

# تهافت الفلسفة للغزالي

## د. أحمد فؤاد الألهوانى

شهرة التهافت :

رشدالى اللاتينية فى القرن الثالث عشر الميلادى، فهم المترجم التهافت على أنه التساقط أو التحطيم أو الهدم،  
وسمى الكتاب Destructione Philosophorum وسمى تهافت التهافت باللغة اللاتينية  
Destructio Destructiones . وقد أشار ريمون مارتين - أحد المدرسين المعاصرين للقديس توما الأكوينى - فى كتابه الذى ألفه فى الرد على المسلمين واليهود الى تهافت الفلسفه باسم Ruina Philosophorum وهدمهم . وقد ناقش المستشرق فان دن بيرج Van Den Bergh الى الانجليزية فى جزءين ، هذا المصطلح ورأى أن يجعل عنوان الكتاب كما يلى :

The incoherence of the Incoherence فكانه عدل عن المصطلح الذى يشير الى أشخاص الفلسفه ، وذهب الى أن التهافت هو التناقض فى الآراء وعدم اتساقها فيما بينها وعدم تماسكها أو تلاؤمها . وما ذهب اليه دن بيرج أقرب الى

من أشهر الكتب فى عالم الفلسفه الاسلامية بل وال المسيحية فى العصر الوسيط : « تهافت الفلسفه » لغزالى ، و « تهافت التهافت » لابن رشد . والكتابان متلازمان لا يذكر أحدهما دون أن يذكر معه الآخر وبخاصة تهافت التهافت الذى رد فيه ابن رشد على الغزالى فقرة فقرة ، والأول هجوم على الفلسفه ، والثانى دفاع عنهم ، كتب التهافت عام ٤٨٤ هجرية ، وصنف تهافت التهافت بعد مائة عام تقريبا .

والتهافت لغة التساقط والضعف . يقال تهافت الثوب تساقطه وبلى . وانتقصود أن الفلسفه تساقطوا موتا اثر الطعنات القاتلة التى وجهها الغزالى لآرائهم . ولقد كانت الطعنة فى الواقع قاتلة أصابتهم فى الصميم فلم تقم للفلسفه بذلك قائمة ، على الرغم من الدفاع المستميت الذى دبرجه ببراعة ابن رشد فيما بعد ، وحين ترجم كتاب ابن

وحقيقة الأمر في تحامل الغزالى على المعلم الأول قوله بقدم العالم ، أول مسائل التهافت ، التي استغرقت مناقشتها حول ثلث الكتاب . ولما كان الفلاسفة الاسلاميون ، أو كما يسميهم الغزالى «المتكلفة في الاسلام» قد اصطنعوا فلسفة أرسطو المعروفة بالمشائبة ، حتى لقد سمي الفارابى بالمعلم الثانى ، وسار ابن سينا فى طريقه واكتملت الفلسفة الاسلامية على يديه ، فلا غرابة أن يتركز هجوم الغزالى أساسا على أكبر اثنين من الفلاسفة هما أرسطو وابن سينا .

### سيرة الغزالى :

ومن الجدير قبل الحديث عن السبب الذى حدا بالغزالى الى مهاجمة الفلاسفة الاشارة الى حياته ومؤلفاته حتى تبين موضع «التهافت» من هذه السيرة الموجزة .

أبو حامد محمد بن محمد الغزالى ولد ٤٥٠ هجرية - ١٠٥٨ ميلادية بطوس ، وبها توفي ودفن سنة ٥٠٥ هجرية - ١١١١ ميلادية . تعلم في صباح بطوس ، وأخذ الفقه على الامام الراذكاني ، واتقل من طوس الى نيسابور حيث اختلف الى درس أبي المعالى الجوني امام الحرمين ويز فى علم الكلام على طريقة الأشاعرة حتى صار «أنظر أهل زمانه» . ثم ذهب الى العسكر ، واتصل بنظام الملك الذى عينه للتدريس بالمدرسة النظامية في بنداد . وهناك طارت شهرته ، واتسعت حلقة ، وكثرت في هذه الفترة تأليفه . ولكنه هجر الدنيا ، وقطع العلاقه ، وفر من بغداد متوجهًا الى مكة ، واستقر زمانا في دمشق منقطعاً إلى العزلة والعبادة والتأمل والتصوف ، وما شفى من أزمته النفسية والفكرية والدينية عاد إلى نيسابور ، واشتغل بالتدريس إلى أن توفي .

الموضوعية رأيلق بالنزعة الفلسفية الصحيحة ، لأن عنایة الفلسفة بالأفكار كيف ينبغي أن تكون صحيحة موافقة للحق بصرف النظر عن شخصية قائلها .

غير أن الغزالى ولو أنه كان يسايق الآراء ويذبحها وبين ضعفها وتناقضها ، إلا أنه كان يعتمد الى الفيلسوف نفسه يحاول تسيييه مذهبـه حتى ينزله عن عرش الفكر ، ويزيل عنه ما يشيع عنه من قدسيـة ، وبخاصة أرسطـو ، المعلم الأول ، الذى كان يعد في الزمن القديم وفي عصر الغزالى الحجة في الفلسفة ، وأن القول ما قاله . لهذا السبب بدأ الغزالى كتابه بتوجيه سهام النقد الى أرسطـو ، لأنـه مقدم الفلسفة ، والـفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، الذى ربـ علوم الفلسفة السابقين عليه وهذـها وحـذـفـ ماـنـيـهاـ منـ حـشوـ وـردـ علىـ كلـ منـ جاءـ قبلـهـ حتـىـ علىـ أـسـتـادـهـ «ـالـلـقـبـ عـنـهـمـ بـأـفـلـاطـونـ الـالـهـيـ»ـ ثـمـ اعتـذرـ عنـ مـخـالـفـتـهـ بـأـنـ قـالـ «ـأـفـلـاطـونـ صـدـيقـ ،ـ وـالـحـقـ صـدـيقـ ،ـ وـلـكـنـ الـحـقـ أـصـدـقـ مـنـهـ»ـ (١)ـ .

لم يكن أرسطـوـ الـهـدـفـ الـوـحـيدـ لـسـهـامـ الغـزالـىـ، فقد هاجـمـ كـثـيرـاـ منـ الـيـونـانـيـنـ الـذـيـنـ لمـ يـكـونـواـ أـصـحـابـ دـيـنـ سـمـاـوىـ ،ـ وـلـذـلـكـ اـعـتـرـهـمـ الـسـلـمـونـ كـفـارـاـ ،ـ وـرـأـواـ أـنـ اـتـبـاعـ آـرـائـهـ يـفـضـىـ إـلـىـ الـكـفـرـ ،ـ وـلـمـ كـانـ الغـزالـىـ قـدـ نـصـبـ نـسـهـ لـحـربـ الـكـفـرـ فقد وجدـ أـحـدـ أـسـبـابـ الـكـفـرـ الـذـيـ أـخـذـ يـشـيعـ بينـ الـمـسـلـمـيـنـ :ـ «ـسـمـاعـهـمـ أـسـامـيـ هـائـلـةـ كـسـقـراـطـ ،ـ وـبـقـرـاطـ ،ـ وـأـفـلـاطـونـ ،ـ وـأـرـسـطـالـالـيـسـ وـأـمـثـالـهـ»ـ (٢)ـ

(١) التهافت من ٤٠ - المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٢ - وهناك طبعات أخرى متعددة أقامتها طبعة مصطفى الملبي ١٣٢١ هجرية المشتملة على التهافت للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد وتهافت التهافت لخواجه زاده - انظر أيضًا نشرة الأب بويج وطبعات سليمان دنيا .

