

موقف العقل والعلم والعالم
مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَعِبَادِهِ الْمُرْسَلِينَ

تَأْلِيفُ
مصطفى صبري

الْجُزْءُ الثَّالِثُ



شركة أبناء شريف الانصاري
للطباعة والنشر والتوزيع
صيدا - بيروت - لبنان

• **المكتبة الحضرية**

الخندق العميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥

تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١

بيروت - لبنان

• **الدار النصرية**

الخندق العميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥

تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١

بيروت - لبنان

• **المطبعة الحضرية**

بوليفار نزيه البزري - ص.ب: ٢٢١

تلفاكس: ٧٢٠٦٢٤ - ٧٢٩٢٥٩ - ٧٢٩٢٦١ ٧ ٠٠٩٦١

صيدا - لبنان

الطبعة الأولى

٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ

جميع حقوق هذه الطبعة محفوظة للناشر

حقوق التأليف والإعداد محفوظة لدار ابن الأثير/جامعة الموصل
لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان
مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو، أو
بأي طريقة، سواء كانت إلكترونية، أو بالتصوير،
أو التسجيل، أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من
الناشر مقدما.

alassrya@terra.net.lb

E. Mail alassrya@cyberia.net.lb

info@alassrya.com

موقعنا على الإنترنت

www.almaktaba-alassrya.com

تكملة الفصل الرابع

مسألة تعليل أفعال الله تعالى ، وما يتصل به من تحقيق معنى كون الله فاعلاً مختاراً مع الكلام في أفعال الإنسان الاختيارية

ممّا لا بدّ من التنبية عليه ونحن أطرينا في دليل العلة الغائية - على تعبير الغربيين - أنّ المتكلّمين الأشاعرة لا يجيزون تعليل أفعال الله بالغرض الذي يقال عنه العلة الغائية أيضاً، وقد وجد أناسٌ ممّن جعلوا غمط علماء الكلام حقّهم، ولا سيّما الأشاعرة منهم، ديدناً لهم، كابن رشد الأندلسي، وابن تيمية الحرّاني، وابن قيم الجوزية، وصدر الدين الشيرازي وسيلةً في مذهبهم هذا لكيّل الطعن فيهم، فاتهموهم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة اللازمة لإخلاؤها عن الأغراض والعلل الغائية، بل بإلغاء أظهر الأدلة على وجود الصّانع العليم الحكيم للعالم. فهل نحن حين غنينا في هذا الكتاب بما يسمّى دليل العلة الغائية مشاركون لأعداء المتكلّمين الأشاعرة في غمطهم واتّهامهم؟

كلّا، إنّي أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم، النّاكرين لجميل وجليل خدمتهم للإسلام، وإنّي أعرف سموّ مرامهم في عدم تعليل أفعال الله بالعلة الغائية التي هي علةٌ لفاعلية الفاعل، صوناً لمقام الألوهية من التّأثر في أفعاله بأيّ شيء. ومن هنا يقال: إنّ الغرض هو المحرّك الأوّل؛ لأنّه الباعث على الإرادة؛ التي هي المحرّك الثاني.

وما زعمه ابن رشد الحفيد من أنّه إذا لم يكن لأفعاله تعالى غرضٌ يحدوه إليها؛ كانت أفعاله عبثاً واتّفاقاً، فليس بشيء، بل أفعاله تعالى تستتبع فوائد من غير ابتنائها على الأغراض والعلل الغائية^(١)، والعبث ما لا يفيد فائدة لا ما لا يبنى على

(١) وهذه الفوائد المترتبة على أفعاله تعالى من دون أن تكون أغراضاً له فيها بالنظر إلى علم أصول =

غرض أو علة غائية. قال الشريف المحقق الجرجاني في حواشيه على «مختصر المنتهى»: «الغرض والعلة الغائية: ما لأجله إقدام الفاعل على الفعل وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ في اعتقاده».

فهناك أربعة أمور: الفائدة، والغرض، والغاية، والعلة الغائية، فالأول متحد مع الثالث وهما يوجدان في الخارج متأخرين عن الفعل، كما أن الثاني متحد مع الرابع، وهما لا يوجدان إلا في الذهن متقدمين على الفعل. أما الفائدة، والغاية؛ فقد تجتمعان مع الغرض والعلة الغائية، كما في فعل الإنسان الذي بناه في ذهنه على غرض وعلة غائية، وهما ترتبا على ذلك الفعل طبق ما اعتقده، فيصح في هذه الحالة أن يطلق عليهما اسم الفائدة والغاية أيضاً، وقد تفترقان عنهما، كما إذا أخطأ في اعتقاده، فلم يترتب على فعله ما لأجله كان أقدم على الفعل، فهناك وجد الغرض والعلة الغائية، أي: وجدا في ذهن الفاعل، ولم توجد الفائدة والغاية.

[المصلحة وأفعال الله تعالى]

وقد ينعكس الحال، فتوجد الفائدة والغاية متربتين على الفعل من غير أن تكونا غرضاً وعلة غائيةً سبقتا إلى ذهن الفاعل، وساقته إلى الفعل، سواء لم يوجد الغرض والعلة الغائية مع الفائدة والغاية كما في أفعال الله تعالى، أو وجدا، ولم يكونا هما اللذين ترتبا على الفعل فائدةً وغايةً، كما في فعل الإنسان الذي أخطأ في اعتقاده، فلم يترتب على فعله ما تصوّره غرضاً وعلة غائيةً، ولكن ترتبت عليه مصلحة غير ملحوظة عند قصد الفعل، فصارت فائدةً وغايةً فقط.

الحاصل أن المصلحة في فعل الله لا تتصوّر على أن تكون دافِعته إليه، بل تابعة له. وهذا كما نقول: إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله، ولا نقول:

= الدين المبني على التنزيه، يمكن في علم الفقه الباحث في فروع الأعمال أن تعتبر كالعلل الغائية مع معلولاتها اهتماماً بتلك الفوائد، وتأييداً لترتبها على أفعاله، فيكون الفرق بين نظر العلمين عبارة عن اعتبار الشيء في أحد العلمين علةً غائيةً، وفي الآخر فائدةً، فلا يرد اعتراض العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على مذهب الأشاعرة؛ بأنه لو لم تكن أفعال الله معللة؛ لما صحّ كون القياس الفقهي حجةً في نظر علماء الإسلام إلا عند شذوذة لا يعتدّ بهم؛ إذ لا يلزم من نفي التعليل إلغاء القياس الفقهي، بل يمكن تعميم الحكم للملحق بحجة الاشتراك في الفائدة بدلاً من الاشتراك في العلة، فيمكن التفادي من المحذور الفقهي مع اجتناب التعليل في أفعال الله، ولا يمكن التفادي من المحذور الكلامي إذا قيل بالتعليل.

إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيهاً له عن شائبة الإيجاب والاضطرار .

وما قاله الفاضل الكليني في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العزديّة : «إن غاية تأثير العلّة الغائيّة في فعل الله عبارة عن سببيّة علمه تعالى بالمصلحة لإرادته، واستحالته في شأنه تعالى ممنوعة» يرد عليه : أن العلم تابع للمعلوم، وهو المصلحة، فتكون هي المؤثرة في الحقيقة، كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر أيضاً بواسطة علمه بها، والله تعالى أجل من أن يكون متأثراً بشيء من أنواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من جملتها الأغراض والمصالح، أو مستكملاً بشيء منها .

فتبين بعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائيّة، وتبين أيضاً : أن أفعاله لا تتبع الحكمة، بل الحكمة تتبع أفعاله، وكيف لا؟ وهو خالق الحكمة والمصلحة، فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه، وحسبه حكمة أن يكون مفعوله، وكل من يستبعد هذه الدققة، فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس على نفسه .

وقد ذهب الفيلسوف «ديكارت» إلى أبعد من هذا، فقال : «إن الله تعالى لم يخلق الموجودات فحسب، بل خلق الماهيات أيضاً^(١)، وخلق في ضمن خلقها الحقائق؛ أعني : العلاقات المنبعثة من الماهيات . . . مثلاً : إنه خلق المكان، وخلق مع الفضاء المثلث، ومع المثلث مساواة زواياه الثلاث القائمة، وغيرها من الحقائق الهندسيّة والقوانين المنطقيّة، فإذا كانت زوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين؛ فإنما ذلك لأجل أن الله تعالى شاء أن تكون كذلك» وكأنه يقول : ولو لم يشأ الله أن يكون التناقض مستحيلاً؛ لما استحال، ولو لم يشأ أن يكون اثنان في اثنين أربعة؛ لما كان . وفي قول «ديكارت» هذا - المغالى فيه شيئاً - عبرة لمن ادّعى لنفسه أنه من فلاسفة الإسلام كابن رشد الحفيد، ثم انتصب في كتبه لتزييف مذاهب المتكلمين عن بكرة أبيهم - مع أنني أوجس في معاداتهم المطلقة معاداة الإسلام - فإذا لم تكن الحكمة تابعة لأفعاله تعالى، بل كانت أفعاله تابعة للحكمة، دائرة معها؛ لزم أن لا يكون الله مختاراً في أفعاله، كما لم يكن الإنسان العامل بالدّاعية مستقلاً في اختياره، وقد حقّقنا هذه المسألة في «تحت سلطان القدر» .

(١) فكأنه ينكر قولهم : لم يجعل الله الشمس مشمساً، ولكن جعله موجوداً، فيقول : بل جعله مشمساً أيضاً .

[ادعاء القيود على أفعاله تعالى]

وتقييد الله تعالى في أفعاله بأي قيد حتى بقيد الحكمة، واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضرورياً، لا يمكن خلافه؛ لأنه مقتضى الحكمة، وخلافه خلافها كما قيل: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، كما لا يلتئم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعلٌ مختارٌ، لا فاعلٌ موجب^(١)؛ لا يلتئم أيضاً بكثير من آيات القرآن الذي يزعم ابن رشد أنه قدوته في فلسفاته. ففي القرآن جملاً مصدرةً بـ: (لو شاء) مسندةً إلى الله مثل: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢] ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: ١٣] ﴿أَفَلَمْ يَأْتِيسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [الرعد: ٣١] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [هود: ١١٨] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٩٠] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٠] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلِ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوا وَلَكِنْ أَلَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] فهذه الآيات تنطق بأن الله تعالى لو شاء أن يفعل غير ما فعله؛ لفعل، وكان له ذلك، فلو لم يكن له ذلك؛ لما صحت هذه الآيات.

ولا يقال: إن معنى تلك الآيات: لو شاء الله؛ لفعل كذا، لكنه لم يشأه لمانع عن مشيئته، وهو تعيّن ما شاءه للفعل، وعدم إمكان خلافه؛ لكونه خلاف مقتضى الحكمة؛ لأننا نقول مصرّين على ما قلنا أولاً؛ فإذا لم يكن لله تعالى أن يشاء غير ما شاء ووقع، فلا يكون من حقه أن يقول: لو شئت؛ لفعلت كذا، وهو

(١) فالذين يصرون على تعليل أفعال الله، ويطلقون ألسنة الطعن في مذهب من يجنبون التعليل، إن لم يكونوا من أذئاب الفلاسفة مثل ابن رشد وصدر الدين الشيرازي صاحب «الأسفار» فهم غافلون عن كون مذهب التعليل ينتهي إلى الجنوح لما اختاره الفلاسفة من الإيجاب في أفعاله تعالى، ولا يتفق مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعلٌ مختارٌ بالمعنى الحقيقي للاختيار؛ الذي هو صحة الفعل والترك.

فلا بد أن يكون الله تعالى على هذا المذهب القويم غير محتاج في أفعاله إلى مرجح على خلاف الإنسان المحتاج عندي في أفعاله إلى المرجح. أما التزام المرجح في أفعاله تعالى أيضاً، واعتباره فيما دون الموجب؛ فغير مجدٍ نفعاً في تفريقه عن مذهب الإيجاب، كما حَقَّقْتَهُ في «تحت سلطان القدر» ص ١٣٧ - ١٤٠ وأنت تعرف: أن مذهب الإيجاب في أفعاله تعالى يؤدّي إلى القول بقدّم العالم، كما هو مذهب الفلاسفة.

يعني خلاف ما فعله ، وينوط الأمر بمشيئته ، فإذا قال ذلك ؛ لزم أن يكون طرفا الأمر جائزين له من غير وجود مانع يمنعه عن مشيئة أي منهما ، كما لا يخفى على من له معرفة بأساليب الكلام .

ولعل القول بمثل هذا التأويل في الآيات المذكورة مبني على رؤية الفرق بين وجود المانع عن الفعل ، وبين وجود المانع عن مشيئته ، واعتبار الثاني غير مناف لقدرة الله ، واختياره ، فالله تعالى قادر على أن يفعل خلاف ما فعله ؛ لو شاء ذلك ، ولكنه لا يشاء لمانع هو عالمه يمنعه عن مشيئته فعندئذ يكون المانع مانعاً عن مشيئته ، لا عن فعله ، ويكون المانع عن الفعل عدم مشيئته ، كما هو مقتضى آيات المشيئة المذكورة ، وهذا التفريق بين وجود المانع عن الشيء ، وبين وجود المانع عن مشيئته هو عندي مبني على قول الفلاسفة ؛ الذين لا يوافقهم المتكلمون بأن الله مختار في أفعاله على معنى : أنه «إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل» وإلى قولهم هذا يرجع تأويل الآيات المذكورة ، وإن لم يشعر به من لم يكن على مذهب الفلاسفة من المؤولين . فالله تعالى في رأي الفريقين : (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار في أفعاله مضطراً في إرادته ، كما هو مذهبنا في الإنسان حين لم يكن الإنسان مضطراً في إرادته عند المؤولين . فتكون حرية الله تعالى في اختياره أنقص من حرية الإنسان في اختياره على رأي هؤلاء الغافلين ، واختيار الإنسان المضطر في إرادته على مذهبنا يرجع إلى ما هو مذهب الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة في اختيار الله المفسر بقولهم : «إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل» .

لكن في الآيات المذكورة آيتين مفسرتين لما هو مراد الله من تلك الآيات ، وقاضيتين على تأويل المؤولين ، وهما : ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [النحل : ٩٣] ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ ﴾ [الشورى : ٨] حيث تبدئان بالمشيئة ، وتنتهيان بالمشيئة . بل من هذا القبيل أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَقْتَلْتُمْ وَلَكِنْ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [البقرة : ٢٥٣] .

وخلاصة معنى هذه الآيات الثلاث : أن الله لو شاء ؛ لفعل غير ما فعله ، ولكنه لم يشأ ذلك لكونه قد شاء ما فعله ، فمشيئة ما لم يفعله لا مانع عنها غير مشيئة ما فعله ، كما أن مشيئة ما فعله لا موجب لها غير عدم مشيئة ما لم يفعله ، فإلى مشيئته تنتهي الموجبات والموانع .

أمّا التمسك في الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ما قاله الثحاة من أن (لو) لامتناع الثاني لامتناع الأول ، فغلط فاحش وقع فيه صاحب «الفصوص» عند الدفاع

عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لماهياتهم الغير المجعولة، وقع فيه بجهالة سوغت له كونه تعود تحريف كلمات القرآن عن مواضعها، ولا أود أن يقع فيه غيره، وقد وفيت الكلام عليه في: «تحت سلطان القدر» وربما أتكلّم عليه أيضاً في بحث حدوث العالم من هذا الكتاب.

[مقالة ابن رشد في المشيئة]

وأما ما قاله ابن رشد في: «كشف مناهج الأدلة» ص ٩١: «أما قوله: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون؛ أعني: مهئين للضلال بطباعهم، ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج» فالظاهر: أنه تفسير للنص بما معناه: أن الله تعالى يخلق ما يشاء من أجناس الموجودات، فمنها ما يكون عرضة للضلال بطبعه والتركيب الذي ركب عليه، ومسوقاً إليه بما يكتفه من الأسباب المضلة، وهو جنس الإنسان؛ لأنه خلق وفيه دافع إلى الشر بإزاء ما فيه من دافع إلى الخير. ومنها ما يكون عرضة للهداية فقط، وهو جنس الملائكة الذي لا يكون في طبعه وتركيبه ما يدفعه إلى الشر، وخلاصته: أن الله يهدي فعلاً، ويضل أعداداً وتهيئة؛ أي: يخلق أجناساً مختلفة، منها ما هو معد للهداية فقط، ومنها ما هو معد للضلال أيضاً.

فعلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملةً فيمن يشاء الله إضلالهم بمعنى تهيتهم للضلال، وليس المراد إضلالهم بالفعل؛ لأنه ينافي وجود بعض منهم مهتد.

[نقد مقالة ابن رشد]

لكن يرد عليه: أن قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] أو بالأوضح: أن إسناد الإضلال إلى الله يتكرر كثيراً في القرآن وتأويله بما ذكره ابن رشد مع كونه بعيداً كل البعد، كما سنبينه، لا يتمشى أصلاً في بعض ما ورد منه كقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر: ٨] لأن إضلال الله لمن يشاء المذكور بعد من زُيِّنَ له سوء عمله لا بد أن يحمل على الإضلال الفعلي، لا على مجرد التهيئة للضلال، وكقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٤] فيلزم أن يكون الذين يضلهم، والذين يهديهم من قوم الرسول؛ أي: الإنسان،

ويلزم أن يكون الهداية والإضلال فعليين لا بمعنى التهيئة لهما ؛ لأنهما عامّة لأفراد الجنس على قول ابن رشد ، وكقوله : ﴿ فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَقُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [الأنعام : ١٢٥] وكقوله : ﴿ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَكَلَّا هَادِي لَمْ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الأعراف : ١٨٦] فلو كان إضلال الله الذي فسره ابن رشد بخلق جنس البشر مهيين للضلال بالغاً في التهيئة إلى الحد المذكور في الآيتين الأخيرتين ؛ لانسد باب الهداية على وجوه الإنسان مطلقاً . ومثلهما قوله تعالى : ﴿ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴾ [النساء : ٨٨] وقوله : ﴿ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَى وَمَنْ يُضِلِّ فَلَوْلِيكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ ﴾ [الأعراف : ١٧٨] فثبت : أن الله تعالى يضل من يشاء فعلاً ، ويهدي من يشاء فعلاً .

وزيادة على هذا فإن في تفسير ابن رشد عدم الاعتداد بالمهتدين الموجودين في نوع الإنسان ، حيث يدخل أفراد النوع جميعاً في جانب من يشاء الله إضلالهم وإن كان ذلك إضلالاً بالقوة .

وفيه أيضاً بقاء هذا القسم المهتدي من الإنسان غير معلوم السبب في اهتدائهم ، فإن كانت هدايتهم من الله ؛ يأباه إدخالهم فيمن يشاء الله إضلالهم ، ولو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال ؛ لأن كون الله هياً جنس الإنسان للضلال ، وكونه هدى بعضهم ؛ يتنافيان .

وإن كانت هدايتهم من أنفسهم ؛ لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلهم ، أي : جعلهم مهيين للضلال ، فلم يكن الله يضل من يشاء ، ويهدي من يشاء ، كما نص عليه في آيات كتابه ، بل يضل من يضل من نفسه ، ويهدي من يهتدي من نفسه ، فلماذا يقول إذن : ﴿ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدَى وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْسِدًا ﴾ [الكهف : ١٧] ويقول : ﴿ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَكَلَّا هَادِي لَمْ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الرعد : ٣٣] ﴿ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَكَلَّا هَادِي لَمْ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الشورى : ٤٦] فهل يمكن تأويل إضلال الله في هذه الآيات بمجرد تهيئتهم للضلال من غير أن يضلوا فعلاً ؛ لأن المهيين للضلال على تأويل ابن رشد عام لكل من كان في خلقة الإنسان مع أن فيهم مهتدين فعلاً متغلبين على طباعهم ، فكيف يقول الله إذن : ﴿ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَكَلَّا هَادِي لَمْ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ ؟

الحاصل : أن هناك من يضلهم الله فعلاً ، وهم الذين قال عنهم : ﴿ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَكَلَّا هَادِي لَمْ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الأعراف : ١٨٦] ، ﴿ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ ﴾ [الإسراء : ٩٧] ، ﴿ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴾ [النساء : ٨٨] وهناك من يهديهم الله فعلاً ، وهم الذين قال عنهم : ﴿ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَكَلَّا هَادِي لَمْ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [الزمر : ٣٧] وقال : ﴿ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ ﴾ [الإنسان : ٣١] وقال : ﴿ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نَوْراً يُهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾

[الشورى: ٥٢] وهذا؛ أي: الإضلال الفعلي، والهداية الفعلية، ولا سيما الإضلال الفعلي ما أنكره ابن رشد.

وفيه أيضاً: أَنَّ اللَّهَ تعالى ليس له إزاء بني آدم على تفسيره لقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ إلا أن يهيئهم للضلال، وقد سبق أن جعلهم مهيتين له في مبدأ خلقهم، ولم يبق بعد ذلك عنده ما يفعله بشأنهم، فماذا إذن ما ندعوه كل يوم وليلة في صلواتنا أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين؟!

وفيه أيضاً: أَنَّ اللَّهَ على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل ما فعله، وليس له أن يفعل خلاف ما فعله حتى إنه - أي ابن رشد - يقيم قيامة النكير على مذهب المتكلمين القائل بأن اللَّه تعالى فاعل مختار؛ بمعنى: أَنَّ الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجوز له، إلا أَنَّ إرادته مخصصة ومرجحة لأحد الطرفين الجائزين، ولا مرجح هناك من نفس الفعل أو خلافه غير إرادته. هذا مذهب المتكلمين^(١).

وأما على مذهب ابن رشد؛ فاللَّهُ تعالى فاعل مختار بمعنى: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» على أن يكون مقدّم الشرطية الأولى دائم الصدق، وواجبه، ومقدّم الشرطية الثانية ممتنع الصدق، كما هو مذهب الفلاسفة أيضاً. لكن هذا تلاعب لفظي ليس من الاختيار في شيء كما يأتي بيانه في مبحث حدوث العالم. فإذا لم يكن اللَّه مختاراً فيما فعله، وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقي الحر فكيف يصح له أن يتمدح بأنه يُضلُّ من يشاء ويهدي من يشاء فيما لا يُحصى من آيات القرآن حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهية الناس للضلال ما دام لا يمكنه أن لا يهيئهم له.

وبهذا يسقط أيضاً ما قاله ابن رشد: «وأما قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ فمعناه: لو شاء أن يخلق خلقاً مهيتين أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم، أو من قبل الأسباب المضلة من خارج، أو داخل، أو من قبل الأمرين كليهما؛ لفعل» إذ كيف يمكنه أَنَّهُ لو شاء لآتى كُلُّ نفس هداها مع أَنَّهُ فعل خلاف ذلك، فلم يؤتِ كُلُّ نفس هداها، وكلُّ ما فعله يفعله في مذهب ابن رشد لكونه ضرورياً غير جائز العدول عنه إلى خلافه، ولا ممكن أن يشاء العدول؛ لكونه فاعلاً موجباً كما في مذهب الفلاسفة، وليس ابن رشد إلا رجلاً من أذئابهم، ومن أعداء المتكلمين.

(١) ومن ذهب إلى تعليل أفعال اللَّه تخطى هذا المذهب الأساسي، وجعل لأفعاله مرجحاً من نفسها، ومن هذا قلنا: إنَّ التعليل يرجع إلى الإيجاب، وينافي الاختيار.

ثم إنه إذا كان الله خلق نوع الإنسان مهياً للضلال، ولم يضلهم فعلاً، ولا الذين يضلون منهم، لزم أن يكون الذين يضلون ضالين بطباعهم الشخصية، وقد صرح ابن رشد نفسه في الصفحة نفسها بكون خلقة الطباع مختلفة، فإذا كان الله خلق بني آدم على طباع مختلفة، وضل الضالون منهم بميولهم الطبيعية؛ عاد الأمر إلى ما هرب منه ابن رشد من أن الله ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.

كل هذا إذا كان النوع الإنساني بجملته على تأويل ابن رشد لقوله تعالى : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل : ٩٣] داخلاً في شطر الإضلال، وهو الظاهر كل الظهور من كلامه على الرغم من أنه خلاف الظاهر من الآية كل المخالفة.

أما إذا كان الإنسان داخلاً في شطري الإضلال والهداية معاً من حيث اشتماله على أفراد ضالين وعلى أفراد مهتدين، وهو الظاهر الظهور كله من الآية، فوقع ابن رشد فيما هرب، وعدم نجاح تأويله بحمل إضلال الضالين على تهيتهم للضلالة، وحمل هداية المهتدين على هدايتهم فعلاً، أو تهيتهم للاهتداء يكون أظهر؛ إذ لا فرق في المال على هذا التقدير بين تهيت من يشاء للضلال، ومن يشاء للاهتداء، أو إضلال من يشاء تهيتاً، وهداية من يشاء فعلاً، وبين ما تنطق به الآية من إضلال من يشاء، وهداية من يشاء من غير تأويل.

[دافع ابن رشد إلى التكلف]

هذا وكان دافع ابن رشد إلى تكلفاته الباردة غير الناجعة في تفسير الآيات الدالة على كون الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء : أنه يرى إضلال من يشاء من عباده فعلاً، ظلماً لا يليق بشأنه تعالى، في حين إنه لا يراه في تهيت من يشاء للضلال، وكون النتيجة أن يضل من يضل منهم بأنفسهم وينجو من ينجو. ثم عاد، فأورد على تأويله سؤالاً، وجواباً، فقال :

«فإن قيل : فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات [وهو صنف إنسان مثلاً] يكونون بطباعهم مهئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟ قيل : إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك، وذلك : أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس - وهم الأقل - شراراً بطباعهم، وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة؛ وإن كانت للأكثر مرشدة، فلم يكن بدٌ بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين : إما أن

لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشرُّ في الأقل، والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشرِّ الأقل، وإمّا أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشرِّ الأقل، ومعلومٌ بنفسه أنَّ وجود الخير الأكثر مع الشرِّ الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان الشرِّ الأقل، وهذا السرُّ من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حتّى قال الله تعالى حكايةً عنهم حين أخبرهم أنّه جاعلٌ في الأرض خليفةً: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠].

وأنا أقول بعد التنبية على أنَّ ما ادَّعاه من أقلّيّة الشرِّ، وأكثرية الخير معاكسٌ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣] وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الصافات: ٧١] وقوله عن إبليس: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ [يس: ٦٢] وقوله حكاية عنه: ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ثُمَّ لَا يَمَسُّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٦] وقوله: ﴿وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿ذَلِكَ الَّذِينَ أَلْفَقُوا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠]، ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَائِي رَبِّهِمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: ٨]، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [النمل: ٧٣] ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِأَكْثَرِهِمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٦١] وقد كرّر كتاب الله في سورة الشعراء بعد ذكر أنباء الأمم المختلفة الذين بعث الله إليهم ساداتنا: محمداً، وموسى، وإبراهيم، ونوحاً، وهوداً، وصالحاً، ولوطاً، وشعيباً عليهم الصلاة والسلام، قوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٨] وقال عن نوح: ﴿وَمَا أَمْنٌ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: ٤٠] وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣] وقال: ﴿وَلَقَدْ صَرَفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٩] وقال: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤] وقال: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩] وقال: ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٠] وقال: ﴿وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ فَيُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦] وقال: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٣٨] وقال: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَأَيُّبَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [غافر: ٥٩] وقال: ﴿فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧] وقال: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَفُورٌ﴾ [الحج: ٦٦] وقال: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [الأعراف: ١٠١] إلى قوله: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِّنْ

عَهْدٌ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَسِيقِينَ ﴿ [الأعراف : ١٠٢] وقال : ﴿ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ ﴾ [المائدة : ١٠٠] وقال : ﴿ وَإِنْ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة : ٤٩] وقال : ﴿ وَإِنْ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ﴾ [ص : ٢٤] .

أقول - بعد هذا الذي يكفي ويزيد في تنبيه القارئ على أن ابن رشد يقول ما يقوله بخلاف مذهب المتكلمين علماء أهل السنة غافلاً عن آيات كتاب الله ، وفي إبطال ما ادّعاه للتغطية على ما في الآيات الدالة على أن الله يفضل من يشاء ، ويهدي من يشاء من الصراحة التي لا تقبل التأويل ، والتغطية - : إن تأويله ينتهي إلى الاعتراف بأن بعض الشر يترتب على فعل الله ، وهو ضلال بعض الناس الذين خلقهم كلهم مهيتين للضلال ، وإن كان هذا الشر قليلاً في ادّعائه لقلّة الضالّين ، وقد عرفت من الآيات التي قرأناها عليك : أنهم ليسوا في قلّة ، ولنفرض أنهم قليلون ؛ لكنهم هم الذين قال الله عنهم : ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ لا أكثر ولا أقل ؛ أعني : أن الضالّين ليسوا بعض ما شاء الله أن يضلّهم ؛ إذ لا فرق في المعنى بين أن يكون الناس كلهم مهيتين من قبل الله للضلال ، فيضلّ بعض منهم بسبب تلك التهيئة ، وبين أن يكون الله أضلّ هذا البعض بعينه .

وعندئذ نقول : فإن لم يكن في تهيئة الكل للضلال المؤدية إلى ضلال البعض فعلاً ظلم ؛ فليس في إضلاله فعلاً أيضاً ، وإن كان في إضلاله كان في تهيئته للضلال أيضاً المؤدية إلى ضلال البعض .

نعم في تهيئة الكل للضلال ، وضلال بعض ، وعدم ضلال بعض إظهاراً لكمال البعض الثاني ، فلو كنت مكان ابن رشد - ولم أرض أن يكون الله يفضل من يشاء ، ويهدي من يشاء على خلاف صراحة الآيات ، بل يهيب كل الناس للضلال من غير إضلال فعليّ يفضل من يفضل بنفسه ، ويهتدي من يهتدي بنفسه على الرغم من تهيئته للضلال في ضمن تهيئة الكل - ما احتجت إلى ادّعاء الأقلية للضالّين ، والأكثرية للناجين ، وتفاديت على الأقل من معارضة الآيات الدالة على عكس ذلك ، وتصورت ما ادّعاه من اختيار الخير الكلّي مع الشر الجزئي في الاعتناء بشأن الناجين مع أقلّيتهم بالنسبة إلى الضالّين ، فكأن الله تعالى لم يبال بهم على كثرتهم ، فخلق نوع البشر مهياً للضلال إظهاراً لشرف الأقلين المهتدين المتغلبين على طباعهم ، وامتنيازهم حتّى على الملائكة المهتدين بفضل تهيئتهم في أصل خلقتهم للاهتداء .

لكني لا أرضى أن أكون مكان ابن رشد فأقول باهتداء أحد من نفسه سواء

كان إنساناً، أو ملكاً؛ لولا أن هداه الله بل أرى أفضل ميزة للبعض المهتدي من الإنسان كونه موضع هداية الله، واصطفائه لها من بين بني نوعه المعرضين للضلال.

