

## مسألة [١٦]

### في إبطال قولهم

إن نفوس السموات مطلقة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم  
وأن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وأن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهاى  
انتقاش المحفوظات ، في القوة الحافظة ، المودعة في دماغ الإنسان ، لأنه جسم  
صلب عريض ، مكتوبة عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ،  
لأن تلك الكتابة ، تستدعى كثرتها ، اتساع المكتوب عليه ،  
وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ،  
ولا يتصور جسم لانهاية له ، ولا يمكن خطوط لانهاية لها ،  
على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء ،  
لانهاية لها ، على جسم بخطوط معدودة

**وقد زعموا :** أن الملائكة السماوية ، هي نفوس السموات ، وأن الملائكة  
الكروية بين المقرين ، هي العقول المجردة ، التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ،  
ولا تتصرف في الأجسام ، وأن هذه الصور الجزئية<sup>(١)</sup> ، تفيض على النفوس السماوية  
منها ، وهي<sup>(٢)</sup> أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ، والمفيد  
أشرف من المستفيد ، ولذلك عبّر عن الأشرف بـ « القلم » ، فقال تعالى : « علم بالقلم »  
لأنه كالنقش المفيد ، مثل المعلم بالقلم ، وشبهه المستفيد باللوح ، هذا مذهبهم .

(١) لعله يعني « العلم بالأمور الشخصية » .

(٢) يعود على الملائكة الكروية .

**والشراع** في هذه المسألة ، يخالف النزاع فيما قبلها ، فإن ما ذكره من قبل ، ليس محالا ، إذ منتهاه كون السماء حيوانا متحركا لغرض ، وهو ممكن ، أما هذه فتراجع إلى إثبات علم الخلق ، بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما تعتقد استحالة ، فنظائهم بالدليل عليه ، فإنه تحكّم في نفسه .

\*\*\*

**استعملوا** فيه ، بأن قالوا : ثبت أن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد ، والمراد الكلي ، لا تتوجه إليه إلا إرادة كلية ، والإرادة الكلية ، لا يصدر منها شيء ، فإن كل موجود بالفعل ، معين جزئي ، والإرادة الكلية ، نسبتها إلى آحاد الجزئيات ، على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شيء جزئي ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

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

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

وسائر الحوادث الأرضية ، تستند إلى الحوادث السماوية ، إما بغير واسطة ، وإما بواسطة واحدة ، وإما بواسطة كثيرة .

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

فإذن الأسباب والمسببات ، في سلسلتها ، تنتهي إلى الحركات الجزئية الدورية السماوية ، فالمتصور للحركات ، متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .  
فهذا يطلع على ما يحدث ، فإن كل ما يحدث ، فحدوثه واجب عن علته ، مهما تحققت العلة .

ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل ، لأننا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا جميع المسببات ، فإننا مهما علمنا ، أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً ، في وقت معين ، نعلم احتراق القطن ، ومهما علمنا ، أن شخصاً سيأكل ، نعلم أنه سيشبع ، وإذا علمنا أن شخصاً ، سيتخطى الموضع الفلاني ، الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف ، إذا مشى عليه الماشي ، تعثر رجله في الكنز ، ويعرفه ؛ نعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز .

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

ولهمذا زعموا : أن النائم يرى في نومه ، ما يكون في المستقبل ، وذلك لاتصاله بالروح المحفوظ ، ومطالمة ، ومهما اطلع على الشيء ، ربما بقي ذلك الشيء بعينه في حفظه ، وربما سارعت القوة الخيالة ، إلى محاكاته ، فإن من غريزتها محاكاة الأشياء ، بأمثلة تناسبها ، بعض المناسبة ، أو انتقالها منها إلى أصدادها ، فيمنحى المدرك الحقيقي ، عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما ، يمثل الخيال ، كما يمثل الرجل بشجرة ، والزوجة بخف ، والخدام ببعض أواني الدار ، وحافظ مال البر والصدقات ، بزيت ؛ فإن الزيت سبب السراج ، الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبدول ، إذ ليس ثم حجاب ، ولكننا في يقظتنا ، مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ؛ فاشتغلنا بهذه الأمور الحسية ، صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ، ظهر به استمدادها ، للاتصال .

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

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

فهذا ما أردنا ، أن نوردّه ، لتفهيم مذهبهم .

\*\*\*

**والجواب ، أن نقول : بيم تنكرون على من يقول : إن النبي صلى الله**

عليه وسلم ، يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى في المنام ، وإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ، ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع ، لم يفهموا من اللوح والقلم ، هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك لكم في الشرعيات .

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

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً ، فبنيّ على مقدمات كثيرة ، لسنا نطول بإبطالها ، ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها .

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

**الثانية ، أنه إن سلم ذلك ، مسامحة لكم به ، فقولكم إنه يفتقر إلى تصوّر جزئي للحركات الجزئية ، فغير مسلم ، إذ ليس ثمّ جزء عندكم في الجسم ، فإنه شيء واحد ، وإنما يتجزأ بالوهم ؛ ولا في الحركة ، فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفي تشويقها إلى استيفاء « الإيون » الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويكفيها التصور الكلي ، والإرادة الكلية .**

ولتمثل للإرادة الكلية والجزئية ، مثالا ، لتفهم غرضهم .  
فإذا كان للإنسان غرض كلي ، في أن يصبح بيت الله تعالى مثلاً ، فهذه الإرادة الكلية لا يصدر منها الحركة ، لأن الحركة تقع جزئية ، في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا بد في الحركة الإرادية ، من إرادة جزئية ، ولا يزال يتجدد للإنسان ، في توجُّهه إلى البيت ، تصوُّرٌ بعد تصور ، المكان الذي يتخطاه ، والجهة التي يسلكها ، ويتبع كل تصوُّر جزئي ، إرادة جزئية ، للحركة عن (١) المحل الموصول إليه بالحركة .

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

وأما الحركة الساوية ، فلها جهة واحدة ، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفي حيزها لا تجاوزه ، والحركة مرادة ، وليس ثمت إلا جهة واحدة ، وجسم واحد ، وصوب واحد ، فهو كهوى الحجر إلى أسفل ، فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق ، وأقرب الطرق ، الخط المستقيم ، الذي هو عمود على الأرض ، فتعين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه ، إلى تجديد سبب حادث ، سوى الطبيعة الكلية ، الطالبة للمركز ، مع تجديد القرب ، والبعيد ، والوصول إلى حد ، والصدور عنه . فكذلك يكفي في تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا تفتقر إلى مزيد .

فهذه مقدمة تحكّموا بوضعها .

(١) وفي نسخة « إلى » .

الثالثة : وهى التحكم البعيد جداً ، قولهم : إنه إذا تصوّر الحركات الجزئية ،  
تصوّر أيضاً ، توابعها ولوازمها ، وهذا هو س محض ، كقول القائل : إن الإنسان ،  
إذا تحرك ، وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف ، ما يلزم من حركته ، من موازاة  
ومجاوزة ، وهو نسبه إلى الأجسام ، التى فوقه وتحتة ومن جوانبه ، وإنه إذا مشى  
فى شمس ، ينبغى أن يعلم المواضع ، التى يقع عليها ظله ، والمواضع التى لا يقع عليها ،  
وما يحصل عن ظله ، من البرودة ، بقطع الشعاع فى تلك المواضع ، وما يحصل من  
الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه ، وما يحصل من التفريق فيها ، وما يحصل فى  
أخلاقه فى الباطن ، من الاستحالة ، بسبب الحركة ، إلى الحرارة وما يستحيل من  
أجزائه إلى العرق ، وهلمّ جراً ، إلى جميع الحواث ، فى بدنه وفى غير بدنه ، مما  
الحركة عملة فيه ، أو شرط ، أو مهيئ ومُعد ، وهو هو س بين ، لا يتخيّله عاقل ،  
ولا يفتر به إلا جاهل ، وإلى هذا ، يرجع هذا التحكم .

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

وإذا<sup>(١)</sup> تلمدى إلى المستقبل ، لم يكن له آخر ، فكيف يعرف ، تفصيل جميع الجزئيات ، في الاستقبال ، إلى غير نهاية ؟ ! وكيف يجتمع في نفس مخارق ، في حال واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة<sup>٢</sup> ، لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لأحاديثها ومن لم يشهد له عقله ، باستحالة ذلك ، فليأس من عقله .

فإن قلبوا علينا هذا ، في علم الله تعالى ، فليس تعلق علم الله تعالى بمعلوماته — بالاتفاق — على نحو تعاقب العلوم التي هي المخلوقات .

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

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

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

وأما النفوس الفلكية ، فبريئة عن هذه الصفات ، لا يعتربها شاغل ، ولا يستغرقها هم<sup>٣</sup> ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

فلما : وجم عرفتم ، أنه لا شاغل لها ، وهلاكات عبادتها ، واشتياقها إلى الأول مستغرقا لها ، وشاغلا لها ، عن تصوّر الجزئيات المفصلة !!! .

(١) مقابل قوله « فإن قصرتموه » .

أو ما الذي يحيل ، تقدير مانع آخر ، سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة؟! ومن أين عرقتم انحصار المانع ، في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا؟! وفي العقلاء شواغل من علو الهمة ، وطلب الرئاسة ، ما يستحيل تصورهما عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعا ، فمن أين يُعرف استحالة ما يقوم مقامها ، في النفوس الفلكية .

\*\*\*

هذا ما أردنا أن نذكره في العالوم الملقبة عندهم بالإلهية ، وهي ست عشرة مسألة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على نبيه محمد وسلم .

أما الملقبة

## بالطبيعيات

فهى علوم كثيرة

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

وهى منقسمة إلى أصول وفروع .

### وأصولها ثمانية أقسام :

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

الثانى : يُعرف أحوال أقسام أركان العالم ، التى هى السموات <sup>(١)</sup> ، وما فى مقعر فلك القمر ، من العناصر الأربعة ، وطبائعها ، وعلة استحقاق كل واحد منها ، موضوعا معيناً ، ويشتمل عليه ، كتاب « السماء والعالم السفلى » .

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

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

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

الخامس : في الجواهر المعدنية .

السادس : في أحكام النبات .

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

الثامن ، في النفس الحيوانية ، والقوى الإدراكية ، وأن النفس الإنسانية لا تموت  
بموت البدن ، وأنه جوهر روحي يستحيل عليه الفناء .

\*\*\*

## أما فروعها فسيمة :

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

الثاني ، في أحكام النجوم ، وهو تخمين في الاستدلال ، من أشكال الكواكب

وامتزاجاتها ، على ما يكون من أحوال العالم ، والمثلل ، والمواليد ، والسنين .

الثالث ، علم الفراسة ، وهو استدلال من الخلق على الأخلاق .  
الرابع ، التعبير ، وهو استدلال ، من المتخيلات الحامية ، على ما شاهدته  
النفوس ، من عالم النيب ، فشبهته القوة التخيلية ، بمثال غيره .  
الخامس علم الطلسمات ، وهو تأليف القوى السماوية ، بقوى بعض الأجرام  
الأرضية ليتألف من ذلك قوة ، تفعل فعلا غريباً ، في العالم الأرضي .  
السادس ، علم النيرنجات ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ، ليحدث منها  
أمور غريبة .  
السابع ، علم الكيمياء ، ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ، ليتوصل  
إلى تحصيل الذهب والفضة ، بنوع من الحيل .

\*\*\*

وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم ، وإنما نخالفهم ، من جملة هذه  
العلوم ، في أربعة مسائل .  
الأولى ، حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات ،  
اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ، ولا في الإمكان ، إيجاد السبب دون  
المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب .  
الثانية ، قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في  
الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو  
قائم بنفسه ، في حال الموت ، وزعموا : أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .  
الثالثة ، قولهم : إن هذه النفوس ، يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت ،  
فهى أبدية ، سرمدية ، لا يتصور فناؤها .

الرابطة ، قولهم : يستحيل ردُّ هذه النفوس إلى الأجساد .

\*\*\*

وإنما يلزم النزاع في الأولى ، من حيث إنه ينبغي عليها إثبات المعجزات ، الخارقة للعادة ، من قلب العصى ، ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر ، ومن جعل بحارى السمات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحوالاً جميع ذلك ، وأولوا ما في القرآن ؛ من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد به ، إزالة موت الجهل ، بحياة العلم ؛ وأولوا تلقف العصى ، سحر السحرة ، بإبطال الحجة الإلهية ، الظاهرة على يد موسى ، صلى الله عليه وسلم ، شبهات المنكرين ، وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده ، وزعموا : أنه لم يتواتر .

\*\*\*

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

أهمها : في القوة التخيلية ، فإنهم زعموا : أنها ، إذا استولت ، وقويت ، ولم تستغرقها الحواس بالاشتغال ، اطاعت على اللوح المحفوظ ، فانطبعت فيها صور الجزئيات ، السكائنة في المستقبل ، وذلك في اليقظة للأنبياء - صلوات الله عليهم - ولسائر الناس في النوم .

فهذه خاصية النبوة ، التي هي للقوة التخيلية .

الثاني : في القوة النظرية العقلية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وسرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم ، فرب ذكى ، اذ ذُكر له المدلول ، تنبّه للدليل ، واذ ذُكر له الدليل تنبّه للمدلول ، من نفسه ، وبالجملة ، إذا خطر له الحد الأوسط ، تنبّه للنتيجة ، وإذا حضر في ذهنه حداً النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط ، الجامع بين طرفي النتيجة .

والناس في هذا منقسمون ، فمنهم من يتنبه بنفسه ، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيهه ، ومنهم من لا يدرك مع التنبيه ، إلا بقصب كثير ، وإذا جاز أن ينتهي طرف النقصان ، إلى من لأحدس له أصلاً ، حتى لا يتيهماً لهم العقولات ، سع التنبيه ، جاز أن ينتهي طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه ، لكل العقولات ، أولاً كثرها ، وفي أسرع الأوقات وأقربها .

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

الثالث ، في القوة النفسية العملية ، فقد تنهت إلى حد ، تذاثر بها الطبيعيات ، وتتسخّر . ومثاله ، أن النفس منا ، متى توهمت شيئاً ، خدمتها الأعضاء ، والقوى التي فيها ، فتعركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ؛ حتى إذا توهمت شيئاً طيب المذاق تحلّبت أشداقهُ ، وانتهضت القوة اللاعبة<sup>(١)</sup> ، فيأخذ بالالعاب ، من معادنه ، وإذا تصورت الوقاع ، انتهضت القوة ، فانشرت الآلة ، بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد توهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط ؛ ولو كان ذلك على الأرض ، لمشى عليه ، ولم يستقط .

