

حياة الفزالي

ولد « أبو حامد الفزالي » منتصف القرن الخامس الهجري أعني سنة ٤٥٠ هـ « في طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد عاشت النية أباه فتركه فقيرا صغيرا في رعاية أحد الصوفية ، فدفع به بدوره إلى مدرسة من المدارس التي كانت تمتد الوافدين عليها بما يلزمهم من النفقة .

قرأ الفزالي طرفا من العلم ببلده « طوس » ثم ارتحل إلى « جرجان » ثم إلى « نيسابور » حيث امام الحرمين « ضياء الدين الجويني » رئيس المدرسة النظامية إذ ذاك ؛ ظل الفزالي في رعايته يدرس الفقه والأصول والمنطق والسكلام حتى كان الموت هو المفرق بينهما فخرج من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى « الميسكر » وظل به حتى ولي التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ وبلغ أوج مجده العلمي في هذه المدرسة حتى كان يحضر درسه ثلثمائة عمامة من أكابر العلماء ، ولأمر ما خرج منها وهام على وجهه في الصحاري والقفار نحو تسع سنين عرج خلالها على « الشام والحجاز ومصر » ثم عاد إلى « نيسابور » ومنها إلى « طوس » حيث فاضت روحه في الرابع عشر من جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ وكأني به يقول وهو يتخاض من هذا العالم الفاني ما قاله « فرنسيس بيكون » الفيلسوف الانجليزي المتوفى سنة ١٦٢٦ م : « إنني أضع روحي بين

يدى الله وليدفن جسدى فى طوى العلماء ، أما اسمى فإنه باث به إلى الأجيال المقبلة
وإلى «أثر الأم» .

نشأ النزاعى والعالم الإسلامى بموج بمختلف الآراء وشقى النزعات ، وكل فريق
يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون .
وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صوابا ، لأنها متقابلة متباينة
ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « ستفرق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة
الناجية منها واحدة » ، وإذا كان النزاع حريصا على مستقبله فى العالم الآخر جدد الحرج ،
يفشى سوء الحاقية وشر المنقلب فماذا هو فاعل ؟ !

لا شك أن اللجوء إلى فريق دون فريق مجازفة وتقليد ، والحزم يقتضى البحث
والفتيش ، واستعمال النقد الجيد الجرىء . إذ الأمر إما سعادة الأبد أو شقاء الأبد .
وهذا ما صنف النزاعى ، قال :

« إن اختلاف الخلق فى الأديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة فى المذاهب بحر عميق
غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . . . ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ
راهقت البلوغ ، أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض
الجمان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ،
وأنتحى عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ؛ لأميز بين محق
ومبطل ومنسنن ومبتدع ، لا أنادر باطنا إلا وأحب أن أطلع على بطائنه ، ولا ظاهريا
إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنهه فلسفته ،

ولا متكئاً إلا واجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجاداته ، ولا حرقياً إلا وأحرص على العثور على سرصفوته ، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جبراته في تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمرى وريعان عمرى ، عزيزة وفطرة من الله وضعتا في جبلى لا باختياري وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا .

لا ريب أن ترك التقليد جانباً ، وإطراح العقائد الموروثة ، ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث لا اختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته ، شك أو بواحد شك ، والشك - ككل الأمور النفسية - لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً حتى يضايق النفس ويخفئها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة ، يماون بعضها على بعض ، وقد يخفى بعض هذه الأسباب ويدق حتى لا تقع عليه أعين الباحثين .

لذلك يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه ، ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد زمن هذه الأزمة النفسية التى انتابت الغزالي ، فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبا » يذهبان إلى رأى ، والأستاذ « ديبور » يذهب إلى آخر ، والدكتور « زويمر » يذهب إلى ثالث ، والأستاذ « ماكدونالد » يذهب إلى رابع ، وكلهم - فيما أرى - أخطأهم التوفيق^(١)

(١) وقد أثبت ذلك بإيضاح فى كتاب لى عن الغزالي يظهر قريباً .

وعندى أن الشك قد لب مع النزالي دورين هامين :

أ — دور كان فيه الشك خفيفا ممحوا من النوع الذى يعتري كثيرا من الاستن

ب — ودور كان فيه الشك عنيفا هداما من النوع الذى يعتري كبار الفلاسفة

والمفكرين .

أما الدور الأول فيصور بأن النزالي رأى أمامه فرقا متعددة، وآراء متضاربة متباينة، فرأى أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق بهيما، فألقى ساطعة الآراء الموروثة، وأطرح قداستها، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق، فشك. فى هذه المرحلة يتشخص — ان صبح هذا التعبير — فى أى هذه الفرق على حق ؟ !

راسح النزالي يفتش عن طابته هذه، مستعيننا بالعقل وبالحواس وبظواهر الكتاب والسنة وبغير ذلك من فنون الأدلة التى كانت معروفة لذلك العهد ، فأحسن تضارب هذه الأدلة، كما حدث هو عن نفسه فى كتابه «جواهر القرآن^(١)» فقال حاكيا عن قوم «وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا» ثم قال حاكيا عن نفسه «ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة» ، وطبيعى أن تضارب هذه الأدلة، لأن درجتها من القوة والضعف والحق والباطل ليست واحدة ، كان لابد للنزالي أن يولى وجهه شطر هذه الأدلة ليفحصها أولا ثم يفحص بها ثانيا ، وقد فحص هذه الأدلة فى ضوء العلم اليقيني الذى ينشده والذى «ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه امكان الخطأ، ولا يتسع القاب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من قلب الحجر ذهبها والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً، فاني إذا علمت أن

الشجرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقاب هذه العصا أمبانا وقابها وشاهدت ذلك لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيا علمته فلا ، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني .

إذا كان هذا هو العلم الحق في نظر النزالي فالميزان الحق هو الذي يوصل إليه ، وظاهر أنه ما دام يتشدد في مطالوبه هذا التشدد ، ويطلب خطأ عالياً من الوثاقة والقوة ، فلا بد أن يستبقى العقل والحواس فقط وي طرح ما عداها ، إذ أن ما عداها لا يمكن أن يحقق للنزالي ما يطلبه ؛ وهذا هو الذي كان منه ،

بيد أن النزالي لم يطمئن إلى العقل والحواس دون أن يجري عليهما امتحاناً دقيقاً ، ليتبين هل في مكنتهما أن يحققا له اليقين الذي يبتغيه ؟ ! فأخذ يشكك نفسه فيهما قال : « فانهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ؟ ! وأقوى الحواس حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقعاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والملاحظة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف .

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

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخوننه تكذيباً لا سبيل إلى مدافحته .

بطلت ثقة الغزالي بالحواس فلم يبق له إلا العقل ، ولا بد له من اختبارها أيضاً
« قالت المحسوسات ، هم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسوسات ، وقد
كنت واثقاً بي فبجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لسكنت تستمر على
تصديقي ، فلعل وراء أدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه ، كما تجلى
حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .
فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً وأيدت أشكالها بالمنام وقالت : أما تراك
تعتقد في النوم أموراً وتتشيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك
الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فهم تأمن أن
يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل ^(١) بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟
لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى
منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع
ماتوهمت خيالات لا حاصل لها ؛ ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم . . .
ولعل تلك الحالة هي الموت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا
ماتوا انقبهوا »

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانفسدحت في النفس حاوات لذلك علاجاً فلم
يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العاوم
الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل الداء ودام قريباً
من شهرين أنا فيهما على مذهب السفطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال .

وهذه هي أزمة الشك العنيفة التي تصور الدور الثاني ؛ وفيها كان الغزالي لا يؤمن

(١) أي « هو بالإضافة . . . الخ »

بشيء أصلاً، فلم يصح لديه دليل ولا مدلول، لكن رحمة الله أسرعت به فانتشلته من هذه الوهدة السحيقة، ولكن على أطوار، مكنت له من الدليل أولاً ثم في ضوءه هدته إلى الفرقة الحققة ثانياً، قال :

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

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

« ولما شفاني الله من هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي — يعني للتحق — في أربع فرق :

١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر .

٢ — الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعاليم والمخصوصات بالاعتباس من الإمام المعصوم .

٣ — الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة .
ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام غيباته وطالمت كتب المحققين منهم وبحثت فيه
ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بقصودى .

أما مقصود علم الكلام — كما حكى الغزالي — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ
مسلياً وأخذ عقيدته من الكتاب والسنة، من الشكوك التى تثار حولها والطعن التى
توجه إليها ، أما أن يخفى علم الكلام عقيدة الإسلام فى إنسان نشأ خالياً عنها غير
مؤمن بها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من مهمته ، وقد قضت عليه
مهمته تلك أن يأخذ مقدماته من هؤلاء الطاعنين المشككين ليؤاخذهم بأوزام مسلماتهم ،
وهى مقدمات واهية ضمنية قال : « وكان أكثر غرضهم — يعنى علماء الكلام —
فى استخراج مناقضات المقصود ومؤاخذتهم بأوزام مسلماتهم » .

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً
يؤيده العقل حتى تكون فى درجة العلم الرياضى دقة ووضوحاً ، وشئان بين المقصدين ،
لهذا يقول الغزالي مشيراً إلى علم الكلام « وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم
سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن الكلام فى حق كافياً ولا لدائى الذى كنت
أشكوه شافياً فلم يحصل منه ما يمحو بانسكافية ظلمات الخيرة فى اختلاف
الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيرى ، بل لست أشك فى حصوله لهائفة
لكن حصولاً مشوباً بالتقليد فى الأمور التى ليست من الأوليات ، والقصد الآن
حكاية حالى لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف
الداء وكم من دواء ينفع به مريض ويستضر به آخر » .

واضح من هذا أن الغزالي ألف في علم الكلام، مع اعترافه بأنه غير واف بمقصوده، وأن ما يحتويه ليس فيه غذاء عقل وطلبة نفسه .

وهنا يجدر بي أن أزوجها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء في الصور الخوالي ، فلا يليق بهم أن يسندوا الرأي إلى الشخص مجرد أنه ذكره في كتابه ، بل ينبغي لهم أن يعرفوا أولاً الظروف التي أحاطت بالمؤلف حين ألف هذا الكتاب ، هل ألّفه لنفسه ، أو غيره وتحت تأثير أى عامل من العوامل ؟

ولى الغزالي وجهه شطر الفلاسفة ليجرى عليهم امتحانه هذا ؛ والفلاسفة هم أولئك القوم الذين يزرعون إلى العقل في مسالكهم العلمية ، تناول الغزالي بحوثهم التي تعرضوا فيها لموضوعات العقيدة، على يجد لديهم من فنون المحاورات العقلية ما يقطع بصحة ما ذهبوا إليه بشأنها، فوجدتهم قد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً « لقد رد رسطاليس على كل من قبله حتى على أستاذه الملقب بأفلاطون الإلهي ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال أفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه ، وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين » .

وسرعان ما أدرك الغزالي أن مزاولة العقل لهذه المهمة أقحام له فيما لا طاقة له به ، وأن أساليب العقل في تفهم الأمور لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية^(١) قال : « ونوضح

(١) ولا يلزم من هذا أن ينفذ الغزالي يده من العقل فلعل يساهم إلى وسيلة تكون هي التي توصله إلى الحقيقة كما حصل له مع منهج التصوف .

أن ما شرطوه في صحتهم مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضوه من الأوضاع في أيساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدساته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .
لذلك خرج بهذه النتيجة « أين من يدعى أن براهين الإلهيات ... يعني عند الفلاسفة - قاطعة كبراهين الهندسيات » .

وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهي في الوضع إلى الحد الرياضي الذي يشترطه الغزالي فلا بد له من أن ينفض يده منها .
وقد ألف في تقديمهم وتفنيدهم آرائهم ، وأغلب الظن أن كتاب « التهاافت » ألف في هذه الفترة .

