حياة الغزالي

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

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

يدى الله وليدفن جسدى فى ملى الخلماء ، أما أنى فإنه باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم».

* * *

نشأ الغزالى والعالم الإسلامى يموج بمختلف الآراء وشتى النزعات ، وكل فريق يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صوابا ، لأنها متقابلة متباينة؛ ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول « ستفترق أمتى إلى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة» ، وإذا كان الغزالى حريصا على مستقبله فى العالم الآخر جد الحرص، يخشى سوء العاقبة وشر المنقلب فماذا هو فاعل ؟ !

لا شك أن اللجوء إلى فريق دون فريق مجازفة وتقليد ، والحزم يقتضى البحث والتفتيش، واستعمال النقد الجيد الجرىء — إذ الأمر إما سعادة الأبد أو شقاء الأبد — وهذا ما صنع الغزالى ، قال :

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

ولا متكلما إلا واجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت علىّ العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا » .

لا ريب أن ترك التقليد جانبا ، واطراح العقائد الموروثة ، ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته ، شك أو بوادر شك ، والشك — ككل الأمور النفسية — لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس دبيبا خفيا ، حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه ، ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئا فشيئا حتى يضايق النفس ويخنقها .

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

لذلك يختلف كثيرا حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه ، ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد زمن هذه الأزمة النفسية التى انتابت الغزالى ، فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبا » يذهبان إلى رأى ، والأستاذ « ديبور » يذهب إلى آخر ، والدكتور « زويمر » يذهب إلى ثالث ، والأستاذ « ماكدونالد » يذهب إلى رابع ، وكلهم — فيما أرى — أخطأهم التوفيق[1]

---

(١) وقد أثبت ذلك بإيضاح فى كتاب لى عن الغزالى يظهر قريبا .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالى دورين هامين :

أ — دور كان فيه الشك عنيفا حادا من النوع الذى يعترى كثيرا من الباحثين

ب — ودور كان فيه الشك عنيفا هادئا من النوع الذى يعترى كبار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيصور بأن الغزالى رأى أمامه فرقا متعددة، وآراء متقابلة متباينة، فرأى أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق جميعا، فألقى سلطة الآراء الموروثة، واطّرح قداستها، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق، فشكّ فى هذه المرحلة يتشخص — ان صح هذا التعبير — فى أى هذه الفرق على حق ؟ !

راح الغزالى يفتش عن طلبته هذه، مستعينا بالعقل وبالحواس وبظواهر الكتاب والسنة وبغير ذلك من فنون الأدلة التى كانت معروفة لذلك العهد ، فأحس تضارب هذه الأدلة، كما حدث هو عن نفسه فى كتابه «جواهر القرآن[1]» فقال حاكيا عن قوم « وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا » ثم قال حاكيا عن نفسه « ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة » ، وطبيعى أن تتضارب هذه الأدلة، لأن درجتها من القوة والضعف والحق والباطل ليست واحدة .

كان لابد للغزالى أن يولى وجهه شطر هذه الأدلة ليفحصها أولا ثم يفحص بها ثانيا ، وقد فحص هذه الأدلة فى ضوء العلم اليقينى الذى ينشده والذى « ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريبة، ولا يقارنه امكان الغلط، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإنكارا، فانى إذا علمت أن

(١) ص ٣٧ طبع الكردستانى .

العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » .

إذا كان هذا هو العلم الحق فى نظر الغزالى فالميزان الحق هو الذى يوصل إليه ، وظاهر أنه ما دام يتشدد فى مطلوبه هذا التشدد ، ويطلب نمطاً عالياً من الوثاقة والقوة، فلا بد أن يستبقى العقل والحواس فقط ويطرح ما عداهما ، إذ أن ما عداهما لا يمكن أن يحقق للغزالى ما يطلبه؛ وهذا هو الذى كان منه ،

بيد أن الغزالى لم يطمئن إلى العقل والحواس دون أن يجرى عليهما امتحاناً دقيقاً، ليتبين هل فى مكنتهما أن يحققا له اليقين الذى يبتغيه ؟ ! فأخذ يشكك نفسه فيهما قال : « فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ؟ ! وأقوى الحواس حاسة البصر، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف .

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

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

بطلت ثقة الغزالى بالحواس فلم يبق له إلا العقل ، ولا بد له من اختباره أيضاً « قالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ، فلعل وراء أدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لايدل على استحالته.

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً وأبدت أشكالها بالمنام وقالت: أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل، فبم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده فى يقظتك بحس أوعقل [1] بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها؟. لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ماتوهمت خيالات لا حاصل لها؛ ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم . . . ولعل تلك الحالة هى الموت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا . . . . . .

فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يمكن نصب دليل ألا من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » .

وهذه هى أزمة الشك العنيفة التى تصور الدور الثانى ؛ وفيها كان الغزالى لا يؤمن

---

(١) أى « هو بالإضافة . . . . الخ »

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

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

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

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

١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر .

٢ — الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ — الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — الصوفية وهم يدعون أنهم خواص المتبرة وأهل المشاهدة والمكاشفة .

ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً واقياً بمقصوده غير وافٍ بمقصودي » .

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

هذا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة الدينية إدراكاً يؤيده العقل حتى تكون في درجة العلم الرياضي دقة ووضوحاً ، وشتان بين المقصدين ، لهذا يقول الغزالي مشيراً إلى علم الكلام « وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلا ، فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . . . . . فلم يحصل منه ما يتعلق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصوله لطائفة لكن حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات ، والقصد الآن حكاية حالي لا الإنكار على من استشفى به ، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر » .

واضح من هذا أن الغزالى ألف فى علم الكلام، مع اعترافه بأنه غير وافٍ بمقصوده، وأن ما يحتويه ليس فيه غذاء عقل وطلبة نفسه .

وهنا يجدر بى أن أزجيها نصيحة خالصة لأولئك الذين يعانون البحث والتفتيش عن آثار العلماء فى العصور الخوالى ، فلا يليق بهم أن يسندوا الرأى إلى الشخص لمجرد أنه ذكره فى كتابه ، بل ينبغى لهم أن يعرفوا أولا الظروف التى أحاطت بالمؤلف حين ألف هذا الكتاب ، هل ألفه لنفسه ، أو لغيره وتحت تأثير أى عامل من العوامل ؟

* * *

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

وسرعان ما أدرك الغزالى أن مزاولة العقل لهذه المهمة أقحام له فيما لا طاقة له به ، وأن أسلوب العقل فى تفهم الأمور لا يمكن أن تخضع له المسائل الإلهية[1] قال: « ونوضح

(١) ولا يلزم من هذا أن ينفض الغزالى يده من العقل فلعله يسلمه إلى وسيلة تكون هى التى توصله إلى الحقيقة كما حصل له مع منهج المتصوفة .

أن ماشرطوه فى صحته مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع فى أيساغوجى وقاطيغورياس التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية » .

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

وما دامت براهين الإلهيات عند الفلاسفة لا تنتهى فى الوضوح إلى الحد الرياضى الذى يشترطه الغزالى فلا بد له من أن ينفض يده منها .

وقد ألف فى نقدهم وتفنيد آرائهم ، وأغلب الظن أن كتاب « التهافت » ألف فى هذه الفترة .

***

وجه الغزالى وجهه شطر التعليمية وهم يقولون : أن العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه ، وإلى هذا الحكم انتهى الغزالى عند امتحانه للفلاسفة ؛ فهم إذن فى هذه النقطة متفقون ، فماذا إذن يأخذون قضايا الدين فى ثوبها اليقينى ؟ ! يأخذونها عن الإمام المعصوم الذى يتلقى عن الله مباشرة . أحبب بهذا الإمام وبما يأتى عن طريقه ، ولكن أين ذلك الإمام ، فتش عنه الغزالى طويلاً فلم يجده وتبين أنهم فيه مخدوعون وأن هذا الإمام شخص خرافى لا حقيقة له فى الأعيان فعاد أدراجه وكرّ راجعاً ، بعد ما ألف كتباً ضدهم أوجههم فيها نقداً وتفنيداً .

***

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

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

ومن تمام طريقتهم أيضا « أن تخلو بنفسك فى زاوية تقتصر من العبادة على الفرائض والروانب ، وتجلس فارغ القلب ، مجموع الهم ، مقبلا بذكرك على الله ، وذلك فى أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى فلا تزال تقول : الله الله ، مع حضور القلب و إدراكه ، إلى أن تنتهى إلى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظبا عليه إلى أن لا يبقى فى قلبك إلا معنى اللفظ ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضرا فى قلبك على الازوم والدوام ، ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ولا اختيار بعده لك إلا فى الاستدامة لدفع الوساوس الصارفة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء وهو بعض ما يظهر للأنبياء . . . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى . . . فهذا منهج الصوفية وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية وجلاء ، ثم استعداد وانتظار فقط » .

و إيضاح ذلك أن القلب إذا طهر من أدران المعاصى، وصقل بالطاعات، أشرقت صفحته، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدنى أخذا من قوله تعالى « وآتيناه من لدنّا علما » وفسروا الرزق فى قوله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب » بالعلم من غير تعلم .

طبق الغزالى هـــذا المنهج على نفسه حتى طهرت وصقل قلبه، كما يحدثنا هو « وانكشف لى أثناء هـــذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذى أذكره لينتفع به ، أنى علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم و يبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم و باطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به . . . . وأنهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء و يسمعون منهم أصواتا و يقتبسون منهم فوائد » إلى أن يقول :

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

إذن عرف الغزالى ما كانت تتوق إليـــه نفسه من المعارف وأدركها إدراكا يأمن معه الخطأ .

و بذلك يكون الغزالى قد تخلص من الشك الذى يدور حول معرفة الفرقة الناجية بعد أن تخلص من الشك الذى يدور حول موازين الحقيقة ، ومنذ هذا الوقت فقط

يمكن استمداد مؤلفاته لتكون مصدرا يصور لنا آراءه وأفكاره ونظرياته . أما ما قبل ذلك التاريخ فلا ، على أنه لا ينبغي الوثوق بكل مؤلفاته في هذه الفترة لتكون مستمدًا لأفكاره ، لأن للغزالي بصدد تصوير الحقيقة وإعلانها رأيا جديرا بالاعتبار ، ذلك أنه يرى أن الناس متفاوتون في الاستعدادات والمدارك . والدين في نظر الغزالي سمح سهل لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعا مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم نظرة واحدة ، فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر على الطلعة المتوثب اشباع رغباته بالبحث والنظر ولذلك يقول[1] : «الناس ثلاثة أصناف :

١ — عوام وهم أهل السلامة البله .

٢ — خواص وهم أهل الذكاء والبصيرة .

٣ — ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

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

إحداها — القريحة النافذه ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية — خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فان المقلد لا يصفى والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

---

(١) القسطاس المستقيم ص ٨٦ مطبعة التقدم .