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

(١) في الاصل « الملعبة » لكن المادة ثلاثية ، يقال : لعب الصبي من باب قطع ، سال لعا به ،

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

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

فهذا مذهبهم في المعجزات ، ونحن لاننكر شيئاً مما ذكره ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنهم قلب العصي حية ، وإحياء الموتى وغيره ، فلزم الخوض في هذه المسألة ، لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر ، وهو نصرته ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر ، على كل شيء ، فلنخض في المقصود

## مسألة [١٧]

الأقتران بين ما يُعتقد في العادة سببياً ، وبين ما يُعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذلك ، ولا ذلك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمناً لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرّى والشرب ، والشبع والأكل ، والإحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمَّ جرّاً ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه ، غير قابل للفوت<sup>(١)</sup> ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة ، مع جز الرقبة ، وهلمَّ جرّاً ، إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالة .  
والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعمين مثلاً واحداً ، وهو الأحمراق في القطن مثلاً ، عند ملاقاته النار ، فإننا نجوِّز وقوع الملاقاة بينهما دون الأحمراق ، ونجوِّز حدوث انقلاب القطن ، رماداً محترقاً ، دون ملاقاته النار ، وهم ينكرون جوازه .

(١) وفي نسخة «للفوت» أي الأفتراق .

والكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات : —

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

وهذا مما نفكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخالق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجملة حراقا<sup>(١)</sup> ، أورمادا ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وبهي حماد ، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ ، وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها<sup>(٢)</sup> ، وأنه لا علة له سواها ؛ إذ لا خلاف في أن انسلاك الروح والقوى

---

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

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

قال مؤرخو الفلسفة في العصور الحديثة : « درج » « التجريبيون » منذ « لوك » على تتبع الأفكار العامة ، والمبادئ المسماة ، وجدوا في تحليلها ومناقشتها ، ليثبتوا : —

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

وثانيا : أنها ليست فطرية موروثه بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن .

ومن بين هذه المبادئ ، مبدأ السببية ، الذي نردده ، ونكاد نؤمن به جميعا .

المدركة والمحركة ، في نظمة الحيوانات ، ليس يتولد عن الطبايع المحصورة ، في الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل ابنه ، بإيداع النظفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته ، وبصره ، وسممه ، وسائر المعاني التي هي فيه ، ومعلوم أنها موجودة

== فنحن نعتقد أن كل ظاهرة ، لا بد لها من عللة ، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا ، وهو أن عللة ما ، تنتج دائماً نفس معلولها ، في الظروف المتعدة .

يبدأن بعض الفلاسفة ، لم يسموا بهذا المبدأ ، وكمن معتقدات تقوم على العرف ، دون أن يكون لها أساس عقلي ثابت ، وواضح أن الاعتقاد ، وإن يكن ضرباً من المعرفة ، هو معرفة من طراز خاص ، وكلنا يلاحظ ، أن هناك أشياء ، كنا نعلمها عللاً ، ثم لم نلبث بعد تحليلها ، أن تبيننا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج ، وهذا هو الذي دفع « مالبرانش » و « بركلي » إلى أن يردا الظواهر كلها ، إلى القوة الوحيدة ، والملة المطلقة ، وهي الباري جل شأنه .

أما « هيوم » فيرى أن وضع المسألة الصحيح ، يقتضى — قبل البحث عن العللة ومقدار تأثيرها — أن نبحث عن العلاقة التي توهنها ، بين عللة ومعلول ، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقة على هذه الصورة ؟ ! ، أم الأمر مجرد فكرة ، ذاعت وانتشرت ، فأكسبها الزبوع قوة ، دون أن يكون لها أساس واضح ؟ !

فبدل أن يبحث في العللة وأثرها ، يريد أن يناقش المبدأ ذاته ، وبين كيف تولد في أذهاننا ؟ ! ، وفي رأيه ، أن هذا المبدأ ليس لإنتيجة مشاهدات سطحية ، وتعاقب ظاهري ، وذلك أننا شهدنا غير مرة ، بعض الظواهر يتبع بعضها ، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع ، وأخذت تدعى المعاني يعمل عملاً ، فلا نكاد نرى التابع ، حتى نفكر في المتبوع ، وبالعكس ، كما أخذت الخيلة تصور لنا هذه السببية ، التي هي مجرد تجاوز ، زمني أو مكاني ، بصورة الإنتاج والتأثير .. وإذن ليس تمت عالية ، ولا ارتباط ضروري بين عللة ومعلولها ، أو مبدأ سببية — كما نسميه — ، وكل ما هنالك عادة ذهنية ، تسكونت على إثر توالي الحوادث وتعاقبها ، فحملنا على أن ننظر حادثة بعد أخرى ، ومخيلة أسبقت على الحادثة الأولى ، سراكامنا ، وقوة خارقة للمادة ، والمخيلة دخل كبير ، في أغلب مظاهر تفكيرنا ، وخاصة ما اتصل منها ، بالمعتقدات الشعبية ، والآراء العامة .

ولا أدل على أن السببية ليست مبدأً عقلياً ، من أن طائفة من الحيوانات — فيا يبدو — تسلم بضرب من التعاقب الذي يقتضيه هذا المبدأ .

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

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

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع ، والكلام معهم .

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

بل نبين هذا بمثال ، وهو أن الأكمة ، لو كانت في عينيه غشاوة ، ولم يسمع

من الناس ، الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارا

وفتح أجهانه ، فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه ، لصور الألوان ؛

فاعله فتح البصر ، وأنه مهما كان بصره سليما ومفتوحا ، والحجاب مرتفعا ، والشخص

المقابل متلوّنا ، فيلزم لا محالة أن يبصره ، ولا يعقل أنه لا يبصره ؛ حتى إذا غربت

الشمس ، وأظلم الهواء ، علم أن نور الشمس هو السبب ، في انطباع الألوان في بصره ؛

فن أين يأمن الخضم أن يكون في مبادئ الوجود ، علل وأسباب تقيض منها هذه

الحوادث ، عند حصول الملاقاة ، بينها ؟ ، إلا أنها ثابتة ليست تنعدم ، ولا هي أجسام

متحركة فتغيب ؛ ولو انهدمت أو غابت لأدركنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سببا وراء

ما شاهدناه ، وهذا لا يخرج منه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم ، على أن هذه الأعراض والحوادث ، التي تحصل عند

وقوع الملاقاة بين الأجسام . وعلى الجملة عند اختلاف نسبتها ، إنما تقيض من عند واهب

الصور ، وهو ملك من الملائكة ، حتى قالوا : انطباع صور الألوان في العين يحصل

من جهة واهب الصور ، وإنما طلوع الشمس والحدقة السليمة ، والجسم المتلوّن ،

معدّات ومهيئات ، لقبول المحل هذه الصور ، وطرّدوا هذا في كل حادث .

وبهذا تبطل دعوى من يدعى ، أن النار هي الفاعلة للإحراق ، والخبز هو الفاعل

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

## المقام الثاني مع من يسلم أن هذه الحوادث ، تنبئ من مبادئ

الحوادث ، وليسكن الاستمداد لقبول الصور ، يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة إلا أن تلك المبادئ أيضا ، تصدر الأشياء منها ، بالزوم والطبع لاعلى سبيل التروى والاختيار صدور النور من الشمس ، وإنما افتقرت الحال في القبول ، لاختلاف استمدادها ، فإن الجسم الصقيل ، يقبل شعاع الشمس ويردّه حتى يستضيء به موضع آخر ، والمدّر لا يقبل ، والهواء لا يمنع نفوذ نوره ، والحجر يمنع ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلّب ، وبعضها يبيض ، كثوب القصار ، وبعضها يسود ، كوجهه ، والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ، لاختلاف الاستمدادات في المحل .

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

وإذا كان كذلك ، فهما فرضنا النار بصفتهما ، وفرضنا قطعتين متثلثتين ، لاقتنا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداها دون الأخرى ، وليس ثمّ اختيار . ومن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار نارا ، وزعموا : أن ذلك لا يمكن ، إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها نارا ؛ أو بقلب (١) ذات إبراهيم - عليه السلام - ورده حجرا ، أو شيئا لا تؤثر فيه النار ، ولا هذا ممكن ، ولا ذلك ممكن .

(١) مقابل لقوله « بسلب الحرارة »

## والجواب له مستطاب :

القول ، أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ، ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة ، وقد فرغنا من إبطال دعوائهم ، في ذلك ، في مسألة حدوث العالم ، وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته ، عند ملاقاته القطننة النار ، أمكن في العقل ، ألا يخلق الاحتراق ، مع وجود الملاقاة .

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

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

ولو ترك غلاما في بيته ، فليجوز انقلابه كلبا ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكا ، وانقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حبيرا ، وإذا سئل عن شيء من هذا ، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن ، وإنما القدر الذي أعلمه ، أتي تركت في البيت كتابا ، ولعلمه الآن فرس ، قد أطخ بيت الكتب ببوله وروثه ، وإني تركت في البيت جرّة من الماء ، ولعلمها الآن انقلبت شجرة تفاح ، فإن الله تعالى ، قادر على كل شيء ، وليس من ضرورة الفرس ، أن يُخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من البذر ، بل ليس من ضرورة الشجرة ، أن تُخلق من شيء ،

فلسفه خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل إذا نظر إلى إنسان لم يره ، إلا الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ ! ، فليتردد ، وليقل يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق ، قد انقلب إنسانا ، وهو ذلك الإنسان ، فإن الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، وهذا ممكن ، فلا بد من التردد فيه ، وهذا فن<sup>(١)</sup> يتسع للمجال في تصويره ، وهذا القدر كاف فيه .

والجواب . أن نقول : إن ثبت أن الممكن<sup>(٢)</sup> كونه ، لا يجوز أن يُخلق للإنسان

(١) هذا هو ما عبر عنه « هيوم » فيما نقناه عنه سابقا ، بإلغاء العلم الطبيعي .  
(٢) يعني لو كان الشيء الممكن الوجود — كإنقلاب الكتاب فرسا — إذا كان غائبا عنا ، نظر في حيرة من أمره ، ولا ندري هل وقع ، أم لم يقع ؟ ! ، لزمت هذه المحالات .  
أما إذا كان في الإمكان ، أن يحصل لنا علم ، بأن هذا الانقلاب — رغم إمكانه — غير واقع ، وغير حاصل ، لم تلزم هذه المحالات .

وفي الإمكان أن يحصل لنا هذا العلم بأحد طريقين :  
أ — أن يخلق الله فيها ابتداء ، علما بعدم حصول هذا الانقلاب ، فنجزم بأنه — رغم إمكانه — غير حاصل ، بمقتضى هذا العلم الذي خلقه الله فينا .  
ب — أن جريان العادة ، بعدم حصول هذا الانقلاب ، يرسخ في أذهاننا — رغم إمكانه — العلم بعدم وقوعه .

وهذا الحل في نظر الغزالي ، كاف لأن يحصل لنا علما بالعالم الطبيعي ، على هذا النحو ، رغم إمكان هذه الفروض عقلا .

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

فيقول « عضد الدين الإيجي » و « السيد الشريف الجرجاني » في كتابهما « المواقف وشرحها » :  
« العلم صفة توجب لمحلها ، تميزا بين المعاني ، لا يحتمل النقيض ، وأورد المسام المادية فانها تحتل النقيض . والجواب أن احتمال النقيض نوعان :

أ — نوع يرجع إلى الإمكان الذاتي ، الثابت للمكنات ، وهذا لا يقدح في العلوم .  
ب — ونوع يرجع إلى أن متعلق التمييز ، يكون محتملا ، لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن ، أو في المآل ، كما في الجهل المركب والتقليد ، ومنتهؤه ضعف هذا التمييز ، إما لعدم الجزم ، =

علمٌ بعدم كونه ، لزم هذه المحالات؛ ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتها ، فإن الله تعالى خالق لنا علماء ، بأن هذه الممكنات ، لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور<sup>(١)</sup> واجبة<sup>(٢)</sup> ، بل هي ممكنة ، يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار المادة بها ، مرة بعد أخرى ، يرسخ في أذهاننا ، جريانها على وفق المادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء - عليهم السلام - بالطرق التي ذكرها ، أن فلانا لا يقدم من سفره غدا ، وقدومه ممكن ، ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامى ، فيعلم أنه ليس يعلم الغيب ، في أمر من الأمور ، ولا يدرك المقولات ، من غير تعليم ، ومع ذلك فلا ينكر ، أن تقوى نفسه وحدسه ، بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلم أن ذلك الممكن لم يقع ، فإن<sup>(٣)</sup> خرق الله المادة ، بإيقاعها<sup>(٤)</sup> في زمان ، تخرق العادات فيها ، انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

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

---

== أو لعدم المطابقة ؟ أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا هو المنق في حد العالم »

ولكن هل قنع الفلاسفة المحدثون ، الذين وافقوا المتكلمين ، في إلغاء نظرية السببية؟ بهذا الحل الذي قنع به المتكلمون؟ الجواب لا

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

(٢) أى واجب ألا تكون .

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

(٤) أى بإيقاع هذه الفروض .

العلم بأنه ليس يفعلها ، في ذلك الوقت ، فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض .

\*\*\*

السؤال الثاني ، وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أنا نسلم ، أن النار خلقت خلقة ، إذا لاقها ، قطنتان متماثلتان ، أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه ، ولكن مع هذا نجوز ، أن يلقى نبي في النار ، فلا يحترق ، إما بتغيير صفة النار ، أو بتغيير صفة النبي عليه السلام ، فيحدث من الله تعالى ، أو من الملائكة ، صفة في النار ، تقصر سخوتها على جسمها ، بحيث لا تتعداه ، فتبقى معها سخوتها ، وتكون على صورة النار وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخوتها وأثرها .

أو يحدث في بدن النبي صفة ، ولا تخرجه عن كونه لحما وعظما ، فيدفع أثر النار .  
فإنا نرى من يطلى نفسه بالطاق (١) ، ثم يهتدي في تنور موقد ، ولا يتأثر بالنار ، والذي لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة ، على إثبات صفة من الصفات ، في النار أو في البدن تمنع من الاحتراق ، وإنكار لم يشاهد الطاق (١) وأثره ، وفي مقدمات الله تعالى غرائب وعجائب ، ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى أن ننكر إمكانها ، ونحكم باستحالتها؟! .