[مسألة الجبر أصل الخلاف مع ابن رشد]

وأصل الخلاف بيني وبين ابن رشد يعود إلى الخلاف في مسألة الجبر والقدر؛ التي درستها بعون الله وتوفيقه في كتابي: «تحت سلطان القدر» وإلى الخلاف في أن الإنسان يحتاج إلى معونة الله، وتوفيقه، ولا يهتدي بدونهما، وفي أن الفضل بيد الله، يؤتيه من يشاء، وأنه لا يسأل عما يفعل.

ولابن رشد تأويل غريب في هذه الكلمة القرآنية أيضاً، لا أطيل الكلام بنقله ونقده، وهو أبعد من تأويل المرحوم الشيخ بخيت؛ الذي انتقدته في كتابي المذكور، وإن كان المظنون: أن فكرة التأويل لهذه الكلمة المحكمة أي إحكام حصلت في الشيخ بعد اطلاعه على تأويل ابن رشد، ولمشايع مصر ولوع بالغرائب.

نعود إلى ما كنا فيه: أمّا تعيب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثاً واتفاقاً إذا لم تعلل بالأغراض، والعلل الغائية؛ فوهم محض منشؤه كون العائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم؛ أي: على الإنسان، الذي لا يعمل إلا بالمرجح والعلّة الغائية، فإذا لم يعمل بذلك يكون فعله عبثاً، واتفاقاً. وكان حسبهم في التنبه لخطئهم في هذا القياس: أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير، في حين أن أصحاب الروية من البشر العاملين بالمرجح والعلّة الغائية، يعملون بهما من حيث إنهم في حاجة إلى التفكير في عواقب أفعالهم، فنفي التعليل من أفعاله تعالى معناه: أنه لا يبني أفعاله عليهما؛ لأنّ هذا شأن المفكرين في العواقب، وعملهم القلبي؛ الذي يجب تنزيهه تعالى عنه، ولا ينافيه: أن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها لكنّها لا يعبر عنه بالعلل الغائية لأنّ العلة الغائية ما يبني الفاعل فعله عليه في ذهنه، ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل، ومن هذا قلنا: الحكمة تتبع أفعاله، ولم نقل: أفعاله تتبع الحكمة، ولعلّ القارئ استغرب هذا الترتيب في التبعيّة قبل أن نوضح مغزى كلامنا بهذه الصّورة.

على أنه لا شيء في تبعيّة الحكمة لأفعاله تعالى ممّا يوجب الاستغراب؛ لأنّ كمال المخلوق ليس في نفسه، بل في توافقه مع اختيار الله تعالى، كما قاله العالم

الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» إلى اللغة التركية في تعليقاته عليه ، ونعم ما قاله !
وخلاصة ما قلنا هنا : أنَّ أفعال الله تعالى تصدر منه من غير تفكير في عواقبها ، كما نفكر نحن معاشر البشر ، وعدم التفكير هذا مقتضى كماله تعالى في حين : أنَّ كمالنا في التفكير ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ .

فإن اعترض معترضٌ بأنَّ الله تعالى يعلم عواقب أفعاله من غير تفكير ، فهذا العلم يكون قد علل أفعاله ، قلنا : ليس العلم بالعواقب والغايات تعليلاً منه تعالى لأفعاله بها ، إنما التعليل بناء أفعاله عليها في علمه قبل فعلها . وهذا هو التفكير في العواقب بعينه الذي لا يستطيع القائل بالتعليل إنكار تعاليه تعالى عنه ، ونحن ننفي التعليل بالغايات ، لا الغايات ، ولا العلم بها . فخذ هذا الفرق الدقيق منَّا كما أخذناه من توفيق الله . نعم إذا نُظر في الأمر بأعيننا نحن البشر يكون كأنَّ الله تعالى فعل تلك الأفعال لتلك الغايات ؛ بمعنى : أنَّه لو كنَّا فعلنا تلك الأفعال كانت غاياتها التي تتبعها عللاً غائيةً لها ، ومن هنا صحَّ اتِّخاذها دليل العلة الغائية لوجود الله مع أنَّه ليس هناك عليَّة بالنسبة إلى فعل الله ، بل غايات فقط تتبع أفعاله ، وتدلُّ على علم فاعلها بالمناسبة بين تلك الأفعال وتلك الغايات ، وعلمه بها كافٍ في صحَّة اتِّخاذها أدلة العلل الغائية من غير أن تكون هناك عليَّة في نفس الأمر ؛ لأنَّ ما قالوا عنه دليل العلة الغائية ، إنما يكون دليلاً على وجود الله من حيث دلالته على أنَّ فاعل تلك الأفعال فعلها عالماً بغاياتها لا من حيث إنَّ تلك الغايات علل دافعة للفاعل إلى تلك الأفعال .

فقد عرفت : أنَّ للمتكلِّمين المجتنبين عن تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية مرمى سامياً لم تصل إليه أنظار خصومهم .

[الاعتذار عن استعمال مصطلح «العلَّة الغائية» لإثبات وجوده تعالى]

أمَّا نحن الذين عينا في هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله ، فإنما جرينا على تعبير فلاسفة الغرب الموحدين ؛ لأنَّ جلَّ ما يهمننا في تأليف هذا الكتاب إثبات وجود الله في أسلوبٍ سهل تناوله للعصريين ، فلا نلام إذا تسامحنا ببعض التعبيرات في سبيل مهمتنا . فهذه الأمور التي نشاهدها في الكائنات ممَّا يدلُّ على وجود مدبرها الأعظم هي التي نعبر عنها فيما بيننا بالأغراض والعلل الغائية وإن كان الله أجلاً وأعلى من أن يفعل لغرض أو علة غائية .

هذا ولا نجتزئ في تأييد مذهب الأشاعرة النَّافين لتعليل أفعال الله بهذا القدر، فنقول: إنَّ العمل بالمرجَّح الذي يراه أعداء الأشاعرة - مثل ابن رشد الأندلسي، والصدر الشيرازي، وابن تيمية الحراني، وابن قيم الجوزية، والذين وقعوا تحت تأثير كلماتهم، وازداد عددهم في الأزمنة الأخيرة - لازماً في أفعال الله، كأفعال الإنسان، ويرون إخلاءها عنه بمثابة جعلها عبثاً واتفاقاً، عبارة عن اختيار الأولى للعمل على الأقل، فعلى هذا إن كان خلافه جائزاً من الله مرجوحاً؛ فالمحذور الذي يتصورونه على تقدير نفي التعليل باقٍ أيضاً؛ لأنَّ فعله بخلاف الأولى يكون عبثاً غَيْرَ مُسْتَنَدٍ إلى الغرض والعلَّة الغائية بل دون العبث، ويكون معنى قوله تعالى مثلاً: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَكُمۡ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]: لو شاء الله؛ لفعل خلاف الأولى وتجاوز حتَّى حدَّ العبث.

وإن كان الله مجبوراً على العمل بالأولى؛ فالمسألة تؤول إلى الإيجاب، وينهار مبدأ كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى الحقيقي للاختيار؛ الذي هو صحَّة الفعل والتَّرك منه، والاختيار بمعنى: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» الذي ابتدعه الفلاسفة ليس من الاختيار في شيء كما يأتي تحقيقه في مبحث حدوث العالم. فهل يرضى العلماء المعترضون على الأشاعرة في نفيهم التعليل إن لم يكونوا من أذئاب الفلاسفة - كابن رشد، والصدر الشيرازي - أن يؤول رأيهم إلى القول بأنَّ الله تعالى ليس بفاعلٍ مختارٍ في أفعاله؟

[مقالة الأشاعرة في خلق الله تعالى وإمداده الخلائق]

وهنا شيء آخر، وهو: إنَّ قول الأشاعرة في نفي التعليل عن أفعاله تعالى له صلةٌ قويَّةٌ بقولهم: إنَّ كلَّ شيءٍ في العالم مستندٌ إلى الله تعالى من غير واسطة، وهذا القول منهم رضي الله عنهم أصلٌ مهمٌّ، بل كنزٌ عظيمٌ من كنوز الحقائق العالية... لله درهم ما أبعد أنظارهم الواصلة إليه غير منخدعة بالظواهر، وهو شاهد صدق على أنَّهم محدثون!

فعلى هذا الأصل لا علَّة في الكائنات ولا معلول، ولا سبب ولا مسبب، ولا تأثير شيء في شيء، وإنما كلُّ كائن معلولٌ علَّةً واحدةً هي: إرادة الله؛ وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسباً وانسجاماً يخيِّل أن إليه عليَّة بعضها لبعض، وتولَّد بعضها من بعض وسببيَّة بعضها لبعض، فليست النَّار تحرق، ولا الثلج يبرد، ولا السَّيف يقطع، ولا الضَّرْب يوجع، ولا العين ترى، ولا الأذن تسمع، ولا الماء يروي، ولا الغذاء يُشبع، ولا المطر يُنبِت، وإنَّما كلُّ هذه الأفعال

والآثار يخلقها الله تعالى كما خلق مصادرها التي تضاف إليها عادةً ، ولهذا فليس بمستحيل ولا عسير على الله أن يبرد الأشياء بالنار ، ويحرقها بالثلج ، حتى إنه لما أحرق بالنار لا يحرق بها في الحقيقة ، وإنما يحرق بإرادته .

[المناسبة بين الفعل والأثر]

ونحن لا ننكر المناسبة المشهودة بين النار والإحراق ، ولا بين الشمس ، والإشراق ، وإنما نقول : إنها مناسباتٌ وضعيَّةٌ لا تدلُّ على أكثر من عادة واضعها في خلق بعض الأشياء عقب خلق بعض . فبيده متى شاء أن يقطع تلك المناسبات ، أو يغيِّرها ؛ لأنها ليست مناسباتٍ ناشئةً من ذوات الأشياء غير قابلةٍ للانفكاك .

وفي هذا الأصل - أعني : إسناد جميع الممكنات إلى الله من غير توسُّطٍ بعضها في حصول بعض - إذعانٌ لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات ، فليس الله خالق النار مفوضاً إليها فعل الإحراق ، وليس الله مرسل الرِّيح ، وهي محرَّكةُ الغصن والورق ، بل الإحراق ، وتحريك الغصن والأوراق أيضاً من الله من غير واسطةٍ ، وإنما سنته أن يقترن إحراقه بحالة مماسة النار ، وتحريكه الغصن والأوراق بحالة إهبابه الرِّيح .

[خطأ القول بالقوة المودعة]

وكما أنَّ في هذا الأصل جمع التأثير في الكائنات كبيرها ، وصغيرها ، وحصره في الله ففيه أيضاً تعميم هيمنته عليها ، والله تعالى يخلق الإنسان ، ويخلق مصنوعاته وصنعه ، فهو مثلاً يخلق الطَّائرة القاذفة للقنابل ، وقنابلها ، وطيران الإنسان عليها ، وقذفه القنابل منها ، وإصابتها الهدف ، ثم يخلق انفجار تلك القنابل ، والخسارات الحاصلة منه .

فلو كان الإحراق من النار والانفجار من القنبلة ؛ أي : من طبيعتهما غير القابلة للانفكاك ، وتحريك الورق من الرِّيح ؛ لما قدر الله أن يمنعها من أفعالها متى شاء ، أو لو كانت هذه الأفعال مفوَّضةً إليها من الله ؛ كان الإحراق الحاصل من مماسة النار ، والخسارة الحاصلة من الانفجار جزافاً لا محدداً بالقدر الذي أراده الله ؛ إذ لا تعلم النار مقدار ما يلزم إحراقه ، ولا القنبلة مقدار ما توقعه من الخسارات ، فتحرق أو تحطَّم أكثر ممَّا كان المطلوب إحراقه أو تحطيمه ، أو أقلَّ منه .

وعلى هذا الأصل أيضاً لا يكون حصول الأمر الذي يعتبره أصحاب مذهب التعليل علّةً غائيّةً للفعل بطريق الترتّب عليه، كأن يكون الله تعالى أراد أن يفعل فعلاً، ففعل، وتولّد منه حصول أمر ثانٍ من غير أن يحتاج هذا الأمر إلى إرادة منه؛ لكونه مرتبطاً بما فعله أوّلاً ارتباطاً المعلول بعلة، بل يكون حصول الأمر الثاني أيضاً محتاجاً إلى إرادة الله؛ إذ لا رابطة بين الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء، ويكون بعضها مولداً لبعضها غير جريان سنّة الله على خلق بعضها عقب بعض، حتّى إنّ الله تعالى هو خالق الأغراض التي لا نجتنب تعليل أفعال الإنسان بها، كما أنّه خالق أفعاله.

فإذا حرّك أحدنا يده لتحريك المفتاح؛ فلا تكون حركة المفتاح مترتبةً من نفسها على حركة اليد، وإنما يكون كلّ من الحركتين بتقدير الله وخلقها، وهذا مثال مشهور في إيضاح الخلاف بين علماء أهل السنّة النافين للتوليد، والمعتزلة القائلين به.

فهذا النفي من علمائنا مبنيّ على استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة، وعدم الاعتراف بوجود العلّة والمعلوليّة بين الأشياء في ذاتها.

ومنه يُعلم: أنه لا يصحّ تعليل أفعال النّاس أيضاً في الحقيقة بالأغراض، كما لا يصحّ تعليل أفعاله تعالى بها، وإنّما يقع تعليل أفعالهم على حسب ما يُخيّل إليهم في أذهانهم من أنّ هذا الشّيء علّةٌ لذلك الشّيء، ووسيلةٌ إليه، حتّى إنّهم بما تعودوا من هذا التعليل في أفعالهم المبنيّ على التّخييل يتصوّرون أفعال الله أيضاً معلّلة، لكنّنا نحن ننفي التعليل في أفعال الله حيث لا يتصوّر له التّخييل المتصوّر لنا.

[خلاصة القول في مزاعم تعليل أفعاله تعالى]

وصفوة القول هنا: أنّه لا علّة، ولا معلوليّة بين الأشياء، ولا توليد حتّى نعلل أفعال الله بالعلل والأغراض. فإن قيل: إن لم تكن علّةً طبيعيّةً بين الأشياء؛ فلا مانع من القول بالعلّة المجعولة؛ بمعنى: أن الله تعالى جعل هذا علّةً لذلك؛ قلنا: ليس هذا الجعل غير خلق الثّاني عقب خلق الأوّل خلقاً مطّرداً، ولا يكون المجعول الأوّل علّةً للمجعول الثّاني إلا بالنسبة إلى ما يظهر لنا، لا بالنسبة إلى الجاعل الخالق لكلّ منهما، غير ملزم بالترتيب الواقع. وما قاله الفاضل الكليني في حواشيه على شرح الجلال الدّواني للعقائد العضدية عن علماء الحنفية: أنّهم لا يأبون تعليل أفعال الله، ولا يرون مانعاً من أن يكون علمه تعالى بترتب المصالح

على أفعال كذا علّة لفعل تلك الأفعال ، يرد عليه - زيادة على ما أوردته سابقاً من أنّ العلم تابع للمعلوم ، وهو المصلحة ، فتكون هي العلّة المؤثرة في الحقيقة ، كما أنّ المصلحة في فعل الإنسان تؤثر بواسطة علمه بها - هل الأحناف القائلون بترتب المصالح على أفعال كذا من غير ترتيب من الله قائلون بالتّوليد كالمعتزلة؟

نعم ، الأشاعرة إنّما ينفون العلّة بين الأشياء قائلين بأنّ العلّة الوحيدة في الكائنات هي إرادة الله لا شيء من التأثير لأيّ شيء غيرها في شيء ، ولا ينفون اللزوم العقلي بين بعض الأشياء من غير أن يكون الملزوم علّة للزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتي القياس المنطقي المستجمع لشرائط الإنتاج عند الإمام الرازي ، وهو من الأشاعرة ، وكلزوم وجود المحل لوجود العرض ، ووجود الجزء لوجود الكل ، مع كون اللازم والملزوم في هذه الأمثلة معلولي علّة واحدة ، والله تعالى خالق كليهما^(١) ، ولا يلزم من هذا أن يكون الله محتاجاً في خلق العلم بالنتيجة في الإنسان إلى خلق العلم فيه بالمقدّمين لكونه قادراً على خلق العلم بها ابتداءً بطريق الإلهام . أما توقّف العلم بها لغير الملهمين على العلم بهما ؛ فذلك يتضمّن حاجة الإنسان المخلوق لا حاجة الإله الخالق .



[مناقشة كتاب «العلم الشامخ»]

وممّا هو جديرٌ بالذكر أنّي كتبت هذا المبحث - مبحث تعليل أفعال الله - في هذا الكتاب ، وكتبت كتابي «تحت سلطان القدر» قبل أكثر من عشر سنين ، كل ذلك من غير مراجعة : «العلم الشامخ في إثبات الحق على الآباء والمشايخ» للشيخ صالح بن المهدي المقبلي اليمني المتوفى سنة ١١٠٨ هـ الذي ينعتة مترجموه بالمجتهد المطلق في الأصول ، والفروع ، والذي ينعى في كتابه بشدّة لاذعة على جميع المذاهب الإسلامية من الأشاعرة ، والماتريدية ، والشيعة ، والمعتزلة ، والحنفية ، والمالكية ، والشافعية ، والحنابلة ، لا سيّما الأشاعرة الثّافين لتعليل أفعال الله بالأغراض ، والقائلين بكون الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ، وكون الله خالق أفعال الإنسان ، وهو يعضد مذهب المعتزلة في كلّ هذه المسائل . لم يكن «العلم الشامخ» من الكتب المتداولة من قديم في بلادنا ، وكنت رأيته

(١) أي : المتلازمين ، لا اللزوم ، وعلى رأي الفيلسوف «ديكارت» الذي هو غاية في تعظيم الله ، كما سبق ذكره ، فالله خالق المتلازمين واللزوم جميعاً .

أَوَّلَ مَرَّةٍ لما جئت مصر في هجرتي الأولى قبل خمس وثلاثين سنة، وقد طُبِعَ فيها حديثاً، ثُمَّ نَسِيتُهُ، حَتَّى كَتَبْتُ ما كَتَبْتُهُ فِي كِتَابِي هَذَا، وَقَبْلَهُ فِي: «تَحْتَ سُلْطَانِ الْقَدْرِ» وَذَاكَ رَتِي مَشْغُولَةً عَنْ كِتَابِ الْعَالَمِ الْيَمَنِيِّ.

بَيَدَ أَنَّهُ خَطَرٌ بِيَالِي وَأَنَا فِي فِتْرَةِ انْتِهَاءِ كِتَابِي هَذَا، وَإِرْجَاءِ طَبْعِهِ إِلَى مَا بَعْدَ اجْتِيَازِ أَزْمَةِ الْغَلَاءِ الَّذِي أَتَتْ بِهِ الْحَرْبُ، وَاشْتَدَّ بَعْدَهَا خَطَرُ؛ بِيَالِي مَرَاجَعَتِهِ فَقَرَأْتُهُ عَلَى ضَخَامَةِ حَجْمِهِ فِي بَضْعَةِ أَيَّامٍ، فَإِذَا هُوَ يَشْنُ غَارَاتٍ نَارِيَّةٍ عَلَى مَذْهَبِ الْأَشَاعِرَةِ فِي الْمُبَاحَثِ الْمَذْكُورَةِ - الَّذِي التَزَمْتُهُ أَنَا فِي الْكِتَابَيْنِ - . وَمَعَ هَذَا، فَلَمْ يُوَثِّرْ إِرْعَادُ الْمُؤَلَّفِ وَإِبْرَاقُهُ فِيمَا تَقَرَّرَ عِنْدِي بِشَأْنِ تِلْكَ الْمَسَائِلِ، غَيْرَ أَنَّ أَقُولُ وَأَوْجِزُ فِي الْقَوْلِ بِقَدْرِ الْإِمْكَانِ عِلَاقَةً إِلَى مَا قُلْتُهُ إِلَى هُنَا:

[الرَدُّ عَلَى الْعِلْمِ الشَّامِخِ فِي زَعْمِ عَلَيْهِ أَعْمَالُ اللَّهِ تَعَالَى]

اتَّهَمَ الْمُؤَلَّفُ مَذْهَبَ نَفْيِ التَّعْلِيلِ بِاعْتِبَارِهِ نَفْيَ الْحِكْمَةِ عَنْ أَعْمَالِهِ تَعَالَى، وَإِنْكَارَ اسْمِ «الْحَكِيمِ» مِنْ أَسْمَائِهِ الْحُسْنَى مَدْفُوعٌ بِأَنَّا نَحْنُ نَفَاةُ التَّعْلِيلِ لَا نَخْلِي أَعْمَالُ اللَّهِ تَعَالَى عَنِ الْحِكْمَةِ، وَإِنَّمَا نَنْفِي تَبَعِيَّةَ أَعْمَالِهِ لَهَا، فَهُوَ الْحَكِيمُ الَّذِي تَسْتَبَعُ أَعْمَالُهُ الْحِكْمَةَ؛ لِأَنَّهُ مَالِكُ أَرْزَمَةِ كُلِّ حِكْمَةٍ، وَكُلِّ كِمَالٍ، وَإِنْ كَانَ هَذَا التَّرْتِيبُ فِي التَّبَعِيَّةِ يُرَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَعْمَالِنَا نَحْنُ الْمَسَاكِينُ مَعْكَوسًا. بَلْ إِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مِثْلًا: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ . . . ﴿الْآيَةُ [السَّجْدَةُ: ١٣]﴾، وَهِيَ مِنَ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ الْوَارِدَةِ فِي الْقُرْآنِ مُصَدَّرَةً بِ«لَوْ»، ثُمَّ آثَرَ هِدَايَةَ الْبَعْضِ عَلَى هِدَايَةِ الْجَمِيعِ؛ كَانَتِ الْحِكْمَةُ الَّتِي تَوْجَدُ دَائِمًا مُتَبَوِّعَةً لِإِثَارِ اللَّهِ تَعَالَى بِالنَّظَرِ إِلَى مَذْهَبِ التَّعْلِيلِ فِي هِدَايَةِ الْبَعْضِ، وَكَانَ إِذَنْ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى ذَاكَ: ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾؛ لَخَرَجْنَا عَنِ الْحِكْمَةِ، وَفَعَلْنَا خِلَافَهَا. فَاتَّصَلَتْ تَهْمَةٌ لَزُومَ أَنْ لَا يَكُونَ اللَّهُ حَكِيمًا بِمَذْهَبِهِمْ، لَا بِمَذْهَبِنَا.

وَلَا يَنْجِي الْمُؤَلَّفُ مِنْ هَذِهِ الْوَرُطَةِ مَا ادَّعَاهُ مِنْ أَنَّ فِي حِكْمَتِهِ تَعَالَى مَا يَسَعُ مُخَالَفَةَ مَا فَعَلَهُ إِلَى غَيْرِهِ، أَوْ إِلَى مُحَضِّ التَّرْكِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ السَّعَةَ خَاصَّةٌ بِمَذْهَبِنَا نَحْنُ نَفَاةُ التَّعْلِيلِ الْجَاعِلِينَ الْحِكْمَةَ تَتَبِعَ فِعْلَ اللَّهِ تَعَالَى مُطْلَقًا، أَوْ بِالْأَصَحِّ تَتَبِعَ اخْتِيَارَهُ لِيَعْمَ التَّرْكِ الْمُحَضِّ أَيْضًا. فَإِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَوْ شِئْتُ لَفَعَلْتُ كَذَا فَاعِلًا غَيْرَهُ؛ كَانَ مَعْنَاهُ عَلَى مَذْهَبِنَا: لَوْ شِئْتُ لَفَعَلْتُ غَيْرَ مَا فَعَلْتُهُ، وَكَانَتِ الْحِكْمَةُ عِنْدِي فِيهِ؛ لِأَنَّ الْحِكْمَةَ تَابِعَةٌ لِمَا اخْتَارَهُ، وَدَائِرَةٌ مَعَهُ.

أَمَّا الْحِكْمَةُ الْمُتَبَوِّعَةُ لِاخْتِيَارِ اللَّهِ عِنْدَ أَصْحَابِ التَّعْلِيلِ، فَلَا يَتَصَوَّرُ وُجُودَهَا

إلا في جانب واحدٍ بعينه ، ولا يكون لله تعالى أن يجاوز ذلك الجانب إلى غيره قائلاً : لو شئتُ لفعلت كذا ، وإلا فاتته الحكمة .

فإن فرضوا حكمةً متسعةً موجودةً في الجانبين ؛ فلا بد أن تكون الحكمة الموجودة في أحدهما حكمةً راجحةً ، والتي في الجانب الآخر حكمةً مرجوحةً ، ويلزم أن يكون جانب الحكمة الرّاجحة هو الذي اختاره الله للفعل ، بل يلزم أن يكون الله فاعلاً موجباً بالنسبة إلى هذا الجانب ، لا فاعلاً مختاراً ، وليس له بعد هذا أن يقول : لو شئتُ لفعلت غير ما فعلته ؛ لأنّ كلّ ما لم يفعله ، فالحكمة الموجودة فيه حكمةً مرجوحةً لا يجوز لفعل الله تعالى أن يتبعها ، وإلا كان ذلك منه ترجيحاً للمرجوح وهو محالٌ على الله . وكذا الحال في الاستحالة ، أو أشد إذا ادّعوا تساوي جميع الجوانب في الحكمة المتسعة ؛ لأنّه يكون ترجيح واحد منها حينئذٍ ليفعله ترجيحاً بلا مرجح ، كان أصحاب مذهب التعليل يعيرونه على نفاته . ومعنى هذا استحالة الفعل على الله عندهم .

أمّا عندنا ؛ فلا حاجة لله إلى مرجح غير إرادته ، وإذا أتى بالفعل محالاً ، على مذهبهم ، لكونه ترجيحاً من غير مرجح ، ثم قال : لو شئتُ لفعلت غير ما فعلته . كان كقوله : لو شئتُ لأتيت بترجيح آخر من غير مرجح ، واستبدلت محالاً بمحال .

[مسألة التحسين والتقبيح في العلم الشامخ]

وممّا يهجم فيه المؤلّف على الأشاعرة الذين نفتدي بهم قولهم : « لا يقبح شيء من الله » مع اتفاق الجميع على أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح .

وأصل الخلاف فيما نخالف المعتزلة وهذا المؤلّف «اليماني» : أنّه ليس للفعل في ذاته صفةٌ عندنا باعتبارها يحسن الفعل أو يقبح ، فكلُّ ما يفعل الله ، أو يأمر به حسنٌ ؛ لكونه فعله ، أو أمر به ، لا أنّه يفعل الشيء ، أو يأمر به ؛ لكونه حسناً ، وينهى عنه لكونه قبيحاً ، والله تعالى هو جاعل الحسن حسناً ، والقبيح قبيحاً لا أنّ الحسن متّصفٌ بالحسن من نفسه ، والقبيح بالقبح من نفسه ، وقد سمعت ما قاله الفيلسوف الكبير «ديكارت» .

أمّا تبجّح المؤلّف نصير المعتزلة معترضاً على الأشاعرة ، وقائلاً : «هل يكون حسناً من الله لو فرضنا : أنّه صدّق النبيّ الكاذب ، وكذّب النبيّ الصادق؟! فالجواب : نعم إنّ صدّق الله الكاذب ، أو كذّب الصادق ؛ كان ذلك حسناً منه ، لكنّ المؤلّف لا يعرف : أنّ القضيّة الشرطيّة تصدق من غير توقّف على وقوع

شرطها. ولعدم معرفته لذلك تتعاضم عليه هذه القضية الشرطية تعاضم وقوع الشرط، ويتوهم: أن مدّعيها كمدّعيه، وهو مع عدم معرفة ذلك لا يعرف مقدار عظمة الله، وعظمة فعله، فيصعب عليه أن يفهم كيف يكون القبيح حسناً بمجرد فعل الله إياه؟ ومنشأ الغلط تثبيت الحسن والقبيح قبل تثبيت الله، ولهذا نرى ابن قيم الجوزية ينكر الخلود في النار، ويراه قبيحاً؛ لكونه من أولئك المثبتين كهذا المؤلف «اليمني»، وهذا المؤلف «اليمني» يعترف بالخلود رغم أنه، ويقول: إن قول الله بذلك أظهر ما خفي على عقولنا من حسنه، وليس هذا الاعتذار إلا تقهقراً من قولهم بكون الحاكم بالحسن والقبح هو العقل، ويلزمهم هذا التقهقر في كل ما ورد الشرع به وعجز العقل عن إدراك حكمته، ولا يتقهقر القائلون بكون الحاكم هو الله أبداً، ولا يلجؤون في أي مسألة إلى القول بأن العقل أظهر ما خفي على الشارع من حسن هذا الشيء أو قبح ذاك كما يلجأ خصومهم إلى القول بأن الشارع أظهر ما خفي على عقولنا، وقول النبي ﷺ: «إن الله لو عذب أهل سمواته وأرضه؛ لعذبهم؛ وهو غير ظالم. ولو رحمهم؛ لكانت رحمته خيراً من أعمالهم» (*) خير حاسم لمسألة التحسين والتّقيح؛ هل هما عقليّان، أم شرعيّان، وخير منه للغافلين على عظمة الله، وعظمة فعله المستتبع للمحاسن والحكم. والمؤلف ذكر الحديث الذي نقلناه بتمامه في: «تحت سلطان القدر» ولم يتنبّه لمغزاه.

مؤلف «العلم الشامخ»

يوافق المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده، فهو يختار قول المعتزلة بأن العباد هم أنفسهم الخالقون لأفعالهم، وإلا؛ فلا يكونون مسؤولين عنها، وما يفعلونه من الكفر، والفسوق، والعصيان، فكله يقع منهم عنده على خلاف إرادة الله؛ التي لا تختلف عن أمره، كما اختلفت عنه عند أهل السنة، فيجري في ملك الله ما يشاؤه وما لا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف «اليمني» ويهدر قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١٣٧] كما أن القول بعدم كون الله خالق أفعال عباده خلاف ما نصّ عليه الله بقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

(*) المعني: رواه الإمام أحمد عن أبي بن كعب رضي الله عنه موقوفاً ج ٣٥/٤٦٥ برقم ٢١٥٨٩، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي، ثم رواه أحمد عن زيد بن ثابت رضي الله عنه مرفوعاً في ج ٣٥/٤٨٦، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي.

والمسألة - أي : مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر - التي جعلتها موضوع كتاب برأسه - لن يخرج الرجل عن عقدة حلها ، ولو ألف ألف كتاب في حجم «العلم الشامخ» ولن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره في القرآن من أنه ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ، فقد ينهار كثير من الأعلام الشامخة ، ولا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة ، بل مذهب الماتريدية أيضاً في هذه المسألة ، وكذا قوله تعالى : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان : ٣٠] [التكوير : ٢٩] في سورتين من كتاب الله جبلان شامخان لن يقدرُوا اجتيازهما .