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

وأما البله وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة حيث قال « ادعُ إلى سبيلِ ربك بالحكمة والموعظةِ الحسنة وجادِلْهم بالتى هى أحسن » ، فعلّم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم ، و بالموعظة قوم ، و بالمجادلة قوم ، فان الحكمة أن غذّى بها أهل الموعظة أضرّت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير ، وأن المجادلة ان استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الأمى ، وأن من استعمل الجدال مع أهل الجدال لا بالطريق الأحسن كما تعلم من القرآن كان كمن غذّى البدوى بخبز البر وهو لم يألف إلا التمر أو البلدى بالتمر وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدل فهم طائفة فيهم كياسة ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة إذ كانت الفطرة كاملة ولكن فى باطنهم خبث وعناد وتعصب وتقليد ، فذلك يمنعهم من إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا . وإنى أدعوهم بالتلطف إلى الحق ، وأعنى بالتلطف ألا أتعصب عليهم ولا أعنّفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن » .

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

الذى يرى أن الشرع أمر به، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيرا ما ردد فى كتبه ذلك الأثر « خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله »

بل إن الغزالى ليدل على ذلك صراحة فيقول[1] : « المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسار به فى التعليمات والإرشادات .

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

ولكل كامل ثلاث مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول فهو نمط الآباء والأجداد ومذهب المعلم ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء ، وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ويختلف بالمعلمين . فمن ولد فى بلد المعتزلة أو الأشعرية أو الشفعوية أو الحنفية انغرس فى نفسه منذ صباه التعصب له والذب عنه والذم لما سواه . فيقال هو أشعرى المذهب أو معتزلى أو شفعوى أو حنفى ، ومعناه أنه يتعصب له أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة ، ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به فى الإرشاد والتعليم لمن جاء مستفيدا مسترشدا ، وهذا لا يتعين على وجه واحد بل يختلف بحسب المسترشد فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه ، فان وقع له مسترشد تركى أو هندى أو رجل بليد جلف الطبع وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا

(١) ميزان العمل .

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

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

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

ومن هذا يظهر أن الغزالي يقول عن الله مثلا للبليد ما لا يقوله للذكي ، ومعنى ذلك أنه يصور الحقيقة صورا مختلفة على حسب تفاوت الاستعدادات والمدارك

فلا يمكن إذن حتى في هذه الفترة ـ فترة الاطمئنان والكشف ـ استعداد كل مؤلفاته في تصوير رأيه وتحديد مذهبه .

* * *

وبعد هذا فيمكننا أن نقسم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :

١ — الفترة التي سبقت شكه .

٢ — فترة الشك بقسميه .

٣ — فترة الاهتداء والطمأنينة .

أما الفترة التي سبقت شكه فيمكن التغاضي عنها لأنه في هذه الفترة كان متعلما لم يبلغ درجة النضوج الفكري الذي يهيئ له أن يكون ذا رأي مستقل

خصوصا وقد حدثنا الغزالى أن الشك قد أتاه مبكرا على قرب عهد بسن الصبا .

وأما الفترة الثانية فيستبعد منهـا أيضا فترة الشك العنيف لأنه لم ينتج فيها ، فتبقى لنا فترة الشك الخفيف ، وقد كانت طويلة المدى لأنها ابتدأت منذ سن الصبا إلى أن تصوف واهتدى ، وقد لاحظنا أن الغزالى خلالها ألّف فى علم الكلام وألف فى نقد الفلسفة وفى نقد مذهب الباطنية، وكان يقوم بالتدريس فى مدرستى «نيسابور» و«بغداد» . ومما يثير الدهشة أن شاكا فى الحقيقة يصدر تآليف إيجابية حول الحقيقة ويدرس تدريسا إيجابيا ، وأعنى بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح دون النقد والتزييف .

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

غير أن قارئ كتابه « التهافت » الذى ينقد فيه الفلسفة يحس أن صاحبه يحمل فى نفسه معانى إيجابيـة يريد أن يفسح الطريق لها بهدم مايخالفها ، استمع إليه يقول « ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب ـ يعنى التهافت ـ إلا تكذيب مذهبهم ، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا أن ساعد التوفيق ان شاء الله نسميه « قواعد العقائد » ونعتنى فيه بالاثبات كما اعتنينا فى هذا بالهدم » .

وقد وفى الغزالى بمـا وعد فألف كتابه المشهور « قواعد العقائد » فى علم الكلام .

وظاهر من ذلك أن الغزالى يهدم الفلسفة لأنها تناقض مذهبا كلاميا[1] معينا يعتقد صدقه .

وإذن فينضاف كتاب التهافت بمقدار ما فيه من النزعة الإيجابية إلى ما ألفه الغزالى فى علم الكلام وما قرره فى دروسه ، ليتضافر الجميع على تقوية هذا السؤال : كيف يؤلف الشاك فى الحقيقة تآليف إيجابية ويدرس تدريسا إيجابيا ؟ !

غير أن الغزالى قد تكفل بحل هذا الإشكال إذ قد حدثنا فى النص السابق أن للمذهب ثلاثة معانى :

١ — مذهب يتعصب له المرء لأنه مذهب البلد الذى نشأ فيه ومذهب أهله ومعلميه .

٢ — مذهب المسترشدين وهو يختلف باختلاف حالهم .

٣ — مذهب يعتقده المرء فى نفسه خاصة لا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور سبقت الإشارة إليها .

فالغزالى فى حال شكه إنما كان يشك فى المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة التى يدين بها ويلقى الله عليها ، ولا يلزم من شكه فى المذهب بهذا المعنى أن يشك فى المذهب الرسمى الذى يتعصب له المرء ، وقد كان مذهب أهل السنة هو مذهب الدولة التى نشأ بين أحضانها ، ومذهب المدارس التى درج فى حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره ،

---

(١) لا كما فهم الأستاذ عبد الهادى أبو ريدة فى تعليقه على كتاب ديبور ص ١٩٧ من «أن الغزالى كان يهدم الفلسفة ليقيم على أنقاضها مذهب التصوف» . لأن الغزالى فى تلك الحال لم يكن قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد

ولذلك فان كتبه الكلامية كلها مصدرة بمثل هذه الديباجة « الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة » .

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

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

وبعد فهذه صفحة مشرقة من تاريخ العلماء الأحرار لعلها فيها ما يشجع الباحثين على أن يتخلصوا فى بحوثهم من ربقة الجمود والهوى كليهما .

قيمة كتاب التهافت

من بنا أن الغزالي ألف كتاب «التهافت» وهو في فترة شكه المخيف أعني أنه لم يكن قد اهتدى إلى الحقيقة بعد، وهذا يقتضي عدم اعتبار كتاب التهافت مصدراً من المصادر التي تستمد منها آراء الغزالي واتجاهاته العلمية .

وأيضاً فان الغزالي قسم كتبه قسمين :

قسم سماه «المضنون بها على غير أهلها» وقد أدخر محتويات هذا القسم لنفسه ، ولآخرين اشترط فيهم شروطاً يندر توافرها لشخص .

وقسم قدمه للجمهور واعتبره خاصاً بهم لائقاً بمستواهم العقلي .

ثم أنه جعل كتاب التهافت من القبيل الثاني فلا يصح إذن جعله من المصادر التي تصور آراء الغزالي كما يدين بها، استمع إليه يقول[1] «وفي الرسالة القدسية أدلة العقيدة وتقع في عشرين ورقة وهي أحد فصول كتاب «قواعد العقائد» من كتاب «الأحياء» وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والاشكالات فقد أودعناها كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» في مقدار مائة ورقة فهو كتاب مفرد برأسه يحوي لباب علم المتكلمين ولكنه أبلغ في التحقيق وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة فان المتكلم لا يفارق العامي إلا في كونه عارفاً وكون العامي معتقداً بل هو

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

أيضاً عرف مع اعتقاده أدلة الاعتقاد ليؤكد الاعتقاد ويستمره ويحرسه من تشوش المبتدعة ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة ، فان أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً فى كتاب الصبر والشكر وكتاب المحبة وباب التوحيد من أول كتاب التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الأحياء ، وتصادف منها مقداراً صالحاً يعرفك كيفية قرع باب المعرفة فى كتاب «المقصد الأقصى فى معانى أسماء الله الحسنى » لا سيما فى الأسماء المشتقة من الأفعال ، وأن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمجة ولا مراقبة فلا تصادفه إلا فى بعض كتبنا المضنون بها على غير أهلها ، وإياك أن تغتر وتحدث نفسك بأهليته فتشرئب لطلبه فتستهدف للشافهة بصريح الرد إلا أن تجمع ثلاث خصال :

إحداها : الاستقلال فى العلوم الظاهرة ونيل رتبة الأمامة فيها .

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

والثالثة : أن يكون قد أتيح لك السعادة فى أصل الفطرة بقريحة صافية وفطنة بليغة لا تكل عن درك غوامض العلوم . . . . الخ » .

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

أما أنه ليس من الكتب المضنون بها فلأنه جرت عادته فى هذه الكتب أن

يأخذ العهد على قارئها ألا يقدمها إلا لمن استجمع الشروط المذكورة آنفا، والتهافت ليس فيه هذا العهد، وأما أنه من كتب الكلام فلقول الغزالى نفسه فى جواهر القرآن « ومن العلوم ما يعنى بمحاجة الكفار ومجادلتهم، ومنها يتشعب علم الكلام المقصود لرد البدع والضلالات، ويتكفل به المتكلمون وقد شرحناه على طبقتين سميتا الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » والطبقة التى فوقها « الاقتصاد فى الاعتقاد » ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم ملميا[1] بكشف الحقائق وبجنسه يتعلق الكتاب الذى صنفناه فى تهافت الفلاسفة »

كذلك يقول الغزالى فى كتاب جواهر القرآن « وهذه العلوم أعنى علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذى رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف لكنا لم نظهره فأنه يشكل عنه أكثر الأفهام ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين[2] بالعلم بل لا يصلح أظهاره إلا على من اتقن علم الظاهر[3] . . . . . وحرام على من يقع ذلك الكتاب فى يده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات » .

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

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

---

(١) لعلها معنيا .

(٢) والعلماء الرسميون هم علماء الكلام فى زمنه

(٣) ثم يذكر شروطاً كالشروط التى مرت له .

و بعد الصيت، فكان يناصر المذهب الذى يجلب له كل ذلك لا المذهب الحق فى ذاته، وذلك أن أهل السنة فى تلك الفترة كانوا يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ، ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة حتى يعيش مذهب أهل السنة فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبو إليه نفسه مما لم ينله أحد قط ، فوجد «أبو حامد» فى هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة أطارت اسمه فى الآفاق ورددت فى الخافقين ذكره ، قال الغزالى : « ولم يكن فى كتب المتكلمين من كلامهم — يعنى الفلاسفة — حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقّدة مبدّدة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامى فضلا عمن يدعى دقائق العلوم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية فشمرت عن ساق الجد . . . الخ»

ولسنا نظلم الغزالى حين نقول عنه : أنه فى تلك الفترة التى ألف فيها كتاب « التهافت » كان يطلب الجاه والشهرة وبُعد الصيت ، فهاهو ذا يتحدث عن نفسه فى تلك الفترة فيقول : « ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس — يعنى حين همّ بالخروج من بغداد لتطبيق منهج الصوفية على نفسه — فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار وأنى قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافى الأحوال » .

