

هَافُتُ الْفَلَاسِيفَةَ

للأبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الفزالي
المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لهجرية

دراسة وتعليق
عماد عبد المنعم أبو العباس

دار السلام

الفزالي، محمد بن محمد بن محمد الفزالي، ١٠٥٨ - ١١١١ .
تهافت الفلاسفة/ للفزالي؛ دراسة وتعليق عادل عبد المنعم أبو العباس .
ط١ - القاهرة: دار الطلائع للنشر والتوزيع، ٢٠١١ .

١٧٦ ص؛ ٢٤ سم .

تدملك ٠ ٦٦٩ ٢٧٧ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - الفلسفة الإسلامية . ١ - أبو العباس، عادل عبد المنعم (دارس ومعلق)
ب - العنوان . ١٨٩

رقم الإيداع: ٢٠١١/١١٥٩٩
الترقيم الدولي: 978-977-277-669-0

تصميم الغلاف الفنان: إبراهيم محمد

● جميع الحقوق محفوظة للناسر ●

يحظر طبع أو نقل أو ترجمة أو اقتباس أي جزء من هذا الكتاب دون إذن
كتابي سابق من الناسر، أية استفسارات تطلب على عنوان الناسر .

تطلب جميع مطبوعاتنا من وكيلنا الوحيد بالملكة العربية السعودية

مكتبة الساعي للنشر والتوزيع

ص ب ٥٠٦١٩ الرياض ١١٥٣٣ - هاتف: ٤٣٥٣٧٦٨ - ٤٣٥١٩٦٦، ٤٣٥٩٠٦٦

فاكس: ٤٣٥٩٤٥ جوال: ٥٥٠٦٧١٩٦٧

جدة، هاتف/ فاكس: ٦٢٩٤٣٦٧ جوال: ٥٥٠٦٧١٩٦٧

E-mail: alsaaay99@hotmail.com

مطابع العبور الحديثة - القاهرة ت : ٤٤٨٩٠٠١٣ ف : ٤٤٨٩٠٥٩٩



للنشر والتوزيع والتصدير

٢٢ شارع أحمد فكري - مدينة نصر -

القاهرة

تليفون: ٢٢٥٤٦٢٩٢ (٢٠٢ +)

فاكس: ٢٢٥٤٦٢٩٢ (٢٠٢ +)

E-mail : info@altalae.com

Web site: www.altalae.com

إهداء

إلى الإمام أبي حامد الفزالي
في جدهته وقد مضى على وفاته
ما يقرب من تسعمائة وأربعين
عامًا . أنزل الله عليه شأيب
رحمته وغفر لنا وله وللمن
سبقنا بالإيمان .

عادل أبو العباس

تقديم

الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى ... وبعد ...
فإن التوفيق بين الدين والفلسفة، وبين العلم والدين أمر حاوله الفلاسفة في أبحاث ومؤلفات، وما زالوا حتى اليوم يحاولون .

والحقيقة أن التفكير الفلسفي الحق، المنزه عن الأهواء والانحرافات، لا بُدَّ وأن يؤدي بصاحبه إلى الحقيقة التي لا حقيقة غيرها، وهي حتمية الإيمان بوحداية الخالق جلَّ شأنه وعزَّت قدرته، وأن ما في هذا العالم من مخلوقات علوية وسفلية إنما هي من صنعه جلَّ في علاه .

والفلسفة في حقيقتها هي البحث الجاد الدائب عن علة هذا الوجود، ثم محاولة التعرف على العلل الثانوية وعلاقتها بالأشياء الواقعة خلال وحدات الكائنات أثناء تطورها من المبدأ إلى الغاية.

أو قل بعبارة وجيزة: إن الفلسفة هي: العلم بوسائل الحياة وفنّها وسلوك الكائنات من منبعها إلى مصبها .

وحتى لا نخوض في التعريفات بإسهاب، فقد أردنا أن يتعرف القارئ على شيء من الفكر الفلسفي أو ما يناقضه من خلال دراسة كتاب «تهافت الفلاسفة» للإمام الغزالي .

هذا الكتاب الذي أفاد الباحثين على مرّ العصور الخوالي بين مؤيد لنصوصه وناقدها شأنه في ذلك شأن الأبحاث الجادة التي تشغل الفكر وتحرك العقل وتدفع إلى المناقشة لمحاولة الوصول إلى الحقيقة .

وها نحن اليوم نخرجه في حُلَّةٍ قشبية وثوب جديد مقدمين له بدراسة موجزة تعرّف بالكاتب والكتاب .

فلتتعرف على الغزالي أولاً، ثم على كتابه لندعك بعد ذلك مع نصوص ومساائل هذا الكتاب .

حياة الغزالي بإيجاز

إنه أبو حامد زين العابدين محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الغزالي .
ولد الغزالي في مدينة «طوس» سنة خمسين وأربعمائة للهجرة «٥٤٠هـ» والتي توافق سنة ثمان وخمسين بعد الألف من الميلاد «١٠٥٨م»، وقد ضبط ابن خلكان نسب الغزالي بفتح الغين وتشديد الزاي «الغَزَّالي» وقال: إنها نسبة إلى «الغَزَّال» الذي يغزل، على عادة أهل خوارزم وجرجان، فإنهم ينسبون إلى العطار فيقولون: عطاري، ويعلق ابن خلكان على

رواية عدم التشديد «الغزالي» بأنها «خلاف المشهور، والظاهر أن التشديد «الغزالي» كان هو المعتمد عند السابقين، ولكن المشهور الآن التخفيف.

ولقد عرف التاريخ أربعة أشخاص كل منهم يلقب بالغزالي أشهرهم صاحبنا الذي نترجم له أبو حامد الغزالي .

لم تتحدث المصادر كثيرًا عن والد الغزالي، ولم تذكر لنا إلا أنه كان رجلاً ورعاً متديناً يشتغل بغزل الصوف ليكسب منه قوته من عمل يده، وأنه كان يحب العلماء، ويجالس الفقهاء، ويسأل ربّه أن يرزقه ابناً فقيهاً عالماً، فرزقه الله ابنه هذا الذي صار فيما بعد «حجة الإسلام»، ثم رزقه بآخر سماه «أحمد» الذي صار فيما بعد واعظاً مشهوراً.

ويبدو أن هذا الرجل الصالح قد لحق بربه وابنه محمد فتى لم يبلغ رشده بل كان في السادسة من عمره كما تقول المصادر، كما كان شقيقه قريباً منه في السن .

وقد يستدل على هذا بأن الأب أوصى بولديه: «محمد وأحمد» إلى صديق له صوفي صالح، وترك لهما شيئاً يسيراً من المال، ورجا ذلك الصديق أن يعنى بولديه وأن يعلمهما.

واستجاب الصديق الصالح إلا أن الفقر حال بينه وبين الاستمرار في العمل بالوصية فقال لهما: «اعلما أنني أنفقت عليكما ما كان لكم، وأما أنا فرجل من الفقر والتجريد، بحيث لا مال لي فأواسيكما وأصلح حالكما، فما لكم إلا أن تذهبا إلى مدرسة، فإنكما طالبان للفقه عساه يحصل لكم مقدار قوتكما» .

وذلك لأن المدارس كان ديدنها من قديم الزمان أن تعاون طلابها على طلب العلم بتيسير أسباب القوت وضرورات الحياة .

وأطاع الولدان النصيحة، ودخلا المدرسة وأكبر ههما أن يضمنا القوت لنفسيهما، ولا يكتن عنا الغزالي هذه الحقيقة فيقول: «فصرنا إلى مدرسة نطلب الفقه، وليس المراد سوى تحصيل القوت، فكان تعلمنا لذلك لالله، فأبى الله إلا أن يكون لله»!! .

وواصل الغزالي وأخوه التعليم وطلب العلم إلى أن وصل كل واحد منهما إلى القمة، وكان فضل الله على الغزالي لا يحصى، فتنقل في البلاد طلباً للمعرفة، يأخذ عن شيوخ عصره حتى صار علماً يشار إليه بالبنان، وأستاذاً في مجالات شتى، ومؤلفاً في تخصصات عديدة حتى بلغت مؤلفاته العشرات، وتلاميذه لا يحصيه إلا الله، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم، والذي يهمنا هنا أنه صار إماماً، فيلسوفاً، فقيهاً صارعاً في جبهات متعددة كان أشدها صراعه مع الفلاسفة وتفوقه في دراسة الفلسفة .



الغزالي وموقف العلماء منه

غلا كثير من الناس في مدح الغزالي، كما غلا كثير منهم في قدحه، وذمّه واعتدل في أمر الحُكم عليه قليل منهم، وكلما شاهدتُ الغزالي بين شقى الرَّحَى التي كوَّنها المغالون في المدح، والمغالون في القدح، تذكرتُ الإمام الراشد علي بن أبي طالب الذي أخبرنا بأنه يهلكُ فيه صِنْفان من الناس، مسرف في حبّه، ومسرف في بغضه مع الفرق بين الرجلين والموقفين .

لقد وجدنا من يبالغ في مدح الغزالي مثل اليافعي الذي يقول فيه:
«لو كان نبياً بعدَ النبي لكان الغزالي» .

وفضّله بعضهم - مع الأسف - على موسى بن عمران - صلوات الله عليه وسلامه - من خلال أحلام رأوها، أو قل من خلال أضغاث أحلام !

وقال السبكي رحمه الله: «لا يُعرف أحد جاء بعد الغزالي قدر الغزالي، ولا مقدار علم الغزالي إذ لم بجى بعده مثله» .

وقال ابن النجار: «الغزالي إمام الفقهاء على الإطلاق، وربّائى الأمة بالاتفاق، ومجتهد زمانه، وعين أوانه» .

وقال الأسنوى في طبقاته: «الغزالي إمام، باسمه تنشرح الصدور وتحيا باسمه النفوس، وبرسمه تفتخر المحابر وتهتز الطروس، ويسمعه تخشع الأصوات وتخضع الرؤوس» .

وقيل: إن النووى قال: «كادَ الإحياء أن يكون قرآناً!!» .

وإذا كان هناك من كالَ المدح جُزَافاً للغزالي، فإن هناك من كال له القدح جزافاً كذلك، والذين هاجموا الغزالي واشتدوا في مهاجمته - على اختلاف درجاتهم في الاشتداد - طوائف شتى: فمنهم حنابلة كابن الجوزى، وابن تيمية، وابن القيم، ومنهم مالكية كابن العربي، والطرطوشى، والقاضى عياض، وابن المنير، ومنهم شافعية كابن الصّلاح، والزرکشى، والبقاعى، وغيرهم .
ومن بين هؤلاء من اشتدت مغالاته، وابتعد نهائياً عن الإنصاف .

فهذا أبو بكر الطرطوشى يقول: «شحن أبو حامد «الإحياء» بالكذب على رسول الله ﷺ فلا أعلم كتاباً على بساط الأرض أكثر كذباً منه!!» .

هكذا أطلقها الطرطوشى قوله عامة بلا استثناء فيها لكتاب في الإسلام أو في غير الإسلام من ملل الأنام، مع أننا لو رجعنا إلى تخريج الحافظ العراقى لكتاب الإحياء لوجدنا أن كلام الطرطوشى قمة في المبالغة التى لا تليق بعالم مثله !.

وما أحسن ردَّ الإمام ابن كثير عندما قال: «كتاب «الإحياء» كتاب يشتمل على أمور كثيرة من

الشرعيات، ممزوج بأشياء لطيفة من التصوف وأعمال القلوب، ولكن فيه أحاديث غرائب ومنكرات كما يوجد في غيره من كتب الفروع التي يُستدل بها على الحرام والحلال .

وأما ابن القيم وابن تيمية ومن ذهب مذهبهما وجرى في عنان الخصومة جريهما، فقد حصروا نقدهم للغزالي في عشرين مسألة كلها تدور حول محور واحد هو إسراف الصوفية في الابتعاد عن المظاهر الإسلامية وأهم تلك المسائل:

١- قول الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، فقد اعتبروا أن في تلك الكلمة ما يوهم العجز في قدرة الله !.

٢- تأييده لقول الجنيد: إذا كان الأولاد عقوبة شهوة حلال، فما ظنك بعقوبة شهوة حرام! .
إلى غير ذلك من مسائل قال عنها ابن القيم: «إنى لأتعجب من أبي حامد كيف يأمر بهذه الأمور التي تخالف الشريعة» .

وبين هؤلاء الذين غالوا في المدح، وأولئك الذين اشتدوا في القدح وَجَدَ من مدح الغزالي فوفاه حقه غير متقوص، ولم يسرف في المغالاة كالشيخ الإمام المراغي الذي يقول عن الغزالي:

«إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به في فروع العلم وشُعب المعرفة، فإذا ذكرنا ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام، وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له في التصوف آراء لها خطرهما، وإذا ذكر البخاري ومسلم وأحمد خطر بالبال رجال لهم أقدارهم في الحفظ والأمانة والصدق والدقة، ومعرفة الرجال.

أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد، بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قَدْرُهُ وقيمتُهُ، يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر، والغزالي المتكلم إمام أهل السنة وحمى حماها، والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم، والغزالي الفيلسوف أو الذي ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف، والغزالي المربي، والغزالي الصوفي الزاهد، وإن شئت فقل: إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره، رجل متعطش إلى معرفة كل شيء، نَهَمَ إلى جميع فروع المعرفة» .

ويتحدث الأستاذ العقاد في كتابه «أنا» عما كتبه وعما يريد أن يكتبه فيقول: «وقَدْ أُلْفْتُ عن ابن سينا وابن رشد، وهما أكبر فلاسفة العربية في المشرق والمغرب، وبقي كتاب عن الغزالي الفيلسوف الذي يصارع الفلاسفة، والفقيه الذي يؤدب الفقهاء، وليس في المشرق والمغرب من هو أرجح فكراً وأصفى عقلاً وأقوى دماغاً من هذا الإمام الجليل، ولولا اتساع الأفق الذي تدفعنا إليه الكتابة عنه لبدأتُ بترجمته ونقده قبل ابن سينا، وابن رشد، وغيرهما من حكماء المشرق والمغرب» .

وهكذا شغل الإمام الغزالي القدماء والمعاصرين من الذين غالوا في مدحه أو في قدحه، أو أولئك الذين اعتدلوا في وصفه وأبانوا عن رجاحة فكره .

الصراع بين الغزالي والفلاسفة

إن الصراع الذى آثاره الغزالي، وحمل لواءه ضد الفلسفة والفلاسفة ليحتل من الثقافة الإسلامية، وتاريخ الفكر العام جانباً خطيراً، فقد انتظم فى الاهتمام به رجال الفكر فى مختلف العصور والأزمان على اختلاف ألوانهم ومذاهبهم.

فقد كان للفلسفة فى الشرق سيادة وجلال، بل لقد كادت الفلسفة أن تحل مكان الدين، فاستحوذت على الذهن والتفكير واتسعت التصورات، وانتشرت التأملات الفلسفية وجرى الناس وراء النظريات والجدل جرياً أتعبهم، وأتعب معتقداتهم وأتعب الحياة معهم.

ولاشك فى أن علماء الكلام الإسلاميين قد استفادوا من الفلسفة. فالإمام الأشعرى وهو ثانى اثنين، أو ثالث ثلاثة أحدثوا أكبر انقلاب فكري فى تاريخ الإسلام قد استعان بكثير من النظريات العلمية الفلسفية لتدعيم علم الكلام، وتقوية حججه، وطرائق بحثه.

كما أثرت الفلسفة فى أدلة الفقه، وطرائق بحثه، وأثرت أكثر من هذا فى رجال العقل الإسلامى. فقد بذل الفلاسفة الإسلاميون كثيراً من الجهود فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين فابتدعوا مذهباً وسطاً فى علوم ما وراء الطبيعة، وابتكروا نظريات تتأرجح هنا وهناك للمصالحة والتوفيق بين فلسفة الإغريق ونظم الإسلام.

ورغم هذا فقد رهبها رجل الفقه، كما رهبها رجل الكلام، فحاربوها وجادلوها وابتدعوا الحربها علوم التوحيد. وجاء الغزالي وطول الحرب تدوى باسم الدين، وحماية الجماهير من لوثة الوثنية والتضليل والتشكيك العقلى.

جاء النزاع بين الفلسفة والدين هو موضوع الساعة، كما هو موضوع الساعة أبداً فى كل العصور والدهور فمشكلة العقل والدين مشكلة خالدة، ما دام هناك فكر يسبح، ووحى ينبع.

وكان لابد للغزالي من خوض المعركة، فقد اجتمعت فى يديه أسلحة لم تجتمع لغيره، ولقلمه جولات يترقبها جيله ويرمقها بالإجلال والإكبار، وهو رجل قتال وكفاح، يلبي الصيحة ويحمي حماه.

أرسل الغزالي صيحة لا تعرف المجاملة ولا اللين، ففض - فى صراحة وعنف - النزاع بين العقل والعاطفة، والوحى والفلسفة، وأحدثت تلك الصيحة دوياً، فهي صيحة جديدة النغم، ساحرة اللحن، قوية اليقين، فقد كان الغزالي هو المفكر الأول، والوحيد الذى لم يكنف مثل علماء الكلام باقتباس عدة مباحث متفرقة للفلاسفة ثم نقضها، بل قام لهدم البناء كله. ذلك البناء الذى أنشأه الإغريق وهذبه الفلاسفة المسلمون.

ولم يكن الغزالي هادماً فحسب، بل أقام من أنقاض البناء الفلسفى الذى هدمه على رءوس أصحابه صروحاً من الفلسفة الأخلاقية الدينية لا يزال يعمرها المسلمون إلى اليوم.

والغزالي لم ينكر الجانب العقلي والرياضي من الفلسفة، بل اعترف بهما وتركهما للموازين العقلية، وإنما حطم جانب ما وراء الطبيعة، وحطم معه الفلاسفة بتهم المروق والزندقة .
والغزالي بعد ذلك كما قال «ماكدولاند»: أول من أدنى الفلسفة، وقرب بحوثها الدينية أو الإلهيات من تناول الذهن العادي وتعاطى الناس عامة لها، وكانت من قبله محفوفة بالأسرار، مكتنفة بالغموض والرغبة، كأنها علم لاهوتي، لا يدركه غير أصحابه والراسخون فيه لما كان لاصطلاحاتها من الغرابة على الأذهان، حتى لتقتضى معرفتها الدرس المجهد، والاستظهار الشاق، وكان من الصعب تفهمها ودراستها، فقد انتقلت النظريات والمذاهب والأفكار اليونانية بأكثر مصطلحاتها وتعبيراتها إلى السريانية أولاً ثم إلى العربية، وأوجب هذا الانتقال تصحيحاً وتحريفاً عند التعريب، وكان لابد من طول دراسة وتقصّ متواصل، قبل معرفة مصطلحات الجدل والإمام بعلم المناظرة .

فلما جاء الغزالي مزق الحجب وأطلق النور في الظلمات، فإن كتابه «**تهافت الفلاسفة**» لم يكتب لطلاب الفلسفة وإنما كتب للجماهير كافة، وقربت مناهله وموارده لسائر الورادين والقاصدين، وهذا ما أغضب ابن رشد فاتهم الغزالي بأنه أباح العلم للعامة وأفقده أرسقراطيته .
والحق أن الغزالي كان له فضل إنزال الفلسفة من عليائها فقد جعل أسرارها علماً واضحاً لكل قارئ، وتلك قوة لم تعرف في عالم الفكر إلا للغزالي، وقد ألف كتابه «مقاصد الفلاسفة» لهذا الغرض وأوضح غايته في مقدمته بقوله:

«أما بعد فإنني التمسيت كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذاهبهم، وإعلامك معتقدتهم فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل رمي في العماية والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً على حكاية مقاصدهم في علومهم المنطقية والإلهية من غير تمييز بين الحق والباطل، بل لا أقصد إلا تفهم غاية كلامهم من غير تطويل» .

وحينما فرغ الغزالي من تلك الرسالة، عمد إلى أخرى أشد صعوبة وأكثر التواء، وهي تصديده لكل هؤلاء والتمييز بين حقهم وباطلهم .

درس الغزالي المذاهب الفلسفية كافة، ثم لخصها وركزها في عشرين مسألة رئيسة استطاع أن يزيغها في قوة وتفوق تزييفاً جر عليه عدااء الفلاسفة عدااء ملتتهباً قاسياً حتى أن ابن رشد كان يلقيه «بالجاهل الشرير» .

ولكنه من الناحية الأخرى رفع له مكاناً في الشرق، وخاصة بين الدينيين لم يستطع باحث أن يزاحمه فيه رغم توالي السنين والقرون .

ولا جدال في أن الغزالي قد نجح في حملته نجاحاً باهراً لمكانته العلمية ولسلطانه الواسع على

النفوس والقلوب، نجاحاً نلمس أثره قوياً واضحاً في الشرق، إذ أصبح اسم الفلسفة فيه حليف الزندقة والإلحاد .

ولقد أنتجت تلك الحركة ثماراً طيبة لأنها خففت من غُلُوِّ المذاهب الفلسفية وأبعدت فتنها عن كثير من العقول، إلا أنها كانت كما يقول الغزالي في موازينه العلمية: «إن لكل شيء وجهين: وجه خير، ووجه شر» لأنها أنتجت من الناحية الأخرى فكرة متطرفة مسرفة في التطرف ترمى إلى النفور من الفلسفة طالحها وصالحها بلا تمييز أو تفكير .

وبلغ من الغلو في تلك الناحية أن حَرَّمَ كثير من علماء الدين البحوث العقلية، بل اتخذ هذا التحريم حجة في المناقشات، ودحض البراهين، حتى أصبح رمي المفكرين بالزندقة والإلحاد شعاراً للجامدين من الفقهاء .

ولم يقصد الغزالي لم يقصد هذا ولم يرم إليه، وإنما جَرَّحَ من الفلسفة كل ما يتعارض مع أصول الدين وقواعده، وأما ما عدا ذلك فقد دافع عنه بحرارة وغذاء وأوضحه، ونشره على الخافقين في بحوثه ودراساته .

يقول الغزالي في مقدمة كتابه «هَافَةُ الْفَلَّاسِفَةِ» ما خلاصته: «أن الفلاسفة من عهد أرسطو إلى عهدنا هذا قد بنوا مذاهبهم في الإلهيات على ظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور للعلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون بهذا ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها، كما لم يختلفوا في الحسابية والمنطقية».

وبهذا المنطق القوي الواضح السائغ ناقش الغزالي الفلاسفة فحطم ونقض جميع ما دبجت أقلامهم في الإلهيات وعلوم ما وراء الطبيعة .

معنى تهافت الفلاسفة

سَمَّى الغزالي كتابه بـ «هَافَةُ الْفَلَّاسِفَةِ»، وهذا يدعونا إلى التعرف على هذه التسمية في مدلولها اللُّغَوِي والاصطلاحِي، لنُدرك المعنى من هذه التسمية .

أما التهافتُ في اللغة فجاء من:

هَفَّتْ - هَفَّتًا وَهَفَاتًا - الشيءُ: تطايرَ لخفته وانخفَصَ ودَقَّ .

وهَفَّتَ الرَّجُلُ: تكَلَّمَ كثيرًا بلا رويَّة، ولا إعمالٍ فكرٍ فيه .

وكلامٌ هَفَّتْ: إذا كَثُرَ بلا رويَّة فيه .

وتهافتَ على الشيء: تساقط وتتابع، وأكثر استعماله في الشرِّ، وتهافتَ القومُ: تساقطوا مَوْتًا .

لقد كانت كلمة «تهافت» محل تفسيرات شتى، وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون بكلمات كثيرة، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهدام؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض، وضعف التماسك والانسجام؛ وقبل أن نبيّن المعنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن نذكر أن معناها مأخوذ من كتب اللغة. نجد في القاموس المحيط للفيروزابادي، وفي لسان العرب لابن منظور، وفي أساس البلاغة للزمخشري وفي تاج العروس للسيد المرتضى، وفي الصحاح للجوهري: هَفَّتَ الشَّيْءُ هَفْئًا: تطاير لخفته؛ وتهافت الفراش في النار: تساقط، وتهافت الثوب: تساقط وبلى؛ وتهافت الناس في الشَّيْءِ: تساقطوا، وأكثر ما يكون في الشر؛ وهفت هفْئًا: تكلم كثيرًا بلا روية، ولا إعمال فكر؛ والهفت: الكلام الكثير الذي لا روية فيه، الحمق الوافر، والهفات الأحق، والمهفوت المتحير. وقد رأيت في كتاب الحيوان للجاحظ أنه يستعمل عبارة: تهافت الشَّيْءُ بمعنى تفرقت أجزاؤه، وتبرأ بعضها من بعض، وعبارة تهافت الأعرابي بمعنى تضاحك ويستعملها أيضًا بمعنى الفساد وانحلال القوة.

ويستعمل الغزالي لفظ تهافت مضافًا إلى الفلاسفة حينًا ومضافًا إلى كلامهم، أو مسالكهم، أو عقيدتهم حينًا آخر وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وعجز، ويكرر القول بأن غرضه من كتاب «تهافت الفلاسفة» بيان تناقض كلمتهم، وهدم مذاهبهم.

يقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة:

وللعلامة الأسباني بلاثيوس بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت، بالنسبة للإنسان والحيوان، ليس معناها التساقط، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضررًا؛ ثم يرجع بلاثيوس إلى كتاب الإحياء، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه العبارات:

«وأما التهافت في الكلام، والتشذُّق، والاستغراق في الضحك، والحدّة في الحركة والنطق، فكل ذلك عن آثار البطر والأمن والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه». يرى بلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا إعمال فكر، كما في تاج العروس.

حديث: «إنكم تهافتون على النار تهافت الفراش وأنا آخذٌ بِحُجَزِكُمْ»؛ ومعنى التهافت عنده: تسرعون بجهل.

«ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تهافت على السراج، لأن بصرها ضعيف، فهي تطلب ضوء النهار، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت المظلم إلى الموضع المضيء. فلا يزال يطلب الضوء، ويرمي بنفسه إليه، فإذا جاوزه، ورأى الظلام، ظن أنه لم يصب الكوة، ولم يقصدها على السداد، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق، ولعلك تظن



أن هذا لنقصانها وجهلها، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها؛ بل صورة آدمي في الانكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها، ولا يدري أن تحتها السم الناقع القاتل، فلا يزال يرمى نفسه عليها إلى أن ينغمس فيها، ويتقيد بها، ويهلك هلاكاً مؤيداً.. ولذلك كان ينادي رسول الله ﷺ ويقول: «إني ممسك بحجر كُف من النار وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش».

يرى بلاثيوس بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالي حين سمي كتابه «تهافت الفلاسفة» كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة، ويريد الوصول إليها، كما يبحث البعوض عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة، انخدع به، فرمى بنفسه عليه وتهافت فيه؛ ولكنه يخطئ مخدوعاً بأفيسة منطقية خاطئة، فيهلك كما يهلك البعوض فكأن الغزالي يريد أن يقول: إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية، فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي؛ وقد حاول بلاثيوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد افتراضه، فليرجع القارئ إلى بحثه المشار إليه.

ومن العسير أن نحدد المعنى الذي كان يقصده الغزالي من عبارة تهافت الفلاسفة، لاحتمالها معاني عديدة، وقد يكون المقصود حماقات الفلاسفة؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة، مع حذف كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة، على طريقة المجاز أيضاً؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها فتساقطوا بسببها في الهلاك الأبدي، وتهافتوا في النار؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم^(١).

والخلاصة أن التهافت في اللغة معناه التساقط والتطابر. والكلام بلا روية

ويكون المعنى العام لاسم الكتاب «تساقط آراء الفلاسفة وخفتها، وضعف أدلة المتكلمين بها».

وبعد أن وضحنا المعنى المراد من تسمية الكتاب نقف مع هذه الوقفة التعريفية من خلال آراء العلماء والنقاد، بعد أن رأينا - سلفاً - تنقاً من صراع الغزالي معهم، ونبدأ بحديث موجز نذكر فيه خطة الغزالي في نقد الفلسفة، رغم أننا ألمحنا إلى ذكر شيء من ذلك عند حديثنا عن صراع الغزالي مع الفلاسفة.

خطة الغزالي في نقد الفلسفة:

يقول العلامة الأستاذ أبو الحسن الندوي في دراسته المختصرة عن الغزالي: لم يتهور الغزالي في الهجوم على الفلسفة، ولم يكن فيه مقلداً لغيره ولا ضيق التفكير، إنه درس الفلسفة أولاً كما حكى هو بنفسه في «المنقذ من الضلال»، وكان يؤمن بأنه لا يقف على فساد

(١) انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف ج دي بور ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة [٢٩٤] وما بعدها.

نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فجَدَّ واجتهد في دراستها، ومعرفة حقيقتها وأغوارها، حتى اطلع على منتهى علومهم، ثم لم يستعجل كذلك، ولم يبدأ بالهجوم، بل رأى أن المباحث الفلسفية لا تزال غامضة معقدة ليست في متناول الأوساط من الناس، وأن الكتب الفلسفية قد ألفت في لغة رمزية وفي أسلوب غير واضح، وكان مؤلفيها قد تعمدوا ذلك، ليقيموا سياجا حول الفلسفة يحوطها من تناول العامة، أو لم يكونوا يحسنون التأليف، فرأى أن يؤلف كتابا يذكر فيه المباحث الفلسفية، ونظريات الفلسفة ومسائلها في لغة سهلة واضحة، وفي أسلوب مشرق، وقد رزق الغزالي قدرة عجيبة في تبسيط المسائل العلمية وإيضاحها فكسر ذلك السياج، ورفع الاحتكار العلمي، وألف كتاب «مقاصد الفلاسفة» ذكر فيه المصطلحات الفلسفية والمباحث الفلسفية من غير تعليق ونقد، وعرض الفلسفة كأحسن ما يعرضها رجال الفلسفة .

وبعد أن انتهى من هذا العمل - وكان يعده مقدمة لازمة لما تكلفه من تزييف الفلسفة، وإسقاط قيمتها العلمية - شرع في عمله الثاني الذي استحق به أن يلقب «حجة الإسلام»، وهو نقد الفلسفة والهجوم عليها .

ولم يكن في هذه المرحلة الثانية أيضا متهوراً أو جامدا يشمل الفلسفة كلها بفروعها وشعبها بالإنكار، ويطلق القول في العلوم الرياضية والمنطقية والسياسية والخلقية، وكل ما جاء عنهم في العلوم الطبيعية، فيغلطهم فيها ويكفرهم بها، كما فعل كثير ممن تقدمه، وكثير ممن عاصره، فأثبتوا بذلك أنهم معاندون مكابرون، وكان ضررهم بذلك أكبر من نفعهم، ولم تكن لأقوالهم وكتاباتهم قيمة علمية .

أما الغزالي فقد اعترف بكل صراحة، أن القسم الكبير من هذه العلوم التي ذكرناها «ليس يتعلق شيء منها بالأموال الدينية نقياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها (١)» .

وانتقد أولئك الذين يرون أن إنكار هذه العلوم وهذه الحقائق العلمية، خدمة دينية ونصرة للإسلام ومحاربة للكفر والضلال، فكان جهادهم في غير عدو، وكانت جنائية على الدين. يقول في كتابه «المتقذ من الضلال»:

«الآفة الثانية، نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب، فأنكر جميع علومهم، وأدعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في «الكسوف والخسوف»، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل، وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حياء،



وللإسلام بغضا، ولقد عظم على الدين جنائية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمر الديني». وبعد النظر في «جميع فروع الفلسفة»، والاعتراف بصحة بعضها وإفادتها، انتهى إلى أن الإلهيات فيها أكثر أغاليطهم، وعلة «أنهم ما قدرُوا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها».

والناظر المتأمل يشعر بأن السبب في إصابتهم وتوفيقيهم في العلوم الرياضية والطبيعية، وأغاليطهم وتناقضاتهم وتخيلاتهم في الإلهيات، هو أن العلوم الرياضية والطبيعية لها مبادئ ومقدمات ومحسوسات عرفها الفلاسفة، ومعلومات أولية توصلوا بترتيبها إلى أمور مجهولة. أما الإلهيات فبالعكس، ليس فيها مبادئ ومقدمات ومحسوسات معلومات أولية يتوصلون بها إلى أمور مجهولة، وليس فيها أساس للقياس ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] لذلك كثرت فيها أغاليطهم وتخيلاتهم، وجاءت فلسفتهم فيها مجموع أوهام وقياسات وتخيلات وتخمينات، وكان ذلك بطبيعة الحال مدعاة إلى خطأ تصوراتهم عن الأمور الغيبية التي لا تعرف إلا عن طريق الشرع المعصوم عن الخطأ.

مع كتاب تهافت الفلاسفة

وننتقل الآن إلى التفصيل في الحديث عن كتاب «تهافت الفلاسفة»، ففي الرد على هذه الفلسفة ألف الغزالي كتابه المذكور وقد صدره بمقدمة بليغة واضحة، ذكر فيها سبب التأليف، وذكر تأثير الفلسفة في أذهان الناشئة، وكيف تدرج بهم الخضوع لبراعة الفلسفة في العلوم الرياضية والمنطقية والطبيعية، والإيمان بذكائهم وعبقريتهم، إلى التحلل من ربقة الإسلام، لما رأوا أن هؤلاء - مع رزانة عقولهم وغزارة علمهم - منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل «فألحدوا وأنكروا الدين نظرفا وتكاسيا، وعظمت الفتنة، ومست الحاجة إلى تأليف كتاب يبين تهافت عقيدة فلاسفة اليونان وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات، ويبين أن هذه المسائل التي يأخذها المقلدون كحقائق علمية، وقضايا عقلية «هي - على التحقيق - مضاحك العقلاء، وعبرة عند الأكذياء» وبين أنه لم يذهب إلى إنكار الله واليوم الآخر إلا شذمة قليلة من ذوى العقول المنكوسة، والآراء المعكوسة.

قدم الغزالي لكتاب التهافت بمقدمات، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مسيراي من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا)، ومبينًا مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم، كما أبان مقصوده من الرد، وكشف عن حيل

الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم، فليرجع القارئ إلى هذه المقدمات. وفي المنفذ الذي ألقه الغزالي بعد أن أناف على الخمسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم:

ينقسم الفلاسفة عند الغزالي إلى ثلاثة أصناف:

١- طائفة جحدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة.

