

Al-Ghazali's

تهافت الفلاسفة

Tahfut al-Falastah

(Incoherence of the Philosophers)

being a Refutation of the philosophy of **ibn Sina** and **al-Farabi**

IN ONE VOLUME

Edited with, Annotation, and detailed table of contents.

By
Sulyman Dunya, Ph.D.
Professor of Philosophy
Al-Azhar University



Published By
Dar al-Marif
Cairo, Egypt

بخائن العرب

١٥

تهافت الفلاسفة

للإمام الغزالي

تحقيق وتقديم

الدكتور سليمان دُنيا

أستاذ الفلسفة في جامعة الأزهر

ومدير المركز الثقافي الإسلامي في نيويورك

الطبعة السادسة



دار المعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبالصلاة والسلام على سيدى ومولاي رسول الله خير الخلق أجمعين ،
أفتح الطبعة الخامسة من كتاب (تهافت الفلاسفة) للإمام الغزالي .
وأهدى ما بذلت فيه من جهد ، وما لقيت من عناء ، إليهما .
وأتوسل إليهما بهما أن يتقبلاه عملاً نافعاً ، خالصاً من كل شوب ، بريئاً
من كل غرض .

سليمان دنيا

٣ من جمادى الآخرة ١٣٩٢

١٤ من يولييه ١٩٧٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على خاتم أنبيائه ، وعلى إخوانه النبيين .

* * *

مقدمة الطبعة الثالثة

يبدو لي أن الوجود متصل بعضه ببعض ، بمعنى أن كل موجود ، له بوجوده
آخر صلة أو صلات .

وإذا صح هذا :

كان العلم الصحيح بهذا الوجود ، مجموعة أفكار بعدد الموجودات ، متصلة
مترابطة ، كترابط الموجودات واتصالها .

ولهذا فسر فلاسفة المسلمين المعرفة بأنها انتقاش النفس بصورة العالم ، حتى
تصير عالماً مثله .

وكان لابد في الاقتصار على إدراك بعض هذا الوجود ، من الجهل ،
لا ببعض غير المدرك فقط ، ولكن بجوانب من البعض المدرك نفسه ، أيضاً ؛
لأن عدم العلم بما بين هذا البعض المدرك ، وبين غيره ، من صلات وروابط ،
جهل ما ، به .

وعلى هذا الأساس لابد أن يكون بين العلم « الطبيعي » والعلم « الإلهي » ،
صلات وروابط ، بمقدار ما بين العالم والإله من صلات وروابط .

ولهذا السبب وجدنا بعض الفلاسفة يضمون « العلم الإلهي » إلى « العلم
الطبيعي » بعضهما إلى بعض ، حتى ليظن أنهما علم واحد .

من هؤلاء ، الفيلسوف ابن سينا ، فلقد سلك العلمين في أنماط عشرة ،

أخذ بعضها برقاب بعض ، حتى ما يكاد القارئ يستبين نقطة الفصل بينهما ،
ضمنها كتابه « الإشارات والتنبيهات » .

• • •

وعسانا بعد كل هذا لا نجد صعوبة في أن نسلم أن لحركة « العلم الطبيعي »
- في تقدمه وتأخره - تأثيراً على العلم الإلهي ، في تقدمه وتأخره ، كذلك .
والعلم الطبيعي هو علم الأسرار الكونية ، وهذه الأسرار يبدو أنها :
أعظم من تستوعبها كلها طاقة إنسان .
وأدق من أن يتكشف له منها ما يتكشف في سرعة خاطفة .
واعتقد من أن تفهم على وجهها الصحيح في سهولة ويسر .
ولهذا كله رد فعل على البحوث الإلهية ، فهي تسير في مدار ما تكشف لنا ،
ويتكشف ، من أسرار هذا الكون :

سعة وضيقاً .

وسرعة وبطئاً .

وسهولة وصعوبة .

ولقد كان لمسألتين من مسائل العلم الطبيعي ، وما يزال ، أثرهما الخطير في
محيط العلم الإلهي .

تانكم هما :

أولاً : قدم العالم وأبديته .

ثانياً : استحقاق المادة للوجود ، أستحققه بذاتها ؟ أم تستحقه بمعاونة من
غيرها ؟ ويتصل بهاتين المسألتين « الطبيعيتين » مسائل من العلم الإلهي :

منها :

مدى سلطة الإله ، وحدود إرادته .

وتفسير الجنة والنار ، والثواب والعقاب الأخرويين .

• • •

ويعتقد كثير من الباحثين أن :

عدم إمكان خلق شيء من لا شيء .

وعدم إمكان تصيير شيء إلى لا شيء .

أمور أولية ، تفصح عن أوليتهما ضرورة العقل وبداهته .

• • •

وأصارحك أيها القارئ أن دعوى البداهة في هاتين المسألتين ، استهانة
بشأنهما ، وصرف للعقل عن فحصهما وتمعنهما ، إنها دعوة إلى الاستنامة
والاطمئنان . وما أظن أن العقل اليقظ يشعر بالرضى والاطمئنان حيال دعوى
خطيرة كدعوى بداهة هاتين المسألتين .

فأين كانت البداهة يوم كان يظن أن ما تحرقه النار ، تهلكه وتفنيه ؟
هل تولدت في النفوس وتقررت في الأذهان منذ اختراع الجهاز الذي أثبت
أن المتحلل من الشمعة المحترقة . يساوي وزنها قبل الاحتراق ؟

والذي أثبت ، تبعاً لذلك . أن الاحتراق ليس إفناء ، وأن المحترق لا يفنى !!
هل تولدت البداهة في النفوس . وتقررت في الأذهان . منذ ذلك الوقت
فقط ؟ وعن هذا الطريق فقط ؟

وهل يمكن أن تعتمد البداهة على تجربة . أو على دليل ؟

• • •

ثم إذا كانت النار لا تفنى ما تحرقه ، فهل انحصرت وسائل الإفناء في
الإحراق ؟

وإذا كان العلم البشري ، لم يقف إلى الآن ، على وسائل أعظم من النار
خطراً ، وأشد منها بأساً ، فهل يكون معنى ذلك أن مثل هذه الوسائل لم توجد ،
ولا يمكن أن توجد ؟

وهل عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ؟

وهل أخضع قدرة الإله - من يعتقد أن هناك إلهاً - للتجربة ، فقام
حدودها ، وعرف ما يدخل في هذه الحدود ، وما يخرج عنها . وحكم بناء على
ذلك بأن تصيير الشيء عدماً صرفاً ، خارج عن حدود المقدور لله ؟

ثم إذا كنا قد تأكدنا — بوساطة التجربة — أن ما كان يظن إفناء وإعداماً ، ليس إلا تحليلاً وتفريقاً ، فبماذا تأكدنا أن الإيجاد ليس إنشاء من عدم ، ولكنه تحويل من حال إلى حال ؟ هل قننا الإيجاد من عدم ، على إعدام الموجود ، فقلنا : لما كان الثاني مستحيلاً ، كما أفادت التجربة ، كان الأول مستحيلاً ؛ لأنه مثله ، فالعجز عن الشيء ، عجز عن نظيره ؟
أو أخضعنا الإيجاد من عدم ، للتجربة ، كما أخضعنا إعدام الموجود ، للتجربة ، فظهر العجز عن الأول كما ظهر العجز عن الثاني ؟

فإن يكن الأول ، فكأن الأمر مرده إلى القياس ، فهل المقيس عليه والمقيس ، متساويان تمام المساواة ؟ هل الإعدام مثل الإيجاد ، حتى يكون العجز عن الإعدام ، دليلاً على العجز عن الإيجاد ؟

قد يكون حقاً أن تصيير الشيء إلى لاشيء ، مثل إيجاد الشيء من لاشيء ، وأن العجز عن أحدهما ، دليل على العجز عن الآخر ، ولكن هل إدراك المساواة بينهما ، على فرض أنهما متساويان ، بديهي ؟ لو كان بديهيّاً ، لما قال بعض فلاسفة المسلمين ، إن النفس الإنسانية لا تفنى ، برغم أنها عندهم حادثة . فصاحب هذا القول ، قد فرق بين الإيجاد والإعدام ، ولم يسو بينهما . وهذا يجعلني لا أطمئن كل الاطمئنان ، إلى القول باستحالة إيجاد الشيء من لاشيء ، قياساً على عدم صيرورة الشيء إلى لاشيء . وهذا يعني أن الأمر ليس بديهيّاً ، وإنما هو بحاجة إلى أدلة مقنعة .

وإن يكن الثاني ، وهو أن الأمر مرده إلى التجربة ، وأنا قد حاولنا إيجاد شيء من لاشيء ، فلم نستطع . فهل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لاشيء وعدم إمكان صيرورة الشيء إلى لاشيء ، قضية نسبية ؟ أم قضية مطلقة ؟ أعني أنه هل قضية عدم إمكان إيجاد الشيء من لاشيء ، وعدم إمكان

تصيير الشيء إلى لاشيء ، تعني أن ذلك غير ممكن في ذاته؟ أم أنه غير ممكن فقط بالنسبة إلى قدرة البشر ؟

فإن يكن الثاني ، وهو أن المراد بيان عدم إمكان ذلك بالنسبة لقدرة البشر ، فهو تحول عن أصل موضوع النزاع .

وإن يكن الثاني ، وهو أن المراد أن ذلك غير ممكن في ذاته ، فكيف تستدل على حكم عام بدليل غير عام ؟ وهل يسوغ الانتقال إلى الحكم بعدم قدرة الخالق على ذلك ، من عجز قدرة المخلوق عليه ؟ نعم إن القدرتين قد تتساويان بالنسبة لبعض الأمور ، كالمستحيلات الذاتية ، مثل الجمع بين النقيضين ، أو رفعهما ، فهذه مما لا تتعلق بها قدرة الخالق ، ولا تدرکہا قدرة المخلوق ؛ ولكن ليس كلما عجزت قدرة المخلوق ، لم تتعلق قدرة الخالق ، لهذا لا يسوغ الإصغاء إلى من يتخذ من عجز البشر عن إيجاد شيء من لاشيء ، دليلاً على استحالة الأمر في ذاته .

ثم إذا كانت المادة لا يمكن ولا يعقل ، أن تصير إلى عدم ، ولا يمكن ولا يعقل أن تنشأ من عدم ، أفليست تكون قد استكملت خصائص الوجوب الذاتي ؟ فهل يلتزم القول بالوجوب الذاتي للمادة ، أولئك الذين يقولون : إن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ؟

وهل يمكن الجمع بين القول :
بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ،
وبين القول :

بأن المادة في ذاتها ممكنة ، لا توجد إلا إذا وجدت أسباب وجودها ،
ولا نعدم إلا إذا تحققت أسباب عدمها .

إذا كان القول :

بأن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، يستلزم القول بوجوب المادة وجوباً ذاتياً ؟ ! !

ثم إذا كانت المادة لم توجد من عدم فما الذي خصصها بما هي عليه من حجم ومقدار ؟

إن الأبعاد متناهية ، كما أثبتته الفلاسفة ، فالمادة - نتيجة لذلك - ذات حجم محدود ، ومقدار محدود .

فما الذي جعلها على هذا القدر المحدود . وعلى هذا الحجم المحدود ؟ هل الله هو الذي جعلها كذلك ؟

وكيف . . . وليس في وسعه أن يضيف إليها شيئاً ؛ لأن الخلق من العدم مستحيل . . . ولا في وسعه أن ينقص منها شيئاً ؛ لأن الموجود لا يصير إلى عدم ؟ أم المادة هي التي جعلت نفسها على هذا المقدار الخاص . وذلك الحجم الخاص ؟

وكيف جعلت المادة نفسها كذلك ؟

وهل يلتزم هذا من يقولون :

إن المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم . . . ؟

إن بعض من يقول ذلك مؤمنون بوجود إله متصرف في الكون ، فهل يستطيع هؤلاء أن يوفقوا بين إيمانهم هذا ، وبين القول بأن المادة هي التي جعلت نفسها على هذا القدر الخاص ، وذلك الحجم الخاص ؟

• • •

كل هذا يجعلني أقول :

إن دعوى بدهاة :

عدم إمكان إيجاد الشيء من عدم .

وعدم إمكان صيرورة الشيء إلى عدم .

استهانته بشأن هاتين المسألتين . وإغراء للعقل بالاكسل عن فحصهما فحصاً

يفضي إلى التأكد من حقيقة الأمر فيهما .

ويجعلني أيضاً أقول :

إنه إذا كان الميتافيزيقيون : الذين يعيشون في محيط عقلي صرف ، بحاجة

إلى أن يستأنسوا ببحوث الطبيعيين ؛ فإن الطبيعيين بحاجة إلى أن يستأنسوا هم أيضاً ببحوث الميتافيزيقيين .

وفي موقف للغزالي من جالينوس ، توضيح وبيان لهذه الحاجة .

فلقد ذهب جالينوس - مع من ذهبوا - إلى أن العالم أبدي ، وقدم بين

بدي دعواه هذه ، قوله :

(إن فساد العالم يكون بتحوله من حال إلى حال ، وبناتقائه من شأن إلى

شأن .

ولكننا نرى الشمس على حالها التي كانت عليها منذ آلاف السنين ، لم يعثرها

ذبول ، ولم يطرأ عليها ضمور .

ومعنى هذا أنها لن تفتي ، إذ لو كانت في طريقها إلى الفناء ، لوجب

تعرضها ، خلال آلاف السنين التي مرت بها ، إلى التحلل والذبول .

أما وهي لم تذبل ولم تتحلل ، خلال هذه الآماد المديدة ، فليس لذلك

إلا تفسير واحد ، هو أنها ثابتة لا تفتي ، باقية لا تزول^(١) .

هذا ما يقوله « جالينوس » بصدد نظرية « أبدية العالم » .

ولقد عول « جالينوس » ، في حكمه بعدم تعرض الشمس للذبول ، خلال

عمرها الطويل ، على آلات الرصد التي كانت معروفة لعهده .

ولكن الغزالي لم يعول على الأرصاد الجوية ، ولم يقف من المسألة موقفاً

يحوجه إلى أن يستمد معلوماته عنها . من العلم الطبيعي ؛ وإنما وقف منها موقفاً

عقلياً صرفاً ، وقف منها موقف المهيمن على البحوث الطبيعية يقرمها ويسدد

خطاها .

قال الغزالي :

[الاعتراض عليه من وجوه :

(١) هذا ليس ترجمة حرفية لعبارة جالينوس ، ولكنها رواية بالمعنى - انظر نهات الفلاسفة :

مسألة في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة .

الأول :

أن شكل هذا الدليل أن يقال :
إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول .
لكن التالي محال .
فالمقدم محال .

وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطى المتصل » .
وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح (١) ،
ما لم يضاف إليه شرط آخر ، وهو قوله :
إن كانت تفسد ، فلا بد أن تذبل .

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم ؛ إلا بزيادة شرط ، وهو أن يقول :
إن كانت تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد أن تذبل فى طول المدة .
أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .
ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء ، إلا بالذبول ؛ بل الذبول أحد وجوه الفساد .
ولا يبعد أن يفسد الشيء بعتة ، وهو على حال كماله .

الثانى :

أنه لو سلم له هذا ، وأنه لافساد إلا بالذبول ، فمن أين عرف أنه لا يعترىها
الذبول ؟
أما التفاته إلى الأرصاء فمحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

(١) المقدم غير الصحيح ، هو قوله : [إن كانت تفسد] وكان على النزاع أن يقتصر
على قوله : [وهو قوله : إن كانت تفسد] دون ضمنية : (فلا بد أن تذبل) لأن المقدم الذى
يريد أن يبين أن صحته تنبئ على ضمنية شرط إليه ، هو قوله : [إن كانت تفسد] .
أما قوله : [فلا بد أن تذبل] فهى زيادة لا لزوم لها ، لأنها التالى الذى لم يكن موضع نقد .
ويجبه نقد النزاع فى هذا الاعتراض : إما إلى المقدم الذى يلزمه شرط لا بد منه ، وإما إلى الملازمة التى
بين التالى والمقدم ، إذ هى مفقودة إن لم يوافق على إضافة الشرط .

والشمس التى يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة ، أو ما يقرب منه ،
لو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يتبين للحس (١) .
فلعلها فى الذبول ، وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس
لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره فى علم المناظر ، لا يعرف إلا بالتقريب .
وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم ، وهى قابلة
للفساد .

ثم لو وضعت ياقوتة مائة ستة ، لم يكن نقصانها محسوساً .
فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاء ، كنسبة ما ينقص
من الياقوتة ، فى مائة ستة .
وذلك لا يظهر للحس .
فدل أن دليله فى غاية الفساد [.

* * *

إنهما طعتان بصوبهما رجل الميتافيزيقا ، رجل العقل الصرف ، والنظر
المجرد ، نحو رجل الفيزيقا - رجل الأرصاء ، والأبحاث المادية .
طعتان قاتلتان :

أما أولاهما : فتسمو بالفكر عن أن يضيق ويجمد ، ويلتزم حدود الإلف
والعادة ؛ لا يبرحهما . ولا يتخلص من أثرهما .

نعم . . . إنه لا يستطيع عاقل أن يزعم أنه إذا كنا لم نصادف فى حياتنا
طريقاً لفساد الكائنات ، سوى الذبول ، فلا بد أن يكون الطريق الوحيد إلى
الفساد ، هو الذبول .

من ذا الذى يستطيع أن يزعم ذلك ؟ اللهم لا أحد ، إلا رجل الإلف
والعادة ، لا رجل العقل المفكر ، والذهن المتحرر .

(١) إذا كان نقصان مقدار جبال من الشمس لا يكاد يؤثر فيها ، ولا يكاد يعرف ،
بافتراض أنها أكبر من الأرض مائة وسبعين مرة على ما كان يقول الأولون ، فإن نقصان هذا المقدار
يزداد تساؤلاً أثره ، ويزداد خفاء أمره ، بافتراض أن حجمها يزيد على حجم الأرض مليوناً ويضع
مئات من المرات كما يقول المحدثون .

وأما ثانيتهما ، ففتقر جواز حصول الذبول الذي ينكره جالينوس . وتتهم الوسائل التي عول عليها « جالينوس » في الجزم بعدم حصوله .
لأنها حجة عقلية أيضاً ، تلك التي يتدرع بها الغزالي . إنه يفترض جواز الحصول ، ولا يدعى أنه قد توصل إلى إدراك الحصول بالفعل ، بآلات تيسرت له ولم تيسر لجالينوس .

إنه يشكك جالينوس في وسائل الجزم بعدم الحصول .
ومرة أخرى ينتصر العقل على التجربة ، وينتصر العقل على التجربة بوساطة التجربة نفسها .

فها هي ذى المرصد تظالعا بين وقت وآخر ، باكتشاف حدوث انفجارات شمسية ، انفجارات تحدث بقاءً وتغيرات على سطحها ، تزيد مساحتها على مساحة سطح الأرض عشرين مرة .

ولا تقتصر المرصد في إثبات حدوث هذه الانفجارات ، على مشاهدة مواضع الانفجارات ، بل تؤكد ، بما ينشأ عن الانفجارات من تيارات هوائية وموجات كهربائية ، تؤثر في أوضاع الحياة على سطح الأرض .

فلو طالع جالينوس هذه الانفجارات وآثارها ، لم ينكر أن الشمس تتعرض للذبول .

يا لله . . . ! ما أعظم ما أعطيتنا من عقل . وما أجل ما وهبتنا من فكر ،
لأنهما شعلتان من نورك ، ومدد من قدرتك . لا يضل من يهتدي بهما ، ولا يغلب
من يلوذ بحصنها .

فها هو ذا الغزالي ينتصر على جالينوس . لسبب واحد . هو :
أن الغزالي تدرع بالعقل . والنظر السديد : وأن جالينوس ، استمسك
بالمألوف . وركن إليه . وجمد عليه .

ألا فليعتبر بهذا . أولئك الذين يجمدون على التجارب ، ويتخذون منها
وحدها سبيلاً للعلم والمعرفة . ويظنون أن الرجوع هو ما جربوه . ولا شيء غير
ما جربوه .

ألا فليعلم هؤلاء ، أن التجربة نفسها ، في اتساعها ، وشمولها ، على مدى
الأيام ، سوف تظهر ضد أفكار كانت تقف وحدها في الميدان رأياً مجرداً ،
تطارده التجربة المحدودة ، ويتنكر له الأفق الضيق .

• • •

وأحب أن أختم كلمتي هذه بالإشارة إلى أن القول ، بأن المادة لا توجد من
عدم ، ولا تصير إلى عدم ، قول يقدم العالم .

ولكن القول يقدم العالم ليس دائماً متوقفاً على القول بأن المادة لا توجد من
عدم ، ولا تصير إلى عدم .

فالغزالي قد حكى في كتابه التهافت ، الذي أقدم له بهذه الكلمة ، رأى
قوم يذهبون إلى أن المادة ممكنة إمكاناً ذاتياً ، بمعنى أنها تحتاج إلى من يمنحها
الوجود ، وإلى من يسلبها الوجود ، وردوا أسباب القول بقدمها إلى أمور خارجة
عن طبيعة المادة نفسها ، ترجع إلى صفات الإله ، وما ينبغي أن تكون عليه شئونه .
وأمامك الموضوع مبسوطاً في كتاب التهافت ، عرضه الغزالي في سهولة
ويسر ، كما هو شأنه في كل ما عرض من موضوعات في هذا الكتاب .

سليمان دنيا

مصر الجديدة في ٩ ربيع الآخر سنة ١٣٧٧

١ نوفمبر سنة ١٩٥٧

يصرح في مواضع كثيرة (١) . بأن غرضه من تأليف كتابه هذا هو هدم الفلسفة وزعزعة ثقة الناس فيها وبيان أنها عمل غير ناجح ، وهل يكون فلسفة ما يثبت أن الفلسفة عمل غير ناجح ؟

هذان سؤالان يشترهما اعتبار كتاب « تهافت الفلاسفة » — الذي يحاول هدم الفلسفة — داخلياً ضمن دائرة الفلسفة ، والإجابة عنهما بالسلب أو بالإيجاب ، تتطلب قبلاً تحديد معنى الفلسفة في نظر المسلمين . ففي ضوء هذا التحديد يمكن القول بأن كتاب التهافت داخل ضمن — أو خارج عن — دائرة الفلسفة . فلو اتسع معناها لشمول ما يكون بحثاً فيها وحكماً عليها ، ولو بأنها سخف وهذيان ، لصح اعتبار كتاب التهافت ، كتاب فلسفة ، وإن ضاق معناها عن قبول مثل هذه المحاولة ، لم يصح اعتبار كتاب التهافت كتاب فلسفة .

فما هي الفلسفة الإسلامية إذن ؟

أهي مجموعة الآراء التي ارتآها الفارابي وابن سينا ومن نحا نحوهما ، في الله والنفس الإنسانية مثلاً ، دون نظر إلى الطريق التي تأدوا منها إلى هذه الآراء ؟ إن كان ذلك هو ما اصطلاح على تسميته بالفلسفة الإسلامية ، فكتاب التهافت ليس منها ؛ لأنه محاولة لهدم هذه الآراء والتشنيع عليها . إلا أنه — في هذه الحال — لا بد من التساؤل عن مسوغات تخصيص ما لابن سينا والفارابي من آراء — دون ما لغيرهما — باسم الفلسفة ؛ فإن قصر اسم الفلسفة على طائفة من الأفكار — دون طائفة أخرى — إذا لم يدخل في اعتبار المسمى رعاية طريق خاص لاستمداد الأفكار منه ، يكون تحكماً صرفاً .

وإذ لا مسوغ لذلك ، فلا بد من البحث لاسم الفلسفة عن معنى آخر . وأظهر ما يقال في هذا الصدد هو ، أن الفلسفة هي : العمليات الفكرية ، والمحاولات العقلية التي يراد بها التوصل إلى الحق والاهتداء إلى الصواب .

(١) خذ مثلاً قوله : « ليلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسألتهم تقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم » .
وقوله : « ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المنهج الحق فنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا » .

بيننا الغزالي والفلاسفة

مقدمة الطبعة الثانية

إنه ليهمني — وأنا أقدم الطبعة الثانية لكتاب التهافت — أن أشير في إيجاز إلى المسائل الآتية :

أولاً : صلة كتاب التهافت بالفلسفة .

ثانياً : مدى احتياط الغزالي ، ومقدار أمانته في تصوير الآراء التي سيناقتها .

ثالثاً : صدى أفكار الغزالي في فلسفة المحدثين والمعاصرين :

(أ) موقف ديكرت وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة ، والغزالي ، من المعرفة .

(ب) موقف ديكرت والغزالي من الوحي .

(ج) موقف الغزالي وأرباب الوضعية الحديثة من العلوم التجريبية .

• • •

أولاً : صلة كتاب تهافت الفلاسفة ، بالفلسفة ، وبالفلسفة الإسلامية على وجه خاص .

ولقد يشير إليها وضعه — بجانب كتاب الإشارات لابن سينا — ضمن منهاج الفلسفة للدراسات العالية .

فإن هذا يعنى — في نظر واضعي البرنامج على الأقل — أن التهافت — كالإشارات — كتاب فلسفة . ولكن كتاب التهافت صريح في أنه — من أوله إلى آخره — بيان لما تنطوي عليه الفلسفة من سخف وهذيان ، وهل يمكن أن تحكم الفلسفة على نفسها بأنها سخف وهذيان ؟ ثم إن مؤلف كتاب التهافت

وفي دائرة هذا المعنى يقع العمل الذي قام به الغزالي في كتابه التّهافت؛ فإنه :
إذا كان ابن سينا قد عول على العقل واستلهمه ، فكذلك صنع الغزالي . وإذا
كان ابن سينا يسلك مسلكاً عقلياً صرفاً يبين به مثلاً وجوب أن يكون العالم
قديمًا فيقول :

[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة :
من طبيعة ، أو لإرادة . أو غير ذلك من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ،
ولها مدخل في تنميط كون العلة علة بالفعل . . .]

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علة بالفعل ،
سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن موجودة أصلاً .
فإذا لم يكن شيء معوقاً من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه
ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، فإذا وجدت
— كانت طبيعة ، أو لإرادة جازمة . أو غير ذلك — وجب وجود المعلول ؛ وإن
لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما يلزاه أبداً ، أو وقتاً ما ، كان ما يلزاه
وقتاً ما .

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد
أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولاً — بسبب أنه لم يتقدمه عدم
زمانى — فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى ^(١) .

ويقول :

[فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجلود ،
هو كون المعلول مسبوق بعدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف
لذوى الإنصاف ضعفه ^(٢) .]

« وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره ، فليس
يناقض كونه دائماً الوجود بغيره ، كما نبت عليه ^(١) . »

• • •

أقول : إذا كان ابن سينا يسلك هذا المسلك العقلي ، غير مبال بما عسى
أن يكون هناك من نصوص دينية ، تفيد بظاهرها ، حدوث العالم ؛ فإن الغزالي
يعول أيضاً على العقل وحده في إثبات حدوث العالم فيقول مخاطباً ابن سينا والقاراني :
[بم تتكرون 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
من هذا الاعتقاد وما الخيل له ؟]

فإن قيل هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجب ومسبب ، وكما
يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط
إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر ألبتة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل
وجود الموجب عند تحقق الموجب بتام شروطه ، ضرورى ، وتأخره محال ،
حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب . . .

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء — أى شيء —
كان — تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالتقاء
بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً
أوسط — وهو الطريق النظري — فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك
ضرورة ، فكيف لم يشاركتم في معرفته مخالفتكم ، والفرقة الممتدة لحدوث العالم
بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون
العقول عناداً مع المعرفة ، فلا بد من إقامة برهان — على شرط المنطق — يدل على
استحالة ذلك . . .

(١) نفس الفصل السابق .

(١) الفصل الثامن من المنطق الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .
(٢) الفصل الثاني عشر من المنطق الخامس من « الإشارات والتنبيهات » طبع دار المعارف .

فإن قيل نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بنهام شروطه من غير موجب ، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصوصكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عامة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحدث .

وظائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه : فهو العاقل ، وهو العقل . وهو المعقول : والكل واحد .

فلو قال قائل : اتحاد العاقل . والعقل . والمعقول . معلوم الاستحالة بالضرورة ؛ إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته . محال بالضرورة : والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم . وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً — لم يكن يعلم صنعته ألبتة .

بل لا تتجاوز لإزاعات هذه المسألة فنقول : يم تنكرون على خصوصكم إذا قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها . مع أن لها سدساً . ورباعاً ، ونصفاً ؛ فإن فلك الشمس يدور في ستة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ؛ فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس . وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ؛ فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة .

ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس مع أنها ثلث عشرها . بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة . كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة .

فإن قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة . فماذا تنفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر؟ أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لاشفع ولا وتر؟ فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً ، أو لاشفع ولا وتر ، فيعلم بطلانه

ضرورة ، وإن قلتم : شفع ، فالشفع بصير وترًا بواحد ، فكيف أعوز ما لانهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر بصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي بصير به شفعاً ؛ فيلزكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر . . . الخ [.

• • •

هكذا يسرف الغزالي في البحث العقلي حول هذه المسألة إسرافاً ، ويمعن فيه إمعاناً . وعساه لا يبعد عن الحق من يقول : إن منهج الغزالي في بحث هذه المسألة أوضح وأدق من بحث ابن سينا . فهل يوجد — إذن — ما يبرر اعتبار أحد المسلكين فلسفة دون الآخر ؟

نعم إن مسلك الغزالي في كتاب التهافت قائم في معظمه على التشكيك والنقد ، ولكن التشكيك عمل علمي له قيمته ؛ فإن بعض الفلاسفة يذهب إلى القول بأن : [وظيفة الفلسفة لا تقوم في وضع حلول للمشاكل ، بل تقوم في تنفيذ الحلول الموضوعة للمشاكل ^(١)] .

ومن عدم الإنصاف أن يعتبر التشكيك والنقد أعمالاً سلبية عديمة الفائدة ، لهما — فيما أعتقد — أعمال تساعد على بناء وتشديد من نوع آخر . فلو أن شخصاً اعتقد أن طريقاً معينة يمكن أن توصل إلى الحق ، فكشف له إنسان عن نقص في هذه الطريق وأظهر له مثالها وعيوبها ، فإن ذلك الإنسان يكون قد صرف ذلك الشخص عن باطل ، ونبهه إلى ضرورة البحث عن طريق أخرى عساها تكون أليق بالفرض المطلوب .

إن أرسطو حينما زيف نظرية المثل الأفلاطونية ، لم يكن عمله هذا — وهو هدم لشيء يسمى فلسفة — عملاً سلبياً ؛ إن عمله هذا كان خطوة تمهيدية لا بد منها ، للوصول إلى نظريته الجديدة التي ملأ بها فراغ النظرية التي استبعدها . إذ لو لم ينقد نظرية المثل الأفلاطونية — بل آمن بها — لم يكن هناك سبيل لكشف نظرية أخرى تحل محلها .

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ١٢٦ الطبعة الثانية .

وإذا كان النقد داخلاً هكذا ، في نطاق الفلسفة ، فكتاب التفاهات - إذن - فلسفة .

نعم إن هدف كتاب التفاهات هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية ، ولهذا ، يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تتعرف منه المسائل الإلهية ، ولكن الغزالي إذ يحاول ، تقييد سلطة العقل ، يتخذ من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية . فلإذن عمله هذا هو محاولة عقلية لإثبات قصور العقل في ميدان الإلهيات ، وشهادة عقلية بأن العقل حدًّا يجب الوقوف عنده .

فمن نظر إلى الغاية من كتاب التفاهات - تلك التي يصورها الغزالي نفسه ، بأنها انتزاع الثقة من الفلسفة - ورآه ، لهذا ، بعيداً من نطاق الفلسفة ، فهو مضطر إلى اعتبار وسيلته - تلك التي تقوم على استعراض مناهج الفلاسفة وأدلتهم . واستخدام العقل وحده للكشف عن قصورها وعجزها ، وضعفها وركبتها - عملاً داخلاً في صميم الفلسفة . إنه عمل يمكن تصويره بأنه بحث في طاقة العقل . وهل يمكن أن يكون عمل كهذا بعيداً عن مجال الفلسفة ؟

ولقد قال أرسطو قديماً :

[إن من يذكر الميتافيزيقا ، يتفلسف ميتافيزيقياً] .
وقال :

[فلتفلسف إذا اقتضى الأمر أن تفلسف ، فإذا لم يقتض الأمر التفلسف وجب أن تفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له] .

واتمد قال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة الوضعيين :

[إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون بأنهم ليسوا بفلاسفة ، إن موقفهم من إنكار الفلسفة موقف فلسفي لا جمالي] .

وعلى هذا التباس يكون الغزالي قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة ، فالتفاهات - إذن - إن لم يكن فلسفي الغاية فهو فلسفي الموضوع .

• • •

ثانياً - احتياط الغزالي وأمانته في تصوير أفكار خصومه التي يعرضها توطئة للرد عليها .

وأقول بصدده : إلى مازلت أذكر حتى الآن سؤالاً تقدم به زميل لي - ونحن طلاب - إلى أستاذ الفلسفة الذي كان يدرس لنا في ذلكم الوقت : نصوصاً من « كتاب التفاهات » يقول فيه : أليس يجوز أن يدلّس الغزالي على خصومه ، فيعرض أفكارهم في صورة ركيكة مشوهة ، حتى يتأتى له ردها وإبطالها والتشنيع عليها ؟ ثم كيف يسوغ أن نتق بالغزالي في تصوير آراء الفلاسفة مع أنه على خلاف شديد معهم ؟

لقد آلمني - آنذاك - هذا السؤال ، وأدخل على نفسي شيئاً من الكتابة والحزن ، لم أتبين على وجه التحديد - يومئذ - سببها . وأغلب الظن أن طبيعتي الشابة البريئة - وقتئذ طبعاً - لم تستغ أن يقال عن العلماء - وهمم الحق والخير والجمال - إنهم في مسالكهم العلمية ، يفعلون مايفعل الأشرار الذين يختصون على العرض الفاني ، ويلفنون الأقوال ويزورون الشهود ، ليتغلبوا على خصومهم ولو بطريق الباطل ؛ إلى غير ذلك من هذيان يرفع عنه شرف العلم ، وبأباه كمال العلماء ويتعارض مع مهمتهم التي انتدبهم الحق لها . إلا أن ثورتي الداخلية هذه - التي أبقيتها سرّاً بيني وبين نفسي - لم تمنح معالم السؤال من ذاكرتي ، ولم تعف على آثاره . ولا سيما أن الأستاذ المدرس أجاب صاحب السؤال بأن بعض المستشرقين قد أثار نفس المشكلة ، ورمى الغزالي بنفس التهمة . ولقد كان في الإجابة ، على هذه الصورة ، ما جعل الزميل - صاحب السؤال - يدلّ بسؤاله ويكبر من شأنه ، وجعلني - في الوقت نفسه - أتضامل أمام نفسي وأفهم أن ما أضفيته على الحقيقة من سمو ، وعلى العلماء من كمال ، إنما هو من صنع الخيال ، ليس له من واقع الأمر نصيب .

لقد كان لاسم « الاستشراق » - في النفوس - وقتذاك - من الإكبار والتقدّيس ما يجعل من العسير على المرء أن يخالف مستشرقاً في رأي يراه ، أو يراجعه فيه .

لقد مرت الأيام سراعاً ، ورأيتني باحثاً عن الغزالي وكتاباً عنه ، ثم ناشراً لكتاب التهافت ومعلقاً عليه ، ثم مبعوثاً بإنجلترا ومتعرفاً إلى المستشرقين عن قرب وقارئاً لهم ، ثم مدرساً « كتاب التهافت » لطلاب نفس المرحلة التي كنت بها يوم أن تقدم الزميل الآنف الذكر بسؤاله ، ومدرساً - في الوقت نفسه - « كتاب الإشارات » لابن سينا في المرحلة التي دونها مباشرة .

ولقد تبين لي أنه قد أريد بوضع « كتاب الإشارات » في مرحلة دون المرحلة التي يُدرس فيها « كتاب التهافت » إتاحة الفرصة لمعرفة الفكرة الفلسفية - في مصدرها الأصيل - قبل التعرض لرأى الغزالي فيها ، ليتمكن التأكد من أن خصومة الغزالي للفلاسفة حملته - أو لم تحمله - على تشويه أفكارهم .

ولتحقيق هذه الغاية كان لا بد لي أن أقرأ من « كتاب التهافت » مع الطلاب ، نفس المسألة أو المسائل التي سبق أن قرأتها معهم في كتاب الإشارات . وفي هذه الحدود الضيقة استطعت أن أتبين أن الغزالي - في سلوكه مع الفلاسفة - لم ينحرف بآرائهم عن وضعها الصحيح . بل إنه - على العكس من هذا - قد أضنى عليها إشراقاً وصفاء لا يجدهما المرء عند ابن سينا .

خذ مثلاً دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم . اقرأ هذا الدليل كما يعرضه ابن سينا ، ثم اقرأه كما يعرضه الغزالي ، وتبين - بعد ذلك - أي العرضين أوضح وأنصر ، وأقوى وأرضن .

• • •

اقرأ ابن سينا في الإشارات حيث يقول :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له . وإنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحال بخلافها .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً . 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 . حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد .

وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر زال ، مثلاً ، كحسن من الفعل ، وقت ما تيسر ، أو معين ، أو غير ذلك ، مما عد ، أو كقبح كان يكون له . أو كان قد زال ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال .

فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والحدود ؛ هو كون المعلول مسبوق بالعدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم في كل حال ، ليس في حال أولى بل في باب السبق من حال .

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ؛ واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره ^(١) .

• • •

ثم اقرأ الغزالي ، واعجب كيف ركز دليلهم في هذه العبارة الوجيزة الجامعة : [يستحيل صدور حادث من قديم بغير واسطة أصلاً] .

ثم راح بشرحها شروحاً مختلفة يعتبر كل واحد منها كأنه دليل قائم بنفسه . فيقول :

أولاً : [إنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فلإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً . فإذا حدث بعد ذلك لم يحل :

إما أن يكون قد تجدد مرجح .

أو لم يتجدد .

فإذا لم يتجدد مرجح . بقي العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك .

وإن تجدد مرجح ، فمن يحدث ذلك المرجح ؟ ولم حدث الآن ولم يحدث

من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم] .

(١) الفصل الثاني عشر من النقط الخامس ، طبع دار المعارف .

وثانياً : [وبالجملة فأحوال القديم ، إذا كانت متشابهة فيما أن لا يوجد عنه شيء قط .

ولما أن يوجد على الدوام .

فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال] .

وثالثاً : [وتحقيقه أن يقال : لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث ؛ فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محال .

ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض .

ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ، ثم على وجودها .

بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ؛ فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده بعد أن لم يكن مريداً ، فتكون قد حدثت الإرادة . وحدثه في ذاته محال ؛ لأنه ليس محل الحوادث . وحدثه لا في ذاته لا يجعله مريداً .

ولترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ؟ وأنه من أين حدث ؟ ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله ؟ أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟

وإن حدث بإحداث الله ، فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؛ ألعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة ، فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ؟ عاد الإشكال بعينه .

أو لعدم الإرادة ؟ ففتفتقر الإرادة إلى إرادة ، وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فإذن تحقق بالقول المطلق ، أن صدور الحادث من القديم ، من غير تغير أمر من القديم — في قدرة ، أو آلة ، أو وقت ، أو غرض ، أو طبع — محال

وتقدير تغير حال محال ؛ لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ، والكل محال .

ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة] .

• • •

ذلك هو عرض ابن سينا للدليل قومه ، وهذا هو عرض الغزالي للدليل خصمه ، فأيهما أوضح وأدق ؟ وهل كان الغزالي يستطيع أن يعرض الدليل في صورة أدق وأوضح من هذا ، لو أنه كان يدين بما يدين به ابن سينا ؟

• • •

وهاك أيضاً مثلاً آخر يتضح منه موقف الغزالي تجاه خصومه . لقد وجدت الغزالي — وأنا أقرأ التفات لإعداده للنشر في المرة الأولى — يقرر عنوان المسألة العشرين هكذا :

[مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحدور العين ، وسائر ما وعد به الناس ؛ وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين] .

ثم يسوق الدليل التالي على لسان الفلاسفة ، تبريراً لإنكارهم لبعث الجسماني : [وأما تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو : لو تصور لكان معاداً ؛ أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتها ؛ لكنه محال ؛ إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل ماء ، وبحاراً ، وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبحاره ، ومائه ، امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه .

ولكن إن فرض إمكان ذلك ، اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو : إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ، ومجدوع الأنف والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ؛ وهذا مستحيل ، لا سيما في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة ، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزال عند الموت ، في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره، فهو محال من وجهين : أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان - وقد جرت العادة به في بعض البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات القحط - فيتعذر حشرهما جميعاً ؛ لأن مادة واحدة . كانت بدنناً للمأكل ، وصارت بالغذاء بدنناً للآكل ، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

والثاني : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً ، وقلباً ، وبدناً ، ورجلاً ؛ فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء .
فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة لحملة من الأعضاء ، فإلى أي عضو تعاد ؟

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناس ؛ فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن تراها جثث الموتى ، قد تترت وزرع فيها وغرس ، وصارت حباً وفاكهة ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحماً . وتناولتها فصارت أبداناً لنا . فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدنناً لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت تراباً ، ثم نباتاً ، ثم لحماً ثم حيواناً .

بل يازم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أجسام متناهية ، فلا تبقى المواد - التي كانت مواد الناس - بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق بهم [.

فحضرتي ما كنت قرأته قبل ذلك في كتابي « النجاة » و « الشفاء » لابن سينا بخصوص هذه المسألة ، وفيه التصريح بالبعث الجسماني ، فذكرت على الفور ، موقف الزميل الذي نهى إلى وجوب الحذر من أن يدلس الغزالي على خصومه ، وهو يروي لهم وينقل عنهم ، فأثبت^١ - بهامش المسألة العشرين من

كتاب التهافت التي يصرح الغزالي فيها بأن الفلاسفة أنكروا البعث الجسماني ، والتي يروي فيها دليلاً ، على لسانهم ، يجعل وقوع البعث الجسماني أمراً مستحيلًا - النص الكامل الوارد في النجاة بخصوص هذه المسألة . وفيه قسم ابن سينا البحث قسمين :

خصص واحداً منهما للحديث عن البعث الجسماني ، وقد جاء على اختصاره وقصره ، صريحاً واضحاً ، دالاً على أن صاحبه يؤمن بالبعث الجسماني إيماناً عميقاً ، ويوقن به إيقاناً شديداً .

أما ثانيهما : فقد خصصه لشرح البعث الروحاني وقد جاء مستفيضاً مطولاً ، وفيه غموض والتواء ، بل فيه عبارات تشير إلى نفي البعث الجسماني . وهكذا ظهر البحث في جملته متضارباً^(١) ، لكن تضارب ابن سينا وتعارض موقفه بالنسبة للبعث الجسماني في النص الواحد ، لم يصحح - عندي - شفيحاً للغزالي في أمرين أخذتهما عليه :

أولهما : أنه إذا كان ابن سينا متعارضاً يشب البعث الجسماني وينفيه ، فمن أين للغزالي القطع بأن ابن سينا ينكر البعث الجسماني ؟ ولماذا يأخذ طرفاً معيناً من الطرفين اللذين يتردد بينهما ابن سينا ويسجله عليه ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟

وثانيهما : التساؤل عن مصدر الدليل الذي يرويه الغزالي لسان خصومه على أنه عدتهم ومستندهم في إنكار البعث الجسماني ؛ إذ لم يرد للدليل الذي حكاه الغزالي في التهافت على لسان الفلاسفة ، تعزيزاً لإنكار البعث الجسماني ، ذكر لا في « الشفاء » ولا في « النجاة » وهما أوسع وأشهر ما كتب ابن سينا في الفلسفة . ولأنني - في ذلكم الوقت - لم أجد للغزالي مخرجاً من هذا الذي اعتبرته منه تورطاً واقفياً على الحقيقة وعلى خصومه ، فقد أنحيت عليه باللائمة قائلاً في التعليق على النص المقتبس من كتاب النجاة :

(١) انظر في هامش المسألة العشرين من هذه الطبعة أيضاً ، إذ آثرت استيقامه صيانة لعالم الماضي .

[هذا هو رأى ابن سينا فى البعث ، وهو - كما نرى - شطران :

أحدهما : يرجع فيه إلى الشريعة الإسلامية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

وثانيهما : يرجع فيه إلى العقل وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى يكاد يودى بما جاء فى الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة فى الخلاص من البدن ، فالنفوس التى توافرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استودقت سعادتها واستكملتها .

والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألّت .

ولقد ورد فى عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء فى الشطر الثانى وإنما ذكر الأول تقيّة ؟ هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فىهما العصمة والنزاهة عن الخطأ ؟

إن كان الأول فلماذا لم يستشر ابن سينا التقيّة فى غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره فى نظر خصومه عن خطرهما ، كالتقول بقدم العالم ؟

وإن كان الثانى ، فكيف غاب عنه هذا التناقض الواضح بين الجانبيين ، فإن كلا منهما يبنى ما يشبه الآخر ؟

فى الحق أن موقف ابن سينا فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب . ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبيين ويضرب بالآخر

عرض الحائط ؟ وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبيين يشاء ؟]

هذا ما قلته - فى الطبعة الأولى - تعليقاً على نص « النجاة » و « الشفاء » المتعارض ، بعضه مع بعض ، وتعليقاً على موقف الغزالي الغامض أيضاً بالنسبة لى ذلكم الوقت ، وبالرغم من أن هذا هو الذى انتهت إليه - آنئذ - فقد ظللت غير مرتاح ، لا إلى موقف ابن سينا فى تردده واضطرابه ، ولا إلى موقف الغزالي فى افتياته وتهجمه . هكذا تصورت الرجلين فى ذلكم الوقت :

أحدهما مضطرب متردد .

والآخر مفنات متهم .

ثم ليثت غير مطمئن إلى هذا التصوير ، إلى أن ساقى لى الصدفة مخطوطاً صغيراً لابن سينا ، عنوانه :

« رسالة أضحويه فى أمر المعاد » .

فلما قرأته وجدته صريحاً فى إنكار البعث الجسمانى ، ووجدته يشتمل على نفس الدليل الذى حكاه الغزالي فى التهاوت على لسان الفلاسفة ، فيقول ابن سينا فى هذا المخطوط :

[إنه لا يخلو :

إما أن تكون النفوس تعود إلى المادة التى فارقتها .

أو إلى مادة أخرى .

وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : إنهم يرون عودها إلى

تلك المادة بعينها ، فحيث لا يخلو :

إما أن تكون تلك المادة هى المادة التى كانت حاضرة عند الموت .

أو جميع المادة التى قارنته جميع أيام العمر .

فعلى الأول : أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن يبعث الجذوع ، والمقطوع يده فى سبيل الله ، على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم .

وإن بعث جميع أجزائه ، التى كانت أجزاء له مدة عمره . وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث يداً ، ورأساً ، وكبداً ، وقلباً . وذلك لا يصح ، تهافت الفلاسفة

لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً ينتقل بعضها إلى بعض في الاغتذاء ، ويغتنى بعضها من فضل غذاء البعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتنى من الإنسان - في البلاد التي يحكى أن غذاء الناس فيها الناس - إذا نشأ من الغذاء الإنساني ، أن لا يبعث ؛ لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث في غيره ، أو يبعث هو وتضيق أجزاء غيره ، فلا يبعث ؟ فإن أجبت بأن المعاد ، إنما هو بالأجزاء الأصلية ، وهي الباقية من أول العمر إلى آخره ، لا جميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذا الجزء فضلة في الإنسان ، إن أكله فلا يجب إعادة فواصل المكلف ، ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكل أعيد فيه وإلا فلا .

وإن قالوا إن المبعوث من أجزائه أجزاءه التي تصلح بها حياته ، فلا خلاص فيه ؛ لأنها قد تربت ، وتساوت في أن يكون بعضها مقوماً للحياة ، وبعضها نافعاً غير مقوم ، وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه ؛ فقد رفعوا حكم العدل الذي يراعونه في بعث أعضاء البدن ، إلا أن يجعلوا للأجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معنى زائد عليها ، وهو أنها في حال الحياة الأولى كانت مادة للأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكيم ، لا فائدة فيه ولا جدوى ، بوجه من الوجوه ؛ أعني تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة ، بالبعث ، دون بعض ، هو القول بتصيير عدم معنى كان سبباً في استحقاق شيء لمعنى دون غيره ، وحال عدم الكائن ، والممكن الكون ، الغير الكائن في المادة القابلة لها ، واحدة .

وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموقى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وتكون منها الأغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأني يمكن بعث مادة ، كانت حاصلة لصور في إنسانين في وقتين ، لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة (١) ؟]

(١) رسالة أضحويه في أمر المعاد ، ص ٥٥ ، ٦ ، ٧ طبع دار الفكر العربي سنة ١٩٤٩ .

فأدرت أهمية كتاب « رسالة أضحويه في أمر المعاد » بالنسبة لموقى ابن سينا والغزالي معاً .

أما بالنسبة للغزالي ففيه تصحيح لموقفه ، وبيان أنه - في هذه المسألة على الأقل - أمين في حكاية آراء خصومه .

وأما بالنسبة لابن سينا ففيها إخراج لموقفه عن نطاق التردد والتعارض إلى نطاق آخر أوضحته في مقدمتي لهذه الرسالة التي رأيت ضرورة نشرها .

هكذا في هاتين المسألتين :

(أ) مسألة استحالة حدوث العالم .

(ب) ومسألة استحالة البعث الجسماني .

يظهر الغزالي أميناً في خصومته ، دقيقاً في روايته .

أما الحكم عليه بالنسبة لباقي مسائل الكتاب ، فيحتاج اطلاعاً أوسع ، وبحناً أشمل . وقد يعترض هذا الطريق صعوبات ، أهمها أن لخصوم الغزالي من الفلاسفة - الذين يصور الغزالي آراءهم في كتابه التهافت ، لرد عليها - مناهج في التأليف معقدة ، وطرائق ملتوية .

خذ مثلاً موقف ابن سينا من مسألة البعث الجسماني كما وردت في الشفاء أوسع كتبه شهرة ، وأبعدها صينياً ! تجده يصرح فيه بالبعث الجسماني ! فلو وقع المرء بما جاء فيه بخصوص هذه المسألة ، وراح يقرنه ، بما يحكيه الغزالي عنه ، لخرج بالنتيجة الحائرة المقلقة التي خرجت أنا بها قبل عشوري على المخطوط الصغير ، الذي كان منزوياً في ركن ضيق مظلم من أركان دار الكتب المصرية ، فقبل العثور على هذا المخطوط كان لا بد للغزالي أن يعرض للغمز واللمز ، بل إنه لم يزل - حتى بعد ظهور هذا المخطوط - معرضاً لذلك ! إذ لم يتح لجمهرة الباحثين قراءته .

ثم ما هي الوسيلة لقراءة كتب ابن سينا جميعها ، وهي كثيرة كثيرة مفردة ، وفضلاً عن كثرتها فهي مبعثرة في الأقطار والقارات ؟ وليت الأمر واقف عند ابن سينا وحده ، فإن الغزالي يصرح بأنه يرد على ابن سينا والفارابي أيضاً ، فمن

أين لنا الظفر بمجموع كتب الرجائين ، ودون الوقوف على جميع كتبهما لا يصح لنا القطع بأن الغزالي مدلس! إذ قد يكون ما ينقله موجوداً فيما لم تصل إليه ألدنا من كتب .

ولقد بدا لي أن أنشر كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، نشرأ علمياً دقيقاً ، فإن ذلك طريق يبدو أقصر من طريق الإحاطة بجميع كتب الفارابي وابن سينا؛ فإنه إن مرابن رشد بالمسألة ولم يتهم الغزالي فيها بتحريف أو تغيير ، أمكن لنا أن نطمئن إلى أمانة الغزالي ودقته في روايته ، إذ أن ابن رشد أعرف بزملانه الفلاسفة منا بهم ، فإن أشار إلى تحريف أو تبديل ، تعقبناه لتعرف منشأه وسببه .

على أن في نشر كتاب « تهافت التهافت » لابن رشد — نشرأ علمياً مصححاً — إلى جانب كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي فائدة عظيمة أخرى ؛ تلك أنه يساعد على إحتقاق الحق في هذه المسائل التي كانت وما تزال مثار حرب جدلية عنيفة . بين شيعة ابن سينا ، وشيعة الغزالي ، لهذا فسأخذ نفسي بنشره بعد الفراغ من كتاب الغزالي إن شاء الله^(١) .

• • •

وثالثاً : صدى أفكار الغزالي في فلسفة المحدثين .

(١) شك ديكرات وشك الغزالي .

لقد سجل الغزالي بشكه ظاهرة فكرية قدرها فيه وأكبره من أجلها رجال الفلسفة . لقد حاول الغزالي بهذه الظاهرة أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة سليماً قوياً .

كلنا يعرف أن المرء حينما يحاول أن يكتسب معرفة جديدة، فإنما يستعين على ذلك بمعلوماته القديمة التي يؤمن بها ويرضى عنها ؛ فإذا كانت هذه المعلومات القديمة — التي هي عدته ووسيلته في كسب المعلومات الجديدة ، والتي ، هي في

(١) لقد خرجت الفكرة بمجد الله ، من دائرة الرأي ، إلى دائرة الفعل ، وظهر الكتاب بانتماء في سلسلة ذخائر .

الوقت نفسه . معيار القبول والرفض عنده — خاطئة أو قلقة مشوشة . كان البناء عليها بناء على أساس غير سليم ، فيجىء إما فاسداً . وإما واهياً متداعياً ، لهذا كان الاحتياط في إقامة الأسس أمراً على جانب عظيم من الأهمية ، بل على أعظم جانب من الأهمية . وقد أخذ الغزالي نفسه بالاحتياط اللازم ، فقد حاول : أولاً : أن يحدد العلم اليقيني ، ليقيس في ضوء تحديده معارفه ؛ فإن كانت علماً بمعناه الصحيح استبقاها ، وإلا تخلى عنها ويبحث عن سواها .

وفي أثناء التعرف على حد العلم وجد أن قيمة الفكرة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأداة التي عن طريقها تكتسب ، وأن الوثوق بها لا يتم إلا بعد الوثوق بالأداة نفسها ، فتأدى به الأمر إلى إخضاع العقل والحواس للاختبار وقد أوغل الغزالي في بحث صلاحية العقل والحواس لكسب العلوم ، لإيغالا انتهى به إلى عدم الثقة فيهما ، وهنا ارتطم الغزالي بشك لم يكن إلى التخلص منه سبيل ؛ لولا رحمة من الله تداركته فأعادته إليه الوثوق بالعقل^(١) ، فراح يؤسس معارفه في ضوءه وعلى هدايه ، مترسماً خطى التحديد الدقيق الذي وضعه للعلم .

وهذا يكون الغزالي قد وضع :

أولاً : للمعرفة منهجاً قوياً .

وثانياً : للعلم حداً دقيقاً يخلصه من عناصر الغموض واللبس .

وثالثاً : فقد أظهر استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفسه .

ورابعاً : قد ضرب أمثلة جدية بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه ، وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس .

وخامساً : قد رد أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل ؛ إذ لولا الثقة في أن الله لا يمنحنا طبيعة مزيفة ، لما أمكننا التعويل على العقل في اكتساب المعرفة .

وأدع الغزالي يشرح — بأسلوبه الواضح الأخاذ — قصته بقوله :

(١) راجع ما كتبناه — في مقدمتنا لكتاب الإشارات ، المطبوع ضمن سلسلة الذخائر — تليقاً على عودة الغزالي للعقل ، وعودة وثوقه به وما كتبناه في مقدمتنا لكتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) الذي يعد الآن للنشر .

قلت في نفسي إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور . فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟

فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين . مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقبل هذه العصا ثعباناً ، وقلها ، وشاهدت ذلك منه : لم أشك بسببه في معرفتي . ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته . فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين : فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني . ثم فتشت عن علوي ، فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة ، إلا في الحسيات والضروريات فقلت ، الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اكتساب المشكلات إلا من الخليات ، وهي الحسيات والضروريات ، فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأمان من الغلط في الضروريات ، أهو من جنس أمان الذي كان من قبل في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

فأقبلت بجد بليغ ، أتأمل في المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ، فانهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول :

من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيه حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً .

فقلت المحسوسات : بيم تأمن^(١) أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكائها بالنامن وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتخيّل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالهم . إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم - إذا غاصوا في أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم - أحوالاً لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت ، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة . فإذا مات

(١) في الأصل الذي نقلت منه « تأمل » .

ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك :
« فكشفنا عنك غطامك فبصرك اليوم حديد »

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل لإلزام تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شئى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال : ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله - تعالى - الواسعة^(١) .

* * *

إذا رحنا بعد هذا إلى ديكارت ، وجدنا المؤرخين يحدثوننا أنه يقول :
« إن تجارب كثيرة قد قوضت - شيئاً فشيئاً - كل ما لديه من ثقة في الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذ لاحظ كثيراً أن الأبراج التي تبدو للرأي مستديرة عن بعد . تبدو في نظره مربعة متى كان قريباً منها ، وأن التماثيل الضخمة التي تعلق قممها ، تبدو صغيرة الحجم متى نظر إليها من أسفل .

بل لاحظ في كثير من المناسبات أن أحكامه التي يقيمه على حواسه الداخلية كثيراً ما تخطئ . وقد عرف من أشخاص يترت سيقانهم أو أذرعهم أنه كان يلوح لهم أحياناً أنهم يحسون ألماً في العضو المتبور منهم ، فدعاه هذا إلى الاعتقاد بأنه لا يستطيع أن يكون على يقين من وجود ألم حقيقى يصيب عضواً في جسمه حتى ولو أحس هذا الألم .

هذا إلى سببين آخرين يبران الشك في المعرفة الحسية !

(١) المنقذ من الضلال للغزالي الطبعة الثالثة لسنة ١٩٣٩ ، بتحقيق الأستاذين جميل صليبا وكامل عياد .

أولهما : أنه ما أحس شيئاً في يقظته إلا ظن أن في وسعه أن يحسه أثناء نومه ، وهو لا يظن أن ما يحسه في نومه صادر بالفعل عن أشياء خارجية ؛ لهذا لم يجد مبرراً يسوغ له تصديق ما يحسه في يقظته أكثر من تصديقه ما يحسه أثناء نومه .

وثانى السببين : أنه كان قد زعم أنه لا يعرف بعد خالقه - وهو ضامن لصدق في تفكيره - ولهذا لم يجد ما يمنعه من الشك في الطبيعة ، والظن بأنها حياته أو خلقته بحيث ينحط حتى فيما يلوح له أنه أصح الأشياء وأصدقها^(١) .
فإذا فتشنا في هذا النص أمكننا أن نستنبط منه جميع العناصر التي استخلصناها من عبارة الغزالي .

وبهذا يكون الغزالي قد سبق مؤسس الفلسفة الحديثة في رسم طريق قويم للمعرفة ، وفي تحديد مكانة العقل ، والكشف عن جوانب القصور فيه .
ولقد كان رسل « B.Russell » واضحاً في مشابهة الغزالي حين جوز أن يكون وجود العالم مثل وجود الأشياء التي تظهر في رؤيا الحلم ، ولا وجود لها في عالم الواقع ، وذلك حيث يقول :

[إنه لا توجد استحالة منطقية تمنع من افتراض أن يكون الكون كله حلماً طويلاً ، وأن يكون خيالنا هو الذى ابتدئ الحقائق التي تلوح لنا^(٢)] .
أما « السير وليام هاملتون » فقد كان واضحاً جد الوضوح في أنه أوقف العقل نفس الموقف الحرج الذى أوقفه إياه الغزالي ، وأنه أذهب عنه الحرج بنفس الوسيلة التي لاحت للغزالي ، يقول :

[الصدق الحقيقى هو مطابقة أفكارنا للوجودات التي تكون موضوعاتها . لكن هنا صعوبة تنشأ . كيف نعرف أنه يوجد - أنه يمكن أن يكون - مثل هذا الانطباق ؟ إن كل ما نستطيع أن نعرفه عن الموضوعات ، يأتيها عن طريق قوانا

(١) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل . ص ٢٤٥ ، ٦ ، الطبعة الثانية .

Problems of philosophy. p. 22

(٢)

The Home University Library of modern Philosophy. N. 40. Published in 1940.

