

هَافَاتُ التَّهَافَاتِ

لابن رشد الحفيد الأندلسي

المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

عادل عبد المنعم أبو العباس

دراسة وتعليق



مكتبة ابن سينا

للنشر والتوزيع والتصدير

ناهذتك على الفكر العربي
والعالمي من خلال ما تقدمه
لك من روائع الفكر العالمي
والكتب العلمية والأدبية
والطبية ونوادير التراث
واللغات الحية. شمارنا:
قدم البديدي..

وبصير أركن

يشرف عليها ويديرها

مهندس

مصطفى عاشور

٧٦ شارع محمد فريد - النزهة - مصر الجديدة - القاهرة

تليفون: ٢٦٢٧٤٨٦٢ - ٢٦٢٨٢٧٢ فاكس: ٢٦٢٨٠١٨٢

Web site: www.ibnsina-eg.com

E-mail: info@ibnsina-eg.com

جميع الحقوق محفوظة للناشر

لا يجوز طبع أو نسخ أو تصوير أو
تسجيل أو اقتباس أي جزء من
الكتاب أو تخزينه بأية وسيلة
ميكانيكية أو إلكترونية بدون إذن
كتابي سابق من الناشر.

ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، ١١٢٦-
١١٩٨.

تهافت التهافت / لابن رشد الحفيد الأندلسي؛ دراسة وتعليق عادل حيد
المنعم أبو العباس.

ط١- القاهرة: مكتبة ابن سينا، ٢٠١١

٣٠٤ ص؛ ٢٤ سم

تدمك ٥ ١٢ ٥٠٨٤ ٩٧٧ ٩٧٨

١- الفلسفة الإسلامية.

١- أبو العباس، عادل حيد المنعم (دارس ومعلق)

ب- العنوان.

١٨٩

رقم الإيداع: ٢٠١١/١٤٢٦٤

الترقيم الدولي: 5-12-5084-977-978

تصميم الغلاف: إبراهيم محمد إبراهيم

الإخراج الفني: وليد مهني علي

تطلب جميع مطبوعاتنا من وكيلنا الوحيد بالملكة العربية السعودية

مكتبة الساعي للنشر والتوزيع

ص.ب ٥٠٦٤٩ الرياض ١١٥٣٣ - هاتف: ٤٣٥٣٦٧٨ - ٤٣٥١٩٦٦ - ٤٣٥٩٠٦٦

فاكس: ٤٣٥٥٩٤٥ جوال: ٥٥٠٦٧١٩٦٧

جدة، هاتف/ فاكس: ٢٢٩٤٣٧٧ جوال: ٥٥٠٦٧١٩٦٦

E-mail: alsaa99@hotmail.com

مطابع ابن سينا - القاهرة

تليفون: ٩٧٢٨٠٩٧٢٨ فاكس: ٤٨٣٠٢٦٣٨٠

إلى الإمام الفيلسوف ابن رشد الحفيد
في جدته وقد مضى على رحيله أكثر
من ثمانمائة عام غفر الله لنا وله
وللمسلمين.

عادل أبو العباس

obeikandi.com

مقدمة المحقق

«الحمد لله الهادى إلى سواء السبيل، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...»

وبعد ...

فقد مَنَّ الله علىَّ بالتقديم والتعليق على كتاب «تهافت الفلاسفة» للإمام أبي حامد الغزالي - رحمه الله - وقد أَرَدْتُ - بعون الله - أن أقوم بالتقديم والتعليق على كتاب «**تَهَافُتُ التَّهَافَاتِ**» للإمام ابن رشد الحفيد ليكون بين يدي القارئ كتاب الغزالي الذى هاجم فيه الفلاسفة فى بعض المسائل التى أبان فيها أنهم لم يوفقوا فى معالجتها، وكذلك كتاب ابن رشد الذى دافع فيه عن الفلسفة والفلاسفة، وردَّ على ما أورده الغزالي فى هجومه، وإن كانت الغالبية من الباحثين ترى أن الغزالي كان أكثر حجَّة وأقوى دليلاً فى كثير من المسائل التى خاض فيها جولات وصولات مع الفلاسفة بحكمة وعقلانية لكننا فى النهاية نقول كما قال القرآن: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيًا﴾ [البقرة: ١٤٨].

والحق أن الذى أشار علىَّ بالتعليق والتقديم على هذين الكتابين هو الأستاذ المهندس / مصطفى عاشور، وصديقه الحميم المهندس / محمد الهلاوى، فأليهما يرجع الفضل بعد الله جلَّ فى علاه فشكر الله لهما كما علمنا رسول الله ﷺ: «لَا يَشْكُرُ اللَّهُ مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ»^(١) وكما صنعت فى «تهافت الفلاسفة» من بيان المراد فى إيجاز، يكون المنهج فى هذا الكتاب «**تَهَافُتُ التَّهَافَاتِ**».

أعرَّف بحياة ابن رشد، وأعلق على ما يحتاج إلى تعليق دون إسراف لا سيما أن نصَّ «تهافت الفلاسفة» للغزالي سوف ينقل ابن رشد غالب فقراته، ويعلق عليها بالردِّ فقرة تلو الأخرى. وإن كانت هناك إطالة، فسوف تكون فى ترجمتنا لابن رشد، وبعض أحداث حياته، وشيء من آرائه، لكنها أيضاً لا تحمل معنى الإسهاب الممل، لا سيما أننا فى مجال التقديم لكتاب ولسنا فى مجال كتاب تراجم.

فماذا عن حياة ابن رشد مؤلف «**تَهَافُتُ التَّهَافَاتِ**».

وماذا عن خلافه مع الغزالي فى بعض المسائل التى هاجم فيها الغزالي الفلسفة والفلاسفة.

لنقف أولاً على حياة ابن رشد الحفيد نتعرف على جزء يسير منها.

(١) حديث حسن صحيح انظر صحيح الجامع الصغير للألبانى.

ابن رشد حياته وفلسفته^(١)

١- نسبه وحياته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ - ١١٢٦ م في أسرة ماجدة عالية الشأن توارث أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية في الدولة، فكان أبوه قاضياً في قرطبة ورث القضاء عن جده، وقد مكنته ثراء والده من أن يتلقى دراسة عالية في كثير من العلوم والفنون، مثل: الفقه، وعلم الكلام، والنحو، والطب، والموسيقى، والفلك، وبقية علوم الرياضة، وما وراء الطبيعة، حتى صار أعلم أهل عصره قاطبة بكل هذه العلوم.

أسرته وأساتذته :

عاصرت أسرة ابن رشد دولتي المرابطين والموحدين، وكانت من أعرق الأسر وأكثرها شهرة، فقد شغل أفرادها، جيلاً بعد جيل، أهم الوظائف في الدولة، ونعني بها وظيفة القضاء. ومما يرشدنا إلى مكانة هذه الأسرة المجيدة أن وظيفة القضاء في قرطبة، وهي عاصمة الأندلس، كانت وفقاً على الجد والابن ثم وليها الحفيد، وهو أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف.

كان جد فيلسوفنا يسمى كحفيده أبا الوليد محمد بن رشد، وكان فقيهاً درس مذهب مالك، وهو المذهب الرسمي الذي كان يتبعه أهل الأندلس.

جده :

يقول عنه ابن الأبار صاحب «تكملة الصلة»: «وكان فقيهاً عالماً حافظاً للفقه، مقدماً فيه على جميع أهل عصره، عارفاً بالفتوى على مذهب مالك وأصحابه، وبصيراً بأقوالهم، نافذاً في علم الفرائض والأصول، من أهل الرياسة والعلم والبراعة والفهم، مع الدين والفضل والوقار، والحلم والسمت الحسن، والهدى الصالح.. ومن تواليفه «كتاب المقدمات» لأوائل كتبه المدونة» وكتاب «البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل»، و«اختصار مشكل الآثار» للطحاوي إلى غير ذلك.. وتقلد القضاء بقرطبة وسار فيه بأحسن سيرة وأقوم طريقة. ثم استعفى فأعفى. ونشر كتبه وتواليفه ومسائله وتصانيفه. وكان الناس يلجئون إليه، ويعولون في مهماتهم عليه، وكان حسن الخلق، سهل اللقاء، كثير النفع لخاصته وأصحابه، جميل العشرة لهم، حافظاً لعهدده، كثير البر بهم. وتوفي - عفا الله عنه - ليلة الأحد، ودفن يوم الأحد الحادي والعشرين من ذي القعدة سنة عشرين وخمسمائة.

وكانت له شهرته الكبرى في جميع مدن الجزيرة، بل قد جاوزتها إلى بلاد المغرب أيضاً. ذلك أن أمراء المرابطين كانوا يلوذون به ويسترشدون برأيه في الأمور الدينية. ويقول «رينان»: إن المكتبة الأهلية بباريس تضم مجلداً ضخماً يحتوي على تلك المسائل الفقهية التي كان يُستشار فيها، وقد حوى

(١) أفادنا في كتابة ترجمة ابن رشد دراسات الأستاذ الدكتور / محمود قاسم في كتابه «ابن رشد وفلسفته الدينية»، والأستاذ / حمادي العبادي في كتابه «ابن رشد الحفيد حياته وعلمه وفقهه وغيرهما من دراسات العقاد، ود/ محمد غلاب».

هذا الكتاب فيما حوى فكرة جلية سنها مفصلة فيما بعد أجل تفصيل لدى حفيده، وهى محاولة التوفيق بين الدين والعقل، فكان الحفيد أخذ على نفسه أن يتوسع في عرض آراء جده، وأن يخرجهما إلى الوجود في أروع صورة وأكملها، كما حرص على تخليد مجد الأسرة بأن يبرع في الفقه، وأن يعد نفسه لولاية القضاء التى شرف بها آباؤه وأجداده.

ولم يقف نشاط الجد عند حد الاشتغال بالمسائل الفقهية؛ بل أتيح له أن يقوم بدور سياسى هام جداً، عندما ذهب إلى «ابن تاشفين» سلطان مراكش يحمل إليه طاعة المقاطعات الإسبانية على إثر ثورة تم إخضاعها. وفي سنة خمسمائة وعشرين هجرية، أى : في أواخر «دولة المرابطين»، تأمر المسيحيون الذى كانوا يعيشون داخل البلاد الإسلامية بالأندلس مع «ألفونس» ملك الفرنجة، ومهدوا أمامه السبيل إلى غزو الأندلس، فاستطاع، بفضل عيونهم وأنصارهم الذين انبثوا في هذه البلاد، أن يبتاع جزءاً من أرض المسلمين. فهرع أبو الوليد إلى مراكش يعرض على أمير المؤمنين حرج الموقف الذى خلقه أعداء البلاد من الداخل، وأشار عليه أن يخلص أهل الأندلس من شرورهم وخيانتهم بأن ينقل عدة آلاف من هؤلاء المسيحيين إلى سواحل أفريقية .

والده:

أما ابنه أحمد، وهو أبو فيلسوفنا، فقد ولد في السنوات الأخيرة من القرن الخامس الهجرى، ونشأ نشأة أبيه، ونهج نهجه في دراسته، وانتهى إلى أن ولى قضاء قرطبة مثله، وكانت وفاته في سنة ٥٦٤ هـ، أى بعد أن شهد بزوغ نجم ابنه، واطمأن إلى أن خلفه سيكون خير خلف تعتمد عليه هذه الأسرة في إذاعة ذكراها ورفع شأنها .

وهكذا كان فيلسوفنا القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أكثر أفراد الأسرة شهرة وأبقاهم ذكراً، فقد سلك بطبيعة تربيته وتاريخ أسرته مسلك أبيه وجده، فبدأ بدراسة علم الكلام، كما كانت تفهمه وتعرضه وتدافع عنه جماعة الأشاعرة، ثم درس الفقه على مذهب مالك، وروى الحديث عن أبيه أبى القاسم، واستظهر عليه الموطأ حفظاً، كما أخذ يسيرا عن أساتذة آخرين هم : أبو القاسم بشكوال، وأبو مروان بن مسرة، وأبو بكر بن سمحون، وأبو جعفر بن عبد العزيز .

ثم تتلمذ على أبى جعفر هارون، ودرس عليه الطب، ولازمه مدة، وأخذ عنه كثيراً من علوم الحكمة ، أى : الفلسفة. ويقال أيضاً: إنه درس على أبى بكر الصائغ المعروف بابن باجة، وذلك أمر يبعد احتمالُه للصدق، ذلك لأن ابن باجة توفي حوالى سنة ٥٣٣ هجرية، أى قبل أن يدرك ابن راشد الثالثة عشرة من عمره، ومهما يكن من أمر فلنا أن نقول : إنه من المحتمل أنه تتلمذ على فلسفته فيما بعد، وإن لم يكن قد درس عليه، كما زعم بعضهم، وقد عاصر ابن رشد فيلسوفاً آخر، هو «أبو بكر بن طفيل»، صاحب القصة الفلسفية المعروفة «حى بن يقظان» وزامله وصادقه، وتبعه في محاولة التوفيق بين الشريعة والحكمة، أى بين الدين والعقل.

فقد ألف ابن رشد في ذلك كتابين مشهورين جليلين يسمى أولهما: «فصل المقال فيما بين الحكمة

والشريعة من الاتصال» وبذيله ضميمة في العلم الإلهي، أما الكتاب الثاني فاسمه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

ويذكر «رينان» في كتابه عن ابن رشد: أن هذا الفيلسوف أراد أن يعرف شيئاً عن تصوف «ابن عربي» الذي كان معاصراً له، فاتصل به عله يوقفه على أسرار علمه، لكن «ابن عربي» أبى أن يفضي إليه بشيء متعللاً بأن رؤية إلهية أوحى إليه ألا يطلع ابن رشد على ما يعلم، وأغلب ظننا أنه رفض؛ لأنه كان يدرك جيداً أن عقلية علمية ممتازة مثل عقلية ابن رشد، لا تستطيع أن تستسيغ تصوف ابن عربي، فضلاً عن أن تتمثله وتتبعه.

٢- صلته بابن طفيل:

كانت نشأة ابن رشد في بيت مجد وعلم، كما كانت دراسته للفقه والطب والفلسفة من أهم الأسباب التي هيأت له في آن واحد، أن يكون على صلة بكبار المفكرين والعلماء في عصره، وأن ينال حظوة كبرى لدى الأمراء، فيصبح موضع ثقتهم وتقديرهم.

ومن أشهر المفكرين الذين جمعت بينهم وبينه رابطة العلم «ابن زهر» «وابن طفيل». وترجع صلته بالأول إلى اشتراكهما في دراسة الطب وقد ذكر لنا ابن رشد في كتابه «الكليات» أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة، دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية، بمعنى أنه بقي عليه أن يدرس علاج الأمراض الجزئية التي تصيب كل عضو من أعضاء الجسم، وأنه يتولى أن يكتب مؤلفاً خاصاً في هذه المسائل. لكنه احتج حينئذ بضيق وقته وانصرافه إلى الاشتغال بما هو أهم في نظره. ولذا فإنه يحيل على ما كتبه صديقه «ابن زهر» فيقول: «... فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء، وأحب أن ينظر بعد ذلك في الكنانيش، فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير» الذي ألفه أبو مروان بن زهر. وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته. فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه. وهو كما قلنا كتاب «الأقاويل الجزئية» التي قلت فيها شديدة المطابقة للأقاويل الكلية، إلا أنه مزج هناك مع العلاج العلامات، وإعطاء الأسباب، على عادة أصحاب الكنانيش، ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا إلى ذلك؛ بل يكفي من ذلك مجرد العلاج فقط.

أما صداقته لابن طفيل، وهي بيت القصيد هنا، فتعتمد على أساس قوى من الاتجاه الفلسفي عند كل من هذين المفكرين العظمين، ذلك أن دولة الموحدين، وإن كانت تتسم بطابع التزمّت والنفور من الجدل ومناقشة العقائد، وتميل إلى مجارة أهل الظاهر في مسائل الدين، فإنها كانت تأخذ - على الرغم من ذلك - بناصر العلم، وتقرب إليها مشاهير العلماء، ونوابغ الحكماء، ليس بعجيب أن تزدهر الحركة الفكرية والعلمية بالأندلس والمغرب في عهد تلك الدولة الفتية، وأن يظهر فيها أمثال «ابن باجة» «وابن طفيل»، ومن بعدهما ابن رشد:

وفي سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) قدمه ابن طفيل إلى الأمير أبي يعقوب ابن عبد المؤمن الموحدي، وقد روى لنا أحد تلاميذ ابن رشد قصة هذه التقدمة فقال على لسان أستاذه ما يأتي:

حين مثل ابن رشد بين يدي أمير المؤمنين^(١) ألفاه مع ابن طفيل فلما استقر بهم المجلس أخذ هذا الأخير يثني عليه وعلى أسرته ثناء، يقول ابن رشد: إنه لا يستحقه. وعلى أثر ذلك وجه الأمير إليه هذا السؤال: «هل للسوء مبدءاً أو هي أزلية؟» فارتاع ابن رشد من هذا السؤال وأحس بحروجه موقفه، وخشى أن تجلب الإجابة عليه سخط الأمير فاستعمل أسلوب الحكيم وأخذ يتصيد المبررات للفرار من الجواب، فلما شعر الأمير بارتباكك التفت إلى ابن طفيل وأخذ يتحدث عن هذه المشكلة، فذكر فيها آراء أفلاطون وأرسطو وبعض الفلاسفة الآخرين، وسرد الاعتراضات التي وجهها المتكلمون إلى هذه الآراء، وقد دل حديثه على عمق وسعة اطلاع وقوة ذاكرة أدهشت ابن رشد وملأته إعجاباً بهذا الأمير العالم، وعند ذلك عاد إليه هدوءه وأحس بأنه في مجلس علم لا في مجلس طغيان، فساهم في الحديث بهيئة جديرة بعلمه وذكائه، ولما استأذن في الانصراف، غمره الأمير بعطاياه ونعمه فمنحه مبلغاً من المال، وجواداً، وحلة شرف فاخرة فشجعه ذلك على التبحر في الفلسفة.

ولما رأى نبوغه وشاهد عبقريته رغب في أن يتفجع به العلم في زمانه فصرح أمام ابن طفيل بأنه في حاجة إلى فيلسوف ذكي يشرح كتب أرسطو ويوضح مراميها، فاعتذر ابن طفيل عن هذه المهمة بأن لديه من مشاغل حياته ما يمنعه من مزاولتها ثم ذكر أمامه ابن رشد بخير وأثنى على عبقريته وأنبأه بأنه قمين بتحقيق إرادته، ولما خلا بابن رشد أبلغه أمنية الأمير، وطلب إليه أن ينزل عند رغبته فأجاب سؤاله وكان عند ظنه به، فأخذ يصول ويجول في كتب أرسطو فألقى على ظلمتها الحالكة شعاعاً قوياً من نور ذكائه الوقاد، وعلمه الفياض، وآرائه اليقينية الثابتة حتى كشف غامضها، وأوضح مبهمها، وجعلها في متناول ذهن كل من له إلمام بالحكمة بعد أن كانت مقصورة على الخاصة والممتازين ولا يفهمها إلا من انقطع لها. وآية ذلك الغموض أن ابن سينا نفسه كان قد يئس مما وراء الطبيعة لظلمته وتعقده، ولولا كتاب الفارابي لانصرف عن الفلسفة كل الانصراف.

وقد عرف كل من أتوا بعد ابن رشد من الفلاسفة فضله على فلسفة أرسطو وأيقنوا بأنه لولاه لما انتفع بها إلا الأقلون من الخاصة وفي هذا يقول أحد فلاسفة أوروبا: «ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره، وشرح غامضه ثم ألقى ابن رشد على كتب أرسطو نظرة صائبة ففسرها وشرح غامضها».

وفي سنة ٥٦٥ هـ عين قاضياً في إشبيلية، وفي سنة ٥٦٧ هـ عين قاضياً في قرطبة، وقد كتب في هذا العصر كثيراً من مؤلفاته رغم مشاغله، وفي سنة ٥٧٨ هـ ارتحل إلى مراكش حيث عين طبيباً للخليفة أبي يعقوب بدلاً من «ابن طفيل» الذي صار مُسنناً، ثم لم يلبث هذا الخليفة أن عينه قاضياً للقضاة في قرطبة.

ولما ولى العرش «الخليفة أبو يوسف المنصور» كان ابن رشد قد انقطع لدراسة الفلسفة ووقف نفسه على بحوث الحكمة وأفرغ جهده في توجيه فلسفة أرسطو وتعليقها وإعلاء شأنها. وكان هذا

(١) هو يعقوب بن عبد المؤمن الموحدي المذكور آنفاً.

الخليفة قد خالف نهج سلفه فهجر الفلسفة ومال إلى التصوف وجعل حوله بطانة من شيوخ الطرق الذين لقحوا رأسه بها أحقته على ابن رشد وبغضه فيه.

ومن سوء حظ ابن راشد أن جماعة من أعدائه قد اندسوا بين هؤلاء المتصوفة وأخذوا يكيدون له من وراء ستار الدين حتى إذا استحكم العداء في نفس الخليفة أمر بالقبض على ابن رشد وتلاميذه المخلصين له، فجيء بهم وحوكموا أمام مجلس علني، ولم يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم، وأسفرت المحاكمة عن نفيهم فنفوا إلى «أليسانا».

وقد انتهز خصومه هذه الفرصة وشنعوا عليه فأذاعوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود، غير أن هذا النفي لم يدم طويلاً، إذ لم يلبث جماعة من أعيان «إشبيلية» أن شهدوا بأن ما نسب إليه غير صحيح، فندم الخليفة على ما فرط منه وأعاده وتلاميذه إلى بلادهم موفوري الكرامة بعد سنة واحدة من نفيهم.

وفي سنة ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م خبا كوكب حياة ابن رشد بعد أن ظل يتلأل في سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضاه في عالم التفكير والتأليف، وكانت سنة اثنتين وسبعين سنة.

وسوف أذكر لك هنا نكبة ابن رشد بتفصيل أدق مع ذكر الأسباب التي أدت إليها معتمداً في ذلك على ما ذكره الأستاذ الباحث «حمادي العبادي» في دراسته عن ابن رشد الحفيد، لتدرك أن للعلم ضريته مهما كانت أوجه الخلاف.

محنة ابن رشد:

اختلفت آراء المؤرخين في تعليل تلك النكبة التي حلت بفيلسوفنا، والتي جاءت تعترض حياته السياسية والعلمية في السنوات الأخيرة من عمره.

إن ما يعنيه المؤرخون بنكبة ابن رشد هو تلك الحادثة الأليمة التي تعرض لها في آخر حياته من غضب المنصور الموحدى عليه، ونفيه إلى قرية يهودية خارج قرطبة تدعى - أليسانة - وحرق كتبه، وتحريم الفلسفة عليه.

ولقد كبرت هذه المحنة حتى وصفها ابن الأبار بأنها كانت محنة بآخر العمر، وإهانة لابن رشد^(١) بعد عظم الشأن ورفعة المنزلة. ويذكر ابن رشد نفسه أيام محنته قبل صدور الحكم عليه بالنفي من قرطبة فيقول: «أعظم ما طرأ علي في النكبة أنني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه^(٢)». ويقول بعضهم: إن هذه المحنة ألفت ظلاً كثيفاً على سرية ابن رشد وأعماله وصورته للناس أنه مارق من الدين، مع أن الرجل بذل جهداً وسلك منهجاً في الاستدلال على صحة العقيدة الإسلامية أفضل مما سلكه غيره، واستطاع بمنهجه ذلك أن يجمع بين العقل والنقل على أفضل وجه عرفه الناس^(٣). ولم يقف أثر محنته على شخصه بل تجاوزه إلى كتبه وفلسفته، ذلك أن حرق كتبه ذهب بالكثير من آرائه ونظرياته فلم يأخذ الناس عنه صورة كاملة

(٢) انظر سيرة ابن رشد للأنصاري، والذيل ٤٣٨.

(١) انظر التكملة لابن الأبار ١/ ٢٧١.

(٣) انظر مقال عن ابن رشد مجلة تراث الإسلام د/ محمود قاسم.

وواضحة^(١). كما خشي آخرون مذهبه وطريقته في تناول الدين، وشاع عنه ذلك بين المسيحيين خاصة لما علموا أنه يدافع عن الفلسفة بحرارة، فلم يترجموا من كتبه الدينيّة شيئاً إلى اللاتينية عدا كتابه «تهافت التهافت» الذي ترجم في مرحلة متأخرة^(٢). بل إن بعض الرهبان كان يتهمه بالإلحاد والزندقة ويحذر المسيحيين من قراءة كتبه. والواقع أن آراء ابن رشد في مسائل الاعتقاد تشهد بعكس ما يدعى خصومه المغرضون الذين تحاملوا عليه^(٣). وسيأتى بيان ذلك في الكلام عن رمية بالزندقة والإلحاد.

ويبدو أن المكانة العظيمة التي كان يتمتع بها ابن رشد لدى المنصور أمير الموحدّين قد أثارت الغيرة والحسد من حوله، فالمنصور أدنى مجلسه وقربه منه حتى تجاوز بذلك رتب رجال الدولة الموحدية، يقول ابن أبي أصيبعة: «ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجّه إلى غزو ألفونس^(٤) - وذلك في عام ٥٩١ هـ - استدعى أبا الوليد ابن رشد، فلما حضر عنده احترامه كثيراً وقربه إليه حتى تعدّى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن^(٥)، وهو الثالث أو الرابع من العشرة، وكان أبو محمد عبد الواحد هذا قد صاهر المنصور فزوجه ابنته لعظم منزلته عنده^(٦)».

ولقد أحسّ ابن رشد نفسه بأن هذا الإكرام الكبير من الأمير خطرٌ تخشى عواقبه، فهو لما خرج من عنده بعد ذلك اللقاء وهنأه الناس بالمكانة العظيمة التي حظى بها لديه قال: «والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعةً إلى أكثر مما كنتُ أومله فيه أو يصل رجائي إليه^(٧)». وأغلب الظن أن حساده كانوا يلحّون في إغراء الأمير به، حتى أنه لما دعاه الأمير وأكرمه الإكرام الذي ذكرناه وأجلسه إلى جانبه فظال جلوسه عنده، أشاعوا أن الأمير فعل ذلك كيداً له، وأنه أمر بقتله. وبلغ الخبر أهل ابن رشد فجزعوا، ولما علم ابن رشد بذلك وهو خارج من عند المنصور أسرع فأبلغوا أهله بما يسرهم ويطمئنهم عليه. يقول ابن أبي أصيبعة: «فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضى إلى بيته ويقول لهم: أن يصنعوا له قطاً وفراخ حمام مسلوقه إلى متى يأتى إليهم، وإنما كان غرضه من ذلك تطيب قلوبهم بعافيته^(٨)».

ولقد كان المنصور متردداً في قبول التّهم التي يلقّقها الأعداء ضدّ ابن رشد من رمية بالزندقة والإلحاد وغير ذلك من المزاعم التي ستتعرض لها عند الكلام عن أسباب محتته، والدليل على ذلك أنّهم لما ألخوا عليه في قتله أبى، واكتفى بعقد مجلس بجامع قرطبة لمحاكمته. يقول الأنصارى في ذلك: «... ثم أثار الخليفة الإبقاء (على حياة ابن رشد)، وأغمد السيف التماساً للعزاء، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأنّه مرق من الدين^(٩)».

(١) في الفلسفة الإسلامية د/ إبراهيم مذكور ٢٦/٢. (٢) انظر في الفلسفة الإسلامية د/ إبراهيم مذكور ٢٧/٢.

(٣) المرجع السابق ٢٦/٢. (٤) لقب ملك البرتغال، ويعرف بـ «ألفونس الثاني».

(٥) هو أبو حفص عمر الهنتاتي، من أنصار ابن تومورت، ترقى في المناصب حتى وصل إلى قائد جيش عبد المؤمن بن علي وهو من البربر.

(٦) انظر طبقات الأطباء ص ٥٣٠. (٧) المرجع السابق ص ٥٣٠. (٨) السابق ٥٣١.

(٩) انظر ذيل ابن رشد والرشدية لرينان ص ٤٣٦.

ومتى محاكمة ابن رشد بالجامع الأعظم بقرطبة سنة ٥٩١ هـ - ١١٩٥ م بعد عودة الأمير ظافرا منتصرا على الفونس الثاني ملك البرتغال^(١)، وتولى الدفاع عنه في هذه المحاكمة القاضي أبو عبد الله ابن مروان، فأحسن الدفاع. ومما قاله في دفاعه أن الأشياء الضارة من وجه قد تكون نافعة من وجه آخر كالنار مثلاً^(٢)، وكأنه يشير بذلك إلى أن فلسفة ابن رشد أو كتبه، إن بدت لبعض الناس ضارة، فلعله لم يظهر لهم إلا الوجه الضار وخفى عنهم الوجه النافع^(٣).

ويذكر الأنصارى أن كتب ابن رشد الفلسفية قرئت بمجلس المحاكمة، وتعهد قارئوها تحريف معانيها حتى تسامر ما يريدون أن يوقعوه فيه من التهم الملفقة، وأن خصوم الرجل لم يكتفوا بذلك بل ذيلوها بكتابات ماكرة أرادوا منها أن يثبتوا أن ابن رشد خطر على الدين وأنه يروم تهديمه.

ونحن نورد كلام الأنصارى لعله يوفى بأكثر مما ذكرناه، ونصه: «... فقرئت بالمجلس كتبه، وتداولت أغراضها ومعانيها، وقواعدها ومبانيها، فخرجت بها دلت عليه القراءة أسوأ مخرج، وربما ذيلها مكر الطالبين (للاتنقام منه) فلم يمكن عند اجتماع الملا إلا المدافعة عن شريعة الإسلام^(٤)».

هكذا أدين ابن رشد من طرف قضاة هم اليهود وهم الخصوم. خصوم الأداء مصدر خصومتهم الحسد. وقساة يطالبون بالقتل وحرق الكتب من أجل المخالفة في الرأي أو في المنهج. وشهود زور، لأنهم شوهوا آراءه وحرفوها إلى الصورة التي تتفق مع ما يبتغون رغماً عن أنها لا تدينه.

وصدر الحكم على ابن رشد بحرق كتبه وبنفية خارج قرطبة.

أما كتبه فقد أحرقت جميعاً عدا ما يتعلق بالطب ليستفيد منه البلاط، وما يتعلق بالفلك والحساب^(٥) ليستفيد منه الفقهاء في تحديد أوقات العبادة.

وأما نفيه فكان إلى قرية على بعد ثلاثين ميلاً من قرطبة تدعى - أليسانة - سكانها يهود. ووافق نفيه إلى هذه القرية ما أشاع عنه خصومه من أنه يهودى الأصل، لا يعرف له نسب في قبائل الأندلس^(٦). وقد أيد المستشرق دوزى هذا الرأي مستدلاً عليه بأن الفلاسفة والأطباء في الأندلس يكادون يكونون جميعاً من أصل يهودى أو نصرانى، كما أنه لا أحد من الذين ترجحوا ابن رشد ذكر له نسبة في قبيلة عربية، وذلك ما لم يحدث بالنسبة إلى مشاهير العرب^(٧).

ولكن دوزى ذهل عن النشاط الذى برزت فيه أسرة ابن رشد، وهو اشتغالها بالفقه والقضاء، ومن العسير جداً على أسرة يهودية أن تقوم بهذا النشاط الذى يعتبر من صميم الثقافة الإسلامية، فضلاً عن أن تكون المجلية فيه. كما أن الاشتهار بالطب والفلسفة لم يبدأ في هذه الأسرة إلا بابن رشد الحفيد^(٨)، وأما أسلافه فقد ظلت شهرتهم مقصورة على القضاء والفقه.

(١) مجلة تراث الإنسانية مقال د/ محمود قاسم. (٢) ذيل ابن رشد والرشيدي ص ٤٣٨. (٣) المصدر السابق ص ٤٣٨.

(٤) السابق ص ٤٣٧. (٥) راجع تاريخ الشعوب الإسلامية كارل بروكلمان (١٩٧/٢).

(٦) ذيل ابن رشد والرشيدي لرينات ص ٤٣٨. (٧) السابق. (٨) انظر ذيل ابن رشد والرشيدي ص ٤٣٩.

وبعد نفى ابن رشد إلى «أليسانه» أحرقت كتبه. وضحج الناس بقرطبة وإشبيلية للحادثة فأصدر المنصور كتاباً هو بمنزلة التبرير لما صنع، ومثل هذا الاضطهاد يبرر عادة بالدفاع عن الدين. كما تضمن الكتاب تحذيراً من تأليف ابن رشد وجماعته من كتب الفلاسفة عامة^(١)، وقد أرسل إلى سائر أنحاء البلاد وقرئ بالمساجد. وكان الذي كتبه هو عبد الله بن عياش كاتب الأمير نفسه^(٢)، ومما جاء فيه قوله:

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشنوف عليهم في الأفهام حيث لا داعي يدعو إلى الحى القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم فخلدوا في العالم صحفاً مالها من خلاق مسودة المعاني والأوراق، بُعْثَها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشيعون في القضية الواحدة فرقا، ويسرون فيها شواكل وطرقا، ذلكم بأن الله خلقهم للنار، ويعمل أهل النار يعملون، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون، ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون. فكانوا عليها أضمر من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب، لأن الكتابي يجتهد في ضلال، ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل، وقصارهم التمويه والتخييل، دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قد دنا لهم على شدة حروبهم، وعفا عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما، وما أمهلوا إلا لياخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شيء علما، ومازلنا وصل الله كرامتكم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنيهم، فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، لبس منها الإبان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم مزلة للأقدام، ووهم يدب في باطن الإسلام، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهريهم وزيمهم، ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبتانهم، فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين نبذناهم في الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقضى السفهاء من الغواة وأبغضناهم في الله، كما أنا نحب المؤمنين في الله وقلنا: اللهم دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك، فباعد أسفارهم، وألحق بهم أشیاعهم حيث كانوا وأنصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين اللجام بالسيف في مجال ألسنتهم، والإيقاظ بحده من غفلتهم وسنتهم، ولكنهم وقفوا في موقف الخزي والهون، ثم طردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون. فاحذروا -

(٢) راجع ابن رشد الحفيد ص ٤٧.

(١) انظر ابن رشد / محمود قاسم ٩٦.

وفقكم الله - هذه الشريعة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم، فجزأوه النار التي بها يعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه. ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه التثقيف والتعريف. ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣] ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَت أَعْمَالُهُمْ﴾ [آل عمران: ٢٢] ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبِطُلَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٦]. والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافرهم على الحق واجتماعكم، انه منعم كريم^(١).

هذا هو المنشور الذي أمر ذلك الخليفة الغر بإذاعته في بلاد الأندلس والمغرب فكان له أسوأ الأثر في الحياة الفكرية العربية كما كان نقطة سوداء في صفحات تاريخ ملوك المسلمين شهدت على بعضهم باضطهاد العلم والفلسفة وأنزلته فيما بعد إلى حضيض الظلمة والمتعسف من المسيحيين وإن لم يكن قد ماثلهم في القتل والتعذيب.

ولم توجه النعمة على ابن رشد وحده، بل شملت كل الذين كانوا يشتغلون بالفلسفة فوق نفيهم إلى أماكن متفرقة، وهم: أبو جعفر الذهبي، والفقير أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية، وأبو عبد الله الأصولي، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباس القرابي الشاعر^(٢).

ولم تدم محنة ابن رشد وجماعته طويلا. فما عتم الأمير أن عفا عنه ودعاه إلى مراكش^(٣)، وقد توسط في هذا العفو جماعة من فضلاء إشبيلية شهدوا عند الأمير لابن رشد أنه بريء مما نسب إليه. فرضى المنصور عنه وعن الجماعة التي شاركت في المحنة، وشملهم جميعا بالعفو، وذلك أوائل سنة ٥٩٥هـ^(٤) - ١١٩٨م. وقد دامت محنته بالإبعاد أقل من ثلاث سنوات، لكنه ما لبث أن توفي بعد العفو عنه بقليل، وكانت وفاته - رحمه الله - في التاسع من صفر سنة ٥٩٥هـ - ١٢ ديسمبر ١١٩٨م، وفي أوائل السنة الموالية^(٥)، توفي المنصور. ويذكر ابن أبي أصيبعة أن ابن رشد عثر طويلا^(٦)، وحدد آخرون عمره بخمس وسبعين سنة^(٧) لا باثنتين وسبعين كما ذكرنا عند الحديث عن وفاته.

ويميل بعض المؤرخين إلى أن المنصور لم يعف عنه ليعيد له مكانته واعتباره كما توهم ابن الأبار وابن أبي أصيبعة، ذلك أن ابن رشد قضى آخر حياته في عزلة عن الناس. ولم يكتب له أن يرى الأندلس ثانية^(٨). وإنما كان السبب الحقيقي للعفو عنه الاحتياج إليه، إذ أن الأمير عاد إلى الانكباب على الفلسفة وغمضت عليه بعض قضاياها فدعا ابن رشد ليستعين به على فهمها^(٩)، كما عهد إلى أبي

(٢) ابن رشد آخر فلاسفة العرب لسميح الزين ص ١٤.

(٤) انظر عيون الأطباء ص ٥٣٢.

(٦) تاريخ الإسلام د/ حسن إبراهيم حسن (٤/ ٥٨٤).

(٨) راجع دائرة المعارف للبستاني (١/ ٤٨٩).

(١) انظر سيرة ابن رشد للأصاري ٤٣٩.

(٣) راجع التكملة لابن الأبار (١/ ٢٧١).

(٥) تاريخ الشعوب الإسلامية كارل بروكلمان (٢/ ١٩٧).

(٧) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ٣٥٩.

(٩) ابن رشد والرشدية للأصاري (٤٣).

جعفر الذهبي أحد המתحنيين بمحنة ابن رشد بمهمة العناية بمكتبة البلاط، وبها احتوته من كتب الطب والفلسفة خاصة (١).

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير الدوافع الحقيقية لنكبة ابن رشد، فمنهم من أرجعها إلى أسباب شخصية بينه وبين المنصور، ومنهم من جعلها ناشئة عن حسد الفقهاء وغيرهم من الخطوة التي بلغها في البلاط الموحدى، ومنهم من عاد بها إلى اشتغاله بالفلسفة وما صدر عنه من آراء أوهمت بإلحاده (٢). فلنتظر في هذه الأسباب لنتبين الحقيقي منها.

إن الذين يعللون النكبة بأسباب شخصية يقولون: إنها ناشئة أصلاً عما كان بين المنصور وابن رشد من تنافر يرجع إلى إعجاب ابن رشد بنفسه، وتعالیه على الأمير أحياناً، إذ كان يخاطبه بقوله «أسمع يا أخى» (٣).

لكن «رينان» يذهب إلى أن هذه الطريقة في الخطاب لم تكن صادرة من ابن رشد عن سوء قصد يرمى إلى الخط من مكانة الأمير، وإنما هي دالة يدل بها ابن رشد على الأمير، والأمير نفسه كان يرفع الكلفة بينه وبينه ويناديه بالأخ (٤). ويرجح رينان أن السبب الحقيقي للكارثة إنما هو: الخطوة الكبيرة التي نالها ابن رشد عند يعقوب المنصور، فكانت مصدر الكيد والمكر من أعداء الفيلسوف الذين سعوا به حتى أفسدوا عليه آخر حياته (٥).

ويذهب الأنصارى (٦) إلى أن سبب غضب المنصور عليه أنه كتب في كتاب الحيوان «ورأيت الزرافة التي عند ملك البربر»، وأن ذلك وجد بخطه وعرض على المنصور فوقف عليه بنفسه، وقد أسخطه سخطا شديداً حتى إنه همّ بسفك دمه لولا شفاعته صديقه أبى عبد الله الأصولي (٧). ودعا المنصور ابن رشد فأول الأمر، وقال «إنما قلت: ملك البربر». ويبدو أن المنصور لم يصدق ذلك وإن تظاهر بالافتناع فأسر الأمر في نفسه حتى تحين الفرصة (٨).

ويورد ابن أبى أصيبعة هذه الحادثة فيقول: «وأيضاً فإن ابن رشد قد صنف كتاباً في الحيوان، ونعت كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال: وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر، يعنى المنصور. فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده. ويقال: إنَّ ما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنَّما قلت ملك البربر، وإنَّما تصحفت على القارئ فقال: ملك البربر» (٩).

ويذكرون سبباً آخر من الأسباب الشخصية لنكبة ابن رشد هو اختصاصه بأبى يحيى أخى المنصور ووالى قرطبة وولاه له، مما أخاف المنصور أن يكون ابن رشد موسوساً لأخيه بالرغبة في الملك (١٠).

(١) ابن رشد مقال د/ محمود قاسم مجلة تراث الإنسانية.

(٣) انظر عيون الأبناء في طبقات الأطباء ٥٣٢.

(٥) المصدر السابق ٤٣٨.

(٧) ابن رشد والرشدية للأنصارى ٤٣٢.

(٩) انظر السابق، ٤٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٤) ابن رشد والرشدية للأنصارى، والذيل لرينان ٤٣٨.

(٦) عيون الأبناء في طبقات الأطباء ٥٣١.

(٨) سيرة ابن رشد للأنصارى، الذيل لرينان ص ٤٣٨.

(١٠) انظر طبقات الأطباء ص ٥٣١.

على أن أكثر الذين تناولوا هذه النكبة بالبحث يرجعون سببها الحقيقي إلى حسد الفقهاء، مما حلهم على السعى في الكيد له لدى المنصور وأتباعه بالطعن في الدين، كما نسبوا إليه أموراً سياسية^(١) لعلها تواطؤه مع أبي يحيى وإلى قرطبة. والواقع أن مبالغة المنصور في تقريبه هي التي كانت مصدر بلائه، وأحس هو نفسه بذلك^(٢) لأنه كان يعلم أن خصومه من الفقهاء المتكلمين يسعون جادين لاستعادة مكانتهم التي كانت لهم على عهد المرابطين^(٣)، وهم لن يستعيدوا هذه المكانة ما لم يُطيحوا بالفلسفة والفلاسفة المقرّين من البلاط. وقد اندلعت الحرب بالمشرق ضدّ الفلاسفة منذ قرأ الناس كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»^(٤)، ثم انتقلت إلى الأندلس فأصاب بلهيبها ابن رشد وجماعته، ويقال: إن يعقوب المنصور كان نصيراً للفلسفة^(٥) متحمساً لها مثل أبيه، ولكنه اضطرّ إلى أن يضخّي بابن رشد لحاجته الشديدة إلى تأييد الفقهاء لأنه كان يتعرّض إلى بعض الانتفاضات في الداخل ويناضل ضدّ النصاري في الخارج طالباً عندهم ثأر أبيه الذي قتل أثناء حصاره لمدينة شنترين في حربه ضدّ الأمير البرتغالي شانجه^(٦). وقد كان لفقهاء المالكية بالأندلس نفوذ عظيم حتّى إنهم كادوا يزلزلون عرش عبد الرحمن الثالث^(٧)، فخرج عن مذهبهم إلى المذهب الشافعي وقرب إليه ابن حزم الظاهري لما رآه يحمل على المالكية حملاته المعروفة، ثم ثاروا ثانية ضدّ عبد المؤمن بن علي فسلك معهم سياسة استبدادية^(٨) أضعفت نفوذهم مدّة طويلة، ثمّا جعل ابنه أبا يعقوب يوسف يتجرأ على تقريب الفلاسفة من البلاط ويمدّ لهم في دولته بعد أن كانت الفلسفة إثمًا عظيمًا، وقد عليه الفيلسوفان الكبيران ابن رشد وابن طفيل^(٩).

وأكبر تهمة ألصقها الفقهاء بابن رشد هي رميه بالكفر والزندقة، وقد نسبوا إليه أنه يؤلّه كوكب الزهرة. يقول عبد الواحد المراكشي «... إن أعداء ابن رشد حصلوا على مخطوط مكتوب بيده، مشتمل على شروح له، وتمام وجدوا فيه عبارة منقولة عن مؤلّف قديم نصّها - فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة - فأطاعوا المنصور على هذه العبارة بعد عزّها عمّا تقدّمها، عازين إياها إلى ابن رشد، واجدين فيها وسيلة لعدّه مشركاً^(١٠)». كما نسبوا إليه أنه أنكر هلاك قوم عاد الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم، بل أنكر وجودهم^(١١). وأهمّ ما وجهوه لفلسفته من مطاعن يتعلّق بأربع قضايا هي: قدم العالم، وعلم الله تعالى، وخلود النفس، وبعث الأجساد.

إنه في الواقع لم ينكر هذه المسائل الاعتقادية، ولكنه سلك في بحثها مسلكاً فلسفياً بدا بعيداً عما جاء به الوحي^(١٢). فقدم العالم عنده لا يعني أنّه غير مخلوق بل المقصود منه أنّه لم يخلُق دفعة واحدة،

(١) سيرة ابن رشد للنصارى ٤٢٨. (٢) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لابن مخلوف ص ١٤٧.

(٣) مقال د/ محمود قاسم مجلة تراث الإنسانية.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر دائرة المعارف الإسلامية قادة ابن رشد ص ٢٨٨.

(٦) انظر تاريخ الشعوب الإسلامية بروكلمان ص ٩٤.

(٧) انظر تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٩٤.

(٨) (١٠) السابق ص ١٩٥.

(١٢) انظر ابن رشد آخر فلاسفة العرب سميح الزمن ص ١٠.

يفيضي ذلك إلى القول بأنه كان مسبوقاً بالعدم. وإنما خلق خلقاً مستمراً متجدداً يدوم به رغم تغيره^(١)، فالخالق يفعل فعلاً متصلاً، أنا بعد أن، منذ الأزل، وبهذا المعنى يكون العالم قديماً^(٢). على أن صفة القدم بالنسبة إلى العالم ليست هي صفة القدم التي لله - عز وجل - حتى يلزم عن ذلك المروق من الدين، فالعالم معلول لعلّة خالقه ومحركه، أما الله - جلّ وعلا - فإنه قديم لا علة له^(٣).

وفيما يتعلق بعلم الله تعالى فإن الفقهاء والمتكلمين كفّروا الفلاسفة لقولهم: إن الله لا يعلم إلا ذاته، مما ينتج عنه إبطال العناية بالخلق ما دام لا يعلم إلا ماهيته، إذ يستحيل عليه أن يحفظ الموجودات وهو يجهلها ويجهل ما تحتاج إليه لاستمرار أنواعها في الوجود^(٤). لكن ابن رشد تخلص من هذه الورطة بمذهب جديد أراد منه التوفيق بين الفلسفة والدين فقال: إن الله تعالى يعلم الأشياء في ذاتها لا على وجه كلي ولا على وجه جزئي كما هو الشأن بالنسبة إلينا، بل هو يعلمها على وجه لا نعقله. فعلم الله لا يشابه علمنا، وإلا لزم عن ذلك أن يكون لله شريك في علمه^(٥). وعلم الله - عند ابن رشد - ليس مصدره الموجودات كما هو الشأن في علمنا الذي نستمدّه منها، بل إن علمه تعالى هو علة الموجودات^(٦). وعلى هذا فإن العناية الإلهية بالموجودات لازمة عن علمه تعالى بها العلم الذي بيّناه^(٧).

المسألة الثالثة التي تعرّض بسببها للاتهام بالزندقة والإلحاد هي مقولة: خلود النفس. فقد رمى بأنه يذهب مذهب الفلاسفة القائلين بانصهار النفوس الفردية بعد الموت فيما يسمّونه بالنفس الكلية، ومن ثمة فلا خلود لكل نفس على انفراد^(٨). ولكن الحق غير ما ذكروا، فإن ابن رشد ماضى الفلاسفة في مبدأ التمييز بين النفس والعقل، وأنّ العقل مجرد عن المادة مطلقاً بخلاف النفس فإنها مخالطة للمادة، إذ تتصل بالجسم فتتّميّه وتغذّيه، لذلك لا تتخلص من غواشي الهبولى (المادة) كما يخلص العقل^(٩)، بل تختلط بها فتصير مكوّنة مما يشبه المادة^(١٠). وعلى ذلك فإن النفس الإنسانية عنده صورة للجسم، وحياتها بعد الموت أمر ممكن^(١١) لا يستطاع إثباته بالبراهين اليقينية، وإنّا معولنا في ذلك الإثبات هو الوحي^(١٢).

التهمة الرابعة التي وجهت له هي إنكار بعث الأجساد والقول بفنائها فناءً أبدياً، وإنّا الخلود للأرواح^(١٣)، والصحيح غير هذا. فابن رشد لم يقل بحية الروح بمعزل عن الجسد يوم القيامة، بل قال: إن هذه الأجساد لن تعود ثانية، لأنّ ما يفنى لا يعود بعينه، وإنّا يعود ما يشبهه، وعلى ذلك فإنه سوف تكون لنا أجساداً أخرى غير هذه الأجساد أكمل لأنّ حياة الآخرة هي الحياة الكاملة^(١٤).

(١) في الفلسفة الإسلامية د/ إبراهيم مذكور (٨٤/٢).

(٢) انظر الكشف عن مناهج الأدلة ٩٦.

(٣) المرجع السابق ص ٢٤.

(٤) انظر فصل المقال لابن رشد ٢٣.

(٥) انظر فصل المقال لابن رشد ص ٢٣.

(٦) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن رشد.

(٧) المرجع السابق ص ٢٤.

(٨) المرجع السابق ص ٢٤.

(٩) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ١١.

(١٠) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن رشد.

(١١) انظر الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٣٤.

(١٢) انظر المصدر السابق ص ١٣.

(١٣) انظر الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٣٥.

(١٤) السابق ص ١٣٥.

هكذا نتبين أن القوم حرّفوا كلامه الذى لا يناقض العقيدة، فإنه قد ورد عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن الجنة لا تدخلها عجوز»، ومعنى ذلك: أن أجسامنا هذه التى يعترينا البلى تتجدّد وتنفض عن نفسها نقص الدنيا. ولكن أعداءه كانوا يلتمسون توريطه من كلّ سبيل ولو بتحريف كلامه وتزويره، وهذا ما جعل الأنصارى يقول: «والأعداء كانوا لا يسأمون من الانتظار، ويرقبون أوقات الضرار... فأدلوا بتلك الألقبات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السيئات، الماحية لأبى الوليد كثيرا من الحسنات^(١)».

ولم ينح ابن رشد من تهمة الإلحاد والزندقة حتى عند اللاهوتيين من النصارى^(٢)، فلما ترجمت لهم كتبه وشروحه أثناء القرن الثالث عشر، حملت الكنيسة على نظرياته وحرّمت تداولها^(٣)، ولبى نداءها أساقفة باريس وأكسفورد وكانتريرى وغيرها^(٤).

غير أن الفيلسوف الفرنسى «رينان» يذكر أن شيوع الإلحاد عن ابن رشد لدى النصارى لم يكن لنفس الأسباب التى من أجلها رُمى بالإلحاد عند المسلمين^(٥)، وإنما كان بسبب كتبه الكلامية التى تتجلى فيها حرارة عقيدته الإسلامية، وحرارة الدفاع عنها بصدق^(٦). وبعبارة أوفى، فإن إلحاده عند النصارى كان بسبب حماسه للإسلام، اعتبارا منهم أن المسلمين ملاحدة^(٧).

والواقع أن ابن رشد بعيد عن تهمة الإلحاد من أى جهة صدرت، ولو لم يكن الأمر كذلك لما أمكن للمنصور أن يعفو عنه، وأن يعيده إلى مكانته^(٨). فالرجل ذو عقل جبار لا يستطيع أن يقنع بإيمان يقوم على مسلميات تؤخذ دون مناقشة، لذلك راح يدعم إيمانه بالبراهين اليقينية اعتقاداً منه أن الإسلام بعيد عن الخوارق والثرهات، قريب إلى العقول الصافية... ولذلك فلا شىء يمنع من افتراضنا أن ابن رشد آمن بالإسلام، لا سيما عند النظر إلى قلة إسراف هذا الدين في أمر الخوارق في عقائده الجوهرية، ومقدار اقترابه من أصفى اعتقاد بوجود الله^(٩).

ويذكر الأنصارى أن مؤاخذه ابن رشد بما نسب إليه كانت عن غير بحث وتقصّ، بل أخذوا بالظاهر على عادة الملوك الذين اعتادوا هذا الأسلوب في المؤاخذه^(١٠)، ثم ينوّه به وبصديقه أبى عبد الله الأصولى الذى نكب معه فيقول: «...إليهما تنتهى البراعة في جميع المعارف، وكثير ممن انتفع بتدريسهم وتعليمهم، وليس في زمانهما من يكاهما، ولا من نسج على منوالهما، وتفرّق تلاميذ أبى الوليد (بعد نكبه) أيدي سبأ^(١١)».

(١) ذيل كتاب ابن رشد لرينان ص ٤٣٧.

(٢) تاريخ الشعوب الإسلامية (١٩٦/٢).

(٣) ذيل كتاب ابن رشد لرينان ص ٤٧٣.

(٤) المرجع السابق ص ١٧٤.

(٥) انظر ذيل كتاب ابن رشد لرينان ص ١٧٢.

(٦) المرجع السابق ص ٤٣٨.

(٧) دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن رشد.

(٨) دائرة المعارف الإسلامية (١/٢٨٨).

(٩) السابق ص ١٧٣.

(١٠) انظر مجلة تراث الإنسانية.

(١١) انظر سيرة ابن رشد للأنصارى ص ٤٣٨.

ويذكر المراكشي في براءة ابن رشد من الزندقة والإلحاد أن الشيخ أبا محمد عبد الكبير، وكان من أهل التقوى، اتصل بابن رشد أيام قضائه بقرطبة، فكان يراه خارجاً للصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه، وأنه برىء مما ينسب إليه^(١). كما شهد ببراءته كل من ترجوا له من معاصريه أو القريبين من عصره مثل ابن الأثير، وابن أبي أصيبعة، والأنصاري^(٢).

إن فتنته لم يكن لها من سبب غير دسائس البلاط^(٣) وغير الحسد والخصومة التي بينه وبين المتكلمين وبعض الفقهاء الذين كانوا مقرّبين من الملك وحاشيته، فرأوا أنهم حرموا من المكانة التي هم جديرون بها^(٤). والواقع أن ابن رشد كان يبالغ في تحقير المشتغلين بالعلوم من غير الفلاسفة، كالتكلمين والفقهاء^(٥). فالتكلمون عنده غير مؤهلين للخوض في المسائل العقلية، وإنما هم أهل جدل، أفسدوا العقيدة بمناهجهم الجدلية، وفي اعتقاده أن الغزالي لم يهاجم الفلسفة في كتابه - تهافت الفلاسفة - إلا مجازاة لهم وخوفاً من أن يتهموه بالكفر، فعقولهم عدوة للفلسفة^(٦). أما الفقهاء الذين كانوا يكيّدون له فإنه اتهمهم بالتظاهر بالورع، وقال فيهم: إنهم أهل دنيا لم يحملهم الفقه على التقوى الصادقة، ولذا كان أكثرهم منصرفاً عن الآخرة، مقبلاً على الحياة الفانية^(٧). وكان يتمثل فيهم بقول الشاعر:

أَهْلَ الرِّيَاءِ لَبِسْتُمْ نَامُوسَكُمْ كَالذِّئْبِ أَذْلَجَ فِي الظَّلَامِ الْعَاتِمِ
فَمَلَكْتُمْ الدُّنْيَا بِمَذْهَبِ مَالِكٍ وَقَسَمْتُمْ الْأَمْوَالَ بَابِنِ الْقَاسِمِ

وبعد أن ينشد هذين البيتين يقول: معظم الفقهاء هكذا نجدهم^(٨).

فالخصومة كانت قائمة على أشدها بينه وبينهم، وذلك ما حداهم إلى السعى به، وحبك مؤامرة كادت تؤدي إلى قتله. ولما حلت به النكبة أظهروا الشئامة به^(٩)، وقال أحدهم وهو أبو الحسين بن جبير معبراً عن ذلك:

الآن أَبْقَى ابْنُ رُشْدٍ أَنْ تَوَالَيْفُهُ تَوَالِفُ
يَا ظَالِماً نَفْسَهُ تَأَمَّلْ هَلْ تَجِدُ الْيَوْمَ مِنْ تَوَالِفِ

وهناك أبيات كثيرة في هذا المعنى لا يتسع المقام لذكرها^(١٠). ولا غرابة في أن ينال ابن رشد ما ناله من الأذى بعد أن رام إثبات العقيدة بمنهج الفلسفة^(١١)، وأدخل في الشريعة مذهب التأويل والأقيسة العقلية، ثم أراد آخر الأمر أن يقوِّض صرح المالكية التي تألب عليه أهلها، وذلك بإداعة المذاهب الأخرى^(١٢) عن طريق كتابه - بداية المجتهد، ونهاية المقتصد -.

(٢) انظر ذيل كتاب ابن رشد ص ١٧٣.

(٤) انظر مجلة تراث الإنسانية.

(٦) السابق ص ١٢٤.

(٨) انظر مجلة تراث الإنسانية.

(١٠) السابق.

(١٢) انظر سيرة ابن رشد للأنصاري ص ١١٤.

(١) المعجب في أخبار المغرب ورقة ص ١١٥.

(٣) ابن رشد والرشدية ص ٤٢.

(٥) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص ٢٦.

(٧) المرجع السابق ص ٢٦.

(٩) ابن رشد والرشدية ص ٤٢.

(١١) تواليفه يعني مؤلفاته وقد أُحرق معظمها.

وقفة مع تهافت التهافت

ذكرت لك في بداية هذه المقدمة أن كتاب «**تهافت التهافت**» هو في حقيقته ردٌّ على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة».

والحقيقة أن خلاف الغزالي مع الفلاسفة كان يدور حول مسألة علم الله بالجزئيات، ومسألة حشر الأجساد، ومسألة قدم العالم.

وسوف أقف وقفة موجزة مع معضلة علم الباري بالجزئيات لندع المجال فيها للأستاذ العالم الدكتور / محمد غلاب - رحمه الله - حيث يقول :

معضلة علم الباري بالجزئيات:

من المعلوم أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما في هذا العالم الأرضي من أحداث حائلة، وظواهر متغيرة وجزئيات ناقصة، وأشخاص كائنة فاسدة، وعُلِّل ذلك بأن المحرك عقل محض، بل هو فوق قمة العقول المجردة، وهذا يقتضي أن يكون موضوع علمه أسمى المعلومات، ليلتئم العالم مع المعلوم، ولما لم يوجد معلوم يوازي ذاته في السمو، فقد لزم أن تكون هذه الذات - وهي أسمى الموجودات - موضوعاً لأسمى العقول، فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنه لما كان المعلوم علة للعالم، فقد اقتضى - لو علم المحرك الأول بالأحداث الأرضية - أن تكون تلك الأحداث علة لعلمه، وبالتالي لافتقر إلى عالم الكون والفساد في بعض شتونه. وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية.

فلما جاء ابن سينا وأيقن أن الذي حمل أرسطو على القول بهذا الرأي هو إفراطه في تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص عالم الحس، أقر هذا المبدأ وزاده إياحا وتأييداً وتوسع في تعليقاته وأدلته، فأبان كيف أن طبيعة المدركات الحسية تقتضي مدركات تلائم في طبيعتها وتشارك معها في المحدودية والجهة والانحصار مما تنزه عنه الباري، وأوضح كذلك عملية انطباع المعلومات في عقل العالم واقتضاءها قابلية الذات الأقدس لهذا الانطباع، ثم شرح نظرية تغير المعارف الجزئية واستلزام ذلك ضرورة تغير العلم ثم تغير العالم إلى غير ذلك مما أفاض الشيخ الرئيس في بسطه ورددنا عليه في موضعه مفنديين^(١) ما ذهب إليه من آراء.

جاء بعد ذلك أبو حامد الغزالي فرمى فلاسفة الإسلام بالكفر من أجل هذه النظرية ونظريتين آخرين، هما أزلية العالم، وحشر الأرواح دون الأجساد، فلما اطلع ابن رشد على هذه المعركة الحامية الوطيس انتفع بما دار فيها من أخذ ورد، وتمحيص وتحليل وتوجيه وتعليل، وتخطىء وتصويب، وأخيراً أعلن أن من رمى الحكماء بجحود علم الله للجزئيات فإنه لم يفهم مراميهم، ولم يدرك مغازيهم،

(١) مفنديين: مبطلين ما ذهب إليه.

لأنهم لم يجحدوا في نظره علمه بها على الإطلاق وإنما جحدوا العلم الشبيه بعلم الحوادث أى العلم المعلوم للموجودات، لا ما كان علة لها .

ويضيف الدكتور غلاب قائلا :

أما نحن فإننا لا نرتاب ألبتة في أن أرسطو كان صريحا في نفى العلم بعالم الكون والفساد عن المحرك الأول^(١) ، ولا نتشكك في أن ابن سينا كان واضحا غاية الوضوح فيما ذهب إليه سواء منه ما تأثر فيه بأرسطو ، أو ما ابتكره في تأييد هذه النظرية، ولا نتردد في الجزم بأن توجيه ابن رشد هذا هو غير ما أراده أولئك الفلاسفة، ولكننا أيضا لا نجارى الذين رموا هذا الفيلسوف الأخير بالتعصب للفلاسفة أشد منهم حرصا على أنفسهم كما يقولون، أو الذين زعموا أن كلفه بمخاصمة الغزالي وتحطيطه هو الذى دفعه إلى الانزلاق في هذا المأزق الحرج، وإنما نحن نرى أن أحد تعليقات أرسطو لنفيه العلم عن المحرك الأول - وهو تحرجه من أن تكون الموجودات الحائلة علة للعلم الأزلى - هو الذى قد سطع بريقه على عجل ابن رشد فألهمه فكرة هذا التوجيه الشخصى حيث ساءل نفسه عن تلك العلة فألفاها واردة فتأمل فيها وحاول التنقيب عن وسيلة للتخلص منها ، فاهتدى إلى فكرة العلم القديم الذى لا يشبه العلم المعلوم للموجودات الكائنة الفاسدة، وهو العلم الذى اصطدم به أرسطو ، فوقف منه بين نارين ولم يكن به بد من اختيار أحد أمرين، أحلاهما مرًّا، وهما : القول بمعلولية العلم الأزلى للمشخصات الحادثة، أو القول بنفى العلم عن المحرك الأول بتاتا. ولما كان الأمر الأول لا يؤيده المنطق من ناحية ، وكانت فكرة موضوعية الذات الأسمى للعقل الأسمى تحتل في رأسه موضعا بارزا من ناحية أخرى، فقد رجح اختيار الأمر الثانى . أما ابن رشد فلم يقو على احتمال نفى العلم عن البارى، ولم يستسغ فكرة معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة، فأجهد نفسه في البحث عن حل لهذه المعضلة يراب ما انصدع بين هذين الطرفين المتعارضين وكانت تلك المعارك الجدلية العنيفة قد هيأت له أسباب هذا الحل فلم يلبث أن ظفر به وأعلنه ، ولكن الذى نأخذه عليه هو رمية كل من تقدموه بعدم استكناه مرمى الحكماء من آرائهم مع ما كانت عليه تلك الآراء من جلاء. ومن الممكن أن يكون قد تصور أنه مادام هو قد استطاع كشف هذا التوجيه، فلا بد أن يكون أرسطو - وقد عرفت رأيه فيه من قبل - قد كشفه بالأولى.

وكما أننا نأخذ على ابن رشد مغالاته في تقدير أرسطو نأخذ على أبى حامد رمية أولئك الأعلام بالكفر مع ثبوت حسن نياتهم والتحقق من أنهم لم يقصدوا من وراء هذا النفى إلا تنزيه البارى عما تصوروا أنه شائن بمقام الألوهية وإن كانوا قد أخطئوا فيما ذهبوا إليه غير باغين ولا عادين.

عملنا في كتاب تهافت التهافت

إنه نفس المنهج الذي سرنا عليه في تهافت الفلاسفة:

- تعريف ببعض المصطلحات الفلسفية بإيجاز .
- تخريج لبعض الأحاديث التي أوردها الغزالي في نصه أو ابن رشد في كتابه .
- تعريف ببعض الفرق التي وردت في ثنايا الكتاب .
- لم نسرف في التعليقات لأننا وضحناها في كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وقد نقل ابن رشد أكثره هنا، ثم يرد على الاعتراضات بإيجاز .

سائل الله المثوبة والجزاء إنه ولي ذلك والقادر عليه .

خادم العلم الشريف

عادل عبد المنعم أبو العباس

القاهرة - بنى مجدول





مقدمة المؤلف

وبعد حمد الله الواجب، والصلاة على
جميع رسله وأنبيائه، فإنَّ الغرض في
هذا القول، أنَّ نبيَّين مرَّاتب الأُقارب
المُثبتة في كتاب «التهافت» للأبي حامد^(١)،
في التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن
رتبة اليقين والبرهان^(٢).



(١) في بعض النسخ سقطت كلمة «الأبي حامد».

(٢) سجد في كثير من فصول الكتاب تكرارًا لهذا المعنى وهو قصور الغزالي وعجزه عن بلوغ مرتبة البرهان.

المسألة الأولى



فى إبطال قولهم بقدم العالم

قال أبو حامد^(١) حاكياً لأدلة الفلاسفة فى قِدم العالم : [ولتقتصر من أدلتهم فى هذا الفن على ماله موقع فى النفس]^(٢).

وهذا الفن من الأدلة، هو ثلاثة :

الدليل الأول :

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً؛ لأننا إذا فرضنا القديم^(٣)، ولم يصدر منه العالم، مثلاً، فإنها لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .
فإذا حدث بعد ذلك، إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد .

فإن لم يتجدد مرجح، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك .
وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح، لِمَ رجح الآن، ولم يرجح قبل؟ فيما أن يمرّ الأمر إلى غير نهاية، أو ينتهى الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً^(٤).

قلت : هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلاً موصل البراهين؟ لأن مقدماته هى عامة - أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها - والعامة قريبة من المشتركة^(٥).

ومقدمات البراهين هى من الأمور الجوهرية المناسبة .
وذلك أن اسم الممكن^(٦) يقال - باشتراك - على : الممكن الأكثرى، والممكن الأقلى، والذى على التساوى^(٧) .
وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى . وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته، لا من مرجح خارج عنه، بخلاف الممكن على التساوى .

(١) دخل ابن رشد مباشرة فى حكاية قول الغزالي : وهذا الفن من الأدلة هو ثلاثة، ولم يناقشه فيها بدأ به بقوله : «ولنصدر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام فى الكتاب، ثم ذكر أربع مقدمات قبل عرضه لفهرست المسائل» التى سوف يناقش الفلاسفة من خلالها وهى «عشرون مسألة»، كان أولها هذه المسألة التى بدأ ابن رشد بمناقشتها وهى القول بقدم العالم .

(٢) ساقط من بعض النسخ المطبوعة، وفى البعض الآخر ما له وقع فى النفس . (٣) المراد بالقديم : الله تعالى، والحادث هو العالم .

(٤) هذا الدليل يقوم على مفهوم المرجح، ومعناه إذا أوجد الله العالم بعد أن لم يكن العالم على عدمه وهذا يؤدى إلى حدوث الإدارة فى ذات الله وأن ذاته محل للحوادث وهذا محال . انظر د/ صلاح الدين الهوارى فى الملل والنحل للشهرستانى ط دار مكتبة الهلال .

(٥) يعنى به قول الفلاسفة، والمقصود منهم ابن سينا .

(٦) الممكن بوجه عام هو : ما يجوز وجوده وعدمه، وهو عند ابن سينا كما جاء فى كتابه «النجاة» : هو الذى إذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، ويقول الأستاذ الإمام محمد عبده : إنه ما لا وجود له، ولا عدم من ذاته، فإن وُجد صار حادثاً، وإنها يوجد لوحده . انظر المعجم الفلسفى (١٩٣) .

(٧) ويسمى الممكن الوسط الذى يتساوى وجوده وعدمه .

والإمكان^(١) أيضاً: منه ما هو في الفاعل، وهو إمكان الفعل. ومنه ما هو في المنفعل، وهو إمكان القبول. وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوى وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل، مشهور حاجته إلى المرجح من خارج؛ لأنه يدرك حساً فى الأمور الصناعية، وكثير من الأمور الطبيعية، وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية؛ لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها؛ ولذلك يظن فى كثير منها أن المحرك هو المتحرك، وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك، وأنه ليس هاهنا شيء يحرك ذاته، فإن هذا كله يحتاج إلى بيان؛ ولذلك فحص عنه القدماء .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل، فقد يظن فى كثير منه أنه لا يحتاج إلى خروجه إلى الفعل، إلى المرجح من خارج؛ لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل، إلى أن يفعل، قد يظن فى كثير منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير. مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس، وانتقال المعلم من أن لا يعلم إلى أن يعلم. والتغير أيضاً الذى يُقال إنه يحتاج إلى مغير: منه ما هو فى الجوهر، ومنه ما هو فى الكيف، ومنه ما هو فى الكم، ومنه ما هو فى الأين، والقديم أيضاً يُقال على ما هو قديم بذاته، وعلى ما هو قديم بغيره^(٢)، عند كثير من الناس .

والتغيرات: منها ما يجوز عند قوم على القديم، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية^(٣). وجواز «الكون والفساد» على المادة الأولى عند القدماء، وهى قديمة.

وكذلك المعقولات على العقل الذى بالقوة، وهو قديم عند أكثرهم.

ومنها ما لا يجوز، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض .

وكذلك الفاعل أيضاً: منه ما يفعل بإرادة، ومنه ما يفعل بطبيعة .

وليس الأمر فى كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنها واحداً، أعنى فى الحاجة إلى المرجح .

وهل هذه القسمة فى الفاعلين حاصرة؛ أو يؤدى البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة، ولا

الذى بالإرادة، الذى فى الشاهد .

هذه كلها هى مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد بالفحص عنها، وعمّا قاله

القدماء فيها .

وأخذ^(٤) المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة، هو موضع مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .

والغلط فى واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم فى إجراء الفحص عن الموجودات .

قال أبو حامد: الاعتراض من وجهين :

(١) الإمكان: كون الماهية بحيث تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم وهو صفة لكل ما هو ممكن، ويقابل الضرورة والاستحالة.

(٢) القديم بذاته: هو الذى لا علة له، والقديم بغيره: هو الذى يدين بوجوده للقديم بغيره. انظر المعجم الفلسفى ط مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٣) الكرامية: فرقة تنسب الصفات إلى الله وتحمسه - تعالى الله عما يقولون -، وهم أتباع محمد بن كرام السجستاني التوفى سنة ٢٥٥هـ. انظر الفرق بين الفرق للبتدادي (٥٨١).

(٤) وهذا هو موضع مؤاخذه ابن رشد للغزالي فى هذه المسألة .

أحدهما : أن يُقال : بَمَ تنكرون على مَنْ يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجِدَ فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتداء. وأن الوجود قبله لم يكن مُرادًا، فلم يحدث لذلك. وأنه في وقته الذي حدث فيه، مُراد بالإرادة القديمة، فحدث .

فما المانع لهذا الاعتقاد؟ وما المُحيل له؟

قلت : هذا قول سفسطائي^(١) ؛ وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل، إذا كان الفاعل فاعلاً مختارًا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل، جائز. وأما تراخيه عن فعل الفاعل له، فغير جائز. وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد. فالشك باقٍ بعينه .
وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيرًا، فيجب أن يكون له مغير من خارج .
أو أن من التغيرات ما يكون من ذات المتغير، من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه، وأن من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير .

وذلك أن الذي يتمسك به الخصوم^(٢) هاهنا هو شيان :
أحدهما : أن فعل الفاعل يلزم التغير، وأن كل تغير فله مغير .
والأصل الثاني : أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير .
وهذا كله عسير البيان^(٣) .

والذي لا مخلص^(٤) للأشعرية منه^(٥)، هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل، هي بعينها حالته، في وقت عدم الفعل .
فهناك - لابد - حالة متجددة، أو نسبة لم تكن. وذلك ضروري : إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما. وإذا كان ذلك كذلك، فتلك الحال المتجددة، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة، فاعلاً، لابد أن يكون الفاعل لها: إما فاعلاً آخر، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه، بل بغيره. وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله، هو نفسه، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض، صادرًا عنه أولاً، بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعل المفعول.

(١) السفسطائي بوجه عام هو : من كان دأبه الجدل مستعملاً الأقوال الخلابية والمغالطة في الكلام . والسفسطائيون هم : تلك المدرسة القديمة التي عارضها سقراط وكشف عن مغالطتها .

(٢) لعله يعني بهم خصوم الغزالي وهم الفلاسفة . (٣) يعني أنه من الصعب على الفلاسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .

(٤) يقول د/ سليمان دنيا في تعليقه على قول ابن رشد هذا : إنه مسلكت غير سديد عند علماء المناظرة؛ إذ الأولى بابن رشد إثبات دعواه، لا التهرب منها بدعوى عسر بيانها، ثم مهاجمة دعوى خصمه .

(٥) الأشعرية : نسبة إلى ابن الحسن الأشعري إمام أهل السنة والجماعة في عصره توفي سنة (٣٣٠هـ) .

وهذا لازم كما ترى ضرورة، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث. وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ها هنا أشياء تحدث من تلقائها، وهو قول لأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل، وهو قول بين السقوط بنفسه.

وفي هذا الاعتراض من الاختلال أن قولنا: إرادة أزلية، وإرادة حادثة، مقولة باشتراك الاسم، بل متضادة، فإن الإرادة التي في الشاهد، هي قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء، وإمكان قبوله لمرادين على السواء؛ بعيد. فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل، إذا فعله كف الشوق، وحصل المراد. وهذا الشوق والفعل، هو متعلق بالمتقابلين على السواء.

فإذا قيل: هنا مراد، أحد المتقابلين فيه أزل، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب. وإذا قيل: إرادة أزلية، لم ترتفع الإرادة بحضور المراد^(١). وإذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد. ولا تعين؛ إلا أن نقول: إنه يؤدي البرهان إلى وجود فاعل بقوة ليست هي لا إرادية ولا طبيعية ولكن سمّاها الشرع إرادة.

كما أدى البرهان إلى أشياء هي متوسطة بين أشياء يظن بها في بادئ الرأي أنها متقابلة، وليست متقابلة، مثل قولنا: موجود، لا داخل العالم، ولا خارجه.

قال أبو حامد مجاوباً^(٢) عن الفلاسفة:

فإن قيل: هذا محال بين الإحالة؛ لأن الحادث موجب ومسبّب، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأسبابه وأركانه، حتى لم يبق شيء منتظر ألبته، ثم يتأخر الموجب. بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه، ضروري. وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب، بلا موجب.

فقبل وجود العالم: كان المرید موجوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مرید، ولم تتجدد إرادة، ولا تتجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل، فإن كل ذلك تغير، فكيف تجدد المراد؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد في شيء من الأشياء، ولا في أمر من الأمور، ولا في حال من الأحوال، ولا في نسبة من النسب؟ بل الأمور كما كانت بعينها، ثم لم يكن وجود المراد. وبقيت بعينها كما كانت، فوجد المراد.

ما هذا إلا غاية الإحالة.

قلت: وهذا بين غاية البيان، إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعناها قبل.

لكن.. أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعي، فشوّس به هذا الجواب عن الفلاسفة، وهذا هو قوله:

قال أبو حامد:

(٢) يعنى جابوب نيابة عنهم.

(١) في بعض النسخ المطبوعة: بحصول المراد والصواب ما لآبته.

وليس استحالة هذا الجنس في الموجب، والموجب الضروري الذاتي، بل وفي العرفي والوضعي^(١)؛ فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته^(٢)، ولم تحصل البيئونة في الحال، لم يتصور أن تحصل بعده؛ لأنه جعل اللفظ علة للحكم، بالوضع والاصطلاح، فلم يعقل تأخر المعلول^(٣)، إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد، أو بدخول الدار، فلا يقع في الحال، ولكن يقع عند مجيء الغد^(٤)، وعند دخول الدار. فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر. فلما لم يكن حاضراً في الوقت، وهو الغد ودخول الدار، توقف حصول الموجب، على حضور ما ليس بحاضر، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر، وهو الدخول أو حضور الغد، حتى لو أراد مريد أن يؤخر الموجب عن اللفظ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل، لم يعقل، مع أنه الواضع بذاته، المختار في تفصيل الوضع. فإذا لم يمكننا وضع هذا بشهوتنا، ولم نعقله، فكيف نعقله، في الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية؟

وأما في العادات، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد، مع وجود القصد إليه، إلا لما منع. فإن تحقق القصد، والقدرة، وارتفعت الموانع، لم يعقل تأخر المقصود إليه. وإنما يتصور ذلك في العزم، لأن العزم غير كافٍ في وجود الفعل، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة، ما لم يتجدد قصد هو انبعث في الإنسان، متجدد حال الفعل.

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لما منع. ولا^(٥) يتصور تقدم القصد؛ إذ لا يعقل قصد في اليوم، إلى قيام في الغد، إلا بطريق العزم. وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً في وقوع المعزوم عليه، بل لابد من تجدد انبعث قصدي عند الإيجاد، وفيه قول بتغير القديم.

ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعث، أو القصد، أو الإرادة، أو ما شئت أن تسميه، لم يحدث الآن ولم يحدث قبل؟ فإما أن يبقى حادث بلا سبب، أو يتسلسل إلى غير نهاية.

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه، ولم يبق أمر منتظر، ومع ذلك تأخر الموجب، ولم يوجد في مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها، بل آلاف السنين لا تنقص شيئاً منها، ثم انقلب الموجب بغتة ووقع، من غير أمر تجدد، وشرط تحقق، وهذا محال.

قلت: هذا المثال الوضعي من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة، وهو يؤهنها^(٦)، لأن

(١) الوضعي: الفقهي أو الاصطلاحى.

(٢) المعلول: ما يحدث عن علة، ويقالها تمامًا، وهو أحد طرفي العلاقة النفسية بين العلة والمعلول، وقد يسمى أيضا العلاقة السببية بين السبب والمسبب. انظر المعجم الفلسفى (٧٨١)، وقد ذكرنا هذا التعريف في تهافت الفلاسفة.

(٣) وهذا بيان وشرح فحسب، وإلا فهناك خلاف بين الفقهاء في قضية وقوع الطلاق المعلق وعدمه وهذا موضوع مكانه كتب الفقه على اختلاف المذاهب أو كتب الفقه المقارن.

(٤) وهى هكذا في نسخة التهافت التى علقنا عليها، وهى هكذا في نسخة ابن رشد، ويرى الدكتور سليمان دنيا أن في العبارة شيئاً من الاضطراب وحاول تصويبها بقوله: لعل العبارة هكذا: «وكما لا يتصور تقدم القصد.. إلى قوله إلا بطريقة العزم، ثم يزداد لا يعقل إرادة في اليوم إلا إيجاد في الغد».

(٥) يؤهنها: من الوهن يعنى يُضعفها.

للأشعرية أن تقول : إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ، إلى وقت حصول الشرط، من دخول الدار أو غير ذلك، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد البارئ سبحانه إياه، إلى وقت حصول الشرط الذي تعلق به، وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر في الوضعيات كالأمر في العقلات. ومن شبهة هذا الوضعي بالعقلي، من أهل الظاهر، قال لا يلزم هذا الطلاق، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطبيق المطلق، لأنه يكون طلاقاً وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول، من المطبوع في ذلك المفهوم إلى الموضوع المصطلح عليه.

ثم قال أبو حامد مجاباً عن الأشعرية :

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء، أي شيء كان، تعرفونه بضرورة

العقل، أو نظره؟

وعلى لغتكم في المنطق : نعرفون الالتقاء بين هذين الحدين، بحدٍّ أوسط، أو من غير حدٍّ أوسط؟ فإن ادّعيتم حدًّا أوسط وهو الطريق النظري فلا بد من إظهاره. وإن ادّعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد، ولا يحصيها عدد. ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة، فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك؛ إذ ليس في جميع ما ذكره إلا الاستبعاد، والتمثيل بعز منا وإرادتنا، وهو فاسد، فلا تضاهي الإرادة القديمة، القصور الحادثة. وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان.

قلت : هذا القول هو من الأقاويل الركيكة ^(١) الإقناع، وذلك أن حاصله، هو أنه إذا ادّعى مدّع أن وجود فاعل بجميع شروطه، لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول، فلا يخلو أن يدّعي معرفة ذلك : إمّا بقياس. وإما أنه من المعارف الأولية .

فإن ادّعى ذلك بقياس، وجب عليه أن يأتي به، ولا قياس هنالك. وإن ادّعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية، وجب أن يعترف به جميع الناس، خصوصهم وغيرهم، وهذا ليس بصحيح؛ لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس، لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً، كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

ثم قال كالمجواب عن الأشعرية :

فإن قيل ^(٢) : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه، من غير موجب، ومجوز ذلك مكابرة لضرورة العقل؟

قلنا : وما الفصل بينكم، وبين خصومكم، إذا قالوا لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته، ومن غير أن يكون العلم

زائداً على الذات، ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم. وهذا مذهبكم في حق الله تعالى، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا، في غاية الإحالة. ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث .
وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه^(١)، فهو العاقل، وهو العقل، وهو المعقول، والكل واحد .

فلو قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول، معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه، محال بالضرورة. والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه، تعالى عن قولهم - وفي نسخة «قولكم» - وعن قول جميع الزائعين علواً كبيراً، لم يكن يعلم صنعه البتة .

قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف ما أظهروا، من ضرورة امتناع تراخي المفعول عن فعله مجاناً، وبغير قياس أداهم إليه، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان. الذي أداهم إلى حدوث العالم، كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم، إلى اتحادهما في حق البارئ سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه أداهم إلى ذلك في حق القديم.

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردَّ الضرورة في أن الصانع يعرف ولا بد مصنوعه، إذ قال في الله سبحانه : إنه لا يعرف إلا ذاته. وهذا القول إذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينياً وعماماً في جميع الموجودات، فلا يوجد برهان يناقضه .
وكل ما وجد برهان يناقضه، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين لا أنه كان يقيناً في الحقيقة كذلك .
فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم في الشاهد والغائب، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق البارئ سبحانه .

وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم ظنيّاً فيمكن أن يكون على اتحادهما عند الفلاسفة برهان، وكذلك إن كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله، ويدعى رده الأشعرية من قبل أن عندهم في ذلك برهاناً، فنحن نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان .

وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره، بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على رأى ولا هوى إذا سبّرت^(٢) بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والمظنون في كتب المنطق .

كما أنه إذا تنازع اثنان في قول مّا، فقال أحدهما : هو موزون. وقال الآخر : ليس بموزون. لم يرجع الحكم فيه إلا إلى الفطرة السليمة التي تدرك الموزون من غير الموزون. وإلى علم العروض .
وكما أن من يدرك الوزن لا يخل بإدراكه عنده إنكار من ينكره . فكذلك الأمر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده إنكار من ينكره .

وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهن والضعف، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل، إن كان قصده فيه إقناع الخواص .

(٢) سَبَّرَهُ : حَبَّرَهُ ليعرف ما عنده، يقال : سبّر الأمر سبراً حَبَّرَهُ وحَزَرَهُ .

(١) وهذا القول لأرسطو .

ولما كانت الإلزامات التى أتى بها فى هذه المسألة أجنبية وغريبة عن المسألة قال^(١) فى إثر هذا : بل لا تتجاوز إلزامات هذه المسألة^(٢)، فنقول لهم :

بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لأحاديها، مع أن لها سدسًا، وربعًا ونصفًا... إلى قوله : فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر كما سننصه بعد^(٣).

وهذا أيضًا : معارضة سفسطائية، فإن حاصلها هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا، فى أن العالم محدث. وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا وتر. كذلك نعجز عن نقض قولكم: إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفيًا شروط الفعل، إنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غايته هو إثبات الشك، وتقديره، وهو أحد أغراض السفسطائيين . وأنت يا هذا الناظر فى هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التى قالتها الفلاسفة فى إثبات أن العالم قديم فى هذا الدليل، والأقاويل التى قالتها الأشعرية، فى مناقضة ذلك. فاسمع أدلة الأشعرية فى ذلك، واسمع الأقاويل التى قالتها الفلاسفة فى مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل . قال أبو حامد :

فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال؛ لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لأحاديها، مع أن لها سدسًا، وربعًا، ونصفًا. فإن فلک الشمس يدور فى سنة، وفلک زحل فى ثلاثين سنة. فتكون أدوار زحل، ثلث عشر دورة الشمس، وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس؛ فإنه يدور فى اثنتى عشرة سنة.

ثم إنه كما لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أنه ثلث عشره. بل لا نهاية لأدوار فلک الكواكب الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية، التى للشمس فى اليوم والليلة، مرة^(٤).

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالة ضرورة، فيماذا تنفصلون عن قوله؟ بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات : شفع، أو وتر؟ أو شفع ووتر جميعًا؟ أو لا شفع ولا وتر؟

فإن قلتم : شفع ووتر جميعًا، أو لا شفع ولا وتر. فيعلم بطلانه ضرورة. وإن قلتم : شفع، فالشفع يصير وترًا بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له، واحد؟ وإن قلتم : وتر، فالوتر يصير بواحد، شفعا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى يصير به شفعا؟ فيلزمكم القول بأن ليس بشفع ولا وتر.

(٢) أى مسألة قدم العالم .

(١) أى الإمام الغزالي .

(٣) قوله «كما سننصه بعد» من كلام ابن رشد، والمعنى بما ستذكره بنصه.

(٤) يريد الغزالي هنا حركة الشمس من المشرق إلى المغرب فى دورتها حول الأرض مرة فى اليوم والليلة .

قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان ذواتا أدوار بين طرفي زمان واحد، تم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد؛ فإن نسبة الجزء من الجزء، هي نسبة الكل من الكل .

مثال ذلك : أنه إذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى سنة ثلاث عشر دورات الشمس في تلك المدة؛ فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس إلى جملة دورات زحل مذ وقعت في زمان واحد بعينه، لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة، من جميع أدوار الحركة الأخرى هي نسبة الجزء من الجزء .

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة، لكون كل واحد منهما بالقوة، أي : لا مبدأ لها ولا نهاية، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء، لكون كل واحد منها بالفعل، فليس يلزم أن يتبع نسبة الكل إلى الكل، نسبة الجزء إلى الجزء، كما وضع القوم^(١) فيه دليلهم، لأنه لا توجد نسبة بين عظيمين أو قدرين، كل واحد منهما يفرض لا نهاية له، فإذا القدماء لما كانوا يفرضون مثلاً جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها، وكذلك حركة زحل . لم يكن بينها نسبة أصلاً، فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزأين من الجملة . وهذا بين بنفسه^(٢) .

فهذا القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل، فيلزم في الجملتين أن تكون نسبة إحدهما إلى الأخرى، نسبة الأكثر إلى الأقل . وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين . وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة .

وإذا وضع أن هنالك نسبة، هي نسبة الكثرة إلى القلة، توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .

وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيان غير متناهيين بالفعل؛ لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما . وأما إذا أخذ بالقوة، فليس هنالك نسبة .

فهذا هو الجواب في هذه المسألة، لا ما جاب به أبو حامد عن الفلاسفة .

وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب، وأعسرها كلها هو ما جرت به عادتهم أن يقولوا، إنه إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي، حركات لا نهاية لها، فليس يوجد متها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها .

وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة . وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها، لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها . وليس يجوز أحد من الحكماء، وجود أسباب لا نهاية لها، كما تجوزه الدهرية^(٣)؛ لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب،

(١) المقصود بهم الفلاسفة .

(٢) هذا الذي يدعى ابن رشد أنه يبين بنفسه، لا نتبين بيانه، إذ هو أصل المسألة، فالغزالي يدعى استحالة تساوي دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة مع دورات فلك يدور في اليوم الواحد دورة . وابن رشد يقول : لا ينبغي أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن المتساوي وعدمه يكون في المتناهي لا في غير المتناهي . يقول د/ سليمان دنيا : والأمر كما ترى أقل ما يقال فيه أنه مشكل لا أنه يبين بنفسه .

(٣) الدهرية : منكرو الخالق سبحانه، وكذلك البعث والأجزاء، وهم الذين حكى القرآن قوههم : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَكِلُهَا إِلَّا لِلْأَنفُسِ ﴾ [الجنانية ٢٤]

ومتحرك من غير محرك. لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن هاهنا مبدأً محرّكاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده. لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكناً، لا ضرورياً، فلم يكن مبدأً أولاً فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده، ليس لها مبدأ، كالحال في وجوده.

وإذا كان ذلك كذلك، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطاً في وجوده الثاني لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات، وكون بعضها قبل بعض، هو بالعرض. فجزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض، لا بالذات. بل لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له، أمراً ضرورياً تابِعاً لوجود مبدأ أول أزلي. وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يظن بها، أن المتقدم سبب للمتأخر، مثل الإنسان الذي يلد إنساناً مثله. وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر، يجب أن يترقى إلى فاعل أول قديم لا أول لوجوده، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان. فيكون كون إنسان عن إنسان آخر، إلى ما لا نهاية له، كوناً بالعرض. والقبليّة والبعدية بالذات؛ وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها التي من شأنها أن تكون بالآلة.

فلما اعتقد المتكلمون فيها بالعرض أنه بالذات، دفعوا وجوده، وعسر حل قولهم، وظنوا أن دليلهم ضروري.

وهذا من كلام الفلاسفة بيّن، فإنه قد صرح رئيسهم الأول، وهو أرسطو أنه لو كانت للحركة حركة، لما وجدت الحركة. وأنه لو كانت للأسطقس، أسطقس، لما وجد الأسطقس. وهذا النحو مما لا نهاية له، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى، ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى، ولا أنه قد دخل في الوجود، ولا في الزمان الماضي، لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ. وما لم يبتدئ، فلا ينقضى. وذلك أيضاً بيّن من كون المبدأ والنهاية، من المضاف.

ولذلك يلزم من قال: إنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ؛ لأن ما له مبدأ فله نهاية. وما ليس له نهاية فليس له مبدأ. وكذلك الأمر في الأول والآخر، أعني ما له أول، فله آخر. وما لا أول له فلا آخر له. وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة. وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له. ولذا إذا سأل المتكلمون الفلاسفة، هل انقضت الحركات، التي قبل الحركة الحاضرة، كان جوابهم: أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها، فلا انقضاء لها. فيإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها، ليس بصحيح، لأنه لا ينقضى عندهم إلا ما ابتدأ.

فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وأنها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا

الكتاب لاحقة بمراتب البرهان. وهو الذي قصدنا بيانه في هذا الكتاب^(١). وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان الماضي، أن يقال: دخل من أفعاله، مثل ما دخل من وجوده، لأن كليهما لا مبدأ له. وأما ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة، في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض، والرد عليهم فهذا نصه:

قال أبو حامد:

فإن قيل: محل الغلط في قولكم: إنها جملة مركبة من أحاد، فإن هذه الدورات معدومة أما الماضي فقد انقضى، وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة، ولا موجودة هاهنا. ثم قال هو في مناقضة هذا^(٢):

قلنا: العدد ينقسم إلى الشفع والوتر، ويستحيل أن يخرج عنه، سواء كان المعدود موجوداً باقياً أو فانيًا. فإذا فرضنا عدداً من الأفراس لزمننا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وترًا، سواء قدرناها موجودة، أو معدومة، فإنه إن انعدمت بعد الوجود، لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت.

هذا منتهى قوله: قلت: وهذا القول إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس، أو في النفس، أعني حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده. وأما ما كان موجوداً بالقوة، أي ليس له مبدأ ولا نهاية، فليس يصدق عليه لا أنه شفع، ولا أنه وتر، ولا أنه ابتداء، ولا أنه انقضى، ولا دخل في الزمان الماضي، ولا في المستقبل؛ لأن ما في القوة، في حكم المعدوم. وهذا هو الذي أراد الفلاسفة بقولهم: إن الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة. وتحصيل^(٣) هذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة، ذات مبدأ ونهاية. فلما أن يتصف بذلك من حيث^(٤) له مبدأ ونهاية خارج النفس. وإما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس، لا خارج النفس. فأما ما كان منه كلا بالفعل، ومحدوداً في الماضي، في النفس وخارج النفس، فهو ضرورة: إما زوج، وإما فرد. وأما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هي في النفس؛ لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده. فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها: زوج، أو فرد. وأما من حيث هي خارج النفس، فليست تتصف لا بكونها زوجاً، ولا فرداً. وكذلك ما كان منها في الماضي، ووضع إنه بالقوة خارج النفس، أي ليس له مبدأ، فليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً، إلا أن يوضع بالفعل، أعني كونها ذات مبدأ ونهاية.