٢- طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تشريحها، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطربهم إلى الاعتراف بقادر حكيم، ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن لا اعتدال المزاج تأثيرًا عظيمًا في قوى الحيوان، فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تليعة لمزاجه، تبطل ببطالانه، فإذا انعدم لم تعقل إعادته، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب، «فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات، وهؤلاء أيضًا زنادقة: لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر».

٣- طائفة الفلاسفة الإلهيين وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد ردوا على الصنفين الأولين، وكشفوا عن أخطائهم، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا.

يصرح الغزالي في التهافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة، وإظهار ما فيها من تناقض وعجز وتلبس، كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يعتقدده هو؛ وهذه هي الناحية السلبية النقدية. أما الناحية الإيجابية الإثباتية، فهي أن الغزالي، بإظهاره فساد مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية، وذلك ليمهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى التصوف؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية - راجع كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء. على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها، وهي إدراك التناقض في الآراء والقضايا النظرية، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم وميدان الآراء الدينية.

يقول الغزالي: إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بلغتهم، وعلى شرطهم في المنطق، ليبين أنهم لم يفوا بشيء من ذلك في علومهم الإلهية، ولكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع. وقد رأينا أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات العارضة، وهو في التهافت يحاول أن يمحس مزاعم الفلاسفة، ليرى منها ما هو ضروري بديهي، وما هو نظري استدلال.

فإذا لم يجد لهم برهانًا استدلالًا، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة. ونزعت سلبية في الغالب كما تقدّم القول، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على

الفلاسفة «إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدّع مثبت»، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلها، من غير أن يحلها، وذلك ليبيّن فساد آرائهم، وتليسههم فيها، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور، أو يلزمهم على أصولهم إلزامات لا يقبلها العقل.

ويشرع الغزالي، بعد أربع مقدمات ذكر فيها منهاجه، في البحث، وشرح حال الفلاسفة، وفرق بين علومهم التي تصادم الشريعة والتي لا تصادمها، وناقش الفلاسفة في شراعتهم ومقدماتهم للبحوث الإلهية، بعد هذا كله، يشرع الغزالي في بيان مسائل الفلاسفة ومناقشتهم في ذلك، في ضوء البحث العلمي والحجة العقلية، وهي ست عشرة مسألة في الإلهيات، وما بعد الطبيعيات، وأربع في الطبيعيات، ويبين فيها ضعف استدلالهم وتناقضهم واختلافهم وتهافت عقيدتهم.

مِيزَةُ كِتَابِ تَهَافُتِ الْفَلَسَفَةِ

يتسم هذا الكتاب بقوة التعبير، وسلامة العبارة، وسهولة الأسلوب، بخلاف عامة الكتب التي ألّفت في الموضوع، مما يدل على أن مؤلفه ممتلئ بالإيمان والثقة بدينه، والاعتداد بشخصيته وتفكيره، ينظر إلى الفلاسفة القدماء كأقران وزملاء ورجال من مستواه العقلي والفكري، يناقشهم ويباحثهم بحرية واعتماد، ويقرع الحجة بالحجة، وكان المسلمون في حاجة شديدة إلى هذا الطراز - من المؤلفين والباحثين - الذي يواجه الفلسفة بإيمان، وثقة، وعقل حر، وشجاعة علمية، ويكفر بعصمة الفلاسفة وقدسيّتهم وعبقريّتهم وكونهم فوق مستوى البشر في العقل والتفكير، وبهذه الصفة يتجلى الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، فجاء في أوانه، وقضى حاجة زمانه.

ولا يقتصر الغزالي على مجابهة الفلسفة، ومهاجمة الفلاسفة بالدليل، بل قد يبلغ إلى التهكم والنقد اللاذع، ولا شك أن لهما تأثيرا كبيرا في مجتمع قد كاد يؤخذ بسحر الفلسفة، وقد أصيب كثير من أفرادها بمركب النقص، وخضع للفلسفة خضوعا كاملا، فجاء تهكم الغزالي ونقده اللاذع علاجا لهذه النفوس المريضة.

ومن أمثلة هذا التهكم والنقد اللاذع، تعليقه على ما قاله الفلاسفة في الذات الإلهية وصفاتها، وعلى ما صنفوه من نسب العقول والأفلاك، وكيف تولد بعضها من بعض. قال بعد ما ذكر هذا الهراء: «ما ذكرتموه تحكيمات، وهي - على التحقيق - ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل على سوء مزاجه، أو لو أورد جنسه في التفهيمات التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقليل إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون»^(١).

وقال في موضع آخر: «لست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع، فضلا

عن العقلاء الذين يشقون الشعر يزعمهم في المعقولات؟^(١) . وعلق على بحثهم في علم واجب الوجود، وأنه يعقل نفسه ولا يعقل غيره بكلمته اللاذعة القوية، «فقد انتهى بهم التعمق في الفطنة، إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله تعالى في حال الميت الذي لا خير له بما يجرى في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط.

وهكذا يفعل الله سبحانه بالزائغين عن سبيله، والناكبين عن طريق الهدى، المنكرين لقوله تعالى ﴿ مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ ﴾ [الكهف: ٥١]. ﴿ الظَّالِمِينَ يَا اللَّهُ ظَرْبَ السَّوْءِ ﴾ [الفتح: ٦] المعتقدين أن أمور الربوبية، تستولى على كنهها القوى البشرية، المغرورين بعقولهم، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - وأتباعهم - رضوان الله عليهم - فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجع إلى ما لو حكى في منام لتعجب منه^(٢) .

وهكذا يستمر الغزالي في نقد الفلسفة وتشريحها إلى آخر الكتاب، حتى يأتي على جميع المسائل التي تكفل الرد عليها، وهي عشرون مسألة، أكثرها في الإلهيات، وكفّرهم في ثلاث مسائل.

*** إحداهما:** مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة.

*** والثانية:** قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

*** والثالثة:** إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

قال: «فهذه المسائل الثلاثة، لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء - صلوات الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهمها، وهذا هو الكفر الصّراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين^(٣)، وتوقف في تكفيرهم في المسائل الأخرى.

تأثير الكتاب:

وليست أهمية الكتاب في تكفير الفلاسفة، بل إن غاية الكتاب هو إسقاط قيمة الفلسفة العلمية، والخط من مكانتها وإثبات أنها مجموع أفكار وتخيلات، وقياسات وتخمينات.

وبذلك خدّم الغزالي الدين خدمة باهرة، وخلف الفلسفة التي كانت تتقدم بخطى سريعة وواسعة، وتسيطر على عقول الناشئة، وتحل من نفوسهم محل القدسية والإجلال، خلفها الغزالي بضرباته الموجعة، وهجماته العنيفة إلى الراء، أو أوقفها على الأقل وشغلها بنفسها والدفاع عن نفسها، ولم تستطع الأوساط الفلسفية أن تقدم كتاباً قوياً جديراً بالذكر يرد على تهافت الفلاسفة

(١) السابق.

(٢) السابق.

(٣) انظر المنفذ من الضلال (٢١٣ - ٢١٥).

حتى جاء ابن رشد (م ٥٩٥) في آخر القرن، فألف كتابه «تهافت التهافت» يقول علماء الأفرنج: «إن الغزالي طعن الفلسفة في الشرق العربي طعنة قاضية، وكاد يكون نصيبها في الغرب كذلك، لو لم تلق في ابن رشد حاميا لها أحياءها قرنا من الزمان^(١)».

عملي في الكتاب

- * كَتَبْتُ مقدمة بينتُ فيها حياة الغزالي ومكانته وتحدثتُ عن كتابه ومنهجه فيه .
- * غَلَقْتُ على كثير من المصطلحات الفلسفية التي ذكرها الغزالي في ثنايا الكتاب.
- * أَشَرْتُ إلى بعض التعريفات والتعليقات التي اختارها العلامة المرحوم سليمان دنيا الذي سبق بالتعليق والتقديم لبعض كتب الغزالي ومنها مقاصد الفلاسفة الذي يُعَدُّ مقدِّمةً للتهافت .
- * خَرَّجْتُ ما وردَ في الكتاب من أحاديث ونسبُها إلى رواتها وأشَرْتُ إلى مظانِّها ودرجتها من الصحة، والحُسن، والضعف .
- * تَرَجَمْتُ لبعض الأعلام من الفلاسفة وغيرهم من غير إسراف في الترجمة .
- * لَمْ نَرُدِ الإِطَالَةَ في الحاشية وإنما أَوْجَزْنَا قدر الطاقة حتى لا نخرج عن موضوع الكتاب.
- والله أسأل أن يوفقنا إلى خدمة ترائنا والتذكير بما قام به أسلافنا فهو الموفق والمعين .

فادم العلم الشريف

عادل عبد المنعم أبو العباس

القاهرة بنى مجدول





دراسة وتعليق

عادل عبد المنعم أبو العباس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَهْلِكٌ

نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية، وجوده المجاوز كل غاية؛ أن يفيض علينا أنوار الهداية، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية، وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقاً فأثر اتباعه واقتفاه، ورأى الباطل باطلاً فاختر اجتنابه واجتواه^(١)؛ وأن يلقينا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه؛ وأن يخلصنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور^(٢) - إذا ارتحلنا عن دار الغرور - ما ينخفض دون أعاليها مراقى الأفهام، ويتضاءل دون أقصائها مرامي سهام الأوهام وأن ينيلنا - بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور^(٣) 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، مفاتيح الهدى، ومصابيح الدجى، ويسلم تسليماً.

أما بعد: فإنني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب^(٤) والنظر بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحققوا شعائر الدين: من وظائف الصلوات، والتوقي 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 إلفي^(٥) كتقليد اليهود والنصارى؛ إذ جرى على غير دين الإسلام نشوؤهم^(٦) وأولادهم، وعليه درج آبائهم وأجدادهم؛ وغير بحث نظري، صادر عن التعثر بأذيال الشبه، الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع^(٧) بالخيالات المزخرفة كلامع السراب، كما اتفق لطوائف من النظائر في البحث عن العقائد والآراء، من أهل البدع والأهواء.

(١) الاجتواء: البغض والكراهية. يقال: اجتوى الشيء كرهه.

(٢) الحبور: الفرح والسرور. يقال: حَبْرُهُ حُبُورًا: سرُّهُ.

(٣) الصدور: الرجوع والانصراف.

(٤) جمع تَرَبٍّ وهو المشابه والمماثل. وجمعه أتراب انظر المعجم الوسيط مادة «ت رب».

(٥) نسبة إلى الألف بمعنى العادة. يقال: أَلَفَ الشيء اعتاده، وصار عادة له انظر المعجم الوسيط مادة «آ ل ف».

(٦) لعل هذه العبارة «نشوء أولادهم» بدليل ما بعده.

(٧) والمعنى صادر عن الانخداع.

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط^(١) وبقراط^(٢) وأفلاطون^(٣) وأرسطوطاليس^(٤) وأمثالهم، وإطنا^(٥) طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم: الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبداهم^(٦) - لفرط الذكاء والفطنة - باستخراج تلك الأمور الخفية، وحكايتهم عنهم أنهم - مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس^(٧) مولفة وحيل مزخرفة.

فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخرطوا في سلوكهم، وترفعاً عن مسابرة الجماهير والدهماء^(٨)، واستكفاً من القناعة بأديان الآباء، ظنّاً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق، بالشروع في تقليد الباطل، جمال، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد، خرق وخيال؛ فأية رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصنيفاً دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة^(٩)، فليس في سجيّتهم حب التكايس بالتشبه بدوى الضلالات، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء^(١٠)، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولا.

فلما رأيت هذا العرق من الحماققة نابضاً على هؤلاء الأغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب، ردّاً على الفلاسفة القدماء، مبيّناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن

(١) فيلسوف يوناني شهير، من كلامه: «اعرف نفسك بنفسك» ولد سنة ٤٧٠ قبل الميلاد وتنسب إليه المدرسة القراطية التي كان شعارها «إن الفضيلة غاية الحياة كما أن المعرفة غاية الإنسان» وهو مؤسس الفلسفة الأخلاقية في الغرب. انظر تهافت الفلسفة، أبو الفيض المتوفى (٨٢).

(٢) بقراط: طبيب يوناني قديم، ولد سنة ٤٦٠ قبل الميلاد وهو ابن إقليس بن أبقرات ولد في إحدى جزر اليونان وورث علوم الطب عن أبيه وجده. ولست أدري سبب ذكر الإمام الغزالي له رغم عدم تأثيره في المجال الفلسفي، فهو طبيب وليس فيلسوفاً، بل ليس له أي تأثير في فلاسفة العرب، وقد ترجم له في طبقات الأطباء.

(٣) أفلاطون: من أكبر تلامذة سقراط، وهو فيلسوف يوناني، ولد بأثينا من عائلة وجيهة في شهر مايو سنة ٤٢٩ قبل الميلاد، تعلم العلوم النحوية والرياضية والموسيقى، وحفظ كثيراً من أشعار هوميروس. وعندما مات سقراط بالسّم أخذ مكانه ومكانته في الفلسفة. انظر تهافت الفلسفة، أبو الفيض المتوفى (٩٠).

(٤) أرسطوطاليس: فيلسوف يوناني، ولد بأسطاجيرا سنة ٣٨٤ قبل الميلاد، وهو صاحب فلسفة أخلاقية، كان أبوه طبيباً لملك مقدونيا، وقد حرص على تعليم أرسطو الفلسفة. وهو تلميذ أفلاطون لمدة عشرين عاماً ينهل فيها من علومه ومعارفه. انظر الموسوعة الفلسفية [١٠٩/٢].

(٥) الإطنا: التوسع والإسهاب في الكلام.

(٦) الاستبدا: التفرد بالأمر وهو أعلى أنواع القهر.

(٧) النواميس: جمع ناموس، وهو المذهب أو الشريعة.

(٨) الدهماء: عوام الناس. انظر المعجم الوسيط مادة «دهم».

(٩) المهواة: يعني بها هنا الهاوية.

(١٠) الفطانة البتراء: التي لا خير فيها.

غوائل^(١) مذهبهم وعوراتهم، التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعبرة عند الأذكياء، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدُهماء، من فنون العقائد والآراء، هذا من حكاية مذهبهم على وجهه، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليدًا، اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر، على الإيمان بالله واليوم الآخر، وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين، اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة^(٢) يسيرة، من ذوى العقول المنكوسة، والآراء المعكوسة، الذين لا يؤبه لهم، ولا يعاب بهم فيما بين النظار، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار، وغمار الأغبياء^(٣) والأغمار؛ ليكف عن غُلُوّاته^(٤) من يظن أن التجمل بالكفر تقليد يدل على حسن رأيه؛ ويشعر بفطنته وذكائه؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم بُرَاء عما قذفوا به من جحد الشرائع، وأنهم مؤمنون بالله، ومصدقون برسله، وأنهم اختبطوا^(٥) فى تفاصيل بعد هذه الأصول، قد زلوا فيها، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل؛ ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به، من التخييل والأباطيل؛ ونبين أن كل ذلك تهويل، ما وراءه تحصيل، والله تعالى ولى التوفيق، لإظهار ما قصدناه من التحقيق .

ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى الكتاب .



(١) الغوائل جمع غائلة، وهى الداهية أو المصيبة والشر . يقال : غاله الدهر وأغثاله : صبَّ عليه الدواهي والمصائب والمهالك، والمراد هنا : كشف مفاسد مذهبهم ومفاهيمه من انحراف وأعوجاج .

(٢) الشرذمة من الناس : الجماعة التى لا كثرة فيها أو القلة منهم، وفى القرآن الكريم : ﴿ إِنَّ هَؤُلَاءِ لَشِرْذِمَةٌ قَلِيلُونَ ﴾ وانظر المعجم الوسيط مادة «ش و ز م» .

(٣) الغمر : الذى لم يجرب الأمور، وغمار الناس - بضم الغين وفتحها - زحمتهم .

(٤) والمعنى : ليكف عن مجاوزة الحد لأن الغلو معناه الإفراط فى الأمر .

(٥) اختبطوا : ساروا على غير هدى .



مقدمة أولى

لِيَعْلَمَ أَنَّ الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خطبهم^(١) طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم متشعبة، وطرقهم متباعدة متدابرة، فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو «رسطاليس»؛ وقد رد على كل من قبله، حتى على أستاذه الملقب عندهم 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، ويستدلون^(٢) على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسائية والمنطقية، ويستدرجون ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسائية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسائية.

ثم المترجمون لكلام «رسطاليس» لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم. وأغرمهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، «الفارابي» أبو نصر^(٣) و «ابن سينا»^(٤) فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال، فإن ما هجره واستنكف من المتابعة فيه لا يُتمارى في اختلاله، ولا يفترق إلى نظر طويل في إبطاله، فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين، كى لا يتشتر الكلام بحسب انتشار المذاهب^(٥).

(١) في بعض النسخ: فإن خطبهم.

(٢) أطلق عليه أفلاطون الإلهي لأنه أول من جعل الأكوهية نظرية فلسفية، وقيل: لأنه انحدر من سلالة الآلهة، كما يزعمون!

(٣) يخالف الفلاسفة الغزالي فيما ذهب إليه هنا ويردون عليه بأن للفلاسفة منهجاً في التربية درجوا عليه في تنشئة تلاميذهم.

(٤) الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد طرخان الملقب بالمعلم الثاني. فارسي الأصل من أكبر فلاسفة المسلمين، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٣٩ هـ، وهو فيلسوف طبيب، موسيقى، له كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» و «المدخل إلى صناعة الموسيقى» وغيرها، انظر معجم المؤلفين لعمر كحالة (١١/ ٤٩١)، ودراسات كثيرة مستقلة عن الفارابي.

(٥) هو الطبيب، الفيلسوف، العالم أبو علي الحسن بن علي بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس، ولد ببعض قرى بخارى، ودرس الطب، وكتابه «القانون في الطب» معروف وحجة في اختصاصه وله غيره العشرات من الكتب في الفلسفة، والشعر وغيرهما، توفي بهمدان سنة ٤٢٨ هـ. انظر طبقات الأطباء (٢/ ٤٣١).

(٦) يتمارى: يشك، وفي القرآن الكريم: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكَ تَتَمَارَى» [النجم: ٥٥].

(٧) واضح أن الغزالي هنا لم يطلع على كتب أرسطو وأفلاطون مباشرة وإنما تعرّف على فلسفتهم من خلال مؤلفات ابن سينا والفارابي وقد أقرّ بهذا أكثر الذين ترجموا للغزالي.

مقدمة ثانية

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام:

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

ولسنا نخوض في إبطال هذا^(٣)، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً عليه، رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى، إلى البحث عن اللغة، وإن سوّغت اللغة إطلاقه، رجع 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 التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به، فهو كالباحث عن جواز فعل من الأفعال.

القسم الثاني: ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلاً من أصول الدين، وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسول - 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 العقدتين 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 يخبر 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 يطعن فيه بطريقه؛ وهو كما قيل: عدو عاقل خير من صديق جاهل.

(١) الجوهر عند الفلاسفة: ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بمماهته، وهي المقولة الأولى من مقولات أرسطو وبه تقوم الأعراض والكيفيات، ويقابل العرض: انظر المعجم الفلسفي (٤٦) ط مجمع اللغة العربية - القاهرة.

(٢) وهذا التعريف يشمل خمسة أنواع، وهي: الهويلى، والصورة، والمركب منهما ويسمى جسماً، والذي ليس حالاً ولا محلاً ولا مركباً منهما هو النفس، ثم العقل.

(٣) يعنى الغزالي الخوض في هذا الكتاب.

فإن قيل: فقد قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَتَّانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَا يُخَسَفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَافْرَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ»^(١)، فكيف يلائم هذا ما قالوه؟ قلنا: وليس في هذا ما يناقض ما قالوه، إذ ليس فيه إلّا نفى 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 استجاب؟

فإن قيل: فقد روى أنه قال في آخر الحديث: «وَلَكِنَّ اللَّهَ إِذَا تَجَلَّى لَشَيْءٍ خَضَعَ لَهُ»^(٢)، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلي؛ قلنا: هذه الزيادة لم يصح نقلها، فيجب تكذيب ناقلها؛ وإنما المروى ما ذكرناه، كيف ولو كان صحيحاً، لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية، فكم من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التي لا تنتهى فى الوضوح إلى هذا الحد. وأعظم ما يفرح به الملاحدة، أو يصرح ناصر الشرع، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق إبطال الشرع، إن كان شرطه أمثال ذلك.

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

القسم الثالث: ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول فى حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان؛ وقد أنكروا جميع ذلك^(٥).
فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه.



(١) جزء من حديث صحيح اتفق عليه الشيخان، انظر صحيح مسلم حديث (٧٠٩) كتاب الكسوف.

(٢) رواية ضعيفة، نصها «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلَكِنَّمَا خَلَقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، وَإِنَّ اللَّهَ يَحْدُثُ فِي خَلْقِهِ مَا يَشَاءُ، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا تَجَلَّى لَشَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ يَخْضَعُ لَهُ» انظر ضعیف الجامع الصغير للألبانى رقم (٤٧٤١) حيث عزاه للنسائي وضعفه.

(٣) أى انصرفنا عن مناقشتهم فى أمثال هذه المسائل.

(٤) أى مبسوطاً.

(٥) سوف يرد ابن رشد على الغزالي فى هذه النقطة فى كتابه «تهافت التهافت». وقد ردّ جمع من الفلاسفة على الغزالي فى كونهم أنكروا هذه المسائل وقالوا: إنهم لم ينكروا بل ولم يشككوا فيها وإنما أرادوا أن يؤسوها تأسيساً كلامياً آخر، وينظر فى ذلك المؤلفات الخاصة عن ابن سينا وغيرها من الأبحاث التى تعرضت لهذه الموضوعات مثل ابن سينا بين الدين والفلسفة.

مقدمة ثالثة

لِيُعْلَمَ أَنَّ المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهاافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة^(١) وأخرى مذهب الكرامية^(٢)؛ وطوراً مذهب الواقفية^(٣)، ولا أنهض ذائبا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلبا^(٤) واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد.



- (١) المعتزلة، فرقة كبيرة مستقلة منقرضة، وسبب تسميتهم بالمعتزلة فيه أقوال كثيرة، منها: أن أول من أطلقه الحسن البصري عندما قال: اعتزلنا واصل بن عطاء. وقيل: أطلق على المسلمين الذين اعتزلوا الحرب بين علي ومعاوية. ويقال لهم: أهل العدل والنوحيد، كما يقال لهم: القدريّة والمعتزلة. وأصل مذهبهم القول بالأصول الخمسة: وهي: ١- التوحيد ٢- العدل. ٣- الوعد، والوعيد ٤- المنزلة بين المتزلّين ٥- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهم يقولون بوجوب الأصلح على الله تعالى، ولهم في سبيل الدفاع عن الإسلام مواقف قوية لا ننكر. انظر عنها وفرقها وآراءها: مقالات الإسلاميين (٥٥١)، والفرق بين الفرق (٤١١)، والملل والنحل (٣٤/١) وكتاب المعتزلة لزهدي جار الله ط سنة ١٩٤٧ م.
- (٢) هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ هـ، والكرامية: فرقة من الممجة حيث دعا ابن كرام إلى تجسيم معبوده، فقال: إنه جسم له حد ونهاية من نحته والجهة التي منها يلقى عرشه كما وصف معبوده بأنه جوهر -تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً- على أن الغزالي يذكر الكرامية هنا في معرض النقد على حسب ما سيأتيك في فقرات متعددة من التهافت. انظر عنهم وفرقهم الفرق بين الفرق (٥١٢)، والملل والنحل (٨٠١/١)، ومقالات الإسلاميين (١٤١).
- (٣) هم الذين يتوقفون في القرآن فلا يقولون هو مخلوق ولا غير مخلوق، انظر عنهم مقالات الإسلاميين (٢٠٦)، والرد على أهل الأهواء والبدع (١١١)، والجامع لأحكام القرآن (٢٦١/٤)، ورسالة في تفصيل الفرق الإسلامية لابن كمال باشا (٣٥١).
- (٤) الإلب والألب - بكسر الهمزة وفتحها: الجماعة يجتمعون على عداوة إنسان.

مقدمة رابعة

من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج - إذا أورد عليهم إشكال في معرض الحجاج - قولهم: إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية، وهي أعصى العلوم على الأفهام الذكية، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات؛ فمن يقلدهم في كفرهم، إن خطر له إشكال على مذهبهم، يحسن الظن بهم ويقول: لا شك في أن علومهم مشتملة على حله، وإنما يعسر على دركه^(١)، لأننى لم أحكم المنطقيات، ولم أحصل الرياضيات.

فنقول: أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم^(٢) المنفصل - وهو الحساب - فلا تعلق للإلهيات به، وقول القائل: إن فهم الإلهيات يحتاج إليها؛ خرق، كقول القائل: إن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها^(٣)، 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^(٤) المتحركة فى الأفلاك، وبيان مقدار حركاتها؛ فلنسلم لهم جميع ذلك جداً أو اعتقاداً - فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه - ولا يقدح ذلك فى شيء من النظر الإلهي، وهو كقول القائل: العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر حى، يقتصر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثنى، وأن يعرف عدد جذوعه^(٥)، وعدد لبناته، وهو هذيان لا يخفى فساده، وكقول القائل: لا يعرف كون هذه البصلة حادثة، ما لم يعرف عدد طبقاتها، ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة، ما لم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث^(٦) عند كل عاقل^(٧).

نعم قولهم: إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم،

(١) الدرك: الفهم والاستيعاب. انظر المعجم الوسيط مادة «درك».

(٢) الكم: هو أحد المقولات العشرة، قال عنه صاحب البصائر النصيرية: «الكم هو الذى يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزؤ.. أى يقبل العد والتقدير بوحدة ما. أما الكم فينقسم إلى كم متصل وهو ما يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتندمج كالنقطة للخط، وكم منفصل، وهو ما لا يوجد لأجزائه أى حد مشترك تتلاقى عنده بالقوة ولا بالفعل كالعدد.

وهناك كم المحمول، وهو اصطلاح ابتدعه «هاملتون» للدلالة على وجوب ذكر الكم ليس فقط بالنسبة للموضوع بل أيضاً بالنسبة للمحمول.

ولكل ذلك تفاصيل فى المعاجم الفلسفية. انظر المعجم الفلسفى (٥٥١) ط مجمع اللغة العربية - القاهرة.

(٣) يعنى به الرياضيات.

(٤) الأكر: جمع أكرة، وهى الكُرّة.

(٥) يعنى بالجذوع هنا: الأعمدة، والجذع فى الأصل ساق النخلة.

(٦) الهُجر من الكلام: القبيح، والمسنف من الكلام: الرديء الذى لا خير فيه، والفاقد من كل شيء.

(٧) يرفض الفلاسفة ما ذكره الغزالي هنا، ويقولون: إن الغزالي يناقض نفسه هنا وتستطيع أن تنظر رد ابن رشد عليه فى «تهافت التهافت».

وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن «الكلام» «كتاب النظر» فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا، وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك العقول» فإذا سمع المتكاسيس المستضعف، اسم المنطق^(١)، 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 نوردها بعبارات المنطقيين، ونصبتها فى قلوبهم، ونقتفى 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«قاطيغورياس» التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه فى علومهم الإلهية .

ولكن 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 يتدبى أولاً بحفظ كتاب «معيار العلم»^(٢) الذى هو الملقب بالمنطق عندهم .



(١) المنطق عرّفه المختصون فيه بقولهم : علم يعصم العقل من الوقوع فى الخطأ فى التفكير كما أن النحو يعصم اللسان من الوقوع فى الخطأ فى الكلام، وقد حدث جدل حول جواز تعليمه وعدم جواز ذلك، وحسم المسألة صاحب «الثلّم» بعد ذكر أقوال العلماء فيه فقال :

فَابْنُ الصَّلَاحِ وَالنَّوَاوَى حَرَمَا وَقَالَ قَوْمٌ يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَا
وَالْقَوْلَةُ الْمَشْهُورَةُ الصَّحِيحَةُ تَعْلِيمُهُ لِسَالِمِ الْقَرِيبَةِ

انظر فى ذلك «الرسالة الشمسية» وفتاوى ابن الصلاح، وشرح السلم.

(٢) مطبوع بتحقيق الدكتور / سليمان دنيا رحمه الله ط دار المعارف .

ولنذكر الآن بعد المقدمات

فهرست المسائل



التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب: هي عشرون مسألة:

✽ المسألة الأولى: إبطال مذهبهم في أزلية العالم .

✽ المسألة الثانية: إبطال مذهبهم في أبدية العالم .

✽ المسألة الثالثة: بيان تلييسهم في قولهم: إن الله صانع العالم، وإن العالم صنعه .

✽ المسألة الرابعة: في تعجيزهم عن إثبات الصانع .

✽ المسألة الخامسة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .

✽ المسألة السادسة: في إبطال مذهبهم في نفى الصفات .

✽ المسألة السابعة: في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل .

✽ المسألة الثامنة: في إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلا ماهية .

✽ المسألة التاسعة: في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .

✽ المسألة العاشرة: في بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم .

✽ المسألة الحادية عشرة: في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .

✽ المسألة الثانية عشرة: في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .

✽ المسألة الثالثة عشرة: في إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات .

✽ المسألة الرابعة عشرة: في قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالإرادة .

✽ المسألة الخامسة عشرة: في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .

✽ المسألة السادسة عشرة: في إبطال قولهم: إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .

✽ المسألة السابعة عشرة: في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات .

✽ المسألة الثامنة عشرة: في قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

✽ المسألة التاسعة عشرة: في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .

✽ المسألة 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 .

المسألة الأولى

فى إبطال قولهم بقدّم العالم

تفصيل المذهب :

اختلف الفلاسفة فى قدّم العالم؛ فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدّمه، وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى، ومعلولاً له، ومساوقاً له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعللة^(١)، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدّم الباري عليه، كتقدّم العلة على المعلول، وهو تقدّم بالذات والرتبة، لا بالزمان .

وحكى عن أفلاطون أنه قال: العالم مكوّن ومحدّث، ثم منهم من أوّل كلامه، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له^(٢).

وذهب جالينوس فى آخر عمره فى الكتاب الذى سماه «ما يعتقده جالينوس»^(٣) رأياً إلى التوقف فى هذه المسألة. وأنه لا يدري: العالم قديم أو محدّث؟ وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف، وأن ذلك ليس لقصور فيه، بل لاستعصاء هذه المسألة فى نفسها عن العقول، ولكن هذا كالشاذ فى مذهبهم، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً^(٤).

إيراد أدلتهم: لو ذهب أصف ما نقل عنهم فى معرض الأدلة، وذكر فى الاعتراض عليه، لسوّدت فى هذه المسألة أوراقياً. ولكن لا خير فى التطويل فلنحذف من أدلتهم، ما يجرى مجرى التحكم، أو التخيل الضعيف، الذى يهون على كل ناظر حله، ولنقتصر على إيراد ما له وقع فى النفس، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظار، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن . وهذا الفن من الأدلة ثلاثة:

الأول

قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً، لأننا إذا فرضنا القديم^(٥) ولم يصدر منه العالم مثلاً، فإنما لم يصدر 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، بقى العالم على

(١) جاء فى المعجم الفلسفى (ص ١٢٣) العلة: ما يؤثر فى غيره ويقابل المعلول . وقد أثار الفلاسفة المسلمون لفظ «علة»، واستعمل المتكلمون والغزالي لفظ سبب، وهو ما جرى به العرف الآن، وأريد به دلالات مختلفة فصّلت فى المعجم الفلسفى .

(٢) قال أفلاطون: إن العالم حادث لأنه متغير .

(٣) جالينوس: طبيب يونانى كبير، بل إنه يُعدّ من أشهر أطباء العصور القديمة .

(٤) انظر فى ذلك المعجم الفلسفى عند تعريف مادة «الهَيُولَى» حيث ذكر مذهب أرسطو فى ذلك .

(٥) يعبر الغزالي بالقديم عن الله سبحانه وتعالى، والحادث هو العالم .

الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك؛ إن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟، ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل؟، والسؤال في حدوث المَرَجِّح قائم. وبالجمله 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.

وتحقيقه أن يقال: لِمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال على عجزه^(١) عن الأحداث، ولا على استحالة الحدوث. فإن ذلك يؤدي إلى أن يقلب القديم^(٢) من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان^(٣)، وكلاهما محالان، ولا يمكن أن يقال: لِمَ يكن قبله غرض ثم تجدد غرض^(٤)، 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 مُحدث، 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^(٥) بعينه. أو لعدم الإرادة؟! ففتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية. فإذا قد 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^(٦).

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

الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن يقال: هم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة^(٧) قديمة، اقتضت وجوده

(١) يعني القديم.

(٢) يعني الإله. يعني استحالة وجوده.

(٣) الإمكان عند الفلاسفة كون الماهية بحيث تساوى فيها نسبة الوجود والعدم.

(٤) ونفى الغرض أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين.

(٥) يعني بالإشكال هنا ما سبق من قوله: «لِمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ لا يمكن أن يحال على عجزه من الأحداث.. إلخ».

(٦) تأمل أن ذلك هو دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم.

(٧) ذهب الأشاعرة إلى أن إرادة الله واحدة، قديمة، أزلية متعلقة بجميع المراتب من أفعاله الخاصة، وأفعال عبادته من حيث إنها مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسبة لهم.

فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يتبدئ الوجود من حيث ابتداءً، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له؟^(١)

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 متظر البتة، ثم يتأخر الموجب؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه، ضرورى، 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؟^(٢)

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق فى 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، فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى، بل فى العرفى والوَضْعى، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته، ولم تحصل البينة فى الحال، لم يتصور أن تحصل بعده، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح، فلم يعقل تأخر المعلول^(٣) إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد، أو بدخول الدار فلا يقع فى الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء متظر، فلما لم يكن حاضراً فى 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 فى تفصيل الوضع، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا، ولم نعقله، فكيف نعقله فى الإجابات الذاتية العقلية الضرورية؟^(٤)

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

(١) يعنى ما الذى يجعله مستحيلاً .

