

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة
القاهرة

الاقصاؤف الاغصاؤف

مآلف

محجة البكر للمصطفى محمد زكي حاسد الغزالي

الطوسي - رضی اللہ عنہ

شرح الذکّور

ابراہیم محمد بن ابراہیم

مُدْرِسُ الْعَقِيدَةِ وَالْفَلَسَفَةِ بِكُلِّيَّةِ
الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

الحجۃ الاقل

الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

" بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ "

قَدِمْة

الحمد لله الذى تجددت ذاته ، وجلت صفاته ، والصلاة والسلام
على من بعثه الله رحمة للعالمين ، وأرسله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، فختم به الانبياء ،
وفضله على جميع الرسل والأصفياء ، وارضى اللهم عن صحابته
الأكرمين ، ومن اتبع هديهم ، ودعى بدعوتهم الى يوم الدين .

وبعد !

فبين يديك مؤلف وكتاب ، أما المؤلف فهو الامام : أبو حامد
محمد بن محمد بن محمد الغزالي ، الفنى بشهرته عن التعريف
وبكثرة مؤلفاته من العدد والتصنيف .

وأما الكتاب ، فهو كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) ذلك
الكتاب الذى يمد فى جانب العقيدة وسطا بين تخریط الحشوية
الذين جمدوا على التقليد ، واتباع ظواهر النصوص ، وانحراط غلاة
المخالفة والمعتزلة ، الذين بالغوا فى استخدام العقل حتى
سادوا بأرائهم قواطع الشرع . قصور لنا الواجب المحتوم فسمى
قواعد الاعتقاد وهو : (ملازمة الاقتصاد والاعتقاد على الصراط
المستقيم . والجمع بين المنقول والمقول . ذلك الواجب تتسلسل

فى أعظم صورته فى عبدة أهل السنة ، والتى أبانها الامام
الغزالى فى كتابه ، وأقام الأدلة على صحتها ، مع زيادة تحقيق
فى ايراد الاسئلة والاشكالات ودفعها ، بطريقة موجزة شملت
لباب علم الكلام ، والطرق التى سلكها علماء فى الاستدلال .

فجاء هذا الكتاب بحق مثلاً لجهد الامام فى ايراد مذهب
أهل السنة بعبارة خاصة ، وتوضيح مسائل علم الكلام بعبارة عامة .

وعندما شرفت بتدريس الجزء الخاص بالالهيات والصفحات من
هذا الكتاب ، والذي شمل تهديداته ، وقطبين من أقطابه لطلاب
الفرقة الثالثة من أبناء الكلية ، وجدت هذا الكتاب مع ما تميز به
قد ألف فى عصر بلغة لا يفهمها الكثير من طلاب عصرنا الحاضر
الأمر الذى دفعنى الى أن أتناوله بالشرح شرحاً يوضح مقاصده
وأعيد كتابته بأسلوب سهل ، وعمارة واضحة ، وأعرض قضايا بطريقتي
تكشف باغض منها ، وغفل مجملها ، حتى يتيسر لدارسى هذا
الكتاب فهمه واستيعاب مسأله .

وقد سرت فيه على منهج تشل فى عرض مسأله نها كما ذكرها
الامام الغزالى مفصلة ، واتممت كل مسألة بشرحها ، وتخصيها
ما تضمنته من الآراء والحقائق ، وصياغة أدلتها بأسلوب منطقي
ملتزماً فى ذلك بعمارة الامام — بقدر الالاقة — فحاشا بفضل من
الله وأفيا بقصدنا الذى قصدناه ، وهو الخفاء بحاجة الدلائل

وقد كان اعتمادنا فى ايراد نص الكتاب على النسخ المطبوعة

والتداوله ، والنية معقودة على العودة - ان شاء الله - الى
هذا الكتاب لتحقيق نصوصه ، واعادة شرحه من جديد بصورة
أوسع ، وبالطريقة التي يستحقها هذا الكتاب من جهـد ،
ومتطلبها من وقت .

والله أسأل أن يوفقنا الى هذا القصد ، وأن ينفع طلابنا
ما كتبناه ، وأن يكون عملنا خالصا لوجه الله الكريم ، ان شاء
- سبحانه - نعم المولى ونعم النصير .

دكتور

ابراهيم محمد ابراهيم حريمه

(مقدمة الامام الغزالي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اجتنبى ^(١) من صفوة عباده عصابة ^(٢) الحق وأهل السنة ^(٣) ، وخصهم من بين سائر الفرق بعزائها اللطف والمنة وأفاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين ، وأنطق المنتهم بحجته التي قمع ^(٤) بها خلال الملحدين ، وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين ، وطهر ضمائرهم عن تزومات الزائغين ^(٥) ، وعمر أقدستهم بأنوار اليقين حتى اهتدوا بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد — صلى الله عليه وسلم — سيد المرسلين .

-
- (١) اجتنبى : اجتنبى الشيء اختاره .
(٢) عصابة : جماعة وهي كل جماعة رجال وخيل بغرساتها أو جماعة طير وغيرها .
(٢) أهل السنة : مراد الامام الغزالي بهم : الجماعة الاسلامية الذين اتخذوا من النور والعقل عمادا لهم في أصول عقائدهم ، فكانوا وسطا بين من جمدوا على النص وبين من بالغوا في الاعتماد على العقل .
(٤) المنة : معناها المعطي ابتداء . والله المنة على عباده ولا منه لأحد منهم عليه تعالى ، وقال ابن الاثير هو المنع الممطسى .
(٥) قمع : قهر وذلل .
(٦) تزغ : وسوس ، وأفسد وأغرى .

واطلعوا على طريق التفريق^(١) بين مقتضيات الشرائع
وموجبات العقول ، وتحققوا أن لا معاندة^(٢) بين الشرع المنقول ،
والحق المعقول .

وعرفوا أن من ظن من الحشوية^(٣) ، وجوب الجمود واتباع
الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر^(٤) .

وأن من تغفل من الفلاسفة ، وقلة المعتزلة في تصرف
العقل حتى صادوا به قواطع الشرع ما أتوا به إلا من غيبت
البصائر .

(١) التفريق : المراد به هنا الجمع بين المنقول والمعقول .
(٢) المعاندة : المعاندة والعناد : أن يعرف الرجل الشيء .
فيأباه ويحيل عنه .
(٣) الحشوية : تضبط بسكون الحين نسبة إلى الحشو لقولهم :
في القرآن كلام حشو : أي لا معنى له .
وتضبط بفتحها للحشا وهو الجانب . لقول
الحسن البصري حين تكلموا معه ، وكانوا
يجلسون في حلقة بين يديه ، فتكلموا بكلام ساقط
ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي : جانبيهـــــــــــــــــا
(السنوية ص ٣٩) .

(٤) البصائر : جمع بصيرة وهي عقيدة القلب قال الليث : البصيرة
اسم لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق
الأمر ، وقيل البصيرة القطنية ، وقيل
الثبات في الدين .

فمیل أولئك الى التفريط (١) ، ومیل هؤلاء الى الافراط (٢) ،
وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم فسي
قواعد الاعتقاد : ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم
(فكل طرفى قصد الأمور ذميمة) .

وأنى يستتب الرشاد لمن يقتنع بتقليد الأئمة والخبر (٣) . فنكر
مناهج البحث والنظر ، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول
سيد البشر — صلى الله عليه وسلم — . وبرهان العقل هو
الذى عرف به صدقه فيما أخبر .

وكيف يهتدى للصواب من اقتفى (٤) محض العقل واقتصره
وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر (٥) ، فليت شمري كيف يفسزع
الى العقل من حيث يحتربه المسمى (٦) والحصر (٧) ، أو لا يعلم

-
- (١) التفريط : من فرط فى الأمر أى قصر فيه وضيعه حتى فات .
(٢) الافراط : افعال الشئى فى الأمر قبل الثبوت : يقال
أفرط فلان فى أمره أى : عجل فيه .
(٣) الأثر والخبر : المراد بهما هنا معناهما الغامض وهو سائر
النصوص الشرعية بما فيها القرآن الكريم والسنة
النبوية المطهرة .
(٤) اقتفى : اقتفى الشئ وتقناه : اختاره .
(٥) استبصر : يقال : تبصر فى رأيه واستبصر : تبين ما بهاتيه
من خير وشر .
(٦) المسمى : المعجز . وأعياء الأمر : المعجزه .
(٧) الحصر : من حصر بمعنى ضيق عليه وأحاط به .

أن حظى العقل قاصر ، وأن مجاله ضيق منحصر - هيهات
قد غاب على القطع والبتات^(١) ، وتعثّر بأذيال الضلالت -
من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات^(٢) .

فمثال العقل البصر السليم عن الآفاح والأدواء ، ومثال
القرآن الشمس المنتشرة الضياء .

فاخلق^(٣) بأن يكون طالب الاهتداء ، المستغنى إذا استغنى
بأحدهما عن الآخر في غار الاغبياء : فالمعرض عن العقل مكثفيا
بنور القرآن ، مثاله : المعرض لنور الشمس مضطرا للأجفان ،
فلا فرق بينه وبين العميان ، فالمعقل مع الشرع نور على نور ،
والملاحظ بالمعين المور لأحدهما على الخصوص يتدل بحبل غرور .

وسيقض لك أيها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد
أهل السنة ، المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة : أنه لم يستأثر
بالتوفيق ، للجمع بين الشرع والتحقيق ، شريك سوى هذا الفريق .

فافكر الله - تعالى - على اقتفاك لآثارهم وانحراطك في

(١) البتات : القطع وهدم المودة .

(٢) الشتات : الافتراق والتفرق .

(٣) أخلق : أجدر يقال فلان خلقت لكذا أى جدير به .
وقسمين به وحرى به . كلها بمعنى واحد .

سلك نظامهم ومبارهم ، واختلاطك بفرقتهم ، فمعك أن
تحشر يوم القيامة في زمريهم^(١) .

نسال الله - تعالى - أن يصفى أسرارنا عن كدوات
الضلال ، ويغمرها بنور الحقيقة ، وأن يخرس ألسنتنا عن
النطق بالباطل ، وينطقها بالحق والحكمة ، وأنه الكريم
القائض المنة ، الواسع الرحمة .

(١) زمريهم : الزمرة الجماعة في تفرقة ، الزمر : الجماعات
والمراد به هنا أي تحشر يوم القيامة في
جماعتهم وتضم بمنزلتهم .

التمهيدات

بدأ الامام الغزالي كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)
بتمهيدات أربعة هي بمثابة مقدمات لكتابه ، أو مبادئ ينبغي
على دارس كتابه أن يلم بها قبل الخوض في دراسته تفصيلاً
المسائل التي تناولها الامام بالشرح والمناقشة ، حتى يتيسر
لدارسه فهم تلك المسائل واستيعابها ، وهذه التمهيدات هي :

التمهيد الأول :

بين فيه أن الاشتغال بتعلم علم التوحيد من الأمور المهمة
والضرورية في الدين ، وأقام لنا الدليل على صحة مدعاه .

التمهيد الثاني :

بين فيه أن تعلم علم التوحيد وإن كان مهماً في حق بعض
الناس ، فهو في حق البعض الآخر ليس بهمهم ، بل المهم تركه
وترتب على هذا القول : تقسيم الناس إلى طوائف بحسب أهمية
تعلم هذا العلم ، وعدم أهميته في شأنهم ، وقد أوضح لنا
تلك الطوائف في هذا التمهيد .

التمهيد الثالث :

أوضح لنا فيه الحكم الشرعي لتعلم علم التوحيد ، فأنبهت

أن تعلم علم التوحيد فرض كفاية على المسلمين ، وليس فسررض
عين ، بمعنى أنه اذا تعلمه البعض منهم سقط عن الجميع ،
واذا لم يتعلمه أحد منهم أثم الجميع .

التصهيد الرابع :

أوضح لنا المناهج العلمية التى وقع اختياره عليها لتكون
عماده فى الموضوعات التى تناولها بالبحث فى هذا الكتاب ،
وهلل لنا اختياره لهذه المناهج يكونها موجزة من جانب ،
وواضحة عن غيرها من جانب آخر .

وسوف نتناول - بمشيئة الله - ذكر التصهيدات الأربعة
- على التوالى - نسا كما ذكرها الامام ، ونعقب ذكرنا لها
بالشرح والتوضيح بما يمن الله به علينا .

من المهندات الأسماء

القصيد الأول

نسى بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

اعلم أن صرف الهمة إلى ما ليس بهمهم ، وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان الضصرف إليه بالهمة من العلوم أو من الأعمال ، فنعوذ بالله من علم لا ينفعه وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية ، واجتناب الشقاوة الدائمة ، وقد ورد من الأنبياء وأخبروا بأن الله - تعالى - على عباده حقوقا ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم ، وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ، ولم ينطو على الحق ضميره ، ولم تتزين بالعدل جوارحه فصيروه إلى النار وعاقبته للبوار ، ثم لم يقتصروا على مجرد الأخبار ، بل استشهدوا على صدقهم بأمر غريبة وأفعال عجيبة خارقة للمعادات ، خارقة عن مقدرات البشر فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة سبق إلى عقله إمكان صدقهم ، بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمتحن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات ، وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحفوه بالاستشمار والخوف ويهيجه للبحث والافتكسار ، ويحلب عنه الدعة والقرار ، ويحذره منبهة التساهل والاهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة ، وأن ما بعد الموت منطوق عن أبصار الخلق ، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان ، فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر فما لهؤلاء مع المعجائب التي أظهروها في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سمعا من السماع قد دخل الدار فخذ حذرک واحتز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا

ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم تقدم على الدخول
والثنا في الاحتراز ، فالجواب هو المستقر والوطن قطعا
فكيف يكون الاحتراز لما بعده مهمل .

فاذن اهم المهمات ان تبحث عن قوله الذي قضى
الذهن في بادئ الرأي وسابق النظر بامكانه هو محال فسي
نفسه على التحقيق او هو حق لا شك فيه .

فمن قوله : (ان لكم بها كلفكم حقوا وهو بمقابكم على
تركها ، وشبهكم على فعلها وقد بعثت رسولا اليكم لايبين
ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا بها ام لا .

وان كان فهل يمكن ان يكون حيا متكلما حتى يأمر وينهى
ويكلف ويحث الرسل ؟ وان كان متكلما فهل هو قادر على
ان يعاقب ويثيب اذا عصياه او اطعناه ؟

وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله
انا الرسول اليكم ؟ .

فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عتلاء ان نأخذ
حذرنا وننظر لانفسنا ونستخسر هذه الدنيا المقرضة بالاضافه
الى الآخرة الباقية .

فالعاقل من ينظر لعاقبته ، ولا يفتقر بمجاهلة ، وقصود
هذا العلم :

اقامة البرهان على وجود الرب - تعالى - وصفاته وأفعاله
وصدق الرسل ، كما فصلناه في الفهرست . وكل ذلك مهم
لا محيص عنه لعاقل .

فان قلت : اني لست منكرا هذا الانهماك للطلب من
نفسى ، ولكنى لست أدري أنه ثمرة الجيلة والطبع وهو مقتضى
العقل ، أو هو موجب الشرع اذ للناس كلام فى مدارك الوجوب .

فهذا انما تعرفه فى آخر الكتاب عند تعرضنا لمسدارك
الوجوب ، والاشتغال به الآن فضول ، بل لاسبيل بعد وقوع
الانهماك الى الانتهاص لطلب الخلاص ، فمثال التلفت السى
ذلك مثال رجل لدعته حبة أو عقرب وهى معاودة للدغ ، والرجل
قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف أن الحبة جامة من جانب
اليمين أو من جانب الشمال ، وذلك من أفعال الاغبياء الجهال
تعوز بالله من الاشتغال بالفضول ، مع توضيح المهملات والأصول .

شرح التمهيد الأول

(في بيان أن الاشتغال بعلم التوحيد ضروري في الدين)

لقد استعان الامام الغزالي في تبينه لأهمية الاشتغال بعلم التوحيد ، وتعلم مسائله وحلولها ، والاعتراضات السوارة عليها وكيفية دفعها ، بتوضيح ستة أمور ، نتناولها بالشرح والتوضيح أمرا أمرا وهي :

أولا : أهم من يجب على العاقل أن يفعل نفسه به :

يقدر الامام الغزالي : أن من اكبر مظاهر الضلال والخراب هو : أن يبذل الانسان جهده ، وضيع وقته فيما لا يهمن من العلوم والأعمال .

وخير ما يجب على الانسان أن يوجه اليه همه ، ويبذل فيه جهده وطاقته هو : ما يتصل بالآخرة ، ومعرفة الوسائل التي بها يحقق لنفسه السعادة الدائمة فيها ، ويجتنب الشقاوة . وما دام الأمر كذلك ، فليس غريبا أن نرى مسألة الآخرة ، وما يتعلق بها من نعم مقيم ، أو عذاب أليم ، هي أهم ما جاء به الرسل الكرام - عليهم وعلى نهينا الصلاة والسلام - بمرشدين بنعيمها ، ومنذرين بمذابها .

ثانياً : دعوة الرسل والأنبياء وهلاكها بالسعادة والمقاوة :

جاء الرسل والأنبياء الى الخلق مبلغين اياهم أن لهم رباً ، وأن لهم عليهم حقوقاً ، ألزمهم الاتيان بها ففى عقيدتهم ، وأفعالهم ، وأقوالهم ، فحق العقيدة يتمثل فى اعتقاد قلب الانسان بالله واحد لا شريك له ، وحقه — تعالى — فى أقوالهم يتمثل فى أن يتمسكوا بقول الصدق ويجتنبوا قول الكذب ، وحقه — تعالى — فى أفعالهم يتمثل فى أن تكون كلها طاعة لله .

فمن التزم بامتثال حق الله — تعالى — عليه ، والزم نفسه بما كلفه الله — تعالى — به ، نال السعادة الأبدية ، ومن انحرف عن ذلك ، نصيره الى النار ، وهاقبته دار الهوار .

ثالثاً : أثر دعوة الرسل والأنبياء فى حث العقلاء على الفكر والنظر :

لم تقتصر دعوة الرسل والأنبياء على مجرد تبليغ الرسالة عن الله ، والتي تضمنت تلك التعاليم ، بل أيدهم الله بالمعجزات المجيبة التي ظهرت على أيديهم خارقة للمعادات .

فمن شاهد تلك المعجزات بنفسه عياناً ، أو سمعها عن طريق التواتر ، وقع فى قلبه — ضرورة — أن ذلك الأمر ممكن التحقيق ، بل غلب على ظنه صدقهم من أول الأسر ، وأن

أخبارهم حق ، حتى قبل أن يدقق النظر ، ويمعن الفكر فى
هذه الخوارق ، هل هى متميزة عن السحر وعجائب الصناعات
أم لا ؟

وجدير بغلبة الظن الذى يحدث بمجرد مشاهدة المعجزات
أو تواتر أخبارها ، أن ينزع الطمأنينة عن القلوب ، ويفقدوها
الهدوء والاستقرار ، ويشير شغف الانسان على معرفة مستقبله ،
ويدفعه الى التفكير فى مصير آخرته ، خاصة وقد علم من أخبار
الأنبياء أن الموت أت لاشك فيه ، وسالب منا وعنا كل ما نرجو
فيه ، وأن ما بعد الموت أمر خفى عن الخلق ادراكه بصورة
لا يدرك أحد من أمره شيئا .

وإذا ظهر له من كلام الأنبياء عن الموت والآخرة ، وما
أعد للانسان فيها من الأمور الجائزة عقلا ، فجدير بالانسان
الماعقل ترك التواني ، وعدم التساهل والاهمال ، بل عليه
أن يجتهد فى التزود لآخرته ، وأن يبحث ويفكر محاولا الكشف
عن هذه الحقيقة .

ويشبه الامام الغزالى هذا الأمر ، بانسان حذر من
وحش ضار دخل منزلك فى غيبتك ، وطلب منك أن تتخذ منه
حذرك ، فان مجرد كون ما يقوله لك أمرا ممكنا ، يدفعك قبل
أن تثبت من صدقه أو عدم صدقه أن تتخذ حذرك الشديدا .

وتحتاط لسلامة نفسك قبل أن تدخل منزلك .

والفرض من هذا التشبيه ، بيان حالنا مع الأنبياء —
عليهم السلام — ، فما أخبروا به ليس أقل خطرا من هذا الدافع
الذنيوى الذى استوجب الحذر والحيلة ، بل ان ما أخبروا به
أهم ، والحذر منه يجب أن يكون أكمل وأشمل ، لتعلق
أخبارهم بحياتنا الأبدية .

ومن هنا فان أهم المهمات التى يجب أن تشغلنا —
البحث عن صدق ما جاء به الرسل الكرام .

رابعاً : مجالات الفكر والنظر :

تبين لك أن أهم المهمات للإنسان فى حياته اذن أن ،
يبحث فى حقيقة ما أتى به النبى من الدعوة الى الايمان بالله
واليوم الآخر ، وما فيه من الثواب والعقاب لمعرفة حقيقة ما أخبر
به ، هل هو مستحيل فى ذاته ، أم أنه حق لا شك فيه .

ومعرفتنا ذلك تتطلب منا أولاً : أن نعرف أن لنا رسالاً
حقاً أم لا ، فنشتغل فى اثبات وجود الله .

واذا ثبت لنا ذلك بحثنا فى الصفات الواجبة لذاته
المعليه ، هل هو حى قادر . عالم . متكلم حتى يأمر وينهى ؟

وإذا ثبت اتصافه — جل وعلا — بهذه الصفات التي هي من ألزم الضرورات لارسال الرسل ، بحثنا فيما إذا كان قادرا على أن يثيب المطيع ، ويعاقب العاصي أم لا ؟ .

وإذا ثبت ذلك بحثنا في مدى صدق هذا النبي فيما ادعاه من الرسالة ، فإذا علمنا أن ذلك كله حق فجدد بنا — ان كنا عقلاء — أن نأخذ كل ما جاء به من أمر الآخرة ما أخذ الصدق والتسليم ، نستحضر هذه الدنيا الفانية ، ونلجأ للصبر الى الآخرة الباقية .

خامسا : دلالة هذه الأمور بحلم التوحيد :

إذا أدركنا أهمية البحث في كل هذه الأمور ، وضرورة معرفتها والالام بها ، فالعلم الذي يقدم لنا الاجابة الشافية الكافية عن هذه الاستفسارات ، ويزودنا بتلك المعارف هو علم التوحيد ، إذ أن مقصوده : إقامة الدليل على وجود الله ، وما يجب أن يثبت له من صفات ، وما يجوز أن يوصف به ، وما يجب أن ينفي عنه ، وعن الرسل لاثبات رسالتهم ، وما يجب أن يكونوا عليه ، وما يجوز أن ينسب اليهم ، وما يمتنع أن يلحق بهم ، وعن بيان أحوال الحياة الآخرة ، وما فيها من نعيم وشقاء . فكل هذه الأمور تعرف من هذا العلم ، فلاشتغال به أمر ضروري ومهم في الدين .

ومتى ثبت لنا صدق الرسل المؤيدين بالمعجزات ، دفعنا
ذلك الى العمل فيها ينفعنا في ديننا ، وبه تحصل لنا السعادة
في الدنيا والآخرة . وتلك ثمرة علم التوحيد .

سادسا : تهوى المرء لمعرفة الباعث على الفكر والنظر ومدى أخيه
ذلك .

لقائل أن يقول : عرفت أن خير الأنبياء يشحذ النفس الى
طلب الحقيقة ، ويدفع الانسان الى الفكر والنظر ، بقى أن أعرف
الشيء الموجب لهذا الدافع ، لأن الناس مترددون في هذا
الموجب بين الطبع والعقل والشرع .

تقول :

إذا أدرك الانسان أن البحث والنظر في تلك الأمور
ضروري ، فواجب عليه طلبا للخلاص في آخرته أن يشتغل به ،
ولا يؤخر بحثه ونظره في هذه الأمور حتى يحرف مصدر الإيجاب ،
والدافع اليه ، أهو الجبلة والطبع الذي يجبر الانسان على سلوك
طريق السلامة ، والعمل للوصول اليه ؟ أم العقل الذي يفاضل
بين حياة دنيوية فانية ، وحياة أخروية باقية ؟ أم هو الشرع
الذي يوجب على الانسان الايمان بالله والعمل على طاعته ورضاه ؟

ولقد عد الامام الغزالي البحث عن مصدر الإيجاب ، أو معرفة
الدافع اليه حماقة ، كما عد الاشتغال بهذا البحث فضولا ، فإمام

الانبعاث قد وجد ، فلا طريق الا النهوض لطلب الخلاص ،
بصرف النظر عن معرفة الدافع لهذا الايجاب ، والملتفت للبحث
عن مصدره أشبه برجل لدغته حية ، وهى معاودة لدغة مرة بعد
مرة ، وهو قادر على القرار منها ، وتوقى شرها ، ولكنه وقف
فى مكانه ليحرف من أى جهة جاءته تلك الحية ، أمن اليمين
أم من اليسار ، فأى غباء بعد هذا .

ليكن يبحث الايجاب للفكر والنظر ما يكون ، انما المهم
اذا أدرك الانسان ما يجب عليه ، جند همه اليه ، وبذل
جهده لتحقيقه .

ولما كان البحث فى هذه الأمور ضروريا ، وهلم التوحيد
هو الذى انفرد بالمؤمن على معرفتها ، فيجب الاشتغال به .

والله أعلم

المهيبه الثاني

في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهما فهو
في حق بعض الخلق ليس بهم بل المهم لهم تركه

اعلم أن الأدلة التي تحررها في هذا العلم تجري مجرى
الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب ، والطبيب المستعمل لها
ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل ، وصين الرأي كان ما يفسده
بدوائه أكثر ما يصلحه ، فليعلم المحصل لضمون هذا الكتاب ،
والاستفيد لهذه العلوم أن الناس أربح فرق

الفرقة الأولى :

آمنت بالله وصدقته رسوله ، واعتقدته الحق وأضرته
واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة ، فهؤلاء ينبغي أن يتركوا
وما هم عليه ، ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا
العلم ، فان صاحب الشرع - صلوات الله عليه - لم يطالب
العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين
أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو برهاني ، وهذا ما
علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكية إيمان من سبق من أخلاف
العرب إلى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت
إلى قلوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء
مؤمنون حقا ، فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت
عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن
أن تعلق بأفهامهم مشكلة من المشكلات ، وتستولي عليها
ولا تصح عنها بما يذكر من طرق الحل .

ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا

بمباحثه ولا بتدريس ولا تصنيف ، بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها ، وحمل الخلق على مراشدهم ومعالجهم ففى أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط .

الفرقة الثانية :

طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والبتدعة ، والجافى الخليط منهم ، الضميف العقل الجامد على التقليد المصترى على الباطل من مبتدأ النشوء الى كبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف ، فأكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بآتسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وهن هذا اذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال الى الانقياد ، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة - اصرار وهناد

ولا تظنن أن هذا الذى ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد ممن أولياؤه والغالب على الخلق القصور والاهمال ، فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش فهؤلاء تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل ، وفى مثل هؤلاء قال الامام الشافعى رحمه الله :

فمن منع الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

الفرقة الثالثة :

طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسامعا ولكن تحصوا فى الفطرة بدكا ، وطمعته فتبهاوا من أنفسهم لاشكالات تشككهم فى عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم ، أو قرع سمعهم شبهة من الشبهات ، وحاكت فى صدورهم .

فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنيتهم وإمالة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع القبول عندهم ولو بمجسرد استبعاد وتقييح ، أو تلاوة آية أو رواية حديث ، أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل .

فإذا زال شكك بذلك القدر فلا ينبغي أن يضافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدل فان ذلك ربما يفتح عليه أبواباً أخرى من الاشكالات ، فان كان ذكياً فطناً لم يقنعك الا كلام مسير على محك التحقق فعند ذلك يجوز أن يضافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة ، وفي موضع الاشكال على الخصوص .

الفرقة الرابعة :

طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما افتراهم في عقائدهم من الربهة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجهالة والقطرة ، فهؤلاء يجسب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب ، فان ذلك يزيد نفسي دولعي الضلال ، صحيح بولع التنادي والاصرار ، وأكثر الجهالة انما رسخت في قلوب العوام يتمصب جماعة من جهال أهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دوافعي المعاندة والمخالفة ، ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وهم على الملأ المتلطفين محوها مع ظهور فسادها ، حستى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التي نظسروا بها في الحال بعد السكوت عنها طول الممر قد عيسى ، ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأراء لما وجد مثل هذا الاعتقاد منتشراً في قلب سجنون فضلاء من ألقاب عاقيل .

والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له ، فليتححرر المتدين من
منه جهده ، وليترك الحق والصفينة وينظر الى كافة خلص
الله بعين الرحمة وليستمن بالرفق واللف في ارشاد من ضل
من هذه الأمة ، وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال
وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على
الاصرار على البدعة ، ومطالب بعهد اعانته في القياس .

شرح التمهيد الثاني

في بيان الغرض في علم التوحيد وان كان مهما
في حق بعض الخلق ليس بهم بل المهم لهم تركه

اثبتنا في التمهيد الأول أن الاشتغال بعلم التوحيد من
المهمات الضرورية في الدين .

وفي هذا التمهيد ، يحاول الامام الغزالي أن يبرهن على
أن الاشتغال بتعلم هذا العلم ان كان مهما في حق بعض
الناس ، فان منهم من يكون ترك الاشتغال به ، وعدم تعلمه
ضروريا في حقهم .

ذلك لأن الأدلة المصنفة في هذا العلم ، مثل الدوا ،
الذي يحالج به مرضى القلوب ، اذا نفع واحدا من المرضى فقد
لا ينفع الآخرين ، بل ربما أضر بهم أو أمانتهم .