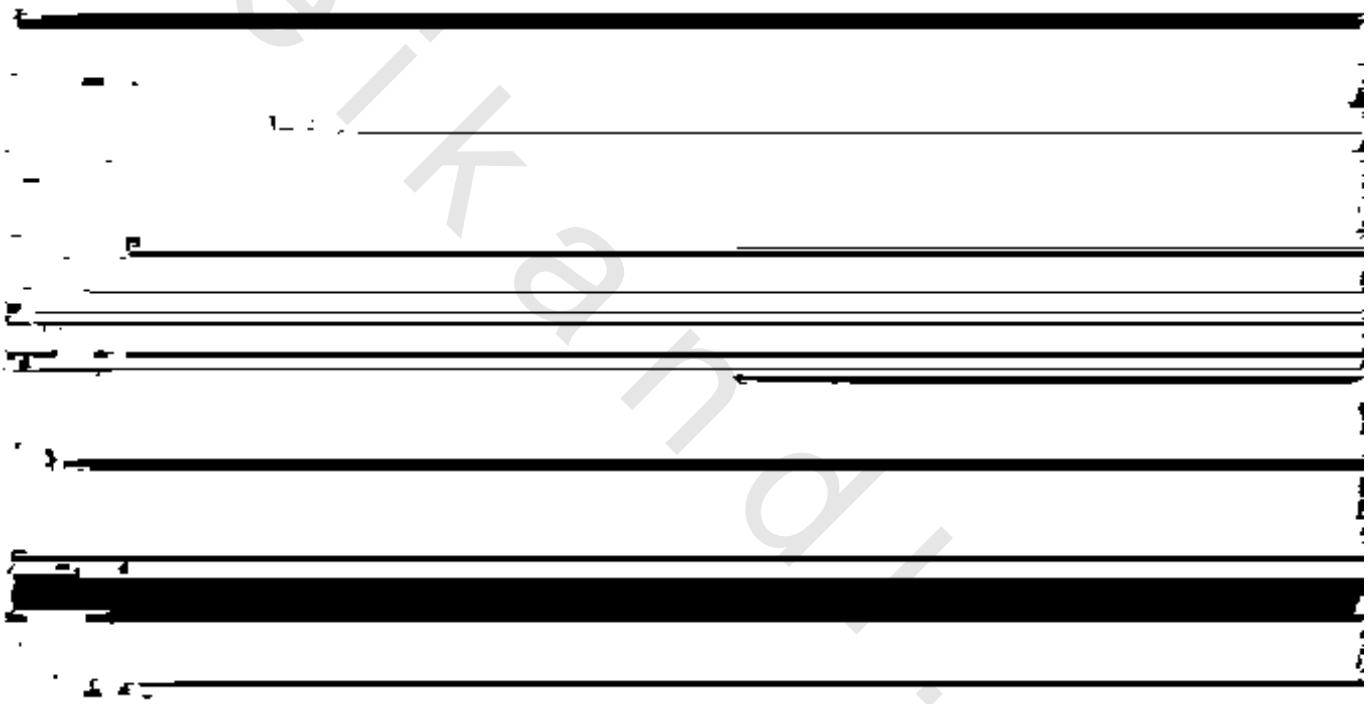
و يقول فى موضع آخر حين رجع بعد الخلوة ليزاول التدريس بنيسابور : « وأنا أعلم أنى و إن رجعت إلى نشر العلم فما رجعت ، فإن الرجوع عود إلى ما كان

وكنت فى ذلك الزمان ـ يشير إلى أيام بغداد حين ألف كتاب التهافت ـ أنشر العلم الذى به يكسب الجاه وأدعو إليه بقولى وعملى وكان ذلك قصدى ونيتى » .

يخلص من كل هذا أن كتاب « التهافت » لا يصلح اتخاذه مرجعاً لتصوير أفكار الغزالى التى يدين بها و يلقى الله عليها، بل يجب أن يستمد ذلك من كتبه التى ألفها بعد أن اهتدى إلى نظرية الكشف الصوفية والتى سماها المضنون بها على غير أهلها » .

و بهذه فى هذه الصورة يجب أن يظهر الغزالى ، وفى هذه الحدود يجب أن يقرأ « كتاب التهافت » .

obeikandl.com



obeikandl.com

obeikandl.com

بسم الله الرحمن الرحيم

نسأل الله بجلاله الموفى على كل نهاية ، وجوده المجاوز كل غاية ؛ أن يفيض علينا أنوار الهداية ، ويقبض عنا ظلمات الضلال والغواية ؛ وأن يجعلنا ممن رأى الحق حقًّا فآثر اتباعه واقتفاءه ، ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواءه ؛ وأن يلقينا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأولياءه ؛ وأن يبلغنا من الغبطة والسرور والنعمة والحبور — إذا ارتحلنا عن دار الغرور — ما ينخفض دون أعاليها مراقي الأفهام ويتضاءل دون أقاصيها مرامي سهام الأوهام ؛ وأن ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور من هول المحشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ؛ وأن يصلي على نبينا المصطفى محمد خير البشر وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى ويسلم تسليما .

أما بعد فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين : من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة

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

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

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكي من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وافتخاراً في سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة[١٠] الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ، ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال ، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال ؛ فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك

---

(١) نسبة إلى الألف بمعنى العادة (٢) لعلها « نشوء أولادهم » (٣) أي وصادر عن الانخداع (٤) فيلسوف يوناني ولد بأثينا عام ٤٧٠ ق . م (٥) هو أبو الطب القديم ولد عام ٤٦٠ ق . م (٦) فيلسوف يوناني ولد بأثينا فيما يرجح بين سنتي ٤٢٩ ، ٤٢٧ ق . م (٧) فيلسوف يوناني ولد بأسطاجيرا عام ٣٨٤ ق . م

(٨) الضالين بسببهم (٩) واستقلالهم (١٠) في الأصل « مساعدة » .

الحق المعتقد تقليداً ، بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً[1] دون أن يقبله خُبرا وتحقيقا ، والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس في سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات ، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء ، مبينا تهافت عقيدتهم . وتناقض كلمتهم ، فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء ، هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ، ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر . وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين ، اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات ؛ وأنه لم يذهب إلى إنكارها إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا في زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار[2] ؛ ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأيه ؛ ويشعر بفطانته وذكائه ؛ إذ يتحقق أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء مما[3] عرفوا[4] به من جحد الشرائع ، وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله ،

---

(١) يعني تقليدا . (٢) الغمر كقفل الذي لم يجرب الأمور ، وغمار الناس بضم الغين وفتحها ، زمعتهم (٣) في الأصل « عما » (٤) في الأصل « قرفوا به » ، « قذفوا به » .

وأنهم قد اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل ؛ ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخييل[1] والأباطيل ؛ ونبين أن كل ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق ، لاظهار ما قصدناه من التحقيق .

ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى الكتاب .

(١) بمعنى الوهم وفى الأصل التخايل والتخاييل .

« مقدمة »

اعلم أن الخوض فى حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ، فان خبطهم[1] طويل ، ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة ، فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف المشوش من آرائهم ، وانتقى ماهو الأقرب إلى أصول أهوائهم ، وهو « رسطاليس » ؛ وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهى[2] ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطن صديق والحق صديق ولكن الحق أصدق منه .

وإنما نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا اتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين ، ويستدلون[3] على صدق علومهم

---

(١) وفى نسخة « خطبهم » (٢) فى تسميته بالإلهى أقوال ، فمن قائل ، ان ذلك لأنه أول من جعل الألوهية نظرية فلسفية ، ومن قائل أنهم كانوا يعتقدون أنه أحدر من سلالة الآلهة .

(٣) لا أعرف عن الفلاسفة هذا الاستدراج الذى يسميه الغزالى وينسبه إليهم ، وإنما الذى أعرفه أن للفلاسفة منهجاً فى التربية درجوا عليه فى تلقين تلامذتهم . ذلك أن العلوم النظرية تنقسم عندهم — كما حكى الغزالى نفسه فى كتاب « مقاصد الفلاسفة » — إلى « ثلاثة أقسام ، لأن الأمور المعقولة لا تخلو :

إما أن تكون بريئة عن المادة والتعلق بالأجسام المتغيرة المتحركة ، كذات الله تعالى . . . . . الخ

وإما أن تكون متعلقة بالمادة ، وهذه لا تخلو إما أن تكون بحيث تحتاج إلى مادة معينة ، حتى لا يمكن أن تتحصل فى الوهم بريئة عنها ، كالإنسان . . . . . الخ .

وإما أن يمكن تحصيلها فى الوهم بريئة عن مادة معينة ، كالمثلث والمربع . . . . الخ .

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

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

= فأن هذه الأمور — يعنى المثلث وأشباهه — لا يتقوم وجودها إلا فى مادة معينة ، ولكن ليس يتعين لها فى الوجود مادة خاصة ، لا كالإنسان فان مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا فى مادة معينة . . .

والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة بالكلية هو العلم الإلهى ، والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة فى الوهم لا فى الوجود هو الرياضى ، والذى يتولى النظر فيما لا يستغنى عن المواد المعينة هو الطبيعى »

فهذه العلوم — كما ترى ، وكما يذكر الغزالى نفسه فى « مقاصد الفلاسفة — مترتبة بحسب موضوعها « فالعلم الإلهى يسمى العلم الأعلى » ، ومعنى ذلك أنهم لا يبدؤن به ، بل يكون آخر المطاف ، « والعلم الرياضى يسمى العلم الأوسط » ، ومعنى ذلك أنه يأتى بعد شىء وقبل شىء ، « والعلم الطبيعى يسمى العلم الأدنى » ، ومعنى ذلك أنه يجىء فى البداية ، فهم كانوا يراعون التدرج الطبيعى ، فالمحسوسات لكونها حاضرة مألوفة ، يتيسر البدء بها ، ثم لا ينبغى القفز منها إلى العلم الإلهى الذى يبحث فى المجردات الصرفة بل يجب اعداد الذهن لذلك بمزاولة الرياضيات التى تدرس أمورا إن لم تتجرد عن المادة خارجا فقد أمكن للوهم تجريدها عنها ، فهو إذن قنطرة يمكن العبور عليها إلى العلم الأعلى ؟

هذا هو مقصدهم ويؤيد ذلك منهج أفلاطون فى الجمهورية من أنه كان يتدرج بالناشئة من علم إلى علم ، ومن فن الى فن ، وأيضا هذه العبارة التى كانوا يكتبونها على أبواب معاهدهم « لا يدخل علينا من لم يكن رياضيا »

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

والأمر فى نظرى بين لا يحتمل الخلاف فانه إذا أراد المرء أن يأخذ العقيدة مفلسفة وأن يزج بنفسه فى مضايق الاشكالات التى افتن فيها الفلاسفة ، فلا بد له من التمرس قبل ذلك بفنون من العلم كما يشترط الفلاسفة ، أما إذا أراد أن يأخذ العقيدة سمحة نقية ، فلا حاجة به إلى الرياضة ، ولا إلى شىء مما عند الفلاسفة ، بل ينبغى أن يتجه بادىء ذى بدء إلى الكتاب والسنة .

محوجين إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك أيضا[١] نزاعا بينهم ، وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام ، « الفارابى[٢] أبو نصر » و « ابن سينا[٣] » ، فنقتصر على أبطال ما اختساراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم فى الضلال ، فان ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه لا يتمارى[٤] فى اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل فى أبطاله ، فليعلم أنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم[٥] بحسب نقل هذين الرجلين ، كى لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب .

---

(١) يعنى كما أثار بين من سبقهم .

(٢) فارسى الأصل ولد بـ « وسيج » بقاطعة من « خرسان » تسمى « فاراب » وقيل إن بلده « أطرار » فيما وراء النهر ، من مواليد عام ٢٦٠ هـ وتوفى فى رجب عام ٣٣٩ هـ

(٣) الملقب بـ « الشيخ الرئيس » فارسى الأصل ، نشأ فى ولاية ما وراء النهر ، ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفى عام ٤٢٨ هـ

(٤) تمارى : شك (٥) أى المتجمعة فى رأى رئيسهم الذى جمع علومهم ، وإلا فالظاهر أن يقول : مذاهبه أو مذهبه .

« مقدمة ثانية »

ليعلم أن الخلاف بينهم و بين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم تعالى[1] عن قولهم – جوهراً ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا فى موضوع[2] ، أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا بالجوهر المتحيز ، على ما أراده خصومهم .

---

(١) أنظر ما حكمة هذا التنزيه مع أنه سيتعرف لك بعد قليل أن الخلاف بينهم وبين غيرهم لفظى ؟ اللهم لا شىء إلا مجاراته للمذهب الرسمى مجاراة مبالغا فيها يقصد من ورائها إرضاءه .

(٢) الموجود عند الفلاسفة إما حال ، أو محل ، أو مركب منهما ، أو لا حال ولا محل ولا مركب منهما ؛ والحال إما أن يغير حقيقة ما يحل فيه أولا ، الثانى كالسواد فانه إذا حل بالخشب لم تخرج به حقيقة الخشب عن كونها خشبا ، والأول كالإنسانية التى تحل فى النطفة فانها إذا حلت بها غيرت حقيقتها ودخلت فى كيانها أى قومتها فالسواد يسمى عرضا ومحله يسمى موضوعا ، والإنسانية تسمى صورة ومحلها يسمى هيولى ، والمركب من الهيولى والصورة يسمى جسما ، والذى ليس حالا ولا محلا ولا مركبا منهما هو المجرد عن المادة وهو إما أن يتصل بالأجسام اتصال تدبير وإشراف أولا ، الأول يسمى نفسا ، والثانى يسمى عقلا . فالعقل والنفس والجسم والهيولى والصورة ، كل ذلك يسمى عندهم جوهرا ، وأما الحال الذى لا يغير ما حل فيه فهو وحده الذى يسمى عرضا ومحله يسمى موضوعا ، ومن هنا عرفوا الجوهر بأنه « الموجود لا فى موضوع » وهذا التعريف يشمل الأنواع الخمسة السابقة .

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

ولسنا نخوض فى أبطال هذا[1] ، لأن معنى القيام بالنفس إذا صار متفقاً عليه رجع الكلام فى التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى ، إلى البحث عن اللغة ، وإن سوّغت اللغة إطلاقه ، رجع جواز إطلاقه فى الشرع ، إلى المباحث الفقهية ، فإنّ تحريم إطلاق الأسماء و إباحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع .

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

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

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

---

(١) أى فى هذا الكتاب المخصص للبحث فى العقيدة . وإلا فالخوض معهم فى هذا الموضوع فى كتاب من كتب الفقه أواللغة لا بأس به إذا كان الموضوع ينجر إليهما ، والغزالى كفقيه لا بأس بأن يخوض معهم فيه فى كتبه الفقهية .

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

فإن قيل : فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشمس والقمر لا يخسفان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله والصلاة » ، فكيف يلائم هذا ما قالوه ؟ ، قلنا : وليس في هذا ما يناقض ماقالوه ، إذ ليس فيه إلا نفي وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته ، والأمرُ بالصلاة عنده ؛ والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع ، من أين يبعد منه أن يأمر عند الكسوف بها استحباباً ؟

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

وهذا[1] لأن البحث في العالم عن[2] كونه حادثاً أو قديماً ، ثم إذا ثبت حدوثه

---

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

(٢) أي أن البحث الذي يهمه في شأن العالم إنما يكون عن هذه النقطة فقط وهي كونه حادثا أو قديما ؛ أما ما عدا ذلك فلا ، لكن يستثنى أيضا مسألة الأسباب والمسببات ، ومعجزات الأنبياء ، وقدم الأرواح أو حدوثها ، وتجردها أو ماديتها ، والبعث الجسماني ، وحياة الأفلاك ، فان هذه كلها مسائل طبيعية تهمه بدليل أنه سيأتي يناقشهم فيها .

فسواء أكان كرة ، أم بسيطا[1] أم مسدسا ، أم مثمنا ؛ وسواء أكانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة ، أم أقل أم أكثر ؛ فنسبة النظر فيه[1] إلى البحث الإلهى ، كنسبة النظر إلى طبقات البصلة وعددها ، وعدد حب الرمان ؛ فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيفما كان .

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

***

(١) يعنى مبسوطا .

(٢) أى فى هذا التفريع والتفصيل .

« مقدمة ثالثة »

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ؛ فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة(١) وأخرى مذهب الكرامية(٢) ؛

---

(١) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ، وهم فرق متعددة ، ولكن يجتمعون على أمور ، منها نفى زيادة الصفات على ذات الله ، فهو عندهم عالم بذاته قادر بذاته ... الخ ؛ وأن كلام محدث مخلوق فى محل وهو حرف وصوت ، كتب أمثاله فى المصاحف حكاية عنه ؛ وأنه لا يرى بالأبصار فى دار القرار ؛ وأنه لا يشبه خلقه فى شأن من الشئون ، ومن أجل هذا أوجبوا تأويل الآيات التى ربما تقتضى بذلك ؛ وسموا هذا النمط توحيدا ؛ وأن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا فى الدار الآخرة ، والرب تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ؛ وأن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد ؛ وأن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض ، والتفضل بمعنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة ، عن كبيرة ارتكبها ، استحق الخلود فى النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا وعيدا ؛ وأن معرفة الله ، وشكر نعمته ، واجب بالعقل قبل ورود السمع ، والحسن والقبيح يجب معرفتهما بالعقل ، واجتناب القبيح واعتناق الحسن واجبان كذلك ، وورود التكاليف ألطاف للبارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء — عليهم السلام — امتحانا واختبارا ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حى عن بينة .

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

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

وطوراً مذهب الواقفية[1] ، ولا أنتهض ذابًا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق ألبًا[2] واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلتتظاهر عليهم فمند الشدائد تذهب الأحقاد .

---

(١) لم أجد هذا الإسم وإنما وجدت «الواقفة» يقول صاحب « مقالات الإسلاميين » : «الصنف الثانى والعشرون من الرافضة ، يسمون الأمامة حتى ينتهوا بها إلى « جعفر بن محمد » ويزعمون « أن جعفر بن محمد » نص على أمامة ابنه « موسى بن جعفر » وأن « موسى بن جعفر » حى لم يمت ، ولا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها ، حتى يملأ الأرض عدلا وقسطا ، كما ملئت ظلما وجورا ، وهذا الصنف يدعون « الواقفة » لأنهم وقفوا على « موسى بن جعفر » ولم يجاوزوه إلى غيره ، ويدعون أيضا « الممطورة » لأن « موسى بن عبد الرحمن » لما ناظرهم قال لهم : أنتم أهون علىّ من الكلاب الممطورة »

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

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

« مقدمة رابعة »

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

فنقول : أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل ، وهو الحساب ، فلا تعلق للإلهيات به ، وقول القائل : أن فهم الإلهيات يحتاج إليها ؛ خرق ، كقول القائل : أن الطب والنحو واللغة يحتاج إليها[1] ، أو الحساب يحتاج إلى الطب ؛ وأما الهندسيات التى هى نظر فى الكم المنفصل يرجع حاصله إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز ، كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الكرات المتحركة فى الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها ؛ فلنسلم لهم جميع ذلك جدلاً أو اعتقاداً ، فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه ؛ ولا يقدح ذلك[2] فى شىء من النظر الإلهى ، وهو[3] كقول القائل : العلم بأن هذا البيت حصل بصنع بناء عالم مريد قادر حى ،

---

(١) يعنى الرياضيات .
(٢) أى الجهل بذلك .
(٣) أى قولهم بضرورة ذلك فى النظر الإلهى .

يفتقر إلى أن يعرف أن البيت مسدس أو مثمن ، وأن يعرف عدد جذوعه ، وعدد لبناته ، وهو هذيان لا يخفى فساده ، وكقول القائل : لا يعرف كون هذه البسلة حادثة ، مالم يعرف عدد طبقاتها ، ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ، مالم يعرف عدد حباتها وهو هجر من الكلام مستقبح عند كل عاقل[1] .

نعم قولهم : أن المنطقيات لا بد من أحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » « كتاب النظر » فنيروا[2] عباراته إلى المنطق تهويلا ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » فإذا سمع المتكلبس المستضعف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة ، ونحن لدفع هذا الخيال ، واستئصال هذه الحيلة فى الأضلال ، نرى أن نفرد القول فى « مدارك العقول » فى هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردها بعبارات المنطقيين ، ونصبها فى قوالبهم ، ونقتفى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم فى هذا الكتاب بلفتهم ، أعنى بعباراتهم فى المنطق ، ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس ، وما رضوه

---

(١) قد عرفت فيما سبق أن قول الفلاسفة فى الرياضات وضرورة تقديم دراستها على الإلهيات له ما يبرره فى نظرهم وليس مجرد استدراج ، ثم أنه سيأتيك فى نفس هذه المقدمة اعتراف الغزالى بأن المنطق واجب التقديم عليها ، ولو رحت تسأل الغزالى ، هل فى الامكان البدء بتعلم المنطق ؟ ! أم يجب قبله مزاولة بعض العلوم التى فيها مران عقلى كالرياضات مثلا ، لأجابك بالمعقول المشاهد وهو أن المنطق من العلوم الصعبة التى لا يمكن للمتعلم الذى لم يمارس شيئا من العلوم أصلا أن يبدأ به ، وإذن لابد قبله من مدارسة علوم تشبهه وتمت إليه بسبب ، وأشبه شىء به هو الرياضة .

(٢) ظاهر هذه العبارة ربما يفيد أن الفلاسفة المسلمين عرفوا المنطق عن المتكلمين ، فان كان هذا الظاهر مقصودا للغزالى يكن تجنيا على الحقيقة إذ الأمر بالعكس .

من الأوضاع فى « ايساغوجى » و « قاطيغوريا س » التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية .

ولكنا نرى أن نورد مدارك العقول فى آخر الكتاب ، فأنه كالآلة لمدرك مقصود الكتاب ، ولكن رب ناظر يستغنى عنه فى الفهم ، فنؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه ، ومن لا يفهم ألفاظنا فى آحاد المسائل فى الرد عليهم ، فينبغى أن يبتدىء أولا بحفظ كتاب « معيار العلم[1] » الذى هو ملقب بالمنطق عندهم .

---

(١) هذا الكتاب موجود ، طبعه على حدة ، فرج الله زكى الكردى .

ولنذكر الآن بعد المقدمات .

فهرست المسائل

التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب .

وهي عشرون مسألة :

المسألة الأولى : أبطال مذهبهم في أزلية العالم .

الثانية : أبطال مذهبهم في أبدية العالم .