(٢) المعلول : ما يحدث عن علة، ويقابلها تمامًا، وهو أحد طرفى العلاقة النفسية بين العلة والمعلول ، وقد يسمى أيضا العلاقة السببية بين السبب والمسبب . انظر ذلك المعجم الفلسفى (١٨٧) .

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع، ولا يتصور تقدم القصد، فلا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا، فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه، بل لابد 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؟ فإما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية.

ورجع حاصل الكلام إلى أن وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر متظر، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد، في مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها، بل آلاف سنين لا تنقص منها شيئاً، ثم انقلب الموجب بغته 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 حدًا أوسط وهو الطريق النظري، فلا بد من إظهاره، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة، لا يحصرها بلد، ولا يحصنها 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 والتمثيل بعزمنا وإرادتنا، وهو فاسد، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصور الحادثة، 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 لضرورة العقل.

قلنا: وما الفصل بينكم وبين خصومكم، إذا قالوا لكم: إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول: إن ذاتاً واحدة عالمية 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

(١) يرى الدكتور سليمان دنيا أن في العبارة اضطراباً قائلاً: 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.

(٢) يقول د/ سليمان دنيا: كذا في كل النسخ التي تحت يدي بما فيها طبعة بيروت، ولعل العبارة هكذا: «فكما لا يكفي العزم على الشيء لإيجاده بل لابد من انبعاث قصدي عند الإيجاد، كذلك لابد في القديم لو كانت إرادته بمثابة العزم من تجدد شيء وهو بمثابة القصد في الإنسان، وفيه قول بتغير القديم.. إلخ.. وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة.

(٣) يعرض الفخر إلى فيما تقدم ما اعتبره اعتراضاً على الفلاسفة على ما ادعاه من قبل من إمكان حدوث حادث عن قديم، بطريقة تمكنه من الرد على تلك الاعتراضات.

(٤) المعنى: فإن قال الفلاسفة.

(٥) يعني به ابن سينا في موضوع «علم الله بالجزئيات» وقوله: «إن الله يعلم الجزئيات على نحو كلي».



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 العقول العاقل 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 إلزامات هذه المسألة . فنقول: بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لأحاديها، 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 (١) .

فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالاته ضرورة، فماذا تنفصلون عن قوله؟ بل لو قال قائل: أعداد هذه الدورات شفع أو وتر؟! أو شفع ووتر جميعاً؟ أو لا شفع ولا وتر؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً، أو لا شفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورة، وإن قلتم: شفع، فالشفع يصير وترّاً بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟، وإن قلتم: وتر، فالوتر يصير بواحد شفعاً، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعاً فيلزمكم القول: بأنه ليس بشفع ولا وتر:

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

قلنا: فجملة مركبة من آحاد، لها سُدس وعُشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر، فماذا تنفصلون عن هذا؟!

فإن قيل: محل الغلط في قولكم: أنه جملة مركبة من آحاد، فإن هذه الدورات معدومة، أما الماضي فقد انقضى، وأما المستقبل فلم يوجد، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجودات هاهنا .

قلنا: ينقسم العدد إلى الشفع والوتر، ويستحيل أن يخرج عنه، سواء كان المعدود موجوداً باقياً، أو فانيّاً، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترّاً، سواء قدرناها موجودة أو معدومة، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية، على أننا نقول لهم: لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي آحاد متغيرة بالوصف، ولا نهاية لها، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر، فبم تنكرون على من

(١) أي مسألة قدم العالم .

(٢) يريد الغزالي هنا حركة الشمس من المشرق إلى المغرب في دوراتها حول الأرض مرة في اليوم واللييلة .

يقول: بطلان هذا يعرف ضرورة، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة، وهذا الرأي في النفوس، هو الذى اختاره «ابن سينا»، ولعله مذهب «رسطاليس»^(١).

فإن قيل: فالصحيح رأى أفلاطن وهو أن النفس قديمة وهى واحدة وإنما تنقسم فى 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 فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس فى كل إضافة، وإن قلت: إنه غيره، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان، قلنا: وانقسام الواحد الذى ليس له عظم فى الحجم وكمية مقدارية، محال بضرورة العقل، فكيف يصير الواحد اثنين؛ بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً؟! بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية، كما البحر ينقسم بالجداول والأنهار، ثم يعود إلى البحر، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم؟

والمقصود من هذا كله، أن نبين أنهم لم يعجزوا^(٢) خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة، وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم، فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم، وهذا لا مخرج عنه.

فإن قيل: هذا يتقلب عليكم فى أن الله قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سنة أو سنين، ولا نهاية لقدرته، فكأنه صبر ولم يخلق، ثم خلق، ومدة الترك متناه أو غير متناه؟

فإن قلتم: متناه، صار وجود البارئ متناهى الأول، وإن قلتم: غير متناه، فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها.

قلنا: المدة والزمان مخلوقان عندنا، وسنئين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى.

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

(١) قلت: بل هو رأى ابن سينا لا رأى أرسطو.

(٢) والمعنى لم يزحزحوا.

(٣) أى بل نقل الكلام من تساوى الأوقات إلى تساوى الأغراض.

(٤) يعنى تمييز الشيء عن مثله بغير مخصص.

الوجود، كما أنه ممكن العدم - ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان، بغير مخصص .

فإن قلتم: إن الإرادة خصت، فالسؤال على اختصاص الإرادة، وأنها لم تختصت ؟ .

فإن قلتم: القديم لا يقال له لَمْ؛ فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه وسببه، لأن القديم لا يقال فيه: لَمْ؛ فإن جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن يقول: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلاً منها، فيقال: وقع كذلك اتفاقاً. كما قلتم اختصاص الإرادة بوقت دون وقت، وهيئة دون هيئة، اتفاقاً .

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

قلنا: 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^(١) ولم يكن بد من مخصص يخص الشيء عن مثله، ف قيل: للقديم - وراء القدرة - صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، فقول القائل: لَمْ اختصاص الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لَمْ 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 .

فإن قيل: إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول، بل هو متناقض؛ فإن كونه مثلاً معناه أنه لا تميز له؛ وكونه مميزاً معناه أنه ليس مثلاً؛ ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متمثلان من كل وجه، لأن هذا في محل، وذلك في محل آخر، وهذا يوجب التمييز، ولا أن السوادين في وقتين من محل واحد متمثلان مطلقاً، لأن هذا فارق ذلك في الوقت، فكيف يساويه في كل وجه؟! وإذا قلنا: السوادان مثلاً، عنيابه 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 نميز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه، لم يكن 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^(٢) .

(١) الضد - اصطلاح منطقي قديم يدل على تقابل صفتين مختلفتين كل الاختلاف تتعاقبان على موضوع واحد، ولا اجتماعان كالسواد والبياض ويكون بين المعاني الكلية والقضايا .

والضدان لا اجتماعان وقد يرتفعان في حين أن النقيضين لا اجتماعان ولا يرتفعان . انظر المعجم الفلسفي (٩٠١) .

(٢) يرى الغزالي أن الإرادة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، وأن من طبيعتها التخصص .

والاعتراض من وجهين

الأول: أن قولكم: إن هذا لا يتصور، عرفتموه ضرورة أو نظراً؟! ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مقايضة فاسدة، تضاهي المقايضة 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 لا نعقله في حقنا، قيل: هذا عمل توهمك، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك، فهم تنكرون على ما يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة، فلتسم باسم آخر، فلا مُشَاخَّة 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 إحداهما لا محالة، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ، فإننا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ، فأنتم بين أمرين: إما أن تقولوا: إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه قط، وهو حماقة وفرضه ممكن، وإما أن تقولوا: التساوي إذا فرض، بقي الرجل المشوف أبداً متحيراً، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة، فإذا لم يبد لكل ناظر شاهداً أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله^(٢).

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

فإن قلتم: إن النظام الكلي للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذي 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 هي مختلفة، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفصيلها، وإنما تدرك الحكمة في بعضها، كالحكمة في ميل فلک البروج عن معدل النهار، والحكمة في الأوج والفلک الخارج عن المركز، والأكثر لا يدرك السر فيها، ولكن يعرف اختلافها، ولا بد في أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به، وأما الأوقات فمتشابهة 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.

فتقول: نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال قائلون: خلقه في الوقت

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

(٢) يرى الغزالي هنا أن إرادة الإنسان تنجس إلى غرض، في حين أن إرادة الله لا غرض لها.

الذى كان الأصلح الخلق فيه، لكننا لا نقتصر على هذه المقابلة، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً فى موضعين لا يمكن أن يقدّر فيهما اختلاف؛ أحدهما اختلاف جهة الحركة، والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة على المنطقة .

أمّا القطب فيبانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان، وكرة السماء متشابهة الأجزاء، فإنها بسيطة، لا سيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب أصلاً، وهو متحرك على قطبين: شمالي وجنوبي، فنقول: ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية لها عندهم إلا ويتصور أن يكونا هما القطبين، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات؟! ولم لم يكن خط المنطقة ماراً بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة؟! فإن كان فى 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 الأسامي؛ وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك، والقطب ثابت الوضع، فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره.

قلنا: ففى هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى فى الطبيعة، وأنها ليست متشابهة الأجزاء؛ وهو على خلاف أصلكم، إذ أصل ما استدلتكم به على لزوم كون السماء كرى الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها، وأبسط الأشكال الكرة، فإن التربع، والتسدس، 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 الخاصية قائم، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلاً لتلك الخاصية أم لا؟! فإن قالوا: نعم، فلم اختصت الخاصية 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 الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد 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 مخرج 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، بالتثليث، والتسديس، والمقارنة، وغير ذلك، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم .

قلنا: لسنا نلتزم عدم اختلاف جهة الحركة بل نقول: الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق، وما تحته بالعكس في مقابلته فيحصل 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 في وجود العالم متضادان، فكيف يدعى تساويهما؟! وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود، فكذلك يعلم تساوى الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه، كان لخصوصهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضاً .

الاعتراض الثاني: على أصل دليلهم أن يقال: استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استتدت 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 ينتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم^(١) .

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 في ترجيح جهة الوجود، لا من حيث حضور وقت، ولا آلة، ولا شرط، ولا طبيعة، ولا غرض، ولا سبب من الأسباب، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول، جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل المقابل، وحضور الوقت الموافق أو ما يجرى هذا المجرى .

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، أعنى 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

(١) والمعنى: أن العالم حادث، ومن المحال أن تتسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، ولابد أن تنتهي إلى الأول القديم وهو الله سبحانه، وهذا هو مقصود الغزالي .

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، فموجبها الحركة الدورية؛ وأما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر، وهو العناصر الأربعة، بما يعرض فيها من كون وفساد، وامتزاج وافتراق، واستحالة من صفة إلى صفة، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل، وبالأخرة تنتهي 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، ومحركُ السماء حركتها الدورية نفوس السموات، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا، ونفوسها قديمة، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها 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 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 احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه، كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه، على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداءً، وبطل ما قالوه: من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار، حركة نفسية كحركاتنا^(٢) .

دليل ثان لقوم في المسألة

زعموا أن القائل: بأن العالم متأخر عن الله، والله متقدم عليه، ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم

(١) لعل صوابه، فهي .

(٢) ينكر الغزالي على الفلاسفة اعتقادهم أن للأفلاك نفوساً حية تحركها حركة اختيارية ويرى أن الحركة الدورية للكواكب لا تصلح أن تكون مبدأ للحوادث .

بالذات لا بالزمان، كتقدم الواحد على الاثنين، فإنه بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني، وتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشخص، على حركة الظل التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء، فإنها 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، وتحرك 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؛ فإذا قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً، إذ كان العدم سابقاً على الوجود، وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول؛ فإذا قيل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان، هو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته .

الاعتراض^(١): 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، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط^(٢)؛ 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 بمقر ليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليظ الأوهام.

فإن قيل: لقولنا كان الله ولا عالم، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم، بدليل أننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلاً، 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 يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم، بل في معنى ثالث، فإننا 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، فإنها تمضي بمضي 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 أننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل، ثم قدرنا له بعد

(١) الاعتراض المقصود في هذا الموضع هو على التمييز بين القديم بالذات والقديم بالزمان .

(٢) ويعني به تقدم الله على العالم والزمان وانفراده بالوجود .

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، وآيته أن هذه نسبة، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً يعبر عنه بلفظ الماضي، وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير «قبل» له، وذلك «القبل» الذي لا ينفك الوهم عنه، نظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان، وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهي الأجسام فيما يلي الرأس إلا على سطح له فوق، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً، إما ملاء وإما خلاء، وإذا قيل: ليس فوق سطح العالم فوق، ولا بعد أبعد منه، كاع^١. الوهم عن الإذعان لقبوله، كما إذا قيل: ليس قبل وجود العالم «قبل» هو وجود محقق، نفي 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^٢ أن الخلاء والملاء غير مفهوم، ثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء^٣، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله؛ وكذلك يقال: كما أن البعد^٤ 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 زماني وراءه، وإن كان الوهم متشبيهاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه، ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى «فوق» و «تحت»، وبين البعد المكاني، الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى «فوق» و «تحت»، فإن جاز إثبات «فوق» لا فوق فوقه، جاز إثبات «قبل» ليس قبله «قبل» محقق، إلا خيالاً وهمياً 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 كروي، وليس للكرة «فوق» ولا «تحت»، بل إن سميت جهة «فوق» فمن حيث إنها تلي رأسك، والأخرى «تحت» 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 واقفاً يحاذي أخمص قدمه^٥ أخمص قدمك، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً، هي بعينها تحت الأرض ليلاً، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور^٦؛ وأما الأول لوجود العالم

١) كاع: هاب وجبن. يقال: كاع يكبع، وكع يكع عن الشيء بهابه ويجبن عنه.

٢) أي ثبت أنهما غير مفهومين وراء العالم.

٣) والغزالي يحاول هنا أن يثبت عدم وجود زمان وراء الزمان من خلال الإقرار بعدم وجود خلاء أو ملاء وراء العالم وإن كان الوهم لا يقبل ذلك.

٤) البعد: امتداد قائم بالجسم أو نفسه عند القائلين بوجود الخلاء كأفلاطون.

٥) أخمص القدم: باطنه.

٦) يعرف الجرحاني الدور بأنه: توقف الشيء على ما يتوقف عليه. انظر التعريفات.

فلا يتصور أن ينقلب آخراً، وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ، والآخر دقيق، واصطلحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الدقيق «فوق» إلى حيث ينتهي، والجانب الآخر «تحت»، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم، بل هي أسام مختلفة، قيامها بهيئة هذه الخشبة، حتى لو عكس وضعها لا انعكس الاسم، والعالم لم يتبدل، فالقوى 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 آخر، ولا العدم المقدر عند فناء العالم، الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً، فطرفاً نهاية وجود العالم للذات أحدهما أول، والثاني آخر، طرفان ذاتيان ثابتان، لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافات إليه أثبتة بخلاف «الفوق» و«التحت» فإذن، أمكننا أن نقول: ليس للعالم «فوق» ولا «تحت»، ولا يمكنكم أن تقولوا: ليس لوجود العالم «قبل» ولا «بعد»، وإذا ثبت «القبل» و«البعد» فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه «بالقبل» 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؟، فسيقولون: 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 ابتداء فله «قبل» على هذا، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي، وإن عنيتم «بقيل» شيئاً آخر فلا قبل للعالم، كما أنه إذا عني بخارج العالم شيئاً 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 «خارج» سطحه الذي هو منقطعه لا غير، قلنا قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غيره.

بقي أن نقول: لله وجود ولا عالم معه، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شيء آخر، والذي يدل على أن هذا عمل الوهم^(١)، أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه، هذا في الجسم، فإذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا «قبل» له - وخلاف^(٢) المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديراً وفرضاً - وهذا^(٣) مما لا يمكن وضعه في الوهم، كما في المكان فإن من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء، بل لا يذعن 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 متناهيلاً وبجنيه جسم آخر، أو هواء تخيله خلاء، لم يتمكن من ذلك في الغالب؛ فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد

(١) للوهم عند الفلاسفة: صورة ذهنية مركبة ليس لها ما يطابقها في الخارج. انظر المعجم الفلسفي (٢١٥).

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

(٣) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف في الزمان.



شيء آخر، فكأع عن تقدير حادث ليس له «قبل» هو شيء موجود قد انقضى، فهذا هو سبب الغلط، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

صيغة ثانية لهم فى الزام قدم الزمان

قالوا: لا شك فى 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 فى المقدار والكمية، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدراً، بعضه أمد وأطول من البعض .

فإن قلتم: لا يمكن إطلاق لفظ «السنين» إلا بعد حدوث الفلك ^(١) 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 ينتهى 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 ينتهى إلى زماننا بألف ومائتى دورة؟ ولا بد من نعم، فنقول: هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثاً - وإن كان هو الأسبق - فهل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانياً وكان ينتهى إلينا بألفين ومائتى دورة، والآخر ^(٢) بألف ومائة دورة، وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتهما؟ فإن قلتم: نعم، فهو محال، إذ يستحيل أن يتساوى حركتان فى السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحد، والأعداد متفاوتة، وإن قلتم: إن العالم الثالث الذى ينتهى إلينا بألف ومائتى دورة، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثانى الذى ينتهى إلينا بألف ومائة دورة، بل لا بد أن يخلقه قبله بمقدار يساوى المقدار الذى تقدم به العالم الثانى على العالم الأول وسميناه الأول، لأنه أقرب إلى وهما إذا ارتقينا من وقتنا إليه فى التقدير، فيكون قدر إمكان هو ضعف ^(٣) إمكان آخر، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الإمكان المقدر بالكمية، الذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له إلا الزمان، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير، ولا صفة عدم العالم، إذ عدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة، والكمية صفة فتستدعى ذا كمية، وليس ذلك إلا الحركة، والكمية ^(٤) إلا الزمان الذى هو قدر الحركة، فإذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة، وهو الزمان، فقبل العالم عندكم زمان .

الاعتراض: إن كل هذا من عمل الوهم، وأقرب طريق فى دفعه، المقابلة للزمان بالمكان، فإنا نقول: هل كان فى قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى فى سمك أكبر مما خلقه بذراع؟! فإن قالوا: لا،

(١) الفلك كما عرفه الجرجاني: جسم كروى يحيط به سطحان، ظاهرى وباطنى، وهما متوازيان مركزهما واحد .

(٢) يعنى بالآخر: العالم الذى سماه «ثانياً» .

(٣) يعنى أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثانى العالم الأول؛ ويمكن فرض عالم رابع يسبقه العالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول .

(٤) أى وليست الكمية إلا الزمان .



فهو تعجيز، وإن قالوا نعم، فبذراعين، وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقى إلى غير نهاية، فنقول: في هذا إثبات بُعد 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 ذاككم 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 ينتفي من الخلاء والشغل للأحياز؟! إذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً؟! وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم، كجوابكم في تخيل الوهم تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم، ولا فرق ^(١) .

فإن قيل: نحن لا نقول: إن ما ليس بممكن فهو مقدور، وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدوراً. 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 تحكم بارد 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 ممكن، والواجب مستغن عن علة، فقولوا بما قاله الدهريون ^(٢) من نفى الصانع، ونفى سبب هو مسبب الأسباب، وليس هذا مذهبكم .

*** الثالث:** هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابلته 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 بممكن لا يدل على العجز، وإن قلتم: إنه كيف كان ممتنعاً فصار ممكناً، قلنا: ولم يستحل أن يكون ممتنعاً في حال ممكن في حال؟ كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر، وإذا أخذ لا معه 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 المسلّم أن الله تعالى قديم قادر، لا يمتنع عليه الفعل أبداً، إن أَرَادَهُ، وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد، إلا أن يضيف الوهم بتلبسه إليه شيئاً آخر ^(٣) .

^(١) يعني في القول بوجود زمان قبل الزمان هو كالقول بوجود خلاء أو ملاء وراء العالم وكلا القولين من أغاليط الوهم .

^(٢) الدهريون : هم منكرو الخالق والإعادة والبعث، وقد حكى القرآن منهجهم فقال تعالى : **وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُبْدِي لَنَا آتَاؤُهُمْ** (الجنانية : ٢٤) .

^(٣) سوف يرُدُّ ابن رشد على الغزالي في نهات التهافت ، فيعترف له أولاً بصحة ما يقوله في مقدار المكان، لكنه ينكر عليه صحة قياس الزمان على المكان في هذا الباب .

دليل ثالث لهم على قدم العالم^١

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفي في بيان مسألة قدم العالم، وهي من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة، وقد شغلت فراغاً كبيراً من كتاب التهافت ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار، على الرغم مما في ذلك من مشقة، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات، ونظراً لتنوع صورها، يقول دكتور أبو ريدة رحمه الله:

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم، لم يزل موجوداً مع الله، غير متأخر عنه بالزمان، كوجود المعلول مع العلة، والنور مع الشمس. وأن تقدم الباري على العالم تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان، ولهم على هذا أدلة، منها:

أولها قولهم: يستحيل صدور حادث من قديم، والأصل الذي يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول؛ فإذا فرض وجود القديم، فإما أن يوجد عنه العالم على الدوام، فيكون قديماً مثله، وإما أن يتأخر، وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجح لوجود العالم، فيظل في دائرة الإمكان، وإما أن يتجدد مرجح، فيؤدي إلى إشكال: من مُحدث هذا المرجح، ولم يحدث الآن، ولم يحدث من قبل؟ وبعبارة أخرى، لماذا تأخر وجود العالم؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في الباري، ولا لتجدد غرض، أو وجدان آله بعد فقدانها، أو لتحديد طبيعة، أو وقت أو حدوث إرادة لم تكن، لأن هذا كله محال، إذ إنه يؤدي إلى القول بتغير القديم، وهو محال، «ومهما كان العالم موجوداً، واستحال حدوثه، ثبت قدمه لا محالة».

يرد الغزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول: «إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يُتدأ الوجود من حيث ابتدئ وأن الوجود قبله لم يكن مراداً، فلا يحدث لذلك، وأنه في الوقت الذي حدث فيه مراف بالإرادة القديمة». ولا يظعن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها. ولو سأل سائل لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت؟ أجاب الغزالي بأن الإرادة «صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولو لا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة». ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، ولا معنى للسؤال في تخصيصها، لأن هذا هو شأنها، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم. وتمييز الشيء عن مثله جائز، وهو ممكن في حقنا، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا، ثم نفعل أحدهما دون الآخر، وإبكار هذا حماقة (تهافت ص ٣٨)، حاول الغزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من المشرق إلى المغرب وبعضها الآخر بالعكس، مع تساوي الجهات وإمكان حركة كل فلك على عكس ما هي عليه، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين، هما القطبان الشمالي والجنوبي، والسماء تتحرك على هذين القطبين، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين. لأن السماء كرة بسيطة متشابهة الأجزاء.

على أن الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم، هو «أن في العالم حوادث، ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال، وليس ذلك معتقداً للعقل، ولو كان ذلك ممكننا لاستغنيت عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود، هو مستند الممكنات؛ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إلى تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم»، وسواء قال الفلاسفة بجواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث قالوا بأن المواد قديمة، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من نسب وبُعد وقرب وميل، وأن ما يقع تحت فلك القمر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية، وهي قديمة، فإن هذا كله، عند الغزالي، نظويل لا يغني، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم، سواء أكان الحركة الدورية، أو موجوداً صدر عن القديم (راجع تهافت ص ٤٩ - ٥١)، ويتبرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض، فحواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم من وجود علته، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها فإذا وجد المريد بجميع شرائطه، وكان قديماً، وكانت إرادته قديمة، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر، فكان قديماً مثلها، والتأخر مستحيل، كاستحالة وجود حادث لا محدث له. وهذا الحكم صحيح في الأمور الذاتية والمرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية. (تهافت ص ٢٦ - ٢٩).

يرد الغزالي على هذا بأن يمحض الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة، فيسأل: هل هي قضية بديهية ضرورية، أم قياسية استدلالية؟ وهي ليست، في نظره، استدلالية، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل؛ وهي كذلك ليست بديهية، وإلا لما أمكن إنكارها، ويشير الغزالي إلى أن مقايضة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايضة فاسدة.

ويمكن أن نجد في كلام الغزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه النقطة، فإن الفلاسفة - كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم -

تمسكوا بأن قالوا: وجود العالم ممكن قبل وجوده، إذ يستحيل أن يكون مممتناً ثم

يجعلون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة، ولكن الغزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاطرها (منقذ ص ١١)؛ وإذا قبل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز، لأن الفاعل عند الغزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار، مع العلم بالشئ (تهافت ص ٩٦-٩٧). وإذا كان هذا هو رأي الغزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحوادث عن القديم بإرادة قديمة «على التراخي»، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته.

وإذا قال معترض: إن تأخر وجود العالم عن وجود الله، إما أن يكون بمدة متناهية، أو غير متناهية؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري أول، وإن كانت غير متناهية استحال وجود العالم، لأنه لا بد أن تمضي قبله مدة لا نهاية لها، رد الغزالي على هذا بقوله: إن المدة والزمان مخلوقان؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا.

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدم الزمان وقدم الحركة، يقول الفلاسفة: إن تقدم الباري على العالم، إما أن يكون تقدماً بالذات، فيكونا قديمين وأحدهما متقدم على الآخر بالذات، وإما أن يكون الباري متقدماً على العالم بالزمان، فيكون قبل العالم زمان كان العالم فيه معدوماً؛ فقبل الزمان زمان لا نهاية له، فالزمان قديم؛ وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة، وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حر كته، أي وجب قدم هذا العالم المعادي المتحرك.

يرد الغزالي على هذا بقوله: إن الزمان حادث مخلوق، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه عالم؛ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذي قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مُبتدأ إلا مع تقدير «قبل» له، وهو كذلك يعجز عن تصور تنهاى الجسم، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً، إما خلاء وإما ملاء. وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل، والغزالي يعتمد في نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنهاى الزمان؛ وكما أن الفلاسفة قالوا بتنهاى العالم في الامتداد وأحالوا وجود شيء خارج عنه، معتبرين هذا الشيء من عمل الوهم، فكذلك الغزالي يقول بحدوث العالم وبحيل وجود زمان قبله، لأن ذلك، في نظره، من عمل الوهم، وهو في هذه المسألة خاصة يعارض الإشكال بإشكال مثله، انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام (٢٠١) وما بعدها.

وللفلاسفة دليل آخر: قالوا إن الحوادث لا يلد له من مادة قديمة تسبقه، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحوادث قبل حدوثه ممكن الوجود، ولما كان الإمكان وصفاً حاصلًا له قبل وجوده، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة.

يجيب الغزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود بوصف بها، «فكل ما قدر العقل وجوده، فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكنًا»، وللغزالي أدلة، منها:

١- لو احتاج الممكن إلى إمكان موجد يُضاف إليه، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه، وليس للمحال مادة يطرأ عليها، فكذلك الممكن.

٢- نفوس الآدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة، وهي ليست بجسم ولا مادة. ولا تنطبع في المادة، وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا، ولها إمكان قبل حدوثها، ولا مادة لها.

ولا يطعن في كون الإمكان أمرًا عقلياً أنه علم، وأن العلم يستدعي معلوماً، وهو تابع للمعلوم، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية.

وللغزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم، منها ما هو إلزام يستنتجه الغزالي من القول بقدم العالم. يقول الغزالي: إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى، ولكن عدد دورات كل فلك يجب، بحسب رأي الفلاسفة، أن يكون غير متناه. فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربعمًا؟ ويحاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعاً ولا وترًا، وكلاهما محال.



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 فى 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، فكذا وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن، بل كما يقال: الممكن، جسم متناهى

= وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم، كذلك حاول أن يبطل أبدية وأبدية الزمان والحركة، ولكن رأيه فى هذا غير معين. فهو يقول حيناً: «إننا نحيل أن يكون (العالم) أزلياً، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو أبقاه الله تعالى، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً، وأن يكون له أول». وهو يفسد قول أبى الهذيل، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر، وجائز، عند الغزالي، أن يبقى العالم وأن يقنى، والمرجع فى معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الشرع، لا إلى نظر العقل، وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين فى كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ - ٩٤)، وراجع الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨ - ٣٠ لثرى موافقة الغزالي للنظام والكندى.

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم، كما عرضها الغزالي ورد عليها. وليس من شك فى أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد؛ ولا نريد - لضيق المقام - أن نعرض لتقدير قيمة رد الغزالي؛ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالي. ويكفى أن نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان فى أول الأمر، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة، ثم عاد فقال: إن الزمان مخلوق، ولم يكن صارماً فى تطبيق هذا المبدأ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة فى القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨). على أن المسألة التى أحدثت كثيراً من الجدل، وهى مسألة الزمان، مشكلة لم توضع وضماً حسناً، فإذا كان العالم حادثاً، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه، فلا معنى للكلام فى أمر الزمان قبل حدوث العالم، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله؛ هل هى متناهية أم غير متناهية؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة، فلا زمان قبل خلق العالم، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم، وهو منزّه عن التغير، فلا يقع تحت زمان كزماننا، وإن كان وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد.

أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول، فإنى ألاحظ الملاحظة الآتية: لو كان الباري علة تامة للعالم، بالمعنى الطبيعى لكلمة «علة»، لوُجد عنها العالم كله دفعة واحدة، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها عن بعض، بل الباري عالة خالقة مريدة مبدعة، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم. انظر تاريخ الفلسفة فى الإسلام دى بور ترجمة د. أبو ريده (٢٠١) وما بعدها.

السطح؛ ولكن لا تتعين مقاديره في الكبير والصغير، فكذلك الممكن، الحدوث؛ ومبادئ الوجود لا تتعين في التقدم والتأخر، وأصل كونه حادثاً متعين، فإنه الممكن لا غير^(١).

دليل رابع^(٢)

وهو أنهم قالوا: كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه، إذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثه، وإنما الحادث الصور والأعراض^(٣) 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، 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 واليباض، أو الحركة والسكون، أي: 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^(٤) أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكناً، فإن العلم يستدعي معلوماً، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة، ثم هو وصف إضافي، فلا بد من ذات يضاف إليها، وليس إلا المادة، فكل حادث فقد سبقه مادة، فلم تكن المادة الأولى حادثه بحال.

الاعتراض: أن يقال: الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يقدر على تقدير عدمه، سميناه 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

(١) برذابن رشد في «تهافت التهافت» على الغزالي فيقره على قول الفلاسفة: إن العالم لم يزل ممكن الحدوث، ولكن لا يلزم على ذلك أنه موجود أبداً، وإلا لم يكن حادثاً بل قديماً، وهو خلاف المفروض، لأن القديم ليس ممكن الوجود، بل واجبه.

(٢) يلاحظ أن الغزالي قال في أول المسألة، وهذا الفن من الأدلة الثلاثة.

(٣) العرض: ما قام بغيره ويقابله الجوهر والذات، فالجسم جوهر، واللون عرض، والعرض ملازم لا ينفك عن الماهية، كالحاحك بالقوة بالنسبة للإنسان.

(٤) المستحيل هو: ما امتنع وجوده ضرورة، وقد يسمى الممتنع انظر المعجم الفلسفي (١٨٢).



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 فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين، فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذي يطان 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 جوهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة، ولا منطبعة في مادة، وهي حادثة على ما اختاره «ابن سينا»^(٢) والمحققون منهم، ولها إمكان قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة، فإمكانها وصف إضافي، ولا يرجع إلى قدرة القادر، وإلى الفاعل^(٣)، فإلى ماذا يرجع؟! فيقلب عليهم هذا الإشكال.

فإن قيل: رد الإمكان إلى قضاء العقل^(٤) محال، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان، فالإمكان معلوم، وهو غير العلم، بل العلم يحيط به ويتبعه، ويتعلق به على ما هو عليه، والعلم لو قدر عدمه، لم يعدم المعلوم، والمعلوم إذا قدر انتفاؤه، انتفى العلم، فالعلم والمعلوم أمران اثنان: أحدهما تابع والآخر متبوع، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان، وغفلت عندهم، لكننا نقول: لا يرتفع الإمكان، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها، ولكن العقول غفلت عنها، ولو عدمت العقول والعقلاء لبقى الإمكان لا محالة.

وأما الأمور الثلاثة^(٥) فلا حجة فيها، فإن الامتناع أيضاً وصف إضافي، يستدعي 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 يخفى 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 ممكن لها التعلق بالأبدان، فلم يلزم على

(١) معنى في القضاء.

(٢) انظر الملل والتحل للشهرستاني (٤٥٢/٢) حيث ذكر قول ابن سينا في النفس الإنسانية.

(٣) كذا بالنسخ كلها ولعلها «ولا إلى علمه بكونه ممكناً» أخذاً مما سبق.

(٤) قضاء العقل: يعني علمه.

(٥) يعني التي اعترض بها الغزالي على الفلاسفة.

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، فمعناه 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 ردَّ الإمكان والوجوب والامتناع، إلى قضايا عقلية صحيح، وما ذكره من أن معنى قضاء العقل علمه، والعلم يستدعي معلوماً، فنقول له: معلوم كما أن اللونية والحيوانية 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 يتزعزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية، فإذا، اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوداء والبيضاء، ولا يتصور في الوجود لون، ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان، وثبتت 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 ولو قُدِّرَ عدمهم، 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 البابين، 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 محال كذلك، فإن وجود شريك الله تعالى محال، وليس ثمت مادة يضاف إليها الامتناع، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك، أن انفراد الله تعالى بذاته ووجوده واجب، والانفراد مضاف إليه، فنقول: ليس بواجب على أصلهم، فإن العالم موجود معه فليس منفرداً، فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب، ونقيض الواجب ممتنع، وهو إضافة إلى الله. قلنا: فنحنى أن انفراد الله تعالى عنها، ليس كانفراده عن النظر، فإن انفراده عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب، فتكلف 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 ذوات مفردة وإمكاناً سابقاً على الحدوث، وليس ثمت ما يضاف إليه، وقولهم: إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس، فهذه إضافات بعيدة، فإن

اكتفيتم بهذا فلا يبعد أن يقال: معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه، فتكون إضافة إلى الفاعل مع أنه ليس منطبعاً فيه، كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل مع أنه لا تنطبع فيه، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل، إذا لم يكن انطباع في الموضوعين .

