الفصل الثانى

جوهر الحقيقة عند الغزالى

وجود الإله :

يرى الغزالى : أن لهذا العالم موجداً ، واجب الوجود ، ويستدل على وجوده قائلا[1] :

[فإن قيل : فما الدليل على أن فى الوجود موجداً ، واجب الوجود ، يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ؛ فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟ ؟

قلنا : لأن الموجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . وممكن الوجود ، لابد أن يتعلق بغيره ، وجوداً ودواماً ، والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود] .

ثبت إذن عند الغزالى وجود واجب الوجود . وواجب الوجود هو الذى لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج فى شىء إلى ما عداه ، بل يحتاج إليه كل ما عداه[2] .

هذا هو الطريق الذى سلكه الغزالى لإثبات واجب الوجود ، فى كتبه المضنون بها على غير أهلها ، وواضح أنه قد عول فيه على النظر فى نفس الوجود . وواضح أيضاً أنه عظيم الشبه بمسلك ابن سينا فى النجاة حيث يقول[3] :

[لا شك أن ههنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود . . . إلخ] .

ويعلق فى الإشارات على هذا المسلك فيقول[4] :

---

(١) معارج القدس ص ١٩١ .
(٢) معارج القدس ص ١٨٩ .
(٣) ص ٣٨٣ .
(٤) ص ١٤٦ طبعة ليدن .

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات[١] إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى « سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : هذا حكم لقوم . ثم يقول « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه] .

هذا هو الغزالى الفيلسوف ، أو الشبيه بالفلاسفة .

أما الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة ، فيقول فى إثبات الواجب[٢]

[وجوده — تعالى وتقدس — برهانه أنا نقول : كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث . فيلزم منه أن له سبباً .

ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى . ونعنى بكل موجود سوى الله تعالى ، الأجسام كلها وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أنا لا نشك فى أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل موجود ، فإما متحيز أو غير متحيز ، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف ، فنسميه جوهراً فرداً ، وإن ائتلف إلى غيره ، سميناه جسما .

وإن غير المتحيز إما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ، ونسميه الأعراض ، أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت إلى من ينازع فى الأعراض ، وإن طال فيها صياحه ، وأخذ يلتمس منك دليلاً عليه ؛ فإن

---

(١) فى نسخة « السمات » .

(٢) ص ١٣ طبع الخانجى .

شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ، إن لم يكن موجوداً ، فكيف نشتغل بالجواب عنه ، والإصغاء إليه ؟ ! وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع ، إذ كان جسما موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً .

فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده . وندعى أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصلين ، فلعل الخصم ينكرهما ، فنقول له : فى أى الأصلين تنازع ؟ !

فإن قال : إنما أنازع فى قولك : "إن كل حادث فله سبب ؛ فمن أين عرفت هذا ؟ !

فنقول : إن هذا الأصل يجب الإقرار به ، فإنه أولىّ ضرورى فى العقل .

ومن يتوقف فيه ، فإنما يتوقف ؛ لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ « الحادث » ولفظ « السبب » وإذا فهمهما صدّق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سبباً .

فإنا نعنى بالحادث ما كان معدوماً ، ثم صار موجوداً ، فنقول : وجوده قبل أن يوجد ، كان محالا أو ممكناً ؟ ! ، وباطل أن يكون محالا ؛ لأن المحال لا يوجد قط ، وإن كان ممكناً ، فلسنا نعنى بالممكن ، إلاما يجوز أن يوجد ، ويجوز أن لا يوجد .

ولكن لم يكن موجوداً ، لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، إذ لو وجد وجوده لذاته ، لكان واجباً ، لا ممكناً ، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم ، حتى يتبدل العدم بالوجود . فإذا كان استمرار عدمه ، من حيث إنه لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح .

والحاصل : أن المعدوم المستمر العدم ، لا يتبدل عدمه بالوجود، ما لم يتحقق أمر من الأمور ، يرجح جانب الوجود على استمرار العدم .

وهذا إذا حصل فى الذهن معنى لفظه ، كان العقل مضطرًّا إلى التصديق به .

فهذا بيان إثبات هذا الأصل ، وهو على التحقيق شرح للفظ « الحادث » و « السبب » لا إقامة دليل عليه .

فإن قيل : لم تنكرون على من ينازع فى الأصل الثانى ؟ ! وهو قولكم : إن العالم حادث .

فنقول : إن هذا الأصل ليس بأولى فى العقل ، بل نثبته ببرهان منظوم من أصلين آخرين ، هو أنا نقول : إذا قلنا : إن العالم حادث ، أردنا بالعالم الآن ، الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .

فنى أى الأصلين النزاع ؟ ؟

فإن قيل : لم قيل : إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟ !

قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

فإن قيل : ادعيتم وجودهما ، ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا الحدوث .

قلنا : هذا سؤال ، قد طال الجواب عنه فى تصانيف الكلام ، وليس يستحق هذا التطويل ، فإنه لا يصدر قط من مسترشد ؛ إذ لا يسترِيب عاقل قط ، فى ثبوت الأعراض فى ذاته ، من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ، وسائر الأحوال ، ولا فى حدوثها ؛ فكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم ، لم نسترب فى تبدل الأحوال عليها ، أن تلك التبدلات حادثة .

وإن صدر من خصم معاند ، فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، إن كان الخصم عاقلا ، بل الخصم فى حدوث العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم ، تنقسم : إلى السموات ، وهى متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ، ولكنها دائمة متلاحقة ، على الاتصال أزلا وأبداً .

وإلى العناصر الأربعة ، التى يحويها مقعر فلك القمر ، وهى مشتركة فى مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها أزلا وأبداً .

وأن[١] الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقية العناصر .

وأنها تمتزج امتزاجات حادثة ، فتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً .

وإنما ينازعون فى قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلا معنى للإطناب فى هذا الأصل ، ولكنا لإقامة الرسم[٢] نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

أما الحركة ، فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ، ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ؛ وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً ، وكان معدماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ؛ لأن القديم لا ينعدم ؛ كما سنذكره فى إقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ؛ قلنا : إنا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك . أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، إن كان الجوهر باقياً ساكناً ؛ فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان نفيها نفى عين الجوهر . وهكذا يطرد الدليل فى إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات ، يزيدها غموضاً ، ولا يفيدها وضوحاً .

فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة ؟ ! فلعلها كانت كامنة فظهرت .

قلنا : لو كنا نشتغل فى هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود ، لأبطلنا القول بالكمون والظهور ، فى الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشغل به .

بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان ،

---

(١) معطوف على قوله « بأن أجسام العالم تنقسم » .

(٢) أى اتباع الطريق المرسوم .

فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فإن قيل : فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر ، فبم عرف بطلان القول : بانتقال الأعراض ؟ ؟

قلنا : قد ذكر فى إبطال ذلك أدلة ضعيفة ، لا نطول بنقلها ونقضها فى الكتاب ، ولكن الصحيح فى الكشف عن بطلانه ، أن نبين أن تجويز ذلك ، لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض ، وحقيقة الانتقال . ومن فهم حقيقة العرض ، تحقق استحالة الانتقال فيه .

وبيانه : أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز ، وذلك يثبت فى العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائداً على ذات الجوهر ، ثم علم أن العرض لابد له من محل . كما لا بد للجوهر من حيز ؛ فتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز ، فيسبق منه إلى الوهم ، إمكان الانتقال عنه ، كما فى الجوهر .

ولو كانت هذه المقايسة صحيحة ، لكان اختصاص العرض بالمحل ، كوناً زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز ، كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ؛ ولصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض ، إلى اختصاص آخر ، يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ، ويؤدى إلى أن لا يوجد عرض واحد ، ما لم توجد أعراض لا نهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذى لأجله فرّق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز ، فى كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر .

فمنه يتبين الغلط فى توهم الانتقال . والسر فيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض ، كما أن الحيز لازم للجوهر ؛ ولكن بين اللازمين فرق . إذ رب لازم ذاتى للشىء ، ورب لازم ليس بذاتى للشىء ؛ وأعنى بالذاتى ما يجب ببطلانه بطلان الشىء ، فإن بطل فى الوجود بطل به وجود الشىء . وإن بطل فى العقل ، بطل وجود العلم به فى العقل . والحيز ليس ذاتيًّا للجوهر ؛ فإنا نعلم الجسم والجوهر أولا ، ثم ننظر بعد ذلك فى الحيز ، أهو أمر ثابت ؟ ؟ ، أم هو أمر موهوم ؟ ؟ .

وتتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، وندرك الجسم بالحس فى المشاهدة ، من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ، ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد ، وليس كذلك طول زيد مثلا ، لأنه عرض فى زيد لا نعقله فى نفسه ، دون زيد ، بل نعقل زيداً الطويل ، فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد ، بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام فى الوجود وفى العقل ، دون زيد ؛ فاختصاصه بزيد ذاتى له ، أى هو لذاته ، لا لمعنى زائد عليه ؛ هو اختصاص ، فإن بطل ذلك الاختصاص ، بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ، إذ ليس اخصتاصه بزيد ، زائداً على ذاته ؛ أعنى ذات العرض ، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز ، فإنه زائد عليه ، فليس فى بطلانه بالانتقال ، ما يبطل ذاته .

ورجع الكلام إلى أن الانتقال ، يبطل الاختصاص بالمحل . فإن كان الاختصاص زائداً على الذات ، لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائداً ، بطل ببطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله ، لم يكن زائداً على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بحيزه ؛ وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عُقل وحده ، وعُقل الحيزُ به ، لا الجوهر عُقل بالحيز .

وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه . فإذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين ، فقد قدر عدمُ ذاته .

وإنما فرضنا الكلام فى الطول ، لتفهيم المقصود ، فإنه وإن لم يكن عرضاً ، ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام فى جهة واحدة ؛ ولكنه مقرب لغرضنا إلى الفهم ؛ فإذا فهم فلننقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التدقيق والتحقيق ، وإن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز ، ولكن افتقر إليه ؛ لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين ، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون . وهما حادثان ، وليسا بمنتقلين ، مع أن الإطناب ليس فى مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم ، لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

فإن قيل : فقد بقى الأصل الثانى ، وهو قولكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟ !

قلنا : لأن العالم لو كان قديماً ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ لثبت حوادث لا أول لها ؛ وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يفضى إلى المحال فهو محال ، ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات :

الأول : أن ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تناهى ، فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى . ومن المحال البيِّن أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

الثانى : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية ، فهى : إما شفع ، وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معاً .

وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمفضى إليها محال ؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ؛ فإن الشفع هو الذى ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلا ، والوتر هو الذى لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة ؛ وكل عدد مركب من آحاد ، فإما أن ينقسم بمتساويين ، أو لا ينقسم بمتساويين . فإما أن يتصف بالانقسام ، وعدم الانقسام ؛ أو ينفك عنهما جميعاً ، فهو محال .

وباطل أن يكون شفعاً ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وتراً ؛ لأنه يعوزه واحد ، فإذا انضاف إليه واحد ، صار وتراً . فكيف أعوز الذى لا يتناهى ، واحدٌ ؟ !

ومحال أن يكون وتراً ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، فيبقى وتراً ؛ لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحدٌ ؟ !

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان ، كل واحد لا يتناهى ؛ ثم إن أحدهما أقل من الآخر ؛ ومحال أن يكون ما لا يتناهى ، أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شىء ، لو أضيف إليه لصار متساوياً . وما لا يتناهى كيف يعوزه شىء ! ! !

وبيانه : أن « زحل » عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة ، دورة واحدة . والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات « زحل » مثل ثلث عشر دورات الشمس ، إذ الشمس تدور فى كل ثلاثين سنة ، ثلاثين دورة ،

و « زحل » يدور دورة واحدة . والواحد من الثلاثين ثلث عشر .

ثم دورات « زحل » لا نهاية لها ، وهى أقل من دورات الشمس ، إذ يُعلم ضرورة ، أن ثلث عشر الشيء ، أقل من الشيء .

والقمر يدور فى السنة ، اثنى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس ، مثل نصف سدس دورات القمر .

وكل واحد لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحال البين .

فإن قيل : مقدورات البارى تعالى عندكم لا نهاية لها ، وكذا معلوماته ؛ والمعلومات أكثر من المقدورات ، إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلوم له ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقدوراً .

قلنا : نحن إذا قلنا : لا نهاية لمقدوراته ، لم نرد به ما نريد بقولنا : لا نهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها الإيجاد ؛ وهذا « التأتى » لا ينعدم قط .

وليس تحت قولنا : هذا « التأتى » لا ينعدم ، إثبات أشياء ، فضلا عن أنها توصف بأنها متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإنما يقع هذا الغلط ، لمن ينظر فى المعانى من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ « المعلومات » و « المقدورات » من حيث التصريف فى اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيهات ! ! ، لا مناسبة بينهما ألبتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لا نهاية لها ، أيضاً سر يخالف السابق منه إلى الفهم ؛ إذ السابق منه إلى الفهم ، إثبات أشياء تسمى معلومات لا نهاية لها ، وهو محال ، بل الأشياء هى الموجودات ، وهى متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .

وقد اندفع الإشكال ، بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات . فالنظر فى الطرف الثانى وهو المعلومات مستغنى عنه فى دفع الإلزام .

فقد بانت صحة هذا الأصل ، وعند هذا يعلم وجود الصانع ، إذ بان القياس الذى ذكرناه ، وهو قولنا :

« إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب » .

وقد أثبت الغزالى بعد ذلك أن هذا السبب قديم باق . . . إلى آخر صفات الألوهية] .

لو رحت تقرأ هذا المبحث فى كتب الكلام عند غير الغزالى ، لم تجد كبير فرق ، استمع إلى إمام الحرمين يقول فى الإرشاد[١] :

[باب القول فى حدث العالم :

اعلموا أرشدكم الله : أن الموحدين تواطؤوا على عبارات فى أغراضهم ، ابتغاء منهم لجمع المعانى الكثيرة ، فى العبارات الوجيزة .

فمما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى ، وصفة ذاته .

ثم العالم جواهر وأعراض :

فالجوهر هو المتحيز ، وكل حجم متحيز .

والعرض هو المعنى القائم بالجوهر ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحياة ، والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجوهر .

ومما يطلقونه ، الأكوان ؛ وهى الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، ويجمعها ما يخصص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان .

والجسم فى اصطلاح الموحدين . المتألف ؛ فإذا تألف جوهران ، كانا جسما ؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثانى .

ثم حدث الجواهر ينبنى على أصول ، منها :

إثبات الأعراض .

ومنها إثبات حدثها .

ومنها إثبات استحالة تعرى الجواهر ، عن الأعراض .

ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحادث حادث .

---

(١) ص ١٠ المطبعة الدولية بباريس .

فأما الأصل الأول، فقد أنكرته طوائف من الملاحدة، وهو إثبات الأعراض، وزعموا : أن لا موجود إلا الجواهر .

والدليل على إثبات الأعراض : أنا إذا رأينا جوهراً ساكناً ، ثم رأيناه متحركاً ، مختصًّا بالجهة التى انتقل إليها ، مفارقاً للتى انتقل عنها ؛ فعلى اضطرار نعلم : أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر فى الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته ، والجائز انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت ، بدلا عن الانتفاء المجوّز ، افتقر إلى مقتض يقتضى له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضاً على البديهة .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى : من أن يكون نفس الجوهر ، أو زائداً عليه .

وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لاختص بالجهة التى فرضنا الكلام فيها ، ما دامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها ، والانتقال إلى غيرها .

فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عدماً ؛ إذ لا فرق بين نفى المقتضى ، وبين تقدير مقتض منفى . فإذا صح كون المقتضى ثابتاً ، زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون : مثلا له ، أو خلافاً .

ويبطل أن يكون مثلا له ، فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة ، لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذى قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك .

ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثانى .

فإذا ثبت أن المقتضى ، الزائدُ على الجوهر ، وتقرر أنه خلافه ، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجباً .

فإن كان معنى موجباً ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ؛ إذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره ، والذى وصفناه هو العرض الذى ابتغيناه .

وإن قدر مقدر المخصص فاعلاً ، والكلام فى جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالا ؛ إذ الباقى لا يُفْعَل ، ولابد للفاعل من فعل .

فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض فى إثبات حدث العالم .

والأصل الثانى ، إثبات حدث الأعراض . والغرض من ذلك يترتب على أصول ، منها :

إيضاح استحالة عدم القديم .

ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها .

واستحالة انتقالها .

ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور .

والأولى أن نطرد دلالة فى حدث الأعراض ، ونورد هذه الأصول فى معرض الأسئلة ، ونثبت المقاصد منها فى معرض الأجوبة .

فنقول : الجوهر الساكن إذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ؛ ودل طروؤها على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروئها ، يقضى بحدث السكون ، إذ لو ثبت قدمه لاستحال عدمه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن الحركة كانت كامنة فى الجوهر . ثم ظهرت وانكمن لظهورها السكون .

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان فى المحل الواحد . وكما نعلم استحالة كون الشىء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة مرة ، واستكمنت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكمين عليها . وذلك يتضمن ثبوت معنيين . يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى الآخر كونها مستكمنة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر .

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين ظهورهما عند ظهور أثرهما ، وكمونهما عند حصول أثرهما ، ويتسلسل القول فى ذلك .

ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن توجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبداً فيها ، وذلك يقلب جنسها ويحيل حقيقة نفسها .

فصل :

فإن قيل : ما الدليل على استحالة عدم القديم ؟ !

قلنا : الدليل عليه ، أن عدمه فى وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلى فيه ، وهذا معلوم بطلانه ببداهة العقل

فلو قدِّر فى وقت مفروض عدمٌ جائزٌ ؛ مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه ، من غير مقتض ، كان ذلك محالا ؛ إذ الجائز يفتقر إلى مقتض ، والعدم نفى محض ، يستحيل تعليقه بفاعل مخصص ، ويستحيل أيضاً حمل العدم ، على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم ، أولى من القديم بمنع ما قدر ضداً له من الطرو .

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ؛ إذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديماً مفتقراً عدمه — لو قدِّر — إلى مقتض، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، مبنى على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها ؟ ! ، إذ للقائل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ، منتقلة إليه من جوهر آخر

فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغى أن تقتضى — ما وجدت — انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها ، لا تكون فيها انتقالا ؛ وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال .

ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال . ثم كذلك القول فى الانتقال المنتقل إلى الانتقال . وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى .

فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه ، حدث الأعراض ، والأصول المرتبطة به .

وأما الأصل الثالث ، فهو تبيين استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، وعن جميع أضداده ، إن كانت له أضداد ؛ وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ؛ فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

وجوزت الملاحدة ، خلو الجواهر عن جميع الأعراض .

والجواهر فى اصطلاحهم تسمى الهيولى والمادة .

والأعراض تسمى الصورة .

وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء .

ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو عما عداها .

وقال الكعبى ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن الألوان .

وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروعن الأعراض ، بعد قبول الجواهر لها .

فنفرض الكلام مع الملاحدة فى الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ؛ فإننا ببديهة العقل نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ، لا تعقل غير متماسكة ، ولا متباينة .

ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر فى العقل اجتماعها ، إلاعن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع .

وغرضنا فى روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان ، فإن حاولنا ردًّا على المعتزلة ، فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتتين :

إحداهما : الاستشهاد بالإجماع على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد الاتصاف بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه ينتفى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطرأ فى حال عدم المنتفى به ، على زعمهم ؛ فإذا انتفى البياض ، فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء . ونطرد هذه الطريقة فى أجناس الأعراض ، ونقول أيضاً : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك يفضى لحدته . فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة وجوازاً ، فلا يستقيم مع ذلك دليل ، على استحالة قبول البارى تعالى ، للحوادث .

والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها .

والاعتناء بهذا الركن حتم ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملاحدة .

فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه . ولم يزل دورة للفلك قبل دورة ، إلى غير أول ؛ ثم لم تزل الحوادث فى عالم الكون الفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث . لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب فى الوجود .

وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول . فإنا نفرض القول فى الدورة . التى نحن فيها ، ونقول :

من أصل الملاحدة . أنه انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها . وما انتفت عنه النهاية ، يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإذا انصرمت الدورة التى قبل هذه الدورات ، أذن انقضاؤها وانتهاؤها بتناهيها ، وهذا القدر كاف فى غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها ، مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل فى الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالى ، وليس فى توقع الوجود فى الاستقبال والمآل ، قضاء بوجود ما لا يتناهى ، ويستحيل من كل وجه أن يدخل فى الوجود ، من مقدورات البارى تعالى . ما لا يتناهى عدده ، ولا يحصره أمد .

والذى يحقق ذلك ، أن حقيقة الحادث ما له أول ، وإثبات الحوادث مع نفى الأولية تناقض . وليس من حقيقة الحادث ما له آخر .

وضرب المحصلون مثالين فى الوجهين فقالوا :

مثال إثبات حوادث لا أول لها ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك قبله درهماً ، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً .

ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً ، إلا وأعطيك بعده ديناراً . فيتصور منه أن يجرى على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه :

الأعراض وحدوثها .

واستحالة تعرى الجواهر عنها .

واستنادها إلى أول .

فيخرج من مضمون هذه الأصول ؛ أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حوادث ، على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .

وهذه اللمع كافية فى إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

باب القول فى إثبات العلم بالصانع :

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتتح الوجود ، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه . وكل وقت صادفه وقوعه ، كان من المجوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئخار وجوده عن وقته بساعات .

فإذا وقع الوجود الجائز ، بدلا من استمرار العدم المجوز ؛ قضت العقول ببداهتها ، بافتقاره إلى مخصص يخصصه بالوقوع . وذلك — أرشدكم الله — مستبين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سبر العبر ، والتمسك بسبيل النظر .

ثم إذا وضح افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً . . . إلخ .

وهكذا يستمر إمام الحرمين ليثبت لمحدث العالم ومخصصه ما يجب له من صفات الألوهية .

وحدته :

وهذا الموجد للعالم واحد غير متعدد «[1] لأنه لا يجوز أن يكون شيئان كل

---

(١) ص ١٩٠ معارج القدس .

واحد منهما واجب وجود . كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة . فلا يكون للعالم إلا رب واحد . هو مبدع الكل . ويتعلق به الكل . تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين . فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا . وإن كان بذاتى فيكون مركباً ولا يكون واجب الوجود .

وكما لا يكون متعدداً . لا يكون متركباً بأى نوع من أنواع التركيب حتى من ذات وصفات زائدة على الذات .

قال : «[١] فصفات الإله كلها اعتبارات وإضافات وسلوب . وليست زائدة على الذات . ولا توجب كثرة فى الذات » .

وحجته فى ذلك . أن المتركب بحاجة إلى ما تركب منه ؛ والحاجة تتنافى مع الغنى المطلق . الذى لواجب الوجود . قال[٢] :

« وإذا ثبت أن واجب الوجود . ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجوه . ولابد من وصف واجب الوجود بأوصاف . فلابد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدى إلى الكثرة . فننزهه عن أن يكون له جنس أو فصل . فإن من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواه .

ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى . حتى الوجود على سبيل الاشتراك ؛ لا على سبيل التواطؤ . ولا نثبت الصفات على وجه يكون عرضاً كاللون القائم بالمحل ، وكعلمنا العارض على الذات ؛ لأن هذا يؤدى إلى تقدم وتأخر وتكثر ، بل نثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل العلل والأسباب » .

حتى الوجود لا يراه الغزالى غير الماهية وزائداً عليها فيقول[٣] :

« وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » .

ثم يشرح ذلك ويبرهن عليه فيقول[٤] :

« لا يكون وجوده غير ماهيته . لأن الماهية غير الأنية . والوجود الذى

---

(١) ص ٧١ من معارج القدس .
(٢) ١٩٣ معارج القدس .
(٣) معارج القدس ص ١٩١ .
(٤) معارج القدس ص ١٨٩ .

الأنية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ، وعلته إن كانت غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود الذى يتعلق به كل الموجودات وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره ألبتة ، ولا يصل أحد إلى كنه معرفته » .

فالواجب إذن فى نظر الغزالى ، واحد وحدة مطلقة لا تكثر فيه بوجه .

وهو فى هذا قوى الشبه بابن سينا حيث يقول فى النجاة[١] :

« فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ؛ فقد بينا : أن العلم الذى له ، هو بعينه الإرادة التى له ، وكذلك قد تبين : أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل ، عقلا هو مبدأ للكل ؛ لا مأخوذاً عن الكل ؛ ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شىء . . .

ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا[٢] الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب .

وليس واحد منها موجباً فى ذاته كثرة ألبتة . . .

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شىء ، يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه » .

وحيث يقول فى النجاة أيضاً[٣] إذ عقد فصلا طويلا ، خلص منه بهذه النتيجة « إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته ، فليس له ماهية ينضاف إليها الوجود » .

---

(١) ص ٤٠٩ طبع الكردى .

(٢) يشير إلى الوجود الذى قال عنه فيما سبق : إنه حقيقة الواجب وماهيته .

(٣) ص ٣٧٥ .

وشبيه بالفارابى حيث يقول فى فصوص الحكم[١].

« فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته ؛ ينتهى إلى المبدأ الذى لا ماهية له مباينة للهوية » .

ويوضح ذلك شارحه بقوله :

« يعنى أن مبدأ الموجودات ، يجب أن يكون الوجود عين ذاته » .

هذا هو الغزالى الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة . فاستمع إلى الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول فى الاقتصاد[٢] .

« أحكام الصفات :

الحكم الأول : أن الصفات السبعة التى دللنا عليها ليست هى الذات ، بل هى زائدة على الذات . فصانع العالم تعالى . عندنا . عالم بعلم . وحى بحياة . وقادر بقدرة . وهكذا فى جميع الصفات .

وذهبت المعتزلة والفلاسفة ، إلى إنكار ذلك . وقالوا : القديم ذات واحدة قديمة ، ولا يجوز إثبات ذات قديمة متعددة . وإنما الدليل يدل على كونه عالماً . قادراً . حيًّا ؛ على العلم والقدرة والحياة .

ولنعين العلم من الصفات . حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات وزعموا أن العالمية حال للذات . وليست بصفة .

لكن المعتزلة ناقضوا فى صفتين . إذ قالوا : إنه مريد بإرادة زائدة على الذات ؛ ومتكلم بكلام هو زائد على الذات ؛ إلا أن الإرادة يخلقها فى غير محل ، والكلام يخلقه فى جسم جماد . ويكون هو المتكلم به .

والفلاسفة طردوا قياسهم فى الإرادة . وأما الكلام فإنهم قالوا : إنه متكلم بمعنى أنه يخلق فى ذات النبى عليه السلام سماع أصوات منظومة . إما فى النوم وإما فى اليقظة ؛ ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج ألبتة ؛ بل فى سمع النبى ؛ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها . ولكن تحدث صورها فى دماغه . وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها : حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع . والنائم

---

(١) ص ١٢٤ .

(٢) ص ٦٠ .

قد يسمع ، ويهوله الصوت الهائل ويزعجه ، وينتبه خائفاً مذعوراً .

وزعموا : أن النبي إذا كان عالى الرتبة فى النبوة ، ينتهى صفاء نفسه إلى أن يرى فى اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منظومة ، فيحفظها ؛ ومَن حواليه لا يرون ولا يسمعون .

وهذا المعنىُّ عندهم برؤية الملائكة ، وسماع القرآن منهم .

ومن ليس فى الدرجة العَالية فى النبوة ، فلا يرى ذلك إلا فى المنام .

فهذا تفصيل مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات .

والبرهان القاطع ، هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم ، فقد ساعد على أن له علماً ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم ، ومن له علم ؛ واحد ؛ فإن العاقل يعقل ذاتاً ، ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك ؛ فيكون قد عقل صفة وموصوفاً ، والصفة علم مثلا ، وله عبارتان :

إحداهما : طويلة ، وهو أن تقول : هذه الذات قد قام بها علم .

والأخرى : وجيزة . أوجزت بالتصريف والاشتقاق ؛ وهى : أن الذات عالمة . كما نشاهد شخصاً ، ونشاهد نعلا ، ونشاهد دخول رجله فى النعل ؛ فله عبارة طويلة ، وهى : أن نقول : هذا الشخص رجله داخلة فى نعله .

أو نقول هو منتعل . ولا معنى لكونه منتعلا ، إلا أنه ذو نعل .

وما يظن من أن قيام العلم بالذات ، يوجب للذات حالة . تسمى عالمية ، هوس محض ، بل العلم هى الحالة . فلا معنى لكونه عالماً ، إلا كون الذات على صفة وحال ، تلك الصفة والحال هى العلم فقط . . .

الحكم الثانى فى الصفات : ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شىء منها بغير ذاته ، سواء كان فى محل أو لم يكن فى محل . .

الحكم الثالث : أن الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث ، وهو محال . أو كان يتصف بصفة لا تقوم به ، وذلك أظهر استحالة . . .

الحكم الرابع ، أن الأسامى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة ، صادقة عليه أزلا وأبداً . . . »

ويقول فى كتابه التهافت[١] :

« اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة . . . وزعموا : أن ذلك يوجب كثرة . . . » .

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟ ! ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة . فما البرهان عليه ؟ ! .

فإن قول القائل : الكثرة محالة فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ؛ يرجع إلى أنه تستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليست استحالته معلومة بالضرورة . فلابد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول :

قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ فإما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده ؛ أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ؛ أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنياً ؛ فهما واجبا وجود ، وهذه التثنيةُ المطلقةُ ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ؛ فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ؛ إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

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

---

(١) ص ١٤٧ .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . . ويقال : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا .

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

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود ، أنه ليست له علة فاعلة ، فلمَ قلتم ذلك ؟ !

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديمة ، ولا فاعل لها ؛ فكذلك صفته قديمة معها ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهى ليست بواجبة وجود على هذا التأويل ، ولكنها مع هذا قديمة ، ولا فاعل لها ، فما المحيل لذلك ؟!

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليست له علة فاعلة ولا قابلة ؛ فإذا سُلِّم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة ، علة قابلة ؛ من اصطلاحكم . والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم ؛ وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ؛ ولم يدل إلا على هذا القدر ؛ وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ؛ كما أنه لا فاعل لذاته ؛ ولكنها تكون متقررة فى ذاته .

فليطرح لفظ واجب الوجود ، فإنه يمكن اللبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكم .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلة ، يجب قطعه فى القابلة ؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل ؛ لزم التسلسل ؛ كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليست ذاتنا فى محل ؛ فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا

لصفتها ، وأما العلة القابلة ، فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم أن ينتفى المحل حين تنتفى العلة ، والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان ، الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود ، شىء سوى موجود ليست له علة فاعلة ، حتى ينقطع به التسلسل . فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا .

ومهما اتسع العقل ، لقبول موجود قديم ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده ، فى ذاته وفى صفاته جميعاً .

المسلك الثانى :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخلين فى ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ؛ وإن كانت دائمة له ؛ ورب عارض لا يفارق ، ويكون لازماً للماهية ؛ ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها .

وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ ! . وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له : أن الذات علة فاعلة له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! .

فإن عبر عنه بالتابع أو العارض ، أو المعلول ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ؛ إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات ، قيام الصفات بالموصوف ؛ ولم يستحل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له .

فكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستنكر . . .

وربما هولوا[١] بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ؛ فلا يكون غنيًّا مطلقاً ؛ إذ الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهذا كلام لفظى فى غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ؛ حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ، ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! ، أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ؟ ! وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ؛ فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص . فيقال لا معنى لكونه كاملا ، إلا وجود الكمال لذاته ، فكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجة لذاته . فكيف تنكرون صفات الكمال التى بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ؛ فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ؛ ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما ؛ لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ؛ فيقال له : الأول موجود قديم ، لا علة له ولا موجد ؛ فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا اقيام صفاته بذاته ؛ بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم ، فإنما لم يجز أن يكون هو الأول ؛ لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ؛ ومن لم يثبت له حدوث الجسم ، يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسما .

وكل مسالكهم فى هذه المسألة تخييلات .

ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه ، إلى نفس الذات ؛ فإنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود . فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! ؛ فمنهم من يسلم ذلك ؛ ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته .

فأما الأول ، فهو الذى اختاره ابن سينا ، فإنه زعم : أنه يعلم الأشياء كلها

---

(١) يعنى الفلاسفة .

بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس . التى لا نهاية لها . عين علمه بنفسه ؟ ! أو غيره ؟ ! .

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه ، لم تتميزوا عمن يدعى : أن علم الإنسان بغيره ، عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك سفه فى عقله] .

ويقول أيضاً فى كتابه التهافت[1] :

« مسألة فى إبطال قولهم ؛ : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ؛ بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره : والكلام عليه من وجهين :

الأول :

المطالبة بالدليل :

فيقال : بم عرفتم ذلك ؟ ! أبضرورة العقل أو نظره ؟ ! ، وليس بضرورى ، فلابد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : إنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا ، وهذا متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛ فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبوا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى الأسماء ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلة فليس كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكنٌ ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

---

(١) ص ١٦٨ .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذى هو تابع لها ؛ فيكون الوجود معلولا ، ومفعولا .

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة ، لا تكون سبباً للوجود ؛ فكيف فى القديم ؟!

وذلك إن عنوا بالسبب الفاعلَ له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر — وهو أنه لا يستغنى عنه — فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ؛ إنما الاستحالة فى تسلسل العلل . فإذا انقطع ؛ فقد اندفعت الاستحالة ؛ وما عدا ذلك لم تعرف استحالته . فلا بد من برهان على استحالته .

وكل براهينهم تحكمات ؛ مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ؛ وتسلم أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنعت الذى وصفوه ؛ وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة دليلهم فى هذا يرجع إلى دليل نفى الصفات ؛ ونفى الانقسام الجنسى والفصلى ، إذ أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ؛ وإلا، فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد ، معقول بكل حال ؛ ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة .

الثانى :

هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول . وكما لا نعقل عدماً مرسلا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذات واحدة . فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ ! فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا وجود لا موجود ، وهو متناقض .

ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولا ؛ لجاز أن يكون فى المعلولات ، وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه وجوداً ، لا حقيقة له ولا ماهية ؛ ويباينه فى أن له علة ، والأول لا علة له .

فلمَ لا يتصور هذا فى المعلولات ؟! ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه ؟! . وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته لا يصير معقولا ، وما يعقل فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

والتناهى إلى هذا الحد فى المعقولات ، غاية ظلماتهم ؛ فقد ظنوا : أنهم ينزهون فيما يقولون ؛ فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد ؛ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ؛ ولا يبقى مع نفى الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يضف إلى ماهية .

فإن قيل حقيقته ، أنه واجب الوجود ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفى العلة : وهو سلب لا تتقوم به حقيقة ذات . ونفى العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ؛ فلتكن الحقيقة معقولة ؛ حتى توصف بأنها لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للواجب إلا هذا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟ ! والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه].

ولو أنك قرأت لعلماء الكلام من الأشاعرة هذا المبحث لوجدت رأى الغزالى فى كتابيه « الاقتصاد فى الاعتقاد » و « تهافت الفلاسفة » يمثل نزعتهم ؛ استمع إلى إمام الحرمين يقول فى الإرشاد[1] :

[باب القول فى إثبات العلم بالصفات :

مذهب أهل الحق ، أن البارى سبحانه وتعالى : حى ، عالم ، قادر ؛ له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء ، على نفى الصفات] .

ثم يحكى دليل هؤلاء المخالفين فيقول[2] :

« ومعول نفاة الصفات على طرق :

منها أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للبارى تعالى ، فى القدم ؛ وهو أخص صفات الذات ؛ والاشتراك فى الأخص ، يوجب الاشتراك

---

(١) ص ٤٦ .

(٢) ص ٥٣ .

فيما عداه ، من الصفات ، ومساق ذلك يقضى بكون الصفات آلهة .

وهذا الذى ذكروه تعرض للدعاوى من غير برهان ، فأما قولهم : الاشتراك فى الأخص ، يوجب الاشتراك فيما عداه ، فهم فيه منازعون ؛ ثم لو سلم ذلك لهم جدلا ، نوزعوا فى كون القدم أخص أوصاف البارى تعالى ، ولا يجدون إلى إثبات ذلك سبيلا . . .] .

ثم يذكر للأشاعرة طرقاً ثلاثة لإثبات مدعاهم فيقول[1] :

« والطريقة الثانية :

أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً ، معلل بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها ، يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى .

فلو جاز تقدير كون العالم عالماً ، دون العلم ، لجاز تقدير العلم ، من غير أن يتصف محله ، بكونه عالماً . ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه يلازمه ، فإنه لا يثبته ، إثبات القدرة مقدورها .

فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها لوجوبها ، والعبارات المتداولة بين الأصوليين ، أن تسمية العالم عالماً ، تقتضى علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين ذات وذات .

فإذا ثبت ذلك شاهداً ، وجب القضاء به غائباً . وإن قالوا : كون العالم عالماً شاهداً ، إنما يعلل بجوازه ، فقد قدمنا ما يبطل ذلك ، فى النفى والإثبات . فإن قالوا : كون العالم عالماً غائباً ، على خلاف كون العالم عالماً شاهداً ، وإذا ثبت حكم معلل بعلة ، فإنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة ، طردا .

قلنا : الوجه الذى يقتضى العلمُ لأجله شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً . وإذا اختلف العلمان ، فلا يثبت حكم الاختلاف لحكميهما ، ومن الوجه الذى تقتضى العلة معلولها لأجله ، فإن العلم يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً ، عرضاً ، مختصاً بمتعلق واحد ، إلى غير ذلك .

والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العالم عالماً ، وإنما يوجبه من حيث كان

---

(١) ص ٥٢ .

علماً . وذلك ثابت شاهداً وغائباً . ثم ما ألزمونا من تباين الحكمين فى حكم العلة ، يلزمهم فى تباينهما فى حكم الشرط].

ذاته :

يتحدث الغزالى عن ذات الواجب — بعد ما أثبت لها الغنى المطلق والوحدة المطلقة — فيقول[١] :

[الموجود على قسمين :

إما أن يتعلق وجوده بغيره . بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه .

أو لا يتعلق .

فإن تعلق سميناه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا فى واجب الوجود ، معرفة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثانى : لا يكون جسماً . لأن الجسم منقسم بالكمية . إلى الأجزاء ، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء . فتكون معلولة . وأيضاً فإن الجسم مركب من المادة والصورة[٢] . وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق .

الثالث : أنه لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة بالمادة ، ولا يكون مثل المادة ؛ لأنها محل الصورة ، ولا توجد إلا معها .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ؛ لأن الماهية غير الأنية . والوجود الذى الأنية عبارة عنه . عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ؛ وعلته إن كان غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود ، الذى يتعلق به كل

---

(١) معارج القدس ص ١٨٩ .

(٢) هذا هو مذهب الفلاسفة الإسلاميين فى تركب الجسم ، تبعاً لأرسطو وهو خلاف مذهب المتكلمين الذين يقولون : إن الجسم مركب من الجواهر الفردة .

الموجودات ، وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود ، لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود ، لا يشبه غيره ألبتة ، ولا يصل أحد إلى كنه معرفته .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به : على معنى أن يكون كل واحد منهما ، علة للآخر ، فيتقابلان . فإن هذا محال .

السادس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على سبيل التضايف ، لأنه يكون ممكن الوجود .

السابع : أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد ، إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فبم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض ، فيكون كل واحد منهما معلولا . وإن كان بذاتى ، فيكون مركباً ، ولا يكون واجب الوجود .

الثامن : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً من واجب الوجود ، كما أن النفس كمال جسم طبيعى آلى ، فكذلك الرب ، موجد الكل ، وبه كمال الكل ، وبقاء الكل ، وجمال الكل] .

[(١) ومن هذا يعرف : أن جميع ما يهذى به المشبهة : من إثبات الجهات ، والفوقية ، والصورة ، والمكان ، والانتقال ، كله باطل .

وليس البارئ تعالى ، جوهراً يقبل الأضداد ، فيتغير . ولا عرضاً ، فيسبق وجوده الجوهر . ولا يوصف بكيف ، فيشابه ويضاهى . ولا بكم ، فيقدر ويجزأ . ولا بمضاف ، فيوازى فى وجوده ويحاذى . ولا بأين ، فيحاط به ويحوى . ولا بمتى ، فينتقل من مدة إلى أخرى . ولا بوضع ، فتختلف عليه الهيئات ، وتكتنفه الحدود والنهايات . ولا بجده ، فيشمله شامل . ولا بانفعال فيغير وجوده فاعل .

---

(١) ص ١٩٢ .

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجوه ، ولابد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلابد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدى إلى الكثرة] .

وشبيه بهذا قول ابن سينا فى النجاة[١] :

[فقد اتضح من هذا : أن واجب الوجود ، ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ، ولا له قسمة ، لا فى الكم ، ولا فى المبادئ ، ولا فى القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث] .

بل قول الغزالى نفسه حكاية عن الفلاسفة فى كتابه مقاصد الفلاسفة[٢] .

[الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، أو لا يتعلق . فإن تعلق سميناه ممكناً ، وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته ، فيلزم من هذا فى ذات واجب الوجود اثنا عشر أمراً .

الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

الثانى : أنه لا يكون جسماً لوجهين :

أحدهما : أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء ، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء . فلو قدر عدم الأجزاء لزم عدمه .

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى . فلو قدر عدم الهيولى ، انعدم الجسم . ولو قدر عدم الصورة ، انعدم الجسم .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ، لأنها متعلقة بالهيولى ؛ ولو قدر عدم الهيولى التى معها ، لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التى هى محل الصورة ، التى لا توجد إلا معها ؛ لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة عدم الهيولى ، فلها تعلق بالغير .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغى أن يتحد أنيته وماهيته ؛

---

(١) ص ٢٧٢ .

(٢) ص ٥٩ قسم الإلهيات ط صبيح .

إذ سبق أن الماهية غير الأنية ، وأن الوجود الذى هو الأنية ، عبارة عن عارض للماهية ، وأن كل عارض فمعلول ، لأنه لو كان موجوداً بذاته ، لما كان عارضاً لغيره . وإذا كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره ؛ إذ لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هى الماهية .

أو غيرها .

فإن كانت غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولا ، ولا يكون واجب الوجود . وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون سبباً للوجود ، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف يكون سبباً له ؟ ! ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر ، فإن هذا فى غير واجب الوجود محال[1] .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضايف .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ؛ حتى يكون للواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه ، لا يتعلق بالآخر .

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شىء واحد بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط .

الحادى عشر : أن واجب الوجود كما لا يقال له : عرض ، لا يقال له : جوهر .

الثانى عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً عن واجب الوجود على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه . . .]

---

(١) أى فما بالك به فى واجب الوجود ، فإنه أعظم استحالة ؛ لأنه دور ، والدور باطل حتى فى الأمور التى من شأنها الاحتياج ؛ فكيف فيمن شأنه الغنى المطلق !

لو أنك بعد هذا وليت وجهك شطر كتب الغزالى الكلامية لوجدته يقول فى التهافت[١] :

[مسألة فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، فى حق العقل بالجنس والفصل] .

وبعد أن يمضى فى تعريف مذهبهم ، وتوضيحه يقول :

[والكلام عليه من وجهين .

مطالبة .

وإبطال] .

والفرق واضح فى اصطلاح الغزالى بين قوله « مسألة فى إبطال قولهم كذا » وبين قوله « مسألة فى تعجيزهم عن كذا » .

فهو إذا قال فى المسألة السابعة مثلا « مسألة فى تعجيزهم عن إثبات الصانع » يكون معنى هذا عنده ، أنه يؤمن بثبوت الصانع ، كما يؤمنون ، غير أنه لا يوافقهم فى طريقة الإثبات ، ولا يرى منهجهم فى البحث كفيلا بالوصول إلى الغاية المطلوبة .

أما إذا قال فى المسألة الأولى مثلا « مسألة فى إبطال قولهم : بقدم العالم » يكون معنى هذا عنده أنه لا يؤمن بالدليل ولا بالمدلول معاً .

فعلى قياس هذا نقول : إن قوله :

« مسألة فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل » .

يفيد أن يؤمن : بأن الأول — يعنى الإله — يشارك غيره فى جنس، ويفارقه بفصل ، وأنه يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل .

ولعل لهذا شبهاً عند المتكلمين.. قال الرازى صاحب المحصل[٢] .

[ما هية الله تعالى غير مركبة ، لأنها لو تركبت ، لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها ، وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم] .

---

(١) ص ١٦١ .

(٢) ص ١١١ طبع الخانجى .

وقد علق الطوسى على هذا بقوله :

[أقول : الماهية المعراة عن الوجود والعدم ، كيف يعقل إمكانها ؟ ! فإن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود] .

فكأن الطوسى لا يرى بأساً فى أن تكون ماهية الله مركبة ؛ لأن الإمكان الذى يخشى لحوقه لها من القول بتركبها ، غير لازم ، على ما بينه هو .

وقال عضد الدين الإيجى وشارحه السيد[١] :

[المقصد الثانى : فى أن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات : إليه ذهب نفاة الأحوال ، قالوا : والمخالفة بينه وبينها[٢] ، لذاته المخصصة ، لا لأمر زائد عليه ، وهو مذهب الشيخ الأشعرى ، وأبى الحسين البصرى ، فإنهما قالا : المخالفة بين كل موجودين من الموجودات ، إنما هى بالذات ، وليس بين الحقائق اشتراك ، إلا فى الأسماء والأحكام ، دون الأجزاء المقومة ، وعلى هذا « فهو منزه عن المثل » المشارك فى تمام الماهية « والند » الذى هو المثل المساوى « تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وقال قدماء المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات »، فى الذاتية والحقيقة « وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب ، والحياة ، والعلم التام ، والقدرة التامة » . .] .

وقد يدهش القارئ أن يجد الغزالى المتكلم قد خرج هذه المرة على أشعريته ، فقرر تركب ماهية الواجب ؛ مع أنه ليس مذهب الأشاعرة ، بل مذهب المعتزلة ، ولقد تزول دهشته حين يعلم أن كتاب التهافت الذى ورد فيه القول بما يخالف مذهب الأشاعرة ، مسرح يشترك فى القيام بأدواره جماعات المتكلمين على اختلاف مشاربهم ، وذلك لأنه جعل منهم جميعاً معسكراً واحداً ، تجاه معسكر الفلاسفة ، استمع إليه يقول[٣] :

« فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً ، بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية .

---

(١) ص ٤٧٠ النسخة المجردة عن الحواشى .

(٢) يعنى بين ذاته وبين سائر الذوات .

(١) ص ٤٢ .

ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

علمه :

[(١) ونثبت أنه عالم ، لأنه مجرد عن المادة ، ووجوده لذاته ، وما يكون واحداً بريئاً عن المادة ، تكون ذاته حاصلة له ، فيكون عالماً بذاته ، لا يعزب عنه ذاته .

وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة . وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه ، فمعلومه أهو غيره ؟ أو عينه ؟ .

فإن كان غيره ، فإنه لم يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه ، هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ، فقد اتحد العالم والمعلوم .

فكذلك فافهم فى البارى جل جلاله .

وكما أن العالم هو المعلوم ، فكذلك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس لأن المحسوس هو الذى انطبع فى الحاس ، لا الخارج . فكذلك العلم هو المعلوم ، وإنما تختلف العبارات بـ « العلم » و « العالم » و « المعلوم » .

وتبين منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، لأنه يعلم ذاته ، فينبغى أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجرد لذاته .

وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات . وهو فياض يفيض الوجود على الكل ، فيعلم ما يوجده ويتبع ذاته .

وكثرة المعلوم المتعدد لا تؤدى إلى كثرة فى ذاته ، لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات ، وإجالة الفكر والنظر .

وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً .

---

(١) ص ١٩٣ معارج القدس .

فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه .

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو .

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه ، أو لاوقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان . ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً . فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقى إليه فى سلسلة الترقى . فلما كان عالماً بترتيب الأسباب ، كان عالماً بالكل : أسبابها ونتائجها .

فنزه علمه عن الحس والخيال ، والتكثر والتغير ؛ ثم بعد ذلك فافهم علمه] .

ويقول فى موضع آخر[1] :

« إن النفس لا يعزب ذاته عن ذاته .

وإذا كان فى الوجود من مبدعاته ، ما يكون بهذه الصفة ، فما تقول فى موجود ينال به كل حق وجوده ؟ ! . فإن كل حق من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق ، متفق واحد غير مشار إليه . فكيف القيوم على الملكوت .

وإذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف ؛ فالواحد الحق الذى لا يحوم حول وحدانيته التكثر والتجزى والتثنى ، أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون عالماً بنفسه ، وعالماً بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكونه . لا تأخذه سنة ولا نوم] .

وهذا الذى يراه الغزالى فى العلم الإلهى ، قوى الشبه بما يراه هو للفلاسفة فى كتابه « مقاصد الفلاسفة[2] » .

[وبرهان كونه عالماً بذاته ، أن تعرف معنى قولنا : إن الشيء عالم ما هو ! ؟ وإن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم ما هو ؟ ! .

---

(١) ١٩٢ .

(٢) ص ٧١ قسم الإلهيات .

وسيأتى فى كتاب النفس من الطبيعيات : أن النفس منا تشعر بنفسها وبغيرها وتعلمه . ومعنى كونه عالماً ، أنه موجود برىء عن المادة . ومعنى كون الشىء معقولا ، ومعلوماً ؛ أنه مجرد عن المادة . فهما فرض حلول مجرد فى برىء ، كان الحال علماً ، وكان المحل عالماً ، إذ لا معنى للعلم ، إلا انطباع صورة مجردة من المواد ، فى ذات هى بريئة عن المواد .