ومداركتنا ، لكننا لانستطيع أن نتأكد من أن قوانا ومداركتنا يمكنها أن تتصور هذه الموضوعات كما هي في نفسها ؛ لأن تأكدنا من كفاية قوانا ومداركتنا لتصور الموضوعات ، يتطلب أن نتخلى عن كياننا - أن نتخلى عن قوانا ومداركتنا - وأن نحصل على معرفة بهذه الموضوعات عن طريق قوى ومدارك أخرى ، وأن نقارن المعرفة القديمة التي حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الأولى ، بالمعرفة الجديدة التي حصلنا عليها عن طريق القوى والمدارك الثانية ، لكن - حتى لو صح أن ذلك الفرض ممكن - فإنه سيكون عاجزاً عن أن يقدم لنا اليقين المطلوب . إذ على فرض أنه من الممكن أن نخلع قوانا ومداركتنا القديمة ، وأن نحصل على أخرى جديدة نختبر بها القديمة ، فإن صدق القوى والمدارك الجديدة ؛ لا يزال عرضة لنفس الشك الذي تعرضت له القوى والمدارك القديمة ؟ إذ ما هو الضمان الذي يجعل الحالة الجديدة أوثق من الحال القديمة ؟ إن القوى والمدارك الجديدة يمكن أن تؤكد صدق نفسها فقط ، لكن القوى والمدارك القديمة قد أكدت أيضاً صدق نفسها .

ومن المستحيل أن نتخيل إدراكاً من الإدراكات التي تحدث لكائن من الكائنات ذات الذكاء المحدود ، يسموعن أن يشك في أنه ذاتي - غير موضوعي - ابتدعه الكائن المدرك نفسه .

كل ما يمكن - إذن - أن يقال في الرد على مثل هذا الشك ، هو أنه لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة ، وهو أمر لا ينبغي اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة ^(١) .

(ب) وكما تشابه الغزالي وديكارت في أمر المعرفة ، فقد تشابها أيضاً في أمر آخر هو موقف العقل من الرحي .
أما ديكارت فقد روى عنه أنه :

[نحي حقائق الرحي عن مجال العقل لأنها - في رأيه - لا تدرك إلا بمدد

من السماء خارق للعادة ! فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين ^(١)] .
وأما الغزالي فقد جعل الغرض الأول والأخير من تأليف كتاب التهاافت ، هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية ، وأنه لا يمكن التعويل عليه بشأنها ، ودعا - فيما يتصل بهذه الأمور - إلى مصدر آخر ، هو خبر النبي المعصوم .

ومن أمثلة ذلك تحديه للفلاسفة أن يخضعوا للبحوث الإلهية لمعاييرهم المنطقية ، بقوله :

« ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم - أعني بعباراتهم في المنطق - ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغوريس » - التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته - لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية » .

وبقوله :

[فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه ، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ؛ وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها وللمخالفة فيها ، وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيها خلاف به مبالاة] .

ثم بقوله :

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟ »

(ج) كذلك تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في جانبين من جوانبهم وإن يكن خالفهم في الثالث :

أما الجانب الأول من جوانب التشابه فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية ، واعتبارها يقينية .

(١) أسس الفلسفة - الدكتور توفيق الطويل - ص ٢٣٥ الطبعة الثانية .

والجانب الثاني من جوانب التشابه هو اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين .

فقد سبق الغزالي التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى يقين ، فقرر أن لا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وما يسمى مسبباً ، واستطاع لأول مرة — فيما أعرف — أن يعلل دعواه تعليلاً مقبولاً ، حيث قال :

[الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً . ليس ضرورياً عندنا ! بل كل شيئين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر . ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر . ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ! مثل الري والشرب ، والشبع والأكل . والاحترق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقية . والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل . وهلم جراً ، إلى كل المشاهدات المقترنات في الطب والتجوم والصناعات والحرف .

فإن اقتصرت على ما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه . غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقية . وإدامة الحياة مع جز الرقية . وهلم جراً إلى جميع المقترنات . وأنكر التلاصق إمكانه وادعوا استحاله .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر بطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً عند ملاقاته النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق . ويجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاته النار ، وهم ينكرون جوازه .

والكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الحضم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط . وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه . بعد ملاقاته نخل قابل له .

وهذا مما ننكره . بل نقول : فاعل الاحتراق — بخلق السواد في القطن

والتفرق في أجزائه ، وجعله حُرَاقاً أو رماداً — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة ، فأما النار — وهي جماد — فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة له سواها . . . [إلخ] .

إن إنكار الغزالي فاعلية النار للإحراق ، بناء على أن مشاهدتنا للاحتراق عند ملاقاته النار ، تدل على حصول الاحتراق عند النار لا على الحصول بها ، موقف يعسر زحزحة الغزالي عنه .

ومهما يكن من أمر هذا الموقف ، فقد سبق الغزالي به أرباب الوضعية الحديثة . نعم إنه خالفهم في إنكار الميتافيزيقا ، وإن كان قد ردها إلى خبر النبي المعصوم ، فمنه — في نظر الغزالي — يمكن تلقي المعرفة بالمغيبات .

وما سبق يمكن تقسيم منهج الغزالي في المعرفة إلى ثلاث شعب :

١ — المعرفة الغيبية — الميتافيزيقا — ومعرفتها بطريق التفصيل لانتم إلا عن

طريق الوحي .

٢ — المعرفة المنطقية والرياضية ، وطريقها العقل .

٣ — المعرفة التجريبية ، وطريقها الحواس ، وغايتها الظن ، لا اليقين .

وليس يهمني هنا أن أدعى أن ديكارت ، وهاملتون ، ورسل ، وأرباب الوضعية الحديثة — وكلهم متأخرون في الزمن عن الغزالي — قد قرعوا له في لغته ، أو قرعوا عنه مترجماً إلى لغاتهم — وإن كان ذلك أمراً جدياً خطيراً في نفسه ، يهتم له تاريخ الفلسفة الذي يساير الأفكار منذ نشأتها ، ويتابعها في مراحل تطورها ، ويبين مدى تأثيرها وتأثيرها — إذ يستوى لدى أن يكون هؤلاء المفكرون قد تأثروا بخطى الغزالي ، وقلدوه في أفكاره ، واثموا به في آرائه ، وأن يكون التشابه بينهم

وبينه من باب المصادقة المحضة وتوافق الخواطر ؛ فإنه إذا كانت الحالة الأولى بهم لها المتعصبون للشرق ورجاله ، ويرونه فخراً كبيراً أن يتلمذ الغرب الحديث للشرق القديم . فإن الحالة الثانية عندى أعظم شأنًا وأجل خطراً ؛ إذ أن فيها برهاناً على أن الغرب الحديث بعد أن طوف في آفاق المعرفة ما شاء أن يطوف ، انتهى به المطاف عند تلحم الأفكار التي فرغ الشرق منها منذ بعيد .

وعلى أن الفكر في مراحلهِ الأخيرة ، عاد فأخذ نفس الصورة التي كانت له في مراحلهِ الأولى .

ومهما يكن من شيء . فلست أحب أن تفوتني هنا الإشارة إلى أن ما قرأته - في المصادر الأجنبية - عما يسمى فلسفة حديثة ، ليس كله جديداً كل الجدة ؛ بل يداخله كثير من العناصر القديمة (١) .

لقد قرأت في الإنجليزية مثلاً عن Idealism - نظرية المعنى (٢) - وقرأت أن مؤسسها هو باركلي Berkeley الفيلسوف الإنجليزي الذائع الصيت وبخلاصة رأيه في هذه النظرية أن الوجود الأصل للأشياء هو كونها في علم الله ، فالأشياء ليست إلا أفكاراً في علم الله . ولقد حضرني عند قراءة هذه النظرية تعريف الأقدمين للصدق بأنه مطابقة الخبر للواقع ، وتفسيرهم الواقع بأنه علم الله وهذا يعنى أن أصحاب هذا التعريف - وهو تعريف مشهور يذكره علماء الكلام في كتبهم - ويذكره علماء البلاغة في بحوثهم - يرون أن الوجود الأصل للأشياء هو كونها في علم الله ؛ كما يرى ذلك باركلي . وربما عدت لهذه المسألة وأشباهاها فيما بعد إن شاء الله .

سليمان دنيسا

القاهرة ٢٦ من جادى الأولى سنة ١٣٧٤

٢٠ من يناير سنة ١٩٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

« وبعد » ؛ فقد قرأت للغزالي كثيراً ؛ فظهر لى من شأنه بعامة ومن شأن كتاب « التهافت » بخاصة ، ما أعتقد أن معرفته ضرورية لمن يريد أن يتناول هذا الكتاب بالدرس والبحث .

ولما شاء الإله لكتاب « التهافت » أن يجدد طبيعه ؛ رأيت الواجب العلمى يقتضينى أن أقدم له بهذه المعارف ؛ مراعيًا في بسطها ظروف الطبع في الوقت الحاضر .

وأحب أن أنبه هنا إلى أن الصورة التي سيظهر فيها « الغزالي » هو وكتابه « التهافت » في هذه البحوث ، جديدة لم يعرفا بها من قبل ؛ وربما دهش لها فريق من الناس . ولكن الباحث الذى يهدف إلى الحق لا يصدف عن الرأى يعتم بصالحجة ويؤيده الدليل ؛ لمجرد دهش الناس واستغرابهم ؛ وحسبى أن أشهد الله أنى ما حملت على الغزالي - إن كنت قد حملت عليه - تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعتُ عنه - إن كنت قد دافعت - تعصباً وحباً ؛ ولكن الحق أردت والصواب توخيت وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .

وفى هذه الخطة سرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم

النصير .

سليمان دنيا

شبرا ١٧ صفر سنة ١٣٦٦

٩ يناير سنة ١٩٤٧

(١) لقد عرضت هذا الموضوع - وإن لم يكن بتفصيل واستيعاب - في مقدمة كتاب الإشارات ؛ المطبوع في سلسلة الذخائر [القسم الثانى] .

(٢) هكذا أحب أن أسميها ، ويسميها آخرون النظرية المثالية ، أو النظرية الصورية .

إجمال عن حياة الغزالي الفكرية

ولد « أبو حامد الغزالي » منتصف القرن الخامس الهجري أعنى سنة ٤٥٠ هـ في « طوس » إحدى مدن « خراسان » . وقد عاجلت المنية أباه ، فتركه فقيراً صغيراً في رعاية أحد الصوفية ، فدفع به هذا الصوفي بدوره إلى مدرسة من المدارس التي كانت تمتد الواقدين عليها بما يلزمهم من ضروريات العيش .

قرأ الغزالي طرفاً من العلم ببلده « طوس » ثم ارتحل إلى « جرجان » ثم إلى « نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجويني » رئيس المدرسة النظامية إذ ذلك . ولقد ظل الغزالي في رعايته يدرس الفقه والأصول والمنطق والكلام حتى كان الموت هو المفرق بينهما ، فخرج من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى « المعسكر » وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ ، وبلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة ؛ حيث كان يحضر درسه ثلثمائة عمامة من أكابر العلماء .

ولأمر ما خرج منها وهام على وجهه في الصحارى والقفار نحو تسع سنين ، عرّج خلالها على « الشام ، والحجاز ، ومصر^(١) » ثم عاد إلى « نيسابور » ومنها إلى « طوس » حيث فاضت روحه في الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ .

وكأني به يقول وهو يتخلص من هذا العالم الفاني ما قاله « فرنسيس بيكون » الفيلسوف الإنجليزي المتوفى سنة ١٦٢٦ م : « إنني أضع روحى بين يدي الله وليدفن جسدى في طى الخفاء ، أما اسمى فإني باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم » .

نشأ الغزالي والعالم الإسلامي بموج بمختلف الآراء وشتى النزعات ، وكل فريق يزعم أنه الناجي . وكل حزب بما لديهم فرحون .

(١) على ما جاء في بعض الروايات .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً - لأنها «متقابلة متباينة» ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول «ستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة» - وإذا كان الغزالي حريصاً على مستقبله في العالم الآخر جد الحرص، يخشى سوء العاقبة وشكر المقلب، فماذا هو فاعل؟!!

لا شك أن اللجوء إلى فريق دون فريق - دون بحث - مجازفة وتقليد، والحزم يقتضى البحث والتفتيش، واستعمال النقد الجيد الجريء؛ إذ الأمر إما سعادة الأبد وإما شقاء الأبد. وهذا ما صنع الغزالي، قال: «إن اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب، بحر عميق، غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون...»

ولم أزل في عنقوان شباني - منذ راهقت البلوغ - أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمراته خوض الجسور لا خوض الجبان الخدور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتفحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة؛ لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جراته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني، من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عنى رابطة التقليد، وانكسرت على العقائد الموروثة، على قرب عهد بسن الصبا^(١).

(١) المنقذ من الضلال - إخراج الأستاذين جميل صليبا، وكامل عياد - الطبعة الثالثة

لا ريب أن ترك التقليد جانباً، واطراح العقائد الموروثة، ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته، شك أو بوادر شك.

والشك - ككل الأمور النفسية - لا يظهر فجأة، وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً، حتى يضايق النفس ويخنقها.

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة. يعاون بعضها عمل بعض، وقد يخني بعض هذه الأسباب ويدق حتى لا تقع عليه أعين الباحثين.

لذلك يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه. ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد زمن هذه الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي.

فالأستاذان «كامل عياد» و«جميل صليبا» يذهبان إلى رأى.

والأستاذ «ديبور» يذهب إلى آخر.

والدكتور «زويمر» يذهب إلى ثالث.

والأستاذ «ماكدونالد» يذهب إلى رابع.

وكلهم - فيما أرى - أخطأهم التوفيق^(١).

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين:

(أ) دور كان فيه الشك خفيفاً ضمحاً من النوع الذى يعترى كثيراً من

الباحثين.

(ب) ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من النوع الذى يعترى كبار

الفلاسفة والمفكرين.

أما الدور الأول فيصور بأن الغزالي رأى أمامه فرقاً متعددة، وآراء متباينة متباينة، فرأى أن يستخلص الحق من بينها، فألقى سلطة الآراء الموروثة، واطرح قداستها، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق. فشكه في هذه المرحلة يتشخص - إن صح هذا التعبير - في «أى هذه الفرق على حق؟!»

(١) وقد أبنت ذلك بإيضاح في كتابي «الحقيقة في نظر الغزالي».

راح الغزالي يفتش عن طلبته هذه ، مستعيناً بالعقل ، وبالحواس ، وبظواهر الكتاب والسنة ، وبما عسى يكون هنالك من فنون أخرى للاستدلال كانت معروفة لذلك العهد : فأحس تضارب هذه الأدلة ، كما حدث هو عن نفسه في كتابه « جواهر القرآن^(١) » فقال حاكياً عن قوم :

« وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا » .

ثم قال حاكياً عن نفسه :

« ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعرنا في أذيال هذه الضلالات مدة » .

وطبيعي أن تتضارب هذه الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ، والحق والباطل ، ليست واحدة .

كان لابد للغزالي أن يولي وجهه شطر هذه الأدلة .

ليفحصها أولاً .

ثم يفحص بها ثانياً .

وقد فحص هذه الأدلة في ضوء العلم اليقيني الذي ينشده والذي : « تنكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ، فإنني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبيها ، وشاهدت ذلك ؛ لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا ، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني » .

إذا كان هذا هو العلم الحق في نظر الغزالي فالميزان الحق هو الذي يوصل إليه ، وظاهر أنه ما دام يتشدد في مطلوبه هذا التشدد ، ويطلب نمطاً عالياً من

الوثاقة والقوة ، فلا بد أن يستبقى العقل والحواس فقط وي طرح ما عدهما ، إذ أن ما عدهما لا يمكن أن يحقق للغزالي ما يطلبه ؛ وهذا هو الذي كان منه .

بيد أن الغزالي لم يطعمن إلى العقل والحواس دون أن يجري عليهما امتحاناً دقيقاً ، ليتبين هل في مكنهما أن يحققا له اليقين الذي يطلبه ؟ فأخذ يشكك نفسه فيهما قال :

[فانتفى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ؟ ! وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة . حتى لم تكن له حالة وقوف .

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكديباً لا سبيل إلى مدافعته] .

بطلت ثقة الغزالي بالحواس فلم يبق له إلا العقل . ولا بد له من اختباره أيضاً . [قالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقنتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني . ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأبدت إشكالها بالنام وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتخيّل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطاقل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل

بالإضافة^(١) إلى حالتك التي أنت فيها ؟ . لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك . وتكون يقظتك نوعاً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها ؛ ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم . . .

ولعل تلك الحالة هي الموت ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . . .

فلما خطرت لي هذه الخواطر ، وانقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال . وهذه هي أزمة الشك العنيفة التي تصور الدور الثاني ؛ وفيها كان الغزالي لا يؤمن بشيء أصلاً ، فلم يصح لديه دليل ولا مدلول ، لكن رحمة الله أسرعت إليه فانتشلته من هذه الوهدة السحيقة ، ولكن على أطوار ، مكنت له من الدليل أولاً ، ثم في ضوءه هدته إلى الفرقة الحققة ثانياً ، قال :

[وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال — أي بعد مرض الشهرين — ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن و يقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة : فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

شد الغزالي يديه جميعاً على العقل فرحاً به مسروراً ، أما ما عداه فلم يأبه له ، وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية — كما يسميها هو — ما دامت موثوقاً بها هذا الوثوق التام فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى العلم اليقيني الذي يبتغيه ، وبهذا يكون الغزالي قد خرج من الشك الذي كان دائراً حول موازين الحقيقة ، فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً ، أما الشك في الفرق ، لمعرفة أيها على حق فلم يخرج

(١) أي « هو بالإضافة . . . إلخ » .

منه بعد ، وسيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً في ضوء هذا الميزان ، قال :
[ولا شغاني الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي — يعني للحق — في أربع فرق :

- ١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر .
- ٢ — الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالافتباس من الإمام المعصوم .
- ٣ — الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
- ٤ — الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة . ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وفاقياً بمقصوده ؛ غير واف بمقصودي] .

أما مقصود علم الكلام — كما حكى الغزالي — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة ؛ من الشكوك التي تثار حولها ، والطعون التي توجه إليها . أما أن يخلق علم الكلام عقيدة الإسلام في إنسان نشأ خالياً عنها ، غير مؤمن بها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته ، وقد قصت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعنين المشككين ليؤاخذهم بلوازم مسلماتهم ، وهي مقدمات واهية ضعيفة قال :
[وكان أكثر خوضهم — يعني علماء الكلام — في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم] .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤديه العقل ، حتى تكون في درجة العلم الرياضي ، دقة ووضوحاً ، وشتان بين المقصدين . لهذا يقول الغزالي مشيراً إلى علم الكلام :
[وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . . . فلم يحصل منه ما يحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعاد

أن يكون قد حصل ذلك لغيري . بل لست أشك في حصوله لطائفة . لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات . والقصد الآن حكاية حالي . لا الإنكار على من استثنى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء . وكمن من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر [.

وواضح من هذا أنه إذا الغزالي ألف في علم الكلام فإنه يكون قد ألّف فيه ، مع اعترافه بأنه غير واف بمقصوده . وأن ما يحتويه ليس فيه غداء عقله ، وطلبة نفسه .

وهنا يجدر بي أن أزوجها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعاونون البحث والتفتيش عن آثار العلماء في العصور الخوالي . فليس يجدر بهم أن يسندوا الرأي إلى الشخص لمجرد أنه ذكره في كتاب له . بل ينبغي أن يعرفوا أولاً الظروف التي أحاطت بالمؤلف . حين ألف الكتاب الذي هم بصدد التأريخ له منه . هل ألّفه لنفسه . أو لغيره . وتحت تأثير أي عامل من العوامل ألّفه ؟

ولّى الغزالي وجهه بعد ذلك شطر الفلاسفة . ليجرى عليهم امتحانه هذا ! والفلاسفة هم أولئك القوم الذين ينجأون إلى العقل في مسالكهم العلمية ، تناول الغزالي بحوثهم التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة ، عله يجد لديهم من فنون المحاولات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها ، فوجدهم قد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً .

[لقد رد رسطاليس على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهي : ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ولكن الحق أصدق منه . وإنما نقلنا هذه الحكاية ، ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين] .

وسرعان ما أدرك الغزالي أن مزاولة العقل لهذه المهمة إقحام له فيها لا طاقة له

به ، وأن أسلوب العقل في تفهم الأمور الرياضية ، لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية^(١) قال :

[ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع في « إيساغوجي » و « قاطيغورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية] .

لذلك خرج الغزالي بهذه النتيجة :

« أين من يدعى أن براهين الإلهيات — يعنى عند الفلاسفة — قاطعة كبراهين الهندسيات » .

وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنهى في الوضوح إلى الحد الرياضي الذي بشرطه الغزالي فلا بد له من أن ينفذ يده منها . وقد ألّف الغزالي في تقديمه وتفنيده آرائهم . وأغلب الظن أن كتاب « التهافت » ألّف في هذه الفترة .

وجه الغزالي وجهه شطر التعليمية الذين يقولون :

[إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه] . وإلى هذا الحكم انتهى الغزالي عند امتحانه للفلاسفة ؛ فهم إذن في هذه النقطة متفقون . عماداً إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم الذي يتلقى عن الله بواسطة النبي .

أحبب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه . ولكن أين ذلك الإمام ، فتش عنه الغزالي طويلاً فلم يجده ، وتبين أنهم فيه مخدعون ، وأن هذا الإمام لاحقيقة له في الأعيان ، فعاد أدراجه وكرّ راجعاً ، بعد ما ألف كتاباً ضدّهم أوجعهم فيها نقداً وتفنيداً كما يقول هو .

(١) ولا يلزم من هذا أن ينفذ الغزالي يده من العقل ، فلعله يسلمه إلى وسيلة تكون هي التي توصله إلى الحقيقة ، كما حصل له مع شبح المتصوفة ، ومع الوحي

بقيت رابعة الفرق : بقي المتصوفة الذين يقولون بالكشف والمعانية ، والاتصال بعالم الملكوت ، والأخذ عنه مباشرة . والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار ، ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعانية ؟ ، أجابوه بأنها علم وعمل . مضى الغزالي يستوضحهم ويطبق على نفسه حتى أدت به الحال إلى أن : [ترك هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنقيص ، والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم] .

وخرج هاتماً على وجهه إلى الصحارى والقفار ، ذاهباً مرة إلى الشام ، وأخرى إلى الحجاز ، وثالثة إلى مصر . كل ذلك فراراً بنفسه من الناس ، وجرياً وراء الخلوة ، تطبيقاً لما أشار به عليه الصوفية ، الذين يرون أن أساس طريقتهم : [قطع علائق القلب عن الدنيا ، بالتجافي عن دار الغرور ، والإقامة إلى دار الخلود ، والإقبال بكنهه الهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال . والهروب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه] .

ومن تمام طريقتهم أيضاً ، كما يقول الغزالي :

[أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب ، مجموع الهم ، مقبلاً بذكرك على الله ، وذلك في أول الأمر بأن تواطب باللسان على ذكر الله تعالى فلا تزال تقول : الله الله ، مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنسب إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه ، إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على اللزوم والدوام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك ، إلا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأولياء ومتاز أولياء الله فيه لا تحصى

فهذا منهج الصوفية : وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط .

ولإيضاح ذلك أن القلب إذا ظهر من أدراج المعاصي : وصل بالطاعات ، أشرفت صفحته ، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذاً من قوله تعالى : « وآتيناه من لدننا علماً » .

وفسروا الرزق في قوله تعالى :

« ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » .

بالعلم من غير تعلم [

طبّق الغزالي هذا المنهج على نفسه حتى ظهرت وصل قلبه . كما يحدثنا هو : [وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي أذكره لئتنفع به ، أتى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير : وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم : مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به وأنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد] .

إلى أن يقول :

[وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر]

• • •

إذن عرف الغزالي ما كانت تنوق إليه نفسه من المعارف ، وأدركها إدراكاً يأمن معه الخطأ .

وبذلك يكون الغزالي قد تخلص من الشك الذي يدور حول معرفة الفرق

الناجية بعد أن تخلص من الشك الذي يدور حول موازين الحقيقة .
ومنذ هذا الوقت فقط يمكن استمداد مؤلفاته لتكون مصدراً يصور لنا آراءه
وأفكاره ونظرياته . أما ما قبل ذلك التاريخ فلا .
على أنه لا ينبغي الوثوق بكل مؤلفاته في هذه الفترة لتكون مستمداً لأفكاره ؛
لأن الغزالي بصدده تصوير الحقيقة وإعلانها رأياً جديراً بالاعتبار ، ذلك أنه يرى
أن الناس متفاوتون في الاستعدادات والمدارك . والدين في نظر الغزالي سمح سهل ،
لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم ،
نظرة واحدة . فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر
على الطلبة المتوثب : إشباع رغباته : بالبحث والنظر ولذلك يقول (١) :

[الناس ثلاثة أصناف :

١ - عوام : وهم أهل السلامة ، البله .

٢ - خواص . وهم أهل الذكاء والبصيرة .

٣ - ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص فإني أعالجهم بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها ،
فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها - التريخة النافذة . والقطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة
جبلية . لا يمكن كسبها .

الثانية - خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن
المقلد لا يصغى . والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

الثالثة - أن يعتقد في آتى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من
أهل الحساب . لا يمكنه أن يتعلم منك .

وأما البله وهم جميع العوام . وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ،
فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة . كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل
الشغب بالمجادلة . وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة
حيث قال :

(١) القسطاس المستقيم ص ٨٦ مطبعة التقدم .

« ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » .
فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، وبالموعظة قوم ، وبالمجادلة
قوم ؛ فإن الحكمة إن غدى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضر بالطفل
الرضيع التغذية بلحم الطير ؛ وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشأزوا
منها ، كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتضاع بلبن الأذى ، وإن من استعمل
الجدال مع أهل الجدل لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن
غدى البدي بجزير البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدي بالتمر ، وهو لم
يألف إلا البر .

وأما أهل الجدل فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن
كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن في باطنهم خبث وعتاد ،
وتعصب وتقليد ؛ فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة
على قلوبهم أن يفقهوه وفي آذانهم وقرأ . وإني أدعوهم بالتلطف إلى الحق ، وأعنى
بالتلطف ألا أنتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن .
وفي هذا ما يشير إلى أن الغزالي يقدم للناس ألواناً مختلفة من المعرفة ، وإلى أن
من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة لعدم طاقتهم إياها . لهذا فهو يقف منهم
الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به . وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ،
وكثيراً ما ردد في كتبه ذلك الأثر :

[خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟]

بل إن الغزالي ليدل على ذلك صراحة فيقول (١) :

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له في المباحات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليقات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

(١) ميزان العمل .

فأما المذهب بالمعنى الأول ، فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء ، وبذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين . فن ولد في بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشافعية ، أو الحنفية ، انغرس في نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذبح عنه ، والدم لما سواه . فيقال هو أشعري المذهب ، أو معتزلي ، أو شافعي ، أو حنفي ؛ ومعناه أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به في الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ؛ فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركي ، أو هندي ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ؛ لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ، ويشبههم عوضاً وجزاء . وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقد الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع عليه ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً] .

إلى آخر ما ذكره من الشروط في النص السابق .

ومن هذا يظهر أن الغزالي يقول عن الله مثلاً للبليد ما لا يقوله للذكي ، ومعنى ذلك أنه بصور الحقيقة صوراً مختلفة ، على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك .

فلا يمكن إذن حتى من هذه الفترة — فترة الاطمئنان والكشف — استمداد كل مؤلفاته في تصوير رأيه وتحديد مذهبه .

* * *

وبعد هذا فيمكننا أن نقسم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التي سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقسميه .

٣ — فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التي سبقت شكه فيمكن التغاضي عنها . لأنه في هذه الفترة كان متعلماً لم يبلغ درجة النضج الفكري . الذى يهيئ له أن يكون ذا رأى مستقل ، وخصوصاً أن الغزالي حدثنا ، أن الشك قد أتاه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . وأما الفترة الثانية : فتستبعد منها أيضاً فترة الشك العنيف ؛ لأنه لم ينتج فيها ، فتبقى لنا فترة الشك الخفيف ، وقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتدى .

وقد لاحظنا أن الغزالي خلالها ألّف في علم الكلام ، وألّف في نقد الفلسفة ، وفي نقد مذهب الباطنية ، وكان يقوم بالتدريس في مدرسته « نيسابور » و « بغداد » .

وما يثير الدهشة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ، ويدرس تدریساً إيجابياً . وأعنى بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح دون النقد والتزيف .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدریس سلبيان — وأعنى بالتأليف والتدريس السلبيين . النقد والتزيف — لأن الشاك باحث لم تسلّم لديه أدلة الدعاوى ، إذ قامت لديه حولها شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبه في كتب أو ألقاها في دروس ، كان مستجيباً لداعى شكه ، وكان منطقيّاً مع نفسه ، لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم .

غير أن قارئ كتابه « التهاوت » الذى ينقد فيه الفلسفة ، يحس أن صاحبه

يحمل في نفسه معاني إيجابية ، يريد أن يفسح الطريق لها بهدم ما يخالفها ، استمع إليه يقول :

[ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب - يعني التهافت - إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فنسنت فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا إن ساعد التوفيق إن شاء الله نسميه « قواعد العقائد » ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم] .

وقد وثى الغزالي بما وعد فألف كتابه المشهور « قواعد العقائد » في علم الكلام . وظاهر من ذلك أن الغزالي كان يهدم الفلسفة ، لأنها تناقض مذهباً كلامياً^(١) معيناً يريد مناصرته .

وإذن يتضاف كتاب التهافت . بمقدار ما فيه من النزعة الإيجابية ، إلى ما ألفه الغزالي في علم الكلام : وما قرره في دروسه ، ليتضاف الجميع على تقوية هذا السؤال : كيف يؤلف الشاك في الحقيقة تأليف إيجابية ، ويدرس تدریساً إيجابياً ؟ !

غير أن الغزالي قد تكفل بحل هذا الإشكال ، إذ قد حدثنا في النص السابق أن للمذهب ثلاثة معاني :

١ - مذهب يتعصب له المرء . لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ، ومذهب أهله ومعلميه .

٢ - مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حالهم .

٣ - مذهب يعتقد المرء في نفسه خاصة ، لا ييوج به إلا لمن اتصف بأمر سبقت الإشارة إليها .

فالغزالي في حال شكه . إنما كان يشك في المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة التي يدين بها . ويلقى الله عليها ، ولا يلزم من شكه في

(١) لا كما فهم الدكتور عبد الهادي أبو ريدة في تعليقه على كتاب ديور ص ١٩٧ من « أن الغزالي كان يهدم الفلسفة ليقم على أنقاضها مذهب التصوف » . لأن الغزالي في تلك الحال لم يكن قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد .

المذهب بهذا المعنى ، أن يشك في المذهب الرسمي ، الذي يتعصب له المرء . وقد كان مذهب أهل السنة هو مذهب الدولة التي نشأ بين أحضانها ، ومذهب المدارس التي درج في حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره .

ولذلك فإن كتبه الكلامية كلها مصدرة بمثل هذه الديباجة .

[الحمد لله الذي اجتبي من صفوة عباده ، عصابة الحق وأهل السنة] .

وواضح أنه مادام شاكناً في الحقيقة في هذه الفترة ، فلا يصح الاعتماد على تأليفه فيها لتصوير آرائه .

وأما الفترة الثالثة : التي اهتدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية : فهي الفترة التي يمكن استمداد تأليفه فيها ، لتصوير المذهب الحق عنده ، لكن ليست كل مؤلفات هذه الفترة تصلح لذلك ، لأن الغزالي لم يتخل في هذه الفترة أيضاً عن مذهبيه بالمعنيين الآخرين . وقد كان الغزالي دقيقاً كل الدقة ، حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ضمن بها على الجمهور أودعها :

[خالص الحقيقة وصريح المعرفة] .

فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً ، لا لبس فيه ولا غموض ، ومع ذلك لم أر منهم من أعطاه من العناية ما يستحقها ، حتى يفهم فهماً صحيحاً .

ويعد ... فهذه صفحة مشرقة من تاريخ العلماء الأحرار ، ولعل فيها ما يشجع الباحثين على أن يتخلصوا في بحوثهم من ربة الجمود والهوى كليهما .

قيمة كتاب التهافت من وجهة نظر الغزالي

مر بنا أن الغزالي ألف كتاب « التهافت » وهو في فترة شكه الخفيف ، أعنى أنه لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة بعد ، وهذا يقتضى عدم اعتبار كتاب التهافت مصدراً من المصادر التي تستمد منها آراء الغزالي واتجاهاته الفكرية . ولقد قسم الغزالي كتبه قسمين :

قسم سماه [المضمون بها على غير أهلها] وقد ادخر محتويات هذا القسم لنفسه ، ولآخرين اشترط فيهم شروطاً يندر توافرها لشخص .

وقسم قدمه للجمهور ، واعتبره خاصاً بهم لا تقيماً بمستواهم العقلي . ثم إنه جعل كتاب التهافت من القبيل الثاني ، فلا يصح إذن جعله من المصادر التي تصور آراء الغزالي كما يدين بها ، استمع إليه يقول (١) :

[وفي الرسالة القلمية أدلة العقيدة - وتقع في عشرين ورقة - وهي أحد فصول كتاب « قواعد العقائد » من كتاب « الإحياء » . وأما أدلتها مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأنيق في إيراد الأسئلة والإشكالات ، فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » (٢) في مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب علم المتكلمين . ولكنه أبلغ في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي ، الذي يصادف في كتب المتكلمين ، وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ، فإن المتكلم لا يفارق العامى إلا في كونه عارفاً ، وكون العامى معتقداً ، بل هو أيضاً عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ، ويجرسه من تشويش المبتدعة ، ولا تحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة . فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة ، صادفت منها مقداراً يسيراً ميثوثاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب الحجة ، وباب التوحيد ، من أول

(١) الأربعين في أصول الدين ص ٢٤ المطبعة العربية .

(٢) وهو يعد الآن للطبع .

كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

وتصادف منها مقداراً صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب « المقصد الأقصى في معاني أسماء الله الحسنى » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال .

وإن أردت صريح المعرفة بمحقات هذه العقيدة ، من غير مجمجة ولا مراقبة ، فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا المضمون بها على غير أهلها .

ولياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتشرب لطلبه ، فتستهدف للمشافهة بصريح الرد ، إلا أن تجمع ثلاث خصال :

إحداها : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .

الثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد نحو الأخلاق الذميمة ، حتى لا يبقى فيك تعطش إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ، ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتيج لك السعادة في أصل الفطرة ، بقرينة صافية وفطنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العلوم . . . إلخ] .

فأنت ترى في هذا كله ، أنه :

جعل كتب « علم الكلام » في ناحية .

وجعل الكتب « المضمون بها على غير أهلها » في ناحية أخرى .

وجعل الأخيرة هي وحدها التي تحتوى الحقيقة ، كما يفهمها وكما يدين بها . والتهافت من كتب الكلام وليس من الكتب المضمون بها على غير أهلها .

أما أنه ليس من الكتب المضمون بها ، فلأنه جرت عادته في هذه الكتب أن يأخذ العهد على قاربها ، ألا يقدمها إلا لمن استجمع الشروط المذكورة آنفاً ، والتهافت ليس فيه هذا العهد .

وأما أنه من كتب الكلام فلقول الغزالي نفسه في جواهر القرآن :

[ومن العلوم ما يعنى بمحاجة الكفار ومجادلتهم . ومنها يتشعب علم الكلام

المقصود لرد البدع والضلالات ، ويتكفل به المتكلمون وقد شرحناه على طبعتين
عينا :

الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية »
والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة .
ولا يكون هذا العلم ملياً^(١) بكشف الحقائق . ويجنسه بتعلق الكتاب الذي
صنفناه في « تهافت الفلاسفة » . . .

كذلك يقول الغزالي في كتاب جواهر القرآن :

[وهذه العلوم - أعنى علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد -
أودعنا من أوائله وبجامعه القدر الذي رزقنا منه ، مع قصر العمر ، وكثرة الشواغل
والآفات ، وقلة الأعوان والرفقاء ، بعض التصانيف ؛ لكننا لم نظهره ، فإنه يكل
عنه أكثر الأفهام ، ويستضربه الضعفاء ، وهم أكثر المترجمين^(٢) بالعلم ،
بل لا يصلح إظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر^(٣) . . .]
وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع
هذه الصفات [.

فأنت ترى في ذلك أنه لا يصح مطلقاً استمداد آراء الغزالي الخاصة به ،
إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره ، وظاهر أن كتاب « التهافت » ليس
من بينها ، فلا يصح اعتباره مصوراً لآراء الغزالي وأفكاره الخاصة .
وأخيراً فقد ألف الغزالي كتاب « التهافت » حين كان يطلب الجاه ، والشهرة
وبعد الصيت ، فيناصر به المذهب الذي يجلب له كل ذلك ، لا المذهب الحق
في ذاته ، وذلك أن أهل السنة في تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعتزلة
والفلاسفة ؛ ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة ،

(١) لعلها متياً .

(٢) والعلما المترجمون هم علماء الكلام في زمنه .

(٣) وهنا يذكر شروطاً كالشروط التي مرت آنفاً ص ٦٧ .

والرد عليهم ؛ ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطعنهم
بسلاح العلم والمعرفة ، حتى يعيش مذهب أهل السنة في طمأنينة وأمان ، فكان
الجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم ، لينال من ألقاب الفخار ما تصبو إليه نفسه ،
مما لم ينله أحد قط ؛ فوجد « أبو حامد » في هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل
على الفلاسفة حملة عنيفة ، طيرت أممه في الآفاق ، ورددت في الخافقين
ذكره ، قال الغزالي :

[ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم - يعنى الفلاسفة - حيث
اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن
الاغترار بها بغافل عامي ، فضلاً عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد
المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى في عماية فشمعت عن ساق الجلد إلخ] .

ولسنا نظلم الغزالي حين نقول عنه :

إنه في تلك الفترة التي ألف فيها كتاب « التهافت » كان يطلب الجاه ،
والشهرة ، وبعد الصيت ، فها هو ذا يتحدث عن نفسه في تلك الفترة فيقول :
[ثم تفكرت في نبئي في التدريس - يعنى حين هم بالخروج من بغداد
لتطبيق منهج الصوفية على نفسه - فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل
باعها ومحركها طلب الجاه ، وانتشار الصيت ، فتيقنت أني على شفا جرف هار ،
وأني قد أشفيت على النار ، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال] .

ويقول في موضع آخر - حين رجع بعد الحلوة ليزاول التدريس بنيسابور - :
[وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ، فإن الرجوع عود
إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان - يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب
التهافت - أنشر العلم الذي به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولي ، وعمل ، وكان
ذلك قصدي ونبئي] .

• • •

يخلص من كل هذا أن كتاب « التهافت » لا يصلح اتخاذه مرجعاً
لتصوير أفكار الغزالي ، التي يدین بها ويلقى الله عليها ، بل يجب أن تستمد هذه

الأفكار من كتبه التي ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية ، والتي سماها « المضمون بها على غير أهلها » .

وهذا لا يتنافى مع اعتبار « كتاب التهافت » من الكتب التي عاجلت مسائل علم الكلام علاجاً دقيقاً ، وموفقاً في الوقت نفسه .

ولا مع نسبة « كتاب التهافت » إلى الغزالي بمعنى أنه ألفه ، لا بمعنى أن ما جاء فيه من أفكار يصور آخر مرحلة من مراحل التطور الفكري التي انتهى إليها مطاف الغزالي .

وبعد ، ففي هذه الصورة يجب أن يظهر الغزالي ، وفي هذه الحدود يجب أن يقرأ « كتاب التهافت » .

سليمان دنيا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبالصلاة والسلام على سيدي ومولاي رسول الله خير الخلق أجمعين ،
أفتتح الطبعة الخامسة من كتاب (تهافت الفلاسفة) للإمام الغزالي .
وأهدى ما بذلت فيه من جهد ، وما لقيت من عناء ، إليهما .
وأتوسل إليهما بهما أن يتقبلاه عملاً نافعاً ، خالصاً من كل شوب ، بريئاً
من كل غرض .

سليمان دنيا

٣ من جمادى الآخرة ١٣٩٢

١٤ من يولييه ١٩٧٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نسأل الله بجلاله الموفق على كل نهاية ، وجوده المجاوز كل غاية ؛ أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغرابة ، وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقاً فأثر اتباعه واقتفاه ، ورأى الباطل باطلاً فاختار اجتنابه واجتوائه ؛ وأن يلقينا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه ؛ وأن يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور - إذا ارتحلنا عن دار الغرور - ما ينخفض دون أعاليها مراقى الأفهام ، ويتضائل دون أقاصيها ، مراعى سهام الأوهام ؛ وأن ينيلنا - بعد الورد على نعيم الفردوس ، والصدور من هول المحشر - ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ وأن يصلى على نبينا المصطفى ، محمد خيرة البشر ، وعلى آله الطيبين ، وأصحابه الطاهرين ، مقاتيح الهدى ، ومصابيح الدجى ، ويسلم تسليماً .

أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحرقوا شعائر الدين : من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده ، بل خلعوا بالكلية ربة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون ؛ ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلى^(١) كتقليد اليهود والنصارى ؛ إذ جرى على غير دين الإسلام نشوهم^(٢) وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ؛ وغيرُ بحث نظري ، صادر عن التعرُّ بأذيال الشبه ، الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع^(٣) بالخيالات المزخرفة كلامع

(١) نسبة إلى الإلث بمعنى العادة .

(٢) لعلها « نشو أولادهم » .

(٣) أى وصادر عن الانخداع .

السراب ، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة ، كسقراط^(١) وبقرات^(٢) وأفلاطون^(٣) وأرسطوطاليس^(٤) وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم^(٥) في وصف عقولهم ، وحسن أصولهم . ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم^(٦) - لفرط الذكاء والقطنة - باستخراج تلك الأمور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم - مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزوا إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلوكهم ، وترفعوا عن مسايرة الجماهير والدماء ، واستنكافوا من القناعة بأديان الآباء ، ظناً بأن إظهار التكاسي في النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع في تقليد الباطل ، جمال ، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد ، خرق ونهب ، فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً^(٧) دون أن يقبله خيراً وتحقيقاً ، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سجيتهم حب التكاسي بالشبه بدوى الضلالات ، فالبله أذى إلى الخلاص من فطانة براء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حواء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماسة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مييناً نهافت عقيدتهم . وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدماء ، من فنون العقائد والآراء ، هذا من حكاية مذهبهم على وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً ، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر . وأد الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ، اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبا بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار^(١) ؛ ليكشف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه . ويشعر بظننته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين ينسبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله ، وأنهم اختبئوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ؛ ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ؛ ونبين أن كل ذلك تهويل ، ما وراهه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق ، لإظهار ما قصدناه من التحقيق .

ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب .

(١) فيلسوف يوناني ولد عام ٤٧٠ ق . م .

(٢) هو أبو الطب القديم ولد عام ٤٦٠ ق . م .

(٣) فيلسوف يوناني ولد بأثينا فيما يرجع بين سنتي ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق . م .

(٤) فيلسوف يوناني ولد بأسطاجيرا عام ٣٨٤ ق . م .

(٥) الضالين بسببهم .

(٦) واستقلالهم .

(٧) يعنى تقليداً .

(١) الضمير كقفل الذي لم يجرب الأمور ، وغمار الناس بضم اللين وفتحها ، زحمتهم .

علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقيه عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام « رسطاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، هجوم إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم . وأقرهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام ، « الفارابي »^(١) أبو نصر « و « ابن سينا »^(٢) »

فهذه العلوم - كما ترى ، وكما يذكر الفزالي نفسه في « مقاصد الفلاسفة - مرتبة بحسب موضوعها « فالعلم الإلهي يسمى العلم الأعل ، ومعنى ذلك أنهم لا يبدون به ، بل يكون آخر المطاف ، « والعلم الرياضي يسمى العلم الأوسط ، ومعنى ذلك أنه يأتي بعد شيء وقبل شيء ، « والعلم الطبيعي يسمى العلم الأدنى ، ومعنى ذلك أنه يجيء في البداية ، فهم كانوا يراعون التدرج الطبيعي ، فانحوسات لكونها حاضرة مألوفة ، يتيسر البدء بها ، ثم لا ينهي القفز منها إلى العلم الإلهي الذي يبحث في المجردات الصرفة بل يجب إعداد الذهن لذلك بمزاولة الرياضيات التي تدرس أموراً إن لم تتجرد عن المادة خارجاً فقد أمكن للوهم تجريرها عنها ، فهو إذن قنطرة يمكن العبور عليها إلى العلم الأعل . هذا هو مقصدهم ويؤيد ذلك ما روى عن سنج أبلاطون في الجمهورية من أنه كان يتدرج بالناشئة من علم إلى علم ، ومن فن إلى فن ، وأيضاً هذه العبارة التي كانوا يكتبونها على أبواب معاهدهم « لا يدخل عندنا من لم يكن رياضياً » .

ففي ضوء هذا البيان إذا أخذ الفلاسفة الطريق على من يريد الخوض في الإلهيات قبل أن يستعد لذلك بمزاولة المنطق والرياضة لم يكونوا يقصدون بذلك إلا أن يوجهوه التوجيه الصحيح في نظرهم ، لا أن يستدرجوه على هذه الصورة التي يصورهم بها الفزالي ، والتي تشعر بأن ذلك منهم ضرب من ضروب الخداع والمراوغة .

والأمر في نظري بين لا يحتمل الخلاف فإنه إذا أراد المرء أن يأخذ العقيدة مفلسفة وأن يترج بنفسه في مضائق الإشكالات التي افتتت فيها الفلاسفة ، فلا بد له من التمرس قبل ذلك بفنون من العلم كما يشترط الفلاسفة ، أما إذا أراد أن يأخذ العقيدة سمحة نقيه ، فلا حاجة به إلى الرياضة ، ولا إلى شيء مما عند الفلاسفة ، بل ينبغي أن يتجه بادئ ذي بدء إلى الكتاب والسنة .

على أنه ليس يبعد أن يكون قد وقع للفزالي مناظرة في الإلهيات مع بعض المتفلسفة في عصره ، بها فيها إلى الحيلة التي يذكرها الفزالي خلاصاً من الحرج ، أو يكون الفزالي قد سمع أو قرأ عن واقعة كهذه . ومن حفظ حجة على من لم يحفظ .

(١) فارسي الأصل ولد بـ « وسيج » بمقاطعة من « خراسان » تسمى « غاراب » وقيل إن بلده « أطرار » فيما وراء النهر ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي في رجب عام ٣٣٩ هـ .

(٢) الملقب بـ « الشيخ الرئيس » فارسي الأصل ، نشأ في ولاية ما وراء النهر ، ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ .

مقدمة

ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فإن خبطهم^(١) طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدايرة ، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانقضى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » ؛ وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي^(٢) ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبيهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون^(٣) على صدق

(١) وفي نسخة « خطبهم » .

(٢) في تسميته بالإلهي أقوال ، فمن قائل سمي بذلك لأنه أول من جعل الألوية نظرية فلسفية ، ومن قائل : كانوا يعتقدون أنه انحدر من سلالة الآلهة .

(٣) لا أعرف عن الفلاسفة هذا الاستدراج الذي يدعيه الفزالي وينسبه إليهم ، وإنما الذي أعرفه أن الفلاسفة منجماً في التربية درجوا عليه في تنشئة تلامذتهم . ذلك أن العلوم النظرية تنقسم عندهم - كما حكى الفزالي نفسه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » - إلى « ثلاثة أقسام ، لأن الأمور المعقولة لا تغلو :

إما أن تكون بريئة عن المادة وتتعلق بالأجسام المتحركة المتحركة ، كذات الله تعالى . . . إلخ وإما أن تكون متعلقة بالمادة ، وهذه لا تغلو إما أن تكون بحيث تحتاج إلى مادة معينة ، حتى لا يمكن أن تحصل في الوهم بريئة عنها ، كالإنسان . . . إلخ .

وإما أن يمكن تحصيلها في الوهم بريئة عن مادة معينة ، كالثلث والمربع . . . إلخ . فإن هذه الأمور - يعنى المثلث وأشباهه - لا يتقوم وبيودها إلا في مادة معينة ، ولكن ليس يتبين لها في الوجود مادة خاصة ، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة . . . والعلم الذي يتولى النظر فيها هو برئ عن المادة بالكلية هو العلم الإلهي ، والعلم الذي يتولى النظر فيها هو برئ عن المادة في الوهم لا في الوجود هو الرياضي ، والذي يتولى النظر فيها لا يستغنى عن المواد المعينة هو الطبيعي » .

فقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ، فإن ما هجره واستنكفاه من المتابعة فيه لا يتماهى ^(١) في اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله ، فليعلم أنا مقتضون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين ، كى لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

مقدمة ثانية

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كسميتهم صانع العالم - تعالى ^(١) عن قولهم - جوهرًا ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع ^(٢) أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يربطوا بالجوهر المتحيز ، على ما أراده خصومهم .

ولسنا نخوض في إبطال هذا ^(٣) ، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً

(١) ما داعى هذا التنزيه مع جعله الخلاف في هذه المسألة لفظياً ؟

(٢) الموجود عند الفلاسفة إما حال ، وإما محل ، وإما مركب منهما ، وإما لا حال ولا محل ولا مركب منهما ؛ والحال إما أن يغير حقيقة ما محل فيه ، أولاً ، الثانى كالسواد فإنه إذا حل بالخشب لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشباً ، والأول كالإنسانية التى تحل في الطلقة فإنها إذا حلت بها غيرت حقيقتها ودخلت في كيانها أى قوتها ، فالسواد يسمى عرضاً ومحل يسمى موضوعاً ، والإنسانية تسمى صورة ومحلها يسمى هيولى ، والمركب من الهيولى والصورة يسمى جسماً ، والذى ليس حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما هو المجرى عن المادة وهو إما أن يتصل بالأجسام اتصال تدبير وإشراف ، أولاً ، الأول يسمى نفساً ، والثانى يسمى عقلاً . فالعقل والنفس والجسم والهيولى والصورة ، كل ذلك يسمى عندهم جوهرًا ، وأما الحال الذى لا يغير ما محل فيه فهو وحده الذى يسمى عرضاً ومحل يسمى موضوعاً ، ومن هنا عرفوا الجوهر بأنه « الموجود لا في موضوع » وهذا التعريف يشمل الأنواع الخمسة السابقة .

فقول الغزالي « مع تعريفهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع » كلام صحيح وقوله في تفسيره « أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه » كلام غير صحيح إذ الصورة غير قائمة بنفسها والهيولى تحتاج إلى مقوم يقومها ، فتخرج كل هذه عن تعريف الجوهر ، فلمل يريده أن يقصر الجوهر على بعض أفرادها حتى يصح انطباقه على الإله ، عند من يسميه جوهرًا ولكنه إن أراد ذلك لم يخرج النفس ، والنفس عندهم لا يقال على الإله بل يقال عليه عندهم « عقل » فقط .

(٣) أى في هذا الكتاب المخصص للبحث في العقيدة . وإلا فالخوض معهم في هذا الموضوع في كتاب من كتب الفقه أو اللغة لا بأس به متى كان موضوع البحث يتصل بواحد منهما ، والغزالي كفتيه لا بأس بأن يخوض معهم فيه في كتبه الفقهية .

عليه ، رجح الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللغة ، وإن سوّغت اللغة إطلاقه ، رجح جواز إطلاقه في الشرع ، إلى المباحث الفقهية ، فإنّ تحريم إطلاق الأسماء وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع . ولعلك تقول : هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ، ولم يورده الفقهاء في فن الفقه ؛ فلا ينبغي أن تلتبس عليك حقائق الأمور بالعادات والمراسم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلطف بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال .

القسم الثاني : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين ، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل — صلوات الله عليهم — منازعتهم فيه ، كقولهم : إن الكسوف القمري عبارة عن انمحاء ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس ، من حيث إنه يقتبس نوره من الشمس ، والأرض كرة ، والسماء محيط بها من الجوانب ، فإذا وقع القمر في ظل الأرض ، انقطع عنه نور الشمس ؛ وكقولهم : إن كسوف الشمس معناه وقوع جرم القمر بين الناظر وبين الشمس ، وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقة واحدة .

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله ، إذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة في إبطال هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريب ، فمن يطلع عليها ، ويتحقق أدلتها ، حتى يجبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرهما ، ومدة بقائهما إلى الانجلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه وإنما يستريب في الشرع ، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يظن فيه بطريقه ؛ وهو كما قيل : عا وعاقل خير من صديق جاهل .

فإن قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشمس والقمر لآيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ ، قلنا : وليس في هذا ما يناقض ما قالوه ، إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ،

والأمر بالصلاة عنده . والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استجابة ؟

فإن قيل : فقد روى أنه قال في آخر الحديث : « ولكن الله إذا تجلى لشيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلي ؛ قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها ، فيجب تكذيب ناقلها ؛ وإنما المراد ما ذكرناه ، كيف ولو كان صحيحاً ، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية ، فكيف من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التي لا تنهى في الوضوح إلى هذا الحد . وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك .

وهذا (١) لأن البحث في العالم عن (٢) كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة ، أو بسيطاً (٣) أو مسدساً ، أم مثنياً ؛ وسواء كانت السموات وما تحته ثلاث عشرة طبقة — كما قالوه — أو أقل أو أكثر ؛ فنسبة النظر فيه (٤) إلى البحث الإلهي ، كنسبة النظر في طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان ؛ فالقصد كونه من فعل الله فقط كيفما كان .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ؛ وقد أنكروا جميع ذلك .

فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

* * *

(١) أي انصرافنا عن مناقشتهم في أمثال هذه المسائل .

(٢) أي أن البحث الذي همه في شأن العالم إنما يكون عن هذه النقطة فقط وهي كونه حادثاً أو قديماً .

(٣) يعني بسيطاً .

(٤) أي في هذا التفريع والتفصيل .

بل أجعل جميع الفرق إلبياً^(١) واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

مقدمة ثالثة

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهاقضهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالإلزامات مختلفة ، فألزهم تارة مذهب المعتزلة^(٢) وأخرى مذهب الكرامية^(٣) ؛ وطوراً مذهب الواقفية^(٤) ، ولا أتنبض ذائباً عن مذهب مخصوص

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، وهم فرق متعددة ، ولكن يجمعون على أمور ، منها نفي زيادة الصفات على ذات الله ، فهو عندهم عالم بذاته قادر بذاته . . . الخ ؛ وأن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكاية عنه ؛ وأنه لا يرى بالأبصار في دار القرار ؛ وأنه لا يشبه خلقه في شأن من الشئون ، ومن أجل هذا أوجبوا تأويل الآيات التي ربما تشتم بذلك ؛ وصموا هذا النمط توحيداً . وأن العبد قادر خالق لأعماله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تامل منزله عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ؛ وأن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ؛ وأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وقوية استحق الثواب والمعرض ، والتفضل متى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة ، عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وصموا هذا النمط وعداً وعيداً . وأن معرفة الله ، وشكر نعمته ، واجب بالمقل قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالمقل ، واجتناب القبيح واعتناق الحسن واجبان كذلك، وورود التكاليف اللبائى تمال أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء - عليهم السلام - امتحاناً واختباراً ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة .

(٢) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام يقول عنه الشهرستاني : «إنه من الصفاتية لأنه يشتم الصفات إلا أنه يشتم فيها إلى التجسيم والتشبيه ، نصوا على أن مبيدهم على العرش استقراراً ، وأنه بجهة فرق ذاتاً ، وأنه أطلق عليه اسم الجوهري ، وأنه حماس لعرض من الصفضة العليا .

ويقول صاحب «مقالات الإسلاميين» : «الفرقة الثانية عشرة من المرجئة» والكرامية» أصحاب محمد بن كرام : يزعمون : أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان ، دون القلب ، وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً ؛ وزعموا : أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة ، وزعموا : أن الكافر بالله هو الجهمي والإنكار له «باللسان» .

(٣) لم أجد هذا الاسم وإنما وجدت «الواقفة» يقول صاحب «مقالات الإسلاميين» :-

«الصف الثاني والمشرون من الرافضة ، يسوقون الإمامة حتى ينهبوا بها إلى «جعفر بن محمد» ويزعمون «أن جعفر بن محمد» نص على إمامة ابنه «موسى بن جعفر» وأن «موسى بن جعفر» حتى لم يموت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، وحتى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، كما ملئت ظلماً وجوراً ، وهذا الصنف يدعون «الواقفة» لأنهم وقفوا على «موسى بن جعفر» ولم يجاوزوه إلى غيره ، ويدعون أيضاً «المطورة» لأن «موسى بن عبد الرحمن» لما ناظرهم قال لهم : «أنتم أهون على من الكلاب المطورة» .

«والمطورة» من المطر قال في القاموس : مكان مطور ومطير ، وقع عليه المطر .

(١) يقال : هم إلب واحد ، بكسر الهزرة والفتح لفة ، أى جمع واحد .

ولا يعرف كون هذه الرواية حادثة ، ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل^(١) .

نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من أحكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » « كتاب النظر » فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » فإذا سمع المتكلمين المستضعف ، اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الحيلة فى الإضلال ، نرى أن نفرد القول فى « مدارك العقول » فى هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردنا عبارات المنطقيين ، ونصيها فى قوالهم . ونقتنى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم — أعنى بعباراتهم فى المنطق — ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى » و « قاطيعورياس » التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه فى علومهم الإلهية .

ولكننا نرى أن نورد « مدارك العقول » فى آخر الكتاب ، فإنه كالألة لدرك مقصود الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم : فتؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه . ومن لا يفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم : فينبغى أن يبتدىء أولاً بحفظ كتاب « معيار العلم »^(٢) الذى هو الملقب بالمنطق عندهم .

(١) قد عرفت فيما سبق قول الفلاسفة فى الرياضيات وأن ضرورة تقديم دراستها على الإلهيات له ما يبرره فى نظرم وليس مجرد استدراج ، ثم إنه سيأتيك فى نفس هذه المقدمة اعتراف الغزالي بأن المنطق واجب التقديم عليها ، ولورجت تسأل الغزالي ، هل فى الإمكان التبدى بتعلم المنطق ؟ أم يجب قبله مزاولة بعض العلوم التى فيها تران عقل كالترياضات مثلاً ، لأجلك بالمعقول المشاهد وهو أن المنطق من العلوم الصعبة التى لا يمكن للتعلم الذى لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً أن يبدأ به ، وإذن لا بد قبله من مدارسة علوم تشبه وتمت إليه بسبب ، وأشبه شئ به هو الرياضة .

(٢) هذا الكتاب موجود ، طبعته على حدة ، دار المعارف بتحقيقنا .

مقدمة رابعة

من عظام حيل هؤلاء فى الاستدراج — إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج — قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات ؛ فمن يقلدهم فى كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم ، يحسن الظن بهم ويقول : لاشك فى أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر على دركه ، لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فقول : أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل — وهو الحساب — فلا تعلق للإلهيات به ، وقول القائل : إن فهم الإلهيات يحتاج إليها ؛ خرق ، كقول القائل : إن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها^(١) ، أو الحساب يحتاج إلى الطب ؛ وأما الهندسيات التى هى نظر فى الكم المتصل فيرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز ، كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الأكر المتحركة فى الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ؛ فلنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً — فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه — ولا يقدر ذلك^(٢) فى شئ من النظر الإلهى ، وهو^(٣) كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مرید قادر^(٤) حتى ، يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثنى ، وأن يعرف عدد جذوعه ، وعدد لبناته ، وهو هذيان لا يتخفى فساده ، وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ، ما لم يعرف عدد طبقاتها ،

(١) يعنى الرياضيات .

(٢) أى الجهل بذلك .

(٣) أى قولهم بضرورة ذلك فى النظر الإلهى .

(٤) فى ذكر وصنى العالم والقادر ما يجعل المثال غير متمش مع غرض الغزالي بسهولة فتأمل .

ولنذكر الآن بعد المقدمات :

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب .
وهي عشرون مسألة :

- المسألة الأولى : إبطال مذهبهم في أزلية العالم .
- الثانية : إبطال مذهبهم في أبدية العالم .
- الثالثة : بيان تلبسهم في قولهم : إن الله صانع العالم ، وإن العالم صنعه .
- الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .
- الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .
- السادسة : في إبطال مذهبهم في نفي الصفات .
- السابعة : في إبطال قولهم : إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل .
- الثامنة : في إبطال قولهم : إن الأول موجود بسيط بلا ماهية .
- التاسعة : في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- العاشر : في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
- الحادية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- الثانية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- الثالثة عشرة : في إبطال قولهم : إن الأول لا يعلم الجزئيات .
- الرابعة عشرة : في قولهم : إن السماء حيوان متحرك بالإرادة .
- الخامسة عشرة : في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء .
- السادسة عشرة : في إبطال قولهم : إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .
- السابعة عشرة : في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات .
- الثامنة عشرة : في قولهم : إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

المسألة التاسعة عشرة : في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .
« العشرون : في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم
في الجنة والنار ، باللذات والآلام الجسمانية .

فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ،
وأما الرياضيات فلا معنى لإنكارها ولا للمخالفة فيها ، فإنها ترجع إلى الحساب
والهندسة .

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات ، ولا يتفق فيه خلاف
به مبالاة ، وسنورد في كتاب « معيار العلم » من جملته ما يحتاج إليه لفهم
مضمون هذا الكتاب إن شاء الله .

دل على أنه لا يمكن أن يعرف ، وأن ذلك ليس لقصور فيه . بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالمشاذ في مذهبهم . وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً^(١).

إيراد أدلتهم : لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة : وذكر^(٢) في الاعتراض عليه ، لسوّدت في هذه المسألة أوراقاً ، ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ، ما يجري مجرى التحكم ، أو التخيل الضعيف ، الذي يهون على كل ناظر حله ، ولتقتصر على إيراد ما له وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظر ، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن . وهذا الفن من الأدلة ثلاثة :

(١) ربما يقال : إن في انكسار حوادث قطعاً على رأي الفلاسفة ، كالأعراض التي يشاهد وجودها بعد عدها ، فكيف إذن صدرت؟! إنها لا بد أن تكون صادرة عن قديم ، فكيف يصح قولهم : « لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة ؟ » فيجاب بما أجابوا به من أن الموجودات التي نحل في المحال كالأعراض حادثه ، ولها علل حادثه ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، قدّم من وجه ، وهو الحركة الدورية .

(٢) أليس يفيد هذا اعتراف الفزالي بانتفاعه بأراء من سبق ، في نقد الفلاسفة ، وقد تنبه لهذه الملاحظة الدكتور « بينيس » في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » حيث يقول في ص ١٦ من ترجمة الدكتور « عبد الهادي أبو ريدة » : « وردوده - يعنى النظام - على الدهرية جدية بالاعتبار ، لأنها هيأت للفزالي اعتراضاً وجهه للفلاسفة . . . وإذن فالكتابان اللذان نشرنا أخيراً من كتب مباحث الكلام الأولى ، وهما كتاب « مقالات الإسلاميين » وكتاب « الانتصار » هيئان في هذا الموضوع وفي غيره ، شواهد على أن لآراء الفزالي أصولاً تمتد عروقها في مباحث الكلام الأول ، بل في أقدم هذه المباحث . »

مسألة [١]

في إبطال قولهم بقدم العالم

تفصيل المذهب :

اختلف الفلاسفة في قدم العالم ؛ فالذي استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ، ومعلولاً له ، ومساوقاً له ، غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقه المعلول للعلة ، ومساوقه النور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكوّن ومحدث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له^(١).

وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذى سماه « ما يعتقد جالينوس رأياً » إلى التوقف في هذه المسألة . وأنه لا يدري : العالم قديم أو محدث ؟ وربما

(١) أشار الجلال الدواني إلى الخلاف حول رأى أفلاطون فقال : « ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم ، فقيل إن مراده الحدوث الذاتي ، وقد رأيت أنا كتاباً بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ - يشير إلى تاريخ زمنه - بأربعائة سنة ، ذكر فيه - نقلاً عن أرسطاطاليس - أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ، إلا رجلاً واحداً منهم ، وقال مصنف ذلك الكتاب : إن مراد أرسطو من هذا الرجل ، أفلاطون : فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى .

وقوله : « فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى » يفسر بأن حمل قول أفلاطون على الحدوث الذاتي يجعل معنى العبارة هكذا : « اتفق الفلاسفة على قدم العالم إلا أفلاطون فإنه قال بحدوثه حدوثاً ذاتياً ، فجمتضى قاعدة الاستثناء ويكون رأى الفلاسفة محمولاً على القدم الذاتي وهو خلاف المروى عنهم ثم نقل الحدوث عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرى

بعد أن لم يكن مريداً، فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدثوه في ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدثوه لا في ذاته لا يجعله مريداً .

ولنترك النظر في محل حدوثه ، أليس الإشكال قائماً في أصل حدوثه ١٩ وأنه من أين حدث ١٩ ولم حدث الآن ولم يحدث قبله ١٩ أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ وإن حدث بإحداث الله ، فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ! ألعدم آله ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة . فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث^(١) ؟ ! عاد الإشكال^(٢) بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ ! ففتنقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت^(٣) أو غرض ، أو طبع ، محال ، وتقدير تغير حال محال ، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره

تنبيه : فأقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحبها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجسم ، أو أن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لمية .

(١) في طبعة « بيروت » التي هي أصح النسخ الموجودة « وحدث » بزيادة « واو » هل اعتبار أن قوله « عاد الإشكال » جواب لقوله « فلما أن تبدل » وهو غير صواب .

(٢) يعنى بالإشكال هنا ما سبق من قوله « لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ لا يمكن أن يحال على صيغة عن الأحداث . . . إلخ » والمراد بقوله « أو طبيعة » طبيعة الإمكان حتى تكون الأمور الأربعة المذكورة هنا هي نفسها المذكورة في الإشكال المحل عليه .

(٣) انظر ما معنى هذه الكلمة ؟ لم يرد لهذه الكلمة ذكر في التفضيلات السابقة ، فكيف أوردتها في الإجمال ؟

وهل أية حال فيجدر أن يشار هنا إلى ما نبه إليه ابن سينا في الإشارات الفصل الثالث عشر من المنطق الخامس ، بطبع دار المعارف من أن أبا القاسم البليخي المعروف بالكلمي هو وفرقة ذهبوا إلى استحالة وجود العالم قبل الوقت الذي وجد فيه لأنه لم يكن قبل وقت وجوده وقت وبملاحظة رأى الكلمي هذا يدخل الوقت ضمن الآلة وغيرها من الأمور التي يعمل لوجودها وعدمها حساب عند البحث في حدوث العالم وقدمه .

الأول

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً ، فلأنما لم صدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد ؛ فإن لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك ؛ إن تجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ؟ ، ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ ، والسؤال في حدوث المرجح قائم .

وبالجمل فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط ، وإما أن يوجد على الدوام . فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقة أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ . لا يمكن أن يحال على عجزه^(١) عن الأحداث ، ولا على استحالة الحدوث . فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم^(٢) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض^(٣) ، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ؛ فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريداً لوجوده

(١) يعنى القديم .

(٢) يعنى الإله .

(٣) ونفي الغرض أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين ، أما عند الأشاعرة : فلأن الذي يفعل لغرض ناقص في ذاته مستكمل بهذا الغرض .

وأما عند الفلاسفة فلقول ابن سينا في الإشارات : [تنبيه : اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من ألا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ، لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مصافاً ، فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب] .

والكل محال ، ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة (١) .

(١) ذلك هو دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم ، ويصور الفلاسفة صدور العالم عن الله على الوجه الآتي : [صدر عن الله العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ليس يحسم ولا منقطع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ثان ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى - وذلك لأنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وهذه جهات ثلاث مختلفة ، فيصدر عن كل جهة شيء ، الأشراف عن الأشراف ، والأدنى عن الأدنى - ويلزم عن العقل الثاني ثلاثة أمور أيضاً من هذا القبيل ، وهكذا ، حتى ننتهي إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي يلزم عنه المادة التي في مقعر فلك القمر ، القابلة للكون والفساد ؛ ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ، وأصل هذه المواليد الثلاثة العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فتكون محتويات العالم العلوي ، العقول العشرة والنفوس التسعة ، والأفلاك التسعة . ومحتويات العالم السفلي ، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعة] .

فالعقول ، والنفوس الفلكية ، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأصواتها ؛ والنصريات بمادتها ، وصورها الجسمية ، كل ذلك قديم عندهم ، وأما الصور الشخصية للنصريات فحادثة وكذلك الأعراض ، وأما الصور النوعية للنصريات ، فينتقل عنهم فيها خلاف . إذا كان للفلاسفة هكذا بصورون العالم ، فيجملون بعضاً منه قديماً ، وبعضاً حادثاً ، فهل الدليل الذي نقله الفيزيائي عنهم هنا ، والذي هو صورة طبق الأصل - كما رأينا في المقدمة - لما ذكره ابن سينا في الإشارات ، ينتج هذا التصوير ؟ أم ينتج فقط أن العالم في جملة قديم ، ولو على صورة أخرى ، كأن يكون القديم مثلاً - هو :

(١) الهيولى (ب) بعض الكائنات الروحية

فيقدم الهيولى يتحقق القدم الذي يراه الفلاسفة ضرورياً .

وبقدم بعض الكائنات الروحية ، يمكن تفادي الصعوبة التي تنشأ من اتصال المادة بالله مباشرة ، فيكون لهذه الكائنات الروحية من تعدد الجوانب ما يمكن لها من الاتصال بالله والاتصال بالمادة . وبناء على هذا التصوير يمكن تعرض عالم الأفلاك للتغير حسب قول الله تعالى :

[يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ، ويرزوا لله الواحد القهار] . وقوله عز من قائل :

[إذا الشمس كورت ، وإذا النجوم انكدرت . . .]

وقوله : [إذا السماء انفطرت ، وإذا الكواكب انتثرت ، وإذا البحار فجرت ، وإذا القبور بعثرت . . . إلخ] .

لأنه لا يكون قديماً إلا هيولاه ، أما صورته فيجوز أن تبدل .

فإن أصروا على أن هيولى الأفلاك وصورها قديمة ، أو لم يجملوا الأفلاك مؤلفة من هيولى وصوره كما تتألف العناصر ، كان لا بد لهم من مواجهة المشكلتين الرئيسيتين التاليتين :

الأولى : لزوم صدور العالم بالإيجاب عن الله تعالى .

والثانية : لزوم استمرار بقاء عالم الأفلاك على الوضع الذي هو عليه الآن ، وهو يتناقض مع الآيات القرآنية المشار إليها آنفاً ، ولكن كثير سواها .

فإذا ارتضى الفلاسفة تصوير العالم بالصورة التي أشرت إليها آنفاً ، فإنهم يخلصون من الصعوبة الثانية ، وتبقى فقط الصعوبة الأولى ، وعند ذلك يشركهم في موقفهم غيرهم من أمثال ابن تيمية الذاهب إلى قدم العالم كما يروى ذلك عنه في كتاب «حاشية العقائد المضوية» للشيخ محمد عبده .

أما إذا رفضوا هذا التصوير فلهيهم أمران :

أولاً : أن يقدموا دليلاً منتجاً لقدم عالم الأفلاك بالتفصيل .

ثانياً : أن يحددوا موقفهم من الآيات القرآنية التي تتناقض مع هذا التصوير .

أما بالنسبة للأمر الأول ، فكل ما لم يأت به - بمقتضى اطلاعي طبعاً - إنما هو تصوير لكيفية صدور العقل الأول عن الله ، ثم صدور العقل الثاني والنفس الأولى وجسم الفلك الأول ، عن العقل الأول ، وهكذا إلى آخر السلسلة ، وهذا أشبه بالقصة منه بالاستدلال العقلي ، فلا يزال ينتقصهم الاستدلال العقلي على قدم كل حلقة حلقة من هذه السلسلة .

وأما بالنسبة للأمر الثاني ، فقد بذل ابن سينا بخصوصه محاولة بسيطة في كتابه «رسالة أضحوه في أمر المعاد» التي نشرته لأول مرة دار الفكر العربي بتحقيقنا ، فليرجع إليه من شاء .

هذا والذي يخلص من دليل الفلاسفة - الذي رواه الفيزيائي هنا على لسانهم - لإبطال حدوث العالم ، أن حدوث العالم - في نظر الفلاسفة - محال .

كما أن الذي يخلص من قول الفيزيائي - فيما يأتي بمد قليل - من أن :

[قدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات الفلك لا نهاية لإعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سداً ، وربما ، ونصفاً ، . . . إلخ] .

وما رواه ابن سينا - في الإشارات الفصل الثاني عشر من الخط الخامس ، طبع دار المعارف - عن المتكلمين من قولهم :

« إن الواجب لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتداء وأراد وجود شيء عنه .

وكيف هذا لكائنات أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وجد ، فلكل وجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود .

وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فيتعطل إليها ما لا نهاية له .

ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد ما لا نهاية له] .

الذي يخلص من كل ذلك أن قدم العالم - في نظر المتكلمين - محال .

هكذا يقف الطرفان المتناظران على طرق نقيص ، فيرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم ، واستحالة القول بالحدث ، ويرى الآخر القول بوجوب الحدث ، واستحالة القدم . وليس لفظه بالإمكان نصيب من اعتبارها .

ولعل من الطريف أن أسوق هنا رأي فيلسوف مسيحي - كان همه أيضاً أن يوضح بين الدين

والفلسفة - عاش في العصور الوسطى كما عاش ابن سينا والغزالي ، ويبدو أنه اطلع على وجهة نظرهما ، فهذه تشدهما إلى إمكان وجود حل وسط ، ذلكم هو القديس توما الأكويني الذي عاش بين سنتي ١٢٢٥ ، ١٢٧٤ م ، والذي يصور الأستاذ يوسف كرم نظرية الخلق عنده على الوجه الآتي :

[... (ا) كل موجود - ما خلا الله - مخلوق من الله ضرورة ؛ لأن الوجود القائم بذاته ، لا يمكن أن يكون إلا واحداً ؛ فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده ، ولكنه موجود بالمشراكة . وليس الوجود بالمشراكة صدوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الحديثة ؛ لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً ، فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله .

ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود ، الذي يعتبر العالم مظهرًا لله .

أما قول ابن سينا : إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد ، فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المعقولة ، ولما كان الله يتعمق أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة .

يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات ، وأن كان المخلوق الموجود متناهياً ، فإن المسافة بين اللاوجود والوجود لا متناهية ، فالخلق يقتضي قدرة لا متناهية ؛ لذلك كان خاصاً بالله وحده .

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، وأنه يريد غيره بالاختيار ، فهو ليس يريد بالضرورة ، أن يكون العالم ، لا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً .

وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم وأنصار الحدث ، ذلك بأن البحث العقل في الإرادة الإلهية ، لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية ؛ أما الاختيار ، فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل ؛ إذ أوسى أن العالم حادث .

ولكن من جهة العقل البحث ، القدم والحدث يمكنان على السواء ، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر ؛ فلو كان الله - منذ الأزل - علة كافية للعالم ، وكان فاعلاً بذاته ، على ما يقول أنصار القدم ؛ إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادراً عنه إلا بحسب ما استقر في إرادته .

أما أدلة أرسطو فليست برهانية . وقد صرح هو في كتاب الجدول بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية .

(ج) كذلك ليس يمكن إثبات الحدث بالبرهان ، لا من جهة الله كما أسلفنا ، ولا من جهة العالم ؛ فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان ، فليس يمكن أن تثبت حدوث الإنسان أو السه أو الحجر (ويعلق الأستاذ يوسف كرم على هذه الحججة بقوله : «وهذه الحججة فيها نظر ، والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض ، وبتنوع خاص يقول بتناقض الطاقة ، بما قد يميل بنا إلى نظرية الحدث () .

ولأنصار القدم ردود مقننة على حجج أنصار الحدث :

يقول هؤلاء : إن كل مصنوع فهو حادث .

ويرد أولئك : إن هذا يصدق على المفعول بالحركة ، الذي لا يوجد إلا عند نهاية الفعل ؛

أما الخلق ففعل آفي ، وهو - إذن - لا يقتضي تقدم الفاعل على المفعول بالمدّة .

يقول أنصار الحدث إذا كان العالم مصنوعاً من العدم ، فهو موجود بعد أن لم يكن موجوداً .

ويرد أنصار القدم : ليس القصد من القدم أن العالم مصنوع بعد العدم ، بل إنه ليس مصنوعاً

من شيء .

يقول أنصار الحدث : لو كان العالم قديماً ، لكان مساوياً لله في المدّة .

ويرد أنصار القدم : إن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة ، ووجود العالم حاصل بالتعاقب ،

فليست هناك مساواة .

يقول أنصار الحدث : لو كان العالم قديماً ، لكان قد سبق هذا اليوم أيام لامتناهية ،

ولما كان بلغ إلى هذا اليوم ، من حيث إن عبور اللامتناهي مستحيل .

ويرد أنصار القدم : الانتقال يكون دائماً من طرف إلى آخر ، وأى يوم ماضٍ أخلفت ،

فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية ، وقد أمكن قطعها . وهذه الحججة إنما تنهض لو كان بين

الطرفين أوساط لا متناهية .

يقول أنصار الحدث : لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس في عهد لامتناهية ؛ ونفس

الإنسان خالدة ، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية في عهد لامتناهية ، ومحال أن يوجد

عهد لامتناهية بالفعل .

ويرد أنصار القدم : إن هذه الحججة جزئية ، ويمكننا أن نقول : إن العالم قديم ، لا الإنسان .

ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدث لا يعلم إلا بالإيمان ، وبأن في اعتبار ذلك

فائمة لمن يدعي إثبات العقائد بالبرهان ، فلا يأتي بحجج غير قاطعة لتلا يظن بنا أننا إنما نتسلك

بالعقائد استناداً إلى مثل هذه الحجج .

فا أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل [ا] . تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط

ص ١٨٢ ، ٣ ، ٤ دار الكتاب المصري .

تلكم هي حكاية القديس توما للمشكلة ، وذلكم هو رأيه بصحتها ، وهو رأى يختلف عما

لابن سينا والغزالي . إنه يجعل الحدث والقدم محتملين ، أما ابن سينا فإنه يجعل الحدث مستحيلاً ،

وأما الغزالي فيجمله واجباً . وبهذا نجد أنه قد تولد عندنا رأى ثالث في المسألة .

ومن رأى القديس توما الرجوع بمسألة الحدث إلى الوحي ونصوصه وهو حق لأن هذه المسألة

يمكن أن تتوقف صحتها على ثبوت الوحي ، ولا يتوقف ثبوت الوحي عليها ؛ لأنه يمكن إثبات وجود

الله بالنظام القائم في الكون ، دون حاجة إلى إثبات حدوث الكون ، ثم إثبات صدق الرسول

بالمعجزات ، ومن الرسول يعلم حدوث العالم ؛ إلا أن هذا لا يعني أن كل العقائد تعلم بالوحي .

فهذا أخيل أدلتهم، وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أرك من كلامهم في هذه المسألة، إذ يقدرين ههنا على فنون من التخيل لا يتمكنون منها في غيرها، فلذلك قدمنا هذه المسألة، وقدمنا أقوى أدلتهم .

• • •

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 يتبدئ الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما الخيل له ؟ !

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ، لأن الحادث موجب ومسبب . وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتظر الأتية ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ، ضروري ، وتأخره محال ، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب .

فقبل وجود العالم كان المرید موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مرید ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تتجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تتجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ ! وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .

وليس استحالة هذا الجنس ، في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل في العرفي والوضعي ، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة في الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع

والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول^(١) إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار ، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر ، فلما لم يكن حاضراً في الوقت - وهو الغد والدخول - توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضح وأنه المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نقله ، فكيف نقله في الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية .

وأما في العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا المانع ، فإن تحقق القصد والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود ، وإنما يتصور ذلك في العزم لأن العزم غير كاف في وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد ، هو انبعاث في الإنسان متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود^(٢) إلا المانع ، ولا^(٣) يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد في اليوم

(١) هذه الصورة . صورة تأخر حصول الموجب الوضعي الذي هو البينونة عن الموجب الذي هو الطلاق المعلق على مجيء الغد أو على دخول الدار - أراها لا تناسب المقام ؛ فإن في وسع المتكلم أن يناقش الفيلسوف بقوله : لقد تأخر الموجب الذي هو وجود العالم ، عن الموجب الذي هو الإرادة القديمة ، لكون الإرادة قد علفت مجيء العالم على وجود وقت خاص ، فإذا تأخر وجود العالم عن الإرادة ، لم يكن ذلك إلا من قبيل تأخر حصول البينونة عن الطلاق ؛ فلما كان الطلاق معلقاً على شيء أو على وقت لم يكن حاضراً حال الطلاق ؛ جاز أن يتأخر الموجب الذي هو البينونة ؛ كذلك يقال في العالم إنه قد تأخر مع سبق الإرادة ، لكون الإرادة قد ربطت وجوده بوقت خاص ؛ فكان من اللازم - حتى لا يتخلف مراد الإرادة - أن يظل العالم معدوماً حتى مجيء ذلك الوقت الخاص .

(٢) كذا في كل النسخ التي تحت يدي بما فيها طبعة بيروت ، ولعل الصواب « تأخر المراد » لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقيسة إلى القصد الذي اعتبر حكمه معروفاً مسلماً ، وكذلك يقال فيها يأتي له من قوله « في وقوع المعزوم عليه » فالصواب « في وقوع المراد » لما مر .

(٣) لعل العبارة هكذا : « وكما لا يتصور تقدم القصد . . . إلى قوله إلا بطريق العزم ثم يزداد : لا يعقل إرادة في اليوم إلى إيجاد في الغد » وإلا كان في العبارة اضطراب لا يخفى .

إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا ، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه ، بل لابد^(١) من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه ، لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك ؟ فلماذا أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .

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

والجواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء ، أي شيء كان . تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ ، وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظري . فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشاركتم في معرفته مخالفتكم ، والفرقة المتقدمة لحدوث العالم بإرادة قديمة . لا يحصرها بلد ، ولا يحصرها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتثليل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصد الحادث ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب . ومجوز ذلك مكابر للضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم

(١) لعل العبارة هكذا : « فكما لا يمكن العزم على الشيء لإيجاده ، بل لا بد من انبعاث قصدي عند الإيجاد ، كذلك لا بد في القديم - لو كانت إرادته بمثابة العزم - من تجدد شيء هو بمثابة القصد في الإنسان ، وفيه قول بتغير القديم . . . إلخ » وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة .

إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجد ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث ، وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه . فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد : فلو قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة ، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه - تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً - لم يكن يعلم صنعه ألبتة .

بل لا تتجاوز إزامات هذه المسألة^(١) فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً . فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة ؛ ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته ضرورة ، فماذا تفصلون عن قوله ؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات شفيع أو وتر ؟ ! أو شفيع ووتر جميعاً ؟ أو لا شفيع ولا وتر ؟ فإن قلتم شفيع ووتر جميعاً ، أو لا شفيع ولا وتر ، فيعلم بطلانه ضرورة ، وإن قلتم : شفيع ، فالشفيع يصير وترًا بواحد ، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد ؟ ، وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفيعاً : فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفيعاً فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفيع ولا وتر :

(١) يشير إلى « مسألة قدم العالم » .

فإن قيل : إنما يوصف بالشفع والوتر ، المتناهي ، وما لا نهاية له فلا .

قلنا : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر كما سبق ، ثم لا توصف بشفع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فإذا تفصلون عن هذا ؟! فإن قيل : محل الغلط في قولكم : أنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معدومة ، أما الماضي فقد انقرض ، وأما المستقبل فلم يوجد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا .

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود موجوداً باقياً ، أو قانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترًا ، سواء قدرناها موجودة أو معدومة ، فإن اعتدتم بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فم تنكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره « ابن سينا » ، ولعله مذهب « رسطاليس » .

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطن وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإننا نقول : نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل إضافة ، وإن قلتم : إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان . قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكية مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف بصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً ، بل هذا يعقل فيما له عظم وكية ،

كماء البحر ينقسم بالحداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر ، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم ؟

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا^(١) خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم ، في هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا يخرج عنه .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر ستة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟ فإن قلتم : متناه ، صار وجود البارئ متناهي الأول ، وإن قلتم : غير متناه ، فقد انقضت مدة فيها إمكانات لا نهاية لإعدادها .

قلنا : المدة^(٢) والزمان مخلوقان عندنا ، وسنين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني .

فإن قيل : فم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده ، وليس محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً ؟ بل^(٣) في البياض والسواد ، والحركة والسكون ، فإنكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبله للبياض ، فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون السواد ؟ وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به ؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك^(٤) لجاز أن يحدث العالم - وهو ممكن الوجود ، كما أنه ممكن العدم - ويتخصص

(١) ضمنه معنى « يزعمون »

(٢) وفي نسخة المادة .

(٣) أي بل ننقل الكلام من تساوى الأوقات إلى تساوى الأعراف ، وهو في الواقع بحث عن

اختصاص الإرادة وتحديد وظيفتها ، والفصل في هذا الاختصاص هو الفصل في هذه المشكلة كما سترى فيما بعد .

(٤) يعنى تميز الشيء عن مثله بنير مخصص .

جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان ، بغير تخصص .

فإن قلتم : إن الإرادة خصصت ، فالسؤال على اختصاص الإرادة ، وأنها لم اختصاص^(١) ؟ **فإن قلتم :** القديم لا يقال له لم ؛ فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه . لأن القديم لا يقال فيه : لم ؛ فإن^(٢) جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فعناية المستبعد أن يقول : العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا منها ، فيقال : وقع كذلك اتفاقاً . كما قلتم اختصاص الإرادة بوقت دون وقت ، وهيئة دون هيئة : اتفاقاً .

وإن قلتم : إن هذا السؤال^(٣) غير لازم ؛ لأنه وارد على كل ما يريد به الباري ، وعائد على كل ما يقدره . فنقول : لا ، بل هذا السؤال لازم ؛ لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير .

قائنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، بالإرادة ؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها . لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن يد من مخصوص يخص الشيء عن مثله ، فقيل : للقديم - وراء القدرة - صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، فقول القائل : لم اختصاص الإرادة بأحد المثليين ؛ كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله .

(١) يعني « قديم » أي فالسؤال قائم .

(٢) أي وحيث جوزنا تخصص العالم في الأزل بالوجود الذي هو أحد الأمرين الممكنين اتفاقاً ، فعناية ما يقال اعتراضاً على ذلك : أن العالم الموجود ذو هيئات خاصة كان يمكن أن يكون على خلافها ، فلا بد لترجيح هذه الهيئات على سواها من تخصص ، فلم يصح قولكم : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه ، قلنا : إنه اتصف بهذه الهيئات اتفاقاً ، كما قلتم : إن الإرادة خصصته بهذه الهيئات وبهذا الوقت اتفاقاً . فهذه العبارة كأنها شرح لقوله : فليكن العالم قد بما ولا يطلب صانعه ، يعني فيبان ذلك أن نقول : نرجح وجود العالم في الأزل على عدمه اتفاقاً ، كما تقولون أنتم : رجحت الإرادة وقتاً على وقت وصفت على صفة اتفاقاً .

(٣) يعني قولكم : فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصاص ؟

فإن قيل : إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض ؛ فإن كونه مثلاً معناه أنه لا تمييز له ؛ وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلاً ؛ ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين مآثلان من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذاك في محل آخر ، وهذا يوجب التمييز ، ولا السوادين في وقتين من محل واحد مآثلان مطلقاً ، لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يساويه في كل وجه ؟ ! وإذا قلنا: السوادان مثلاً ، عيننا به في السوادية مضافاً إليهما على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير ، لم يعقل سوادان ، ولا عقلت الاثنيتية أصلاً .

يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا ، ولا يتصور منا أن تميز بالإرادة الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخف ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جلي ، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال .

والاعتراض من وجهين :

الأول : أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً ؟ ! ، ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بإرادتنا مقياسة فاسدة ، تضاهي المقياسة في العلم ، وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصلاً ولا منفصلاً . لا يعقل ، لأننا لانعقله في حقنا ، قيل : هذا عمل توهمك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك ، فبم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز 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 ، على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك ^(١) غير متصور ، فإننا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحدهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من الخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ ، فإننا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ ، فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى أغراضه قط ، وهو حماقة وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوى إذا فرض : بى الرجل المشوف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة ، فإذا لا بد لكل ناظر شاهد أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

الوجه الثاني : في الاعتراض . هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ما استغنيم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائصها ، فلم يختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في لزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذى وجد ، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه ، فليست متماثلة بل هى مختلفة ، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها : وإنما تدرك الحكمة في بعضها ، كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفلك الخارج عن المركز ، والأكثر لا يدرك السرفيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بد في أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمربه ، وأما الأوقات

(١) يشير إلى دعوى ترجيح الإرادة أحد الأمرين المتساويين على الآخر .

فتشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام ، فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة . فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال قائلون : خلقه في الوقت الذى كان الأصلح الخلق فيه ، لكننا لا تقتصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف ؛ أحدهما اختلاف جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة .

أما القطب فيبانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة السماء متشابهة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سبياً الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب ^(١) أصلاً ، وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى ، فنقول : ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية ^(٢) لها عندهم إلا ويتصور أن يكونا هما القطبين ، فلم تعينت نقطتنا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ ! ولم لم يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة ؟ ! فإن كان في مقدار كبر السماء وشكلها حكمة ، فما الذى ميز محل القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطباً ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟ ! وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : لعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلاً للقطب حتى يثبت ، فكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الأسماء ؛ وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك ، والقطب ثابت الوضع ، فلمل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره .

قلنا : فى هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة ، وأنها ليست متشابهة الأجزاء ؛ وهو على خلاف أصلكم ، إذ أصل ما استدللتم به على لزوم

(١) في نسخة « مكوكب » .

(٢) لعله يشير إلى رأيهم في تركيب الجسم من أجزاء بالقوة لا نهاية لها .

كون السماء كرى الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها ، وأبسط الأشكال الكرة ، فإن التربع ، والتسدیس ، وغيرهما ، يقتضى خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع^(١) الإلزام به ، فإن السؤال فى تلك الخاصة قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلاً تلك الخاصة أم لا ؟ ! فإن قالوا : نعم ، فلم اختصت الخاصة من بين المتشابهات ببعضها ؟ ! وإن قالوا : لم يكن ذلك إلا فى ذلك الموضع ، وسائر الأجزاء لا تقبلها ، فنقول : سائر الأجزاء من حيث إنها جسم قابل للصور ، متشابهة بالضرورة ! وتلك الخاصة لا يستحقها ذلك الموضع مجرد كونه جسماً ، ولا بمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به ، بتحكم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وإلا فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأحوال فى قبول وقوع العالم فيها متساوية ! يستقيم لخصومهم قولهم : إن أجزاء السماء فى قبول المعنى الذى لأجله صار ثبوت الوضع أولى به فى تبدل الوضع ، متساوية ؛ وهذا لا يخرج منه .

الإلزام الثانى : تعين جهة حركة الأفلاك ، بعضها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس ، مع تساوى الجهات ، ما سببها ، وتساوى الجهات كتساوى الأوقات من غير فرق ؟ !

فإن قيل : لو كان الكل يدور من جهة واحدة ، لما تباينت أوضاعها ، ولم تحدث مناسبات الكواكب ، بالثلث ، والتسدیس ، والمقارنة ، وغير ذلك ، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم .

قلنا : لسنا نلتزم عدم^(٢) اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى

(١) أى فليس يقتصر الإلزام عليه .

(٢) فى نسخ إسقاط كلمة « عدم » ، وقد اختاره طبعه بيروت وهو خطأ .

يتحرك من المشرق إلى المغرب والذى تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق ، وما تحته بالعكس فى مقابله فىحصل التفاوت ؛ وجهات الحركة بعد كونها دورية ، وبعد كونها متقابلة ، متساوية ؛ فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟ !

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان . فكيف تتساويان ؟ !

قلنا : هذا كقول القائل : التقدم والتأخر فى وجود العالم متضادان ، فكيف يدعى تساويهما ؟ ! وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها فى الوجود ، فكذلك يعلم^(١) تساوى الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فإن ساعدت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه ، كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات أيضاً .

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث لها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه لسلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

فإن قيل : نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم أى حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم ، إذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت والآلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب ، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول ،

(١) أى ندعى أنه يعلم .

جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل المقابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا الجرى .

قلنا : فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد ، قائم . فلما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه . فإن قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثاً . والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربيع والتسديس ، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض ، كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع ، والبعد عن الأرض ، يكون الكوكب في الأوج ، والقرب بكونه في الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب ، وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فوجها الحركة الدورية ، وأما الحوادث فيما يحويه مقر فلك القمر ، وهو العناصر الأربعة ، بما يعرض فيها من كون وفساد ، وامتزاج وأفراق ، واستحالة من صفة إلى صفة ، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالآخرة تنهى مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي مرجعها أيضاً قديمة ، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أي كانت دائرة أبداً . .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ، فإنه دائم أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن ، فهو^(١) من حيث إنه

(١) لعل صوابه فهي .

حادث بأجزائه وإضافاته ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث إنه أبدى متشابه ، الأحوال ، صادر عن نفس أزلية ؛ فإن كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية ، وفي العالم حوادث ، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم . فإن الحركة الدورية التي هي المستند، حادثة أم قديمة ؟ ! فإن كانت قديمة فكيف صار مبدأ لأول الحوادث ؟ ! وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر ، وقولكم ؛ إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أي هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت ، فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ؟ ! وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجده في نفسه ؟ ؛ فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل ، فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتياك سنورده في بعض المسائل بعد هذه ، كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وقنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ؛ فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونظلم ما قالوه : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركاتنا .

دليل ثان لهم في المسألة

زعموا أن القائل : بأن العالم متأخر عن الله ، والله متقدم عليه ، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان ، كتقدم الواحد على الاثنين ، فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني ، وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص ، على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فلأنها متساوية في الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ، إذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ، ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل ، وتحركت اليد لحركة الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم الباري على العالم هذا ، لزم أن يكونا حادثين أو قديمين ، واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً ؛ وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ؛ فإذن قبل وجود العالم والزمان كان العالم فيه معدوماً ، إذ كان العدم سابقاً على الوجود ، وكان الله سابقاً بعمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ؛ فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحديث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته .

الاعتراض : هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فتعني بالتقدم انفراد بالوجود فقط ؛ والعالم كشخص واحد ، 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 يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فإن قيل : لقولنا كان الله ولا عالم ، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلًا ، ولم يصح أن نقول . كان الله ولا عالم ، بل الصحيح أن نقول : يكون الله ولا عالم ، ونقول للماضي : كان الله ولا عالم ، فبين قولنا : « كان » و « يكون » فرق ، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر ، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ، ولا شك في أنهما لا يفرقان في وجود الذات ولا في عدم العالم ، بل في معنى ثالث ، فلما إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم ، قيل لنا : هذا خطأ ، فإن « كان » إنما يقال على ما مضى . فدل أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضي ، والماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحركة ، فلأنها تسمى بمضى الزمان ، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم .

قلنا : المفهوم الأصلي من اللفظين ، وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث الذي به افتراق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ، ثم قدرنا له بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكننا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود ، وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضي ، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « قبل » الذي لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان ، وهو كمعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً ، إما ملاء وإما خلا ، وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه ، كاع^(١) . الوهم عن

(١) كاع يكيع ، وكع يكع ، عن الشيء . هابه وجين عنه .

الإذعان لقبوله . كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نقر الوهم أيضاً عن قبوله . وكما جاز أن يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له : بأن يقال له الخلاء ليس مفهوماً في نفسه ، أما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهيًا ، كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا . فانقطع (١) أن الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن كان الوهم لا يدعن لقبوله ، وكذلك يقال : كما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد لأقطار 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 زمني وراءه ، وإن كان الوهم متشبثاً بجياله وتقديره ولا يروعى عنه : ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى « قبل » و « بعد » ، وبين البعد المكاني ، الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى « فوق » و « تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لافوق فوقه ، جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » محقق ، إلا خياليًا وهيئًا كما في الفوق ، وهذا لازم فليتأمل ، فإنهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كرى . وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » ، بل إن سميت جهةً « فوقاً » فمن حيث إنها تلي رأسك ، والأخرى « تحتاً » فمن حيث إنها تلي رجلك ، فهو اسم تجدد له بالإضافة إليك ، والجهة التي هي « تحت » بالإضافة إليك ، هي « فوق » بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفًا يحاذي أخص قدمه أخص قدمك ، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً ، هي بعينها تحت الأرض ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور ؛ وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخرًا ، وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ . والآخر دقيق ، واصطلحنا على أن نسمى الجهة التي

(١) أي ثبت أنها غير مفهومين وراء العالم .

تلي الدقيق « فوقاً » إلى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحتاً ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم ، بل هي أسامي مختلفة ، قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه ؛ وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده ، فذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرًا ، ولا العدم المقدر عند فناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً ، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ، والثاني آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدل فيهما يتبدل الإضافات إليه ألبتة بخلاف « الفوق » و « التحت » فإذاً أمكننا أن نقول : ليس للعالم « فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل » ولا « بعد » ، وإذا ثبت « القبيل » و « البعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه « بالقبيل » و « البعد » .

قلنا : لا فوق ، فإنه لا غرض في تعيين لفظ « الفوق » و « التحت » ، بل نعدل إلى لفظ « الداخل » و « الخارج » ، ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء ؟ ، فيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ، فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل » ؟ ، قلنا إن عني به هل لوجود العالم بداية ، أي طرف منه ابتداءً فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم ، فإن قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال ولا يعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له ، فإن قلت « خارجه » سطحه الذي هو منقطعه لا غير ، قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير .

بقي أن نقول : لله وجود ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شيء آخر ، والذي يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الحصم وإن اعتقد قدم الجسم يدعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا تهاوت الفلاسفة

حدوثه ، ربما أذعن وهما لتقدير قدمه ، هذا في الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الجسم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له - وخلاف^(١) المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً - وهذا^(٢) مما لا يمكن وضعه في الوهم ، كما في المكان^(٣) فإن من يعتقد تناهى الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يدعن وهمه لقبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجوداً مفتوحاً ليس قبله شيء ، وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه ، لأن الوهم لما لم يألف جسماً متناهياً إلا وبجنبه جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك في الغالب ؛ فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شيء آخر ، فكأن عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شيء موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

صيغة ثانية لهم في إلزام قديم الزمان

قالوا : لا شك في أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة ، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية ، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدراً ، بعضه أمدّ وأطول من البعض .

فإن قلتم : لا يمكن إطلاق لفظ « السنين » إلا بعد حدوث الفلك ودورانه ، فلتترك لفظ « السنين » ولنورد صيغة أخرى فنقول : إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن ألف دورة مثلاً ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالماً ثانياً مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فإن قلتم : لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الإمكان إلى الاستحالة ، وإن قلتم : نعم ، ولا بد منه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائتي دورة ؟ ، ولا بد من نعم ، فنقول : هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثاً - وإن كان هو الأسبق - فهل أمكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانياً وكان ينتهي إلينا بالثاني ومائتي دورة ، والآخر^(١) بألف ومائة دورة ، وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتهما ؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محال ، إذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد ، والأعداد متفاوتة ، وإن قلتم : إن العالم الثالث الذي ينتهي إلينا بألف ومائتي دورة ، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ، بل لا بد أن يخلق قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم به العالم الثاني على العالم الأول وسميناه ، الأول ، لأنه أقرب إلى وهما إذا ارتقينا من وقتنا

(١) أي الشأن في كل معتقد أن خلافه يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً .

(٢) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف في الزمان .

(٣) كما أن معتقد الفيلسوف في المكان لا يمكن وضعه في الوهم ولم يمنع ذلك من اعتقاده جرياً وراء العقل ، فكذلك خلاف معتقده في الزمان وإن لم يمكن وضعه في الوهم فإن العقل ساق إليه فيجب الأخذ به .

(١) يعني بالآخر العالم الذي سماه « ثانياً » .

إليه في التقدير ، فيكون قدر إمكان^(١) هو ضعيف^(٢) ، وإمكان آخر ، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الإمكان المقدر بالكمية ، الذي بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم ، لا حقيقة له إلا الزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارئ تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة فتستدعي ذا كمية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والكمية^(٣) إلا الزمان الذي هو قدر الحركة ، فإذا نزل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض : إن كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق في دفعه ، المقابلة للزمان بالمكان ، فإذا نقول : هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى في سلك أكبر مما خلقه بذراع ؟ ! فإن قالوا : لا ، فهو تعجيز ، وإن قالوا نعم ، فبذراعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقي إلى غير نهاية ، فنقول : في هذا إثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع ، فوراء العالم بحكم هذا ، كمية ، فتستدعي ذاك وهو الجسم أو الخلاء ، فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟ ! وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع ثم بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتهي من الخلاء والشغل للأحياء ؟ ! إذ الملاء المنتهي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتهي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً ؟ ! وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

فإن قيل : نحن لا نقول : إن ما ليس بإمكان فهو مقدر ، وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بإمكان فلا يكون مقدوراً .

(١) يني أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثاني العالم الأول ، ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول .

(٢) أي وليست الكمية إلا الزمان .

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ، فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات ، وإليه ترجع المحالات كلها فهو تحكّم بلرد فاسد .

الثاني : أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن ، والواجب مستغن عن علة ، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ، ونفي سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

الثالث : هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابله بمثله ، فنقول : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان ، فإن قلتم فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأن الوجود لم يكن ممكناً فلم يكن مقدوراً ، وامتناع حصول ما ليس بإمكان لا يدل على العجز ، وإن قلتم : إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكناً في حال ؟ كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ، وإذا أخذ لامعه أمكن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكناً ، وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعاً ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .

فهذا طريق المقاومة .

والتحقيق : في الجواب أن ما ذكره من تقدير الإمكانات لا معنى له ، وإنما المسلم أن الله تعالى قدير قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، إن أراد ، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ، إلا أن يضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر .

دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، ولم يزل العالم ممكناً وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالاً وجوده ، فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالاً وجوده أبداً ، وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، وإن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبداً ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، وإن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، فإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً ، ولا كان الله عليه قادراً .

الاعتراض : أن يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم في المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له ، غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن ، جسم متناهي السطح ؛ ولكن لا تتعين مقاديره في الكبر والصغر ، فكذلك الممكن ، الحدوث ؛ ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع^(١)

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد .

وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شيء ، مع أنه وصف إضافي لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع إلى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه ، لأننا لا نعرف كون الشيء مقدوراً إلا بكونه ممكناً ، فنقول هو مقدور ، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فإن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأننا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ، وهو تعريف الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكناً قضية أخرى في العقل ظاهرة ، بها تعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً ، فإن العلم يستدعى معلوماً ، فالإمكان المعلوم غير العلم

(١) يلاحظ أنه قال أول المسألة : « وهذا الفن من الأدلة ثلاثة » .

لا محالة ، ثم هو وصف إضافي ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال .

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمنع عليه تقديره ، سميانه ممكناً وإن امتنع سميانه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميانه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور .

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ويقال : إنه إمكانه ، لاستدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه ، وليس للممتنع في ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

والثاني : أن السواد والبياض يقضى العقل فهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطرأ عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فإذاً ليس البياض في نفسه ممكناً ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ، أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن . فدل أن العقل في القضية^(١) بالإمكان ، لا يفترق إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة في مادة ، وهي حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف إضافي ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل^(٢) ، فإلى ماذا يرجع ؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : رد الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذ لا معنى لقضاء العقل

(١) يعني في القضاء .

(٢) كذا في النسخ ولعلها « ولا إلى علمه بكونه ممكناً » أخذاً مما سبق له .

إلا العلم بالإمكان ، فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدر عدمه ، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتفى العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان ، وغفلتهم عنه ، لكننا نقول : لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدت العقول والعقلاء لبي الإمكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي ، يستدعى موجوداً ، يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض ، كان ممتنعاً عليه أن يسود مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع مضافاً إليه . وأما الوجوب فلا يتخفى أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

وأما الثاني : وهو كون السواد في نفسه ممكناً فغلط ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يحله ، كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيئة في جسم ، فالجسم مهياً لتبدل هيئة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بإمكان .

وأما الثالث ، وهو النفس فهي قديمة عند فريق ، ولكن يمكن لها التعلق بالأبدان ، فلم يلزم على هذا ما قلتم . ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام « جالينوس » في بعض المواضع ، فتكون في مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها ، وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة ، فعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة ، فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها ، إذ هي المدبرة المستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق ، والجواب : أن رد الإمكان والوجوب والامتناع ، إلى قضايا عقلية صحيح ، وما ذكره من أن معنى قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعى معلوماً ، فنقول له :

معلوم كما أن اللونية والحويانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية ، وهي محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية ، فإذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السواد والبياضية ، ولا يتصور في الوجود لون ، ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان ، وتثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال : هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه .

وأما قولهم : لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم ، فنقول ونؤد قدر علمهم ، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع تنعدم ؟ ! فإذا قالوا : نعم ، إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول ، فكذلك قولنا في الإمكان ، ولا فرق بين البايين ، وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله سبحانه ، فكذا القول في الإمكان ، فالإلزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

وأما العذر عن « الامتناع » بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشيء إذ يمتنع عليه ضده ، فليس كل مجال كذلك ، فإن وجود شريك لله تعالى مجال ، وليس تمت مادة يضاف إليها الامتناع ، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله تعالى بذاته ووجده واجب ، والانفراد مضاف إليه ، فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإن العالم موجود معه فليس منفرداً ، فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب ، ونقيض الواجب يمتنع ، وهو إضافة إلى الله . قلنا : فتعني أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كأنفراده عن النظر ، فإن انفراده عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فتتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة ، كما تكلفوه في رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب .

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات مفردة ، إن عني

بذلك في الوجود فنعم ، وإن عني بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد الكلي ، ويحكم عليه بالإمكان في ذاته .

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتاً مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس تمت ما يضاف إليه ، وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ، فهذه إضافات بعيدة ، فإن اكتفيم بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبقاً فيه ، كما أنه إضافة إلى البدن المنفصل مع أنه لا تنطبق فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفصل ، إذا لم يكن انطباق في الموضوعين .

فإن قيل : فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ، ولم تحلوا ما أوردوه من الإشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم ، ولم نتطرق للذب عن مذهب معين ، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصى القول في الأدلة البالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم ، وأما إثبات المذهب الحق فنستصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »^(١) ونعني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم :

(١) وفي الفزالي بما وعد ، إذ ألفت هذا الكتاب ، وجعله فصلاً من فصول كتاب « الأحياء » وبسطة المعلومات الواردة فيه مع ملاحظة أن الفزالي قد اعتبره صنواً لكتاب « التهاوت » تساعد على تحديد القيسة العلمية لكتاب « التهاوت » في نظر الفزالي . وعلى تحديد مستوى الجماعة التي ألفتها . ثم إن هذا الترابط الوثيق بين الكتابين يفسر لنا قول الفزالي آناً « ويجسسه - أي علم الكلام - يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة » .

وأما مسلكتهم الرابع : فهو محال ، لأنهم يقولون : إذا عدم العالم ببق إمكان وجوده ، إذ الممكن لا يتقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم ، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق :

وإنما أفردنا هذه المسألة لأن لهم فيها دليلين آخرين .

مسألة [٢]

في إبطال قولهم في أبدية العالم

والزمان والمكان

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساد ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض كالأعتراض من غير فرق . فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة ، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ، وهو بعينه جار في الانقطاع ، وهذا مسلكتهم الأول .

ومسلكتهم الثاني : أن العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ففيه إثبات الزمان .

ومسلكتهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع ، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان ، إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف ، فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذلك في المستقبل ، وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً ، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوقاً ، وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل ، بل نجوز لإبقائه وإفناؤه ، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

الأول

ما تمسك به « جالينوس » إذ قال : لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة ، والأرصاء الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تدب في هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد .

الاعتراض عليه من وجوه .

الأول : أن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ؛ لكن التالي محال ، فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم « الشرطي المتصل » ، وهذه النتيجة غير لازمة ، لأن المقدم غير صحيح ، ما لم يضاف إليه شرط آخر ، وهو قوله : إن كانت تفسد فلا بد أن تدب ، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم^(١) إلا بزيادة شرط وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد أن تدب في طول المدة ؛ أو يبين^(٢) أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول ، بل الذبول ، أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله .

الثاني : أنه لو سلم هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول ، فن أين عرف أنه لا يعترىها الذبول ؟ ! أما التفاته إلى الأرصاد فحال ، لأنها لا تعرف بمقاديرها إلا بالتقريب ، والشمس التي يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة^(٣) ، أو ما يقرب منه ، ولو نقص منها مقدار جبال مثلاً ، لكان لا يتبين للحس ، فعملها

(١) يشير إلى : إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن تدب .

(٢) مطوف على « يضاف » أي أو ما لم يبين .

(٣) هذا رأى المتقدمين . أما العلم الحديث فقد أثبت أنها أكبر من ذلك بكثير .

في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال فأكثر ، والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، لأن تقديره في علم « المناظر » لا يعرف إلا بالتقريب ، وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها محسوساً ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل أن دليله في غاية الفساد .

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء ، وأوردنا ههنا هذا الواحد ، ليكون عبرة ومثالا لما تركناه ، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهتها كما سبق .

الفاعل ، وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين في التقصى عن هذا أربع فرق ، وكل فرقة اقتضت محالا .

الدليل الثاني

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعلة المصادر منه موجود ، وهو الفناء ، يخلقه لا في محل فيعدم العالم كله دفعة واحدة ، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، فيتسلسل إلى غير نهاية ؛ وهو فاسد من وجوه :

أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولاً : حتى يقدر خلقه ، ثم إن كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ؟

ثم بمّ يعدم العالم ؟ ! ، فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال ، لأن الحال يلاقي المحلول فيه ، فيجتمعان ولو في لحظة واحدة ، فإذا جاز اجتماعهما ، لم يكونا ضدّين ، فلم يفته . وإن خلقه لا في العالم ولا في محل ، فمن أين يضاد وجوده وجود العالم ؟ ! .

ثم في هذا المذاهب شناعة أخرى ، وهى أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض . بل لا يقدر إلا على إحداث فناء ، يعدم جواهر العالم كلها ، لأنها إذا لم تكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة .

الفرقة الثانية الكرامية ، حيث قالوا : إن فعلة الإعدام ، والإعدام عبارة عن موجود ، يحدثه في ذاته تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً ، وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته ، فيصير الموجود ، به موجوداً ، وهذا أيضاً فاسد .

إذ فيه كون القديم محل الحوادث .

ثم خروج عن المعقول ، إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدره ، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدره ، ووجود المقدور وهو العالم ، لا يعقل ، وكذا الإعدام .

لم في استحالة عدم العالم أن قالوا : إن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يعقل سبب معدم لها ، وما لم يكن متعلماً ثم انعدم ، فلا بد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إما (١) أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدي (٢) إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .

ويزيد ههنا إشكال آخر أقوى من ذلك ، هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، إن لم (٣) يتغير هو في نفسه ، فلا بد أن يصير فعلة موجوداً بعد أن لم يكن موجوداً ، فإنه لو بقي كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضاً لا فعل له ، فإذا لم يفعل شيئاً ، والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً ؟ ! ، فإذا أعدم العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟ ! أهو وجود العالم ؟ ! ، وهو محال ، إذ انقطع الوجود ! أو فعلة عدم العالم ؟ ! ، وعدم العالم ليس بشيء ، حتى يكون فعلاً ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً ، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعلة

(١) لم يذكر مقابلها .

(٢) ذكر بالنسبة لإرادة القديم على أنها سبب للعدم ، احتمالين :

(أ) الاحتمال الأول أن تكون الإرادة قد تعلقت بعده بعد أن لم تكن متعلقة ثم أحسن هذا بأنه يؤدي إلى التغير في القديم .

(ب) الاحتمال الثاني أن تكون الإرادة قد تعلقت منذ الأزل بعده في الوقت الذى عدم فيه حتى لا يلزم تغير في القديم - وهذا الاحتمال هو ما أشار إليه بقوله « أو يؤدي » ثم أحال هذا بأن ما استدل به في المسألة الأولى على استحالة صدور الوجود الحادث من القديم ، يدل على استحالة صدور العدم الحادث من القديم ، وفي عبارته ركة لا تغنى .

(٣) أى بصرف النظر عن مسألة تغير القديم وما تؤدي إليه من المحالات .

الفرقة الثالثة الأشعرية إذ قالوا : أما الأعراض فلإنها تفتى بأنفسها ، ولا بتصور بقاؤها ، لأنه لو تصور بقاؤها ، لما تصور فناؤها^(١) لهذا المعنى ، وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ، فإذا لم يخلق الله سبحانه وتعالى البقاء ، انعدمت لعدم البقاء ، وهو أيضاً فاسد .

لما فيه من مناقرة المحسوس في أن السواد لا يبقى والبياض كذلك ، وأنه متجدد الوجود . والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل : إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة ، والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في يومه هو الشعر الذى كان بالأمس لا مثله ، يقضى أيضاً به في سواد الشعر . ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقي إذا بقى ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء . وذلك البقاء يكون باقياً ، فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

والفرقة الرابعة طائفة أخرى من الأشعرية ، قالوا : إن الأعراض تفتى بأنفسها وأما الجواهر فلإنها تفتى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً ، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم . وكان فرقى الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل وإنما هو كف عن الفعل . لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً .

وقالت الفلاسفة : إذا بطلت هذه الطرق ، لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم .

هذا^(٢) ولو قيل بأن العالم حادث ، فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه .

وبالجملة : عندهم كل قائم بنفسه لا في محل ، لا يتصور انعدامه بعد

(١) لعل ذلك لما هو معروف عند الأشاعرة من أن العرض لا يقوم بالعرض والبقاء عرض فلا يمكن أن يقوم بالأعراض ، فلو بقيت الأعراض زمانين لكان بقاؤها بنفسها لا ببقاء زائد عليها ، وحينئذ لا يعقل فناؤها لأن ما بالذات لا يتخلف .

(٢) أى الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلاسفة حتى ولو قالوا : بأن العالم حادث ، لأنهم مع تسليمهم بحدوث النفس يدعون استحالة انعدامها ، وبالجملة . . . إلخ .

جوده ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فإذا قيل لهم : مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء ، قالوا لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء ، فالمادة وهى الهوىل باقية فى الهواء ، وهى المادة التى كانت محلاً للصورة الماء، وإنما خلعت الهوىل صورة المائية ، وليست صورة الهوائية ، وإذا أصاب الهواء برد ، تكثف وانقلب ماء ، لا أن مادة تجددت ، بل المادة مشتركة بين العناصر ، وإنما تتبدل عليها صورها .

الجواب : أن ما ذكرتموه من الأقسام وإن أمكن أن نذب عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم ، لاشتغال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكننا لانطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول : بيم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى ، أوجد ، وإذا أراد أعدم ، وهذا معنى كونه سبحانه قادراً على الكمال ، وهو فى جملة ذلك لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل ، وأما قولكم : إن الفاعل لا بد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟ ! قلنا الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم ، إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشيء ، فكيف صدر عنه ؟ !

قلنا : وهو ليس بشيء ، فكيف وقع ؟ ! وليس معنى صدره عنه ، إلا أن ما وقع ، مضاف إلى قدرته ، فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل إضافته إلى القدرة ؟ ! وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الأعراض والصور ، ويقول : العدم ليس بشيء ، فكيف يطرأ ، وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟ ! ولا نشك فى أن العدم يتصور طريانه على الأعراض والصور ، فالموصوف بالطريان معقول وقوعه ، سمي شيئاً أو لم يسم ، فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده ، فيقال له : ما الذى طرأ ؟ ! وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود ، وإنما معنى انعدام

الأعراض طرياناً أصدادها ، التي هي موجودات ، لا طريان العدم المخبر الذي ليس بشيء ، فإن ما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان ؟ ! ، فإذا ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود ، ولا نقول : الطارئ عدم السواد .

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا ؟ ! ، فإن قالوا : لا ، فقد كابروا العقول ، وإن قالوا : نعم ، فالتضمن غير المتضمن أم عينه ؟ ! فإن قالوا هو عينه كان متناقضاً ، إذ الشيء لا يتضمن نفسه ، وإن قالوا : غيره ، فذلك الغير معقول أم لا ؟ ! ، فإن قالوا : لا ، قلنا : فم عرفتم أنه متضمن ؟ ! ، والحكم عليه بكونه متضمناً اعترافاً بكونه معقولاً ، وإن قالوا : نعم ، فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم أو حادث ؟ ! ، فإن قالوا : قديم ، فهو محال ، وإن قالوا : حادث ، فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون معقولاً^(١) ؟ ! وإن قالوا : لا قديم ولا حادث فهو محال ، لأنه قبل طريان البياض ، لو قيل السواد معدوم كان كذباً ، وبعده إذا قيل : إنه معدوم كان صدقاً ، فهو طارئ لا محالة ، فهذا الطارئ معقول ، فيجوز أن يكون منسوباً إلى قدرة قادر .

الوجه الثاني : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم لا بضده ، فإن الحركة لا ضد لها ، وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم ، أعنى تقابل الوجود والعدم ، ومعنى السكون عدم الحركة ، فإذا عدت الحركة لم يطرأ سكون هو ضده ، بل هو عدم محض ، وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال ، كانبطاع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين ، بل انطباع صور المعقولات في النفس ، فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال

(١) لقد ظفر في الفقرة السابقة أعنى قوله « والحكم عليه بكونه متضمناً اعترافاً بكونه معقولاً » وقوله « فذلك المتضمن المعقول » : بما يجاوز استنباطه الآن ، فهو تكرار والأولى به أن يشب إلى المطلوب ويقول : « فالموصوف بالحدوث كيف لا يكون أثراً للقادر ؟ ! » .

ضده ، وإذا عدت كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده ، فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ ؛ فعقل وقوع العدم الطارئ ؛ وما عقل وقوعه بنفسه وإن لم يكن شيئاً . عقل أن ينسب إلى قدرة القادر .

فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإزادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً . والله أعلم .

أما الأول

فتقول : الفاعل عبارة عن مصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد ، وعندكم أن العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة ، يلزم لزوماً ضرورياً ، لا يتصور من الله تعالى دفعه ، كلزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء ، بل من قال : إن السراج يفعل الضوء ، والشخص يفعل الظل ، فقد تجوز ، وتوسع في التجوز توسعاً خارجاً عن الحد ، واستعار اللفظ اكتفاءً بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار منه في وصف واحد ، وهو أن الفاعل سبب على الجملة ، والسراج سبب الضوء ، والشمس سبب النور ، ولكن الفاعل لم يسم فاعلاً صانعاً ، مجرد كونه سبباً ، بل لكونه سبباً على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، حتى لو قال قائل : الجدار ليس بفاعل ، والحجر ليس بفاعل ، والجماذ ليس بفاعل ، وإنما الفعل للحيوان ، لم ينكر عليه في ذلك ، ولم يكن قوله كاذباً ، وللحجر فعل عندهم ، وهو الهوى والثقل والميل إلى المركز ، كما أن للنار فعلاً وهو التسخين ، وللحائط فعلاً ، وهو الميل إلى المركز ووقوع الظل ، فإن كل ذلك صادر منه وهو محال .

فإن قيل : كل موجود ليس واجب الوجود بذاته وإنما هو موجود بغيره ، فإننا نسمى ذلك الشيء مفعولاً ، ونسمى سببه فاعلاً ، ولا يقال كان السبب فاعلاً بالطبع ، أم بالإرادة ، كما أنكم لا تبالون أنه كان فاعلاً بآلة أم بغير آلة ، بل الفعل جنس ، وينقسم إلى ما يقع بآلة ، وإلى ما يقع بغير آلة ، فكذلك هو جنس ، وينقسم إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار ، بدليل أنا إذا قلنا « فعل » بالطبع ، لم يكن قولنا « بالطبع » ضداً لقولنا « فعل » ولا دفعاً ونقضاً له ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كما أننا إذا قلنا « فعل » مباشرة من غير آلة ، لم يكن نقضاً ، بل كان تنويحاً وبياناً ، وإذا قلنا « فعل » بالاختيار ، لم يكن

مسألة [٣]

في بيان تلبسهم

بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وإن العالم صنعه وفعله
وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

وقد اتفقت الفلاسفة - سوى الدهرية - على أن للعالم صانعاً ، وأن الله تعالى هو صانع العالم وفاعله . وأن العالم فعله وصنعه ، وهذا تلبس على أصلهم ؛ بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله ، من ثلاثة أوجه : وجه في الفاعل .

ووجه في الفعل .

ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل .

أما الذي في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مريداً مختاراً عالماً بما يريد ، حتى يكون فاعلاً لما يريد . والله تعالى عندهم ليس مريداً ، بل لا صفة له أصلاً . وما يصدر عنه فيلزم منه لزوماً ضرورياً .