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

قلنا: المعارضة^(١) 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 للذّب عن مذهب معين، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب، ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم، وأما إثبات المذهب الحقّ فنسصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى، ونسميه «قواعد العقائد»^(٢) ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم، والله أعلم .

المسألة الثانية

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والمكان

لنتعلم أن هذه المسألة فرع الأولى، فإن العالم عندهم كما أنه أزلي^(٣) لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك.

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية، والاعتراض كالاقتراض 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 **مسلكهم الأول**.

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

ومسلكهم 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

(١) المعارضة: أحد مواقف الشُّكَّالِ اليونان، ويراد بها إمكان معارضة كل حكم أو قول أو دعوى بحكم أو قول يساويه في القيمة مما يجعل الشاك لا يُسلم لا بالحكم ولا نقيضه، وعُدَّتْ من أبواب «آداب البحث والمناظرة» ويراد بها إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم الدليل على ما ذكره الجرجاني في التعريفات وانظر المعجم الفلسفي (٦٨١).

(٢) ألّف الفزالي هذا الكتاب وقد طبع مستقلاً ووفى بما قال، انظر: ط الجندی . بتحقيق الأستاذ / محمد مصطفى أبو العلا، سنة (١٩٧٠م).

(٣) الأزلي: هو ما لا أول له، وهو استمرار الوجود في أزمنة ماضية لا متناهية ويقابله الأبدى، والله أزلي أبدي أو عبارة أخرى سرمدى. انظر المعجم الفلسفي (٩).

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^١، 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 متساوياً، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً، وإن لم يكن متساوياً، وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل، بل نجوز إبقاءً وإفناءً، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول.

وأما مسلكتهم الرابع: فهو محال، لأنهم يقولون: إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده، إذ الممكن لا ينقلب 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.

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 تدل في هذه الآحاد الطويلة، دل على أنها لا تفسد.

الاعتراض عليه من وجوه

الأول: أن شكل هذا الدليل^١ أن يقال: إن كانت الشمس تفسد، فلا بد أن يلحقها ذبول؛ لكن التالي محال، فالمقدم محال، وهذا قياس يسمى عندهم «الشرطي المتصل»^٢، وهذه النتيجة غير لازمة، لأن المقدم غير صحيح، ما لم يضاف إليه شرط آخر، وهو قوله: إن كانت تفسد فلا بد أن تدبّل، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط وهو أن نقول: إن كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد أن تدبّل في طول المدة؛ أو يبين 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، فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول؟! أما التفاته

١ أبو الهذيل العلاف: أحد كبار شيوخ المعتزلة، تتلمذ على يد واصل بن عطاء وعثمان بن خالد الطويل، وكان يقول: إن للعالم نهاية كما له بداية، توفي سنة (٦٢٢ هـ) انظر ترجمته في تاريخ بغداد (٣/٦٦٣)، والأعلام للزركلي (٧/١٣١).

٢ شكل الدليل المراد به شكله المنطقي، وهو قياس شرطي يتألف من مقدم ويسمى شرطاً والثاني يسمى مشروطاً.

٣ القياس: ضرب من الاستدلال الاستنباطي، وهو عند أرسطو قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها لذاتها قول آخر غيرها ضرورة، وهو ينقسم إلى أقسام منها القياس الاحتمالي، والقياس الاستثنائي، والقياس الاقتراني، والقياس الشرطي المتصل الذي ذكره الغزالي هنا ومعناه، قياس كبراه قضية شرطية متصلة انظر تفاصيل وشرح كل نوع من هذه الأقيسة في المعجم الفلسفي (١٤٩، ١٥٠، ١٥١).



إلى الأرصاد فمحال، لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب، والشمس التي يقال: إنها كالأرض مائة وسبعين مرة^(١)، أو ما يقرب منه، ولو نقص منها مقدار جبال مثلاً، لكان لا يتبين للحس، فلعلها 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^(٢).

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

الدليل الثاني:

لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا: إن العالم لا تنعدم جواهره، لأنه لا يعقل سبب معدوم لها، وما لم يكن منعديماً ثم انعدم، فلا بد أن يكون بسبب، وذلك السبب لا يخلو، إما^(٣) أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال، لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه، ثم صار مريداً، فقد تغير، أو يؤدي 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 هاهنا إشكال آخر أقوى من ذلك، هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً، وإن لم^(٤) يتغير هو في نفسه، فلا بد أن يصير فعله 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 فعله عدم العالم؟! وعدم العالم ليس بشيء، حتى يكون فعلاً، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً، وعدم العالم ليس شيئاً موجوداً، حتى يقال: هو الذي فعله الفاعل، وأوجده الموجد. ولهذا الإشكال زعموا افتراق المتكلمين في التقصى عن هذا أربع فرق، وكل فرقة اقتحمت محالاً.

أما المعتزلة^(٥) فإنهم قالوا: فعله الصادر منه موجود، وهو الفناء، يخلقه لا في محل فينعدم العالم

(١) هذا هو رأي الأقدمين، أما العلم الحديث فقد أثبت أنها أكبر من ذلك بكثير.

(٢) يعنى الغزالي بذلك أننا لو سلمنا مع جالينوس أن الشمس تدبّل وتنقص شيئاً فشيئاً فما الدليل والوسيلة التي نعرف بها ذلك النقصان على مر العصور؟

(٣) لم يذكر مقابلها.

(٤) أى بصرف النظر عن مسألة تغيير القديم وما تؤدي إليه من المحالات.

(٥) انظر أفكارهم ومعتقداتهم في كتاب المعتزلة لزهدي جبار الله.

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

ثم في هذا المذاهب شناعة أخرى، وهي 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^(١)، حيث قالوا: إن فعله 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 وقدرة، فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة، ووجود المقدور وهو العالم، لا يعقل، وكذا الإعدام .

الفرقة الثالثة الأشعرية^(٢) إذ قالوا: أما الأعراض فإنها تنفى بأنفسها، ولا يتصور بقاءها، لأنه لو تصور بقاءها، لما تصور فناؤها 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 منكرة 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 القاضي بأن الشعر الذي على رأس الإنسان في يومه هو الشعر الذي كان بالأمس لأمثله، 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 تنفى بأنفسها، وأما الجواهر فإنها تنفى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكوناً، ولا اجتماعاً ولا افتراقاً، فيستحيل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم .

(١) هم أنبياء أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة (٢٥٥ هـ)، انظر أفكارهم ومعتقداتهم في مقالات الإسلاميين (١٤١)، والملل والنحل (٨٠١/١) .

(٢) انظر آراء الأشاعرة ومعتقداتهم في الإنصاف للباقلاني (٤٤)، ورسالة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لابن كمال باشا (٦٦) .

وكان فرقتي الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل، لما لم يعقلوا كون العدم فعلاً .

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

هذا ^(١) 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 وجوده، سواء كان قديماً أو حادثاً، فإذا قيل لهم: مهما أوقدت النار تحت الماء انعدم الماء، قالوا: لم ينعدم، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء، فالمادة وهي الهيولى باقية في الهواء، وهي المادة التي كانت محلاً لصورة الماء، وإنما خلعت الهيولى 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 ^(٢) .

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، ولكن لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول: بَمَ 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 في جملة ذلك لا يتغير في 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 صدوره عنه، إلا أن ما وقع، مضاف إلى قدرته، فإذا عقل وقوعه، لم لا تعقل إضافته إلى القدرة؟! ^(٣) وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الأعراض والصور، ويقول: العدم ليس بشيء، فكيف يطرأ، وكيف يوصف بالطريان والتجدد؟! ولا نشك في أن العدم يتصور طريانه على الأعراض والصور، فالموصوف بالطريان معقول وقوعه، سمى 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 الذي طرأ؟! وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود، وإنما معنى انعدام الأعراض طرياناً أضدادها، التي هي موجودات، لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء، وإنما ليس بشيء كيف يوصف بالطريان؟!، فإذا أبيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود، ولا نقول: الطارئ عدم السواد .

(١) أي أن الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلاسفة حتى ولو قالوا: بأن العالم حادث، لأنهم مع تسليمهم بحدوث النفس يدعون استحالة انعدامها .

(٢) يرى الفلاسفة هنا أن المادة لا تنعدم ولكن تتجدد أو تطرأ عليها الصور .

(٣) يعنى القدرة الإلهية .

وهذا فاسد من وحش

أحدهما: أن طريان البياض هو تضمن عدم السواد أم لا؟!، فإن قالوا: لا، فقد كبروا ^(١) 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: فبم عرفتم أنه متضمن؟! والحكم عليه بكونهم تضمناً اعتراف بكونه معقولا، 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 معقولا؟! وإن قالوا: لا قديم ولا حادث فهو محال، لأنه قبل طريان البياض، لو قيل إن 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، كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين، بل انطباع صور المعقولات في النفس، فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال 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 بإرادة قديمة، لم يفترق الحال ^(٢) بين أن يكون الواقع عدماً أو وجوداً. والله أعلم.

المسألة الثالثة

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 ^(٣) على أصلهم؛ بل لا يتصور على مساق أصلهم أن يكون العالم من صنع الله، من ثلاثة أوجه:

- (١) المكابرة: هي المنازعة لإلزام الخصم أو هي مدافعة الحق بعد العلم به.
- (٢) لم يكن الغزالي هنا متيقناً في المسألة وسوف يرد عليه ابن رشد في «تهافت التهافت» في هذا الموضوع.
- (٣) التلبس: هو إظهار الحقيقة بخلاف ما هي عليه.

❖ وجه في الفاعل .

❖ وجه في الفعل .

❖ وجه 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^١، والواحد لا يصدر منه عندهم إلا واحد من كل وجه، والعالم مركب من مختلفات، فكيف يصدر عنه؟! ولنحقق وجه كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة، مع خيالهم في دفعه.

أما الأول

فتقول: الفاعل عبارة عن من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل^٢، على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد، وعندهم 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 اكتفاء 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، لمجرد 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، والجماد ليس بفاعل، وإنما الفعل للحيوان، لم ينكر عليه في ذلك، ولم يكن قوله كاذباً، وللحجر فعل عندهم،

(١) وهذا القول منسوب إلى أرسطو على ما ذكر الشهرستاني في الملل والنحل .

(٢) يخالف الغزالي الفلاسفة في نظرية الفعل، فهو ينكر أن يكون للجماد أو للطبيعة فعل ما، لأن الفعل عنده هو «ما يصدر عن الإرادة حقيقة»، والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته، والغزالي يقول: إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب، فالفاعل إذن «من يصدر منه الفعل، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد». ولما كان الفعل يتضمن الإرادة، والإرادة تتضمن العلم فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان، ولا تتصور الإرادة إلا منه. والقول بأن النار تفعل الإحراق، أو السراج يفعل الضوء، أو السيف يقطع، أو الماء يروي، إنما هو توسع ومجاز؛ لأن هذه كلها أسباب، والفاعل هو من يجمع بين الشئين. والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين، أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادي؛ فإذا رمى رجل آخر في النار فالتفتل هو الرامي دون النار. بل يذهب الغزالي إلى أن قول القائل: فعل باختيار، أو: أراد وهو عالم بما أراد، هو تكرير على التحقيق، وإنما يقبل من باب التأكيد ونفي احتمال المجاز، كقول القائل: تكلم بلسانه، ونظر بعينه، لجواز أن يستعمل النظر في القلب، والكلام في تحريك الرأس واليد، على سبيل المجاز.

على هذا الأساس يثبت الغزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء، ولأن إثبات صانع لشيء قديم تناقض.

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، فإنما نسمى ذلك الشيء مفعولاً، ونسمى سببه فاعلاً، ولا نبالي أكان 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» ضدًا لقولنا «فعل» ولا دفعًا ونقضًا له، بل كان بيانًا لنوع الفعل، كما أننا إذا قلنا «فعل» مباشرة من غير آلة، لم يكن نقضًا^(١)، بل كان تنويعًا وبيانًا، وإذا قلنا «فعل» بالاختيار، لم يكن تكرارًا مثل^(٢) قولنا: حيوان إنسان، بل كان بيانًا لنوع الفعل، كقولنا فعل بآلة، ولو كان قولنا: «فعل» يتضمن الإرادة، وكانت الإرادة ذاتية للفعل، من حيث إنه فعل، لكان قولنا «فعل» بالطبع، متناقضًا، كقولنا «فعل»، وما فعل .

قنا: 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 الفعل للحيوان، وهذه من الكليات المشهورة الصادقة فإن سمي الجماد فاعلاً، فبالاستعارة، كما قد يسمى طالباً مريدًا على سبيل المجاز، إذ يقال: الحجر يهوى، لأنه يريد المركز ويطلبه، والطلب والإرادة حقيقتان 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 نفور الطبع عنه، لأنه يبقى مجازاً، فإنه لما كان سبباً بوجه ما، والفاعل أيضاً سبب، سمي فاعلاً 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 فى القلب مجازاً، والكلام فى تحريك الرأس واليد، حتى يقال: قال برأسه أى: نعم؛ لم يستقبح أن يقال: قال بلسانه، ونظر بعينه، ويكون معناه نفى احتمال المجاز، فهذه مزلة القدم^(٣)، فليتنبه لمحل الخداع هؤلاء الأغبياء .

(١) النقص: هو استدلال يرمى إلى إثبات أى دعوى باطلة، وهو أزيد من الاعتراض الذى يكتفى بإثارة المشكلات فى حين أن النقص يرفض الدعوى رفضاً باتاً. انظر المعجم الفلسفى (٢٠٤) .

(٢) هو مثال للمقبول لا للمنفى .

(٣) مزلة القدم: موضع الزلل .

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، والثلج يبرد، والسقمونيا^(١) تسهل، والخبز يشبع، والماء يروى. 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 حوله على أمرين، أحدهما إرادي، والآخر غير إرادي، أضاف العقل الفعل إلى الإرادي، 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 المريد وعلى غير المريد، على وجه واحد، لا بطريق كون أحدهما أصلاً وكون الآخر مستعاراً منه، فلم يضاف القتل إلى المريد 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 نعني بكون الله تعالى فاعلاً، أنه سبب لوجود كل موجود سواه، وأن العالم قوامه به، ولولا وجود البارئ تعالى لما تصور وجود العالم، ولو قدر عدم البارئ سبحانه لانعدم العالم، كما لو قدر عدم الشمس، لانعدم الضوء، فهذا ما نعنيه بكونه تعالى فاعلاً، فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً، فلا مشاحة في الأسامي، بعد ظهور المعنى.

قلنا: غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة، وقد نفيت حقيقة معنى الفعل، ونطقتم بلفظه تجملاً بالإسلاميين، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني، فصرحوا بأن الله سبحانه وتعالى لا فعل له، حتى يتضح أن معتدكم مخالف لدين المسلمين، ولا تلبسوا بأن الله تعالى صانع العالم، وأن العالم صنعه، فإن هذه لفظة أطلقتموها، ونفيت حقيقتها، والمقصود من هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط^(٢).

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

(١) السقمونيا: نوع من النبات الطبي يستخرج منه دواء سهل للبطن.

(٢) يرى الفزالي هنا أن معتقد الفلاسفة مخالف للإسلام، وأن قولهم: إن الله صانع العالم تلبس لفظي.

إلى الوجود بإحداثه، وذلك لا يتصور في القديم، إذ الموجود لا يمكن إيجاده، 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»، فلنبحث 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 أثبت، فبقى 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 أفعال وأدوم تأثيراً، لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال. بقي ^١ 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 بفعل الفاعل، فكونه مسبقاً بعدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به، فاشتراطه في كونه فعلاً، اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال .

وأما قولكم: إن الموجود لا يمكن إيجاده؛ إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم، فصحيح، وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً، لا يكون موجوداً بموجد، فقد بينا أنه يكون موجوداً في حال كونه موجوداً، لا في حال كونه معدوماً، فإنه إنما يكون الشيء موجوداً، إذا كان الفاعل له موجداً، ولا يكون الفاعل موجداً في حال العدم، بل في حال وجود الشيء منه، والإيجاد مقارن لكون الفاعل موجداً، وكون المفعول موجوداً، لأنه عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجود، وكل ذلك مع الوجود لا قبله، فإذا لا إيجاد إلا لموجود، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجداً، والمفعول موجوداً. قالوا: ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبداً، وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له، لأن المرتبط بالفاعل الموجود فإن دام الارتباط دام الوجود، وإن انقطع، انقطع، لا كما تخيلتموه من أن الباري تعالى لو قدر عدمه، لبقى العالم، إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء، فإنه يتعدم البناء، ويبقى البناء، فإن بقاء البناء ليس بالبنائي، بل هو باليوسة الممسكة لتركيبه، إذ لو لم تكن فيه قوة ممسكة، كالماء ^٢ 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 عندنا - وهو موجود - بل يتعلق به في حال حدوثه، من حيث إنه حادث وخروج من العدم إلى الوجود، فإن نفى عنه معنى الحدوث، لم يعقل كونه فعلاً،

(١) يذهب الدكتور سليمان دنيا إلى أن هذا الاعتراض أجراه الفيلسوف على لسانه ضد نفسه ليدفعه فيصفو له المقام، وفي العبارة ركة لا تخفى .

(٢) ضربه مثلاً للذي ليس فيه قوة .

ولا عقل تعلقه بالفاعل. وقولكم إن كونه حادثاً، يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم، وكونه مسبوقاً بالعدم، ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل، فهو كذلك، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل - أعني كونه مسبوقاً بالعدم - فالوجود الذى ليس مسبوقاً بالعدم، بل هو دائم، لا يصلح أن يكون فعلاً للفاعل، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغى أن يكون بفعل الفاعل، فإن ذات الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته، شرط في كونه فاعلاً، وليس ذلك من أثر الفاعل، ولكن لا يعقل فعل إلا من موجود، فكان وجود الفاعل وعلمه وإرادته وقدرته شرطاً، ليكون فاعلاً، 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 تنحيه في حيز^(١) 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، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام، فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى^(٢).

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 لا حقيقة 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 متجاوز بتسمية القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره، كان متجاوزاً في الاستعارة. وقولكم: لو قدرنا حركة الماء مع الأصبع قديمة دائمة، لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً - تلييس - لأن الأصبع لا فعل لها فيه، وإنما الفاعل ذو الأصبع وهو المريد، ولو قدرناه قديماً لكانت حركة الأصبع فعلاً له، من حيث إن كل جزء من الحركة حادث عن عدم، فبهذا الاعتبار كان فعلاً، وأما حركة الماء، فقد لا نقول: إنها من فعله، بل هى من فعل الله سبحانه. وعلى أى وجه كانه فكونه فعلاً، من حيث إنه حادث، إلا أنه دائم الحدوث، وهو فعل من حيث إنه حادث^(٣).

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 نعى بكون العالم فعلاً، إلا كونه معلولاً دائماً النسبة إلى الله تعالى، فإن لم تسموا هذا فعلاً فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعانى.

قلنا ولا غرض لنا من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق، وأن

(١) الحيز عند الفلاسفة هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شيء معتد كالجسم أو غير معتد كالجوهر الفرد.

(٢) يرى الفلاسفة: أن الفعل لا يتأخر عن الفاعل إذا توافرت شروطه.

(٣) الفعل عند الفزائى حادث سواء كان مع الفاعل أو بعده.

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، أي: 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 أننا نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعله بقوة الغضب .
* وإما أن يكون لاختلاف الآلات، كالنجار الواحد، ينشر بالمنشار، وينحت بالقدوم، ويثقب بالمثقب.

* وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط، بأن يفعل فعلاً واحداً، ثم ذلك الفعل بفعل غيره فيكثر الفعل .
وهذه الأقسام كلها محالة، في المبدأ الأول، إذ ليس في ذاته اختلاف، ولا أثنية، ولا كثرة، كما سيأتي في أدلة التوحيد، ولا ثمت اختلاف مواد، فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأولى مثلاً، ولا ثمت 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 أحاداً، ويكون كل واحد معلولاً لواحد آخر فوقه، وعلة 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 وهولي، وقد صار باجتماعهما شيئاً 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

(١) إذا سلم هذا الأصل والتزم، فيعسر الجواب عنه، لكنه شيء لم يقله إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

(٢) الجرم: الجسد .

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 مذهبنا، 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 ونسبها 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^(١) 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 سميناه العقل الأول، ولا مشاحة في الأسامي - يسمى ملكاً أو عقلاً أو ما أريد - ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل، ونفس فلك 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 تمتزج 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، ومجموعة هذه المبادئ الشريفة - بعد المبدأ الأول - تسعة عشر؛ وحصل منه: أن تحت كل عقل من العقول الأول^(٢) ثلاثة أشياء: عقل، ونفس فلك، وجرمه؛ فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا محالة؛ ولا

(١) العقل: جوهر مجرد من المادة في ذاته مقارن لها في فعله، وقبل: العقل جوهر روحاني خلقه الله متعلقا بيدن الإنسان، وهناك تعريفات أخرى للعقل تنظر في التعريفات للجرجاني.

(٢) يريد بذلك إخراج العقل العاشر فقط.

تتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد، وهو أنه يعقل مبدؤه، 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 مبدؤه، 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: ألم 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^(١) بالبسيط^(٢)، 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، ولكن نورد وجوهاً معدودة:

الأول: هو أنا نقول: ادعيتم 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، وإن كان غيره، فهلاً قلتم: في المبدأ الأول كثرة، لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود، فوجوب الوجود غير نفس الوجود، فليجز صدور المختلفات منه، لهذه الكثرة؛ فإن قيل: لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، قلنا: فلا معنى 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؛ وبالجمله 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؟!

(١) المركب: هو لغة ما اشتمل على عدة عناصر، وفلسفياً: هو الذي يصحبه ما يفسره أو يحدده، والقضية المركبة: ما كان موضوعها أو محمولها مركباً انظر المعجم الفلسفي (١٨٠).

(٢) البسيط: يطلق في شيء من التوسع على ما هو أقل تركيباً من غيره، يقول الجرجاني في التعريفات: البسيط ثلاثة أقسام: بسيط حقيقي وهو ما لا جزء له أصلاً كالباري تعالى، وعرفي وهو ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطبائع، وإضافي وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر. وانظر المعجم الفلسفي (٣٤).

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: والمعقول، عقله ذاته عين ذاته، فإنه عقل بجوهره، فيعقل نفسه، والعقل والعاقل والمعقول منه أيضاً واحداً؛ ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته، فليعقل ذاته معلولاً لعلته، فإنه كذلك، والعقل يطابق المعقول، فيرجع الكل إلى ذاته، فلا كثرة إذن، وإن كانت هذه كثرة فهي موجودة في الأول، فلتصدر منه المختلغات، ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه، إن كانت الوحداية تزول بهذا النوع من الكثرة.

أحدهما أن هذا المذهب لشاعته هجره «ابن سينا» وسائر المحققين، وزعموا أن الأول يعقل نفسه مبدأ لقيضان ما يفيض منه، ويعقل الموجودات كلها، بأنواعها عقلاً كلياً، لاجزئياً، إذ استقبحوا 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، وعقلته ومبدأه، فيكون المعلوم 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 المعلومات؛ 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، المنكسرين لقوله تعالى: **مَا أَشْهَدُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ** [الكهف: ٥١] **الظَّالِمِينَ بِأَلَلِهِ ظُلُمَ السَّوَى** [الفتح: ٦] المعتقدين أن أمور الربوبية، تستولى على كنهها القوى البشرية، المغرورين

علاج ابن رشد في "تهافت التهافت" هذه المسألة، خطأ ابن سينا وفند اعتراضات الغزالي بحجج قوية.

بعقولهم، 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 (١) وعقل ذاته! لزمه أن يعقل المبدأ الأول (٢).

قلنا: لزمه ذلك بعلّة أو بغير علة؟!، فإن كان بعلّة، 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 يفتقر 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 عالمياً بالعلّة، ليس ضرورياً في وجود ذاته، فكما أن كون العلة عالمة بالمعلول، ليس ضرورياً في وجود ذاته، بل لزوم العلم بالمعلول، أظهر من لزوم العلم بالعلّة.

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 ترييع لا تثليث يزعمهم، وهو: ذاته، وعقله نفسه، وعقله مبدأه، وأنه ممكن الوجود بذاته! ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره (٣) فيظهر تخميس . وبهذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس (٤).

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 هيولى، وهكذا كل جسم عندهم، فلا بد لكل واحدة منهما من

(١) يعني المعلول الأوّل .

(٢) يعني بالمبدأ الأول : الله سبحانه وتعالى .

(٣) فكرة واجب الوجود بغيره، ابتكرها ابن سينا، وقد أضافها الغزالي إلى فكرة التثليث والترييع على سبيل السخرية .

(٤) الهوس : طرف من الجنون .

مبدأ، إذ الصورة تخالف الهيولى، وليست كل واحدة على مذهبهم 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 .

فنقول: وتعين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما فيه النظام، أم يقتصر إلى علة موجودة؟! فإن كان كافياً فقد استغنيت عن وضع العلل، 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 يلزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين؟! أو أجزاؤه 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 الخلو عن الخواص المميزة، وهذا أيضاً لا مخرج 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 يشكنا في أن مبدأ الكثرة كثرة، وأن الواحد لا يصدر عنه كثير .

قلنا: فإذا جوزتم هذا، فقولوا: إن الموجودات كلها على كثرتها - وقد بلغت آلافاً - 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، والسمائية بأنواع كثيرة لازمة فيها، لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول 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 المَرَد والْفَيْصَل 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 فمن يتحكم بمقدار دون مقدار؟! فليس بعد مجاوزة الواحد مَرَد، وهذا أيضاً قاطع .

ثم نقول: هذا أيضاً باطل بالمعلول الثاني، فإنه صدر منه فلك الكواكب، وفيه من الكواكب المعروفة السماسة، ألف ونيف^١، ومائتا كوكب، وهى مختلفة العِظَم، والشكل، والوضع، واللون، والتأثير والنحوسة، والسعادة؛ فبعضها على صورة الحمل^٢، والثور والأسد، وبعضها على صورة الإنسان، ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى، من التبريد والتسخين، والسعادة والنحوسة، وتختلف مقاديرها فى ذاتها. فلا يمكن أن يقال: الكل نوع واحد، مع هذا الاختلاف؛ ولو جاز هذا لجاز أن يقال: كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية، فتكفيها علة واحدة، فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها، وطبائعها؛ دل على اختلافه، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة، ويفتقر كل واحد إلى علة لصورته، وعلة لهيولاه، وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة، أو المسعدة أو المنحسة، وعلة لاختصاصه بموضعه، ثم لاختصاص جملتها بأشكال البهائم المختلفة، وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل فى المعلول الثانى، تصور فى المعلول الأول ووقع الاستغناء .

الاعتراض الخامس: هو أنا نقول: سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة، والتحكمات 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 وجود فلك، فيقال: وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود، وبين وجود فلك منه؟! وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه، ولصانعه، شيان آخران، وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه، فكذا فى موجود آخر؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن، إنساناً كان أو ملكاً، فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه، بمثل هذه الأوضاع، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم^٣ فى المعقولات .

فإن قال قائل: فإذا أبطلتم مذهبهم، فماذا تقولون أنتم؟! أتزعمون أنه يصدر من الشئ الواحد

(١) الثب: الزائد على غيره والزائد على العقد من واحد إلى ثلاثة .

(٢) الحمل: يفتح الميم: الصغير من الضأن .

(٣) يرد ابن رشد على اعتراض الغزالي على الفلاسفة فى هذه المسألة قائلاً: إن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء فغلط، فهو معذور، وإن كان علم التمويه فيها فقصده فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له فهو غير معذور، وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه فى هذه المسألة - أعنى المسألة التى هى - من أين جاءت الكثرة كما يظهر بعد من قوله فهو صادق فى ذلك، إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة . انظر «تهافت التهافت» لابن رشد .

من كل وجه، شيان مختلفان، فتكابرون العقول؟! أو تقولون: المبدأ الأول فيه كثرة، فتركوا التوحيد؟! أو تقولون: لا كثرة في العالم، فتتكرون الحس؟! أو تقولون: لزمتم بالوسائط، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه؟!

قلنا نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم، وقد حصل، على أنا نقول: ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد، مكابرة للمعقول، أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية، مناقض للتوحيد؟! فهاتان دعويان باطلتان، لا برهان لهما 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 مطعم، والذين طمعوا في طلب المناسب ومعرفتها، رجع حاصل نظرهم 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.

فلتقبل 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 -: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ»^(١).

المسألة الرابعة

في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

فتقول: الناس فرقان:

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 يشتوا 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

(١) حديث حسن، ذكره السيوطي في «جمع الجوامع» وعزاه إلى أبي نعيم في الحلية من حديث ابن عباس وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير رقم (٦٧٩٢).

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، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال، وإما أن تنتهي إلى طرف، فالأخير 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 يمنعه، 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 والهيولي . 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 نفى الصفات، بعد هذه المسألة.

الثاني: وهو الخاص بهذه المسألة هو أن يقال: ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة، ولعلتها علة، ولعللة العلة علة 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 بتجوز حوادث لا أول لها، وإذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له، فلم 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 زعتم أن الحوادث الماضية، ليست موجودة معاً في الحال، ولا في بعض الأحوال، والمعدوم لا يوصف بالتأهي، وعدم التأهي؛ فيلزمكم في النفوس البشرية المفارقة للأبدان،

(١) يعني بدليل أو بقياس منطقي.

(٢) وهنا كما هو واضح يخطئ الفزالي الفلاسفة في قولهم باستحالة إثبات علل لا نهاية لها .



فإنها لا تقضى عندكم، والموجود المفارق للبدن من النفوس، لا نهاية لأعدادها، إذ لم تزل نقطة من إنسان، وإنساناً من نقطة، 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 فإنها 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؟!

ويم تنكرون على من يقول: إن هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم، 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^(١) على استحالة علل لا نهاية لها، أن يقال: كل واحدة من آحاد العلل، ممكنة في نفسها أو واجبة؟! فإن كانت واجبة، فلم تفتقر 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، والكل 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

(١) يقال إن ابن سينا هو أول من نقل هذا البرهان عن الفلاسفة، ونفى ابن رشد في رده على الغزالي أن يكون هذا من طرق الفلاسفة، وإنما أخذه ابن سينا عن المتكلمين .

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 المجموعة، 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 حادث، بعد أن لم يكن، أي له أول، والمجموع عندهم ما له أول.

فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة^(١) 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 ما يقدر في الوهم، وإن 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 تنتفي النهاية عنهم، والمعدومون لا يوصفون أصلاً، لا بوجود النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم، إذا فرضوا موجودين.

والجواب: أن هذا الإشكال في النفوس، أوردها على «ابن سينا» و«الفارابي» والمحققين منهم، إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه، وهو اختيار «أرسطاليس» والمفسرين من الأوائل، ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له: هل يتصور أن يحدث شيء يبقى 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) يبقى ولا ينقضي، 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) وهي الأرض، والماء، والهواء، والنار.

(٢) أي في زمنها.

المسألة الخامسة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل. على أن الله واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين، واجبي الوجود. كل واحد منهما لا علة له

واستدلّاهم على هذا بمسلكين :

المسلك الأول^(١) : قولهم : إنهما لو كانا اثنين، لكان نوع وجوب الوجود مقولاً 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 لعلّة، فتكون ذات واجب الوجود معلولاً، وقد اقتضت علة له وجوب الوجود، ونحن لا نريد 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 لعلّة جعلته إنساناً، وقد جعلت عمراً أيضاً إنساناً، فتكثر الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها، وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية؛ فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود، إن كان لذاته، فلا يكون إلا له، وإن كان لعلّة، 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 لعلّة، تقسيم خطأ في وضعه، فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال، إلا أن يراد به نفى العلة، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر؟! فقولكم : إن الذي لا علة له؛ لا علة له لذاته أو لسبب، تقسيم خطأ، لأن نفى العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له، لا علة له إما لذاته أو لعلّة، 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 ينسب من لفظه، نفى العلة لوجوده، وهو سلب محض، لا يقال فيه : إنه لذاته أو لعلّة؟! حتى يبنى على وضع هذا التقسيم عرض. فدل أن هذا برهان من خرف^(٢) لا أصل له.

(١) ينفي ابن رشد في «تهافت التهافت» أن يكون هذا المسلك مسلك أحد من قدماء الفلاسفة وإنما هو مسلك انفرد به ابن سينا.

(٢) الخرف : بفتح الراء فساد العقل بسبب كبر السن يقال : هذا شيخ خرف. أي ذهب عقله وفسد.

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 لعلته ؟! فإن كان لذاته، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً، وأن لا يكون هذا النوع - أعني اللونية - إلا لذات السواد، وإن كان السواد لوناً لعلته، جعلته لوناً، فينبغي أن يعقل سواد ليس بلون، أي لم تجعله العلة لوناً، فإن ما ثبت للذات، زائداً على الذات لعلته، 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، أي لا علة له لذاته، قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال .

مسلكهم الثاني: أن قالوا: لو فرضنا واجبي الوجود، لكانا متماثلين من كل وجه، أو مختلفين، فإن كان متماثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والاثنية، إذ السوادان هما اثنان، إذا كان في محلين، أو في محل واحد، ولكن في وقتين، أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد، هما اثنان 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، لجاز 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^(١) .

