الفصل الثالث

مُكافحَة الفَلاسِفَة

يُعَدُّ وقوفُ الحياة فى المدرسة الفلسفية بعد ابن سينا ظاهرةً غريبة، ولا مِرَاء فى أنه كان لابن سينا تلاميذُ، بيدَ أن هؤلاء التلاميذَ بُكْمٌ، ولا أَجْرُؤُ على إزعاج قُرَّائى بأسماء ثلاثة أو أربعة منهم أَعْلَمُوا وجودَهم بإشارة سريعة، أو بأثر صغيرٍ جدًّا، والحقُّ أن ابن سينا هو الفيلسوفُ العربىُّ الذى لم يَزَلْ حاضرًا فى دَوْر رُشْد الغزالىِّ، وأنه لم يأت أحدٌ غيرُ ابن سينا لينهض أمامه، فقد بَقِيَ أبيضَ ما تحت هذا الاسم العظيم، وبقى خلاءٌ فارغ قُدَّام هذا الأثير.

وترجُع عادة متكلمى السُّنِّيَّة فى مناهضة الفلاسفة إلى أوائل المدرسة الفلسفية، وقد رُئِىَ هذا الكفاح أمرًا ضروريًا لدى علماء الكلام كما رُئيت ضرورة مكافحة المعتزلة، ومهما كان أمر إخلاص الفلاسفة الشخصىِّ كمؤمنين، فإن مذهبهم كان فى نظر أشدِّ حَفَظة الدين تدقيقًا خَطِرًا أو صريحَ الفساد، وكان هؤلاء الحُماةُ يَحْكُمون، على حسب الظاهر ومن غير أن يقولوا، بأن مذهب الفلاسفة كثيرُ الاحتفال بالعقل، وأنه ضارٌ بالوحى إذْ يُقِيم الفلسفة القديمة على جوانبه وعلى مستوًى أعلى منه بعضَ الشىء. ويجدُون، فضلاً عن ذلك، اشتماله على إلحاداتٍ واضحة، وهذا ما كانوا يقولون، ففى هذه الحُمَّى الدراسية النظرية التى اشتدت فى العالَم الإسلامىِّ مدةً تزيد على قرنين نَمَا ذَوْقُ الجدَل، وكان العلماءُ يَجْهرَوُن بتأييدِ مباحثَ متناهضةٍ، وكانوا يُبَرْهِنُون أمام الخلفاء والأمراء، وكانوا يؤلِّفون، أيضًا، كتبًا مُعَدَّة للجدل على الخصوص، وكانوا يُطْلِقون على هذه الكتب اسمَ "الرَّدِّ" على العموم. وإذا ما تَصَفَّحْناَ مؤلفاتِ العلماء اطَّلَعْناَ على مقدارٍ من رُدُود فلان على فلان فى المسألة الفلانية. وكان الطبيبُ الكبير، الرازىُّ، قد ردَّ على الكِندىِّ لإدخاله السيمياء إلى الفنون المحظورة. وحديثًا ذكرنا أن الأشعرىَّ والباقلانىَّ رَدًّا على فلاسفة عصرهما وعلى كثير من الفِرَق الملحدة، وعلينا أن نضيف

إلى هؤلاء الجَدَليين اسمَ الحارث المُحاسِبيِّ، لا عنْ معرفتنا إياه كثيرًا، بل لأن الغزاليَّ نفسه قال إنه اقتبس من آثاره وأقام وَزْنًا كبيرًا له كجدليٍّ وكصُوفِيّ[1]، وإذ كان الرَّدُّ موضوعًا لقِسْمٍ فقد أُلْحِقَ بالاعتقاد، وإن شئتَ فَقُلْ بتعليم الدين المحمديِّ[2] وذلك أنه يُتَعَلَّمُ، مع تعلمُّ مبادىء الدين- أى الأصول- أن يُرَدَّ على الزنادقة من جميع الأنواع، من دهريين وثنويين، وثالوثيين أو نصارى، ويهودَ وبَرهْمين، وملاحدة أو إسماعيليين. ولِذَا فإن الغزاليَّ يكون قد تَلَقَّى تربيةً قوية فى فن الجَدَل، ووَجَب أن يكُون أستاذا على طريقته، وسيدَ جميع أفكاره الرئيسة منذ زمن إمام الحرمين ونَصْبه أستاذًا فى مدرسة بغداد.

وفى "المنقذ" يكافح الغزاليُّ كثيرًا من المذاهب الفلسفية التى تستند كلُّها إلى الفلسفة اليونانية مع ذلك، وهو يَميزُ بينها ثلاثة أصناف بصراحة، فالصنف الأول هم" الدهريون" الذين يعتقدون قِدَم العالم، ويقولون إن الحيوان لم يَزَلْ من النُّطْفَةِ وأن النطفة لم تزلْ من الحيوان. ومن الراجح وجودُ مدافعين عن هذا المذهب فى زمن الغزاليّ، وإن كان من الصعب أن يُجْمَع وثائقُ صريحة عن معتقداتٍ بعيدةٍ من السُّنِّيَّة هذا البعد. ويقول الغزاليّ عن هؤلاء الدهريين إنهم أقدمُ الفلاسفة، ولا أَرَى أىّ فيلسوف يونانيٍّ يَشِير الغزالى إليه، فهذا المذهبُ المسِكّال، الذى كان يَنفى مسئلة المبادىء والأصولِ العزيزةَ على الذهن اليونانيِّ، استطاع أن يَنْبُتَ فى كلِّ زمنٍ فى دماغٍ أىِّ خِلِيٍّ أو خليعٍ كان[3] ثم يتكلم الغزاليُّ عن الطبيعيين أو الطبائعيين الذين هم أقدمُ من سقراط فيَعرِضهم على أنهم مؤمنون على طريقة متأخرى الدهريين، "فالقوةُ العاقلة من الإنسان تابعةٌ لمزاجه، وهى تَبْطُلُ ببُطْلان مزاجه فينعدم.... وهؤلاء أيضًا زنادقة"، والمذهبُ الثالث، وهو المهمُّ وحَده بالحقيقة، هو مذهب أرسطو الذى يمثِّله الفارابيُّ وابنُ سينا على التحقيق وَفْقَ رأى مؤلِّفنا. ولكن تظهرُ هنا ملاحظةٌ على شىء من الفائدة، وهى أن الغزاليَّ، خلافًا لهذين الفيلسوفين المسلمين، يَتَخَلَّص من

(١) انظر إلى المنقذ، ص٢٧ من متن شملدر، رسالة،- توفى الحارث بن أسد المحاسبى البصرى سنة ٢١٣، انظر إلى بروكلمن، تاريخ الآداب العربية، ١، ١٩٨،- كريمر، الأفكار، ص٦٧.

(٢) فان فلوتن، مفاتيح العلوم، ص ٣٩، كلمة الرد، راجع مهرن، رسالة الإصلاح الإسلامى، ص ٩٧، متن.

(٣) يمكن أن يبحث عن ذلك عن أثر للنفوذ الهندى، وذلك لأن فخر الدين الرازى والتفتازانى أشارا، فى الكتب التى سنتكلم عنها فى الفصل الخامس، إلى أن الدهريين هم الذين كانوا يعتقدون أن الله ليس عنده العالم، فهذا المبدأ القائل بإله غير شاعر، مع كونه حقيقيًا على الرغم من كل شىء، هو مبدأ بدهى (بوذى)كما يظهر.