فيكون المنطبع علماً ، والمنطبع فيه عالما . ولا معنى للعلم ، إلا هذا . . .

ثم الإنسان إنما علم بنفسه ؛ لأن نفسه مجردة ، وهو ليس غائباً عن نفسه ، حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ؛ بل نفسه حاضر لنفسه ، وذاته غير غائب عن ذاته . فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد . أشد من براءة النفس الإنسانية ، لأن النفس تتعلق بالمادة ، تعلق الفعل فيها ، وذات الأول — كما سنبين — منقطع العلائق عن المواد ؛ فذاته حاضر فى ذاته . ويكون بالضرورة عالماً بذاته ؛ لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البريئة . والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط .

إن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته .

وبيانه أن نقدم عليه مقدمة ، وهى أن كل ما يعرفه الإنسان ، إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته فى نفسه بحس ظاهر أو بحس باطن . وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شىء مما ثبت فى مشاهدته فى نفسه ؛ فما لم يشاهد من نفسه له نظيراً بوجه ما ؛ لم يمكن تعريفه .

فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا فى حق الإله ، إلا بمقايسة إلى نفسه : فإنه يعلم نفسه ، فمعلومه غيره ؟ ! أو هو عينه ؟ ! . فإن كان غيره ؛ فهو إذن لا يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه هو عينه ؛ فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ؛ فقد اتحد العالم والمعلوم .

فيقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ؛ حتى إذا جعلنا المعلوم أصلا ، وبينا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم — كما سبق —

لزم منه بالضرورة ، أن للكل مبدأ واحداً لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، وكذلك الحس هو المحسوس، أن الإنسان يكون محساً ، باعتبار ما انطبع فى عينه من صورة المبصر المحسوس ومثاله ، فهو مدرك لذلك الأثر المنطبع فيه ، ومحس له فقط . أما الشيء الخارج . فهو مطابق لذلك الأثر ، وسبب حصول الأثر حصوله . والثانى[1] هو المدرك دون الأول ، بل الملاقى لك ما حصل فى ذاتك . والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس . والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً ، فالحس والمحسوس واحد . وكذا العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ، أعنى المثال الذى ينطبع فى النفس . وأما الموجود الخارج فمطابق له ، وسبب لحصوله فى النفس . فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، نفس العالم ؛ اتحد العلم والعالم والمعلوم . فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو ؛ وإنما تختلف العبارات ، باختلاف الاعتبارات .

فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة ، وأن ذاته مجردة ، غير غائبة عنه ؛ فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة لذاته البريئة ؛ فهو معلوم .

ومن حيث إن ذاته ، لذاته وفى ذاته ، وغير غائب عن ذاته ؛ فهو علم بذاته .

وهذا كله لأن العلم يستدعى معلوماً فقط ، فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العالم ، أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه تفصيلا .

والأول[2] عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها . فلا يغرب عن علمه شيء . . .

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته . فينبغى أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجردة لذاته ، مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته . وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها على ترتيبها .

---

(١) يعنى بالثانى ما عبر عنه بـ « الأثر » .

(٢) ص ٧٤ .

فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها فى علمه بذاته .

وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، فلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال .

لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان — أعنى ذاته باعتبارين — وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حياً قادراً لا محالة ؛ لأنه كذلك . فإن لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل ، فينطوى العلم بالكل : تحت علمه بذاته ، على سبيل التضمن لا محالة .

وهو[1] كما يعلم الأجناس الأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ؛ وإن كنا نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ؛ ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون . فإن علمنا أنه لابد أن يكون غداً مثلا قدوم زيد ؛ فقد صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : إنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ؛ فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع .

ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن فى نفسه ؛ فهو واجب بسبب .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .

وإن علمه عدم سببه ؛ كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة ؛ فلو اطلعنا على جميع أسباب شىء واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشىء .

كما أن وجدان زيد غداً كنزاً ، ممكن أن يكون ، وممكن أن لا يكون .

فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكنز ، زال الشك ؛ مثل أن نعرف أنه لابد أن يجرى فى داره ، سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار فى طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كنزاً ،

---

(١) ص ٧٨ قسم الإلهيات من كتاب المقاصد .

غطى رأسه بشيء خفيف ، لا يقاوم ثقل زيد ؛ فيعلم أنه لابد وأن يعثر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العالم والأسباب ، ترتقى إلى واجب الوجود .

فكل حادث وممكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه ؛ لما وجد . وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهى إلى ذات واجب الوجود ؛ فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ؛ كان عالماً لا محالة بالمسببات] .

وقوى الشبه بما يراه ابن سينا نفسه فى النجاة حيث يقول[1] :

[وإذ قد ثبت واجب الوجود ؛ فنقول : إنه بذاته ، عقل ، وعاقل ، ومعقول .

أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هى طبيعة الوجود ؛ وطبيعة أقسام الوجود ، بما هى كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تُعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت فى المادة ، أو مكنوفة بعوارض المادة ؛ فإنها من حيث هى كذلك ، محسوسة أو متخيلة .

وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود ، إذا جرد عن هذا العائق ؛ كان وجوداً وماهية معقولة ؛ وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ؛ فهو بذاته معقول .

والأول الواجب الوجود ؛ مجرد عن المادة وعوارض المادة .

فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له ، أن هويته المجردة ؛ لذاته ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له ، أن ذاته لها هوية مجردة ؛ هو عاقل ذاته .

فإن المعقول ، هو الذى ماهيته المجردة ، لشيء .

والعاقل ، هو الذى له ماهية مجردة ، لشيء . وليس فى شرط هذا الشيء أن يكون هو آخر ؛ بل شيء مطلقاً . والشيء المطلق ، أعم من : هو ، أو غيره — كما سنوضح — .

فالأول ، لأن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

---

(١) ص ٣٩٨ .

ربما ماهيته مجردة لشيء ، هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته .

فهو عاقل . بأن له الماهية المجردة ، التي لشيء هو ذاته .

ومعقول ، بأن ماهيته المجردة ، هي لشيء هو ذاته .

فكل من تفكر قليلا ؛ علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً ؛ وهذا الاقتضاء ، لا يتضمن : أن ذلك الشيء : آخر ، أو هو . . .

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضي العاقل ، أن يكون عاقل شيء آخر . بل كل ما يوجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .

وكل ما هو ماهية متجردة ، توجد لشيء ، فهو معقول .

وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها ؛ فهي بذاتها عاقل ومعقول] .

وحيث يقول[١] :

[الواجب ؛ مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة ، بأنواعها أولا ، وبتوسط ذلك ، بأشخاصها . . .

فأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ؛ عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولا شيء من الأشياء يوجد ، إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه — وقد بينا هذا — فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها ، إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك . ولا يعلم هذه] » .

هذه هي معالجة الغزالي للعلم ، إثباتاً وتصويراً ، على ما تفيده كتبه المضنون بها على غير أهلها . وقد رأيت إلى أي حد تلتقي بصنيع الفلاسفة .

انظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة ، حيث يعالج نفس الموضوع يقول[٢] :

---

(١) أيضاً في النجاة ص ٤٠٣ .

(٢) ص ٤٦ الاقتصاد .

[ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات ، والمعدومات .

فإن الموجودات منقسمة إلى : قديم وحادث .

والقديم ذاته وصفاته .

ومن علم غيره ، فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون عالماً بذاته وصفاته ، إن ثبت أنه عالم بغيره .

ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المتقن ، وفعله المحكم المرتب . وذلك يدل على علم الصانع سبحانه ، كما يدل على قدرته — على ما سبق — . فإن من رأى خطوطاً منظومة ، تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب فى كونه عالماً بصنعة الكتابة ؛ كان سفيهاً فى استرابته .

فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته ، وبغيره] .

ويقول[١] :

« إن الصفات ليست هى الذات ، بل هى زائدة على الذات : فصانع العالم تعالى عندنا . عالم بعلم . وحى بحياة ، وقادر بقدرة ، وهكذا فى جميع الصفات] .

ويقول[٢] :

[وهذه الصفات كلها قائمة بذاته] .

ويقول[٣] :

[والصفات كلها قديمة] .

ويقول فى التهافت[٤] :

[وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق علم الواجب بغيره ، يرجع إلى فنين :

الفن الأول :

أن الأول موجود لا فى مادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض ، وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن إدراك

---

(١) ص ٦٠ .
(٢) ص ٦٤ .
(٣) ص ٦٥ .
(٤) ص ١٧٩ .

الأشياء كلها ، التعلقُ بالمادة ، والاشتغال بها .

ونفس الآدمى ، مشغولة بتدبير المادة — أى البدن — فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها .

ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شىء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة لا فى مادة .

فنقول : قولكم : إن الأول موجود لا فى مادة ، إن كان المعنىّ به ، أنه ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة ، فهو مسلم .

فيبقى قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ؛ فماذا يعنى بالعقل ؟!

إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ؛ فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟! .

وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره ، فيقال : ولمَ ادعيت هذا ؟ ! وليس ذلك بضرورى ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريًّا ؟ !

وإن كان نظريًّا فما البرهان عليه ؟ !

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء المادةُ ، ولا مادة .

فنقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط] .

ويقول فى التهافت أيضاً [1] :

[فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ؛ فإنه حقيقة ذاته .

ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره ، إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ،

---

(١) ص ١٥٣ .

وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة .

والجواب من وجوه .

الأول :

أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ تحكم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة للذات ويجوز أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافتها . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته وكان له وجود ومبدئية . وهما شيئان :

وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا إلى أن يعلم لأن كونه معلولا إضافة له إلى علته ، فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله . فالإلزام قائم فى مجرد قولهم ؛ إنه يعلم كونه مبدأ ، إذ فيه علم بالذات وبالمبدئية ، وهى الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات . بالدليل الذى ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية . ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات . دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

الوجه الثانى :

هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ؛ كان له معلومان متغايران ، وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛ إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون الآخر ، وليس ثم آخر . مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

ثم ليت شعرى ! ! ! كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، فى السموات ولا فى الأرض . إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى . والكليات المعلومة له لا تتناهى ؛ فيكون العلم المتعلق بها — مع كثرتها

وتغايرها — واحداً من كل وجه .

وقد خالف ابن سينا فى هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ؛ احترازاً عن لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ، ثم باينهم فى إثبات للعلم بالغير ! ! ! .

ولما استحيى أن يقول : إن الله تعالى ، لا يعلم شيئاً أصلا ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعلم نفسه وغيره ؛ فيكون غيره أشرف منه فى العلم ، ترك هذا ، حياء من المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستح من الإصرار على نفى الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وبجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد . وهو عين التناقض الذى استحيى منه سائر الفلاسفة ، لظهور التناقض فيه ، فى أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهبه .

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

هذا ، وإن للغزالى نصًّا حول العلم الإلهى ، أراه قوى الشبه ، بنص لابن سينا أزعج العلماء ، وقاموا له وقعدوا ، وظنوه افتئاتاً على الذات الأقدس .

أما نص ابن سينا فهو قوله فى الإشارات[1] :

[إشارة :

الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ ، نوعه فى شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافى أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئيًّا ، يعرض عند حصول القمر — وهو

(١) ص ١٨٢ طبع ليدن .

جزئى ما — وقت كذا — فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع ، وإن كان معقولا على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين ، فى وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ، عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه وبعده .

تنبيه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافته إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلا ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا ، ويدخل فى ذلك زيد وعمرو ، وحجارة وشجرة ، دخولا ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لابد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلا فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه ، من الأشياء . بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء ، فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً . فإن كونه عالماً بشىء

ما ، تختص الإضافة به ، حتى إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك ، فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ؛ لها إضافة مستجدة مخصوصة ؛ غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشىء الذى له صفة ، لا فى إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل ، بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث . وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة ، لا تؤثر فى الذات .

نكتة :

كونك يميناً وشمالا ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تذنيب :

فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر . ويجب أن يكون عالماً بكل شىء ، لأن كل شىء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت] .

وشرح الغزالى هذا النص فى كتابه مقاصد الفلاسفة قال[1] :

« إن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت

---

(١) ص ٧٩ قسم الإلهيات .

الماضى والمستقبل ، والآن ؛ حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها ستنكسف غداً ، ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ، وإذا جاء بعد غد ، فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة ؛ فإن هذا يوجب تغيراً فى ذاته ، لاختلاف هذه العلوم عليه .

وقد سبق أن التغير محال عليه ، ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ، فمهما تغير المعلوم ؛ تغير العلم ، ومهما تغير العلم ، تغير العالم ، إذ العلم ليس من الصفات ، التى إذا اختلفت لم يتغير العالم ، ككونك يميناً وشمالا ، بل العلم صفة فى الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات ، وليس نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً ، نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافاً فيها ؛ حتى يفرض علم واحد ، هو علم بأن الكسوف سيكون ، فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن ، فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان ؛ والعلم فى ذاته واحد ، والمعلوم يتغير ؛ لأن العلم هو مثال المعلوم ، والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذ قدِّر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة . فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة صار جهلا ؛ لأن الكسوف كائن ، وإن صار عالماً بأنه كائن ، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلى ، يكون متصفاً به أزلا وأبداً ، ولا يتغير ، مثل أن يعلم أن الشمس ، إذا جاوزت عقدة الذنب . فإنها تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ؛ وصار فى محاذاتها . حائلا بينها وبين الأرض ، محاذاة غير تامة مثلا ، ولتكن بثلثها ، فيوجب أن يرى ثلث الشمس مكسوفاً ، فى إقليم كذا .

فهذا يعلمه كذلك أزلا وأبداً ، ويكون صادقاً ، سواء كان الكسوف موجوداً ، أو كان معدوماً .

فإما أن يقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم يقول غداً : إنها مكسوفة الآن ، فيكون قد خالف الثانى الأول ، فهذا لا يليق بحق من لا يجوز التغير عليه . فإذن ما من جزئى ، ولو فى مثال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف سببه بنوع كلى ، فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان . ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً ،

فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة . ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك] .

وكذلك شرحه فخر الدين الرازى شارح الإشارة ، حيث يقول[١] :

[لما فرغ من بيان أن الجزئيات ، كيف تعلم حتى يلزم التغير . وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح فى هذا الفصل بالنتيجة ، فقال : يجب أن لا يكون عالماً بالجزئيات ، علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثانى الذى لا يتغير بتغير الزمان] .

وأيضاً شرحه الطوسى ، شارح الإشارات بمثل ذلك فقال[٢] :

[وأعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ، وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مطلب آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الإدراك ، يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ، ويجب

---

(١) ص ٧٧ ج ٢ طبع مصر .

(٢) ص ٧٧ ج ٢ .

أن يدركها على الوجه الثانى] .

وهكذا يخلص هؤلاء العلماء جميعاً بنتيجة واحدة ، هى أن ابن سينا يرى أن الواجب لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، وإنما يعلم منها أمراً ثابتاً لا يتغير ، وهو كليتها .

ذاك هو نص ابن سينا ، وتلك أفهام العلماء فيه .

أما نص الغزالى فيقول[١] :

[والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن . ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها ؛ فإنه يجوز أن يكون فيها ، ما يكون بالعقل والرأى ، وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم ، الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ ، التى فيها هيئة الوجود كلها . فتنتقش به ، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتدم ؛ حتى تحتاج أن تفعل فعلا . تنال به كمالا ، وتقول قولا . تنال به كمالا . وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ؛ فإنها تنتقش بنقش الوجود كله . فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر . فلا تتصرف فى شىء مما كان فى هذا العالم . وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية . طالبة من حيث كانت جزئية .

والنفس الزكية . تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن . ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها . ولا تحب أن تذكر . فكيف الفائز بالتجرد المحض[٢] ، مع الاتصال بالحق . والجمال المحض . والعالم الأعلى ، الذى فى حيز السرمد . وهو عالم ثبات . ليس عالم التجدد ، الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر . وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان .

فالمعانى العقلية الصرفة ، والمعانى التى تصير جزئية مادية ، كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول : إن صور المعقولات . حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم ، على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ؛ فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال ؛ حتى إنه لا يقع أيضاً للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى ، كما يقع ههنا ، فإنك تحصل الكلى أولا ، ثم تأتى الحالة

---

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

(٢) يريد من تجرد عن بدنه بالموت ، وحظى بلقاء الله .

الزمانية فتفصل ، بل العلم بالمجمل ، من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، معاً ، لا يفصل بينهما الزمان .

فإذا كان هذا هكذا فى الجوهر الذى هو الخاتم ؛ فكذلك هو فى الجوهر الذى هو كالشمع ، فإن نسبة الجوهر الذى هو كالشمع حين ترتفع العوائق ، إلى الذى هو كالخاتم ، نسبة واحدة ؛ فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معاً .

وهذا فصل فى غاية التحقيق] .

ففى هذا النص يرى الغزالى أن علم الأرواح الإنسانية فى العالم الآخر علم غير خاضع للزمان ، فلا يقال علم بكذا بعد كذا ، ولا علم كذا قبل كذا ؛ بل العلوم تحصل كلها دفعة واحدة .

وهذا إنما ثبت — فى نظر الغزالى — للأرواح الإنسانية ؛ لأنها تتلقى علومها عن المبادئ الأولى المجردة ، وعلوم المبادئ الأولى على هذا النحو ، فوجب أن تكون العلوم المتلقاة عنها كذلك .

وهذا إنما كان للمبادئ الأولى ، فى نظر الغزالى :

لأنه ليس لها كمال منتظر ، فكل شىء هو كمال لها ، حاصل بالفعل ، وليس لها شىء مرتقب يحصل بعد أن لم يكن حاصلا .

ولأن العالم هناك عالم ثبات واستقرار ، لا عالم تجدد وانتقال ، من حال إلى حال .

وبما أن المبدأ الأول ، أعنى الإله ، أكمل من المبادئ الأولى المجردة فى كل هذه الأمور ، فواجب — على مذهب الغزالى — أن يكون علمه غير خاضع للزمان ، وغير مقيس به .

وإذن فالزمان لا يتخلل بين علومه فلا يوصف علمه بمضى ولا استقبال ، فلا يقال فى حقه ، علم بالأمس الشمس غير مكسوفة ، وغداً يعلمها مكسوفة .

ذلك يستفاد من النص . ونحن إذا تأملناه ، وجدناه عظيم الشبه بما لابن سينا ، إذ فى نصه السابق ما يدل على أن علم الإله غير خاضع للزمان ، فلا يدخل فيه الماضى ، والآن ، والمستقبل .

وأيضاً لما كانت الجزئيات متغيرة متشكلة ، ولما كان العلم تابعاً للمعلوم ،

كان العلم بالجزئيات متغيراً .

ولما كان تغير العلم ، يؤدى إلى تغير العالم ، ولما كان تغير الإله محالا ، قال العلماء إن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ذلك هو فهم الغزالى والرازى والطوسى ، فى عبارة ابن سينا ، وقد قام ذلك الفهم على أساس :

١ — أن ابن سيناء عرى العلم الإلهى عن الزمان . وكذلك صنع الغزالى كما فهمنا فى نصه السابق .

٢ — وعلى أساس أن الجزئيات متغيرة متشكلة . وهذا أمر لا يمكن أن ينكره الغزالى .

٣ — وعلى أساس أن العلم تابع للمعلوم ، فيكون العلم بالجزئيات متغيراً تبعاً لتغيرها[١] .

٤ — وعلى أساس أن تغير العلم ، يؤدى إلى تغير العالم ؛ وتغير العالم محال .

وهذا أيضاً يعترف به الغزالى ؛ لأنه نص فى معارج القدس[٢] ، على أن علم الإله عين ذاته ، فتغير العلم تغير للذات قطعاً ، ونص أيضاً على أن الذات الأقدس منزه عن التغير .

فإن صحت أفهام هؤلاء العلماء فى عبارة ابن سينا ؛ وجب أن يكون الغزالى أيضاً قائلا بالرأى نفسه ، رغم ما يقوله فى كتابه التهافت[٣] .

[مسألة فى إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .

وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .

ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره — وهو الذى اختاره ابن سينا — فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كليًّا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه . مثقال ذرة فى السموات ، ولا فى

(١) سيأتى لنا نقد هذه القاعدة ، وبيان أنها غير صحيحة على مذهبى ابن سينا والغزالى .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) ص ١٨٨ .

الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .

ولابد أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلى ، فتحصل لها ثلاثة أحوال — أعنى الكسوف — .

(ا) حال هو فيها معدوم ، منتظر الوجود : أى سيكون .

(ب) وحال هو فيها موجود ؛ أى هو كائن .

(حـ) وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .

(ا) فإنا نعلم أولا ، أن الكسوف معدوم وسيكون .

(ب) وثانياً أنه كائن .

(حـ) وثالثاً أنه كان ، وليس كائناً الآن .

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

فزعموا : أن الله تعالى ، لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة ؛ فإنه يؤدى إلى التغير . وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع المعلوم ؛ فإذا تغير المعلوم تغير العلم ؛ وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة ؛ والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ؛ ولكن علماً هو متصف به فى الأزل والأبد ، ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلا : أن الشمس موجودة ؛ وأن القمر موجود ؛ فإنهما حصلا منه ، بوساطة الملائكة ، التى سموها باصطلاحهم « عقولا مجردة »[1] . ويعلم أنهما يتحركان حركات دورية ، ويعلم : أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين ، فتنكسف

---

(١) سيأتى تبيين أنه هو أيضاً استعمل هذا الاصطلاح .

الشمس : أى يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين ؛ وأنه إذا جاوز العقدة مثلا بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزب عن علمه شىء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفى حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة الدورية نفس السموات . وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ؛ ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ؛ ولا يعلم بعده ، أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب فى معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

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

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس لا للعقل ، فإن عماد التميز ، إلى الإشارة إلى جهة معينة ؛ والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلى ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك

المحسوس ، إلى الحاس ؛ لكونه منه على قرب ؛ أو بعد ، أو جهة معينة ؛ وذلك يستحيل فى حقه .

وهذه قاعدة اعتقدوها ، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلا ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً ، بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه . فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ؛ وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه : وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً ، لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : تحدى محمد — صلى الله عليه وسلم — بالنبوة ، وهو لم يعرف فى تلك الحال أنها تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبى معين ؛ وأنه إنما يعلم ، أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبى المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس . والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، فى شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره ، من نقل مذهبهم أولا ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خبالهم ، ووجه بطلانه .

وخبالهم : أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيراً لا محالة : فإن كان فى حال الكسوف عالماً ، بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ؛ فإن من لم يعلم شيئاً ، ثم علمه ، فقد تغير ؛ ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة :

(ا) حال هى إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالا ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتى ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشىء الذى كان على يمينك

إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ؛ ولم تتغير ذاتك بحال ؛ وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

(ب) ومن هذا القبيل ، إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام أو انعدم بعضها ؛ لم تتغير قواك الغريزية ، ولاقدرتك ، لأن قدرتك قدرة . على تحريك الجسم المطلق أولا . ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — ؛ فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتيًّا ، بل إضافة محضة . فتغيرها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً فى حال القادر .

(ح) والثالث تغير فى الذات . وهو أن لا يكون عالماً ، فيعلم ، أو لا يكون قادراً ، فيقدر . فهذا تغير .

وتغير المعلوم ، يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم ، تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه . فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة ؛ فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون ، بعد كونه علماً بأنه سيكون . ثم هو يصير علماً بأنه كان ، بعد أن كان علماً ، بأنه كائن . فالعلم واحد متشابه الأحوال . وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة فى العلم حقيقة ذات العلم ؛ فتبدلها يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد بوجود الكسوف مثلا ، فى وقت معين ؟ ! وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ؛ وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ؛ وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء . وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبدلا فى ذات العلم . فلا توجب تغيراً فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى

شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك .

وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله عز وجل ؛ فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء ، بعلم واحد ، فى الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .

وغرضهم نفى التغير وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والانقضاء بعده . تغيرٌ ، فليس بمسلم ؛ فمن أين عرفوا ذلك ؟ !

فلو خلق الله لنا علماً بقدوم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم . لكنا عند طلوع الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدومه الآن . وبعده بأنه قد قدم من قبل ؛ وكان ذلك العلم الواحد الباقى ، كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة فى حقيقته[1] ، ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشىء الذى الإضافة ذاتية له ؛ ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فنقول : إن صح هذا ؛ فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه . وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ؛ وهذه مختلفات لا محالة ؛ فالإضافات إليها تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد ، لأن يكون علماً بالمختلفات ؛ لأن المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى العلوم ذاتية للعلم ؛ فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ؛ إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد بعض . والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجماد ؛ والعلم بالبياض لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهى مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية . لا نهاية لها . وهى مختلفة ؛ والعلوم المختلفة ، كيف تنطوى تحت علم واحد ؟ ! . ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟ !

وليت شعرى ؟ ! كيف يستحيز العالم من نفسه . أن يحيل الاتحاد

---

(١) يعنى « العلم » .

فى العلم بالشيء الواحد ، المنقسمة أحواله ؛ إلى الماضى ، والمستقبل ، والآن ؟ ! وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم ، المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ، والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من اختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان .

وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ ! .

ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف : فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف. وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم الأزل والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً فى ذات العالم .

الاعتراض الثانى :

هو أن يقال : وما المانع على أصلكم ، من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ ! . وهلا اعتقدتم ، أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل عليه ، كما ذهب « جهم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة . وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث ، فهو حادث وليس بقديم .

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

إرادته :

وإرادة الإله عند الغزالى : هى العلم بمفعولاته ، مع عدم كراهيته لها ، قال[1] :

[فإذا فهمت علمه ؛ فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية لا تزيد على ذاته . وبيانه : أنه مريد ؛ لأن الفاعل إما أن يكون : بالطبع ، وتعالى الله عنه ؛ أو

---

(١) ص ١٩٥ معارج .

بالإدارة . والطبع هو الفعل الخالى عن العلم بالمفعول ، بل يدخل الأفعال الطبيعية فى الوجود على سبيل التسخير .

والفاعل بالإرادة ، هو الذى له العلم بمفعولاته ، فإذن هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته ، وهو راض بها غير كاره ، فيجوز أن يعبر عن هذا بالإرادة .

وعلى الجملة فتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض ، دليل على وجود الإرادة] .

تلك هى الإرادة عند الغزالى ، ولو أنك رحت تقرأ البحث الخاص بها عند فلاسفة المسلمين لوجدت شبهاً قويًّا ، حتى إن عبارة الغزالى هنا تكاد تتحد بعبارته فى مقاصد الفلاسفة وهو يتحدث عن هذا الموضوع قال (١) :

[إن الأول مريد ، وله إرادة وعناية ، وإن ذلك لا يزيد على ذاته .

وبيانه : أن الأول فاعل ، فإن ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهى فعله .

والفاعل إما أن يكون فاعلا بالطبع المحض أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل . وكل فعل لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة . والكل فائض من ذات الله تعالى ، مع علمه بأنه فائض منه ، وفيضانه منه غير مناف لذاته ؛ حتى يكون كارهاً . فلا كراهة فيه له ، فهو إذن راض بفيضانه منه :

[وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة . . .]

هذا ، مع أنه يحكى عن الفلاسفة فى التهافت ، فى معرض الإنكار ، قولهم (٢) :

[وإذا قيل : إنه مريد ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلا عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ؛ وجاز أن يقال للراضى : إنه مُريد ؛ فلاتكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات فالكل إذن يرجع إلى عين الذات]

---

(١) ص ٨١ قسم الإلهيات .

(٢) ص ١٤١ .

ومع أنه يقول فى الاقتصاد[١] :

[ندعى أن الله تعالى مريد لأفعاله .

وبرهانه : أن الفعل الصادر منه ، مختص بضروب من الجواز ، لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح .

ولا تكفى ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذى خصص أحد الضدين بالوقوع ، فى حال دون حال ؟

وكذلك القدرة لا تكفى فيه ؛ إذ نسبه القدرة إلى الضدين واحدة .

وكذلك العلم لا يكفى ، خلافاً للكعبى ، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لأن العلم يتبع المعلوم[٢] ، ويتعلق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ، ولا يغيره .

فإن كان الشىء ممكناً فى نفسه ، مساوياً للممكن الآخر ؛ الذى فى مقابلته؛ فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ؛ ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ؛ بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما .

والله سبحانه وتعالى ، يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ، كان ممكناً ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك ، كان مساوياً له فى الإمكان ؛ لأن هذه الإمكانات متساوية ؛ فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه .

فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه فى وقت معين ؛ تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت ، لعلة تعلق الإرادة به ؛ فتكون الإرادة للتعيين علة ، ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له ، غير مؤثر فيه .

ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لاكتفى به عن القدرة ؛ بل كان ذلك يكفى فى وجود أفعالنا ؛ حتى لا نحتاج إلى الإرادة ؛ إذ يترجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به ، وكل ذلك محال .

فإن قيل : وهذا ينقلب عليكم فى نفس الإرادة ، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين ، فالإرادة القديمة أيضاً ، لا تتعين لأحد الضدين ؛ فاختصاصها

---

(١) ص ٤٧ .

(٢) قارن قوله « لأن العلم يتبع المعلوم » بما مر له هو فى نص التهافت : لتعلم منه أن أسلوب الغزالى فى التهافت هو أسلوب المتكلمين ، وإصطلاحه فيه هو اصطلاحهم .

بأحد الضدين ، ينبغى أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

إذ يقال : الذات لا تكفى للحدوث ، إذ لو حدث من الذات ؛ لكان مع الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لا تكفى ؛ إذ لو كان للقدرة ؛ لما اختص بهذا الوقت ، وما قبله وما بعده ، بالنسبة إلى جواز تعلق القدرة به على وتيرة واحدة ، فما الذى خصص هذا الوقت ، فيحتاج للإرادة .

فيقال ؛ والإرادة لا تكفى ؛ فإن الإرادة القديمة عامة التعلق ، كالقدرة ، فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة ؛ فإن وقعت الحركة مثلا ، بدلا عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون ؛ فيقال :

وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ ! .

فإن قيل : لا ، فهو محال ؛ وإن قيل : نعم ، فهما متساويان : أعنى الحركة والسكون ، فى مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذى أوجب تخصيص الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؛ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال فى مخصص المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

قلنا : هذا سؤال غير معقول ، حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق ، إلا أهل السنة .

فالناس فيه أربع فرق . . .

وأما أهل الحق ، فإنهم قالوا ؛ إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة ، تعلقت بها ، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها. وقول القائل : إنها لم تعلق بها ؟ ، وأضدادها مثلها فى الإمكان ؛ فهو سؤال خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة . عن صفة شأنها تمييز الشىء عن مثله .

فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشىء عن مثله ؟ ! كقول القائل لم أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ ! ، فيقال لا معنى للعلم ، إلا ما أوجب انكشاف المعلوم . فقول القائل : لم أوجب الانكشاف ؟ ! ، كقوله : لم كان العلم علماً ؟ ! ، ولم كان الممكن ممكناً ؟ ! ، والواجب واجباً ؟ ! ، وهذا محال ، لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب ، وسائر الذوات ، فكذلك الإرادة ، حقيقتها تمييز الشىء عن مثله .

فقول القائل . لم ميزت الشيء عن مثله ؟ ! ، كقوله : لم كانت الإرادة إرادة ؟ ! ، والقدرة قدرة ؟ ! ، وهو محال .

وكل فريق ، مضطر إلى إثبات صفة ، شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة ، فكان أقوم الفرق قيلا . وأهداهم سبيلا ، من أثبت هذه الصفة ، ولم يجعلها حادثة ؛ بل قال : هي قديمة ، متعلقة بالإحداث ، في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك .

وهذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق ؛ وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول في أصل الإرادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث ، فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة ، محتاج إلى إرادة ، تصرف القدرة إلى المقدور ، وتخصصها به .

فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور ، فكل حادث مراد .

والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي إذن لا محالة مرادة . فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين] .

ولكي ندرك قوة الشبه بين منهج كتاب التهافت . ومنهج المتكلمين ، نسوق هذا النص [١] :

[فإن قيل[٢] : فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليه[٣] من وجه آخر ؟ ! وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله ، وعما بعده ؟ ! . . .

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولولا أن هذا شأنها ؛ لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ، ولم يكن بد من مخصص ، يخصص الشيء عن مثله، فقيل : للقديم

---

(١) ص ٦٠ تهافت .

(٢) يعني عن لسان الفلاسفة .

(٣) أي على قدم العالم .

ـ وراء القدرة ـ صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

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

الوجه الثانى فى الاعتراض :

هو أنا نقول : أنتم فى مذهبكم ، ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له ، على هيئات مخصوصة ، تماثل نقائضها . فلم اختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله فى الفعل ، أو فى اللزوم بالطبع ، أو بالضرورة ، لاتختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلى للعالم ، لايمكن إلا على الوجه الذى وجد ، وإن العالم ، لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه الآن ، لكان لايتم هذا النظام . وكذا القول فى عداد الأفلاك وعدد الكواكب . وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ؛ والكثير يفارق القليل ، فيما يراد منه ؛ فليست متماثلة ، بل هى مختلفة إلا أن القوة البشرية ، تضعف عن درك وجوه الحكمة ، فى مقاديرها وتفاصيلها . وإنما تدرك الحكمة فى بعضها ؛ كالحكمة فى ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة فى الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها . ولكن يعرف اختلافها . ولا بعد فى أن يتميز الشيء عن خلافه ، لتعلق نظام الأمر به .

وأما الأوقات فمتشابهة قطعًا ، بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام . ولا يمكن أن يدعى ، أنه لو خلق بعد ماخلق ، أو قبله بلحظة ، لما تصور النظام . فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله فى الأحوال ؛ إذ قال قائلون : خلقه فى الوقت الذى كان الأصلح الخلق فيه . لكنا لانقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصيصًا فى موضعين . لايمكن أن يقدر فيهما اختلاف .

أحدهما اختلاف جهة الحركة .

والآخر تعيين موضع القطب فى الحركة على المنطقة . . . إلخ] .

قدرته :

لما كان الإله — عند الغزالى — واحداً من كل وجه ؛ لم يصدر عنه إلا الواحد ، قال [١] :

[فإن قيل : معلوم أن النفس تعقل المعقولات ، مترتبة مفصلة ، وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس ببسيط واحد من كل وجه ، وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات كيفما كان ، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه ، فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغى أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة . وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة . ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل .

فالواحد[٢] الحق هو الله سبحانه وتعالى . فلا جرم ليس له شىء منتظر ؛ لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفيًّا عنه من كل وجه ، قولا ، وعقلا ، وقدراً ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانيًّا أو متوهماً . حتى إن العقل الذى هو المبدع الأول . لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ، ولهذا صدر منه أكثر من الواحد] .

فتبريره صدور الكثرة من الواحد ، بأن فى هذا الواحد اعتبارين ، مع جزمه بأن الواجب ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه . يفيد أنه يرى أن الواجب لا يصدر منه أكثر من الواحد .

ولعل فيما نسوقه من هذا النص ، دلالة أوضح ، قال[٣] :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ،

---

(١) ص ٦٨ معارج القدس .

(٢) يلاحظ أنه فى أكثر بحوث الكتاب — إن لم يكن فى كلها — يتخذ من شرحه للنفس وسيلة للتعريف بالذات الأقدس ، وفاء بوعده فى المقدمة على ما مر .

(٣) ص ٢٠٣ معارج القدس .

وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ؛ ولا يقال فى الأمر إنه مسبوق بالبارى تعالى ، ولا غير مسبوق ؛ بل التقدم والتأخر ، إنما يعتوران على الموجودات التى هى تحت التضاد ، والبارى تعالى هو المقدم المؤخر ، لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقل ، هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات ، لا بالزمان والمكان والمادة .

فالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط ؛ والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس ، والسبق بالمكان إنما ابتدأ من الطبيعة .

فالطبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدئ المكان من تحريكها . أو حركتها فى الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ، ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدئ منها ؛ أعنى من شوقها إلى كمال العقل .

والعقل سابق على الذوات والذاتيات ، ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما تبتدئ منه ، أعنى هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ؛ ولا يوصف بشىء مما تحته إلا بالمجاز .

ومن له الخلق والأمر ، فله الملك والملكوت . وهو الأول والآخر ؛ حتى يعلم أنه ليس بزمانى ؛ وهو الظاهر والباطن ؛ حتى يعلم أنه ليس بمكانى ، جل جلاله وتقدست أسماؤه .

ونعنى بالأمر القوة الإلهية ، والذى يقال : من أن العقل صدر عنه بالإبداع شىء ، ليس ادعاء بأنه المبدع ؛ كلا ؛ بل نعنى به تنزيه الحق الأول ، أن يفعل بالمباشرة . فأما المبدع بالحقيقة . فهو من له الخلق والأمر ؛ تبارك اسمه] .

ولعل فى هذا شبهاً بما يقوله الفارابى فى المدينة الفاضلة[1] :

[القول فى الموجودات الثوانى وكيفية صدور الكثير :

ويفيض من الأول . وجود الثانى ، فهذا الثانى هو أيضاً جوهر ، غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة .

---

(١) ص ٢٣ طبع الكردى .

فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ؛ وليس ما يعقل من ذاته ، هو شيء غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأولى .

والثالث أيضاً وجوده لا فى المادة ؛ وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه ؛ يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود رابع .

وهذا أيضاً لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود خامس .

وهذا الخامس أيضاً وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المشترى ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سادس .

وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سابع .

وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقل من الأول ، يلزم عنه وجود ثامن .

وهو أيضاً وجوده لا فى مادة ، ويعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه ، يلزم وجود كرة الزهرة ، وبما يعقل من الأول ، يلزم عنه وجود تاسع .

وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه، وجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول ، يلزم عنه وجود عاشر .

وهذا أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر .

وهذا الحادى عشر ، هو أيضاً وجوده لا فى مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود ، الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود ، إلى مادة وموضوع أصلا : وهى الأشياء المفارقة ، التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات .

وعند كرة القمر ، ينتهى وجود الأجسام السماوية ، وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً] .

وبما يقوله ابن سينا فى الإشارات[1] :

[تذكير :

فالأول يبدع جوهراً عقلياً ، هو بالحقيقة مبدع ؛ وبتوسطه جوهراً عقلياً ، وجرماً سماوياً ، وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ؛ حتى تتم الأجرام السماوية ، وتنتهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عند جرم سماوى .

إشارة :

فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى ، لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ، ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور .

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدأ لاختلافها ، إلا الأجرام السماوية ، بتفصيل ما يلى جهة المركز ، مما يلى جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها .

وهناك توجد صور العناصر ، وتجب فيها بحسب نسبها ، من السمائية ومن أمور منبعثة عن السمائية ، امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

---

(١) ص ١٧٤ طبع ليدن .

وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى ، الذى يلى هذا العالم .

وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهى المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص ؛ فإن تأملك ما أعطيته من الأصول ، يبديك سبيل تحققها من طريق البرهان] .

فالغزالى — كالفارابى وابن سينا — يرى أن الإله صدر عنه شىء واحد ، وهذا الشىء الواحد ، له اعتبارات مختلفة ؛ فبسبب هذه الاعتبارات ، أمكن أن يصدر عنه أكثر من الواحد .

فالعالم تسلسل بعضه من بعض على هذا النحو ، وليس للإله فعل فيه بالمباشرة سوى المبدع الأول . ولذلك يقول[1] :

[الإشكال الثانى :

إن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ، وليس فى فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟ !

فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة ، قبل وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجَب الموجِب وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ !

وجملة القول : إن تكن هيئة مختصة ؛ فلم اختصت ببدن دون بدن ، وإن كانت الهيئة طبيعية على حالها ؛ فهى المخصصة لذاتها ، بعد الاتفاق فى النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ؛ وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها وجود ، حتى تكتسب الهيئة المخصصة ، وكل ذلك محال .

---

(١) ص ١١٨ معارج .

تم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد فى ذاته ، إحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، فى اختلاف هيئات النفوس ، إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ، بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها ، مقدرة على استعداداتها :

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسباباً مختلفة .

وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث فى العالم العنصرى ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن ، علة وسبب حادث ، وينتهى ذلك إلى الحركة المستديرة .

فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ، ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهى ، المستعلى على الكل ، الذى منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى ، كل مادة استعدادها ، لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص : وفرق بين أن تحصل عنده ، أو به .

ثم الهيئة النزاعية فى النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها ، فإذن حدوث النفس له صفة فى الفاعل ، وصفة فى القابل .

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهى ، الذى هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته ، على كل ما له قبول الوجود ، حقيقةَ وجوده .

ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة .

وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور] .

وتسلسل الكائنات بعضها من بعض ، على هذا النحو الذى يشرحه الغزالى ، تسلسلا يفضى إلى أن لا يكون للواجب تأثير بالمباشرة ، إلا فى كائن واحد ،

هو المبدع الأول لا يمنع الغزالى ، من أن يسند صفة القدرة التامة إلى الله ؛ إذ يقول :

[(١) وكما أنه عالم مريد فهو قادر ؛ لأن القادر عبارة عمن يفعل إن شاء ، ولا يفعل إن لم يشأ ، والقادر قادر ، باعتبار أنه يفعل إن شاء ، لا باعتبار أنه لا بد وأن يشاء .

فكل ما هو مريد له ، فهو كائن ، وما ليس مريداً له ، فغير كائن] .

هذا هو الغزالى الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، أما الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالأشاعرة ، فيقول(٢) :

[الصفة الأولى القدرة .

ندعى أن محدث العالم سبحانه قادر ، لأن العالم فعل محكم ، مرتب متقن منظوم ، مشتمل على أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدل على القدرة .

ونرتب القياس ، فنقول : كل فعل محكم ، فهو صادر من فاعل قادر . فى أى الأصلين النزاع ؟ !

فإن قيل : فبم قلتم : إن العالم فعل محكم ؟ !

قلنا : عنينا بكونه محكماً ، ترتيبه وانتظامه ، ومن نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ، ظهر له من عجائب الإتقان ، مايطول حصره .

فهذا أصل ، تدرك معرفته بالحس والمشاهدة ، فلا يسع جحده .

فإن قيل : فبم عرفتم الأصل الآخر ، وهو أن كل فعل محكم رتب ، ففاعله قادر ؟ !

قلنا ؛ هذا مدركه ضرورة العقل، فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ، ولكنا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد .

فنقول : نعنى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه ، لايخلو إما أن يصدر عنه لذاته ، أو لزائد عليه .

وباطل أن يقال : صدر عنه لذاته ، فلو كان كذلك لكان قديماً مع الذات ،

---

(١) ص ١٩٦ .

(٢) ص ٣٨ الاقتصاد .

فدل أنه صدر لزائد على ذاته . فالصفة الزائدة التى بها تهيؤ الفعل الموجود . نسميها قدرة ؛ إذ القدرة فى وضع اللسان . عبارة عن الصفة التى بها يتهيأ الفعل للفاعل .

فإن قيل : ينقلب عليكم هذا فى القدرة . فإنها قديمة والفعل ليس بقديم .

قلنا : سيأتى جوابه فى أحكام الإرادة . فبها يقع الفعل ، وهذا مما دل عليه التقسيم القاطع ، الذى ذكرناه .

ولسنا نعنى بالقدرة إلا هذه الصفة ، وقد أثبتناها . فلنذكر الآن أحكامها :

ومن أحكامها أنها متعلقة بجميع المقدورات ؛ وأعنى بالمقدورات الممكنات كلها ، التى لانهاية لها ، ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها . فلا نهاية إذن للمقدورات .

ونعنى بقولنا : لا نهاية للممكنات . أن خلق الحوادث بعد الحوادث لاينتهى إلى حد . يستحيل فى العقل حدوث حادث بعده . فالإمكان مستمد أبداً ، والقدرة واسعة لجميع ذلك .

وبرهان هذه الدعوى ، وهى عموم تعلق القدرة ؛ أنه قد ظهر إن صانع كل العالم ، واحد ، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة . والمقدورات لانهاية لها . فثبتت قدر متعددة ، لانهاية لها ، وهو محال لما سبق فى إبطال دورات . لا نهاية لها .

وإما أن تكون القدرة واحدة . فيكون تعلقها مع اتحادها . بما يتعلق بها من الجواهر والأعراض . مع اختلافها ؛ لأمر تشترك فيه ؛ ولا تشترك فى أمر سوى الإمكان ؛ فيلزم فيه أن كل ممكن مقدور لا محالة ، وواقع بالقدرة .

وبالجملة ، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض ؛ استحال أن لايصدر منه أمثالها ؛ فإن القدرة على الشىء قدرة على مثله ، إذا لم يمتنع التعدد فى المقدور فنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها ، على وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر .

وهذا الذى عنينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان

لاينحصر فى عدد ، ومناسبة ذات القدرة . فلا يمكن أن يشار إلى حركة ، فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تتعلق بمثلها ؛ إذ بالضرورة نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله . ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع :.

الفرع الثانى :

إن قال قائل : إذا ادعيتم عموم القدرة ، فى تعلقها بالممكنات ، فما قولكم فى مقدورات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات ؟ ! أهى مقدورة لله تعالى ، أم لا ؟ !

فإن قلتم : ليست مقدورة ؛ فقد نقضتم قولكم : إن تعلق القدرة عام .

وإن قلتم : إنها مقدورة له سبحانه ؛ لزمكم إثبات مقدور بين قادرين ، وهو محال .

وإنكار كون الإنسان وسائر الحيوان قادراً ، فهو مناكرة للضرورة ، ومجاحدة لمطالبة الشريعة ؛ إذ تستحيل المطالبة بما لاقدرة عليه ؛ ويستحيل أن يقول الله سبحانه لعبده : ينبغى أن تتعاطى ماهو مقدور لى ، وأنا مستأثر بالقدرة عليه ، ولاقدرة لك عليه .

فنقول فى الانفصال : قد تحزب الناس فى هذا أحزابًا :

فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد ، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة ، بين حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضًا استحالة تكاليف الشرع .

وذهبت المعتزلة ، إلى إنكار تعلق قدرة الله سبحانه ، بأفعال العباد ، من الحيوانات والملائكة ، والجن والإنس والشياطين ، وزعمت أن جميع مايصدر منها ، من خلق العباد واختراعهم ، ولاقدرة لله سبحانه عليها ، بنى ولا إيجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان :

إحداهما : إنكار ماأطبق عليه السلف رضى الله عنهم : من أنه لا خالق إلا الله سبحانه ، ولا مخترع سواه . .

والثانية : نسبة الاختراع والخلق ، إلى قدرة من لايعلم ما خلقه ، من الحركات ، فإن الحركات التى تصدر من الإنسان وسائر الحيوان ، لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها ، لم يكن عنده منها خبر منها ، بل الصبى كما ينفصل من

المهد . يدب إلى الثدى باختياره . ويمتص ؛ والهرة كما ولدت . تدب إلى ثدى أمها ، وهى مغمضة عينيها ؛ والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة يتحير المهندسون فى استدارتها . وتوازى أضلاعها . وتناسب ترتيبها . . .

وإن فى صناعة الحيوانات من هذا الجنس عجائب . لو أوردت منها طرفًا ، لامتلأت الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله .

فتعسًا للزائغين عن سبيل الله ، المغترين بقدرتهم القاصرة . ومكنتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون . مع الله تعالى . فى الخلق والاختراع . وإبداع مثل هذه العجائب والآيات .

هيهات ! ! هيهات ! ! ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات .

فهذه أنواع الشناعة اللازمة ، على مذهب المعتزلة .

فانظر الآن إلى أهل السنة ، كيف وفقوا للسداد ، ورشحوا للاقتصاد فى الاعتقاد ، فقالوا :

القول بالجبر محال باطل . والقول بالاختراع اقتحام هائل .

وإنما ألحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين .

فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل .

وهذا إنما يبعد ، إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما ؛ فتوارد التعلقين على شىء واحد غير محال . . .] .

ويقول فى موضع آخر من الاقتصاد [١] :

[وقد عرفت من جملة هذا : أن الحادثات كلها ، جواهرها وأعراضها الحادثة منها ، فى ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها ، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ؛ بل الكل يقع بالقدرة .

وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى ، وعموم حكمها ، وما اتصل بها من الفروع واللوازم] .

---

(١) ص ٤٦ .

ويقول فى التهافت[١] :

[فإن قيل[٢] : إذا عرف مذهبنا ؛ اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هى فى محال ، كالأعراض والصور .

وإلى ما ليست فى محال . وهذه تنقسم :

إلى ما هى محال لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، وهى تنقسم :

إلى مايؤثر فى الأجسام ، ونسميها نفوسًا .

وإلى مالا يؤثر فى الأجسام ؛ بل فى النفوس ؛ ونسميها عقولاً مجردة .

أما الموجودات التى تحل فى المحال ، كالأعراض ؛ فهى حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ؛ وهى الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام فى الأصول القائمة بأنفسها ، لا فى محال ؛ وهى ثلاثة : أجسام ، وهى أخسها .

وعقول مجردة ، وهى التى لاتتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية . ولا بالانطباع فيها ، وهى أشرفها .

ونفوس وهى أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعًا من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهى متوسطة فى الشرف ؛ فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر فى الأجسام.

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشرة المادة ، التى هى حشو مقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم

---

(١) ص ١١٣ .

(٢) يعنى على لسان الفلاسفة .

بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه . وقد سميناه العقل الأول . ولامشاحة فى الأسماء — يسمى ملكاً أوعقلاً أوما أريد — ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور :

عقل . ونفس الفلك الأقصى — وهو السماء التاسعة — وجرم الفلك الأقصى .

ثم لزم من العقل الثانى ، عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه .

ثم لزم من العقل الثالث ، عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛

ولزم من العقل الرابع ؛ عقل خامس ، ونفس فلك المشترى ، وجرمه .

وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذى لزم منه ، عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير ، هو الذى يسمى العقل الفعال ، ولزم حشو فلك القمر — وهى المادة القابلة للكون والفساد — من العقل الفعال ، وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول ، مختلفة الأنواع ؛ فما ثبت لواحد ، لايلزم للآخر .

فيخرج منه ، أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة — بعد المبدأ الأول — تسعة عشر ، ويحصل منه . . . ، تحت كل عقل من العقول الأول ، ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه فلا بد أن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة .

ولا تتصور كثرة فى المعلول الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده ، بغيره لابنفسه ؛ وهذه معان ثلاثة مختلفة .

والأشرف من المعلولات الثلاثة ، ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

وتصدر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فينبغى أن يقال : هذا الثليث من أين حصل فى المعلول الأول ، ومبدؤه واحد ؟ !

فنقول : لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل ، الذى به يعقل نفسه . ولزمه — ضرورة ، لا من جهة المبدأ — أن عقل المبدأ . وهو فى ذاته ممكن الوجود ؛ وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن لانبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول — لا من جهة المبدأ ؛ بل من جهته — أمور ضرورية إضافية ، أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لابد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذى يجب الحكم به .

فهذا هو القول فى تفهيم مذهبهم .

قلنا : ماذكرتموه ، تحكمات ؛ وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لوحكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أولو أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها تخمينات ؛ لقيل إنها ترهات ، لاتفيد غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لاتنحصر ، ولكنا نورد وجوهًا معدودة :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة . ولكن كيف لاتستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول ، اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ !

وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود ، وأنه يعقل نفسه وصانعه . فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك .

فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ !

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيئان آخران :

وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، فكذا فى موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية ، لا تختلف باختلاف ذات الممكن : إنسانًا كان ، أو ملكًا ، أوفلكًا .

فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه ، بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء ! ! !] .

ويقول فى التهافت[1] :

[[2]فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية، الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية ، نفوس السموات ؛ فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا ، بالنسبة إلى أبداننا . ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية ، التى هى موجبها ، أيضًا قديمة .

ولما تشابهت أحوال النفس ؛ لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم ، إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ؛ فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ؛ فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثًا بعد أن لم يكن .

فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ الحوادث ؛ ومن حيث إنها أبدية متشابهة الأحوال ، صادرة عن نفس أزلية .

فإن كان فى العالم حوادث ، فلا بد من حركة دورية ، وفى العالم حوادث، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لايغنيكم ، فإن الحركة الدورية ، التى هى المستند ، حادثة أم قديمة ؟ ! فإن كانت قديمة صارت مبدأ لأول الحوادث ! وإن كانت حادثة ، افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر .

وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أى هوثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

---

(١) ص ٦٨ .

(٢) الكلام على لسان الفلاسفة .

فنقول : أهو مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجدد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء فى بعض الأوقات دون بعض ! ! وإن كان من حيث إنه متجدد ، فما سبب تجدده فى نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل .

فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم فى الخروج من هذا الإلزام ، نوع احتيال ، سنورده فى بعض المسائل بعد هذه ، كى لايطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة الدورية ، لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل ماقالوا : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركتنا] .

جوده :

والإله — عند الغزالى — جواد فياض ، يفيض على كل كائن ، وجوده وما يستحقه ، بواسطة الأسباب التى تباشر التأثير ، إذ قد مر بنا أنه لايفعل بالمباشرة ، قال[1] : [إن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة فى المادة ، وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذى عبر عنه فى التنزيه ، بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس فى طاقة القوى البشرية ، الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم ، أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق مايستحقه ، وكل قاصر مايكمله .

بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها وأشكالها وخواصها ، وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس ، طلباً للاستكمال ، تحريكاً للسموات .

---

(١) ص ١١٧ معارج القدس .

فالكل من جود الجواد الحق ، الذى يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .

وعلوم البشر قاصرة ، عن إدراك ذلك .

وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لِمَ » . كما ينقطع مطلب « ما » ، لايسأل عما يفعل ، وهم يسألون] .

ولهذه المعانى التى يضفيها الغزالى على الإله ، نظير عند الفلاسفة المسلمين . قال ابن سينا فى الإشارات [١] :

[تنبيه :

أتعرف . ما الجود ؟ ! الجود إفادة ماينبغى ، لا لعوض . ولعل من يهب السكين ، لمن لا ينبغى له ، ليس بجواد . ولعل من يهب ليستعيض ، معامل . وليس بجواد .

وليس العوض كله عينًا . بل وغيره ، حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة . والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ماينبغى .

فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به مايفعل . فهو مستعيض غير جواد .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه ؛ وطلب قصدى لشىء يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئًا . لولم يفعله ، قبح به ، أولم يحسن منه ، فهو بما يفيده من فعله ، متخلص] .

عنايته [٢] :

[فإذا فهمت علمه فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية ، ولكن إرادته وعنايته لاتزيد على ذاته . . .

وعنايته ، هو تصور نظام الكل ، وكيفية معلولاته ، على الوجه الأحسن الأبلغ فى النظام . وليس له ميل وغرض ، يحمله على مايريد ، فليس شىء

---

(١) ص ١٥٩ ط ليدن .

(٢) ص ١٩٥ معارج القدس .

أولى به ، ولايفعل ليخلص عن مذمة . أو يطلب محمدة] .

ولهذا شبه عند ابن سينا حيث يقول فى الإشارات [١] :

[وهم وتنبيه :

اعلم أن مايقال : من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه ، شىء لامدخل له فى أن يختاره الغنى . إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ، ينزهه ، ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه . ينقص منه ويثلمه ، وكل هذا ضد الغنى .

إشارة :

لاتجد — إن طلبت مخلصًا — إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى ، فى العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه فى تفاصيله ، معقولاً فياضه .

وذلك هو العناية] .

وحيث يقول أيضًا [٢] :

[تنبيه :

اعلم أن الشىء الذى إنما يحسن به ، أن يكون عنه شىء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق ، من أن لا يكون ؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ؛ لم يكن ما هو أولى وأحسن مطلقًا ؛ وأيضًا لم يكن ماهو الأولى والأحسن به مضافًا ؛ فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه :

فما أقبح مايقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئًا لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، وأن من المحاسن ، والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة .

وأن الأول الحق . يفعل شيئًا لأجل شىء . وأن لفعله لميّة .

---

(١) ص ١٦٠ ط ليدن .

(٢) ص ١٥٨ طبعة ليدن .

تذنيب :

أتعرف ما الملك ؟ ! الملك الحق . هو الغنى الحق مطلقًا ، ولا يستغنى عنه شيء فى شيء . وله ذات كل شيء ؛ لأنه منه . أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

إشارة :

والعالى لايكون طالبًا أمراً لأجل السافل ؛ حتى يكون ذلك جاريًا منه ، مجرى الغرض ؛ فإن ماهو غرض . لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ، ويكون عند المختار ، أنه أولى وأوجب . حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى فى نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل ، أنّ طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضًا .

فإن الجواد والملِك ، لاغرض له ، والعالى لاغرض له فى السافل] .

حكمته :

والأول تعالى حكيم .

[(١) لأن الحكمة إما أن تكون عبارة عن العلم بحقائق الأشياء ، ولا أعلم منه . أوتكون عبارة عمن يفعل فعلاً مرتبًا محكمًا، جامعًا لكل مايحتاج إليه ، من كمال وزينة .

وفعله هكذا فى غاية الإحكام والكمال ، والجمال والزينة ، أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى] .

وقريب من هذا قول الفارابى فى المدينة الفاضلة(٢) :

« وكذلك القول فى أنه حكيم .

فإن الحكمة ، هى أن العقل ، عقل أفضل الأشياء بأفضل العلم ، وبمايعقل من ذاته ويعلمه ، يعلم أفضل الأشياء .

---

(١) ص ١٩٦ معارج القدس .

(٢) ص ١٠ .

وأفضل العلم ، هو العلم الدائم ، الذى لايمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بذاته] .

ابتهاجه :

[والأول تعالى مبتهج بذاته ، على معنى كمال العلم ، وكمال المعلوم ؛ أو كمال الجود ، والفضل على الموجود ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً ، لأشد الأشياء كمالا ، الذى هو منزه عن طبيعة الإمكان والمادة .

والكمال فى البراءة عن المادة ولوازمها[1] ، والبعد عن طبيعة الإمكان ولواحقها] .

وقريب من هذا القول قول الفارابى فى المدينة الفاضلة[2] :

« والجمال والبهاء والزينة ، فى كل موجود ، هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير .

وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجماله فائت لجمال كل ذى الجمال وكذلك زينته وبهاؤه .

ثم هذه كلها له فى جوهره وذاته ، وذلك فى نفسه وبما يعقله من ذاته . وأما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهاءنا ، هى لنا بأعراضنا ، لا بذاتنا ، وللأشياء الخارجة عنا ، لا فى جوهرنا ، والجمال فيه والكمال ، ليساهما فيه سوى ذات واحدة ، وكذلك سائرها .

واللذة والسرور والغبطة ، إنما ينتج ويحصل أكثر ، بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم ، فإذا كان هو الأجمل فى النهاية والأبهى والأزين ، فإدراكه لذاته الإدراك الأتقن فى الغاية ، وعلمه بجوهره ، العلم الأفضل على الإطلاق .

واللذة التى يلتذ بها الأول ، لذة لا نفهم نحن كنهها ، ولا ندرى مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة ، إلى ما نجده من اللذة ، عندما نكون قد أدركنا ،

---

(١) ومن هنا يفهم السر فى تفضيله الملائكة على الأنبياء فى كتابه الإحياء .

(٢) ص ١٥ .

ا هو عندنا أكمل وأبهى ، إدراكاً أتقن وأتم ، إما : بإحساس ، أو تخيل ، أو بلم عقلى .

فإنا عند هذه الحال ، يحصل لنا من اللذة ما نظن ، أنه فائت لكل لذة فى عظم ، وذكون نحن عند أنفسنا مغبوطين ، بما نلنا من ذلك ، غاية الغبطة ، إن كانت تلك الحال منا ، يسيرة البقاء سريعة الدثور .

فقياس علمه هو وإدراكه ، الأفضل ، من ذاته ، والأجمل والأبهى ؛ إلى لمنا نحن وإدراكنا ؛ الأجمل والأبهى عندنا ؛ هو فياس سروره ولذته غتباطه بنفسه ، إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاغتباط بأنفسنا .

وإذا كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه ، ولا لمعلومنا إلى معلومه ، لا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته .

وإن كان له نسبة فهى نسبة ما يسيرة .

فإذن لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واغتباطنا لأنفسنا ، إلى ما للأول من ذلك ، وإن كانت له نسبة فهى نسبة يسيرة جداً » .

وقول ابن سينا فى النجاة[1] :

[ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء ، فوق أن تكون الماهية ، عقلية محضة خيرية محضة ، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة .

والواجب الوجود له الجمال ، والبهاء المحض ؛ وهو مبدأ كل اعتدال ، لأن كل اعتدال هو فى كثرة تركيب أو مزاج ؛ فيحدث وحدة فى كثرته .

وجمال كل شىء وبهاؤه ، هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب ؟ ! .

وكل جمال ملائم ؛ وخير مدرك ؛ فهو محبوب ومعشوق ؛ ومبدأ إدراكه إما الحس وإما الخيال ؛ وإما الوهم ؛ وإما الظن ؛ وإما العقل .

وكلما كان الإدراك أشد اكتناهاً ، وأشد تحقيقاً ؛ والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً ، فإحباب القوة المدركة إياه ؛ والتذاذها به أكثر .

---

(١) ص ٤٠٠ .

فالواجب الوجود؛ الذى فى غاية الجمال والكمال والبهاء ، والذى يعقل ذاته بتلك الغاية ، فى البهاء والجمال ، وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول، على أنهما واحد بالحقيقة ؛ يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذٍّ وملتذ.

فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم ، من جهة ما هو ملائم ؛ فالحسية منها إحساس بالملائم ، والعقلية تعقل الملائم ، والأول أفضل مدرك ، بأفضل إدراك ، لأفضل مدرك ؛ فهو أفضل لاذ وملتذ ، ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شىء .

وليس عندنا لهذه المعانى أسام غير هذه الأسامى ؛ فمن استبشعها ؛ استعمل غيرها .

ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول ، أقوى من إدراك الحس للمحسوس ؛ لأنه — أعنى العقل — يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى ؛ ويتحد به ، ويصير هو هو ، على وجه ما ؛ ويدركه بكنهه لا بظاهره ؛ وليس كذلك الحس للمحسوس .

واللذة التى تجب لنا ، بأن نتعقل ملائماً ، هى فوق التى تكون لنا ، بأن نحس ملائماً ، ولا نسبة بينهما .

ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الداركة ؛ لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به ، لعوارض ؛ كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه ، لعارض .

فكذلك ، يجب أن تعلم من حالنا ، ما دمنا فى البدن ، فإنا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية ، كما لها بالعقل ، من اللذة ، ما يجب للشىء فى نفسه ؛ وذلك لعائق البدن .

فلو انفردنا عن البدن ؛ لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً ، مطالعاً للموجودات الحقيقية . والجمالات الحقيقية ، والملذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول ؛ نجد من اللذة والبهاء ، ما لا نهاية له .

واعلم أن لذة كل قوة ، حصول كمالها : فللحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شىء ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل .

فالواجب الوجود ، معقول ، عقل أو لم يعقل ؛ معشوق ، عشق أو لم يعشق ؛ لذيذ ، شعر به أو لم يشعر] .

الكونيات

يرى الغزالى أن أول ما خلق الله شيءٌ واحد ضرورة ؛ « إن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد » .

وضرورة أنه ينزه « الإله عن أن يفعل بالمباشرة فى كل شيء » .

يسمى الغزالى ذلك الشيء الواحد مرة عقلا ، ويستشهد على ذلك بقول الرسول الكريم[١] : [أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر][٢] .

ويفسر هذا الحديث بقوله : [أقبل حتى تستكمل بى ، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك] .

وهذا العقل هو الذى قال الله له : [وعزتى وجـلالى ما خلقت خلقاً أعز ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك أعطى] .

ويسميه مرة قلماً فيقول : [وهذا الذى يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام: « إن أول ما خلق الله القلم فقال : اكتب ؛ قال : وما أكتب؟ ! قال ما هو كائن إلى يوم القيامة : من عمل ، وأثر ، ورزق ؛ فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القامة » .

ثم يجمل لنا درجات العالم فيقول[٣] : [أول ما خلق الله ، العقل ثم النفس ثم الهيولى ؛ أو ما رزى فى الخبر ، إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ، ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة] .

فهو يرادف بين العقل وبين القلم ثم بين النفس وبين اللوح ، وإن كان قد

---

(١) ص ١٥ معارج القدس .

(٢) يقال: إن هذا الحديث موضوع ذكر ذلك ابن الجوزى ، وابن تيمية انظر القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى .

(٣) ص ١٢٤ معارج القدس .

حكى ذلك على لسان الفلاسفة وأنكره عليهم ، فى كتابه التهافت ، قال[١] :

[وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ؛ والمفيد أشرف من المستفيد ؛ ولذلك عبر عن الأشرف بـ « القلم » فقال تعالى : « علَّم بالقلم » لأنه كالنقاش المفيد ، مثَّل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح . هذا مذهبهم] .

ثم قال فى نقضه[٢] :

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

وبمراجعة ما مر ، فى نصوص ابن سينا والفارابى عند البحث الإلهى[٣] بتضح وجه الشبه بينه وبين ما يقول الغزالى هنا ، من أن أول ما خلق الله شىء واحد هو العقل . . . إلخ .

والغزالى يقسم العالم إلى ثلاث طبقات :

١ — طبقة العقول .

٢ — طبقة النفوس .

٣ — طبقة الأجسام .

ويرى أن الأجسام تأثرت عن النفوس ، والنفوس تأثرت عن العقول ، قال[٤]:

---

(١) ص ٢١٢ معارج القدس .

(٢) ص ٢١٦ .

(٣) ص ٢٩٦ .

(٤) ص ١٩٩ معارج القدس .

[وكما أن الجسم الذى هو البدن ، يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر ، والعقل العملى ، يؤثر فى القوى الحيوانية ، ويتأثر من العقل النظرى . والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العملى . وتؤثر فى الجسم وأعضاء البدن .

فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى ، تنقسم إلى هذه الأقسام :

متأثر لا يؤثر .

ومؤثر[١] لا يتأثر .

فالمتأثر الذى لا يؤثر هو أجسام العالم .

والمتأثر الذى يؤثر هى النفوس . فتتأثر من العقول ، وتؤثر فى أجسام السموات بالتحريك . وبواسطة تحريك السموات[٢] ، فى عالم العناصر .

والعقول تؤثر ولا تتأثر ، بل كمالاتها حاضرة معها ، ليس لها استكمال ؛ وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها ، تعالى وتقدس .

فالطبيعة فى عالم الأجسام مسخرة للنفس ، تفعل فعلا ، سواء علمت ما تفعل أو لم تعلم . كما أن النفس مدبرة للعقل تعلماً ؛ سواء طلبت العلوم أو لم تطلب . فانتهجت الطبيعة بالتسخير ، منهاج ما فوقها بالتدبير . وعبر التنزيل عن ذلك بقوله : « والسماء بنيناها بأيد ، وإنا لموسعون ؛ والأرض فرشناها فنعم الماهدون ، ومن كل شىء خلقنا زوجين ، لعلكم تذكرون » .

[فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج : لطيفها وكثيفها ، معقولها ومحسوسها . ففى المركبات ازدواج . وفى البسائط ازدواج ، وبين البسائط والمركبات ازدواج ، والنفوس بواسطة الأفلاك معطية ، والعناصر قابلة .

وبين المعطى والقابل نتائج ومواليد ، من المعادن والنبات والحيوان والإنسان .

وبين العقل والنفس ازدواج . كما بين القلم واللوح ازدواج . ومواليدهما ، الروحانيات : من العقول والنفوس .

ومن له الخلق والأمر ، متعال على الازدواج ، أداء[٣] وقبولا ؛ سبحانه أن يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شىء فقدره تقديراً] .

---

(١) لعل قبل هذا سقطاً تقديره : ومؤثر يتأثر ، بدليل باقى النص .

(٢) يعنى أن النفوس تؤثر فى السموات بالتحريك ، وتؤثر فى عالم العناصر بواسطة حركة السموات .

(٣) فى هذه الكلمة ما يشبه التعطيل .

وواضح من هذا العرض وجه الشبه بين آراء الغزالى — فى التأثير والتأثر — وبين آراء الفارابى وابن سينا ، على مامر .

وعلى مذهب الغزالى لم يصدر عن الإله إلا عقل واحد ، فكيف صدر عن العقل الواحد عقول ؟ ! وكيف صدر عن العقول نفوس ؟ وكيف صدر عن النفوس أجسام ؟

هذا ما يصمت عنه الغزالى فى كتابيه « معارج القدس » ، و « المضنون به على غير أهله » فهل له كتب حول هذا الموضوع لم تصل إلينا ؟

أم هو يرى أن جهة إمكانه ، وجهة عقله نفسه ، وجهة عقله مبدأه ، أصدرت عقلا ونفساً وفلكاً ، ولقد مرت بنا عبـــارته التى تقول إن الإله واحد من كل وجه وحدة حقيقية ، لذلك لم يصدر عنه إلا واحد ، أما العقل فليس واحداً من كل وجه ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

فهل يعنى بذلك أنه لا غرابة فى أن يصدر عنه المتعدد باعتبار جهات التعدد فيه ؟ !

إن كان ذلك ما يعنيه الغزالى فهو بنفسه ما حكاه عن الفلاسفة وشنع عليهم فيه أبلغ تشنيع حيث يقول فى التهافت[١] :

[وما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ؛ ولو أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل : إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ، ومداخل الاعتراض على مثلها لا تحصى] :

ويقول أيضاً فى التهافت[٢] :

[سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه .

---

(١) ص ١١٥ .

(٢) ص ١٢٣ .

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود . وأنه يعقل نفسه وصانعه ، فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك . فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك ؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه ، شيئان آخران . وهذا إذا قيل فى إنسان ضُحك منه فكذا فى موجود آخر ، إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلكاً .

فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلا عن العقلاء] .

قدم العالم :

ومهما يكن من شىء ، فالغزالى يرى أن هناك عالماً عقلياً يعبر عنه بالعقول ، لا عقل واحد ، ويرى أن هذه العقول ، أو هذه الصور العقلية — كما يسميها أحياناً — يصدر عنها لذاتها العالم الجسمانى ، يعنى بواسطة النفوس ، قال[١] :

[قد ظهر لنا فى العلوم الإلهية ، أن الصورة التى هى فى الأجسام العالمية ، تابعة فى الوجود للصور التى فى النفوس والعقول الكلية ، وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور فى عالم العقل ، فإن تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية] .

ويرى أن هذه العقول التى يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسمانى ، قديمة ، قال[٢] :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه من غير سبق مادة وزمان] .

وليس هذا الحكم خاصاً بالعقل الأول فحسب ، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها ، قال[٣] :

[إن درجات العالم ثلاث :

١ — العقل أو العقول .

---

(١) ص ١٦٤ معارج .
(٢) ص ٢٠٣ معارج .
(٣) ص ٢٠٣ معارج .

٢ ــ النفس أو النفوس .

٣ ــ المادة .

والزمان ابتدأ منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتدأ منذ ابتدأت المادة .

أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ولا يعتورها الزمان والمكان][1] .

وإذا كانت العقول والنفوس قديمة ، وكان يجب عنها لذاتها ، صدور العالم الجسمانى ؛ كانت المجردات ، وبعض الجسمانيات ــ على الأقل ــ قديمة بالزمان ، وإن كانت حادثة بالذات .

ألا ترى أن هذا الرأى الذى تعطيه هذه النصوص ، قريب الشبه بما للفارا حول هذا الموضوع ، استمع إليه يقول[2] :

[ووجود الأشياء عنه ــ يعنى عن الواجب ــ لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد للأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ؛ من دون أن يكون له معرفة ورضا ، بصدورها وحصولها .

وإنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ؛ وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود ، على ما يجب أن يكون عليه .

فإذن علمه علة لوجود الشىء الذى يعلمه . وعلمه للأشياء ، ليس بعلم زمانى ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً ، بعد كونها معدومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشىء ، الذى ليس وجوده لذاته ؛ إدامة لا تتصل بشىء من العلل ؛ غير ذات المبدع .

ونسبة جميع الأشياء إليه ، من حيث إنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة ، وبوساطته تكون علة الأمر الآخر ؛ نسبة واحدة .

---

(١) انتهى ملخصاً وقد مر تمام النص .

(٢) ص ٦٧ من المجموع .

وهو الذى ليس لأفعاله لمية . ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر .

وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول ؛ ويحصل فى المبدع الأول الكثرة بالعرض ؛ لأنه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول ؛ ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التى فيه من الأول ؛ لأن إمكان الوجود هو لذاته . وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول . بأنه واجب الوجود ، وعالم بالأول ؛ عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل ، بأنه ممكن الوجود ، وبأنه يعلم ذاته ؛ الفلك الأعلى بمادته ، وصورته التى هى النفس .

والمراد بهذا ، أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، أعنى الفلك والنفس.

ويحصل من العقل الثانى ؛ عقل آخر وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى . وإنما يحصل منه ذلك ؛ لأن الكثرةحاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بديًا فى العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل فلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك ، إلا على طريق الجملة ؛ إلى أن تنتهى العقول الفعالة ، إلى عقل فعال مجرد من المادة .

وهناك يتم عدد الأفلاك .

وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية .

وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة .

والعقل الأخير منها ، سبب وجود الأنفس الأرضية . من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .

ويجب أن يحصل من الأركان ، الأمزجة المختلفة ؛ على النسب التى بينها ، المستعدة لقبول النفس ، النباتية والحيوانية ، والناطقة ؛ من جهة الجوهر الذى هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التى حركاتها مستديرة على شيء ثابت غير متحرك ، ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الأركان الأربعة .

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه .

ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية ، وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال ، من حال إلى حال ، على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب ذلك التخيل لها ، التخيل الجسمانى ، وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة ، الحركات الجسمانية ؛ ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة ، وما يظهر فى عالم الكون والفساد من التغير .

واشتراك الأجرام السماوية فى معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها ، يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة . واختلاف حركاتها ، يصير سبب اختلاف الصور الأربع . وتغيرها من حال إلى حال ، يصير سبب تغير المواد الأربع ، وكون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها .

والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها عن مادة وصورة ؛ فإن مادة الأفلاك والأجرام ، مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات ؛ كما أن صور تلك ، مخالفة لصور هذه ، مع اشتراك الجميع فى الجسمية ؛ لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة .

ولأن ذلك كذلك ، لا يجوز وجود الهيولى بالفعل ، خالية عن الصورة ؛ ولا وجود الصورة الطبيعية[1] ، مجردة عن الهيولى ؛ بل الهيولى محتاجة إلى الصورة ، لتصير بها موجودة بالفعل ؛ ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ؛ بل ههنا سبب يوجدهما معاً .

والحركات السماوية وضعية دورية ؛ والحركات الكائنة الفاسدة ، حركات مكانية . وحركة الكمية والكيفية ، والحركات المستوية ، لازمة للبسائط ؛ وهى على ضربين :

---

(١) يعجبنى من الفارابى هذا الاحتياط ، وهذا التقييد ؛ إذ يرسل بعض الناس القول على إطلاقه ، فيقولون : لا توجد الصورة مجردة عن الهيولى . مع أن هذا الحكم خاص بالصور الطبيعية ، فهى التى لا تفارق الهيولى ، وهناك صور أخرى غير طبيعية ، كالإله والنفس مثلا ، فكما أن الصورة الطبيعية حالة كمال للهيولى ، كذلك الإله هو رمز الكمال أمام العالم ، ولذلك يتحرك العالم بدافع الشوق له والقرب منه ؛ وكذلك النفس حالة كمال للجسم ، فالجسم معها ، يكون أكمل منه خالياً عنها ، ولكن التلازم بين الإله والعالم ، وبين الجسم والنفس ، ليس كالتلازم بين الصورة الطبيعية والهيولى .

أحدهما من الوسط .

والآخر إلى الوسط .

وحركة الأشياء المركبة ، بحسب غلبة البسائط من المواد الأربع عليها .

ومبدأ الحركة والسكون ، متى لم يكن من خارج ، أو عن إرادة سميت طبيعة .

وتكون الحركات متساوية عن غير إرادة . وتسمى نفساً نباتية، أو حركة مع إرادة ، أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيفما كانت ، وتسمى النفس الحيوانية والنفس الفلكية .

والحركة تتصل بها أشياء تسمى زماناً . ومقطع الزمان يسمى آناً ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ، ولا آخر زمانى ؛ فإذن يجب أن يوجد متحركاً على هذا اللون ، ومحركاً لذلك. وإن المحرك أيضاً متحرك؛ احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ، ولا يتحرك شيء بذاته ، فإذن يجب أن لا يكون بلا نهاية ، بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركاً ، وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين ، بلا نهاية ، وهذا محال .

والمحرك الذى لا يكون متحركاً ، يجب أن يكون واحداً ، ولا يكون ذا عظم ولا جسما ؛ ولا يكون متجزأ ، ولا فيه كثرة بوجه] .

وشبيه أيضاً بقول ابن سينا فى النجاة[1] :

[مبدأ الكل ، ذاتٌ واجبة الوجود ، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه ، وإلا فله حال لم تكن ، فليس واجب الوجود من جميع جهاته .

فإن وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته ، بل خارجة عن ذاته ؛ كما يضع بعضهم الإرادة ؛ فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت ، أهو بالإرادة ، أو طبعاً ، أو لأمر آخر ، أى أمر كان ؟ ! .

ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن ؛ فإما أن يوضع حادثاً فى ذاته ، وإما غير حادث فى ذاته ؛ بل على أنه شيء مباين لذاته ؛ فيكون الكلام فيه ثابتاً .

---

(١) ص ٤١٥ .

وإن حدث فى ذاته ؛ كان ذاته متغيراً ؛ وقد بين أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه ؛ كما كان قبل حدوثها ، ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن ، وكان الأمر على ما كان، ولم يوجد عنه شيء ؛ فليس يجب أن يوجد عنه شيء ؛ بل يكون الأمر والحال على ما كان ؛ فلابد من تمييز لوجوب الوجود عنه ، أو ترجيح الوجود عنه ، بحادث متوسط لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه ، وكان التعطل عن الفعل حاله .

وليس هذا أمراً خارجاً عنه ، فإنا نتكلم فى حدوث الحادث عنه نفسه ، بلا واسطة أمر يحدث ، فيحدث به الثانى ، كما يقولون فى الإرادة والمراد .

والعقل الصريح الذى لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة ، إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل ، شيء ، وهى الآن كذلك ، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء .

فإذا صار الآن يوجد عنها ؛ فقد حدث فى الذات قصد ، أو إرادة ، أو طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شيء مما يشبه هذا ، لم يكن .

ومن أنكر هذا ؛ فقد فارق مقتضى عقله لساناً ، ويعود إليه ضميراً ؛ فإن الممكن أن يوجد وأن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات التى للعلة ، كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ، ولا داعى ولا مصلحة ولا غير ذلك ؛ فلابد من حادث يوجب الترجح فى هذه الذات ، إن كانت هى الفاعلة ، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن ، على ما كان قبل ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله . ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله .

وإذا حدثت لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولابد أن يحدث لذاته وفى ذاته ، فإن كانت خارجة عن ذاته ، كان الكلام فيها ثابتاً ، ولم تكن النسبة المطلوبة ، فإنا نطلب النسبة الموقعة ، لوجود كل ما هو خارج عن ذاته ، بعد ما لم يكن أجمع ، كأنها جملة واحدة ، وفى حال ما لم يوجد شيء ، وإلا قد أخرج من الجملة شيء ، فنظر فى حال ما بعده ، فإن كان مبدأ النسبة مبايناً له ، فليست

هى النسبة المطلوبة ، فإذن الحادث الأول يكون على هذا القول فى ذاته ، لكنه محال ؛ فكيف يمكن أن يحدث فى ذاته شىء ؟ ! ، وعمن يحدث ؟ ! ، وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد ، أفترى أن ذلك عن الحادث منه ؟ ! ، فتكون ليست النسبة المطلوبة ؛ لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل ، أو هى عن واجب وجود آخر ؟ ! ، وقد قيل : إن واجب الوجود واحد على أنه إن كان واجب آخر ، فهو العلة الأولى والكلام ثابت فيه .

فصل فى أن ذلك يقع لانتظار وقت ، ولا يكون وقت أولى من وقت :

ثم كيف يجوز أن يتميز فى العدم وقت ترك ، ووقت شروع ؟ ! ، وبم يخالف الوقتُ الوقتَ ؟ ! .

وأيضاً إذا بان أن الحادث لا يحدث ، إلا بحادث حال فى المبدأ ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول ، بالطبع ، أو عرض فيه غير الإرادة ، أو بالإرادة ؛ إذ ليس بقسرى ، ولا اتفاق .

فإن كان بالطبع ؛ فقد تغير الطبع . أو كان بالعرض ؛ فقد تغير العرض . وإن كان بالإرادة فلينزل أنها حدثت فيه ، أو مباينة له .

بل نقول : إما أن يكون المراد نفس الإيجاد ، أو غرضاً ومنفعة بعد .

فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته ؛ فلمَ لم يوجد قبل ؟ ! ، أتراه استصلحه الآن ؟ ! ، أو حدث وقته ؟ ! ، أو قدر عليه الآن ؟ ! .

ولا نعنى فيما نقوله : قول القائل : إن هذا السؤال باطل ؛ لأن السؤال فى كل وقت عائد ، بل هذا سؤال حق ؛ لأنه فى كل وقت عائد ولازم .

وإن كان لغرض ومنفعة ؛ فمعلوم أن الذى هو للشىء ، بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ؛ فليس بغرض . والذى هو للشىء بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ، فليس هو نافعاً . والذى كونه منه أولى ؛ فهو نافع ؛ والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشىء .

فصل فى أنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان والحركة بزمان :

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة ؟ ! ، أبذاته أم بالزمان ؟ ! ،

فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للاثنين ، وإن كانا معاً بالزمان ، وكحركة المتحرك ، بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه ، وإن كانا معاً بالزمان ؛ فيجب أن يكون كلاهما محدثين ، أو قدم الأول ، وقدم الأفعال الكائنة عنه .

وإن كان قد سبق لا بذاته فقط ، بل بذاته وبالزمان : بأن كان وحده ، ولا عالم ولا حركة . ولا شك أن لفظة « كان » تدل على أمر مضى وليس الآن ، خصوصاً ويعقبه قولك : « ثم » ؛ فقد كان كونٌ ثم مضى ، قبل أن خلق الخلق . وذلك الخلق متناه ؛ فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان ؛ لأن الماضى ، إما بذاته . وهو الزمان ؛ وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها ؛ فقد بان لك هذا .

فإن لم يسبق بأمر هو ماض ، للوقت الأول ، من حدوث الخلق ؛ فهو حادث مع حدوثه . وكيف لا يكون سبق ، على أوضاعهم ، بأمر ماض للوقت الأول من الخلقة . وقد كان ولا خلق ، وكان خلق ، وليس « كان ولا خلق » ثابتاً عند كونه « كان وخلق » ولا « كونه قبل الخلق » ثابت مع « كونه مع الخلق » وليس « كان ولا خلق » نفس وجوده وحده ؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق . ولا « كان ولا خلق » هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث ؛ فإن وجود ذاته وعدم الخلق ، موصوف بأنه « قد كان ، وليس الآن » وتحت قولنا : « كان » معنى معقول ، دون معقول الأمرين ؛ لأنك إذا قلت : وجود ذات وعدم ذات ، لم يكن مفهوماً منه السبق ، بل قد يصح أن يفهم منه التأخر ؛ فإنه لو عدمت الأشياء . صح وجوده وعدم الأشياء ، ولم يصح أن يقال لذلك : « كان » ، بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث ؛ فوجود الذات شيء . وعدم الذات شيء ، ومفهوم « كان » ، شيء موجود وغير المعنيين .

وقد وضع هذا المعنى للخالق عز ذكره ، ممتدًّا لا عن بداية ؛ وجوز فيه أن يخلق قبل أى وقت يتوهم فيه أنه خلق .

فإذا كان هذا هكذا ؛ كانت هذه القبلية مقدرة ، مكممة ؛ وهذا هو الذى نسميه الزمان ؛ إذ تقديره ليس تقدير ذى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية ؛ إذ بينا أن ما يدل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لهيئة غير قارة ، والهيئة غير القارة هى الحركة .

فإذا تحققت علمت أن الأول ، إنما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقاً مطلقاً ، بل سبقاً بزمان معه ، وحركة وأجسام أو جسم » .

هذا هو الغزالى فى إيجازه هـــذا الموضوع ، شبيهاً بالفارابى وابن سينا ، فانظر إليه وقد حكى ما نقلناه هنا عن ابن سينا حكاية أمينة دقيقة ، فى كتابه التهافت[١] ، ثم كر عليها قائلا[٢] :

[والاعتراض من وجهين :

أحدهما ، أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه ، مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ؟ ! ، وما المحيل له ؟ ! . . .

الاعتراض الثانى على أصل دليلهم ، أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولابد لكم من الاعتراف به ، فإن فى العالم حوادث ولها أسباب ؛ فإن استندت الحوادث إلى الحوادث ، إلى غير نهاية ؛ فهو محال ، وليس ذلك معتقد عاقل ؛ ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود ، هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ، تنتهى سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ؛ فلابد إذن على أصلكم ، من تجويز صدور حادث من قديم] .

ثم يتعرض لقول ابن سينا[٣] : [إنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى ، سابقاً على الزمان والحركة بزمان . . .] .

فيقول[٤] :

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

---

(١) ابتداء من ص ٥١ .
(٢) ص ٥٣ .
(٣) ص ٦٧ .
(٤) ص ٧٢ تهافت .

ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى ، وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط .

فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه . لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث ، وهو الزمان . فلا التفات إلى أغاليط الأوهام] .

ويقول فى الاقتصاد[١] :

[أما الفلاسفة فقد قالوا : بقدم العالم ؛ وهو محال ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً ، إذ معنى كونه فعلاً ، أنه لم يكن ثم كان ؛ فإن كان موجوداً مع الله أبداً . فكيف يكون فعلا ، بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، على ما سبق[٢] وهو محال من وجوه . . .

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن الإرادة لم تعلقت بالحدوث . فى وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده ؛ مع تساوى نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ ! ، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا ، عن خصوص الصفات ، إذا العالم مخصوص بمقدار مخصوص ، ووضع مخصوص . وكانت نقائضها ممكنة فى العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم عنه، أمران ، أوردناهما ، فى كتاب تهافت الفلاسفة[٣] . ولا محيص لهم عنهما ألبتة .

أحدهما . . . إلخ] .

---

(١) ص ٤٩ .

(٢) أوردناه فيما مر .

(٣) من ص ٦٤ إلى ٦٧ وهذه الإحالة من أحد الكتابين إلى الآخر تقوى الصلة بينهما ، لا من جهة الغاية التى يهدفان إليها فحسب ، ولكن من جهة الأسلوب العلمى ، ونوع الأدلة ، ومستوى الجماعة التى أعد لها الكتابان .

تم يسوق الغزالى هذين الأمرين ، على نحو ما هو مذكور فى كتاب التهافت تماماً .

هذا ولا ينبغى أن ننسى ما للغزالى بصدد إثبات الواجب فى كتبه الكلامية ، حيث قد عول فيه على أن العالم حادث[١] وهو نفسه صنيع إمام الحرمين .

أبدية العالم :

أقام الغزالى الدليل على أن النفس الإنسانية باقية لا تفنى ، ولا يجوز فى العقل أن تفنى[٢] وقد استمد الغزالى هذا الدليل من تجردها ، فليست أبديتها فى نظره راجعة إلى شىء سوى هذا التجرد .

والغزالى يقول بعقول ونفوس مجردة ، غير العقول والنفوس الإنسانية ؛ فيلزمه — بمقتضى هذا الدليل — أن تكون هذه العقول وتلك النفوس أبدية كالنفس الإنسانية ، حيث لا فارق أصلا من هذه الجهة بل إن هذه النفوس وتلك العقول أشد فى التجرد وفى البعد عن علائق المادة من النفس الإنسانية .

وما دامت المادة واجبة الصدور عن العقول لذاتها[٣] فتكون دائمة بدوامها ؛ وإذا كانت المادة أبدية فيكون الزمان والحركة أبديين كذلك .

فيكون العالم عند الغزالى أبديًّا ، دل على أبديته الدليل العقلى .

ولكن هل أبدية العالم ستكون على هذا الشكل الذى هو عليه الآن ؟ ! أم يجوز أن تكون على شكل آخر ، ولو تبدلت فيه الأرض غير الأرض والسموات ؟! على ما يقول به المتكلمون .

الذى يقتضيه مذهب الغزالى من أن هذا العالم ما عدا المبدع الأول صدر عن العقول ، وصدوره عن العقول صدور ذاتى ، أن تكون أبدية العالم ، على الشكل الذى هو عليه الآن ، ضرورة أن ما بالذات لا يتخلف .

ولعل الغزالى فى هذا شبيه بمـــا يراه ابن سينا فى النجاة ، حيث يقول[٤] :

[فصل فى إثبات دوام الحركة بقول مجمل ، ثم بعده بقول مفصل :

---

(١) عرضنا لذلك فيما مر .

(٢) سيأتى ذكر هذا الدليل فى الأبحاث النفسانية .

(٣) على ما مر .

(٤) ص ٤١٢ .

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية ؛ وجود قوة غير متناهية ، ليست مجسمة ، وأنها مبدأ الحركة الأولية .

وبان لك أن الحركة المستديرة ، ليست متكونة تكوناً زمانيًّا .

فقد بان من هناك ، من وجه ما ، أن هنا مبدأ دائم الوجود .

وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن .

مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها ، تكون موجبة للمعلول ، فإن دامت أوجبت المعلول دائماً ؛ فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك] .

وشبيه بما يراه الغزالى لهم فى كتابه مقاصد الفلاسفة[١] حيث يقول :

[ولا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم إلى ما لا يقبل الكون والفساد كالسماويات ، وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة .

وقد سبق أن السماويات ، لا تقبل الانخراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة المستقيمة . ولا تخلو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة ، وطباعها مختلفة ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة] .

فى كل هذا ما يفيد أبدية العالم على الجملة ، سواء فيه ما يروى عن ابن سينا أو ما يروى عن الغزالى ، غير أن الغزالى فى كتبه الكلامية ، ينكر ذلك أيما إنكار ، إذ يقول فى التهافت[٢] :

[مسألة فى إبطال قولهم : فى أبدية العالم والزمان والحركة :

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ؛ فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ؛ بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك أيضاً .

وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية جارية فى الأبدية ، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق ؛ فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته أزلية أبدية ، فكان المعلول مع العلة .

---

(١) ص ١٣ قسم الطبيعيات .

(٢) ص ٨٩ .

ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بنوا منع الحدوث ؛ وهو بعينه جار فى الانقطاع . وهذا مسلكهم الأول .

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

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع . فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإنا نحيل أن يكون أزليًّا ، ولا نحيل أن يكون أبديًّا ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم آخر لا محالة إلا أبو الهذيل العلاف : فإنه قال : كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها ، فكذلك فى المستقبل . وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل فى الوجود ، لا متلاحقاً ، ولا متساوقاً ، والماضى كله قد دخل فى الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوقاً .

وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً ، من حيث العقل ، بل نجوز إبقاءه وإفناءه ؛ فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن ، بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع فهو محال ؛ لأنهم يقولون : إذ عدم العالم بقى إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا ، وهو وصف إضافى ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ؛ فالمواد والأصول لا تنعدم ؛ وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق][1] .

والغزالى فى التهافت يخالف الفلاسفة فى هذه المسألة من جهتين :

١ ــ أن يكون الدليل العقلى قد دل على ذلك .

٢ ــ أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام لا من جهة أصل الوقوع فى الجملة ، لأن الغزالى ــ فى التهافت أيضاً ــ يرى أن الأبدية حاصلة فى

---

(١) سبق له فى التهافت ابتداء من ص ٥٣ .

الجملة لا على هذا الشكل ، ويرى أن ذلك الحصول لأن الله أرادها باختياره لا لأنها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استلزمتها .

وهذان الأمران اللذان خالف الغزالى فيهما الفلاسفة فى كتاب التهافت ، هما بذاتهما اللذان تفيدهما عبارته فى كتابه معارج القدس كما سبق الإيضاح .

حاجة العالم إلى صانعه :

ذهب ابن سينا فى الإشارات[1] إلى أن العالم محتاج إلى صانعه فى وجوده وفى بقائه ، وشنع على جماعة يرون أن هذه الحاجة واقفة عند حد الوجود فقط ، بحجة أن الفاعل حال بقاء الفعل إما أن يكون له أثر فى الفعل أو لا يكون ، فإن كان فذلك الأثر إما الذى حصل أولا وهو محال . وإما غيره وحينئذ يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث ، وأما الباقى فهو غنى عنه . وأما إن لم يكن له فيه أثر كان ذلك اعترافاً باستغناء الفعل حال بقائه عن ذلك المؤثر .

وقد فسر شارحه الإمام الرازى هذه الجماعة بأنها فريق من المتكلمين .

ولما عرض الغزالى لهذه المسألة وافق ابن سينا فى رأيه وعرض بمن خالف قال[2] :

[وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وسرح فيها من عبيده خلقاً كثيراً ، فرتب لكل واحد منهم ما خلقه لأجله ، وقطع عنهم نظره وتدبيره وعلمه وقدرته وإرادته فهم بخلقه يعملون للأمر ، وبحكمه يتصرفون .

فلا الدار محتاجة فى بقائها إلى ممسك ، إذ قد استغنى البناء عن البانى ، كما ظنه قوم. ولا أهلها محتاجون إلى مدبر ومقدر ، إذ استغنوا بفطرتهم على ما هم عليه عن تجديد أحد وبنيان بان ، كما تخيله قوم ، بل كما كانوا محتاجين فى وجودهم إلى خلقه تعالى ، كانوا محتاجين فى دوام وجودهم إلى أمره تعالى ؛ وكما لم يكن وجودهم بذواتهم ، لم يكن دوام وجودهم بذواتهم ؛ فهو القيوم على الملكوت ، جل جلاله] .

---

(١) ص ٢١٥ ج ١ .

(٢) ص ٢٠٦ .

حياة السموات :

يرى الغزالى أن السموات كائنات حية ، قال[١] :

[وكما تميز النبي عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول ؛ كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنفوس السموات والنفس الفلكية] .

وهو فى هذا شبيه بابن سينا ، حيث يقول فى النجاة[٢] :

[يجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى ، نفس لا عقل ؛ وأن السماء حيوان مطيع لله عز وجل] .

هذا هو رأى الغزالى فى السموات — كما تفيده كتبه المضنون بها على غير أهلها — وإن تنكر لهذه الفكرة فى كتبه غير المضنون بها ، قال فى التهافت [٣]:

[قالوا : إن السماء حيوان ؛ وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا : وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ؛ فكذا السموات .

وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه سنذكره .

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

ولكنا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ، ليس يدل عليه .

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

---

(١) ص ١٤٥ .
(٢) ص ٤٢٢ .
(٣) ص ٢٠٢ .

وخبالهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة — وهذه مقدمة حسية — وكل جسم متحرك ؛ فله محرك — وهذه مقدمة عقلية — إلخ .

والاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاث احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها . . . إلخ] .

نظرية السببية :

يرى الغزالى أن المبدأ الأول لم يصدر عنه إلا شيء واحد ، ضرورة أنه واحد من كل وجه ، وضرورة أنه ينزهه عن أن يفعل بالمباشرة .

ويرى أيضاً أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ، قال :

[إن[1] كل معلول فيجب أن يلزم عن علته ؛ حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود بعد فليس يوجد .

وإن الحركة السماوية اختيارية . وإن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل ، وإن الاختيار للأمر الكلى لا يوجب أمراً جزئيا ؛ فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه . وإن الحركات التى توجد بالفعل كلها جزئية ، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئى ؛ فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلا صرفاً ؛ بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية ، تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً إما : أن يكون تخيلا ، أو تعقلا عملياً هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى يستمد من العقل المفارق الذى يدرك العلوم الكلية . وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى ، يتعقل الجزئيات بالنحو من التعقل الذى يخصها ، ويرتسم فيه صورها وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ الغايات التى تؤدى إليها الحركات ، فى هذا العالم .

---

(١) ص ١٥٠ معارج القدس .

ويتصور هذا العالم أيضاً بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التى فيه ، لا يعزب عنه شيء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التى تحدث فى المستقبل ؛ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ، والنسب التى بين الأمور التى ههنا ، والنسب التى بين هذه الأمور وتلك الحركات ، فلا يخرج شيء ألبتة من أن يكون حدوثه فى المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هى عليه فى الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع ، وإما أن تكون بالاختيار ، وإما أن تكون بالاتفاق .

والتى تكون عن الطبع ، إنما تكون باللزوم عن الطبع ، إما طبع حاصل ههنا أولياً ، أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا ؛ أو طبع حادث ههنا عن طبع سماوى .

وأما الاختيارات فإنها تلازم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة ، وحدوثه بلزومه .

وعلته إما شيء كائن ههنا على إحدى الجهات ، أو شيء سماوى ، أو شيء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات فهى احتكاكات ومصادمات بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض فى مجاريها .

فيكون إذن الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد ، وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التى لعلل شتى] .

فيكون وجوب هذه الممكنات المتكثرة ، عن غير المبدأ الأول ؛ فتكون نظرية الأسباب والمسببات قائمة تلعب دورها بين الكائنات فى هذا العالم ، ويكون بعض هذا العالم راجعاً إلى بعض فى التأثر والوجود .

والغزالى يصرح بذلك فيقول[1] :

[إنا لا نعلم وقوع الحوادث ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل

---

(١) ص ١٩٤ .

أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه . لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون . ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء] .

هذا هو الغزالى الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فانظر إلى الغزالى الأشعرى أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول فى التهافت[١] :

[الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا[٢] بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر . ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشراب ، والشبع والأكل . والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى ، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة . وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جراً إلى جميع المقترنات » .

ويقول فى الاقتصاد[٣] :

[فأما اللازمات التى ليست شرطاً ، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها ، بل لزومه بحكم طرد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة فى اليد عند مماسة الثلج ، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة فى الثلج ، والمماسة فى اليد ، مع خلق الحرارة فى اليد بدلاً من البرودة] .

---

(١) ص ٢٢٧ .

(٢) وقوله عندنا ظاهر فى أنه يشايع بهذا الرأى جماعة خاصة .

(٣) ص ٤٦ .

ويقول فى الاقتصاد أيضاً[١] :

[وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها فى ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة] .