والثاني أن العالم قديم والفعل هو الحادث .

والثالث أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه ، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فكيف يصدر عنه ؟ !

ولتحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم في دفعه .

تكراراً مثل^(١) قولنا : حيوان إنسان ، بل كان بياناً لنوع الفعل ، كقولنا فعل بآلة ، ولو كان قولنا : « فعل » يتضمن الإرادة ، وكانت الإرادة ذاتية للفعل ، من حيث إنه فعل ، لكان قولنا « فعل » بالطبع ، متناقضاً ، كقولنا فعل ، وما فعل .

قلنا : هذه التسمية فاسدة ، ولا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلاً ، ولا كل مسبب مفعولاً ، ولو كان كذلك ، لما صح أن يقال : الجماد لا فعل له ، وإنما التعلل للحيوان ، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة فإن سمي الجماد فاعلاً ، فبالاستعارة ، كما قد يسمى طالباً مريداً على سبيل المجاز ، إذ يقال : الحجر يهوى ، لأنه يريد المركز ويطلبه ، والطلب والإرادة حقيقة لا يتصوران إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، ولا يتصوران إلا من الحيوان .

وأما قولكم : إن قولنا : « فعل » عام ، وينقسم إلى ما هو بالطبع ، وإلى ما هو بالإرادة ، فهو غير مسلم ، وهو كقول القائل : قولنا : أراد ، عام ، وينقسم إلى من يريد مع العلم بالمراد ، وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد ، وهو فاسد ، إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .
وأما قولكم : إن قولنا : « فعل » بالطبع « ليس بنقض للأول ، فليس كذلك فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ، ولا يشتد تصور الطبع عنه ، لأنه يبقى مجازاً ، فإنه لما كان سبباً بوجه ما ، والفاعل أيضاً سبب ، سمي فعلاً مجازاً .

وإذا قيل : « فعل » بالاختيار فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد وهو عالم بما أراده ، إلا أنه لما تصور أن يقال : « فعل » وهو مجاز ، ويقال : « فعل » ، وهو حقيقة ، لم تنفر النفس عن قوله « فعل بالاختيار » وكان معناه فعل فعلاً حقيقياً لا مجازياً ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازاً ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، حتى يقال : قال برأسه أى نعم ؛ لم يستصحح أن يقال : قال بلسانه ،

(١) هو مثال للمقبول لا للمنتفى وإن كان وضعه نائياً .

ونظر بعينه ، ويكون معناه نفي احتمال المجاز ، فهذه مزلة القدم ، فلينبه محل الخلداع هؤلاء الأغبياء .

فإن قيل : تسمية الفاعل فاعلاً ، إنما تعرف من اللغة ، وإلا فقد ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ، ينقسم إلى ما يكون مريداً ، وإلى ما لا يكون ؛ ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ؟ ! ، ولا سبيل إلى إنكاره ، إذ العرب تقول : النار تحرق ، والسيف يقطع ، والتلج يبرد ، والسقمونيا تسهل ، والخبز يشبع ، والماء يروي . وقولنا : يضرب ، معناه يفعل الضرب ، وقولنا تحرق ، معناه تفعل الإحراق ، وقولنا : يقطع ، معناه يفعل القطع ، فإن قلتم ، إن كل ذلك مجاز ، كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

والجواب : أن كل ذلك بطريق المجاز ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة . والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف في حصوله على أمرين ، أحدهما إرادى والآخر غير إرادى ، أضاف العقل الفعل إلى الإرادى ، وكذا اللغة ، فإن من ألقى إنساناً في النار فمات ، يقال : هو القاتل ، دون النار ، حتى إذا قيل ما قتله إلا فلان ، صدق قائله ، فإن كان اسم الفاعل على المرید وعلى غير المرید ، على وجه واحد ، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه ، فلم يضاف القتل إلى المرید لغة وعرفاً وعقلاً ؟ ! ، مع أن النار هي العلة القريبة من القتل ، وكأن الملقى لم يتعاط إلا الجمع بينه وبين النار ، ولكن لما كان الجمع بينه وبين النار بالإرادة ، وتأثير النار بغير إرادة سمي قاتلاً ، ولم تسم النار قاتلة ، إلا بنوع من الاستعارة ، فدل أن الفاعل من يصدر منه الفعل عن إرادته ، فإذا لم يكن الله تعالى مريداً عندهم ولا مختاراً لفعل العالم ، لم يكن صانعاً ولا فاعلاً إلا مجازاً .

فإن قيل : نحن نعنى بكون الله تعالى فاعلاً ، أنه سبب لوجود كل موجود سواه ، وأن العالم قوامه به ، ولولا وجود البارى تعالى لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم البارى سبحانه لانعدم العالم ، كما لو قدر عدم الشمس ، لانعدم

الضوء ، فهذا ما نغنيه بكونه تعالى فاعلا ، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً ، فلا مشاحة في الأسماء ، بعد ظهور المعنى .

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيم حقيقة معنى الفعل ، ونطقم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني ، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له ، حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين المسلمين ، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم ، وأن العالم صنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها ، ونفيم حقيقتها ، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط .

الوجه الثاني

في إبطال كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لانعدام الشرط في الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث ، والعالم عندهم قديم ، وليس بحادث ، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه ، وذلك لا يتصور في القديم ، إذ الموجود لا يمكن لإيجاده ، فإذا شرط الفعل أن يكون حادثاً ، والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلاً لله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً .

فإن قيل : معنى الحادث « الموجود بعد عدم » ، فلنبحت أن الفاعل إذا أحدث ، أكان الصادر منه المتعلق به ، الوجود ، أو العدم المجرد ، أو كليهما ؟ ! ، وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدم السابق ، إذ لا تأثير للفاعل في العدم ، وباطل أن يقال : كلاهما ، إذ بان أن العدم لا يتعلق به أصلاً ، وأن العدم في كونه عدماً لا يحتاج إلى فاعل أليته ، فبقي أنه متعلق به من حيث إنه موجود ، وأن الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة إليه إلا الوجود ، فإن فرض الوجود دائماً فرضت النسبة دائماً . وإذا دامت هذه النسبة ، كان المنسوب إليه أفعالاً^(١) وأدوم تأثيراً . لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال . بقي^(٢) أن يقال : إنه متعلق به ، من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد عدم ، والعدم لم يتعلق به ، فإن جعل سبق العدم وصفاً للوجود ، وقيل المتعلق به وجود مخصوص : لا كل وجود ، وهو وجود مسبق بالعدم ؛ فيقال : كونه مسبقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل ، وصنع الصانع ؛ فإن هذا الوجود لا يتصور صدوره من الفاعل إلا والعدم سابق عليه ، وسبق العدم ليس

(١) وفي نسخة « أفضل » .

(٢) كعله اعتراض أجراه الفيلسوف على لسانه ضد نفسه ليدفعه فيصفو له المقام ، وفي العبارة

ركة لا تخفى .

بفعل الفاعل : فكونه مسبوقاً بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به ، فاشترطه في كونه فعلاً ، اشترط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال .

وأما قولكم : إن الموجود لا يمكن إيجاداً ؛ إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم ، فصحيح ، وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً ، لا يكون موجوداً بمجرد ، فقد بينا أنه يكون موجوداً في حال كونه موجوداً ، لا في حال كونه معدوماً ، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً ، إذا كان الفاعل له موجوداً ، ولا يكون الفاعل موجوداً في حال عدمه ، بل في حال وجود الشيء منه ، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجوداً ، وكون المفعول موجوداً ، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود ، وكل ذلك مع الوجود لا قبله ، فإذا لا إيجاد إلا للموجود ، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجوداً ، والمفعول موجوداً . قالوا : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبداً ، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له ، لأن المرتبط بالفاعل الوجود فإن دام الارتباط دام الوجود ، وإن انقطع ، انقطع ، لا كما تخيلتموه من أن البارئ تعالى لو قدر عدمه ، لبقى العالم ، إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء ، فإنه بعدم البناء ، ويبقى البناء ، فإن بقاء البناء ليس بالبارئ ، بل هو باليبوسة المسككة لتركيبه ، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة ، كالماء^(١) مثلاً ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

والجواب : أن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، فإنه لا يتعلق به في ثاني حال الوجود^(٢) عندنا - وهو موجود - بل يتعلق به في حال حدوثه ، من حيث إنه حدوث وخروج من عدم إلى الوجود ، فإن نفي عنه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلاً ، ولا عقل تعلقه بالفاعل . وقولكم إن كونه حادثاً ، يرجع إلى كونه مسبوقاً بعدم ، وكونه مسبوقاً بعدم ، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ؛ لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل - أعني كونه مسبوقاً

بالعدم - فالوجود الذي ليس مسبوقاً بعدم ، بل هو دائم ، لا يصلح أن يكون فعلاً للفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته ، شرط في كونه فعلاً ، وليس ذلك من أثر الفاعل ، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود ، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً ، ليكون فعلاً ، وإن لم يكن من أثر الفاعل .

فإن قيل : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل حادثاً ، إن كان الفاعل حادثاً ، وقديماً إن كان قديماً ، وإن اشترطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال ، إذ من حرك اليد في ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها ولا بعدها ، إذ لو تحرك بعدها ، لكانت اليد مع الماء قبل تحويه في حيز واحد ، ولو تحرك قبلها ، لانفصل الماء عن اليد . وهو مع كونه معه معلولها ، وفعل من جهتها ، فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة ، كانت حركة الماء أيضاً دائمة ، وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام ، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى .

قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل ، بعد كون الفعل حادثاً ، كحركة الماء ، فإنها حادثة عن عدم ، فجاز أن يكون فعلاً ، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارناً له . وإنما نحيل الفعل القديم ، فإن ما ليس حادثاً عن عدم ، فتسميته فعلاً مجاز مجرد لاحقيقة له . وأما المعلول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين ، وأن يكونا قديمين ، كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم سبحانه عالماً ، ولا كلام فيه ، وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً ، ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً ، بل ما يسمى فعلاً ، فشرطه أن يكون حادثاً عن عدم ، فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره ، كان متجوزاً في الاستعارة . وقولكم : لو قدرنا حركة الماء مع الأصبع قديمة دائمة ، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً ، تلبس ، لأن الأصبع لا فعل لها فيه ، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المرید ، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلاً له ، من حيث إن كل جزء من الحركة حادثاً عن عدم ، فهذا

(١) مثل الذي ليس فيه قوة .

(٢) في نسخة « الحدوث » .

الاعتبار كان فعلاً ، وأما حركة الماء ، فقد لا نقول : إنها من فعله ، بل هي من فعل الله سبحانه . وعلى أى وجه كانه فكونه فعلاً ، من حيث إنه حادث ، إلا أنه دائم الحدوث ، وهو فعل من حيث إنه حادث .

فإن قيل : فإذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود معه ، كنسبة المعلول إلى العلة ، ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة فنحن لا نعنى بكون العالم فعلاً ، إلا كونه معلولاً دائماً النسبة إلى الله تعالى ، فإن لم تسموا هذا فعلاً فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعاني .

قلنا : ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق ، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً ، ولا العالم فعله تحقيقاً ، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له ، وقد ظهر هذا .

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم ، لشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد ، والمبدأ الأول واحد من كل وجه ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

فإن قالوا : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر عنه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر مجرد ، قائم بنفسه ، غير متحيز ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ، ثم يصدر منه ثالث ، ومن الثالث رابع ، وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ، ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ، وينقب بالثقب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل فعلاً واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل .

وهذه الأقسام كلها محالة ، في المبدأ الأول ، إذ ليس في ذاته اختلاف ، ولا اثنيانية ، ولا كثرة ، كما سيأتى في أدلة التوحيد ، ولا تمت اختلاف مواد ، فإن الكلام في المعلول الأول الذى هو المادة الأولى مثلاً ، ولا تمت اختلاف

آلات إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته ، فالكلام في حدوث الآلة الأولى ، فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة عن الله تعالى بطريق التوسط كما سبق .

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها أحادا ، وكل واحد معلولا لواحد آخر فوقه ، وعله لآخر تحته ، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها ، وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعها شيئا واحداً ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران من علة سواهما . فكيف وجدت هذه المركبات ، أمن علة واحدة؟! ، فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد ، أو من علة مركبة؟! فيتوجه السؤال في تركيب العلة ، إلى أن يلتقى بالضرورة - مركب بسيط ، فإن المبدأ بسيط ، وفي الآخر تركيب ، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

فإن قيل : إذا عرف مذهبا ، اندفع الإشكال ، فإن الموجودات تنقسم : إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور ؛ وإلى ما ليست في محال ؛ وهذه تنقسم : إلى ما هي محال لغيرها كالأجسام ، وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونفسها نفوساً ، وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ، بل في النفوس ، ونسبها عقولا مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض ، فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية وليس الكلام فيها . وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محال ، وهي ثلاثة : أجسام ، وهي أخسها . وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ،

لا بالعلاقة الفعلية ، ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها . ونفوس ، وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ، فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ، وقد سميناها العقل الأول ، ولا مشاحة في الأسماء - يسمى ملكاً أو عقلاً أو ما أريد - ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل ، ونفس الفلك الأقصى - وهو السماء التاسعة - وجرم الفلك الأقصى ؛ ثم لزم من العقل الثاني : عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه ؛ ثم لزم من العقل الثالث : عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛ ولزم من العقل الرابع : عقل خامس ، ونفس فلك المشتري ، وجرمه ؛ وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه : عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير هو الذي يسمى العقل الفعال ؛ ولزم حشو فلك القمر - وهي المادة القابلة للكون والفساد - من العقل الفعال وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تمتاز بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوانات .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول مختلفة الأنواع ، فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر .

فيخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة - بعد المبدأ الأول - تسعة عشر ؛ وحصل منه : أن تحت كل عقل من العقول الأولى^(١) ثلاثة أشياء ؛ عقل ، ونفس فلك ، وجرمه ؛ فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ؛ ولا يتصور كثرة في المعلول الأول إلا

(١) يريد بذلك إخراج العقل العاشر فقط .

من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه ، وهذه معان ثلاثة مختلفة ، والأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني ، فيصدر منه العقل : من حيث إنه يعقل مبدأه ، وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه ، ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغي أن يقال : هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ، ومبدؤه واحد ؟ ! فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذي به يعقل نفسه : ولزمه - ضرورة ، لا من جهة المبدأ - أن عقل المبدأ ، وهو في ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ؛ ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول - لا من جهة المبدأ بل من جهته - أمور ضرورية ، إضافية أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة ؛ فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركب باليسيط ، إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذي يجب الحكم به . فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه ؛ أو لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقليل إنه ترهات ، لا تفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر ، ولكننا نورد وجوهاً معدودة :
الأول : هو أننا نقول : ادّعيم أن أحد معاني الكثرة في المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود ، عين وجوده أم غيره ؟ ؛ فإن كان عينه ، فلا تنشأ عنه كثرة ^(١) ، وإن كان غيره ، فهلا قلتم : في المبدأ الأول

(١) يريد فقط في الشيء الذي ادعوا صدوره عن هذا الجانب ، فحيث لم يرتبوا على الوجود شيئاً ، وحيث آل أمر الإمكان إلى أنه الوجود فينبغي ألا يصدر عنه شيء ؛ أما الكثرة التي صدرت عن العلم بالذات والعالم بالمبدأ الأول ، فلا يريد نفيها هنا ، لأن لها بجهاً يأتي ، ولأن وحدة الوجود والإمكان لا تستلزم نفي الكثرة الناشئة من تعدد جهات أخرى .

كثرة ، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود : فوجوب الوجود غير نفس الوجود ، فليجز صدور المختلفات منه ؛ هذه الكثرة ؛ فإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، قلنا : فلامعنى لإمكان الوجود إلا الوجود ؛ فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره ؛ قلنا : فكذا واجب الوجود ، يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ؛ إلا بعد دليل آخر ، فليكن غيره ؛ وبالجملة الوجود أمر عام ، ينقسم إلى واجب وإلى ممكن . فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذا الفصل الثاني ؛ ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ؛ فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره ؛ واحداً ؟ !

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود ؟ ؛ ويمكن أن ينشأ وجوب الوجود ، ويثبت الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات أصلاً ، إذ لا يمكن أن يقال : إنه موجود ، وليس بموجود ؛ أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود ؛ ويمكن أن يقال ؛ موجود ، وليس بواجب الوجود ، كما يمكن أن يقال : موجود ، وليس بممكن الوجود ، وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير ذلك في الأول ، إن صح ما ذكره من أن إمكان الوجود غير الوجود الممكن .

الاعتراض الثاني : هو أن نقول عقله مبدؤه ، عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم غيره ؟ ؛ فإن كان عينه فلا كثرة في ذاته ، إلا في العبارة عن ذاته ؛ وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره ؛ فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ، ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ، فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعاً إلى ذاته ؛ فنقول : والمعلول عقله ذاته عين ذاته ، فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه ، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحد ؛ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولاً لعله . فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ؛ وإن

كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول ، فلتصدر منه المختلفات . ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ، إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ، فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره .

فالجواب من وجهين :

أحدهما : أن هذا المذهب لشاعته هجره « ابن سينا » وسائر المحققين ، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها ، بأنواعها عقلاً كلياً ، لا جزئياً ، إذ استبحوا قول القائل: المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ، ثم لا يعقل ما يصدر منه ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه : عقل ، ونفس فلك ، وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة ، وعلته ومبدأه ، فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ، ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، والأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ، ونفس المبدأ الأول ، ونفس المعلولات ؛ ومن قنع أن يكون قوله في الله تعالى راجعاً إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود : يعقل نفسه ، ويعقل غيره ؛ فإن ما يعقل غيره ويعقل نفسه أشرف منزلة منه ، إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه .

فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم ، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت ، الذي لا خبر له بما جرى في العالم ، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى : « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن أمور الربوبية ، تستولى على كتبها القوى البشرية ، المغرورين بعقلم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - وأتباعهم - رضوان

الله عليهم - فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجوع إلى ما لو حكى في منام لتعجب منه .

الجواب الثاني : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزوم الكثرة ، إذ لو قال به للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه ! وهذا لازم في المعلول الأول ، فينبغي ألا يعقل إلا نفسه ، لأنه لو عقل الأول - أو غيره ، لكان التعقل غير ذاته ، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ، ولا علة إلا علة ذاته وهو المبدأ الأول ! فينبغي ألا يعلم إلا ذاته ، وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد ، وعقل ذاته ! لزمه أن يعقل المبدأ الأول .
قلنا : لزمه ذلك بعلة أو بغير علة ؟ ! ، فإن كان بعلة ، فلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد فلا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثاني كيف يصدر منه ؟ ! ! وإن لزم بغير علة ، فليلزم من وجود الأول موجودات كثيرة بلا علة ، ولا يلزم منها الكثرة ! فإن لم يعقل هذا من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً ، والزائد على الواحد ممكن ، والممكن يفترق إلى علة . فهذا اللازم في حق المعلول ، وإن كان واجب الوجود بذاته ، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد ، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة ، ولا علة له ، فلا يعقل وجوده . وليس هو من ضرورة المعلول الأول ، لكونه ممكن الوجود ، فإن إمكان الوجود ضروري في كل معلول ، أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، فكما أن كون العلة عالمة بالمعلول ، ليس ضرورياً في وجود ذاته ، بل لزوم العلم بالمعلول ، أظهر من لزوم العلم بالعلة .

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ، فإنه لا مبدأ له وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول ، وهذا أيضاً لا مخرج منه .

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه عين ذاته أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم ، وإن كان غيره

فليكن كذلك في الأول ، ويلزم منه كثرة ، ويلزم منه تربيع لا تثليث بزعمهم . وهو : ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ! ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس .

الاعتراض الرابع : أن نقول التثليث لا يكفي في المعلول الأول ، فإن جرم السماء الأولى ، لزم عندهم في معنى واحد ، من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم ، فلا بد لكل واحدة منهما من مبدأ ، إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست كل واحدة على مذهبه علة مستقلة للأخرى ، حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر ، من غير علة أخرى زائدة عليها .

الثاني : أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر ، واختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير ، زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته ممكناً أصغر مما هو عليه ، وأكبر ، فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا كوجود العقل ، لأن العقل وجود محض ، لا يختص بمقدار ، مقابل لسائر المقادير ، فيجوز أن يقال : العقل لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلى ، ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام المقصود .

فتقول : وتعين جهة النظام هل هو كافي في وجود ما فيه النظام ، أم يفتقر إلى علة موجودة ؟ ! فإن كان كافياً فقد استغنيت عن وضع العلة ، فاحكموا بأن كون النظام في هذه الموجودات ، اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفي ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفي للاختصاص بالمقادير ، بل يحتاج أيضاً إلى علة التركيب .

الثالث : أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين ، هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها ، فلا يخلو :

إما أن تكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة ، فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين ؟ !

أو أجزاءه مختلفة ، ففي بعضها خواص ليست في البعض ، فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ ! ، والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط ، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً ، في الشكل وهو الكرى ، ومتشابهاً في المعنى وهو الحلز عن الخواص المميزة ، وهذا أيضاً لا يخرج منه .

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينة ، لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا : فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها - وقد بلغت آفاقاً - صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدرت منه جميع النفوس الفلكية ، والإنسانية ، وجميع الأجسام الأرضية ، والسموية . بأنواع كثيرة لازمة فيها ، لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعالول الأول .

ثم يلزم منه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاء تولد كثرة ، يقال إنها : لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمّت ولا يدري عددها ، وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول ، تخيل ذلك بلا علة مع الثاني ، بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني ، إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا في مكان ، فما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ، ويجوز أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه .

فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة

في المعلول الأول إلى هذا الحد ، فلذلك أكثرنا الوسائط .

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن ، لا يحكم به من المعقولات ، إلا أن يقول : إنه يستحيل ، فنقول : لم يستحيل ؟ وما المرد والقيصل مهما جاوزنا الواحد ، واعتدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول - لا من جهة العلة - لازم واثان وثلاثة ؟ ! فما المحيل لأربعة وخمسة وهكذا إلى الألف ؟ ! وإلا فن يتحكم بمقدار دون مقدار ؟ ! فليس بعد مجاوزة الواحد مرد ، وهذا أيضاً قاطع .
ثم نقول : هذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني ، فإنه صدر منه فلك الكواكب ، وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ، ألفٌ ونيفٌ ومائتا كوكب ، وهي مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوسة ، والسعادة ؛ وبعضها على صورة الحمل والثور والأسد ، وبعضها على صورة الإنسان ، ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي ، من التبريد والتسخين ، والسعادة والنحوسة ؛ وتختلف مقاديرها في ذاتها . فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف ؛ ولو جاز هذا لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية ، فتكفيها علة واحدة ، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ؛ دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته ، وعلة هيولاه ، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة . أو المسعدة أو المنحسة ، وعلة لاختصاصه بموضعه ، تم لاختصاص جللتها بأشكال البهائم المختلفة ، وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في المعلول الثاني ، تصور في المعلول الأول ووقع الاستغناء .

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكيمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؛ وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل - عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه ، وصانعه - فقال : يلزم كونه ممكن الوجود وجوداً

فلك ، فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ، ولصانعه ، شيان آخران ، وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن ، إنساناً كان أو ملكاً ، فلست أدري كيف يقنع المحنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم^(١) في المعقولات .

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم ، فإذا تقولون أنتم ؟ ! أتزعون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه ، شيان مختلفان ، فتكابرون العقول ؟ ! أو تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ ! أو تقولون : لا كثرة في العالم ، فتتكبرون الحس ؟ ! أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟ !

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل ، عل أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للمعقول ، أو انصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقضٌ للتوحيد ؟ ! فهاتان دعويان باطلتان ، لا يرهان لهم عليهما ، فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين ، وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر ، وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم مريد قادر ، يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات ، والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ ! فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة العقل ولا نظره ، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ، فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ، ففضول وطمع في غير مطمع ، والذين طمعوا في طلب المناسبة وعرفتها ، رجع حاصل نظرهم

(١) عبارة أجمعت عليها الأصول ، وهي غير ظاهرة المعنى .

إلى أن المعلول الأول ، من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك ، ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه نفس الفلك ، وهذه حماقة لا إظهار مناسبة .

فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء - صلوات الله عليهم - وليصدقوا فيها ، إذ العقل ليس يحيلها ، وليترك البحث عن الكيفية والكمية والماهية ، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية ، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات الله عليه - : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » .

مسألة [٤]

في بيان عجزهم عن الاستدلال
على وجود الصانع للعالم

فبقول . الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع .
وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يشبوا له صانعاً ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .
وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال .

فإن قيل : نحن إذا قلنا : إن للعالم صانعاً ، لم نرد به فاعلاً مختاراً ، يفعل بعد أن لم يكن يفعل كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط ، والنساج ، والبناء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل .

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يدل عليه البرهان القطعي على قرب ، فإننا نقول : العالم ، موجوداته إما أن يكون لها علة ، أو لا علة لها ، فإن كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟ ! وكذا القول في علة العلة ، فلما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن تنتهي إلى طرف ، فالأخبر علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإنه لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .
نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عدد ، ودليل

التوحيد يمتعه، فيعرف بطلانه بالنظر في صفة المبدأ ، ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحدة، أو جسم واحد، أو شمس واحدة، أو غيرها، لأنه جسم، والجسم مركب من الصورة والهوي، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة والاتفاق — وإنما الخلاف في الصفات — وهو الذي نعنيه بالمبدأ الأول .

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبكم ، أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها ، وقولكم إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد ، وفي نفي الصفات ، بعد هذه المسألة .

الثاني : وهو الخالص بهذه المسألة هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولعلتها علة ، ولعلة العلة كذلك وهكذا إلى غير نهاية ، وقولكم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منكم ، فإننا نقول : عرفتم ذلك ضرورة بغير وسط أو عرفتموه بوسط ؟ ! ولا سبيل إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في النظر ، بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها ، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له ، فلم^(١) يبعد أن يكون بعضها علة للبعض ، وينتهي من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ؟ ! كما أن الزمان السابق ، له آخر وهو الآن الراهن ، ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ، ليست موجودة معاً في الحال ، ولا في بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهي ، وعدم التناهي ؛ فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان ، فلها لا تنفي عنكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس ، لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نقطة من إنسان ، وإنسان من

(١) يمكن اعتبارها نافية ويمكن اعتبارها استفهامية .

نطقة ، إلى غير نهاية ، ثم إن كل إنسان مات ، فقد بقيت نفسه ، وهي بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده ، وإن كان الكل بالنوع واحداً ، فعندكم في الوجود في كل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض ، ولا ترتيب لها ، لا بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فلها مرتبة بعضها فوق بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا التحكم في الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرق ؟ !

وهم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها عندهم ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل بعض ، فإن الليالي والأيام الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحدة ، في كل يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن ، خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب في الوجود ، أي بعضها بعد البعض ، والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك في «القبل» الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في «القبل» الذاتي الطبيعي . وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ ! وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له ؟ !

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل لا نهاية لها ، أن يقال : كل واحدة من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها أو واجبة ؟ ! فإن كانت واجبة ، فلم تنفقر إلى علة ؟ ! وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنه .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة زائدة على ذاته ، فإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، فنقول : كل واحد ممكن : على معنى أن له علة

زائدة على ذاته ، والككل ليس بممكن . على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه ؛ وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ، ولا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث : والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهي ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ، فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال : إن للمجموع علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد ، يلزم أن يصدق على المجموع ، إذ قد يصدق على كل واحد ، أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع ، وكل موضع عيناه من الأرض ، فإنه قد استضاء بالشمس في النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد^(١) حادث ، بعد أن لم يكن ، أي له أول ، والمجموع عندهم ماله^(٢) أول .

فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهي صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها ، ويخرج من هذا ، أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا الإشكال ، ويرجع فرقمهم إلى التحكم المحض .

فإن قيل : الدورات ليست موجودة في الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له ، لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي ، إلا إذا قدر في الوهم وجودها ، ولا يبعد^(٣) ما يقدر في الوهم ، وإن

(١) لعله يعني به المفهوم فستأمن « الإضافة » و « الظلمة » .

(٢) ينبغي حمل « ما » على أنها نافية لا على أنها موصولة .

(٣) لو حمل معناه : على أن الوهم لا يستطيع أن يتابع التقدير إلى ما لا نهاية له ، لأن الذهن محدود الطاقة ، محدود زمان الوجود ، فلا يوجد فيه ما لا نهاية له كما لا يوجد في الخارج ، لكان حسناً ، وره لا يريد ذلك .

كانت المقدرات أيضاً بعضها علل لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك في وهمه ، وإنما الكلام في الموجود في الأعيان ، لا في الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيها عدد ، فضلاً عن أن توصف بأنها لا نهاية لها ، وقال آخرون : النفس تابعة لمزاج البدن ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فإذا لا وجود للنفس ، إلا في حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتهي النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلاً ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

والجواب : أن هذا الإشكال في النفوس ، أوردناه على « ابن سينا » و « الفارابي » والمحققين منهم ، إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار « أرسطاليس » والمفسرين^(١) من الأوائل ، ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث شيء يبيى أم لا ؟ ! ، فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقائه ، اجتمع إلى الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها ، فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها^(٢) يبيى ولا ينقضى ، غير مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي ، نفس آدمي ، أو جنّي ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات ، وهذا لازم على كل مذهب لهم ، إذ أثبتوا دورات لا نهاية لها .

(١) روى نسخة « والمعتبرين » .

(٢) أي في زمنها .

له علة فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له إما لذاته أو لعله ،
إذ قولنا : لا علة له ، سلب محض ، والسلب المحض ، لا يكون له علة ولا سبب ،
ولا يقال فيه : إنه لذاته أو لا لذاته .

وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود ، سوى أنه موجود
لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم في نفسه ، والذي ينسبك^(١) من لفظه ، نفي
العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعله ؟ حتى
يبنى على وضع هذا التقسيم عرض . فدل أن هذا برهان من خرف^(٢) لا أصل
له .

بل نقول : إن معنى قولكم : إنه واجب الوجود ، أنه لا علة لوجوده ،
ولا علة لكونه بلا علة ، وليس كونه بلا علة معللاً أيضاً بذاته ، بل لا علة
لوجوده ولا علة لكونه بلا علة أصلاً .

كيف ؟! وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلاً عما
يرجع إلى السلب ، إذ لو قال قائل : السواد لون لذاته أو لعله ؟! فإن كان
لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع – أعني اللونية –
إلا لذات السواد ، وإن كان السواد لوناً لعله ، جعلته لوناً ، فينبغي أن يعقل
سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ، فإن ما يثبت للذات ، زائداً على
الذات لعله ، يمكن تقدير عدمه في الوهم ، وإن لم يتحقق في الوجود ، ولكن
يقال : هذا التقسيم خطأ في الوضع ، فلا يقال للسواد إنه لون لذاته ، قولاً
يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته ، فكذلك لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ،
أى لا علة له لذاته ، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال .

مسلكهم الثاني : أن قالوا : لو فرضنا واجب الوجود ، لكانا متماثلين من
كل وجه ، أو مختلفين ، فإن كانا مختلفين ، كل وجه ، فلا يعقل التعدد
والاثنية ، إذ السوادان هما اثنان ، إما في محل واحد ، ولكن

(١) كذا . وفي بعض النسخ « يتسلك » وكلتا المادتين ثابتتان هنا ، والأول « يستفاد »

(٢) الحرف بفتح فساده العقل من الكبر صحت الباء ، وبابه « طرب » .

مسألة [٥]

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل ، على أن الله واحد
وأنه لا يجوز فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل واحد منهما لاعلة له

واستدلّاهم على هذا بمسلكين :

المسلك الأول : قولهم : إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود
مقولا على كل واحد منهما ، وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو :
إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره ، أو وجوب
الوجود له لعله ، فتكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علة له وجوب
الوجود ، ونحن لانريد بواجب الوجود ، إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من
الجهات ، وزعموا : أن نوع الإنسان مقول على زيد وعلى عمرو ، وليس زيد
إنساناً لذاته ، إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ؛ بل لعله
جعلته إنساناً ، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثير المادة
الحاملة لها ، وتعلقها بالمادة معلول^١ ليس لذات الإنسانية ؛ فكذلك ثبوت وجوب
الوجود لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعله ،
فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود ، فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود
لا بد أن يكون واحداً .

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته أو لعله ، تقسيم
خطأ في وضعه ، فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال ، إلا أن يراد به
نفي العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت وجودين لا علة
لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟! فقولكم : إن الذي لا علة له ؛ لا علة له
لذاته أو لسبب ، تقسيم خطأ ؛ لأن نفي العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب

في وقتين ، أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد ، هما اثنتان لاختلاف ذاتيهما ، أما إذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ، ثم اتحد الزمان والمكان ، لم يعقل التعدد ، ولو جاز أن يقال : في وقت واحد ، في محل واحد سوادان ، بلجاز أن يقال في حق كل شخص : إنه شخصان ، ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة . وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا بد من الاختلاف ، ولم يكن بالزمان ولا بالمكان ، فلا يبقى إلا الاختلاف في الذات .

ومهما اختلفا في شيء ، فلا يخلو ، إما أن يشتركا في شيء ، أو لا يشتركا في شيء ، فإن لم يشتركا في شيء فهو محال ، إذ يلزم أن لا يشتركا في الوجود ، ولا في وجوب الوجود ، ولا في كون كل واحد قائماً بنفسه لا في موضوع .

فإذا اشتركا في شيء ، واختلفا في شيء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركب وانقسام بالقول . وواجب الوجود لا تركيب فيه ، وكما لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ، إذ لا تركب ذاته من أمور ، يدل القول الشارح على تعددها ، كدلالة الحيوان والناطق ، على ما تقوم به ماهية الإنسان ، فإنه حيوان وناطق ، ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً من أجزاء ، تنتظم في الحد بالفاظ ، تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعها ، وهذا لا يتصور في واجب الوجود ، ودون هذا لا تتصور الأثنينية .

والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الأثنينية ، إلا بالمغايرة في شيء ما ، وأن المتماثلين من كل وجه ، لا يتصور تغايرهما ، ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول ، تحكم محض ، فما البرهان عليه ؟

• • •

ولرسم هذه المسألة على حياها ، فإن من كلامهم المشهور ، أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح ، كما لا ينقسم بالكمية ، وعلى هذا يبنى إثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

بل زعموا : أن التوحيد لا يتم ، إلا بإثبات الوحدة لذات البارئ سبحانه

من كل وجه ، وإثبات الوحدة ، بنى (١) الكثرة من كل وجه ، والكثرة تنطبق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول الانقسام فعلاً ، أو وهماً ، فلذلك لم يكن الجسم الواحد ، واحداً مطلقاً ، فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال ، فهو منقسم في الوهم بالكمية ، وهذا محال في المبدأ الأول .

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة ، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم ، وهذا أيضاً منى عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون البارئ سبحانه صورة في جسم ، ولا هيولى لجسم ، ولا مجموعهما ، أما منع مجموعهما فلعلتين : إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة ، فعلاً أو وهماً . والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهيولى . ولا يكون مادة ، لأنها تحتاج إلى الصورة ، وواجب الوجود مستغن من كل وجه ، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه ، ولا يكون صورة ، لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير العلم والقدرة والإرادة ، فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات ، وبين هذه الصفات ، ولزمت كثرة في واجب الوجود ، وانضت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، فإن السواد سواداً (٢) ولون ، والسوادية غير اللونية في حق العقل ، بل اللونية جنس ، والسوادية فصل ، فهو مركب من جنس وفصل ، والحيوانية غير الإنسانية (٣) في العقل ، فإن الإنسان حيوان وناطق ، والحيوان جنس ، والناطق فصل ، وهو مركب من الجنس والفصل ، وهذا نوع كثرة . فزعموا : أن هذا أيضاً منى عن المبدأ الأول .

(١) يبنى « يكون بنى . . . الخ » . (٢) كذا في النسخ . ولعلها « سوادية » .

(٣) كذا في النسخ . وصولها « الناطقية » .

الخامس : كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود ، والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها ، وكذا المثلث مثلا ، له ماهية وهي أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان ، وماهية المثلث ، وليس يدري أن لهما وجوداً في الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوماً لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية ، سواء كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة ، كالسما ، أو عارضاً بعد ما لم يكن ، كما هي الإنسان في زيد وعمرو ، وماهية الأعراض والصور الخادئة .

فزعوا : أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفي عن الأول ، فيقال : ليست له ماهية ، والوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية ، كما أن الإنسان ، والشجرة ، والسماء ، ماهية ، إذ لو ثبت له ماهية . لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها ، واللازم تابع ومعلول . فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو مناقض لكونه واجباً .

ومع هذا فإنهم يقولون في البارئ تعالى : إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم ، وعقل ، وعاقل ، ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى ، وعاشق ، ومعشوق ، ولذيد ، وممتلذذ ، وجواد ، وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، لا كثرة فيه ، وهذا من العجائب .

فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفهم أولاً ، ثم نستغل بالاعتراض ، فإن الاعتراض على المذهب ، قبل تمام التفهم ، رى في عمابة .

والعمدة في فهم مذهبهم . أنهم يقولون : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ، والسلب لا يوجب كثرة في الذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة توجب كثرة ،

فلا يتكرون إذن كثرة السلوب ، وكثرة الإضافات ، ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة .

فقالوا : إذا قيل له : (أول) ، فهو إضافة إلى الموجودات بعده ، وإذا قيل (مبدأ) ، فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه ، وهو سبب له ، فهو إضافة له إلى معلولاته ، وإذا قيل : (موجود) ، فعناه : معلوم ، وإذا قيل : (جوهر) فعناه الوجود ، مسلوباً عنه الحلول في موضوع ، وهذا سلب ، وإذا قيل : (قديم) ، فعناه سلب العدم عنه أولاً ، وإذا قيل : (باق) ، فعناه سلب العدم عنه آخراً ، فيرجع حاصل القديم والباقي ، إلى أن الوجود ليس مسبوفاً بعدم ، ولا ملحوقاً بعدم وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فعناه أنه موجود لا علة له ، وهو علة لغيره ، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة ، إذ نفي علة له ، سلب ، وجعله علة لغيره ، إضافة ؛ وإذا قيل (عقل) ، فعناه أنه موجود برىء من المادة ، وكل موجود هذه صفة ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته ، ويشعر بها ، ويعقل غيره ، وذات الله تعالى هذه صفتها ، أى هو برىء عن المادة ، فإذا هو عقل ، وهما عبارتان^(١) عن معنى واحد ، وإذا قيل : (عاقل) ، فعناه أن ذاته الذى هو عقل ، له معقول ، هو ذاته ، فإنه يشعر بنفسه ، ويعقل نفسه ، فذاته معقول ، وذاته عاقل ، وذاته عقل ، والكل واحد ، إذ هو (معقول) ، من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته ، الذى هو عقل ، بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة ، لا يكون شيء مستوراً عنه ، ولما عقل نفسه ، كان عاقلاً ، ولما كان نفسه معقولاً لنفسه ، كان معقولاً ، ولما كان عقله بذاته ، لا يزائد على ذاته ، كان عقلاً ، ولا يبعد أن يتحد العاقل^(٢) والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل « كونه عاقلاً » عقله بـ « كونه عاقلاً » فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما ، وإن كان عقلنا يفارق عقل الأول ، فإن ما للأول بالفعل أبداً ، وما لنا يكون

(١) لعله يعنى « يعقل ذاته » و « يعقل غيره » فردما جسيماً إلى أنه « عقل » .

(٢) وفي نسخة « العقل والمعقول » .

بالقوة تارة ، وبالفعل تارة أخرى . وإذا قيل : (خالق) ، (وفاعل) ، (وبارئ) : وسائر صفات الفعل ، فعناه أن وجوده وجود شريف ، يفيض عنه وجود الكل فيضاً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس والأسخان النار ، ولا تشبه نسبة العالم إليه ، نسبة النور إلى الشمس - إلا في كونه معلولاً فقط ، وإلا فليس هو كذلك ، فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له ، فليس به غفلة عما يصدر عنه ، ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حرّ الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره - أي الظل - ؛ وإن كان الواقف أيضاً مريداً لوقوع الظل فلا يشبهه أيضاً ، فإن المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه . وفي حق الأول ليس كذلك ، فإن الفاعل منه هو العالم ، وهو الراضى - أي أنه غير كاره له - فإنه عالم بأن كماله في أن يفيض عنه غيره . بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل نفسه ، هو العالم نفسه بوقوع الظل ، وهو الراضى ، لم يكن أيضاً مساوياً للأول ، فإن الأول هو العالم وهو الفاعل ، وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل ، علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به ، فكونه فاعلاً غير زائد على كونه عالماً بالكل ، إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه . وكونه عالماً بالكل لا يزيد على علمه بذاته ، فإنه لا يعلم ذاته ، ما لم يعلم أنه مبدأ للكل ، فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده بالقصد الثاني . فهذا معنى كونه فاعلاً ، وإذا قيل : (قادر) ، لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذى قررناه ، وهو أن وجوده وجود تفيض عنه المقدورات : التى بفيضاتها يتنظم الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الإمكان ، فى الكمال والحسن . وإذا قيل : (مريد) ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ،

ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ، وجاز أن يقال للراضى : إنه مريد ، فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات ، وهذا لأن علمه بالأشياء ، ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً أو كمالاً من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود ، ولكن علمنا على قسمين ، (علم شئ) ، حصل من صورة ذلك الشئ ، كعلمنا بصورة السماء والأرض ، و (علم) اخترعناه ، كشىء لم نشاهد صورته ، ولكن صورناه فى أنفسنا ، ثم أحدثناه ، فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من الوجود ، وعلم الأول بحسب القسم الثانى ، فإن تمثل النظام فى ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته ، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا ، كافياً فى حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا ، هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها . ولكننا لتصورنا ليس يكتفى تصورنا لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة ، تنبعث من قوة شوقية ، ليتحرك منهما معاً القوة المحركة للعصل والأعصاب ، فى الأعضاء الآلية ، فيتحرك بحركة العصل والأعصاب ، اليد أو غيرها ، ويتحرك بحركتها ، القلم أو آلة أخرى خارجه ، وتتحرك المادة بحركة القلم ، كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة فى نفوسنا ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة فى نفوسنا ، قدرة ولا إرادة ، بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعصل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك للعصل ، الذى هو مبدأ القدرة ، وليس كذلك فى واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تثبت القوى فى أطرافها ، فكانت القدرة ، والإرادة ، والعلم ، والذات ، منه واحداً ، وإذا قيل له : (حى) ، لم يرد به إلا أنه عالم علماً يفيض عنه الوجود ، الذى يسمى فعلاً له ، فإن الحى هو الفعال الدراك ، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال ، على الوجه الذى ذكرناه ، لا كحياتنا ، فلأنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ، ينبعث عنهما الإدراك والفعل ،

فحياته عين ذاته أيضاً ، وإذا قيل له : جواد ، أريد به أنه يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه ، والجود يتم بشيئين : أحدهما ، أن يكون للمتم عليه فائدة فيما وهب له ، فإن من يهب شيئاً من هو مستغن عنه ، لا يوصف بالجود ، والثاني أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لاجتهاد نفسه ، وكل من يجود يمدح ويثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة . فهو مستعيب ، وليس بجواد ، وإنما الجود الحقيقي لله سبحانه وتعالى ، فإنه ليس ينبغي به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالاً مستفاداً بمدح ، فيكون الجواد اسماً منتبهاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته . وإذا قيل : خير محض ، فلما أن يراد به وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر . أو عدم صلاح حال الجوهر ، وإلا فالوجود — من حيث إنه وجود — خير ، فيرجع هذا الاسم إلى السلب ، لإمكان النقص والشر ، وقد^(١) يقال : خير . لما هو السبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شيء ، فهو خير ، ويكون الاسم دالاً على الوجود ، مع نوع إضافة ، وإذا قيل : (واجب الوجود) ، فعناه هذا الوجود ، مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً ، وإذا قيل : (عاشق ومعشوق ولذيد وملتذذ) ، فعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ، ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم ، ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات — لو أحاط بها — وفي جمال صورته ، وفي كمال قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال^(٢) هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد ، لكان محبباً لكماله وملتذذاً به ، وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ، فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله ، والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الآتم ، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له ، وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان والزوال ، والكمال

(١) مقابل قوله « فلما أن يراد به » . (٢) في نسخة « جمال » .

الحاصل له فوق كل كمال ، فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل حب ، والتناذره به فوق كل التناذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألينة ، بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة ، إلا أن تلك المعاني ليست لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة ، كما نستعير له لفظ المرید ، والختار والفاعل ، منا ، مع القطع ببعده إرادته عن إرادتنا ، وبعد علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا ، ولا بعد في أن نستبشع لفظة اللذة ، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً ، وحال الملائكة أشرف من أحوالنا ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليست لها لذة — أى للسبب — من الملائكة المحجدة عن المادة — إلا في السرور بالشعور بخاصية به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله ، ولكن الذي للأول فوق الذي للملائكة ، فإن وجود الملائكة — التي هي العقول المحجدة — وجود ممكن في ذاته ، واجب الوجود بغيره ، وإمكان العدم نوع شر ونقص ، فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول ، فهو الخير الخضر ، وله البهاء والجمال الأكمل ، ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه عاقل ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله ، وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له^(١) ، وعقله لذاته ، هو عين ذاته ، فإنه عقل مجرد ، فرجع الكل إلى معنى واحد .

فهذا طريق تفهيم^(٢) مذهبهم .

(١) أى لما سماه « كل هذه المعاني » .

(٢) إذا كان كل ما ذكر من أركان المسألة إلى هذا الموضع تفهيماً لمذهب الفلاسفة ، فأية قيمة

يقبض لكتابه « مقاصد الفلاسفة » الذي يقول في مقدمته :

[أما بعد ، فإنني انتمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهاوت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان

تليسيهم وإغوائهم ، ولا مطمع في إسماكك إلا بعد تعريفك منهم ، وإعلامك مستقدم ، فإن

اليقوف على فساد المذاهب ، قبل الإحاطة بمبادئها ، محال ، بل هو ردى في النهاية والضلال ؛ فرأيت

أن أقدم على بيان تهاوتهم ، كلاماً سريزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصد ، من علومهم المنطقية ، =

وهذه الأمور منقسمة إلى ما لا يجوز اعتقاده ، فبين أنه لا يصح على أصلهم ؛ وإلى ما لا يصح اعتقاده ، فبين فسادة .

والطبيعية ، والإلهية ، من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل ، بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل يذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد ، وأورده على سبيل الاقتصاد والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم . . . [إلخ] .

أقول : إذا كان الغزالي قد أفرد لحكاية مذاهب الفلاسفة كتاباً برأه ، صور فيه تلك المذاهب توطئة للرد عليها ، فأية داعية لهذا التطويل هنا في حكاية مذهبهم ؟ ! بل أية قيمة تبقى لهذا الكتاب الذي سماه «مقاصد الفلاسفة» ، بعد ما أغنانا عنه هنا بشرح المسائل التي يريد الرد عليها ، على هذا النحو من الإسهاب والتطويل ؟ !

الذي يظهر لي أن الشرح هنا جاء في موضعه ، ليرتبط تصوير المذهب بالرد عليه ، أما أن يكون كل منهما في كتاب فقيه تشييت للفكر وتوزيع للذهن .

وأما الذي دعا الغزالي إلى أن يؤلف كتاب «مقاصد الفلاسفة» فليس هو وحده ما يقصده علينا في تلك المقدمة التي اقتبسنا بعضها هنا ، وإنما هو شيء آخر وراء ذلك أو هو شيء آخر مع ذلك ؛ استمع إليه يقص علينا سبب تأليفه كتاباً يصور فيه مذهب الباطنية قبل أن يشتغل بالرد عليهم قال : [فابتدأت بطاب كتبهم ، وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المهدود من سلفهم ، فجمعت تلك الكلمات ، ورتبتها ترتيباً محكماً ، مقارناً للحق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أذكر أهل الحق مني ، مبالغتي في تقرير حجتهم ، وقال : هذا سمي لهم فإنهم كانوا يميزون عن نصرته مذهبهم ، لولا تحقيقك له ، وترتيبك إياه ، وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أذكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبي - رحمهما الله - تصنيفه في الرد على المعتزلة ، فقال الحارث : الرد على البدعة فرض ؛ فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ، ثم أجبت عنها ، فم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ، ولا يفهم كتبه ؟ !

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ، ولم تشتهر ، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب عنها ، إلا بعد الحكاية ؛ نعم ينبغي ألا يتكلف لم شبهة ، ولم أنكاف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين لي ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم ، وذكر تلك الهجة وحكاها عنهم ؛ فلم أرض لنفسي أن يظن في الففلة عن أصل حجتهم ، فلذلك أوردتها ؛ ولا أن يظن بي أفي - وإن سمعتها - فلم أفهمها ، فلذلك قررتها ، والمقصود أفي قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ، ثم أظهرت فسادها بنهاية البرهان] .

فهذا الذي حدى بالغزالي إلى أن يؤلف في تصوير مذهب «الباطنية» قبل الرد عليهم ، هو نفسه الذي حدا به ، إلى أن يؤلف في تصوير مذهب «الفلاسفة» قبل أن يرد عليهم - لا ما حكاها لنا في مقدمة «مقاصد الفلاسفة» - إذ أن الغزالي كان يشعر شعوراً قوياً بأن المتكلمين من قبله لم

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ، ودعواهم نفيها ، ونبين عجزهم عن إقامة الدليل ، ولنرسم لكل واحدة مسألة على حياها .

= يوفقوا في الرد على الفلاسفة نتيجة لعدم فهمهم لمذهبهم ، استمع إليه يقول : [ولم يكن في كتب المتكلمين ، من كلامهم - يعني الفلاسفة - حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بغافل عاى ، فضلا عن يدعى دقائق العلوم ، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كتبه رى في عماية] .

وهو لذلك يعلم أن الفلاسفة كانوا يعيرون فهم هذا النقص ، فأراد أن يتجمل بالبراعة منه ، بتأليف هذا الكتاب «مقاصد الفلاسفة» ، وإلا فإياه يطيل في كتاب «تهافت الفلاسفة» شرحاً وإيضاحاً بما يجعلنا في غنى مطلق عن ذلك الكتاب ؟ ! وما باله أيضاً يتعرض في ذلك الكتاب لما لم يكن موضع خلاف بينه وبين الفلاسفة ، فقد تعرض فيه لجميع مسائل المنطق وليس يخالفهم في شيء منها كما صرح بذلك في كتاب «التهافت» وتعرض لكل مسائلهم الطبيعية ، وليس يخالفهم إلا في مسائل معدودة منها ؟ ! في حين أنه قد أسغفنا في «التهافت» بشرح ما يريد الرد عليه من آرائهم ، وعرضه عرضاً واضحاً ، قبل الرد عليه ، بحيث لا يشعر القارئ ، بأنه في حاجة إلى شيء آخر أصلاً ، فلا بد أن يكون لتأليف ذلك الكتاب غرض آخر وراء التمهيد لكتاب تهافت الفلاسفة ، وهو ما أوضحناه سابقاً .

ويحتاج الآخر ؛ فإن فرص كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود ، وهذه التثنية المطلقة ؛ وهو محال .

وإما (١) أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل (٢) : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول : والواجب الوجود هو الآخر . ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض : على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . ولكن لإبطالكم القسم الأول وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليه ، في المسألة التي قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعدها ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تثبت هذه المسألة عليه ؟ !

ولكن المختار أن يقال : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقا .

فبيح قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة ، فلم قلتم ذلك (٣) ؟ ! ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم ، ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ؛ وإن أردتم بواجب الوجود

(١) الأولى أن يحذف «إما» ويقول : «وإن احتاج» ليتفق مع سابق الكلام ، إذ هو المقابل الثاني .

(٢) هو المقابل الثالث .

(٣) إشارة إلى قولهم باستحالة الفرض الذي يكون فيه أحدهما محتاجاً إلى الآخر .

مسألة [٦]

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة ، وزعموا أن هذه الأسماء وردت شرعاً ، ويجوز إطلاقاً لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة ، كما سبق . ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته ، كما يجوز في حقا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً لنا زائدة على ذاتنا ، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكننا نعلم أنها زائدة على الذات ، إذ تجددت ؛ ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخير ، لما خرج عن كونه زائداً على الذات بالمقارنة ، فكل شيئين إذا ضراً أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك ليس هذا ، فلو اقترنا أيضاً ، لعقل كونهما شيئين ، فلاذن لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود . وهو محال ، فلهذا أجمعوا على نفي الصفات . (ولست هنا ركنه اسرار وإعلامه كلفه هضم من الأسفار بوجوه وأرهمه صبر ليركض على ما يتصور عليه المبرهنة وهذا لا يهمل معنى ذاته البارز ولا مشهور لذاتنا . فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ ! فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلا بد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول : قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ، أو يفترق كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر

أن لا تكون له علة قابلة فهو^(١) ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ !

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولا قابلة ، فإذا سلم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولاً .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلة ، من اصطلاحكم ؛ والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود ، بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة في ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل ، إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكيم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلة ، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة في ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا في محل ، فالصفة انقطع تسلسل عليها^(٢) الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها ، وأما العلة القابلة فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات ، ومن أين يلزم أن ينتهي المحل حين تنتهي العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان الداعي إلى واجب الوجود .

(١) الحديث عن الصفات كما هو واضح إذ هي التي أمرها مشكل في نظر الفلاسفة ، ولذا فالمناسب أن يقول : « فهي ليست . . . إلخ » .

(٢) في نسخة « انقطع التسلسل عليها مع الذات » .

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليست له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً ؛ ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعاً .

• • •

المسلك الثاني قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخليين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلية في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كان دائماً له ؛ ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فتقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ؛ أن الذات علة فاعلية له ، وأنه مفعول للذات ؛ فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! ، فإن عبر عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراه المعبر ؛ لم يتغير المعنى ، إذ لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ؛ ولم يستحيل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له ؟ !

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة . بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر ؛ فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً ، فليس كذلك ، وإن لم يرده به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

وربما هوأوا بتقبيح العبارة من وجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون

الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنياً مطلقاً ، إذ الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ولا يزال كاملاً^١ بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ، وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ، فالاحتياج إلى وجود صفات الكمال لذاته ، ناقص^٢ ، فيقال : لا معنى لكونه كاملاً إلا بوجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً ، إلا بوجود الصفات المنافية للحاجة ، لذاته ، فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً^٣ لأنه مركب قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله كل موجود يحتاج إلى مرحد ، فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ، ولا لصفاته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة ، وأما الجسم فإنما لم يجوز أن يكون هو الأول ، لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه لكم^(١) من بعد . وكل مسلكتهم في هذه المسألة تخييلات .

• • •

ثم إنهم لا يقدرين على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ، فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! فهم من يسلم ذلك ، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته .

(١) في الأصول « عليكم » .

فأما الأول فهو الذي اختاره « ابن سينا » ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً في ذات العالم .

فقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التي لا نهاية لها ، عين علمه بنفسه ، أو غيره ؟ ! فإن قلتم : إنه غيره فقد أثبتتم كثرة ، ونقضتم القاعدة ، وإن قلتم إنه عينه ، لم تتميزوا عن يدعي أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك ، سفه في عقله ، وقيل : حد الشيء الواحد ، أن يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات ، فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم في حال واحدة موجوداً ومعدوماً ، ولما لم يستحل في الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غير علمه بنفسه ، إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له ، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً ، وزيد معدوماً ، أعنى هو نفسه في حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا في علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ، إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر ، فهما إذن شيان ، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا التوهم محالاً ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره ، إلا ويدخل الغير في علمه ، بطريق التضمن واللزم ، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن تكون في نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه :

الأول ، أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافته ؛ ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيان ، وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً ، إلى أن يعلم ، لأن كونه معلولاً إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله ، فالإلزام قائم في مجرد قولكم : إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات ، وبالمبدئية ، وهو بالإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذي ذكرناه وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية ، ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ، لأن الذات واحدة .

الوجه الثاني هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ، فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر . وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً ، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري ، كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي ، والكليات المعلومة له لا تنتهي ، فيكون العلم المتعلق بها - مع كثرتها وتغايرها - واحداً من كل وجه .

وقد خالف « ابن سينا » في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة

ثم باينهم في إثبات العلم بالغير ، ولما استحيا أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره ، فيكون غيره أشرف منه في العلم ؛ ترك هذا حياء من هذا المذهب ، واستكفافاً منه ، ثم لم يستحي من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه ، في أول النظر ، فلإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كتبها بنظره وتخييله .

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين واحد ، إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم بالأب ، وبالأبوة والبنوة ضمناً ، فيكثر المعلوم ويتحد العلم ، فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم ، ثم إذا عقل هذا في معلوم واحد وإضافته إليه ، ولم يوجب ذلك كثرة ، فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من يعلم الشيء ، ويعلم علمه بالشيء ، فإنه يعلمه بذلك العلم ، وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ويتحد العلم ، ويدل عليه أيضاً أنكم^(١) ترون أن معلومات الله تعالى لا نهاية لها ، وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها ، فإن كان تعدد المعلوم يوجب تعدد العلم ، فليكن في ذات الله تعال علوم لا نهاية لأعدادها ، وهذا محال .

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة ، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ، ثم بوصف بالوجود ، بل زعموا :

(١) خطاب من الفلاسفة للتكلمين .

أن الوجود مضاف إلى الحقيقة وهو غيره ، فيقتضى كثرة . فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا يلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية .

وأما العلم بالابن ، وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ، إذ لا بد من العلم بذات الابن ، وذات الأب ، وهما علمان ، وعلم ثالث وهو الإضافة . نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ، إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما لم يعلم المضاف أولاً ، لا تعلم الإضافة ، فهي علوم متعددة ، بعضها مشروط ببعض . فكذا إذا علم الأول ذاته مضافة إلى سائر الأجناس والأنواع ، لكونه مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم ذاته ، وآحاد الأجناس ، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالماً ، بذلك العلم نفسه ، فيكون المعلوم متعددأ ، والعلم واحداً . فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر وينتهي إلى علم يغفل عنه ، ولا يعلمه ، ولا نقول : يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم ، كالذى يعلم السواد ، وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه ، الذى هو سواد ، وغافل عن علمه بالسواد ، وليس ملتفتاً إليه ، فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلى أن ينقطع التفاته .

وأما قولهم : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد ، فنقول : لم نخض في هذا الكتاب خوض المههدين ، بل خوض الهاديين المعترضين ، ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا .

فإن قيل : إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق ، فأما ما ينقلب على كافة فرق الخلق ، وتستوى الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الإشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين

القطعية ، وتشكيكم في دعواكم . وإذا ظهر عجزكم ، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر والاطلاع عليها ، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات الله عليه - : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذات الله » ، فما إنكاركم على هذه الفرقة ! المتقدمة صدق الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل ، على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب الشرع ، فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتضية إثمه ، في إطلاق « العالم » ، والمريد ، والقادر ، والحى » ، المشبهة عن إطلاق ما لم يأذن فيه ، المعترفة بالعجز عن ذلك العقل حقيقته .

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل ، بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية ، وقد بان عجزكم ، وتهافت مسالككم ، واقتضاحكم في دعوى معرفتكم ، وهو المقصود من هذا البيان ، فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات .

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم « ابن سينا » حيث زعم أن الأول يعلم غيره ، فأما المحققون من الفلاسفة ، فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال .

فنقول : ناهيكم خزيأ بهذا المذهب ، ولولا أنه في غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزي فيه ، فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ، إذ الملك والإنسان ، وكل واحد من العقلاء ، يعرف نفسه ومبدأه ، ويعرف غيره ، والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس ، فضلاً عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها ، تعرف أموراً آخر سواها ، ولا شك في أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان ، فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق ، لأن له البهاء الأكل ، والجمال الآتم ، وأى جمال لوجود بسيط ، لا ماهية له ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجري في العالم ، ولا بما يلزم

ذاته ، ويصدر منه ؟ ! وأى نقصان في عالم الله تعالى يزيد على هذا ؟ !
وليتعجب العاقل من طائفة ، يتمعنون في المعقولات بزعمهم ، ثم ينهى
آخر نظرهم ، إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلاً بما
يجرى في العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً
كبيراً - إلا في علمه بنفسه ؟ ! : وأى كمال في علمه بنفسه ، مع جهله
بغيره ، وهذا مذهب تغنى صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح .
ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا من الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازي أيضاً ، فإننا
نقول : علمه بذاته ، عين ذاته أو غير ذاته ؟ ! ، فإن قلتم : إنه غير ذاته ،
فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته ، فما الفصل بينكم وبين قائل :
إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة ، إذ يعقل وجود ذاته في حالة ،
هو فيها غافل عن ذاته ، ثم تزول غفلته ، ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته ،
غير ذاته لا محالة .

