مسألة [١٦]

فى إبطال قولهم

إن نفوس السموات عالمة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم
وأن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهى
انتقاش المحفوظات ، فى القوة الحافظة ، المودعة فى دماغ الإنسان ، لا أنه جسم
صلب عريض ، مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ،
لأن تلك الكتابة ، تستدعى كثرتها ، اتساعَ المكتوب عليه ،
وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ،
ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا تمكن خطوط لا نهاية لها ،
على جسم ، ولا يمكن تعريف أشـــياء ،
لا نهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة

وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكروبين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ، ولا تتصرف فى الأجسام ، وأن هذه الصور الجزئية[1] ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى[2] أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ، ولذلك عُبِّر عن الأشرف بـ « القلم » ، فقال تعالى : « علم بالقلم » لأنه كالنقّاش المفيد ، مَثَّلَ المعلِّم بالقلم ، وشبَّه المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

---

(١) لعله يعنى « العلم بالأمور الشخصية » .
(٢) يعود على الملائكة الكروبين .

والنزاع فى هذه المسألة ، يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن ما ذكروه من قبل ، ليس محالا ، إذ منتهاه كونُ السماء حيوانا متحركا لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه فترجع إلى إثبات علم للخلوق ، بالجزئيات التى لا نهاية لها ، وهذا ربما تُعتقد استحالته ، فنطالبهم بالدليل عليه ، فإنه تحكُّم فى نفسه .

* * *

استدلوا فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلى ، لا تتوجه إليه إلا إرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصدر منها شىء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئى ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى آحاد الجزئيات ، على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شىء جزئى ، بل لابد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فللفلك فى كل حركة جزئية معينة ، من نقطة إلى نقطة معينة ، إرادة جزئية لتلك الحركة ، فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية ، بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ، فإن كل إرادة ، فمن ضرورتها تصوُّر لذلك المراد ، أى علمٌ به ، سواء كان جزئيا أو كليا .

ومهما كان للفلك ، تصوُّر لجزئيات الحركات وإحاطةٌ بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها ، من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون بعض أجزائه طالعة ، وبعضها غاربة ، وبعضها فى وسط السماء ، فوق قوم ، وتحت قدم قوم ، وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب ، التى تتجدد بالحركة ، من التثليث والتسديس ، والمقابلة والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إمّا بغير واسطة ، وإمّا بواسطة واحدة ، وإمّا بوسائط كثيرة .

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

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

فبهذا يطلع على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدوثه واجب عن علته ، مهما تحققت العلة.

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ، لأنا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، فإنا مهما علمنا ، أن النار ستلتقي بالقطن مثلا ، في وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصا سيأكل ، نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطى الموضع الفلاني ، الذي فيه كنز مغطّى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي ، تعثرُ رجله في الكنز ، ويعرفُه ؛ نعلم أنه سيستغني بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها ، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب ، فإن عرفنا أغلبها وأكثرها ، حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع ، فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب ، لحصلت المعرفة بجميع المسببات ، إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية ، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها ؛ ونفوس السموات مطلعة عليها ، لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمه ولوازم لوازمه إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا : أن النائم يرى فى نومه ، ما يكون فى المستقبل ، وذلك لاتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعته ، ومهما اطلع على الشىء ، ربما بقى ذلك الشىء بعينه فى حفظه ، وربما سارعت القوة المخيلة ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء ، بأمثلة تناسبها ، بعض المناسبة ، أو انتقالها منها إلى أضدادها ، فينمحى المدرك الحقيقى ، عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال فى الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما ، يمثّل الخيال ، كما يمثّل الرجلُ بشجرة ، والزوجةُ بخُفٍّ ، والخادم ببعض أوانى الدار ، وحافظ مال البر والصدقات ، بزيت ؛ فإن الزيت سبب السراج ، الذى هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ، إذ ليس ثَمَّ حجاب ، ولكنا فى يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ؛ فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية ، صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استعدادنا ، للاتصال .

وزعموا : أن النبى المصطفى ، صلوات الله عليه وسلامه ، يطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية ، قد تقوى قوة ، لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو فى اليقظة ، ما يراه غيره فى النوم ، ثم القوة الخيالية ، تمثّل له أيضاً ، ما يراه ، وربما يبقى الشىء بعينه فى ذكره ، وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحى إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ، ثابتة فى اللوح المحفوظ ، لما عرف الأنبياء الغيب فى يقظة ولا منام ، ولكن جف القلم ، بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذى ذكرناه .

فهذا ما أردنا ، أن نورده ، لتفهيم مذهبهم .

* * *

والجواب ، أن نقول : لِمَ تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى فى المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع ، لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك لكم فى الشرعيات .

ويبقى التمسك بمسالك العقول ، وما ذكرتموه ، وإن اعتُرف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يُعرف وجوده ، ولا يتحقق كذبُه ، وإنما السبيل فيه ، أن يتعرّف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى أولاً ، فمبنىٌّ على مقدمات كثيرة ، لسنا نطوِّل بإبطالها ، ولكنا ننازع فى ثلاث مقدمات منها .

المقدمة الأولى ، قولكم : إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها .

الثانية ، أنه إن سلِّم ذلك ، مسامحةً لكم به ، فقولكم إنه يفتقر إلى تصوّر جزئى للحركات الجزئية ، فغير مسلم ، إذ ليس ثَمَ جزء عندكم فى الجسم ، فإنه شيء واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ؛ ولا فى الحركة ، فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفى تشوقها إلى استيفاء « الأين » الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية ، مثالا ، لتفهيم غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلى ، فى أن يحج بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا يصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، فى جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد فى الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للإنسان ، فى توجُّهه إلى البيت ، تصوُّرٌ بعد تصور ، المكان الذى يتخطاه ، والجهة التى يسلكها ، ويتبع كل تصوُّر جزئى ، إرادة جزئية ، للحركة عن [1] المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية ، التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلَّم لهم فى الحج ، لأن الجهات متعددة ، فى التوجه إلى مكة ، والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيُّن مكان عن مكان ، وجهة عن جهة ، إلى إرادة أخرى جزئية .

وأما الحركة السماوية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفى حيِّزها لا تجاوزه ، والحركة مرادة ، وليس ثَمَّتَ إلا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهوىِّ الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض فى أقرب طريق ، وأقرب الطرق ، الخط المستقيم ، الذى هو عمود على الأرض ، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه ، إلى تجدد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية ، الطالبة للمركز ، مع تجدُّد القرب ، والبعد ، والوصول إلى حد ، والصدور عنه . فكذلك يكفى فى تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا تفتقر إلى مزيد .

فهذه مقدمة تحكَّموا بوضعها .

---

(١) وفى نسخة « إلى » .

الثالث : وهى التحكّم البعيد جداً ، قولهم : إنه إذا تصوّر الحركات الجزئية ، تصوّر أيضاً ، توابعها ولوازمها ، وهذا هوَس محض ، كقول القائل : إن الإنسان ، إذا تحرّك ، وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف ، ما يلزم من حركته ، من موازاة ومجاوزة ، وهو نسبته إلى الأجسام ، التى فوقه وتحته ومن جوانبه ، وإنه إذا مشى فى شمس ، ينبغى أن يعلم المواضع ، التى يقع عليها ظله ، والمواضع التى لا يقع عليها ، وما يحصل عن ظله ، من البرودة ، بقطع الشعاع فى تلك المواضع ، وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق ، وهلمّ جرًّا ، إلى جميع الحوادث ، فى بدنه وفى غير بدنه ، مما الحركةُ علةٌ فيه ، أو شرط ، أو مهيئ ومُعِد ، وهو هوَس بيِّن ، لا يتخيّله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا ، يرجع هذا التحكّم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصّلة ، المعلومة لنفس الفلك ، هى موجودة فى الحال ؟ ! ، أو ينضاف إليها ما يُتوقع كونه فى الاستقبال ؟ ! ، فإن قصرتموه على الموجود فى الحال ، بطل اطلاعه على الغيب ، واطلاع الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ فى اليقظة ، وسائر الخلق فى النوم ، على ما سيكون فى الاستقبال ، بواسطته ، ثم بطل مقتضى الدليل ، فإنه تحكّم بأن من عرف الشىء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء ، لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ؛ وأسبابُ جميع الحوادث ، حاضرة فى الحال ، فإنها هى الحركة السماوية ، ولكن تقتضى المسبب ، إما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

و إذا[1] تمدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يصرف ، تفصيل جميع الجزئيات ، فى الاستقبال ، إلى غير نهاية ؟ ! وكيف يجتمع فى نفس مخلوق ، فى حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ومن لم يشهد له عقله ، باستحالة ذلك ، فليبأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا ، فى علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته — بالاتفاق — على نحو تعلق العلوم التى هى للمخلوقات .

بل مهما دار نفس الفلك ، دورة نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان فإنه شاركه ، فى كونه مدركا للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعا ، كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

قلنا قيل : حق النفس الإنسانية ، فى جوهرها ، أن تدرك أيضا ، جميع الأشياء ولكن اشتغالها ، بنتائج الشهوة ، والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع والألم .

و بالجملة عوارض البدن ، وما تورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شىء واحد ، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعتريها شاغل ، ولا يستغرقها همّ ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : و بم عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلا كانت عبادتها ، واشتياقها إلى الأول مستغرقا لها ، وشاغلا لها ، عن تصوّر الجزئيات المفصلة ! ! ! .

---

(١) مقابل قوله « فإن قصرتموه » .

أو ما الذى يحيل ، تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ؟! ومن أين عرفتم انحصار المانع ، فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا؟! وفى العقلاء شواغل من علو الهمة ، وطلب الرئاسة ، ما يستحيل تصورها عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعاً ، فمن أين يُعرف استحالة ما يقوم مقامها ، فى النفوس الفلكية .

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهى ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

أما الملقبة

بالطبيعيات

فهى علوم كثيرة

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

وهى منقسمة إلى أصول وفروع .

وأصولها ثمانية أقسام :

الأول : يُذكر فيه ما يلحق الجسم ، من حيث إنه جسم ، من الانقسام ، والحركة ، والتغير ، وما يلحق الحركة ويتبعها ، من الزمان ، والمكان والخلاء ، ويشتمل عليه كتاب « سمع الكيان » .

الثانى : يُعرَّف أحوال أقسام أركان العالم ، التى هى السموات[1] ، وما فى مقعر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعلة استحقاق كل واحد منها ، موضوعا معينا ، ويشتمل عليه ، كتاب « السماء والعالم السفلى » .

---

(١) هل تعتبر المسائل الخاصة بالأفلاك ، من كونها متحركة بحركة إرادية ، ومطيعة لله تعالى ، بهذه الحركة ، ومن كونها مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذه العالم ، من البحوث الإلهية ؟ ! أم الأنسب بها أن تجعل فى عداد البحوث الطبيعية ؟ ! .

الثالث : يُعرف فيه ، أحوال الكون والفساد ، والتولُّد ، والتوالد ، والنشوء والبِلَى ، والاستحالات ، وكيفية استبقاء الأنواع ، على فساد الأشخاص ، بالحركتين السماويتين ، الشرقية والغربية ، ويشتمل عليه ، كتاب « الكون والفساد » .

الرابع : فى الأحوال التى تعرض ، للعناصر الأربعة ، من الامتزاجات ، التى منها تحدث الآثار العلوية ، من الغيوم ، والأمطار ، والرعد ، والبرق ، والهالة ، وقوس قزح ، والصواعق ، والرياح ، والزلازل .

الخامس : فى الجواهر المعدنية .

السادس : فى أحكام النبات .

السابع ، فى الحيوانات ، وفيه كتاب « طبائع الحيوان » .

الثامن ، فى النفس الحيوانية ، والقوى الدراكة ، وأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ، وأنه جوهر روحانى يستحيل عليه الفناء .

* * *

أما فروعها فسبعة :

الأول ، الطب ، ومقصوده معرفة مبادى ، بدن الإنسان ، وأحواله ، من الصحة والمرض ، وأسبابهما ، ودلائلهما ، ليدفع المرض ، ويحفظ الصحة .

الثانى ، فى أحكام النجوم ، وهو تخمين فى الاستدلال ، من أشكال الكواكب وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والملل ، والمواليد ، والسنين .

الثالث ، علم الفراسة ، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق .

الرابع ، التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيَّلات الحاضرة ، على ما شاهدته النفس ، من عالم الغيب ، فشبهته القوة المتخيلة ، بمثال غيره .

الخامس علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلا غريباً ، فى العالم الأرضى .

السادس ، علم النيرنجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليحدث منها أمور غريبة .

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

***

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً فى شىء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، من جملة هذه العلوم ، فى أربعة مسائل .

الأولى ، حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ، ولا فى الإمكان ، إيجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .

الثانية ، قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة فى الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه ، فى حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلى .

الثالثة ، قولهم : إن هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هى إذا وجدت ، فهى أبدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابعة ، قولهم : يستحيل رَدُّ هذه النفوس إلى الأجساد .

* * *

وإنما يلزم النزاع فى الأولى ، من حيث إنه ينبنى عليها إثبات المعجزات ، الخارقة للعادة ، من قلب العصى ، ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحالوا جميع ذلك ، وأوّلوا ما فى القرآن ؛ من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ؛ وأوّلوا تلقُّف العصى ، سِحْرَ السحَرة ، بإبطال الحجة الإلٰهية ، الظاهرة على يد موسى ، صلى الله عليه وسلم ، شبهاتِ المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

* * *

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

أحدها : فى القوة المتخيلة ، فإنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقويت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطلعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات ، الكائنة فى المستقبل ، وذلك فى اليقظة للأنبياء — صلوات الله عليهم — ولسائر الناس فى النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التى هى للقوة المتخيلة .