كلِّ مُبْتَسَرٍ[1] أفلاطونيٍّ جديد فيُبْصِرُ بلا جُهْدٍ ما بين أرسطو وأفلاطونَ من فَرْقٍ، وذلك أن هذين المؤلفين ليسا نَبِيَّيْن عنده يُعَبِّران عن وحيٍ واحدٍ بألفاظٍ مختلفة، وإنما هما مجادلان يعارض أحدُهما الآخر. وكذلك فِيثَاغُورسُ يختلف عنهما، وقد قال إمامنا[2] إن " مذهبه أركُّ مذاهب الفلاسفة، وهو المحكِّى فى كتاب «إخوان الصفا»، وبهذه الملاحظات، على إيجازها، ويُمْكِنُ أن يُحْكَم بأن الغزاليَّ دَرَسَ الفلسفة وقَرَأَ الفلاسفة بروحٍ بالغ الحرية لم يُكَدِّره أىُّ اعتبار مُفْرِط.

وإنا، من غير قولٍ عن التعليمية الذين أَفْرَد الغزاليُّ لهم كتبًا خاصة، نرى الغزاليَّ يذكُر المعتزلة والكرامية والواقفيةَ أيضًا الذين ناصبهم العداء. فأما الفرقتان الأُولَيَان فمعروفتان لدينا، وأما الفرقةُ الثالثة، أى الواقفية، فلا نعلَمُها إلا بتعريفها السياسى، ولكن مع اكتسابها فلسفةً ونفوذًا كبيرًا فى ذلك العصر، وهى الإمامية الذين لا يَمْتَدُّ مَداهم إلى الحَلقْة الثانية عشرة من السلسلة، والذين يجب أن تنتهىَ سلسلتهم هذه بالمهدىّ، ولكن مع وقوفها عند موسى بن جعفر حتمًا[3]. وحاصلُ القول أن الغزاليّ، وإن كان يعْرِف وجوهًا أخرى لمِنْهاَج الفلاسفة بحصر المعنى، صَوَّب هجومه إلى ابن سينا على الخصوص.

و"تهافتُ الفلاسفة" هو الكتاب الذى جَمعَ فيه إمامُنا انتقاداتهِ ورَتَّبَها وأوضحها. وطريقةُ هذا الكتاب ممتازةٌ جِدًّا، فلم يهاجمَ فيه المذهبُ المحارَبُ جملةً وعمومًا، ولم يُذَلِّلْه لاعتراضاتٍ مبهمة تعسفية جائزة متناقضة لا ارتباط بينها، ولم يجادِل الغزاليّ فيها على طريقة المحامى، وذلك كما يُصْنَع فى أيامنا التى هبط فيها فنُّ النِّقَاش وانحطَّ، وإنما سار على غِرَار أبٍ لَمجْمَع دينىٍّ أو رئيسٍ لمنظَّمة ثَقافية، ولا يُعَيِّن الغزاليُّ فى المذهب المتهم نِقاطًا ولا مسائلَ يلَوُح له رأىُ الخصم فيها موجبًا للتجريم، وإنما يكافح هذه الآراءَ الخاصة بالتتابع مستعينًا بجَدَل قويٍّ حادٍّ. وأولُ ما يَفْعَل هو أنه يُورِد الرأىَ الذى يكافِح، وهو يُورِدُه مُزَيِّنًا إياه بجميع أدلته مُعِيرًا إياه، أحيانًا، طلاوة بلاغته الخاصة، وهو يَجْعَلُ له، على ما نعتقد، من الضبط ما يجادِل فيه

(١) Pre›juge، «المترجم».
(٢) المنقذ، ص٣٥ من المتن.
(٣) ذكر الغزالى اسم الواقفية فى المقدمة الثالثة من«التهافت»، ص ٥ من المتن، وقد صار تعريف هذا المذهب فى «مفاتيح الغيب»،ص ٣٢، وفى «مروج الذهب»، طبعة باربيه دومينار، جزء٧، ص ١١٧، انظر إلى كتابنا « المحمدية»، ص١٣١ وما بعدها، للاطلاع على نظرية الإمامية العامة.

ابنُ رشدٍ بعد زمنٍ مع ذلك[1]. ومن الممكن، كما هو الواقع، أن يُعَيِّنَ بالضبط ذاك الرأى الذَّمِيمَ فيَمْنَحُه، أحيانًا، صلابة، أو صَفَاوَةً جافيةً، لم تَكُن فى عَرْض الخصم له عَرْضًا أكثر تقنعًا وتَخَفِّيًا وتَوَسُّعًا ومُرُونةً وعمقًا، وأرى لِزامًا علىَّ أن أقول، كما هو مُقْتَضَى الحقِّ، إننى إذا كنت قد عَرَفتُ مذهبَ ابن سينا جيدًا فى "تهافت" الغزالىِّ فإننى وجدتُه قد أُبْرِزَ فيه إبرازًا ظاهر الإلحاد فى أمورٍ كمسئلة قِدَم العالم ووجوبه التى كنت قد أدركتُ منها لُسَاسًا[2] لم يَنْشَأ فى كتب الفيلسوف بعدُ.

ويُوجَدُ بين علماء المسلمين مناقشاتٌ على شىءٍ من الطرافة حَوْل النُّقطة القائلة: هل هذا الأسلوبُ القائمُ على نَقْل رأى الخصم أمرٌ حسنٌ؟ ولَمَّا كتب الغزالىُّ ضِدَّ التعليمية وُجِدَ مَنْ لامه[3] على تطعيمه بنبوغه ما يَعْزُوه إليهم من أقوال وعلى دَعْمِه آراءهم الإلحادية ببراهين لم يَكُونوا قادرين على كَشْفِها بأنفسهم، أَوَ لا يُخْشَى أن يُغْوِىَ الشيطانُ بدلاً من أن يُقْنَعَ إذا ما دُوفِعَ عنه على هذا الوجه؟ ولَوْمٌ من هذا النوع كان مألوفًا لدى العلماء الأعداءِ للبَرْهنة فى موضوع الدين، وسنَلْقَى مِثْلَه فى موضوع شرعية"الكلام" ومهما يَكُنْ من أمرٍ فإن الأسلوب، الذى صار أسلوب سان توما فى الغرب، قد اتخذه الغزالىُّ مع الإفاضة، والغزالىُّ، إذ مازَجَ عادةَ كثرة التقسيم وتقسيم التقسيم والأسئلة والأجوبة والردِّ والجواب عن الرَّدِّ، حَبَا كتابةَ بطابع السِّكُلاَسية الحقيقىِّ. وينمُّ كتابُ"التهافت" على ذِرْوة فنِّ النِّقَاش السِّكُلاَسىِّ، وهو الأثرُ الرائعُ الأولُ فى هذا المِضْمار، ولا رَيْبَ فى أن ابن سينا والفارابىَّ اللذين لم يُعْنيَا بالجدلَ إلاَّ قليلاً، لم يُنْتِجَا مِثْلَ ذلك. وما كان لأثرٍ من هذا الطراز أن يُوضَع فى زمن الأشعرى، ولم يَقَعْ غيرُ إعداده فى مدرسته. وتُعَدُّ البرهنةُ السِّكُلاَسية مدينةً للغزالىِّ بكمال قوتها وتمام صورتها، وتُعْتَبَرُ قِسْمًا من أثره، وإنما يُحْسَبُ من الغريب أَلاَّ يَكُون الغزالىُّ قد اتْقَنَ آلةَ العقل هذه إلاَّ ليستعملها فى تقويض نظامٍ كان فى عصره وبِيئته أروع ما أسفر عنه العقل من عَمَل، ولخَفْضِ العقل وإذلالِه وتضييقِ نِطاقه ونقص اعتباره، ولنَنْظُرْ ما يَكُون.