واذا كان طبيب القلب ينهى أن يكون مطهرا في صنمته
علما بأعراض المرض الذي يمرض عليه ، دقيقا في تحديد نوعه ،
وكيفية الأدوية اللازمة لمعالجته ، فينهي كذلك على محصل علم
التوحيد ، والمشتغل به أن يكون صاحب فكر ثابت ، ورأي شديد
حتى يستطيع أن يتبين نوع النقص في العقيدة لدى سائله ،
ويمالجه على قدر درجته وطاقته في استيعابه وفهمه ، والا أنسد

بمنهجه من عقائد الناس أكثر ما يصلح منها ، والمقارنة هنا
لتقريب الفهم ، حيث لا يخفى عليك أن الخطأ في علم التوحيد
أعظم ، والخطر فيه أشد .

ومن هنا وجدنا الامام الغزالي يقسم الناس بالنظر الى
مدى حاجتهم الى براهين علم التوحيد وأدلة فرقاً أربع .

الفرقة الأولى

طائفة آمنوا بالله ، وصدقوا رسوله ، واعتقدوا اعتقاداً
يقينياً أن ما جاء به هو الحق ، ثم اشتغلوا — بعد ذلك —
بالعبادة التي كلفوا بها ، بجانب قيامهم بأعمال الحياة التي
تكفل معاشهم من صناعة أو تجارة .

ينبغي علينا أن نترك هؤلاء على ما هم عليه من الايمان
الذي استقر في قلوبهم ، وألا نشوش عليهم عقائدهم بالاشتغال
بعلم التوحيد وبراهينه وأدلة ، بمعنى ألا نلزمهم بطلب علم
التوحيد ، وقد تعرضوا بأنفسهم عنه ، ولم يكونوا أهلاً له .

ذلك أنهم اذا شغلوا بأدلة هذا العلم ، وما يبرز
عليها من الاشكالات ، قريباً لصقت بأذهانهم بعض المشكلات ،
واستولت على عقولهم ، وتمكنت منها بالقدر الذي لا تتمحي عن

عقولهم بما يذكر لهم من الحلول ، فيصبح المشتغل بعلمهم التوحيد اذا سلك هذا المسلك أشبه بالطبيب الذي يهــم مريض بدلا من أن يعالجه .

ولتأني هذا المنهج الأسوة الحسنة في رسول الله صلى الله عليه وسلم — حيث طالب هذه الفرقة بالايــمان والتصديق بما جاء به ، ولم يطالبهم بالبحث والنظر فيما قدمه لهم من العقائد ، كما أنه — صلى الله عليه وسلم — لم يفرق بين أن يكون ايمانهم قائما على التقليد ، أو ناشئا عن الأدلة والبراهين ، فضلا عن أنه صلى الله عليه وسلم — زكى ايمان من بادر من العرب بتصديقه بمجرد القرائن الدالة على صدقه ، والتي قادت قلوبهم الى الانقياد للحق والصدق .

كما لم يؤثر عن الصحابة — رضوان الله عليهم — الاشتغال بهذا العلم لعدم حاجتهم اليه ، فلم يتواتر عنهم أن ناقشوا مسألة أو صنفوا فيه ، أو قاموا بتدريسه لغيرهم بل كان شاغلهم الوحيد يتمثل في عبادة الله ، والدعوة الى الله ، وحث الناس على ما يصلح أمورهم في الدنيا والآخرة .

فلتتمثل المشتغل بالتوحيد منهج رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وصحابته مع تلك الطائفة ، وليعلم أن هؤلاء ،

الناس مؤمنون حقاً ، وأدلة علم التوحيد وبراهينه ومسايله فسي
حقهم أشد ضرراً عليهم وعلى عقيدتهم .

الفرقة الثانية

طائفة عرفوا الحق كما يعرفون أبناءهم ، ولكنهم مالوا
عن اعتقادهم تمسباً لباطلهم ، وجموداً على تقليد آبائهم ،
وهؤلاء هم الكفرة الذين أنكروا الدين من أساسه كفراً به ،
ومثلهم المبتدعة الذين ابتدعوا في الدين ما ليس منه ، فمن
عاشوا بعقلية جامدة ، وطبع غليظ ، طبعهم على التقليد فسي
عتاد واستكبار .

فمثل هؤلاء لا يصلح معهم إلا السوط والسيف ، حيث
لاتجديهم المناقشات العلمية نفماً .

والمطلع على تاريخ الدعوة الإسلامية يجد أن أكثر الكفرة
أسلموا تحت ظلال السيوف الإسلامية في الفزوات النبوية حتى
أنك لا تصادف معركة بين المسلمين والكفار ، إلا وأسفرت عن
مجموعة من أهل الكفر والضلال ، مالت إلى الانقياد قلوبهم ،
وانشرفت للحق عقولهم ، وعلى التقيض تماماً لا تصادف معركة
من معارك الجدل والمناظرة بين المسلمين والكفار إلا وتنتهي
بزيادة عدد المعاندين المصيرين على الباطل .

وليس معنى هذا أننا نفرض من قيمة العقل الانسانى وبرهانه ، لكنا نقول مثل ما قال الامام الغزالى : أن تصور العقل منحة آلهية كريمة ، لا يخص الله بها الا الاحاد من الناس ، أما الغالب على أحوال الخلق ، قصور الفكر ، واهمال استخدام العقل فى البحث عن الحق وكشف النقاب عنه .

فتلك الطائفة لقصورهم ، لا يدركون براهين العقول ولا يطبقونها ، وهم بذلك أشبه بخفافيش الظلام التى تعجز عيونها عن رؤية ضياء الشمس ، كما أن العلوم تضربهم كما تضرب رياح الورد بالجعل الذى جبل بطبعه على الحياة فى الرائحة الكريهة ، وفى مثل هؤلاء قال الامام الشافعى — رضى الله عنه — :

فمن منح الجهال علما أضاعه ، ومن منح المستوجبين فقد ظلم
فضياع العلم رهن بمنحه لغير أهله من نشأوا على الجهالة
وثبتوا عليها وتمصبوا لها .

الفرقة الثالثة

هم طائفة من الناس اعتقدوا الحق تقليدا أو سماعا ، ولكن الله خص فطرتههم بنوع من الذكاء والفطنة ، دفعهم الى التفكير فى عقيدتهم .

هؤلاء قد تعرض للبعض منهم شبهة من الشبهات ، -
يختبه اليها من ذات نفسه أو يسمعها من غيره - تشككهم فسي
عقيدتهم ، وتزلزل عليهم طمأنينتهم .

أمثال هذه الطائفة ، يجب التلطف بهم عند محاولتنا
إعادة الثقة اليهم ، وإزالة شكوكهم ، فلا يخوض المشتغل بهذا
العلم معهم بالبراهين والاعتراضات التي تعلمها ، بل يجيب
عليه أن يحلك بهم في ذلك أسهل الطرق وأيسرها ، فيكفي بما
أمكن من الكلام المقنع والقبول لديهم ، وذلك باستبعاد
اعتراضهم من شبهات وتقييحا ، أو بتقديم آية من القرآن الكريم
أو حديث شريف يدرك به هذه الشبهة ، أو بنقل قول مأثور
لشخص يمتقدون فيه الفضل والصلاح الى غير ذلك من الأدلة .

فاذا زال شكهم بذلك القدر اكتفينا به ، ولا ينبغي
أن نطلمهم على الأدلة الجدلية المنظومة في هذا الملسم ،
خشية أن نفتح عليهم أبوابا آخر من الاشكالات .

أما اذا وجدنا أحدهم قد تميز بمزيد من الذكاء والفطنة
بحيث لا يقنعه غير تلك البراهين الجدلية ، أطلمناه على الدليل
الحقيقي منها بقدر حاجته ، ودون مزيد على ذلك .

الفرقة الرابعة

هم جماعة من أهل الضلال ، تميزوا بقدر وافر من
المعظمة والذكاء ، ساعدهم ذلك على اثارة المشكلات العقائدية
فمالوا عن الحق بما يثيرونه من مشكلات أو بما عرض لهم من
شبهات .

الا أنهم لذكائهم وفطنتهم ، يتوقع المرء منهم تسرك
الضلال ، وقبول الحق الذى انحرفوا عن طريقه بمجرد ازالته
شكوكهم ، ومحو الشبهات التى عرضت لهم .

هؤلاء يجب التلطف بهم - أيضا - فى استمالتهم الى
الحق ، وارشادهم الى العقائد الصحيحة ، ولكن هذا التلطف
يختلف فى الوسيلة عما رأيناه فى الفرقة السابقة ، ذلك أن
التلطف هنا إنما يكون بأسلوب برئ من التعصب والكراهية
وبرئ عن الاستعلاء وحب الغلبة والظهور عليهم ، لأن ذلك
يثير الحقد فى نفوسهم ، فلا يرجعون الى الحق ، ويهيج
بواعث الاسرار على الباطل ، والتعاضد فيه ، والدليل على
ذلك ، أن أكثر الجهالات ، وأغلب الضلالات التى فشت فى
عقول العوام ، ورسخت فى قلوبهم كان بسبب الأسلوب الخاطى
الذى اتبعه جماعة من أهل الحق فى مجال التعريض بخصومهم .

والنظرة اليهم بعين التحقير والازدراء ، فأثار هذا النهج من
بواطن هؤلاء دواعي المعاندة ، والاصرار على الثبات على
هذه الشكوك والشبهات مع أنها ظاهرة الفساد ، لدرجة صعب
محبها على المتلطفين من العلماء محوها من عقولهم بأصاليهم
العلمية الرقيقة .

ويضرب لنا الامام الغزالي مثلا توضيحيا نتج عن التعصب
والعناد (مشكلة خلق القرآن) ذلك : أن الذين اعتقدوا
أن الحروف والأصوات التي يقرأ بها القرآن في الحال يعمد
السكوت عنها قديمة .

فمع بطلان هذا الزعم بالضرورة العقلية ، إلا أن قائلية
اعتقدوا ذلك عنادا واستكبارا ، ولولا ذلك لما أمكن أن يقول
انسان بهذا القول ، فضلا عن أن يعتقده مع ظهور بطلانه .

ومن هنا يتبين لنا نتيجة مقادها ، أن الجادلية
والمعاندة داء مقوت في طريق الدعوة الى الله ، يجب على
كل مؤمن أن يحترس منه قدر طاقته ، وأن الاستكبار على الخلق
يشير ضمنيته في دفعهم الى الثبات على ما هم فيه من الضلالات ،
وأن طريق الرفق في اقناع من ضل من المسلمين ، والناظر الى
كافة الخلق بعين الرحمة ، والتلطف في ارشاد من ضل من هذه
الامة هو الطريق القويم .

واعلم أن النفس الراضية المطمئنة الى ايمانها بالحسنة
الداعية اليه بالحكمة والوعظة الحسنة ، المتخذة من وداعة
الخلق ، ورقة الطبع وسيلة لدعوتها ، أجدر أن تبلغ من
غايتها ما تريد ، لأنها تطبع النفوس بطابعها ، وتشكلها على
مثالها .

والله أعلم

التصهيد الثالث في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال به جامع
ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات .

فأما أنه ليس من فروض الأعيان فقد اتضح لك برهانه
في التصهيد الثاني . إذ تبين أنه ليس يجب على كافة المصلين
إلا التصديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشك فسي
الايان ، وإنما تيسر إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه
الشك . فإن قلت : فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت
أن أكثر الفقهاء يضرهم ذلك ولا ينفهم ، وأعلم أنه قد سبق
أن إزالة الشك في أصول العقائد واجبة ، واعتوار الشك غير
مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل ، ثم الدعوة إلى الحق
بالبرهان مهمة في الدين .

ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ومتصدى لاغواء أهل الحق
بإغاضة الشبهة فيهم فلا بد من يقاوم شبهته بالكشف ويمسار
اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك إلا بهذا العلم ، ولا تغفرك
البلاد عن أمثال هذه الوقائع فوجب أن يكون في كل قطر من
الأقطار ، وصقع من الأصقاع قائم بالحق فيشتغل بهذا العلم
يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل المائلين عن الحق ، ويعنى قلوب
أهل السنة عن عوارض الشبهة ، فلو خلا عنه القطر خرج به
أهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقير .

ثم من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام ، وخلا
الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغنى فسي
تدسين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فـ

الحاجة اليه لعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغنى أحد في ليله
ونهاره عن الاستعانة بالفقه • واعتوار الشكوك المحوجة الى
علم الكلام باد بالاضافة اليه •

كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل
بالفقه أهم لأنه يشترك في الحاجة اليه الجاهل والذاهل •
فأما الطب فلا يحتاج اليه الاصح • والمرضى أقل عدداً بالاضافة
اليهم • ثم المريض لا يستغنى عن الفقه كما لا يستغنى عن الطب •
وحاجته الى الطب لحياته الغاية والى الفقه لحياته الهاتية
وشتان بين الحالتين • فإذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه
علم ما بين الثمرتين • وذلك على أن الفقه أهم العلم
اشتغال الصحابة - رضى الله عنهم - بالبحث عنه في مشاوراتهم
ومفاوضاتهم •

ولا يخرنك ما يهول به من يحظم صناعة الكلام من أنه
الأصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا
المقام • فان الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق والجزم
وذلك حاصل بالتقليد • والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل
نادرة والطبيب أيضا قد يلبس فيقول : وجودك ثم وجودك ثم
وجودك موقوف على صناعتى وحياتك منوطة بى • فالحياة
والصحة أولا • ثم الاشتغال بالدين ثانيا • ولكن لا يخفى ما
تحت هذا الكلام من التهمة • وقد نبهنا عليه •

شرح التمهيد الثالث

(لى بهان أن الاشتغال بعلم التوحيد من فرض الكفاية)

علمنا فيما سبق أن الاشتغال بعلم التوحيد ان كان
سهما في حق البعض من الناس ، فهو في حق البعض الآخر
ليس بهم ، بل المهم تركه .

وهذا التمهيد يعد كنتيجة حتمية للتمهيدين السابقين
وفيه : بين لنا الامام الغزالي الحكم الشرعي للاشتغال بعلم
التوحيد فيقول :

ان التبحر في معرفة مسائل علم التوحيد ، والالام التام
بأدلته وبراهينه ، ليس فرض عين على المسلمين ، لكفة فرض
كفاية .

ولنا أن نسال : لم لم يكن تعلم علم التوحيد فرض عين ؟
ولم كان فرض كفاية مع أن أغلب الفرق التي ذكرناها في التمهيد
السابق يضرهم ذلك العلم ، ولا ينفهم ؟
— وللإجابة عن هذا السؤال نقول :
— أما أنه ليس فرض عين :

فلأن الواجب في حق كافة الخلق هو الايمان ، والتصديق
الجازم ، وتطهير القلب من الشكوك في الايمان ، وهذا أمر

قد يتحقق في السواد الأعظم من الناس تقليدا أو سماعا ،
فلا حاجة لهؤلاء إذا لتحلم علم التوحيد .

أما يصح إزالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك
فقط من هذا البعض .

— وأما أنه فرض كفاية :

فلأن كل زمن من الأزمان ، وكل قطر من الأقطار ، وكل
بلد من البلدان لا يخلو من مبتدع ، يزلزل على التماس
عقائدهم بما يبتدعه من الضلال والبطلان ، ويشير الشكوك فسى
قلوبهم .

فحدوث الشكوك في عقائد المسلمين ليس مستحيلا ، وإن
كان قليل الوقوع .

والدعوة الى دين الله بالأدلة والبراهين مهمة ضرورية
في الدين ، وإزالة الشكوك في أصول العقائد أمر واجب على
المسلمين .

من أجل هذا يجب أن يكون في كل قطر من الأقطار ،
وبلد من البلدان ، قائم بالحق ، مشغول بعلم التوحيد ،
يتكفل بأمر الدعوة الى دين الله ، ويصحف قلوب المؤمنين من
الشكوك والأوهام ، التي تعرض لملاحة عقيدتهم ، ويتصدى

لمقاومة شبيهة المبتدعة ، فيكشف زيفها ، ويظهر هطلانها .

ولكل هذه الاسباب كان الاشتغال بعلم التوحيد فرض
كفاية على المسلمين ، بحيث لو خلا القطر أو البلد من
المشتغل به ، أثم به أهله كافة .

(نتائج حاصلہ)

يستفاد مما تقدم أن الاشتغال بتعلم علم التوحيد فرض
كفاية على المسلمين ، كذلك شأن تعلم علم الفقه ، والاشتغال
بمهنة الطب ، فكلهما من فروض الكفايات ، لأن الأئمة
حاجتها ماسة لكل هذا .

وهنا يتبادر سؤال مفاده : لو خلا قطر من الأقطار من
عالم بالثققة ، وعالم بالتوحيد ، ووجد من عنده الثقافة لدراسة
أحد العلمين فقط ، لأن وقته لا يتسع لدراستهما معا فأيهما
أحق أن يبدأ به ، وأيهما أولى بالتعلم خاصة وقد استويا
في الحكم الشرعي ؟

— نقول :

الاشتغال بالفقة أولى ، والعمل به أوجب ، لأن الحاجة
إلى الفقة تشمل جميع الناس ، والوقائع فيه أكثر .

أما ورود الشكوك التي نحج الى علم الكلام فانها نادرة بالنسبة الى حاجة الناس الى الفقه وأحكامه .

واعلم أن ما قلناه لا يتعارض مع القول : (بأن علم الكلام أصل والفقه فرع له) ، فانه قول حق ، لكنه غير نافع في هذا المقام ، لأن الأصل هو الاعتقاد الصحيح ، والتصديق الجازم ، وقد يحصلان ويتحققان بالتقليد ، والشبهات في العقائد قليلة الوقوع ، وليست عند جميع الناس ، فالحاجة الى البراهين الكلامية ، والأدلة الجدلية نادرة .

وكذلك الحال . . لو خلا البلد عن الطبيب والفقهاء ، كان الاشتغال بالفقه أهم وأولى من الاشتغال بالطب ، لأن الفقه يحتاج اليه عامة الناس ، المرضى منهم والأصحاء .

زد على ذلك أن المريض كما لا يستغنى عن الطب ، لا يستغنى عن الفقه ، وحاجته للفقه صاعدة مرضة أشد لأنها تتعلق بحياته الباقية ، أما حاجته للطب فلحياته الفانية .

ولا يفرنك قول المشتغل بالطب ، أن وجود الانسان ووجود بدنه يتوقف على صناعاتي ، فيجب أن يكون الاشتغال بالطب مقدما على الاشتغال بالدين ، لأن وجود البدن أصل لجريان أحكام الدين عليه ، حيث لا يخفى عليك ما في هذا

القول من تلبس وتمويه ، حيث بينا لك أن الطب لا يحتاجه
إلا المرضى ، فضلا عن هذا فإن العبارة بشرة العلم •

فثمرة الفقه تتمثل في الحفاظ على الحياة الباقية ،
أما ثمرة الطب فنفايتها : الحفاظ على الحياة الغانية وشتان
بين الشرتين •

وليس أدل على أن الفقه أولى العلوم بالاشتغال من
اشتغال الصحابة — رضى الله عنهم — بالبحث عنه في شئونهم ،
وتدريسه ومدارسته في جلساتهم ...

والله أعلم

التمهيد الرابع في بيان مناهج الأدلة التي استتبعناها في هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة ، وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر ، وأشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم . ولنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنخلقة والمساك الغامضة قصدا للإيضاح ، وميلا إلى الإيجاز واجتنابا للتطويل ، ونقتصر على ثلاثة مناهج :
المناهج الأول : السبر والتقسيم : وهو أن نحصر الأمر فـنقسم قسمين ، ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا :
العالم إما حادث وإما قديم ، ومحال أن يكون قديما
فيلزم منه لامحالة أن يكون حادثا .

وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصودا استفدناه من علمين آخرين :
أحدهما قولنا : العالم إما قديم أو حادث . فإنا الحكم بهذا الانحصار علم
والثاني قولنا : ومحال أن يكون قديما . فإن هذا علم آخر والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بأنه حادث .

وكل علم مطلوب فلا يمكن أن يستفاد إلا من علمين هما أصلان ولا كل أصليين . بل إذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص . فإذا وقع الازدواج على شرطه أقساما علما ثالثا وهو المطلوب . وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصم ونسميه مطلوبا إذا كان لم يكن لنا خصم ، لأن نسميه مطلب الناظر ونسميه فائدة وقرنا بالاضافة إلى الأصليين فانسميه مستفاد منهما . ومهما أقر الخصم بالأصليين يلزمه لا محالة

الاقرار بالقرع المستفاد منها وهو صحة الدعوى .

المفهوم الثاني : أن ترتب أصليين على وجه آخر مثل قولنا :
كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . وهو أصل والعالم
لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر فيلزم منها صحة دعوانا
وهو أن العالم حادث وهو المطلوب . فتأمل . هل يتصور أن
يقر الخصم بالأصليين ثم يحكمه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً
أن ذلك محال .

المفهوم الثالث : أن لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعى استحالة
دعوى الخصم بأن نبين أنه يفضى الى المحال . وما يفضى الى
المحال فهو محال لا محالة .

مثاله : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك
لا نهاية لها . لزم منه صحة قول القائل ان ما لانهاية لـه
قد انقضى وفرغ منه . ومعلوم أن هذا اللازم محال فيعلم منه
لا محالة . أن المفضى اليه محال وهو مذهب الخصم .
فهاهنا اعلان أحدهما قولنا :

ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما
لا نهاية له . فان الحكم يلزم انقضاء ما لانهاية له على القبول
ينفى النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به . ولكن يتصور
فيه من الخصم اقرار وانكار بأن يقول لا أسلم أنه يلزم ذلك .

والثاني قولنا : ان هذا اللازم محال فانه أيضاً
أصل يتصور فيه انكار بأن يقول سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم
هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لانهاية له . ولكن لو أقسم
بالأصليين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منها واجباً بالضرورة
وهو الاقرار باستحالة مذهب المفضى الى هذا المحال .

فهذه ثلاثة مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور انكثار حصول العلم منها .

والعلم الحاصل هو المطلوب والمدلول . وازدواج الأصلين اللازمين لهذا العلم هو الدليل . والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علم بوجه دلالة الدليل . وفكسرك الذى هو عبارة عن احضارك الأصلين في الذهن وطلبك التفتطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصلين هو النظر قساذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احدهما احضار الأصلين في الذهن وهذا يسمى فكرا . والآخر تشوقك الى التفتطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين وهذا يسمى طلبا . فلذلك قال من جرد التفاته الى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر أنه الفكر . وقال من جرد التفاته الى الوظيفة الثانية في حد النظر انه طلب علم أو غلبة ظن . وقال من التفت الى الأمرين جميعا انه الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن . فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر . ودع عنك ما سودت به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عيسارات لا تشفى غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش . ولن يعرف قسدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائبا عن مقصده بمسند مطالعة تصانيف كثيرة . فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على أنك لم تخلص من هسذا الكلام بطائل . ولن ترجع منه الى حاصل . فانك اذا عرفت أنه ليس هنا الا علوم ثلاثة علما هما أصلا يترتبان ترتبا مخصوصا . وهما ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدهما احضار العلمين في ذهنك . والثانية التفتطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في أن يعتمد به عن الفكر الذى هو احضار العلمين أو عن التشوف الذى هو

طلب التفتين لوجه لزوم العلم الثالث . أو عن الأمرين جميعا
فان العبارات مباهة والاصطلاحات لا مشاحة فيها .

فان قلت : غرضي أن أعرف اصطلاح المتكلمين وأنهم
عبروا بالنظر عماذا . فاعلم أنك اذا سمعت واحد يحد النظر
بالفكر وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي يطلب به . لم تستغرب
في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه . والعجب من لا يتفطن
لهذا ويفرض الكلام في حد النظر مسألة خلافية ويستدل بصحة
واحد من الحدود وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من
هذه الأمور لا خلاف فيه . وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه .

واذا أنت أمنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعا
أن أكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ
ولقد كان من حقه أن يقدر المعاني أولا ثم ينظر في الألفاظ
ثانيا ويعلم أنها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من
حرم التوفيق استدبر الطريق ونكل عن التحقيق .

فان قلت : اني لا أستريت في لزوم صحة الدعوى من
هذين الأصلين اذا أقر الخصم بهما على هذا الوجه . ولكن
من أين يجب على الخصم الاقرار بهما . ومن أين تقتضي هذه
الأحوال المسئلة الواجبة التسليم ؟ فاعلم أن لها مدارك شتى
ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد أن لا يعمدو ستة :
الأول منها الحسيات : أعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة
مثاله : اننا اذا قلنا مثلا : كل حادث فله سبب وفي العالم
حوادث فلا بد لها من سبب .

فتولنا في العالم حوادث أصل واحد يجب الاقرار بهه
فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث أشخاص الحيوانات

والنباتات والغيوم والأمطار ، ومن الأعراض الأصوات والألسوان .
وان تخيل انها متحركة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثا .
ولم نسمين أن ذلك الحادث جوهر أو عرض أو انتقال أو غيره .
وكذلك يعلم بالشاهدة الباطنة حدوث الألام والأفراح والغموم
في قلبه فلا يمكنه انكاره .

الثاني العقل المحض : فانا اذا قلنا العالم اما قديم متقدم
واما حادث متأخر وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف
به على كل عاقل . .

مثاله : أن نقول كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . والعالم
لا يسبق الحوادث فهو حادث . أحد الأصلين قولنا : ان ما لا
يسبق الحوادث فهو حادث .

وجب على الخصم الاقرار به لأنه ما لا يسبق الحادث اما
أن يكون مع الحادث أو بعده ولا يمكن قسم ثالث . فان ادعى
قسما ثالثا كان منكرا لما هو بديهى في العقل وان أنكر أن ما
هو مع الحادث أو بعده ليس بحادث فهو أيضا منكر للديهة .

الثالث التواتر : مثاله : أن نقول محمد صلوات الله وسلام عليه
صادق لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء —
بالمعجزة فهو اذن صادق .

فان قيل : أنا لا أسلم أنه جاء بالمعجزة فنقول : قد
جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذن قد جاء بالمعجزة فان سلم
الخصم أحد الأصلين وهو أن القرآن معجزة اما بالتطوع أو بالدليل
وأراد انكار الأصل الثاني وهو أنه قد جاء بالقرآن وقال لا أسلم
أن القرآن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم تسليمًا لـ
يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا المسلم

بوجوده ويدعواه التوبة بوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

الرابع : أن يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة ودرجات كثيرة أما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات فـإن ما هو فرع الأصلين يمكن أن يجعل أصلا في قياس آخر .
مثاله : أنا بعد أن تفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا أن نجعل حدوث العالم أصلا في نظم قياس . مثلا أن نقول : كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذن له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد أن أثبتنا بالدليل حدوثه .

الخامس : السمعيات مثاله : أنا ندعى مثلا أن المعاصي بمشيئة الله تعالى . ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذن بمشيئة الله تعالى .

فأما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع . وأما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فإذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقرا بالشرع أو كان قد ثبت عليه بالدليل فإنا ثبت هذا الأصل بإجماع الأمة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعا من الانكار .

السادس : أن يكون الأصل مأخوذا من معتقدات الخصم ومسلطاته فانه وإن لم يقم لنا عليه دليل أو يكن حسيًا ولا عقليًا انتفعنا باتخاذها إياه أصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبنا وأمثله هذا ما تكرر فلا حاجة إلى تعيينه .

فان قلت : فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في القاييس النظرية فلعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة فـإن

المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له ، وكان الأصل معلوماً فالحس الذي فقده كالأصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الأكمة فانه لا ينفع والاكسة اذا كان هو الناظر لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلاً وكذلك السموع في حق الأصم .

وأما المتواترات فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه ممن وصل اليها في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر أن نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن من لم يقدر عليه مالم يمهله مدة من يتواتر عنده . ورب شئ يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي — رحمه الله تعالى — فسي مسألة قتل المسلم بالذي يتواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له أحاد المسائل لم تتوافق عند أكثر الفقهاء وأما الأصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الامع من قدر معه ذلك القياس .

وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع الناظر مع من يعتقد ذلك المذهب .

وأما السمعيات فلا تنفع الا من يثبت الصع عنه فهذه مدارك علوم هذه الأصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالأمور المجهولة المطلوبة .

وقد فرغنا من التمهيدات فلنشتغل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب .

شرح التمهيد الرابع

المناهج التي اختارها الامام الغزالي واعتمد عليها في هذا الكتاب

اعلم أن مناهج الأدلة التي تستخدم لا ثبات العقائد
كثيرة ، ومتشعبة ، وقد استفاض الامام الغزالي في بحث هذه
المناهج في كتابه (معيار العلم) الا أنه في هذا التمهيد
يعرض لنا مناهج ثلاثة ، وقع اختياره عليها لتكون عمادة فنى
عرض المسائل ، ومناقشة الآراء في هذا الكتاب ، ويرجع
اختياره لهذه المناهج الى عاملين :

- ١ - كون هذه المناهج موجزة عن غيرها .
- ٢ - كونها واضحة ، ومعيدة عن الغموض .

المنهج الأول : السبر والتقسيم

وهو أن تحصر الأمر المطلوب اثباته في قسمين متساويين ،
ثم تبطل أحد القسمين ، فيلزم منه ثبوت صحة الآخر بالضرورة .
ولنتخذ استدلالنا على حدوث العالم مثالا نوضح به
(منهج السبر والتقسيم) فنقول :
العالم اما حادث واما قديم ، لكنه غير قديم . فيلزم منه أن يكون
حادثا .

ويتأمل هذا المنهج يتضح لنا أنه يتكون من أصليين
أو مقدمتين ، أو علمين ، يلزم من ازدواجهما علم ثالث أو
نتيجة :

فأما إذا ثلاثة علوم ، كل منها مستقل وهي :
- العلم الأول : أو المقدمة الأولى : تتمثل في حصر العالم
في الحادث والقديم ، ومثلنا لها بقولنا :
العالم إما حادث وإما قديم .