الثانى : فى القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وسرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم ، فرب ذكى ، اذ ذُكر له المدلول ، تنبَّه للدليل ، وإذ ذُكر له الدليل تنبَّه المدلول ، من نفسه ، وبالجملة ، إذا خطر له الحد الأوسط ، تنبَّه للنتيجة ، وإذا حضر فى ذهنه حدّا النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط ، الجامع بين طرفى النتيجة .

والناس فى هذا منقسمون ، فمنهم من يتنبه بنفسه ، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه ، إلا بتعب كثير ، وإذا جاز أن ينتهى طرف النقصان ، الى من لا حدس له أصلا ، حتى لا يتهيأ لهم المعقولات ، مع التنبيه ، جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه ، لكل المعقولات ، أولا كثرها ، وفى أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بالكمية ، فى جميع المطالب ، أو بعضها ، وفى الكيفية ، حتى يتفاوت ، فى القرب والبعد ، فربّ نفس مقدسة صافية ، يستمر حدسها فى جميع المعقولات ، وفى أسرع الأوقات ؛ فهو النبي الذى له معجزة ، من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى معلم ، بل كأنه يتعلم من نفسه ، وهو الذى وصف بأنه « يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » .

الثالث ، فى القوة النفسية العملية ، فقد تنتهى إلى حد ، تتأثر بها الطبيعيات ، وتتسخّر .

ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء ، والقوى التى فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ؛ حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلّبت أشداقه ، وانتهضت القوة اللاعبة[1] ، فيّاضة باللعاب ، من معادنه ، وإذا تصورت الوقاع ، انتهضت القوة ، فنشزت الآلة ، بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ؛ ولو كان ذلك على الأرض ، لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الأجسام ، والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخّرة للنفوس ، ويختلف ذلك ، باختلاف صفاء النفوس وقوتها ، فلا يبعد أن تبلغ ، قوة النفس ، إلى حد

---

(١) فى الأصل « الملعبة » لكن المادة ثلاثية ، يقال : لعب الصبي من باب قطع ، سال لعابه ،

تخدمها القوة الطبيعية ، فى غير بدنه ، لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن لها نوع نزوع وشوق ، إلى تدبيره ، خلق ذلك فى جبلتها ، فإذا جاز أن تطيعها أجسام بدنها ، لم يمتنع ، أن يطيعها غيرها.

فتتطلع نفسه ، إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض لتخسف بقوم ؛ وذلك موقوف حصوله ، على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة فى الهواء ، فيحدث من نفسه تلك السخونة ، والبرودة ، ويتولد منها هذه الأمور ، من غير حضور سبب طبيعى ظاهر ، ويكون ذلك معجزة ، للنبي — عليه السلام — ولكنه إنما يحصل ذلك ، فى هواء مستعد للقبول ، ولا ينتهى إلى أن ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر ، الذى لا يقبل الانخراق .

فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصى حية ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض فى هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر على كل شىء ، فلنخض فى المقصود

مسألة [١٧]

الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، و بين ما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرِّي والشرب ، والشبع والأكل ، والإحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، و إسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمَّ جرًّا ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه ، غير قابل للفوت [1] ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، و إدامة الحياة ، مع جز الرقبة ، وهلمَّ جرًّا ، إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحدا ، وهو الاحتراق في القطن مثلا ، عند ملاقاة النار ، فإنا نجوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوِّز حدوث انقلاب القطن ، رمادا محترقا ، دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

---

(١) وفي نسخة «للفرق» أي الافتراق .

والكلام فى هذه المسألة ثلاثة مقامات : —

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

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد فى القطن ، والتفرق فى أجزائه ، وجعله حراقا[1] ، أورمادا ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهى جماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ! ، وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها[2] ، وأنه لا علة له سواها ؛ إذ لا خلاف فى أن انسلاك الروح والقوى

---

(١) الحراق بضم الحاء ما تقع فيه النار عند القدح .

(٢) ومن الطريف أن هذا الرأى الذى عارض به الغزالى رأى « الفارابي » و « ابن سينا » فى « السببية » قد وجد له أنصارا فى العصر الحديث ، فردده وقال به فلاسفة لهم شأنهم فى عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التى تركز كل القوى والمؤثرات فى العالم بأجمعه ، فى شىء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية ثابتة .

قال مؤرخو الفلسفة فى العصور الحديثة : «درج «التجريبيون» منذ « لوك » على تتبع الأفكار العامة ، والمبادىء المسلمة ، وجدوا فى تحليلها ومناقشتها ، ليثبتوا : —

أولا : أنها ليست عامة ذلك العموم الذى كان يظن ، بل هناك من لا يسلم بها .

وثانيا : أنها ليست فطرية موروثة بل تتولد فى الذهن بعد أن لم تكن .

ومن بين هذه المبادىء ، مبدأ السببية ، الذى نردده ، ونكاد نؤمن به جميعا . =

المدركة والمحركة ، فى نطفة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة ، فى الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بإيداع النطفة فى الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، و بصره ، وسمعه ، وسائر المعانى التى هى فيه ، ومعلوم أنها موجودة

= فنحن نعتقد أن كل ظاهرة ، لابد لها من علة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن علة ما ، تنتج دائما نفس معلولها ، فى الظروف المتحدة .

بيدأن بعض الفلاسفة لم يسلموا بهذا المبدأ ، وكم من معتقدات تقوم على العرف ، دون أن يكون لها أساس عقلى ثابت ، وواضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضربا من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص ، وكلنا يلاحظ ، أن هناك أشياء ، كنا نعدها عللا ، ثم لم نلبث بعد تحليلها ، أن تبينا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذى دفع « مالبرانش » و « بركلى » إلى أن يردا الظواهر كلها ، إلى القوة الوحيدة ، والعلة المطلقة ، وهى البارى جل شأنه .

أما « هيوم » فيرى أن وضع المسألة الصحيح ، يقتضى — قبل البحث عن العلة ومقدار تأثيرها — أن نبحث عن العلاقة التى توهمناها ، بين علة ومعلول ، فهل هناك ارتباط ضرورى حقيقة على هذه الصورة ؟ ! ، أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الزيوع قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟ !

فبدل أن يبحث فى العلة وأثرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، ويبين كيف تولد فى أذهاننا ؟ ! ! ،

وفى رأيه ، أن هذا المبدأ ليس إلا نتيجة مشاهدات سطحية ، وتعاقب ظاهرى ، وذلك أنا شاهدنا غير مرة ، بعض الظواهر يتبع بعضا ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذ تداعى المعانى يعمل عمله ، فلا نكاد نرى التابع ، حتى نفكر فى المتبوع ، وبالعكس ، كما أخذت المخيلة تصور لنا هذه التبعية ، التى هى مجرد تجاور ، زمانى أو مكانى ، بصورة الإنتاج والتأثير ..

وإذن ليس ثمت علية ، ولا ارتباط ضرورى بين علة ومعلولها ، أو مبدأ سببية — كما نسميه — ، وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تكونت على إثر توالى الحوادث وتعاقبها ، فحملتنا على أن ننتظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبغت على الحادثة الأولى ، سراكامنا ، وقوة خارقة للعادة ، والمخيلة دخل كبير ، فى أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة .

ولا أدل على أن السببية ليست مبدأ عقليا ، من أن طائفة من الحيوانات — فيما يبدو — تسلم بضرب من التعاقب الذى يقتضيه هذا المبدأ .

ولكن إلغاء السببية معناه القضاء على العلم ، والقوانين العلمية ، وإغلاق باب التكهن بالمستقبل ، وترتيب المسببات على أسبابها ، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التى انتهى إليها « هيوم » ، فى نقده وتحليله ! ! . »

عنده ، ولم يقل أحد ، إنها موجودة به ، بل وجودها من جهة الأول ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة الملائكة ، الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والمتكلم معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء ، لا يدل على أنه موجود به .

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأكمه ، لو كانت فى عينيه غشاوة ، ولم يسمع من الناس ، الفرقَ بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارا وفتح أجفانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه ، لصور الألوان ؛ فاعلُه فتحُ البصر ، وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحاً ، والحجاب مرتفعاً ، والشخص المقابل متلوّنا ، فيلزم لامحالة أن يبصره ، ولا يعقل أنه لا يبصره ؛ حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، فى انطباع الألوان فى بصره ؛ فمن أين يأمن الخصمُ أن يكون فى مبادئ الوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول ملاقاة ، بينها ؟ ! ، إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هى أجسام متحركة فتغيب ؛ ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثَمّ سببا وراء ماشاهدناه ، وهذا لامخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التى تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباعُ صور الألوان فى العين يحصل من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقةُ السليمة ، والجسم المتلوّن ، مُعدّات ومهيئات ، لقبول المحل هذه الصور ، وطردوا هذا فى كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هى الفاعلة للإحراق ، والخُبزَ هو الفاعل

للشبع ، والدواء هو الفاعل للصحة ، إلى غير ذلك من الأسباب .

المقام الثانى مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تفيض من مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة إلا أن تلك المبادئ أيضا ، تصدر الأشياء منها ، باللزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار صدور النور من الشمس ، وإنما افترقت المحال فى القبول ، لاختلاف استعدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضىء به موضع آخر ، والمدر لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلّب ؛ وبعضها يبيضّ ، كثوب القصار ، وبعضها يسودّ ، كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستعدادات فى المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة ، بما هو صادر منها ، لا منع عندها ، ولا بخل ، وإنما التقصير من القوابل .

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطنتين متماثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثمّ اختيار .

ومن هذا المعنى أنكروا وقوع ابراهيم — صلوات الله عليه وسلامه — فى النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار نارا ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها نارا ؛ أو بقلب [1] ذات ابراهيم — عليه السلام — ورده حجرا ، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ، ولا ذاك ممكن .

---

(١) مقابل لقوله « بسلب الحرارة »

والجواب عن مسلكهم :

الأول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعواهم ، فى ذلك ، فى مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقاة القطنة النار ، أمكن فى العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقاة .

فإن قيل : فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ، فإنه إذا أنكر لزوم المسببات ، عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة أيضا ، منهج مخصوص معين ، بل أمكن تفننه ، وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه ، سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله ، وهو لا يراها ، لأن الله تعالى ، ليس يخلق الرؤية له .

ومن وضع كتابا فى بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته ، غلاما أمرد ، عاقلا متصرفا ، أو انقلب حيوانا .

ولو ترك غلاما فى بيته ، فليجوز انقلابه كلبا ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكا ، وانقلاب الحجر ذهبا ، والذهب حجرا ، وإذا سئل عن شىء من هذا ، فينبغى أن يقول : لا أدرى ما فى البيت الآن ، وإنما القدر الذى أعلمه ، أنى تركت فى البيت كتابا ، ولعله الآن فرس ، قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه ، وإنى تركت فى البيت جرة من الماء ، ولعلها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى ، قادر على كل شىء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تخلق من البذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة ، أن تخلق من شىء ،

فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ ! ، فليتردد ، وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه فى السوق ، قد انقلب إنسانا ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شىء ممكن ، وهذا ممكن ، فلا بد من التردد فيه ، وهذا فن[1] يتسع للمجال فى تصويره ، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب . أن نقول : إن ثبت أن الممكن[2] كونه ، لا يجوز أن يُخلق للإنسان

---

(١) هذا هو ما عبر عنه «هيوم» فيما نقلناه عنه سابقا ، بإلغاء العلم الطبيعى .

(٢) يعنى لو كان الشىء الممكن الوجود — كانقلاب الكتاب فرساً — إذا كان غائباً عنا ، نظل فى حيرة من أمره ، ولا ندرى هل وقع ، أم لم يقع ؟ ! ، لزمت هذه المحالات .

أما إذا كان فى الإمكان ، أن يحصل لنا علم ، بأن هذا الانقلاب — رغم إمكانه — غير واقع ، وغير حاصل ، لم تلزم هذه المحالات .

وفى الإمكان أن يحصل لنا هذا العلم بأحد طريقين :

ا — أن يخلق الله فينا ابتداء ، علما بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه — رغم إمكانه — غير حاصل ، بمقتضى هذا العلم الذى خلقه الله فينا .

ب — أن جريان العادة ، بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرسخ فى أذهاننا — رغم إمكانه — العلم بعدم وقوعه .

وهذا الحل فى نظر الغزالى ، كاف لأن يحصل لنا علما بالعالم الطبيعى ، على هذا النحو ، رغم إمكان هذه الفروض عقلا .

وتابع الغزالى فى هذا النهج ، المتكلمون من بعده ، ولم يروا فى هذا الفروض العقلية ، ما يفوت عليهم الوثوق ، الذى يجب توافره ، فى الإدراكات حتى تسمو إلى مصاف المعارف ، اليقينية .

فيقول «عضد الدين الإيجى» و«السيد الشريف الجرجانى» فى كتابهما « المواقف وشرحه » :

« العلم صفة توجب لمحلها ، تمييزا بين المعانى ، لا يحتمل النقيض ، وأورد العلوم العادية فانها تحتمل النقيض . والجواب أن احتمال النقيض نوعان :

ا — نوع يرجع إلى الإمكان الذاتى ، الثابت للمكنات ، وهذا لا يقدح فى العلوم .

ب — ونوع يرجع إلى أن متعلق التمييز ، يكون محتملا ، لأن يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن ، أو فى المآل ، كما فى الجهل المركب والتقليد ، ومنشؤه ضعف هذا التمييز ، إما لعدم الجزم ، =

علم بعدم كونه ، لزم هـذه المحالات؛ ونحن لا نشك فى هذه الصور التى أوردتموها ، فإن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات ، لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور[1] واجبة[2] ، بل هى ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرسخ فى أذهاننا ، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبى من الأنبياء — عليهم السلام — بالطرق التى ذكروها ، أن فلانا لا يقدم من سفره غدا ، وقدومه ممكن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامى ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، فى أمر من الأمور ، ولا يدرك المعقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر ، أن تتقوى نفسه وحدسه ، بحيث يدرك مايدركه الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلم أن ذلك الممكن لم يقع ، فإن[3] خرق الله العادة ، بإيقاعها[4] فى زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشىء ممكنا ، فى مقدورات الله تعالى ، ويكون قد جرى فى سابق علمه ، أنه لا يفعله مع إمكانه ، فى بعض الأوقات ، ويخلق لنا

= أو لعدم المطابقة ؛ أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا هو المنفى فى حد العلم »
ولكن هل قنع الفلاسفة المحدثون ، الذين وافقوا المتكلمين ، فى إلغاء نظرية السببية؟ بهذا الحل الذى قنع به المتكلمون ؟! الجواب لا

(١) يعنى هذه الفروض المذكورة آنفا ، من قلب الكتاب فرسا . . الخ .