فكل ما كان من الحركات ليس لها كل ولا جملة، أعني ذات مبدأ ونهاية، إلا من حيث هي في النفس، كالحال في الزمان، والحركة الدورية، فواجب في طباعها أن لا تكون زوجاً ولا فرداً، إلا من حيث هي في النفس. والسبب في هذا الغلط أن الشيء إذا كان في النفس بصفة، أو هم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة.

(١) هدف الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» التشكيك في أدلة الفلاسفة، وليس هدفه أن يثبت عقيدة، لذا ليس من حق ابن رشد أن ينتظر من الغزالي أن يكون مثبلاً لعقيدة، وليس من حقه كذلك أن يتصيد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ اليقين.

(٢) هذه العبارة من كلام ابن رشد وليست من كلام الغزالي. (٣) في نسخة: ومحصّل. (٤) في نسخة: من حيث إن له.

ولما لم يكن شيء مما وقع في الماضي يتصور في النفس، إلا متناهيًا، ظن^(١) أن كل ما وقع في الماضي، أن هكذا طباعه خارج النفس .

ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل، تعين على ما لا نهاية فيه التصور، بأن يتصور جزءًا بعد جزء، ظن أفلاطون والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها. وهذا كله حكم خيالي، لا برهاني، ولذلك كان أضبط لأصله، وأحفظ لوضعه ممن وضع أن للعالم مبدأ يوضع أن له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين .

وأما قول أبي حامد بعد هذا :

على أنا نقول لهم : إنه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي أحاد متغيرة بالوصف، ولا نهاية لها، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر فيهم تنكرون على من يقول : بطلان هذا يعرف ضرورة، كما ادعيتهم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة؛ وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا، ولعله مذهب أرسطو طاليس .
فإنه قول في غاية الركاكة^(٢).

وحاصله : أنه لا ينبغي أن تنكروا قولنا فيما هو ضروري عندكم أنه غير ضروري، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعى خصومكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل؛ أي كما تضعون أشياء ممكنة، وخصومكم يرون أنها معتنقة.

كذلك تضعون أنتم أشياء ضرورية وخصومكم تدعى أنها ليست بضرورية، وليس تقدرتون في هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين .

وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه، هي معاندة خطائية ضعيفة، أو سفسطائية .

والجواب في هذا أن يقال : إن الذي يدعى أنه معلوم بالضرورة، هو في نفسه كذلك. والذي تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة، ليس كما تدعونه. وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه بينة إلا بالذوق، كما لو ادعى إنسان في قول ما : أنه موزون، وادعى آخر أنه غير موزون، لكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة. وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد، فغير معروف من مذهب القوم^(٣)؛ لأن سبب الكثرة العددية هي المادية عندهم.

وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة .

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد، واحدة بالصورة، بغير مادة فمحال وذلك أنه لا يتميز شخص عن شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض، إذ قد كان يوجد مشاركا له في ذلك الوصف غيرُهُ. وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة .

(٢) جواب قوله وأما قول أبي حامد السابق ذكره .

(١) في نسخة : يظن .

(٣) لعله اتهم للغزالي بأنه صور مذهبهم بغير ما هو عليه .

وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل، أصل معروف من مذهب القوم، سواء كان أجساماً، أو غير أجسام.

ولا نعرف أحداً فرّق بين ما له وضع، وما ليس له وضع في هذا المعنى إلا ابن سينا فقط^(١). وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول، ولا يلائم أصلاً من أصولهم. فهي خرافة، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل، سواء كان جسماً، أو غير جسم، لأنه يلزم عنه أن يكون ما له نهاية أكثر مما لا نهاية له.

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس، لكنه قول قليل الإقناع، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها، لكان الجزء مثل الكل أعنى إذا قسم ما لا نهاية له على جزأين.

مثال ذلك : أنه لو وجد خط أو عدد، لا نهاية له بالفعل من طرفيه، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل. والكل لا نهاية له بالفعل. فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل. وذلك مستحيل.

وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة.

قال أبو حامد :

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

قلنا : فهذا أقبح وأشنع، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل، فإننا نقول : نفس زيد عين نفس عمر، أو غيره. فإن كان عينه، فهو باطل بالضرورة؛ فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس غيره. ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس، داخلية مع النفوس في كل إضافة.

فإن قلتم : إنه عينه وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان.

قلنا : وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم، وكمية مقدارية، محال بضرورة العقل، فكيف يصير الواحد اثنين، بل ألفاً ثم يعود ويصير واحداً. بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية، كماء البحر، ينقسم بالجدول والأنهار ثم يعود إلى البحر فأما ما لا كمية له، فكيف ينقسم؟^(٢)

والقصد من هذا كله أن نبين، أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالإحداث، إلا بدعوى الضرورة في امتناع ذلك وأنهم لا ينفصلون عن يدعى الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه.

(١) لعله بهذا ينقد ابن سينا. وابن سينا هو واحد من كبار الفلاسفة الأطباء، أطلقوا عليه الشيخ الرئيس، ولد بإحدى قرى بخارى، وتوفي بهمدان سنة (٨٢٤ هـ).

(٢) يعلن الغزالي هنا أن نفوس الناس متفاوتة، وهو بهذا يخالف الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من عكس ذلك.

قلت : أما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو عمرو واحد بالصورة، وهى النفس . فلو كانت نفس زيد مثلاً غير نفس عمرو بالعدد، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد، لكانت نفس زيد، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً بالصورة، فكان يكون للنفس نفس . فإذا اضطرر أن تكون نفس زيد، ونفس عمرو، واحدة بالصورة .، والواحد بالصورة إنها تلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد . فإن كانت النفس ليست تهلك، إذا هلك البدن، أو كان فيها شيء بهذه الصفة، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد . وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الموضع . والقول الذى استعمل فى إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائى . وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد إما أن تكون هى عين نفس عمرو .

وإما أن تكون غيرها لكنها ليست هى عين نفس عمرو، فهى غيرها . فإن (الغير) اسم مشترك . وكذلك (الهو) يقال على عدة ما يقال عليه الغير . فنفس زيد وعمرو، هى واحدة من جهة، كثيرة من جهة . كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها . وأما قوله : إنه لا يتصور انقسام إلا فيما له كمية، فقول كاذب بالجزء .

وذلك أن هذا : صادق فيما ينقسم بالذات، وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض، أعنى ما ينقسم من قبل كونه فى منقسم بالذات . فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلاً، والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الأجسام، بانقسام الأجسام .

وكذلك الصور والنفس هى منقسمة بالعرض، أى بانقسام محلها . والنفس أشبه شيء بالضوء^(١)، وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام . كذلك الأمر فى النفس مع الأبدان . فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح، فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك . وإنما أراد بذلك مدهانة أهل زمانه^(٢) . وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق .

ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال :

والمقصود من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة . فإنهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا يخرج عنه .

أما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما، أنه بخلاف تلك الحالة، فليس يوجد قول ينفصل به عنه، لأن كل قول إنها يبين بأمور معروفة يستوى فى الإقرار بها الخصمان . فإذا ادعى الخصم فى كل قول، خلاف ما يضعه خصمه، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته . لكن من هذه صفته فهو

(١) يعنى فى هذا الكتاب «تفاهات التفاهات» لأنه كتاب مؤلف للعامة وليس للخاصة . (٢) هنا تشبيه النفس بالضوء .

(٣) هذا اتهام من ابن رشد للغزالي ليس له ما يبرره، ودعوى لا بد لها من دليل، وابن رشد لم يقم أى دليل على صحتها .

خارج عن الإنسانية، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم، بترك حل الشبهة؛ وأما من ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه، فهذا له دواء، وهو حل تلك الشبهة. وأما من لم يعترف^(١) بالمعروف بنفسه، لأنه ناقص الفطرة، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً، ولا معنى لتأديبه أيضاً، فإنه مثل من كلّف الأعمى أن يعترف بصور الألوان أو وجودها.

قال أبو حامد محتجاً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم، كان قادراً على الخلق، بقدر سنة، أو سنين ولا نهاية لقدرته. فكأنه صبر ولم يخلق، ثم خلق. ومدة الترك هي متناهية أو غير متناهية؟ فإن قلتم متناهية صار وجود البارئ متناهياً، وإن قلتم : غير متناهية فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها. قلنا : المدة والزمان مخلوقان عندنا .

وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني .

قلت : أكثر من يقول بحدوث العالم، يقول يحدث الزمان معه، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو : أن تكون متناهية، أو غير متناهية. قولاً غير صحيح؛ فإن ما لا ابتداء له، لا ينقضى ولا ينتهي أيضاً؛ فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة. وإنما الذي يلزمهم أن يقال لهم : حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدؤه، أبعد من الآن الذي نحن فيه، أو ليس يمكن ذلك؟ فإن قالوا : ليس يمكن ذلك، فقد جعلوا مقداراً وحدوداً، لا يقدر الصانع أكثر منه، وهذا شنيع ومستحيل عندهم. وإن قالوا : إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن، من الطرف المخلوق، قيل : وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرف أبعد منه؟ فإن قالوا : نعم، ولا بد لهم من ذلك، قيل فها هنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم، في الدورات شرطاً في حدوث المقدار الزماني الموجود منها. وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينقضي، فما ألزمتكم خصومكم^(٢) في الدورات، ألزموكم في إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات الغير^(٣) المتناهية هي لمقادير لم تخرج إلى الفعل، وإمكانات الدورات التي لا نهاية لها، قد خرجت إلى الفعل .

قيل : إمكانات الأشياء هي من الأمور اللازمة للأشياء، سواء كانت متقدمة على الأشياء، أو مع الأشياء، على ما يرى ذلك قوم. فهي ضرورة بعدد الأشياء. فإن كان يستحيل قبل وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها .

إلا أن لقائل أن يقول : إن الزمان محدود المقدار، أعني زمان العالم، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه، ولا أصغر، كما يقول قوم في مقدار العالم، ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً أن يضع الزمان محدود المقدار، ولا يضع الإمكان متقدماً على الممكن، وأن يضع العظم كذلك متناهياً، لكن العظم له كل، والزمان ليس له كل .

(١) في نسخة : يعترف .

(٢) يعني الفلاسفة الذين يجابون الغزالي نيابة عنهم .

(٣) الأصوب أن يقال : غير المتناهية بدون الألف واللام على كلمة «غير» .

قال أبو حامد حاكياً عن الفلاسفة : لما أنكروا على خصومهم ^(١) أن يكون من المعارف الأولى تراخى فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية .
فإن قيل : فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة، ويدل عليها من وجه آخر؟ إلى قوله : وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال .

قلت : حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل، في الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلي : أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .
وهذا العناد إنما تأتى لهم ^(٢)، بأن قبلوا من خصومهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة ما كان منها في الزمان، مثل المتقدم والمتأخر . وما كان منها موجوداً في الكيفية المتضادة، مثل البياض والسواد . وكذلك العدم والوجود هما عندهم متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية . فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم، وإن كانوا لا يعترفون بها، قالوا لهم : إن من شأن الإرادة أن لا ترجح ^(٣) فعل أحد المثلين على الثاني إلا بمخصص وعلة توجد في أحد المثلين، ولا توجد في الثاني، وإلا وقع أحد المثلين عنها بالاتفاق . فكأن الفلاسفة سلموا لهم في هذا القول أنه لو وجد للأزلي إرادة، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم . فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجئوا إلى أن قالوا :

إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشيء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه . كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن، والعلم صفة من شأنه أن تحيط بالمعلوم . فقال لهم خصومهم من الفلاسفة : هذا محال لا يتصور وقوعه، لأن المتماثلين عند المرید، على السواء، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثاني، إلا من جهة ما هما غير متماثلين، أعنى من جهة ما في أحدهما من صفة ليست في الثاني . وأما إذا كانا متماثلين من جميع الوجوه، ولم يكن هنالك مخصص أصلاً، كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء . وإذا كان تتعلق بهما على السواء، وهى سبب الفعل، فليس تتعلق الفعل بأحدهما بأولى من تعلقه بالثاني . فإما أن يتعلق بالفعالين المتضادين معاً، وإما أن لا يتعلق بواحد منهما . وكلا الأمرين مستحيل .

ففى القول الأول كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول، وألزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال .

فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز المثل عن مثله، بما هو مثل، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة . فكأنهم ناكروهم ^(٤) في الأصل الذى كانوا سلموه .
هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل، وهو نقل الكلام من المسألة الأولى، إلى الكلام في الإرادة، والنقل فعل سفسطائي .

(١) المراد بخصومهم : الأشاعرة . (٢) أى للفلاسفة . (٣) ترجح : تفضل، وترجح الرأى عنده، غلب على غيره .

(٤) ناكروهم : خادعوه، يقال : ناكره : يعنى خادعته، وتناكر الأمر ادعى جهله .

قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في إثبات الإرادة :
والاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن قولكم إن هذا لا يتصور، عرفتموه ضرورة أو نظراً؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما .
وتمثيلكم بإرادتنا، مقايضة فاسدة تضاهي المقايضة في العلم، وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور
قررناها فلم تبعد المفارقة في الإرادة. بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه،
ولا متصلاً، ولا منفصلاً. لا يعقل؛ لأننا لا نعقله في حقنا .

قيل : هذا عمل توهمك وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك. فبم تنكرون على من
يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؛ فإن لم يطابقها اسم الإرادة
فلتسم باسم آخر، فلا مشاحة^(١) في الأسماء. وإنما أطلقناه نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة
لتعيين ما فيه غرض، ولا غرض في حق الله تعالى. وإنما المقصود المعنى، دون اللفظ.

على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور؛ فإننا نفرض قمرتين متساويتين بين يدي المتشوف^(٢)
إليهما، العاجز عن تناولهما جميعاً؛ فإنه يأخذ إحدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء من مثله .
وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب، أو تيسر الأخذ؛ فإننا نقدر على فرض انتفائه.
ويبقى إمكان الأخذ فأنتم بين أمرين : إما أن تقولوا : إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه فقط وهو
حماقة، وفرضه ممكن. وإما أن تقولوا : إذا فرض، بقى الرجل المتشوف أبداً متحيراً ينظر إليهما، فلا يأخذ
إحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض. وهو أيضاً محال يعلم بطلانه ضرورة.
فإذن لابد لكل ناظر، شاهداً وغائباً في تحقيق الفعل الاختيار من إثبات صفة شأنها تخصيص
الشيء عن مثله^(٣).

قلت : حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين :

أحدهما : أنه يسلم أن الإرادة التي في الشاهد، هي التي يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله، بما
هو مثل .

وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها في الفاعل الأول. وما يظن من أنه ليس ممكناً وجود
صفة بهذه الحال، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود هو لا داخل العالم ولا خارجه . وعلى هذا فتكون
الإرادة الموصوف بها الفاعل - سبحانه - والإنسان مقولة باشتراك الاسم كالحال في اسم العلم، وغير ذلك
من الصفات التي وجودها في الأزل غير وجودها في المحدث وإنما نسميها إرادة، بالشرع .

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدي؛ لأن البرهان الذي أدى إلى إثبات صفة بهذه الحال؛
أعني أن تخصص المثل بالإيجاد، عن مثله، إنما هو وضع المرادات متماثلة. وليست متماثلة، بل هي

(١) لا مشاحة : يعنى لا مجادلة فيما تعارفوا عليه.

(٢) المتشوف : التطلع والطموح إلى الشيء .

(٣) يرى الغزالي هنا أن إرادة الإنسان تنجس إلى غرض، في حين أن إرادة الله لا غرض لها .

متقابلة، إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى الوجود والعدم، وهما في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل. فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة متماثلة، وضع كاذب، وسيأتى القول فيه بعد. فإن قالوا: إنما قلنا: إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول، إذ كان مقدسًا عن الأغراض، والأغراض هي التي تخصص الشيء بالفعل عن مثله؟

قلنا: أما الأغراض التي حصوها مما تكمل به ذات المريد، مثل أغراضنا نحن التي من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء، فهي مستحيلة على الله - سبحانه - لأن الإرادة التي هذا شأنها، هي شوق إلى التمام عند وجود نقصان في ذات المريد.

وأما الأغراض التي هي لذات المراد، لا لأن المراد يحصل منه للمريد شيء لم يكن له، بل إنما يحصل ذلك للمراد فقط، كإخراج الشيء من العدم إلى الوجود؛ فإنه لاشك في أن الوجود أفضل له من العدم، أعنى للشيء المخرج. وهذه هي حال الإرادة الأولى مع الموجودات؛ فإنها إنما تختار لها أبدًا أفضل المتقابلين، وذلك بالذات وأولاً.

فهذا هو أحد صنفى المعاندة التي تضمنها هذا القول. وأما المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشيء عن مثله.

وضرب لذلك مثلاً مثل أن نفرض بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه، ونقدر أن لا يمكن أن يأخذهما معاً، ونقدر أنه ليس يتصور له في واحد منهما مرجح فإنه ولا بد سيميز إحدهما بالأخذ من الأخرى.

وهذا تغليب؛ فإنه إذا فرض شيء بهذه الصفة، ووضع مريد دعتة الحاجة إلى أكل التمر، أو أخذه؛ فإن أخذه إحدى التمرتين في هذه الحال، ليس هو تمييز المثل عن مثله، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله فأى منهما أخذ بلغ مراده، وتم له غرضه، فإرادته إنما تعلقت بتمييز أخذ إحدهما عن التمر المطلق، لا بأخذ أحدهما وتمييزه عن ترك الأخرى.

أعنى إذا فرضت الأغراض فيهما متساوية؛ فإنه لا يؤثر أخذ إحدهما على الثانية. وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتها اتفق. ويرجح على ترك الأخذ. وهذا بين بنفسه فإن تمييز إحدهما عن الثانية هو ترجح إحدهما على الثانية، ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل، وإن كانا في وجودهما، من حيث هما شخصان^(١)، ليسا متماثلين لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثاني، بصفة خاصة به.

فإن فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما، تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثاني، لأن الغيرية موجودة فيهما. فإذا لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ما هما متماثلان. فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض.

(١) يقول السابقون: إن الشخص هو كل ما يشخص أمامك من إنسان أو جاد أو نبات أو غيرها.

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم : إنه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه، فقال :

والوجه الثاني : من الاعتراض، هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله؛ فإن العالم وجد عن سببه الموجب له على هيئة مخصوصة، بتماثل تفاصيلها فلم يختص ببعض الوجوه؟ واستحالة تميز الشيء عن مثله في العقل أو في اللزوم بالطبع، أو بالضرورة لا تختلف. إلى قوله: صار ثبوت الوضع به أولى من تبدل الوضع متساوية . وهذا ما لا يخرج منه .

قلت : محصل هذا القول، أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن هاهنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله.

وذلك أنه يظهر أن العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل، وبكمية غير هذه الكمية. لأنه يمكن أن يكون أكثر مما هو عليه، أو أصغر. وإذا كان ذلك كذلك، فهي متماثلة في اقتضاء وجوده. فإن قالت الفلاسفة: إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة، وعدده المخصوص. وإن هذا التماثل إنما يتصور في أوقات الحدوث؛ فإنه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره .

قيل لهم : قد كان يمكنكم أن تجيبوا عن هذا بأن خلق العالم وقع في الوقت الأصح. ولكن نريهم شيئين متماثلين، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اختلافًا . أحدهما : تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك .

والثاني : تخصيص موضع القطبين من الأفلاك، فإن كل نقطتين متقابلتين فرضتا في الخط الواصل من أحدهما إلى الثاني بمركز الكرة فإنه يمكن أن يكونا قطبين. فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قطبًا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون إلا عن صفة مخصصة لأحد المثلين .

فإن قالوا : إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلاً للقطبين . قلنا لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن لا تكون متشابهة الأجزاء . وقد قلتم في غير ما موضع : إنه بسيط، وإنه لموضع هذا كان له شكل بسيط، وهو الكرى .

وأيضًا فإن ادعوا أن فيه مواضع غير متشابهة. فقد يقال لهم : من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع؟ هل من جهة أنها جسم؟ أو من جهة أنها جسم سماوي؟ ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .

قال : وإذا كان هذا هكذا، فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأوقات في حدوث العالم متماثلة، كذلك يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك في كونها أقطابًا متساوية لا يظهر أن ذلك يختص منها بوضع دون وضع، ولا بموضع ثبوت دون موضع . فهذا هو تلخيص هذا العناد، وهو خطبي؛ وذلك أن كثيرًا من الأمور التي ترى بالبرهان أنها ضرورية، هي في بادئ الرأي ممكنة .

والجواب عند الفلاسفة : أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام : جسم : لا ثقيل ولا خفيف، وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دورًا . وأربعة أجسام : اثنان منهما أحدهما : ثقيل بإطلاق وهى الأرض التى هى مركز كرة الجسم المستدير . والآخر : خفيف بإطلاق وهى النار التى هى فى مقعر الفلك المستدير . وأن الذى يلي الأرض هو الماء، وهو ثقيل بالإضافة إلى الهواء خفيف بالإضافة إلى الأرض . ثم يلي الماء الهواء، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء، وثقيل بالإضافة إلى النار . وأن سبب استيجاب الأرض للثقل المطلق هو كونها فى غاية البعد من الحركة الدائرة . ولذلك كانت هى المركز الثابت . وأن السبب فى الخفة للنار بإطلاق، هو أنها فى غاية القرب من الحركة المستديرة . وأن الذى بينهما من الأجسام، إنما يوجد فيه الأمران جميعًا : أعنى الثقل، والخفة؛ لكونها فى الوسط بين الطرفين : أعنى الموضع الأبعد، والأقرب . وأنه لولا الجسم المستدير، لم يكن هنالك : لا ثقيل ولا خفيف بالطبع، ولا فوق ولا أسفل بالطبع، لا بإطلاق ولا بإضافة، ولا كانت مختلفة بالطبع حتى تكون الأرض مثلًا من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص . والنار من شأنها أيضًا أن تتحرك إلى موضع آخر . وكذلك ما بينهما من الأجسام . وأن العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكرى؛ وذلك أن الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير . وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها؛ إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان، وإنها هى متناهية لأنها فى وسط الجسم الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان . ولذلك كان متناهيًا بذاته . وإنه لمكان هذا، لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم إلا كرتيًا . وإلا فكانت الأجسام يجب أن تتناهى : إما إلى أجسام آخر، ويمر ذلك إلى غير نهاية . وإما أن تنتهى إلى الخلاء . وقد تبين امتناع الأمرين . فمن تصوّر هذا علم أن كل عالم يفرض، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام . وأن الأجسام لا تخلو أن تكون :

إما مستديرة، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة .

وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة، وإما خفيفة، أعنى : إما ناريًا وإما أرضيًا وإما ما بينهما .

وأن هذه لا تكون إلا مستديرة، أو فى محيط مستدير، لأن كل جسم : إما أن يكون متحركًا من الوسط، أو إلى الوسط، وإما حول الوسط . وأن من تحركات الأجرام السماوية، يمينًا وشمالًا، امتزجت الأجسام، وكان منها جميع الكائنات المتضادة .

وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة لا تزال من أجل هذه الحركات، فى كون دائم وفساد دائم، أعنى فى أجزائها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب . إذ كان ظاهرًا أن هذا النظام يجب أن يكون تابعًا للعدد الموجود من هذه الحركات . وأنه لو كانت أقل، أو أكثر لاختل هذا النظام، أو كان نظامًا آخر .

وأن عدد هذه الحركات : إما على طريق الضرورة فى وجود ما هنا، وإما على طريق الأفضل .

وهذا كله، فلا تطمع ^(١) هاهنا في تنبيه برهان. فإن كنت من أهل البرهان فانظره في موضعه ^(٢).
واسمع هاهنا أقاويل هي أقنع من أقاويل هؤلاء؛ فإنها وإن لم تفدك اليقين فإنها تفيدك غلبة ظن
تحركك إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم. وذلك أن تتوهم أن كل كرة من الأكر السماوية، فهي حية،
من قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة، لا من
أى جهة اتفقت. وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورة. أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية
يتحرك في المكان من قبل ذاته، من جهة محدودة منه، لا من قبل شيء خارج عنه، ولا من أى جهة
اتفقت من جهاته، وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين متقابلتين قطعنا أنه حيوان.

وإنما قلنا: لا من قبل شيء خارج؛ لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس، إذا حضره حجر
المغناطيس من خارج. وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أى جهة اتفقت.
وإذا صح هذا، فالأجسام السماوية فيها مواضع؛ هي أقطاب بالطبع، لا يصح أن تكون الأقطاب
منها في غير ذلك الموضع. كما أن الحيوانات التي هاهنا لها أعضاء مخصوصة، في مواضع مخصوصة من
أجسامها، لأفعال مخصوصة؛ ليس يصح أن تكون في مواضع آخر منها، مثل أعضاء الحركة؛ فإنها في
مواضع محدودة من الحيوانات.

والأقطاب هي من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعنى أنها أعضاء الحركات.
ولا بين الحيوان الكرى الشكل في ذلك، وغير الكرى إلا أن هذه الأعضاء تختلف في الحيوان الغير
الكرى بالشكل والقوة. وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط؛ ولذلك ظن بها في بادئ الرأي أنها
لا تختلف، وأنها يمكن أن يكون القطبان في فلك أى نقطتين اتفقتا.

فكما أنه لو قال قائل: إن هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان، أعنى الذى هاهنا، يجوز أن تكون
فيه في أى موضع اتفق منه، وأن تكون منه في الموضع الذى هي فيه نوع آخر من الحيوان. لكان أهلاً
أن يضحك به؛ لأنها إنما جعلت في كل حيوان في الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان، أو في المواضع
الذى لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان. كذلك الأمر في اختلاف الأجرام السماوية في مواضع
الأقطاب ^(٣) منها. وذلك أن ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع
كأشخاص الحيوانات المختلفة، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط.

قلت: وهذا الجواب بعينه، هو الذى يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة؟
وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة، كالحال، في اليمين، والشمال،
والأمام، والخلف، التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوان؛ إلا أنها في الحيوانات المختلفة مختلفة
بالشكل والقوة، وهي في الأجسام السماوية مختلفة بالقوة؟

(١) هذه هي المرة الثانية التي يصرح فيها ابن رشد بأنه لا ينبغي أن يخوض هاهنا في ذكر براهين، وسوف يذكر ذلك أكثر من مرة
في كتابه هذا.

(٢) هذه إحالة من ابن رشد إلى كتاب أرسطو «السماء والعالم».

(٣) الأقطاب: جمع قطب، وهي الجهة.

ولهذا ما يرى أرسطو أن للسماء يمينًا وشمالًا، وأمامًا وخلفًا، وفوقًا وأسفل .
فاختلاف الأجرام السماوية في جهات الحركات هو لاختلافها في النوع، وهو شيء يخصها، أعني أنه يختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها .

فتوهم الجرم السماوي الأول حيوانًا واحدًا بعينه، اقتضى له طبعه : إما من جهة الضرورة، أو من جهة الأفضل، أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب . وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة . وأن الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي أفضل الجهات، لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام . والأفضل في المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل .
وهذا كله بين هاهنا بهذا النحو الإقناع، وهو بيّن في موضعه برهان . وهو ظاهر قوله تعالى : ﴿ لَا بُدَّ لِيَكْلَمَتِ اللَّهِ ﴾ [يونس: ٦٤] ﴿ لَا بُدَّ لِيَخْلُقَ اللَّهُ ﴾ [الروم: ٣٠] .

وإن كنت تحب أن تكون من أهل البرهان فعليك التماسه في موضعه .
وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خلل الحجج^(١) التي احتج بها أبو حامد هاهنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من الأجرام السماوية، وبالإضافة إلى ما هاهنا، فإنه يخيل في بادئ الرأي أن الحركة الشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الأول، وأنه يمكن أن يكون له الحركة الغربية .
وهذا كما قلنا، هو مثل من يخيل أن جهة الحركة في السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة في الإنسان . وإنما لم يعرض هذا الظن في الإنسان والسرطان، لموضع اختلاف الشكل فيهما . وعرض هذا في الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل .

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تتبين له حكمته، إذا لم تتبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع، والغاية المقصودة منه .

وإذا لم يقف أصلاً على حكمته، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة وهو بأي شكل اتفق، وبأي كمية اتفقت، وبأي وضع اتفق لأجزائه، وبأي تركيب اتفق .

وهذا بعينه هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي . وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي .
وكما أن من يظن هذه الظنون في المصنوعات، هو جاهل بالمصنوعات، وبالصانع، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة، كذلك الأمر في المخلوقات .

فتبين هذا الأصل، ولا تعجل، وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأي، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه : ﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ﴾ (١٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾ [الكهف: ١٠٣-١٠٤] .

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر، وكشف عنا حجب الجهالة إنه منعم كريم .
والاطلاع على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية، هو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه

(١) هنا يتهم ابن رشد الغزالي بالضعف في الأدلة التي استعملها .

إبراهيم عليه السلام، حيث يقول سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: ٧٥].

ولنتقل هاهنا قول أبي حامد في الحركات، وهو هذا:

قال أبو حامد رحمه الله:

والإلزام الثاني: تعين جهة حركة الأفلاك، بعضها من المشرق إلى المغرب، وبعضها بالعكس. إلى قوله: «كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات».

قلت: وأنت فلن تخفى عليك الإقناع في هذا القول مما تقدم والجواب عنه. وأن هذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة، والأفعال المحكمة التي كوّنت من أجلها، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان الجاهل.

وقوله: فإن قالوا: الجهتان متقابلتان متضادتان، فكيف يتساويان؟

قلنا: هذا كقول القائل: المتقدم والمتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تشابهها. ولكن الذي زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود، وإلى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود. فكذلك يعلم تساوى الأحياء والأوضاع والأمكن والجهات، بالنسبة إلى تلك المصلحة. هو قول ظاهر البطلان^(١) في نفسه.

فإنه إن سلم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو على السواء في المادة التي خلق منها الإنسان، وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود، دون العدم، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين، ولا إبصار هو على السواء.

وذلك أنه ليس لأحد أن يدعى^(٢) أن الجهات المتقابلة متماثلة، ولكن له أن يدعى أن القابل لهما متماثل، وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة.

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا متقدم، وهذا متأخر. وإنما يمكن أن يدعى أنهما متماثلان في قبول الوجود.

وهذا كله ليس بصحيح؛ فإن الذي يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة. وأما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً في وقت واحد، فذلك مما لا يمكن.

والفلاسفة^(٣) لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد. بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه. والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث، وفي فساد ما يفسد. ولو كان زمان إمكان وجود الشيء وزمان عدمه واحداً، أعنى في مادة الشيء القريبة، لكان وجوده فاسداً لإمكان عدمه. ولكن إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل، لا من جهة القابل. ولذلك من

(١) هذا لون من المناظرة ذات الهدف الواضح التي يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يعزل على شيء فاسد يظنه صحيحاً، كما قال د/ سليمان دنيا.

(٣) في نسخة وإنهم بدل «والفلاسفة».

(٢) في نسخة ليس له أن يتوهم بدل ليس لأحد أن يدعى.

رام من هذه الجهة إثبات الفاعل. فهو قول مقنع جدلي، لا برهاني، وإن كان يظن بـ «أبي نصر» و «ابن سينا» أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له فاعل، هذا المسلك^(١)، وهو مسلك لم يسلكه المتقدمون. وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا.

وأما بالإضافة إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه، فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر؛ لأن المتقدم والمتأخر في الآتات، إنها يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر.

وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم؟ ولا يمكن أن يتعين وقت لحدوث العالم لأن قبله: إما أن لا يكون زمان. وإما أن يكون زمان لا نهاية له. وعلى كلا الوجهين لا يتعين له وقت مخصوص تتعلق به الإرادة.

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به «كتاب التهافت» بإطلاق^(٢)، لا تهافت الفلاسفة، لأن الذي يفيد الناظر هو أن يتهافت.

وقوله: وإن ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضًا.

يريد أنه إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات، صح لخصومهم دعوى الاختلاف في الأزمنة، مع اعتقادهم التشابه فيها.

وهذه معاندة بحسب قول القائل، لا بحسب الأمر في نفسه، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة والأزمنة المتخالفة. وقد يعاند هذا لعدم التناسب في هذا الغير من الأزمنة والجهات. وللخصم أن يلتزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل؛ فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية.

قال أبو حامد:

الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال: إنكم استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به؛ فإن في العالم حوادث، ولها أسباب. فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال؛ وليس ذلك مما يعتقده عاقل؛ ولو كان ذلك ممكنًا، لاستغنى عن الاعتراف بالصانع، وإثبات واجب وجود وهو مستند الكائنات. وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها إليه فيكون ذلك الطرف هو القديم. فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم^(٣).

قلت: لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود^(٤) الحادث على هذا النحو من الاستدلال؛ أي لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك في هذه المسألة.

(١) وهو نقد واضح من ابن رشد للفارابي وابن سينا في مسلكهما الذي سلكاه في إثبات وجود الله.

(٢) لا يسوغ لابن رشد أن يحكم عن الكتاب كله بهذا الحكم.

(٣) والمعنى: أن العالم حادث ومن المحال أن تتسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، ولا بد أن تنتهي إلى الأول القديم، وهو الله سبحانه وهذا هو مقصود الغزالي.

(٤) في نسخة الموجود بدل الوجود.

لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث^(١) عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك متكررًا في مادة منحصرة متناهية، مثل أن يكون فساد الفاسد منها شرطًا في وجود الثاني فقط . مثال ذلك^(٢) : أنه واجب أن يتكوّن عندهم إنسان عن إنسان، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي يتكوّن منها الثالث .

مثال ذلك : أن تتوهم إنسانين، فعل الأول منهما الثاني - من مادة إنسان فاسد - فلما صار الثاني إنسانًا بذاته، فسد الإنسان الأول، فصنع الإنسان الثاني من مادته إنسانًا ثالثًا. ثم فسد الإنسان الثاني فصنع من مادته الإنسان الثالث إنسانًا رابعًا .

فإنه يمكن أن تتوهم في مادتين تأتي الفعل إلى غير نهاية، من غير أن يعرض في ذلك محال، وذلك ما دام الفاعل باقيًا . فإن كان هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف . وكذلك يعرض أن يتوهم فيها في الماضي؛ أعني أنه متى كان إنسان فقد كان قبله إنسان فعله وإنسان فسد، وقبل ذلك الإنسان إنسان فعله، وإنسان فسد .

وذلك أن كل ما هذا شأنه، إذا استند إلى فاعل قديم، فهو في طبيعة الدائرة ليس يمكن فيه كل^(٣) . وأما لو كان إنسان عن إنسان، من مواد لا نهاية لها، أو يمكن أن يتزايد تزايدًا لا نهاية له، لكان مستحيلًا؛ لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها، فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه، لأنه إن وجد كل متناه يتزايد تزايدًا لا نهاية له من غير أن يفسد منه شيء، أمكن أن يوجد كل غير متناه . وهذا شيء قد بينه الحكيم في السماع . فإذا الجهة التي منها أدخل القدماء موجودًا قديمًا ليس بمتغير أصلًا، ليست هي من جهة وجود الحادث عنه، بما هي حادثة . بل بما هي قديمة بالجنس .

والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازمًا عن وجود فاعل قديم؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

وأما الجهة التي من قبلها أدخل القدماء في الوجود موجودًا أزليًا واحدًا بالعدد من غير أن يقبل ضربًا من ضروب التغير فجھتان :

إحدهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدوري قديمًا . وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فسادًا لما قبله، وكذلك فساد الفاسد منها ألفوه كونًا لما بعده . فوجب أن يكون هذا التغير القديم : عن محرك قديم، ومتحرك قديم غير متغير في جوهره وإنما هو متغير في المكان بأجزائه؛ أي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببًا لفساد الفاسد منها، وكون الكائن .

وهذا الجرم السماوي هو الموجود غير المتغير إلا في الأين لا في غير ذلك، من ضروب التغير، فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة . وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له، أعني أنه لا أول لها ولا آخر، عن سبب لا أوله له ولا آخر .

(٢) في نسخة صورة ذلك بدل مثال ذلك .

(١) في نسخة حدوث حادث بدل وجود حادث .

(٣) يعني حدًا محدودًا .

والوجه الثاني الذى من قبله أدخلوا موجوداً قديماً، ليس بجسم أصلاً، ولا ذى هوى: هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان. ووجدوا الحركة فى المكان ترتقى إلى متحرك من ذاته عن محرك أول، غير متحرك أصلاً، لا بالذات ولا بالعرض؛ وإلا وجدت محركات متحركات معاً غير متناهية. وذلك مستحيل.

فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزلياً، وإلا لم يكن أولاً. وإذا كان ذلك كذلك، فكل حركة فى الوجود، فهى ترتقى إلى هذا المحرك بالذات، لا بالعرض. وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين ما يتحرك. وأما كون محرك قبل محرك مثل إنسان يولد إنساناً؛ فذلك بالعرض لا بالذات. وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود الإنسان من أول تكوينه إلى آخره، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده، فهو هذا المحرك. وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات، وشرط فى حفظ السموات والأرض وما بينهما.

وهذا كله ليس يتبين فى هذا الموضع ببرهان^(١)، ولكن بأقوال هى من جنس هذا القول. وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف.

وإن تبين لك هذا فقد استغنيت عن الانفصال الذى ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة فى توجه الاعتراض عليهم فى هذه المسألة؛ فإنها انفصالات ناقصة؛ لأنه إذا لم تتبين الجهة التى من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً فى الوجود، لم يتبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأزلي. وذلك هو كما قلنا بتوسط ما هو أزلي فى جوهره كائن فاسد فى حركاته الجزئية، لا فى الحركة الكلية الدورية. أو بتوسط ما هو من الأفعال أزلي بالجنس، أى ليس له أول، ولا آخر^(٢).

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن لا نبعد صدور حادث من قديم، أى حادث كان، بل نبعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث إذ لا تفارق حالة الحدوث ما قبله فى ترجيح جهة الوجود، لا من حيث حضور وقت، ولا آلة، ولا شرط، ولا طبيعة، ولا غرض، ولا سبب من الأسباب يحدد حاله. وأما إذا لم يكن هو الحادث الأول، جاز أن يصدر منه، عند حدوث شيء آخر، من استعداد المحل القابل، وحضور الوقت الموافق، أو ما جرى هذا المجرى. ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيباً لهم :

أما السؤال فى حصول الاستعداد وحضور الوقت، وكل ما يتجدد فيه، فقام؛ فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية، أو ينتهى إلى قديم يكون أول حادث منه.

قلت : هذا السؤال هو الذى سألهم أولاً عنه، وهذا النوع من الإلزام، هو الذى ألزمهم منه أن يصدر حادث من قديم.

(١) مازال ابن رشد يكرر أنه لا يرى أن يخوض فى كتابه هذا فى براهين، وقد أشرنا إلى هذا الكلام سلفاً.

(٢) يقصد اقتراب الفلك المحيط وابتعاده عن الأفلاك الأخرى.

ولما أجااب عنهم بجواب لا يطابق السؤال، وهو تجويز حادث عن قديم، لا حادث أول، أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .

والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول، لا بما هو حادث، بل بما هو أزلي، من جهة أنه أزلي بالجنس حادث بالأجزاء^(١) .

وذلك أن كل فاعل قديم عندهم، إن صدر عنه حادث بالذات، فليس هو القديم الأول عندهم. وفعله عندهم مستند إلى القديم الأول؛ أعنى حضور شرط فعل القديم الذى ليس بأول يستند إلى القديم الأول، على الوجه الذى يستند المحدث إلى القديم الأول، وهو الاستناد الذى هو بالكل لا بالأجزاء . ثم أتى بجواب عن الفلاسفة بأن صور بعض التصوير مذهبهم .

ومعناه إنها لا يتصور حادث عن قديم إلا بوساطة حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها لا أول لها ولا آخر، وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم، فهو كائن فاسد فتكون هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث وتكون بأزلية وفي كليتها فعلا للأزلى .

ثم قال فى الاعتراض على هذا النحو من قبله صدور الحادث عن القديم الأول، على مذهب الفلاسفة، فقال لهم :

الحركة الدورية أحادثة هى أم قديمة؟ فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ للحوادث؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث وتسلسل الأمر .

وقولهم : إنها من وجه تشبه القديم، ومن وجه تشبه الحادث؛ فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة، وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة؛ فإنه ثابت متجدد، هو ثابت التجدد، متجدد الثبوت .

فتقول : أهى مبدأ الحوادث من جهة أنها ثابتة أم من جهة أنها متجددة؟ فإن كانت من حيث إنها ثابتة فكيف صدر شىء حادث عن شىء، من حيث هو ثابت؟ وإن كان صدر عنه من حيث هو متجدد فهو يحتاج إلى ما يوجب التجدد . وتسلسل ذلك .

هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي، فإنه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هى ثابتة، وإنما صدر عنها من حيث هى متجددة. إلا أنها لم تحتج إلى سبب مجدد محدث، من جهة أن تجدها ليس هو محدثاً، وإنما هو فعل قديم، أى : لا أول له ولا آخر. فوجب أن يكون فاعل هذا، هو فاعل قديم؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم، والمحدث لفاعل محدث. والحركة إنما يفهم من معنى القدم فيها أنها لا أول لها ولا آخر. وهو الذى يفهم من ثبوتها، فإن الحركة ليست ثابتة، وإنما هى متغيرة .

فلما شعر أبو حامد بهذا قال :

ولهم فى الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده فى بعض المسائل :

قال أبو حامد :

(١) يرى أرسطو أن العالم ككل قديم، وأن أشياء العالم حادثة لكن المادة قديمة .

الدليل الثاني لهم في المسألة:

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو: إما أن يريد به أنه متقدم بالذات، لا بالزمان. كتقدم الواحد على الاثنين؛ فإنه بالطبع، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني. وتقدم العلة على المعلول، مثل تقدم حركة الشمس على حركة الظل التابع له، وحركة اليد مع حركة الخاتم، وحركة اليد في الماء، مع حركة الماء. فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول؛ إذ يقال: تحرك الظل بحركة الشخص؛ وتحرك الماء بحركة اليد في الماء. ولا يقال: تحرك الشخص بحركة الظل، وتحرك اليد بحركة الماء، وإن كانت متساوية.

فإن أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا، لزم: أن يكونا حادثين، أو قديمين. واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً. وإن أريد أن الباري تعالى، متقدم على العالم والزمان، لا بالذات، بل بالزمان. فإذن قبل وجود العالم والزمان، زمان، كان العالم فيه معدوماً. إذ كان العدم سابقاً على الوجود. وكان الله تعالى سابقاً بمدة مديدة، لها طرف من جهة الآخر، ولا طرف لها من جهة الأول. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له.

وهو متناقض؛ ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن قدر الحركة، وجب قدم الحركة. وإذا وجب قدم الحركة وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته. قلت: أما مساق القول الذي حكاه عنهم فليس ببرهان، وذلك أن حاصله هو: أن الباري سبحانه إن كان متقدماً على العالم: فما أن يكون متقدماً بالسببية، لا بالزمان، مثل تقدم الشخص ظله. وأما أن يكون متقدماً بالزمان، مثل تقدم البناء على الحائط.

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله. والباري قديم. فالعالم قديم. وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له. فيكون الزمان قديماً؛ لأنه إذا كان قبل الزمان زمان، فلا يتصور حدوثه. وإذا كان الزمان قديماً، فالحركة قديمة؛ لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة. وإذا كانت الحركة قديمة، فالمتحرك بها قديم. والمحرك لها ضرورة قديم. وإنما كان هذا البرهان غير صحيح؛ لأن الباري - سبحانه - ليس شأنه مما أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان؛ فليس يصدق عند مقايضة القديم إلى العالم أنه: إما أن يكون معاً، وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان.

قال أبو حامد رحمه الله:

والاعتراض^(١) هو أن يقال: الزمان حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلاً.

ومعنى قولنا: إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان: أنه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان.

(١) الاعتراض المقصود في هذا الموضع هو على التمييز بين القديم بالذات والقديم بالزمان.

ومعنى قولنا : كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط . ومعنى قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ^(١) . ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط . والعالم كشخص واحد .

ولو قلنا : كان الله - سبحانه وتعالى - ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين . وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث وهو الزمان ، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شىء ثالث ، وهو الزمان .
فلا التفات إلى أغاليط الأوهام .

قلت : هذا قول مغالطى خبيث . فإنه قد قام البرهان أن هاهنا نوعين من الوجود ، أحدهما : فى طبيعته الحركة ؛ وهذا لا يتفك عن الزمان . والآخر : ليس طبيعته الحركة ، وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان . أما الذى فى طبيعته الحركة ، فموجود معلوم بالחס والعقل .
وأما الذى ليس فى طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل ، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً ، لا تمر إلى غير نهاية بل تنتهى إلى سبب أول غير متحرك أصلاً .

وقد قام البرهان أيضاً على أن الذى ليس فى طبيعته الحركة ، هو العلة فى الوجود الذى فى طبيعته الحركة . وقام أيضاً البرهان على أن الموجود الذى فى طبيعته الحركة ليس يتفك عن الزمان وأن الموجود الذى ليس فى طبيعته الحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فتقدم أحد الموجودين على الآخر ، أعنى الذى ليس يلحقه الزمان ، ليس تقدماً زمانياً ، ولا تقدم العلة على المعلول اللذين هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم الشخص على ظله . ولذلك كل من شبه تقدم الموجود غير المتحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثانى ، فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجودين من هذا الجنس ، هو الذى إذا اعتبر أحدهما بالثانى ، صدق عليه أنه إما أن يكوناً معاً ، وإما متقدماً عليه بالزمان ، أو متأخراً عنه . والذى سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون من أهل الإسلام ؛ لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً ، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر .

فقول أبى حامد : إن تقدم البارى - سبحانه - على العالم ، ليس تقدماً زمانياً ، صحيح .
لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانياً ، إلا تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل التقدم .

(١) ويعنى به تقدم الله على العالم والزمان وانفراده بالوجود .

والمقابلان هما في جنس واحد؛ ضرورة، على ما سبق في العلوم. فإذا كان التقدم ليس زمنيًا، فالتأخر ليس زمنيًا.

ويلحق ذلك الشك المتقدم وهو: كيف يتأخر المعلوم عن العلة التي استوفت شروط الفعل؟ وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك، ليس لكليته مبدأ، لم يلزمهم هذا الشك. وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة، عن موجود قديم. ومن حجتهم في أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ، ولا حادث لكليته؛ أنه متى وضع حادثًا، وضع موجودًا قبل أن يوجد؛ فإن الحدوث حركة، والحركة ضرورة في متحرك، سواء وضعت الحركة في زمان، أو في الآن. وأيضًا فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث. وإن كان المتكلمون ينازعون^(١) في هذا الأصل، فسيأتي الكلام معهم فيه. والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك. فيلزم، ضرورة، إن وضع حادثًا، أن يكون موجودًا قبل أن يوجد. وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضوع، ولكنه أقنع من كلام القوم.

فقول أبي حامد:

ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً. ثم كان الله وعيسى.

لم يتضمن اللفظ: إلا وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود ذاتين. وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان.

صحيح. إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه، ليس تأخرًا زمنيًا بالذات، بل إن كان، فبالعرض إذ كان المتأخر، فتقدمة الزمان. أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان، وكونه محدثًا. والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة، إلا إن كان جزءًا من متحرك يفضل الزمان عليه من طرفه، كما عرض لموسى وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة. وهذا كله ليس يبين هاهنا برهان، وإنما الذي يتبين هاهنا، أن المعاندة غير صحيحة. وما حكاها بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح.

قال أبو حامد مجيبًا عن الفلاسفة:

فإن قيل: لقولنا «كان الله - تعالى - ولا عالم» مفهوم ثالث سوى وجود الذات، وعدم العالم. بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل، كان: وجود ذات، وعدم ذات حاصلاً. ولم يصح أن يقال: كان الله ولا عالم. بل الصحيح أن يقال: يكون الله، ولا عالم. ويقال للماضي: كان الله ولا عالم. فبين قولنا «كان» و«يكون» فرق: إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر.

فلنبحث عما يرجع إليه الفرق. ولا شك في أنها لا يفترقان في وجود الذات، ولا في عدم العالم، بل في معنى ثالث. فإننا إذا قلنا لعدم العالم في المستقبل: كان الله تعالى، ولا عالم. قيل لنا: هذا خطأ؛ فإن «كان» إنما يقال على «ماض» فدل على أن تحت لفظ «كان» مفهومًا ثالثًا وهو الماضي. والماضي بذاته هو الزمان. والماضي بغيره هو الحركة؛ فإنها تمضي بمضى الزمان.

(١) المنازعة هنا بمعنى المخاصمة والمغالبة، يقال: نازع فلانًا في كذا خاصمه وغالبه.

فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى، حتى انتهى إلى وجود العالم.

قلت: حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن قول القائل: كان كذا، ولا كذا. ثم كان كذا وكذا؛ مفهوماً ثالثاً، وهو الزمان، وهو الذى يدل عليه لفظ «كان» بدليل اختلاف المفهوم فى هذا المعنى: فى الماضى، والمستقبل. وذلك أنه إذا قدرنا وجود شيء ماء، مع عدم آخر. قلنا: كان كذا ولا كذا. وإذا قدرنا عدمه مع وجوده فى المستقبل. قلنا: يكون كذا. فتغير المفهومين يقتضى أن يكون هاهنا معنى ثالث. ولو كان قولنا: كان كذا، ولا كذا. لا يدل لفظ «كان» على معنى، لكان لا يفرق قولنا: «كان» و«يكون». وهذا الذى قاله كله يبين بنفسه.

لكن هذا لا شك فيه عند مقايضة الموجودات بعضها إلى بعض، فى التقدم والتأخر، إذا كانت ما شأنها أن تكون فى زمان. فأما إذا لم تكن فى زمان فإن لفظ «كان» وما أشبهه، ليس يدل فى أمثال هذه القضايا إلا على رباط الخير بالخير، مثل قولنا: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦] وغيرها. وكذلك إن كان أحدهما فى زمان، والآخر ليس فى زمان مثل قولنا: كان الله تعالى ولا عالم، ثم كان الله تعالى والعالم. فلذلك لا يصح فى مثل هذه الموجودات هذه المقايضة التى تمثل بها.

وإنما تصح المقايضة صحة لا يشك فيها، إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده، لأن عدمه مما يجب أن يكون فى زمان، إن كان العالم وجوده فى زمان. فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم، فى وقت وجود العالم نفسه، فهو ضرورة قبله. والعدم يتقدم عليه، والعالم متأخر عنه. لأن المتقدم والمتأخر فى الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان. والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت المقايضة بين: الله تعالى، والعالم. فمن هذه الجهة فقط يبطل هذا القول، ولا يكون برهاناً، أعنى الذى حكاه عن الفلاسفة.

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول:

قلنا: لفهوم الأصل من اللفظين: وجود ذات، وعدم ذات. والأمر الثالث الذى فيه افتراق اللفظين، نسبة لازمة بالإضافة إلينا؛ بدليل أننا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل، ثم قدرنا بعد ذلك وجوداً ثانياً لكانا بعد ذلك نقول: كان الله تعالى، ولا عالم. ويصح قولنا، سواء أردنا به العدم الأول، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود. وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضى. وهذا كله لعجز الوهم عن توهم مبتدأ، إلا مع تقدير قبل له.

وذلك الوهم الذى لا ينفك الوهم عنه، يظن أنه شيء محقق موجود، هو الزمان. وهو كعجز الوهم عن أن يقدر تنهاى الجسم فى جانب الرأس مثلاً، إلا على سطح له فوق، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً: إما ملاء، وإما خلاء.

وإذا قيل: ليس فوق سطح العالم فوق، ولا بعد أبعد منه، امتنع^(١) الوهم من الإذعان لقبوله. كما إذا قيل: ليس قبل وجود العالم، قبل، هو وجود محقق، نفر عن قبوله.

(١) كذا فى نسخة ابن رشد، والذى فى «تنهايات الفلاسفة» النسخة التى قدمنا لها .. كاع الوهم عن الإذعان» بدل امتنع الوهم من الإذعان، وكاع بمعنى: هاب وجبن.

وكما جاز أن يجزم الوهم في تقديره فوق العالم خلاء، هو بُعد لا نهاية له بأن يقال له: الخلاء ليس مفهوماً في نفسه. وأما البعد، فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره، فإذا كان الجسم متناهيًا كان البعد الذي هو تابع له متناهيًا. وانقطع الخلاء والملاء^(١)، غير مفهوم.

فثبت أن ليس وراء العالم، لا خلاء ولا ملاء. وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله .
فكذلك يقال : كما أن البعد المكاني تابع للجسم، فكذلك البعد الزماني تابع للحركة؛ فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم. وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم، منع من إثبات بعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه، يمنع من تقدير بُعد زماني وراءه؛ وإن كان الوهم متشبهاً بخياله وتقديره، ولا يرعوى عنه. ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى «قبل» و «بعد» وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى فوق وتحت. فإن جاز إثبات فوق لا فوق فوقه، جاز إثبات قبل، ليس قبله قبل محقق، إلا خيال وهمي، كما في الفوق. وهذا لازم، فليتأمل؛ فإنهم اتفقوا على أن ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .
قلت : حاصل هذا القول معاندتان :

إحداهما : أن توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهما، إذ قد يمكننا أن نتخيل مستقبلاً صار ماضياً، وماضياً كان قبل مستقبلاً. وإذا كان ذلك كذلك، فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا لها خارج النفس وجود. وإنما هي شيء تفعله النفس . فإذا بطل وجود الحركة، بطل مفهوم هذه النسبة والمقايضة.

والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح. وأن الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة. لكن الحركة ليست تبطل، ولا الزمان؛ لأنه ليس يمتنع وجود الزمان، إلا مع الموجودات المتحركة التي لا تقبل الحركة. وأما وجود الموجودات المتحركة، أو تقدير وجودها، فيلحقها الزمان ضرورة؛ فإنه ليس هاهنا إلا موجودان: موجود يقبل الحركة، وموجود ليس يقبل الحركة. وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه، إلا لو أمكن أن ينقلب الضروري ممكناً. فلو كانت الحركة غير ممكنة، ثم وجدت لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة التي تقبل الحركة. وذلك مستحيل .

وإنما كان ذلك كذلك، لأن الحركة هي في شيء ضرورة فإن كانت الحركة ممكنة، قبل وجود العالم، فالأشياء القابلة هي في زمان ضرورة لأن الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون، لا في العدم، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً. ولذلك لا بد للحدث من أن يتقدمه العدم . ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث، ويرتفع عند العدم، كالحال في سائر الأضداد. وذلك أن الحار إذا صار بارداً، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها، من الحرارة إلى البرودة .

(١) أي ثبت أنها غير مفهومين وراء العالم .

وأما العناد الثاني : وهو أقوى هذه العنادات، فإنه سفسطائي خبيث^(١). وحاصله : أن توهم القبلية، قبل ابتداء الحركة الأولى، التي لم يكن قبلها شيء متحرك، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم، وهو الفوق مثلاً، ينتهي ضرورة: إما إلى جسم آخر، وإما إلى خلاء. وذلك أن البعد شيء يتبع الجسم، كما أن الزمان هو شيء يتبع الحركة. فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له، امتنع بعد غير متناه، وإذا امتنع أن يوجد بعد غيره متناه، امتنع أن ينتهي كل جسم إلى جسم آخر. أو إلى شيء يقدر فيه بعد، وهو الخلاء مثلاً، ويمر ذلك إلى غير نهاية. وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لها. فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية، وكانت هاهنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء، امتنع أن يوجد لها قبل؛ إذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الأولى حركة أخرى.

وهذه المعاندة هي كما قلنا، خبيثة^(٢)، وهي من مواضع الإبدال المغلطة، إن كنت قرأت كتاب السفسطة، وذلك هو الحكم للحكم الذي لا وضع له، ولا يوجد فيه كل، وهو الزمان الحركة، كحكم الكم الذي له وضع وكل، وهو الجسم.

وجعل امتناع عدم التناهي في الكم ذي الوضع، دليلاً على امتناعه في الكم الذي لا وضع له. وجعل فعل النفس في توهم الزيادة على ما كان يفرض بالفعل منها، من باب واحد. وذلك غلط بين؛ فإن توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل. وأنه يجب أن ينتهي إلى عظم آخر ليس هو شيئاً موجوداً، في جوهر العظم ولا في حده.

وأما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثه، فشيء موجود في جوهرها، فإنه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة إلا في زمان، أعني أن يفضل الزمان على ابتدائها. وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف، ليس هو نهاية لزمان آخر - إذا كان حد الآن - أنه : الشيء الذي هو نهاية للماضي، ومبدأ للمستقبل؛ لأن الآن هو الحاضر، والحاضر هو وسط ضرورة، بين الماضي والمستقبل. وتصور حاضر، ليس قبله ماض، هو محال.

وليس كذلك الأمر في النقطة؛ لأن النقطة نهاية الخط وتوجد معه؛ لأن الخط ساكن، فيمكن أن توهم نقطة هي مبدأ لخط وليست نهاية لآخر.

و«الآن» ليس يمكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي، ولا مع المستقبل. فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل. وما لا يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل، من غير أن يكون نهاية لزمان ماض. فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة.

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها زمان : أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً. وليس يمكن أن يكون في

(١) ليس من روح النقاش العلمي الاتهامات المتبادلة التي تخرج المناظر عن شعوره، وابن رشد هنا خرج عن روح المناقشة العلمية فاختر ألفاظاً جارحة وجهها لخصمه مثل سفسطائي خبيث ونحو ذلك مما يذكره في مواجهة الخصم لاسيما كلما حاصر الغزالي الفلاسفة.

(٢) غير مقبولة هذه الأوصاف عند المناقشة.

الآن الذى يصدق عليه أنه حادث معدومًا. فبقى أن يصدق عليه أنه معدوم فى أن آخر غير الآن الذى يصدق عليه فيه أنه كل آتين زمان؛ لأنه لا يلي أن أنا، كما لا تلى نقطة نقطة. وقد تبين ذلك فى العلوم.

فإذن قبل الآن الذى حدثت فيه الحركة، زمان، ضرورة. لأنه متى تصوّرنا آتين فى الوجود حدث بينهما زمان ولا بد. ف «الفوق» لا يشبه «القبل» كما قيل فى هذا القول. ولا «الآن» يشبه «النقطة». ولا «الكم ذو الوضع» يشبه الذى لا وضع له.

فالذى يجوز وجود أن ليس بحاضر، أو حاضر ليس قبله ماض، فهو يرفع الزمان والآن؛ بوضعه أنا بهذه الصفة. ثم يضع زمانًا ليس له مبدأ. فهذا الوضع يبطل نفسه، ولذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلىة، فى كل حادث إلى الوهم؛ لأن الذى يرفع القبلىة يرفع المحدث. والذى يرفع أن يكون للفوق فوق بعكس هذا لأنه يرفع الفوق المطلق. وإذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الأسفل المطلق. وإذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل والخفيف.

وليس فعل الوهم، فى الجسم المستقيم الأبعاد، أنه يجب أن ينتهى إلى جسم غيره، باطلاً، بل هو واجب؛ فإن المستقيم الأبعاد يمكن فيه الزيادة. وما يمكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع. ولذلك وجب أن تنتهى الأجسام المستقيمة إلى جسم كرى محيط إذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان.

ولذلك متى طلب الذهن أن يتوهم فى الجسم الكرى، أنه يجب أن ينتهى إلى شىء غيره فقد توهم باطلاً. وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين، ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب الصناعى.

وأيضًا ليس يتبع الزمان الحركة، على ما تتبع النهاية العظم؛ لأن النهاية تتبع العظم من قبل أنها موجودة فيه، كما يوجد العرض فى موضوعه المتشخص بشخصه والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه، وكونه موجدًا فى المكان الذى فيه موضوعه. وليس الأمر كذلك فى لزوم الزمان والحركة؛ بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شىء بلزوم العدد عن المعدود. أعنى أنه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر فى الزمان مع الحركات.

ولذلك كان الزمان واحدًا لكل حركة ومتحرك وموجدًا فى كل مكان. حتى لو توهمنا قومًا حبسوا منذ الصبا فى مغارة من الأرض، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان. وإن لم يدركوا شيئًا من الحركات المحسوسات التى فى العالم. ولذلك ما يرى أرسطو أن وجود الحركات فى الزمان هى أشبه شىء بوجود المعدودات فى العدد. وذلك أن العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات. ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات، وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هى متحركة، كما يقدر العدد أعيانها.

ولذلك يقول أرسطو فى حد الزمان إنه : عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها.

وإذا كان هذا هكذا، فكما أنه إن فرضنا معدودًا ماحادثًا، ليس يلزم أن يكون العدد حادثًا، بل واجب إن كان معدودًا، أن يكون قبله عدد كذلك واجب، إن كان هاهنا حركة حادثة أن يكون قبلها

زمان. ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار إليها، أى حركة كانت، لكان الزمان إنها يدرك مع تلك الحركة. فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شئ من طبيعة العظم.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة؛ لأن العالم ليس له فوق، ولا تحت؛ لأنه كرى، وليس للكرة فوق ولا تحت؛ بل إن سميت جهة فوقاً من حيث إنها تلى رأسك، والأخرى تحتاً، من حيث إنها تلى رجلك فهو اسم تجدد له بالإضافة إليك .

والجهة التى هى تحت بالإضافة إليك، هى فوق بالإضافة إلى غيرك، إذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الأرض، واقفاً يحاذى أخص قدمه أخص قدمك^(١) . بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هى بعينها تحت الأرض ليلاً. وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور^(٢) وأما الأول لوجود العالم لا يتصور أن يتقلب آخرًا. وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ، والآخر رقيق واصطلحنا على أن نسمى الجهة التى تلى الرقيق فوقاً إلى حيث ينتهى، والجانب الآخر تحتاً. لم يظهر بهذا اختلاف ذاتى فى أجزاء العالم، بل هى أسامى مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة، حتى لو عكس وضعها، لانعكس الاسم، والعالم لم يتبدل. فالفوق والتحت نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه . وأما العدم المتقدم على العالم، والنهاية الأولى لوجوده فموجود ذاتى لا يتصور أن يتبدل فيصير آخرًا، ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذى هو عدم لاحق، يتصور أن يصير سابقًا. فطرفا نهاية وجود العالم الذى أحدهما أول، والثانى آخر، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيها يتبدل بالإضافة إليها بخلاف الفوق والتحت.

فإذا أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت، فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد . وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد.

قلت : هذا الكلام الذى هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط^(٣) .

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان؛ فلذلك عرض لهما التسلسل الوهمى. وأما التسلسل الذى فى القبل والبعد فليس وهميًا؛ إذ لا إضافة هنالك، وإنما هو عقلى. ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشئ، يمكن أن يتوهم سفلاً لذلك الشئ والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً. وليس العدم الذى قبل الحادث، وهو المسمى قبلاً، يمكن أن يتوهم العدم الذى بعد الحادث المسمى بعداً.

فإن الشك بعد هذا باق عليهم؛ لأن الفلاسفة يرون أن هاهنا : فوقاً بالطبع وهو الذى يتحرك إليه الخفيف، وأسفل بالطبع وهو الذى يتحرك إليه الثقيل. وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع. وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع، يعرض له فى التخيل انتهاء؛ إما إلى خلاء، أو ملاء .

(١) أخص القدم : باطنه . (٢) الدور : هو توقف الشئ على ما يتوقف عليه كما عرفه الجرجاني فى التعريفات .

(٣) وهذا بيان لموضع من مواضع المؤاخذه على الغزالي .

فهذا الدليل إنها انكسر في حق الفلاسفة من وجهين :

أحدهما : أنهم يضعون فوقًا بإطلاق، وأسفل بإطلاق. ولا يضعون أولًا بإطلاق، ولا آخرًا بإطلاق والثاني : أن لخصومهم أن يقولوا : إنه ليس العلة في تخيل أن للفوق فوقًا، ومرور ذلك إلى غير نهاية، كونه مضافًا، بل إنها عرض ذلك للتخيل من قبل أنه لم يشاهد عظمًا إلا متصلًا بعظم كما لم يشاهد شيئًا محدثًا، إلا له قبل .

ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ «الفوق» و «الأسفل» إلى «الوراء»، و «الخارج»، فقال مجيبًا للفلاسفة :

قلنا : لا فرق؛ فإنه لا غرض في تعيين لفظ فوق والتحت بل نعدل إلى لفظ «الوراء» و «الخارج» ونقول : للعالم داخل وخارج... إلى قوله : فهذا هو سبب الغلط . فانكسر بهذه النقطة ما عاند به الفلاسفة من تشبيه النهاية في الزمان، بالنهاية في العظم. ونحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع. وبيننا أنها معاندة سفسطائية، فلا معنى لإعادة القول في ذلك.

قال أبو حامد :

صيغة ثانية لهم في إلزام قديم الزمان :

قالوا : لا شك عندكم في أن الله - تعالى - كان قادرًا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة، أو ما لا نهاية له، وأن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار، والكمية، فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقداره بعضه أمد وأطول من البعض. فلا بد من إثبات شيء من قبل وجود العالم... إلى قوله : فإذا قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة، وهو الزمان، فقبل العالم عندكم زمان .

قلت : حاصل هذا القول، أنه متى توهنا حركة وجدنا معها امتدادًا مقدّرًا لها كأنه مكيال لها، والحركة مكيلة له. ونجد هذا المكيال والامتداد يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى، وبها يساويها ويطبقها من هذا الامتداد. نقول :

إن الحركة الواحدة أطول من الثانية. وإذا كان ذلك كذلك، وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله إلى الآن، فلنفرض مثلاً أن ذلك هو ألف سنة. ولأن الله تعالى هو قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا العالم، عالمًا آخر، يكون الامتداد الذي يقدره، أطول من الامتداد الذي يقدر العالم الأول بمقدار محدود. وكذلك يمكن أن يخلق قبل هذا الثاني، ثالثًا. وكل واحد من هذه العوالم، يجب أن يتقدم وجوده امتداد يمكن أن يقدر به وجوده. وإذا كان هذا الإمكان في العوالم يمر إلى غير نهاية؛ أي : يمكن أن يكون قبل العالم عالم، وقبل ذلك العالم عالم ويمر الأمر إلى غير النهاية. فها هنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم. وهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون عدمًا، فإن العدم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة، فإن مقدرًا لكم ضرورة، كم .

فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان. وهو يظهر أنه متقدم بالوجود على كل شيء يتوهم حادثًا، كما أن الكيل ينبغي أن يكون متقدمًا على المكيل في الوجود .

وكما أنه لو كان هذا الامتداد، الذى هو الزمان، حادثاً بحدوث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد، هو المقدّر له، وفيه كان يحدث، وهو كالكيل لها. كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده، امتداد؛ يقدره. فإذاً ليس هذا الامتداد حادثاً؛ لأنه لو كان حادثاً، لكان له امتداد يقدره؛ لأن كل حادث له امتداد يقدره، هو الذى يسمى الزمان .

فهذا هو أوفق الجهات التى يخرج عليها هذا القول، وهى طريقة ابن سينا فى إثبات الزمان. لكن فى تفهمها عسر من قبل أنه مع كل ممكن امتداد واحد، ومع كل امتداد ممكن يقارنه، وهو موضع النزاع^(١)، إلا إذا سلم أن الإمكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود فى العالم. أعنى أنه كما أن هذا الممكن الذى فى العالم، من شأنه أن يلحقه الزمان، كذلك الممكن الذى قبل العالم. فهذا بين فى الممكن الذى فى العالم؛ ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان .

قال أبو حامد :

الاعتراض : أن هذا كله من عمل الوهم، وأقرب طريق فى دفعه المقابلة للزمان بالمكان. فإننا نقول: هل كان فى قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع؟ فإن قالوا : لا؛ فهو تعجيز . وإن قالوا : نعم؛ فبذراعين، وثلاثة أذرع، وكذلك يرتقى الأمر إلى غير نهاية. فنقول : فى هذا إثبات بُعد وراء العالم، له مقدار وكمية؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكاناً أكبر مما كان يشغل الآخر؛ فوراء العالم بحكم هذا كمية تستعدى ذا كم وهو الجسم، أو الخلاء. فوراء العالم، خلاء، أو ملاء، فما الجواب عنه؟ وكذلك، هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها بذراع، أو بذراعين؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفى من الملاء، ويتبقى، والشغل للأحياز؟ إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين، أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع، فيكون الخلاء مقدراً والخلاء ليس بشيء. فكيف يكون مقدراً؟

وجوابنا فى تخيل الوهم تقدير الإمكانات الزمانية قبل وجود العالم، كجوابكم فى تخيل الوهم تقدير الإمكانات وراء وجود العالم . ولا فرق .

قلت : هذا الإلزام صحيح، إذ جوز تزايد مقدار جسم العالم إلى غير نهاية؛ وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن البارى - سبحانه - شيء متناه، يتقدمه إمكانات كمية لا نهاية لها. وإذا جاز هذا فى إمكان العظم، جاز فى إمكان الزمان، فيوجد زمان متناه من طرف هو إن كان قبله إمكانات أزمنة لا نهاية لها .

والجواب عن هذا : أن توهم كون العالم أكبر، أو أصغر ليس بصحيح، بل هو ممتنع. وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً، أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت، ولم يكن قبل وجود العالم هناك إلا طبيعتان : طبيعة الضرورى، والممتنع؛ وهو بين؛ إذ حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث لم تزل ولا تزال كحكمه على وجود الضرورى والممتنع .

(١) وهذا نقد من ابن رشد لابن سينا .

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة؛ لأنهم يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو، ولا أكبر. ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم ويمر ذلك إلى غير النهاية لجاز أن يوجد عظم لا آخر له، لوجد عظم بالفعل لا نهاية له. وذلك مستحيل.

وهذا شيء قد صرح به أرسطو؛ أعنى أن التزايد في العظم إلى غير نهاية مستحيل. وأما على رأى من يجوز ذلك لمكان ما يلحقه من عجز الخالق، فإنه يصح له هذا العناد؛ لأن الإمكان هاهنا يكون عقلياً، كما هو قبل العالم عند الفلاسفة. ولذلك من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، ويقول: إن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان؛ وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه، وإما خلاء. وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة، فمن يبطل وجود الخلاء، ويقول بتناهي الجسم ليس يقدر أن يضع العالم حدثاً.

ولذلك من أنكر من متأخري الأشعرية وجود الخلاء، فقد فارق أصول القوم، ولم أر ذلك لهم، ولكن حدثني بذلك بعض من يعتنى بمذاهب هؤلاء القوم.

ولو كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة، الذى هو كالكيل للحركة، هو من فعل الوهم الكاذب، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه، لكان الزمان غير موجود؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً، غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة.

فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود، فينبغى أن يكون هذا الفعل للذهن، من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال.

قال أبو حامد:

فإن قيل: ونحن نقول: إن ما ليس بممكن فغير مقدور. وكون العالم أكبر مما هو عليه، وأصغر ليس بممكن فلا يكون مقدوراً.

قلت: هذا جواب لما شئنا به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن البارى أن يصيره أكبر، ولا أصغر، هو تعجيز للبارى سبحانه؛ لأن العجز؛ إنها هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل.

ثم قال أبو حامد ردّاً عليهم:

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن هذا مكابرة للعقل؛ فإن العقل في تقدير العالم، أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع، ليس هو كتقدير الجمع بين السواد والبياض، والوجود والعدم؛ والممتنع هو الجمع بين النفى والإثبات وإليه ترجع المحالات كلها. فهو تحكم بارد فاسد.

قلت: القول بهذا هو كما قال، مكابرة للعقل الذى هو في بادئ الرأى. وأما عند العقل الحقيقى، فليس هو مكابرة؛ فإن القول بإمكان هذا، أو بعدم إمكانه، مما يحتاج إلى برهان. ولذلك صدق في قوله: إنه ليس امتناع هذا، كتقدير الجمع بين السواد والبياض، لأن هذا معروف بنفسه استحالة، وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه، فليس معروفاً بنفسه.

والمحالات، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بأنفسها، فهي ترجع بنحوين :
أحدهما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .

والثاني : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً، أو بعيداً، محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال .
مثال ذلك : أن فرض العالم يمكن أن يكون أكبر، أو أصغر، يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء، أو خلاء . ووضع خارجه ملاء، أو إخلاء، يلزم عنه محال من المحالات . أما الخلاء فوجود بُعد مفارق .
وأما الجسم، فكونه متحرّكاً : إما إلى فوق، وإما إلى أسفل، وإما مستديراً . فإن كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر . وقد تبرهن أن وجود عالم آخر، مع هذا العالم، محال، في العلم الطبيعي .
وأقل ما يلزم عنه الخلاء ؛ لأن كل عالم لابد له من أسطوانات أربعة، وجسم مستدير يدور حولها .
فمن أحب أن يقف على هذا، فليضرب إليها بيده في المواضع التي وجب ذكرها . وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظراً برهانياً .

ثم ذكر الوجه الثاني، فقال :

إنه إن كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب، لا يمكن، والواجب مستغن عن علة .

فقولوا بما قاله الدهريون^(١) من نفى الصانع، ونفى سبب هو مسبب الأسباب، وليس هذا مذهبكم .

قلت : الجواب عن هذا : إما بحسب مذهب ابن سينا فقريب ؛ وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان :
واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره .

والجواب في هذا عندي أقرب . وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول، أن لا يكون لها فاعل ولا صانع . مثال ذلك : أن الآلة التي ينشربها الخشب، هي آلة مقدرة في الكمية، والكيفية، والمادة . أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد، ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار، ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق . وليس أحد يقول : إن المنشار هو واجب الوجود . فانظر ما أخس^(٢) هذه المغالطة !

ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكمياتها، ومواردها كما تنوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق، لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات، وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً، وكل مؤثر في الموجودات خالقاً، وهذا كله إبطال للعقل والحكمة .

قال أبو حامد :

الثالث : هو أن هذا المذهب لا يعجز الخصم عن مقابله بمثله . ونقول : إنه لم يكن وجود العالم

(١) الدهريون : منكرو الخالق سبحانه . وفي القرآن الكريم يحكى الله عن هذه الطائفة قوههم : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَلْهِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ سورة الجاثية ٢٤ .

(٢) عاد ابن رشد إلى استعمال ألفاظ جديدة لا تساير روح المناقشة العلمية مثل : ما أخس، وما أحقر، وهو كما ذكرنا لا يليق في المناقشات لا سيما من كبير مثل ابن رشد .

قبل وجوده ممكنًا، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان. فإن قلتم: فقد انتقل القديم من المعجز إلى القدرة قلنا: لا، لأن الوجود لم يكن ممكنًا، فلم يكن مقدورًا. وامتناع حصول ما ليس بممكن، لا يدل على العجز. وإن قلتم: إنه كيف كان ممتنعًا، فصار ممكنًا؟ قلنا: ولم يستحيل أن يكون ممتنعًا في حال، ممكنًا في حال؟ فإن قلتم: الأحوال متساوية. قيل لكم: والمقادير متساوية، فكيف يكون مقدار ممكنًا وأكبر منه أو أصغر بمقدار ظفر ممتنعًا؟

فإن لم يستحل هذا فهذا لا يستحيل، فهذه طريقة المقاومة. والتحقيق في الجواب: أن ما ذكره من تقدير الإمكانيات لا معنى لها، وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدًا لو أَراده. وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتليسه أشياء أخر.

قلت: حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة: هذه المسألة عندنا مستحيلة. أعنى قول القائل: إن العالم يمكن أن يكون أكبر، أو أصغر. وذلك أن هذا السؤال، إنما يتصور على مذهب من يرى أن الإمكان يتقدم خروج الشيء إلى الفعل. أعنى وجود الشيء الممكن. بل نقول: إن الإمكان وقع مع الفعل، على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان.

قلت: إلا أن جحد^(١) تقدم الإمكان للشيء الممكن جحد للضروريات، فإن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما.

فإن كان الشيء ليس ممكنًا قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة. والممتنع، إنزاله موجودًا، كذب محال. وأما الممكن موجودًا، فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل.

وقولهم: إن الإمكان مع الفعل، كذب؛ فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد. فهؤلاء يلزمهم أن لا يوجد إمكان لا مع الفعل، ولا قبله.

والإلزام الصحيح للأشعرية في هذا القول، ليس هو أن ينتقل القديم من العجز إلى القدرة؛ لأنه لا يسمى عاجزًا، من لم يقدر على فعل الممتنع. وإنما الإلزام الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع، إلى طبيعة الوجود. وهو مثل انقلاب الضروري ممكنًا. وإنزال شيء ما ممتنعًا في وقت ممكنًا في وقت، لا يخرج عن طبيعة الممكن؛ فإن هذه حال كل ممكن.

مثال ذلك: أن كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه. فإذا سلم الخصم أن شيئًا ممتنع في وقت، ممكن في وقت آخر، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق، لا من طبيعة الممتنع.

ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممتنعًا قبل حدوثه دهرًا لا نهاية له، أن يكون إذا حدث، انقلبت طبيعته من الاستحالة إلى الإمكان.

(١) الجحد: الإنكار مع العلم بصحة الشيء.

وهذه مسألة غير التي كان الكلام فيها. وقد قلنا : إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائين .

وأما قوله :^(١)

والتحقيق في الجواب أن ما ذكروه من تقدر الإمكانيات، لا معنى له؛ وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر، لا يمتنع عليه الفعل أبداً، لو أَراده. وليس في هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبسه أشياء آخر .

فإنه إن كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية^(٢) الزمان، كما قال ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمدياً، وكذلك الزمان؛ وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فعله على الدوام لوجوده. بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على الامتناع، وهو أنه لا يكون قادراً في وقت، ويكون قادراً في وقت آخر. ولا يقال فيه : إنه قادر إلا في أوقات محدودة متناهية، وهو موجود أزلي قديم .

فعدت المسألة إلى : هل يجوز أن يكون العالم قديماً، أو محدثاً؟ أو لا يجوز أن يكون قديماً، أو لا يجوز أن يكون محدثاً؟ أو يجوز أن يكون محدثاً ولا يجوز أن يكون قديماً؟ وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلاً أولاً أو لا أول؟ فإن لم يكن في العقل إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات، فليرجع إلى السماع. ولا تعد هذه المسألة من العقليات .

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى؛ لأنه نقص، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً، كفعل المحدث؟ مع أن الفعل المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود، لا من الفاعل القديم، غير المحدود الوجود والفعل .

فهذا كله كما ترى، لا يخفى على من له أدنى بصر بالمعقولات. فكيف يمتنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعل، وقبل ذلك الفعل فعل؟ ويمر ذلك في أذهاننا إلى غير نهاية كما يستمر وجوده؛ أعني الفاعل إلى غير نهاية؟ فإن من لا يساوق^(٣) وجوده الزمان، ولا يحيط به من طرفيه، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان، ولا يساوقه زمان محدود. وذلك أن كل موجود، فلا يتراخى فعله عن وجوده، إلا أن يكون ينقصه من وجوده شيء. أعني أن لا يكون على وجوده الكامل، أو يكون من ذوى الاختيار فيتراخى فعله عن وجوده، وعن اختياره. ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث، فقد وضع أن فعله بجهة ما مضطر وأنه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله .

الدليل الثالث على قدم العالم:

قال أبو حامد :

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده؛ إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً، ثم يصير ممكناً.

(٣) ساووقه : تابعه وسأيره .

(٢) السرمدية : الأبدية المطلقة التي لا نهاية لها .

(١) يعنى الغزالي .

وهذا الإمكان لا أول له، أى : لم يزل ثابتاً، لم يزل العالم ممكناً وجوده؛ إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل، فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل. فإن معنى قولنا إنه ممكن وجوده، أنه ليس محالاً؛ فإذا كان ممكناً وجوده أبداً، لم يكن محالاً وجوده أبداً. وإلا فإن كان محالاً وجوده أبداً، بطل قولنا : إنه ممكن وجود أبداً. وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده أبداً بطل قولنا : إن الإمكان لم يزل. وإن بطل قولنا : الإمكان لم يزل صح قولنا : إن الإمكان له أول. وإذا صح أن له أولاً كان قبل ذلك غير ممكن، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم ممكناً، ولا كان الله تعالى عليه قادراً.

قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكناً إمكاناً لم يزل؛ فإنه يلزمه أن يكون العالم أزلياً؛ لأن ما لم يزل ممكناً، إن وضع أنه لم يزل موجوداً، لم يكن يلزم من إنزاله محال. وما كان ممكناً أن يكون أزلياً، فواجب أن يكون أزلياً؛ لأن الذى يمكن أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً. ولذلك ما يقول الحكيم : إن الإمكان فى الأمور الأولية، هو ضرورى .

قال أبو حامد:

الاعتراض أن يقال : لم يزل ممكن الحدوث، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه. وإذا قدر موجوداً أبداً، لم يكن حادثاً، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان، بل على خلافه. وهذا كقولهم فى المكان، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو، أو خلق جسم فوق العالم ممكن . وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا إلى غير نهاية. ولا نهاية لإمكان الزيادة .

فوجود ملاء مطلق لا نهاية له، غير ممكن. وكذلك وجود لا ينتهى طرفه، غير ممكن، بل كما يقال: إن الممكن جسم متناه السطح ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر . فكذلك الممكن الحدوث، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر. وأصل كونه حادثاً متعين فإنه الممكن لا غير .

قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل، فقد يلزمه أن يكون العالم أزلياً^(١). وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم غير متناهية بالعدد، كما وضع أبو حامد فى الجواب، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثانى عالم ثالث، ويمر ذلك إلى غير نهاية كالحال فى أشخاص الناس، وبخاصة إذا وضع فساد المتقدم شرطاً فى وجود المتأخر .

مثال ذلك أنه إن كان الله سبحانه قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر، وقبل ذلك الآخر آخر، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية. وإلا، لزم أن يوصل إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر، وذلك لا يقول به المتكلمون، ولا تعطيه حججهم التى يحتجون بها على حدوث العالم .

وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر إلى غير نهاية فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالاً؛ لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر أنه محال؛ لأنه يلزم أن تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد. فىكون صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذى صدر عنه الشخص. وذلك بتوسط متحرك أزلى، وحركة أزلية. فىكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر، كالحال فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم.

فبالاضطرار: إما أن ينتهى الأمر إلى عالم أزلى بالشخص أو يتسلسل. وإذا وجب قطع التسلسل، فقطعها بهذا العالم أولى، أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً.

قال أبو حامد:

الدليل الرابع:

وهو أنهم قالوا: كل حادث فالمادة التى فيه تسبقه؛ إذ لا يستغنى الحادث عن مادة، فلا تكون المادة حادثه، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات، على المواد... إلى قوله: فلم تكن المادة الأولى حادثه بحال.

قلت: حاصل هذا القول، أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه. وأن الإمكان يستدعى شيئاً يقوم به، وهو المحل القابل للشيء الممكن.

وذلك أن الإمكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذى من قبل الفاعل. وذلك أن قولنا فى زيد: إنه يمكن أن يفعل كذا، غير قولنا فى المفعول: إنه يمكن. ولذلك يشترط فى إمكان الفاعل، إمكان القابل. إذ كان الفاعل لا يمكن أن يفعل ممتنعاً. وإذا لم يمكن أن يكون الإمكان المتقدم على الحادث فى غير موضوع أصلاً، ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان. فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن؛ وهو المادة. والمادة، لا تتكون بها هى مادة؛ لأنها كانت تحتاج إلى مادة. ويمر الأمر إلى غير نهاية. بل إن كانت مادة متكونة، فمن جهة ما هى مركبة من مادة وصورة. وكل متكون فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية على استقامة فى مادة غير متناهية، وذلك مستحيل، وإن قدرنا متحركاً أزلياً؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه. وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد، ويكون تعاقبها أزلياً ودورياً. فإن كان ذلك كذلك، وجب أن يكون هاهنا حركة أزلية، تفيد هذا التعاقب الذى فى الكائنات الفاسدات الأزلية. وذلك أنه يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر، وفساده هو كون لغيره. وأن لا يتكون شيء من غير شيء؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل. ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذى يتحول وجوداً، ولا هو الذى يوصف بالكون، أعنى الذى نقول فيه: أنه يتكون. فبقى أن يكون هاهنا شيء حامل للصور المتضادة، وهى التى تتعاقب الصور عليها.

قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان الذي ذكره يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكنًا . وإن امتنع ، سميناه مستحيلًا^(١) . وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبًا . فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفًا له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئًا موجودًا يضاف إليه ، ويقال : إنه إمكان لاستدعى الامتناع شيئًا موجودًا ، يقال : إنه امتناعه ؛ وليس للمتنع وجود في ذاته ، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع إلى المادة .

قلت : أما أن الإمكان يستدعي مادة موجودة فذلك بيّن ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمرًا موجودًا خارج النفس ؛ إذ كان الصادق كما قيل في حده : إنه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس . فلا بد في قولنا في الشيء : إنه ممكن ، أن يستدعي هذا الفهم شيئًا يوجد فيه هذا الإمكان . وأما الاستدلال على أنه لا يستدعي معقول الإمكان موجودًا يستند إليه ، بدليل أن المتنوع لا يستدعي موجودًا يستند إليه ، فقول سفسطائي . وذلك أن المتنوع يستدعي موضوعًا ، مثل ما يستدعي الإمكان ، وذلك بيّن ؛ لأن المتنوع هو مقابل الممكن . والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعًا ؛ فإن الامتناع هو سلب الإمكان . فإن كان الإمكان يستدعي موضوعًا ؛ فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الإمكان يقتضي موضوعًا أيضًا . مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع . فإن وجود الأبعاد مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية ، أو داخلها .

ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد .

ونقول : إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحدًا ، ومعنى ذلك في الوجود وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة التي أتى بها هاهنا .

قال أبو حامد :

والثاني^(٢) : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين . فإن كان هذا الإمكان مضافًا إلى الجسم الذي يطريان عليه . حتى يقال : معناه : أن هذا الجسم يمكن أن يسود ، وأن يبيض . فإذا ليس البياض في نفسه ممكنًا ، ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم ، والإمكان مضاف إليه .

فنقول : ما حكم نفس السواد في ذاته ؟ أهو ممكن ؟ أو واجب ؟ أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأن ممكن . فدل أن العقل في القضية بالإمكان ، لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة يضاف إليها الإمكان .

قلت : هذه مغالطة ؛ فإن الممكن يقال : على القابل ، وعلى المقبول . والذي يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع . والذي يقال على المقبول يقابله الضروري . والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله

(١) المستحيل : ما امتنع وجوده ضرورة ، وقد يسمى المتنوع .

(٢) يعني والدليل الثاني من الأدلة الثلاثة التي يستدل بها الغزالي على أن الإمكان لا يستدعي شيئًا موجودًا .

المتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان. وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة. والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وذلك بين من حد الممكن؛ فإن الممكن هو المعدوم الذى يتهياً أن يوجد، وألا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة. ولهذا قالت المعتزلة: إن المعدوم هو ذات ما. أعنى المعدوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له، يلزم أن يكون ذاتاً ما فى نفسه؛ فإن العدم ذات ما.

وذلك أن العدم يضاد الوجود، وكل واحد منهما يخلف صاحبه. فإذا ارتفع عدم شيء ما، خلفه وجوده. وإذا ارتفع وجوده، خلفه عدمه.

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً، ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال، من صفة العدم، إلى صفة الوجود؛ فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير. ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك لأن الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون والتغير والإمكان. فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون والانتقال من العدم إلى الوجود، كالحال فى انتقال الأضداد بعضها إلى بعض. أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه، إلا أنه فى التغير الذى فى سائر الأعراض بالفعل وهو فى الجوهر بالقوة. ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير للشيء الذى بالفعل؛ أعنى الذى منه الكون من جهة ما هو بالفعل؛ لأن ذلك أيضاً يذهب. والذى منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكون. فإذا هاهنا موضوع ضرورة، هو القابل للإمكان، وهو الحامل للتغير، والتكون وهو الذى يقال فيه: إنه تكون وتغير، وانتقل من العدم إلى الوجود.

ولسنا نقدم أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج إلى الفعل، أعنى من طبيعة الموجود بالفعل؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود. وذلك أن التكون هو من معدوم، لا من موجود. فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها. إلا أن الفلاسفة ترى أنها لا تتعزى من الصورة الموجودة بالفعل، أعنى لا تتعزى من الوجود وإنما تنتقل من وجود إلى وجود كانتقال النطفة مثلاً إلى الدم، وانتقال الدم إلى الأعضاء التى للجنين. وذلك أنها لو تعزّت من الوجود، لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون. فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهولى، وهى علة الكون والفساد. وكل موجود يتعزى من هذه الطبيعة، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد.

قال أبو حامد:

والثالث^(١): أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها، ليس بجسم ومادة، ولا منقطع فى

(١) يعنى والدليل الثالث.

مادة. وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم. ولها إمكان قبل حدوثها، وليس لها ذات ولا مادة فإمكانها وصف إضافي، ولا يرجع: إلى قدرة القادر، وإلى الفاعل^(١). فإلى ماذا يرجع؟ فينقلب عليهم هذا الإشكال.

قلت: لا أعلم أحدًا من الحكماء قال: إن النفس حادثة حدوثًا حقيقيًا، إلا ما حكاه عن ابن سينا. وإنما الجميع على أن حدوثها هو إضافي، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال، كالإمكانات التي في المرايا، لاتصال شعاع الشمس بها.

وهذا الإمكان عندهم، ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه، وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة الهبولى. ولا يقف على مذاهبهم في هذه الأشياء إلا من نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة، ومعلم عارف.

فتعرض أبى حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض، لا يليق بمثله؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين:

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها، فساقتها هاهنا على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار. وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها، فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علمًا، وذلك من فعل الجاهل. والرجل يحل عندنا عن هذين الوصفين؛ ولكن لابد للجواد من كبرة. فكبرة أبى حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه.

قال أبو حامد مجيبًا عن الفلاسفة:

فإن قيل ردُّ الإمكان إلى قضاء العقل^(٢) محال؛ إذا لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان: فالإمكان معلوم، وهو غير العلم؛ بل العلم يحيط به، ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه. والعلم لو قدر عدمه، لم ينعدم المعلوم. والمعلوم إذا قدر انتفاؤه انتفى العلم. فالعلم والمعلوم أمران اثنان: أحدهما تابع، والآخر متبوع. ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان، وغفلت عنهم، لكننا نقول: لا يرفع الإمكان، بل الممكنات في أنفسها. ولكن العقول غفلت عنها، أو عدمت العقول والعقلاء، فيبقى الإمكان لا محالة.

وأما الأمور الثلاثة^(٣) فلا حجة فيها؛ فإن الامتناع أيضًا وصف إضافي يستدعى موجودًا يضاف إليه. ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين. فإذا كان المحل أبيض، كان ممتنعًا عليه أن يسود، مع وجود البياض. فلا بد من موضوع يشار إليه موصوف بصفة. فعند ذلك يقال: ضده ممتنع عليه. فيكون الامتناع وصفًا إضافيًا قائمًا بموضوع، مضافًا إليه. وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب.

وأما الثاني: وهو كون السواد في نفسه ممكنًا، فغلط. فإنه إن أخذ مجردًا، دون محل يحله كان ممتنعًا لا

(٢) قضاء العقل: يعنى علمه.

(١) كذا بكل النسخ ولعلها «ولا إلى علمه بكونه ممكنًا» أخذنا مما سبق.

(٣) التي اعترض بها الغزالي على الفلاسفة.

ممكناً. وإنما يصير ممكناً، إذا قُدِّرَ هيئة في جسم؛ فإن الجسم مهياً لتبدل هيئة. والتبدل ممكن على الجسم؛ وإلا ليس للسواد نفس مجردة، حتى يوصف بإمكان.