وجه الغزالي وجهه شطر التمايزية وهم يقولون : أن العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه ، وإلى هذا الحكم انتهى الغزالي عند امتحانه للفلاسفة ؛ فهم إذن في هذه النقطة متفقون ، عما إذا إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم الذي يتلقى عن الله مباشرة . أحجب به هذا الإمام وبما يأتي عن طريقه ، ولكن أين ذلك الإمام ، قدش عنه الغزالي طويلاً فلم يجده وتبين أنهم فيه مخدوعون وأن هذا الإمام شخص خرافي لا حقيقة له في الأعيان فعاد أدراجه وكرر راجعاً ، بعد ما ألف كتباً ضدهم أوجههم فيها نقداً وتفنيداً .

بقيت رابعة الفرق ، بقى المتصوفة الذين يقولون بالكشف والمعاينة والاتصال بعالم الملكوت والأخذ عنه مباشرة والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار ، ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ ، أجابوه بأنها علم وعمل ، مضى الغزالي

يستوضحهم ويطبق على نفسه حتى أدت به الحال إلى أن « ترك هذا الجاه المريض
والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنميش ، والأمن المسلم الصافي عن منازعة
الخصوم » وخرج هائماً على وجهه إلى الصحارى والقفار، ذاهباً مرة إلى الشام وأخرى
إلى الحجاز، وثالثة إلى مصر، كل ذلك فراراً بنفسه من الناس، وجرياً وراء الخلوة،
تطبيقاً لما أشار به عليه الصوفية الذين يرون أن أساس طريقتهم « قطع علائق القلب
عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على
الله تعالى، وذلك لا يتم إلا بالامعاض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق،
بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه » .

ومن تمام طريقتهم أيضاً « أن تخلو بنفسك في زاوية تقصر من العبادة على
الفرائض والروائب، وتجلس فارغ القلب، مجموع الهم، مقبلاً بذكرك على الله، وذلك في
أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى فلا تزال تقول : الله الله ، مع حضور
القلب وإدراكه، إلى أن تنتهي إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة
جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك
إلا معنى اللفظ ولا يخطر ببالك محروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد
حاضراً في قلبك على الأزوم والدوام، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ولا اختيار بعده لك
إلا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارفة، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار
لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء وهو بعض ما يظهر الأنبياء . . . ومنازل أولياء الله
فيه لا تحصى . . . فهذا منهج الصوفية وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك
وتصفية وجلاء ، ثم استمداد وانتظار فقط » .

وإيضاح ذلك أن القلب إذا ظهر من أدران العاصي، وصل بالطاقات، أشرقت صفحته، فتمكن عليها من الاوحد المحفوظ ما شاء الله أن يكون، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذنا من قوله تعالى « وآتيناهم من لدنا علما » وفسروا الرزق في قوله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » بالعلم من غير تعلم .

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

وكان ما كان مما است أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

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

وبذلك يكون الغزالي قد تخلص من الشك الذي يدور حول معرفة الفرق الفاجية بعد أن تخلص من الشك الذي يدور حول موازين الحقيقة ، ومنذ هذا الوقت فقط

يمكن استمداد مؤلفاته لتكون مصدرا يصور لنا آراءه وأفكاره ونظرياته .
أما ما قبل ذلك التاريخ فلا ، على أنه لا ينبغي الوثوق بكل مؤلفاته في هذه الفترة
لتكون مستمداً لأفكاره ، لأن الغزالي يصدد تصوير الحقيقة وإعلانها رأياً جديراً
بالاعتبار ، ذلك أنه يرى أن الناس متفاوتون في الاستعدادات والمدارك . والدين في
نظر الغزالي صمغ سهل لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً مع اختلاف مداركهم
واستعداداتهم فطرة واحدة ، فيكاف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ،
أو يحظر على الطائفة المتوثب أشباع رغباته بالبحث والنظر ولذلك يقول ^(١) : « الناس
ثلاثة أصناف :

١ — عوام وهم أهل السلامة البله .

٢ — خواص وهم أهل الذكاء والبصيرة .

٣ — ويقول بينهم طائفة هم أهل الجدل .

أما الخواص فاني أعالجهم بأن أعلمهم الموازين القسط وكيفية الوزن بها فيرتفع
الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها — القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة
جمالية ، لا يمكن كسبها .

الثانية — خلوا باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فان التقليد
لا يصفى والبليد وإن أصفى فلا يفهم .

(١) القسطاس المستقيم ص ٨٦ مطبعة التقدم .

الثالثة — أن يعتقد في أنى من أهل البصيرة بالميزان ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب لا يمكنه أن يتسلم منك .

وأما البله وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة في آية واحدة حيث قال « ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » ، فعلم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، و بالموعظة قوم ، و بالمجادلة قوم ، فإن الحكمة أن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير ، وأن المجادلة ان استعملت مع أهل الحكمة اشمازوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآمى ، وأن من استعمل الجدل مع أهل الجدل لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن كان كمن غذى البسدوى بخبز البر وهو لم يألف إلا التمر أو البلدى بالتمر وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدل فهم طائفة فيهم كياسة ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة إذ كانت الفطرة كاملة ولكن فى باطنهم خبث وعناد وتمصّب وتقليد ، فذلك يمنعهم من إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا . وإني أدعوهم بالملطف إلى الحق ، وأعني بالملطف ألا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن .

وفى هذا ما يشير إلى أن الغزالي يقدم للناس ألوانا مختلفة من المعرفة ، وإلى أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة لعدم طاقتهم إياها ، لهذا فهو يقف منهم الموقف

الذى يرى أن الشرع أصريه، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيرا ما ردد في كتبه ذلك الأثر « خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله » بل إن الفزالي ليبدل على ذلك صراحة فيقول ^(١) : « المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتمصب له في المباحات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يمتقده للراء في نفسه مما انكشف له من النظريات .

والكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول فهو نخط الآباء والأجداد ومذهب العلم ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ويختلف بالمعلمين . فمن ولد في بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشافعية أو الحنفية أنفوس في نفسه منذ صباه التعمصب له والذب عنه والذم لما سواه . فيقال هو أشعري المذهب أو معتزلي أو شافعي أو حنفي ، ومعناه أنه يتمصب له أى ينصر عصاة المتظاهرين بالمواالات، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به في الإرشاد والتعليم لمن جاء مستفيدا مسترشدا ، وهذا لا يتمين على وجه واحد بل يختلف بحسب المسترشد فيناظر كل مسترشد بما

يحتمله فهمه ، فان وقع له مسترشد تركي أو هندي أو رجل بليد جلف الطبع وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا

بالعالم ولا منفصلاً عنه لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ويكذب به ، فينبغي أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بهم ويشبههم عوضاً وجزاء .

وان احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقد الرجل سرا بينه وبين الله عز وجل لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه في الاطلاع على ما اطلع عليه ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً « إلى آخر ما ذكره من الشروط في النص السابق .

ومن هذا يظهر أن الغزالي يقول عن الله مثلاً للبليد ما لا يقوله للذكي ، ومعنى ذلك أنه يصور الحقيقة صوراً مختلفة على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك فلا يمكن إذن حتى في هذه الفترة — فترة الاطمئنان والكشف — استعداد كل مؤلفاته في تصوير رأيه وتحديد مذهبه .

وبعد هذا فيمكننا أن نقسم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التي سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقسميه .

٣ — فترة الاهتداء والطاعة .

أما الفترة التي سبقت شكه فيمكن التفاضل عنها لأنه في هذه الفترة كان متعلماً لم يبلغ درجة النضوج الفكري الذي يهيئ له أن يكون ذا رأى مستقل

خصوصا وقد حدثنا الغزالي أن الشك قد أتاه مبكرا على قرب عهد سن الصبا .
وأما الفترة الثانية فيستبعد منها أيضا فترة الشك العنيف لأنه لم ينشج فيها ،
فتبقى لنا فترة الشك الخفيف ، وقد كانت طويلة المدى لأنها ابتدأت منذ سن الصبا
إلى أن تصوف واهتدى ، وقد لاحظنا أن الغزالي خلالها ألف في علم الكلام وألف
في نقد الفلسفة وفي نقد مذهب الباطنية ، وكان يقوم بالتدريس في مدرستي « نيسابور »
و « بغداد » . وما يشير الدهشة أن شاكا في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة
ويدرس تدريس إيجابيا ، وأعني بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح
دون النقد والتزييف .

نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان - وأعني
بالتأليف والتدريس السلبيين النقد والتزييف - لأن الشاك باحث لم تسلم لديه أدلة
الدعوى ، إذ قامت لديه حولها شبهة ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبه في كتب أو ألقاها في
دروس كان مستجيبا لداعى شكه ، وكان منطقيا مع نفسه ، لذلك لم يكن غريبا من
الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم

غير أن قارئ كتابه « التهاوت » الذي ينقد فيه الفلسفة يحس أن صاحبه يحمل
في نفسه معاني إيجابية يريد أن يفسح الطريق لها بهدم ما يخالفها ، استمع إليه يقول
« ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب - يعني التهاوت - إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات
المذهب الحق فنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا أن ساعد التوفيق إن شاء الله نسميه
« قواعد العقائد » ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا بالهدم » .

وقد وفي الغزالي بما وعد فألف كتابه المشهور « قواعد العقائد » في علم
الكلام .

وظاهر من ذلك أن الغزالي يهدم الفلسفة لأنها تنافض مذهباً كلامياً^(١) معيناً
يعتقد صدقه .

وإذن فينضاف كتاب التهافت بمقدار ما فيه من النزعة الإيجابية إلى ما ألفه
الغزالي في علم الكلام وما قرره في دروسه ، ليتضاف الجميع على تقوية هذا السؤال :
كيف يؤلف الشاك في الحقيقة تأليف إيجابية ويدرس تدريسا إيجابيا ؟ !
غير أن الغزالي قد تكفل بحل هذا الإشكال إذ قد حدثنا في النص السابق
أن للمذهب ثلاثة معاني :

١ — مذهب يتعصب له المرء لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ومذهب
أهله ومطاييه .

٢ — مذهب المسترشدين وهو يختلف باختلاف حاكمهم .

٣ — مذهب يعتقد المرء في نفسه خاصة لا يبرح به إلا أن اتصف بأمور
سميت الإشارة إليها .

فالغزالي في حال شكه إنما كان يشك في المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان
يبحث عن الحقيقة التي يدين بها ويأق الله عليها ، ولا يلزم من شكه في المذهب
بهذا المعنى أن يشك في المذهب الرسمي الذي يتعصب له المرء ، وقد كان مذهب أهل
السنة هو مذهب الدولة التي نشأ بين أحضانها ، ومذهب المدارس التي درج في
حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدهم بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره ،

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

ولذلك فإن كتبه الكلامية كلها مصدرة بمثل هذه الديباجة « الحمد لله الذي اجتبى من صفة عباد: عصابة الحق وأهل السنة » .

وواضح أنه ما دام شاكا في الحقيقة في هذه الفترة فلا يصح الاعتماد على تأليفه فيها لتصوير آرائه .

وأما الفترة الثالثة، التي اهتدى فيها إلى نظرية الكشف الصوفية فهي الفترة التي يمكن استمداد تأليفه فيها لتصوير المذهب الحق عنده ، لكن ليست كل مؤلفات هذه الفترة تصلح لذلك ، لأن الغزالي لم يتخل في هذه الفترة أيضاً عن مذهبيه بالمعنيين الآخرين ، ولقد كان الغزالي دقيقاً كل الدقة حينما نبه إلى أن له كتباً خاصة ضمنها على الجمهور أو دعها «خالص الحقيقة وصريح المعرفة» فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً لا ليس فيه ولا غموض ، ومع ذلك لم أر منهم من أعطاه من العناية ما يستحقها حتى يفهم فهماً صحيحاً .