(٢) أى واجب ألا تكون .

(٣) هذه العبارة إلى آخر الفقرة ، ركيكة ، ولكن معناها واضح ، فهو يريد أن يقول : إذا خرق الله العادة ، وأوقع أمثال هذه الفروض ، نزع من القلوب العلم بأنها غير واقعة ، وأدخل محله علما بأنها واقعة ، ولكن هذا لا يحصل إلا فى مناسبات وظروف خاصة كتأييد نبى — رحمة من الله بعباده — حتى لا تتبلبل الأفكار وتضطرب العقول .

(٤) أى بإيقاع هذه الفروض .

العلم بأنه ليس يفعل ، فى ذلك الوقت ، فليس فى هذا الكلام إلا تشنيع محض .

* * *

المسلك الثانى ، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقاها ، قطنتان متماثلتان ، أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز ، أن يلقى نبى فى النار ، فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى ، أو من الملائكة ، صفة فى النار ، تقصر سخونتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها . أو يحدث فى بدن النبي صفة ، ولا تخرجه عن كونه لحما وعظما ، فيدفع أثر النار .

فإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق [1] ، ثم يقعد فى تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذى لم يشاهد ذلك ينكره .

فانكار الخصم اشتمال القدرة ، على إثبات صفة من الصفات ، فى النار أو فى البدن تمنع من الاحتراق ، كإنكار لم يشاهد الطلق [1] وأثره ، وفى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلِمَ ينبغى أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها ؟ ! .

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصى حية ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شىء ، فالتراب وسائر العناصر ، يستحيل نباتا ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له دما ، ثم الدم يستحيل منيا ، ثم المنى ينصب فى الرحم ، فيتخلق حيوانا ، وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول ، فلِمَ يحيل الخصم أن يكون فى

---

(١) كذا فى الاصل ، ولعلها « الطلاء » وهو القطران.

مقدورات الله تعالى، أن يدير المادة فى هذه الأطوار، فى وقت أقرب مما عهد فيه؟! وإذا جاز فى وقت أقرب، فلا ضبط للأقل، فيستعجل هذه القوى فى عملها، ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السلام.

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

قلنا: وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار، والصواعق، وتزلزل الأرض، بقوة نفس النبي، يحصل منه أو من مبدأ آخر؟!، فقولنا فى هذا كقولكم فى ذلك، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك، إلى الله تعالى، إما بغير واسطة، أو بواسطة الملائكة، ولكن وقت استحقاق حصولها، انصراف همة النبى عليه السلام، إليها، وتعين نظام الخير فى ظهورها لاستمرار نظام الشرع، فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود، ويكون الشيء فى نفسه ممكنا، والمبدأ به سمحا جوادا، ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده، وصار الخير متعينا فيه، ولا يصير الخير متعينا فيه، إلا اذا احتاج نبى، فى إثبات نبوته إليه، لإفاضة الخير.

فهذا كله لائق بمساق كلامهم، ولازم لهم، مهما فتحوا باب الاختصاص للنبى عليه السلام، بخاصة تخالف عادة الناس، فإن مقادير ذلك الاختصاص، لا ينضبط فى العقل إمكانه، فلم يجب معه التكذيب، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه.

وعلى الجملة، لما كان لا يقبل صورة الحيوان، إلا النطفة، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة، التى هى مبادىء الموجودات عندهم، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من الفرس، أوجب ترجيحا، لمناسبة صورة الفرس، على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا

الطريق ، ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكمثرى ، تفاح ، ثم رأينا أجناسا من الحيوانات ، تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط كالديدان ، ومنها مايتولد ويتوالد جميعاً ، كالفأرة والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور ، بأمور غابت عنا ، ولم يكن فى القوة البشرية الاطلاع عليها ، إذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالتشهى ، ولا جزافا ، بل لا يفيض على كل محل إلا ماتعين قبوله له ، لكونه مستعدا فى نفسه ، والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية فى حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادىء الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الطلسمات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالا من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع ، وأحدثوا بها أمورا غريبة فى العالم ، فربما دفعوا الحية والعقرب ، عن بلد ، والبق عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من علم الطلسمات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ، فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد ، فى بعض الأجسام ، للاستحالة فى الأطوار ، فى أقرب زمان ، حتى يستعد لقبول صورة ، ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، والأنس [1] بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، فى الخلقة والفطرة .

---

(١) أى وضيق الأنس

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ، ما يحكى من معجزات الأنبياء ، عليهم السلام ، بحال من الأحوال .

* * *

فإن قيل : فنحن نساعدكم ، على أن كل ممكن مقدور لله تعالى ، وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالته ، ومنها ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان .

فالآن ما حدّ المحال عندكم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفى والإثبات ، فى شىء واحد ، فقولوا : إن كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر ؛ وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ، وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعده ، ويكتب بيده بجلدات ، ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العين محدّق بصره نحوه ، ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ، مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا ، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية (١) ، وبين الرعدة (٢) ، فلا يدل الفعل المحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .

وينبغى أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجوهر عرضا ، ويقلب العلم قدرة ، والسواد بياضا ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا ، والحجر ذهبا ، ويلزم عليه أيضا من المحالات ، مالا حصر له .

* * *

---

(١) فى نسخة « الإرادية »

(٢) فى نسخة الرعدية نسبة « للرعدة »

والجواب ، أن المحال غير مقدور عليه ، والمحال إثبات الشيء مع نفيه ، أو إثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو إثبات الاثنين مع نفي الواحد ، ومالا يرجع إلى هذا فليس بمحال ، وما ليس بمحال ، فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأنا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي ماهية البياض ووجود السواد ، فإذا صار نفي البياض مفهوما ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالا .

وإنما لايجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأنا نفهم من كونه في البيت ، عدمَ كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه [1] ،

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأنا نفهم من الجماد ، مالا يدرك ، فإن خلق فيه إدراك ، فتسميته جمادا ، بالمعنى الذي فهمناه ، محال [1] ، وإن لم يدرك فتسمية الحادث علما ، ولا يدرك به محله شيئا محال ، فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى .

فنقول: مصيرُ الشيء شيئاً آخر ، غيرُ معقول ، لأن السواد إذا انقلب كُدْرة [2] ،

---

(١) فيؤول إلى نفي الشيء مع إثباته ، كما آل كون الشخص الواحد في مكانين ، وكما آل الجمع بين السواد والبياض ، فإن كل ذلك راجع ... كما أوضحه ... إلى قانون التناقض ، ومن هنا صح ما يروى عن أرسطو من أن المحال هو الجمع بين النقيضين ، فكل مالا يمكن إرجاعه إلى قانون التناقض فهو غير محال .

(٢) في نسخة « قدرة »

مثلاً ، فالسواد باق أم لا ؟ ! ، فإن كان معدوما ، فلم ينقلب ، بل عدم ذلك ، ووجد غيره ، وإن كان موجودا ، مع الكدرة ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن بقي السواد ، والكدرة معدومة ، فلم ينقلب ، بل بقي على ماهو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منيا ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ، ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل ، الى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثَمَّ مادة قائمة ، تعاقبت عليها ، الصورتان .

وإذا قلنا: انقلب الماء هواء ، بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة، لصورة المائية، خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى ، فالمادة مشتركة ، والصورة متغيرة .

وكذلك : إذا قلنا : انقلبت العصى ثعبانا ، والتراب حيوانا .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة [1] ولا بين السواد والكدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالا من هذا الوجه .

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

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

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول : إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ، لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة ضرورية ، بين الحالين ، فعبرنا عن

---

(١) حتى يصح قلب الجوهر عرضا أو العكس . كما صح في الدم والمني ؛ والماء والهواء ؛ والعصى والثعبان ؛ والتراب والحيوان .

ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدُهما فى حال ، والآخرُ فى حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها فى حال ، و إيجاد الحركة دون القدرة فى حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة ، حصل [1] لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجارى العادات ، نعرف بها أحد قسمى الإمكان ، ولا نبين به استحالة القسم الثانى ؛ كما سبق .

---

(١) كذا فى الأصول ، وصوابها « وحصل » بزيادة « واو » فتأمل .

مسألة [١٨]

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

والخوض فى هذا يستدعى شرح مذهبهم ، فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .

والقوى الحيوانية ، تنقسم عندهم إلى قسمين ، محركة ومدركة

والمدركة قسمان ، ظاهرة ، وباطنة ،

والظاهرة هى الحواس الخمس ، وهى معان منطبعة فى الأجسام ، أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة ، فثلاث .

إحداها ، القوة الخيالية ، فى مقدم الدماغ ، وراء القوة المبصرة ، وفيها تبقى صور

الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما تورده الحواس الخمسة ، فيجتمع فيها ، وتسمى «الحس المشترك» لذلك ، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، إذا [1] رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته مالم يذق كالمرة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية ، القوة الوهمية ، وهى التى تدرك المعانى ، وكأن القوة الأولى تدرك الصور ، والمراد بالصور ما لابد لوجوده من مادة ـ أى جسم ـ ، والمراد بالمعانى مالا يستدعى وجوده جسما ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة ، فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيأته ، وذلك لا يكون إلا فى جسم ، وتدرك أيضا كونه مخالفا لها ، وتدرك السخلة [2] شكل الأم ولونها ، ثم تدرك موافقته وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الأم ، والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا فى الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا فى الأجسام أيضا ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية [3] ، وهذا محله التجويف الآخير من الدماغ .

---

(١) فى الأصل « فإذا » وليس بصحيح .

(٢) هى ولد الغنم من الضأن والمعز ساعة وضعه ، ذكرا كان أو أنثى ، وجمعه سخل بوزن فلس .

(٣) يعنى « الخيالية »

أما الثالثة ، فهى القوة التى تسمى فى الحيوانات « متخيلة » وفى الإنسان « مفكرة » ، وشأنها أن تركب الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتركب المعانى على الصور ، وهى فى التجويف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعانى ، ولذلك يقدر الإنسان ، على أن يتخيل فرسا يطير ، وشخصا رأسه رأس إنسان ، وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تلحق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سيأتى ، لا بالقوى المدركة .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى ، بصناعة الطب ، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات ، اختلّت هذه الأمور.

ثم زعموا : أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمسة ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشىء يحفظ الشىء لا بالقوة التى بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ، بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة حافظة ، وكذا المعانى تنطبع فى الوهمية ، وتحفظها قوة ، تسمى ذاكرة ، فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم [1] إليها المتخيلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة ،

* * *

وأما القوى المحركة ، فتنقسم إلى :

---

(١) ما قيمة هذا الاشتراط ، ولم يشر فيما سبق ، إلى ما يشعر بأن حول هذه القوة خلافا ، ولو أنه قال « ستة » بدل « خمسة » لكان لهذا الاشتراط ما يبرره ، لأن هذه القوة فى الحيوان يقابلها فى الإنسان « المفكرة » فإذا اعتبرا اثنتين كان المجموع ستة لا خمسة

محركة على معنى أنها باعثة على الحركة .

والى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية الشوقية ، وهى التى إذا ارتسمت فى القوة الخيالية ، التى ذكرناها[1] صورةُ مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يَقرُب به من الأشياء المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلبا للذة .

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشىء المتخيل ، ضارا أو مفسدا ، طلبا للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إراديا .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة : ، فهى قوة تنبث فى الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، المتصلة بالأعضاء ، إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية ، على سبيل الإجمال ، وترك التفصيل .

* * *

---

(٢) هى الحاسة الأولى من الحواس الباطنة

فأما النفس الناطقة الإنسانية ، المسماة عندهم بالناطقة والمراد بالناطقة ، العاقلة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل فى الظاهر ، فنسبت إليه .

ولها قوتان: ، قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : ، قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الصناعات المرتبة الإنسانية ، المستنبط ترتيبها ، بالروية الخاصة بالإنسان .

واما العالمة : ، فهى التى تسمى النظرية ، وهى قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق المعقولات ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهى القضايا الكلية ، التى يسميها المتكلمون «أحوالا» مرة ، و«وجوها» أخرى ، ويسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان ، بالقياس ، إلى جنبتين ؛ القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة ، إذ بها تأخذ من الملائكة ، العلوم الحقيقية ، وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول [1] ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهى جهة البدن وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغى أن تتسلط [2] ، على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هى عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية ، هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هى الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

* * *

(١) بمعنى أنها دائما « منفعلة » .

(٢) وهى إذا تسلطت كانت فاعلة ، وإذا خضعت كانت منفعلة ، فهى بين أن تكون فاعلة ، ومنفعلة ، بخلاف القوة النظرية فانها لا تكون عندهم إلا منفعلة

فهذا إيجاز ماقصدناه من القوى الحيوانية ، والإنسانيـة ، وطوّلوا بذكرها ، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لاحاجة إلى ذكرها فى غرضنا .

وليس شىء مما ذكروه ، مما يجب إنكاره فى الشرع ، فإنها أمور مشاهدة ، أجرى الله تعالى العادة بها .