(٢) التهافت ص ٣٨ .

لقب بحجة الاسلام لدفاعه المجيد عنه ، وبخاصة ضد الباطنية وال فلاسفة ويكتنى بأبى حامد ، كما يعرف ابن رشد بأبى الوليد ، الذى لا يذكره فى « تهافت التهافت » الا بهذه الكنية قائلا : « قال أبو حامد » ، يزيد الغزالى .

وهو غزير التأليف ، موسوعي المعارف ، وتأليفه فى كل فن خاصه حجة ، لما فيها من حسن العرض ، وسلامة الأسلوب ، وجودة التلخيص ، وقوه الحجة . له فى أصول الفقه « المستصنفى » يعد من أهم المراجع فى هذا الفن وأوثقها . وله فى عام الكلام « الاقتصاد فى الاعتقاد » يisset فيه هذا العلم على طريقة الأشاعرة . وكتابه « احياء علوم الدين » أشهر من أن يذكر ، جمع فيه الى أصول الدين والعقائد ، العبادات ، والأخلاق ، وقواعد السلوك التى ينبغي للمسلم أن يسير عليها . وله فى الأخلاق « ميزان العمل » لاتقل منزلته عن « تهذيب الأخلاق » لابن مسكويه . ويعتبر كتابه « معيار العلم » فى المنطق متنا فى هذا الباب .

والعجب أنه صنف أيضا فى الفلسفة ، اذ كتب « مقاصد الفلسفة » في ثلاثة أجزاء على طريقة كتب النجاة لابن سينا ، أى المنطق والطبيعتين والالهيات . وقد ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية وظفر فى أوربا بشهرة كبيرة . ومن أجل ذلك يعد كثير من المنكرين الغزالى فيلسوفا ، لا بسبب تأليفه لهذا الكتاب فقط ، بل لاحاطته بسائر العلوم والتأليف فيها ، ماعدا الرياضيات والطبيعتين ومع ذلك فقد كان حجة فى المنطق والأخلاق وعلم النفس ، وهى فروع من الفلسفة موزوته عن اليونانيين وقد كتب معظم هذه المؤلفات حين عاش فى بغداد مدرسا بالتنظيمية من سنة ٤٨٤ الى ٤٨٨ وفي آخر هذه الفترة كتب « تهافت الفلسفه »

الذى هاجم فيه الفلسفه وأعلن انفصاله عن الفلسفه التقليدية المأثورة عن اليونان . ثم طبع بعد العزلة التي انقطع فيها الى التأمل بفلسفه جديدة تتمثل بوجه خاص في الاحياء ، وكمياء السعادة ، ومشكاة الأنوار .

وقد دون الغزالى سيرته الفكرية بقلمه فى كتابه المشهور الباقى على الزمن ، وهو « المقدى من الضلال » ، استعرض فيه سائر العلوم التي كانت سائدة فى عصره ، وأهم المذاهب والفرق ، ووضع تلك العلوم فى الميزان مبينا محسانتها ومزاياها موضحا آفاتها وغوايelaها . واتتهى فى المقدى الى سلوك طريق التصوف لأنه يصل الى الحقيقة ، ويبعد بالمرء الى اليقين .

وهكذا نرى أنه سلك كل طريقة ودرس كل مذهب ، ابتدأ فقيها ، وانقلب متكلما ، وأصبح فيلسوفا ، واتتهى في آخر المطاف الى أن يكون صوفيا .

\*\*\*

### بين الدين والفلسفه :

يصور « التهافت » وجهًا من أوجه النزاع بين الدين والفلسفه . وقد اتخذ هذا التنازع فى الاسلام صورا مختلفة وأشكالا متعددة منذ دخلت الفلسفه حياة المسلمين . ففي وقت ظهور الاسلام ونزله القرآن على محمد فى مكة ثم المدينة ، لم تكن ثمة فلسفة تحتاج الى جدل فى القرآن أو السنة ، وكل ما نجده فى القرآن من ألوان الحاجاج وججه لوثنية العرب وعبادتهم للأصنام ، واعتقادهم فى آلهة متوسطات بين الانسان والله يتقربون بها الى الله تعالى زلفى . هذا فضلا عن انكارهم للخلق

تماما من الحياة الثقافية المسلمين ، اذ صدرت الفتاوى بحرير الاشتغال بها ، وتدريسها .

والفلسفة صناعة يونانية نفذت الى الشرق العربي منذ اواخر المائة الأولى بعد اعتناق نصارى الشام والعراق الاسلام ، وكانت تعاليم المسيحية تحمل في طياتها الفلسفة اليونانية بعد انتصارها عليها . واتشرت الفلسفة في المائة الثانية في عصر الترجمة ، وبخاصة في خلافة المأمون الذي شجع الفلاسفة كما شجع التفكير الحر . وكان بلاطه وبلاط المعتصم يتجلان بالكندي فيلسوف العرب . ومع أن الكندي لم يسرف في اتباع أرسطو ولم يذهب إلى القول بقدم العالم كالفارابي وابن سينا من بعده ، بل قال بخلق العالم وابداعه ، الا أنه لم يسلم من اتهام رجال الدين اياد بالكفر ، مما اضطره إلى الدفاع عن الفلسفة قائلا بأنها لاتخالف الدين مادام كلاهما يطلب الحق . وفضلا عن ذلك فان منهج الفلسفة وهو البرهان وطلب العلة مما لاينهى عنه الدين .

فالصراع بين رجال الدين فقهاء كانوا أم متكلمين وبين الفلسفه قديم منذ عرف المسلمون الفلسفة . ومن الطبيعي أن تزداد موجة الهجوم على الفلسفة حين طلع الفارابي بنظرية فيض الله صدورا ضروريا كما يفيض الضوء عن الشمس ، وتفسيره النبوة على أساس نفساني باعتبار أنها احدى وظائف المخيّلة واتصالها بالعقل الفعال ، وأن يتضاعف الهجوم على الشيخ الرئيس ابن سينا الذي كان أكثر ميلا إلى المشائية وما تذهب إليه من القول بقدم العالم ، فضلا عن مناداته بأن الله لا يعلم العجزيات ، وإن علمها فبطريق كل ، مما يخالف النص الصريح في القرآن .