أما تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل : ٩٣] بأن الإنسان يضل باختياره ، ويهتدي باختياره ، لكن اختياره في الحالين مستند إلى مشيئة الله الذي خلق الإنسان قادراً على أن يفعل بمشيئته واختياره ، ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة المخيرة ؛ لما أمكنه أن يضل باختياره ، ولا أن يهتدي باختياره .

وقد مشى المتكلفون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان : ٣٠] على هذا المنوال الذي اختاره العالم «اليماني» في تأويل قوله تعالى : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل : ٩٣] فالجواب عليه : أنَّ مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان حراً في اختياره الضلالة أو الهدى عامة لجميع الناس على السوية ، فلا يكون حق الكلام على تقدير إرادة ذلك المعنى العام أن يقال : إِنَّ ﴿اللَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر : ٨] الدال على تخصيص من يشاء منهم بالضلال ، ومن يشاء منهم بالهدى . ولم يكن الله تعالى بمجرد مشيئته لأن يكون الإنسان ذا مشيئة شائياً منه أن يشاء الضلالة بعينها ، ولا أن يشاء الهدى بعينه ، وخصيصاً لم يكن شائياً منه الضلالة حتى يصح له بمجرد تلك المشيئة قوله بأنه يضل من يشاء ويهتدي من يشاء ، وإلا كان هذا مخالفاً لقاعدة المعتزلة أصحاب هذا التأويل القائلة بأن الله تعالى لا يريد الشر . وقد بيئنا في : «تحت سلطان القدر» عدم جريان مثل هذا التأويل في قوله تعالى أيضاً : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان : ٣٠] بما لا مزيد عليه .

[الجواب على من اعتقد

كون الهداية والضلال من الله جبراً لعباده]

وأما اعتراض المعترضين على مبدأ كون الهداية والضلال من الله تعالى ،

وكون النَّاس ماشين في إرادتهم على وفق ما أراد الله أن يريدوا؛ بأنَّ هذا المبدأ المتضمن للجبر ينتهي إلى إبطال الشَّرائع، ويجعل تكليف الإنسان بأحكامها تكليفاً بما لا يطاق، فقد أجبته عنه في: «تحت سلطان القدر» في أواخر الكلام على مذهب إمام الحرمين ص ٢١٤ - ٢١٧، وخلاصة جوابي ترجع إلى أنَّ كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعمّ المفسَّر بقولنا: «إن شاء؛ فعل، وإن لم يشأ؛ لم يفعل»^(١) والذي ذهب الحكماء والمقتفون بآثارهم إلى أنَّ الله تعالى مختارٌ في أفعاله بهذا المعنى، ونحن وإن كنَّا مستقلِّين هذا القدر من الاختيار في حقِّ الله تعالى فلا نستقلُّه في حقِّ الإنسان، وكيف نستقلُّ الاختيار الذي رضي به طائفة من العقلاء اختياراً لله تعالى، وهو يكفي في صحَّة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعيَّة، وإخراجه عن التَّكليف بما لا يطاق.

هذا وقد سهل على العالم «اليماني» تقرير مسؤولية الإنسان عن أفعاله باعتباره مستقلاً فيها، وما هو بمستقلٍّ، واعتبار مسألة الجبر والقدر مسألةً في غاية البساطة والسهولة، مع أنَّ التَّدقيقات العقليَّة والثَّقليَّة تشهد بغموضها إلى حدِّ أنَّه يجعل العقل يحكم بأنَّ أبعد المذاهب فيها عن الحقِّ أبسطها وأسهلها. وإنِّي اتَّخذت قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَسْتُ لَكُمْ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣] مذهباً لي في كتابي: «تحت سلطان القدر»، وآخر ما أفعل هنا للرَّاغبين في تفصيل هذا الموضوع إحالتهم على ذلك الكتاب.

[مسألة التكليف بما لا يطاق]

وممَّا استسهله المؤلِّف من معضلات المسائل: أنَّه يقول في أبي لهب المأمور بالإيمان مع جميع المكلفين، والمعروف بكون هذا الأمر تكليفاً بما لا يطاق في حقِّه، بعد نزول السُّورة الخاصَّة بشأنه لعدم إمكان أن يكون الله كاذباً في الإخبار بأنَّه تبت يدا أبي لهب: «إنَّ معناه: تبت يدا أبي لهب، إن لم يؤمن. فلا إشكال».

[مناقشة المسألة]

وأنا أقول: يشبه هذا التَّأويل ما في تفسير أبي السُّعود من أنَّ عدم إيمانه في

(١) وهو غير الاختيار بالمعنى الأخصَّ المفسَّر بقولنا: «إن شاء؛ فعل، وإن شاء؛ لم يفعل» كما هو معروف في علم الكلام، وسيجيء ممَّا تحقيقه في مكان آخر من هذا الكتاب.

الماضي لا يستلزم عدم إيمانه في المستقبل . وفيه أنَّ تباب يديه إن لم يؤمن معلوم من غير نزول سورة مستقلة بشأنه تُقرأ إلى قيام الساعة ضدَّ أبي لهب حتَّى ولو فرض أنَّه آمن بعد حين من نزولها ، كما ترك باب هذا الفرض مفتوحاً في تفسير أبي السعود وتفسير المؤلف «اليمني» ، لكن المتبادر كلَّ التبادر من تخصيص حاله بالاعتناء إلى حدِّ إنزال سورة فيه أبدية الحكم ، كونُ عدم إيمانه ، وتباب يديه المترتب عليه ، ودخوله ناراً ذات لهبٍ أمراً مقضياً ، وكون نزول السُّورة إخباراً عن الغيب ، تؤيد ذلك قراءة ابن مسعود : «وقد تب»(*) ، ويفهم منه : أن الجملة الأولى في محلِّ الدعاء .

وفي تفسير الفخر الرازي : «قال ابن عباس : «كان رسول الله ﷺ يكتُم أمره في أوَّل المبعث ، ويصلِّي في شعاب مكة ثلاث سنين إلى أن نزل قوله تعالى : ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء : ٢١٤] فصعد الصفا ، ونادى «يا آل غالب» ، فخرجت إليه غالب من المسجد ، فقال أبو لهب : هذه غالب قد أتتك فما عندك؟ ثم نادى : «يا آل لؤي!» فرجع من لم يكن من لؤي ، فقال أبو لهب : هذه لؤي قد أتتك فما عندك؟ ثم قال : «يا آل مرة!» فرجع من لم يكن من مرة ، فقال أبو لهب : هذه مرة قد أتتك فما عندك؟ ثم قال : «يا آل كلاب!» فقال أبو لهب : هذه كلاب قد أتتك ، فما عندك؟ ثم قال : «يا آل قصي!» فقال أبو لهب : هذه قصي قد أتتك فما عندك؟ فقال : «إنَّ الله أمرني أن أنذر عشيرتي الأقربين ، وأنتم الأقربون ، اعلموا أنَّي لا أملك لكم من الدنيا حظاً ولا من الآخرة؛ إلا أن تقولوا: لا إله إلا الله ، فأشهد بها لكم عند ربكم» فقال أبو لهب عند ذلك : تبا لك ألهذا دعوتنا! فنزلت السورة» .

[قول المؤلف في مسألة التكليف بما لا يطاق]

والأولى عندي في الجواب عن مشكلة التَّكليف بما لا يطاق : أنَّ تكليف من حقَّت عليه كلمة العذاب مثل أبي لهب بالإيمان لا يكون على حقيقته ، وإنَّما يقصد به الإهانة ، والتَّعجيز ، فكونه تكليفاً بما لا يطاق في حقِّه أمر مطلوب غير محتاج إلى التأويل .

مات أبو لهب متأثراً من واقعة بدر لمَّا وصل إليه نبؤها ، وكان لم يحضرها ، وبعث مكانه العاص بن هشام ، فما عاش بعده إلا سبع ليالٍ حتَّى رماه الله

(*) المعني انظر معاني القرآن للفراء ، تفسير سورة المسد .

بالعدسة، فقتلته، ولقد تركه ابنه ليلتين أو ثلاثاً ما يدفنه حتى أنتن في بيته، وكانت قریش تتقي العدسة وعدواها، كما يتقي الناس الطاعون، ثم دفنوه وتركوه.

[مسألة التكليف الشرعي]

وممّا استسهل المؤلف جوابه عن اعتراض الأخ الكافر في حكاية الإخوة الثلاثة الذين آمن أحدهم، فكسب آخرته، وكفر الآخر، فخرها، ومات الثالث صغيراً، فإذا قال هذا الأخ: لو عشت؛ لأحرزت مرتبة أخي السعيد، فلماذا أمتني يا رب صغيراً؟! وقيل في الجواب: علمت أنك لو عشت؛ لسلكت مسلك أخيك الخاسر، فصنتك بتعجيل موتك، فإذا يقول الأخ الكافر: هلاً أمتني أيضاً صغيراً، ووقيتني أن أعيش، فأشقى بالكفر؟! وهذه الحكاية أوردها الشيخ أبو الحسن الأشعري شيخ الأشاعرة على أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح للعباد على الله، فأفحمه.

فيجيب هذا المؤلف بأنّ التّكليف بالأحكام الشرعيّة تفضّل من الله. فكأنّه ليس عنده من حقّ الأخ الكافر المتفضّل عليه بالتّكليف أن يقول - إذا جاز النقاش مع الله على أصول المعتزلة -: أمسكت عن هذا التّفوّض في حقّ أخي الصغير صيانةً له عن أن لا يقوم بشكره، فيقع في العذاب، فهلاً أمسكت عنه في حقّي أيضاً. فلا كان ذلك التّفوّض الذي أدّى إلى هلاكي، أما كنت تعلم ماذا يكون مصيري إذا عشت، كما علمت مصير أخي الذي مات صغيراً، لو عاش؟

ولننته هنا عن نقل نماذج من: «العلم الشامخ» التي أغار بها مؤلفه على الأشاعرة دفاعاً عن المعتزلة.



[كتاب «إيثار الحق على الخلق»]

وبعد أن قرأت «العلم الشامخ» في هذه المرّة، وكتبت ما كتبت هنا بشأنه ساقّت إليّ المصادفة كتاب: «إيثار الحق على الخلق» لأبي عبد الله محمد بن المرتضى اليميني المعروف بابن الوزير من مجتهد القرن الثامن الهجري على تعريف طابعي كتابه. وهو من طراز «العلم الشامخ» ومن مراجعه، ويفهم من الكتابين، ومن إشادة طابعيهما: أنّ اليمن لا يعوزه العلماء الرّاكنون إلى مذهب المعتزلة باسم المجتهدين، ولا أدري أيّ من التّشيع والاعتزال سبق الآخر في

دخول اليمن ، وإن كنت أدري الصلة بين المذهبين من قديم . وقد كتبت في : «تحت سلطان القدر» فصلاً بعنوان : «علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة» .

ومع هذا فإنني عند تحرير كتابي ذاك كنت رأيتني في غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة ، وإنما بذلت جلَّ جهدي في مقارنة مذهب الأشاعرة في مسألة أفعال العباد الذي ناصرته وارتأيت به بأقل فرق في بعض النواحي ، مع المذاهب المعتمدة عند أهل السنة المتوسطة بين الأشعرية والاعتزال ، كمذهب الماتريدية .

[تأثر بعض معاصري]

المؤلف بالمعتزلة في مسألة «الجبر»]

وكنْتُ أَظُنُّ أَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ لَا تَقُومُ لَهُمْ قَائِمَةٌ بَعْدَ أَنْ أَفْنَى مُشَايخَهُمُ الدَّهْرُ ، وَقَضَى عَلَى مَذْهَبِهِمْ عُلَمَاءُ أَهْلِ السُّنَّةِ ، فَإِذَا بِمَجْتَهِدِي الْيَمَنِ يَسْعُونَ لِبَعْثِ ذَلِكَ الْمَذْهَبِ مِنْ قَبْرِهِ ، وَإِذَا بِي أَطْلَعُ بِهَذَا عَلَى النَّاحِيَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنْ مَنْشَأِ الْعَقْلِيَّةِ لِأَنَاسٍ مِنْ رِجَالِ عِلْمِ الدِّينِ يَرِيدُونَ أَنْ يَكُونُوا عَصْرِيِّينَ مُعْتَبَرِينَ عَقِيدَةَ الْقَدَرِ الْكَامِلَةِ - الَّتِي فِي مَذْهَبِ الْجَبْرِ الْمَتَوَسِّطِ - سَبَباً لِتَثْبِيطِ هَمَمِ الْعَامِلِينَ ، وَبَثِّ رُوحِ الْكَسَلِ ، وَالتَّقَاعَدِ عَنِ الْعَمَلِ الصَّالِحِ - بَعْدَ النَّاحِيَةِ الْعَصْرِيَّةِ ، كَمَا حَصَلَتْ هَذِهِ الْعَقْلِيَّةُ حَتَّى فِي الشَّيْخِ بَخِيْتِ رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَحَتَّى فِي صَدِيقِنَا الشَّيْخِ زَاهِدِ أَبْقَاهُ اللَّهُ ^(١) ! .

(١) المعني : هذا الهامش جعله المؤلف ملحقاً في آخر الكتاب لكننا ارتأينا تقديمه إلى هذا الموضع رجاء اتصال الموضوع اعلم : أَنَّ مسألة الجبر والقدر الَّتِي اشْتَغَلْتُ بِتَدْقِيقِهَا فِي هَذَا الْكِتَابِ ، وَقَبْلَهُ فِي كِتَابِ مُفْرَدٍ لَهَا ، أَسَمَيْتُهُ : «تحت سلطان القدر» أَوْعَتْ عُلَمَاءَ زَمَانِنَا ، وَفِيهِمْ مَنْ أَجْلُ مَنْزِلَتِهِمْ فِي الْعِلْمِ ، وَالفهم ، وَأَصَالَةِ الرَّأْيِ ، وَمَنْ لَا أَقِيمَ لَهُمْ وَزناً مَهْماً كَانَ مَرْكَزُهُمْ عِنْدَ النَّاسِ . . . أَوْعَتْهُمْ فِي حَيْصِ بَيْصٍ ، وَذَلِكَ بِسَبَبِ دَعَايَةِ الْأَجَانِبِ عَنِ الْإِسْلَامِ ضِدَّ عَقِيدَةِ الْإِسْلَامِ الْقَدِيمَةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ ، أَوْ عَلَى الْأَفْلِ ضِدَّ عَقِيدَةِ أَهْلِ السُّنَّةِ فِيهَا ، وَأَعْنِي بِهَا : عَقِيدَةُ الْإِيمَانِ بِالْقَدَرِ بِمَعْنَاهَا الْحَقِيقِيُّ الْمُنْتَهِي إِلَى الْجَبْرِ ، تِلْكَ الدَّعَايَةُ الْمَدْعِيَّةُ كَوْنُهَا سَبَبُ تَأْخُرِ الْمُسْلِمِينَ . . . وَأَظُنُّ : أَنَّ الشَّيْخَ مُحَمَّدَ عَبْدَهُ كَانَ أَشَدَّ النَّاسِ تَأْثُراً بِهَذِهِ الدَّعَايَةِ ، وَإِسْرَاعاً إِلَى السَّعْيِ لِتَغْيِيرِ عَقِيدَةِ الْإِيمَانِ بِالْقَدَرِ ، حَتَّى أَتْنِي عَلَيْهِ بِأَنَّهُ فِيلَسُوفُ الْحَرِّيَّةِ ، كَمَا ذَكَرَهُ صَدِيقُنَا الدُّكْتُورُ عَثْمَانُ أَمِينٌ ، وَسَبَبُ التَّلْقِيبِ قَوْلُهُ بِحَرِّيَّةِ الْإِنْسَانِ فِي إِرَادَتِهِ . وَكَانَ هَذَا الثَّنَاءُ فِي مَحَلِّهِ لَوْ كَانَتْ لِلْإِنْسَانِ حَرِّيَّةُ الْإِرَادَةِ بِمَجْرَدِ قَوْلِ الشَّيْخِ مُحَمَّدَ عَبْدَهُ : إِنَّهُ حُرٌّ ، لَكِنِ الشَّيْخُ الْمُشْنَى عَلَيْهِ لَيْسَ لَهُ تَحْرِيرُ الْإِنْسَانِ إِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ حُرّاً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، وَغَايَةِ مَا فَعَلَهُ : أَنَّهُ غَيَّرَ عَقِيدَةَ الْإِيمَانِ بِالْقَدَرِ فِي الَّذِينَ أَخَذُوهُ قُدْوَةً فِي الدِّينِ وَجَعَلَهُمْ يَتَوَهَّمُونَ فِي الْإِنْسَانِ مَشِئَةً غَيْرَ تَابِعَةٍ لِمَشِئَةِ اللَّهِ ، مَعَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ : ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان : ٣٠] .

[سبب رواج أفكار مجتهدِي اليمن لدى علماء الأزهر]

فكان سبب رواج أفكار المجتهدِيْن اليمانيِّين عند من راجت من علماء الأزهر، وغيرهم:

= ونحن نقابل دعايات الغربيين ضدَّ عقيدة الإيمان بالقدر الإسلاميَّة، بل المِلِّيَّة مطلقاً المنتهية إلى الجبر بكون مذهب أكثر الفلاسفة الغربيين الجبر، وقد ذكرناهم بأسمائهم في «تحت سلطان القدر» ص ٢٣٨ نقلاً عن كتاب الكاتب الكبير التركي أحمد نعيم بك، وذكرنا من قبل نقلاً عن المحاضرة المنتشرة في مجلَّة القضاء الشرعي المصريَّة للأستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة: «أنَّ الإنسان في مذهب علماء هذا العلم مسيرٌ لا مخيرٌ».

أمَّا السَّبب الدَّافع إلى ولوع الناس بالانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر؛ الَّذي ابتدأ في عهد المعتزلة، وتجدَّد في الأزمنة الأخيرة بتأثير الدَّعاية الغربيَّة؛ فمُنقسمٌ إلى قسمين: دافع دينيٌّ يعمُّ المولعين قديماً، وحديثاً، وهي إشكال مسؤوليَّة الإنسان عن أفعاله في الدُّنيا والآخرة إذا كان مجبوراً في تلك الأفعال. وهو دافعٌ قويٌّ مبنيٌّ على إشكالٍ قويٍّ، نعرف بهما، وثبت في عقيدة الإيمان بالقدر على الرَّغم منهما، ولا ننحرف مع المنحرفين، وفيه سرٌّ غموض المسألة إلى حدٍّ أنَّها تستعصي أبدياً على الَّذين يحاولون حلَّ مشكلتها، وربما يخيل إليهم: أنَّهم حلَّوها، وما هم بحالِّين، بل حالمين منحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وظانِّين انحرافهم حلاً.

ودافع اجتماعيٌّ خاصٌّ بأصحاب العقليَّات الجديدة المتأثِّرين بدعاية الغربيِّين ضدَّ عقائد الإسلام، وهو ظنُّهم بأنَّ عقيدة الإيمان بالقدر المنتهي إلى الجبر تثبِّط الهمم، وتسوق الإنسان إلى النُعْطَل، والتَّكاسل، ولكنَّ هذا الدَّافع إلى الانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر جديرٌ بأن يكون دافعاً عند العامَّة، وأصحاب العقول البسيطة، لكونه مبنياً على الغلط في التَّصوُّر، كما سيجيء توضيحه، وإن لم يسلم كثيرٌ من علماء زماننا - وفيهم من يجلُّ النَّاس، ومَنْ أجله - عن هذا الغلط الفاحش.

ولكون الدَّافع مبنياً على الغلط لم يشتغل به قدماء المنحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر، وأعني بهم: المعتزلة، ومن العجب: أنَّ القدماء لم يغلطوا في اختيار الدَّافع، ولم ينكروا أنَّهم منحرفون عن عقيدة الإيمان بالقدر، والمعاصرون لمَّا غلطوا في اختيار الدَّافع؛ غلطوا في ظنُّهم بأنَّهم غير منحرفين.

ثمَّ اعلم أيُّها القارئ الطَّالِب لإدراك الحقائق، الصَّادق الرَّغبة في إدراكها، غير المتكبِّر عن قبول ما لم يتبَّه له من تلقاء نفسه: أنَّ مسألة أفعال العباد عند تصويرها بما يتجلَّى فيه الإيمان بالقدر الَّذي اعتنى بشأنه الإسلام، لا مغالاة إذا قيل: ليس في مسائل العلوم أعوص منها، وإنِّي لم أفعل في زهاء ثلاثمائة صفحةٍ من كتابي: «تحت سلطان القدر» - وهي كلُّ الكتاب - إلا شرح هذا العوص، حتَّى قال لي أحد علماء الأزهر في مجلسٍ جمعتهني وإياه المصادفة: «هدمت، ولم تبين» وغيري ظنَّ: أنَّه بنى، فعلَّل نفسه؛ وقد رأيته يهدم فيما بنى حقيقة الإيمان بالقدر، ويهدره، فهدمت ذلك البناء الَّذي يتضمَّن الهدم، ويستند إلى شفا جرفٍ هارٍ.

كنت حين كنت في تركيا ماتريدياً في مسألة أفعال العباد كسائر علماء بلادنا، وكنت أعرف =

أولاً: كون تلك الأفكار متفككة مع الأفكار العصرية المبنية على تقليد الغرب في تنفيذ العقيدة الإسلامية ، واتهامها بالجبر .

= فضيلة صديقي الشيخ زاهد أيضاً ماتريدياً مثلهم . ثم تقرّر في نظري رجحان مذهب الأشاعرة في هذه المسألة - غير ناحية الترجيح بلا مرجح - على عكس التيار العصري المتوجّه نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة؛ حتّى شرعت في تأليف «تحت سلطان القدر» وأنا في تراكيبا الغربية اليونانية، ثم انتقلت إلى مصر، وانتهيت فيها من تأليفه، وكنت كلّما اجتمعت مع فضيلة الصديق، ودار الكلام حول المسألة التي ارتأيت فيها الرأي الأخير؛ وجدته يخالفني، وكان لا يرغب في إطالة المباحثة، حتّى قال لي مرّة: لا تعب نفسك لترجعني عن رأيي، فهو محالّ.

وقد ظننت في إبّان الأمر: أنّه يدافع عن المذهب الماتريديّ، ثم رأيت معجباً بمذهب إمام الحرمين الذي انتقدته في: «تحت سلطان القدر» عائباً عليه اضطرابه، وكونه يخالف المعتزلة في الظاهر، ويوافقهم في المعنى. ولم يبق فضيلته مصراً على مذهب إمام الحرمين، فكنت أقول: لعلّه أثر فيه ما كتبه في نقده.

والآن أجده قدرياً صريحاً، وقد سمعته يقول: إنّ مذهب المعتزلة القدريّة الذي انقرض رجاله ما زال يعيش في هذه المسألة تحت اسم الماتريديّة، وفي بعض البلاد باسم الشيعة الإمامية. فكنت أفهم منه: أنّه يفضل ما في الاعتزال من التفويض الخالص على اضطراب الماتريديين، وأشباههم من الباحثين عن أمر بين أمرين، فهو معتزليّ؛ أي: قدريّ قائل باستقلال العباد في أفعالهم الاختيارية في حين أنّي أشعريّ قائل بالجبر المتوسط؛ أي: الجبر في أفعالهم بواسطة الجبر في إراداتهم. فكأنّا لمّا خرجنا من تركيا الماتريديّة ذهبنا أنا مشرقاً، وذهب فضيلته مغرباً، وكان لإصراري على الانهماك في تدقيق هذه المسألة كتابة ومذاكرة - ذلك الذي يستغربه فضيلته ويأباه - مدخل في تغريبه. ومن فروق ما بيني وبينه: أنّي كتبت في جديدي ولم يكتب هو، بل انحصر اختلافه معي في مجالسنا، ومع هذا فلم يكن الأمر سرّاً بيننا غير جائز الإفشاء، ولا ذكرُ اسمه عند نقد رأيه منافياً لاحترامي له، وإعجابي بسعة علمه^(١)، وقوّة جهاده ضدّ المبتدعة؛ الذين يتزعّمهم ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، ومحاربته للأزهر الجديد الزائف عن الأزهر القديم، أزهَر الأستاذ الأكبر المراغي، ودفاعه القيم عن مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة وصاحبيه ضدّ المعتدين عليهم من متعصبي الشافعية مثل إمام الحرمين والفخر الرازي^(٢).

(١) وأنا الذي اخترت فضيلته في عهد مشبختي وكبلاً للدّرس، ذلك المنصب الذي لا يكون مثيله في مصر منصب وكيل مشيخة الأزهر، بل منصب المشيخة الأزهرية نفسها. ولا أقول ما ذكرته من أنّي اخترته لوكالة الدرس امتناناً عليه، بل مباهاة به المعاصرين من مشايخ الإسلام.

(٢) أمّا كتابه: «تأنيب الخطيب» ثمّ «النكت الطريفة» الجديران بأن تباهي بهما معاهد الفاتح بدار الخلافة السابقة معاهد الأزهر بمصر الأخيرة، حيث كان مؤلّف هذين الكتابين الجليلين خريج معاهد الآستانة، ثمّ مدرس طبقات الفقهاء والمحدثين بها، إلى أن ألغى مصطفى كمال تلك المعاهد، وهاجر المؤلف إلى مصر.

وثانياً: كونُ مكلفية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسؤوليته عن أعماله عند الله مفهومة في مذهب المعتزلة بكل وضوح.

= وقد يتعجب علماء بلادي من أنني أصبحت جبرياً، واعتزل الشيخ زاهد... ومع هذا فأني لا أظن أولئك العلماء الذين اتخذ مصطفى كمال بلادهم مسرحاً للانقلاب اللاديني، فصبوا عليه؛ يرون أنفسهم في موقف يعيرونني بجبرية الأشاعرة، وفضيلة صديقي الشيخ باعتزال الماتريديين أو اعتزال إمام الحرمين.

ويختلف رأي فضيلة الشيخ زاهد أيضاً عن رأيي في تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض؛ لأنه يميل فيه أيضاً إلى قول المعتزلة، أو قول ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذين يطيلان السنة الطعن والتشنيع إلى الأشاعرة نفاة التعليل، واللذين يتعقبهما فضيلته في الأكثر، وقد يقع الإنسان تحت تأثير كلمات من يكافحه؛ لكثرة اتصّاله بها، ولم أحمل مذهبه في التعليل على مذهب الماتريديّة القائلين بتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح؛ إذ لا فرق بين الحكم والأغراض ما دامت الأفعال ثبني عليهما، وتعلل بهما، فالحكمة الدافعة إلى فعل كذا غرض للفاعل قطعاً من ذلك الفعل، وإنما الفرق بينهما لفظي فقط، وقد سبق تحقيق هذا المبحث بجميع نواحيه.

*

كتبت ما ذكرته إلى هنا قبل الاطلاع على كتاب «اللمعة» للشيخ إبراهيم الحلبي المذاري المتوفى في ١١٩٠ هـ المعروف بأستاذ راغب باشا، ثم اطلعت عليه، وهو مطبوع في ١٣٥٨ هـ، أي بعد طبع كتابي «تحت سلطان القدر» بست سنين، مع تعليقات عليه لفضيلة صديقي الشيخ زاهد؛ الذي كنت أظن أنه لم يكتب في المسألة التي كتبت فيها وأطلت، فإذا بفضيلته يعرض بمذهبي فيها في كلمات قصيرة لادعة من غير تصريح باسمي واسم كتابي. ولا شك أن مذهبي لا سيما مذهبي في مسألة دينية أهم عندي من نفسي، والتعرض به أشد عليّ من التعريض بي، وفضيلته في ثقته بنفسه من إصابة الحق في تلك الكلمات القصيرة اللادعة كأنه لم يقرأ كتابي، أو لم يكن هو عنده شيئاً مذكوراً، أو كأن احترامه لي يمنعه من نقد الكتاب مفصلاً مع الرد على الأدلة التي دعمت بها كل ما ارتأيت فيه، لكن احترامامي لفضيلة الصديق، وإعجابي بعلمه، =

= وعلى عواتق ناشري تاريخ بغداد بمصر ومساعدتهم من أذئاب العلماء إثم افتضاح سلف المسلمين من علماء الحديث، مثل الخطيب، ومن روى عنهم بأكاذيب يحمر منها محيا الإسلام النَّاصع. الحاصل: أنني أعترف، وأعد هذا الاعتراف من أوجب ما وجب عليّ في تقدير الفضائل والكمالات لأهلها؛ بأن صديقي الشيخ زاهد أبناؤه لله للإسلام وعلمائه غواص منقطع النظير في البحرين المحيطين اللذين هما علم الحديث والفقه، واللذين امتاز بهما الإسلام على جميع الأديان، وعلمائوه على علمائها في ضبط وتحقيق الحقائق الدينية، فأصبحا - أي: العلمان - وعلمائهما أكبر معجزات محمد ﷺ، وأدومها بعد معجزة القرآن، وأشمل منها نظراً إلى أن إعجاز القرآن يخص فهمه بالعرب، وفهم معجزة علمي الفقه والحديث يعم كل ذي عقل وإنصاف. ثم أقول: إن هذا الشيخ العلامة أخطأ في مسألة القدر، وما كان له أن لا يخطئ، كما لا تعدم الحسناء ذائماً، وإنني صديقه لا أهدي من أحب إلى الحق، ولكن الله يهدي من يشاء.

وإني - بحمد الله وتوفيقه - قضيت حقَّ الردِّ على الأوَّل من هذين السَّبَّبين في

= وكمالهِ في العلم - ولا أقول ما أقوله من قبيل ما هو العادة بمصر عند الكتَّاب من جعل المدح المبالغ فيه مقدِّمةً للتَّقد - أكبر من أن يتأثر بمصارحته ومناقشته فيما اختلفنا من مسائل العلوم التي هي وديعةُ الله عند العلماء ؛ لبيئتها للناس ولا يكتُمونها .

غير أنني لا أخفي مرارة خيبةٍ شعرت بها من ضياع أنفاسي التي أطلقتها في كتابي^(١) لدى فضيلة الشَّيخ زاهد ، فإذا لم يُقدِّر مثله تلك الأنفاس المطلقة ، وأرخى سدولاً من الإهمال على صفحات ذلك الكتاب الطويلة العريضة ، فمن يقدرها؟!

وقد تبَيَّن من قوله الذي ذكرته من قبل : « لا تتعب نفسك . . . » أنه لا يصغي إلى قولي بهذا الصَّدِّد ضدَّ رأيه تعمُّداً لقتل المسألة صبراً ، لا بحثاً . فوجب عليَّ أن أحتكم إلى القراء الذين يستمعون القول ، فيتَّبِعون أحسنه ، كما احتكمت إليهم عند مناقشة الذين اتَّفَق رأيهم في هذه المسألة مع رأي فضيلته كالشَّيخ البخيت ، والشَّيخ محمد عبده ، والشَّيخ المراغي ، والعالم الكبير التُّركي مُترجم : « مطالب ومذاهب » الذي منزلته عاليةٌ عندي كمنزلة فضيلته ، والعالمين اليمانيين ابن الوزير ، وصاحب « العلم الشَّامخ » ، والذين فيهم وفي كثرتهم في زماننا أسوءُ لفضيلته المصَّر على خطئه .