* * *

وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم ، معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ، ببراهين العقل ، ولسنا نعترض على دعواهم ، اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين فى تفصيل الحشر والنشر ، أن الشرع مصدق له ، ولـكنا ننـكر دعواهم ، دلالة مجرد العقل عليه ؛ والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالبهم بالأدلة ، ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

الأول

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهى محصورة ، وفيها آحاد لاتنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لاينقسم ، وكل جسم ، فمنقسم ، فدل على أن محلها شيء لاينقسم .

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله ، ولكن أقربه أن يقال : إن كان محل العلم جسما منقسما ، فالعلم الحال فيه أيضا منقسم ، لكن العلم الحال غير منقسم ، فالمحل ليس جسما وهذا «قياس شرطى» استثنى فيه «نقيض التالى» ، فينتج «نقيض المقدم» بالاتفاق ، فلا نظر فى صحة شكل القياس ، ولا نظر أيضا فى المقدمتين ، فإن الأول قولنا : إن كل حال فى منقسم ، ينقسم لامحالة بفرض القسمة فى محله ، وهو أولى لايمكن التشكيك فيه ، والثانى ، قولنا : إن العلم الواحد يحل فى الآدمى ، وهو لاينقسم ، لأنه لو انقسم ، إلى غير نهاية ، لكان محالا ، وإن كانت له نهاية ، فيشتمل على آحاد لامحالة لاتنقسم ، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء ، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، و بقاء البعض ، من حيث إنه لابعض لها .

* * *

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول ، أن يقال : لِمَ تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لاينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، فى جوهر فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيفة بها ، معطلة وهى مجاورة .؟!

والاستبعاد لا خير فيه ، إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتحيز ، ولا يُشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه ؟ ! .

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحدُ الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ ! ، أو غيره ؟ ! فإن كان عينه فهو محال ، إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ، فإن ملاقى الملاقى ملاق ، وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلها [1] ، و بنا غنية عن الخوض فيها ، فلنعدل إلى مقام آخر .

المقام الثانى ، أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال فى جسم ، فينبغى أن ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة الوهمية ، التى فى الشاة ، من عداوة الذئب ، فإنها فى حكم شىء واحد ، لا يتصور تقسيمها ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدَّر إدراك بعضها ، وزوال بعضها ، وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم ، فإن نفس البهائم منطبعة فى الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام ، فى المدرَكات بالحواس الخمس ، و بالحس المشترك ، و بالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى ، التى ليس من شرطها ، أن تكون فى مادة .

---

(١) الغزالى يعترف بصعوبة إثبات الجزء الذى لا يتجزأ . انظر ما يأتى ص ٢٥٤

فإنه قيل : الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة ، بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص ، مقرونا بشخصه وهيكله ، والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة ، عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته ، فإن كان اللون ينطبع في القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟ ! ، فإن أدركتها بجسم ، فلينقسم ، وليت شعري ما حال ذلك الإدراك إذا قسم ؟ ! ، وكيف يكون بعضه ؟ ! ، أهو إدراك لبعض العداوة ؟ ! ، فكيف يكون لها بعض ؟ ! ، أو كل قسم أدرك كل العداوة ؟ ! ، فتكون العدوة معلومة مرارا ، بثبوت إدراكها في كل من أقسام المحل .

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

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

والجواب ، أن هذا الكتاب ما صنفناه ، إلا لبيان التهافت والتناقض ، في كلام الفلاسفة ، وقد حصل ، إذ انتقض به أحد الأمرين : —

إما ما ذكروه في النفس الناطقة .

وإما ما ذكروه في القوة الوهمية .

ثم نقول : هذه المناقضة ، تبين أنهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ، ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبع في الجسم ، انطباع اللون في المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلوّن ، فينقسم العلم بانقسام محله ، والخلل في لفظ الانطباع ،

إذ يمكن ألا تكون نسبة العلم إلى محله ، كنسبة اللون إلى المتلوّن ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر فى جوانبه ، فينقسم بانقسامه ، فلعل نسبة العلم إلى محله ، على وجه آخر ، وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام ، عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه ، كنسبة إدراك الصداوة إلى الجسم ؛ ووجوهُ نسبة الأوصاف إلى محالها ، ليست محصورة فى فن واحد ، ولا هى معلومة التفاصيل لنا ، علما نثق به ، فالحكم عليه دون الإحاطة ، بتفصيل النسب حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة لا يُنكر أن ما ذكروه ، مما يقوى [1] الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوما يقينا ، علما لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك ، وهذا القدر مشكك فيه .

---

(١) كذا فى الأصول ، وفيه ركة

دليل ثالث

قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلى — وهو المعلوم المجرد عن المواد — منطبعا فى المادة ، انطباع الأعراض فى الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم يكن منطبعا فيها ، ولا متبسطا عليها (٢) .

وإن استنكره لفظ الانطباع ، فلنعدل إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم به ، أم لا ؟ ! ، ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ؛ فكونه عالما به ، لِمَ صار أولى به ، من كون غيره عالما به ؟ ! ، وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام : —

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض .

أولا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه.

وباطل أن يقال : لانسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة، لم يكن للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المباينات ، مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذى لانسبة له ، ليس هو من معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه .

---

(١) كذا فى كل الأصول ، بقطع هذه الافتراض قبل تمامه ، والعدول إلى آخر :

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات[1] ، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فمعلومُ كلِّ واحد من الأجزاء ليس جزءا من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولا مرات لانهاية لها بالفعل[2] ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى ، غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذن منقسمة في المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم في المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد[3] ، إلى شيء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس ، لاتكون إلا أمثلة ، لصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرَك ، في نفس المدرِك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

* * *

والاعتراض ، على هذا ماسبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لايدرأ الشبهة ، فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ، فإنه إدراك لامحالة ، وله نسبة إليه ، ويلزم من تلك النسبة ماذكروه ، فإن العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدَّر ، وتنقسم أجزاؤها إلى أجزائه ، وكون شكل الذئب مقدَّراً ، لايكفي ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمضادة والعداوة ، والزيادةُ على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدَّر .

---

(١) يعني لذات العلم .

(٢) هذا لايلزم إلا على رأي من يرى أن الجسم مؤلف من أجزاء لانهاية لها بالفعل مثل «النظام» على ماحققت أنه قائل بذلك في مقال لنا نشر بمجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر . عدد ربيع الأول - سنة ١٣٦٦ هـ ، وأما جمهرة المتكلمين فلا يقولون بذلك فلا يرد عليهم هذا الإلزام .

(٣) يعني من الأجزاء .

فهذه الصورة مشككة فى هذا البرهان ، كما فى الأول .

فإن قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد ! ! !

قلنا : لأن الكلام فى الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية ، يطول القول فى حلها [1] ، ثم ليس فيه مايدفع الإشكال ، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة ، أيضاً فى ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلا ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة و إرادة ، ولا تتصور الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة فى اليد والأصابع ، والعلم بها ليس فى اليد ، إذ لا يزول بقطع اليد ، ولا إرادتها فى اليد ، فإنه قد يريدها بعد شلل اليد ، وتتعذر لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

---

(١) الغزالى يعترف بصعوبة إثبات الجوهر الفرد انظر مافى ص ٢٤٩

دليل ثالث

قولهم : إن العلم لو كان فى جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء ، دون سائر أجزاء الإنسان ، والإنسان يقال له عالم، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

* * *

وهذا هوس ، فإنه يسمى ، مبصراً وسامعاً ، وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لايدل ، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوّز، كما يقال : فلان فى « بغداد » وإن كان هو فى جزء من جملة « بغداد » ، لا فى جميعها ولكن يضاف إلى الجملة .

دليل رابع

إن كان العلم يحل جزاء من القلب أو الدماغ مثلا ، فالجهل ضده ، فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان فى حال واحدة عالماً وجاهلا بشىء واحد ، فلما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فإنه لو كان منقسما ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشىء فى محل ، لا يضاده ضده ، فى محل آخر ، كما يجتمع البَلَق [1] ، فى الفرس الواحد ، والسواد والبياض فى العين الواحدة ، ولكن فى محلين .

ولا يلزم هذا فى الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكاتها ، ولكنها قد تدرك وقد لا تدرك ، فليس بينهما [2] إلا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرم نقول : يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغنى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ، إذ يستحيل أن يكون الحكم فى غير محل العلة ، فالعالم هو المحل الذى قام العلم به ، فإن أطلق الاسم على الجملة فبالمجاز ، كما يقال : هو فى بغداد ، وإن كان هو فى بعضها ، وكما يقال : هو مبصر ، وإن كنا بالضرورة نعلم ، أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد ، بل يختص بالعين ، وتضاد الأحكام كتضاد العلل ، فإن الأحكام تقتصر على محل العلل .

---

(١) البلق بفتح الباء واللام ، والبلقة بضم الباء وسكون اللام ، سواد وبياض .

(٢) أى بين حاليها :

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عليه ، إذ[1] عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل، ولم تشترطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم فى قبول العلم على وتيرة واحدة .

* * *

الوعتراض : أن هذا ينقلب عليكم فى الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهى معانٍ تنطبع فى الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر عما يشتاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شىء واحد ، بوجود الشوق فى محل، والنفرة فى محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل فى الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهى النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا اتحدت الرابطة ، استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة فى الجسم ، كما فى البهائم .

---

(١) فى الأصل « فإن عندكم » .

دليل خامس

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

قلنا : مسلم أن «استثناء نقيض التالي» ، ينتج «نقيض المقدم» ، ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم ، بل نقول : لا يسلم لزوم التالي المقدم ، وما الدليل عليه ؟!

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار فالرؤية لا ترى ، والسمع لا يُسمع ، وكذا سائر الحواس ، فإن كان العقل أيضاً لا يدرك إلا بجسم ، فلا يدرك نفسه ، والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا ، كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين .

أحدهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلتم : إذا امتنع ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض ؟![1] وأيُّ بُعدٍ في أن يفترق حكم الحواس

---

(١) في « آخر » .

في وجه الإدراك ، مع اشتراكها في أنها جسمانية ؟ ! ، كما اختلف البصر واللمس ، في أن اللمس لا يفيد الإدراك ، إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ، ويخالفها البصر ، فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى إن الواحد إذا أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفون ، لأنها لم تبعد عنه .

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

دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدّعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ولا محلا ، وإلا لما أدركه .

* * *

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

أو نقول : لِمَ يستحيل أن تفترق الحواس فى هذا المعنى ؟! ، وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام كما سبق ، ولِمَ قلتم : إن ما هو قائم فى جسم ، يستحيل أن يدرك الجسمَ الذى هو محله ، لِمَ يلزم أن يحكم من جزئى معين ، على كلى مرسل ؟! ومما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر فى المنطق ، أن يحكم بسبب جزئى أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثلوه بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكّه الأسفل ، لأنا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك ، فيكون ذلك لغفلته عن « التمساح » فإنه يحرك فكّه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا

على السكنل به ، فاعل العقل حاسة أخرى ، تجرى من سائر الحواس ، مجرى المسامح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تدرك محلها ، وإلى ما لا تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه ، من غير مماسة كالبصر ، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس .

فما ذكروه أيضاً ، إن أورث ظناً ، فلا يورث يقيناً موثوقاً به .

قلنا قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعوّل على البرهان ، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يغرب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً[1] ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ؛ فإن أحداً لا يغرب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه ، فى نفسه أبداً ، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهدهما بالتشريح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالا فى جسم ، فينبغى أن يعقل[2] ذلك الجسم أبدا ، أو لا يدركه[3] أبدا ، وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل فى حالة ، ولا يعقل فى حالة .

وهـذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحال فى محل ، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبدا ، وإن كانت هـذه النسبة لا تكفى ، فينبغى ألا يدرك أبدا ، إذ لا يمكن أن تكون له

---

(١) كيف يلزم من كون النفس القلب أو الدماغ ، أنه لا بد أن يعقلهما جميعاً ؟ ! ، بل اللازم أن يعقل واحداً منهما ، وهو ما يدعى أنه النفس .

(٢) أى إن قلنا إنه ليس كالحواس ، بل يخالفها فى انه يدرك نفسه .

(٣) أى إن قلنا إنه كسائر الحواس فى أنه لا يدرك نفسه .

نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبدا ، ولم يغفل عنها بحال .

قولنا : الإنسان مادام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنها ، فإنه يشعر بجسده وجسمه ، نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسما ، حتى يثبت نفسه فى ثيابه ، وفى بيته ، والنفس التى ذكروها ، لا تناسب البيت والثوب . فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل « الشم » وأنهما زائدتان فى مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتى الثدى ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لايتشكل له ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه ، إلى قلبه وصدره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقيا مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفل عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل عنه ، فليس كذلك .

دليل سابع

قالوا : القوى المدركة بالآلات الجسمانية ، يعرض لها من المواظبة على العمل ، بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتكلها .

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها ، الأخفى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فإنهما ربما يفسدان ، أو يمنعان ، عقيبهما ، من إدراك الصوت الخفي ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها .

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

* * *

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

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

دليل ثامن

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء ، والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية في أكثر الأمور[1] إنما تقوى بعد ذلك.

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ، وعند الخرف[2] بسبب الشيخوخة ، فإنه مهما بان أن يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء « عين التالي » لا ينتج ، فإنا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن بكل حال ، والتالي محال ، فالمقدم محال ، و إذا قلنا التالي موجود في بعض الأحوال ، فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه ، أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعقها عائق ، ولم يشغلها شاغل ، فإن للنفس فعلين : ـ

١ ـ فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدبيره .

---

(١) يريد أن يقول « في أغلب الأحيان » .

(٢) هو فساد العقل من الكبر .

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

وهما شأنان متعاندان ، فربما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن ، الإحساسُ ، والتخيلُ ، والشهواتُ ، والغضبُ ، والخوفُ ، والغمُ ، والوجعُ ، فإذا أخذتَ تفكر فى معقول ، تعطلتْ عليك كل هذه الأشياء الأخر ، بل مجرد الحس ، قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شىء ، أو يصيب ذاتها آفة ، والسببُ فى كل ذلك اشتغالُ النفس بفعل عن فعل ، ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض ، والخوف فإنه أيضاً مرض فى الدماغ .