وأما الثالث: وهو النفس، فهي قديمة عند فريق، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان، فلا يلزم على هذا. ومن سلم حدوثه، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع في المادة، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام «جالينوس» في بعض المواضع. فتكون في مادة، وإمكانها مضاف إلى مادتها. وعلى مذهب من سلم أنها حادثة، وليست منطبقة، فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة. فيكون الإمكان السابق على الحدوث، مضافاً إلى المادة؛ فإنها وإن لم تنطبع فيها، فلها علاقة معها؛ إذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق.

قلت: ما أورده في هذا الفصل، هو كلام صحيح وأنت تتبين ذلك من تفهم طبيعة الممكن.

ثم قال أبو حامد معانداً للحكماء:

والجواب: أن ردَّ الإمكان، والوجوب، والامتناع، إلى قضايا عقلية، صحيح. وما ذكره من أن معنى قضايا العقل، علمه، والعلم يستدعي معلوماً. فيقال لهم: كما أن اللونية، والحيوانية، وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم، وهي علوم لا يقال: لا معلوم لها؛ ولكن لا وجود لمعلوماتها في الأعيان، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان، لا في الأعيان. وإنما الموجود في الأعيان، جزئيات شخصية، وهي محسوسة غير معقولة، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية. فإذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية، والبياضية. ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد، ولا بياض، ولا غيره من الألوان. وثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل. ويقال: هي صورة وجودها في الأذهان لا في الأعيان. فإن لم يمتنع هذا، لم يمتنع ما ذكرناه.

قلت: هذا كلام سفسطائي^(١)؛ لأن الإمكان هو كلي، له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات. وليس العلم علماً للمعنى الكلي، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلي، يفعله الذهن في الجزئيات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد.

فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي.

وهو في هذا القول غلط، فأخذ أن طبيعة الإمكان، هي طبيعة الكلي، دون أن يكون هنالك جزئيات يستند إليها هذا الكلي. أعنى الإمكان الكلي.

والكلي ليس بمعلوم، بل به تعلم الأشياء. وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة. ولولا ذلك، لكان إدراكه للجزئيات، من جهة ما هي كليات، إدراكاً كاذباً.

وإنما كان يكون ذلك كذلك، لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض. والأمر بالعكس. أعنى أنها جزئية بالعرض، كلية بالذات؛ ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كلية غلط فيها، وحكم

(١) عاد ابن رشد إلى اتهام الغزالي بأنه سفسطائي.

عليها بأحكام كاذبة. فإذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد، وصيرها كلية، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً، وإلا اختلطت عليه الطبائع. والممكن هو واحد من هذه الطبائع.

وأيضاً فإن قول الفلاسفة: الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان؛ إنها يريدون أنها موجودة بالفعل، في الأذهان، لا في الأعيان. وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلاً في الأعيان، بل يريدون أنها موجودة بالقوة، غير موجودة بالفعل. ولو كانت غير موجودة أصلاً، لكانت كاذبة. وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة، وكان الممكن خارج النفس بالقوة؛ فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن. ومنها رام أن يغلط؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات لكونها يجتمعان في الوجود الذي بالقوة.

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون: إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلاً. فأتيج: أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس.

فما أقبح هذه المغالطة، وأخبثها؟؟^(١).

قال أبو حامد:

وأما قولهم: لو قدر عدم العقلاء، أو غفلتهم، ما كان الإمكان يندم.

فنقول: ولو قدر عدمهم، هل كانت القضايا الكلية وهي الأجناس والأنواع، تندم؟ فإذا قالوا: نعم؛ إذ لا معنى لها إلا قضية في العقول، فكذلك قولنا، في الإمكان. ولا فرق بين البابين. وإن زعموا: أنها تكون باقية في علم الله تعالى، فكذا القول في الإمكان فالإلزام واقع. والمقصود إظهار تناقض كلامهم.

قلت: الذي يظهر من هذا القول سخافته، وتناقضه. وذلك إن أقنع ما أمكن فيه ابتناء على مقدمتين: إحداهما: أنه بين أن الإمكان: منه جزئي خارج النفس. وكل، وهو معقول تلك الجزئيات. فهو قول غير صحيح.

وإن قالوا: إن طبيعة الجزئيات خارج النفس من الممكنات، هي طبيعة الكلى الذي في الذهن، فليس له: لا طبيعة الجزئي، ولا الكلى. أو تكون طبيعة الجزئي، هي طبيعة الكلى. وهذا كله سخافات. وكيفما كان، فإن الكلى له وجود ما خارج النفس.

قال أبو حامد:

وأما العذر عن الامتناع؛ فإنه يضاف إلى المادة الموصوفة بالشئ؛ إذ يمتنع عليه ضده. فليس كل محال كذلك. فإن وجود شريك لله تعالى محال، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع. فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك، انفراد الله تعالى بذاته، وتوحده واجب، والانفراد مضاف إليه.

فنقول: ليس بواجب؛ فإن العالم موجود معه فليس منفرداً.

فإن زعموا أن انفراده عن النظر واجب، ونقيض الواجب ممتنع، وهو إضافة إليه.

(١) زادت هنا حدة الألفاظ التي لا تليق في النقاش العلمي.

قلنا : معنى انفراد الله تعالى عنها ليس كانفراده عن النظر . فإن انفراده عن النظر واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب .

قلت : هذا كله كلام ساقط؛ فإنه لا يشك أن قضايا العقل إنما هي حكم له، على طبائع الأشياء خارج النفس. فلو لم يكن خارج النفس لا يمكن، ولا ممتنع، لكان قضاء العقل بذلك، كلا قضاء، ولم يكن فرق بين العقل والوهم. ووجود النظير لله سبحانه وتعالى، ممتنع الوجود في الوجود، كما أن وجوده واجب الوجود في الوجود . فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسألة .

قال أبو حامد :

ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة؛ فإن لها ذواتاً مفردة، وإمكاناً سابقاً على الحدوث، وليس ثم ما يضاف إليه.

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس ؛ فهذه إضافة بعيدة .

فإن اكتفيتُم بهذا، فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن في حقه أن يحدثها. فتكون إضافة إلى الفاعل، مع أنه ليس منطبعاً فيه. كما أنه إضافة إلى البدن المنفعل، مع أنه لا ينطبع فيه. ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل، والنسبة إلى المنفعل، إذا لم يكن انطباع في الموضوعين.

قلت : يريد أنه يلزمهم إن وضعوا أن الإمكان بحدوث النفس غير منطبع في المادة، أن يكون الإمكان الذي في القابل، كالإمكان الذي في الفاعل؛ لأن يصدر عنه الفعل، فيستوى الإمكان. وذلك شيء شنيع. وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كأنها تدبر البدن من خارج، كما يدبر الصانع المصنوع. فلا تكون النفس هيئة في البدن، كما لا يكون الصانع هيئة في المصنوع.

والجواب : أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي ترى مجرى الهيئات ما يفارق محلّه، مثل الملاح في السفينة، والصانع مع الآلة التي يفعل بها؛ فإن كان البدن كآلة للنفس، فهي هيئة مفارقة. وليس الإمكان الذي في الآلة، كالإمكان الذي في الفاعل؛ بل توجد الآلة في الحالتين جميعاً، أعني الإمكان الذي في المنفعل، والإمكان الذي في الفاعل. ولذلك كانت الآلات محركة، ومتحركة. فمن جهة أنها محركة، يوجد فيها الإمكان الذي في الفاعل. ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذي في القابل. فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذي في القابل هو بعينه الإمكان الذي في الفاعل. وأيضاً الإمكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة، ليس حكماً عقلياً فقط، بل حكم على شيء خارج النفس.

فلا منفعة للمعاندة بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر .

ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها إنها تفيد شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها، وهو من فعل الشرار السفسطين، قال :

فإن قيل : فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ولم يخل ما أوردتموه من الإشكال .

قلنا: المعارضة^(١) تبين فساد الكلام لا محالة، وينحل وجه الإشكال في تقدير المعارضة والمطالبة. ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم، والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبين تهاقضهم. ولم نتطرق للذب عن مذهب معين؛ فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب، ولا نستقصى القول في الأدلة الدالة على الحدوث، إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم، وأما إثبات المذهب الحق، فسنضع فيه كتابًا، بعد الفراغ من هذا إن شاء الله تعالى، ونسميه «قواعد العقائد»^(٢) ونعتنى فيه بالإثبات، كما اعتنينا في هذا الكتاب، بالهدم.

قلت: أما مقابلة الإشكالات بالإشكالات، فليس تقتضى هدمًا، وإنما تقتضى حيرة وشكوكًا، عند من عارض إشكالًا بإشكال ولم يبين عنده أحد الإشكاليين وبطلان الإشكال الذي يقابله. وأكثر الأفاويل التي عاندهم بها هذا الرجل، هي شكوك تعرض عند ضرب أفاويلهم بعضها ببعض، وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض. وتلك معاندة غير تامة. والمعاندة التامة إنما هي التي تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به. مثل إنزاله أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهني، مثل دعواهم ذلك في الكلي؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم على ذلك إبطال كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود. وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين: إما إبطال كون الكلي في الذهن فقط، وإما كون الإمكان في الذهن فقط. وقد كان واجبًا عليه أن يتدبّر بتقرير الحق، قبل أن يتدبّر بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم؛ لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب، أو يموت هو قبل وضعه. وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد، ولعله لم يؤلفه.

وقوله: إنه ليس يقصد في هذا الكتاب نصره مذهب مخصوص، إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصره مذهب الأشعرية. والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع في العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها في ذلك؛ وأصحها ثبوتًا له، كتابه المسمى بـ «مشكاة الأنوار»^(٣).

المسألة الثانية

في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة



قال أبو حامد:

لتعلم أن هذه المسألة فرع الأولى^(٤)؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدى لا نهاية لآخره، ولا يتصور فناؤه وفساده بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضًا كذلك. وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية، جارية في الأبدية. والاعتراض كالأعتراض من غير فرق.

(١) المعارضة: أحد مواقف الشكّاك اليونان، ويراد بها إمكان معارضة كل حكم، أو قول أو دعوى بحكم أو قول يساويه في القيمة مما يجعل الشاك لا يسلم لا بالحكم ولا بنقيضه، وعُدّت من أبواب «آداب البحث والمناظرة» ويراد بها إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم الدليل. انظر المعجم الفلسفي (٦٨١).

(٢) وقد ألّف الغزالي هذا الكتاب وهو مطبوع متداول. (٣) مشكاة الأنوار للغزالي مطبوع متداول.

(٤) وهو قول الفلاسفة بقدوم العالم.

فإنهم يقولون : إن العالم معلول، وعلته أزلية أبدية، فكذلك المعلول مع العلة. ويقولون: إذا لم تتغير العلة، لم يتغير المعلول. وعليه بنوا منع الحدوث. وهو بعينه جار في الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول. ومسلكهم الثاني: 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؛ فإننا نحيل أن يكون أزليًا، ولا نحيل أن يكون أبديًا، لو أبقى الله تعالى أبدًا. إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر. ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثًا، وأن يكون له أول. ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر، إلا أبو الهذيل العلاف^(١)؛ فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل. وهو فاسد؛ لأن كل المستقبل قط، لا يدخل في الوجود، لا متلاحقًا، ولا متساوقًا؛ والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقًا، وإن لم يكن متساوقًا. وإذا تبين أننا لا نبعد بقاء العالم أبدًا من حيث العقل، بل نجوز إبقاءه وإفناؤه. فإنها يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول^(٢).

قلت: أما قوله: إنها يلزم عن دليلهم الأول من أزلية العالم، فيما مضى، يلزم عنه فيما يستقبل، فصحيح. وكذلك دليلهم الثاني.

وأما قوله: إنه ليس يلزم في الدليل الثالث في المستقبل، مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم؛ فإننا نحيل أن يكون العالم أزليًا فيما مضى، ولسنا نحيل أن يكون أبديًا فيما يستقبل، إلا أبو الهذيل العلاف؛ فإنه يرى أن كون العالم أزليًا من الطرفين، محال.

فليس كما قال؛ لأنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل إمكانه، وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه، يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول. صح لهم أن الزمان ليس له أول؛ إذ ليس هذا الامتداد شيئًا إلا الزمان. وتسمية من سماه دهرًا لا معنى لها. وإذا كان الزمان مقارنًا للإمكان، والإمكان مقارنًا للوجود المتحرك؛ فالوجود المتحرك لا أول له.

وأما قوله: إن كل ما وجد في الماضي، فله أول. ففضية باطلة لأن الأول يوجد في الماضي أزليًا، كما يوجد في المستقبل. وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله، فدعوى تحتاج إلى برهان؛ لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي؛ غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي؛ وذلك أن ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين؛ أعنى أن له ابتداء وانقضاء. وأما ما وقع في الماضي من الأزلي، فليس له ابتداء ولا انقضاء.

(١) أحد كبار شيوخ المعتزلة توفي سنة (٦٦٢ هـ) انظر الأعلام للزركلي (٧/١٣١).

(٢) ذهب الغزالي إلى أن العقل يُجَوِّزُ إبقاء العالم أو إفناؤه.

ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء، فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء؛ لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي، وجود الكائن الفاسد. ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض؛ ولذلك كانت هذه القضية صحيحة: إن كل ما له ابتداء، فله انقضاء. وأما أن يكون شيء له ابتداء، وليس له انقضاء، فلا يصح؛ إلا لو انقلب الممكن أزلياً، لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن. وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية، فشيء غير معروف، وهو مما يجب أن يفحص عنه. وقد فحص عنه الأوائل: فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد. وأشد التزاماً لأصل القول بالحدوث.

وأما من فرق بين الماضي والمستقبل، بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود، وإنما يدخل منه شيء فشيء فكلام موه. وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة، فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان فالزمان بفضل عليه بطرفيه، وله كل. وهو متناه ضرورة. وأما ما لم يدخل في الماضي، كدخول الحادث، فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية وليس له كل. وإنما الكل لأجزائه وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي؛ لأن كل مبدئ حادث هو حاضر. وكل حاضر قبله ماضٍ. فما يوجد مساوفاً للزمان، والزمان مساوفاً له، فقد يلزم أن يكون غير متناه، وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه. كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن. ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن، الذي هو سيال. فإنه كما أن الوجود الذي لم يزل فيما مضى، لسنا نقول: إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود؛ لأنه لو كان ذلك لكان وجوده له مبدأ، ولكان الزمان يحصره من طرفيه.

كذلك نقول فيما كان مع الزمان، لافيه. فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان. وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجوداً؛ إذ كان لا يحصره الزمان.

وإذا تصور موجود أزلي، أفعاله غير متأخرة عنه، على ما هو شأن كل موجود تم وجوده، أن يكون بهذه الصفة. فإنه إن كان أزلياً؛ ولم يدخل في الزمان الماضي؛ فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله في الزمان الماضي؛ لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأزلي لم يزل عادماً الفعل. وما لم يزل عادماً الفعل فهو ضرورة ممتنع.

والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك؛ لأنه لا فرق: بين وجود الموجود، وأفعاله. فإن كانت حركات الأجرام الساقية، وما يلزم عنها، أفعالاً لموجود أزلي، غير داخل وجوده في الزمان الماضي، فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي. فليس كل ما نقول فيه إنه لم يزل يجوز أن يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى؛ لأن ما له نهاية، فله مبدأ.

وأيضاً فإن قولنا فيه : «لم يزل» نفى لدخوله في الزمان الماضي، ولأن^(١) يكون له مبدأ، والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدأ فهو يصادر على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود، إلا لو دخل الوجود الأزلي في الوجود، بدخوله في الزمان الماضي . فإذاً قولنا كل ما مضى فقد دخل في الوجود يفهم منه معنيان : أحدهما : أن كل ما دخل في الزمان الماضي، فقد دخل في الوجود، وهو صحيح .

وأما ما مضى مقارناً للوجود الذي لم يزل، أي لا ينفك عنه، فليس يصح أن نقول : قد دخل في الوجود . لأن قولنا فيه «قد دخل» ضد لقولنا : إنه مقارن للوجود الأزلي . ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود . أعني متى سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيها مضى، فقد ينبغي أن يسلم أن هاهنا أفعالاً لم تزل قبل فيها مضى . وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد، قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار ذاته، فيها مضى، أن يكون قد دخل في الوجود . وهذا كله بين كما ترى .

وبهذا الوجود الأول، يمكن أن توجد أفعال لم تزل، ولا تزال . ولو امتنع ذلك في الفعل، لا تمتنع في الوجود إذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود . فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزلياً، ووجوده أزلياً، وذلك غاية الخطأ . لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشرع^(٢) أخص به من إطلاق الأشعرية؛ لأن الفعل بما هو فعل، فهو محدث وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداث، والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر .

قلت : ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديماً . والله تعالى قديم . وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له . وقد رأيت بعض علماء الإسلام، قد مال إلى هذا الرأي . قال أبو حامد :

وأما مسلكهم الرابع فهو محال لأنهم يقولون : إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده؛ إذ الممكن لا يتقلب مستحيلاً، وهو وصف إضافي، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة . وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها . فالمواد والأصول لا تنعدم، وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

قلت : أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً على موضوع واحد، ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل، فليس يلزم عن وضع ذلك محال . وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها، أو صور لا نهاية لها في النوع، فهو محال . وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلي، أو من فاعل غير أزلي؛ لأنه إن كانت هنالك مواد لا نهاية لها، وجد ما لا نهاية له بالفعل، وذلك مستحيل .

وأبعد من ذلك أن يكون هذا التعاقب عن فاعلات محدثة؛ ولذلك لا يصح على هذه الجهة أن إنساناً يكون ولا بد عن إنسان، إن لم يوضع ذلك معاقباً على مادة واحدة؛ حتى يكون فساد بعض

(١) أي ونفى لأن يكون له مبدأ.

(٢) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم ولكن بمعنى غير المعنى الذي يريده الأشعرية .

الناس المتقدمين مادة للمتأخرين. ووجود بعض المتقدمين أيضًا يجري مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين. وذلك كله بالعرض؛ لأن كون هؤلاء كالألة للفاعل الذي لم يزل، يكون إنسانًا بوساطة إنسان، ومن مادة إنسان. وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل، لم ينفك الناظر في هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها. فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة، في الجائز من أفعاله، والواجب الذي لا يتناهى. وكل ما قلته من هذا كله، فليس بين هاهنا، ويجب أن يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء، واشتروطوها في الفحص. ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق.

قال أبو حامد:

والجواب عن الكل ما سبق. وإننا أفردنا هذه المسألة؛ لأن لهم فيها دليلين آخرين:

الأول: ما تمسك به جالينوس إذ قال: لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام، لظهر فيها ذبول في مدة مديدة. والأرصاء الدالة على مقدارها، منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار. فلما لم تدبّل في هذه الآماد الطويلة، دلّ أنها لا تفسد.

الاعتراض عليه من وجوه:

الأول: أن شكل هذا الدليل أن يقال: إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن يلحقها ذبول. لكن التالى محال. فالمقدم محال. وهو قياس^(١) يسمى عندهم «الشرطى المتصل». وهذه النتيجة غير لازمة؛ لأن المقدم غير صحيح، ما لم يضاف إليه شرط آخر، وهو قوله: إن كانت تفسد فلا بد أن تدبّل. فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط، وهو أن يقال: إن كانت تفسد فسادًا ذبوليًا، فلا بد وأن تدبّل في طول المدة، أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول، حتى يلزم التالى للمقدم. ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا بالذبول؛ بل الذبول أحد وجوه الفساد. ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله.

قلت: الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه، هو أن اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح. وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل إذ كان الفساد قد يقع للشيء قبل الذبول. واللزوم صحيح؛ إذا وضع الفساد على المجرى الطبيعى، ولم يوضع قسرًا. وسلم أيضًا أن الجرم السماوى حيوان^(٢). وذلك أن كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعى، فهو يذبل قبل أن يفسد، ضرورة. لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم فى الساء بغير برهان؛ فلذلك كان قول جالينوس إقناعيًا. والأوثق من هذا القول أن الساء لو كانت تفسد لفسدت: إما إلى الإسطقسات التى تركبت منها، وإما إلى صورة أخرى، بأن تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى، كما يعرض لصور البسائط بأن يتكون بعضها من بعض؛ أعنى الإسطقسات الأربعة^(٣).

(١) القياس: ضرب من الاستدلال الاستنباطى، وهو ينقسم إلى أقسام منها: القياس الاحتمالى، والقياس الاستثنائى، والقياس الافتراضى، والقياس الشرطى المتصل وهو قياس كبراه قضية شرطية متصلة. انظر شرح وبيان كل نوع من هذه الأقيسة فى المعجم الفلسفى (٩٤١).

(٢) أى حي.

(٣) وهى الماء والنار والهواء والتراب.

ولو فسدت إلى الأسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر؛ لأنه لا يصح أن تكون من الإسطقسات المحصورة فيها، لأن هذه الإسطقسات هي جزء لا مقدار له بالإضافة إليها؛ بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة. ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى، لكان هاهنا جسم سادس مصاد لها، ليس هو: لا سماء، ولا أرضاً، ولا ماء، ولا هواء، ولا ناراً. وذلك كله مستحيل.

وأما قوله: إنها لم تذبل، فهو قول مشهور، وهو دون الأوائل اليقينية^(١).
وقد قيل: من أي جنس هي، هذه المقدمات، في كتاب البرهان؟

قال أبو حامد:

الثاني: أنه لو سلم له هذا، وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عرف أنه ليس يعترها الذبول؟
وأما التفاته^(٢) إلى الأرصاد فمحال؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب.
والشمس التي يقال: إنها كالأرض مائة وسبعين مرة^(٣)، أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبال مثلاً، لكان لا يبين للحس، فلعلها في الذبول، وإلى الآن، قد نقص منها مقدار جبال، أو أكثر والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك؛ لأن تقديره في علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب.

وهذا كما أن الياقوت والذهب، مركبان من العناصر عندهم، وهي قابلة للفساد؛ ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة، لم يكن نقصانها محسوساً. فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد، كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة، وذلك لا يظهر للحس. فدل أن دليله في غاية الفساد.
وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقلاء، وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثلاً لما تركناه، واقتصرنا على الأدلة الأربعة التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهها.

قلت: لو كانت الشمس تذبل، وكان ما يتحلل منها في مدة الأرصاد، غير محسوس، لعظم جرمها، لكان ما يحدث من ذوبها فيما هاهنا من الأجرام له قدر محسوس.

وذلك أن ذبول كل ذابل إنها يكون بفساد أجزاء منه تتحلل. ولا بد في تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها في العالم، أو تتحلل إلى أجزاء أخرى. وأي ذلك كان، يوجب في العالم تغيراً بيناً: إما في عدد أجزائه، وإما في كفيته. ولو تغيرت كميات الأجرام، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها.
ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها وبخاصة الكواكب، لتغير ما هاهنا من الأمم.

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مغلّ بالنظام الإلهي الذي هاهنا عند الفلاسفة.
وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان.

قال أبو حامد:

الدليل الثاني لهم في استحالة عدم العالم أن قالوا: العالم لا تنعدم^(٤) جواهره لأنه لا يعقل سبب

(١) هي المسلمات التي لا تحتاج إلى برهان.. (٢) يعنى به جالينوس وهو يرد عليه هنا.

(٣) وهذا عند الأقدمين، وقد ذهب العلم الحديث إلى أنها أكبر مما ذكر بكثير. (٤) لا تنعدم: لا تقنى.

لذلك. وما لم يكن منعداً ثم انعدم فلا بد أن يكون لسبب. وذلك السبب لا يخلو: إما أن يكون إرادة القديم، وهو محال؛ لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه، ثم صار مريداً، فقد تغير، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال. والمراد يتغير من العدم إلى الوجود، ثم من الوجود إلى العدم. وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة، يدل على استحالة العدم.

ونزيد هاهنا إشكالا آخر، أقوى من هذا وهو أن: المراد فعل المريد لا محالة. وكل من لم يكن فاعلا، ثم صار فاعلا، فإن لم^(١) يتغير هو في نفسه، فلا بد أن يصير فعله موجودا، بعد أن لم يكن موجودا. فإنه لو بقي كما كان قبل لم يكن له فعل. والآن أيضا لا فعل له. فإذا لم يفعل شيئا.

والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا؟ وإذا عدم العالم، وتجدد له فعل لم يكن، فما ذلك الفعل؟ أهو وجود العالم؟ وهو محال؛ إذ انقطع الوجود. أو فعله عدم العالم؟ وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا؛ فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجودا. وعدم العالم ليس شيئا موجودا، حتى يقال: هو الذي فعله الفاعل، وأوجده الموجد. ولاشكال هذا، زعموا افتراق المتكلمين في التقصي عن هذا، أربع فرق. وكل فرقة اقتضت مجالا.

قلت: أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم في هذا القول، بجواز عدم العالم، أن يكون القديم، وهو المحدث، يلزم عنه فعل حادث، وهو الإعدام، كما ألزموهم في الحدوث. فقد تم القول فيه، عند القول في حدوث العالم. وذلك أن الشكوك الواقعة في ذلك في الإحداث هي بعينها الواقعة في الإعدام، فلا معنى لإعادة القول في ذلك. وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل، قد تعلق بالعدم، حتى يكون الفاعل إنما فعل عدما، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه، فليجئوا إلى الأقاويل التي تذكر عنهم بعد.

وهذا أمر يلزم ضرورة من قال: إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق. أعنى بإيجاد شيء لم يكن قبل، لا بالقوة، ولا كان ممكنا، فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل؛ بل اخترعه اختراعا. وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة، ليس شيئا غير إخراج ما هو بالقوة، إلى أن يصير به بالفعل، فهو يتعلق عندهم بوجود في الطرفين: أما في الإيجاد فينبقله من الوجود بالقوة، إلى الوجود بالفعل، فيرتفع عدمه. وأما في الإعدام، فينبقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، فيعرض أن يحدث عدمه.

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو؛ فإنه يلزمه هذا الشك، أعنى أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا، أعنى في الإيجاد والإعدام. إلا أنه لما كان في الإعدام آيين، لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم. وذلك أنه ظاهر أنه يلزم قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدما؛ وذلك أنه إذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض، فقد فعل عدما محضا على القصد الأول، بخلاف ما إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة. وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا،

(١) أي بصرف النظر عن مسألة تغير القديم وما تؤدي إليه من المحالات.

وهذا بعينه يلزمهم في الإيجاد، إلا أنه أخفى. وذلك أنه إذا وجد الشيء، فقد بطل عدمه ضرورة. وإذا كان ذلك كذلك، فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم الشيء إلى الوجود. إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة هي الإيجاد، كان لهم أن يقولوا: إن فعله إنما يتعلق بالإيجاد، ولم يقدرُوا أن يقولوه في الإعدام؛ إذ كانت الغاية في هذه الحركة، هي العدم؛ وذلك ليس لهم أن يقولوا: إن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم، وإنما يتعلق بالإيجاد، فلزم عند ذلك بطلان العدم. لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم. وذلك أن الموجود على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق، وحال هو فيها موجود بالفعل. فأما إذا كان موجوداً بالفعل، فليس يتعلق به فعل الفاعل، ولا إذا كان عدماً. فقد بقى أحد أمرين: إما أن لا يتعلق به فعل الفاعل، وإما أن يتعلق بالعدم، فينقلب عينه إلى الوجود.

فمن فهم من الفاعل هذا، فهو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجوداً، وانقلاب عين الوجود عدماً. وأن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني.

وذلك كله مستحيل^(١) في غاية الاستحالة، في سائر المتقابلات، فضلاً عن العدم والوجود.

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء، حتى يظن بظل الشيء أنه الشيء. فهذا كما ترى أمر لازم لمن لم يفهم من الإيجاد إخراج الشيء من الوجود الذي بالقوة، إلى الوجود الذي بالفعل. وفي الإعدام عكس هذا، وهو تغييره من الفعل إلى القوة. ومن هنا يظهر أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث، وأنه إن وجد موجود قائم بذاته، فليس يمكن عليه العدم، ولا الحدوث.

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية، من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته، ولا يجوزون عدمه؛ فمذهب في غاية الضعف؛ لأن ما يلزم في الإعدام، يلزم في الإيجاد، لكنه في الإعدام أبين؛ ولذلك ظن أنها يفترقان في هذا المعنى.

ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الإعدام فقال:

أما المعتزلة فإنهم قالوا: فعله الصادر منه موجود، وهو الفناء يخلقه لا في محل. فينعدم كل العالم دفعة واحدة، وينعدم الفناء المخلوق بنفسه، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل إلى غير نهاية.

ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك - وفي نسخة «هذا الشك» - قال:

وهذا فاسد من وجوه:

أحدها: أن الفناء ليس موجوداً معقولاً حتى يقدر خلقه. ثم إن كان موجوداً، فلم ينعدم بنفسه من غير معدم، ثم لم يعدم العالم؟ فإنه إن خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال؛ لأن الحال يلاقي المحلول فيجتمعان ولو في لحظة. فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدّاً، فلم يفنه. وإن خلقه، لا في العالم، ولا في محل، فمن أين يضاد وجوده وجود العالم؟

(١) أي أن إيجاد المعدوم أو إعدام الموجود، هو بنظر ابن رشد مستحيل.

ثم في هذا المذهب شناعة أخرى، وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض أجزاء هذا العالم دون بعض؛ بل لا يقدر إلا على إحداث فناء لعدم العالم كله؛ لأنه إذا لم يكن في محل، كان نسبه إلى الكل على وتيرة واحدة.

قلت: هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه؛ لأن الفناء والعدم اسمان مترادفان. فإن لم يخلق عدماً، لم يخلق فناء. ولو قدرنا الفناء موجوداً، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً. ووجود عرض في غير محل مستحيل. وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدماً؟ وهذا كله شبيه بقول المبرسمين^(١).

قال أبو حامد:

«الفرقة الثانية»: «الكرامية». حيث قالوا: إن فعله الإعدام. والإعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته، تعالى الله عن قولهم، فيصير العالم به معدوماً. وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه في ذاته، فيصير الموجود به موجوداً.

وهذا أيضاً فاسد؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم خروج عن المعقول؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة. فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة، ووجود المقدور، وهو العالم، لا يعقل، وكذا الإعدام.

قلت: أما «الكرامية»، فيرون أن هاهنا ثلاثة أشياء: فاعل، وفعل وهو الذي يسمونه إيجاداً. ومفعول وهو الذي به تعلق الفعل. وكذلك يرون أن هاهنا: معدماً، وفعلًا يسمى إعداماً، وشيئاً معدوماً. ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل، وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل أن يكون محدثاً؛ لأن هذا من باب النسبة والإضافة وحدث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها، وإنما الحوادث التي توجب تغير المحل، الحوادث التي تغير ذات المحل، مثل تغير الشيء من البياض إلى السواد.

ولكن قولهم: إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ، وإنما هي إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول؛ إذا نسبت إلى الفاعل سميت فعلاً، وإذا نسبت إلى المفعول سميت انفعالاً. لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثاً، ولا أن يكون القديم ليس بقديم، كما ظنت الأشعرية؛ لكن الذي يلزمهم أن يكون هناك سبب أقدم من القديم. وذلك أن الفاعل، إذا لم يفعل، ثم فعل، من غير أن ينقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول، فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل، في الفاعل. وكل حادث فله محدث. فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب، ويمر ذلك إلى غير نهاية. وقد تقدم ذلك.

قال أبو حامد:

الفرقة الثالثة: «الأشعرية»^(٢)، إذ قالوا: أما الأعراض؛ فإنها تفنى بأنفسها؛ ولا يتصور بقاؤها؛ إذ

(١) المبرسم: المصاب بعلّة البرسام، وهي التهاب في الغشاء المحيط بالرّة.

(٢) انظر آراءهم ومعتقداتهم في الإنصاف للباقلاني (٤٤)، ورسالة الخلاف بين الأشعرية والماتريدية لابن كمال باشا (٦٦).

لو تصور بقاؤها، لم يتصور فناؤها، لهذا المعنى. وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها؛ فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء، انعدم الجوهر لعدم البقاء. وهو أيضًا فاسد؛ لما فيه من منكرة المحسوس في أن السواد لا يبقى، والبياض كذلك. وأنه متجدد الوجود. والعقل ينبو عن هذا، كما ينبو عن قول القائل: إن الجسم متجدد الوجود في كل حالة. والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان في اليوم هو الشعر الذى كان بالأمس، لا مثله، يقضى أيضًا بذلك في سواد الشعر. ثم فيه إشكال آخر، وهو أن الباقي إذا بقى بقاء، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى بقاء. وذلك البقاء يكون باقيا بقاء فيحتاج إلى بقاء آخر، ويتسلسل إلى غير نهاية.

قلت: هذا القول في غاية السقوط، وإن كان قد قال به كثير من القدماء. أعنى أن الموجودات في سيلان دائم، وتكاد لا تنتهى المحالات التى تلزمه. وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه، فيفنى الوجود بفنائها؟ فإنه إن كان يفنى بنفسه، فسوجد بنفسه. وإن كان ذلك كذلك، لزم أن يكون الشيء الذى به صار موجودًا بعينه، كان فانيًا، وذلك مستحيل. وذلك أن الوجود ضد الفناء، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشيء من جهة واحدة؛ ولذلك ما كان موجودًا محضًا لم يتصور عليه فناء. وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضى عدمه، فسيكون موجودًا معدومًا في آن واحد، وذلك مستحيل.

وأيضًا فإن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها، فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة؟ أو معدومة؟

ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة. فقد بقى أن يكون البقاء لها، من جهة ما هي موجودة. فإذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ما هو موجود، والعدم أمر طارئ عليه. فما الحاجة، ليت شعري أن تبقى الموجودات بقاء؟ وهذا كله شبيه بالفساد الذى يكون في العقل. ولنخل عن هذه الفرقة. فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج إلى معاندة.

قال أبو حامد:

الفرقة الرابعة: «طائفة من الأشعرية»، قالوا: إن الأعراض تفنى بأنفسها. وأما الجواهر فإنها تفنى بأن لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونًا، ولا اجتماعًا ولا افتراقًا؛ فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن فينعدم. وكأن فرقتى الأشعرية مالوا إلى أن الإعدام ليس بفعل، إنما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلًا.

قالت الفلاسفة: وإذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز إعدام العالم.

هذا^(١) لو قيل بأن العالم حادث؛ فإنهم مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب مما ذكرنا.

(١) أى أن الحكم بعدم فناء العالم ثابت عند الفلاسفة حتى ولو قالوا: بأن العالم حادث، لأنهم مع تسليمهم بحدوث النفس يدعون استحالة انعدامها.

وبالجملة : فعندهم أن كل قائم بنفسه، لا في محل، لا يتصور انعدامه بعد وجوده، سواء كان قديماً، أو حادثاً .

وإذا قيل لهم : فإذا أغلى النار تحت الماء انعدم الماء . قالوا : لم ينعدم، ولكن انقلب بخاراً ثم ماء . فالمادة الأولى وهى الهوى، باقية فى الهواء؛ وهى المادة التى كانت لصورة الماء . وإنما خلعت الهوى صورة المائية، ولبست صورة الهوائية . وإذا أصاب الهواء برد، كثف وانقلب ماء؛ لا أن مادة تجددت بل المادة مشتركة بين العناصر، وإنما يتبدل عليها صورها .

قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن وجودها فى الجواهر هو شرط فى بقاء الجواهر فهو لا يفهم ما فى قوله من التناقض .

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً فى وجودها؛ إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأعراض شرطاً فى وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً فى وجود أنفسها . ومحال أن يكون الشيء شرطاً فى وجود نفسه . وأيضاً فكيف تكون شرطاً وهى لا تبقى زمانين؟ وذلك أن الآن الذى يكون نهاية لعدم الوجود منها ومبدأ لوجود الجزء الموجود منها، قد كان يجب أن يفسد فى ذلك الآن الجوهر، فإن ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم، ولا شيء من الجزء الموجود . وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم، لما كان نهاية له . وكذلك، لو كان فيه جزء من الشيء الموجود .

وبالجملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً فى بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد؛ لأن الذى يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذى لا يبقى زمانين؛ لأن الذى لا يبقى زمانين وجوده فى الآن، وهو السيل . والذى يبقى زمانين وجوده ثابت . وكيف يكون السيل شرطاً فى وجود الثابت؟ أو كيف يكون ما هو باقٍ بالنوع شرطاً فى بقاء ما هو باقٍ بالشخص؟ هذا كله هذيان .

وينبغى أن يعلم أن من ليس يضع هوى للشيء الكائن يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً، فلا يمكن فيه عدم، لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر، ولذلك يقول أبقرات : لو كان الإنسان من شيء واحد، لما كان يألم بدنه أى لما كان يفسد ويتغير . وكذلك كان يلزم أن لا يتكون، بل كان يكون موجوداً لم يزل ولا يزال . وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق فى ذلك بين الحدوث والفساد فى النفس، لا معنى له .

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

والجواب : أن ما ذكرتموه من الأقسام، وإن أمكن أن نذب عن كل واحد، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتغال أصولكم على ما هو من جنسه، ولكننا لا نطول به، ونقتصر على قسم واحد، ونقول :

بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر، فإذا أراد الله، أوجد، وإذا أراد الله أعدم . وهو معنى كونه تعالى قادراً على الكمال . وهو فى جملة ذلك لا يتغير فى نفسه، وإنما يتغير الفعل؟ وأما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل، فما الصادر منه؟

قلنا : الصادر منه ما تجدد، وهو العدم؛ إذا لم يكن عدم، ثم تجدد العدم، فهو الصادر عنه.

فإن قلت: إنه ليس بشيء، فكيف صدر عنه؟

قلنا : وهو ليس بشيء، فكيف وقع؟ وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع، مضاف إلى قدرته؛

فإذا عقل وقوعه، لم لا تعقل إضافته إلى القدرة؟

قلت : هذا كله قول سفسطائي خبيث^(١)؛ فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند إفساد المفسد له، لكن لا بأن المفسد له تعلق فعله بعدمه، بما هو عدم. وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل، إلى الوجود الذي بالقوة، فيتبعه وقوع العدم وحدثه. فعلى هذه الجهة ينسب العدم إلى الفاعل. وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل في الوجود، أن يكون الفاعل فاعلاً له أولاً وبالذات. فهو لما سلم له في هذا القول أنه يقع العدم ولا بد، أثر فعل المفسد في الفاسد، ألزم أن يقع العدم بالذات. وأولاً، من فعله، وذلك لا يمكن، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم، بما هو عدم، أعني أولاً وبالذات. وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة، لما تكونت ولا فسدت، إلا لو تعلق فعل الفاعل أولاً وبالذات بالعدم. وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم وبالعرض ثانياً. وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفعل إلى وجود آخر، فيلحق عن هذا الفعل العدم. مثل تغير النار إلى الهواء؛ فإن يلحق ذلك عدم النار. وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة في الوجود والعدم.

قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلاً على الأعراض والصور، ويقول : العدم ليس بشيء. فكيف يطرأ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد؟

ولا شك في أن العدم يتصور طريانه على الأعراض. فالموصوف بالطريان معقول وقوعه، سمي شيئاً أو لم يسم. فإضافة ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول.

قلت : طريان العدم على هذه الصفة صحيح، وهو الذي تضعه الفلاسفة؛ لأنه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض. وليس يلزم من كونه صادراً، أو معقولاً أن يكون بالذات وأولاً.

والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم، أن الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلاً. وإنما ينكرون وقوعه أولاً وبالذات، عن الفاعل؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولاً وبالذات. وإنما وقوع العدم عندهم تابع لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قال : إن العالم ينعدم إلى لا موجود أصلاً.

قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا إنما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده.

فيقال له : ما الذي طرأ؟ وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود. وإنما نعني بانعدام الأعراض طريان أضدادها

(١) عاد ابن رشد إلى الوصف غير اللائق عند المناقشة العلمية.

التي هي موجودات، لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء؛ فإن ما ليس بشيء، كيف يوصف بالطريان؟ فإذا ابيض الشعر، فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود. ولا يقال الطارئ عدم السواد.

قلت : هذا جواب عن الفلاسفة فاسد؛ لأن الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طارئ وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض. بل العدم عندهم طارئ عند ذهاب صورة المعدوم وحدث الصورة التي هي ضد؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة .

قال أبو حامد :

وهذا فاسد من وجهين : أحدهما : أن طريان البياض هل يتضمن عدم السواد، أم لا؟ فإن قالوا : لا، فقد كابروا المعقول، وإن قالوا : نعم، فالتضمن عين المتضمن، أو غيره؟ فإن قالوا : هو عينه، كان متناقضاً؛ إذ الشيء لا يتضمن نفسه. وإن قالوا : غيره. فذلك الغير معقول، أم لا؟ فإن قالوا : لا. قلنا: فبم عرفتم أنه متضمن؟ والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولاً. وإن قالوا : نعم. فذلك المتضمن المعقول، وهو عدم السواد، قديم أو حادث؟ فإن قالوا : قديم. فهو محال. وإن قالوا : حادث. فالموصوف بالحدوث، كيف لا يكون معقولاً؟ وإن قالوا : لا قديم، ولا حادث؛ فهو محال؛ لأنه قبل طريان البياض، لو قيل : السواد معدوم، لكان كذباً. وبعده إذا قيل : إنه معدوم، كان صادقاً؛ فهو طارئ لا محالة. فهذا الطارئ معقول، فيجب أن ينسب إلى قادر .

قلت : هو طارئ معقول، وينسب إلى قادر، ولكن بالعرض لا بالذات؛ لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق، ولا بعدم شيء ما؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً وبذاته أي يقبل عين الوجود إلى عين العدم. وكل من لا يضع مادة، فلا يفك عن هذا الشك . أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه، ولهذا قالت الحكماء : إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة، اثنان بالذات، وهما : المادة، والصورة. وواحد بالعرض، وهو : العدم؛ لأنه شرط في حدوث الحادث، أعني أن يتقدمه . فإذا وجد الحادث ارتفع العدم، وإذا فسد وقع العدم.

قال أبو حامد :

الوجه الثاني من الاعتراض : أن من الأعراض ما ينعدم عندهم، لا بضده؛ فإن الحركة لا ضد لها. وإنما التقابل بينها وبين السكون عندهم، تقابل الملكة والعدم، أي تقابل الوجود والعدم لا تقابل وجود لوجود. ومعنى السكون عدم الحركة؛ فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون، هو ضده بل هو عدم محض . وكذلك الصفات التي هي من قبيل الاستكمال، كانطباع أشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين. بل انطباع صور المعقولات في النفس؛ فإنها ترجع إلى استفتاح وجود من غير زوال ضده. وإذا عدم كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده. فزوالها عبارة عن محض قد طرأ، فعقل وقوع العدم الطارئ .

وما عقل وقوعه بنفسه، وإن لم يكن شيئاً، عقل أن ينسب إلى قدرة القادر .
فتبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث
عدمًا أو وجودًا .

قلت : بل يفترق أشد الافتراق؛ إذا وضع العدم صادرًا عن الفاعل، كصدور الوجود عنه . وأما إذا
وضع الوجود أولاً، والعدم ثانيًا . أى وضع حادثًا عن الفاعل، بتوسط ضرب من الوجود عنه، وهو
تصويره الوجود الذى بالفعل إلى القوة، بإبطال الفعل الذى هو الملكة فى المحل . فهو صحيح .
ولا يمتنع عند الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم العالم، بأن ينتقل إلى صورة أخرى ^(١) لأن العدم
يكون هاهنا تابعًا وبالعرض . وإنما الذى يمتنع عندهم، أن ينعدم الشيء إلى لا موجود أصلاً ^(٢) ؛ لأنه
لو كان ذلك كذلك، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات .
فهذا القول كله، أخذ فيه ما بالعرض على أنه بالذات . فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه .
وأكثر الأقاويل التى ضمن هذا الكتاب هى من هذا القبيل؛ وكذلك كان أحق الأسماء بهذا
الكتاب كتاب «التهافت المطلق»، أو «تهافت أبى حامد» لا «تهافت الفلاسفة» . وكان أحق الأسماء
بهذا الكتاب ^(٣) كتاب التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل .
قال أبو حامد :

المسألة الثالثة

فى بيان تلبسهم بقولهم : إن الله تعالى فاعل
العالم وصانعه وإن العالم صنعه وفعله وبيان أن
ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة



إلى قوله : والعالم مركب من مختلفات كيف يصدر عنه ؟

قلت : قوله : «أما الذى فى الفاعل، فهو أنه لا بد وأن يكون مريدًا مختارًا، عالمًا لما يريده، حتى يكون
فاعلًا لما يريده» . فكلام غير معروف بنفسه، وحد غير معترف به فى فاعل العالم؛ إلا لو قام عليه برهان،
أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب . وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة المؤثرة، صنفين :
صنف : لا يفعل إلا شيئًا واحدًا فقط، وذلك بالذات : مثل الحرارة تفعل حرارة، والبرودة تفعل
برودة . وهذه هى التى تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .

(١) أى أن الإعدام عند الفلاسفة معناه التحول وليس الفناء بالكلية .

(٢) وهذا يتناقض قولهم بالإمكان ؛ لأن الإمكان معناه قابلية الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود .

(٣) يعنى كتاب ابن رشد .

والصنف الثاني : أشياء لها أن تفعل الشيء في وقت، وتفعل ضده في وقت آخر. وهذه هي التي نسميها مريدة ومختارة. وهذه إننا تفعل عن علم وروية . والفاعل الأول سبحانه منزّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة. وذلك أن المختار والمريد هو الذي ينقصه المراد، والله سبحانه لا ينقصه شيء يريده. والمختار هو الذي يختار أحد الأفضلين لنفسه. والله لا يعوزه حالة فاضلة. والمريد هو الذي إذا حصل المراد كَفَتْ إرادته . وبالجمله فالإرادة هي انفعال وتغير^(١)، والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير .

وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعي؛ لأن فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره، وليس ضرورياً في جوهر المريد، ولكنه من تتمته . وأيضاً فإن الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم، والله تعالى قد برهن أن فعله صادر عن علم . فالجهة التي بها صار الله فاعلاً ليس بيناً في هذا الموضع إذ كان لا نظير لإرادته في الشاهد. فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية واختيار، ويجعل هذا الحد له، مُطَرِّداً في الشاهد والغائب؟

والفلاسفة لا يعترفون بأطراد هذا الحد فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول، أن ينفوا عنه الفعل. هذا بين بنفسه. وقائل هذا، هو الملبس لا الفلاسفة، فإن الملبس هو الذي يقصد التغليب لا الحق. وإذا أخطأ في الحق فليس يقال فيه : إنه ملبس . والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين أصلاً. ولا فرق بين من يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر، وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر. وإنه كما لا تدرك كيفية علمه، كذلك لا تدرك كيفية إرادته .

قال أبو حامد :

ولنحقق كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة، مع خيالهم في دفعه :

أما الأول فنقول : الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل، على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد. وعندكم أن العالم من الله تعالى، كالمعلول من العلة، يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله تعالى دفعه، لزوم الظل من الشخص، والنور من الشمس ..

إلى قوله : فإن كل ذلك صادر منه وهذا محال .

قلت : حاصل هذا القول أمران اثنان :

أحدهما : أنه لا يعد في الأسباب الفاعلة إلا من فعل بروية واختيار. فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد في الأسباب الفاعلة .

والثاني : أن الجهة التي بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى، هي مثل لزوم الظل للشخص، والضياء للشمس، والهوى إلى أسفل للحجر. وهذا ليس يسمى فعلاً؛ لأن الفعل غير منفصل من الفاعل .

(١) هذا معنى الإرادة في المخلوق؛ أما عند الخالق فهي المشيئة الأزلية، وهذه المشيئة ثابتة لا تتغير .

قلت : وهذا كله كذب؛ وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة : الفاعل، والمادة، والصورة، والغاية. وأن الفاعل هو الذى يخرج غيره من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود. وأن هذا الإخراج، ربما كان عن روية واختيار، وربما كان بالطبع. وأنهم ليس يسمون الشخص بفعله لظله فاعلاً؛ إلا مجازاً؛ لأنه غير منفصل عنه. والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق. وهم يعتقدون أن البارئ - سبحانه - منفصل عن العالم، فليس هو عندهم من هذا الجنس. ولا هو أيضاً فاعل، بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد، لا ذو الاختيار، ولا غير ذى الاختيار. بل هو فاعل هذه الأسباب، مخرج الكل من العدم إلى الوجود، وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو فى الفاعلات المشاهدة.

فلا يلزمهم شئ من هذا الاعتراض، وذلك أنهم يرون : أن فعله صادر عن علم، ومن غير ضرورة داعية إليه، لا من ذاته، ولا لشئ من خارج، بل لمكان فضله وجوده. وهو ضرورة مريد مختار، فى أعلى مراتب المريدین المختارين، إذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المريد فى الشاهد.

وهذا هو نص كلام الحكيم^(١) إمام القوم، فى بعض مقالاته المكتوبة فى علم ما بعد الطبيعة : «أن قومًا قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شئ؟ وفعله شيئًا لا من شئ؟ قلنا فى جواب ذلك : إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته، كنهو قدرته، وقدرته كنهو إرادته، وإرادته كنهو حكمته. أو تكون القوة أضعف من القدرة، والقدرة أضعف من الإرادة، والإرادة أضعف من الحكمة. فإن كانت بعض هذه القوى، أضعف من بعض، فالعلة الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا فرق؛ وقد لزمها النقص كما لزمنا. وهذا قبيح جدًا. أو يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية التمام؛ متى أراد قدر، ومتى قدر قوى. وكلها بغاية الحكمة، فقد وجد يفعل ما يشاء كما يشاء من لا شئ. وإنما يتعجب من هذا النقص الذى فىنا».

وقال : «كل ما فى هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى. ولولا تلك القوة التى للأشياء لم تثبت طرفة عين».

قلت : الموجود المركب ضربان :

ضرب التركيب فيه معنى زائد على وجود المركبات .

وضرب وجود المركبات فى تركيبها مثل وجود المادة مع الصورة .

وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد فى العقل تقدم وجودها على التركيب؛ بل التركيب هو علة الوجود، وهو متقدم على الوجود. فإن كان الأول - سبحانه - علة تركيب أجزاء العالم التى وجودها فى التركيب، فهو علة وجودها ولا بد. وكل من هو علة وجود شئ ما، فهو فاعل له .

هكذا ينبغى أن يفهم الأمر على مذهب القوم، إن صح عند الناظر مذهبهم .

قال أبو حامد مجيباً عند الفلاسفة :

فإن قيل : كل موجود ليس بواجب الوجود بذاته، بل هو موجود بغيره. فإننا نسمى ذلك الشيء مفعولاً، ونسمى سببه فاعلاً. ولا نبالي كان السبب فاعلاً بالطبع أو بالإرادة، كما أنكم لاتباليون : أنه كان فاعلاً بآلة، أو بغير آلة ... إلى قوله : كقولنا : فعل وما فعل .

قلت : حاصل هذا الكلام جوابان :

أحدهما : أن كل ما كان واجباً بغيره، فهو مفعول للواجب بذاته. وهذا الجواب معترض لأن الواجب بغيره، ليس يلزم أن يكون الذى به وجب وجوده فاعلاً، إلا أن يطلق عليه حقيقة الفاعل، وهو المخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثانى : وهو أن اسم الفاعل كالجنس لما يفعل بالاختيار والروية، ولما يفعل بالطبع . فهو كلام صحيح، ويدل عليه ما حددنا به اسم الفاعل؛ لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد. وهذه القسمة غير معروفة بنفسها. أعنى أن كل موجود : إما أن يكون واجب الوجود بذاته، أو موجوداً بغيره .

قال أبو حامد راداً على الفلاسفة :

قلنا : هذه التسمية فاسدة : فإننا ليس نسمى كل سبب بأى وجه كان فاعلاً، ولا كل مسبب مفعولاً. ولو كان كذلك لما صحَّح أن يقال : إن الجهاد لا فعل له، وإنما الفعل للحيوان . وهذا من الكلمات المشهورة الصادقة .

قلت : أما قوله : إنه ليس يسمى كل سبب فاعلاً، فحق .

وأما احتجاجة على ذلك بأن الجهاد لا يسمى فاعلاً، فكذب؛ لأن الجهاد إذا نفى عنه الفعل، فإنما ينفى عنه الفعل الذى يكون عن العقل والإرادة، لا الفعل المطلق. إذ نجد لبعض الجهاديات الحادثة إيجادات تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل؛ مثل النار التى تقلب كل رطب ويابس ناراً أخرى مثلها، وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذى هى فيه بالقوة إلى الفعل. ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل النار فيه فليس النار فاعلة فيه، مثلها. وهم يحددون أن تكون النار فاعلة. وستأتى هذه المسألة . وأيضاً فلا يشك أحد أن فى أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى، وبالجملية : تدبر بدن الحيوان تدبيراً، لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان، كما يقول جالينوس. وبهذا التدبير نسميه حياً. وبعدم هذه القوى فيه، يسمى ميتاً .

ثم قال : فإن سمي الجهاد فاعلاً، فبالاستعارة كما قد يسمى طالباً مريداً، على سبيل المجاز .

قلت : أما إذا سمي فاعلاً، يراد به أنه يفعل فعل المريد، فهو مجاز، كما إذا قيل : إنه يطلب، وإنه مريد. وأما إذا أريد به أن يخرج غيره. من القوة إلى الفعل، فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام .

ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل عام وينقسم : إلى ما هو بالطبع، وإلى ما هو بالإرادة . غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : «أراد» عام؛ وينقسم : إلى مريد مع العلم بالمراد، وإلى من يريد ولا يعلم

ما يريد . وهو فاسد؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

قلت : أما قولهم : إن الفاعل ينقسم إلى مريد، وإلى غير مريد. فحق، ويدل عليه حد الفاعل. وأما تشبيهه إياه بقسمة الإرادة : إلى ما يكون بعلم، وبغير علم. فباطل؛ لأن الفعل بالإرادة يؤخذ في حد العلم فكانت القسمة هدرًا.

وأما قسمة الفعل فليس يتضمن العلم، إذ قد يُخرج من العدم إلى الوجود غيره، مَنْ لا علم له. وهذا بين؛ ولذلك قال العلماء في قوله تعالى : ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾ [الكهف: ٧٧] إنه استعارة. ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع، ليس بتنقض للأول، فليس كذلك؛ فإنه نقض له من حيث الحقيقة، ولكن لا يسبق إلى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه؛ لأنه يبقى مجازًا. فإنه لما أن كان سببًا بوجه ما والفاعل أيضًا سبب، سمى فعلًا مجازًا.

وإذا قيل فَعَلَّ بالاختيار، فهو تكرير على التحقيق، كقوله : أراد، وهو عالم بما أراد.

قلت : هذا كلام لا يشك أحد في خطئه، فإن ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود؛ أى فعل فيه شيئًا، لا يقال فيه : إنه فاعل، بمعنى التشبيه بغيره بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقًا عليه. وقسمة الفاعل : إلى ما يفعل بطبعه، وإلى ما يفعل باختياره.

ليس بقسمة اسم مشترك، وإنما هى قسمة جنس. ولما كان هذا، كان قول القائل : الفاعل فاعلان : فاعل بالطبع، وفاعل بالإرادة. قسمة صحيح؛ إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره، ينقسم إلى هذين القسمين. قال أبو حامد :

إلا أنه لما تصور أن يقال : فعل، وهو مجاز؛ ويقال : فعل، وهو حقيقة. لم تنفر النفس عن قوله : فعل بالاختيار. وكان معناه : فعل فعلًا حقيقيًا، لا مجازًا. كقول القائل : تكلم بلسانه، ونظر بعينه. فإنه لما جاز أن يستعمل النظر في القلب مجازًا، والكلام في تحريك الرأس واليد مجازًا؛ إذ يقال : قال برأسه؛ أى : نعم. ولم يستفح أن يقال : قال بلسانه، ونظر بعينه. ويكون معناه نفى احتمال المجاز. فهذه مزلة القدم فليتنبه لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء.

قلت : هذه مزلة ممن ينسب إلى العلم أن يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل، والعلة الكاذبة، في كون النفوس مستشعنة لقسمة الفعل : إلى الطبع، وإلى إرادة. فإن أحدًا لا يقول : نظر بعينه وبغير عينه؛ وهو يعتقد أن هذه قسمة للنظر، وإنما يقول : نظر بعينه، تقريرًا للنظر الحقيقي، وتبديدًا له من أن يفهم منه النظر المجازي؛ ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى الحقيقي من أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب من أن يكون هدرًا.

وأما إذا قال : فعل بطبعه، فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل. ولو كان قوله : فعل بإرادته مثل قوله : نظر بعينه؛ لكان قوله : فعل بطبعه، مجازًا. والفاعل بالطبع أثبت فعلًا في المشهور من الفاعل بالإرادة؛ لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله، وهو يفعل دائمًا. والفاعل بالإرادة ليس كذلك. ولذلك لخصومهم أن يعكسوا عليهم، فيقولوا : بل قوله : فعل بطبعه، هو مثل قوله : نظر بعينه.

وقوله: فعل بإرادته، مجاز سيمًا على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب، ولا له فعل مؤثر في الموجودات. فإن كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا، فمن أين، ليت شعرى، قيل: إن رسم الفاعل الحقيقى فى الغائب هو أن يكون عن علم وإرادة؟

قال أبو حامد مجيبًا عن الفلاسفة:

فإن قيل: تسمية الفاعل فاعلاً إنما يعرف من اللغة... إلى قوله:

فإن قلتم: إن ذلك كله مجاز، كنتم متحكمين فيه من غير مستند.

قلت: حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور؛ وهو أن العرب تسمى من يؤثر فى الشيء، وإن لم يكن له اختيار، فاعلاً حقيقياً، لا مجازاً. فهو جواب جدلى، فلا يعتبر فى الجواب.

قال أبو حامد مجيباً لهم:

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز، وإنما الفعل الحقيقى ما يكون بالإرادة. والدليل عليه أنا لو فرضنا حادثاً توقف فى حصوله على أمرين:

أحدهما: إرادى، والآخر: غير إرادى. أضاف العقلُ الفعل إلى الإرادى فكذلك اللغة. فإن من ألقى إنساناً فى نار، فمات، يقال: هو القاتل، دون النار. حتى إذا قيل: ما قتله إلا فلان، صدق قائله... إلى قوله: لم يكن صانعاً، ولا فاعلاً، إلا مختاراً.

قلت: هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط. وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا. ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء.

وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة، وإنما ينسبه إلى المحرك الأول. والذى قتل بالنار هو الفاعل بالحقيقة، ولانار هي آلة القتل. ومن أحرقت النار، من غير أن يكون لإنسان فى ذلك اختيار، ليس يقول أحد: إنه أحرقت النار مجازاً.

فوجه التغليط فى هذا أنه احتج بما يصدق مركباً على ما هو بسيط ومفرد غير مركب. وهو من مواضع السوفسطائيين مثل من يقول فى الزنجى: إنه أبيض الأسنان؛ فهو أبيض بإطلاق. والفلاسفة لا يقولون: إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق؛ لأنه فاعل بعلم، وعن علم. وفاعل أفضل الفعلين المتقابلين، مع أن كليهما ممكن؛ وإنما يقولون: إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية.

ثم قال أبو حامد مجاباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: نحن نعى بكون الله تعالى فاعلاً، أنه سبب لوجود كل موجود سواه، وأن العالم قوامه به.

ولولا وجود البارى تعالى، لما تصور وجود العالم... إلى قوله: فلا مشاحة فى الأسامى بعد ظهور المعنى.

قلت: حاصله تسليم القول لخصومهم بأن الله تعالى ليس هو فاعلاً، وإنما هو سبب من الأسباب التى لا يتم الشيء إلا به. وهو جواب ردى، لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدءاً على طريق الصورة للكل، على جهة ما النفس مبدءاً للجسد. وهذا ليس بقوله أحد منهم.

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم :

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً وصنعاً، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة. وقد نفيت حقيقة معنى الفعل.... إلى قوله : ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبس فقط .

قلت : أما هذا القول فلازم للفلاسفة، لو كانوا يقولون ما قولهم إياه، وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع، أن لا يكون للعالم فاعل : لا بالطبع ولا بالإرادة. ولا شيء هو فاعل بغير هذين النحوين. فليس ما قاله كشفاً عن تلبسهم. وإنما التلبس أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم .
قال أبو حامد :

الوجه الثاني في إبطال كون العالم فعلاً لله سبحانه على أصلهم بشرط في الفعل، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث والعالم عندهم قديم، وليس بحادث . ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه. وذلك لا يتصور في القديم؛ إذ الموجود لا يمكن إحجاده. فإذا شرط الفعل أن يكون حادثاً. والعالم قديم عندهم، فكيف يكون فعلاً لله تعالى ؟

قلت : أما إن كان العالم قديماً بذاته وموجوداً لا من حيث هو متحرك، لأن كل حركة مولفة من أجزاء حادثة، فليس له فاعل أصلاً . وأما إن كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم، وأنه ليس لحدوثه أول، ولا منتهى، فإن الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث، من الذي أفاد الإحداث المنقطع. وعلى هذه الجهة، فالعالم محدث لله سبحانه، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم . وإنما سمّيت الحكماء العالم قديماً، تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء، وفي زمان، وبعد العدم .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : معنى الحادث موجود بعد عدم. فلنبحث أن الفاعل إذا حدث أكان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد، أو العدم المجرد، أو كلاهما ؟

وباطل أن يقال : إن المتعلق به العدم السابق؛ إذ لا تأثير للفاعل في العدم. وباطل أن يقال : كلاهما؛ إذ بآن أن العدم لا يتعلق به أصلاً، وأن العدم، في كونه عدماً، لا يحتاج إلى فاعل ألبته .

فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود؛ فإن الصادر منه مجرد الوجود، وأنه لا نسبة له إليه إلا الوجود . فإن فرض الوجود دائماً، فرضت النسبة دائمة. وإذا دامت النسبة، كان المنسوب إليه أفضل وأدوم تأثيراً؛ لأنه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال. فبقى أن يقال إنه متعلق به من حيث إنه حادث. ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود بعد عدم، والعدم لم يتعلق به .

قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسألة عن الفلاسفة، وهو قول سفسطائي، فإنه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الحاصر. وذلك أنه قال : إن فعل الفاعل لا يخلو أن يتعلق من الحادث بالوجود، أو بالعدم السابق له . ومن حيث هو عدم أو بكليهما؛ جميعاً .

ومحال أن يتعلق بالعدم؛ فإن الفاعل لا يفعل عدماً. ولذلك يستحيل أن يتعلق بكليهما. فقد بقي

أنه إنما يتعلق بالوجود والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود. أعنى أن فعل الفاعل إنما هو إيجاد. فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم، والوجود غير المسبوق بعدم.

ووجه الغلط في هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم، وهو الوجود الذى بالقوة. ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل، من حيث هو بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم؛ بل بالوجود الناقص الذى لحقه العدم. ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم؛ لأن العدم ليس بفعل. ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم لأن كل ما كان من الوجود على كماله الآخر فليس يحتاج إلى إيجاد، ولا إلى موجد. والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث المحدث. فلذلك لا يتفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقرن بوجوده عدم ولا يزال بعد يقرن به كالحال في وجود الحركة، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك. والمحققون من الفلاسفة يعتقدون أن هذه هى حال العالم الأعلى مع البارى - سبحانه - فضلاً عما دون العالم العلوى. وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات فإن المصنوعات إذا وجدت لا يقرن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها.

قال أبو حامد :

وأما قولكم : إن الموجود لا يمكن إيجاده. إن عنيتم به أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح. وإن عنيتم به أنه في حال كونه موجوداً، لا يكون موجدًا. فقد بينا أنه لا يكون موجدًا إلا في حال كونه موجوداً، لا في حال كونه معدوماً. فإنه إنما يكون الشيء موجوداً إذا كان الفاعل له موجدًا. ولا يكون الفاعل موجدًا له في حال العدم، بل في حال وجود الشيء منه. والإيجاد مقارن : لكون الفاعل موجدًا، وكون المفعول موجدًا. لأنه ^(١) عبارة عن نسبة الموجد إلى الموجد. وكل ذلك مع الوجود لا قبله. فإذا لا إيجاد إلا للموجود، إن كان المراد بالإيجاد النسبة التى بها يكون الفاعل موجدًا، والمفعول موجدًا.

قالو : ولهذا قضينا بأن العالم فعل الله تعالى أزلاً وأبدًا. وما من حال إلا وهو - تعالى - فاعل له لأن المرتبط بالفاعل الوجود؛ فإن دام الارتباط دام الوجود، وإن انقطع انقطع. لا كما تخيلتموه من أن البارى - تعالى - لو قدر عدمه، لبقى العالم؛ إذ ظننتم أنه كالبناء مع البناء؛ فإنه ينعدم ويبقى البناء؛ فإن بقاء البناء ليس هو بالبناء بل هو باليبوسة المسكة لتركيبه؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة، كالماء مثلاً، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه.

قلت : ولعل العالم بهذه الصفة.

وبالجملة : فلا يصح هذا القول، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد، يتعلق بالموجود، من جهة ما هو موجود بالفعل، الذى ليس فيه نقص أصلاً، ولا قوة من القوى. إلا أن يتوهم أن جوهر الموجود هو في كونه موجدًا، فإن الموجد المفعول، لا يكون موجدًا إلا بموجد فاعل. فإن كان كونه موجدًا عن موجد أمرًا زائدًا على جوهره، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التى بين

الموجد الفاعل، والموجد المفعول. وإن لم يكن أمرًا زائدًا، بل كان جوهره فى الإضافة، أعنى فى كونه موجدًا، صح ما يقوله ابن سينا. وهذا لا يصح فى العالم، لأن الألم ليس موجودًا فى باب الإضافة. وإنها هو موجود فى باب الجوهر، والإضافة عارضة له. ولعل هذا الذى قال ابن سينا هو صحيح فى صور الأجرام السماوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد؛ فإن الفلاسفة يزعمون ذلك، لأنه قد تبين أن هاهنا صورًا مفارقة للمواد، وجودها هو تصورها، وأن العلم إنها غير المعلوم هاهنا من قبل أن المعلوم هو فى مادة.

قال أبو حامد، مجيبًا للفلاسفة :

والجواب أن الفعل يتعلق بالمفعول من حيث حدوثه، لا من حيث عدمه السابق، ولا من حيث كونه موجودًا فقط. فإنه لا يتعلق به فى ثانى حال الحدوث عندنا وهو موجود؛ بل يتعلق به فى حال حدوثه، من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود. فإن نفى منه معنى الحدوث، لم يعقل لكونه فعلًا، ولا تعلقه بالفاعل.

وقولكم : إن كونه حادثًا يرجع إلى كونه مسبوقًا بالعدم، وكونه مسبوقًا بالعدم ليس من فعل الفاعل، وجعل الجاعل. فهو كذلك؛ ولكنه شرط فى كون الوجود فعل الفاعل، أعنى كونه مسبوقًا بالعدم. فالوجود الذى ليس مسبوقًا بعدم بل هو دائم لا يصلح لأن يكون فعلًا لفاعل.

قلت : هذا الكلام كله صحيح؛ فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك. والحركة من الوجود الذى بالقوة، إلى الوجود الذى بالفعل، هى التى تسمى حدوثًا.

وكما قال : العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك، وليس ما كان شرطًا فى فعل الفاعل يلزم، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا. لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات ما فصولها الجوهرية فى الحركة، كالرياح وغير ذلك. وإنها السموات وما دونها هى من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها فى الحركة. وإذا كان ذلك كذلك فهى فى حدوث دائم لم يزل، ولا يزال. وعلى هذا، فكما أن الموجود الأزلئ أحق بالوجود من غير الأزلئ. كذلك ما كان حدوثه أزلئًا، أولى باسم الحادث مما حدوثه فى وقت ما. ولولا كون العالم بهذه الصفة، أعنى أن جوهره فى الحركة، لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارئ - سبحانه - كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه، إلا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه فى القول المتقدم.

وقد قلنا نحن : إن ما رام منهم ذلك، هو صادق على صور الأجرام السماوية. وإن كان هذا هكذا، فالعالم مقتدر إلى حضور الفاعل له فى حالة وجوده، من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعًا، أعنى : لكون جوهر العالم كائنًا فى الحركة، وكون صورته التى بها قوامه ووجوده من طبيعة المضاف، لا من طبيعة الكيف؛ أعنى الهيئات والملكات المعدودة فى باب الكيف. فإن كل ما كانت صورته داخلية فى هذا الجنس ومعدودة فيه، فهو إذا وجد وفرغ وجوده مستغن عن الفاعل.

فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه، ويرفع عنك الحيرة التى تنشأ للناس من هذه الأقاويل المتضادة.

ثم قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه، فيلزم منه أن يكون الفعل : حادثاً إن كان الفاعل حادثاً، وقديماً إن كان قديماً .

وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال؛ إذ من حرك اليد في قدح ماء، تحرك الماء مع حركة اليد، لا قبلها ولا بعدها؛ إذ لو تحرك بعدها لكان اليد مع الماء قبل تنحيه، في حيز واحد. ولو تحرك قبلها لا انفصل الماء عن اليد، وهو مع كونه معها معلوله وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة، كانت حركة الماء أيضاً دائمة، وهى مع دوامها معلولة ومفعولة، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام . فكذاك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

قلت : أما في الحركة مع المحرك، فصحيح . وأما في الوجود الساكن مع الموجد له، أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً بهذه الصفة، فغير صحيح . فلتكن هذه النسبة إنما وجدت بين الفاعل والعالم من جهة ما هو متحرك . وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده، فصحيح؛ إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع، أو عارض من العوارض . وسواء كان الفعل طبيعياً، أو إرادياً . فانظر كيف وصفت الأشعرية موجوداً قديماً، ومنعوا عليه الفعل في وجوده القديم، ثم أجازوه عليه، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين : ماضٍ، ومستقبل . وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط .

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة في القول المتقدم :

قلنا : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل، بعد كون الفعل حادثاً، كحركة الماء؛ فإنها حادثة عن عدم . فجاز أن يكون فعلاً، ثم سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل، أو مقارناً له . وإنما نحيل الفعل القديم؛ فإن ما ليس حادثاً عن عدم، فتسميته فعلاً، مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلول مع العلة فيجوز : أن يكونا حادثين، وأن يكونا قديمين . كما يقال : إن العلم القديم علة لكون القديم عالماً . ولا كلام فيه، وإنما الكلام فيما يسمى فعلاً . ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة إلا مجازاً . بل يسمى فعلاً بشرط أن يكون حادثاً عن عدم . فإن تجوز متجوز بتسمية القدمى الدائم الوجود فعلاً لغيره، كان متجوزاً في الاستعارة .

وقولكم : لو قدرنا حركة الماء مع الإصبع، قديمة دائماً لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلاً . تلبس؛ لأن الإصبع لا فعل له، وإنما الفاعل ذو الإصبع، وهو المرید ولو قدرناه قديماً، لكانت حركة الإصبع فعلاً له من حيث إن كل جزء من الحركة، فحادث عن عدم . فبهذا الاعتبار كان فعلاً .

وأما حركة الماء، فقد لا نقول : إنه من فعله؛ بل هو من فعل الله . وعلى أى وجه كان، فكونه فعلاً من حيث إنه حادث، إلا أنه دائم الحدوث، وهو فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث إنه موجود، كنسبة المعلول إلى العلة،

ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة . فنحن لا نعنى بكون العالم فعلاً، إلا كونه معلولاً، دائم النسبة إلى الله تعالى. فإن لم تسموا هذا فعلاً، فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعانى .

قلنا : ولا غرض من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق، وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلاً تحقيقاً، ولا العالم فعلاً تحقيقاً، وأن إطلاق هذا الاسم مجاز منكم، لا تحقيق له. وقد ظهر هذا .

قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون : بأن الله فاعل، وأنه علة له فقط، وأن العلة مع المعلول . وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول؛ لأن المعلول إنما يلزم عن العلة التي هي علة له، على طريق الصورة، أو على طريق الغاية. وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة، بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول . فكان أبو حامد كالوكيل الذي يقرّ على موكله، بما لم يأذن له فيه . بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل، لم يزل فاعلاً، ولا يزال، أى لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود، ولا يزال مخرجاً . وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين آل أرسطوطاليس، وآل أفلاطون^(١) . وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في أنه يضع للعالم صانعاً فاعلاً. وأما أرسطوطاليس، فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك، وقالوا : إن لا يرى أن للعالم صانعاً، فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه بأجوبة تقتضى أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلاً . وهذا يبين على الحقيقة في موضعه^(٢) .

والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام السماوية بها يقوم وجودها، فمعطى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة. وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة، فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية. وأيضاً قد تبين عندهم، أنه معطى الوجدانية التي بها صار العالم واحداً. ومعطى الوجدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب هو معطى وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب؛ لأن التركيب هو علة لها على ما تبين. وهذه هي حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله .

وأما قولهم : إن الفعل حادث فصحيح، لأنه حركة . وإنما معنى القدم فيه أنه لا أول له ولا آخر؛ ولذلك ليس يعنون بقولهم : إن العالم قديم. أنه متقوم بأشياء قديمة؛ لكونها حركة . وهذا هو الذى لما لم تفهمه الأشعرية؛ عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم، وأن العالم قديم. ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم.

قال أبو حامد:

الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلاً لله تعالى على أصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل. وهو أنهم قالوا : لا يصدر من الواحد إلا شيء واحد. والمبدأ واحد من كل وجه. والعالم مركب من مختلفات. فلا يتصور أن يكون فعلاً لله تعالى بموجب أصلهم .

(١) قوله : «آل أرسطوطاليس وآل أفلاطون» يعنى أصحابها .

(٢) لعل ابن رشد يريد أن هذه المسألة تبين في كتاب آخر للخاصة لا للعامّة. أو أنه يريد أن ينوئ أن يبينه في موضع آخر من هذا الكتاب؛ ولكنه لم يفعل .

قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والتزم، فيعسر الجواب عنه؛ لكنه شيء لم يقله إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل : العالم بجملته ليس صادرًا من الله تعالى بغير واسطة؛ بل الصادر منه تعالى موجود واحد، وهو أول المخلوقات، وهو عقل مجرد؛ أي هو جوهر قائم بنفسه، غير متحير، يعرف نفسه ويعرف مبدأه، ويعبر عنه في لسان الشرع بـ «الملك». ثم منه يصدر الثالث، ومن الثالث رابع، وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل وكثرته : إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة، كما أنا نفعل بقوة الشهوة، خلاف ما نفعل بقوة الغضب. وأما أن يكون لاختلاف المواد، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول، وتسود وجه الإنسان، وتذيب بعض الجواهر، وتصلب بعضها. وإما لاختلاف الآلات، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار، وينحت بالقدم، ويثقب بالمثقب. وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط، بأن يفعل واحدًا، ثم ذلك الفعل يفعل غيره، فيكثر الفعل . وهذه الأقسام كلها محال في المبدأ الأول؛ إذ ليس في ذاته اختلاف، ولا إثنية، ولا كثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد . ولا ثمَّ اختلاف مواد. فإن الكلام في المعلول الأول الذي هو المادة الأولى مثلاً. ولا ثمَّ اختلاف آله؛ إذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته؛ فالكلام في حدوث الآلة الأولى .

فلم يبق إلا أن تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريقة التوسط كما سبق .

قلت : حاصل هذا الكلام أن الأول إذا كان بسيطًا واحدًا لا يصدر عنه إلا واحد، وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر : إما من قبل المواد ولا مواد معه، أو من قبل الآلة ولا آلة معه. فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحد، وعن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة .

ثم قال راداً عليهم :

قلنا : فيلزم من هذا أن لا يكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد، بل تكون الموجودات كلها آحادًا. وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه، وعلة لآخر تحته، إلى أن ينتهي إلى معلول لا معلول له، كما انتهى في جهة التصاعد إلى علة لا علة لها . وليس كذلك؛ فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى، وقد صار باجتماعهما شيئًا واحدًا. والإنسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر؛ بل وجودهما جميعًا من علة أخرى. والفلك عندهم كذلك؛ فإنه جرم ذو نفس، لم تحدث النفس بالجرم، ولا الجرم بالنفس؛ بل كلاهما صادران من علة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات؟ أم من علة واحدة؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد. أو من علة مركبة؟ فيتوجه السؤال في تلك العلة إلى أن يلتقي بالضرورة مركب وبسيط. فإن المبدأ بسيط، وفي الآخر تركيب، ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء. وحيث يقع الالتقاء يبطل قولهم : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد .

قلت : هذا لازم لهم، إذا وضعوا الفاعل الأول، كالفاعل البسيط الذى فى الشاهد. أعنى أن تكون الموجودات كلها بسيطة؛ لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب عامًا فى جميع الموجودات. وأما من قسم الموجود إلى الموجود المفارق والموجود الهىولانى المحسوس، فإنه جعل المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المعقول. فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة: المادة والصورة. وجعل بعضها لبعض فاعلات، إلى أن يرتقى إلى الجرم السماوى. وجعل الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول، هو لها مبدأ على جهة تشبه الصورة وتشبه الغاية وتشبه الفاعل. وذلك كله مبين فى كتبهم. فتأتى المقدمة مشتركة. فليس تلزمهم هذه الشكوك. وهذا هو مذهب أرسطو.

وهذه القضية القائلة : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هى قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدى وهم يظنونهم الفحص البرهانى. فاستقر رأى الجميع منهم على : أن المبدأ واحد للجميع، وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد.

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة؛ وذلك بعد أن بطل عندهم الرأى الأقدم من هذا، وهو : أن المبادئ الأول اثنين : أحدهما : للخير، والآخر : للشر. وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة. ورأوا أن المتضادة العامة التى تعم جميع الأضداد، هى الخير والشر، فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين .

فلما تأمل القدماء الموجودات، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة، وهو النظام الموجود فى العالم كالنظام الموجود فى العسكر من قبل قائد العسكر، والنظام الموجود فى المدن من قبل مدبرى المدن. اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة. وهذا هو معنى قوله سبحانه : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ واعتقدوا لمكان وجود الخير فى كل موجود، أن الشر حادث بالعرض، مثل العقوبات التى يضعها مدبرو المدن الفاضلون، فإنها شرور وضعت من أجل الخير، لا على القصد الأول .

وذلك أن هاهنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شر كالحال فى وجود الإنسان الذى هو مركب منه: نفس ناطقة، ونفس بهيمية. فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير، وإن كان يشوبه شر يسير؛ لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير، أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير. فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدًا، ووقع هذا الشك فى الواحد؛ جاوبوا فيه بأجوبة ثلاثة :

فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهىولى، وهو «أنكساغورس» وآله ^(١).

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاء من قبل كثرة الآلات .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاء من قبل المتوسطات .

وأول من وضع هذا أفلاطون. وهو أقنعها رأيًا؛ لأن السؤال يأتى فى الجوابين الآخرين، وهو :

من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات؟ فمن اعترف بهذه المقدمة، فالشك مشترك بينهم. والكلام في الوجه الذى به لزمت الكثرة عن الواحد، لازم لها. أعنى فيمن اعترف : أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وأما المشهور اليوم فهو ضد هذه، وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولاً لجميع الموجودات المتغايرة. فالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان، إنما هو في هذه المقدمة. وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين، فليس يلزمهم؛ وهو أنه : إن كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات، فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة.

فإن الفلاسفة يرون أن هاهنا كثرة بهاتين الجهتين : كثرة لأمر بسيطة، وهى الموجودات البسيطة التى ليست فى هوى، وأن هذه بعضها أسباب لبعض، وترتقى كلها إلى سبب واحد هو من جنسها، وهو أول فى ذلك الجنس. وأن كثرة الأجرام الساوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ. وأن الكثرة التى دون الأجرام الساوية، إنما جاءت من قبل الهوى والصورة والأجرام الساوية. فلم يلزمهم شئ من هذا الشك. فالأجرام الساوية متحركة أولاً من المحركين لها الذين ليس هم فى مادة أصلاً. وصورها، أعنى الأجرام الساوية، مستفادة من أولئك المحركين . وصور ما دون الأجرام الساوية، مستفادة من الأجرام الساوية. وبعضها من بعض سواء كانت صور الأجسام البسيطة التى فى المادة الأولى الغير كائنة ولا فاسدة. أو صوراً لأجسام مركبة من الأجسام البسيطة، وأن التركيب فى هذه هو من قبل الأجرام الساوية . هذا هو اعتقادهم فى النظام الذى هاهنا . وأما الأشياء التى حركتهم، أعنى الفلاسفة، لهذا الاعتقاد، فليس يمكن أن تبين هاهنا؛ إذ كان بنوه على أصول ومقدمات كثيرة تبين فى صنائع كثيرة، وبصنائع كثيرة بعضها مرتب على بعض .

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام، كأبى نصر وابن سينا؛ فلما سلموا لخصومهم : أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً. عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه، حتى اضطربهم الأمر أن لم يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية؛ بل قالوا : إن الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الأعظم، وصدر عن محرك الفلك الأعظم الفلك الأعظم ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم، إذ كان هذا المحرك مركباً مما يعقل من الأل، وما يعقل من ذاته . وهذا خطأ على أصولهم^(١)؛ لأن العاقل والمعقول هو شئ واحد فى العقل الإنسانى، فضلاً عن العقول المفارقة.

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو؛ فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم . وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق، والذى فى الشاهد فاعل مقيد. والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق. والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول .

(١) يريد بذلك الفارابى وابن سينا ومن تابعهما .

وبهذا استدل أرسطو طاليس على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة، أى من كونه يعقل كل شىء. وكذلك استدل على العقل المنفعل: أنه لا كائن ولا فاسد، من قبل أنه يعقل كل شىء. والجواب فى هذا على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض، مثل ارتباط المادة مع الصورة، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض؛ فإن وجودها تابع لارتباطها. وإذا كان ذلك كذلك فمعطى الرباط هو معطى الوجود.

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد، والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته. فواجب أن يكون هاهنا واحد مفرد قائم بذاته، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها. ويحصل على تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود، وجود ذلك الموجود، وترقى كلها إلى الوحدة الأولى كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود من الأشياء الحارة عن الحار الأول الذى هو النار، وترقى بها.

وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس، والوجود المعقول. وقال: إن العالم واحد صدر عن واحد، وإن الواحد هو سبب الوحدة، من جهة، وسبب الكثرة من جهة.

ولما لم يكن من قبله وقف على هذا، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا. وإذا كان ذلك كذلك، فبئس أن هاهنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة، بها توجد جميع الموجودات. ولأنها كثيرة. فإذاً عن الواحد بها هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة، أو كيفما شئت أن تقول. وهذا معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال: إن الواحد يصدر عنه واحد. فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء! فعليك أن تبين قولهم هذا، هل هو برهان؟ أم لا؟ أعنى فى كتب القدماء، لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى، حتى صار ظنيماً.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة:

فإن قيل: إذا عرف مذهبنا، اندفع الإشكال؛ فإن الموجودات تنقسم: إلى ما هى فى محل كالأعراض والصور. وإلى ما ليست فى محل وهذا ينقسم: إلى ما هى محل لغيرها، كالأجسام. وإلى ما هى ليست بمحل كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها. وهى تنقسم: إلى ما يؤثر فى الأجسام، ونسميها نفوساً. وإلى ما لا يؤثر فى الأجسام، بل فى النفوس، ونسميها عقولاً مجردة.

فأما الموجودات التى تحل فى المحل 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 محل؛ وهى ثلاثة:

أجسام: وهى أخسها.

وعقول مجردة: وهى التى لا تعلق لها بالأجسام؛ لا بالعلاقة الفعلية، ولا بالانطباع فيها، وهى أشرفها.

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

ثم الأجسام عشرة : تسع سموات. والعاشر 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 بنفسه، ليس بجسم، ولا منطبق فى جسم، يعرف نفسه، ويعرف مبدأه. وقد سميناه «العقل الأول» ولا مشاحة فى الأسمى سمي «ملكاً» أو «عقلاً» أو ما أريد .

ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور : عقل، ونفس الفلك الأقصى وهى 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 .

ثم لزم حشو فلك القمر، وهى المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال، وطبائع الأفلاك :
ثم إن المواد تمتاز بسبب حركات الأفلاك والكواكب 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 لا يلزم للآخر .

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

ولا يتصور كثرة فى المعلول الأول؛ إلا من وجه واحد، وهو أنه : يعقل مبدأه، ويعقل نفسه. وهو باعتبار ذاته، ممكن الوجود؛ لأن وجوب وجوده بغيره، لا بنفسه. وهذه معان ثلاثة مختلفة. فالأشرف من المعلولات الثلاثة ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى، فيصدر منه العقل من حيث إنه يعقل مبدأه، ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه، ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

فيبقى أن يقال : هذا التثليث 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 لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد، يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ أمور ضرورية، إضافية، أو غير إضافية، فيحصل بسببه كثرة، ويصير بذلك مبدأ وجود الكثرة. فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالسيط؛ إذ لا بد من الالتقاء، ولا يمكن إلا كذلك. فهو الذى يجب الحكم به. فهذا هو القول فى تفهم مذهبه .

قلت : هذا كله تخرص على الفلاسفة، من ابن سينا وأبى نصر، وغيره^(١).

ومذهب القوم القديم هو : أن هاهنا مبادئ، هي الأجرام السماوية. ومبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد، هي المحركة للأجرام السماوية . والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها، وأنها إنما خلقت من أجل الحركة. وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجرام السماوية هن مفارقة للمواد وأنها ليست بأجسام، لم يبق وجه به يحرك الأجسام، ما هذا شأنه، إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة. ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة، تعقل ذواتها، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر لها .

ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم : إلا أن المعلوم في مادة، والعلم ليس في مادة؛ وذلك في كتاب النفس. فإذا وجدت موجودات ليست في مادة، وجب أن يكون جوهرها علماً، أو عقلاً، أو كيف شئت أن تسميها . صح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة للمواد، من قبل أنها أتت الأجرام السماوية، الحركة الدائمة، التي لا يلحقها فيها كلال، ولا تعب. وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة، فإنه ليس جسماً ولا قوة في جسم. وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات. وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة، وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها ولولا ذلك لم يكن هاهنا نظام موجود. وأقاوليهم مسطورة في ذلك. فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية، مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول، وهو الله - سبحانه وتعالى - وأنه أمر سائر المبادئ، أن تأمر سائر الأفلاك، بسائر الحركات. وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس، كما قال سبحانه : ﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ [فصلت: ١٢]. وهذا التكليف والطاعة، هي الأصل في التكليف والطاعة - وفي نسخة «وفي الطاعة» - التي وجبت على الإنسان، لكونه حيواناً ناطقاً . وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض، فهو شيء لا يعرفه القوم. وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه، كما قال سبحانه : ﴿ وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾ [الصفات: ١٦٤]. وأن الارتباط الذي بينها، هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض، وجميعها عن المبدأ الأول. وأنه ليس يفهم من : الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق في ذلك الوجود، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد، فذلك خلاف ما يفهم هاهنا من الفاعل والمفعول، والصانع والمصنوع . فلو تخيلت أمراً لهم مأمورون كثيرون، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر، ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين.

(١) كذا بالأصل؛ ولعل الصواب «وغيرهما» .

لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات، المعنى الذى به صارت موجودة. فإنه إن كان شيء وجوده، فى أنه مأمور، فلا وجود له إلا من قبل الأمر الأول. وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق، والاختراع، والتكليف. فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم، من غير أن يلحق ذلك الشنعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره أبو حامد هاهنا. وهذا كله يزعمون أنه قد تبين فى كتبهم. فمن أمكنه أن ينظر فى كتبهم على الشروط التى ذكروها، فهو الذى يقف على صحة ما يزعمون، أو ضده. وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا، ولا من مذهب أفلاطون، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية. وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة، مع أنها معقولة. وذلك أن ما شأنه ذلك الشأن من التعليم، فهو لذيد محبوب عند الجميع. وإحدى المقدمات التى يظهر منها هذا المعنى هو أن الإنسان إذا تأمل ما هاهنا، ظهر له أن الأشياء التى تسمى حية عالمة، هى الأشياء المتحركة من ذاتها، بحركات محدودة، نحو أغراض وأفعال محدودة، تتولد عنها أفعال محدودة. ولذلك قال المتكلمون: إن كل فعل إنما يصدر عن حى عالم. فإذا حصل له هذا الأصل، وهو: أن كل ما يتحرك حركات محدودة، فيلزم عنها أفعال محدودة منتظمة، فهو: حيوان عالم. وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس، وهو: أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة، يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات.

تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو: أن السموات أجسام حية مدركة. فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة، بها قوام ما هاهنا وحفظه، من الحيوان، والنبات، والجماد؛ فذلك معروف بنفسه عند التأمل، فإنه لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل، لم يكن هاهنا فصول أربعة. ولو لم يكن هاهنا فصول أربعة، لما كان نبات ولا حيوان، ولا جرى الكون على نظام، فى كون الإسطقسات بعضها من بعض على السواء، لينحفظ لها الوجود.

مثال ذلك: أنه إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب، يرد الهواء فى جهة الشمال، فكانت الأمطار، وكثر كون الإسطقس المائى، وكثر فى جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائى. وفى الصيف بالعكس، أعنى إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا. وهذه الأفعال التى تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذى لها دائماً من موجود موجود للقمر، ولجميع الكواكب، فإن لكلها أفلاكاً مائلة. وهى تفعل فصولاً أربعة فى حركاتها الدورية. وأعظم من هذه كلها، فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها، الحركة العظمى اليومية، الفاعلة لليل والنهار. وقد نبه الكتاب العزيز إلى العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له فى غير ما آية، مثل قوله سبحانه: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣، النحل: ٢١] الآية. فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهى ذوات أشكال محدودة، ومن جهات محدودة، ونحو أفعال محدودة، وحركات متضادة. علم أن هذه الأفعال المحدودة، إنما هى عن موجودات مدركة

حية، ذوات اختيار وإرادة . ويزيده إقناعاً في ذلك، إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة، الحقيمة، الخسيسة، المظلمة الأجساد، التي هاهنا، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها، وخساسة أقدارها، وقصر أعمارها، وإظلام أجسادها. وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك التي بها دبّرت ذاتها وحفظت وجودها.

عَلِمَ^(١) على القطع : أن الأجسام السماوية أخرى أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام، لعظم أجرامها، وشرف وجودها، وكثرة أنوارها، كما قال سبحانه : ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]. وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام الحية التي هاهنا. علم على القطع أنها حية، فإن الحي لا يديره إلا حي أكمل حياة منه .

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا، ونظر إلى أصل ثالث، وهو أن عنايتها بها هاهنا، هي غير محتاجة إليها في وجودها. علم أنها مأمورة بهذه الحركات، ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات. وأن الأمر لها غيرها، وهو غير جسم ضرورة، لأنه لو كان جسماً، لكان واحداً منها. وكالواحد منها مسخر لما دونه هاهنا، من الموجودات، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده. وأنه لولا مكان هذا الأمر لما اعتنت بها هاهنا على الدوام والاتصال؛ لأنها مريدة، ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل. فإذا نمتحرك من قبل الأمر والتكليف للجزم المتوجه إهيا، لحفظ ما هاهنا وإقامة وجوده. والأمر هو الله سبحانه، وهذا كله معنى قوله تعالى : ﴿أَلَيْسَ طَائِعِينَ﴾ [فصلت: ١١].

ومثال هذا في الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعا عظيماً من الناس، ذوى خطر وفضل، مكبين على أفعال محدودة، لا يخلون بها طرفة عين؛ مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم، وهم غير محتاجين إليها؛ لأيقن - على القطع - أنهم مكلفون، ومأمورون بتلك الأفعال، وأن لهم أميراً هو الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم المستمرة. هو أعلى قدرًا منهم، وأرفع رتبة، وأنهم كالعبيد المسخرين له . وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه : ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٧٥].

