الفصل الخامس

علمُ الكَلاَم بَعْد الغَزَالى

لم يُقِم الغزالىُّ مذهبًا فى علم الكلام بحصر المعنى، وإنما أَتَىَ بما هو أعظمُ من هذا، وهو أنه أحدثَ روحًا وجَدَّد ذهنًا، فهو قد طَرَد المناقشاتِ غير المُجْدِية وأَبْعَدَ الفُضُولَ الدقيق والزَّهْوَ العقلىَّ وأوْجَبَ تَغَلُّبَ روح الإيمان. أجَلْ! أصاب الفلسفةَ بهزيمة وأضْعَف شوكةَ العقل، بَيْدَ أنه ظَهَرَ شىءٌ آخرُ أعظمُ من ذلك على ما يحتمل، ظَهَرَ الشعورُ الدينىُّ وما يقتضيه من بساطةٍ وانشراحِ صَدْرٍ وعطفٍ شديدٍ إلى روح الضعفاء القاتمة، وروح الشعب؛ وروح الأولاد أيضًا، وقد تناءَى الغزالىُّ عن إبداع فلسفة جديدة، وازدرى علومَ الفلاسفة كما هو الأحرى أن يقال، وأصلح علَّم الدين، وليس عن غير شعورٍ كبيرٍ بأثره ومقاصده ما كان من تسميته كتابَه التعليمىَّ العظيمَ بـ "إحياء علوم الدين" بعد أن سَمَّى كتابَه الجدلىَّ الأساسىَّ بـ "تهافت الفلاسفة"، والآن يَدُورُ الأمرُ حَوْل معرفتنا هل هذا العلمُ الذى أصلحَ بَقِىَ بَعْدَه، وهل الروحُ القديم للمناقشاتِ الحادة والمباحثِ الدقيقة لم يَعْرِف رجعة قَطُّ.

ولا مِرَاءَ فى أن الغزالىَّ وُفِّقَ فى أثره، فَظَلَّتْ كتبهُ الكلمةَ الأخيرة الفاصلة فى نوعها، ولا يزال المسلمون يقرأونها فى أيامنا كما لو كانت جديدةً، غير أن انقطاع كلِّ نِقَاش لم يَقَعْ حالاً، ولم تَنْطَفِىء بغتةً جُذْوَةُ النِّقاش تلك، ولم يخبُ فجأةً ذلك الوَلُوع المتناهى بالنقاش الذى هَزَّ المذاهبَ قرونًا كثيرة، ولا يزال يُرَى ظهور عددٍ كبير من رسائل علم الكلام النظرىّ التى أُدرِكت بذوقٍ أقرب إلى ذوق الفلاسفة والمعتزلة مما إلى ذوق الغزالىّ، والتى يمكِن رَبْطُها بعنعنات المتكلمين جملةً، ولا جَرَمَ أن هذه الكتبَ تشتمل على مذهبٍ سُنِّىٍّ، ولكن روحَها ليس دينيًّا محضًا، فهى رسائلَ فلسفيةٌ حقًّا، وتشوبها براهين السِّكُلاسية، وتزخرفها مما حكاتُها، ويساورُها روحُ المعتزلة فى التحليل وروحُ الفلاسفة فى النظام، وهذه الرسائلُ معروفةٌ فى العالم الإسلامىّ أكثرَ مما فى حقل الغرب العلمىّ، ونَرَى أن نحاول الكلام عنها قليلاً كيما نُلْقى فى الذهن

ما صارت عليه مدرسة المتكلمين العظيمة بعد الغزالىّ، إلاَّ أنه سيُرَى مقدار ما يجب أن يُصْنَع فى هذا الموضوع، وهذا الموضوع من الصعوبة والجِدَّة بحيث لم نُفَكِّر أن نجعل منه موضع دراسة تَكُون ناقصةً بسبب مَدَى الكِتَاب الحاضر. وهكذا فإن جميع هذا القسم من تاريخ الفلسفة الذى تَجِدُ مركَ ه فى تاريخ الكلام يحتاج إلى تناوله ثانيةً فى مجموعه وضعًا للنِّقَاط على الحروف، وعلى ما تنطوى عليه هذه الفكرةُ من مزاج سَوْداوى فإننى أعترف بأن المذاهب التى أُثيرت فى تلك الكتب بعيدةٌ من شواغلنا الحاضرة، وليس أمرُ دراستها وتحليلها أقلَّ وجوبًا إذا ما كانت تهمنا سلامة العلم وشرفه.