والمسائلُ التى يُعَيِّنُها مؤلِّفُنا، على أنها حُلَّتْ حَلاًّ إلحاديًّا من قِبَل الفلاسفة، عَدَدُها عشرون. ولا نَرَى أننا مُلْزَمون باعتبار هذه المسائل العشرين متميزه أساسا وسَنُكَثِّفُ

(١) فى كتاب» تهافت التهافت» لابن رشد.

(٢) اللساس: البقل ما دام صغيرًا لا تستمكن منه الراعية فتلسه بألسنتها لسا، أى تأخذه بطرف ألسنتها فقط.(المترجم).

(٣) المنقذ، ص٢٧ المتن.

النِّقَاشَ حَوْل أقَلِّ عددٍ من المسائل الرئيسة المنفصل بعضُها عن بعض انفصالًا جليًّا، وهى: نظريةُ اللانهاية ولا سيما قِدَم العالم، وهذه نقطة مهمة فى المَشَّائية وفى السِّكُلَاسية العامة، والنظرياتُ المرتبطة بصفات الله وعلم الله. وهذه النظرياتُ مهمة فى مذهب المعتزلة أولاً، وفى مذهب ابن سينا ثانيًا، ونظريةُ انبثاق الكثرةِ بتعاقب الأجرام السماوية، وهذه النظريةُ مهمة فى تاريخ الأفلاطونية الجديدة، ولكن مع اتصافها بالقدم فتَزْلق عنها، ونظريةُ روحانيةِ نَفْس الإنسان وجوهريتها، وهذه النظريةُ ذاتُ نفعٍ عامّ، ونظريةُ السببية، وهى ليست أقلَّ شمولاً فى الفائدة.

ومسئلةُ قِدَم العالم أو خَلْقه، فى النِّقَاش التامِّ جدًّا والمتماسك جِدًّا والذى يؤلِّفُ أولَ قِسْمٍ من كتاب"التهافت"[٤]، تختلط للمسئلةِ طبيعةِ الممكن؛ وهذه المسئلةُ تَجُرُّ معها المُعْضِلةَ السِّكُلاسيةَ الكبرى فى المذهب الذهنىِّ أو المذهب الحقيقىِّ. ومُعْضِلةُ المذهب الذهنيِّ، كما أشرنا إليه عند تناولنا فلسفةَ ابن سينا، لم تُبْرَزْ فى السِّكُلَاسية الشرقية بوضوح كما أُبْرِزَت فى السِّكُلاسية الغربية، ولكنْ مع انكشافها فيها حينًا بعد حين. وهى تَبْدُو، هنا على الخصوص، تحت شكلٍ مؤثِّر بما فيه الكفاية، ويَرَى خصوم الغزالىِّ أن الممكن محتاجٌ إلى مكانٍ يستقرُّ به، وهم يقولون مُوضِحين إن كلَّ حادث مسبوقٌ بمادة يَحْدثُ فيها، ولا يُمْكِن الحادثَ أن يَسْتغنى عن المادة، ولِذَا فإن المادةَ نفسَها غيرُ حادثة، ولا يُوجَدُ ما هو حادث غيرُ الصُّوَر والأعراض والكيفيات التى تَطْرَأ على المادة،- ويَرْفِضُ الغزالىُّ أن يعترف بخارجية المادة التى هى مكانُ الممكنات، وهو يُعْلِنُ بصراحةٍ أنه ذهنيُّ المذهب، وعنده أن الإمكان يُرَدُّ إلى حكم العقل[٥]، وقال الغزالىُّ: " فكلُّ ما قَدَّرَ العقلُ وجودَه فلم يَمْتَنِع عليه تقديرُه سَمَّيْناه ممكنًا، وإن امتنع سميناه مستحيلاً، وإن لم يُقْدَرْ على تقدير عدمه سميناه واجبًا، فهذه قضايا عقليةٌ لا تحتاج إلى موجودٍ حتى تُجْعَل وصفًا له "، وما كان ليُمْكِن أن يُعَبَّر عما فى النفس بأصرحَ من هذا، وقد بَيَّن إمامُنا أن البياضَ والسواد مثلاً، إذا ما افْتُرِضَ إمكانُهما فى الجسم الذى يضافان إليه فإن الإمكانَ يَكُون صفةً لهذا الجسم، لا السوادَ ولا البياض، ومع ذلك فإن العقل يقْضى بأن السواد والبياض ممكنان بنفسهما، ولِذَا فلا افتقار إلى مادةٍ يُضَاف إليها الإمكان،- بيدَ أن خصومه الحقيقيين يَرُدُّون عليه بقولهم: أنت

(٤) التهافت، المسئلة الأولى:» فى إبطال قولهم بقدم العالم»، المسئلة الثانية:» فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة».

(٥) التهافت، طبعة بولاق، ص ١٩.

مخطىءٌ، فالعقلُ لا يشتمل على الممكنات، بل العلم بالإمكان فقط، وافترضْ موتَ جميع عقلاء الناس، فالممكنُ يصير غيرَ معلوم، ولكن مع دوام وجوده، وفضلاً عن ذلك فإن البياض والسواد ليسا ممكنين بنفسهما خلافًا لِمَا قُلْتَ، ونعلم جيدًا أنهما ممتنعان بلا جسم يستقران به، ولا يكون تَغَيُّر اللون ممكنًا إلَّا فى الجسم، ولِذَا يجبُ أن يضاف الإمكانُ إلى المادة- ويُرد الغزاليّ على هذا بجوابه: لا ريب، أن العلم يتطلب معلومًا، غير أن هذا المعلوم يكون فى العقل، ويسأل الغزاليُّ: لِمَ يكون الفلاسفة، الذين هم ذِهْنيُّون فى القضايا الكلية عادِّين هذه القضايا فى الذهن، غيرَ ذهنيين فيما يتعلق بالإمكان؟- وهنا يظهرُ لنا أن الغزاليَّ ينقض فكرةَ الفلاسفة على وجهٍ محسوس جدًّا، وذلك لأنه يوجدُ للقضايا الكلية عند الفلاسفة، كما رأينا، وجودٌ خارجَ الذهن خَفِيٌّ لا ريبَ، ولكنْ حقيقيٌّ جدًّا، وذلك فى العقل الفَعَّال، ويظهرُ أن الغزاليُّ، الذى هو وَضْعِيٌّ أكثرَ من الفلاسفة بدرجاتٍ من بعض الوجوه، يُنْكِرُ العقل الفعال، فإذا عَدَوْت الحقائقَ وَجدْتَه لا يَعْرِف من الأفكار غير ما هو داخلُ الذهن، فيُمْكِنُ أن يعارَض ابن سينا به معارضةً مناسبةً كما يعارَضُ حقيقيٌّ بذهنيّ.

ويَفْتَرِض خَلْقُ الممكنِ إرادةً، أو اختيارًا بين كثيرٍ من الممكنات، وهنا نَبْلُغ نقطةً مهمةً جِدًّا، لافى فلسفة الغزاليِّ وحدَه، بل فى الفلسفة العامة كما نَرَى.

وللغزاليِّ فخرٌ كبير باستناده إليها وإبرازها سافرَةً وذلك: هل من الضروريِّ أن يُؤَكَّد فى أصل الأشياء اختيار إرادى بين كثير من الممكنات، أو أَلاَ يُمْكِنُ اجتنابُ هذه الاستعانة بالاختيار بقولنا إن العالَم كان موجودًا اتفاقًا كما هو؟ وعند مؤلفنا أن هذا الرأى الأخير هو رأىُ الفلاسفة، فهؤلاء الفلاسفة يَرَوْن أن العالَم كان قد وُجد بأبعادٍ فى أصلح هيئة، حتى فى أنسب وقت[1]، فلا يُوجَدُ عدم اختلاف مُطْلَق بين الممكنات. ولْيُنْظرْ إلى الأفلاك والكواكب الثابتة لِيُرَى أنها مُعَيَّنَةٌعَدَدًا وجسامةً ووَضْعًا، ويَكُون كلُّ تعيينٍ آخر غيرِ الذى حُقِّق مختلفًا عن ذلك.