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر، وهو : أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي، كأنها خدّمة يعتنون بخادم واحد. علم أيضاً على القطع أن الجماعة كل كوكب منها أمراً خاصاً بهم، رقيباً عليهم من قبل الأمر الأول، مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش، أن يكون منها جماعة جماعة كل واحد منها تحت أمر واحد. وأولئك الأمرون وهم المسمون العرفاء، يرجعون إلى أمير واحد، وهو أمير الجيش .

كذلك الأمر في حركات الأجرام السماوية، التي أدرك القدماء من هذه الحركات، وهي نيف على الأربعين، ترجع كلها إلى سبع آمرين. وترجع السبع إلى الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد

(١) قوله «علم» جواب قوله قبل أسطر : «فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات... إلخ» .

الحركات إلى الأمر الأول سبحانه . وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه، سواء علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام أعنى السماوية، أو لم يعلم. وكيف ارتباط وجود سائر الأمرين بالأمر الأول. فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها، أعنى قديمة من غير علة، ولا موجد، لجاز عليها أن لا تأتمر لأمر واحد لها بالتسخير، وأن لا تطيعه. وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول .

وإذا لم يحز ذلك عليها، فهناك نسبة بينها وبينه، اقتضت لها السمع والطاعة. وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها، لا في عرض من أعراضها، كحال السيد مع عبده، بل في نفس وجودها؛ فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية. وهذا هو معنى قوله سبحانه: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]. وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٧٥].

وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا، فإنه يجب أن لا يكون خلقة هذه الأجسام، ومبدأ كونها، على نحو كون الأجسام التى هاهنا. وأن العقل الإنسانى يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل، وإن كان يعترف بالوجود. فمن رام أن يشبه الوجودين أحدهما بالآخر، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد الفاعلات هاهنا؛ فهو شديد الغفلة، عظيم الزلة، كثير الوهلة .

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء فى الأجرام السماوية، وفى إثبات الخالق لها، وفى أنه ليس بجسم. وإثبات ما دونه من الموجودات التى ليست بأجسام، واحدها هى النفس؛ وأما إثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها، كما رام المتكلمون، فعسير جداً. والمقدمات المستعملة فى ذلك، هى غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه . وسنين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم فى طرق إثبات وجود الله سبحانه وتعالى . وإذا قد تقرر هذا، فلنرجع إلى ذكر شئ شئ مما يقوله أبو حامد فى مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة، ونعرّف مرتبته فى الحق، إذ كان ذلك هو المقصود الأول فى هذا الكتاب .

قال أبو حامد راداً على الفلاسفة:

قلنا: ما ذكرتموه تحكيمات، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه، لاستدل به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه فى الفقهيات، التى قصارى المطلب فيها تخمينات؛ لقليل: إنها ترهات، لا تفيد غلبة الظنون .

قلت: لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء، وللجمهور مع الخواص؛ كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات، فإن الصنائع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها، هزأ بهم الجمهور، وظنوا أنهم مبرسمون وهم فى الحقيقة الذين يتزلون منزلة المبرسمين من العقلاء، والجهال من العلماء. وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغى أن تتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر. وقد كان الواجب عليه، إذ ذكر هذه الأشياء، أن يذكر الآراء التى حركتهم إلى هذه الأشياء، حتى يقياس السامع بينها وبين الأقاويل التى يروم بها هو إبطاها.

قال أبو حامد :

ومداخل الاعتراض على مثله لا تنحصر؛ ولكننا نورد وجوها معدودة :

الأول من هذا : أنا نقول :

ادعيتم أن أحد معاني الكثرة في المعلوم الأول أنه ممكن الوجود. فنقول : كونه ممكن الوجود، عين وجوده؟ أو غيره؟ فإن كان عينه، فلا ينشأ منه كثرة. وإن كان غيره، فهلا قلتم : في المبدأ الأول كثرة؛ لأنه موجود، وهو مع ذلك واجب الوجود؟ فوجب الوجوب غير نفس الوجود. فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة .

وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود .
فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً، ولا يعرف كونه ممكنًا، فهو غيره فكذا واجب الوجود
يمكن أن يعرف وجوده، ولا يعرف وجوبه، إلا بعد دليل آخره. فليكن غيره .
وبالجملة الوجود أمر عام يتقسم : إلى واجب، وإلى ممكن؛ فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على
العام، فكذلك الفصل الثاني، ولا فرق .

فإن قيل : إمكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره. فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره
واحدًا ؟

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود؟ ويمكن أن ينفي وجوب الوجود، ويثبت
الوجود. والواحد الحق من كل وجه، هو الذي لا يتسع للنفي والإثبات؛ إذ لا يمكن أن يقال :
موجود، وليس بموجود. أو واجب الوجود، وليس بواجب الوجود. ويمكن أن يقال : موجود،
وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال : موجود، وليس بممكن الوجود.
وإنما تعرف الوحدة بهذا، فلا يستقيم تقدرى ذلك في الأول، إن صح ما ذكره من كون إمكان
الوجود، غير الوجود الممكن .

قلت : أما قوله : إن قولنا في الشيء إنه ممكن الوجود، لا يخلو : إما أن يكون عين الوجود، أو
غيره، أى : معنى زائداً على الوجود . فإن كان عينه، فليس بكثرة، فلا معنى لقولهم : إن ممكن الوجود
هو الذي فيه كثرة . وإن كان غيره، لزمكم ذلك في واجب الوجود، فيكون واجب الوجود فيه كثرة؛
وذلك خلاف ما يصفون؛ فإنه كلام غير صحيح .

وقد ترك قسمًا ثالثاً؛ وذلك أن واجب الوجود، ليس هو معنى زائداً على الوجود خارج النفس،
وإنما هو حالة للموجود الواجب الوجود، ليس زائدة على ذاته، وكأنها راجعة إلى نفي العلة، أعنى أن
يكون وجوده معلولاً عن غيره. فكأنه ما أثبت لغيره، سلب عنه . بمنزلة قولنا في الموجود : إنه واحد.
وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائداً على ذاته، خارج النفس في الوجود. مثل ما يفهم
من قولنا : موجود أبيض. وإنما يفهم منه حالة عدمية، وهى عدم الانقسام.

وكذلك واجب الوجود، إنما يفهم من وجوب الوجود، حالة عدمية اقتضتها ذاته، وهو أن يكون
وجوب وجوده بنفسه، لا بغيره.

وكذلك قولنا : ممكن الوجود من ذاته، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس، كما يفهم من الممكن الحقيقي . وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا بعلّة . فهو يدل على ذات إذا سلب عنه علته لم يكن واجب الوجود بذاته، بل كان غير واجب الوجود، أى مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكأنه قال : إن الواجب الوجود منه ما هو واجب لنفسه، ومنه ما هو واجب لعلّة . والذي هو واجب لعلّة ليس واجباً لنفسه . فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصلاً جوهرية أى : قاسمة للذات، ولا زائدة على الذات . وإنما هى أحوال سلبية، أو إضافية، مثل قولنا فى الشئ : إنه موجود . فإنه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس، كقولنا فى الشئ : إنه مبيض . ومن هنا غلط ابن سينا، فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وأول من استنبط هذه العبارة هو «ابن سينا» . أعنى قوله : ممكن الوجود من ذاته، واجب من غيره . وذلك أن الإمكان هو صفة فى الشئ غير الشئ الذى فيه الإمكان . فيقتضى ظاهر هذا اللفظ أن يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين : أحدهما : المتصف بالإمكان، والثانى : المتصف بوجوب الوجود . فهى عبارة رديئة . ولكن إذا فهم منه المعنى الذى قلناه، لم يلحق الشك الذى ألزمه إياه أبو حامد، وإنما يبقى عليه : هل إذا فهم من المعلول الأول، إمكان وجوده، هل يقتضى له أن يكون مركباً أم لا؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية لم تقتض له التركيب . وليس كل شئ يعقل فيه أحوال متغايرة، يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته، خارج النفس، فإن هذه حال الإعدام، وحال الإضافات . ولذلك لم يرقوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة فى الموجودات خارج النفس . أعنى العشر مقالات . وأبو حامد يوجب فى قوله أن كل ما كان له مفهوم زائد أن يقتضى معنى زائداً بالفعل . وهو غلط، وقول سفسطائى .

وذلك بين من قوله : «وبالجملة : الوجود - وفى نسخة «الموجود» - أمر عام، ينقسم : إلى واجب، وإلى ممكن . فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام، فكذلك الفصل الثانى، لا فرق .

فإن قسمة الوجود إلى : ممكن، وواجب .

ليس كقسمة الحيوان إلى : ناطق، وغير ناطق .

أو إلى : مشاء، وسابح، وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس، توجب أنواعاً زائدة . والحيوانية معنى مشترك لها، وهذه الفصول زائدة عليها . وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود، فليس معنى خارج النفس بالفعل، وهو عبارة رديئة كما قلنا . وذلك أن الموجود الذى له علة فى وجوده، ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم؛ أعنى أن كلما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم؛ إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي؛ ولذلك كانت قسمة الموجود : إلى واجب الوجود، وممكن الوجود . قسمة غير معروفة، إذا لم يرد بالممكن، الممكن الحقيقي وسيأتى بعد هذا .

وتحصيل هذا الموضع، أن الموجود إذا قسم؛ فيما أن ينقسم إلى فصول ذاتية، أو أحوال إضافية، أو أعراض زائدة على الذات. فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضي ولا بد تكثر الأفعال عنه. وأما قسمته إلى أحوال إضافية، أو عرضية، فليس تقتضي تكثر أفعال مختلفة. فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية تقتضي له أفعالا، فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة ليس تحتاج إلى معلول عنه، هو مبدأ الكثرة. وإن قال: إنه ليس تقتضي كثرة الصفات الحالية صدور أفعال مختلفة، فولاء الصفات الحالية التي في المعلول الأول، تقتضي عنه صدور أفعال مختلفة. فوضع من وضع المعلول الأول على هذا أفضل.

وقوله: «فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحداً؟». وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا في الأذهان، فهلا يلزم هذا القول، في هذا المكان؟ وليس يمتنع في الذات الواحدة أن يلزمها النفي والإثبات في أحوالها، من غير أن يلزم تكثر في تلك الذات، كما منعه أبو حامد. وإذا فهمت هذا، قدرت أن تأتي بحل ما يقوله في هذا الفصل.

فإن قيل: يلزم على هذا أن لا يكون تركيب لا في واجب الوجود بذاته، ولا في واجب الوجود بغيره. قلنا: أما واجب الوجود بغيره؛ فإن العقل يدرك فيه تركيباً من علة ومعلول. فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه اتحاد من جهة، وكثرة من أخرى.

أعني الأجسام غير الكائنة الفاسدة. أعني: اتحاداً بالفعل، وكثرة بالقوة. وإن كان غير جسم، لم يدرك العقل كثرة: لا بالقوة، ولا بالفعل؛ بل اتحاداً من جميع الوجوه. ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة لكنهم يقولون في هذه الموجودات: إن العلة فيها أبسط من المعلول. ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها، لأن الأول لا يفهم منه علة ومعلول أصلاً. وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب؛ ولذلك كان الثاني عندهم أبسط من الثالث. هكذا ينبغي أن يفهم مذهب القوم، فيكون معنى العلة والمعلول في هذه الموجودات، كأن فيها كثرة بالقوة تظهر في المعلول. أعني أن يصدر عنه معلولات كثيرة، لا فيه، في وقت من الأوقات. فإذا فهم هذا من قولهم، وسلم لهم، لم يلحقهم الاعتراض الذي ألحقهم أبو حامد. وأما إذا فهم من قولهم أن الثاني يعقل ذاته، ويعقل مبدأه، فهو بما يعقل من ذاته يصدر عنه شيء، وبما يعقل من مبدئه يصدر عنه شيء آخر؛ لأنه ذو صورتين، أو وجودين، كما فهمه أبو حامد عنهم. فهو قول باطل، لأنه لو كان ذلك كذلك كان مركباً من أكثر من صورة واحدة، وكانت تكون تلك الصورة واحدة بالموضوع كثيرة بالحد، كالحال في النفس. لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها عن بعض. وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات المحسوسة. وبحق صارت العلوم الإلهية، لما حشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه. فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من أن يلزمهم الكثرة في واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها، في ممكن الوجود، أنه ليس بصحيح؛ لأنه إن فهم من الإمكان، الإمكان الحقيقي، كان هناك تركيب ولا بد، وإن كان ذلك مستحيلاً على ما قلنا وستقوله بعد، ولم يلزم مثل ذلك في واجب الوجود. وإن فهم من الإمكان معنى ذهنيًا، لم يلزم أن يكون ولا واحد منهما مركباً من هذه الجهة، وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة ومعلول.

قال أبو حامد :

الاعتراض الثاني هو أن نقول : أعقله مبدأه، عين وجوده وعين علة نفسه أم غيره؟ فإن كان عينه، فلا كثرة في ذاته، إلا في العبارة عن ذاته . وإن كان غيره، فهذه الكثرة موجودة في الأول؛ فإنه يعقل ذاته، ويعقل غيره.

قلت : الصحيح أن ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته، وأنه في طبيعة المضاف . وبذلك نقص عن مرتبة الأول. والأول في طبيعة الموجود بذاته . والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته، لا أمراً مضافاً، وهو كونه مبدأ. لكن ذاته عندهم هي جميع العقول، بل جميع الموجودات^(١) بوجه أشرف وأتم من جميعها، على ما ستقوله بعد . ولذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها إياها .

قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله ذاته، عين ذاته . ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره؛ فإن العقل يطابق المعقول، فيكون رجعاً إلى ذاته .

قلت : هذا كلام مختل؛ فإن كونه مبدأ، هو معنى مضاف، فلا يصح أن يكون عين ذاته. ولو عقل كونه مبدأ، لعقل ما هو له مبدأ على النحو من الوجود الذي هو عليه. ولو كان ذلك كذلك، لاستكمل الأشرف بالأخس؛ فإن المعقوله وكمال العاقل عندهم، على ما يظهر في علوم العقل الإنساني .

قال أبو حامد :

فنقول : والمعلول عقله ذاته، عين ذاته؛ فإنه عقل بجوهره، فيعقل نفسه. والعقل، والعاقل، والمعقول، منه أيضاً واحد. ثم إن كان عقله ذاته، عين ذاته، فليعقل ذاته معلولاً لعله؛ فإنه كذلك. والعقل يطابق المعقول، فيرجع الكل إلى ذاته. فالكثرة إذن غير موجودة. وإن كانت هذه كثرة، فهي موجودة في الأول، فليصدر منه المختلفات .

قلت : ما حكاها هاهنا عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط، دون المبدأ الأول، هو كلام فاسد، غير جارٍ على أصولهم، فإنه لا كثرة في تلك العقول أصلاً عندهم. وليس تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة، وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول . والفرق بين عقل الأول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم أن العقل الأول، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته، لا معنى ما مضافاً إلى علة. وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها فتدخلها الكثرة من هذه الجهة. فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة، إذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول، ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذي به الأول بسيط، لأن الأول معدود في الوجود بذاته، وهي في الوجود المضاف .

وأما قوله : «ثم إن كان عقله ذاته، عين ذاته، فليعقل ذاته معلولة لعله. فإنه كذلك، والعقل يطابق المعقول، فيرجع الكل إلى ذاته. فلا كثرة إذن. وإن كانت هذه كثرة، فهي موجودة في الأول» .

(١) لعله يشير إلى مذهب بعض الفلاسفة في وحدة الوجود .

فإنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول، في العقول المفارقة، معنى واحداً بعينه، أن تكون كلها تستوى في البساطة، فإنهم يضعون أن هذا المعنى، تتفاضل فيه العقول، بالأقل والأزيد. وهو لا يوجد بالحقيقة إلا في العقل الأول. والسبب في ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها، وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به. فلو كان العقل والمعقول، في واحد واحد منها، من الاتحاد، في المرتبة الذي هو في الأول، لكانت الذات الموجودة بذاتها، توافق الموجودة بغيرها. أو لكان العقل لا يطابق طبيعية الشيء المعقول. وذلك كله مستحيل عندهم.

وهذا الكلام كله والجواب، هو جدلي، وإنما يمكن أن نتكلم في هذا كلاماً برهانياً، مع قصور نظر في الإنسان في هذه المعاني، إذا تقدم الإنسان، فعرف ما هو العقل. ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس. ولا يعرف ما هي النفس، حتى يعرف ما هو المتنفس. فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادئ الرأي، وبالمعارف العامة، التي ليست بخاصة، ولا مناسبة. وإذا تكلم الإنسان في هذه المعاني، قبل أن يعلم طبيعة العقل، كان كلامه فيها أشبه شيء بمن يهذى. ولذلك صارت الأشعرية، إذا حكمت آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعد، من النظر الأول الذي للإنسان في الموجودات.

قال أبو حامد:

ولترك دعوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوجدانية تزول بهذا النوع من الكثرة.

قلت: إنهم إذا وضعوا أن الأول: يعقل ذاته، ويعقل من ذاته أنه علة لغيره. فلهم أن ينزلوا أنه ليس واحداً من كل جهة، إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة.

وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين، ويتأولون أنه مذهب أرسطوطاليس.

قال أبو حامد:

فإن قيل: الأول لا يعقل إلا ذاته. وعقله ذاته، هو عين ذاته. فالعقل، والعقل، والمعقول، واحد. ولا يعقل غيره.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين، وزعموا أن الأول يعقل نفسه، مبدأً لفيض ما يفيض منه. ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً، لا جزئياً. إذا استبحروا قول القائل: المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد، ثم لا يعقل ما يصدر منه. ومعلوله عقل، وفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك. ويعقل نفسه، ومعلولاته الثلاث وعقله ومبدؤه لا يعقل إلا نفسه فيكون المعلول أشرف من العلة، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد. وقد فاض من هذا ثلاثة أمور. والأول ما عقل إلا نفسه. وهذا عقل نفسه، ونفس المبدأ، ونفس المعلولات. ومن قنع أن يكون قوله في الله - سبحانه وتعالى - راجعاً إلى هذه المرتبة، فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله؛ فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة منه؛ إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه.

وقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله تعالى من

حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم. إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله، والناكبين لطريق الهدى، المنكرين لقوله: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الكهف: ١٥]. الظانين بالله ظن السوء، المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى على كنهها القوى البشرية. المغرورين بعقولهم، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم. فلا جرم اضطروا فى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم، رجعت إلى ما لو حكى فى منام، لتعجب منه.

قلت: إنه ينبغى للذى يريد أن يخوض فى هذه الأشياء أن يعلم أن كثيراً من الأمور التى تثبت فى العلوم النظرية، إذا عرضت على بادئ الرأى، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم، شبيهة بما يدرك النائم فى نومه، كما قال. وإن كثيراً من هذه، ليس تلتقى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور يقنعون بها فى أمثال هذه المعانى. بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين، لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين.

مثال ذلك: أنه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة فى الكلام منهم: إن الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدم، هى نحو مائة وسبعين ضعفاً من الأرض. لقالوا: هذا من المستحيل، وكان من يتخيل ذلك عندهم، كالنائم. ولعسر علينا إقناعهم فى هذا المعنى، بمقدمات يقع لهم التصديق بها، من قرب، فى زمان يسير. بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان، لمن سلك طريق البرهان. وإذا كان هذا موجوداً فى مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة فى التعاليمية؛ فأحرى أن يكون ذلك موجوداً فى العلوم الإلهية. أعنى ما إذا صرح به للجمهور كان شنيعاً وقيحاً فى بادئ الرأى، وشبهها بالأحلام. إذ ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة، يتأتى من قبلها، الإقناع فيها، للعقل الذى فى بادئ الرأى أعنى عقل الجمهور؛ فإنه يشبه أن يكون ما يظهر بآخره للعقل هو عنده من قبيل المستحيل فى أول أمره. وليس يعرض هذا فى الأمور العلمية، بل وفى العملية؛ ولذلك لو قدرنا أن صناعة من الصنائع، قد دثرت، ثم توهم وجودها، لكان فى بادئ الرأى من المستحيل. ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هى من مدارك ليست بإنسانية. فبعضهم ينسبها إلى الجن، وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء. حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجوه النبوة هو وجود هذه الصنائع. وإذا كان هذا، هكذا، فينبغى لمن أثر طلب الحق، إذا وجد قولاً شنيعاً، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذى زعم المدعى له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل فى تعلم ذلك من طول الزمان، والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم. وإذا كان هذا موجوداً فى غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى فى العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً، لبعد هذه العلوم عن العلوم التى فى بادئ الرأى.

وإذا كان هذا هكذا، فينبغى أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت فى سائر المسائل. والجدل نافع مباح فى سائر العلوم، ومحرم فى هذا العلم. ولذلك لجأ أكثر الناظرين فى هذا العلم إلى أن هذا كله من باب التكييف فى الجوهر الذى لا تكيفه العقول؛ لأنه لو

كيفته لكان العقل الأزل والكائن الفاسد واحداً. وإذا كان هذا هكذا، فالله يأخذ الحق ممن تكلم في هذه الأشياء الكلام العام، ويجادل في الله بغير علم. ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم؛ ولذلك يقول أبو حامد: إن علومهم الإلهية هي ظنية.

ولكن على كل حال فنحن نروم أن نبين من أمور محمودة، ومقدمات معلومة، إن كانت ليست برهانية. ولم نك نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال في هذا العلم العظيم، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة، والله سائله وحسيه. وأما نحن فإننا نبين الأمور التي حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء في المبدأ الأول، وسائر الموجودات، ومقدار ما انتهت إليه من ذلك العقول الإنسانية، والشكوك الواقعة في ذلك. ونبين أيضاً الطريق التي حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد في المبدأ الأول، وفي سائر الموجودات، والشكوك الداخلة عليهم في ذلك، ومقدار ما انتهت إليه حكمتهم. ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويجرضه على النظر في علوم الفريقين، ويعمل في ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه.

فتقول: أما الفلاسفة، فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستنديين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله، من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة. وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التي دون الفلك ضربين: متنفسة، وغير متنفسة. ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكوناً بشيء سموه صورة. وهو المعنى الذي به صار موجوداً، بعد أن كان معدوماً. ومن شيء سموه مادة، وهو الذي منه تكوّن. وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون هاهنا، إنما يتكون من موجود غيره، فسموا هذا مادة. ووجدوه أيضاً يتكون عن شيء، فسموه فاعلاً. ومن أجل شيء، سموه غاية. فأثبتوا أسباباً أربعة. ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون: أعنى صورة الشيء، والشيء الذي عنه يتكون: وهو الفاعل القريب له؛ واحداً: إما بالنوع، وإما بالجنس. أما ما بالنوع، فمثل: أن الإنسان يلد إنساناً، والفرس فرساً. وأما ما بالجنس، فمثل: تولد البغل عن الفرس والحمار. ولما كانت الأسباب لا تتر عندهم إلى غير نهاية، أدخلوا سبباً فاعلاً أولاً باقياً. فمنهم من قال: هذا السبب الذي بهذه الصفة، هو الأجرام السماوية. ومنهم من جعله مبدأ مفارقاً مع الأجرام السماوية. ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الأول. ومنهم من جعله دونه. واكتفوا في تكون الأجرام البسيطة بالسموات ومبادئ الأجرام؛ لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوها أيضاً سبباً فاعلاً. وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً المتنفسة، فوجب أن يدخلوها من أجل التنفس مبدأ آخر، وهو معطى النفس، ومعطى الصورة والحكمة التي تظهر في الموجودات؛ وهو الذي يسميه «جالينوس» القوة المصورة. وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ مفارقاً. فبعض جعله عقلاً، وبعض جعله نفساً، وبعض جعله الجرم السماوي، وبعض جعله الأول. وسمى جالينوس هذه القوة: الخالق. وشك: هل هي الإله، أو غيره؟

هذا في الحيوان وفي النبات المتناسل؛ وأما في غير ذلك من النبات، ومن الحيوان الغير المتناسل، فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر.

فهذا مقدار ما انتهى إليهم فحصهم عن الموجودات التي دون السماء. وفحصوا أيضاً عن السموات، بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة، فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هي مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التي هاهنا. ومبادئ الأنواع: إما مفردة، وإما مع مبدأ مفارق. ولما فحصوا عن الأجرام السماوية، ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الأشياء كائنة فاسدة. أعنى ما دون الأجرام السماوية. وذلك أن المتكون بها هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس، وأنه لا يتم تكونه إلا من حيث هو جزء. وذلك أن المتكون منها إنما يتكون من شيء عن شيء وبشيء وفي مكان وزمان. وألفوا الأجرام السماوية شرطاً في تكونها، من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة. فلو كانت الأجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون، لكانت هاهنا أجسام أقدم منها هي شرط في تكونها حتى تكون هي جزءاً من عالم آخر فيكون هاهنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام. وإن كانت أيضاً تلك متكونة، لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخرى. ويمر ذلك إلى غير نهاية. فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر، وبأنحاء كثيرة هذا أقربها: أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة؛ لأن المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا. ظهر لهم أن هذه أيضاً؛ أعنى الأجسام السماوية، لها مبادئ تتحرك بها وعنها. ولما فحصوا عن مبادئ هذه، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست بأجسام ولا قوى في أجسام. أما كون مبادئها ليست بأجسام؛ فلأنها مبادئ أول للأجسام المحيطة بالعالم. وأما كونها ليست قوى في أجسام الأجسام شرط في وجودها، كالحال في المبادئ المركبة هاهنا للحيوانات فلأن كل قوة في جسم عندهم، هي متناهية؛ إذ كانت منقسمة بانقسام الجسم. وكل جسم هو بهذه الصفة، فهو كائن فاسد. أعنى مركباً من هيولى وصورة. والهيولى شرط في وجود الصورة. وأيضاً لو كانت مبادئها، على نحو مبادئ هذه لكانت الأجرام السماوية، مثل هذه، فكانت تحتاج إلى أجرام آخر أقدم منها.

ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة؛ أعنى ليست أجساماً، ولا قوى في جسم. وكان قد تقرر لهم من أمر العقل الإنساني، أن للصورة وجودين: وجود معقول، إذا تجردت من الهيولى. ووجود محسوس، إذا كانت في هيولى. مثال ذلك: أن الحجر له صورة جمادية وهي في الهيولى خارج النفس، وصورة هي إدراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس. وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة بإطلاق، عقولاً محضة. لأنه إذا كان عقلاً بها هو مفارق لغيره، فما هو مفارق بإطلاق أخرى أن يكون عقلاً. وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول، هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم، كالحال في العقل الإنساني، إذ كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات، من حيث هي في غير هيولى.

فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين: وجود محسوس، ووجود معقول. وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول، هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع. واعتقدوا المكان هذا:

أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادئ، وأن تدبيرها لما هاهنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها ذوات نفوس .

ولما قايسا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الإنساني، رأوا أن هذه العقول، أشرف من العقل الإنساني، وإن كانت تشترك مع العقل الإنساني، في أن معقولاتها هي صور الموجودات. وأن صورة واحد واحد منها، هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها. كما أن العقل الإنساني إنما هو ما يدركه من صور الموجودات ونظامها؛ لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هي علة للعقل الإنساني، إذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته. وأما تلك فمعقولاتها هي العلة في صور الموجودات. وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات إنما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة. وأما الترتيب الذي في العقل الذي فينا فإنما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها. ولذلك كان ناقصاً جداً، لأن كثيراً من الترتيب والنظام الذي في الموجودات، لا يدركه العقل الذي فينا. فإذا كان ذلك كذلك، فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود : أحسها وجودها في المواد، ثم وجودها في العقل الإنساني أشرف من وجودها في المواد، ثم وجودها في العقول المفارقة أشرف من وجودها في العقل الإنساني . ثم لها أيضاً في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود، بحسب تفاضل تلك العقول في أنفسها .

ولما نظروا أيضاً إلى الجرم السماوي، ورأوا الحقيقة جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد . له حركة واحدة كلية، شبيهة بحركة الحيوان الكلية، وهي نقلته بجميع جسده. وهذه الحركة هي الحركة اليومية. ورأوا أن سائر الأجرام السماوية، وحركاتها الجزئية، شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية، وحركاتها الجزئية. فاعتقدوا المكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض ورجوعها إلى جسم واحد، وغاية واحدة، وتعاونها على فعل واحد، وهو العالم بأسره. أنها ترجع إلى مبدأ واحد، كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعاً واحداً، فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة .

فاعتقدوا المكان هذا : أن تلك المبادئ المفارقة، ترجع إلى مبدأ واحد مفارق، هو السبب في جميعها. وأن الصور التي في هذا المبدأ، والنظام والترتيب الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور، والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات. وأن هذا النظام والترتيب، هو السبب في سائر النظميات والترتيبات التي فيما دونه. وأن العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه، في القرب والبعد .

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته. وهو بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود، وأفضل ترتيب، وأفضل نظام. وما دونه فجوهرة، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور، والترتيب، والنظام، الذي في العقل الأول. وأن تفاضلها إنما هو في تفاضلها في هذا المعنى. ولزم على هذا عندهم، أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ما يعقل الأشرف من نفسه، ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته. أعنى أن يكون ما يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة. لأنه لو كان ذلك كذلك، لكانا متحدين، ولم يكونا متعددين.

فمن هذه الجهة قالوا : إن الأول لا يعقل إلا ذاته، وإن الذى يليه إنما يعقل الأول ولا يعقل ما دونه؛ لأنه معلول، ولو عقله لعاد المعلول علة. واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته، فهو علة لجميع الموجودات. وما يعقله كل واحد من العقول التى دونه : فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل؛ أعنى بتخليقها، ومنه ما هو علة لذاته، وهو العقل الإنسانى بجملته .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء، والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم. فإذا تؤملت، فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التى حركت المتكلمين من أهل الملة. أعنى المعتزلة أولاً، والأشعرية ثانياً. إلى أن اعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوه . أعنى أنهم اعتقدوا أن هاهنا ذاتاً غير جسمانية، ولا هى فى جسم، حية، عاملة، مريدة، قادرة، متكلمة، سمعية، بصيرة .

إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه الذات هى الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة. والعالمة لها بعلم غير متناه، إذ كانت الموجودات غير متناهية. ونفوا العلل التى هاهنا. وأن هذه الذات الحية، العاملة، المريدة، السمعية البصيرة القادرة المتكلمة، موجودة مع كل شىء، وفى كل شىء. أعنى متصلة به اتصال وجود . وهذا الوضع يظن به أنه تلحقه شناعات؛ وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات، فهو ضرورة من جنس النفس؛ لأن النفس هى ذات ليست بجسم، حية، عاملة، قادرة، مريدة، سمعية، بصيرة، متكلمة. فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة، من حيث لم يشعروا . وسنذكر الشكوك التى تلزم هذا الوضع؛ وأظهرها، على القول بالصفات، أن يكون هاهنا ذات مركبة قديمة. فيكون هاهنا تركيب قديم، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث؛ لأنه عرض، وكل عرض عندهم محدث. ووضعوا مع هذا فى جميع الموجودات أفعالا جائزة. ولم يروا أن فيها ترتيباً، ولا نظاماً، ولا حكمة، اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا أن كل موجود، فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. وهذا يلزمهم فى العقل ضرورة. وهم مع هذا يرون فى المصنوعات التى شبهوا بها المطبوعات نظاماً وترتيباً. وهذا يسمى حكمة، ويسمون الصانع حكيمًا .

والذى اقتنعوا به فى الكل مثل هذا المبدأ هو أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية، فقالوا: كل فعل بها هو فعل، فهو صادر عن فاعل مريد قادر مختار حى، عالم. وأن طبيعة الفعل بها هو فعل تقتضى هذا . وأقنعوا فى هذا بأن قالوا : ما سوى الحى فهو جهاد، وميت. والميت لا يصدر عنه فعل. فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل. فوجدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية، ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية، فى الشاهد، أفعال. وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى فى الشاهد، وإنها فاعلها الحى الذى فى الغائب. فلزمهم أن لا يكون فى الشاهد حياة؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد من أفعاله .

وأيضاً، فمن أين - ليت شعرى - حصل لهم هذا الحكم على الغائب؟ والطريق الذى سلكوه فى إثبات هذا الصانع، هو أن وضعوا أن المحدث له محدث. وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية فيستمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم .

وهذا صحيح؛ لكن ليس بيّن من هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً. فلذلك يحتاج أن يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قديماً، فتلحقهم شكوك كثيرة .

وليس يكفى في ذلك بيانهم أن العالم محدث إذ قد يمكن أن يقال : إن المحدث له هو جسم قديم ليس فيه شيء من الأعراض التى استدللتم منها على أن السموات محدثة، لا من الدورات، ولا من غير ذلك. مع أنكم تضعون مركباً قديماً .

ولما وضعوا : أن الجسم السماوى مكون، وضعوه على غير الصفة التى تفهم من الكون فى الشاهد، وهو أن يكون : من شيء، وفى زمان، ومكان، وفى صفة من الصفات. لا فى كليته، فإنه ليس فى الشاهد جسم يتكون من لا جسم. ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل فى الشاهد. وذلك أن الفاعل الذى فى الشاهد، إنما فعله أن يغير الموجود من صفة إلى صفة. لا أن يغير العدم إلى الوجود، بل يحوله - أعنى الموجود - إلى الصورة والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشيء، من موجود ما، إلى موجود ما يخالف له فى الجوهر، والحد، والاسم، والفعل . كما قال الله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۝١١ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۝١٢ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ۝١٣﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

ولذلك كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق، لا يتكون ولا يفسد. فلذلك إذا سلم لهم أن السموات محدثة، لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات، وهو ظاهر ما فى الكتاب العزيز، فى غير ما آية، مثل قوله تعالى : ﴿ أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا ۝٣٠﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله سبحانه : ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ۝٧﴾ [هود: ٧]، وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ۝١١﴾ [فصلت: ١١]. وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته، إن اعتقدوا أن له مادة. أو يفعله بجملته، إن اعتقدوا أنه بسيط. كما يعتقدون فى الجوهر الذى لا يتجزأ .

وإن كان ذلك كذلك، فهذا النوع من الفاعل، إنما يغير العدم إلى الوجود، عند الكون؛ أعنى كون الجوهر غير المنقسم الذى هو عندهم إسطقس الأجسام. أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد . أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ . وبين أنه لا ينقلب الضد إلى ضده، فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً، ولا نفس الحرارة برودة؛ ولكن المعدوم هو الذى يعود موجوداً، والحر بارداً، والبارد حاراً. ولذلك قالت المعتزلة : إن العدم ذات ما . إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعريفية من صفة الوجود، قبل كون العالم . والأقاويل التى ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها أنه لا يكون شيء من شيء . هى أقاويل غير صحيحة . وأقنعها أنهم قالوا : لو كان شيء عن شيء، لمر الأمر إلى غير نهاية .

والجواب : أن هذا إنما يتمتع من ذلك ما كان على الاستقامة؛ لأنه يوجد وجود ما لا نهاية له بالفعل . وأما دوراً فليس يتمتع . مثل أن يكون : من الهواء نار، ومن النار هواء . إلى غير نهاية . والموضوع أزلّ . فإن معتمدتهم فى حدوث الكل، هو : أن ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث . والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وأحد ما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو : أنهم لم يطردوا الحكم، لأن ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد، هو حادث، على أنه حادث من شيء، لا من لا شيء. وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء. وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الأولى، ليس يخلو عن الجسمية. والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة. والمقدمة القائلة : «إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث» ليست صحيحة، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه. وأما ما لا يخلو عن حوادث، هي واحدة بالجنس، ليس لها أول، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً؟ ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون الأشعرية - أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية؛ وهذا أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها؛ أى : لا أول لها ولا آخر. وذلك هو واجب عند الفلاسفة. فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء. وهى أكثر كثيراً من الشناعات التي تلزم الفلاسفة.

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه، الذى هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما فى العالم من غير وسيط. وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الأشياء بعضها فى بعض. وأقوى ما اقتنعوا به فى هذا المعنى : أن الفاعل لو كان مفعولاً، لم الأمر إلى غير نهاية. وإنما كان يلزم ذلك، لو كان الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو مفعول، والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك. وليس الأمر كذلك، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل، لأن المعدوم لا يفعل شيئاً. والذى يلزم عن هذا، هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلاً، لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم. وأيضاً فإن الذى يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذى يلزم مقدماتهم التي منها صاروا إلى نتيجتهم؛ وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً ذات حياة، وعلم، وقدرة وإرادة، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات، وتلك الذات غير جسمية. فليس بين النفس، وهذا الوجود؛ فرق. إلا أن النفس هى فى جسم، وهذا الوجود هو نفس ليس فى جسم. وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات. وكل مركب فهو ضرورة يحتاج إلى مركب؛ إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكوّن من ذاته. لأن التكوين الذى هو فعل المكون ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون، والمكون ليس شيئاً غير المركب.

وبالجملة : فكما أن لكل مفعول فاعلاً، كذلك لكل مُركَّب مُركَّباً فاعلاً، لأن التركيب شرط فى وجود المركب. ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة فى شرط وجوده؛ لأنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه.

ولذلك كانت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات فى المبدأ الأول، راجعة إلى الذات، لا زائدة عليها، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية، لكثير من الموجودات. مثل كون الشيء موجوداً، وواحدًا، وأزليًا، وغير ذلك. أقرب^(١) إلى الحق من الأشعرية. ومذهب الفلاسفة، فى المبدأ الأول،

(١) قوله "أقرب" خبر "كانت" فى قوله : "ولذلك كانت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات... إلخ".

هو قريب من مذهب المعتزلة . فقد ذكرنا الأمور التي حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول، والشناعات التي تلزم الفريقين. أما التي تلزم الفلاسفة، فقد استوفاهما أبو حامد. وقد تقدم الجواب عن بعضها، وسيأتى بعد . وأما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن في هذا الكلام إلى أعيانها . ولنرجع إلى تمييز مرتبة قول قول من الأقاويل التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الإقناع، ومقدار ما يفيد من التصديق، على ما شرطنا. وإنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات في مبادئ الكل؛ لأن منها يتأتى جوابهم لخصومهم، فيما يلزمونهم من الشناعات .

وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين أيضًا، لأن من العدل أن يقام بحجتهم في ذلك، ويناب منهم، إذ لهم أن يحتجوا بها. ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه. أعنى أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه؛ وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذى يقبله لنفسه .

فنقول : أما ما شعوا به من أن المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته، فهو جاهل بجميع ما خلق. فإنما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما الذى يضعون أن الذى يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود، وأنه العقل الذى هو علة للموجودات، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال في العقل منا. فمعنى قولهم: إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات، أى : أنه لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها، بل بالجهة التي لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التي يعقلها هو، لشاركه في علمه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وهذه هي الصفة المختصة به تعالى سبحانه . ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التي أثبتوها له تعالى. ولذلك لا يجوز في علمه أن يوصف بأنه كلى، ولا جزئى، لأن الكلى والجزئى معلولان عن الموجودات، وكلا العلمين كائن فاسد. وسنبين هذا أكثر عند التكلم : هل يعلم الجزئيات أو لا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسألة؟ وسنبين أنها مسألة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى .

وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين : أحدهما : أن الله تعالى لو عقل الموجودات على أنها علة لعلمه، للزم أن يكون عقله كائناً فاسداً، وأن يستكمل الأشرف بالأخس. ولو كانت ذاته غير عاقلة الأشياء ونظامها، لكان هاهنا عقل آخر، ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام. وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان للزم أن يكون ما يعقله ذاته هو الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة .

والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود، هو ما يظهر من أمر اللون؛ فإن اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها أشرف من بعض. وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده في الهوى. وله وجود أشرف من هذا، وهو وجوده في البصر، وذلك أن هذا الوجود هو وجود اللون

مدرك لذاته؛ والذي له في الهوى، هو وجود جمادى، غير مدرك لذاته. وقد تبين أيضاً في علم النفس أن للون وجوداً أيضاً في القوة الخيالية، وأنه أشرف من وجوده في القوة الباصرة. وكذلك تبين أن له في القوة الذاكرة وجود أشرف من وجوده في القوة الخيالية. وله في العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات. وكذلك نعتقد أن له في ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته. وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه.

وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه، وفي عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ من تلك المبادئ، فشى لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده. ولذلك لا يلقى التحديد الذى ذكره في كتب القدماء.

وأما كون جميع المبادئ المفارقة وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الأول، وأن فيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحداً. وبها ارتبطت جميع أجزائه، حتى صار الكل يؤم فعلاً واحداً كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى، والأعضاء، والأفعال. فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً بقوة واحدة فيه فاضت عن الأول فأمر أجمعوا عليه؛ لأن السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد. والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في المكان للحيوان. والحركات التي لأجزاء السماء هي كالحركات الجزئية التي لأعضاء الحيوان. وقد قام عندهم البرهان على أن في الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلاً واحداً وهو سلامة الحيوان.

وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول، ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ولم يبق طرفة عين. فإن كان واجباً أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه، من القوى والأجسام، واحدة، حتى قيل في الأجسام الموجودة فيه: إنها جسم واحد، وقيل في القوى الموجودة فيه: إنه قوة واحدة. وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله، نسبة أجزاء الحيوان الواحد، من الحيوان الواحد. فباضطراب أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال. أعني أن فيها قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية، وهي سارية في الكل سرياناً واحداً. ولولا ذلك لما كان هاهنا نظام وترتيب.

وعلى هذا يصح القول: إن الله خالق كل شىء وممسكه وحافظه، كما قال الله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُعْصِلُ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]. وليس يلزم من سريان القوة الواحدة، في أشياء كثيرة، أن يكون في تلك القوة كثرة، كما ظن من قال: إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولاً واحد، ثم فاض من ذلك الواحد كثرة. فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه الفاعل الذى في غير هوى بالفاعل الذى في الهوى.

ولذلك إن قيل: اسم الفاعل على الذى في غير هوى والذى في هوى، فباشتراك الاسم. فهذا يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد.

وأيضاً فإن وجود سائر المبادئ المفارقة إنما هو فيما يتصور منه. وليس يمتنع أن يكون هو شيئاً واحداً بعينه، يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة. كما أنه ليس يمتنع في الكثرة أن تتصور تصوراً واحداً.

وقد نجد الأجرام السماوية كلها، في حركتها اليومية، تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصورًا واحدًا بعينه، فإنها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة. ونجد لها أيضًا حركات تخصها مختلفة. فوجب أن تكون حركاتها عن محركين : مختلفين من جهة، متحدتين من جهة. وهو من جهة ارتباط حركاتها بحركة الفلك الأول، فإنه كما أنه لو توهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان، أو القوة المشتركة، قد ارتفع، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان، وجميع قواه. كذلك الأمر في الفلك في أجزائه وقواه المحركة. وبالجملية : في مبادئ العالم وأجزائه مع المبدأ الأول، وبعضها مع بعض .

والعالم أشبه شيء عندهم بالمدينة الواحدة. وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد، ورئاسات كثيرة، تحت الرئيس الأول، كذلك الأمر عندهم في العالم. وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التي في المدينة، إنما ارتبطت بالرئيس الأول، من جهة أن الرئيس الأول، هو الموقف الواحدة واحدة، من تلك الرئاسات، على الغايات التي من أجلها كانت تلك الرئاسات، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات. كذلك الأمر في الرئاسة الأولى، التي في العالم، مع سائر الرئاسات .

وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المفارقة للمادة، هو الذي يعطى الوجود، لأن الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات. فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة. والذي يعطى الصورة هو الفاعل. فالذي يعطى الغاية في هذه الموجودات هو الفاعل، ولذلك يظهر أن المبدأ الأول، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ فإنه : فاعل، وصورة، وغاية. وأما حاله من الموجودات المحسوسة، فلما كان هو الذي يعطيها الوجدانية، وكانت الوجدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي تربطها تلك الوجدانية. صار مبدأ لهذه كلها على أنه : فاعل، وصورة، وغاية. وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من أجلها خلقت. وذلك : أما لجميع الموجودات، فبالطبع، وأما للإنسان، فبالإرادة. ولذلك كان مكلفًا من بين سائر الموجودات ومؤتمنًا من بينها. وهو معنى قوله سبحانه : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

وإنما عرض للقوم أن يقولوا : إن هذه الرئاسات التي في العالم، وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول : أن بعضها صدر عنه بلا واسطة، وبعضها صدر عنه بواسطة، عند السلوك والترقى من العالم الأسفل، إلى العالم الأعلى. وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك، بعضها من أجل حركات بعض، فنسبوها إلى الأول، فالأول، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق. فلاح لهم نظام آخر، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكًا واحدًا . والوقوف على الترتيب الذي أدركه النظام في الموجودات عند الترقى إلى معرفة الأول، عسير . والذي تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل . لكن الذي حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها في الموضع هو أنهم رأوا أن الفلك الأعلى، فيما يظهر من أمره، أنه أشرف مما تحته، وأن سائر الأفلاك تابعة له في حركته. فاعتقدوا لمكان هذا، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان.

ولقائل أن يقول : لعل الترتيب الذى فى هذه، إنما هو من أجل الفعل، لا من أجل الترتيب فى المكان. وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب، أعنى السيارة، حركاتها من أجل حركة الشمس، فلعل المحركين لها إنما يقتدون فى تحريكاتهم بحركة الشمس، وتحرك الشمس عن الأول. فلذلك ليس يلفى فى هذا المطلب مقدمات يقينية، بل من جهة الأولى، والأخلق . وإذ قد تقرر هذا، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله .

قال أبو حامد :

الثانى : هو أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه، إنما خاف من لزوم الكثرة؛ إذ قال فيه : يعقل غيره، للزم أن يقال : عقله غيره، غير عقله نفسه. وهذا لازم فى المعلول الأول. فينبغى أن لا يعقل إلا نفسه؛ لأنه لو عقل غيره لكان ذلك غير ذاته، ولافتقر إلى علة غير علة ذاته ولا علة الإالة ذاته وهو المبدأ الأول. فينبغى أن لا يعلم إلا ذاته. وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وجد، وعقل ذاته، لزمه أن يعقل أنه مبدأ؟

قلنا : لزمه ذلك لعله، أو لغير علة؟ فإن كان لعله فلا علة إلا المبدأ الأول، وهو واحد، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد، وقد صدر، وهو ذات المعلول، فالثانى كيف يصدر منه؟ وإن لزم بغير علة، فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة وليلزم منها الكثرة . فإن لم يعقل هذا، من حيث إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً، والزائد على الواحد ممكن، والممكن يفتقر إلى علة. فهذا اللازم فى حق المعلول، إن كان واجب الوجود بذاته، فقد بطل قولهم : واجب الوجود واحد. وإن كان ممكناً، فلا بد له من علة. ولا علة له، فلا يعقل وجوده. وليس هو من ضرورة المعلول الأول؛ لكونه ممكن الوجود؛ فإن إمكان الوجود ضرورى فى كل معلول. أما كون المعلول عالماً بالعلة، ليس ضرورياً فى وجود ذاته، كما أن كون المعلول عالماً بالمعلول ليس ضرورياً فى وجود ذاته؛ بل لزوم العلم بالمعلول أظهر من لزوم العلم بالعلة . فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال؛ فإنه لا مبدأ له، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول. وهذا أيضاً لا يخرج عنه .

قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل من ذاته ما هو له علة؛ لأنه يقول : إن لم يعقل من ذاته أنه مبدأ، فقد عقل ذاته عقلاً ناقصاً .

وأما اعتراض أبى حامد على هذا، فمعناه : إن كان عقل ما هو له مبدأ، فلا يخلو أن يكون ذلك : لعله، أو لغير علة، فإن كان لعله، لزم أن يكون للأول علة، ولا علة للأول. وإن كان لغير علة، وجب أن يلزم عنه كثرة، وإن لم يعلمها. فإن لزمته عنه كثرة، لم يكن واجب الوجود؛ لأن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً. والذى يصدر عنه أكثر من واحد، هو ممكن الوجود. والممكن الوجود مفتقر إلى علة. فقد بطل قولهم : أن يكون الأول واجب الوجود؛ وأن يعلم معلوله .

قال : وإذا كان كون المعلول عالماً بالعلة، ليس من ضرورة وجوده، فأحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بمعلولها .

قلت : هذا كلام سفسطائي . فإنه إذا فرضنا العلة عقلاً ويعقل معلوله، فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلّة زائدة على ذاته، بل لنفس ذاته، إذ كان صدور المعلول عنه شيئاً تابعاً لذاته، ولا إن كان صدور المعلول عنه لا لعلّة بل لذاته؛ يلزم أن يكون يصدر عنه كثير، لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته؛ إن كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد، وإن كانت كثيرة صدر عنها كثيرة .

وما وضع في هذا القول، من : أن كل معلول، فهو ممكن الوجود . فإن هذا إنما هو صادق في المعلول المركب، فليس يمكن أن يوجد شيء مركب، وهو أزلّ . فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة، فهو محدث . وهذا شيء قد صرح به أرسطو في غير ما موضع من كتبه . وسيبين هذان قولنا بعد، بياناً أكثر عند التكلم في واجب الوجود . وأما الذي يسميه ابن سينا «ممكن الوجود»، فهو والممكن الوجود، مقول باشتراك الاسم . ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل، ظاهراً من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن .

قال أبو حامد :

الاعتراض الثالث : هو أن عقل المعلول الأول ذات نفسه، عين ذاته، أو غيره؟ فإن كان غيره، فليكن كذلك في المبدأ، ويلزم منه كثرة . وإن كان ليس غيره، فإذاً ليس فيه ترييع ولا تثليث بزعمهم، فإن ذاته وعقله نفسه، وعقله مبدأه . وإنه ممكن الوجود بذاته ويمكن أن يزداد أنه واجب الوجود بغيره، فيظهر تحميس . وبهذا يظهر تعمق هؤلاء في الهوس .

قلت : الكلام هاهنا في العقول، هو في موضعين : أحدهما : فيما يعقل، وما لا يعقل . وهي مسألة خاض فيها القدماء .

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذي حكاه هاهنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم، ليوهم أنه رد على جميعهم . وهذا كما قال، تعمق ممن قاله في الهوس .

وليس يلقى هذا القول لأحد من القدماء، وهو قول ليس يقول عليه برهان إلا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد، كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة . فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه، ولا هاهنا شيان : أحدهما : ذات، والآخر : معنى زائد على الذات . لأنه لو كان ذلك كذلك لكان مركباً، والبسيط لا يكون مركباً .

والفرق بين العلة والمعلول : أن العلة الأولى وجودها بذاتها . أعنى في الصور المفارقة . والعلة الثانية وجودها بالإضافة إلى العلة الأولى، لأن كونها معلولة، هو نفس جوهرها، وليس هو معنى زائداً عليها، كالحال في المعقولات المادية . مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم . وكونه علة البصر هو من حيث هو مضاف . والبصر ليس له وجود إلا في هذه الإضافة . ولذلك كانت المجردة من

الهيولى، جواهر من طبيعة المضاف. ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد. ولذلك كانت الصورة الحسية من طبيعة المضاف، كما تبين في كتاب النفس^(١).

قال أبو حامد :

الاعتراض الرابع : أن يقال : التثليث لا يكفى في المعلول الأول؛ فإن جرم السماء الأول، لزم عندهم من معنى واحد، من ذات المبدأ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه : أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى، وهكذا كل جسم عندهم. فلا بد لكل واحد من مبدأ. إذ الصورة تخالف الهيولى، وليست كل واحدة على مذهبه علة مستقلة للأخرى حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر من غير علة أخرى زائد عليها.

قلت : الذى يقول أنه الجسم السماوى هو عندهم مركب من : مادة، وصورة، ونفس. فيجب أن يكون في العقل الثانى الذى صدر عنه الفلك أربعة معان : معنى تصدر عنه الصورة، ومعنى تصدر عنه الهيولى؛ إذ ليس أحدهما علة مستقلة للثانية، بل المادة علة للصورة بوجه، والصورة علة للمادة بوجه. ومعنى : صدر عنه النفس. ومعنى : صدر عنه المحرك للفلك الثانى. فيكون فيه تربع ضرورة.

والقول بأن الجسم السماوى مركب من : صورة، وهيولى، كسائر الأجسام. هو شئ غلط فيه ابن سينا على المشائين؛ بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط، ولو كان مركباً لفسد عندهم؛ ولذلك قالوا فيه : إنه غير كائن ولا فاسد، ولا فيه قوة على المتناقضين. ولو كان كما قال ابن سينا، لكان مركباً كالحيوان. ولو سلم هذا لكان التربع لازماً لمن يقول : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وقد قلنا : إن الوجه الذى به هذه الصور، بعضها أسباب لبعض. وكونها أسباباً للأجرام السماوية، ولما دونها. وكون السبب الأول سبباً لجميعها. هو غير هذا كله .

قال أبو حامد :

الوجه الثانى : أن الجرم الأقصى، على حد مخصوص في الكبر فاخصاصه بذلك القدر، من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته، إذ كان ذاته ممكناً أصغر منه، أو أكبر. فلا بد له من تخصص بذلك المقدار، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده، لا كوجود العقل؛ فإنه وجود محض، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير. فيجوز أن يقال : لا يحتاج إلا إلى علة بسيطة .

قلت : معنى هذا القول أنهم إذا قالوا : إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر، وهو في نفسه غير بسيط؛ أعنى أنه جسم ذو كمية. ففيه إذن معنيان : أحدهما : يعطى الجسمية الجوهرية، والثانى : الكمية المحدودة. فيجب أن يكون في ذلك العقل الذى صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد، فلا تكون العلة الثانية مثثة بل مربعة .

وهذا كله وضع فاسد؛ فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره يصدر عن مفارق، وإن صدر عندهم فإنها تصدر الصورة الجوهرية، ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور. لكن هذا كله عندهم في الصور

الهولانية. والأجرام السماوية عندهم، من حيث هى بسيطة، لا تقبل الصغر والكبر. ثم وضع الصورة والمادة صافرتين عن مباء مفارق، خارج عن أصولهم، وبعيد جداً. والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذى فى الكائنات الفاسدات، ليس يفعل الصورة، ولا الهولى. وإنما يفعل من الهولى والصورة المركب منها جميعاً. أعنى المركب من الهولى والصورة. لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة فى الهولى، لكان يفعلها فى شىء، لا من شىء. وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة، فلا معنى لرده على أنه رأى للفلاسفة.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : سببه أنه لو كان أكبر منه لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى. ولو كان أصغر منه

لم يصلح للنظام المقصود .

قلت : يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلاً جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه؛ لأنه لو كان بأحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود هاهنا، ولا كان تحريكه لما هاهنا تحريكاً طبيعياً، بل كان : إما زائداً على هذا التحريك، وإما ناقصاً. وكلاهما يقتضى فساد الموجودات هاهنا، لا أن الكبر كان يكون فضلاً، كما قال أبو حامد. بل الكبر والصغر كلاهما، كانا يقتضيان فساد العالم عندهم .

قال أبو حامد راداً على الفلاسفة :

فتقول : وتعين جهة النظام، هل هو كافى فى وجود ما به النظام؟ أم يفتقر إلى علة موجدة؟

فإن كان كافياً، فقد استغنيتم عن وضع العلل، فاحكموا بأن كان النظام فى هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة، وإن كان ذلك لا يكفى، بل افتقر إلى علة، فذلك أيضاً لا يكفى للاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب .

قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن فى الجسم أشياء كثيرة، ليس يمكن أن يصدر عن فاعل واحد، إلا أن يقولوا : إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة. أو يعتقدوا : أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم، وصورة الجسم عن الفاعل .

وعلى هذا رأى، فليس تصدر الأعراض التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له، صدوراً أولاً، بل بتوسط صدور الصورة عنه . وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة، لا على أصول المتكلمين .

وأظن أن المعتزلة ترى هاهنا أشياء لا تصدر عن الفاعل للشىء صدوراً أولياً، كما تراه الفلاسفة . وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف الواحد سبب لوجود النظام ووجود الأشياء الحاملة للنظام؛ فلا معنى لإعادة ذلك .

قال أبو حامد :

الوجه الثالث : هو أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين، هما القطبان؛ وهما ثابتا الوضع، لا يفارقان وضعهما، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها، فلا يخلو : إما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهة؛ فلم يلزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط، لكونها قطبين، أو أجزاءهما مختلفة، ففي بعضها خواص

ليست في البعض . فما مبدأ تلك الاختلافات والجزم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط، والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً في الشكل وهو الكرى، ومتشابهاً في المعنى، وهو الخلو عن الخواص المميزة؟ وهذا أيضاً لا مخرج منه .

قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة، وهو مركب من صورة ومادة . وبهذا يقولون في الأجسام الأربعة : إنها بسيطة .

والثاني : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة، مغايرة للصورة بالقوة، وهي الأجرام الساوية . والبسيط أيضاً يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد، وإن كان مركباً من الإسطقسات الأربعة .

والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام الساوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع : كاليمين والشمال للفلك، والأقطاب . والكرة بها هي كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة، ومركز محدود، به تختلف كرة كرة . وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة، بل هي بسيطة من حيث إنها غير مركبة من صورة ومادة، فيها قوة . وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين ليس هو أى جزء اتفق من الكرة بل هو جزء محدود بالطبع، في كرة كرة . ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز بالطبع، بها تختلف، فهي غير متشابهة في هذا المعنى .

وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة في هذا المعنى، أن تكون مركبة من أجسام مختلفة الطباع، ولا أن يكون الفاعل لها مركباً من قوى كثيرة؛ لأن كل كرة فهي واحد .

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة اتفقت، يمكن أن تكون مركزاً؛ وإنما يخصصها الفاعل؛ فإن هذا إنما يصح في الأكر الصناعية، لا في الأكر الطبيعية .

وليس يلزم عن وضع أن كل نقطة من الكرة يصلح أن تكون مركزاً وأن الفاعل هو الذى يخصصها، أن يكون الفاعل كثيراً، إلا أن يوضع أنه ليس في الشاهد شىء واحد يصدر عن فاعل واحد؛ لأن ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما هاهنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان في العلم الإلهي . والمصنوع الواحد في الشاهد إنما يصنعه صانع واحد، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر . فما أكذب هذه القضية أن الواحد لا يصنع إلا واحداً .

إذا فهم ما فهم ابن سينا، وأبو نصر، وأبو حامد في المشكاة، فإنه عول على مذهبهم في المبدأ الأول .

قال أبو حامد :

فإن قيل : لعل في المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة، لا من جهة المبدأ، وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة، والباقي لم نطلع عليه . وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في أن مبدأ الكثرة كثرة، وأن الواحد لا يصدر منه كثير .

قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة لا نهاية لها . وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم : من أين جاءت في المعلول الأول كثرة؟ وكما يقولون : إن الواحد لا يصدر منه كثير، كذلك يلزمهم أن الكثير لا يصدر عن الواحد .

فقولكم : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، يناقض قولكم : إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة؛ لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد. إلا أن يقولوا : إن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول. فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

والعجب كل العجب، كيف خفى هذا على أبي نصر وابن سينا لأنها أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة. لأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي مما يعقل من ذاته، وما يعقل من غيره؛ لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين. أعني صورتين. فأى - ليت شعري - هي الصادرة عن المبدأ الأول؟ وأى هي الغير صادرة؟ وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه : إنه ممكن من ذاته، واجب من غيره. لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من واجب الوجود. فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعودوا جبة، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية. ولذلك ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً، كانت ضرورية بذاتها، أو بغيرها . وهذه كلها خرافات، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطي، فضلاً عن الجدلي . ولذلك يحق ما يقول أبو حامد في غير ما موضع من كتبه، أن علومهم الإلهية هي ظنية .

قال أبو حامد :

قلنا : فإذا جوزتم هذا، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها، وقد بلغت آلافاً صدرت من المعلول الأول، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ونفسه؛ بل يجوز أن يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والإنسانية، وجميع الأجسام الأرضية والسماوية، بأنواع كثيرة لازمة فيها لم يطلعوا عليها، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

قلت : هذا اللزوم هو صحيح، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول، هي الوجدانية التي بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً، مع الكثرة الموجودة فيه .

فإنهم إن جوزوا كثرة في المعلول الأول غير محدودة، لم يخل أن تكون : أقل من عدد الموجودات، أو أكثر منها، أو مساوية لها. فإن كانت أقل، فحينئذ يلزم أن يدخلوا ثالثاً؛ ولكن تكون الكثرة الواردة فيه فضلاً .

قال أبو حامد :

ثم يلزم عنه الاستغناء بالعلة الأولى؛ فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال : إنها لازمة لا بعلقة، مع أنها ليست ضرورية في وجود المعلول الأول، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى، ويكون وجودها لا بعلقة، ويقال : إنها لزمّت ولا يدري عددها. وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول، تخيل ذلك بلا علة مع

الثاني، بل لا معنى لقولنا : مع الأول، والثاني . إذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان . فما لا يفارقهما في مكان وزمان، ويجوز أن يكون موجودًا بلا علة، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه .

قلت : يقول : إنه إذا جاز أن يوجد كثرة في المعلول الأول عن غير علة؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة، جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى، واستغنى عن وضع علة ثانية ومعلول أول . فإن كان مستحيلًا وجود شيء مع العلة الأولى بلا علة، فهو مستحيل أيضًا مع العلة الثانية . بل لا معنى لقولنا : علة ثانية؛ إذ هي متحدة في المعنى، وليس يفرق أحدهما من الآخر بزمان ولا مكان .

فإذا جاز أن يوجد شيء بلا علة، لم تختص إحدى علتين به . أعني الأولى أو الثانية؛ بل يكفي في ذلك أن يوجد مع أحدهما، ويستغنى عن وضعه مع الثانية .

قال أبو حامد مجيبًا عن الفلاسفة :

فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف، ويبعد أن تبلغ الكثرة في المعلول الأول، إلى هذا الحد؛ فلهذا أكثرنا الوسائط .

ثم قال، رادًا على الفلاسفة : قلنا : قول القائل رجم ظن لا يحكم به في المعقولات، إلا أن يقال : إنه يستحيل، فنقول : لم يستحيل؟ وما المردّ والفيصل؟ فمهما جاوزنا الواحد، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة، لازم واحد واثنان وثلاثة، فما المحيل لأربعة وخمسة وهكذا إلى الألف؟ فمن يتحكم بمقدار دون مقدار، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد . وهذا أيضًا قاطع .

قلت : لو جابوب ابن سينا، وسائر الفلاسفة : أن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد، وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد، بوحداية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وأن تلك الوحداية التي صارت بها الكثرة واحدًا، هي معنى بسيط، صدرت عن واحد مفرد بسيط؛ لاستراحوا من هذه اللوازم التي ألزمهم أبو حامد، وخرجوا من هذه الشناعات . فأبو حامد لما ظفر هاهنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة، ولم يجد مجيبًا يجاوبه بجواب صحيح، سر بذلك، وكثر المحاولات اللازمة لهم . وكل مجر بالخلاء يسر . ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة، لما فرح به .

وأصل فساد هذا الوضع قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ثم وضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة، فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة . ووضعهم تلك الكثرة محدودة يحتاج إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع، لوجود الموجودات، شيء وضعي لا يضطر إليه برهان .

وبالجمل : هذا الوضع، غير وضع مبدأ أول وثان، وذلك أنه يقال : لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الأولى؟ فهذا كله هذيان وخرافات . وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمدح هو في آخر مقالة اللام بهذا المعنى، وأخبر أن كل من كان قبله من القدماء، لم يقدر أن يقولوا في ذلك شيئًا .

وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة إن : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . قضية صادقة، وأن : الواحد يصدر عنه كثرة . صادقة أيضًا .

قال أبو حامد:

ثم نقول: هذا باطل بالمعلول الثاني؛ فإنه صدر منه: فلك الكواكب، وفيه ألف ونيف ومائتا كوكب. وهى مختلفة العظم، والشكل، والوضع، واللون، والتأثير، والنحوس، والسعود. فبعضها على صورة: الحمل، والثور، والأسد. وبعضها على صورة الإنسان. ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلى: في التبريد، والتسخين، والسعادة، والنحوس. وتختلف مقاديرها في ذاتها.

فلا يمكن أن يقال: الكل نوع واحد، مع هذا الاختلاف. ولو جاز هذا، لجاز أن يقال: كل أجسام العالم نوع واحد في الجسمية، فيكيفها علة واحدة. فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها، وطبائعها، دل على اختلافها، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة، ويفتقر كل واحد إلى: علة لصورته، وعلة لهيولاه، وعلة لاختصاصه بطبيعته: المسخنة، أو المبردة، أو السعيدة، أو النحسة، ولا اختصاصه بموضعه، ثم لاختصاص جملها بأشكال البهائم المختلفة. وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل في العقل الثاني، تصور في الأول، ووقع الاستغناء.

قلت: هذا الشك قد فرغ منه، وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب. وإذا قدرت الجواب الذي ذكرناه عنهم، لم يلزم شيء من هذه المحالات. وأما إذا فهم من القول: إن الواحد بالعدد، البسيط، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد؛ لا واحد بالعدد من جهة، وكثير - وفي نسخة «وكثرة» - من جهة. وأن الوجدانية منه، هى علة وجود الكثرة؛ فلن ينفك من هذه الشكوك أبداً.

وأيضاً فإن الأشياء تكثر عند الفلاسفة بالفصول الجوهرية. وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها، فليس يوجب عندهم اختلافاً في الجوهر؛ كمية كانت، أو كيفية، أو غير ذلك من أنواع المقولات. والأجسام الساوية، كما قلنا، ليست مركبة من هيولى وصورة. ولا هى مختلفة بالنوع؛ إذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد؛ لأنها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة، ولم تكن بسيطة. وقد تقدم القول في هذه الأشياء، فلا معنى لتكثير القول فيه.

قال أبو حامد:

الاعتراض الخامس: هو أنا نقول سلمنا هذه الأوضاع الباردة، والتحركات الفاسدة، ولكن كيف لا يستحيون من قولهم: إن كون المعلول الأول ممكن الوجود، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه؟ وعقله نفسه، اقتضى وجود نفس الفلك منه؟ وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه؟ 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 له: وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود، وبين وجود فلك منه؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه، ولصانعه، شيئا آخران. وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه، وكذا في موجود آخر. إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن: إنساناً كان، أو ملكاً، أو فلكاً. فلست أدري كيف تقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلاً عن العقلاء الذى يشققون الشعر بزعمهم في المعقولات.

قلت : أما هذه الأقاويل كلها التي هي أقاويل ابن سينا، ومن قال بمثل قوله، فهي أقاويل غير صادقة ليست جارية على أصول الفلاسفة؛ ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل، ولا الصورة التي صورَ فيها هي صورة حقيقية. وذلك أن الإنسان الذي فرضه ممكن الوجود من ذاته، واجبا من غيره، عاقلا لنفسه ولفاعله؛ إنها يصح تمثيله بالعلة الثانية، إذا وضع هذا الإنسان فعلا للموجودات : من جهة ذاته، ومن جهة علمه. كما يضع البدأ الثاني، من قال بقول ابن سينا. وكما من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه. فإنه إذا وضع هكذا، لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيان اثنان : أحدهما : من حيث يعلم ذاته، والآخر : من حيث يعلم صانعه . لأنه إنما فرض فعلا، من حيث العلم، ولا يبعد أيضا إن فرض فعلا من جهة ذاته، أن يقول : إن الذي يلزم عنه، من حيث هو ممكن الوجود، غير الذي يلزم عنه، من حيث هو واجب الوجود، إذ كان هذان الوصفان موجودين لذاته . فإذا ليس هذا القول من الشناعة، في الصورة التي أراد أن يصورها هذا الرجل ^(١) ، حتى ينفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة، ويختسهم في أعين النظر .

ولا فرق بين هذا وبين من يقول : إذا وضعتم موجودا حيا بحياة، مريدا بإرادة، عالما بعلم، سميعا، بصيرا، متكلما، بسمع وبصر وكلام، ولزم عنه جميع العالم. لزم أن يكون الإنسان الحى العالم السميع البصير، المتكلم، يلزم عنه جميع العالم. لأنه إن كانت هذه الصفات هي التي تقتضى وجود العالم، فيجب أن يكون : لا فرق فيما توجب في كل موجود يوصف بها . فإن كان الرجل قصد قول الحق في هذه الأشياء، فغلط، فهو معذور . وإن كان علم التمويه فيها، فقصد، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له، فهو غير معذور . وإن كان إنما قصد هذا، ليعرف أنه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسألة؛ أعنى المسألة التي هي من أين جاءت الكثرة؟ كما يظهر بعد من قوله، فهو صادق في ذلك؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة. وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد . وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا في كتب ابن سينا، فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة .

قال أبو حامد :

فإن قال قائل : فإذا أبطلتم مذهبهم، فماذا تقولون أنتم؟ أتزعمون أنه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه، شيان مختلفان، فتكابرون العقول؟ أم تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة، فتتركون التوحيد؟ أو تقولون : لا كثرة في العالم، فتتكبرون الحس؟ أو تقولون : لزمتم بالوسائط، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه؟

قلنا : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممد، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل . على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد، مكابرة للعقول؟ أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية، مناقض للتوحيد؟

(١) يعنى الغزالي .

فهاتان دعويان باطلتان لا برهان لهما عليهما. فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين. وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة، ولا بالنظر . وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر مرید يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. يخلق المختلقات والمتجانسات، كما يريد، وعلى ما يريد؟ فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله .

وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمع، والذين طمعوا في طلب مناسبه ومعرفته، رجع حاصل نظرهم إلى أن : المعلول الأول، من حيث إنه ممكن الوجود، صدر منه فلك. ومن حيث إنه يعقل نفسه، صدر منه نفس الفلك. فهذه حماقة، لا إظهار مناسبة. فلنقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء - صلوات الله عليهم - وليصدقوا فيها؛ إذ العقل لا يحيلها. ولنترك البحث، عن : الكيفية، والكمية، والماهية. فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية. ولذلك قال صاحب الشرع : «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله» .

قلت : قوله : «إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع». حق؛ وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي : إنما جاء متممًا لعلوم العقل. أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي . والعجز عن المدارك الضرورى علمها في حياة الإنسان ووجوده، منها ما هو عجز بإطلاق؛ أى ليس في طبيعة العقل أن يدرك بها هو عقل. ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس. وهذا العجز : إما أن يكون في أصل الفطرة، وإما أن يكون لأمر عارض من خارج، من عدم تعلم. وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الأصناف .

وأما قوله : «وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم، وقد حصل» فإنه لا يليق هذا الغرض به، وهى هفوة من هفوات العالم، فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحجير العقول . وقوله : «فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين» فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فلن يخرج كون المقدمة القائلة إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط، من أن تكون يقينية في الشاهد. والمقدمات اليقينية تتفاضل، على ما تبين في «كتاب البرهان». والسبب في ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال، قوى التصديق فيها. وإذا لم يساعدها الخيال ضعف. والخيال غير معتبر إلا عند الجمهور. ولذلك من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات، فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده من التصديق .

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحدودها من قبل أفعالها. وأنه لو صدر أى موجود اتفق عن أى فعل اتفق وعن أى فاعل اتفق، لا اختلطت الذوات والحدود، وبطلت المعارف . فالنفس مثلاً، إنما تميّزت من الجهادات بأفعالها الخاصة الصادرة عنها.

والجمادات إنما تميزت بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس. ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة، كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة، لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة، ولا تميزت لنا.

وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة، فقد أمكن فعل من غير فاعل. وذلك أن الموجود إنما يوجد عن موجود، لا عن معدوم؛ ولذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته. فإذا كان المحرك للمعدوم، والمخرج له من القوة إلى الفعل، إنما يخرج من جهة ما هو بالفعل، فواجب أن يكون نحو الفعل الذى فيه، على نحو الفعل المخرج من العدم إلى الوجود؛ فإنه إن خرج أى مفعول اتفق من أى فاعل اتفق، لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها، لا من قبل فاعل يفعلها، بأن تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد. فواجب أن تكون فيه؛ أعنى تلك الأنحاء، أو ما يناسبها. لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها، فما خرج من سائر الأنحاء إنما خرج من نفسه من غير مخرج له.

وليس لقائل أن يقول: إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلاً فقط بالفعل المطلق فقط لا بنحو من الفعل مخصوص. فإنه لو كان ذلك كذلك، لفعل أى موجود اتفق أى فعل اتفق، واختلطت الموجودات. وأيضاً فإن الموجود المطلق؛ أعنى الكلى، أقرب إلى العدم من الموجود الحقيقى؛ ولذلك نفى القول بموجود مطلق، ولون مطلق، القائلون بنفى الأحوال. وقال القائلون بإثباتها: إنها لا موجودة، ولا معدومة. فلو صح هذا، لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات. وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد، هو فى العالم الذى فى الشاهد، أبين منه فى غير ذلك العالم. فإن العلم يتكرر بتكرر المعقولات للعالم، لأنه إنما يعقلها على النحو الذى هى عليه موجودة، وهى علة علمه. وليس يمكن أن تكون المعلومات الكثيرة تعلم بعلم واحد، ولا يكون العلم الواحد علة صدور معلومات كثيرة عنه فى الشاهد. مثال ذلك: أن علم الصانع الصادر عنه، مثلاً، الخزانة، غير العلم الصادر عنه الكرسي. لكن العلم القديم يخالف فى هذا للعلم المحدث، والفاعل القديم للفاعل المحدث.

فإن قيل: فما تقول أنت فى هذه المسألة وقد أبطلت مذهب ابن سينا فى علة الكثرة؟ فما تقول أنت فى ذلك؛ فإنه قد قيل: إن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون فى ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة: أحدها: قول من قال: إن الكثرة إنما جاء من قبل الهوى. والثانى: قول من قال: إنها جاءت من قبل الآلات. والثالث: قول من قال من قبل الوسائط. وحكى عن آل أرسطو أنهم صححوا القول الذى يجعل السبب فى ذلك التوسط.

قلت: إن هذا لا يمكن الجواب فيه فى هذا الكتاب بجواب برهانى؛ ولكن لسنأجد لأرسطو، ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب إليهم إلا لفرغوريوس الصورى صاحب «مدخل علم المنطق». والرجل لم يكن من حذاقهم.

والذى يجزى عندي على أصولهم أن سبب الكثرة، هو مجموع الثلاثة الأسباب. أعنى: المتوسطات، والاستعدادات، والآلات. وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد وترجع إليه؛ إذ كان وجود كل

واحد منها، بوحدة محضة، هي سبب الكثرة. وذلك أنه يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول، وفيما تستفيد منه من الوحدانية التي هي : فعل واحد في نفسه، كثير بكثرة القوابل له. كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة، والصناعة التي تحتها صنائع كثيرة .

وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع، فإن تبين شيء منه، وإلا رجع إلى الوحي .
وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف الأسباب الأربعة، فبين؛ وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل اختلاف محركاتها واختلاف صورها وموادها، إن كان لها مواد، وأفعالها المخصوصة في العالم، وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال عندهم. وأما الاختلاف الذي يعرض أولاً بما دون الفلك من الأجسام البسيطة، فهو اختلاف المادة، مع اختلافها في القرب والبعد، من المحركين لها، وهي الأجرام السماوية، مثل اختلاف النار والأرض. وبالجملة : المتضادات .

وأما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين إحداهما : فاعلة للكون، والثانية : للفساد. فاختلف الأجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد، فسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الأجرام السماوية، هو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات .
وإذا كانت ذلك كذلك، فأسباب الكثرة عند أرسطو من الفاعل الواحد، هي الثلاثة الأسباب، ورجوعه إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

وأما ما دون فلك القمر؛ فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأسباب الأربعة؛ أعنى اختلاف الفاعلين، واختلاف المواد، واختلاف الآلات، وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره. وهذا كأنه قريب من الآلات .

ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها أسباباً لبعض، اللون؛ فإن اللون الذي يحدث في الهواء، غير الذي يحدث في الجسم، والذي يحدث في البصر؛ أعنى في العين، غير الذي يحدث في الهواء. والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في العين. والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك. والذي يحدث في القوة الحافظة والذاكرة غير الذي يحدث في الخيال .

وهذا كله على ما تبين في «كتاب النفس» .



المسألة الرابعة



في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم

قال أبو حامد :

فنقول : الناس فرقتان : فرقة أهل الحق ؛ وقد رأوا أن العالم حادث، وعلموا ضرورة، أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع، فعقل مذهبهم في القول بالصانع . وفرقة أخرى : وهم الدهرية، وقد رأوا أن العالم القديم كما هو عليه، ولم يشبوا له صانعاً . ومعتقدهم مفهوم، وإن كان الدليل يدل على بطلانه . وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم، ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً . وهذا المذهب بوضعه، متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال .

قلت : بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعاً . وذلك أن الفاعل قد يلفى صنفين :

صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه . وهذا إذا تم كونه، استغنى عن الفاعل، كوجود البيت عن البناء .

والصنف الثاني : إنها يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول، لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به . وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول . أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول، وإذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول ؛ أي هما معاً .

وهذا الفاعل أشرف، وأدخل في باب الفاعلية من الأول ؛ لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه . والفاعل الآخر يوجد مفعوله، ويحتاج^(١) إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد . وهذه حال المحرك مع الحركة . والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة، فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، قالوا : إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كفّ فعله طرفة عين التحريك، لبطل العالم .

فعلموا قياسهم هكذا : العالم فعل، أو شيء وجوده تابع لفعل . وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده . فأنتمجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده . فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم، حادثاً قال : العالم حادث عن فاعل قديم . ومن كان فعل القديم عنده قديماً، قال : العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً، وفعله قديم ؛ أي لا أول له، ولا آخر . لا أنه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالقدم .

(١) أي يحتاج ذلك المفعول إلى فاعل آخر ... إلخ .

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن إذا قلنا للعالم صانع ؛ لم نعن به فاعلاً مختاراً يفعل بعد أن لم يفعل ، كما نشاهد في أصناف الفاعلين من الخياط ، والنساج ، والبناء . بل نعني به علة العالم ونسميه «المبدأ الأول» ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره . فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل .

وثبت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القاطع على قرب ، فإننا نقول : العالم موجود ، وكل موجود إما أن يكون له علة ، أو لا علة له . فإن كان له علة ، فتلک العلة : لها علة ؟ أم لا علة لها ؟

وكذلك القول في علة العلة ؛ فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية وهو محال ، وإما أن ينتهي إلى طرف . فالأخير علة أولى لا علة لوجودها فنسميه المبدأ الأول . وإن كان العالم موجوداً بنفسه ، لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ؛ فإننا لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه ، فيظهر بطلانه بالنظر في صفة المبدأ .

ولا يجوز أن يقال : أنه سماء واحد أو جسم واحد ، أو شمس ، أو غيره . لأنه جسم ؛ والجسم مركب من هيولى وصورة ، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً . وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجوداً لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق ، وإنما الخلاف في الصفات ، وهو الذى نعنيه بالمبدأ الأول .

قلت : هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم على العلل الأربع ؛ أعنى : الفاعل ، والصورة ، والهيولى ، والغاية . ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة ، لكان جواباً مختلاً ؛ فإنهم كانوا يسألون عن أى علة أرادوا بقولهم : إن العالم له علة أولى فلو قالوا : أردنا بذلك السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزال ، ومفعوله هو فعله . لكان جواباً صحيحاً على مذهبهم غير معترض عليه . ولو قالوا : أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو قالوا : أردنا به السبب الصورى لكان أيضاً معترضاً ، إن فرضوا صورة العالم قائمة به . وإن قالوا : أردنا صورة مفارقة للمادة ، جرى قولهم على مذهبهم . وإن قالوا : صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به . وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جاريّاً أيضاً على أصولهم . وإذا كان الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح أن يجعل جواباً للفلاسفة ؟

وقوله :

ونسماه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره .

كلام أيضاً مختل فإن هذه التسمية تصدق : على الفلك الأول ، أو على السماء بأسرها . وبالجملة على أى نوع كان من الموجودات إذا فرض لا علة له . ولا فرق بين هذا الاعتقاد ، واعتقاد الدهرية .

وقوله عنهم أيضاً :

وثبت موجود لا علة لوجوده، يقوم عليه البرهان القاطع على قرب . كلام مختل أيضاً ؛ فإنه يحتاج أن يفصل العلل الأربعة، ويبين أن في كل واحد منها، أولاً، لا علة له . أعنى : أن العلل الفاعلية ترتقى إلى فاعل أول، والصورية إلى صورة أولى، والمادية إلى مادة أولى، والغائية إلى غاية أولى . ويبقى بعد هذا، بيان تقدير أن هذه العلل الأربع الأخيرة ترتقى إلى علة أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكاه عنهم . وكذلك القول الذى أتى به فى بيان أن هاهنا علة أولى، كلام مختل .

وذلك أن قوله :

فإننا نقول : العالم وموجوداته إما أن يكون له علة، أو لا علة له ... إلى آخر قوله . وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم . وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية هو من جهة ما، عندهم ممتنع، ومن جهة ما واجب عند الفلاسفة وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت بالذات، إن كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير ممتنع عندهم، إذا كان بالعرض ودوراً . وإذا لم يكن المتقدم شرطاً في وجود المتأخر، وكان هنالك فاعل أول، مثل : وجود المطر عن الغيم، والغيم عن البخار، والبخار عن المطر ؛ فإن هذا يمر عندهم دوراً إلى غير نهاية ؛ لكن ذلك ضرورة بسبب أول . وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية ؛ لأن وجود المتقدمات عندهم فى أمثال هذه، ليس هو شرطاً في وجود المتأخرات، بل ربما كان الشرط فساد بعضها . وأمثال هذه العلل، هى عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية تنتهى الحركة إليها فى علة من هذه العلل، فى وقت حدوث المعلول الأخير .

مثال ذلك : أن سقراط إذا ولد أفلاطون ؛ فإن المحرك الأقصى للتحريك عندهم، فى حين توليده إياه، هو : الفلك، أو النفس، أو العقل، أو جميعها، أو البارى سبحانه . ولذلك ما يقول أرسطو : إن الإنسان يولده إنسان والشمس . ويبيّن أن الشمس ترتقى إلى محركها، ومحركها إلى المبدأ الأول . فإذاً ليس الإنسان الماضى شرطاً في وجود الإنسان الآتى . كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة فى أوقات متتابعة بآلات مختلفة، وصنع تلك الآلات بآلات، وتلك بآلات آخر . فإن كون هذه الآلات بعضها عن بعض، هو بالعرض، وليس منها واحدة شرطاً في وجود المصنوع إلا الآلة الأولى، أعنى المباشرة . فالأب ضرورى فى كون الابن، كما أن الآلة، التى يباشر بها المصنوع ضرورة فى كون المصنوع . وأما الآلة التى صنع بها تلك الآلة فهى ضرورة فى كون الآلة المباشرة، وليست ضرورة فى كون المصنوع الذى صنع، إلا بالعرض . ولذلك ربما كان فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة، إذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة؛ مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد يتوسط كونه نباتاً، والنبات منياً، أو دم طمث . وقد تقدم القول فى هذا . وأما التى تجوز مرور العلل إلى غير نهاية بالذات، فهى الدهرية . ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة . ولا خلاف عند الفلاسفة فى وجود علة فاعلة.

وقوله : وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له، فقد ظهر المبدأ الأول .

يريد : أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وإنما إختلافهم فى هذا المبدأ . فالدهريون يقولون : إنه الفلك الكلى، وغير الدهريين يقولون : إنه شىء خارج عن الفلك وإن الفلك معلول . وهؤلاء فرقتان : فرقة تزعم أن الفلك فعل محدث، وفرقة تزعم أنه فعل قديم .

ولما كان هذا البيان مشتركاً للدهريين وغيرهم قال : نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات ؛ لأنها عدد، ودليل التوحيد يمنعها .

يريد : أن النظام الذي في العالم يظهر منه أن المدبر له ، واحد، كما أن النظام الذي في الجيش يظهر منه أن المدبر له واحد، وهو قائد الجيش، وهذا كله كلام صحيح .
وقوله : ولا يجوز أن يقال : إنه سماء واحد، أو جسم واحد، أو شمس أو غيره . لأنه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة، والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

قلت : أما قوله : إن كل جسم مركب من هيولى وصورة، فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوى ؛ إلا أن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم . وإنما هو شىء انفرد به ابن سينا ؛ لأن كل مركب عندهم من هيولى وصورة، يحدث مثل حدوث البيت والخزانة . والسماء ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ؛ ولذلك سموها أزلية ؛ أى أن وجودها مع الأزلى .

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى، كان ما ليس بفاسد ليس بذى هيولى، بل هو معنى بسيط . ولولا الكون والفساد الذى في هذه الأجرام لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة؛ لأن الأصل أن الجسم واحد في الوجود، كما هو في الحس . فلو لا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة، وأن الهيولى هي الجسم . فالجسم السماوى لما كان لا يفسد دلّ على أن الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل، وأن النفس التى فيه ليس لها قوام بهذا الجسم ؛ لأن هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه إلى النفس كما تحتاج أجسام الحيوانات . وإنما تحتاج إلى النفس، لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة، بل لأن الأفضل من ضرورته أن يكون بالحالة الأفضل، والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة . والأجرام السماوية لا خلاف عندهم أنه ليس فيها قوة الجوهر ؛ فليست ضرورة ذات مادة، كما هي الأجرام الكائنة . فإما أن تكون كما يقول «ثامسطيوس» صوراً، وإما أن يكون لها مواد باشتراك . وأنا أقول : وإما أن تكون هي المواد نفسها، أو تكون مواد حية بذاتها، لا حية بحياة .

قال أبو حامد :

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبهم أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها . وقولهم : أن بطلان ذلك يعلم بنظر ثانٍ، فسيبطل ذلك عليهم في مسألة التوحيد، في نفى الصفات . بعد هذه المسألة المتقدمة الذكر .

قلت : يريد أنهم إذا لم يقدرُوا أن يشتوا الوجدانية، ولا قدرُوا أن يشتوا أن الواحد ليس بجسم ؛ لأنهم إذا لم يقدرُوا على نفى الصفات، كان ذلك الأول عندهم ذاتاً بصفات، وما كان على هذه الصفة فهو : جسم، أو قوة جسم . لزمهم ^(١) أن يكون الأول ^(٢) التى لا علة لها هي الأجرام السماوية .

(٢) يريد : الموجودات الأول .

(١) قوله : «لزمهم» جواب قوله : «إذا لم يقدرُوا أن يشتوا الوجدانية .. إلخ» .

وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه عن الفلاسفة . والفلاسفة ليس يحتاجون على وجود الأول الذى لا علة له بما نسبته إليهم من الاحتجاج، ولا يزعمون أيضاً أنهم يعجزون عن دليل التوحيد، ولا عن دليل نفى الجسمية عن المبدأ الأول، وستأتى هذه المسألة فيما بعد .
قال أبو حامد :

الوجه الثانى : وهو الخاص بهذه المسألة، هو أن يقال : ثبت تقديرًا أن هذه الموجودات لها علة وهكذا إلى غير نهاية .

وقولهم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها، لا يستقيم منهم، فإننا نقول : عرفتم ذلك ضرورة . وكل مسلك ذكرتموه فى النظر، يبطل عليكم بتجوز دورات لا أول لها .
وإذا جاز أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له، فلم يبعد أن يكون بعضها علة لبعض، وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لها؟ كما أن الزمان السابق له آخر وهو الآن الراهن ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً فى الحال، ولا فى بعض الأحوال، والمعدوم لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى، فليزكم فى النفوس البشرية المتفارقة للأبدان؛ فإنها لا تنفى عنكم، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها، إذ لم تنزل نطفة من إنسان، وإنسان من نطفة، إلى غير نهاية . ثم كل إنسان إذا مات، فقد بقيت نفسه، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وعده وإن كان الكل بالنوع واحداً فعندكم فى الوجود، فى كل حال، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس بعضها ارتباطاً ببعض، ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع ؛ وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها : إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق البعض، أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات . وأما النفوس فليست كذلك . قلنا : وهذا الحكم فى الوضع، ليس طرده بأولى من عكسه، فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر ؟ وما البرهان المفرق ؟ ولم تنكروا على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها لا تخلو عن ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الأيام والليالى الماضية لا نهاية لها ؟

وإذا قدرنا وجود نفس واحدة فى كل يوم وليلة . كان الحاصل فى الوجود الآن خارجاً عن النهاية، واقعاً على الترتيب فى الوجود ؛ أى بعضها بعد بعض .

والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات، لا بالمكان . فإذا لم يستحل ذلك فى القبل الحقيقى الزمانى، فينبغى أن لا يستحيل فى القبل الذاتى الطبيعى .

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له ؟

قلت : قوله : «ولكن لعل لها علة ولعلة العلة علة، وهكذا إلى غير نهاية»، إلى قوله : «وكل مسلك ذكرتموه فى النظر يبطل عليكم بتجوز دورات لا أول لها»، شك قد تقدم الجواب فيه، حين قلنا : إن

الفلاسفة لا تجوز عللاً ومعلولات لا نهاية لها؛ لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له، وتوجبها بالعرض من قبل علة قديمة، لكن إذا كانت مستقيمة، ومعاً، ولا في مواد لا نهاية لها، لا إذا كانت دوراً .
وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يُجوزُ نفوساً لا نهاية لها، وأن ذلك إنها يمتنع فيما له وضع، فكلام غير صحيح^(١) ولا يقول به أحد من الفلاسفة. وامتناعه يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم . فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع، أعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل، ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال : إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص، وإنها باقية .
وأما قوله :

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية؟ وهل هذا إلا تحكيم بارد؟
فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جداً؛ وذلك أن وضع الأجسام لا نهاية لها معاً، يلزم عنه أن يوجد لما لا نهاية له كل، وأن يكون بالفعل، وذلك مستحيل .
والزمان ليس بذى وضع، فليس يلزم من وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل، وهو الذي امتنع عندهم .
قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية أن يقال : كل واحد من آحاد العلل إما أن تكون ممكنة في نفسها، أو واجبة . فإن كانت واجبة فَلِمَ تفتقر إلى علة ؟ وإن كانت ممكنة، فالكل موصوف بالامكان، وكل ممكن مفتقر إلى علة زائدة على ذاته، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها .
قلت : هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا، على أنه طريق خير من طريق القدماء ؛ لأنه زعم أنه من جوهر الموجود، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول . وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين، وذلك أن المتكلمين ترى أن المعلوم بنفسه، أن الموجود ينقسم إلى : ممكن، وضروري . ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجوب . هذا هو اعتقاد المعتزلة، قبل الأشعرية .
وهو قول جيد ليس فيه كذب^(٢) إلا ما وضعوا من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفاً بنفسه . فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة، كما ذكر^(٣) . وإذا سومح في هذه التسمية لم تنته به القسمة إلى ما أراد ؛ لأن قسمة الموجود أولاً : إلى ما له علة، وإلى ما لا علة له ؛ ليس معروفاً بنفسه . ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضروري . فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري، ولم يفض إلى ضروري لا علة له . وإن فهمنا من الممكن ما له علة،

(١) هل يعني كلام ابن سينا أم كلام الغزالي؟ والأرجح أنه يريد أن كلام الغزالي غير صحيح لأنه قال بعده : «ولا يقول به أحد من الفلاسفة» وابن سينا من جملة الفلاسفة. إلا إن كان يريد : لا يقول به أحد من الفلاسفة غير ابن سينا .

(٢) أي الغزالي .

(٣) يعني بالكذب الخطأ، وليس بالكذب المتعمد .

وهو الذى يعنونه بواجب الوجود . إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية .

وأما إن عنى بالممكن ما لا علة له من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة الحقيقية، ولا يتبين بعد أن هاهنا ضرورياً يحتاج إلى علة . فيجب عن وضع هذا أن ينتهى الأمر إلى ضرورى بغير علة، إلا أن يتبين أن الأمر فى الجملة الضرورية التى من علة ومعلول، كالأمر فى الجملة الممكنة .

قال أبو حامد :

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ؛ إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علة . وإن كان المراد هذا، فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول : كل واحد ممكن، على معنى أن له علة زائدة على ذاته. والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه . وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه، فهو ليس بمفهوم . فإن قيل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود، وهو محال . قلنا: إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه، فهو نفس المطلوب، فلا نسلم أنه محال، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث . والزمان عندهم قديم، وآحاد الدورات حادثة، وهى ذوات أوائل، والمجموع لا أول له . فقد تقوم ما لا أول له، بذوات أوائل، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد، ولم يصدق على المجموع . فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة. ولا يقال : للمجموع علة . وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع ؛ إذ يصدق على كل واحد: أنه واحد، وأنه بعض، وأنه جزء . ولا يصدق على المجموع.

وكل موضع عيناه من الأرض فإنه قد استضاء بالشمس فى النهار، وأظلم بالليل . وكل واحد حادث بعد أن لم يكن، أى: له أول، والمجموع عندهم ما^(١) له أول . فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها، وهى صور العناصر الأربعة فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها.

ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول، لهذا الإشكال^(٢) . وترجع فرقهم إلى التحكم المحض.

قلت : ومع أسباب ممكنة لا نهاية لها، ويلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له. وأما وضع أشياء ضرورية، لها علل غير متناهية : فإنها يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة، ليس له علة، وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان، أن يستعمل هكذا الموجودات الممكنة، لا بد لها من علل تتقدم عليها . فإن كانت العلل ممكنة، لزم أن يكون لها علل، ومرّ إلى غير نهاية . وإن مرّ الأمر إلى غير نهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيل . فلا بد أن

(٢) أى بسبب هذا الإشكال .

(١) «ما» نافية؛ أى ليس له أول .

ينتهى الأمر إلى علة ضرورية . فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية : أن تكون ضرورية بسبب، أو بغير سبب . فإن كانت بسبب سئل أيضاً في ذلك السبب ؛ فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب، وذلك محال، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أى بنفسه . وهذا هو واجب الوجود ضرورة . فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج المخرج الذى أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه : أحدها : أن الممكن المستعمل فيه، هو باشتراك الاسم، وقسمه الموجود أولاً فيه : إلى ما هو غير ممكن . ليس بصحيح، أعنى أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود . وأما قوله في الرد على الفلاسفة :

فتقول : كل واحد ممكن على معنى أن له علة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته، خارجة منه .

يريد : وإذا سلم الفلاسفة أنهم إنما يعنون بممكن الوجود ما له علة، وبواجب الوجود ما ليس له علة . قيل لهم : لا يمتنع على أصولكم أن تكون علل ومعلولات لا نهاية لها، وتكون الجملة واجبة الوجود ؛ فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزء غير حكم الكل، والجمع . وهذا القول لا اختلال فيه من وجوه :

أحدها : أنهم لا يجوزون عللاً بالذات غير متناهية، على ما تقدم، وسواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن، أو من طبيعة الضروري، على ما تبين من قولنا . والاختلال الذى لزم ابن سينا في هذا القول أنه قيل له : إذا قسمت الموجود إلى ممكن الوجود، وواجب الوجود . وعينت بـ «الممكن الوجود» ما له علة وبـ «الواجب» ما ليس له علة . لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية، أن تكون من الموجودات التى لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود، لا سيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزل من أسباب لا نهاية لها، كل واحد منها حادث .

وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود : إلى ما لا علة له، وإلى ما له علة . ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات .

وقوله : إن القدماء يسمون أنه قد يتقوم قديم ما لا نهاية له لتجويزهم دورات لا نهاية لها . هو قول فاسد ؛ فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم الذى هو واحد باشتراك .

وقوله : فإن قيل : فهذا يؤدي إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب، فلا نسلم أنه محال .

يريد أنهم إن أرادوا بـ «الواجب» ما لا علة له، وبـ «الممكن» ما له علة . فلا نسلم أنه يستحيل أن يتقوم ما ليس له علة بعلل لا نهاية لها ؛ لأن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع لعلل لا نهاية لها . وإنزالكم واجب الوجود هو نتيجتكم التى رمت إنتاجها .

ثم قال :

وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث . والزمان عندهم قديم ، آحاد الدورات حادثة وهى ذوات أوائل . والمجموع لا أول له . فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل . وصدق أنها ذوات أوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع . فكذلك يقال على كل واحد إن له علة ، ولا يقال للمجموع علة . وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع ؛ إذ يصدق على كل واحد : أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه جزء . ولا يصدق على المجموع .

يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له بمعلولات غير متناهية ، كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التى لا نهاية لها ؛ فإن الزمان عندهم قديم ، وهو يتقوم بأزمنة محدثة . كذلك حركة الفلك عندهم قديمة ، والدورات التى تقومت منها غير متناهية .

والجواب : أن الفلاسفة من أصولهم وجود قديم قائم من أجزاء محدثة من جهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس إنكاراً لهذا ؛ وإنما هذا من قول الدهرية .

وذلك أن المجموع لا يخلو : أن يكون من أشخاص متناهية كائنة فاسدة ، أو غير متناهية . فإن كان من متناهية ، فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد . وإن كان من أشخاص غير متناهية ؛ فإن الدهرية تضع أنه ممكن . وواجب أن يكون المجموع أزلياً من غير علة يوجد عنها .

وأما الفلاسفة فإنهم يجوزون ذلك ، ويرون أن مثل هذه الأجناس ، من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كائنة فاسدة ، أنه لا بد لها من سبب خارج من جنسها دائم أزلي ، هو الذى من قبله استفادت هذه الأجناس الأزلية .

ولا يزعمون أيضاً استحالة علل لا نهاية لها ، هى من قبل استحالة تقوم القديم بها لا نهاية له . فهم يقولون : إن كون الحركات المختلفة بالجنس هاهنا دائمة لا تخل^(١) ، هو أن هاهنا حركة واحدة بالعدد أزلية . وأن السبب فى أن هاهنا أجساماً - وفى نسخة «أجناساً» - كائنة فاسدة بالأجزاء ، أزلية بالكل ، أن هاهنا موجوداً أزلياً بالجزء والكل ، وهو الجرم السماوى . والحركات التى لا نهاية لها ، إنما صارت أبدية بالجنس ، من قبل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهى حركة الجرم السماوى . وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا فى الذهن فقط . وحركة الجرم السماوى إنما استفادت الدوام ، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء ، من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى ، ومن قبل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ، ويسكن حيناً ، من جهة ما هو متحرك ، كما يلفى ذلك فى المتحركات التى لدينا .

ومذهب الناس فى الأجناس ثلاثة مذاهب :

مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد ؛ من قبل أنه متناهى الأشخاص .

(١) كذا بالأصل ؛ ولعلها : «لا تخل» .

ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هي أزليا، أى لا أول لها ولا آخر؛ من قبل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية . وهؤلاء قسمان : قسم^(١) قالوا : إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذى لا نهاية له . هؤلاء هم الفلاسفة . وقسم^(٢) اعتقدوا أن وجود أشخاصها غير متناهية، كاف في كونها أزلية، وهم الدهرية . فقف على هذه الثلاثة الآراء فجملة الاختلاف هو راجع إلى هذه الثلاثة الأصول في كون العالم أزليا، أو غير أزلي، وهل له فاعل له . وقول المتكلمين، ومن يقول بحدوث العالم، طرف . وقول الدهرية طرف آخر . وقول الفلاسفة متوسط بينهما .

وإذا تقرّر هذا كله فقد تبين لك أن من يقول : إن من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى قول كاذب . بل الذى يظهر ضد هذا، وهو أنه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية لها، هي التى اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجود ما لا نهاية له، وإلا فقد كان يجب أن تنهى الأجناس التى كل واحد من أشخاصها محدث . وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث، وأوجب وجود الحوادث التى لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه، لا إله إلا هو .

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في الاعتراض الذى وجهه عليهم :

فإن قيل : الدورات ليست موجودة في الحال، ولا صور العناصر، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل . وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي، وإلا إذا قدر في الوهم وجودها، ولا يبعد ما يقدر في الوهم . وإن كانت المقدرات بعضها عللا لبعض ؛ فإن الإنسان قد يفرض ذلك في وهمه . وإنما الكلام في الموجودات في الأعيان، لا في الأذهان . فلا يبقى إلا نفوس الأموات . وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان، وعند مفارقة الأبدان تتحد، فلا يكون فيه عدد، فضلا من أن توصف بأنها لا نهاية لها .

وقال آخرون : النفس تابعة للمزاج وإنما معنى الموت عدمها، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم . فإذا لا وجود للنفس إلا في حق الأحياء، والأحياء الموجودون محصورون، ولا تنتفى النهاية عنهم، والمعدومون لا يوصفون أصلا، لا بوجوب النهاية ولا بعدمها، إلا في الوهم، وإذا فرضوا موجودين .

ثم قال أبو حامد :

والجواب : أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه عن ابن سينا، والفارابي، والمحققين منهم؛ إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين من الأوائل . ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع كل آن شيء يبقى أم لا ؟ فإن قالوا :

(١) وهؤلاء هم أصحاب المذهب الثانى من المذاهب الثلاثة التى ذكرها .

(٢) وهؤلاء هم أصحاب المذهب الثالث من المذاهب التى ذكرها .

لا، فهو محال . وإن قالوا : نعم، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شيء، وبقاءه، اجتمع إلى الآن لا محالة، موجودات لا نهاية لها . فالدورة وإن كانت منقضية، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضي، غير مستحيل . وهذا التقدير يتقرر الإشكال . ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جنى أو شيطان أو ملك، أو ما شئت من الموجودات . وهو لازم على كل مذهب لهم، وإذا أثبتوا دورات لا نهاية لها . قلت : أما جوابه عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات، والمعدوم لا يتصف لا بالنهاية، ولا بعدم التناهي . فليس بجواب صحيح، وقد تقدم ذلك . وما تشكك به عليهم من أمر اعتقادهم في النفوس، فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم . والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سوفسطائي،

المسألة الخامسة

في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا علة له



واستدلّاهم على هذا بمسلكين :

المسلك الأول : قالوا : إنها لو كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما، وما قيل عليه إنه واجب الوجود . فلا يخلو : إما أن يكون وجوب وجوده لذاته، فلا يتصور أن يكون لغيره . أو وجوب الوجود له لعلّة، فيكون ذات واجب الوجود معلولاً، وقد اقتضت علة له، وجوب الوجود . ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة، بجهة من الجهات . وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد، وعلى عمرو، وليس زيد إنساناً لذاته؛ إذ لو كان إنساناً لذاته، لما كان عمرو إنساناً، بل لعلّة جعلته إنساناً، وقد جلعت عمراً أيضاً إنساناً، فتكثر الإنسانية بتكثر المادة الحاملة لها . وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الإنسانية . وكذلك ثبوت وجوب الوجود، لواجب الوجود، إن كان لذاته، فلا يكون إلا له، وإن كان لعلّة، فهو إذن معلول، وليس بواجب الوجود . فقد ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحداً . قلت : فهذا القول الذي أورده أبو حامد .

ثم قال أبو حامد؛ مجيباً لهم على طريق المناقضة :

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته، أو لعلّة . تقسيم خطأ في وضعه؛ فإننا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال إلا أن يراد به نفى العلة، فتستعمل هذه العبارة، فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما، وليس أحدهما علة للآخر ؟

فقولكم : إن الذى لا علة له إما لذاته، وإما لسبب . تقسيم خطأ؛ لأن نفى العلة، واستثناء الوجود عن العلة، لا يطلب له علة. فأى معنى لقول القائل : إنها لا علة له، لا علة له : إما لذاته، أو لعل؟ إذ قولنا : لا علة له، سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه : إنه لذاته، أو لا لذاته. وإن عنيتم بوجوب الوجود، وصفاً ثابتاً لواجب الوجود، سوى أنه موجود لا علة لوجوده، فهو غير مفهوم فى نفسه، والذى يَنسَبُك من لفظه، نفى العلة لوجوده، وهو سلب محض، لا يقال فيه : إنه لذاته، أو لعل، حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض. فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له. بل نقول : معنى إنه واجب الوجود، أنه لا علة لوجوده، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً. وليس كونه بلا علة، معللاً أيضاً بذاته بل لا علة لوجوده، ولا علة لكونه بلا علة أصلاً.

وهذا التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات، فضلاً عما يرجع إلى السلب؛ إذ لو قال قائل : السواد لون : لذاته؟ أو لعل؟ فإن كان لذاته فينبغى أن لا تكون الحمرة لوناً، وأن لا يكون هذا النوع، أعنى اللونية، إلا لأن السواد. وإن كان السواد لوناً لعل جعلته لوناً، فينبغى أن يعقل سواد ليس بلون أى لم يجعله العلة لوناً؛ فإن ما يثبت للذات زائداً على الذات لعل، يمكن تقدير عدمه فى الوهم، وإن لم يتحقق فى الوجود .

ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ فى الوضع، فلا يقال فى السواد إنه لون لذاته، قولاً يمنع أن يكون لغير ذاته. فكذلك لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته، أى لا علة له قولاً يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بحال .

قلت : هذا المسلك فى التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا، وليس هو مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة. وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك، فدخلها من أجل ذلك، المعاندة كثيراً ولكن إذا فصلت تلك المعانى وعين المقصود منها قرب من الأقاويل البرهانية .

فقول أبى حامد فى التقسيم الأول : إنه تقسيم فاسد، قول غير صحيح؛ وذلك أنه قال : إن المفهوم من واجب الوجود، ما لا علة له. ولو قال قائل : إما أن يكون لا علة له لذاته، أو لعل؛ لكان قولاً مستحيلاً. فكذلك قول القائل : واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود إما لذاته، وإما لعل. وليس الأمر كذلك. وإنما معنى القول : هل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد، أو لطبيعة مشتركة له ولغيره؟ مثال ذلك أن نقول : هل عمرو إنسان من جهة أنه عمرو، أو من جهة مشتركة له ولخالد؟ فإن كان إنساناً من جهة ما هو عمرو فليس توجد الإنسانية لغيره. وإن كان من جهة طبيعة مشتركة، فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة، والمركب معلول، وواجب الوجود ليس له علة، فواجب الوجود واحد؛ فإنه إذا أخرج القول هذا المخرج، كان قول ابن سينا صحيحاً .

وقوله : والسلب المحض لا يكون له سبب، ولا يقال فيه : إنه لذاته، أو لا لذاته . كلام غير صحيح أيضاً، لأن الشئ قد يسلب عن الشئ : إما المعنى بسيط يخصه وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من «ذاته»، وإما لصفة غير خاصة له وهو الذى ينبغى أن يفهم هاهنا من اسم العلة .

وقوله^(١) : إن هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الإيجاب، فضلاً عن التي تكون على طريق السلب؛ ومعاندته ذلك بالمثال الذي أتى به من السواد واللونية. وذلك المعنى قوله، هو أن قولنا في السواد إنه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل : إما أن يكون لوناً لذاته، أو لعله. بل كلا القولين كاذبان. وذلك أنه : إن كان لوناً لذاته، لزم أن لا تكون الحمرة لوناً، كما أن كان عمرو إنساناً لذاته، لزم أن لا يكون خالد إنساناً. وإن كان لوناً لعله لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات. وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه دون الزائد، فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير اللونية وذلك مستحيل. وهو قول مغلط سفسطائي للاشتراك الذي في اسم العلة، وفي قولنا لذاته. وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض، كان صادقاً قولنا : إن اللون موجود للسواد بذاته، ولم يمتنع أن يكون موجوداً لغيره، أي للحمرة. وإذا فهم من قولنا : إنه موجود للسواد لعلته، أي لمعنى زائد على السواد، أعنى لعله خارجة عن الشيء، لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية؛ لأن الجنس بمعنى زائد على الفصل والنوع. وليس يمكن أن يتصور النوع، أو الفصل، دون الجنس وإنما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي، لا في الزائد الجوهرى.

وعلى هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا : إن اللون موجود للسواد لذاته أو لعله؛ أى إن اللون لا يخلو أن يكون موجوداً للسواد بما هو نفس السواد، أو بما هو معنى زائد على السواد. وهذا هو الذى أراد ابن سينا بقوله : إن واجب الوجود لا يخلو : أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه في نفسه، أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه. فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود. وإن كان لمعنى يعم، كان كل واحد منهما مركباً : من معنى يعم، ومعنى يخص. والمركب غير واجب الوجود من ذاته.

وإذا كان هذا هكذا، فقول أبى حامد : «فما الذى يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود» كلام مستحيل.

فإن قيل : إنك قد قلت إن هذا هو قريب من البرهان، والظاهر منه البرهان. قلنا : إنما قلنا ذلك؛ لأن قوة هذا البرهان، هي قوة قول القائل : إن المغايرة بين الاثنين المفروضين، واجبي الوجود، لا يخلو أن تكون مغايرة : إما بالشخص فيشتركان في الصفة النوعية. وإما بالنوع فيشتركان في الصفة الجنسية. وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات. ونقصان هذا عن البرهان أنه قد تبين أن هاهنا موجودات تتغاير، وهي بسائط لاتغاير النوع، ولا تغاير الأشخاص، وهى العقول المفارقة، لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون فيها المتأخر في الوجود والمتقدم، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلاً.

وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه : واجب الوجود إن كان اثنين، فلا يخلو أن تكون المغايرة التي بينهما : بالعدد، أو بالنوع، أو بالتقديم والتأخير.

(١) خبر المبتدأ «وقوله» سيأتى بعد أسطر، وهو قوله : «وهو قول مغلط سفسطائي».

فإن كانت المغايرة التى بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع، وإن كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس. وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود وإن كان التغاير الذى بينهما بالتقديم والتأخير وجب أن يكون واجب الوجود واحداً، وهو العلة لجميعها، وهذا هو الصحيح. فواجب الوجود إذن واحد، إذ لم يكن هاهنا غير هذه الثلاثة الأقسام بطل منها الاثنان، وصح القسم الذى يوجب انفراد الوجود بالواحدانية.

قال أبو حامد :

مسلكهم الثانى^(١) : أن قالوا : لو فرضنا واجبى الوجود، لكانا : متماثلين من كل وجه، أو مختلفين. فإن كانا متماثلين من كل وجه، فلا يعقل التعدد والاثنية؛ إذ السوادان هما اثنان إذا كانا فى محلين، أو فى محل واحد، ولكن فى وقتين؛ إذ السواد والحركة فى محل واحد، فى وقت واحد، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما. وأما إذا لم يختلف الذاتان كالسوادين مع اتحاد الزمان والمكان لم يعقل التعدد. ولو جاز أن يقال : فى وقت واحد، فى محل واحد، سوادان؛ لجاز أن يقال فى حق كل شخص إنه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مغايرة. وإذا استحال التماثل من كل وجه، ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان، فلم يبق إلا الاختلاف فى الذات.

ومهما اختلفا فى شىء فلا يخلو : إما أن اشتركا فى شىء، أو لا يشتركان فى شىء. فإن لم يشتركا فى شىء فهو محال؛ إذ يلزم أن لا يشتركا : فى الوجود، ولا فى وجوب الوجود، ولا فى كون كل واحد قائماً بنفسه، لا فى موضوع. وإذا اشتركا فى شىء، واختلفا فى شىء، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول. وواجب الوجود لا تركيب فيه. وكما لا ينقسم بالكمية، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح؛ إذ لا يتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان؛ فإنه حيوان وناطق؛ ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان، غير مدلول لفظ الناطق، فيكون الإنسان مركباً من أجزاء تتنظم فى الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء، ويكون اسم الإنسان لمجموعة. وهذا لا يتصور، ودون هذا لا تتصور الاثنية.

والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنية إلا بالمغايرة فى شىء ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما. ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الأول، تحكم محض فما البرهان عليه؟ ولنرسم هذه المسألة على حياها؛ فإن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول لا ينقسم بالقول الشارح، كما لا ينقسم بالكمية. وعليه ينبغى إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى عندهم.

قلت : لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى، فأخذ يتكلم معهم فى تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التى نفوها عنه، ورأى أن يجعلها مسألة على حديثها؛ لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة؛ إذ يجعلونه ذاتاً وصفات.

(١) ذكر المسلك الأول فى بداية المسألة الخامسة، التى هى «فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد... إلخ».

والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني : أن المتباينين قد تباينا في جوهرهما من غير أن يتفقا في شيء إلا في اللفظ فقط؛ وذلك إذا لم يكونا متفقين في جنس أصلاً، لا قريب ولا بعيد. مثل اسم الجسم عند الفلاسفة المقول على الجسم السماوي، والجسم الفاسد. ومثل اسم العقل المقول على عقل الإنسان، وعلى العقول المفارقة. ومثل اسم الموجود المقول على الأمور الكائنة الفاسدة، والأزلية. فإن أشباه هذه الألفاظ، هي أشبه أن تدخل في الأسماء المشتركة منها في الأسماء المتواطئة. فإذا لم يكن يلزم في الموجودات المتباينة أن تكون مركبة. ولما اقتصر أبو حامد في جوابهم في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره، أخذ يقرر أولاً مذهبه في التوحيد، ثم يروم معاندتهم.

قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة :

بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه، وإثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه. والكثرة تنطرق إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول الانقسام فعلاً أو وهماً؛ فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحداً مطلقاً؛ فإنه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال. فهو منقسم في الوهم بالكمية، وهذا محال في المبدأ الأول.

الثاني : أن ينقسم الشيء في العقل إلى معنيين مختلفين، لا بطريق الكمية، كانقسام الجسم إلى : الهيولي، والصورة؛ فإن كل واحد من الهيولي والصورة وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه، دون الآخر، فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة، يحصل بمجموعهما واحد هو الجسم، وهذا أيضاً منفي عن الله تعالى. فلا يجوز أن يكون الباري : صورة في جسم، ولا مادة في هيولي الجسم، ولا مجموعهما. أما مجموعهما فلعلتين : إحداهما : أنه منقسم بالكمية عند التجزئة فعلاً، أو وهماً. والثانية : أنه منقسم بالمعنى إلى : الصورة، والهيولي ولا يكون مادة؛ لأنها تحتاج إلى الصورة. وواجب الوجود واحد من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء آخر سواه. ولا يكون صورة؛ لأنها تحتاج إلى مادة.

الثالث : الكثرة بالصفات، بتقدير العلم، والقدرة، والإرادة؛ فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات وبين هذه الصفات، ولزمت كثرة في واجب الوجود، وانتفت الوحدة.

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع؛ فإن السواد سواد ولون، والسوادية غير اللونية في حق العقل؛ بل اللونية جنس، والسوادية فصل، فهو مركب من جنس وفصل. والحيوانية غير الإنسانية في العقل؛ فإن الإنسان حيوان وناطق، والحيوان جنس، والناطق فصل. وهو مركب من الجنس والفصل وهذا أنواع كثيرة. فزعموا أن هذا أيضاً منفي عن المبدأ الأول.

الخامس : كثرة تلزم من جهة تقدير الماهية، وتقدير وجود لتلك الماهية؛ فإن للإنسان ماهية قبل الوجود. والوجود يرد عليها، ويضاف إليها. وكذلك المثلث له ماهية، وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث، وليس يدرك أن لها وجوداً في الأعيان، أم لا.

ولو كان الوجود مقومًا ماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده .

فالوجود مضاف إلى الماهية : سواء كان لازمًا ، بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسما . أو عارضًا بعد ما لم يكن . كما هي الإنسان من زيد وعمرو ، وما هي الأعراض والصور الحادثة بعمر . فزعموا أن هذه الكثرة أيضًا يجب أن تنفى عن الأول ، فيقال : ليس له ماهية ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره . فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية كما أن الإنسان والشجر ، والسما ماهية . إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازمًا لتلك الماهية ، غير مقوم لها . واللازم تابع ومعلول ؛ فيكون الوجود الواجب معلولًا ومناقضًا لكونه واجبًا .

قلت : فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة ؛ في نفى الكثرة عن الواحد . وهو بعد ذلك يشرع في تقرير ما ناقضوا به أنفسهم في هذا المعنى .

وينبغي نحن أن ننظر أولاً في هذه الأقاويل التي ينسبها إليهم ونبين مرتبتها في التصديق ، ثم نشير إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم ، ثم إلى النظر في عنادتهم التي استعمل معهم في هذه المسألة . فأول ضروب الانقسام التي ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية تقديرًا ، أو وجودًا ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم ؛ سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها .

والبرهان على هذا ، هو البرهان على أنه ليس بجسم ، وسيأتى الكلام على هذا البرهان . وأما النوع الثانى : فهو الانقسام بالكيفية ، كانقسام الجسم إلى الهوى والصورة . وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة . وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين . وهذا الانقسام ينتفى عن الأول أيضًا عند كل من اعتقد أنه ليس بجسم . وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته ، فسيأتى الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك ، على التمام . وذلك أن قوله :

واجب الوجود مستغن عن غيره ؛ أعنى أنه لا يتقوم بغيره ، والجسم يتقوم بالصورة والهوى . وكل واحد من هذين ليس بواجب الوجود ، لأن الصورة غير مستغنية عن الهوى والهوى أيضًا غير مستغنية عن الصورة .

هذا فيه نظر ؛ وذلك أن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركبًا من مادة وصورة ، وإنما هو عندهم بسيط ، فقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره . وستأتى هذه المسألة . ولسنا نعرف أحدًا من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التي دونه إلا ابن سينا فقط . وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع ، وستكلم فيها فيما يستأنف .

وأما البيان الثالث : وهو نفى كثرة الصفات عن واجب الوجود ؛ لأن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد . وإن كانت معلولة

عن الذات، لزم أن لا تكون واجبة الوجود؛ فيكون من صفات واجب الوجود، ما ليس واجب الوجود. أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود، وغير واجب الوجود؛ وذلك ممنوع ومستحيل، فإنه بيان قريب من أن يكون حقاً؛ إذا سلم أن واجب الوجود، يدل ولا بد، على موجود في غير مادة، فإن الموجودات التي ليست في مادة، وهي القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساماً، ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات، فضلاً عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات، وهي الصفات التي تسمى أعراضاً، لأنها إذا توهمت مرتفعة، لم ترفع الذات، بخلاف الصفات الذاتية. ولذلك بصدق حمل الصفات الذاتية، على الموصوف، على أنها هي، ولا يصدق حمل الصفات غير الذاتية عليه، إلا باشتقاق الاسم.

فلا نقول في الإنسان: إنه علم كما نقول فيه: إنه حيوان؛ وإنما نقول فيه: إنه عالم. فوجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل؛ لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها؛ ولذلك سميت أعراضاً، وتميزت عن الموصوف في النفس، وخارج النفس. فإن قيل: إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات؛ وذلك أنهم يعتقدون أنها دراية، مريدة، محركة، وهم يعتقدون مع هذا، أنها ليست بجسم.

فالجواب: أنهم ليس يريدون؛ أن هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات؛ بل يرون أنها صفات ذاتية. ومن شأن الصفات الذاتية أن لا يتكرر بها الموضوع الحامل لها بالفعل، بل إنما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء الحدود؛ وذلك أنها هي كثرة ذهنية عندهم، لا كثرة بالفعل خارج النفس. ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق، وليس النطق والحيوان كل واحد منهما متميزاً عن صاحبه فيه، خارج النفس بالفعل، واللون، والشكل؛ متكرر فيه خارج النفس. ولذلك يلزم من يسلم أن النفس ليس من شرط وجودها المادة، أن يسلم أنه يوجد في الموجودات المفارقة ما هو واحد بالفعل، خارج النفس كثير بالعدد.

وهذا هو مذهب النصارى في الأقانيم الثلاث؛ وذلك أنهم ليس يرون أنها صفات زائدة على الذات، وإنما هي عندهم متكررة بالحد، وهي كثيرة بالقوة لا بالفعل؛ ولذلك يقولون: إنه ثلاثة واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة.

وسنعدد الشناعات والمحالات التي تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته. وأما الكثرة الرابعة: وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله، فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من أجل مادته وصورته. وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة، لا للبسائط، فلا ينبغي أن يختلف في انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول سبحانه وتعالى.

وأما الكثرة الخامسة: وهي تعدد الماهية والأنية؛ فإن الأنية في الحقيقة في الموجودات، هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس. وما يدل عليه فهو مرادف للصادق، وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الحملية؛ فإن لفظ الوجود يقال على معنيين: أحدهما:

ما يدل عليه الصادق، مثل قولنا : هل الشيء موجود أم ليس بموجود؟ وهل كذا يوجد كذا؟ أو لا يوجد كذا؟ والثاني : ما ينتزل من الموجودات منزلة الجنس. مثل قسمة الموجود إلى المقولات العشر وإلى الجوهر والعرض. وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق، لم يكن خارج النفس كثرة. وإذا فهم منه ما يفهم من الذات والشيء، كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود، وعلى ما سواه بتقديم وتأخير. مثل اسم الحرارة المقول على النار، وعلى الأشياء الحارة. هذا هو مذهب الفلاسفة. وأما هذا الرجل فإنما بنى القول فيها على مذهب ابن سينا، وهو مذهب خطأ؛ وذلك أنه يعتقد أن الأنية وهو كون الشيء موجوداً، شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض فيها. وإذا وضع أنها شرط في وجود الماهية، فلو كان واجب الوجود له أنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط، فكان يكون ممكن الوجود، وأيضاً؛ فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته، فله علة. وأما الوجود عند ابن سينا، فهو عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامد هاهنا. وذلك أن قوله :

فإن للإنسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها، ويضاف إليها، وكذلك المثلث له ماهية. وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع. وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث، وليس يدرك أن لها وجوداً في الأعيان أم لا ؟

فدل على أن الوجود الذي استعمل هاهنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذات الأشياء، أعني الذي هو كالجنس لها. ولا على الذي يدل على أن الشيء خارج النفس.

وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين : أحدهما : على الصادق، والآخر : على الذي يقابله العدم. وهذا هو الذي ينقسم إلى الأجناس العشر، وهو كالجنس لها، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني؛ أعني الأمور التي هي خارج الذهن، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر.

وبهذا المعنى نقول في الجوهر : إنه موجود بذاته، وفي العرض : إنه موجود بوجوده في الموجود بذاته. وأما الموجود الذي بمعنى الصادق، فيشترك فيه جميع المقولات على السواء. والموجود الذي بمعنى الصادق، وهو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس.

وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء، أعني أنه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم أنه موجود. وأما الماهية التي تتقدم علم الموجود في أذهاننا، فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح معنى اسم من الأسماء. فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس، علم أنها ماهية وحد؛ وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات : إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها. وقيل في «كتاب النفس» : إن القوة التي بها يدرك أن الشيء مشار إليه وموجود، غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار إليه.

وبهذا المعنى قيل : إن الأشخاص موجودة في الأعيان، والكليات في الأذهان. فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة.

وأما القول القائل: إن الوجود أمر زائد على الماهية، وليس يتقوم به الموجود في جوهره، فقول مغلط جداً؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس، وهو مذهب ابن سينا. ويسأل عن ذلك العرض، إذا قيل فيه: إنه موجود، هل يدل على معنى الصادق؟ أو على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها؟ وذلك مستحيل.

وقد بينا هذا في غير ما موضع، وأظن أن هذا المعنى هو الذى رام أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول، وهو منفى عن جميع الموجودات، فضلاً عن الأول؛ إذ هو اعتقاد باطل.

لما ذكر هذا المعنى من الاتحاد من قولهم، أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم وفي هذا المعنى مما يظن بهم، فقال^(١): ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى: إنه مبدأ، وأول، وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم، وباق، وعالم، وعقل، وعاقل، ومعقول، وفاعل، وخالق، ومريد، وقادر، وحى، وعاشق، ومعشوق، ولذيد، وملتذ، وجواد، وخير محض. وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه. وهذا من العجائب.

ثم قال: فينبغى أن نحقق مذهبهم لنفهمه أولاً، ثم نشغل بالاعتراض؛ فإن الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمى في غاية البعد.

والعمدة في فهم مذهبهم أنهم يقولون: ذات المبدأ واحد، وإنما تكثر الأسماء بإضافة شىء إليه أو إضافته إلى شىء، أو سلب شىء عنه. والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه. والإضافة توجب كثرة. فلا ينكرون إذن كثرة السلوب، وكثرة الإضافات. ولكن الشأن في رد هذه الأمور كلها إلى السلب والإضافة.

فقالوا: إذا قيل له «أول» فهو إضافة إلى الموجودات بعده. وإذا قيل «مبدأ» فهو إشارة إلى أن وجود غيره منه، وهو سبب له، فهو إضافة إلى معلولاته.

وإذا قيل «موجود» فمعناه «معلوم».

وإذا قيل «جوهر» فمعناه الوجود مسلوباً عنه الحلول في موضوع، وهذا سلب.

وإذا قيل «قديم» فمعناه سلب العدم عنه أولاً.

وإذا قيل «باق» فمعناه سلب العدم عنه آخرًا. ويرجع حاصل «القديم» و«الباقى» إلى وجود ليس مسبوقاً بعدم، ولا ملحوقاً بعدم.

وإذا قيل «واجب الوجود» فمعناه أنه موجود لا علة له، وهو علة لغيره، فيكون جمعاً بين السلب والإضافة؛ إذ نفى علة له، سلب. وجعله علة لغيره، إضافة. وإذا قيل «عقل» فمعناه أنه موجود برىء عن المادة. وكل موجود هذا صفته، فهو عقل، أى يعقل ذاته، ويشعر به، ويعقل غيره. وذات الله هذا صفته، أى هو برىء عن المادة؛ فإذن هو عقل، وهما عبارتان عن معنى واحد.

وإذا قيل «عقل» فمعناه أن ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته، فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه. فذاته معقول، وذاته عاقل والكل واحد. إذ هو معقول من حيث إنه ماهية مجردة عن المادة، غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل. بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء مستورًا عنه. ولما عقل نفسه كان عاقلًا، ولما كان نفسه معقولًا لنفسه كان معقولاً. ولما كان عقله لذاته لا يزائد على ذاته، كان عاقلًا. ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول، فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلًا، عقله لكونه عاقلًا. فيكون العاقل والمعقول واحدًا بوجه ما. وإن كان عقلنا في ذلك يفارق عقل الأول؛ فإنها للأول بالفعل أبدًا. وما لنا يكون بالقوة تارة، وبالفعل أخرى.

وإذا قيل «خالق، وفاعل، وبارئ، وسائر صفات الفعل» فمعناه أن وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضًا لازمًا، وأن وجود غيره حاصل منه، وتابع لوجوده، كما يتبع النور الشمس، والإسخان النار ولا تشبه نسبة العالم نسبة النور إلى الشمس إلا في كونه معلولًا فقط، وإلا فليس هو كذلك؛ فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها، ولا النار بفيضان الإسخان، فهو طبع محض، بل الأول عالم بذاته، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر منه. ولا هو أيضًا كالواحد منها، إذا وقف بين مريض وبين الشمس، فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره، ولكنه عالم به وهو غير كاره له أيضًا؛ فإن المظل، الفاعل للظل شخصه وجسمه، والعالم الراضى بوقوع الظل، نفسه لا جسمه. وفي حق الأول ليس كذلك؛ فإن الفاعل منه؛ هو العالم، وهو الراضى، أى إنه غير كاره وأنه عالم بأن كماله في أن يفيض منه غيره. بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى، لم يكن أيضًا مساويًا للأول. فإن الأول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله، فإن علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل علة فيضان الكل، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول، بمعنى أنه واقع به. فكونه فاعلًا للكل غير زائد على كونه عالمًا بالكل؛ إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه. وكونه عالمًا بالكل لا يزيد على علمه بذاته؛ فإنه لا يعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل. فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته، ويكون الكل معلومًا عنده، بالقصد الثانى. فهذا معنى كونه فاعلًا.

وإذا قيل «قادر» لم يعن به إلا كونه فاعلًا على الوجه الذى قررناه وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التى بفيضاتها ينتظم الترتيب فى الكل على أبلغ وجوه الإمكان فى الكمال والحس.

وإذا قيل «مريد» لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ليس هو غافلًا عنه، وليس كارهًا له، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه. فيجوز بهذا المعنى أن يقال: «هو راضٍ». وجاز أن يقال له «الراضى»: إنه «مريد». فلا تكون «الإرادة» إلا «عين القدرة»، ولا «القدرة» إلا «عين العلم»، ولا «العلم» إلا «عين الذات». فالكل إذن يرجع إلى عين الذات.

وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذًا من الأشياء، وإلا لكان مستفيدًا وصفًا وكما لا من غيره، وهو محال فى واجب الوجود.

ولكن علمنا على قسمين : علم شيء حصل من صورة ذلك الشيء، كعلمنا بصورة السماء والأرض. وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته. ولكن صورناه في أنفسنا ثم أحدثناه فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم، لا العلم من الوجود. وعلم الأول بحسب القسم الثاني، فإن تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته. نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافياً في حدوث تلك الصورة، لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها، والإرادة بعينها، ولكننا لقصورنا فليس يكفي تصورنا لإيجاد الصورة، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منها القوة المحركة للعصل والأعصاب، في الأعضاء الآلية، فيتحرك بحركة العصل والأعصاب اليد أو غيره. ويتحرك بحركته القلم، أو آلة أخرى خارجة، وتتحرك المادة بحركة القلم. كالمداد أو غيره، ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا؛ فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة، في نفوسنا «قدرة» ولا «إرادة» بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعصل، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة. وليس كذلك في واجب الوجود، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى في أطرافه، فكانت: «القدرة، والإرادة، والعلم، والذات» منه واحداً.

وإذا قيل «حي» لم يرد به إلا أنه عالم علماً يفيض عنه الموجود الذي يسمى فعلاً له؛ فإن الحي هو الفعال الدراك، فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال على الوجه الذي ذكرناه، كحياتنا؛ فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل. فحياته عين ذاته أيضاً. وإذا قيل له «جواد» أريد به أنه يفيض عنه الكل، لا لغرض يرجع إليه. والجود يتم بشيئين : أحدهما : أن يكون للمنع عليه فائدة فيها وهب منه، فلعل من يهب شيئاً ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود. والثاني : أن لا يحتاج الجواد إلى الجود، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه، وكل من يجود ليمدح، أو يشنى عليه، أو يتخلص من مذمة، فهو مستعيب وليس بجواد. وإنما الجود الحقيقي لله تعالى؛ فإنه ليس يبغي به خلاصاً عن ذم، ولا كمالاً مستفاداً بمدح. فيكون الجواد اسماً منبثاً عن وجوده مع إضافة إلى الفعل، وسلب للغرض، فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته.

وإذا قيل «خير محض» فيما أن يراد وجوده بريئاً عن النقص وإمكان العدم، فإن الشر لا ذات له، بل يرجع إلى عدم جوهر أو عدم صلاح الجوهر وإلا فلا وجود من حيث إنه وجود خير. فترجع هذه الأسماء إلى السلب؛ لإمكان النقص والشر وقد يقال^(١) «خير» لما هو سبب لنظام الأشياء، والأول مبدأ لنظام كل شيء فهو خير، ويكون الاسم دالاً على الوجود مع نوع إضافة.

وإذا قيل «واجب الوجود» فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده، وإحالة علة لعدمه أولاً، وآخرًا.

(١) أي : أو قد يقال . وهو مقابل قوله آنفاً : «فإنما أن يراد .. إلخ» .

وإذا قيل «عاشق، ومعشوق»، «ولذيد، وملتذ» فمعناه هو أن كل جمال وبهاء وكمال، فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال، ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم.

ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات، لو أحاط بها، وفي جمال صورته وكمال قدرته، وقوة أعضائه، وبالجمله إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له، لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد، لكان حباً لكماله وملتذاً به.

وإنما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان؛ فإن السرور لا يتم بما يزول، أو يخشى زواله. والأول له البهاء الأكمل، والجمال الأتم، إذ كل كمال هو ممكن له، فهو اضر له. وهو مدرك لذلك الكمال، مع الزمن من إمكان النقصان، والزوال، والكمال الحاصل له فوق كل كمال فإحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل إحباب. والتذاذ به فوق كل التذاذ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبته، بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة.

إلا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا، فلا بد من الإبعاد في الاستعارة، كما نستعير لفظ «المريد، والمختار، والفاعل» منا، مع القطع ببعده إرادته عن إرادتنا، وبُعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا. ولا بعد في أن يستبشع عبارة «اللذة» فيستعمل غيره. والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة، وأخرى بأن يكون مغبوطاً. وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا. ولو لم تكن لذة إلا في شهوة البطن والفرج، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة، وليس لها لذة أى: للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة إلا في السرور بالشعور بما خص بها من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله. ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة؛ فإن وجود الملائكة التى هي العقول المجردة، وجود ممكن في ذاته، واجب الوجود بغيره. وإمكان العدم نوع شر ونقص فليس شئ بريئاً عن كل شر مطلقاً، سوى الأول.

فهو الخير المحض، وله البهاء والجمال الأكمل. ثم هو معشوق، عشقه غيره أو لم يعشقه، كما أنه عاقل، ومعقول، وعقله غيره أو لم يعقله. وكل هذه المعاني راجعة إلى ذاته، وإلى إدراكه لذاته، وعقله لذاته هو عين ذاته؛ فإنه عقل مجرد، فيرجع الكل إلى معنى واحد. فهذا طريق تفهيم مذهبهم.

وهذه الأمور منقسمة: إلى ما يجوز اعتقاده، فنبين أنه لا يصح على أصولهم. وإلى ما لا يصح اعتقاده، فنبين فساده.

ولنعد إلى المراتب الخمسة في أقسام الكثرة ودعواهم نفيها، ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل، ولنرسم كل واحد مسألة على حيادها.

قلت: قد أجاد في أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة في كون الباري سبحانه وتعالى واحداً، مع وصفه بأوصاف كثيرة، فلا كلام معه في هذا إلا ما ذكره من تسميته عقلاً، أنه يدل على معنى سلبي.

وليس كذلك، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول، وأنه لا يوصف بأنه عقل. وكذلك قوله في العقول المفارقة : إن فيها إمكاناً، وعدمًا، وشرًا، ليس هو من قولهم.
فلنرجع إلى ما ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس .

المسألة السادسة

في نفي الصفات



قال أبو حامد :

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات : العلم، والقدرة، والإرادة، للمبدأ الأول، كما اتفقت عليه المعتزلة. وزعموا أن هذه الأسامي وردت شرعًا، ويموز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق، ولا يجوز إثبات صفة زائدة على ذاته، كما يجوز في حقنا أن يكون علمنا، وقدرتنا، وإرادتنا وصفًا لنا زائدًا على ذاتنا . وزعموا أن ذلك يوجب كثرة لأن هذه الصفات لو طرأت علينا، لكننا نعلم أنها زائدة على الذات إذ تجردت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخر لما خرجت عن كونها زائدة على الذات بالمقارنة. فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر، وعلم أن هذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا، فلو افترقا أيضًا، عقل كونها شيئين. فإذا لا تخرج هذه الصفات، بأن تكون مقارنة لذات الأول عن أن تكون أشياء سوى الذات، فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود .
وهذا محال؛ فلهذا أجمعوا على نفي الصفات .

قلت : الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات، هو أن تكون الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً، والإرادة، والقدرة مفهوماً واحداً، وأنها ذات واحدة، وأن يكون أيضًا العلم والعالم والقدرة والقادر، والإرادة، والمريد، معنى واحداً .
والذي يعسر على من قال : إن هاهنا ذاتاً وصفات زائدة على الذات. أن تكون الذات شرطاً في وجود الصفات، والصفات شرطاً في كمال الذات. ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود، أي: موجوداً واحداً، ليس فيه علة ولا معلول .

لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن هاهنا شيئاً واجب الوجود بذاته، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه، وغير مركب من شرط ومشروط، وعلة ومعلول؛ لأن كل موجود بهذه الصفة : فإما أن يكون تركيبه واجباً، وإما أن يكون ممكنًا. فإن كان واجباً، كان واجباً بغيره لا بذاته؛ لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته، أعنى من غير أن يكون له مركب، وبخاصة على قول من أنزل

أن كل عرض حادث؛ لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً. وإن كان ممكناً، فهو محتاج إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول .

وأما هل يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة، وإن جوزوا أعراضاً قديمة فغير ممكن . وذلك أن التركيب شرط في وجوده، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب؛ لأن التركيب شرط في وجودها ولذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية، إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك، مثل اسم اليد المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي، واليد المقطوعة، بل كل تركيب عند أرسطاليس، فهو كائن فاسد، فضلاً عن أن يكون لا علة له .

وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود، إلى نفى مركب قديم، فليس تفضي إلى ذلك؛ لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية، والضرورية لا تخلو : إما أن يكون لها علة، أو لا علة لها، وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له. فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له فاعلة، لا إلى موجود ليس له علة أصلاً؛ لأنه يمكن أن يكون له علة صورية، أو مادية إلا أن يوضع أن كل ما له مادة وصورة وبالجملة؛ كل مركب، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه. وهذا يحتاج إلى بيان، ولم يتضمنه القول المسلوک في بيان واجب الوجود، مع ما ذكرنا ما فيه من الاختلال. ولهذا بعينه لا يفضي دليل الأشعرية، وهو أن : كل حادث له محدث. إلى أول قديم ليس بمركب، وإنما إلى أول ليس بحادث .

وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً، فليس ممتنعاً بل واجب أن ينتهي الأمر، في أمثال هذه الأشياء، إلى أن يتحد المفهوم فيهما. وذلك أن العالم، إن كان عالماً بعلم، فالذي به يكون العالم عالماً، أخرى أن يكون عالماً، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد. مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التي لدينا، إن كانت ليست حية من ذاتها، بل من قبل حياة تحملها، فواجب أن تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي، الحياة، حية بذاتها، ويفضي الأمر فيها إلى غير نهاية، وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات .

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة، مضافة، أو مسلوبة، أو متوهمة، بأنحاء مختلفة، من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثر تلك الصفات؛ فذلك أمر لا ينكر وجوده. مثل كون الشيء موجوداً وواجداً، وممكناً وواجباً. فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شيء غيره، سمي قادراً وفاعلاً، وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين، سمي مريداً. وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله سمي عالماً. وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة، سمي حياً إذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته .

وإنما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية، وموجودة بالفعل. وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشيء واحداً بالفعل، كثيراً بالقوة. وهذه هي عندهم حال أجزاء الحدود، مع المحدود.

وقوله :

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة... إلى قوله : كونها شيئين .

يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات، ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها، كما تأخر وجودها عن الذات، أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً.

ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال :

فيقال لهم : بم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه؟ وأنتم مخالفون من كافة المسلمين - سوى المعتزلة - فما البرهان عليه؟ فإن قول القائل : الكثرة محال في واجب الوجود، مع كون الذات الموصوفة واحدة، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات، وفيه النزاع، وليس استحالة معلوماً بالضرورة فلا بد من البرهان .

ولهم مسلكان :

الأول : قولهم : البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف، إذا لم يكن هذا وذاك، ولا ذلك هذا؛ فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده، أو يفتقر كل واحد إلى الآخر، أو يستغنى واحد عن الآخر، ويحتاج إليه الآخر .

فإن فرض كل واحد مستغنياً، فهما واجبا الوجود وهو الثنية المطلقة، 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 علتة، إذ لورفع ذلك الغير، لا تمتنع وجوده، فلا يكون وجوده من ذاته، بل من غيره .

فإن قيل : أحدهما يحتاج، دون الآخر، فالذي يحتاج معلول، والواجب الوجود، هو الآخر. وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب، فيؤدي إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب.

قلت : أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن هاهنا موجوداً، هو واجب الوجود من ذاته. وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلاً، لا في ذاته مما بها قوامه ولا من خارج. فلا انفكاك لهم عما ألزمهم الفلاسفة؛ وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات، فالذات هي الواجبة الوجود بذاتها، والصفات بغيرها، فيكون واجب الوجود بذاته هي الذات، والصفات واجبة بغيرها، ويكون المجموع منها مركباً. لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا؛ لأن برهانهم لا يفضي إليه إذ كان برهانهم إنما يؤدي إلى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها.

قال أبو حامد:

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير. ولكن إبطالكم القسم الأول، وهو الثنية المطلقة، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا

بالبناء على نفى الكثرة، في هذه المسألة، وما بعدها. فما هو فرع هذه المسألة كيف تبني هذه المسألة عليها؟

ولكن المختار أن يقال: الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف، كما في حقنا.

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

فيقال: إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية، فلم قلتم ذلك؟ ولم استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود، قديم لا فاعل له، فكذلك صفته قديمة معه، ولا فاعل لها؟ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل، ولكنه مع هذا قديم ولا فاعل له فما المحيل لذلك؟

فإن قيل: واجب الوجود المطلق، هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية، فإذا سلم أن له علة قابلية، فقد سلم كونه معلولاً.

قلنا: تسمية الذات القابلة علة قابلية علة من اصطلاحكم، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم، وإنما دلّ 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 مقدرة في ذاته، فليطرح لفظ واجب الوجود؛ فإنه ممكن التلبس فيه؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل، ولم يدل على غيره ألبتة، فدعوى غيره تحكم.

فإن قيل: كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه، وافتقر المحل أيضاً إلى محل للزم التسلسل كما لو افتقر كل موجود إلى علة، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة.

قلنا: صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا: إن الصفة في ذاته، وليست ذاتة قائمة بغيره. كما أن علمنا في ذاتنا، وذاتنا محل له، وليس ذاتنا في محل. فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات؛ إذ لا فاعل لها، كما لا فاعل للذات، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة، فلا علة له ولا لصفته. وأما العلة القابلية 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 الداعي إلى واجب الوجود.

وإن أريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية، حتى ينقطع به التسلسل، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً.

ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده. اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعاً.

قلت: قوله: «ولكن إبطالكم القسم الأول، وهو الثنية المطلقة قد بينّا أنه لا برهان لكم عليها

في المسألة التي قبل هذه، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة»، يريد إبطاهم أن يكون الموصوف، والصفة، كل واحد منهما قائماً بذاته، وذلك أنه يلزم عنه أن يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه، فيكون إلهاً مستقلاً بنفسه، ويكون هنالك اثنيّة؛ إذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحداً.

ولما كانوا قد استعملوا في إبطال هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنيّة في الإله عنها، وكان الأمر في البرهان يجب أن يكون بالعكس، أى : تبطل الثنية من جهة إبطال الكثرة، قال فيه : إنهم عكسوا فبينوا الأصل بالفرع.

والذى فعلوه هو معاندة، لا بحسب الأمر في نفسه، بل بحسب قول الخصم؛ وذلك أن خصومهم ينكرون الإثنيّة. وأنت فقد علمت في غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان : صنف بحسب الأمر في نفسه، وصنف بحسب قول المعاند. وأن الحقيقة هي التي هي بحسب الأمر في نفسه. وأن المعاندة الثانية، وإن لم تكن حقيقة فإنها قد تستعمل أيضاً.

فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية، فلم قلتم ذلك؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها؟

قلت : هذا كله معاندة لم نسلك في نفس الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته. وأما الطريقة الأقنع في هذه في وجوب الاتحاد، ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعتزلة. وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود الممكن الحقيقي؛ ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول، هو بهذه الصفة. وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا. ويرون أيضاً أن كل ممكن، فله فاعل. وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء إلى ما ليس ممكناً في نفسه. وخصومهم يسلمون لهم ذلك.

فإذا سلم لهم هذه، ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذى انقطع عنده الإمكان، ليس ممكناً، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب لكن للأشعرية أن تقول : إن الذى ينتفى عنه الإمكان الحقيقى، ليس يلزم أن يكون بسيطاً، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط لا لعله فاعلية له؛ فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود.

ثم قال :

فإن قيل : واجب الوجود المطلق، هو الذى ليس له علة فاعلية، ولا قابلية. فإذا سلم أن له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل.

يريد : فإن قالت الفلاسفة : إن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلية.

وإذا وضعت ذاتاً وصفات فقد وضعت علة قابلية.

ثم قال مجيباً عن هذا :

قلنا^(١) : وإذا سلم أن له علة قابلة فقد سلم كونه معلولاً .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة من اصطلاحكم . والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم، وإنما دلّ على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات .

يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة قابلة فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلة ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلة فضلاً عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفات، وإنما دلّ على أنه ليس له سبب فاعل .

قلت : وهذا العناد لازم بحسب دليلهم، ولو سلمت الأشعرية للفلاسفة أن ما ليس له علة فاعلية، ليس له علة قابلة، لما انكسر بذلك قولهم؛ لأن الذات التي وضعوا، إنها هي قابلة للصفات، لا للأول؛ إذ يضعون أن الصفات زائدة على الذات، وليس يضعونها صفات ذاتية، كما يضع ذلك النصارى .

ثم قال :

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعه في القابلية، إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه، وافتقر المحل أيضاً إلى محل للزم التسلسل، وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية .

ثم قال مجاباً لهم : صدقتم، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل وقلنا : إن الصفة في ذاته، وليست ذات قائمة بغيره كما أن علمنا في ذاتنا، وذاتنا محل له، وليس ذاتنا في محل .

قلت : هذا قول لا ارتباط له بهذه المسألة، لا على ما حكاه عن الفلاسفة، ولا على ما قاله مجاباً لهم، فكأنه قول سفسطائى .

وذلك أن القول في وجوب قابلية، ولا تناهيها، لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها، وهى : هل من شروط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية؟ وذلك أن الفحص عن تناهى العلل القابلية غير الفحص عن تناهى العلل الفاعلية؛ فإن من سلم وجود العلل القابلية، فيسلم ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية .

فالفاعل الأول، إن كانت له مادة، فليست تلك المادة معدودة لا في القابلية الأولى، ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات؛ بل يلزم تلك المادة التى للفاعل الأول، إن كانت له مادة أن تكون مادة خاصة به . وبالجمله فتكون له . وذلك إما بأن تكون هى الأولى له، أو بأن ينتهى إلى قابلية أولى . وبالجمله فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشروطة في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول . لكن إن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول، فيسلم ضرورة أن تكون شرطاً

(١) هكذا بالأصل؛ والصواب بحذفها، أو «قولكم» أو «قولهم»؛ لأن هذا الكلام من تمة ما يورده الغزالي للفلاسفة .

في وجود كل الفاعلات للمفعولات، فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط؛ إذ كان كل فاعل إنما يفعل في قابل بل وأن تكون، شرطاً في وجود الفاعل، فيكون كل فاعل جسماً. وهذا كله لا تسلمه الأشعرية، ولا تبطله .

فإن قالوا : إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات، يلزم أن تكون جسماً .
قيل لهم : النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات وهي عندكم ليست بجسم .
وهذا هو غاية ما تنتهي إليه الأقاويل الجدلية في هذه المسألة .

وأما الأقاويل البرهانية : ففي كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة وبخاصة في كتب الحكميم الأول لا ما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن ألفى له شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية، لأنها من مقدمات عامة، لا خاصة، أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه .

وقوله :

قلنا : فالصفة فيه قد انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات؛ إذ لا فاعل لها، كما لا فاعل للذات، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة فلا علة له . ولا لصفته .

قلت : هذا شيء لا يسلمه الخصوم، بل يقولون : إن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً لصفة لأن القبول يدل على هيولى؛ وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة اتفق، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلاً، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل .

وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى تقوم بعلة قابلية هي شرط في وجودها، قد يظن أنه مستحيل، فإن كل ما له شرط في وجوده فاقرانه بالشرط هو من قبل علة غيره؛ لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده، كما لا يكون علة لوجود نفسه؛ لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته، من دون اقترانه بالشرط، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط؛ إذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده . لكن هذه كلها أمور عامة .

وبالجملة : فهذه المسألة يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة؛ وذلك لاشتراك الاسم الذى : في واجب الوجود بذاته، وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره، وفي سائر المقدمات التى تزداد عليها .

المسلك الثانى : قال أبو حامد :

قوله : إن العلم والقدرة فينا، ليست داخلية في ذاتنا، بل كانت عارضة . وإذا أثبت هذه الصفات للأول، لم تكن أيضاً داخلية في ماهية ذاته، بل كانت عارضة بالإضافة إليه، وإن كانت دائماً فُرِّبَ عارض لا يفارق، أو يكون لازماً لماهيته ولا يصير بذلك مقوماً لذاته . وإذا كان عارضاً كان تابعاً للذات، وكان الذات سبباً فيه، فكان معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود؟

ثم قال أبو حامد رداً على هذا القول : وهذا هو الأول مع تغيير عبارته . فنقول : إن عنيتم بكونه

تابعًا للذات، وكون الذات سببًا له، أن الذات علة فاعلية وأنه مفعول للذات، فليس كذلك؛ فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا؛ إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا. وإن عنيتم أن الذات محل وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم. فلم يمتنع هذا؟ فإن عبر عنه بالتابع، أو العارض، أو المعلول أو ما أَرَادَهُ المعبر لم يتغير المعنى، إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات، ولم يستحيل أن يكون قائمًا في ذات، وهو مع ذلك قديم فلا فاعل له؟ وكل أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته : ممكنًا، وجائزًا، وتابعًا، ولازمًا، ومعلولًا، وأن ذلك مستنكر .

فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلاً، فليس كذلك. وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له، ولكن له محل، هو قائم فيه، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد، فلا استحالة فيه . قلت : هذا تكثير من القول في معنى واحد .

والفضل في هذه القضية بين الخصوم هو في نكتة واحدة، وهى : هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك؟

ومن أصول المتكلمين : أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز، وأن كل جائز يحتاج في وقوعه وخروجه إلى الفعل إلى مخرج، وإلى مقارنة الشرط للمشروط؛ ولأن المقارنة هى شرط في وجود المشروط، وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجود، ولا يمكن أيضًا أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط؛ وهكذا الحال في كل مركب من شرط ومشروط .

ولكن هذا كله ينكسر على الفلاسفة بوضعهم السوء قديمة، وهى ذات وصفات، ولا يضعون لها فاعلاً، على النحو الذى هو الفاعل في الشاهد، على ما يلزم من ذلك، إلا أن يضعوا أن هاهنا برهانًا يؤدي إلى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذى في الكائنة الفاسدة فإن هذه كلها مواضع فحص شديد .

وأما وضعهم أن هذه الصفات ليست متقومة بها الذات، فليس بصحيح؛ فإن كل ذات استكملت بصفات، صارت بها أكمل وأشرف، فذااتها متقومة بتلك الصفات؛ فإننا بالعلم، والقدرة والإرادة، صرنا أشرف من الموجودات التى ليست بعالمة. والذات منا التى قامت بها هذه الصفات، هى مشتركة لنا وللجادات، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضًا تابعة لذاتنا؟

هذا كله من قول من لم يرتضِ بالصفات النفسانية والعرضية .

قال أبو حامد :

وربما هَوَّلُوا بتقبيح العبارة بوجه آخر، فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجًا إلى هذه الصفات، فلا يكون غنيًا مطلقًا، إذ الغنى المطلق لا يحتاج إلى غيره .

ثم قال رادا عليهم : وهذا كلام وعظي في غاية الركاکة؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل، حتى يقال : إنه يحتاج إلى غيره. فإذا 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 .

وإن قيل : فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته، ناقص .

فيقال : لا معنى لكونه كاملاً إلا وجود الكمال لذاته. وكذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته، فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية؟

قلت : والكمال على ضربين كامل بذاته، وكامل بصفات أفادته الكمال. وتلك الصفات يلزم، ضرورة أن تكون كاملة بذاتها؛ لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية يسأل أيضاً في تلك الصفات، هل هي كاملة بذاتها، أو بصفات؟ فينتهي الأمر إلى كامل بذاته. والكامل بغيره. يحتاج ضرورة على الأصول المتقدمة، إذا سلمت؛ إلى مفيد له صفات الكمال وإلا كان ناقصاً. وأما الكامل بذاته، فهو الموجودات بذاته، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملاً بذاته .

فإن كان هاهنا موجود بذاته، فيجب أن يكون كاملاً بذاته، وغنياً بذاته وإلا كان مركباً من: ذات ناقصة، وصفات لتلك الذات. فإذا كان ذلك كذلك، فالصفة والموصوف فيه واحد. وما نسب إليه من الأفعال التي توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه، فهي على طريق الإضافة.

قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

وما أشنع أن نكون نحن والبارى - تعالى - في هذا المعنى بحال سوى؛ أعنى أن كون الكمال لذاتنا، بصفات كمالية .

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة، وحلولاً للصفة بالذات، فهو تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل مركب يحتاج إلى مركب، كقول : كل موجود يحتاج إلى موجد. فيقال له : الأول قديم موجود لا علة له ولا موجد، فكذلك يقال : هو موصوف قديم، ولا علة لذاته ولا لصفته، ولا لقيام صفته بذاته، بل الكل قديم بلا علة. وأما الجسم فإنما لم يجوز أن يكون هو الأول؛ لأن حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث. ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً، كما ستلزمه عليكم من بعد .

قلت : والتركيب ليس هو مثل الوجود؛ لأن التركيب هو مثل التحريك : أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب. والوجود هو صفة هي الذات بعينها . ومن قال غير هذا فقد أخطأ .

وأيضاً المركب ليس ينقسم إلى مركب من ذاته، ومركب من غيره. فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم. وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما وضع . وأيضاً إذا كان الأمر، كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود، فللقائل أن يقول : إن كان

يوجد مركب من ذاته، فسيوجد متحرك من ذاته. وإن وجد متحرك من ذاته، فسيوجد المعدوم من ذاته؛ لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل . وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك .

وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات. فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة، ووقتاً موجوداً بالفعل؛ فهو موجود بذاته. والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة؛ فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك.

والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو : أن يكون كل واحد من جزأيه أو أجزائه التي تتركب منها شرطاً في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين. أو لا يكون واحد منهما شرطاً في وجود صاحبه. أو يكون أحدهما شرطاً في وجود الثاني، والثاني ليس شرطاً في وجود الأول .

فأما القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديماً؛ وذلك أن التركيب نفسه، هو شرط في وجود الأجزاء فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب، ولا التركيب علة نفسه، إلا لو كان الشيء علة نفسه. ولذلك، أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود.

وأما القسم الثاني : أعني إن لم يكن، ولا واحد من الجزأين شرطاً في وجود صاحبه؛ فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها؛ إذ كان التركيب ليس من طباعها الذي به تقوم ذاتها أو يتبع ذاتها .

وأما إن كانت طباعها تقتضي التركيب، وهما في أنفسهما قديمان، فواجب أن يكون المركب منها قديماً، لكن لا بد له من علة تفيد الوجدانية؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم، الوجدانية له بالعرض.

وأما إن كان أحدهما شرطاً في وجود الآخر، والآخر ليس شرطاً فيه : كالحال في الصفة والموصوف غير الجوهرية. فإن كان الموصوف قديماً، ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة، فالمركب قديم. وإذا كان هذا هكذا، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم، إلا أن يتبين على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث؛ لأنه إن وجد مركب قديم، وجدت أعراض قديمة، أحدها التركيب؛ لأن أصل ما بينون عليه وجوب حدوث الأعراض، أنه لا تكون الأجزاء التي تتركب منها الجسم عندهم، إلا بعد افتراق. فإذا جوزوا مركباً قديماً، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق، وحركة لم يتقدمها سكون. فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

وأيضاً قد قيل : إن كل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته. وإذا كان ذلك كذلك، فالواحد بها هو واحد متقدم على كل مركب .

وهذا الفاعل الواحد، إن كان أزليًا، ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات، الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة، هو فعل دائم أزلى، لا فى وقت دون وقت، فإن الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فيه حين خروجه من القوة إلى الفعل، هو فاعل محدث ضرورة، ومفعوله محدث ضرورة. وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام. والمفعول تشويه القوة على الدوام. فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول سبحانه وتعالى مع جميع الموجودات.

وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين فى هذا الوضع، فلنضرب عنها؛ إذ كان الغرض إنها هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل، هى أقاويل غير برهانية، وأكثرها فسفساطية، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية؛ فإن الأقاويل البرهانية قليلة جدًا، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن، والدر الخالص من سائر الجواهر. فلنرجع إلى ما كنا فيه.

قال أبو حامد :

وكل مسالكهم فى هذه المسألة تخيلات.

ثم إنهم لا يقدرّون على رد جميع ما يثبتونه إلى نفس الذات؛ فإنهم أثبتوا كونه عالمًا ويلزمهم أن يكون ذلك زائدًا على مجرد الوجود. فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ومنهم من سلم ذلك . ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته .

فأما الأول : فهو الذى اختاره ابن سينا؛ فإنه يزعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تحدد الإحاطة بها تغيرًا فى ذات العالم .

فنقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس التى لا نهاية لها، عين علمه بنفسه أو غيره ؟ فإن قلتم : إنه غيره، فقد أثبتتم كثرة، ونقضتم القاعدة. وإن قلتم : إنه عينه لم يميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه، وعين ذاته ومن قال ذلك سفه فى عقله. وقيل : حد الشيء الواحد أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفي والإثبات. فالعلم بالشيء الواحد، لما كان شيئًا واحدًا، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة، موجودًا ومعدومًا. ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه دون علمه بغيره، قيل : إن علمه بغيره، غير علمه بنفسه؛ إذ لو كان هو هو، لكان نفيه نفيًا له، وإثباته إثباتًا له؛ إذ يستحيل أن يكون زيد موجودًا، وزيد معدومًا؛ أعنى هو بعينه فى حالة واحدة. ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير، مع العلم بنفسه.

وكذا فى علم الأول بذاته، مع علمه بغيره؛ إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر؛ فيها إذن شيان .

ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته، دون وجود ذاته. فلو كان الكل كذلك، لكان هذا التوهم محالًا. وكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة .

قلت : حاصل هذا القول فى الاعتراض على من قال : إن الأول يعقل ذاته، ويعقل غيره. أن علم الأول بذاته، غير علمه بغيره .

وهذا تمويه؛ فإن هذا يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية، هو علمه بغيره. فهذا لا يصح البتة .
والمعنى الثاني : أن يكون علم الإنسان بغيره التى هى الموجودات هو علمه بذاته. وهذا صحيح .
وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات. فإن كان الإنسان كسائر الأشياء، إنما يعلم ماهيته التى تخصه وكانت ماهيته هى علم الأشياء. فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء؛ لأنه إن كان غيراً فذاته غير علم الأشياء. وذلك يبيّن فى الصانع؛ فإن ذاته التى بها يسمى صانعاً، ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات .

وأما قوله :

إنه لو كان علمه بنفسه، هو علمه بغيره لكان نفىه نفياً له، وإثباته إثباتاً له .

فإنه يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه، هو علمه بغيره، لكان إذا لم يعلم الغير، لم يعلم ذاته. أعنى إذا جهل الغير جهل ذاته، وإذا علم الغير علم ذاته . فإنه قول صادق من جهة، كاذب من جهة. لأن ماهية الإنسان هو العلم. والعلم هو المعلوم من جهة. وهو غيره من جهة أخرى. فإذا جهل معلوماً ما، فقد جهل جزءاً من ذاته. وإذا جهل جميع المعلومات، فقد جهل ذاته .

فنفى هذا العلم عن الإنسان، هو نفى علم الإنسان بنفسه؛ لأنه إذا انتفى عن العالم المعلوم، من جهة ما المعلوم والعلم شىء واحد، انتفى علم الإنسان بنفسه .

وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم، فإنه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء هذا العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه .

وكذا الحال فى الأشخاص؛ فإنه ليس علم زيد بعمره، هو نفس زيد؛ ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمره .

قال أبو حامد :

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، 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، فزائد على العلم بالوجود لأن المبدئية إضافة إلى الذات ويجوز أن يعلم الذات، ولا يعلم إضافته. ولو لم تكن المبدئية إضافة لتكثر ذاته، وكان له وجود ومبدئية، وهما شيان .

وكما يجوز أن يعلم الإنسان ذاته، ولا يعلم كونه معلولاً؛ لأن كونه معلولاً، إضافة له إلى علته. فكذلك كونه علة، إضافة له إلى معلوله .

فالإلزام قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ، إذ فيه : علم الذات والمبدئية، وهو الإضافة. والإضافة غير الذات. فالعلم 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 .

قلت : كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسألة يبنى على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها، وعلموا أن البرهان قادهم إليه، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها .

وذلك أن القوم يضعون : أن الموجود الذى ليس بجسم، هو في ذاته علم فقط. وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عامة؛ لأنها في مواد، فإذا وجد شيء ليس قائماً في مادة، علم أنه عالم. وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في النفس من مادتها، صارت علماً وعقلاً. وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة .

وإذا كان ذلك كذلك، فيما كان ليس مجرداً في أصل طبيعته، فالتى هى مجردة في أصل طبيعتها، أجرى أن تكون علماً وعقلاً .

ولما كانت معقولات الأشياء هى حقائق أشياء. وكان العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه، من جهة ما هو معقول، ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول، إلا من جهة أن المعقولات هى معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً، وإنما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات. فإن ألقى شيء في غير مادة، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات، وهو عقل المعقولات ولا بد. ولأن العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها؛ ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند في عقل الأشياء الموجودة وترتيبها إلى الأشياء الموجودة، ويتأخر معقوله عنها؛ لأن كل عقل هو بهذه الصفة، فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات، ومستكمل به، وهو ضرورة يقصر فيما بعقله من الأشياء . ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها .

فإن كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل، وكان هذا العقل منا مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات. فواجب أن يكون هاهنا علم بنظام وترتيب، وهو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود. وواجب أن يكون هذا العقل النظام الذى منه، هو السبب في هذا النظام الذى في الموجودات. وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية، فضلاً عن الجزئية؛ لأن الكلليات معقولات تابعة للموجودات، ومتأخرة عنها. وذلك العققل، الموجودات تابعة له، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته؛ لأنه كان يكون معلولاً عن الموجود الذى يعقله لا علة له، وكان يكون مقصراً .

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم، فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلى، هو علم ناقص؛ لأنه علم لها بالقوة. وأن العقل المفاوق لا يعقل إلا ذاته. وأنه يعقل ذاته ويعقل جميع الموجودات؛ إذا كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات. وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب، الموجود فى جميع الموجودات، وهى التى تسميها الفلاسفة، الطبايع؛ فإنه يظهر أن كل موجود فيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه.

وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض، ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فىنا؛ بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات، وليس هو لا كلياً، ولا جزئياً.

فإذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التى أوردتها هذا الرجل عليهم فى هذا الموضع.

وإذا أنزلت أن العقل الذى هنالك شبيه بعقل الإنسان، لحقت تلك الشكوك المذكورة؛ فإن العقل الذى فىنا، هو الذى يلحقه التعدد والكثرة. وأما ذلك العقل فلا يلحقه شىء من ذلك، وذلك أنه برىء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك.

وأما العقل الذى فىنا فإدراكه ذات الشىء غير إدراكه أنه مبدأ الشىء. وكذلك إدراكه غيره، غير إدراكه ذاته بوجه ما. ولكن فيه شبه من ذلك العقل. وذلك العقل هو الذى أفاده ذلك الشبه؛ وذلك أن المعقولات التى فى ذلك العقل بريئة من النقائص التى لحقتها فى هذا العقل منا.

مثال ذلك : أن العقل إنما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول؛ لأن هاهنا عقلاً هو المعقول من جميع الجهات؛ وذلك أن كل ما وجدت فيه صفة ناقصة؛ فهى موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة.

مثال ذلك : أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة، فهى موجودة له من قبل شىء هو حار بحرارة كاملة. وكذلك ما وجد حياً بحياة ناقصة، فهى موجودة له من قبل حى بحياة كاملة. وكذلك ما وجد عاقلاً بعقل ناقص، فهو موجود له من قبل شىء هو عقل بعقل كامل. وكذلك ما وجد له فعل عقلى كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل.

فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالاً عقلية كاملة حكيمة وليست ذوات عقول، فهاهنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالاً عقلية.

ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء، هو الذى يطلب : هل المبدأ الأول يعقل ذاته، أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ؟

فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته، لزمه أن يستكمل بغيره.

وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته، لزم أن يكون جاهلاً بالموجودات.

والعجيب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى - سبحانه

وتعالى - وفي المخلوقات، عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات. وجعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالعقل الذي فيه، وهو أحق شيء بالتنزيه .

وهذا كافٍ في هذا الباب. ولكن على كل حال فلندكر باقى كلام هذا الرجل في هذا الفصل، وننبه على الغلط اللاحق فيه .

قال أبو حامد :

الوجه الثانى : هو أن قولهم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى، كلام غير معقول؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره كما يحيط بذاته، كان له معلومات متغيران، وكان له علم بهما .

وتعدد المعلوم وتغيره، يوجب تعدد العلم؛ إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر؛ إذ لو كان لتعدد تقدير وجود أحدهما دون الآخر؛ وليس ثم آخر، مهما كان الكل واحداً، فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

ثم ليت شعري كيف يُقدِّم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى، والكليات المعلومه له لا تنتهى، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغيرها واحداً من كل وجه ؟!

قلت : تحصيل الكلام هاهنا في سؤالين :

أحدهما : كيف صار علمه بذاته، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على ذلك، وأنه يوجد في عقل الإنسان من هذا، معنى ما، هو الذى أوقفنا على وجوب وجوده، في العقل الأول .

والسؤال الثانى : هو هل يتكثر علمه بتكثير المعلومات؛ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية، وغير المتناهية، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهى ؟

والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس يمتنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة. وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلوم عنه. فلو عقل غيره على جهة ما نقله نحن، لكان عقله معلولاً عن الموجود المعقول لا علة له. وقد قام البرهان على أنه علة للموجود.

والكثرة التى نفى الفلاسفة، هو أن يكون عالماً لا بنفسه، بل بعلم زائد على ذاته. وليس يلزم من نفى هذه الكثرة عنه - سبحانه وتعالى - نفى كثرة المعلومات إلا على طريقة الجدل. فنقله السؤال من الكثرة التى في العلم عندهم إلى الكثرة التى في المعلومات نفسها، فعل من أفعال السفسطائيين؛ لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التى هى من حامل ومحمول، كذلك ينفون الكثرة التى هى في العلم من قبل المعلومات .

لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلّى، كتعددتها في العلم الإنسانى؛ وذلك أنه يلحقها في العلم الإنسانى تعدد من وجهين :

أحدهما : من جهة الخيالات، وهنا يشبه التعدد المكاني .
والتعدد الثاني : تعددها في أنفسها في العقل منا . أعنى التعدد الذى يلحق الجنس الأول، كأنك قلت : الموجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته؛ فإن العقل منها هو واحد من جهة الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة في العالم، وهو يتعدد بتعدد الأنواع .
وهو يبين أنه إذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى أنه يرتفع هذا التعدد، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منها إدراكه، إلا لو كان العلم منا هو هو بعينه، ذلك العلم الأزلى؛ وذلك مستحيل .

ولذلك أصدق ما قال القوم : إن للعقول حدًا تقف عنده ولا تتعدها، وهو العجز عن التكيف الذى في ذلك العلم، وأيضًا فإن العقل منا هو علم للموجودات بالقوة، لا علم بالفعل : والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل . وكلما كان العلم منا أكثر كلية، كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصًا بوجه من الوجوه، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة؛ لأن العلم بالقوة هو علم في هبولى .
فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علمًا بالفعل وأن لا يكون هناك كلية أصلاً، ولا كثرة متولدة عن قوة، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس .

وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض . فأما إن وجد هاهنا علم تتحد فيه المعلومات، فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء .
هذا كله مما يزعم القول أنه قد قام البرهان عليه عندهم . وإذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم إلا هذه الكثرة، وهى متفية عنه، فعلمه واحد وبالفعل - سبحانه وتعالى - لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى، لكان عقله هو عقل البارى سبحانه وتعالى، وذلك مستحيل .

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى، وإن كان لا كليًا ولا شخصيًا . ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى .

قال أبو حامد :

وقد خالف ابن سينا هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه، احترازًا من لزوم الكثرة، فكيف شاركهم في نفى الكثرة، ثم باينهم في إثبات العلم بالغير .

ولما استحيا أن يقول : إن الله تعالى لا يعلم شيئًا أصلاً في الدنيا والآخرة وإنما يعلم نفسه فقط . وأما غيره فيعرفه، ويعرف أيضًا نفسه وغيره، فيكون غيره أشرف منه في العلم . فترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافًا منه، ثم لم يستحى من الإصرار على نفى الكثرة عن كل وجه وزعم أن علمه بنفسه

وبغيره؛ بل بجميع الأشياء، هو ذاته من غير مزيد، وهو عين التناقض الذى استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه فى أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهب .

وهكذا يفعل الله - عزّ وجلّ - بمن ضلّ عن سبيله، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتحيله .

قلت : الجواب عن هذا كله، بينّ مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أحسن وجودًا لثلاث يرجع المعلول علة والأشرف وجودًا أحسن وجودًا؛ لأن العلم هو المعلوم . ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير، بعلم أشرف وجودًا من العلم الذى نعلم نحن به الغير، بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة لأنها الجهة التى من قبلها وجود الغير منه .

وأما النظر فى جواز كثرة المعلومات فى العلم الأزلّى، فمسألة ثانية، وقد ذكرناها، ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته، كما توهم هذا الرجل، بل من أجل ما قلنا وهو بالجملة، لثلاث يشبه علمه علمنا الذى فى غاية المخالفة له .

فابن سينا إنما رام أن يجمع بين القول بأنه لا يعلم إلا ذاته، ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان، إذا كان العلم هو ذاته . وذلك بينّ من قوله : إن علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الأشياء هو ذاته . وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرعناه . ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض . ولا استحيا منه سائر الفلاسفة، بل هو قول جميعها أو اللازم عن قول جميعهم .

وإذا تقرر هذا لك، فقد بان لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم فى أكثر آرائهم .

قال أبو حامد مجيبًا عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة، فالعلم بالمضافين واحد؛ إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة، وفيه العلم بالأب وبالأبوة والبنوة ضمّنًا، فيكثر المعلوم، ويتحد العلم . فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره، فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم .

ثم إذا عقل هذا فى معلول واحد، وإضافته إليه ولم يوجب ذلك كثرة . فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة، لا توجب كثرة . وكذلك من يعلم الشئ، ويعلم علمه بالشئ، فإنه يعلمه بذلك العلم . فكل علم هو علم بنفسه، وبمعلومه، فيتعدد المعلوم، ويتحد العلم .

ويدل عليه أيضًا أنكم ترون أن معلومات الله سبحانه وتعالى لا نهاية لها . وعلمه واحد، ولا تصفونه بعلم لا نهاية لأعدادها . فإن كان تعدد المعلوم، يوجب تعدد ذات العلم، فليكن فى ذات الله - سبحانه وتعالى - علوم لا نهاية لأعدادها؛ وهذا محال .

ثم قال أبو حامد مجيبًا لهم :

قلنا : مهما كان العلم واحدًا من كل وجه، لم يتصور تعلّقه بمعلومين، بل يقتضى ذلك كثرة ما،

على ما هو وضع الفلاسفة، واصطلاحهم، في تقدير الكثرة، حتى بالغوا فقالوا : لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود، لكان ذلك كثرة. فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة، ثم يوصف بالوجود، بل زعموا أن الوجود مضاف إلى الحقيقة، وهو غيره، فيقتضي كثرة، فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة، إلا ويلزم فيه نوع كثرة أجلى وأبلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف إلى ماهية . وأما العلم بالابن وكذا سائر المضافات، ففيه كثرة؛ إذ لا بد من : العلم بذات الابن، وذات الأب. وهما علمان. وعلم ثالث، وهو الإضافة . نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين؛ إذ هما من شروطه وضرورته، وإلا فما لم يعلم المضاف أولاً، لا يعلم الإضافة. فهي علوم متعددة، بعضها مشروطة في البعض .

فكذلك إذا علم الأول ذاته، مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع، بكونه مبدأ لها، افتقر إلى أن يعلم ذاته، وآحاد الأجناس، وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له . وأما قولهم : إن من علم شيئاً علم كونه عالماً بذلك العلم بعينه، فيكون المعلوم متعددًا والعلم واحداً. فليس كذلك، بل يعلم كونه عالماً بعلم آخر، وينتهي إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه، ولا نقول بالتسلسل إلى غير نهاية؛ بل القطع على علم متعلق بمعلومه، وهو غافل عن وجود العلم، لا عن وجود المعلوم. كالذي يعلم السواد، وهو في حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو «سواد» وغافل عن «علمه بالسواد» وليس ملتفتاً إليه. فإن التفت إليه، افتقر إلى علم آخر، إلا أن ينقطع التفاته .

وأما قولهم : إن هذا ينقلب عليكم في معلومات الله تعالى، فإنها غير متناهية، والعلم عندهم واحد. فنقول : نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين؛ ولذلك سمينا الكتاب «تنافس الفلاسفة» لا تمهيداً لحق؛ فليس يلزمنا هذا الجواب.

فإن قيل : إنا لا نلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق. فأما ما ينقلب على كافة الخلق وتستوى الأقدام في إشكاله، فلا يجوز لكم إيراده، وهذا الإشكال منقلب عليكم، ولا محيص لأحد من الفرق عنه. قلنا : لا، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية، وتشكيكم في دعاويكم. وإذا ظهر عجزكم، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية، لا تنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع : «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذات الله»^(١).

فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقد صدق الرسول بدليل المعجزة المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل المتحرزة عن النظر في الصفات بنظر العقل، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات

(١) حديث حسن، ذكره السيوطي في الجامع الصغير وعزه إلى أبي نعيم في الحلية، وحسنه الألباني انظر صحيح الجامع الصغير رقم (٨٨٧٧١).

الله تعالى، المقتفية أثره في إطلاق : العالم، والمريد، والقادر، والحي . المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه، المعترفة بالعجز عن درك الحقيقة ؟

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين، ووجه ترتيب المقدمات، على أشكال المقاييس، دعواكم أنا قد عرفنا ذلك بمسالك عقلية .

وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم، وافتضاحكم في دعوى معرفتكم، وهو المقصود من هذا البيان. فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة، كبراهين الهندسيات ؟

قلت : هذا كله - وفي نسخة بدون عبارة «كله» - كلام طويل، غايته خطبى أو جدلى^(١).

وتحصيل ما حكاه في نصره الفلاسفة في كون علم الله تعالى متحدًا، حجتان تبيجتهما: أنه يظهر أن في المعقولات منها أحوال لا تتكرر ذوات المعقولات بكثرتها، كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكرر الذوات بكثرتها، مثل أن الشيء واحد، وموجود، وضرورى أو ممكن، وأن هذا إذا كان موجودًا، فهو دليل على وجود علم متحد، محيط، بعلوم كثيرة، بل غير متناهية .

فالحجة الأولى : التى استعمل في هذا الباب ما يظهر من الأمور الذهنية التى تلحق المعقول في النفس، وهو فيه شبيه بالأحوال في الموجودات، عند اعتبار الإضافات الموجودة فيها، والأسلوب . وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها حال لا تتكرر المعقولات بها. ويحتاج على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هى من هذا الباب .

فهو يعاند هذه الحجة بأن الإضافة والمضافين علوم كثيرة، وأن علمنا بالأبوة مثلاً غير علمنا بالأب، والابن .

والحق أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات. وأما الإضافة التى في المعقولات، فهى أن تكون حالًا، أولى منها، من أن تكون صفة زائدة على المضافين .

وهذا كله تشبيه العلم الإنسانى بالعلم الأزلّى، وهو عين الخطأ؛ ولذلك كل من أثار شكًا بالعلم الأزلّى ورام أن يظهره بما يظهر في العلم الإنسانى، فقد نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب في موجودين في غاية التباعد؛ لا في موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف .

وأما الحجة الثانية : فهى أنا نعلم الشيء بعلم واحد، ونعلم أنا نعلم بعلم هو حال في العلم الأول، لا صفة زائدة عليه. والدليل على ذلك أنه يمر إلى غير نهاية .

وأما ما جابوب به من أن هذا العلم هو علم ثان، وأنه لا يتسلسل فلا معنى له؛ إذ معروف من أمره أنه يتسلسل، وليس يلزم من كون العالم، عالمًا بالشيء، غافلًا عن أنه يعلم أن يكون إذا علم أنه يعلم

فقد علم علماً زائداً على العلم الأول. بل العلم الثاني، هو حال من أحوال العلم الأول؛ ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية ولو كان علماً قائماً بذاته، زائداً على العلم الأول، لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية.

وأما الحجة التي ألزمت الفلاسفة المتكلمين من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية، وأنه علم واحد، فهي مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل، لا مقاومة بحسب الأمر في نفسه. وهي معاندة لا انفكاك لخصومهم عنها، إلا بأن يضعوا أن علم الباري - سبحانه وتعالى - ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فإنه لا أجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى يخالف علم المخلوق، إلا من باب الكمية فقط، أعنى أنه أكثر علوماً فقط.

وهذه كلها أقاويل جدلية، والذي يعتمد عليه : أن علم الله تعالى واحد، وأنه ليس معلولاً عن المعلومات بل هو علة لها.

والشئ الذي أسبابه كثيرة، هو لعمرى كثير. وأما الشئ الذي معلولاته كثيرة، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة.

وعلم الأول لا يشك في أنه انتفت عنه الكثرة، التي في علم المخلوق، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم، والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم.

وأما الأقاويل التي قيلت هاهنا فهي كلها أقاويل جدلية.

وأما قوله : إن قصده هاهنا ليس هو معرفة الحق، وإنما قصده إبطال أقاويلهم، وإظهار دعاويهم الباطلة فقصده لا يليق به، بل بالذين في غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة، وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعت فيها إنما استفادها من كتب الفلاسفة، ومن تعليمهم.

وهب أنهم أخطأوا في شئ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر، وما راضوا به عقولنا، ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق، لكان واجباً عليه، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى، وداع إليه. وقد وضع فيها التأليف، ويقول : إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة، وقد بلغ به الغلو فيها إلى أن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى^(١).

أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه، وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره، أن يقول فيهم هذا القول، وأن يصرح بدمهم على الإطلاق، وذم علومهم؟!

وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية، فإننا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التي

(١) يشير إلى كتاب الغزالي «القسطاس المستقيم».

علمونا إياها في علومهم المنطقية، ونقطع أنهم لا يلومتنا على التوقيف على خطأ إن كان في آرائهم؛ فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق. ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان كافياً في مدحهم. مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولاً يعتد به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان، وهم الأنبياء.

فلا أدري ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال. أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلزل، في القول والعمل.

والذي حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع في هذه الأشياء هو الذي يقول به محققو الفلاسفة؛ لأن قول من قال: إن علم الله تعالى وصفاته، لا تكيف، ولا تقاس بصفات المخلوقين، حتى يقال: إنها الذات، أو زائدة على الذات، هو قول المحققين من الفلاسفة، والمحققين من غيرهم. والله الموفق الهادي.

قال أبو حامد:

فإن قيل: هذا الإشكال إنما يلزم على ابن سينا، حيث زعم أن الأول يعلم غيره. فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه، فيندفع هذا الإشكال.

فنقول: ناهيكم خزيًا بهذا المذهب، ولولا أنه في غاية الرككة، لما استنكف المتأخرون عن نصرته، ونحن ننبه على وجه الخزي فيه؛ فإن فيه تفضيل معلولاته عليه؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه، ومبدأه، ويعرف غيره. والأول لا يعرف إلا نفسه، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس، فضلاً عن الملائكة، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً آخر سواها. ولا شك في أن العلم شرف، وأن عدمه نقصان. فأين قولهم: إنه عاشق ومعشوق؛ له البهاء الأكمل والجمال الأتم؟ وأي جمال لوجود بسيط لا ماهية له، ولا حقيقة، ولا خبر له بما يجري في العالم، ولا بما يلزم ذاته، ويصدر منه؟ وأي نقصان في عالم الله يزيد على هذا؟

وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم، ثم ينتهي نظرهم إلى أن رب الأرباب، ومسبب الأسباب، لا علم له أصلاً بما يجري في العالم. وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه؟ وأي كمال في علمه بنفسه، مع جهله بغيره؟ وهذا مذهب تغنى صورته في الافتضاح، عن الإطناب والإيضاح.

ثم يقال هؤلاء: لم تتخلصوا من الكثرة، مع اقتحام هذه المخازي فإننا نقول: علمه بذاته عين ذاته، أو غير ذاته؟ فإن قلتم: إنه غيره، فقد جاءت الكثرة. وإن قلتم: إنه عينه، فما الفصل بينكم، وبين القائل إن علم الإنسان بذاته عين ذاته، وهو حماقة؛ إذ يعقل وجود ذاته، في حالة هو فيها غافل عن ذاته. ثم تزول غفلته ويتبين لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة.

فنقول: الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة؛ فإن عين الشيء لا يجوز أن تطرأ على الشيء. وغير الشيء إذا قارن الشيء، لم يصير هو هو، ولم يخرج عن كونه غيراً، فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته، لا

يدل على أن علمه بذاته عين ذاته. ويتسع الوهم لتقدير الذات، ثم طريان الشعور. ولو كان هو الذات بعينه، لما تصور هذا التوهم.

فإن قيل : ذاته عقل وعلم، فليس له ذات ثم علم قائم به .

قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً. وقول القائل : هو في ذاته عقل وعلم، كقوله : هو قدرة وإرادة، وهو قائم بنفسه. ولوقيل به، فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه؛ وفي كمية، وتربيع، وتثليث : إنه قائم بنفسه. وكذا في كل الأعراض. وبالطريق التي يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات، بعين تلك الطريق، يعلم أن صفات الأحياء من العلم والقدرة والإرادة أيضاً لا تقوم بنفسها، وإنما تقوم بذات. فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها، وكذلك سائر الصفات.

فإذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات، ولا بسلبه الحقيقة والماهية، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه، وردوه إلى حقائق الأعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها .
على أنا سنبين بعد هذا، عجزهم عن إقامة الدليل على كونه علماً بنفسه، وبغيره، في مسألة منفردة.

قلت : الكلام في علم الباري - سبحانه وتعالى - بذاته وبغيره، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلاً عن أن يثبت في كتاب، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق .
وإذا خيض معهم في هذا، بطل معنى الإلهية عندهم؛ فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم، إذ كان المكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقت أفهامهم، ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري - سبحانه وتعالى - بوجودها في الإنسان، كما قال الله سبحانه وتعالى : ﴿لَمْ تَعْبُدُوا مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾ [مريم: ٤٢] بل واضطروا^(١) إلى تفهيم معان في الباري - سبحانه وتعالى - بتمثيلها بالجوارح الإنسانية، مثل قوله سبحانه وتعالى : ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِن مَّاءٍ عَمِلَتْ أَيْدِيَنَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَلِكُونَ﴾ [يس: ٧١] وقوله تعالى : ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين، الذي أطلعهم الله على الحقائق؛ ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني، وهي التي شأنها أن تقرأ على ترتيب، وبعد تحصيل علوم آخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني، إذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس.

فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها، فإن السموم إنما هي أمور مضافة : فإنه قد يكون سمًا في حق حيوان، شيء هو

(١) من هما اللذان اضطرا؟ لم يتضح ذلك؛ ولعل في العبارة تحريفاً من النسخ والصواب : واضطر .

غذاء في حق حيوان آخر. وهكذا الأمر في الآراء مع الإنسان: أعنى قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس، وغذاء في حق نوع آخر.

فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس. ومن منع النظر مستأهله بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس.

وليس الأمر كذلك؛ بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان وغذاء لنوع آخر. فمن سقى السم من هو في حقه سم؛ فقد استحق القود، وإن كان في حق غيره غذاء. ومن منع السم ممن هو في حقه غذاء، حتى مات، واجب عليه القود أيضاً. فعلى هذا ينبغي أن يفهم الأمر في هذا. ولكن إذا اعتدى الشرير الجاهل، فسقى السم من هو في حقه سم، على أنه غذاء، فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصناعته في شفائه ولذلك استجزنا نحن التكلم في هذه المسألة في مثل هذا الكتاب، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا، بل هو من أكبر المعاصي، أو من أكبر الفساد في الأرض، وعقاب المفسدين معلوم بالشرعية.

وإذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسألة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضع عند من لم يتقدم في تناقض بالأشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسألة.

ف نقول: إن القوم لما نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان: صنف مدرك بالحواس، وهى أجسام قائمة بذاتها، مشار إليها، أو أعراض مشار إليها في تلك الأجسام. وصنف مدرك بالعقل، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة، وطبائعها، أعنى الجواهر والأعراض. ووجدوا التى لها ماهيات بالحقيقة فيها هى الأجسام. وأعنى بالماهيات للأجسام، صفات موجودة فيها، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل، ومخصوصة بصور فعل من الأفعال يصدر عنها. وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها، القائمة بنفسها محتاجة إلى الذوات القائمة بها. والذوات غير محتاجة في قوامها إليها؛ أعنى الأعراض. ووجدوا هذه الصفات التى ليست بأعراض غير زائدة على الذات، بل هى نفس حقيقة الذات المشار إليها، القائمة بنفسها، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات، ارتفعت الذات. ووقفوا على هذه الصفات في الموجودات المشار إليها: أعنى الأجسام، من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها. مثال ذلك: أنهم أدركوا الصفات التى بها صار النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به. والصفات التى بها صار الحيوان حيواناً، من قبل أفعال الحيوان الخاصة به. وكذلك أدركوا أن في الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها، من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها. ثم لما نظروا في هذه الصفات، علموا أنها في محل من تلك الذات، وتميز لهم ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع، ومن جنس إلى جنس، بانقلاب تلك الصفات وتغيرها. مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة التى عنها يصدر فعل النار، وهى التى بها سميت النار ناراً، إلى الصفة التى عنها يصدر فعل الهواء الخاص به، وهى التى سمى بها الهواء هواء.

واستدلوا أيضاً على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها. كما استدلوا

بالفعل على الصورة، وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شىء هو طبيعة واحدة، فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين : فاعلة، ومنفعلة. فسموا الفاعلة : صورة، وماهية وجوهرًا. وسموا المنفعلة : موضوعًا وعنصرًا ومادة.

وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجسامًا بسيطة على ما يظهر للحس، ولا مركبة من أجسام بسيطة؛ إذ كان كل جسم له فعل وانفعال .

ورأوا أن الذى يدرك الحس من هذه، هى الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشئين اللذين سموا أحدهما : صورة، والآخر : مادة. وأن الذى يدرك العقل من هذه، هى هذه الصور وأنها إنما تصير معقولات، وعقلًا، إذا جردها العقل من الأمور القائمة بها، أعنى الذى سموه موضوعًا ومادة.

ووجدوا الأعراض تنقسم فى العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين، وإن كان الموضوع لها بالحقيقة : أعنى المحل الذى تقوم به، هى الأجسام المركبة من ذينك المعنيتين. فلما تميزت لهم الأمور المعقولة، من الأمور المحسوسة. وتبين لهم أن فى المحسوسات طبيعتين : إحداهما : قوة، والأخرى : فعل . نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى فوجدوا أن الفعل متقدم على القوة؛ لكون الفاعل متقدمًا على المفعول. ونظروا فى العلل والمعلولات أيضًا فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى، هى بالفعل، السبب الأول لجميع العلل .

فلزم أن يكون فعلاً محضًا، وأن لا يكون فيها قوة أصلاً؛ لأنه لو كان فيها قوة لكانت : معلولة من جهة، وعلة من جهة. فلم تكن أولى .

ولما كان كل مركب من صفة وموصوف. فيه قوة وفعل، وجب عندهم ألا يكون الأول مركبًا من صفة وموصوف. ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلًا، وجب أن يكون الأول عندهم عقلًا .

فهذه هى طريقة القوم مجملة. فإن كنت من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم، وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ، وفرضك أن تنظر فى كتب القوم وعلومهم لتقف على ما فى كتبهم من حق أو ضده. وإن كنت ممن نقصك واحدة من هذه الثلاث ففرضك أن تفرع فى ذلك إلى ظاهر الشرع، ولا تنظر إلى هذه العقائد المحدثه فى الإسلام؛ فإنك إن كنت من أهلها^(١) لم تكن من أهل اليقين، ولا من أهل الشرع .

فهذا هو الذى حرّك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم، أنها بسيطة، وأنها علم، وعقل .

ولما رأوا أن النظام الموجود هاهنا فى العالم، وأجزائه، هو صادر عن علم متقدم عليه، قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده : أن يكون موجودًا، وأن يكون معقولًا. وهذا

(١) انظر ما مرجع الضمير فى «أهلها» .

بعيد من المعارف الإنسانية الأولى، والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه، بل لكثير من الناس. والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به، لأنه كالقائل له.

وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرًا، فإنهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر، أنه القائم بذاته، وكان الأول هو السبب، في كل ما قام به من الموجودات بذاتها، كان هو أحق باسم الجوهر، واسم الموجود، واسم العالم، واسم الحى، وجميع المعانى التى أفادها فى الموجودات، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال.

وأما سائر ما شنع به هذا الرجل، على هذا المذهب، فهو شئ غير ملتفت إليه، إلا عند الجمهور والعامة من الناس، وهم الذى يحرم عليهم سماع هذا القول .
فقوله :

وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له، ولا حقيقة، ولا خبر له بما يجزى فى العالم، ولا بما يلزم ذاته، ويصدر منه... إلى آخر ما قاله .

هو كلام باطل كله؛ فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل، كانت منزهة عن الصفات، ولم تكن محلًا للصفات، إلا أن تكون فى محل، فتكون مركبة من : طبيعة القوة، وطبيعة الفعل .

وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق، فالموجودات إنما صارت ذات ماهية به، وهو الموجود العالم بالموجودات بإطلاق، من قبل أن الموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته. وذلك أنه إذا كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة، وكانت موجودة بما هياتها، ومعقولة بعلمه. فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة .

والقول إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها، الذى هو معلول عنها.

فعلمه بالموجودات على الضد من علم الإنسان، إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم. وأما على مذهب الأشعرية، فليس له أصلًا ماهية ولا ذات؛ لأن وجود ذات لا ماهية لها، ولا هى ماهية، لا يفهم، وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات. وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها «اسم الله الأعظم».

وقوله :

ثم يقال : لم تتلخصوا من الكثرة، مع الاقتحام لهذه المخازى. فإننا نقول : علمه عين ذاته أو غير ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره، فقد جاءت الكثرة. وإن قلتم : إنه عينه، فما الفصل بينكم وبين القائل إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟

كلام فى غاية الركاسة. والمتكلم به أحق الناس بالخزى والافتضاح، فإن هذا هو إلزام أن يكون :

الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص، على صفة الناقص المتغير. وذلك أن الإنسان من جهة أنه شيء مركب من : محل، وعلم موجود في ذلك المحل، لزم أن يكون علمه غير ذاته، بوجه ما، كما سلف؛ إذ كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات، ولما كان الإنسان، إنما كان إنساناً، وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل، المقترن إلى ذاته، لا بذاته، وجب : أن يكون ما هو بذاته عقل، هو أشرف من الموجودات . وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود في عقل الإنسان .
وقوله :

فإن قيل : ذاته عقل، وعلم، فليس له ذات، ثم علم قائم بها .
قلنا : الحماقة ظاهرة في هذا الكلام؛ فإن العلم صفة، وعرض، يستدعى موصوفاً. وقول القائل : هو في ذاته عقل، وعلم، كقوله : هو قدرة، وإرادة، وهو قائم بنفسه. ولو قيل به، فهو كقول القائل في سواد وبياض : إنه قائم بنفسه. وفي كمية، وتربيع، وتثليث، إنه قائم بنفسه. وكذا في كل الأعراض... إلى قوله : وكذلك سائر الصفات .

قلت : الشرارة، والتمويه، في قوله، أظهر، فإنه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته، وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم، قائماً بذاته.
وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته، ولا موجوداً بالفعل، بل إنما وجد له القيام بنفسه، والوجود بالفعل، من قبل هذه الصفة، وهى في وجودها على الجهة المقابلة للأعراض، وإن كان يظهر من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل في الأمور المتغيرة؛ لأن الأصل في الأعراض أن تقوم بغيرها، والأصل في الماهيات أن تقوم بذاتها، إلا ما عرض هنا للأشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاج إلى موضوع. فهذا الوصف هو أشد شيء بعداً عن طبيعة الأعراض، فتشبيه العلم الذى هنالك بالأعراض التى هنا، كلام في غاية السخف، وهو أشد سخفاً ممن يجعل النفس عرضاً كالتثليث والتربيع .

وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه، فلنسم هذا الكتاب «التهافت» بإطلاق، لا «تهافت الفلاسفة» .

وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض، وبخاصة علم الأول - سبحانه وتعالى - وإذا كان في غاية البعد عن طبيعة العرض، فهو في غاية البعد من حاجته إلى المحل .



المسألة السابعة



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

قال أبو حامد :

وقد اتفقوا على هذا، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي، لم ينفصل عنه بمعنى فصلي، فلم يكن له حد : إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل. وما لا تركيب فيه فلا حد له. وهذا نوع من التركيب .

وزعموا أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول فى كونه : موجوداً، وجوهرًا؛ وعلة لغيره. وبيانه بشيء آخر لا محالة .

فليس هذا مشاركة فى الجنس، بل هل مشاركة فى لازم عام . وفرق بين الجنس واللازم فى الحقيقة، وإن لم يفرقا فى العموم على ما عرف فى المنطق؛ فإن الجنس هو الذاتى العام المقول فى جواب ما هو؟ ويدخل فى ماهية الشيء المحدود، ويكون مقومًا لذاته. فكون الإنسان حيًا داخل فى ماهية الإنسان؛ أعنى الحيوانية، فكان جنسًا. وكونه مولودًا ومخلوقًا، لازم لا يفارقه قط. ولكنه ليس داخلًا فى الماهية، وإن كان لازمًا عامًا. ويعرف ذلك فى المنطق معرفة لا يتارى فيها .

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط فى ماهية الأشياء، بل هو مضاف إلى الماهية إما لازمًا لا يفارق كالسما، أو واردًا بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة .

فالمشاركة فى الوجود ليست بمشاركة فى الجنس. وأما مشاركته فى كونه علة لغيره كسائر العلل، فهى مشاركة فى إضافة لازمة لا تدخل أيضًا فى الماهية؛ فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات. بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيتها فليس المشاركة فيه إلا مشاركة فى لازم عام يتبع الذات، لا فى جنس؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات. وإن حدث باللوازم، كان ذلك رسمًا للتمييز لا لتصوير حقيقة الشيء، فلا يقال فى حد المثلث: إنه الذى تساوى زواياه قائمتين، وإن كان ذلك لازمًا عامًا لكل مثلث، بل يقال : إنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة فى كونه جوهرًا؛ فإن معنى كونه جوهرًا، أنه موجود لا فى موضوع. والموجود ليس بجنس. فبأن يضاف إليه أمر سلبي، وهو أنه لا فى موضوع، لا يصير جنسًا مقومًا، بل لو أضيف إليه إيجابه، وقيل موجود فى موضوع، لم يصير جنسًا فى العرض، وهذا لأن من عرف الجوهر بحدته الذى هو كالرسم له، وهو أنه موجود لا فى موضوع، فليس يعرف كونه موجودًا، فضلًا من أن يعرف

أنه في موضوع، أو لا في موضوع. بل معنى قولنا في رسم الجوهر: إنه الموجود لا في موضوع، أى أنه حقيقة ما، إذا وجد، وجد لا في موضوع ولسنا نعى به أنه موجود بالفعل حالة التحديد.

فليس المشاركة فيه مشاركة في جنس، بل المشاركة في مقومات الماهية، وهى المشاركة في الجنس المحوج إلى المبانية بعده بالفصل. وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب؛ فإن الوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه، هو له لا لغيره.

قال أبو حامد: فهذا تفهيم مذهبه والكلام عليه من وجهين:

قلت: هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول؛ وفيه حق وفيه باطل.

أما قولهم: إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس، ويفارقه بفصل؛ فإن كان أراد بالجنس المقول بتواطؤ؛ فهو حق. وكذلك الفصل المقول بتواطؤ. لأن كل ما هذا صفته، فهو مركب من: صورة عامة، وخاصة. وهذا هو الذى يوجد له الحد.

وأما إن عنى بالجنس المقول بتشكيك؛ أعنى بتقديم وتأخير، فقد يكون له جنس، هو «الموجود» مثلاً، أو «الشيء» أو «الهُوية» أو «الذات». وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فإن أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم. مثل ما قيل في حد «النفس» إنها: استكمال لجسم طبعى آلي. ومثل ما قيل في حد «الجوهر» إنه: الموجود لا في موضوع.

لكن ليس تكفى هذه الحدود في معرفة الشيء، وإنما يؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه، وإلى تصوره بما يخصه.

وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم عام لها. فهو قول باطل؛ وقد بيناه في غير ما موضع. وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط؛ وذلك أنه: لما انتفى عنده أن يكون جنساً مقولاً بتواطؤ، وانتفى أيضاً أن يكون اسماً مشتركاً زعم^(١) أنه يدل على لازم عام للأشياء. وما قاله في الذات، يلزمه في اللازم، ولو كان لازماً، لم يقل في جواب ما هو.

وأيضاً إن كان يدل على لازم للأشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ، أو باشتراك، أو بلزوم آخر.

فإن كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ على أمور مختلفة الذوات. وأظن أن ابن سينا يسلم هذا وهو مستحيل؛ لأنه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد، إلا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة، متفقة في طبيعة واحدة؛ إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة، كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة. وإذا كان ذلك مستحيلاً، فاسم «الموجود» إنما يدل من الأشياء، على ذوات متقاربة المعنى، وبعضها في ذلك أتم من بعض؛ ولذلك كانت الأشياء التى وجود مثل هذا الوجود فيها، أول، هو العلة في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس.

مثال ذلك : أن قولنا حار، مقول بتقديم وتأخير على النار، وعلى الأشياء الحارة. والذي يقال عليه بتقديم منها، وهى النار، هى السبب فى وجود سائر الأشياء الحارة، حارة. وكذلك الأمر فى «الجوهر» وفى «الفعل» وفى «المبدأ» وفيما أشبه ذلك من الأسماء .

وأكثر طبائع ما ينطوى عليه العلم الإلهى هى من هذا الجنس .
والأسماء التى بهذه الصفة توجد فى الجواهر، وتوجد فى الأعراض .
وما قاله ^(١) فى رسم الجوهر، فقال :

وكذلك المشاركة فى كونه جوهرًا؛ فإن معنى كونه جوهرًا، أنه موجود لا فى موضوع، والموجود ليس بجنس .

هو شيء لا معنى له، بل الموجود وهو جنس الجوهر المأخوذ فى حده على نحو ما تؤخذ أجناس هذه الأشياء فى حدودها. وقد تبين ذلك «أبو نصر» فى كتابه فى «البرهان» ^(٢) والأمر عند القوم أشهر من هذا .

وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب، وكان الذى يدل على الصادق، يدل على عرض، ولا يدل فى الحقيقة على معقول من المعقولات الثوانى، أعنى المنطقية، ظن أنه حيثما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى، وليس الأمر كذلك، بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليها اسم «الذات» و«الشيء» .

وقد بين ذلك «أبو نصر» فى كتاب الحروف ^(٣)، وعرف أن أحد أسباب الغلط الواقع فى ذلك، هو أن اسم الموجود، هو بشكل المشتق. والمشتق يدل على عرض بل هو فى أصل اللغة مشتق، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب لفظًا يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء يقسمونه إلى الجوهر والعرض، وإلى القوة والفعل. أعنى لفظًا، هو مثال أول، دل عليه بعضهم باسم الموجود، لا على أن يفهم منه معنى الاشتقاق، فيدل على عرض. بل معنى ما يدل عليه اسم الذات. فهو اسم صناعي، لا لغوي .

وبعضهم رأى لموضوع الإشكال الواقع فى ذلك أن يعبر عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم فيه بأن اشتق من لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع، مما يدل على ذلك المعنى؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى، فاستعمل بدل اسم الموجود، اسم الهوية. لكنه أيضًا تكلف من هذا اللفظ، صيغة ليست موجودة فى لسان العرب؛ ولذلك عدل الفريق الآخر إلى اسم الموجود .

(١) أى الغزالي .

(٢) كتاب «البرهان» مقالة لأبى نصر الفارابى محمد بن محمود بن أوزلغ بن نصر المتوفى سنة ٩٣٣ هـ .

(٣) كتاب «الألفاظ والحروف» لأبى نصر الفارابى . انظر هدية العارفين (٩٣/٢) .

والموجود الذى هو بمعنى الصادق، هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية؛ ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود. وهذا المعنى هو غير الماهية فى المركب ضرورة. وهو فى البسيط والماهية واحد، لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون باسم الموجود؛ فإن هذا هو الماهية بعينها .

فإذا قلنا : إن الموجود، منه جوهر ومنه عرض؛ لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذى دلّ عليه المترجمون، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة.

وإذا قلنا : إن الجوهر موجود؛ لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق . وكذلك إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القدماء، وهى القائلة : هل الموجود واحد، أو أكثر من واحد؟ وهى التى تكلم فيها «أرسطو» مع «برمنيدس» من القدماء، فى الأولى من «السماح الطبيعى»^(١).

فليس ينبغى أن يفهم من ذلك، إلا من يدل على الذات. ولو كان الموجود يدل على عرض فى موضوع لكان قول من قال : إن الموجود واحد، متناقضاً فى نفسه . وهذا كله بين لمن ارتاض فى كتب القوم . ولما فرغ من تقرير قولهم، أخذ فى الرد عليهم فقال :

قال أبو حامد :

فهذا تفهيم مذهبه . والكلام عليه من وجهين : مطالبة، وإبطال .

أما المطالبة : فبأن يقال : هذا حكاية المذهب، فبم عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول؟ حتى بنيتم عليه نفى التثنية؛ إذ قلتم : إن الثانى ينبغى أن يشاركه فى شيء، ويباينه فى شيء. والذى فيه : ما يشارك به، وما يباين به فهو مركب، والمركب محال .

قلت : إن هذا إنما يلزم فى المشاركة التى توجد من قبل الجنس المقول بتواطؤ لا من قبل الجنس بتشكيك. فإذا أنزل مع الإله الثانى إله فى مرتبة الأول، فى الألوهية فاسم الإله مقول عليهما بتواطؤ، فهو جنس، فينبغى أن يفترقا بفصل، فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل. والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلاً اشتراكاً فى الجنس، وإن كان مقولاً بتقديم وتأخير، أن يكون المتقدم علة المتأخر .

ثم قال أبو حامد مناقضاً لهم :

فتقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالة؟ ولا دليل عليه إلا قولكم المحكى عنكم فى نفى الصفات، وهو أن : المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء. فإن كان يصح لواحد من الأجزاء، أو الجملة، وجود دون الآخر، فهو واجب الوجود، وما عداه ليس بواجب.

(١) انظر ما جاء فى الفهرست لابن النديم (ص ٧٠٤) عن كتاب «السماح الطبيعى» لأرسطو .

وإن كان لا يصح للأجزاء وجود دون المجتمع، ولا للمجتمع وجود دون الأجزاء فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه في الصفات، وبيننا أن ذلك ليس بمحال في قطع التسلسل والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظام التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود، فلم يدل عليه دليل . فإن كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو أنه لا يكون فيه كثرة، فلا يحتاج في قوامه إلى غيره، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود، وإنما الدليل على قطع التسلسل فقط .

وهذا فن وقد فرغنا منه في الصفات، وهو في هذا النوع أظهر؛ فإن انقسام الشيء إلى الجنس والفصل ليس كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة فإن الصفة غير الذات، والذات غير الصفة، والنوع ليس غير الجنس من كل وجه . فمهما ذكرنا النوع، فقد ذكرنا الجنس وزيادة . وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق . فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية، كقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها، إذا انضم إليها شيء آخر؟ فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين : إحداها : علة السموات، والأخرى : علة العناصر . أو إحداها : علة العقول، والأخرى : علة الأجسام كلها .

ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كمباينة «الحمرة» و «الحرارة» في محل واحد؛ فإنها متباينان في المعنى من غير أن يفرض في «الحمرة» تركيب جنسى وفصل بحيث يقبل الانفصال . بل إن كان فيه كثرة، فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات . فمن أي وجه يستحيل هذا في العلل؟ وبهذا يتبين عجزهم عن نفى إلهين صانعين .

قلت : أما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل، فهو بعينه التركيب الذي يكون من الشيء الذي هو بالقوة، والشيء الذي يكون بالفعل . لأن الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليس توجد بالفعل في وقت من الأوقات خالية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة . وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد، ولا فاعل؛ لأن الفصل من شروط وجود الجنس، من جهة ما هو القوة، فليس يوجد عارياً من الفصل .

فمقارنة كل واحد منهما صاحبه، بجهة ما، شرط في وجود الآخر . والشيء بعينه، لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده، فله ضرورة علة هي التي أفادته الوجود، بأن قرنت الشرط بالمشروط فيه . وعندهم أيضاً أن القابل بالحقيقة، هو ما كان قوة فقط، وإن كان فعلاً فبالعرض . والمقبول ما كان فعلاً، وإن كان قوة فبالعرض .

وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر، وهو بالفعل الشيء المقبول. وكلما كان هو بالقوة شيئاً آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشيء الآخر، ويخلع الشيء الذي هو بالفعل.

ولذلك إن ألقى هاهنا قابل بالفعل، ومقبول بالفعل. فكلاهما قائم بذاته، لكن القابل هو جسم ضرورة؛ فإن القبول إنما يوجد أولاً للجسم، أو لما هو كالجسم. فإن الأعراض لا توصف بالقبول، ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا بالجملة ما لا ينقسم. وأما فاعل ليس بجسم، فقد قام عليه البرهان.

وأما قابل ليس بجسم، ولا في جسم فمستحيل. إلا ما تشككوا من أمر العقل الذي بالقوة؛ فإنه : إذا كان المركب من صفة وموصوف ليست زائدة على الذات، كان كائناً فاسداً، وكان جسماً ضرورة. وإن كان مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات، من غير أن يكون فيه قوة في الجوهر، ولا قوة على تلك الصفة، مثل ما يقول القدماء في الجرم السامى، لزم ضرورة أن يكون ذا كمية، وأن يكون جسماً، لأنه إن ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة، ارتفع عنها أن يكون قابلة محسوسة، وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة، فتعود الصفة والموصوف كلاهما عقلاً، فيرجعان إلى معنى واحد بسيط؛ لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنها معنى واحد؛ إذ كان التكثير فيهما بالعرض، أعنى من جهة الموضوع.

وبالجملة : فوضع القوم ذاتاً وصفات زائدة على الذات، ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسماً قديماً، وأعراضاً محمولة فيه، وهم لا يشعرون؛ لأنهم إذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية، ارتفع أن يكون في نفسه معنى محسوساً، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول. فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم، لزم أن يكون عاقلاً ومعقولاً وذلك هو الواحد البسيط الحق.

وقولهم إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميتهم إياه «واجب الوجود» وإنه إذا استعمل بدل ذلك «ما ليس له علة»، لم يلزم الأول ما ألزموه من الصفات الواجبة لواجب الوجود. ليس بصحيح، لأنه إذا وضع موجود ليس له علة، وجب أن يكون واجب الوجود نفسه. كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه، وجب أن لا يكون له علة، وإذا لم يكن له فأحرى أن لا ينقسم إلى شيئين : علة، ومعلول. ووضع المتكلمين : الأول، مركباً من صفة وموصوف يقتضى أن يكون له علة فاعلة، فلا يكون علة أولى، ولا واجب الوجود. وهو ضد ما وضعوه، من كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط، فلا معنى لتكرار هذا، والإطالة فيه.

وأما ما قاله ^(١) من أن الأول - سبحانه وتعالى - إن لم يستحل في حقه أن يكون مركباً من موصوف

وصفة زائدة على الموصوف، فهو أخرى أن لا يستحيل أن يكون مركباً من موصوف وصفة هي عين الموصوف .

فقد قلنا على أى جهة يستحيل، وعلى أى جهة لا يستحيل وهو كونها مفارقين للمواد. وأما قوله : «إن برهانهم على نفى الاثنينية ليس بمانع أن يكون هاهنا إلهان : أحدهما : هو علة السماء مثلاً، والآخر : هو علة الأرض. أو أحدهما : علة المعقول، والآخر : علة المحسوس من الأجسام. ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضاداً مثل المباينة التي توجد بين الحمرة والحرارة؛ فإنها توجد في محل واحد» .

فنقول : ليس بصحيح؛ لأنه إذا فرض اختراع الموجود وابتداعه لطبيعة واحدة، وذات واحدة، لا لطبائع مختلفة؛ لزم ضرورة، متى وضع شيء من تلك الطبيعة مساوياً في الطبع والعقل للطبيعة الأولى، أن يكونا مشتركين في وصف، متباينين في وصف .

والذي يتباينان به لا يخلو أن يكون : من نوع تباين الأشخاص، أو من نوع تباين الأنواع. فإن كان من نوع تباين الأنواع، قيل عليها اسم الإله باشتراك الاسم؛ وذلك خلاف ما وضع؛ لأن الأنواع المشتركة في جنس واحد هي : إما أضداد، وإما ما بين الأضداد. وهذا كله مستحيل .

وإن كان تباينها بالشخص فكلاهما في مادة، وذلك خلاف ما اتفق عليه .

وأما إن وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض، وأنها مقولة عليها بتقديم وتأخير، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية، والثانية معلولة عنها ضرورة، حتى يكون مثلاً مبتدع السموات، هو المبتدع لليلة التي ابتدعت الإسقاطات. وهذا هو وضع الفلاسفة. وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى. أعنى من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة، أو يضع أن الأول علة بنفسه لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة؛ لأن المعلوم بنفسه أن العوالم قامت من علة ومعلول؛ فإن البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى بنا إلى علة أولى لجميعها .

ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقاً من بعض، أعنى ليس بعضها عللاً لبعض، لما كان من العالم شيء واحد ومرتبطة. وهذا المعنى هو الذي دل على إبطاله قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] .

قال أبو حامد :

فإن قيل : إنها يستحيل هذا من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين : إن كان شرطاً في وجوب الوجود، فينبغي أن يوجد لكل واجب وجود، فلا يتباينان. وإن لم يكن هذا شرطاً، ولا الآخر شرطاً، فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود، فوجوده مستغن عنه، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين ما ذكرتموه في الصفات، وقد تكلمنا عليه. ومنشأ التلبس في جميع ذلك، في لفظ واجب الوجود، فليطرح؛ فإننا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود، إن لم يكن المراد به : موجود

لا فاعل له، قديم. وإن كان المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود، وليبين أن موجوداً لا علة له ولا فاعل له، يستحيل فيه التعدد والتباين، ولا يقوم عليه دليل.

فيبقى قولهم: إن ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة، فهو هوس؛ فمن ما لا علة له، قد بينا أنه لا يعقل كونه لا علة له، حتى يطلب شرطه. وهو كقول القائل: إن السوداء هل هي شرط في كون اللون لوناً؟ فإن كان شرطاً فلم كانت الحمرة لوناً؟

فيقال: أما في حقيقته، فلا يشترط واحد منها: أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل. وأما في وجوده، فالشرط أحدهما، لا بعينه. أى لا يمكن جنس في الوجود إلا وله فصل. وكذلك من يثبت علتين ويقطع التسلسل فيهما فيقول: يتباينان بفصل. وأحد الفصول شرط الوجود لا محالة، ولكن لا على التعيين.

قلت: حاصل ما حكاه في الاحتجاج عن الفلاسفة: أنهم يقولون: لا يخلو أن يكون الفصل الذى يقع به الاثنينية في واجب الوجود، هو شرط وجوب الوجود. أو يكون فصلاً ليس بشرط في وجوب الوجود.

فإن كان الفصل الذى به يفترقان، شرطاً في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما، فلا يفترقان في وجوب الوجود، فواجب الوجود واحد ضرورة؛ كما أنه لو كان السواد شرطاً في وجوب اللون. والبياض شرطاً في اللونية، لم يفترقا في اللونية.

وإن كان الفصل الذى به يفترقان، ليس له مدخل في وجوب الوجود، فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض. وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود.

وهذا الكلام غير صحيح؛ فإن الأنواع شرط في وجود الجنس. وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يجتمعا في وجود اللون. وهو يعاند هذا القول بمعاندتين:

إحدهما: أن هذا إنما عرض من حيث يظن أن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع، وليس الأمر عندنا كذلك، بل إنما نفهم من واجب الوجود أمراً سليماً، وهو أنه لا علة له والأسلاب غير معللة، فكيف يستعمل في نفى ما لا علة له مثل هذا، حتى يقال: لا يخلو أن تكون ما به يفترق ما لا لعلته لم ما لا علة له شرطاً في كونه لا علة له، أو لا يكون شرطاً. فإن كان شرطاً، لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق. وإن لم يكن شرطاً، لم يقع به تعدد فيما لا لعلته له، وكان ما لا علة له واحداً.

ووجه فساد هذا القول، فيما زعم هو، أن ما لا علة له نفى محض. والنفى ليس له علة، فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده؟

وهذه مغالطة؛ فإن الأسلاب الخاصة التى تجرى مجرى الأسماء المعدولة وهى الأسلاب التى تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض، لها علل وشروط، هى التى اقتضت لها ذلك السلب. كما لها أسباب وشروط هى التى اقتضت لها الأوصاف الإيجابية، فلا فرق في هذا المعنى، بين الصفات

الإيجابية والسلبية. ووجوب واجب الوجود، هو صفة لازمة لما لا علة له، فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود، أو علة له. فلهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول، لا من خصومه .

وأما المعاندة الثانية فتحصيلها : أن قولهم : لا يخلو أن يكون الفصل الذى به يتباين واجب الوجود شرطاً، أو ليس بشرط. فإن كان شرطاً، فلم ينفصل أحدهما عن الثاني، من حيث هو واجب الوجود، فواجب الوجود واحد .

وإن لم يكن شرطاً، فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم هو مثل قول القائل : اللون إن وجد منه أكثر من واحد، فلا يخلو أن يكون ما ينفصل به لون عن لون شرطاً في وجود اللون، أو لا يكون. فإن كان شرطاً في وجود اللون، فلم ينفصل أحدهما عن الثاني، من جهة ما هو لون، ويكون اللون طبيعة واحدة. وإن لم يكن واحد منهما شرطاً في وجود اللونية، فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر، وهذا كذب .

ثم قال أبو حامد هو عن الفلاسفة في هذا، جواباً ما ؛ فقال :

فإن قيل : هذا يجوز في اللون؛ فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية، زائداً على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود؛ إذ ليس له إلا وجوب الوجود، وليس ثم ماهية يضاف الوجود إليها. فكما أن فصل السواد، وفصل الحمرة، لا يشتركان في اللونية في كونها لونية، إنما يشترط في وجودها الحاصل بعله؛ فكذلك ينبغي أن لا يشترط في الوجود الواجب؛ فإن الوجود الواجب للأول، كاللونية للون، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم، بل له حقيقة موصوفة بالوجود، على ما سنبينه في المسألة التى بعده .

وقولهم : إنه وجود بلا ماهية، خارج عن المعقول .

ورجع حاصله الكلام إلى أنهم : بنوا نفى الثنية على نفى التركيب الجنسى والفصلي. ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود .

فمهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس بطل عليهم الكل، وهو بنیان ضعيف الثبوت، قريب من بيت العنكبوت .

قلت : جوابه عن الفلاسفة بناء هنا على القول بأن الوجود، هو عرض في الموجود، أعنى الماهية. وعاندهم هو بأن الوجود في كل شيء هو غير الماهية. وزعم أن قولهم، إنما بنوه على هذا. والفرق الذى أتوا به ليس يلزم عنه الانفضال، كما ألزموا من أمر اللونية والفصول التى فيها كيفما وضعوا الأمر؛ فإنه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة الجنس، سواء أنزلت للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهية نفس وجوده؛ لأنه إن كانت فصولاً للوجود، كان الوجود للون غير ماهية اللون، لزم أن تكون الفصول التى ينقسم بها اللون، فصولاً لماهية اللون، بل فصولاً لعرض من أعراضه .

وذلك فرض مستحيل؛ ولذلك ألحق هو أننا إذا قسمنا اللون لفصوله، فقلنا : الوجود للون بما هو

لون، إنما يكون بالفعل؛ إما لأنه أبيض، أو أسود، أو غير ذلك من الألوان. فلم نقسم عرضاً للون، وإنما قسمنا جوهر اللون.

فالقول بأن الوجود عرض في الوجود باطل بهذا المعنى.
والاعتراض، وجوابه هو عن الاعتراض، كلام ساقط.
وقوله:

إنهم بنوا نفى الثنية، على نفى التركيب بالجنس والفصل، ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود. فمتى أبطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس، بطل عليهم الكل.
كلام غير صحيح؛ فإن بنيانهم نفى الثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم بتواطؤ أمر بين نفسه فإنه متى أنزلنا الثنية والاشتراط في شيئين بسيطين عاد البسيط مركباً.
وتحصيل القول في هذا أن الطبيعة المسماة بـ «واجب الوجود» وهي التي لا علة لها، وهي علة لغيرها، أنه لا يخلو: أن تكون واحدة بالعدد، أو كثيرة. ثم إن كانت كثيرة، فلا يخلو: أن تكون كثيرة بالصورة واحدة بالجنس المقول بتواطؤ، أو واحدة بالنسبة، أو تكون واحدة بالاسم فقط.
فإن كانت مختلفة بالعدد، مثل زيد وعمرو، وواحدة بالنوع، فهي ذات هوى ضرورة؛ وذلك مستحيل.

وإن كانت مختلفة الصورة، واحدة بالجنس المقول عليها بتواطؤ فهي مركبة ضرورة.
وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد، فلا يمنع من ذلك مانع، وبعضها علل لبعض، وتنتهي إلى أول فيها. وهذه هي حال الصورة المفاخرة للمواد عند الفلاسفة.
وأما إن كانت إنما تشترك في الاسم، فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد؛ فإن هذه هي حال الأسباب الأول الأربعة: أعنى: الفاعل الأول، والصورة الأخيرة، والغاية الأخيرة، والمادة الأخيرة.

فلذلك ليس يحصل من هذا النحو من الفحص شيء محصل ولا يفضي إلى المبدأ الأول، كما ظن ابن سينا، ولا أنه واحد ولا بد.

قال أبو حامد:

المسلك الثاني: الإلزام؛ وهو أنا نقول: إن لم يكن الوجود والجوهرية، والمبدئية، جنساً؛ لأنه ليس مقولاً في جواب ما هو. فالأول عندكم عقل مجرد، كما أن سائر العقول، التي هي المبادئ للوجود المسماة بالملائكة عندهم، التي هي معلولات الأول، عقول مجردة عن المواد.

فهذه الحقيقة تشمل الأول، ومعلوله الأول. فإن الموجود الأول أيضاً بسيط لا تركيب في ذاته، إلا من حيث لوازمه، وهما مشتركان في أن كل واحد: عقل مجرد عن المادة.

وهذه حقيقة جنسية، فليس العقلية المجردة للذات، من اللوازم، بل هي الماهية، وهذه الماهية مشتركة بين: الأول، وسائر العقول. فإن لم يبينها شيء آخر، فقد علقتم الاثنية من غير مביانة.

وإن بايئتها، فما به المبينة غير ما به المشاركة. والعقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة؛ فإن الأول: عقل نفسه، وعقل غيره، عند مَنْ يرى ذلك، من حيث إنه في ذاته عقل مجرد عن المادة. وكذلك المعلول الأول، وهو العقل الأول الذي أبدعه الله تعالى من غير واسطة، مشارك في هذا المعنى. والدليل عليه: أن العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة، وإنما اشتراكها في العقلية، واقتراحها بفصول سوى ذلك. وكذلك الأول يشارك جميعها في العقلية، فهم فيه بين نقض القاعدة والمصير إلى أن العقلية ليست مقومة للذات، وكلاهما محال عندهم.

قلت: أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا، من أن هاهنا أشياء يعمها اسم واحد؛ لا عموم الأسماء المتواطئة، ولا عموم الأسماء المشتركة؛ بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة. وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقى إلى أول في ذلك الجنس، هو العلة الأولى، لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم، مثل اسم الحرارة المقولة: على النار، وعلى سائر الأشياء الحارة. مثل اسم الموجود المقول على الجوهر وعلى سائر الأعراض، ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الموضع وعلى سائر الحركات.

فلست تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول. وذلك أن اسم العقل يقال: على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير، وأن فيها عقلاً أولاً، هو العلة في سائرهما وكذلك الأمر في الجوهر. والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة، أن بعضها علة لبعض. وما هو علة لشيء، فهو متقدم على المعلول. وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول، واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية.

وهذا النوع من المشاركة، هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية فإن الأشياء المشتركة في الجنس، ليس فيها أول هو العلة في سائرهما، بل هي كلها في مرتبة واحدة، ولا يوجد فيها شيء بسيط. والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط، وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنيّة؛ لأنه مهما فرض له ثان، وجب أن يكون في مرتبته من الوجود وفي طبيعته، فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما، يشتركان فيه اشتراك الجنس الحقيقي. فيجب أن يفترقا لفصول زائدة على الجنس. فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل. وكل ما هو بهذه الصفة، فهو محدث.

وبالجملة: فالذي في النهاية من الكمال في الوجود، يجب أن يكون واحداً؛ لأنه إن لم يكن واحداً، لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لأن الذي في النهاية لا يشاركه غيره. وذلك أنه كما أنه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان؛ كذلك الأشياء الممتدة في الوجود، المختلفة بالزيادة والنقصان، ليس لها نهايتان من طرف واحد.

فابن سينا لما لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة: بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطئ، وبين الطبائع التي لا تشترك إلا في اللفظ فقط، أو في عرض بعيد، لزمه هذا الاعتراض.

المسألة الثامنة



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 : بأضرورة العقل ؟ أو بنظره ؟ وليس بضرورى، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كان له ماهية، لكان الوجود مضافاً إليها، أو تابعاً لها ولازماً لها، والتابع معلول، فيكون الوجود الواجب معلولاً . وهو متناقض .

فتقول : هذا رجوع إلى منبع التلبس، فى إطلاق لفظ «الوجود الواجب»، فإننا نقول : له حقيقة، وماهية . تلك الحقيقة موجودة، أى ليست معدومة منفية . ووجودها مضاف إليها . وإن أحبوا أن يسموه «تابعاً، ولازماً» فلا مشاحة فى الأسامى، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود بل لم يرل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية . فإن عنوان ب «التابع والمعلول» أن له حقيقة فاعلية، فليس كذلك . وإن عنوانا غيره، فهو مسلم، ولا استحالة فيه ؛ إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل . وقطعه بحقيقة موجودة، وماهية ثابتة ممكن، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود الذى هو تابع له، فيكون الوجود معلولاً، ومفعولاً . قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف فى القديم ؟ إن عنوان ب «السبب» الفاعل له . وإن عنوانا به وجهاً آخر، وهو أنه لا يستغنى عنه، فليكن كذلك، فلا استحالة فيه، إنما الاستحالة فى تسلسل العلل، فإذا انقطع، فقد اندفعت الاستحالة . وما عدا ذلك لم تعرف استحالاته، فلا بد من برهان على استحالاته .

وكل براهينهم تحكيمات، مبناها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم، ويسلم 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 . إلا أنه أغمض وأضعف، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ . وإلا فالعقل يتسع لتقديرها ماهية واحدة موجودة . وهم يقولون : كل ماهية موجودة فكثرة ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

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

قلت : لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه، كما فعل في «المقاصد»^(١).
وذلك أن الرجل^(٢) لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته، لم يميز عنده أن يكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات ؛ لأنه لو كان كذلك، لكان الشيء علة وجوده، ولم يكن له فاعل . فلزم عنده من هذا أن كل ما وجدوه زائد على ذاته، فله علة فاعلة . فلما كان الأول عنده ليس له فاعل، وجب أن يكون وجوده عين ذاته .

ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات، ليس بصحيح^(٣) ؛ لأن ذات الشيء هي علة لازمة . وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده ؛ لأن وجود الشيء متقدم على ماهيته^(٤) . وليس وضعه ماهيته هي أنيته، هو رفع لماهيته كما قال^(٥) ؛ بل إنما هو إيجاب اتحاد «الماهية» و «الأنية» .

وإذا وضعنا «الوجود» لاحقاً من لواحق «الموجود» وكان الذي يعطى وجود الأشياء، في الأشياء الممكنة، هو الفاعل، فيجب أن يكون ما لا فاعل له إما أن يكون لا وجود له، وذلك مستحيل . وإما أن يكون وجوده هو ماهيته . لكن هذا كله مبناه على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه . وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء، هو الذي يدل على الصادق . ولذلك كان معنى قولنا : هل الشيء موجود ؟ أما فيما له سبب يقتضى وجوده فقوته قوة قولنا : هل الشيء له سبب ؟ أم ليس له سبب ؟

هكذا يقول أرسطو في أول «المقالة الثانية» من كتاب «البرهان» . وأما إذا لم يكن له سبب، فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه، يقتضى وجوده ؟ وأما إذا فهم من «الموجود» ما يفهم من «الشيء» و «الذات» فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير . وأما ما كان فلا يفترق في ذلك : ما له علة، وما ليس له علة، ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود، وهو المراد بالصادق . وإن دل على معنى زائد على الذات، فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة، كالحال في الكلى . فهذه هي الجهة التي منها نظر القدماء^(٦) في المبدأ الأول، فأثبتوه موجوداً بسيطاً . وأما الحكماء من الإسلام المتأخرين، فإنهم زعموا أنهم لما نظروا في طبيعة «الموجود» بما هو «موجود» آل بهم الأمر إلى موجود بسيط بهذه الصفة .

والطريقة التي يمكن عندي أن تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية، هو أن الموجودات الممكنة الوجود في جوهرها خروجها من القوة إلى الفعل ؛ إنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل . أعني فاعلاً

(٢) أى ابن سينا .

(١) أى مقاصد الفلاسفة .

(٣) أى ما عانده به أبو حامد .

(٤) وجود الشيء متقدم على ماهيته ؛ لأنه لا يمكن السؤال عن ماهية شيء معدوم، بل السؤال عن ماهية شيء موجود قطعاً .

(٥) أى الغزالي .

(٦) يعنى بالقدماء فلاسفة اليونان .

يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل . فإن كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن، وجب أن يكون له مخرج . فإن كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً، أعني الممكن في جوهره، وجب أن يكون مخرج واجباً في جوهره غير ممكن ؛ وذلك ليستحفظ ما هاهنا . وتبقى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المارة إلى غير نهاية . فإنها إذا وجدت غير متناهية، على ما يظهر من طبيعتها . وكل واحد منها ممكن . وجب ضرورة أن يكون الموجب لها ؛ أعني الذي يقتضى لها الدوام شيئاً واجباً في جوهره . إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية أعني الأشياء الممكنة في جوهرها . فإنه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلاً، لما كان سبيل إلى حدوث الحركة . وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير بواسطة الحركة التي هي : من جهة قديمة، ومن جهة حادثة . والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بـ « واجب الوجود بغيره » وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسماً متحركاً على الدوام فإن بهذه الجهة أمكن أن يوجد المحدث في جوهره الفاسد عن الأزلي . وذلك بالقرب من الشيء تارة، والبعد منه تارة . كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة، مع الأجرام السماوية .

ولما كان هذا المحرك واجباً في الجوهر ممكناً في الحركة المكانية، وجب ضرورة أن ينتهي الأمر إلى واجب الوجود بإطلاق، أى ليس فيه إمكان أصلاً ؛ لا في الجوهر، ولا في المكان، ولا في غير ذلك من الحركات . وأن يكون ما هذه صفته بسيطاً ضرورة . لأنه إن كان مركباً كان ممكناً، لا واجباً، واحتاج إلى واجب الوجود .

فهذا النحو من البيان، كافٍ عندى في هذا الطريق وهو حق .

فأما ما يزيده ابن سينا في هذه الطريق، ويقول : إن الممكن الوجود يجب أن ينتهي إما إلى واجب الوجود من غيره، أو واجب الوجود من ذاته . فإن انتهى إلى واجب الوجود من غيره، وجب في الواجب الوجود من غير أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته .

وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره، هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب . فإنما كانت هذه الزيادة عندى فضلاً وخطأً لأن الواجب كيفما فرض، ليس فيه إمكان أصلاً ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة، ويقال في تلك الطبيعة إنها : ممكنة من جهة، وواجبة من جهة . لأنه قد بين القوم ^(١) : أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً، لأن الممكن نقبض الواجب . وإنما الذي يمكن أن يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ما، ممكن من جهة طبيعة أخرى . مثلاً يظن الأمر عليه في الجرم السماوى، أو فيما فوق الجرم السماوى ؛ أعني أنه : واجب في الجوهر، ممكن في الحركة والأين . وإنما الذي قاده ^(٢) إلى هذا التقسيم في السماء : أنها في جوهرها واجبة من غيرها، ممكنة من ذاتها، وقد قلنا في غير ما موضع : إن هذا لا يصح .

(٢) أى ابن سينا .

(١) يعنى بالقوم فلاسفة الإغريق .

والبرهان الذى استعمله ابن سينا فى واجب الوجود، حتى لم يفصل هذا التفصيل^(١) وعين هذا التعيين كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية. ومتى فصل كان من طبيعة الأقاويل البرهانية. وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم، هو من نوع الحدوث المشاهد هاهنا، وهو الذى يكون فى صورة الموجودات التى يسمونها الأشعرية صفات نفسية، وتسميها الفلاسفة صوراً.

وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفى زمان. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠] وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١].

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن، مع الموجود الضرورى فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس؛ ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور.

وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة: من قال منهم بحدوث العالم، أو لم يقل. فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين. ولا يقوم عليه برهان. والذى يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع؛ ولذلك جاء فى الحديث: «لا يزال الناس يتفكرون، حتى يقولوا: هذا خلق الله، فمن خلق الله؟» فقال النبى عليه السلام: «إذا وجد أحدكم ذلك، فذلك محض الإييان». وفى بعض طرق الحديث: «إذا وجد ذلك أحدكم، فليقرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].

فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة؛ ولذلك قال: «هذا محض الإييان».

قال أبو حامد:

المسلك الثانى: هو أن نقول: وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول. وكما لا يعقل عدم مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا يعقل وجود مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة. فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له؟ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة. وإذا انتفت حقيقة الموجود، لم يعقل الموجود. فكأنهم قالوا: موجود ولا موجود، وهو متناقض.

ويدل عليه: أنه لو كان هذا معقولاً، لجاز أن يكون فى العلولات وجود لا حقيقة له، يشارك الأول فى كونه: لا حقيقة ولا ماهية له. ويباينه فى أن له علة، والأول لا علة له فلم لا يتصور هذا فى العلولات؟ هل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه؟ وما لا يعقل فى نفسه، فبأن تنفى علة، لا يصير معقولاً. وما يعقل فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولاً.

(١) يعنى فى واجب الوجود من غيره، وواجب الوجود من ذاته.

والتناهي إلى هذا الحد غاية ظلماتهم، فقد ظنوا أنهم يبرهنون فيها يقولون؛ فانتهى كلامهم إلى النفي المجرد، فإن نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة إلا لفظ الوجود، ولا مسمى له أصلاً إذا لم يضاف إلى ماهية.

فإن قيل: حقيقته: أنه واجب، وهو الماهية.

قلنا: ولا معنى للواجب إلا نفي العلة، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات، ونفي العلة عن الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة، حتى توصف بأنها لا علة لها، ولا يتصور عدمها؛ إذ لا معنى للوجوب 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.

قلت: هذا الفصل كله مغلط؛ فسفطائي فإن القوم لم يضعوا للأول وجوداً بلا ماهية، ولا ماهية بلا وجود. وإنما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل. واعتقدوا فيها هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود، لا أنه لا ماهية له أصلاً، كما بنى هو كلامه عليه في معاندهم.

ولما وضع^(١) أنهم يرفعون الماهية، وهو كذب، أخذ يشنع عليهم.

فقال:

إن هذا لو كان معقولاً، لجاز أن يكون في المعلولات موجود لا حقيقة له يشارك الأول في كونه لا حقيقة له.

فإن القوم لم يضعوا موجوداً لا ماهية له بإطلاق، وإنما وضعوا: لا ماهية له، بصفة ماهيات سائر الموجودات.

وهذا الموضع هو من مواضع السفسطة؛ لأن اسم الماهية مشترك. فهذا الوضع، وكل مركب على هذا، كلام سفطائي، وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفى شيء عنه، أو بإيجابه.

فهذا الرجل^(٢) في أمثال هذه المواضع، في أمثال هذا الكتاب^(٣)، لا يخلو من الشرارة^(٤) أو الجهل، وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل. أو نقول: إن هناك ضرورة داعية إلى ذلك.

وأما قوله:

إن معنى واجب الوجود أنه ليس له علة.

فغير صحيح. بل قولنا فيه واجب الوجود، هو فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلاً، لا فاعلة من خارج، ولا هي جزء منه.

(٣) أي تنافس الفلاسفة.

(٢) أي الغزالي.

(١) أي افترض.

(٤) الشرارة: واحدة الشرار والشرور: أجزاء صغيرة متوهجة تنفصل عادة من جسم يحترق ومثلها شاهدة.

وأما قوله :

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

قلت : فإن الوجوب وليس صفة زائدة عندهم على الذات، وهى بمنزلة قولنا فيه إنه ضروري، وأزلي. وكذلك الوجود إن فهمنا منه صفة ذهنية، لم يكن أمراً زائداً على الذات. وأما إن فهمنا منه عرضاً، كما يقول ابن سينا في الوجود المركب، فقد يعسر أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية؟ إلا أن يقال : كما يعود العلم من البسيط، هو نفس العالم .

وأما إن فهم من الموجود ما يفهم من الصادق، فلا معنى لهذه الشكوك. وكذلك إن فهم من الموجود ما يفهم من الذات.

وعلى هذا يصح القول : إن الوجود في البسيط هو نفس الماهية .

المسألة التاسعة



فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس
بجسم

قالو أبو حامد :

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، وكل حادث فيفتقر إلى محدث. فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أول لوجوده، مع أنه لا يخلو عن الحوادث؛ فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً : إما الشمس، وإما الفلك الأقصى، وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً : إلى جزأين بالكمية، وإلى الهوى والصورة بالقسمة المعنوية، وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام؛ وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام. وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها .

قلنا : وقد أبطلنا عليكم هذا وبيّنا أنه لا دليل لكم عليه، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض، كان معلولاً، وقد تكلمنا عليه، وبيّنا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها. إذ نفى العدد والتثنية بنيتومه على نفى التركيب، ونفى التركيب، على نفى الماهية سوى الوجود. وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه، وبيّنا تحكمكم فيه .

فإن قيل : الجسم إن لم يكن له نفس، لا يكون فاعلاً. وإن كان له نفس، فنفسه علة له، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : نفسنا ليس علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك بمجرد علة لوجود جسمه عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما . فإذا جاز وجودهما قديماً، جاز أن لا يكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟

فيقال : هذا سؤال عن حادث، فأما ما لم يزل موجوداً، فلا يقال له كيف اتفق ؟ وكذلك الجسم ونفسه؛ إذ لم يزل كل واحد موجوداً، لم يبعد أن يكون صانعاً .

قلت : أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق أنه قد يصح عنده أن كل جسم محدث، فما أوهى دليله وأبعده من طبيعة المدلول ! لما تقدم من بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث، بيانات مختلفة . وما أخرى من جَوَز مركباً قديماً كما حكيت هاهنا عن الأشعرية، أن يكون وجود جسم قديم، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم، وهو التركيب مثلاً . فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث؛ لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث الأعراض .

والقدماء من الفلاسفة^(١) ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره؛ ولذلك؛ لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديماً . لكن إن نقلنا أقاويلهم في هذا الموضوع صارت جدلية، فلتسبب في مواضعها .
وأما قوله في الاعتراض على هذا :

قلنا : قد أبطلنا عليكم هذا وبيننا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض كان معلولاً .

فإنه يريد أنه قد تكلم فيما سلف وقال : إنه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسماً، لأن معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلة فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة لا سيما إذا وضع جسماً بسيطاً غير منقسم، لا بالكمية، ولا بالكيفية؛ وبالجمله : مركب قديم لا مركب له .
وهي معاندة صحيحة لا ينفصل منها إلا بأقويل جدلية .

وجميع ما في هذا الكتاب^(٢) لأبي حامد عن الفلاسفة، وللflasفة عليه، أو على ابن سينا . كلها أقاويل جدلية من قبيل اشتراك الاسم الذي فيها؛ ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك .
وقوله مجيباً عن الأشعرية :

القديم من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان قديماً . فإذا وضعنا نحن قديماً من قبل ذاته، ووضعنا الذات علة للصفات، فلم تصر الذات قديمة من أجل ذاتها .

قلت : قد يلزمه أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول، وأن تكون الصفات قديمة من قبل علة،

(٢) أي «تنهافت الفلاسفة» .

(١) القدماء من الفلاسفة يعني بهم ابن رشد فلاسفة الإغريق تحديداً .

وهى الذات. فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده، فالقديم هو العلة. فلنقل: إن الذات القائمة بذاتها هى الإله، وإن الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا^(١) شيئاً قديماً بذاته، وأشياء قديمة بغيرها. ومجموع هذا هو الإله. وهذا بعينه هو الذى أنكروه على من قال: إن الإله قديم بذاته، وإن العالم قديم بغيره، أى بالإله. وهم يقولون: إن القديم واحد. وهذا كله فى غاية التناقض.

وأما قوله:

إن إنزالنا موجوداً لا موجد له، هو مثل إنزالنا مركباً لا مركب له. وإنزالنا موجوداً واحداً بهذه الصفة أو كثيرين مما لا يستحيل فى تقدير العقل.

هو كله كلام مختل، فإن التركيب لا يقتضى مركباً هو أيضاً مركب، فيفضى الأمر إلى مركب من ذاته. كما أن العلة إن كانت معلولة، فإنه يفضى الأمر إلى علة غير معلولة. ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى موجود لا موجد له، أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد.

وأما قوله:

إنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب، وأن ذلك موجب لإثبات التركيب فى الأول.

فغير صحيح، فإن القوم^(٢) لا ينفون الماهية عن الأول، وإنما ينفون أن يكون هناك ماهية على نحو الماهية التى فى المعلولات. وهذا كله كلام جدلى ممارى.

وقد تقدم من قولنا: الأقاويل المقنعة التى تقال فى هذا الكتاب^(٣)، على أصول الفلاسفة فى بيان أن الأول ليس بجسم، وهى: أن الممكن يؤدى إلى موجود ضروري، وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو: من جهة ضروري، ومن جهة ممكن، وهو الجرم السماوى وحركته الدورية. ومن أقنع ما يقال على أصولهم أن كل جسم فقوته متناهية، وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة غير المتناهية الحركة من موجود ليس بجسم.

قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذى أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذى هو مركب من نفس وبدن:

فإن قيل: لأن الجسم؛ من حيث إنه جسم، لا يخلق غيره. والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم. ولا يكون الجسم واسطة للنفس، فى خلق الأجسام، ولا فى إبداع النفوس، وأشياء لا تناسب الأجسام.

قلنا: ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصية تتهاى بها أن توجد الأجسام، وغير الأجسام منها؟ فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة، ولا برهان يدل عليه، إلا أنه لم يشاهد من هذه

(١) أى يفترضوا.

(٢) أى تهافت التهافت.

(٣) أى الفلاسفة. وربما يخص ابن رشد لفظة «القوم» بالفلاسفة الإغريق.

الأجسام المشاهدة. وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة. فقد أضافوا إلى الموجود الأول، ما لا يضاف إلى موجود أصلاً، ولم يشاهد من غيره. وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على الاستحالة منه. وكذا في نفس الجسم، والجسم.

قلت : أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام، فإنه إذا فهم من «التخليق» «التكوين» كان الأمر الصادق بالضد. وذلك أنه لا يتكون جسم فيما يشاهد إلا عن جسم، ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس. فإنه لا يتكون الجسم المطلق، ولو تكون الجسم المطلق، لكان التكون من عدم، لا بعد العدم. وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها، وعن أجسام مشار إليها. وذلك بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم، ومن حد إلى حد. فيتغير جسم الماء مثلاً، إلى جسم النار، بأن ينتقل من جسم الماء الصفة التي بانتقالها، انتقل عنه اسم الماء وحده، إلى النار وحدها. وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل؛ إما مشارك للمتكون بالنوع، وإما بالجنس المقول بتواطؤ أو بتقديم وتأخير.

وهل ينتقل شخص الجسمية المخصوصة بالماء، إلى شخص الجسمية المخصوصة بالنار؟ فيه نظر. وأما قوله :

ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام، ولا في إبداع النفوس.

فهو قول بنى من آراء الفلاسفة على رأى من يرى أن المعطى لصور الأجسام التي ليست متنفسة وللنفوس. هو جوهر مفارق : إما عقل، وإما نفس مفارقة. وأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك جسم متنفس، ولا غير متنفس.

فإنه إذا وضع هذا ووضع أن السماء جسم متنفس، لم يكن فيها أنت تعطى : صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة، لا نفساً ولا غيرها. فإن النفس التي في الجسم، إنما تفعل بوساطة الجسم. وما فعل بوساطة الجسم، فليس يوجد عنه : لا صورة، ولا نفس. إذ كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية لا نفساً، ولا غيرها. وهو شبيه بقول أفلاطون في الصورة المجردة من المادة التي يقول بها. وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام.

وحجتهم أن الجسم إنما يفعل في الجسم حرارة أو برودة، أو رطوبة أو يبوسة. وهذه هي أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط.

وأما الذي يفعل الصورة الجوهرية، وبخاصة المتنفسة فهو موجود مفارق، وهو الذي يسمونه واهب الصور.

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا، ويقولون إن الذي يفعل الصور في الأجسام، هي أجسام ذوات صور مثلها : إما بالنوع، وإما بالجنس.

أما بالنوع فالأجسام الحية فهي تفعل أجساماً حية، على ما يشاهد كالحیوان الذى يلد بعضها بعضاً.

وأما الجنس، فلا يتولد عن ذكر وأنثى. فالأجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحياة؛ لأنها حية.

ولهؤلاء حجج غير المشاهدة، ليس هذا موضع ذكرها.

ولهذا اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى.

فقال:

ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص بخاصية تنهياً بها أن توجد منها الأجسام وغير الأجسام؟

يريد: ولم لا يجوز أن يكون في النفوس التي في الأجسام، نفوس تختص بتوليد سائر الصور المنتفسة وغير المنتفسة.

وما أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة معدومة في تكوين جسم عن جسم. وليس المشاهدة غير هذا.

وأنت ينبغي أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية، عادت أقاويل جدلية، ولا بد أن تكون مشهورة، أو منكرة غريبة، إن لم تكن مشهورة.

والعلة في ذلك أن الأقاويل البرهانية، إنها تتميز من الأقاويل غير البرهانية إذا اعتبرت بجنس الصناعة التي فيه النظر؛ فما كان منها داخلياً في حد الجنس أو الجنس داخلياً في حده، كان قولاً برهانياً. وما لم يظهر فيه ذلك، كان قولاً غير برهاني. وذلك لا يمكن إلا بعد أن تحدد طبيعة ذلك الجسم المنظور فيه، وتحدد الجهة التي من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها.

ويتحفظ في تقرير تلك الجهة في قول قول من الأقاويل المصنوعة في تلك الصناعة، بأن تحضر أبداً نصب العين؛ فمتى وقع في النفس أن القول جوهرى لذلك الجنس، أو لازم من لوازم جوهره صح القول. وأما متى لم تحظر هذه المناسبة بذهن الناظر، أو خطرت خطوراً ضعيفاً؛ فإن القول ظنى لا يقين. ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل. أدق من الشعر عند البصر، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء، وبخاصة في الأمور المادية عند قوم عمى لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض. ولذلك ما نرى أن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب، وفي سائر كتبه، وإبرازه لمن ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها، أنه^(١) مغير لطبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم، أو صارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم.

فالذى صنع من هذا، الشر عليه أغلب من الخير في حق الحق؛ ولذلك علم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم، ولا أستجيز ذلك، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة.

وأعني بالحكمة: النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

(١) المعنى: ما نرى أن ما فعل أبو حامد... إلا أنه مغير... إلخ.

قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : الجسم الأقصى، أو الشمس، أو ما قدر من الأجسام، فهو متقدر بمقدار يجوز أن يزيد عليه وينقص منه، فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز إلى مخصص، فلا يكون أولاً .

قلنا : بم تنكرون على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون غاية لنظام الكل، ولو كان أصغر منه أو أكبر، لم يجوز. كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول يقتضى الجرم الأقصى منه متقدراً بمقدار. وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية، ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقاً به. فوجب المقدار الذى وقع ولم يجوز خلافه. فكذا إذا قدر غير معلول .

بل لو أثبتوا في المعلول الأول الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم مبدأ للتخصيص، مثل إرادة مثلاً، لم ينقطع السؤال؛ إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار دون غيره كما ألزموه على المسلمين في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ؟

وقد قلنا ذلك عليهم في تعيين جهة حركة السماء، وفي تعيين نقطتى القطبين .

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشيء، عن مثله، والوقوع بعلة، فتجويزه بغير علة، كتجويزه بعلة؛ إذ لا فرق : بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء، فيقال : لم اختص بهذا القدر؟ وبين أن يتوجه في العلة، فيقال : ولم خصصه بهذا القدر عن مثله ؟

فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره؛ إذ النظام مرتبط به دون غيره، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء، ولم يفتقر إلى علة ؟

وهذا ما لا مخرج عنه؛ فإن هذا المقدار المعين الواقع، إن كان مثل الذى لم يقع، فالسؤال متوجه : أنه كيف مَيَّرَ الشيء عن مثله؟ خصوصاً على أصلهم، وهم ينكرون الإرادة المميزة.

وإن لم يكن مثلاً له، فلا يثبت الجواز، بل يقال : وقع كذلك قديماً، كما وقعت العلة القديمة بزعمهم.

وليستمد الناظر في هذا الكلام مما أوردناه لهم من توجيه السؤال في الإرادة القديمة، وقلنا ذلك عليهم في نقطة القطب، وجهة حركة الفلك .

وتبين بهذا أن من لم يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً .

قلت : ما أغرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع؛ فإنه وجّه على الفلاسفة اعتراضاً بأنهم لا يقدرّون على إثبات صانع سوى الجرم السماوي؛ إذ كانوا يحتاجون في ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه وإنما يعتقد المتكلمون، وهو قولهم :

إن كون السماء بمقدار محدود، دون سائر المقادير التى كان يمكن أن يكون عليها السماء هو لعللة مخصصة. والمخصص قد يكون قديماً؛ فإن هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى، أو غلط؛ فإن التخصيص الذى ألزمته الفلاسفة، غير التخصيص الذى أرادته الأشعرية. وذلك أن التخصيص الذى تريده

الأشعرية إنها هو تمييز الشيء : إما من مثله، وإما من ضده. من غير أن يقتضى ذلك حكمة فى نفس الشيء اضطرت إلى تخصيص أحد المتقابلين

والفلاسفة فى هذا الموضوع إنها أرادوا بالمخصص الذى اقتضته الحكمة فى المصنوع، وهو السبب الغائى؛ فإنه ليس عند الفلاسفة كمية فى موجود من الموجودات، ولا كيفية، إلا وهى الغاية فى الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يكون ذلك أمراً ضرورياً فى طباع فعل ذلك الموجود، وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل .

فإنه لو كان عندهم فى المخلوقات كمية أو كيفية، لا تقتضى حكمه، لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق الأول فى ذلك، إلى ما لا يجوز نسبته إلى الصنّاع المخلوقين، إلا على جهة الذم لهم. وذلك أنه لا عيب أشد من أن يقال وقد نظر إلى مصنع ما، فى كمية وكيفية؛ لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية، وهذه الكيفية، دون سائر الكميات، ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه ؟

فيقال : لأنه أراد ذلك، لا لحكمة وعبرة فى المصنوع، ولكنها متساوية فى غاية هذا المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله؛ أعنى من أجل فعله الذى هو الغاية. وذلك أن كل مصنع فإنما يفعل من أجل شيء ما. وذلك الشيء لا يوجد صادراً عن ذلك المصنوع، إلا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة، وإن كان لها عوض فى بعض المصنوعات، وكيفية محدودة وطبيعة محدودة.

ولو كان أى مصنع اتفق يقتضى أى فعل اتفق، لما كانت هاهنا حكمة أصلاً فى مصنع من المصنوعات، ولا كانت هاهنا صناعة أصلاً، ولكانت كميات المصنوعات وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع، وكان كل إنسان صانعاً .

أو نقول : إن الحكمة إنها هى فى صنع المخلوق، لا فى صنع الخالق، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الصانع الأول. بل تعتقد : أن كل ما فى العالم فهو لحكمة، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا . وأن الحكمة الصناعية إنها فهمها العقل من الحكمة الطبيعية .

فإن كان العالم مصنوعاً واحداً فى غاية الحكمة، فهنا ضرورة حكيم واحد، هو الذى افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون ومن فيها؛ فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة نفسه .

فالقوم من حيث أرادوا أن يتزهوا الخالق الأول، أبطلوا الحكمة فى حقه، وسلبوه أفضل صفاته .



المسألة العاشرة



فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم
صانعاً وعلّة، وأن القول بالدهر لازم لهم

قال أبو حامد :

فنقول : مَنْ ذهب إلى أن كل جسم، فهو حادث؛ لأنه، لا يخلو عن الحوادث، عقل مذهبهم فى قولهم : إنه افتقر إلى صانع وعلّة. وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية؟ وهو أن العالم قديم كذلك، ولا علّة له ولا صانع، وإنما العلّة للحوادث. وليس يحدث فى العالم جسم، ولا ينعدم جسم؛ وإنما تحدث الصور والأعراض؛ فإن الأجسام هى السموات، وهى قديمة. والعناصر الأربعة التى هى حشو فلك القمر، وأجسامها وموادها، قديمة؛ وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات. وتحدث النفوس الإنسانية، والحيوانية والنباتية.

فهذه الحوادث تنتهى عللها إلى الحركة الدورية. والحركة الدورية قديمة، ومصدرها نفس قديمة للفلك. فإذاً لا علّة للعالم، ولا صانع لأجسامه؛ بل هو كما هو عليه، لم يزل قديماً كذلك بلا علّة، أعنى الأجسام.

فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام وجودها بعلة، وهى قديمة ؟

قلت : الفلاسفة يقولون : إن مَنْ قال : إن كل جسم محدث، وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود : أى من العدم . فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط . وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان . فأما ما حمل عليهم من الاعتراضات فى هذا الفصل القول حتى ألزمهم بالدهر، فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف، فلا معنى للإعادة .

وجملة الأمر : أن الجسم عندهم، سواء كان محدثاً، أو قديماً ليس مستقلاً فى الوجود بنفسه . وهى عندهم فى الجسم القديم واجبة، على نحو ما هى عليه فى الجسم المحدث، إلا أن الخيال لا يساعد على كيفية وجودها فى القديم كما يساعد فى الجسم المحدث .

ولذلك لما أراد أرسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها أنزلها محدثة ليتصوّر العقل منها العلّة، ثم ينقلها إلى الأزلية، وذلك فى «المقالة الثانية» من «السماء والعالم» .

ولما أتى بالشناعات التى تلزم الفلاسفة، أخذ مجابوياً عنهم، ومعاينداً لأجوبتهم فقال ^(١):

فإن قيل : كل ما لا علة له فهو واجب الوجود، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما يبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود.

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتوه من صفات واجب الوجود، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة، وقد انقطع عنه الدهرى في أول الأمر؛ إذ يقول : لا علة للأجسام .

وأما الصور والأعراض، فبعضها علة للبعض، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية، وهى بعضها سبب للبعض، كما هو مذهب الفلاسفة، وينقطع تسلسلها بها .

ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها؛ ولزمه الدهر والإلحاد كما صرح به فريق، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

قلت : كل هذا، قد وقع الجواب عنه، والتعريف بمرتبته من الأقاويل التصديقية، فلا معنى لإعادة الكلام في ذلك.

وأما الدهرية، فالחס هو الذى اعتمدت عليه، وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى وانقطع به التسلسل، ظنت أنه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالחס وليس كذلك .

وأما الفلاسفة فإنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوى. ثم اعتبروا الأسباب المعقولة، فأفضى بهم الأمر، إلى موجود ليس بمحسوس، هو علة ومبدأ للموجود المحسوس، وهو

معنى قوله سبحانه : ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونُ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ [الأنعام : ٧٥] .

وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة؛ أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض . وجعلوا علة الموجود المحسوس، موجوداً غير محسوس، بنوع من الكون غير مشاهد، ولا محسوس .

وأנקروا الأسباب والمسببات، وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان . قال أبو حامد معانداً للفلاسفة في قولهم :

فإن قيل : إن الدليل على أن الجسم لا يكون واجب الوجود، أنه : إن كان واجب الوجود، لم يكن له علة، لا خارجة، ولا داخلية . وإن كان له علة، لكونه مركباً، كان باعتبار ذاته ممكناً . وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود .

قلنا : لا يفهم لفظ : «واجب الوجود» و «ممكن الوجود» فكل تلبساتهم في هاتين اللفظتين فلنعدل إلى المفهوم، وهو : «نفي العلة» و «إثباته» فكانهم يقولون : هذه الأجسام : لها علة؟ أم لا علة لها؟

فيقول الدهرى : لا علة لها . فما المستنكر؟ وإذا عني بـ «الإمكان» و «الوجوب» هذا فنقول : إنه واجب وليس بممكن .

وقولهم : الجسم ليس يمكن أن يكون واجباً تحكم لا أصل له . قلت : قد تقدم من قولنا : إنه إذا فهم من : «واجب الوجود» ما «ليس له علة» وفهم من : «ممكن

الوجود» «ما له علة» لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفًا بها فإن للخصم أن يقول : ليس كما ذكر؛ بل كل موجود لا علة له. لكن إذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري، ومن الممكن الممكن الحقيقي. أفضى الأمر ولا بد، إلى موجود لا علة له، وهو أن يقال : إن كل موجود فإما أن يكون: ممكنًا، أو ضروريًا. فإن كان ممكنًا فله علة؛ فإن كان تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية. ثم يسأل في تلك العلة الضرورية، إذا جَوَزَ أيضًا أن من الضروري ما له علة، وما ليس له علة. فإن وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة، لزم التسلسل، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة.

وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة^(١) في الموجودات. وذلك أن الحرم السماوي، عند الجميع من الفلاسفة، هو ضروري بغيره. وأما هل الضروري بغيره، فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته؟ ففيه نظر. ولذلك كانت هذه الطريقة مختلفة إذا سلك فيها هذا المسلك. فأما مسلكه فهو مختل ضرورة؛ لأنه لم يقسم الموجود أولاً إلى : الممكن الحقيقي، والضروري. وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات.

ثم قال أبو حامد مجيبًا للفلاسفة في قولهم على أن الجسم ليس بواجب الوجود بذاته؛ لكونه له أجزاء هى علة :

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء، وأن الأجزاء تكون سابقة في الذات على الجملة.

قلنا : ليكن كذلك؛ فالجملة تقومت بالأجزاء، واجتماعها، ولا علة للأجزاء، ولا لاجتماعها، بل هى قديمة كذلك بلا علة فاعلية. فلا يمكنهم رد هذا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن : الموجود الأول. وقد أبطلناه عليهم، ولا سبيل لهم سواه. فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام، فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلاً.

قلت : هذا القول لازم لزومًا لاشك فيه، لمن سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم.

وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء. وإنما أول من سلكها فيها وصلنا ابن سينا. وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء. وذلك أن القدماء : إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم، هو مبدأ لكل من أمور متأخرة، وهى الحركة والزمان. وهذه الطريقة تفضى إليه فيما زعم : أعنى إلى إثبات مبدأ بالصفة التى أثبتها القدماء، من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود. ولو أفضت لكان ما قال صحيحًا، لكنها ليس تفضى. وذلك أن واجب الوجود ذاته، إذا وضع موجودًا، فغاية ما يتبقى عنه أن يكون مركبًا من مادة وصورة، وبالجملة أن يكون له حد. فإذا وضع موجودًا مركبًا من أجزاء قديمة

من شأنها أن يتصل بعضها ببعض، كالحال في العالم وأجزائه، صدق على العالم وأجزائه أنه واجب الوجود .

هذا كله إذا سلمنا أن هاهنا موجودًا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن : إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية، ولا تقضى بالطبع إليها إلا على النحو الذي قلنا .

وأكثر ما يلزم هذا القول : أعني ضعف هذه الطريقة، عند من يضع أن هاهنا جسمًا بسيطًا غير مركب من مادة وصورة، وهو مذهب المشائين؛ لأن من يضع مركبًا قديمًا من أجزاء بالفعل، فلا بد أن يكون واحدًا بالذات .

وكل واحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد، هو واحد بنفسه : أعني بسيطًا. ومن قبل هذا الواحد، صار العالم واحدًا؛ ولذلك يقول الإسكندر^(١) : إنه لا بد أن تكون هاهنا قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، كما يوجد في جميع أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض والفرق بينهما أن الرباط الذي في العالم قديم، من قبل أن الرباط قديم. والرباط الذي بين أجزاء الحيوان هاهنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع، من قبل الرباط القديم، من قبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص، كالحال في العالم. فتدارك الخالق - سبحانه وتعالى - هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التهام الذي لا يمكن فيه غيره، كما يقوله أرسطو في كتاب «الحيوان» .

وقد رأينا في هذا الوقت كثيرًا من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا : إنه ليس يرى أن هاهنا مفارقًا؛ وقالوا : إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود، في مواضع. وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. قالوا : وإنما سماها «فلسفة مشرقية»؛ لأنها مذهب أهل المشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم، هي الأجرام الساوية على ما كان يذهب إليه، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة.

ونحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير ما مرة، وبيننا الجهة التي منها يقع اليقين فيها وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها. وتكلمنا أيضًا على طريقة الإسكندر في ذلك؛ أعني الذي اختاره في كتابه الملقب بـ «المبادئ»^(٢) . وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريق أرسطو إلى طريقة أخرى، لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها أرسطو. وكلتا الطريقتين صحيحة، لكن الطبيعة أكثر ذلك هي طريقة أرسطو .

ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندى على ما أصفه كانت حقًا؛ وإن كان فيها إجمال يحتاج

(١) هو الإسكندر الأفروديسي شارح أرسطو. رأى جالينوس واجتمع معه. انظر الفهرست لابن النديم (١١) .

(٢) هو كتاب «مبادئ الكل على رأى أرسطاطاليس» كما جاء في الفهرست (١١٤) .

إلى تفصيل، وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجة الوجود في الجوهر.

وهذه الطريقة هي أن نقول : إن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني، يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني. وواجب الوجود في الجوهر الجسماني، يجب أن يتقدمه واجب الوجود، بإطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلاً، لا في الجوهر، ولا في غير ذلك من أنواع الحركات. وما هو هكذا فليس بجسم.

مثال ذلك أن الجرم السماوى قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وإلا لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه. وظهر من أمره أنه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان. فوجب أن يكون المحرك له، واجب الوجود في الجوهر. وألا يكون فيه قوة أصلاً، لا على حركة ولا على غيرها، فلا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات. وما هو بهذه الصفة، فليس بجسم أصلاً، ولا قوة في جسم.

وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر؛ إما بالكلية : كالحال في الإسطقسات الأربع. وإما بالشخص، كالحال في الأجرام الساوية.

المسألة الحادية عشرة



فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره، ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلى

قال أبو حامد :

فنقول : أما المسلمون فلما انحصر عندهم الوجود : في حادث، وقديم ؛ ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته، وما عداه حادث من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه ؛ فإن المراد بالضرورة لا بد أن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن الكل مراد له، وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته، ولم يبق إلا ذاته .

ومهما ثبت أنه مريد، عالم بما أراده، فهو حى بالضرورة . وكل حى يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى . فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى . وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

قلت : هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس بينه وبين قول الفلاسفة في العلم القديم ؛ لكون هذا القول أقنع في بادئ الرأى من قول الفلاسفة .

وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم، وكشف أمرهم، مع من ينبغى أن يكشف، ظهر أنهم إنما

جعلوا الإله إنساناً أزلياً، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الإنسان، وعمله، وقدرته . فلما قيل لهم: إنه يلزم أن يكون جسماً، قالوا: إنه أزلى، وإن كل جسم محدث.

فلزمهم أن يضعوا إنساناً فى غير مادة، فعلاً لجميع الموجودات ؛ فصار هذا القول قولاً مثاليّاً شعريّاً، والأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها .

وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد، من طباع الموجود الأزلى . وإذا كان ذلك كذلك، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف: بالأزلية، وعدم الأزلية، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسمة له . وذلك أن تباعد الأزلى من المحدث، أبعد من تباعد الأنواع بعضها من بعض، المشتركة فى الحدوث . فإذا كان بُعد الأزلى من غير الأزلى، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب ؟ وهما فى غاية المضادة !!

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب، ظهر أنها باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه من الشاهد إلى الغائب .

وذلك أن الحياة الزائدة على العقل فى الإنسان، ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة فى المكان، عن الإرادة وعن الإدراك الحاصل عن الحواس .

والحواس ممتنعة على البارى - سبحانه وتعالى - وأبعد من ذلك الحركة فى المكان .

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للبارى - سبحانه وتعالى - من غير حاسة، وينفرون عنه الحركة بإطلاق .

فإذن ؛ إما أن لا يثبت للبارى - سبحانه وتعالى - معنى الحياة الموجودة للحيوان، التى هى شرط وجود العلم للإنسان، وإما أن يجعلوها هى نفس الإدراك، كما تقول الفلاسفة : أن الإدراك والعلم فى الأول هما نفس الحياة .

وأيضاً فإن معنى الإرادة فى الحيوان هى الشهوة الباعثة على الحركة . وهى فى الحيوان والإنسان عارضة لتنام ما ينقصهما فى ذاتهما . والبارى - سبحانه وتعالى - محال أن يكون عنده شهوة لمكان شيء ينقصه فى ذاته، حتى تكون سبباً للحركة والفعل ؛ إما فى نفسه، وإما فى غيره . فكيف يتخيل إرادة أزلية، هى سبب لفعل محدث، من غير أن تزيد الشهوة فى وقت الفعل ؟ أو كيف يتخيل إرادة وشهوة، حالهما قبل الفعل، وفى وقت الفعل وبعد الفعل، حال واحدة، دون أن يلحقها تغير ؟

وأيضاً الشهوة من حيث هى الحركة، والحركة لا توجد إلا فى جسم ؛ فالشهوة لا توجد إلا فى جسم متنفس . فإذاً ليس معنى الإرادة فى الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم .

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين، ممكن أن يصدر عنه كل واحد منها، ويصدر الأفضل من الضدين دون الأخس عن العالم بهما، يسمى العالم فاضلاً . ولذلك يقولون فى البارى - سبحانه وتعالى - إن الأخص به ثلاث صفات ؛ وهو كونه : عالماً، فاضلاً، قادراً . ويقولون : إن مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه، وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته، كما تنقص فى البشر .

هذا كله هو قول الفلاسفة في هذا الباب.

وإذا أورد هذا كما أوردناه بهذه الحجج، كان قولاً مقنعاً لا برهاناً.

فعليك أن تنظر في هذه الأشياء، إن كنت من أهل السعادة التامة، في مواضعها من كتب «البرهان»، إن كنت ممن تعلم الصنائع التي فعلها البرهان. فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية؛ وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة. كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه. بل هذه الصناعة أخرى بذلك من سائر الصنائع، وإنما خالف القول في هذا، العمل؛ لأن العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة.

وأصناف الأقاويل كثيرة؛ فيها برهانية، وغير برهانية. وغير البرهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى بغير صناعة. وذلك غلط كبير.

ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية، ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة، كالحال في صنائع الهندسة؛ ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب، فليس هو قولاً صناعياً برهانياً، وإنما هو أقول غير صناعية، بعضها أشد إقناعاً من بعض.

فعلى هذا ينبغي أن يفهم ما كتبناه هاهنا.

ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً. وهذا كله عندي تعدد على الشريعة، وفحص عما لم تأمر به الشريعة؛ لكون قوى البشر مقصورة عن هذا.

وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم، يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر أنه من عقائد الشرع؛ فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصورة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع، الكافي في بلوغ سعادتهم.

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوافق الأصحاء في حفظ صحتهم، والمريض في إزالة مرضهم. كذلك الأمر في صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم. وكذلك الحال في الأمور العملية، ولكن الفحص في الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم، وخاصة في المواضع التي يظهر أنها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي؛ ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس؛ فمنهم من نفى القياس، وهم الظاهرية. ومنهم من أثبت، وهم أهل القياس، وهذا بعينه هو لاحق في الأمور العلمية. ولعل الظاهرية في الأمور العلمية أسعد من الظاهرية في الأمور العلمية.

والسائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو: أن يكون من أهل البرهان، أو لا

يكون.

فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان، وعرف بالمواضع التي نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان .

وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو : أن يكون مؤمناً بالشرع، أو كافراً . فإن كان مؤمناً عرف أن التكلم في مثل هذه الأشياء حرام بالشرع . وإن كان كافراً لم يبعد على أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له .

هكذا ينبغي أن يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التي ما من مسكوت عنه فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام .

وإذ قد تقرر هذا، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله العالم، والشاهد والمطلع أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم في هذه الأشياء هذا النحو من التكلم .

ولما وصف أبو حامد الطرق التي منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها، على أنه في غاية البيان؛ لكونها في غاية الشهرة، وفي غاية السهولة في التصديق بها، أخذ يقايس بينها وبين طرق الفلاسفة، في هذه الصفات، وذلك فعل خطبي .

فقال أبو حامد :

فأما أنتم - مخاطباً للفلاسفة - فإذا زعمتم أن العالم قديم، لم يحدث بإرادته فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ذاته، فلا بد من الدليل عليه .

ثم قال : وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك، في أدراج كلامه يرجع إلى فنين :

الأول : أن الأول موجود لا في مادة . وكل موجود لا في مادة، فهو عقل محض . فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها، التعلق بالمادة، والاشتغال بها . ونفس آدمى مشغول بتدبير المادة، أي البدن، وإذا انقطع شغله ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية، والصفات الرذيلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها؛ ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات، ولا يشذ عنهم شيء ؛ لأنهم أيضاً عقول مجردة، لا في مادة .

ثم لما حكى قولهم راداً عليهم، قال راداً عليهم :

فتقول : قولكم : الأول موجود لا في مادة، إن كان المعنى به أنه ليس بجسم، ولا منقطع في جسم، بل هو قائم بنفسه، من غير تحيز واختصاص بجهة . فهو مسلم .

فيبقى قولك : وما هذه صفته، فهو عقل مجرد . فماذا تعني بالعقل ؟ إن عנית ما يعقل سائر الأشياء، فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع، فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟ وإن عנית به غيره، وهو أنه يعقل نفسه، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك، ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه، يعقل غيره .

فيقال : ولم ادعيت هذا ؟ وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟ وإن كان نظرياً فما البرهان عليه ؟
فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء ، المادة ، ولا مادة .
فنقول : نسلم أنه مانع ولا نسلم أنه المادة فقط .
وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي ، وهو أن يقال : إن كان هذا في المادة ، فهو لا يعقل الأشياء . ولكنه ليس في المادة . فإذاً يعقل الأشياء .

فهذا استثناء نقيض المقدم . واستثناء نقيض المقدم غير منتج بالاتفاق . وهو كقول القائل : إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان . لكنه ليس بإنسان . فإذاً ليس بحيوان .
فهذا لا يلزم ؛ إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً ، فيكون حيواناً .
نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي ، على ما ذكر في المنطق ، بشرط ، وهو ثبوت انعكاس التالي . على المقدم ، وذلك بالحصر ، وهو كفولهم : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . لكن الشمس ليست طالعة . فالنهار غير موجود .

لأن وجود النهار لا سبب له ، سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .
وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم من كتاب «مدارك العقول» الذي صنفناه مضموماً إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : فنحن ندعى التعاكس ، وهو أنه محصور في المادة ، فلا مانع سواه .
قلنا : هذا تحكم ، فما الدليل عليه ؟

قلت : أول ما في هذا الكلام من الاختلال حكاية المذهب ، والحجة عليه : أن ما أورد فيه من المقدمات ، أورها على أنها كالأوائل ^(١) ، وهي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة .
وذلك أنه لما تبين عندهم أن كل موجود محسوس ، مؤلف من مادة وصورة . وأن الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً . وهي المدلول عليها بالاسم والحدّ وعنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود وهو الذي دلّ على وجود الصور في الموجود .

وذلك أنهم لما ألفوا الجواهر فيها : قوى فاعلة ، خاصة بموجود موجود . وقوى منفعة : إما خاصة ، أو مشتركة وكان الشيء ، ليس يمكن أن يكون منفعلاً بالشيء الذي هو به فاعل .
وذلك أن الفعل نقيض الانفعال ، والأضداد لا يقبل بعضها بعضاً ؛ وإنما يقبلها الحامل على جهة التعاقب .

مثال ذلك : أن الحرارة لا تقبل البرودة . وإنما الذي يقبل البرودة ، الجسم الحار ، بأن تسليخ عنه الحرارة ، ويقبل البرودة . وبالعكس .

(١) أي المسلّمات الأولية .

فلما ألفوا حال الفعل والانفعال، بهذه الحال، وقفوا على أن جميع الموجودات، التي بهذه الصفة، مركبة من جوهرين : جوهر هو فعل، وجوهر هو قوة . ووجدوا أن الجوهر الذى بالفعل، هو كمال الجوهر الذى بالقوة، وهو له كالتنهاية فى الكون ؛ إذ كان غير متميز عنه بالفعل .

ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين لهم أنه يجب أن يرتقى الأمر فى هذه الجواهر، إلى جوهر بالفعل فلزم أن يكون هذا الجوهر : فاعلاً غير منفعل أصلاً . وأن لا يلحقه كلال، ولا تعب، ولا فساد ؛ إذا كان هذا إنما لحق الجوهر الذى بالفعل، من قبل أنه كمال الجوهر الذى بالقوة، لا من قبل أنه فعل محض، وذلك أنه لما كان الجوهر الذى بالقوة، إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو بالفعل، لزم : أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض، وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر .

وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك، وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به، هو موجود فى «المقالة الثامنة» من الكتاب الذى يعرفونه بـ «السباع الطبيعى» .

فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة، على ما هو معلوم فى كتبهم، نظروا فى طبيعة الصور المحركة الهولانية، فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل، وأبعد مما بالقوة ؛ لكونها متبرية عن الانفعال أكثر من غيرها، الذى هو علامة المادة الخاصة بها . وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبرياً عن المادة وبخاصة العقل، حتى شكوا فيه : هل هو من الصور المادية؟ أو ليس من الصور المادية ؟ ولما التفتوا للصور المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهولى، علموا أن علة الإدراك، هو التبرى من الهولى .

ولما وجدوا العقل غير منفعل، علموا أن العلة فى كون الصورة : جهاداً، أو مدركة . ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت، كمال ما بالقوة، كانت جهاداً، أو غير مدركة . وإذا كانت كمالاً محضاً، لا تشوبها القوة، كانت عقلاً .

وهذا كله قد ثبت بترتيب برهانى، وأقيسة طبيعية ليس يمكن أن تتبين فى هذا الموضع بالترتيب البرهانى إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب فى كتب كثيرة مختلفة ؛ وذلك شيء يعرفه من ارتاض فى صناعة المنطق أدنى ارتياض أنه غير ممكن .

فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ليس منفعلاً أصلاً فهو عقل وليس بجسم ؛ لأن كل منفعل جسم عندهم فى مادة .

فوجه الاعتراض على الفلاسفة فى هذه الأشياء، إنما يجب أن يكون الأوائل التى استعملوها فى بيان هذه الأشياء، لا فى هذه الأشياء أنفسها، التى اعترض عليهم هذا الرجل .

فهذا على أن هاهنا موجوداً هو عقل محض .

ولما رأوا النظام هاهنا فى الطبيعة وفى أفعالها، يجرى على النظام العقل الشبيه بالنظام الصناعى، علموا أن عقلاً عقلاً، هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل .

فقطعوا من هذين الأمرين، على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض، هو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها، وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته، هو عقله الموجودات كلها . وأن مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته، هو غير ما يعقل من غيره، كالحال فى العقل الإنسانى . وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم، وهو أن يقال : كل عقل فإما أن يعقل ذاته، أو غيره، أو يعقلها جميعاً . ثم يقال : إنه إن عقل غيره، فمعلوم أنه يعقل ذاته . وأما إن عقل ذاته فليس يجب أن يعقل غيره، وقد تكلمنا فى هذا فيما تقدم .

وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطى الذى صاغه على ما تأوله، فليس بصحيح . وذلك أن القياس الشرطى لا يصح إلا حين يتبين : المستثنى منه واللزوم بقياس محلى : إما واحداً وإما أكثر من واحد .

والقياس الصحيح الشرطى فى هذه المسألة، هو هكذا :
إن كان ما ليس يعقل هو فى مادة، فما ليس فى مادة فهو يعقل . وذلك إذا تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهى المقدمات التى قلنا : إنها عندهم نتائج، ونسبها هذا الرجل إليهم، على أنها عندهم أوائل، أو قرينة من الأوائل .

وإذا تأول على ما قلناه، كان قياساً صحيح الشكل، صحيح المقدمات .
أما صحة شكله ؛ فإن الذى استثنى منه، هو مقابل التالى فأتج مقابل المقدم . لا كما زعم هو، أنهم استثنوا مقابل المقدم، وأنتجوا مقابل التالى .

لكن لما كانت ليست أوائل، ولا هى مشهورة، ولا يقع فى بادئ رأى بها تصديق . أنت فى غاية الشناعة، لا سيما عند من لم يسمح قط من هذه الأشياء شيئاً .

فلقد شوش العلوم، هذا الرجل تشويشاً عظيماً، وأخرج العلم عن أصله وطريقه .
قال أبو حامد :

الفن الثانى : قولهم : إنا وإن لم نقل : إن الأول مريد الأحداث، ولا أن الكل حادث حدوداً زمانياً؛
فإننا نقول : إنه فعله، وقد وجد منه . إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلاً . فلا نفارق غيرها إلا فى هذا القدر، وأما فى أصل الفعل فلا .

وإذا وجب كون الفاعل عالماً ؛ بالاتفاق، بفعله فالكل عندنا من فعله .
والجواب : من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسبان : إرادى، كفعل الحيوان والإنسان . وطبيعى : كفعل الشمس فى الإضاءة،
والنار فى التسخين، والماء فى التبريد . وإنما يلزم العلم بالفعل، فى الفعل الإرادى، كما فى الصناعات البشرية . وأما الفعل الطبيعى، فلا .