ومن المناسب فى بدء الأمر أن نُنَحِّيَ وثيقةً مشهورة عن المتكلمين ذاتَ طَبْعٍ وأصلٍ خاصّين، وأقْصِدُ بذلك ما وَقَفَه الفيلسوف اليهودىُّ الكبير ابن ميمون[1] فى كتابه " دلالةِ الحائرين" من فصول عن مذهب هؤلاء وعلى ما أبدى مترجم كتاب ابن ميمون وناشره «منك» وعلى ما أبدى "رِيتر"، من رأى فإننى أذهب إلى ما ذهب إليه شُمُلْدِرسُ[2] من أنه يجب أن ينتفع بهذه الوثيقة مع الحذَر، وذلك لأن ابن ميمون، الذى هو تلميذٌ بالواسطة لابن باجَّة، كان ينتسب إلى أَرُومةٍ وعنعناتٍ عقليةٍ بعيدة بعض البعد من عنعنات المتكلمين، وكان قليل الحُبِّ لهؤلاء المتكلمين الذين أقدم غيرَ مرةٍ على تحويل فكرتهم إلى مَهْزَأة، ومع ذلك فإن مما يجب الاعترافُ به كَونَ مُعظم القضايا التى يَعْزُوها إليهم يمكنُ أن تُرَى بلا عَناءٍ فى مؤلَّفاتهم الخاصة، غير أننى لا أعتقد أنه أدرك أحكامها إدراكًا حسنًا. ولنُقَيِّدْ مع التخليص ما يأتى، وهو: أن المتكلمين يقولون بالذَّرَّة التى يُسَمُّونها الجوهرَ الفرد، فليس للذرة كمٌّ إلاَّ بانضمامها إلى ذرات أخرى، وفيها تستقرُّ الأعراض، حتى إن النفس عند بعض المتكلمين عَرَض يستقرُّ فى الذرة أو فى جَمْعٍ من الذرات الدقيقة، (وقد أورد الغزاليُّ هذا الرأى)، ويتألف الزمان من أُويقاتٍ غيرِ قابلة للتجزُّؤ، ولا يدوم القَرضُ وُقَيْتَيْن، وهو يَزول فَوْر حدوثه، والله خلُقُ عرضًا آخرَ من ذات النوع، والسكون والحركةُ عَرضان فى الذرات. وإليك كيف يُحَلِّلُ متكلمو مذهب الأشعرىِّ أمرَ حركة القلم فى يد الكاتب على رأى ابن ميمون، وذلك: أن الحركة تتألَّف من أربعة أعراض يُحْدِثها الله، وهى : إرادة الكاتب فى تحريك

---

(١) ابن ميمون، دلالة الحائرين ترجمة س. منك، ونشره، ثلاثة أجزاء، ١٨٥٦، انظر عن المتكلمين، الترجمة، جزء ١، فصل ٧١، ٧٦، عاش ابن ميمون من سنة ١١٣٥ إلى سنة ١٢٠٤ من التاريخ الميلادى(٥٣٠- ٦٠١هـ).

(٢) هـ ريتر، ما نعلم من فلسفة العرب، ولا سيما الفلسفة الكلامية العربية (السنية)، غوتنغن، ١٨٤٤، ص٢١- شملدرس، الرسالة، ص١٣٥، رقم١و١٤٤، رقم١.

القلم، وقدرتُه على تحريكه، وحركةُ اليد، وحركة القلم، وهذه الأغراض الأربعة توجَدُ معًا، وليس بعضُها سببًا لبعض، وهنا نعْرِف آراءً للغزاليِّ فى نَقْدِه للسَّببيَّة. وما كان من سوء استعمال كلمة" عَرَض" فى المثال إنما هو صفةٌ بارزة فى مدرسة المتكلمين.

وإذا عَدَوْتَ هذه الوثيقةَ المهمة وجدتَ بعضَ المؤلَّفات الرئيسة- التى نَرَى الإشارةَ إليها ككتبٍ تَصْلُح أن تَكُون أساسًا لرسالةٍ تُوضعُ عن المتكلمين- مدينًا للمؤلِّفين: نجم الدين أبى حفص عمر النسفىّ (المتوفى سنة ٥٣٧)، والشهر ستانىّ(المتوفى سنة ٥٤٣)، وفخر الدين الرازىِّ (المتوفَّى سنة ٦٠٦)، والبيضاوى (المتوفَّى سنة ٦٨٥ على الراجح)، والإيجىّ (المتوفى سنة ٧٥٦) كما هو مدين لشارحى هذه المؤلفات. ويُمَثِّل هؤلاء دَوْرَ نشاطٍ فلسفىٍّ يمتدُّ مدةً تزيد على قرنين، أى القرن الثانى عشر والقرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابعَ عشرَ من الميلاد.

وتقومُ الفائدة العامة للوثائق التى نتكلم عنها على كَوْن القسم التاريخىّ فيها مفصلا كثيرًا، فهذه ظروف سعيدة لم نَجِدْها فى كتب ابن سينا ولا فى كتب الغزالىّ. وجميعُ هؤلاء المؤلفين، أو شَرَّاحهم على الأقلّ، إما أن يَكُونوا مؤرخين حقيقيين للفلاسفة فيعطونا أضبطَ الأخبار عن مذاهب أهم المعتزلة وأهمِّ المتكلمين، وإما أن يَكُونوا، أحيانًا، أيضًا، من الفلاسفة والمفكرين الآخرين المنتسبين إلى مدارسَ أقلَّ أهميةً، ولِذَا فإنه يتألَّف من كتبهم قائمةٌ بالغةُ الغِنَى فى الجزئيات والروايات، وذلك فى تاريخ السِّكُلاَسية فى الشرق.