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 تركيب 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 متركباً من أجزاء، تنظم في الحد بالفاظ، تدل على تلك الأجزاء، ويكون اسم الإنسان لمجموعها، وهذا لا يتصور في واجب الوجود، ودون هذا لا تتصور الاثنية.

والجواب: أنه مسلّم أنه لا تتصور الاثنية، إلا بالمغايرة في شيء مّا، وأن المتماثلين من كل وجه، لا يتصور تغايرهما، ولكن قولكم: إن هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الأول، تحكم محض، فما البرهان عليه ؟!

(١) الموضوع كما جاء في المعجم الفلسفي (١٩٦) أُطلق في العصر الوسيط وعند ديكرات على ما يتمثل في الذهن وهو المدرك، فالحقيقة الموضوعية هي التي تمثلها ذهنياً وتقابل الحقيقة الصورية التي توجد مستقلة عن الذهن، ويعكس هذا أطلقه كانط على ما يوجد في الأعيان والعالم الخارجي وذلك في مقابل الذات .

ولنرسم هذه المسألة على حيالها، فإن من كلامهم المشهور، أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح، كما لا ينقسم بالكمية، وعلى هذا ينبنى إثبات وحدانية الله تعالى عندهم .

بل زعموا: أن التوحيد لا يتم، إلا بإثبات الوحدة لذات الباري سبحانه من كل وجه، وإثبات الوحدة، بنفى الكثرة من كل وجه، والكثرة تنطرق 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 الهولي والصورة، فإن كل واحد من الهولي والصورة، وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم، وهذا أيضاً منفي عن الله - سبحانه وتعالى - فلا يجوز أن يكون الباري سبحانه صورة في جسم، ولا هولي لجسم، ولا مجموعهما، أما منع مجموعهما فلعلتين: إحداهما أنه منقسم بالكمية عند التجزئة، فعلاً أو وهماً. والثانية أنه منقسم بالمعنى إلى الصورة والهولي. ولا يكون مادة، لأنها تحتاج إلى الصورة، وواجب الوجود مستغن من كل وجه، فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواء، 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، وانتفت الوحدة .

الرابع: كثرة عقلية تحصل بتركب الجنس والفصل، فإن السواد سواد^(١) ولون، والسوادية غير اللونية في حق العقل، بل اللونية جنس، والسوادية فصل، فهو مركب من جنس وفصل، والحيوانية غير الإنسانية^(٢) في العقل، فإن الإنسان حيوان وناطق، والحيوان جنس، والناطق فصل، وهو مركب من الجنس والفصل، وهذا نوع كثرة. فزعموا: أن هذا أيضاً منفي عن المبدأ الأول .

الخامس: كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية، وتقدير وجود تلك الماهية^(٣)، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود، والوجود يرد عليها، ويضاف إليها، وكذا المثلث مثلاً، 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 إلي الماهية، سواء كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة، كالسماء، أو عارضاً بعد ما لم يكن، كماهية الإنسان في زيد وعمر، وماهية الأعراض والصور الحادثة.

(١) لعلها سوداوية .

(٢) كذا في النسخ وصوابها «غير الناطقة» .

(٣) الماهية : تطلق على الأمر المتعلق من الإنسان، وهو الحيوان الناطق من قطع النظر عن الوجود الخارجي .

فرعموا: أن هذه الكثرة^(١) أيضاً يجب أن تنفى 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، والسما، ماهية، إذ لو ثبت له ماهية، لكان الوجود الواجب

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفى عنه الكثرة بجميع وجوهها، وهى: كثرة الانقسام الفعلى أو الوهمى بطريق الكمية؛ وكثرة الانقسام العقلى، لا بطريق الكم، كانقسام الجسم إلى هوى وصوره؛ والكثرة بالصفات؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع؛ والكثرة التى تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية.

والفلاسفة، وإن وصفوا الباري بأنه أول، ومبدأ، وجوهر، وعقل، وعاقل، ومعشوق، وحواد، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، وأن الأسامى إنما تكثر بإضافة شيء إليه، أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها بمجرد سلب أو إضافة)، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات، لأن إثباتها يوجب كثرة فى الذات، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة.

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالي، فالله عند الأولين بسيط، هو وجود محض؛ وليس له ماهية، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالماهية لغيره. ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث فى الخارج إلى ماهيته فى العقل، وهى أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتاباً لها، فيكون الوجود الواجب معلولاً؛ وحقيقته عندهم أنه واجب، وهو ماهيته. أما عند الغزالي فإن الله ذات، لها صفات قديمة مع ذاته، والذات لا تحتاج فى قوامها للصفات، والصفات محتاجة لها، «وكما أن ذات واجب الوجود قديم، لا فاعل له، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها»؛ والصفة فى ذاته، وليس ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨)، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة، ووجودها مضاف إليها، ووجود الماهية لا ينفى الوحدة، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث، فكيف تكون سبباً للوجود القديم؛ ويقول: «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول»؛ وكما لا تعقل عدماً مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا تعقل وجوداً مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة! فإن نفى الماهية نفى للحقيقة، وإذا نفيت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود، فكأنهم قالوا: موجود ولا موجود، وهو متناقض». وعند الغزالي أن الفلاسفة، إذ أنكروا الماهية، ظنوا أنهم يزهدون الباري، فأنتهى كلامهم إلى النفى المجرد، فإن نفى الماهية نفى للحقيقة أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود، فالغزالي يقول ردًا عليهم: «لا معنى للواجب إلا نفى العلة، وهو سلب لا تقوم به حقيقة».

يقول الغزالي إذن بأن للبارى ماهية وحقيقة، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن حقيقة الباري ووجوده غير ماهية، ولكن الذى يبعد هذا الظن هو أن الغزالي ينكر الكليات على أنها ماهيات معقولة، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود أشخاصها فى الخارج، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة). يقول الغزالي: إن الله له ماهية وحقيقة، بمعنى أنه متحقق وموجود بمahيته. ويحسن، زيادة فى الإيضاح، أن نبين رأى الغزالي فى المعانى الكلية: لا يسلم الغزالي بالمعنى الكلى، كما قال به الفلاسفة، بمعنى أنه حال فى العقل، بل عنده أنه «لا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس». ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه، والعقل يقدر على ذلك، والشئ الذى فى العقل، وهو الذى يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتى من الحس، يشبه الجزئى الخارجى، إلا أنه يناسب الجزئى وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال: إنه كلى على هذا المعنى. أى أن فى العقل صورة للمعقول المفرد الذى أدركه الحس أولاً؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد الفرد الذى أدركه الحس بعد ذلك نسبة واحدة، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة فى العقل، فإذا رأينا إنساناً آخر لم تحدث صورة جديدة، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة، فالصورة التى تنطبع فى خيالنا من الشئ تكون مثلاً لكل فرد من أفرادها، «فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى».

فالعقل يفصل الجزئى إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثلاً للمفردات الأخرى، وهذا لا يثبت الكلى الذى قال به الفلاسفة. تاريخ الفلسفة (٣١١).

لازماً لتلك الماهية، غير مقوم لها، واللازم تابع ومعلول، فيكون الوجود الواجب معلولاً، وهو مناقض لكونه واجباً.

ومع هذا فإنهم يقولون في الباري تعالى: إنه مبدأ، وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم، وعقل، وعاقل، ومعقول، وفاعل، وخالق، ومريد، وقادر، وحى، وعاشق، ومعشوق، ولذيد، ومتلذذ، وجواد، وخير محض، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد، لا كثرة فيه، وهذا من العجائب.

فينبغي أن نحقق مذهبهم للتفهم أولاً، ثم نشتغل بالاعتراض، فإن الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم، رمي في عمية.

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 ينكرون 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)، فمعناه: معلوم، وإذا قيل: (جوهر) فمعناه الوجود، مسلوباً عنه الحلول في موضوع، وهذا سلب، وإذا قيل: (قديم)، فمعناه سلب العدم عنه أولاً، وإذا قيل: (باق)، فمعناه سلب العدم عنه آخراً، فيرجع حاصل القديم والباقي، إلى أن الوجود ليس مسبوقاً بعدم، ولا ملحوقاً بعدم. وإذا قيل: (واجب الوجود)، فمعناه أنه موجود لا علة له، وهو علة لغيره، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة، إذ نفى علة له، سلباً؛ وجعله علة لغيره، إضافة؛ وإذا قيل (عقل)، فمعناه أنه موجود برىء من المادة، وكل موجود هذه صفته، فهو عقل، أى يعقل ذاته، ويشعر بها، ويعقل غيره، وذات الله تعالى هذه صفتها، أى هو برىء عن المادة، فإذا هو عقل، وهما عبارتان عن معنى واحد، وإذا قيل: (عاقل)، فمعناه 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 بزائد على ذاته، كان عقلاً، ولا يبعد أن يتحد العاقل 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 بالقوة تارة، وبالفعل تارة أخرى. وإذا قيل: (خالق)، (فاعل)، (وبارى)، وسائر صفات الفعل،

فمعناه أن وجوده وجود شريف، يفيض عنه وجود الكل فيضاً لازماً، وأن وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده، كما يتبع النور الشمس والإسخان 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، فمعنى 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 الثانى، فهذا معنى كونه فاعلاً، وإذا قيل: (قادر)، لم يعن به إلا كونه فاعلاً على الوجه الذي قررناه، وهو أن وجوده وجود تفيض عنه المقدورات، التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الإمكان، في 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 في 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 كمالاتاً من غيره، وهو محال في واجب الوجود، ولكن علمنا على قسمين، (علم) شىء حصل من صورة ذلك الشىء، كعلمنا بصورة السماء والأرض، و (علم) اخترعناه، كشىء لم نشاهد صورته، ولكن صورناه في أنفسنا، ثم أجدثناه، فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم، لا العلم من الوجود، وعلم الأول بحسب القسم الثانى، فإن تمثل النظام في ذاته، سبب لفيضان النظام عن ذاته، نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا، كافياً في حدوث تلك الصورة، لكان العلم بعينه منا، هو القدرة بعينها، والإرادة بعينها. ولكننا لقصورنا ليس يكفى تصورنا لإيجاد الصورة، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجدد، تنبعث من قوة شوقية، ليتحرك منهما



معاً القوة المحركة للعضل والأعصاب، في الأعضاء الآلية، فيتحرك بحركة العضل والأعصاب، اليد أو غيرها، ويتحرك بحركتها، القلم أو آلة أخرى خارجة، وتحرك المادة بحركة القلم، كالممداد أو غيره، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا، قدرة ولا إرادة، بل كانت القدرة فينا عن المبدأ المحرك للعضل، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك للعضل، الذي هو مبدأ القدرة، وليس كذلك في واجب الوجود، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى في أطرافها، فكانت القدرة، والإرادة، والعلم، والذات، منه واحداً، وإذا قيل له: (حي)، لم يرد به إلا أنه عالم علماً يفيض عنه الوجود، الذي يسمى فعلاً له، فإن الحي هو الفعال الدارك، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلي الأفعال، على الوجه الذي ذكرناه، لا كحياتنا، فإنها 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، والوجود يتم بشيئين: أحدهما، أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب له، فإن من يهب شيئاً من هو مستغن عنه، لا يوصف بالوجود، والثاني أن لا يحتاج الجواد إلى الجود، فيكون إقدامه على الجود لا حاجة نفسه، وكل من يجود ليمدح ويشن عليه، أو يتخلص منه مذمة، فهو مستعيز، وليس بجواد، وإنما الجود الحقيقي لله سبحانه وتعالى، فإنه ليس ينبغي به خلاصاً عن ذم، ولا كملاً مستفاداً بمدح، فيكون الجواد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل، وسلب للغرض، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته. وإذا قيل: خير محض، فإما 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 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)، فمعناه هذا الوجود، مع سلب علة لوجوده، وإحالة علة لعدمه أولاً وآخراً، وإذا قيل: (عاشق ومعشوق ولذيد وملتذ)، فمعناه 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، وبالجملته إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد، لكان محباً لكماله وملتذاً به، وإنما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان، فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله، والأول له البهاء الأكمل، والجمال الأتم، إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له، وهو مدرك لذلك الكمال، مع الأمن من إمكان النقصان والزوال، والكمال الحاصل له فوق كل كمال، فحبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل حب، والتذاده به فوق كل التذاد، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة، بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور

والطبية، إلا أن تلك المعاني ليست لها عبارات عندنا، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة، كما نستعير له لفظ المرید، والمختار والفاعل، منا، مع القطع ببعده إرادته عن إردائنا، وبعده علمه وقدرته عن علمنا وقدرتنا، ولا بعد أن نستبشع لفظة اللذة، فيستعمل غيرها .

والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة، وأحري 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 للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة - إلا في السرور بالشعور بما خصوا به من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله، ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة، فإن وجود الملائكة - التى هى العقول المجردة - وجود ممكن فى ذاته، واجب الوجود بغيره، وإمكان العدم نوع شر ونقص، فليس شىء بريئاً عن كل شر مطلقاً سوى الأول، فهو الخير المحض، وله البهاء والجمال الأكمل، ثم هو معشوق، عشقه غيره أو لم يعشه، كما أنه عاقل ومعقول، عقله غيره أو لم يعقله، وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته، وإلى إدراكه لذاته، وعقله له، وعقله لذاته، هو عين ذاته، فإنه عقل مجرد، فرجع الكل إلى معنى واحد .

فهذا طريق تفهم مذهبهم . وهذه الأمور منقسمة إلى ما لا يجوز اعتقاده، فنبين أنه لا يصح على أصلهم؛ وإلى ما لا يصح اعتقاده، فنبين فساده .

ولنعد الآن إلى المراتب الخمسة فى أقسام الكثرة، ودعواهم نفيها، ونبين عجزهم عن إقامة الدليل، ولنرسم لكل واحدة مسألة على حيالها^(١) .

المسألة السادسة

فى إبطال مذهبهم بنفى الصفات

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة، للمبدأ الأول، كما اتفقت عليه المعتزلة، وزعموا أن هذه الأسامى وردت شرعاً، ويجوز إطلاقاً لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة، كما سبق. ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا وقدرتنا أوصافاً لنا زائدة على ذاتنا، وزعموا أن ذلك يوجب كثرة، لأن هذه الصفات لو طرأت علينا لكانا 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 طرأ أحدهما على الآخر، وعلم أن هذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا، فلو افترنا أيضاً، لعقل كونهما شيئين، فإذاً لا تخرج هذه الصفات بأن تكون صفات

(١) أكثر ما ذكره الغزالي هنا مستقى من كتاب «الإشارات والتنبيهات» لعلى بن سينا، وهو كتاب تصوف فى غالبه .



مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود. وهو محال، فلهذا أجمعوا على نفى الصفات .

فيقال لهم: وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين^(١) 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 استحالة 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. فإما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر، أو يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر؛ فإن فرض كل واحد مستغنياً، فهما واجبا وجوداً، وهذه الثنية المطلقة؛ وهو محال .

وإما 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 علتة، إذ لو رفع ذلك الغير، لامتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته، بل من غيره .

وإن قيل: أحدهما يحتاج دون الآخر، فالذى يحتاج معلول، والواجب الوجود هو الآخر، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض: على هذا أن يقال: المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير. ولكن إبطالكم القسم الأول وهو الثنية المطلقة، قد بينا أنه لا برهان لكم عليه، في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة في هذه المسألة وما بعدها، فما هو فرع هذه المسألة، كيف تنبئ هذه المسألة عليه؟!

ولكن المختار أن يقال: الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما في حقنا .

فيبقى قولهم: إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال لهم: إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة، فلم قلتم ذلك^(٢)؟! ولم استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم، ولا فاعل له، فكذلك صفته قديمة، معه، ولا فاعل لها؛ وإن

(١) من الفرق التي أثبتت الصفات لله تعالى الأشاعرة، والمرجئة، والكرامية والشيعة، والخوارج.

(٢) إشارة إلى قولهم باستحالة الغرض الذي يكون فيه أحدهما مجانباً للآخر .

أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلية فهو 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 قابلية، فإذا سلم أن له علة قابلية، فقد سلم كونه معلولاً .

قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية، 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 فى ذاته، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه، فإن البرهان لم يدل، إلا على قطع التسلسل، ولم يدل على غيره ألّبتة، فدعوى غيره تحكم .

فإن قيل كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعه فى القابلية، 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 فى ذاته، وليست ذاته قائمة بغيره، كما أن علمنا فى ذاتنا، وذاتنا محل له، وليس ذاتنا فى محل، فالصفة انقطع تسلسل علتها 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 ينتفى المحل حين تنتفى العلة، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به، فهو وفاء بقضية البرهان الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود شئ سوى موجود ليس 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 فى ذاته وفى صفاته جميعاً .



المسلك الثانى قولهم: إن العلم والقدرة فينا، ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا، بل هما عارضان، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول، لم تكن أيضاً داخلة فى ماهية ذاته، بل كانت عارضة بالإضافة إليه، وإن كان دائماً له؛ ورُبَّ عارض لا يفارق، أو يكون لازماً للماهية، ولا يصير بذلك مقوماً لذاته، وإذا كان عارضاً، كان تابعاً للذات، وكانت الذات سبباً فيه، فكان معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول: 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، إذا 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 ممكنًا، وجائزًا، وتابعًا، ولازمًا ومعلولًا، وأن ذلك مستنكر؛ فيقال: إن أريد بذلك أن له فاعلاً، فليس كذلك، وإن لم يرْذْبه إلا أنه لا فاعل له، ولكن له محل هو قائم فيه، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد، فلا استحالة فيه.

وربما هوّلوا 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 بالعلم والقدرة والحياة، فكيف يكون محتاجاً؟! أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة، وهو كقول القائل: الكامل من لا يحتاج إلى كمال، فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته، ناقصٌ، فيقال: لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته، فكذلك لا معنى لكونه غنياً، إلا وجود الصفات المنافية للحاجة، لذاته، فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية.

فإن قيل: إذا أثبت ذاتاً وصفة، وحلولا للصفة بالذات، فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلى مركّب، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنه مركّب.

قلنا: قول القائل: كل تركيب يحتاج إلى مركّب، كقوله كل موجود يحتاج إلى موجد، 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 يجز 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^{١١} من بعد. وكل مسلكهم في هذه المسألة تخيلات.



ثم إنهم لا يقدرّون 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؟! فمنهم من يسلم ذلك، ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته .

فأما الأول فهو الذى اختاره «ابن سينا»، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى، لا يدخل تحت الزمان، ولا يعمل الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

ف نقول: علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها، عين علمه بنفسه، أو غيره؟! فإن قلتم: إنه غيره فقد أثبتتم كثرة، ونقضتم القاعدة، وإن قلتم إنه عينه، لم تميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه، وعين ذاته، ومن قال ذلك، سفه فى عقله، وقيل: حد الشيء الواحد، أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات، فالعلم بالشيء الواحد، لما كان شيئاً واحداً، استحال أن يتوهم فى حال واحدة موجوداً ومعدوماً، ولما لم يستحل فى 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 فى حال واحدة، ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه، وكذا فى 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 مبدءاً لكل، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً، فإنه حقيقة ذاته، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره، إلا ويدخل الغير فى علمه، بطريق التضمن واللزوم، ولا يبعد أن تكون لذاته لوازم، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات، وإنما يمتنع أن تكون فى نفس الذات كثرة .

والجواب من وجود:

الأول، أن قولكم إنه يعلم ذاته مبدءاً، تحكم، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط، فأما العلم بكونه مبدءاً، 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 علّة إضافة له إلى معلوله، فالإلزام قائم فى مجرد قولهم: إنه يعلم كونه مبدءاً، إذ فيه علم بالذات، وبالمبدئية، وهو بالإضافة، والإضافة غير الذات، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات، بالدليل الذى 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 لبت شعري، كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول: إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات، ولا في الأرض، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلي؛ والكليات المعلومه له لا تنتهى، 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 نفى 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 وبغيره، فيكون غيره أشرف منه في العلم؛ ترك هذا حياء من هذا المذهب، واستنكافاً منه، ثم لم يستحي من الإصرار على نفى 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، فإذا لم ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه .

وهكذا يفعل الله - عز وجل - بمن ضل عن سبيله، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كُنْهها بنظره وتخيله .

فإن قيل: إذا ثبت أنه يرف نفسه مبدأً 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 مبدأً 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 بعلم لا نهاية لأعدادها، فإن كان تعدد المعلوم يوجب تعدد العلم، فليكن في ذات الله تعالى 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 فى تقدير الكثرة، حتى بالغوا فقالوا: لو كانت للأول ماهية موصوفة بالوجود، لكان ذلك كثرة، فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة، ثم يوصف بالوجود، بل زعموا: 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 فى تقدير وجود مضاف إلى ماهية.

وأما العلم بالابن، وكذا سائر المضافات، ففيه كثرة، إذ لابد 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، فهى علوم متعددة، بعضها مشروط بالبعض.

فكذلك 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 كونه الإضافة معلومة له.

وأما قولهم: إن من علم شيئاً، علم كونه عالمًا، بذلك العلم نفسه، فيكون المعلوم متعددًا، والعلم واحداً. فليس كذلك، بل يعلم كونه عالمًا بعلم آخر وينتهى إلى علم يغفل عنه، ولا يعلمه، ولانقول: يتسلسل إلى غير نهاية، بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه، وهو غافل عن وجود العلم، لا عن وجود المعلوم، كالذى يعلم السواد، وهو فى 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 فى معلومات الله سبحانه وتعالى، فإنها غير متناهية، والعلم عندكم واحد، فنقول: لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذلك سميناه 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 فى إشكاله، فلا يجوز لكم إيراده، وهذا الإشكال منقلب عليكم، ولا محيص لأحد من الفرق عنه.

قلنا: لا، بل المقصود تعجيزكم عن دعوكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية، وتشكيكم فى دعوكم. وإذا ظهر عجزكم، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية، لا تنال بنظر العقل، بل ليس فى قوة البشر والاطلاع عليها، ولذلك قال صاحب الشرع - صلوات الله عليه -: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ»^(١)، فما إنكاركم على هذه الفرقة؟! المعتقده صدق

(١) سبق تخريجه وبيان درجته.



الرسول - صلوات الله وسلامه عليه - بدليل المعجزة، المقتصرة في قضية العقل، عل إثبات ذات المرسل، المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل، المتبعة صاحب الشرع، فيما أتى به من صفات الله تعالى، المقتفية أثره، في إطلاق «العالم، والمريد، والقادر، والحي»، المنتهية عن إطلاق ما لم يأذن فيه، المعترفة بالعجز عن درك 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، وافتضاحكم 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 خزيًا بهذا المذهب، ولولا أنه في غاية الركاکة، 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 الأكمل، والجمال الأتم، وأى جمال لوجود بسيط، لا ماهية له ولا حقيقة، ولا خبر له بما يجرى في العالم، ولا بما يلزم ذاته، ويصدر منه؟! وأى نقصان في عالم الله تعالى يزيد على هذا؟! وليتعجب العاقل من طائفة، يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي آخر ظنهم، 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 يخلو عن العلم بذاته، فيطراً عليه، فيكون غيره لا محالة .

فنقول: الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة، فإن عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء، وغير الشيء إذا قارن الشيء، لم يصير هو هو، ولم يخرج عن كونه غيراً، فبأن كان الأول لم يزل عالماً

بذاته لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته، ويتسع الوهم لتقدير الذات، ثم طريان الشعور، لو كان هو الذات بعينه، لما تصور هذا التوهم .

فإن قيل: ذاته عقل وعلم، فليس له ذات ثم علم قائم بها .

قلنا: الحمافة ظاهرة في هذا الكلام، فإن العلم صفة وعرض يستدعى 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، إنها قائمة 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 سلبوه 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 .

المسألة السابعة

في إبطال قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق إليه انقسام، في حق العقل، بالجنس والفصل

وقد اتفقوا على هذا، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي، لم ينفصل عنه بمعنى فصلي، 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 يساوي المعلول الأول، في كونه موجوداً، وجوهرًا، وعلة لغيره. وبيانه بشيء آخر لا محالة، فليس هذا مشاركة في الجنس، بل هو مشاركة في لازم عام، وفرق بين الجنس واللازم^(١) في الحقيقة، وإن لم يفترقا في العموم، على ما عرف في المنطق^(٢)، فإن

(١) اللازم: هو ما يمتنع انفكاكه عن الشيء .

(٢) المنطق: علم بمصم العقل من الوقوع في الخطأ في التفكير إذا عرفت أصوله وقد قال صاحب السلم موضحاً حكم تعلمه:

فابن الصلاح والنواوي حرمّا وقال قومٌ ببنى أن يُعلمّا



الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو، ويدخل في ماهية الشيء المحدود، ويكون مقوماً لذاته، فكون الإنسان حياً، داخلاً في ماهية الإنسان - أعني الحيوانية - فكان جنساً، وكونه مولوداً، ومخلوقاً، لازماً له، لا يفارقه قط، ولكنه ليس داخلاً في الماهية، وإن كان لازماً عاماً، ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها .

وزعموا: أن الوجود لا يدخل قط في ماهيات الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية إما لازماً لا يفارق كالسما، أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة، فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس .

وأما مشاركته في كونه علة لغيره، كسائر العلل، فهي مشاركة في إضافة لازمة، لا تدخل أيضاً في الماهية، فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحدٌ منهما الذات، بل يلزمان الذات، بعد أن تقوم الذات بأجزاء ماهيتها، فليست المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام، يتبع الذات لزومه، لا في جنس؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات، فإن حدت باللوازم، كان ذلك رسماً، للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء، فلا يقال في حد المثلث: إنه الذي تساوى زواياه 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 سلبي - وهو أنه لا في موضوع - لا يصير جنساً مقوماً؛ بل لو أضيف إليه إيجابه، وقيل: موجود في موضوع، لم يصير جنساً في العرض؛ وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له، وهو «أنه موجود لا في موضوع»، فليس يعرف كونه موجوداً، فضلاً عن أن يعرف أنه في موضوع أو لا في موضوع؛ بل معنى قولنا في رسم الجوهر: إنه «الموجود لا في موضوع» أي^(١): أنه حقيقة ما، إذا وجد، وجد لا في موضوع؛ ولسنا نغني به^(٢)، أنه موجود بالفعل حالة التحديد، فليست المشاركة فيه مشاركة في الجنس .

والكلام عليه من وجهين: مطالبة وإبطال .

أما المطالبة فهي أن يقال: هذا حكاية المذهب، فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول؟! حتى نبينم عليه نفى الاثنينية، إذ قلتم: إن الثاني ينبغي أن يشاركه في شيء ويباينه في شيء، والذي فيه ما يشارك به، وما يباين به، فهو مركب، والتركيب محال .

والقولة المشهورة الصحيحة تعليمه لسالم القريحة

وقد كان الغزالي ممن شنوا حملة عليه وعلى الفلسفة .

(١) كذا في الأصول، وواضح أن وجودها يخل بالمعنى فهي زائدة .

(٢) يعني بالجوهر .

فنقول: هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالاته ولا دليل عليه إلا قولكم المحكى عنكم في نفى 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، فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة؛ فإننا 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 نفرض في الحمرة تركيباً جنسياً وفصلياً، بحيث يقبل الانفصال، بل إن كانت فيه كثرة، فهي نوع كثرة^(١) لا تقدر في وحدة الذات .

فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل؟! وبهذا يتبين عجزهم عن نفى 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

(١) أي كما قالوا: إن الواجب يشارك غيره في كونه موجوداً، وجوهرًا، وعلة لغيره، ولما كانت هذه المشاركة، ليست في مقومات الماهية، لم تخرج بالواجب عن وحدته .



«موجد 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 ^(١١) هل هو شرط في «أن لا تكون له علة» ^(١٢)، فهو هوس، فإن ما لا علة له قد بينّا أنه لا يعلل 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 ^(١٣) فلا يشترط واحد منهما ^(١٤) - أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل ^(١٥) - وأما في وجوده ^(١٦)، فالشرط أحدهما لا بعينه - أى لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل - فكذلك من يثبت علتين ^(١٧)، ويقطع التسلسل بهما، فيقول: يتباينان بفصول، وأحد الفصول شرط الوجود، لا محالة، ولكن لا على التعيين .

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 ^(١٨) اللونية في كونها لونية، وإنما يشترط في وجودها الحاصل بعلة، فكذلك ينبغي ألا يشترط في الوجود الواجب، فإن الوجود الواجب للأول، كاللونية للون، 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 المعقول .

ورجع حاصل الكلام، إلى أنهم بنوا نفى التثنية على نفى التركيب الجنسي والفصلي، ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود، فمهما أبطلنا الأخير، الذي هو أساس الأساس، بطل الكل عليهم، وهو بنيان ضعيف الثبوت، قريب من بيوت العنكبوت .

المسلك الثاني الإلزام - وهو أننا 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

(١) يُشير إلى «ما به المباينة بين الذاتين» يعني الفصل الذي يميز ذاتاً عن أخرى .

(٢) يُحدّر مر بنا أن اعتراضهم كان هكذا: «إن ما به المباينة بين الذاتين، إن كان شرطاً في وجوب الوجود ... إلخ» فافترض الغزالي عليهم - إبعاداً للبس - أن يوضع «موجود لا علة له» بدل «واجب الوجود» . ففي ضوء هذا التعديل، يقول الغزالي: قولكم: هل هذا الفصل شرط في أن لا تكون له علة، بدل العبارة الأولى التي كانت «هذا الفصل شرط في وجوب وجوده» .

(٣) يُعني «اللونية» .

(٤) يُعني الحمرة والسوادية .

(٥) تفسير للحقيقة، في قوله «أما في حقيقته» .

(٦) يُعني خارج العقل

(٧) يُعني إلهين .

(٨) أى واحد منهما .

للوجود، المسماة بالملائكة عندهم، التي هي معلولات الأول - عقول مجردة عن المادة، فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلولة 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 يبينها بشيء آخر، فقد عقلتم اثنينية من غير مباينة، وإن باینها، فما به المباينة غير ما به المشاركة 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.

المسألة الثامنة

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: بَمَ عرفتَم ذلك؟! أضرورة العقل، أو نظره؟! وليس بضرورة، فلا بد من ذكر طريق النظر.

فإن قيل: لأنه لو كانت له ماهية، لكان الوجود مضافاً إليها، وتابعاً لها، ولازمًا لها، والتابع معلول، فيكون الوجود الواجب معلولاً، وهو متناقض.

فنقول: هذا رجوع إلى منبع التلبس، في إطلاق لفظ الوجود الواجب، فإننا نقول: له حقيقة وماهية، 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، وماهية ثابتة، ممكن؛ 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 عنه - فليكن كذلك ولا استحالة فيه، وإنما الاستحالة في تسلسل العلل، فإذا انقطع، فقد اندفعت الاستحالة، وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته، فلا بد من برهان على استحالاته، وكل براهينهم تحكمات، مبناهما على أخذ لفظ «واجب الوجود» بمعنى له لوازم، وتسلم^(١) أن الدليل قد دل على «واجب وجود» بالنعت الذي وصفوه، وليس كذلك كما سبق.

وعلى الجملة، دليلهم في هذا، يرجع إلى دليل نفى الصفات، ونفى 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 فمتكثرة، إذ فيه ماهية ووجود، وهذا غاية الضلال، فإن الموجود الواحد معقول بكل حال، ولا موجود إلا له حقيقة، ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة.



المسلك الثاني: هو أن نقول: وجود بلا ماهية ولا حقيقة، غير معقول، وكما لانعقل عدماً مرسلأ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلأ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له؟! فإن نفى الماهية نفى للحقيقة، وإذا انتفت حقيقة الموجود، لم يعقل الوجود؛ فكانهم قالوا: وجود لا موجود، وهو متناقض.

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً، لجاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له، يشارك الأول في كونه وجوداً لا حقيقة له ولا ماهية له ويباينه في أن له علة، والأول لا علة له، فلم لا يتصور هذا في المعلولات؟! وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه؟! وما لا يعقل في نفسه، فبأن تنفى علة لا يصير معقولاً! وما يعقل، فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولاً.

والتناهي إلى هذا الحد في المعقولات، غاية ظلماتهم، فقد ظنوا أنهم يتنزهون فيما يقوون،

(١) أي ندعى هذه التحكمات أن الدليل ... إلخ.

فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، ولا يبقى مع نفي الحقيقة، إلا لفظ الوجود، ولا مسمى له أصلاً، إذا لم يضاف 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 عدها؛ 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 .

المسألة التاسعة

في تعجزهم 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 الهولي والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة، حتى يبين سائر الأجسام، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام، وواجب الوجود واحد، لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها^(١) .

قلنا: وقد أبطلنا هذا عليكم، وبيننا أن لا دليل لكم عليه، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض، كان معلولاً، وقد تكلمنا عليه، وبيننا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها، إذ نفي العدد والتنشئة، بنيتومه على نفي التركيب. ونفي التركيب، على نفي الماهية سوى الوجود، وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه، وبيننا تحكمكم فيه .

(١) واضح من خلال هذا النقاش أن الفلاسفة يقولون: إن الأول ليس جسماً، لأن الجسم مركب، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة .

فإن قيل: الجسم إن لم تكن له نفس، فلا يكون فاعلاً، وإن كان له نفس، فنفسه علة له، فلا يكون الجسم أولاً.

قلنا: نفوسنا ليست علة لوجود جسمنا، ولا نفس الفلك بمجرد علة 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، تنهياً 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، فكذا في نفس الجسم والجسم.

فإن قيل: الفلك الأقصى، أو الشمس، أو ما قُدر من الأجسام، متقدر بمقدار، يجوز أن يزيد عليه، وينقص منه، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائر، إلى مخصص يخصه، 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 المقادير، لكون النظام متعلقاً به، فوجب المقدار الذي وقع، ولم يجز خلافه، فكذا إذا قدر غير معلول.

بل لو أثبتوا في المعلول الأول - الذي هو علة الجرم الأقصى عندهم - مبدأ 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.

(١) أي لا يسأل بهذا السؤال إلا عن حادث، والأول ليس بحادث فلا يسأل بهذا السؤال عنه.