فإن قلتم : إن الإنسان قد يتخلو عن العلم بذاته ، فيطرد عليه ، فيكون غيره
لا محالة .

فنتقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ، فإن عين الشيء لا يجوز أن
يطرد على الشيء ، وغير الشيء إذا قارن الشيء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن
كونه غيراً ، فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يبدل الأعلى أن علمه بذاته عين
ذاته ، ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور ، ولو كان هو الذات
بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل : ذاته عقل وعلم : فليس له ذات ثم علم قائم بها .

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام ، فإن العلم صفة وعرض يستدعي
موصوفاً . وقول القائل : هو في ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو
قائم بنفسه ولو قيل به ، فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه ،
وفي كمية وتربيع وتثليث ، إنه قائم بنفسه ، وكذا في كل الأعراض ، وبالطريق
التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ،

بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الأحياء ، من العلم والحياة والقدرة والإرادة
أيضاً ، لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات ، فالحياة تقوم بالذات ، فتكون
حياته بها ، وكذلك سائر الصفات ، فإذا لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ،
ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق
الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها .

على أنا سنبين بعد هذا عجزهم عن إقامة الدليل على كونه سبحانه عالماً
بنفسه وبغيره ، في مسألة مفردة ، إن شاء الله تعالى .

زواياها القائمتين ؛ وإن كان ذلك لازماً عاماً لكل مثلث ؛ بل يقال : إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة في كونه جوهرًا : فإن معنى كونه جوهرًا ، أنه موجود لا في موضوع ؛ والموجود ليس بجنس ، فبأن يضاف إليه أمر سلبى — وهو أنه لا في موضوع — لا يصير جنسًا مقومًا ؛ بل أو أضيف إليه إيجابه ، وقيل : موجود في موضوع ، لم يصير جنسًا في العرض ؛ وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذى هو كالرسم له ، وهو « أنه موجود لا في موضوع » ، فليس يعرف كونه موجودًا ، فضلًا عن أن يعرف أنه في موضوع أو لا في موضوع ؛ بل معنى قولنا في رسم الجوهر : إنه « الموجود لا في موضوع » (أى^(١)) أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا في موضوع ؛ ولستنا نعى به^(٢) ، أنه موجود بالفعل حالة التحديد ، فليست المشاركة فيه مشاركة في الجنس .

بل المشاركة في مقومات الماهية ، هي المشاركة في الجنس ، المحوج إلى المباشرة بعده بالفصل ، وليس للأول ماهية ، سوى الوجود الواجب ؛ فالوجود الواجب طبيعة حقيقة^(٣) ، وماهية في نفسه ، هو له لا لغيره ، وإذا لم يكن وجوب الوجود إلا له ، لم يشاركه غيره ، فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حد . فهذا تفهيم مذمهم :

والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال .

أما المطالبة فهي أن يقال : هذا حكاية المذهب ، فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول ؟ حتى بنيت عليه نفي الاثنية ، إذ قلتم : إن الثانى ينبغى أن يشاركه فى شىء وبيانه فى شىء ، والذى فيه ما يشارك به ، وما يباين به ، فهو مركب ، والتركيب محال .

فتقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ولا دليل عليه

(١) كذا فى الأصول ، وواضح أن وجودها يحل بالمعنى فهى زائدة .

(٢) يعنى بالجوهر .

مسألة [٧]

فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل ، بالجنس والفصل .

وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد ، إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركيب فيه فلا حد له ، وهذا نوع من التركيب .

وزعموا : أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول ، فى كونه موجودًا ، وجوهرًا ، وعلّة لغيره ، وبيانه بشىء آخر لا محالة ، فليس هذا مشاركة فى الجنس ، بل هو مشاركة فى لازم عام ، وفرق بين الجنس واللازم فى الحقيقة ، وإن لم يفرقا فى العموم ، على ما عرف فى المنطق ، فإن الجنس الذاتى ، هو العام المقول فى جواب ما هو ، ويدخل فى ماهية الشىء المحدود ، ويكون مقومًا لذاته ، فكون الإنسان حيًّا ، داخل فى ماهية الإنسان — أعنى الحيوانية — فكان جنسًا ، وكونه مولودًا ، ومخلوقًا ، لازم له ، لا يفارقه قط ، ولكنه ليس داخلًا فى الماهية ، وإن كان لازماً عاماً ، ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتارى فيها .

وزعموا : أن الوجود لا يدخل قط فى ماهيات الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية إما لازماً لا يفارق كالسما ، أو واردًا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة ، فالمشاركة فى الوجود ليست مشاركة فى الجنس .

وأما مشاركته فى كونه علّة لغيره ، كسائر العلل ، فهى مشاركة فى إضافة لازمة ، لا تدخل أيضاً فى الماهية ، فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات ، بل يلزمان الذات ، بعد أن تقوم الذات بأجزاء ماهيتها ، فليست المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام ، يتبع الذات لزومه ، لا فى جنس ؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات ، فإن حدث باللازم ، كان ذلك رسماً ، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشىء ، فلا يقال فى حد المثلث : إنه الذى تساوى

إلا قولكم المحكى عنكم في نفي الصفات ، وهو أن المركب من الجنس والفصل ، مجتمع من أجزاء ، فإن كان يصح لواحد : من الأجزاء ، أو الجملة ، في حال ، وجود دون الآخر ؛ فهو واجب الوجود دون ما عداه ؛ وإن كان لا يصح للأجزاء ، وجود ، دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء ، فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه في الصفات . وبيننا أن ذلك ليس بمحال ، في قطع تسلسل العلل ، والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظام التي اخترعتموها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها ، فلم يدل عليها دليل ؛ فإن كان واجب الوجود ، ما وصفوه به ، وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ؛ وإنما الدليل دل على قطع التسلسل فقط ، وهذا قد فرغنا منه في الصفات . وهو في هذا النوع أظهر .

فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ، ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة ، فإن الصفة غير الذات ، والذات غير الصفة ؛ والنوع ليس غير الجنس من كل وجه ، فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة ؛ وإنما إذا ذكرنا الإنسان ، فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق ؛ فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغني عن الحيوانية ، كقوله : إن الإنسانية هل تستغني عن نفسها ، إذا انضم إليها شيء آخر ، فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات ، على علتين ، إحداها علة السموات ، والأخرى علة العناصر ؛ أو إحداها علة العقول ، والأخرى علة الأجسام كلها ؟ ! وتكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى ، كما بين الحمرة والحرارة في محل واحد ، فإنهما يتباينان في المعنى ، من غير أن تقرض في الحمرة تركيباً جنسياً وفصلياً ، بحيث يقبل الانفصال ، بل إن كانت فيه كثرة ، فهي نوع كثرة ^(١) لا تقدر في وحدة الذات .

(١) أي كما قالوا : إن الواجب يشارك غيره في كونه موجوداً ، ووجهاً ، وعلة لنيره ، ولما كانت هذه المشاركة ، ليست في مقومات الماهية ، لم تخرج بالواجب عن وحدته .

فن أي وجه يستحيل هذا في العلل ؟ ! وبهذا يتبين عجزهم عن نفي إلهين صانعين .

فإن قيل : إنما يستحيل هذا ، من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطاً في وجوب الوجود ، فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود ، فلا يتباينان ، وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر شرطاً ، فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود ، فوجوده مستغنى عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه في الصفات ، وقد تكلمنا عليه ، ومنشأ التلبس في جميع ذلك ، في لفظ « واجب الوجود » ، فليطرح ؛ فإننا لا نسلم أن الدليل يدل على « واجب الوجود » ، إن لم يكن المراد به « موجود لا فاعل له قديم » ؛ فإن كان المراد هذا ، فليترك « واجب الوجود » ، وليبين : أن موجوداً لا علة له ولا فاعل ، يستحيل فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

فيبقى قولهم : إن ذلك ^(١) هل هو شرط في « أن لا تكون له علة » ^(٢) ، فهو هوس ، فإن ما لا علة له قد بيننا أنه لا يعقل كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه ؛ وهو كقول القائل : إن السوادية هل هي شرط في كون اللون لوناً ؟ ! فإن كانت شرطاً ، فلم كانت الحمرة لوناً ؟ ! فيقال : أما في حقيقته ^(٣) فلا يشترط واحد منهما ^(٤) - أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل ^(٥) - ، وأما في وجوده ^(٦) ، فالشرط أحدهما لا بعينه - أي لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل - ،

(١) يشير إلى « ما به المباينة بين الذاتين » يعني الفصل الذي يميز ذاتاً عن أخرى .

(٢) قد مر بنا أن اعتراضهم كان هكذا : إن ما به المباينة بين الذاتين ، إن كان شرطاً في وجوب الوجود . . . إلخ « فاقترح النزاع عليهم - إبعاداً ليس - أن يوضع « موجود لا علة له » بدل « واجب الوجود » ، فنضو هذا التعديل ، يقول النزاع : قولكم : هل هذا الفصل شرط في أن لا تكون له علة ، بدل العبارة الأولى التي كانت « هل هذا الفصل شرط في وجوب وجوده » .

(٣) يعني « اللونية » .

(٤) يعني الحمرة والسوادية .

(٥) تفسير للحقيقة ، في قوله « أما في حقيقته » .

(٦) يعني خارج العقل .

فكذلك من يثبت علتين^(١) ، ويقطع التسلسل بهما ، فيقول : يتباينان بفصول ، وأحد الفصول شرط الوجود ، لا محالة ، ولكن لا على التبيين .

فإن قيل : هذا يجوز في اللون ، فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، زائداً على الماهية ، ولا يجوز في واجب الوجود ، إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثمت ماهية يضاف الوجود إليها ، وكما أن فصل السواد وفصل الحمرة ، لا يشترط^(٢) للونية في كونها لونية ، وإنما يشترط في وجودها الحاصل بعلة ، فكذلك ينبغي ألا يشترط في الوجود الواجب ، فإن الوجود الواجب للأول ، كاللون لونه ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل إن له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه في المسألة التي بعد هذه ، وقولهم : إنه وجود بلا ماهية خارج عن المقول .
ورجع حاصل الكلام ، إلى أنهم بنوا نفي الثنية على نفي التركيب الجنسي والفصلي ، ثم بنوا ذلك على نفي الماهية وراء الوجود ، فهما أبطلنا الأخير ، الذي هو أساس الأساس ، بطل الكل عليهم ، وهو بيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيوت العنكبوت .

المسلك الثاني الإلزام — وهو أنا نقول : إن لم يكن الوجود والجوهرية والمبدئية ، جنساً ، لأنه ليس مقولاً في جواب ما هو ، فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول — التي هي المبادئ للوجود ، المسماة بالملائكة عندهم ، التي هي معلولات الأول — عقول مجردة عن المادة ، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلوله الأول ، فإن المعلول الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته ، إلا من حيث لزومه ، وهما مشتركان في أن كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة ، وهذه حقيقة جنسية ، فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم ، بل هي الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين الأول ، وسائر العقول ، فإن لم يباينها بشيء آخر ، فقد عقلم الثنينة من غير مباينة ، وإن باينها ، فما به المباينة غير ما به المشاركة

(١) يعنى إلهين .

(٢) أى واحد منهما .

العقلية ، والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة ، فإن الأول عقل نفسه وعقل غيره — عند من يرى ذلك — من حيث إنه في ذاته عقل مجرد عن المادة : وكذا المعلول الأول ، وهو العقل الأول — الذي أبدعه الله من غير واسطة — مشارك في هذا المعنى ، والدليل عليه ، أن العقول التي هي معلولات ، أنواع مختلفة ، وإنما اشتراكها في العقلية ، وافتراقها بفصول سوى ذلك ، فكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية .

فهم فيه بين نقض القاعدة ، أو المصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محالان عندهم .

عنه - فليكن كذلك ولا استحالة فيه ، وإنما الاستحالة في تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة ، وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته ، وكل براهينهم تحكيمات ، مبناهما على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ، وتسلم^(١) أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنتع الذي وصفوه ، وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة ، دليلهم في هذا ، يرجع إلى دليل نفي الصفات ، ونفي الانقسام الجنسي والفصلي ، إلا أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ، وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ، إذ فيه ماهية وجود ، وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال ، ولا موجود إلا له حقيقة ، وجود الحقيقة لا ينفي الوحدة .

المسلك الثاني : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول . وكما لا نعقل عدماً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى موجود بقدر عدمه . فلا نعقل وجوداً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سبباً إذا تعين ذاتاً واحدة . فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجد ، لم يعقل الوجود ؛ فكأنهم قالوا : وجود لا موجود ، وهو متناقض .

وبدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً ، بلحاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول في كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له وبيانه في أن له علة ، والأول لا علة له ، فلم لا يتصور هذا في المعلولات ؟ ! ودل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه ؟ ! ، وما لا يعقل في نفسه ، فيأن تنفي علته لا يصير معقولاً وما يعقل ، فيأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولاً . والتناهي إلى هذا الحد في المعلولات ، غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم

(١) أي تدعى هذه التحكيمات أن الدليل . . . إلخ .

مسألة [٨]

في إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط

أي هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

والكلام عليه من وجهين :

الأول المطالبة بالدليل : فيقال : بم عرفتم ذلك ؟ ! أضرورة العقل ، أو نظره ؟ ! وليس بضروري ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كانت له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولا زمًا لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبس ، في إطلاق لفظ الوجود الواجب ، فإننا نقول : له حقيقة و ماهية ، وتلك الحقيقة موجودة - أي ليست معدومة منفية - ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازمًا ، فلا مشاحة في الأسماء ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً ، من غير علة فاعلية . فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلية ، فليس كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، و ماهية ثابتة ، يمكن ؛ فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع لها ، فيكون الوجود معلولاً ومفعولاً .

قلنا : الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود ، فكيف في القديم إن عنوا بالسبب الفاعل له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر ، - وهو أنه لا يستغنى

يتزهدون فيما يقولون ، فأنهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ، ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يصف إلى ماهية .

فإن قيل : حقيقته أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة ذات ، ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ، فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف : بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ، إذ لا معنى للوجوب إلا هذا . على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ، وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟ والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

مسألة (٩)

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً ، لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟ ! إما الشمس ، وإما الفلك الأقصى ، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزأين ، بالكمية ، وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية ، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة ، حتى يباين سائر الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد ، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيننا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض ، كان معلولا ، وقد تكلمنا عليه ، وبيننا أنه إذا لم يعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها ، إذ نفي العدد والثنية ، بنيتموه على نفي التركيب . ونفي التركيب ، على نفي الماهية سوى الوجود ، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبيننا تحكمكم فيه .

فإن قيل : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلا ، وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولا .

قلنا : نفسنا ليست علة لوجود جسمنا ، ولا نفس الفلك بمجرد علة

تهافت الفلاسفة

لوجود جسمه ، عندكم ، بل هما موجودان بعلة سواهما ، فإذا جاز وجودهما قديماً جاز ألا تكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟ !

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ ! ، فيقال : هذا سؤال عن حادث ^(١) ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له : كيف اتفق ؟ ! فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً ؟

فإن قيل : لأن الجسم - من حيث إنه جسم - لا يخلق غيره ، والنفس المتعلقة بالجسم ، لا تفعل إلا بوساطة الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ، ولا في إبداع النفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصة ، تهيأ بها ، لأن توجد الأجسام وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أننا لم نشاهده من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلاً ، ولم نشاهده من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره ، يدل على استحالة منه ، فكذلك في نفس الجسم والجسم .

فإن قيل : الفلك الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قُدّر من الأجسام ، متقدر بمقدار ، يجوز أن يزيد عليه ، ويتقص منه ، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز ، إلى مخصص يخصصه ، فلا يكون أولاً .

قلنا : هم تنكرون على من يقول : إذ ذلك الجسم يكون على مقدار ، يجب أن يكون عليه ، لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول ، يفيض الجرم الأقصى منه ، متقدراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول ، متساوية ، ولكن تعين بعض

(١) أي لا يسأل هذا السؤال إلا عن حادث ، والأول ليس بمحدث فلا يسأل بهذا السؤال عنه .

المقادير ، لكون النظام متعلقاً به ، فوجب المقدار الذي وقع ، ولم يجز خلافه ، فكنا إذا قُدّر غير معلول .

بل لو أثبتوا في المعلول الأول - الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم - مبدأاً للتخصيص ، مثل الإرادة مثلاً ، لم ينقطع السؤال ، إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار دون غيره ؟ ! كما ألزموه على المسلمين ، في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ، وقد قلنا عليهم ذلك ، في تعين جهة حركة السماء . وفي تعين نقطتي القطبين .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلة ، فتجويزه بغير علة ، كتجويزه بعلة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء ، فيقال : لم اختص بهذا القدر ؟ ! وبين أن يتوجه في العلة ، فيقال : ولم خصصته بهذا القدر عن مثله ؟ ! فإن أمكن دفع السؤال عن العلة ، بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا يخرج عنه . فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذي لم يقع ، فالسؤال متوجه أنه كيف ميّز الشيء عن مثله ؟ ! خصوصاً على أصلهم ، فهم ينكرون الإرادة المميزة ، وإن لم تكن مثلاً له ، فلا يشت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر في هذا الكلام ، مما أوردناه لهم ، من توجيه السؤال في الإرادة القديمة ، وقلنا ذلك عليهم ، في نقطة القطب ، وفي جهة حركة الفلك . وتبين بهذا ، أن من لا يصدق بحدوث الأجسام ، لا يقدر على إقامة دليل ، على أن الأول ليس بجسم أصلاً .

الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها ، ومن تأمل ما ذكرناه ، علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام ، عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

فإن قيل : الدليل عليه أن هذه الأجسام ، إما أن تكون واجبة الوجود ، وهو محال ، وإما أن تكون ممكنة ، وكل ممكن يفترق إلى علة .

قلنا : لا يفهم لفظ « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فكل تليساتهم محبة في هاتين اللفظتين ، فلنعديل إلى المفهوم ، وهو نفي العلة وإثباتها ، فكأنهم يقولون : هذه الأجسام ، لها علة أم لا علة لها ؟ ! ، فيقول الدهرى ، لا علة لها فما المستنكر ؟ ! وإذا عني بالإمكان هذا ^(١) فنقول : إنه واجب ، وليس بممكن ، وقولهم : إن الجسم لا يمكن أن يكون واجباً تحكّم لا أصل له .

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء ، وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة .

قلنا : ليكون كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم رد هذا ، إلا بما ذكرناه من لزوم نفي الكثرة عن الموجود الأول ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً .

مسألة [١٠]

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة

فنقول : إن من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ، لأنه لا يخلو من الحوادث ، عقل مذهبهم في قولهم : إنه يفترق إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ ! وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ، ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث ، وليس يحدث في العالم جسم ، ولا ينعدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض .

فإن الأجسام التى هي في السموات ، قديمة ، والعناصر الأربعة التى هي حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات ، وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية ؛ وهذه الحوادث تنهى عنها إلى الحركة الدورية ، والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك ؛ فإذن لا علة للعالم ، ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة — أعني الأجسام — فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام ، وجودها بعلة وهي قديمة ؟ !

فإن قيل : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ، ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطعت عند الدهرى في أول الأمر ، إذ يقول : لا علة للأجسام ، وأما الصور والأعراض فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنهى إلى الحركة الدورية ، وهي : بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب

(١) يشير إلى « ما له علة » .

تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرديية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؟ أنكشفت له حقائق المعقولات كلها ، ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا في مادة .

فنقول - قولكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز ، واختصاص بجهة ؟ فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ، فإذا يعنى بالعقل ؟ إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ؟ فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟ ! وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ؛ ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه ، يعقل غيره ؛ فيقال : ولم ادعيت هذا ؟ ! وليس ذلك بضروري ؛ وقد انفرد به « ابن سينا » عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟ ! وإن كان نظرياً ، فما البرهان عليه ؟ !

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .

فنقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط ، ويتنظم قياسها ، على شكل « القياس الشرطي » وهو أن يقال : إن كان هذا في مادة ، فهو لا يعقل الأشياء ، ولكنه ليس في المادة ، فإذا يعقل الأشياء ؛ فهذا استثناء « نقيض المقدم » واستثناء « نقيض المقدم » غير منتج بالانفاق ؛ وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان ، لكنه ليس بإنسان . فإذا ليس بحيوان ؛ وهذا لا يلزم ، إذ ربما لا يكون إنساناً ، ويكون فرساً ، فيكون حيواناً ، نعم استثناء « نقيض المقدم » ، ينتج « نقيض التالي » ، على ما ذكر في المنطق ، بشرط ، هو ثبوت انعكاس « التالي على المقدم » وذلك بالحصص ، وهو كقولهم : إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، لكن الشمس ليست بطالعة ،

مسألة [١١]

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره
ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي

فنقول : أما المسلمون لما انحصر عندهم الوجود ؛ في حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله - سبحانه - وصفاته ، وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ، فإن المراد - بالضرورة - لا بد أن يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . ومهما ثبت أنه يريد عالم بما أراه فهو حي بالضرورة ، وكل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى ، وعرفوه^(١) بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه يريد لإحداث العالم .

فأما أنتم ، إذا زعمتم : أن العالم القديم ، لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غيره ذاته ؟ ! فلا بد من الدليل عليه .

وحاصل ما ذكره « ابن سينا » في تحقيق ذلك ، في أدراج^(٢) كلامه ، يرجع إلى فنين .

الفن الأول : أن الأول موجود لا في المادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض ، وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ، فإن المانع عن إدراك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ، والاشتغال بها ، ونفس الآدمي مشغولة بتدبير المادة - أي البدن - فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد

(١) يعنى « العلم » .

(٢) يقال « أفنفته في درج كتاب » ، بسكون الراء أى في طيه .

فالنهار غير موجود ، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منكمساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ ، يفهم في كتاب « معيار العلم »^(١) الذي صنفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : نحن ندعى التعاكس ، وهو أن المانع محصور في المادة ، فلا مانع سواها .

قلنا : هذا تحكم ، فما الدليل عليه ؟ !

الفن الثاني : قوله : إنا وإن لم نقل : إن الأول مرید للأحداث ، ولإن الكل حادث حدوثاً زمانياً ، فإننا نقول : إنه فعله ، وقد وجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين ، فلم يزل فاعلاً : ولا تفارق غيرنا إلا في هذا القدر ، وأما في أصل الفعل فلا ؟ وإذا يجب كون الفاعل عالماً — بالاتفاق — بفعله فالكل عندنا من فعله .

والجواب من وجهين :

أحدهما ، أن الفعل قسمان :

إرادی ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعي ، كفعل الشمس في الإضاءة ، والنار في التسخين ، والماء في التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، في الفعل الإرادی ، كما في الصناعات البشرية ، وأما في الفعل الطبيعي فلا .

وعندكم أن الله سبحانه وتعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس ، وكما لا قدرة للشمس على كفت النور ، ولا للنار على كفت التسخين ،

(١) تصريح بأن كتاب « معيار العلم » جزء من كتاب « التهاات » .

فلا قدرة للأول ، على الكفت عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً ، وهذا النمط ، وإن تجوز بتسميته فعلاً ، فلا يقتضى علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل : بين الأمرين فرقٌ ، وهو أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل ، فتمثلُ النظام الكلي ، هو سبب فيضان الكل ، ولا سبب له سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته تعالى ذاتٌ ، يلزم منها وجود الكل ، على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم به ، فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفي الإرادة ؟ ! وكما لم يشترط علم الشمس بالنور ، للزوم النور ، بل يتبعها النور ضرورة ، فليقدر ذلك في الأول ولا مانع منه .

الوجه الثاني : هو أنه سلم لهم أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضى العلم أيضاً بالصادر ، فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول الأول ، الذي هو عقل بسيط ، فينبغي ألا يكون عالماً إلا به ، والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً ، بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة واحدة ، بل بالوساطة والتولد واللزوم ، والذي يصدر ممن يصدر منه ، لم ينبغي أن يكون معلوماً له ؟ ! ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادی ، فكيف في الطبيعي ؟ ! فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد تكون بتحريك إرادی ، يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منها بوساطتها ، من مصادمته ، وكسره غيره ، فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه ، ويعرفه ، ويعرف غيره ، فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟ !

قلنا : هذه الشناعة لازمة ، من مقالة الفلاسفة في نفي الإرادة ، ونفي

حدوث العالم ، فيجب ارتكابها ، كما ارتكبت سائر الفلاسفة . أو لا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال : بم تنكرون على من يقول من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد به كاملاً ، فإنه في ذاته ناقص ، والإنسان شرف بالمعقولات ، إما ليطلع على مصالحه في العواقب ، في الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة ، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى ، فستغني عن التكميل ، بل لو قدر له علم يكمل به ، لكانت ذاته ، من حيث ذاته ، ناقصة .

وهذا كما قلت في السمع والبصر ، وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة ، على أن الله تعالى منزّه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة في الزمان ، المنقسمة إلى ما « كان » و « سيكون » لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته ، وتأثيراً ؛ ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان في الحواس والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمي ، لما احتاج إلى حواس ، لتحرسه عما يتعرض للتضرر (١) به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً ، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً ، يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان أيضاً ، وهذا لا يخرج منه .

مسألة [١٢]

في تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته ، استدلوا بالإرادة على العلم ، ثم بالإرادة والعلم جميعاً ، على الحياة ، ثم بالحياة على أن كل حي ، يشعر بنفسه وهو حي ، فيعرف أيضاً ذاته ، فكان هذا منهجاً معقولاً ، في غاية المثانة .

فأما أنتم ، فإذا نقيتم الإرادة والإحداث ، وزعمتم أن ما يصدر عنه ، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأى بُعد في أن تكون ذاته ذاتاً ، من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط ؟ ثم يلزم من المعلول الأول ، المعلول الثاني ، إلى تمام ترتيب الموجودات ، ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته ، كالنار يلزم منها السخونة ، والشمس يلزم منها النور ، ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره ، بل من يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه : فيعرف غيره . وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره وألزمنا من خالفهم من ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ، وإذا لم يعرف غيره ، لم يبعد ألا يعرف نفسه . فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ، إذ لا فصل بينكم وبين من قال : كل من لا يفعل ، بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر ، فهو ميت ، ومن لا يعرف غيره فهو ميت ، فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأى حاجة به إلى أن يعرف ذاته ؟ فإن عادوا إلى أن

(١) في الأصل : « لتتبرر » .

كل ما هو يرى عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد بينّا أن ذلك تحكم ، لا برهان عليه .

فإن قيل : البرهان عليه ، أن الموجود ينقسم : إلى حى ، وإلى ميت ، والحى أقدم وأشرف من الميت ، والأول أقدم وأشرف ، فيكون حياً ، وكل حى يشعر بذاته ، إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحى ، وهو لا يكون حياً .

قلنا : هذه تحكمات ، فإننا نقول : لم يستحيل أن يلزم ، ممن لا يعرف نفسه ، من يعرف نفسه ، بالوسائط الكثيرة ، أو بغير واسطة ؟ ! فإن كان الخليل لذلك ، كون^(١) المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ ! وليس هذا بدهياً .

ثم لم تنكرون على من يقول : إن شرفه ، في أن وجود الكل ، تابع لذاته ؛ لا في علمه ؟ ! والدليل^(٢) عليه ، أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع ، وهو لا يرى ، ولا يسمع ؛ ولو قال قائل : الموجود ينقسم : إلى البصير ، والأعمى ؛ والعالم ، والجاهل ؛ فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالماً بالأشياء ؛ لكنكم تنكرون ذلك ، وتقولون . ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء ، بل في الاستغناء عن البصر والعلم ، وكون الذات بحيث يوجد منه الكل^٣ ، الذى فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف في معرفة الذات ، بل في كونه مبدأ ، لذوات المعرفة ، وهذا شرف مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون ، إلى نفي علمه أيضاً بذاته ، إذ لا يدل عليه شيء من ذلك سوى الإرادة ، ولا يدل على الإرادة ، سوى حدوث العالم ، وبفساد ذلك يفسد هذا كله ، على من يأخذ هذه الأمور ، من نظر العقل ، فجميع

(١) أى ما يلزمه من كون المعلول أشرف من العلة .

(٢) أى من طرف من يرى أن شرفه على الكائنات من جهة أخرى غير العلم ، كجمعية الكل له .

ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليه ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات .

ولا غرو ، لو حار العقل فى الصفات الإلهية ، ولا عجب ، إنما العجب من إعجابهم ، بأنفسهم وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور ، معرفة يقينية ، مع ما فيها من الخبط والخيال .

لكان جهلاً لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، لكان جاهلاً ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعوا أن الله تعالى ، لا تختلف حاله ، في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدي إلى التغير ، وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم ، تغير العلم ، وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علماً هو متصف به في الأزل والأبد ، ولا يختلف ، مثل أن يعلم مثلاً ، أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، فإنهما حصلتا منه ، بوساطة الملائكة . التي سموها باصطلاحهم ، عقولاً مجردة ، ويعلم أنها تتحرك ، حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقتطين هما الرأس والذنب ، وأنها يجتمعان في بعض الأحوال ، في العقدين ، فتتكشف الشمس ، أى يحول جرم القمر ، بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلاً ، فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ؛ ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفي حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ، ولا يوجب تغيراً في ذاته .

وكذا اعلمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب آخر ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية ، السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات ، وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ، ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف

مسألة [١٣]

في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم -

لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .

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

• • •

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ، ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال - أعنى الكسوف - :

حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود ، أى سيكون .

وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .

فإننا نعلم أولاً ، أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً : أنه كائن .

وثالثاً : أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل بوجوب تغير الذات

العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ،

موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه
يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، 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 للبش ، وبعضها للمشي ،
وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون
مبثوثة في أجزائه ، وهلم جرأً ، إلى كل صفة في خارج الآدمي وباطنه ، وكل ما
هو من لواحقه ، وصفاته ، وأوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه
كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس^(١) لا للعقل ،
فإن عماد التمييز إليه الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية
والمكان الكلي ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة
لذلك المحسوس ، إلى الحاس ، لكونه منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة ،
وذلك يستحيل في حقه .

وهذه^(٢) قاعدة اعتقدها ، واستأصلوها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها ،

(١) أي أن الذي يبين ذلك التميز هو قوة الحس ، لا قوة العقل .

(٢) هذا هو فهم النزالي في نظرية الفلاسفة الإسلاميين إلى العلم الإلهي ، ويحسن بنا أن نقرأ
بأنفسنا نص عبارتهم في هذا المقام ، وإليك ما قاله « ابن سينا » في الإشارات :
إشارة :

الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ ،
قوة في شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوته ، بسبب توافر أسبابه
الجزئية وإحاطة العقل بها وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .
بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر - وهو جزئي ما - وقت كذا
- وهو جزئي ما - مقابلة كذا .

= ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛ وإن كان
معتقلاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .
وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً جزئياً ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين
كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه في موضع كذا ، يكون كسوف معين ، في وقت معين
من زمان أول الحالين محدود ؛ عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومنه ، وبعده .
تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوده :

منها مثل أن يسود الذي كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقرة ، غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشيء ، قادراً على تحريك جسم ما ، فلو علم ذلك الجسم ، استحالة أن
يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحالة إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في
إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلي ، من تحريك أجسام بحال ما
مثلاً ، لزوماً أولاً ذاتياً ، ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً ،
فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المعنية ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً
في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما عثر ذلك في كونه قادراً على التحريك .
فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير
الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذي قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالمًا بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالمًا بأن الشيء
أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ، فإن كونه عالمًا بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه
إذا كان عالمًا بمعنى كلي ، لم يكف ذلك أن يكون عالمًا بجزئي جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة ،
علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير
العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان في كونه قادراً ، له هيئة واحدة ، إضافات شتى .
فهذا إذا اختلفت حال المضاف إليه ، من علم ووجود ، ويجب أن يختلف حال الشيء ، الذي له
الصفة ، لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فإليس موضوعاً للتغير ، لم يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث .
وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات .

نكتة :

كونك معيناً وشيئاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالمًا ، هو كونك في حال متقرة في
نفسك تنبها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت هما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تهافت الفلاسفة

= تذييب :

فالواجب الوجود ، يجب ألا يكون علمه بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته ، أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى ، على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون علماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجبياً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت [الفصل الثامن عشر وما بعده من المخط السابع ، طبع دار المعارف .

هذا هو نص « ابن سينا » الذى يتحدث النزاع عنه وعن « الفارابى » حين يقرر هذه القاعدة وقد عرفت فهم النزاع فيه ، وقد وافقه في هذا الفهم كثيرون ، فذكر من بينهم الإمام « الرازى » شارح الإشارات حيث يقول « لما فرغ من بيان أن الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير ، وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود متمماً ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة ، فقال يجب ألا يكون علماً بالجزئيات علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون علماً بها على الوجه الثانى ، الذى لا يتغير بتغير الزمان [.

وأيضاً « الطوسى » حيث يقول ، تعليقاً على النص ، شارحاً ومعتزلاً [وأعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، في تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تارضها في الظاهر ، وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلوم ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ؛ وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون علماً به لا بحالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون علماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه في بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ، ومن يجرى مجراهم . ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلمة يوجب العلم بالمعلوم ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هي متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الحسبانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا بحالة ، أما إدراكها على الريحه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالمقل ، والمدرك بهذا الإدراك يمكن ألا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يتمتع أن يدركها - من جهة ما هو عاقل - على الوجه الأول ، ويجب أن يدركها على الوجه الثانى . [

ذلك هو فهم « النزاع » و « الرازى » و « الطوسى » في النص ولكنه غير متعين فيه ، بل هناك متسع لسواء « فالشيرازى » صاحب « المحاكات » يقول - فقلا عن حاشية « الشيخ محمد عبده » على العقائد العنصرية ، ص ١١٢ - : [إن اعتراضه - يعنى الطوسى - وارد على فهمه هو من كلام الشيخ - يعنى « ابن سينا » - لا على مراد الشيخ ، كما سققناه ، لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، -

أن زيداً مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل علماً بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً ، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال تحدى محمد - صلى الله عليه وسلم - بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى به ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة - إما أن يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانياً ، أى مختصاً بزمان ، دون زمان ، ليتحقق العلم في زمان ، وعلمه في زمان آخر ، كما في علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، علماً أزلاً وأبداً ، بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا ، ويخرج منها . زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالجلل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ؛ فلا تتغير أصلاً ، لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبداً ، فلا حال ولا حاضر ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد ، من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الحسبانية ، فمتنع ، بل إنما هو بالقياس إلينا أيضاً [.

وظاهر أن هذه نزعة أخرى تحاول أن تفهم النص على خلاف ما فهمه النزاع وشيئته .

ويعلق « الشيخ محمد عبده » على هذه المحاولة بقوله : [وكلام الشيخ - يعنى « ابن سينا » - على هذا الحمل - يعنى حمل صاحب المحاكات - من أحسن الكلام في هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة .

وهذا الذى قد اشتهر عنهم ، شيء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظناً بتغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ « أبى نصر الفارابى » في « الفصوص » أنه يعلم الجزئيات الشخصية ، على وجه شخصيتها .

هذان لزمان من الأفتام ، حاولا أن يفسرا النص ، ويشرحاه ، وهما متضاربان متباينان ، ولم أر بأساً في أن أطيل بذكرهما ، فإن الأمر جد خطير ، كما ستعرفه آخر الكتاب إن شاء الله .

منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبايح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خباياهم ، ووجه بطلانه .

وخبياهم أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد أوجبت فيه تغيراً ، لا محالة ، فإن كان في حال الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ، إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ، فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود فقد تغير .

وحققوا هذا ، بأن الأحوال ثلاثة :

حال هي إضافة محضة ، كونك 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^(١) هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فاندعت الأجسام أو انعدم بعضها ، لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً ، ثم على المعين ثانياً - من حيث إنه جسم - ، فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة ، فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً في حال القادر .

والثالث ، تغير في الذات ، وهو ألا يكون عالماً ، فيعلم ؛ أولاً يكون قادراً ، فيقدر ، فهذا تغير .

(١) لعل هذا هو الحال الثانية . والحال الثالثة تأتي بعد .

وتغير المعلوم يوجب تغير العلم ، فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين ، على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ، فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علماً بأنه سيكون ، ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علماً بأنه كائن ، فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ، لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعراض من وجهين :

أحدهما أن يقال : هم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد ، بوجود الكسوف مثلا ، في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء^(١) ، وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد ، يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل ، دونك .

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل . فإذا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .
وغرضهم نفي التغير ، وهو متفق عليه .

(١) قارن هذا بما سبق هامش ص ٢١١ وما بعدها ، نقلا عن صاحب المحاكمات في شرح

عبارة « ابن سينا » .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء ، بعده ، تغير ، فليس بمسلم ، فن أين عرفوا ذلك ؟ ! فلو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يتخلو لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكننا عند طلوع الشمس ، عاملين - بمجرد العلم السابق - بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقي ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيقو قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلية في حقيقته (١) ، ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل الاختلاف والتعاقب . فقد حصل التغير .

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 المماثلات ما يسد بعضها مسد بعض ، والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجماد ، والعلم بالبياض ، لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية ، لا نهاية لها ، وهي مختلفة ، والعلوم المختلفة ، كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ! ثم ذلك العلم ، هو ذات العالم ، من غير مزيد عليه .

وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه ، أن يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد ، المتقسمة أحواله : إلى الماضي ، والمستقبل ، والآن ، وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق ، بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من الاختلاف الواقع ، بين

(١) أي في حقيقة العلم .

أحوال الشيء الواحد ، المتقسم بانقسام الزمان ؛ وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ !

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف ، فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .

وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، يعلم واحد . دائم في الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم .

• • •

الاعتراض الثاني هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! وهلا اعتقدتم : أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهنم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يتخلو عن التغير ، وما لا يتخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يتخلو عن التغير ، فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلامانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك ، لأن العلم الحادث في ذاته ، لا يتخلو : إما أن يحدث من جهته ، أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه ، فإنما يبيّن أن القديم ، لا يصدر منه حادث ، ولا يصير فاعلاً ، بعد أن لم يكن فاعلاً ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه في مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك في ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ومتغيراً له ، حتى تتغير أحواله ، على سبيل التسخير والاضطرار ، من جهة غيره ؟ !

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر ، من القديم حادث ، هو أول الحوادث . فقد أبطلناه في تلك المسألة ، كيف ؟ ! وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث ، هو أول الحوادث ، فشرط استحالته ، كونه « أولاً » ، وإلا فهذه الحوادث ، ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية ، إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته ، فالنفس الفلكية قديمة . والحركة الدورية تحدث منها ، وكل جزء من أجزاء الحركة . يحدث ، وينقضي ، وما بعده متجدد لا محالة ، فإذا الحوادث صادرة من القديم عندكم . ولكن إذا تشابهت أحوال القديم ، تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما تشابهت أحوال الحركة ، لما أن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

فاستبان أن كل فريق منهم ، معترف بأنه يجوز صدور الحوادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام ، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثاني ، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل ذلك عندكم ؟ ! وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغيير . وقد بينا لزومه على أصلكم .

والثاني : كون الغير سبباً لتغير الغير . وهو ليس محال عندكم ، فليكن حدوث الشيء سبباً ، لحدوث العلم به ؛ كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتلون . بإزاء الحدقة الباصرة ، سبباً لانطباع مثال الشخص . في الطبقة الجليدية من الحدقة . عند توسط الهواء المشف ، بين الحدقة والمبصر .

فإذا جاز أن يكون ، جماداً سبباً لانطباع الصورة في الحدقة . وهو معنى الإبصار . فلم يستحيل أن يكون ، حدوث الحوادث ، سبباً لحصول علم الأول بها . فإن القوة الباصرة . كما أنها مستعدة للإدراك . ويكون حصول الشخص

المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك ، فلتكن ذات المبدأ الأول ، عندكم مستعدة لقبول العلم ، ويخرج من القوة إلى الفعل ، بوجود ذلك الحادث ، فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل ، وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود ، دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق ، وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن ، بتقديم متغير .

والأمر الثالث : الذي يتضمنه هذا ^(١) ، هو كون القديم متغيراً بغيره ^(٢) ، وأن ذلك يشبه التسخير ، واستيلاء الغير عليه ، فيقال : ولم يستحيل عندكم هذا ؟ ! وهو أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط ، ثم يكون حدوث الحوادث ، سبباً لحصول العلم له بها ، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ، ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير ، فليكن كذلك ، فإنه لاثق بأصلكم ، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى إنما يصدر على سبيل اللزوم والطبع ، ولا قدرة له على أن لا يفعل ، وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ، ويشير إلى أنه كالمضطر ، فيما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطرار ، لأن كماله في أن يكون مصدراً لجميع الأشياء .

قلنا : فهذا ليس بتسخير ، فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث . لكان ذلك كمالاً لنا . لا نقصاناً وتسخييراً . فليكن كذلك في حقه .

(١) يشير إلى أن يكون العلم في الأول سادساً وصادراً من غيره .

(٢) يلاحظ أن بين ما هنا وما مر في القسم الثاني اختلافاً ، فليس أسدهما عين الآخر ، كما قد يفهم للنظرة العابرة ، فالذي سبق كان دائراً حول ، كون الغير سبباً لتغير الغير أي غير كان ، والذي هنا يدور حول كون الغير سبباً ، لتغير غير مخصوص ، هو القديم ، ولكن يلاحظ أن الغزال قد قفز في آخر البحث السابق ، إلى ما يمكن الاستغناء به عما هنا ، وذلك حيث يقول : « فإن كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير . . . إلخ » .

حركة الحجر إلى أسفل ، والإرادة في حركة الحيوان مع القدرة ، وإما أن يكون المحرك خارجياً ، ولكن يحرك عن طريق القسر ، كدفع الحجر إلى فوق وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته ، فإما أن لا يشعر ذلك الشيء ، بالحركة ، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل ، وإما أن يشعر بها ، ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفي والإثبات ، إما قسرية وإما طبيعية وإما إرادية ، وإذا بطل قسمان تعين الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ، لأن المحرك القاسر ، إما جسم آخر ، يتحرك بالإرادة أو بالقسر ، وينتهي لا محالة ، إلى إرادة ، ومهما ثبت في أجسام السموات ، متحرك بالإرادة ، فقد حصل الغرض ؛ فأى فائدة في وضع حركات قسرية ، وبالأخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة ؟ !

وإما أن يقال إنه يتحرك بالقسر ، والله تعالى هو المحرك بغير واسطة ، وهو محال ، لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم ، فلا بد أن تخصص الحركة بصفة ، بها يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هي المحرك القريب ، فإما الإرادة أو الطبع ، ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ، لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص ، لأن يراد تحريكه دون غيره ، ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال ، كما سبق في مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ، ينبغي أن يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير الحركة القسرية .

فيبقى أن يقال : هي طبيعية ، وهو غير ممكن ، لأن الطبيعة بمجردا ، قطعاً لا تكون سبباً للحركة ، لأن معنى الحركة ، هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر ، فالمكان الذي فيه الجسم ، إن كان ملائماً له ، فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء ، على وجه الماء ، إلى أسفل ، وإذا غمس في الماء ، تحرك إلى وجه الماء ، لأنه وجد المكان الملائم ، فسكن ، والطبيعة معه

مسألة [١٤]

في تعجيزهم عن إقامة الدليل

على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحرك النفس ، فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سنذكره .

وهذه بهم في هذه المسألة : مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبير الجسم يمنع من كونه حياً . ولا كونه مستديراً ، فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ، إذ الحيوانات ، مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعى عجزهم : عن معرفة ذلك بدليل العقل ، فإن هذا إن كان صحيحاً . فلا يطلع عليه إلا الأنبياء - صلوات الله عليهم - بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى . وقياس العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أوردوه دليلاً . لا يصلح إلا لإفادة ظن . فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخبائهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة - وهذه مقدمة حسية - وكل جسم متحرك ، فله محرك ، - وهذه مقدمة عقلية - إذ لو كان الجسم يتحرك ، لكونه جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك . فإما أن يكون منبثقاً ، عن ذات المتحرك ، كالتبيعة في

قائمة ، ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه ، هرب منه إلى الملائم . كما هرب المملوء بالهواء . من وسط الماء ، إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية ، لا يتصور أن تكون طبيعية ، لأن كل وضع وأين ، يفرض الحرب منه . فهو عائد إليه . والمهروب منه بالطبع ، لا يكون مطلوباً بالطبع . ولذلك لا ينصرف زق مملوء من الهواء ، إلى باطن الماء ، ولا الحجر ينصرف . بعد الاستقرار على الأرض ، فيعود إلى الهواء .

فلم يبق إلا القسم الثالث . وهو الحركة الإرادية .

• • •

الاعتراض . هو أن نقول : نحن نقدر ثلاثة احتمالات ، سوى مذهبيكم ، لا برهان على بطلانها .

الأول . أن تُقدّر حركة السماء قهراً ، بجسم آخر ، مريد لحركتها ، يديرها على الدوام وذلك الجسم المحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً . فلا يكون سماء فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية . وإن السماء حيوان ، وهذا الذي ذكرناه ، ممكن الوجود ، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد .

الثاني . هو أن يقال : الحركة قسرية ، ومبدؤها إرادة الله تعالى ، فإننا نقول : حركة الحجج إلى أسفل أيضاً قسرية ، تحدث بخلق الله تعالى فيه ، الحركة . وكذا القول في سائر حركات الأجسام ، التي ليست حيوانية .

فبقي استبعادهم ، أن الإرادة لم اختصاصت به ؟ ! وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية .

فقد بينا ، أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها ، في تعيين جهة الحركة الدورية ، وفي تعيين موضع القطب والنقطة ، فلا نعيده .

والقول الوجيز ، أن ما استبعده في اختصاص الجسم ، يتعلق الإرادة به ، من غير تمييز بصفة ، ينقلب عليهم ، في تمييزه بتلك الصفة ، فإننا نقول : ولم

تميزَ جسمُ السماء بتلك الصفة ، التي بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ، فلم حصل فيه ، ما لم يحصل في غيره ؟ فإن عُلِّل ذلك بصفة أخرى ، توجه السؤال في الصفة الأخرى ، وهكذا ، يتسلسل إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة ، إلى الحكم بالإرادة ، وأن في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله ، ويخصه بصفة عن أمثالها .

الثالث . هو أنا نسلم أن السماء ، اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه في هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنها لا تشعر بها ، كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع ، لا يكون مهروباً منه بالطبع ، فلتبليس ، لأنه ليس ثم . أما كن متفاضلة بالعدد عندهم ، بل الجسم واحد ، والحركة الدورية واحدة . فلا للجسم جزء بالفعل ، ولا للحركة جزء بالفعل ، وإنما تنجزاً بالوهم ، فليست تلك الحركة ، لطلب مكان ، ولا للهرب من مكان ، فيمكن أن يُخلق جسم ، في ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها ، مقتضى ذلك المعنى ، لا أن مقتضى المعنى طلب المكان ، ثم تكون حركة للوصول إليه .

وقولكم : إن كل حركة ، فهي لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضرورياً ، فكأنكم جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع . وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها ، بل وسيلة إليه ، ونحن نقول : لا يبعد ، أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لا طلب المكان ، فما الذي يجبل ذلك ؟ !

فاستبان أن ما ذكروه ، إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا يُتيقن قطعاً ، انتفاء غيره ، فالحكم على السماء بأنها حيوان : تحكيم محض ، لا مستند له .

والملائكة السماوية ، هي عبارة عن النفوس المحركة للسماوات ، وفيها (١) ما هو بالقوة ، وكمالاتها منقسمة ، إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى والهيئة ، وذلك حاضر ، وإلى ما هو بالقوة ، وهو الهيئة في الوضع ، والأين ، وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ، فإن الجمع بين جميعها ، غير ممكن . فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصدت استيفاءها بالنوع ، فلا يزال يطلب وضعاً ، بعد وضع ، وأيناً بعد أين ، ولا ينقطع قط ، هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركة ، وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول ، في نيل الكمال الأقصى ، على حسب الإمكان في حقه ، وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل لها التشبه من وجهين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له ، بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .
والثاني : ما يترتب على حركته ، من اختلاف النسب ، في التثليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة ، واختلاف الطوالع ، بالنسبة إلى الأرض ؛ فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر ، ويحصل منه هذه الحوادث كلها ، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .
وكل نفس عاقلة ، فتنشوق إلى الاستكمال بذاتها .

• • •

والاعتراض ، على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام ، ما يمكن النزاع فيه ، ولكننا لا نطوّل به ، ونعود إلى الغرض الذي عينتموه آخرأ ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، في كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة ، لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان ، لم يكن له شغل ، وقد كفى المشونة في شهواته ، وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أو بيت ، ويزعم أنه يتقرب

(١) أي السماوات .

مسألة [١٥]

في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء مطيعة لله تعالى ، بحركتها ، ومتقربة إليه ، لأن كل حركة بالإرادة ، فهي لغرض ، إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان ، إلا إذا كان الفعل أولى به من البرك ، وإلا فلو استوى الفعل ، والبرك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضى ، والحذر من السخط ، فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضى ، وإن أطلقت هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز ، يكتفى بها ، عن إرادة العقاب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب ، بطلب القرب منه في المكان ، فإنه محال .
فلا يبقى إلا طلب القرب منه في الصفات ، فإن الوجود الأكمل ، وجوده ، وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص ، وللنقصان درجات وتفاوت ، فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أعنى الجواهر العقلية ، التي لا تتغير ، ولا تفسى ، ولا تستحيل ، وتعلم الأشياء على ما هي عليه ، والإنسان كلما ازداد قرباً ، من الملائكة في الصفات ، ازداد قرباً من الله تعالى ، ومنتهى طبقة آدميين ، التشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله تعالى ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات ، وذلك للآدمي ، بأن يعلم حقائق الأشياء ، وبأن يبقى بعد موته ، بقاء مؤبداً ، على أكمل أحواله الممكنة له ، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو لله تعالى ، والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال ، فهو حاضر معهم في الوجود ، إذ ليس فيهم شيء بالقوة ، حتى يخرج إلى الفعل ، فإذا نكحهم ، في الغاية القصوى ، بالإضافة إلى ما سوى الله تعالى .

استحالته ، فتطالبهم بالدليل عليه ، فإنه تحكّم في نفسه .

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلي ، لا تتوجه إليه إلا إرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصدر منها شيء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئى ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى آحاد الجزئيات ، على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء جزئى ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فلذلك في كل حركة جزئية معينة ، من نقطة إلى نقطة معينة ، إرادة جزئية لتلك الحركة ، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ، فإن كل إرادة ، فن ضرورتها تصوّر لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك ، تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه طالعة ، وبعضها غاربة ، وبعضها في وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قدم قوم ، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب ، التى تتجدد بالحركة ، من التثليث والتسديس ، والمقابلة والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة واحدة ، وإمّا بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة ، فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن يتقطع التسلسل ، بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية ، التى بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ، فى سلسلتها ، تنتهى إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالتصور للحركات ، متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

فهذا يطلع على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدونه واجب عن علته ، مهما تحققت العلة .

مسألة [١٦]

فى إبطال قولهم

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم ، وإن المراد بالالوح المحفوظ . نفوس السموات . وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهاى انتقاش المحفوظات . فى القوة الحافظة ، المودعة فى دماغ الإنسان ، لأنه جسم صلب عريض . مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح . لأن تلك الكتابة ، تستدعى كثرتها . اتساع المكتوب عليه . وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها . على جسم . ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها . على جسم بخطوط معدودة .

» » »

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكرويين المقربين . هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها . لا تنحيز ، ولا تنصرف فى الأجسام ، وأن هذه الصور الجزئية . تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى ^(١) أشرف من الملائكة السماوية : لأنها مفيدة . وهذه مستفيدة . والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عبّر عن الأشرف بـ « القلم » ، فقال تعالى : « علم بالقلم » لأنه كالتفأش المفيد . مثّل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

والتزاع فى هذه المسألة ، يخالف النزاع فيها قبلها ، فإن ما ذكره من قبل . ليس محالاً ، إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض . وهو ممكن ، أما هذه فترجع إلى إثبات علم المخلوق . بالجزئيات التى لا نهاية لها ، وهذا ربما تُعتقد

(١) بينى الملائكة الكرويين .

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، فإننا مهما علمنا ، أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً ، في وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطى الموضع الفلاني ، الذي فيه كثر مغطى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي ، تعرُّ رجله في الكثر ، ويعرفه ، نعلم أنه سيستغنى بوجود الكثر .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب ، فإن عرفنا أغلبها وأكثرها ، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المسببات ، إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ، وتقوس السموات مطلعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا : أن النائم يرى في نومه ، ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعة ، ومهما اطلع على الشيء ، ربما بقى ذلك الشيء بعينه في حفظه ، وربما سارعت القوة الخيلة ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء ، بأمثلة تناسبها ، بعض المناسبة ، أو انتقالها منها إلى أصدادها ، فيتمحي المدرك الحقيقي ، عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما ، يمثل الخيال ، كما يمثل الرجل بشجرة ، والزوجة بخُفٍّ ، والخدام ببعض أواني الدار ، وحافظ مال البر والصدقات ، بزيت ؛ فإن الزيت سبب للسراج الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ، إذ ليس ثم حجاب ، ولكننا في يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ، فاشتغلنا بهذه الأمور الحسية ، صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استعداد ما ، للاتصال .

وزعموا : أن النبي المصطفى ، صلوات الله عليه وسلامه ، يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية ، قد تقوى قوة ، لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ، ما يراه غيره في النوم ، ثم القوة الخيالية ، تمثل له أيضاً ، ما يراه ، وربما يبتى الشيء بعينه في ذكره ، وربما يبتى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ، ثابتة في اللوح المحفوظ ، لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام ، ولكن جف القلم ، بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورده : لفهم مذهبهم .

• • •

والجواب ، أن نقول : هم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، فإنها يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع ، لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك لكم في الشرعيات .

ويبقى التسك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وإن اعترف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرف وجوده ، ولا يتحقق كذبه ، وإنما السبيل فيه ، أن يتعرف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً ، فبني على مقدمات كثيرة ، لسنا نطوّل بإبطالها ، ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها .

المقدمة الأولى ، قولكم ، إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

المقدمة الثانية : أنه إن سلم ذلك ، مسامحة لكم به . فقولكم إنه يفتقر إلى تصور جزئى للحركات الجزئية ، فغير مسلم ، إذ ليس ثم جزء عندكم في الجسم ، فإنه شيء واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ، ولا في الحركة . فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفى تشوقها إلى استيفاء « الإيون » الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ونفث للإرادة الكلية والجزئية ، مثالا ، لتفهم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلى ، في أن يحج بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا تصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد في الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية . ولا يزال يتجدد للإنسان ، في توجهه إلى البيت ، تصور بعد تصور ، للمكان الذى يتخطاه ، والجهة التى يسلكها ، ويتبع كل تصور جزئى ، إرادة جزئية ، للحركة عن^(١) المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية ، التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلم لهم في الحج ، لأن الجهات متعددة ، في التوجه إلى مكة ، والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعين مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفي حيزها لا تجاوزه . والحركة مرادة ، وليس تمت إلا جهة واحدة : وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهوى الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق ، وأقرب الطرق ، الخط المستقيم ، الذى هو عمود على الأرض ، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه ، إلى تجدد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية . الطالبة للمركز ، مع تجدد القرب ، والبعد . والوصول إلى حد ، والصدور عنه ، فكذلك يكفى في تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة . ولا تفتقر إلى مزيد .

فهذه مقدمة تحكّموا بوضعها .

المقدمة الثالثة : وهى التحكّم البعيد جداً ، قولهم : إنه إذا تصور الحركات الجزئية تصوراً أيضاً ، وتابعتها ولوازمها ، وهذا هوّس محض ، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك ، وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف ، ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاورة ، وهو نسبه إلى الأجسام ، التى فوقه وتحتة ومن جوانبه ، وإنه إذا مشى في شمس ، ينبغى أن يعلم المواضع ، التى يقع عليها ظله ، والمواضع التى لا يقع عليها ، وما يحصل عن ظله ، من البرودة ، بقطع الشعاع في تلك المواضع ، وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل في أخلاطه في الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق ، وهلم جراً ، إلى جميع الحوادث ، في بدنه وفي غير بدنه ، مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهيم ومعد ، وهو هوّس بين ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا ، يرجع هذا التحكّم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة ، المعلومة لنفس الفلك ، هى موجودة في الحال ؟ ! أو ينضاف إليها ما يتوقع كونه في الاستقبال ؟ ! فإن قصرتموه على الموجود في الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء - صلوات الله عليهم - في اليقظة ، وسائر الخلق في النوم ، على ما سيكون في الاستقبال ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فإنه تحكّم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه : حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية ، وأسباب جميع الحوادث ، حاضرة في الحال ، فإنها هى الحركة السماوية ، ولكن تقتضى المسبب ، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا^(١) تعدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يعرف ، تفصيل

(١) مقابل قوله « فإن قصرتموه » .

(١) وقد نسخة « إلى » .

جميع الجزئيات ، في الاستقبال ، إلى غير نهاية ؟ ! وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لا نهاية لأعدادها . ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله ، باستحالة ذلك ، فليأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا . في علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته — بالاتفاق — على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات .

بل مهما دار نفس الفلك ، دورة نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ، فإنه شاركه ، في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية ، في جوهرها ، أن تدرك أيضاً ، جميع الأشياء ولكن اشتغالها ، بنتائج الشهوة ، والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد . والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعترها شاغل ، ولا يستغرقها هم ، وألم . وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم عرفتم . أنه لا شاغل لها ، وهلا كانت عبادتها . واشتياقها إلى الأول مستغرقاً لها . وشاغلاً لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة !

أو ما الذي يحيل ، تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة !! ومن أين عرفتم انحصار المانع ، في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا ؟ ! وفي العقلاء شاغل من علو الهمة ، وطلب الرياسة ، ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً ، فمن أين يعرف استحالة

ما يقوم مقامها ، في النفوس الفلكية .

• • •

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهي ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

السابع : فى الحيوانات ، وفى كتاب « طبائع الحيوان » .
 الثامن : فى النفس الحيوانية ، والقوى الداركة ، وأن النفس الإنسانية
 لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء .

• • •

أما فروعها فسيعة :

الأول : الطب ، ومقصوده معرفة مبادئ ، بدن الإنسان ، وأحواله ،
 من الصحة والمرض ، وأسبابها ، ودلائلها ، ليدفع المرض ، وتحفظ الصحة .
 الثانى : فى أحكام النجوم ، وهو تخمين فى الاستدلال ، من أشكال
 الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والملك ، والمواليد ،
 والسنين .

الثالث : علم الفراسة ، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق .

الرابع : التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيلات الخلمية ، على
 ما شاهدته النفس ، من عالم الغيب ، فشبهته القوة المتخيلة ، بمثال غيره .

الخامس : علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض
 الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلاً غريباً ، فى العالم الأرضى .

السادس : علم التيرنجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ليحدث
 منها أمور غريبة .

السابع : علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ، ليتوصل
 إلى تحصيل الذهب والفضة ، بنوع من الحيل .

• • •

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً فى شىء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، من
 جملة هذه العلوم ، فى أربع مسائل .

الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب

أما الملقبة

بالطبيعات

فهى علوم كثيرة

نذكر أقسامها ، ليعرف أن الشرع ، ليس يقتضى المنازعة فيها . ولا
 إنكارها إلا فى مواضع ذكرناها .

وهى منقسمة إلى أصول وفروع .

وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم . من الانقسام ،
 والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان . والمكان والحلاء ،
 ويشتمل عليه كتاب « سميع الكيان » .

الثانى : يعرف أحوال أقسام أركان العالم ، التى هى السموات ، وما فى
 مقر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعللة استحقاق كل واحد
 منها . موضوعاً معيناً ، ويشتمل عليه ، كتاب « السماء والعالم السفلى » .

الثالث : يعرف فيه : أحوال الكون والفساد . والتولد والوالد ، والنشوء ،
 واليبلى ، والاستحالات ، وكيفية استبقاء الأنواع ، على فساد الأشخاص ،
 بالحركتين السماويتين . الشرقية والغربية ، ويشتمل عليه . كتاب « الكون والفساد » .

الرابع : فى الأحوال التى تعرض ، للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات ،
 التى منها تحدث الآثار العلوية : من الغيوم . والأمطار . والرعد . والبرق ،
 والهالة . وقوس قزح ، والصواعق . والرياح . والزلازل .

الخامس : فى الجواهر المعدنية .

السادس : فى أحكام النبات .

والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ، ولا في الإمكان ، إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

الثانية : قولم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، في حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

الثالثة : قولم : إن هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية ، سرمديّة ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة : قولم : يستحيل ردّ هذه النفوس إلى الأجساد .

• • •

وإنما يلزم النزاع في الأولى : من حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات ، الخارقة للعادة ، من قلب العصا ، ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن ، من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ، وأولوا تلقف العصا ، سحر السحرة بإبطال الحجّة الإلهية ، الظاهرة على يد موسى ، صلى الله عليه وسلم ، شبهات المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

• • •

ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات ، إلا ثلاثة أمور :

أحدها : في القوة المتخيلة ، فإنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقويت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات ، الكائنة في المستقبل — وذلك في اليقظة للأنبياء — صلوات الله عليهم — ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التي هي للقوة المتخيلة .

الثانية : خاصية في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم ، فرب ذكئى ، إذ ذكر له المدلول ، تنبه للدليل ،

وإذ ذكر له الدليل تنبه للمدلول ، من نفسه ، وبالجملة ، إذا خطر له الحد الأوسط ، تنبه للنتيجة ، وإذا حضر في ذهنه حدّاً للنتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط ، الجامع بين طرفي النتيجة .

والناس في هذا منقسمون ، فمنهم من يتنبه بنفسه ، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه ، إلا بتعب كثير ، وإذا جاز أن ينهى طرف النقضان ، إلى من لا حدس له أصلاً ، حتى لا يتبهاً لفهم المعقولات ، مع التنبيه ، جاز أن ينهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه ، لكل المعقولات أو لأكثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكمية ، في جميع المطالب ، أو بعضها ، وفي الكيفية ، حتى يتفاوت ، في القرب والبعد ، فرب نفس مقدسة صافية ، يستمر حدسها في جميع المعقولات ، وفي أسرع الأوقات ؛ فهو النبي الذي له معجزة ، من القوة النظرية ، فلا يحتاج في المعقولات إلى معلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه ، وهو الذي وصف بأنه « يكاد زيتها يضيء » ، ولو لم تحمسه نار ، نور على نور » .

الثالث : في القوة النفسية العملية ، فقد تنهى إلى حد ، تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدعتها الأعضاء ، والقوى التي فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداه ، وانتهضت القوة الملعبة ، فيأصا باللعاب ، من معادنه ، وإذا تصورت الوقاع ، انتهضت القوة ، فنشرت الآلة ، بل إذا مشى على جذع ممدود على قضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ؛ ولو كان ذلك على الأرض ، لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام ، والقوى الجسدية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس ، ويختلف ذلك ، باختلاف صفاء النفوس وقوتها . فلا يعد أن تبلغ قوة النفس ، إلى حد تخدمها القوة الطبيعية ، في غير بدنه ، لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه ، إلا أن لها نوع نزوع وشوق إلى تدبيره ، خلق ذلك في جبلته ، فإذا جاز

أن تطيعها أجسام بدننا ، لم يمتنع ، أن يطيعها غيرها .

فتطلع نفسه ، إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض لتخسف بقوم ؛ وذلك موقوف حصوله ، على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة في الهواء ، فيحدث من نفسه تلك السخونة ، والبرودة ، ويتولد منها هذه الأمور ، من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ، ويكون ذلك معجزة ، للنبي — عليه السلام — ولكنه إنما يحصل ذلك ، في هواء مستعد للقبول ، ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر ، الذي لا يقبل الانخراق .

فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض في هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصره ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر ، على كل شيء ، فلنخض في المقصود .

مسألة [١٧]

الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرى والشرب . والشيع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقية ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت^(١) ، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقية ، وإدامة الحياة ، مع جز الرقية ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو الاحتراق في القطن مثلاً ، عند ملاقاته النار ، فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن ، رماداً محترقاً ، دون ملاقاته النار وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الخصم ، أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ،

(١) وفي نسخة « للفرق » أي الانفراق .

وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا مما نكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد في القطن ، والتفريق في أجزائه ، وجعله حُرّاًقاً^(١) ، أو رماداً ، هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ! وليس لم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاته النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها^(٢) ، وأنه لا علة له سواها ، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح

(١) الحراق بضم الحاء ما تقع فيه النار عند القتح .

(٢) ومن الطريف أن هذا الرأي الذي عارض به النزاع رأي « الفارابي » و « ابن سينا » في « السببية » قد وجد له أنصاراً في العصر الحديث ، فرددوه وقال به فلاسفة لم شأنهم في عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثرات في العالم بأجمعه ، في شيء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حسبية ثابتة .

قال مؤرخو الفلسفة في المصور الحديثة : « درج » التجريبيون « منذ « لوك » على تتبع الأفكار العامة ، والمبادئ المسلمة ، وجدوا في تحليلها ومناقشتها ، ليشتوا :

أولاً : أنها ليست عامة ذلك العموم الذي كان يظن ، بل هناك من لا يسلم بها .

وثانياً : أنها ليست فطرية مورثة بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن .

ومن بين هذه المبادئ ، مبدأ السببية ، الذي نردده ، ونكاد نؤمن به جميعاً .

فتنمعتقد أن كل ظاهرة لا بد لها من علة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن علة ماء تنتج دائماً نفس معلولها ، في الظروف المتحددة .

بيد أن بعض الفلاسفة ، لم يسلموا بهذا المبدأ ، وكف من معتقدات تقوم على المرف ، دون أن يكون لها أساس عقل ثابت ، وأوضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضرباً من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص ، وكلنا يلاحظ ، أن هناك أشياء ، كنا نعدّها عللاً ، ثم لم نلبث بعد تحليلها ، أن نبيّن أنها ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذي دفع « مالبرانش » و « بركل » إلى أن يردها الظواهر كلها ، إلى القوة الواسعة ، والعلّة المطلقة ، وهو البارى جل شأنه .

أما « هيوم » فيرى أن وضع المسألة الصحيح ، يقتضى - قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها - أن نبحث عن العلاقة التي توهمناها ، بين علة ومعلول ، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقة على هذه الصورة ؟ ! أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الذبوع قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟ !

والقوى المدركة والحركة ، في نظفة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبايع المحصورة في الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابته ، بإيداع النظفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته - وبصره ، وسمعه ، وسائر المعاني التي هي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ، ولم يقل أحد ، إنها موجودة به ، بل وجددها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة ، الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأكمّة ، ولو كانت في عينيه غشاة ، ولم يسمع من الناس ، الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاة عن عينيه نهاراً وفتح أجهانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه ، لصور الألوان ، فاعله فتح البصر ، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً ، والحجاب

فبدل أن يبحث في العلة وأثرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد في أذهاننا ؟ وفي رأيه ، أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية ، وتعاقب ظاهري وذلك أنا شاهدنا غير مرة ، بعض الظواهر يتبع بعضاً ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ تداعي المعاني يعمل عمله ، فلا نكاد نرى التابع ، حتى نفكر في المتبوع ، وبالعكس ، كما أخذت الخيولة تصور لنا هذه التبعية ، التي هي مجرد تجاور ، زمني أو مكاني ، بصورة الإنتاج والتأثير ، . . .

وإذن ليس ثمت علية ، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية - كما نسميه - وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكوّن على إثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فحملنا على أن ننظر ساذجة بعد أخرى ، وخطيئة أسبغت على الحادثة الأولى ، سراً كامناً ، وقوة خارقة للعادة ، والخطيئة دخل كبير ، في أغلب مظاهر تفكيرنا ، وبخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة .

ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات - فيما يبدو - تسلم بضرب من التعاقب الذي يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها ، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التي انتهى إليها « هيوم » ، في نقده وتحليله ! ! . [الفلسفة التوجيهية : لاساندى الدكتور إبراهيم مدكور ، والأستاذ يوسف كرم .

تهافت الفلاسفة

مرتفعاً ، والشخص المقابل متلوثاً ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أن لا يبصر ؛ حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، في انطباع الألوان في بصره ؛ فن أين يأمن النقص أن يكون في مبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقاتها بينها ؟ ! إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ؛ ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه ، وهذا لا يخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبتها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ؛ وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة ، والجسم المتلون ، معدات ومهيئات ، لقبول المحل هذه الصور ، وطرودها هذا في كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هي الفاعلة للإحراق ، والخبز هو الفاعل للشيع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثاني : مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ؛ إلا أن تلك المبادئ أيضاً ، تصدر الأشياء منها ، باللزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور النور من الشمس ، وإنما افرقت المحال في القبول ، لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدّر لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس . وبعضها يتصلب ؛ وبعضها يبيض ، كثوب القصاب ؛ وبعضها يسود ؛ كوجهه ؛ والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات في المحل .

فكلنا مبادئ الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لا منع عندها ، ولا بخل ، وإنما التقصير من القوابل .
وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قظتين مئاثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثمّ اختيار .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ؛ أو بقلب^(١) ذات إبراهيم - عليه السلام - ورده حجراً ، أو شيئاً لا يؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذلك ممكن .

والجواب له مسلكان :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، في ذلك ، في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقاته القطنة النار ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقاة .

فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات ، عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مختبرها ، ولم يكن للإرادة أيضاً ، منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه ، وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له .
ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ، غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً .

ولو ترك غلاماً في بيته ، فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز

(١) مقابل لقوله • سلب الحرارة • .

مرتفعاً ، والشخص المقابل متلوّناً ، فيلزم لا محالة أن يبصر ، ولا يعقل أن لا يبصر ؛ حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، في انطباع الألوان في بصره ؛ فمن أين يأمن الخصم أن يكون في مبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقاة بينها ؟ ! إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام متحركة فتغيب ؛ ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثمّ سبباً وراء ما شاهدناه ، وهذا لا يخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم ؛ على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبتها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ؛ وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة ، والجسم المتلون ، معدات ومهينات ، لقبول المحل هذه الصور ، وطردوا هذا في كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هي الفاعلة للإحراق ، والخبز هو الفاعل للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثاني : مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ؛ إلا أن تلك المبادئ أيضاً ، تصدر الأشياء منها ، بالزوم والطبع لا على سبيل التبرؤ والاختيار ، صدور النور من الشمس . وإنما افرقت المحال في القبول ، لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدّر لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس . وبعضها يتصلب ، وبعضها يبيض ، كثوب القصاب ، وبعضها يسود ، كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات في المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لا منع عندها ، ولا بخل ، وإنما التفسير من القوابل .

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قظتين متآثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثمّ اختيار .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ناراً ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها ناراً ؛ أو بقلب^(١) ذات إبراهيم - عليه السلام - ورده حجراً ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن .

والجواب له مسلكان :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، في ذلك ، في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقاة القطنة النار ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقاة .

فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات ، عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مختبرها ، ولم يكن للإرادة أيضاً ، منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه ، وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له . ومن وضع كتاباً في بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ، غلاماً أمرد ، عاقلاً متصرفاً ، أو انقلب حيواناً .

ولو ترك غلاماً في بيته ، فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز

(١) مقابل لقوله « بسلب الحرارة » .

انقلابه مسكاً ، وانقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه أتى تركت في البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، قد لطّخ بيت الكتب ببوله وورثه ، وإني تركت في البيت جرة من الماء ، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى ، قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة ، أن تخلق من شيء ، فلهذا خلق أشياء لم يكن لها وجود ؟! من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود فليتردد ، وليقلّ يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، فلا بد من التردد فيه ، وهذا فن^(١) يتسع المجال في تصويره ، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن^(٢) كونه ، لا يجوز أن يخلق

(١) هذا هو ما عبر عنه « هيوم » فيما نقلناه عنه سابقاً ، بإلغاء العلم الطبيعي .
(٢) يعني لو كان الشيء الممكن الوجود - كالتفاح في الكتاب فرساً - إذا كان غائباً عنا ، نجدنا في حيرة من أمره ، ولا ندري هل وقع ، أم لم يقع ؟ ! لزمت هذه المحاولات ، أما إذا كان في الإمكان ، أن يحصل لنا علم ، بأن هذا الانقلاب - برغم إمكانه - غير واقع ، وغير حاصل ، لم تلزم هذه المحاولات .

وفي الإمكان أن يحصل لنا هذا العلم بأحد طريقين :
(١) أن يخلق الله فيها ابتداءً ، علماً بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه - برغم إمكانه - غير حاصل ، بمقتضى هذا العلم الذي خلقه الله فينا .
(ب) أن جريان المادة ، بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرسخ في أذهاننا - برغم إمكانه - العلم بعدم وقوعه .

وهذا الحل في نظر النزالي ، كاف لأن يحصل لنا علماً بالعالم الطبيعي ، على هذا النحو ، برغم إمكان هذه الفروض عقلاً .

وتابع النزالي في هذا النهج ، المتكلمون من بعده ، ولم يروا في هذه الفروض العقلية ، ما يفوت عليهم الرثوق ، الذي يجب توافره ، في الإدراكات حتى تسمى إلى مصاف المعارف ، الحقيقية .

فيقول « عضد الدين الإيجي » و « السيد الشريف الجرجاني » في كتابهما « المواقف وشرحه » :
[العلم صفة توجب لها ، تمييزاً بين المعاني ، لا يحتمل التقيض ، وأورد العلوم العادية فإنها تحتمل التقيض . والجواب أن احتمال التقيض نوعان :

للإنسان علمٌ بعدم كونه ، لزم هذه المحالات ؛ ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها ، فإن الله تعالى خلق لنا علماً ، بأن هذه الممكنات ، لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور^(١) واجبة^(٢) ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا ، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء - عليهم السلام - بالطرق التي ذكروها ، أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً ، وقدومه ممكن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العاصي ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، في أمر من الأمور ، ولا يدرك المعقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر أن تقوى نفسه وحده ، بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ، فإن^(٣) خرق الله العادة ، بإيقاعها^(٤) في زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً ، في مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه ، أنه لا يفعله مع إمكانه ، في بعض الأوقات ، ويخلق

(١) نوع يرجع إلى الإمكان الذاتي ، الثابت للممكنات ، وهذا لا يقدر في العلوم .
(ب) ونوع يرجع إلى أن متعلق التمييز ، يكون محتملاً ، لأن يحكم فيه المميز بتقيضه في الحال كما في الظن أو في المقال كما في الجهل المركب والتقليد وشبهه ضعف هذا التمييز ، إنما لعدم الجزم ، أو لعدم المطابقة ؛ أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا هو المنفى في حد العلم [.
ولكن هل تقع الفلاسفة المحدثون ، الذين وافقوا المتكلمين ، في إلغاء نظرية السببية ؛ بهذا الحل الذي قنع به المتكلمون ؟ !

(١) يعني هذه الفروض المذكورة آنفاً ، من قلب الكتاب فرساً . . . إلخ .

(٢) أي واجب ألا تكون .

(٣) هذه العبارة إلى آخر الفقرة ، ركيكة ، ولكن معناها واضح ، فهو يريد أن يقول : إذا خرق الله العادة ، وأوقع أمثال هذه الفروض ، نزع من القلوب العلم بأنها غير واقعة ، وأدخل محلها علماً بأنها واقعة ، ولكن هذا لا يحصل إلا في مناسبات وظروف خاصة ككتابي ذي - رحمة من الله بعباده - حتى لا تتبدل الأفكار وتضطرب العقول .

(٤) أي بإيقاع هذه الفروض .

لنا العلم بأنه ليس يفعله ، في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشييع محض .

• • •

المسلك الثاني ، وفيه الخلاص من هذه التشيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقاها ، قطنتان مئاللتان ، أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز ، أن يلقى نبي في النار ، فلا يحترق إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة ، صفة من النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث في بدن النبي صفة ، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فلإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق ^(١) ، ثم يعقد في تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره .

فلإنكار الحضم اشتمال القدرة ، على إثبات صفة من الصفات ، في النار أو في البدن تمتع من الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره ، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها ؟ !

وكذلك لإحياء الميت ، وقلب العصا حية ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء ، فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتاً ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له ، دماً ، ثم الدم يستحيل مئياً ، ثم المئى ينصب في الرحم ، فيتخلق حيواناً ، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول ، فلم يحيل الحضم أن يكون في مقدورات الله تعالى ، أن يدبر المادة في هذه الأطوار ، في وقت أقرب مما عهد فيه ؟ ! وإذا جاز في وقت أقرب ، فلا ضبط للأقل ، فيستعجل هذه القوى في عملها ، ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها «الطلاء» وهو القطران .

فإن قيل : وهذا يصدر من نفس النبي ؟ ! أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي عليه السلام ؟ !

قلنا : وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار ، والصواعق ، وتزلزل الأرض ، بقوة نفس النبي ، يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟ ! فقولنا في هذا كقولكم في ذلك ، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك ، إلى الله تعالى ، إما بغير واسطة ، أو بواسطة الملائكة ، لكن وقت استحقاق حصيها ، انصرفت همه النبي عليه السلام ، إليها ، ويعين نظام الخبير في ظهورها لاستمرار نظام الشرع ، فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود ، ويكون الشيء في نفسه ممكناً ، والمبدأ به سمحاً جواداً ، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجده ، وصار الخبير متعيناً فيه ، ولا يصير الخبير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي ، في إثبات نبوته إليه ، لإفاضة الخير .

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم ، مهما فتحو باب الاختصاص للنبي عليه السلام . بخاصة تخالف عادة الناس ، فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه ، فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة ، لما كان لا يقبل صورة الحيوان ، إلا النطفة ، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة ، التي هي مبادئ الموجودات عندهم ، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس ، من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً ، لمناسبة صورة الفرس ، على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق ، لذلك لم يثبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى ، تفاح ، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات ، تنولد من التراب ، لا تنولد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتولد جميعاً ، كالغفارة والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور ، بأمر غابت عنا ، ولم يمكن في القوة البشرية الاطلاع عليها ، إذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالتشهي لا جزافاً ، بل لا يفيض

على كل محل إلا ما تعين قبوله له ، لكونه مستعداً في نفسه . والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادئ الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الطلسمات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فربما دفعوا الحية العقرب ، عن بلد ، والبقي عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من علم الطلسمات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم تقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فنأين نعلم استحالة حصول الاستعداد : في بعض الأجسام ، للاستحالة في الأطوار ، في أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل . ويتنهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، والأنس^(١) بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، في الخلقة والقطرة .
ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ، ما يحكى من معجزات الأنبياء ، عليهم السلام ، بحال من الأحوال .

• • •

فإن قيل : فنحن نساعدكم ، على أن كل ممكن مقدور لله تعالى ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالته ، ومنها ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضى فيه باستحالة ولا بإمكان .

فالآن ما حد المحال عندهم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفي الإثبات ، في شيء واحد ، فقولوا : إن كل شيتين ليس هذا ذلك ، ولا ذلك هذا ، فلا

(١) أي وضيق الأنس .

يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر ؛ وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ، ويخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العين مخلق بصره نحوه ، ولكنه ، لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ، مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا ، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية^(١) ، وبين الرعدة^(٢) فلا يدل الفعل المحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .

وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجوهر عرضاً ، ويقلب العلم قدرة ، والسواد بياضاً ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً ، والحجر ذهباً ، ويلزم عليه أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له :

• • •

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال ، فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي ماهية البياض وجود السواد ، فإذا صار نفي البياض مفهوماً ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً .

وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

(١) في نسخة « الإرادية » .

(٢) في نسخة « الرعدة » نسبة « للرد » .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه^(١) .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأننا نفهم من الجماد ، ما لا يدرك ، فإن خلق فيه إدراك فتسميته جماداً ، بالمعنى الذى فهمناه ، محال ، وإن لم يدرك فتسمية الحادث علماً ، ولا يدرك به محله شيئاً محال ، فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى . فنقول : مصيرُ الشيء شيئاً آخر ، غيرُ معقول ، لأن السواد إذا انقلب كدرة ، مثلاً ، فالسواد باق أم لا ؟ ! فإن كان معدوماً ، فلم ينقلب ، بل عدم ذلك ، ووجد غيره ، وإن كان موجوداً ، مع الكدرة ، فلم ينقلب ، ولكن انصاف إليه غيره ، وإن بقى السواد ، والكدرة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بقى على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منياً ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ، وليست صورة أخرى ، فرجع الحاصل ، إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وتم مادة قائمة ، تعاقبت عليها ، الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء ، بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية ، خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى ، فالمادة مشتركة ، والصورة متغيرة .

وكذلك : إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً ، والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة^(٢) ولا بين السواد والكدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

(١) فيقول إلى نفي الشيء ، مع إثباته ، كما آل كون الشخص الواحد في مكانين ، وكما آل الجمع بين السواد والبياض ، فإن كل ذلك راجع - كما أوضحه - إلى قانون التناقض ، ومن هنا صح ما يروى عن أرسطو من أن المحال هو الجمع بين التقيضين ، فكل ما لا يمكن إرجاعه إلى قانون التناقض فهو غير محال .

(٢) حتى يصح قلب الجوهر عرضاً أو العكس . كما صح في الدم والمنى ، والماء والهواء ، والعصا والثعبان ، والتراب والحيوان .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت ، ونصبه على صورة حتى يقعد ، ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل في نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر لإطراد العادة بخلافه .

وقولكم تبطل به دلالة إحكام الفعل ، على علم الفاعل ، فليس كذلك ، فإن الفاعل الآن هو الله تعالى ، وهو المحكم ، وهو عالم به .

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول : إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية ، بين الحالين ، فعبّرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال ، والآخر في حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال ، وإيجاد الحركة دون القدرة في حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة ، حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثانى ؛ كما سبق .

والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية : القوة الوهمية ، وهي التي تدرك المعاني ، وكأن القوة الأولى تدرك الصور ، والمراد بالصور ما لا يبد لوجوده من مادة — أى جسم — والمراد بالمعاني ما لا يستدعى وجوده جسماً ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم . كالعداوة والموافقة ، فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيبته ، وذلك لا يكون إلا فى جسم ، وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها ، وتدرك السخلة^(١) شكل الأم ولونها ، ثم تدرك موافقته وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا فى الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا فى الأجسام أيضاً ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية^(٢) ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

أما الثالثة : فهي القوة التي تسمى فى الحيوانات « متخيلة » وفى الإنسان « مفكرة » ، شأنها أن تتركب الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتركب المعاني على الصور ، وهي فى التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعاني ، ولذلك يقدر الإنسان ، على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان ، وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تلحق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سيأتى ، لا بالقوى المدركة .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلت هذه الأمور .

ثم زعموا : أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التي بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ،

(١) هي ولد النعم من الضأن والمزساعة وضعه ، ذكر أكان أو أنثى ، وجسه مثل بوزن فليس .

(٢) يعنى « الخيالية » .

مسألة [١٨]

فى تعجزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، ولا هو متصل بالبدن ، ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذا الملائكة عندهم .

• • •

والخوض فى هذا يستدعى شرح مذهبهم ، فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين ، محركة ومدركة .

والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة .

والظاهرة هي الحواس الخمس ، وهي معان منطبعة فى الأجسام ، أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة ، فثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، فى مقدم الدماغ ، وراء القوة البصرة ، وفيها تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما تورده الحواس الخمس ، فيجتمع فيها ، وتسمى « الحس المشترك » لذلك ، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، إذا^(١) رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته ما لم يذوق كالمرة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الجلو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون

(١) فى الأصل « فإذا » وليس بصحيح .

بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة حافظة ، وكذا المعانى تنطبع في الوهمية ، وتحفظها قوة ، تسمى ذاكرة ، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم^(١) إليها المتخيلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة .

• • •

وأما القوة المحركة ، فتنقسم إلى :

محركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والحركة على أنها باعثة ، هي القوة النزوعية الشوقية ، وهي التي إذا ارتسنت في القوة الخيالية ، التي ذكرناها^(٢) صورةً مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة .

شعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادياً .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة : فهي قوة تثبت في الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، المتصلة بالأعضاء

(١) ما قيمة هذا الاشرط ، ولم يشر فيما سبق ، إلى ما يشعر بأن حول هذه القوة خلافاً ، ولو أنه قال « ستة » بدل « خمسة » لكان لهذا الاشرط ما يبرره ، لأن هذه القوة في الحيوان يقابلها في الإنسان والمفكرة فإذا اعتبرا اثنين كان المجموع ستة لا خمسة .

(٢) هي الحاسة الأولى من الحواس الباطنة .

إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها طولاً ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية ، على سبيل الإجمال ، وترك التفاصيل .

• • •

فأما النفس العاقلة الإنسانية ، المسماة عندهم بالناطقة والمراد بالناطقة ، العاقلة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر ، فنسبت إليه .

فلها قوتان : قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلاً ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها ، بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهي التي تسمى النظرية ، وهي قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهي القضايا الكلية ، التي يسميها المتكلمون « أحوالاً » مرة ، و « جوهاً » أخرى ، ويسميا الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان ، بالقياس ، إلى جنيتين ؛ القوة النظرية بالقياس إلى جنبه الملائكة ، إذ بها تأخذ من الملائكة ، العلوم الحقيقية ، وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول^(١) ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهي جهة البدن وتدييره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغي أن تتسلط^(٢) ، على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية ،

(١) بمعنى أنها دائماً « منفعله » .

(٢) وهي إذا تسلطت كانت فاعلة ، وإذا خضعت كانت منفعله ، فهي بين أن تكون فاعلة ، ومنفعله ، بخلاف القوة النظرية فإنها لا تكون - عندهم - إلا منفعله .

هيات انتقادية ، تسمى ردائل ، بل تكون هي الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيات تسمى فضائل .

• • •

فهذا إيماز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا .
وليس شيء مما ذكروه ، مما يجب إنكاره في الشرع ، فإنها أمور مشاهدة ، أجرى الله تعالى العادة بها .

• • •

وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسنا نعرض على دعواهم ، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بتقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ، أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم ، دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .
فلنظالمهم بالأدلة ، ولم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

الأول

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم ، فنقسم ، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقرب به أن يقال : إن كان محل العلم جسماً منقسماً ، فالعلم الحلال فيه أيضاً منقسم ، لكن الحلال غير منقسم ، فالهمل ليس جسماً . وهذا « قياس شرطي » استثنى فيه « تقيض التالي » ،

فيتج « تقيض المقدم » بالاتفاق ، فلا نظر في صحة شكل القياس ، ولا نظر أيضاً في المقدمتين ، فإن :

الأول : قولنا : إن كل حال في منقسم ، ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله ، وهو أولى لا يمكن التشكك فيه .

والثاني : قولنا : إن العلم الواحد يحل في الآدمي ، وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم ، إلى غير نهاية ، كان محالاً ، وإن كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم ، وعلى الجملة نحن نعم أشياء ، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض ، من حيث إنه لا بعض لها .

• • •

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال ، هم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيعة بها ، معطلة وهي مجاورة ؟

والاستبعاد لا تخير فيه ، إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه ؟

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ، ولم فيه أدلة هنسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحدهم الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ أو غيره ؟ فإن كان عينه فهو محال ، إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ، فإن ملاقى الملاقى ملاق ، وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات التعدد والانتقسام ، وهذه شبهة يطول حلها^(١) ، وبنا غنية عن الخوض فيها ، فلنعديل إلى مقام آخر .

(١) النزاع يترتب بصحوبة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ . انظر ما يأتي ص ٢٦١ .

المقام الثاني : أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم ، فينبغي أن ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة من الشاة ، من عداوة الذئب فلإنها في حكم شيء واحد ، لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام ، في المدركات بالحواس الخمس ، وبالحواس المشتركة والقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني ، التي ليس من شرطها ، أن تكون في مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقروناً بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة ، عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟ ! . فإن أدركتها بحس ، فليتنقسم ، وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ ! وكيف يكون بعضه ؟ ! أهو إدراك لبعض العداوة ؟ ! فكيف يكون لها بعض ؟ ! أو كل قسم أدرك كل العداوة ؟ ! فتكون العداوة معلومة مراراً ، بثبوت إدراكها في كل قسم من أقسام المحل .

فإذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم ، فلا بد من الحل .

فإن قيل : هذه مناقضة في العقولات ، والمعقولات لا تنقض ، فإنكم مهما لم تقسروا على الشك في المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بحس منقسم ، لم يمكنكم الشك في النتيجة .

والجواب : أن هذا الكتاب ما صنفناه ، إلا لبيان التفات والتناقض ، في كلام الفلاسفة ، وقد حصل ، إذ انتقض به أحد الأمرين :

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

وإما ما ذكروه في القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة ، تبين أنهم غفلوا عن موضع تلبس في القياس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبع في الجسم ، انطباع اللون في المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فيتنقسم العلم بانقسام محله ، والخلل في لفظ الانطباع ، إذ يمكن ألا تكون نسبة العلم إلى محله ، كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه ، فيتنقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبتة إليه ، كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم .

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محالها ، ليست محصورة في فن واحد ، ولا هي معلومة التفاصيل لنا ، علماً نثق به ، فالحكم عليه دون الإحاطة ، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكروه ، مما يقوى^(١) الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً يقيناً ، علماً لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك ، وهذا القدر مشكك فيه .

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي - وهو المعلوم المجرد عن المواد - منطبعاً في المادة ، انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم^(٢) يكن منطبعاً فيها ، ولا منبسطاً عليها .

وإن استكره لفظ الانطباع ، فلنعدل إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم به ، أم لا ؟ ! ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ؛ فكونه عالماً به ، لم صار أولى به ، من كون غيره عالماً به ؟ ! وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

(١) كذا في الأصول ، وفيه ركة .

(٢) كذا في الاصل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض .
أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للأحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المبانيات ، مباين .
وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو من معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات^(١) ، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فمعلوم كل واحد من الأجزاء ليس هو جزءاً من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولاً مرات لا نهاية لها بالفعل^(٢) ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى . غير النسبة التى للجزء الآخر إلى ذات العلم ، فذات العلم إذن منقسمة فى المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا يتقسم فى المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد^(٣) ، إلى شىء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر : فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .
ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك ، فى نفس المدرك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

* * *

والاعتراض على هذا ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ الشبهة ، فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكره ، فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه ، ويلزم فى تلك النسبة ما ذكرتموه ،

(١) يعنى لذات العلم .

(٢) هذا لا يلزم إلا على رأى من يرى أن الجسم مؤلف من أجزاء لا نهاية لها بالفعل مثل « النظام » بناء على ما جاء فى بحثنا الذى نشر بمجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر . عدد ربيع الأول سنة ١٣٦٦ هـ ، وأما جمهور المتكلمين فلا يقولون بذلك فلا يرد عليهم هذا الإلزام .

(٣) يعنى من الأجزاء .

فإن العداوة ليست أمراً مقسماً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدر ، وتنسب أجزاؤها إلى أجزائه ، ويكون شكل الذئب مقسماً ، لا يكفى ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمضادة والعداوة ، والزيادة على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بحسب مقدر .

فهذه الصورة مشككة فى هذا البرهان ، كما فى الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد ؟ !

قلنا : لأن الكلام فى الجوهر الفرد ، يتعلق بأمر هندسية ، يطول القول فى حلها^(١) ، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال ، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة ، أيضاً فى ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلاً ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ، ، ولا تتصور الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة فى اليد والأصابع ، والعلم بها ليس فى اليد ، إذ لا يزول بقطع اليد ، ولا إرادتها فى اليد ، فإنه قد يريدنا بعد شلل اليد ، وتتعدى لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

دليل ثالث

قولهم : إن العلم لو كان فى جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

* * *

وهذا هوس ، فإنه يسمى ، مبصراً وسامعاً ، وذاتياً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل ، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان فى « بغداد » وإن كان هو فى جزء من جملة « بغداد » لا فى جميعها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

(١) النزاع يترتب بصورته إثبات الجوهر الفرد انظر ما فى ص ٢٥٧ .

عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة .

• • •

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهي معان تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عما يشقاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا اتحدت الرابطة ، استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة في الجسم ، كما في البهائم .

دليل خامس

قولهم : إن كان العقل يدرك بألة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالي محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالمقدم محال .

قلنا : مسلم أن « استثناء نقيض التالي » ، ينتج « نقيض المقدم » ، ولكن إذا ثبت لزوم بين التالي والمقدم ، بل نقول : لا يسلم لزوم التالي للمقدم ، وما الدليل عليه ؟ !

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار فالرؤية لا ترى ، والسمع لا يُسمع ، وكذا سائر الحواس ، فإن كان العقل أيضاً لا يدرك إلا بجسم ، فلا يدرك نفسه ، والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا ، كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين .

دليل رابع

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل ضده ، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالمًا وجاهلاً بشيء واحد ، فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فإنه لو كان منقسماً ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء في محل ، لا يصاده ضده ، في محل آخر ، كما يجتمع البلق^(١) ، في الفرس الواحد ، والسواد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكاتها ، ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرم نقول : يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغني عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة ، فالعالم هو المحل الذي قام العلم به ، فإن أطلق الاسم على الجملة فبالجواز ، كما يقال : هو في بغداد ، وإن كان هو في بعضها ، وكما يقال : هو مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم ، أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضاد الأحكام كتضاد العلل ، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عليه ، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ، ولم تشرطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن

(١) البلق بفتح الباء واللام ، والبلغة بضم الباء وسكون اللام ، سواد وبياض .

أحدهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم أقلم : إذا امتنع ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض ؟^(١) وأى بعد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية ؟ ! كما اختلف البصر واللمس ، في أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ، ويخالفها البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد إذا أطبق أجزائه ، لم يتركون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

وهذا الاختلاف ، لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم ، فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ، ما يسمى عقلاً ، ويخالف سائرهما ، في أنها تدرك نفسها .

دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آتته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ولا محلاً ، وإلا لما أدركه .

• • •

الاعتراض : على هذا الكلام ، كالاعتراض على الذي قبله ، فإننا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه جرى على العادة .

أونقول : لم يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى ؟ ! وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام كما سبق ، ولم أقلم : إن ما هو قائم في جسم ،

(١) يعنى « آخر » .

يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ، لم يلزم أن يحكم من جزئ معين ، على كلى مرسل ؟ !

وما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر في المنطق ، أن يحكم بسبب جزئ أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثله بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل ، لأننا استقرأنا الحيوانات كلها فأبناها كذلك ، فيكون ذلك لغفلته عن « التماسح » فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرأوا إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به ، ففعل العقل حاسة أخرى ، تجرى من سائر الحواس ، مجرى التماسح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تدرك محلها ، وإلى ما لا تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه ، من غير مماسة كالبصر ، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس .

فما ذكروه أيضاً ، إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثوقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً^(١) ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبناً لنفسه ، في نفسه أبداً ، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهدهما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالاً في جسم ، فينبغي أن يعقل^(٢) ذلك الجسم أبداً ، أو لا يدركه^(٣) أبداً ، وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل في حالة ، ولا يعقل في حالة .

(١) كيف يلزم من كون النفس القلب أو الدماغ ، أنه لا بد أن يعقلهما جميعاً ؟ !

بل اللازم أن يعقل واحداً منهما ، وهو ما يدعى أنه النفس .

(٢) أى إن قلنا إنه ليس كالحواس ، بل يخالفها في أنه يدرك نفسه .

(٣) أى إن قلنا إنه كسائر الحواس في أنه لا يدرك نفسه .

وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحال في محل ، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفي ، فينبغي ألا يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن تكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل عنها بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنها ، فإنه يشعر بجسده وجسمه ، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه في ثيابه ، وفي بيته ، والنفس التي ذكرها ، لا تناسب البيت والثوب . فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل « الشم » وأنها زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بمحلمتى الثدي ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التي بها قوامه ، إلى قلبه وصدرة أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب .

فما ذكره من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك .

دليل سابع

قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتكلها . وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقبيها ، الأخرى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم

للبصر ، فإنهما ربما يفسدان ، أو يمنعان ، عقبيهما ، من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونهما . والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات ، لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها ، على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها ، وإن عرض لها في بعض الأوقات كلال ، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل .

• • •

وهذا ، من الطراز السابق ، فإننا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية ، في هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون منها ما يضعفها نوعاً من الحركة ، ومنها ما يقويها نوعاً من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يجدد قوتها ، بحيث لا تحس بالأثر فيها . فكل هذا ممكن ، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ، ليس يلزم أن يثبت لكل .

دليل ثامن

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى الشروع ، والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية في أكثر الأمور^(١) إنما تقوى بعد ذلك .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ، وعند الخرف^(٢) بسبب الشيخوخة ، فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب

(١) يريد أن يقول « في أغلب الأحيان » .

(٢) هو فساد العقل من الكبر .

كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء « عين التالى » لا ينتج ، فلذا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن بكل حال ، والتالى محال ، فالقديم محال ، وإذا قلنا التالى موجود فى بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقها عائق ، ولم يشغلها شاغل ، فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتديبه .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما مبادئ متعادلتان ، فهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن ، الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ، والحروف ، والنم ، والوجع ، فإذا أخذت تفكر فى معقول ، تعطلت عليك كل هذه الأشياء الأخرى ، بل مجرد الحس ، قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة ؛ والسبب فى كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض ، والحروف فإنه أيضاً مريض فى الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتي فعل النفس ؟ ! وتعدد الجهة الواحدة ، قد يوجب التمانع ، فإن الفرق يذهل عن الوجع ، والشهوة عن الغضب ، والنظر فى معقول عن معقول آخر .

وأية أن المرض الخال فى البدن ، ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتر إلى تعلم العلوم من رأس^(١) ، بل تعود هيئة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها من غير استئناف تعلم .

• • •

(١) ينسب من جديد .

والاعراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى ، فى ابتداء العمر ، وبعضها فى الوسط ، وبعضها فى الآخر ، وأمر العقل أيضاً كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد فى أن يختلف الشم والبصر ، فى أن الشم يقوى بعد الأربعين ، والبصر يضعف ، وإن تساوى فى كونهما حالين فى الجسم ، كما تنفاوت هذه القوى فى الحيوانات ، فيقوى الشم فى بعضها ، والسمع فى بعضها ، والبصر فى بعضها ؛ لاختلاف فى أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف ، فى حق الأشخاص ، وفى حق الأحوال ، ويكون أحد الأسباب فى سبق الضعف إلى البصر ، دون العقل أن البصر أقدم ، فإنه مبصر فى أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة ، أو زيادة ، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه ، حتى قبل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ، لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الحائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علماً موثقاً به ، لأن جهات الاحتمال فما تزيد به القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

دليل تاسع

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ ! وهذه الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبياً انفصل من أمه ، يمرض مراراً ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال ، بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ، ونقول :

هذا الإنسان ، هو عين ذلك الإنسان ، حتى إنه يبيى معه علوم من أول صباه :
ويكون قد تبدل جميع أجسامه ، فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن ، وأن
البدن آله .

• • •

الاعتراض : أن هذا ينتقص بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حال كبرهما
بحال الصغر ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ،
وليس يدل ذلك ، على أن له وجوداً غير الجسم .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ، فإنها تبقى في الصبيان إلى
الكبر ، وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ .

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذا سائر أجزاء القلب ، وهما من
البدن ، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع ؟ !

بل نقول : الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلاً ، فلا بد أن يكون قد بقي
فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تمحى عنه فلا^(١) ، فهو ذلك الإنسان باعتبار
ما بقي كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك الفرس ؛ ويكون بقاء المني^(٢)
مع كثرة التحلل والتبدل .

مثاله ما إذا صب في موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى
اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ،

(١) يجد المنتجع لأفكار المتكلمين صدق هذا للرأى في كتبهم ، إذ وجدوا فيه ما يؤيد حجبتهم
ضد خصومهم المتكلمين للبحث الجسماني ، فيقول « سعد الدين التفتازاني » شارح العقائد النفسية
ص ٢٠٢ : [مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان، ويعيد روحه إليها . . . وهذا سقط
ما قالوا : إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه ، فتلك الأجزاء إما أن تباد فيهما ، وهو
محال ، أو في أحدهما ، فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه ، وذلك لأن المعاد إما هو الأجزاء
الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره] .

ويعقب « الخيال » على هذا بقوله : [فإن قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للأكل ،
نطفة يتولد منها شخص آخر ، قلنا : لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر ، فضلاً عن
أن يصير نطفة ويبرزاً أصلياً ، والفساد في الوقوع لا في الجواز] .

(٢) يعني في الإنسان .

ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن في المرة الأخيرة ، نحكم بأن شيئاً من
الماء الأول باق ، وأنه ما من رطل يؤخذ منه ، إلا فيه شيء من ذلك الماء
الأول ، لأنه كان موجوداً في الكرة الثانية ، والثالثة مرتبة قريبة من الثانية ،
والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم ألزم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ،
فانصباب الغذاء في البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهى صب الماء في هذا
الإناء ، واغترافه منه .

دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون
أحوالاً ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ،
وهو^(١) غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون
مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعقول المطلق ،
مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن
لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في
المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان في العقل مجردة
عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخفاً ، فيحصل منه
للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه
إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو
عرضي له ، كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه^(٢) ذاتياً وعرضياً
على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص المشاهد .

(١) يعني الإنسان المطلق .

(٢) يعني الجسمية والطول ، مثلاً ، على التوزيع .

فدل على أن الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثابت في عقله .

وذلك الكلي المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فإما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ منه ، ذو وضع ، وأين ، ومقدار ، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس العاقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار ، ولا له ثبت له ذلك ، لثبت للذي حل فيه .

• • •

الاعتراض ، أن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل ، غير مسلم ، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ، ولكن يحل في الحس مجموعاً ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل ، كان المفصل المفرد^(١) عن القرائن ، في العقل ، في كونه^(٢) جزئياً كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت في العقل ، يناسب المعقول^(٣) وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كلي على هذا المعنى ، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ، ونسبة تلك الصورة ، إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى^(٤) بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل

(١) يعني « المجرد » ، ولعله نمد أن يترك عبارة الفلاسفة وهي « المجرد » لتلا يفهم منها المعنى المتبادل عندهم ، حين يتحدثون عن الإدراكات وهو أنه « كلي » .

(٢) هو وجه الشبه ، ولو أخره ، وجعل العبارة هكذا : « كالمقرون بقرائنه في كونه جزئياً » لكانت أوضح .

(٣) يعني الشيء الخارجي الذي أدرك العقل صورته وفصلها .

(٤) يعني غير صورة الماء الأولى .

واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال وفي العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكف ، وانقسام الأصابع عليه ، وانتهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولونه ، فإن رأى يداً أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية . في إحداث شيء جديد في الخيال . كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يداً أخرى ، تتخالفها في اللون والقدر . فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتختلفها في اللون والقدر ، فما تساوى فيه الأولى^(١) لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة . هي هذه الصورة بعينها ، وما تختلفها تتجدد صورته .

فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعاً . فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كما في المثال^(٢) في إدراك صورة المائين . في وقتين . وكذا في كل متشابهين . وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له أصلاً .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجمم ؟ ! وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة ، هو المعقول^(٣) في نفسه ، دون العقل والعامل . فأما في المأخوذ من المواد . فوجهه ما ذكرناه .

(١) في الأصول « الأولى » .

(٢) في نسخة « كما في الخيال بإدراك صورة المائين » .

(٣) يعني يسمى معقولاً باعتبار ذاته ، لا باعتبار وجوده في عقل العاقل .

لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة الماثية بضعها ، وهي صورة الهوائية ، والمادة التي هي المحل ، لا تنعدم قط ، وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في محل ، فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه .

• • •

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى^(١) ، فقد لا نسلم ذلك .

الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بمحذوث البدن ، وهذا ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، وأنكروا على « إفلاطن » قوله : إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهاني محقق .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم^(٢) فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس متكثرة^(٣) فماذا تكثرت ؟ ! ولم تنكثر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ؛ إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة . بخلاف النفوس بعد

(١) يعنى المسألة الثامنة عشرة وهي التي قبل هذه مباشرة .

(٢) مقابل لقوله : فكيف انقسمت .

(٣) مقابل لقوله إن كانت واحدة .

مسألة [١٩]

في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية . يستحيل عليها العدم بعد وجودها وإنما سرمدية لا يتصور فناؤها

• • •

فيطالبون بالدليل عليه ، ولم دليلان :

أحدهما : قولهم إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن . فإن البدن ليس محلاً لها ، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمة والقوى الجسمانية .

ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن ، وفعلاً بمشاركته .

فالفعل الذي لها بمشاركة البدن ، التخيل والإحساس والشهوة والغضب ، فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ، ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر في قوامها إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد ، إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك

موت البدن ، فإنها تتكرر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان منها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يماثل قط ، ولو تماثل لاشبه علينا زيد بعمره .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها ، عند حدوث النطفة في الرحم ، واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت ^(١) النفس ، لأنها ^(٢) نفس فقط ، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو غير واسطة ، ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذلك ، ولا نفس ذلك مدبرة لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، يقبل هذه النفس ، أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نقطتان لقبول التدبير معاً ، فما المخصص ؟ ! فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه ، فيبطل بطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ، فأى بعد في أن تكون شرطاً في بقائه ؟ ! فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع ^(٣) في المعاد .

(١) أي النطفة .

(٢) أي النفس المقبولة .

(٣) من حق الغزالي أن يعترض على الفلاسفة بهذا الاعتراض وأشباهه ، ليعين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضمها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي يشبهون به ؛ على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تتسم بأنها طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت الممهّد .

وليس من حقه أن يدعي أن النفس - على أنها جوهر مجرد عن المادة ، قائم بنفسه - تفتي بموت البدن ، مجرداً ورأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها ، هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها =

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان ، ولا يحلها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

= الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نم ليس من حقه أن يدعي ذلك منسوباً إلى الشرع ! ، فأين هذا من نصوص الشرع التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت ، حياة ؟ !
كقولته تعالى : [ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، ألا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون] .

وليس في هذه الآية ما يدل على أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء - كما يريد بعض الناس أن يفهم ذلك - بل الخاص بهم هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والخبور ، وكان قصر النص عليهم لأجل أن تلمن هذه المفريات القلوب التي يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المحاطرة والتضحية بأثمن شيء في الوجود .

على أننا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان في إثباتها ما يبطل رأى الغزالي الداهب إلى أن الشرع قد جاء بأن النفس تفتي بعد موت البدن ، لاحتياج في النفس إلى البدن يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته ، إذ قد تخلف ذلك في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .
وكقولته صلى الله عليه وسلم [ما أنتم بأسمع منهم] جواباً لأصحابه وقد سألوه حين أتى السلام على الموق ، أو يسمون ؟ !

وكثير في هذا الباب غير هذا الحديث ، مما هو معروف مشهور فلا تطيل بذكره .

فأين من هذه النصوص ما يدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع ؟ !

على أني لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتذهب به المتكلمون الذين يناصروهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل ؛ فرجعت إلى كتب الكلام فوجدت السيد الشريف يقول في شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ « وأعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة :

(أ) الأول ثبت المعاد الجسدي فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب المحشى على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية ، كما علم من مذهبهم » .

(ب) والثاني ثبت المعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين .

(ج) والثالث ثبوتها معاً وهو قول كثير من المحققين ، كالكاشغري ، والغزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالجلبلة إلى تدييره ، نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إن استحکم في الحياة اشتغالها بالبدن وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتأذى بذلك الشوق : مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه (١) .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة ، بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلاً ، أصلح هذه النفس من الأخرى لمزيد مناسبة بينهما ، فيرجع اختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ، وعدم اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً في قولنا : إن النفس لا تفنى بقاء البدن . قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهي المقتضية للاختصاص ، فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن ،

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المكلف ، والمطيع ، والمعاصي ، والمتاب ، والمعاقب ، والبدن يجري منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدءاً يتعلق به ، ويتصرف ، كما كان في الدنيا .

(د) والرابع عدم ثبوت شيء منهما ، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

(هـ) والخامس التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال : لم يتبين لي أن النفس . هل هي المزاج ؟ ؟ فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية ؟ [فيمكن المعاد سيند] .

وليس في هذا النص ما يفيد أن جمهرة المتكلمين يقولون بنفس مجردة ، فضلاً عن أن بينها وبين البدن علاقة خاصة . إلى آخر ما يقوله الفزالي .

نعم فيه أن الفزالي وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مكون من نفس مجردة وجسم ، وأنه إنسان بهما معاً في الدنيا ، وإنسان بهما معاً في الآخرة ، ولعله وطائفة ، يستطيعون أن يجدوا لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة تفنى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص ، فضلاً عن أن يكون هو ما ورد به الشرع . اللهم إلا بناء على رأي من يرى أن العالم كله سيفنى ثم يعاد خلقه من جديد ، أخذاً من ظاهر قوله تعالى : [كل شيء هالك إلا وجهه] .

(١) في الأصل « مقتضاهما » .

حتى إذا فسد فسدت ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضى التلازم أم لا ، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذي ذكره .

الاعتراض الثالث ، هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى كما قررناه في مسألة سرمدية العالم .

الاعتراض الرابع ، هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؟ ! فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً ، وخامساً ، سوى ما ذكرتموه ، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

• • •

دليل ثان ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم ، بل اليسائط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل ، يثبت فيه أولاً أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما — أى سبب كان — ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم سابق على العدم ، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ، ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العدم ، ولذلك قيل : إن كل حادث ، مفترق إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم ، فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ، وهو غيره ، فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ، ويكون ما عدم غير ما بقى ، ويكون ما بقى هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ،

كما أن ما بقي عند طريان الوجود ، يكون غير ما طراً ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طراً عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل العدم بقي مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ويكون حامل قوة العدم كالمادة ، والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهي صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التي هي السنخ^(١) والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فتحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدى الذات ، يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهي أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود ،

بيانه أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ، ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فتأخر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لاتضمام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان

العدم قبل العدم حاصلاً لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلاً لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولانعنى بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار ، ولا تكون في نفس الإبصار ، إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، في حال الوجود وهو محال .

• • •

وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في مسألتى أزلية العالم ، وأبديته .

ومنشأ التليبس وضعهم الإمكان وضعاً مستديماً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هي المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة ، أو جوهر نفس .

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا ، حقها أن تتألم بقوات لذة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن ، ينسيه نفسه ، ويليه عن ألمه ، كالحائث لا يحس بالألم ؛ وكالحذر لا يحس بالنار ، فإذا بقيت ناقصة ، حتى انحط عنها شغل البدن ، كان في صورة الحذر ، إذا عرض على النار ، فلا يحس بالألم ، فإذا زال الحذر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

والنفوس المدركة للمعقولات ، قد تلذ بها التذاذاً خفياً ، قاصراً عما تقتضيه طباعها ، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها .

ومثاله مثال المريض ، الذي فيه مرارة ، يستبشع الشيء الطيب الحلو ، ويستهنج الغذاء ، الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه ، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض .

فالنفوس الكاملة بالعلوم ، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت ، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألد ، والذوق الأطيب ، وكان به عارض من مرض ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعة .

أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مغمى عليه ، أو سكران ، لا يحس به ، فيتنبه فجأة ، فيشعر بلذة الوصال ، بعد طول الانتظار ، دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة .

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العينين لذة الجماع ، لم نقلر عليه ، إلا بأن نمثله ، في حق الصبي باللعب ، الذي هو ألد الأشياء عنده ؛ وفي حق العينين ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدق بأصل وجود اللذة ، ثم يعلم أن ما فهمه بالمثل ، ليس يحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق .

والدليل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسدية ، أمران : أحدهما : أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنزير من البهائم ،

مسألة [٢٠]

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسدية ، ووجود الجنة والحدور العين ، وسائر ما وعد به الناس . وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق . لتفهم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسائين .

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فلنقدم تفهيم معتقدهم في الأمور الأخروية ، ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملته .

وقد قالوا : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما في لذة ، لا يحيط الوصف بها لعظمها ، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ؛ ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً ، وقد ينمحي على طول الزمان .

ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة ، تتفاوت غير محصور ، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها ، تتفاوت غير محصور ، فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ؛ والألم السرمدي ، للنفوس الناقصة الملطخة ؛ والألم المتقضى ، للنفوس الكاملة الملطخة ؛ فلا تنال السعادة المطلقة ؛ إلا بالكمال والتركية والطهارة ؛ والكمال بالعلم ؛ والزكاء بالعمل .

ووجه الحاجة إلى العلم ، أن القوة العقلية ، غذاؤها ولذاتها ، في درك المعقولات ؛ كما أن القوة الشهوانية ، لذتها في نيل المشهى ؛ والقوة البصرية ، لذتها في النظر إلى الصور الجميلة ؛ وكذلك سائر القوى .

وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات ، البدن وشواغله ، وحواسه وشهواته .

وليست لها اللذات الجسمية ، من الجمال والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بجمالها وجمالها ، الذى خصت به فى نفسها ، فى اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين فى الصفات ، لا فى المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات ، حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائط ، فالذى يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة ، أعلى مما دونها .

والثانى : أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر اللذات العقلية ، على الجسمية ، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشهامة به ، يهجر فى تحصيلها ، ملاذ الأثكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، فى لذة غلبة الشطرنج والبرد ، مع خسة الأمر فيهما ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المتشوف إلى الحشمة ، وإلى الرياسة ، يتردد ، بين انخرام حشمته ، وبين قضاء الوطر من عشيقته ، مثلا ، بحيث يعرفه غيره ، وينتشر عنه ، فيؤثر الحشمة ، ويترك قضاء الوطر ، ويستحقر ذلك ، محافظة على ماء الوجه ، فيكون ذلك لا محالة ألد عنده .

بل ربما يهجم الشجاع ، على جم غفير من الشجعان ، مستحقراً خطر الموت ، شغفاً بما يتوهمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه .

فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يقول الله تعالى : [أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر] . وقال ^(١) تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] .

فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملته العلوم العقلية المحضة ، وهى العلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، وكيفية وجود الأشياء منه ، وما وراء ذلك ، إن كان وسيلة إليه ، فهو نافع لأجله ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالتنحو واللغة والشعر ،

(١) أى ولما قال تعالى . . . إلخ .

وأشياء العلوم المتفرقة ؛ فهى صناعات وحرف ، كسائر الصناعات .
وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ؛ فلزكاء النفس ، فإن النفس فى هذا البدن ، مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة فى البدن بل لاشتغالها ، ونزوعها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياتها ، وهذا النزوع والشوق ، هيئة للنفس ترسخ فيها ، وتتمكن منها بطول المواظبة ، على اتباع الشهوات ، والمثابرة على الأئس بالمحسوسات المستلذة ، فإذا تمكنت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤذية من وجهين :

أحدهما : أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهى الاتصال بالملائكة والاطلاع على الأمور الجميلة ^(٢) الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيلهبها عن التألم ، كما قيل الموت .

والثانى : أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها ، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حاله كحال من عشق امرأة ، وألف رياسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابتهج بنحمة ، فقتلت معشوقته ، وعزل عن رياسته ، وسبى أولاده ونساؤه ، وأخذ أمواله أعداؤه ، وسقطت بالكلية حشمته ، فيقاسى من الألم ما لا يتحى ، وهو فى هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غاد ورائح فكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت ؟ !
ولا ينبغى عن التضمخ بهذا الهيئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والإعراض عن الدنيا ، والإقبال بكنهه الجسد ، على العلم ^(٣) والتقوى ، حتى تنقطع علاقتها ، عن الأمور الدنيوية ، وهى فى الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية ، فإذا مات كان كالمتمخلص من سجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

(١) وفى نسخة « الجلييلة » .

(٢) وفى نسخة « العسل » .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، وحجوها بالكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ، ولذلك قال الله تعالى : [وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقضياً] ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكايه فراقها ، وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه ، عند الموت من الأمور الإلهية ، فأما أثر مفارقة الدنيا ، والتزوع إليها ، على قرب ، كمن يستنهض من وطنه ، إلى منصب عظيم ، وملك رفيع ^(١) ، فقد ترق نفسه حالة الفراق ، على أهله ووطنه ، فيتأذى أذى ما ، ولكن ينمحي بما يستأنفه ، من لذة الابتهاج بالملك والرياسة .

ولما لم يمكن سلب هذه الصفات ، فقد ورد الشرع في الأخلاق ، بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، لأن الماء القاتر ، لا حار ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين ، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال ، فيستحكم فيه الحرص على المال ولا في الإنفاق ، فيكون مبدراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور ، فيكون جباناً ، ولا منهمكاً في كل أمر ، فيكون مهوراً ، بل يطلب الجود ، فإنه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة ، فإنها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا في جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل ، والشريعة بالغت في تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلا بمراعاة قانون الشرع ، في العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه ، فيكون قد اتخذ إلهه هواه ، بل يقلد الشرع ، فيقدم ويحجم بإشارته ، لا باختياره فتتهذب به أخلاقه .

ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً ، فهو الهالك ، ولذلك قال الله تعالى : [قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها] .

ومن جمع الفضيلتين ، العلمية والعملية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذب مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته ، تلطيحاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجددة ، فينمحي على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون ^(١) العلمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

وأما ما ورد في الشرع ، من الصور الحسية ، فالقصد به ضرب الأمثال ، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبه .

• • •

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد ^(٢) بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع ^{بمنها} :

إنكار حشر الأجساد .

وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة .

وإنكار الآلام الجسمانية في النار .

وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن ^(٣) .

(١) في نسخة « فوق » وهو غير صحيح .

(٢) ينسب الشرع .

(٣) هكذا يروى النزول عن الفلاسفة ؛ وتلطوية ما سيرته من الأحكام آخر الكتاب ، على هذا الذي يرويه ، يرى الواجب يقتضيه أن أروى نصوص الفلاسفة الإسلاميين ، في هذا =

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا

الشقاوة ؟ !

المقام ، وإليك ما يقوله « ابن سينا » في « النجاة » ص ٤٧٧ مطبعة السعادة لسنة ١٩٣١هـ :
[يجب أن تعلم أن المماد :

منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي ليدن عند البحث ، وخيرات البدن وشروطه معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحقة ، التي أتاننا بها نبينا المصطفى - محمد صلى الله عليه وسلم - حال السعادة والشقاوة ، التي بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالمقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس التي للأتقن ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن ، لما نوضح من اللعل .

والحكاه الإلهيون ، وغبهم في إصابة هذه السعادة ، أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها ، فلا يستمظنونها في جانب هذه السعادة ، التي هي مقاربة الحق الأول ، فلنصرف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادة لها ، فإن البدنية مفروغ منها في الشرع ، فنقول :

يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة ونيراً يحصها ، وأذى وشراً يحصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وغيرها ، أن يتأذى إليها كيفية محسوسة ملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية ، وأذى كل واحد منها ما يفاده .

وتتشارك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقها وملائمتها ، هو الخير واللذة الخاصة بها ، والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذي هو بالقياس إليه كمال الفعل .
فهذا أصل .

وأيضاً فإن هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذي كاله أتم وأفضل ، والذي كاله أكثر ، والذي كاله أدوم ، والذي كاله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذي هو في نفسه أكل فعلاً وأفضل ، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً ، فاللذة له أبلغ وأرقى لا بحالة .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، في كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر بالذادة ما لم يحصل ؛ وما لم يشعر به ، لم يشتق إليه ولم ينزع نموه ، مثل العنين ، فإنه متحقق أن لجماع لذة ، ولكنه لا يشتهي ولا يحسن نحوه ، الاستهواء والحنين ، اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ، كما يشتهي من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً ، وفي الجملة فإنه لا يتخيله .