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصي حية ، يمكن بهذه الطريق ، وهو أن المادة قابلة لكل شيء ، فالقرباب وسائر العناصر ، يستحيل نباتا ، ثم النبات يستحيل ، عند أكل الحيوان له دما ، ثم الدم يستحيل منيا ، ثم المني ينصب في الرحم ، فيتخلق حيوانا ، وهذا بحكم المادة واقع في زمان متطاوّل ، فلم يحيل الخصم أن يكون في

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

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

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

قلنا: وما سلة من جواز نزول الأمطار، والصواعق، وتزلزل الأرض، بقوة نفس النبي، يحصل منه أو من مبدأ آخر؟!، فقولنا في هذا كقولكم في ذلك، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك، إلى الله تعالى، إما بغير واسطة، أو بواسطة الملائكة، ولكن وقت استحقاق حصولها، انصراف همه النبي عليه السلام، إليها، وتعين نظام الخير في ظهورها لاستمرار نظام الشرع، فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود، ويكون الشيء في نفسه ممكناً، والمبدأ به سهلاً جواداً، ولكن لا يفيض منه إلا إذا تراجعت الحاجة إلى وجوده، وصار الخير متعيناً فيه، ولا يصير الخير متعيناً فيه، إلا إذا احتاج نبي، في إثبات نبوته إليه، لإفاضة الخير.

فهذا كله لا يثق بمساق كلامهم، ولازم لهم، مهما فتحووا باب الاختصاص للنبي عليه السلام، بخاصة تخالف عادة الناس، فإن مقادير ذلك الاختصاص، لا ينضبط في العقل إمكانه، فلم يجب معه التكذيب، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه. وعلى الجملة، لما كان لا يقبل صورة الحيوان، إلا النطفة، وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة، التي هي مبادئ الموجودات عندهم، ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا إنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من الفرس، أوجب ترجيحاً، لمناسبة صورة الفرس، على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا

الطريق ، ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ولا من بذر الكثرى ، تفاح ، ثم رأينا أجناسا من الحيوانات ، تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط كالديدان ، ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً ، كالفأرة والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور ، بأمر غابت عنها ، ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها ، إذ ليس تفيض الصور عندهم ، من الملائكة بالتشهي ، ولا جزافاً ، بل لا يفيض على كل محل إلا ماتعين قبوله له ، لكونه مستعداً في نفسه ، والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها .

فقد اتضح من هذا ، أن مبادئ الاستعدادات ، فيها غرائب وعجائب ، حتى توصل أرباب الطلسمات ، من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية ، بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية ، وطلبوا لها طالما مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم ، فر بما دفنوا الحية والعقرب ، عن بلد ، والبق عن بلد ، إلى غير ذلك من أمور ، تعرف من عالم الطلسمات .

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

ما إنكار هذا إلا الضيق الحوصلة ، والأنس<sup>(١)</sup> بالموجودات العالية ، والذهول عن أسرار الله سبحانه ، في الخلقة والقطرة .

(١) أي وضيق الأنس

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

\* \* \*

فإن قيل : فنحن نساعدكم ، على أن كل ممكن مقدورٌ لله تعالى ، وأنتم  
تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور ، ومن الأشياء ما تعرف استحالة ، ومنها  
ما يعرف إمكانه ، ومنها ما يقف العقل عنده ، فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان .  
فالآن ما حدث المحال عنكم ، فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات ، فى شىء  
واحد ، فقولوا : إن كل شئئين ليس هذا ذاك ، ولا ذلك هذا ، فلا يستدعى وجود  
أحدهما وجود الآخر ؛ وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد ،  
وخلق علم من غير حياة ، ويقدر على أن يحرك يد ميت ، ويقعدده ، ويكتب بيده  
بجملات ، ويتعاطى صناعات ، وهو مفتوح العينُ مُحَدِّقٌ بصره نحوه ، وإمكانه ، لا يرى  
ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه ، وإنما هذه الأفعال المنظومة ، يخلقها الله تعالى ،  
مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا ، يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية<sup>(١)</sup> ، وبين الرعدة<sup>(٢)</sup> ،  
فلا يدل الفعل المحكم ، على العلم ، ولا على قدرة الفاعل .  
وينبغى أن يقدر على قلب الأجناس ، فيقلب الجوهر عرضاً ، ويقلب العلم  
قدرة ، والسواد بياضاً ، والصوت رائحة ، كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً ، والحجر  
ذهباً ، ويلزم عليه أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

\* \* \*

(١) فى نسخة « الإرادية »

(٢) فى نسخة الرعدية نسبة « للرعدة »

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

أما الجمع بين السواد والبياض ، فمحال ، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل ، نفي ماهية البياض ووجود السواد ، فإذا صار نفي البياض مفهوماً ، من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً .

وإنما لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين ، لأننا نفهم من كونه في البيت ، عدم كونه في غير البيت ، فلا يمكن تقديره في غير البيت ، مع كونه في البيت ، المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك نفهم من الإرادة ، طلب معلوم ، فإن فرض طلب ولا علم ، لم يكن إرادة فكان فيه نفي ما فهمناه (١) ،

والجماد يستحيل أن يخلق فيسه العلم ، لأننا نفهم من الجماد ، مالا يدرك ، فإن خالق فيه إدراك ، فتسميته جماداً ، بالمعنى الذي فهمناه ، محال (١) ، وإن لم يدرك فتسمية الحادث علماً ، ولا يدرك به محله شيئاً محال ، فهذا وجه استحالته .

وأما قلب الأجناس ، فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى .  
فنقول : مصير الشيء شيئاً آخر ، غير معقول ، لأن السواد إذا انقلب كدرة (٢) ،

---

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

(٢) في نسخة « قدرة »

مثلاً ، فالسواد باقى أم لا ؟ ، فإن كان مسدوماً ، فلم ينقلب ، بل نعدم ذلك ، ووُجد غيره ، وإن كان موجوداً ، مع السكدرية ، فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن بقى السواد ، والسكدرية مسدومة ، فلم ينقلب ، بل بقى على ماهو عليه .

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

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

وكذلك : إذا قلنا : انقلبت العصى ثعباناً ، والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة <sup>(١)</sup> ولا بين السواد والسكدرية ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة ، فكان هذا محالاً من هذا الوجه .

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

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

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

(١) حتى يصح قلب الجوهر عرضاً أو العكس . كما صح فى الدم والمنى ؛ والماء والهواء ؛ والعصى والثعبان ؛ والتراب والحيوان .

ذلك الفرق بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين ، أحدهما في حال ،  
والآخر في حال ، وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حال ، وإيجاد الحركة دون  
القدرة في حال أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة ، حصل (١) لنا علم  
بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها أحد قسمي الإمكان ،  
ولا نبين به استحالة القسم الثاني ؛ كما سبق .

---

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

## مسألة [١٨]

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

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

**والقوى الحيوانية** ، تنقسم عندهم إلى قسمين : محرّكة ومدركة

والمدركة فسماء ، ظاهرة ، وباطنة ،

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

القوى .

وأما الباطنة ، فتلاث .

إحدها ، القوة الخيالية ، في مقدم الدماغ ، وراء القوة المبصرة ، وفيها تبقى صور

الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ، بل ينطبع فيها ، ما تورده الحواس الخمسة ، فيجتمع فيها ، وتسمى «الحس المشترك» لذلك ، ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق ، إذا <sup>(١)</sup> رآه ثانية ، لا يدرك حلاوته ما لم يذوق كالمرة الأولى ، ولكن فيه معنى يحكم ، بأن هذا الأبيض هو الحار ، فلا بد أن يكون عنده حاكم ، قد اجتمع عنده الأمران ، أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

الثانية ، القوة الوهمية ، وهى التى تدرك المعانى ، وكأن القوة الأولى تدرك الصور ، والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة - أى جسم - ، والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسما ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والمواقفة ، فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكاه ، وهياته ، وذلك لا يكون إلا فى جسم ، وتدرك أيضا كونه مخالفا لها ، وتدرك السخلة <sup>(٢)</sup> شكل الأم ولونها ، ثم تدرك موافقته وملاءمته ، ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خاف الأم ، والمخالفة والمواقفة ليس من ضرورتهما ، أن تكونا فى الأجسام ، لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لهما ، أن يكونا فى الأجسام أيضا ، فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية <sup>(٣)</sup> ، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

---

( ١ ) فى الأصل « فإذا » وليس بصحيح .

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

فلس .

( ٣ ) يعنى « الخيالية »

أما الثالثة ، فهي القوة التي تسمى في الحيوانات « متخيلة » وفي الإنسان « مفكرة » ، وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة ، بعضها مع بعض ، وتتركب المعاني على الصور ، وهي في التجوييف الأوسط ، بين حافظ الصور وحافظ المعاني ، ولذلك يقدر الإنسان ، على أن يتخيل فرسا يطير ، وشخصا رأسه رأس إنسان ، وبدنه بدن فرس ، إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك ، والأولى أن تلحق هذه القوة ، بالقوى المحركة كما سيأتي ، لا بالقوى المدركة .

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

ثم زعموا : أن القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمسة ، تحفظ تلك الصور ، حتى تبقى بعد القبول ، والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التي بها يقبل ، فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ، بخلاف الماء ، فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه قوة حافظة ، وكذا المعاني تنطبع في الوهمية ، وتحفظها قوة ، تسمى ذاكرة ، فتصير الإدراكات للباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم<sup>(١)</sup> إليها المتخيلة ، خمسة ، كما كانت الظاهرة خمسة ،

\*\*\*

وأما القوى المحركة ، فتنقسم إلى :

---

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

محرّكة على معنى أنها باعثة على الحركة .

والى محرّكة على معنى أنها مباشرة للحركة ، فاعلة .

والمحرّكة على أنها باعثة . ، هي القوة النزوعية الشوقية ، وهي التي إذا ارتسمت

في القوة الخيالية ، التي ذكرناها<sup>(١)</sup> صورة مطاوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة

المحرّكة الفاعلة على التحريك .

والها شعبتان :

سُميت تسمى قوة سرهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء

المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طالبا للذة .

وسُميت تسمى قوة مخفّية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشيء

المتخيل ، ضارا أو مفسدا ، طالبا للغلبة .

وبهذه القوة ، يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إراديا .

وأما القوة المحرّكة على أنها فاعلة : ، فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات ،

من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، المتصلة بالأعضاء ، إلى جهة

الموضع الذي فيه القوة ، أو ترخيها وتمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى

خلاف الجهة .

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

\*\*\*

(٢) هي الحاسة الأولى من الحواس الباطنة

فَأما النفس الماقلة الإنسانية ، المسماة عندهم بالناطقة والمراد بالناطقة ، الماقلة ، لأن النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر ، فنسبت إليه .  
ولها قوتان : ، قوة عالمة ، وقوة عاملة ، وقد تسمى كل واحدة عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

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

واما العالمة : ، فهي التي تسمى النظرية ، وهي قوة من شأنها ، أن تدرك حقائق العقول ، المجردة عن المادة والمكان والجهة ، وهي القضايا الكلية ، التي يسميها المتكلمون «أحوالا» مرة ، و«وجوها» أخرى ، ويسميها الفلاسفة «الكليات المجردة» .  
فإذن للنفس قوتان ، بالقياس ، إلى جنبتيها : القوة النظرية بالقياس إلى جنبته الملائكة ، إذ بها تأخذ من الملائكة ، العلوم الحقيقية ، وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول <sup>(١)</sup> ، من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهي جهة البدن وتدييره ، وإصلاح الأخلاق ، وهذه القوة ينبغي أن تتسلط <sup>(٢)</sup> ، على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى ، متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها ، بل تنفعل تلك القوى عنها ، لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية ، هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هي الغالبة ، ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

\*\*\*

(١) بمعنى أنها دائما «منفعلة» .

(٢) وهي إذا تسلطت كانت فاعلة ، وإذا خضعت كانت منفعلة ، فهي بين أن تكون فاعلة ، ومنفعلة ، بخلاف القوة النظرية فإنها لا تكون عندهم إلا منفعلة .

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية ، والإنسانية ، وطوّروا بذكرها ، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية ، إذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا .  
وليس شيء مما ذكروه ، مما يجب إنكاره في الشرع ، فإنها أمور مشاهدة ، أجرى الله تعالى العادة بها .

\*\*\*

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

فلنطالبهم بالأدلة ، ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم .

## الأول

قواهم: إن العلوم العقلية، تحل النفوس الإنسانية، وهي محصورة، وفيها آحاد لا تنقسم، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم، وكل جسم، فمنقسم، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم.

ويمكن إيراد هذا على شرط المنطق بأشكاله، ولكن أقربه أن يقال: إن كان محل العلم جسماً منقسماً، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم، لكن العلم الحال غير منقسم، فالمحل ليس جسماً وهذا «قياس شرطي» استثنى فيه «نقيض التالي»، فينتج «نقيض المقدم» بالاتفاق، فلا نظر في صحة شكل القياس، ولا نظر أيضاً في المقدمتين، فإن الأول قولنا: إن كل حال في منقسم، ينقسم لاحتمال فرض القسمة في محله، وهو أولى لا يمكن التشكيك فيه، والثاني، قولنا: إن العلم الواحد محل في الأدمى، وهو لا ينقسم، لأنه لو انقسم، إلى غير نهاية، لكان محالاً، وإن كانت له نهاية، فيشتمل على آحاد لاحتمال لا تنقسم، وعلى الجملة نحن نعلم أشياء، ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها، وبقاء البعض، من حيث إنه لا بعض لها.

\*\*\*

والاعتراف على مقامين:

المقام الأول، أن يقال: يتم تنكرون على من يقول: محل العلم جوهر فرد

متحيز لا ينقسم، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين.

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحمل العلوم كلها ، في جوهر فرد ،  
وتسكون جميع الجواهر المطينة بها ، معطلة وهي مجاورة .!؟

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

إلا أننا ، لا نؤثر هذا المقام ، فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل ،  
ولهم فيه أدلة هندسية يطول الكلام عليها ، ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين  
جوهرين ، هل يلاقى أحدهُ الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ ! ، أو غيره ؟ ! فإن كان  
عينه فهو محال ، إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ، فإن ملاقى الملاقى ملاق ، وإن كان  
ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات التعدد والانقسام ، وهذه شبهة يطول حلها <sup>(١)</sup> ، وبنا  
غنية عن الخوض فيها ، فلنعُدل إلى مقام آخر .

المقام الثاني ، أن نقول : ما زعمتموه من أن كل حال في جسم ، فينبغى أن  
ينقسم ، باطلٌ عليكم بما تدركه القوة الوهمية ، التي في الشاة ، من عداوة الذئب ،  
فإنها في حكم شيء واحد ، لا يتصور تقسيمها ، إذ ليس للعداوة بعض ، حتى يقدر إدراك  
بعضها ، وزوال بعضها ، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندهم ، فإن نفس البهائم  
منطبعة في الأجسام ، لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكفوا  
تقدير الانقسام ، في المدرّكات بالحواس الخمس ، وبالحواس المشتركة ، وبالقوة  
الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني ، التي ليس من شرطها ،  
أن تسكون في مادة .