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 يختص 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 مخرج 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 يثبت 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، وقلبنا 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 .

المسألة العاشرة

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 يفتقر إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذي 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 التي هي في السموات، قديمة، والعناصر الأربعة التي هي حشو فلك القمر، وأجسامها وموادها، قديمة، وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات^(١)، وتحدث النفوس الإنسانية، والحيوانية، والنباتية؛ وهذه الحوادث تنتهي عللها إلى الحركة الدورية، والحركة الدورية قديمة، ومصدرها نفس قديمة للفلك؛ فإذاً لا علة للعالم، ولا صانع لأجسامه، بل هو

(١) الاستحالة: تغير في الكيف، بحيث يصير الشيء شيئاً آخر، ومن الاستحالة تحوّل الألوان والطبائع. انظر المعمم الفلسفي (١٠).

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 تنتهي إلى الحركة الدورية، وهي: بعضها سبب للبعض، كما هو مذهب 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 تلبساتهم مخبأة في هاتين اللفظتين، فلنعدل إلى المفهوم، وهو نفى العلة وإثباتها، فكأنهم يقولون: هذه الأجسام، لها علة أو 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 تحكم 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: ليكن كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها، ولا علة للأجزاء، ولا لاجتماعها، بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلة .

فلا يمكنهم رد هذا، إلا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الوجود الأول، وقد أبطلناه عليهم، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً .

المسألة الحادية عشرة

**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 مريد عالم بما أَرَادَه فهو حى بالضرورة، وكل حى يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى، فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى، وعرفوه ^(١) بهذا الطريق، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم، إذا زعمتم: أن العالم القديم، لم يحدث بإرادته، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير 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 الأدمى مشغولة بتدبير المادة - أى البدن - فإذا انقطع شغله بالموت، ولم يكن قد تدنس ^(٣) بالشهوات البدنية، والصفات الرديئة، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية؛ انكشفت 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 منقطع في جسم، بل هو قائم بنفسه، من غير تحيز، واختصاص بجهة؛ فهو مسلم .

فيبقى قولكم: وما هذه صفته، فهو عقل مجرد، فماذا يعنى بالعقل؟! إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء، فهو نفس المطلوب، وموضع النزاع؛ فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب؟! وإن

(١) يعنى العلم

(٢) الدرج: الطى، يقال: أنفذته فى درج كتابى يسكون الرأى أى طيه .

(٣) الدنس: كل ما يشين فى عرض وخلق .

عنيتم به غيره، وهو أنه يعقل نفسه، فربما يسلّم 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، وينتظم قياسها، على شكل «القياس الشرطي» وهو أن يقال: إن كان هذا في مادة، فهو لا يعقل الأشياء، ولكنه ليس في المادة، فإذاً يعقل الأشياء؛ فهذا استثناء «نقيض المقدم» واستثناء «نقيض المقدم» غير منتج بالاتفاق؛ وهو كقول القائل: إن كان هذا إنساناً، فهو حيوان، لكنه ليس بإنسان، فإذاً 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 بالحصر، وهو كقولهم: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود، لكن الشمس ليست بطالعة، فالنهار غير موجود، لأن وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس، فكان أحدهما منعكساً على الآخر.

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ، يفهم في كتاب «معيّار 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؟!

الفتن الثاني: قوله: إنا وإن لم نقل: إن الأول مرید للأحداث، ولا إن الكل حادث حدوثاً زمنياً، فإننا نقول: إنه فعله، وقد وجد منه، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين، فلم يزل فاعلاً؛ ولا انفارق غيرنا إلا في هذا القدر، وأما في أصل الفعل فلا؛ وإذا وجب كونُ الفاعل عالمًا - بالاتفاق - بفعله فالكل عندنا من فعله.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن الفعل قسمان:

إرادي، كفعل الحيوان والإنسان.

وطبيعي، كفعل الشمس في الإضاءة، والنار في التسخين، والماء في التبريد.

وإنما يلزم العلم بالفعل، في الفعل الإرادي، كما في الصناعات البشرية، وأما في الفعل الطبيعي فلا. وعندكم أن الله - سبحانه وتعالى -، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته، بالطبع والاضطرار، لا

(١) كتاب «معيّار العلم» جزء من كتاب «التهاافت» وقد حققه الأستاذ الدكتور / سليمان دنيا. وطبعه مستقلاً.

بطريق الإرادة والاختيار، بل لزوم الكل ذاته، كما يلزم النور الشمس؛ وكما لا قدرة للشمس على كَفّ النور، ولا للنار على كَفّ التسخين، فلا قدرة للأول، على الكَفّ عن أفعاله - تعالى عن قولهم علواً كبيراً - وهذا النمط، وإن تجوز بتسميته فعلاً، فلا يقتضى علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل: بين الأمرين فرق، وهو أن صدور الكل عن ذاته، بسبب علمه بالكل، فتمثل النظام الكلى، 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 ذات، يلزم منها وجود الكل، على ترتيبه بالطبع والاضطرار، لا من حيث إنه عالم به، فما المحيل لهذا المذهب، مهما وافقتهم على نفى 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، فينبغى 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، لِمَ ينبغى أن يكون معلوماً له؟! ولم يصدر منه إلا شيء واحد؟ بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادى، فكيف فى الطبعى؟! فإن حركة الحجر من فوق جبل، قد تكون بتحريك إرادى، يوجب العلم بأصل الحركة، ولا يوجب العلم بما يتولد منها بوساطتها، من مصادمتها، وكسره غيره، فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

فإن قيل: لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه، لكان ذلك فى غاية الشناعة، فإن غيره يعرف نفسه، ويعرفه، ويعرف غيره، فيكون فى الشرف فوقه وكيف يكون المعلول أشرف من العلة؟!

قلنا: هذه الشناعة لازمة، من مقالة الفلاسفة فى نفى الإرادة، ونفى حدوث العالم، فيجب ارتكابها، كما ارتكب سائر الفلاسفة. أو لابد من ترك الفلسفة، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

ثم يقال: بَمَ تنكرون على من يقول من الفلاسفة: إن ذلك ليس بزيادة شرف، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره، ليستفيد به كمالاته، فإنه فى ذاته ناقص، والإنسان شرف بالمعقولات، إما ليطلع على مصالحه فى العواقب، فى الدنيا والآخرة، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة، وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله سبحانه وتعالى، فمستغنية 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 آدمي، لما احتاج إلى حواس، لتحرسه عما يتعرض للتضرر 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 مخرج منه ^(١).

المسألة الثانية عشرة

في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته أيضاً

فتقول: المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته، استدلوا بالإرادة على العالم، 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 المتانة.

فأما أنتم، فإذا نفيت الإرادة والإحداث، وزعمتم أن ما يصدر عنه، يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع، فأنت بعد 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 لزكم 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

(١) ردّ ابن رشد على الغزالي في هذه الجزئية بقوله: «من قال: إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهب الفلاسفة ولا لزوم لأصولهم».

يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها، فأى حاجة به إلى أن يعرف ذاته؟! فإن عادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة، فهو عقل بذاته، فيعقل نفسه، فقد بيّنا أن ذلك تحكم، لا برهان عليه .

فإن قيل: البرهان عليه، أن الموجود ينقسم: إلى حيّ، وإلى ميت، والحي أقدم وأشرف من الميت، والأول أقدم وأشرف، فيكون حيّاً، وكل حي يشعر بذاته، إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحيّ، وهو لا يكون حيّاً .

قلنا: هذه تحكمات، فإننا نقول: لم يستحيل أن يلزم، ممن لا يعرف نفسه، من يعرف نفسه، بالسائط الكثيرة، أو بغير واسطة؟! فإن كان المحيل 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، وعالمًا بالأشياء؛ لكتم تنكرون ذلك، وتقولون . ليس الشرف في البصر والعلم بالأشياء، بل في الاستغناء عن البصر والعلم، وكون الذات بحيث يوجد منه الكل، الذي فيه العلماء وذوو الأبصار .

فكذلك لا شرف في معرفة الذات، بل في كونه مبدأ، لذوات المعرفة، وهذا شرف مخصوص به .
فبالضرورة يضطرون، إلى نفى 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 ما ذكره من صفات الأول، أو نفوه، لا حجة لهم عليه، إلا تخمينات وظنون، يستكف الفقهاء منها في الظنيات^(٣) .

ولا غرو، لو حار العقل في الصفات الإلهية، ولا عجب، إنما العجب من إعجابهم، بأنفسهم وبأدلتهم، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور، معرفة يقينية، مع ما فيها من الخبط والخبال .



(١) المعنى: لا شيء يمنع العقل من أن يتصور الله لا يعلم نفسه مع أنه خلق المخلوقات تعلم نفسها، كالإنسان مثلاً .

(٢) أي ما يلزمه من كون المعلول أشرف من العلة .

(٣) أي من طرف من يرى أن شرفه على الكائنات من جهة أخرى غير العلم كتبعية الكل له .



المسألة الثالثة عشرة

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 الذي اختاره «ابن سينا» - فقد زعم أنه يعلم الأشياء، علماً كلياً،
لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن؛ ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن
علمه، مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي^(١).
ولا بد أولاً من فهم مذهبهم، ثم الاشتغال بالاعتراض .



(١) الغزالي هنا يفرق بين فئتين أو يميز بينهما، فئة من الفلاسفة تقول: إن الله لا يعلم إلا نفسه مثل أرسطو، وفئة تقول: إنه يعلم
غيره علماً كلياً كابن سينا والصواب أن الله يعلم الكليات والجزئيات، ونوضح هذه المسألة فنقول: ذهب بعض الفلاسفة إلى
أن الله لا يعلم إلا نفسه، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن؛ أما ابن سينا فقد
قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي، فيعلم الإنسان
المطلق وخواصه، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل. وإنما نفى الفلاسفة عن الله
العلم بالجزئيات، لأنها تتغير؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه، لأن العلم تابع للمعلوم، فإذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان الباري
محلاً للحوادث. يوافق الغزالي الفلاسفة في غرضهم؛ وهو نفى التغير في القديم؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدي إلى أن المعلوم
الأول أشرف من الواجب، لأنه بعقل ذاته ومبدأه ومعلوماته الثلاثة، وأنهم يجعلون الأول في رتبة دون غيره، ويقول مستهزئاً:
«فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له بما
يجري في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط، وهكذا يفعل الله بالزائنين عن سبيله». أما عند الغزالي قاله
يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها، بعلم واحد، لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفناءه، وهو علم بأنه سيكون، وهو بعينه
علم بوجوده، وعلم بانقضائه. أما اختلاف أحوال الجزئي، فهي إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم والعالم، كما أن تغير
وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً في الثابت؛ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله، ولا يسلم الغزالي
بأن إثبات العلم بالشيء الآن وبانقضائه بعد ذلك يحدث تغيراً في العلم، ويقول: لو أن الله خلق لنا علماً بقدم زيد غدً، عند
طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق غيره ولا غفلة عنه، لكننا نعلم بقدمه عند طلوع الشمس بالعلم السابق؛ بل حاول
الغزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف في ذات الباري، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء، مع أنها مختلفة كالحيوان
المطلق والجماد المطلق، ورغم ذلك قالوا: إن العلم واحد، ثم يسألهم: أي الأمرين أبعد استحالة: إحاطة العلم الواحد بشيء
تنقسم أحواله إلى الماضي والآن والمستقبل، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع
أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان، وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجب الثاني؟
وإن يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء في الأزل والأبد، وللغزالي محاولات، فوق هذا لإلزام الفلاسفة، بناء على
مذهبهم، أنهم يقولون بالتغير في واجب الوجود، انظر تاريخ الفلاسفة في الإسلام ترجمة د/ أبو ريدة (ص ٣١٠).

ونبين هذا بمثال، وهو أن الشمس مثلاً، تنكشف بعد أن لم تكن منكسفة، ثم تنجلي، فتحصل لها ثلاثة أحوال - أعني الكسوف -:

وحال 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 .

فإنا نعلم **أولاً**، أن الكسوف معدوم، وسيكون .

وثانياً: أنه كائن .

وثالثاً: أنه كان، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة، فإنه لو علم بعد الانجلاء، أن الكسوف موجود الآن، كما كان قبل، لكان جهلاً لا علماً، ولو علم عند وجوده أنه معدوم، لكان جاهلاً، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا أن الله تعالى، لا تختلف حاله، فى 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 فى الأزل والأبد، ولا يختلف، مثل أن يعلم مثلاً، أن الشمس موجودة، وأن القمر موجود، فإنهما حصلا منه، بواسطة الملائكة، التى سموها باصطلاحهم، عقولاً مجردة؛ ويعلم أنها تتحرك، حركات دورية، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً، على نقطتين هما الرأس والذنب، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال، فى العقدتين، فتتكشف الشمس، أى يحول جرم القمر، بينهما وبين أعين الناظرين، فتستتر الشمس عن الأعين، وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً، بمقدار كذا، وهو سنة مثلاً، فإنها تنكشف مرة أخرى، وأن ذلك الانكشاف يكون فى جميعها، أو ثلثها، أو نصفها، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه؛ ولا يعزب عن علمه شىء، ولكن علمه بهذا، قبل الكسوف، وفى حال الكسوف، وبعد الانجلاء، على وتيرة واحدة، لا يختلف، ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث، فإنها إنما تحدث بأسباب، وتلك الأسباب لها أسباب آخر، إلى أن تنتهى 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 موجود الآن، ولا يعلم بعده أن انجلى الآن. وكل ما يجب فى معرفته الإضافة إلى الزمان، فلا يتصور أن يعلمه، لأنه يوجب التغير.

هذا فيما ينقسم بالزمان، وكذا مذهبه فيما ينقسم بالمادة والمكان، كأشخاص الناس والحيوانات، فإنهم يقولون: لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالده، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى، ويعلم عوارضه، وخواصه، وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء، بعضها للبطش، وبعضها للمشى، وبعضها للإدراك، وبعضها زوج، وبعضها فرد، وأن قواه ينبغى أن تكون مبثوثة فى أجزائه، وهلم جرا، إلى كل صفة فى خارج الأدمى وباطنه، وكل ما هو من لواحقه، وصفاته، ولوازمه، حتى لا يعزب عن علمه شيء، ويعلمه كلياً.

فأما شخص زيد، وإنما يتميز عن شخص عمرو، للحس^(١) لا للعقل، فإن عماد التمييز إليه الإشارة إلى جهة معينة، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلى، 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 فى حقه.

وهذه قاعدة اعتقدوها^(٢)، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية^(٣)، إذ مضمونها، أن زيداً مثلاً، لو أطاع الله تعالى أو عصاه، لم يكن الله - عز وجل - عالماً بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه، فإنه شخص، وأفعاله حادثه 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 ﷺ بالنبوة، وهو لم يعرف فى 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 منه لا يعرفها، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان، فى شخص معين، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً.

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبه أولاً، ثم من تفهيمه ثانياً، ثم نبين ما فيه من القباح اللازمة عليه ثالثاً، فلنذكر الآن خيالهم، ووجه بطلانه.



(١) أى أن الذى يبين ذلك التمييز هو قوة الحس لا قوة العقل.

(٢) راجع الإشارات لابن سينا.

(٣) المراد بقوله: استأصلوا بها الشرائع أى قلعوها بأصولها وأطرحوها.

وخبالهم 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، فانعدمت 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؛ أو لا يكون قادراً، فيقدر، فهذا تغير .

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 .



والاعتراض من وجحين :

أحدهما أن يقال: بَمَ تكرون على من يقول: إن الله تعالى، له علم واحد، بوجود الكسوف مثلاً، في وقت معين، وذلك العلم قبل وجوده، علم بأنه سيكون، وهو بعينه عند الوجود، علم بأنه كائن، وهو بعينه بعد الانجلاء، علم بالانقضاء، وأن هذه الاختلافات، ترجع إلى إضافات، لا توجب

(١) لعل هذا هو الحال الثانية. والحال الثالثة تأتي بعد .

تبدلاً 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 - فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد، في الأزل والأبد والحال، لا يتغير .
وغرضهم نفى التغير، وهو متفق عليه .

وقولهم: من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن، والانقضاء بعده؛ تغير، فليس بمسلم، فمن أين عرفوا ذلك؟! فلو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً، عند طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق لنا علماً آخر، ولا غفلة عن هذا العلم، لكننا عند طلوع الشمس، عالمين - بمجرد العلم السابق - بقدومه الآن، وبعده بأنه قد قدم من قبل، وكان ذلك العلم الواحد الباقي، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقى 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 صَحَّ 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، والجماجم المطلق . وهذه مختلفات لا محالة، فالإضافات إليها تختلف لا محالة، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علماً بالمختلفات، لأن المضاف مختلف، والإضافة مختلفة، والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم، فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً، لا تعدداً فقط مع التماثل، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد بعض، والعلم بالحيوان، لا يسد مسد العلم بالجماجم، 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، المنقسمة 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 أحوال الشيء الواحد، المنقسم بانقسام الزمان؛ وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً؟!

(١) أي في حقيقة العلم .

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، بعلم 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»^(١) 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 يخلو عن التغير، وما لا يخلو عن التغير والحوادث، فهو حادث، وليس بقديم.

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم، وأنه لا يخلو عن التغير، فإذا عقلتم قديماً متغيراً، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل: إنما أحلنا ذلك، لأن العلم الحادث في ذاته، لا يخلو: إما أن يحدث من جهته، أو من جهة غيره . وباطل أن يحدث منه، فإننا بيننا 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 ومغيراً 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 بوساطة الحركة الدورية، إلى شيء قديم، هو نفس الفلك وحياته، فالنفس الفلكية قديمة، والحركة الدورية تحدث منها، وكل جزء من أجزاء الحركة، يحدث، ويتقضى، 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 .

(١) يعنى به جهنم بن صفوان رأس الطائفة الجهمية التي تقول بقاء الجنة والنار وأن الإنسان مجبر على أفعاله، مات جهنم بن صفوان مقتولاً سنة (١٢٨ هـ) . انظر الأعلام للزركلي (٢/ ١٤١) .

فاستبان أن كل فريق منهم، معترف بأن يجوز صدور الحوادث من قديم، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام، فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل.

وأما القسم الثانى، وهو صدور هذا العلم فيه من غيره، فنقول: ولم يستحيل ذلك عندكم؟! وليس فيه إلا ثلاثة أمور:

أحدها: التغير، وقد بينا لزومه على أصلكم.

والثانى: كون الغير سبباً لتغير الغير، وهو ليس بمحال عندكم، فليكن حدوث الشيء سبباً، لحدوث العلم به؛ كما أنكم تقولون: تمثل الشخص المتلون، بإزاء الحدقة الباصرة، سبب لانطباع مثال الشخص، فى الطبقة الجليدية من الحدقة، عند توسط الهواء المشف، بين الحدقة والمبصر.

فإذا جاز أن يكون، جماد سبباً لانطباع الصورة فى الحدقة، وهو معنى الإبصار، فلم يستحيل أن يكون، حدوث الحوادث، سبباً لحصول علم الأول بها، فإن القوة الباصرة، كما أنها مستعدة للإدراك، يكون 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 فى 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: الذى يتضمنه هذا^(١)، هو كون القديم متغيراً بغيره 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 فى تحصيل العلم لنفسه، ولكن بالوسائط.

وقولكم: إن ذلك يشبه التسخير، فليكن كذلك، فإنه لائق 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 فى أن يكون مصدراً لجميع الأشياء.

قلنا: فهذا ليس بتسخير، فإن كماله فى أن يعلم جميع الأشياء، ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث، لكان ذلك كمالاً لنا، لانقصاناً وتسخييراً.

فليكن كذلك فى حقه.

(١) يشير إلى أن يكون العلم فى الأول حادثاً وصادراً من غيره.

المسألة الرابعة عشرة

فى 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، بتحريك النفس، فكذا السموات، وإن غرض السموات بحركتها الدورية، عبادة رب العالمين، على وجه سنذكره .

ومذهبهم فى هذه المسألة، مما لا ينكر إمكانه، ولا يدعى استحالة، فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً، ولا كونه مستديراً، فإن الشكل المخصوص، ليس شرطاً للحياة، إذ الحيوانات، مع اختلاف أشكالها، مشتركة فى 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 . وقياسُ العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل، إن وجد الدليل وساعد، ولكننا نقول: ما أورده دليلاً، لا يصلح إلا لإفادة ظن، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخيالهم^(١) 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 منبعثاً، عن ذات المتحرك، كالطبيعة فى حركة الحجر إلى أسفل، والإرادة فى حركة الحيوان مع القدرة، وإما أن يكون المحرك خارجاً، ولكن يحرك عن طريق القسر، كدفع الحجر إلى فوق وكل ما يتحرك بمعنى فى ذاته، فإما أن لا يشعر ذلك الشئ، بالحركة، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل، وإما أن يشعر بها، ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة، الدائرة بين النفى 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،

(١) الخيال والخيال: فساد العقل وجنونه أو نقصانه .



ويتهى لا محالة، إلى إرادة، ومهما ثبت فى أجسام السموات، متحرك بالإرادة، فقد حصل الغرض؛ فأى فائدة فى 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 تختص 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 فى 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 بمجرد لها، 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^(١) مملوء من الهواء، علي وجه الماء، إلى أسفل، وإذا غمس في الماء، تحرك إلى وجه الماء، لأنه وجد المكان الملائم، فسكن، والطبيعة معه 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 الهرب منه، فهو عائد إليه، والمهرب 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 مذهبكم، لا برهان على بطلانها:

الأول، أن تُقدّر حركة السماء قهراً، بجسم آخر، يريد 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 الذى ذكرناه، ممكن الوجود. وليس فى دفعه إلا مجرد الاستبعاد.

الثانى، هو أن يقال: الحركة قسرية، ومبدؤها إرادة الله تعالى، فإننا نقول: حركة الحجر إلى أسفل

(١) الزق: وعاء يستعمل للشرب وغيره وهو مصنوع من الجلد يقال له «الزربة».

أيضاً قسرية، تحدث بخلق الله تعالى فيه، الحركة، وكذا القول في سائر حركات الأجسام، التي ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم، أن الإرادة لم اختصت 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 استبعدوه في اختصاص الجسم، بتعلق الإرادة به، من غير تميز بصفة، ينقلب عليهم، في تميزه بتلك الصفة، فإننا نقول: ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة، التي بها فارق غيره من الأجسام، وسائر الأجسام أيضاً أجسام، فلم حصل فيه، ما لم يحصل في غيره؟ فإن علل 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، فتلبس، لأنه ليس ثم أماكن متفاضلة بالعدد عندهم، بل الجسم واحد، والحركة الدورية واحدة، فلا للجسم جزء بالفعل، ولا للحركة جزء بالفعل، وإنما تتجزأ بالوهم، فليست تلك الحركة، لطلب مكان، ولا للهرب من مكان، فيمكن أن يخلق 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 يحيل ذلك؟! .

فاستبان أن ما ذكروه، إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر، فلا يُثبِت قطعاً، انتفاء غيره، فالحكم على السماء بأنها حيوان، تحكم محض، لا مستند له .





المسألة الخامسة عشرة

في إبطال ما ذكره 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 الترك، وإلا فلو استوى الفعل، والترك، لما تصور الفعل.

ثم التقرب إلى الله تعالى وليس 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، وللتقصان درجات وتفاوت، فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً، وهو المراد بالملائكة المقربين، أعني الجواهر العقلية. التي لا تتغير، ولا تفتنى، ولا تستحيل، وتعلم الأشياء على ما هي عليه. والإنسان كلما ازداد قريباً، من الملائكة في الصفات، ازداد قريباً من الله تعالى، ومنتهى طبقة الأدميين، التشبه بالملائكة.

وإذا ثبت أن هذا معني التقرب إلي الله تعالى، وأنه يرجع إلي طلب القرب منه في الصفات، وذلك للآدمي، بأن يعلم حقائق الأشياء، وبأن يبقى بعد موته، بقاء موبداً، على أكمل أحواله الممكنة له، فإن البقاء على الكمال الأقصى هو الله تعالى، والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال، فهو حاضر معهم في الوجود، إذ ليس فيهم شيء بالقوة، حتي يخرج إلي الفعل، فإذا كمالهم. في الغاية القصوى، بالإضافة إلى ما سوي الله تعالى.

والملائكة السماوية، هي عبارة عن النفوس المحركة للسماوات، وفيها^(١) ما هو بالقوة، وكمالاتها منتسمة، 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 أحاد الأوضاع على الدوام، قصدت

(١) يعنى في السماوات.

استيفاءها بالنوع، فلا يزال يطلب وضعاً، بعد وضع، وأثناً بعد أثن، 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 علي حركته، من اختلاف النسب، في التثليث، والتربيع، والمقارنة، والمقابلة، واختلاف الطوالع، بالنسبة إلى الأرض؛ فيفيض منه الخير علي ما تحت فلك القمر، ويحصل منه هذه الحوادث كلها، فهذا وجه استكمال النفس السماوية .

وكل نفس عاقلة، فمتمشوقة إلي الاستكمال بذاتها .



والاعتراض، على هذا هو أن في مقدمات هذا الكلام، ما يمكن النزاع فيه، ولكننا لا نطوّل به، ونعود إلى الغرض الذي عيتموه آخرأً، ونبطله من وجهين:

أحدهما: أن طلب الاستكمال بالكون، في كل أثن يمكن أن يكون له، حماقة، لا طاعة، وما هذا إلا كإنسان، لم يكن له شغل، وقد كفي المثونة في شهواته، وحاجاته، فقام وهو يدور في بلد أو بيت، وزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى، فإنه يستكمل، بأن يحصل لنفسه، الكون في كل مكان أمكن، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن لى، ولست أقدر على الجمع بينها بالعدد، فأستوفيه بالنوع، فإن فيه استكمالاً وتقرباً، فيُسفه عقله فيه، ويحمل على الحماقة، ويقال: الانتقال من حيز، إلى حيز، ومن مكان إلى مكان، ليس كما لا يعتد به، أو يتشوف إليه، ولا فرق بين ما ذكروه، وبين هذا .

والثاني: هو أنا نقول: ما ذكرتموه من الغرض، حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الأولى مشرقية؟! وهلا كانت حركات الكل إلي جهة واحدة!! فإن كان في اختلافها غرض، فهلا اختلفت بالعكس!! فكانت التي هي مشرقية مغربية، والتي هي مغربية مشرقية، فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث، باختلاف الحركات، من التثليثات والتسديسات وغيرها. يحصل بعكسه، وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والأيون. كيف!! ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى، فما بالها لا تتحرك مرة من جانب، ومرة من جانب، لما يمكن لها إن كان في استيفاء كل ممكن كمال .

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها، وأن أسرار ملكوت السموات، لا يُطلع عليها، بأمثال هذه

التخييلات، وإنما يطلع الله عليها، أنبياء وأولياءه. على سبيل الإلهام. لا على سبيل الاستدلال، ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم. عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها .

وقال بعضهم: لما كان استكمالها يحصل بالحركة، من أى جهة كانت، وكان انتظام الحوادث الأرضية، يستدعى اختلاف حركات، وتعيّن جهات، كل الداعى لها إلى أصل الحركة، التقرب إلى الله تعالى، والداعى إلى جهة الحركة، إفاضة الخير على العالم السفلى.

وهذا باطل، من وجهين:

أحدهما: أن ذلك إن أمكن أن يتخيل، فليُقَض بأن مقتضى طبعه السكون، احترازاً عن الحركة والتغير، وهذا تشبه بالله تعالى على التحقيق، فإنه مقدس عن التغير، والحركة تغير، ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير، فإنه كان ينتفع به غيره، وليس يثقل عليه الحركة، وليست تعبته، فما المانع من هذا الخيال؟!

والثاني: أن الحوادث، تنبني على اختلاف النسب، المتولدة من اختلاف جهات الحركة، فلتكن الحركة الأولى مغربية، وما عداها مشرقية، وقد حصل به الاختلاف، ويحصل به تفاوت النسب، فلم تعين جهة واحدة؟! وهذه الاختلافات لا تستعدى إلا أصل الاختلاف، فأما جهة بعينها، فليست بأولى من نقيضها، في هذا الغرض .



المسألة السادسة عشرة

في إبطال قولهم

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم، وإن المراد باللوح المحفوظ، نفوس السموات، وإن انتقأش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقأش المحفوظات، في القوة الحافظة، المودعة في دماغ الإنسان، لا أنه 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^(١) : أن الملائكة السماوية، هي نفوس السموات، وأن الملائكة الكرويين^(٢) المقربين، هي العقول المجردة، التي هي جواهر قائمة بأنفسها، لا تحيز، ولا تتصرف في الأجسام، وأن هذه الصور الجزئية، تفيض علي النفوس السماوية منها، وهي أشرف من الملائكة السماوية، لأنها مفيدة، وهذه مستفيدة، والمفيد أشرف من المستفيد، ولذلك عبّر عن الأشرف بـ «القلم»، فقال تعالى: «علم بالقلم» لأنه كالنقّاش المفيد، مثّل المعلم بالقلم، وشبه المستفيد باللوح، هذا مذهبهم .

والنزاع: في هذه المسألة، يخالف النزاع فيما قبلها، فإن ما ذكروه من قبل، ليس محالاً، إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض، وهو ممكن، أما هذه فترجع إلى إثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها، وهذا ربما تُعتقد استحالة، فنطالبهم بالدليل عليه، فإنه تحكم 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 جزئي، والإرادة الكلية، نسبتها إلى آحاد الجزئيات، على وتيرة واحدة، فلا يصدر عنها شيء جزئي، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

(١) أي الفلاسفة .

(٢) الكرويون : سادة الملائكة وعلى رأسهم جبريل وميكائيل .



فللفلك 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، فمن ضرورتها تصوّر لذلك المراد، أي 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، التي 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، وإما بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة: فكل حادث، فله سبب حادث، إلى أن ينقطع التسلسل، بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية، التي بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات، في سلسلتها، تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية، فالمتصور للحركات، متصور للوازمها، ولوازم لوزامها إلى آخر السلسلة .

فهذا يطلع علي ما يحدث، فإن كل ما يحدث، فحدوثه واجب عن علته، مهما تحققت العلة . 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 كنز مغطى بشيء خفيف، إذا مشى عليه الماشي، تعثر رجله في الكنز، ويعرفه، نعلم أن سيستغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها، فيقع لنا حدس ^(١) بوقوع المسببات، 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 اختلاف بالحوادث الأرضية، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها، ونفوس 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 بقي ذلك الشيء بعينه في حفظه، وربما سارعت القوة

(١) الحدس: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر وهي أسمى مراتب الكشف .

المخيلة، إلى محاكاته، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء، بأمثلة تناسبها، بعض المناسبة، أو انتقالها منها إلى أضدادها، فيمنحى المدرك الحقيقي، عن الحفظ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ، فيحتاج إلى تعبير ما، يمثل الخيال، كما يمثل الرجل بشجرة، والزوجة بخُف، والخادم 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 يبقى الشيء بعينه في ذكره، وربما يبقى 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، لتفهيم مذهبهم .



والجواب: أن نقول: بَمَ تنكرون على من يقول: إن النبي ﷺ 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 .

وبقي التمسك بمسالك العقول، وما ذكرتموه، وإن اعترف بإمكانه، مهما لم يشترط نفى 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، فمبنى 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 جزئي للحركات الجزئية، فغير مُسَلَّم، إذ ليس ثم جزء عندكم في الجسم، فإنه شيء واحد، وإنما يتجزأ بالوهم؛ ولا في الحركة، فإنها واحدة بالاتصال، فيكفي تشوقها إلى استيفاء «الإيون» الممكنة لها، كما ذكره، ويكفيها التصور الكلي، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية، مثلاً، لتفهيم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلي، 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 الذي يتخطاه، والجهة التي يسلكها، ويتبع كل تصور جزئي، إرادة جزئية، للحركة عن المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية، التابعة للتصور الجزئي، وهو مُسَلَّم لهم في الحج، لأن الجهات متعددة، في التوجه إلى مكة، والمسافة غير متعينة، فيفتقر تعيين مكان عن مكان، وجهة عن جهة، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة السماوية، فلها جهة واحدة، فإن الكرة إنما تتحرك علي نفسها، وفي حيزها لا تتجاوزها، والحركة مرادة، وليس ثمت إلا جهة واحدة، وجسم واحد، وصوب واحد، فهو كهويّ الحجر إلى أسفل، فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق، وأقرب الطرق، الخط المستقيم، الذي 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 يكفي في تلك الحركة، الإرادة الكلية للحركة، ولا تفتقر إلى مزيد .

فهذه مقدمة تحكّموا بوضعها.

المقدمة الثالثة: وهي التحكّم البعيد جدّاً، قولهم: إنه إذا تصور الحركات الجزئية تصوّر أيضاً توابعها ولوازمها، وهذا هوس محض، كقول القائل: إن الإنسان إذا تحرك، وعرف حركته، ينبغي أن يعرف، ما يلزم من حركته، من موازاة ومجاورة، وهو نسبته إلى الأجسام، التي فوقه وتحتة ومن جوانبه، وإنه إذا مشى في شمس، ينبغي أن يعلم المواضع، التي يقع عليها ظله، والمواضع التي 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، ومن الاستحالة، بسبب الحركة، إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق، وهلم جزاً، إلى جميع الحوادث، في بدنه وفي غير بدنه، مما الحركة علّة فيه، أو شرط، أو مُهيأً ومعد، وهو هوس بين، لا يتخيله عاقل، ولا يغتر به إلا جاهل، وإلى هذا، يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول: هذه الجزئيات المفصلة، المعلومة لنفس الفلك، هي موجودة في الحال؟! أو ينضاف إليها ما يتوقع كونه في الاستقبال؟! فإن قصرتموه على الموجود في الحال، بطل اطلاعه علي الغيب، واطلاع الأنبياء - صلوات الله عليهم - في اليقظة، وسائر الخلق في النوم، على ما سيكون في الاستقبال، بواسطته، ثم بطل مقتضى الدليل، فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية؛ وأسباب جميع الحوادث، حاضرة، في الحال، فإنها هي الحركة السماوية، ولكن تقتضى المسبب، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا تعدى إلى المستقبل، لم يكن له آخر، فكيف يعرف، تفصيل 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 لأحاديها 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 شاركة، 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 من غيره .