وكيف يستبعد التباين فى اختلاف جهتى فعل النفس ؟ ! ، وتعدد الجهة الواحدة ، قد يوجب التباين ، فإن الفرَق يُذهل عن الوجع ، والشهوةَ عن الغضب ، والنظرَ فى معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحال فى البدن ، ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس[1] ، بل تعود هيأة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم كما كانت بعينها ، من غير استئناف تعلم .

* * *

والأمر الثانى أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر ، فقد يقوى بعض القوى ، فى ابتداء العمر ، وبعضها فى الوسط ، وبعضها فى الآخر ،

---

(١) يعنى « من جديد » .

وأمر العقل أيضاً[1] كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

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

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

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علماً موثوقاً به ، لأن جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

---

(١) لو حذفت لكان خيراً .

دليل ناصع

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ ! ، وهذه الأجسام لا تزال تتحلل ، والغذاء يسد مسد ما يتحلل ، حتى إذا رأينا صبياً انفصل من أمه ، يمرض مراراً ثم يذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال ، بل كان أول وجوده من أجزاء المني فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المني ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غيرَ ذلك الجسم ، ونقول : هذا الإنسان ، هو عين ذلك الإنسان ، حتى إنه يبقى معه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه ، فدل أن للنفس وجوداً سوى البدن ، وأن البدن آلته .

* * *

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا ليست حال كبرهما بحال الصغر ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك ، على أن له وجوداً غير الجسم .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ، فإنها تبقى في الصبيان إلى الكبر ، وإن تبدل سائر أجزاء الدماغ .

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذا سائر أجزاء القلب .

وهما من البدن ، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع ؟ !

بل نقول : الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلا ، فلا بد أن يكون قد بقى فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تبقى عنه فلا[1] ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقى ، كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك الفرس ؛ ويكون بقاء المثى[2] مع كثرة التحلل والتبدل .

مثاله ما إذا صب فى موضع رطل من الماء ، ثم صب عليه رطل آخر ، حتى اختلط به ، ثم أخذ منه رطل ، ثم صب عليه رطل آخر ، ثم أخذ منه رطل ، ثم لا يزال يفعل ذلك ألف مرة ، فنحن فى المرة الأخيرة ، نحكم بأن شيئا من الماء الأول باق ، وأنه ما من رطل يؤخذ منه ، إلا فيه شىء من ذلك الماء الأول ، لأنه كان موجوداً فى الكرة الثانية ، والثالثة مرتبة قريبة من الثانية ، والرابعة قريبة من الثالثة ، وهكذا إلى الأخير .

وهذا على أصلهم ألزم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء فى البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهى صب الماء فى هذا الإناء ، واغترافه منه .

---

(١) يجد المتتبع لأفكار المتكلمين صدى هذا الرأى فى كتبهم ، إذ وجدوا فيه ما يؤيد حجتهم ضد خصومهم المنكرين للبعث الجسمانى ، فيقول « سعد الدين التفتازانى » شارح العقائد النسفية ص ٢٠٤ « مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، ويعيد روحه إليها .... وبهذا سقط ما قالوا : إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه ، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيهما ، وهو محال ، أو فى أحدهما ، فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه ، وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره » .

ويعقب « الخيالى » على هذا بقوله « فإن قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمأكول ، نطفة يتولد منها شخص آخر ، قلنا : لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر ، فضلا عن أن يصير نطفة وجزءاً أصليا ، والفساد فى الوقوع لا فى الجواز » .

(٢) يعنى فى الإنسان .

دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، لشخص إنسان معين ، وهو[1] غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كلّ ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان في العقل مجردة عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضي له ، كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه[2] ذاتياً وعرضياً ، على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص المشاهد .

فدل على أن الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة ، معقول عنده ، وثابت في عقله. وذلك الكلي المعقول ، لا إشارة إليه ، ولا وضع له ، ولا مقدار ، فإما أن يكون تجرده عن الوضع والمادة ، بالإضافة إلى المأخوذ منه ، وهو محال ، فإن المأخوذ

---

(١) يعني الإنسان المطلق . (٢) يعني الجسمية والطول ، مثلا ، على التوزيع .

منه ، ذو وضع ، وأين ومقدار ، وإما أن يكون بالإضافة إلى الآخذ ، وهو النفس الناقلة ، فينبغي ألا يكون للنفس وضع ، ولا إليه إشارة ، ولا له مقدار ، وإلا لو ثبت له ذلك ، لثبت للذي حل فيه .

* * *

الاعتراض ، أن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل ، غير مسلم ، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ، ولكن يحل في الحس مجموعا ، ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصّل ، كان المفصّل المفرد[1] عن القرائن ، في العقل ، في كونه[2] جزئيا كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت في العقل ، يناسب المعقول[3] وأمثاله ، مناسبة واحدة ، فيقال : إنه كلي على هذا المعنى ، وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولا ، ونسبة تلك الصورة ، إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة واحدة ، فإنه لو رأى إنساناً آخر ، لم تحدث له هيأة أخرى ، كما إذا رأى فرساً بعد إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل في خياله صورة ، فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، فلو رأى ماء آخر ، لم تحدث صورة أخرى[4]

---

(١) يعني « المجرد » ، ولعله تعمد أن يترك عبارة الفلاسفة وهي « المجرد » لئلا يفهم منها المعنى المتبادر عندهم ، حين يتحدثون عن الإدراكات وهو أنه « كلي » .

(٢) هو وجه الشبه ، ولو أخره ، فكانت العبارة هكذا : « كالمقرون بقرائنه في كونه جزئيا » لكانت أوضح .

(٣) يعني المعنى الخارجي الذي أدرك العقل صورته وفصلها .

(٤) يعني غير صورة الماء الأولى .

بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلاً ؛ حصل في الخيال وفي العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط الكف ، وانقسام الأصابع عليه ، وانتهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولونه ، فإن رأى يداً أخرى تماثلها في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يداً أخرى ، تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتخالفها في اللون والقدر ، فما تساوى فيه الأولى[1] لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها [فيه] تتجدد صورته .

فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كما في المثال[2] في إدراك صورة الاثنين ، في وقتين ، وكذا في كل متشابهين ، وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له أصلاً .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا بإشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكمه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم ؟! ، وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة ، هو المعقول[3] في نفسه ، دون العقل والعاقل ، فأما في المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه .

---

(١) في الأصول « الأول » . (٢) في نسخة « كما في الخيال بادراك صورة الاثنين » .

(٣) يعني يسمى معقولا باعتبار ذاته ، لا باعتبار وجوده في عقل العاقل .

مسألة [١٩]

في إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها .

فيطالبون بالدليل عليه ، ولهم دليلان : —

أحدهما : قولهم إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

و باطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلا لها ، بل هو آلة تستعملها النفس بوساطة القوى التي في البدن ، وفسادُ الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالا فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، وفعلا بمشاركته .

فالفعلُ الذي لها بمشاركة البدن ، التخيلُ والإحساس والشهوة والغضب ، فلا جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلُها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراكُ المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن

المعقولات ، ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن ، لم تفتقر فى قوامها إلى البدن .

و باطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد ، إذ الجواهر لاضد لها ، ولذلك لاينعدم فى العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهى صورة الهوائية ، والمادة التى هى المحل ، لا تنعدم قط ، وكل جوهر ليس فى محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذْ لاضد لما ليس فى محل ، فإن الأضداد هى المتعاقبة على محل واحد .

و باطل أن يقال : تفنى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكروه فى مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه[1] وتكلمنا[2] عليه .

* * *

والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة فى جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى[3] ، فقد لا نسلم ذلك .

الثانى : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، وأنكروا على « إفلاطن » قوله : إن النفس قديمة ، و يعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهانى محقق .

---

(١) ص ٨٣ (٢) ص ٩٦

(٣) يعنى المسألة الثامنة عشرة وهى التى قبل هذه مباشرة .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟! ، وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم[١] فهو محال ، إذ يُعلم ضرورةً أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس متكثرة[٢] ، فبماذا تكثرت ؟! ولم تتكثر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها مايوجب اختلاف الصفة . بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استفادت من الأبدان هيئآت مختلفة ، لا تماثل نفسان منها ، فإن هيئآتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخَلْق الظاهر لا يتماثل قط ، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها ، عند حدوث النطفة في الرحم ، واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدبِّرة ، ثم قبلت[٣] النفسَ ، لا لأنها[٤] نفسٌ فقط ، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ، ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا ، فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ، وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس ، أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً ، فما المخصص ؟! ، فإن كان ذلك المخصص

---

(١) مقابل لقوله : فكيف انقسمت . (٢) مقابل لقوله إن كانت واحدة .
(٣) أي النطفة . (٤) أي النفس المقبولة .

هو الانطباع فيه ، فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثمّ وجهٌ آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطا فى حدوثه ، فأىّ بعد فى أن تكون شرطا فى بقائه ؟! ، فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع[1] فى المعاد .

---

(١) من حق الغزالى أن يعترض على الفلاسفة بهذا الاعتراض وأشباهه ، ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديكم من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذى تتشبثون به ؛ على ما عودنا من طريقته فى هذا الكتاب ، التى تتسم بأنها طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت المبهد .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس — على أنها جوهر مجرد عن المادة ، قائم بنفسه — تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه فى ذلك بأنه كما كان شرطاً لحدوثها ، هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم ليس من حقه أن يدعى ذلك منسوبا إلى الشرع !!! ، فأين هذا من نصوص الشرع التى تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت ، حياة ؟!.

كقوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، ألا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون »

وليس فى هذه الآية ما يدل على أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء — كما يريد بعض الناس أن يفهم ذلك — بل الخاص بهم هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، وكان قصر النص عليهم لتطمئن بهذه المغريات القلوب التى كان يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأثمن شىء فى الوجود .

على أنا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان فى إثباتها ما يبطل رأى الغزالى الذاهب إلى أن الشرع قد جاء بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لاحتياج فى النفس إلى البدن يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته ، إذ قد تخلف ذلك فى حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم « ما أنتم بأسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سألوه حين ألقى السلام على الموتى ، أو يسمعون ؟!.

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

= وكثير في هذا الباب غير هذا الحديث ، مما هو معروف مشهور فلا نطيل بذكره .

فأين من هذه النصوص مايدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع ؟!! .

على أني لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب، أوفريق منهم على الأقل ؟ فرجعت إلى كتب الكلام فوجدت السيد الشريف يقول في شرحه للمواقف ج٨ ص ٢٩٧ « واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة:

ا ـ الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب المحشي على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية ، كما علم من مذهبهم »

ب ـ والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين .

حـ ـ والثالث ثبوتهما معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالحليمي ، والغزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، وممن من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية .

فانهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المكلف ، والمطيع ، والعاصي ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجري منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فاذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدنا يتعلق به ، ويتصرف ، كما كان في الدنيا .

د ـ والرابع عدم ثبوت شيء منهما ، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

هـ ـ والخامس التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فانه قال : لم يتبين لي أن النفس . هل هي المزاج ؟! فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية ؟! فيمكن المعاد حينئذ » .

وليس في هذا النص مايفيد أن جمهرة المتكلمين يقولون بنفس مجردة ، فضلا عن أن بينها وبين البدن علاقة خاصة ... إلى آخر مايقوله الغزالي . =

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التى هى مشتاقة بالجبلة إلى تدبيره ، نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إن استحكم فى الحياة اشتغالها بالبدن وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتتأذى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة التى يصل بها الشوق إلى مقتضاه[1] .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، فى أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة ، بين البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلا ، أصلح لهذه النفس من الأخرى لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح اختصاصه ، وليس فى القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ، وعدمُ اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا فى أصل الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً فى قولنا : إن النفس لا تفنى بفناء البدن .

قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهى المقتضية للاختصاص ، فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس فى بقائها إلى بقاء البدن ، حتى إذا فسد فسدت ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضى التلازم أولا[2] ، فلعل تلك النسبة ضرورية فى وجود النفس ، فإن انعدمت انعدمت ، فلا ثقة بالدليل الذى ذكروه .

= نعم فيه أن الغزالى وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مكون من نفس مجردة وجسم ، وأنه إنسان بهما معاً فى الدنيا ، وإنسان بهما معاً فى الآخرة ، ولعله وطائفته ، يستطيعون أن يجدوا لذلك مسوغا من النصوص .

أما ان النفس المجردة تفنى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص ، فضلا عن أن يكون هو ما ورد به الشرع .

(١) فى الأصل « مقتضاها » . (٢) فى الأصل « أم لا » .

والوجه الثالث ، هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، كما قررناه[1] فى مسألة سرمدية العالم .

والوجه الرابع ، هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث فى العدم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشىء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؟! ، فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفى والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً ، وخامساً ، سوى ماذكرتموه ، فحصر الطرق فى هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

* * *

دليل ثالث ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس فى محل ، فيستحيل عليه العدم ، بل البسائط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل ، يثبت فيه أولا ، أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، ـ أىّ سبب كان ـ ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكانُ العدم سابقٌ على العدم ، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ، ويسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافى ، لا يقوم إلا بشىء ، حتى يكون إمكانا بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل : إن كل حادث ، مفتقر الى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته ، كما سبق فى مسألة قدم العالم ، فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارىء ، والقابل غير المقبول ،

---

(١) ص ٩٦

فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ، وهو غيره ، فكذلك قابل العدم، ينبغى أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ، ويكون ما عدم غير ما بقى ، ويكون ما بقى هو الذى فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ، كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارئ .

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

ولكن النفس بسيطة ، وهى صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة، التى هى السنخ[1] والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهى إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدىّ الذات ، يستحيل عليه العدم .

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهى أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ،

---

(١) السنخ هو الأصل .

ومعناه أن الصفة التى لا بد منها فى العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ، فتكون قوة الإبصار للسواد مثلا ، موجودة للعين قبل إبصار السواد بالفعل ، فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار ، فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً .

و إذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشىء البسيط ، لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشىء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلا لذلك الشىء ، فإن ما أمكن عدمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نعنى بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع فى الشىء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون فى العين ، التى هى غير الإبصار ، ولا تكون فى نفس الإبصار ، إذ يؤدى إلى أن يكون الشىء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشىء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفى إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، فى حال الوجود وهو محال .

* * *

وهذا نفسه هو الذى قررناه لهم فى مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، فى مسألتى[١] أزلية[٢] العالم ، وأبديته[٣] .

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً محلا يقوم به ، وقد تكلمنا[٤] عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هى المسألة ، ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهرَ مادةٍ ، أو جوهرَ نفس .

---

(١) فى الأصل « مسألة » . (٢) ص ٤٩ . (٣) ص ٨٩ . (٤) ص ٨٣ .

مسألة [٢٠]

فى ابطال انكارهم بعث الأجساد ، ورد الأرواح الى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحور العين ، وسائر ماوعد به الناس . وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق . لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلا رتبة من الجسمانيين

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فلنقدم تفهيم معتقدهم فى الأمور الأخروية ، ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملته .

وقد قالوا : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما فى لذة ، لا يحيط الوصف بها لعظمها ، وإما فى ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ؛ ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً ، وقد ينمحى على طول الزمان .

ثم تتفاوت طبقات الناس فى درجات الألم واللذة ، تفاوتاً غير محصور ، كما يتفاوتون فى المراتب الدنيوية ولذاتها ، تفاوتاً غير محصور ، فاللذةُ السرمدية ، للنفوس الكاملة الزكية ؛ والألمُ السرمدى ، للنفوس الناقصة الملطخة ؛ والألمُ المنقضى ، للنفوس الكاملة الملطخة ؛ فلا تنال السعادة المطلقة ، إلا بالكمال والتزكية

والطهارة؛ والكمالُ بالعلم ؛ والزكاة بالعمل ؛

ووجهُ الحاجة إلى العلم، أن القوة العقلية ، غذاؤها ولذتها ، فى درك المعقولات؛ كما أن القوة الشهوانية ، لذتها فى نيل المشتهى ؛ والقوة البصرية ، لذتها فى النظر إلى الصور الجميلة ؛ وكذلك سائر القوى .

وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات، البدنُ وشواغله، وحواسهُ وشهواته .

والنفس الجاهلة فى الحياة الدنيا ، حقُّها أن تتألم بفوات لذة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن، ينسيها نفسها ، ويلهيها عن ألمها ؛ كالخائف لا يحس بالألم؛ وكالخدِر لا يحس بالنار ، فإذا بقيت ناقصة ، حتى انحط عنها شغل البدن ، كانت فى صورة الخدِر ، إذا عرض على النار ، فلا يحس بالألم ، فإذا زال الخدَر ، شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

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

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

فالنفوس الكاملة بالعلوم، إذا انحطت عنها أعباء البدن وشواغله بالموت ، كان مثاله مثال من عرض عليه الطعم الألذ ، والذوق الأطيب ، وكان به عارض من مرض ، يمنعه من الإدراك ، فزال العارض ، فأدرك اللذة العظيمة دفعة .

أو مثال من اشتد عشقه فى حق شخص ، فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم ، أو مغمى عليه ، أو سكران ، لا يحس به ؛ فيتنبه فجأة ، فيشعر بلذة الوصال ،

بعد طول الانتظار ، دفعة واحدة .

وهذه اللذات حقيرة ، بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس فى هذه الحياة .

وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبى أو المتيّن لذة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله ، فى حق الصبى باللعب ، الذى هو ألذ الأشياء عنده ؛ وفى حق المتيّن ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدق بأصل وجود اللذة ، ثم يُعلَّم أن ما فهمه بالمثال ، ليس يحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق .

والدليل على أن اللذات العقلية ، أشرف من اللذات الجسمانية ، أمران : ـ

أحدهما ، أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم ، وليست لها اللذات الجسمية ، من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها ، الذى خصت به فى نفسها ، فى اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين فى الصفات ، لا فى المكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات ، حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، و بوسائط ، فالذى يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة ، أعلا مما دونها .

والثانى ، أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر اللذات العقلية ، على الجسمية ، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به ، يهجر فى تحصيلها ، ملاذ الأنكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، فى لذة غلبة الشطرنج والنرد ، مع خسة الأمر فيهما ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المنشوف إلى الحشمة ، و إلى الرئاسة ، يتردد ، بين احترام[1] حشمته ، و بين قضاء الوطر من عشيقته ، مثلا ، بحيث يعرفه غيره ،

---

(١) فى الأصل « انخرام ، وانخراق » .

وينتشر عنه ، فيؤثر الحشمة ، ويترك قضاء الوطر ، ويستحقر ذلك ، محافظة على ماء الوجه ، فيكون ذلك لا محالة ألذ عنده .

بل ربما يهجم الشجاع ، على جم غفير من الشجعان ، مستحقراً خطر الموت ، شغفا بما يتوهمه بعد الموت ، من لذة الثناء والإطراء عليه .

فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم — : « يقول الله تعالى : أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . » وقال[1] تعالى : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » .

فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

والنافع من جملته العلوم العقلية المحضة ، وهى العلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه ، وكيفية وجود الأشياء منه ، وما وراء ذلك ، إن كان وسيلة إليه ، فهو نافع لأجله ، وإن لم يكن وسيلة إليه ، كالنحو واللغة والشعر ، وأنواع العلوم المتفرقة ؛ فهى صناعات وحرف ، كسائر الصناعات .

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ؛ فلزكاء النفس ، فإن النفس فى هذا البدن ، مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا لكونها منطبعة فى البدن بل لاشتغالها ، ونزوعها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياته ، وهذا النزوع والشوق ، هيأة للنفس ، ترسخ فيها ، وتتمكن منها بطول المواظبة ، على اتباع الشهوات ، والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستلذة ، فإذا تمكنت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤذية من وجهين : —

(١) أى ولما قال تعالى .... الخ .

أحدهما ، أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهى الاتصالُ بالملائكة ، والاطلاعُ على الأمور الجميلة[1] الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيلهيها عن التألم ، كما [كان] قبل الموت .

والثانى ، أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها ، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حالُه كحال من عشق امرأة ، وألِفَ رئاسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابتهج بحشمة ، فتفتات معشوقته ، وعزل عن رئاسته ، وسُبى أولادُه ونساؤه ، وأخذ أموالَه أعداؤه ، وسقطت بالكلية حشمتُه ، فيقاسى من الألم ما لا يخفى ، وهو فى هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غادٍ ورائح فكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت ؟ ! !

ولا ينجى عن التضمخ بهذه الهيئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والإعراض عن الدنيا ، والإقبال بكنه الجد ، على العلم[2] والتقوى ، حتى تنقطع علائقها ، عن الأمور الدنيوية ، وهى فى الدنيا ، وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية ، فإذا مات كان كالمتخلص من سجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، ومحوها بالكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ، ولذلك قال الله تعالى : « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتما مقضيا » ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكاية فراقها ، وعظمُ الالتذاذ بما اطلع عليه ، عند الموت من الأمور الإلهية ، فأماط أثرَ مفارقة الدنيا ، والنزوع إليها ، على قرب ،

---

(١) وفى نسخة « الجليلة » . (٢) وفى نسخة « العمل » .

كمن يُستنهض من وطنه، إلى منصب عظيم ، وملك رفيع [1] ، فقد ترق نفسه حالة الفراق، على أهله ووطنه ، فيتأذى أذًى ما ، ولكن يتسحى بما يستأنفه ، من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة .

ولمّا لم يمكن سلب هذه الصفات ، فقد ورد الشرع فى الأخلاق ، بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، لأن الماء الفاتر ، لا حار ولا بارد ، فكأنه بعيد من الصفتين، فلا ينبغى أن يبالغ فى إمساك المال ، فيستحكم فيه الحرص على المال ؛ ولا فى الإنفاق، فيكون مبذراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور ، فيكون جبانا ، ولا منهمكا فى كل أمر ، فيكون متهوراً ، بل يطلب الجودَ ، فإنه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعةَ ، فإنها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا فى جميع الأخلاق .

وعلم الأخلاق طويل ، والشريعة بالغت فى تفصيلها ، ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق ، إلا بمراعاة قانون الشرع ، فى العمل ، حتى لا يتبع الإنسان هواه ، فيكون قد اتخذ إلهه هواه ، بل يقلد الشرع ، فيُقدم ويحجم بإشارته ، لا باختياره ، فتتهذب به أخلاقُه .

ومن عُدم هذه الفضيلة فى الخلق والعلم جميعاً ، فهو الهالك ، ولذلك قال الله تعالى: « قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دسّاها » .

ومن جمع الفضيلتين ، العلمية والعملية ، فهو العارف العابد ، وهو السعيد المطلق .

ومن له الفضيلة العلمية ، دون العملية ، فهو العالم الفاسق ، ويتعذب مدة ، ولكن لا يدوم ، لأن نفسه قد كملت بالعلم ، ولكن العوارض البدنية لطخته ،

---

(١) فى الأصل « مرتفع » .

تلطيخاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس، وليس تتجدد الأسباب المجدّدة ، فينمحى على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العلمية دون[1] العلمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسعادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

وأما ما ورد فى الشرع ، من الصور الحسية ، فالقصد به ضرب الأمثال ، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثّل لهم ما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم ، فهذا مذهبهم .

* * *

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإنا لا ننكر أن فى الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظمَ من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد[2] بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم ، من قِبَل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها :

إنكار حشر الأجساد .

وإنكار اللذات الجسمانية فى الجنة .

وإنكار الآلام الجسمانية فى النار .

---

(١) فى نسخة « فوق » وهو غير صحيح . (٢) يعنى الشرع .

و إنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف فى القرآن[1] .

---

(١) هكذا يروى الغزالى عن الفلاسفة ؛ ولخطورة ماسيرتبه من الأحكام آخر الكتاب ، على هذا الذى يرويه ، أرى الواجب يقتضينى أن أعود بك إلى نصوص الفلاسفة الاسلاميين ، فى هذا المقام ، وإليك مايقوله «ابن سينا» فى «النجاة» ص ٤٧٧ مطبعة السعادة لسنة ١٣٣١ هـ :

« يجب أن تعلم أن المعاد :

منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحقة ، التى أتانا بها نبينا المصطفى ـ محمد صلى الله عليه وسلم ـ حال السعادة والشقاوة ، التى بحسب البدن .

ومنه ماهو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس التى للأنفس ، و إن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن ، لما توضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم فى إصابة هذه السعادة ، أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، و إن أعطوها ، فلا يستعظمونها فى جانب هذه السعادة ، التى هى مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادة لها ، فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع ، فنقول :

يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشرا يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية ، وأذى كل واحد منها ، مايضاده .

وتشترك كلها نوعا من الشركة ، فى أن الشعور بموافقها وملائمها ، هو الخير واللذة

الخاصة بها ، والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال . الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً فان هذه القوى ، وإن اشتركت فى هـذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر ، والذى كماله أدوم ، والذى كماله أوصل إليه ، وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أكمل فعلا وأفضل ، والذى هو فى نفسه أشد إدراكا ، فاللذة له أبلغ وأوفى لامحالة .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، فى كمال ما : بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذاذة مالم يحصل ؟ وما لم يشعر به ، لم يشتق إليه ، ولم ينزع نحوه ، مثل العنين ، فانه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لايشتهيه ولا يحن نحوه ، الاشتهاء والحنين : اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ، كما يشتهى من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذيا ، وفى الجملة فانه لايتخيله .

وكذلك حال الأكمه ، عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .

ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل ، أن كل لذة ، فهى — كما للحمار — فى بطنه وفرجه ، وأن المبادىء الأولى ، المقربة عند رب العالمين ، عادمة للذة والغبطة ، وأن رب العالمين — عزوجل — ليس له فى سلطانه ، وخاصية البهاء الذى له ، وقوته غير المتناهية ، أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا . بل أى نسبة تكون لما للمبادىء العالية ، إلى هذه الخسيسة ، ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأصم ، الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية ، وهو متيقن لطيبها .

وهذا أصل .

وأيضا فان الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الدراكة ، وهناك مانع أوشاغل للنفس ، فتكرهه ، وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعم الحلو ،

وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، ولكن كان عدم الاستلذاذ به ، كالخائف يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما .

وهذا أصل .

وأيضاً فانه قد تكون القوة الدراكة ، ممنوة بضد ماهو كمالها ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل الممرور ، فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه ، وتشفى أعضاؤه ، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان ، غير مشته للغذاء البتة ، كارهاً له ، وهو أوفق شيء له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فاذا زال العائق ، عاد إلى واجبه فى طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه ، وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار ، وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحس مئوف ، فلا يتأذى البدن به ، حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

فاذا تقررت هذه الأصول ، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذى نؤمه ، فنقول :

إن النفس الناطقة ، كمالها الخاص بها ، أن تصير عالما عقليا ، مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدئا من مبدأ الكل ، سالكا إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما ، من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى فى نفسها هيأة الوجود كله ؛ فتنقلب عالما معقولا ، موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداً به ، ومنتقشا بمثاله وهيأته ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التى للقوى الأخرى ، وجد فى المرتبة ، التى بحيث يقبح معها ، أن يقال إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة ، وتماما ، وكثرة ، وسائر مايتم به تلذذ المدركات مما ذكرناه .