وعندكم أن الله تعالى، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته : بالطبع والاضطرار، لا بطريق الإرادة والاختيار ؛ بل لزوم الكل ذاته، كما يلزم النور الشمس . وكما لا قدرة للشمس على كف النور، ولا للنار على كف التسخين، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله، تعالى عن قولهم علواً كبيراً . وهذا النمط، وإن تجوز بتسميته فعلاً، فلا يقتضى علماً للفاعل أصلاً .

فإن قيل : بين الأمرين فرق، وهو : أن صدور الكل عن ذاته، بسبب علمه بالكل . فمثل النظام الكلى سبب فيضان الكل، ولا سبب له سوى العلم بالكل . والعلم بالكل عين ذاته . فلو لم يكن له علم بالكل، لما وجد منه الكل، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ؛ فإنهم قالوا : ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار، لا من حيث إنه عالم بها . فما المحيل لهذا المذهب، مهما وافقتهم على نفى الإرادة ؟ ولما لم يشترط علم الشمس بالنور، للزم النور، بل يتبعه النور ضرورة . فليقدر ذلك في الأول . ولا مانع له .

قلت : استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً، وهو أن البارى - سبحانه وتعالى - ليس له إرادة لا في الحادثات، ولا في الكل ؛ لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة، كصدور الضوء من الشمس .

ثم حكى عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلاً، يلزم أن يكون عالماً . والفلاسفة ليس يتفون الإرادة عن البارى - سبحانه وتعالى - ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن البشرية إنما هي لوجود نقص في المريد، وانفعال عن المراد . فإذا وجد المراد له : تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة .

وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن الأفعال الصادرة منه، هي صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وحكمة، فهو صادر بإرادة الفاعل لا ضرورياً طبيعياً . إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم، صدور الفعل عنه، كما حكى هو عن الفلاسفة، لأنه إذا قلنا : إنه يعلم للضدين . لزم أن يصدر عنه الضدان معاً، وذلك محال ؛ فصدور أحد الضدين عنه، يدل على صفة زائدة على العلم، وهي : الإرادة . هكذا ينبغي أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول، عند الفلاسفة، فهو عندهم عالم، مريد عن عمله، ضرورة .

وأما قوله : إن الفعل قسمان : إما طبعي، وإما إرادي . فباطل . بل فعله عند الفلاسفة لا طبعي بوجه من الوجوه، ولا إرادي بإطلاق ؛ بل إرادي منزّه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان . ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم . كما أن اسم العلم كذلك، على العلمين : القديم، والحادث . فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لا حق لهما عن المراد فهي معلولة عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان . والبارى - سبحانه وتعالى - منزّه عن أن يكون فيه صفة معلولة . فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقتراً بالعلم ؛ فإن العلم، كما قلنا، بالضدين،

ففى العلم الأول بوجه ما، علم بالضدين . ففعله أحد الضدين دليل على أن هاهنا صفة أخرى، وهى التى تسمى إرادة .

الوجه الثانى :

قال أبو حامد : وهو أنا نسلم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضى العلم بالصادر، فعندهم فعل الله تعالى واحد، وهو المعلول الذى هو عقل بسيط . وينبغى أن لا يكون عالماً إلا به . والمعلول الأول يكون عالماً أيضاً بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة، بل بالوسائط والتولد واللزوم . فالذى يصدر مما يصدر منه لم ينبغ أن يكون معلوماً له، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟ بل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى، فكيف فى الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق جبل، قد يكون بتحريك إرادى يوجب العلم بأصل الحركة، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسره غيره . فهذا أيضاً لا جواب لهم عنه .

قلت : الجواب عنه أن يقال : إن الفاعل الذى علمه فى غاية التهام يعلم : ما صدر، عما صدر منه . وما صدر من ذلك الصادر، إلى آخر ما صدر .

فإن كان الأول فى غاية العلم، فيجب أن يكون عالماً بكل ما صدر عنه بوساطة، أو بغير وساطة . وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم .

ثم قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذى اعترض على الفلاسفة فقال :
فإن قيل : لو قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه، لكان ذلك فى غاية الشناعة . فإن غيره يعرف نفسه ويعرف غيره، فيكون فى الشرف فوقه وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

قلت : هذا الجواب ناقص، فإنه عارض فيه المعقول بالشيئ .

ثم جاب جواب هو فقال :

قلنا : هذه الشناعة لازمة من مفاد الفلاسفة فى : نفى الإرادة، ونفى حدوث العالم . فيجب ارتكابها، كما ارتكب سائر الفلاسفة؛ أو لا بد من ترك الفلسفة، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

قلت : يريد أنه يجب عليهم إن كانوا من أوجبوا أنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة، أن يلتزموا هذه الشناعة، كما قالوا بشناعة أخرى من : قدم العالم، ونفى الإرادة . وهم لم ينفوا الإرادة، وإنما نفوا الجزء الناقص منها .

ثم قال :

بم تنكرون على من قال من الفلاسفة إن ذلك ليس بزيادة شرف؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غيره، ليستفيد كما لا؛ فإنه فى ذاته قاصر . والإنسان شرف بالمعقولات ؛ إما ليطلع على مصلحته فى العواقب فى الدنيا والآخرة، وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة . وكذا سائر المخلوقات . وأما ذات الله تعالى فمستغنية عن التكميل . بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصاً . وهذا كما قلت فى : السمع والبصر، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان؛ فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزّه

عنه، وأن التغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة إلى ما كان ويكون لا يعرفها الأول؛ لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته، وتأثراً؛ ولم يكن في سلب ذلك عنه نقصان، بل هو كمال؛ وإنما النقصان في الحواس، والحاجة إليها. ولولا نقصان الآدمي، لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير له. وكذلك العلم بالحوادث الجزئية، زعمتم أنه نقصان. فإذا كنا نعرف الحوادث كلها، وندرك المحسوسات كلها، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصاناً. فاعلمم بالكيات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره، ولا يثبت له، ولا يكون ذلك نقصاناً أيضاً. وهذا لا يخرج عنه.

قلت : هذه حجة من يقول : إنه لا يعرف إلا ذاته .
وقد حكينا مذهب الجمع في الجمع بين قولهم : إنه لا يعرف إلا ذاته، وإنه يعرف جميع الموجودات. ولذلك يقول بعض مشاهيرهم : إن الباري سبحانه وتعالى، هو الموجودات كلها، وإنه المنعم بها. فلا معنى لتكرير القول في ذلك .

والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية؛ لأنها كلها من باب قياس الغائب عن الشاهد، اللذين لا يجمعهما جنس، ولا بينهما مشاركة أصلاً. وبالجملية : فكلامه في هذا الفصل، مع ابن سينا، لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة : إنه يعلم ذاته، ويعلم غيره. إذ لا بد أن يعرف ما فعل. وجملة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا، في تثبيت هذا المذهب، ويستعملها هو أيضاً في معاندته، هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان، ويروم نقلتها إلى الباري سبحانه وتعالى .
وذلك لا يصح؛ لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم .

وذلك أن ما يقوله ابن سينا : إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما، فهو عالم بذلك الفعل . هي مقدمة صادقة، لكن لا على نحو علم الإنسان بالشيء، الذي يعقله؛ لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله، وينفعل عنه. وسبب الفعل فيه هو التصور بالعقل .

وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات، يرد عليه أبو حامد؛ وذلك أن كل من يفعل من الناس فعلاً، ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر، وعن الثاني ثالث، وعن الثالث رابع. فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الأول. ويقول له : إن هذا أمر موجود في الذي يفعل بإرادة. فكيف إذا وضعتم عالماً لا يفعل بإرادة؟

وإنما قال هذا؛ لأن الذي اعتمده هو في تثبيت العلم للباري سبحانه وتعالى، تثبت الإرادة له .

ولذلك قال ^(١) : فهذا لازم لا جواب عنه .

يعنى في أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل عنده من الغير إلا الفعل الذي لزم عنه أولاً، وهو : العلة الثانية، والمعلول الأول.

وكذلك ما حكى عنه، من أنه لو كان : يعقل ذاته، ولا يعقل غيره. لكان الإنسان أشرف منه .
وعلة وجود الإقناع في هذا القول أنه متى توهم الإنسان إنسانين : أحدهما : لا يعقل إلا ذاته،
والآخر : يعقل ذاته وغيره. حكم أن العقل الذى يعقل ذاته وغيره، أشرف من الذى يعقل ذاته، ولا
يعقل غيره .

فأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل، من قِيلَ أن أحدهما : فاعل، لا منفعل . والآخر :
منفعل؛ لا فاعل . فليس تصح هذه النقلة .

ولما احتجَّ عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذى عقل، وهو : أن الأكثر علمًا، أشرف. وكان
فيما زعم أن نفى الفلاسفة الإرادة، ونفيهم الحدوث هو الذى أوجب عليهم أن لا يقدروا أن يثبتوا أن
الأول يعلم غيره؛ لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل، مفعوله الذى هو غيره، من حيث هو مريد له؛ قال^(١) :
إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط .

يريد كون المعلول الذى هو الإنسان أشرف من العلة، الذى هو الخالق - سبحانه وتعالى -
لأنهم إذا نفوا حدوث العالم كما زعم، نفوا الإرادة. وإذا انتفت الإرادة، انتفى أن يعلم ما يصدر عنه.
وهذا كله قد تقدم أنه ليس بصحيح؛ أعنى : نفى الإرادة عن البارى - سبحانه
وتعالى - وإنما ينفون الإرادة المحدثه .

ولما احتجَّ عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين المحدث، والأزلى . أخذ يحتج عليه بما
تقوله الفلاسفة في هذا الباب من الفرق بين العلمين . وهو شيء لازم له في الحقيقة .
فقال :

ثم يقال : هم تنكرون على من قال من الفلاسفة : إن ذلك ليس بزيادة شرف؛ فإن العلم إنما احتاج
إليه غيره، إلى آخر ما كتبناه .

وتلخيصه أن هذه الإدراكات كلها، إن كانت لنقص في الآدمي، فالبارى تعالى منزّه عنها. فهو
يقول لابن سينا : إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه؛ إذ كان قام
البرهان عندك على أن إدراك الجزئيات هو لموضع نقص في المدرك. كذلك عدم إدراك الغير، ليس يلزم
أن يكون لنقص فيه، إذ كان إدراك الغير، هو الذى يكون لموضع نقص المدرك .

والانفصال عن هذا كله أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات التى تقتسم الصدق
والكذب على علم الإنسان .

مثال ذلك : أن الإنسان يقال فيه : إما أن يعلم الغير، وإما أن لا يعلمه .
على أنها متناقضان، إذا صدق أحدهما، كذب الآخر، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعًا؛

(١) الجواب قوله : «ولما احتجَّ عن ابن سينا ... إلخ» .

أعنى : الذى نعلمه، ولا نعلمه . أى لا يعلمه بعلم يقتضى نقصاً، وهو العلم الإنسانى . ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصاً، وهو العلم الذى لا يدرك كيفية إلا هو سبحانه .
وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات، يصدق عليه - سبحانه - أنه : يعلمها، ولا يعلمها .
هذا هو الذى تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم . وأما من فصل فقال : إنه يعلم الكليات، ولا يعلم الجزئيات . فغير محبط بمذهبهم، ولا لازم لأصولهم؛ فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات، وتأثيرات^(١) عن الموجودات . والموجودات هى المؤثرة فيها . وعلم البارى - سبحانه - هو المؤثر فى الموجودات . والموجودات هى المنفصلة عنه .
وإذا تقرر هذا، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبى حامد، وبين الفلاسفة فى هذا الباب، وفى الباب الذى يلى هذا، وفى الذى يلى الذى يليه .
ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننتبه فيها على ما يخصها، ونذكر ما سلف من ذلك.

المسألة الثانية عشرة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته



فنقول^(٢) : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته استدلوا بالإرادة على العلم، ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة، ثم بالحياة على أن كل حى يشعر بنفسه وهو حى، فيعرف أيضاً ذاته . فكان هذا منهجاً معقولاً فى غاية المثانة .

فأما أنتم، فإذا نفيتم الإرادة والإحداث، وزعمتم أن ما يصدر عنه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع . فأبى بُعد فى أن تكون ذاته ذاتاً من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط . ثم يلزم المعلول الأول، المعلول الثانى، إلى تمام ترتيب الموجودات . ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته . كالتار يلزم منها السخونة، والشمس يلزم منها النور . ولا يعرف واحد منهما ذاته، كما لا يعرف غيره . بل ما يعرف ذاته، يعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره .

وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره، وألزمنا من خالفهم فى ذلك، موافقتهم بحكم وضعهم؛ فإذا لم يعرف غيره، لم يبعد أن لا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه، فهو ميت، فكيف يكون الأول ميتاً؟

(٢) هذا من كلام الغزالى .

(١) كذا فى الأصل، ولعلها : «وتأثيرات» .

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم؛ إذ لا فصل بينكم وبين من قال : كل من لا يفعل بإرادة، وقدرة، واختيار، ولا يسمع، ولا يبصر .

فهو ميت. ومن لا يعرف غيره فهو ميت. فإن جاز أن يكون الأول خاليًا عن هذه الصفات كلها، فأى حاجة به إلى أن يعرف ذاته .

فإن عادوا إلى أن كل بريء من المادة، عقل بذاته فيعقل نفسه .

فقد بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

وإن قالوا : البرهان عليه : أن الموجود ينقسم إلى : حي، وميت. والحي أقدم وأشرف من الميت، والأول أقدم وأشرف. فليكن حيًا. وكل حي يشعر بذاته؛ إذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحى وهو لا يكون حيًا .

قلنا : هذه تحكمات؛ فإننا نقول : لم يستحيل أن يلزم مما لا يعرف نفسه، ما يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة، أو بغير واسطة؟ فإن كان المحيل لذلك، كون المعلول أشرف من العلة، فلم يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة؟ وليس هذا بدهيًا.

ثم هم تنكرون أن شرفه في أن الوجود الكلى تابع لذاته، لا في علمه؟

والدليل عليه أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته، ويرى ويسمع، وهو لا يرى ولا يسمع.

ولو قال قائل : الموجود ينقسم إلى : المبصر والأعمى، والعالم والجاهل. فليكن البصير أقدم، وليكن الأول بصيرًا، وعالمًا بالأشياء .

لكنهم ينكرون ذلك، ويقولون : ليس الشرف في البصر، والعلم بالأشياء، بل في الاستغناء عن البصر والعلم. وكون الذات بحيث يوجد منها الكل الذى فيه العلماء، وذوو الأبصار. فذلك لا شرف في معرفة الذات، بل في كونه مبدأ الذوات العرّافة. وهذا شرف مخصوص به.

فبالضرورة يضطرون إلى نفى علمه أيضًا بذاته؛ إذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة، ولا يدل على الإرادة سوى حدوث العالم .

وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظر العقل.

فجميع ما ذكره من صفات الأول، أو نفوه، لا حجة لهم عليها، إلا تخمينات وظنون، يستكشف الفقهاء منها في الظنيات.

ولا غرو لو حار العقل في الصفات الإلهية، ولا عجب؛ إنما العجب من عجبهم بأنفسهم، وبأدلتهم، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية، مع ما فيها من الخط والخلال.

قلت : من أعجب الأشياء دعواهم أن : حدوث العالم، يلزم عنه أن : يكون عن إرادة. والحوادث نجدها تحدث عن الطبيعة، وعن الإرادة، وعن الاتفاق .

أما التى تحدث عن الإرادة، فهى الأمور الصناعية. وأما التى تحدث عن الطبيعة، فهى الأمور الطبيعية، ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة، لكانت الإرادة مأخوذة فى حده .

ومعلوم أن حد الحادث هو الموجود بعد العدم. والعالم إن كان حادثاً : فهو أن يحدث، من حيث هو موجود طبيعى، عن مبادئ أمور طبيعية، أخرى منه أن تحدث من مبادئ صناعية، وهى الإرادة. ولكن إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول، أثر وجوده على عدمه، وجب أن يكون مريداً، وإن كان لم يزل مؤثراً للوجود .

والمريد كما قال : ويلزم أن يكون عالماً، فقد شاركتهم الفلاسفة فى هذا الأصل. والقول كله الذى حكاه عن المتكلمين إنما صار مقتنعاً؛ لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية .

وأما قوله عن الفلاسفة إنهم يرون : أن ما يصدر عن البارى - سبحانه وتعالى - يصدر على طريق الطبع، فهو قول باطل عليهم ^(١) .

والذى يرون فى الحقيقة أن صدور الموجودات عنه، هو بجهة أعلى من : الطبيعة، والإرادة الإنسانية. فإن كلتا الجهتين يلحقهما النقصان، وليس تقتسمان الصدق والكذب. إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه - سبحانه - صدوراً طبيعياً، ولا صدوراً إرادياً، على نحو مفهوم الإرادة هاهنا، فإن الإرادة فى الحيوان هى مبدأ الحركة .

وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة، فهو يتنزه عن مبدأ الحركة، على الجهة التى يكون بها المريد فى الشاهد. فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة. ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه .

والبرهان على أنه مريد : أنه أعلم بالضدين، فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط، لفعل الضدين معاً، وذلك مستحيل . فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار .

ومما يلبسون به فى هذا الباب، قولهم : إن كل فعل : إما أن يكون بالطبع، أو بالإرادة. وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الإرادة .

فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معنيين : أولهما : صعود النار إلى فوق .
وهوئى الأرض إلى أسفل .

وهذه الحركة، إنما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض، وهو تكون الشيء فى غير موضعه، وهنالك قاسر يقسره. والبارى - سبحانه - منزّه عن هذا الطبع .

ويطلقون أيضاً اسم الطبع، على كل قوة يصدر عنها فعل عقلى مثل الأفعال التى تصدر عن

(١) أى منسوب إليهم على غير وجه الحق لأنهم لا يقولون بذلك .

الصنائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل. وبعضهم يقول : إنها ليس لها عقل، وإنما تفعل بالطبع، وهم يقولون : إنها صادرة عن عقل ؛ لأنهم يشبهونها بالأمور الصناعية التي تتحرك من ذاتها، وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة . ولذلك يقول أرسطو رئيسهم : إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل .

فما أبعد هذا الاعتقاد عما قوّاهم به أبو حامد .
وأما من يضع حكماً كلياً : أن العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر عنه . فإنه يلزمه : أن من لا يعرف غيره، لا يعرف ذاته .

ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله : إنه يعرف غير . بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك . ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته . والإلزام صحيح .

وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم : إن من لا يعرف ذاته، فهو ميت . والأول لا يمكن أن يكون ميتاً . فهو قول إقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة . وذلك أن من ليس بحي فليس هو ميتاً، إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة . إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ «موات» و«جماد» فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب . وذلك أن كل موجود فيما أن يكون حياً وإما جماداً .

هذا إذا فهمنا من الحياة أنها مقولة باشتراك الاسم على : الأزلي، والفاقد .
وأما قوله :

فإن عادوا إلى أن كل ما هو برئ عن المادة، فهو عقل بذاته، فيعقل نفسه، فقد قلنا إن ذلك تحكم لا برهان عليه .

فإنه قد سلف من قولنا وجه برهانهم عليه بحسب ما يبقى من قوة البرهان عليه، إذا وضع في هذا الكتاب؛ أعني أنه تنقص قوته ولا بد بمتزلة للشيء إذا خرج من موضعه الطبيعي .
وأما ما حكاه أيضاً عن احتجاج الفلاسفة في هذا بقولهم إن الموجود : إما أن يكون حياً، أو ميتاً . والحي أشرف من الميت، والمبدأ أشرف من الحي؛ فهو حي ضرورة . فإذا فهم من الميت، الموات، كانت المقدمات مشهورة صادقة .

وأما قوله : إنه يمكن أن يصدر مما ليس بحي، وعما ليس بعالم، علم . ويكون الشرف للمبدأ إنها هو من جهة ما هو مبدأ لكل فقط .

فقول كاذب؛ فإنه لو جاز أن يصدر عما ليس بحي حياة، لجاز أن يصدر عما ليس بموجود وجود، ولجاز أن يصدر أى شيء اتفق، من أى شيء اتفق . ولم يكن جملة بين الأسباب والمسببات موافقة : لا في الجنس المقول بتقديم وتأخير، ولا في النوع .

وأما قوله : إن قولهم : إن ما هو أشرف من الحى، فهو حى . بمنزلة قول القائل : ما هو أشرف، مما له سمع وبصر، فله سمع وبصر .

وهم لا يقولون هذا، لأنهم ينفون عن المبدأ الأول : السمع والبصر . وإذا جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير، فيجوز أن يكون ما هو أشرف من الحى ومن العالم، غير حى ولا عالم .

وأيضاً كما يجوز عندهم أن يصدر عما ليس له بصر، ما له بصر . كذلك يجوز أن يصدر عما ليس له علم، ما له علم .

وهذا الكلام هو سفسطائى مغلط جداً؛ فإنه إنما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر، أشرف مما له سمع وبصر، لا بإطلاق، بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر والسمع وهو العلم . فلما كان العلم ليس فوقه شيء فى الشرف، لم يجوز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم، مبدأ كان أو غير مبدأ . وذلك أن المبادئ لما كانت : منها عالم، ومنها غير عالم . لم يجوز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم، كالحال فى المعلومات العالمة، وغير العالمة . فشرفية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم إلا لو فضلت شرفية المبدأ غير العالم شرفية المبدأ العالم .

وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ، أشرف من فضيلة العلم؛ ولذلك وجب أن يكون المبدأ الذى فى غاية الشرف، فى الغاية من الفضيلة، وهى العلم .

وإنما فرّ القوم عن أن يصفوه بالسمع والبصر لأنه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذا نفس . وإنما وصف نفسه فى الشرع بالسمع والبصر تنبيهاً على أنه سبحانه لا يقوته نوع من أنواع العلوم، والمعرفة، ولم يمكن تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر؛ ولذلك كان هذا التأويل خاصاً بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع، كما جرت عادة كثير من المنسوين إلى العلم بالشرعية .

فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد، فإننا لله وإنا إليه راجعون، على زلل العلماء ومساحتهم لطلب حسن الذكر فى أمثال هذه الأشياء .

أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حجب بالدنيا عن الآخرة، وبالأدنى عن الأعلى، ويختم لنا بالחסنى إنه على كل شيء قدير .



المسألة الثالثة عشرة



فى إبطال قولهم إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعرف 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 كلياً، لا يدخل تحت الزمان، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن. ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض؛ لأنه يعلم الجزئيات بنوع كلى. ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض.

ونبين هذا بمثال، وهو أن الشمس مثلاً تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي فيحصل له ثلاثة أحوال، أعنى الكسوف : حالة هو فيها معدوم، ولكنه كان منتظر الوجود، أى : سيكون . وحال هو فيها موجود، أى هو كائن. وحال ثالثة، هو فيها معدوم، ولكنه كان من قبل . ولنا بإزاء هذه الثلاثة أنحاء من الوجوه ثلاثة علوم مختلفة؛ فإننا نعلم أولاً : أن الكسوف معدوم، وسيكون. وثانياً : أنه كائن. وثالثاً : أنه كان، وليس كائناً الآن.

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

فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة فإنه يؤدي 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 زعموا أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه؛ ولكن علماً يتصف به فى الأزل ولا يختلف. مثل أن يعلم مثلاً : أن الشمس موجودة، وأن القمر موجود، وأنها حصلتا منه بواسطة الملائكة التى سموها باصطلاحهم عقولاً مجردة. ويعلم أنها تتحرك حركات دورية. ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعاً على نقطتين هما : الرأس، والذنب. وأنها يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين، فنكسف الشمس، أى يحول جرم القمر بينهما وبين أعين الناظرين، فتستر الشمس عن الأعين. وأنه إذا جاوزت العقدة مثلاً، بمقدار كذا، وهو سنة مثلاً؛ 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. فلا يعزب عن علمه شيء، ولكن علمه بهذا : قبل الكسوف، وحالة الكسوف، وبعد الانجلاء، على وتيرة واحدة لا يتخلف ولا يوجب تغيراً في ذاته. وهكذا علمه بجميع الحوادث؛ فإنها إنما تحدث بأسباب، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية. وسبب الحركة نفس السموات، وسبب تحريك النفس، الشوق إلى التشبه بالله سبحانه وتعالى، والملائكة المقربين .

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

وكل ما يجب في معرفته الإضافة إلى الزمان، فلا يتصور أن يعلمه لأنه يوجب التغير . هذا فيما ينقسم بالزمان .

وهكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان. كأشخاص الناس والحيوانات؛ فإنهم يقولون لا يعلم عوارض : زيد، وعمره، وخالد. وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي. ويعلم عوارضه وخواصه. وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء : بعضها للبطش، وبعضها للمشي، وبعضها للإدراك، وبعضها زوج، وبعضها فرد. وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في جزائه. وهلم جرا إلى كل صفة في داخل الآدمي، وباطنه، وكل ما هو من لواحقه وصفاته، ولوازمه، حتى لا يعزب عن علمه شيء، ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد؛ فإنها يتميز عن شخص عمرو : للحس، لا للعقل. فإن عماد التميز إليه الإشارة إلى جهة معينة. والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي. فأما قولنا : هذا، وهذا، فهو إشارة إلى نسبة خاصة بذلك المحسوس إلى الحاس لكونه منه على قرب، أو بعد، أو جهة معينة . وذلك يستحيل في حقه .

ثم هذه قاعدة اعتقدها واستأصلوها بالشرائع بالكلية؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلاً : لو أطاع الله، أو عصاه. لم يكن الله عالماً بها يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيداً بعينه؛ فإنه شخص، وأفعاله حادثة بعد أن لم يكن .

وإذا لم يعرف الشخص، لم يعرف أحواله وأفعاله. بل لا يعرف كفر زيد، ولا إسلامه. وإنما يعلم كفر الإنسان، وإسلامه مطلقاً، كلياً لا مخصوصاً بالأشخاص. بل يلزم أن يقال : تحدى محمد ﷺ بالنبوة، وهو لا يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها. وكذلك الحال مع كل نبي معين، وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة، وأن صفة أولئك كذا، وكذا .

فأما النبي المعين شخصه فلا يعرفه؛ فإن ذلك يعرف بالحس. والأحوال الصادرة منه لا يعرفها؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان، من شخص معين. ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولاً، ثم من تفهيمه ثانياً، ثم من القبائح اللازمة عليه ثالثاً العناد .

فلنذكر الآن خيالهم؛ ووجه بطلانه وخباهم أن هذه الأحوال ثلاث مختلفة. والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد، أوجبت فيه تغيراً لا محالة. فإن كان حالة 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 العلم، وإذا اختلف العلم اختلف العالم فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه، فقد تغير، ولم يكن له علم بأنه كائن، ثم حصل حالة الوجود، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة : حال هي شخصية محضة، كقولنا يمينا وشمالاً؛ فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي، بل هو إضافة محضة. فإن تحول الشيء الذي كان عن يمينك إلى شمالك، تغيرت إضافتك، ولم تتغير ذاتك بحال .

فهذا تبدل إضافة على الذات، وليس تبدل الذات .

ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك، فأنعدمت الأجسام، أو انعدم بعضها، لم تتغير بذلك قوتك الغريزية، ولا قدرتك. لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أولاً، ثم على المعين ثانياً من حيث إنه جسم .

فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين، وصفاً ذاتياً، بل إضافة محضة، فعدمها يوجب زوال إضافة، لا تغيراً، في حال القادر .

والثاني : تغير في الذات، وهو أن لا يكون عالماً فيعلم، ولا يكون قادراً، فيقدر. فهذا تغير .

وتغير العلوم 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، فتعاقبه يوجب الاختلاف في حال العلم. 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 في العلم حقيقة ذات العلم، فتبدلها يوجب تبدل العلم، فيلزم منه التغير، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما : أن يقال : بم تتكرون على من يقول إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في 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 لا توجب تبديلاً في ذات العلم، فلا توجب تغيراً في ذات المعالم. وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة؛ فإن الشخص

الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك، ثم شمالك، فتتعاقب عليك الإضافات. والمتغير ذلك الشخص المتقل.

وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله تعالى؛ فإننا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل، والأبد، والحال، لا تتغير.

وغرضهم نفى التغير، وهو متفق عليه.

وقولهم: من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن والانقضاء بعده، تغير. فليس بمسلم؛ فمن أين عرفوا ذلك؟ بل لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس، وأدام هذا العلم، ولم يخلق لنا علماً آخر، ولا غفلة عن هذا العالم، لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن، وبعده، بأنه قدم من قبل. وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة.

فيبقى قولهم: إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلية في حقيقته. ومهما اختلفت الإضافة، اختلف الشيء الذي 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. وأن علمه بذاته عين ذاته؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق، والحيوان المطلق، والجماهد المطلق، وهذه مختلفات لا محالة، فالإضافة إليها تختلف لا محالة، فلا يصح العلم الواحد أن يكون علماً بالمختلفات؛ لأن المضاف مختلف، والإضافة مختلفة، والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم. فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً، لا تعدداً فقط مع التماثل، إذ التماثلات ما يسد بعضها مسد البعض.

والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماهد، ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد. فهما مختلفان.

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

وليت شعري؟! كيف يستجيز العاقل من نفسه أن يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد، المنقسم أحواله إلى: الماضي، والمستقبل، والآن؛ ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة؟

والاختلاف، والتباعد، بين الأجناس والأنواع المتباعدة أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشيء الواحد، المنقسم بانقسام الزمان. فإذا 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 في الأزل والأبد. ولا يوجب ذلك تغيراً في ذات العالم.

قلت : الأصل في هذه المشاغبة، تشبيه علم الخالق - سبحانه - بعلم الإنسان، وقياس أحد العلمين على الثاني. وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس، وإدراك الموجودات العامة بالعقل. والعلة في الإدراك، هو المدرك نفسه. فلا شك في تغير الإدراك، بتغير المدركات. وفي تعدده بتعدد ما فيها. وأما جوابه عن ذلك، بأنه ممكن أن يكون هاهنا علم نسبة المعلومات إليه، نسبة المضافات في جوهرها. مثل : اليمين والشمال. في : ذى اليمين والشمال. فشيء لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني. فهذه المعاندة سفسطائية.

وأما العناد الثاني وهو قوله : إن من قال من الفلاسفة : إنه يعلم الكليات، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه تعدد الأنواع، فليجيزوا تعدد الأشخاص، وتعدد أحوال الشخص الواحد بعينه. فعناد سفسطائي؛ فإن العلم بالأشخاص هو حس أو خيال. والعلم بالكليات هو عقل. وتجدد الأشخاص، أو أحوال الأشخاص، يوجب شيئين : تغير الإدراك، وتعدد. وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغيراً؛ إذ علمها ثابت، وأنها يتحدان في العلم المحيط بهما، وإنما يجتمعان : أعنى الكلية، والجزئية. في معنى التعدد.

وأما قوله : إن من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس والأنواع، من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس، وتباعد بعضها من بعض؛ فقد يجب عليه أن يجوز علماً واحداً يحيط بالأشخاص المختلفة، وأحوال الشخص الواحد المختلفة. فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس، وهو واحد، فقد يجب أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة، وهو قول سفسطائي؛ لأن اسم العلم مقول عليها باشتراك الاسم.

وقوله : إن تعدد الأنواع والأجناس، يوجب التعدد في العلم. صحيح؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه - سبحانه وتعالى - بالموجودات، لا بكل ولا بجزئي. وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو : عقل منفعل ومعلول. والعقل الأول، هو فعل محض، وعلة؛ فلا يقاس علمه على العلم الإنساني.

فمن جهة ما لا يعقل غيره، من حيث هو غير؛ هو علم غير منفعل. ومن جهة ما يعقل الغير، من حيث هو ذاته، هو علم فاعل.

وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته، فذاته عقل ضرورة. ولما كان العقل بها هو عقل. إنما يتعلق بـ «الموجود» لا بـ «المعدوم» وقد قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن، فلا بد أن يتعلق عقله بها؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها.

وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات : فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها. وإما أن يتعلق بها على وجه أشرف من جهة تعلق علمنا بها.

وتعلق علمه بها، على نحو تعلق علمنا بها مستحيل .

فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف، ووجود أتم لها من الوجود الذى تعلق علمنا بها؛ لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الوجود. فإن كان علمه أشرف من علمنا، فعلم الله يتعلق من الوجود بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به .

فللموجود إذن، وجودان : وجود أشرف، ووجود أخس. والوجود الأشرف هو علة الأخس. وهذا هو معنى قول القدماء : إن الباري - سبحانه وتعالى - هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها. ولذلك قال رؤساء الصوفية : لا هو، إلا هو .

ولكن هذا كله هو من علم الراسخين فى العلم، ولا يجب أن يكتب هذا، ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا؛ ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي. ومن أثبتة فى غير موضعه فقد ظلم. كما أن من كتبه عن أهله فقد ظلم .

فأما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود، فذلك معلوم من النفس .

. الاعتراض الثاني^(١) :

هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية، وإن كان يتغير؟ وهلاً اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه، كما ذهب جهنم 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 .

فإن قيل : إنما أحلنا ذلك؛ لأن العلم الحادث فى ذاته لا يخلو : إما أن يحدث من جهة. أو من جهة غيره. وباطل أن يحدث منه؛ فإننا بينا أن القديم لا يصدر منه حادث، ولا يصير فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً، فإنه يوجب تغيراً، وقد قررناه فى مسألة حدوث العالم. وإن حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه، ومغيراً له، حتى تتغير أحواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره .

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر من القديم حادث، فقد أبطلناه فى تلك المسألة. كيف وعندكم يستحيل أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث؟ فشرط استحالة كونه أول . وإلا فهذه الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية، بل تنتهى بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم، هو نفس الفلك وحياته .

فالفنس الفلكية قديمة. والحركة الدورية تحدث منها. وكل جزء من الحركة يحدث وينقضي، وما بعده متجدد لا محالة .

فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم، ولكن إذا تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام، كما يشابه أحوال الحركة، لما إن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال . فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأن يجوز صدور حادث من قديم، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام. فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

وأما القسم الثاني : وهو صدور هذا العلم فيه من غيره، فنقول : ولم يستحيل ذلك عندكم؟ وليس فيه إلا ثلاثة أمور : أحدها : التغير، وقد بينا لزومه على أصلكم. والثاني : كون التغير سبباً لتغير الغير، وهو غير محال عندكم، فليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به، كما أنكم تقولون : تمثل الشخص المتلون بإزاء الحدقة الباصرة، سبب لانطباع مثال الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة، عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر. فإذا جاز أن يكون جهاد سبباً لانطباع الصورة في الحدقة، وهو معنى الإبصار، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها؛ فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك، ويكون حصول الشخص المتلون، مع ارتفاع الحواجز، سبباً لحصول الإدراك. فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعداً لقبول العلم. ويخرج من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث. فإن كان فيه تغير القديم، فالقديم المتغير عندكم، غير مستحيل. وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات، كما سبق. وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم متغير .

والأمر الثالث الذي يتضمنه هذا، هو كون القديم متغيراً بغيره، وأن ذلك يشبه التسخير واستيلاء الغير عليه .

فيقال : ولم يستحيل عندهم هذا، وهو : أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط، ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحدوث العلم له بها، فكأنه هو السبب في تحصيل العلم ولكن بالوسائط . وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك؛ فإنه لا ثبوت بأصلكم، إذ زعمتم أن ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع، ولا قدرة له على أن لا يفعل. وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير ويشير إلى أنه كالمضطر فيما يصدر منه .

فإن قيل : إن ذلك ليس باضطراب؛ لأن كماله في أن يكون مصدرًا لجميع الأشياء. فهذا ليس بتسخير فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء . ولو قلنا حصل لنا علم مقارن لكل حادث، لكان ذلك كمالاً لنا، لا نقصاناً وتسخرًا فليكن كذلك في حقه. والله أعلم .

قلت : حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة، وهي معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الأمر في نفسه هو أن يقال لهم : من أصولكم أن هاهنا قديماً تحله الحوادث، وهو الفلك. فمن أين أنكرتم أن يكون القديم الأول محلاً للحوادث؟

والأشعرية إنها أنكرت ذلك من قبل أن كل ما تحله الحوادث عندهم، فهو محدث . وهذه معاندة جدلية؛ فإن الحوادث منها ما لا تحل القديم، وهى الحوادث التى تغير جوهر المحل الحادث فيه. ومنها ما تحله، وهى الحوادث التى لا تغير جوهر الحامل لها، كالحركة فى المكان للجسم المتحرك. وكالإشفاق والإضاءة.

والقديم أيضاً منه ما لا تحله حركة أصلاً، ولا تجدّدات أصلاً وهو ما ليس بجسم . ومنه ما تحله بعض الحركات، وهو القديم الذى هو جسم، كالأجرام السماوية. وإذا كان هذا التفصيل تدّعيه الفلاسفة، فهذه المعاندة هى معاندة باطلة؛ لأن الكلام إنها هو فى القديم الذى ليس بجسم.

ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة، أتى بجواب الفلاسفة فى ذلك. وحاصله: أنهم إنما منعوا أن يوجد له علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه لا يخلو: أن يكون من ذاته، أو من غيره. فإن كان من ذاته، فقد صدر عن القديم حادث. ومن أصولهم أنه لا يصدر عن القديم حادث. فهو يعاندهم فى قولهم: إنه لا يصدر عن القديم حادث؛ بوضعهم الفلك قديماً، ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه .

وانفصالهم عن هذا هو أن الحادث ليس يمكن أن يصدر عندهم من قديم مطلق؛ وإنما يمكن أن يصدر عن قديم بجوهره، ومحدث فى حركة وهو الجرم السماوي؛ ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين القديم المطلق، والمحدث المطلق .

وذلك أنه: من جهة هو قديم، ومن جهة هو حادث. وهذا المتوسط هى الحركة الدورية السماوية عندهم فإنها عندهم قديمة بالنوع، حادثة بالأجزاء. فمن جهة ما هى قديمة، صدرت عن قديم، ومن جهة أجزائها الحادثة، تصدر عنها حوادث لا نهاية لها .

وإنما منع الفلاسفة وجود الحوادث فى الأول؛ لأنه ليس بجسم، والحوادث لا توجد إلا فى جسم؛ لأن القبول لا يوجد عندهم إلا فى جسم، والمتبرى عن المادة لا يقبل .

وحاصل معاندة القسم الثانى من قياسهم، وهو: أن العلة الأولى لا تكون معلولة، أنه يجوز أن يكون علمه شبيهاً بعلم الإنسان: أعنى أن تكون المعلومات هى سبب علمه، وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها. مثل ما إن المبصرات هى علة إدراك البصر، والمعقولات علة إدراك العقل. حتى يكون على هذا فعله الموجودات، وخلقه لها، هو علة إدراكها، لا علة خلقها علمه.

وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا؛ لأن: علمنا معلول للموجودات، وعلمه علة لها. ولا يصح أن يكون العلم القديم، على صورة العلم الحادث. ومن اعتقد هذا، فقد جعل: الإله إنساناً أرضياً، والإنسان، إلهاً كائناً فاسداً .

وبالجملة: فقد تقدم أن الأمر فى علم الأول، مقابل الأمر فى علم الإنسان؛ أعنى أن علمه هو الفاعل للموجودات، لا الموجودات فاعلة لعلمه.

المسألة الرابعة عشرة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء
حيوان مطيع لله - تبارك وتعالى - بحركته
الدورية وأنه متحرك بالإرادة



قال أبو حامد :

وقد قالوا : إن السماء حيوان وأن 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 الذاتية عبادة رب العالمين، على وجه سنذكره .
قال : ومذهبهم فى هذه المسألة مما لا يمكن إنكاره ولا ندعى استحالة؛ فإن الله تعالى قادر على
أن يخلق الحياة فى كل جسم . فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً، ولا كونه مستديراً . فإن الشكل
المخصوص، ليس شرطاً للحياة؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة فى قبول الحياة .
ولكننا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل، وأن هذا وإن كان صحيحاً فلا يطلع عليه
الأنبياء - عليهم السلام - بإلهام من الله تعالى أو وحي . وقياس العقل ليس يدل عليه .
نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل؛ إن وجد الدليل، وساعد، ولكننا نقول : ما أوردوه دليلاً،
لا يصلح إلا لإفادة ظن . فأما أن يفيد قطعاً فلا .

وخيالهم أن قالوا : السماء متحركة . وهذه مقدمة حسية . وكل جسم متحرك، فله محرك . وهذه
مقدمة عقلية؟ إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسماً، لكان كل جسم متحركاً . وكل محرك : فإما أن
يكون منبعثاً عن ذات المتحرك؛ كالطبيعة فى حركة الحجر إلى أسفل، والإرادة فى حركة الحيوان مع
القدرة . وإما أن يكون المحرك خارجاً، ولكن يحرك على طريق القسر؛ كدفع الحجر إلى فوق . وكل ما
يتحرك بمعنى فى ذاته : فإما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة، ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى
أسفل . وإما أن يشعر ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً .

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة، الدائرة بين النفى والإثبات : إما قسرية، وإما طبيعية،
وإما إرادية . وإذا بطل قسمان تعين الثالث :

ولا يمكن أن يكون قسرياً؛ لأن المحرك القاسر : إما جسم آخر يتحرك بالإرادة، أو بالقسر وينتهى
لا محالة إلى إرادة .

ومهما أثبت فى أجسام السموات متحرك بالإرادة فقد حصل الغرض، فأى فائدة فى وضع حركات
قسرية، وبالأخرة لا بد من الرجوع إلى الإرادة؟

وإما أن يقال : إنه يتحرك بالقسر، والله هو المحرك بغير واسطة، وهو محال؛ لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم، وإنه خالقه، للزم أن يتحرك كل جسم، فلا بد أن تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الأجسام، وتلك الصفة هي المحرك القريب : إما بالإرادة، أو بالطبع .

ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة؛ لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة، فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لأن يراد تحريكه دون غيره؟ ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً، فإن ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم.

وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغي أن يكون فيه صفة، هو مبدأ الحركة، بطل القسم الأول، وهو تقدير الحركة القسرية. فيبقى أن يقال : هي طبيعية وهو غير ممكن؛ لأن الطبيعة بمجرد ما قط لا تكون سبباً للحركة : لأن معنى الحركة : هرب من مكان، وطلب لمكان آخر .

فالمكان الذي فيه الجسم، إن كان ملائماً له، فلا يتحرك عنه؛ ولهذا لا يتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء، وإذا غمس في الماء تحرك إلى وجه الماء؛ فإنه وجد المكان الملائم فسكن، والطبيعة قائمة .

ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم، كما هرب من وسط الماء إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية لا يتصور أن تكون له طبيعية؛ لأن كل وضع وأين، يفرض الهرب منه، فهو عائد إليه. والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوباً بالطبع؛ ولذلك لا ينصرف زق الهواء إلى باطن الماء، ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيفر إلى الهواء .

فلم يبق إلا القسم الثالث، وهي الحركة الإرادية .

قلت : أما ما وضع في هذا القول من أن كل متحرك : إما أن يتحرك من ذاته، وإما أن يتحرك عن جسم من خارج، وأن هذا هو الذي يسمى قسراً فمعروف بنفسه. وأما أن كل ما يتحرك من ذاته، فليس المحرك فيه غير المتحرك، فشيء ليس معروفاً بنفسه، وإنما هو مشهور .

والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك يتحرك من ذاته، فله محرك موجود فيه، هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات آخر معروفة بنفسها، ومقدمات هي نتائج براهين آخر. وهو أمر يوقف عليه من كتبهم.

وكذلك ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج؛ فإنه ينتهي إلى متحرك من تلقائه .

فهذه التي وضعت هاهنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها، فيها النوعان جميعاً : أعنى أن منها ما هي نتائج، ومنها ما هي معروفة بنفسها.

وأما أن المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج، هو متحرك : إما من جوهره وطبيعته، وإما من مبدأ فيه، وأنه ليس يمكن فيه أن يتحرك عن شيء لا يحس ولا يلمس، مقارن له من خارج كأنك قلت : ما ليس بجسم فإنه معروف بنفسه. وقد رام في هذا القول تكلف بيان؛ وهو أنه : لو كان الأمر كذلك، لم تكن الحركة إلى فوق أولى بالنار منها بالأرض. والأمر في ذلك معروف بنفسه. وأما أنه لا

يتحرك بجوهره وطبيعته، فهو بين في الأشياء التي تتحرك حيناً، وتسكن حيناً؛ لأن الذى بالطبع ليس له أن يفعل الضدين. وأما في الأشياء التي نحس أنها تتحرك دائماً؛ فإنه يحتاج إلى برهان. وأما ما وضع أيضاً في هذا القول من أن المتحرك من ذاته، فهو متحرك عن مبدأ فيه؛ إما عن مبدأ يسمى طبيعة، وإما عن مبدأ يسمى نفساً واختياراً. فصحيح، إذا تبين أنه ليس هاهنا شيء متحرك من ذاته.

وأما ما وضع فيه من أن المبدأ الذى يسمى طبيعة؛ فإنه ليس يتحرك من ذاته في المكان، إلا إذا كان في مكان غير ملائم له؛ فإنه يتحرك إلى المكان الملائم له، ويسكن فيه. فحق. وأما ما وضع أيضاً فيه من أن المتحرك دوراً، ليس له مكان غير ملائم، وملائم، ينتقل من أحدهما إلى الثاني، لا لكلا ولا لأجزاءه، فقريب من البين بنفسه.

وتقرير ذلك قريب، وقد ذكر في هذا القول طرفاً من تقريره وتبيينه؛ ولذلك يجب أن لا يكون متحركاً بالطبع؛ إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذى تقرر وجوده.

وكذلك ما وقع فيه أنه إذا لم يكن متحركاً بالطبع فهو يتحرك عن : نفس، أو قوة تشبه النفس. فإنه يظهر أن النفس في الأجرام السماوية ليس يقال اسم النفس عليها إلا باشتراك. وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلاً عقلياً، أى جاريًا مجرى الترتيب والنظام الذى في الأشياء العقلية، لكن نزهوا الساء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هى التى تعطى هذه القوة المدبرة في جميع الموجودات.

فهذا القول الذى حكاها هاهنا عن القدماء هو جدلي؛ من جهة أنه أخذ فيه كثيراً ما هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه. ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلاً، ما ليس بمقابل وهو جدلي من جهة أن مقدماته محمودة مشهورة.

وهذه الطريقة في بيان أن الجرم السماوى جرم متنفس هى طريقة ابن سينا. وأما القدماء فإن لهم في هذا المعنى طريقاً هى أوثق من هذه وأبين.

قال أبو حامد :

الاعتراض هو أن نقول : نحن نقرر ثلاثة احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها : الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً لجسم آخر يريد لحركتها يدبرها على الدوام. وذلك الجسم المتحرك لا يكون كرة، ولا يكون محيطاً، فلا يكون سماء. فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية، وإن السماء حيوان.

وهذا الذى ذكرناه ممكن، وليس في دفعه إلا مجرد الاستبعاد.

قلت : هذا باطل؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم آخر، ولا يمكن أن يكون داخل السماء. وهذا الجسم إن حرك، فلا بد أن يتحرك، ويعود السؤال.

الثاني : هو أن يقال : الحركة قسرية، ومبدؤها إرادة الله تعالى؛ فإننا نقول : حركة الجسم إلى أسفل

أيضاً قسرية تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه. وكذا القول في سائر حركات الأجسام التي ليست حيوانية.

فيبقى استبعادهم أن الإرادة لم اختصت به وسائر الأجسام تشاركها في الجسمية. فقد بينا أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطب، والنقطة فلا نعيده. والقول الوجيز أن ما استبعده في اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به من غير تميز بصفة، ينقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة.

فإننا نقول: ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق غيره من الأجسام، وسائر الأجسام أيضاً أجسام؟ فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره؟ فإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى، وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية، فيضطرون بالآخرة إلى التحكمم في الإرادة، وأن في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه بصفة من أمثاله.

قلت: أما أن: الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة، والنار إلى فوق، والصفتان متضادتان. فأمر معروف بنفسه، والمكابرة في ذلك قحة.

وأكبر من ذلك أن يقال: إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل يفعل المريد فيه، وأن ذلك ليس مغروراً في طبيعته، وأنها تسمى قسراً؛ لأنه لو كان ذلك كذلك، لم يكن للأشياء طبيعة أصلاً، ولا حقيقة، ولا حد. لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء وحدودها من قبل اختلاف أفعالها، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم فإنما تكون عن جسم من خارج. فلا معنى لهذا القول.

وأما قوله: إن وضع فعل الموجود الصادر عنه يقتضي صفة خاصة، أن السؤال يبقى في تلك الصفة، وهو لم اختصت بذلك الموجود، دون ما هو من جنسه.

مثال ذلك: أن الأرض والنار يشتركان في الجسمية. فالقائل: إنها اختلفا بصفة زائدة على الجسمية يلزمه أن يقال: ولم اختصت صفة النار بالنار وصفة الأرض بالأرض؟ ولم لم يكن الأمر على القلب؟ فإن هذا من قول من لا يضع للصفات أنفسها موضوعاً خاصاً بل يجوز وضع كل صفة، في كل موصوف.

وقائل هذا أيضاً هو نافٍ للحد، ونافٍ لاختلاف الموضوعات. واختصاصها بصفات خاصة هو السبب الأول في اختصاص الموجودات بصفات خاصة. وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التي رامت به إبطال الحكمة الشرعية والعقلية، وبالجمل: العقل.

قال أبو حامد:

والثالث: هو أن نسلم أن السماء اختصت بصفة، تلك الصفة مبدأ الحركة، كما اعتقدوه في هوى الحجر إلى أسفل، إلا أنه لا تشعر به، كالحجر.

وقولهم : إن المطلوب بالطبع لا يكون مهروباً عنه بالطبع؛ فتليس؛ لأنه ليس ثم مفاضلة بالعدد عندهم. بل الجسم واحد، والحركة الدورية واحدة. فلا للجسم جزء بالفعل، ولا للحركة جزء بالفعل وإنما يتجزأ بالوهم .

فليست تلك الحركة لطلب المكان، ولا للهرب من المكان. فيمكن أن يخلق جسم، وفي ذاته معنى يقتضى حركة دورية، وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى. لا أن مقتضى ذلك المعنى طلب المكان، ثم تكون الحركة للوصول إليه .

وقولكم : إن كل حركة فهى لطلب مكان، أو هرب منه، إذا كان ضرورياً، فكأنكم جعلتم طلب المكان، مقتضى الطبع. وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها، بل وسيلة إليه .

ونحن نقول : لا يبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى؛ لا طلب مكان. فما الذى يحيل ذلك؟ فاستبان أن ما ذكره، إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر، فلا ينبغي قطعاً انتفاء غيره .

فالحكم بالقطع على السواء أنه حيوان، تحكم محض لا مستند له .

قلت : أما قولهم : إن هذه الحركة ليست هى قوة طبيعية تشبه القوة الطبيعية التى فى الأرض والنار. فحق، وذلك بين مما قالوا : من أن هذه القوة تشاق المكان الملائم للجسم الذى وجوده بهذه القوة. والجسم السماوي، إذ جميع المكان له ملائم، فليس يتحرك بمثل هذه القوة؛ ولذلك سمى هذه القوة الحكماء، لا ثقيلة، ولا خفيفة .

وأما أن هذه القوة هى : بإدراك، أو بغير إدراك. وإن كانت بإدراك، فبأى نحو من الإدراك، فبين من غير هذا .

وتلخيص هذا هو أن نقول : أما التقدير الأول، وهو أن يفرض أن المحرك للسواء جسم آخر غير سماوي، فبين السقوط بنفسه، أو قريب من البين بنفسه. وذلك أن هذا الجسم ليس يمكن فيه أن يحرك الجسم السماوي، دوراً إلا وهو متحرك من تلقائه. كأنك قلت : إنسان، أو ملك، يديرها من المشرق إلى المغرب. ولو كان ذلك كذلك، لكان هذا الجسم المتنفس إما خارج العالم، وإما داخله. ومحال أن يكون خارجه؛ لأنه ليس خارج العالم مكان ولا خلاء على ما تبين في مواضع كثيرة .

ويحتاج أيضاً ذلك الجسم عندما يحرك، أن يثبت على جسم له ساكن، وذلك الجسم الساكن على جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. ومحال أيضاً أن يكون داخل العالم؛ لأنه لو كان لأدرك بالحس، إذ كل جسم داخل العالم محسوس، وكان يحتاج أيضاً إلى جسم آخر يحملها سوى الذى يديرها. أو يكون الذى يديرها هو الذى يحملها ولكان الحامل محتاجاً إلى حامل. وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتنفسة المحركة بعدد حركة الأجرام السماوية .

وكان يسأل أيضاً في هذه الأجسام هل هى من الإسطقسات الأربع، فتكون كائنة فاسدة؛ أو تكون

بسيطة ؟

وإن كانت بسيطة فما طبيعتها ؟

وهذا كله مستحيل، وبخاصة عند مَنْ وقف على طبائع الأجسام البسيطة، وعرف عددها، وعرف أنواع الأجسام المركبات منها. فالاشتغال بهذا هنا لا معنى له.

وقد تبرهن في غير ما موضع، أن هذه الحركة ليست قسراً، إذ كانت مبدأ جميع الحركات، وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات، فضلاً عن الحركات.

وأما التقدير الثاني : وهو أن يكون الله - عزّ وجلّ - يحركها من غير أن يخلق فيها قوة، بها تتحرك، فهو أيضاً قول شنيع بعيد جداً، مما يعلقه الإنسان. وهو شبيه بمن يقول : إن الله تعالى هو الملابس لجميع ما هاهنا، والمحرك له. وما يدرك من الأسباب والمسببات، باطل، ويكون الإنسان إنساناً، لا بصفة خلقها الله تعالى فيه. وكذلك سائر الموجودات.

وإبطال هذا هو إبطال المعقولات ؛ لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها، وهو قول شبيه بقول مَنْ كان يقول من القدماء إن الله تعالى موجود في كل شيء، وهم الرواقيون.

وستكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه إبطال الأسباب والمسببات.

وأما العناد الثالث : فهو يجرى مجرى الطبع، وهو أن يضع أن حركة السماء من قوة فيها طبيعته وصفة ذاتية، لا عن نفس. وأن برهانهم على نفى ذلك باطل ؛ من قبل أنهم بنوا برهانهم على أن حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه المهروب عنه ؛ لأن كل جزء من السماء يتحرك إلى المواضع التي تحرك منها، من قبل أن حركتها دوراً. والحركة الطبيعية في المكان الذي يهرب منه بالحركة هو غير المطلوب ؛ لأن الذي يتحرك منه هو العرضي، والذي يتحرك إليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه.

وهو وضع باطل، من قبل أنهم وضعوا لأجزاء السماء حركات كثيرة لتحركين كثيرين. وذلك بحسب أصولهم ؛ لأنهم يقولون : إن الحركة الدورية واحدة، وإن الجسم المتحرك بها واحد. فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكاناً، فيمكن أن يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها، ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفساً.

والانفصال عن هذا أن قولهم هذا، إنها هو لمن زعم أن تبديل الكواكب مكانها، هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها.

ووضعهم الحقيقي هو أن الحركة الدورية ليس يطلب المتحرك بها مكاناً، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية. وأن ما هذا شأنه، فالمحرك له نفس ضرورة، لا طبيعة لأن الحركة ليس لها وجود إلا في العقل ؛ إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط، وفيه جزء من الحركة غير متقرر الوجود. فالذي يتحرك إلى الحركة، بها هي حركة، هو متشوق لها ضرورة. والذي يتشوق الحركة، فهو متصور لها ضرورة.

وهذا أحد المواضع التي يظهر منها أن الأجرام السماوية هي ذوات عقول، وشوق. وقد يظهر ذلك أيضاً من مواضع شتى ؛ أحدها : أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين

المتضادتين معاً، أعنى الغربية، والشرقية . وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة ؛ فإن المتحرك بالطبيعة، إنما يتحرك حركة واحدة فقط .

وقد تقدم القول فى الأشياء التى حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل . وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها هو عقل برىء من المادة، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور .

وإذا كان ذلك كذلك، فالتحرك عنه عاقل ومتصور، ضرورة . وقد يظهر ذلك أيضاً من أن حركتها شرط فى وجود ما هاهنا من الموجودات، أو حفظها . وليس يمكن أن يكون كذلك عن الاتفاق . وهذه الأشياء لا تبين فى هذا الموضع إلا بياناً ذاتياً ومقتعاً .

المسألة الخامسة عشرة



فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

وقد قالوا : إن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه ؛ لأن كل حركة بالإرادة فهى لغرض ؛ إذ لا يتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك، وإلا فلو استوى الفعل والترك، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى، ليس معناه طلب الرضا، والحذر من السخط؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد هذه الألفاظ، فعلى سبيل المجاز، ويكنى بها عن إرادة العقاب، وإرادة الثوب .

ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه فى المكان ؛ فإنه محال ؛ فلا يبقى إلا طلب القرب فى الصفات ؛ فإن الوجود الأكمل، وجوده وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص .

وللنقصان درجات وتفاوت ؛ فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً، وهو المراد بالملائكة المقربين، أى الجواهر العقلية التى لا تتغير ولا تستحيل، ولا تفنى وتعلم الأشياء على ما هى عليه . والإنسان كلما ازداد قرباً من الملك فى الصفات ازداد قرباً من الله تعالى . ومتتهى طبيعة آدميين الشبه بالملائكة .

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله - عز وجل - وأنه يرجع إلى طلب القرب منه فى الصفات . وذلك للآدمى : بأن يعلم حقائق الأشياء، وبأن يبقى بقاء مؤبداً على أكمل أحواله الممكن له ؛ فإن البقاء على الكمال الأقصى، هو الله تعالى .

والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال، فهو حاضر معهم فى الوجود إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل . فإذا كان كمالهم فى الغاية القصوى بالإضافة إلى سوى الله .

والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات، وفيها ما بالقوة . وكمالاتها منقسمة : إلى ما هو بالفعل، كالشكل الكرى والهيئة وذلك حاضر، وإلى ما هو بالقوة، وهو الهيئة : في الوضع والأين .

وما من وضع معين، إلا وهو ممكن له، ولكن ليس له سائر الأوضاع بالفعل ؛ فإن الجمع بين جميعها غير ممكن .

فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام، قصد استيفائها بالنوع . فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع، وأيناً بعد أين . ولا ينقطع قط هذا الإمكان، فلا تنقطع هذه الحركات . وإنما قصده التشبه بالمبدأ الأول، في نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان في حقه . وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

وقد حصل التشبه من وجهين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع، وهو المقصود بالقصد الأول .

والثاني : ما يترتب : على حركته من : اختلاف النسب في الثلاث، والتربيع، والمقارنة، والمقابلة . واختلاف الطوائع بالنسبة إلى الأرض، فيفيض منه الخير على ما تحت فلك القمر . وتحصل منه هذه الحوادث كلها .

فهذا وجه استكمال النفس السماوية .

وكل نفس عاقلة فمتشوقة إلى استكمال بذاتها .

قلت : كل ما حكاها عن الفلاسفة فهو مذهبهم، أو لازم عن مذهبهم، أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم . إلا ما حكاها من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التي لا تنهاى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ؛ إذ كان غير موصول إليه، ولم يقله أحد إلا ابن سينا . ومعاندة أبي حامد لهذا القول كافية فيما سيأتى بعد .

والذي تقصده السماء عند القوم، إنما هي الحركة نفسها، بما هي حركة ؛ وذلك أن كمال الحى، بما هو حى، هي الحركة . وإنما لحق السكون ها هنا الحيوان الكائن الفاسد بالعرض، أعنى من قبل ضرورة الهوى . وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان، من قبل أنه هوى لانى . وأما الحيوان الذى لا يلحقه تعب ولا نصب، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله في الحركة، وتشبهه بخالقه هو إفادته الحياة لما ها هنا بالحركة .

وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ها هنا ؛ على القصد الأول، أعنى : بالقصد الأول، أن يكون الجرم السماوى إنما خلق من أجل ما ها هنا، فإنَّ الحركة هي فعله الخاص الذى من أجله وجد . فلو كانت هذه من أجل ما ها هنا على القصد الأول و لكان الجرم السماوى إنما خلق من أجل ما ها هنا .

ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص، لكن عن الأفضل، ولا بد يلزم وجود الأنقص كالرئيس مع المرءوس الذي كماله في غير الرئاسة، وإنما الرئاسة ظل كماله . وكذلك العناية بها هاهنا هي شبيهة بعناية الرئيس بالمرءوسين الذين لا نجاة لهم، ولا وجود إلا بالرئيس، وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة، فضلاً عن وجوده.

قال أبو حامد : والاعتراض على هذا، هو أن في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه، ولكننا لا نطول به، ونعود إلى الغرض الذي عيتموه آخرًا، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون، في كل أين، يمكن أن يكون له، حماقة لا طاعة . وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل، وقد كفى المثونة في شهواته وحاجاته، فقام وهو يدور في بلد أو بيت، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد، فاستوفاه بالنوع ؛ فإن فيه استكمالاً وتقريباً . فيسفه عقله فيه ويحمل على حماقة، ويقال : الانتقال من حيز إلى حيز ومن مكان إلى مكان، ليس كمالاً يعند به، أو يتشوف إليه .

ولا فرق بين ما ذكره، وبين هذا .

قلت : قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين : إما رجل جاهل، وإما رجل شرير . وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شرير على جهة الدور ؛ ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الغفلات .

فإنه إن سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي هاهنا هو الذي يحفظ وجودها، ويعد أن يوجدها . وكان هذا الفعل منه دائماً . فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ بمنزلة لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً وأما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى ؟

وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا الاستكمال بأنبات غير متناهية، لقليل فيه إنه رجل مجنون ؛ وهذا هو معنى قوله سبحانه : ﴿ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَكِن بَلَغَ الْإِلْهَالَ طُولًا ﴾ [الإسراء ٧٣] .

وأما قوله فيه : إنه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد، أو جميعها، استوفتها بالنوع ؛ فإنه كلام مختل غير مفهوم إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية بأجزائها، كانت باقية بكليتها؛ وذلك أن : من الحركات ما هي غير باقية لا بأجزائها، ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة . ومنها ما هي باقية بنوعها، فاسدة كائنة بأجزائها، ولكن مع هذا يقال فيها : إنها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير ما موضع من كتبهم، أنه يقال في الحركة : إنها واحدة .

وأما قوله : لأنه لما لم يمكنه استيفؤها بالعدد، استوفاهما بالنوع، فكلام باطل؛ لأن الحركة السماوية واحدة بالعدد. وإنما يقال هذا في الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك أن هذه لما لم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع، وباقية به، من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد .
قال أبو حامد :

والثاني^(١) : هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض، حاصل بالحركة المغربية، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة؟ فإن كان في اختلافها غرض، فهلا اختلفت بالعكس : فكانت التي هي مشرقية، مغربية. والتي هي مغربية مشرقية؟
فإن كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث، باختلاف الحركات، من التثليثات، والتسديسات، وغيرها يحصل بعكسه. وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والأيون^(٢)، كيف، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب؟ استيفاء لما يمكن لها، إن كان في استيفاء كل ممكن كمال .

فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها، وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه الخيالات. وإنما يطلع الله تعالى عليها أنبياءه وأوليائه، على سبيل الإلهام، لا على سبيل الاستدلال. ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم، عن بيان السبب في جهة الحركة، واختيارها.
قلت : هذه معاندة سفسطائية؛ وذلك أن النقلة من مسألة إلى مسألة هو من فعل السفسطائية؛ فإنه كيف يلزم عن عجزهم، إن عجزوا عن إعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء، أن يعجزوا عن إعطاء السبب في حركة السماء، أو أن لا يكون لحركتها علة؟ هذا كلام كله في غاية الركاسة والضعف .

وأما هذه المسألة؛ فما أكثر فرحهم بها؛ لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا الفلاسفة فيها .
والسبب في ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة في إعطاء الأسباب، والمقدار الذي يطلب منها، ويعطى في شيء من الموجودات، فإنه يختلف باختلاف طبائع الموجودات.
وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها، إلا نفس طبائعها وصورها. وأما الأمور المركبة فتلقى لها أسباب فاعلة غير صورها، وهي التي أوجبت تركيبها واقتران أجزائها بعضها ببعض .

مثال ذلك : أن الأرض ليس لها سبب في أن كانت تهوى إلى أسفل، إلا صفة الأرضية. وليس للنار سبب في أن تعلق إلى فوق، إلا نفس طبيعتها وصورتها. وبهذه الطبيعة قيل : إنها مضادة للأرض .
وكذلك الفوق والأسفل، ليس لهما سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى، والأخرى أسفل، بل ذلك بمقتضى طبائعها .

وإذا وجب اختلاف الجهات لأنفسها، واختلاف الحركات، لاختلاف الجهات. فليس هاهنا سبب يعطى في اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات المتحركات، واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها. أعنى أن بعضها أشرف من بعض.

مثال ذلك : أن الإنسان إذا أحس الحيوان يقدم في الحركة إحدى رجله من جهة من بدنه، ثم يتبع به الأخرى .

فقال : لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل، ويؤخر الأخرى، دون أن يكون الأمر بالعكس؟ لم يكن هنالك سبب يوفى في ذلك إلا أن يقال : إنه لا بد في حركة الحيوان، من أن يكون له رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها. وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان : يمين ويسار. وأن اليمين هى التى تقدم ابتداء لقوة تختص بها، وأن اليسار هو الذى يتبع ابتداء فى الأكثر اليمين، لقوة تختص بها. وأنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس. أعنى أن تكون جهة اليمين هى جهة اليسار؛ لأن طبائع الحيوان تقتضى ذلك إما اقتضاء أكثرياً، وإما دائماً.

وكذلك الأمر فى الأجرام السماوية، إذ لو سأل سائل، فقال : لم تتحرك السماء من جهة دون جهة؟

قيل : لأن لها يميناً ويساراً، وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان، إلا أنها يخصها أن جهة اليمين فى بعضها هى جهة اليسار فى البعض. وهى مع هذا الجزء الواحد منها تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل الأيسر الأعسر. فكما أنه لو سأل سائل فقال : إن حركة الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره، ويساره يمينه؛ فلم اختص اليمين بكونه يميناً؛ واليسار بكونه يساراً؟ لقليل له : ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة الجهة المسماة يميناً، اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً، وأن لا تكون يساراً؛ وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً وأن لا تكون يميناً، وأن الأشرف للجهة الأشرف .

كذلك إذا سأل سائل : لما اختصت جهة اليمين فى الحركة العظمى بكونها يميناً وجهة اليسار بكونها يساراً، وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس، كالحال فى أفلاك الكواكب المتحركة؟ لم يكن له جواب إلا أن يقال: الجهة الأشرف اختصت بالحرم الأشرف؛ كالحال فى اختصاص النار بفوق، والأرض بأسفل.

وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية؛ فلضرورة تضاد الحركات هاهنا : أعنى حركة الكون والفساد. وليس فى طبيعة العقل الإنسانى أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل، وفى هذا الموضع .

فلما اعترض عليهم أبو حامد هذه المسألة، وقال : إنه ليس لهم عليها جواب، حكى فى ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة.

فقال :

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أى جهة كانت، وكان انتظام الحوادث الأرضية، يستدعى اختلاف حركات، وتعيين جهات؛ كان الداعى لها إلى أصل الحركة، التقرب إلى الله تعالى. والداعى إلى جهة الحركة، إفاضة الخير على العالم السفلى.

قال : وهذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يتخيل، فلنقض بأن مقتضى طبعه السكون، احترازًا عن الحركة والتغير، وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق، فإنه مقدس عن التغير. والحركة تغير. ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير، فإنه كان ينتفع به غيره وليس تثقل عليه الحركة، ولا تتعبه. فما المانع من هذا الخيال؟

والثاني : أن الحوادث تنبنى على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات، فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية. وقد حصل به الاختلاف، ويحصل به تفاوت النسب؛ فلم تعين جهة واحدة؟ وهذه الاختلافات لا تستدعى إلا أصل الاختلاف. فأما جهة بعينها، فليس بأولى من نقيضها في هذا المعنى.

قلت : إن هذا المتكلم رام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب الغائي، لا من قبل الفاعل. وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك سببًا غائيًا على القصد الثاني، هو ضرورى في وجود ما هنا وإن كان لم يوقف عليه بعد على التفصيل، لكن لا يشك أنها من حركة هاهنا، ولا مسير، ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل في وجود ما هاهنا، حتى لو اختلف منها شيء لاختل الموجود هاهنا. ولكن كثيرًا من هذه الأسباب الجزئية إما أن لا يوقف عليها أصلاً، وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل، وتجربة طويلة، مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في «التدبيرات الفلكية الجزئية» .

فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها سهل، وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها. وقد أدرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى، كالكلدانين وغيرهم؛ فلذلك لا ينبغي ألا يعتقد أن لذلك حكمة في الموجودات؛ إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية.

فإنه إذا كان الأمر في الحيوان كذلك، فهو أحرى أن لا يكون في الأجرام السماوية.

وقد ظهر في الحيوان والإنسان نحو من عشرة آلاف حكمة، في زمان قدره ألف سنة، فلا يبعد أن يظهر في آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التى في الأجرام السماوية.

وقد نجد الأوائل رمزوا في ذلك رموزًا يعلم تأويلها بالحكماء الراسخون في العلم، وهم الحكماء المحققون.

وأما الأول : وهو قوله : إن لقائل أن يقول : إن التشبه بالله تعالى يقتضى له أن يكون ساكنًا؛ لأن الله تعالى يتقدس عن الحركة، لكن اختار الحركة لما فيها من إفاضة الخير على الكائنات.

فإنه كلام مختل فإن الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك. وأن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن. فإذا تشبه الموجود بالله تعالى فإنها يتشبه به بكونه في أفضل حالته، وهي الحركة. وأما الجواب الثاني : فقد تقدم الجواب عنه .

المسألة السادسة عشرة

في إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وإن المراد باللوح المحفوظ، نفوس السموات، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان. لا أنه جسم عريض صلب مكتوب عليه الأشياء، كما يكتب الصبيان على اللوح؛ لأن تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه. وإذا لم يكن للمكتوب نهاية، لم يكن للمكتوب عليه نهاية. ولا يتصور جسم لا نهاية له، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم. ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة



وقد زعموا أن الملائكة السماوية هي نفوس السموات، وأن الملائكة الكروبيين^(١) المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام، وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها، وهي أشرف من الملائكة السماوية؛ لأنها مفيدة، وتلك مستفيدة، والمفيد أشرف من المستفيد؛ ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم، فقال تعالى : ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ [العلق: ٤] لأنه كالنقاش المفيد مثل القلم وشبه المستفيد باللوح . هذا مذهبهم .

والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها؛ فإن ما ذكره من قبل ليس محالاً؛ إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض، وهو ممكن . وأما هذه، فيرجع إلى إثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها . وهذا ربما يعتد استحالة، فيطالب بالدليل عليه؛ لأنه تحكم في نفسه .

(١) الكروبيون : سادة الملائكة وعلى رأسهم ميكايل وجبريل وإسرافيل ، وهي كلمة عبرانية الأصل ، كروب، انظر لسان العرب لابن منظور مادة : ((ك ر ب)) .

قلت : هذا الذى حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة فى علمى إلا ابن سينا: أعنى أن الأجرام السماوية تتخيل، فضلاً عن أن تتخيل خيالات لا نهاية لها.

والإسكندر^(١) يصّرّح فى مقالته المسماة «مبادئ الكل»^(٢) «أن هذه الأجرام ليست متخيلة؛ لأن الخيال إنما كان فى الحيوان من أجل السلامة. وهذه الأجرام لا تخاف الفساد؛ فالخيالات فى حقها باطل، وكذلك الحواس. ولو كان لها خيالات لكان لها حواس؛ لأن الحواس شرط فى الخيالات؛ فكل متخيل حساس ضرورة. وليس ينعكس».

وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ، على ما حكاه عنهم .
وأما تأويل العقول المفارقة التى تحرك فلکاً فلکاً على جهة الطاعة لها ملائكة مقربين، فتأويل جار على أصولهم .

وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية، إذا قصد مطابقة ما أدّى إليه البرهان، وما أتى به الشرع .

قال أبو حامد :

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

فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة؛ فله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية، إذ الجزئيات لا تدرك إلا بالقوة الجسمانية؛ فإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد، أى علم به، سواء كان جزئياً أو كلياً.

ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات، وإحاطة بها، أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض، من كون : بعض أجزائه طالعة، وبعضها غاربة، وبعضها فى وسط سماء قوم، وتحت قوم .

وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة، والمقارنة، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

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

(١) هو الإسكندر الأفروديسى؛ وكان فى أيام ملوك الطوائف بعد الإسكندر المقدونى . ورأى جالينوس واجتمع معه، وكان يلقب جالينوس برأس البغل، وبينه وبينه مشاغبات ومخاصمات. شرح كتب أرسطو. انظر الفهرست لابن النديم (١١٤).

(٢) هو كتاب «مبادئ الكل على رأى أرسطاطاليس» كما ورد فى الفهرست لابن النديم .

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

فإذن الأسباب والمسببات ترتقى في سلسلتها إلى الحركات الجزئية السماوية. فالتصور للحركات متصور للوآزمها، ولوآزم لوازمها إلى آخر السلسلة. ولهذا يطلع على ما يحدث؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب من علته. فمهما تحققت العلة تحقق المعلول. ونحن إنما لا نعلم ما يقع في المستقبل؛ لأننا لا نعلم جميع أسبابها، ولو علمنا جميع الأسباب، لعلمنا المسببات؛ فإننا علمنا أن النار ستلتقي بالقطن مثلاً في وقت معين، فنعلم احتراق القطن، ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل، فنعلم أنه سيشبع. وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف، إذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز، وعرفه. فنعلم أن سيتغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها، فيقع لنا حدث بوقوع المسبب. فإن عرفنا أغلبها، أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع. فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة بجميع المسببات .

إلا أن السمويات كثيرة، ثم لها اختلاط بالحوادث الأرضية، وليس في القوة البشرية الاطلاع عليه، ونفوس السموات مطلعة عليها؛ لاطلاعها على السبب الأول، ولوآزمها، ولوآزم لوازمها، إلى آخر السلسلة .

ولهذا زعموا أن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ، ومطالعته. ومهما اطلع على الشيء، ثم بقي ذلك بعينه في حفظه. وربما تسارعت القوة التخيلية إلى محاكاتها؛ فإن من غريزتها محاكاتها، الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة، أو الانتقال منها إلى أصدادها، فينمحي الإدراك الحقيقي عن الحفظ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ، فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال الرجل بشجر والزوجة بخف والخادم ببعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر، فإن البذر سبب للسراج الذي هو سبب الضياء. وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس، مبذول؛ إذ ليس ثم حجاب، ولكننا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات عليها. فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية صرفنا عنه. وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما للاتصال .

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

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام. لكن جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة . ومعناه هذا الذي ذكرناه .

فهذا ما أردنا أن نوردده ليفهم مذهبهم .

قلت : قد قلنا : إن هذا الرأي ما نعلم أحداً قال به إلا ابن سينا .

وأما الدليل الذى حكاه عنه، فهو واهى المقدمات، وإن كانت مقنعة جدلية . وذلك أنه يضع أن كل مفعول جزئى؛ فإنه إنما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئى لذلك المفعول، وحركات جزئية بها، يكون ذلك المفعول الجزئى. ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهى أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية. فيلزم عن ذلك أن يكون يصدر عنها ما يصدر من المفعولات الجزئية، والأفعال الجزئية، عن تصور جزئى، وهو الذى يسمى خيالا .

وهذا ليس يظهر فى الصنائع فقط، بل فى كثير من الحيوان الذى يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت، وغير ذلك .

والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئى عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها.

مثال ذلك : أن الصانع إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلى عام، لا يختص بخزانة دون خزانة، وكذلك الأمر فيما يصدر من الصنائع بالطبع عن الحيوانات. وكأن هذه الخيالات هى واسطة بين الإدراكات الكلية والجزئية وأعنى أنها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص به. فالأجرام السماوية إن كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذى هو من طبيعة الكلى، لا الخيال الجزئى المستفاد من الحواس. ولا يمكن أن تكون أفعالنا صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى القوم أن الصور الخيالية التى تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة هى كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التى يفرّ بها البُغَاث^(١) من الجوارح، والتى بها تصنع النحل بيوتها .

وأما الصانع الذى يحتاج إلى مثال جزئى محسوس، فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر عنه من الجزئيات .

وهذا الخيال الكلى هو الباعث للإرادة الكلية التى لا تقصد شخصا دون شخص. وأما الإرادات الجزئية فهى التى تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد. وهذا لا يوجد فى الأجرام السماوية. وأما أن توجد إرادة عامة للشيء الكلى، بما هو كلى، هو مستحيل؛ لأن الكلى ليس له وجود خارج الذهن، ولا هو كائن فاسد .

فتقسيمه أولا الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب، اللهم إلا أن يقال : إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير أن يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا.

وقوله : إن الإرادة الكلية ليس يحصل عنها جزئى خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص

(١) البغاث : طائر أبغث اللون - فيه بقع بيض وسود - أصغر من الرخم بطنى الطيران .

شخصاً دون شخص، بل خيال عام، كحال الملك في اتخاذ الأجناد المقاتلة. وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه، فليس تتعلق به إرادة أصلاً، ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة التي قلنا .

فالأجرام السماوية، إن تبين من أمرها أنها تعقل ما هاهنا من جهة ما تتخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي تلزم الحدود، لا من جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الإحساسات. والأظهر أن لا يكون ذلك عن التصور الجزئي، وبخاصة إذا قيل : إنها يصدر عنها هاهنا إنما يصدر على القصد الثاني .

لكن مذهب القوم أنها تعقل نفسها، وتعقل ما هاهنا .

وهل تعقل ما هاهنا على أنه غير ذاتها؟

فيه نظر . يفحص عنه في المواضع الخاصة به .

وبالجملة : إن كانت عالمة، فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم .

وأما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي . فهو شيء انفرد به ابن سينا . وآراء القدماء

في ذلك غير هذا الرأي .

وأما وجود علم لأشخاص غير متناهية بالفعل، من جهة ما هو علم شخصي، فشيء ممتنع . وأعني

بالعلم الشخصي الإدراك المسمى خيلاً . ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحي في هذا الموضع،

إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة . وهو فعل سفسطائي، لا جدلي .

وهذا الذي قلته من أمر تحيّل الأجرام السماوية، خيلاً متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو

قول مقنع .

والذي يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلاً؛ لأن هذه الخيالات كما قلنا ؛

إنما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة، وهي أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل؛ ولذلك

كان تصورنا كائناً فاسداً . وتصور الأجرام السماوية إذ كان غير كائن ولا فاسد، فيجب أن لا يقترن

بخيال، وأن لا يستند إليه بوجه من الوجوه؛ ولذلك ليس ذلك الإدراك، لا كلياً ولا جزئياً، بل يتحد

هناك العلمان، ضرورة، أعني الكلى والجزئي . وإنما تتميز هاهنا في المواد من قبل تلك . ومن هذه الجهة

وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا، وما أشبه ذلك . وهذا يبين على التمام في موضعه .

قال أبو حامد :

والجواب أن نقول : تنكرون على من يقول : إن النبي ﷺ يعرف الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل

الابتداء؟

وكذا من يرى في المنام فإنها يعرفه بتعريف الله تعالى... أو بتعريف ملك من الملائكة، فلا

يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه، فلا دليل في هذا . ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم؛

فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعاً، فلا متمسك في الشرعيات بنفى

التمسك بمسالك العقول .

وما ذكرتموه، وإن اعترف بإمكانه، مهما لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات، فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه؛ وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع، لا من العقل .
وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً فمبنى على مقدمات كثيرة، لسنا نطول بإبطالها، ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها :

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

الثانية : أنه إن سلم ذلك مساححة به لكم فقولكم إنه يفتقر إلى تصور جزئي للحركات الجزئية غير مسلم، بل ليس ثم جزء عندكم، في الجسم؛ فإنه شيء واحد وإنما يتجزأ بالوهم، ولا في الحركة؛ فإنها واحدة بالاتصال، فيكفي تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها، كما ذكروه، ويكفيها التصور الكلي، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة الكلية والجزئية مثلاً، ليفهم غرضهم : فإذا كان للإنسان غرض كلي في أن يحج بيت الله تعالى، مثلاً، فهذه الإرادة الكلية لا تصدر منها الحركة؛ لأن الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة، بمقدار مخصوص، بل لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه إلى البيت تصور، بعد تصور، للمكان الذي يتخطاه، والجهة التي يسلكها. ويتبع كل تصور جزئي إرادة جزئية للحركة، عن المحل الموصول إليه بالحركة .

فهذا ما أرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي، وهو مسلم؛ لأن الجهات متعددة في التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة، فيفتقر تعيين مكان عن مكان، وجهة عن جهة، إلى إرادة أخرى جزئية .
وأما الحركة السماوية فلها وجه واحد، فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها، وفي حيزها، لا تجاوزها. والحركة المرادة وليس ثم إلا وجه واحد، وضرب واحد، وجسم واحد فهو كهوى الحجر إلى أسفل؛ فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق. وأقرب الطرق الخط المستقيم، فتعين الخط المستقيم، فلم يفتقر إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية للمركز، مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد، والصدور عنه . فكذا يكفي في تلك الحركة، الإرادة الكلية للحركة، ولا يفتقر إلى مزيد.
فهذه مقدمة تحكموا بوضعها .

قلت : أما قول أبي حامد : «والجواب أن يقال بم تنكرون إلى قوله ... فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه» . هو جواب من جنس المسموع، لا من جنس المعقول، فلا معنى لإدخاله في هذا الكتاب. والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع؛ فإن أدركته استوى الإدراك، وكان ذلك أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه وإن يدركه الشرع فقط .

واعترضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسألة، فلا معنى أيضاً لإدخاله. وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا ليس بشيء .

وأما المعاندة العقلية التي أتى بها في هذا الباب لابن سينا فهي معاندة صحيحة؛ فإنه ليس للسماء

حركات جزئية، في مسافات جزئية، حتى يقتضى ذلك أن يكون لها تخيل، فإن المتنفس الذى يتحرك حركات جزئية، في أمكنة جزئية له لا محالة تخيل لتلك التى يتحرك عليها، ولتلك الحركات؛ إذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالبصر .

والمستدير كما قال ، إنما يتحرك من حيث هو مستدير، حركة واحدة، وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفنة جزئية، فيما دونها من الموجودات؛ فإنه ليس المقصود عنده من تلك الجزئيات إلا حفظ الأنواع فقط، التى تلك الجزئيات جزئيات لها، لا وجود جزئى جزئى من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئى؛ فإنه إن كان الأمر كذلك، لزم أن تكون السماء ولا بد متخيلة .
فالنظر إنما هو فى الجزئيات الحادثة عنها، فى : هل هى مقصودة لأنفسها؟ أو لحفظ النوع فقط؟ وليس يمكن أن يبين هذا فى هذا الموضع . لكن يظهر أن هاهنا ولا بد عناية بالجزئيات من جهة وجود المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بها يحدث فى المستقبل، وهى فى الحقيقة عناية بالنوع .

قال أبو حامد :

المقدمة الثالثة : وهو التحكم البعيد جدًا، قولهم : إنه إذا تصوّر الحركات الجزئية، تصوّر أيضًا توابعها ولوازمها .

وهذا هوس محض، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته، ينبغى أن يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ، ومجاورة، وهو نسبته إلى الأجسام التى فوقه، وتحتة، ومن جوانبه، وأنه إذا مشى فى شمس ينبغى أن يعلم المواضع التى يقع عليها ظله، والمواضع التى لا يقع . وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع فى تلك المواضع . وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه . وما يحصل من التفرق فيها . وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن من الاستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة . وما يستحيل من أجزائه إلى العرق وهلم جرا إلى جميع الحوادث فى بدنه، وفى غيره من بدنه، مما الحركة علة فيه، أو شرط، أو مهبط، أو معدّ، وهو هوس، لا يتخيله عاقل، ولا يغترّ به إلا جاهل .
وإلى هذا يرجع هذا التحكم .

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك، هى الموجودة فى الحال، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها فى الاستقبال . فإن قصرتموه على الموجود فى الحال بطل اطلاعه على الغيب، واطلاع الأنبياء عليهم السلام فى اليقظة، وسائر الخلق فى النوم، على ما سيكون فى الاستقبال بواسطته، ثم بطل مقتضى الدليل؛ فإنه تحكم بأن من عرف الشئ عرف لوازمه وتوابعه، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية، وأسباب جميع الحوادث حاضرة فى الحال؛ فإنها هى الحركة السببية، ولكن تقتضى المسبب : إما بواسطة، أو بوسائط كثيرة . وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر، فكيف يعرف تفصيل الجزئيات فى الاستقبال إلى غير نهاية؟ وكيف يجتمع فى نفس مخلوق، فى

حالة واحدة، من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعدادها، ولا غاية لأحاديها؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك، فليأس من عقله.

فإن قلبوا علينا هذا في علم الله تعالى، فليس تعلق علم الله، بالاتفاق، بمعلوماته، على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات، بل مهما دار نفس الفلك دورة نفس الإنسان، كان من قبيل نفس الإنسان، فإنه شاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة، فإن لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله. فإن لم يكن غالباً على الظن، فهو ممكن، والإمكان يبطل دعواهم القطع قطعوا به.

فإن قيل: حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء، ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب، والحرص، والحقد، والحسد، والجوع، والألم، وبالجملة عوارض البدن، وما تورده الحواس عليه، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد، شغلها من غيره.

وأما النفوس الفلكية، فبرية عن هذه الصفات، لا يعترها شاغل، ولا يستغرقها هم، وألم، وإحساس، فعرفت جميع الأشياء.

قلنا: وبم عرفتم أنه لا شاغل لها؟ وهل كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول مستغرقاً لها، وشاغلاً لها، عن تصور الجزئيات المفصلة؟ أو ما الذي يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة، وهذه الموانع المحسوسة؟ ومن أين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من أنفسنا، وفي العقلاء شواغل عن علو الهمة، وطلب الرياسة ما يستحيل تصويره عند الأطفال، ولا يعتقدونها شاغلاً ومانعاً، فمن أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية؟

هذا ما أردنا أن نذكره في العلوم الملقبة عندهم بالإلهية.

قلت: أما استبعاده أن يكون هاهنا عقل برىء من المادة، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها فليس امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها، ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها؛ لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة.

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع على كل جزئي متخيل.

وأما وجود ما لا نهاية له، في العلم القديم، وكيف يقع الإعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للإنسان، من قبل العلم القديم، فأمر يدعى القوم أن عندهم بيانه، من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل، لا من الجزئي الذي يخص وقتها والأشخاص المعروفة عندها؛ لأن النفس هي بالقوة جميع الموجودات، وما بالقوة فهو يخرج إلى الفعل؛ إما من قبل الأمور المحسوسة، وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود: أعنى العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة، لا من جهة أن في ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لها.

وبالجملة: فيزعمون أنه قد اتحد العلمان: الكلي والجزئي، في العلم المفارق للمادة. وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما هاهنا انقسم إلى كلي، وجزئي، وليس ذلك العلم، لا كلياً ولا جزئياً.

وهذا أو ضده، ليس يمكن أن يتبين في هذا الموضوع، وإنما التكلم في هذه الأشياء في هذا الموضوع، بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية، ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً، ولا إقناعاً في بادئ الرأي .
فصرب بعضها ببعض، أعنى جعل يعرض بعضها على بعض؛ فإن ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه؛ لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني، ولا إقناعي .
وكذلك العلم بالفروق التي بين نفوس الأجرام السماوية، وبين نفس الإنسان، هي كلها مطالب غامضة .

ومتى تكلم في شيء منها في غير موضعه، أتى الكلام فيها : إما غريباً، وإما إقناعياً، وفي بادئ الرأي أعنى من مقدمات ممكنة . مثل قولهم : إن النفس الغضبية والشهوانية تعوق النفس الإنسانية عن إدراك ما شأن النفس أن تدركه؛ فإن هذه الأقاويل وأمثالها، يظهر من أمرها أنها ممكنة، وأنها تحتاج إلى أدلة وأنها يتطرق إليها إمكانات كثيرة متقابلة .
فهذا آخر ما رأينا أن نذكره في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب^(١) في المسائل الإلهية، وهي معظم ما في هذا الكتاب .
ثم نقول بعد هذا - إن شاء الله تعالى - في المسائل الطبيعية .

الطبيعيات



أقسام الطبيعيات - مسائل الطبيعيات

أما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر أقسامها . إلى قوله : وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل^(٢) .
قلت : أما ما عدده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو . وأما العلوم التي عددها على أنها فروع له، فليست كما عدها . أما الطب . فليس هو من العلم الطبيعي، وهو صناعة عملية تأخذ مبادئها من العلم الطبيعي؛ لأن العلم الطبيعي نظري، والطب عملي . وإذا تكلمنا في شيء مشترك للعلمين، فمن جهتين . مثل تكلمنا في الصحة والمرض، وذلك أن صاحب العلم الطبيعي ينظر في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية . والطبيب ينظر فيها من حيث يحفظ أحدهما^(٣) ويبطل الآخر^(٤) . أعنى أنه ينظر في الصحة من حيث يحفظها، وفي المرض من حيث يزيله .

(١) أي كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» .

(٢) لم يثبت ابن رشد كلام الغزالي في تهافت الفلاسفة كاملاً، وإنما ذكره مختصراً انظره بالتفصيل في تهافت الفلاسفة نفس المسألة .

(٣) أي الصحة . (٤) أي المرض .

وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضًا منها، وإنما هو علم بتقدمة المعرفة بما يحدث في العالم، وهو نوع من الزجر والكهانة. ومن هذا الجنس أيضًا علم الفراسة؛ إلا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة، لا المستقبلية.

وعلم التعبير هو أيضًا من نحو علوم تقدمية المعرفة بما يحدث. وليس هذا الجنس من العلم، لا نظريًا ولا عمليًا وإن كان قد يظن به أنه يتفجع به في العمل.

وأما علوم الطَّلَسَّات^(١)، فهي باطلة؛ فإنه ليس يمكن إن وضعنا أن للنصب الفلكية تأثيرًا في الأمور المصنوعة، أن يكون ذلك التأثير لها إلا في المصنوع، لا أن يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه.

وأما علوم الحيل : فهي داخلية في باب التعجب، ولا مدخل لها في الصنائع النظرية.

وأما الكيمياء : فصناعة مشكوك في وجودها. وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه؛ لأن الصناعة قصارها إلى أن تتشبه بالطبيعة، ولا تبلغها في الحقيقة. وأما هل تفعل شيئًا يشبه في الجنس الأمر الطبيعي؟ فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك، ولا إمكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان.

وأما المسائل الأربع التي ذكر، فنحن نذكر واحدة واحدة منها :
قال أبو حامد :

المسألة الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات، اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور، ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب.

والثانية : قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها، ليست منطبعة في الجسم. وأن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن، بانقطاع التدبير، وإلا فهو قائم بنفسه في كل حال. وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي.

والثالثة : قوله : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها.

والرابعة : قولهم : إن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد.

وإنما لزم النزاع في الأولى من حيث إنه ينبغي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، مثل : قلب العصا ثعبانًا، وإحياء الموتى، وشق القمر. ومن جعل مجازي العادات لازمة لزومًا ضروريًا، أحال جميع ذلك، وأولوا ما في القرآن من إحياء الموتى، وقالوا : أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم.

(١) الطَّلَسَّات : خطوط وأعداد يزعم كاتبها أنه يربط بها روحانيات الكواكب وهي ما يكتبه السحرة والدجالون بطريقة غير مفهومة بقصد الأذى على زعمهم.

وأولوا تلقف العصا السحرية السحرة، على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يدى موسى، شبهات المنكرين. وأما شق القمر، فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر^(١).