- العلم الثاني : أو المقدمة الثانية : تتمثل في إبطالنا لأحد
القسمين وهو (قدم العالم) ومثلنا لها
بقولنا : لكنه غير قديم .

فيلزم من ازدواج هذين العلمين على النحو المتقدم
النتيجة وهي : علم ثالث ، وتتمثل في الحكم بحدوث العالم .
وهو المطلوب .

فالقاعدة العامة التي نخرج بها من هذا المنهج .
والتي سنطبقها على المنهجين التاليين هي :
أن كل علم نريد اثباته لا يمكن أن يستفاد إلا من
علمين هما أصلان يقتربان معا على وجه مخصوص ، وبشروط معينة
معلومة في علم المنطق .

فإذا وقع الازدواج بين العلمين على شرطه ، وأقرر
الخصم بالمقدمتين ، لزمه بالضرورة التسليم بالنتيجة التي هي
العلم الثالث .

واعلم أن النتيجة اللازمة عن هذا المنهج لها مسميات
كثيرة حسب ظروف البحث فتسمى دعوى ، ومطلوباً ، وفائدة كما
تسمى فرعاً .

— فتسمى دعوى : إذا كان لنا خصم نجادله . نقولنا إذا
(العالم حادث) هذه دعوى ندعيها
ونستدل عليها بهذا الدليل في مواجهة
خصم يعتقد قدم العالم .

— وتسمى مطلوباً : إذا لم يكن هناك خصم نجادله . لأنها فسى
هذه الحالة تكون مطلباً لنا ، نستدل على
صحته بهذا الدليل .

— وتسمى فائدة أو نتيجة : لأنها مستفادة من الأصلين السابقين
ونتيجة لهما .

— وتسمى فرعاً : لأن العلمين الأولين أصلان وهي فرع عنهما .

المنهج الثاني : القياس

وذلك بأن نقيم البرهان على صحة دعوانا بقدمتين —
نرتبهما على وجه خاص يعلم من مباحث علم المنطق • ومثال
ذلك :

أن نتخذ قضية (حدوث العالم) والاستدلال عليها —
مثلا نوضح به هذا المنهج فنقول :
العالم لا يخلو عن الحوادث • وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فانه حادث اذا العالم حادث •

فاذا سلم الخصم صحة الأصلين الأولين • لزمه التسليم
بالنتيجة • وثبتت دعوانا وهي (العالم حادث) •

فهذا المنهج — أيضا — يتكون من علوم ثلاثة • العلم
الأول والثاني أصلان • والعلم الثالث نتيجة •

وتسمى النتيجة في هذا المنهج بنفس سمياتها فسمى
المنهج السابق طبقا لما ذكرناه •

المنهج الثالث

وهو هذا المنهج لا نتعرض لدعوانا بالاثبات • بل

ندعى استحالة دعوى الخصم ، فنبين أن دعواه تؤدي إلى
المحال ، وكل ما أدى إلى المحال فهو محال مثله . وإذا ثبت
استحالة دعوى الخصم ، ثبت بالتالي صحة دعوانا . وذلك
كأن تقول لمن ادعى من الفلاسفة (أن دورات الفلك لا نهاية
لها) وانت تدعى (أنها متناهية) تقول :
لو صح أن دورات الفلك لا نهاية لها ، للزم صحة
أن ما لا نهاية له قد انقضى وانتهى . .

ولكن القول بأن ما لا نهاية له قد انقضى باطل فبطل
ما أدى إليه وهو ما يدعى الخصم من أن دورات الفلك لا نهاية
لها .

هذا المنهج يتكون - أيضا - من مقدمتين أو أصليتين
أو علميتين كالمنهجين السابقين ، لزم من ازدهارهما علم ثالث .
الأصل الأول : لو كانت دورات الفلك لا نهاية لها لزم القول
بانقضاء ما لا يتناهى .

الأصل الثانى : قولنا : لكن انقضاء ما لا يتناهى باطل .
وقد ينكر الخصم أحد الأصلين ، أو ينكرهما معا ،
وحينئذ لا تلزم منهما نتيجة .

أما إذا أقر بهما لزمه الإقرار بالعلم الثالث اللازم .منهما
ضرورة . وهو بطلان اللانهاية في دورات الأفلاك .
وإذا بطل قوله هذا : ثبتت دعوانا القائلة : أن ،
دورات الفلك متناهية .

هذه مناهج ثلاثة واضحة في الاستدلال ، وموجزة فسي
التوصل الى المطلوب ، ومنتجة للعلم الصحيح على حد تعبير
الامام الغزالي .

واعلم أن العلم الحاصل من أحد المناهج المتقدمة
الثلاثة يسمى (المطلوب أو المدلول) .

— (والدليل) : هو ازدواج القدمتين أو ترتيب الأصلين
ترتيباً خاصاً ، وبشروط معينة ، بحيث يستلزمان النتيجة .

— (ووجه دلالة الدليل) : هو العلم بوجه لزوم المطلوب أو ،
النتيجة من ازدواج القدمتين أو الأصلين .

— والفكر : هو الالتفات للزوم النتيجة من القدمتين .
فلو قلت :

العالم متغير . كل متغير حادث . ينتج العالم حادث .

— فاحضار القدمتين في ذهنك يسمى فكراً .

- وترتيبهما على النحو الذى ذكرناه يسمى دليلا .
- وتقطعناك لوجه لزوم النتيجة من المقدمتين يسمى نظرا .
- ولكى نصل الى ادراك أى علم مطلوب لنا : لابد أن نمرر بوظيفتين :

الأولى : هى حركة النفس فى معلوماتها وتتمثل فى استحضارنا المقدمتين فى الذهن ، وهذا مما أطلقناه عليه اسم الفكر .

الثانية : تتمثل فى تشوقنا الى التفتن لوجه لزوم العلم المطلوب من ازدواج المقدمتين ويسمى ذلك طلبا .

وقد وقع خلاف بين المتكلمين فى حد الفكر والنظر أساسه وماده هاتان الوظيفتان :-

— فمن نظر الى الوظيفة الأولى واقتصر عليها عرف النظر بأنه الفكر .

— ومن نظر الى الوظيفة الثانية واقتصر عليها عرف النظر بأنه طلب علم أو غلبة ظن .

— ومن نظر للوظيفتين معا . عرف النظر بأنه الفكر الذى يطلب به من قام به علم أو غلبة ظن .

فهذه جوانب مختلفة تحد النظر ، كل منها يفهم عليه

ضوءا كاشفا ، ولذلك كان الخلاف في حد النظر لاشعة فيسه ،
ولا طائل تحته ، لأن هذه مصطلحات ولا مشاحة فيها .

ومعلوم أيضا : أن الدليل مبنى على تسليم القدمتين
من الخصم الذي تناظره ، فمتى سلم بهما لزمته النتيجة . أما
إذا أنكر مقدمة من القدمتين ، أو لم يعلم بكليتهما ، فلا
تلزمه النتيجة المتفرعة عنهما .

ومن هنا : فهناك أنواع من القضايا ، لا يستطيع الخصم
انكارها ، ولو فرض وانكرها الخصم فانكاره لها لا يعمل عليه ،
ويعد انكاره مكابرة وعنادا ، فالقياس المركب من هذه القضايا
ينتج حتما نتائج تلزم الخصم ضرورة ، وقد اختار الغزالي من
هذه القضايا أنواعا ستة وهي :

- ١ - الحسيات
- ٢ - الهدهيات العقلية
- ٣ - التواترات
- ٤ - القضايا التي تستند الى أصل من الأصول السابقة
- ٥ - السمعيات
- ٦ - مسلمات الخصم

أولا : الحسيات

وهي القضايا التي يهزم العقل بنسبتها بواسطة الحس
الظاهري أو الباطني . مثل قولنا : الشمس مشرقة ، النار محرقة .

فالحكم على الشمس بالاشراق متوقف على ادرك ذلك
بحاسة البصر ، والحكم على النار بالاحراق متوقف على ادرك ،
ذلك بحاسة اللمس .

ومثال الادراك بالحس الباطنى ادركنا للآلام ، وادركنا
للسعادة ، والفرح ، والشوق .

وقد مثل الغزالي لهذه القضايا بقوله :
فى العالم حوادث . كل حادث له سبب . ينتج العالم
له سبب فالقدمة الأولى لا يمكن للخصم أن ينكرها ، لأنها
تستند على المشاهدة ، فنحن ندرك بالمشاهدة الحيوانات
والنباتات والمتغيرات التى تطرأ عليها .

فلو ركبنا قياسا من هذه القضايا ، كانت النتائج الحاصلة
منه مسلمة عند الخصم ضرورة .

ثانيا : البدهيات العقلية

وتسمى الأوليات ، وهى القضايا التى يحزم العقل
بنسبتها بمجرد تصور الطرفين ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ،
والكل أعظم من جزئه .

فاذا تصور الواحد ، وتصور نصف الاثنين ، حزم العقل

بالحكم ، وهو ثبوت نصف الاثنين للواحد .

وقد مثل الغزالي لهذه القضايا بقوله : العالم لا يسبق
الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث . ينتج العالم
حادث .

فالمقدمتان بحكم بنسبتهما العقل بداهة ، ولا يحتاج
في ذلك الى نظر واستدلال ، وان احتاج الى توضيح ولا يسمع
الخصم الا الاقرار بمقدمته ، فتلزمه النتيجة .

ثالثا : المتواترات

وهي القضايا التي يجزم العقل بنسبتها لأنها ثابتة عن
طريق الأخبار المنقولة من جمع كثير ، عن جمع كثير من يجزم
العقل بامتناع تواترهم على الكذب ، ومثالها أن نقول (محمد
صلى الله عليه وسلم - ادعى الرسالة ، وظهرت المعجزة على
يديه) فإذا جعلت هذه القضية أصلا في دليل ، وجب على
الخصم أن يسلم به ، فتلزمه النتيجة ، لأن مقدماته مقطوع بها ،
لتواترها .

رابعاً : القضايا المستندة الى أصل من الأصول الثلاثة السابقة
(الحسن / العقل / القواسم)

وهي القضايا التي سبق ان كانت نتيجة في قياس اعتمد
على مقدمات حسية ، أو عقلية ، أو متواترة ، ومثالها قولنا :
العالم حادث • وكل حادث له سبب • العالم له سبب •
فان الخصم لا ينكر المقدمة الأولى ، وان كانت نظريته
في هذا القياس ، لكنها قد استندت الى أصل آخر حسى .

خامساً : السمعيات

وهي القضايا الثابتة عن طريق السمع من الكتاب أو السنة
المطهرة وقد مثل لها الغزالي بقوله :
المعاصى كائنة • وكل كائن فهو بمشيئة الله — تعالى —
فالمعاصى بمشيئة الله — تعالى — •

فالمقدمة الأولى من هذا القياس ثابتة بالحس والشاهدة ،
والثانية ثابتة بالحديث الشريف : (ما شاء الله كان ، وما لم يشأ
لم يكن) • فلو أنكر الخصم المقدمة الثانية كان منكراً للشرع •

سادسا : القضايا المسلمة من الخصم

ويمثل هذا النوع من القضايا في الأمور التي يمتقدها الخصم ويسلم بها ، وان لم يقم لنا عليها دليل ، فنأخذ هذه القضايا ، ونجعلها أصلا في قياس ، فلا يستطيع الخصم انكاره ، والاهدم مذهبه من أساسه .

تلك هي أنواع القضايا الست التي تناولها الامام الغزالي بالذكر ، والتي ان ركب منها دليل ، لا يستطيع الخصم انكار النتيجة التي تنفرع عن هذا الدليل ، والا كان مكابرا أو معاندا .

الا أن هذه القضايا ليست كلها في درجة واحدة من ناحية فائدتها في تصحيح الأدلة ، بل تتفاوت هذه الفائدة تبعاً للخصم الذي تناظره ، وأهمها فائدة هي الحسيات والعقليات الا من لا عقل له ، أو من فقد حاسة من الحواس ، وكان الأصل معلوما بالحواس الذي فقده . فالقضايا التي تعتمد على حاسة البصر ، لا تصلح مع خصم فقد بصره .

— أما التواترات : فلا تجدى نفعا الا مع خصم ثبتت لديه تواترها ، وربما تواتر الخبر عند قوم ، ولم يمتد بتواتر عند آخرين .

— أما القضايا المستنده الى أصل من الأصول الثلاثة السابقة فلا تجدى نفعا الا مع من ثبت عنده ذلك الأصل الأول ، وسلم به ، والا أنكرها ، ورفض تسليمها .

— أما السمعيات : فلا تنفع الا مع من ثبت عنده صحة الدين ، وأمن بنصوصه السموعة ، والا كان الزامه بها عن طريق البرهان .

— والقضايا المسلمة من الخصم : فلا تنفع الباحث فسى العلم ، وانما يقتصر نفعا على من يجاول خصما يعتقد بصحة هذه المقدمات .

فمثلا (العالم قديم) قضية لا يصح استخدامها
مقدمة في دليل الا مع فلسفى يعتقد ذلك وسلم به .

تلك هي التمهيدات التى ذكرها الامام الفزالسى ، وتناولناها بالشرح ، ولنشرع — بعد ذلك — مستدلين — من الله العون من شرح الأقطاب التى هى مقاصد الكتاب .

القطب الأول

فى النظر فى ذات الله - تعالى - وفيه عشر دعاوى
المستدعى الأولى : وجوده تعالى تـــــــقدس

برهانه أن تقول :

كل حادث فله حادثة سبب ، والعالم حادث . فيلزم منه
أن له سببا ، ونعنى بالعالم كل موجود سوى الله - تعالى -
ونعنى بكل موجود سوى الله - تعالى - ، الأجسام كلها
وأعراضها .

وشرح ذلك بالتفصيل : أننا لا نشك فى أصل الوجود . ثم
نعلم أن كل موجود إما متحيز أو غير متحيز ، وأن كل متحيز
أن لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرًا فردًا ، وأن ائتلاف السى
غيره سميناه جسما .

وأن غير المتحيز ، إما أن يستدعى وجوده جسما يقسم
به ، ونسميه العرض ، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها ، فمعلوم بالشاهدة ولا
يلتفت الى من ينازع فى الأعراض وأن طال فيها صياحه ، وأخذ
يلتمس منك دليلا عليه فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه أن لم
يكن موجودا فكيف تشتغل بالجواب عنه والا صفاء اليه ، وأن كان
موجودا فهو لا محالة غير جسم المنازع إذ كان جسما موجودا من
قبل ، ولم يكن التنازع موجودا ، فقد عرفت أن الجسم والعرض
مدركان بالشاهدة .

فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا

يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده وندعى أن العالم موجود به وقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه أصليين فلعل الخصم ينكرهما فنقول له : في أي الأصلين تنازع ؟ فان قال : انما أنازع في قولك : ان كل حادث فله سبب فمن أين عرفت هذا ؟

فتقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضرورى نفس العقل ، ومن يتوقف فيه فانا يتوقف لأنه ربما لا يتكشف لـه ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب . واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا .

فانا نعى بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول : وجوده قبل أن وجد كان محالا أو ممكنا . واطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط . وان كان ممكنا فلمنا نعى بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد . ولكن لم يكن موجودا لأنه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل قد افتر وجوده الى مرجح لوجوده على المدم حتى يتبدل المدم بالوجود ، فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على المدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود . ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح .

والحاصل أن المعدوم المستمر المدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار المدم ، وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطرا الى التصديق به ، فهذا بيان اثبات هذا الأصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لإقامة دليل عليه .

فان قيل : لم تتكرونا على من ينازع في الأصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث ؟
فنقول : ان هذا الأصل ليس بأولى في العقل بـ
نشبهه ببرهان منظوم من أصلين آخرين هو أنا نقول : اذا قلنا :
ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن : الأجسام والجواهر
فقط نقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث
ففي أي الأصلين النزاع ؟

فان قيل : لم قيل ان كل جسم أو متحيز فلا يخلو
عن الحوادث ؟
قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان .

فان قيل : ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما . فلا نسلم
الوجود ولا الحدوث .
قلنا : هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف
الكلام وليس يستحق هذا التطويل ، فانه لا يصدر قط ممن
مسترشد ان لا يستريب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من
الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ولا في حدوثها ،
وكذلك اذا نظرنا الى أجسام العالم لم نسترب في تبدل الأحوال
عليها ، وأن تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معانيد
فلا معنى للاشتغال به ، وان فرض فيه خصم معتقد لما نقول
فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلا بل الخصم في حدوث العالم
الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم الى السموات
وهي متحركة على الدوام وأحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة
متلاحقة على الاتصال أزلا وأبدا ، والى العناصر الأربعة التي
يحويها مقسم فلك القمر وغيره مشتركة في مادة حاملة لصورها

وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثـة متعاقبة عليها أزلا وأبدا ، وأن الماء ينقلب بالحرارة هـواً والهواً يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثـة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثـة أبداً ، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثـة أبداً ، وإنما ينازعون في قولنا : أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الأصل ولكننا لأقامة الرسم نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثـتان ، أما الحركة فحدوثها محسوس وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ففرض حركته ليس بمجال بل نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً وكان معدماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ، لأن القديم لا ينعدم كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى ، وإن أردنا سباق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا :

أنا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وإن كان الجوهر باقياً ساكناً ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر ، وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة : فتكلف الدليل على الواضحات يزيد هـا غموضاً ولا يفيد هـا وضوحاً .

فإن قيل : فيم عرفتم أنها حادثـة فلعلها كانت كائنة فظهرت ؟ قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عـن

المقصود لأبطالنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأسا ،
ولكن مالا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به ، بل نقول : الجوهر
لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها . وهما حادثان فقد
ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فان قيل : فلعلها انتقلت اليه من وضع آخر فيم
يعرف بطلان القول بانتقال الأعراض ؟

قلنا : قد ذكرنا في ابطال ذلك أدلة ضعيفة لانطو
الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانها
أن نبين أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يذهل عن
فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ، ومن فهم حقيقة العرض
تحقق استحالة الانتقال فيه ، وبيانه أن الانتقال عبارة أخذت
من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك يثبت في العقل
بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز
زائد على ذات الجوهر . ثم اعلم أن العرض لا بد له من محل
كما لا بد للجوهر من حيز فتتخيل أن اضافة العرض الى المحل
كأضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم ، مكان الانتقال
عنه كما في الجوهر ، ولو كانت هذه المقايضة صحيحة لكان
اختصاص العرض بالمحل كونا زائدا على ذات العرض والمحل كما
كان اختصاص الجوهر بالحيز كونا زائدا على ذات الجوهر والحيز
ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص
آخر يزيد على القائم والمقوم به ، وكذا يتسلسل ويؤدي الى
أن لا يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراض لانهاية لها فلتبحث
عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين
اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائدا على
ذات المختص دون الآخر ، فثبت في الفلظ في قوله سبب
الانتقال .

وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء ، فإذا قدرنا مفارقتة
لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته ، وانما فرضنا
الكلام في الطول لتفهم المقصود ، فانه وان لم يكن عرضيا
ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ، ولكنه مقسرب
لفرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الأعراض وهذا
التحقيق والتحديد وان لم يكن لاثقا بهذا الايجاز ولكن افترض
اليه لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرضنا من اثبات أحد الأصلين وهو أن العالم
لا يخلو عن الحوادث ، فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما
حادثان وليسا بمنقلين مع أن الاطناب ليس في مقابلة خصم
معتقد اذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن
الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم .

فان قيل : فقد بقي الأصل الثاني وهو قولكم ان ما لا
يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه ؟ .

قلنا : لأن العالم لو كان قديما مع أنه لا يخلو عن
الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها . وللزم أن تكون دورات
الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال ، لأنه يقضى الى المحال
وما يقضى الى المحال فهو محال .

ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاثة محالات

الأول : أن ذلك لو ثبت لكان انقضى ما لا نهاية له . ووقع
الفراغ منه وانتهى . ولا فرق بين تولدنا : انقضى وبين قولنا :
تناهى . فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى . ومن المحال
البيان أن يتناهى ما لا يتناهى . وأن يتناهى ما لا يتناهى .

الثاني : أن دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفيع
واما وتر واما لاشفع ولا وتر واما شفيع ووتر معا . وهذه الأقسام
الأربعة محال ، فالحقضى اليه محال . اذ يستحيل عدد لاشفع
ولا وتر . أو شفيع ووتر . فان الشفع هو الذى ينقسم متساويين
كالعشرة مثلا ، والوتر هو الذى لا ينقسم الى متساويين كالتسعة
وكل عدد مركب من آحاد ، اما أن ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم
بمتساويين ، واما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام ، أو ينفك
عنهما جميعا فهو محال .

وباطل أن يكون شفعا ، لأن الشفع انما لا يكون وترا ،
لأنه يعوزه واحد ، فاذا انضاف اليه واحد صار وترا ، فكيف
أعوز الذى لا يتناهى واحد ، ومحال أن يكون وترا ، لأن الوتر
يصير شفعا بواحد فيبقى وترا ، لأنه يعوزه ذلك الواحد فكيف
أعوز الذى لا يتناهى واحد .

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددا ان كل واحد منهما لا
يتناهى ثم ان أحدهما أقل من الآخر ، ومحال أن يكون ما لا
يتناهى أقل ما لا يتناهى ، لأن الأقل هو الذى يعوزه شئ
لو أضيف اليه لصار متساويا ، وما لا يتناهى كيف يعوزه شئ ،
وبيانه : أن زحل عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة دورة واحدة
والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات زحل
مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور فى ثلاثين سنة
ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين
ثلث عشر ، ثم دورات زحل لانهاية لها ، وهى أقل من دورات
الشمس . اذ يعلم ضرورة أن ثلث الشئ أقل من الشئ .
والقمر يدور فى السنة اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس
نصف سدر دورات القمر ، وكل واحد لانهاية له ، وبعضه أقل
من بعض . فذلك من المحال البين .

فان قيل : مقدورات الباري — تعالى — عندكم لانهايسة لها ، وكذا معلوماته ، والمعلومات أكثر من المقدورات اذ ذات القديم — تعالى — وصفاته معلومة له ، وكذا الموجود المستمر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقدورا .

قلنا : نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته ، بل نريد به أن لله — تعالى — صفة يعبر عنها بالقدرة ، يتأتى بها اليجاد ، وهذا الثانى لاينعدم قط . وليس تحت قولنا هذا الثانى لاينعدم اثبات أشياء فضلا من أن توصف بأنها متناهية أو غير متناهية ، وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر فى المعانى من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف فى اللغة . فيظن أن المراد بسهما واحد ، هيئات لا مناسبة بينهما البتة . ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها أيضا سر يخالف السابق منه الذى الفهم . اذ السابق منه الى الفهم اثبات أشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال . بل الأشياء هى الموجودات وهى متناهية . ولكن بيان ذلك يستدعى تطويلا .

وقد اندقع الاشكال بالكشف عن معنى نفس النهاية عن المقدورات ، فالتنظر فى الطرف الثانى وهو المعلومات ، مستغنى عنه فى دفع الالتزام .

فقد باتت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة فى التصهيد الرابع من الكتاب ، وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذى ذكرناه وهو قولنا : ان العالم حادث . وكل حادث فله سبب . فالعالم له سبب .

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج . ولكن بعد

لم يظهر لنا الا وجود السبب .
فأما كونه حادثا أو قديما . وصفا له ، فلم يظهر بعد
فلنستغل به .

شرح الدعوى الأولى

وقد تضمنت اثبات وجوده - تعالى -

فى هذا القطب والأقطاب الآتية الى آخر الكتاب ، يبحث
الامام عن مسائل علم التوحيد الرئيسية بأقسامها الثلاثة
(الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات) .

وفى هذا القطب يتناول الامام الغزالى ، اقامة الدليل
المثبت لوجود الله - تعالى - ، كما تناول الحديث عن
الصفات السلبية ، وما يتعلق بها ، والتى يتنزه الله - تعالى -
عنها ، وقد قسم حديثه هذا الى عشر دعاوى .

تناول فى الدعوى الأولى : الحديث عن وجود الله
- تعالى - ، وانما قدم الحديث على اثبات الوجود لأن
الحديث عن غيره من بقية الصفات فرع عن اثبات وجوده - تعالى -
- ، والأصل مقدم على الفرع ، لذلك كان البحث فى وجوده
- تعالى - أول البحوث الالهية .

وقبل أن نتناول الدليل على وجود الله بالفرع ، ينبغي
علينا أن نلم بمعانى بعض الألفاظ المستخدمة فى هذه الدعوى ،
حتى يتيسر لنا فهم الدليل الذى ناقه الامام الغزالى ، وهى
المصطلحات هى :

الوجود :

الوجود : هو التحقق والثبت
والموجودات : هي الذات المتحققة والثابتة ، والموجودات
نوعان :
موجود متحيز موجود غير متحيز

أ - فالموجود المتحيز :

هو الجرم الذى يشغل قدرا من الفراغ بحيث يمتنع
أن يحل غيره حيث حل ويشمل مجموعان :
١ - الجوهر الفرد : هو الجرم الذى بلغ من دقته
درجة لا يقبل الانقسام كجزء الذرة .
٢ - الجسم : هو الجرم الذى يقبل الانقسام ،
أو هو الجرم المؤلف من جوهريين فأكثر .

ب - الموجود غير المتحيز :

وهو الذى لا يشغل قدرا من الفراغ وهو نوعان أيضا :
١ - العرض : هو الوصف الموجود ولا يقوم
بنفسه وإنما يكون وجوده تابعا لوجود الجسم الذى
يحل به ويقوم به ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ،

فهذه الأعراض غير متحيزة بذاتها وإنما هي تابعة
في هذا التحيز للجسم .

٢ — الذات الالهية : هو الموجود الذي ليس بجسم
ولا بجوهر متحيز ولا عرض ، ولا يحتاج في وجوده الى
غيره ، بل ان جميع الموجودات محتاجة اليه ففى
وجودها ، لأنها موجودة به ومقدرته .

تلك أقسام الوجود والموجودات ، والعالم (بفتح الـ)
معناه كل ماسوى الذات الالهية ، فيعمل الأقسام الثلاثة
الأولى من التقسيم المتقدم وهى (الجوهر ، والجسم ، والعرض) .

ثبوت الأجسام والأعراض

الأجسام والأعراض هى مكونات العالم ، وثبوتها معلوم
بالشاهدة ، لأن الأجسام موجودات مادية تدرك بالحواس ،
أما الأعراض فوجودها ضرورى ، ولا عبرة بمن ينكر وجودها ،
رافعا صوته مطالبا بالدليل عليها .

اذ يقال لهذا المنكر : ان انكارك هذا عرض —
الأعراض ، لأنك كنت موجودا بجسمك قبل حدوث انكارك ، ثم
حدث هذا الانكار وهو كلام ، والكلام عرض غير الجسم ، فانكارك
لوجود الأعراض أقوى دليل على اثباتها .

ما تقدم تبين لك أن الجسم غير العرض ، وكلاهما موجودان ، ووجودهما مدرك بالمشاهدة .

أما وجود الله — سبحانه وتعالى — فلكونه — تعالى — ليس جسما ولا جوهر متحيزا ، ولا عرضا غير متحيز ، فلا يدرك وجوده — تعالى — بالحوس ، ونحن ندعى وجوده ونستدل على ذلك بالدليل العقلي .

اثبات وجود الله — تعالى —

الدليل على وجود الله — تعالى — ، الذي أخذ به معظم المتكلمين وأورده الامام الغزالي هو :
العالم حادث . كل حادث له سبب . فالعالم له سبب .
فهذا دليل تضمن ثلاثة علوم ، أصلان والثالث نتيجة أو فرع تفرع عن الأصلين السابقين .

والنتيجة كما علمنا لا تلزم الخصم الا اذا سلم بمحسنة الأصلين واذا تأملنا مقدمتي الدليل ، أدركنا أن المقدمة الصفري (العالم حادث) قضية نظرية تحتاج الى دليل ، ولطول الحديث عنها ، سنتحدث عن المقدمة الكبرى في الدليل أولا ، ثم نعود اليها .

أذا المقدمة الكبرى (كل حادث له سبب) فهي مقدمة

أولية ، وضرورية في العقل ، لأن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، ومن هنا يجب الاقرار بهـ دون الحاجة الى دليل .

أما اذا أنكرها الخصم ، فأنكاره ربما يرجع الى عدم معرفته المراد بلفظ (حادث) والمراد بلفظ (سبب) ، فـ اذا عرف ذلك ، حكم بالتلازم بينهما ، وصدق عقله بالضرورة أن (كل حادث له سبب) لذلك نقول :

الحادث : هو الموجود الذي وجد بعد العدم .
هذا الموجود قبل أن يوجد ، فوجوده اما أن يكون واجبا ، أو مستحيلا ، أو ممكنا .

— لا يصح أن يكون وجوده واجبا ... والا لما كان معدوما قبل الوجود ، لأن الواجب لا يقبل العدم .
— كما لا يصح أن يكون وجوده مستحيلا ... لأن المستحيل لا يقبل الوجود مطلقا ، وهذا قد وجد .

واذا بطل القسمان ، ثبت أن وجوده ممكن ، والممكن هو الذي يمتوى فيه الطرفان (الوجود والعدم) فلا نمنسى بالممكن الا ما يجوز أن يوجد ، ويجوز ألا يوجد .

فإذا وجد ، كان وجوده لتحقيق أمر من الأمور رجح
جانب وجوده على استمرار عدمه ، ذلك المرجح هو ما نريسه
ونسبه سببا . وهو الله — سبحانه وتعالى — لكونه السبب
الكاثر لجميع السمكات التي خلقها بقدرته .

وإذا حصل في العقل المعنى المراد (بالحادث والسبب)
كان العقل مضطرا الى التصديق بأن كل حادث له سبب .