تركب الجسم :

يرى الغزالى أن الجسم مركب من المادة والصورة[٢]، وينكر القول بالجوهر الفرد فيقول[٣] :

« كل جزء من الجسم منقسم، وقد برهنا على ذلك، وله براهين هندسية ليس ههنا موضع ذكرها » .

هذا مع أنه أثبت الجزء الذى لا يتجزأ ، فى كتابه الاقتصاد حيث يقول[٤] :

[وكل جسم فهو يتألف من جوهرين] ، يعنى على الأقل .

محتويات الكون :

ولقد لخص لنا الغزالى العالم كما فهمه ، قال[٥] :

[وكما أن حركة الجسم تدل على المحرك ، والمتحرك إذا لم يكن طبيعيًّا ، فيدل على مدرك يحركه بالإرادة ؛ والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً ، وقد يكون عقليًّا : نظريًّا أو عمليًّا .

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام فى مقعر فلك القمر قابل للتركيب ، فإن الطين مثلا مركب من الماء والتراب .

فنقول : هذا التركيب المشاهد ، يدل على وجود الحركة المستقيمة ، وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسماء ، وتدل الحركة من حيث حدوثها،

---

(١) ص ٤٦ معارج القدس .
(٢) وقد مر بنا شاهد ذلك .
(٣) ص ٣٠ معارج .
(٤) ص ٢١ .
(٥) ص ٢٠١ معارج القدس .

على أن لها سبباً ولسببها سبباً إلى غير نهاية[١] . ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية ، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية . والإرادة الجزئية لا تكون إلا مستمدة من إرادة كلية ، والإرادة الجزئية تكون للنفس . والإرادة الكلية تكون للعقل .

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب ، ووجود السموات المتحركة ، المحركة للعناصر ، والسموات المتحركة ، تدل على محركات هى نفوس سماوية ، والنفوس مستمدة من العقول ، والكل مستند إلى الله تعالى . إبداعاً وإنشاء ، واختراعاً وخلقاً . وإحداثاً وتكويناً ، وإيجاداً وإبداء ، وإعادة وبعثاً .

فلله المُلك كله ، والملِك كله ، هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر يكون بعده ، الذى قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين ، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين ، ابتدع الخلق بقدرته ابتداعاً ، واخترعهم على مشيئته اختراعاً] .

---

(١) أليس فى هذا ما يدل على القول بقدم العالم ؟ ! .

الإنسانيات

يرى الغزالى أن بين الكائنات ما يسمى نفساً ؛ وأن هذه النفس أنواع أربعة :

نفس نباتى .

نفس حيوانى .

نفس إنسانى .

نفس فلكى .

يقول[1] [بيان إثبات النفس على الجملة :

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل فى ثبوتها ؛ فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم ، بل على موجود حى يفهم الخطاب .

ولكن نحن نستظهر فى بيانه فنقول :

من المعلوم الذى لا يرتاب فيه ، أن الأشياء مهما اشتركت فى شىء ، وافترقت فى شىء آخر ، فإن المشترك فيه غير المفترق فيه . ونصادف كافة الأجسام ، مشتركة فى أنها أجسام، يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ، ثم نصادفها بعد ذلك ، مفترقة بالتحرك والإدراك . فإن كان تحركها لأجل جسميتها ، فينبغى أن يكون كل جسم متحركاً ؛ لأن الحقائق لا تختلف ، وما يجب لنوع ، يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وتلك الحقيقة .

وإن كان لمعنى وراء الجسمية ، فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل ؛ فذلك المبدأ هو النفس ، إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض .

مثال ذلك ، أنا نرى الأجسام النباتية ، تغتذى وتنمو ، وتولد المثل ، وتتحرك حركات مختلفة ، من التشعيب والتعريق .

فهذه المعانى إن كانت للجسمية ، فينبغى أن تكون جميع الأجسام كذلك .

---

(١) ص ١٦ معارج القدس .

وإن كانت لغير الجسمية ، بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية .

ثم الحيوان ، فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر .

فنعلم قطعاً ، أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية .

ثم نجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجة عن الحس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء .

فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ، ويشارك الحيوان فى الحواس ، ويفارقه فى المشاعر العقلية ؛ فإن الإنسان يدرك الكلى من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ، ويستنتج منه نتيجة .

فلا الإدراك الكلى ينكر ، ولا المدرك لذلك يجحد ، ولا العرض ، ولا الجسم القابل للعرض ، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان ، يدرك الكلى ؛ حتى يقوم به الكلى ؛ فينقسم بأقسام الجسم ؛ إذ الكلى له وحدة خاصة — من حيث هو كلى — لا ينقسم ألبتة ، فلا يكون للإنسان المطلق الكلى ، نصف وثلث وربع .

فقابل الصورة الكلية ، جوهر ؛ لا جسم ، ولا عرض فى جسم ، ولا وضع له ، ولا أين له ، فيشار إليه ؛ بل وجوده وجود عقله ، أخفى من كل شىء عند الحس ، وأظهر كل شىء فى العقل .

فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزه من المادة ، والصور الجسمانية] :

[تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال :

كل مبدأ يظهر منه فعل ، فإما أن يكون له شعور بفعله ، أو لم يكن .

فإن لم يكن له شعور ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

وإن كان له شعور ، فإما أن يكون له تعقل ، أو لم يكن .

فإن كان له تعقل ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن يكون مختلفاً .

فهذه خمسة أقسام :

فما كان فعله متحداً وليس له شعور ، فذلك المبدأ يسمى مبدأ طبيعيا ، كما فى الأجسام الثقيلة ، من الهبوط ، وفى الخفيفة من الصعود .

وإن كان فعله مختلفاً وليس له شعور ، فهو النفس النباتى ، فإن النبات يتحرك حركات مختلفة .

وإن كان له شعور ، وليس له تعقل ، فهو النفس الحيوانى .

وإن كان له تعقل ، ومع التعقل اختيار فى الفعل والترك ، فهو النفس الإنسانى .

وإن كان له تعقل ، وفعله على نهج واحد ، فهو النفس الفلكى] .

[رسوم النفوس الثلاثة :

فنرسم النفوس الثلاثة برسومها ؛ فإن شرائط الحد الحقيقى ، متعذرة الوجود ههنا ، بل وفى كل الموجودات .

فنقول : أما النفس النباتية ، فهى الكمال الأول ، لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يغتذى وينمو ، ويولد المثل .

وأما النفس الحيوانية ، فهى الكمال الأول لجسم طبيعى ، آلى ، من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

وأما النفس الإنسانية ، فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يفعل الأفاعيل ، بالاختيار العقلى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وقولنا : « الكمال الأول » ، أى من غير واسطة كمال آخر ؛ لأن الكمال قد يكون أولا ، وقد يكون ثانياً .

وقولنا : « لجسم طبيعى » ، أى غير صناعى ، لا فى الأذهان ، بل فى الأعيان .

وقولنا : « آلى » ، أى ذى آلات ، يستعين بها ذلك الكمال الأول ، فى تحصيل الكمالات الثانية والثالثة] .

إذا رجعت إلى ابن سينا فى هذا البحث وجدته يقول فى النجاة[1] :

---

(١) ص ٢٥٧ .

[معلوم مما سلف : أن جميع الأفعال النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، تكون من قوى زائدة على الجسمية . . .

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة ، إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : النباتية ، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يتولد ، ويربو ، ويتغذى .

والغذاء جسم ، من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم ، الذى قيل ؛ إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

والثانى : النفس الحيوانية ، وهى كمال أول ، لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس الإنسانية ، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة ، بالاختيار الفكرى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية] .

وليس يقنع الغزالى بما وصل إليه فى نصه السابق من أنه [قد ثبت وجود النفس — يعنى الإنسانية — وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزه عن المادة والصورة] .

فيعود إلى ذلك فى بيان أوسع وأشمل وأدق ، فيقول[1] :

[بيان أن النفس جوهر :

وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل .

أما الشرع فجميع خطابات الشرع ، تدل على أن النفس جوهر ؛ وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات ، تدل على أن النفس جوهر ؛ فإن الألم وإن حل بالبدن ، فلأجل النفس .

ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق ؛ كذلك ما يدل على بقائه ، على ما سنبين بعد إن شاء الله تعالى .

---

(١) ص ٢٠ معارج القدس .

أما من حيث العقل . فمن وجهين :

وجه عام ، يمكن إثباته مع كل أحد .

ووجه خاص ، يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف .

أما الأول ، فهو يعلم أن حقيقة الإنسان ، ليست عبارة عن الجسم فحسب ، فإنه إنما يكون إنساناً ، إذا كان جوهراً ، وكان له امتداد فى أبعاد تفرض طولا وعرضاً وعمقاً ؛ وأن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفساً يغتذى بها ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات ، ويتعلم الصناعات ويعملها ، إن لم يكن عائق من خارج ، لا من جهة الإنسانية .

فإذا التأم جميع هذا ، حصل من جملتها ذات واحدة ، هى ذات الإنسان .

فإذن ثبت بهذا ، أن حقيقة الإنسان ، لا تكون عرضاً ؛ لأن الأعراض يجوز أن تتبدل ؛ والحقيقة بعينها باقية ؛ فإن الحقائق لا تتبدل .

فإذن ما هو ثابت فيك مذ كنت ، فهو نفسك ؛ وما يطرأ عليك ويزول ، فهو الأعراض .

وأما الوجه الثانى — وهو البيان الخاص ، فهو الذى يصلح لأهل الفطانة ، ومن فيه لطف الفهم والإصابة — فهو أنك إذا كنت صحيحاً ، مطرحاً عنك الآفات ، مجنباً عنك صدمات الهوى ، وغيرها من الطوارق والآفات ؛ فلا تتلامس أعضاؤك ، ولا تماس أجزاؤك ، وكنت فى هواء طلق — أى معتدل — فى هذه الحالة ، أنت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك ، بل وفى النوم أيضاً .

فكل من له فطانة ، ولطف وكياسة ؛ يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ؛ لأن معنى التعقل ، حصول ماهية مجردة للعاقل ، وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد . وليس ههنا ماهية ثم معقولية ؛ بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته .

وهذه نكتة نفيسة عظيمة ، وستقف عليها إن شاء الله أشرح من هذا .

ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص ، أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به ، هو حقيقتك — أى نفسك — ، بل يكون هو البدن وعوارضه ، لكان لا يخلو :

إما أن يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه ، وبطل أن تكون الجملة ، لأن الإنسان فى الفرض المذكور ، قد يكون غافلاً عن جملة البدن ، وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه ، فلا يخلو ، إما أن يكون ظاهراً ، أو باطناً .

فإن كان ظاهراً ، فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس ، كيف !! ونحن فى الفرض المذكور ، قد أغفلنا الحواس عن أفعالها ، وفرضنا أن الأعضاء لا تتماس .

وإن كانت النفس والذات ، عضواً باطناً من قلب أو دماغ ، فلا يجوز أيضاً ؛ لأن الأعضاء الباطنة ، إنما يوصل إليها بالتشريح .

فثبت أن مدركك ، ليس شيئاً من هذه الأشياء ؛ فإنك قد لا تدركها ، وتدرك ذاتك ضرورة ؛ فما ألجئت إلى إدراكه ضرورة ، لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر .

فإذن ثبت بهذا ، أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ، أو مما يشبه الحس بوجه من الوجوه] .

ويسترسل الغزالى فى إيضاح هذه الفكرة ، أعنى فكرة تجرد النفس الإنسانية فى بيان مستفيض ، بأدلة تتضح أحياناً فتنفهم بيسر وسهولة ، وتغمض أحياناً ، فتتطلب عناء ، ومشقة ، حتى تتطامن أمام الباحث المفكر . ، ولست أريد أن أتابعه فى الاسترسال ، وأن أقرن الفكرة بنظائرها فى فلسفة ابن سينا ، وحسبى أن أضع أمام نظر القارئ هذا النص ، يقول ابن سينا[1] :

[تنبيه] :

ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ! ؛ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت ذاتك ، قد خلقت أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تنظر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ،

---

(١) فى الإشارات ط ليدن ص ١١٩ .

بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما . فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء ، إلا عن ثبوت أنيتها . . .

تنبيه :

أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ ! لا ، فإنك إذا انسلخت عنه . وتبدل عليك ؛ كنت أنت أنت .

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ ! ، لا ، فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها .

فبينٌ أنه ليس مدركك حينئذ ، عضواً من أعضائك ؛ كقلب أو دماغ ؛ وكيف ! ! ، ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدركك جملة . من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ؛ ومما نبهت عليه .

فمدركك شىء آخر غير هذه الأشياء ؛ التى قد لا تدركها ، وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت .

فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسًّا ، بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس ، مما سنذكره] .

وهكذا يستمر ابن سينا فى إيضاح هذه الفكرة بعبارات تتفق هى وعبارة الغزالى ، فى شىء كثير ، على نحو ما ظهر فى نصوصها هذه .

هذا هو الغزالى فى كتبه المضنون بها على غير أهلها — كابن سينا — يعترف بكائن مجرد عن المادة يسميه النفس الإنسانية ، ثم هذا هو فى كتبه غير المضنون بها ، يعترض على هذه الفكرة ، ويفندها ويبطلها . يقول فى التهافت[1] :

[أدلتهم على أن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه :

الدليل الأول :

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهى محصورة ، وفيها

---

(١) ص ٢٤٨ .

آحاد لا تنقسم ، فلابد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم فمنقسم ، فدل على أن محلها شيء لا ينقسم . . .

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول :

أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد ، متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

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

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

المقام الثانى : . . . إلخ] .

وهذا الدليل الذى يرويه الغزالى عن الفلاسفة ؛ لإثبات تجرد النفس الإنسانية ، ثم يبطله ورد فى الإشارات[١] ، وهو أيضاً وارد عن الغزالى فى كتاب معارج القدس[٢] ؛ ولا بأس أن يقبل الغزالى دليلاً وفكرة ، فى كتبه المضنون بها على غير أهلها ، وأن يرد نفس هذه الفكرة ، وذلك الدليل ، فى الكتب التى يناصر بها المذهب الرسمى .

ومن هذا الكائن المجرد ، المسمى بالنفس الإنسانية ؛ ومن شيء آخر يسمى الجسم ؛ يتكون الإنسان ، فى نظر الغزالى ، لقوله تعالى : « فإذا سويته ، ونفخت فيه من روحى ؛ فقعوا له ساجدين » .

ولأن الغزالى لا يريد أن يتكلم عن النفس الإنسانى — من حيث هو — وإنما يريد أن يتكلم عن الإنسان ، وقد مر بنا ما أضفاه على الإنسان ، من خصائص النبات والحيوان ، إلى جانب خصائصه الذاتية ؛ لذلك يعرض

---

(١) ص ١٣٠ ط ليدن .

(٢) ص ٢٥ .

ـ وهو بصدد الحديث عن الإنسان ـ لما يسمى بالقوى الحيوانية فيقول[١] :

[بيان القوى الحيوانية :

والقوى الحيوانية تنقسم إلى :

محركة .

ومدركة .

والمحركة : إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل .

أو على أنا فاعلة .

والباعثة ، إما أن تكون على جذب النفع ، أو على دفع الضر .

والباعثة على جذب النفع ، هى التى يعبر عنها بالشهوة . . .

وأما الباعثة على دفع الضر ، فهى التى يعبر عنها بالغضب . . .

وأما القوة المحركة ، على أنها فاعلة ، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء ، إلى نحو جهة المبدأ ، أو ترخيها ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة المبدأ . وهذه القوة هى التى يعبر عنها بالقدرة .

والباعثة هى الإرادة] .

« بيان القوى المدركة[٢] :

وهى منقسمة بالقسمة الأولى قسمين :

مدركة من ظاهر .

ومدركة من باطن .

والمدركة من الظاهر ، تنقسم خمسة أقسام ، وهى الحواس الخمس ، فنذكرها ونذكر كيفية تأديها إلى الحس المشترك . . .

وأما القوى المدركة من باطن فتنقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام :

منها ما يدرك ولا يحفظ .

ومنها ما يحفظ ولا يعقل .

---

(١) ص ٣٦ معارج القدس .

(٢) ص ٤٠ .

ومنها ما يدرك ويتصرف .

ثم المدرك إما أن يدرك الصورة ، أو المعنى .

والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى .

والمتصرف ، تارة يتصرف فى الصورة ، وتارة فى المعنى .

المدرك ، تارة يكون له إدراك أولى ، من غير واسطة .

وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر .

والفرق بين الصورة والمعنى ، أن الصورة نعنى بها فى هذا المقام ، ما يدركه الحس الظاهر ، ثم يدركه الحس الباطن .

والمعنى هو الذى يدركه الحس الباطن ، من غير أن يكون للحس الظاهر فيه مدخل .

فهذه تقاسيم المدركات على الجملة .

أما تفصيلها وبيان إثباتها ومحالها .

فالمدرك للصورة ، هو الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيًّا ، وخازنه الخيال .

والمدرك للمعنى ، القوة الوهمية ، وخازنها الحافظة والذاكرة .

والذى يدرك ويعقل ، هو القوة المتخيلة .

وما لا يعقل ما ذكرناه من الوهم والحس .

أما بيان إثباتها . . . إلخ] .

هذه هى القوى الحيوانية بالإجمال فى نظر الغزالى ، فانظر إلى هذا المبحث عند ابن سينا ، تجده يقول فى النجاة[1] :

[فصل فى النفس الحيوانية :

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان :

محركة .

ومدركة .

والمحركة على قسمين :

إما محركة ، بأنها باعثة .

---

(١) ص ٢٥٩ .

وإما محركة بأنها فاعلة .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية والشوقية ، وهى القوة التى إذا ارتسم فى التخيل — الذى سنذكره بعد — صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، حملت القوة التى سنذكرها[1] على التحريك .

ولها شعبتان :

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

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهى قوة تبعث على تحريك ، يدفع به الشىء المتخيل ، ضارًّا أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، إلى جهة المبدأ ؛ أو ترخيها أو تمدها طولا ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين :

فإن منها قوة تدرك من خارج .

ومنها قوة تدرك من داخل .

والمدركة من خارج ، هى الحواس الخمسة . . .

وأما القوة المدركة من باطن ، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تدرك معانى المحسوسات .

ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً .

ومنها ما يدرك ولا يفعل .

ومنها ما يدرك إدراكاً أوليًّا .

ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً .

والفرق بين إدراك الصورة ، وإدراك المعنى ، أن الصورة هى الشىء الذى تدركه النفس الباطنة ، والحس الظاهر معاً ؛ لكن الحس الظاهر يدركه أولا ، ويؤديه إلى النفس .

---

(١) يعنى القدرة .

مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى شكله وهيئته ولونه ؛ فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولا حسها الظاهر .

وأما المعنى ، فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولا .

مثل إدراك الشاة ، معنى « التضاد » فى الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك ألبتة .

فالذى يدرك من الذئب أولا بالحس . ثم القوى الباطنة ، هو الصورة .

والذى تدركه القوى الباطنة ، دون الحس ، فهو المعنى . . .

فمن القوى المدركة الحيوانية ، قوة بنطاسيا . . .

ثم الخيال والمصورة .

ثم متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية .

ثم القوة الوهمية .

ثم القوة الحافظة الذاكرة] .

بعد أن ينتهى الغزالى من تصوير القوى الحيوانية . من حيث إنها قوى توجد للإنسان . وبعد أن يقسمها ويسترسل فى تقسيمها . ويشرحها ويفيض فى بيان وظائفها وخصائصها ، على نحو ما يوجد فى كتاب النجاة لابن سينا . يعود ، فيفرد للبحوث الإنسانية ، الخاصة بالإنسان من حيث هو إنسان . بحثاً خاصًّا ، فيقول[1] :

[بيان القوة الإنسانية خاصة :

أما النفس الإنسانية الناطقة ، فتنقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وإلى قوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين ، تسمى عقلاً ، باشتراك الاسم .

فالعاملة قوة ، هى مبدأ تحريك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية ،

---

(١) ص ٥١ معارج القدس .

الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصها ، إصلاحية .

ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .

واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .

واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن يحدث منها فيها هيئآت تخص الإنسان ؛ يهيأ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل : الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية ، المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها فى استنباط التدابير ، فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصنائع الإنسانية .

وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ؛ تتولد الآراء الذائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل جميل ؛ وعلى الجملة : جميع تفاصيل الشريعة هو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين العقل النظرى والعملى .

وهذه القوة[١] ، هى التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه أحكام القوة ، التى نذكرها[٢] ، حتى لا تنفعل عنها ألبتة ، بل تنفعل هى[٣] عنها ، وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئآت انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهى التى تسمى رذائل الأخلاق ؛ بل يجب أن تكون غير منفعلة ألبتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة مستولية ؛ فتكون لها فضائل الأخلاق .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية[٤] أيضاً[٥] ، ولكن إن

---

(١) يشير إلى القوة العاملة ، أى العقل العملى .

(٢) يعنى القوة العالمة ، أى العقل النظرى .

(٣) يعنى قوى البدن .

(٤) يعنى بالقوى البدنية ، الشهوة والغضب ، وذلك حينما تغلب هذه القوى ، العقل العملى فتكون هذه القوى ذات هيئة فعلية ، ويكون العقل العملى ذا هيئة انفعالية ، ومن غلبة هذه القوى تنشأ الرذائل .

(٥) أى كما تنسب إلى العقل العملى ، حينما يغلب قوى البدن ، فيكون فيه هيئة فعلية ، ويكون فى قوى البدن هيئة انفعالية ، ومن غلبة العقل العملى ، تنشأ الفضائل .

كانت هى الغالبة ، يكون لها هيئة فعلية ، ولهذه[1] هيئة انفعالية ، فيكون شيء واحد ، يحدث منه خلق فى هذا ، وخلق فى ذلك .

وإن كانت هى المغلوبة ، تكون لها هيئة انفعالية ،ولهذه هيئة فعلية ، غير غريبة .

ويكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة[2] ؛ لأن النفس الإنسانية — كما ظهر — جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين .

جنبة هى تحته .

وجنبة هى فوقه .

وله بحسب كل جنبة قوة ، تنتظم بها العلاقة ، بينه وبين تلك الجنبة .

فهذه القوة العملية ، هى القوة التى لها بالقياس إلى الجنبة التى دونها ، وهى البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهى القوة التى بالقياس ،إلى الجنبة التى فوقها ، لتنفعل وتستفيد منها ، وتقبل عنها .

فكأن للنفس منها وجهين :

وجه إلى البدن ؛ ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة، أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، والعقول بالفعل ؛ ويجب أن يكون هذا ، دائم القبول عما هنالك ، والتأثر منه ؛ وبه كمال النفس .

فإن القوة النظرية ، لتكميل جوهر النفس .

والقوة العملية ، لسياسة البدن وتدبيره ، على وجه يفضى به إلى الكمال

---

(١) يشير إلى القوة العاملة .

(٢) يعنى القوة العاملة ، أى نسبة بينها وبين قوى البدن دون أن تكون نسبة بين القوة العاملة وقوى البدن .

النظرى « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه »[١] .

وأما القوة النظرية ، فهى قوة من شأنها أن تنطبع ، بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك ؛ وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدها إياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك أن الشىء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ؛ وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير .

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذى لا يكون خرج منه شىء بالفعل ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج .

وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبى الذى ترعرع — عرف الدواة والقلم وبسائط الحروف — على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى ؛ تسمى قوة مطلقة هيولانية .

---

(١) يشير بهذه الآية ، إلى أن سياسة البدن وتدبيره ، على وجه يجعل قوى البدن منفعلة ، والقوة العاملة ، أو العقل العملى ، فاعلا ، يعد النفس ، أو فى تعبير أدق ، يعد العقل النظرى ، لأن يكون مصقولا ومستعداً لتلقى الفيوضات والمعارف من المبادئ العالية ، والعقول بالفعل .

ذلك أن الآية الكريمة ، جعلت الصاعد إلى الله هو « الكلم الطيب » والكلم الطيب — كما يرى الغزالى فى كتابه ميزان العمل ص ١٨ — يرجع إلى العلم ؛ وجعلت الرافع له ، أى المساعد على الصعود هو « العمل الصالح » وليس العمل الصالح شيئاً سوى الفضيلة .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة وملكة .

والقوة الثالثة : كمال القوة .

فالقوة النظرية إذن ، تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة ، التى ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة .

وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذى بحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً وهذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانياً ، موجودة لكل شخص من النوع ، ولكن على السواء ، أو فيها ترتب وتفاضل ؟؟ فيه خلاف بين الحكماء .

وإنما سميت ، هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التى ليست بذاتها ، ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة[1] ، نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون الهيولانية ، قد حصل فيها ، من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .

أعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التى بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ولا أن يشعر المصدق ، أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها ، وقتاً ألبتة.

مثل اعتقادنا ، أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية .

وهذه هى التى تسمى العلوم الضرورية .

فما دام إنما حصل فيه من العقل ، هذا القدر فقط ، يسمى عقلاً ممكناً ، أو عقلاً بالملكة .

ويجوز أن تسمى عقلاً بالفعل ، بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية ، وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ،

---

(١) مقابل لـ « تارة » فى قوله : « فالقوة النظرية إذن ، تارة . . . إلخ » .

ويرجع إليها بالفعل ؛ بل كأنها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالع تلك الصورة بالعقل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى عقلاً بالفعل ؛ لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم ، وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبته ، نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ؛ فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً .

وهذا هو العقل القدسي .

وإنما سمي مستفاداً ؛ لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفادة من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى ، التي تسمى عقلا نظريًّا .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ؛ والنوع الإنساني ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله] .

هكذا يقسم الغزالي النفس الإنسانية إلى ما يسمى بالعقل العملي ، وما يسمى بالعقل النظري . ثم يبين في شيء من الإجمال — سيتلوه التفصيل الوافي — وظيفة كل . ثم يقسم العقل النظري ، إلى هذه الأقسام — العقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، ثم الفعل المستفاد أو القدسي . أو في تعبير آخر يبين الأطوار التي يتدرج فيها العقل النظري ، منذ نشأته ، إلى أن يصل إلى كماله —

فهل كذلك صنع ابن سينا ؟ ! ، نستمع إليه يقول في النجاة[1] يقول :

[وأما النفس الناطقة الإنسانية ، فتنقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وقوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة ، هي مبدأ محرك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة

---

(١) ص ٢٦٧ .

بالروية ؛ على مقتضى آراء تخصها إصلاحية .

ولها اعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية .

واعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .

واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية ، أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان ، يتهيؤ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها فى استنباط التدابير ، فى الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .

وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء الذائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات البينة الانفصال عن العقلية المحضة فى كتب المنطق .

وهذه القوة ، هى التى يجب أن تتسلط على سائر القوى ، على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى ، التى نذكرها ؛ حتى لا تنفعل عنها ألبتة ؛ بل تنفعل هى عنها ، وتكون مقموعة دونها ؛ لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهى التى تسمى أخلاقاً رذيلية ، بل أن تكون غير منفعلة ألبتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة ؛ فيكون لها أخلاق فضيلية .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً ؛ ولكن إن كانت هى الغالبة ؛ تكون لها هيئة فعلية ، ولهذه هيئة انفعالية ؛ فيكون شىء واحد يحدث منه خلق فى هذا ، وخلق فى ذلك .

وإن كانت هى المغلوبة ، يكون لها هيئة انفعالية ، ولهذه هيئة فعلية غير غريبة ؛ أو يكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق ، لهذه القوة ؛ لأن النفس الإنسانية

– كما يظهر من بعد – جوهر واحد ، وله نسبه وقياس إلى جنبتين :

جنبة هى تحته .

وجنبة هى فوقه .

وله بحسب كل جنبة قوة ، بها تنظم العلاقة بينه ، وبين تلك الجنبة .

فهذه القوة العاملة ، هى القوة التى لها ، بالقياس إلى الجنبة التى دونها ، وهى البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهى القوة التى لها ، بالقياس إلى الجنبة التى فوقه ؛ لينفعل ويستفيد منها ، ويقبل عنها .

وكأن للنفس منا وجهين :

وجه إلى البدن ، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة ، أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، ويجب أن يكون هذا الوجه ، دائم القبول عما هناك ، والتأثر منه .

وأما القوة النظرية ، فهى قوة من شأنها ، أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة .

فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة ، بتجديدها إياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء ، وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لأن الشيء الذى من شأنه ، أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذى لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج .

وهذه كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل للشيء ، إلا ما يمكنه به أن يتوصل ، إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي ، الذى ترعرع ، وعرف القلم والدواة ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ؛ بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى : تسمى قوة مطلقة ، وهيولانية .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة .

والقوة الثالثة : تسمى ملكة .

وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة ، كمال قوة .

فالقوة النظرية إذن :

تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ، التى ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس ، التى لم تقبل بعد شيئاً من الكمال . الذى بحسبها ؛ وحينئذ تسمى عقلاً هيولانيًّا .

وهذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانيًّا ، موجودة لكل شخص من النوع ، وإنما سميت هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون القوة الهيولانية ، قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى ، التى يتوصل منها وبها ، إلى المعقولات الثانية .

وأعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التى يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها ، أنه كان يجوز له أن يخلو ، عن التصديق بها وقتاً ألبتة .

مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فما دام إنما يحصل فيه من العقل ، هذا القدر بعد ، فإنه يسمى عقلاً بالملكة .

ويجوز أن يسمى عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى ؛ لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فإنها تعقل ، إذا أخذت تقيس بالفعل .

وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية ؛ وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة . فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل ، فعقلها . وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل ، لأنه عقل يعقل متى شاء ، بلا تكلف اكتساب .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة . حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً .

إلا أنه سيتضح لنا ، أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل . بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ؛ انطبع منه بالفعل فيه . نوع من الصور . تكون مستفادة من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى التى تسمى . عقولاً نظرية .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيوانى ؛ والنوع الإنسانى منه ؛ وهنا تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله] .

هذا هو الغزالى . وذلك هو ابن سينا ؛ فهل تجد بينهما كبير فرق ! ! !

نعود إلى الغزالى فنجده — بعد أن يشرح أطوار العقل الإنسانى . وتدرجه فى مراتب الكمال على النحو الذى رأيناه — يعالج مسألة هامة . شغلت عقول الباحثين قديماً وحديثاً ؛ تلك هى محاولة الإجابة على هذا السؤال : هل يتساوى أفراد النوع الإنسانى فى المواهب الفكرية ؛ فيبرزون إلى الوجود . وفيهم جميعاً منها مقادير متساوية . وإنما يتفاضلون لاختلاف الظروف التى تحيط بهم . فتتيح للبعض أن يستغل مواهبه ، ولا تتيح للبعض الآخر ؛ ولو فرض وتساوت ظروفهم . لتساووا فى المواهب وفى الإنتاج ؟ ! !

أم هم متفاوتون فى تكوينهم الفكرى ، ومختلفون فى حظوظهم من هذه المواهب ؟ ؟

يتعرض الغزالى لهذا الموضوع فيقول[١] :

[بيان اختلاف الناس فى العقل الهيولانى ، الذى هو الاستعداد المطلق :

اعلم أن الحكماء اختلفوا فى هذا الاستعداد ، هل هو متشابه فى جميع أشخاص النوع ، أم مختلف ؟ !

فقالت جماعة : إنها متشابهة فى هذا الاستعداد ، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد ، فى نوع من العلم دون نوع ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة فى الاستعداد ، على حسب اختلاف الأمزجة ، وليس حكمها حكم الهيولى ، فى أنها قابلة لكل صورة ؛ فإن الهيولى الأولى قابلة للصورة الأولى ، وهى الجسمية ، وهى متشابهة فى جميع الأجسام ، ثم تقبل بواسطتها صورة صورة ، على حسب تركبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية .

ولهذا لم يكن للهيولى الأولى وجود فى ذاتها ، دون الصورة الأولى ، ولا للجسم المطلق وجود ، دون أن يكون إمّا : ناراً ، أو هواء ، أو غير ذلك .

والأمر ههنا بخلاف ذلك ، فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود ، فيجب أن يكون مختلفاً بحسب اختلاف الموضوع .

وإن قيل[٢] : إن النفس الإنسانية متشابهة فى النوع ، وسلّم ذلك، فلا شك أنها مختلفة فى الشخص والعين ، بحسب اختلاف العوارض المشخصة ، فيختلف الاستعداد فى العقل الهيولانى ، على حسب ذلك .

فإن النفس إنما تفيض من المبادئ ، على قدر الاستعداد ؛ فكلما كان المزاج أعدل ، كانت النفس أشرف .

وينضاف إليه طوالع الكواكب ، وأجرام السموات .

فإذن كما أن النفس ، وإن كانت متحدة فى النوع ، فبينها تفاضل وترتب

---

(١) ص ٥٦ معارج القدس .

(٢) يظهر أنه من تمام الرأى الثانى .

فكذلك الاستعداد مترتب على شرف النفس .

فرب نفس نبي ، يستغنى عن الفكر ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار .

ورب نفس غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

وهذا الرأى أقوى وأقرب إلى مناهج الشرع] .

وهذا مثل عند الغزالى من أمثلة التأويل والتقريب بين نصوص الدين ، ونظريات الفلسفة ، يقول[١] :

[اعلم أن الله تعالى ، ذكر هذه[٢] المراتب فى آية واحدة ، فقال :

« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح فى زجاجة . الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ؛ يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار . نور على نور . يهدى الله لنوره من يشاء .

ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شيء عليم » .

فالمشكاة مثل للعقل الهيولانى ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل .

ثم إذا قويت أدنى قوة . وحصلت لها مبادئ المعقولات ، فهى الزجاجة .

فإن بلغت درجة ، تتمكن من تحصيل المعقولات ، بالفكرة الصائبة ، فهى الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون .

فإن كانت أقوى ، وبلغت درجة الملكة ، فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت .

فإن كانت أقوى من ذلك ، فيكاد زيتها يضيء .

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها . فهو المصباح .

ثم إذا حصلت له المعقولات ، فهو نور على نور : نور العقل المستفاد ، على نور العقل الفطرى .

ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه ، كالسراج

---

(١) ص ٥٨ معارج القدس .

(٢) يشير إلى أطوار العقل الإنسانى التى مرت .

بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هى العقل الفعال ، المفيض لأنوار المعقولات ، على الأنفس البشرية .

وإن جعلت الآية مثالا للعقل النبوى ، فيجوز ؛ لأنه مصباح يوجد من شجرة أمرية ، مباركة ، نبوية ، زيتونة أمية ، لا شرقية طبيعية ، ولا غربية بشرية ، يكاد زيتها يضىء ضوء الفطرة ، وإن لم تمسسه نار الفكرة ، نور من الأمر الربوبى ، على نور من العقل النبوى ، يهدى الله لنوره من يشاء] .

وهذا مثل آخر من أمثلة الغزالى ، فى بيان الترابط بين العقل والشرع . يقول[1] :

[بيان تظاهر العقل والشرع ، وافتقار أحدهما إلى الآخر :

اعلم أن العقل لن يهتدى إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل؛ فالعقل كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس .

وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع ، ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغنى الشعاع ، ما لم يكن بصر .

فلهذا قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه ، سبل السلام ؛ ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه » .

[وأيضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذى يمده : فما لم يكن زيت لم يحصل السراج . وما لم يكن سراج ، لم يضئ الزيت .

وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله : « الله نور السموات والأرض » إلى قوله : « نور على نور » .

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضدان ، بل متحدان .

ولكون الشرع عقلاً من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر فى غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم بكم عمى ، فهم لا يعقلون » .

---

(١) ص ٥٩ معارج القدس .

ولكون العقل شرعاً من داخل ، قال تعالى فى صفة العقل : « فطرة الله التى فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » ؛ فسمى العقل ديناً .

ولكونهما متحدين ، قال : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع .

ثم قال : « يهدى الله لنوره من يشاء » فجعلهما نوراً واحداً .

فالشرع إذا فقد العقل ، لم يظهر به شىء وصار ضائعاً ، ضياع الشعاع عند فقد نور البصر .

والعقل إذا فقد الشرع ، عجز عن أكثر الأمور ، عجز العين عند فقد النور .

واعلم أن العقل بنفسه . قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الشىء . دون جزئياته .

نحو أن يعلم جملةً ، حسنَ اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطى الجميل ، وحسن استعمال المعدلة . وملازمة العفة ، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك فى شىء شىء .

والشىء يعرف كليات الشىء وجزئياته ، ويبين ما الذى يجب أن يعتقد فى شىء شىء ، وما الذى هو معدلة فى شىء شىء .

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات . والشرع تارة يأتى بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل ؛ حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل ، حتى يتذكر ما فقده ؛ وتارة بالتعليم ، وذلك فى الشرعيات ، وتفصيل أحوال المعاد .

فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة ، والأفعال المستقيمة ، والدال على مصالح الدنيا والآخرة . ومن عدل عنه . فقد ضل سواء السبيل .

وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة ، بقوله تعالى : «ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا » وعنى بالقليل المصطفين الأخيار] .

وفى هذا المقام — مقام البحث فى قيمة العقل وتحديد مداه — يشير الغزالى إلى أن النفس الإنسانية ، فى أداء وظيفتها غنية عن الآلات الجسمانية ، يقول[1] :

---

(١) ص ٣١ معارج القدس .

[إن القوة العقلية ، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية، حتى يكون فعلها، إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب أن لا تعقل ذاتها ، وأن لا تعقل الآلة ، وأن لا تعقل أنها عقلت ؛ فإنها ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها آلة ، ولا بينها وبين أنها عقلت ، آلة . لكنها تعقل ذاتها . وآلتها التى تدعى آلتها ، وأنها عقلت .

فإذن تعقل بذاتها لا بآلة] .

وقد تعرض ابن سينا لهذا المقام ، فقال[1] :

[**تبصرة :**

إذا كانت النفس الناطقة ، قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ؛ لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها ، لكانت لا يعرض للآلة كلال ، ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة ، لقوى الحس والحركة .

ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية ، فى طريق الانحلال ، والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما فى طريق النمو والازدياد ، وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت ، أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وأزيدك بياناً فأقول . إن الشيء قد يعرض له من غيره ، ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلاً على أنه ، لا فعل له فى نفسه ، وأما إذا وجد وقد لا يشغله غيره ، فلا يحتاج إليه ؛ فدل على أن له فعلاً بنفسه] .

وإذا كان الغزالى — كابن سينا — قد أثبت أن النفس فى غنية عن الحس وأن فى استطاعتها مزاولة أعمالها ، دون استمداد معاونته ، فليس معنى ذلك أنه يريد أن يقطع الصلة بينهما نهائيًّا ، ولا أن يقول : إنه لا تعاضد ولا تساند بينهما أصلا ؛ وإنما هو يثبت نوعاً من التعاون بينهما . ويثبت أن الحس يستطيع أن يقوم بخدمة النفس فى بعض الأمور ، كما يحصل فى عملية التجريد مثلا ، يقول[2] :

---

(١) النجاة ص ٥٧ ج ٢ طبع مصر .

(٢) ص ٦١ معارج القدس .

[بيان حقيقة الإدراك ومراتبه فى التجريد :

اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك ، وبعبارة أخرى : الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية ؛ فإن الصورة الخارجية ، لا تحل المدرك ، بل مثال منها ؛ فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج ، بل ما يمثل فى الحاس .

فالخارج هو الذى انتزع منه المحسوس ، والمحسوس هو الذى وقع فى الحاس فشعر به ؛ ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه ، وانطباعه به ، وكذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم فى النفس ؛ لأن العقل يجرده عن جميع العوارض واللواحق الغريبة ، إن كان يحتاج إلى التجريد .

وأما مراتب الإدراكات فى التجريد ، فاعلم أولاً أن المدرك الذى يفتقر إلى تجريد ، لا يخلو فى الوجود الخارجى ، عن لواحق غريبة وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

فإن الإنسان مثلا له حقيقة ، وهى الحى الناطق ، وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ، ولا تكون فى الوجود تلك الحقيقة ، لا خاصة ولا عامة ، إلا مع لواحق غريبة .

فإن الإنسان ، لو كان عامًّا ، لما كان زيد الخاص إنساناً ، ولو كان خاصًّا : بأن يكون زيد هو الإنسان ، لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً ؛ لأن الشيء إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .

فإذا فهمت هذا ، فاعلم ، أن مراتب المدركات مختلفة ، فى التجريد عن هذه الغواشى واللواحق ، وهى على أربع مراتب :

الأولى : إنما هى الحس ، فإنه يجرد نوعاً من التجريد ، إذ لا تحل فى الحاس تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص ، وينال مع تلك الهيئة والوضع . فلو غاب عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .

المرتبة الثانية : إدراك الخيال وتجريده ، أتم قليلاً ، وأبلغ تحصيلاً ؛ فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة . بل يدرك مع الغيبوبة ، الا أن يدرك مع تلك اللواحق والغواشى : من الكم ؛ والكيف ، وغير ذلك .

المرتبة الثالثة : إدراك الوهم وتجريده ، أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك المعنى المجرد ، عن اللواحق وغواشي الأجسام : كالعداوة ، والمحبة ، والمخالفة ، والموافقة ، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ، بل يدرك عداوة جزئية ؛ بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو مهروب عنه ، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة : إدراك العقل ، وذلك هو التجريد الكامل ، عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام . بل جناب إدراكه ، منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام : من القدر ، والكيف ، وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كليا لا يختلف بالأشخاص ؛ فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها ؛ وسواسية لديه القرب والبعد ، بل ينفذ فى أجزاء الملك والملكوت ، وينزع الحقائق منها ويجردها عما ليس منها ، هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد ؛ فإن كان منزهاً عن لواحق الأجسام ، مبرأ عن صفاتها ، فقد كفى المؤونة ، فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلا ، بل يدركه كما هو] .

ولم يشأ الغزالى أن يترك البحث فى هذا المقام إلى شيء آخر ، من أحوال النفس أيضاً ؛ كالبحث حول قدمها أو حدوثها ؛ وبقائها أو فنائها ؛ وسعادتها وشقاوتها إلى غير ذلك من بحوث نفسية لها أهميتها ، دون أن يتعمق فيه ، ويثير إشكالات ، لها قيمتها ووجاهتها ، ثم يحاول الإجابة عنها .

ولم أشأ أنا بدورى ، أن أحرم القارئ الاطلاع على هذه البحوث ؛ فإن تحتها نفائس من العلوم ، كما يقول الغزالى .

[سؤالات[1] وانفصالات تحتها نفائس من العلوم :

الأول :

فإن قيل : قد قلتم فيما سبق : إن النفس قد يكون له استعداد محض ، بالنسبة إلى المعقول ؛ وقد قلتم ؛ إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل .

فما أرى هذا إلا تناقضاً : فإن كان النفس مجرداً ، فهو عقل بالفعل ؛ وإن لم يكن مجرداً ، فليس بعقل ! ! !

---

(١) ص ٦٤ معارج القدس .

فإن قلتم : إنه عقل بالفعل ، وإنما لا يدرك المعقول ، لاشتغاله بالبدن ؛ فكيف يكون البدن تابعاً له خادماً فى كثير من الأشياء ! ! ! ، وكيف يكون معيناً له على التردد فى ترتيب المقدمات ، واستنتاج النتائج عن الفكر الخيالية ، وكيف يكون تابعاً عائقاً ! !

قلنا : ليس كل مجرد كيفما كان ، هو عقل بالفعل ، أى تكون المعقولات حاصلة له دفعة ؛ بل المجرد التام ، هو الذى لا تكون المادة سبباً لحدوثه ، بوجه من الوجوه ، ولا سبباً لهيئة من هيئاته ، ولا لتشخيصه .

وقولك : كيف يكون تابعاً وعائقاً ! ! هذا غير مستبعد ؛ فقد يكون الشىء ممكّناً من شىء ، وعائقاً عنه .

فالبدن قد يعين النفس فى كثير من الأشياء — على ما سيتلى عليك — وقد يكون عائقاً عن كثير من الأشياء ، وذلك إذا أكبت على الشهوات ، ومقتضى صفات البدن ، واشتغلت بالحواس الظاهرة والباطنة » .

الثانى[1] :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة . لا يبطل استعدادها .

ومعلوم أن الاستعداد ، مع حصول الصورة بالفعل ، لا يجتمعان .

قلنا : هذا نوع مغالطة وعماية ؛ فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما لم يحصل لا بالنسبة إلى ما حصل ، وما يحصل لنا من المعقولات ، غير متناه ؛ ولا يحصل دفعة ، ما دامت النفس مشغولة بالبدن ، أو بما صحبها من عوارض البدن ، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب ، وبقدر ما يفيض عليها من هداية الله ، وأنوار رحمته .

نعم قد تكون النفس فى الاستفاضة والاستعداد ، مختلفة ، فنفس كأنه زيت يضىء ولو لم تمسسه نار ، فتطلع على جلايا من المعقولات غير محصورة ، دفعة واحدة ، فيكون الفيض به متواصلاً ، متوالياً متواتراً غير مفقود .

---

(١) ص ٦٥ .

وأخرى لو تفكر كثيراً ، لا يرفع الفكر عليها برادة .

وأخرى متوسطة بينهما .

وفى تلك الأوساط تفاوت ، وأعداد ومراتب لا تحصى ، وفيها يتفاوت الناس رفعة ودرجة وعزًّا ، وذكراً وقرباً من الله تعالى .

الثالث[1] :

فإن قيل : معلوم أن النفس إنما تطلع على المعقولات ، بواسطة ملك يسمى عقلا ، تفيض عنه المعقولات على النفس البشرية ، وهى إنما تتصل به بواسطة مطالعة الصور فى الخيال : أعنى الفكر والنظر ، وترتيب المقدمات بعضها على بعض .

وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقياً ، فإذا تعطل الخيال بالموت ، فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق المعقولات ؟ ! وقد قلم : إن البدن عائق ، فإذا فارق البدن ، يطلع على المعقولات ، ويتصل به دوام الفيض .

فكيف يكون هذا ! !

قلنا : اعلم أن النفوس مختلفة ، فنفس مشرق صاف عن الكدورات ، يتلألأ فيه أنوار العلوم ، مؤيد من عند الله ، ثاقب الحدس ، ذكى الذهن ، لا يحتاج إلى الفكر والنظر ، بل يفيض عليه من أنوار العلوم ، بواسطة الملأ الأعلى ، ما يشاء من المعقولات مع براهينها ، بل ولو لم يشأ ، حتى كأنه من كثرة ما يستولى عليه من المعقولات ؛ يشرق على خياله وحسه .

فهذا النقش من المعقول ، يأتى المحسوس والمخيل ، فيحاكيه بما يناسبه من الأمثلة ، فيخبر عنه . فهذا فى جلابيب البدن ، كأنه قد نضاها ، واتصل بعالم القدس ، فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته ، فإنه يستعمل البدن لا البدن يستعمله ، ويَنتفع به البدن ، لا هو ينتفع بالبدن ، ويخرج العقول إلى الفعل ، لا أنه يخرج إلى الفعل .

فهذا هو العقل القدسى النبوى .

---

(١) ص ٦٦ .

ونفس أخرى إنما تصل إلى العلوم ، وحقائق المعقولات ، بواسطة البدن وقواه واكتسابه المعلوم بواسطة المقدمات الخيالية .

ولكن هذا إنما يكون ، ما دام ملابساً للبدن ، فإذا فارق البدن وكان مستقلاً ، مستوثقاً ، وكان قد حصل له استعداد بالغ ، وزيته قد صفى ، ونفسه قد هذب ، فإذا فارق اتصل ، ولا يحتاج إلى الخيال والفكر ، بل يكون عائقاً ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً ، إذا استغنى عنه .

وتفاوت هذا الصنف الوسط من النفوس كثير ، وفيه تتفاوت السعادة والرفعة ، والقربة من الله تعالى .

ونفس تكون متشبثة بالإقناعات الواهية ، والخيالات المتداعية .

فإذا فارقت البدن ، تكون الخيالات متشبثة بها ، فإما أن يبقى فيها ، أو يتخلص بعد حين .

الرابع[1] :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس قد تطالع الصور الخيالية ، وهى فى أجسام ، والنفس مفارقة لا تحاذى الأجسام ولا توازيها ، فكيف يكون هذا ؟ ! !

قلنا : هذا إنما يشكل ، أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية ، أما إذا كان يأخذها مجردة ، فليس فيه إشكال .

وقوله : إنها مفارقة ، والصور جسمانية ، هذا صحيح ، ولكن معلوم أن بين النفس والبدن ، علاقة معقولة ، يتأثر أحدهما عن الآخر .

ولهذا إذا تذكر النفس جانب القدس ، اقشعر البدن ، ويقشعر شعره ؛ وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن ، من الغضب والشهوة والحس ، وغير ذلك .

فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية ، على الوجه الذى يليق بها ، فإنه يتأثر عنها . وإذا تأثر عنها استعد ، لأن يفيض عليه المطلوب ، رحمة من الله ولطفاً به .

---

(١) ص ٦٧ .

ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها » فينبغى أن تكون النفس متعرضة ؛ لنفحات فضل الله ، حتى يفيض عليها ، إذ ليس فى جود الجواد الحق بخل ، وليس بيدنا تحصيل المعقولات ، بل التعرض لتلك النفحات ؛ ثم استعداد التعرض أيضاً ، موهبة إلهية ، لا تنال بيد الاكتساب .

الخامس[1] :

فإن قيل : معلوم أن النفس ، تعقل المعقولات مترتبة مفصلة . وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس ببسيط واحد من كل وجه ؛ وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات ؛ كيفما كان ؛ يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه .

فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغى أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل .

وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومترتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة ، وفيه ما بالفعل .