الثالثة : بيان تلبيسهم في قولهم : أن الله صانع العالم ، وأن العالم صنعه

الرابعة : في تعجيزهم عن إثبات الصانع .

الخامسة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين .

السادسة: في أبطال مذهبهم في نفي الصفات .

السابعة : في أبطال قولهم : أن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل .

الثامنة : في أبطال قولهم : أن الأول موجود بسيط بلا ماهية .

التاسعة : في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم .

العاشرة : في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم .

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

الثانية عشرة : في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته .

الثالثة عشرة : في ابطال قولهم : إن الأول لا يعلم الجزئيات .

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

obeikandl.com

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

السادسة عشرة : فى ابطال قولهم : ان نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات .

السابعة عشرة : فى ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .

الثامنة عشرة : فى قولهم : إن نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض .

التاسعة عشرة : فى قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية .

العشرون : فى ابطال انكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار ، باللذات والآلام الجسمانية .

فهذا ما أردنا أن نذكر تنافضهم فيه من جملة علومهم الإلهية والطبيعية ، وأما الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا للمخالفة فيها ، فانها ترجع إلى الحساب والهندسة ، وأما المنطقيات فهى نظر فى آلة الفكر فى المعقولات ، ولا يتفق فيها خلاف به مبالاة ، وسنورد فى كتاب « معيار العلم » من جملته ما يحتاج إليه افهم مضمون هذا الكتاب إن شاء الله .

مسألة [١]

فى ابطال قولهم بقدم العالم

تفصيل المذهب :

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

وحكى عن أفلاطن أنه قال : العالم مكوّن ومحدث ، ثم منهم من أوّل كلامه ، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له[1] ، وذهب جالينوس فى آخر عمره فى الكتاب الذى سماه « ما يعتقده جالينوس رأيا » إلى التوقف فى هذه المسألة . وأنه لا يدرى :

---

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

العالم قديم أو محدث ؟ وربما دل على أنه لا يمكن أن يُعرف، وأن ذلك ليس لقصور فيه، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول ، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم ، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلا[1] .

إيراد أدلتهم : لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة ، وذكر[2] في الاعتراض عليه ، لسوّدت في هذه المسألة أوراقا ، ولكن لا خير في التطويل ، فلنحذف من أدلتهم ، ما يجرى مجرى التحكّم ، أو التخيّل الضعيف ، الذى يهون على كل ناظر حله ، ولنقتصر على إيراد ماله وقع في النفس ، مما يجوز أن ينهض مشكّكا لفحول النظّار ، فان تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن .

وهذا الفن من الأدلة ثلاثة :

---

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

(٢) أليس يفيد هذا اعتراف الغزالى بانتفاعه بآراء من سبق ، فى نقد الفلاسفة ، وقد تنبه لهذا الدكتور « بينيس » فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » حيث يقول فى ص ١٦ من ترجمة الدكتور « عبد الهادى أبو ريدة » : « وردوده — يعنى النظام — على الدهرية جديرة بالاعتبار ، لأنها هيأت للغزالى اعتراضا وجهه للفلاسفة . . . . . وإذن فالكتابان اللذان نشرا أخيرا من كتب مباحث الكلام الأولى ، وهما كتاب « مقالات الإسلاميين » وكتاب « الانتصار » يهيئان فى هذا الموضوع وفى غيره ، شواهد على أن لآراء الغزالى أصولا تعد عروقها فى مباحث الكلام الأولى ، بل فى أقدم هذه المباحث » .

« الأول »

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

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فاما أن لا يوجد عنه شيء قط ، واما أن يوجد على الدوام ، فأمّا أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ ، لا يمكن أن يحال ذلك على عجزه[1] عن الاحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فان ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم[2] من العجز إلى القدرة ، والعالمُ من الاستحالة إلى الامكان ، وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض[3] ، ولا يمكن أن

---

(١) يعني الإله .

(٢) يعني الإله .

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

يحال على فقد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يتخيّل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ؟ فيلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا ، فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدوثه فى ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثه لا فى ذاته لا يجعله مريدا .

ولنترك النظر فى محل حدوثه ، أليس الاشكال قائما فى أصل حدوثه ! ! وأنه من أين حدث ؟ ! ولِمَ حدث الآن ولم يحدث قبله ؟ ! أحدث الآن لا من جهة الله ؟ ! فإن جاز حادث من غير محدث ، فليكن العالم حادثا لا صانع له ، وإلا فأى فرق بين حادث وحادث ؟ ! وإن حدث بإحداث الله ، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ! لعدم آلة ، أو قدرة ، أو غرض ، أو طبيعة . فلما أن تبدل ذلك بالوجود[1] حدث ؟ ! عاد الاشكال[2] بعينه . أو لعدم الارادة ؟ ! فتفتقر الارادة إلى إرادة وكذا الارادة الأولى ، ويتسلسل إلى غير نهاية[3] .

= لا يقولون بنظرية السببية التى يقول بها غيرهم ، وأيضا لأن الذى يفعل لغرض ناقص فى ذاته مستكمل بهذا الغرض .

وأما عند الفلاسفة فلقول بن سينا فى الإشارات : « تنبيه : اعلم أن الشىء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شىء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من ألا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً ، وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً ، فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب .

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

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

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

(٣) يرى « عبد الحكيم السيالكوتى » أن هذا التسلسل غير محال حتى فى نظر الفلاسفة لأنه فى تعلقات الإرادة وهى أمور اعتبارية .

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغيّر أمر من القديم فى قدرة أو آلة أو وقت[1] أو غرض أو طبع محال ، وتقدير تغيّر حال محال ، لأن الكلام فى ذلك التغير الحادث كالكلام فى غيره ، والكل محال ، ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة .

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

* * *

الاعتراض عليه من وجهين :

أحدهما[2] : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : أن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى

---

(١) انظر ما معنى هذه الكلمة ؟

(٢) ذلك هو دليل الفلاسفة ، وقبل عرض مناقشة الغزالى له ينبغى أن نتبين الدعوى التى ينتجها هذا الدليل .

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

ا — مسلك يحصى هذه الأشياء القديمة ويعددها ، ويذكر لكل واحد منها دليلا خاصاً ينتج قدمه .

ب — ومسلك : يكتفى بأن يبطل دعوى المتكلمين التى يمكن تصويرها بسالبة كلية هكذا : لا شىء من العالم بقديم ، وإذا بطل السلب الكلى ثبت نقيضه الذى هو الإيجاب الجزئى وهو : بعض العالم قديم ؟ وهو المطلوب .

وقد اختار الغزالى فى تصوير مذهب الفلاسفة المسلك الثانى ليسره وسهولته ، ولبيان ماهو حادث فى العالم وما هو قديم عند الفلاسفة ، لنستعرض كيفية نشأة العالم عندهم « المبدأ الأول فاض من وجوده =

المقدور إليها ، وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ !

فإنه قيل : هذا محال بيّن الإحالة ، لأن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجِب ، يستحيل وجود موجِب قد تمّ بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه ، حتى لم يبق شىء منتظر ألبتة ، ثم يتأخر الموجَب ؛ بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ضرورى ، وتأخره محال ، حسب[1] استحالة وجود الحادث الموجَب بلا موجِب .

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

= العقل الأول ، وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور ، عقل ثان ، ونفس الفلك الأقصى ، وجرم الفلك الأقصى — وذلك لأنه بعقل مبدأه، وبعقل نفسه، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود، وهذه جهات ثلاثة مختلفة ، فيصدر عن كل جهة شىء ، الأشرف عن الأشرف ، والأدنى عن الأدنى — ويلزم عن العقل الثانى ثلاثة أمور أيضاً من هذا القبيل ، وهكذا ، حتى تنتهى إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذى يلزم عنه المادة التى فى مقعر فلك القمر، القابلة للكون والفساد ؛ ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ، وأصل هذه المواليد الثلاثة العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار . فتكون محتويات العالم العلوى ، العقول العشرة والنفوس التسعة، والأفلاك التسعة، ومحتويات العالم السفلى ، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعة »

فالعقول ، والنفوس الفلكية ، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها ؛ والعنصريات بمادتها ، وصورها الجسمية ، كل ذلك قديم عندهم ، وأما الصور الشخصية للعنصريات فحادثة وكذلك الأعراض ، وأما الصور النوعية للعنصريات ، فينقل عنهم فيها خلاف

(١) « مثل »

وحال المتجدّد لم يتميز عن الحال السابق فى شىء من الأشياء ، وأمر من الأمور ، وحال من الأحوال ، ونسبة من النسب ، بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن يوجد المراد ، و بقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد ، ما هذا إلا غاية الإحالة .

وليس استحالة هذا الجنس فى الموجِب والموجَب الضرورى الذاتى ، بل وفى العرفى والوضعى ، فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة فى الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول ، إلا أن يعلّق الطلاق بمجىء الغد ، أو بدخول الدار ، فانه جعله علة بالإضافة إلى شىء منتظر ، فلما لم يكن حاضراً فى الوقت — وهو الغد والدخول — توقف حصول الموجَب على حضور ما ليس بحاضر ، فما حصل الموجَب إلا وقد تجدّد أمر وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد أن يؤخر الموجَب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع المختار فى تفصيل الوضع ، فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهواتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله فى الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية .

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

فان كانت الإرادة القديمة فى حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود[١] إلا لمانع ، ولا[٢] يتصور تقدم القصد ، فلا يعقل قصد فى اليوم إلى قيام فى الغد إلا بطريق العزم ، وإن كانت الإرادة القديمة فى حكم عزمنا ، فليس ذلك كافيا فى وقوع المعزوم عليه، بل لابد[٣] من تجدد انبعاث قصدى عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ، ثم يبقى عين الأشكال فى أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه ، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فأما أن يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجِب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجَب ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها ، بل آلاف السنين لاتنقص منها شيئا ، ثم انقلب الموجَب بغتة من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهو محال فى نفسه .

والجواب : أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بأحداث شىء ، أى شىء كان ، تعرفونه بضرورة العقل أونظره ؟! وعلى لغتكم فى المنطق ، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط ؟ فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق

---

(١) كذا فى كل النسخ التى تحت يدى بما فيها طبعة بيروت ، والصواب « تأخر المراد » لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقيسة إلى القصد الذى اعتبر حكمه معروفا مسلما ، وكذلك يقال فيما يأتى له من قوله « فى وقوع المعزوم عليه » فالصواب « فى وقوع المراد » لما مر .

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

(٣) لعل العبارة هكذا : « فكما لايكفى العزم على الشىء لإيجاده ، بل لا بد من انبعاث قصدى عند الإيجاد ، كذلك لا بد فى القديم — لو كانت إرادته بمثابة العزم — من تجدد شىء هو بمثابة القصد فى الإنسان ، وفيه قول بتغير القديم . . . الخ » وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة . تأمل

النظرى ، فلا بد من إظهاره ، وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة ، لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد ، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك ، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد ، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصود الحادثة ، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجَب ، ومجوِّز ذلك مكابر لضرورة العقل .

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

بل لا نتجاوز الزامات هذه المسألة[1] فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا

---

(١) يشير إلى « مسألة قدم العالم »

قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً وربعاً ونصفاً ، فان فلك الشمس يدور فى سنة ، وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس ، فانه يدور فى اثنتى عشرة سنة ؛ ثم كما أنه لا نهاية لإعداد دورات زحل ، لا نهاية لإعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره ، بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما لا نهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة .

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

قلنا قبل : إنما يوصف بالشفع والوتر المتناهى ، وما لا نهاية له فلا .

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

قلنا قبل : محل الغلط فى قولكم : إنه جملة مركبة من آحاد ، فإن هذه الدورات معدومة ، أما الماضى فقد انقرض ، وأما المستقبل فلم يوجد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود هاهنا .

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

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

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

والمقصود من هذا كله ، أن نبين أنهم لم يعجزوا[1] خصومهم عن مستندهم فى تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة ، وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم ، وهذا لا مخرج عنه .

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم فى أن الله قبل خلق العالم كان قادرا على خلق بقدر سنة أو سنين ، ولا نهاية لقدرته ، فكأنه صبر ولم يخلق ، ثم خلق ، ومدة الترك متناه أو غير متناه ؟ فإن قلتم : متناه ، صار وجود البارى متناهى الأول ، وإن قلتم : غير متناه ، فقد انقضى مدة فيها امكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة[2] والزمان مخلوق عندنا ، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا فى الانفصال عن دليلهم الثانى .

فإن قيل : فهم تنكرون من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية فى جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذى ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده ، وليس محالا أن يكون التقدم والتأخر مرادا ؟ ! بل[3] فى البياض والسواد ، والحركة والسكون ، فانكم تقولون : يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض ، فلم تعلقت الإرادة القديمة بالبياض دون السواد ؟ وما الذى ميز أحد المكنين عن الآخر فى تعلق الإرادة به ؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشىء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص ، ولو جاز ذلك[4] لجاز أن يحدث العالم — وهو ممكن

---

(١) ضمنه معنى « يزحزحوا »

(٢) وفى نسخة المادة

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

(٤) يعنى تميز الشىء عن مثله بغير مخصص

الوجود ، كما أنه ممكن العدم — ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم فى الامكان ، بغير مخصص ، وإن قلتم : إن الإرادة خصصت ، فالسؤال عن اختصاص الإرادة ، وأنها لم خصصت[1] ؟ . فإن قلتم : القديم لا يقال له لِمَ ؛ فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه ، لأن القديم لا يقال فيه : لِمَ ؛ فإن[2] جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد المكنين فغاية المستبعد أن يقول : العالم مخصوص بهيئات مخصوصة ، كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا منها ، فيقال : وقع كذلك اتفاقا ، كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت ، وهيأة دون هيأة ، اتفاقا ، وإن قلتم : أن هذا السؤال[3] غير لازم ، لأنه وارد على كل ما يريده البارى ، وعائد على كل مايقدره ، فنقول : لا ، بل هـذا السؤال لازم لأنه عائد فى كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير .

قلنا إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذى وجد ، وفى المكان الذى وجد ، بالإرادة ؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشىء عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولـكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشىء عن مثله ، فقيل : للقديم — وراء القدرة — صفة من شأنها

---

(١) يعنى « قائم »

(٢) أى وحيث جوزنا تخصص العالم فى الأزل بالوجود الذى هو أحد الأمرين الممكنين اتفاقاً ، فغاية ما يقال اعتراضاً على ذلك : أن العـالم الموجود ذو هيئات خاصة كان يمكن أن يكون على خلافها ، فلابد لترجيح هذه الهيئات على سواها من مخصص ، فلم يصح قولـكم : فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه ، قلنا : انه اتصف بهـذه الهيئات اتفاقاً ، كما قلتم : إن الإرادة خصصته بهذه الهيئات وبهذا الوقت اتفاقاً . فهذه العبارة كأنها شرح لقوله : فليكن العالم قديماً ولا يطلب صانعه ، يعنى فبيان ذلك أن نقول : ترجح وجود العـالم فى الأزل على عدمه اتفاقاً كما تقولون : رجحت الإرادة وقتاً على وقت وصفة على صفة اتفاقاً

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

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

فإن قيل : إثبات صفة شأنها تميز الشيء عن مثله غير معقول ، بل هو متناقض فإن كونه مثلا معناه أنه لا تميز له ؛ وكونه مميزا معناه أنه ليس مثلا ؛ ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه ، لأن هذا في محل ، وذاك في محل آخر ، وهذا يوجب التميز ، ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا ، لأن هذا فارق ذلك في الوقت ، فكيف يساويه من كل وجه ؟ ! وإذا قلنا : السوادان مثلان ، عنينا به في السوادية مضافا إليها على الخصوص لا على الإطلاق ، وإلا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير ، لم يعقل سوادان ، ولا عقلت الاثنينية أصلا .

يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا ، ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله ، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة إلى غرضه ، لم يمكن أن يأخذ أحدهما ، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن ، أو أخف ، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين ، أو سبب[1] من هذه الأسباب أما خفي وأما جلي ، وإلا فلا يتصور تميز الشيء عن مثله محال .

---

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

وإليك مناقضة من وجهين :

الأول ، أن قولكم : إن هذا لا يتصور ، عرفتموه ضرورة أو نظراً ؟ ! ، ولا يمكن دعوى واحد منهما ، وتمثيلكم بإرادتنا متابعة فاسدة ، تضاهي المقايسة في العلم ، وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة[1] ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة ، بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ، ولا متصلاً ولا منفصلاً ، لا يعقل ، لأنا لا نعقله في حقنا ، قيل : هذا عمل توهمك ، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك ، فهم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ ، فإن لم يطابقها اسم الإرادة ، فلتسم باسم آخر ، فلا مشاحّة في الأسماء ، وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ ، على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك[2] غير متصور ، فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ ، فإنا نقدّر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ ، فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه قط ، وهو محاله وفرضه ممكن ، وإما أن تقولوا : التساوي إذا فرض ، بقي الرجل المتشوف أبداً متحيراً ، ينظر إليهما فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض ، وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة ، فإذن لا بد

---

(١) على الأخص في رأيكم كما مر ص ٥٧ .

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

لكل ناظر شاهداً أو غائباً فى تحقيق الفعل الاختيارى من إثبات صفة شأنها تخصيص الشىء عن مثله .

الوجه الثانى فى الاعتراض . هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشىء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها ، فلم أختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشىء عن مثله فى الفعل أو فى اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلى للعالم لا يمكن إلا على الوجه الذى وجد ، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول فى عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه ، فليست متماثلة بل هى مختلفة ، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة فى مقاديرها وتفاصيلها ، وإنما تدرك الحكمة فى بعضها ، كالحكمة فى ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة فى الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها ، ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد فى أن يتميز الشىء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به ، وأما الأوقات فتشابهة قطعاً بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام ، فان تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله فى الأحوال إذ قال قائلون : خلقه فى الوقت الذى كان الأصلح الخلقَ فيه ، لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة ، بل نفرض على أصلكم تخصيصاً فى موضعين لا يمكن أن يقدّر فيهما اختلاف ؛ جهة الحركة ، والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة على المنطقة .

أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان ، وكرة السماء متشابهة الأجزاء ، فانها بسيطة ، لا سيما الفلك الأعلى الذى هو التاسع فإنه غير مركب[1] أصلا ، وهو متحرك على قطبين شمالى وجنوبى ، فنقول : ما من نقطتين متقابلتين من النقط التى لا نهاية[2] لها عندهم ألا ويتصور أن يكونا هما القطبين ، فلِمَ تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ؟ ! ولِمَ لَمْ يكن خط المنطقة مارًا بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة ؟ ! فان كان فى مقدار كبر السماء وشكلها حكمة ، فما الذى ميز محل القطب عن غيره ، حتى تعين لكونه قطبا ، دون سائر الأجزاء والنقط ، وجميع النقط متماثلة ، وجميع أجزاء الكرة متساوية ؟ ! وهذا لا مخرج عنه .

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

قلنا ففى هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى فى الطبيعة ، وأنها ليست متشابهة الأجزاء ؛ وهو على خلاف أصلكم ، إذ أصل ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرية[3] الشكل ، أنها بسيطة الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها ، وأبسط الأشكال

---

(١) فى نسخة «مكوكب» (٢) لعله يشير إلى رأيهم فى تركب الجسم من أجزاء بالقوة لا نهاية لها

(٣) فى كل النسخ التى تحت يدى « كرى الشكل » مع أن السماء مؤنثة لقوله تعالى : « والسماء بناها رفع سمكها فسواها ... الخ » .

الكرة ، فان التربيع ، والتسديس ، وغيرهما ، يقتضى خروج زوايا وتفاوتها ، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط ، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع[1] الالزام به ، فإن السؤال فى تلك الخاصية قائم ، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا تلك الخاصية أم لا ؟ ! فإن قالوا : نعم ، فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها ؟ ! و إن قالوا : لم يكن ذلك إلا فى ذلك الموضع ، وسائر الأجزاء لا تقبلها ، فنقول : سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل للصور متشابهة بالضرورة ؛ وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع ، لمجرد كونه جسما ، ولا لمجرد كونه سماء ، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء ، فلابد أن يكون تخصيصه به ، بتحكّم ، أو بصفة من شأنها تخصيص الشىء عن مثله ، و إلا فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأحوال فى قبول وقوع العالم فيها متساوية ؛ يستقيم لخصومهم قولهم : إن أجزاء السماء فى قبول المعنى الذى لأجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع ، ، متساوية ؛ وهذا لا مخرج منه .

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

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

---

(١) أى فليس يقتصر الإلزام عليه

قلنا لسنا نلتزم عدم[1] اختلاف جهة الحركة بل نقول : الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذى تحته بالعكس ، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه ، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق ، وما تحته بالعكس فيحصل التفاوت ؛ وجهات الحركة بعد كونها دورية ، وبعد كونها متقابلة ، متساوية ؛ فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها ؟ ! .

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان . فكيف تتساويان ؟ ! .

قلنا : هذا كقول القائل : التقدم والتأخر فى وجود العالم متضادان ، فكيف يُدَّعى تساويهما ؟ ! وكما زعموا أنه يعلم تساوى[2] الأوقات المختلفة[3] ، بالنسبة إلى إمكان الوجود ، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها فى الوجود ، فكذلك يعلم[4] تساوى الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات ، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها ، فان ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التساوى ، كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات أيضا .

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فان فى العالم حوادث ولها أسباب ، فان استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجبِ وجود هو مستند الكائنات ، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهى سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم .

---

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

فان قيل : نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم أيّ حادث كان ، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم ، إذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود ، لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب ، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر منه عند حدوث شىء آخر من استعداد المحل القابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجرى هذا المجرى .

قلنا : فالسؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد ، قائم ، فاما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهى إلى قديم يكون أولُ حادث منه .