هذا بيان اثبات صحة المقدمة الكبرى من الدليل ، وكما
تبين لك أنه شرح وتوضيح للفظي الحادث والسبب ، وليس دليلا
على صحتها لأنها مقدمة أولية كما ذكرنا .

الاستدلال على المقدمة الصغرى من الدليل :
قلنا ان المقدمة الصغرى (العالم حادث) مقدمة
نظرية تحتاج الى دليل ، ودليلها هو أن نقول :
العالم لا يخلو عن الحوادث . وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث فينتج (العالم حادث) .

وقبل الدخول في شرح هذا الدليل نذكركم بأن المراد
بالعالم هنا هو الأجسام والجواهر فقط ، إذ لا يصح أن يقال :
ان الأعراض لا تخلو عن الحوادث ، لأنها هي الحوادث التسي
لا يخلو الجسم عنها .

أما المقدمة الصغرى فى هذا الدليل (كل الأجسام لا تخلو عن الحوادث) مقدمة ضرورية ، لا تحتاج الى دليل ، وانما تحتاج الى بيان وتوضيح فنقول :

الأجسام لا تخلو عن الحوادث لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما موجودان وحادثان . . ولا يشك عاقل فى وجودهما وحدوثهما بدليل :

١ - ان كل انسان عاقل لا يستريب فى وجود ما يعرض لـه وحل به من الآلام والأحزان ، والجوع والعطش كما يشهد فى نفسه طولا وعرضا علما وجهلا . وغيرها من التغيرات التى تعترى الجسم ، وكلها حصلت بعد أن لم تكن وتزول بعد أن كانت فهى حادثة .

كما أنه لو نظر للموجودات من حوله لا يشك فى وجود ما يعرض لهذه الموجودات من التغيرات وتبدل الأحوال ، وما يطرأ عليها من الحركات والسكنات ، ولا فى حدوث شئ ممن ذلك .

واذا كان ذلك الأمر محسوسا ومشاهدا ، فيجب ألا نشغل أنفسنا بالرد على من ينكر وجود الحركة والسكون ، أو ينكر حدوثهما ، لأن منكرهما ما هو الا مكابر أو معاند .

٢ - ان القائلين بقدم العالم هم الفلاسفة ، ومع اعتقادهم تقدم

العالم ، فانهم يشبثون وجود الأعراض (الحركة والمكون)
وحدوثها .

فالعالم عندهم ينقسم الى سماوى وأرضى ، أما العالم
السماوى ، فالكواكب تتحرك فيه حركة دائرية دائمة ، أحادي
هذه الحركات عندهم حادثة ، بمعنى أن كل حركة تكون فى
وقت معين فهى فى ذلك الوقت حادثة ، ولكن جملة حركات
تلك الكواكب ومجموعها متصل لا نهاية له أزلا وأبدا .

وأما العالم الأراضى : فهو مكون عندهم من العناصر
الأربعة الأولية (الماء — الهواء — النار — التراب) .

هذه العناصر الأربعة مشتركة فيما بينها فى مادة أولية
حاملة لصورها وأعراضها المختلفة .

المادة الأولية قديمة عندهم ، أما ما يقوم بتلك المادة
من الصور والأعراض المتعاقبة عليها فهى حادثة ، فمثلا انقلاب
الماء بالحرارة هواء ، وتحول الهواء بالحرارة نارا ، وكذلك
بقية العناصر تمتزج امتزاجات حادثة فتكون المعادن والنباتات
والحيوانات ، فالانقلاب والتحول والامتزاج ، كلها أعراض حادثة
عندهم مع قولهم بقدوم العالم السماوى والأرضى .
وهذا دليل آخر على وجود الأعراض وحدوثها .

٣ — الأجسام لا تخلو من الحركة أو السكون ، وهما حادثان ،
أما حدوث الحركة فمعلوم بمشاهدة الأجسام التي تحركت
بعد سكونها ، وكذلك حدوث السكون لأنه ظاهر فـسـى
الأجسام التي سكنت بعد أن كانت متحركة .
فوجود الحركة يعدم السكون ، ووجود السكون يـعـدم
الحركة ، فدل ذلك على أنها حادثان وليسا قديمين ،
لأن القديم لا ينعدم .

٤ — أن الحركة والسكون زائدان على الجسم بدليل : أثبتنا
إذا رأينا جسما متحركا ، وأخبرنا عنه بقولنا : هـذا
الجسم متحرك ، فقد أثبتنا بهذا الاخبار وجود شيءين ،
هما : وجود الجسم ، ووجود شيء زائد على الجسم وهو
الحركة بدليل : أن هذا الجسم إذا سكن وأخبرنا عنه
بقولنا : (هذا الجسم ليس بمتحرك) فقد نفينا الحركة
عن الجسم مع بقاء الجسم موجودا .

فلو كان المفهوم من الحركة عين المفهوم من الجسم لكان
نفي الحركة نفيا للجسم أيضا ، وليس الأمر كذلك .
فالحركة موجودة ، ووجودها زائد على الجسم أيضا وما
قلناه في اثبات وجود الحركة وزيادتها يمكن أن يقال فـسـى
اثبات وجود السكون وزيادته على الجسم .

من الأدلة الأربعة السابقة اتضح لنا : ثلاثة أحكام متعلقة بالأعراض وهي :

- ١ — أن الأعراض موجودة .
- ٢ — أنها حادثة .
- ٣ — أن وجودها زائد على وجود الأجسام .

وكل هذه الأمور بديهية وواضحة ، وتكلف الاستدلال عليها لا يزيدها وضوحا ، بل على العكس ربما أدى إلى غيوضها .

اعتراضات الخصم على القول بحدوث الأعراض

قد ورد على القول بحدوث الأعراض اعتراضات هما :

الاعتراض الأول :

أثبتتم أن العدم يسبق وجود الأعراض ، ويلحق هذا الوجود ، ومن هنا ذهبت إلى القول بحدوثها .

ونحن لا نسلم حدوث الأعراض ، فربما كانت الأعراض كامنة في الأجسام ثم ظهرت ، ومعنى هذا أنها ليست حادثة وعارضة للأجسام ، وإنما هي كامنة فيها فتكون قديمة بقدمها .

الرد على الاعتراض :

ان القول بكون الأعراض وظهورها قول باطل في نفسه
وان لم يتسع المجال هنا لاثبات بطلانه .

غاية ما في الأمر ، أن قولكم بكون الأعراض وظهورها
لا يبطل القول بحدوثها ، والدليل على ذلك أن الجسم لا ينفك
عن كونه الحركة أو ظهورها ، وظهور الحركة بعد كونها ،
وكونها بعد ظهورها أمران حادثان ، لأن الكون لو كان
قديما لما عدم بالظهور ، فدل ذلك على ما اثبتناه سابقا من
أن الاجسام لا تخلو من الحوادث .

الاعتراض الثاني :

ان الاعراض قديمة وليست حادثة لانها لا تنعدم ثم
توجد كما تقولون ، بل تنتقل من جسم الى جسم آخر ففى
أوضاع مختلفة باختلاف الأجسام ، فالحركة مثلا قديمة لأنها
انتقلت الى هذا الجسم من جسم آخر فلم تسبق بالعدم فتكون
قديمة بقدم الأجسام ، وقياسا على قدم الحركة فالاعراض لكونها
فى حالة تنقل دائم من الأجسام واليها فلا تكون حادثة بعدم
عدم ، بل هى قديمة .

الرد على الاعتراض الثاني :

قبل أن نتعرض لابطال هذا الاعتراض ، نوضح الفرق بين احتياج الجوهر أو الجسم الى الحيز ، وبين احتياج العرض الى المحل ، لأن القائلين بجواز انتقال الأعراض من محل الى آخر ، جوزوا ذلك قياسا على جواز انتقال الجسم من حيز الى آخر ، بمعنى أنهم شاهدوا انتقال الجسم من حيز الى آخر ، فجوزوا ذلك في العرض ، وهذا قياس مـع الفارق لأن فيه قلبا للحقائق ، ولبيان الفرق نقول :

ان كل جوهر أو جسم يحتاج الى حيز من الفراغ يشغله ويقوم به ، واختصاص الجسم بالحيز أمر زائد عن ذات ، الجسم بدليل أننا نثبت وجود الجسم بواسطة الحس أولا ، ثم نبحث عن الحيز الذي شغله أو حل فيه ، ونستدل على وجوده بالدليل العقلي .

فلزوم الحيز للجسم لزوم عرضي أى لا يلزم من عدمه عدم الجسم ، ومن هنا صح انتقال الجسم من حيز الى حيز آخر مع بقاء الجسم كما هو . فمثلا اختصاص زيد بحيز معين ، اذا انتقل زيد من هذا الحيز المعين الى حيز آخر ، فنـسـد موجود لم ينعدم بانعدام الحيز المعين .

أما العرض : فان شارك الجسم في حاجته الى محل
يقوم به ، الا ان لزوم المحل للعرض ليس زائدا عن ذات العرض
بل هو العرض نفسه .

ولزوم المحل للعرض لزوم ذاتي بمعنى ان العرض
لا يتصور وجوده في الذهن أو في الخارج بدون محله ، كما
يلزم من عدم المحل عدم العرض . فمثلا : طول زيد باعتباره
عرضا فيه لا يعقل هذا الطول في نفسه دون زيد ، بل نعقل
زيدا الطويل فطول زيدا يعلم تبعا لوجوده ، حتى لو انعدم
زيد انعدم الطول ، ومن هنا لا يصح انتقال العرض من محل
الى آخر للتلازم الذاتي بين المحل وعرضه ، بخلاف الأجسام
فان التلازم بينها وبين أحيائها تلازم عرضي ولذا صح انتقال
الأجسام من حيز الى آخر .

ما تقدم اتضح لنا أن قولنا : كل الأجسام لا تخلو عن
الحوادث أصبح واضحا بينا ، حيث لا يسمع الخصم انكار هذا
الأصل .

واعلم أن ما ذكرناه ليس دليلا على صحة هذه المقدمة ،
بل هو بيان لها وتوضيح ، لأنها مقدمة ضرورية كما قلنا .

الاستدلال على المقدمة الكبرى

إذا رجعنا إلى الأصل الثانى والذي استخدمناه مقدمة
كبيرة فى هذا الدليل ، والقائل : (كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث) نقول :

ان هذا الأصل ليس بدهيا ، ولكنه نظرى ، ولذا ينكره
الخصم ولا يعلم به ويقول :

امنع هذا الأصل ان لا مانع عندى أن يكون العالم
لا يخلو من الحوادث ومع ذلك يكون قديما .

والامام الغزالى لم يتعرض لاثبات دعوانا — وهى تلك
المقدمة — باقامة الدليل ، بل حاول اثبات صحتها عن طريق
ابطال دعوى الخصم ، مبينا أن دعواه تفضى إلى الحال ، وما
يفضى إلى المحال محال متبعاً فى استدلاله المنهج الثالث من
المناهج التى ذكرها فى التمهيد الرابع فقال :

— لو كان ما لا يخلو عن الحوادث قديما لثبت وقوع ما لا يتناهى
من الحوادث ولكانت دورات الفلك غير متناهية الأعداد لكن
التالى باطل . .

فيبطل ما أدى إليه من القول بالقدم وثبت نقيضه وهو أن
ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

أما الملازمة فظاهرة : لأن الأجسام مادامت قديمة لا أول لها كما تقول ، وهي دائما مشتملة على حوادث لا نهاية لها للزم وقوع ما لا نهاية له من الحوادث ، وكذلك كانت دورات الفلك غير متناهية .

أما بطلان التالي : فلأن القول بوجود حوادث لا نهاية لها ، وكون دورات الفلك غير متناهية يفضى الى المحال ، وكل ما يفضى الى المحال فهو محال .

والدليل على ذلك هو :

أولا : لو كانت هناك حوادث لا نهاية لها لأدى بنا ذلك الى التناقض وهو : ان ما لا نهاية له قد انتهى وانقضى — وببطلانه :

— ان الحادث الذى يحدث الآن لا يقع الا بعد وقوع الحوادث السابقة عليه ، فاذا كانت هذه الحوادث لا نهاية لها ، يكون قد انقضى وتناهى ما لا نهاية له من الحوادث ، وذلك باطل لما فيه من الجمع بين التقيضين : وهو التناهى وعدمه ، فبطل ما أدى اليه وهو القول بوجود حوادث لا نهاية لها .

ثانيا : لو كانت دورات الفلك غير متناهية ، وهي عدد مسن

الأعداد ، فلا يمكن وصف هذه الدورات بأنها شفع
أو وتر ، إذ القسمة العقلية للعدد لا تخرج عن
احتمالات أربعة وهي :

١- إما أن يكون العدد شفا أو وترا ، أو شفا ووترا
في أن واحد ، أو لا شفا ولا وترا .

٢- لا يصح أن تكون : شفا ووترا معا ، كما لا يصح
أن تكون لا شفا ولا وترا ، لأن الشفع هو الذى
يقبل الانقسام الى متساويين ، والوتر هو الذى
لا يقبل هذا الانقسام ، ووصف العدد بالشفع والوتر
معا يؤدى الى اجتماع التقيضين ووصفه بعدم
الشفعية وعدم الوترية معا يؤدى الى ارتضاع
التقيضين وكلاهما محال .

٣- ومتى كانت دورات القلك غير متناهية ، فلا يمكن أن
تكون شفا ، كما لا يمكن أن تكون وترا — وهو
الاحتمال الأول — لأن دوراتها لا حصر لها ، فكلما
دارت مرتين احتاجت الى مرة ثالثة لتكون وترا ،
ثم احتاجت الى دورة أخرى لتكون شفا ، فيكون
ما لا يتناهى من الاعداد محتاجا الى عدد آخر
يكمله ، وذلك محال .

— لأن ما لا يتناهى لا يحتاج لعدد آخر ، واحتياجه
لهذا العدد يدل على أنه متناهى .

— كما أنه لا يمكن وصف دوراتها بالشفع ولا الوتر ،
وكونها لا شغما ولا وترًا باطل إذ لا يخلو العدد
عن واحد منهما . فبطل ما أدى إليه ، وهو عدم
تناهى دورات الفلك وثبت أنها متناهية .

ثالثا : لو كانت دورات الافلاك غير متناهية ، لكان هناك
عددان كل منهما غير متناهى ، ومع ذلك أحدهما أقل
من الآخر .

فزحل — فى رأى الفلاسفة — يدور دورة واحدة
كل ثلاثين سنة ، والشمس تدور كل سنة دورة واحدة ،
فتكون عدد دورات زحل أقل من عدد دورات الشمس ،
وعدد دورات الشمس أكثر من عدد دورات القمر ، والقمر
أن دوراتها لا تتناهى فى العدد ، فكيف توصف
أحدهما بالأقلية والأخرى بالأكثية مع عدم التناهى ،
لأن ضبط الأقلية والأكثية لا يمكن إلا إذا حصرنا
العددين ، ولا يمكن حصر العددين إلا إذا كانا
متناهيين .

فعدم التناهي يؤدي الى أن تكون دورات زحل تتماوى مع دورات الشمس ، وذلك محال ، فما أدى اليه من عدم تناهى الدورات محال ، وثبت نقيضه وهو : أن دورات القللك متناهية .

استراض على بطلان هذه المحالات

أثبتم أن وجود حوادث لا نهاية لها محال ، لأنـه يؤدي الى مساواة الأصغر عدداً بالأكبر ، ومساواة الأصغر بالأكبر محال .

كيف ذلك وأنتم تقولون : ان مقدرات الله لا تتناهى ومعلومات الله لا تتناهى ، مع قولكم ان معلومات الله أكثر من مقدرات الله ، ومقدرات الله أقل من معلوماته - تعالى - وكانت المقدرات أقل لأنها لا تتعلق الا بالممكنات ، ومعلوماته أكثر لأنها تتعلق بالممكن وبالواجب والمستحيل وحتى بالممكن الموجود ايضاً .

فقد أثبتم عديدين غير متناهين وحكمتهم على احدهما بأنه أقل من الآخر .

الرد على الاعتراض :

دفع هذا الاعتراض يتمثل في الكشف عن معنى (مقدرات الله لا تنتهى) فنقول :

اننا عندما نقول : ان مقدرات الله لا تنتهى ، فلا نعى بذلك وجود أشياء مقدورة وموجودة توصف بعدم التناهى يمكن ان تقاس على غيرها قلة او كثرة ، لأن كل ما أوجدته القدرة متناه ، بل نعى به : ان لله صفة تسمى القدرة يتأتى بها ايجاد كل ممكن او لعدامه ، وتأتى الایجاد لا ينعدم اذ لا نهاية له ، حيث ان خلق الحوادث متجدد ابدا ، ولا يتصور حادث من الحوادث تعجز عن ايجاده القدرة . وكذا الحال بالنسبة لمعلومات الله .

وبادام قد اتضح المعنى فقد اندفع هذا الاشكال بنفى وجود عددین غیر متناهیین .

وما قدمناه يثبت بطلان وقوع ما يتناهى من الحوادث واذا بطل ذلك ، ثبت أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والعالم لا يخلو من الحوادث فيكون حادثا .

وتتام البرهان على صحة هذه المقدمة ، يصبح الدليل على وجود الله دليلا تاما .

الدعوى الثانية

يقول الامام الغزالي :

ندعى أن السبب الذي أثبتناه لوجود العالم قديم ،
فانه لو كان حادثا لافتقر الى سبب آخر ، وكذلك السبب
الآخر ، ويتسلسل اما الى غير نهاية • وهو محال •

واما أن ينتهى الى قديم لا محالة يقف عنده وهو
الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ، ولا بد من الاعتراف به
بالضرورة ولا نعتى بقولنا : قديم الا أن وجوده مسبوق بعدم ،
فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفى عدم سابق •

فلا تظن أن القديم معنى زائد على ذات القديم
فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه
ويتسلسل الى غير نهاية •

شرح الدعوى الثانية

صانع العالم قديم

انتهينا من الدعوى الأولى الى : ان للعالم سببا هو
الله — سبحانه وتعالى — أخرجه من العدم الى الوجود ، ولم
يبين الامام الغزالي : هل سبب العالم قديم أم حادث . وفى
هذه الدعوى يثبت أن صانع العالم قديم .
فما معنى قدم الله — تعالى — وما الدليل على قدمه ؟

معنى قدم الله — تعالى —

ليس معنى وصفنا لله — تعالى — بالقدم : اثبات
صفة موجودة زائدة على ذاته — تعالى — تسمى صفة القدم .

بل معنى قدمه — تعالى — : (أن وجوده غير
مسبق بالعدم) أى أنه لا أول لوجوده ، والقدم بهذا المعنى
لا يطلق الا على الله — سبحانه وتعالى — .

الدليل على وجوب القدم له — تعالى —

اعتمد الغزالي فى اثبات القدم لله — تعالى — على

منهج السبر والتقسيم ، حيث أثبت قدمه - تعالى - بطريق
إبطال نقيض القدم وهو الحدوث فقال :

لو لم يكن الله - تعالى - قديما لكان حادثا
(حيث لا واسطة بينهما في حق كل موجود) .

ولو كان حادثا لا احتاج الى سبب ومحدث آخر .
(شأنه في ذلك شأن كل حادث) .

ذلك السبب اما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان
قديما فقد ثبت المطلوب ، وان كان حادثا احتاج الى محدث ،
والمحدث الى محدث آخر وهكذا .

فاما أن تنتهي الى سبب ومحدث قديم ، وأما أن
تتسلسل الأسباب الى ما لا نهاية ، وتتسلسل باطل . لأنه
يؤدي الى حوادث لا أول لها .

وإذا بطل التسلسل لزم الانتهاء الى سبب قديم ضرورة ،
ذلك السبب هو ما نسميه بمانع العالم وهو : الله - سبحانه -
وتعالى .

دليل بطلان التسلسل

استدل علماء الكلام على إبطال التسلسل بعدة أدلة

أهمها وأشهرها ما يسمى ببرهان القطع والتطبيق ، وحاصله كما
قرره (سعد الدين التفتازانى) أن نقول :

(لو وجدت حوادث لا أول لها لأمكن أن نفرض سلسلة
من الطوفان الى الأزل ، ومن الآن سلسلة أخرى كذلك ،
فإذا فرضنا ذلك ، وطبقنا بينهما ، وصرنا تأخذ حركة من
أحدهما ، ونقابل بها حركة من السلسلة الأخرى وهكذا
مستمرين وننازلين الى الأزل ، فلا يخلو حال هذه الطوفانية
من أمرين :

— فاما أن لا تفرغ ولا تقف على حد ، بل كلما تأخذة واحدة
من الآتية نجدنى مقابلتها واحدة من الطوفانية ، وهذا
باطل لما يلزم عليه من مساواة الزائد للناقص وهو محال ،
وإذا بطل اللازم وهو مساواة الزائد للناقص بطل الملزوم
وهو وجود حوادث لا أول لها .

— واما أن تفرغ الطوفانية ، وتقف عند حد بأن اتفق أننا
أخذنا واحدة من الآتية فلم نجدنى مقابلتها واحدة من
الطوفانية فنقول :

ان الآتية قد زادت على الطوفانية التى قد تناهت ، والزيادة
انما هى بقدر متناه ، والزائد بمتناه متناه ، فلزم من هذا
أن لا أول له . له أول ، وهذا مستحيل ، فالملزوم
وهو وجود حوادث لا أول لها باطل .

اعتراض :

قد يقال : وصف الله بالقدم يلزم عنه ^{ال}ون بالتسلسل ، لأن قدمه وصف قديم زائد على ذاته - تعالى - فيحتاج الى قدم زائد عليه ثم ينتقل الكلام الى هذا القدم الآخر . وهكذا تتسلسل أوصاف القدم الى غير نهاية .

الجواب على الاعتراض :

القدم هو معنى الذات ، وليس وصفا زائدا على الذات مثل القدرة وغيرها من صفات المعاني كما تصور المعترض .

فالمقصود بالقدم هو مالا أول لوجوده ، ويدل ذلك على اثبات موجود ونفى عدم سابق ، فلا يكون القدم معنسى زائد على الذات حتى يلزم عن القول به التسلسل .

والله أعلم

الدعوى الثالثة

يقول الامام الغزالي :

ندعى أن صانع العالم مع كونه موجودا لم يزل ، فهو
باق لا يزال لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه .

وانما قلنا ذلك ، لأنه لو انعدم لافتقر عدمه إلى سبب ، فانه طارئ بعد استمرار الوجود في القديم ، وقد ذكرنا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث أنه طارئ لا من حيث أنه موجود .

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود ، وذلك المرجح اما فاعل يعدم بالقدرة ، أو ضد أو انقطاع شرط من شروط الوجود ، ومحلل أن يحل على القدرة . اذا لوجود شيء ثابت يجوز أن يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئا ، والعدم ليس بشيء . فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة . فانا نقول فلعل العدم هل فعل شيئا ؟ فان قيل : نعم كان محالا . لأن النفي ليس بشيء

وان قال المسترلى : ان المعدم شيء وذات . فليس ذلك الذات من أثر القدرة . فلا يتصور أن يقول : الفاعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها أزلية . وان حاطلها نفي وجود الذات . ونفي وجود الذات ليس شيئا . فاذا ما فعل شيئا ، واذا صدق قولنا : ما فعل شيئا صدق قولنا : أنه لم يستعمل القدرة في أمر البتة . فحق كما كان ولم يفعل

شيئا • وباطل أن يقال : أنه يحده ضد • لأن الضد إن
فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم • وكان ذلك أولسى
من أن ينقطع به وجود القديم •

ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه ففى
القديم ولم يعد منه • وقد أعده الآن • وباطل أن يقال :
انعدم لانعدام شرط وجوده • فان الشرط أن كان حادثا
استحال أن يكون وجوده القديم مشروطا بحادث • وإن كان
قديما • فالكلام فى استحالة عدم الشرط • كاللزام فى استحالة
عدم المشروط • فلا يتصور عدمه •

فان قيل : فيم اذا تفتى عندكم الجواهر والأعراض •
قلنا : أما الأعراض فبأنفسها • وتعنى بقولنا بأنفسها •
أن ذاتها لا يتصور لها بقاء • وفهم المذهب فيه • بأن
يفرض فى الحركة • فان الألوان المتعاقبة فى أحيان متوالية
لا توصف بأنفسها حركات الا يتلاحقها على سبيل دوام التجدد
ودوام الانعدام • فانها ان فرض بقاءها كانت سكونا لا حركة •
ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها عدم عقيب الوجود •
وهذا يفهم فى الحركة بغير برهان •

أما الألوان وسائر الأعراض • انما نفهم بها ذكرنا • من
أنه لو بقى لا استحال عدمه بالقدره وبالضد • كما سبق ففى
القديم • ومثل هذا عدم محال فى حق الله — تعالى — •

فانا بينا قدمه أولا • واستمرار وجوده فيما لم يسزل •
فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة فناؤه عقيمة • كما كان من
ضرورة وجود الحركة حقيقة أن تفتى عقيب الوجود •

أما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة
السكون ، فينقطع شرط وجودها ، فلا يعقل بقاؤها .

شرح الدعوى الثالثة بقاء الله - تعالى -

ثبت لنا من الدعوتين السابقتين أن للعالم سببا أخرجه
من العدم الى الوجود ، وأن سبب العالم قديم .
وفي هذه الدعوى ، يحاول الامام الغزالي أن يثبت
أن سبب العالم باق ، ولا يلغى عليه العدم .
فما المقصود بالبقاء الذى يتصف به المولى ؟ وما الدليل
العقلى المثبت لبقائه - تعالى - ؟

معنى البقاء

عندما نقول : ان الله - تعالى - باق يتصف بصفة
البقاء وجوبا ، لا نقصد به أن لله صفة وجودية زائدة على
ذاته ، وقائمة به ، بل نقصد بذلك استمرار الوجود اى : أن
وجوده - تعالى - لا يلحقه العدم ، أو انه : لا آخر
لوجوده .

الدليل على بقاء الله - تعالى -

الدليل المشهور بين المتكلمين على بقاء الله - تعالى -

والذى اعتمده الغزالي هو :

الله - سبحانه وتعالى - قديم * وكل قديم يستحيل عليه - العدم ويجب له البقاء * . ينتج الله - سبحانه وتعالى - يستحيل عليه العدم * ويجب له البقاء * .

هذا دليل مركب من مقدمتين ونتيجة * أما المقدمة الصغرى : (الله - سبحانه وتعالى - قديم) فقد سبق الاستدلال عليها في الدعوى السابقة * .

وأما المقدمة الكبرى القائلة : (كل قديم يستحيل عليه العدم ويجب له البقاء) فدليلها : أن ما ثبت قدمه استحصال عدمه * ولبيان ذلك نقول :

ان التقديم لو جاز عدمه لكان لعدمه سبب لأمرين :
الأول : أن العدم طارئ على وجود القديم * فيكون حادثا * وكل حادث له سبب * .

الثاني : أن كل موجود لا بد له من سبب يرجع وجوده على عدمه * فكذاك المعدوم بعد الوجود المستمر يحتاج الى سبب يرجع عدمه على وجوده * .

فالقديم لذلك * لو جاز عدمه لكان لعدمه سبب * هذا السبب لا يخرج عن أن يكون واحدا من احتمالات عقلية ثلاثة

هــى :

- ١ — أن يكون السبب قلعا يعدم القديم بقدرته أو .
- ٢ — أن يكون السبب ضد القديم أو .
- ٣ — أن يكون السبب هو انتفاء شرط من شروط وجود القديم .

والسبب بأنواعه الثلاثة محال ، فما أدى إليه من انعدام القديم محال ، فثبت نقيضه وهو : بقاء القديم .

بيان أحالة الأسباب الثلاثة

الأول : يستحيل أن يكون سبب انعدام القديم وجود قلعل يعدم القديم بقدرته .

لأن القدرة تقتضى وجود شئ موجود وثابت يظهر أثر القدرة فيه . فيكون القادر عندما يصدر عنه فعل يكون قد فعل شيئا ، والعدم ليس شيئا موجودا ، بل هو نفي محض فلا يصدر عن القدرة .

وإذا كان المنعزلة يقولون : أن المعدوم شئ وذات ، فلا يتعارض قولهم مع ما أثبتناه هنا : لأن ذات ، القديم أزلية الوجود ، وحيث أن يكون أثر القدرة منحصر في نفي وجود هذه الذات القديمة ، والنفي سلب وليس شيئا باتفاق حتى عند المنعزلة ، فلا يصح

أن يكون هذا النقي أثر لقيمة القائل .

الثاني : يستحيل أن يكون انعدام القديم بسبب وجود قديم
للقديم لأن هذا ضد إما أن يكون قديما أو حادثا .

- وكون ضد قديما محال : لاستحالة اجتماع الضدين .
ثم كيف يتصور أن يكون للقديم - تعالى - ضد
قديم يكون معه في الأزل ، ولم يعمده من قبيل ،
ثم يعمده الآن ، ماذا لا أن الضد للقديم
إن كان قديما محال .

- وكون الضد حادثا أشد استحالة ، لأنه في هذا
الحالة يكون مخلوقا للقديم - تعالى - فلا يقوى
على انعدامه .

واستحالة وجود الضد الحادث للقديم أولى فسي
العقل من أن تتصور انعدام القديم بضد حادث ،
وذلك لأن هذا الضد إن كان حدوثه قبل انعدام
القديم ، لزم اجتماع الضدين ، وإن كان حدوثه
بعد انعدام القديم ، فقد انعدم القديم بلا
سبب ، وكلا الأمرين بين الاستحالة .

الثالث : يستحيل أن يكون انعدام القديم بسبب انعدام شرط
من شروط وجوده :

لأن شرط وجود القديم ، إما أن يكون حادثاً أو قديماً .
- يستحيل أن يكون للقديم شرط وجود حادث ، واللازم
وجود القديم بدون شرطه وهو محال .
- وإن كان الشرط قديماً ، نقلنا الكلام إلى عدم الشرط
نفسه ، ومحتماً عن سببه الذي لا يخرج عن واحد
من الثلاثة المتقدمة ، وقد تقدم أحوالها .