والبعث ، وقولهم ان هذه الحياة الدنيا هي التي فيها يحيا الإنسان ويحيط ، وما يهلكه إلا الدهر . وموجه ثانيا لمعتقدات النصارى واليهود المحرفة عن الدين الأصلي الحنيف .

ويؤخذ الدبن السماوى أساسا بالوحى المنزلى على الأنبياء والرسل ، المكلفين بتبلیغ الرسالة إلى البشر . لذلك كانت أركان العقيدة الإسلامية ثلاثة : وجود الله ووحدانيته ، وارسال الرسل ، والبعث في الآخرة ، ولكن الغزالى في التهافت ، لأنه يرد على الفلسفه وبين تناقض آرائهم ، لم يعتبر سوى الركين الأول والثالث .

أما الفلسفه فانها تعتمد على العقل لا على الوحي وقد تؤمن بوجود الله وقد لا تؤمن ، فمن الفلسفه مؤلهون ومنهم منكرون للالوهية ، ولا تصدق الا بما يشهد به الحس ويفيد العقل . فالخلاف بين الدين والفلسفه جوهري منهجا وموضوعا . للدين منهج يختلف اختلافا بينا عن منهج الفلسفه وقد جرت عادة المسلمين على المقابلة بين المنهجين بقولهم بالسمع والعقل ، والمنقول والمعقول ، والشريعة والحكمة ، وهكذا .

نعم ، جرت محاولات للتوفيق بين الطريقين والجمع بين الحكمة والشريعة منذ ظهرت الفلسفه على مسرح الحياة الاسلامية ، وأمكن التوفيق إلى حد ما بينهما ، وظهرت ألوان من التسويف تلائم كل عصر ، ولكن النزاع لم يتوقف أبداً منذ القرن الثاني للمigration حتى القرن السابع . وبلغ هذا الصراع ذروته في أواخر القرن الخامس مع « تهافت الفلسفه » فكان بداية النصر للدين ، والهزيمة للفلسفه ، التي اتهمي بها الأمر إلى الانتقاء

الطب النافع في علاج الأبدان . ولكن آفة الرياضيات أن الناظر إلى براهينها يرى مافيها من وثاقة فيعتقد أن كلام الفلاسفة الرياضيين في الالهيات تمثل في ثائقها يقين الرياضيات ، مع أن كلامهم في الالهيات كفر . آفة العلوم الطبيعية أن الباحث في علم النبات والحيوان وعلى الجملة الأجسام الحية يرى أنها تولد وتموت ، فيحسب أن الإنسان يولد كذلك ويموت دون أن تبعث الأنفس يوم المعاد أو تحشر الأجساد .

وبعد ، فما المسائل التي أخذها الغزالى على الفلسفه ، وبسطها في التهافت .

\*\*\*

#### م الموضوعات التهافت :

يتألف الكتاب من أربع مقدمات ، وعشرين مسألة ، وخاتمة .

المقدمة الأولى في أن أرسطو قد انتهت إليه الرياسة ، ولخص آراء الفلسفه ، ويحسن الاكتفاء بالرد عليه . والثانية أن بعض آراء الفلسفه لا تتعرض للدين لأنها آراء طبيعية كالبحث في الكسوف والخسوف ، وهذه لا تخضع للمدح أو الذم ، وتتعرض بعض الآراء الأخرى لأصول الدين كالقول بقدم العالم ، وهذه هي التي يجب الوقوف عندها . والثالثة أن المقصود بيان تهافت الفلسفه وذلك بالرد عليهم ، أما بيان العقيدة الصحيحة فلذلك كتب أخرى . والرابعة أن تمسك الفلسفه بالرياضيات والمنطق منهجين للفكر ليس ضروريًا بالنسبة لأصول الدين ، على الرغم من صحة الرياضيات في ذاتها ، وهي علم الحساب والهندسة أما المنطق فهو أداة الفكر يستخدمه الفلسفه كما يستخدمه أي إنسان . فليس المنطق فنا غريبا

ولم يكن المتكلمون بأحسن من الفلاسفة حالاً، فالمعتزلة اعتمدوا على العقل وأنكروا طريق الالهام انكاراً تماماً ، لأنه لا يفضي إلى معرفة وثيقة يمكن اختبارها في ضوء البراهين العقلية ، والتثبت من صحتها واليقين بها ، وفضلاً عن ذلك فقد قدم المعتزلة العقل على السمع أو الخبر . وحين انفصل الأشعرى عن أستاذه الجبائى ، ظل محتفظاً بما للعقل من منزلة ، مؤمناً بالمبادئ العقلية ، وارتباط الأسباب بالأسباب ، ودوران العلة مع المعلول، ونصب الأدلة ، والعلاقة الضرورية بين الدليل والمدلول .

وإذا كان الغزالى قد هاجم الفلسفه في التهافت مجرحاً منهجهم العقلى في المعرفة الدينية واعتمادهم الكلى عليه وحده ، فقد هاجم كذلك المتكلمين من معتزلة وأشاعرة سابقين عليه ، واختط في علم الكلام طريقة جديداً يسميه ابن خلدون : « طريق المتأخرین » وهو طريق التصوف والالهام ، وذلك بعد أن هدم الصلة بين الأسباب والأسباب ، باعتبار أن مسبب الأسباب هو الله تعالى ، وهو الفاعل على الحقيقة ، ولا فعل للأشياء الطبيعية أو للإنسان إلا بقدرة الله .

ولكن الفلسفه يختلفون عن المتكلمين ، فهم لا يقتصرن على المنهج العقلى المبني على المنطق من قياس وبرهان ، بل يأخذون أيضاً بالمنهج الرياضي المتبعة في العلوم الرياضية ، وبالمنهج التجربى لاشغالهم بالعلوم الطبيعية وبالطبع .

لم ينكر الغزالى عن الفلسفه البحث في الرياضيات والطبيعيات ، فهي أمور نافعة في العمran ، وقد حث الدين على الأخذ بها وامتناعها لما فيها من صالح ، ولا يمكن أن ينكر عاقل علم

وانما هو ما يسمى ويعرف عند المسلمين بالنظر  
أو الجدل أو مدارك العقول .

وييمكن تقسيم المسائل العشرين على التحو  
التالى :

١ - صلة الله بالعلم « وهى تشمل المسائل  
الأربعة الأولى » : (أ) قدم العالم (ب) أبدية العالم  
والزمان (ج) الله فاعل العالم وصانعه (د) العجز  
عن اثبات وجود الصانع .

٢ - الوحدانية والعجز عن اثباتها « المسألة  
الخامسة » .

٣ - الصفات الالهية « من السادسة الى  
الثانية عشرة » .

٤ - العلم بالجزئيات « الثالثة عشرة »

٥ - مسائل فلكية وطبيعية « من الرابعة  
عشرة الى السادسة عشرة »

٦ - السبيبية « السابعة عشرة »

٧ - النفس الإنسانية « الثامنة عشرة والتاسعة  
عشرة » .