وأخصُّ ما اشتهر به البيضاويُّ (أبو سعيد عبد الله) كَوْنُه مفسرًا للقرآن، ولكنك تَجِدُ له كتبًا فى التاريخ وعلم الكلام، ومن كتبه فى علم الكلام كِتابُ "توالى الأنوار" المُقَدَّرُ جِدًّا عند المسلمين والذى تشتمل عليه مكتبتنا الوطنية. وقد تكلمنا عن الشهر ستانىّ والإيجىّ غيرَ مرة، فأما الشهرستانُّى فإنك إذا عَدَوْت كتابه «المِلَل والنحل»، وهو كتابٌ مشهورٌ مطبوعٌ مترجمٌ زاخرٌ بالمعارف معدودٌ مصدرًا خصيبًا مع مافيه من جفاء، وجدتَ له رسائلَ أخرى فى التاريخ والتعليم، ولا سيما رسالةُ «الإقدام فى علم الكلام» (مكتبتنا الوطنية، رقم ١٢٤٦)، وأما الإيجىُّ فله كتاب مهمٌّ اسمه «المواقف»، وقد ذكرنا هذا الكتابَ كثيرًا. وقد طُبِعَ هذا الكتابُ[1] بمصر مع شرح الجُرْجانىِّ (المتوفَّى سنة

(١) شرح المواقف لعضد الدين الإيجى، ١٢٦٦ـ وانظر، أيضًا، إلى الموقف الخامس والموقف السادس، وإلى ذيل المواقف، طبعة ت. سرنسن، ليبسك، ١٨٤٨.

٨١٦) فيستحقُّ أن يُدْرَس دراسة عميقة. ولْنَقِفْ عند النَّسَفِى قليلاً: كتب هذا المؤلِّف، الذى كان معاصرًا تقريبًا رسالةً فى قواعد الإيمان مشابِهةً بعضَ المشابهة لكتاب الغزالىِّ الذى حَلَّلْناه، ولكن مع كَوْنها أكثرَ اختصارًا فى شكل "العقائد" التى هى رمزٌ إلى الدين الإسلامىّ. وهذه الرسالةُ، التى طُبِعَتْ فى الغرب من قِبَل كُرْتُن[1]، شُرِحَتْ فى الشرق مِرارًا، ولا سيما من قِبَل الإمام سعد الدين مسعود التفتازانىّ (المتوفَّى سنة ٧٩١)، ولا تزال هذه الرسالةُ كثيرةَ الانتشار فى العالم الإسلامىّ، وإنى أوصى بطبعتها التى تَمَّتْ فى الآستانة سنة ١٣١٣هـ مع أربعة شروح عليها، ومن هذه الشروح شرحُ التفتازانىّ، وهذه الشروح دقيقةٌ جِدًّا، تحليليةٌ جدًّا، زاخرةٌ بكثير من المراجع، فيُرَى بها كيف أن علم الكلام الذى ثَبَّتَه الغزالىُّ- ولكن مع تجريده إياه من زخارف الزهو الفلسفىِّ- عاد إلى التَّزَيُّنِ بها بعده وانتهى إلينا محاطًا بتلك الحلية التى تَنِمّ على ذوق رفيع ثمين كان المعتزلة قد أخذوا يَحُوكونه. وهذا الكتابُ كثير الأهمية على وجه العموم، فهو يَبْدأ بفصلٍ هو أو هُوَ كما قُصِدَ أن يَكُون، والقصدُ فى هذا الموضوع لا يَخْلُو من مزيةٍ- عبارةٌ عن نظرية تتناول العلمَ بالنقد، وقد رأينا الغزالىَّ فى "المنقذ" يبحث عن أساس اليقين، ولكن من غير كبير اكتشافٍ له، وقد رأيناه فى "الإحياء" يُفْرِد الكتابَ الأول لتعريف العلم، وهذا النمطُ فى بدء رسالةٍ فى علم الكلام ظلَّ عامًّا بعضَ الشىء فى مدرسة المتكلمين، وهو يدلُّ على نفوذٍ آخرَ غيرِ نفوذ العنعنات الأفلاطونية الجديدة القائلة بعادة بدء المذهب بمنطق أرسطو. ومن الجَرِىِّ أن تُرْبَطَ فكرةُ الاعتياض من المنطق بدراسة وسائل المعرفة، والدفاعِ عن إمكانية العلم حِيالَ السُّوفِسْطائية في العنعنات الأفلاطونية الجديدة عن طريق لاَهُوتِّيى النصرانية. أجَلْ، إن ابن ميمون قد أشار إلى النقد الذى جاء به المتكلمون حِيالَ إدراك الحواس[2]- كوسيلةٍ للمعرفة- بَيْدَ أنه لم يَضَعْ هذا النقد فى محلِّه برأس مذهبهم، ولم يَبْدُ مُدْرِكًا لكونه ليس سوى قسمٍ من قضيةٍ أكثرِ عمومًا حَوْلَ شرعية العلم.