وإذا استحالت الاحتمالات الثلاثة التي انحصر جواز عدم
القديم في واحد منها ، استحال تبعاً لذلك انعدام القديم
- تعالى - ووجب له البقاء .

اعتراض والجواب عنه :

قلنا : أن العدم ليس شيئاً ، بل هو تغي محض ، فلا
يكون أثراً للقدرة .
فإن قيل : كيف تغنى الجواهر والأعراض ، أو فيسـم
يكون لعدامها .

الجواب عنه :

الأعراض تغنى بأنفسها ، لأن طبيعتها لا يتصور لها
بقاء ، فحقيقة كل عرض هي أن يوجد ثم ينعدم ، فإذا أراد الله

عدم الأعراض فثبت بنفسها من غير حاجة الى سبب يعدمها .

فالحركة مثلا عرض من الأعراض ، فتقتضى طبيعتها الوجود والعدم ، ولا تكون الحركة حركة الا اذا تعاقب عليها الوجود والعدم ، فتقتضى الحركة لتأتى بعدها حركة أخرى وهكذا ، حتى لو فرضنا بقاء وجود الحركة لكانت مكونة ، وذلك أمر مدرك بالشاهدة فلا يحتاج الى برهان .

أما الجواهر والأجسام ، فانها لا تخلو عن الأعراض التى تمتد الجواهر بالبقاء ، فعدمها يرجع الى انقطاع شرط وجودها ، وذلك بأن لا يخلق الله فيها الأعراض فتعتمد ولا يعقل بقاءها .

والله أعلم

الدعوى الراهمة

يقول الامام الغزالي :

تدعى أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز ، لأنه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزا ، لكان لا يخلو عن الحركة فمضى حيزه أو السكون فيه ، وبما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق .

فان قيل : هم تتكرون على من يسميه جوهرًا ولا يعتقده متحيزا ، قلنا : العقل عندنا لا يوجب الاعتناع من إطلاق الألفاظ ، وانما يمنع عنه ، اما لحق اللغة واما لحق الشرع .

أما حق اللغة فذلك اذا ادعى أنه موافق لوضع اللسان ، فيبحث عنه فان ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة ، أى واضع اللغة وضعه له ، فهو كاذب على اللسان . وان زعم أنه استعارة نظرا الى المعنى الذى به شارك المستعار منه ، فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وان لم يصلح ، قيل له : أخطأت على اللغة ، ولا يحتشم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، والنظر فى ذلك لا يليق بمباحث العقول .

وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه ، فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء . إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير ارادة معنى فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال وفيه رأيان : أحدهما أن يقال : لا يطلق اسم فى حق الله — تعالى — الا بالأذن ، وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم ، واما أن يقال : لا يحرم الا بالنهى ، وهذا لم

يرد فيه نهى فينظر ، فان كان يوهم خطأ ، فيجب الاحتراز
منه ، لأن ايها الخطأ في صفات الله — تعالى — حرام
وان لم يوهم خطأ يحكم بتحريمه ، فكلا الطريقين محتمل . ثم
الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال ، فرب لفظ يوهم
عند قوم ولا يوهم عند غيرهم .

فسر الدعوى الرابعة

صانع العالم ليس بجوهر متحيز

فى هذه الدعوى ينفى الامام الفزالى عن الله - تعالى -
الجوهرية ، والتحيز ، فما المراد بهما ، وما الدليل على
ذلك ؟ : نقول :

المراد بالجوهر هنا : هو الجزء الذى لا يتجزأ ولا يقبل
الانقسام ، ومنه تتركب الأجسام .

والمراد بالمتحيز : هو الجرم الذى يشغل قدرا من
الفراغ بحيث لا يحل غيره فيه حيث
حل .

قاله - سبحانه وتعالى - ليس جوهرًا متحيزًا بهذا
المعنى ، وتلك دعوى ، ودليلها العقلى أن نقول :

لو كان الله - تعالى - جوهرًا متحيزًا ، لما خلا عن
الحركة والمكون فى حيزه وهما حادثان .

لكن التالى باطل .

فيطل ما ادى اليه من كونه جوهرًا متحيزًا ، وثبت نقيضه

وهو : أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز .

- أما دليل الملازمة :

هو أن كل جوهر لا يخلو عن الحركة أو السكون ، لأنهما
اعراض ، والاعراض من لوازم الجواهر والاجسام ، فلا ينفك
الجوهر عنهما ، وقد أثبتنا ذلك في الاستدلال على وجود
الصانع ، وحدث العالم .

- أما بطلان التالى :

فلأن قيام الحركة أو السكون يدلان على حدوث المحلل
الذى قاما به ، وصانع العالم ثبت قدمه .

ثبت بالدليل إذا أن الله ليس جوهرًا متحيزًا ، وهنـا
يبدو سؤال مفاده : هل يجوز إطلاق الجوهر الخالى من
الجرية والتحيز على الله - تعالى - أم لا ؟ .

- نقول فى الاجابة عن ذلك :

- ان العقل لا يمنع من اطلاق الألفاظ والأسماء على الله
- تعالى - لأن إطلاقها عليه - تعالى - من الامور
الاصطلاحية ، ولا منازعة فى الاصطلاحات . وإذا جوز العقل
ذلك ، فلنرجع الى اللغة ، والشرع :

أما اللغة فإطلاق اللفظ فيها على ضربين : حقيقية •
أو مجازى •

— أما من جهة الحقيقة : فلا يمكن أن يقال : إن واضع اللغة
وضع أمثال هذه الألفاظ لتدل على الله — سبحانه — دلالة
حقيقية • ومن ادعى أن لفظ الجوهر اسم لله على الحقيقة ،
فقد كذب على اللسان العربى فيما ادعاه • ومن ثم فلا يصح
تسميته — تعالى — بذلك تسمية حقيقية •

— أما إذا قيل إن الإطلاق • إطلاق مجازى من باب الاستعارة
وهذا الإطلاق يقتضى وجود معنى مشترك بين المستعسار
والمستعار له • فإن صلح للاستعارة لتوافر شروط إطلاقها •
صح إطلاقه على الله — تعالى — فى اللغة على سبيل
المجاز • وأما إذا لم يصلح كان الإطلاق خطأ لغوياً •
وهذا فى حقيقته بحث لغوى يرجع فيه الى علماء اللغة •

أما حكم الشرع فى تسمية الله — تعالى — بالجوهر وغيره
من الألفاظ جوازا أو تحريما • فنرجع فيه للفقهاء لكونه من
المسائل العملية • إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ
من غير ارادة معنى فاسد • وبين البحث عن جواز الأعمال
الأخرى وحرمتها • وللفقهاء فى هذه المسألة آراى :

الأول : لا يجوز إطلاق لفظ الجوهر الخالى عن الجسمية والتعيز -

على الله ، سبحانه وتعالى — وغيره من الألفاظ ، الا اذا ورد بذلك اذن من الشارع بالاطلاق ، ولفظ الجوهر لم يرد به اذن من الشارع ، فيحرم اطلاقه ، وهذا الرأي هو المختار كما قال ناظم جوهره التوحيد (واختير أن أسماء توقيفية) أى يتوقف اطلاقها عليه — على ورود الاذن من الشارع .

الثانى : أنه لا يحرم اطلاق اسم عليه — تعالى — الا اذا ورد نهى عن اطلاقه عليه — تعالى — ولفظ الجوهر لم يرد بشأن اطلاقه نهى ، فيجوز اطلاقه عليه — تعالى — ما لم يوهم خطأ .

ومن هنا يجب أن ننظر فى الاسم المراد اطلاقه — عليه — تعالى — فان كان يوهم خطأ لا يليق بذاته ، فيجب الاحتراز منه ، فيحرم اطلاقه ، لأن ايها الخطأ فى صفات الله — تعالى — حرام ، وان لم يوهم خطأ يحكم بعدم تحريم اطلاقه ، وقد علمنا أن الرأي المختار هو الرأي الأول .

ويجب أن تعلم أن ايها اللفظ للخطأ لا ضابط له ، حيث يختلف الايهام باختلاف اللغات ، وعادات الناس فى الاستعمال ، قرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم .
والله اعلم

الدعوى الخامسة

يقول الامام الغزالي :

ندعى ان صانع العالم ليس بجسم ، لأن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال أن يكون جوهرًا استحال أن يكون جسمًا . ونحن لا نعنى بالجسم الا هذا . فان ساء جسمًا ، ولم يرد هذا المعنى ، كانت المضايقة معه بحق اللغة او بحق الشرع ، لا بحق العقل ، فان العقل لا يحكم فى اطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات التى هى اصطلاحات .

ولأنه لو كان جسمًا لكان مقدرا بمقدار مخصوص ، ويجوز ان يكون أصغر منه او أكبر ، ولا يترجح أحد الجائزين عمن الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق ، فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه ، فيقدره بمقدار مخصوص ، فيكون مصنوعا لا صانعا ، ومخلوقا لا خالقًا .

شرح الدعوى الخامسة

صانع العالم ليس بجسم

نفى الجسمية عنه — تعالى — :

في هذه الدعوى ينفي الامام الغزالي الجسمية عن الله — سبحانه وتعالى — ، فما المراد بالجسم ؟ وما الدليل على أنه — تعالى — ليس جسما ؟ نقول :

الجسم : هو الجرم الذي تالف من جوهرين فأكثر ، فالله — سبحانه وتعالى — ليس جسما أى ليس مؤلفا من جوهرين فأكثر .

الدليل على نفى الجسمية عن الله — تعالى — :

استدل الامام الغزالي على نفى الجسمية عن الله — تعالى — بما باتسى :

١ — لو كان الله — تعالى — جسما لكان مركبا من جواهر متحيزة ، لكن كونه مركبا من جواهر حادثة باطل ، فيبطل ما ادى اليه وهو كونه — تعالى — ريثت نقيضه وهو : انفسه — تعالى — ليس بجسم .

دليل الملازمة :

أن كل الأجسام مركبة من جواهر متحيزة .
أما بطلان تركبه — تعالى — من الجواهر ، فلأنه ثبت
أنه ليس بجوهر ، فضلا عن أن التركيب يؤدي إلى
حدوثه ، وقد قام الدليل على قدمه — تعالى — .

٢ — لو كان جسما لكان مختصا بمقدار معين ، وشكل مخصوص
يختص بهما دون سائر الاجسام ، فيلزم احتياجه إلى
مخصص خارج عن ذاته يخصصه بذلك القدر المعين على
غيره من الأقدار الأخرى الجائزة .

فلو كان جسما لكان محتاجا إلى الغير فيكون مصنوعا
لا صانعا ، ومخلوقا لا خالقا ، فضلا عن أنه يتناقض مع
الغنى المطلق الثابت له — تعالى — . فيبطل كونه جسما
وثبت أنه ليس بجسم .

قام الدليل إذا على نفى الجسمية عن الله — تعالى —
لأنها تستلزم التركيب والاحتياج ، وكلاهما من دلائل الحدوث ،
فهل يجوز أن يطلق أحد لفظ (جسم) على الله — تعالى — مع
اعتقاده نفى ما يستلزمه من أمور محالة . أم لا يجوز ذلك ؟ .

والجواب عن ذلك : ما قدمناه . من أن العقل لا دخل
له في اطلاق الأسماء على الله - تعالى - لأنها أمور
اصطلاحية ، فلا دخل للعقل في الحكم بجواز الاطلاق أو عدمه
وانما مرجع ذلك الى اللغة والشرع ، وقد بينا حكمهما ففى
اطلاق لفظ الجوهر فى الدعوى السابقة ، وما سبق ان قلناه
ينطبق تماما على لفظ الجسم ...

والله اعلم

الدعوى السادسة

يقول الامام الغزالي :

ندعى أن صانع العالم ليس بعرض لأننا نعنى بالعرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقوم به ، وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجب الحدوث ، كان الحال فيه أيضا حادثا لا محالة ، إذ يبطل انتقال الأعراض ، وقد بينا أن صانع العالم قديم ، فلا يمكن أن يكون عرضا . وإن فهم من العرض ما هو صفة لشيء ، من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا ، فنحن لا ننكر وجود هذا ، فإنا نستدل على صفات الله - تعالى - نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل ، فإن اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات أولى من اطلاقه على الصفات .

فإذا قلنا الصانع ليس بصفة ، عنيينا به أن الصانع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات ، كما أنا اذا قلنا : النجار ليس بعرض ولا صفة ، عنيينا به : أن صنعة النجارة غير مضافة الى الصفات ، بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صنعا ، فكذا القول في صانع العالم . وإن أراد المنازع بالعرض أمرا غير الحال في الجسم ، وغير الصفة القائمة بالذات ، كان الحق في منحه للغة أو الشرع لا للعقل .

شرح الدعوى السادسة

صانع العالم ليس عرضيا

في هذه الدعوى ينفي الامام الغزالي العرضية عن الله
— سبحانه وتعالى — . فما المراد بالعرض وما الدليل على
أن صانع العالم ليس عرضا ؟ نقول :

يفسر العرض بمعنيين :

١ — العرض : هو ما يستدعى وجوده ذاتا يقوم بها . لأن
العرض لا يقوم بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به .

هذا المحل اما جسم واما جوهر فرد . فاذا كان
الجسم أو الجوهر الفرد كلاهما واجب الحدوث ، كما
أثبتنا ذلك في الدعوى الأولى كان الحال فيهما
من الأعراض حادثا بحدوثهما .

اذا فهمنا ذلك فالدليل على نفي العرضية عن الله
— تعالى — يصاغ على النحو التالي :

لو جاز أن يكون صانع العالم عرضا لكان حادثا . لكن
التالي باطل ، فيبطل ما ادعى اليه من كونه عرضا ، وثبت

نقيضه وهو أن صانع العالم ليس بعرض .

دليل الملازمة : انه لو كان عرضا لاحتاج الى جوهر أو جسم يقوم به ويحل فيه . وقد ثبت أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان . فلا بد أن يكون العرض الحال في أحدهما حادثا بحدوثهما .

أما بطلان التالي : فلأنه قد قام الدليل على قدم صانع العالم . فيطل ما أدى اليه من كونه عرضا وثبت نقيضه وهو أن صانع العالم ليس عرضا .

— فان قال قائل : يجوز أن يكون عرضا ينتقل من جسم الى جسم .

— نقول : يستحيل انتقال الأعراض لكون الانتقال من خواص الذات وقد ثبت البرهنة على ذلك .

٢ — أما اذا فسر العرض بالصفة التي تقوم بذات غير متحيزة . بأن يكون العرض صفة لشيء من غير أن يكون ذلك الشيء متحيزا .

فنحن لا نتكر وجود ذلك . . . لأننا ثبت لله صفات من علم وقدرة وغيرها . ونثبت أن هذه الصفات قائمة بذاته — تعالى — مع اعتقادنا أن ذاته — تعالى — غير متحيزة .

اعتراض ودفعه :

لقائل . أن يقول : إذا كان الله ليس عرضا . فكيف نسميه
— تعالى — بالصانع ، والفاعل . مع أن هذين الاسمين من قبل
الأوصاف والأعراض ؟

ونجيب عن الاعتراض :

اننا إذا اشتقنا من الأعراض أسماء مشتقة كالصانع والفاعل ،
لم تكن هذه الأسماء دالة على الصفة نفسها كما تصور المعترض
وانما تدل على الذات الموصوفة بهذه الصفة .

فكلمة (الصانع) ليست من الأعراض أو الصفات ، ونعني
بذلك أن هذه الكلمة تدل على ذات متصفة بكل الصفات
الضرورية لأن يكون صاحبها صانعا للعالم . فإذا أطلقنا على
الله اسم الصانع أو الفاعل وغيرها فالإطلاق باعتبار دلالة هذه
الأسماء على الذات الموصوفة بهذه الصفات لا على الصفات وحدها .

وقصارى القول أو غايته . . أن الاعراض لو أريد بها صفات
قائمة بذات غير متحيزة ، لم يصح أيضا ارادتها هنا في حق
الله — تعالى — لأننا لو أخذنا من الاعراض اسما مشتقا . . .
لا يكون هذا الاسم صفة أو عرضا بل يكون دالا على ذات موصوفة
بصفة .

فاذا اراد الخصم بالعرض معنى آخر غير الحال ففى
المتحيز ، أو الصفة القائمة بذات غير متحيزة • فعليه أن
يبينه لنا • حتى ينظر فيه بالرجوع الى اللغة والشرع • فان
أجاز الشرع إطلاقه أطلقناه • وان منع الشرع إطلاقه منعناه •

والله اعلم ما

الدعوى السابعة

يقول الامام الغزالي :

ندعى أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست .
ومن عرف معنى لفظ الجهة . . ومعنى لفظ الاختصاص فهم
قطعا استحالة الجهة . على غير الجواهر والأعراض . إذ الحيز
معقول . وهو الذي يختص الجواهر به ، ولكن الحيز انما
يصير جهة اذا اضيف الى شئ آخر متحيز . فالجهات ست
فوق وأسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشئ
فوقنا هو أنه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحس
أنه في حيز يلي جانب الرجل ، فكذا سائر الجهات . فكل
ما قيل فيه أنه في جهة فقد قيل أنه في حيز مع زيادة اضافة
وقولنا : الشئ في حيز يعقل بوجهين أحدهما : أنه يختص
به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو ، وهذا هو الجواهر
والآخر : أن يكون حالا في الجواهر . فانه قد يقال . انسه
بجهة ولكن بطريق التبعية للجواهر . فليس كون العرض في جهة
لكون الجواهر . بل الجهة للجواهر أولى . وللعرض بالتبع للجواهر .

فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة . فان
اراد الخصم أحدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كون
جوهرا أو عرضا . وان اراد أمرا غير هذا فهو غير مفهوم .
فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة
والشرع لا العقل .

فان قال : الخصم : انما أريد بكونه بجهة معنى سوى
هذا فلا ننكره . ونقول له : اما لفظك فاننا ننكره من حيث

انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض •
وذلك كذب على الله تعالى • وأما مرادك منه فلست أنكره •
فان ما لا أفهمه كيف أنكره • وعساك تريد به علمه وقدرته •
وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى انه عالم قادر • فانك اذا فتحت
هذا الباب • وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له • ويدل
عليه في التفاهم • لم يكن لما تريد به حصر • فلا أنكره ما لم
تعرب عن مرادك — بما أفهمه — من أمر يدل على الحدوث •
فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال •

ويدل أيضا على بطلان القول بالجهة • لأن ذلك يطرق
الجواز اليه • ويحوجه الى محصر يخصه بأحد وجوه الجواز •
وذلك من وجهين :

أحدهما : أن الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته •
فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة •
فاختصاصه ببعض الجهات المعنية ليس بواجب لذاته بل هو
جائز • فيحتاج الى مخصص يخصه • ويكون الاختصاص فيـه
معنى زائدا على ذاته • وما يطرق الجواز اليه استحالة قدمه •
بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات •

فان قيل : اختص بجهة فوق لأنه أشرف الجهات •

قلنا : أي انما صارت الجهة فوق • بخلقه العالم في
هذا الحيز الذي خلقه فيه • فقبل خلق العالم لم يكن فوق
ولا تحت أصلا • انه هما مشتقان من الرأس والرجل • ولم يكن
ان ذاك حيوان • فتسمى الجهة التي تلى رأسه فوق • والمقابل
له تحت •

والوجه الثاني : أنه لو كان بجهة • لكان محازيا لجسم

العالم ، وكل محاز فاما اصغر منه ، واما اكبر ، واما مساو ، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار ، وذلك المقدار يجوز فـسـى العقل ان يفرض اصغر منه أو اكبر ، فيحتاج الى مقدر ومخصص .

فان قيل : لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير ، لكان العرض مقدرا . قلنا : العرض ليس في جهة بنفسه ، بل بتبعية للجواهر ، فلا جرم هو أيضا مقدر بالتبعية ، فانا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض الا في عشرة جواهر ، ولا يتصور أن يكون في عشرين ، فتقدير الأعراض عشرة ، لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر ، كما لازم كونه بجهة بطريق التبعية .

فان قيل : فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق ، فما بال الوجوه والأيدى ترفع الى السماء في الأدعية شرعا وطبعا ؟ وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد اعتاقها فاراد أن يستيقن إيمانها أين الله ، فأشارت الى السماء ، فقال : انها مؤمنة ؟ .

فالجواب عن الأول : أن هذا أيضا هي قول القائل : ان لم يكن الله — تعالى — في الكعبة وهي بيته ، فما بالناس نحوه ونزوره ؟ وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن فـسـى الأرض ، فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود ؟ وهذا هذيان .

بل يقال : قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة فـسـى الصلاة ، ملازمة الثبوت في جهة واحدة ، فان ذلك لا محالة أقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ، ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال . خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه .

واستمال القلوب اليها يتشريفه ليثيب على استقبالها ، فكذلك
السماء قبلة الدعاء ، كما أن البيت قبلة الصلاة ، والمقصود
بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحلول في البيت والسماء .
ثم في الإشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يحز من يتنبه لأمثاله
وهو أن نجاته العبد وفوزه في الآخرة ، بأن يتواضع لله تعالى
ويعتقد التعظيم لله ، والتواضع والتعظيم عمل القلب ، والتسليم
العقل والجوارح إنما استعملت لتطهير القلب وتزكيته ، فان القلب
خلق خلقه يتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح ، كما خلقت
الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب .

ولما كان المقصود أن يتواضع في نفسه بعقله وقلبه ، بأن
يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود لجلال الله — تعالى —
وعلوه ، وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه أنه
مخلوق من تراب كلف أن يضع على التراب الذي هو اذل الأشياء
وجهه الذي هو اعز الأعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة
في مساسنها الأرض ، فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه
وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ،
ويكون العقل متواضعا لله بما يليق به وهو معرفة الضمة وسقوط
الرتبة ، وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه ، فكذلك
التعظيم لله — تعالى — وظيفة على القلب فيها نجاته ، وذلك
ايضا ينبغى أن تشترك فيه الجوارح ، والقدر الذي يمكنه أن
تحمل الجوارح .

وتعظيم القلب بالإشارة الى علو الرتبة عن طريق المعرفة
والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالإشارة الى جهة العلو الذي هو
لعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات ، فان غاية تعظيم الجارح
استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم في المحاورا

أن يفصح الايمان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول أمره
فى السماء السابعة ، وهو انما ينبه على علو الرتبة . ولكن
يستعيد له علو المكان ، وقد يشير برأيه الى السماء ففى
تعظيم من يريد تعظيم أمره أى أمره فى السماء أى فى العلو ،
وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تطفئ الشرع بقلوب
الخلق وجوارحهم فى سياقهم الى تعظيم الله ؟ وكيف جهل
من قلت بصيرته ، ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام
ونقل عن أسرار القلوب واستغنائها فى التعظيم عن تفسيير
الجهات ، وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعترف
ان المظنة الأولى لتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو
الرتبة لا باعتقاد علو المكان وأن الجوارح هى ذلك حدم وأتباع
يخدمون القلب على الموافقة فى التعظيم بقدر الممكن فيها ،
ولا يمكن فى الجوارح الا الاشارة الى الجهات ، فهذا هو
السرف فى رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ، ويضاف
اليه عند الدعاء أمر آخر وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة
من نعم الله ، وخزائن نعمه السموات وخزان أرزاقه الملائكة
ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالأرزاق وقد قال الله
— تعالى — : (وفى السماء رزقكم وما تعدون) والطبيح
يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التى هى مقر الرزق المطلوب
فطلاب الأرزاق من الملوك اذا أخبروا بشفرة الأرزاق على بساب
الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا
أن الملك فى الخزانة فهذا هو محرك وجوه أرباب الدين السى
جهة السماء طبعا وشعرا .

فأما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم فى السماء فيكون
ذلك احد أسباب اشاراتهم . تعالى رب الأرباب عما اعتقد
الزائغون علوا كبيرا .

وأما حكمة صلوات الله عليه بالإيمان للجارية لما أشارت
إلى السماء فقد انكشف به أيضا إذ ظهر أن لا سبيل للأخرس
إلى تفهم علو المرتبة إلا بالإشارة إلى جهة العلو فقد كانت
خرسا كما حكى ، وقد كان يظن بها أنها من عباد الأوثان ،
ومن يعتقد الإله في بيت الأصنام فاستنطقت عن معتقداتها
فعرفت ، فالإشارة إلى السماء أن معبودها ليس في بيوت الأصنام
كما يعتقد أولئك .

فان قيل : فنفي الجهة يؤدي إلى المحال وهو إثبات
موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه
ولا متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال .

قلنا : مسلم أن كل موجود يقبل الاتصال فوجوده
لا متصلا ولا منفصلا محال ، وإن كان موجودا يقبل الاختصاص
بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال ، فأما موجود
لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض
غير محال ، وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزا
ولا قادرا ولا عالما ولا جاهلا فان أحد المتضادين لا يخلو
الشيء عنه فيقال له : إن كان ذلك الشيء قابلا للمتضاديين
فيستحيل خلوه عنهما وأما الجماد الذي لا يقبل واحدا منهما
لأنه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال ، فكذلك
شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز ، والقيام بالتحيز
فإذا فقد هذا لم يستحل الخلو عن متضادتين فرجع النظر
إذا إلى أن موجودا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو
فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال أم لا .

فان زعم الخصم أن ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه
بأنه مهمل بان أن كل متحيز حادث ، وإن كل حادث يفتقر

الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين القدمتين
ثبوت موجود ليس بمتحيز ، أما الاصلان فقد اثبتناهما ، وأما
الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جردها مع الاقرار بالأصليين .

فان قال الخصم : ان مثل هذا الموجود الذى ساق
دليلكم الى اثباته غير مفهوم . فيقال له : ما الذى أردت بقولك
غير مفهوم . فان أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل
فى الوهم فقد صدقت ، فانه لا يدخل فى الوهم والتصصور
والخيال الا جسم له لون وقدر فالنفك عن اللون والقدر
لا يتصوره الخيال . فان الخيال قد انس بالبصرات فلا يتوهم
الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه .

وان اراد الخصم أنه ليس بمعقول : أى ليس بمعلوم
بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ، ولا معنى
للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب
الدليل الذى لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم :
فما لا يتصور فى الخيال لا وجود له فلنحكم بان الخيال لا وجود
له فى نفسه . فان الخيال نفسه لا يدخل فى الخيال . والرؤية
لا تدخل فى الخيال ، وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت
والرائحة ، ولو كلف الوهم ان يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا
ومقدارا وتصوره كذلك .

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والفسق
والغضب والفرح والحزن والمجب ، فمن يدرك بالضرورة هذه
الاحوال من نفسه ، ويروم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال
فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود
لا يدخل فى خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسألة .

وقد جاوزنا حد الاختصار ، ولكن المعتقدات المختصرة
في هذا الفن أراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع
في الريادات الخارجة عن المهمات مع التماهل في مضائق
الاشكالات ، فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضع الى مواقع
القبوض أهم وأولى .

شرح الدعوى السابعة

نفي كون الله سبحانه — وتعالى — في جهة مخصوصة

في هذه الدعوى : ينفي الامام الغزالي كون الله — سبحانه وتعالى — في جهة مخصوصة . فما المراد بالجهة ، وما المراد بالاختصاص ؟ نقول :

الجهات ست هي : فوق ، تحت ، يمين ، شمال ،
أمام ، خلف .

هذه الجهات الست المعروفة مختصة بالأجسام والأعراض ، فلا تكون لغيرها ، فهو — سبحانه وتعالى — لا يختص بواحدة منها .

معنى الاختصاص بالجهة المحال في حقه — تعالى — :

الجهة : حيز مضاف الى شيء آخر متحيز ... وبيان ذلك أن :
الحيز : هو القدر من الفراغ الذي يختص بالجواهر به أي يتحيز فيه بحيث لا يحل فيه غيره أثناء حلول فيه ، فالحيز خاص بالجواهر وقت حلوله فيها .

والحيز جهة باعتبار نسبته الى شيء آخر .. فيكون

الحيز جهة بالاضافة الى شئ متحيز آخر .

فمثلا : اذا قيل فلان جالس عن يمين فلان . فالحسيز
الذى شغله هذا الجالس صار جهة وهى اليمين وذلك بالاضافة
الى الشخمر الثانى . وكذلك يكون الشئ بجهة فوق اذا كان
يلى رؤوسنا . أى أن هذا الشئ فى حيز يلى جانب الرأس
وجهة أمام اذا كان أمامنا . . أى أنه فى حيز يلى مواجهتنا
وهكذا ببقية الجهات .

فالجهة اذن : عبارة عن حيز مضاف لنا ومنسوب اليها
أو الى شئ آخر غيرنا .

• ما معنى قولنا الشئ فى حيز مختصا به : ؟

اعلم أن قولنا : (الشئ فى حيز أو فى جهة) : يعقل
بوجهين :

أحدهما : أن يكون الشئ مختصا بحيز أى حالا فيه بحيث
يمنع غيره من أن يوجد حيث وجد هو . وهذا هو
الجوهر .

والثانى : أن يكون الشئ حالا فى الجوهر . فيقال انه
بجهة ولكن بطريق التبعية . وهذا هو المرض .

فليس معنى كون العرض في جهة ، بمعنى كون الجواهر
في جهة ، بل الجهة للجواهر أصالة لأنه يتحيز بنفسه ، وللعرض
بطريق التبع للجواهر ، لأن العرض يحتاج الى جوهر يقوم به ،
فاختصاصه بالجهة تابع للجواهر ، وليس للتحيز في جهة معنى
سوى هذين .

ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض
فلا يختص - سبحانه وتعالى - بجهة منها لاستحالة كونها
جوهرًا أو عرضًا .