وعلينا أن نعتقد أنه ما كان لِيَعْرِض عَيْنَ الخصائص، وإنما تَفُوتُ البواعثُ التى هَيْمَنَتْ على نظام العالم ضَعْفَ العقل البشرىِّ، وهذا العقل لا يُدْرِكها إلاَّ ضِمن عددٍ قليل من الأحوال، كالحكمةِ فى مَيْل فَلَك البُرُوج عن مُعَدَّل النهار، والحكمةِ فى الأَوْج والفلكِ الخارج المركز،- ويجيب الغزاليُّ بأنه لا يُمْكِنُ التَّخَلُّصُ من التسليم بالتخصص

(١) التهافت، ص١١.

الإراديِّ فى موضعين على الأقل، وهما: تعيينُ جهة حركة الأفلاك وتعيينُ موضع القطب[1]، وذلك لأن القطبين أَمْكَن أن يُوضعا وَضْعًا متساويًا على حَدَّىْ اى قطرٍ آخر لِكُرَةٍ معنيةٍ، ولأن جميعَ حركات الأفلاك أَمْكَن أن تُوَجَّه إلى جهة معاكسة. ولِمَ هذه النِّقَاط؟ ولِمَ هذه الجهة؟ هنالك يستشهد الغزاليُّ بإرادة الخالق ويُعَرِّفُها بالصفة التى يَقُوم كُنْهُها على تخصيص شىءٍ بين كثيرٍ من الممكنات على السواء- ويأبى خصومُه تصورَ هذا النوع من الصفة التى تقضى خارجَ كلِّ عقل، وهم يقولون ليس لدينا اختبارٌ عن ذلك، واضعين، على شكلٍ أكثرَ نُبْلاً، مُعْضِلَة حمار بُريدان، مُوَكِّدين حالَ إنسانٍ عطشانَ قائمٍ بين كُوبَىْ ماء متماثليْن تماما وموضوعيْن على وجهٍ متطابقٍ بالنسبة إليه، فلا يتناول هذا الكُوبَ أو ذاك تاركًا نفسه تموت ظَمَأً- غير أن الغزاليَّ يَرُدُّ على ذلك بقوله أَوَّلاً إن إرادة الله لا تماثل إرادتنا. وأما مسئلة الإنسان الظمآن فإنه يَحُلُّها على معنىً مضاد عن قصدٍ، وذلك أن هذا الإنسان القائم بين ثمرتين متساويتين موضوعتين على وجهٍ متطابق بالنسبة إليه يتناول إحداهما بفعل صفةٍ يقوم كُنْهُها على تخصيص شىءٍ بين ما يماثله،- وهذا نِقَاشٌ تصويريٌّ يدلُّ دلالةً بارزةً على الفرق بين صفة الإرادة القائمة فى فلسفة الغزالى على أساسٍ خُلُقيٍّ من حيث النتيجةُ وصفة العقل فى فلسفة ابن سينا.

ويستخدم الغزاليُّ هذه السلطة الفَعَّالةَ التى تُقَرِّر أمرَ ممكنٍ، والتى تفتتح سلسلةً، فى مُعْضِلات اللانهاية. وكان الفلاسفة قد اتخذوا فى أمر هذه المُعْضِلات وَضْعًا يَدَعُ نواحِيَ ضعيفةً، ومما يُذْكَرُ أنهم كانوا يُسَلِّمُون، من ناحيةٍ، بلا نهاية امتدادٍ مَضَى، على حين يَرْفِضُون، من ناحيةٍ أخرى لا نهايةً لبُعْدٍ حاضر، وذلك كالرُّجْعَى إلى لا نهايةِ سلسلةٍ من العلل والمعلومات. ويُوَجِّهُ الغزاليُّ حَمْلَته الكبرى إلى نظرية زمنٍ مَضَى إلى غير نهاية، فعند الغزاليِّ لا يُوَجَدُ أىُّ فَرْقٍ منطقىّ بين مسائل اللانهاية فى الزمان وفى المكان، فكما أن الفلاسفة قالوا لا يُوجَدُ وراء العالَم المشغول بالعالَم مُلاَءٌ ولا خَلاَء، قال الغزاليُّ لا يوجد وراء زمن حياة العالَم قَبْلٌ ولا بَعْدٌ، ولا يوجد خارجَ العالَم امتداد مطلقًا، فالزمانُ مخلوق كالعالَم،- ولَمَّا عارضه خصومُه بقولهم: أنت تعترف، مع ذلك، بأن الله كان قادرًا على خَلْق العالم قَبْل صُنْعِه إياه بمئة سنة أو مئتى سنة أو ثلاثمائة سنة، ولِذا فأنت مَضْطَرٌّ إلى التسليم بدوامٍ قابلٍ للقياس أى بزمان، أجابهم برَدِّه

(١) التهافت، ص ١٢.

البرهانَ عليهم وتطبيقه على المكان، وذلك: كما أنكم تعترفون بأن الله كان يستطيع أن يُعْطِيَ العالَم مئةَ ذراعٍ أو مئتى ذراع أو ثلاثمئةِ ذراعٍ زيادةً تَرَوْن أنكم مَحْمُولون على التسليم، إذَنْ، بوجود امتدادٍ خارجَ العالَم قابلٍ للقياس، أى بوجودٍ مكان. ويَقُول الغزاليُّ مستنتجًا إن ما نُضِيفُه إلى ما وراء حدود العالَم عى هذا الوجه ليس، فى الحقيقة، غيرَ وليد خيالنا[1]، أجَلْ، لا يستطيع الخيالُ أن يمنع نفسَه من إطالة الزمان والمكان، غير أنه لا ينبغى للعقل أن يَخْضع لدواعى الخيال، ولِذا فإن الغزاليَّ يَكُون قد تَمَثَّلَ الزمان والمكان مِثْلَ شرطَين لممارسة صفتنا التخيلية، أو ممارسة إدراكنا الحِسِّىِّ مِثْلَ حقائقَ خارجيةٍ كما هو الأحرى. ويَشْهَد هذا المفهومُ الذى يُعَبِرُ عنه تكرارًا وبقوةٍ بالغة على شجاعته وعمق تفكيره الفلسفى.