٨ - بعث الأجساد وحشرهم « العشرون »

ولقد أصبحت أهمية معظم هذه المسائل تاريخية  
ماعدا قدم العالم والسببية ، ولذلك سنفرد لهما  
حديثا خاصا .

وهو يكفرهم في خاتمة الكتاب التي لا تزيد على  
صفحة واحدة في ثلاثة مسائل : قدم العالم ،  
 وعدم علم الله بالجزئيات ، وانكار بعث الأجساد  
 وحشرها ، وهذا « هو الكفر الصراح الذي لم  
 يعتقده أحد من فرق المسلمين » .

أما المسائل الأخرى التي تبحث في الصفات  
الالهية واعتقاد التوحيد ، وتلازم الأسباب الطبيعية  
فإن مذهبهم فيها قريب من مذهب أهل البدع في  
الإسلام . قال في خاتمة التهافت « فمن يرى تفكير  
أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضا به ،  
 ومن يتوقف عن التكثير يقتصر على تكثيرهم بهذه  
المسائل » (١) .

وقد تعدل رأى الغزالى بعد أن تصوف في  
آخر حياته ، فكتب في « المقد » أن ما نقل  
عن أرسطو ينحصر في ثلاثة أقسام : قسم يجب  
التفكير به ، وقسم يجب التبديع به ، وقسم لا يجب  
انكاره أصلا . وهكذا لم يجعل السبعة عشرة  
مسألة متأرجحة بين التفكير والتبديع كما فعل  
في التهافت . هذا إلى أنه رتب المسائل الثلاث  
ترتيبا آخر ، يجعل أولها عدم حشر الأجساد وانما  
المثار والمعاقب الأرواح المجردة ، واتنهى بتقدم  
العالم . فالغزالى حين قدم في التهافت مسألة  
قدم العالم وتبعها بأبدية العالم والزمان كان فيلسوفا  
أدنى منه عالما دينيا . وحين ابتدأ في المقد بانكار  
حشر الأجساد أصبح ينظر بمنظار الدين والشرع  
واللهام لا بمنظار المنطق والعقل .

### قدم العالم :

كان أرسطو أول القائلين من الفلاسفة بأن هذا  
العالم الذى نعيش فيه ، هذا العالم المنظم المسمى  
باليونانية الكون Cosmos قديم ، أى موجود  
منذ الأزل ، لا أول له . لقد اعتقاد السابقون  
عليه أن العالم أما أنه نشأ عن مادة أولى سابقة ،  
واما أنه حلقة في سلسلة عوالم وجدت وانقرضت .

(١) التهافت ، ص ٢٥٤ .

الفيلسوف الاسكندراني من القرن الخامس الميلادي وبين يحيى النحوي وهو أيضاً فيلسوف اسكندراني عاش بعد ذلك بقرن ، وله كتاب في الرد على حجج برقلس في قدم العالم . وقد عرف العرب كتاب النحو الذي نقل إلى العربية في عصر الترجمة . والحق أن النحو نفسه لم يتبع هذه الحجج لأنها استمدتها من مصادر رواية قديمة . وقد استفاد الغزالي من مناقشة النحو وأثبت بعض حججه بتمامها .

لم يبطل الحديث في قدم العالم أو حدوثه حتى اليوم . ويذهب كاظن إلى أن الحجج العقلية على قدم العالم تك足e العبرة على حدوثه . رسيل أكثر العلماء وال فلاسفة المعاصرين إلى القبول بالحدوث كما يرسيلون إلى القول بتناهي العالم على الرغم من اتساع الكون اتساعاً هائلاً .

وقد التزم الغزالي في مناقشة هذه المسألة وغيرها بمنهج خاص ، ويدأ بايراد أدلة الفلاسفة حكاية عن مذهبهم ، ثم يشرع في الرد على هذه الأدلة والاعتراض عليها .

وتلخص الأدلة في أربعة :

دليل الترجيح وال المرجح  
ودليل التقدم بالزمان  
ودليل الامكان  
ودليل المادة .

(أ) دليل الترجيح :

يقول الفلسفة : « يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً »<sup>(١)</sup>، وهم يتبعون قياس الخلف،

ويضاف إلى هذا الاعتقاد عند أرسطو تناهياً الأسباب ووقوفها عند سبب أول ، أو علة أولى ، ذلك أن من صفات العالم الحركة ، ولابد للحركة من محرك ، كما أن الحركة واقعة في زمان ، والزمان أزلٍ أبدٍ . فهناك ارتباط لا ينفصل بين أمور ثلاثة هي المادة والحركة والزمان . وقد جاء قدم العالم – أي المادة – نتيجة لأزلية الزمان غير أن تصور المسألة على هذا النحو يؤدى إلى تناقض بين المتناهى واللامتناهى ، فالزمان والحركة لامتناهيان ، وفي الوقت نفسه سلسلة الأسباب متناهية ، وقد تبين كاظن أن هذين الأمرين يكونان قضية ونقضاها .

أما العقيدة الإسلامية فإنها تؤمن بالخلق من عدم أي كان الله موجوداً ونم يكن العالم ، إذ لو كان موجوداً لاتفنى الخلق ، ولما ظهر الفلاسفة المسلمين واتبعوا أرسطوا والفلسفة الإسكندرانية ، نظروا إلى الله باعتبار أنه « الأول » وهو مذهب الفارابي ، يريده السبب الأول لكل موجود ، أو أنه « الواجب » كما هي نظرية ابن سينا ، يقصد أنه واجب الوجود بذاته ، باعتبار قسمة الوجود إلى واجب ضروري ، وممكן وهو العالم .

أما المتكلمون فقد ابتدأوا من اثبات حدوث العالم ليصلوا من ذلك إلى اثبات وجود الله . ولذلك قالوا بالبرهان المشهور : العالم حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث ومحدث العالم هو الله . فإذا اتفق حدوث العالم وكان قدديماً ، اتفقى القول بالخلق ، لذلك كان لا بد للدفاع عن عقيدة الخلق الإسلامية من ابطال القول بقدم العالم .

ولم يكن الغزالي أول من ابتدع الحجج على ابطال القدم ، فقد دارت مناقشة بين برقلس

<sup>(١)</sup> التهافت ص ٤٩ .

(ب) دليل التقدم الزماني :

اذا فرضنا الله والعالم متساوين ، وكان الله متقدما على العالم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين ، أو بالعلة كحركة الظل مع حركة الشخص كان الله والعالم كلاهما اما قدسيين واما حادثين . فلم يبق الا أن الله متقدم على العالم بالزمان . ومعنى ذلك أن للعالم بداية ، ولم يكن « قبل » العالم سوى العدم . اذن كان الله : « سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول »<sup>(١)</sup> ، فاذن كان قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض .

واذ كان الزمان قدديما ، كانت الحركة قدية ، وكان المترحك وهو العالم قدديما . وهو المطلوب وهذه هي نظرية أرسطو في ارتباط الزمان بالحركة والعالم وفي أزلية الزمان ، لأن الزمان عنده مقدار الحركة ، والحركة قدية .

ويرد الغزالى على ذلك بأمور أربعة :

(أ) أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا<sup>(٢)</sup> .

(ب) أن الله كان ولا عالم ، فالله منفرد بالوجود .

(ج) أن القبل والبعد أمران متوهمنان بالنسبة اليانا فقط ، كما أن الفوق والتحت بالنسبة للعالم أمران نسبيان أيضا .

(د) ان قيل ان العالم حادث فقد كان الله قادر اذ يخلقه قبل ذلك بعده من السنين ، او بعد اكبر ، وهكذا الى مالا نهاية له ، فلا أول للزمان .

(١) النهاية من ٦٥ .

(٢) النهاية من ٦٦ .

فيفترضون عكس المطلوب وهو أن العالم اذا كان حادثا وكان الله قديما فمن المستحيل صدور الحادث عن القديم ، فإذا صحت هذه القضية اتفى أن يكون العالم حادثا وثبت أنه قديم .

والبرهان على استحالة الحدوث يعتمد على وجود مرجع للوجود ، وتفصيله كما يلى :

اذا فرض القديم ولم يصدر منه العالم ، كان العالم ممكنا امكانا صرفا . وخروجه من مرتبة الامكان الى حيز الوجود يحتاج الى مرجع . فان تجدد مرجع فمن محدثه ؟ ولم حدث المرجع في هذا الوقت ولم يحدث قبل ذلك ؟

والمرجح في جانب القديم – والمقصود بالقديم الله – هو الارادة . ولما كانت الارادة صفة من صفات الله ، وهي أزلية ، لأن جميع الصفات الالهية أزلية ، فلا يمكن أن تحدث ارادة جديدة .

بعارة أخرى اذا كان العالم حادثا فلابد من وجود مرجع لوجوده في وقت حدوثه ، والا بقى في حال الامكان الصرف كما كان من قبل . أما اذا تجدد مرجع لوجوده ، فلا بد أن يكون هناك مرجع لهذا المرجع ، ويسลسل الأمر الى مالا نهاية له . أو لابد من التسليم بحدوث مرجحات تظهر في الذات الالهية الأزلية ، وهذا خلف ، لأن الحادث متغير ، ويستحيل التغير على الله .

يرد الغزالى على هذا الدليل بقوله انه يجب التمييز بين الارادة القديمة وبين « المراد ». فارادة الله الأزلية قضت منذ الأزل أن يحدث العالم في هذا الوقت . وكذلك الحال في كل مراد آخر مثل ولادة شخص أو موته ، وهكذا .

(ج) دليل الامكان :

العالم من قبيل المكنات لا الواجبات . « وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل اذ يكون مستعملا ثم يصير ممكنا ، وهذا الامكان لا أول له »<sup>(١)</sup> اى اذ هذا الامكان لم يزل أبدا .

يعترض الغزالى بأن العالم اذ قيل انه لم يزل ممكنا الحدوث ، اى ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه ، فاذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا ، ولم يكن الواقع على وفق الامكان<sup>(٢)</sup> .

ويحكى الاعتراض مذهب أرسطو في تحقق الممكن لكي يصبح واقعا . وفلسفة أرسطو كما نعلم تلخص مذاهب السابقين من أن الوجود موجود كل مافي الأمر أنه يكون ثارة ممكنا ثم يصبح واقعا . ولكن الممكن موجود .

(د) دليل المادة :

وهذا أقوى أدلة الفلسفه ، وبين الفرق بينهم وبين المتكلمين . فقد أخذ الفلسفه بنظرية أرسطو في المادة والصورة ، وقوله ان المادة قديمة تتبع عليها الصور ، والهيولى المحسن امكان ، اذا أضيفت إليها الصورة أصبحت موجودة في الواقع ، فلا وجود يأتي من عدم ، بل من وجود سابق . أما المتكلمون فقد عدلوا عن القول بالمادة الى القول بالذرة أي الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد ، وأن الأجسام تنشأ من الاجتماع والافتراق . ومعظم الأشاعرة وبخاصة الغزالى يقولون بالخلق التجدد المستمر . اى أن الله يخلق العالم في كل لحظة ، فان شاء أعدمه ، وان شاء أمسكه .

وتفصيل دليل الفلسفه أن « كل حادث فالمادة التي فيه تسبيقه ، اذ لا يستغني الحادث عن مادة »<sup>(٣)</sup> .

والاعتراض أن العالم ليس نظاما قائما بنفسه ، مستقلا عن غيره ، يتحرك ويتغير وينمو ويتطور بنفسه بما فيه قوانين ، ولكنه معتمد في وجوده وفي أنظمته وقوانينه على الله ، وهو تعالى الخالق والمسك والمدبر والحيي والميت لكل شيء .

### الأسباب والمسبات :

يبحث الغزالى مشكلة السببية في المسألة السابعة عشرة ، ولم يعمد الى بحثها لذاتها ، بل بمناسبة النظر في العلوم الطبيعية .

والعلم الطبيعي ينظر في الأجسام وما يلحقها من حركة وتغير ، سواء أكانت هذه الأجسام حية أم غير حية . ومن هنا كانت الطبيعيات تبحث في النبات وفي الحيوان كما تبحث في الإنسان ، من حيث انه كائن ذو نفس وبدن . ونجد تفصيل هذه العلوم في كتب أرسطو الطبيعية ، وقد ذكرها الغزالى بترتيبها . وهناك علوم طبيعية عملية مثل الطب والكيمياء . وهذه كلها اذا نظرنا اليها بمنظار الشرع « فليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم »<sup>(٤)</sup> .

ولكن الغزالى يخالف الفلسفه في أربع مسائل هي :

١ - التلازم بين الأسباب والمسبات .

٢ - ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم .

(١) التهافت ص ٧٤ .

(٢) التهافت ص ١٩١ .

(٣) التهافت ص ٧٣ .

(٤) التهافت ص ٧٤ .

٣ - النقوس سيمدية يستحيل عليهم  
العدم.

٤ - يستحيل رد هذه النقوس الى الأجسام .

سنكتفى بالوقوف عند مسألة السببية ، لأن التقدم العلمي الذي نشهد الآن شاهد انة اعتمدت على الاعتقاد في وجود ارتباط ضروري بين السبب والسبب . واذا هدمت هذه الرابطة لم يعد التفكير العلمي ممكنا ، ولا التقدم واقعا . واذا وقفت العلوم عن المسيرة الى الأمام لاجرم يتاخر العمران وتتدحرج الأمم .

وقد رأينا أن الغزالى لم ينكر البحث العلمي ولا الاشتغال بالطبيعيات ، وأن الشرع لا يتعرض لها بتحريم ، ولكن الذى يعنيه قبل كل شيء مadam ينظر بمنظار الدين هو : « اثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا ، واحياء الموتى ، وشق القمر » (١) .