ولسنا هنا فى حالِ نَقْصُّ بها قضيةَ المتكلمين التى لا يُمْكِن أن تُعَدَّ- فضلاً عن ذلك لا رَيْبَ- غيرَ تَجْرِبة هَيَّابة فى هذا الموضوع الصَّعْب. ولنلاحِظ، على الأقلّ، أن المتكلمين-

(١) و. كرتن، ركن العقيدة السنية، لندن، ١٨٤٣، وكان مراحاد كسون قد أقام على العقائد النسفية أول جملة فى وصفه للدولة العثمانية، الدستور الدينى، ويوجد مؤلفون كثيرون يحملون اسم النسفى، وقد انتفع شملدرس فى رسالته بكتاب لأبى البركات عبد الله النسفى المتوفى سنه ٧١٠هـ عنوانه « شرح العمدة».

(٢) كتاب دلالة الحائرين المذكور آنفًا، فصل ١٢.

وهم أقلُّ من الغزاليِّ حَذَرًا من العقل- لم يتورَّطوا- كما تَوَرَّط - مع شيءٍ من القنوط، فى الحَلِّ الصوفىّ؛ بَلْ هم- على العكس- قد ناهضوا المتصوفةَ بشدة، وإليك شيئًا مما قاله التفتازانىُّ فى هذا الموضوع[1]: " ومنهم- (أى الارتيابية)- من يُنْكِر حقائقَ الأشياء ويَزْعُم أنها أوهامٌ وخيالات باطلة، وهم العِنادِيَّة. ومنهم من يُنْكِرُ ثبوتهَا ويَزْعُم أنها تابعةٌ للاعتقادات، حتى إن اعتقدنا الشيءَ جوهرا فجوهرٌ، أو عَرَضًا فعَرَضٌ، أو قديمًا فقديمٌ، أو حادثًا فحادثٌ، وهم العِنْدِيَّة. ومنهم من يُنْكِرُ العلمَ بثبوت شىء ولا ثبوته، ويَزْعُمُ أنه شاكٌّ وشاكٌّ في أنه، وهَلُمَّ جَرًّا، وهم اللا أدْرِيَّة".

ويُصَرِّحُ التفتازانىُّ، من ناحيته، بانه يَجْزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعِيانَ وبعضها بالبيان، وبأنه إن لم يَتَحَقَّقْ نَفْىُ الأشياء فقد ثَبَتَتْ، ثم يقوم التفتازانىُّ بِنقاشٍ طويل دقيقٍ جدًّا ضِدَّ أصناف الارتيابيين الكثيرة، وإليك كيف يُعَرِّف العلم[2]: "العلمُ صفةٌ يتحلَّى بها المذكورُ لمن قامت هى به، أى يَتَّضِحُ ويَظْهَرُ ما يُذْكر، ويُمْكِن أن يُعَبَّرَ عنه موجودًا كان أو معدومًا، فيَشْمِلُ إدراكَ الحواسِّ وإدراكَ العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغيرِ اليقينية بخلاف قولهم(أى قول السوفِسْطائية) صفةٌ تُوجِبُ تمييزًا لا يَحْتَمِل النقيضَ، فإنه وإن كان شاملاً لإدراك الحواسِّ بناءً على عدم التقييد بالمعانى، وللتصورات بناءً على أنها لا نقائضَ لها على مازَعَمُوا، لكنه لا يَشْمَل غيرَ اليقينيات من التصديقات. هذا، ولكن ينبغى أن يُحْمَلَ التجلى على الانكشاف التامّ الذى لا يَشْمَل الظنَّ، لأن العلم عندهم مقابلٌ للظنّ"، وهذا ما يُمْكِنُ أن يُعْطِىَ فكرةً عن نظرية التفتازانىِّ ورسوخه الذهنىِّ فيُوقِظُ شوقًا إلى معرفة براهينه.

ومفهومُ العَرَض مفصَّلٌ كثيرًا لدى شُرَّاح النسفىّ، وذلك وَفْقَ ما ذكر عنه ابن ميمون. فالمقُولاتُ أعراضٌ، وأفعالُ الإنسان أعراضٌ، وانقيادُ المؤمن لله عَرَضٌ. ويقول التفتازانىِّ (ص ٤٧) إن العالم أعيانٌ وأعراض، فالأعيانُ ماله قيام بذاته بقرينةِ جَعْلِه من أقسام العالَم. ومعنى قيامِه بذاته عند المتكلمين أن يَتَحَيَّزَ بنفسه غيرَ تابعٍ تَحَيُّزُه لتَحَيُّزِ شىءٍ آخر، وذلك بخلاف العَرَض، فإن تَحَيُّزَه تابعٌ لتَحَيُّزِ الجوهر الذى هو موضوعُه، أى محلُّه الذى يُقَوِّمه، ومعنى وجودِ العَرَض فى الموضوع هو أن وجودَه فى نفسه

(١) شرح التفتازانى على العقائد النسفية، طبعة الآستانة، ١٣١٣، ص ٢٣ وتشتمل الطبعة على ثلاثة شروح أخرى للكتاب المذكور وانظر كذلك إلى الارتيابية والسوفسطائية، ص ٤٣.