وأما النفوس الفلكية، فبريئة عن هذه الصفات، لا يعتربها 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 شواغل من علو الهمة،

وطلب الرياسة، ما يستحيل تصوره عند الأطفال، ولا يعتقدونها شاغلا وماعاً، 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 .



أما الملقبة بالطبيعيات فهي علوم كثيرة

نذكر أقسامها، ليعرف أن الشرع، ليس يقتضى المنازعة فيها، ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها.

وهي 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، والخلاء، ويشتمل عليه كتاب «سمع الكيان»^(١).

الثاني: يعرف أحوال أقسام أركان العالم، التي هي السموات، وما في مقعر فلك القمر، من العناصر الأربعة، وطبائعها، وعلة استحقاق كل واحد منها، موضوعاً معيناً، ويشتمل عليه، كتاب «السماء والعالم السفلي» .

الثالث: يعرف فيه، أحوال الكون والفساد، والتولد والولائد، والنشوء، والبلى، والاستحالات، وكيفية استبقاء الأنواع، على فساد الأشخاص، بالحركتين السماويتين: الشرقية والغربية، ويشتمل عليه، كتاب «الكون والفساد» .

الرابع: في الأحوال التي تعرض، للعناصر الأربعة^(٢)، من الامتزاجات، التي منها تحدث الآثار العلوية، من الغيوم، والأمطار، والرعد، والبرق، والهالة، وقوس قزح، والصواعق؛ والرياح، والزلازل .

الخامس: في الجواهر المعدنية .

(١) لعله كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو .

(٢) سبق أن وضعنا أن العناصر الأربعة عند بعض الفلاسفة هي الهواء والماء والنار والتراب .

السادس: في أحكام النبات .

السابع: في الحيوانات، وفيه كتاب «طبائع الحيوان» .

الثامن: في النفس الحيوانية، والقوي الداركة، وأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن، وأنه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء .



أما فروعها فسبعة:

الأول: الطب، ومقصوده معرفة مبادئ بدن الإنسان، وأحواله، من الصحة والمرض، وأسبابها، ودلائلها، ليدفع المرض، وتحفظ الصحة .

الثاني: في أحكام النجوم، وهو تخمين في الاستدلال، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها، علي ما يكون من أحوال العالم، والملك، والمواليد، والسنين .

الثالث: علم الفراسة، وهو استدلال من الخلق علي الأخلاق .

الرابع: التعبير، وهو استدلال، من المتخيلات الحلمية، علي ما شهدته النفس، من عالم الغيب، فشبهته القوة المتخيلة، بمثال غيره .

الخامس: علم الطلسمات ^(١)، وهو تأليف القوي السماوية، بقوي بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة، تفعل فعلاً غريباً، في العالم الأرضي .

السادس: علم الترنجات، وهو مزج قوي الجواهر الأرضية ليحدث منها أمور غريبة .

السابع: علم الكيمياء، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية، ليتوصل إلي تحصيل الذهب والفضة، بنوع من الحيل .



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، فليس في المقدور، ولا في الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب .

(١) الطلاسم : خطوط وأعداد يزعم كاتبها أنه يربط بها روحانيات الكواكب وهي ما يكتبه السحرة والدجالون بطريقة غير مفهومة، بقصد دفع أذى أو جلب محبوب .

الثانية: قولهم: إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة^(١) 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: قولهم: إن هذه النفوس، يستحيل عليها العدم، بل هي إذا وجدت فهي أبدية، سرمدية، لا يتصور فناؤها .

الرابعة: قولهم: يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد.



وإنما يلزم النزاع في الأولى: من حيث إنه ينبغي عليها إثبات المعجزات، الخارقة للعادة، من قلب العصا، ثعباناً، وإحياء الموتى، وشق القمر، ومن جعل مجاري 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 الحجة الإلهية، الظاهرة علي يد موسى، عليه السلام، شبهات المنكرين، وأما شق القمر، فربما أنكروا وجوده، وزعموا: أنه لم يتواتر .



(١) من هم مسائل اعلم الطبيعي التي يخالف فيها الغزالي الفلاسفة «حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد التسبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب» وهو ينازعهم في ذلك، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الأنبياء . يقول الغزالي: إن الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه، فلا ينضم، إذا وجد أحدها، أن يوجد الآخر، ولا إذا انعدم أن ينعدم، مثل الرطب وشرب الماء، والاحتراق ولقاء النار، والشفاء وشرب الدواء، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقاربة في الطبع والنجوم وغيرهما، أما هذا الاقتران فهو في نظر الغزالي، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل، وموتاً من غير حرّ الرقبة، والغزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق القطن، لأنها جماد لا فعل لها، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو غير واسطة، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملائمة النار، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا علة لاحتراق غير النار، ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والمحركة لا بفعل الطبايع، ولا بفعل الأب، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة، وينتهي إلى القول بأن الموجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به، وكيف نؤمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث، عند حصول الملائكة بينها، إلا أنها نابعة لا تنعدم، وليست أجساماً متحركة فتفيض، بحيث ندرك أنها كانت سبباً لذلك اتفاق محقق الفلاسفة على أن الأعراض والحوادث التي تحدث عند تلاقي الأجسام تفيض من واهب الصور، وهو العقل الفعال، ولما كان الإحراق فعلاً لله بإرادته عند ملائمة القطن للنار، فإنه يجوز في العقل، عند الغزالي، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملائكة، أو العكس، ويجوز عند خرق العادة بتغيير صفة السبب أو المسبب، فيحدث الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تنفذها، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار بإبطال فعل العلة جائز في الطبيعة بقدرته الله، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه، وفي مقدورات الله غرائب وعجائب لم نشاهدها كلها، فنبغي أن لا ننكر إمكانها، وإن كان الغزالي يوشك أن يعلل بعض الخوارق تعليلاً طبيعياً .

ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات، إلا ثلاثة أمور:

أحدها: في القوة المتخيلة، فإنهم زعموا: أنها، إذا استولت، وقويت، ولم تستغرقها الحواس بالاستغفال، اطلعت على اللوح المحفوظ، فانطبعت فيها صور الجزئيات، الكائنة في المستقبل - وذلك في البقظة 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 ذكى، إذا ذكر له المدلول، تنبّه للدليل، وإذا ذكر له الدليل تنبّه للمدلول، من نفسه، وبالجمل، إذا خطر له الحد الأوسط، تنبّه للنتيجة، وإذا حضر في ذهنه حدًا النتيجة، خطر بباله الحد الأوسط، الجامع بين طرفي النتيجة .

والناس في هذا منقسمون: فمنهم من يتنبه بنفسه، ومنهم من يتنبه بأدني تنبيه، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه، إلا بتعب كثير، وإذا جاز أن ينتهي طرف النقصان، إلي من لا حدس له أصلاً، حتي لا يتهيأ لفهم المعقولات، مع التنبيه، جاز أن ينتهي 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 ﴿يَكَادُزِيهَا بِضِيءٍ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تُوِّرُّ عَلَى نُورٍ﴾ .

الثالث: في القوة النفسية العملية، فقد تنتهي إلى حد، تتأثر بها الطبيعيات وتفسخ .

ومثاله، أن النفس منا، متى توهمت شيئاً، خدمتها الأعضاء، والقوى التي فيها، فتحركت إلي الجهة المتحيلة المطلوبة؛ حتي إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلبت أشداقها، وانتفضت القوة الملعبة، فيضاضة باللعب، من معادنه، وإذا تصورت الوقاع، انتفضت القوة، فنشرت الآلة، بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء، طرفاه على حائطين، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه، وسقط؛ ولو كان ذلك على الأرض، لمشى عليه، ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام، والقوى الجسمانية، خلقت خادمة مسخرة للنفوس، ويختلف ذلك،



باختلاف صفاء النفوس وقوتها، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس، إلى حد تخدمها القوة الطبيعية، في غير بدنه، لأن نفسه ليست منطبقة في بدنه، إلا أن لها نوع نزوع وشوق إلى تدبيره، خلق ذلك في جبلته، فإذا جاز أن تطيعها أجسام بدنها، لم يمتنع، أن يطيعها غيرها .

فتتطلع 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، فلنتخض في المقصود .

المسألة السابعة عشرة

الافتتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً..

ليس ضرورياً عندنا، بل كل شئئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك 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، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جزاً، إلى كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة، مع جز الرقبة، وهلم جزاً إلى جميع المقترنات .



وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالة .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثلاً واحداً، وهو الاحتراق في القطن مثلاً، عند ملاقة النار، فإننا نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن، رماداً محترقاً، دون ملاقة النار وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

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

وهذا مما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق، بخلق السواد في القطن، والتفرق في أجزائه، وجعله حرقاً^(١)، أو رماداً، هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة، أو بغير وساطة، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل؟! وليس لهم دليل، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها، إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح والقوي المدركة والمحركة، في نطفة الحيوانات، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، ولا أن الأب فاعل ابنه، بإيداع النطفة في الرحم، ولا هو فاعل حياته، وبصره، وسمعه، وسائر المعاني التي هي فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد: إنها موجودة به، بل وجودها 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 الأكمة^(٢)، ولو كانت في عيني غشاوة، ولم يسمع من الناس، الفرق بين الليل والنهار، لو انكشفت الغشاوة عن عيني نهراً وفتح أجفانه، فرأى الألوان، ظن أن الإدراك الحاصل في عيني، لصور الألوان، فاعله فتح البصر، وأنه مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً، والحجاب مرتفعاً، والشخص المقابل متلوّناً، فيلزم لا محالة أن يبصر، ولا يعقل أن لا يبصر؛ حتي 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

(١) الحرق : ما تقع فيه النار عند الفتح .

(٢) الأكمة : الأعمى أو الذي به عمش .

منها هذه الحوادث، عند حصول ملاقة بينها؟! إلا أنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هي أجسام متحركة فتغيب؛ ولو انعدم أو غابت لأدركنا التفرقة، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شاهدناه، وهذا لا مخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم^(١)، على أن هذه الأعراض والحوادث، التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام. وعلي الجملة عند اختلاف نسبها، إنما تفيض من عند واهب الصور، وهو ملك من الملائكة، حتى قالوا: انطبأ صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة، والجسم المتلون، معدات ومهيئات، لقبول المحل هذه الصور، وطرّدوا 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 والأختيار، صدور النور من الشمس، وإنما افترقت المحال في القبول، لاختلاف استعدادها، فإن الجسم الصقيل، يقبل شعاع الشمس، ويردّه حتي يستضيء به موضع آخر . والمدر^(٢) 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 التقصير من القوايل .

وإذا كان كذلك، فمهما فرضنا النار بصفقتها، وفرضنا قظتين متماثلتين، لاقتا النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور أن تحترق إحدهما دون الأخرى، وليس ثم 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^(٣) ذات إبراهيم عليه السلام ورده حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن .

(١) هم الفلاسفة الذين طلبوا الحقيقة، ولم يذكروهم لنا الغزالي والمرجع أنه أراد بهم فلاسفة الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا .

(٢) المدر: الطين .

(٣) وذلك مقابل قوله: بسلب الحرارة .

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 ملاقة القطنة النار، أمكن في العقل، ألا يخلق الاحتراق، مع وجود الملاقة .

فإن قيل: فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات، عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً، منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه، وتنوعه، فليجوز كل واحد منها، 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 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 أني تركت في البيت كتاباً، ولعله الآن فرس، قد لطح بيت الكتب ببوله وروثه، وإني تركت في البيت جرة من الماء، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى، قادر على كل شيء، وليس من ضرورة الفرس، أن يخلق من النطفة، ولا من ضرورة الشجرة، أن تخلق من البذر، بل ليس من ضرورة الشجرة، أن تخلق من شيء، فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود؟! من قبل، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره، إلا الآن، وقيل له: هل هذا مولود فليتردد، وليقل 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 يتسع المجال في تصويره، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب: أن نقول: إن ثبت أن الممكن كونه، لا يجوز أن يخلق 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 واجبة، 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، فإن فلاناً لا يقدم من سفره غداً، وقدومه ممكن، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن، بل كما ينظر إلى العامي، 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 خرق الله العادة، بإيقاعها^(١) 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 لنا العلم بأنه ليس يفعله، في ذلك الوقت، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض .



المسلكت الثاني، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أنا نسلم، أن النار خلقت خلقة، إذا لاقها، قطنتان متماثلتان، أحرقتهما، ولم تفرق بينهما، إذا تماثلتا من كل وجه، ولكن مع هذا نجوز، أن يلقي نبي في النار، فلا يحترق إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي^(٢)، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة، صفة من النار، تقصر سخونتها علي جسمها، بحيث لا تتعدها، تنبي معها سخونتها، وتكون علي صورة النار وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أم يحد بدن النبي صفة، لا تخرجه عن كونه لحماً وعظماً، فيدفع أثر النار .

فإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق^(٣)، ثم يعقد في تور موقد، ولا يبر بالنار، والذي لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة، علي إثبات صفة من الصفات، في النار أو في البدن تمنع من الاحتراق، وإنكار من لم يشاهد الطلق وأثره، وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلم ينبغى أن ننكر إمكانها، ونحكم باستحالتها؟!

وكذلك إحياء 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 المني ينصب في الرحم، فيتخلق حيواناً، وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاوّل، فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى، أن يدير 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 .

فإن قيل: وهذا يصدر من نفس النبي؟! أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي عليه السلام؟!

(١) أي بإيقاع هذه الفروض .
(٢) قال د/ سليمان دنيا: لعلها «الطلاء»، وهو القطران، وإذا كان المراد بها الطلق كما هو مذكور فإن الطلق: حجر شفاف ذو أطباق يظعن فيكون مسحوقاً أبيض يُدرّ على الجسد فيعطيه نعمة وبرداً .

قلنا: وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار، والصواعق، وتزلزل الأرض، بقوة نفس النبي، يحصل منه أو من مبدأ آخر؟! فقولنا في هذا فقولكم في ذاك، والأولي بنا وبكم إضافة ذلك، إلى الله تعالى، إما بغير واسطة، أو بواسطة الملائكة، لكن وقت استحقاق حصولها، انصرفت همه النبي عليه السلام، إليها، ويعين نظام الخير 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 وجوده، وصار الخير متعيناً فيه، ولا يصير الخير متعيناً فيه، إلا إذا احتاج نبي، في إثبات نبوته إليه، لإفاضة الخير.

فهذا كله لائق بمساق كلامهم، ولازم لهم، مهما فتحوا 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 المترجمة بهذا الطريق، لذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى، تفاح، ثم رأينا أجناساً من الحيوانات، تنوء من التراب^(١)، لا تتوالد قط كالديدان، وسنها ما يتولد ويتوالد جميعاً، كالفأرة والحية، والعقرب، وكان تولدها من التراب، ويختلف استعدادها لقبول الصور، بأمور غابت عنا، ولم يمكن في القوة البشرية الاطلاع عليها، إذ ليس تفيض الصور عندهم، من الملائكة بالتشهي لا جزافاً، بل لا يفيض علي 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 الطوائع، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم، فربما دفعوا الحية والعقرب، عن بلد، والبق عن بلد، إلى غير ذلك من أمور، تعرف من علم الطلسمات.

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات، ولم نقف على كنهها، ولم يكن له سبيل إلى حصرها، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد، في بعض الأجسام، لئلاسه حالة في الأطوار، في

(١) وهذا اعتقاد فاسد وخطأ قديم ناع عند الفلاسفة اليونانيون وكذلك عند فلاسفة العرب.



أقرب زمان، حتي يستعد لقبول صورة، من 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 والفطرة .
 ومن سيقراً 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 مقدورٌ لله تعالى، وأنتم تساعدون على أن كل محال، فليس بمقدور، ومن الأشياء ما تعرف استحالة، 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 والإثبات، في شيء واحد، فقولوا: إن كل شيتين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر؛ وقولوا: إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد، وخلق علم من غير حياة، ويقدر على أن يحرك يد ميت، ويعقده، ويكتب بيده مجلدات، ويتعاطى صناعات، وهو مفتوح العين محدق 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 .

وبتجوز هذا، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية، وبين الرعدة 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

(١) أي وضيق الأنس بالمخلوقات .

ماهية البياض ووجود السواد، فإذا صار نفى 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 .
وكذلك نفهم من الإرادة، طلب معلوم، فإن فرض طلب ولا علم، لم يكن إرادة فكان فيه نفى 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: مصير الشيء شيئاً آخر، غير 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 انضاف 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، ولبست صورة أخرى، فرجع الحاصل، إلى أن صورة عدمت، وصورة حدثت، وثم مادة قائمة، تعاقبت عليها، الصورتان .
وإذا قلنا: انقلب الماء هواء، بالتسخين، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية، خلعت هذه الصورة، وقلبت صورة أخرى، فالمادة مشتركة، والصورة متغيرة .

وكذلك: إذا قلنا: انقلبت العصا ثعباناً، والتراب حيواناً .
وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدرة، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

وأما تحريك الله تعالى يد الميت، ونصبه على صورة حي يقعد، ويكتب حتى تحدث من حركة يده الكتابة المنظومة، فليس بمستحيل في نفسه، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار، وإنما هو مستنكر لأطراد العادة بخلافه .

وقولكم تبطل به دلالة إحكام الفعل، على علم الفاعل، فليس كذلك، فإن الفاعل الآن هو الله تعالى، وهو المحكم، وهو عالم به .

(١) فيؤول إلى نفي الشيء مع إثباته كما آل كون الشخص الواحد في مكانين وأن كل ذلك راجع إلى قانون التناقض .

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، فعرّفنا 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 الثاني؛ كما سبق .

المسألة الثامنة عشرة

في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز، وليس بجسم، ولا منطبع في جسم، ولا هو متصل بالبدن، ولا هو منفصل عنه، كما أن الله ليس خارج العالم، ولا داخل العالم، وكذا الملائكة عندهم

والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم، في القوى الحيوانية، والإنسانية.

والقوى الحيوانية: تنقسم عندهم إلى قسمين: محرّكة ومدركة .

والمدركة قسمان: ظاهرة، وباطنة .

والظاهرة هي الحواس الخمس، وهي معان منطبعة في الأجسام، أعني هذه القوى .

وأما الباطنة. فثلاث :

إحداها: القوة الخيالية. في مقدم الدماغ، وراء القوة المبصرة، 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 يذق كالمرة الأولى، ولكن فيه معنى يحكم، بأن هذا الأبيض هو الجلو، فلا بد أن يكون عنده حاكم، قد اجتمع عنده الأمران، أعني اللون والحلاوة، حتى قضى عنده وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية: القوة الوهمية، وهي التي تدرك المعاني، وكأنَّ القوة الأولى تدرك الصور، والمراد بالصور

(١) في الأصل «فإذا» وليس بصحيح .

ما لا بد 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 التى تسمى فى الحيوانات «متخيلة» وفى الإنسان «مفكرة»، وشأنها أن تتركب الصور المحسوس، بعضها مع بعض، وتركب المعانى على الصور، وهى فى التجويف الأوسط^(٣)، بين حافظ الصور وحافظ المعانى، 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 التى تنطبع فيها صورة المحسوسات، بالحواس الخمس، تحفظ تلك الصور، حتى تبقى بعد القبول، والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التى بها يقبل، فإن الماء يقبل ولا يحفظ، والشمع يقبل برطوبته، ويحفظ بيبوسته، بخلاف الماء، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة، فتسمى هذه قوة حافظة، وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية، وتحفظها قوة، تسمى ذاكرة، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار، إذا ضم إليها المتخيلة، خمسة، كما كانت الظاهرة خمسة.



وأما القوة المحركة، فنقسم إلى:

محركة على معنى أنها باعثة على الحركة.
وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة، فاعلة.
والمحركة على أنها باعثة، هى القوة النزوعية الشوقية، وهى التى إذا ارتسمت فى القوة

(١) السخلة: الذكر والأنثى من الضأن ساعة وضعه وجمعه سُخِلَ.
(٢) يعنى القوة الخيالية لأن القوة فى الأصل مصدر الحركة والعمل وهى أقسام: قوة الروح وقوة الإرادة، وقوة التفكير وهى المرادة بالخيالية انظر المعجم الفلسفى (١٤٩) ط مجمع اللغة العربية.
(٣) يعنى من الدماغ.

الخيالية، التي ذكرناها^(١) صورةً مطلوب، أو مهروبٍ عنه، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان

شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك، يقربُ به من الأشياء المتخيلة، ضرورية أو نافعة، طلباً للذة.

وشعبة 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 تنبث في الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات، المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة، أو ترخيها وتمدها طويلاً، فتصير الأوتار والرباطات، إلى خلاف الجهة .
فهذه قوى النفس الحيوانية، على سبيل الإجمال، وترك التفاصيل .



فأما النفس العاقلة الإنسانية، المسماة عندهم بالناطققة، والمراد بالناطققة، العاقلة، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر، فنسبت إليه .

فلها قوتان: قوة عالمية، 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 العالمية: 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«وجوهاً» أخرى، ويسميها الفلاسفة «الكليات المجردة» .

فإذن للنفس قوتان، بالقياس إلى جنبتيْن؛ القوة النظرية بالقياس إلى جنبه الملائكة، إذ بها تأخذ من الملائكة، العلوم الحقيقية، وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول^(٢)، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل، وهي جهة البدن وتدبيره، وإصلاح الأخلاق، وهذه القوة .

(١) وهي الحاسة الأولى من الحواس الباطنة .

(٢) بمعنى أنها دائمة متفعلة .

ينبغي أن تسلط^(١)، على سائر القوى البدنية، وأن تكون سائر القوى، متأدبة بتأديبها، مقهورة دونها، حتى لا تتفعل ولا تتأثر هي عنها، بل تفعل تلك القوى عنها، لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية، هيئات انقيادية، تسمى رذائل، بل تكون هي الغالبة، ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل.

فهذا إيجاز 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 نعترض الآن على دعواهم، معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه، براهين العقل، ولنا نعترض 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 ننكر دعواهم، دلالة مجرد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه.

فلنطالبهم بالأدلة، ولهم 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، فمنقسم، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم.

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله، ولكن أقربه أن يقال: إن كان محل العلم جسماً منقسماً، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم، لكن الحال غير منقسم، فالمحل ليس جسماً. وهذا «قياس شرطي» استثنى فيه «نقيض التالي»، فينتج «نقيض المقدم» باتفاق، 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 نعلم أشياء، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها، وبقاء البعض، من حيث إنه لا بعض لها.



(١) وهي إذا تسلطت كانت فاعلة، وإذا خضعت كانت متفعلة، فهي بين أن تكون فاعلة وبين أن تكون متفعلة بخلاف القوة النظرية فهي دائماً وأبداً لا تكون إلا متفعلة.

والاعتراض على مقامين:

المقام الأول: أن يقال، بَم 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 خير 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، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها، ومن جملتها قولهم: جوهر^(١) فرد، بين جوهرين، هل يلاقى أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر؟! أو غيره؟! فإن كان عينه فهو محال، إذ يلزم منه تلاقي الطرفين، فإن ملاقى الملاقى ملاق، وإن كان ما يلاقيه غيره، ففيه إثبات التعدد والانقسام، وهذه شبهة يطول حلها^(٢)، وبنا غنية عن الخوض فيها، فلنعدل إلى مقام آخر .

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 فإنها 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، وبالحس المشترك، وبالقوة 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 بقسم، فلينقسم، 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 .

(١) الجوهر : هو ما قام بنفسه، فهو منقوم بذاته ومتعين بماهيته .

والجوهر الأول هو الكائن الفرد المتعين .

(٢) الغزالي يعترف بصعوبة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ .

فإذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم، فلا بد من الحل .

فإن قيل: هذه مناقضة في المعقولات، والمعقولات لا تنقض، فإنكم مهما لم تقدروا على الشك في المقدمتين، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم، لم يمكنكم الشك في النتيجة .

والجواب: أن هذا الكتاب ما صنفناه، إلا لبيان التهاافت 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، فينقسم 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، فينقسم بانقسامه، عند انقسام المحل، بل نسبته إليه، كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم. وجوه 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 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^(١) 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 عالمياً به، لم صار أولى به من كون غيره عالمياً به؟! وإن كان له نسبة، فلا يخلو من ثلاثة أقسام:

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض.

(١) يعني لذات العلم .



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 المباينات، 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، 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 ينقسم فى المعنى، وإن كانت نسبة كل واحد، 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^(٢) 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 يدرك الشبهة، فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة، من عداوة الذئب، كما ذكروه، فإنه إدراك لا محالة، وله نسبة إليه، ويلزم فى تلك النسبة ما ذكرتموه، فإن العداوة ليست أمراً مقدراً، له كمية مقدارية، حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدّر، وتتسبب أجزاؤها إلى أجزائه، وكون شكل الذئب مقدراً، لا يكفى، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله، وهو المخالفة والمضادة والعداوة، والزيادة على الشكل من العداوة، ليس لها مقدار، وقد أدركتها بجسم مقدّر. 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 بأمور هندسية، يطول القول فى حلها^(٣)، ثم ليس فيه

(١) يعنى من الأجزاء .

(٢) الإدراك : إحاطة الشىء بكماله، أو هو تمثيل حقيقة الشىء وحده من غير حكم عليه بنفى أو إثبات، ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقاً.

(٣) الغزالى هنا يعترف بصعوبة إثبات الجوهر الفرد .

ما يدفع الإشكال، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة، أيضاً في ذلك الجزء، فإن للإنسان فعلاً، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة، ولا تتصور الإرادة إلا بعلم، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع، والعلم بها ليس في اليد، إذ لا يزول بقطع اليد، ولا إرادتها في اليد، فإنه قد يريد بها بعد شلل اليد، وتتعذر لا لعدم الإرادة، بل لعدم القدرة .

دليل ثالث

قولهم: إن العلم لو كان في 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، وذائقاً، وكذا البهيمة توصف به، وذلك لا يدل، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم؛ بل هو نوع من التجوز، كما يقال: فلان في «بغداد» وإن كان هو في جزء من جملة «بغداد» لا في جميعها، ولكن يضاف إلى الجملة .

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 عالماً 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 يضاده 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 فبالمجاز، 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،

(١) البلق: سواد وبياض في اللون.



فيتضادان عليه، فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل، ولم تشرطوا سوى الحياة، شريطة أخرى، وسائر أجزاء البدن 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 يتفر عما يشاق 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 للهيمة والإنسان جميعاً، وإذا اتحدت الرابطة، استحالت الإضافات المتناقضة، بالنسبة إليها، وهذا لا يدل على كون النفس، غير منطبعة في الجسم، كما في البهائم^(١).

دليل خامس

قولهم: إن كان العقل يدرك بآلة جسمانية، فهو لا يعقل نفسه، والتالي محال، لأنه يعقل نفسه، فالمقدم محال .

قلنا: مسلم أن «استثناء نقيض التالي»، يتج «نقيض المقدم»، ولكن إذا ثبت اللزوم 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 .

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 قلتم: إذا امتنع ذلك في بعض الحواس، يمتنع في بعض؟! وأى بعد في أن يفرق 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، ويخالقها البصر، فإنه يشترط فيه الانفصال، حتى إن الواحد إذا أطبق أجفانه، لم يرَ لَوْنَ الجفون، لأنها لم تبعده عنه .

(١) يعلق ابن رشد على الدليل الرابع بقوله: هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحص لأراء القوم في هذه الأشياء، فما أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس أنها لا تحكم على المتناقضات معاً، لأنه إنما ينتج من ذلك أن محلها واحد غير منقسم. انظر «نهات التهافت» لابن رشد .

وهذا الاختلاف، لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم، فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية، ما يسمى عقلا، ويخالف سائرهما، فى أنها تدرك نفسها .

دليل سادس :

قالوا: لو كان العقل يدرك بألة جسمانية، كالإبصار، لما أدرك آله، كسائر الحواس، ولكنه يدرك الدماغ والقلب، وما يدعى أنه آله له، فدل أنه ليس آله له ولا محلاً، وإلا لما أدركه .



الاعتراض: على هذا الكلام، كالاغراض على الذى قبله، فإننا نقول: لا يبعد أن يدرك الإبصار محله، ولكنه جرى على العادة .

أو نقول: لم يستحيل أن تغترق الحواس فى هذا المعنى؟! وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام كما سبق، ولم قلت: إن ماهو قائم فى جسم، يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله، لم يلزم أن يحكم من جزئى معين، على كلى مرسل؟! .

ومما عرف بالاتفاق بطلانه، وذكر فى المنطق، أن يحكم بسبب جزئى أو جزئيات كثيرة، على كلى، حتى مثله بما إذا قال الإنسان: إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل، لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك، فيكون ذلك لغفلته عن «التمساح» فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس، فوجدوها على وجه معلوم، فحكموا على الكل به، فلعل 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 موثقاً به .

فإن قيل: لسا نعوّل على مجرد الاستقراء للحواس، بل نعوّل على البرهان، ونقول: لو كان القلب أو الدماغ، هو نفس الإنسان، لكان لا يعزب^(١) عنه إدراكهما، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه، فإن أحداً لا يعزب ذاته، عن ذاته، بل يكون مثبتاً لنفسه، فى 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 فى جسم، فينبغى أن يعقل ذلك الجسم أبداً، أو لا يدركه أبداً، وليس واحد من الأمرين بصحيح، بل يعقل فى حالة، ولا يعقل فى حالة .

وهذا تحقيق، وهو أن الإدراك الحال فى محل، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل، ولا

(١) عزب: بمعنى بُدِّدَ وَخَفِيَ يقال: عزب الشيء عُرْزُوباً.

يتصور أن تكون له نسبة إليه، سوى الحلول فيه، فليدركه أبداً، وإن كانت هذه النسبة لا تكفى، فينبغى 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: ما دام الإنسان يشعر بنفسه، ولا يغفل عنها، فإنه يشعر بجسده وجسمه، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله، ولكنه يثبت نفسه جسماً، حتى يثبت نفسه فى ثيابه، وفى بيته، والنفس التى ذكروها، لا تناسب البيت والثوب. فإثباته لأصل الجسم ملازم له، وغفلته عن شكله واسمه، كغفلته عن محل «الشم» وأنها زائدتان فى مقدم الدماغ، شبيهتان بحلمتى 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 التى بها قوامه، إلى قلبه وصدره أقرب منها، إلى رجله، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل، ولا يقدر على تقدير نفسه، باقياً مع عدم القلب.

فما ذكروه 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^(١).

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك، توهنها، وربما تفسدها، حتى لا تدرك عقيها^(٢)، الأضفى والأضعف، كالصوت العظيم للسمع، والنور العظيم للبصر، فإنهما ربما يفسدان، أو يمتنعان، عقيهما، من إدراك الصوت الخفى، والمرئيات الدقيقة، بل من ذاق الحلاوة الشديدة، لا يحس بعدها بحلاوة دونها.

والأمر فى القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات، لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها، على درك النظريات الخفية، ولا يضعفها، وإن عرض لها فى بعض الأوقات كلال، فذلك لاستعمالها القوة الخيالية، واستعانته بها، فتضعف آلة القوة الخيالية، فلا تخدم العقل.

وهذا، من الطراز السابق، فإننا نقول: لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية، فى هذه الأمور، فليس ما يثبت منها للبعض، يجب أن يثبت للآخر بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام، فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة، ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها، وإن كان يؤثر فيها، فيكون ثم سبب يجدد قوتها، بحيث لا تحس بالأثر فيها.

(١) تكلها: تئمها، والكلال الضعف والملل.

(٢) عقيها: تاليها أى الذى يتلوها.

فكل هذا ممكن، إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء، ليس يلزم أن يثبت للكل .

دليل ثامن :

قالوا: أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء، 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 كونه قائماً بالبدن، فإن استثناء «عين التالي» لا يتتبع، فإننا نقول: إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن، فيضعفها ضعف البدن بكل حال، والتالي محال، فالمقدم محال، وإذا قلنا التالي موجود في 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، وتديره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه، وإلى ذاته، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمانعان متعاندان، فمهما اشتغل بأحدهما، انصرف عن الآخر، وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن، الإحساس، والتخيل، والشهوات، والغضب، والخوف، والغم، والوجع، فإذا أخذت تفكر في 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 في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع، والمرض، والخوف فإنه أيضاً مرض في الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس؟! وتعدد الجهة الواحدة، قد يوجب التمانع، فإن الفرق يذهل عن الوجع، والشهوة عن الغضب، والنظر في معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحال في البدن، ليس يتعرض لمحل العلوم، أنه إذا عاد صحيحاً، لم يفتقر إلى

(١) يريد أن يقول: في أغلب الأحيان .

(٢) فساد العقل من الكبير والهَرَم .

تعلم العلوم من رأس^(١)، بل تعود هيئة نفسه كما كانت، وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها من غير استئناف تعلم .



والاعتراض أن نقول: نقصان القوى وزيادتها، لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى، في ابتداء العمر، وبعضها في الوسط، وبعضها في الآخر، وأمر العقل أيضاً كذلك، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بد أن يختلف الشم والبصر، في أن الشم يقوى بعد الأربعين، والبصر يضعف، وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم، كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات، فيقوى الشم في بعضها، والسمع في بعضها، والبصر في بعضها؛ لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف، في حق الأشخاص، وفي حق الأحوال، ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر، دون العقل أن البصر أقدم، فإنه مبصر في أول فطرته، ولا يتم عقله إلا بعد خمس عشرة سنة، أو زيادة، على ما يشاهد اختلاف الناس فيه، حتى قيل: إن الشيب إلى شعر الرأس، أسبق منه إلى شعر اللحية، لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات، فلا يمكن أن يبنى عليها علماً موثقاً به، لأن جهات الاحتمال فيما 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 التي 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 يبقى معه علوم من أول صباه، ويكون قد تبدل جميع أجسامه، فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن، وأن البدن آله .