وبسر فهذه صفحة مشرقة من تاريخ العلماء الأحرار لعلمها فيها ما يشجع الباحثين على أن يتخلصوا في بحوثهم من ربة الجلود والهوى كليهما .

قيمة كتاب التهافت

صر بنا أن الغزالي ألف كتاب «التهافت» وهو في فترة شكه الخفيف أعنى أنه لم يكن قد اعتدى إلى الحقيقة بعد، وهذا يقتضى عدم اعتبار كتاب التهافت مصدراً من المصادر التي تستند منها آراء الغزالي واتجاهاته العلمية .
وأيضاً فإن الغزالي قسم كتبه قسمين :

قسم سماه «المضنون بها على غير أهلها» وقد أدرج محتويات هذا القسم لنفسه ،
ولآخرين اشترط فيهم شروطاً ينذر توافرها لشخص .
وقسم قدمه للجمهور واعتبره خاصاً بهم لاثقاً بمستواهم العقلي .

ثم أنه جعل كتاب التهافت من التقبيل الثاني فلا يصح إذن جعله من المصادر التي تصور آراء الغزالي كما يدين بها، استمع إليه يقول^(١) «وفي الرسالة القدسية أدلة العقيدة وتقع في عشرين ورقة وهي أحد فصول كتاب «قواعد المقائد» من كتاب «الأحياء»
وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة ثانى في إيراد الأسئلة والاشكالات فقد أودعناها
كتاب «الانتصاف في الاعتقاد» في مقدار مائة ورقة فهو كتاب مفرد برأسه يحوى لباب
علم المتكلمين واسكنه أبغ في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام
الرسمى الذي يصادف في كتب المتكلمين وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى
المعرفة فإن المتكلم لا يفارق العاصى إلا في كونه عارفاً وكون العاصى معتقداً بل هو

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

أيضاً عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ويستمره ويحرسه من تشوش
المبتدعة ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة ، فإن أردت أن تستفيق شيئاً من
روائح المعرفة صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً في كتاب الصبر والشكر وكتاب
الحجبة وباب التوحيد من أول كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الأحياء ،
وتصادف منها مقداراً صالحاً يعرفك كيفية قرع باب المعرفة في كتاب «المقصد الأقصى
في معاني أسماء الله الحسنى» لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال ، وأن أردت
صريح المعرفة بمحقق هذه العقيدة من غير حجة ولا مراقبة فلا تصادف إلا في بعض
كتبنا المضمون بها على غير أهلها ، وإياك أن تفتروا وتحدث نفسك بأهليته فتشرب
لطلبه فتستهدف المشافهة بصريح الرد إلا أن تجمع ثلاث خصال :

إحداها : الاستقلال في المأمور الظاهرة ونيل رتبة الإمامة فيها .

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

والثالثة : أن يكون قد أتى لك السعادة في أصل الفطرة بقريحة صافية وفضيلة
بليغة لا تكل عن درك غوامض العلوم . . . الخ .

فأنت ترى من هذا أنه جعل كتب «علم الكلام» في ناحية وجعل الكتب
«المضمون بها على غير أهلها» في ناحية أخرى وجعل الأخيرة هي وحدها التي تحتوى
الحقيقة كما يفهمها وكما يدين بها ، والتهافت من كتب الكلام وليس من الكتب
المضمون بها على غيرها .

أما أنه ليس من الكتب المضمون بها فلا أنه جرت عادته في هذه الكتب أن

يأخذ العهد على قارئها ألا يقدمها إلا لمن استجمع الشروط المذكورة آنفاً، والتهافت ليس فيه هذا العهد، وأما أنه من كتب الكلام فلقول الغزالي نفسه في جواهر القرآن « ومن العلوم ما يعنى بحاجة الكفار ومجادلتهم، ومنها يقشع علم الكلام المقصود لرد البدع والضلالات، ويتكفل به المتكلمون وقد شرحناه على طبقتين سميئنا الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم ملياً^(١) بكشف الحقائق وبجنسه يتعلق الكتاب الذي صنفناه في تهافت الفلاسفة »

كذلك يقول الغزالي في كتاب جواهر القرآن « وهذه العلوم أعنى علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أودعنا من أوائله وبجوامعها القدر الذي رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف لكننا لم نظهره فإنه يسكل عنه أكثر الأفهام ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسعين^(٢) بالعلم بل لا يصلح أظهاره إلا على من اتقن علم الظاهر^(٣) وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات » .

فأنت ترى من ذلك أنه لا يصح مطلقاً استمداد آراء الغزالي الخاصة به إلا من هذا الصنف من الكتب دون غيره، وظاهر أن كتاب « التهافت » ليس من بينها فلا يصح اعتباره مصوراً لآراء الغزالي وأفكاره الخاصة .

وأخيراً فقد ألف الغزالي كتاب « التهافت » حين كان يطلب الجاه والشهرة

(١) لعلها معنياً .

(٢) والعلماء الرسميون هم علماء الكلام في زمنه

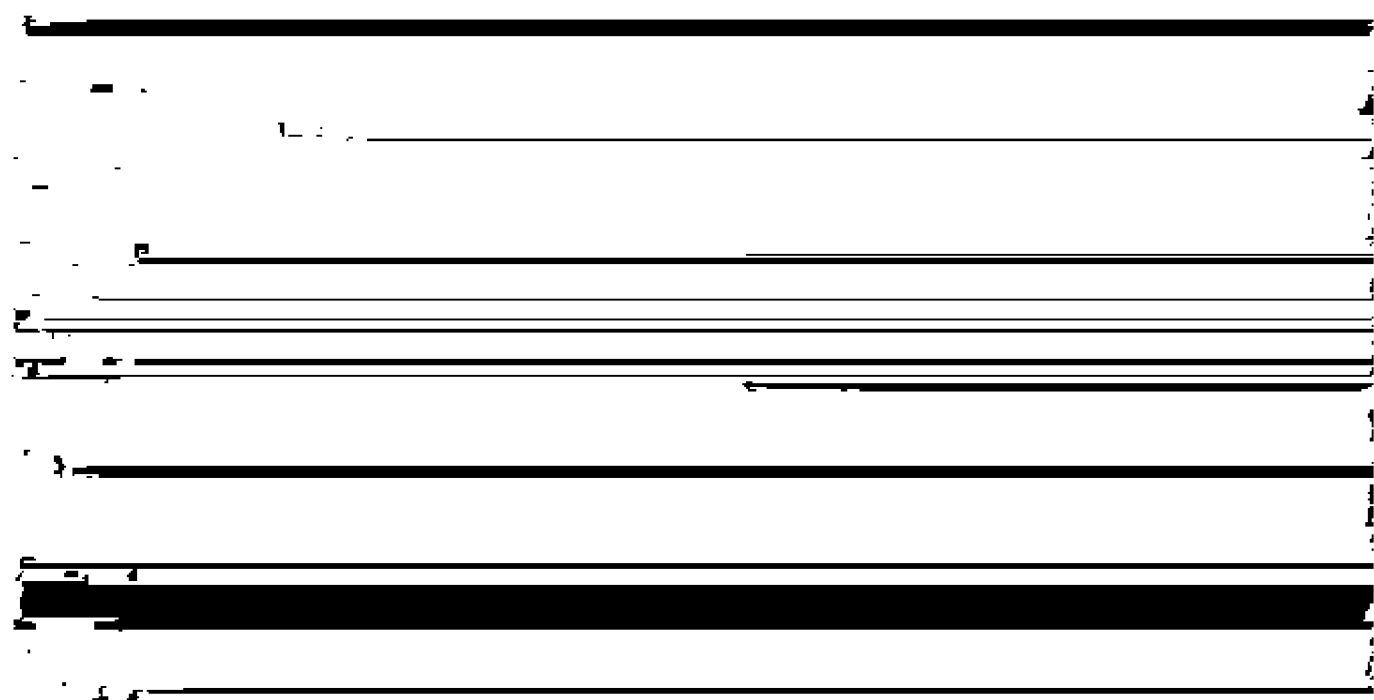
(٣) ثم يذكر شروطاً كالشروط التي مرت له .

وبعد الصيت، فكان يناصر المذهب الذي يجلب له كل ذلك لا المذهب الحق في ذاته، وذلك أن أهل السنة في تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ولسكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجروء على مناوأة المعتزلة والرد عليهم، ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطمئنهم بسلاح العلم والمعرفة حتى يعيش مذهب أهل السنة في طمأنينة وأمان، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبو إليه نفسه مما لم ينله أحد قط، فوجد «أبو حامد» في هذا مجالاً لإشباع غروره، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة أطارت اسمه في الآفاق ورددت في الخافقين ذكره، قال الغزالي: «ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم - يعني الفلاسفة - حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامي فضلاً عن يدعي دقائق العلوم، فهاست أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمية فُسرت عن ساق الجدد... الخ» ولما نظلم الغزالي حين نقول عنه: أنه في تلك الفترة التي ألف فيها كتاب «التهافت» كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت، فها هو ذا يتحدث عن نفسه في تلك الفترة فيقول: «ثم تفكرت في نيتي في التدريس - يعني حين هم بالخروج من بغداد لتطبيق منهج الصوفية على نفسه - فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعناها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أنني على شفا جرف هار وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال».

ويقول في موضع آخر حين رجع بعد الخلوة ليزاول التدريس بنيسابور: «وأنا أعلم أنني وإن رجعت إلى نشر العلم فما رجعت، فإن الرجوع عود إلى ما كان

وكنفت في ذلك الزمان - يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب التهافت - أنشر العلم الذي به يكسب الجاه وأدعو إليه بقولي وعملي وكان ذلك قصدي ونيتي .
يخاص من كل هذا أن كتاب « التهافت » لا يصلح اتخاذه مرجعاً لتصوير أفكار الغزالي التي يدن بها ويلقى الله عليها، بل يجب أن يستمد ذلك من كتبه التي ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية والتي سماها المضمون بها على غير أهلها .

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



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية ، وجوده الجاوز كل غاية ؛ أن يفيض
علينا أنوار الهداية ، ويتقبض عنا ظلمات الضلال والفوابة ؛ وأن يجعلنا ممن رأى
الحق حقاً فأثر اتباعه واقتفاه ، ورأى الباطل باطلاً فاختار اجتنابه واجتوائه ؛
وأن يلقينا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه ؛ وأن يخلصنا من الغبطة والسرور
والنعمة والحبور - إذا ارتحلنا عن دار الغرور - ما ينخفض دون أعاليها مراقى الأفهام
ويقتضئ دون أقاصيها سراحي سهام الأوهام ؛ وأن ينيلنا بعد الورود على نعيم
الفردوس والصدور من هول المحشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر ؛ وأن يصلي على نبيينا المصطفى محمد خير البشر وعلى آله الطيبين وأصحابه
الطاهرين من أتباع الهدى ومصاييح الدجى ويسلم تسليماً .

أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراك والنظار
بمزيد الفطنة والذكاء ، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شوائب
الدين : من وظائف الصلوات والتوفى عن المحظورات ، واستهانوا بتمجيدات الشرع
وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالسكينة ربة الدين ، بفنون
من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة

هم كافرون ؛ ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي^(١) كتقليد اليهود والنصارى
أذ جرى على غير دين الإسلام نشوئهم^(٢) وأولادهم ، وعليه درج أبائهم وأجدادهم ؛ وغير
بحث نظري صادر عن التمثيل بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع^(٣)
بالخيالات المزخرفة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن
العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء . —

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط^(٤) وبقرات^(٥) وأفلاطون^(٦)
وأرسطوطاليس^(٧) وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضالّهم^(٨) في وصف
عقولهم وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية واستبدادهم^(٩)
لفرط الذكاء والفطنة . باستخراج تلك الأسور الخفية ، وحكايتهم عنهم أنهم مع
رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان
والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجمّلوا باعتقاد الكفر
تحيّزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخرطوا في سلكهم ، وترفعوا عن مسايرة^(١٠) الجماهير
والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ، ظانّين بأن إظهار التسكيس في النزوع
عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جهال ، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى
تقليد عن تقليد خرق وخبال ؛ فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتعجّل بترك

(١) نسبة إلى الألف بمعنى العادة (٢) لعلها « نشوء أولادهم » (٣) أي وصادر عن
الانخداع (٤) فيلسوف يوناني ولد بأثينا عام ٤٧٠ ق . م (٥) هو أبو الطب
القديم ولد عام ٤٦٠ ق . م (٦) فيلسوف يوناني ولد بأثينا فيما يرجع بين سنتي ٤٢٩ ،
٤٢٧ ق . م (٧) فيلسوف يوناني ولد بأستاجيرا عام ٣٨٤ ق . م
(٨) الضالين بسبيلهم (٩) واستقلالهم (١٠) في الأصل « مساعدة » .