وأما الدوام ، فكيف يقاس الدوام الأبدى ، بالدوام المتغير الفاسد ؟ !.

وأما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ماوصوله بملاقاة السطوح ، بالقياس إلى ماهو سار فى جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال ؟ ! ! ، إذ العقل ، والمعقول ، والعاقل شىء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما ان المدرك فى نفسه أكمل ، فأمر لايخفى ، وأما انه أشد إدراكا ، فأمر أيضا تعرفه بأدنى تذكر لما سلف بيانه .

فان النفس النطقية أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصيا للمدرك ، وتجريدا له عن الزوائد ، غير الداخلة فى معناه ، إلا بالعرض ، ولها الخوض فى باطن المدرك وظاهره .

بل كيف يقاس هذا الإدراك ، بذلك الإدراك ؟ ! ، أو كيف تقاس هذه اللذة ، باللذة الحسية ، والبهيمية ، والغضبية ، ولكننا فى عالمنا وبدننا وانغماسنا فى الرذائل ، لا نحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شىء من أسبابها ، كما أومأنا إليه فى بعض ماقدمناه ، من الأصول ، ولذلك لانطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا ، وطالعنا شيئا من تلك اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها ، خيالا طفيفا ضعيفا ، وخصوصا عند انحلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفيسة .

ونسبة التذاذنا هذا ، إلى التذاذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسى ، بتنشق روائح المذوقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصا يهمك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس ، والأنفس العامية أيضا كذا ، فانها تترك الشهوات المعترضة ، وتؤثر الغرامات ، والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح ، أو خجل ، أو تعيير ، أو شوق لغلبة ، وهذه كلها أحوال عقلية .

فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء فكيف فى الأمور النبيهة العالية ؟ ! ، إلا أن الأنفس الخسيسة ، تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولاتحس بما يلحق الأمور النبيهة ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبهت ، وهى فى البدن ، لكمالها الذى هو معشوقها ، ولم تحصله وهى بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا ، قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة ، إلى بدل مايتحلل ، وكما ينسى المرض الالتذاذ بالحلو واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمريض ، الى المكروهات فى الحقيقة — عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كشف مما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة ، والعقوبة التى لايدفعها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج ، فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذى عمل فيه نار أو زمهرير ، فمنعت المادة اللابسة وجه الحس ، من الشعور به فلم يتأذ ، ثم عرض أن زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حدا من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام ، الذى لها أن تبلغه ، كان مثلها مثل الخدر ، الذى أذيق المطعم الألذ ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لايشعر به ، فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لامن جنس اللذة الحسية والحيوانية ، بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التى للجواهر الحية المحضة ، وهى أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه هى السعادة ، وتلك هى الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين اكتسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ، وذلك عند مايبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال ، بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ، فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضا فى سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب ألبتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق ، إنما يحدث حدوثا ، وينطبع

فى جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن هاهنا أموراً ، يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ماعلمت ، وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أوليا ، بل رأيا مكتسبا .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، فاذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال، إلى التمام ، وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لاغير ، وقدفات .

وهؤلاء إما مقصرون عن السعى ، فى كسب الكمال الإنسى ، و إما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغى ، أن يحصل عند نفس الانسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد ، الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، وفى تعديه وجوازه ، ترجى هذه السعادة ؟!، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا إلابالتقريب .

وأظن أن ذلك ، أن يتصور الانسان المبادىء المفارقة ، تصورا حقيقيا ، و يصدق بها تصديقا يقينيا ، لوجودها عنده بالبرهان ، و يعرف العلل الغائية ، للأمور الواقعة فى الحركات الكلية ، دون الجزئية التى لاتتناهى .

و يتقرر عنده هيأة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه .

و يتصور العناية وكيفيتها ، و يتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟!، وأية وحدة تخصها ؟!، وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؟!، وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟!.

ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعدادا .

وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هنالك، وعشق لما هنالك ، يصده عن الالتفات إلى ماخلفه جملة .

ونقول أيضا إن هذه السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، وتقدم لذلك مقدمة ، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف ، فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما ، بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر فى كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ، بل بأن يحصل ملكة التوسط ، وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيأة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيأة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط ، موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ولكن بعكس هذه النسبة ، ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت فى النفس الناطقة هيأة إذعانية ، وأثر انفعالى ، قد رسخ فى النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرئة عن الهيئآت الانقيادية ، وإبقاء النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفادة هيأة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن ، بل عن جهته ، فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائما . ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان ، إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فى البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن بالعلاقة التى كانت بينهما وهى الشوق الجبلى ، إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه ، من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق ، وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فيما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذى له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه ، يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك

من الحركات المشوشة ، ما يعلم أذاه . ثم إن تلك الهيأة البدنية ، مضادة لجوهرها مؤذية لها ، وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسها فيه ، فاذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيما ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لايدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التى كانت تثبت تلك الهيأة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة ، التى بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها .

وأما النفوس البله ، التى لم تكتسب الشوق ، فانها إذا ما فارقت البدن ، وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة ؛ وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيأة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، بفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبه أيضا أن يكون ماقاله بعض العلماء حقا ، وهو أن هذه الأنفس ، إن كانت زكية ، وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة ، التى تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور فى أنفسهم من ذلك ، فانهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة ، التى فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشق تلك الشقاوة ، بل جميع هيئآتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا منع فى المواد السماوية ، عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته ، من الأحوال الأخروية ، وتكون الآلة التى يمكنها بها التخيل ، شيئا من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها فى الدنيا ، من أحوال القبر ، والبعث ، والخيرات الأخروية ، وتكون الأنفس الردية أيضا ، تشاهد العقاب المصور لهم فى الدنيا ، وتقاسيه ،

فان الصور الخيالية ، ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء ، كما يشاهد ذلك فى المنام ، فربما كان المحكوم به أعظم شأنا ، فى بابه من المحسوس ، على أن الأخروى أشد استقراراً من الموجود فى المنام ، بحسب قلة العوائق ، وتجرد النفس ، وصفاء القابل ، وليست الصورة التى ترى فى المنام ، والتى تحس فى اليقظة ، كما علمت ، إلا المرتسمة فى النفس إلا أن إحداهما تبتدئ من باطن ، وتنحدر إليها ، والثانية تبتدئ من خارج ، وترتفع إليها ، فاذا ارتسمت فى النفس تم هناك إدراك المشاهدة ، وإنما يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس ، لا الموجود من خارج ، فكل ما ارتسم فى النفس ، فعل فعله ، وإن لم يكن سبب من خارج ، فان السبب الذاتى ، هو هذا المرتسم ، والخارج سبب بالعرض ، أو سبب السبب .

فهاتان هما السعادة والشقاوة الحسيتان ، واللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسة .

وأما الأنفس المقدسة ، فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال ، وتتصل بكمالها بالذات ، وتنغمس فى اللذة الحقيقية ، وتتبرأ عن النظر إلى ماخلفها ، وإلى المملكة التى كانت لها كل التبرئ ولو كان بقى فيها أثر من ذلك اعتقادى أو خلقى ، تأذت وتخلفت لاجله ، عن درجة عليين ، إلى أن ينفسخ عنها . »

هذا هو رأى « ابن سينا » فى البعث ، وهو — كما ترى — شطران :

ا — شطر رجع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه ، وعذابه وقد امن بكل ذلك وأذعن له .

ب — وشطر رجع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك أيضاً حكاية المذعن المؤمن .

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى ، يكاد يودى بما جاء فى الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة فى الخلاص من البدن ، فالنفوس التى توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكملتها ، والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألمت .

ولقد ورد فى عبارته مايفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا إنكار

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة؟!

وقوله تعالى : « فلا تعلم نفس ماأخفى لهم من قرة أعين » أى لا يعلم جميع ذلك.

وقوله : « أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لايدل على نفى غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

فإنه قيل : ما ورد فى الشرع ، أمثال ضربت ، على حد أفهام الخلق كما أن

= البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

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

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر « ابن سينا » التقية فى غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره فى نظر خصومه عن خطرها ، كالقول بقدم العالم .

وإن كان الثانى فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلا منهما ينفى ما يثبته الآخر ؟!

فى الحق أن موقف « ابن سينا » فى هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب .

ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط؟! وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين شاء ؟!

هذا مالا أوافق الغزالى ، عليه .

ومما هو جدير بالذكر أيضاً فى هذا المقام ، مايرويه الفنارى — ج ٨ ص ٢٩٧ من المواقف — تعليقاً على قول السيد الشريف : « والثالث — أى من الأقوال فى البعث — ثبوتهما معاً — أى الجسم والروح — » من قول شارح الصحائف : وهذا على وجهين :

أحدهما ، أن يكون الروح مجرداً عن المادة ، فيعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأول ، وهذا مذهب قليل من أهل العلم ، « كالغزالى » و « الفارابى » .. فعلى هذا يكون « الفارابى » أيضاً قائلا بالبعث الجسمانى .

الوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثالٌ على حد فهم الخلق ؛ والصفاتُ الإلهية مقدسةٌ ، عما يتخيله عوام الناس .

والجواب ، أن التسوية بينهما تحكُّم ، بل هما يفترقان من وجهين :

أحدهما ، أن الألفاظ الواردة فى التشبيه ، تحتمل التأويل على عادة العرب فى الاستعارة ، وما ورد فى وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس ، بتخييل نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

الثانى ، أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، واليد الجارحة ، وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار — على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وُعد به من أمور الآخرة ، ليس محالا فى قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذى هو صريح فيه .

فإنه قيل : وقد دل الدليل العقلى على استحالة بعث الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى .

فلنطالبهم بإظهار الدليل .

ولهم فيه مسلكان .

* * *

المسلك الأول قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام .

ا — إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن والحياة التى هى عرض قائم به ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس الذى هو قائم بنفسه ، ومدبر للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أى امتناع الخالق عن خلقها ، فتنعدم ، والبدن أيضا ينعدم ، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى للبدن ، الذى انعدم ، وردّه إلى الوجود ، وإعادة الحياة التى انعدمت .

أو يقال : مادة البدن تبقى ترابا ، ومعنى المعاد أن يُجمع ويركّب على شكل آدمى ، وتخلق فيه الحياة ابتداء .

فهذا قسم .

ب — وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يُردُّ البدن الأول ، بجمع تلك الأجزاء بعينها .

وهذا قسم .

حـ — وإما أن يقال : تُردُّ النفسُ إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء بعينها ، أو من غيرها ، ويكون العائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

* * *

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستئنافُ خلقهما ، إيجادٌ لمثل ما كان ، لا لعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذى يفرض

فيه بقاءُ شيء ، وتجدُّدُ شيء ، كما يقال فلان عاد إلى الإنعام ، أى أن المنعِم باق ، وتركَ الإنعامَ ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غيره بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بقى موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كونٌ فى البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شيء باقياً ، وشيئان متعددان متماثلان ، يتخللهما زمان ، لم يتم اسمُ العود ، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة ، فيقال : المعدومُ شيءٌ ثابت ، والوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقق معنى العود ، باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رفع للعدم المطلق ، الذى هو النفى المحض ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا يفنى ، فيكون باقياً ، فتعاد إليه الحياة .

فنقول : عند ذلك يستقيم أن يقال : عاد التراب حياً ، بعد أن انقطعت الحياة عنه مدة ، ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ، ولا رجوعَ ذلك الإنسان بعينه ، لأن الإنسان إنسان لا بمادته ، والتراب الذى فيه ، إذ تتبدل عليه سائر الأجزاء ، أو أكثرها بالغذاء ، وهو ذاك الأول بعينه ، فهو هو ، باعتبار روحه ونفسه ، فإذا عدمت الحياة والروح ، فما عدم لا يعقل عودُه ، وإنما يستأنف مثله ، ومهما خلق الله تعالى حياة إنسانية فى تراب ، يحصل من بدن شجر ، أو فرس ، أو نبات ، كان ذلك ابتداء خلق إنسان .

فالمعدوم قط ، لا يعقل عودُه ، والعائد هو الموجود ، أى عاد إلى حالة كانت له من قبل ، أى إلى مثل تلك الحالة ، فالعائد هو التراب ، إلى صفة الحياة .

وليس الإنسان إنساناً ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء لإنسان ، فتخلق منه نطفة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس انقلب إنساناً ، بل الفرس فرس بصورته ، لا بمادته ، وقد انعدمت الصورة ، وما بقي إلا المادة .

* * *

وأما القسم الثاني ، وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو لو تصور ، لكان معاداً ، أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقته ، لكنه محال ، إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل دماء وبخاراً ، وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه ، واستخلاصه .

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

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره ، فهو محال من وجهين :

(١) أحدهما ، أن الإنسان إذا تغذى[1] بلحم إنسان ، وقد جرت العادة به في

---

(١) هذا المثال وكثير سواه مما جاء في هذا الكتاب نجده موجوداً في كتب الكلام بنصه وفصه ، فلعل علماء الكلام — خصوصا المتأخرين منهم عن الغزالي — لم يرجعوا إلى كتب الفلاسفة نفسها حين أرادوا مناقشتها وإنما عولوا على هذا التصوير ، الذي اضطلع به الغزالي .

بعض البلاد ، ويكثر وقوعه فى أوقات القحط . فيتعذر حشرهما جميعاً ، لأن مادة واحدة كانت بدناً للمأكول ، وصارت بالغذاء بدناً للآكل ، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد .

(٢) والثانى ، أنه يجب أن يعاد جزء واحد ، كبداً وقلباً ، ويداً ، ورجلا ، فإنه ثبت بالصناعة الطبية ، أن الأجزاء العضوية ، يتغذى بعضها ، بفضلة غذاء البعض ، فيتغذى الكبد بأجزاء القلب ، وكذلك سائر الأعضاء ، فنفرض أجزاء معينة ، قد كانت مادة لجملة من الأعضاء ، فإلى أى عضو تعاد ؟ ! .