(١) الغزالي يعترف بصعوبة إثبات الجزء الذي لا يتجزأ . انظر ما يأتي س ٢٥٤

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

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

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

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

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

إمّا ما ذكروه في النفس الناطقة .

وإمّا ما ذكروه في القوة الوهمية .

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

يذ يَتَكُنْ أَلَا تَكُونُ نِسْبَةُ الْعِلْمِ إِلَى مَحَلِّهِ ، كَنِسْبَةِ اللَّوْنِ إِلَى الْمُتَلَوِّنِ ، حَتَّى يُقَالَ :  
إِنَّهُ مُنْبَسَطٌ عَلَيْهِ وَمُنَطْبَعٌ فِيهِ وَمُنْتَشِرٌ فِي جَوَانِبِهِ ، فَيُنْقَسَمُ بِانْقِسَامِهِ ، فَاعْمَلْ نِسْبَةَ الْعِلْمِ  
إِلَى مَحَلِّهِ ، عَلَى وَجْهِ آخَرَ ، وَذَلِكَ الْوَجْهَ لَا يَجُوزُ فِيهِ الْانْقِسَامُ ، عِنْدَ انْقِسَامِ الْمَحَلِّ ،  
بَلْ نِسْبَتُهُ إِلَيْهِ ، كَنِسْبَةِ إِدْرَاكِ الْعِدَاوَةِ إِلَى الْجِسْمِ ؛ وَوَجُوهُ نِسْبَةِ الْأَوْصَافِ إِلَى  
مَحَالِّهَا ، لَيْسَتْ مَحْصُورَةٌ فِي فَنِّ وَاحِدٍ ، وَلَا هِيَ مَعْلُومَةٌ التَّفَاصِيلِ لَنَا ، عَلَمَا تَثَقُّ بِهِ ،  
فَالْحُكْمُ عَلَيْهِ دُونَ الْإِحْاطَةِ ، بِتَفْصِيلِ النَّسَبِ حِكْمٌ غَيْرٌ مُوثِقٌ بِهِ .  
وَعَلَى الْجُمْلَةِ لَا يُنْكَرُ أَنْ مَا ذَكَرُوهُ ، مِمَّا يَقْوَى <sup>(١)</sup> الظَّنِّ ، وَيَقْلِبُهُ ، وَإِنَّمَا  
يُنْكَرُ كَوْنُهُ مَعْلُومًا يَقِينًا ، عَلَمَا لَا يَجُوزُ الْفَلَاطُ فِيهِ ، وَلَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ الشُّكُّ ، وَهَذَا  
التَّقْدِيرُ مُشْكَكٌ فِيهِ .

---

(١) كَذَا فِي الْأَصُولِ ، وَفِيهِ رَكَّةٌ

## دليل ثام

قالوا : إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي - وهو المعلوم المجرد عن المواد - منطبقا في المادة ، انطباع الأعراض في الجواهر الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق ، وإن لم يكن منطبقا فيها ، ولا منطبقا عليها (٢) .  
وإن استكره لفظ الانطباع ، فلنعدل إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم به ، أم لا ؟ ! ، ومحال قطع النسبة ، لأنه إن قطعت النسبة عنه ؛ فكونه عالما به ، لم صار أولى به ، من كون غيره عالما به ؟ ! ، وإن كان له نسبة ، فلا يخلو من ثلاثة أقسام : -

إما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون بعض .

أولا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لانسبة لواحد من الأجزاء ، فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن

للمجموع نسبة ، فإن المجتمع من المبيئات ، مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ، فإن الذي لانسبة له ، ليس هو من معناه في

شيء ، وليس كلامنا فيه .

(١) كنا في كل الأصول ، بنطح هذه الافتراض قبل تمامه ، والعدول إلى آخر :

وباطل أن يقال : لكل جزء مفروض نسبة إلى الذات<sup>(١)</sup> ، لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأمره ، فمعلوم كل واحد من الأجزاء ليس جزءاً من المعلوم ، بل هو المعلوم كما هو ، فيكون معقولاً مرات لانهاية لها بالفعل<sup>(٢)</sup> ، وإن كان كل جزء له نسبة أخرى ، غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذن منقسمة في المعنى ، وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه ، لا ينقسم في المعنى ، وإن كانت نسبة كل واحد<sup>(٣)</sup> ، إلى شئ من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات العلم بهذه الطريقة أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة ، تصور جزئية منقسمة ، فإن الإدراك معناه حصول مثال المدرك ، في نفس المدرك ، ويكون لكل جزء من مثال المحسوس ، نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

\* \* \*

والله عتراصه ، على هذا ما سبق ، فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ الشبهة ، فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكره ، فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه ، ويلزم من تلك النسبة ما ذكرتموه ، فإن العداوة ليست أمراً مقدراً ، له كمية مقديرية ، حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر ، وتنقسم أجزاؤها إلى أجزاء ، وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يكفي ، فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهو المخالفة والمضادة والعداوة ، والزيادة على الشكل من العداوة ، ليس لها مقدار ، وقد أدركتها بجسم مقدر .

(١) يعني لذات العلم .

(٢) هذا لا يلزم إلا على رأى من يرى أن الجسم مؤلف من أجزاء لانهاية لها بالفعل مثل « النظام » على ما حقت أة قائل بذلك في مقال لنا نشر بمجلة الأزهر ، المجلد الثامن عشر . مدد ربيع الأول - سنة ١٣٦٦ هـ ، وأما جمهرة المتكلمين فلا يقولون بذلك فلا يرد عليهم هذا الإلزام .

(٣) يعني من الأجزاء .

فهذه الصورة مشككة في هذا البرهان ، كما في الأول .

فانه قال قائل : هلا دفعتم هذه البراهين ، بأن العلم يحل من الجسم في جوهر

متحيز لا يتجزأ ، وهو الجوهر الفرد !!!

قلنا : لأن الكلام في الجوهر الفرد ، يتعلق بأمر هندسية ، يطول القول في

حلها (١) ، ثم ليس فيه ما يدفع الإشكال ، فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة ،

أيضاً في ذلك الجزء ، فإن للإنسان فعلاً ، ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ، ولا

تتصور الإرادة إلا بعلم ، وقدرة الكتابة في اليد والأصابع ، والعلم بها ليس في اليد ،

إذ لا يزول بقطع اليد ، ولا إرادتها في اليد ، فإنه قد يريد بها بعد شلل اليد ، وتمتد

لا لعدم الإرادة ، بل لعدم القدرة .

---

(١) الغزالي يعترف بصعوبة إثبات الجوهر الفرد انظر ما في ص ٢٤٩

## دليل ثالث

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

\*\*\*

وهذا هوسى ، فإنه يسمى ، مبصراً وسامعاً ، وذاتقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل ، على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ؛ بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان في « بغداد » وإن كان هو في جزء من جملة « بغداد » ، لا في جميعها والسكن يضاف إلى الجملة .

## دليل رابع

إن كان العلم محل جزء من القلب أو الدماغ مثلاً ، فالجهل ضده ، فينبغى أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ، ويكون الإنسان في حال واحدة عالمًا وجاهلاً بشيء واحد ، فإما استحال ذلك ، تبين أن محل الجهل ، هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه ، فإنه لو كان منقسمًا ، لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء في محل ، لا يصادفه ضده ، في محل آخر ، كما يجتمع البلق<sup>(١)</sup> ، في الفرس الواحد ، والسواد والبياض في العين الواحدة ، ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس ، فإنه لا ضد لإدراكاتها ، ولكنها قد تدرك وقد لا تدرك ، فليس بينهما<sup>(٢)</sup> إلا تقابل الوجود والعدم ، فلا جرم نقول : يدرك ببعض أجزائه كالعين والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

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

(١) البلق بفتح الباء واللام ، والبلقة بضم الباء وسكون اللام ، - واد وبياض .  
(٢) أى بين حالها :

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن الحل للهياً لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ، فيتضادان عاينه ، إذ<sup>(١)</sup> عندكم أن كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ، ولم تشترطوا سوى الحياة ، شريطة أخرى ، وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة .

\*\*\*

الوعتر احمد : أن هذا يتقلب عليكم في الشهوة والشوق والإرادة ، فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهي معانٍ تنطبع في الجسم ، ثم يستحيل أن يفر عما يشقاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شيء واحد ، بوجود الشوق في محل ، والنفرة في محل آخر ، وذلك لا يدل على أنها لا تحل في الأجسام ، وذلك لأن هذه القوى وإن كانت كثيرة ، ومتوزعة على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة وهي النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً ، وإذا انحلت الرابطة ، استحالَت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليها ، وهذا لا يدل على كون النفس ، غير منطبعة في الجسم ، كما في البهائم .

(١) في الأصل « فإن عندكم » .

## دليل خامس

قولهم : إن كان العقل يدرك للمقول بألة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه ، والتالي محال ، لأنه يعقل نفسه ، فالقدم محال .

قلنا : مسلم أن «استثناء نقيض التالي» ، ينتج «نقيض المقدم» ، ولكن إذا ثبت لزوم بين التالي والمقدم ، بل نقول : لا يسلم لزوم التالي المقدم ، وما الدليل عليه ؟  
فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان مجسم ، فالإبصار لا يتماق بالإبصار فالرؤية لا ترى ، والسبع لا يسبح ، وكذا سائر الحواس ، فإن كان العقل أيضاً لا يدرك إلا مجسم ، فلا يدرك نفسه ، والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا ، كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .  
قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين .

أعبر اللهما : أن الإبصار عندنا ، يجوز أن يتماق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون اللمس الواحد ، علماً بغيره ، وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى ، أنا نسلم هذا في الحواس ، ولكن لم قلتم : إذا امتنع ذلك في بعض الحواس ، يمتنع في بعض<sup>(١)</sup> وأي بُعد في أن يفترق حكم الحواس

(١) يعني «آخر» .

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

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

## دليل سادس

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية ، كالإبصار ، لما أدرك آتته ، كما أدرك الحواس ، واسكنه يدرك الدماغ والقاب ، وما يدعى أنه آتته ، فدل أنه ليس آلة له ولا محلا ، وإلا لما أدركه .

\*\*\*

الاعتراض : على هذا الكلام ، كالأعراض على الذي قبله ، فإننا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، واسكنه جبري على المادة .

أو نقول : لِمَ يستحيل أن تفترق الحواس في هذا المعنى ؟! ، وإن اشتركت في الانطباع في الأجسام كما سبق ، ولِمَ قلت : إن ما هو قائم في جسم ، يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ، لِمَ يلزم أن يحكم من جزئي معين ، على كلى مرسل ؟! وما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر في المنطق ، أن يحكم بسبب جزئي أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مشاوه بما إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكّه الأسفل ، لأننا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك ، فيكون ذلك لغفاته عن « التمساح » فإنه يحرك فكّه الأعلى .

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

على الكل به ، فامل العقل حاسة أخرى ، تجرى من سائر الحواس ، تجرى التماسح من سائر الحيوانات ، فتكون إذن الحواس ، مع كونها جسمانية ، منقسمة إلى : ما تدرك محلهما ، وإلى ما لا تدرك ، كما انقسمت إلى ما يدرك مدركه ، من غير تماسة كالبحر ، وإلى ما لا يدرك إلا بالاتصال كالذوق واللمس .

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

قوله قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ ، هو نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً<sup>(١)</sup> ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ، فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه ، في نفسه أبداً ، والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهدهما بالشرائح ، من إنسان آخر ، لا يدركهما ولا يفتقد وجودهما ، فإن كان العقل حالاً في جسم ، فينبغي أن يعقل<sup>(٢)</sup> ذلك الجسم أبداً ، أو لا يدركه<sup>(٣)</sup> أبداً ، وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل في حالة ، ولا يعقل في حالة .

وهذا تحقيق ، وهو أن الإدراك الحال في محل ، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل ، ولا يتصور أن تكون له نسبة إليه ، سوى الحلول فيه ، فليدركه أبداً ، وإن كانت هذه النسبة لا تكفي ، فينبغي ألا يدرك أبداً ، إذ لا يمكن أن تكون له

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

(٢) أى إن قلنا إنه ليس كالحواس ، بل يخالفها في أنه يدرك نفسه .

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

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

قلنا : الإنسان مادام يشعر بنفسه ، ولا يفصل عنها ، فإنه يشعر بجسده وجسمه ، نعم لا يطمئن له اسم القلب وصورته وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه في ثيابه ، وفي بيته ، والنفس التي ذكروها ، لا تناسب البيت والثوب . فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفاته عن شكله واسمه ، كغفاته عن محل « الشم » وأنهما زائدتان في مقدم الدماغ ، شبيهتان بحامتي الثدي ، فإن كل إنسان يعلم أنه يدرك الرائحة بجسمه ، ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ولا يطمئن ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس ، أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس إلى داخل الأنف ، أقرب منه إلى داخل الأذن ، فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التي بها قوامه ، إلى قلبه وصدره أقرب منها ، إلى رجله ، فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه ، باقياً مع عدم القلب .

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

## لدليل سابع

فالقول : القوى المدركة بالألات الجسدية ، يعرض لها من المواظفة على العمل ، بإدامة الإدراك ، كلال ، لأن إدامة الحركة ، تفسد مزاج الأجسام ، فتتبدل آثارها ، وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها ، وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبتها ، الأخفى والأضعف ، كالصوت العظيم للسمع ، والنور العظيم للبصر ، فإنهما ربما يفسدان ، أو ينعان ، عقيبهما ، من إدراك الصوت الخفي ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعدها بحلاوة دونها .

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

\*\*\*

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

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

## دليل خامس

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء ، والوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى ، والقوة العقلية في أكثر الأمور <sup>(١)</sup> إنما تقوى بعد ذلك .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن ، وعند الخرف <sup>(٢)</sup> بسبب الشيخوخة ، فإنه مهما بان أن يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال ، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن ، فإن استثناء « عين التالي » لا ينتج ، فإننا نقول :

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

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

١ - فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له ، وتدييره .

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

(٢) هو فساد العقل من السكر .