ويواصِلُ الغزاليُّ نقدَه فَيَبذُل وُسْعَه فى أن يثبت لخصومه أنهم إذا كانوا يُسَلِّمُون بلا نهائية الزمان الماضى فإنه لا يُوجَدُ لديهم أىُّ سببٍ لرفضهم إمكانَ الرُّجْعَى إلى لا نهاية العلل، ومن ثَمَّ يَكُونون عاجزين عن إثباتهم أن الله صانعُ العالَم وأن العالَم فِعْلُه. ويقول الغزاليُّ ساخرًا: أجَلْ، يُوجَدُ دهريون يعتقدون أن العالَم أزليٌّ وأنه لا صانعَ له، غير أن هؤلاء الزنادقة أقربُ إلى المنطق من الفلاسفة الذين يعتقدون، إذْ يُؤَكِّدُون قِدَمَ العالَم، أن من المفيد بَعْدَ هذا إعطاء العالَم صانعًا. ولْيُذْكَرْ أن برهانَ الفلاسفةِ الجازمَ فى هذه المسئلة كان يَقُوم على الكلمة القائلة إن مجموع العلل المتسلسلة، التى ليس كلُّ واحدةٍ منها غيرَ ممكن، ليس نَفْسُه غيرَ ممكن، ولِذا فإن هذا المجموع محتاجٌ إلى علةٍ واجبةٍ خارجةٍ عنه. ويَرْفِضُ الغزاليُّ هذا البرهانَ ذاهبًا إلى ما هو حقيقىٌّ عن الوَحدة لا يُمْكِنُ أن يَكُونَه عن المجموع، فكلُّ حَدٍّ فى السلسلة يُمْكِن أن يكون ممكنًا فقط، وتَكُون السلسلة واجبةً فى مجموعها. ومن قوله: وأنتم، يامَنْ تقولون بقِدَم العالَم، إذا ما شاهدتم تعاقب الليل والنهار رأيتم فى ذلك حادثاتٍ يُوجَدُ لكلِّ واحدةٍ منها بدايةٌ على حين لا يُوجَدُ لمجموعها بدايةٌ مطلقًا، وهذا ما يُمْكِن أن تَكُونه سلسلةُ العلل[2]، وأما مسئلة أبدية العالَم وفنائه فقد قال الغزاليُّ إنه، باتفاق عام، لا يُمْكِنُ الفصل فيها بطريق العقل، وإنما هى من نابض الوَحْى. والمعتزلُ أبو الهذيل العَلاَّف وحدَه هو الذى ذهب إلى وجوبٍ عقلىٍّ لنهاية العالَم[3].

ولِذَا فإن وَضعَ إمامنا فى مُعْضِلة اللانهائية الكبرى هذه واضحٌ جدًّا، وهو ليس وضَع

(١) التهافت، ص١٧.

(٢) المسئلة الرابعة من التهافت.

(٣) المسئلة الثانية من التهافت.

مرتاب. والغزاليُّ مُتَحَزِّبٌ لتحديد السلاسل فى العِلِّيَّة كما فى الزمان والمكان، وهو يَسْتعمل البرهنةَ بما يَكْفى من البراعة ليَدْحَرخصومه، متى أراد إلى الرأى المخالف، ولكنْ للحكم عليهم بسببه. ولا يَتَغَيَّر رأيهُ الخاصُّ. وقد ثَبَت عند نقطةٍ خاصة، عند شعوره باستحالة قبول العدد الذى لا حدَّ له[1]، وهو يَزْعُم أن هذا العدد محال، وذلك لأنه إما أن يكون شَفْعًا أو وَتْرًا، فإذا كان شَفْعًا فإن من الممكن أن يَصِير وَترًا بإضافة وَحْدَةٍ إليه، ولكن كيف تضاف وَحدة إلى ما ليس له نهاية؟ وإذا كان وترًا فإن الاعتراض يُكَرَّر بالعكس، ومن ثَمَّ لا يستطيع أن يكون شفعًا ولا وَترًا، ولذَا فهو محَال، وليس للتفريق بين القوة والفعل، فى أمر اللانهائىّ، من الأهمية عند الغزاليّ ما له عند ابن سينا، وهو يُشْعَرُ بأنه من مدرسة أخرى. وإذا نُظِرَ إلى الأساس وجُدَ أنه يستند فى فكرته فى هذه المسائل إلى مفهومٍ تختلف طبيعته عن المفاهيم المَشَّائية، فعلى فكرته يستحوذ الكشْف، أو تَجَلِّى الإرادة الربانية تقريبًا، هذه الإرادةُ الخَلاَّقةُ القادرة التى تُحْدِث كلَّ أمرٍ كما تشاء، والتى لا يوجد دونها غيرُ ما هو محدود، التى لا تُسْأل عن سببٍ ولا حساب. وهذه القوة المسيطرة هى التى تَعَوَّد الغزاليُّ أن يُجِلَّها، ويَصْغُر فى نظره كلُّ ما سِوَاها. وعادت اللانهايةُ والخصْبُ وقِدَم المادة لا تؤثِّرُ فيه، وعاد لا يَكُون وثنيًّا، وهو نصرانىٌّ تقريبًا.

ثم يتناول مؤلِّفُنا مسئلةً أكثرَ المسلمون من إثارتها، وهى مسئلةُ صفات الله، ويَكُون الفلاسفةُ على وِفاقٍ فى ذلك مع المعتزلة فيُعْنَوْن بصيانة وَحدة الكائن الأول، ولا يَقْبَلُون أن يُسَلِّمُوا باشتماله على صفاتٍ تُوجِدُ فيه نوعًا من الكثرة، وعندهم أن الوصف الذى يأتيه الناسُ عن الصفات الإلهية لا يَعْدُو حَدَّ القول، ولا يُمْكِنُ أن يَكُون غيرَ وصفٍ سلبىٍّ لوجود الله الذي لا يُدْرَك. وقد عَبَّر الغزاليُّ عن رأيهم بقطعة طويلة بليغة[2] يؤسفنى أننى لا أستطيع إيرادَها، ففى هذه القطعة رُدَّت صفاتُ الله إلى ذاته ووُحِّدَت فيها تناوُبًا، وذلك أن وجود الكائن الأول وجودٌ عالٍ تَصْدُر عنه جميعُ الأشياء الأخرى بانبثاقٍ واجبٍ كما يَصْدُر النهارُ والحَرُّ عن الشمس، ولكنْ مع الفارق القائل إن الكائن الأول يَعْلَمُ ما يَصْدُر عنه ويُرِيدُه بإرادة هى عَيْنُ قدرته، وهو يُحقِّقُهُ بقدرةٍ هى عَيْنُ علمه، وذلك بحيث أن جميع صفاته من إرادة وعلمٍ وقدرة وغيرها تَصِيرُ إلى ذاته، " فليس شىءٌ بريئًا عن كلِّ شرٍّ مطلقًا سوى الأول، فهو الخيرُ المَحْضُ، وله البهاءُ

(١) التهافت، ص ٩، انظر إلى الإحياء ١، ص٧٩.
(٢) فى آخر المسئلة الخامسة.

والجمالُ الأكمل، ثم هو مَعْشُوقٌ، عَشِقَه غيرُه أو لم يَعْشَقْه، كما أنه عاقلٌ ومعقول، عَقَلَهُ غيرُه أو لم يَعْقِلْه، وكلُّ هذه المعانى راجعةٌ إلى ذاته وإلى إدراكه لذاته، وعَقْلُه له، وعقلُه لذاته، هو عينُ ذاته، فإنه عقلٌ مجرَّدٌ، فرَجَعَ الكلُّ إلى معنىً واحد".

ويجيب الغزاليُّ عن ذلك بأنه وهمٌ باطلٌ، فمن العبث ان يَرَى هؤلاء الملاحدة أنهم، بإنكارهم الطابعَ الإيجابىَّ للصفات الإلهية، يُفْلِتُون من وجوب الاعتراف بفروقٍ فى وجود الله، ولا تَعْدُو مَزَاعِمهُم حَدَّ الخيال، وهو لا يُذْعَرُ من هذه الكثرة التى يكتشفها العقلُ البشرى فى الله، وذلك لأن له بوَحدةٍ لوجودٍ مفهومًا أكثرَ نفسانيةً بمراحل، وذلك أن الوَحدة الذاتية ليست وحدةً حسابيةً، بل وحدةٌ حُيةٌ لا تنافى التنوع، ما الفائدة فى محاولة نفى هذا التنوع فى الحياة الإلهية الذى يَبْدُو جَلِيًّا على الرغم من كلِّ شىء؟

ولَمَّا سَلَّمَ ابنُ سينا بأن الله يَعْلَم شيئًا آخر غيرَ ذاته وَكَّدَ فيه تعددًا بلا رَيْب وهو، على الأقلِّ، يَميزُ علمَه بذاته من علمه بشىءٍ آخرَ غيرِ ذاته، ويوجد من الفلاسفة من أنكروا أن الله يعلم شيئًا آخرَ غير نفسه، ولكن الغزاليّ يقول إن ابن سينا يَخْجل من هذا الرأى الفاضح، ثم إن العالَم إذا كان يَصْدُر عن الله لزومًا فإن الله لا يحتاج إلى معرفة نفسه بنفسه[1]، فمن الممكن أن يُخْرِج العالم لا شعوريًّا كما تُخْرِج الشمسُ أشعتَها.