وبعد أن قلت ما قلت في كتابي : « تحت سلطان القدر » وهو كثيرٌ جدًّا يملأ عين من ألقى السمع وهو شهيد أقول في هذا الكتاب ، وأنبئه أولاً إلى أن رأي مؤلِّف « اللمعة » وفضيلة المعلق عليها =

(١) ولخصت كلمات الكتاب الطويلة قائلاً في ص ٤٧ : « قبل الشروع في تفصيل المذاهب ، وتمحيصها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد في مسألة أفعال العباد ، فمذهبي الذي أريد إثباته في هذا الكتاب : أن العباد يفعلون بإرادتهم ، واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ، ولا يحدون عنه . فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم ، فهم مختارون ، وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ؛ فهم مجبورون ، أو كأنهم مجبورون .

وإني لا أقول كما قال بعض أئمة الدين ، واختاره المحققون : « لا جبر ، ولا تفويض ، ولكن أمرٌ بين أمرين » بل أقول : جبرٌ وتفويضٌ معاً ! جبرٌ يفترق عن الجبر بعدم مصادمته لإرادة المجبور ، وتفويضٌ يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض ! فالإنسان يفعل ما يشاء ، ولا يشاء إلا ما أراد الله أن يشاءه ، فهو يفعل ما يشاء الله ، ويشاء هو نفسه معاً ، فهناك تفويضٌ لأنه يفعل ما يشاء ، وهناك جبرٌ ، أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما شاء الله ، وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتسيير مع التَّخيير من خواصِّ قدرة الله تعالى .

لا يقدر عليه جبارٌ غيره تعالى ، فإن عُدَّ الإنسان بموقفه هذا مجبوراً في أفعاله ؛ فهو مجبور ؛ لكنَّه مجبورٌ غير معذورٍ فيما فعله .

« ومذهبي هذا بكلا ركنيه الجامع بين المجبوريَّة وعدم المعذوريَّة للإنسان ؛ يشتمل عليه قوله تعالى : ﴿ ولو شاء الله لَجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ﴾ [النحل : ٩٣] فيه تبيانٌ للمسألة المعني بتحقيقها في هذا الكتاب ، ومن أجل ذلك حلَّيْتُ بها صدره ، فتلك الآية خلاصة مذهبي الذي أطمئنُّ إليه بين المذاهب ؛ وأيُّ مذهبٍ يفوته الاهتمام بمجموع الرُّكنين ، ويقصر نظره على أحدهما ، فيخل بالآخر ، فإني راده على أصحابه وأنصاره ، ومن الله التوفيق .

مواضع عدّة من «تحت سلطان القدر» وكان الذي قلته مختصراً في آخر مرة

= يتفقان على الميل إلى مذهب إمام الحرمين، واختياره من بين المذاهب التي أحصاها المؤلف، وأبلغها ستة عشر مذهباً، وذلك المذهب الذي اجتهد المؤلف، والمعلق في ردّ مذهب الأشعري في «الإبانة» إليه، وتوحيده مع مذهب الماتريديين، والذي عقدت أنا لنقده في: «تحت سلطان القدر» فصلاً خاصاً، ومزّفته فيه كلّ ممزّق، كما مزّقت تفسير المرحوم الشيخ بخيت لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] لإرهاقه على ما اختاره من المذهب الذي اختاره أيضاً صاحب اللمعة، وفضيلة المعلق عليها؛ أي: مذهب إمام الحرمين المذكور آنفاً اتّفاقه، أو توفيقه مع مذهب الماتريديين، ومذهب الأشعري في الإبانة.

ويمتاز فضيلة المعلق من بين أولئك المتفقين بقوله عن مسألة أفعال العباد: «إنّ البشر لا يخلو من سفسطة في أجلى البديهيّات حتّى يكسوه كسوة أعوص العويصات» وهو - إن لم يكن تابعاً فيه لمؤلف «العلم الشامخ» ذلك العالم اليميني الذي سبق الكلام منّا على مجازفاته - متطرف جداً في ذلك القول المقابل لقولي السابق عن تلك المسألة: إنّها أعوص العويصات، على طرفي نقيض، ذلك القول الذي يجزّ فضيلته عند تحرير المسألة إلى ما تورّط فيه من أخطاء عظيمة جمّة سيطلع عليها القارئ.

ولم يفكر فضيلته كيف تكون من أجل البديهيّات مسألة اختلف العلماء فيها على ستّة عشر مذهباً فيما يعلمه صاحب «اللمعة» الذي نال كتابه إعجاب فضيلة الصديق، وانحاز اختياره إلى اختياره في ترجيح مذهب إمام الحرمين؟

وكيف تكون من أجلى البديهيّات مسألة اضطربت في تحليلها كلمة إمام الحرمين صاحب المذهب المختار عند فضيلته، وعند مؤلف «اللمعة» وعند الشيخ محمد عبده؛ حتّى إنّ شطرها الأوّل يؤول إلى مذهب المعتزلة، وشطرها الثاني إلى مذهب الجبر، في حين أنّ صاحب الكلمة متبريء عنهما معاً، وذلك يظهر من مراجعة الفصل الخامس لدرس مذهبه في: «تحت سلطان القدر».

وكيف تكون من أجلى البديهيّات مسألة أخطأ المرحوم الشيخ بخيت والشيخ محمد عبده في تعيين موضوعها حقّ التعيين، فظنّ الأوّل: أنّ مذهب الجبر يؤدّي إلى الكسل والتعطل عن العمل، مع أنّ النزاع بين المذاهب لم يكن في أفعال الإنسان التي لم يفعلها تكاسلاً، بل في أفعاله الواقعة فعلاً: هل هي واقعة منه استقلالاً، أو بتدخل من الله^(١*) وظنّ الثاني في: «رسالة التوحيد» عند انتقاده لمذهب المعتزلة، واختياره لمذهب إمام الحرمين - مع أنّه لا فرق بين المذهبين في المعنى كما حقّقناه -: أنّ كون الإنسان قد تحول دون ما يريد أن يقوم به من =

(١*) ومع أنّ الفعل وترك الفعل متساويان في مذهب التدخّل، فكما يكون إقدام العبد على الفعل بتدخل من الله يكون إحجامه عن الفعل أيضاً بتدخله. فلماذا إذن يكون تأثير هذا المذهب في متمذهبيه على صورة الإحجام عن الفعل، ولا يكون على صورة الإقدام عليه؟ وإذا كانت إرادة الفعل منّا تابعة لإرادة الله، كما هو مذهبنّا، وكانت إرادة الله تعلّق بوقوع ذلك الفعل حتماً؛ فهل يتصور عند ذلك الإحجام عن الفعل بدل الإقدام عليه؟

= الأفعال موانع لم يكن يتوقعها يناهض مذهب المعتزلة، مع أن أفعال الإنسان التي حال دون وقوعها مانعٌ خارجةٌ عن موضوع المسألة الذي هو أفعاله الواقعة فعلاً. والمعتزلة لا يدعون استطاعة الإنسان أن يفعل كل ما يحاول فعله، وإنما يدعون استقلاله في فعل ما يفعله. وكيف تكون من أبسط المسائل وأسهلها حلاً مسألة اضطرت المرحوم الشيخ بخيت الذي هو شريك فضيلة الصديق في المذهب إلى إرهاب قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] على تأويل لا يحتمله، فيقلبه إلى عكس معناه، كما اضطرت الصديق إلى تأويل قول العلماء: «إن الإنسان مختارٌ في أفعاله، ومضطربٌ في اختياره» إلى تحريف الكلم عن مواضعه، والمقصود من كل ذلك مقاومة الموانع المنصوصة التي تحف مذهب فضيلتهما في هذه المسألة من كل جانب.

وكيف تكون من أجلى البديهيّات مسألة يمتحن بها الصّحابي الجليل عمران بن حصين عقل رجل من دهاة التّابعين - أعني به: أبا الأسود الدؤلي - كما في حديث مسلم عنه: أنه قال: قال لي عمران بن حصين: أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه، شيءٌ قضى عليهم ومضى فيهم من قدرٍ قد سبق، أو ما يستعجلون ما أتاهم به نبيهم، وثبتت الحجّة عليهم؟ فقلت: بل شيءٌ قضى عليهم، ومضى فيهم. قال: فقال: أفلا يكون ظلماً؟! قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً، فقلت: كل شيء خلق الله، وملك يده، فلا يسأل عمّا يفعل، وهم يسألون. قال: فقال لي: رحمتك الله! لم أرد بما سألتك إلا لأخزّ عقلك . . . إلى آخر الحديث؛ الذي نقلناه في «تحت سلطان القدر» وسنقله في هذا الكتاب أيضاً.

ثم إن فضيلة الصديق الذي يعد هذه المسألة من أجلى البديهيّات، وأسهل المسائل حلاً يكون مغالياً في تخطئه من خالفه فيها غير مبرّر له أيّ معذرة في الخطأ؛ لكونه مخطئاً في أسهل المسائل وأبسطها . . . لكنني أنا أعد فضيلته مخطئاً في أغمض مسألة لا يعوزه العذر في خطئه، ولا زملاؤه من العلماء المخطئين، وهم كثر. ومعنى هذا القول: أنني أنصف فضيلته في التخطئة، وهو لا ينصفني.

أقول بعد التنبيه إلى هذه النقاط التي قلما نفع تنبيهي فيها من كنت آمل عنده التنبه لها قبل كل أحد . . . أقول: إن المسألة غامضة جداً، والناس يميلون من غموضها إلى مذاهب لا تتفق مع الإيمان بالقدر على وجه الصحة. وليس لي أن أسأم الاستمرار في تحقيق الحق، وأقتدي بالإمام الغزالي القائل:

غزلت لهم غزلاً دقيقاً فلم أجذ لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي
ولكنني أقتدي بإمام الأئمة عليه السلام القائل: «رب مبلغ أوعى من سامع».

أقول: قد أحصى صاحب «اللمعة» وغيره المذاهب في مسألة أفعال العباد، وإنّي لا أرى طائلاً تحت هذا الإحصاء، وأفضل تلخيص الخلاف وحصره في قولين: الجبر، أو التفويض! والباحثون عن أمر بين أمرين لا بدّ أنهم واقعون في أحد الطرفين من حيث لا يشعرون؛ لأنّ الإنسان إما أن يكون مستقلاً في أفعاله بعد أن خلقه الله صاحب قدرة، وإرادة وهو مذهب المعتزلة، ومن يؤول مذهبه إلى مذهبهم، مثل إمام لحرمين والماتريديين، بل الإمام أبي الحسن الأشعري أيضاً على تحقيق بعض العلماء النازعين إلى الاعتزال؛ أو لا يكون مستقلاً فيها بأن يكون لله تعالى تدخل في خلق فعله، أو توجيه إرادته، وفي الشق الثاني النافي لاستقلال =

= الإنسان يدخل كل من عدا المعتزلة والملتحقين بهم، وتنتهي مذاهب جميعهم - وفيهم أنواع الباحثين عن الوسط - إلى الجبر. وهذا كلام حاسم ألقيه في الآذان الواعية؛ لأن كل تأثير قليل، أو كثير، أو تدخل كذلك من الله في فعل الإنسان، أو إرادته، أو ميلان قلبه لا بد أن يتغلب على ما يملكه الإنسان في مساهمة الفعل، سواء كان هذا التغلب ظاهراً من الناحية العقلية بالتفكير في مبادئ أفعاله، أو من صراحة النص في قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] وقوله: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] الذي اضطر غير المعتزلة إلى القول بأن خالق أفعال الإنسان هو الله، وإن ذهل كثير منهم عن دخول الإرادة أيضاً في هذه الأفعال المخلوقة لكونها عبارة عن فعل القلب المفسر بالعزم المصمم، ولذا قال العلامة البيضاوي في «الطوالع» بعد تفسير الكسب المضاف إلى العبد بهذا العزم: «وهو أيضاً مشكل، ولصعوبة المقام أنكر السلف على المناظرين فيه». ومخالفونا في المذهب الذين يجعلون مشيئة الله في أفعال العباد دائرة مع مشيئتهم وتابعة لاختيارهم يقبلون المعنى في الآية الأولى إلى عكسها، ويقولون: «وما يشاء الله إلا أن يشاؤوا» ولا عذر لهم في هذا التغيير الذي أقاموه مقام التفسير، بعد أن ناقشت المرحوم الشيخ بخيت بهذا الصدد في: «تحت سلطان القدر» ولم أترك مقالاً لقائل (ص ٨٠ - ١٠٣).

وكلام فضيلة الصديق في آية المشيئة يرجع إلى اختصار قول الشيخ بخيت وإفادته في لفظ آخر، فيكون مناط الحصول عندهم في أفعال العباد مشيئاتهم أنفسهم لا مشيئة الله، ثم يتعزّون في إعطاء مشيئة الله حقها من الأهمية بكون مشيئاتهم مدينة لمشيئة الله في خلقهم ذوي مشيئة. فالآية عندهم - أعني: قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] المكرر في سورة التكويد بعد سورة الإنسان، تنبّه بعض الناس، وهم المتخذون سبيلاً إلى ربهم في سورة الإنسان، والمستقيمون في سورة التكويد - بالنظر إلى ما قبل الآية في السورتين - تنبّه هاتين الطائفتين من الناس إلى أن مشيئتهم الحسنة هذه لم تكن تتسبب لهم لولا مشيئة الله كونهم في أصل خلقتهم ذوي مشيئة واختيار، فيرون الامتنان المفهوم من الآية مبنياً على أصل خلقتهم التي يشتركون فيها مع أصحاب المشيئة السيئة، حيث إنهم خلقوا أيضاً ذوي مشيئة واختيار. والامتنان المفهوم عندنا من الآية أكبر وأخص للطائفتين: المتخذين سبيلاً إلى ربهم، والمستقيمين، فهم مدينون لفضل الله لا في خلقهم ذوي مشيئة واختيار فحسب، بل في توفيقهم أيضاً لاستعمال هذه المشيئة والاختيار فيما يؤدي إلى سعادتهم، ذلك الذي يمتازون به على زملائهم من بني نوعهم؛ الذين خلقوا مثلهم ذوي مشيئة واختيار، ثم لم تنفعهم خلقتهم هذه بل ضرتهم، وهذا الامتياز هو الذي يصحح ذلك الامتنان المفهوم من الآية، وإلا كان للطائفتين المذكورتين أن يدعوا لأنفسهم الفضل في الاستقامة واتخاذ السبيل إلى ربهم، لا لمشيئة الله التي جعلتهم في أصل خلقتهم ذوي مشيئة؛ لكون تلك المشيئة مشتركة بينهم وبين الذين خلقوا مثلهم ذوي مشيئة، ولم تجدهم خلقتهم هذه في استقامتهم، أو اتخاذهم سبيلاً إلى ربهم.

ومن العجب: أن الآية التي جاء بها فضيلة الصديق؛ لتكون مثلاً على غرار آية المشيئة المنازع في تفسيرها، وهي قوله تعالى: ﴿قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات: ١٧] تنطق بالامتنان على المخاطبين، بهدائيتهم للإيمان =

= المشروط بكونهم صادقين ، وهي نعمةٌ ممتازةٌ خاصةٌ بالمؤمنين الصادقين ، مثل ما قلنا في تفسير : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] لا عامةٌ لكل من خلقه الله ذا مشيئةٍ واختيارٍ ، كما قال فضيلة الصديق في تفسيرها الفارغ عن المعنى الهام الجدير بالنظم المعجز .

ويظهر الفراغ كل الظهور عند تطبيق ما اختاره فضيلته في تفسير الاستثناء على قوله تعالى : ﴿ولا تقولن لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً * إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف : ٢٣ و ٢٤] المتفق مع آيتنا في شكل الاستثناء كل الاتفاق ، فيكون المعنى على مذهب فضيلته : ولا تقولن لشيءٍ إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله كوني مخلوقاً ذا مشيئةٍ واختيارٍ ، فكأنه يعلق فعله في الغد على خلقه إنساناً المفروغ منه ، وهذا معنى فارغٌ جداً ، وقد أشرت إليه في «تحت سلطان القدر» ولكن لم ينفع في تسديد رأي الصديق .

وكذا يظهر الفراغ كل الظهور في قوله تعالى : ﴿ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون * فضلاً من الله ونعمة﴾ [الحجرات : ٧ و ٨] لو لم يكن لله تعالى مشيئة في أفعال عبادهِ إلا عند خلقهم ذوي مشيئة واختيارٍ من غير تدخلٍ منه بعده في خيرهم وشرهم .

ثم إن في تفسير قوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] بما فسّر به فضيلة الصديق والمرحوم الشيخ بخت من تعليق مشيئات العباد في أفعالهم بمشيئة الله العامة في خلقهم ذوي قدرة ، ومشيئة ، لا بمشيئته الخاصة بخصوص أفعالهم ومشيئاتهم . . . في تفسيره هذا الذي يحاولون به التّفادي من دلالة الآية على الجبر في مشيئاتهم لو تركت على ظاهرها ؛ يلزم أن تكون أفعال العباد ومشيئاتهم المتعلقة بها بخصوصياتها وتفصيلها المنقسمة إلى الخير والشر ، وهي أفعالهم ومشيئاتهم الجزئية . . . لا يخرج شيء منها إلى ساحة الوقوع والوجود بمقتضى الحديث النبويّ المجمع عليه القائل : «ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن» .

لأن مشيئة الله في خلق الناس ذوي قدرة ومشيئة ليست مشيئة كونهم فاعلين لهذا الفعل المعين ، وذاك الفعل المعين . ولهذا كان المعتزلة قائلين بأن الشر الذي يشاؤه الإنسان ويفعله يقع من غير مشيئة من الله ، مع أنهم - أي : المعتزلة - معترفون مع أهل السنة بمشيئة الله في خلق الإنسان ذا قدرة ومشيئة ، فلو كانت مشيئة الله في خلق عبادهِ ذوي قدرة ومشيئة ، تضمّنت مشيئته لكل فعل من أفعالهم ، وكل مشيئة من مشيئاتهم ؛ لما أمكن المعتزلة أن ينكروا مشيئة الله في أفعال عبادهِ الشريّة ، ولما احتاج أهل السنة في الردّ عليهم إلى الاستدلال بقوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] .

قال الإمام الرازي عند تفسير قوله تعالى : ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً * وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٢٩ و ٣٠] : اعلم : أن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج الجبر والقدر ، فالقدر يُيتمسك بقوله : ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾ [الإنسان : ٢٩] ويقول : إنه صريحٌ مذهبي ، ونظيره : ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف : ٢٩] . والجبريُّ يقول : متى ضُمَّت هذه الآية إلى الآية التي بعدها ، وهي . . . ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] خرج منه صريح مذهب الجبر انتهى قول الرازي =

= باختصار، ومنه يفهم ما يصلح أن يكون معنى هذه الآية .

ولنا أن نقول في إحباط مساعي المحاولين لتهريب مذهبهم في استقلال مشيئات العباد عن مصادمة قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] بأن يؤولوا مشيئة الله المذكورة فيه مسلطة على مشيئاتهم بمشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوي قدرة واختيار... فإما أن ينكروا وجود مشيئات لله تعالى بجنب مشيئات العباد الخاصة - المعبر عنها بإراداتهم الجزئية - متعلقة بأفعالهم المختلفة... فيكون خلق تلك الأفعال المنسوب إليه تعالى في مذهب أهل السنة؛ الذي هو مذهب خصومنا أيضاً المؤولين لآية ﴿وما تشاؤون...﴾ [الإنسان: ٣٠] بما يخالف السوق والدُّوق خالياً عن المشيئة لله... وإما أن لا ينكروا هذه المشيئات لله الخاصة بجنب مشيئات العباد، وإنما ينكرون تبعية مشيئاتهم بمشيئته مدعين العكس، كما يرجع إليه مذهب الماتريديين القائلين بأن الله تعالى يخلق أفعال عباده الاختيارية على وفق مشيئاتهم سئة مطردة منه - وقد انتقدنا هذا المذهب في «تحت سلطان القدر» ووجدناه أشد من مذهب المعتزلة في تفويض أفعال العباد إليهم - فتكون النتيجة على التقدير الأخير في توجيه أقوال من يخالفوننا في تفسير الآية أكثر بعداً عن السوق والدُّوق؛ لأنها تقول: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] لا «وما يشاء الله إلا أن تشاؤوا» ولذا لم يختره فضيلة الصديق، ولا الشيخ بخيت .

فلله في أفعال عباده مشيئتان: مشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوي مشيئة؛ أي: ذوي استعداد لأن يشاؤوا ويجعلوا أفعالهم المختلفة الصادرة عنهم مبنية على مشيئاتهم. وهذه المشيئة لله تعالى غير مشيئته المذكورة في قوله: ﴿بضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر: ٨] لأن المشيئة الأولى مشيئة التفويض، والثانية مشيئة التخصيص، ولا يكون الله بمشيئته الأولى العامة شائياً لهداية المهتدين، ولا شائياً لضلالة الضالين، ومشيئة الله أيضاً في قوله: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] من قبيل المشيئة الثانية .

وحاصل معنى المشيئتين لله تعالى: أنه شاء أن تكون أفعال عباده مبنية على مشيئاتهم، فيكونون مختارين في أفعالهم؛ لكونهم يفعلونها بمشيئاتهم، ومع هذا فقد شاء الله أن تكون مشيئاتهم هي الأخرى مبنية على مشيئته، فيكون الله مؤثراً في أفعالهم بواسطة التأثير في مشيئاتهم، ويكونون بهذه الصورة مختارين في أفعالهم، ومضطرين في مشيئاتهم. وهذا هو معنى الجبر المتوسط الذي ينتهي إليه مذهب الأشاعرة في أفعال العباد؛ أي: الجبر في أفعالهم بواسطة الجبر في مشيئاتهم .

وليس العباد مجبورين في أفعالهم مباشرة؛ لكونها مبنية على اختيارهم، ولهذا افترق مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية الضالين النافين الاختيار بالمرّة عن الإنسان، كما أنهم - أي: الأشاعرة - متفقون مع سائر أهل السنة الماتريديين وغيرهم في كون الأفعال يخلقها الله الذي هو خالق كل شيء بنص القرآن، والمخالف في هذا هو المعتزلة القدرية القائلون بأن أفعال الإنسان الاختيارية مفوضة من الله إليه .

أمّا اختيار الإنسان لتلك الأفعال؛ فالأشاعرة قائلون بأنه مخلوق لله كأفعاله . لكن الماتريديين يدعون استقلال الإنسان في اختياره، والله الذي هو خالق أفعاله، وخالق كل شيء، ليس خالقاً لاختياره؛ لأن الخلق يتعلّق بالموجودات، والاختيار لا وجود له عندهم . وسائقهم إلى هذا =

= القول إنقاذ الإنسان من الجبر في أفعاله إذا كان غير مستقل في اختياره .

والحق أن اختيار الإنسان الذي لا يختلف عن إرادته لا يمكن إخراجه عن الموجودات وطريقهم في الإخراج بدعوى أنها إرادة جزئية لا يستقيم لهم ، بل الموجود في الخارج من الإرادات المنسوبة إلى الإنسان ينحصر في إراداته الجزئية الصادرة عنه متعلقة بأمور معينة . . . فيمكننا أن نعد هذه الإرادات المتحققة في الخارج بفضل جزئيتها ؛ أي : تعيُنُها وتشخصُها - كما يكون الموجود في الخارج جزئيات الكلّي ، لا الكلّي نفسه - يمكننا أن نعدّها من أفعال القلب ، فتكون مخلوقة لله كسائر أفعال الإنسان . . . ولا يمكن إنقاذ الإنسان من الجبر في أفعاله بواسطة الجبر في اختياره ، حتّى ولو لم يكن اختياره من الموجودات ، والمخلوقات ؛ إذ يكفيهِ كون هذا الاختيار متأثراً من الدّاعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان . لكنّ الأشاعرة يتعرّضون في هذا الجبر الآتي من تأثير الدّاعية في الاختيار ، بعدم وجود الجبر في الأفعال المنسوبة إلى الاختيار ، وبعدم تسليم كون الاختيار متأثراً من الدّاعية لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم ، وإنّما الجبر المتوسط ؛ أي : الجبر بالواسطة يأتي إلى مذهبيهم من كون الاختيار مخلوق الله كالأفعال . أمّا الماتريدويّون وأشباههم ممّن لا يرضون الجبر بالمرّة ، فكما ينكرون تأثير الدّاعية في الاختيار إلى حدّ الوجوب لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم أيضاً ، ينكرون كون الاختيار مخلوق الله تعالى ، كما ذكرناه آنفاً مع الردّ على متمسّكهم فيه .

وإنّي أخالف من هذا المذهب عدم كون اختيار الإنسان من الموجودات التي يتعلّق بها خلق الله كأفعاله ، ومن المذهبيين جواز الترجيح بلا مرجح في أفعال الإنسان - وقد حقّقناه في «تحت سلطان القدر» ص ١٢٦ - ١٣٧ - فيأتيها الجبر بالواسطة قطعاً من كون الاختيار مخلوق الله ، أو من تأثير الدّاعية إلى حدّ الوجوب ، كما حقّقناه أيضاً في غير موضع من «تحت سلطان القدر» ، ويقتصر التّعزي المعقول على كون هذا الجبر غير مفسدٍ لاختيار الفاعل ، لعدم تعارضه مع إرادته ، كما يتعارض الإكراه مع إرادة المكروه ، فيفسدها إن لم يسلبها ، ويكون الجبر فيما نحن فيه جبراً محبوباً عند المجبور لا مثيل له في غير ما يكون بين الله وعباده ، فهم يفعلون ما يشاؤون ، ولا يشاؤون إلا ما يشاء الله أن يفعلوه ، وهو منطوق قوله تعالى : ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً * وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٢٩ و ٣٠] والذين يريدون رفع الجبر بالمرّة عن موقف الإنسان في أفعاله ، ولو بواسطة الجبر في مشيئته التّابعة لمشيئة الله بمقتضى الآية - ومنهم فضيلة الصّديق - ذهبوا في تفسير الآية إلى حدّ تغييرها .

وزاد الصّديق عليهم ، فحاول أن يتعسف في تفسير الكلمة المشهورة المنقولة عن العلماء في إيضاح موقف الإنسان من الجبر المتوسط : «مختارٌ في أفعاله ، ومضطرٌّ في اختياره» بأبعد من تعسفاتهم في تفسير الآية ، فقال : «نعم ، العبد مختارٌ في فعله ، مجبورٌ في اختياره ، وهو بمعنى : أنّه مجبورٌ على الاختيار ، فليس في استطاعته أن لا يكون مختاراً كالجدار» .

وهذا مع كونه من أغرب المكابرة المكشوفة ؛ ففيه أروع مثال لتوجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه ؛ لأنّ أصحاب تلك الكلمة من العلماء ليسوا من خصوم مذهب الجبر المتوسط ؛ أي : الجبر في أفعال الإنسان بواسطة الجبر في اختياره ، كفضيلة الصّديق ، بل من أنصاره المعترفين به ، وهم لم يقولوا ذاك القول بصدد إنكار مذهب الجبر وردّه إلى مذهب المعتزلة القدريّة ، ولا إلى أكثر منه ، منوّهين بأنّه من غير تفسيره بما فسّر به الصّديق يجعل العبد كالجدار ، لكن =

= أصحاب مذهب هذا الجبر المتوسط أنفسهم، وهم الأشاعرة يلزم أن يكونوا كالجدار قبل أن يكون الإنسان في مذهبهم كذلك، ويكون مثلهم مرتين العلماء المتكلمون عن خلاصة هذا المذهب؛ الذي هو مذهبهم أيضاً؛ إذ ليس في شيء من المعقول والمعروف أن يتكلم الرجل في شرح أو تأويل مذهبه بما يقلبه إلى مذهب خصومه، وإلى أبعد من ذلك، كأنه يلتجئ إلى جانبهم منكراً لمذهبه، وتائباً عنه!! فهذا ما فعله فضيلة الصديق بقول العلماء في خلاصة مذهب الجبر المتوسط، جاعلاً من نفسه نائباً فضولياً عنهم، يقيهم شرّ مذهبهم؛ الذي يجعل الإنسان كالجدار.

والواقع أن العلماء أرادوا بقولهم عن الإنسان: إنّه مختارٌ في فعله، مضطراً أو مجبوراً في اختياره؛ التوسط بين أمرين من الجبر أو التفويض، وتفسير الصديق لقولهم ذاك يجعل الأمرين أمراً واحداً فقط، وهو التفويض الممثل لمذهب المعتزلة القدرية، ويرد الأمر الآخر الذي هو الجبر إلى التفويض أيضاً فيجعله تفويضاً مؤكداً، وليس هذا طبعاً في شيء من مذهب الأشاعرة، بل نقيضه، وأكثر من نقيضه.

وهناك وحيزة أخرى في تلخيص مذهب الجبر المتوسط؛ أي: الجبر في الفعل بواسطة الجبر في الاختيار، تعزى إلى المحققين، وتمائل الوجيزة التي عبث فضيلته في تفسيرها، وهي: «أن الإنسان مضطراً في صورة مختار» قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد: «لا خفاء في أن حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل، أو الترك ليس بمشيئتنا واختيارنا، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله: ﴿قل كل من عند الله﴾ [النساء: ٧٨] ولذا ذهب المحققون إلى أن المال هو الجبر، وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطراً في صورة مختار» فهل يمكن فضيلة الصديق أن يفسر قول المحققين هذا أيضاً - وهو أبلغ في الاعتراف بالجبر من القول الأول - بما يقلبه إلى مذهب المعتزلة، كما فسر القول الأول، لا سيما بعد تصريح العلامة التفتازاني بأن المال هو الجبر، وتأييده بقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] الذي تعسف فيه الصديق وغيره من علماء الزمان؛ ليفهموا منه ما لم يفهمه العلامة التفتازاني.

وقال العلامة في محل آخر من شرح المقاصد: «ونحن نقول: الحق ما قاله بعض أئمة الدين: أن لا جبر، ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره، والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره، فإن الإنسان مضطراً في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب، والود في شق الحائط، وفي كلام العقلاء: «قال الحائط للود: لم تشقني؟ قال: سل من يدقني».

وإنني أرى الحق فيما رآه العلامة حقاً، ونقله عن بعض أئمة الدين، أو بعبارة أخرى: عن المحققين، لكن في مثال القلم والود نظراً عندي؛ لأن الجبر الواقع في المثاليين جبر محض، وليس للقلم والود حتى صورة مختار، مع أن المحققين القائلين بكون الإنسان مضطراً في صورة مختار، أرادوا بقولهم هذا ما أراد أصحاب الكلمة الأولى من نشدان الوسط بين أمرين، وإن كان جانب الجبر والاضطرار راجحاً على جانب الاقتدار، وفي غاية القوة المتساوية مع ما في الجبر المحض، ومع هذا فالاختيار موجود في قول المحققين، ولو صورياً، فلو كان للقلم في يد الكاتب، والود في يد الدّاق شعور واختيار متفقان مع شعور الكاتب والدّاق =

= واختيارهما؛ كان التمثيل بهما تاماً الانطباق على موقف الإنسان بيد الله ، وقد قلنا في «تحت سلطان القدر» بعدم وجود مثال تام الانطباق على موقف البشر تحت سلطان القدر ، وانتقدنا كل مثال ذكره المؤلفون في الشرق والغرب ، ولذا كانت هذه المسألة أعوص مسائل الدنيا رغم ما يراه فضيلة الصديق من أنها بديهة من أجل البديهيات .