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

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية ، مستندُ الحوادث كلها ، ومحركُ السماء حركتها الدورية نفوس السموات ، فانها حية ناطقة منزلة نفوسنا

بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التى هى موجَبها أيضا قديمة ، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبدا .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ، فانها دائمة أبدا ، وتشبه الحادث من وجه ، فان كل جزء يفرض منها ، كان حادثا بعد أن لم يكن ، فهى[1] من حيث أنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ الحوادث ، ومن حيث أنها أبدية متشابهة الأحوال ، صادرة عن نفس أزلية ؛ فان كان فى العالم حوادث فلابد من حركة دورية ، وفى العالم حوادث فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فان الحركة الدورية التى هى المستند حادثة أم قديمة ؟ ! فان كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ ! وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر ، وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فانه ثابت متجدد ، أى هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت ، فنقول : أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فان كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شىء فى بعض الأوقات دون بعض ؟ ! وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجدده فى نفسه ؟! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل ، فهذا غاية تقرير الإلزام .

---

(١) فى النسخ التى تحت يدى « فهو » .

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

obeikandl.com

دليل تام لهم فى المسألة

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

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

المعترض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلا ، ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط ؛ ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط ؛ والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا: كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ ألا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

فان قيل : لقولنا كان الله ولا عالم، مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ، ولم يصح أن نقول . كان الله ولا عالم ، بل الصحيح أن نقول : يكون الله ولا عالم ، ونقول الماضى : كان الله ولا عالم، فبين قولنا : «كان» و «يكون» فرق، إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر ، فلنبحث عما يرجع إليه الفرق ، ولا شك فى أنهما لا يفترقان فى وجود الذات ولا فى عدم العالم ، بل فى معنى ثالث ، فانا إذا قلنا لعدم العالم فى المستقبل : كان الله تعالى ولا عالم، قيل لنا : هذا خطأ ، فإنّ « كان » إنما يقال على ما مضى ، فدلّ على أن تحت لفظ « كان » مفهوماً ثالثاً ، وهو الماضى ، والماضى بذاته هو الزمان ، والماضى بغيره هو الحركة ، فانها تمضى بمضى الزمان ، فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم .

قلنا : المفهوم الأصلى من اللفظين وجود ذات وعدم ذات ، والأمر الثالث

الذى به افترق اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس إلينا ، بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، ثم قدرنا بعد ذلك وجوداً ثانياً ، لكُنّا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، و يصح قولنا، سواء أردنا به العدم الأول، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود، وآية أن هذه نسبة ، أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضى، وهذا كله لعجز الوهم عن توهم وجودٍ مبتدأ إلا مع تقدير « قبلٍ » له ، وذلك « القبل » الذى لا ينفك الوهم عنه ، نظن أنه شىء محقق موجود هو الزمان ، وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تناهى الأجسام فيما يلى الرأس مثلا إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكانا، إما ملاء وإما خلاء ، و إذا قيل: ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد أبعد منه، كاع[1] الوهم عن الأذعان لقبوله ، كما إذا قيل : ليس قبل وجود العالم « قبلٌ »هو وجود محقق، نفر الوهم أيضاً عن قبوله ، وكما جاز أن يكذّب الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء، هو بعد لا نهاية له ، بأن يقال له الخلاء ليس مفهوما فى نفسه ، أما البعد فهو تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ، فإذا كان الجسم متناهياً ، كان البعد الذى هو تابع له متناهياً ، فانقطع[2] أن الخلاء والملاء غير مفهوم، فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء، و إن كان الوهم لا يذعن لقبوله ؛ وكذلك يقال : كما أن البعد المكانى تابع للجسم، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فأنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم، منع من إثبات بعد مكانى وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيها، يمنع من تقدير بعد زمانى وراءها ، و إن كان الوهم متشبثاً بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه ، إذ لا فرق بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه ـ عند الإضافة ـ إلى « قبل »

---

(١) كاع يكيع ، وكع يكع، عن الشىء . هابه وجبن عنه .

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

و « بعد » ، و بين البعد المكانى ، الذى تنقسم العبارة عنه ـ عند الإضافة ـ إلى « فوق » و « تحت » ، فإن جاز إثبات « فوق » لا « فوق » فوقه ، جاز إثبات « قبل » ليس قبله « قبل » محقق ، ألا خيالى وهمى كما فى الفوق ، فهذا لازم فليتأمل ، فانهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

فان قيل : هـذه الموازنة معوجّة ، لأن العالم ليس له « فوق » ولا « تحت » لأنه كرى ، وليس للكرة « فوق » ولا « تحت » ، بل أن سميت جهة « فوقاً » فمن حيث أنها تلى رأسك ، والأخرى « تحتا » فمن حيث أنها تلى رجلك ، فهو اسم تجدّد له بالإضافة إليك ، والجهة التى هى « تحت » بالإضافة إليك ، هى « فوق » بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفاً يحاذى أخمص قدمه أخمص قدمك ، بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً ، هى بعينها تحت الأرض[1] ليلاً ، وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور ؛ وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخرا ، وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ ، والآخر دقيق ، واصطلحنا على أن نسمى الجهة التى تلى الدقيق « فوقا » إلى حيث ينتهى ، والجانب الآخر تحتا ، لم يظهر بهذا اختلاف ذاتى فى أجزاء العالم ، بل هى أسماء مختلفة ، قيامها بهيئة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها لا نعكس الاسم ، والعالم لم يتبدل ، فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيها ؛ وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده ، فذاتى له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرا ، ولا العدم المقدر عند فناء العالم ، الذى هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقـا ، فطرفا نهاية وجود العالم اللذان أحدهما أول ،

---

(١) المناسب « هى بعينها تحتك ليلا » .

والثانى آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان ، لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الإضافات إليه أثبتة ، بخلاف « الفوق » و « التحت » ؛ فإذن أمكننا أن نقول : ليس للعالم « فوق » ولا « تحت » ، ولا يمكنكم أن تقولوا : ليس لوجود العالم « قبل » ولا « بعد » ، وإذا ثبت « القبل » و « البعد » فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه « بالقبل » و « البعد » .

قلنا : لا فرق ، فانه لا غرض فى تعيين لفظ « الفوق » و « التحت » ، بل نعدل إلى لفظ « الداخل » و« الخارج» ، ونقول : للعالم داخل وخارج ، فهل خارج العالم شىء من ملاء أو خلاء ؟ ، فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له ؛ فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قبل » ؟ ، قلنا إن عنيتم هل لوجود العالم بداية أى طرف منه ابتدأ فله « قبل » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحى ، وإن عنيتم « بقبل » شيئاً آخر فلا قبل للعالم ، كما أنه إذا عنى بخارج العالم شىء سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم ، فان قلتم لا يعقل مبدأ وجود لا « قبل » له ، فيقال ولا يعقل تناهى وجود من الجسم لا خارج له ، فان قلت خارجه سطحه الذى هو منقطعه لا غير ، قلنا قبله بداية وجوده التى هى طرفه لا غير .

بقى أن نقول : إن لله تعالى وجوداً ولا عالم معه ، وهذا القول أيضاً لا يوجب إثبات شىء آخر ، والذى يدل على أن هذا عمل الوهم ، أنه مخصوص بالزمان والمكان ، فان الخصم وإن اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ، ونحن وإن اعتقدنا حدوثه ، ربما أذعن وهمنا لتقدير قدمه ، هذا فى الجسم ، فإذا رجعنا إلى الزمان لم

يقدر الخصم على تقدير حدوث زمان لا « قبل » له — وخلاف[1] المعتقد يمكن وضعه فى الوهم تقديراً وفرضاً — وهذا[2] مما لا يمكن وضعه فى الوهم ، كما فى المكان[3] فان من يعتقد تناهى الجسم ومن لا يعتقد ، كل واحد يعجز عن تقدير جسم ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء ، بل لا يذعن وهمه لقبول ذلك ، ولكن قيل : صريح العقل إذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل ، لم يُلتفت إلى الوهم ، فكذلك صريح العقل لا يمنع وجودا مفتتحا ليس قبله شىء ؛ وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه ، لأن الوهم لما لم يألف جسماً متناهياً إلا وبجنبه جسم آخر ، أو هواء تخيله خلاء ، لم يتمكن من ذلك فى الغائب ؛ فكذلك لم يألف الوهم حادثاً إلا بعد شىء آخر ، فكاع عن تقدير حادث ليس له « قبل » هو شىء موجود قد انقضى ، فهذا هو سبب الغلط ، والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة .

---

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

(٢) إشارة إلى خلاف معتقد الفيلسوف فى الزمان

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

صيغة ثانية لهم فى إلزام قدم الزمان

قالوا : لاشك فى أن الله عندكم كان قادراً على أن يخلق العالم قبل خلقه بقدر سنة، ومائة سنة ، وألف سنة ، وما لا نهاية له ، وأن هـذه التقديرات متفاوتة فى المقدار والكمية ، فلا بد من إثبات شىء قبل وجود العالم تمتد مقدّر ، بعضه أمدّ وأطول من البعض .

فإن قلتم : لا يمكن إطلاق لفظ « السنين » إلا بعد حدوث الفلك ودوره ، فنترك لفظ « السنين » ولنورد صيغة أخرى فنقول : إذا قدرنا أن العالم من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلا ، فهل كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبله عالما ثانياً مثله بحيث ينتهى إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة ؟ فإن قلتم : لا ، فكأنه انقلب القديم من العجز إلى القدرة ، أو العالم من الاستحالة إلى الإمكان ، وإن قلتم : نعم ، ولا بد منـه ، فهل كان يقدر على أن يخلق عالماً ثالثاً بحيث ينتهى إلى زماننا بألف ومائتى دورة ؟ ، ولا بد من نعم ، فنقول : هـذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا فى التقدير ثالثاً ـ وإن كان هو الأسبق ـ فهل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانياً وكان ينتهى إلينا بألفى ومائتى دورة، والآخر[1] بألف ومائة دورة، وهما متساويان فى مسافة الحركة وسرعتها ؟ فإن قلتم : نعم ، فهو محـال ، إذ يستحيل أن تتساوى حركتان فى السرعة والبطء ثم تنتهيان إلى وقت واحـد ، والأعداد متفـاوتة ، وإن قلتم : إن العـالم الثالث الذى ينتهى إلينا بألف ومائتى دورة ، لا يمكن أن يخلق مع العالم الثانى الذى ينتهى إلينا بألف ومائة دورة ، بـل لا بد

(١) يعنى بالآخر العالم الذى سماه « ثانيا »

أن يخلقه قبله بمقدار يساوى المقدار الذى تقدم [به] العالم الثانى على العالم الأول وسميناه ، الأول، لأنه أقرب إلى وهمنا ، إذ ارتقينا من وقتنا إليه فى التقدير فيكون قدرُ إمكانٍ هو ضعف[1] إمكانٍ آخر، ولا بد من إمكان آخر هو ضعف الكل .