ويَلُوم الغزاليُّ الفلاسفةَ على عدم قولهم بماهية الله[2]، وقد أرادوا أن يكون وجودًا مَحْضًا، وذلك لكيلا تُمازَ الماهيةُ فيه عن الذات، ويَظْهَرُ إمامُنا أكثرَ علمًا بالنفس فيَذْهب إلى أن الله ذو ماهيةٍ ككلِّ شخصٍ، وهو لا يعتقد أن هذا التوكيدَ يَمَسُّ وَحدتَه الحقيقية،- ويُوَجِّهُ إلى الفلاسفة، أيضًا، هذا الاعتراض القائلَ بعجزهم عن إثبات كَوْن الله لا جسمَ له على حين يقولون بِقَدم المادة[3]، فالذى لا يستطيع أن يُثْبِتَ أن العالَم حادثٌ لا يستطيع أن يُثْبِتَ أن العالَم ليس اللهَ، وأما فى المسائل الخاصة بانبثاق الكثرةَ من الأفلاك فإن الغزاليَّ يَظْهَرُ كثيرَ الاعتدال كثيرَ التخلص من المؤثِّرات اليونانية، وعنده أن القضيةَ القائلة إن السماء حيوانٌ فَرْضِيَّةٌ محضٌ[4]، وليس لديه دليلٌ عقليٌّ يعارض به هذا المذهب، ولكنه يتحدَّى الفلاسفة مطالبًا أن يأتوا بدليلٍ عقليٍّ

(١) المسئلة الحادية عشرة.
(٢) المسئلة الثامنة.
(٣) المسئلة التاسعة.
(٤) المسئلة الرابعة عشرة.

عليه، أجَلْ، إن اللهَ قادرٌ أن يَجْعَل الحياةَ فى كلِّ جسم، غير أننا لا نَعْلَم أنه، إذا كان يَفْعَل هذا، قد أنعم بها على السماء، وأكثرُ ما تَكُون براهينُ الفلاسفة صالحةً فى هذا الموضوع هو فى تمهيدها السبيلَ إلى حَدْس،- وهنا نَرَى لِزامًا علينا أن نعترف بأن موقف الغزاليِّ يَمُتُّ إلى سلامة العقل بصلةٍ أكثرَ مما إلى الارتياب.

ولنتناول الآن مسئلةَ روحانيةِ النفس[1]، فأرى أنَّ نَقْد الغزاليِّ حَوْلَ هذه النقطة هو على شىءٍ من التفرُّد، وسنَرَى ما يُسَوِّغ، إلى أبعد حَدٍّ، ما جعل علماءُ الزمن الحديث له من صِيتٍ فى الارتياب، وكان الفلاسفة قد أقاموا على روحانية النفس من الأدلة الكثيرة ما يَلُوح أن بعضه قويٌّ وأن من طبيعته صلاحَه لتوطيد الإيمان الدينيِّ، ويَعُدُّ الغزاليُّ هذه الأدلةَ ويَعْرِضها ويُحَلِّلُها، ثم يُنَقِّبُ فيها عن وَلَعٍ ويُشَرِّحُها ويُمزِّقُها ولا يَدَع شيئًا منها قائمًا، وهو يُحْصِى عشرةً من هذه الأدلة، وسوف نُكَثِّفُها فى أقلِّ عدد.

وأولُ ما قال الفلاسفة هو أن المعارف العقلية تُقِيمُ بنفس الإنسان، وأنها لا تَتَجَزَّأ، والواقع أن مكان عدم التجزُّؤ يجب أن يكون ممتنعَ التجزُّؤ، ولذا فهو ليس بجسم، ويجيب إمامُنا عن هذا بقوله: إن هذا الدليل يتوقف على القضية القائلة: إن الجسم قابلٌ للانقسام إلى غير نهاية. ولكنه يقول: ما الذى يمنَع من القول برأيٍ هو رأىُ المتكلمين الذى نَلْقاه عندهم بالحقيقة، أى كَوْن العلم يُقِيمُ بالذَّرَّة التى لا تنقسم؟ ويظهرُ لنا هذا الرأى على شىءٍ من الغرابة، ويبدُو أن الغزاليَّ دَرِبٌ به، فهو يقول إنه لا يُعْتَرَض عليه بشىء إلاَّ أن تكون صعوبةُ تصورنا كيف تُقيمُ جميعُ العلوم، مع اتساعها وتنوعها، بذَرَّةٍ وتَدَعُ هذه الذرةَ غير منقسمة، بيدَ أن صعوبةً مماثلةً تقوم فى الجهة الأخرى, وذلك: كيف تكون النفسُ أكثرَ أهليةً من الذرة فى كَونها موضعًا للعلم إذا ما كانت جوهرًا فَرْدًا غيرَ قابل للانقسام؟ كِلْتا الفَرْضِيَّتَيْن متعادلة فى نظر الغزالىّ، وأما مسئلة عدم الانقسام إلى غير نهاية فإنه يُمْسِكُ عن تناولها قائلاً إن النِّقاش فيها طويل جدًّا، وإنما يَبْحَثُ فى براهين الفلاسفة حوْلَ هذا الموضوع، ولا سيما دليلُ اللمس الذى هو أهمُّ أدلة السَّفْسَطات.

وإذا كان العلمُ، كما يُصِرُّ عليه الفلاسفةُ، قائمًا فى قسمٍ من البدن فإن الجهل يستطيع أن يُقيمَ بقسمٍ آخرَ منه، فيَكُون الإنسان عالمًا وجاهلاً فى الشىء عينه معًا،- ويجيب الغزاليُّ بقوله إن الرغبة والشهوة توجدان فى الحيوان، ولا يُرَى فى الحيوان رغبةٌ ونُفُوزٌ نحو الشىء عَينه وذلك لأن المشاعر الموزَّعة فى أعضاءٍ مختلفة ذاتُ مركز واحدٍ، وهو النفسُ، ولذا

(١) المسئلة الثامنة عشرة: « يعجز الفلاسفة عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بنفسه».

فإن الفلاسفة لا يُقَرِّرون وجودَ فرقٍ بين نَفْسِ الإنسان ونفس الحيوان، كما أنهم لا يقرِّرون أن نفس الإنسان ليست كنَفْسِ الحيوان مطبوعةً فى جسم، وذلك بدلاً من كَونها جوهرًا بسيطًا، ولا نَعْرِف، بالحقيقة، كيف يُقيمُ العْلمُ بالجسم، ولا يكُون هذا على نَمَطِ اللون الممدود على الجسم فيَنْقَسِم معه، وإنما يمكنُ أن يكون على طِرَازٍ آخر، ويقول الإمامُ مستنتجًا: ليس جميعُ هذا معلومًا علمًا ثابتًا، فرأيكم، أيها الفلاسفة، يمُكِنُ أن يكون محتملًا جدًا، ويمكن أن يكون مستندًا إلى براهين قوية جدًا، وإنما تنكر أن يكون موضعَ علم وَكِيد لا يتطرق إليه الخطأ، ولا يَنْسابُ فيه الشكُّ مطلقًا.