الحق المعتقد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً^(١) دون أن يقبله خبراً وتحققاً ،
والبله من العوام بمنزل عن فضيحة هذه الموهبة ، فليس في سجيئتهم حب التسكيس
بالتشبه بذوى الضلالات ، فالبلامة أدنى إلى الخلاص من فطانة براء ، والمسى أقرب
إلى السلامة من بصيرة هؤلاء .

فلما رأيت هذا المرق من الخفاقة نابضا على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا
الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء ، مبينا تهافت عقيدتهم . وتناقض كلماتهم ،
فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق
مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أغنى ما اختصوا به عن الجاهير والدهاء ،
من فنون المقائد والآراء ، هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة
تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .
وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ، اللذين لأجهلها
بعث الأنبياء المؤيدون بالمسجرات ؛ وأنه لم يذهب إلى إنكارها إلا شذمة يسيرة ،
من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعاب بهم فيما
بين النظر ، ولا يعدون إلا في زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأفهار^(٢) ؛
ليكف عن غلوائه من يظن أن التجميل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ؛ ويشعر
بغلامته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم
براء عما^(٣) عرفوا^(٤) به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسالة ،

(١) يعني تقليداً . (٢) القوم كففل الذي لم يجرب الأمور ، وغمار الناس يضم الغين
وفتحها ، زحمتهم (٣) في الأصل « عما » (٤) في الأصل « عرفوا به » « قدفوا به » .

وأنهم قد اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن
سواء السبيل ؛ ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به ، من التخييل ^(١) والأباطيل ؛
ونبين أن كل ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولي التوفيق ، لاظهار
ما قصدناه من التحقيق .

وانصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب .

(١) بمعنى الوهم وفي الأصل التخيل والتخايل .

« مقدمة »

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

وإنما نقلنا هذه المسكيات ليعلم أنه لا ثابت ولا اتقان لأذهابهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون ^(٣) على صدق علومهم

(١) وفي نسخة « خطبهم » (٢) في تسميته بالإلهي أقوال ، فمن قائل ، أن ذلك لأنه أول من جعل الألوهية نظرية فلسفية ، ومن قائل أنهم كانوا يعتقدون أنه أنحد من سلالته الآلهة .
(٣) لا أعرفه عن الفلاسفة هذا الاستدراج الذي يدعيه الغزالي ويأسيه إليهم ، وإنما الذي أعرفه أن للفلاسفة منهجاً في التربية درجوا عليه في تلمذهم . ذلك أن العلوم النظرية تنقسم عندهم إلى حكي الغزالي نفسه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » إلى « ثلاثة أقسام ، لأن الأمور المعقولة لا تتخلو :

إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة ، كذات الله تعالى الخ
وإما أن تكون متعلقة بالمادة ، وهذه لا تتخلو إما أن تكون بحيث تحتاج إلى مادة معينة ، حتى لا يمكن أن تحصل في الوهم بريئة عنها ، كالإنسان الخ
وإما أن يمكن تحصيلها في الوهم بريئة عن مادة معينة ، كاللذات والرابع الخ

الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضمناً العقول ، ولو كانت علومهم الإلهية متمنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لمسا اختلافوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام « رسلاليس » لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ،

فإن هذه الأمور — يعني المثلث وأشباهه — لا تقوم وجودها إلا في مادة معينة ، ولكن ليس يتعين لها في الوجود مادة خاصة ، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة . . . والعلم الذي يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة في الوهم لا في الوجود هو الرياضي ، والذي يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد الممينة هو الطبيعي .

فهذه العلوم — كما ترى ، وكما يذكر الغزالي نفسه في « مقاصد الفلاسفة — مترتبة بحسب موضوعها . فالعلم الإلهي يسمى العلم الأعلى » ، ومعنى ذلك أنهم لا يبدؤن به ، بل يكون آخر المطاف ، « والعلم الرياضي يسمى العلم الأوسط » ، ومعنى ذلك أنه يأتي بعد شيء وقبل شيء ، « والعلم الطبيعي يسمى العلم الأدنى » ، ومعنى ذلك أنه يحىء في البداية ، فهم كانوا يراعون التدرج الطبيعي ، فالمحسوسات لكونها حاضرة مألوقة ، يتيسر البدء بها ، ثم لا ينبغي القفز منها إلى العلم الإلهي الذي يبحث في المجردات الصرفة بل يجب أعداد ذهن لذلك بمزاولة الرياضيات التي تدرس أموراً إن لم تتجرد عن المادة خارجاً فقد أمكن للوهم تجريدها عنها ، فهو إذن فترة يمكن العبور عليها إلى العلم الأعلى ؟

هذا هو مقصدهم وبؤيده ذلك منهج أفلاطون في الجمهورية من أنه كان يتدرج بالناشئة من علم إلى علم ، ومن فن إلى فن ، وأيضاً هذه العبارة التي كانوا يكتبونها على أبواب معاهدهم « لا يدخل عندنا من لم يكن رياضياً »

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

والأمر في نظري بين لا يحتمل الخلاف فانه إذا أراد المرء أن يأخذ العقيدة مفسحة وأن يزوج نفسه في مضائق الاشكالات التي افق فيها الفلاسفة ، فلا بد له من التمرس قبل ذلك بفنون من العلم كما يشترط الفلاسفة ، أما إذا أراد أن يأخذ العقيدة سمجة نقية ، فلا حاجة به إلى الرياضة ، ولا إلى شيء مما عند الفلاسفة ، بل ينبغي أن يتجه بآدى ذى بدء إلى الكتاب والسنة .

مُوجِبِينَ إِلَى تَفْسِيرٍ وَتَأْوِيلٍ ، حَتَّى أَتَارَ ذَلِكَ أَيْضاً ^(١) نَزاعاً بَيْنَهُمْ ، وَأَقْوَمَهُمْ بِالنَّقْلِ
وَالْتَحْقِيقِ مِنَ الْمُتَفَلِّسَةِ فِي الْإِسْلَامِ ، « الْفَارَابِيُّ ^(٢) أَبُو نَصْرٍ » وَ « ابْنُ سِينَا ^(٣) » ،
فَنَقْتَصِرُ عَلَى أَبْطَالِ مَا اخْتَسَرَاهُ وَرَأْيَاهُ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ رُؤَسَائِهِمْ فِي الضَّلَالِ ،
فَإِنْ مَا هَجَرَاهُ وَاسْتَنْسَكَفَا مِنَ الْمَتَابَعَةِ فِيهِ لَا يَتِمَّارَى ^(٤) فِي اخْتِلَالِهِ ، وَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى نَظَرٍ
طَوِيلٍ فِي أَبْطَالِهِ ، فَلْيَعْلَمْ أَنَا مُقْتَصِرُونَ عَلَى رَدِّ مَذَاهِبِهِمْ ^(٥) بِحَسَبِ نَقْلِ هَذَيْنِ الرَّجَالَيْنِ ،
كَيْ لَا يَفْتَشِرَ الْكَلَامُ بِحَسَبِ انْتِشَارِ الْمَذَاهِبِ .

(١) بِمَعْنَى كَمَا أَتَارَ بَيْنَ مَنْ سَبَقَهُمْ .

(٢) فَارَسِيُّ الْأَصْلِ وَلَدَ بَ « وَسِيحٍ » بِمَقَاطِعَةٍ مِنْ « خُرَّسَانَ » تَسْمَى « فَارَابَ » وَقِيلَ إِنَّ
بَلَدَهُ « أَصْرَارَ » فَيَا وَرَاءَ النَّهْرِ ، مِنْ مَوَالِيدِ عَامِ ٢٦٠ هـ وَتَوَفَّى فِي رَجَبِ عَامِ ٣٣٩ هـ .

(٣) الْمَلْقَبُ بِ « الشَّيْخِ الرَّئِيسِ » فَارَسِيُّ الْأَصْلِ ، نَشَأَ فِي وَلَايَةِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ ، وَلَدَ عَامِ ٣٧٠ هـ
وَتَوَفَّى عَامِ ٤٢٨ هـ .

(٤) تِمَّارَى : شَكَّ (٥) أَيْ الْمُتَجَمِّعَةُ فِي رَأْيِ رُؤَسَائِهِمُ الَّذِي جَمَعَ عُلُومَهُمْ ، وَإِلَّا فَالظَّاهِرُ أَنَّ
يَقُولُ : مَذَاهِبَهُ أَوْ مَذْهَبَهُ .

« مقدمة ثانية »

ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

فسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم - تعالى (١) عن قولهم - جوهرأ ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع (٢) ، أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما أرادهم خصومهم .

(١) أنظر ما حكمة هذا التنبيه مع أنه سيترف لك بعد قليل أن الخلاف بينهم وبين غيرهم انطلى ؟ المهم لا شىء إلا مجاراته المذهب الرسمى بجاراة ، بالغا فيها يقصد من ورائها إرضاءه .
(٢) الموجود عند الفلاسفة إما حال ، أو محل ، أو مركب منهما ، أو لا حال ولا محل ولا مركب منهما ؛ وإحال إما أن يغير حقيقة ما يحل فيه أولا ، الثانى كالسواد فانه إذا حل بالحشب لم تخرج به حقيقة الحشب عن كونها خشبا ، والأول كالإنسانية التى تحل فى النطفة فانها إذا حلت بها غيرت حقيقتها ودخلت فى كيانها أى قومتها فالسواد يسمى عرضا ومحل يسمى موضوعا ، والإنسانية تسمى صورة ومحلها يسمى هيولى ، والمركب من الهيولى والصورة يسمى جسما ، والذى ليس حالا ولا محلا ولا مركبا منهما هو المجرد عن المادة وهو إما أن يتصل بالأجسام اتصال تدبير وإشراف أولا ، الأول يسمى نفسا ، والثانى يسمى عقلا . فالعقل والنفس والجسم والهيولى والصورة ، كل ذلك يسمى عندهم جوهرأ ، وأما الحال الذى لا يغير ما حل فيه فهو وحده الذى يسمى عرضا ومحل يسمى موضوعا ، ومن هنا عرفوا الجوهر بأنه « الموجود لا فى موضوع » وهذا التعريف يشمل الأنواع الخمسة السابقة .

فقول النزاعى « مع تعريفهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع » كلام صحيح وقوله فى تفسيره « أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه » كلام غير صحيح إذ الصورة غير قائمة بنفسها والهيولى تحتاج إلى مقوم يقومها والجسم كذلك يحتاج ، فتخرج كل هذه عن تعريف الجوهر ، فلعله يريد أن يقصر الجوهر على بعض أفرادها حتى يصح انطبافه على الإله ، ولكنه مع ذلك لم يخرج النفس ، والنفس عندهم لا يقال على الإله بل يقال عليه عندهم « عقل » فقط .

واسمنا نخوض في إبطال هذا^(١) ، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً عليه رجع الكلام في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللفظة ، وإن سوّغت اللفظة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه في الشرع ، إلى المباحث الفقهية ، فإنّ تحرّيم إطلاق الأسماء وإباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع .

واعلمك تقول : هذا إنما ذكره المتكلمون في الصفات ، ولم يورده الفقهاء في فن الفقه ؛ فلا ينبغي أن تلبس عليك حقائق الأمور بالعادات والرسوم ، فقد عرفت أنه بحث عن جواز التلفظ بلفظ صدق معناه على المسمى به ، فهو كالبحث عن جواز فعل من الأفعال .

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

وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض في إبطاله ، إذ لا يتعلق به غرض ، ومن ظن أن المناظرة في هذا من الدين ، فقد جنى على الدين وضعف أمره ، فإن هذه الأمور تقوم عليها براهين هندسية حسابية ، لا يبقى معها ريب ، فمن اطلع عليها ، وتحقق

(١) أي في هذا الكتاب المخصص للبحث في العقيدة . وإلا فليخوض معهم في هذا الموضوع في كتاب من كتب الفقه أو اللغة لا بأس به إذا كان الموضوع ينجر إليهما ، والغزالي كفتيه لا بأس بأن يخوض معهم فيه في كتبه الفقهية .

أداتها ، حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين ، وقدرها ، ومدة بقائها إلى الانحلاء ، إذا قيل له : إن هذا على خلاف الشرع ، لم يسترب فيه ، وإنما يسترب في الشرع ، وضرر الشرع ممن ينصره لا بطريقه ، أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه ؛ وهو كما قيل : عدو عاقل خير من صديق جاهل .

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

فإن قيل : فقد روى أنه قال في آخر الحديث : « ولكن الله إذا تجلى شيء خضع له » ، فيدل على أن الكسوف خضوع بسبب التجلي ؛ قلنا هذه الزيادة لم يصح نقاها ، فيجب تكذيب نفاها ؛ وإنما المروى ما ذكرناه ، كيف !! ولو كان صحيحاً ، لسكان تأويله أهون من مباررة أمور قطعية ، فسكن من ظواهر أولت بالأدلة العقلية التي لا تنتهي في الوضوح إلى هذا الحد ، وأعظم ما يفرح به الملاحدة ، أن يصرح ناصر الشرع ، بأن هذا وأمثاله على خلاف الشرع ، فيسهل عليهم طريق إبطال الشرع ، إن كان شرطه أمثال ذلك ؛

وهذا ^(١) لأن البحث في العالم عن ^(٢) كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه

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

(٢) أي أن البحث الذي يهمه في شأن العالم إنما يكون عن هذه النقطة فقط وهي كونه حادثاً أو قديماً ؛ أما ما عدا ذلك فلا ، لكن يستثنى أيضاً مسألة الأسباب والمسببات ، ومعجزات الأنبياء ، وقدم الأرواح أو حدوثها ، وتجردها أو ماديتها ، والبعث الجسماني ، وحياة الأفلاك ، فإن هذه كلها مسائل طبيعية تهمة بدليل أنه يسأتى مناقشتهم فيها .

فسواء أكان كره ، أم بسيطاً^(١) أم مسدداً ، أم مضمناً ؛ وسواء أكانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة ، أم أقل أم أكثر ؛ فنسبة النظر فيسه^(٢) إلى البحث الإلهي ، كنسبة النظر إلى طبقات البسطة وعددها ، وعدد حب الرمان ؛ فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ؛ وقد أنكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

(١) يعني مبسوطاً .

(٢) أى في هذا التفريع والتفصيل .

« مقدمة ثالثة »

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، ونظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه نهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات المختلفة ، فأزهم تارة مذهب المعتزلة^(١) وأخرى مذهب السكرامية^(٢) ؛

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، وهم فريق متعددة ، واسكن يجهنمون على أمور ، منها نفي زيادة الصفات على ذات الله ، فهو عندهم عالم بذاته قادر بذاته ... الخ ؛ وأن كلامه يحدث مخلوق في محل وهو حرف وسوت ، كتب أمثاله في المصاحف حكاية عنه ؛ وأنه لا يرى بالأبصار في دار القرار ؛ وأنه لا يشبه خلقه في شأن من الشئون ، ومن أجل هذا أوجبوا تأويل الآيات التي ربما تضمنت بلاك ؛ وصحوا هذا الخط فوحيداً ؛ وأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما ينطه أوباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم وذل هو كفر ومعتصية ؛ وأن الحكيم لا يفعل إلا الإصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ؛ وأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب وانعوض ، والتفضل بمعنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة ، عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود في النار ، اسكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسوا هذا الخط وعدا وعيدا ؛ وأن معرفة الله ، وشكر نعمته ، واجب بالعقل قبل ورود السمع ، والحسن والقيح يحسم معرفتهما بالعقل ، واجتناب القبيح واعتناق الحسن واجبان كذلك ، وورود التكالييف الطاف للباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء - عليهم السلام - امتحانا واختبارا ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة .

(٢) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام يقول عنه الشهرستاني : « أنه من الصفاتية لأنه ثبت الصفات إلا أنه ينتهى فيها إلى التجسيم والتشبيه ، نصوا على أن معبوده على العرش استقراراً . وأنه بجهة فوق ذاتاً ، وأنه أطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا » .

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

وطوراً مذهب الواقعية^(١) ، ولا أنتهض ذاكاً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع
الفرق الباطنية^(٢) واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء
يتعرضون لأصول الدين ، فلننظر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد .

(١) لم أجد هذا الاسم وإنما وجدت « الواقفة » يقول صاحب « مقالات الإسلاميين » : « الصنف
الثاني والعشرون من الرافضة ، يسوقون الأمامة حتى ينتموا بها إلى « جعفر بن محمد » ويزعمون
« أن جعفر بن محمد » نص على أمانة ابنه « موسى بن جعفر » وأن « موسى بن جعفر » حتى
لم يمت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، حتى يملأ الأرض عدلاً وقسطاً ، كما ملئت ظلماً
وجوراً ، وهذا الصنف يدعون « الواقفة » لأنهم وقفوا على « موسى بن جعفر » ولم يجاوزوه
إلى غيره ، ويدعون أيضاً « المبطورة » لأن « موسى بن عبد الرحمن » لما ناظرهم قال لهم : أنتم
أهون على من السكاب المبطورة »

« والممطور » من المطر قال في القاموس : مكان ممطور ومطير ، وقع عليه المطر .

(٢) يقال : هم ألب واحد ، بكسر الهمزة والفتح لغة ، أى جمع واحد .

« مقدمة رابعة »

من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج - إذا أورد عليهم أشكال في مرض
الحجاج - قائلهم : أن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهي أعصى العلوم على الأفهام
الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات
والمنطقيات ؛ فن يقدمهم في كفرهم ، أن خطر له أشكال على مذاهبهم ، يحسن الظن
بهم ويقول : لا شك في أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يهسر على دركه ، لأنى
لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات .

فنقول : أما الرياضيات التي هي نظر في الحكم المنفصل ، وهو الحساب ، فلا
تعلق للإلهيات به ، وقول القائل : أن فهم الإلهيات يحتاج إليها ؛ خرق ، كقول
القائل : أن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها^(١) ، أو الحساب يحتاج إلى الطب ؛ وأما
الهندسيات التي هي نظر في الحكم المنفصل يرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما
تحتها إلى المركز ، كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد السكرات
المتحركة في الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ؛ فلنسلم لهم جميع ذلك بجدلاً أو اعتقاداً ،
فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه ؛ ولا يقدح ذلك^(٢) في شيء من النظر الإلهي ،
وهو^(٣) كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصفع بناء عالم صريد قادر على ،

(١) يعنى الرياضيات .

(٢) أى الجهل بذلك .

(٣) أى قولهم بضرورة ذلك في النظر الإلهي .

يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مشن ، وأن يعرف عدد جذوعه ، وعدد
أبنائه ، وهو هذيان لا يخفى فساد ، وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البسلة
حادثة ، ما لم يعرف عدد طبقاتها ، ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ، ما لم يعرف
عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستغث عند كل عاقل ^(١) .

نعم قولهم : أن المنطقيات لا بد من أحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس
مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » « كتاب النظر »
فنبهوا ^(٢) عباراته إلى المنطق تهويلاً ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه
« مدارك العقول » فإذا سمع المتكلمين المستضعف اسم المنطق ، ظن أنه فن
غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال ،
واستئصال هذه الحيلة في الأضلال ، نرى أن نفرّد القول في « مدارك العقول » في
هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردها بعبارات
المنطقيين ، ونصحبها في قوالهم ، ونقتفي آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب
بافتهم ، أعني بعباراتهم في المنطق ، ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في
قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس ، وما وضعوه

(١) قد عرفت فيما سبق أن قول الفلاسفة في الرياضات وضرورة تقديم دراستها على الإلهيات له
ما يبرره في نظرهم وليس مجرد استدراج ، ثم أنه سيأتيك في نفس هذه المقدمة اعتراف الغزالي بأن
المنطق واجب التقديم عليها ، ولو رحت تسأل الغزالي ، بل في الامكان البدء بتعلم المنطق ؟ أم
يجب قبله مزاولة بعض العلوم التي فيها مران عقلي كالرياضات مثلاً ، لأجابتك بالمعقول المشاهد وهو
أن المنطق من العلوم الصعبة التي لا يمكن للتعلم الذي لم يمارس شيئاً من العلوم أصلاً أن يبدأ به .
وإذن لابد قبله من مدارس علوم تشبهه وتمت إليه بسبب ، وأشبه شيء به هو الرياضة .

(٢) ظاهر هذه العبارة ربما يفيد أن الفلاسفة المسلمين عرفوا المنطق عن المتكلمين ، فإن كان هذا
الظاهر مقصوداً للغزالي يكن تجنياً على الحقيقة إذ الأمر بالعكس .

من الأوضاع في « ايساغوجي » و « قاطيفورياس » التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية .

ولكننا نرى أن نورد مدارك العقول في آخر الكتاب ، فإنه كالآلة لدرك مقصود الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم ، فتؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه ، ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم ، فينبغي أن يبتدىء أولاً بحفظ كتاب « مسيار العلم ^(١) » الذي هو مناقب بالمنطق عندهم .

(١) هذا الكتاب موجود ، طبعه على حدة ، فرج الله زكي الكردي .

ولنذكر الآن بعد المقدمات .

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب .

وهي عشرون مسألة :

- المسألة الأولى : أبطال مذهبهم في أزلية العالم .
- الثانية : أبطال مذهبهم في أبدية العالم .
- الثالثة : بيان تلبسهم في قولهم : أن الله صانع العالم ، وأن العالم صنعه .
- الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .
- الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة الإلهين .
- السادسة : في أبطال مذهبهم في نفي الصفات .
- السابعة : في أبطال قولهم : أن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل .
- الثامنة : في أبطال قولهم : أن الأول موجود بسيط بلا ماهية .
- التاسعة : في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .
- العاشرة : في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .
- الحادية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره .
- الثانية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .
- الثالثة عشرة : في أبطال قولهم : إن الأول لا يعلم الجزئيات .
- الرابعة عشرة : في قولهم : إن السماء حيوان متحرك بالإرادة .

الخامسة عشرة : في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء .

السادسة عشرة : في ابطال قولهم : ان نفوس السماوات تسلم بجميع الجزئيات .

السابعة عشرة : في ابطال قولهم باستحالة خرق المعاديات .

الثامنة عشرة : في قولهم : ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

التاسعة عشرة : في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .

العشرون : في ابطال انكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم في

الجنة والنار ، بالآفات والآلام الجسمانية .

فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ، وأما

الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا المخالفة فيها ، فانها ترجع إلى الحساب والهندسة ،

وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المقولات ، ولا يتفق فيها خلاف به مبالاة ،

وسنورد في كتاب « معيار العلم » من جملة ما يحتاج إليه افهم مضمون هذا الكتاب

إن شاء الله .