(٢) شرح التفتازانى، ص٢٥.

هو وجوده فى الموضوع، ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحَيِّز[1]. وهذه الأعيان التى يتكلَّم عنها هى " الأجسام والجواهر"[2]، وهى لا تكون إلاَّ مع الأعراض، وهى حادثة.

ويَطيبُ للمؤلِّف أن يُظْهِرَ الفَرْقَ بين اصطلاح المتكلمين واصطلاح الفلاَسفة، فكلمةُ الأعيان. وهى جَمْعُ عَيْنٍ، خاصةٌ بالمتكلمين، وليس لكلمة التَّحَيُّزِ بنفسه ولكلمة الوجود فى حَيِّز، ذاتُ المعنى فى كلتا المدرستين. ويُوجَدُ كثيرٌ من الألفاظ الأخرى ما هو مختلفٌ، أو ذو معنىً مختلفٍ فيهما، ومن ذلك أن المكان عند المتكلمين هو الفراغ المتوهَّمُ الذى يَشْغَلُه الجسمُ، وعند الفلاسفة هو السطحُ الحاوى للجسم، ومن ذلك أن الزمان عبارةٌ عن مُتَجَدِّدٍ معلومٍ يُقَدَّر به متجدِّدٌ آخر، لامقدارُ حركةِ الفَلَك، ولِذَا فإن جميع منهاج المتكلمين- الذى هو أصعبُ من منهاجِ الفلاسفة وأدقُّ لاريْبَ- يُمَثِّلُ دَوْرَ المعارضة لهذا الأخير- لا كما عند الغزالىِّ باسم الإيمان المَحْض ووَفْقَ طُرُقٍ لامتهان العقل- بل باسم نظرياتٍ أخرى من نَمَطٍ فلسفىّ لن يُعْوِز أصولَها اليونانيةَ القديمةَ أن تَظهر ابتداءً من تقدم دراسة الكتب التى نتكلم عنها. وقد قلنا إن الذَّرِّية كانت مذهبًا مُسَلَّمًا به فى مدرسة المتكلمين على العموم، فمن الطرافةِ بمكانٍ أن نلاحظ أن التفتازانىَّ- وإن كان كثيرَ الارتياب فى الإدلة التى يقوم بها هذا المذهب[3]- يُطْرِيه على أنه صالحٌ للدفاع قال التفتازانىُّ (ص٥٢):" فإن قِيلَ: هل لهذا الخلاف ثمرةٌ؟ قُلْنَا: نَعَمْ فى إثبات الجوهر الفَرْد نجاةٌ عن كثير من ظُلُمات الفلاسفة مِثْلِ إثباتِ الهَيُولَى والصورة المؤدى إلى قِدَم العالَم ونَفْىِ حَشْر الأجساد وكثيرٍ من أصول الهندسة المبنىِّ عليها دوامُ حركة السماوات".

ويُعَدُّ الإمام فخر الدين الرازىُّ (أبو عبد الله محمد بن عمر التَّيْمِىُّ البكرى) من أهمِّ شخصيات الإسلام، ولا أعتقد أن البحثَ العلمىَّ فى الغرب قد أوفاه حَقَّه حتى الآن، والرازىُّ من أصلٍ عربىٍّ، وقد وُلِدَ سنة ٥٤٤، وعاش فى فارس وبلاد ما وراء النهر والرىّ وهَرَاة وغزنة وخُوارِزْم، وقَضى حياةً مجيدة، وكان ذاهمةٍ قَعْسَاء، ونال لقب شيخ الإسلام، وحباه سلطان خُوَارِزم بكلِّ إكرام، ومات فى هرَاة سنة ٦٠٦- ويُذَكِّر أثرُه الواسعُ بأكابر

(١) انظر إلى الشرح، ص ٥٢- ٥٣. (٢) الكتاب المذكور، ص ٥٤.

(٣) أمسك الإمام الرازى، الذى سنتكلم عنه فيما بعد، عن تناول مسئلة الذرية، ومثل هذا موقف الغزالى منها أيضًا، وقد أشار منك إلى دليل ضد الذرية قدمه الغزالى فى كتابه «مقاصد الفلاسفة»، ويقوم هذا الدليل على أنه إذا ماقسم مربع إلى ذراته بشبكة عمودية فإن خط الزاوية يقطع ذات العدد من الذرات مع الأطراف ويكون له مثل طولها،- ولنلاحظ أنه لا يرى الحد الذى يستساغ به أمر تقسيم المربع إلى ذرات.