حتى أنني لا أكتفي بالاختيار الصوري في الإنسان المضطر ، وأقول : إنه يفعل ما يفعله ، ويترك ما يتركه باختيار تام حقيقي ، لكنه ضروري الاتفاق مع اختيار الله ، فكان الاضطرار في اختيار الإنسان ، لا في الإنسان نفسه ؛ الذي في وسعه أن يعدل عن كل اختيار له نقول عنه : إنه يتفق مع اختيار الله إلى غيره . فإذا بالاختيار المعدول إليه هو المتفق مع اختيار الله التابع له ، والمعدول عنه غير متفق .

ولنا مزيد بيان عن هذا الموقف الدقيق للإنسان في : «تحت سلطان القدر» ص ١٤٨ - ١٥٧ يصدقك إذا قلت عن الإنسان المنتهي أمره إلى الجبر متى فر منه من ناحية كون مشيئته تحت تأثير مشيئة الله : إنه غير مجبور ، ولا مكروه ؛ لعدم تعارض مشيئته في تقلباتها مع مشيئة الله ؛ التي تتبعها في رغبة صادقة منه ، وطيب نفس . وتأثير مشيئة الله في مشيئته من نوع الترغيب والإقناع بخلق داعية في قلبه تجذب مشيئته إلى جانب مشيئته جذباً ، لا من نوع القسر والإكراه ، وإن هذا الترغيب - لكونه ترغيب عزيز مقتدر لا يجري في ملكه إلا ما يشاء - أقوى في التأثير من الجبر والإكراه ، فكل ما يشاء العبد ، ويكون ، لا يكون إلا عين ما شاء الله الذي يكون هو ، ولا يكون غيره .

ولهذا لا يمس كل ما ذكره الصديق في الطعن على مذهب الجبر ، ولا تمثيله الإنسان في هذا المذهب بالجدار ؛ لا يمس شيء من ذلك الجبر الذي نقول به ، وهو لا يعارض إرادة المجهور ولا اختياره ، ولا يسلب أيّاً منهما ، ولا يفسده ، كما يفسده الجبر المرادف للإكراه . وليست إرادة العبد واختياره أداة بيد الله كالقلم في يد الكاتب ، فإن كانا أداة ؛ لم يكونا كالقلم ، فهل رأيتم ، أو سمعتم أداة من نوع الاختيار والإرادة لا بيد المختار والمريد؟ وكل هذا موجب لغموض المسألة ، فلو قلنا : لا إرادة ، ولا اختيار للإنسان ؛ كانت المسألة سهلة ، وكان الإنسان كالجدار ، ومع هذا كان قولاً باطلاً ومصادماً للبدهة كما ذكره فضيلة الصديق .

ولو قلنا كما قال المعتزلة ، أو إمام الحرمين ، أو الماتريديّة ، أو الصديق : إن العبد حر في اختيار الفعل ، والتّرك ، وليس هو ، ولا اختياره تحت تأثير إرادة الله إلا من حيث إن قدرته على الإرادة والاختيار عطية من الله له في ابتداء خلقته ، حيث خلقه إنساناً ، ولم يخلقه جماداً ؛ كانت المسألة سهلة أيضاً ، ولكن كان قولاً غير مطابق أيضاً للحق المطابق لموقف الإنسان الحقيقي ، وكان إيمان المرء بالقدر على هذا المذهب لا أهمية له ، بل ولا معنى ، لكونه إيماناً بقدرة وإرادة نفسه اللتين يترتب عليهما حصول الفعل ترتباً مطّرداً ، سواء كان حصوله بخلق الله ، أو بخلقه نفسه ، لا إيماناً بالقدر ، ولا يكون المناسب على هذا أن يقال بعد الإيمان بالقدر : خيره وشره من الله تعالى ؛ بل من الإنسان نفسه .

أمّا الإيمان بالقدر على الوجه الصحيح ، وربط الخير والشر إلى إرادة الله ؛ فإنما يعقل من طريق الاعتراف بوجود مشيئتين لله تعالى : أولاهما : مشيئته المتعلقة بخلق الإنسان ذا قدرة ، وإرادة ، والثانية : مشيئته عند كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر لخلق ذلك الفعل متفقة مع مشيئته =

= الفاعل^(١)، وقد أجمع أصحاب المذاهب الحقّ على أنّ الله خالق أفعال العباد، ويلزم أن يكون فضيلة الصديق معهم رغم عدم اعترافه بمشيئة الله بجنب مشيئة الإنسان المتعلقة بأفعاله غير مشيئته عند خلقه ذا قدرة، وإرادة، فهل يكون إذن خلق الله لأفعال العباد في أوقاتها بدون مشيئة منه؟

فأصدق القول الذي لا شبهة فيه للعقل والمنطق: أنّ جميع العلماء الجدد المرتكبين كلّ تكلف لإبعاد قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] عن الجبر، والمنكرين بهذا الغرض مشيئة الله المتعلقة بخصوصية أفعال الإنسان تقبلوا من حيث لا يشعرون مذهب المعتزلة في إسناد خلق أفعال العباد إليهم أنفسهم، لا إلى الله؛ إذ لا خلق بدون مشيئة، وإذا لم يكن الله خالق تلك الأفعال؛ فلا توجد مشيئة له يمكن تعليق مشيئات العباد عليها في الآية غير مشيئته في خلقهم ذوي قدرة، وإرادة، إذ لو وجدت هذه المشيئة المتصلة بمشيئاتهم اتصالاً بها في الآية؛ لكانت أحقّ من كلّ الوجوه بأن يكون التعليق عليها في الآية أحقّ من مشيئة لله بعيدة عن مشيئاتهم في الزمان، والمعنى، والسياق، والسباق.

وقد لفتنا من قبل إلى بعض نواحي هذا البعد كما أنّ الخصوم كانوا معترفين بهذا البعد - من حيث لا يشعرون - لما أنكروا وجود تلك المشيئة لله القريبة، وخرجوا في سبيل هذا الإنكار عن مذهبهم في خالق أفعال العباد، وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

ومن عجائب الأخطاء التي جرّ إليها علماء الزمان إنكارهم الجبر المتوسط، ثمّ إنكارهم - لتبرير ذلك الإنكار - مشيئات الله تعالى الخصوصية المتعلقة بخلق أفعال العباد في أوقاتها؛ من عجائب الأخطاء قول المرحوم الشيخ بخيت في تفسير قوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون﴾ [الأنعام: ١١٢]: «لو شاء عدم فعلهم؛ لخلقهم مقهورين مسلوبي القدرة والإرادة، كالجمادات» وهذا يشبه تفسير المعتزلة في هذه الآية بحمل مشيئته تعالى على مشيئة القسر، والإلجاء، وإن لم يكن عين تفسيرهم بتمامه، أو بالأولى: وإن كان تفسيرهم أقلّ بعداً عن الآية من تفسير الشيخ... وعلى كلّ حال فهما متقاربان، لا متحدان؛ لأنّ هؤلاء العلماء اعتنقوا عند فرارهم من الجبر مذهب المعتزلة غير معترفين به.

وقد قلت: إنّ تفسير المعتزلة أقلّ بعداً عن الآية من تفسير الشيخ؛ لأنّ تفسيره القائل بأنّ ربك لو شاء عدم فعلهم؛ لخلقهم مقهورين، لكنّه لم يشأ، فلم يكونوا مقهورين كالجمادات، ينافي قوله تعالى: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾ [الأنعام: ١٨]، والشيخ ذكر قوله تعالى هذا عند تفسير آية المشيئة غير منتبه إلى المنافاة، ولا إلى أنّ الجمادات لا يقال عنها: «ما فعلوه» كما لا يقال: «فعلوه»؛ لأنّ النفي إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات.

والشيخ الأكبر المراغي نسج على منوال فضيلة الشيخ بخيت، ولكنّه بعد أن قرأ نقدي عليه في «تحت سلطان القدر»، فقال في تفسير الآية: ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ [الأنعام: ١١٢]: بأن خلقهم ملائكة.

وكلّهم بعيدون عن المعنى اللائق بالنظم المعجز، كأَنَّ الله غير قادرٍ على أن يجعلهم - وهم =

(١) ومشيئة الله هذه التي هي غير مشيئة خلق الإنسان ذا قدرة، وإرادة. تسمّى: توفيقه تعالى إذا كان الفعل خيراً، وخذلانه إذا كان شراً.

= أناسٌ كما نعرفهم ذوو قدرة وإرادة - لا يفعلون ما فعلوه ، بأن يتركوا فعله بإراداتهم واختيارهم توفيقاً لهما من الله مع إرادته .

أمّا فضيلة الصديق ؛ فلكونه ساعياً جهد طاقته للتغاضي والتجاهل عما كتبت في : «تحت سلطان القدر» وأطلت في نقد ما قاله الشيخ بحيث مبتعداً كل الابتعاد عن الحقّ والدّوق في تفسير آيات المشيئة - فهو وإن لم يفسّر تلك الآيات كما فسّرها فضيلة الشيخ المرحوم ، لكنّه تعدّى حدود الاعتدال عند تفسير كلمة العلماء في موقف الإنسان على مذهب الأشاعرة : «مختارٌ في فعله ، مضطّرٌ في اختياره» تفسيراً محرّفاً للكلم عن مواضعه ، فشبه المجبور في ذلك المذهب بالجدار . وهذا على الرّغم من أنّ بين الجدار وبين المجبور في مذهبهم جبراً محبوباً بعد ما بين المشرقين ؛ لأنّ له شعوراً وإرادةً يبني أفعاله عليهما ، حتّى إنّ المجبور جبراً مكروهاً يفعل ما يفعله أيضاً بشعور وإرادة ، وإن كانت إرادته فسدت بما يصادمها من إرادة المكروه ؛ فلا يصحّ تشبيهه أيضاً بالجدار ، فما ظنك بالمجبور الذي يفعل ما يشاء عن رضا وطيب نفس متّفق الإرادة مع إرادة المجر ، حتّى لو قلنا : لا جبر هناك ، ولكن دوام الاتّفاق ، وعدم الانفكاك بين الإرادتين ؛ لصحّ ذلك . نعم دوام الاتفاق بين الإرادتين ، على أن تكون إرادة الإنسان تابعة وإرادة الله متبوعة ، لا على أن تكون إرادة الله تابعة لإرادة الإنسان ، كما في مذهب الماتريديّة القائل بجرّيان عادة الله على خلق أفعال الإنسان على حسب إرادته التي هو مستقلّ فيها عندهم . ولا يعدّ تغيير مذهب الماتريديّين المتّفق مع المذهب المختار عند الصديق ، بتضمّنه لاتباع إرادة الله لإرادة الإنسان ثقيلاً عليهم مع كون هذا الاتباع واقعاً في مذهبهم ، إن لم يكن بالحرف والاسم ، فمن طريق المعنى المؤدّي باسم آخر ، كالتنفيذ ، والتأييد . . . ومع كون التّبعية خلاف الواقع ، وعكسه بموجب قوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] وإنّما التحقيق بالاستثقال والاستنكار تعيب مذهب الأشاعرة القائلين بالجبر المتوسّط بأنّه يجعل الإنسان كالجدار ، وعدم الاعتراف بوجود الجبر في الواقع محبوباً أو غير محبوب .

والحقّ الذي لا مرية فيه عندنا : أنّه لا قبل لإنكار تدخّل من الله في فعل عبده بعد إسناد خلق الفعل إلى الله - المعترف به عند الصديق ، ما دام غير مصارع بانتحال مذهب المعتزلة في قطع إسناد خلقه عن الله - وحينئذ تكون لله مشيئات خاصّة متعلّقة بخلق كلّ فعل من أفعال العباد زيادةً على مشيئته المتعلّقة بخلقهم ذوي قدرة وإرادة ، ويكون للعبد أيضاً مشيئة متعلّقة بفعله ، فتجتمع المشيئتان ، وتنفقان على ذلك الفعل . أمّا تعيين التّابع والمتبوع من هاتين المشيئتين المتّفقتين ، فأمره إلى الدّاعية التي يخلقها الله في قلب العبد تحثّه إلى تلك المشيئة المتّفقة مع مشيئة الله ، ومن هذا يحصل الجبر المحبوب للعبد المجبور .

وهذا ما نطق به قوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] وما قاله العلامة التفتازاني ، ونقلناه سابقاً من «أنّ المبادئ البعيدة لفعل العبد - يعني : الدّاعية - تدلّ على عجزه واضطراره وإن كانت المبادئ القريبة دالّة على اختياره ، فإنّ الإنسان مضطّرٌ في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب . . . إلخ» والسبب في كون الاختيار صورياً ، والاضطرار حقيقياً : أنّ العبرة بالمبادئ البعيدة ؛ لكون المبادئ القريبة مبنية عليها دون العكس .

وهذا أيضاً اتّفاق العقل مع الثّقل في هذا الجبر : ومن أجل ذلك قلت في : «تحت سلطان القدر» معترضاً على العلامة التفتازاني في قوله : «بأنّ العمدة في هذه المسألة على العقل دون النقل بناءً =

= على أَنَّ الأدلَّة النَّقْلِيَّة متعارضةٌ فيها» قلت: لا يمكن أن يكون هناك تعارضٌ في الأدلَّة النَّقْلِيَّة من دون وجود مثله في الأدلَّة العقلِيَّة.

فليس موقف الإنسان المختار المقيّد اختياره بالتَّبعية لاختيار الله، لا كتبعية اختيار المكره لاختيار المكره المتعارضين، بل تبعيةٌ أشدّ من ذلك، ومع هذا تبعيةٌ مرغوبٌ فيها من التَّابع، ومن أجله كان هو المسؤول عن أفعاله المبنية على هذا الاختيار... فاعلٌ مختارٌ مقيّد اختياره بقيد لا يخرج عنه لزماً، ولا يريد أن يخرج، وهو لهذا ومع ذلك مسؤول عن أفعاله... موقف الإنسان هذا ليس كما يستسهل حلّ مشكلته المستسهلون الذين منهم بل من متطرفيهم فضيلة الصديق القاتل في تعليقاته على اللمعة ص ٦٨: «بيد أن شدة الظهور كثيراً ما تُتخذ وسيلة التنازع المؤدّي إلى عدّ أجلى المسائل من أعوصها».

وعندي: أن منبع الغلط في ظنّ مستسهلي الأمر نفاة الجبر: أن الإنسان يفعل ما فعله مستقلاً في إرادته الجزئية؛ لعدم كونها مخلوقة لله، وعدم كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة.

فانظر كيف تُستصغر إرادة العبد المتوجّه نحو أفعاله لثلا يستكثر استقلاله فيها... تستصغر باسم الجزئية التي لا يصحّ استصغارها^(*)، ثم يعزى إليها أعظم تأثير، هو استجلاب خلق الله لكلّ فعل من أفعال العبد استجلاباً مطّرداً، كأنما هذه الإرادة الجزئية هي خالقة تلك الأفعال... نعم استجلاباً مطّرداً لخلق الله، لا يتخلّف بناءً على سنّة من الله جارية على خلق تلك الأفعال وفق هذه الإرادة الجزئية... فهي تؤدّي بالاطراد إلى وقوع تلك الأفعال؛ وإن كان وقوعها بخلق الله... في حين أنه قد يختل استقلال العبد عند المعتزلة في إيجاد أفعاله، بسبب الدّاعية إلى الفعل التي يخلقها الله باتّفاق المذاهب في قلوب العباد مؤثّرة في إراداتهم، ويكون تأثيرها في مذهبهم أقوى ممّا لها في مذهب الماتريديّة؛ لعدم جواز التّرجيح بلا مرجّح عندهم؛ أي: المعتزلة، ولهذا قلت في «تحت سلطان القدر» ولا أزال قائلاً: إن العبد في مذهب الماتريديّين أكثر استقلالاً منه في مذهب المعتزلة.

نعود إلى ما كنّا فيه: وظنّهم الثّاني الذي غلطوا فيه: أن الدّاعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان موجهة له إلى الفعل أو إلى ترك الفعل مرّجحةً يمكن إهمالها، لا موجبة. وقد قضينا في: «تحت سلطان القدر» على كلا الطّائفتين، ونبّهنا إلى أن إرادة الإنسان إن كانت من الموجودات؛ فهي إرادته الجزئية؛ أي: المتعينة بتعيّن متعلّقها فعلاً، أو ترك فعل، وهي بهذا التّعيّن يكون لها تحقّق في الخارج عند حالات العزم على فعل شيء معيّن، أو ترك فعله، لا إرادته المطلقة الموصوف بها الإنسان دائماً حتّى في حال عدم إرادة شيء أيضاً صالحة للتّعلّق بالفعل والترك. وليست هذه إرادةً موجودةً فعلاً، بل عبارة عن الاستعداد للإرادة... كما حقّقنا كون الدّاعية موجبة.

(*) تستصغر هذه الإرادة بوصف الجزئية، مع أن هذا الوصف هو الذي يجعل الإرادة معينة، ومتحققة في الخارج، وكلّ إرادة صدرت من الإنسان، ووقعت متّجهة إلى جهة معينة فهي إرادة جزئية تتحقّق في الخارج بفضل جزئيتها، كما يتحقّق الإنسان الكلّي في الخارج، بجزئياته المتشخّصة في زيد، وعمر، وبكر... ولا وجود للإنسان الكلّي، ولا لإرادته الكلّية. فهي التي تستحقّ أن لا تعدّ مخلوقة لعدم كونها موجودة، لا الإرادة الجزئية. لكنهم يستصغرونها، ثم يعزّون إليها أعظم تأثير.

= لكن فضيلة الصديق أهمل ما كتبناه في الكتاب المذكور بشأن الدّاعية ، وظنّ أنّ إهماله ينفعه في القول بإمكان إهمال الدّاعية . ومرادنا من الدّاعية : الدّاعية المؤدّية إلى الفعل ، أو التّرك ، لا الدّاعية التي تسنح بالبال ، ولا تؤدّي إلى فعل ، أو ترك فعل ، لأنّ كلامنا في مسألة أفعال العباد الواقعة فعلاً ، لا المتصورة فقط ، فداعية الواقعة موجبة قطعاً ، وتمام التّحقيق في «تحت سلطان القدر» ص ١٥٣ - ١٥٤ ، وإنكار حاجة الأفعال الاختيارية إلى الدّاعية ، أو إنكار وجود الفعل ، أو التّرك مع وجود الدّاعية بعيد عن التّحقيق .

ولنا أن نقول هنا : إمّا أن لا يكون لله تعالى مشيئة خاصة في فعل الإنسان غير خلقه ذا قدرة ، وإرادة ، واختيار ، كما قال المعتزلة ، ومن هنا نحوهم ، مثل إمام الحرمين ، والماتريديّة ، وصاحب «المعنة» ، وفضيلة الصّدّيق ، بل الأشعريّ أيضاً في مذهبه الحقيقي على ما أدّعه المدعون ، والمؤوّلون لقوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] بما أوّل به فضيلته بعد المرحوم الشّيخ بخيت . . . أو يكون لله تلك المشيئة الخاصّة المتعلّقة بطرف معيّن من الفعل أو التّرك لكلّ فعل معيّن ، كما هو مذهبنا ، وهي مشيئة الله المتّفقّة مع مشيئة الإنسان المبنية على الدّاعية التي يخلّقها الله في قلبه ، فلو لم تكن لله هذه المشيئة ، لما خلق الدّاعية في قلب الإنسان ، بل لو لم يكن لله هذه المشيئة ، لما كان وجه لإسناد الخلق في أفعال الإنسان إلى الله في غير مذهب المعتزلة القائلين بأنّ الإنسان هو خالق أفعاله ؛ لاستلزامه إن كان الله خالقها أن يكون خالقها من غير مشيئة منه . فإذا كان لله مشيئة متعلّقة بفعل الإنسان وتركه الفعل ، وللعبد مشيئة ، وكان تقرّر الطّرف المعيّن من فعل العبد وتركه الفعل باتّفاق هاتين المشيئتين ؛ اعتبرنا مشيئة العبد في هذا الاتّفاق تابعة لمشيئة الله ، وجعلناه منطوق قوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] لكون مشيئة العبد تابعة للدّاعية الثّابتة لمشيئة الله خالق الدّاعية ، ولم نعتبر مشيئة العبد متبوعة لمشيئة الله الذي هو خالق الفعل على وفق إرادة العبد واختياره ، كما هو مذهب الماتريديّة ، واعتبره إمام الحرمين - الذي اعتبرناه نحن في المعنى مع المعتزلة - لفظاً من غير معنى .

فقد انجلى أنّ لله مشيئة خاصّة في شأن كلّ فعل من أفعال عباده ، أو تركهم لذلك الفعل ، تستميل مشيئتهم إليه ، وتكون لا محالة نافذة في استمالتها على مقتضى قانون : «ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن» ومشيئة الله هذه التي هي غير مشيئته الأولى المتعلّقة بخلق الإنسان ذا إرادة ، واختيار ، تسمّى توفيقه تعالى بالنسبة إلى عبده السعيد ، وخذلانه بالنسبة إلى عبده الشقي المذكورين في قوله : ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر : ٨] والدّلّيل على وجود هذه المشيئة لله المستميّلة خلقه الدّاعية كما قلنا^(١) ، وعلى نفوذها القطعيّ استحالة تخلف ما شاء الله عن مشيئته ، فمن هذا يحصل الجبر عندنا ؛ والذين يعتبرون الدّاعية مرجّحة فقط لا موجبة يكونون بمنزلة المجيزين لهذا التّخلف المذكور ، ولا تنس : أنّ مرادنا من الدّاعية هي التي بني عليها الفعل أو ترك الفعل وما عداها ليست بداعية . فالدّاعية موجبة ، =

(١) لأنّ الله تعالى لا يكون هادياً لمن شاء من عباده ومضلاً لمن شاء منهم المذكورين في قوله : ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر : ٨] بمجرد خلقهم ذوي إرادة واختيار .

= وغير الموجبة ليست بداعية... ولا تنس أيضاً: أنَّ الإنسان الذي يتوهم قدرته على إهمال الدَّاعية يقع تحت داعيةٍ أخرى تقابلها.

فمشيئةُ الله الخالقةُ للدَّاعية لا تخلي الجو لمشية الإنسان، وهو صريح معنى قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] لا سيَّما إذا قرأناه كما قرأ ابن مسعود: «وما تشاؤون إلا ما شاء الله» والمعارضون في تفسير الآية يبعدونها عن معناها الطَّبِيعِيِّ، فهي كما نرى تجمع مشيئة الإنسان مع مشيئة الله، وتقارن بينهما في التَّابِيعِيَّةِ والمَتَبَوِّعِيَّةِ، بأن تنصَّ على أنَّ مشيئة الإنسان لا تختلف عن مشيئة الله، ولا محلَّ لأن يكون المراد من مشيئة الله المذكورة فيها مشيئته التي خلق بها الإنسان ذا مشيئة واختيار؛ لأنَّ معنى ذلك خلقه قادراً على المشيئة ومُهيئاً لها، لا خلقه شائئاً بالفعل، فلا تجتمع المشيئتان عند خلق الإنسان لتجري المقارنة بينهما. وفضلاً عن هذا فلا وجه للمقارنة بين مشيئة الإنسان، ومشيئة من أعطاه المشيئة، ولا لتعيين أيٍّ منهما تابعة، والأخرى مبتوعة بالضبط والتَّصريح، لكونه تصريحاً بما هو معلوم، ومستغنٍ عن البيان^(١)، ولا يجوز حمل كلام الله على معنى معلوم للمخاطبين قبل إلقائه عليهم مع عدم انطباق لفظ الكلام الوارد بصيغة الفعل المضارع في مشيئة الله على مشيئته العامة المتعلقة بتكوين الإنسان في أوَّل خلقه مستعداً للمشيئة. والآية إنَّما تكون مفيدةً لمعنى جديدٍ جديرٍ بأن ينبّه المخاطبون إليه؛ إذا حملت مشيئة الله المذكورة فيها على مشيئةٍ جديدةٍ لله خاصَّةٍ، ربما يغفل المخاطبون عنها، وعن كونها مقيِّدةً لمشيئته العامَّة السَّابِقة المتعلقة بخلق الإنسان مزوداً بالقدرة على المشيئة، ربَّما يغفلون عنها لخفائها وخفاء تأثيرها في مشيئة الإنسان، كما غفل العلماء المعاصرون المتغاضون عن موقف الإنسان الغامض المجبور في صورة المختار.

وأما اقتناع فضيلة الصَّدِيق بما نقله عن «جول سيمون» الفيلسوف الفرنسي من قوله: «وما الدَّواعي إلا فرصٌ لظهور الإرادة، وأئني تكون الدَّاعية علَّةً للإرادة وأنت تشاهد وسائل لتحصيل شيء تميل إليه النَّفس، وتختار إحداها» ص ٧٠ «اللَّمة»؛ فمِمَّا يتعجَّب منه، فلو قرأ فضيلته ما كتبه توضيحاً لكون المرجَّح موجِباً ص ١٥٧ - ١٥٩ وص ١٢٧ - ١٤٢ من «تحت سلطان القدر» ولا سيَّما لو قرأ منه ما كتبه في القسم الثَّاني من الفصل المعنون: «آراء فلاسفة الغرب» ص ٢٥٥ - ٢٦٧؛ لا طَّلَعَ على حقائق لا يكون أمامها أدنى مقاومةٍ لقول «جول سيمون» المنقول، وكنت نقلت تلك الصَّفحات هنا على طولها لو كانت صفحات كتابٍ لغيري، وإئني أوصي القراء أن يقارنوا بين القولين، فيتَّبِعُوا أحسنهما، لكن ما يظهر من حال فضيلته: أنَّه اعتمد على أن لا يقرأ كتابي: «تحت سلطان القدر» لئلا يزعمه عن رأيه الذي يصرُّ عليه، ولنقل عنه: إنَّه لم يلتفت إلى كلماتي في إيجاب الدَّاعية إزاء كلمة «جول سيمون» عن عدم إفادتها الوجوب، فهل كان ينبغي لفضيلته أن يتمسَّك بقول هذا الفيلسوف الغربيِّ متغاضياً عن قول العلامة التفتازاني في شرح المقاصد المارَّ ذكره: «لا خفاء في أنَّ حصول المشيئة والدَّاعية التي يجب معها الفعل أو التَّرك ليس بمشيئتنا واختيارنا... إلخ»؟! =

(١) على أنَّ المرحوم الشَّيخ بخيت زاد في الابتعاد، وفهم من الآية تبعية مشيئة الله لمشية الإنسان. راجع «تحت سلطان القدر».

[المذاهب حول مسألة أفعال العباد]

فقد ظهر من كل ما سبق حصر المذاهب حول مسألة أفعال العباد في مذهبيين : الجبر أو التفويض ، حتى إن مذهب التفويض الذي اشتهر به المعتزلة يرجع إلى الجبر بتأثير الدواعي التي يخلقها الله في القلوب ، وعدم تجويزهم الترجيح بلا مرجح ، فيكون مذهب الماتريدية فقط القائل بكون الإرادة الجزئية - التي هي الإرادة الوحيدة المتحققة في الخارج - من العباد ، والله تعالى خالق أفعالهم المقدورة على حسب إراداتهم خلقاً مطّرداً جرت سنة الله عليه . وليس للدواعي السانحة لقلوب الناس سلطاناً عليهم عند الماتريدية لقولهم بجواز الترجيح من الفاعل المختار بلا مرجح ؛ يكون هذا المذهب فقط أحقّ باسم مذهب التفويض ، وأبعد عن الجبر من مذهب المعتزلة^(١*) ، ولا يكون لأصحابه الماتريديين ، ومروّجيه المزدادين في الأزمنة الأخيرة حقّ تضليل المعتزلة ، واتهامهم بالمغلاة في سلطة الإنسان على أفعاله ، فهو يملك أفعاله التي يخلقها الله في مذهب الماتريدية بتملك إرادتها ، ولا يملك أفعاله الصادرة عنه في مذهب المعتزلة رغم كونه خالقها بسبب الدواعي التي يخلقها الله في قلبه ، وهي موجبات لا مرجحات كما حقّقناه .

- وظهر أيضاً : أن الفرار من مذهب المعتزلة المتهمين بإنكار القدر ، والمسمّيين بما أنكروه - أعني : القدرية - إلى أيّ مذهب من المذاهب المتوسّطة بين الجبر والاعتزال ، إمّا أن يعود إلى الجبر غير المرغوب فيه ؛ لكون مآل الخليطة الممنوحة للإنسان في أيّ مذهب متوسّط المركبة من الاختيار والاضطرار ، اضطراراً مخلاً باستقلاله ؛ وإمّا أن يعود إلى الاستقلال الموجود في الاعتزال غير المرغوب فيه أيضاً ، بل المهروب منه ، أو إلى أشدّ منه وأكثر ، كما في مذهب الماتريدية المانح للإنسان - على رأينا - ما لا يمنحه مذهب المعتزلة . أما نحن الذين نؤمن بالقدر الذي اعتنى بشأنه الإسلام ، ولعن منكره ، ولا نأبه للإيمان بالقدر التابع لاختيار الإنسان المستقلّ باستقلاله في إرادته الجزئية ، كما في مذهب الماتريدية . . . فنختار الجبر على اعتزال المعتزلة واعتزال الماتريدية الذي هو أشدّ .

نعم ، الجبر الذي نقول به غير الجبر الذي تقول به الفرقة الضالة الجبرية النافون لاختيار الإنسان وإرادته ، وهو - أي : الجبر الذي نختاره - ما يسمّى الجبر المتوسّط ، سواءً قال به الأشعريّ ، أو رجع عنه إلى ما يتّحد مع مذهب الماتريدية ، لأننا لا نقول القول تقليداً لأحد^(٢*) وليس معنى الجبر المتوسّط : أنّه جبر متوسّط القوة ، لا شديدها ، كالجبر الذي في مذهب الجبرية الضالّين ؛ إذ لا فرق بين الجبرين في المذهبين من حيث القوة والتأثير ، حتّى إنّ الجبر الذي نقول به يفوق الإكراه في القوة كالجبر في مذهب الطائفة الضالة سواءً بسواءٍ ومع هذا فلا إكراه في كلا =

(١*) ويكون قول الصديق المنقول سابقاً : « فالمعتزلة المنقرضة يعيشون الآن تحت اسم الماتريدية أو الشيعة الإمامية » محتاجاً إلى التصحيح والتعديل .