وقد اختار الغزالى مثلا واضحا يعد من الطواهر الطبيعية المألوفة ، وفي الوقت نفسه حدثت به معجزة ، وهو الاحتراق عند ملاقاة القطب للنار . أما المعجزة الواردة في القرآن فهي دخول ابراهيم عليه السلام النار المشتعلة فكانت بردا وسلاما ، مما يخالف المألوف في الظاهرة الطبيعية .

وقد ناقش الغزالى مبدأ السببية مناقشة فلسفية عميقة ، تسلكه حقا في زمرة الفلاسفة . ويبدو أن كتابه حين عرف في أوروبا في العصر الوسيط ، أخذ بنظريته في الأسباب والمسبيات نقولا داركور الذي ضرب نفس المثل الذي ضربه الغزالى بانوار والقطن ذلك أن كتاب تهافت تهافت لابن رشد الذي يرد

على الغزالى ترجم سنة ١٣٢٨ ميلادية ، وأحرقت كتب نقولا في حياته سنة ١٣٤٧ (٢) . وليس بعيد أن يكون هيوم قد اطلع على هذا الكتاب وعرف محتوياته ، أو على الأقل عرف تهافت الغزالى دفعت ورد ابن رشد عليه ، ولكن الحسواز التي دفعت هيوم الى انكار مبدأ السببية تختلف عن تلك التي دفعت الغزالى . ذلك أن هيوم فيلسوف تجربى لا يؤمن الا بالمشاهدة والتجربة ، وقد نظر الى العلاقة بين الظواهر ورأى أن ما بينها ليس سوى مجرد «تابع» ، ولا يتحقق من هذا التتابع القول بوجود ارتباط سببى بين الظاهرة الأولى والظاهرة الثانية . أما الغزالى فإنه فيلسوف ديني ، يريد أن يرجع كل شيء الى الله ، وحين نهى وجود رابطة ضرورية بين كل ظاهرتين متلازمتين كان يبغى من وراء ذلك القول بأن الفاعل الحقيقي هو الله .

وقد أثار نقد هيوم لمبدأ السببية عاصفة من التجديد في التفكير الفلسفى ، فكان هيوم هو الذى أيقظ كائنا من سبات الاعتقادات . ولكن الحل الذى رأه كانط . لإنقاذ التفكير العلمي لا يستند الى برهان عقلى ، فالسببية عنده «قوله» موجودة في العقل تفرض فرضيا على الظواهر الخارجية . وقد انتفى في العصر الحاضر القول بالأسباب وحل محلها أولا القول بالعلاقات المتغيرة ثم القول بالشروط الخارجية التي اذا اجتمعت أدت الى نتيجة معينة ، واذا تغيرت الشروط تغيرت النتائج ويذهب برتراند رسل أنه لا يمكن اثبات مبدأ السببية ، ولكن الانسان لا مناص له من السير بمقتضاه لتنقيمه الحياة .

يبدأ الغزالى بمناقشة الفلسفة في قوله

(٢) انظر مقدمة فان دنيرج لترجمة تهافت تهافت ص ٣١

(١) تهافت من ١٩٢

ان استمرار العادة بهذه الأشياء مرة بعد أخرى «يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لاتتفك عنه»<sup>(٢)</sup> ، ومعنى ذلك أن التلازم الخارجي بين الظواهر ينعكس في الذهن عن طريق العادة ، فيحدث الاعتقاد بأن الظاهرة الأولى علة في الثانية .

والعجزات هي خرق للعادات ، بأن يوقف الله تعالى الصفة الطبيعية للأشياء أو يغيرها . ولذلك يقول الغزالى انه يسلم أن النار خلقت خلقة اذا لاقها قطنتان متسائلتان أحريقتهما ، ولكنه «يجوز أن يلقى نبى فى النار فلا يحترق ، اما بتغيير صفة النار أو بتغيير صفة النبى»<sup>(٣)</sup> .

ولهذا التفسير نظير في الحياة اليومية العادية التي يعتمد الناس فيها على الأسباب ، «فانا نرى من يطلق نفسه بالطلاق ثم يقع في تنور موقدة ولا يتاثر به»<sup>(٤)</sup> ، ومعنى ذلك أن الصفات الطبيعية التي تجري مجرد العادة يمكن تغييرها ، ولكن بأسباب أيضا ، فالعالم الطبيعي في نظر الغزالى خلقة الله ، وأخضعه لنظم وقوانين وسفن ، ولكن الله قادر أن يوقف هذه السنن الطبيعية ، وأن يخلق غيرها حين يريد اظهار العجزات على أيدي الرسل .

ويعد ابن رشد على الغزالى في مسألة السبيبية تأييداً للنزعة العقلية في مقابل المذهب الشكى الصوفى . ذلك أن ابن رشد يجعل العقل قائماً على الارتباط بين الأسباب والمسبيبات ، ولذلك يقول : « فمن رفع الأسباب فقد رفع

ان الفاعل يفعل «بالطبع» كالنار التي من طبيعتها الاحتراق ، فيرد عليهم بأن الجماد لا اراده له حتى يكون فاعلاً بالاختيار . ولا دليل على أن النار فاعلة الاحتراق سوى المشاهدة الحسية ، والمشاهدة تدل على الحصول «عنه» ولا تدل على الحصول «به» . أى أن النار تحدث الاحتراق عند الملاقاء لا بسبب الملاقاء .

ويذهب الفلسفه الى أن معنى الطبع هو استمرار جريان «العادة» في الصفات الطبيعية وهذا يقتضي أمرين : الأول أن الأشياء عبارة عن ذوات لها صفة الدوام ما دامت لم تخضع لتاثير يغيرها ، والثانى أن هذه الذوات لها صفات ثابتة مادامت الذوات ثابتة . مثال ذلك أن قطعة الحجر ذات ثابتة تحمل صفات كالثقل والصلابة وغير ذلك ، وتستمر هذه الصفات مادام الحجر حبرا . ونحن نسلك في الحياة العادية طبقاً لهذا الاعتقاد ، نعني ثبات الذوات ودوام صفاتها ، وأن تغيرها إنما يكون بوجود أسباب تخرجها عن مجرها . وإذا اتفق هذا الاعتقاد لا تستقيم الحياة لأن كل شيء يصبح جائزاً وبغير سبب . « ومن وضع كتاباً في بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمراً عاقلاً أو انقلب حيواناً أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلباً»<sup>(١)</sup>

لайнكر الغزالى اعترض الفلسفه ، فهو يسلم بأن للأشياء الطبيعية كياناً ثابتاً وصفات معروفة بها تميز ، ولكنها من قبيل المكنات لا الواجبات ، وأن الله هو الذي خلقها على هذا النحو ، وهو قادر أذ يغير صفاتها متى شاء .

(٢) ص ١٩٩ .

(٣) ص ٢٠٠ .

(٤) ص ٢٠٠ .