ويُورِدُ الفلاسفة، نفعًا لروحانية العقل، برهانًا كبيرًا مشهورًا فى السِّكُلاَسية النصرانية أيضًا، وهو أن الحواسَّ لا تُدْرِك آلاتها، وأن العقل إذا كان يعقل بآلة جسمانية على نَمَطِ الحواسِّ فإنه لا يَعْقلُ نفسه،- ولكن الغزالىَّ يَرُدُّ بقوله: إن هذا لا يؤلِّف برهانًا وثيقًا، فلننتقل إلى النَّقِيض ونَقُلْ إن الحواسَّ، كالباصرة مثلاً، لا تُدْرِك نفسها، وإن كنا لا نوافق على هذا الرأى من الأساس[1]، فلا يكون أقلَّ من هذا صحةً عدم إدراك كثير من الحواسِّ لآلاتها وعدمُ إثباتِ هذا أن يكون العقلُ غير مستطيع أن يَعْقِل آلته. والأمر من النقيض هنا كأمر رجلٍ يقول إن جميع الحيوانات تُحَرِّك فَكَّها الأسفل كيما تأكلُ غافلاً عن كَوْن التمساح يحَرِّك فَكَّهُ الأعلى، وما الذى يُثْبتُ كَوْنَ العقل ليس حاسَّةً مستثناةً بين الحواسِّ الأخرى كالتمساح بين الحيوانات؟- وجميع الحواس تَكلُّ بالاستعمال كما قال الفلاسفة، وأما العقلُ، فعلى العكس، يصيرأ كثرَ جَلاَءً وقوةً كلما مُرِّن،- ويجُيبُ الغزالىُّ بأن هذا لا يُثبت شيئًا على التحقيق، وإنما هو ملاحظة حول الطريق الذى يسلُكه العقل، وهو ليس بدليل. فإذا كان العقل يُوَاصِلُ كمالَ قوته بعد أن تأخذ الحواسُّ الأخرى، كالسمع والبصر، فى الوَهْن فإن من الممكن أن يُغْزَى هذا إلى كَوْن العقل أكثرَ فَتاَءً، وذلك لأنه لا يكُون ناضجًا إلاَّ حوالى السنة الخامسةَ عشرةَ من العُمُر، وكذلك اللحيةُ تَبْيَضُّ بعد شعر الرأس لأنها أحدثُ منه.

وإليك دليلاً آخر على شىء من الطَّرافة لم نُبْرِزْه سابقًا، وذلك أن الفلاسفة يقولون إن جسم الإنسان، مع أَعْراضه وشكله وأقسامه يتغيَّر تغيُّرًا مستمرًا، وهو

---

(١) لا أدرك ما يريد أن يقوله الغزالى بتوكيده أنه يعتقد أن الباصرة تدرك آلتها، مع أن هذا الاعتقاد هو من مخالفة العادة بحيث لا يجوز أن يقدم على اتخاذه مثل دليل، انظر إلى شمولدر حول البصر الطبيعى عند الغزالى، الرسالة، ص٢٤٢، فقد أشار إلى تذوق إمامنا لمسائل علم طبائع الإنسان وعلم وظائف الأعضاء، ومن المؤسف أننا لا نستطيع أن نسهب فى بيان هذه الناحية من شخصيته العقلية.

ينحلُّ ويتجدَّد بلا انقطاع، وذلك بالغِذاء والأمراض، وهو يَنْحفُ ويَسْمَنُ ويطول بحيث لا يَبْقى فى هذا الجسم حوالَىْ الأربعين من العمُر شئٌ مما كان يتألَّفُ منه حين خروجه من بطن أمه، وذلك أن جميع العناصر التى يتركَّب منها الجَنِين تَغْدُو زائلةً ويَحُلُّ جسم جديد فى مكانها، فمن ذلك يقال حين يُرَى: هذا هو عَيْنُ الإنسان، ولِذَا وَجَبَ أن يكُون موجودًا وراء الجسم شىءٌ لا يتغيَّر، شىءٌ له كِيانٌ منفصلٌ عن كِيان الجسم، وهذا الشىءُ هو النَّفْس،- ويرتبك الغزالىُّ بعضَ الشىء حِيال هذا البرهان، ويلاحظ الغزالى أول وهلة أن هذا الأمر يُطَبَّقُ على الحيوانات كما يُطبق على النباتات، فيقال عن الشجرة التى تَنْمُو وتَهْرَم: إنها الشجرةُ نفسُها، كما يقال عن الإنسان. ولكنِ الغزالىُّ يُنْكِرُ، فضلاً عن ذلك، كَوْن هذه المعاوضة بين أجزاء الجسم تامَّةً، حتى إنه إذا ما نُظِرَ إلى مبادىء الفلاسفة الذين يقولون بقابلية انقسام المادة إلى غير نهاية وَجَبَ أن يُعْتَقَدَ أن الإنسان، ولو عُمِّرَ مئةَ سنة، ويحتفظ فى مجموعة مزاجه، دائمًا، بأصغر جزءٍ من النقطة التى وُلِدَ منها، وهكذا فإنك إذا ما أخذت إناءً مشتملاً على لِتْر ماءٍ فصَبَبْتَ فيه لِتْرَ ماءٍ آخر فإنه ينشأ عن هذا الاختلاط لِترٌ جديد كما ينشأ عن صَبِّ لِتْرٍ ثالث مزيجٌ ثانٍ، وهَلُمَّ جَرًّا إلى غير نهاية، وهكذا يَبقى فى أبعدِ هذه التركيبات المتعاقبة جزءٌ صغيرٌ من ماء الإناء الأول.

وأخيرًا يأتى البرهان بالكليات، ونحن نَعْرِف هذا البرهان، وذلك أن العقل إذا ما أبصر إنسانًا ضِمْن أحوالٍ من الشكل واللون والزمان والمكان والوضع أدرك إنسانًا خالصًا من جميع هذه الأحوال، والواقعُ أن نَقْصَ هذه الأحوال الجسْمانية لا ينشأ عن الجسم كما هو واضح، وإنما ينشأ عن طبيعة النفس الروحانية التى تُدْرِك المعقولات،- ولا يَهُزُّ هذا الدليلُ القويُّ إمامَنا، وإنما يأخُذُ إمامُنا أمرَ التعميم على وجهٍ يُمْكِن أن يلائم دهْرِيِّينا فى العصر الحديث أيضًا. فمن قوله إنه لاشىءَ فى العقل غيرُ الذى هو فى الحاسَّة، بَيْدَ أن ما هو فى الحاسَّة هو مجموعٌ مُرَكَّبٌ لا تستطيع الحاسةُ أن تَفُكَّه، على حين يستطيع العقلُ صنعَ هذا، ومتى تَمَّ هذا الحَلُّ، وهو ما نَدْعوه تجريدًا، بَقِىَ فى العقل قسمٌ خالصٌ من كلِّ ارتباطٍ، وذلك كفكرٍ خاصّ، ولكنْ بشرط إمكان ارتباطه مجدَّدًا فى محسوساتٍ أخرى مختلفة عن المحسوسات التى كانت متصلةً به فى بدء الأمر، وهذا ما يُقْصَد باسم " الكلىّ" وتَبْقى فى العقل صورةٌ خاصة محسوسة، وهذه الصورة قابلة للدخول بالتساوى فى صلةٍ بأمور خاصة أخرى تُدْرِكُها الحواسُّ، ومتى رأى

الإنسانُ ماءً أَسفرتْ هذه الرؤيةُ عن صورةٍ فى الخيال تَنْفَع مُجدَّدًا عند رؤيته الماء مرةً أخرى، وإذا ما رأى الإنسانُ دَمًا فإن الصورة لا تَنْفَعه، أو إنَّ هذا النفع لا يَقَعُ إلا قِسْمًا من هذه الصورة، وذلك بشَكْل السائل، وحينما يَرَى الإنسانُ يدًا صغيرةً سوداءَ، ثم يرى يدًا طويلةً بيضاءَ فإنه ينشأ عن هذه صورةٌ تُمَثِّلُ الحالَ الكُلِّىَّ للأصابع الخمس مع سُلاَمَياتها وأظفارها وأبعادها النسبية، وتنفع هذه الصورة لليدين، وبهذا لا يُعْطِى الشيئان الخاصان المتشابهان غيرَ صورةٍ واحدة فى الخيال، ولِذَا لا يُوجَدُ ما يُجيزُ توكيدَ الأمر بخُلُوِّ الفكرة الكلية من وضع جِسْمانىٍّ، ولا احتياجها إلى شىءٍ آخرَ غيرِ جسمٍ كيما تَبْقَى.