(٢*) على أنّي أرى في غاية البعد أن يرجع شيخ الأشاعرة عن قوله المعروف في أفعال العباد المفسّر بالجبر المتوسّط ، ولا يكون للأشاعرة المؤلفين في علم الكلام ، والباقيين على مذهب الشيخ القديم ، وفيهم فحول المحقّقين مثل الرّازي ، والغزالي ، والقاضي عضد الدّين ، والعلامة التفتازاني ، والسيد الشريف الجرجاني ، والجلال الدّواني . . . علم برجوع الشيخ ، ولا بتأليفه الجديد المسمّى بالإبانة !

= الجبرين لعدم تعارضهما بإرادة المجبور، أمّا عدم التّعارض في مذهبهم؛ فلعدم الإرادة والاختيار للإنسان في مذهبهم، وأمّا عدم التّعارض في مذهبنا؛ فلأنّ الجبر الذي نقول به يتألف مع إرادة الإنسان واختياره، حتّى لو قلنا: إنّ لا جبر في مذهبنا؛ لصحّ ذلك؛ إذ الإنسان يفعل ما يفعله عندنا بإرادته واختياره، إلا أنّه لا يريد ولا يختار إلا ما يريد الله ويختاره له، فكأنّه مجبورٌ من غير جبر، وفيه كمال قدرة الله؛ الذي لا يجري في ملكه إلا ما يشاء. فمراد العبد ومختاره فيما يفعله أو يتركه بطيب نفسٍ منه لا بدّ أن يتفق مع مراد الله ومختاره، وإلا لا يحصل ذلك الفعل أو التّرك، بل لا يكون مراد العبد، ومختاره أيضاً، وكأنّه مجبورٌ على اختيار ما يطيع له من حيث إنّّه موافقٌ لما أراد الله، واختاره له. ونحن الذين لا ننفي إرادة العبد واختياره، وإنّما نقول بتوجههما لزاماً - لا بجبرٍ من الله بل برغبةٍ خالصةٍ من صاحب الإرادة والاختيار إلى وجهة إرادة الله واختياره، لا يمسنّا تعريض الخصوم بكون الإنسان في مذهب الجبر كالجدار.

أمّا قول فضيلة الصّديق في تعليقاته على «اللمعة» ص ٩٦: «من لوازم الجبر المحض ارتفاع مسؤوليّة العبد؛ فالقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفرٌ بواحٍ، والقول به مع نفي اللازم خرقٌ مكشوفٌ» فمنشأ الغلط فيه مع التّشدد في القول النّاشئ من شدّة الغلط، كون فضيلته من المستسهلين لحلّ هذه المسألة، وهذا القول المشدّد وإن كان موجّهاً إلى الجبر المحض دون الجبر المتوسّط الذي نقول به مع القائلين، لكن لما كان هذا الجبر المتوسّط يرجع في النّهاية إلى الجبر المحض لعدم الفرق بينهما في قطعّيّة التأثير؛ لزم أن لا يسلم الجبر المتوسّط أيضاً - أي: الجبر في أفعال الإنسان بواسطة التأثير في مبادئ البعيدة - من طعن فضيلته. والشّق الأوّل من الطّعن، وهو كفر القائل بالجبر مع التزام ما يلزمه عنده من ارتفاع مسؤوليّة العبد مسلّمٌ به عندنا تمام التّسليم، سواء كان هذا الالتزام - أي: القول بارتفاع المسؤوليّة - في الجبر المحض أو الجبر المتوسّط.

أمّا الشّق الثّاني - أعني: كون القول بالجبر مع نفي لازمه عنده الذي هو ارتفاع مسؤوليّة العبد خرقاً مكشوفاً - فغير مسلّم به، وعدم التّسليم هذا مبنيٌّ على عدم التّسليم بلزوم ارتفاع المسؤوليّة عن العبد للقول بالجبر - لا سيّما الجبر الذي نقول به - فقد أثبتنا في: «تحت سلطان القدر» وفي هذا الكتاب إثباتاً عقليّاً ونقليّاً: أنّ إرادة الله محيطّة بكلّ شيءٍ في العالم، على أن لا تكون أفعال العباد خيراً وشرّاً خارجةً عن هذا الحكم، وليست إرادة الله المتعلّقة بأفعال العباد عبارةً عن كونه خلقهم ذوي قدرةٍ واختيارٍ، يفعلون بهما ما يشاؤون من غير تدخلٍ من الله في أفعالهم أو مبادئ أفعالهم التي تنبعث منها الأفعال، بل لله تعالى إرادةٌ أخرى بجانب كلّ فعلٍ فعله عبده، وذلك الفعل يحصل بفضل هذه الإرادة، ونفاة هذه الإرادة الذين يخالفوننا في تفسير قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] يعترفون بإرادة الله العامّة المتعلّقة بأفعال العباد، وهي إرادته في أصل خلقهم مستعدين لتولّي أفعالهم قادرين عليها ومختارين من غير أن يكون لله تعالى إراداتٌ خصوصيّةٌ مفصّلةٌ تتعلّق بخصوصيّات أفعالهم، فيكون مذهب المخالفين هذا قولاً بأنّ الله تعالى يريد أفعال العباد بكليّاتها، ولا يريدّها بجزئيّاتها المنقسمة إلى الخير والشرّ على طرز قول القائلين بأنّ الله يعلم الكلّيّات ولا يعلم الجزئيّات.

ثم إن مذهبهم هذا يصادم قوله تعالى : ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء﴾ [الأنعام : ١٢٥] ، وقوله : ﴿ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً﴾ [المائدة : ٤١] ، وقوله حكاية عن سيدنا شعيب : ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾ [هود : ٣٤] .

أثبتنا أن إرادة الله محيطَةٌ بكل ما يكون في العالم ، وأن كل إرادة للإنسان متعلقة بأفعاله تنبعث موافقةً لإرادة الله^(١) ، وهو منشأ الجبر ، واعترفنا مع ذلك بأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله حق ، ولم يكن اعترافنا بمسؤولية الإنسان عن أفعاله إيماناً بنصوص كتاب الله في ذلك فقط ، أو خوفاً من استحقاق منكرها الإكفار فقط ، بل لكون عقولنا أيضاً تؤيد مسؤوليته في الدنيا والآخرة عن أعماله ، كما تؤيد وقوع تلك الأعمال تحت إرادة الله ، الذي ينشأ منه الجبر ، أو ما يشبهه ، فلا نتردد في كون مجازاة المحسن بالإحسان والمسيء بالإساءة حقاً وعدلاً ؛ مع علمنا بأن كلا منهما فعل ما فعله تحت مشيئة الله ، ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ . فنحن مقتنعون بحقيقتين ، أولاهما : أن ما فعله العبد هو ما شاء الله أن يفعله العبد ، وما شاء الله لا بدّ كائن ، فهذا الفعل مكتوبٌ على العبد أن يفعله ، وهو وإن كان يفعله باختياره ، لكن عدم افتراق اختياره عن اختيار الله الذي يستميله إليه بتهيئة مبادئه في قلبه يجعله كالمجبور في فعله ، كما هو منطوق قوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ فهو مجبورٌ فيه ومسؤولٌ عنه . وكلا الأمرين حقٌّ مطابقٌ للواقع بأدلة من العقل والنقل لم نأل جهداً ثم لم نأل جهداً في بيانها وإيضاحها^(٢) فكيف يصح بعد أن كانت مجبورية العبد ومسؤوليته حقيقتين مطابقتين للواقع ، أن يكون ارتفاع مسؤوليته - وهو نقيض الحقيقة الثانية - من لوازم الحقيقة الأولى؟! أو : كيف يصح أن يكون الجمع بين الحقيقتين في عقيدة واحدة - وهما مجبوريته ومسؤوليته - خرقاً مكشوفاً؟! .

أما كون العقول تقف حيارى في تأليف المسؤولية بالمجبورية فلا نبالي به بعد أن ثبت كون كل منهما حقيقة واقعة ، ولسنا مكلفين بهذا التأليف المستعصي على عقولنا كما كنا مكلفين بتصديقهما ، ولو غير مؤتلفين ؛ لكون كل منهما حقيقة ثابتة برأسها عقلياً ، ونقلياً . =

(١) ولا تنس : أن إرادة الله قد تفرق عن رضاه ، كما هو من مقررات علم الكلام .

(٢) حكى صديق لي : أنه سمع واحداً من العلماء بالإسكندرية قرأ كتابي : «القول الفصل» ونال إعجابه ، غير أنه وجدني أطيل الكلام ، وأردده . وأنا ألفتُه ، وكل من يجد في كتبي ما وجده إلى أنني لا أكتب إلا في صعب المسائل ؛ التي اختلط فيها الحابل بالتأبل ، فربما تبعد مسافة الخلف في مسألة واحدة بين عدّها من أعوص العويصات وعدّها من أجلى البديهيات ، وربما يتعمد عامدٌ ، أو يتمرد ماردٌ ، فأضرب في حديد بارد ؛ أضرب فيه إلى أن يحرق ويلين من توالي الضربات ، وليس من دأبي أن أتكلّم كلاماً مقولاً ، أو أركب طريقاً معبّدة ، بل يراني القارئ دائماً أتخير المزالق ، وأتسور كل حالق . ثم إنني أحرص كل الحرص على أن ينتهي قراء كتبي من هذه المباحث العميقة المرتبكة إلى نتيجة محصلة ، فيتجاذبني هذا الحرص ، وما بي من العجمة وضعف اللغة إلى ما وجده الناقد الإسكندراني من إطالة القول أو ترديده ، فإني في هذا الموقف كحافر بئر بإبرة ، ومع هذا فقلماً يخلو ترديدي إن شاء الله من تجديد ، وإطالتي من طائل .

= فضيلة الصديق ينكر إحدى الحقيقتين في سبيل الاعتراف بأخراهما مدّعياً: أنَّ الجمع بينهما خرقٌ مكشوفٌ، ولا يبالي بكونه ينكر الإيمان بالقدر الذي اعتني بشأنه في أحاديث النبي ﷺ - مع الحقيقة التي ينكرها، ويخالف كثيراً من آيات القرآن الظاهرة الدلالة، كقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠]، وقوله: ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ [القصص: ٥٦] وقوله: ﴿إن الله يحول بين المرء وقلبه﴾ [الأنفال: ٢٤] وقوله: ﴿ونفس وما سواها * فآلهمها فجورها وتقواها﴾ [الشمس: ٧ و ٨] وقوله بلسان سيدنا موسى: ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾ [الأعراف: ١٥٥] وهذا قوله: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون﴾ [النحل: ٩٣] الذي هو مأخذ مذهبي في مسألة أفعال العباد، وقد حليت به صدر كتابي: «تحت سلطان القدر»... صريح في الجمع بين المجبورية والمسؤولية؛ فهل في قوله تعالى هذا أيضاً خرقٌ مكشوفٌ؟! فإن ادّعى عدم مفهومية الجبر - بالمعنى الذي لم ندع قولاً لقائل في إيضاحه بهذا الكتاب وذاك الكتاب - من قول الله: ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر: ٨] كان الخرق المكشوف في ذلك الادّعاء؛ إذ لا هادي لمن أضله الله، ولا مضل لمن هداه. وهل الأشاعر الذين هم مشاهير أهل السنة خرقٌ وحمقٌ؟! ومذهبه الذي كان قبل فساد عقل الشرق بدعاية الغربيين أفضل المذاهب الإسلامية خرقٌ مكشوفٌ؟! لا، لا! بل الغلط في ميزان فضيلة الصديق، حيث عدّ مسألة القدر من أجلى البديهيات، فاستعمل في وزنها الميزان الذي توزن به المسائل العادية العامة، هذه المسألة التي أراد الصحابي الجليل عمران بن حصين امتحان التابعي الألمعي أبي الأسود الدؤلي، واختبار عقله في فهمها، كما حكى في حديث مسلم، وسبق ذكره في هذا الكتاب، ومن قبله في: «تحت سلطان القدر» مسألة إلهية من أعوص العويصات، مسألة مختصة بالله الذي كفى لك الجبال ما أودعه في الدرة من القوة الخفية. وقد نبّه ابن قتيبة على هذا الفرق بين الميزانين في كتابه «اختلاف اللفظ» نقلناه بنصه في: «تحت سلطان القدر» وفي هذا الكتاب مكبرين. ونحن لا نرضى أن لا يزال عقل فضيلة الصديق بعد كل هذه التنبهات على دقة المسألة وغموضها غارقاً في بساطتها التي افترضها من عنده، وعض عليها بالتواجد.

وهذه الغموض في المسألة هو الذي يدعونا إلى ما لفت القارئ الإسكندراني من إطالة القول، وترديده، فنقول، ولا ندرى كم مرة قلنا:

لا تقل كيف يكون الإنسان مجبوراً ومسؤولاً معاً؟ ولا إنَّ الجمع بينهما خرقٌ مكشوفٌ، فلسنا نحن الجامعين بينهما، وإن كنّا قائلين بهما؛ لما نراهما مجموعتين في نصوص كتاب الله، ومجموعتين أيضاً فيما فعله الإنسان مختاراً عند التدقيق في مبادئ هذا الاختيار المنتهية في الدّاعية التي يخلقها الله في قلبه... ولكونه في أفعاله المبنية على اختياره مختاراً، وفي اختياره المبني على تلك المبادئ مضطراً، وكون الفعل الاختياري المبني على الاختيار الاضطراري اضطرارياً بالواسطة... لا نشغل بتأويل نصوص الكتاب الجامعة بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته... فلسنا نحن مسؤولين عن الجمع بين كوننا مجبورين ومسؤولين، ولا الله الذي هو الجامع بينهما؛ لأنّه لا يسأل عما يفعل! وفي هذا سرُّ القدر الخافي على عقل البشر، وسرُّ كون الإيمان بالقدر خيرُه وشرُّه من الله تعالى معتنى به في الإسلام على غموضه الدّاعي إلى =

= العناية! ولا معنى لهذه العناية بالقدر المتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية إن لم يكن لله - الذي يضل من يشاء، ويهدي من يشاء، والذي يحول بين المرء وقلبه - تأثير في اختيارهم، كما هو مذهب الخصم. ولا أدري أنا إذا كان فضيلة الصديق غير معترف بكون الخير والشر من الله في القدر المتعلق بأفعال الإنسان، بل من الإنسان نفسه، وهذا صريح مذهب المعتزلة، ومذهب التغافل عن الداعية؛ التي يخلقها الله في قلب الإنسان، والتي تنتهي إليها المبادئ المتقدمة لاختياره، فتجعله اضطرارياً، ومذهب التغافل عن أن الله لا يجري في ملكه إلا ما يشاء، فهل فضيلته منكر للقدر الذي بيد الله مع المنكرين، أو أنه مؤمن بالقدر الذي أزمته بيد الإنسان محرفاً للإيمان بالقدر عن موضعه في الكلمة المأثورة عن السلف، والمأخوذة من حديث مسلم^(١)، كما حُرف معنى قول الأشاعرة: «إن الإنسان مختار في فعله، مجبور في اختياره» مع ما في هذا التحريف من المكابرة المكشوفة، وفي التحريف الأول من الخرق المكشوف الذي يتهمني فضيلته به، حيث لا معنى لكون الإيمان بالقدر الذي يدور مع مشيئة الإنسان معنئ بشأنه في الإسلام إلى حد ذكره في عداد ما يؤمن به.

ونقول أيضاً: أمامنا قول الله تعالى الحاسم: ﴿يضل من شاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل: ٩٣] فصاحب المشيئة في هذا القول الوارد في كتاب الله كثيراً على مذهبنا هو الله، وعلى مذهب الخصم يلزم أن يكون صاحب المشيئة هو الضال في الجملة الأولى، والمهدي في الجملة الثانية؛ أعني: أن الله لا يضل على هذا المذهب من يشاء هو - أي: الله - ضالاه، ولا يهدي من يشاء هو - أي: الله - هدايته، بل يضل من يشاء الضلالة، ويهدي من يشاء الاهتداء! . . . لكن لم يذهب إليه أحد من العلماء في تفسير هاتين الجملتين حتى ولا القائلون بمذهب الخصم، والكل متفقون على إرجاع الضمير المستتر في فعل المشيئة إلى الله لا إلى ﴿من﴾، غير أنني سمعت مرة هذا الاحتمال من فضيلته، وألحقته بشذوذه المكابر في تفسير قولهم: «إن الإنسان مختار في أفعاله، مضطر في اختيار تلك الأفعال» ويصادمه قوله تعالى: ﴿من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام: ٣٩] وقوله: ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾ [الأعراف: ١٥٥] اللذان لا يمشي فيهما التلاعب بمرجع الضمير، لكون فاعل المشيئة مصرحاً به. وأنا أسأل فضيلته في قوله تعالى: ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون﴾ [فاطر: ٨] من الذي زين للمسيء سوء عمله، فرآه حسناً؟ ولا شك: أنه الله ابتداءً، أو انتهاءً لتعقيب بقوله: ﴿فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر: ٨] لا المسيء نفسه، ولا الشيطان، ولقوله تعالى: ﴿وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم﴾ [فصلت: ٢٥] بل لقوله: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم﴾^(٢) وقوله: ﴿أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون﴾ =

(١) آمنتم بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيريه وشره من الله.

(٢) ولذا قال خضر بك:

[الأنعام: ١٢٢] ومثله المزيّن في الآية التي ذكرناها أولاً؛ أعني: قوله تعالى: ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون﴾ [فاطر: ٨] وهذه الآية بالنظر إلى إنذار المسيئين في مختتمها بعد الإشارة إلى من زين لهم سوء أعمالهم، تماثل قوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون﴾ [النحل: ٩٣] في جميع المسؤولية بالمجبريّة الذي عدّه فضيلته سامحاً لله خرقاً مكشوفاً.

ثمّ إنّي لا أقول ما أقوله من أنّ كلّاً من مجبريّة الإنسان، ومسؤوليّة حقّ وعدلّ... لا أقول ذلك لضرورة كوني أنا الآخر مجبوراً في تعلية مقام الألوهيّة عن أن يتوجّه إليه نقدٌ واعتراضٌ... بل لو كنت أنا حكماً في أمر هذا الإنسان المنقسم إلى المحسن والمسيء؛ لما تردّدت في إثابة المحسن وإدانة المسيء مع كون كلّ منهما مجبوراً فيما فعله، أمّا الإساءة، والإحسان؛ فلا نزاع بيننا في ذلك، وأمّا مجبريّة الفاعلين فقد أثبتّها بنصوص القرآن الواضحة، وبالتّحليل الفنّي في نفس الفعل ومبادئه تحليلاً لا قبل للردّ عليه، ولهذا يقابله فضيلة الخصم بالإعراض عن التّكلم فيه، وعن قراءة ما كتبت بصدده في الكتاب الأوّل، وفي الثاني بالقياس على الأوّل، فيتحوّل عن التّحليل في نفس الفعل المسفر عن مجبريّة الفاعل إلى التمسك بالتنافي المحسوس بين المجبريّة والمسؤوليّة، رغم كون كلّ منهما حقيقة ثابتة في نفسيهما، وإنّما يدلّ التّنافي على غموض المسألة الذي أنكره فضيلته، وكان ذلك مبدأ خطئه، وقد وجد التمسك بالتّنافي بين المجبريّة والمسؤوليّة أسهل من الخوض في تحليل أفعال الإنسان المؤدّي إلى مجبريّته فيها جبراً خفياً مجبواً من غير جنس الجبر الجاري بين الثّاس، كما وجد الإعراض عن قراءة كتابي: «تحت سلطان القدر» وما فيه من المباحث الهامّة الموجبة للتعمّق في التفكير أسهل ردّ على الكتاب، كأنّه يقول: «ولم هذا التعمّق في مسألة بسيطة كلّ البساطة؟! أمران متنافيان: مجبريّة الإنسان في أفعاله، ومسؤوليّة عنها، ولا إمكان لإنكار مسؤوليّة؛ لأنّه كفرٌ، ولا للاعتراف بمجبريّته لأنّها تستلزم عدم مسؤوليته، فنختار الطّريق الحاسم الأخصر، وننكر مجبريّته، ونسفه القائل بوجودها أيضاً في جنب مسؤوليته، ولا نستمع إلى الآيات الكثيرة النّاطقة بهذه المجبريّة العجيبة حتّى إنّ بعض تلك الآيات صريحٌ في الجمع بين المسؤوليّة والمجبريّة، ولا إلى الأدلّة العقليّة المؤدّيّة إلى الجبر عند التّفطيش عن مبادئ أفعال الإنسان؛ لأنّ تلك الآيات والأدلّة تمنعنا عن البتّ في حلّ المسألة التي ادّعينا أنّها من أجلى البديهيّات، ورأينا كلّ السّلامة، والسّهولة في هذه الدّعوى».

لكنّ الحقّ الحقيق بالعقل السّليم أن يقف عند حدّه في معاملته مع الله غير مجترئ على دعوى التلازم بين إثبات شيءٍ ونفي شيءٍ جمع الله بينهما؛ لأنّ دعوى التلازم المذكور مساوية في المعنى لدعوى بطلان الجمع بينهما، كما يقول فضيلة الصّديق: «إنّ التّسليم بمجبريّة العبد ينافي مسؤوليته، والقول بمجبريّته ومسؤوليته معاً خرقٌ مكشوفٌ» بقوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء: ٢٣] معناه أكبر ممّا فهمه المرحوم الشّيخ بخيت، ونقلته في: «تحت سلطان القدر» ص ١٠١ - ١٠٣ وممّا فهمه صديقي المرحوم الشّيخ يوسف الدّجوي، وذكره في رسالةٍ مستقلّةٍ. فلو كان معناه كما فهمه أحد هذين الشّيخين؛ كان لفضيلة صديقي الشّيخ زاهد عذرٌ في دعوى التلازم المذكور، ولكن معنى هذه الآية كما فهمه التّابعي الجليل أبو =

= الأسود الدؤلي، والصَّحابيُّ العظيم عمران في حديث مسلم الَّذي ذكرناه في : «تحت سلطان القدر» ص ١٠١ - ١٠٣ وذكرناه من قبل أيضاً في هذا الكتاب، فهل يشبه ما فهمه أبو الأسود التَّابعيُّ وعمران بن حصين الصَّحابيُّ من معنى هذه الآية، أعني: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] المذكور في قولهما لدفع الظلم عن الله المتصور على تقدير أن لا يكون النَّاسُ فيما يعملون ويكدحون فيه من خبر أو شرٍّ مستأنفين شيئاً مما قُدِّرَ لهم في الأزل أن يعملوه . . . هل يُشَبَّه ما فهمه أبو الأسود وعمران بن حصين بل النَّبيُّ محمد ﷺ أيضاً من هذه الآية بما فهمه المعارضون في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وعلى قراءة ابن مسعود: (إلا ما شاء الله)؟

[ملخص قول السلف في مسألة الجبر في أفعال المكلفين]

فرجال القرون الثلاثة التي هي خير القرون على أن يكون في رأسهم النَّبيُّ ﷺ، وفي مؤخرتهم أبو الأسود الدؤلي التَّابعي يربطون الحلَّ النَّهائي لمسألة أفعال العباد المجبورين فيها، والمسؤولين عنها، بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] كما لم يفهموا معنى هذه الآية نفسها؛ أعني: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] مثل فهم المرحوم الشَّيخ بختي الَّذي صَغُرَ معناها العظيم، وجعلها في نطاقٍ ضيقٍ^(١) كأنها نزلت في حل مشكلة الجبر والقدر على وفق مذهب الشَّيخ في نفي الجبر، وتثبيت القدر. وكانت الآية آخر ملتجأ لعقول البشر في مسألة القضاء والقدر التي لا مندوحة فيها عن الجبر، فأراد فضيلة الشَّيخ نقض هذا الملتجأ؛ ليضطرَّ الناس إلى قبول مذهبه^(٢).
هذه المسألة تتعلَّق بأفعاله، وإراداته تعالى اللَّتين لا تُكْتَنَهان، كما لا تُكْتَنَ ذاته، والله جلَّ =

(١) راجع «تحت سلطان القدر» ص ١٠١ - ١٠٣.

(٢) فقال: إنَّهم يسألون بسبب كسبهم، والله لا يسأل لكونه خالق أعمالهم على حسب كسبهم، لا لكونه متعلِّياً عن أن تتوجَّه إليه المسؤولية، مع أنَّ كسبهم الَّذي يرجع إلى إراداتهم الجزئية يدور مع مشيئة الله المتعلِّقة بخلق الدَّاعية في قلوبهم قبيل خلق أفعالهم على حسب كسبهم. وهذا هو منطوق قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] الَّذي لم يأل الشَّيخ المرحوم جهداً في تغيير معناه لتأليفه بمذهبه، وقد عرفت سعيه من أجل ذلك لتغيير معنى قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

أمَّا صديقي المرحوم الدَّجوي؛ فهو يجتهد في إبعاد هذا القول المهيب عن تصويره تعالى كأحد الجبابة المستبدِّين المتكبِّرين، فكأنَّه يجتهد لإبعاد الآية عن مهابتها. لأنَّه لمَّا رأى هذه الصفات العالية تستنكر من كل من حدَّثته نفسه أن يطمح إليها؛ لبعدها عن حالهم ومثالهم، ظنَّ أنَّها تستنكر من الله أيضاً قياساً لها على تلقي الناس فيما بينهم تلك الصفات، وهذا القياس المخطئ بين مقام الربِّ والمربوب هو منشأ غلط الغالطين في موضوع مسائلنا التي حصل فيها الخلاف بيني وبين كثير من العلماء المعاصرين، مع أنَّ الله نفسه ينادي بأنَّه المهيمن، العزيز، الجَّبار، المتكبِّر، الَّذي يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد؛ أي: المستبدِّ الأعظم الَّذي لا شريك له، ونعم ذلك الاستبداد منه؛ لكونه أهله، وهو في محلِّه يحقُّ له، ولا يحقُّ لغيره، ولا مانع من تسميته به إلا كون أسماء الله توقيفية عندنا نحن المسلمين.

= جلاله أكبر من أن يحيط به، وبأفعاله، وإراداته عقل البشر، فهل من الضروري أن نذهب بعقولنا لحل هذه المسألة؛ التي لا تقبل الحل؛ إلى جعل الله مسؤولاً عن مسؤولية الإنسان الذي جعله الله مجبوراً ومسؤولاً معاً، ونذهب لكفّ عقولنا عن الذهاب المذكور إلى إنكار ناحية المجبورية؟ فكأن هذا الإنكار ضروري؛ لئلا يكون الله مسؤولاً عن سؤال المجبور مع أنه تعالى متعالٍ عن أن تذكره المسؤولية إذا جازى عبده بأفعاله التي فعلها مسيراً من عنده... وقد كتبت في «تحت سلطان القدر» حديثاً يلجأ إليه الحائرون في مسألة الجبر والقدر، وهو: أن الله تعالى لو عذب أهل سماواته، وأرضه، لعذبها وهو غير ظالم... إلخ... وكتبت في: «القول الفصل»: إن مراتب القوة إذا ارتقت إلى قوة الله؛ ففيها يتحد الحق مع القوة.

[عقولنا لا تحدد طريق معاملة حق لنا!]

ليس لنا أن نجعل من عقولنا القصيرة حكماً بيننا وبين الله يحدد له طريق معاملته مع خلقه. فهذه المسألة التي لا تقبل الحل إنما تُحل بالتفكير في عظمة الله التي تعجز عقولنا عن أن تجعل لها حداً. وإني أذكر ما قاله أحد فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين، وأردّد ذكره بكل إعجاب، وهو أن الله تعالى مع العالم ليساً بأكبر من الله وحده. فالعالم بالنظر إلى هذا القول العظيم يعدّ عديماً، وهذا العدم أحسن من العدم الذي يتصوره أصحاب مذهب وحدة الوجود للعالم، وأصح، والإشكال الذي يلازم مسألة أفعال العباد المجبورين والمسؤولين معاً، ينحل ويذوب في بحر عظمة الله.

وأذكر مثلاً لمقام عظمتها، وهو معلوم: أن عبيد الملك الصادقين، والمخلصين في طاعتهم له قد يجدون إزاء بعض أفعال الملك ومعاملاته إنكاراً يضررونه في قلوبهم من غير تأثير هذا الإنكار في طاعتهم، وإخلاصهم، وإنما تكون حرية الإنكار هذه حق العقل؛ الذي لا سلطان للملك عليه، ولا اطلاع على خفايا القلوب، لكن الله الذي يعلم السر في السموات والأرض لا يخفى عليه المضمرات في قلوب عباده، فالقيام بواجبهم إزاء مقام ربهم الأعظم من مقامات الملوك أصعب من واجب عبيد الملوك وأدق، حيث يوجب عليهم التنازل عن حرية العقل أيضاً، ولا غرو في ذلك فإنه خالق العباد، وخالق عقولهم، فهو مولاهم، ومولى عقولهم، وملك مليكهم.

وآخر ما أقول في تلخيص النزاع بيني وبين فضيلة الصديق: أن الإنسان يلزم أن يكون مسؤولاً عند الله عن أعماله، وهذا متفق عليه بيننا إلا أنه يلزم لتصحيح هذه المسؤولية عند الصديق كونه - أي: الإنسان - مخيراً في أفعاله المقدورة، لا مسيراً من قبل الله بأن يكون لله تدخّل إن لم يكن في أفعاله؛ ففي مشيئته، وهو مذهبنا القائل بأن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله، كما أنه المفهوم جلياً من قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] والصديق يتكلف في تفسير الآية، كما تكلف المرحوم الشيخ بخيت، فيجعل مشيئة الله المذكورة في مقابلة مشيئات العباد مشيئته التي خلق بها الإنسان قادراً على ما يستطيعه من الأفعال، ومختاراً في فعلها.