فان قال الخصم :

انما أريد بكونه - تعالى - في جهة معنى ليس فيه
حلول حيز ولا جسمية وغير ذلك من الأمور المستحيلة في حقه
- تعالى - .

نقول :

اتنا ننكر اطلاق لفظ الجهة في حقه - تعالى - لأنه
يؤهم بمفهومه الظاهر منه ما يعقل من الجوهر والعرض . وذلك
كذب على الله - تعالى - .

هذا من جهة اللفظ . . . أما من جهة المعنى السدى
تريده من الاطلاق ، فهو مجهول لنا ، فلا يمكن أن تنكسره

مادمتنا لا نفهمه ولا نعرفه ، لأن الانسان لا يقر ، ولا ينكر الا ما يفهمه ويعرفه .

أما اذا أراد الخصم باطلاق الجهة على الله - تعالى - معنى جائزا في الله - تعالى - ، كأن يريد باطلاق الجهة عليه معنى كونه قادرا أو عالما ، فلا يمكن أن تنكر كونه سبحانه وتعالى في جهة بهذا المعنى ، غير أننا ينبغي أن نلاحظ أمورا فهمت ضمنا من كلام الامام الغزالي ووجب مراعاتها في هذا الباب ، أو في هذا النوع من الاطلاق وهي :
١ - أن الحكم في تجويز اطلاق الفاظ على الله - تعالى - يراد بها معاني غير ما يتبادر منها عند اطلاقها ، وعدم تجويز ذلك ، مرجعه الى اللغة والشرع على نحو ما ذكرناه سابقا ، حيث لا دخل للعقل في ذلك مطلقا .

٢ - أننا لو توسعنا في هذا النوع من الاطلاق ، أي أطلقنا الفاظا وأردنا غير معانيها الظاهرة ، لأدى بنا ذلك الى الخطأ في التعبير ، والخلط في التفكير ، وهذا أمر ينبغي الاحتراز منه خاصة في جانب الأصول العقائدية لكون الخطأ فيها جسيما .

٣ - أن انكار اطلاق لفظ الجهة على الله - تعالى - مصادم للمعنى المراد من اللفظ غامضا وغير محدد ، ليس

راجعاً الى المعنى المراد منه ، بل الى ما يوهمه لفظ
الجهة بظاهر دلالة على معانى دالة على الحدوث ففى
حق الله — تعالى — وهى معانى ثبت استحالتها ففى
حق من تفرد بصفة القدم .

اذا علمنا هذا ، فما الدليل على استحالة الاختصاص
بالجهة فى حق الله — تعالى —

تقول :

الدليل على نفي كونه — تعالى — فى جهة

لو كان الله مختصاً بجهة معينة . لكان محتاجاً الى
مخصص يخصصه باحدى الجهات الجائزة ففى حقه .

لكن التالى باطل — فيطل ما أدى اليه وهو كونه مختصاً
بجهة معينة ، وثبت نقيضه وهو : أنه سبحانه ليس فى جهة .

بيان الملازمة : أما الملازمة فى هذا الدليل فلأمرين :

١ — أن جميع الجهات متساوية لذاته ، فيجوز أن يوجد ففى
هذه الجهة أو تلك ، فاذا اختص بجهة من هذه الجهات
فان اختصاصها بها دون غيرها يكون جائزاً فى حقه .

فيحتاج الى مخصص يخصص بهذه الجهة ، شأنه فسي
ذلك شأن كل ممكن .

وما يجوز عليه هذه الجهة أو تلك يستحيل عليه القدم
لما قد عرفنا أن القديم واجب الوجود لذاته من جميع
الجهات ، وإذا امتحال عليه القدم ، ثبت احتياجه
لذلك المخصص .

٤ — لو كان الله — تعالى — في جهة لكان محازا لجسم
العالم ، وكل محاز لجسم العالم اما أصغر من العالم
أو أكبر منه ، أو مساو له .

فيلزم احتياجه في وجوده على أحد هذه القاديسر
الثلاثة الى مخصص ومقدر ، يخصصه بذلك القدار دون سواه .

أما بطلان التالي :

فلأن احتياج الواجب الى مخصص يخصص بجهة ، أو
مقدر يتدرة بمقدار معين يتتاني مع مائت من كونه قديمسا ،
والقديم لا يحتاج لغيره فاحتياجه لمخصص أو مقدر باطل .

فبطل ما أدى اليه من كونه — تعالى — مختما بجهة
معينة ، وثبت نقيضه وهو : أنه سبحانه ليس في جهة .

اعتراضات على دليل الملازمة :

— الاعتراض الأول :

ان ذات البارى — سبحانه وتعالى — تختص بجهة فوق «
لأن جهة فوق أشرف الجهات ، فاختصاصه بها لشرفها .

الجواب :

ان الفوقية والتحتية وغيرها من الجهات لم توجد ولم
تصر جهة الا بعد خلق العالم فى هذا الحيز الذى خلقه
الله — تعالى — فيه ، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت
أصلا ، لأن الجهات أمور اضافية تنسب الى غيرها ، فمعنى
قولنا : ان هذا الشئ فوق أنه فوق شئ آخر .

وعلى هذا لو كان لله — تعالى — جهة الفوقية التسمى
اقتضتها ذاته للزم قدم هذه الجهة ، ووجودها قبل العالم
مع أنها لم توجد الا بعد وجود العالم .

— الاعتراض الثانى :

لا يلزم من اختصاص شئ بجهة ان يكون مقدرا بمقدار
معين كما قلتم فى الدليل الثانى من الملازمة ، لأن العرض

مختصر بالجهة وليس للمرض مقدار معين .

الجواب :

ان المرض الموجود في جهة مقدر تبعا للجسم أو الجوهر الذي حل فيه ، فمثلا لو قلنا : ان هناك عشرة أعراض فأنسبه يلزمها عشرة جواهر وأجسام تحل فيها ، وتقوم بها ، ولا تقوم بأقل أو أكثر منها .

فتقدير المرض بقدر معين لازم بطريق التبعية لتقدير الجسم أو الجوهر ، كما أن وجود المرض في جهة تابع لوجود الجوهر أو الجسم القائم به في نفس الجهة .

شبهات والرد عليها

نفي الجهة عن الله — سبحانه وتعالى — ورد عليه شبهات يتعلق بها البعض الذين أثبتوا الجهة لله ، وكلها شبهات مردود عليها . واستكمالا لبحث استحالة اختصاصه — تعالى — بجهة معينة ، تناول الامام الغزالي عرض هذه الشبهات ، كما تناول الرد عليها وهي :

المسألة الأولى :

إذا لم يكن الله مختصا بجهة هي القوية ، فلماذا ترفع

أيدينا ونتجه بوجوهنا إلى السماء عند الدعاء ، ولما يـأـن
الإنسان يتجه إلى ذلك بطبعه والشرع يحض عليه ، وما هــال
رسول الله — صلى الله عليه وسلم — قال للجارية التي قصده
اعتاقها ، فأراد أن يستيقن إيمانها : أين الله ؟ فأشارت إلى
السماء ، فوصفها النبي — صلى الله عليه وسلم — بأنها مؤمنة .

والجواب عن ذلك :

ان هذا يضاهي قول القائل : ان لم يكن الله — تعالى —
في الكعبة وهي بيته ، فما بالناس يحججه ونزوره ، وما بالناس
نستقبله في الصلاة ؟

وان لم يكن في الأرض ، فما بالناس تتذلل بوضع وجوهنا
على الأرض في السجود ؟

فإذا كان التوجه إلى الكعبة في الصلاة ، والسجود على
الأرض ليس فيه دلالة على أن الله — تعالى — في واحدة منهما
كذلك التوجه إلى السماء عند الدعاء لا يدل على أن الله
— تعالى — في السماء . بل يدل على معنى آخر قصد الشرع
إليه :

تقصد الشرع من التوجه إلى الكعبة في الصلاة هــو :
اتمام الخشوع واسحقاف القلب لعظمة الله — تعالى — وجلاله

فى العبادة ، وذلك انما يكون بملازمة الثبوت فى جهة واحدة ،
لا بالتحول الى عدة جهات . فضلا عن كونه مظهرا ———
مظاهر وحدة المسلمين وعدم تفوقهم .

ولما كانت الجهات كلها متساوية . خص الله — سبحانه —
وتعالى — بقمه مخصصه منها بالتشريف والتعظيم ، فتسبها
اليه ، وشرفها بالاضافة الى نفسه ، حتى تميل اليها القلوب ،
وتتخذها قبله للصلاة .

وكما أن الكعبة قبله للصلاة ، فالسما قبله للدعاء والله
فنزله عن الحلول فى الكعبة أو السما . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فان فى ارتفاع الوجوه والأيدى الى
السما فى الدعاء سر لطيف يثقل فى الناس من ينتبه اليه .
ويخلص هذا السر فى أمرين هما :

١ — أن نجاته الانسان فى آخرته رهن بتعظيمه لمولاه — تعالى —
فيعرف لله حقه من التعظيم والاجلال وعلو المنزلة ، كما
أنه رهن بتواضع الانسان فى نفسه ، بأن يعرف قدره
وضعة منزلته بالنسبة لجلال الله وعظمته .

والتواضع والتعظيم ، إعلان من أعمال القلب ، وآلة
القلب العقل ، وقد خلقت القلوب خلقه تتأثر فيها بأعمال
الجوارح ، كما خلقت الجوارح خلقه تتأثر فيها بمعتقدات

القلوب .

ولما كان المقصود أن يتواضع الانسان في نفسه بعقله وقلبه وذلك بأن يعرف ضعة قدرة بالنسبة لخالقه ، فقصده كلف الانسان بوضع جبهته — وهي اعز أعضائه جسده واکرمها على التراب الذى هو أدل الأشياء واحقرها ، حتى يستشعر قلبه التواضع بمساحة الجبهة للأرض فيكون البسدن متواضعا في جسده وشخصه وصورته .

فيكون العقل متواضعا لربه ، بمعرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى التراب الذى خلقه منه .

وتعظيم القلب يتم عن طريق المعرفة والاعتقاد بعلمو الرتبة ، وتعظيم الجوارح يتم بالإشارة الى جهة العلمو الذى هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقاد . على مثل ما يجرى عليه أمر الناس من الرمز يعلو المكان الى علو المكانة .

فليست الإشارة الحسية الظاهرة من الجوارح مقصودة لذاتها ، وإنما المقصود تواضع القلب وتعظيمه للـ — — — — — تعالى — وهذا هو السرفى رفع الوجود الى السماء عند الدعاء .

٢ — ويضاف الى هذا الأمر أمر آخر . هو أن السموات خزائن نعم الله وأرزاقه ، وأن الملائكة خزان أرزاقه ومقرهم

ملكوت السموات ، فإذا أقبل الناس بالدعاء لله ، فلا يخلو دعاؤهم من سؤال نعمة من نعم الله ، والطبع يقتضى أن الوجوه تتوجه إلى الخرائن ، وتهفوا إلى جهتها حتى لو لم يعتقد الناس بوجود أصحاب هذه الخرائن فيها .

هذه هي المعانى التى تجعل الناس يتوجهون إلى السماء بالدعاء طبعاً وشرعاً ، فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم فى السماء ، فيكون ذلك أحد أسباب اشارتهم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

المهبة الثانية :

وهى خاصة بموقف رسول الله — صلى الله عليه وسلم — من الجارية التى أراد اعتاقها ، فسألها أين الله ؟ فأشارت إلى السماء ، فوصفها بأنها مؤمنة .

الجواب عن ذلك :

الحكمة فى ذلك : أن تلك الجارية كانت خرساً — كما يروى ذلك — ولا سبيل للآخرس للتعبير عن علو المكانة ورفعة المنزلة إلا بالإشارة الحسية إلى جهة العلو ، ومن هنا كانت

اشارتها الى السماء دلالة على تعظيمها لله — تعالى — .

وقد كانت ممن يظن أنها من عباد الأوثان ، وأنهم
تعتقد بوجود معبودها في بيت الأصنام ، فلما استنقذت عن
معتقداتها ، اشارت اشارة الى السماء للدلالة على أنها غير
ما يظنون .

الفهية الثالثة :

قد يعترض الخصم فيقول : ان نفى الجهة عن الله
— تعالى — يؤدي الى محال . وهو اثبات موجود تخلو عنه
الجهات الست . فلا يكون داخل العالم أو خارجه ، ولا متصلا
به ، ولا منفصلا عنه ، مع ان كل موجود لا يقبل الاتصال بالعالم
ولا الانفصال عنه ، ولا هو فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ،
فوجود مثله محال ، لأنه خلا عن التقيضين ، والخلو عنهما
كالجمع بينهما محال .

والجواب عن هذه الفهية :

ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا
محال . وان كان موجودا يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع
خلو الجهات الست عنه محال . . . هذا مسلم .

أما الموجود الذى لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة وهو الله — سبحانه وتعالى — فخلوه عن طرفى التقيضين غير محال ، بمعنى أنه لا استحالة فى ارتفاع الاتصال والانفصال عنه لأنه لا يقبل أحدهما . وكذلك لا يقبل الاختصاص بالجهة ، فلا استحالة فى خلو الجهات عنه .

فالخلو عن التقيضين يكون محالا إذا كان الخالى عنهما قابلا لأحدهما كالإنسان مثلا ، فلا يصح فيه أن يقال عنه أنه لا عالم ولا جاهل ، لأنه قابل لأحدهما ، فلا بد من ثبوت أحد الأمرين له ، وخلوه عن العلم والجهل معا محال .

أما إذا لم يكن الشئ قابلا لأحدهما فلا يكون خلوه عنهما محالا كالجماد ، فإنه غير قابل للعلم ولا للجهل ، فيصح أن يقال : إن الجماد لا عالم ولا جاهل . ذلك لأن الجماد يفقد شرط صحة الاتصاف بأحد الأمرين . وهذا الشرط هو الحياة فخلوه عن الأمرين ليس محالا .

فلا استحالة فى خلو الله — تعالى — عن الاتصاف بكونه متصلا بالعالم أو منفصلا عنه ، وخارجه أو داخله . لأنه يفقد شرط صحة الاتصاف بشئ من هذه الأوصاف وهو كونه جوهرًا .

يقال مثل هذا في جواز خلو الجهات الست عنه .
لأن خلو الجهات عن موجوداتها يستحيل إذا كان ذلك
الموجود قابلا للاختصاص بالجهة أصالة كالجوهر . أو تبعاً
كالمعرض .

أما الموجود الذي لا يقبل الاختصاص بالجهة ، لأنه
ليس جوهرًا ولا عرضًا ، وهو الله — سبحانه وتعالى — فلا
استحالة في خلو الجهات عنه لأنه يفقد صحة الاتصاف بشيء
من هذه الأوصاف وهو كونه جوهرًا أو عرضًا .

اعتراض ودفعه :

قد يقال : أن مثل هذا الموجود الذي استدللتم على
وجوده ، واثبتتم أنه لا يتميز ، ولا يحل في متحيز غير مفهوم .

ويجاب عن ذلك بأن نقول :

ما الذي تريده بقولك غير مفهوم ؟

— أن أردت به غير متخيل ، ولا متصور ، ولاداخل في الوهم
فقد صدقت لأن ذلك خطأ ، لأن الخيال والوهم لا يحصل
في أحدهما إلا ماله جسم وصورة ولون ، أما ما ليس له
لون وقدر ، فلا يتصوره الخيال ، لكون الخيال والوهم

مرتبطين بالحواس والمحسوسات •

والله — سبحانه وتعالى — متزه عن هذه الأمور ،
فلا يناله الخيال •

— وإن أردت بقولك غير مفهوم : أنه غير معقول ولا معلوم •
فقد كذبت ، إذ قد ثبت وجود الباري بالدليل العقلي ،
كما ذكرنا ذلك في الدعوى الأولى من هذا القطب ، ولا
معنى لكون الشيء معقولا ، إلا أنه يثبت وجوده بالدليل
العقلي الذي يضطر العقل معه إلى الإذعان للتصديق به •

— فإن قال الخصم : أن الذي لا يدخل في الخيال والحس
لا وجود له •

— نقول :

أن عدم إحاطة الخيال بموجود ما ، ليس دليلا على
عدم وجوده ، فافكر الأشياء لا تدخل في الخيال والحس ،
ومع ذلك هي موجودة قطعا مثل العلم والقدرة والارادة ،
وهكذا جميع أحوال النفس من الخجل والوجل والغضب •
فكل هذه الأحوال موجودة يدركها الإنسان بالضرورة من
نفسه ، مع أنها لا تقع في الخيال إلا على وجه خاطئ •
كان يتخيل الإنسان للصوت حجبا ، أو يتخيل للون رائحة •

فلو كان عدم وجود الشيء في الخيال أو التصور دليلا
على عدم وجوده في الواقع ، لكان في ذلك انكار لوجود
هذه الحقائق وتلك الأحوال التي يدركها الانسان من
نفسه ولا يستطيع انكارها .

فاذا كان نفى الجهة عن الله — تعالى — يؤدي
الى عدم احاطة الخيال به ، فلا استحالة في ذلك . .

والله اعلم

الدعوى الثانية

يقول الامام الميرزا نقي :

تدعى أن الله منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش . فإن كل متكنن على جسم وسقط عليه قدر لا محالة ، فانهاما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا ، وكل ذلك لا يخلو عن التدهير

وأنه لو جاز أن يماسه جسم من هذه الجهة ، لجاز أن يماسه من سائر الجهات ، فيصير محاطا به ، والخيم لا يعتقد ذلك بحال ، وهو لا زم على مذهبه بالضرورة . وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ، ولا يحل فيه الا عرض ، وقد بان أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ، فلا يحتاج الى اقرار بهذه الدعوى باقامة البرهان .

فان قيل فما معنى قوله — تعالى — (الرحمن على العرش استوى) ؟ وما معنى قوله — عليه السلام — : (ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا) . قلنا : الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طویل ، ولكن نذكر منها في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه . وهو أنا نقول : الناس في هذا فئتان : عوام — وعلماء .

والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل تنزع عن قائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ، وتحقق عندهم أنه موجود (ليس كشله شيء) وهو السميع

البصير) وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها •
وقيل ليس هذا بمشكم فادرجوا فلكل علم رجال •

ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس — رضى الله عنه —
بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة • والسؤال عنه بدعة • والايان به واجب •
وهذا لأن قول العوام لا تتسع لقبول المعقولات • ولا احاطتهم
باللغات • ولا تتسع لفهم توسيمات العرب في الاستعارات •

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وفهمه • ولست
أقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف
التنزيه عن كل ما تشبهه بغيره • فأما معاني القرآن فلم يكلّف
الاعيان فهم جميعها أصلاً • ولكن لسنا نرضى قول من يقول :
ان ذلك من التشابهات كحروف أوائل السور • فان حروف أوائل
السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعانى
ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يعطّل عليها • فوجب أن يكون
معناه مجهولاً إلا أن يعرف ما أردته • فإذا ذكره صارت تلك
الحروف كاللغة المخترعة من جهته •

وأما قوله — صلى الله عليه وسلم — : ينزل اللـ
— تعالى — الى السماء الدنيا (فقطظ ففهم ذكر للظهور •
وعلم أنه يسبق الى الاقهار منه المعنى الذى وضع له • أو المعنى
الذى يستعار • فكيف يقال انه متشابه • بل هو مخيل معنى
خطأ عند الجاهل • وفهم معنى صحيحاً عند العالم • وهو كقوله
— تعالى — : (وهو معكم أينما كنتم) فانه يخيل عند
الجاهل اجتماع مناقض لكونه على العرش • وعند العالم يفهم
أنه مع الكل بالاحاطة والعلم • وكقوله صلى الله عليه وسلم : (قلب
المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) فانه عند الجاهل يخيل

عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الأناصل والأظافر ثابتين من الكف ، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له ، وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله : (وهو معكم) على ما نراه المعية له وهو العلم والاحاطة ، ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن السبب واستعارة السبب للمستعار منه كقوله تعالى : (من غرب الى شبرا غمرت اليه ذراطا ومن اثنى يششى آتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو ، وكذا الاثيان يدل على القرب في المسافة .

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام ، وأن معناه ان رحمتي ونعمتي أشد انصبابا الى عبادي من طاعتهم الى وهو كما قال تعالى : (لقد طال شوق الابرار الى لقائى وأنا الى لقائهم لأشد شوقا) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذى هو نوع ألم الحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه ، والاقبال عليه ، وإفاضة النعمة لديه فعبير عن السبب وكما عبّر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين ، فعبير عن السبب وكما عبّر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضى وسبباه في العادة ، وكذا لما قال في الحجر الأسود : (انه يمين الله في الأرض) يعظن الجاهل أنه اراد به اليمين القابل للشمال التى هي عضو مركب من لحم ودم وعظم مقسم بخمسة أصابع . ثم انه ان فتح بعيرته علم أنه كان على العرش ، ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا أسود ، فيدرك بأدنى مسكه أنه استعير للمناجدة ، فانه يومر باستلام الحجر وقبيله ، كما يومر بتقبيل يمين الملك ، فاستعير اللفظ لذلك .

والكامل العقل البصير لا تعظم عنده هذه الأمور بل يفهم معانيها على الهدية، فنرجع إلى الاستواء والنزول .

أما الاستواء فهو نسبة للعرش لا محالة ، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا يكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه ، أو محلاً مثل محل العرش أو مكاناً مثل مستقر الجسم ، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً ، وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له ، فإن كان في جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها لا يحيلها العقل ، ولا ينو عنها اللفظ ، فليعلم أنها المراد ، أما كونه مكاناً أو محلاً كما كان للجوهر والعرض إذا اللفظ يصلح له . ولكن العقل يحيله كما سبق وأما كونه معلوماً ومراداً ، فالعقل لا يحيله ، ولكن اللفظ لا يصلح له ، وأما كونه مقدوراً عليه ، وواقعاً في قبضة القدرة ومسخرًا له مع أنه أعظم القدورات ، ويصلح الاستيلاء عليه ، لأنه لا يتمدح به ويتهمس به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا ما لا يحيله العقل ، ويصلح له اللفظ فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً .

أما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب ، وإنما ينو عن فهم مثل هذا أفهام المتكلمين على لغة العرب الناظرين إليها من بعض الملتفتين إليها اللغات العرب التي لسان الترك حيث لم يتعلموا منها إلا أوائلها ، فمن المستحسن في اللغة أن يقال : استوى الأمير على ملكته حتى قال الشاعر :

قد استوى بشر على المواق . . من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف - رضي الله عنهم - : يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله - تعالى - : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وأما قوله

— صلى الله عليه وسلم — : (ينزل الله الى السماء الدنيا)
فللتأويل فيه محال من وجهين :

أحدهما : في اضافة النزول اليه ، وأنه مجاز وبالحقيقة هو
خاف الى ملك من الملائكة كما قال — تعالى — :
(واسأل القرية) والمثول بالحقيقة أهل القرية
وهذا أيضا من المتداول في الألسنة ، أعني اضافة
أحوال الناس الى المتوهم فيقال : ترك الملك
على باب البلد مراد عسكري فان المخبر بنزول الملك
على باب البلد ، قد يقال هلا خرجت لزيارته ؟ فيقول
لا ، لأنه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل
بعد فلا يقال له . فلم قلت نزل الملك ، والآن تقول
: لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول
العسكر وهذا جلي واضح .

والثاني : أن لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع ففى
حق الخلق كما يستعمل الارهاق للتكبر ، يقال
فلان رفع رأسه الى عنان السماء أى تكبر ، ويقال
ارضع الى أعلى عليم أى تعظم ، وان علا أمره
فى السماء السابعة ، وفى معارضة اذا سقطت رتبته
يقال : قد هوى به الى أسفل السافلين . واذا تواضع
وتلطف يقال له : تطامن الى الأرض ، ونزل الى
أدنى الدرجات .

فاذا فهم هذا ، وعلم أن النزول عن الرتبة بتركها
أو سقوطها ، وفى النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك القمى
الذى يقتضيه علو الرتبة وكما الاستغناء ، فالنظر الى هــ
السماني الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها ، اما الذى يجوز العقل ؟

أما النزول بطريق الانتقال فقد أحاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في التحيز ، وأما سقوط الرتبة فهو محال ، لأنه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ، ولا يمكن زوال علوه وأما النزول بمعنى اللطف والرحمة ، وترك الفعل اللاشئق بالاستغناء وعدم البهالة فهو يمكن ، فيتمين التزليل عليه .

وقيل انه لما نزل قوله تعالى : (رفيع الدرجات ذو العرش) استشعر الصحابة — رضوان الله عليهم — من مهابة عظيمة ، واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فأخبروا أن الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله ، وعلو شأنه متلطف بعباده ، رحيم بهم ، مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم ، اذا دعوه وكانت استجابة الدعوى نزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم البهالة ، فمبصر عن ذلك بالنزول تشجيما لقلوب العباد على البساطة بالأدعية بل على الركوع والسجود . فان من يستشعر بقدر طاقة ميادى جلال الله — تعالى — استبعد سجوده وركوعه ، فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله أخس من تحريك العبد اصبعاً — من اصابعه على قصد التضرع الى ملك من ملوك الأرض ، ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الأراذل عن الخدمة والسجود بين أيديهم ، والتضييل لمتبة دورهم استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتعاضلاً عن استخدام غير الامراء والأكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء . فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة ، والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال أن يهتكت القلوب عن الفكر ، ويخرس الألسنة عن الذكر ، ويخمد الجوارح عن الحركة . فمن لاحظ ذلك الجلال ، وهذا اللطف استبان له على القطع أن عبارة النزول مطابقة للجلال ، ومطلقة فسي موضعها لا على ما فهمه الجهال .

فإن قيل فلم خص السماء الدنيا ؟

قلنا : هي عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها ، كما يقال : سقط إلى الثرى وأرغم إلى الثرى ، على تقدير أن الثرى أعلى الكواكب والثرى أسفل المواضع .

فإن قيل : قلم خص بالليالي ، فقال ينزل كل ليلة .

قلنا : لأن الخلوات مظنة الدعوات والليالي أعدت لذلك ، حيث يمكن الخلق ، ويتحى عن القلوب ذكرهم ، ويغفوا لذكر الله — تعالى — قلب الداعي ، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة ، لا ما يصدر عن غلة القلوب عند تراحم الاشتغال .

شرح الدعوى الثامنة

الله — تعالى — منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش

نقى استقرار الله — تعالى — على العرش لا يحتاج فى حقيقته الى برهان خاص عليه ، لكونه واضحا وضوحا بيّنا ، اذ أن استقراره — تعالى — على العرش يترتب عليه اتصافه بالجسمية ولوازمها كأن تأخذ الذات قدرا من الفراغ والاتقسام ، وتلك أمور منفية عنه — تعالى — ، الا أن الامام الغزالي ساق لها أدلة ثلاثة ثبت دعواه وهى :

الدليل الاول :

لو كان الله — تعالى — مستقرا على العرش لكان قدرا بقدر معين لكن التالى (وهو كونه قدرا) باطل ، فيطسل ما أدى اليه . وثبت نقيضه وهو عدم استقراره على العرش .

بيان الملازمة :

فلأن كل مستقر على جسم لا بد وأن يكون أكبر منه أو أصغر منه أو مساويا له وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ... فلو كان مستقرا على العرش، لكان قدرا بأحد هذه التقادير الثلاثة .

لكن كون الله — تعالى — مقدرا بقدر معين باطل .
لأن من له مقدار يحتاج الى مخصص يخصه بقدر معين من
الكبر أو الصغر أو المساواة ، واحتياجه الى مخصص محال . لأن
المحتاج الى غيره حادث . وقد ثبت أن الله قديم .

وإذا بطل كون الله مقدرا بقدر معين ، يطل ما أدى اليه
وهو استقراره على العرش . وثبت تقيضه وهو عدم استقراره — تعالى
— عليه .

الدليل الثاني :

لو كان الله — تعالى — مستقرا على العرش للزم كونه
محاطا به .

لكن التالي باطل . فيطل ما أدى اليه . وثبت تقيضه
وهو عدم استقراره على العرش .

بيان الملازمة :

فلأنه لو جاز أن يماسه العرش من إحدى الجهات (وهي
الجهة التي استقر عليه من ناحيتها) لجاز أن يماسه من جميع
الجهات . لأن الجهات كلها متساوية فغا يجوز على احدها
يجوز عليها جميعا ، فيصير محاطا به .

لكن كونه محاطا به باطل في نفسه ، حتى أن القائلين
بالاستقرار على العرش لا يقولون بذلك ، وإن كان يلزم على
مذهبهم بالضرورة •

فيطل ما أدى إليه وهو الاستقرار على العرش ، وثبتت
تقيضه وهو عدم استقراره على العرش •

الدليل الثالث :

لو كان الله مستقرا على العرش لكان جسما • لكن التالي
باطل فيطل ما أدى إليه — ثبت تقيضه وهو عدم استقراره
على العرش •

بيان الملازمة :

فلأنه لا يستقر على الجسم إلا جسم مثله كما لا تحل في
الجسم إلا الأعراض •

لكن التالي (وهو كونه جسما) باطل لما تقدم من تقيض
الجمعية عنه — تعالى — فيطل ما أدى إليه وثبت تقيضه وهو
عدم استقراره على العرش •

الآيات الموهمة للتشبيه وموقف الامام الغزالي منها

لقد قام الدليل العقلي على أن الله — تعالى — منزّه
عن أن يسقر على العرش ، فما موقف الامام الغزالي تجاه
الآيات القرآنية ، والأحاديث النبوية التي توهم بظاهر دلالتها على
أن الله — تعالى — مسقر على العرش بقوله — تعالى — (الرحمن
على العرش استوى) (١) . وقوله — صلى الله عليه وسلم — (ينزل
ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا . . . الخ) .

رأى الامام الغزالي أن الحديث عن الظواهر الواردة في
هذا الباب طویل ، لكونها لا تشير قضية الاستواء على العرش فحسب
بل تتعداها الى اثاره قضية الآيات والأحاديث الموهمة بظواهرها
للتشبيه والتجسيد بعفة عامة .