ومن الممكن أن يُرَى أن هذه السلسلة من الرُّدود التى تَمَّتْ فى الحقل الدهرىّ، وذلك فى أمرٍ مهمّ كأمر روحانية النفس، تَنمُّ على الحدِّ النهائىِّ لحَملات الغزالىِّ على العقل النظرىِّ، ويَلُوح أن شيئًا من النَّدَم قد اعتراه فى نهاية الأمرِ لِمَا كان من محاولته إتلافَ عمل الفلاسفة على هذا الوجه فما يَظْهَرُ أنه أرفعُ ما يكون وأنفعُ وأَصلحُ، ومع ذلك فإن إمامنا ذَهَب إلى ما هو أبعدُ، وإذا ما صَحَّ القول، وذلك فى مسئلةٍ ليست أقلَّ خطرًا من السابقة، وهى مسئلةُ السَّبَبِيَّة، ففى هذه المسئلة جاوز الغزالىُّ بإقدامه على الإنكار جميعَ ما كُنَّا شاهدين عليه حتى الآن. ومن الإنصاف أن يلاحَظ، مع ذلك، أنه كان له فى هذا الموضوع سابقون كثيرون فى مذهب المتكلمين. ونظريةُ الغزالىّ فى السببية وجيزةٌ جازمةٌ معًا، ولا يحتاج تلخيصُها إلى غير كلماتٍ قليلة، وقد قال: "الاقترانُ بين ما يُعْتَقَدُ فى العادة سببًا وبين ما يُعْتَقَدُ مُسَبَّبًا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلُّ شيئين، وليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثباتُ أحدهما متضمنًا لإثبات الآخرِ، ولا نَفْيُه متضمنًا لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجودِ أحدهما وجودُ الآخر، ولا من ضرورةِ عدمِ أحدهما عدمُ الآخر، مِثْلَ الرِّىِّ والشرب، والشِّبَعِ والأكل، والاحتراقِ ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموتِ وجَزِّ الرقبة، والشفاءِ وشرب الدواء، وإسهالِ البطن واستعمال المُسْهل، وهلمَّ جَرًّا، إلى كلِّ المشاهدات من المقترِنات فى الطبِّ والنجوم والصِّناعات والحِرَف"، وإنما هذه أمورٌ مختلفة أُحْدِث بعْضها عَقْب بعض، ولا يُمَكِن أن يُقَال عن الأول إنه فاعلٌ للثانى. ولا يُرِيد الغزالىُّ أن تَكُون الشمس فاعلة للنور، ولا الدواء للشفاء، ولا النارُ فاعلةً للاحتراق، وهو لا يُرِيدُ فاعلاً لجميع هذه الحوادث، وهنا تَتَجَلَّى فكرتُه السائدة، وإنما أقول إنه لا يُرِيد فاعلاً غيرَ الله. فاللهُ هو الخالقُ الواحدُ الحقُّ لجميع هذه الأمور المتعاقبة التى تتألف منها حياةُ العالَم، ولا يَنْقَطِع عملهُ

مطلقًا ويَتَجَدَّد عملُه فى كل ثانية، وهو يَقْرِن، متى شاء بين جميع هذه الحادثات التى نَكُون واهين فى عَدِّها أسبابًا ومسببات وذلك مع إمكان هذا العمل أن يَقْطَع تكرارَ ذاك الاقتران وأن يُحْدِث ما نَدْعوه بالمعجزة.

وهنا نقف، فهذا النفىُ للسَّبَبِيَّة ينقض قضية وَضْعيةً لقَينَاها آنفًا، ويَلُوح أن مؤلِّفنا يُعَلِّقُ عليها بعضَ الأهمية، وأقْصِدُ بهذا إثباتَ الوجودِ الأول بامتناع الرُّجْعَى إلى غير نهاية فى سلسلةٍ من الأسباب والمُسَبَّبات، ولا معنى لمبدأ السلسلة السببية مادامت السببيةُ غيرَ موجودة، ولِذَا فإنه لا يَبْقَى لا رتيابه الغزالىِّ غيرُ حَدَّين كبيرين يَبْدُوَان الآن واضحيْن وضوحًا كبيرًا، وهما استحالةُ لا نهائية العدد، ووجوبُ مبدإٍ يقضى فى أمر الممكنات، ولنقابل بين الحالة النفسية التى وَجَّه النِّقَاشُ بها مفكرَنا ومختلفِ الأوضاع العقلية التى حُقِّقَتْ فى زماننا لنَرَى أن النقد الإسلامىَّ ليس بعيدًا منا كثيرًا على ما يحتمل ولا أدرى هل يُوجَدُ، بالحقيقة، مَنْ يُحَقِّقُ حالاً مماثلة لحاله، ولكننى أعتقد إمكان وقوع ذلك، ولا مِرَاءَ فى أن الروحانيين لا يَصْفَحُون عمَّا حاول القيامَ به من القضاء على براهين الفلاسفة فى روحانية النفس، وأما أنا فأعتقد أن من المقبول ذاك البرهان الكبيرَ القائلَ إن المادة لا يُمْكِنُ أن تكون مكانَ المعقولات، وأما مسائل اللانهائية فإن كثيرًا من الأشخاص، فى زماننا أيضًا، يَقِفُون، كما وَقَفَ الإمام العربىُّ، أمام استحالة العدد الذى لا نهايةَ له، وأَجِدُنى ارتيابيا حِيالَ هذه النُّقطة فلا أعْرِف أىَّ برهانٍ ضِدَّ إمكان لا نهائية امتدادٍ حُقِّق ودوامٍ مضى. وعندى أن مفهوم العدد الذى لا نهاية له يَغْدُو غير متناقضٍ إذا لُوحِظَ أن هذا العدد نَوْعٌ من الحاصل خالٍ من خصائص العدد المحدود. وأما وجوبُ مبدأ التخصيص بين الممكنات فأعتقد وجودَ قليلٍ من الناس يُمْكِنهم أن يُنْكِروه, وهناك آخرُ دِعامة ضِدَّ الارتيابية فى نظام مباحث ما بعد الطبيعة، وهذه الصخرةُ الأساسية, هى حجرُ الزاوية، فى بناء كلِّ نظامٍ مُحَدَّد، ويَجِبُ أن يُرَدَّ إلى الغزالىِّ أرفعُ فَخَارٍ فى القيام بالحَفْرِ حتى إدراكه وفى جَعْلِه يدوِّى بقوةٍ ووضوحٍ تحت ضَرَبات جدله.

وظَلَّت المدرسةُ الفلسفية غيرَ منتجةٍ، تقريبًا، فى المشرق الإسلامىّ بعد الغزالىّ ولكنها ازدهرت فى المغرب بعد نصف قرنٍ بابن باجَّة وابنِ طُفْيل وابن رشد.