لكن مشيئة الله هذه السابقة لأفعال الإنسان طول عمره مشيئة مجملّة غير متعيّنة لأن تكون مشيئة الهداية للسعداء، ولا مشيئة الضلالة للأشقياء المذكورين في قوله تعالى الوارد كثيراً في كتاب =

الله : ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل : ٩٣] المناسبتين لأن تكونا هما المشيئة لله المتبوعة لمشيئات العباد المنقسمة إلى الخير والشر ، ونحن نبحث عن منشأ مشيئات العباد المنقسمة إلى الخير والشر ، وهي موجودة ومذكورة في فاتحة الكتاب نرددها كل يوم في كل ركعة من صلواتنا الخمس سائلين الله تعالى أن يهدينا صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين . فلا شك إذن من وجود فريق من الناس أنعم الله عليهم ، فهداهم الصراط المستقيم ، وآخرين حرّموا هذا الإنعام ، ووجهوا إلى صراط الجحيم . ولا شك أيضاً : أنّ هذا التوجيه ، وذلك الإنعام يحصل من الله تعالى بمشيئتين خاصتين غير المشيئة العامة ؛ التي جعل بها الإنسان في مبدأ خلقه ذا قدرة ، وإرادة ، ويلزم أن تكون مشيئة الله التي تتبعها مشيئات الناس المنقسمة إلى الخير والشر في قوله تعالى : ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان : ٣٠] من جنس هاتين المشيئتين الخاصتين ، وأخيراً يجيء تعيين وتمييز من يكون فريق المنعم عليهم بالهداية إلى الصراط المستقيم ، ومن يكون فريق المحرومين من نعمة الهداية . فإن خصصنا الإنعام للذين يستحقون بسابق أعمالهم الصالحة ؛ فلا ينال الإنسان ما يناله من نعم الله بالاستحقاق ؛ إذ لا يتصور أن يكون له حق على الله . . . ولو أولنا الاستحقاق ، وحملناه على مرجح يحوزه بعض الناس على بعض ، فتلك المرجحات أيضاً من نعم الله على حائزيها ، ثم إنّ تلك المرجحات من الأعمال الصالحة السابقة لا بد أن تنتهي إلى عمل صالح سابق ، لا سابق له يستجلب إليه نعمة - الهداية ، فصالح ذلك العمل ؛ الذي يكون مبدأ الصالحات من الأعمال نعمة من الله خالصة من السبب المرجح الذي يحوزه العامل نفسه ، وإنما فضل من الله يختص به من يشاء . وهو الموافق لسنة الله في كتابه تعليلاً لحظوظ عباده من نعمة الهداية ، ونقمة الضلال ، وقائلاً : ﴿يضل من يشاء ، ويهدي من يشاء﴾ . فهو تعالى يستبد بالهداية والاختيار لنفسه دون عباده ، فيقول أهل الجنة : ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾ . ويقول لنبية : ﴿إنك لا تهدي من أحببت ، ولكن الله يهدي من يشاء﴾ ، ولذا يقول العالم الكلامي :

هاد مضل حقيقي وإن نُسباً على المجاز إلى رسل وشيطان وإن جاء في بعض آيات القرآن : ﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [المائدة : ١٠٨] ﴿والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [البقرة : ٢٥٨] وفي بعضها : ﴿يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ [المائدة : ١٦] وأردنا حمل ﴿من يشاء﴾ في الآية الأولى ؛ أعني : ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل : ٩٣] على المتناسبين معهم في الآيات الأخيرة ، حمل المطلق على المقيد ، فلا يمكن ذلك لأن المذكورين في الآية الأولى تحت عنوان : ﴿من يشاء﴾ مقيدون أيضاً بمشيئة الله ، لا مطلقون ، ولا يجوز حمل مقيد على المقيد بقيد آخر ، فإن كانت هداية الله وإضلاله لا يجاوزان المستأهلين ، فتمدحه بوسع سلطته المفهوم من قوله : ﴿يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر : ٨] ينافيه ، ولا يتطلب مستأهلاً غير : «من يشاء» .

فلا سبيل لقطع تدخل الله تعالى في هداية قوم ، وضلال قوم ، للتوصل إلى استقلال الإنسان في مشيئاته . . . ذلك الاستقلال الذي لا يمكن عند نفاة الجبر محضه ومتوسطه - ومنهم فضيلة الصديق - توجيه المسؤولية بدونه إلى الإنسان ، وهم يظنون أنّ المجبور لا يصح أن يكون =

= مسؤولاً! فكأنه إن كان مسؤولاً؛ كان الله مسؤولاً عن مسؤوليته... وعندنا أن مجبورية الإنسان ومسؤوليته حقيقتان واقعتان... وكوننا لا نعقل التأليف بينهما يدل على غموض المسألة، لا على عدم وقوعهما. ونحن الذين نؤمن بالقدر خير وشره من الله تعالى نرى: أن الإنسان إذا خلّي، ونفسه، فاختار الضلالة على الهدى، والشر على الخير؛ كان ذلك من قلة عقله، أو ضعف إرادته، أو سوء خلقه، أو فساد محيطه... تلك الفروق التي يرجع كلها إلى تقسيم الله تعالى الحظوظ بين عباده، والتي لها تأثير في انقسام الناس إلى سعداء وأشقياء، في الدنيا والآخرة.

هذا، مع أن بعض الآيات ترى مشيئة الله فيها مقترنة بتأييد ما لها من الاستبداد المتغلب على مشيئة عباده فتزيد على تدخلها وتأثيرها في مشيئاتهم، انظر قوله تعالى: ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ [فاطر: ٨] وانظر قوله: ﴿إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور﴾ [فاطر: ٢٢] وقوله: ﴿لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ [البقرة: ٢٨٤].

لا يقول: فيغفر لمن نجح في المحاسبة، بل يقول دائماً: لمن يشاء، ويعنى بترتيب كل معاملاته مع عباده على مشيئته خالصة من أي سبب غيرها.

وفي نهاية البحث أنقل عدة جمل من كتابي: «تحت سلطان القدر» الذي لم يقرأه فضيلته عمداً فلعله يقرأها في هذا الكتاب، فيخفف عما رمى به مذهبي في الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته من الخرق المكشوف... أنقلها ثم أدليها بما يكون شافعاً لي عند فضيلته من كلام إمام الحرمين الذي اتخذ فضيلته قدوة في مسألة القضاء والقدر.

وهذا الثقل والتذليل يكفيان لإثبات مذهبي في: أن الإنسان لا يكون مستقلاً في حركاته وسكناته الاختيارية عن تأثير مشيئة الله، وتوجيهها إلى جهاتها المعينة... يكفيان لإثبات مذهبي لو لم يكن له شواهد أخرى أحصيتها إلى هنا:

قلت في هذا الكتاب، أعني الكتاب الذي نقلنا عنه هذه الكلمة الطويلة وهو «تحت سلطان القدر» ص ٢٣٠: «والقول الفصل أننا نحن معاصر البشر في دار امتحان مدهش... فكما لم نأت الدنيا بإرادتنا الجزئية، فبالنظر إلى أننا خلقنا مختلفين في القوة والضعف، والحسن والقبح، والغنى والفقر، والذكاوة والغباوة، واستعداد الهداية والضلالة، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا باختيارنا وإرادتنا. فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك الذي لم يترك أمرنا لنا في مبادئ الخلقة، لا يقطع تدخله في أفعالنا وحركاتنا التي لها علاقة شديدة بتلك المبادئ؟ فهل في استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا في الفطرة، وإن لم تعترضوا، فلماذا لا تعترضون؟ لا تعترضون البتة بناءً على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه؛ إذ لا تشبه مالكية الخالق وحاكميته بأية حاكمية ومالكية، فمالكية سواء مقيدة غير تامة، وهذه مطلقة تعم أجزاء المملوك التي لا تتجزأ. فإذا لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحاكمية في أفعالنا له، والمسؤولية عن تلك الأفعال علينا، لأنكم إن لم تبدؤوا الاعتراض - على تقدير افتتاح باب - أو بالتعبير الأخف الاعتذار من تفاوت الخلقة في المبادئ، فمهما تكونوا أحراراً في أفعالكم، وحركاتكم؛ فالمالك المطلق الذي حدّد استعداداتكم كما شاء في =

= الأزل لن يخرجكم في أفعالكم وإراداتكم أيضاً عن قبضة إرادته، كما قال محيي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر: «إنَّ الخير، والشرَّ تابعان لاستعداد فاعليهما»^(١)*) فمع كون الإنسان مختاراً في أفعاله وحركاته من حيث استقلاله في إرادته الجزئية فرضاً، هل يستوي في نقطة الإرادة الجزئية موقف من خلق قليل الحظ من العقل السليم؛ الذي يحتاج إليه في تمييز الحق من الباطل، أو ضعيف الإرادة تجاه الشهوات النفسانية، مع موقف من خلق رزين العقل ومتين الإرادة.

وقال إمام الحرمين في القسم الثاني من كلامه الطويل؛ الذي نقله ابن قيم الجوزية في شفاء العليل مشايخاً له، ونقلناه نحن في «تحت سلطان القدر» مع اتِّهامه بالاضطراب.

قال: «إذا أراد الله بعبده خيراً؛ كَمَّلَ عقله، وأنمَّ بصيرته، ثمَّ صرف عنه العوائق، والدوافع، وأزاح عنه الموانع، ووفَّق له قرناء الخير، وسهَّلَ له سبله، وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات، وقَيَّضَ له ما يقرِّبه إلى القربات، ثم يعتادها، ويمرن عليها. وإذا أراد الله بعبده شراً؛ قدر له ما يبعده عن الخير، ويقصيه، وهَيَّأَ له أسباب تماديه في الغيِّ، وحَبَّبَ إليه التَّشَوُّفَ إلى الشهوات، وعَرَّضَهُ لِلآفَاتِ، وكلَّمَا غلبت عليه دواعي النَّفْسِ، خَسَفَتْ دواعي الخير، ثمَّ يستمرُّ على الشرِّ على مرِّ الدهور، ويأتي مهاويها، ويتعاون عليه الوسواس، ونزغات الشَّيْطَانِ، ونزغات النَّفْسِ الأمارَةِ بالسُّوءِ، فتتسج الغفلة على قلبه غشاوةً بقضاء الله وقدره، فذلكم الطَّبع والختم، والأكنة، وأنا أضرب في ذلك مثلاً، فأقول: لو فرضنا شاباً حديث العهد بحلمه لم تهذب المذاهب، ولم تحنَّكه التَّجَارِبُ، وهو على نهاية في غلمته، وشهوته، وقد استمكن من بلغته من الحطام، وخُصَّ بمسحةٍ من الجمال، ولم يكن عليه قوَّام يزعجه عن ورطات الرَّدَى، ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى، ووافاه أذنان الفساد؛ وهو في غلواء شبابه، يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً، فما أقرب مَنْ هذا وصفه من خلع العذار، والبدار إلى شيم الأشرار، وهو مع ذلك كلُّه مؤثر مختارٌ ليس مجبراً على المعاصي والزَّلات ولا مصدوراً عن الطَّاعات، ومعه من العقل ما يستوجب به اللَّائِمَةُ إذا عصى. فمن هذا سبيله لا يستحيل في العقل تكليفه، فإنَّه ليس ممنوعاً، ولكن إن سبق له سوء القضاء؛ فهو صائر إلى حكم الله الجزم، وقضائه الفصل إلا أن يتغمده الله برحمته، وهو أرحم الراحمين».

ثمَّ إنِّي لا أجد مندوحةً في هذه النقطة التي انتهت إليها من اجتماع المجبورية مع المسؤولية في الإنسان؛ وهي مركز غموض المسألة التي نداولها مع مَنْ يخالفوننا في الرأي من العلماء . . . لا أجد هنا مندوحةً عن نقل القسم الثاني ممَّا كتبه تحت عنوان: «أقوال فلاسفة الغرب» من «تحت سلطان القدر» لا أجد مندوحةً عن نقله على الرِّغم من سبق التَّصريح مِنِّي بأنَّ الإكثار في النقل عن كتابي لا يعجبني . . . وممَّا يؤكِّد نفي المندوحة: أنَّ هذا الثَّقُل من ذلك الكتاب ينفع في عظمى قضية هذا الكتاب التي هي إثبات وجود الله، وينفع أيضاً في إثبات: أنَّ فضيلة الصِّديق الذي لم يتردَّد في القول بأنِّي لم أخلُ من سفسطة في أجلى البديهيَّات حتَّى كسوته كسوة أعوص العويصات، كان عندما قال ذلك القول، ظالماً متخطياً لمباحث معروضة أمام عينيه، لم يكن تخطيها هيئاً إلى هذا الحدِّ، وهذا ما قلته في: «تحت سلطان القدر».

(١)*) إنَّ الشيخ الأكبر أصاب في بناء الأمر على مسألة الاستعداد، ولكنَّه أخطأ جدًّا في سعيه لإخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى، وسيجيء تحقيقه.

«قد علم القارئ ممّا نهيت عليه آنفاً: أنّ النّظر في آراء علماء الغرب بشأن مسألتنا الموضوعية على بساط البحث في هذا الكتاب أمرٌ عنّ لي بعد الانتهاء من تحريره. ثم راجعت كتاب «دروس الرّوحيات» الذي ألفه «أ. رابو» وترجمه إلى التّركيّة محمد علي عيني بك من فضلاء كتاب التّرك الأفذاذ، فرأيت: أنّ مؤلّفه أيضاً يختار وجود الاختيار في الإنسان، ويناقش الإيجابيين الثّانين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء «ل. فونس غريو» - الذي فرغنا الآن من النّظر في كلماته، قائلاً:

(إنّ في الإيجابيّة حقيقة يُعترف بها، وهي أنّ الاختيار ليس بقدرّة مطلقة مستقلّة، وإنّما هو محدودٌ تابعٌ لشروطٍ معيّدة بإيجابياتٍ) ومصرحاً بأنّ دعوى الاختيار غير المتأثّر من الأسباب والسوائق لا تُدافع عنها.

ثم إنّه يقول: (إنّ الغريزة عمياء، والإرادة متأمّلة، وإن الغريزة اضطراريّة، والإرادة حرّة بحسب الظّاهر، وإنّ الاختيار ليس صفة الإرادة فحسب، بل الإرادة نفسها، فالسؤال عن الإنسان: هل هو حرٌّ، أم لا؟ مساوٍ للسؤال عن أنّه يريد، أو لا يريد؟). ويقول: (لو رجع رأي العامّة؛ لما كانت مسألة الاختيار موضع النّقاش؛ لأنّ كلّ إنسانٍ يرى نفسه مختاراً، ويعتقد، وهذا الاعتقاد أمرٌ غريزيٌّ بحيث إنّ كان يعتبر آخر حجّة قطعيّة، فالإنسان مهما قلّ أن يتأمّل نفسه، ويرى أنّه فاعلٌ؛ يظنّ الاختيار أحقّ ما فيه من الظّواهر بأن يكون محقّقاً، أن لا يرى كيف نظنّ عند التّردّد في ترجيح أحد الشّؤون المحتملة في أمرٍ، وقبل اتّخاذ القرار بشأنه: أنّ لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما تقرير الآخر، وأنّا قادرون بعد اتّخاذ القرار على أن نتوقّف، أو نرجع، ونرجح ترجيحاً مبنياً للأوّل.

الحاصل: إنّنا مطمئنّون بعد الفعل على كونه صادراً مثلاً، وكوننا غير مضطّرين فيه أصلاً، وإنّنا لو شئنا لأنّينا بما يباينه بالكلّيّة، فبعض الإحساسات مثل مفهوم المسؤوليّة، والحكم بالتّحسين، والتّقيّح، وعذاب القلب أو فرحه، كلّهُ مبنّيٌّ على هذا الاعتقاد إلّا أنّ هذا الاعتقاد: هل هو صادقٌ، أو غير صادقٍ؟ وهل هو أمرٌ ظاهريٌّ فحسب؟ أو أنّ مع هذا الاختيار النّفسّي اختياراً في الخارج، محلّ مناقشته، وحله - إن أمكن - علم ما بعد الطّبيعة، لكن لا مندوحة في الرّوحيات المتعلّقة بالتّربية عن البحث في الاختيار، وفضلاً عن ذلك فإنّ ما نطلبه هو الحرّيّة الحقيقيّة لا اعتقادها المركّز في فطرتنا، فقد يحتمل أن تكون طبيعة الأشياء تمنع فطرتنا، فتجعل تحقّق ما نعتقده في الخارج مستحيلاً، فمن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل؟).

ثم يذكر المؤلّف الجبريّة باختصارٍ، ولا يعترف لهم بغير القيمة التّاريخيّة، ويقول: (إنّهم إن تمسّكوا بكون جميع حادثات العالم، وكلّ ما نعقله في حياتنا قد كُتب بقلم القضاء، وعيّن قبل وقوعه؛ فقد خالفوا مبادئ العلم) فيظنّ: أنّه لا يعبأ بالجبريّة الدّينيّة بالرّغم من عدم كون المؤلّف نفسه لا دينيّاً قدر ما يعبأ بالإيجابيّة، مع أنّك قد علمت أنّهم الجبريّة الماديّة، وما ذكره من مخالفة الطّريق الأوّل لمبادئ العلم ناتجٌ عن عدم بنائهم الجبر؛ الّذي قالوا به على السّبب والعلة، اللّذين هما رأس مبادئ العلوم، كما بنى عليه الفريق الثّاني.

ونحن - مع عدم إنكارنا الأسباب والعلل، وعدم كون مذهبنا الجبر المحض الثّافي للاختيار - ما ألفينا المؤلّف منصفاً في حكمه بين الفريقين؛ فقد يمكن جمع الجبريّة الدّينيّة مع الاعتراف بالأسباب، والعلل، وقد يُستغنى عنها بالعلّة الأولى.

= ثم إنك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدري كيف يدخله في حادثات الكون التي لا يسعه إنكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية؛ الذي يقول به الإيجابيون، ولا يدري كيف يكون الاختيار مربوط بالسبب اختياراً، أو كيف يرتبط الاختيار الحرُّ بحوادث الكون المنظمة - وهو أجنبيٌّ عنها بحريته - من دون أن تضيق عنه ماهيته . فدخل الاختيار الحرُّ ذي الشعور، والاجتهاد في حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتماً لنظامها، وأخذ موضع له بينها، يشبه دخول آلة حرة ذات إرادة في الماكينة، لا يؤمن على اتباعها في حركتها نظام الآلات السائرة فيها؛ الذي هو نظام الماكينة، وإنما تتبع هوى مشيتها؛ لا أقل من أن يكون اتباعها له من المحتمل، في حين أنها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة المقيّدة المنقادة لنظام الماكينة، فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة، وتحدث الثورة بين آلاتها، أو لا يؤمن عليها من إحداثها، وتكون منها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها، وتراقب على اتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة، ولو اعترف لاختيار البشر؛ الذي يلزم أن يكون حرّاً، ولو على حد ما بارتباطه بالأسباب الكونية تحت هيمنة إرادة الله واختياره؛ الذي يماثله بحسب الماهية، كما أن تلك الأسباب ونظامها تحت هيمنته؛ لخف الإشكال .

ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحرُّ في الحوادث الكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض من دون أن تضيق عنه ماهيته الحرة؛ لكونه حرّاً، ومربوطاً بالسبب معاً؛ إلا إذا كان هذا النظام الدقيق - الذي يسلم كلُّ أحد بدقته وغموضه - أثر صنع المختار الأعظم، ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا إرادة لها ولا اختيار؛ لما وجد هذا الجزء الاختياري من البشر أي محل له في الكون .

ومن أجل هذا نرى الماديين الإيجابيين ينفونه، ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار، كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العليم، ففي علم الإنسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة، وإنما هو أثر العليم المختار جل شأنه . فذاك المختار الأعظم هو الذي خلق اختيار الإنسان أولاً، ونظمه ثانياً في سلك حوادث الكون غير الاختيارية، وألف بينهما - ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف - وجعله اختياراً ومربوطاً بالسبب؛ أي: جعله حرة، ولزماً معاً، ولا يقدر أحد غيره على هذا الجعل .

وهذا هو السرُّ في غموض مسألة الاختيار في نظر كل طائفة مشغولين بالعلم، فعلماء الدين استصعبوا التمام مع عقيدة القضاء والقدر، وبعبارة أولى: من سلطان إرادة الله العام، فمن نظر إلى دخول الحرية في طبيعة الإرادة والاختيار، حاول إخراجها - كما فعله المعتزلة أو كما فعله الماتريديّة - من عموم ذاك السلطان، ولا فرق بين الشقيين في الإخلال بنظام التوحيد، وإن تعزّى أصحاب كل من المحاولتين بإسناد هذا الخروج إلى إذن الله مع كونه بمعنى الإخلال بنظام التوحيد بإذن الله، ومع إباء قوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان: ٣٠] إيّاه كل الإباء، وقد سبق تحقيق معنى الآية بما يقضي على التأويلات الصارفة عن ظاهرها .

ومن نظر إلى انعدام الإرادة والاختيار بانعدام حرّيتهما تحت سلطان إرادة الله أنكرهما، وقال بالجبر المحض .

وعلماء الطبيعة؛ بل الفلاسفة أيضاً استعصى عليهم انقياد الاختيار لقوانين الأسباب والعلل؛ فإن انقاد؛ لا يكون الاختيار اختياراً، ولهذا أنكره الإيجابيون .

وبالرغم من هذا وذاك فإن في الإنسان اختياراً وإرادة، وإن لهما اتصالاً بالأسباب؛ فماذا نفعل =

= تجاه هذا السرِّ الغامض؟ هل ننفي الاختيار، ونُدَّعي كون الإنسان أداة في يد الطبيعة غير ذات إرادة واختيار، كما فعله الإيجابيون؟ أو في يد الله كما قال في الجبرية؟ ومذهب كل منهما مخالف لبدهة العقول، وشهادة الوجدان؛ حيث إنَّ الإنسان مفترق عن الجماد لا بشعوره فقط؛ بل بإرادته واختياره أيضاً، على أن لا يكونا عبارتين عن وهم من شعوره، كما ادَّعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل «اسبينوزا» حيث قال: «لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعورٍ لظنَّ أنَّه يتحرَّك بإرادته» ولكنه ماذا يقول في الإنسان الملقى من الطيارة جبراً حيث لا يظنُّ أنَّ حركته في الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور؟! وماذا يقول في الفرق الذي يحسه الإنسان بين انتقاله من محلٍّ إلى محلٍّ بسعي نفسه، وبين انتقاله بدفع غيره، وهو في الحالين ذو شعور؟! فإذا تعدَّر نفي الاختيار، وتعدَّر القول بالاختيار المنقاد للأسباب، لعدم بقاء حرِّية الاختيار مع الانقياد، فهل ننفي الأسباب والعلل، أو ارتباط الاختيار بما هو خروجٌ على مبادئ العلم؟ ومن جرَّاء ذلك لا يجترئ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب، ولا يغزُّه التَّرجيح الواقع في مثل قدحي العطشان، وطريقي الهارب بلا سبب مرجَّح - كما يغزُّ الكثيرين من المتكلِّمين - وينفي التَّرجيح؛ بل الإرادة في مثلهما، وإن لم يكن المثال الذي ذكره عين ذينك المثالين، وقوله فيه يؤيِّد ما سبق من قولي فيهما.

وفي المثال الذي ذكره - وهو أنَّ عليك لأحدٍ جنيتهاً من ذهبٍ حلَّ ميعاد قضائه، وعلى مكتبك عدَّة جنهيات مصفوفة، فتأخذ واحداً منها بدون ترجيح، وتقضي به دينك - فائدة، وهي: أنَّه لو فرض كون ذلك الجنية زائفاً؛ لما كنت مسؤولاً عنه لعدم قصدٍ منك في تعيينه للأخذ، والدفع، فهو يذكر ما لزم الإيجابيين في مثال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين في القرب منه والمنظر الجاذب، من القول بأنَّه يموت جوعاً، ولا يرجح أحدهما. ويذكر قول أنصار الاختيار: (إنَّ الإرادة ترجح بين الشئيين بلا سبب وعند تساوي الأسباب، والحمار المذكور لا يتردد في الأكل من أحدهما) ثمَّ لا يجد جديراً بالقبول؛ لابتناؤه على تحليل ناقص، ويصل في نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السَّائق، حيث توجد الإرادة، وبعدم الإرادة حيث لا يوجد السَّائق، والنتيجة تؤيِّد الإيجابية.

ثمَّ يعود، فيخوض في إثبات الاختيار قائلاً: (نعترف بأنَّ ما يعين الفعل هو السَّائق، وبعبارة أصحَّ: أقوى السَّائق، ومع ذلك هل السَّائق خارجةٌ متَّا، وهل ليس بعدها شيءٌ يُضم إليها متَّا، ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه؟ أمثلنا كمثال ميزانٍ وضع فيه الدَّراهم؟ كلاً! إنَّ تشبيه الإنسان بالميزان في عطالته، ومطاوعته، واضطراره دائماً إلى الانحناء على الناحية التي هي أثقل تشبيهاً باطل، فلإنسان في بعض الأوقات حالةٌ جازمةٌ يجمع فيه نفسه، ويتملَّص من أسر الاعتبارات والمؤثرات، ويتغلَّب عليها. ثمَّ إنَّ السَّوائق لا قيمة لها مطلقة وثابتة فنحن الذين نقوِّمها، ولهذا تختلف باختلاف الأشخاص).

(فإذن يمكننا أن نقبل دستور الإيجابية، ونقول: إنَّ لكلِّ فعلٍ من أفعال الإنسان سائِقاً إلا أنَّ شخص الفاعل يقلب هذا السَّائق إلى نفسه؛ بحيث يتجلَّى فيه طابعه ولونه، فالسَّائق، وشخص الفاعل ليسا بشئيين مستقلَّين ومتباينين، بل ممتزجين بحدٍّ أن يظلاً واحداً شائعاً لا يقبل القسمة، والإيجابيون يعدونها قوتين متناوئتين، وأعظم أخطائهم: أنَّهم لا يرون فاعلية الشَّخص الظاهرة حين ينتقل من التَّفكير إلى الفعل، فينكرونها، ويوضحون الوقائع بشكل ميكانيكيٍّ... نعم إنَّهم محقِّقون في نفي اختيارٍ بمعنى محض الهوى والتَّحكُّم، وليس لهم أن يحذفوا الاختيار، ويلغوه، ومعنى الاختيار أن يفعل الإنسان شاعراً متأملاً: أنَّه فعله مبنياً على سوائق أحدثها =

= لنفسه ، فليست السَّوَاتِق هي التي توجب ، وتعيّن أفعالنا ، وإنّما نحن نعيّنها على حسب سوائقنا . ولا يجدي التوسّل في إثبات الاختيار بالنّصائح ، والتّهديدات ، والتّضرّعات ، بل كلّ ذلك بالعكس ينفع الإيجابيّة ؛ إذ لا معنى لأن أهدّدك ، أو أنصح لك ، أو أتضرّع إليك بعد ما علمت أنّك قادر على أن لا تعبأ بشيء من ذلك ، وعند الإيجابيّة لها معنى سببيّ ، وكلّها من قبيل الدّراهم الموضوعّة في كفّة الميزان) .

ثمّ يقول المؤلّف : (ومهما كانت دعوى الإيجابيّة مسلّمة في التعليل فللاختيار حقوقٌ بقدر ما للإيجاب منها ؛ فأولاً : كلّ الظّواهر تشهد لها ، وثانياً : إنّنا نحسّ من قلوبنا بلا واسطة تدخّل إرادتنا في الفعل ، ولا يفوق أيّ دليل تجاه هذا الإحساس ، فتدخّل الإرادة هذا بمنزلة فعل حيّ شخصيّ ، وكلّ منا يحسّ أنّه حرّ في هذا الفعل ، ويعلن نفسه فيه أمراً بسيطاً غير قابل للتّحليل ، ولا تابع للزمان إلاّ أنّه إذا رجع إلى نفسه ، وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع يفرّقه إلى أجزائه ، وينقضه ، ويضع مكانه علامةً مجردةً ميكانيكيّة ، فإذا الفاعلية عطالةً والاختيار إيجاباً ، فمن ثمة ترى الإنسان إذا أخذ يوضح ، أو يفهم لنفسه اختياره ؛ فلا جرم ينتهي إلى الإيجاب) .

ونحن نقول : هذا الإيجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق : ضرورةً بشرط المحمول ؛ لأنّه إذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع بأن تمّت وظيفة الإرادة ، وحصل الفعل ؛ فليس في قدرة الإرادة حينئذ أن تسترجع الفعل ، وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والخيار حين كان الفعل على شرف الوقوع في أن تُمضى عليه ، أو ترجع عنه ، وتجعله غير واقع . لكنّ هذا الإيجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لا يضّر الاختيار الموجود في أوانه ، ولا يجدر بأن يُعتبر عقبةً في وجه مذهب الاختيار ؛ حتّى يحتاج المؤلّف إلى الاعتذار عنه ، أو الاعتراف بالعجز أمامه ، وإنّما محلّ الإشكال على هذا المذهب هو الإيجاب المتولّد من ارتباط الاختيار بالأسباب والسوائق ، والذي لم يخرج المؤلّف عن عهده حلّه بأن جعل السّائق أمراً ممتزجاً ومتّحداً مع إرادة الفاعل غير متميّز ، ولا مستقلّ عنهما ^(١*) ، وأنكر بتعيّنها ^(٢*) ، وخضوعها لها دائماً ، ونظر إلى كون صاحب الإرادة يجمع نفسه في بعض الأحيان ، ويتغلّب على الاعتيادات ، ويخرج عن أسر المؤثّرات ، وماذا يعني بكون السّائق ممتزجاً ومتّحداً مع إرادة الفاعل ؟ فهل يريد أن يرى : أنّ هناك إرادة من غير سائق ، وهو خلاف المفروض ، أم أنّ السّائق يتبع الإرادة دون تبعيّة الإرادة له ، وهو خلاف المعقول ؟ أمّا دعوى كون السّوائق محدثةً من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق ؛ فإنكاراً لأساس التّعليل ، ومخالفةً لمبدأ العلم ؛ الذي يحترمه المؤلّف ، ورجوعٌ عن القول بأن لا إرادة حيث لا سائق ، ولهذا ؛ فالذي ذكره من جمع الإنسان نفسه في بعض الأحيان ، وتغلّبه على الاعتيادات ، والمؤثّرات ؛ فإنّما يقع بسائق جديد من غير جنس السّوائق التي اعتادها ، وتغلّبه على اعتياداته بتغلّب هذا السّائق على السّوائق الأولى .

وكون السّوائق تختلف باختلاف الأشخاص ليس بناشئ من تأثير الأشخاص في السّوائق ؛ بل من اختلاف تأثيرها في نظرهم ، فبعضهم لا يدرك أهمّيّتها ما أدرك البعض الآخر ، وهذا الفرق في الإدراك مؤثّر في نفس الفاعل مؤيداً للسّوائق ، أو معارضاً لها ؛ لا أنّ نفس الفاعل تؤثّر

(١*) المعني : كذا ولعل الصواب : عنها .

(٢*) المعني : كذا ، ولعل الصواب : «تعيّنها» .

= فيه . . . فهو أيضاً من جنس السَّوَاتِقِ الَّتِي تخضع لها الإرادة لا من جنس الإرادة الَّتِي يدَّعي خضوع السَّوَاتِقِ لها، فلو كان الإنسان هو العامل في إحداث السَّاتِقِ لفعله؛ لكان هذا الإحداث عند إرادة الفعل محتاجاً إلى إرادة ثانية تتعلَّق بهذا الإحداث، وتحتاج هذه الإرادة إلى سائقٍ ثانٍ، ثم إحداثه إلى إرادة ثالثة، ويتسلسل.