الموسوعيين، ويشتمل على مُعْظَم العلوم، أى الفقه وعلم الكلام والفلسفة والآداب والشعر وتفسير القرآن والهندسة والطبِّ، وانتشر فى الشرق تفسيرُه الضخم للقرآن الكريم باسم "التفسير الكبير" والذى عُنوانه الحقيقى "مفاتيحُ الغيب" وقد شَرَح كتاب الإشارات لابن سينا وكتابَ الوجيز للغزالىّ، ويذْكَرُ له كتاب اسمُه " تعجيز الفلاسفة" ويُذَكِّرُ هذا الكتابُ بكتاب" تهافت الفلاسفة"، وله رسالةٌ فى الأخلاق، ورسالةٌ فى القضاء والقَدَر، ورسالةٌ فى الفلسفة المشرقية" كتاب المباحث المشرقية"، وأخصُّ ما نذْكُر له هنا هو رسالته المعروفة بالمُحَصَّل، وهى الرسالة التى نعلَمُ أن لها شرحًا لعلىّ بن عمر الكاشى(المتوفى سنة ٦٧٥) عُنوانه: "الكتابُ المُفَصَّل فى شرح المحصَّل".

وإلى هذا الكتاب الأخير على الخصوص، وهو الكتاب الذى تشتمل مكتبتنا الوطنية على نسخ منه (رقم ١٢٥٤، أساس قديم ٤٠٤) استند شمُلْدِرسُ فى تأليف رسالته عن المذاهب الفلسفية عند العرب (باريس ١٨٤٢)، فانطوت هذه الرسالة على بحثٍ عن المتكلمين كبير القيمة فى حينه، دَلَّ على براعة فائقة، ولكنْ مع عدم عَدِّ هذه الرسالة آخرَ ما يقوله العلم فى الموضوع كما هو واضح، وإنما أريد أن أقول إن بضعَ الكلمات التى أستطيع أن أُفْرِدَها لتلك الوثيقة المهمة مما يُشَجِّعُ ذوى الفضل من العلماءعلى تناولها بتحليلٍ جديد واستخراج جميع ما تَحْوِيه من فائدةٍ لتاريخ الكلام بالشرق.

وطابع هذا الكتابِ العامُّ يختلف بعضَ الاختلاف عن طابع رسالة التفتازانىّ المذكورة آنفًا، فهو أكثرُ محافظة على المظهر الخارجىِّ والرسم العامِّ لكتب المدرسة الفلسفية البحت، ومع ذلك فإنه يُفْتَح بنوعٍ من المقدمات على المنطق بمعنى واسع مشتملةٍ على نظرية العلم، وتتفتح هذه النظريةُ بنظرية الكيفيات، أو الحالات، أو الممكنات، التى سوف نَقِفُ عندها قليلاً، ثم تأتى المسائل الطبيعية، ثم يأتى الركْن الثالث الذى أُفْرِد لله وصفاته وأفعاله، وهذا هو الركْن الكلامىُّ خاصةً، وأما الرُّكنُ الرابع، وهو ركن السَّمْعِيأَت، فيتناول النبوَّاتِ والمعجزاتِ، ثم يشتمل على نظرية النفس الممتعةِ جِدًّا، والغنيةِ بالتفاصيل التاريخية، مع ذكرٍ للآراء المنسوبة إلى أرسطو وأفلاطون وغيرهما من المؤلفين، وعلى مناقشاتٍ حَوْل قَدَم النفوس البشرية وحَوْل التناسخ والبعث، الخ.

والشكلُ السِّكُلاَسىُّ هو الشكلُ المُتَّخَذُ فى ذاك الكتاب، ولِذا فإننا نواجه بهذا الكتاب رسالةً كاملة مشتملةً على نسخةٍ من تعليم المتكلمين، وذلك فى حال لايَقْتَصِرُ الأمرُ فيها على مجموعةٍ من القضايا السُّنِّيَّة المؤيَّدة بطريقٍ عقلىّ، بل يتناول نظامًا

مُكَمِّلاً قائمًا على محاكاة نظام الفلاسفة مع معارضته. وفى هذا النظام لا أُرِيْدُ أن أُبْرِز غير أسطرٍ قليلة خاصة بهذه النظرية المهمة عن الأحوال، وهى التى كُنَّا قد ألمعنا إليها عندما تكلمنا عن المذهب الأشعرىّ، وهى التى أهملها الغزالىُّ مع أنها أقدمُ منه، وهى التى عاشت بعده مع ذلك[1]، وعلى ما يَظْهَرُ من غموض هذا المذهب أولَ وهلةٍ فإنه يُرَى- بوضوحٍ كافٍ بعد أول تدقيق- أنها تُقَسَّم إلى قسمن: فالأول يتناول أحوالَ الله التى هى صفاتُه بالقوة تقريبًا والثانى تناول الأحوالَ فى العالَم، وهذه الأحوال هى أحوال الممكنات التى ليست فى الأساس سوى الكليات، ويقولها الغزالىُّ بلا مُوَارَبة فى موضع ما، وذلك بما عُرِف عنه من صراحة وازدراء للدقائق الفلسفية: الأفكارُ العامة هى ما يُسَمِّيه المتكلمون أحوالاً[2].