وكذلك حال الأكله ، عند الصور الجميلة ، والاسم عند الألحان المنتظمة .

وقوله تعالى : [فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين] أى لا يعلم جميع ذلك .

ولذا يجب ألا يتوهم العاقل ، أن كل لذة ، فهي - كالحمار - في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأولى ، المقربة عند رب العالمين ، عادمة للذة والقبلة ، وأن رب العالمين - عز وجل - ليس له في سلطانه ، وخاصية البهائم الذي له ، وقوته غير المنتهية ، أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم الحمار ولهبائهم عمالة طيبة ولذيذة . كلا . بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ، ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشمار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأحم ، الذي لم يسع قط في عمره ، ولا تخيل اللذة الحسية ، وهو متيقن لطوبها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فتكرهه ، وتؤثر ضدّه عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعم الحلو ، وشهوتهم للطعم الرديئة الكرجبة بالذات ، وربما تم كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به ، كالتألف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الداركة ، بمنوة بضد ما هو كالجأ ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل المرور ، فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه ، وتشفى أعضاؤه ، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان ، غير مشتته للذات البتة ، كارهاً له ، وهو أوفق شيء له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للذات ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه ، وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار ، وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحس مألوف ، فلا يتأذى البدن به ، حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

فإذا تقرررت هذه الأصول ، فيجب أن نصرف إلى الفرض الذي نؤمه ، فنقول :

إن النفس الناطقة ، كالحال الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المقبول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكاً إلى الخواطر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما ، من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية ببيتاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله ؛ فتتقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدداً به ، ومتنقشاً بمشاله وهيبته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصارماً من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المشوقة ، التي للقوى الأخرى ، وجد في المرتبة ، التي بحيث يقبح -
تهافت الفلاسفة

وقوله : « أعددت لعبادي الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

وسمها ، أن يقال إنه أم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتاماً ، كثرة ، وصائر ما يتم به تلبذ المدرجات كما ذكرناه .
وأما الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدي ، بالدوام المتغير الفاسد ؟
وأما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ما وصله بملازمة السلوج ، بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ؟ ! إذ العقل ، والمقول ، والعاقل ، شيء واحد ، أو قريب من الواحد .
وأما أن المدرجة في نفسه أكمل ، فأمر لا يخفى ، وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكّر لما سلف بيانه .

فإن النفس النطقية أكثر عدد مدرجات ، وأشد تقصياً للمدرج ، وتجريداً له عن الزوائد ، غير الداخلة في معناه ، إلا بالعرض ، ولها الخوض في باطن المدرج وظاهره .
بل كيف يقاس هذا الإدراك ، بذلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه الذة ، بالذة الحسية ، والبهية ، والفضية ، ولكننا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل ، لا نحس بتلك الذة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أومأنا إليه في بعض ما قدمناه ، من الأصول ، ولذلك لانطباعها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن تكون قد غلغلتنا ، بريقه الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا ، وطالعتنا شيئاً من تلك الذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها ، شيئاً طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفسية .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بتتفق روائح المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتعلمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود .
وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهك ، وعرضت عليك شهوة ، وعيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس ، والأنفس العامية أيضاً كذا ، فإنها تترك الشهوات المعترضة ، وتؤثر الفرامات ، والآلام الفاسدة ، بسبب اقتضاح ، أو خجل ، أو تعبير ، أو شوق الغلبة ، وهذه كلها أسواق عقلية .

فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس من محضرات الأشياء فكيف في الأمور البهية العالية ؟ ! إلا أن الأنفس الحسيسة ، تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور البهية ، لما قيل من المماذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبعت ، وهي في البدن ، لكيالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه ، وإذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا ، قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة ، إلى بدل ما يتحلل ، =

فإن قيل : ما ورد في الشرع ، أمثال ضربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثال على حد فهم الخلق ، والصفات الإلهية مقدسة* ، عما يتخيله عوام الناس .

حوكما ينسى المرض الالتذاذ بالحلل واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمرضى ، إلى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كفاء ما يعرض من الذة التي أوجبنا وجودها ، ودلتنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة ، والمعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج ، فيكون مثلنا حينئذ مثل الحدر الذي أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذي عمل فيه نار أو زهريير ، فنعت المادة الملايسة بوجه الحس ، من الشعور به فلم يتأذ ، ثم عرض أن زال العائق ، فشرم بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام ، الذي لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الحدر ، الذي أذيق المعلم الألد ، وعرض للحال الأشهي ، وكان لا يشعر به ، فزال عنه الحدر ، فطالع الذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك الذة لا من جنس الذة الحسية والحيوانية ، بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التي للجواهر الحية المحضة ، وهي أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه هي السعادة ، وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال ، بكسب مجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضاً في سائر القوى ، بل شعور أكثر للقوى بكمالها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب ألبتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق ، إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن ههنا أموراً ، يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت ، وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا أكسبوا هذا الرأي ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال ، إلى التام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي ، لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات . وهؤلاء إما مقصرون عن السعى ، في كسب الكمال الأنسي ، وإما مساندون جاحدون متمصبون لأراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغي ، أن يحصل عنه نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى تتجاوز به الحد ، الذي في مثله تقع هذه الشقاوة ، وفي تمديه وجواره ، تربي هذه السعادة ؟ ! فليس يمكن أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .

والجواب : أن النسوية بينهما تحكم ، بل هما يفترقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتل 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 التليس ، بتخييل نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

— وأظن أن ذلك ، أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف الملل الغائبية ، للأمور الواقعة في الحركات الكلية ، دون الجزئية التي لا تنتهي .

ويتقرر عنده حياة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أي وجود يخصها ؟ ! وأية وحدة تخصها ؟ ! وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجود ؟ ! وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ !

ثم كلما ازداد الناظر استبحاراً ، ازداد السعادة اعتماداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصدده عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً إن هذه السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا بإصلاح الجزء العمل من النفس ، وتقديم لذلك مقدمة ، وكأنها قد ذكرناها فيما سلف ، فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما ، بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ، بل بأن يحصل ملكة التوسط ، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها حياة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها حياة الاستملاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط ، موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ولكن بمكس هذه النسبة ، ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استملائية ، حدثت في النفس الناطقة حياة إذعائية ، وأثر انفعال ، قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الانقيادية ، وإبقاء النفس الناطقة جبلتها ، مع إفادة حياة الاستملاء والتنزّه ، وذلك غير مضاد لوجودها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن =

الثاني : أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، وإلجته ، والصورة ، ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار ، على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه .

— بل عن جهته ، فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً ، ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذي يفهمه ويلهيه ، ويفعله عن الشوق الذي يخصه ، وعن طلب الكمال له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان ، إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنفسة فيه ، ولكن بالعلاقة التي كانت بينهما وهي الشوق الجبل ، إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه ، من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق ، وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه ، يكون محبوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ، ما يعظم آذاه ، ثم إن تلك الهيئة البدنية ، مضادة لوجودها مؤذية لها ، وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتعام انغماسها فيه ، فإذا فارتقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتآذت بها آذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة ، التي بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنتهي قليلاً قليلاً ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها .

وأما النفوس البله ، التي تكتسب الشوق ، فإنها إذا ما فارتقت البدن ، وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة ، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يفسده وينافيه ، فتكون لا بحالة بمنية يشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، يفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بى .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس ، إن كانت زكية ، وفارتقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة ، التي تكون لأمثالهم ، عر ما يمكن أن يخاطب به المامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك ، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة ، التي فوقهم ، لإتمام كمال ، ففسد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشوق تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، متجذبة إلى الأجسام ، ولا منع في المواد السارية ، عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته ، من الأحوال الأعروية ، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل ، شيئاً من الأجرام السارية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا ، من أسوال القبر ، والبعث ، والظهورات الأخروية ، وتكون الأنفس =

فإن قيل : وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى .
فلنظالمهم بإظهار الدليل .
ولهم فيه مسلكان .

• • •

=الردية أيضاً ، شاهد العقاب المصورهم في الدنيا ، وتقاسمه ، فإن الصور الحياوية ، ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء ، كما يشاهد ذلك في المنام ، فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا ، في بابه من الحسوس ، على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام ، بحسب قلة المواقف ، وتجرد النفس ، وصفاء القابل ، وليست الصورة التي ترى في المنام ، والتي تحس في اليقظة ، كما علمت ، إلا المرتسمة في النفس لا أن إحداهما تبتدئ من باطن ، وتنحدر إليها ، والثانية تبتدئ من خارج ، وترتفع إليها ، فإذا ارتسمت في النفس تم هناك إدراك المشاهدة ، وإنما يلذ ويؤذى بالتحقيق هذا المرتسم في النفس ، لا الموجود من خارج ، فكل ما ارتسم في النفس ، فقل فله ، وإن لم يكن سبب من خارج ، فإن السبب الذاتي ، هو هذا المرتسم ، والخارج سبب بالعرض ، أو سبب السبب .

فهاتان هما السادة والشقاوة الحسيتان ، واللذان بالقياس إلى الأُنفس الخسيسة .

وأما الأُنفس المقدسة ، فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال ، وتتصل يكاملها بالذات ، وتنفس في الالة الحقيقية ، وتبصر عن النظر إلى ما خلقها ، وإلى الملكة التي كانت لها ، كل التبصر ، ولو كان بئ فيها أثر من ذلك اعتقادي أو خلقي ، تأذت وتخلفت لأجله ، عن درجة عليين ، إلى أن ينسحق عنها] .

هذا هو رأي « ابن سينا » في البعث ، وهو - كما ترى - شطران .

(أ) شطر رجح فيه إلى الشرعية المهدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه ، وعذابه وقد أمن بكل ذلك وأذعن له .

(ب) وشرط رجح فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذي لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني ، يكاد يودي بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناصب السادة والشقاوة في الخلاص من البدن ، فالنفوس التي توفرت لديها أسباب السادة ، إنما كان يمنحها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استنوتت سادتها واستكملتها ، والنفوس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألقت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار البعث الجسماني ، وما يرتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

المسلك الأول : قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام .
إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن . والحياة التي هي عرض ، قائم به كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس التي هي قائمة بنفسها ، ومدبرة للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أي امتناع الخالق عن خلقها ، فنعدم ، والبدن أيضاً ينعدم ، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى للبدن ، الذي انعدم ، وردة إلى الوجود ، وإعادة الحياة التي انعدمت .
أوريقال : مادة البدن تبقى تريباً ، ومعنى المعاد أن يجمع ويركب على شكل آدمي ، وتخلق فيه الحياة ابتداء .
فهذا قسم .

وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يرد البدن الأول ، يجمع تلك الأجزاء بعينها .

فهل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء في الشطر الثاني ، وإنما ذكر الأول تيقية ؟ ! هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيها العصمة والنزاهة ؟

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر « ابن سينا » التيقية في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره في نظر خصومه عن خطرها ، كالتقول بقدم العالم .

وإن كان الثاني فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلا منهما ينفي ما يثبت الآخر ؟

في الحق أن موقف « ابن سينا » في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .

ولكن هل يحق الناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يختار أي الجانبين شاء ؟

هذا ما لا أوافق الغزالي ، عليه .

وما هو جدير بالذكر أيضاً في هذا المقام ، ما يرويه الفنازي - ص ٨٧٧ من المواقف - تعليقاً على قول السيد الشريف : [(والثالث - أي من الأقوال في البعث - ثبوتها معاً - أي الجسم والروح - من قول شارح الصعائف : وهذا على وجهين :

أحدهما : أن يكون الروح مجرداً عن المادة ، فيعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأول ، هذا مذهب قليل من أهل العلم ، « كالغزالي » و « الفارابي » . - فعلى هذا يكون « الفارابي » أيضاً قائلاً بالبعث الجسماني] .

وهذا قسم :

وأما أن يقال : ترد النفسُ إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا تنفث إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

• • •

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

أما الأول فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستئناف خلقهما ، إيجادٌ لمثل ما كان ، لا لعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذى يفرض فيه بقاءُ شئ ، وتجددُ شئ ، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام ، أى أن المنعم باق ، وتركَ الإنعامَ ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غيره بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بقى موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كونٌ في البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شئ باقياً ، وشيئان متعددان ممتثلان ، يتخللهما زمان ، لم يتم اسم العود ، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة ، فيقال : المعدم شئ ثابت ، والوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقق معنى العود ، باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رفع للعدم المطلق ، الذى هو النى المحض ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا يقضى ، فيكون باقياً ، فتعاد إليه الحياة .

فتقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد التراب حياً ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ، ولا رجوع ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادته ، والتراب الذى فيه ، إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار روحه ونفسه ،

فإذا عدت الحياة والروح ، فما عدم لا يعقل عوده ، وإنما يستأنف مثله ، ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية في تراب ، يحصل من بدن شجر ، أو فرس ، أو نبات ، كان ذلك ابتداء خلق إنسان .

فالمعدم قط ، لا يعقل عوده ، والعائد هو الموجود ، أى عاد إلى حالة كانت له من قبل ، أى إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب ، إلى صفة الحياة .

وليس الإنسان إنساناً ببذنه ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء للإنسان ، فتتخلق منه نطفة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس انقلب إنساناً ، بر الفرس فرس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقى إلا المادة .

• • •

وأما القسم الثانى وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو لو تصور ، لكان معاداً ، أى عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتة ، لكنه محال ، إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل دماءً وبخاراً وهواءً ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه ، امتزاجاً يعبد انتزاعه ، واستخلاصه .

ولكن إن فرض ذلك اتكالاً على قدرة الله تعالى ، فلا يخلو ، إما أن يجمع الأجزاء التى مات عليها فقط ، فينبغى أن يعاد الأقطع ، ومجدوع الأنف ، والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ، وهذا مستقبح لاسيما في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين ، في ابتداء الفطرة ، فلإعادتهم إلى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت ، في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التى كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من وجهين :

أحدهما : أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان ، وقد جرت العادة به في بعض البلاد ، ويكثر وقوعه في أوقات القحط . فيتعذر حشرها جميعاً ، لأن

مادة واحدة كانت بدنًا للمأكل ، وصارت بالغذاء بدنًا للأكل ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

والثاني : أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبدًا وقلبًا ، وبدًا ، ورجلا ، فإنه ثبت بالصناعة الطبية ، أن الأجزاء العضوية ، يتغذى بعضها ، بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء ، فنفرض أجزاء معينة ، قد كانت مادة بحملة من الأعضاء ، فإلى أى عضو تعاد !!؟

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى ! إلى أكل الناس الناس ، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ، قد تربت وزرع فيها وغرس ، وصارت حبًا وفاكهة ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحمًا ، وتناولها فصارت أبدانًا لنا ، فما من مادة يشار إليها ، إلا وقد كانت بدنًا لأناس كثيرين ، فاستحالت وصارت ترابًا ، ثم نباتًا ، ثم لحمًا ثم حيوانًا .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المارقة للأبدان ، غير متناهية ، والأبدان أجسام متناهية ، فلا تبقى المواد ، التي كانت مواد الإنسان ، بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق عنهم .

• • •

وأما القسم الثالث وهو رد النفس إلى بدن إنسانى من أى مادة كانت ، وأى تراب اتفق ، فهو محال من وجهين :

أحدهما : أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة في مقر فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تبقى بها .

والثاني : أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما بقى ترابًا ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجًا ، يضاهى امتزاج النطفة ، بل الحشب والحديد ، لا يقبل

هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنسانًا إلا إذا انقسمت أعضائه بدنه إلى اللحم ، والعظم ، والأخلاط ، ومهما استعد البدن والمزاج ، لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهبة للنفوس ، حدوث نفس ، فيتوارد على البدن الواحد نفسان .

وبهذا بطل مذهب التناسخ وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجوع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

• • •

الاعتراض : أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع ، في قوله تعالى : [ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتًا ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين . . . الخ]

وبقوله - صلى الله عليه وسلم - : [أرواح الصالحين ، في حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش] .

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أى بدن كان ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ، إذ يتبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عودًا ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عودًا محققًا .

وما ذكرتموه :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان ، عنده متناهية ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر ، على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله في مسألة حدوث العالم .

وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحة في الأسماء ، فإورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ في هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمي تناسخاً ، أو لم يسم تناسخاً .

وقولكم : إن كل مزاج استعداد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطنا ذلك في مسألة حدوث العالم ، كيف !! ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً ، أن يقال إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن ثم نفس موجودة ، فتستأنف نفس .

فبيق أن يقال : فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والتشور ، بل في عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعى نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت ، ولا بعد في أن يفارق الاستعداد ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ، الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالاً ، بتدبير البدن مدة ، والله تعالى أعلم ، بتلك الشروط ، وأسبابها ، وأوقات حضورها وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

• • •

المسلك الثاني أن قالوا : ليس في المقدور ، أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ،

بأسباب تستولى على الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتدار في أطوار في الحلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن ، صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم ، الذي هو النسيج ، على هيئة معلومة ، ولو قيل : إن قلب الحديد ، عمامة قطنية ، ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالاً .

نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع ، فجأة دفعة واحدة .

وإذا عقل هذا ، فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت ، أو دُر ، أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً ، بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام ، والعروق ، واللحم ، والغضاريف ، والأخلاط ، والأجزاء المفردة ، تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحم ، والعروق ، ولا تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ، ما لم تكن موادها ، من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان ، أو نبات ، وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جملتها .

فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لترد النفس إليه ، إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .

أفينقلب التراب إنساناً ، بأن يقال له كن ؟ أو بأن تمهد أسباب انقلابه ، في هذه الأدوار ؟ ! وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة ، من لباب بدن الإنسان ، في رحم ، حتى يستمد من دم الطمث ، ومن الغذاء مدة طويلة حتى يتخلق مضغة ، ثم علقه ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم كهلاً ثم شيخاً .

فقول القائل : يقال له : كُن ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يخاطب ، وانقلابه إنساناً ، دون تردده في هذه الأطوار ، محال ، وتردده في هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالاً .

• • •

الاعتراض ، أنا نسلم أن الترقى في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان ، كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بقى حديداً لما كان ثوباً ، بل لا بد أن يصير قطعاً ، مغزولاً ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك في لحظة ، أو في مدة ، ممكنٌ ، ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى^(١) ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاز اللحم ، وإنباته ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .

وإنما النظر في أن الترقى في هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه في المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات ، وأن المقترينات في الوجود ، اقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها

وأما الثاني^(٢) ، فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب ، هو هذا المعهود ، بل في خزنة المقدورات ، عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ، أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة ، السحر ، وال نارنجات ، والطلسمات ، والمعجزات ، والكرامات وهي ثابتة — بالاتفاق — بأسباب غريبة ، لا يطلع عليها .

(١) في الأصل « أوسى » .

(٢) سبق قوله إن الترقى في هذه الأطوار يمكن أن يكون بغير سبب ، ويمكن أن يكون بسبب ، ولم يحتج أن يتكلم عن الأول وهو كونه بغير سبب إذ ما سبق له في المسألة الطبيعية من عن ذكر شيء هنا ، بقى الثاني وهو كونه بسبب وهو ما يريد أن يتكلم عنه هنا بقوله « وأما الثاني » .

بل لو لم ير إنسان المغناطيس ، وجذبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بحيث يشد عليه ، ويجذب ، فإنه المشاهد في الجذب ، حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر ، عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحظة المنكرون^(١) للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى ، فيهم^(٢) ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، وينحسرون على جحودهم ، تحسراً لا يغنيهم ، ويقال ، لهم : « هذا الذي كنتم به تكذبون » كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق إنسان عاقلاً ابتداء ، وقيل له : إن هذه النطفة القدرة ، المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، في رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ، وعصبية ، وعظمية ، وعرقية ، وغضروفية ، وشحمية ، فيكون منها العين ، على سبع طبقات مختلفة في المزاج ، واللسان ، والأسنان ، على تفاوتها ، في الرخاوة والصلابة ، مع تجاوزهما ، وهلم جراً ، إلى البدائع التي في الفطرة — لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحظة ، حيث قالوا : « أئذا متنا وكنا عظاماً نخرة . . . الآية »

فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده ، وقد ورد في بعض الأخبار : أنه يغمر الأرض في وقت البعث ، مطر ، قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأى بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية ، أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد .

(١) في الأصل « المنكرة » .

(٢) في الأصل « فيه » .

فإن قيل : الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى : [وما أمرنا إلا واحدة كلمح البصر] وقال تعالى : [ولن تجد لسنة الله تبديلاً] ، وهذه الأسباب التي توهم إمكانها ، إن كانت ، فينبغي أن تطرد أيضاً ، وتتكرر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم ، من التولد والتوالد ، إلى غير نهاية .

وبعد الاعتراف ، بالتكرر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، في كل ألف سنة مئة ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً ، على سن واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبدل فيها .

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلهي ، يصسر على المشيئة الإلهية ، والمشيئة الإلهية ، ليست متعددة^(١) الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون الصادر منها ، كيفما كان ، منتظماً انتظاماً ، يجمع الأول والآخر ، على نسق واحد ، كما تراه في سائر الأسباب والمسببات .

فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عوداً المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعم القيامة والآخرة ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعث كرات ، وسعود كرات ، وهكذا على الترتيب .

وإن قلتم إن السنة الإلهية ، بالكلية تبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قط هذه السنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالم .

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه .

وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعثي .

بطل الاتساق والانتظام ، وحصل التبديل لسنة الله تعالى ، وهو محال ، فإن

(١) في الأصل « متعينة » .

هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأزلية ، فلها مجرى واحد مضروب ، لا تتبدل عنه ، لأن الفعل مضاه للمشيئة ، والمشيئة على سن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان .

وزعموا^(١) أن هذا لا يناقض قولنا : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، فإننا نقول : إن الله تعالى قادر على البعث والنشور ، وجميع الأمور الممكنة ، على معنى^(٢) أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا^(٣) أن يفعل ، وهذا كما أنا نقول : إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه ، ويبعج بطن نفسه ، ويصدق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولكننا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ، ولا يفعل ، لا يناقض قولنا : إنه قادر ، بمعنى أنه لو شاء لفعل فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطي موجب ، وقولنا : ما شاء ، وما فعل ، حمليتان سالتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل ، الذي دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرار والعود ، وإن اختلف في آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرار والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب ، أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فليكن العالم قديماً ، وقد أبطلنا ذلك وبيننا أنه لا يبعد في العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهي :

(١) يعني الفلاسفة .

(٢) هذا التصوير لمعنى القدرة على لسان الفلاسفة موجود بالنص في كتب المتكلمين ، انظر

بحث القدرة في كتاب المواقف .

(٣) « لا » مؤكدة للفن السابق ولو حذف لكان أوضح .

أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا عالم .
ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .
ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود في الجنة .
ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد
ورد ، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها .
وهذه المسألة كيفما دارت ، تنبئ على مسألتين :
إحداهما : حلوث العالم ، وجواز حصول حادث من قديم .
والثانية : خرق العادات ، بخلق المسيبات ، دون الأسباب ، أو إحداث
أسباب ، على منبج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ، والله أعلم .

خاتمة

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفنقطعون القول بتكفيرهم ،
وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ !

قلنا : تكفيرهم ، لا بد منه ، في ثلاث مسائل :

(١) إحداها : مسألة قدم^(١) العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

(١) هذه مسألة عويصة ، حارت فيها العقول ، وتبليت الأفكار ، يدل على ذلك قول
« جالينوس » .

[لا أدري ، العالم قديم أم محدث !] ، وتعليق « الإمام الرازي » عليه بقوله : (وهذا دليل
على أن « جالينوس » كان منصفاً ، طالباً للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة ، قد يقع من
العسر والصعوبة إلى حيث تفصل أكثر المقول فيه] .

وإذ أرحنا نستفتي الغزالي نفسه ، عن اضطراب العلماء وزلزلة أفكارهم في أمثال هذه المواطن
وجدها يقول :

[ولا ينبغي أن يكفر بعض النظار بمتضاً ، بأن يراه غاطلاً فيما يمتدده برهانياً ، فإن ذلك ليس
أمراً هيناً ، سهل المدرك] .

على أن بعض العلماء المشهود لهم بفسوخ القدم في علوم الشريعة ، يروى عنه القول بشيء من
ذلك ، قال « ألدواني » في شرح « العنصرية » .

[وقد قال بالقدم الجنسي - بأ يكون فرد من أفراد العالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موداً -
بعض المحدثين المتأخرين ، وقد رأيت في بعض تصانيف « ابن تيمية » القول به في العرش] .

وقد علق « الشيخ محمد عبيد » على هذا بقوله :

[أي قال بقدم العالم بالجنس ، أي أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من
أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث ، إلى غير النهاية ، بعض المحدثين ، الآخذين بظاهر
الأحاديث ، لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك ، وبه قال « ابن تيمية » على ما نقل عنه الشارح ،
وذلك أن « ابن تيمية » كان من الحنابلة ، الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله
استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليه ، أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً ، لما أن الله أزلي ،
وأزلية العرش خلاف مذهبه ، قال : إنه قديم بالنوع أي أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من
الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلياً وأبدياً .

والثانية قولهم : إن الله تعالى ، لا يحيط علماً بالجزئيات^(١) الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكارهم^(٢) بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث ، لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقداتها معتقد كذب

بل إن بعض العلماء الذين يعتبرون من أركان نهضة علم الكلام ، قد جوز القول بقدم العالم . ولم ير فيه خطراً على العقيدة ، ذلك هو « المولى الخيالى » ، و« عبد الحكيم السيالكوفى » ، إذ يقرر « سيد الدين التفتازانى » شارح « العقائد النفسية » :

[أن القدم ينأى عن العلم ، لأن القديم إن كان واجباً لآاته ، فظاهر ، وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ، إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً بالضرورة . . . الخ] . فلا يرضى « الخيالى » عن قول « السمى » :

(الصدر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون سادئاً)

ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ، ومع ذلك يكون قديماً . وهذا نصه :

(واعترض عليه ، بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل ، على الإيجاد ، كتقدم الإيجاد على الوجود ، فى أنه بحسب الذات لا الزمان فيكون مقارناً للوجود زماناً) .

ومضى جاز مقارفة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن الوجود زماناً أيضاً ، كان القصد مقارناً للوجود زماناً .

ففى كان القصد قديماً - وهذا ما لا استحالة فيه - كان الوجود قديماً .

ويعلق « عبد الحكيم » على وجهة نظر « الخيالى » فيصورها تصويراً واضحاً ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها . أو - على الأقل - على أنه ليس لديه ما يرد به عليها .

وما دام خوف المتكلمين من القول بعدم العالم ، راجعاً إلى ما يؤدى إليه ، من لزوم أن يكون البارى فاعلاً بالإيجاب ، وقد كان هذا هو المحور الذى دار عليه خلاف الفزائى للفلاسفة ، وما دام يمكن تقاضى هذا اللازم ، فلا ضير إذن فى القول بقدم العالم ، إن صح دليله .

وشبيه بموقف « الخيالى » من هذه المسألة ، موقف « توماس الإكوينى ١٢٢٥ - ١٢٧٤ » حيث يقول :

[الإرادة الحرة ، لا يمكن الفحص عنها بالنظر العرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه فى الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان] .

(١) قد سبق فى المايش سابق - فى مسألة علم الله بالجزئيات - أن هذا الرأى فهم خاص فى عبارة الفلاسفة ، وأن العبارة محتملة لسواء ، فلا يصح إذن القطع بكفرهم .

(٢) قد سبق أن فى عبارتهم تصريحاً بعث الأجساد .

الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهماً ، وهذا هو الكفر الصراح ، الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث ، من تصرفهم فى الصفات الإلهية ، واعتقاد التوحيد فيها ، فذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ، وذهبهم فى تلازم الأسباب الطبيعية ، هو الذى صرح به المعتزلة ، فى التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم ، قد نطق به فريق من فرق الإسلام ، إلا هذه الأصول الثلاثة .

فمن يرى تكفير أهل البدع ، من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

وأما نحن فلستنا نؤثر الآن الخوض ، فى تكفير^(١) أهل البدع ، وما يصح

(١) غريب من الفزائى هذا التوقف ، وهو مظهر له يجعلنا لا نشك فى أنه متزمت ، متشدد ، وأية شدة أبلغ من أن يذهب فى هذه العبارات منهجاً ، يوم أن مخالفة الأشارة ، فى مسألة من المسائل ، مهما هان أمرها ، ولو كانت القول ، بعدم زيادة الصفات على الذات ، كفر ، يستوجب فحسب الجحار ، وأخلود الدائم فى النار .

• • •

ولكننا نعرف الفزائى فى مظهر آخر غير هذا المظهر ، نعرف الفزائى الذى يحتاط جد الاحتياط فى مسألة الكفر والإيمان ، حتى ليزجر الناس ، عن أن يضعوا كلمة الكفر على أطراف شفاهم . يلفظونها بتبر حساب ، ويرمون بها الناس ، لا إسحاقاً خلق ، ولكن جرياً وراء الهوى والفرس ، وذلك حيث يقول :

[من كفر مسلماً فقد كفر] .

• • •

ونعرف الفزائى سماً سهلاً ، يؤاخذ بين النظر ، ولا يريد لهم أن يرى بعضهم بعضاً بالكفر لأنهم لا يختلفون إلا فى مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً . ولا حيناً ، فلا ينبى أن يثنى واحد منهم برأيه ، الوثوق الذى يجعله يعتقد أن رأيه هو الحق الصراح ، ورأى مخالفه هو الكفر المين ، وذلك حيث يقول فى فيصل التفرقة .

منه وما لا يصح ، كى لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى
الموفق للصواب .

[هناك مقامان :

أحدهما ، مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تفسير الظواهر رأساً ، والحدز
عن إبداء التصريح ، بتأويل لم تصرح به الصحابة . . . إلخ .
المقام الثانى ، بين النظر ، الذين اضطربت عقائدهم ، المأثورة المروية ، فينبى أن يكون
بجهم بقدر الضرورة ، وتكرهم أظهار بضرورة البرهان القاطع .
ولا يبنى أن يكفر بعضهم بعضاً بأن يراه غاطلاً ، فيما يعتقد بههانياً ، فإن ذلك ليس أمراً
هيناً سهل المدرك .)

• • •

وتعرف النزالي يضع للإيمان معايير ومقاييس ، يتوسع فيها جند التصح ، حتى لا يكاد يخرج
عن دائرتها الرسة النفسية ، إلا شواذ الشواذ ، من أولئك المكابرين المماندين ، أو الزاهين أن
الرسول مصلحون اجتهاديون ، كثرهم من الزهراء ، لم يؤيدوا من السماء ، ولم يوفدوا من رب العالمين ،
وذلك حيث يقول في فيصل التفرقة أيضاً :

[لعلك تشبى أن تعرف حد الكفر ، . . . وإن أعطيك علامة صحيحة ، تطردها وتمكسها ،
لتنخذها مطيح فظرك ، وترعى بسبب عن تكفير الفرق ، وتطويل اللسان في أهل الإسلام ، وإن
اختلفت طرقهم ، ماداموا متمسكين بقول لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ، صادقين بها ، غير
مناقضين لها ، تقول : الكفر هو تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - في شيء مما جاء به
وإيمان تصديقه في جميع ما جاء به .

واعلم أن هذا الذى ذكرناه ، مع ظهوره ، تحت غور ، بل تحت كل الغور ، لان كل
فرقة ، تكفر مخالفاً ، وتنسب إلى تكذيب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فالحنبل يكذب الأشعري ،
زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات « الفوق » لله تعالى ، وفى الاستواء على العرش ، والأشعري يكفره ،
زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول ، في أنه ليس كظله شيء ، والأشعري يكذب المعتزلي ، زاعماً أنه
كذب الرسول ، في جواز رؤية الله تعالى ، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له ، والمعتزلي يكفر
الأشعري ، زاعماً أن إثبات الصفات ، تكثير للقدماء ، وتكذيب للرسول في التوحيد .

ولا يتجيك من هذه الورطة ، إلا أن تعرف حد « التكذيب » و « التصديق » وحقيقتهما ،
فينكشف لك غلو هذه الفرق ، وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً .

قالوا : التصديق إنما يتطرق إلى الخبر ، بل إلى الخبر ، وحقيقته الاعتراف ، بوجود ما أخبر
الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن وجوده ، إلا أن الوجود خمس درجات ، ولأجل النقلة عنها ،
نسبت كل فرقة مخالفاً إلى التكذيب .

فإن الوجود ، ذائق ، وحسى ، وخيالى ، وعقل ، وشهوى ، فن اعترف بوجود ما أخبر الرسول
- عليه الصلاة والسلام - عن وجوده ، بوجه من هذه الوجوه الخمسة ، فليس يكذب على الإطلاق .

أما الوجود الذائق فهو الوجود الحقيقى الثابت خارج الحس والعقل .

وأما الوجود الحسى ، فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين بما لا وجود له خارج العين ،
وذلك كما يشاهد النائم . . . إلخ .

وأما الوجود الخيالى ، فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك . . . إلخ .

وأما الوجود العقلى فهو أن يكون للشيء روح وسقينة ومعنى ، فيتعلق العقل مجرد معناه ، دون
أن يشب صورته في خيال أو حس أو خارج ، كالكيد مثلا ، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة ،
وما معنى هو حقيقتها وهو القدرة على الرطش ، والقدرة على البطش ، هى اليد العقلية . . . إلخ .

وأما الوجود الشهوى ، فهو ألا يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ، ولا بحقيقته ، لا في
الخارج ، ولا في الحس ، ولا في الخيال ، ولا في العقل ، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه ،
في خاصة من خواصه ، وصفة من صفاته . . . إلخ] .

ولا أحسب أن أطيل باستيفاء هذه الأقسام وشرحها فإنه يطول ، بل ربما جر إلى نقل الكتاب
برمته ، فأرجع إليه ، فهو صغير وجيز .

• • •

أرأيت إلى هذه الأقسام الخمسة ، وإلى اتساع مداها ، وإلى حكمه الصريح بأن من يشب
الوجود لشيء ما أخبر الرسول بوجوده ، على نحو من هذه الأنحاء الخمسة يكون مصداقاً .

أرأيت إلى هذه المسائل التى كفر بها النزالي الفلاسفة في كتابه « التفاهت » ؟ وإلى المسائل التى
أدوم أنهم ربما يكفرون أيضاً بها ؟

• • •

هذا هو النزالي في كتابه « التفاهت » مترجم متشدد ، وهذا هو النزالي في كتاب « فيصل التفرقة »
بين الإسلام والزندقة « سمح سهل فلا بد أن يكون النزالي في كتابه « التفاهت » غيره في كتبه الأخرى ،
وهذا ما شرحناه وافية ، أول الكتاب وفى كتابنا « الحقيقة في نظر النزالي » .

• • •

(وبعد) فلقد قصدت في هذا العمل ، إلى هدف معين ، أسأل الله أن أكون قد اهتمت إليه ،
أو قاربت ، وأن أكون قد أدركت الكمال فيه ، أو شارفت ، وهو يتلخص فيما يلي :

(١) التعريف بالنزالي ، تعريفاً صحيحاً ، يساعد على فهم اتجاهاته الفكرية ، بعد أن ظل
- فيها قرأت عنه - مجهولاً ، من هذه الناحية ، طوال سخط سحيقة .

(ب) ويتبع ذلك التعريف بكتبه، وتحديد قيسها العلمية لا من وجهة نظرنا نحن، ولكن من وجهة نظره هو، لمعرفة ما يمكن أن يتخذ منها مصدراً لتصوير أفكاره، وآرائه، ومعتقداته، وما لا يمكن أن يكون كذلك.

خصوصاً، كتاب «التأفات» الذي ظل آماداً طويلة. يستمليه الناس ويستهدونه، في تصوير آراء الغزالي وأفكاره، وهم في ذلك واهمون.

وقد استطعنا بحمد الله - ممتصين بآراء يشد أزرها الدليل - أن نصحح هذه الأخطاء، وأن نضع الأمر في نصابه.

(ج) تنظيم «كتاب التأفات» حتى يتيسر للقارئ فهمه، والاندفاع به.

(١) بترقيمه، وترتيبه، بدل أن تتساق كلماته بعضها وراء بعض، فلا يعرف القارئ أين ينتهي، ولا أين يبتدئ، فتتداخل معاني الجمل بعضها في بعض، مما يجعل فهمها عسيراً، بل مستحيلاً. فالآن، وفي طبعتنا هذه، يعرف القارئ مبدأ الفقر ونهايتها، ومبدأ البحث ونهايته، وأوائل الجمل وأواخرها.

ولم يسبقنا إلى هذا العمل أحد، حتى أصبح اللبغات الموجودة، برغم محاولات بذلت في ذلك، لم تصل المدى الذي بلغناه.

(٢) والتعليق عليه:

إما بشرح غامض، وحل مغلق.

وإما ينقد، يقتضى الإنصاف تسجيله، والتنبيه عليه.

وإما بإثبات نص للفلاسفة، نرى من الضروري إطلاع القارئ عليه ليقارن بين ما يقوله الغزالي، وبين ما يقوله عن أنفسهم، ليوافق الغزالي أو يخالفه، عن بيته، حين يتعرض الغزالي لهذا النص، بالشرح، والنقد، والتعليق.

وإما بتصحيح النص عن أحد طريقتين:

الطريق الأول: أن أختار النص الصحيح، من بين الأصول المتعددة، التي احتفظ لناها التاريخ - إن وجد من بينها نص صحيح -، وإن وجد نصان صحيحان، أثبت أمثلهما في الصلب واحتفظت بالآخر في الهامش.

وعملية الاختيار هذه، عملية عقلية صرفة، أساسها فهم الفكرة، التي يتحدث عنها الغزالي، فهماً صحيحاً، سواء كانت حكاية عن الفلاسفة، أو تمليقاً ونقداً، ثم اختيار العبارة، التي تؤدي هذا المعنى، من بين العبارات الواردة.

ولم أشأ، أن أستفظ في الهامش، بكل الفوارق، وأدع القارئ يختار، فإن هذه عملية لاتزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة، في مجلد واحد، ثم فيها زهاق للقارئ، بتقليب بصره، =

= وبصيرته، بين الهامش والصلب، جرياً وراء الأرقام. وفضلاً عن ذلك، فليس فيها كبير نفع للعلم، سوى حفظ الأصول، خشية أن تمتد إلى بعضها يد العفاء. لأنها تفترض في كل قارئ القدرة على أن يقارن النصوص، ويستخلص أصحها، وهل كل القراء كذلك؟! وإن فرض، فهل لدى جميعهم الوقت الكافي لذلك؟! وإن فرض، فافائدة المتخصص في جانب، من جوانب المعرفة، حين يبرز فيه، ويكون ذا أهلية خاصة، وكفاية ممتازة، إن لم يوفر على جمهور القارئ شيئاً من هذا العناء، بل كل هذا العناء، حتى ينتفع الناس بعضهم، بمجهود بعض، بدل أن يبدأ الكل بحسه، من حيث ابتدأ الآخرون.

وأتهزها فرصة مناسبة، لأعترف بما يستره لي، هوامش «طبعة بيروت» من تقديم بعض الأصول، التي لم يتيسر لي الأطلاع عليها، إلا عن طريقها.

الطريق الثاني: أن أدع النصوص كلها، جانباً، حين لا أجد واحداً منها، يستطيع أن يؤدي المعنى، الذي أرى أن المقام يحتمه ويتفسيه، فأدخل عبارة من عندي، وأذبه القارئ إلى ذلك، وإلى أن الأصل الوارد، شيء آخر -وإها.

(٣) ووضع فهرس له، لا أقصر فيه، على دلالة القارئ، على الموضوعات الرئيسية فحسب إذ ربما تعرض على سبيل الاستطراد أو غيره، ضمن هذه المسائل الرئيسية، موضوعات أخرى، قد يظن أنها لم تذكر فيها، وقد يكون الباحث بحاجة إليها وحدها، فلم أشأ أن أدعه يتيه، ويفضل، ويقلب الكتاب كله، ظهراً لبعطن، بل دلته عليها، بأن جمملت لها في الفهرس، شأناً ومكاناً.

وأسأل الله التوفيق، والحمد لله أولاً، وآخرًا.

وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس الكتاب

١ - مقدمة الطبعة الثالثة

صفحة	
٨	العلم صورة من الوجود
	بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي من الصلات بمقدار ما بين العالم والإله
٨	من الصلات
	ابن سينا يجعل من العلم الطبيعي والعلم الإلهي وحدة متكاملة في كتبه
٨	الإشارات
٩	تأثير حركة تقدم العلم الطبيعي في العلم الإلهي
	هل المادة لا توجد من لا شيء؟ ولا تصير إلى لا شيء؟ وهل هذان
١٠	الحكمان - إن صحا - بديهيان؟
١٠	مناقشة دعوى البداهة
	إذا كانت المادة لا توجد من عدم ، ولا تصير إلى عدم ، فهل يكون
١٠	وجودها وعدمها ممكنين؟ أم تصيح واجبة الوجود بذاتها؟
	دعوى بداهة الحكم بأن المادة لا تنشأ من عدم ، وبداهة الحكم بأنها
	لا تصير إلى عدم ، استهانة بشأن هاتين المسألتين ، وإغراء للعقل
	بالكسل عن فحصهما فحاصاً يفضي إلى التأكد من حقيقة الأمر
١٣	فيهما
١٤	اكتمال علم الطبيعة ، وعلم ما بعد الطبيعة ، كل منهما بالآخر
	ومن أمثلة ذلك موقف الغزالي من جالينوس : فقد ذهب جالينوس
	إلى أبدية العالم ، واستدل على ذلك بأن كره الغدأة ومر
١٤	العشى ، لم يستطيعا أن ينالا من الشمس أي نيل

اعتراض الغزالي على جالينوس :

- أولاً : بأنه إذا كان مر الجديدين لم يستطيعا أن ينالا من الشمس
فليس كل وسائل الإفتاء منحصرة في مر الجديدين ١٥
- وثانياً : بأن دعوى جالينوس أن مر الجديدين لم يستطيعا أن ينالا من
الشمس ، وأنها كانت في عهده وستظل فيما بعد عهده على نفس
الحال التي كانت عليها منذ وجدت ، لا تقوم على أساس علمي
صحيح ١٥
- اعتراض الغزالي الأول يقوم على أساس من احترام العقل الإنساني
الذي تأتي التجربة إلا أن تحسبه في حدودها الضيقة ١٥
- واعتراضه الثاني احترام للعلم ، وبعد به عن أن يقام على أسس واهية
ضعيفة ١٧
- المستكشفات الحديثة ، والأحداث الكونية ، يتضافران على نفى الزعم
بأن الشمس الآن على نفس الحال التي كانت عليها منذ وجدت ١٧
- أفق العقل والعقلين ، أوسع مجالاً ، من أفق التجربة والتجريبيين ١٧

٢ - مقدمة الطبعة الثانية

- هل كتاب التهافت الذي يحاول هدم الفلسفة ، وانتزاع ثقة الناس
في الفلاسفة ، كتاب فلسفة ؟ ١٩
- معنى الفلسفة الإسلامية ٢٠
- الغزالي عول على العقل ، في هدمه لأفكار الفلاسفة ، مثل ما عول
الفلاسفة على العقل في إقامة أفكارهم ٢١
- أمثلة من تفكير كل من ابن سينا والغزالي ، يتضح منها مبلغ تعويلهما
معاً على العقل ٢١
- مسلك الغزالي في كتابه « التهافت » قائم في معظمه على التشكيك والنقد
منزلة الشك والنقد من الفلسفة ٢٤
- غاية كتاب التهافت انتزاع الثقة من الفلاسفة الإلهيين الذين يركبون
رؤوسهم ولا يلوون على شيء سوى عقولهم القاصرة . وسيلته بحث
في طاقة العقل وتحديد مدى قدرته ٢٥
- محاولة إنكار الميتافيزيقا تفلسف ميتافيزيكي في نظر أرسطو ٢٥
- يرى أرسطو أن هدم الفلسفة عمل فلسفي ٢٥
- على هذا الأساس الأرسطي يكون الغزالي قد تفلسف وهو يهدم الفلسفة
فالتهافت إن لم يكن فلسفي الغاية ، فهو فلسفي الموضوع ٢٥
-
- هل الغزالي أمين في تصوير أفكار خصومه التي يعرضها توطئة للرد عليها ؟
في دائرة اطلاعي المحدودة ، أستطيع أن أقرر أن الغزالي عرض
أفكار خصومه عرضاً صحيحاً من وجهة نظر خصومه ٢٧
-

صفحة	
٢٧	صلى أفكار الغزالي ، في فلسفة المحدثين
٣٧	اهتمام الغزالي بالأساس الذي تقام عليه المعرفة
٣٨	تحديد العلم من وجهة نظر الغزالي .

جهود الغزالي في سبيل :

- ١ - وضع مناهج للمعرفة ٢ - وضع حد دقيق للعلم ...
- ٣ - إظهار استحالة الوثوق بالعقل في المسائل الإلهية ، عن طريق العقل نفسه ... ٤ - ضرب أمثلة جديدة بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه ، ثم لبيان إمكان خطأ الحواس ... ٤ - إرجاع أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل .

٣٨

...

- ٤١ . . . شك ديكرت في العقل ، وشبهه بالغزالي في ذلك .
- ٤٢ . . . شك براندرسل في العقل وشبهه بالغزالي .
- ٤٢ . . . شك هاملتون في العقل وشبهه بالغزالي في ذلك .
- ٤٣ . . . منزلة الوحي عند ديكرت ، وشبهه بالغزالي في ذلك .
- ٤٤ . . . اتفاق الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في الإيمان بالعلوم الصورية واعتبارها يقينية .
- ٤٥ . . . اتفاق الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة في اعتبار التجربة مصدراً لمعرفة غير يقينية ، بل ترجيحية .
- ٤٦ . . . المعرفة الميتافيزيقية ، لا تعرف بطريقة يقينية وتفصيلية إلا من طريق الوحي ، عند الغزالي .

...

٣ - مقدمة الطبعة الأولى

صفحة

٤٨	صورة جديدة يظهر فيها الغزالي ، وصورة جديدة يظهر فيها كتاب التهافت
٥٠	مولد الغزالي وبيئته الاجتماعية والعلمية
٥٠	الحياة العلمية إبان نشأة الغزالي
٥١	رد الفعل الذي أحدثته الحياة العلمية في نفس الغزالي
٥٢	تورط الباحثين في تحديد الظروف التي أحاطت بالغزالي ، وسبب له أزمة الشك .
٥٢	الشك لعب مع الغزالي دورين هامين ؛ دور كان خفيفاً ، ودور كان عنيفاً
٥٢	أما الدور الأول فيلخص في أن الغزالي أمام تباين الفرق ، أراد أن يعرف أيها هي المحقة ، وأيها هي المبطله .
٥٣	تسرب الشك إلى الأداة التي يستعملها في الحكم لفرقة على أخرى
٥٥	أما الدور الثاني فيلخص في أن الغزالي شك في العقل والحواس .
٥٥	عودة الوثوق بالعقل إلى الغزالي
	انحصار الفرق الطالبة للحق - في عهد الغزالي - في أربع :
	١ - فرقة المتكلمين . . . ٢ - فرقة الباطنية . . . ٣ - فرقة الفلاسفة . . . ٤ - فرقة الصوفية . . .
٥٦	عودة الغزالي إلى مقتضيات شكه الأول ، وامتحانه هذه الفرق في ضوء العقل الذي وثق به ، ليعرف أيها على حق

لم يجد الغزالي ضالته المنشودة ، في علم الكلام ، ورآه غير واف

بمقصوده ٥٦

كذلك لم يجد الغزالي ضالته في الفلسفة ، ورآها غير جذيرة بما يمنحها

الناس من ثقة ٥٧

وأيضاً لم يجد الغزالي ضالته عند الباطنية ، ورآهم غارقين في حيرة

وأخيراً . . . وجد الغزالي ما كان يفتش عنه ، في نهاية مطافه ، وجده

عند المتصوفة . . . وجد اليقين المنشود ٥٩

شرح طريق المتصوفة ٥٩

كان الغزالي يؤلف قبل أن يهتدى إلى اليقين ، وظل يؤلف بعد أن

اهتدى إلى اليقين ، فمن الواجب التفريق بين كل من هذه المؤلفات

لا ينبغي اعتبار مؤلفات الغزالي في فترة الاهتداء بمثابة واحدة ؛ لأن

للغزالي رأياً في التعليم والإرشاد يجعله يرى أن من حق المعلم أن

يتكلم بألوان ثلاثة ، حسب اختلاف المناسبات ومقامات القول

تقسيم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

الفترة التي سبقت شكه ، وقيمة مؤلفاته فيها . . . فترة الشك بقسميه ،

وقيمة مؤلفاته فيها . . . فترة الاهتداء ، وقيمة مؤلفاته فيها ٦٤

٤ - تقويم كتاب التهاافت

من

وجهة نظر الغزالي

صفحة

التهاافت ألف في فترة الشك الخفيف ٦٧

قسم الغزالي كتبه قسمين :

قسم سماه « المضمون بها على غير أهلها »

وقسم قدمه للجمهور ٦٧

كتب علم الكلام ليست من الكتب المضمون بها على غير أهلها . . . ٦٧

كتاب التهاافت من قبيل كتب علم الكلام ٦٨

ألف الغزالي كتاب التهاافت حين كان يطلب الجاه والشهرة ٦٩

نتيجة البحث ٧٠

٤ - كتاب للتهاافت

فاتحة كتاب التهاافت ٧٤

أسباب استهانة الناس في عهد الغزالي بوظائف الإسلام ٧٤

تجمل الناس بالكفر انحيازاً إلى غمار الكافرين الذين عرف عنهم

التمرد على أحكام الدين ٧٥

بواعث تأليف الغزالي لكتاب التهاافت ٧٦

٥ - مقدمة

صفحة

الغزالي يكتفي في مناقشة الفلاسفة بالرد على أرسطو كما صوره
الفارابي وابن سينا ٧٧
اختلاف الفلاسفة على أنفسهم في العلوم الإلهية ، دليل على أنها لم تبلغ
عندهم مبلغ الرياضيات والمنطقيات ٧٧
الفارابي وابن سينا أعرف من غيرهم بأرسطو ٧٨

٦ - مقدمة ثانية

الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم ثلاثة أقسام ٨٠
القسم الأول : مؤداه أن يكون المعنى أمراً متفقاً عليه ، ولكن طريقة
التعبير عنه هي موضع الاختلاف
ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم ، أن يحرص النزاع في دائرته
فقط ، وهي دائرة استعمال اللفظ في غير ما تعورف فيه ،
والحكم في مثل هذا النزاع هو اللغة ، أو الفقه ٨٠

القسم الثاني : مؤداه أن يقول الفيلسوف بما لا يصدم أصلاً من أصول
الدين ، كتصوير الكسوف مثلاً بأنه حيلولة القمر بين الشمس
وبين الراي
ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم ، أن لا تخلق بين الدين وبين
أمثال هذه الآراء التي لا تخالف الدين في شيء ، خصومة ليس

صفحة

من صالح الدين أن تقوم ؛ لأن المؤمن بهذه الآراء إذا قيل له :
إن الدين يعارضها ، سهل عليه التخلي عن الدين ؛ لأنه يناقض
المعلوم عنده بطريق اليقين ٨١

القسم الثالث : مؤداه أن يتعرض الفيلسوف لأصول الدين وأمهات
العقائد بطن أو نقد
ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم أن تفهم أقوال الفيلسوف أولاً
فهماً جيداً ، ثم يستعمل النقد الجريء في ردها ٨٢
• • •

٧ - مقدمة ثالثة

هدف الغزالي من تأليف كتاب الهافت ، انتزاع الثقة من الفلسفة ،
والفلاسفة ٨٣
ولبلوغ هذه الغاية سيستعير الغزالي كل ما يعنيه على تحقيقها ،
من آراء الفوق الأخرى ، ولهذا يقول الغزالي : إن من
يتخذ من كتابي هذا مستمداً لأفكارى ، مخطئ كل الخطأ ؛
لأنى متوفر في هذا الكتاب على الهدم ، أما البناء فمأخضص له
كتاباً آخر ٨٣
• • •

٨ - مقدمة رابعة

ادعاء الفلاسفة أنه لا يمكن فهم علومهم الإلهية إلا لمن مهد لذلك
بدراسة علومهم الرياضية والمنطقية ٨٣
اتهم الغزالي للفلاسفة بأن هذه استدراج منهم لضغفاء العقول ؛
لأن من يتابعهم في دعواهم هذه ، إذا خطر له أشكال على

٥ - مقلمة

صفحة

- الغزالي يكتفي في مناقشة الفلاسفة بالرد على أرسطو كما صوره
الفارابي وابن سينا ٧٧
- اختلاف الفلاسفة على أنفسهم في العلوم الإلهية ، دليل على أنها لم تبلغ
عندهم مبلغ الرياضيات والمنطقيات ٧٧
- الفارابي وابن سينا أعرف من غيرهم بأرسطو ٧٨

٦ - مقدمة ثانية

٨٠

- الخلاف بين الفلاسفة وبين غيرهم ثلاثة أقسام ٨٠
- القسم الأول : مؤداه أن يكون المعنى أمراً متفقاً عليه ، ولكن طريقة
التعبير عنه هي موضع الاختلاف
- ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم ، أن يحرص النزاع في دائرته
فقط ، وهي دائرة استعمال اللفظ في غير ما تعرف فيه ،
والحكم في مثل هذا النزاع هو اللغة ، أو الفقه ٨٠

القسم الثاني : مؤداه أن يقول الفيلسوف بما لا يصدم أصلاً من أصول
الدين ، كتصوير الكسوف مثلاً بأنه حيلولة القمر بين الشمس
وبين الراثي

ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم ، أن لا تخلق بين الدين وبين
أمثال هذه الآراء التي لا تخالف الدين في شيء ، خصوصاً ليس

صفحة

من صالح الدين أن تقوم ؛ لأن المؤمن بهذه الآراء إذا قيل له :
إن الدين يعارضها ، سهل عليه التخلي عن الدين ؛ لأنه يناقض
المعلوم عنده بطريق اليقين ٨١

القسم الثالث : مؤداه أن يتعرض الفيلسوف لأصول الدين وأمهاات
العقائد بطعن أو نقد

ويوصي الغزالي بصدد هذا القسم أن تفهم أقوال الفيلسوف أولاً
فهماً جيداً ، ثم يستعمل النقد الجريء في ردها ٨٢

.

٧ - مقدمة ثالثة

هدف الغزالي من تأليف كتاب الهافت ، انتزاع الثقة من الفلسفة ،
والفلاسفة ٨٣

ولبلوغ هذه الغاية سيستعير الغزالي كل ما يعنيه على تحقيقها ،
من آراء الفوق الأخرى ، ولهذا يقول الغزالي : إن من
يتخذ من كتابي هذا مستمداً لأفكارى ، مخطئ كل الخطأ ؛
لأنني متوفر في هذا الكتاب على الهدم ، أما البناء فمأخض له
كتاباً آخر ٨٣

.

٨ - مقدمة رابعة

ادعاء الفلاسفة أنه لا يمكن فهم علومهم الإلهية إلا لمن مهد لذلك
بدراسة علومهم الرياضية والمنطقية ٨٣

اتهم الغزالي للفلاسفة بأن هذه استدراج منهم لضعفاء العقول ؛
لأن من يتابعهم في دعواهم هذه ، إذا خطر له أشكال على

صفحة	علومهم الإلهية آتهم نفسه بالعجز والقصور ، ولا يتهمهم بالخطأ ؛ لأن دراسته لعلومهم المنطقية والرياضية ، تملأ نفسه ثقة بهم ، وإيماناً بكفائيتهم العقلية ٨٥
	إثبات الغزالي :
٨٥	أن الحساب لاصلة له بالعلوم الإلهية
	وأن الهندسة لا تدخل لها في الإلهيات إلا بمقدار ما تمكن من معرفة أن العالم صنعة تحتاج إلى صانع ٨٥
	وأن المنطق يعرفه غير الفلاسفة مثل ما يعرفه الفلاسفة ؛ ولإثبات ذلك يؤلف الغزالي في المنطق بحوثاً وافية يجعلها جزءاً من كتاب التهافت، ويؤخرها عن المسائل العشرين التي ناقش فيها الفلاسفة، غير أن هذه البحوث — بمرور الزمن — فصلت من الكتاب وطبعت وحدها تحت عنوان « معيار العلم » ^(١) ٨٦
٨٧	فهرس المسائل العشرين من كتاب التهافت

* * *

المسائل الإلهية

٩ — مسألة في إبطال قولهم بقدم العالم

٨٩	تفصيل مذهب الفلاسفة
	اختلف الفلاسفة في قدم العالم ، والذي استقر عليه رأى جماهيرهم ، القول بقدمه ٨٩

(١) وقد حققناه وأخرجته دار المعارف بحمد الله .

صفحة	حكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث ٨٩
٨٩	جالينوس توقف
٩٠	فنون أدلة الفلاسفة
٩١	الدليل الأول : مؤداه استحالة صدور حادث من قديم
٩١	نفي الغرض عن الله
٩٣	دعوى الفلاسفة أن بعض العالم حادث ، فما هو هذا البعض ؟ هامش الفلاسفة يذهبون إلى وجوب أن يكون العالم قديماً . والغزالي يذهب إلى ضرورة أن يكون العالم حادثاً ، وآخرون يرون إمكان حدوثه ، وإمكان قدمه « هامش » ٩٤
٩٥	تفصيل أدلة كل من الفريقين « هامش »
٩٧	اعتراض الغزالي على دليل الفلاسفة الأول « بوجهين »
	الوجه الأول : بيان إمكان أن لا يكون العالم قديماً ؛ بأن تتعلق إرادة قديمة بأن يوجد العالم في الرقت الذي وجد فيه ، وعلى هذا الغرض لا يلزم شيء من المحالات التي ذكرها الفلاسفة في دليلهم الأول .
٩٧	دعوى الفلاسفة أن الفصل بين العلة التامة ومعلولها محال
	رد الغزالي على الفلاسفة بأن دعوى استحالة تعلق إرادة قديمة بإحداث شيء ، بديهية أو نظرية ؟ فإن كانت بديهية ، فلم خالفكم فيها خصوصكم وهم أكثر عدداً منكم؟ وإن كانت نظرية فما دليلكم .
٩٩	رد الفلاسفة بأن استحالة تعلق إرادة قديمة بإحداث شيء معلوم لهم بالضرورة
٩٩	أجاب الغزالي بأن من علوم الفلاسفة ما هو بالنسبة لطائفة الغزالي في غاية الاستحالة ، مثل اتحاد العقل والعاقل والمعقول
	عود الغزالي إلى مسألة قدم العالم ، وترتيب محالات على القول بقدم العالم

- فكيف تكون هناك دورات للفلك لانهاية لها ، مع أن لها سدساً وربعاً
 إلخ ١٠٠
- وما تكونه أعداد هذه الدورات ؟ هل تكون شفعاً ؟ أم تكون وترأ ؟
 أم تكون شفعاً وترأ ؟ أم تكون لا شفعاً ولا وترأ ؟ ١٠٠
- رأى أرسطو وابن سينا أن نفوس الأدميين باقية غير فانية ، وهي غير
 متناهية ١٠١
- رأى أفلاطون أن النفس واحدة قديمة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا
 فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت ١٠١
- الاعتراض على رأى أفلاطون ١٠١
- اعتراض الفلاسفة على القول بحدوث العالم : بأن المدة التي سبقت
 خلق العالم كانت متناهية ؟ أم غير متناهية ؟ ١٠٢
- إن قلتم متناهية ، كان لوجود الله أول ١٠٢
- وإن قلتم غير متناهية ، فكيف انقضى ما لا نهاية له ؟ ١٠٢
- الجواب عن هذا الاعتراض ، أن المدة والزمان مخلوقان ، وسيعود
 الغزالي إلى بحث المدة والزمان ، عند مناقشة دليلهم الثاني ١٠٢
- عدول الفلاسفة عن دعوى الضرورة ، ولجوؤهم إلى الاستدلال
 الأوقات كلها متساوية من حيث الصلاحية لأن يوجد فيها العالم ،
 فليس هناك ما يرجح وقتاً على وقت ١٠٢
- إن قيل : إن الإرادة رجحت وقتاً على وقت ... قيل : فما الذي جعل
 الإرادة ترجح ؟ ١٠٢
- بحث في تحديد اختصاصات الإرادة ١٠٣
- الإرادة عند الغزالي صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ١٠٣
- والدليل على أن لله صفة هذا شأنها ، أن القدرة لما تساوت نسبتها إلى
 الأمرين المتقابلين ، كان وقوع أحدهما دون الآخر لا بد له
 من مرجح ١٠٣

- يرى الغزالي أن قول القائل : ولماذا رجحت الإرادة أحد الأمرين
 المتساويين ؟ مثل قول القائل : لماذا اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم
 على ما هو عليه ؟ ١٠٣
- ادعاء الفلاسفة أن إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله غير
 معقول ، فإن كون الشيء مثلاً يقتضى أنه غير متميز ، وكونه
 متميزاً يقتضى أنه ليس مثلاً ، والاستشهاد على ذلك بالإرادة
 الحادثة التي لا يتصور فيها ذلك ١٠٤
- اعتراض الغزالي على ادعاء الفلاسفة هذا من وجهين :
- الوجه الأول :** أن التمثيل بالإرادة الحادثة طريقة فاسدة فإن علم الله
 يخالف علومنا في أمور كثيرة ، فلا يبعد أن تكون إرادة الله
 مخالفة لإرادتنا . ودعوى استحالة إثبات صفة من شأنها تمييز
 الشيء عن مثله ، علام تقوم ؟ أتقوم على الضرورة ؟ أم تقوم
 على النظر ... ؟ إن الأمر على العكس من ذلك ؛ إذ قد دل دليل
 العقل على إثبات صفة لله هذا شأنها ، فإن أريد لها أن لا تسمى
 [إرادة] فلا مشاحة في الأسماء ١٠٤
- إطلاق اسم [الإرادة] على هذه الصفة ، مأذون فيه من الشرع ،
 وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في
 أفعال الله ١٠٤
- منع أن الإرادة الحادثة لا يتصور فيها ترجيح أحد الأمرين
 المتساويين على الآخر ١٠٥
- الوجه الثاني :** من رد الغزالي على ادعاء الفلاسفة أن وجود صفة من
 شأنها تمييز أحد الأمرين المتساويين على الآخر ، غير معقول ،
 ويقوم هذا الوجه على أن الفلاسفة أنفسهم ما استغنوا عن ترجيح

أو أصغر ، فإنه يكون واجباً .