لم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا فى ثلاثة أمور :

أحدها : فى القوة المتخيلة؛ فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت، ولم تستغرقها الحواس والاشتغال، أطلعت على اللوح المحفوظ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل. وذلك فى القطة للأنبياء، ولسائر الناس فى النوم. فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة.

الثانى : خاصية فى القوة العقلية النظرية، وهو راجع إلى قوة الحدث، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم، فرب ذكى، إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل. وإذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه. وبالجمله إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة. وإذا خطر فى ذهنه حد النتيجة، خطر بباله الحد الأوسط الجامع بين طرفى النتيجة.

والناس فى هذا منقسمون : فمنهم من يتنبه بنفسه، ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه، ومنهم من لا يدرك من التنبيه إلا بتعب كثير.

وإذا جاز أن ينتهى طرف النقصان إلى من لا حدس له أصلا لا حدث له أصلا، حتى لا يتهيا لفهم المعقولات مع التنبيه جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة، إلى أن يتنبه لكل المعقولات، أو لأكثرها، وفى أسرع الأوقات وأقربها.

ويختلف ذلك بكمية فى جميع المطالب، أو بعضها، وفى الكيفية، حتى يتفاوت فى السرعة والقرب. فرب نفس مقدسة صافية تستمر حدسا فى جميع المعقولات، وفى أسرع الأوقات. فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم بل كأنه متعلم من نفسه. وهو الذى وصف بأنه ﴿يَكَادُرُ تَيْهَاتِيْضِيٍّ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ﴾ [النور: ٥٣].

الثالث : القوة النفسية العملية، وقد تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر.

ومثاله : أن النفس منا إذا توهمت شيئا خدمتها الأعضاء والقوى التى فيها، فتتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة، حتى إذا توهم شيئا طيب المذاق، تحلبت أشداقه^(٢)، وانتهضت القوة الملعبه الفياضة باللعباب من معادنه. وإذا تصور الوقاع^(٣) انتهضت القوة فنشرت الآلة، بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء، طرفاه على حائطين، اشتد وهمه للسقوط، فانفعل الجسم بتوهمه، وسقط، ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه، ولم يسقط. وذلك لأن الجسم والقوى الجسمانية، خلقت خادمة مسخرة للنفوس. ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها، فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه

(١) فى الأصل «يتوتر» والصواب ما أثبتناه.

(٢) تحلبت اللعاب: سأل، ويقال: تحلب العرق، وتحلب الفم، وتحلب العين.

(٣) الوقاع: يعنى الجباع.

القوة الطبيعية في غير بدنه؛ لأن نفسه ليست منطبعة في بدنه، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره خلق ذلك في جبلته؛ فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح، أو نزول مطر، أو هجوم صاعقة، أو تزلزل أرض تنخسف بقوم، وذلك موقف حصوله على حدوث برودة، أو سخونة، أو حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة، أو البرودة. وتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر. ويكون ذلك معجزة للنبي، ولكن إنها يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول. ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً، أو ينشق القمر الذي لا يقبل الانخراق.

فهذا مذهبهم في المعجزات، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكره، وأن ذلك مما يكون للأنبياء، وإننا ننكر اقتصارهم عليه، ومنعهم قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى وغيره. فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ولأمر آخر، وهونصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء، فلنخض في المقصود.

قلت: أما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول؛ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التي لا يجب أن يتعرض للفحص عنها، وتجعل مسائل؛ فأنا مبادئ الشرائع، والفاحص عنها، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة، مثل: هل الله تعالى موجود؟ وهل السعادة موجودة؟ وهل الفضائل موجودة؟ وأنه لا يشك في وجودها^(١). وأن كيفية وجودها، هو أمر ألهى معجز عن إدراك العقول الإنسانية.

والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً. ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصة الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة، قبل حصول الفضيلة.

وإذا كانت الصنائع العلمية لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها المعلم أولاً؛ فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العملية.

وأما ما حكاه في أسباب ذلك عن الفلاسفة، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا. وإذا صحَّ الوجود، وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم، ولا قوة في جسم بغير استحالة؛ فإن ما أعطى من ذلك السبب ممكن، وليس كل ما كان ممكناً في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله. فإن الممكن في حق الإنسان معلوم، وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه. فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه.

وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الإنسان. وإذا تأملت المعجزات التي صحَّ وجودها، وجدتها من هذا الجنس. وأبينها في ذلك كتاب الله

(١) يرى ابن رشد أن الفلاسفة القدماء لم تكن تشك في هذه الأمور، وخاصة في وجود الله. وهذا يتبين لنا أن الفلسفات الإلحادية لم تنشأ إلا في عصور متأخرة.

العزیز الذی لم یکن کونه خارقاً عن طریق السماع، کانقلاب العصاحیه؛ وإنما ثبت کونه معجزاً بطریق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد، ویوجد، إلى یوم القیامة .

وبهذا فافت هذه المعجزات سائر المعجزات. فلیکتف بهذا من لم یقنع بالسکوت عن هذه المسألة، ولیعلم أن طریق الخواص فی تصدیق الأنبیاء طریق آخر قد نبّه علیه أبو حامد فی غیر ما موضع. وهو الفعل الصادر عن الصفة التی بها سمی النبی نبیاً؛ الذی هو الإعلام بالغیوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفیده من الأعمال ما فیهِ سعادة جمیع الخلق.

وأما ما حکاه فی الرؤیا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا ابن سینا . والذی یقول به القدماء فی أمر الوحی والرؤیا إنما هو عن الله - تبارک وتعالی - بتوسط موجود روحانی لیس بجسم، وهو واهب العقل الإنسانی عندهم. وهو الذی تسمیه الخذاق منهم العقل الفعال ویسمی فی الشریعة ملکاً.

فلنعد إلى ما قاله فی المسائل الأربع .

المسألة الأولى من الطبیعیات



وهی المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة

قال أبو حامد :

الاقتران بین ما یعتقد فی العادة سبباً، وما یعتقد مسبباً، لیس ضرورياً عندنا . بل کل شیئین لیس هذا ذاك، ولا ذاك هذا. ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر. ولا نفیه متضمن لنفی الآخر. فلیس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر. ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الری والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعال المسهل. وهلم جراً إلى کل المشاهدات من المقترنات فی الطب والنجوم والصناعات والحرف .

وأن اقترانها لما سبق من تقدیر الله سبحانه، لخلقها على التساوق، لا لکونه ضرورياً فی نفسه، غیر قابل للفوت بل لتقدیر.

وفی المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحیاة مع جز الرقبة، وهلم جراً إلى جمیع المقترنات .

وأنکر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالة .

والنظر فی هذه الأمور الخارجة عن الحصر یطول، فلنعلن مثلاً واحداً، وهو : الاحتراق، والقطن مثلاً، مع ملاقة النار .

فإننا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق. ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادًا محترقًا دون ملاقات النار، وهم ينكرون جوازه.

وللكلام في هذه المسألة ثلاث مقامات :

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

وهذا مما ننكره، بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن، والتفريق في أجزائه، وجعله حرقاً^(١) ورمادًا هو الله تعالى، إما بواسطة الملائكة، أو بغير واسطة. فأما النار فهي جهاد لا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار. والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه؛ إذ لا خلاف في أن اتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات، ليس يتولد عن الطبائع المحصورة، في الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. ولا أن الأب فاعل الجنين بإيقاع النطفة في الرحم. ولا هو فاعل حياته، وبصره، وسمعه، وسائر المعاني التي فيه .

ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به. بل وجودها من جهة الأول : إما بغير واسطة، وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة. وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع. والكلام معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به. بل نبين هذا بمثال : وهو أن الأكمة^(٢)، لو كان في عينه غشاوة، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه نهارًا، وفتح أجفانه فرأى الألوان، ظن أن الإدراك الحاصل في عينيه لصور الألوان، فاعلة فتح البصر، وأنه مهما كان بصره سليمًا ومفتوحًا ولا حجاب مرتفعًا والشخص المقابل متلوثًا فيلزم لا محالة أن يبصر، ولا يعقل أن لا يبصر. حتى إذا غربت الشمس، وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره .

فمن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادئ للوجود، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقات بينهما؟ إلا أنها ثابتة ليس تنعدم، ولا هي أجسام متحركة، فتغيب. ولو انعدمت أو غابت، لأدركتنا التفرقة، وفهمنا أن ثم سببًا وراء ما شهدنا .

وهذا ما لا مخرج عنه على قياس أصلهم .

ولهذا اتفق محققوهم^(٣) على أن هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام، وعلى الجملة، عند اختلاف نسبها، إنها تفيض من عند واهب الصور، وهو ملك، أو

(٢) الأكمة : الأعمى أو الذي به عمش .

(١) الحرق : ما تقع فيه النار عند القدح من طرفة ونحوها .

(٣) من الفلاسفة .

ملائكة، حتى قالوا : انطباع صورة الألوان في العين، يحصل من جهة واهب الصور. وأنا طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدات ومهينات لقبول المحل هذه الصورة، وطردها هذا في كل حادث.

وهذا يبطل دعوى من يدعى أن النار هي الفاعلة للاحتراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحة، إلى غير ذلك من الأسباب .

قلت : أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي . والمتكلم بذلك : إما جاحد بلسانه لما في جنانه، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك . ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها، أو إنها تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق، وإما غير مفارق. فأمر ليس معروفاً بنفسه، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً، لموضع ما هاهنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها فإن ذلك ليس بحق؛ فإن التي لا تحس أسبابها إنها صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسباب .

فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة، فما ليس بمجهول، فأسبابه محسوسة، ضرورة .

وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه، والمجهول. فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وأيضاً فإذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الوجود إلا بفهمها؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات، هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء. وأسأوها وحدودها. فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً، ولا شيئاً واحداً لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه، أو انفعال يخصه، أو ليس له ذلك؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة. وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد. وإذا ارتفعت طبيعة الواحد، ارتفعت طبيعة الموجود. وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه؟ أو هي أكثرية؟ أو فيها الأمران جميعاً؟

فمطلوب يستحق الفحص عنه؛ فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات، إنما يقع بإضافة ما، من الإضافات التي لا تنهاى، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة؛ ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس، فعلت ولا بد؛ لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى

الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره. لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق، ما دام باقية لها اسم النار وحدها.

وأما أن الموجودات المحدثه لها أربعة أسباب: فاعل، ومادة، وصورة، وغاية. فذلك شيء معروف بنفسه. وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات، وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب. أعني التي سماها قوم مادة، وقوم شرطاً ومحلاً والتي يسميها قوم صورة، وقوم صفة نفسية. والمتكلمون يعترفون بأن هاهنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط، مثل ما يقولون: إن الحياة شرط في العلم.

وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق، وحدوداً، وأنها ضرورية في وجود الموجود. ولذلك يطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب، على مثال واحد. وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء، وهو الذي يسمونه الدليل، مثل ما يقولون: إن إتياناً في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً، وكون الموجود مقصوداً به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به. والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها. وبه يفتقر من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن هاهنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم، ورفع له، فإنه يلزم أن لا يكون هاهنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً؛ بل إن كان فمظنون، ولا يكون هاهنا برهان، ولا حد أصلاً. وترفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين.

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً. وأما من يسلم أن هاهنا أشياء بهذه الصفة، وأشياء ليست ضرورية، وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً، وتوهم أنها ضرورية، وليست ضرورية. فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سموا مثل هذا، عادة، جاز، وإلا فما أدري ما يريدون باسم العادة؛ هل يريدون أنها عادة الفاعل؟ أو عادة الموجودات؟ أو عادتنا؟ عند الحكم على هذه الموجودات.

ومحال أن يكون الله تعالى عادة؛ فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل، توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله عز وجل يقول: ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفنح ٢٣]، ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر ٤٣].

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات، فالعادة لا تكون إلا لذى النفس. وإن كانت في غير ذى نفس، فهي في الحقيقة طبيعة.

وهذا غير ممكن، أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً، وإما أكثرياً. وإما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات؛ فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه، وبه صار العقل عقلاً.

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة، فهو لفظ مموه، إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي، مثل ما نقول: جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد أنه يفعله في الأكثر. وإن كان هذا هكذا، كانت الموجودات كلها وضعية، ولم يكن هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم.

فكما قلنا، لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً، ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج، فعلة شرط في فعلها، بل في وجودها فضلاً عن فعلها.

وأما ما جوهر هذا الفاعل، أو الفاعلات؟ ففيه اختلاف الحكماء من وجه، ولم يختلفوا من وجه. وذلك أنهم كلما اتفقوا على: أن الفاعل الأول هو برئء عن المادة، وأن هذا الفاعل فعلة شرط في وجود الموجودات، وفي وجود أفعالها، وأن هذا الفاعل يتناول فعلة هذه الموجودات بوساطة معقول له هو غير هذه الموجودات؛ فبعضهم جعله الفلك فقط، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى، وهو الذي يسمونه واهب الصور.

والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه.

وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى.

فإن كنت ممن يشاق إلى هذه الحقائق فاسلك الأمر من بابه.

وإنما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية، وبخاصة النفسانية؛ لأنهم لم يقدرُوا أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد، والرطب واليابس التي هي أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم وتفسده. والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر هاهنا مما ليس له سبب ظاهر إلى الحار والبارد والرطب واليابس. ويقولون: إنه عندما تمتزج هذه الإسطقسات امتزاجاً ما تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة، مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض.

وقد عُثِيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء.

المقام الثاني: مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض عن مبادئ الحوادث. ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة، إلا أن تلك المبادئ أيضاً تصدر الأشياء عنها بالزوم والطبع، لأعلى سبيل التروى والاختيار، صدور النور من الشمس.

وإنما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها؛ فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس وبرده حتى يستضيء به موضع آخر، والمدر^(١) لا يقبل، والهواء لا يمنع نفوذ نوره، والحجر يمنع. وبعض الأشياء يلين بالشمس، وبعضها يتصلب. وبعضها يبيض كثوب القصار، وبعضها يسود

كوجهه. والمبدأ واحد، والآثار مختلفة؛ لاختلاف الاستعدادات في المحل. فكذا مبادئ الوجود فياضة بها هو صادر منها، لا منع عندها ولا بخل، وإنما التقصير في القوابل.

وإذا كان كذلك، فمهما فرضنا النار بصفقتها، وفرضنا قطعتين متماثلتين، لاقتا النار على وتيرة واحدة، فكيف يتصور أن تحترق إحدهما دون الأخرى، وليس ثم اختيار؟ وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام في النار، مع عدم الاحتراق، وبقاء النار، نارًا. وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار؛ وذلك يخرجها عن كونها نارًا، أو بقلب إبراهيم عليه السلام ورده حجرًا، أو شيئًا لا يؤثر فيه النار. ولا هذا ممكن، ولا ذاك ممكن.

قلت: إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج، فهو لا يقدر أن يقول: إن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل، ولكن يقول: إنها تفعل بعضها في بعض استعدادًا لقبولها الصور عن المبدأ الذي من خارج.

ولكن لست أعلم أحدًا قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق وإنما قالوا ذلك في الصور الجوهرية. وأما الأعراض فلا، فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها. وكذلك سائر الكيفيات الأربع، لكن من حيث يحفظ بها حرارة النار الإسطقسية، والحرارة التي تصدر من الأجرام السماوية.

وأما ما نسبته إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع، لا بالاختبار، فلم يقل به أحد يعتد به، بل كل ذي علم فاعل عندهم باختيار. لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين لا أفضلها. واختيارها ليس لشيء يكمل ذواتها؛ إذ كان ليس في ذاتها نقص؛ بل ليكمل به من الموجودات من في طباعه نقص.

وأما ما نسبته من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل السلام^(١)؛ فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل، في مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد.

وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها، ولا يعرض لها بنفى ولا بإبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك؛ لأن المشى على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بها هو إنسان بل وبها هو إنسان عالم؛ ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها - ولا بد - الواضع لها؛ فإن جحدتها والمناظرة فيها مبطل لوجود الإنسان؛ ولذلك وجب قتل الزنادقة.

فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هي أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية فلا بد أن يعترف

(١) كذا في الأصل، ولعلها «الإسلام».

بها، مع جهل أسبابها؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم؛ لأنها مبادئ تثبت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل. ولا فيما يقال منها بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق. فإن تهادى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧].

هذه هي حدود الشرائع، وحدود العلماء .

قال أبو حامد :

والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة. وقد فرغنا عن إبطال دعواهم في ذلك، في مسألة حدث العالم. فإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاجترار بإرادة عند ملاقة القطنة النار، أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقة .

قلت : الذي وضع ههنا أنه قد ثبت إيهاماً للخصم هو الذي يدافع به الخصم، ويقول : لا دليل عليه. وأن الفاعل الأول يفعل الإحراق دون واسطة خلقها؛ لتكون من النار؛ فإن دعوى مثل هذا ترفع الحس في وجود الأسباب والمسببات، فلا يشك أحد من الفلاسفة في أن الإحراق الواقع في القطن من النار مثلاً، أن النار هي الفاعلة له، لكن لا بإطلاق، بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلاً عن إحراقها، وإنما يختلفون في هذا المبدأ ما هو ؟ هل هو مفارق، أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار؟

قال أبو حامد، محبباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة؛ فإنه إذا أنكرتم لزوم المسببات عن أسبابها إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين، بل أمكن تفتنه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له. ومن وضع كتاباً في بيته، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً. ولو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً، أو ترك الرماد، فليجوز انقلابه مسكاً، أو انقلاب الحجر ذهباً، والذهب حجراً.

وإذا سئل عن شيء من هذا، فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن؛ وإنما القدر الذي أعلمه أني تركت في البيت كتاباً، ولعله الآن فرس، وقد لطح بيت الكتب ببوله، وروثه. وأنى تركت في البيت خبزة ولعلها انقلبت شجرة تفاح؛ فإن الله تعالى قادر على كل شيء. وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من النطفة، ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر. بل ليس من ضرورته، أن يخلق من

شيء فلعلة خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل. بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا الآن، وقيل له : هل هذا مولود؟ فليتردد وليقل؛ يحتمل أن يكون بعض الفواكه في السوق، قد انقلب إنساناً، هو ذلك الإنسان؛ فإن الله قادر على كل شيء ممكن .

وهذا ممكن ، فلا بد من التردد، فيه. وهذا فن يتسع المجال في تصويره. وهذا القدر كافٍ .
ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة، أتى بجواب فقال :

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه، لزم هذه المجالات كلها. ونحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية، ترسخاً لا تنفك عنه. بل يجوز أن يعلم نبي من الأنبياء بالطرق التي ذكروها، أن فلاناً لا يقدم من سفره غداً، وقدمه ممكن. ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن، بل كما ينظر إلى العامي فيعلم أنه ليس يعلم الغيب في أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم. ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع؛ فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها في زمان خرق العادات انسلت هذه العلوم عن القلوب، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله - سبحانه وتعالى - ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت. فليس في هذا الكلام إلا تشنيع محض .

قلت : أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء، وأنها كذلك عند الفاعل، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجري عليه، لا دائماً، ولا في الأكثر . فكل ما لزم المتكلمين من الشفاعات يلزمهم .

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه؛ فإذا لم يكن في الوجود إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل فليس هاهنا علم ثابت بشيء أصلاً، ولا طرفة عين، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات؛ مثل الملك الجائر، وله المثل الأعلى، الذي لا يعتاض^(١) عليه شيء في مملكته، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه، ولا عادة؛ فإن أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع. وإذا وجد عنه فعل، كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع .

وانفصال أبي حامد من هذه المحالات بأن الله تعالى، لو خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا في أوقات مخصوصة، كأنك قلت : وقت المعجزة ليس بانفصال. صحيح؛ وذلك أن العلم المخلوق فينا إنها هو أبداً شيء تابع لطبيعة الموجود؛ فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو

(١) اعتاض عليه الأمر وعاص : التوى فخفى وصعب .

عليها في الوجود. فإن كان لنا في هذه الممكنات علم، ففي الموجودات الممكنة حالٌ هي التي يتعلق بها علمنا. وذلك إما من قبلها أنفسها، أو من قبل الفاعل، أو من قبل الأمرين . وهي التي يعبرون عنها بالعادة .

وإذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الأول، فلم يبق أن تكون إلا في الموجودات، وهذه هي التي يعبر عنها، كما قلنا، الفلاسفة بالطبيعة . وكذلك علم الله تعالى بالموجودات؛ وإن كان علة لها، فهي أيضًا لازمة لعلمه؛ ولذلك لزم أن يقع الوجود على وفق علمه .

فالعالم بقدم زيد مثلاً، إن وقع للنبي من قبل إعلام الله له، فالسبب في وقوعه على وفق العلم، ليس شيئاً أكثر من كونه طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي. فإن العلم بها هو علم لا يتعلق بها ليس له طبيعة محصلة. وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود التي هو بها متعلق فجعلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه فإنه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن قبل الأسباب الفاعلة لها، لكان يلزم : إما أن لا توجد، ولا تعدم. أو توجد وتعدم معاً. وإذا كان ذلك كذلك، فلا بد أن يترجح أحد المتقابلين في الوجود، والعلم بوجود تلك الطبيعة، هي التي توجب أحد المتقابلين على التحصيل. والعلم المتعلق بها هو: إما علم متقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه، وهو العلم القديم. أو العلم التابع لها، وهو العلم غير القديم. والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة. وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا، وللأنبياء وحياً. والإرادة الأزلية، والعلم الأزلي، هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة. وهذا هو معنى قوله - سبحانه وتعالى - : ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [النمل: ٥٦].

وهذه الطبيعة قد تكون واجبة، وقد يكون حدوثها على الأكثر .

والمنامات والوحي - كما قلنا - إنها هو إعلام بهذه الطبيعة، الموجودات الممكنة، والصنائع التي تدعى مقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل إنها عندها آثار نزره من آثار هذه الطبيعة، أو الخلقه، أو كيف شئت أن تسميها، أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم.

قال أبو حامد :

المسلك الثاني : وفيه الخلاص من هذه التشنيعات، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقه إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما، إذا تماثلتا من كل وجه. ولكننا مع هذا نجوز أن يلقي نبي في النار، فلا يحترق؛ إما بتغير صفة النار، أو بتغير صفة النبي؛ فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار يقصر سخونتها على جسمها، بحيث لا تتعده، فيبقى معها سخونتها، وتكون على صورة النار، وحقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها. أو يحدث في بدن الشخص صفة، ولا يخرجها عن كونه لحماً وعظماً، فيدفع أثر النار .

فإننا نرى مَنْ يطلّي نفسه بالطلق^(١)، ثم يقعد في تنور موقد ولا يتأثر به، والذي لم يشاهد ذلك ينكره.

فإنكار الخصم اشتغال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار، أو في البدن، تمنع الاحتراق، وإنكار من لم يشاهد الطلق، وأثره في مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب. ونحن لم نشاهد جميعها، فلم ينبغي أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها.

وكذلك إحياء الميت، وقلب العصا ثعباناً، يمكن بهذا الطريق؛ وهو أن المادة قابلة لكل شيء. فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً، ثم الدم يستحيل مئياً، ثم المئى ينصب في الرحم فيتخلق حيواناً.

وهذا بحكم العادة واقع في زمان متناول. فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدور الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب، فلا ضابط للأقل، فتستعمل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي.

فإن قيل: وهذا يصدر من نفس النبي، أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي؟ قلنا: وما سلمتموه من جواز نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر؟ فقولنا في هذا، كقولكم في ذاك، والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى، إما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة. ولكن وقت استحقاق حصولها، انصراف همه النبي إليه، وتعين نظام الخير في ظهوره؛ لاستمرار نظام الشرع. فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود، ويكون الشيء في نفسه ممكناً، والمبدأ به سمحاً جواذاً. ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده، وصار الخير متعيناً فيه. ولا يصير الخير متعيناً فيه، إلا إذا احتاج نبي في إثبات نبوته إليه؛ لإفاضة الخير.

فهذا كله لائق بمساق كلامهم، ولازم لهم مهما فتحوا بالاختصاص للنبي بخاصية تحالف عادة الناس؛ فإن مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل إمكانه، فلم يجب معه التكذيب، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه.

وعلى الجملة: لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة. وإننا تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم. ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا الإنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث إن حصوله من الفرس، أو جب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق. ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة، ولا من بذر الكمثرى تفاح. ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب^(٢)، ولا تتولد قط، كالديدان. ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً كالغفار، والحية، والعقرب، وكان تولدها من التراب، ويختلف استعدادها

(١) نبت يستعمل في الأصباغ، وحجر براق يدق فيكون مسحوقاً يُدَرَّ على الجسم.

(٢) وهذا اعتقاد فاسد شاع عند الفلاسفة اليونانيين والعرب.

لقبور الصور بأمور غائبة عنا. ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها؛ إذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهى، ولا جزافاً؛ بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه مستعداً في نفسه. والاستعدادات مختلفة، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب، واختلاف نسب الأجرام العلوية في حركاتها.

فقد اتضح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية، وعلم النجوم، إلى مزج القوى السابوية بالخواص المعدنية، فأتخذوا أشكالاً من هذه الأرضية، وطلبوا لها طالعاً مخصوصاً من الطوائع، وأحدثوا بها أموراً غريبة في العالم. فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد؛ والبق، عن بلد؛ إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات.

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات، ولم نقف على كنهها، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها؛ فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الأجسام للاستحالة في الأطوار في أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل، ويتنهد ذلك معجزة؟ وما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة، وعدم الأنس بالموجودات العالية، والذهول عن أسرار الله سبحانه، في الخلقة والفطرة.

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

فإن قيل : فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى. وأنتم تساعدون على أن كل محال، فليس بمقدور، ومن الأشياء ما يعرف استحالتها، ومنها ما يعرف إمكانها، ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان. فالآن ما حد المحال عندهم؟ فإن رجع إلى الجمع بين النفي والإثبات في شيء واحد، فقولوا : إن كل شئ ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا. فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر. وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد، وخلق علم من غير حياة، ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده، ويكتب بيده مجلدات، ويتعاطى صناعات، وهو مفتوح العين محقق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حياة فيه، ولا قدرة له عليه. وإنما هذه الأفعال المنظومة بخلقها الله تعالى مع تحريك يده، والحركة من جهة الله تعالى. ويتجوز هذا بطل الفرق بين الحركة الاختيارية، وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم، ولا على قدرة الفاعل.

وينبغي أن يقدر على قلب الأجناس؛ فيقلب الجوهر عرضاً، ويقلب العلم قدرة، والسواد بياضاً، والصوت رائحة. كما اقتدر على قلب الجهاد حيواناً، والحجر ذهباً. ويلزم عليه أيضاً من المحالات، ما لا حصر له.

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه. والمحال إثبات الشئ مع نفيه، أو إثبات الأخص مع

نفى الأعم، أو إثبات الاثنين مع نفى الواحد. وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال، وما لا ليس بمحال فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض فمحال؛ لأنه يفهم من إثبات صورة السواد في المحل، نفى هيئة البياض، ووجود السواد. فإذا صار نفى البياض مفهوماً من إثبات السواد، كان إثبات البياض مع نفى محالاً.

وإنما لا يجوز كون الشخص في مكانين؛ لأننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت، فلا يمكن تقديره في غير البيت، مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت . وكذلك يفهم من الإرادة طلب معلوم، فإن فرض طلب ولا علم، لم تكن إرادة. فكان فيه نفى ما فهمناه .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم؛ لأننا نفهم من الجماد ما لا يدرك؛ فإن خلق فيه إدراك، فتسميته جماداً بالمعنى الذى فهمناه محال وإن لم يدرك فتسميته علماً ولا يدرك به محله شيئاً، محال . فهذا وجه استحالته.

وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى .

فنقول : مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول؛ لأن السواد إذا انقلب قدرة مثلاً، فالسواد باق أم لا؟ فإن كان معدوماً فلم ينقلب ، بل عدم ذاك ووجد غيره. وإن كان موجوداً مع القدرة فلم ينقلب، ولكن انضاف إليه غيره. وإن بقى السواد، والقدرة معدومة، فلم ينقلب بل بقى على ما هو عليه. وإذا قلنا : انقلب الدم مئياً، أدركنا به أن تلك المادة بعينها، خلعت صورة ولبست صورة أخرى، فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت، وصورة حدثت، وشم مادة قائمة تعاقب عليها صورتان. وإذا قلنا : انقلب الماء هواءً بالتسخين، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة، وقبلت صورة أخرى، فالمادة مشتركة، والصفة متغيرة. وكذلك إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً، والتراب حيواناً. وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة، ولا بين السواد والقدرة، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة . فكان هذا محالاً من هذا الوجه.

وأما تحريك الله تعالى يد ميت، ونصبه على صورة حى، يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة، فليس بمستحيل في نفسه، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار وإنما هو مستنكر؛ لأطراد العادة بخلافه.

وقولكم : تبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل، فليس كذلك؛ فإن الفاعل الآن وهو الله تعالى، هو المحكم، وهو فاعل له.

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة. فنقول : إنها أدركنا ذلك من أنفسنا؛ لأننا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين، فعبرنا عن ذلك الفارق بالقردة، فعرّفنا أن الواقع من القسمين الممكنين: أحدهما في حالة، والآخر في حالة . وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة،

وإيجاد الحركة دون بالقدرة في حالة أخرى. وأما إذا نظرنا إلى غيرنا، ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها.

فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد قسمي الإمكان، ولا يتبين به استحالة القسم الثاني، كما سبق.

قلت: لما رأى أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة، ولا صور عنها الأفعال الخاصة بوجود موجود، هو قول في غاية الشناعة، وخلاف ما يعقله الإنسان؛ سلمه في هذا القول، ونقل الإنكار إلى موضعين:

أحدهما: أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر فيه مثل النار مثلاً؛ فإنه ممكن أن توجد الحرارة لها، ولا تحرق ما تدنو منها، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه النار.

والموضع الثاني: أنه ليس للصور الخاصة بوجود موجود، مادة خاصة.

فأما القول الأول: فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له؛ وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضرورياً لمكان الأمور التي من خارج فلا يمتنع أن يقتزن النار بالقطن مثلاً، في وقت ما، فلا تحرقه إن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن، صار غير قابل به للإحراق كما يقال في الطلق مع الحيوان.

فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد، فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه؛ وذلك أنه كما يقول أبو حامد لا فرق بين نفينا الشيء، وإثباته معاً. أو نفينا بعضه وإثباته معاً. ومتى كان قوام الأشياء من صفتين: عامة، وخاصة. وهي التي يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس، وفصل. فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع إحدى هاتين الصفتين.

إحداهما: عامة، وهي الحيوانية مثلاً.

والثانية: خاصة، وهي النطق. فإنه كما أننا إذا رفعنا منه أنه ناطق، لم يبق إنساناً. كذلك إذا رفعنا عنه أنه حيوان. وذلك أن الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط، ارتفع المشروط.

فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب إلا في أمور جزئية ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة، ولا يرى ذلك المتكلمون. مثل أن الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحى الكائن الفاسد؛ لكونها أعم من الحياة، كحال الحياة مع النطق.

والمتكلمون لا يرون ذلك؛ ولذلك ما تسمعونهم يقولون: ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والبله؛ وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذى الشكل؛ وذلك أنه لو لم يكن شرطاً، لأمكن أحد أمرين: إما أن توجد الخاصة بالحيوان، ولا يوجد فعلها أصلاً. وإما أن لا توجد.

مثال ذلك: أن اليد عندهم هي آلة العقل التي بها يصدر عن الإنسان الأفعال العقلية، مثل الكتابة

وغير ذلك من الصنائع. فإن أمكن وجود العقل في الجهاد أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد فعله الصادر عنه. مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة، من غير أن تستسخن ما شأنه أن يسخن منها.

وكل موجود عندهم له كمية محدودة، وإن كان لها عرض في موجود موجود عندهم. وله كيفية محدودة أيضاً، وإن كان لها عرض عندهم وكذلك أية كون الموجودات عندهم محدودة، وزمان بقائها محدود، وإن كان لها عرض أيضاً لكنه محدود.

ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة، أن المادة التي بهذه الصفة، مرة تقبل إحدى الصورتين، ومرة تقبل مقابليها كالحال عندهم في صور الأجسام البسيطة الأربعة التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض.

وإنما الخلاف فيما ليس له مادة مشتركة، أو موادها مختلفة، هل يمكن أن يقابل بعضها صور بعض؟

مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط؟

مثال ذلك أن الإسطقسات تتركب حتى يكون عنها نبات، ثم يغتذى منه الحيوان، فيكون منه دم ومنى، ثم يكون من المنى والدم حيوان كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَظْفَةً فِي قرارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عِلْقَةً فَنَخْلُقُهَا عِلْقَةً مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

فالمتكلمون يقولون: إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد. والفلاسفة يدفعون هذا، ويقولون: لو كان هذا ممكناً، لكانت الحكمة في أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط وكان خالقه بهذه الصفة هو أحسن الخالقين، وأقدرهم.

وكل واحد من الفريقين يدعى أن ما يقوله معروف بنفسه، وليس عنده واحد منهم دليل على مذهبه.

وأنت فاستفت قلبك، فما أثبأك، فهو فرضك الذي يجب اعتقاده، وهو الذي كلفت إياه. والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين.

وقد ذهب بعض الإسلاميين إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين. وشبهتهم أن قضاء العقل من امتناع ذلك، إنها هو شيء طبع عليه العقل، فلو طبع طبعاً يقضى بإمكان ذلك لما أنكر ذلك، ولجوزه. وهؤلاء يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة، ولا للموجودات، ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات.

فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول، ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الإبطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم؛ لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس، وبين ما نفوه،

فيعسر عليهم بل لا يجدونه إلا أقاويل موهمة. ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط، وبين الشيء وحده، وبين الشيء وعلته، وبين الشيء ودليله. وهذا كله تبحر في رأى السوفسطائيين فلا معنى له. والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي^(١).

والقول الكلى الذى يحل هذه الشكوك، أن الموجودات تنقسم : إلى متقابلات وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات، لجاز أن تجتمع المتقابلات؛ لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفترق المتناسبات.

هذه هى حكمة الله تعالى فى الموجودات، وستة فى المصنوعات ﴿وَلَنْ تَحْدِلَ سُنَّةُ اللَّهِ بُدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

وبإدراك هذه الحكمة، كان العقل عقلاً فى الإنسان. ووجودها هكذا فى العقل الأزل، كان علة وجودها فى الموجودات. ولذلك، العقل ليس بجائز، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم^(٢).

المسألة الثانية - وهى الثامنة عشرة

فى تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن النفس الإنسانى جوهر روحانى قائم بنفسه، لا يتحيز، وليس بجسم، ولا هو منطبع فى الجسم، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم، ولا داخل العالم، وكذلك الملائكة عندهم



والخوض فى هذا يستدعى شرح مذهبهم فى القوى الحيوانية، والإنسانية^(٣). والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين : محرك، ومدركة. والمدركة قسمان : ظاهرة، وباطنة. والظاهرة : هى الحواس الخمس، وهى معانٍ منطبعة فى الأجسام؛ أعنى هذه القوى. وأما الباطنة، فتلاث :

(١) أبو المعالي الجوينى أستاذ الغزالي، وهو واحد من كبار الأشاعرة له كتاب الجدل وغيره من كتب الفلسفة والكلام والفقه والأصول، وهو المعروف بإمام الحرمين، توفي سنة ((٤٧٨هـ)).

(٢) يعنى به ابن حزم الأندلسى، وهو : أبو محمد، علي بن سعيد بن حزم، توفي عام ((٤٥٦هـ)).

(٣) يذهب ابن سينا إلى أن النفس الإنسانية جوهر ليس بجسم، ولا قائم بجسم، وأن إدراكها قد يكون بالآلات وأنها حادثة حدوث البدن وباقية بعد فئانه.

إحداها : القوة الخيالية في مقدم الدماغ، وراء القوة الباصرة. وفيه تبقى صو الأشياء المرئية، بعد تغميض العين، بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس، فتجتمع فيه، ويسمى «الحس المشترك» لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض، ولم يدرك حلاوته إلا بالذوق؛ فإذا رآه^(١) ثانيا لا يدرك حلاوة ما لم يذق كالمرّة الأولى. ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو، فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الأمران : أعنى اللون والحلاوة، حتى قضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

والثانية : القوة الوهمية، وهى التى تدرك المعانى .

وكأن القوة الأولى تدرك الصور. والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة، أى جسم. والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسماً، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم، كالعداوة والموافقة فإن الشاة تدرك من الذئب لونه، وشكله، وهيته. وذلك لا يكون إلا فى جسم. وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها وتدرك السخلة^(٢) شكل الأم ولونها ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ولذلك تهرب من الذئب، وتعدو خلف الأم. والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن تكون فى الأجسام . لا كاللون والشكل، ولكن قد يعرض لها أن تكون فى الأجسام أيضاً. فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية^(٣)، وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

وأما الثالثة : فهى القوة التى تسمى فى الحيوانات «متخيلة» وفى الإنسان «مفكرة» وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض، وتتركب المعانى على الصور. وهى فى التجويف الأوسط^(٤) بين حافظ الصور وحافظ المعانى؛ ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير، وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس، إلى غير ذلك من التركيبات، وإن لم يشاهد مثل ذلك. والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة، كما سيأتى لا بالقوى المدركة. وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب؛ فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الأمور.

ثم زعموا أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات، بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى

(١) فى الأصل «إذا» وليس بصحيح والصواب «إذا رآه» .

(٢) السخلة : الذكر والأنثى من الضأن ساعة يولد.

(٣) يعنى القوة الخيالية .

(٤) يعنى من الدماغ .

لا تذهب بعد القبول . والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التى بها يقبل؛ فإن الماء يقبل ولا يحفظ، والشمع يقبل برطوبته، ويحفظ بيبوسته، بخلاف الماء. فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة، فتسمى هذه «قوة حافظة». وكذلك المعانى تنطبع فى الوهمية وتحفظها قوة تسمى «ذاكرة» فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار، إذا ضم إليها «المتخيلة» خمسة؛ كما كانت الظاهرة خمسة.

وأما القوى المحركة، فتقسم إلى : محركة، على معنى أنها باعثة على الحركة. وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فقط .

والمحركة على أنها باعثة، هى القوة النزوعية - الشوقية، وهى التى إذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها^(١) صورة مطلوب، أو مهروب عنه، بعثت القوة المحركة الفاعلة 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 الشئ المتخيل، ضاراً، أو مفسداً طلباً للعلبة .

وبهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تبعث فى الأعصاب والعضلات، من شأنها أن تشنج العضلات، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذى فيه القوة، أو ترخيها وتمدها طويلاً فتصير الرباطات والأوتار إلى خلاف الجهة .

فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال، وترك التفاصيل .

فأما النفس العاقلة للأشياء المسماة بـ «الناطقة» عندهم، والمراد بالناطقة العاقلة؛ لأن النطق أخص ثمرات العقل فى الظاهر فنسبت إليه، فلها قوتان : قوة عالمة، وقوة عاملة. وقد تسمى كل واحد عقلاً، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة :قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط تربيها بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهى التى تسمى «النظرية» وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة، والمكان، والجهات. وهى القضايا الكلية التى يسميها المتكلمون «أحوالاً» مرة و «جوهاً» أخرى. وتسميها الفلاسفة «الكليات المجردة» .

(١) وهى الحاسة الأولى من الحواس الباطنة .

فإذن للنفس قوتان بالقياس إلى جنبتين : القوة النظرية بالقياس إلى جنبه الملائكة؛ إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية. وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول^(١) من جهة فوق . والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل، وهي جهة البدن، وتديره، وإصلاح الأخلاق. وهذه القوة ينبغى أن تتسلط^(٢) على سائر القوى البدنية، وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها، مقهورة دونها، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها، بل تنفعل تلك القوى عنها؛ لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئا انقيادية، تسمى رذائل، بل تكون هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل.

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية، وطولوا بذكرها، مع الإعراض عن ذكر القوى النباتية؛ إذ لا حاجة إلى ذكرها في عرضنا .

وليس شيء مما ذكره مما يجب إنكاره في الشرع؛ فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها . وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه. ببراهين العقل، ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه، بل ربما يتبين في تفصيل الحشر والنشر، أن الشرع مصدق له، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطلبهم بالأدلة، ولهم فيه براهين كثيرة بزعمهم .

قلت : هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى، وتصويره، إلا أنه اتبع فيه ابن سينا، وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة «المتخيلة» يسميها «وهمية» عوض الفكرة في الإنسان. ويقول : إن اسم «المتخيلة» قد يطلقه القدماء على هذه القوة، وإذا أطلقوه عليها كانت «المتخيلة» في الحيوان، بدل «الفكرة» وكانت في البطن الأوسط من الدماغ. وإذا أطلق اسم «المتخيلة» على التي تخص الشكل، قيل فيها : إنها في مقدم الدماغ .

ولا خلاف أن «الحافظة» و «الذاكرة» هما في المؤخر من الدماغ وذلك أن الحفظ والذكر هما اثنان بالفعل . واحد بالموضع .

والظاهر من مذهب القدماء أن «المتخيلة» في الحيوان هي التي تقضى على أن الذئب من الشاة عدو، وعلى السخلة أنها صديق .

(١) يعني أنها دائمة منفعة .

(٢) وهي إذا تسلطت كانت فاعلة، وإذا خضعت كانت منفعة بخلاف القوة النظرية .

وذلك أن «المتخيلة» هي قوة درّاة بالحكم لها ضرورة من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخيلة.

وإنما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة درّاة فلا معنى لزيادة قوة غير «المتخيلة» في الحيوان، وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع .
وذلك أن الخيالات في هذه غير مستفادة من الحس، وكأنها إدراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة .

وقد تلخص أمر هذه الصورة في الحس والمحسوس، فَلَنُخَلِّ عَنْ هَذَا، في هذا الموضع، ونرجع إلى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم.
قال أبو حامد :

البرهان الأول : قولهم : إن العلوم العقلية تحل النفوس الإنسانية وهي محصورة، وفيها آحاد لا تنقسم، فلا بد وأن يكون محلها أيضًا لا ينقسم. وكل جسم فمتنقسم. فدل أن محله شيء لا ينقسم .
ويمكن إيراد هذا على شرك المنطق بأشكاله - ولكن أقرب به أن يقال : إن كان محل العلم جسمًا متنقسمًا، فالعلم الحال فيه أيضًا متنقسم. لكن العلم الحال غير متنقسم. فالمحل ليس جسمًا .

وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق. فلا نظر في صحة شكل القياس، ولا أيضًا في المقدمتين؛ فإن الأول قولنا : إن كل حال في متنقسم ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله. وهو أولى لا يمكن التشكيك فيه . والثانى : قولنا : إن العلم الواحد يحل في الأدمى. وهو لا ينقسم ، لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالاً، وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم .

وعلى الجملة : نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها، وبقاء البعض من حيث إنه لا بعض لها .

والاعتراض على مقامين :

المقام الأول : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيّز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين. ولا يبقى بعده إلا استبعاد، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها في جوهر فرد، وتكون جميع الجواهر المطيعة به معطلة 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 منفصلاً عنه؟

إلا أنا لا نؤثر هذا المقام؛ فإن القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل، ولهم فيه أدلة هندسية، يطول الكلام عليها. ومن جملتها قوله: جوهر فرد^(١)، بين جوهرين، هل يلاقى أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر؟ أو غيره؟ فإن كان عينه، فهو محال؛ إذ يلزم منه تلاقي الطرفين؛ فإن ملاقى الملاقى ملاقى. وإن كان ما يلاقيه غيره، ففيه إثبات العدد والانقسام.

وهذه شبهة يطول حلها، وبنا غنية من الخوض فيها فلنعدل إلى المقام الآخر.

المقام الثانى: أن نقول: ما ذكرتموه من أن كل حال فى جسم، فينبغى أن ينقسم.

باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية من الشاة من عداوة الذئب؛ فإنها فى حكم شىء واحد لا يتصور تقسيمه؛ إذ ليس للعداوة بعض، حتى يقدر إدراك بعضه، وزوال بعضه. وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم؛ فإن أنفس البهائم منطبعة فى الأجسام، ولا تبقى بعد الموت، وقد اتفقوا عليه.

فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس، وبالحس المشترك، وبالقوة الحافظة للصور، فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة.

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

قلنا: الشاة قد أدركت لون الذئب، وشكله، ثم عداوته. فإن كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة، وكذا الشكل، وينقسم بانقسام محل البصر، فالعداوة بماذا تدركها؟ فإن أدرك بجسم، فلينقسم. ولست شعري! ما حال ذاك الإدراك إذا قسم؟ وكيف يكون بعضه؟ أهو إدراك لبعض العداوة؟ فكيف يكون لها بعض أو كل قسم إدراك لكل العداوة، فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت إدراكها فى كل قسم من أقسام المحل.

(١) الجوهر: هو ما قام بنفسه، فهو متقوم بذاته ومتعين بماهيته، والجوهر الأول هو الكائن الفرد المتعين، ويعني به ((الفرّة)) وهي أصغر جزء ينحل إليه الجسم، ولا يمكن تجزئته، وهذا التعريف أخذ به معظم المتكلمين من العرب.

فإذن هذه شبهة مشكلة لهم، في برهانهم فلا بد من الحل .

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

والجواب : أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض في كلام الفلاسفة، وقد حصل به إذ انتقض به أحد الأمرين : إما ما ذكروه في النفس الناطقة، أو ما ذكروه في القوة الوهمية .
ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع يلتبس في القياس. ولعل موضع الالتباس قوهم : إن العلم متطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون، وينقسم اللون بانقسام المتلون، فينقسم العلم بانقسام محله.

والخلل في لفظ الانطباع؛ إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه، ومنتشر في جوانبه، فينقسم بانقسامه. فلعل نسبة العلم إلى محله على وجه آخر؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل، بل نسبته إليه كنسبة إدراك العداوة إلى الجسم .

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة في فن واحد، ولا هي معلومة التفاصيل لنا علمًا نثق به. فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به.
وعلى الجملة : لا ينكر أن ما ذكروه، مما يقوى الظن، ويغلبه، وإنها ينكر كونه معلومًا علمًا يقينيًا لا يجوز الغلط فيه، ولا يتطرق إليه الشك. وهذا القدر يشكك فيه .

قلت : أما إذا أخذت المقامات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهمة؛ فإن المعاندة التي ذكر أبو حامد تلزمها. وذلك أن قولنا : كل ما حل من الصفات في جسم، فهو منقسم بانقسام الجسم؛ فإنه يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في الجزء من الجسم، هو حد الكل. مثل حال البياض في الجسم المبيض، فإن كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار إليه، يوجد حده وحد جميع البياض، حدًا واحدًا بعينه .

والمعنى الثاني : أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص. وهذه هي أيضًا منقسمة بانقسام الجسم لا على أن مقدار حد الكل منها والجزء، حد واحد بعينه، مثل قوة الإبصار الموجودة في

البصر، بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل قبول موضوعها الأقل والأكثر؛ ولذلك كانت قوة الإبصار في الأصحاء أقوى منها في المرضى، وفي الشباب أقوى منها في الهرم .

والتي تعم هاتين القوتين أنها شخصيتان : أعنى التي تنقسم بالكمية، ولا تنقسم بالماهية . أعنى أنها : إما أن تبقى واحدة بالحد والماهية، أو تبطل . والتي تنقسم إلى جزء ما بالكمية، وهى واحدة بالحد والماهية، ولا تنقسم إلى أى جزء اتفق .

وهذه كأنها إنما تخالف الأول في الأقل والأكثر، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي؛ فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف، ليس يفعل فعل البصر الضعيف .

ويجتمعان بأن اللون أيضًا ليس ينقسم بانقسام موضوعه، إلى أى جزء اتفق . وحدّه باقٍ بعينه، بل تنتهى القسمة إلى جزء إن انقسم إليه فسد اللون . وإنما الذى يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بها هو متصل أعنى صورة الاتصال .

فهذه المقدمة إذا وضعت هكذا، كانت بيّنة بنفسها، أعنى أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحلّه جسم من الأجسام .

وعكسه أيضًا بيّن وهو أن : كل ما هو فى جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام . وإذا صح هذا، فعكس نقيضه صادق، إن كانت تعرف ما هو عكس النقيض، وهو أن : ما لا يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين، فليس يحلّ فى جسم .

وإذا أضيف إلى هذا، ما هو بيّن أيضًا من أمر المعقولات الكلية، وهو أنها : ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين . إذ كانت ليست صوراً شخصية . فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلّها جسمًا من الأجسام، ولا القوة عليها قوة فى جسم .

فلزم أن يكون محلّها قوة روحانية، تدرك ذاتها وغيرها .

وأما أبو حامد ، فلما أخذ النوع الواحد من نوعى الانقسام، ونفاه عن المعقولات الكلية، عاند بالقسم الثانى الموجود فى قوة البصر، وقوة التخيل فاستعمل فى ذلك قولاً سفسطائياً .

وعلم النفس أغمض وأشرف من أن يدرك بصناعة الجدل .

ومع هذا فإنه لم يأت برهان ابن سينا على وجهه؛ وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال : إن المعقولات إن كانت حالة فى جسم، فلا يخلو : أن تحلّ منه فى شىء غير منقسم، أو فى منقسم .

ثم أبطل أن تحلّ فى شىء غير منقسم من الجسم . فلما أبطل هذا نفى أن يكون العقل، إن كان يحلّ

في جسم، أن يحل منه في شيء غير منقسم. ثم أبطل أن يحل من الجسم في شيء منقسم. فبطل أن يحل في جسم أصلاً.

فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين، قال: لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى الجسم نسبة أخرى وهو يبين أنه إن نسب إلى الجسم فليس هاهنا إلا نسبتان: إما نسبته إليه إلى محل منقسم، أو محل غير منقسم.

والذي يتم به هذا البرهان أن العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس، ارتباط الصورة بالمحل.

فإنه إذا انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم، فلا بد أن يتنفى عنه أنه ليس مرتبطاً بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم. ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو، لم يكن له فعل إلا بتلك القوة، ولو كان ذلك كذلك، لم تدركه تلك القوة.

هذا هو الذي يعتمد أرسطو في بيان أن العقل مفارق.

فلنذكر أيضاً العناد الثاني الذي أتى به في الدليل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا انتقلت من الصناعة التي تخصها، صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الجدلية؛ ولذلك كان كتابنا هذا، الغرض منه إنما هو التوقيف على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين وإظهار أي القولين أحق بأن نسب صاحبه إلى التهافت والتناقض.

قال أبو حامد:

دليل ثان: قالوا: إن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي، وهو المعلوم المجرد عن المواد منطبعاً في المادة انطباع الأعراض في الجواهر الجسمية، لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم، كما سبق، وإن لم يكن منطبعاً فيه، ولا منبسطاً عليه.

واستكره لفظ الانطباع فنعدل إلى عبارة أخرى، ونقول: هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا؟ ومحال قطع النسبة؛ فإنه إن انقطعت النسبة عنه فكونه عالماً به لم صار أولى من كون غيره به عالماً. وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن تكون بالنسبة لكل جزء من أجزاء المحل. أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض. أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه.

وباطل أن يقال لا نسبة لواحد من الأجزاء؛ فإنه إذا لم يكن للأحاد نسبة، لم يكن للمجموع نسبة؛ فإن المجتمع من المباينات مباين.

وباطل أن يقال : النسبة للبعض؛ فإن الذى لا نسبة له، ليس هو فى معناه فى شىء، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال لكل جزء مفروض، نسبة إلى الذات^(١) . لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره، فمعلوم كل واحد من الأجزاء، ليس هو جزء^(٢) المعلوم، بل هو المعلوم، كما هو، فيكون معقولاً مرات لا نهاية لها بالفعل .

وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التى للجزء الآخر إلى ذات العلم؛ فذات العلم إذن منقسمة فى المعنى . وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم فى المعنى . وإن كان نسبة كل واحد إلى شىء من ذات العلم، غير ما إليه نسبة الآخر، فانقسام ذات العلم بهذا أظهر، وهو محال .

ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية، منقسمة . فإن الإدراك^(٣) معناه حصول مثال المدرك فى نفس المدرك، فيكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسائية .

والاعتراض على هذا ما سبق؛ فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة، لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة، من عداوة الذئب، كما ذكرناه؛ فإنه إدراك لا محالة، وله نسبة إليه . ويلزم فى تلك النسبة ما ذكرناه؛ فإن العداوة ليس أمراً مقدراً، له كمية مقدارية، حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدر وتتسبب أجزاؤها، إلى أجزائه .

وكون شكل الذئب مقدراً، لا يغنى فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله، وهى المخالفة، والمضادة، والعداوة . وهذه العداوة الزائدة على الشكل، من العداوة ليس لها مقدار، وقد أدركته بجسم مقدر .

فهذا ضرورة مشكك فى هذا البرهان، كما فى الأول .

فإن قال القائل : هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز ، لا يتجزأ ، وهو الجزء الفرد ؟

قلنا : لأن الكلام فى الجوهر الفرد، يتعلق بأمور هندسية يطول القول فى حلها . ثم ليس فيه ما يدفع

(١) يعنى من الأجزاء .

(١) يعنى لذات العلم .

(٣) الإدراك : إحاطة الشىء بكماله، أو هو تمثيل حقيقة الشىء وحده من غير حكم عليه بنفى أو إثبات، ويسمى تصوراً، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقاً .

الإشكال؛ فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضًا، في ذلك الجزء؛ فإن للإنسان فعلاً ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة. ولا تتصور الإرادة، إلا بعلم. وقدرة الكتابة في اليد والأصابع. والعلم بها ليس في اليد؛ إذ لا يزول بقطع اليد ولا إرادتها في اليد؛ فإنه قد يريد بها بعد شلل اليد، وتتعدى لا لعدم الإرادة، بل لعدم القدرة^(١).

قلت: كأن هذا القول ليس بياناً - وفي نسخة «بيناً» - منفرداً بنفسه، وإنما هو تكميم المتقدم. وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعاً. وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم فيه إلى الأنحاء الثلاثة.

فالمعاندة الأولى هي باقية عليه، وإنما دخلت عليه المعاندة؛ لأنه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما الانقسام الهولاني.

وذلك أنهم لما نفوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الأعراض بانقسام محلها. وكان هناك نوع آخر من الانقسام الجسائي، وهو الموجود في القوى الجسائية المدركة، دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى.

وإنما يتم البرهان إذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل.

وبين أن كل ما له قوام بالجسم، فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام.

وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود: أعني الذي ليس ينقسم بانقسام موضوعه في الحد، هل هو مفارق لموضوعه؟ أم لا؟ فإننا نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل، ولا يبطل هذا النوع من الوجود: أعني الإدراك الشخصي. فيظن كما أنه لا تبطل الصورة بطلان الجزء، أو الأجزاء من موضوعها أنها ليست تبطل بطلان الكل. وأن بطلان فعل الصور من قبل الموضوع، هو شبيه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة؛ ولذلك ما يقول أرسطو: إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب، لأبصر كما يبصر الشاب.

يريد أنه قد يظن أن الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الإبصار ليس هو من قبل عدم القوة، بل هو من قبل هرم الآلة.

ويستدل على ذلك بطلان الآلة، أو أكثر أجزائها في النوم، والإغماء والسكر، والأمراض

(١) لا يستطيع الفلاسفة ولا غيرهم من علماء الكلام تفسير المراد بـ "النفس" وكل تعريفاتهم قاصرة لعدم إدراكهم حقيقتها ولذلك حسم الله الأمر بقوله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ الإسراء آية ٨٥.

التي يبطل فيها إدراك الحواس؛ فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال. وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي إذا فصلت بنصفين تعيش. وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة.

فالكلام في أمر النفس غامض جداً، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين في العلم؛ ولذلك قال - سبحانه وتعالى - مجيباً في هذه المسألة للجمهور عندما سأله: بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥].

وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها في النوم ببطلان آلتها، ولا تبطل هي. فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم؛ لأن حكم الأجزاء واحد، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق، ومنه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس، وذلك بين من قوله سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٢٤].

قال أبو حامد:

دليل ثالث: قولهم: إن العلم لو حل في جزء من الجسم؛ لكان العالم ذلك الجزء، دون سائر أجزاء الإنسان. والإنسان يقال له: عالم، والعالمية صفة له على الجملة، من غير نسبة إلى محل مخصوص. وهذا هوس فإنه يسمى مبصراً، وسامعاً، وذائقاً.

وكذا البهيمة توصف به؛ وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم، بل هو نوع من التجوز، كما يقال: فلان في بغداد، وإن كان في جزء من جملة بغداد، لا في جملة، ولكن يضاف إلى الجملة.

قلت: أما إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان، وأنه قد قام على ذلك برهان؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه. فبين أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً من الأجسام. وأنه ليس يكون قولنا في الإنسان: إنه عالم، كقولنا فيه: إنه يبصر؛ وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضه مخصوص، كان بيناً أن إذا نسبنا إليه الإبصار مطلقاً، أنه يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك.

وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه، فبين أن قولنا فيه: عالم، ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم؛

لكن كيفما كان الأمر، في ذلك، هو غير معلوم بنفسه، وذلك أنه ليس يظهر أن هاهنا عضوًا خاصًا به، ولا موضعًا خاصًا من عضو من الأعضاء، كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ.

قال أبو حامد :

دليل رابع : إن كان العلم محل جزءًا من القلب، أو الدماغ مثلاً، فالجهل ضده، فينبغي أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ. ويكون الإنسان في حالة واحدة عالمًا وجاهلاً، بشيء واحد . فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم، وأن ذلك المحل واحد، يستحيل اجتماع الضدين فيه .

فإنه لو كان منقسمًا لما استحال قيام الجهل ببعضه، والعلم ببعضه، لأن الشيء في محل، لا يضاد ضده في محل آخر، كما تجتمع البقرة^(١) في الفرس الواحد والسواد والبياض في العين الواحدة، ولكن في محلين .

ولا يلزم هذا في الحواس؛ فإنه لا ضد لإدراكها ولكنه قد يدرك، وقد لا يدرك، فليس بينها إلا تقابل الوجود والعدم .

فلا جرم نقول : يدرك ببعض أجزائه كالعين، والأذن، ولا يدرك بسائر بدنه، وليس فيه تناقض . ولا يغنى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية، والحكم عام لجميع البدن؛ إذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلة. فالعلم هو المحل الذي قام العلم به. فإن أطلق الاسم على الجملة، فبالمجاز، كما يقال : هو في بغداد، وإن كان في بعضها. وكما يقال : مبصر. وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل، واليد، بل يختص بالعين. وتضاد الأحكام كتضاد العلل؛ فإن الأحكام تقتصر على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد؛ فيتضادان عليه؛ فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة، فهو قابل للعلم والجهل، ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى. وسائر أجزاء البدن عندهم في قبول العلم على وتيرة واحدة .

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم في الشهوة، والشوق، والإرادة؛ فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان، وهي معان تنطبع في الجسم، ثم يستحيل أن ينفر عما يشاق إليه، فيجتمع فيه النفرة والميل

(١) في التهافت كما يجتمع البلق بالجمع، وهو سواد وبياض .

إلى شيء واحد بوجود الشوق في محل، والنفرة في محل آخر. وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام؛ وذلك لأن هذه القوى، وإن كانت كثيرة ومتوزعة، على آلات مختلفة، فلها رابطة واحدة، وهى النفس، وذلك للبهيمة والإنسان جميعاً. وإذا اتحدت الرابطة استحالت الإضافات المتناقضة، بالنسبة إليه . وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة في الجسم كما في البهائم .

قلت : هذا الذى حكاه عن الفلاسفة هاهنا، ليس يلزم عنه، إلا أن العلم ليس محل الجسم حلول اللون فيه، وبالجمله سائر الأعراض، لا أنه محل جسمًا أصلاً؛ وذلك أن امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشئ، والعلم به، يدل ضرورة على اتحادهما؛ فإن الأضداد لا تحل في محل واحد . وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التى هى إدراكات وغير إدراكات .

والذى يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معاً؛ أعنى الشئ وضده وذلك لا يمكن أن يكون إلا بإدراك غير منقسم، في محل غير منقسم؛ فإن الحاكم هو واحد ضرورة. ولذلك قيل : إن العلم بالأضداد علم واحد. فهذا النحو من القبول هو الذى يخص النفس ضرورة.

ولكن قد تبين عندهم أن هذه هى حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس، وهو عندهم جسدانى؛ فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس محل جسمًا؛ لأننا قد قلنا : إن الحلو يكون على نوعين : حلول صفات غير مدركة، وحلول صفات مدركة. والذى عارضهم به في هذا القول صحيح، وهو أن النفس الزوجية لا تنزع إلى المتضادات معاً، وهى مع هذا جسدانية .

ولست أعلم أحدًا من الفلاسفة احتج بهذا في إثبات بقاء النفس، إلا من لا يؤبّه بقوله ، وذلك أن خاصة كل قوة مدركة أن لا يجتمع في إدراكها التقيضان، كما أن، خاصة المتضادين خارج النفس أن لا يجتمعا في موضوع واحد، فهذا تشترك فيه القوى المدركة مع القوى غير المدركة. ويخص القوى المدركة أنها تحكم على الأضداد الموجودة معاً، أى يعلم أحدها بعلم الثانى. ويخص القوى غير النفسانية أنها تنقسم بانقسام الجسم، فيوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد، الأضداد معاً، لافى جزء واحد.

والنفس لما كانت محلاً لا ينقسم هذا الانقسام، لم يعرض لها أن يوجد فيها للتقيضان معاً في جزأين من المحل .

ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أفاويل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء .
فما أبعد فهم من يجعل الدليل على بقاء النفس، أنها لا تحكم على المتناقضات معاً؛ لأنه إنها ينتج من

ذلك أن محلها واحد غير منقسم. وما الدليل على أن المحل غير المنقسم انقسام محل الأعراض أنه غير منقسم أصلاً.

قال أبو حامد :

دليل خامس : قالوا : إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية، فهو لا يعقل نفسه. والتالي محال، فإنه يعقل نفسه، فالمقدم محال .

قلنا : مسلّم أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم. ولكن إذا ثبت لزوم بين التالي والمقدم؛ بل نقول : لا نسلم لزوم التالي، وما الدليل عليه؟

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار. فالرؤية لا ترى، والسمع لا يسمع، وكذا سائر الحواس. فإن كان العقل لا يدرك أيضًا إلا بجسم، فلم يدرك نفسه؟ والعقل كما يعقل غيره، يعقل نفسه، فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل أنه عقل غيره، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه، فيكون إبصارًا لغيره، ولنفسه، كما يكون العلم الواحد علمًا بغيره وعلمًا بنفسه. ولكن العادة جارية بخلاف ذلك، وخرق العادة عندنا جائز .

والثاني : وهو أقوى، أنا سلمنا هذا في الحواس. ولكن لم إذا امتنع ذلك في بعض الحواس، يمتنع في بعض؟ وأى بعد في أن يفترق حكم الحواس في وجه الإدراك، مع اشتراكها في أنها جسمانية، كما اختلف البصر واللمس في أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة. وكذا الذوق، ويخالفه البصر؛ فإنه يشترط فيه الانفصال، حتى لو أطبق أجفانه، لم ير لون الجفن؛ لأنه لم يبعد عنه. وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة إلى الجسم. فلا يبعد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلاً، ويخالف سائرهما في أنها تدرك نفسها.

وأما العناد الثاني : وهو قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه، فله إقناع ما، ولكن إذا عرف الوجه الذي حركهم إلى هذا، علم امتناع هذا .

وذلك أن الإدراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل، وهو المدرك والمدرك. ويستحيل أن يكون الحس فاعلاً ومنفعلاً له من جهة واحدة. فإذا وجد فاعلاً ومنفعلاً فمن جهتين : أعنى أن الفعل يوجد له من جهة الصورة، والانفعال من قبل الهيولى .

فكل مركب لا يعقل ذاته، لأن ذاته تكون غير الذى به يعقل، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته، ولأن العقل هو المعقول. فلو عقل المركب ذاته، لعاد المركب بسيطاً، وعاد الكل هو الجزء. وذلك كله مستحيل.

وهذا القول إذا ثبت هاهنا، كان مقنعاً، وإذا كتب على الترتيب البرهانى، وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه، أمكن أن يعود برهانياً.

قال أبو حامد :

دليل سادس : قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار، لما أدرك آله، كسائر الحواس، ولكنه يدرك الدماغ والقلب، وما يدعى أنه آلة له فدل أنه ليس آلة له، ولا محلاً؛ وإلا لما أدركه. والاعتراض على هذا كالاتراض على الذى قبله. فإننا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله، ولكنه حوالة على العادة؛ إذ نقول : لم يستحيل أن تفرق الحواس فى هذا المعنى، وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام، كما سبق؟ ولم قلت : إن ما هو قائم فى جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله؟ ولم يلزم أن يحكم من جزئى معين على كل مرسل.

ومما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر فى المنطق، أن يحكم بسبب جزئى، أو جزئيات كثيرة، على كل، حتى مثله بها إذا قال الإنسان : إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل؛ لأننا استقرأنا الحيوانات كلها فرأيناها كذلك. فيكون ذلك لغفلته عن التماسح؛ فإنه يحرك فكه الأعلى. وهؤلاء لم يستقرئوا إلا الحواس الخمس، فوجودها على وجه معلوم، فحكموا على الكل به. فلعل العقل حاسة أخرى تجرى من سائر الحواس مجرى التماسح من سائر الحيوانات.

فتكون إذن الحواس مع كونها جسمانية، منقسمة : إلى ما يدرك محلها، وإلى ما لا يدرك؛ كما انقسمت : إلى ما يدرك مدركه من غير مماسه كالبصر، وإلى ما لا يدرك إلا باتصال، كالذوق واللمس.

فما ذكرناه أيضاً إن أورث ظناً، فلا يورث يقيناً موثقاً به.

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس، بل نعول على البرهان، ونقول : لو كان القلب أو الدماغ هو نفس الإنسان، لكان لا يعزب^(١) عنه إدراكها، حتى لا يخلو عن أن يعقلها جميعاً، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه؛ فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته، بل يكون مثبتاً لنفسه فى نفسه أبداً.

(١) عزب : بعد وخفى وغاب وصعب مطلبه.

والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ، أو لم يشاهد بالتشريح من إنسان آخر، لا يدركهما، ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالاً في جسم، فينبغي أن يعقل ذلك الجسم أبداً، أو لا يدركه أبداً. وليس واحد من الأمرين بصحيح، بل يعقل حالة، ولا يعقل حالة .

وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال في محل، إنما يدرك المحل لنسبة له إلى المحل، ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه، فليدركه أبداً، وإن كان هذه النسبة لا تكفى، فينبغي أن لا يدرك أبداً؛ إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه، عقل نفسه أبداً، ولم يغفل عنه بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه، ولا يغفل عنه؛ فإنه يشعر بجسده، وجسمه . نعم لا يتعين له اسم القلب، وصورته، وشكله، ولكنه يثبت نفسه جسماً، حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته .

والنفس الذى ذكره لا يناسب البيت والثوب. فإثباته لأصل الجسم ملازم له، وغفلته عن شكله واسمه، كغفلته عن محل الشم، وأنها زائدتان في مقدم الدماغ، شبيهتان بحلمتى الثدى. فإن كل إنسان يعلم، أنه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الإدراك لا يتشكل له، ولا يتعين، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب، ومن جملة الرأس، إلى داخل الأنف، أقرب منه إلى داخل الأذن. فكذلك يشعر الإنسان بنفسه، ويعلم أن هويته التى بها قوامه إلى قلبه وصدره أقرب منه إلى رجله؛ فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل، ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً، مع عدم القلب .

فما ذكره من أنه يغفل عن الجسم تارة، وتارة لا يغفل عنه، ليس كذلك .

قلت : أما اعتراضه على أن ما هو جسم، أو قوة في جسم، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هى قوى مدركة في أجسام، وهى لا تعقل ذاتها؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين. وتشبيهه بالاستقراء المستعمل فى أن كل حيوان يحرك فكاه الأسفل، فليس هو لعمري مثله من جهة، وهو مثله من جهة .

أما مخالفته له، فإن الواضع بالاستقراء، أن كل حيوان يحرك فكاه الأسفل، فهذا استقراء ناقص، من قبل أنه لم يستقرئ فيه جميع أنواع الحيوانات .

وأما الواضع أن كل حاسة، فهي لا تدرك ذاتها، فهو لعمرى استقراء مستوفى؛ إذ كان ليس هاهنا حاسة سوى الحواس الخمس .

وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس، أن كل قوة مدركة ليست في جسم، فهو شبه بالاستقراء، الذى يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل؛ لأن الواضع لهذا، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة؛ فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة .

وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم، لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه، فكلام غث ركيك وليس من أقاويل الفلاسفة .

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شيء أدركه بحدده، وليس الأمر كذلك؛ لأننا ندرك النفس وأشياء كثيرة، وليس ندرك حدها. ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها، لكننا ضرورة نعلم من وجودها أنها في جسم، أو ليست في جسم . لأنها إن كانت في جسم كان الجسم ضرورة، مأخوذاً في حدها. وإن لم تكن في جسم، لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها . فهذا هو الذى ينبغي أن يعتقد في هذا.

وأما معاندة أبى حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الجسم. فهو لعمرى حق. وقد اختلف القدماء في هذا، لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم فإن ذلك ليس بيتاً بنفسه، وهو الأمر الذى اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً؛ لأن الجسم إن كان لها بمنزلة الآلة، فليس لها قوام به. وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا بالجسم .

قال أبو حامد :

دليل سابع : قالوا : القوى الداركة بالآلات الجسمية يعرض لها في المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها^(١) . وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك، توهنها وربما تفسدها، حتى لا تدرك عقيبتها^(٢) الأخرى الأضعف؛ كالصوت العظيم للسمع، والنور العظيم للبصر. فإنه ربما يفسد أو يمنع عقيه من إدراك الصوت الخفى، والمرئيات الدقيقة. بل من ذاق الحلاوة الشديدة، لا يحس بعده بحلاوة دونها .

(١) عقيبتها : تاليها الذى يتلوها .

(٢) تكلها : تعبها ، والكلال الضعف والملل والتعب .

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

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

فكل هذا ممكن ؛ إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها .

قلت : هذا دليل قديم من أدلتهم ، وتحصيله : أن العقل إذا أدرك معقولاً قوياً ، ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له أسهل . وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم ؛ لأننا نجد القوى الجسمية المدركة ، تتأثر عن مدركاتنا القوية تأثراً يضعف بها إدراكها ، حتى لا يمكن فيها أن تدرك الهينة الإدراك بأثر إدراكها القوية الإدراك .

والسبب في ذلك أن كل صورة تحمل في جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها ، عند حلولها فيه ؛ لأنها مخالفة ولا بد ، وإلا لم تكن صورة في جسم .

فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات ، قطعوا على أن ذلك القابل ليس بجسم . وهذا لاعناد له ، فإن كل ما يتأثر من المحال عن حلول الصورة فيه تأثراً موافقاً أو منافراً ، قليلاً كان أو كثيراً ، فهو جسماني ، ضرورة .

وعكس هذا أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه ، وقدر تأثره هو ، على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم .

والسبب في هذا أن كل كون ، فهو تابع لاستحالة ؛ فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة ، لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها .

قال أبو حامد :

دليل ثامن : قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف عند الأربعين سنة ، فما بعدها . فيضعف البصر والسمع وسائر القوى . والقوة العقلية في أكثر الأمور ^(١) إنها تقوى بعد

(١) يريد أن يقول : في أغلب الأحيان .

ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض في البدن، وعند الخوف^(١) بسبب الشيخوخة؛ فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن في بعض الأحوال، فقد بان قوامه بنفسه، فتعطله عند تعطل البدن، لا يوجب كونه قائماً بالبدن. فإن استثناء عين التالي لا يتج؛ فإننا نقول: إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن، فيضعفها ضعف البدن بكل حال. والتالي محال. فالمقدم محال.

وإذا قلنا: التالي موجود في بعض الأحوال. فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً. ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها، إذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل؛ فإن للنفس فعلين: فعل بالقياس إلى البدن، وهو السياسة له وتديره. وفعل بالقياس إلى مبادئه، وإلى ذاته، وهو إدراك المعقولات. وهما متانعان متعاندا. فمهما اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الأمرين.

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

وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل للنفس، وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمانع؟ فإن الفرق^(١) يذهل عن الوجع، والشهوة عن الغضب، والنظر في معقول عن معقول آخر. وآية أن المرض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم، أنه إذا عاد صحيحاً، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس، بل تعود هيئة نفسه كما كانت، وتعود تلك العلوم بعينها، من غير استئناف تعلم.

الاعتراض: أنا نقول: نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر. فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر، وبعضها في الوسط، وبعضها في الآخر. وأمر العقل أيضاً كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب.

ولا بعد في أن يختلف الشم والبصر، في أن الشم يقوى بعد الأربعين، والبصر يضعف. وإن تساوى في كونها حالين في الجسم.

(١) الفرق، بالتحريك: الخوف.

(١) فساد العقل بسبب الهرم والكبر يقال: هذا شيخ خرف.

كما تتفاوت هذه القوى في الحيوانات. فيقوى الشم من بعضها، والسمع من بعضها، والبصر من بعضها لاختلاف في أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضًا يختلف في حق الأشخاص، وفي حق الأحوال .
ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر دون العقل، أن البصر أقدم؛ فإنه مبصر في أول فطرته، ولا يتم عقله إلا بعد خمسة عشر^(١) سنة، أو زيادة، على ما شاهدناه من اختلاف الناس فيه حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس، أسبق منه إلى شعر اللحية؛ لأن شعر الرأس أقدم.

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها، ولم يرد هذه الأمور إلى مجاري العادات، فلا يمكن أن يبنى عليها علم موثوق به؛ لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف، لا تنحصر، فلا يورث شيء من ذلك يقينًا.

أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزي، وكان الحار الغريزي يدركه النقص بعد الأربعين. فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك، كسائر القوى، أعنى أنه يلزم إن كان موضوعه الحار الغريزي أن يشيخ بشيخوخته.

وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس، فليس يلزم أن تستوى أعمارها.
قال أبو حامد :

دليل تاسع : قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه؟ وهذه الأجسام لا تزال تنحل، والغذاء يسد مسد ما ينحل، حتى إذا رأينا صبيًا انفصل من الجنين، فيمرض مرارًا، ويذبل، ثم يسمن وينمو، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال. بل كان أول وجوده من أجزاء المنى فقط، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المنى، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم. ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه، وحتى إنه يبقى منه علوم من أول صباه، ويكون قد تبدل جميع أجسامه . فدل أن للنفس وجودًا سوى البدن، وأن البدن آله .

الاعتراض : أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة، إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر؛ فإنه يقال : إن هذا ذاك بعينه، كما يقال في الإنسان، وليس يدل ذلك على أن له وجودًا غير الجسم.

(١) كذا في الأصل، والصواب «خمس عشرة سنة» .

وما ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة؛ فإنه يبقى في الصبي إلى الكبر وإن تبدل أجزاء الدماغ .

قلت : هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس، وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهرًا باقيا من الولادة إلى الموت، وأن الأشياء ليست في سيلان دائم، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء، فنفوا المعرفة الضرورية حتى اضطر أفلاطون إلى إدخال الصور، فلا معنى للتشاغل بذلك .
واعترض أبى حامد على هذا الدليل صحيح .
قالو أبو حامد :

دليل عاشر : قالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي يسميها المتكلمون أحوالاً، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين، وهو غير الشخص المشاهد؛ فإن المشاهد في مكان مخصوص، ولون مخصوص، ومقدار مخصوص، ووضع مخصوص . والإنسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الأمور بل يدخل فيه كل ما يطلق عليه اسم الإنسان، وإن لم يكن على لون المشاهد، وقدره، ووضعه، ومكانه؛ بل الذي يمكن وجوده في المستقبل، يدخل فيه، بل لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان في النقل مجردا عن هذه الخواص .
وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصا، فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص، كليًا مجردًا عن المواد والأوضاع، وحتى تنقسم أوصافه إلى ماهو ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان... إلى آخر الفصل^(١) .

قلت : معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل، هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع، معنى واحدًا تشارك فيه، وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به، الأشخاص من حيث هي أشخاص؛ من المكان، والوضع، والمواد . التي من قبلها تكثرت . فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد، ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية، وغير كائنة ولا فاسدة، إلا بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو؛ أي أنها فاسدة، من قبل الاتصال، لا أنها فاسدة في نفسها، إذ لو كانت كائنة فاسدة، لكان هذا الاتصال موجودًا في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شيء واحد .

(١) انظر تمة هذا الدليل في ثبأت الفلاسفة المسألة الثامنة عشرة .

قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل، وكان في النفس، وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضًا معنى واحدًا في زيد وعمرو .
وهذا الدليل في العقل قوى؛ لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء .
وأما النفس؛ فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص؛ فإن المشاهير من الحكماء يقولون : ليس تخرج من طبيعة الشخص، وإن كانت مدركة .
ومنظر هو في هذا الموضع .
وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد، فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصي، والكلية عارضة له؛ ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد، مرارًا كثيرة، فإنه واحد عنده، لا أنه معنى كلي .
فالحيوانية مثلاً في زيد هي بعينها بالعدد التي أبصرها في خالد .
وهذا كذب؛ فإنه لو كان هذا هكذا، لما كان بين إدراك الحس، وإدراك العقل فرق .
ولم نقل كلامه إلى هاهنا لما فيه من التطويل^(١) .

المسألة الثالثة

من الطبيعيات^(٢)



وهي المسألة التاسعة عشرة من كتاب تنافس التفاهات الفلاسفة
وكذلك قال أبو حامد بعد هذا إن للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين :
أحدهما : أن النفس، إن عدمت لم يَحُلْ عدمها من ثلاثة أحوال : إما أن تعدم مع عدم البدن، وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها، أو تعدم بقدرة القادر .

(١) اراجع كلام الغزالي في تنافس التفاهات المسألة الثامنة عشرة .

(٢) من الملاحظ أن ابن رشد لم يستعمل في هذه المسألة العنوان الذي استعمله الغزالي في «تنافس التفاهات» . والعنوان في تنافس التفاهات هو : «مسألة في إبطال قولهم إن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها» . كما أننا نلاحظ أن ابن رشد خالف هنا منهجه فيما سبق، حيث كان يورد نص المسألة من «تنافس التفاهات» ثم يعقب عليها . فنراه هنا يورد رده على المسألة بعبارة فقط . وللمزيد راجع تنافس التفاهات للفلاسفة للغزالي . بتحقيقنا .

وباطل أن تعدم بعدم البدن؛ فإنها مفارقة للبدن. وباطل أن يكون لها ضد؛ فإن الجوهر المفارق ، ليس له ضد. وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف .

واعترضهم هو بأننا لا نسلم : أنها مفارقة للبدن. وأيضاً فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفس متعددة بتعدد الأبدان؛ لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه، في جميع الأشخاص، تلحقه محالات كثيرة؛ منها : أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه عمرو . وإذا جهله عمرو ، جهله زيد. إلى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع .

فهو يرد على هذا القول بأنها إذا نزلت متعددة بتعدد الأجسام، لزم أن تكون مرتبطة بها، فتفسد ضرورة ، بفساد الأجسام .

وللفلاسفة أن يقولوا : إنه ليس يلزم إذا كان شيان بينهما نسبة علاقة ومحبة؛ مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق، ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما ، فسد الآخر .

ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذي به تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عددية، وهي مفارقة للمواد فإن الكثرة العددية الشخصية، إما أتت من قبل المادة .

لكن لمن يدعى بقاء النفس وتعددتها أن يقول : إنها في مادة لطيفة، وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية، وهي الحرارة التي ليست هي ناراً. ولا فيها مبدأ نار، بل فيها النفوس المخلقة للأجسام التي ههنا، وللنفوس التي تحل في تلك الأجسام .

فإنه لا يختلف أحد من الفلاسفة أن في الإسطقسات حرارة سماوية، وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات. لكن بعضهم يسمى هذه «قوة طبيعية» سماوية، وجالينوس يسميها «القوة المصورة» ويسميها أحياناً «الخالق» ويقول : إنه يظهر أن هاهنا صانعاً للحيوان حكيمًا، مخلَقًا^(١) له، وأن هذا يظهر من التشريح. فأما أين هو هذا الصانع؟ وما جوهره؟ فهو أجل من أن يعلمه الإنسان .

ومن هنا يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن؛ لأنها هي المخلقة له، والمصورة ولو كان البدن شرطاً في وجودها : لم تخلقه، ولا صورته .

وهذه النفس أظهر ما هي : أعني المخلقة في الحيوان غير المتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل. فإننا كما نعلم أن النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية؛ إذ كانت الحرارة بها هي حرارة، ليس من شأنها

(١) اللفظة من خَلَقَ بمعنى "سَوَّى".

أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة. كذلك نعلم أن الحرارة التي في البزور ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير فلا خلاف عندهم في أن في الإسطقسات نفوسًا مخلقة لنوع نوع من الأنواع، الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن. وكل محتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له .

وهذه النفوس إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي هاهنا في الأجسام المحسوسة، ويكون لها ولا بد على النفوس التي ههنا، والأبدان، تسليط . ومن هاهنا نشأ القول بالجن .

أو تكون هي بذواتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها . وإذا فسدت الأبدان، عادت إلى مادتها الروحانية، وأجسامها اللطيفة التي لا تحس . وما من أحد من الفلاسفة القدماء إلا وهو معروف بهذه النفوس . وإنما يختلفون هل هي التي في الأجسام؟ أو جنس آخر، غيرها؟ وأما الذين قالوا بواهب الصور، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلاً مفارقاً، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء إلا لبعض فلاسفة الإسلام؛ لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير استحالة بذواتها أولاً؛ إذ المحيل هو ضد المستحيل . وهذه المسألة هي من أعوص المسائل التي في الفلسفة .

ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد . ويحكم عليها حكماً كلياً .

وما جوهره هذا الجوهر، فهو غير هولاني أصلاً؛ ولذلك يحمّد أرسطو انكسار جوراس^(١) في وضعه المحرك الأول عقلاً، أي صورة بريئة من الهولوى . ولذلك لا يتفعل عن شيء من الموجودات؛ لأن سبب الانفعال هي الهولوى .

والأمر في هذا، في القوى القابلة، كالأمر في القوى الفاعلة؛ لأن القوى القابلة ذوات المادة، هي التي تقبل أشياء محدودة .



(١) في الأصل «انكسار جوراس» والصواب ما أثبتناه، أو «انكساغوراس» بالغيث بدل الجيم . وهو أحد الفلاسفة الإغريق الذين سبقوا أرسطو .

المسألة العشرون



في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ التام^(١)

قال ابن رشد :

ولما فرغ من هذه المسألة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد. وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول .

والقول بحشر الأجساد أقل ما له منتشر في الشرائع ألف سنة .

والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين. وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد، هم أنبياء بنى إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام؛ وذلك بين من الزبور، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى إسرائيل. وثبت ذلك أيضاً في الإنجيل وتواتر القول عن عيسى عليه السلام، وهو قول الصابئة. وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم إنها أقدم الشرائع.

بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها، وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان، وبلوغه سعادته الخاصة به؛ وذلك أنها ضرورية في وجود : الفضائل الخلقية للإنسان؛ والفضائل النظرية، والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار، ولا في الدار الآخرة، إلا بالفضائل النظرية. وأنه ولا واحد من هذين يتم، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية. وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم، في ملة ملة، مثل القرايين والصلوات والأدعية، وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى، وعلى الملائكة والنبیین.

ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر .

(١) لم يثبت ابن رشد في هذه المسألة نص كلام الغزالي، وإنما اكتفى بالتعليق على ما جاء فيها جملة، لاعتقاد ابن رشد أنها مسألة شرعية لا فلسفية. وعناصر المسألة في تهافت الفلاسفة للغزالي كما يلي: "مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجشائية، ووجود الجنة والحدور العين وسائل ما وعد به الناس، وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانين، هما أعلى رتبة من الجشائين". هذه هي أهم عناصر المسألة، انظرها بالتفصيل في "المسألة العشرون في بعث الأجساد" في كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، بتحقيقنا.

ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت، أو مبطل في مبادئها العامة، مثل : هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أو لا يعبد ؟

وأكثر من ذلك : هل هو موجود ؟ أم ليس بموجود ؟

وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة، وفي كقيتها؛ لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخرى بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود . كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله، بالأقل والأكثر .

وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة، وإن اختلفت في تقدير هذه الأعمال .

فهى بالجملة : لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبة عندهم؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع، بقصد تعليم الجمهور عامة .

ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع رلا وقد نهت بما يخص الحكماء، وعنت بما يشترك فيه الجمهور .

ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده، وتحصيل سعاداته بمشاركة الصنف العام، كان التعليم العام ضروريًا في وجود الصنف الخاص وفي حياته؛ إما في وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك، وإما عند نقلته إلى ما يخصه؛ فمن ضرورة فضيلته أن لا يستهين بما نشأ عليه، وأن يتأول لذلك أحسن تأويل، وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم، لا ما يخص، وأنه إن صرح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء - صلوات الله عليهم - وصاد عن سبيلهم؛ فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليها سم الكفر، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر.

ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في أزمانه، وإن كانت كلها عنده حقًا. وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه .

ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية، لما وصلتهم شريعة الإسلام. وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام .

ولا يشك أحد أنه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلى عند بني إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام .

ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء - عليهم السلام - ولذلك أصدق كل قضية هي أن : كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً. ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم : إنهم «ورثة الأنبياء».

وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات، والأصول الموضوعية، فكم بالحرى يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يحالطها.

ومن سلم أنه يمكن أن تكون هاهنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي .

والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً؛ إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية .

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي؛ أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملة ملة. والمدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحت للجمهور على الأعمال الفاضلة، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها، مثل كون الصلوات عندنا؛ فإنه لا يشك في أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر، كما قال الله تعالى^(١) . وإن الصلاة الموضوعية في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعية في سائر الشرائع. وذلك بما شرط في عددها، وأوقاتها، وأذكارها، وسائر ما شرط فيها، من الطهارة، ومن التروك، أعنى ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها.

وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحت على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها؛ ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسائية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [الرعد: ٥٣] وقال عليه السلام: «فيها

(١) ويعنى بذلك قوله سبحانه : ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ العنكبوت آية ٤٥ .

ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر بشر»^(١) . وقال ابن عباس رضى الله عنه : «ليس فى الآخرة من الدنيا إلا الأسماء» . فدلّ على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور .

وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أننا ندرك الوجود الواحد ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصبح مدركة ذواتها ، وهى الصور العقلية .

والذين شكوا فى هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنها هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أنه لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات . هذا مما لا يشك أحد فيه . ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونهم . ومن لم يقدر عليه فإنه أتم الأقاويل التى يحتج بها عليه ، هى الدلائل التى تضمنها الكتاب العزيز .

وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد . ولا بد فى معاندتهم أن توضع النفس غير مائة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية . وأن يوضع أن التى تعودى هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها ؛ لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد .

ولذلك لا يصح القول بالإعادة ، على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض ، وأن الأجسام التى تعاد هى التى تعدم ؛ وذلك أن ما عدم ثم وجد ؛ فإنه وجد بالنوع ، لا واحد بالعدد . بل اثنان بالعدد ، وبخاصة من يقول منهم : إن الأعراض لا تبقى زمانين .



(١) رواه البخارى فى صحيحه (كتاب التوحيد ، باب ٥٣ ، حديث رقم ٨٩٤٧) .

خاتمة

وهذا الرجل ^(١) كَفَّرَ الفلاسفة بثلاث مسائل :

إحداها : هذه . وقد قلنا كيف رأى الفلاسفة في هذه المسألة وأنها عندهم من المسائل النظرية .

والمسألة الثانية : قولهم : إنه لا يعلم الجزئيات، وقد قلنا أيضًا : إن هذا القول ليس من قولهم .

والثالثة : قولهم بقدوم العالم، وقد قلنا أيضًا : إن الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفروهم به المتكلمون .

وقال فى هذا الكتاب : إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانى . وقال فى غيره : إن الصوفية تقول به، وعلى هذا فليس يكون تكفير من قال بالمعاد الروحانى، ولم يقل بالمحسوس إجماعًا. وجوز هو القول بالمعاد الروحانى .

وقد تردد أيضًا فى غير هذا الكتاب فى التكفير بالإجماع .

وهذا كله كما ترى تخليط .

ولا شك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة، كما أخطأ على الحكمة .

والله الموفق للصواب، والمختص بالحق من يشاء .

وقد رأيت أن أقطع هاهنا القول فى هذه الأشياء والاستغفار من التكلم فيها. ولولا ضرورة طلب

الحق مع أهله، وهو كما يقول جالينوس : رجل واحد من ألف، والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله. ما تكلمت فى ذلك عَلمَ الله بحرف .

وعسى الله أن يقبل العذر فى ذلك، ويقبل العثرة بمنه، وكرمه، وجوده، وفضله لا رب غيره والحمد لله رب العالمين.



obeikandi.com

فهرس

٥	تقديم
٦	ابن رشد ، حياته ومصنفاته
٢٠	تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت
٢٤	المسائل الإلهية
٢٤	المسألة الأولى : فى إبطال قول الفلاسفة بقدوم العالم
٧٣	المسألة الثانية : فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة
٨٦	المسألة الثالثة : فى بيان تلبسهم بقولهم : إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه وإن العالم صنعه وفعله وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة
١٣٣	المسألة الرابعة : فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم
١٤٣	المسألة الخامسة : فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبى الوجود كل واحد منهما لا علة له
١٥٥	المسألة السادسة : فى نفى الصفات
١٨١	المسألة السابعة : فى إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل
١٩٢	المسألة الثامنة : فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

١٩٧	المسألة التاسعة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم
٢٠٤	المسألة العاشرة : في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلّة وأن القول بالدهر لازم لهم .
٢٠٨	المسألة الحادية عشرة : في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره، ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلي
٢١٩	المسألة الثانية عشرة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنه يعرف ذاته
٢٢٤	المسألة الثالثة عشرة : في إبطال قولهم إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون
٢٣٢	المسألة الرابعة عشرة : في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله - تبارك وتعالى - بحركته الدورية وأنه متحرك بالإرادة
٢٣٨	المسألة الخامسة عشرة : في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
٢٤٤	المسألة السادسة عشرة : في إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وإن المراد باللوح المحفوظ، نفوس السموات، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهاى انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الإنسان. لا أنه جسم عريض صلب مكتوب عليه الأشياء، كما يكتب الصبيان على اللوح؛ لأن تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه. وإذا لم يكن للمكتوب نهاية، لم يكن للمكتوب عليه نهاية. ولا يتصور جسم لا نهاية له. ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم. ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة
٢٥٢	الطبيعات
٢٥٢	أقسام الطبيعيات
٢٥٣	مسائل الطبيعيات
٢٥٦	المسألة الأولى من مسائل الطبيعيات. وهي المسألة السابعة عشرة من مسائل كتاب تنافس الفلاسفة

المسألة الثانية من مسائل الطبيعيات ، وهي المسألة الثامنة عشرة من مسائل كتاب «تهافت الفلاسفة» : في تعجيزهم عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه ، لا يتحيز وليس بجسم ولا هو منطبع الجسم ، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم ، وكذلك الملائكة عندهم

٢٧٠

المسألة الثالثة من مسائل الطبيعيات ، وهي المسألة التاسعة عشرة من مسائل كتاب تهافت الفلاسفة : في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية

٢٩٢

المسألة العشرون : في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام

٢٩٥

٢٩٩

خاتمة