ب — وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك العقولات .  
وهما متاهتان متماندان ، فهما اشتغل بأحدهما ، انصرف عن الآخر ، وتعذر عليه  
الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن ، الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ،  
والخوف ، والغم ، والوجع ، فإذا أخذت تفكر في معقول ، تعطلت عليك كل هذه  
الأشياء الأخرى ، بل مجرد الحس ، قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن  
يصيب آلة العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة ، والسبب في كل ذلك اشتغال النفس  
بفعل عن فعل ، ولذلك يتمطل نظر العقل عند الوجع ، والمرض ، والخوف فإنه أيضاً  
مرض في الدماغ .

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

وآية أن المرض الحال في البدن ، ليس يتعرض لمحل العلوم ، أنه إذا عاد صحيحاً ،  
لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس<sup>(١)</sup> ، بل تعود هيئة نفسه كما كانت ، وتعود تلك  
العلوم كما كانت بعينها ، من غير استئفاف تعلم .

\*\*\*

والاشترار أصح أن نقول : نقصان القوى وزيادتها ، لها أسباب كثيرة لا تنحصر ،  
فقد يقوى بعض القوى ، في ابتداء العمر ، وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ،

(١) يعني « من جديد » .

وأمر العقل أيضاً<sup>(١)</sup> كذلك ، فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر ، في أن الشم يقوى بعد الأن بين ، والبصر يضعف ، وإن تساويا في كونهما حالين في الجسم ، كما تماوت هذه القوى في الحيوانات ، فيقوى الشم في بعضها ، والسمع في بعضها ، والبصر في بعضها لاختلف في أمر جتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

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

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

## دليل ناسخ

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

\*\*\*

الرغم من هذا : أن هذا ينتقض بالهيمه والشجرة ، إذا قيست حال كبيرها بحال الصغير ، فإنه يقال : إن هذا هو ذاك بعينه ، كما يقال في الإنسان ، وليس يدل ذلك ، على أن له وجوداً غير الجسم .

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

فإن زعموا أنه لم يتبدل سائر أجزاء الدماغ ، فكذا سائر أجزاء القلب .  
وهما من البدن ، فكيف يتصور أن يتبدل الجميع ؟ ا

بل نقول : الإنسان وإن عاش مائة سنة مثلاً ، فلا بد أن يكون قد بقي فيه أجزاء من النطفة ، فأما أن تمحى عنه فلا<sup>(١)</sup> ، فهو ذلك الإنسان باعتبار ما بقي ، كما أنه يقال : هذا ذاك الشجر ، وهذا ذاك الفرس ؛ ويكون بقاء المني<sup>(٢)</sup> مع كثرة التحلل والتبدل .

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

وهذا على أصلهم أزم ، حيث جوزوا انقسام الأجسام إلى غير نهاية ، فانصباب الغذاء في البدن ، وانحلال أجزاء البدن ، يضاهاى صب الماء في هذا الإناء ، واغترافه منه .

---

(١) يوجد المتبع لأفكار المشككين صدى هذا الرأي في كتبهم ، إذ وجدوا فيه ما يؤيد حججهم ضد خصوصهم المنكرين للبعث الجسماني ، فيقول « سعد الدين التفتازاني » شارح العقائد النفسية ص ١٠٢ : « مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، ويعيد روحه إليها . . . . . وبهذا سقط ما قالوا : إنه لو أكل إنسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه ، فتلك الأجزاء إما أن تعاد فيها ، وهو محال ، أو في أحدها ، فلا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه ، وذلك لأن الغذاء إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره . »

ويعقب « الخيال » على هذا بقوله « فإن قيل يحتمل أن يتولد من الأجزاء الأصلية للمأكل نطفة يتولد منها شخص آخر ، قلنا: لعل الله تعالى يحفظه من أن يصير جزءاً لبدن آخر ، فضلاً عن أن يصير نطفة وجزءاً أصلياً ، والفساد في الوقوع لا في الجواز . »  
(٢) يعني في الإنسان .

## دليل عاشر

قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق ، عند مشاهدة الحس ، اشخص إنسان معين ، وهو <sup>(١)</sup> غير الشخص المشاهد ، فإن المشاهد في مكان مخصوص ، ولون مخصوص ، ومقدار مخصوص ، ووضع مخصوص ، والإنسان المعقول المطلق ، مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه ، كل ما ينطبق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ، ومكانه ، بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه ، بل لو عدم الإنسان ، تبقى حقيقة الإنسان في العقل مجردة عن هذه الخواص ، وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل ، حقيقة ذلك الشخص كلياً مجرداً عن المواد والأوضاع حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي ، كالجسمية للشجر والحيوان ، والحيوانية للإنسان ، وإلى ما هو عرضي له ، كالبياض والطول للإنسان والشجر ، ويحكم بكونه <sup>(٢)</sup> ذاتياً وعرضياً ، على جنس الإنسان والشجر وكل ما يدرك ، لا على الشخص المشاهد .

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

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

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

\*\*\*

المرحاض ، أن المعنى الكلى الذى وضعتوه محالا فى العقل ، غير مسلم ، بل  
لا يحل فى العقل إلا ما يحل فى الحس ، ولكن يحل فى الحس مجوعا ، ولا يقدر  
الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله .

ثم إذا فصل ، كان المفصل المفرد<sup>(١)</sup> عن القرأين ، فى العقل ، فى كونه<sup>(٢)</sup> جزئيا  
كالمقرون بقرائنه ، إلا أن الثابت فى العقل ، يناسب المعقول<sup>(٣)</sup> وأمثاله ، مناسبة  
واحدة ، فيقال : إنه كلى على هذا المعنى ، وهو أن فى العقل صورة المعقول المفرد  
الذى أدركه الحس أولا ، ونسبة تلك الصورة ، إلى سائر آحاد ذلك الجنس ، نسبة  
واحدة ، فإنه لو رأى إنسانا آخر ، لم يحدث له هيئة أخرى ، كما إذا رأى فرسا بعد  
إنسان ، فإنه يحدث فيه صورتان مختلفتان .

ومثل هذا قد يعرض فى مجرد الحس ، فإن من رأى الماء حصل فى خياله صورة ،  
فلو رأى الدم بعده ، حصلت صورة أخرى ، ولو رأى ماء آخر ، لم يحدث صورة أخرى<sup>(٤)</sup>

(١) يعنى « المجرد » ، ولعله تمدد أن يترك عبارة الفلاسفة وهى « المجرد » لئلا يفهم منها  
المعنى المتبادر عندهم ، حين يتحدثون عن الإدراكات وهو أنه « كلى » .

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

(٣) يعنى المعنى الخارجى الذى أدرك العقل صورته وفصلها .

(٤) يعنى غير صورة الماء الأولى .

بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لسكك واحد من آحاد المياه ، فقد يظن أنه كل هذا المعنى ، فكذلك إذا رأى اليد مثلاً ؛ حصل في الخيال وفي العقل ، وضع أجزائها ، بعضها مع بعض ، وهو انبساط السكك ، وانقسام الأصابع عليه ، وانتهاء الأصابع على الأظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ، ولونه ، فإن رأى يداً أخرى تماماً في كل شيء ، لم تتجدد له صورة أخرى ، بل لا تؤثر المشاهدة الثانية ، في إحداث شيء جديد في الخيال ، كما إذا رأى الماء بعد الماء في إناء واحد ، على قدر واحد ، وقد يرى يداً أخرى ، تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فإن اليد الصغيرة السوداء ، تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء ، وتخالفها في اللون والقدر ، فما تساوى فيه الأولى<sup>(١)</sup> لا تتجدد له صورته ، إذ تلك الصورة ، هي هذه الصورة بعينها ، وما تخالفها [فيه] تتجدد صورته .

فهذا معنى السككي في العقل والحس جميعاً ، فإن العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان ، فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كما في المثال<sup>(٢)</sup> في إدراك صورة المائنين ، في وقتين ، وكذا في كل متشابهين ، وهذا لا يؤذن بثبوت كل شيء لا وضع له أصلاً .

على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا بإشارة إليه ، ولا وضع له ، كحكه بوجود صانع العالم ، ولكن من أين أن ذلك لا يتصور قيامه بجسم ؟! ، وفي هذا القسم يكون المنتزع عن المادة ، هو العقول<sup>(٣)</sup> في نفسه ، دون العقل والمائل ، فأما في المأخوذ من المواد ، فوجهه ما ذكرناه .

(١) في الأصول «الأول» . (٢) في نسخة «كما في الخيال بأدراك صورة المائنين» .

(٣) يعني بمعنى معقولا باعتبار ذاته ، لا باعتبار وجوده في عقل المعقل .

## مسألة [ ١٩ ]

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

فيطالبون بالدليل عليه ، ولهم دليلان : -

**أمرها** : قولهم إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ، فإن البدن ليس محلاً لها ، بل هو آلة تستعملها

النفس بوساطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة ،

إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الجسدية .

ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن ، وفعلاً بمشاركته .

فالفعل الذي لها بمشاركة البدن ، التخيل والإحساس والشهوة والغضب ، فلا

جرم يفسد بفساد البدن ، ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك العقولات المجردة عن المواد ، ولا

حاجة في كونها مدركة للعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن

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

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد ، إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم في العالم إلا الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء ، إذ تنعدم صورة المائبة بضعها ، وهي صورة الهوائية ، والمادة التي هي المحل ، لا تنعدم قط ، وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في محل ، فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تنفى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة ، وهذا عين ما ذكره في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه<sup>(١)</sup> وتكلمنا<sup>(٢)</sup> عليه .

\*\*\*

### والاعتراف عليه من وجوه :

الرّول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى<sup>(٣)</sup> ، فقد لا نسلم ذلك .

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

(١) ص ٨٣ (٢) ص ٩٦

(٣) يعني المسألة الثامنة عشرة وهي التي قبل هذه مباشرة .

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت؟! ، وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه ، وإن زعم أنها لم تنقسم<sup>(١)</sup> فهو محال ، إذ يُعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة ، لسكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة ، وإن كانت النفوس متكثرة<sup>(٢)</sup> ، فماذا تسكثرت؟! ولم تتكثر بالمواد ، ولا بالأماكن ، ولا بالأزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة . بخلاف النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكثر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاءها ، لأنها استنفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تتماثل نفسان منها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تتماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يتماثل قط ، ولو تماثل لاشتبه علينا زيد بعمرو .

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

(١) مقابل نقوله : فكيف انقسمت . (٢) مقابل نقوله إن كانت واحدة .

(٣) أي النطفة . (٤) أي النفس المقبولة .

هو الانطباع فيه ، فيبطل ببطان البدن ، وإن كان ثمَّ وجهٌ آخر ، به العلاقة ، بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ، فأىُّ بعد في أن تكون شرطاً في بقائه ؟! ، فإذا انتقطت العلاقة ، انهدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع <sup>(١)</sup> في المآد .

(١) من حق النزالي أن يعترض على الفلاسفة بهذا الاعتراض وأشباهه ، ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديكم من السوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي تشبهون به ؛ على ما عودنا من طريقتك في هذا الكتاب ، التي تتسم بأنها طريقة المشكك ، لا طريقة المثبت المسهد .

وليس من حقه أن يدعى أن النفس — على أنها جوهر مجرد عن المادة ، قائم بنفسه — تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه في ذلك بأنه كما كان شرطاً لحدوثها ، هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يسيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .  
نعم ليس من حقه أن يدعى ذلك منسوباً إلى الشرع !!! ، فأين هذا من نصوص الشرع التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت ، حياة ؟!

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

وليس في هذه الآية ما يدل على أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء — كما يريد بعض الناس أن يفهم ذلك — بل الخاص بهم هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، وكان قصر النص عليهم لتطمئن بهذه المغريات القلوب التي كان يخالطها الفزع ، وبساورها الرعب ، من الخططرة والتضحية بأعن شيء في الوجود .

على أننا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لسكان في إثباتها ما يبطل رأى الخزالي الناهب إلى أن الشرع قد جاء بأن النفس تفنى بعد موت البدن ، لاحتياج في النفس إلى البدن يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته ، إذ قد تخلف ذلك في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم « ما أتم أسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سألوه حين ألقى السلام على الموتي ، أو يسمعون ؟!

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

و كثير في هذا الباب غير هذا الحديث ، مما هو معروف مشهور فلا يطيل بذكره .  
فأين من هذه النصوص ما يدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع !!؟  
على أي شيء لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون الذين يناصرون بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل ؛ فرجعت إلى كتب الكلام فوجدت السيد الشريف يقول في شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ « واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة :

أ - الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .  
و يعقب المحشي على قوله « النافين للنفس الناطقة » بقوله « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية ، كما علم من مذهبهم »  
ب - والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين .  
ج - والثالث ثبوتهما معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالخامسي ، والغزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعمرون قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية .  
فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المسكفة ، والمطيع ، والمعاصي ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجرى منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لسكل واحد من الأرواح ، بدناً يتعلق به ، ويتصرف ، كما كان في الدنيا .

د - والرابع عدم ثبوت شيء منهما ، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .  
ه - والخامس التوقف في هذه الأقسام ، وهو المتقول عن جالينوس ، فإنه قال : لم يتبين لي أن النفس . هل هي المزاج ؟! فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية ؟! فيمكن المعاد حيثنذ .

وليس في هذا النص ما يفيد أن جمهرة المتكلمين يقولون بنفس مجردة ، فضلاً عن أن بينها وبين البدن علاقة خاصة ... إلى آخر ما يقوله الغزالي .

وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التي هي مشتقة بالجبلية إلى تدييره ،  
نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، إن استحكمت في الحياة اشتغالها بالبدن  
وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتتأذى بذلك الشوق ، مع  
قوات الآلة التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه<sup>(١)</sup> .

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

قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهي المقتضية للاختصاص ، فلا يعد أن تكون  
تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن ، حتى إذا  
فسد فسدت ، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ، بأنه يقتضى التلازم أولاً<sup>(٢)</sup> ،  
فأهل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس ، فإن انهدمت انهدمت ، فلا ثقة بالدلائل  
الذي ذكره .

---

== نعم فيه أن الغزالي وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مكون من نفس مجردة وجسم ، وأنه  
إنسان بهما معاً في الدنيا ، وإنسان بهما معاً في الآخرة ، وأمله وطائفته ، يستطيعون أن يجدوا  
لذلك مسوغاً من النصوص .

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

(١) في الأصل « مقتضاه » . (٢) في الأصل « أم لا » .

والاعتراض الثالث ، هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، كما قررناه<sup>(١)</sup> في مسألة سرمدية العالم .

والاعتراض الرابع ، هو أن يقال : ذكرت أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث؟! ، فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والرابع ، فاعل للعدم طريقاً رابعاً ، وخامساً ، سوى ما ذكرتموه ، فنحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان .

\*\*\*

**دليل ثامنه** ، وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم ، بل البسائط لا تنعدم قط ، وهذا الدليل ، يثبت فيه أولاً ، أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس لما سبق ، فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، - أي سبب كان - ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أي إمكان العدم سابقاً على العدم ، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ، ويسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ، وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاننا بالإضافة إليه ، فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل : إن كل حادث ، مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم ، فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ،

فيكون القابل موجوداً مع المقبول عند طريانه ، وهو غيره ، فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ، ويكون ما عدم غير ما بقي ، ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ، كما أن ما بقي عند طريان الوجود ، يكون غير ما طراً ، وقد كان ما فيه قوة قبول الطارىء .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طراً عليه العدم ، مركباً من شيء العدم ، ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم ، وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم ويكون حامل قوة العدم كالمادة ، والمنعدم منها كالصورة .

واسكن النفس بسيطة ، وهي صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة ، فنحن ننقل البيان إلى المادة، التي هي السنخ<sup>(١)</sup> والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل ، وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ، وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدي الذات ، يستحيل عليه العدم . ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهي أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .  
بيانه أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أي فيه قوة الإبصار ،

(١) السنخ هو الأصل .

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

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العدم قبل العدم حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلًا لذلك الشيء ، فإن ما أمكن عدمه ، فليس واجب الوجود ، فهو ممكن الوجود ، ولا نغني بقوة الوجود إلا إمكان الوجود ، فيؤدي إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل ، هو عين قوة الوجود ، وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار ، ولا تكون في نفس الإبصار ، إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان ، بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ، ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة ، وفي إثبات قوة العدم للبسيط قبل العدم ، إثبات لقوة الوجود ، في حال الوجود وهو محال .

وهذا نفسه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة  
والعناصر ، واستحالة عدمها ، في مسألتى (١) أزلية (٢) العالم ، وأبديته (٣) .  
ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا (٤)  
عليه ، بما فيه مقنع ، فلا نعيده ، فإن المسألة هي المسألة ، ولا فرق بين أن يكون  
المتكلم فيه جوهرَ مادةٍ ، أو جوهرَ نفس .

---

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

## مسألة [٤٠]

في ابطال انظار نعم ابعث الأسماء ، ورد الأرواح الى الأبدان ،  
ووجود النار الجسائية ، ووجود الجنة والحدور العين ، وسائر  
ما وعد به الناس . وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت  
لعوام الخلق . لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ،  
هما أعلارتبة من الجسائين

وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة ، فلنقدم تفهيم معتقدهم في الأمور الأخروية ،  
ثم نعرض على ما يخالف الإسلام من جهلته .

**وقر قالوا :** إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً ، إما في لذة ،

لا يحيط الوصف بها لعضها ، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ؛ ثم قد يكون  
ذلك الألم مخلداً ، وقد ينمحي على طول الزمان .

ثم تفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة ، تفاوتاً غير محصور ، كما  
يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولدائمها ، تفاوتاً غير محصور ، فاللذة السرمدية ، للنفوس  
الكاملة الزكية ؛ والألم السرمدي ، للنفوس الناقصة الملطخة ؛ والألم المنقضي ،  
للنفوس الكاملة الملطخة ؛ فلا تنال السعادة المطلقة ، إلا بالكمال والتزكية

والطهارة؛ والكامل بالعلم ؛ والزكاه بالسمل ؛

ووجه الحاجة إلى العلم، أن القوة العقلية ، عذارؤها ولذتها ، في درك العقولات؛ كما أن القوة الشهوانية ، لذتها في نيل المشتهى ؛ والقوة البصرية ، لذتها في النظر إلى الصور الجميلة ؛ وكذلك سائر القوى .

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

والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا ، حقا أن تتألم بفوات لذة النفس ، ولكن الاشتغال بالبدن، ينسيها نفسها ، ويلهبها عن ألمها ؛ كالحائف لا يحس بالألم؛ والخذير لا يحس بالنار، فإذا بقيت ناقصة ، حتى انحط عنها شغل البدن ، كانت في صورة الخدير ، إذا عرض على النار ، فلا يحس بالألم ، فإذا زال الخدير ، شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً .

والنفوس المدركة للعقولات، قد تلذذ بها إلتذاذاً خفياً ، قاصراً عما تقتضيه طباعها، وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها .

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

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

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

بعد طول الانتظار ، دفعة واحدة .

وهذه الذات حقيرة ، بالإضافة إلى الذات الروحانية العاقية ، إلا أنه لا يمكن تفهيمها للإنسان ، إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة .

وهذا كما أننا لو أردنا أن نفهم الصبي أو المنيّن لذة الجماع ، لم نقدر عليه ، إلا بأن نمثله ، في حق الصبي باللعب ، الذي هو ألد الأشياء عنده ؛ وفي حق العنيّن ، بلذة الأكل الطيب ، مع شدة الجوع ، ليصدق بأصل وجود اللذة ، ثم يُعلم أن ما فهمه بالمثال ، ليس يحقق عنده لذة الجماع ، وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق .

والدليل على أن الذات العقلية ، أشرف من الذات الجسمانية ، أمران :-

أمرهما ، أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنزير من البهائم ، وليست لها الذات الجسمية ، من الجماع والأكل ، وإنما لها لذة الشعور بكاملها وجمالها ، الذي خصت به في نفسها ، في اطلاعها على حقائق الأشياء ، وقربها من رب العالمين في الصفات ، لا في المسكان ورتبة الوجود ، فإن الموجودات ، حصلت من الله تعالى ، على ترتيب ، وبوسائط ، والذي يقرب من الوسائط ، رتبته لا محالة ، أعلا مما دونها .

والثاني ، أن الإنسان أيضاً ، قد يؤثر الذات العقلية ، على الجسمية ، فإن من يتمكن من غلبة عدوه والشاتة به ، يهجر في تحصيلها ، ملاذ الأنكحة والأطعمة ، بل قد يهجر الأكل طول النهار ، في لذة غلبة الشطرنج والنرد ، مع خسة الأمر فيها ، ولا يحس بألم الجوع ، وكذلك المشوف إلى الحشمة ، وإلى الرئاسة ، يتردد ، بين احترام<sup>(١)</sup> حشمته ، وبين قضاء الوطر من عشيقته ، مثلاً ، بحيث يعرفه غيره ،

(١) في الأصل « انخرام ، وانخراق » .

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

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

فإذن اللذات العقلية الأخروية ، أفضل من اللذات الجسمية الدنيوية ، ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - : « يقول الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . » وقال<sup>(١)</sup> تعالى : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين . »  
فهذا وجه الحاجة إلى العلم .

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

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة ؛ فلزكاء النفس ، فإن النفس فى هذا البدن ، مصدودة عن درك حقائق الأشياء ، لا تكونها منطبعة فى البدن بل لاشتغالها ، ونزوعها إلى شهواتها ، وشوقها إلى مقتضياتها ، وهذا النزوع والشوق ، هياة للنفس ، ترسخ فيها ، وتمكن منها بطول المواظبة ، على اتباع الشهوات ، والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستأذنة ، فإذا اتتمكنت من النفس ، ومات البدن ، كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ، ومؤذية من وجهين :-

(١) أى ولما قال تعالى .... الخ .

أصغر قسما ، أنها تمنعها عن لذاتها الخاصة بها ، وهي الاتصال بالملائكة ، والاطلاع على الأمور الجليلة <sup>(١)</sup> الإلهية ، ولا يكون معها البدن الشاغل ، فيلبيها عن التألم ، كما [ كان ] قبل الموت .

والثاني ، أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاتها ، وقد استلبت منها الآلة ، فإن البدن هو الآلة ، للوصول إلى تلك اللذات ، فتكون حاله كحال من عشق امرأة ، وألف رئاسة ، واستأنس بأولاده ، واستراح إلى مال ، وابتهج بحشمة ، فقتلت معشوقته ، وعزل عن رئاسته ، وسبى أولاده ونساؤه ، وأخذ أمواله أعداؤه ، وصنعت بالسكلية حشمته ، فيقاسى من الألم ما لا يخفى ، وهو في هذه الحياة ، غير منقطع الأمل ، عن عودة أمثال هذه الأمور ، فإن أمر الدنيا غادر وأضح فسكيف إذا انقطع الأمل ، بفقدان البدن ، بسبب الموت !!

ولا ينبغى عن التغمغغ بهذه الهيئات ، إلا كف النفس عن الهوى ، والإعراض عن الدنيا ، والإقبال بكنه الجسد ، على العلم <sup>(٢)</sup> والتقوى ، حتى تنقطع علاقتها ، عن الأمور الدنيوية ، وهي في الدنيا ، وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية ، فإذا مات كان كالمخلص من سجن ، والواصل إلى جميع مطالبه ، وهو جنته .

ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ، ومحوها بالسكلية ، فإن الضرورات البدنية ، جاذبة إليها ، إلا أنه يمكن تضييف تلك العلاقة ، ولئلك قال الله تعالى : « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك سحما مقضيا » ، إلا أنه إذا ضعفت العلاقة ، لم تشتد نكاية فراقها ، وعظم الامتداذ بما اطلع عليه ، عند الموت من الأمور الإلهية ، فأماط أثر مفارقة الدنيا ، والنزوع إليها ، على قرب ،

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

كن يُستهض من وطنه، إلى منصب عظيم، وملك رفيع<sup>(١)</sup>، فقد ترقى نفسه حالة الفراق، على أهله ووطنه، فيتأذى أذى ما، ولكن ينمحي بما يستأنفه، من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة.

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

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

ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً، فهو الهالك، ولذلك قال الله تعالى: «قد أفلح من زكّاه، وقد خاب من دساها».

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

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

(١) في الأصل «مرتفع».

تلطيفاً عارضاً ، على خلاف جوهر النفس ، وليس تتجدد الأسباب المجددة ، فيدمجى على طول الزمان .

ومن له الفضيلة العملية دون<sup>(١)</sup> العالمية ، فيسلم وينجو عن الألم ، ولكن لا يحظى بالسمادة الكاملة .

وزعموا : أن من مات فقد قامت قيامته .

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

\*\*\*

**ومحى نقول :** أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشرع ، فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات ، أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع ، إذ قد ورد<sup>(٢)</sup> بالمعاد ، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ؛ وإنما أنكرنا عليهم ، من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها :

إنكار حشر الأجساد .

وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة .

وإنكار الآلام الجسمانية في النار .

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

وإنكار وجود الجنة والنار ، كما وصف في القرآن (١) .

(١) هكذا يروى الغزالي عن الفلاسفة : ولخطورة ما سيرتبه من الأحكام آخر الكتاب ، عني هذا الذي يرويه ، أرى الواجب يقتضي أن أعود بك إلى نصوص الفلاسفة الاسلاميين ، في هذا المقام ، وإليك ما يقوله « ابن سينا » في « النجاة » ص ٧٧ : مطبعة السعادة لسنة ١٣٣١ هـ : « يجب أن تعلم أن المعاد :

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

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

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس التي للأفئس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم في إصابة هذه السعادة ، أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية ، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ، وإن أعطوها ، فلا يستعظمونها في جانب هذه السعادة ، التي هي مقارنة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ، والشقاوة المضادة لها ، فإن البدنية مفروغ منها في الشرع ، فنقول :

يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشراً يخصها . مثاله : أن لذة التهوئة وخيرها ، أن يتأذى إليها كيفية محسوسة مألوفة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة للماضية ، وأذى كل واحد منها ، ما يضاذه .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقها وملائمتها ، هو الخير واللذة

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

فهذا أصل .

وأيضاً فان هذه القوى ، وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة  
مختلفة ، فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر ، والذى كماله أدوم ، والذى كماله  
أوصل إليه ، وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أكل فعلاً وأفضل ، والذى هو فى نفسه  
أشد إدراكاً ، فاللذة له أبلغ وأوفى لاحتماله .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، فى كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ،  
ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذذة ما لم يحصل ؛ وما لم يشعر به ، لم يشق إليه ، ولم  
ينزع نحوه ، مثل العنين ، فانه متحقق أن للجوع لذة ، واسكنه لايشتهيه ولا يحن  
نحوه ، الاشتهاء والحنين ، اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ، كما يشتهي  
من يحرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً ، وفى الجملة فإنه لا يتخيله .  
وكذلك حال الأكمة ، عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .

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

وهذا أصل .

وأيضاً فان الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الإدراكية ، وهناك مانع أو شاغل  
للفنس ، فتكرهه ، وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعم الحلو ،

وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ، وإنما كان عدم الاستلذاذ به ، كالحائض يجد الغلبة أو اللذة ، فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما . وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد تكون القوة الدراكية ، ممنوعة بضد ما هو كالمها ، ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق ، تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل المرور ، فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه ، وتشفى أعضاؤه ، حينئذ ينفر عن الحال العارضة له .

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

فإذا تقررت هذه الأصول ، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمه ، فنقول : إن النفس الناطقة ، كلها الخائض بها ، أن تصير عالماً عقلياً ، مرتباً فيه صورة الكل ، والنظام العقول في الكل ، والخير القائض في الكل ، مبتدئاً من مبدأ الكل ، سالكا إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما ، من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلووية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفي في نفسها حياة الوجود كله ؛ فتقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الوجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيأته ، ومنخرطاً في سلسلته ، وصائراً من جوهره .

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

وأما الدوام ، فكيف يقاسى الدوام الأبدى ، بالدوام المتغير الفاسد؟! .  
وأما شدة الوصول ، فكيف يكون حال ماوصلوا بملاقاة السطوح ، بالقياس إلى  
ماهو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو ، بلا انفصال؟! ، إذ العقل ،  
والمعقول ، والعقل شيء واحد ، أو قريب من الواحد .  
وأما ان المدرك في نفسه أكل ، فأمر لا يخفى ، وأما انه أشد إدراكا ، فأمر أيضا  
تعرفه بأدنى تذكر لما سلف بيانه .

فان النفس النطقية أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصيا للمدرك ، وتجريدا له عن  
الزوائد ، غير الداخلة في معناه ، إلا بالعرض ، ولها الخوض في باطن المدرك وظاهره .  
بل كيف يقاس هذا الإدراك ، بتلك الإدراك؟! ، أو كيف تقاس هذه الالة ،  
بالالة الحسية ، والهيمية ، والغضبية ، ولكننا في عالمنا وبدننا وانعاسنا في الرذائل ،  
لا نحس بتلك الالة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أو مانا إليه في بعض  
ماقدمناه ، من الأصول ، ولتلك لانطابها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ،  
ربقة الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا ، وطالعنا شيئا من تلك الالة ، فحينئذ  
ربما تخيلنا منها ، خيالا طفيفا ضعيفا ، وخصوصا عند انحلال المشكلات ، واستيضاح  
المطلوبات النفيسة .