كما يرى الامام : أنه ينبغي أن نتبع حيال هذه الآيات
والأحاديث منهجين :

- أحدها : خاص بالعوام .
- والآخر : خاص بالعلماء .

(١) سورة طه آية : ٥ .

أما في جانب العوام :

فالواجب في حقهم ، واللاق بهم ، أن نبين لهم العقائد
صحيحة ، وأن ننزع عن غائدهم كل ما يوهم التشبيه أو يسدل
على الحدوث في ذات الله وصفاته ، ونرسخ في عقولهم : أن الله
موجود (ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير) ^(١) ، دون أن نخوض
معهم فيما يتعلق بهذه الآيات من شروح وتأويلات .

وإذا سألوا عن هذه المعاني زجروا عن ذلك ، وقيل لهم :
هذا لا يعنيكم ، ونجيهم بما أجاب به الامام مالك بن أنس
بعض السلف ، حينما سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم ،
والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة ، والايان به واجب .

وكان هذا واجب في حق العوام لأمرين :

١ — أن قول هؤلاء العوام لا تتسع لقبول المعقولات ، والاحاطة
بها .

٢ — ولكونهم عاجزين عن الالمام باللغة وفهم استعمالات العرب
لألفاظها الحقيقية والمجازية ، وتوسعاتهم في الاستعارات .

ولما كان حالهم كذلك ، فهم أشد عجزاً عن ادراك

(١) سورة الشورى آية : ١١ .

ما فى هذه الآيات والأحاديث من معانى بعيدة كل البعد عن
دلالاتها الظاهرة والمستحيلة فى حق الله — تعالى — .

أما فى جانب العلماء :

فالاتق بهم ، أن يجهدوا أنفسهم بالبحث فى هذه
الآيات والأحاديث ، وفهم معانى الفاظها على نحو يليق بذاته
— تعالى — ، بما لديهم من قدرة فكرية ، وتوسعات علمية
تمكنهم من ذلك .

وليس البحث فى هذه النصوص يرض عين على العلماء ، لأنه لم
يرد به تكليف . غاية ما فى الأمر ، أن المرء مكلف فى هذا
القام بتنزيه الله — تعالى — عن كل ما لا يليق بكماله وجلاله
أما الإحاطة بكل معانى القرآن ، فلم يكلف العلماء فهم جميعها
أصلاً .

بيان المعانى الصحيحة لهذه الآيات

قبل أن نوضح المعانى الصحيحة والمرادة من هذه الآيات ،
ينبغى أن نجيب عن سؤال قراء : هل الآيات التى توهى
بظاھر دلالتها مشابهة الله — تعالى — لمخلوقاته ، من التشابها
أم لا ؟

وللاجابة عن هذا السؤال نقول :

ان هذه الآيات ليست من باب التشابه الذى يصعب علينا ادراك معناه ، والذى أمرنا أن نؤمن به ايماناً مطلقاً ، كحروف أوائل السور القرآنية كقوله — تعالى — : (الم — الر — حم) ، فالواقع أن الحروف الغردة التى نقرأها فى أوائل سور القرآن لم يصطلح العرب على وضعها للدلالة على المعانى . فاذا أخذت من هذه الحروف كلمة لم يصطلح العرب عليها ، كان معناها مجهولاً الا اذا بين واضعها المعنى الذى يقصده ، فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته .

فكلمة (حم . ن . الم) وأمثالها ليس لها معانى مصطلح عليها فى اللغة ، وانما فهمنا لمعانيها باعتبارها اصطلاح قرآنى ، حتى اننا لو لم نعرف معناها من القرآن لصعب علينا فهم المراد منها ، لعدم الاصطلاح عليها .

أما الآيات والأحاديث محل بحثنا ، فليست من التشابه لأنها مركبة من ألفاظ لها معانى معروفة فى اللغة العربية وفهمها مفقدها ذكر للظهم ، ولذا فبمجرد قراءة اللفظ يسبق الى الفهم منه المعنى الذى وضع له فى اللغة ، أو المعنى الذى استعير له .

فلا ينهى والحال كذلك أن يقال : ان هذه الآيات من قبيل التشابه الذى لا يمكن ادراك معناه ، بل يقال فى حقها

انها مخيلة معنى خطأ عند الجاهل ، وفهمه معنى صحيحا عند
العالم .

واذا أدركنا بطلان القول ، بأن هذه الآيات والأحاديث
من باب التشابهات ، فان القاعدة التي ينبغي اتباعها في بيان
المعاني الصحيحة لهذه الآيات هي : أن نعرف المعاني
الحقيقية لألفاظها ، والمعاني المجازية التي أطلقت الألفاظ
للدلالة عليها ، فاذا كان المعنى الحقيقي للفظ مستحيلا في حق
الله — تعالى — تعيين الأخذ بالمعنى المجازي .

(تطبيق القاعدة على بعض النصوص)

— من ذلك قوله — تعالى — : (وهو معكم أينما كنتم) (١)

فان لفظ هذه الآية لو حمل على ظاهر دلالة ، يخولل
للجاهل اجتماعا كلاجتماع الحاصل بين الناس ، كما يخيل له تناقضا
مع آية الاستواء ، وكلاهما معنى خاطئ لا يليق بالذات الالهية .

أما العالم : فيفهم من هذه المعية أنها معية احاطة وعلم

(١) سورة الحديد آية : ٤ .

وهذا معنى صحيح بالنسبة لله — تعالى — لكونه — تعالى —
مع الجميع بالاحاطة والعلم .

— ومن ذلك قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : قل سب
المؤمن بين اصبحين من اصايح الرحمن) .

فان الجاهل يفهم من المعنى الظاهر من لفظ الحديث ،
أن لله — تعالى — اصبعين مركبين من اللحم والعظم والعصب،
ومشتغلين على الأنامل والأظفار ، وهو معنى خاطئ يستحيل في
حق الله — تعالى — .

أما العالم فيفهمه على معناه الصحيح الذي استعير لفظ
الاصابع للدلالة عليه ، وهذا المعنى هو القدرة على القلب كما
يشاء ، لأن الاصابع هي السبب الحقيقي لذلك المعنى ، فأطلق
السبب وأراد السبب ، كما دلت المعية في الآية السابقة باعتبارها
سببا على العلم والاحاطة وهو سبب عنها ، وأطلق السبب وأراد
السبب من عادة العرب في استخداماتهم المجازية ، فيكون المعنى
المراد من الحديث هو : أن قلوب المؤمنين بين قدرة الرحمن
يقلبها كيف يشاء ، وسبحان مقلب القلوب والأبصار .

— ومن أمثلة ذلك — أيضا — قوله — تعالى — فسقى
الحديث القدسي : (من غرق الى شبرا غرقت اليه ذراعا ، ومن

أطنى يمشى أتيت هرولة) .

فالجاهل يحمل لفظ الحديث على ظاهر دلالة على معنى
المعنى ، فيفهم من الهرولة سرعة ثقل الأقدام ، كما يفهم من
الاتيان : القرب فى المسافة ، وهذا فهم خاطئ لا يليق
بالذات الالهية .

أما العالم فيفهم من لفظ الحديث المعنى الصحيح الذى
يليق بذاته — تعالى — ، فيفهم منه المعنى المجازى الذى دل
الحديث عليه ، فيدرك أن المراد من الاتيان ليس قرب المكان ،
بل قرب الفضل والاحسان والكرامة ، كما يفهم من الهرولة : كثرة
رحمته ونعمته التى يسبغها — سبحانه — على عبادة الطائعين .

إذا فهمنا ذلك ... يكون المقصود من هذا الحديث
أن فضل الله ورحمته ، وإحسانه ، وأشد قربا من عباده ، وأكثر
نعاما عليهم من طاعتهم .

— والمعنى الذى أوضحناه فى هذا الحديث القدسى ،
هو المعنى المراد من قوله — تعالى — فى حديث قدسى
آخر : (لقد دلال شوق الأبرار الى لقائى ، وأنا الى لقاءهم
أشد شوقا) .

قاله — تعالى — منزوع عن الشوق بمعناه الحقيقى الذى هو

نوع من الألم النفسى ، يألم الحاجة الى المشتاق .

لكن لما كان الشوق سببا فى قبول المشتاق اليه ، والاقبال عليه ، وإفادته النعمة عليه ، فمعبى بالشوق باعتباره سببا ، وأراد المسبب على سبيل المجاز ، كما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضا ، ومسبباه نفسى المادة .

— كذا قوله — صلى الله عليه وسلم — فى وصف الحجر الأسود :
(أنه يمين الله فى الأرض .

فالجاهل يفهم من هذا القول معناه الظاهر ، فيظن أنه اليد اليمينية المقابلة للشمال ، وهو معنى حسى ، يستحيل فى حقه — تعالى — وتتناقض مع كون الله على العرش ، وكيف يصور الجاهل صحة هذا المعنى ، ثم كيف تكون يمينه حجرا ، فلو فكر الجاهل قليلا لأدرك أن هذا المعنى بعيد وغير مراد .

وانما المراد من لفظ اليمين معناه المجازى الذى استعمله اللفظ للدلالة عليه وهو المصادقة ، حيث يؤمر الانسان باستسلام الحجر وتقبيله كما تقبل يمين الملك عند مصافحته .

ما تقدم يتبين لنا أن هذه الآيات والأحاديث لا يتمذر ..
الاهتداء الى معرفة معانيها المحيطة ، اذا راعينا هذا المنهج

في تأويلها ، واتبعنا في ذلك ما جرت عليه عادة العرب فسي استعمالهم لألفاظ اللغة العربية استعمالا حقيقيا أو مجازيا ،
والكامل العقل البصير يفهم معاني هذه الآيات على البديهة
لأن هذه الأمور لا تعظم عنده .

البيان الصحيح لمعنى الاستواء على العرش والنزول الى
السما بالنسبة لله - تعالى -

بعد بيان المعنى المراد من الآيات والأحاديث السابقة
نعود الى تحديد معنى الاستواء والنزول ، الذى أثار كل هذه
المناقشة ، لنبين كيف تحدد المعنى الصحيح لكل منهما كما أوضحه
الامام الغزالي :

— أما قوله - تعالى - : (الرحمن على العرش استوى) (١)

فان هذا النص القرآنى ، يثبت نسبة بين الله والعرش لا
محالة ، والنسبة الممكنة لا تخرج عن نوع واحد من نسب ثلاث
وهى :

أولا : أن يكون العرش محلا لله ، كحل العرش، الذى يقوم به .
أو يكون العرش مكانا لله كمكان الجسم الذى يحل فيه .

ثانيا : أن يكون العرش معلوما لله أو مرادا له .

(١) سورة طه : آية ٥ .

ثالثا : أن يكون العرش مقدورا لله — تعالى — وخاضعا
لسلطانه .

هذه نسب ثلاث ممكنة ، فلنبحث اذا عن النسبة السليمة
تصلح أن تكون مرادة من الاستواء في الآية ، وصلاحيه النسبة
تتوقف على توافر شرطين فيها هما :

- ١ — أن يكون اللفظ صالحا للدلالة عليها .
- ٢ — أن تكون النسبة أمرا لا يحكم العقل باستحالة نسبه الى
الله — تعالى — .

ولوطننا النسب الثلاث المقدمة نتلخص هذين الشرطين —
لتبين لنا :

— بالنسبة للتفسير الأول : فان لفظ الآية بسياقها يصلح
للدلالة بظاهره على هذا المعنى ، الا أن العقل يحكم
باستحالة كون العرش مكانا لله أو محلا له ، لأن هذه
الأمر خاصة بالأجسام والأعراض ، وقد سبق الاستدلال على
أن الله ليس جسما ولا عرضا .

— وأما كون العرش معلوما أو مرادا لله فغير مستحيل قولا .
لكن اللفظ لا يصلح للدلالة على ذلك لا حقيقة ولا مجازا .
— أما كون العرش مقدورا لله — تعالى — ، وواقعا في قبضة

القدرة وسخرا لله — تعالى — ، مع أنه أعظم القدرات ،
فهو معنى يصلح اللفظ للدلالة عليه ، ولا يحيل العقل
نسبته الى الله — تعالى — .

أما صلاح لفظ الآية للدلالة على هذا المعنى فظاهر
عند من يدرك استخدام العرب لألفاظ لغتهم ، فهم يستخدمون
الاستواء بمعنى الاستيلاء ، ومن المستحسن في اللغة أن يقال :
استوى الأمير على مملكته ، أى استولى عليها وامتلكها ، ولذا قال
الشاعر :

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مہراق

بمعنى استولى عليها ، ولذلك قال بعض السلف العالِم —
رضى الله عنهم — يفهم من قوله — تعالى — : (الرحمن على
العرش استوى) . ما فهم من قوله — تعالى — : (ثم استوى
الى السماء وهى دُخان)^(١) .

وأما جواز نسبة العرش الى الله بهذا المعنى فـ —
فظاهر أيضا اذ لا يخرج شئ في الوجود عن قدرة الله وسلطانه
فضلا عن أن العرش من أعظم المخلوقات ، والاستيلاء عليه حدير
بأن يتمدح به ، لأن الاستيلاء على العرش يتبعه الاستيلاء على
غيره ضرورة .

(١) سورة فصلت آية : ١١ .

ولما كانت هذه النسبة وهى غسبر الاستواء بالاستيلاء والقهر
هى المعنى الوحيد اللائق بجلال الله — تعالى — ، فانه يتمين
أن يكون هو المعنى المراد من قوله — تعالى — : (الرحمن على
العرش استوى) أى قهر واستولى .

— أما قول الرسول — صلى الله عليه وسلم — : (ينزل ربنا
الى السماء الدنيا) فلا يمكن قبول المعنى الذى يدل عليه ظاهر
اللفظ فى حق الله — تعالى — بل يجب تأويل معناه الى معنى
آخر يجيزه العقل فى حقه — تعالى — ، ويضلع لفظ الحديث
للدلالة عليه ، وتأويل لفظ الحديث ممكن على وجهين :

الوجه الأول :

أنت يكون لفظ النزول مستخدماً استخداماً حقيقياً أى بمعنى
الانتقال المكانى ، وواقع من ملك من ملائكته — تعالى — الموكلين
بذلك ، وأضيف النزول اليه — تعالى — على سبيل المجاز ،
وقد ورد مثل هذا الاستعمال فى قوله — تعالى — : (واسأل
القرية) (١) حيث اسند السؤال الى القرية مجازاً ، والمسئول
فى الحقيقة : أهل القرية ، وهذا الاستخدام المجازى أعنى
إضافة أحوال التابع للمتبوع من الأساليب المتداولة فى الألسنة
العربية فيقال مثلاً : نزل الملك على باب المدينة والمراد بعسكره
(١) سورة يوسف آية : ٨٢ .

وجنده ، وهذا استخدام مجازى متداول على الألسنة ، ولا ينسب إليه أحد .

الوجه الثانى :

أن لا يكون المعنى الحقيقى للنزول مراداً بل يكون المراد هو المعنى المجازى له ، ولفظ النزول يستعمل للدلالة على معان ثلاثة ، بعضها يصح تأويل الحديث به فى حق الله — تعالى — وبعضها لا يصح وهو :

الأول : أن لفظ النزول قد يستعمل ويراد به القرب والتلطّف كما يستعمل الارهاق ويراد به التكبر والتعظيم ، فيقال : فلان رفع رأسه الى عنان السماء أى تكبر وتعظم .
الثانى : النزول بمعنى الانتقال الحسى من مكان أعلى الى مكان أسفل .

الثالث : النزول بمعنى سقوط الدرجة أو الرتبة أو المنزلة ، وضد الارهاق بمعنى علو المكانة . فيقال : فلان علا أمره ، أو يقال أمره فى السماء السابعة للدلالة على عظم منزلته وعلو درجته ، وفى معارضته اذا سقطت رتبته يقال : فلان سقط أمره أو هوى به الى أسفل السافلين للدلالة على ضلّالة شأنه وانحطاط مكانته .
وبالنظر الى هذه المعانى الثلاثة التى يتردد اللفظ بينها يدل

عليها يتبين لنا ما يأتي :

أولا : أن النزول بمعنى الانتقال ، يحكم المقادير استحالته في حق الله — تعالى — ، لأن هذا المعنى لا يكون الا في الأجسام المتحيزة ، والله — سبحانه — ثبت استحالة كونه جسما متعيزا .

ثانيا : والنزول بمعنى سقوط المنزلة أو الدرجة محال أيضا في حق الله — تعالى — ، لأنه سبحانه قديم بذاته قديم بصفاته ، ولا يمكن زوال علوه وعظمته ، لأن القديم لا يطرأ عليه العدم .

ثالثا : أما النزول بمعنى التلطف والرحمة وترك العمل السدى يقتضيه ويتطلبه علو الرتبة ، وكمال الاستعلاء على الخلق ، فهو معنى صحيح في حقه — تعالى — ، وليس هناك معنى سواه .

وما دام الأمر كذلك فيتمتعون بأويل الحديث به ، ويكون المعنى المراد من نزوله تعالى — الى سما الدنيا — نزول رحمته بخلقه ، وتلقاه بهم .
وما دام الأمر كذلك ، فيتمتعون بأويل الحديث به ، ويكون المعنى المراد من نزوله — تعالى — الى سما الدنيا نزول رحمته بخلقه ، وتلقاه بهم .

ولذلك لما نزل قوله — تعالى — : (ربيع الدرجات ذو العرش) شعر الصحابة — رضوان الله عليهم — بمهابة عظمة من عظمة الله وجلاله ، واستبعدوا على أنفسهم مع هذا الجلال .

أن يكثر السؤاا والدعاء مهابة من عظمه — تعالى — وعلمهم
مكتاتته ، فأخبروا بأن الله — سبحانه وتعالى — مع عظمته
وجلاله وعلو شأنه ، متلطف بعباده ، رحيم بهم ، ومستجيب لدعائهم
فكانت استجابته للدعاء تنزولا بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال
من الاستغناء عن الخلق ، وعدم المبالاة بهم فعبير الرسول
— صلى الله عليه وسلم — عن ذلك بالنزول تشجيما لقبسوب
العباد على أن يقبلوا على الله بالدعاء ، ويكثروا من تعظيمه
— تعالى — بالركوع والسجود .

ومن هنا يتعين أن قبول الله — تعالى — لعبادات
الخلق واقباله — تعالى — على الناس باجابة دعواتهم ، تطلقا
واحساسا مع حاله من الجلال تنزل منه — سبحانه — هو أن لفظ
النزول في الحديث قد استعمل للدلالة على هذا المعنى الصحيح ،
وليس دالا على المعاني الحسية الياخلة التي يفهما الجبال .

— فان قيل :

فلم خص السماء الدنيا ، ألا يدل ذلك على أنه نزول فعلى ؟

— قلنا :

إذا فهمنا أن المراد بالنزول هو تلاف الله — تعالى —
ورحمته بالعباد واستجابته لدعائهم ، فهمنا أن ذكر السماء الدنيا

على اعتبار أنها الدرجة الأخيرة للنزول ، والتي يمكن التعبير بها في حق الله — تعالى — وهي سما الدنيا والتي لا درجة بعدها ، وذلك مألف في عبارات العرب مثل قولهم : سقط فلان الى الثرى ، باعتباره أسفل الموضع ، كما يقال : ارضع فلان الى الثريا على اعتبار أنها أعلى الموضع بالنسبة للبشر ، فكذلك السماء الدنيا تعتبر الدرجة الأخيرة التي يمكن التعبير بالنزول اليها في جانب الذات الالهية .

— فان قيل :

فلم خصت الليالي بالنزول ، فقال : (ينزل كل ليلة) ؟

— قلنا :

لأن الليل هو وقت الخلوات ، ومظنة الدعوات حيث يسكن الخلق ، وتنزل عن القلوب ذكركم ، وصفوا القلوب لذكر الله — تعالى — ، وقيل الانسان على الله — تعالى — بالدعاء والاكتار منه ، وهذا الدعاء الخالص هو الجدير بالاستجابة من الله — تعالى — ، بخلاف الدعاء الذي يصدر عند غلة القلوب أو تراحم الاشتغال .

وهذا هو السبب في تخصيص الليالي بالنزول والله أعلم .

الدعوى التاسعة

يقول الامام الغزالي :

تدعى أن الله — سبحانه وتعالى — مرئى خلافا للممثلة
وانما أردنا هذه المسألة في القطب المرسوم بالنظر ففى ذات
الله سبحانه وتعالى لأمرين :

أحدهما : أن تنفى الرؤية عما يلزم على نفى الجهة فأردنا
أن نبين كيف يجمع بين نفى الجهة ، وإثبات الرؤية .

والثانى : أنه سبحانه وتعالى عندنا مرئى لوجوده ووجود ذاته
فليس ذلك الا لذاته ، فانه ليس لفعله ولا لفعة من الصفات
بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئيا كما أنه واجب أن
يكون معلوما ، ولست أفنى به أنه واجب أن يكون معلوما ومرئيا
بالفعل بل بالقوة ، أى هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق
الرؤية به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته له ، فان امتنع
وجود الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته ، كما تقول الماء الذى
فى النهر يروى والخمر الذى فى الدن مسكر ، وليس كذلك لأن
مسكر يروى عند الشراب ، ولكن معناه أن ذاته مستعدة لذلك ،
فاذا فهم المراد منه فالنظر فى طرفين :

أحدهما : فى الجواز العقلى ، والثانى : فى الوشوع
الذى لا سبيل الى دركه الا بالشرع ، وصحبا دل الشرع على
وقوعه فقد دل أيضا لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسالك
واقمين عقليين على جوازه :

الأول : هو أنا نقول ان البارى — سبحانه — موجود

وحدات وله ثبوت وحقيقة ، وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثا ، أو موصوفا بما يدل على الحدوث أو موصوفا بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها ، فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه — تعالى — ان لم يدل على الحدوث ، ولم يناقض صفة من صفاته ، والدليل عليه تعلق العلم به ، فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الـ صفاته مناقضة صفاته ، ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والرؤية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي بغير صفة ، ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود .

فان قيل : فكونه مرثيا يوجب كونه بجهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرًا وهو محال ، ونظم القياس أنه ان كان مرثيا فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال فالنقض الى الرؤية محال .

قلنا : أحد الأصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو أن هذا اللازم محال ، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا السلازم على اعتقاد الرؤية منسوع .

فنقول : لم قلتم انه ان كان مرثيا فهو بجهة من الرائي : أعلمتم ذلك بضرورة أم ينظر ، ولا سبيل الى دعوى الضرورة ، وأما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم أنهم لم يروا الى الآن شيئا الا وكان بجهة من الرائي مخصوصة ، فيقال : وما لم ير فلا يحكم باستحالته ، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول : انسه تعالى جسم لأنه فاعل ، فانتا لم تر الى الآن فاعلا الا جسما ، أو يقول : ان كان فاعلا وموجودا فهو اما داخل العالم واما خارجه ، واما متصل واما منفصل ، ولا تخلو عنه الجهات الست

فانه لم يعلم موجود الا هو كذلك فلا فضل بينكم وبين هؤلاء .

وحاصله يرجع الى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغى الا يعلم غيره الا على وفقه . وهو كمن يعلم الجسم وينكر العسرس . ويقول : لو كان موجودا لكان يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم . ومنشأ هذا احالة اختلاف الموجودات نفسى حقائق الخواص مع الاشتراك فى أمور عامة وذلك الحكم لا أصل له . على أن هؤلاء لا ينفصل عن معارضتهم بأن الله يبرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم . فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال . وهذا ما يعترف به أكثر المعتزلة ولا يخرج عنه لمن اعترف به . ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه فى المرأة . ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه .

فان ذهبوا أنه لا يرى نفسه . وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة فى المرأة انطباع النقش فى الحائط . فيقال : ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين . وان تباعد بثلاثة أذرع فكذلك . فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطباعا فى المرآة وسك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة . فان كانت الصورة فى نفس وراء المرآة فهو محال ان ليس وراء المرآة الا جهاز أو هواة أو شخص آخر هو محبوب عنه . وهو لا يراه . وكذا عن يمين المرآة يسارها وفوقها وتحتها وجسها المرآة الست وهى يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين . فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرآة . فحيث وجدت فهو المرئى . ولا بوجود مثل هذه الصورة المرئية فى الأجسام المحيطة بالمرآة الا فى جسم المناظير فهو المرئى ان بالضرورة وقد بطلت المقابلة والجهة . ولا ينبغى

أن نستحصر هذا الالتزام ، فانه لا مخرج للمعتزلة عن نفسه ، ونحن نعلم بالضرورة أن الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرأة ، وان قيل له : أيمن أن تبصر نفسك في مرآة لحكمهم بأنه محال ، وقال : لا يخلوا اما أن أرى نفسي وأنا في المرأة فهو محال ، أو أرى مثل صورتي في جرم المرأة وهو محال ، أو في جرم وراء المرأة وهو محال . أو المرأة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها صورة ، ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال أن يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط ، وان رأيت نفسي حيث أنا فهو محال ، اذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي ولا بد من المقابلة بين الرائي والرئي ، وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلة ، ومعلوم أنه باطل ، ويطلانه عندنا لقوله : اني لست في مقابلة نفسي فلا أراها والا فسائر أقسام كلامه صحيحة ، فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم بالقوه ، ولم تانس به حواسهم .

السلك الثاني : وهو الكشف البالغ أن تقول انما أنكر الخصم الرؤية لأنه لم يفهم ما نريده بالرؤية ، ولم يحصل معناها على التحقيق وظن أنا نريد بها حالة تساوى الحالة التي يدركها المرائي عند النظر الى الأجسام والألوان . وهيئات . فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ، ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الوضع المتفق ونسيكه ، ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى . فان نفى معنى من معانيه لم يستحل في حق الله . سبحانه وتعالى . وأمكن أن يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله . سبحانه . وقضينا بأنه مرئي حقيقة ، وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز أطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع ، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل .

وتحصيله أن الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين ، وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتب ، فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه وإلى متعلقه ، ولنتأمل أن الركن مسن جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو .

فنقول : أما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية ، فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئى لو أدركناها بالقلب أو الجبهة مثلا لكنا نقول : قد رأينا الشئ ، وأبصرناه ، وصدق كلامنا : فإن العين محل وآلة لا تراد بعينها ، بل لتحصل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم .

ولنا أن نقول : علمنا بقلبنا أو بدماعنا ان أدركنا الشئ بالقلب أو بالدهاغ أنا أدركنا الشئ بالدهاغ ، وكذلك ان أبصرنا بالقلب أو بالجبهة أو بالعين .

وأما المتعلق بعينه ، فليس ركنًا في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة ، فإن الرؤية لو كانت لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ، ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ، ولو كان لتعلقها بالمرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية ، فدل على أن خصوص صفات المتعلق ليس ركنًا لوجود هذه الحقيقة ، واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث أنه صفة متعلقة أن يكون لها متعلق موجود ، أى موجود كان ، وأى ذات كان ، فاذن الركن الذى الاسم المطلق عليه هو الأمر الثابت ، وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله أو متعلقه ، فلنبحث عن الحقيقة ما هي ، ولا حقيقة لها الا أنها نوع ادراك هو كمال ومريد كشف بالاضافة السبب التخيل ، فانا نرى الصديق مثلا ، ثم نخضع العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سهيل التخيل والتصوير .

ولكن لو فتحنا البصر إدركنا تفرقة ، ولا نرجع تلك التفرقة الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال ، بل الصورة البصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق ، وليس بينهما افتراق ، الا ان هذه الحالة الثانية كالاتكمال لحالة التخييل ، وكالكشف لها ، فتحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر ، حدوثا أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال ، والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال . فاذن التخييل نوع ادراك على رتبة ، وورا ، رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له ، فنسى هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وإبصارا .

وكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته ، وكل ما لا صورة له ، أي لا لون له ولا قدر ، مثل القدرة والعلم ، والعشق والابصار والخيال . فان هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها ، والعلم بها نوع ادراك ، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الادراك مزيد استكمال تسبته اليه نسبة الابصار الى التخييل ، فان كان ذلك ممكنا ، سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية ، كما سمينا بالاضافة الى التخييل رؤية .

ف
ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيفاض والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة ، كالمعلم والقدرة وغيرها ، وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته ، بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع أنه يتقاضى طلب مزيد استيفاض في ذات الله وصفاته ، وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها .

فنحن نقول ان ذلك غير محال ، فانه لا محيل له ، بل العقل دليل على امكانه ، بل على استدعاء الطبع له .

الا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم ،
والنفس في شغل البدن وكدورة صفائه ، فهو محجوب عنه ،
وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو الستر أو سواد ما في العينين
سببا — بحكم اطراد المادة — لامتناع الابصار للتخيلات ، فلا
يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأعمال — بحكم اطراد
المادة — مانعا من ابصار المعلومات ، فإذا بحثنا ما في القبور
وحصل ما في الصدور ، وزكيت القلوب بالشراب الطهور ، وصفيت
بأنواع التصفية والتنقية ، لم يحتج أن تشتغل بسببها لنزهد
استكمال واستيضاح في ذات الله — سبحانه — ، أو في سائر
المعلومات ، يكون ارتفاع درجته عن العلم الممهور ، كارتفاع
درجة الابصار عن التخيل ، فيحبر عن ذلك بقاء الله — تعالى —
— وشاهدته ، أو رؤيته أو ابصاره ، أو ما شئت من العبارات
فلا مشاحة فيها يجد ايضاح المعاني .

وإذا كان ذلك ممكنا بأن خلقت هذه الحالة في المينة
كان اسم الرؤية بحكم وضع اللفظة عليه أصدق ، وخلق في المين
غير مستحيل ، كما أن خلقها في القلب غير مستحيل . فإذا
فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية ، علم أن العقل
لا يحيله بل يوجبه ، وأن الشرع قد شهد له ، فلا يقنسى
للمنازعة وجه الا على سبيل المناد أو المشاحة في اطلاق عبارة
الرؤية ، أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها
ولنقتصر في هذا السبيل على هذا القدر .