فالواحد الحق هو الله سبحانه ، فلا جرم ليس له شىء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفيًّا عنه من كل وجه ، قولاً وعقلاً وقدراً ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانيًّا أو متوهماً ؛ حتى إن العقل الذى هو المبدع الأول ، لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ؛ ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

السادس[2] :

فإن قيل : إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس ، استحضرت النفس تلك الصورة ؛ فهل تحتاج إلى إدراك آخر ؛ أنها أدركت ، أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة ؟ !

---

(١) ص ٦٨ .　　(٢) ص ٦٩ .

قلنا : لا ، بل نفس الإدرك ، إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس ، فإن حصلت فقد أدركتها ، وإلا فيعد غير مدرك ، ولا واسطة بينهما . ولا يحتاج إلى إدراك آخر . فإنه يتسلسل .

السابع[١] :

فإن قيل : النفس فى تحصيل المعقولات ، تفزع إلى القوة المفكرة ، فتستعملها فى ترتيب المقدمات ، واستنتاج المطالب .

وهذا إنما يكون فى اليقظة ، إذا أقبلت عليها ، وفى النوم تتعطل المخيلة ، وكذا بعد الموت ، فكيف يحصل بعد ذلك ، المعقول ؟ ! !

قلنا : أولا ، غير مسلم أن القوة المفكرة ، تبطل فى النوم ، وأن النفس تتعطل عن ذلك ، بل كثيراً ما تستولى النفس على المتخيلة ، إذا كانت خالية عن شواغل الحواس ، فتغصبها وتستعملها فى مطالبها ؛ ولهذا ينكشف كثير من المعقولات فى النوم .

نعم ؛ الغالب أن المتخيلة تستولى فى النوم، ولا تطيع النفس، وتجد الحس المشترك خالياً ، فتنقش فيه الصورة ، ولهذا يحتاج أكثر الرؤى إلى التعبير .

ثم النفس قد لا تحتاج فى المعقول إلى المفكرة ، بل يكون قوى الحدس ، زاكى النفس ، فيحصل له المعقولات ابتداء ؛ فإن لم تحصل ابتداء ، فعقب شوق إلى تحصيل معقول ، فيفيض عليه المعقولات .

فإن عجز عن ذلك ، ولا يكون له القوة الحدسية القدسية . فحينئذ تفزع إلى الفكر ، واستعمال التخيل ، فى استنباط المعقول .

الثامن[٢] :

فإن قيل : قد سلف أن النفس تدرك المعانى الكلية المجردة ، وتدرك نفسها ، وهى جزئية ؛ فكيف يكون هذا ؟ ! !

قلنا : تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد ، سواء كان

---

(١) ص ٦٩ .

(٢) ص ٧٠ .

كلياً ، أو جزئياً ، ونفسك وإن كان جزئياً ، ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام ، فتشعر بنفسك . إنما لا تدرك نفسك الأجسام ، إلا بآلة جسمانية ، أما نفسك فليست بجسمانية وإدراك نفسك لنفسك ، ليس إلا حصول حقيقتها لها ؛ فإن حقيقتها المجردة ، حاصلة لها ، وليس ذلك مرتين ؛ فإن حقيقتها واحدة ليست مرتين ؛ وقد بينا أنه لا معنى للمعقول ، إلا حصول مجرد للعاقل ، وليس كل معقول يحصل لشيء كيف كان ، يكون معقولا ، بل مع شرط زائد ، وهو أن يكون مجرداً .

ولا نعنى بقولنا : حقيقتنا حاصلة لنا ، بالوجود ؛ فإن الوجود يكون لكل شيء .

ومن هذا تتنبه لسر عظيم ، وهو أن الحقيقة التى لنا ، لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات ، فإن حقيقتنا المجردة ، غير حاصلة لها ، ولا نعنى أيضاً أن أصل حقيقتنا ، بالقياس إلى نفسه ، أنه موجود الوجود الذى له ، ثم بالقياس إلى نفسه ، أنه معقول بزيادة أمر ؛ فإن حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ، ومرة ليس ذلك الشيء ، وهى واحدة فى وقت واحد ، فليس لكونها معقولة ، زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذى لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجودها وماهيتها ، أنها معقولة ، حاصلة لها فى نفسها ، ليس لغيرها .

وهذا أجل ما أعرفه فى هذه الفصول والبيانات ، ويحتاج إلى تصور ورسوخ فى النفس ، فإن الأمور التصديقية ، لا يمكن أن يخبر عنها ، ما لم تتصور النفس ولم ترسخ ، فإذا تمكنت النفس من التصور ، سارعت إلى التصديق .

وينبنى على هذا الفصل ، معرفة جميع الصفات الإلهية ، لأن صفاته كلها ، اعتبارات وإضافات ، وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة فى الذات » .

التاسع[١] :

فإن قيل : إن كان التعقل ، هو أن يحصل للعاقل حقيقة المعقول ؛ فإذن يحصل لنا ، إذا عقلنا الإله والعقول ، بصور حقائقها ، فلكلٍّ إذن منها حقيقتان ، فلم لا يجوز أن يحصل لذواتنا أيضاً حقيقتان ، وهناك يجوز ؟!

قلنا : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات ، بصور حقائقها فى نفوسنا ، فيكون لها حقيقتان :

حقائق فى أنفسها لأنفسها ، وهى بها مفارقة .

وحقائق متصورة فينا ، فهى لنا ، وهى أعراض وأمثلة لتلك الحقائق ، فإن العلوم بالجواهر ، لا تكون جوهر ، بل تكون فى الأذهان عوارض ؛ وفى أنفسها جواهر .

ثم إنا نشعر بذواتنا ، وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة ، وإلا فيحصل دور .

وذلك أنا إذا قلنا : تعقلنا ذاتنا ، وأردنا بها إدراكاً ومثالا ، غير حصول الحقيقة ، فإنما يكون تعقلاً ، أن لو حصل حقيقته لنا ، وإنما تحصل الحقيقة أن لو تعقلنا .

وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشىء لا من حيث هى خارجة .

ولو كانت المدركات هى الخارجة ، لم تكن الأمور المعدومة معقولة ، بل هى فينا ، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانياً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية .

إلا أنا على سبيل التوسع نقول نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند تحقيق المحسوسات أيضاً ، ملاحظتها حصول حقائقها ، التى هى محسوسة لنا ، حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

---

(١) ص ٧٢ .

العاشر[١] :

فإن قال قائل : أحسب أنا نعقل ذواتنا .

ولكن لم يتبين بعد أنه :

هل يجوز أن نعقل بآلة جسمانية ، أم لا ؟ !

وهل القوة العقلية فى جسم ، أم لا ؟ !

فلم لا يجوز أن تحصل القوة العقلية فى الجسم ، فتشعر بها القوة الوهمية ؟ ! كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية ، فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلة لذاتها ، بل لغيرها ، كما أن القوة الوهمية ، ليست حاصلة لذاتها ، بل — مثلا — للقوة العقلية .

قلنا : فينا — أولا — قوة ، ندرك بها المعانى الكلية ، وأخرى بها ندرك الجزئيات .

والقوة التى ندرك بها الكلى ، ندرك بما يدرك به الكلى ، وذلك سمه ما شئت ، ولكنا نسميه القوة العقلية ، ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلى .

أما الإدراك العقلى ، فقد عرف ما يوجبه .

وأما الشعور ، فأنت إنما تشعر بهويتك بذاتك ، لا ببعض قواك ، إذ لو شعرت ذاتك ببعض قواك ، كحس ، أو تخيل ، أو توهم ، لم يكن المشعور هو الشاعر ، وأنت مع شعورك بذاتك ، تشعر أنك إنما تشعر بنفسك ، فأنت الشاعر وأنت المشعور .

ثم إن كان الشاعر بنفسك ، قوة غير ذاتك ، فلا يخلو إما :

أن تكون قائمة فى نفسك .

أو فى جسم .

فإن كانت قائمة فى نفسك ، فيكون وجود نفسك ، لقوة نفسك ، فيرجع على نفسها مع القوة ، ولا يكون لغيرها .

وإن كانت تلك القوة قائمة فى جسم ، ونفسك غير قائمة فى ذلك الجسم ، فيكون الشاعر ذلك الجسم ، بتلك القوة ، لشىء مفارق ، ولا يكون هناك شعور

---

(١) ص ٧٣ .

بذاتك بوجه ، ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره ، كما تحس ببدنك .

على أن إدراك القوة الجسمانية ، الجوهر المفارق ، محال .

وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة فى ذلك الجسم ، فقد بينا استحالة ذلك ؛ فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها ، وجودهما لغيرهما ؛ فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها ، ولا ذلك الجسم ؛ لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما ، وهو ذلك الجسم .

وإن كان جوهر النفس هو القوة التى بها يدرك ، فليسا يفترقان .

الحادى عشر[1] :

فإن قيل : وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها ، فعسى هو إدراك آخر ، لا يقتضى ذلك الإدراك ، أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ؛ بل هو أثر على وجه ما ، حصل لنا من ذاتنا ، فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات .

فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود ، يحصل لنا منها أثر ، فنشعر بذلك ، فلا يكون الأثر هو الحقيقة ؛ فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا لذاتنا .

قلنا : من لا يتصور حقيقة ماهيته ، فليس يعقل ماهيته ، وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء ، من حيث يدرك ، وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه .

وقوله : يحصل لنا أثر ، فنشعر بذلك الأثر ، فلا يخلو ، إما :

أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر .

أو شيئاً يتبع حصول الأثر .

فإن كان نفس حصول الأثر ، فقوله : فنشعر بذلك الأثر ، لا معنى له ، بل هو اسم آخر ، وقول آخر مرادف له .

فإن كان الشعور شيئاً يتبعه ، فإما :

أن يكون حصول معنى ماهية الشيء .

---

(١) ص ٧٤ .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه .

وإن كان هو هو ، فتكون ماهية الذات تحتاج ، فى أن يحصل لها ماهية الذات . إلى أثر آخر ، به تحصل ماهية الذات ، يحصلها أثر ، فليست متأثرة ، بل متكونة .

وإن كانت ماهية الذات ، تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد ، أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المعقول هو الذى بحال أخرى ، وكلامنا فى نفس الماهية ، وجوهرها الثابت فى الحالين .

الثانى عشر [1] :

فإن قال قائل : قد[2] ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن ، فما الدليل على أن المانع هو المادة ، وأنه محصور فيها ؟ !

قلنا : من علم الذات العاقلة حقيقة ، علم أن المانع هو المادة .

وذلك لأن الذات التى تتجلى فيها حقائق الأشياء ، هى الجوهر المجرد عن غواشى الأجسام ، وليس فيه ما يكون بالقوة ، وكل جوهر هذا حقيقته ، فإنه لا يتأثر ولا ينفعل عن الغواشى الغريبة ، فإن تأثر عن غاشٍ غريب ، فيكون بسبب المادة ؛ لأن المادة هى التى تغشى لها غرائب وعوارض .

فإذن كل ما يكون عقلاً ، فإنه متحقق الذات ، مجرد عن المواد ، ولا ينفعل ولا يتأثر ، ولا يكون ما فيه بالقوة ، وكل ما يكون له ، يكون دفعة واحدة .

---

(١) ص ٧٥ .

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض ، أورده الغزالى على الفلاسفة فى كتابه التهافت ، فى مسألة علم الله بالعالم ص ١٨٠ ، حيث يقول : [فإن قيل — يعنى على لسان الفلاسفة — : إن المانع من إدراك الأشياء المادة ولا مادة .

قلنا : نسلم أنها مانع ولا نسلم أنها المانع فقط] .

فهو هنا يجيب عن الاعتراض الذى أورده هناك ، على نفس المسألة .

الثالث عشر[١] :

فإن قيل : ما ذكرتموه ، هدم لقاعدة عظيمة ؛ فإن مساق هذا الكلام يقتضى أن يكون نفسنا جوهراً ماديًّا ؛ فإنه معلوم أنه يقبل المعقولات شيئاً ، فشيئاً ، ويتأثر وينفعل عن الغواشى الغريبة .

فلو لم يكن جوهراً ماديًّا ، فينبغى أن لا يتأثر ، ويحصل له المعقولات دفعة ، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك .

قلنا : غفلت عن دقيقة ، فإنا قلنا : كل ما يكون عقلا ، يكون متحقق الذات ولا ينفعل ، وهذه موجبة كلية ، فعكسها يكون موجبة جزئية . وهو أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا ينفعل . يكون عقلا ، ولا يلزم أن نفسنا تكون جوهراً ، متحقق الذات ، بريًّا عن لواحق المادة ، وعن صفات الأجسام .

نعم إنما يقبل المعقولات شيئاً ، فشيئاً ، بسبب أنه يحتاج فى كثير من المعقولات . فى أكثر النفوس ، إلى الاستعانة بالبدن ، ولا يطاوعه البدن ، ولا يشايعه فى مقصوده ، فتنبتر عليه مقاصده ومطالبه ، وإن طاوعه فى لمحة ، فيكون كبرق خاطف ، فيعقبه ما يشوش عليه فكره . وينغص وقته .

فنسأل الله التأييد والتسديد ، والرشاد إلى سواء السبيل .

الرابع عشر[٢] :

فإن قيل : قد قلتم : إن ذاتك إذا كانت حاصلة لك ، فهى معقولة لك .

ودليله : أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك ، أو ليس لغيرك .

فإن لم تكن حاصلة لغيرك ، فتكون حاصلة لك .

وما يدرينا ! ! فلعلها حاصلة ، لا لغيره ولا لذاته .

قلنا : هذا روم درجة بين النفى والإثبات ، ولا واسطة . ثم لو لم تكن ذاتك لك ، لما قلت : ذاتى ونفسى ؛ لأنه لو كان لغيرك ، لما قبل هذه الإضافة .

ثم التحقيق فيه — وهو سر عظيم ، وفتح باب من خزائن العلوم — هو أن

---

(١) ص ٧٦ .

(٢) ص ٧٧ .

كل شيء حقيقته الصرفة ، لا توجد متعينة بلا لوازم تتعين بها ، فهو من حيث حقيقته شيء ، ومن حيث إنه ملزوم لوازم ، شيء .

وبالجملة ، إذا أخذت الحقيقة مع اللوازم ، شيء ، وهو إنما يتعين لا بأية حقيقة . بل من حيث إنه ملزوم لوازم ، فبتلك اللوازم يتعين .

فإذن تكون حقيقة الذات في نفسها ، لا بشرط آخر ، شيئاً ، ومن حيث هو متعين شيئاً ؛ فتكون هناك غيرية تقبل الإضافة والنسبة ، والله المرشد .

الخامس عشر[1] :

فإن قيل : قد ذكرتم أن للنفس ملكة ، بها تتمكن من تحصيل المعقولات ، فهذه الملكة التي بها تستحصل الصور المعقولة ؛ إن كانت قوة طارئة على النفس ، فالنفس مركبة ، وقد أقمتم البرهان ، على أنه واحد ليس بمركب . ثم لا يصح البرهان بعد ذلك ، على أنها لا تفسد بالموت . وإن لم يكن قوة طارئة عليها ، بل استكمالاً ، فتكون من حيث تؤثر تتأثر . ومن حيث تفعل ، تنفعل .

ثم ما البرهان على أنها ليست قوة طارئة ، وأنها استكمال ، وكيف حل هذا السؤال ، إن كانت استكمالا ؟ !

قلنا : اعلم أن النفس في ذاتها جوهر . ليس بمركب الذات ، إذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة ، والاستكمال إنما يكون من خارج ؛ فليس هو من حيث يؤثر يتأثر ، ولا من حيث يفعل ينفعل ؛ وكان هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ؛ فهي من حيث إنه يتصور بها النفس ، استكمال ؛ ومن حيث إنه يتمكن بها من الاطلاع ، على صور أخرى معقولة ، قوة ؛ ومن حيث هي ، لازمة ، لا مقومة ولا مقومة .

السادس عشر[2] :

فإن قيل : قد أثبتم بالبرهان ، أن النفس من المفارقات . فكيف تنتفع بالبدن ، وما فيه من الحس والخيال ؟ ! .

---

(١) ص ٧٨ .

(٢) ص ٧٨ .

وكيف تكتسب العلوم ، بواسطة قوة التخيل ، وتحصل الفضائل وتكتسب الرذائل بواسطة القوى البدنية ؟ !

وكيف تؤثر الطاعات ، والمواظبة على العبادة فى التنوير والتصفية ؟ !

وكيف تؤثر المعاصى ، والانهماك فى الشهوات ، حتى يرتقى منها ظلمات إلى النفس ، فيبطل بها الاستعداد الفطرى ؟ ! .

قلنا : هذا سؤال شريف ، والانفصال عنه أشرف منه ، وإعطاء البرهان فى ذلك مشكل ، وإنما الطريق فيه ، الوجدان ، والعرفان يقيناً .

والنفس خلقت بالفطرة ، مستعدة للعلوم ، والعلوم تحصل فيها بالتدريج ، فلابد من استعمال الفكر والخيال ، كما قدمنا ، وكما نذكر بعد ذلك ، من انتفاع النفس بالقوى .

أما تأثير الطاعات والمعاصى ، فى التنوير والإظلام ، فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق ، معرضة عن الحواس ، منخرطة فى سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق فى سرها ، فكل ما يكون مانعاً من ذلك ، يكون حاطًّا لها عن درجتها ، وبقدر ما تعرض عن حضرة الجلال ، والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات ، تعرض عنها الأنوار الإلهية .

وكلما كانت أدرب بالمعقولات ، كانت إلى السعادة أقرب .

فالنفس لها قرب وبعد ؛ فقربها بقدر العلوم وتحصيل الطاعات ؛ وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل .

وبهذا يتبين سر أنوار اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فى حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله ؛ فإن له خاصية عظيمة فى تنوير القلب ، فإن القلب إنما يتجلى فيه جلايا الحقائق ؛ بأن يكون معدلاً مصقلاً منوراً ؛ وتصقيله بالتوجيه إلى جانب القدس ، وبالإعراض عن مقتضى الشهوات ، وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة ، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات .

ولا دليل أقوى فى هذا ، من التجربة والوجدان ؛ فكل من ليس له سبيل إليه ، بالعرفان ولا بالوجدان ، فينبغى أن يصدق به ، فإنه درجة الإيمان والله الموفق] .

ننتقل مع الغزالى ، إلى بحث آخر من بحوثه النفسية ؛ وهو قدم النفس أو حدوثها . ولعل فى بيانه لتجردها عن المادة وعلائقها بياناً وافياً ، ما يساعده على إثبات ما يريد إثباته . من أنها حادثة ، حدثت عند استعداد النقطة لأن يفاض عليها ما يتم به وجودها .

حدوث النفس :

وهذا الكائن المجرد المسمى بالروح حادث فى نظر الغزالى قال[1] :

[بيان أن الأرواح البشرية حادثة ، حدثت عند استعداد النطفة لقبول النفس من واهبها ، كما قال تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى » .

وتلخيص البرهان : أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة ، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها .

وإنما استحال وحدتها ، لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تتكثر ، ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها .

وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ، ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً ، لاستحال اجتماع المتضادين فيه ، كما يستحيل فى زيد وحده .

ومحال كثرتها ، لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يتثنى وأن ينقسم ، إذا كان ذا مقدار كالأجسام ، فالجسم الواحد ينقسم ، فإنه ذو مقدار ، فله بعض فيتبعض أما مالا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم ؟ !

أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فمحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال .

وإنما استحال التماثل ، لأن وجود المثلين محال فى الأصل ، ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل واحد ، وجسمين فى مكان واحد ؛ لأن الأثنينية تستدعى مغايرة ، ولا مغايرة ههنا .

وسوادان فى محلين جائز ، لأن هذا يفارق ذاك فى المحل إذا اختص هذا

---

(١) ص ١١١ .

بمحل لا يختص به الآخر ، وكذلك يجوز سوادان فى محل واحد فى زمانين إذ لهذا وصف ليس للآخر ، وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص .

فليس فى الوجود مثلان مطلقاً ، بل بالإضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان فى الإنسانية والجسمية ، وسواد الحبر والغراب مثلان فى السواد .

ومحال تغايرهما لأن التغاير نوعان :

أحدهما : باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والعلم .

الثانى : بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية ، كتغاير الماء الحار للماء البارد .

فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال ، لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة .

وهى نوع واحد ، لأن الحد ، وهو الحيوان الناطق يشملها .

وإن كانت متغايرة بالعوارض فمحال ، لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغاير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد ، منسوبة إليها بنوع ما ، ولا تعلق لها بالأجساد . قبل وجود الأبدان ؛ فكان الاختلاف محالاً ؛ إذ الاختلاف فى أجزاء الجسم ضرورة ، ولو كان فى القرب من السماء والبعد منه مثلا .

أما إذا لم يكن كذلك ، كان الاختلاف والتغاير محالاً .

وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان ، ولكن فى هذا القدر تنبيه عليه .

فإن قيل : فكيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام . ولا تعلق لها بالأجسام ، فكيف تكثرت وتغايرت ! !

فالجواب أن نقول : لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل ، والصفاء والكدورة ، وحسن الأخلاق وقبحها . فبقيت بسببها متغايرة ، فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد ، فإنه لا سبب لتغايرها .

فقد اتضح أن النفس ، تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها : ويكون للنفس الحادثة فى جوهرها ، هيئة نزاع طبيعى ، إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه . وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ولابد أن تكون مناسبة له

مناسبة خاصة ، لصلوح سياسة بدن خاص دون آخر . وإن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها ؛ فإن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة ، والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرائرها .

فإن قيل لا نسلم بأن النفوس الإنسانية ، متفقة فى النوع والمعنى ، ولسنا نسلم أن الأنواع إنما تتكثر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب ، بل الماديات إنما تتكثر بالمقادير والكائنات الزمانية .

والنفوس الإنسانية ليست بمادية فى ذواتها ، وإنما نسبتها إلى المادة ، بوجه التدبير والتصرف ، لا بوجه الانطباع فى المادة ، حتى يستدعى مكاناً مميزاً ، وزماناً مميزاً . والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتيًّا ؛ فإن الواحد يجوز أن يكون متصرفاً فى أشياء ، والعدد الكثير يجوز أن يكون متصرفاً فى شىء واحد . فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة فى الذات .

قلنا : الدليل على أن النفوس الإنسانية متفقة النوع ؛ ما ذكرناه ، وهو أن حد الإنسان يشملها ، وهو الحى الناطق ، وما شمله حد النوع فهو متفق فى النوع .

والدليل على أن أسباب التكثر ما ذكرته ، أن الأشياء التى ذواتها حقائق فقط ، إنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط .

فإذا كانت مجردة لم تقترن بذلك ، فمحال أن يكون بينهما مغايرة وتكثر .

وأما قولهم : إن النفس الإنسانية ليست بمادية ، فتمايز بالمادة ؛ فسلم ، لكنها ذات نسبة إلى المادة ، أى نسبة كانت ؛ وإن لم تكن نسبة الانطباع ، فنسبة التدبير والتصرف ، وهذه النسبة مؤثرة فى التميز كافية ، فيقال : إن النفس الإنسانية ، ملك تلك المدينة الفاضلة .

فإن قيل : لا نسلم أن الأسباب المكثرة ، محصورة فيما ذكرتم : من أقسام الحوامل ؛ والقوابل والمنفعلات عنها ، أو النسبة إليها .

فما الدليل على الحصر ؟ ! ، أليست المفارقات متغايرة الذوات والحقائق ، ولا حوامل لها ولا قوابل ، ولا مكان ولا زمان ؟ ، وإنما تمايز وتتغاير بحقائقها

الذاتية ، وإنما نوعها فى شخصها ، أعنى فى ذاتها .

فهلا قلتم فى النفوس الإنسانية ؛ إنها تتغاير بخواصها، أو بأمر آخر سوى الحوامل ، أليست النفوس بعد المفارقة تتغاير بالعدد ؟! ، وتقولون : إنها تتغاير بما اكتسبت من الأبدان : من الأخلاق والعلوم ، وقلتم : يكفيها فى التمييز ، هيئة أنها كانت نفس البدن الفلانى، ولئن كان هذا القدر كافياً فى التمييز ، فهلا كان كافياً فى التمييز . هيئة أنها ستكون نفس البدن الفلانى ؛ فإن الانطباع فى البدن ليس بشرط .

قلنا : فى المفارقات قد قام الدليل ، على أنها متغايرة الحقائق ، أما النفوس البشرية ، فيشملها حد واحد ، كما ذكرنا . وإنما يمكن وجودها وتعددها بعد المفارقة ، بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان . وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئاً ؛ إذ لا أبدان ؛ وما لا يكون ليس له تأثير .

فإنا نعلم قطعاً ، أنها بعد الاتصال بالبدن ، إنما تكمل بمعاونة البدن ، وتكتسب فضائل ورذائل ، من العلاقة البدنية ، فقبل البدن لا علاقة ، فلا اكتساب ، فلا تغاير ، فثبت أنها تحدث مع البدن .

فإن قيل : أحلتم وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ، ببيان ما ذكرتم : من أنها لا تتصور قبل الأبدان . ونحن نورد إشكالين واقعين على نحو وجودها متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان .

وذلك لأنه من المسلم بيننا ، أن النفوس الإنسانية ليست مادية ، ولا منطبعة فى مادة ، وما هذا سبيله ، فليس حدوثه على تدريج شىء بعد شىء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده إبداعيًّا محضاً ؛ ووجود البدن ليس بإبداعى محض ، بل على تدريج شىء بعد شىء ، واستحالة جزء بعد جزء .

فأى جزء بعينه ، انتهت النوبة إليه ، فى الاستحالة ؛ حتى يحدث عنده النفس ، ويتصل به ؟! ، وليس جزء بعينه ، إلا يمكن حدوث النفس قبله بلحظة ، أو بعده بلحظة .

ولو قلتم : إنها تحدث عند كمال الاستعداد .

فيقال : وكمال الاستعداد ، ليس يحصل بغتة ودفعة ، بل على تدريج كمال ،

بعد كمال . وقد بان أنها كمال واحد ، يحصل إبداعاً لا تدريج فيه .

ثم إن الاستعداد وكمال الاستعداد ، إنما يشترط فيما هو صورة مادية ، أعنى منطبعة فى المادة ، فيكون الاستعداد سبباً ما ، بوجه ما ، لحصول الصورة فيه من واهب الصور .

ولا يشترط ذلك فى النفوس التى ليست منطبعة فى مادة أصلا ، ولا علاقة بينها وبين القوى المادية ، إلا علاقة التدبير والتصرف فى المملكة ؛ فالمتصرَّف فيه ؛ كيف يكون سبباً لوجوب المتصرِّف المدبِّر فيه ؟ ! . والمدبر أولى بأن يكون متقدماً فى الوجود على المملكة .

واشتراط الاستعداد لقبول الصورة ، حتى توجد الصورة فى المستعد ، غير ؛ واشتراط الاستعداد لقبول تصرف النفس، غير ؛ فإن الاستعداد الأول يصلح سبباً لوجود النفس بوجه ما ، والاستعداد الثانى لا يصلح سبباً ، لوجود النفس بوجه ما، بل هو سبب لقبول تصرفه فيه، إما ليفيده كمالا، أو ليستفيد منه فائدة . وهذا إشكال عظيم .

فالجواب عنه كلمة واحدة ؛ فإن العلم نكتة واحدة ، كثّرها الجهل .

فنقول : لا ارتياب فى أن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة فى المادة وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذى عبر عنه فى التنزيل بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس فى طاقة القوى الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم : أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله ، بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتزاجاتها ، وحركات السموات وأجرامها ، وأشكالها وخواصها وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس طلباً للاستكمال، تحريكاً للسموات.

فالكل من جود الجواد الحق ، الذى يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم

بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .

وعلوم البشر قاصرة عن إدراك ذلك ، وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لم » كما ينقطع مطلب « ما » لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون .

الإشكال الثانى :

أن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ، وليس فى فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ! ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟ !

فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة، قبل وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة ، تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجَب على الموجِب ؟ ! وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ ! .

وجملة القول ، إن لم تكن هيئة مختصة ، فلم اختصت ببدن دون بدن .

وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهى المخصصة لذاتها بعد الاتفاق فى النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ، وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها وجود ، حتى تكتسب الهيئة المخصصة ، وكل ذلك محال .

ثم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد فى ذاته ، أحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، فى اختلاف هيئات النفوس ؟ إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ؛ بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها مقدرة على استعداداتها .

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : نعم إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسباباً مختلفة ، وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع

ما يحدث فى العالم العنصرى ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات ، فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن، ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث .

وينتهى ذلك إلى الحركة ، فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية . والكل يستند إلى العقل الإلهى ، المستعلى على الكل ، الذى منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهى بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى كل مادة استعدادها لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص ، وفرق بين أن تحصل عنده أو به .

ثم الهيئة النزاعية فى النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها .

فإذن حدوث النفس له صفة فى الفاعل وصفة فى القابل :

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهى ، الذى هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الوجود ، حقيقةَ وجوده ، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ، وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور .

ومثاله : فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة ، عند ارتفاع الحجاب بينهما .

والقابل للاستنارة ، هى المتلونات ، دون الهواء الذى لا لون له .

وأما صفة القابل ، فالاستواء والاعتدال ، الحاصل بالتسوية ، كما قال : « سويته » .

ومثال صفة القابل ، صقالة الحديد . فإن المرآة التى ستر الصدأ وجهها ، لا تقبل الصورة ، وإن كانت محاذية للصورة وإذا اشتغل المصقل بتصقيلها ، فكلما حصلت الصقالة . حدثت فيها الصورة من ذى الصورة المحاذى لها .

فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد فى النطفة . حدثت فيها النفس من واهبها وخالقها ، من غير تغير فى الواهب ، بل إنما حدث الروح الآن لا قبله ، لتغير المحل ، بحصول الاستواء الآن لا قبله ، كما أن الصورة فاضت من ذى الصورة ، على المرآة فى حكم الوهم ، من غير تغير فى الصورة ، ولكن كان

لا تحصيل من قبل ؛ لا لأن الصورة ليست مهيئة . لأن تنطبع فى المرآة لكن لأن المرآة لم تكن صقيلة .

فإن قيل : فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد ، فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام » ؟ !

وقوله عليه السلام : « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً » ؟ !

وقوله عليه السلام : « كنت نبيًّا وآدم لمجندل بين الماء والطين » ؟ !

قلنا : شىء من هذا لا يدل على قدم الروح ، بل على حدوثه ، وكونه مخلوقاً . نعم دَلَّ ربما بظاهره على تقديم وجوده على الجسد ، كما ظن جماعة من الحكماء ، وأمر الظواهر هين[1] فإن تأويلها ممكن ، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر ، بل يسلط على تأويل الظواهر . كما فى ظواهر الآيات المتشابهات فى حق الله تعالى .

أما قوله عليه السلام : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد » أراد بالأرواح أرواح الملائكة ، وبالأجساد . العالم : من العرش ، والكرسى ، والسموات ، والكواكب ، والهواء ، والماء ، والأرض .

وكما أن أجساد الآدميين بجملتهم صغيرة ، بالإضافة إلى جرم الأرض ، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير . ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكه ، ولا لفلكه إلى السموات التى فوقه ، ثم كل ذلك اتسع له الكرسى ، إذ وسع كرسيه السموات والأرض ؛ والكرسى صغير بالإضافة إلى العرش .

فإذا تفكرت فى جميع ذلك ، استحقرت أجساد الآدميين ، ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ؛ فكذلك فاعلم وتحقق : أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة ، كأجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم .

ولو انفتح لك باب معرفة الملكية ، لرأيت الأرواح البشرية ، كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم ؛ وتلك النار العظيمة ، هى الروح الأخير من أرواح الملائكة .

---

(١) موقف الغزالى من النصوص هنا ، موقف جرىء ، انظر إلى تعبيره عن قيمتها بقوله : « وأمر الظواهر هين » وفى تأويله هذه الأحاديث مثل من ذلك .

ولأرواح الملائكة ترتيب ، وكل واحد منفرد برتبته ، ولا يجتمع فى مرتبة واحدة اثنان ؛ بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع .

أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه ، وهو كل ذلك النوع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وما منا إلا له مقام معلوم» وبقوله عليه السلام : « إن الراكع منهم لا يسجد ، والقائم لا يركع ، وأنه ما من واحد إلا له مقام معلوم » .

فلا تفهمن إذن من الأرواح والأجساد المطلقة ، إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « أنا أول الأنبياء خلقاً ، وآخرهم بعثاً » وقوله عليه السلام : « نحن الآخرون السابقون » وقد قال عليه السلام : « أول ما خلق الله القلم» وقال : « أول ما خلق الله العرش » وقال : « أول ما خلق الله جوهر محمد » صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك .

فكشفُ الغطاء عن هذا من وجوه ، تحت كل وجه فوائد لطيفة . ولطائف من الحكمة ؛ قلما تسطر فى الكتب .

الوجه الأول : أنا شاهدنا الموجودات كلها ، بشهادة الحس والعقل ، على ترتب وتفاضل ، فى النوع والشخص :

أما فى المركبات التى هى أقرب إلى حواسنا ؛ فالمعادن والنباتات والحيوان والإنسان ، على تفاضل ؛ وانتهى ذلك بالإنسان ، وانتهى الإنسان بالشخص الواحد الأفضل من الكل ، كالنبى فى زمانه ، والولى فى كل زمان .

وأما فى البسائط الجسمانية ؛ أعنى المتشابهة الأجزاء ، فهى أيضاً على تفاضل فى الجوهر ، والحيز ، والعظم ، والحركة .

والأفضل من الكل الجرم الأقصى ، وهو الذى عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسى ، الذى وسع السموات والأرض .

وأما فى البسائط الروحانية أعنى المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان ، ففيها ترتب وتفاضل ، فما كان أشد قوة ، وأوسع علماً وإحاطة ، وأبلغ فى الوحدة وأشبه بكمال الربوبية ؛ كان فى المقام الأعلى ، والمرتبة الأقصى ، ولا بد أن

ينتهى بواحد ؛ فإن المترتبات المتفاضلات ، إن لم تنته بواحد ، أوجب ذلك الحكم التسلسل ، وذلك محال .

فالمترتبات فى كل قسم ، انتهت بواحد ، هو مبدؤها .

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد ، بأنه أول ما خلق الله تعالى .

فالروحانيات انتهت بروح القدس ، أو العقل الفعال ، أو شديد القوى ذى مرة فاستوى ، وهو أول المبدعات ؛ ثم ينزل بالترتيب والتفاضل ، كما قيل : أول ما خلق الله عز وجل العقل ، ثم النفس ، ثم الهيولى ؛ أو ما روى فى الخبر : إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ثم اللوح ، ثم الظلمة الخارجة .

وأما فى الأجرام . فقد انتهت بالجرم الأقصى ، وهو ما روى ، أن أول ما خلق الله العرش . ثم الكرسى .

وأما فى المركبات ، فقد انتهت بجوهر النبوة ، وأكملها وأفضلها جوهر محمد صلى الله عليه وسلم .

وذلك ما روى ، أن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فقد وجدت لكل مقام مثالاً ، ولكل مذهب محملاً ومساغاً .

ثم الأولية فى كل صنف منها . هل هى أولية بالزمان ؟ ! أو أولية بالمكان ؟ ! أو أولية بالذات ؟ ! أعنى العلة الفاعلية ، أو الكمالية ؟ ! فذلك مطلب آخر سهل التناول . قريب المأخذ والمجتنى .

الوجه الثانى : أن المبادئ تساق إلى الكمالات ؛ حتى لو لم يكن كمال ، لم يكن مبدأ . كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال :

وإن المعقولات تظهر بالمحسوسات ؛ وكما أن كمال جلال الحق ، إنما يظهر بأفعاله وصنائعه ، كذلك الأمر الحق ، إنما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل إنما يظهر بالنفس ، والنفس إنما تظهر بالطبيعة ، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلى .

وكذلك جميع الموجودات ، إنما تظهر بالإنسان ، حتى يكون جسمه وطبيعته ، مظهر الجسم والطبيعة ؛ ونفسه وعقله ، مظهر النفس والعقل ؛ وتسليمه مظهر الأمر الحق ، فيظهر به جلال البارى تعالى ، وإكرامه .

ويصح أن يقال : لولاك ما خلقت الأفلاك ، فهو الخلاصة من الخليقة ،

والصفوة من البرية . وهو الكمال والغاية . والسدرة المنتهى ، وهو أول ما خلق وآخر ما بعث . كما ذكره عليه السلام .

الوجه الثالث : أن الطبيعة المسخرة . تؤثر فى إعداد المادة . لقبول فيض الأمر والعقل ، والنفس ؛ حتى يحصل فى المركبات باستصفاء العناصر ، واستخلاص اللباب من المواد . وابتلاء الأمشاج من المزاج ، طبقة بعد طبقة ، واستصفاء بعد استصفاء ؛ حتى يحصل فى المركبات الجزئية . شخص فى مقابلة العقل الكلى . بل هو شخص العقل ، أو عقل مشخص .

وذلك هو نبى زمانه ، فيكون العود به ، كما كان البدء إليه ، فيضاهى صاحب المبدأ ، صاحب الكمال . وتكون النهاية هى الرجوع إلى البداية . ويكون أول الفكر آخر العمل . ويظهر معنى قول النبى صلى الله عليه وسلم : « نحن الآخرون السابقون » .

الوجه الرابع : كما ابتدأ الدين والشريعة ، من آدم عليه السلام ، واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام . ونوع كمال بإبراهيم عليه السلام ، ونوع كمال بموسى عليه السلام . ونوع كمال بعيسى عليه السلام ، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام ؛ وابتدأ العرد من المصطفى صلى الله عليه وسلم ، فى دار الجزاء ؛ ولذلك قال : « أنا أول من ينشق عنه الأرض ، وأنا العاقب ، وأنا الحاشر . يحشر الناس على قدمى] .

وبهذا العرض ينتهى رأى الغزالى فى حدوث النفس الإنسانية . وفى ما جر إليه ذلك من بحوث ربما كان لها خطرها . فى تاريخ الفكر الإسلامى .

وعلى عادتنا فى مثل هذا البحث ، نولى وجهنا شطر ابن سينا . ليقرن القارئ بين الرأيين ، قال فى النجاة[1] :

[فصل فى إثبات حدوث النفس :

ونقول : إن الأنفس الإنسانية ، متفقة فى النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن :

فإما أن تكون متكثرة الذوات .

---

(١) ص ٣٠٠ .

أو تكون ذاتاً واحدة .

ومحال أن تكون ذوات متكثرة .

وأن تكون ذاتاً واحدة — على ما يتبين — .

فمحال . أن تكون قد وجدت قبل البدن .

فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد . فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان . بعضها لبعض .

إما أن يكون من جهة الماهية والصورة .

وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر .

والمادة متكثرة :

بالأمكنة التى تشتمل كل مادة على جهة منها .

والأزمنة التى تختص كل نفس بواحد منها . فى حدوثها فى مادتها . والعلل القاسمة لمادتها .

وليست متغايرة بالماهية والصورة ؛ لأن صورتها واحدة .

فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية . أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص ؛ وهذا هو البدن .

وأما قبل البدن . فالنفس مجرد ماهية فقط . فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتيًّا .

وهذا مطلق فى كل شىء ؛ فإن الأشياء التى ذواتها معان فقط . فتكثر نوعياتها . إنما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها . أو بنسبة ما إليها . وإلى أزمنتها فقط .

وإذا كانت مجردة أصلا لم تفترق عما قلنا . فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر . فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان . متكثرة الذات بالعدد .

فأقول : ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ؛ لأنه إذا حصل بدنان حصل فى البدنين ، نفسان .

فإما أن يكونا قسمى تلك النفس الواحدة ؛ فيكون الشىء الواحد الذى ليس

له عظم وحجم ، منقسماً بالقوة ؛ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة فى الطبيعيات .

وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد ، فى بدنين ؛ وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف فى إبطاله .

فقد صح إذن ، أن النفس تحدث ، كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ؛ ويكون فى هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما — ذلك البدن الذى استحق حدوثها من المبادئ الأولية — نزاع طبيعى إلى الاشتغال به واستعماله . والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ يخصها به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بوساطته . فلابد أنها إذا وجدت ، متشخصة ؛ فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ، ما تتعين به شخصاً ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ؛ ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر . وإن خفى علينا تلك الحال ، وتلك المناسبة .

وتكون مبادئ الاستكمال ، متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته .

وأما بعد مفارقة البدن ؛ فإن الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة ، باختلاف موادها التى كانت . وباختلاف أزمنة حدوثها ، واختلاف هيئاتها التى بحسب أبدانها المختلفة لا محالة بأحوالها .

ننتقل بعد ذلك مع الغزالى ، حيث يعالج مسألة أخرى من مسائل النفس الإنسانية ، تلك هى أبديتها وخلودها .

خلود النفس :

يرى الغزالى ، أن النفس شىء ، والبدن شىء غيره ، وأن الصلة بينهما لا تعدو أن تكون صلة صاحب المملكة بمملكته ، فقد تفنى المملكة ؛ ولا يلزم أن يفنى صاحبها بفنائها .

ولذا يحاول الغزالى أن يثبت أمرين :

الأول : أن الرباط بين الجسم والنفس ، ليس على سبيل التلازم بحيث إذا فنى الجسم فنيت النفس ، بل إنها ستبقى بعد موته وفنائه .

الثانى : أن النفس وإن كانت ستبقى بعد موت البدن وفنائه ، فإن بقاءها هذا . بقاء أبدى ؛ إذ يستحيل عقلا أن يفنى الكائن المجرد عن المادة . يقول[1] :

[بيان بقاء النفس :

ونذكر أنها لا تموت بموت البدن ، ثم نذكر أنها لا تفنى مطلقاً .

ونذكر برهانه من المنقول والمعقول .

أما المنقول : فقوله تعالى : (ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله » .

ومعلوم أن من كان حيا مرزوقاً ، فرحاً مستبشراً ، لا يكون ميتاً معدوماً .

وكذلك قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله ؛ أموات ؛ بل أحياء » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر ، تسرح فى رياض الجنة » .

وقد ترسخ فى جميع عقائد أهل الإسلام ، هذا . فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً ، لا لمن يكون فانياً ؛ وكذلك إهداء الصدقة ، فاعتقادهم أنها تصل إليه ؛ وكذلك المنامات .

فكل ذلك دليل على أنها باقية .

وقد ذكرنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن ، بل لها العلاقة مع البدن ، بالتصرف والتدبير .

والموت انقطاع تلك العلاقة — أعنى تصرفاتها وتدبيراتها — عن البدن .

وإنما يموت الروح الحيوانى ، وهو بخار لطيف ، ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ، ومن الدماغ بواسطة العروق ، إلى جميع البدن .

وفى كل موضع ينتهى إليه ، يفيد فائدة من الحواس الظاهرة ، والمشاعر الباطنة . فذلك الروح لا يبقى ، وإذا بطل ذلك الروح ، بطل ما يتبعه : من الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوى المحركة .

أما البرهان العقلى : فلأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر ، فهو متعلق

---

(١) ص ١٢٦ .

به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق .

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ فى الوجود .

أو تعلق المتأخر عنه فى الوجود .

أو تعلق المتقدم عليه فى الوجود ، الذى هو قبله فى الذات . لا فى الزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ فى الوجود ، وذلك أمر ذاتى له لا عرضى ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس ، لا النفس ولا البدن . بجوهر . ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضيًّا ، لا ذاتيًّا ، فإن فسد أحدهما ، بطل العارض الآخر من الإضافة . ولم يفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه فى الوجود، فالبدن علة للنفس فى الوجود .

والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم .

وإما أن يكون علة صورية .

وإما أن يكون علة كمالية .

ومحال أن يكون علة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان بذاته يفعل ، لا بقواه ؛ لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها . إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ؛ وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية ؛ فقد برهنا وبينا أن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه ؛ فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ؛ ولا على سبيل التركيب ؛ بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يتركب فتحدث النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ؛ تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس؛ فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس ، ومملكة لها ؛ أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية ، أو حدث عنها ذلك ؛ فإن إحداثها بلا سبب يخصص إحداث واحد دون واحد ، محال .

ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ؛ لما بيناه ؛ ولأنه لابد لكل كائن بعد ما لم يكن ؛ من أن يتقدمه مادة ؛ فيكون فيها تهيؤ قبوله ؛ أو تهيؤ نسبة إليه — كما تبين فى العلوم الأخرى — ولأنه لو كان يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ؛ ولم يحدث لها آلة ؛ بها تستكمل وتفعل ؛ لكانت معطلة الوجود ؛ ولا شيء معطل فى الطبيعة المسخرة . المبلغة كل شيء من العنصريات إلى كمالها وغايتها .

ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة . فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الإلهى ؛ الفياض بواسطة العلل المفارقة ؛ شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء ؛ مع حدوث شيء ؛ وجب أن يبطل مع بطلانه . وإنما يكون ذلك ، إذا كان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء ، وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل تلك الأمور ، وتبقى هى ، إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذى إنما هو تهيؤ إفادة وجوده مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير الجسم — كما بينا — . ولا هو قوة فى جسم ، بل هو لا محالة أيضاً جوهر غير جسم ؛ فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ؛ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط ؛ فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن . ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدم الذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا فى الابتداء . وهو أن يكون تعلق النفس

بالجسم ، تعلق المتقدم فى الوجود .

فإما أن يكون التقدم مع ذلك زماناً ، فيستحيل أن يتعلق به وجوده ، وقد تقدمه فى الزمان .

وإما أن يكون التقدم فى الذات ، لا فى الزمان ؛ لأنه فى الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلما توجد ، يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر فى الوجود .

وحينئذ لا يوجد أيضاً هذا المتقدم فى الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا لأن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر . فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم أن عدم فى نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض فى جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون البدن ألبتة يفسد ، بسبب يخصه ؛ لكن فساد البدن بسبب يخصه : من تغيير المزاج أو التركيب ، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تعلق المتقدم بالذات ، ثم تفسد بالبدن ألبتة فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن ، بل تعلقه فى الوجود بالجود الإلهى ، بواسطة المبادئ الأخر ، التى لا تستحيل ولا تبطل] .

وبهذا يكون الغزالى قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو عدم التلازم بين وجود النفس ووجود البدن ، وأنه إذا فسد البدن ، فليس يلزم أن تفسد النفس .

وبقى الأمر الثانى ،وهو إثبات عدم فناء النفس مطلقاً ،أعنى إثبات خلودها ، وهو ما يعالجه الغزالى الآن ، قال[1] :

[برهان أن النفس لا تفنى مطلقاً :

---

(١) ص ١٣١ .

فنقول : إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة وفى شيء واحد ، قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى ، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل . لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء .

فإذن لأمرين مختلفين فى الشيء يوجد هذان المعنيان . وهذا إنما يكون فى الأشياء المركبة ، أو الأشياء البسيطة فى المركبة . وأما فى الأشياء البسيطة المفارقة[1] الذات ، فلا يجوز فيها هذان الأمران .

ونقول بوجه مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع فى شيء إحدىّ الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى ؛ وإذا لم يكن واجباً ، فكان ممكناً : والإمكان طبيعة القوة ؛ فإذن يكون له فى جوهره ، قوة أن يبقى ، وفعل أن يبقى .

وفعل أن يبقى منه لا محالة ، ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين ؛ فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء ، الذى له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذى يعرض له أن يبقى بالفعل ، لا بوجود ذاته .

فيلزم من هذا ، أن تكون ذاته مركبة ، من شيء كان به ذاته موجوداً بالفعل ؛ وهو الصورة فى كل شيء ، ومن شيء حصل له هذا الفعل ، وفى طباعه قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة ، وإن كانت مركبة ، فلنترك المركب ، ولننظر فى الجوهر ، الذى هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها .

ونقول : إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ونثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

---

(١) احترز بهذا القيد عن الصور والأعراض فإنها بسيطة ولكنها تفنى وتفسد انظر شرح الإشارات للرازى جـ ٢ ص ٧٨ .

وإما أن لا يبطل الشيء الذى هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا فى هذا الشيء الذى هو السنخ والأصل ، لا فى شيء يجتمع منه ، ومن شيء آخر ؛ فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى ، وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإذا كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإن كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبينٌ إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التى تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع [1] ، وقوة أن تفسد وأن تبقى ، ليس فى المعنى الذى به المركب ، واحد ، بل فى المادة التى هى بالقوة ، قابلة كلا الضدين .

فليس إذن فى الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ، ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فإما أن تكون باقية ، لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم

وإما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد شيء آخر فيها يحدث ، والبسائط التى فى المادة ، فإن قوة فسادها هو فى المادة ، لا فى جوهرها .

والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تناهى قوة النفى والبطلان . إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون فى مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هى فيهما معاً .

فقد بان إذن أن النفس لا تفسد ألبتة . وإلى هذا سقنا كلامنا ، والله ولى التوفيق] .

وبهذا يكون الغزالى قد فرغ من إثبات الأمرين اللذين كان قد عرض لإثباتهما.

ولو أننا ولينا وجهنا شطر النجاة لابن سينا ، لوجدناه يحاول فيها إثبات نفس الأمرين اللذين عنى بهما الغزالى ، اقرأ قوله [2] :

---

(١) هذا يفيد قدم المادة عند الغزالى .

(٢) ص ٣٠٢ .

[فصل فى أن النفس لا تموت بموت البدن :

ونقول : إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلا .

أما أنها لا تموت بموت البدن ؛ فلأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر ؛ فهو متعلق به نوعاً من التعلق .