مسألة [١]

في إبطال قولهم بقديم العالم

تفصيل المذهب :

اختلف الفلاسفة في قدم العالم ؛ فالذي استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين ، القول بقدمه ، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ، ومعلولا له ، ومساوقا له غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة العلة للمعلول ، ومساوقة النور للشمس ، وأن تقدم الباري عليه ، كتقدم العلة على المعلول ، وهو تقدم بالذات والرتبة ، لا بالزمان .

وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكوّن ومحدث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له ^(١) ، وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه « ما يعتقده جالينوس رأيا » إلى التوقف في هذه المسألة . وأنه لا يدري :

(١) أشار الجلال الدواني إلى الخلاف حول رأى أفلاطون فقال : « ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم ، فقليل ان مراده الحدوث الذاتي ، وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ — يشير إلى تاريخ زمنه — بأربعمئة سنة ، وذكر فيه — نقلا عن أرسطاطاليس — أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ، إلا رجلا واحدا منهم ، وقال مصنف ذلك الكتاب : أن مراد أرسطو من هذا الرجل ، أفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى — أى لأن معنى العبارة يصبح هكذا : اتفق الفلاسفة على قدم العالم إلا أفلاطون فإنه قال بحدوثه حدوثا ذاتيا ، فبمقتضى قاعدة الاستثناء يكون رأى الفلاسفة محمولا على القدم الذاتي وهو خلاف المروى عنهم — ثم نقل الحدوث عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد » .

العالم قديم أو محدث ؟ وربما دل على أنه لا يمكن أن يُعرف، وأن ذلك ليس له تصور فيه، بل لاستحصاء هذه المسألة في نفسها على القول ، ولكن هذا كالأشاذ في مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً^(١) .

إبرار أرسلتهم : لو ذهبنا أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة ، وذكر^(٢) في الاعتراض عليه ، لسوّدت في هذه المسألة أوراقا ، ولكن لا خير في التطويل ، فامحذف من أدلتهم ، ما يجري مجرى التحكّم ، أو التخيل الضعيف ، الذي يهون على كل ناظر حله ، ولنفترض على إيراد ماله وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض مشككاً لفحول النظّار ، فان تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن .

وهذا الفن من الأدلة ثلاثة :

(١) ربما يقال : إن في الكون حوادث قطعا على رأى الفلاسفة ، فكيف إذن صدرت ؟ ! إنها لابد أن تكون صادرة عن قديم ، فكيف يصح قولهم : لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة ؟ ، فيجيب بما أجابوا به من أن « الموجودات التي تحصل في المحال كالأعراس حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ، وهو الحركة الدورية » .

(٢) أليس يفيد هذا اعتراف الغزالي بانتفاعه بأراء من سبق ، في نقد الفلاسفة ، وقد تنبه لهذا الدكتور « بينيس » في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » حيث يقول في ص ١٦ من ترجمة الدكتور « عبد الهادي أبو ريبة » : « وردوده - يعنى النظام - على الدهرية جديرة بالاعتبار ، لأنها هيأت للغزالي اعتراضا وجهه للفلاسفة وإذن فالسكتابان اللذان نشرنا أخيرا من كتب مباحث الكلام الأولى ، وهما كتاب « مقالات الإسلاميين » وكتاب « الانتصار » يهتمان في هذا الموضوع وفي غيره ، شواهد على أن لأراء الغزالي أصولا تعتمد عروقها في مباحث الكلام الأولى ، بل في أقدم هذه المباحث » .

« السؤال »

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا ، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، فأنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا ، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل ، إما أن [يكون قد] تجدد مرجح ، أو لم يتجدد ؛ فإن لم يتجدد مرجح ، بقي العالم على الامكان الصرف ، كما [كان] قبل ذلك ؛ وإن تجدد مرجح فنحدث ذلك المرجح ؟ ، ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ ، والسؤال في حدوث المرجح قائم .

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فأنما أن لا يوجد عنه شيء قط ، وأما أن يوجد على الدوام ، فأنما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال . وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه^(١) عن الاحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم^(٢) من العجز إلى القدرة ، والعالم من الاستحالة إلى الامكان ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض^(٣) ، ولا يمكن أن

(١) يعني الإله .

(٢) يعني الإله .

(٣) ونقي النقص أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين ، أما عند الأشاعرة فلا أنه إذا قيل : يفعل الإله الفعل لغرض ، يكون معنى ذلك ، أن بين الفعل وغايته ترابطا ذاتيا بحيث لا يمكن الوصول إلى هذه الغاية بدونه ، إذ لو كان ممكنا لم يكن لتوسط هذا الفعل معنى مادام ليس مقصودا لذاته ، ومادام الوصول إلى المقصود ممكنا بدونه ؛ وهذا باطل عند الأشاعرة لأنهم =

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 مریداً لوجوده بعد أن لم يكن مریداً ، فتسكون قد حدثت الإرادة ، وحدوثه في ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثه لا في ذاته لا يجمعه مریداً .

ولترك النظر في محال حدوثه ، ليس الاشكال قائماً في أصل حدوثه ! ! وأنه من أين حدث ؟ ! ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله ؟ ! أحدث الآن لا من جهة الله ؟ ! فإنت جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثاً لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ ! وإن حدث باحداث الله ، فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ! أعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة . فلما أن تبدل ذلك بالوجود ^(١) حدث ؟ ! عاد الاشكال ^(٢) بعينه . أو لعدم الإرادة ؟ ! فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية ^(٣) .

== لا يقولون بظرفية السببية التي يقول بها غيرهم ، وأيضاً لأن الذي يفعل لغرض ناقص في ذاته مستكمل بهذا الغرض .

وأما عند الفلاسفة فيقولون بن سينا في الإشارات : « تنبيه : أعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من ألا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً ، فهو مناسب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه : فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ، وتسكون فعالة للجميل ، فإن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة ، أو أن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لمية » .

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

(٢) يعني بالأشكال هنا ما سبق من قوله « لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث . . الخ » والمراد بقوله « أو طبيعة » طبيعة الإمكان حتى تكون الأمور الأربعة المذكورة هنا هي نفسها المذكورة في الإشكال المحول عليه .

(٣) يرى « عبد الحكيم السيالكوتي » أن هذا التسلسل غير محال حتى في نظر الفلاسفة لأنه في تعلقات الإرادة وهي أمور اعتبارية .

بإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت^(١) أو غرض أو طبع محال ، وتقدير تغيير حال محال ، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره ، والسكل محال ، ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة .

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

الاعتراض من وجهين :

أمرهما^(٢) : أن يقال : هم تشكرون على من يقول : أن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي

(١) انظر ما معنى هذه الكلمة ؟

(٢) ذلك هو دليل الفلاسفة ، وقبل عرض مناقشة الغزالي له ينبغي أن نبين الدعوى التي ينتجها هذا الدليل .

المعروف عن المتكلمين أنهم يقولون : العالم — الذي هو كل ما سوى الله وصفاته — حادث ، والفلاسفة يخالفونهم في هذه الدعوى ، لا على معنى أن كل العالم عندهم قديم ، بل على معنى أن بعضه قديم ، وهنا ينشأ لهم مسلكان :

١ — مسلك يخص هذه الأشياء القديمة ويعدها ، ويذكر لسكل واحد منها دليلا خاصا ينتج قدمه .

ب — ومسلك : يكفى بأن يبطل دعوى المتكلمين التي يمكن تصويرها بسالبة كلية هكذا : لا شيء من العالم بقديم ، وإذا بطل السلب السكلي ثبت تقيضه الذي هو الإيجاب الجزئي وهو : بعض العالم قديم ؛ وهو المطلوب .

وقد اختار الغزالي في تصوير مذهب الفلاسفة المسلك الثاني ليسره وسهولته ، وليبين ما هو حادث في العالم وما هو قديم عند الفلاسفة ، نستعرض كيفية نشأة العالم عندهم « المبدأ الأول فاض من وجوده —

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

قوله قيل : هذا محال بين الإحالة ، لأن الحادث موجب ومسبب ، وبما يستحيل حادث بغير سبب وموجب ، يستحيل وجود موجب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانها وأسبابه ، حتى لم يبق شيء منتهى البتة ، ثم يتأخر الموجب ؛ بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري ، وتأخره محال ، بحسب ^(١) استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب .

فقبل وجود العالم كان المريد موجوداً ، والإرادة موجودة ، ونسبتها إلى المراد موجودة ، ولم يتجدد مريد ، ولم تتجدد إرادة ، ولا تتجدد للإرادة نسبة لم تكن ، فإن كل ذلك تغير ، فكيف تتجدد المراد ، وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ !

== العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منقطع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأ ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور ، عقل ثان ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى — وذلك لأنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وهذه جهات ثلاثة مختلفة ، فيصدر عن كل جهة شيء ، الأشرف عن الأشرف ، والأدنى عن الأدنى — ويلزم عن العقل الثاني ثلاثة أمور أيضاً من هذا القبيل ، وهكذا ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي يلزم عنه المادة التي في مقر فلك القمر ، القابلة للكون والفساد ؛ ثم إن المواد تخرج بسبب حركات السكواك امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ، وأصل هذه المواليد الثلاثة العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فتكون محتويات العالم العلوي ، العقول العشرة والنفوس التسعة ، والأفلاك التسعة ، ومحتويات العالم السفلي ، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعة « فالعقول ، والنفوس الفلكية ، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والتنوعية وأشكالها وأصواتها ؛ والعنصریات بمادتها ، وصورها الجسمية ، كل ذلك قديم عندهم ، وأما الصور الشخصية للعنصریات فحادثة وكذلك الأعراض ، وأما الصور التنوعية للعنصریات ، فينقل عنهم فيها خلاف (١) » مثل «

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .

وليس استعمال هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي ، بل وفي العرفي والوضعي ، فإن الرجل أو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البيئونة في الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول ، إلا أن يعاق الطلاق بمجيء الغد ، أو بدخول الدار ، فإنه جملة علة بالإضافة إلى شيء منتهى ، فلما لم يكن حاضراً في الوقت - وهو الغد والدخول - توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع المختار في تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله في الإجابات الذاتية العقلية الضرورية .

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

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى العمل ، فلا يتصور تأخر المقصود^(١) إلا لما نعه ، ولا^(٢) 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^(٣) من تجديد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الأشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه ، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فأما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها ، بل آلاف السنين لا تنقص منها شيئاً ، ثم انقلب الموجب بفترة من غير أمر تجديد ، وشرط تحقق ، وهو محال في نفسه .

والجواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شيء ، أي شيء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره ؟ ؛ وعلى لغتكم في المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق

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

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

(٣) لعل العبارة هكذا : « فكما لا يكفي العزم على الشيء لإيجاده ، بل لا بد من انبعاث قصدي عند الإيجاد ، كذلك لا بد في القديم — لو كانت إرادته بمثابة العزم — من تجديد شيء هو بمثابة القصد في الإنسان ، وفيه قول بتغير القديم . . . الخ » وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة . تأمل

النظري ، فلا بد من إظهاره ، وإن ادعيتكم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة الممتدة لحدوث العالم بإرادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصرها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتثليل بزمنا 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 ، ونجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

فإننا : وما الفصل بينكم وبين خصومكم ، إذا قالوا لكم : إننا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : أن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة ، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات ، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم ، وهذا مذهبكم في حق الله ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة ، ولكن نقول : لا يقاس العلم القديم بالحادث ؛ وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا : إن الله لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقول ، وهو المعقول ، والكل واحد ، فلو قال قائل : اتحاد العاقل والعقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنيعته محال بالضرورة ، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه — تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائفين علماً كبيراً — لم يكن يعلم صنيعته ألبتة .