(١) التهافت ص ١٩٨ - ١٩٩ .

يستطرد في سبيل التفهيم إلى ضرب الأمثلة الموضحة ، فضلاً عن التهكم بالخصوص والسخرية بهم .

(ب) ثم إن ابن رشد قيد نفسه بأفكار الغزالى فقرة فقرة ، فكان أشبه بالمعلم الذى يصحح كراسة تلميذ ، ولم يستطع أن يرتفع إلى مستوى فلسفى عال يلم بأطراف الموضوع ويلخصه وينفذ إلى أغواره ، كما فعل الغزالى فى تلخيص شبهات الفلسفه فى المسائل العشرين .

(ج) هذا إلى أن ابن رشد أخذ ينفي كل فكرة غزالية فى ضوء المنطق المتبعة فى ذلك الزمان ، فيقول عن الفكرة أنها سوفسقائية أو جدلية أو خطابية ، ويحاول أن يضع الفكرة الصحيحة التى يعتقد أنها تتفق مع منطق البرهان . ولكن معظم المسائل التى أثارها الغزالى تعد من الأمور الجدلية التى لا يمكن الوصول فيها إلى يقين ، فهى تقبل الدعوى كما تقبل تقديرها ، كما بين كانط فيما بعد بحث قدم العالم . ولقد اعتمد منهج الغزالى على ضرب أفكار الفلسفه بعضها بعضها الآخر لبيان تهافتها ، ولم يكن همه فى هذا الكتاب أن يسطر المذهب الصحيح .

(د) يضاف إلى ذلك أن ابن رشد كان أرسطياً خالصاً ، حتى عد من أكبر شراحه ، فكان همه تصحيح الآراء التى أوردها الغزالى والتي كان ينسبها إلى الفلسفه عموماً وعلى رأسهم مقدمهم أرسطو ، فأخذ ابن رشد ينفي تلك الآراء ويبين أنها منحرفة عن مذهب المعلم الأول ، وأنها مأخوذة عن ابن سينا . كأن أرسطو في نظر ابن رشد معصوم عن الخطأ .

العقل » . هذا يلما كان ابن رشد من أتباع أرسطو المفسرين له ، ننان تمام المعرفة بال الموجودات تكون بمعرفة أسبابها وعللها ، المادية والصورية والفاعلة والفائقة . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن المعرفة بالأسباب لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها ، فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له .

وقد ناقش ابن رشد كذلك مفهوم « العادة » التي قال بها الغزالى ، أهى عادة الفاعل ، وحاشا لله أن تجري عليه عادة ، أم عادة الموجودات الطبيعية ولا تكون العادة إلا لدى نفس ، أم عادتنا في الحكم على الموجودات ، وليس هذا شيئاً آخر أكثر من فعل العقل الذي به صار العقل عقلاً . أما أمر المعجزات ، مثل معجزة إبراهيم ، فلا يرى ابن رشد تفسيرها فلسفياً ، إذ ليس من شأن الفلسفه أن تسلك مسلك الدين ، الذي يعتمد على التسليم والآيات .

#### تهافت التهافت :

ان رد ابن رشد في تهافت التهافت ، وتخفيضه كتاباً برأسه لدفع التهم الغازالية ، دليل على منزلة كتاب التهافت ، وعظيم أثره في الفكر الإسلامي .

فقد أراد ابن رشد « ٥٢٠ - ٥٩٥ هجرية » أن ينقذ سفينته الفلسفه من الغرق بعد أن قدفها الغزالى بتلك الاتهامات ، ولكن ردوده حتى لو فرضنا أنها في ذاتها صحيحة ، فإنها لم تتفق في اتساع السفينة الغارقة ، ولذلك أسباب :

(أ) ذلك أن أسلوب ابن رشد لم يكن من الطلاوة بحيث يستهوي عقل الجمهور ، على عكس الغزالى المتدقق العبارة ، المتألق الأسلوب ، الذي

الحق أن الجو الفكري العام في الدول الإسلامية كان قد ضاق بحرية الفكر التي أصبح يخشى منها على الدين ، وأضحت يميل إلى التردد وانكار الفلسفة . وما محننة ابن رشد واتهامه بالكفر في أواخر حياته ونفيه من قرطبة وحرق كتبه إلا صورة من صور التضييق على الفلسفة ، التي رمت بأنها مصدر الكفر والزندة .

وكان تهافت الغزالي النسماز الذي دق في نعش الفلسفة وأشاع عنها هذه التهمة .

### مختارات

#### مقدمة ثلاثة :

لعلم أن المقصود تنبئه من حسن اعتقاده في الفلسفه وظن أن مساكلهم نقية عن التناقض ، بيان وجوه تهافتهم . فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم الا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت ، فأكيد عليهم ما اعتقادوه مقطوعاً باللزمات مختلفة . فأزلهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطوراً مذهب الواقعية . ولا أتهمنس ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق البا واحداً عليهم . فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين . (ص ٤٣)

#### تفصيل مذهبهم في قدم العالم :

اختللت الفلسفه في قدم العالم . فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتاخرين القول بقدمه وأنه لم ينزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولاً له ، ومساوقاً له ، غير متأخر عنه ، مساواة المعلوم

للعلة ومساواة النور للشمس . وأن تقدم البارى عليه كتقدم العلة على المعلوم ، وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . وحکى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث . ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدث العالم معتقداً له . وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه « ما يعتقد جالينوس رأياً » إلى التوقف في هذه المسألة ، وأنه لا يدرك العالم قديم أم محدث . وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف وأن ذلك ليس لقصور فيه ، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول . ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم ، وإنما مذهبهم جميعهم أنه قديم ، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلاً .

(ص ٤٨)

#### الدليل الأول :

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، لأنه اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلاً فانما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجع ، بل كان وجود العالم ممكناً امكاناً صرفاً . فإذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان تجدد مرجع أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجع بقى العالم على الامكان الصرف كما قبل ذلك . وإن تجدد مرجع فمن محدث ذلك المرجع ؟ ولم حدث الآذن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال في حدوث المرجع قائم . وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما الا يوجد عنه شيء قط واما أن يوجد على الدوام ، فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال .

(ص ٤٩)

قولهم ان الله قبل خلق العالم :

بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع لها ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء ، فانها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول ، اذ يقال : تحرك الظل لحركة الشخص وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل وتحرك اليد لحركة الماء ، وان كانت متساوية ، فان أريد بتقدم الباري على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قد يمين ، واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا .

وان أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان ، فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود ، وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول . فاذن 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 ، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته . (ص ٦٥)

معنى أن الله فاعل وصانع :

فان قيل : نحن نعني بكون الله فاعلا أنه سبب لوجود كل موجود سواء وأن العالم قوامه به ، ولو لا وجود الباري لما تصور وجود العالم ، ولو قدر عدم الباري لانعدم العالم ، كما لو قدر عدم الشمس لأنعدم الضوء ، فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا ،

فان قيل : هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادرًا على الخلق بقدر سنة أو سنتين ولا نهاية لقدرته — فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ، ومدة الترك متنه أو غير متنه . فان قلت متنه صار وجود الباري متنه الأول . وان قلت : غير متنه ، فقد انقضى مدة فيها امكانات لانهاية لاعدادها . (ص ٥٦)

قولهم بضرورة النظام الكلى :

فان قلت : ان النظام السكلى للعالم لا يمكن الا على الوجه الذى وجد ، وأن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام ، وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب ، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل في ما يبراد منه فليست متماثلة بل هي مختلفة الا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها ، وإنما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفالك خارج المركز ، والأكثر لا يدرك السر فيها ولكن يعرف اختلافها ، ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به . وأما الأوقات فمتباينة قطعا بالنسبة إلى الامكان وإلى النظام ، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعدهما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام فان تماثل الأحوال يعلم بالضرورة . (ص ٥٩)

التقدم بالذات ، وبالزمان :

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه ليس يخلو اما أن يريد به أنه متقدم

فإن كان الخصم يأبى أن يسمى هذا المعنى فعلاً،  
فلا مشاحة في الأسامي بعد ظهور المعنى.

واجب الوجود . وهو محال . فلهذا أجمعوا على  
نفي الصفات .

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من  
هذا الوجه ، وأتتم 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 استحالته معلومة  
بالضرورة ، فلا بد من البرهان (ص ١٢٨) .

### انكار علم الله بالجزئيات :

وقد اتفقوا على ذلك ، فإن من ذهب منهم إلى  
أنه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبـه . ومن  
ذهب إلى أنه يعلم غيره – وهو الذى اختاره بن  
سينا – فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل  
تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ،  
ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة  
في السموات ولا في الأرض ، الا أنه يعلم الجزئيات  
بنوع كلى . (ص ١٦٤) .

وهذه قاعدة اعتقادوها واستأصلوا بها الشرائع  
بالكلية ، اذ مضمونها أن زيداً مثلاً لو أطاع الله  
أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتبعه من أحواله ،  
لأنه لا يعرف زيداً بعينه فإنه شخص ، وأفعاله  
حادثة بعد أن لم تكن . وإذا لم يعرف الشخص لم  
تعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعلم كفر زيد ولا  
اسلامه وإنما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقاً كلياً  
لا مخصوصاً بالأشخاص . (ص ١٦٦)

قلنا : غرضنا أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلاً  
وصنعاً ، وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر  
عن الإرادة حقيقة . وقد نقيتم حقيقة معنى الفعل  
ونطبقه بلفظه تجملاً بالاسلاميين ، ولا يتم الدين  
باتلاق الألفاظ الفارغة من المعانى . فصرحوا بأن  
الله لافعل له حتى يتضح أن معتقدكم مخالف لدين  
المسلمين ، ولا تلبسوأ بأن الله صانع العالم ، وأن  
العالم صنعه ، فإن هذه لفظة أطلقتموها وتقيتم  
حقيقةتها ، ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا  
التبليس فقط (ص ٩٣) .

### اجماع الفلاسفة على نفي الصفات :

اتفقـت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم  
والقدرة والإرادة للهـدأ الأول ، كما اتفقتـتـ المـعتـزلـةـ  
عليـهـ ، وزعمـواـ أنـ هـذـهـ الأـسـامـيـ وـرـدـتـ شـرـعاـ،ـ وـيـجـوزـ  
اطـلاقـهاـ لـغـةـ ،ـ وـلـكـنـ تـرـجـعـ إـلـىـ ذـاـتـ وـاحـدـةـ كـمـ سـبـقــ  
وـلـاـ يـجـوزـ اـطـلاقـ صـفـاتـ زـائـدـةـ عـلـىـ ذـاـتـهـ ،ـ كـمـ يـجـوزـ  
فـيـ حـقـنـاـ أـنـ يـكـونـ عـلـمـنـاـ وـقـدـرـتـنـاـ وـصـفـاـ لـنـاـ زـائـدـاـ  
عـلـىـ ذـاـتـنـاـ .

وزعمـواـ أـنـ ذـلـكـ يـوـجـبـ كـثـرـةـ ،ـ لـأـنـ هـذـهـ  
الـصـفـاتـ لـوـ طـرـأـتـ عـلـىـ لـكـنـاـ نـعـلـمـ أـنـهـ زـائـدـةـ عـلـىـ  
الـذـاـتـ اـنـ تـجـدـدـتـ ،ـ وـلـوـ قـدـرـتـ مـقـارـنـاـ لـوـجـوـدـنـاـ  
مـنـ غـيرـ تـأـخـرـ لـمـ خـرـجـ عـنـ كـوـنـهـ زـائـدـاـ عـلـىـ الذـاـتـ  
بـالـمـقـارـنـةـ .ـ فـكـلـ شـيـئـنـ اـذـ طـرـأـ أـحـدـهـمـ عـلـىـ الـآـخـرـ  
وـعـلـىـ أـنـ هـذـاـ لـيـسـ ذـاكـ ،ـ وـذـاكـ لـيـسـ هـذـاـ ،ـ فـلـوـ  
اقـتـرـنـاـ أـيـضاـ عـقـلـ كـوـنـهـمـ شـيـئـنـ .ـ فـاذـنـ لـاـ تـخـرـجـ  
هـذـهـ الصـفـاتـ بـأـنـ تـكـوـنـ مـقـارـنـةـ لـذـاـتـ الـأـوـلـ عـنـ أـنـ  
تـكـوـنـ أـشـيـاءـ سـوـىـ الذـاـتـ ،ـ فـيـوـجـبـ ذـلـكـ كـثـرـةـ فـيـ

## انكار بعث الأجداد :

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

ونحن نقول : أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع ، فانا لا ننكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ننكربقاء النفس عند مفارقة البدن . ولكننا عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ، ولا يفهم المعاد الا بقاء النفس ، وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الأجساد، وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار ، وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن . فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة (ص ٢٤٠ - ٢٤١) .

## تكفير الفلسفه :

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بکفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم .

قلنا : تکفیرهم لا بد منه في ثلاثة مسائل ، أحدها : مسألة قدم العالم وقولهم ان الجوادر كلها قديمة . والثانية : قولهم اذ الله لا يحيط علينا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص . والثالثة : في انكارهم بعث الأجساد وحشرها . فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الانبياء . وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهمهما . وهذا هو الكفر الصراع الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين .

فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الالهية ، واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذاهب المعتزلة . ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي سرّج المعتزلة به في التولد ، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الأصول الثلاثة. فمن يرى تکفیر أهل البدع من فرق الاسلام يکفرهم أيضا به ، ومن يتوقف عن التکفیر يقتصر على تکفیرهم بهذه المسائل (٢٥٤) .