وكل متعلق بشىء نوعاً من التعلق :

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ فى الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه فى الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتقدم عليه فى الوجود ، الذى هو قبله بالذات ، لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ فى الوجود ، وذلك أمر ذاتى له ، لا عارض ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه . فليس لا النفس ولا البدن ، بجوهر ، لكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضيًّا لا ذاتيًّا ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه فى الوجود ، فالبدن علة للنفس فى الوجود ، حينئذ ، والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب ، كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة ، كالنحاس للصنم .

وإما أن تكون علة صورية .

وإما أن تكون علة كمالية .

ومحال أن تكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل.

ثم القوى الجسمانية كلها ، إما أعراض ، وإما صور مادية .

ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ، وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال أيضاً ، أن تكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا أن النفس ، ليست

منطبعة فى البدن ، بوجه من الوجوه .

فلا يكون إذن البدن ، متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب : بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن ، تتركب وتمتزج ، تركيباً ما ، ومزاجاً ما ، فتنطبع فيها النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ، تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم ؛ البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، أحدثت العالى المفارقة النفس الجزئية ، أو حدثت عنها ذلك .

لأن إحداثها بلا سبب مخصص ، إحداث واحدة دون واحدة ؛ محال ، ومع ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد بيناه ؛ ولأنه لابد لكل كائن ، بعد ما لم يكن ، من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله ، أو تهيؤ لنسبته إليه . كما تبين فى العلوم الأخرى .

ولأنه لو كان يجوز أيضاً ، أن تكون النفس الجزئية ، تحدث ولم يحدث لها آلة ، بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ، ولا شىء معطل فى الطبيعة ؛ ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شىء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شىء مع حدوث شىء يجب أن يبطل مع بطلانه إنما يكون ذلك ، إذا كانت ذات الشىء قائمة بذلك الشىء وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور ؛ إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذى إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شىء غير جسم كما بينا ، ولا قوة فى جسم ؛ بل هو **لا محالة جوهر** آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشىء ، ومن البدن **يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط** ، فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب ، أن يكون الجسم متقدماً ، تقدم العلية بالذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا فى الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم فى الوجود ، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانيًّا ، فيستحيل أن يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه فى الزمان .

وإما أن يكون التقدم فى الذات لا فى الزمان ، لأنه فى الزمان لا يفارقه .

وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر فى الوجود ، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم فى الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ؛ ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم ، إلا وقد عرض أولا بالطبع للمتقدم ، ما أعدمه ، فحينئذ عدم المتأخر ؛ فليس فرض عدم المتأخر ، يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ؛ لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم ، أن عدم فى نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون السبب المعدم ، يعرض فى جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة ، البدن يفسد ، بسبب يخصه لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب .

فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تعلق المتقدم بالذات ؛ ثم يفسد البدن ألبتة ، بسبب فى نفسه ؛ فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقى أن لا تعلق للنفس ، فى الوجود ، بالبدن ، بل تعلقه فى الوجود بالمبادئ الأخر ، التى لا تستحيل ، ولا تبطل] .

وبهذا يكون ابن سينا ، قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو أنه لا ترابط بين النفس والبدن ، بحيث يلزم من فساد البدن فسادها .

وأما الأمر الثانى ، وهو إثبات عدم فنائها مطلقاً ، أعنى خلودها الدائم ، فقد عرض له بقوله[1] :

[وأما أنها لا تقبل الفساد أصلا ، فأقول :

(١) ص ٣٠٦ .

إن سبباً آخر لا يعدم النفس ألبتة ؛ وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى .

ومحال أن يكون من جهة واحدة ، فى شيء واحد ، قوة أن يفسد ، وفعل أن يبقى ؛ بل تهيؤه للفساد ، ليس لعلة أن يبقى ؛ فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة ، مغاير لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء ؛ فإذن لأمرين مختلفين فى الشيء ، يوجد هذان المعنيان .

فنقول : إن الأشياء المركبة ، والأشياء البسيطة التى هى قائمة فى المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى ، وقوة أن يفسد .

وأما فى الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران .

وأقول بوجه آخر مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع فى شيء أحدىّ الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة — أيضاً — أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضرورى ، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان هو طبيعة القوة .

فإذن يكون له فى جوهره قوة أن يبقى . وفعل أين يبقى — لامحالة — ، وليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين .

فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء الذى له قوة أن يبقى منه .

فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذى يعرض لذاته ، أن يبقى بالفعل ، لا أنه حقيقة ذاته .

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء ، إذا وجد له ، كان به ذاته موجوداً بالفعل ، وهو الصورة فى كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل ، وفى طباعه وقوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد .

وإن كانت مركبة ، فلنترك المركب ، ولننظر فى الجوهر الذى هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها ونقول :

إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

وإما أن لا يبطل الشيء الذى هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا فى هذا الشيء الذى هو السنخ والأصل ، لا فى شيء مجتمع منه ، ومن شيء آخر . فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن يبقى وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإن كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التى تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع ، وقوة أن تفسد، وأن تبقى ، ليس فى المعنى الذى به المركب واحد ، بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كلا الضدين ، فليس إذن فى الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فإما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم .

وإما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد ، شيء آخر فيها يحدث. والبسائط التى فى المادة ، فإن قوة فسادها هو للمادة ، لا فى جوهرها .

والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تناهى قوتى البقاء والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون فى المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هى فيه معاً .

فقد بان إذن ، أن النفس ألبتة لا تفسد ، وإلى هذا سقنا كلامنا] .

أرأيت أن الغزالى كيف وافق ابن سينا ، لا فى المعنى ؛ وتحديد المقصود فحسب ، بل وفى العبارة أيضاً ، حتى لا تجد بين العبارتين فارقاً فاصلاً ؟ !

ننتقل بعد ذلك ، إلى الغزالى المتكلم ، لنرى كيف نصب من نفسه مناوئاً للفلاسفة بما فيهم الغزالى ، قال فى التهافت [1] :

[مسألة فى إبطال قولهم : إن النفوس والإنسانية ، يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية ، لايتصور فناؤها :

---

(١) ص ٢٧٢ .

فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان :

أحدهما : قولهم : إن عدمها لا يخلو :

إما أن يكون بموت البدن .

أو بضد يطرأ عليها .

أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلاً لها ؛ بل هو آلة تستعملها النفس ، بوساطة القوى التى فى البدن ، وفساد الآلة ، لا يوجب فساد مستعمل الآلة ، إلا أن يكون حالا فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية .

ولأن للنفس فعلا بغير مشاركة البدن ، وفعلا بمشاركته .

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

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ، ولا حاجة فى كونها مدركة للمعقولات إلى البدن ، بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات .

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

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بالضد إذ الجواهر لا ضد لها ؛ ولذلك لا ينعدم فى العالم ، إلا الأعراض والصور . المتعاقبة على الأشياء ؛ إذ تنعدم صورة المائية بضدها ، وهى صورة الهوائية ؛ والمادة التى هى المحل لا تنعدم قط .

وكل جوهر ليس فى محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس فى محل ؛ فإن الأضداد هى المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تفنى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة : وهذا عين ما ذكروه فى مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه : والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة

فى جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى[١] ، فقد لا نسلم ذلك .

الثانى : أنه مع أنها لاتحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث إلا بحدوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، وأنكروا على أفلاطون قوله ؛ إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهانى محقق :

وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ ! وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه .

وإن زعم : أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير نفس عمرو . ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات فى كل إضافة .

وإن كانت النفوس متكثرة ، فبماذا تكثرت ؟ ! ! 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 استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان فيها ، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يماثل قط ؛ ولو تماثل ، لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة فى الرحم واستعداد مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت النفس ، لا لأنها نفس قط ؛ إذ قد تستعد فى رحم واحد نطفتان ، لتوأمين فى حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول ، بواسطة أو بغير واسطة ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا .

فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك البدن المخصوص ؛ وإلا فلا يكون بدن أحد التوأمين ، بقبول هذه النفس أولى من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً فما المخصص ؟ !

---

(١) يعنى المسألة القائلة : إن النفس جوهر روحانى قائم بنفسه ، وهى المسألة الثامنة عشرة ، الواقعة فى كتاب التهافت عند ص ٢٤٢ ، وقد سبق أن نقلنا إنكار الغزالى لهذه المسألة أيضاً .

فإن كان ذلك المخصص ، هو الانطباع فيه ؛ فيبطل ببطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ؛ به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً فى حدوثه ؛ فأى بعد فى أن تكون شرطاً فى بقائه ! !

فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها ، إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد وبه الشرع [1] فى الميعاد .

---

(١) ولقد علقت على هذه العبارة ، فى كتاب التهافت – إخراجنا طبع الحلبى ، لسنة ١٩٤٧ – قلت :

« من حق الغزالى أن يعترض على الفلاسفة ، بهذا الاعتراض وأشباهه ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم – فى نظره – من المسوغات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذى يتشبثون به .

على ما عودنا من طريقته فى هذا الكتاب ، التى تتسم بأنها طريقة المتشكك ، لا طريقة المثبت الممهد .

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

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

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

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

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

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

وكثير فى هذا الباب ، غير هذه الآية ، وهذا الحديث ، مما هو معروف مشهور ، فلا نطيل بذكره .

فأين من هذه النصوص ، ما يدعيه الغزالى منسوباً إلى الشرع ؟ ! !

على أنى لم أشأ أن أتسرع بسوء الظن ، فقلت : لعله يعنى بالوارد شرعاً ما يتمذهب به المتكلمون ، الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل .

فرجعت إلى كتب الكلام ، فوجدت السيد الشريف ، يقول فى شرحه للمواقف ج ٨ ص ٢٩٧ : =

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعى وشوق جبلى ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق ، به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلى ، بالبدن المعين ، مصروفة عن غيره ، وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن ، التى هى مشتاقة بالجبلة إلى تدبيره .

نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، لأنه استحكم فى الحياة اشتغالها بالبدن ، وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتتأذى بذلك الشوق ، مع فوات الآلة ، التى يصل بها الشوق إلى مقتضاه .

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، فى أول الحدوث ؛ فلسبب ومناسبة بين

=« واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد ، لا تزيد على خمسة :

١ – الأول : ثبوت المعاد الجسمانى فقط . وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

ويعقب المحشى 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 .

٢ – والثانى : ثبوت المعاد الروحانى فقط . وهو قول الفلاسفة . الإلهيين .

٣ – والثالث : ثبوتهما معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالحليمى ، والغزالى ، والراغب ، وأبى زيد الدبوسى ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخرى الإمامية ، وكثير من الصوفية .

فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهى المكلف ، والمطيع ، والعاصى ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجرى منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدناً يتعلق به ، ويتصرف فيه ، كما كان فى الدنيا .

٤ – والرابع : عدم ثبوت شىء منهما ، وهذا هو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

٥ – والخامس : التوقف فى هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال :

لم يتبين لى أن النفس ، هل هى المزاج ، فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ؟ ! أو هى جوهر باق ، بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حينئذ ؟ ! »

وليس فى هذا النص ، ما يفيد أن جمهرة المتكلمين ، يقولون بنفس مجردة ، فضلا عن أن بينها ، وبين البدن علاقة خاصة ، إلى آخر ما يقوله الغزالى .

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

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

البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلا ، أصلح لهذه النفس من الأخرى ؛ لمزيد مناسبة بينهما ، فيترجح اختصاصه ، وليس فى القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ؛ وعدم اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككنا فى أصل الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً فى قولنا : إن النفس لا تفنى بفناء البدن .

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

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

والاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث فى العدم تنحصر ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشىء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؛ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفى والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً . سوى ما ذكرتموه .

فحصر الطرق فى هذه الثلاث ، غير معلوم بالبرهان .

دليل ثان :

وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس فى محل ، فيستحيل عليه العدم بل البسائط . لا تنعدم قط .

وهذا الدليل يثبت فيه أولا : أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس ، لما سبق . فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ؛ لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، أى سبب كان ، ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم السابق على العدم ؛ كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود

---

(١) انظر ص ٩٦ فى التهافت .

سابقاً على الوجود و يسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ؛ وكما أن إمكان الوجود ، وصف إضافى ، لا يقوم إلا بشىء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث ، وقوته ، كما سبق فى مسألة قدم العالم .

فالمادة التى فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول ، عند طريانه ، وهو غيره .

فكذلك قابل العدم ، ينبغى أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شىء ، كما وجد فيه شىء ؛ ويكون ما عدم ، غير ما بقى ، ويكون ما بقى ، هو الذى فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ؛ كما أن ما بقى عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ ، وقد كان ما فيه ، قوة قبول الطارئ .

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

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

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

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

بيانه : أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أى فيه قوة الإبصار ومعناه أن الصفة التى لابد منها فى العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فلتأخر شرط آخر ؛ فتكون قوة الإبصار للسواد مثلا ، موجودة للعين ، قبل إبصار السواد بالفعل ؛ فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار

ذلك السواد ، موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود ، الحاصل بالفعل ، أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العدم ، قبل العدم ، حاصلاً لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلاً لذلك الشيء . فإن ما أمكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود ، ولا نعني بقوة الوجود ، إلا إمكان وجود ، فيؤدى 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 يؤدى 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 الذى قررناه لهم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة عدمها ، في مسألتي أزلية[1] العالم وأبديته[2] .

ومنشأ التلبيس وضعهم الإمكان ، وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه [3] بما فيه فلا نعيده فإن المسألة هي المسألة ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس] .

نتنقل بعد ذلك مع الغزالي إلى بحوثه الأخلاقية . حيث هي مقدمة ضرورية لمبحثي السعادة والشقاوة ، اللذين هما بدورهما يصلحان أساساً يفهم في ضوئه وعلى هداه ، البعث ، ذلك المشكل ، الذى تبابلت فيه الأفكار ، وتضاربت الآراء ، وتعارضت الأدلة ، والذى كان مثار تضليل وتكفير .

---

(١) انظر التهافت ص ٤٩ .
(٢) انظر التهافت ص ٨٩ .
(٣) انظر التهافت ص ٨٣ .

ولقد مرّ بنا حديث العقل العملى عند الغزالى ، وأن له مملكة خاصة به ، هى الشهوة والغضب . وأنه تارة يكون فاعلاً فى هذه المملكة ، وتارة يكون منفعلاً . ومرّ بنا كذلك أنه إذا كان فاعلا نشأ عن ذلك الفضائل ، وأنه إذا كان منفعلاً . نشأت الرذائل .

ونزيد الآن هذه المسألة وضوحاً ، فنقول : ليس دائماً — عند الغزالى — كلما كان العقل العملى فاعلاً ، تنشأ الفضائل ؛ إذ ربما يكون فاعلاً ، وتنشأ عن ذلك رذائل وذلك لأن الخالق عز وجل ، خلق قوتى الشهوة والغضب لحكمة ، فلو أن العقل العملى أمعن فى قسوته وجبروته حتى أماتهما أو كاد ؛ ضاعت هذه الحكمة كما أنه إذا استسلم لهما ، فجاوزا حدهما ، ضاعت تلك الحكمة ، فكل شىء جاوز حده انقلب إلى ضده ، فكمال العقل العملى فى أن يقف من هاتين القوتين موقفاً وسطاً . ولذلك قيل : الفضيلة وسط بين طرفين .

وقبل أن نخوض فى حديث الفضائل والرذائل ، نعرض عليك من كلام الغزالى نفسه ما يدل على أن الشهوة والغضب قد خلقا لحكمة ، وأن فى محاولة إخمادها وإماتتهما إضاعة لتلك الحكمة ، قال[1] :

[أما القوة الشهوية ، ففيها مضرة ومنفعة ؛ وهى أصعب إصلاحاً من سائر القوى ، لأنها أقدم القوى وجوداً فى الإنسان ، وأشدها به تشبثاً ، وأكثرها منه تمكناً ؛ فإنها تولد معه وتوجد فيه ، وفى الحيوان الذى هو جنسه ، بل فى النبات الذى هو كجنس جنسه ، ثم توجد فيه قوة الحمية ، ثم آخراً توجد فيه قوة الفكر والنطق والتمييز .

ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم ، وأسر الهوى ، إلا بإماتة الشهوات ، أو بقهرها وقمعها ، إن لم يمكنه إماتته[2] إياها ؛ فهى التى تضره

---

(١) ص ٨٤ معارج القدس .

(٢) لعل فى هذه العبارة مبالغة ، سبق إليها قلمه ، دون قصد منه ، بدليل باقى النص فانظره . ثم هو فى الإحياء ص ١٠٢ ج ٨ نفد بقوم حاولوا إماتتها ؛ قال :

[هذا غلط وقع لطائفة ، ظنوا أن المقصود من المجاهدة ، قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ، وهيهات ! ! ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهى ضرورية فى الجبلة ، فلو انقطعت شهوة الطعام هلك الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع ، لانقطع النسل . . .

وليس المطلوب إماتة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال ، الذى هو وسط بين الإفراط =

وتغره ، وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه .

ومتى قمعها أو أماتها ، صار الإنسان حرًّا نقيًّا ، بل إلهيًّا ربانيًّا ؛ فتقل حاجاته ، ويصير غنيا عما فى يدى غيره ، وسخيًّا بما فى يده ، ومحسناً فى معاملاته .

وأما منفعتها ، فهى أن هذه الشهوة مهما أدبت ، فهى المبلغة للسعادة ، وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة ؛ لما أمكن الوصول إلى الآخرة وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة .

ولا سبيل إلى العبادة ، إلا بالحياة الدنيوية . ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن . ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه . ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه ، إلا بتناول الأغذية . ولا يمكن تناول الأغذية ، إلا بالشهوة .

وأيضاً فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الأرض ، وتزجية المعاش ، بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة ، لاختل نظام الدين والدنيا ، وارتفعت المعاملات من بين الناس ، وارتفعت الشريعة والسياسة(١) .

فإذن هذه القوة الشهوية ، مثل عدو يخشى مضرته من وجه ، ويرجى منفعته من وجه ، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به .

فحق العاقل أن يأخذ نفعه ، ولا يركن إليه ؛ ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما ينتفع به . . .

أما القوة الغضبية ، فإنها شعلة نار ، اقتبست من نار الله الموقدة ، التى تطلع إلا أنها لا تطلع إلا على الأفئدة ، وإنها المستكنة فى ضمن الفؤاد ، استكنان النار تحت الرماد ، ويستخرجها الكبر الدفين من قلب كل جبار عنيد ، كما تستخرج النار من الحديد .

وقد انكشف لأولى الأبصار ، بنور اليقين ، أن الإنسان ينزع منه عرق

= والتفريط] .

ولا غرابة فى أن نستأنس فى هذه المسألة ، برأى الغزالى فى كتاب الإحياء ، فإن هذه المسألة — عنده — من علوم المعاملة ، التى لا يضن بها ، والتى لا يختلف الحديث عنها باختلاف الظروف والمناسبات ؛ إذ ذلك هو شأن علوم المكاشفة ، وليس ما نحن فيه منها .

(١) وإذا كانت بهذه المثابة من الأهمية ، فكيف جاز له فى صدر النص أن يدعو إلى قمعها وإماتتها ! ! !

إلى الشيطان الرجيم اللعين .

فمن استفزته نار الغضب ، فقد قويت فيه قرابة الشيطان ، حيث قال : « خلقتنى من نار ، وخلقته من طين » ؛ فإن شأن الطين السكون والرقاد وقبول الآثار ، وشأن النار التلظى والاشتعال ، والحركة والاضطراب ، والصعود وعدم قبول الآثار .

ومن نتائج الغضب ، الحقد والحسد ، وكثير من أخلاق السوء ، ومقتضيها ومنشؤها مضغة ، إذا صلحت صلح بها سائر الجسد .

وفى هذه القوة إفراط واستيلاء ، يجذب إلى المهالك والمعاطب ، وفيها تفريط وخمود ، يقصر عن المحامد : من الصبر ، والحلم ، والحمية ، والشجاعة .

ومن الاعتدال ، يحصل أكثر محامد الأخلاق ، من : الكرم والنجدة ، وكبر النفس والاحتمال ، والحلم والثبات ، والشهامة والوقار][1] .

[الفضائل [2] :

« الفضائل وإن كانت كثيرة ، فيجمعها أربع ، تشمل شعبها وأنواعها ، وهى:

الحكمة .

والشجاعة .

والعفة .

والعدالة .

---

(١) وقال فى الإحياء ص ١٠٣ ج ٨ :

[والمطلوب فى صفة الغضب ، حسن الحمية ، وذلك بأن يخلو عن الفور ، وعن الجبن جميعاً . وبالجملة أن يكون فى نفسه قوياً ، ومع قوته منقاداً للعقل ؛ ولذلك قال الله تعالى : « أشداء على الكفار رحماء بينهم » وصفهم بالشدة ، وإنما تصدر الشدة عن الغضب ، ولو بطل الغضب لبطل الجهاد ، وكيف يقصد قلع الشهوة والغضب بالكلية ، ! ! ، والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، إذ قال صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر ، أغضب كما يغضب البشر » ، وكان إذا تكلم بين يديه بما يكرهه ، يغضب حتى تحمر وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً ، فكان عليه السلام لا يخرجه غضبه عن الحق ، وقال تعالى: « والكاظمين الغيظ ، والعافين عن الناس » ولم يقل : والفاقدين الغيظ] .

(٢) ص ٨٨ معارج القدس .

فالحكمة : فضيلة القوة العقلية .

والشجاعة : فضيلة القوة الغضبية .

والعفة : فضيلة القوة الشهوية .

والعدالة : عبارة عن وقوع هذه القوى ، على الترتيب الواجب فيها ؛ فبها تم جميع الأمور ؛ ولذلك قيل : بالعدل قامت السموات والأرض .

فلنشرح هذه الأمهات ، وما يتولد منها ، وينطوى من الأنواع تحتها :

الحكمة :

أما الحكمة فنعنى بها ما عظمها الله تعالى فى قوله : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتى خيراً كثيراً » ، وما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : « الحكمة ضالة المؤمن » . وهى منسوبة إلى القوة العقلية .

وقد عرفت فيما سبق أن للنفس قوتين :

إحداهما تلى جهة فوق ، وهى التى بها تتلقى حقائق العلوم الكلية : الضرورية والنظرية ، من الملأ الأعلى ، وهى العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً لا تختلف باختلاف الأعصار والأمم كالعلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه . ورسله ، وأصناف خلقه ، وتدبيره لملكه وملكوته ، وأحوال الإبداء والإعادة : خلقاً وأمراً ، وأحوال المعاد . من السعادة والشقاوة .

وعلى الجملة جميع حقائق العلوم .

والقوة الثانية : هى التى تلى جهة تحت ، أعنى جهة البدن ، وتدبيره . وسياسته . وبها تدرك النفس الخيرات فى الأعمال ، وتسمى العقل العملى ، وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل منزله ، وأهل بلده .

واسم الحكمة لها من وجه كالمجاز ، لأن معلوماتها كالزئبق ؛ تتقلب ولا تثبت ، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص .

ومن معلوماتها أن بذل المال فضيلة ؛ وقد يصير رذيلة فى بعض الأوقات وفى حق بعض الأشخاص ؛ فلذلك كان اسم الحكمة بالأول أحق ، وإن كان بالثانى أشهر ، وهذا الثانى كالكمال والتتمة للأول .

وهذه هى الحكمة الخلقية ، والأولى هى الحكمة العلمية النظرية .

ونعنى بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة الغضبية والشهو ية ، وتقدر حركاتهما على الحد الواجب ، فى الانقباض والانبساط وهى العلم بصواب الأفعال .

وتدبير أحوال هذا العالم ، مستمد من العقل النظرى ، فالعقل النظرى يستمد من الملائكة الكليات ، والعقل العملى يستمد من العقل النظرى ، الجزئيات ، ويسوس البدن بواجب الشرع .

وهذا على مثال العقل والنفس وأجرام السماء ؛ فإن العقل يدرك الكليات وليس فيه ما بالقوة ، وتدرك النفس منه الكليات ، وبواسطة الكليات ، تدرك الجزئيات ، فيحرك السموات ، فيتحرك من تحريكها العناصر ، فيتولد منها المركبات .

وكذلك عقلنا ، يستمد من الملائكة الكليات ، ويفيض الكليات على العقل العملى ، والعقل العملى ، بواسطة البدن وقوة التخيل ، يدرك جزئيات عالم البدن ، فيحركها بواجب الشرع ، فيتولد منها الأخلاق الجميلة .

وهذه الفضيلة الخلقية ، يكتنفها رذيلتان : الخب ، والبله .

أما الخب : فهو طرف إفراطها وزيادتها ، وهو حالة يكون الإنسان بها ذا مكر وحيلة ، بإطلاق الغضبية والشهوية ، لتتحركا إلى المطلوب ، حركة زائدة على قدر الواجب .

وأما البله ، فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال ، هو حالة للنفس تقصر بالغضبية والشهوية ، عن القدر الواجب .

ومنشؤه بطء الفهم ، وقلة الإحاطة بصواب الأفعال . . .

الشجاعة :

أما الشجاعة فهى فضيلة القوة الغضبية ، بكونها قوية الحمية ، ومع قوة الحمية منقادة للعقل ، المتأدب بالشرع ، فى إقدامها وإحجامها .

وهى وسط بين رذيلتين مطيفتين بها ، وهما التهور والجبن .

فالتهور : لطرف الزيادة على الاعتدال ، وهى الحالة التى بها يقدم الإنسان

على الأمور المخطرة ، التى يجب فى العقل الإحجام عنها .

وأما الجبن فطرف النقصان ، وهو الحالة التى بها تنقبض حركة القوة الغضبية ، عن القدر الواجب ، فتصرف عن الإقدام ، حيث يجب الإقدام .

ومهما حصلت هذه الأخلاق ، صدرت منها هذه الأفعال ، أى يصدر من خلق الجبن الإحجام لا فى محله ، ومن التهور الإقدام لا فى محله ، وهما خلقان مذمومان .

ومن الشجاعة يصدر الإقدام والإحجام ، حيث يجب ، وكما يجب ، وهو الخلق الحسن المحمود ، وإياه أراد بقوله تعالى : « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » فلا الشدة فى كل مقام محمودة ولا الرحمة ؛ بل المحمود ما يوافق معيار العقل والشرع .

فمتى حصل له ذلك ، فلينظر ، فإن كان طبعه مائلاً إلى النقصان ، الذى هو الجبن ، فليتعاط أفعال الشجعان تكلفاً ومواظبة عليها ، حتى يصير له بالاعتياد طبعاً وخلقاً ، فيفيض منه أفعال الشجعان بعد ذلك طبعاً .

وإن كان مائلاً إلى طرف الزيادة وهو التهور ؛ فليشعر نفسه بعواقب الأمور ، وبعظم أخطارها ، وليتكلف الإحجام ، إلى أن يعود إلى الاعتدال ، أو ما يقرب منه ؛ فإن الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد .

ولو تصور ذلك ، لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها ، علاقة منه فكانت لا تتعذب أصلا بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر ، عليها ابتهاجاً ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله ، ولكن لما عسر ذلك قيل : « وإن منكم إلا واردها ، كان على ربك حتماً مقضيًّا » .

وقال عليه السلام : « شيبتنى هود وأخواتها » وأراد به قوله تعالى: « فاستقم كما أمرت » فإن الامتداد على الصراط المستقيم ، فى طلب الوسط بين هذه الأطراف ، شديد ، وهو أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، كما وصف من حال الصراط فى الدار الآخرة .

ومن استقام على الصراط فى الدنيا ، استقام عليه فى الآخرة ، بل يكون

فى الآخرة مستقيما ؛ إذ يموت المرء على ما عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه ، ولذلك يجب فى كل ركعة من الصلاة ، سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى: « إهدنا الصراط المستقيم » ؛ فإنه أعز الأمور وأعصاها على الطالب ؛ ولو كلف ذلك فى خلق واحد ؛ لطال العناء فيه ، فكيف وقد كلفنا ذلك فى جميع الأخلاق مع خروجها عن الحصر[1] كما سيأتى .

ولا مخلص من هذه المخطرات ، إلا بتوفيق الله ورحمته ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: « الناس كلهم هلكى إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم » .

فنسأل الله العظيم ، أن يمدنا بتوفيقه ، لنتجاوز الأخطار فى هذه الدار ، ولا ننخدع بدواعى الاغترار ، فهذا . . هذا . . . . .

العفة :

أما العفة فهى فضيلة القوة الشهوية ، وهى انقيادها على يسر وسهولة ؛ للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها ؛ بحسب إشارتها .

---

(١) وينبغى أن يلاحظ هنا ، أن هذه الخطة التى يرسمها الغزالى ، لتربية فضيلة الشجاعة ، بالحمل على النفس لتنقص منها ، إن كانت زائدة ولتستزيد منها إن كانت ضعيفة ، وليست خاصة بهذه الفضيلة وحدها ، ولكنها الخطة التى يراها الغزالى ، طريقاً حتمية ، لتربية جميع الفضائل ، وإنما أتخذ فقط من فضيلة الشجاعة ، مثالا لتطبيق هذه الطريقة .

ومنه يفهم أيضاً ، رأى الغزالى فى الخلق ، وأنه قابل للتغير ، خاضع للمؤثرات ، ولا أريد أيضاً أن أترك هذا النص ، دون أن أنبه القارئ إلى ما تحمله عبارة « ولو تصور ذلك لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها علاقة منه ؛ فكانت لا تتعذب أصلا ، بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله » .

من معنى ، ربما رجع إلى رأى من يرى ، أن البعث روحى صرف ، وأن العذاب إنما يكون بتذكر الملاذ التى كانت النفس تجنيها بوساطة البدن ، حيث يكون البدن قد فارق ، ولا سبيل إلى اكتسابها بدونه ، ثم هى مع ذلك حاجة من حاجات النفس ، بل كل حاجاتها .

وأن النعيم إنما يكون ، باستغناء النفس عن البدن وعما يمكن أن يكون واسطة فيه ، حيث تكون النفس ، قد قطعت صلاتها به ، وهى فى عالم الدنيا أو كادت ، فلا تأس على فراقه ولا تشعر بخسارة شىء عند نواته .

وعلى أية حال ، فلنا مع هذا البحث وقفة ، فى مقام خاص .

ويكتنفها رذيلتان :

الشره .

وخمود الشهوة .

والشره هو إفراط الشهوة ، إلى المبالغة فى اللذات ، التى تستقبحها القوة العقلية ، وتنهى عنها .

والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضى العقل تحصيله .

وهما مذمومان ، كما أن العفة التى هى الوسط ، محمودة .

وعلى الإنسان أن يراقب شهوته ، فالغالب عليها الإفراط ، لا سيما إلى الفرج والبطن ، وإلى المال والرياسة وحب الثناء .

والإفراط فى ذلك نقصان ، وإنما الكمال فى الاعتدال .

ومعيار الاعتدال العقل والشرع ، وذلك بأن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلا .

بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت ، لتبعث على تناول الغذاء ، الذى يسد بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية ، حتى يبقى البدن حيًّا ، والحواس سليمة ، فيتوصل بالبدن إلى نيل العلوم ودرك حقائق الأمور ، ويتشبه بالطبقة العالية بالإضافة إليه ، وهى الملائكة[1] ، وبها كمالها وسعادتها .

ومن عرف هذا ، كان قصده من الطعام ، التقوى على العبادة ، دون التلذذ به ، فيقتصر ويقتصد به لا محالة ، ولا يشتد إليه شرهه .

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه ، لتكون باعثة له على الجماع ، الذى هو سبب بقاء النوع الإنسانى ، فيطلب النكاح للولد ، والتحصن ، لا للعب والتمتع ، وإن تمتع ولعب ، كان باعثه عليه ، التآلف والاسمالة ، الباعثة على حسن الصحبة وإدامة النكاح . ويقتصر من الأنكحة على القدر الذى لا يعجز عن القيام بحقوقه ، ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار ، وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع ، صلى الله عليه وسلم ، إذ كان لا يشغله كثرة الأنكحة عن ذكر الله تعالى ، وكان

---

(١) فيه دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان فى نظر الغزالى .

لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج ، ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره ، كان كمن يظن أن ما لا يغير البحر الخضم من النجاسات ، لا يغير كوزاً مغترفاً من البحر .

وكم أحمق يتكايس ، فيقايس نفسه به ، مقايسة الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يدرى ، نعوذ بالله من عمى البصيرة .

العدالة :

وأما العدالة فهى حالة للقوى الثلاث ، فى انتظامها على التناسب ، تحت الترتيب الواجب فى الاستعلاء مع الانقياد .

فليس هو جزءاً من الفضائل ، بل هو عبارة عن جملة الفضائل ، فإنه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ، ترتيب محمود بكون الملك بصيراً قاهراً، وكون الجنود ذوى قوة وطاعة ؛ وكون الرعية ضعفاء سلسى القياد ؛ قيل : إن العدل قائم فى البلد ، ولن ينتظم العدل ، بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم .

كذلك العدل فى مملكة البدن ، بين هذه الصفات .

والعدل فى أخلاق النفس ، يتبعه لا محالة العدل فى المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع منه .

ومعنى العدل ، الترتيب المستحسن .

إما فى الأخلاق .

وإما فى حقوق المعاملات .

وإما فى أجزاء ما به قوام البلد .

والعدل فى المعاملة ، وسط ، بين رذيلتى الغبن والتغابن ، وهو أن يأخذ ما له أخذه ، ويعطى ما عليه إعطاؤه .

والغبن أن يأخذ ما ليس له .

والتغابن أن يعطى فى المعاملة ، ما ليس عليه حمد ولا أجر .

والعدل فى السياسة ، أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل ، لترتيب أجزاء النفس ؛ حتى تكون المدينة فى ائتلافها ، وتناسب أجزائها وتعاون أركانها

على الغرض المطلوب من الاجتماع ؛ كالشخص الواحد . فيوضع كل شيء موضعه وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون من وجه . ويخدمون من وجه .

كما يكون فى قوى النفس . فإن بعضها مخدوم لا يخدم . كالعقل المستفاد وبعضها خادم لا يخدم . كالقوة الدافعة للعضلات . وبعضها خادم من وجه . ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة .

ولا يكتنف العدل رذيلتان . بل رذيلة الجور المقابل له ؛ إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط .

وبمثل هذا الترتيب والعدل ، **قامت السموات والأرض** ، حتى صار العالم كالشخص الواحد ، متعاون القوى والأجزاء ، **مترتب التقدم والتأخر بتقديم المقدم الحق** ، وتأخير المؤخر الحق ، **جلت عظمته وعظمت قدرته . . .**

فالعدالة جامعة لجميع الفضائل ، **والجور المقابل لها ، جامع لجميع الرذائل .**

والله ولى التوفيق ، إلى الصراط المستقيم ، **الذى هو الوسط بين طرفى الإفراط** ، والتفريط ؛ حتى إذا حصل ذلك كله ، كمل كما لا يقر به من الله تعالى تقرباً بالرتبة ، بحسب قرب الملائكة المقربين من الله ، فالله البهاء الأعظم والكمال الأتم .

وكل موجود فمشتاق إلى الكمال الممكن له ، وهو غايته المطلوبة ، فإن ناله التحق بأفق العالم ، الذى هو فوقه ، وإن حرم عنه اطرح إلى الحضيض الذى تحته . فالإنسان بين أن ينال الكمال ، فيلتحق فى القرب من الله ، بأفق[1] الملائكة وذلك سعادته ، أو يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم ، من رذائل الشهوة والغضب ، فينحط إلى درجة البهائم ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ، وهو شقاوته . أعاذنا الله منها بفضله] .

السعادة :

سبق أن بين لنا الغزالى . كيف يكون العمل الفاضل ، سبباً من أسباب

---

(١) فيه أيضاً دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان .

زكاء النفس ، وطهارة القلب ؛ وكيف يكون زكاء النفس وطهارة القلب سبباً من أسباب إفاضة المعرفة ، على النفوس التى زكت ، والقلوب التى طهرت .

فإذا بين لنا الآن ، أن السعادة الحقة إنما هى فى المعرفة ، ظهر لنا الرابط الوثيق بين الفضيلة والسعادة . وها هو ذا يحدثنا عن السعادة .

[(١) بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة :

اعلم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، شرحوا أحوال الآخرة أتم شرح وبيان ، وإنما بعثوا لسوق الناس إليها ، ترغيباً وترهيباً ، وتشويقاً وتخويفاً ، مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، لا سيما ما فى الشريعة الأخيرة ، من تقرير أحوال المعاد ، بالروحانى والجسدانى ، والعاجل والآجل ، وضرب الأمثال فيها ، وإقامة البراهين عليها .

وإنما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنهم الذين اطلعوا على أحواله وحيًا وإخباراً والعقل المجرد كيف يهتدى إلى مقادير العلوم والأخلاق حتى يرتب على كل علم وعمل جزاء فى الآخرة ، مقدراً عليها مناسباً لها .

ومن المعلوم ، أن العلوم مترتبة متفاضلة ، وإنما شرفها بشرف معلوماتها . ومقادير الشرف فيها مترتبة على مقادير شرف المعلومات ، ومقادير السعادة بها ؛ والجزاء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها ؛ وكذلك الأخلاق والأعمال متفاوتة متفاضلة ، ومتمايزة بالخير والشر ، والمقادير فيها عملا وجزاء مما لا يهتدى إليه عقل كل عاقل ، إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل بالوحى والإنباء ، مطلعاً على ما فى ذلك العالم من أنواع الجزاء .

فإذن السعادة البدنية ، قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان ، فلا يحتاج إلى مزيد بسط .

أما السعادة والشقاوة التى بحسب الروح والقلب ، فقد أشار إليها ونبه عليها فى مواضع ، ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى إليه العقول القاصرة ، فى دار الغربة .

---

(١) ص ١٦٧ معارج القدس .

فنقول : يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخصها ؛ وأذى وشراً يخصها .

مثاله : أن لذة الشهوات أن يتأدى إليها من محسوساتها ، كيفية ملائمة من الحسن .

وكذلك لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة .

وأذى كل واحدة منها ما يضاده .

ويشترك كلها نوعاً من الشركة ، فى أن الشعور بموافقها وملائمها ، هو الخير واللذة الحاصلة بها ، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى ، وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة مختلفة ، فالذى كماله أفضل وأتم ، وأدوم وأوصل إليه وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً . كانت اللذة التى له ، أبلغ وأوفر .

وهذا أصل .

وقد يكون الخروج إلى الفعل فى كمال ، بحيث يعلم أنه كائن لزيد ولا يشعر باللذة ما لم يحصل له ، وما لم يشعر به لم يشتق إليه ، ولم ينزع نحوه ، مثل البنين فإنه متحقق أن الجماع لذيذ ، ولكن لا يشتهيه ولا يحن إليه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى كما يشتهى من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذياً ، وكذلك حال الأكمه عند الصور الجمالية ، والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيمة ، ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى — كما للحمار — فى بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين ليس فى سلطانه وخاصيته البهاء الذى له وقوته غير المتناهية أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن نسميه لذة ، فأى نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناً ، ولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمه .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل ، وشهوته للطعوم الرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد اللذة ولا يشعر بها .

وهذا أصل .

وأيضاً قد تكون القوة الداركة ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه ، حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته ، فتأذت به مثل المرور ؛ فربما لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه وينقى أعضاءه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ، وكذا قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء ألبتة وهو أوفق شيء له ، وكارهاً له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه ، وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ .

فإذا تقررت هذه الأصول فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل مبتدأ من مبدأ الكل ، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحداً به ومنتقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً فى سلكه ، وصائراً من جوهره .

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى توجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أفضل وأتم منها ، بل لا نسبة لها ألبتة بوجه من الوجوه فضيلة وتماماً وكثرة ودواماً ، وكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد ؟ ! وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح

والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان فى جوهر الشيء كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك فى نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً يكشف عنه أدنى بحث فإنه أكثر عدداً للمدركات وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له من الزوائد غير الداخلة فى معناه إلا بالعرض ، والخوض فى باطنه وظاهره ، بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك ، أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية ، والغضبية ، إلى هذه السعادات واللذات ؟

ولكنا فى عالمنا هذا وأبداننا هذه وانغمارنا فى الرذائل التى ألفناها لا نحس بتلك اللذة إذا حصل شيء من أسبابها عندنا ، كما أومأنا إليه فى بعض ما قدمنا من الأصول ؛ ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات اليقينية .

والتذاذنا بذلك شبيه بالتذاذ الحس عن المذاقات اللذيذة بروائحها من بعيد .

وأما إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنبهت وهى فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله وهى بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ، وكما ينسى المرور الالتذاذ بالحلو واشتهاءه ، وتميل بالشهوة منه إلى المكروهات فى الحقيقة ، عرض لها حينئذ من الألم لفقدانه كفأ ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال ، وتبديلها أو تبديل الزمهرير ، المزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الحدر الذى أومأنا إليه فيما سلف والذى قد عمل فيه نار وزمهرير ، فمنعت المادة الملابسة وجوه الحس عن الشعور فلم ينأذ ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال ، فيمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الذى لها أن تبلغه ، كان مثله مثل الحدر الذى

أذيق المطعم الألذ وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه الحذر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا اللذة العقلية الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يتبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضاً فى سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب ألبتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع فى جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية أن ههنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى ، وبمبادئ معلومة بأنفسها ، وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأياً وليس رأياً أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق وإذا فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب باليدن لا غير وقد فارق .

وهؤلاء إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الأنسى أو معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة ، مضادة للآراء الحقيقية ، وحال الجاحدين أشد من حال المقصرين ، وحال المقصرين أشد من حال النفوس الساذجة الصرفة .

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول

إلى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية الشاملة للكل وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات الحق الموجد للكل أى وجود يخصها وأى وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ، ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الإنسان 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 أيضاً : إن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ، فإليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه . ونقدم لذلك مقدمة فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية ، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين فكلا طرفى قصد الأمور ذميم ، وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما سبق ، وجملته أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً ، بل يكون للعقل العملى يد الاستيلاء وللقوة الحيوانية الانقياد والمطاوعة .

فالعقل ينبغى ألا يتأثر عن القوى الحيوانية ، بل يؤثر ، والقوى الحيوانية ينبغى أن تتأثر ولا تؤثر ، فإذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهره ، ولا مائل به إلى جهة البدن . ثم النفس إنما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه ؛ لكن للعلاقة التى بينهما وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه .

فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فبقدر ما ينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذى له إلى كماله ، وبقدر ما يبقى منه يصده عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه .

ثم تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهره مؤذية له وإنما كان يلهيه عنه البدن وتمام انغماسه فيه ؛ فإذا فارقته أحس بتلك المضادة العظيمة ، فإن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ، وتأذت أذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر ذاتى ، بل لأمر عارض غريب ، والأمر العارض الغريب لا يدوم ، ولا يبقى ، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكريرها فيلزم إذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتنمحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها ، ولهذا لم ير أهل السنة تخليد أهل الكبائر من المؤمنين ، لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعفى عنها وتغفر .

وأما النفوس البله التى لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التى للعارفين فإنها إذا فارقت الأبدان ، وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية ، صارت إلى سعة رحمة الله تعالى ، ونوع من الراحة ، ولهذا قال عليه السلام: « أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوى الألباب » .

وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصى وكدورات الشهوات وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فيتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى ، وإن اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ، ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب أليم مقيم .

فخلاصة هذا الفصل ، أن النفس بعد المفارقة إن كانت قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلا ، فهو من أهل النجاة ، لا مستريح منعم ولا معذب ؛ كحال الصبيان والمجانين ؛ وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق ، وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو فى عذاب مقيم . وإن اعتقدت اعتقاداً حقاً لا عن براهين يقينية ، وأضاف إليها أعمالاً صالحة ، فهو من أهل الجنة . وإن اعتقدت اعتقادات حقة ، ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا

ولذاتها ، وشهواتها ، فهو معذب ملتفت إلى ما خلفه غير واصل إليه لأن آلة طلب الدنيا قد بطلت .

إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة من الزمان . وإن كانت من العلوم فى درجة الكمال واعتقدت الحقائق على براهين يقينية ، ولكن لم تنهج مناهج الشرع ، ولم تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعملها ، فهو معذب مدة ، ولكن يزول ولا يبقى ويبلغ الآخرة درجة من السعادة بسبب العلم لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول .

وإن حصل له العلوم اليقينية . إما على سبيل الحدس وإما على سبيل الفكر ، ونزه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله الدرجة العليا فى السعادة وله الوصول بلا انفصال ، وهو النظر إلى الجمال الحق ، والجلال المحض ، والكمال الصرف كما قال الله تعالى: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » .

فحق العاقل أن يسعى لطلب تلك السعادة ، ويحترز عن مضادها وعوائقها ، والله ولى التيسير والتوفيق .

فصل :

والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنه يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأى وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ؛ وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كلها فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى تحتاج أن تفعل فعلاً تنال به كمالاً[1] وتقول قولا تنال به كمالا ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ، فإنها تنتقش بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر فلا يتصرف فى شىء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية ؛ والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى

---

(١) ولعل هذا هو السر فى قولهم : إن الجنة ليست دار تكليف .

الذى فى حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعانى العقلية الصرفة والمعانى التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ؛ وكذلك حال نفوسنا] .

هذه هى نظرة الغزالى إلى السعادة الإنسانية ، وإلى حال النفس بعد الممات ؛ فقارن بينها وبين قول ابن سينا فى النجاة[1] .

[يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة . وتصديق خبر النبوة . وهو الذى للبدن عند البعث . وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم . وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم ؛ حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى ؛ وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتتان بالمقاييس . اللتان للأنفس ؛ وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية ؛ بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ؛ وإن أعطوها ، فلا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة ، التى هى مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ؛ والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع .

فنقول : يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها ، وأذى وشراً يخصها .

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

وأذى كل واحد منها ما يضاده .

وتشترك كلها نوعاً من الشركة ، فى أن الشعور بمواقفها وملائمها ، هو الخير واللذة الخاصة بها .

---

(١) ص ٤٧٧ .

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

فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن 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 أكمل فعلاً وأفضل ، والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً ؛ فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة .

وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، فى كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذاذة ؛ ما لم يحصل . وما لم يشعر به ، لم يشتق إليه ولم ينزع نحوه .

مثل العنين ؛ فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ؛ كما يشتهى من يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً . وفى الجملة فإنه لا يتخيله .

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

ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل ، أن كل لذة فهى — كما للحمار — 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 ، نجله عن أن يسمى لذة ، ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذيذة ، كلا .

بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ؟ !

ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ، فحالنا عنده ، كحال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع

أو شاغل للنفس ، فتكرهه وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ، الطعم الحلو ، وشهوتهم الطعوم الرديئة ، الكريهة بالذات ، وربما لم تكن كراهية ؛ ولكن عدم الاستلذاذ به ؛ كالخائف يجد الغلبة أو اللذة ؛ فلا يشعر بهما ، ولا يستلذهما .

وأيضاً . فإنه قد تكون القوى الداركة ، ممنوة بضد ما هو كمالها . ولا تحس به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق تأذت به . ورجعت إلى غريزتها . مثل الممرور ؛ فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه وتشفى أعضاؤه فحينئذ تنفر 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 فى طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه .

وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير ، إلا أن الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

* * *

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

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً . مرتسماً فيه صورة الكل . والنظام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ؛ مبتدئاً من مبدأ الكل . سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان . ثم الأجسام العلوية ، بهيئاتها وقواها .

ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولا . موازياً للعالم الموجود كله . مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحداً به . ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنحرطاً فى سلكه ، وصائراً من جوهره .

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

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

وأما شدة الوصول : فكيف يكون حال ما وصوله ، بملاقاة السطوح ، بالقياس إلى ما هو سار فى جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال ؟ !

إذ العقل والمعقول والعاقل شىء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك فى نفسه ، أكمل ؛ فأمر لا يخفى .

وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه ، بأدنى تذكر لما سلف بيانه ؛ فإن النفس النطقية ، أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له عن الزوائد غير الداخلة فى معناه ، إلا بالعرض . وله الخوض فى باطن المدرك وظاهره .

بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ؟ ! ولكننا فى عاجلنا وبدننا وانغماسنا فى الرذائل لا نحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شىء من أسبابها ، كما أومأنا إليه فى بعض ما قدمناه من الأصول ، ولهذا لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن يكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها ، من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفيسة .

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

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس .

والأنفس العامية أيضاً كذا ؛ فإنها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام الفادحة ، بسبب افتضاح أو خجل ، أو تعيير أو شوق لغلبة .

وهذه كلها أحوال عقلية ، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية .

فيعلم من ذلك ، أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس ، من محقرات الأشياء ، فكيف فى الأمور النبيهة العالية ؟ ! إلا أن الأنفس الخسيسة تحس

بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبيهة ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبهت وهى فى البدن لكمالها الذى هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهى بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن — كما قلنا — قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ؛ وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ، وتميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات فى الحقيقة ؛ عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه ، كفء ما يعرض من اللذة التى أوجبنا وجودها ، ودللنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة ، التى لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج .

فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذى أومأنا إليه فيما سلف ، أو الذى عمل فيه نار أو زمهرير ، فمنعت المادة الملابسة ، وجه الحس من الشعور به ، فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق ، فشعر بالبلاء العظيم .

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

فهذا هو السعادة .

وتلك هى الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها .

وذلك عندما تبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ؛ فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ،

ولا أيضاً فى سائر القوى ؛ بل شعور أكثر القوى بكمالاتها، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق ؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع فى جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت .

وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً ، فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة ، هذا الشوق . فإذا فارقت ولم يحصل معها ؛ ما تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام ، وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ؛ لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير ، وقد فات .