بل لا نتجاوز الزامات هذه المسألة^(١) فنقول : بم تفكرون على خصومكم إذا

(١) يشير إلى « مسألة قدم العالم »

قالوا : قدم العالم مثال ، لأنه يؤدي إلى إتيان دورات لفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا محصر لأحاديها ، مع أن لها سدساً ورباعياً ونصفاً ، فإن فلك الشمس يدور في سنة ، وفلك زحل في ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلاث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس ، فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ؛ ثم كما أنه لا نهاية لإعداد دورات زحل ، لا نهائية لإعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلاث عشرة ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة .

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

قاص قيل : إنما يوصف بالشفيع والوتر المنتاهي ، وما لا نهاية له فلا .

فلما : فجملة مركبة من آحاد ، لها سدس وعشر كما سبق ، ثم لا توصف بشفيع ولا وتر ، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر ، فيماذا تنفصلون عن هذا ؟ !

فانه قيل : محل الخلط في قولكم : إنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معدومة ، أما الماضي فقد انقرض ، وأما المستقبل فلم يوجد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود هاهنا .

فلما : الممدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه ، سواء كان الممدود موجوداً باقياً ، أو غائياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ، لزمننا أن نعتقد أنها لا تخلو من كونها شفعاً أو وترا ، سواء قدرناها موجودة أو معدومة ، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية ، على أنا نقول لهم : لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هي آحاد متغايرة بالوصف ، ولا نهاية لها ، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر ، فهم تشكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة ، وهذا الرأي في النفوس ، هو الذي اختاره « ابن سينا » ، ولعله مذهب « رستمالييس » .

فإنه قيل : فالصحيح رأى أفلاطون وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان ، فإذا فارقها عادت إلى أصلها وانحدت .

فلما : فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد خطأً لضرورة العقل ، فإننا نقول : نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يشعر بنفسه ، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ، ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلية مع النفوس في كل إضافة ، وإن قلتم : إنه غيره ، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان ، قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً ثم يعود و يصير واحداً ، بل هذا يعقل فيما له عظم و كمية ، كما البحر ينقسم بالجداول والأنهار ، ثم يعود إلى البحر ، فاما مالا كمية له فكيف ينقسم ؟ .

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

فأجاب قيل : هذا يقرب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادرا على خلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترتك متناه أو غير متناه ؟ فإن قلتم : متناه ، صار وجود الباري متناهى الأول ، وإن قلتم : غير متناه ، فقد انقضى مدة فيها امكانيات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة^(٢) والزمان مخلوق عندنا ، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في

الانفصال عن دليلهم الثاني .

فأجاب قيل : فيم تنكرون من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتا معيننا عما قبله وعما بعده ، وليس محالا أن يكون التقدم والتأخر مرادا ؟ ! بل^(٣) في البياض والسواد ، والحركة والسكون ، فانكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والحل قابل للسواد قبواه للبياض ، فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون السواد ؟ وما الذي يميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به ؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك^(٤) لجاز أن يحدث العالم — وهو ممكن

(١) ضمنه معنى « يفرقوا »

(٢) وفي نسخة المادة

(٣) أى بل تنقل الكلام من تساوى الأوقات إلى تساوى الأعراض ، وهو في الواقع بحث عن اختصاص الإرادة وتحديد وظيفتها ، والفصل في هذا الاختصاص هو الفصل في هذه المشكلة كما ستري

(٤) يعنى تميز الشيء عن مثله بغير مخصص

الوجود ، كما أنه ممكن العدم - ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في
الامكان ، بنير يخص ، وإن قلتم : إن الإرادة خصت ، فالسؤال عن اختصاص
الإرادة ، وأنها لم تخصص (١) ؟ . فإن قلتم : القديم لا يقال له ليم ؛ فليكن العالم قديماً
ولا يطلب صانعه وسببه ، لأن القديم لا يقال فيه : ليم ؛ فإن (٢) 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
اختصت الإرادة بوقت دون وقت ، وهيأة دون هيأة ، اتفاقاً ، وإن قلتم : أن هذا
السؤال (٣) غير لازم ، لأنه وارد على كل ما يريد به الباري ، وعائد على كل ما يقدره ،
فنقول : لا ، بل هذا السؤال لازم لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على
كل تقدير .

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 ولم يكن بد من
مخصص يخص الشيء عن مثله ، فقل : للقديم - وراء القدرة - صفة من شأنها

(١) يعني « قائم »

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

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

تخصيص الشيء عن مثله ، فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ؟ كقول
القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن
صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تميز الشيء
عن مثله .

فأما قيل : إثبات صفة شأنها تميز 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 متماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذلك في محل
آخر ، وهذا يوجب التميز ، ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقاً ،
لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يساويه من كل وجه ؟ ! وإذا قلنا : السوادان
مثالان ، عنيما به في السوادية مضافاً إليها على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فلا
اتحد المحل والزمان ولم يبق تباين ، لم يقل سوادان ، ولا عقت الاثنينية 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 يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ،
أو أخف ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب^(١)
من هذه الأسباب أما حق وأما جلي ، وإلا فلا يتصور تميز الشيء عن مثله بحال .

(١) وفي نسخة « أو سبباً » وعلى أية حال فالعبارة غير مستقيمة ، وأولى بها أن تكون هكذا :
« إلى غير ذلك من الأسباب »

والله اعلم بالصواب

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^(١) ، 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 ، فم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ ، فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فانسيم باسم آخر ، فلا مشاحة في الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتمييز ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك^(٢) غير متصور ، فإننا نفرض مرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما الساجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداها لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من التخصيصات 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 حماقه وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوي إذا فرض ، بقي الرجل المتشوف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداها بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الفرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة ، فإن لا بد

(١) على الأخص في رأيكم كما مر ص ٥٧

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

لكل ناظر شاهداً أو غائباً في تحقيق الفعل الاختياري من إثباتات حقة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

الوجه الثاني في الاعتراض . هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ما استغنيتكم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها ، فلم أخص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في الزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف .

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 وتفاصيلها ، وإنما تدرك الحكمة في بعضها ، كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السرف فيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد في أن يميز 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 .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه ، لكننا لا نقصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف ؛ جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة .

أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة
السماء متشابهة الأجزاء ، فإنها بسيطة ، لا سيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع
فإنه غير مركب^(١) أصلا ، وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى ، فنقول : ما من
نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية^(٢) لها عندهم ألا ويتصور أن يكونا هما
القطبين ، فلم تميزت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ ! ولم لم يكن خط
المنطقة مارا 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 تميز
لكونه قطبا ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء
الكرة متساوية ؟ ! وهذا لا يخرج عنه .

فإن قيل : أعل الموضع الذى عليه نقطة القطب يفارق غيره بخصوصية تناسب كونه
محالا للقطب حتى يثبت ، فكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعها أو ما يفرض إطلاقه
عليه من الأسماء ؛ وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعتها من الأرض ومن
الأفلاك ، والقطب ثابت الوضع ، فاعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت
الوضع من غيره .

قلنا فى هذا تصریح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى فى الطبيعة ، وأنها ليست
متشابهة الأجزاء ؛ وهو على خلاف أصلكم ، إذ أصل ما استدلتكم به على لزوم كون
السماء كرية^(٣) الشكل ، أنها بسيطة الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها ، وأبسط الأشكال

(١) فى نسخة « مكوكب » (٢) لعله يشير إلى رأيهم فى مركب الجسم من أجزاء بالقوة لانهاية لها

(٣) فى كل النسخ التى تحت يدي « كرى الشكل » مع أن السماء مؤنثة لقوله تعالى : « والسماء

بناها رفع سمكها فسواها ... الخ » .

الكرة ، فإن التريبع ، والتسدیس ، وغيرهما ، يقتضى خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع^(١) الالتزام به ، فإن السؤال فى تلك الخاصية قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا 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 أنها جسم قابل للصور متشابهة بالضرورة ؛ وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع ، لمجرد كونه جسما ، ولا لمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلا بد أن يكون تخصيصه به ، بتحكّم ، أو بدقة 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 من تبدل الوضع ، ، متساوية ؛ وهذا لا يخرج منه .

الالتزام الثانى ، تمين 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 السكل يدور من جهة واحدة ، لما تباينت أوضاعها ، ولم تحدث مناسبات الكواكب ، بالثلاثية ، والتسدیس ، والمقارنة ، وغير ذلك ، ولكن السكل على وضع واحد لا يختلف قط ، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث فى العالم .

(١) أى فليس يقتصر الالتزام عليه

قلنا لسنا نلتزم عدم^(١) 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 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 تساوى^(٢) الأوقات المختلفة^(٣) ، بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود ، فكذلك يعلم^(٤) تساوى الأحياء والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التساوى ، كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضا .

الرغماءة الثانية : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقدا عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الكائنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

(١) في نسخ اسقاط هذه الكلمة ، وقد اختارته طبعة بيروت وهو خطأ (٢) في كل النسخ التي تحت يدي « تشابه » ولا شك أنه غير دقيق (٣) أى على رأى فريق من المتكلمين على الأقل وهم المعتزلة (٤) أى ندعى أنه يعلم .

فان 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 استمداد المحل المقابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا الجرى . قلنا : فالسؤال في حصول الاستمداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد ، قائم ، فأما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهى إلى قديم يكون أول حادث منه .

فان قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا . والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك ، أعنى الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربيع والتسدیس ، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض ، وبعضها نسبة إلى الأرض ، كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع ، والبعد عن الأرض بكون الكواكب في الأوج ، والقرب بكونه في الحضيض ، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب ؛ وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة ، فوجبها الحركة الدورية ؛ وأما الحوادث فيما يحويه معمر فلك القمر ، وهو العناصر الأربعة ، فما يعرض فيها من كون وفساد ، وامتزاج وافتراق ، واستحالة من صفة إلى صفة ، فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل ، وبالأخرة تنتهى مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية ، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض .

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فانها حية نازلة منزلة نفوسنا

بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضا قديمة ، ولما تشابهت أحوال النفس لسكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبدا .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجهه ، فانها دائمة أبدا ، وتشبه الحادث من وجهه ، فان كل جزء يفرض منها ، كان حادثا بعد أن لم يكن ، فهي ^(١) من حيث أنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث أنها أبدية متشابهة الأحوال ، صادرة عن نفس أزلية ؛ فان كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية ، وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فان الحركة الدورية التي هي المستند حادثة أم قديمة ؟ ! فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ ! وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر ، وقواكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فانه ثابت متجدد ، أى هو ثابت المتجدد ، متجدد الثبوت ، فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فان كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شئ 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 .

(١) في النسخ التي تحت يدي « فهو » .

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه ،
كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن
الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فان جميع الحوادث مختصة لله
ابتداء ، ونبطل ما قالوه : من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار ، حركة نفسية
كحركة كائناتنا .

دليل ثام لهم في المسألة

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

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

الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان

أصلاً ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان معه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان معه عالم ، وسجود الذاتين فقط ، فنحن بالتقدم انفراداً بالوجود فقط ؛ والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان عيسى معه ، لم يتضمن اللفظ ألا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فأجاب 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 ، فإنا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم ، قيل لنا : هذا خطأ ، فإن « كان » إنما يقال على ما مضى ، فدلّ على أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضي ، والماضي بذاته هو الزمان ، والماضي بغيره هو الحركة ، فانها تمضي بمضى الزمان ، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم .

قلنا : المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث .

الذى به افترق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أننا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، ثم قدرنا بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لَكُنَّا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود ، وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضى ، وهذا كله لمعجز الوهم عن توهم وجود مبتدأ إلا مع تقدير « قبل » له ، وذلك « قبل » الذى لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شىء محقق موجود هو الزمان ، وهو كمعجز الوهم عن أن يقدر تنهاى الأجسام فيما بلى الرأس مثلاً إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً ، إما ملاء وإما خلاء ، وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوقى ، ولا بعد أبعد منه ، كاع^(١) الوهم عن الأذعان لقبوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبل » هو وجود محقق ، نفر الوهم أيضاً عن قبوله ، وكما جاز أن يكذب الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء ، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له الخلاء ليس مفهوماً فى نفسه ، أما البعد فهو تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهِياً ، كان البعد الذى هو تابع له متناهِياً ، فانقطع^(٢) أن الخلاء والملاء غير مفهوم ، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ، وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله ؛ وكذلك يقال : كما أن البعد المسمى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم ، يمنع من إثبات بعد مكانى وراءه ، فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيها ، يمنع من تقدير بعد زمانى وراءها ، وإن كان الوهم متشَبِّهاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه ، إذ لا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى « قبل »

(١) كاع يكيح ، وكع يكع ، عن الشىء . هابه وجين عنه .

(٢) أى ثبت أنهما غير مفهومين فيما وراء العالم .

و « بعد » ، وبين البعد المسكاني ، الذي تنقسم العبارة عنه - عند الإضافة - إلى « فوق » و « تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لا « فوق » فوَقَه ، جاز إثبات « قبل » ليس قبْلَه « قبل » محقق ، ألا خيالي وهمي كما في التفوق ، فهذا لازم فليتأمل ، فانهم انفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كرى ، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » ، بل أن سميت جهة « فوقاً » فمن حيث أنها تلي رأسك ، والأخرى « تحتاً » فمن حيث أنها 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 قدميه أخمص قدمك ، بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً ، هي بعينها تحت الأرض ^(١) ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور ؛ وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخراً ، وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر دقيق ، واصطالحنا على أن نسمى الجهة التي تلي الدقيق « فوقاً » إلى حيث ينتهي ، والجانب الآخر تحتاً ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم ، بل هي أسماء مختلفة ، قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها لا انعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيها ؛ وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده ، فذاتى له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً ، ولا العدم المقدر عند فناء العالم ، الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقاً ، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ،

(١) المناسب هي بعينها تحتك ليلاً .

والثاني آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافات إليهما
أثبتة ، بخلاف « فوق » و « تحت » ؛ فإذا أمكننا أن نقول : ليس للعالم
« فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل »
ولا « بعد » ، وإذا ثبت « قبل » و « والبعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه
« بالتقبل » و « البعد » .

قلنا : لا فرق ، فانه لا غرض في تعيين لفظ « فوق » و « تحت » ، بل
نمذل 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
قليل نسأ : هل لوجود العالم « قبل » ؟ ، قلنا إن عنيتم هل لوجود العالم بداية أي
طرف منه ابتداء فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف
المكشوف والمنقطع السطحي ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما
أنه إذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم ، فان قلتم لا يعقل
مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال ولا يعقل تنامي وجود من الجسم لا خارج له ،
فان قلت خارجه سطحه الذي هو منقطعه لا غير ، قلنا قبله بداية وجوده التي هي
طرفه لا غير .

بقي أن نقول : إن الله تعالى وجوداً ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب
إثبات شيء آخر ، والذي يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان ،
فإن الجسم وإن اعتقد قدم الجسم يدعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا
حدوثه ، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه ، هذا في الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم

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

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

(٢) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف في الزمان

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

صفة ثانية لهم في إلزام قدم الزمان

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

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

(١) يعنى بالآخر العالم الذي سماه « ثانياً »

أن يخلقه قبله بمقدار يساوى للمقدار الذى تقدم [به] العالم الثانى على العالم الأول وسميناهُ ، الأول ، لأنه أقرب إلى وهما ، إذ ارتقيننا من وقتنا إليه فى التقديره فيكون قدرُ إمكانٍ هو ضعف^(١) إمكانٍ آخر ، ولا بد من إمكانٍ آخر هو ضعف الكل . فإذا الإمكان المقدر بالسكينة ، 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 العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة ، والكمية صفة فتستدعى ذات كمية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والسكينة^(٢) إلا الزمان الذى هو قدر الحركة ، فإذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان

الرعاضة : أن كل هذا من عمل الوهم ، وأقرب طريق فى دفعه ، المتعاقبة

لزمان بالمكان ، فإننا نقول : هل كان فى قدرة الله أن يخلق الملك الأعلى فى سمك أكبر مما خلقه بذراع ؟! فإن قالوا : لا ، فهو تمجيز ، وإن قالوا نعم ، فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقى إلى غير نهاية ، فنقول : فى هذا إثبات بُعد وراء العالم له مقدار وكمية . إذ الأ أكبر بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأ أكبر بذراع ، ف وراء العالم بحكم هذا ، كمية ، فتستدعى ذاك وهو الجسم أو الخلاء ، ف وراء 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 ينتفى من الخلاء والشغل للأحياء ؟! إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند

(١) يعنى أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثانى العالم الأول ؛ ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول
(٢) أى وليست السكينة إلا الزمان

نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً ؟
وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الإمكانيات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم في
تخييل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

فانه قيل : نحن لا نقول : إن ما ليس بممكن فهو مقدور ، وكون العالم أكبر
مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا .

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ، فان 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 الحالات 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 يمكن ، والواجب مستغن عن علة ، فقولوا بما قاله
الدهريون من نفي الصانع ، ونفي سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

الثالث : هو أن هذا الفاسد لا يعجز الخصم عن مقابله بمثله ، فنقول : إنه لم
يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا
نقصان ، فان قلتم فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة ، قلنا : لا ، لأن الوجود
لم يكن ممكناً فلم يكن مقدورا ، وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز ،
وإن قلتم : إنه كيف كان ممتمناً فصار ممكناً ، قلنا : ولم يستحل أن يكون ممتمناً
في حال ممكناً في حال ، كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر ،

وإذا أخذ لامعه أمكن ، فإن قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكنا ، وأكبر منه أو أحضر بمقدار ظفر ممتمنا ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .
فهذا طريق المقاومة .

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

دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ثم يصير ممكناً ، وهذا الإمكان لا أول له ، أي 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 ، وإذا صح أن له أولاً ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدي إلى إثبات حال لم يكن العالم فيه ممكناً ، ولا كان الله عليه قادراً .

الرابع أن يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم مامن وقت إلا ويتصور أحداثه فيه ، وإذا قدر موجوداً أبداً لم يكن حادثاً ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه ، وهذا كقولهم في الممكن ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو خلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير

نهاية ، فلا نهاية لإمكان الزيادة ، ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال : الممكن جسم متناهى السطح ، ولكن لا تتمين مقاديره فى الكبر والصغر ، فكذلك الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتمين فى التقدم والتأخر ، وأصل كونه حادثاً متعين ، فإنه الممكن لا غير .

دليل رابع

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه ، إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات الطارئة على المواد وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذا كان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافي ، لا قوام له بنفسه ، فلا بد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، 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 ، فأن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأننا قلنا : هو مقدور لأنه مقدور ، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ،

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

وهو تعريف^(١) الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة ،
بها تعرف القضية الثانية ، وهي كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم
القديم بكونه ممكنا ، فإن العلم يستدعي معلوما ، 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 حادثة بحال .

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى قضاء

العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكنا وإن امتنع
سميناه مستحيلا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميناه واجبا ، 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 ،
لا استدعى الامتناع شيئاً موجوداً يقال إنه امتناعه ، وليس للامتناع 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 يطرأ أن عليه حتى يقال : معناه أن
هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فإذا لم يكن البياض في نفسه ممكنا 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 .

(١) كذا في النسخ وصوابه « تعاليل » .

فدل أن العقل في القضية^(١) بالإمكان ، لا يقتصر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

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

فانه قيل : ردُّ الإمكان إلى قضاء العقل 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 ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قدر انتفاؤه ، انتفى العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الامكان ، وغفلتهم عنه ، لكننا نقول : لا يرتفع الامكان ، بل الممكنات في أنفسها ممكنات في أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدمت العقول والعقلاء لبقى الامكان لا محالة .

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها ، فإن الامتناع أيضا وصف إضافي ، يستدعي وجودا ، يضاف إليه ، ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان الحل أبيض ، كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة ، فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه ، فيكون الامتناع وصفا إضافيا قائما بموضوع مضافا إليه . وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الموجود الواجب .

(١) يعني في القضاء .

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

وأما الثاني، وهو كون السواد في نفسه ممكنا فقط، فإنه إن أخذ مجردا دون محل يحله، كان ممتنعا لا ممكنا، وإنما يصير ممكنا إذا قدر هياة في جسم، فالجسم مهيا للتبدل هياة، والتبدل ممكن على الجسم، وإلا فليس للسواد نفس مفردة، حتى توصف بإمكان.

وأما الثالث، وهو النفس فهي قديمة عند فريق، ولكن ممكن لها التعاق بالابدان، فلم يلزم على هذا ما قلتم، ومن سلم حدوثها: فقد اعتقد فريق منهم أنها منطبعة في المادة، تابعة 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، فعندها أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة، فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا إلى المادة، فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها، إذ هي المدبرة المستعملة لها، فيكون الإمكان راجعا إليها بهذا الطريق.

والجواب أن رد الإمكان والوجوب والامتناع، إلى قضايا عقلية صحيح، وما ذكره من أن معنى قضاء العقل عامه، والعلم يستدعي معلوما، فيقال لهم: معلوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقال لا معلوم لها، ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وإنما الموجود في الأعيان جزئيات شخصية، وهي محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية، فإذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية، ولا يتصور في الوجود لون، ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان، وثبتت في

المقل 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 الامكان ينعدم ، فنقول : لو قدر 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 البايين ، وإن زعموا أنها تكون باقية في علم الله سبحانه ، فكذا القول في الامكان ، فالالزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

وأما العذر عن « الامتناع » بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشئ ، إذ يمتنع عليها^(١) ضده ، فليس كل محال كذلك ، فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس تمت مادة يضاف إليها الامتناع ، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله عز وجل بذاته ووجوده واجب ، والانفراد مضاف إليه ، فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فإن العالم موجود معه فليس منفردا ، فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله . قلنا فمعنى أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كانفراده عن النظر ، فإن انفراده عن النظر واجب ، وانفراده عن الخلوقات الممكنة غير واجب ، فنتكاف 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 منفردة ، إن عني بذلك في الوجود فنعم ، وإن عني بذلك في العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد والبياض الكلين ، ويحكم عليهما بالامكان في ذاتهما .

(١) في النسخ « عليه » .

ثم إن العذر باطل بالنفوس الحادثة ، فإن لها ذواتا مفردة وإمكانا سابقا 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 الحوادث أن القادر عليه يمكن في حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه ، كما أنها إضافة إلى البدن المنفعل مع أنها لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع في الموضوعين .

فإن قيل : فقد عوّلت في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات بالاشكالات ، ولم تحلوا ما أوردوه من الاشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا بحالة ، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتعبير في وجوه أدلتهم بما نمين تهافتهم ، ولم نتطرق إلى الذب عن مذهب معين ، فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصى القول في الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم ، وأما إثبات المذهب الحق فنسصف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »^(١) ونعتنى فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم .

(١) وفي الغزالي بما وعد ، إذ ألف هذا الكتاب ، وجعله فصلاً من فصول كتاب « الأحياء » وبساطة المعلومات الواردة فيه مع ملاحظة أن الغزالي قد اعتبره صنواً لكتاب « التهافت » تساعد على تحديد القيمة العلمية لكتاب « التهافت » في نظر الغزالي . وعلى تحديد مستوى الجماعة التي ألف لها . ثم إن هذا الترابط الوثيق بين الكتابين يفسر لنا قول الغزالي آتياً « وبحمد الله - أي علم الكلام - يتعلق الكتاب التي صنفناه في تهافت الفلاسفة » .