(١) من رأس: يعني من جديد .

الاعتراض: أن هذا يتقصص بالبهيمة والشجرة، إذا قيست حال كبيرهما 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، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي كما أنه يقال: هذا ذاك الشجر، وهذا ذاك القرس؛ ويكون بقاء المنى^(١) 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، 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، يضاهي صب الماء في هذا الإناء، واغترافه منه^(٢) .

دليل عاشر:

قالوا: القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً، فتدرك الإنسان المطلق، عند مشاهدة الحس، لشخص إنسان معين، وهو^(٣) 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 مشخصاً، 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،

(١) يعني في الإنسان .

(٢) ويرى ابن رشد أن اعتراض الغزالي هنا صحيح انظر «تهافت التهافت» .

(٣) يقصد الإنسان المطلق .

كالبيض والطول للإنسان والشجر، ويحكم بكونه ذاتياً وعرضياً على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك، لا على الشخص المشاهد .

فدل على أن الكلى المجرد عن القرائن المحسوسة، معقول عنده، وثابت في عقله .
وذلك الكلى المعقول، لا إشارة إليه، ولا وضع له، ولا مقدار، فإما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة، بالإضافة إلى المأخوذ منه، وهو مُحال، 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 وإلا لو ثبت له ذلك، لثبت للذى حل فيه .



الاعتراض، أن المعنى الكلى الذى وضعتموه حالا فى العقل، غير مسلم، بل لا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس، ولكن يحل فى الحس مجموعاً، ولا يقدر الحس على تفصيله، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل، كان المفصل المفرد عن القرائن فى العقل، فى كونه جزئياً كالمقرون بقرائنه، إلا أن الثابت فى العقل، يناسب المعقول وأمثاله، مناسبة واحدة، فيقال: إنه كلى على هذا المعنى، وهو أن فى العقل صورة المعقول المفرد الذى 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 فى مجرد الحس، فإن من رأى الماء حصل فى خياله صورة، فلو رأى الدم بعده، حصلت صورة أخرى، فلو رأى ماءً آخر، لم تحدث صورة أخرى^(١) بل الصورة التى انطبعت فى خياله من الماء، مثال لكل واحد من آحاد المياه، فقد يظن أنه كلى بهذا المعنى، فكذلك إذا رأى اليد مثلاً حصل فى الخيال وفى 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 فى كل شئ، لم تتجدد له صورة أخرى، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية، فى إحداث شئ جديد فى الخيال، كما إذا رأى الماء بعد الماء فى إناء واحد، على قدر واحد، وقد يرى يداً أخرى، تخالفها فى اللون والقدر، فيحدث له لون آخر وقدر آخر، ولا تحدث له صورة جديدة لليد، فإن اليد الصغيرة السوداء، تشارك اليد الكبيرة البيضاء فى وضع الأجزاء، وتخالفها فى اللون

(١) أى غير صورة الماء الأولى .

والقدر، فما تساوى فيه الأولى^(١) لا تتجدد له صورته، إذ تلك الصورة، هي هذه الصورة بعينها، وما تخالفها تتجدد صورته.

فهذا معنى الكلى فى العقل والحس جميعاً، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة فى الجسمية، كما فى المثال فى إدراك صورة الماءين، فى وقتين، وكذا فى كل متشابهين، وهذا لا يؤذن بثبوت كلى لا وضع له أصلاً.

على أن العقل قد يحكم بثبوت شىء لا إشارة إليه، ولا وضع له، كحكمه بوجود صانع العالم، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم؟! وفى هذا القسم يكون المنتزع عن المادة، هو المعقول فى نفسه، دون العقل والعاقِل، فأما فى المأخوذ من المواد، فوجهه ما ذكرناه.

المسألة التاسعة عشرة

**فى إبطال قولهم: إن النفوس الإنسانية، يستحيل عليها
العدم بعد وجودها وإنها سرمدية^(٢) لا يتصور فناؤها**

فيطالبون بالدليل عليه، ولهم دليان:

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 التى فى البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة، إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً، كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية.

ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن، وفعلاً بمشاركته.

فالفعل الذى لها بمشاركة البدن، التخيل والإحساس والشهوة والغضب، فلا جرم يفسد بفساد البدن، ويقوى بقوته.

(١) ويكذب ابن رشد هذا بقوله: لو كان هذا هكذا لما كان بين إدراك الحس وإدراك العقل فرق.

(٢) السرمدي: هو الذى لا نهاية له.



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 لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء، إذ تنعدم صورة المائية بضدها، 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، فقد لا نسلم ذلك .

الثاني: أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم، فلها علاقة بالبدن، حتى لم تحدث إلا بحدوث 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 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 متكررة فبماذا تكثر؟! ولم تتكرر بالمواد، ولا بالأماكن، ولا بالأزمنة، ولا بالصفات؛ إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة. بخلاف النفوس بعد 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 يتماثل قط، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو .

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 بغير واسطة، ولا

(١) أي النطفة .

(٢) أي النفس المقبولة .

تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة، بين النفس المخصوصة، وبين ذلك البدن المخصوص، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين، بقبول 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 ببطان 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 بقاءه؟! فإذا انقطعت العلاقة، انعدمت النفس، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله - سبحانه وتعالى - على سبيل البعث والنشور، كما ورد به الشرع في المعاد .

فإن قيل: أما العلاقة بين النفس والبدن، فليس إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة، يشغلها ذلك الشوق به عن غيره من الأبدان، ولا يخليها لحظة، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن، التي هي مشتاقة بالجبلة إلى تدبيره، نعم قد يبقى ذلك الشوق، بعد مفارقة البدن، إن استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن، وإعراضها عن كسر الشهوات، وطلب المعقولات، فتأذى بذلك الشوق، مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه .

وأما تعيين نفس زيد لشخص زيد، في أول الحدوث، فلسبب ومناسبة، بين البدن والنفس لا محالة، حتى يكون هذا البدن مثلاً، أصح لهذه النفس من الأخرى لمزيد مناسبة بينهما، فيترجح اختصاصه، وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات، وعدم إطلاعنا 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، حتى إذا فسد فسدت، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه، بأنه يقتضي 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 البسائط لا تنعدم قط، وهذا الدليل، يثبت به 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، مفتقر إلى مادة سابقة، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته، كما سبق في مسألة قدم العالم، فالمادة التي فيها قوة الوجود، قابلة للوجود الطارئ، والقابل لغير المقبول، فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه، وهو غير، 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 الذى فيه قوة العدم، وقبوله وإمكانه، كما أن ما بقى عند طريان الوجود، يكون غير ما طرأ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذى طرأ عليه العدم، مركباً من شيء انعدم، ومن قابل العدم بقى مع طريان العدم، وقد كان هو حامل قوة العدم، قبل طريان العدم ويكون حامل قوة العدم كالمادة، والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة، وهى صورة مجردة عن المادة، لا تركيب فيها، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة، فنحن ننقل البيان إلى المادة، التى هى السنخ^(١) والأصل الأول، إذ لا بد أن ينتهى 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، وهى 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 التى لا بد منها فى العين، ليصح الإبصار، موجودة، فإن تأخر الإبصار، فلتأخر شرط آخر، فتكون قوة الإبصار

(١) السنخ: الأصل من كل شيء .

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، لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول: لو انعدم الشيء البسيط، لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلًا لذلك الشيء، وهو المراد بالقوة، فيكون إمكان الوجود أيضاً، حاصلًا لذلك الشيء، فإن ما أمكن عدمه، فليس واجب الوجود، فهو ممكن الوجود، ولا نعى بقوة الوجود إلا إمكان الوجود، فيؤدي 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 التلبس^(١) وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً 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 .



(١) لبس عليه الأمر : خلطه حتى لا يعرف حقيقته، والتلبس : إظهار الباطل في صورة الحق .



المسألة العشرون

في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد^(١)، 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 .

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^(٢)، 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، تفاوتاً غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذاتها، تفاوتاً غير محصور، فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ؛ والألم السرمدى، للنفوس الناقصة المملوطة ؛ والألم المنقضى، للنفوس الكاملة المملوطة؛ فلا تنال السعادة المطلقة ؛ إلا بالكمال والتزكية والطهارة ؛ والكمال بالعلم ؛ والزكاء بالعمل .

ووجه الحاجة إلى العلم، أن القوة العقلية، غذاؤها ولذاتها، في درك المعقولات ؛ كما أن القوة الشهوانية، لذتها في نيل المشتهى ؛ والقوة البصرية، لذتها في النظر إلى الصور الجميلة ؛ كذلك سائر القوى .

وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات، البدن وشواغله، وحواسه وشهواته .

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا، حقها أن تتألم بقوات لذة النفس، ولكن الاشتغال بالبدن، ينسيه نفسه، ويلهيه عن ألمه، كالحائف لا يحس بالألم ؛ وكالخدّر^(٣) لا يحس النار، فإذا بقيت

(١) سوف يرد ابن رشد على الغزالي وينكر عليه قوله إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد، وأن هذه المقولة كانت شائعة قبل الفلاسفة .

(٢) السرمدى : الدائم الذى لا ينقطع .

(٣) الخدر : شلل خفيف يصيب اليد أو القدم

ناقصة، حتى انحط عنها شغل البدن، كان في صورة الخدر، إذا عرض على النار، فلا يحس بالألم، فإذا زال الخدر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً.

والنفوس المدركة للمعقولات، قد تلتذ بها التذاذاً خفياً، قاصراً عما تقتضيه طباعها، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها.

ومثاله مثال المريض، الذي فيه مرارة، يستبشع الشيء الطيب الحلو، ويستهنن الغذاء، الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه، فلا يتلذذ به لما عرض له من المرض.

فالنفوس الكاملة بالعلوم، وإذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألد، والدوق 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 الروحانية العقلية، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان إلا: أمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة.

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العنينة^(١) لذة الجماع، لم نقدر عليه، إلا بأن نمثله، في حق الصبي باللعب، الذي هو ألد الأشياء عنده؛ وفي حق العنينة، بلذة الأكل الطيب، مع شدة الجوع، ليصدق بأصل وجود اللذة، ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال، ليس يحقق عنده لذة الجماع، أن ذلك لا يدرك إلا بالدوق.

والدليل على أن اللذات العقلية، أشرف من اللذات الجسمية، أمران: أحدهما: أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم، وليست لها اللذات الجسمية، من الجمال والأكل، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها، الذي خصت به في نفسها، في اطلاعها على حقائق الأشياء، وقربها من رب العالمين في الصفات، لا في المكان ورتبة الوجودات، فإن الموجودات حصلت من الله تعالى، على ترتيب، وبوسائط، فالذي يقرب من الوسائط، رتبته لا محالة، أعلى مما دونها.

والثاني: أن الإنسان أيضاً، قد يؤثر اللذات العقلية، على الجسمية، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به، يجهر في تحصيلها، ملاذ الأنكحة والأطعمة، بل قد يهجر الأكل طول النهار، في لذة غلبة الشطرنج والنرد، مع خسة الأمر فيهما، ولا يحس بألم الجوع، وكذلك المتشوف إلى

(١) العنينة: المعجز عن الجماع لمرض ونحوه يقال: عن الرجل عنته، وامرأة عنينة: ليس لها شهوة نحو الرجال.



الحشمة، وإلى الرياسة، ويتردد، بين انخرام حشمته^(١)، وبين قضاء الوطر من عشيقته، مثلاً، بحيث يعرفه غيره، وينتشر عنه، فيؤثر الحشمة، ويترك قضاء الوطر، ويحتقر ذلك، محافظة على ماء الوجه، فيكون ذلك لا محالة ألدّ 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 ﷺ: «أعددت لعبادى الصالحين، ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»^(٢). وقال تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(٣). فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملة 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، كالتحقيق واللغة والشعر، وأنواع 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 الأنس 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 الإلهية، ولا يكون معها البدن الشاغل، فيلهيها عن التألم، كما قبل 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 بحشمة، فقتلت معشوقته، وعزل عن رياسته، وسُيِّب أولاده ونسأؤه، وأخذ أمواله أعداؤه، وسقطت بالكلية حشمته، فيقاسى من الألم ما لا يخفى، وهو فى هذه الحياة، غير منقطع الأمل، عن عودة أمثال هذه الأمور، فإن أمر الدنيا غادٍ ورائح فكيف إذا انقطع الأمل، بفقدان البدن، بسبب الموت ؟!

(١) انخرم الشيء : انشق وانقطع .

(٢) أخرجه البخارى ومسلم حديث رقم (٢٨٢٤) كتاب الجنة وصفة نعيمها .

(٣) فى الحديث : «ثم قرأ» بدل ، وقال تعالى . والآية من سورة السجدة (١٧) .

ولا ينجى عن التضمخ^(١) بهذه الهيئات، إلا كف النفس عن الهوى، والإعراض عن الدنيا، والإقبال بكنه الجسد، على العلم والتقوى، حتى تنقطع علاقتها، عن الأمور الدنيوية، وهى فى الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية، فإذا مات كان كالمخلص من سجن، والواصل إلى جميع مطالبه، وهو جنته .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس، ومحوها بالكلية، فإن الضرورات البدنية، جاذبة إليها، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأِنْ مَسَّكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١]، إلا أنه إذا ضعف العلاقة، لم تشد نكايه فراقها، وعظم الالتذاذ بما اطعم عليه، عند الموت من الأمور الإلهية، فأماط أثر مفارقة الدنيا، والتزوع إليها، على قرب، كمن يستنهض من وطنه، إلى منصب عظيم، وملك رفيع، فقد ترق نفسه حالة الفرق، على أهله ووطنه، فيتأذى أذى ما، ولكن ينمحي بما يستأنفه، من لذة الابتهاج بالملك والرياسة .

ولما لم يمكن سلب هذه الصفات، فقد ورد الشرع فى الأخلاق، بالتوسط بين كل طرفين متقابلين، لأن الماء الفاتر، لا حار ولا بارد، فكأنه بعيد من الصفتين، فلا ينبغي أن يبالغ فى إمساك المال، فيستحكم فيه الحرص على المال ولا فى الإنفاق، فيكون مبدراً، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور، فيكون جباناً، ولا منهمكاً فى كل أمر، فيكون متهوراً، بل يطلب الجودة، فإنه الوسط بين البخل والتبذير، والشجاعة، فإنها الوسط بين الجبن والتهور، وكذا فى جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل، والشرعة بالغت فى تفصيلها، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق، إلا بمراعاة قانون الشرع، فى العمل، حتى لا يتبع الإنسان هواه، فيكون قد اتخذ إلهه هواه، بل يقلد الشرع، فيقدم ويحجم بإشارته، لا باختياره فتهدب به أخلاقه .

ومن عُدِم هذه الفضيلة فى الخلق والعلم جميعاً، فهو الهالك، ولذلك قال الله تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقْنَاهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا ۝١٠﴾ [الشمس: ٩-١٠]

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، تلطيخاً عارضاً، على خلاف جوهر النفس، وليس تتجدد الأسباب المجددة، فينمحي على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون العلمية، فيسلم وينجو عن الألم، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة.

(١) التضمخ: دهن الجسد بالطيب ونحوه، يقال: ضمخ جسده بالطيب، دهنه به ووضع عليه .

وزعموا: أن من مات فقد قامت قيامته .

وأما ما ورد في الشرع، من الصور الحسية، فالقصد به ضربُ الأمثال، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم ما يفهمون، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم، فهذا مذهبهم . 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 ^(١) بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها:

✽ إنكار حشر الأجساد .

✽ وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة .

✽ وإنكار الآلام الجسمانية في النار .

✽ وإنكار وجود الجنة والنار، كما وصف في القرآن ^(٢) .

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين: الروحانية، وكذا الشقاوة؟! .

وقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [السجدة: ١٧] أى لا يعلم جميع ذلك .

وقوله: «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ، مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» ^(٣) . وكذلك وجود هذه الأمور الشريفة، لا يدل على نفى غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل ^(٤) ، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

فإن قيل: ما ورد في الشرع، أمثالاً ضربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره، أمثالاً على حد فهم الخلق ؛ والصفات الإلهية مقدسة، عما يتخيله عوام الناس .

والجواب: أن التسوية بينهما تحكم، بل هما يفترقان من وجهين:

أحدهما: أن الألفاظ الواردة في التشبيه، تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنة والنار، وتفصيل تلك الأحوال، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبس، بتخيل نقبض الحق، لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

(١) بمعنى الشرع .

(٢) انظر أقوال ابن سينا في كتابه النجاة (٤٧٧) ط مطبعة السعادة، وفيه بيان آراء الفلاسفة في هذا الجانب .

(٣) سبق تخريجه .

(٤) أى الجمع بين بعث الروح وبعث الجسد .

الثاني: أن أدلة العقول، دلت على استحالة المكان، والجهة، والصورة، ويد الجارحة، وعين الجارحة، وإمكان الانتقال، والاستقرار، على الله - سبحانه وتعالى - فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذي هو صريح فيه .

فإن قيل: وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد، كما دل على استحالة تلك الصفات، على الله تعالى .

ولهم فيه مسلكان .

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، ومديرة للجسم، فلا وجود لها، ومعنى الموت انقطاع الحياة، أي امتناع الخالق عن خلقها، فتعدم، والبدن أيضاً ينعدم، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى للبدن، الذي انعدم، ورده إلى الوجود، وإعادة الحياة التي انعدمت .

أو يقال: مادة البدن تبقى تراباً، 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 بجمع تلك الأجزاء بعينها .

وهذا قسم:

وإما أن يقال: ترد النفس إلى بدن، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها، أو من غيرها، ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث إن النفس تلك النفس، فأما المادة فلا التفات إليها؛ إذ الإنسان ليس إنساناً بها، بل بالنفس .

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة:

أما الأول فظاهر البطلان، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن، فاستئناف خلقهما، إيجاد لمثل ما كان، لا لعين ما كان، بل العود المفهوم، هو الذي يفرض فيه بقاء شيء، وتجدد شيء، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام، أي أن المنعم باق، وترك الإنعام، ثم عاد إليه، أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس، ولكنه غير بالعدد، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله، لا إليه، ويقال: فلان عاد إلى البلد، أي بقى موجوداً خارج البلد، وقد كان له كون في البلد، فعاد إلى مثل ذلك، فإن لم يكن شيء باقياً، وشيئان متعددان مماثلان، يتخللهما زمان، لم يتم اسم العود، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة، فقال: المعدوم

شيء ثابت، والوجود حال يعرض له مرة، وينقطع تارة، ويعود أخرى، فيتحقق معنى العود، باعتبار بقاء الذات، ولكنه رفع للعدم المطلق، الذي هو النفي المحض، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات، إلى أن يعود إليها الوجود، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم، بأن قال: تراب البدن لا يفنى، 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 الذي فيه، إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء، أو أكثر بالغذاء، وهو ذاك الأول بعينه، فهو هو، باعتبار روحه ونفسه، فإذا عدمت 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 .

فالمعدوم 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 ببدنه، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان، فتخلق منه نطفة، يحصل منها الإنسان، فلا يقال: الفرس انقلب إنساناً، بل الفرسُ فرس بصورته، لا بمادته، وقد انعدمت الصورة، وما بقي 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 مفارقتها، لكنه محال، إذ بدن الميت يستحيل تراباً، أو تأكله الديدان والطيور، ويستحيل دماء وبخاراً وهواء، ويمتزج بهواء العالم، وبخاره، ومائه، امتزاجاً يبعد 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 لا سيما فى أهل الجنة، وهم الذين خلقوا ناقصين، فى ابتداء الفطرة، فإعادتهم إلى ما كانوا عليه، من الهزال عند الموت، فى غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التى كانت موجودة فى جميع عمره، فهو محال من وجهين :

أحدهما: أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان، وقد جرت العادة به فى بعض البلاد، ويكثر وقوعه فى أوقات القحط . فيتعذر حشرهما جميعاً، لأن مادة واحدة كانت بدنًا للمأكل، وصارت بالغذاء بدنًا للآكل ولا يمكن رد نفسيين إلى بدن واحد .

والثاني: أنه يجب أن يعاد جزء واحد: كبدًا وقلبًا، ويدًا، 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 لجملة من الأعضاء، فإلى أى عضو تعاد !!؟

بل لا يحتاج فى تقرير الاستحالة الأولى ! إلى أكل الناس الناس، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة، علمت بعد طول الزمان، أن ترابها جثث الموتى، قد تتربت وزرع فيها وغرس، وصارت حبًا وفاكهة، وتناولتها الدواب، فصارت لحماً، وتناولناها فصارت أبداناً لنا، فما من مادة يشار إليها، إلا وقد كانت بدنًا لأناس كثيرين، فاستحالت وصارت تراباً، ثم نباتاً، ثم لحماً ثم حيواناً .

بل يلزم منه محال ثالث، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان، غير متناهية، والأبدان أجسام متناهية، فلا تبقى المواد، التى 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 فى مقعر فلك القمر، لا يمكن عليها مزيد، وهى متناهية، والأنفس المفارقة للأبدان، غير متناهية، فلا تبقى بها .

والثانى: أن التراب لا يقبل تدبير النفس، ما بقى تراباً، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجاً، ويضاهى امتزاج النطفة، بل الخشب والحديد، لا يقبل هذا التدبير، ولا يمكن إعادة الإنسان، وبدنه من خشب أو حديد، بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسمت أعضاء 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 رجع 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 بـم 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، فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (٣١) **فرحين** [آل عمران: ١٦٩-١٧٠] .



وبقوله **﴿١﴾**: «أَرْوَاحُ الصَّالِحِينَ، فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضِرَ، مُعَلَّقَةٌ تَحْتَ الْعَرْشِ».

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 تتبدل 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 عوداً، لتلك النفس، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية، بفقد الآلة، وقد أعيدت إليها، آلة مثل الأولى، فكان ذلك عوداً محققاً.

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^١ في الأسماء، فما ورد 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 استعد لقبول نفس، استحق حدوث نفس من المبادئ، رجوع إلى أن حدوث النفوس، بالطبع لا بالإرادة، وقد أبطلنا 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.

فيبقى أن يقال: فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث، والنشور، بل في عالمنا هذا.

(١) أخرجه مسلم في الصحيح بلفظ «أرواحهم في جوف طير خضر» حديث رقم (٧٨٨١) باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون.

(٢) لا مشاحة: لا مجادلة فيما تعارفوا عليه.

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 كمالاتها، بتدبير البدن مدة، والله تعالى أعلم، بتلك الشروط، وأسبابها، وأوقاتها 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 الخلقة، إلى أن تكتسب صورة القطن، ثم يكتسب القطن، صورة الغزل، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم، الذي هو النسج، على هيئة معلومة، ولو قيل: إن قلب الحديد، عمامة قطنية، ممكنٌ 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 دُرّ، أو تراب محض^(١) لم يكن إنساناً بل لا يتصور أن يكون إنساناً، إلا أن يكون متشكلاً، بالشكل المخصوص، مركباً من العظام، والعروق، واللحوم، والغضاريف، والأخلاط؛ والأجزاء المفردة، تتقدم على المركبة، فلا يكون البدن، ما لم تكن الأعضاء، ولا تكون الأعضاء المركبة، ما لم تكن العظام، واللحوم، والعروق، ولا تكون هذه المفردات، ما لم تكن الأخلاط، ولا تكون الأخلاق 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 علقة، ثم جنيناً، ثم طفلاً، ثم شاباً، ثم كهلاً ثم شيخاً .

(١) تراب محض : خالص غير مخلوط بشيء .

فقول القائل: يقال له: كن، فيكون، غير معقول، إذ التراب لا يخاطب، وانقلابه إنساناً، دون تردده فى هذه الأطوار، محال، وتردده فى هذه الأطوار، دون جريان هذه الأسباب، محال، فيكون البعث محالاً .



الاعتراض، أنا نسلم أن الترقى فى 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 فى لحظة، أو فى مدة، ممكن، ولم يبين لنا أن البعث يكون فى أدنى ما يقدر، إذ يمكن أن يكون جمع العظام، وإنشاز اللحم^(١)، وإنباته، فى زمان طويل، وليس المناقشة فيه .

وإنما النظر فى أن الترقى فى هذه الأطوار، يحصل بمجرد القدرة، من غير واسطة، أو بسبب من الأسباب، وكلاهما ممكنان عندنا، على ما ذكرنا فى المسألة الأولى، من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات، وأن المقترنات فى الوجود، اقترانها ليس على طريق التلازم، بل العادات يجوز خرقها، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور، دون وجود أسبابها .

وأما الثانى، فهو أن نقول: ذلك يكون بأسباب، ولكن ليس من شرطه، أن يكون السبب، هو هذا المعهود، بل فى خزانة المقدورات، عجائب وغرائب، لم يطلع عليها، ينكرها من يظن، أن لا وجود إلا لما شاهده، كما ينكر طائفة، السحر، والنارنجات، والطلسمات، والمعجزات، والكرامات وهى ثابتة - بالاتفاق - بأسباب غريبة، لا يطلع عليها .

بل لو لم ير إنسان المغناطيس، وجذبه للحديد، وحكى له ذلك، لاستنكره، وقال: لا يتصور جذب الحديد، إلا بخيط يشد عليه، ويجذب، فإنه المشاهد فى الجذب؛ حتى إذا شاهده تعجب منه، وعلم أن علمه قاصر، عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحدة المنكرون للبعث والنشور، إذا بعثوا من القبور، ورأوا عجائب صنع الله تعالى فيهم، ندموا ندامة لا تنفعهم، ويتحسرون على جحودهم، تحسراً لا يغنيهم، ويقال، لهم: **هَذَا الَّذِى كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ** * [المطففين: ١٧] كالذى يكذب بالخواص والأشياء الغريبة.

بل لو خلق إنسان عاقلاً ابتداء، وقيل له: إن هذه النطفة القدرة، المتشابهة الأجزاء، تنقسم أجزاؤها المتشابهة، فى رحم آدمية، إلى أعضاء مختلفة: لحمية، وعصبية، وعظمية، وعرقية، وغضروفية، وشحمية، فيكون منها العين، على سبع طبقات مختلفة فى المزاج؛ واللسان،

(١) نشز اللحم : بالزأى تركيب بعضها على بعض، وفى قراءة متواترة **وَأَنْظُرْ إِلَى الظَّيْرِ كَيْفَ نُشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً** * (البقرة: ٢٥٩) .

والأسنان، على تفاوتهما، في الرخاوة والصلابة، مع تجاورهما، وهلم جرا، إلى البدائع التي في الفطرة - لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة، حيث قالوا: ﴿أَوَدَا كُنَّا عِظْمًا نَحْرَةً﴾

[النازعات: ١١].

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 الأجسام، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة، وهل لهذا الإنكار مستند، إلا الاستبعاد المجرد.

فإن قيل: الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب، لا يتغير، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠] وقال تعالى: ﴿وَلَنْ نَّحْدِلْ سَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، وهذه الأسباب التي توهمتم إمكانها، إن كانت، فينبغي أن تطرد أيضاً، وتكرر 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 مثلاً، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً، على سنن واحد، فإن سنة الله تعالى، لا تبدل فيها.

وهذا إنما كان، لأن الفعل الإلهي، يصدر على المشيئة الإلهية، والمشيئة الإلهية، ليست متعددة 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 عود المنهاج، ولو بعد زمان طويل، على سبيل التكرار والدوام، فقد رفعتم القيامة والآخر، وما دل عليه ظواهر الشرع، إذ يلزم عليه أن يكون، قد تقدم على وجودنا هذا، البعث كرات، وسيعود 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:

(١) قسم قبل خلق العالم، إذ كان الله تعالى ولا عالم.

(٢) وقسم بعد خلقه على هذا الوجه.

(٣) وقسم به الاختتام، وهو المنهاج البعثي.



بطل الاتساق والانتظام، وحصل التبديل لسنة الله تعالى، وهو محال، فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة، باختلاف الأحوال، أما المشيئة الأزلية، فلها مجرى واحد مضروب، لا تبدل عنه، لأن الفعل مضاه للمشيئة، والمشيئة على سنن 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 أنه لو شاء، لفعل، وليس من شرط صدق قولنا هذا، أن يشاء ولا أن يفعل، وهذا كما أنا نقول: إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه، ويبيع^(٢) 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 الحملات لا تناقض الشرطيات، كما ذكر في المنطق، إذ قولنا: لو شاء لفعل، شرطى موجب، وقولنا: ما شاء، وما فعل، حملتان سالتان، والسالبة الحملية، لا تناقض الموجبة الشرطية.

فإذن الدليل، الذى دلنا على أن مشيئته أزلية، وليست متغيرة يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرار والعود، وإن اختلف فى 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 فى العقل، وضع ثلاثة أقسام، وهى:

أن يكون الله تعالى موجوداً، ولا عالم.

ثم يخلق العالم، على النظام المشاهد.

ثم يستأنف نظاماً ثانياً، وهو الموعود فى 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، تبنى على مسألتين:

إحدهما: حدوث العالم، وجواز حصول حادث من قديم.

والثانية: خرق العادات، بخلق المسببات، دون الأسباب، أو إحداث أسباب، على منهج آخر غير معتاد، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً، والله أعلم.

(١) أى الفلاسفة.

(٢) البيع: الشئ، يقال: بَعَجَ البطن، شَقَّه وأخرج الأمعاء.

الأنبياء - صلوات - الله عليهم وسلامه - وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهيماً، وهذا هو الكفر الصّراح، الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين .

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث، من تصرفهم فى الصفات الإلهية، واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، ومذهبهم 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 فلسنا نؤثر الآن الخوص، فى تكفير^(١) أهل البدع، وما يصح منه وما لا يصح، كى لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب، والله تعالى الموفق للصواب .



(١) من المعجب أن الإمام الغزالي يقف بشدة ضد من يكفر الناس، بل ويحتاط أشد الاحتياط فى مسألة الكفر والإيمان، ووضع لذلك كتاباً سماه «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» وفيه تحذير شديد من وضع كلمة الكفر على الشفاه إلا فيما وضح وظهر مما هو معلوم من الدين بالضرورة، ومع ذلك ذهب إلى تكفير الفلاسفة بالمسائل الثلاث التى ذكرها سلفاً رغم اختلاف القضية حول القول بقدم العالم على وجه الخصوص، وعلى كل حال فكل واحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا المعصوم [. وسوف يرد عليه ابن رشد فى هذه المسألة فى نهاية كتابه «تهافت التهافت» .



خاتمة

فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء،
أفتقطعون القول بتكفيرهم، ووجوب القتل لمن
يعتقد اعتقادهم؟!

قلنا: تكفيرهم، لا بد منه، في ثلاث مسائل^(١) :
إحداها: مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر
كلها قديمة .

والثانية قولهم: إن الله تعالى، لا يحيط علماً
بالجزئيات الحادثة، من الأشخاص .

والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .
فهذه المسائل الثلاث، لا تلائم الإسلام بوجه،
ومعتقدها معتقد كذب .



(١) ذهب ابن رشد إلى أن الغزالي أخطأ خطأ جسيماً بتكفيره الفلاسفة في هذه المسائل الثلاث ، وأن مسألة علم الله بالجزئيات
محتملة لعكس ما قرره الغزالي، وأن مسألة بعث الأجساد صرحوا فيها بخلاف ما ذكره الغزالي وقالوا بيعتها، وأما مسألة
قدم العالم فالخلاف فيها بين فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام طويل، لكن لا يصح الجزم بتكفير من قال بذلك كما ذهب
الغزالي .

والحقيقة أن هذا الموقف غريب من الغزالي حيث إنه من العلماء الذين نكلموا في قضية التكفير بصورة شمولية واحتياط كل
الاحتياط في مسألة الإيمان والكفر بل وزجر الناس عن أن يضعوا كلمة الكفر على أطراف شفاهم بغير حساب وهي قضية
دقيقة لا يجوز الخوض فيها دون دليل قاطع وبرهان ساطع فلا تجوز كلمة الكفر جزأاً وخاصة في باب الاجتهاد فإن علينا
الظاهر والله يتولى السرائر عفى الله عنا وعنه وهنا نضع القلم سائلين الله حسن الخاتمة .



فلسفة

٣	إهداء
٥	تقديم
٧	الغزالي وموقف العلماء منه
٩	الصراع بين الغزالي والفلاسفة
١٥	مع كتاب تهافت الفلاسفة
١٧	ميزة كتاب تهافت الفلاسفة
٢١	تهافت الفلاسفة (النص المحقق)
٢٣	تمهيد
٢٧	مقدمة أولى
٢٨	مقدمة ثانية
٣٠	مقدمة ثالثة
٣١	مقدمة رابعة
٣٥	المسألة الأولى: إبطال مذهبهم في أزلية العالم
٥٧	المسألة الثانية: إبطال مذهبهم في أبدية العالم
	المسألة الثالثة: بيان تلبيسهم في قولهم: إن الله صانع العالم. وإن العالم
٦٢	صنعه
٧٥	المسألة الرابعة: في تعجيزهم عن إثبات الصانع
٧٩	المسألة الخامسة: في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين
٨٦	المسألة السادسة: في إبطال مذهبهم في نفى الصفات
٩٤	المسألة السابعة: في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل
٩٨	المسألة الثامنة: في إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلا ماهية
١٠٠	المسألة التاسعة: في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم
١٠٢	المسألة العاشرة: في بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم
١٠٤	المسألة الحادية عشرة: في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره
١٠٧	المسألة الثانية عشرة: في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته

- المسألة الثالثة عشرة: في إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات ١٠٩
- المسألة الرابعة عشرة: في قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالإرادة ١١٦
- المسألة الخامسة عشرة: في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء ١١٩
- المسألة السادسة عشرة: في إبطال قولهم: إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات ١٢٢
- المسألة السابعة عشرة: في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات ١٣١
- المسألة الثامنة عشرة: في قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض ١٣٩
- المسألة التاسعة عشرة: في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية ١٥٤
- المسألة العشرون: في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ والتألم في الجنة والنار، بالذات والألام الجسمانية ١٥٩