وهؤلاء : إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الإنسى .

وإما معاندون جاحدون متعصبون ، لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية : والجاحدون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله ، تقع هذه الشقاوة ، وفى تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة ؛ فليس يمكننى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .

وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان ، المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ؛ ويعرف العلل الغائية ، للأمور الواقعة فى الحركات الكلية ، دون الجزئية التى لا تتناهى .

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

ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟ ! وأى وحدة تخصها ؟ ! . وأنها كيف تعرف ؟ ! حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؛ وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ ! ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان 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 أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملى من النفس ونقدم لذلك مقدمة — وكأنا قد ذكرناها فيما سلف — فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس ، أفعال ما بسهولة ، من غير تقدم روية ، وقد أمر فى كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ؛ بل بأن يحصل ملكة التوسط .

وملكة التوسط ، كأنها موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً .

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 معاً ، وليس بعكس هذه النسبة .

ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت فى النفس الناطقة هيئة إذعانية ، وأثر انفعالى ، قد رسخ فى النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن . شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرية عن الهيئات الانقيادية ، وتنقية النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن . بل عن جهته ؛ فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً .

ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه .

لا بأن النفس منطبعة فى البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهى الشوق الجبلى إلى تدبيره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من

عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن .

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

ثم إن تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهرها ، مؤذية له . وإنما كان يلهيها عنه أيضاً ، البدن وتمام انغماسها فيه .

فإذا فارقت النفس البدن ، أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيما . لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك ، غير خالدة ، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التى تخصها .

وأما النفوس البله التى لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة.

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية . وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، بفقد البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد فى العاقبة التى تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور فى أنفسهم من ذلك فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التى فوقهم ، لإتمام كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع هيئاتهم النفسية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام .

ولا منع فى المواد السماوية . عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها .

قالوا : فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته . من الأحوال الأخروية . وتكون الآلة التى يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية . فتشاهد جميع ما قيل لها فى الدنيا . من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية .

وتكون الأنفس الرديئة أيضاً . تشاهد العقاب المصور لهم فى الدنيا وتقاسيه فإن الصورة الخيالية . ليست تضعف عن الحسية . بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء كما تشاهد ذلك فى المنام . فربما كان المحكوم به أعظم شأناً فى بابه من المحسوس على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود فى المنام . بحسب قلة العوائق وتجرد النفس . وصفاء القابل .

وليست الصورة التى ترى فى المنام . والتى تحس فى اليقظة — كما علمت — إلا المرتسمة فى النفس. إلا أن إحداها تبتدئ من باطن . وتنحدر إليها ، والثانية تبتدئ من خارج . وترتفع إليها . فإذا ارتسمت فى النفس ، تم هناك إدراك المشاهدة .

وإنما[1] يلذ ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم فى النفس . لا الموجود من خارج فكل ما ارتسم فى النفس فعل فعله . وإن لم يكن سبب من خارج ؛ فإن السبب الذاتى هو هذا المرتسم . والخارج سبب بالعرض . أو سبب السبب .

فهذه هى السعادة والشقاوة الحسيستان . واللتان بالقياس إلى الأنفس الحسيسة .

وأما الأنفس المقدسة . فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال . وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس فى اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها . وإلى المملكة التى كانت لها ، كل التبرى .

ولو كانت بقى فيها أثر من ذلك . اعتقادى أو خلقى ؛ تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين] .

هذه هى السعادة . وتلك هى الشقاوة . فى نظر كل من الغزالى . وابن سينا ؛ فهل نستطيع أن نلائم بين ما يذكرانه فى أول البحث . من أن السعادة البدنية أمر مفروغ منه ، إذ جاء به الشرع ، وحدث به الصادق المصدوق ؟ ! وبين

---

(١) قارن هذا النص بما سنرويه للغزالى فى البحث عن كتاب « المضنون به على غير أهله » .

ما يذكرانه آخر البحث ووسطه من أن النفوس ستفارق الأبدان إلى غير رجعة وأن شقاوتها إنما تنجر إليها من جراء توثق الصلة التى كانت بينها وبين الأبدان فى الحياة الدنيا . وأن سعادتها تكون بمقدار تحللها من هذه الصلة ؟ !

ثم أرأيت إلى قول ابن سينا إن العبرة إنما هى بالأثر الذى تدركه النفس بصرف النظر عما يكون من خارج . فى التخيل غناء عما يدّعى من وجودات خارجية ! !

ثم أرأيت أيضاً إلى قوله : إن النفوس الإنسانية. إن كان ولابد أن تستعين بشىء من الأجسام . على تمام عملية التخيل . فى الأجرام السماوية — يعنى دون الأجسام الإنسانية — الغناء الكافى .

وستجد لكل ذلك نظيراً ، عند الغزالى فيما يأتى من نص « المضنون به على غير أهله » .

هذا ، وقد تعمدت أن أورد حديث السعادة بما يتصل به من هذه النصوص المطولة ، بين يدى الحديث عن البعث ؛ فإن فى حديث السعادة ما يلقى ضوءاً على فكرة البعث ، التى تضطرب حولها الأفهام ، وتتعارض النصوص .

رؤية الإله :

يرى الغزالى أن الإنسان السعيد ، يرى الله فى الدار الآخرة ، والرؤية فى نظر الغزالى اسم للإدراك الكامل الواضح ، وليس من ضرورة ذلك أن يكون بخصوص العين [لأن الرؤية[1] سميت رؤية لأنها غاية الكشف ، لا لأنها واقعة بالعين] .

فالإنسان السعيد فى الدار الآخرة ، سوف يدرك الله بالفعل ، إدراكاً أقوى وأوضح وأتم مما كان فى الدار الدنيا ، لأن البدن وعلائقه حجاب دون تمام هذا الإدراك .

[وكما[2] أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجاباً بين البصر والمرئى ، ولابد من ارتفاع الحجاب لحصول

---

(١) ص ١٨١ معارج القدس .

(٢) ص ١٨١ .

الرؤية وما لم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل .

فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وما غلب عليها من الصفات البشرية ، فإنها لا تنتهى إلى المشاهدة واللقاء ، فى المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب لها ، مانع عنها بالضرورة ، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار ، ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام: « لن ترانى » وقال تعالى: « لا تدركه الأبصار » أى فى الدنيا .

فإذا ارتفع الحجاب بالموت ، وطهرت النفس من كدورات المعاصى ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من العرض والحساب وغيره ، فعند ذلك يستعد لأن يتجلى فيه الحق جلاله ، فيتجلى له تجلياً ، يكون انكشاف تجليه بالإضافة إلى ما كان عليه كانكشاف تجلى المرئيات ، بالإضافة إلى ما تخيله .

وهذه المشاهدة والتجلى ، هى التى تسمى بالرؤية فإذن الرؤية حق بشرط ألا تفهم من الرؤية استكمال الخيال فى متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علوًّا كبيراً .

بل أقول : كما عرفته فى الدنيا معرفة حقيقية تامة ، من غير تصور ، وتخيل وتقدير شكل ، وصورة ؛ فتراه فى الآخرة كذلك] .

هذا وإن كان يقول فى منهاج العابدين[1] :

[الأصل الثالث :

أن تنظر إلى كل عضو من أعضائك يصلح لماذا ؟ !

فعلى حسب ذلك تصونه وتحفظه .

فالرجل للمشى فى رياض الجنة وقصورها .

واليد لكأس الشراب ، وتناول الأثمار .

وكذلك فى سائر الأعضاء .

فالعين إنما هى للنظر إلى رب العالمين سبحانه] .

---

(١) ص ٢٥ .

البعث :

يرى الغزالى — ضرورة أن الروح عنده غير فانية ، ولا يجوز عقلاً أن تفنى ، وضرورة أن للكون إلهاً حكيماً عادلا — أن هذه الروح الإنسانية سوف تلقى جزاءها فى عالم ثان يسمى العالم الأخروى ، إن خيراً فخير ، وإن شرًّا فشر .

أما أن الجسم سيكون معها فى ذلك العالم الآخر ، أم ستكون وحدها منقطعة الصلة به ، فهذا ما يضطرب فيه « الغزالى » فى كتبه الخاصة ، على غير عادته ، فإنه بينا يصرح[١] فى موضع أن الجسم سيبعث ، إذا به حين يتعرض لشرح السعادة الروحية فى الدار الآخرة ، يصورها تصويراً ربما يفيد عدم مصاحبة الجسم للروح أثناء تلك السعادة .

ذلك[٢] أنه يرى أن سعادة النفس بإدراكها للأمور العقلية التى لا يصح أن يقال فيها إنها أفضل وأتم من السعادة الحاصلة لها ، عن الأمور الحسية ، لأنه لا نسبة بين السعادتين ألبتة حتى يصح عقد مقارنة بينهما[٣] .

وكذلك يرى أن الشقاء الروحى الحاصل للنفس [لا يعدله تفريق النار أو تبديل الزمهرير][٤] .

وأيضاً يقول : إن السعادة الروحية لأهل السعادة ، والشقاوة الروحية لأهل الشقاوة دائمان فى الدار الآخرة بلا انقطاع[٥] .

ويقول : إن أسباب السعادة الروحية ، وأسباب الشقاوة الروحية قد تحصل لنا فى الدار الدنيا ولكنا لا ندرك تلك السعادة ، ولا تلك الشقاوة ، لملابستنا للبدن[٦] .

فما دام لابد من السعادة أو الشقاوة الروحيين .

---

(١) ص ١٦٧ معارج القدس .
(٢) مر بنا ذلك فى بحث السعادة .
(٣) ص ١٧١ معارج القدس .
(٤) ص ١٧٣ معارج .
(٥) ص ١٧٩ معارج .
(٦) ص ١٧٢ معارج .

إذ هما أهم من السعادة والشقاوة الحسيين .

وما دام حصولهما فى الدار الآخرة دائماً لا انقطاع له .

وما دام المانع من تذوقهما عند حصول أسبابهما فى الدنيا هو البدن .

أفلا يؤدى هذا إلى أن تكون الروح مقطوعة الصلة بالبدن دائماً فى الدار الآخرة ؟!

هذا ما عسى أن تفيده تلك المبادئ والأصول استنباطاً لا تصريحاً . بل إن الغزالى ليكاد يصرح بعدم البعث الجسمانى ، وذلك حيث يقول :

[فهؤلاء[1] — يشير إلى الذين عرفوا قيمة إدراك المعانى العقلية وما فى هذا الإدراك من السعادة — إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق ، وإذا فارق — يعنى البدن — ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام — يعنى عن البدن — وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن ، وقد فارق] .

وحيث يقول[2] :

« وأما إن كانت — أى النفس — مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصى وكدورات الشهوات ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ، فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه] .

وحيث يقول ثالثاً[3] :

[والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم ، وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها . ولا تحب أن تذكر ، فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض ، والعالم الأعلى الذى فى حيز السرمد وهو عالم ثبات ليس عالم تجدد ، وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان] .

---

(١) ص ١٧٤ معارج .

(٢) ص ١٧٧ معارج .

(٣) ص ١٧٩ معارج .

وحيث يقول رابعاً [١] :

[وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذى لها أن تبلغه ، وكان مثله مثل الخدر الذى أذيق المطعم الألذ ، وعرض للحالة الأشهى ، وكان لا يشعر فزال عنه الخدر فيطالع اللذة العظيمة دفعة .

وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف] .

وفى موضع آخر من الكتاب [٢] يحاول « الغزالى » الإجابة عن سؤال افترضه هو افتراضاً ، وتوجه به إلى نفسه .

يقول هذا السؤال [إن النفس تطلع على المعقولات بواسطة الملك ولكن مساعدة الملك لها ، تقف عند حد تجريد الصور ، المخزونة فى الخيال ، وتعريتها عن شوائب المادة ، حتى تصبح كلية معقولة ، وبالموت يذهب الجسم فيذهب معه الخيال ، فكيف يدعى ، أن النفس بعد الموت تتصل بالملك اتصالا أوثق ، وتحصل بواسطته على معلومات أكثر ، مع أن طريق المساعدة قد انسد بذهاب قوة الخيال التى ذهبت بذهاب الجسم] .

فيقر « الغزالى » السؤال بما اشتمل عليه من انقطاع صلة النفس بالبدن ، ويقول فى الإجابة :

[لاحاجة إلى النفس بالخيال فى العالم الآخر ، بل إن الخيال يكون معوقاً لها ، عن الاتصال بالملك ، فى العالم الآخر ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً إذا استغنى عنه . .] .

وأيضاً فى موضع غيره [٣] ، يتوجه بسؤال يقول فيه : [فإن قال قائل : قد ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل عليه ؟ !] فيسلم الدعوى ويمضى فى إقامة الدليل .

---

(١) ص ١٧٣ معارج .
(٢) ص ٦٦ معارج القدس .
(٣) ص ١٧٠ معارج القدس .

فإذا كانت النفس — فى رأى الغزالى —[١] ستكون عالماً عقلياً منتقشاً بجميع حقائق الكون ، فذلك يقتضى أن تكون بعيدة عن المادة غير مشتغلة بالبدن .

ويقول[٢] :

[والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولية ، والتجريد عن المادة ، لأمر فى ذات تلك الأشياء . لا لأمر فى غريزة العقل ، بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ، ويحتاج فى كثير من الأمور إلى البدن ، فيبعده البدن عن أفضل كمالاته فإذا زال عنه هذا الغمور ، كان تعقل النفس للمجردات ، أفضل التعقلات ، وأوضحها وألذها] .

والغزالى يقرر الفرق بين النفس والعقل فيقول[٣] : [إن النفس تستعمل آلة جسمانية ، أما العقل فلا صلة له بالجسمانيات] وهذا أمر مقرر لدى غيره من فلاسفة المسلمين . وإنما أردت أن أؤاخذه باعترافه .

ثم يصرح [أن النفس[٤] الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل . والخير الثابت فى الكل مبتدأ من الكل وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة . ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله .

فينقلب عالماً معقولا ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى مسلكه وصائراً من جوهره] .

وما دامت النفس ستصير عالماً عقلياً صرفاً فلا يمكن أن تكون لها صلة بالجسمانيات .

أما أنه هل يمكن أن ما كان نفساً يصير عقلا ؟ ! فهذا يسأل عنه الغزالى

---

(١) ص ١٧٥ منه .
(٢) ص ١٤٠ منه .
(٣) ص ١٥١ .
(٤) ص ١٧٠ منه .

وربما كان ذلك ممكناً على رأيه ، لأنه جعل للنفس الإنسانية خاصتين .

إحداهما : باعتبار العقل النظرى وهى إدراك الصور الكلية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه العقول ، إذ العقول تدرك الكليات .

والأخرى ، باعتبار العقل العملى وهى إدراك الصور الجزئية ، والنفس بهذه الخاصية تشابه النفوس الفلكية ، إذ النفوس الفلكية تدرك الصور الجزئية .

فالغزالى قد جمع للنفس الإنسانية وظيفتى العقول والنفوس .

والنفس الإنسانية فى إدراكها الصور الجزئية بالعقل العملى ، تستعين بآلات البدن . فليس يبعد إذا انقطعت صلتها بالبدن ، أن تتعطل فيها خاصية إدراك الجزئيات وتبقى لها خاصية إدراك الكليات وحدها فتكون عقلا صرفاً .

ولقد وازن « الغزالى » بين العقل النظرى فى الإنسان وبين العقول المجردة ثم بين العقل العملى فيه وبين نفوس الأفلاك فقال[١] :

[إن الإنسان جسم وعقل . والعقل ينقسم إلى العقل النظرى والعقل العملى ، فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد مشاهدة لجلال الله تعالى ولهم رموق الجلال الأعلى . ولهم الوصول بلا انفصال ، وإلى نفوس محركة للسموات ، وإلى أجسام] .

فهذه الموازنة ربما تفيد ما ذهبنا إليه من إمكان صيرورة النفس الإنسانية فى الدار الآخرة عقلا .

والغزالى يرى أن الجنة التى كان فيها آدم وإبليس . وأمر فيها إبليس بالسجود لآدم . جنة عقلية صرفة ، فإن كانت الجنة الثانية ، فى نظره هى الجنة الأولى كان البعث روحيًّا صرفاً .

ويصرح « الغزالى » أيضاً أن من قبل أمر الله وعمل بتكليفاته ، ولم يخرج عليها كما خرج إبليس ، صار ملكاً ، والملائكة فى نظر « الغزالى » لا تأكل ولا تشرب ولا تسكن قال :

[فمن[٢] لم يقبل الأمر ، أخرج من عالم الحق ، والإخراج من عالم الحق

---

(١) ص ١٩٩ من معارج القدس .

(٢) ص ٢٠٥ .

ولعنٌ كحال الشيطان الأول، إذ لم يقبل الأمر فأخرج من جنة العقل ، وقيل : اخرج منها فإنك رجيم ، وذلك معنى اللعن .

ومن قبل الأمر أدخل فى عالم الثواب ، وتحققت فيه الملكية . كحال الملائكة المأمورين بالسجود . إذ قبلوا فدخلوا فى عالم الثواب] .

ويقول الغزالى[1] : ينبغى للإنسان أن يؤكد علاقته بالعالم الآخر ، وهو فى هذه الحياة الدنيا ، حتى إذا ما قدم عليه كان له به أنس وإلف .

فليت شعرى . هل العالم الآخر ، عالم مطعم ومشرب ، ولباس فاخر . وأثاث وغرف يرى ظاهرها من باطنها ؟ !

إن كان الأمر كذلك فيكون تأكيد العلاقة بهذا العالم فى الحياة الدنيا ، بالحرص على جمع وتناول كل ما يمكن جمعه وتناوله من هذه الأشياء .

لكنا نرى الغزالى يدعو دعوة ملحة إلى الزهد فى الدنيا ، وفى أطايبها وملاذها ، ويصف كل هذه المتع أوصافاً تنفر منها وتزرى بها ، ويوصى بأن يكون الإنسان روحيًّا ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، يتجرد من الدنيا وزينتها . ويتشبه بالملائكة وعالم المجردات .

ولذلك يقول[2] :

[إن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق معرضة عن الحواس ، متحركة فى سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق فى سرها .

فكل مايكون مانعًا من ذلك يكون حاطًّا لها عن درجتها ، وبقدر ماتعرض عن حضرة الجلال وعن الالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الأنوار الإلهية ، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب] .

ويقول عن الشهوة[3] :

[ومتى قمعها — أى الإنسان — أو أماتها صار حرًّا نقيًّا، إلهيًّا ربانيًّا، فتقل حاجاته ، ويصير غنيًّا عما فى يد غيره ، وسخيًّا بما فى يده، ومحسناً فى معاملاته] .

---

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

(٢) ص ٧٩ .

(٣) ص ٨٤ معارج القدس .

فالأقرب إذن إلى الفهم أن تكون الحياة الآخرة فى نظر الغزالى ، أشبه شىء بهذا الذى يدعو إليه ، حتى يتأتى تأكيد العلاقة وتقويتها .

فهذه النصوص تعطى فى ظاهرها عدم مصاحبة الروح للبدن فى العالم الآخر . وإن كان قد صرح ببعث الجسم وهذا هو معنى الغموض والارتباك الذى أشرت إليه سابقاً .

ونفس هذا الارتباك قد وقع فيه ابن سينا ، إذ بينما يصرح — كما فى النص الذى سقناه فى بحث السعادة — بأن الجسم سيبعث ، إذا به حينما يتكلم عن السعادة الروحية يلغى الجسم من اعتباره ، بل ربما اعتبره مانعاً وعائقاً .

ولقد حكم الغزالى فى كتاب التهافت — بمقتضى نص ابن سينا هذا — عليه بأنه ينكر البعث الجسمانى .

هذا ولقد كتبت تعليقاً على نص ابن سينا هذا ، وتعليقاً على نقد الغزالى له ، فقلت — فى إخراجنا لكتاب التهافت[1] :

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

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

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

والذى لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء فى الشطر الثانى ؛ يكاد يلغى كل ما جاء فى الشطر الأول ؛ إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة ، فى الخلاص من البدن .

فالنفوس التى توفرت لديها أسباب السعادة ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعته وتخلصت منه ، استذوقت سعادتها واستكملتها .

والنفوس التى توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقته جانباً تأذت وتألمت .

ولقد ورد فى عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس ، سيفارق بدنه

---

(١) ص ٢٩٧ .

إلى غير رجعة ، ومعنى هذا ، إنكار البعث الجسمانى ، وما يترتب عليه من نعيم البدن وعذابه .

فهل كان ابن سينا يعنى ما جاء فى الشطر الثانى ، وإنما ذكر الأول تقية ؟ ! هذا محتمل .

أم هو الاضطراب الذى كان ظاهرة شائعة فى الفلسفة الإسلامية ، من جراء إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والنزاهة ؟ !

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

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

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

ولكن هل يحق للناقد المنصف ، أن يسجل عليه أحد الجانبين ، ويضرب بالآخر عرض الحائط ؟ ! .

وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أى الجانبين شاء ؟ !

هذا ما لا أوافق الغزالى عليه] .

وإذا عرجنا على كتابه « المضنون به على غير أهله » وجدناه مضطرباً أيضاً فى هذه المسألة إذ أنه رغم ادعائه البعث الجسمانى فى هذا الكتاب أيضاً ، يقسم اللذات إلى أنواع ثلاثة ، حسية وخيالية وعقلية ثم يقول : إن كل ذلك ممكن الحصول فى الدار الآخرة ، وأنه يجوز أن يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة لشخص ويجوز أن يخص شخص بنوع واحد من هذه الملاذ .

فهو بهذا يجوز أن يكون نعيم بعض الناس عقلياً صرفاً ، وهؤلاء لا تكون بهم حاجة إلى الأجسام ؛ ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً صرفاً ، ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسياً وروحياً .

فهل الغزالى يرى أن البعث سيتنوع ؟ ! فيكون لبعض الناس روحياً فقط ، ولبعضهم جسمياً فقط ، ولبعضهم جسمياً وروحياً ؟ !

وربما كان الأمر كذلك فى نظره ، بدليل أنه يقول[١] :

[فإن من النفوس الإنسانية وعقولها ، ما هو نفس مفطورة على التجرد ، والتقدس عن علائق المواد ، وغواشى هذا العالم من القوة والاستعداد ، منخرطاً فى سلك العقول المفارقة ، متصلا بالعقل الأول ، مستمداً من الكلمة العليا ، مؤيداً من أمر الله تعالى ، أرسل إلى عالم الأجساد ، لا ليستكمل عنها وعن قواها الجسمانية ، استكمال الهيولانية ، لتخرج من القوة إلى الفعل ، بل لتخرج العقول بالقوة ، من القوة إلى الفعل ، وتكمل النفوس الناطقة ، المنغمسة فى أحوال هذا العالم ، إلى غايات قدرت لها من الكمال .

فهؤلاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم ، فهم الملأ الأعلى ، وهم المبادئ الأولى ، يحق لهم أن يقولوا : « كنا أظلة عن يمين العرش ، فسبحنا فسبحت الملائكة بتسبيحنا » .

وحقاً قال لهم الله : « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » وصدقاً قال عليه السلام « كنت نبياً وآدم لمجندل بين الماء والطين] .

وهذا هو نص المضنون به على غير أهله !

[اللذات المحسوسة من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها ، وهى كما تقدم حسى وخيالى وعقلى .

أما الحسى فبعد رد الروح إلى البدن كما ذكرناه ، وأما الكلام فى أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه مثل اللبن والإستبرق ، والطلح المنضود ، والسدر المخضود ، فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك فى أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفى كل صنف وكل إقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ، ولكل واحد فى الجنة ما يشتهيه كما قال تعالى : « ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون] .

وربما يعظم الله تعالى فى الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة معظمة ، فى دار الدنيا كالنظر إلى ذات الله تعالى ، فإن الشهوة والرغبة الصادقة فيها فى الآخرة دون الدنيا .

---

(١) ص ١٨٣ من معارج القدس .

وأما الخيالى فلا يخفى إمكانه ولذته كما فى النوم . إلا أنه مستحقر لانقطاعه عن قريب ، فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيالى والحسى لأن التذاذ الإنسان بالصور من حيث انطباعها فى الخيال والحس ، لا من حيث وجودها من خارج ، فلو وجد من خارج ولم يوجد فى حسه بالانطباع فلا لذة ، ولو بقى المنطبع فى الحس وعدم الخارج لدامت اللذة .

وللقوة المخيلة قدرة على اختراع الصور فى هذا العالم ، إلا أن صورها المخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة فى القوة الباصرة ، فلذلك لو اخترع صوراً جميلة فى غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لأنه ليس يصير مبصراً كما فى النوم ، فلو كانت له قوة على تصويرها فى القوة المتخيلة لعظمت لذته ، ونزلت منزلة الصورة الموجودة من الخارج ؛ ولا تفارق الآخرة الدنيا فى هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة على تصوير الصورة فى القوة الباصرة ، وكل ما يشتهيه يحضر عنده فى الحال فتكون شهوته بسبب تخيله ، وتخيله بسبب إبصاره ، أى بسبب انطباعه فى القوة الباصرة ، فلا يخطر بباله شىء يميل إليه إلا ويوجد فى الحال . أى يوجد بحيث يراه ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن فى الجنة سوقاً تباع فيها الصور » والسوق عبارة عن اللطف الإلهى الذى هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة بها انطباعاً ثابتاً إلى دوام المشيئة ، لا انطباعاً هو معرض للزوال ، من غير اختيار كما هو الحال فى النوم فى هذا العالم ، وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد خارج الحس ، لأن الموجود من خارج الحس لا يوجد فى مكانين ، وإذا صار مشغوفاً باجتماع واحد ومشاهدته وممارسته صار مشغوفاً محجوباً عن غيره ، وأما هذا فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه ولا متسع ، حتى إذا اشتهى مشاهدة الشىء مثلا ألف شخص فى ألف مكان فى حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم فى أماكنهم المختلفة ، وأما الإبصار الحاصل عن شخص الشىء الموجود من خارج الحس لا يكون إلا فى مكان واحد ، وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات وأوفق بها ، أولى ، ولا نقص فى قدرة الإيجاد .

وأما الوجه الثالث وهو الوجود العقلى فأن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات

العقلية التى ليست بمحسوسة . لكن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة الذات ، كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها ، وكل واحد يكون مثالاً للذة أخرى ، فإنه لو رأى فى المنام الخضرة والماء الجارى والوجه الحسن ، والأنهار المطردة باللبن والعسل ، والحضر ، والأشجار المزينة بالجواهر واليواقيت واللآلىء ، والقصور المبنية من الذهب والفضة ، والسرر المرصعة بالجواهر ، والغلمان المائلين بين يديه للخدمة ، لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد ، بل يحمل كل واحد على نوع آخر من أنواع السرور وقرة العين ، يرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات ، وبعضه إلى سرور المملكة ونفاذ الأمر ، وبعضه إلى قهر الأعداء ، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء وإن شمل الجميع اسم اللذة والسرور فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق ، لكل واحد مذاق يفارق الآخر .

فكذلك اللذات العقلية ينبغى أن تفهم كذلك وإن كان مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

فجميع هذه الأقسام ممكنة ، فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد ، ويجوز أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده : فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصور التى لم تفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور واللذات ، والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف اللذات العقلية ما يليق بهم ويشفى شرههم وشهوتهم ، إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهيه ، وإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات واللذات ، والقدرة واسعة ، والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذى احتملته أفهامهم ، فيجب التصديق بما فهموه والإقرار بما وراء منتهى الفهم من أمور تليق بالكرم الإلهى ، ولا تدرك بالفهم البشرى ، وإنما يدرك ذلك فى مقعد صدق عند مليك مقتدر] .

الحق أن « الغزالى » مضطرب فى هذه المسألة ، ولو جاز لنا فى هذا الفصل أن نأخذ عن كتابه « المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى » فنقلنا منه قول الغزالى[1] : [لم يحصل البشر من أمر الجنة إلا الأسماء والصفات] .

---

(١) ص ٢٢ .

وقوله[١] : [ومعرفة هذا الاسم — يعنى الباعث وهو من أسماء الله — موقوفة على معرفة حقيقة البعث وذلك من أغمض المعارف ، وأكثر الخلق فيه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمة] لكان أصدق معبر عن حال الغزالى .

هذا وبينا نجد « الغزالى » يدع الروحانية تطغى فى كتبه المضنون بها ، حتى لا تكاد تجد للجسمية إلى جانبها مكاناً إذا به يدع الجسمية تطغى فى كتبه غير المضنون بها ، حتى لا تجد للروحية إلى جانبها مكاناً ، فالملائكة أجسام والروح جسم .

قال[٢] :

[فإذا قبض الملك النفس السعيدة ، تناولها ملكان حسان الوجوه ، عليهما أثواب حسنة ، ولهما روائح طيبة ، فيلفونها فى حريرة من حرير الجنة ، وهى على قدر النحلة شخصاً إنسانيًّا ، ما فقد من عقله ولا من علمه المكتسب فى دار الدنيا ، فيعرجون به فى الهواء ، منهم من يعرف ، ومنهم من لا يعرف ، فلا تزال تمر فى الأمم السالفة ، والقرون الخالية ، كأمثال الجراد المنتشر ، حتى تنتهى إلى سماء الدنيا ، فيقرع الأمين الباب ، فيقال للأمين من أنت ، فيقول : أنا صلصائيل أى جبريل ، وهذا فلان معى بأحسن أسمائه وأحبها إليه ؛ فيقولون له نعم الرجل ، كان فلان ، وكانت عقيدته حسنة ، غير شاك ، ثم ينتهى إلى السماء الثانية — وهكذا يستمر « الغزالى » فيذكر ما يقول جبريل وما يقال له بإزاء كل سماء — حتى ينتهى إلى سدرة المنتهى فيقرع الباب ، فيقول الأمين كدأبه فى مقالته ، فيقال أهلاً وسهلاً ومرحباً بفلان كان عمله صالحاً لوجه الله تعالى ، ثم يفتح له فيمر فى بحر من ثمار ، ثم فى بحر من نور ، ثم فى بحر من ظلمة ، ثم فى بحر من ماء ، ثم يمر فى بحر من ثلج ، ثم فى بحر من برد ، طول كل بحر منها ألف عام ، ثم يخترق الحجب المضروبة على عرش الرحمن ، وهى ثمانون ألفاً من السرادقات ، لكل سرادق ثمانون ألف شرفة ، على كل شرفة قمر يهلل الله تعالى ويسبحه ويقدسه ، لو برز منها قمر واحد إلى سماء الدنيا ، لعبد من دون الله ، ولأحرقها نوره ، فحينئذ ينادى مناد من الحضرة القدسية ، من وراء السرادقات ، من هذه النفس التى جئتم بها ، فيقولون فلان ابن فلان ،

(١) ص ٥٩ .

(٢) الدرة الفاخرة فى كشف أحوال الآخرة . ص ٦ .

فيقول الجليل جل جلاله ، قربوه ، فنعم العبد كنت يا عبدى ، فإذا أوقفه بين يديه الكريمتين ، أخجله ببعض اللوم والمعاتبة ، فيظن أنه هلك ، ثم يعفو عنه سبحانه] .

ثم يتحدث عن حال الروح وحال الميت فى القبر ، وحال الملائكة معه فيقول[١] :

[فإذا فرغ من ذلك دخل عليه فتانا القبر ، وهما ملكان أسودان ، يخرقان الأرض بأنيابهما ، لهما شعور مسدولة يجرانها على الأرض ، كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف ، ونفسهما كالريح العاصف وبيد كل واحد منهما ، مقمع من حديد ، لو اجتمع عليه الثقلان ما رفعاه ، لو ضرب به أعظم جبل لجعله دكًّا ، فإذا أبصرتهما النفس ارتعدت ، وولت هاربة ، فتدخل فى منخر الميت ، فيحيا الميت من الصدر ، ويكون كهيئته عند الغرغرة ، ولا يقدر على حركة غير أنه يسمع وينظر ، فيسألانه بعنف ، وينهرانه بجفاء ، وقد صار التراب له كالماء ، حيثما تحرك انفتح له ، ووجد فيه فرجة إلخ . .]

ثم يتحدث عن النار فيقول[٢] :

[يفتحان له باباً من النار ، من تلقاء شماله ، فينظر إلى حياتها وعقاربها ، وأغلالها وسلاسلها وحميمها وجميع ما فيها من صديدها ، وزقومها فيفزع . . . إلخ] .

ويقول[٣] :

« ومن الناس من يستحيل عمله جرواً يعذب به فى قبره على قدر جرمه ، وفى الأخبار أن من الناس من يستحيل عمله حيوضاً ، وهو ولد الخنزير] .

وهكذا يمضى « الغزالى » فيصور لنا الجنة تصويراً ماديًّا ، والميزان كذلك ، حتى[٤] [إن القرآن يأتى يوم القيامة ، فى صورة رجل حسن الوجه والخلق فيشفع ويشفع] .

---

(١) ص ١٠ المصدر نفسه .
(٢) ص ١١ المصدر نفسه .
(٣) ص ١١ المصدر نفسه .
(٤) ص ٣٧ المصدر نفسه .

« وتأتى[١] الدنيا ، فى صورة عجوز شمطاء أقبح ما تكون ، فيقال للناس : أتعرفون هذه ؟ ! فيقولون نعوذ بالله منها ، فيقال لهم هذه هى الدنيا التى كنتم تتحاسدون عليها وتتباغضون فيها .

وكذلك يؤتى بالجمعة فى صورة عروس تزف فيحدق بها المؤمنون ، ويحوط بها كثبان المسك ، والكافور ، عليهم نور يتعجب منه كل من رآه فى الموقف ، فلم تزل بهم حتى تدخلهم الجنة] .

وهكذا يصور لنا « الغزالى » كل شىء فى العالم الآخر تصويراً ماديًّا ، حتى إن الإله — تعالى وتقدس — كان لهمن هذه المادية نصيب [ثم[٢] يتجلى لهم الله فى الصورة التى كانوا يعرفونها ، وسمعوه وهو يضحك ، فسيجدون له جميعهم فيقول أهلاً بكم ثم ينطلق بهم سبحانه إلى الجنة فيتبعونه فيمر بهم على الصراط] .

---

(١) ص ٣٣ المصدر نفسه .

(٢) ص ٣١ المصدر نفسه .

النبوات

المعجزة والكرامة والسحر :

يرى الغزالى أن النفس الإنسانية ذات تأثير فى بدنها فإذا أرادت أمراً أسرعت أعضاء البدن فتحركت حركات مناسبة ، لتحصيل ذلك الأمر[١] .

[فإن الصورة الإرادية التى ترتسم فى النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء وتحريك غير طبيعى وميل غريزى .

والصورة الخوفية التى ترتسم فى الخيال يحدث عنها فى البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعى .

والصورة الغضبية يحدث عنها فى البدن مزاج آخر .

والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية إذا لمحت فى الخيال حدث عنها مزاج يحدث ريحاً من المادة الرطبة فى البدن ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى حتى تستعد لذلك الشأن] .

وما دامت النفس ذات تأثير فى البدن فليس يبعد أن يكون من النفوس نفوس يتجاوز تأثيرها إلى العالم والكون فتؤثر فيه ، وتستسخره كلما أرادت ولأى غاية أرادت ، حتى إنها لتستطيع أحياناً ، أن تحدث زلازل هائلة وصواعق مرعبة .

[ولا ننكر[٢] أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلا وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لايقتصر فعلها على المادة التى رسم لها وهو بدنها بل إذا شاءت أحدثت فى مادة العالم ما تتصوره فى نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتليين كما تفعل فى بدنها .

فيتبع ذلك أن يحدث سحب هائلة ورياح وصواعق وزلازل ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما أشبه ذلك فى العالم بإرادة هذا الإنسان .

---

(١) ص ١٦٤ معارج القدس .

(٢) ص ١٦٥ معارج القدس .

وهذا الاستعداد الذى يكون لهذه النفوس التى تستطيع أن تؤثر فى العالم وتحدث فيه أحداثاً عظيمة ، أمر تتفاوت فيه النفوس بمقتضى الفطرة والطبيعة لا يمكن اكتسابه وإن أمكن استثماره وتأكيده .

والذين يمنحون هذا الاستعداد ، إذا تحلوا بالأخلاق الفاضلة والسير الحميدة يسمى عملهم هذا معجزة ويكون هو به نبيًّا ، إذا تحدى به .

أما إذا لم يتحد كان عمله كرامة ، وكان هو به وليًّا .

أما إذا كان سيئ السيرة قبيح السريرة ، فإن عمله هذا يكون سحراً ، ويكون هو به ساحراً .

قال : [والذى[1] يقع له هذا الكمال فى جبلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامد الأخلاق وسير الروحانيين ، مجتنباً من الرذائل ودنيات الأمور ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحدى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة . أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تزكيته لنفسه وضبطه القوى ، وإسلاسها ، من هذا المعنى زيادة على جبلته .

ثم من يكون شريراً أو يستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث] .

و « الغزالى » واثق من صحة هذه الدعاوى حتى إنه يقول عقيب شرحها .

[واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هى ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها ، ومن حسن الاتفاق لمحبى الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أعظم الفوائد] .

وواضح أنه إلى أى حد يتنافى هذا مع ما للغزالى فى كتبه الكلامية التى ترى أن قدرة الله متناولة لكل شىء من الممكنات ، بحيث لا يمكن أن يكون لغيرها فيها تأثير .

والغزالى هنا لا يرى فارقاً بين المعجزة والسحر والكرامة من نفس الفعل بل

---

(١) ص ١٦٥ المصدر نفسه .

الفارق قد انحصر فى أن النبي والولى حسان السيرة ، والساحر على العكس ، والنبي يتحدى بفعله والولى لا يتحدى ، مع أنه فى الاقتصاد يرى فارقاً من نفس الفعل فيقول[١] :

[فأما الشبهة الثانية :

وهى عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك ، فإن أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر ، إلى إحياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً وفلق القمر وشق البحر ، وإبراء الأكمه والأبرص وأمثال ذلك .

والقول الوجيز ، أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور الله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر ، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة ، وإن فرق بين فعل قوم وفعل قوم ، فقد تصور تصديق الرسول ، بما يعلم أنه ليس من السحر] .

الرؤى والمناما ت :

يرى الغزالى أن فى الإنسان قوة واقعة بين العقل العملى وبين الحس المشترك وهى مستعملة لهما جميعاً على سبيل التنازع ، فإذا استعملها العقل العملى سميت مفكرة ، وإذا استعملها الحس سميت متخيلة[٢] .

فإذا[٣] غلب على هذه القوة جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس ، وإذا غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول ، فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه ومرجعه إليه ، فيرى شخصاً فى هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة ، وشخصاً قطعت يده فى سبيل الله ثبت له جناحان يطير بهما فى الجنة ، وشخصاً قتل فى سبيل الله حيًّا قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله .

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً ، هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمور دينكم ، فتمثل له بشراً سويًّا .

وقوة التخيل ليست متشابهة فى أصناف الناس بل هى مترتبة متفاضلة][٤] .

---

(١) ص ٨٩ .
(٢) ص ٥٠ معارج القدس .
(٣) ٨٢ المصدر نفسه .
(٤) ص ٨٣ معارج القدس .

والغزالى يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه فى بعض بمقتضى قانون السببية والمسببية ، والأسباب تقتضى اقتضاء حتمياً صدور مسبباتها عنها ، والمسبب ما لم يستكمل وسائل أسبابه لا يوجد وما دام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد[١].

ويرى أن نفوس السموات محيطة بجميع الأسباب خبراً ، وما دامت المسببات واجبة الصدور عن الأسباب فهى بالتالى محيطة بجميع المسببات لا يغيب عنها من أمور المستقبل والغيب شىء فالكائنات[٢] إذن قد تدرك قبل الكون لا من جهة ما هى ممكنة بل من جهة ما تجب .

وإنما لا ندركها نحن ، لأنه إنما يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك فى وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فيكون الهيئة للعالم بما يراد أن يكون فيه ترتسم هناك ؛

فإذن نفوس السموات مطلعة على كل ما سيكون فى المستقبل .

ونفوسنا مستعدة للاتصال بنفوس السموات بواسطة القوة المسماة بالعقل العملى ، المستعد لإدراك المعانى الجزئية ، بمساعدة قوة التخيل قال : [وتلك[٣] المعانى الكائنة فى نفوس السموات ، والمتعلقة بأمر الغيب والمستقبل غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب ألبتة من جهتها إنما الحجاب هو فى قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التى عندها ، يكون الوصول إليها ، والاتصال بها ، وأما إذا لم يكن أحد المعنيين فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج أنفسنا فى إدراكها إلى شىء غير الاتصال بها ، ومطالعتها بقوة العقل العملى ويخدمه فى هذا الباب قوة التخيل] .

وقال[٤] :

---

(١) ص ١٥٠ ، ١٥٢ المصدر نفسه .
(٢) ص ١٥٣ المصدر نفسه .
(٣) ص ١٥٣ معارج القدس .
(٤) ص ١٥٩ المصدر نفسه .

[فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع وتكون كالمرآة لمقابلة النفس الفلكى ، حتى يقع فيها جميع ما فى النفس الفلكى .

فإذا أمكن لنفس إنسانية عن طريق العقل العملى وقوة التخيل أن تتصل بنفوس السموات أمكن لها أن تدرك الغيب والمستقبل ، وعن هذا تكون الرؤى ويكون الوحى .

فإن النفوس الصافية إذا نام أصحابها وتعطلت حواسهم وخلت النفس بذاتها لم يوجد هناك مانع يحول بينها وبين اتصال عقلها العملى بنفوس السموات فيدرك منها ما شاء الله أن يدرك ، ثم يودعه فى القوة المفكرة التى هى له بمثابة الخزانة .

فأحياناً يكون العقل العملى قوى السيطرة على المفكرة فيحملها على استثبات هذا المعنى فيها دون أن تشتغل بغيره ، فيبقى المعنى فيها بصورته التى انحدر بها من نفوس السموات ، حتى يستيقظ النائم ، وهذه هى الرؤيا التى لا تحتاج إلى تعبير .

وأحياناً يكون العقل العملى ضعيف السيطرة على المفكرة ، فإذا ورد إليها المعنى من العقل العملى كما أفاضته عليه نفوس السموات ، استرسلت المفكرة فقرنت به شبيهه أو ضده ، وراحت تنتقل من معنى إلى معنى ، كما يحدث لليقظان أن يتخيل المعنى فيجره ذلك إلى معنى آخر له به مناسبة ، على مقتضى قانون « الربط وتداعى المعانى » فيستيقظ النائم ، وفى نفسه معان كثيرة بعضها أتاه من نفوس السموات وهو الأول وبعضها لم يأتها منها وهو الذى انجرت إليه المفكرة من نفسها بمقتضى تداعى المعانى .

وهذه هى الرؤيا التى تحتاج إلى تعبير ، وكيفية التعبير أن يسير الإنسان فى هذه المعانى المترابطة سيراً عكسيًّا ، فآخر معنى وقفت عنده المفكرة ، واستيقظ عنده يجعله نقطة ابتداء ، ثم يستحضر المعنى الذى قبله والذى قبله ، وهكذا إلى أن ينتهى إلى المعنى الأول ، فيكون هو الذى أتاه عن نفوس السموات .

قال[1] :

فالحس إذا ترك استعمال القوة المتخيلة فى حالة النوم ، وترك شغله بما

---

(١) ص ١٥٤ .

يورده عليها جذبتها القوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور .

إلا أن القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمتنقلة من شيء إلى غيره ، تترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده ، أو مناسبه ، كما يعرض لليقظان من أنه يشاهد شيئاً فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى يحضرها ، مما يتصل به بوجه حتى ينسيه الشيء الأول ، فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر فى الخيال تابعاً لأى صورة تقدمته ، وتلك لأى صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهى إلى البدء . ويتذكر ما نسيه .

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهى إلى الشيء الذى تكون النفس شاهدته حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت المخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة ، وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره فتكون الرؤيا التى لا تحتاج إلى تعبير » .

وفى الرؤى صورة مصغرة من الوحى ، كما يتضح فى النص الآتى :

قال[1] :

[**خواص النبوة :**

لها خواص ثلاث :

إحداها : تابعة لقوة التخيل والعقل العملى .

والثانية : تابعة لقوة العقل النظرى .

والثالثة : تابعة لقوة النفس .

الخاصية الأولى :

اعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ومقدماتها ، من العلوم نفسها ، فيسلم لنا هنا :

---

(١) ص ١٥٠ معارج القدس .

أن كل معلول يجب أن يلزم عن علته حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود عنه بعد ، فليس يوجد .

وأن الحركة السماوية اختيارية .

وأن الحركة الاختيارية ، لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل .

وأن الاختيار للأمر الكلى ، لا يوجب أمراً جزئياً ، فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه .

وأن الحركات التى توجد بالفعل ، كلها جزئية ، فيجب — إن كانت اختيارية — أن تكون عن اختيار جزئى ، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلا صرفاً ، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً ، إما :

أن يكون تخيلاً .

أو تعقلا عملياً ، هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى ، يستمد من العقل المفارق ، الذى يدرك العلوم الكلية .

وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه ، أن الحركات السماوية ، يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى ، يتعقل الجزئيات ، بالنحو من التعقل الذى يخصها ويرتسم فيه صورها ، وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً ، حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ ، الغايات التى يؤدى إليها الحركات فى هذا العالم .

ويتصور هذا العالم أيضاً ، بتفصيله وتلخيصه ، والأجزاء التى فيه ، لا يعزب عنها شىء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور ، التى تحدث فى المستقبل .

وذلك أنها أمور يلزم وجودها ، عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ؛ والنسب التى بين الأمور التى ههنا ، والنسب التى بين هذه الأمور وتلك الحركات .

فلا يخرج شىء ألبتة ، من أن يكون حدوثه فى المستقبل ، لازماً لوجود هذه ،

على ما هي عليه فى الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع .

وإما أن تكون بالاختيار .

وإما أن تكون بالاتفاق .

والتى تكون بالطبع ، إنما تكون باللزوم عن الطبع .

إما طبع حاصل ههنا أوليًّا .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا .

أو طبع حادث ههنا ، عن طبع سماوى .

وأما الاختيارات ، فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث بعد ما لم يكن ، فله علة ، وحدوثه بلزومه .

وعلته ، إما شيء كائن ههنا ، على إحدى الجهات .

أو شيء سماوى .

أو شيء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات ، فهى احتكاكات ومصادمات ، بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية ، بعضها مع بعض فى مجاريها .

فيكون الأشياء الممكنة ، ما لم تجب ، لم توجد . وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التى لعالل شتى .

فإذن يكون كل شيء متكون متصوراً بجميع الأحوال الموجودة فى الحال ، من الطبيعة ، والإرادة الأرضية والسماوية ، ولأخذ كل واحد منها ومجراه فى الحال ، فإنه يتصور ما يجب عن استمرار هذه على مأخذها من الكائنات ؛ ولا كائنات إلا ما يجب عنها — كما قلنا — .

فالكائنات — إذن — قد تدرك قبل الكون ، لا من جهة ما هى ممكنة ، بل من جهة ما يجب ، وإنما لا ندرك نحن ؛ لأنه إما أن يخفى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويخفى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها ، يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يخفى علينا منها ، يتداخلنا الشك فى وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية ، فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فتكون الهيئة للعالم ، بما يريد أن يكون فيه يرتسم هناك .

ثم تلك الصور ، لا وحدها ، بل الصور العقلية التى فى الجواهر المفارقة . غير محتجبة عن أنفسنا ، بحجاب ألبتة من جهتها ، إنما الحجاب هو فى قبولنا إما لضعفنا .

أو لاشتغالنا بغير الجهة التى عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها .

وأما إذا كان لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج أنفسنا فى إدراكها ، إلى شىء غير الاتصال بها ، ومطالعتها .

فأما الصور العقلية ، فإن الاتصال بها بالعقل النظرى .

فأما هذه الصور التى الكلام[1] فيها ، فإن النفس إنما تتصورها بقوة أخرى ، وهى العقل العملى ، ويخدمه فى هذا الباب التخيل .

فتكون الأمور الجزئية ، تنالها النفس بقوتها التى تسمى عقلا عمليًّا ، من الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تنالها النفس بقوتها التى تسمى عقلاً نظريًّا ، من الجواهر العالية العقلية التى لا يجوز أن يكون فيها شىء من الصور الجزئية ألبتة .

وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعاً فى الأنفس . خصوصاً الاستعداد لقبول الجزئيات ، بالا تصال بهذه الجواهر النفسانية .

فبعض الأنفس يضعف فيها ، ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة المتخيلة . وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلا ؛ لضعف القوة المتخيلة أيضاً .

وبعضها يكون هذا فيه أقوى ، حتى إن الحس إذا ترك استعماله ، القوة المتخيلة ، وترك شغله بما يورده عليها ، جذبتها قوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور ، إلا أن القوة المتخيلة ، لما فيها من الغريزة المحاكية والمنتقلة من شىء إلى غيره ، تترك ما أخذت ، وتورد شبيهه ، أو ضده أو مناسبه ، كما يعرض لليقظان من أن يشاهد شيئاً ، فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ،

---

(١) يريد الصور الجزئية للأشياء .

يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتى ينسيه الشيء الأول .

فيعود على سبيل التحليل ، والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول ، بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر فى الخيال ، تابعاً لأى صورة تقدمته ؛ وتلك لأى صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهى إلى البدء ويتذكر ما نسيه .

كذلك التعبير ، هو تحليل بالعكس ، لفعل التخيل حتى ينتهى إلى الشيء الذى تكون النفس قد شاهدته ، حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة .

وطبقة أخرى يقوى اشتداد نفسها ، حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال ، من غير أن يغلبه الخيال ، وينتقل إلى غيره ، فتكون الرؤيا التى لا تحتاج إلى تعبير .

وطبقة أخرى أشد تهيأ من تلك الطبقة ، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدتها ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية ، فى إيراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خدمة النفس الناطقة ، فى اتصالها بتلك المبادئ الموحية إليها بالأمور الجزئية .

فيتصل لذلك فى حال اليقظة ، ويقبل تلك الصور .

ثم إن المتخيلة تفعل مثل ما تفعل فى حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير ، بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها ، وتستولى على الحسية ، حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك ، فى قوة بنطاسيا ، بأن تنطبع الصور الحاصلة فيها فى البنطاسيا المشاركة .

فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئية ، وأقاويل إلهية مسموعة ، هى مثل تلك المدركات الوحيية .

وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوة .

وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على هيئتها ، مانعة للقوة المتخيلة ، من الانصراف إلى محاكاتها ، بأشياء أخرى .

وأقوى من هذا ، أن تكون المتخيلة مستمرة فى محاكاتها ، والعقل العملى

والوهم لا يتخليان عما استثبتناه ، فثبت فى الذاكرة صورة ما أخذت .

وتقبل المتخيلة على بنطاسيا ؛ وتحاكى فيه ما قبلت ، بصور عجيبة مسموعة ومبصرة ، ويؤدى كل واحد منها على وجهه .

وهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوى العقلية للعمالية والخيالية .

وانظر قصص القرآن ، كيف أتت على جزئياتها ، كأنها شاهدها وحضرها وكأنها كانت بمرآى من النبى ومسمع وكيف صدقت بحيث لم ينكرها أحد من منكرى النبوة ؟ ! .

ولا يتعجبن متعجب من قولنا : إن المتخيل قد يرتسم فى بنطاسيا فيشاهد فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون .

ولذلك علة تتصل بإبانة السبب ، الذى لأجله يعرض للممرورين أن يخبروا بالأمور الكائنة ، فيصدقون فى الكثير .

ولذلك مقدمة ، وهى أن القوة المتخيلة ، كالموضوعة بين قوتين مستعملتين لها ؛ سافلة وعالية :

أما السافلة : فالحس ، فإنها تورد عليها صوراً محسوسة تشغلها .

وأما العالية : فالعقل ، فإنه بقوته يصرفها عن التخيل للكاذبات ، التى لا توردها الحواس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

واجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن ، من إصدار أفعالها الخاصة ، على التمام ، حتى تكون الصورة التى تحضرها ، بحيث تنطبع فى بنطاسيا ، انطباعاً تاماً ، فيحس .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم يبعد أن يقاوم الأخرى فى كثير من الأحوال ، فلم يمتنع عن فعلها ، فتمنعها .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ، فتقوى على مقاومة العقل ، وتمعن فيما هو فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا فى حال النوم ، وعند إحضارها الصورة كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التى يستعملها العقل ، فى تدبير البدن . فيستعصى على الحس ، ولا يمكنها من شغلها ، بل يمنع إيراد أفاعيلها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة ، لانطباعه فى الحواس

وهذا فى حال الجنون .

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف ، لما يعرض من ضعف النفس وانخذالها واستيلاء الوهم والظن ، المعينين للتخيل ، على العمل ، فيشاهد أموراً موحشة .

فالممرورون ، والمجانين ، يعرض لهم أن يتخيلوا ما ليس موجوداً بهذا السبب .

وأما إخبارهم بالغيب ، فإنما يتفق أكثر ذلك لهم ، عند أحوال : كالصرع والغشي ، الذى يفسد حركات قواهم الحسية .

وقد يعرض لهم أن تكل قوتهم المخيلة ، لكثرة حركاتهم المضطربة ، لأنها قوة بدنية ، وتكون هممهم عن المحسوسات مصروفة ، فيكثر رفضهم للحس .

وإذا كان كذلك ، فقد يتفق ، أن لا تشتغل هذه القوة بالحواس ، اشتغالا مستغرقاً ، ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة ، ويسهل أيضاً انجذابها مع النفس الناطقة ، فيعرض للعقل العملى اطلاع إلى أفق عالم النفس المذكور ، فيشاهد ما هناك ، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال ، فيظهر فيه كالمشاهد المسموع .

فحينئذ إذا أخبر به الممرور وخرج وفق مقاله ، يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلة .

والآن فيجب أن نختم هذا البيان . فقد أدينا فيه نكت الأسرار (المكتومة) والله الموفق .

فإن قال قائل : إذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرافون وبعض المجانين ، ربما يخبرون عن الغيب ، ويصدق خبرهم . وينذرون بالآيات ويتحقق أثرها ، فبطلت الخاصية النبوية .

فالجواب أن نقول : قد بينا قبل ذلك فى البيانات المتقدمة . أن التخيل فى الحيوانات على تفاوت وتضاد وترتب ؛ حتى قال بعض الحكماء : إن أعلى درجاته أن تصل النفس ، إلى النفس التى هى مدبر فلك القمر ، الذى هو واهب الصور .

ولولا أن الجزئيات . من الموجودات الكائنة الفاسدة . متصورة متخيلة فى ذات النفس الفلكى ، لما أفاض على كل مادة ماتستحقه من الصور ، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى

وكأنه بهذا المعنى ، صار للأجسام السماوية ، زيادة معنى على العقل المفارق لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى ، وإن كان الرأى الكلى مستمداً من العقول .

فإذا فهمت هذا فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع ، وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكى ، حتى يقع فيها جميع ما فى النفس الفلكى ، فإلى هذا الحد عظموا أمر الخيال .

وأما فى جانب السفل . فإلى حيوان عديم التخيل ، أو ضعيف التخيل ، سريع النسيان ، لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة . بل يتجدد له الخيالات بحسب تجدد الحركات .

وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل .

وما هو على نمط التفاوت بالتضاد ؛ فكخيال وتخيل ؛ كله حق ؛ نشأ عن نفس خيرة ؛ وكخيال وتخيل ؛ كله باطل ؛ نشأ عن نفس شريرة ، وكخيال وتخيل ؛ بين الطرفين ؛ إن التفتت إلى الخير التحق به ؛ وإن التفتت إلى الشر التحق به .

وههنا نمط آخر من الكلام ؛ وهو إثبات عقل تجرد عن كل خيال ؛ وإثبات خيال تجرد عن كل عقل ؛ وإثبات عقل كله خيال ؛ وإثبات خيال كله عقل .

وههنا حس عمل من خيال ؛ وخيال عمل من حس ؛ وعقل عمل من خيال ؛ وخيال عمل من عقل .

وههنا علم على مزاج الظن ، وظن على مزاج العلم .

« وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً » إشارة إلى الظن الأول .

« وأنا ظننا أن لن نعجز الله فى الأرض ، ولن نعجزه هرباً » إشارة إلى الظن الثانى .

واختصاص الظن بالجن فى القرآن ، لسر فى خصائص الجن ، وهو أن وجودهم خيالى ، وتصوراتهم خيالية ، وصورهم لا تتراءى إلا للخيال .

وكما أن الخيال على وسط بين الحس والعقل ، فكل ما هو خيالى على وسط بين الجسمانى والروحانى : كالجن والشياطين . والأوساط أبداً تكون ممزوجة من الطرفين ، أو تكون خالية عن الطرفين .

أما الخاصية الثانية للنبوة :

وهى تابعة للقوة النظرية ، فنقول :

من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التى يتوصل إلى اكتسابها ، بحصول الحد الأوسط بعد الجهل ، إنما يتوصل إلى اكتسابها فى القياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة يحصل بالحدس . والحدس هو فعل الذهن ، يستنبط بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس؛ فإن الابتداء ينتهى لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد فى ذهنه القياس ، بلا معلم بشرى .

وهذا يتفاوت بالكم والكيف .

أما فى الكم : فلأن بعض الناس يكون أكثر حدساً ، للحدود الوسطى .

وأما بالكيف : فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس .

ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً فى حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان؛ فمنهم غبى ، لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .

ومنهم من هو أثقب من ذلك ، وله إصابة فى المعقولات ، وتلك الثقابة غير متشابهة فى الجميع ، بل ربما قلت ، وربما كثرت ؛ فكما أنك تجد جانب النقصان ينتهى إلى حد ، يكون منعدم الحدس ؛ فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهى إلى حد ، يستغنى فى أكثر أحواله عن التعلم والتفكر ، فيحصل له العلوم دفعة ويحصل منه الوسائط والدلائل .

فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حدساً فى كل شىء ، فيرتسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال ، إما دفعة ، وإما قريباً من دفعة ؛ ارتساماً :

لا تقليديا ، بل يقينيًّا . مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة .

والفرق بين الحدس والفكر ، أن الفكرة هى حركة للنفس فى المعانى ،بالتخيل، متسعينا بالتخيل فى أكثر الأمور ، يطلب بها الحد الأوسط وما يجرى مجراه ، مما يقربه إلى علم المجهول ، حالة الفقد ، استعراضاً للمخزون فى الباطن ، وما يجرى مجراه ؛ فربما تأدت إلى المطلوب وربما أنبتت .

وأما الحدس ، فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة ، يأن يعلم العلة فيعلم المعلول ، أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول ، دفعة ، أو قريباً من دفعة .

وهذا الحصول ، تارة يكون عقيب طلب وشوق .

وقد يكون من غير طلب واشتياق ، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة فى نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداء ، كأنه ما تخلى إلى اختياره ، يكاد زيتها يضىء ضوء الفطرة ، ولو لم تمسسه نار الفكرة .

ولا يفارق طريق الإلهام والحدس ، طريق الاكتساب والفكر : فى نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه .

لأن محل العلم النفس .

وسبب العلم العقل الفعال ، أو الملك المقرب .

ولم يفارقه فى جهة زوال الحجاب ، فإن ذلك ليس باختيار العبد .

ولم يفارق الوحى الإلهام فى شىء من ذلك ، بل فى مشاهدة الملك المفيد للعلم .

سؤال :

فإن قال قائل : إذا كانت هذه القوة الحدسية موجودة فى غير النبى فإن الإنسان يجد فى نفسه هذا الحدس فى مسائل كثيرة ، ولكل أحد فى صناعته حدوس فإن شرط فى النبى أن يكون فى جميع المعقولات ؛ فهو شرط غير موجود فإنه ربما يمتنع عليه الحدس فى مسألة أو مسائل .

وأيضاً فإن عقله حينئذ يكون غير مشتبه عليه شىء ما من الغيب والشهادة

فيكون بعينه عقلاً بالفعل ، فلا يحتاج إلى وسط ، فلا يكون له حدس ، وقد أثبتم له الحدس ، فهذا خلف .

وإن كان الحدس فى بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بخاصة له .

وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض ، وليس له حد محدود يختص بالنبوة ، فلم تتعين الخاصية النبوية .

وأيضاً ، قد رتبتم للعقل أربع مراتب : الهيولانى ، والملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . فى أى مرتبة توجد للنبي خاصية، تتميز بها عن سائر الناس ؟!.

الجواب أن نقول : من لم يثبت فى العقول الإنسانية تضاداً ، أو ترتباً ، لم يستقم له إثبات هذه الخاصية .

أما التضاد : فعقل النبي وعقل الكاهن .

وأما الترتيب : فعقل النبي ، وعقل الصديق .

والمتضادان خصمان ، يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم .

والمترتبان ينتهيان بعقل ليس فوقه عقل .

وعلى الوجهين جميعاً ، عقل النبي فوق العقول كلها ، وحاكم عليها ومتصرف فيها ، ومخرجها من القوة إلى الفعل ، ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللائق بكل واحد منها ، فلا يمكن التنصيص حد على محدود .

أما إذا كان يمكن أن يقال : إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان ، فعقل النبي فوق العقول كلها .

أما الخاصية الثالثة :

التابعة للنفس ، فنقول :

قد ظهر لنا فى العلوم الإلهية ، أن الصورة التى هى فى الأجسام العالية، تابعة فى الوجود للصور التى فى النفوس والعقول الكلية .

وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور فى عالم العقل ؛ فإن تلك الصور العقلية ، مبادئ لهذه الصور الحسية، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية .

والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر ، وقد نجد لها فعلاً طبيعيًّا فى البدن الذى لكل نفس .

فإن الصورة الإرادية - التى ترتسم فى النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء ، وتحريك غير طبيعى وميل غير غريزى ، يذعن لها الطبيعة .

والصورة الخوفية التى ترتسم فى الخيال ، يحدث عنها فى البدن مزاج ، من غير استحالة عن محيل طبيعى شبيه بنفسه .

والصورة الغضبية التى ترتسم فى الخيال ، يحدث عنها فى البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه .

والصورة المعشوقية - عند القوة الشهوانية - إذا لمحت فى الخيال ، حدث عنها مزاج - يحدث ريحاً من المادة الرطبة فى البدن ، ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهوانى - حتى تستعد لذلك الشأن ، وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة ، فى جوهر العنصر ، لما وجد فى هذا البدن .

ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ، ما هو أقوى فعلا وتأثيراً من أنفسنا نحن - حتى لا يقتصر فعلها ، فى المادة التى رسم لها ، وهو بدنها ؛ بل إذا شاءت أحدثت فى مادة العالم - ما تتصوره فى نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتليين - كما تفعل فى بدنها ، فيتبع ذلك أن يحدث ، سحب هاطلة ، ورياح وصواعق وزلازل ، وصيحات مثيرة ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما أشبه ذلك فى العالم بإرادة هذا الإنسان .

والذى يقع له هذا الكمال فى جبلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامد الأخلاق ، وسير الروحانيين ، متجنباً الرذائل ودنيات الأمور ، فهو ذو معجزة من الأنبياء - أى من يدعى النبوة ويتحدى بها ، وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة .

أو كرامة من الأولياء - ويزيده تزكيته لنفسه - وضبطه القوى وإسلاسها من هذا المعنى - زيادة على مقتضى جبلته .

ثم من يكون شريراً ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث .

واعلم أن هذه الأشياء ، ليس القول بها والشهادة لها ، هى ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً ، لو كان .

ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلب أسبابها . ومن حسن الاتفاق لمحبى الاستبصار ، أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ؛ وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم ، كان ذلك من أحسن الفوائد . والله ولى التوفيق .

خاتمة لهذا الباب :

فأفضل النوع البشرى ، من أوتى الكمال فى حدس القوة النظرية ، حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلا ، وأوتى للقوة المتخيلة استقامة وهمة ، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه ، حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها فى اليقظة ، فيصير العالم وما يجرى فيه ، متمثلاً لها ، ومنتقشاً بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة ، حتى تنتهى إلى درجة النفوس السماوية .

ثم الذى له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث .

ثم الذى له هذا التهيؤ الطبيعى فى القوة النظرية دون العملية .

ثم الذى يكتسب هذا الاستكمال فى القوة النظرية . ولا حصة له فى أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين .

ثم الذى ليس له فى القوة النظرية ، لا تهيؤ طبيعى ، ولا اكتساب تكلفى ولكن له التهيؤ فى القوة العملية .

فالرئيس المطلق والملك الحقيقى الذى يستحق بذاته أن يملك ، هو الأول من العدة المذكورين ، الذى إن نسب نفسه إلى عالم العقل . وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة .

وإن نسب إلى عالم النفس ، وجد كأنه من سكان ذلك العالم .

وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة ، كان فعالاً فيه ما يشاء .

والذى يتلوه أيضاً رئيس كبير ، بعده فى المرتبة .

والباقون هم أشراف النوع الإنسانى كرامه .

وأما الذين ليس لهم استكمال شيء من القوى ، إلا أنهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الملكات الفضلية ، فهم الأذكياء من النوع الإنسانى ، ليسوا من ذوى المراتب العالية ، إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان] .

هذه هى خواص النبوة فى نظر الغزالى ، وقد ذكر هذه الخواص الثلاث ولم يزد ، ولم يذكر أن هذه قل من كثر ، أو أنه اقتصر على البعض ، أو على الأهم ، وكذلك صنع ابن سينا ، فقد خصص فى الإشارات النمط العاشر ، المعنون بـ « أسرار الآيات » لهذه الأمور المستغربة .

وقد اتفق مع الغزالى فيما ذهب إليه من رأى ، أو فى معنى أصح ، اتفق الغزالى معه ، ولا أحب أن أسترسل فى ذكر كل ما اتفقا فيه لئلا ينجر بنا ذلك إلى نقل النمط العاشر بتمامه ، ويكفى أن نذكر بعض العبارات لنتبين فيها مقدار تشابههما . قال[١] :

[إذا بلغك أن عارفاً ، أطاق بقوته فعلاً ، أو تحريكاً ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة .

قد[٢] يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من باطن . . .

ولعلك[٣] قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس ، فسقوا . . . .

والذى[٤] يقع له هذا فى جبلة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً ، مزكياً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء . . .

والذى يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث .

---

(١) ص ٢٠٨ طبع ليدن .
(٢) ص ٢١٢ .
(٣) ص ٢١٩ .
(٤) ص ٢٢٠ .

« اعلم[١] أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنما هى ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة فى إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب سببه] .

وقد لخص الغزالى هذه الخواص الثلاث تلخيصاً دقيقاً — على لسان الفلاسفة — فى كتابه التهافت ثم كر قائلاً[٢] :

[فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره] .

تعليق :

وأنه لمما يلفت النظر ويثير الدهشة فى نفس القارئ أن تكون أفكار الغزالى هذه وليدة الكشف والإلهام .

فهذه الآراء فى جملتها ، هى آراء الفلاسفة منذ نضج عقل الإنسان إلى اليوم ومع ذلك فرجال الأديان على تعاقب القرون يحار بونها ويقفون منها موقف العداوة الصريحة .

فهل هذه الآراء حقاً فاضت على الغزالى من اللوح المحفوظ ، فتكون هى الحقيقة فى الواقع ونفس الأمر ؟ !

وإنما وقف رجال الدين منها ذلك الموقف على نحو ما وقف منها الغزالى أيضاً خشية أن تسىء إلى العامة ، أكثر مما تحسن إليهم .

أم أن الغزالى ، لما عالج وسائل الحقيقة المختلفة ولم يجد فيها الوثوق المنشود ألقى بنفسه بين أحضان الصوفية — حيث كانوا آخر المطاف — إلقاء المتعب المستسلم .

---

(١) ص ٢١٨ .

(٢) ص ٢٢٦ .

ولما كان منهجهم يقضى بإهمال الحواس ، والجلوس للخلوة فى مكان مظلم والقسوة الشديدة على الجسم بحرمانه من الغذاء والراحة ، ومن شأن هذا الصنيع أن يحدث فى النفس خيالات وتشويشات(٢) .

ولما كان الغزالى قد أكثر من القراءة فى كتب الفلاسفة ، وكان للفلاسفة محاولات عقلية ، تجعل آراءهم أنضر وأبهج من آراء غيرهم .

فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه ، فظنها فاضت عليه من خارج ، وإنما نبعت من الخزانة ولم تفض من الخارج .

ولعمرى أن هذه المجافاة الظاهرة ، بين المقدمة والنتيجة من شأنها أن تثير الشك فى الكتب التى تحمل تلك الآراء ، لولا أن الأدلة التى قامت على صحتها لا تدع مجالاً لذلك .

تعليق آخر :

أكبر الظن أن كل آراء الغزالى الفلسفية قد تحتمل إلا قوله بقدم العالم وأبديته ، وقوله بالبعث الروحانى فقط ، وقوله بعدم علم الله تعالى بالجزئيات .

فسوف يغضب للغزالى . أو يغضب عليه فريق من الناس : سوف يغضبون له ويحاولون نفى هذه الآراء عنه ، فإذا أعوزتهم الحجة كما أعوزت ابن الصلاح غضبوا على الغزالى .

ولقد توقع الغزالى نفسه ذلك ؛ فتمثل فى « منهاج العابدين » وهو آخر مؤلف له على الإطلاق . يقول زين العابدين :

إنى لأكتم من علمى جواهره ... كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم فى هذا أبو حسن ... إلى الحسين ووصى قبله الحسنا
: يا رب جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لى أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمى ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا

ولكنى أقول : قد تكون هناك مندوحة لعدم الغضب له أو عليه معاً .

---

(١) على نحو ما بين لنا الغزالى فيما سبق حين عرض لاعتراضات خصوم المتصوفة على منهجهم .

أما القول بقدم العالم ، فليس الغزالى وحده هو الذى انفرد بالقول به من دون العلماء المشهورين بالدفاع عن الدين ، والذود عنه .

فهذا فخر الدين الرازى الذى عارض ابن سينا فى شرحه لإشاراته ، ورد عليه فيما ذهب إليه ، مما يخالف آراء علماء الكلام ، بالرغم من أنه أخذ على نفسه العهد أول الكتاب ألا يناقش حيث قال : [وأشترط على نفسى ألا أتعرض لذكر ما اعتمده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد] .

هذا الإمام جوز القول بقدم العالم أو كاد .

روى خوجة زاده[1] أن الإمام علق على قول جالينوس [لست أدرى آ لعالم قديم أم محدث] ، قائلا : « وهذا دليل على إنصاف جالينوس ، وأنه كان طالباً للحق ، فإن المسألة فى نهاية الغموض بحيث تكاد تستعصى على الأفهام] .

وأصرح من كل ذلك ما فى شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوانى من أن ابن تيمية قائل : [بقدم العالم بالجنس بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلى ، فكانه أزلى ، قال : إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلا وأبداً] .

بل إن كتاباً مؤلفاً لنصرة مذهب الأشاعرة — هو كتاب حواشى العقائد العضدية — يرى بعض المشتركين فى تأليفه أن دليل القول بحدوث العالم غير تام.

وذلك أن « سعد الدين التفتازانى » شارح الكتاب يلخص دليل القول بحدوث العالم فيقول[2] :

[أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض .

وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى أضداد ذلك فإن القدم ينافى

---

(١) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » المطبوع على هامش « تهافت الفلاسفة » للغزالى ص ١٥ .

(٢) ص ١٩١ .

العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثاً بالضرورة . والمستند إلى الموجب القديم قديم ، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة .

وأما الأعيان . إلخ . . .]

فلا يرضى الشيخ الخيالى عن قول السعد [الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادث] ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً ، فيجوز أن تكون الأعراض التى لم يشاهد حدوثها قديمة وإن طرأ عليها العدم ، إذ لم تسلم قضية [إن العدم ينافى القدم] .

ومتى جاز أن يكون بعض الأعراض قديماً ، لم يصح استدلالهم على حدوث الجواهر بقولهم [وملازم الحادث حادث] إذ سوف يكون بعض الجواهر ملازماً لأعراض قديمة ، فيكون قديماً .

وهذا نص الخيالى .

[واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود ، فى أنه بحسب الذات لا الزمان ، فتكون مقارنته للوجود زماناً ، والمحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبله] .

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً فمتى كان القصد قديماً — وهذا مما لا استحالة فيه — كان الوجود قديماً .

هذا ما يريد أن يقوله الشيخ الخيالى فى اعتراضه ، أو فى الاعتراض الذى يحكيه راضياً عنه . ويعلق الشيخ « عبد الحكيم » على وجهة نظر الخيالى فيصورها تصويراً واضحاً ، ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها فيقول :

[وحاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً ، إذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ، فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع ، لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات ، كما أن تقدم الإيجاد عليه — أى على الوجود — كذلك . فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان إذ لا منافاة بين التقدم الذاتى والمقارنة الزمانية ، كما يجوز مقارنة الإيجاد له — أى للوجود — بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم حدوثه ، لعدم سبق القصد عليه

بالزمان ، ولا القصد — أى ولا يلزم القصد — إلى إيجاد الموجود ، لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الإيجاد ، كما لا يلزم شىء من ذلك من تقدم الإيجاد عليه — أى على الوجود — .

وإنما قيد القصد بالكامل — أعنى ما يكون مستلزماً للمقصود — وهو قصد الواجب تعالى وتقدس ، احترازاً عن القصد الناقص . أعنى قصد واحد منا ، فإنه متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ، ضرورة أنه يحتاج فى حصول المقصود بعده إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات .

وبالجملة أن القصد إذا كان كافياً فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زماناً أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً] .

وحيث إن خوف المتكلمين من القول بقدم العالم راجع إلى ما يؤدى إليه من لزوم أن يكون البارى فاعلاً بالإيجاب ، وحيث إنه يمكن تفادى هذا اللازم فلا ضير إذن فى القول بقدم العالم إن صح دليله .

لكن بقى أن نعرف هل الغزالى يقول بقدم العالم مع اختيار البارى حتى يكون قد تفادى الخطر ، أم هو يرى القول بالإيجاب ؟ الواقع أن الغزالى فى الكتاب الذى عولنا على الاقتباس منه ، كاد أن لا يصرح بالقول بقدم العالم ، وإنما نحن قد استنتجنا هذا القول استنتاجاً .

أما القول بأبدية العالم ، على أن يكون بقاؤه على هذا الشكل واجب الحصول ، فالغزالى لم يصرح به ، وإنما هو استنتاج صرف .

* * *

وأما القول بعدم علم الله تعالى بالجزئيات فقد استطاع جلال الدين الدوانى و « الشيرازى » صاحب المحاكمات أن يفهما عبارة « ابن سينا » غير ما فهمه « الطوسى » و « الإمام الرازى » و « الغزالى » .

فقد قال الدوانى فى شرحه « للعقائد العضدية » .

[إن الكلية والجزئية وصفان للإدراك لا للمدرك ، فالإدراك بالعقل يسمى كلياً ، والإدراك بالحواس يسمى جزئياً ، فمعنى قول « ابن سينا » : أن الله يدرك الكليات والجزئيات على نحو من التعقل .

أما نحن فيتنوع إدراكنا إلى كلى وجزئى ؛ وعلى هذا يكون ابن سينا قائلاً بإدراك الله للجزئيات على وجه جزئيتها ، غير أن طريق إدراكه لها غير طريق إدراكنا ضرورة أنه منزه عن الحواس والآلات][1] .

وأما صاحب المحاكمات فقد قال[2] :

[إن اعتراضه — يعنى الطوسى — وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ — يعنى ابن سينا — لا على مراد الشيخ كما حققناه لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً أى مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق العلم فى زمان وعدمه فى زمان آخر ، كما فى علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا وخارج منه فى زمان كذا بعده أو قبله ، بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ، لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى ، أزلا وأبداً فلا حال ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى . كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما إن أدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية فممنوع بل إنما هو بالقياس إلينا أيضاً] .

وشرح صاحب المحاكمات لعبارة « ابن سينا » على هذا النحو شرح دقيق وفهم جيد للعبارة ، لأنه فضلاً عن كونه الظاهر المتبادر فإن العلماء والفلاسفة السابقين على « ابن سينا » والذين يظن أن « ابن سينا » قرأ لهم وتأثر بهم قد عرضوا لهذه المسألة على النحو الذى شرحه الشيرازى صاحب المحاكمات .

فالأستاذ « أحمد أمين » فى كتابه « ضحى الإسلام »[3] يروى لنا أن المعتزلة أثاروا مسألة علم الله بالجزئيات ، كيف يكون ، مع أن الجزئيات متغيرة والعلم تابع للمعلوم ، والله تعالى منزه عن التغير فيقول :

[وكذلك أثاروا — يعنى المعتزلة — مسألة من أهم المسائل وأعقدها ، كان

---

(١) بالمعنى لا بالنص .

(٢) نقلا عن حاشية العقائد العضدية للأستاذ الإمام ص ١١٢ .

(٣) ص ٣١ ح ٣ .

الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها ، فأثارها المعتزلة على نمطهم وأجابوا عنها فى حدود إيمانهم .

تلك هى أنهم قالوا : إذا ثبت أن الله عالم قادر محيط ، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ، لأن التغير صفة المحدثات ، والله منزه عن ذلك ، فإذا كان الشىء يوجد وقد كان غير موجود ، ويعدم وقد كان موجوداً ؛ وقدرة الله وإرادته هما اللتان تولتا ذلك ، فأوجدتا الشىء بعد أن لم يكن ، وأعدمتاه بعد أن كان ، فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشىء فتوجده ؟ ! ولم أوجدته فى هذه اللحظة دون غيرها ، وليس زمن أولى من زمن ؟ !

فمباشرة القدرة لشىء بعد أن كانت لا تباشره تغير فى القدرة وقد ثبت أن الله لا يلحقه تغير ما ؛ إذ ذلك بلا شك بشأن القديم وكذلك القول فى الإرادة .

ومثل ذلك يقال فى العلم . فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه ، والمعلوم يتغير من حين لآخر ، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة والرطب يتحول يابساً ، والحى ميتاً والله تعالى يقول : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة فى ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين » .

وعلم الله تعالى ينكشف به الشىء ، على ما هو عليه فهو عالم بالشىء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشىء إذا عدم على أنه عدم ، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات ، والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث والله تعالى لا يقوم به محدث لأن ما يتعلق به المحدث محدث][1].

ثم تعرض لحكاية الإجابة عن هذه الأشكال على لسانهم ؛ فقال :

« إن الذى أوجب اختلاف علمنا بما سيكون وما كان ، يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة ، فلما لم يكن الله مكانيًّا ، كانت نسبته إلى جميع الممكنات ، (كذا[1]) على السواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ، كذلك لما لم يكن الله زمانيًّا لم يتصف الزمان بالقياس إليه ، بمضى ولا استقبال ، ولا حضور بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له فى كل وقت وليس فى علمه كان وكائن وسيكون ، بل هو عالم لا من حيث دخول

---

(١) والصواب الأمكنة .

الزمان فيها ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمرًّا ، لا يتغير أصلا فعلم الله بالأشياء إذا تجرد عن الزمان والمكان ، لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير ، بل هو علم واسع شامل وإنما لم تحصل فى ذهننا كذلك ، لقصور علمنا وعدم إحاطته ، وحدوده بالزمان والمكان .

ومثل ذلك مثل شيء ملون بألوان مختلفة ، وقد سارت عليه نملة ، فما واجه حدقتها من الألوان تحسبه قد حدث من عدم وما زال عن مواجهتها تظنه قد عدم ، وما لم يواجه حدقتها تظنه لم يوجد مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل والإنسان المشرف عليها يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة ، من غير ترتيب ، فنسبة الزمان وما قارنه إلينا كنسبة ذلك الملون إلى النملة] .

ويعرض أفلاطون لهذه المسألة فيقول[1] :

[فالله روح عاقل محرك عظيم جميل ، خير عادل ، كامل بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل بأشكال مختلفة كما صوره « هوميروس » ومن حذا حذوه من الشعراء ، وهو كله فى حاضر مستمر فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نطلق الماضى والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون تدل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر] .

يخلص من هذا أن تأويل صاحب « المحاكمات » لعبارة « ابن سينا » تأويل صحيح ، ولذا يعلق عليه الأستاذ الإمام فيقول[2] :

[وكلام الشيخ — يعنى ابن سينا — على هذا المجمل — يعنى محمل صاحب المحاكمات — من أحسن الكلام فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الفلاسفة وهذا الذى قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلا ، فرجموا ظنًّا بغير علم ؛ بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى "النصوص" أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

وحيث إن عبارة الغزالى فى مسألة العلم شبيهة كل الشبه بعبارة ابن سينا فيمكن أن يقال فيها ما قيل فى تلك فلا يكون الغزالى قائلا بعدم علم الله للجزئيات .

---

(١) ص ١٠١ تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ص ١١٢ من حواشى العضدية .

لا يقال إذا جاز ، أن يفهم هذا الفهم فى عبارة « ابن سينا » فلا يجوز أن يفهم فى عبارة الغزالى ، لأن الغزالى لما ساق عبارته تلك وكان من قبل قد فهم فى عبارة ابن سينا التى تشبهها الفهم الذى ذكره فى كتابه مقاصد الفلاسفة كان ذلك دليلا على أنه قصد من عبارته ما سبق أن فهمه من عبارة ابن سينا وإلا لغير فى عبارته بما يجعلها لا تتفق مع عبارة ابن سينا التى يرى أنها تفيد ذلك المعنى .

لأنى أقول : إن الغزالى قد صرح لنا بأنه ألف كتابه « التهافت » لينفر العامة من الفلسفة . فليس يبعد أن يكون قد قصد إلى تشويه المعنى مبالغة فى تنفير العامة من الفلسفة والفلاسفة ، وهذا احتمال .

واحتمال آخر أن الغزالى لما كان فى تلك الفترة فى نشوة غرور ، وحب ظهور — كما سبق القول — فليس يبعد أن يكون قد صور المعنى ذلك التصوير حتى يتيسر له الهجوم عليه والتشنيع على أصحابه .

واحتمال ثالث أن الغزالى لم يكن فى تلك الفترة قد بلغ من النضوج الفكرى ما بلغه بعد حين تصوف وكوشف ، وسجل معارفه فى « معارج القدس » وغيره من كتبه المضنون بها ، فلعله لم يكن فاهماً مقصد ابن سينا من عبارته حين نقدها .

على أن الغزالى فى كتابه التهافت[1] يحكى لنا على سبيل الرضى والقبول ذلك الرأى الذى فهمته من عبارة ابن سينا وقلت إنه الفهم الحق فيقول[2] :

[ولاعتراض عليه — أى ما سبق أن صور به عبارة ابن سينا — من وجهين

أحدهما أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لاتوجب تبدلاً فى ذات العلم ، فلاتوجب تغيراً فى ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتتعاقب عليك

---

(١) واللجوء هنا إلى التهافت إنما هو على سبيل الاستئناس لفهم عبارة غامضة فلم أخرج على ما سبق أن قررت من أن كتاب التهافت لا يصح اتخاذه مصدراً لتصوير الحقيقة فى نظر الغزالى .

(٢) ص ١٩٦ .

الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك ، هكذا ينبغى أن تفهم الحال فى علم الله تعالى ، فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد والحال لا يتغير وغرضهم نفى التغير وهو متفق عليه] .

ومما هو جدير بالملاحظة ، أن العلماء الذين فهموا فى نص ابن سينا أنه يفيد علم الله بالجزئيات قد أقاموا هذا الفهم على أساس :

١ — أنه عرى العلم الإلهى عن الزمان .

٢ — وأن الجزئيات متغيرة متشكلة .

٣ — وأن العلم تابع للمعلوم ، فيتغير العلم بتغيره .

٤ — وأن تغير الواجب محال .

وكل هذه المقدمات الأربع ضرورية لإثبات ما ذهبوا إليه من أن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .

ولكن من أين لهم أن علم الإله تابع للمعلوم حتى يتغير بتغيره .

إن ابن سينا يرى أن علم الإله سبب وجود المعلوم فيكون العلم هو الأصل والمعلوم هو التابع ، ولا يلزم من تغير التابع تغير أصله ، لأنه يتأتى كما رأى صاحب المحاكمات أن يكون الإله قد علم منذ الأزل أن الشمس فى وقت كذا يحول القمر بينها وبين الأرض فتنكسف وتستمر كذا منكسفة ثم بعد ذلك يجاوز القمر هذا الموضع فتشرق الشمس على الأرض وتستمر مدة كذا حتى يأتى الليل وتغيب . . . إلخ .

فإذا جاء وقت الكسوف المحدد انكسفت الشمس ولا يتجدد لله علم بذلك الانكساف لأنه يعلمه بالعلم الأزلى . وإذا انتهى وقت الكسوف أشرقت الشمس ، ولا يتجدد لله علم بذلك الإشراق لأنه يعلمه بالعلم الأزلى .

فيكون المعلوم قد تغير وتعدد ، والعلم واحد ثابت لم يتغير ولم يتعدد ، وهذا معنى قولهم ، إن كثرة المعلومات لا تؤدى إلى كثرة العلم .

* * *

والغزالى أيضاً كابن سينا فى هذه المسألة فقد نص نصًّا صريحاً على أن علم الإله أصل للمعلومات لا تابع ، قال[1] :

---

(١) ص ١٩٤ معارج القدس .

[وكثرة المعلوم المتعددة لا تؤدى إلى كثرة فى ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات وإجالة الفكر والنظر وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه ، وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أولا وقوعه لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن ألا يكون . ولكن كل ما يمكن بنفسه . فهو واجب بسببه فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً ، فلو اطلعنا على جميع أسباب شىء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشىء .

والإله الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقى إليه فى سلسلة الترقى فلما كان عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بالكل ، أسبابها ونتائجها ، فنزه علمه عن الحس والخيال والتكثر والتغير ، ثم بعد ذلك فافهم علمه] .

ومتى كان الإله عالماً بسلسلة الأسباب منذ الأزل ، كان عالماً بالمسببات كذلك ، فإذا حصل السبب الفلانى ، فحصل عنه مسببه لم يتجدد للإله علم بذلك ، لأن علمه الأول به لم يغب عنه فيكون العلم أصلاً ، والمعلوم تابعاً ، والعلم واحداً . والمعلوم متعدداً .

* * *

وأما اضطرابه فى مسألة البعث فيكفى أنه صرح بأن الأجسام ستبعث .

تعليق ثالث :

مما يؤيد مشابهة آراء الغزالى ، لآراء الفلاسفة أن معاصريه أحسوا منه ذلك واعترضوا به عليه فلم يأبه بهم وقال :

[إن العداوة للآراء لذاتها أو لاعتبارات فى أصحابها ، حمق ، وينبغى أن ينظر العاقل إلى الطريق الذى عنه تنتج الآراء ، فإن كانت طريقاً مأمونة قبل الآراء وإلا ردها .

قال الغزالى[١] :

[ولقد اعترض على بعض الأسرار المبثوثة فى تصانيفنا فى أسرار علوم الدين طائفة ، من الذين لم تستحكم فى العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر ، وبعضها يوجد فى الكتب الشرعية[٢] ، وأكثرها موجود معناه فى كلام الصوفية[٣] .

وهب أنها لا توجد إلا فى كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً فى نفسه مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغى أن يهجر ويترك ؟!] .

والغزالى يبين لنا فى كتابه المنقذ أنه إذا كان قد عاب الاطلاع على الفلسفة فإنما ذلك لمن لا يحسنون مزاولتها ، ويخشى عليهم ضررها ، إذ الناس فى نظر الغزالى متفاوتون [والحكمة يستضر بها الضعفاء ، كما يستضر الطفل الرضيع من تناول لحوم الطير] .

قال فى معرض الحديث عن الفلسفة :

[والعاقل يعرف الحق ، ثم ينظر فى نفس القول فإن كان حقًّا قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقًّا . بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال ، عالماً بأن معدن الذهب الرغام ، ولا بأس على الصراف إن أدخل يده فى كيس القلاب ، وانتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج ، مهما كان واثقاً ببصيرته ، وإنما يزجر عن معاملة القلاب القروى دون الصيرفى البصير ويمنع من ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الحاذق ، ويصد عن مس الحية الصبى دون المعزم البارع[٤]] .

ولعل هذه الحملة على كتب الغزالى ، وما تحتويه من آراء فلسفية قد تكررت فكما يرويها ويناقشها فى كتابه المنقذ ، يرويها غيره بصور أشنع وأفظع ، قال

---

(١) ص ١٠٢ من المنقذ .

(٢) النص على البعض يفيد أن الغزالى لا يدعى أن آراءه كلها مأخوذة من الشريعة .

(٣) وهذا يفيد اتفاق الغزالى مع الصوفية فى كثير من المسائل لا فى المنهج فقط كما يريد أن يقول بعض الناس .

(٤) ص ٩٩ المنقذ .

صاحب طبقات الشافعية الكبرى[١] :

[ومما نقم عليه — يعنى الغزالى — ما ذكر من الألفاظ المستبشعة ، بالفارسية فى كتاب كيمياء السعادة والعلوم ، وشرح بعض السور والمسائل ، مما لا يوافق مراسم الشرع ، وظاهر ما عليه أهل الإسلام] .

وقال[٢] :

[حمل إلى السلطان على بن يوسف بن تاشفين ، صاحب المغرب ، الملقب بأمير المسلمين — لما دخلت مصنفات الغزالى إلى المغرب — أنها مشتملة على الفلسفة المحضة .

وكان هو يكره هذه العلوم ، فأمر بإحراق كتب الغزالى ، وتوعد بالقتل من وجد عنده شىء منها][٣] .

كل هذا يؤيد لنا وجه الشبه بين أفكار الغزالى وبين فلاسفة الإسلام فهل لنا أن نجعله فيلسوفاً كواحد منهم ؟ ! .

الواقع أن الغزالى :

١ — وضع كل الآراء التى وصل إليها علمه أمامه ، ولم ير واحداً منها أحق بالأخذ دون غيره ، ما لم يكن أهلا لهذا التفضيل ، ولم يعرف الحق بالرجال بل بحث عن الحق من طريقه الصحيح ، فشك فى كل الآراء ، وشك فى كل وسائل الحقيقة ، حتى أتى عليه وقت كان فيه سوفسطائياً لا يؤمن بشىء أصلا .

٢ — اختط لاكتساب اليقين خطة وثق بها واطمأن إليها ولم يقبل شيئاً إلا عن طريقها .

وهذه خواص الفيلسوف .

نعم إنه لم يحتكم إلى العقل بل رآه أضعف من أن يفصل فى مسائل ما وراء الطبيعة ، ولكن ليس العقل هو كل أداة الفيلسوف إذ البصيرة وصفاؤها والإلهام

---

(١) جـ ٤ ص ١١٠ .

(٢) جـ ٤ ص ١١٤ .

(٣) ولعل فى ظهور الغزالى بهذا المظهر ، منذ هذا العهد المبكر ، ما يؤيد نسبة الكتب التى تحمل أفكاراً فلسفية إليه .

وفيوضاته ، وسيلة أخرى من وسائل التفلسف . عول عليها غير الغزالى من الفلاسفة ، فلا يكونون أحق باسم الفلسفة منه .

وإذا كان الرأى فى الغزالى — بناء على هذا — أنه فيلسوف فما يشكل من أمره أن يتحدث أحياناً فلا يستملى مكاشفاته ، كما هو العهد بصوفى مكاشف ، ولا يستملى العقل ، الذى اتخذه عضداً وعوناً لفيوضاته . ولكنه يقول : قالت الحكماء : كذا . واختلفت الحكماء فى كذا .

استمع إليه يقول[1] :

[اعلم أن الحكماء اختلفوا فى هذا الاستعداد — يعنى العقل الهيولانى — هل هو متشابه فى جميع أشخاص النوع أم مختلف .

فقال جماعة : إنها متشابهة فى هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد فى نوع من العلم دون آخر ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة] .

ولا يعدم قارئ الكتاب تكرار هذه العبارة ، فى مواضع أخرى منه[2] .

فهل الغزالى ينقل عن غيره ؟ ! مع أنه المجتهد الذى اختط لنفسه طريقاً ، لاكتساب العلوم لم يثق إلا به ولم يطمئن إلا إليه .

ثم لو أجاز له النقل عن غيره ، فهل يسوغ له أن يعمد إلى الفلاسفة الذين خطأ منهجهم وحكم عليه بالفشل والعجز عن أن يحل مشاكل العالم الغيبى .

هذه شبهة تحيك فى نفس الباحث وتقفه حائراً مضطرباً ، وهكذا وقفت ، ولكن شاء الله أن أخرج منها بهذا الحل .

أما عن الجزء الأول ، فالغزالى قد بين لنا أن أمر المكاشفة تتفاوت فيه درجات الأولياء والمتصوفة ، تفاوتاً لا يحصى كثرة ، وهو صيد ينفق على قدر الرزق ، والغزالى لم يزعم لنا أنه وصل من هذا الأمر إلى القمة وأنه نال منه ما لم ينل غيره .

---

(١) ص ٥٦ من المعارج .

(٢) ص ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ .

وإذا كان الأمر كذلك فيجوز أن تكون هناك معلومات لم يكاشف بها الغزالى فلا بد له — إذا أراد معرفتها — من تلقيها عن غيره .

وأما عن الجزء الثانى فليس هناك ما يلزمنا بحمل كلمة الحكماء — إذا استعملها الغزالى — على الفلاسفة فلقد ذكر الغزالى فى مواضع من كتابه « الأحياء »[١] كلمة « الحكماء » فى موضع « كلمة المتصوفة » فهو إذن يساوى بينهما ولا يرى كلمة « الحكماء » خاصة بالفلاسفة كيف وهو قد استشهد كثيراً فى كتبه بقوله تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » مع أنه أوسع منهج الفلاسفة سباباً وذماً .

وأيضاً مما ساعد على أن كلمة « الحكمة » وكلمة « التصوف » يتواردان على معنى واحد فى استعمال الغزالى ، أنه يذكر أمهات الفضائل التى لا يرى فرقة من الفرق ظفرت بمثل ما ظفر به المتصوفة منها فيجعل فى أولها « الحكمة » فإذن يجوز إطلاق « حكيم » على من اتصف بهذه الفضائل .

وأكثر من هذا أن الغزالى فسر لنا الحكمة فى كتاب « معارج القدس »[٢] وفى كتاب « الاقتصاد »[٣] بأحد معنيين . إما العلم بحقائق الأشياء وإما الفعل المرتب المنظم ولا يعلم حقائق الأشياء على وجهها من بنى الإنسان — فى نظره — مثل المتصوفة .

فلا بأس إذن على الغزالى أن يأخذ ما لم يكاشف به من الحقائق عن جماعة طريقهم مأمون عليها الخطأ فى نظره . كما لا بأس — فى نظره — على غيره فى أن يأخذ معارفه . من مكاشفاته هو وفيوضاته ولذلك ألف ، ورأى التأليف واجباً تجب البراءة من عهدته .

ولكن إذا كان الغزالى يأخذ المعارف عن غيره . فهل يكون مع ذلك فيلسوفاً؟! .

المعروف أن الفيلسوف . لا يعول إلا على نفسه ومنهجه فحسب ولكن لماذا لا يكون الغزالى فيلسوفاً بمقدار ما عول على نفسه ومنهجه وذلك كثير جدا وما عداه مسائل تعد على أصابع يد واحدة .

---

(١) ص ٤٦ ج ٨ حيث يقول : « يد الله على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا بما هيأه الله من الحق » وليس هذا هو المثال الوحيد .

(٢) ص ١٩٦ .

(٣) ص ٧٦ .

على أن ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين لم يتحاشوا أن يصرحوا لنا بالنقل عن فلاسفة الإغريق ، غير واجدين فى ذلك ما يحط من أقدارهم كفلاسفة .

تعليق رابع :

ومما هو جدير بالملاحظة أن بين الغزالى وابن سينا ، توافقاً فى ناحية أخرى غير ناحية تشابه الأفكار والآراء .

تلك هى ذهابهما إلى أن للحقيقة جوانب عدة ؛ وأن ما يظهر من هذه الجوانب للخاصة ، يجب أن يستر عن العامة ، لئلا تزيغ عقائدهم ، وتضطرب أفئدتهم ، وما يظهر منها للعامة ، ليس بذى غناء للخاصة .

أما حديث الغزالى عن ذلك ، فقد مر بنا الكثير منه ، فى فصل « ملاحظات على كتب الغزالى » وفصل « الغزالى كما فهمته » .

وأما حديث ابن سينا عن ذلك فمنه ما ذكره فى آخر النجاة[1] :

[. . . فواجب إذن أن يوجد نبى ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ؛ فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها .

فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس فى أمورهم سنناً ، بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، وإنزاله الروح القدس عليه . فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم :

أن لهم صانعاً ، واحداً ، قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق . وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقى ؛ حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه ، من الإله والملائكة ، بالسمع والطاعة .

ولا ينبغى له أن يشغلهم بشىء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حتى لا شبيه له .

فأما أن يتعدى بهم ، إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه فى مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شىء

---

(١) ص ٤٩٩ .

من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لايخلص عنه إلا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ، ويندر كونه فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها ، إلا بكد .

وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة التوحيد والتنزيه .

فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا فى الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات ، التى تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم فى آراء مخالفة لصلاح المدنية ، ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على اللسان فى ضبطهم ، فما كل بمتيسر له فى الحكمة الإلهية .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص فى التعريض بشىء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه[1] .

وأما الحق فى ذلك ، فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك شىء ، لا عين رأته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ما هو عذاب مقيم .

واعلم أن الله تعالى ، يعلم وجه الخير فى هذا ، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه — على ما علمت — .

ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ، ليستدعى المستعدين بالجبلة ، للنظر إلى البحث الحكمى فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة] .

تعليق خامس :

ومما هو جدير بالملاحظة والتقدير أيضاً ، أن رجلاً معاصراً للغزالى ، أو يكاد ، قد أدرك — كما أدركنا — أن الغزالى إذا كان قد أشبه الفلاسفة المسلمين

---

(١) ربما كان فى هذا ما يرفع التعارض والاضطراب الواقع فى كلام ابن سينا فيما يتصل بالبعث ، والذى أشرنا إليه فيما مر ، إذ فى هذا ما يدل على أن أحد الجانبين فى كلامه ، مذكور لا لأنه يعتقده ولكن لأنه أنسب بأفهام العامة فحسب .

على وجه العموم ، فقد تأثر خطى واحد منهم على الأخص ، هو ابن سينا ، قال صاحب الطبقات الشافعية الكبرى[١] :

[ويقول المازرى : كان فى هذا الزمان المتأخر ، رجل من الفلاسفة ، يعرف بابن سينا ، ملأ الدنيا تآليف فى علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته قوته فى الفلسفة ، إلى أن حاول رد أصول العقائد ، إلى علم الفلسفة وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره .

وقد رأيت جملة من دواوينه ، ورأيت هذا الغزالى يعول عليه فى أكثر ما يشير إليه من الفلسفة] .

والحمد لله أولا وآخراً

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين

---

(١) جـ ٤ ص ١٢٣ .

obeikandl.com