ونسبة التناذنا هذا ، إلى التناذنا ذلك ، نسبة الالتناذ الحسى ، بتنشق روائح  
الندوقات اللذيذة ، إلى الالتناذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود .  
وأنت تعلم إذا تأملت عوينا يهملك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين  
الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس ، والأنفس العامية أيضا كذا ،  
فانها تترك الشهوات المعترضة ، وتؤثر الغرامات ، والآلام الغادحة ، بسبب افتضاح ،  
أو خجل ، أو تعبير ، أو شوق لغلبة ، وهذه كلها أحوال عاقية .

فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء فكيف  
في الأمور النبوية العالية؟! ، إلا أن الأنفس الحسيسة ، تحس بما يلحق المحقرات من  
الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبوية ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنهت ، وهى فى البدن ، لكاملها الذى هو معشوقها ، ولم تحصله وهى بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا ، قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المريض الحاجة ، إلى بدل ما يتحلل ، وكما ينسى المريض الالتذاز بالحلو واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمريض ، الى المكروهات فى الحقيقة - عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كصف ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ، ودلنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة ، والعقوبة التى لا يبدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير بالمزاج ، فيكون مشننا حينئذ مثل الخدر الذى أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذى عمل فيه نار أو زمهرير ، فنمت المادة اللابسة وجه الحس ، من الشعور به فلم يتأذ ، ثم عرض أن زال العائق ، ف شعر بالبلاء العظيم .

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

فهذه هى السعادة ، وتلك هى الشقاوة .

ولست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكتسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها ، وذلك عند ما يبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال ، بكتسب المجهول من العلوم ، والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضا فى سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالها ، إنما يحدث بعد أسباب .

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

في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن هاهنا أموراً ، يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ماعامت ، وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأي للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي ، لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، فإذا فارت ولم يحصل معها ، ما يتبع به بعد الانفصال ، إلى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأن أوائل الملكة العامية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لاغير ، وقدفات . وهؤلاء إما مقصرون عن السعي ، في كسب الكمال الإنسي ، وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية ، والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغي ، أن يحصل عند نفس الانسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد ، الذي في مشابه تقع هذه الشقاوة ، وفي تعديده وجوازه ، ترجى هذه السعادة ؟ ، فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .

وأظن أن ذلك ، أن يتصور الانسان المبادئ المفارقة ، تصورا حقيقياً ، ويصدق بها تصديقا يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العمل الغائية ، للأمر الواقعة في الحركات الكمية ، دون الجزئية التي لا تنتهي .

ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزاء بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .

ويتصور العناية وكيفيةها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أي وجود يخصها ؟ ، وأية وحدة تخصها ؟ ، وأنها كيف تعرف ، حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؟ ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ .

ثم كما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

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

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

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

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال .

وأما القوة الناطقة ، فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء .

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

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الانقيادية ، وإبقاء النفس  
الناطقية على جباتها ، مع إفادة هيئة الاستعلاء وانتزعه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ،  
ولا مائل بها إلى جهة البدن ، بل عن جهته ، فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائما ،  
ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذي يعمره ويأهيه ، ويغفله عن الشوق الذي

يخصه ، وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ،

أو الشعور بألم النقصان ، إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنغمسة

فيه ، ولكن بالعلاقة التي كانت بينهما وهي الشوق الجبلي ، إلى تديبره ، والاشتغال  
بآثاره ، وبما يورده عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه ، من ملكات مبدؤها البدن .

فإذا فارق ، وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به ، كان قريب الشبه من حاله

وهو فيه ، فما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ،

وبما يبقى منه معه ، يكون محجوبا عن الاتصال العرفي بمحل سعادته ، ويحدث هناك

من الحركات المشوشة ، ما يعظم أذاه ، ثم إن تلك الحياة البدنية ، مضادة لجوهرها مؤذية لها ، وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتعام انغماسها فيه ، فإذا فارتقت النفس البدن أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل الأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت تثبت تلك الحياة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة ، التي بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها .

وأما النفوس البله ، التي لم تكتسب الشوق ، فانها إذا ما فارتقت البدن ، وكانت غير مكتسبة للبهائم البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة ، وإن كانت مكتسبة للبهائم البدنية الردية ، وليس عندها حياة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، يفقد البدن ، ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطأت ، وخلق التعلق بالبدن قد بق .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس ، إن كانت زكية ، وفارتقت البدن ، وقد رسيخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة ، التي تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك ، فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة ، التي فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل ، منجذبة إلى الأجسام ، ولا منع في المواد السماوية ، عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها ، قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته ، من الأحوال الآخروية ، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل ، شيئاً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا ، من أحوال القبر ، والبعث ، والخيرات الآخروية ، وتكون الأنفس الردية أيضاً ، تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا ، وتقاسيه ،

فإن الصور الخيالية ، ليست تضعف عن الحسية ، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء ، كما يشاهد ذلك في المنام ، فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا ، في بابيه من الحسوس ، على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام ، بحسب قلة العوائق ، وتجرد النفس ، وصفاء الثقابل ، وليست الصورة التي ترى في المنام ، والتي تحس في اليقظة ، كما عامت ، إلا المرئسة في النفس إلا أن إحداهما تبدئى<sup>٤</sup> من باطن ، وتنحدر إليها ، والثانية تبدئى<sup>٥</sup> من خارج ، وترتفع إليها ، فإذا ارتسمت في النفس تم هناك إدراك المشاهدة ، وإنما يلد ويؤدى بالحقيقة هذا المرسم في النفس ، لا الموجود من خارج ، فكل ما ارتسم في النفس ، فعل فعله ، وإن لم يكن سبب من خارج ، فإن السبب الدائى ، هو هذا المرسم ، والخارج سبب بالعرض ، أو سبب السبب .

فهاتان هما السعادة والشقاوة الحسيستان ، واللذان بالقياس إلى الأنفس الحسيبة .  
وأما الأنفس المقدسة ، فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال ، وتتصل بكمالها بالذات ، وتنغمس في اللذة الحقيقية ، وتبترأ عن النظر إلى ماخلفها ، وإلى المملكة التي كانت لها كل التبرى<sup>٦</sup> ولو كان بقى فيها أثر من ذلك اعتقادى أو خلقى ، تأذت وتخلفت لاجله ، عن درجة عليين ، إلى أن يفسخ عنها .

هذا هو رأى « ابن سينا » في البعث ، وهو - كما ترى - شطران :

أ - شطر رجع فيه إلى الشريعة الحمديّة ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه ، وعذابه وقد امن بكل ذلك وأذعن له .

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

والذى لا يستطيع النصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشطر الثاني ، يكاد يودى بما جاء في الشطر الأول ، إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة في الخلاص من البدن ، فالنفوس التي توفرت لديها أبواب السعادة ، إنما كان ينمها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استنوقت سعادتتها واستكملتها ، والنفوس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً ، تأذت وتألّت .

وانقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس سيفارق بدنه إلى غير رجعة ، ومعنى هذا الإنكار

فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين : الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة؟! وقوله تعالى : « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرّة أعين » أى لا يعلم جميع ذلك . وقوله : « أعددت لعبادى الصالحين ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » فكذلك وجود هذه الأمور الشريفة ، لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود به أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

فأما فيل : ما ورد في الشرع ، أمثال ضربت ، على حد أفهام الخلق كما أن

البعث الجسماني ، وما يترب عليه من نعيم البدن وعذابه . فيل كان « ابن سينا » يعنى ما جاء في الشطر الثاني ، وإنما ذكر الأول تقيّة ؟! ، هذا محتمل ، أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بتصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما المعصمة والنزاهة ؟! إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر « ابن سينا » التقيّة في غير هذه المسألة ، مما لا يقل خطره في نظر خصومه عن خطرها ، كالتقول بقدم العالم . وإن كان الثاني فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ، فإن كلا منهما ينفي ما يشتهه الآخر ؟!

في الحق أن موقف « ابن سينا » في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب . ولكن هل يحق للناقد المنصف أن يسجل عليه أحد الجانبين ويضرب بالآخر عرض الحائط؟! وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين شاء؟! هذا مالا أوافق الغزالي ، عليه .

ومما هو جدير بالذكر أيضاً في هذا المقام ، ما رويته الفنارى - > ٨ ص ٢٩٧ من المواقف - تعليقا على قول السيد الشريف : « والثالث - أى من الأقوال في البعث - ثبوتها معاً - أى الجسم والروح - من قول شارح الصحائف : وهذا على وجهين : أحدهما ، أن يكون الروح مجرداً عن المادة ، فيعاد الجسم ويتعلق به الروح ، أو يتعلق بجسم آخر ، من غير إعادة الجسم الأول ، وهذا مذهب قليل من أهل العلم ، « كالغزالي » و « الفارابي » . . فعلى هذا يكون « الفارابي » أيضاً قائلاً بالبعث الجسماني .

لوارد من آيات التشبيه وأخباره ، أمثال على حد فهم انطلق ؛ والصفات الإلهية مقدسة ، عما يتخيله عوام الناس .

والجواب ، أن التسوية بينهما تحكّم ، بل هما يفتقران من وجهين :

أمرهما ، أن الألفاظ الواردة في التشبيه ، تحتل التأويل على عادة العرب في الاستمارة ، وما ورد في وصف الجنة والنار ، وتفصيل تلك الأحوال ، بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل ، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلميس ، بتخييل نقيض الحق ، لمصلحة الخلق ، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة .

الثاني ، أن أدلة العقول ، دلت على استحالة المكان ، والجهة ، والصورة ، ويد الجارحة ، وعين الجارحة ، وإمكان الانتقال ، والاستقرار - على الله سبحانه وتعالى ، فوجب التأويل بأدلة العقول ، وما وعد به من أمور الآخرة ، ليس محالاً في قدرة الله تعالى ، فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام ، بل على فحواه الذي هو صريح فيه .

قوله قيل : وقد دل الدليل العقلي على استحالة بهت الأجساد ، كما دل على استحالة تلك الصفات ، على الله تعالى .

فلنظا البراهم بإظهار الدليل .

ولهم فيه مسلكان .

المسلك الأول قالوا : تقدير العود إلى الأبدان ثلاثة أقسام .

ا — إما أن يقال : الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به .

كما ذهب إليه بعض المتكلمين ، وأما النفس الذي هو قائم بنفسه ، ومدبر للجسم ، فلا وجود لها ، ومعنى الموت انقطاع الحياة ، أى امتناع الخالق عن خلقها ، فتنتعدم ، والبدن أيضا ينتعدم ، ومعنى المعاد إعادة الله تعالى للبدن ، الذي انعدم ، ورده إلى الوجود ، وإعادة الحياة التي انعدمت .

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

فهذا قسم .

ب — وإما أن يقال : النفس موجودة ، وتبقى بعد الموت ، ولكن يُردُّ البدن

الأول ، بجمع تلك الأجزاء بعينها .

وهذا قسم .

ج — وإما أن يقال : تُردُّ النفسُ إلى بدن ، سواء كان من تلك الأجزاء

بعينها ، أو من غيرها ، ويكون المائد ذلك الإنسان ، من حيث إن النفس تلك النفس ، فأما المادة فلا التفات إليها ، إذ الإنسان ليس إنساناً بها ، بل بالنفس .

\*\*\*

وهذه الأقسام الثلاثة باطلة .

أما الأول فظاهر البطلان ، لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن ، فاستثناف

خلقهما ، إيجاداً لمثل ما كان ، لالعين ما كان ، بل العود المفهوم ، هو الذي يفرض

فيه بقاءُ شيء ، وتجدُّدُ شيء ، كما يقال فلان عاد إلى الإمام ، أى أن المنعم باقى ، وترك الإمام ، ثم عاد إليه ، أى عاد إلى ما هو الأول بالجنس ، ولكنه غير بالعدد ، فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله ، لا إليه ، ويقال : فلان عاد إلى البلد ، أى بقى موجوداً خارج البلد ، وقد كان له كونٌ فى البلد ، فعاد إلى مثل ذلك ، فإن لم يكن شيئاً باقياً ، وشيئان متعددان مماثلان ، يتخللها زمان ، لم يتم اسمُ العود ، إلا أن يسلك مذهب المعتزلة ، فيقال : المعدمُ شيءٌ ثابت ، وانوجود حال يعرض له مرة ، وينقطع تارة ، ويعود أخرى ، فيتحقق معنى العود ، باعتبار بقاء الذات ، ولكنه رفع للمدم المطلق ، الذى هو النفى المحض ، وهو إثبات للذات مستمرة الثبات ، إلى أن يعود إليها الوجود ، وهو محال .

فإن احتمال ناصر هذا القسم ، بأن قال : تراب البدن لا ينفى ، فيكون باقياً ، فعاد إليه الحياة .

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

فالمعدم قط ، لا يعقل عودُه ، والمائد هو الوجود ، أى عاد إلى حالة كانت له من قبل ، أى إلى مثل تلك الحالة ، فالمائد هو التراب ، إلى صفة الحياة .

وايس الإنسان إنساناً ببدنه ، إذ قد يصير بدن الفرس غذاء للإنسان ، فتمتخايق منه نظفة ، يحصل منها إنسان ، فلا يقال : الفرس انقلب إنساناً ، بل الفرس فرس بصورته ، لا بمادته ، وقد انهدمت الصورة ، وما بقي إلا المادة .

\*\*\*

وأما القسم الثاني ، وهو تقدير بقاء النفس وردها إلى ذلك البدن بعينه ، فهو أو تصور ، لسكان معاداً ، أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتها ، لكنه محال ، إذ بدن الميت يستحيل تراباً ، أو تأكله الديدان والطيور ، ويستحيل دماء وبخارا ، وهواء ، ويمتزج بهواء العالم ، وبخاره ، ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه ، واستخلاصه . ولوكن إن فرض ذلك اتسكالا على قدرة الله تعالى ، فلا يخلو ، إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط ، فينبغي أن يعاد الأقطع ، ومجدوع الأنف ، والأذن ، وناقص الأعضاء ، كما كان ، وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة ، وهم الذين خلقوا ناقصين ، في ابتداء الفطرة ، فأعادتهم إلى ما كانوا عليه ، من الهزال عند الموت ، في غاية النكال .

هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت .

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

(١) أحدهما ، أن الإنسان إذا تغذى<sup>(١)</sup> بلحم إنسان ، وقد جرت العادة به في

---

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

بعض البلاد، ويكثر وقوعه في أوقات القحط. فيمتدح حشرها جميعاً، لأن مادة واحدة كانت بدنًا للمأكل، وصارت بالغذاء بدنًا للأكل، ولا يمكن رد نفسين إلى بدن واحد.

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

بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى<sup>(١)</sup>، إلى أكل الناس الناس، فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة، علمت بعد طول الزمان، أن ترابها جثث الموتى، قد تتربت وزرع فيها وغرس، وصارت حباً وفاكهة، وتناولتها الدواب، فصارت لحماً، وتناولناها فصارت أبداناً لنا، فما من مادة يشار إليها، إلا وقد كانت بدننا لأناس كثيرين<sup>(٢)</sup>، فاستحالت وصارت تراباً، ثم نباتاً، ثم لحماً، ثم حيواناً.

---

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

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

(١) يعني ما ورد في رقم «١» .

(٢) في الأصل «كثير» .

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

\*\*\*

ح — وأما القسم الثالث ، وهو رد النفس إلى بدن إنسانى من أى مادة كانت ، وأى تراب اتفق ، فهو محال<sup>(١)</sup> من وجهين :

(١) أحدهما أن المواد القابلة للسكون والفساد ، محصورة فى مقعر فلك القمر ، لا يمكن عليها مزيد ، وهى متناهية ، والأنفس المفارقة للأبدان ، غير متناهية ، فلا تبقى بها .

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

[وبهذا بطل مذهب التناسخ<sup>(٢)</sup>] ، وهذا المذهب هو عين التناسخ ، فإنه رجع إلى اشتغال النفس ، بعد خلاصها من البدن ، بتدبير بدن آخر ، غير البدن الأول ، فالمسلك الذى يدل على بطلان التناسخ ، يدل على بطلان هذا المذهب .

\*\*\*

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

**الرابعة عشر** ، أن يقال يتم تنكرون على من يختار القسم الأخير ، ويرى أن النفس باقية بعد الموت ، وهى جوهر قائم بنفسه ، فإن ذلك لا يخالف الشرع ، بل دل عليه الشرع ، فى قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين ... الخ »  
ويقوله - صلى الله عليه وسلم - : « أرواح الصالحين ، فى حواصل طيور خضر ، معلقة تحت العرش » .

وبما ورد من الأخبار ، بشعور الأرواح بالخيرات والصدقات ، وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ، وغيره ، وكل ذلك يدل على البقاء (١) .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده ، وهو بعث البدن ، وذلك ممكن ، بردها إلى بدن ، أى بدن كان (٢) ، سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ، إذ تبدل عليه أجزاء البدن ، من الصغر إلى الكبر ، بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك ، وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله تعالى ، ويكون ذلك عوداً ، لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليها أنه تحظى بالآلام والذات الجسمية ، بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليها ، آلة مثل الأولى ، فكان ذلك عوداً محققاً .

\*\*\*

وما ذكرتموه :

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

(١) قارن هذا بما سبق له ص ٢٧٥ .

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

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

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

وقولكم : إن كل مزاج استعد لقبول نفس ، استحق حدوث نفس من المبادئ ،  
رجوع إلى أن حدوث النفوس ، بالطبع لا بالإرادة ، وقد أبطنا ذلك في مسألة  
حدوث العالم ، كيف !! ، ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً ، أن يقال ؛ إنما يستحق  
حدوث نفس ، إذا لم تكن ثمَّ نفس موجودة ، فتستأنف نفس .  
فببقي أن يقال فلمَ لمَّ تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور ،  
بل في عالمنا هذا .

فيقال : لعل الأنفس المفارقة ، تستدعى نوعاً آخر من الاستعداد ، ولا يتم سببها  
إلا في ذلك الوقت ، ولا بعد في أن يفارق الاستعداد ، المشروط للنفس الكاملة المفارقة ،  
الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ، التي لم تستعد كلاً ، بتدبير البدن مدة ، والله تعالى  
أعلم ، بتلك الشروط ، وأسبابها ، وأوقات حضورها ، وقد ورد الشرع به ، وهو ممكن ،  
فيجب التصديق به .

## المسلك الثاني أن قالوا : ليس في المقدور ، أن يقاب الحديد ثوبا

منسوجاً ، بحيث تنعم به الأجسام ، إلا بأن تتحلل أجزاء الحديد ، إلى بسائط العناصر ، بأسباب تستولى على الحديد ، فتحلله إلى بسائط العناصر ، ثم تجتمع العناصر ، وتندار في أطوار في الخلق ، إلى أن تكتسب صورة القطن ، ثم يكتسب القطن ، صورة الغزل ، ثم الغزل يكتسب الانتظام المعالوم ، الذي هو النسيج ، على هيئة معلومة ، ولو قيل : إن قلب الحديد ، عمامة قطنية ، ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار ، على سبيل الترتيب ، لكان محالاً .

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

وإذا عقل هذا ؛ فالإنسان المبعوث الحشور ، لو كان بدنه من حجر ، أو ياقوت ، أو در ، أو تراب محض ، لم يكن إنساناً ، بل لا يتصور أن يكون إنساناً ، إلا أن يكون متشكلاً ، بالشكل المخصوص ، مركباً من العظام ، والعروق ، واللحوم ، والفضاريف ، والأخلاق ؛ والأجزاء المفردة ، تتقدم على المركبة ، فلا يكون البدن ، ما لم تكن الأعضاء ، ولا تكون الأعضاء المركبة ، ما لم تكن العظام ، واللحوم ، والعروق ، ولا تكون هذه المفردات ، ما لم تكن الأخلاق ، ولا تكون الأخلاق الأربعة ، ما لم تكن موادها ، من الغذاء ، ولا يكون الغذاء ، ما لم يكن حيوان ، أو نبات ؛ وهو اللحم والحبوب ، ولا يكون حيوان ونبات ، ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ، ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة ، أكثر مما فصلنا جملتها .

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

أفيمقلب التراب إنسانا ، بأن يقال له كن؟ ! ، أو بأن تمهد أسباب انقلابه ، في هذه الأدوار؟ ! ، وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة ، من لباب بدن الإنسان ، في رحم ، حتى تستمد من دم الطمث ، ومن الغذاء مدة طويلة ، حتى يتخلق مضفة ، ثم علقه ، ثم جنيناً ، ثم طفلاً ، ثم شاباً ، ثم كهلاً ، ثم شيخاً .  
فقول القائل : يُقال له : كن ، فيكون ، غير مقبول ، إذ التراب لا يخاطب ، وانقلابه إنسانا ، دون تردده في هذه الأطوار ، محال ، وتردده في هذه الأطوار ، دون جريان هذه الأسباب ، محال ، فيكون البعث محالاً .

\*\*\*

**الاعتراض** ، أنا نسلم أن الترقى في هذه الأطوار ، لا بد منه ، حتى يصير بدن إنسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة ، فإنه لو بقى حديداً لما كان ثوباً ، بل لا بد أن يصير قطناً ، مغزولاً ، ثم منسوجاً ، ولكن ذلك في لحظة ، أو في مدة ، ممكن ، ولم يبين لنا أن البعث يكون في أدنى<sup>(١)</sup> ما يقدر ، إذ يمكن أن يكون جمع العظام ، وإنشاء اللحم . وإنباته ، في زمان طويل ، وليس المناقشة فيه .  
وإنما النظر في أن الترقى في هذه الأطوار ، يحصل بمجرد القدرة ، من غير واسطة ، أو بسبب من الأسباب ، وكلاهما ممكنان عندنا ، على ما ذكرناه في المسألة الأولى ، من الطبيعيات عند الكلام<sup>(٢)</sup> على إجراء العادات ، وأن المقترنات في الوجود ، اقترانها ليس على طريق التلازم ، بل العادات يجوز خرقها ، فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور ، دون وجود أسبابها .

وأما الثاني<sup>(١)</sup> ، فهو أن نقول : ذلك يكون بأسباب ، ولكن ليس من شرطه ، أن يكون السبب ، هو هذا المصنوع ، بل في خزانة المقدورات ، عجائب وغرائب ، لم يُطلع عليها ، ينكرها من يظن ، أن لا وجود إلا لما شاهده ، كما ينكر طائفة ، السحر ، والنفوس ، والطلسمات<sup>(٢)</sup> ، والمعجزات ، والكرامات ، وهي ثابتة — بالاتفاق — بأسباب غريبة ، لا يُطلع عليها .

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

وكذلك الملاحدة المنكرون<sup>(٣)</sup> للبعث والنشور ، إذا بعثوا من القبور ، ورأوا عجائب صنع الله تعالى ، فيهم<sup>(٤)</sup> ، ندموا ندامة لا تنفعهم ، ويتحسرون على وجودهم ، تحسراً لا يفنيهم ، ويقال ، لهم : « هذا الذي كنتم به تكذبون » ، كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة .

بل لو خلق إنسان عاقلاً ابتداء ، وقيل له : إن هذه النطفة القدرة ، المتشابهة الأجزاء ، تنقسم أجزاؤها المتشابهة ، في رحم آدمية ، إلى أعضاء مختلفة ، لحمية ،

---

(١) مر بك قوله : إن الترقى في هذه الأطوار يمكن أن يكون بغير سبب ، ويمكن أن يكون بسبب ، ولم يحتاج أن يتكلم عن الأول وهو كونه بغير سبب إذ ما مر له في المسألة الطبيعية معنى عن ذكر شيء هنا بقى الثاني وهو كونه بسبب وهو ما يريد أن يتكلم عليه هنا بقوله « وأما الثاني »

(٢) سبقت معانيها ص ٢٢٣ وما بعدها

(٣) في الأصل « المنكرة » .

(٤) في الأصل « فيه » .

وعصبية ، وعظمية ، وعِرْتِيَّة ، وغضروفية ، وشحمية ، فيكون منها العينُ ، على سبع طبقاتٍ مختلفة في المزاج ؛ واللسانُ ، والأسنانُ ، على تفاوتهما ، في الرخاوة والصلابة ، مع تجاوزهما ، وهلم جراً ، إلى البدائع التي في الفطرة - لكان إنكاره أشد من إنكار الملاحدة ، حيث قالوا : « أئذا كنا عظاماً نخرية ... الآية »

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

\*\*\*

فأره قيل : الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب ، لا يتغير ، ولذلك قال الله تعالى : « وما أمرنا إلا واحدة كليلح بالبصر » وقال تعالى : « وان تجد لسنة الله تبديلاً » ، وهذه الأسباب التي توهم إمكانها ، إن كانت ، فينبغي أن تطرد أيضاً ، وتتكرر إلى غير نهاية ، وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم ، من التوالد والتوالد ، إلى غير نهاية .

وبعد الاعتراف ، بالتكرر والدور ، فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور ، في كل ألف سنة مثلاً ، ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً ، على سنين واحد ، فإن سنة الله تعالى ، لا تبدل فيها .

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

الإلهية ، ليست متعددة<sup>(١)</sup> الجهة ، حتى يختلف نظامها ، باختلاف جهاتها ، فيكون المصادر منها ، كفيها كان ، منتظماً انتظاماً ، يجمع الأول والآخر ، على نسق واحد ، كما نراه في سائر الأسباب والمسببات .

فإن جوزتم استمرار الثوالد والتناسل ، بالطريق المشاهد الآن ، أو عوّذ هذا المنهاج ، ولو بعد زمان طويل ، على سبيل التكرار والدوام ، فقد رفتم القيامة والآخرة ، وما دل عليه ظواهر الشرع ، إذ يلزم عليه أن يكون ، قد تقدم على وجودنا هذا ، البعث كرات ، وسيعود كرات ، وهكذا على الترتيب .

وإن قلتم إن السنة الإلهية ، بالسكائية تتبدل إلى جنس آخر ، ولا تعود قط هذه السنة ، وتنقسم مدة هذا الإمكان ، إلى ثلاثة أقسام :  
قسم قبل خلق العالم ، إذ كان الله تعالى ولا عالم .  
وقسم بعد خلقه على هذا الوجه .  
وقسم به الاختتام ، وهو المنهاج البعثي .

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

وزعموا أن هذا لا يناقض قولنا<sup>(٢)</sup> : إن الله تعالى قادر على كل شيء ، فإننا نقول : إن الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة ، على معنى<sup>(٣)</sup> أنه لو شاء ، لفعل ، وليس من شرط صدق قولنا هذا ، أن يشاء ولا<sup>(٤)</sup> أن يفعل ،

(١) في الأصل « متبينة » . (٢) يعني الفلاسفة . (٣) هذا التصوير لعنى القدرة على لسان الفلاسفة ، موجود بالنسب في كتب المتكلمين ، انظر بحث القدرة في كتاب الموافقات . (٤) « لا » مؤكدة للنفي السابق ولو حذف لكان أوضح .

وهذا كما أنا نقول : إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه ، ويبيع بطن نفسه ، ويصدق ذلك ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، ولسكننا نعلم أنه لا يشاء ، ولا يفعل ، وقولنا : لا يشاء ، ولا يفعل ، لا يناقض قولنا : إنه قادر ، على معنى أنه لو شاء لفعل ، فإن الحملات لا تناقض الشرطيات ، كما ذكر في المنطق ، إذ قولنا : لو شاء لفعل ، شرطى موجب ، وقولنا : ما شاء ، وما فعل ، حملتان سالبتان ، والسالبة الحملية ، لا تناقض الموجبة الشرطية .

فإذن الدليل<sup>(١)</sup> ، الذى دلنا على أن مشيئته أزلية ، وليست متغيرة ، يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهى ، لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرار والعود ، وإن اختلف فى آحاد الأوقات ، فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق ، بالتكرار والعود ، وأما غير هذا ، فلا يمكن .

والجواب ، أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم ، وأن المشيئة قديمة ، فيمكن العالم قديماً ، وقد أبطنا ذلك وبيننا أنه لا يبعد فى العقل ، وضع ثلاثة أقسام ، وهى : أن يكون الله تعالى موجوداً ، ولا عالم .

ثم يخلق العالم ، على النظام المشاهد .

ثم يستأنف نظاماً ثانياً ، وهو الموعود فى الجنة .

ثم يعدم الكل ، حتى لا يبقى إلا الله تعالى ، وهو ممكن ، لولا أن الشرع قد ورد ، بأن الثواب والعقاب ، والجنة والنار ، لا آخر لها وهذه المسألة كيفما دارت ، تنبنى على مسألتين :

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

ب — والثانية ، خرق العادات ، بخلق المسببات ، دون الأسباب ، أو إحداث

أسباب ، على منهج آخر غير معتاد ، وقد فرغنا من المسألتين جميعاً ، والله أعلم .

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