بل لا يحتاج فى تقرير الاستحالة الأولى[1] ، إلى أكل الناس الناسَ ، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المسورة ، علمت بعد طول الزمان ، أن ترابها جثث الموتى ، قد تتربت وزرع فيها وغرس ، وصارت حباً وفاكهة ، وتناولتها الدواب ، فصارت لحماً ، وتناولناها فصارت أبداناً لنا ، فما من مادة يشار إليها ، إلا وقد كانت بدنا لأناس كثيرين[2] ، فاستحالت وصارت ترابا ، ثم نباتا ، ثم لحما ، ثم حيوانا .

على أنى أكاد أجزم بأن الغزالى فى تصوير وجهة نظر الفلاسفة ، ما كان يقف عند الحد المنصوص عليه فى كتبهم ، وإنما كان يفترض افتراضات ، ويذكر احتمالات ، ويناقشها ، ليخلص له أن كل ما يمكن أن يقال على لسانهم ، تحريراً للدعوى أو تأييداً لها بضروب المحاولات الفكرية ، فهو مدفوع مردود ، فليس كل ما أورده من جانبهم مصورا بـ « فان قيل » هو وارد على لسانهم حقا ، ولعل فى أداة الافتراض وهى « إن » ما يشير إلى ذلك ، إذ لو كان كل ما أجراه على لسانهم واردا عنهم بالنص ، لكان التعبير الصحيح هكذا « قالوا » .

فلما حكى المتكلمون ما ورد فى هذا الكتاب ، لم يراعوا جهة الافتراض هذه ، وعزوا هذه الآراء إلى الفلاسفة ، بصيغة تدع القارئ يجزم بأنها وردت عنهم ، ومسجلة فى كتبهم .

(١) يعنى ما ورد فى رقم « ١ » .

(٢) فى الأصل « كثير » .

بل يلزم منه محال ثالث ، وهو أن النفوس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، والأبدان أجسام متناهية ، فلا تفي المواد ، التي كانت مواد الإنسان ، بأنفس الناس كلهم ، بل تضيق عنهم .

* * *

ح — وأما القسم الثالث ، وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت ، وأي تراب اتفق ، فهو محال[1] من وجهين :

(١) أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد ، محصورة في مقعر فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهي متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تفي بها .

(٢) والثاني ، أن التراب لا يقبل تدبير النفس ، ما بقي ترابا ، بل لا بد أن تمتزج العناصر امتزاجا ، يضاهي امتزاج النطفة ، بل الخشب والحديد ، لا يقبل هذا التدبير ، ولا يمكن إعادة الإنسان ، وبدنه من خشب أو حديد ، بل لا يكون إنسانا إلا إذا انقسمت أعضاء بدنه إلى اللحم ، والعظم والأخلاط ، ومهما استعد البدن والمزاج ، لقبول نفس ، استحق من المبادئ الواهبة للنفوس ، حدوث نفس ، فيتوارد على البدن الواحد نفسان .

[وبهذا بطل مذهب التناسخ[2]] ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

* * *

---

(١) قد مر بك هامش ص ٢٩٨ أن صاحب الصحائف قد روى ثبوت هذه الصورة عن الفارابي ، والغزالي هنا يروى عنهم إنكارها . (٢) لو حذفت هذه العبارة لكان أولى .

الاعتراض ، أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع ، فى قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين ... الخ »

وبقوله — صلى الله عليه وسلم — : « أرواح الصالحين ، فى حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش » .

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات ، وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء[1] .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أىّ بدن كان[2] ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا ببدنه ، إذ تتبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام واللذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عوداً محققاً .

* * *

وما ذكروه :

من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية ، محال

---

(١) قارن هذا بما سبق له ص ٢٧٥ .

(٢) لعل ذلك هو مأخذ شارح الصحائف أنظر ص ٢٩٨ .

لا أصل له ، فإنه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ، ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان ، عنده متناهية ، وليست أكثر من المواد الموجودة ، وإن سلم أنها أكثر ، فالله تعالى قادر ، على الخلق واستئناف الاختراع ، وإنكاره إنكار لقدرة الله تعالى على الإحداث ، وقد سبق إبطاله فى مسألة حدوث العالم .

وأما إحالتكم الثانية ، بأن هذا تناسخ ، فلا مشاحة فى الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه ، فليكن تناسخاً ، ونحن إنما ننكر التناسخ فى هذا العالم ، وأما البعث فلا ننكره ، سمى تناسخاً ، أو لم يُسمَّ تناسخا .

وقولكم : إن كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ، رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطلنا ذلك فى مسألة حدوث العالم ، كيف!! ، ولا ينبعد على مساق مذهبكم أيضا ، أن يقال : إنما يستحق حدوث نفس ، إذا لم تكن ثَمَّ نفسٌ موجودة ، فتستأنف نفس .

فيبقى أن يقال فلِمَ لَمْ تتعلق بالأمزجة المستعدة فى الأرحام قبل البعث والنشور ، بل فى عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعى نوعا آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها إلا فى ذلك الوقت ، ولا بُعد فى أن يفارق الاستعدادُ ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ، الاستعدادَ المشروط للنفس الحادثة ، التى لم تستفد كمالا ، بتدبير البدن مدة ، والله تعالى أعلم ، بتلك الشروط ، وأسبابها ، وأوقات حضورها ، وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به .

* * *

المسلك الثالث أن قالوا : ليس فى المقدور ، أن يقلب الحديد ثوبا منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ، بأسباب تستولى على الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتدار فى أطوار فى الخلقة ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن ، صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم ، الذى هو النسج ، على هيأة معلومة ، ولو قيل : إن قلب الحديد ، عمامة قطنية ، ممكن من غير الاستحالة فى هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالا .

نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان ، أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها فى زمان متقارب ، لا يحس الإنسان بطوله ، فيظن أنه وقع ، فجأة دفعة واحدة .

و إذا عقل هذا ؛ فالإنسان المبعوث المحشور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت ، أو دُر ، أو تراب محض ، لم يكن إنسانا ، بل لا يتصور أن يكونا إنسانا ، إلا أن يكون متشكلا ، بالشكل المخصوص ، مركبا من العظام ، والعروق ، واللحوم ، والغضاريف ، والأخلاط ؛ والأجزاءُ المفردةُ ، تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم ، والعروق ، ولا تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الأخلاط ، ولا تكون الأخلاط الأربعة ؛ ما لم تكن موادها ، من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان ، أو نبات ؛ وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر الأربعة جميعا ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جملتها .

فإذن لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان ، لترد النفس إليه ، إلا بهذه الأمور ، ولها أسباب كثيرة .

أفينقلب التراب إنسانا ، بأن يقال له كن؟ ! ، أو بأن تمهد أسباب انقلابه ، فى هذه الأدوار ؟ ! ، وأسبابه هى إلقاء النطفة المستخرجة ، من لباب بدن الإنسان ، فى رحم ، حتى تستمد من دم الطمث ، ومن الغذاء مدة طويلة ، حتى يتخلق مضغة ، ثم علقة ، ثم جنيناً ، ثم طفلا ، ثم شابا ، ثم كهلا ، ثم شيخا .

فقول القائل : يُقال له : كن ، فيكون ، غير معقول ، إذ التراب لا يخاطب ، وانقلابه إنسانا ، دون تردده فى هذه الأطوار ، محال ، وتردده فى هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالا .

* * *

الاعتراض ، أنا نسلم أن الترقى فى هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بقى حديداً لما كان ثوباً ، بل لا بد أن يصير قطنا ، مغزولا ، ثم منسوجا ، ولكن ذلك فى لحظة ، أو فى مدة ، ممكنٌ ، ولم يبين لنا أن البعث يكون فى أدنى[1] ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاز اللحم ، وإنباته ، فى زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .

وإنما النظر فى أن الترقى فى هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه فى المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام[2] على إجراء العادات ، وأن المقترنات فى الوجود ، اقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها .

---

(١) فى الأصل « أوحى » (٢) ص ٢٢٧

وأما الثانى[١] ، فهو أن تقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب ، هو هذا المعهود ، بل فى خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب ، لم يطلع عليها ، ينكرها من يظن ، أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة ، السحر ، والنارنجات ، والطلسمات[٢] ، والمعجزات ، والكرامات ، وهى ثابتة — بالاتفاق — بأسباب غريبة ، لا يطلع عليها .

بل لو لم ير إنسان المغناطيس ، وجذْبه للحديد ، وحكى له ذلك ، لاستنكره ، وقال : لا يتصور جذب الحديد ، إلا بخيط يُشد عليه ، ويجذب ، فإنه المشاهد فى الجذب ؛ حتى إذا شاهده تعجب منه ، وعلم أن علمه قاصر ، عن الإحاطة بعجائب القدرة .

وكذلك الملاحدة المنكرون[٣] للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى ، فيهم[٤] ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على جحودهم ، تحسراً لا يغنيهم ، ويقال ، لهم : « هذا الذى كنتم به تكذبون » ، كالذى يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق إنسان عاقلا ابتداء ، وقيل له : إن هذه النطفة القذرة ، المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، فى رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ،

---

(١) مر بك قوله : إن الترقى فى هذه الأطوار يمكن أن يكون بغير سبب ، ويمكن أن يكون بسبب ، ولم يحتج أن يتكلم عن الأول وهو كونه بغير سبب إذ ما مر له فى المسألة الطبيعية مغنى عن ذكر شىء هنا بقى الثانى وهو كونه بسبب وهو ما يريد أن يتكلم عليه هنا بقوله « وأما الثانى »

(٢) سبقت معانيها ص ٢٢٣ ومابعدها

(٣) فى الأصل « المنكرة » .

(٤) فى الأصل « فيه » .

وعصبية ، وعظمية ، وعرقية ، وغضروفية ، وشحمية ، فيكون منها العينُ ، على سبع طبقاتٍ مختلفة فى المزاج ؛ واللسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوتهما ، فى الرخاوة والصلابة ، مع تجاورهما ، وهلم جراً ، إلى البدائع التى فى الفطرة — لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة ، حيث قالوا : « أئذا كنا عظاماً نخرة ... الآية »

فليس يتفكر المنكر للبعث ، أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود ، فيما شاهده ، ولم يبعد أن يكون فى إحياء الأبدان ، منهاج غير ما شاهده ، وقد ورد فى بعض الأخبار ، : أنه يمطر الأرض فى وقت البعث ، مطر ، قطراته تشبه النطف ، وتختلط بالتراب ، فأىُّ بعد فى أن يكون فى الأسباب الإلهية ، أمر يشبه ذلك ، ونحن لا نطلع عليه ، ويقتضى ذلك انبعاث الأجساد ، واستعدادها لقبول النفوس المحشورة ، وهل لهذا الإنكار مستند ، إلا الاستبعاد المجرد ؟ ! .

* * *

فإنه قيل : الفعل الإلهى له مجرى واحد مضروب ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر » وقال تعالى : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، وهذه الأسباب التى توهمتم إمكانها ، إن كانت ، فينبغى أن تطرد أيضاً ، وتتكرر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود فى العالم ، من التوالُد والتوالد ، إلى غير نهاية .

وبعد الاعتراف ، بالتكرر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، فى كل ألف ألف سنة مثلا ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضا دائما أبدا ، على سنن واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبديل فيها .

وهذا إنما كان ، لأن الفعل الإلهى ، يصدر عن المشيئة الإلهية ، والمشيئة

الإلهية ، ليست متعددة[1] الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون الصادر منها ، كيفما كان ، منتظماً انتظاماً ، يجمع الأول والآخر ، على نسق واحد ، كما نراه فى سائر الأسباب والمسببات .

فإن جوزتم استمرارَ التوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عَوْدَ هذا المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفعتم القيامة والآخرة ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعثُ كرات ، وسيعود كرات ، وهكذا على الترتيب .

وإن قلتم إن السنة الإلهية ، بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قط هذه السنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :

قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالم .

وقسم بعد خلقه على هذا الوجه .

وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعثى .

بطل الاتساق والانتظام ، وحصل التبديل لسنة الله تعالى ، وهو محال ، فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة ، باختلاف الأحوال ، أما المشيئة الأزلية ، فلها مجرى واحد مضروب ، لا تتبدل عنه ، لأن الفعل مضاهٍ للمشيئة ، والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان .

وزعموا أن هذا لا يناقض قولنا[2] : إن الله تعالى قادر على كل شىء ، فإنا نقول : إن الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة ، على معنى[3] أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا[4] أن يفعل ،

---

(١) فى الأصل « متعينة » . (٢) يعنى الفلاسفة . (٣) هذا التصوير لمعنى القدرة على لسان الفلاسفة موجود بالنص فى كتب المتكلمين ، انظر بحث القدرة فى كتاب المواقف .

(٤) « لا » مؤكدة للنفى السابق ولو حذفت لكان أوضح .

وهـذا كما أنا نقول : إن فلاناً قادر على أن يحز رقبة نفسه ، ويمضي بطن نفسه ، ويصدق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولكنا نعلم أنه لا يشاء ، ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ، ولا يفعل ، لا يناقض قولنا : إنه قادر ، على معنى أنه لو شاء لفعل فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطي موجب ، وقولنا : ماشاء ، وما فعل ، حمليتان سالبتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل[1] ، الذي دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود ، وإن اختلف في آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرر والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب ، أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فيكن العالم قديما ، وقد أبطلنا ذلك وبينا أنه لا يبعد في العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهي :

أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا عالم .

ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .

ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود في الجنة .

ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد ورد ، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها

وهذه المسألة كيفما دارت ، تنبني على مسألتين :

ا — إحداهما ، حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم .

ب — والثانية ، خرق العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداث أسباب ، على منهج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ، والله أعلم .

(١) سبق في بحث قدم العالم ص ٥١ ، وما بعدها .