الطرف الثاني في وقعه شرعا . وقد دل الشرع على
وقعه وبشارته كثيرة وكثرتها يمكن دعوى الاجماع من الاولين فسي
استباليهم الى الله — سبحانه — في طلب لذة النظر الى وجهه
الكريم ، وتعلم قطعا من فائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك .

وأنهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن أحوال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — وجملته من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر ، بالأجماع الذي يدل على خروج المدارك من الحصر .

ومن أقوى ما يدل عليه سؤال موسى — صلى الله عليه وسلم — (أرني أنظر إليك) — فانه يستحيل أن يخفى عن نبي من أنبياء الله — تعالى — انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله — سبحانه — فهاها أن يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة ، وهذا معلوم على الضرورة ، فان الجهل بكونه منتجع الرؤية عند الخصم يوجب التكفير أو التضليل ، وهو جهل بصفة ذاته ، لأن استحالتها عندهم لذاته ، ولأنه ليس بجهة ، فكيف لم يعرف موسى عليه أفضل الصلاة أنه ليس بجهة أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محال ، فليت شعري ماذا يضر الخصم وقدره من ذهول موسى — صلى الله عليه وسلم — ؟ يقدره معتقدا أنه جسم في جهة ذو لون . واتهام الأنبياء — صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح ، فانه تكفير للنبي — صلى الله عليه وسلم — فان القائل بأن الله سبحانه جسم ، وهاد الوثن والشهس واحد ، أو يقول علم استحالة كونه بجهة ، ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى ، وهذا تجهيل للنبي عليه أفضل السلام ، لأن الخصم يعتقد أن ذلك من الجليات لا من النظريات .

فانت الآن أيها المسترشد فخير من أن تميل إلى تجهيل النبي — صلى الله عليه وسلم — تسليما ، أو إلى تجهيل الممتزلي ، فاختر لنفسك ما هو ألين بك والسلام ، فان قيل ان دل هذا لكم ، فقد دل عليكم ، لسؤاله الرؤية في الدنيا

ودل عليكم قوله - تعالى - (لن تراني) ، ودل قولــــه
سبحانه (لا تدركه الأبصار) .

قلنا : أما سؤاله الرؤية في الدنيا ، فهو دليل على
عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه ، والأنبياء كلهم
- عليهم أفضل السلام - لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا ،
وهو القليل ، فمن أين يعمد أن يدعو النبي - عليه أفضل
السلام - كشف غنة وإزالة بلية ، وهو يرتجى الإجابة في وقت
لم تسبق في علم الله - تعالى - الإجابة فيه ، وهذا مسن
ذلك الفن .

وأما قوله - سبحانه - (لن تراني) فهو دفع لمسألة
التسعة ، وأما التسع في الدنيا ، فلو قال : أرني انظر اليك
في الآخرة ، فقال لن تراني لكان ذلك دليلا على نفى الرؤية
ولكن في حق موسى - صلوات الله سبحانه وسلامه عليه - على
الخصوص لا على العموم . وما كان أيضا دليلا على الاستحالة
فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال . وأما قوله (لا تدركه
الأبصار) أي لا تحيط به ولا تكتفه من جوانبه ، كما تحيط
الرؤية بالأجسام ، وذلك حق وهو عام ، فأريد به في الدنيا ،
وذلك أيضا حق ، وهو ما أراده بقوله سبحانه (لن تراني)
في الدنيا . ولنقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ، ولننظر
المنصف كيف اختلفت الفرق ، وتغيرت الى مفرط ومفرط .

أما العشوية فانهم لم يتمكنوا - فهم موجود لافى حبة ،
فأثبتوا الجهة حتى لزمهم بالضرورة الجسمة والتقدير والاختصاص
بصفات الحدوث .

وأما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ، ولم يتمكنوا من اثبات

الرؤية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع . وظنوا أن في اثباتها
اثبات الجهة . فهؤلاء تغلفوا في التنزيه ، محترزين من
التشبيه فأفرطوا . والحشوية أثبتوا الجهة احترازا من التعطيل
فحسبوا .

فوفق الله — سبحانه — أهل السنة للقيام بالحسق ،
فقطنوا للمسلك القصد ، وعرفوا أن الجهة منفية ، لأنها
للجسمية تابعة وتتم ، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم
وطريقه . وهي تكملة له ، فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة
التي من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي
من روادفه وتكملاته ، ومشاركة له في خاصيته ، وهي أنها
لا توجب تغييرا في ذات المرئي ، بل التعلق به على ما هو
عليه كالمعلم . ولا يخفى عن عاقل أن هذا هو الاقتصاد
في الاعتقاد .

الفتاوى التاسعة

في جواز رؤية الله - تعالى - عقلا ووجوبها في الآخرة شرعا

رؤية الله - تعالى - من المسائل الكلاسيكية الهامة ،
التي دار حولها النزاع بين المتكلمين :

— فأهل السنة : ذهبوا الى القول بجواز رؤيته - تعالى -
عقلا ، ووجوبها شرعا ، وواقعة فعلا في دار القسار
بمعنى أنه سبحانه ينكشف لعباده المؤمنين انكشافا تاما .
— والمعتزلة : ينفونها قطعا .

جرت عادة المتكلمين أن يذكروا مبحث الرؤية ضمن
حديثهم عن صفات الله - تعالى - ، إلا أن الإمام الغزالي
تناول موضوع رؤية الله - تعالى - في هذا القطب الذي عقده
للنظر في أحكام الذات الالهية ، خلافا لما جرت عليه عادة
المتكلمين ، وذلك لأمرين :

أحدهما :

أن الذين حكموا بنفي جواز رؤية الله - تعالى - ،
انما اعتمدوا في نفهم لجوازها على أساس استحالة الجهة فسي
حقه - سبحانه وتعالى - ، ولما استحالة الجهة في حقه استحالة

رؤيته ، لا اعتقادهم أن كل مرئى لا بد وأن يكون فى جهة .

فذكر الامام الغزالى موضوع رؤية الله — تعالى — فى
هذا القطب يقصد أن يبين كيف يجمع بين اثبات الرؤية ،
ونفى الجهة الذى أقام عليه البرهان من قبل ، وثبت أن نفى
الجهة عنه — تعالى — لا يستلزم نفى رؤيته .

الثانى :

أن أهل السنة ذهبوا الى القول بجواز رؤيته — تعالى —
لأنه سبحانه موجود وذات ، وكل موجود يجوز أن يرى .

فجواز رؤيته — تعالى — ليس راجعا الى فعل من
أعماله — تعالى — ، ولا لصفة من صفاته ، بل الى كونه
موجودا ، وكل موجود يجب أن يكون مرئيا ، كما يجب أن
يكون معلوما .

ولا يمتنى — الامام الغزالى — بقوله : يجب أن يكون
معلوما ومرئيا بالفعل ، بل بالقوة ، والمراد بهذا : أن كل
موجود بالنظر الى ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، كما
هو مستعد لتعلق العلم به ، وأنه لا مانع ولا محيل فى ذاته
لهذا التعلق ، فان امتنعت الرؤية فلأمر آخر خارج عن ذاته
وذلك مثل أن نقول : الماء الذى فى النهر يروى ، والخمر الذى

فى الدن مسكر ء فحكنا على الماء بالارواء حالة وجوده فى
النهر ء وعلى الخمر بالاسكار حالة وجوده فى الدن . معناه
انه مرو بالقوة ومسكر بالقوة ء أى أن ذات كلا منهما قابلية
لصفتهما عند تناولها فان من البديهي أن الماء يروى عند الشرب
والخمر يسكر عند تناوله ء فالارواء له اطلاقان مختلفان أحدهما
بالقوة والآخر بالفعل وكذا الاسكار .

وعلى هذا النحو نحكم بقبول الذات الالهية للرؤية
باعتبارها ذاتا موجودة فيجب أن تكون مرئية بالقوة .

لهذين الأمرين ناسب ذكر مبحث الرؤية فى هذا القطب
الخاص بالنظر فى ذات الله ء لما بين موضوع الرؤية وذات الله
من ارتباط وثيق .

ببحث مسألة الرؤية

البحث فى موضوع رؤية الله — تعالى — يدور فـى
اتجاهين :

الاتجاه الأول : حواز رؤية الله — تعالى — عقلا وأدلة أهل
السنة على ذلك .

الاتجاه الثانى : وقوع رؤية الله — تعالى — فى الآخرة ء

والأدلة الشرعية على ذلك ، حيث لا سبيل إلى
اثبات ذلك إلا بالشرع .

الاجزاء الأول : جواز رؤية الله - تعالى - عقلا

مع أن دليل الشرع على وقوع رؤية الله - تعالى -
للمؤمنين في الآخرة ، يدل ضمنيا لا محالة على جواز وقوعها ،
لكن الإمام الغزالي - مثلا لرأي أهل السنة ، استدل على
جواز رؤية الله - تعالى - بدليلين عقليين مستقلين ، تناولهما
بالذكر تفصيلا :

أدلة أهل السنة على جواز وقوع الرؤية عقلا

الدليل الأول :

لو لم يكن الله - تعالى - مرئيا ، لما جاز أن يكون
معلوما ، لكن التالي باطل ، فيبطل ما أدى إليه من عدم جواز
رؤيته تعالى ، وثبت نقيضه وهو : أنه يجوز رؤيته .

أما دليل الملازمة :

فلأن الله - سبحانه وتعالى - ذات موجودة باتفاق ،
ولها ثبوت وتحقق في الخارج كبقية الموجودات ، وإنما يخالف

سبحانه سائر الموجودات في أمرين :

١ - استحالة كونه - تعالى - حادثا ، أو موصوفا بصفة تستوجب الحدوث .

٢ - استحالة اتصافه - تعالى - بصفة تناقض صفات الألوهية الواجبة لذاته من علم وقدرة وغيرها من الصفات الكمالية .

وما عدا ذلك ... فكل ما يصح ويجوز لموجود ، فهو يصح في حقه - تعالى - ، وقد صح للموجودات أن تسرى ، فلتصح الرؤية في حقه - تعالى - .

والدليل على ذلك تعلق العلم به ، فان تعلق علمنا بذاته - تعالى - وصفاته لا يستلزم حدوثه ، وما ذاك الا لأن علم الناس به - تعالى - لا يناقض صفة من صفاته ، ولا يلزم منه تغير في ذاته أو صفاته ، وجواز تعلق العلم به - تعالى - على اعتبار أنه - تعالى - ذات موجودة ، فنعلمه كسائر نعلم غيره من الموجودات .

والرؤية نوع من العلم ، لا يؤدي تعلقها به - تعالى - الى تغير في ذاته ولا صفاته . ولذا صح القول ... أنه لو لم يكن مرثيا لما جاز أن يعلم ...

أما بطلان التالي وهو (كونه غير معلوم) فباطل ...

لأنه — تعالى — معلوم بالافتساق .

فيطل ما أدى إليه وهو : استحالة رؤيته — تعالى — ،
وثبت نقيضه وهو : الحكم بكون الرؤية أمرا جائزا في حق —
— سبحانه وتعالى — ، كما أنها جائزة في حق كل موجود .

اعتراض على الدليل الأول والجواب عنه

قد يقال :

لو كان الله مرييا لكان في الجهة القابلة لمن يراه ،
لكن التالي (وهو كونه في جهة) باطل ، فيطل ما أدى إليه
(وهو جواز رؤيته — تعالى —) وثبت نقيضه وهو : استحالة
هذه الرؤية .

بيان الملازمة :

أن الواحد منا في الشاهد را' بحاسة وهي البصر ،
والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا له ، أو حالا
في شيء مقابل له ، فيجب أن تكون المقابلة ، أو ما في حكمها
شرطا في الرؤية .

أما بطلان التالي : (وهو كونه في الجهة القابلة لمن يراه) .

فلأن الكون في جهة انما يصح على الأجسام والأعراض ،
والله — تعالى — ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجوز أن يكون
في جهة مقابلة لمن يراه .

وإذا بطل التالي ، بطل ما ادى اليه ، وثبت نقيضه
وهو استحالة هذه الرؤية .

الجواب

أجيب عن هذا الاعتراض بما يأتي :

أولا :

اننا نسلم بطلان التالي (وهو كونه في جهة) لأنفسه
يلزم منه أن يكون جوهرًا أو عرضًا ، وهو محال كما تقدم .

لكن لا نسلم لكم القول : أنه لو كان مرثيًا لكان في جهة
ونقول لكم : ما هو منشأ هذا الحكم ؟ .

فان قلتم : ان هذا ضروري وديهي ، قلنا : لو كان
هذا الأمر ضروريًا لما خالفناكم فيه ، لأن الضروري لا يخالف فيه
أحد ، وقد خالفناكم .

وان قلتم : انه محفوف بالنظر والاستدلال ، ودليلا أن

هذا هو ما نشاهده من رؤيتنا للأشياء ، فأننا لا نرى الا الأشياء
القابلة لنا ، ومن هنا حكمنا على أن كل شيء مرئى لا بد وأن
يكون فى جهة مخصوصة من الرئيسى .

وهذا يرجع كما هو ظاهر الى تحكيم الشاهدة فى كل
بالم يشاهد ، وقياس الخصوم الغائب على الشاهد ، وهذا
قياس باطل فى الاستدلال ، اذ لو كان صحيحا ، لصح للمجسمة
أن يقولوا : ان الله — تعالى — جسم ، مادام فاعلا لأننا
لم نر فى الوجود فاعلا الا وهو جسم ، وصح للمجسمة أيضا
أن يقولوا : ان الله فاعل وموجود ، وهو متصل بالعالم أو
منفصل عنه ، وهو إما داخل العالم أو خارجه ، وأنه لا تخلص
عنه الجهات الست ، لأن كل موجود نشاهده ونراه لا بد له
من ذلك .

وهذه أحكام باطلة كما هو ظاهر . . . مرجعها الى الحكم
بأن ما شوهدت وعلم ، ينبغى ألا يعلم غيره الا على وفقه ومثله .
ومن يفعل ذلك يكون مثله مثل من يعلم الجسم ، وثبت
وجوده اعتمادا على معرفته بخواصه من تحيز وخلافه ، وينكر وجود
العرض بحجة أن العرض لو كان موجودا لاختم يحيز مستقل يمنع
غيره من أن يحل حيث حل هو ، كما هو الشأن فى الأجسام .

ومنشأ هذا كله : أن القائلين بذلك ، ينظرون إلى الموجودات فيرونها متحدة في بعض الأحكام العامة التي تشترك فيها ، ويغفلون عن أن الموجودات رغم اشتراكها في هذه الأحكام إلا أن بينها اختلافا كبيرا في بعض الخصائص كالاختلاف القائم بين الأجسام والأعراض رغم اشتراكها في صفة الوجود والحدوث والامكان ، وكالاختلاف القائم بين الذات الإلهية والموجودات الأخرى .

وهذا الاختلاف الموجود بينها يستلزم ألا تكون الأحكام الشاهدة في هذه الموجودات سارية بالضرورة على الذات الإلهية

فإذا كانت رؤية الموجودات تقتضي ثبوت الجهة لها بالضرورة ، فلا يلزم من ذلك أن تكون الجهة ضرورية في حق الله - تعالى - إذا جوزنا رؤيته ، وإذا كنا نقول : أن الله يرى في غير جهة ، فلا استحالة في ذلك مع أننا لم نشاهده شيئا مريئا في غير جهة ، لأن ما لم نشاهده لا ينبغي أن نحكم باستحالاته .

ثانيا :

أنتم متفقون معنا على أن الله - تعالى - يرى نفسه ، ويرى الأشياء في العالم ، وليرى في نفسه ، وهذا لا يخفى .

ولا من العالم .

فلو كانت رؤيتنا لله - تعالى - تستوجب الجهة له .
وأن يكون مثل المشاهد من الموجودات كما تقولون . لكنت رؤية
البارى - سبحانه - لمبادء تستوجب ذلك بالنسبة لم .
لا فرق بين رؤية ورؤية . فكون الله راثيا لغيره . أو مرفعا لغيره
منه أن يكون في جهة من ذلك الغير .

الزام الغزالي للقائلين بنفى الرؤية :

ولو عرض أنكم أنكرتم رؤية الله - تعالى - لمبادء .
حتى لا تستوجب الجهة له - تعالى - نقول :

ان رؤية الانسان نفسه في المرآة حاصلة . ولا يمتنع
انكارها . ومن المعلوم أن الانسان حينما يرى نفسه في المرآة .
لا يكون مقابلا لنفسه .

- فان زعموا :

أنه لا يرى نفسه . وانما يرى صورة محاكية لصورته . أو
يرى صورة منطبعة في المرآة موافقة لصورة الرائي . لا نفس الرائي
وانطباعها كانطباع النقش في الحائط .

يرد الامام الغزالي على هذا الزعم قائلا :

ان ذلك أمر مستحيل ، ظاهر الاستحالة ، ودليل
استحالته أنه لو كان المرئى فى المرأة صورة منطبعة فى جسمها
للزم الا تبعد تلك الصورة بابتعاد الرأى منها ، ولا تقرب
بقربه ضرورة قيام تلك الصورة بسطح المرأة ، ومعنى هذا ،
أن الانسان اذا تباعد عن مرآة منصوبة فى حائط بقدر ذراعين ،
فانه يرى صورته متباعدة عن سطح المرأة بنفس القدر ، فكيف
تكون الصورة مع التباعد منطبعة فى المرأة ، مع أن سمك المرأة
لا يزيد على سمك شعيرة ، فسمكها لا يسمح بهذا الانطباع ،
فدل ذلك على أن المرئى فى المرأة نفس الرأى ، ولا شىء
ينطبع فيها ، وعليه فالقول بالانطباع باطل .

— فان قلتم :

ان الصورة منطبعة فى شىء وراء المرأة .

— قلنا :

هذا القول باطل أيضا ، لأن ما وراء المرأة اما أن يكون
جدارا أو هواء أو مغطا آخر ، وهو غير مرئى للشخص ،
وعلى ذلك فلا وجود للصورة المنطبعة لا فى المرأة ولا وراءها
من الأجسام ، ولا فى الأجسام الموجودة عن يمين المرأة أو
شمالها ، أو الموجودة فوقها أو تحتها ، فإذا كانت تسلك

الصورة بعيدة عن سطح المرآة بذراعين ، واستحال وجودها
في تلك الجهات ، فانها لا تكون الا في الجهة المقابلة لها ،
حيث يكون جسم الرائي ، فهو اذ يراها ، فانها يرى نفسه ،
ومعلوم أنه ليس في جهة نفسه ، فالجهة اذن ليست لازمة
لتحقيق الرؤية .

واذا كان الأمر كذلك ... ف رؤية الله - تعالى -
لا تستلزم كونه في جهة من يسراه .

ما تقدم ثبت لنا : أن الله - تعالى - يرى عباده
من غير أن يكون في جهة منهم ، كما ثبت أيضا ، أن رؤية
الشخص منا نفسه في المرآة تتم دون جهة أو مقابلة .. وكل
هذه أحكام صحيحة ، والمنكرون لهذه الأحكام انما معتمدهم
في انكارهم لها ، أن هذه أمور لم تأنس لها حواسهم ، ولم
تألفها طوائفهم ، ومن ثم لا يطبقون التصديق بها .

الدليل الثاني لأهل السنة :

هذا الدليل ينشأ الاطم الغزالي على أساس التحديد الدقيق

لمعنى الرؤية عند أهل السنة .

ونهج الامام هذا المنهج ، لأن الذى ينشئ رؤية الله تعالى ، لم يفهم المعنى الصحيح الذى يقصده أهل السنة من الرؤية على التحقيق ، حيث ظن النافون للرؤية ، أن أهل السنة قصدوا بتجويزهم رؤية الله - تعالى - ، حالية تساوى الحالة التى يدركها الرائي عند النظر الى الأجسام والألوان ، وما تقتضيه تلك الحالة من الاحاطة والشمول بالشئ المرئى ، وغير ذلك من الأشياء التى تلازم الحاديات ، ومن هنا حكموا باستحالة رؤيته - تعالى - ، وظنوا أهل السنة ، فى الوقت الذى يعترف أهل السنة باستحالة هذه الأمور فى حق الله - سبحانه وتعالى - ، فهم لا يهدون من رؤيته - تعالى - تلك المعانى كما ظن هؤلاء ، بل يهدون بالرؤية معنى آخر من المعانى التى تجوز فى حقه - سبحانه وتعالى - وهذا المعنى لا بد من بيانه على التحقيق .

الطريقة التى اتبعها الفلاس فى تحديد معنى الرؤية

وطريقة معرفة المعنى الذى يقصده أهل السنة من الرؤية ، هى أن يستعرض معانى الرؤية الحقيقية فيها ، إلى حيزية ، ثم نحذف من هذه المعانى ما يستحيل فى حق الله - تعالى - .

وما تبقى من المعاني ننظر اليه ، فان صلح اطلاق شيء منها
على الله - تعالى - على سبيل الحقيقة ، اطلاقاً عليه ،
وقضينا بأنه مرئي حقيقة .

وان لم يصلح شيء من المعاني الحقيقية للاطلاق ، نظرنا
في المعاني المجازية ، وأطلقنا لفظ الرؤية على الله - تعالى -
على سبيل المجاز ، باذن الشرع ، واعتقدنا جواز هذا المعنى
المجازي في حقه - تعالى - كما دل عليه العقل ، وحكم به .

وحاصل ما يدل عليه لفظ (الرؤية) أمور ثلاثة :

- ١ - معنى معين : وهو الحال القائم بالمعين .
- ٢ - محل تقوم الرؤية به : وهو المعين ، لأنها وسيلة الرؤية
التي تنصير بها الأشياء .
- ٣ - متعلق الرؤية : وهي الأشياء التي تراها ، أي تقع
رؤيتا عليها من أجسام ، واللوان وأشكال .

بعد تحديد وحصر معنى الرؤية في هذه المعاني الثلاثة ،
نبحث فيما يمكن أن يعد ركناً ضرورياً في تحقيق الرؤية وشروطها :

- أما المحل وهو السمين :

فلمنت ركناً ضرورياً لتحقيق الرؤية ، لأن الحال أو الانكشاف

الذى يقوم بالعين عند الرؤية ، يمكن أن يقوم في القلب مثلاً
أو في الجبهة ، والحالة التي ندركها من المرئ بواسطة العين ،
لو أدركناها بالقلب أو بالجبهة ، صح تسميتها رؤية ، وصح
أن نقول : قد رأينا الشيء وأبصرناه ، وبصدة ، حينئذ قولنا ،
لأن العين لا تزداد لذاتها ، بل لتحل فيها تلك الحالة
الادراكية الخاصة .

ثاندا تمت هذه الحالة الادراكية بغير العين ، أى بواسطة
عضو آخر من أعضاء الجسم ، تمت الرؤية : وصح اطلاق اسم
الرؤية عليها .

ومثل هذا قولنا : علمنا هذا الشيء بقلبتنا أو بدماعنا ،
لأن القلب أو الدماغ هما محل العلم ، فان أدركنا الشيء بالقلب
أو الدماغ صح أن نقول : أبصرناه بقلبتنا أو بجبهتنا .

إذا اتضح ذلك ، علمنا أن العين باعتبارها محلاً للرؤية
ليست ركناً ضرورياً في اطلاق اسم الرؤية على معناها وحالتها
الخاصة ، وإنما الرؤية تطلق على تلك الحالة حيث وجدت .

— أما متعلق الرؤية :

وهو الأشياء المرئية ، فليس شيء بعينه منها يحد ركناً
ضرورياً في ثبوت حقيقة الرؤية ، وأطلاق هذا الاسم عليها ، لأننا

لو حكمتا بالرؤية مثلا لتعلقها بالسواد ، لما كان ادراك البياض
واكتشافه للرأى رؤية ، وكذلك الحال بالنسبة للألوان ، فلمست
ركتا ضروريا فى تحقيق الرؤية ، والا لما كان ادراك الحركة
أو السكون واكتشافهما للرأى رؤية .

ومن هنا نعلم ، أن الصفات الخاصة للأشياء المرئية
ليست ركنا أساسيا فى ثبوت حقيقة الرؤية ، وإطلاق هذا
الاسم عليهما .

وإذا كان المحل الخاص للرؤية ، لا يصلح أن يكون ركنا
ضروريا ، كما أن المتعلق الخاص لا يصلح أن يكون ركنا ضروريا
لتحقق الرؤية وثبوتها ، فلا يبقى بعد ذلك إلا أن نقول :

“ أن كلمة الرؤية ، إنما تطلق على معنى غير مقيد
بمتعلق خاص ، أو محل بعينه ، وأن هذا المعنى هو الركنتان
الضرورتان فى ثبوت حقيقتها وإطلاق اسم الرؤية عليه ، وليس
المحل ركنا ، ولا المتعلق ركنا ، وطينا أن تجد هذا
المعنى .

(حقيقة الرؤية)

حقيقة الرؤية :

(هى نوع ادراك ، هو كمال ومزيد كشف بالاضافة إلى

التخيل ()

أى أن الرؤية عبارة عن ادراكنا للأشياء ادراكا-أتمم ،
وأكمل انكشافا وأظهر من انكشاف تلك الأشياء عند من يتخيلها .

خذ لذلك مثلا يوضح هذا المعنى :

إذا رأى الانسان صديقا مثلا ، ثم غرض عينيه ، فسان
صورة الصديق تكون حاضرة في دماغه ، حضور الصورة هذا هو
التخيل أو التصور لصورة الصديق .

فإذا فتح الانسان عينيه ، ورأى صديقه ، كانت الصورة
التي يشاهدها منه هي عين الصورة التي كانت في خياله ، مع
الفرق بين الصورتين . هذا الفرق يتشل في أن الصورة المرئية
بالمعين أوضح وأتم من الصورة التخيلية ، وليس الفرق بين
الصورتين راجعا الى ادراك صورة أخرى مخالفة لما كانت نفسى
الخيال ، بل مرجعها الى كون انكشاف الشئ في الخيال نوع
ادراك ، على رتبة معينة ، وانكشافه بالرؤية ، نوع ادراك
على رتبة أخرى أتم منه في الوضوح والكشف ، بل هي كالتكميل
له ، فتسمى هذا الاستكمال بالاعانة الى الخيال رؤية وإبصار .

وهذا الفرق بين رتبة الادراكات ، ودرجات الكشف ،
واقف في الأمور التي نعلمها دون أن نتخيلها ، وواقف أيضا على

الأمور التي يحيط بها الخيال .

لكن هناك موجودات تعلمها ، ولا يمكن أن نتخيلها ،
وذلك مثل ذات الله — تعالى — وصفاته ، ومثل كل ما لا صورة
له ، ولا لون ولا مقدار ، كالعلم والقدرة ، والأحوال النفسية
كالإحاطة من حب وشوق ، فكل هذه معاني نتعلمها ، ولا
نستطيع أن نتخيلها ، وطمنا بها تتفاوت درجاته ، ووضوحها
وحفظه ، والعقل يعترف بهذا ، بل الإنسان يطعمه بتطلع الى
مزيد من معرفة تلك الأمور ، فإذا وصل الى شيء من العلم
بالله وصفاته ، فإنه تطلع الى مزيد من العلم يكون أتم وأكمل
ما علمه دونها .

فإذا كان وجود تلك الدرجة من الكشف أمرا غير مستحيل ،
بل كانت أمرا ممكنا في العقل ولتغيبه الطبيعة ، كانت نسبة
هذه الدرجة الى ما دونها في الكمال والوضوح كنسبة الرؤية
الى التخيل ، فالتنا نسمي ذلك الكشف رؤية بالنسبة لما دونه
من درجات الإدراك والعلم بالله وصفاته .

وإذا كان هذا الكشف للمعلومات على هذا النحو ممكنا ،
ولا محيل له . فإنه لا يطاق للنفوس في هذه الدنيا ، لانشغالها
بهمومها ، ولأن البدن يكدر صفوها الروحاني ، فضلا عن

تقاوس الانسان عن تطهير جوارحه وجوانحه • وتقصيره فسنى
تهذيب روحه • وتطهير قلبه • كل هذه حجب تججب النفس
عن رؤية هذه المعانى التى لا يحيط بها الخيال •

فاذا كانت الآخرة • ومثرا ما فى القبور • وحصل ما فى
الصدور • وطهرت القلوب • وزكيت النفوس • وصفت بأنواع
التصفية والتنقية • اغتسلت بمزيد من العلم بالله - تعالى - •
ومع ارتفاع الحجب التى منعتها فى حياتها • تصل فى ذلك
الى درجة من الكشف لذاته - تعالى - • نسبتها الى العلم
به وصفاته • كتسبة الابصار الى التخيل • فيعبر عن ذلك بلفظ
الله - تعالى - ومشاهدته • أو رؤيته أو ابصاره • أو بفسر
ذلك من العبارات التى لا يشاحة فى اطلاقها • بعد أن اتضح
لك المعانى المقصودة منها •

وقصارى القول : أن رؤية الله - تعالى - عند أهل
السنة • ليست الا مزيدا من الانكشاف التام والوضوح للـ
- تعالى - وصفاته • يخلقه الله - تعالى - فى أعين المؤمنين
يوم القيامة • وهذا المزيد من الكشف والوضوح • نسبتة الى
ما دونه من العلم بالله • كتسبة الابصار الى التخيل •

وهذا المعنى الذى قلنا به أو تصدوه • يحوزه المفضل

ولا يحيله • بل يوجهه • والشرع شهد له • فمن نازع فيه •
فلا وجه لنزاعه الا المناد او المجادلة • أو القصور • —
ادراك تلك المعاني الدقيقة التي قصدتها أهيل السنة وتناولناها
بالذكر •



Bibliotheca Alexandrina



0339671

To: www.al-mostafa.com