والعالم ليس بواجب فإذاً هو قابل لأن يكون أكبر أو أصغر ؛
وذلك يكون بإعدام جزء من المادة ، أو خلق جزء منها .
وهذا يفيد إمكان خلق المادة من لا شيء ، وصيرورتها إلى
لا شيء وهو ما أشرنا إليه في مقدمة الطبعة الثالثة ، فكيف ساغ
لبعض الباحثين أن يدعوا بداهة استحالة ذلك ؟

١١٨

يقول الغزالي : إذا ساغ للفلاسفة أن يقولوا : إن كون العالم أكبر مما
هو عليه أو أصغر ، مستحيل ، عارضناهم بقولنا : إن وجود العالم
قبل وجوده لم يكن ممكناً ، وإنما الممكن وجوده في الوقت الذي
وجد فيه

١١٨

ويعود الغزالي فيقرر أن ما يدعيه الفلاسفة من إمكان خلق العالم قبل
خلقه بمدة ، ثم بمدة أطول وهكذا ، كلام لا معنى له عند التحقيق .

١١٨

* * *

١١٩

دليل ثالث للفلاسفة على قدم العالم

١١٩

بحث في أزلية الإمكان

ويرى الغزالي أن الإمكان الأزلي لا يستلزم الوجود الأزلي ، مثلما
لم يستلزم إمكان زيادة لا نهاية لها في حجم العالم ، إمكان وجود
ملاء لا نهاية له

١١٩

* * *

١٢٠

دليل رابع للفلاسفة على قدم العالم

قالوا : إمكان العالم قديم ، والإمكان وصف إضافي لا قوام له
بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ،
فالمادة قديمة

١٢٠

وقالوا : إمكان الشيء يغير كونه مقدوراً عليه ؛ لأن أحدهما يعطل
بالآخر فيقال : هو مقدور عليه ؛ لأنه ممكن ، والشيء لا يعطل

١٢٠

بنفسه
ويجيب الغزالي : بأن الإمكان يرجع إلى قضاء العقل . فكل ما قدر
العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ، سميانه ممكناً وإن امتنع
سميانه مستحيلاً وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميانه واجبا .

١٢١

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له

ويضيف الغزالي :

أنه لو استدعى الإمكان شيئاً موجوداً يضاف إليه ، لاستدعى
الامتناع شيئاً موجوداً يضاف إليه
وإن البياض والسواد ممكنان قبل وجودهما ، فإن كان الإمكان وصفاً
للجسم الذي يطرآن عليه ، كان إمكاناً للجسم لا لهما ،
والمفروض أنهما الممكنان

١٢١

وإن نفوس الآدميين عند ابن سينا حادثة وبجردة عن المادة ، فبماذا قام
إمكانها قبل وجودها ؟

الاعتراض على الغزالي بأن قضاء العقل من قبيل العلم ، والإمكان
شيء معلوم ، والعلم غير المعلوم

وبأن الامتناع يقتضي موجوداً يضاف إليه ، فإنه إذا كان المحل
أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود ؛ فالمحل الأبيض الموجود هو
الموصوف بامتناع أن يصير مع بياضه أسود

وبأن مرد قولنا : السواد ممكن أن يوجد ، إلى أن الجسم ممكن أن يكون
أسود ؛ لأن العرض من غير محل يقوم به ، مستحيل الوجود ؛
فإمكان وجود العرض ، هو نفس إمكان أن تتصف به المادة

وأما النفس فقد قيل : إنها قديمة ، وإمكانها معناه : إمكان تعلقها
بالأبدان

وقيل : إنها منطبعة في مادة . تابعة للمزاج ، فتكون في مادة ،
وإمكانها مضاف إلى مادتها

ومن قال : إنها حادثة ومجردة عن المادة . فإمكانها معناه : أن المادة
يمكن لها أن تدبرها نفس ناطقة

١٢٢ فلم يلزم شيء مما قيل سابقاً

وقد أجاب الغزالي بأن الإمكان والوجوب والامتناع قضايا عقلية ،
لا وجود لمعلوماتها في الأعيان ، مثلها مثل اللونية والحيوانية وسائر

القضايا الكلية ؛ فهي علوم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان ؛ إذ
صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان ،

ولأنما الموجود في الأعيان جزئيات مشخصة ينتزع العقل منها
هذه الكليات

١٢٣

وأما القول بأن الامتناع مضاف إلى موجود ، فليس كذلك في جميع
الامتنعات ؛ فإن شريك الباري ممنوع ؛ فماذا يقوم امتناعه

١٢٣

يبدو من موقف الغزالي خلال بحث مسألة قدم العالم أنه يحاول مقابلة
الإشكالات بالإشكالات ويحجب الغزالي عن هذا بأن

المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ونحن لم نلتزم في هذا
الكتاب إلا تكدير مذهب الفلاسفة

١٢٤

• • •

١٠ - مسألة في إبطال قولهم : في أبدية العالم والزمان والحركة

صفحة

يرى الفلاسفة أنه كما أن العالم قديم لا أول لوجوده ، فهو باق لا آخر
لبقائه . والأدلة الأربعة التي قيلت على لسانهم في إثبات القدم ،

١٢٥ تجرى في إثبات البقاء

ويرى الغزالي أن نفس الاعتراضات التي أوردت على أدلة إثبات
القدم ، تجرى على أدلة إثبات الأبدية

١٢٥

يقول الغزالي إن للفلاسفة دليلين خاصين بإثبات الأبدية :

الدليل الأول : يقرر أن العالم لم يبد عليه أى أثر للقضاء ، فالشمس
مثلاً لم يلحقها ذبول قط ، فهي إذن باقية

١٢٧

ويحجب الغزالي على هذا بجوابين :

الجواب الأول : أن هذا الدليل غير منتج إلا إذا ثبت أن أسباب القضاء
منحصرة في الذبول

الجواب الثاني : لو سلم أنه لا فساد إلا بالذبول ، فمن أين لهم أن
الشمس لم يصبها ذبول قط ، فقد يكون هناك ذبول جزئي قد

١٢٧ أصابها ، ولكن حفي علينا إدراكه

الدليل الثاني : أن العالم لا تنعدم جواهره ؛ لأنه لا يعقل سبب معدوم
لها ؛ لأن إرادة حادثة لإعدامه تؤدي إلى تغير الله سبحانه ، وإرادة

قديمة تقتضى أن يكون العدم قديماً ؛ لأنه لا فصل بين العلة
التامة والمعلول

١٢٩

صفحة

١٢٩

وأيضاً العدم ليس فعلاً يعقل أن يكون أثراً
 وذهب المتكلمون في تفسير معنى لإعدام العالم مذاهب : فالمعتزلة :
 يرون أن إعدامه يكون بفناء مخلقه الله لا في محل يتعدم به العالم ،
 ويتعدم الفناء بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر ، والفناء الآخر
 إلى فناء آخر ، وهكذا

واعترض على مذهب المعتزلة من وجوه :

الوجه الأول : من أوجه الاعتراض : أن الفناء ليس شيئاً يوجد حتى
 يخلقه الله

الوجه الثاني : أن الفناء لم يقوم ؟ إن قام بالعالم لزم اجتماع الوجود
 والفناء في العالم ، وهو محال بدهامة ، وإن قام بنفسه لم يكن صدأ
 لوجود العالم

الوجه الثالث : أن هذا المذهب يؤدي إلى أن لا يكون الله تعالى قادراً
 على إعدام بعض العالم ، دون بعض ؛ لأن الفناء إذا لم يتم بمحل
 كان نسبه إلى جميع العالم سواء

١٣٠

أما الكرامية : فيرون أن الإعدام عبارة عن شيء موجود يقوم بذات
 الله ، فيصير العالم به معدوماً

قيل : إن هذا يؤدي إلى أن تكون ذات الله محلاً للحوادث . وهو أيضاً
 خروج على العقول ؛ لأنه لا يعقل من الإيجاد إلا شيء موجود ،
 ثم إرادة وقدرة يقومان بالوجد ، فإثبات شيء آخر وراءهما ليس
 له ما يبرره

١٣٠

أما بعض الأشاعرة : فيقولون : الأعراض غير باقية ، ولكنها تتجدد ،
 فيمسك الله تجدها فتفتي ، وإذا فئت الأعراض فئت الجواهر

صفحة

لأن من أعراضها الوجود ؛ ولأن الجوهر الموجود لا يمكن أن يتجرد
 من العرض ونقيضه معا ، فإذا تجرد عنهما معاً ، كان معدوماً .
 قيل على هذا الرأي : إن القول بتجدد الأعراض فيه منكرة
 للمحسوس وإذن فإذا يمنع أن نقول : إن الجسم متجدد الوجود
 أيضاً ؟

ثم إذا كان الباقي يبقى ببقاء فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء ،
 فيكون لكل صفة بقاء موجود ، غير بقاء الذات

١٣١

وأما البعض الآخر منهم ، فيكاد يلتقي مع الأولين . ويجمعهم جميعاً
 الذهاب إلى أن العدم ليس بفعل ، ولكنه كف عن فعل
 قالت الفلاسفة : إذا بطلت جميع الآراء التي تذهب إلى القول بفناء
 العالم ، ثبت أنه أبدي

١٣١

ومفاد مذهبهم : أن كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه
 بعد وجوده^(١)

١٣١

ويجيب الغزالي عن هذا قائلاً : برغم أنه في وسعنا أن نذب عن كل
 مذهب من هذه المذاهب ، إلا أننا لا نطيل بذكر ذلك ونكتفي
 بأن نقول : إنه كما أن الإيجاد صيرورة الشيء موجوداً ،
 فكذلك الإعدام صيرورة الشيء معدوماً ، ولا شك أن الإعدام
 يقع ، فإننا نشاهد انعدام بعض الأشياء ، وما يقع يصح
 نسبه إلى القادر المختار

١٣٢

(١) عندي أن القول - على لسان الفلاسفة - بأن كل قائم بنفسه لا يتصور انعدامه بعد
 وجوده ؛ إن كان قولاً جديداً في معرض الهجاء والمغالبة ، فلا بأس ؛ أما إن كان قولاً تحقيقياً فنفي
 النفس منه شيء ؛ إذ كيف يكون الشيء الممكن هوياً لا يستحق الوجود ولا العدم لذاته ؟ ثم
 يقال : إن عدمه بعد وجوده مستحيل ؟ ولعل أعود إلى هذا القول في بحث مستقل إن شاء الله أنقصي
 فيه أحكام الممكن عند الفلاسفة ، لأتبين مدى صحة نسبة هذا القول إليهم ، فإن صح نسبه إليهم ،
 تبين هل قالوه في مقام الحدل ، أم في مقام التحقيق ؟ فإن كان في مقام التحقيق ، تبين هل يتفق
 هذا القول مع طبيعة الممكن ؟ أم يتعارض معها ولا يلائمها . . . إنه بحث شيق ودقيق في الوقت
 ذاته ، أرجو أن أفرغ له قريباً

١١ - مسألة في تلبيسهم بقولهم

إن الله فاعل العالم وصانعه ، وأن العالم صنعه وفعله
وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

صفحة

- اتفقت الفلاسفة على أن للعالم صانعاً وأن العالم فعل الله وصنعه . . . ١٣٥
- قال الغزالي : وهذا غير متصور على مذهبهم من ثلاثة أوجه . . . ١٣٥
- الوجه الأول : من جهة الفاعل ؛ فإن الفاعل عبارة عن مصدر عنه
الفعل ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .
وعندكم أن العالم صدر من الله تعالى صدور المعلول من العلة ، ولزم
منه لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله دفعه . . . ١٣٦
- قالت الفلاسفة : إن الصدور بالطبع فعل وصنع . . . ١٣٦
- قال الغزالي : هذا فاسد ؛ لما صح من قولهم : الجساد لا فعل له ،
وإنما الفعل للحيوان ، وذلك من الكليات المشهورة الصادقة ؛
فإن سمي الجساد فاعلاً بالاستعارة ؛ وهذا يقتضى دخول الاختيار
في مفهوم معنى الفاعل . . . ١٣٧
- قالت الفلاسفة : إن تسمية الفاعل فاعلاً تعرف من اللغة ، وإلا فقد
ظهر في العقل أن ما يكون سبباً للشيء ينقسم إلى ما يكون مريداً ،
وإلى ما لا يكون ، ووقع النزاع في أن اسم الفاعل على كلا القسمين
حقيقة ، أم لا ؟ . . . والعرب تقول : النار تحرق ، والسيف
يقطع ، والثلج يبرد . . . إلخ . . . ١٣٨
- قال الغزالي : إن قولهم : النار تحرق ، والسيف يقطع ، تعبيرات
مجازية ، وإنما الفعل الحقيقي ما يكون بالإرادة . . . ١٣٨
- قالت الفلاسفة : نحن نغنى بكون الله فاعلاً أنه سبب لكل موجود

صفحة

- سواه ، ولولا وجوده لما تصور وجود العالم ، فهذا ما نغنى بكونه
تعالى فاعلاً
- فإن كان الخصم يأتي أن يسمى هذا فاعلاً ، فلا مشاحة في الأسمى ،
بعد ظهور المعنى ١٣٨
- قال الغزالي : إن غرضنا أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً ، وإنما
المعنى بالصنع والفعل ما يصدر عن الإرادة حقيقة ، وقد نفيم
حقيقة معنى الفعل ، ونطقم بلفظه تجملاً بالإسلاميين ،
ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني
- والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس ١٣٩
- الوجه الثاني ، من أوجه بطلان قولهم : إن الله فاعل العالم وصانعه ،
من جهة الفعل نفسه . . . لأن الفعل عبارة عن الإحداث . . .
والعالم عندهم قديم وليس بحادث . . . ومعنى الفعل إخراج الشيء
من العدم إلى الوجود ، بإحداثه ١٤٠
- قالت الفلاسفة : إن معنى الحادث [الموجود بعد عدم]
- ولا أثر للفاعل في العدم السابق . . . ولا في مجموع الوجود والعدم . . .
- فبقي أن أثره الوجود . . . ولا مانع أن يكون هذا الأثر قديماً . . . ١٤٠
- ولا يستكثل على هذا بأن الموجود لا يمكن إيجاداً ؛ ولأنه إن أريد
أنه لا يستأنف له وجود ، فصحيح ؛ ولا يدعى الفلاسفة ذلك .
وإن أريد أنه في حال كونه موجوداً لا يكون موجوداً بمجرد ، فغير
صحيح ؛ لأن الإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً ، وكون المفعول
موجوداً ، والموجود الممكن في كل آتات وجوده محتاج إلى من
يمسك عليه الوجود ١٤١
- قال الغزالي : إن الفاعل يتعلق بالفعل عندنا في حال الحدوث فقط ،
لا في ثاني حال الحدوث ١٤١

قالت الفلاسفة : اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل قديماً إن كان الفاعل قديماً . ١٤٢

قال الغزالي : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل بعد كونه حادثاً . ١٤٢

قالت الفلاسفة : إنا لا نعنى بكون العالم فعلاً لله إلا كونه معلولاً دائماً النسبة إلى الله تعالى ؛ فإن لم تسموا هذا فعلاً ، فلا مضابفة في التسمية بعد ظهور المعنى ١٤٣

قال الغزالي : إن غرضنا أن نظهر أن العالم ليس فعل الله تحقيقاً عندكم ، وأنكم إنما تسمونه فعلاً تجملاً بالإسلاميين ١٤٣

* * *

الوجه الثالث : من أوجه استحالة كون العالم فعلاً لله على أصول الفلاسفة ، من جهة نسبة العالم إلى الله ١٤٤

إن المبدأ الأول واحد من كل وجه عند الفلاسفة ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد عندهم ، والعالم مركب من مختلفات ، فلا يمكن صدوره عن الله ١٤٤

قالت الفلاسفة : العالم يحملته ليس صادراً من الله تعالى بالمباشرة ، بل الصادر منه موجود واحد ، هو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، وتكثرت الموجودات بوساطته ١٤٤

قال الغزالي : فيلزم أن يكون العالم سلسلة آحاد لا تركيب فيها : السابق منها علة للاحق ، والمتأخر معلول للمتقدم ، فإذا يقولون في الجسم الذي هو مركب من هيولى وصورة ؟ ١٤٥

قالت الفلاسفة : إذا عرف مذهبنا اندفع الإشكال ، فإن مذهبنا أن الصادر الأول له ثلاث جهات : أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن ، وعن كل جهة من هذه الجهات نشأ شيء ، وهي بداية تكثر الموجودات ١٤٥

قال الغزالي : هدم تحكيمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق

ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه . . . ثم قال : ومداخل الاعتراض على مثلها لا تنحصر منها : كونه بممكن الوجود ، عين وجوده ، أم غيره ؟ . . فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ، ووجوده من غيره ، فكيف يكون ماله من ذاته ، وماله من غيره واحداً . . ؟ قلنا : فكيف قلتم : إن وجوب الوجود ، هو عين الوجود ؟

ومنها : هل عقله مبدأه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟ فإن كان عينه ، فلا كثرة في ذاته وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة في الأول ١٤٨

فإن قال الفلاسفة : الأول لا يعقل إلا ذاته ، وعقله ذاته هو عين ذاته ١٤٩

قيل في جوابه :

أولاً : إن هذا المذهب لشاعته هجره ابن سينا ، وسائر المحققين . ١٤٩

وثانياً : أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما حاذر من لزوم الكثرة ؛ إذ لو قال به لزمه أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . . . فكذلك يقال في المعلول الأول ١٥٠

ومنها : أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته أو غيره ؟ فإن قيل عينه ، فذلك محال ؛ لأن العلم غير المعلوم ؛ وإن قيل غيره ، فليكن كذلك في المبدأ الأول ١٥١

ومنها : أن التثليث في المعلول الأول لا يكفي : فإن السماء الأولى اعتبرت ناشئة عن جهة واحدة فيه . . . مع أنها مركبة من : صورة ، وهيولى ، وهي على حد مخصوص في الكبير . . . وهذا يقتضى تخصصاً . . . ثم إن اختصاص نقطة القطبين بمكانهما يقتضى تخصصاً ١٥١

فإن قالت الفلاسفة: لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة ظهر لنا منها ثلاثة أو أربعة والباقي لم نطلع عليه . . . قيل: فقولوا إذن: إن الموجودات كلها صدرت من المعلول الأول . . . ١٥٢

ومنها: أنه إذا كان إمكان المعلول الأول اقتضى صدور شيء عنه، وعلمه بنفسه اقتضى صدور شيء ثان، وعلمه بمبدئه اقتضى صدور شيء ثالث؛ فما الفرق في هذا بين المعلول الأول، وبين إنسان ما، هو ممكن، ويعلم نفسه، ويعلم مبدأه؟ ولماذا لا تقتضى هذه الجهات فيه، مثل ما اقتضت في المعلول الأول؟ ١٥٣

قال الغزالي: فإن قال قائل: فإذا أبطلتم مذهبهم، فإذا تقولون أنتم؟ قلنا: نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممدد، وإنما غرضنا أن نشوش دعاوهم، وقد حصل . . . ١٥٤

قال الغزالي: إن البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة، فضول وطمع في غير مطمع . . . والذين طمعوا في طلب المناسبة ومعرفتها، تورطوا في أشياء هي بالحماسة أشبه . . . ١٥٤

قال الغزالي: فلنتقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء - صلوات الله عليهم - وليصدقوا فيها؛ إذ العقل ليس يحيلها، وليترك البحث عن: الكيفية، والكمية، والماهية؛ فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية . . . ١٥٥

١٢ - مسألة

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

قال الغزالي: الفلاسفة قالوا: إن العالم قديم، ثم أثبتوا له صناعاً. وهذا المذهب يرضه متناقض . . . ١٥٦

قالت الفلاسفة: نحن لم نعن بالصانع فاعلا مختاراً، يفعل بعد أن لم يكن يفعل. كما يشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج، بل نغني به علة العالم، على معنى أنه لا علة لوجوده، وهو علة لوجود غيره . . .

وثبت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي؛ فإننا نقول: موجودات العالم إما أن يكون لها علة، أو لا علة لها. فإن كان لها علة، فذلك العلة لها علة أم لا؟ وكذا القول في علة العلة: فإذا أن يتسلسل إلى غير نهاية، وهو محال. وإن كان العالم موجوداً لا علة له، فقد ثبت مبدأ لا علة له. وإما أن تنتهي إلى طرف، فالأخير علة أول لا علة لوجودها. فنسميها بالمبدأ الأول . . . ١٥٦

قال الغزالي: لم يبعد أن تكون العلل ذاهبة في جانب الماضي إلى غير نهاية، من غير وقوف عند علة أخيرة؟ فكما أن الزمان عندكم له آخر وهو الآن الراهن، ولكن لا أول له، فما من وقت إلا وقبله وقت، فلتكن الموجودات عللاً ومعلولات هكذا، لا أول لها من جهة الماضي . . . ١٥٧

فإن قال الفلاسفة: نفرق بين التسلسل في العلل، والتسلسل في الحوادث، والأول هو المنوع، والثاني ليس بمتنوع؛ لأن الحوادث ليست موجودة معاً في الحال، ولا في بعض الأحوال، والمعدوم لا يوصف بالنهاية، ولا بعدم التناهي . . .

قيل لهم: فما تقولون في النفوس البشرية، وهي مجتمعة معاً في الوجود، وهي غير متناهية عندكم؟ . . . ١٥٧

فإن قال الفلاسفة: النفوس ليس بينها ترتب، والحال اجتناع موجودات لا نهاية لها إذا كان بينها ترتب . . .

قال لهم الغزالي: هذا التحكم ليس طرده أولى من عكسه . . . ١٥٨

فإن قالت الفلاسفة : لا حاجة بنا إلى استعمال التسلسل في إثبات

الصانع ؛ فإن في وسعنا أن نقول : كل واحدة من آحاد العلل ،

ممكنة في نفسها ؟ أو واجبة ؟ فإن كانت واجبة فهي بغير حاجة

إلى علة . وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان ، وكل

ممكّن فهو بحاجة إلى علة خارجة عن ذاته ، والموجود الخارج

عن ذات الممكن ليس إلا الواجب

قال لهم الغزالي : إن أردتم بالواجب ما لا علة لوجوده ، وبالممكن

ما لوجوده علة زائدة على ذاته ، فنقول : كل واحد ممكّن ، على

معنى أن له علة زائدة على ذاته . والكل ليس بممكن ، على

معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته ١٥٨

فإن قالت الفلاسفة : هذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات

الوجود ، وهو محال

قال لهم الغزالي : هذا كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث ،

مع أنه واقع عند الفلاسفة ؛ إذ يقولون : الزمان قديم ، وآحاد

الدورات حادثّة ١٥٩

قال الغزالي : فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، لا يتمكن من

إنكار علل لا نهاية لها . ويخلص من هذا أنه لا سبيل لهم إلى

الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ١٥٩

• • •

١٣ - مسألة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز

فرض اثنين ، واجبي الوجود ، كل منهما لا علة له .

وللفلاسفة مسلكان في إثبات وحدانية الواجب :

المسلك الأول : قالوا : لو كان وجوب الوجود مقولا على أكثر من

واحد ، لكان وجوب الوجود لكل واحد :

إما لذاته ، فلا يكون لغيره ، والمفروض أنه أكثر من واحد .

وإما لعله فيكون وجوب الوجود معلولا ، ووجوب الوجود ليس

معلولا ١٦١

قال الغزالي في مناقضة هذا المسلك : إن كان واجب الوجود ، هو

ما لا علة له ، فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ،

وليس أحدهما علة للآخر ؟ ١٦١

المسلك الثاني : قال الفلاسفة : لو فرضنا واجبي وجود لكانا :

إما متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد . وإن كانا

مختلفين فلن يكون الاختلاف في كل شيء ، ضرورة اشتراكهما

في الوجود ، وفي وجوب الوجود ، وحيث كان هناك اختلاف

واتفاق ، كان هناك تركيب ، والتركيب على الله محال ١٦٢

قال الغزالي في مناقضة هذا المسلك : ما البرهان على أن هذا النوع

من التركيب محال ؟ ١٦٣

من أصول الفلاسفة أن البارئ تعالى واحد من كل وجه لا تكثر فيه .

١٦٣

والكثرة خمسة أنواع :

- النوع الأول : قبول الانقسام فعلا ، أو وهما . . . كانقسام الجسم
 في الوهم ، وهو محال في المبدأ الأول ١٦٤
- النوع الثاني : قبول الانقسام في العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق
 الكمية ، كانقسام الجسم إلى الهويولى والصورة ، وهذا النوع
 أيضاً منى عن الله تعالى ١٦٤
- النوع الثالث : الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والإرادة . وهذا
 النوع أيضاً منى عن الواجب ١٦٤
- النوع الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل ، وهذا
 أيضاً منى عن الواجب ١٦٤
- النوع الخامس : كثرة تلزم من تقدير ماهية وتقدير وجود زائد عن
 تلك الماهية . وهذه الكثرة أيضاً منفية عن الواجب ١٦٥
- قالت الفلاسفة : ذات المبدأ الأول واحدة ، وإنما تكثر الأسماء بإضافة
 شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه
 والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ، ولا الإضافة
 توجب كثرة . فلا يتكثرون كثرة الأسلوب ، ولا كثرة الإضافات .
 فإذا قيل له [أول] فهو إضافة إلى الموجودات بعده . وإذا قيل
 (موجود) فعناه [معلوم] . . . الخ ١٦٥
- عود إلى أنواع الكثرة التي ينفيها الفلاسفة عن الله ، ومناقشتهم فيها
 واحدة ، واحدة ١٧٢

• • •

١٤ - مسألة

- اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ
 الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة . . . ولم في إثباته مسلكان :
 المسلك الأول : أنهم قالوا : إن كل واحد من الصفة والموصوف ،
 إذا لم يكن هذا ذلك ، ولا ذلك هذا :
 فلما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده . . . فهما
 واجبا وجود . . . وذلك محال . . . لأنها اثنية
 أو يفترق كل واحد إلى الآخر . . . فلا يكون واحد منهما واجب
 وجود . . . أو يستغنى واحد ، ويفترق واحد . . . فما احتاج فهو
 معلول ، فلا يكون واجب وجود ١٧٣
- قال الغزالي : والاعتراض على هذا أن يقال : نختار القسم الأخير ،
 فإن الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة
 إلى الموصوف . وقولهم : إن المحتاج لا يكون واجب وجود ، يقال في
 رده ، إن أردتم بواجب الوجود ما لا علة له فاعلة ، فما معنا كذلك .
 وإن أردتم به ما لا علة له قابلة . . . فما الدليل على استحالة هذا؟
 المسلك الثاني : قولهم : إن العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية
 ذاتنا فتكون كذلك في حق الأول . . . وهذا المسلك راجع للأول .
 قال الغزالي : إنهم لا يقدرين على رد جميع ما يصفون به الذات ،
 إلى نفس الذات ، فإنهم أثبتوا له [كونه عالماً] ويلزمهم أن
 يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود ١٧٧
- قالت الفلاسفة : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ .

صفحة

١٧٨

للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني
قال الغزالي : والجواب من وجوه :

١٧٩

الوجه الأول : أن قولكم ، إنه يعلم ذاته مبدأً تحكماً ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط

١٧٩

الوجه الثاني : أن قولكم ، إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم يوجب تعدد العلم

١٧٩

قال الغزالي : لبت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، إلا أنه يعلم الكل بنوع كلي ، والكليات المعلوم لا تتناهى ، فكيف يكون العلم المتعلق بها واحداً من كل وجه ؟

١٧٩

قال الغزالي : وقد خالف ابن سينا في هذا ، غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم باينهم في إثبات العلم بالغير...؟ ثم قال : وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتخليه

١٨٠

قالت الفلاسفة : ليس محالاً أن يتحد العلم ويتعدد المعلوم ؛ فإن من علم الابن ، علم بنفس العلم ، الأب ، والآبوة ، والبنوة
قال الغزالي في رده : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين

قالت الفلاسفة : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله سبحانه وتعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد

صفحة

١٨١

قال الغزالي : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض المهديين ، بل خوض المعترضين الهادمين ، ولذلك سمينا الكتاب (تهاقت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ، فليس يلزمنا الجواب عن هذا

١٨١

قالت الفلاسفة : إن ما ينقلب على كافة فرق الحلق ، وتستوى الأقدام في إشكاله ، فلا يجوز لكم إيرادها

قال الغزالي : بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور القطعية بالبراهين... وإذا ظهر عجزكم ، ففي الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها... فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - بدليل المعجزة ، المقتصرة في قضية العقل على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل ، المنتبحة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات لله تعالى .
المقتضية أثره في إطلاق العالم والمريد ، المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه... وإنما إنكاركم عليهم بنسبهم إلى الجهل... وقد بان عجزكم ، وتهاقت مسالككم ، واقتضاحكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان

١٨١

١٥ - مسألة

١٨٣

في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ، وبفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل
وقد اتفق الفلاسفة على ذلك ، وذهبوا إلى أن مشاركته للمعلول الأول في كونه موجوداً ، وجوهراً ، وعلة لغيره ، ليس مشاركة في الجنس ، بل في لازم عام... وفرق بين الجنس واللازم

قالوا : إن المشاركة والمباينة تقتضى التركيب ، والتركيب فى حق
الواجب محال ١٨٥

قال الغزالي : ولنا معهم مسلكان : المسلك الأول المطالبة ،
فنتقول لهم ، من أين عرفتم استحالة هذا التركيب ؟ وأحال الغزالي فى
هذه المسألة إلى ما سبق له فى مسألة زيادة الصفات ١٨٧

المسلك الثانى : الإلزام ، فنتقول لهم : الأول عقل مجرد ، والمعلول
الأول ، عقل مجرد ، وحقيقة كل منهما هى هذه العقلية ، فهما
مشتركان فى أمر جوهر ذاتى ، ولا بد أن يختلفا فى أمر آخر
١٨٩ فالواجب إذن مركب

* * *

١٦ - مسألة فى إبطال قولهم

إن وجود الأول بسيط . أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة
يضاف الوجود إليها ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره .

قال الغزالي : ولنا معهم مسلكان :

المسلك الأول : المطالبة بالدليل ، فإن قالوا : لأنه لو كانت له
ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها . . . فيكون الوجود الواجب
معلولاً . . وهو تناقض . . . قيل لهم : هذا رجوع إلى منبع
التلبس فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ، فإننا نقول : له حقيقة
وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة . أى ليست معدومة
فإن قال الفلاسفة : فتكون الماهية سبباً للوجود ، فيكون الوجود معلولاً .

قيل لهم : إن عنيتم بالسبب الفاعل ، فالماهية فى الأشياء الحادثة
لا تكون سبباً للوجود ، فكيف فى القديم ؟ وإن عنيتم بالسبب
وجهاً آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، ولا
استحالة فيه ١٨٩

المسلك الثانى : هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول . ١٩٠

* * *

١٧ - مسألة

فى تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

قال الغزالي : كون الأول ليس بجسم ، إنما يستقيم على رأى من يرى
أن الجسم حادث . أما الفلاسفة الذين جوزوا أن يكون الجسم
قديماً ، فما الذى يمنع أن يكون الأول على رأيهم جسماً ١٩٢

فإن قال الفلاسفة : إن الجسم لا يكون إلا مركباً ، من أجزاء ،
ومن هيولى وصورة ، ومن ذات وصفات ، وكل ذلك محال على
الله

قيل لهم : قد أبطلنا هذا عليكم ١٩٤

فإن قال الفلاسفة : الجسم إن لم تكن له نفس ، فلا يكون فاعلاً .
وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون أولاً .

قيل لهم : نفسنا ليست علة لوجودنا ، ولا نفس الفلك علة لوجود جسمه . ١٩٤

* * *

١٨ - مسألة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلّة

- قال الغزالي : ما دام العالم قديماً ، فما الذي يحوّجه إلى علة ؟ . . . ١٩٧
- قالت الفلاسفة : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود ، والعالم ممكن الوجود ١٩٧
- قال الغزالي : إن كل تلبساتهم مخبأة في لفظي (واجب الوجود) و (ممكن الوجود) فلنعُدل إلى المفهوم ، وهو نفي العلة وإثباتها ، فلقاتل أن يقول : لا علة لها فما المستنكر ؟ . . . ١٩٨

• • •

١٩ - مسألة

في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي

لابن سينا مسلّكان في إثبات علم الإله بغيره :

- المسلّك الأول : أن الأول موجود لا في مادة ، فهو عقل محض ، وكل ما هو عقل محض فجميع المعلولات تنكشف له . . . ١٩٩
- قال الغزالي : قولهم إن الأول موجود لا في المادة . إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، فهو مسلم . فبيّن قولكم : وما هذه صفته فهو عقل مجرد ، فإذا يعنى بالعقل ؟ إن عني به أنه يعتل سائر الأشياء ، فهو نفس المطلوب . . . ٢٠٠

فإن قالت الفلاسفة : إن المانع من إدراك الأشياء المادة ، ولا مادة

- قيل : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط . . . ٢٠٠
- المسلّك الثاني في إثبات علم الواجب بغيره عند ابن سينا :

أن العالم فعل الله ، والفاعل يدري مفعوله . . . ٢٠١

قال الغزالي : لنا في رد هذا وجهان :

- الوجه الأول : أن الفعل إن كان إرادياً ، لزم علم الفاعل بمفعوله ، وإن كان طبيعياً لم يلزم ، والله عندكم فاعل بالطبع لا بالإرادة ، فلم يلزم علمه بفعله . . . ٢٠١
- قال ابن سينا : إن صدور العالم عن الله سببه علمه به ، فلا بد أن يكون الله عالماً بالعالم . . . ٢٠٢
- قال الغزالي : إن غيرك يابن سينا يخالفك في هذا الرأي ، ويرى أن العالم صدر عن الله لا من حيث علمه به ، فما المحيل لهذا الرأي ؟
- الوجه الثاني : هو أنه سلم لهم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضى علم الفاعل بالصادر عنه ، فالصادر عن الله شيء واحد فقط ، فلا يلزم إلا العلم به . . . ٢٠٢

٢٠ - مسألة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

قال الغزالي : ما دام الفلاسفة قد نفوا عن الله الإرادة ، والإحداث ،

وزعموا أن ما يصدر عنه يصدر على سبيل الضرورة والطبع ،
فأى بعد في أن يكون ما هذا شأنه لا يعلم نفسه ؟

٢٠٤

فإن قالت الفلاسفة : من لا يعلم نفسه ، فهو ميت ، قيل لهم : نحن
لا ندعى عليكم ذلك ، ولكنه يلزمكم على أصول مذهبكم . . .

٢٠٤

. . .

٢١ - مسألة

في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المتقسمة
بانقسام الزمان : إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

وإخلاصة مذهبهم في ذلك : أن الواقع متغير ، والعلم بالشئ المتغير
متغير ، والتغير على الله محال . . . لهذا كان علمه بالواقع لا من

٢٠٧

حيث إنه متغير ، بل من جهة ثباته واستقراره . . .

٢٠٩

نصوص من كتاب الإشارات لابن سينا « هامش » . . .

قال الغزالي : هذه قاعدة استأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها
أن زليلاً مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه : لم يكن تعالى عالماً

٢٠٩

بذلك ؛ إذ هي حوادث جزئية متغيرة . . .

قال الغزالي : ويعترض عليهم من وجهين :

الوجه الأول : أن يقال : ما المانع من أن يكون لله تعالى علم واحد
بالشئ يشمل أحواله الماضية ، والراهنة ، والمستقبلية ، وبذلك

٢١٤

يكون الله عالماً بالشئ بما في جميع أحواله ، من غير أن تتوارد عليه
أغيار . . .

قال الغزالي : إن غرض الفلاسفة نفي التغير عن الله ،
وهو أمر متفق عليه . . .

٢١٤

الوجه الثاني : أن يقال : ما المانع على أصلكم أن تتوارد عليه عاوم
نتيجة علمه بالحوادث الجزئية المتغيرة ؟ كما ذهب (جهم) إلى
أن علومه بالحوادث حادثة ، وكما اعتقد الكرامية أنه محل للحوادث
ولم ينكر عليهم ذلك إلا من جهة أن ما يلحقه التغير حادث . وأما أنتم
فذهبكم أن العالم قديم ، وإن كان لا يخلو عن التغير . . .

٢١٦

فإن قالت الفلاسفة : إنما أحلنا قيام العلم الحادث بذاته ؛ لأن العلم
الحادث في ذاته لا يخلو . . .

إما أن يصدر من جهته .

أو من جهة غيره .

لا جائز أن يصدر من جهته لأنه لا يصدر من القديم حادث ،
على ما بان في المسألة الأولى . . .

ولا جائز أن يصدر من جهة غيره ؛ فإنه يؤدي إلى أن يكون غيره
مؤثراً فيه . . .

٢١٦

قال الغزالي : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم :

أما أنه لا يصدر من القديم حادث ، فقد أبطلناه في المسألة الأولى .
وأما صدور هذا العلم فيه من غيره ، فلا يستحيل أيضاً على

٢١٧

أصولكم . . .

. . .

٢٢ - مسألة

في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى
بحركته الدورية

صفحة

قالت الفلاسفة : إن السماء حيوان ، وإن لها نفسا ، نسبتها إلى بدن
السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا

٢١٧

قال الغزالي : ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه ولكننا
ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل فإن هذا إن كان
صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء - صلوات الله عليهم - بإلهام
من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه

٢١٧

قالت الفلاسفة : السماء جسم متحرك ، وكل جسم متحرك ، فله محرك
والحركة إما أن تكون منبعثة عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة
الحجر إلى أسفل ، والإرادة كحركة الحيوان مع القدرة . وإما أن
تكون الحركة آتية من خارج ، ويحرك عن طريق القسر
كدفع الحجر إلى فوق .

وباطل أن تكون حركتها بالقسر أو بالطبع ، فبقي أن تكون بالإرادة

٢١٨

وهو المطلوب

قال الغزالي : إن الحصر في هذه الأقسام باطل ثم انتهى إلى
قوله : فالحكم على السماء بأنها حيوان تحكم محض لا مستند له

٢١٩

.

٢٣ - مسألة

في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء

صفحة

قالت الفلاسفة : إن السماء مطيعة لله بحركتها ، ومتقربة إليه

٢٢٣

ومستكملة

قال الغزالي : إن طلب الاستكمال بالكون في كل مكان يمكن أن
يكون فيه ، حماقة لا طاعة ثم قال : إن أسرار ملكوت
السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه التخيلات : وإنما يطلع الله
عليها أنبياءه وأوليائه على سبيل الإلهام ، لاعلى سبيل الاستدلال ،
ولذلك عجز الفلاسفة عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها

٢٢٤

.

٢٤ - مسألة

في إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات
الحادثة في هذا العالم ، وأن المراد باللوح المحفوظ نفوس السموات .
وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة
الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لا أنه جسم صلب
عريض مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ،
لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن
للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور
جسم لا نهاية له ولا تمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ،
ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها على جسم بخطوط معدودة

قالت الفلاسفة: إن الملائكة السماوية هي نفوس السموات ، وإن

الملائكة الكرويين هي العقول المجردة القائمة بأنفسها . . . ٢٢٧

قال الغزالي: إن النزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن

ما ذكروه قبل . ليس محالاً ، إذ منهاه كون السماء حيواناً متحركاً بالفرض ، وهو ممكن : أما هذه فترجع إلى إثبات علم الخلق بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما تعتقد استحالته...

فنتطلبهم بالدليل ٢٢٧

استدلال الفلاسفة : على أن نفوس السموات مطلعة على ما سيحدث في

العالم بأن قالوا : إن سلسلة الأسباب والمسببات في عالم الكون والفساد تنهى إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، ولتنصور للحركات منصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة . . . ٢٢٨

قالوا : نحن إنما لا نعلم المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابه ، ولو

علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، ولأننا نعلم بعض الأسباب ، فيقع لنا حدس بوقوع المسببات . . . ٢٢٩

قالوا : وإن التألم يرى في نومه ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله

باللوح المحفوظ أثناء النوم ، وقد تظل صورة الشيء في نفسه كما رآها ، وربما سارعت الخيلة إلى محاكاته ، وهذه هي الرؤيا التي تحتاج إلى تعبير ٢٢٩

قالوا : والاتصال بنفوس السموات مبذول ، لبس بيننا وبينها حجاب ،

ولكننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ، فإذا خف ضغط المحسات علينا أثناء النوم ، تهيأت لنا فرصة الاتصال بالسماويات ، فكانت الرؤى التي تحتاج إلى تعبير ، والتي لا تحتاج ٢٢٩

قالوا : والأنبياء لقوة نفوسها ، تستطيع التخلص من ضغط الحواس

في اليقظة ، لهذا يتيسر لها أن ترى في اليقظة ما لا يراه غيرهم

إلا في النوم ٢٣٠

قال الغزالي : وإلحواب أن نقول لهم : بم تنكرون على من يقول : إن

النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل ابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، يريه الله ابتداء ، لا بوساطة نفوس الملائكة ٢٣٠

قال الغزالي : وكيف يجتمع في نفس مخلوق ، في حال واحدة ، من

غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لانهاية لأعدادها ، ولا غاية لأحاديثها ؟ . . . ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فليأس من عقله ٢٣٣

قال الغزالي : ليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته على نحو

تعلق العلوم التي هي للمخلوقات ٢٣٣

« المسائل الطبيعية »

قال الغزالي : لنذكر أقسام هذه العلوم ليعلم أن الشرع ليس يقتضى

المنازعة فيها ، ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها ٢٣٥

وقال : وتنقسم هذه العلوم إلى أصول وفروع :

وأصولها ثمانية :

الأول : يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث إنه جسم

الثاني : يعرف أحوال أقسام أركان العالم

الثالث : يعرف أحوال الكون ، والفساد ، والتولد

الرابع	: في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة	.	.
الخامس	: في الجواهر المعدنية	.	.
السادس	: في أحكام النبات	.	.
السابع	: في الحيوانات	.	.
الثامن	: في النفوس	.	.

أما فروعها فسبعة :

الأول	: الطب : ومقصوده معرفة مبادئ بدن الإنسان	.	.
الثاني	: في أحكام النجوم	.	.
الثالث	: علم الفراسة	.	.
الرابع	: التعبير	.	.
الخامس	: علم الطلسمات	.	.
السادس	: علم البرينجات	.	.
السابع	: علم الكيمياء	.	.

قال الغزالي : وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم ، في أربع مسائل .

الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة .

الثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبقه في الجسم .

الثالثة : قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم .

الرابعة : قولهم : يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد .

قال الغزالي : وإنما يلزم النزاع في مسألة الأسباب والمسببات من حيث

إنه ينبئ عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة .

قال الغزالي : لم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا

ثلاثة أمور

أحدها : في القوة المتخيلة ؛ فإنهم ادعوا : أنها إذا استولت ولم تستغرقها

الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت

فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل ، وذلك في

اليقظة للأنبياء - صلوات الله عليهم - ولسائر الناس في النوم .

الثاني : في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو

سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم

الثالث : في القوة النفسية العملية ، فقد تنهى إلى حد تتأثر بها

الطبيعيات

٢٥ - مسألة

الأسباب والمسببات

قال الغزالي : الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد

مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها معا ، لا لكونه

ضرورياً في نفسه

قال الغزالي : وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحاله

قال الغزالي : والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ،

فلنعين مثالا واحداً . هو الاحتراق في القطن مثلاً

صفحة

قال الغزالي : والكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول: أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق هو النار فقط . . . ٢٤٠

قال الغزالي : وهذا مما نكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق هو الله تعالى . . . وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار . . . والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها . . . ٢٤١

المقام الثاني : مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة . . . إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر عنها الأشياء باللزوم لا على سبيل التروى والاختيار . . . ولهذا أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار مع عدم الاحتراق ، ومع بقاء النار ناراً . . . ٢٤٤

قال الغزالي : والجواب الثاني له مسلكان :

المسلك الأول: أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة . . . وقد فرغنا من إبطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم . . . ٢٤٤

قال الفلاسفة : إن إنكار لزوم السبب عن أسبابها يؤدي إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإذا أسندت الأفعال إلى إرادة ليس لها منهج مخصوص ، فليجوز كل واحد منا أن يتقلب ما بين يديه من كتب إلى سباع ضارية ، وجبال راسية ، وأعداء مسلحة . . . ٢٤٦

صفحة

قال الغزالي : والجواب أن الله قد خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم تقع ، واستمرار العادة على نمط واحد يرسخ في أذهاننا جريانها على نهج ثابت ، ورغم إمكان تخلفه . . . ٢٤٧

المسلك الثاني : قال الغزالي : نسلم أن النار خلقت خلقة تجعلها تحرق ما تلاقه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلتقي نبي في النار فلا يحترق : إما بتغيير صفة النار . أو بتغيير صفة النبي عليه السلام . . . ٢٤٧

والحال : هو ما يرجع إلى الجمع بين النبي والإثبات . . . ٢٤٩

٢٦ - مسألة

في تعجزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، لا يتميز وليس بجسم ، ولا منقطع في جسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه

قال الغزالي : يرى الفلاسفة أن القوى الحيوانية تنقسم إلى قسمين : محركة ومدركة . . . والمدركة قسمان : ظاهرة ، وباطنة . . . والظاهرة هي الحواس الخمس ، وهي معان منطبعة في الأجسام . . .

وأما الباطنة فنثلاث :

إحداها : القوة الخيالية ، في مقدم الدماغ . . . الثانية : القوة الوهمية . . .

الثالثة : القوة التي تسمى في الحيوان (متخيلة) وفي الإنسان (مفكرة) ٢٥٣

وأما الحركة فتتقسم :

إلى محركة على معنى أنها باعثة على الحركة
وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة . . . فاعلة ٢٥٥

والباعثة : هي القوة التزوعية الشوقية ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شوقية
وشعبة تسمى قوة غضبية ٢٥٥

والفاعلة : قوة منبثة في الأعصاب والعضلات تجذب الأوتار
والرباطات المتصلة بالأعضاء ٢٥٥

وأما النفس العاقلة الإنسانية ؛ فلها قوتان :
قوة عالمة . وقوة عاملة

فالعاملة : قوة هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة
الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان ٢٥٦

أما العالمة : فهي التي تسمى النظرية ، وهي قوة من شأنها أن تدرك
حقائق العقول ٢٥٦

قال الغزالي : وإنما نريد أن نعرض الآن على دعواهم معرفة كون
النفس جوهرًا قائمًا بنفسه لبراهين العقل ، ولسنا نعرض على
دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن
الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ، أن
الشرع مصدق له ، ولكننا نذكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ،

والاستغناء عن الشرع فيه . . . فنطالبهم بالأدلة ، ولم فيها

براهين كثيرة بزعمهم ٣٥٧

الدليل الأول : أن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية وفيها آحاد

لا تنقسم فلا بد أن يكون محلها لا ينقسم . وكل جسم فنقسم . ٢٥٧

قال الغزالي : والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم

جوهر فرد متحيز لا ينقسم ٢٥٨

المقام الثاني : أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم فينبغي

أن ينقسم ، مردود عليكم بما تدركه القوة الوهمية التي في الشاة ،

من عداوة الذئب ؛ فإنها في حكم شيء واحد لا ينقسم

قال الغزالي : فإن قيل : هذه مناقضة في المعقولات ، والمعقولات

لا تنقض ؛ فإنكم مهما لم تقسروا على الشك في المقدمتين .

وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم

منقسم ، لم يمكنكم الشك في النتيجة . . . قلنا : إن هذا

الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهاوت والتناقض في كلام الفلاسفة

وقد حصل ٢٥٩

قال الغزالي : ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع

تلبس في القياس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم

منطبع في الجسم ، انطباع اللون في محله ، فينقسم العلم بانقسام

الجسم مثل ما ينقسم اللون بانقسام محله ٢٥٩

الدليل الثاني : وهو يؤول إلى انطباع العلم ، وانقسامه بانقسام محله . . .

على ما مر في الدليل الأول . . . وجوابه هو نفس الجواب . ٢٦٠

الدليل الثالث : قولهم : إن العلم لو كان في جزء من الجسم ، لكان

العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له

صفحة

عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل

٢٦١

مخصوص

قال الغزالي : هذا هوس : فإن الإنسان يسمى مبصراً ، وسامعاً ، وذائقاً ، وهو يسمع ، ويبصر ، ويذوق ، بأجزاء من جسمه ،

٢٦١

لا به كله

الدليل الرابع : قالوا : إن كان العلم يحل جزءاً من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل ضده ، فيجوز أن يقوم بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالماً وجاهلاً بشيء

٢٦٣

واحد وذلك محال

قال الغزالي : هذا ينقلب عليهم في الشهوة والشوق والإرادة فإن هذه أمور تثبت للبهائم وهي معان تنطبع في الجسم ، ومع ذلك يستحيل أن ينفر الإنسان عما يشائق إليه ، حتى يجتمع فيه النقرة والميل إلى شيء واحد ، في وقت واحد

٢٦٣

الدليل الخامس : قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمية ، فهو لا يعقل نفسه ، والثاني محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالقديم

٢٦٤

مثله

قال الغزالي : ما الدليل على لزوم التالي للمقدم ؟

٢٦٤

قالت الفلاسفة : الدليل عليه أن الإبصار لما كان يحسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار ، والسمع لما كان يحسم ، فالسمع يتعلق

٢٦٤

بالسمع

قال الغزالي : ما ذكروه فاسد من وجهين :

الوجه الأول : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون

٢٦٥

ابصاراً لغيره ولنفسه

الوجه الثاني : أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلتم : إذا امتنع

صفحة

٢٦٥

ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض آخر
الدليل السادس : قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمية .

كالإبصار ، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك القلب والدماغ ، وما يدعى أنه آلته ، فدل أنه لا يدرك بآلة

٢٦٥

جسمية

٢٦٥

قال الغزالي : والجواب عنه كالجواب عن الدليل الخامس
الدليل السابع : القوى المدركة بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ، والعقل على العكس

٢٦٧

من هذا

قال الغزالي : نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمية في هذه الأمور

٢٦٨

الدليل الثامن : أجزاء البدن كلها تضعف عند الأربعين فما بعدها

٢٦٨

والقوة العقلية في أكثر الأمور إنما تقوى بعد ذلك

قال الغزالي : والاعتراض أن نقول : نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة ، فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر ،

٢٧٠

وبعضها في الوسط ، وبعضها في آخره

الدليل التاسع : كيف يكون الإنسان هو الجسم مع عوارضه ، وهذه

٢٧٠

الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل

قال الغزالي : هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حال كبيرهما بحال الصخر

٢٧١

الدليل العاشر : أنا ندرك من الشيء الواحد أمراً جزئياً ، وأمراً كلياً .

٢٧٢

والجزئي يدرك بالحس ، والكلّي مجرد يدرك بالعقل

قال الغزالي : إن المعنى الكلّي الذي وضعتموه حالاً في العقل ، غير مسلم ، بل لا يحل في العقل إلا ما لا يحل في الحس

٢٧٣

٢٧ - مسألة

في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها .
وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها

للفلاسفة على ذلك دليان :

الدليل الأول : قولهم : إن عدمها لا يخلو :
إما أن يكون بموت البدن ، أو بضد يطرأ عليها .
أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلاً لها ، بل هو
آلة . . . وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة . . .

وباطل أنها تنعدم بالضد ؛ إذ الجواهر لا ضد لها . . .

وباطل أنها تنفي بالقدرة ؛ إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وجوده .
٢٧٦ قال الغزالي : والاعتراض عليه من وجوه :

الوجه الأول : أن القول بأنها لا تنعدم بموت البدن ، مبنى على أنها
كائن مجرد ، وقد تقدم في المسألة التي قبل هذه ، لإبطال ذلك .

الوجه الثاني : أنه مع كون النفس لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة
بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره
ابن سينا ، وخالف به أفلاطون الذي ذهب إلى أن النفس قديمة .

الوجه الثالث : لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، على
ما قررناه في مسألة أبدية العالم

الوجه الرابع : مطالبتهم بالدليل على أن عدم الشيء لا يتصور إلا
بطريق من هذه الطرق الثلاث

٢٧٦

الدليل الثاني : قولهم : كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه

العدم^(١) ٢٨٠

قال الغزالي في رد هذا الدليل : ويدفع هذا بما قررناه في ذهابهم
إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في
مسألتي أزلية العالم وأبديته

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستديماً محلاً يقوم به ، وقد
تكلمنا عليه بما فيه مقنع ، فلا نعيده ؛ فإن المسألة هي المسألة ،

ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس
٢٨٢

٢٨ - مسألة

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ،
ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والخور العين ، وسائر
ما وعد به الناس ؛ وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لهوام الخلق
لتفهم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمايين .

٢٨٣ قال الغزالي : وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة
ثم قال : فلنتقدم تفهيم مذهبهم أولاً ، ثم نعرض على ما يخالف

الإسلام منه . . . فانظر مذهبهم ٢٨٣

قال الغزالي : إننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من
المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا
عرفنا ذلك بالشرع ؛ إذ قد ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء
النفس ، وإنما أنكرنا عليهم دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل

٢٨٨

(١) يراجع ما ذكرته بخصوص إمكان عدم الموجودات المكنته هاشم ص ٣٣٦ .

قال الغزالي : والمخالف للشرع من مذهبه :

إنكارهم حشر الأجساد . وإنكار اللذات الجسدية في الجنة .
وإنكار الآلام الجسدية في النار . وإنكار وجود الجنة ، والنار ،

كما وصف القرآن ٢٨٨
نص من [النجاة] هامش ٢٨٩

قال الغزالي : فما المانع من تحقق الجمع بين السعدين :

الروحانية والجسدية . وكذا الشقاوة ؟ ٢٨٩

قالت الفلاسفة ما ورد في الشرع بخصوص الجنة والنار ، أمثال ضربت

لعوام الخلق على قدر أفهام الخلق ، كما أن الوارد من آيات

التشبيه وأخباره أمثال ضربت على قدر أفهام الخلق ، والصفات

الإلهية مقدسة عما يتخيله عوام الناس ٢٩٢

قال الغزالي : إن التسوية بينهما تحكم ، بل هما يفرقان من وجهين :

أحدهما : أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتل 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 التلبس بتخييل نقيض الحق لمصلحة

الخلق وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة ٢٩٣

الثاني : أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ،

ويد البحارحة ، وعين البحارحة ، فوجب التأويل بأدلة العقول .

وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى ،

فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو

صريح فيه ٢٩٤

قالت الفلاسفة : لقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد ،

كما دل على استحالة تلك الصفات . ولم في بيان ذلك مسلكان :

المسلك الأول : أنهم قالوا : تقدير العود إلى البدن ثلاثة أقسام :

لأن الإنسان :

إما أن يكون هو البدن ، والحياة عرض قائم به ، ومعنى الموت

انقطاع الحياة . ومعنى المعاد إعادة الحياة التي انعدمت

وإما أن يكون نفساً مجردة ، وبدناً ، والنفس تبقى بعد الموت ،

ومعنى المعاد جمع أجزاء البدن بعد تفرقها ، ليعود إلى الاتصال

بالنفس

وإما أن يكون نفساً مجردة تبقى بعد الموت ، وبدناً ، ومعنى المعاد

عودتها إلى بدن سواء كان هو الأول أو غيره ٢٩٥

قالت الفلاسفة : وهذه الأقسام الثلاثة باطلة :

لأنه في القسم الأول قد انعدمت الحياة والبدن ومهما انعدمت الحياة

والبدن فاستثناف خلقهما إيجاداً لمثل ما كان ، لا لعين ما كان ٢٩٧

وبالنسبة للقسم الثاني محال أن يعاد البدن إذ صار تراباً واختلط بسائر

أجزاء العالم فلا يتصور جمعه ، وإن ادعى ذلك اتكالاً على قدرة

الله ، فلا يتخلو إما أن تجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، أو

التي لازمته طول عمره ، . . . وكل ذلك محال ٢٩٨

٢٩ - خاتمة

صفحة

- قال الغزالي : فإن قال قائل : فقد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفنقطعون القول بكفرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل :
- إحداها : مسألة قدم العالم
- والثانية : إنكارهم أن يحيط الله علماً بالجزئيات الحادثة
- والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها
- فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ٣٠٦
- نظرات تحليلية لمسائل قدم العالم ، وعلم الله بالجزئيات ، وحشر الأجساد ، هامش ٣٠٦
- الغزالي بين مظهرين مختلفين . . . هامش ٣٠٨
- طريقتنا في تحقيق الكتب . . . هامش ٤٠٠

وأما بالنسبة للقسم الثالث ، فلأن المواد القابلة للكون والفساد^(١) محصورة في معقر فلك القمر وهي متناهية ، فلا يمكن أن تنفي بالنفوس غير المتناهية ٢٩٩

قال الغزالي : هم تنكرون على من يختار القسم الأخير . وأما قولكم : إن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في معقر فلك القمر ، ونفوس الآدميين غير محصورة ، فذلك بناء على قدم العالم ، وقد أفسدنا رأيكم في قدم العالم في المسألة الأولى ، فلترجع ٣٠٠

المسلك الثاني : أن قالوا : إن جسم الميت المتحلل لا يمكن أن يعود حياً إلا بعد أن يمر بأطوار عدة ، فخصومه لنظرية [كن] فيكون في الحال ، غير معقول ٣٠١

قال الغزالي : إن في خزانة المقادورات عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده ٣٠٣

بحث حول قوله تعالى [وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر] وقوله تعالى [ولن تجد لسنة الله تبديلاً] ٣٠٣

* * *

(١) كذلك كان يعتقد فلاسفة المصور الوسطى ، و كانوا يظنون أن مادة السموات من نوع آخر لا يقبل الكون والفساد ، ومن عباراتهم المشهورة أنها لا تقبل الحرق والالتهام ولعل العلم اليوم قد طرقة إلى تزييف هذه النظرية لأن الأجسام التي تتساقط الآن من أهل ، ويسمى العلم بأنها مخلفات الفضاء ، أو حطام الفضاء ، قد تعرضت لفساد بانفصالها عن أصلها واحتراقها ، ولقد وقفت نظرية عدم الحرق والالتهام قديماً في وجه كثير من آراء الذين ، فأحالوا صمود الأنبياء إلى السموات ، وأحالوا أن تكون الجنة والنار في السموات . . . إلخ . . . إن العلم الآن في طريقه إلى أن يكشف عن زيف بعض الآراء العلمية التي كانت قديماً في موضع القداسة . . . وما هو جدير بالاهتمام أن هذه الآراء الجديدة ، كلها في صالح الدين ، وصدق الله العظيم إذ يقول : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) .

رقم الإيداع	١٩٨٠/٤٧٣٧
الترقيم الدولي	ISBN ٩٧٧-٧٣٣٧-٩٠-٤

١/٨٠/٢٩٠

منع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)