أَجَلْ، إن معرفتنا كَوْنَ نظريةِ "الأحوال" مطابقةً لمُعْضِلة" الكليات" يُمْكِنُ أن تفيدَنا كَوْنَ هذه النظرية جديرةً بأعظم اهتمام، بَيْدَ أن هذا لا يُوجِبُ من فَوْرِه أن تصير أكثرَ سهولةً وأشدَّ وضوحًا، وذلك لأن من المعلوم ما تنطوى عليه هذه المُعْضِلَة من مصاعبَ وما لا حَدَّ له من غوامضَ. ويَقُوم أظهر ابتداعٍ كان يَصْدُر عن المتكلمين- أو غرابةٍ كانت تَبْدُو منهم على ما يحتمل، كما ينبغى لى أن أقول- على تعبيرهم عن هذه المُعْضِلَة بجُرْأةٍ كما يأتى: "هل يُوجَدُ واسطةٌ بين الموجود والمعدُوم؟ "، وهذا ما يُمْكِنُ ترجَمتهُ أيضًا بـ«هل للوجود درجاتٌ؟»، وهل وُجَدُ شىءٌ موجود، بلا وجود، وهل يَكُون غير موجود مع كَوْنه موجودًا؟ وهل يُوجَدُ شىءٌ لا يُمْكِنُ أن يقالَ عنه إنه غيرُ موجود مع أنه غير موجود بالحقيقة؟ وهل يُوجَدُ عالَمٌ للأشياء ليس عالَم الموجودِ المُطْلَق ولا عالَم المعدُومِ المحض؟ وتَرَى أن هذه مُعْضِلَةُ الوجود الحِسِّىِّ للممكن بشكله الأحْزِم، ويجب أن يُسَلَّمَ بأن الأذهان التى كانت تواجه مِثْلَ هذا السؤال فتعالجه، لا بمجازاتٍ مبهمةٍ، ولا بصُوَرٍ غامضة، بل بأوْثَقِ طُرُق البرهنة السِّكُلاَسية، وبأنها إذْ لم تعبأ بورطةِ البرهان ذى الحدين ولا بوَرطة الدَّوْر والتسلسل، قد انتهت إلى درجةٍ من التمحيص والبراعة بما يجب على تاريخ الفلسفة أن يحفظ ذكراه.

ليس فخر الدين الرازىُّ نفسهُ من القائلين بالأحوال، وهو يوضح لنا حُجتين[3]

(١) نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى، (مخطوط، رقم ١٢٤٦، فى المكتبة الوطنية)، ويشتمل هذا الكتاب فى الورقة ٤٨ على فصل عن «الأحوال».

(٢) التهافت، مسئلة ١٧، ص٧٣.

(٣) انظر إلى الورقة ٣٥ : ٥ من المخطوط.

يستشهد بهما من يقولون بها، فأما الحُجة الأولى فتقوم على القول: إن الوجود إما أن يكون موجودًا أو معدومًا أوْ لاَ موجودًا ولا معدومًا، فلا يُمْكِن قبول أىٍّ من الأمرين، أى الأمر الأول محال، وذلك لأن الموجودية مناقضة للمعدومية، والشىءُ لا يَكُون عينَ نقيضه، وإن الأمرَ الثانى محالٌ، إذ لو كان الوجود موجودًا لكان مساويًا فى الوجودية للماهيات الموجودة، ولا شَكَّ فى أنه مخالفٌ لها يوجه ما، وما به الاشتراكُ غيرُ مابه الامتياز، فالموجوديةُ المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرةٌ لخصوصِ ماهيةِ الوجود التى بها الامتياز، فيكون للوجود وجودٌ آخرٌ ويَلْزَم التسلسل، وذلك محال، وثَبَتَ أن الوجود لا موجودٌ ولا معدومٌ.

وأما الحجةُ الثانية فتقوم على فكرة الأنواع والأجناس، أى أن الماهيات النوعية مشتركةٌ فى الأجناس، ومن ذلك أن السَّواد والبياض مشترِكان فى اللَّوْنية، وليس الاشتراكُ فى مُجرَّد الاسم، ولو لم يَكُن الاشتراكُ فى غير الاسم لأمكن الاشتراك فى الأسود والحركة أيضًا، ولكنه يُشْعَر بأنه لا يُمْكِن ذلك، ولِذَا فإن اللون ليس غيرَ موجود، ولكنه ليس موجودًا من ناحيةٍ أخرى، وذلك لأنه يكون سوادًا وبياضًا معًا، ولا يكون السواد والبياض معًا، لذا وجب أن يَكُون فى كيفيةٍ أو حالٍ وسطٍ بين الوجود والعدم.