فهذا الإمكان المقدر بالكمية، الذى بعضه أطول من بعض بمقدار معلوم، لا حقيقة له إلا الزمان ، فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات البارى تعالى عن التقدير ، ولا صفة عدم العالم ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يقدر بمقادير مختلفة، والكمية صفة فتستدعى ذات كمية ، وليس ذلك إلا الحركة ، والكمية[2] إلا الزمان الذى هو قدر الحركة . فإذن قبل العالم عندكم شىء ذو كمية متفاوتة، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان

الاعتراض : أن كل هذا من عمل الوهم، وأقرب طريق فى دفعه ، المقابلة للزمان بالمكان ، فإنا نقول : هل كان فى قدرة الله أن يخلق الفلك الأعلى فى سمك أكبر مما خلقه بذراع؟! فإن قالوا : لا ، فهو تعجيز، وإن قالوا نعم ، فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يُرتقى إلى غير نهاية ، فنقول : فى هذا إثبات بُعدٍ وراء العالم له مقدار وكمية إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة ما يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الأكبر بذراع ، فوراء العالم بحكم هذا ، كمّيّة ، فتستدعى ذا كم وهو الجسم أو الخلاء ، فوراء العالم خلاء أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟ ! ، وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع ثم بذراعين ، وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الخلاء والشغل للأحياز ؟ ! إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفى عند

---

(١) يعنى أن ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول هو ضعف ما يسبق به العالم الثانى العالم الأول ؛ ويمكن فرض عالم رابع يكون سبقه للعالم الأول ضعف ما يسبق به العالم الثالث العالم الأول

(٢) أى وليست الكمية إلا الزمان

نقصان ذراع فيكون الخلاء مقداراً ، والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقداراً ؟! وجوابنا فى تخييل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم ، كجوابكم فى تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ، ولا فرق .

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

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ، فان العقل فى تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض ، والوجود والعدم ، والممتنع هو الجمع بين النفى والإثبات ، وإليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد .

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

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

وإذا أخـــذ لامعه أمكن ، فان قلتم : الأحوال متساوية ، قلنا لكم : والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار ممكنا ، وأكبرُ منه أو أصغر بمقدار خلفٍ ممتنعا ، فإن لم يستحل ذلك لم يستحل هذا .

فهذا طريق المقاومة .

والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تقدير الإمكانات لا معنى له ، وإنما المسلّم أن الله تعالى قديم قادر، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، إن أراده ، وليس في هـذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ، إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبسه شيئاً آخر .

obeikandl.com

دليل ثالث لهم على قدم العالم

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، إذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا ، وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ، ولم يزل العالم ممكنا وجوده ، إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود ، فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل ، فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده ، أنه ليس محالا وجوده ، فإذا كان ممكنا وجوده أبدا ، لم يكن محالا وجوده أبداً ، و إلا فان كان محالا وجوده أبدا ، بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا ، و إن بطل قولنا إنه ممكن وجوده أبدا ، بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، و إن بطل قولنا إن الإمكان لم يزل ، صح قولنا إن الإمكان له أول ، و إذا صح أن له أولا ، كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ، ولا كان الله عليه قادراً .

الاعتراض أن يقال : العالم لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم مامن وقت إلا و يتصور أحداثه فيه ، و إذا قدّر موجوداً أبداً لم يكن حادثا ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه، وهذا كقولهم فى الممكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أوخلق جسم فوق العالم ، ممكن ، وكذا آخر فوق ذلك الآخر ، وهكذا إلى غير

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

---

(١)

دليل رابع

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

و بيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود ، ومحـــال أن يكون ممتنعا ، لأن الممتنع فى ذاته لا يوجـد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته ، فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، و إمكان الوجود وصف إضافى، لاقوام له بنفسه، فلا بد له من محل يضاف إليه، ولا محل إلا المادة، فيضاف إليها ، كما يقال : هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات . فيكون الإمكان وصفاً للمادة ، والمادة لا يكون لها مادة ، فلا يمكن أن تحدث ، إذ لو حدثت لكان إمكان وجودها سابقاً على وجودها ، وكان الإمكان قائماً بنفسه ، غير مضاف إلى شىء ، مع أنه وصف إضافى لا يعقل قائماً بنفسه ، ولا يمكن أن يقال : إن معنى الإمكان يرجع الى كونه مقدوراً ، وكون القديم قادراً عليه ، لأنا لا نعرف كون الشىء مقدوراً إلا بكونه ممكنا ، فنقول هو مقدور، لأنه ممكن ، وليس بمقدور لأنه ليس بممكن ، فأن كان قولنا هو ممكن يرجع إلى أنه مقدور ، فكأنا قلنا: هو مقدور لأنه مقدور، وليس بمقدور لأنه ليس بمقدور ،

---

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

وهو تعريف[1] الشيء بنفسه ، فدل أن كونه ممكنا قضية أخرى فى العقل ظاهرة ، بها تعرف القضية الثانية ، وهى كونه مقدوراً ، ويستحيل أن يرجع ذلك إلى علم القديم بكونه ممكنا ، فإن العلم يستدعى معلوما ، فالإمكان المعلوم غير العلم لا محالة ، ثم هو وصف إضافى ، فلا بد من ذات يضاف إليها ، وليس إلا المادة ، فكل حادث فقد سبقه مادة ، فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال .

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذى ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكنا وان امتنع سميناه مستحيلا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه ، سميناه واجبا ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له بدليل ثلاثة أمور .

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

والثانى : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين ، فأن كان هذا الإمكان مضافا إلى الجسم الذى يطرآن عليه حتى يقال : معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسوّد وأن يبيّض ، فإذن ليس البياض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد فى ذاته ، أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن .

---

(١) كذا فى النسخ وصوابه « تعليل » .

فدل أن العقل فى القضية[1] بالإمكان ، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضيف إليها الإمكان .

والثالث : أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليست بجسم ولا مادة، ولا منطبعة فى مادة، وهى حادثة على ما اختاره «ابن سينا» والمحققون منهم، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة ، فإمكانها وصف إضافى ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل[2] ، فإلى ماذا يرجع ؟ ! فينقلب عليهم هذا الإشكال .

فإن قيل : ردُّ الإمكان إلى قضاء العقل محال ، إذ لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان ، فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به و يتبعه و يتعلق به على ما هو عليه ، والعلم لو قدِّر عدمه، لم ينعدم المعلوم ، والمعلوم إذا قدِّر انتفاؤه، انتفى العلم ، فالعلم والمعلوم أمران اثنان ، أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدَّرنا إعراض العقلاء عن تقدير الامكان، وغفلتهم عنه، لكنا نقول : لا يرتفع الامكان، بل الممكنات فى أنفسها ممكنات فى أنفسها ، ولكن العقول غفلت عنها ، ولو عدمت العقول والعقلاء لبقى الامكان لا محالة .

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

---

(١) يعنى فى القضاء .

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

وأما الثانى، وهو كون السواد فى نفسه ممكنا فغلط ، فإنه إن أخذ مجردا دون محل يحله ، كان ممتنعا لا ممكنا ، وإنما يصير ممكنا إذا قدر هيأة فى جسم ، فالجسم مهيأ لتبدل هيأة ، والتبدل ممكن على الجسم ، وإلا فليس للسواد نفس مفردة ، حتى توصف بامكان .

وأما الثالث، وهو النفس فهى قديمة عند فريق، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان، فلم يلزم على هذا ما قلتم ،ومن سلّم حدوثها: فقد اعتقد فريق منهم أنها منطبعة فى المادة، تابعة للمزاج على ما دل عليه كلام «جالينوس» فى بعض المواضع ، فتكون فى مادة ، و إمكانها مضاف إلى مادتها، وعلى مذهب من سلّم أنها حادثة وليست منطبعة، فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة، فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا إلى المادة ، فإنها و إن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها ، إذ هى المدبرة المستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعا إليها بهذا الطريق .

والجواب أن ردّ الإمكان والوجوب والامتناع ، إلى قضايا عقلية صحيحة ، وما ذكروه من أن معنى قضاء العقل علمُه ، والعلم يستدعى معلوما ، فيقال لهم : معلوم كما أن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتةٌ فى العقل عندهم ، وهى علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرّح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية، وهى محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية ، فإذن اللونية قضية مفردة فى العقل سوى السوادية والبياضية ، ولا يتصور فى الوجود لون ، ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان ، وتثبت فى

المقل صورة اللونية من غير تفصيل ، ويقال : هى صورة وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان ، فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه .

وأما قولهم : لو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ما كان الامكان ينعدم ، فنقول : لو قدّر عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية وهى الأجناس والأنواع تنعدم ؟ ! فاذا قالوا : نعم ، إذ لا معنى لها إلا قضية فى العقول ، فكذلك قولنا فى الإمكان ، ولا فرق بين البابين ، وإن زعموا أنها تكون باقية فى علم الله سبحانه ، فكذا القول فى الامكان ، فالالزام واقع ، والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

وأما العذر عن « الامتناع » بأنه مضاف إلى المادة الموصوفة بالشىء إذ يمتنع عليها[1] ضده ، فليس كل محال كذلك ، فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثمت مادة يضاف إليها الامتناع ، فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، أن انفراد الله عزوجل بذاته ووجوده واجبٌ ، والانفرادُ مضاف إليه ، فنقول : ليس بواجب على أصلهم ، فان العالم موجود معه فليس منفردا ، فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب ، ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إلى الله . قلنا فنعنى أن انفراد الله تعالى عنها ، ليس كانفراده عن النظير ، فإن انفراده عن النظير واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب ، فنتكلف إضافة الإمكان إليه بهذه الحيلة ، كما تكلفوه فى رد الامتناع إلى ذاته بقلب عبارة الامتناع إلى الوجوب ، ثم بإضافة الانفراد إليه بنعت الوجوب .

وأما العذر عن السواد والبياض بأنه لا نفس له ولا ذات منفردة ، إن عنى بذلك فى الوجود فنعم ، وإن عنى بذلك فى العقل فلا ، فإن العقل يعقل السواد والبياض الكليين ، ويحكم عليهما بالامكان فى ذاتهما .

---

(١) فى النسخ « عليه » .

ثم إن العنصر باطل بالنفوس الحادثة ، فان لها ذواتا مفردة وإمكانا سابقا على الحدوث، وليس ثمت ما يضاف إليه ، وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس، فهذه اضافات بعيدة ، فإن اكتفيتم بهذا فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليه يمكن فى حقه أن يحدثه ، فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعا فيه ، كما أنها إضافة إلى البدن المنفعل مع أنها لا تنطبع فيه ، ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع فى الموضعين .

فان قيل : فقد عوّلتم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات بالاشكالات ، ولم تحلوا ما أوردوه من الاشكالات .

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة ، وينحل وجه الإشكال فى تقدير المعارضة والمطالبة ، ونحن لم نلتزم فى هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم ، والتغيير فى وجوه أدلتهم بما نبين تهافتهم ، ولم نتطرق إلى الذب عن مذهب معين ، فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ، ولا نستقصى القول فى الأدلة الدالة على الحدوث ، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم، وأما إثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق ان شاء الله تعالى ، ونسميه « قواعد العقائد »[1] ونعتنى فيه بالاثبات كما اعتنينا فى هذا الكتاب بالهدم ، والله أعلم .

---

(١) وفى الغزالى بما وعد ، إذ ألف هذا الكتاب ، وجعله فصلا من فصول كتاب « الأحياء » وبساطة المعلومات الواردة فيه مع ملاحظة أن الغزالى قد اعتبره صنواً لكتاب « التهافت » تساعد على تحديد القيمة العلمية لكتاب « التهافت » فى نظر الغزالى . وعلى تحديد مستوى الجماعة التى ألف لها . ثم إن هذا الترابط الوثيق بين الكتابين يفسر لنا قول الغزالى آنفاً « وبجنسه — أى علم الكلام — يتعلق الكتاب الذى سلفناه فى تهافت الفلاسفة » .