وهذه الحجة الثانية تامةٌ بنفسها، ولكنها تُناسِبُ كذلك مبدأً للمتكلمين ذَكَرَه فخرُ الدين الرازىُّ[1] وسَجَّلَه ابن ميمون[2]، وذلك أن العَرَض لا يَقُوم بالعَرَض، فعَرَضُ السواد أو عَرَض البياض لا يُمْكِن أن يَقُوم بعَرَض اللَّوْن (اللونية)، وإنما يجب أن يَكُون اللون شيئًا آخرَ غيرَ العَرَض، أو أن يَكُون "حالاً"، وإن شئت فقل، على حسب تعبير الرازىِّ، إنه يُجْعَلُ منه" أمرٌ" يَكُون "عَدَمِيًّا"، ومِثْلُ هذا ما يُصْنَع من الأفكار العامة، ومن فكرة الوجود، التى هى أعمُّ الجميع، وَفْقَ الفكرة الأولى.

ويَذْكُر الإمام الرازىُّ أن الفلاسفة رَدُّوا على من قال بالأحوال بأنكم إذا كنتم تُفَرِّقون بين وجود الجنس الذى يَشْتَرِك فيه شيئان ووجودِ الخاصِّ الذى يفترقان به فإنكم تُعْطُون الجنسَ والخاصَّ وجودين مستقلين، فالأفضلُ أن يقال إن الجنس والخاصّ ليسا وجودين موجودين وجودًا موضوعيًّا خارجًا، وإنما يَكُون وجودُهما فى الذهن، وهذا لا

(١) ورقة ٢٥ : ٥ من المخطوط.
(٢) دلالة الحائرين، فصل ٩.

يَعْنِى أنهما لا يُمْكِن أن يُوجَدَا موضوعيًّا، وإنما يَعْنِى أنهما لا يُمْكِن أن يُوجَدا منفصلاً أحدُهما عن الآخر، وإن شئتَ فقُلْ إن وجودَ الجنس هو عَيْنُ وجود الخاصِّ وإن الفرق بين هذين الوجودين ليس فى غير الذهن.

ويَّذْكُر الرازىُّ أن المعتزلة عَدُّوا الوجودَ صفةً مضافةً إلى الذات، ويَقْصِدُ الرازى بالمعتزلة هنا فريقَ القائلين بالأحوال، وهم غيرُ أتباع مدرسة أبى هاشم الجُبَّائى[1] وما قاله عن ذلك ليس سوى وجهٍ جديد للتعبير عن نظرية الأحوال، والممكنُ شىءٌ، وذِهْنُنا قانعٌ بذلك، وهو لا يُمْكِن أن يَكُون شيئًا إلاَّ إذا كان الوجودُ صفةً تُضَاف إلى ذات الممكن، وتُوجَدُ تعريفاتٌ كثيرةٌ لهذه الأحوال قَدَّمها المعتزلة. وقد وَقَع نِقَاشٌ ليُعْرَف هل هذا الممكنُ القائمُ بين الوجود والعدم له صفاتٌ ثبوتيةٌ أو سلبية[2]، وبذلك يُوصَلُ إلى نظرية الأحوال فى الله.

وفى هذه المسائل الدقيقة يبدو لنا الرازى أنه من أنصار المذهب الذهني على وجه التصميم،[3] فقد أنكر أن الماهية شىءٌ مّا، وهو كنوع المثلث الذى يُوجَدُ فى الخارج على وجهٍ مّا، وذلك مع قوله: إنه لا يُوجَدُ فى غير الذهن، ولكنْ هل يَجِبُ أن يُحْفَظَ جميعُ ما استطاع أن يقوله فى موضع آخر عن المحاكاة من العالَم الحسىِّ لأمثلةِ العالَم العقلىّ؟

.. أَجَلْ، لارَيْبَ، يُوجَدُ ما يُعْمَلُ كثيرًا للنفوذ فى هذا الدب الفياض الدقيق ولإيلافه، ولكنِ لِنَقِف الآن حيث نحن فى هذا المَسْعَى، فيَلُوح لنا أن الغزالىَّ يَلُومنا، لا لأننا نَسِيناه ضبطًا، بل لأننا نسينا واجبنا وتَرَيَّثْنَا عند ألعاب الذهن الطائشة، وذلك بدلاً من تطهير قلبنا بالأخلاق وتنويره بالتصوف.

(١) انظر إلى الورقة ٢٨، وهى تشتمل على كلام شلمدرس قد ترجمه تقريبًا، وذلك فى الرسالة، ص١٤٨.
(٢) انظر إلى الورقتين: ٣٢ و ٣٣.
(٣) انظر إلى الورقة ٣٦.