فالحقُّ: أنَّه لا يمكن الخلاص من الإيجاب بعد التَّسليم بأن لا إرادة حيث لا سائق، ولهذا ترى علماء الإسلام لجؤوا في هذا الباب إلى دعوى عدم توقُّف الإرادة على السَّاتِقِ حيث جَوَّزوا التَّرجيح بلا مرجِّح، وتمسَّكوا بحالين من قدحي العطشان، وطريقي الهارب، وتعزَّوا بعدم بلوغ المرجِّح مبلغ الموجب، وإن كنت قد علمت ممَّا تقدَّم في هذا الكتاب مبلغ قيمة دينك المثاليين، وقيمة الدَّعوى المبنية عليهما، وقيمة التَّعزِّي بالفرق بين المرجِّح والموجب، وفي بعض مناقشات المؤلِّف الغربي مع الإيجابية نوعٌ مشابهة بهذا التَّعزِّي. والذي هو أخرى بالتَّسليم من تلك المناقشات، وأقوى ما ذكره بهذا الصَّدق قوله: (هل ليس بعد السَّوَاتِقِ شيءٌ ينضمُّ إليها ممَّا) ويعني به الإرادة، لكن هذا القول إنَّما ينهض تجاه الإيجابيين اللَّافين للاختيار، ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار، وإنَّما ننفي حرِّيَّة الإنسان، واستقلاله في إرادته واختياره، وكلام المؤلف يتردَّد بين التَّفي والإثبات.

أمَّا استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته وتخليصها بالتَّدريب والتَّربية من الانسياق نحو غرائزه، وأهوائه، وتقاليده، بترويض نفسه، وتعويدها إتقان التَّأمُّل الَّذي امتاز به الإنسان عن الحيوان حتَّى ينشئ من نفسه إنساناً يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه، فكلُّ هذا الذي لا ينكر، ويظهر في مظاهر استقلال الإرادة ليس إلا عبارة عن تبدُّل متبوعها، وتحولها من تبعيَّة الهوى إلى تبعيَّة العقل الَّذي هو معدودٌ من السَّوَاتِقِ أيضاً، والحادثة راجعة إلى تغلُّب سائقٍ على سائق، والعمل بأقوى السَّوَاتِقِ.

بقي قول المؤلف^(١): (إنَّ التَّسليم بوجود الاختيار ما هو مقتضى اعتقادٍ راسخ فحسب؛ بل وظيفة متحمَّمة أيضاً، ولولاه؛ لأضاعت الحياة الإنسانية معناها، وضلَّت عن استقامتها، وكان جميع الافتراضات محترمة، فمهما رجح قول الإيجابية من حيث النَّظر والعلم؛ فيه ما يجعله مغلوباً ومردوداً من حيث العمل، ونحن نحكم ببطالان مذهبٍ مخالف للأخلاق، وعلم من دون وجدان).

ونحن نقول: إن قول المؤلف هذا يشبه ظنَّ بعض علماء الإسلام المتقدِّمين والمتأخِّرين: أنَّ قول الأشاعرة بالجبر المتوسَّط يخالف أساس الاعتراف بمسؤوليَّة العباد عن أعمالهم، وظنَّ بعض المتأخِّرين أنَّ الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادة البشر الكليَّة والجزئيَّة، يعوق الإنسان عن السَّعي والعمل والتَّقدُّم، ويسوقه إلى الكسل والتَّأخُّر. فيظهر: أنَّ كثيراً من علماء الشَّرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلميَّة بشيءٍ من ناحية العمل، وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل، وعندنا: أنَّ العمل هو موضوع هذه التَّدقيقات العلميَّة، وهو لازمٌ للمسألة لزوم الموضوع، فنحن ننظر في أعمال الإنسان: كيف يفعلها؟ وهل له في فعلها اختيار، أم لا؟ وإذا كان له اختيار؛ فهل هو مستقلٌّ غير مربوطٍ بالأسباب =

(١) نقلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع، والتَّأليف، والاختصار.

= والدَّواعي، أو مقبِّدٌ ومربوطٌ بها؟ فعلى كلِّ حالٍ فإنَّ الفعل والعمل موضوع المسألة، ومحلُّ النَّظر، فهو محفوظٌ سواءً وقع حال كون الإنسان مختاراً فيه، أو موجِباً، لا أنَّه يقع إن كان الإنسان مختاراً، ولا يقع إن كان موجِباً، فيحلُّ محلُّه الكسل، ولو نفينا الاختيار، وقلنا بالإيجاب؛ قلنا: إنَّ العمل واقعٌ أيضاً، ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار، فالفرق بين المذهبين في كَيْفِيَّة وقوع العمل، لا في وقوعه، أو لا وقوعه، ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب في العمل، بل إيجاب العمل يؤيِّد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له، ثمَّ إنَّه لا فرق بين العمل والكسل؛ أي ترك العمل في الاستناد إلى السَّبب؛ الذي يتولَّد منه الإيجاب. فالقول بالإيجاب إن أخلَّ بالعمل لارتباط السَّبب؛ فهو محلٌّ بالكسل؛ أي: بترك العمل أيضاً، ولا معنى لإخلاله بالعمل وترك العمل معاً، فلا معنى لإخلاله بالعمل^{(١)*}.

ومن هذا التَّحقيق يستفاد عدم صحَّة كون القول بالاختيار خادماً للأخلاق بواسطة خدمته لتقوية الإرادة، ولا كون القول بالإيجاب هادماً للأخلاق بواسطة خدمته لإضعاف الإرادة؛ إذ لا نسلم كون الأخلاق مبنيةً على قوَّة الإرادة، وضدَّها على ضعفها، وكم قوَّة للإنسان يحوزها، وتسوقه إلى البغي والعدوان، ولا يمكن أن ندَّعي طروء الضَّعف على إرادته عند حصول تلك القوَّة. . . وحقيقة الأمر: أنَّ إرادة الإنسان بين سوائق علويَّة، يمدُّها عقله، وتربيته، وبيئته الحسنات، وسوائق سفليَّة، يمدُّها هواه، وتربيته، وبيئته السيِّئات، والقوَّة أو الضَّعف في هذه السَّوائق لا في إرادته، وإنَّما هي تدور مع الغالب منهما، والإمداد الأوَّل من الله الَّذي أوجد تلك السَّوائق مختلفةً بالنَّسبة إلى أشخاص مختلفين، والإمداد الآخر الَّذي تتمُّ به الغلبة لسائِق أحد الطَّرفين أيضاً من الله الَّذي يحول بين المرء وقلبه.

أمَّا الفرق بين مذهب الإيجاب والاختيار من حيث ترتُّب المسؤوليَّة على الإنسان من أعماله وعدم ترتُّبها، وتأثير هذا الفرق في أخلاق أهل المذهبين، فقد يمكن أن يكون الإيجابيُّ الَّذي لا يرى مسؤوليَّة الإنسان علمياً يجتنب سوء الأعمال بوازع من قلبه، ووجدانه؛ الَّذين يرجعان إلى طيب فطرته، بل ومن علمه الَّذي إن لم يقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤوليَّة؛ فقد يقضي به من ناحية التَّمييز بين الحسن والقبيح، وربما يكون إيجابيُّ في المذهب أصلح في العمل من الاختياريُّ لقوَّة عقله وسلامه طبعه، إلا أنَّه مهما كان الأمر كذلك؛ فالإيجابيُّ النافي للمسؤوليَّة لعدم وجدان مثبتٍ لها من مذهب العلميِّ ولا من مذهبه العقليِّ لا بدَّ أن يكون وازعه أنقص من وازع الاختياريِّ؛ الَّذي يساويه في جميع الأحوال والطُّروف، ويفترق عنه في اعتقاد المسؤوليَّة، لكنَّ الجبريَّ المعترف بمسؤوليته عند الله تعالى اعترافاً مبنياً على إخباره المؤيِّد بشهادة قلبه ووجدانه بها، والذي يمنعه من إبلاغ مذهبه العلميِّ إلى نفي المسؤوليَّة عن الإنسان، فهو في مأمنٍ من هذا المحذور، في حين أنَّ الإيجابيِّ المادِّي لا يسلم منه.

وقد سبق ممَّا تحقيق البحث في مشكلة التَّأليف بين مسألة المسؤوليَّة وبين موقف الإنسان تحت سلطان مشيئة الله العامِّ، وما ذكرنا هنا من الفرق بين مذهبي الإيجابيَّة المادِّيَّة والجبريَّة الدِّنيَّة تحقيقٌ بأنَّ يعدُّ من قِصر نظر المؤلِّفين الغربيِّين؛ الَّذين قصروا اهتمامهم في نقاشهم على الإيجابيَّة، ولم يعنوا بالجبريَّة الدِّنيَّة مع عدم كونهم أنفسهم لا دينيِّين، وما قدروا هؤلاء حقَّ =

(١)* ولمبحث العمل زيادة توضيح ممَّا في الفصل المعقود له في هذا الكتاب.

ص ٢٦٥: إِنَّ الفعل والعمل موضوع المسألة، ومحلُّ النَّظر في مذهبي الاختيار والإيجاب، فهو محفوظ الأهمية، سواء وقع حال كون الإنسان في نظر العلم فاعلاً مختاراً فيه، أو موجباً، لا أنه يقع العمل من الإنسان إن كان مختاراً، ولا يقع إن كان فاعلاً موجباً، فيحل محله الكسل، ولو نفينا الاختيار بالمرّة، أو الاختيار الحر، وقلنا بالإيجاب؛ لقلنا: إِنَّ العمل واقعٌ أيضاً، ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار، والفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لا في وقوعه أو لا وقوعه، ولا منافية بين العمل وبين القول بالإيجاب في العمل، بل إيجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له.

هذا ما قلته في كتابي الأول، فمن الغريب جداً أن يظن كثير من العقلاء والعلماء: أَنَّ مذهب الجبر يعطل الإنسان عن العمل مع أَنَّ قليلاً من التفكير في محل الجبر، وهو الفعل، أو في موصوفه المجبور، وهو الفاعل؛ يكفي لإدراك الخطأ الفاحش في ذلك الظن، فهل هناك فعلٌ إذا كان فاعله مختاراً فيه، ولا فعل هناك إذا كان فاعله مجبوراً في فعله؟!

[إقرار معاصري الأشاعرة

فمن بعدهم للأشاعرة في أفعال العباد]

ورحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيراً، فلم يعترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش في مسألة أفعال العباد، بأنَّ مذهبهم يؤدي إلى تعطيل الأفعال، كما اعترض الأستاذان الجليلان الشيخ بخيت والشيخ زاهد، ورضي الله عن الصحابة لما سمعوا حديث القدر عن رسول الله ﷺ؛ قالوا: «فقيم العمل؟» ولم يقولوا: فكيف العمل؟ أي: أشكل عليهم فائدة العمل الواقع، لا وقوع العمل نفسه، ولئن كان الإشكال في فائدة العمل يستلزم الإشكال في نفس العمل بعض الاستلزام؛ فهذه المشكلات قد سبق الجواب عليها من رسول الله ﷺ في تمام الحديث، واقتنع به الصحابة، وانتهت المسألة بين الرسول وأصحابه، فلماذا لا ينتهي العلماء المعاصرون عنها، ولا يفهمون: أَنَّ النزاع بين المذاهب في كيفية وقوع العمل، لا في نفس وقوعه؟ وخلاصته: إذا فعل أحد

= قدرهم، بل ما فهموهم ومذاهبهم المتشعبة إلى الجبر المحض والجبر المتوسط، وكلامهم في الجواب على تقييد اختيار الإنسان بعلم الله الأزلي - الذي نقلناه عن المؤلف الأول؛ الذي ترجم كتابه أحمد نعيم بك، وما قول المؤلف الثاني ببعيد عنه - يدل على مبلغهم في الفهم». وهنا انتهت ممّا أردت نقله عن: «تحت سلطان القدر».

فاعلاً، فهو يفعلُه تنفيذاً للقدر السَّابق، أم يستأنفه استئنافاً؟ كما في حديث مسلم عن أبي الأسود، وحديث أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن عبادة المذكورين في: «تحت سلطان القدر» وسأذكر بعضهما هنا أيضاً.

[عقيدة القدر بخصوص السعي والعمل]

فنحن - القائلين بالقدر - لا نمنع العمل، ولا نقول بعدم الحاجة إليه، ولا أنَّ الإنسان يقعد ويعمل القدر، حتَّى يكون مذهبنا الكسل والعطالة للإنسان، وإنَّما كلُّ من الفريقين اللَّذين ينقسم إليهما الناس فيما يرى - وهما: العاملون والكسالى - يأخذ حظَّه من القدر، فيعمل العاملون بالقدر، ولا بدَّ أن يكونوا عاملين، ويكسل الكسالى بالقدر، ولا بدَّ أن يكونوا كسالى، من غير أن يكون لهم معذرةٌ من القدر في كسلهم، ولا للعاملين معذرةٌ منه في عملهم.

[خطأ المعاصرين في حصر أفعال العباد بما خرج للفعل]

ومن أخطاء العلماء المعاصرين العجيبة في مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد - وقد نبَّهت إليه في أوائل: «تحت سلطان القدر» - من أنَّه لم يفهم: أنَّ المراد من أفعال العباد - الَّتِي هي محل النزاع بين المذاهب - أفعالهم المقدورة الصَّادرة عنهم فعلاً، لا ما هو أعمُّ ممَّا أرادوا أن يفعلوه فلم يتسنَّ لهم.

أمَّا السبب الثاني - لرواج أفكار المجتهدين اليمانيِّين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم -: فهو ينبئ عن كون الرَّاكنين إلى مذهب الاعتزال ييغون السُّهولة في وضع المسألة أكثر من تحرِّي الحقيقة، فإن لم يكن الإنسان حرّاً في اختياره، وقامت أدلة العقل والنقل على أنَّ مشيئته منوطةٌ بمشيئة الله، فكيف يصحُّ أن نعتبره حرّاً لنجعلهُ مسؤولاً عن أعماله؟ ونحن أيضاً لا ننكر مسؤوليته، ونعتقدُها حقّاً، وعدلاً، لكنَّا مع هذا لا ننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته، فنحن لا نهمل كلا ناحيتي الحقيقة التي أهمل معارضونا إحدى الناحيتين منها، وضحَّوا بها في سبيل النّاحية الأخرى، فأماننا حقيقتان اثنتان لا نشكُّ فيهما، وهما، أنَّنا لا نشاء أن نفعل فعلاً إلا ما شاء الله أن نفعله، وأنَّنا مسؤولون عن أفعالنا، فنحن نفعل كلَّ ما نفعل تحت مشيئة الله، ونحن مسؤولون عن كلِّ ما نفعل، أمَّا أنه كيف يكون الجمع بين هاتين الحقيقتين

المتنافيتين فيما يبدو لنا؛ فنقول في الجواب عنه: إِنَّهُ سِرُّ الْقَدْرِ الَّذِي لَا يَحِيطُ بِهِ عَقْلُ الْبَشَرِ، وَلَا يَشِقُّ عَلَى أَنْفُسِنَا أَنْ نَقُولَ ذَلِكَ غَيْرَ مُحْتَغِلِينَ بِالتَّنَافِي الْمَرْتَبِيِّ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ بَعْدَ أَنْ اقْتَنَعْنَا بِكَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا حَقِيقَةً لَا تُنْكَرُ، وَإِنْكَارُهَا ضَلَالَةٌ لَا تَغْتَفَرُ، وَبَعْدَ أَنْ جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَسْتَ لَنْ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣].

ثُمَّ إِنَّا لَا نَحْتَفِلُ أَيْضاً بِمَا يَدَّعُونَ عَلَى مَذْهَبِنَا فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ مِنْ لَزُومِ نِسْبَةِ الظُّلْمِ وَالنَّقْصِ إِلَى اللَّهِ، تَعَالَى عَنْهُمَا عُلُوّاً كَبِيراً، حَيْثُ تَكُونُ مَعَاqِبَةُ عِبْدِهِ الْمَذْنَبِ الْفَاعِلِ مَا فَعَلَهُ تَحْتَ سُلْطَتِهِ ظُلْماً عَنْدهُمْ، وَحَيْثُ يَكُونُ إِدْخَالُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ تَحْتَ إِرَادَةِ اللَّهِ، كَمَا هُوَ مَذْهَبُنَا الْقَائِلُ بِعُمُومِ إِرَادَتِهِ لِكُلِّ كَائِنٍ، نَقْصاً فِي ذَاتِ اللَّهِ، يَجْعَلُهَا مَرِيدَةً لِلْكَفْرِ وَالْفُسُوقِ، مَعَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ؛ لَا نَحْتَفِلُ بِذَلِكَ! وَنَحْمِلُ دَعْوَاهُمْ فِي هَذَا الصَّدَدِ عَلَى سِذَاجَتِهِمْ فِي التَّفْكِيرِ، وَقِصْرِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْعُلُومِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ، وَرُسُوخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِي طَبَاعِهِمْ، كَمَا نَبِهَ عَلَيْهِ الْعَلَامَةُ التَّفْتَازَانِي فِي شَرْحِ الْعُقَائِدِ النَّسْفِيَّةِ.

[موافقتنا المؤلف للقرآن والسنة نصاً وتأويلاً]

نعم، نحن نقول مع القرآن: إِنَّ اللَّهَ ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣]، ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَهُوَ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: ٣٣]، ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ مِنْ مُضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٧]... ونقول مع الحديث المجمع عليه: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» والذي يلزم لصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها أيضاً صادقاً، وهو كل ما يكون فهو ما شاء الله؛ لما تقرر في المنطق من أن صدق القضية يستلزم صدق عكسها وعكس نقيضها المنطقيين، لكن المؤلف اليماني هذا المعروف بابن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث، وهو «وما لم يشأ لم يكن» إلى قوله: «وما شاء أن لا يكون لم يكن» وهو أخض من نص الحديث في الجملة الثانية؛ أعني أن ما شاء الله أن لا يكون بعض ما لم يشأ الله أن يكون، لا كله؛ لأن الجملة الثانية في الحديث سالبة معدولة الموضوع، وفي كلام المؤلف المحرف سالبة محصلة الموضوع^(١)، فكما أن السالبة أعم من الموجبة، فالسالبة

(١) معدولة الموضوع، أو محصلة الموضوع، ومعدولة المحمول، أو محصلته، ومعدولة الطرفين، أو محصلتهما؛ كل ذلك من الاصطلاحات المنطقية.

المعدولة الموضوع أعم من السالبة المحصلة الموضوع . ف«ما لم يشأ الله» ؛ أي موضوع الجملة الثانية في نص الحديث أعم من : ما شاء أن لا يكون ، ومما : ما لم يشأ أن يكون ، وكلاهما لا يكون ؛ أي يصدق عليه محمول الجملة الثانية ، فلا يخرج أي كائن عن مشيئة الله .

[خطأ ابن الوزير في تأويل المشيئة]

وعلى تأويل المؤلف المحرّف يخرج بعض الكائنات عنها ، وهو ما لم يشأ الله كونه وشاء الإنسان من المعاصي فهو «يكون» عنده ، وعند قاداته المعتزلة على خلاف الحديث في جملته الثانية . بل لا ينطبق عنده حديث : «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» بجملتيه على فعل من أفعال العباد سواء كان طاعةً ، أو معصيةً ؛ لأنه يدّعي : أن مشيئة الله إنما تتعلّق بأفعاله نفسه ، ولا تعلّق لها بفعل غيره ، ويدّعي أنه لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد^(١) ، وإنما مشيئته

(١) قول ابن الوزير هذا يشبه قول الشيخ محمد عبده فيما نقله عنه صديقنا الدكتور عثمان أمين مدرّس الفلسفة بجامعة فؤاد . قال الدكتور :

«إن الذين ينكرون الحرّية يحتجون بالآية القائلة : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصفات : ٩٦] وهم يفسّرون هذه الآية على معنى : أن الله هو خالق أعمال الإنسان ، ولكنّ الشيخ المصري [يعني : محمد عبده] يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول : ﴿وما تعملون﴾ فهي بذلك تفيد أخيراً نسبة العمل إلى الإنسان» .

وأنا أقول : إن ما قال عنه الشيخ «أخيراً» من نسبة العمل إلى الإنسان في الآية أصبح أمراً ظاهرياً بعد تسلّط فعل الخلق من الله عليه ، وصار ما يعمله الإنسان بالنظر إلى ظاهر الأمر مخلوق الله في الحقيقة ، لا معمول الإنسان ، فما قال عنه الشيخ «أخيراً» أخيراً في اللفظ لا في المعنى ، وهو مقدّم في المعنى ، ومعدّل بالأخير الحقيقي ؛ الذي هو نسبة فعل الخلق من الله إلى ما يعمله الإنسان ، لأن نسبة فعل الخلق في الآية إلى مفعوله تلاحظ متأخراً عن المفعول نفسه بناءً على أنها إضافة لا تتصوّر إلا بعد تصوّر المضافين . فما يعمله الإنسان خرج من أن يكون معموله ، وأصبح مخلوق الله بعد أن قال تعالى : ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصفات : ٩٦] جاعلاً ﴿وما تعملون﴾ معطوفاً على مفعول ﴿خلقكم﴾ وسقط بهذا جواب الشيخ عن الآية^(١*) وقول ابن الوزير اليميني : «لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد» لأن أفعالهم التي تصدر عنهم بحسب الظاهر ليسوا بخالقيها ، وموجديها ، وإنما خالقها الله .

والعجب من علامة اليمين وعلامة مصر كأن مسألة أفعال العباد التي بلغ البحث والنزاع فيها بين المتكلمين عنان السماء ، وانعقد إجماع علماء أهل السنة على أن الله خالق تلك الأفعال عملاً =

(١*) إذ الآية لا تجعل مخلوق الله معمولنا ، بل تجعل معمولنا مخلوق الله ، وإن شئت فقل : لا تجعل خلق الله المتعلّق بأعمالنا عبارة عن عملنا نفسه بل تجعل عملنا عبارة عن خلق الله إيّاه .

إياها تكون كناية عن محبته ورضاه، مع أنه لا شك في عموم الحديث لكل ما كان، وما لم يكن، فإن كان الحديث لا عموم له، ولا تعلق بأفعال العباد؛ فلماذا إذن اضطر المؤلف إلى تحريف الجملة الثانية منه؟!

[تخطب ابن الوزير وصالح المقبلي في خلق أفعال العباد]

وكان هو تلميذه المعنوي مؤلف «العلم الشامخ» يعييان على علماء أهل السنة: أن الله عندهم يقدر على كل شيء، ولا يقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم، في حين أن المؤلف الأستاذ نفسه - أعني: ابن الوزير - يدعي عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عباده، مع أن علماء أهل السنة لم يقولوا بأن الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد أفعاله، وغاية ما قالوه: أنه لم يُقدر غيره، بل استأثر لنفسه خلق كل شيء، فقال: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] وقال: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] والمؤلف تخطب في تأويل هذه الآية بما لا محصل له كما سيجيء بيانه، وعادته في الكلام الإكثار والتخليط، كما تخطب في حديث: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن».

[خطؤه في فهم قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾]

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] فلم يفهمه أصلاً، وادعى على خصومه أنهم تمسكوا بما قبل الاستثناء، وأهملوا ما بعده. وقد افترى على الأشاعرة أنهم ينكرون اسم «الحكيم» من أسماء الله الحسنی؛ لعدم تعليلهم أفعال الله بالأغراض؛ التي هي حكمه فيها مع أنهم لا ينفون الحكم - وحاشاهم - وإنما ينفون الأغراض بمعنى: أنهم لا يجعلون الحكم

= بقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ وأن العباد أنفسهم محال تلك الأفعال، لا فاعلوها المؤثرون فيها، على الرغم من كون التعبير عنها: أفعال العباد. هذه المسألة لم يصل عنها وعن أبحاثها شيء إلى آذان هذين العلامتين؛ حتى إن إمام الحرمين الذي يميل في هذه المسألة إلى مذهب المعتزلة، والشيخ محمد عبده نفسه الذي يميل إلى مذهب إمام الحرمين، يمتنعان عن القول بأن الإنسان خالق أفعاله، كما فصلناه في: «تحت سلطان القدر» فكيف يتمسك الشيخ بعد هذا بنسبة العمل في الآية إلى العباد؟ مدعياً أن هذه النسبة تنسخ خلق الله، وتجعله فعل العباد، فهل القرآن يناقض نفسه في قوله: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] بأن جعل أعمال عباده التي نسبها إليهم مخلوقة له نفسه، أم ينص بهذا على حقيقة الأمر؟ وسيجيء منّا تمام الكلام في درس هذه الآية عند نقاش علامة اليمن على تمخلاته في تهريبها عن احتجاج أهل السنة بها لمذهبهم.

أغراضاً، ويقولون: إنَّ أفعاله تستتبع الحكم من غير بنائها عليها، ولا تنفكُ الحكمة عن أفعاله، فكلُّ ما يفعله؛ فالحكمة فيه، وهذا أبلغ في إثبات الحكمة لأفعاله تعالى.

لكنَّ المفترين لقصور أذهانهم عن تصوُّر أفعال الله إلا كما يتصوِّرون أفعال البشر يقصرون الحكم على الأغراض، ويزعمون الأفعال الخالية عنها عبثاً واتفاقاً، ولا يميِّزون بين الفائدة والغرض، ولا بين الغاية والعلَّة الغائية، وخصيصاً: لا تسع عقولهم استتباع الفعل للحكمة من غير بنائه عليها.

ولأجل ما في إدراكهم من الضيق والقصر يزعمون: أنَّ الإنسان إن لم يكن له إلا مشيئة ما شاء الله أن يشاءه كما هو منطوق قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وقول المحقِّقين: إن الإنسان مختارٌ في أفعاله، مضطراً في إرادته، يزعمون: أنَّه إذا كان الأمر كذلك؛ كانت معاقبة الكافر على كفره، والفاسق على فسقه ظلماً من الله^(١)، مع أنَّ الظلم لا يتصوَّر في حقِّه تعالى مهما

(١) وجوابنا عليهم قبل أن نبين بطلان ما توهموه من لزوم كون الله ظالماً في معاقبة الكافر على كفره، والفاسق على فسقه إن كان الإنسان مسيراً فيما فعله من خيرٍ أو شرٍّ لا مخيراً . . . جوابنا عليهم: أنَّه إذا أثبت التَّحقيق العلمي المبني على دليل العقل والثقل أنَّ مشيئة الإنسان لا تتعلَّق بشيءٍ إلا تابعة لمشيئة الله، فلا يُذكر مانعاً للاعتراف بهذه الحقيقة أن يترتَّب عليه شيءٌ من حصول مفسدة دينية، أو فوات مصلحة دنيوية، كلزوم أن يكون الله ظالماً في معاقبة الكافر، والفاسق، وكلزوم أن يكون الإيمان بالقدر الذي لا يمكن تغييره بالمساعي سائقاً للإنسان إلى الكسل والتعطُّل عن العمل - مع أنَّنا دفعنا مشكل هذين اللازمين بجواب آخر خاصٍّ بهما - ولو كنَّا لم ندفع مشكلهما، فلا نقبلهما أيضاً مانعين عن الاعتراف بما في موقف البشر تحت سلطان القدر من الجبر إن كان موقفه في نفس الأمر، وعند التَّحقيق العلمي كذلك؛ لأنَّ الحقائق العلمية تُطلب لذاتها مجردة عن أي مصلحة، أو مفسدة، وقد اعترف بهذا وبالجبر نفسه في موقف الإنسان علماء النفس في الغرب الذي تعود اتِّهام الإسلام بعقيدة الجبر، كما صرح به الأستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بجامعة فؤاد في محاضراته التي نشرتها مجلة القضاء الشرعي قبل سنوات، وقد نقلناه بنصِّه في: «تحت سلطان القدر» ص ١٨، ونحن نذكره هنا أيضاً لخطورته:

«تقضي المصلحة علينا في كثير من الأحيان بالوصول في بعض المسائل التَّفسيَّة إلى جوابٍ معيَّن نعتقد أنَّه يوافق مصلحة لنا بدلاً من الوصول إلى الحقائق، فنحن نريد أن نحكم في مشكل الإرادة بأنَّ الإنسان مخيرٌ لا مسيرٌ مثلاً، وهذه الحالة عاقت سير العلم، ولا تزال تعوقه؛ لارتباطها بمذاهب المسؤولية الشَّرعية، والقانونية، والخلقية، إلا أنَّ من واجب علم النفس أن لا يلتفت إلى الفائدة، فالحقيقة العلمية محبوبَةٌ لذاتها، وهي الغاية التي تسعى الإنسانية للوصول إليها، وليس للعلم أن يتحوَّل عنها أصلاً، فإن قال عالم الأخلاق، والقانوني، والشرعي بوجود الإرادة، فعالم النفس لا يستسلم إلى هذا القول، بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوع مجرداً من =

فعل؛ لأنَّ كلَّ شيءٍ ملك يده كما في حديث مسلم عن أبي الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن حصين: رأيت ما يعمل النَّاس ويكدحون فيه، شيءٌ قضي عليهم، ومضى عليهم من قدرٍ قد سبق، أو فيما يستقبلون به ممَّا أتاهم به نبيُّهم، وثبتت الحجَّة عليهم؟ فقلت: بل شيءٌ قضي عليهم، ومضى عليهم، قال: أفلا يكون ظلماً؟ قال: ففزعت من ذلك، فقلت: كلُّ شيءٍ خلق الله، وملك يده، فلا يسأل عمَّا يفعل وهم يسألون. قال: فقال: يرحمك الله إني لم أرد ممَّا سألتك إلا لأحزر عقلك، إنَّ رجلين من مزينة أتيا رسول الله، فقالا: يا رسول الله! رأيت ما يعمل النَّاس ويكدحون فيه؛ شيءٌ قضي عليهم، ومضى فيهم من قدرٍ قد سبق، أو فيما يستقبلون ممَّا أتاهم به نبيُّهم، وثبتت الحجَّة عليهم؟ فقال: «بل شيءٌ قضي عليهم، ومضى فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ﴿وَفَقِينَ وَمَا سَوَّلَهَا﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿[الشمس: ٧ و ٨]».

[تخبط المعتزلة وأتباعهم في مسائل القدر]

فالمعتزلة وأنصارهم لا يعرفون ماهية الظلم، ولا يقدرّون عظمة الله حقَّ قدرها^(١)، وإنَّما يحاولون حل مسألة القدر؛ التي ليست في الدنيا مسألة تعدلها

= كلُّ غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة، وإن قال الدين: إنَّ نفي وجود الإرادة يؤدِّي إلى نسبة الظلم لله عزَّ وجل، وإن إثبات وجود الإرادة يؤدِّي إلى نسبة العجز لله تعالى، وإنَّ الله سبحانه وتعالى منزَّه عن الظلم، والعجز، فالعالم النفسي لا يقرُّ إلا نظريات نفسية علمية ولا يقرر حكماً إلا متى تثبت من الحقيقة... لقد أظهر دارسو الإرادة في بادئ الأمر، وبتأثير النظرية الميكانيكية: أن الإنسان مجرد جرثومة حيَّة تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الأجيال الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية، وأنَّ هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية؛ منها: الغنى، والفقر، والجهل، والعلم، والحالة الأدبية والمدنية... إلخ فالإنسان مسيرٌ لا مخيرٌ وهذه النظرية ذاعت في شكل حكم علمي بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية، وأخذ بعض الشرعيين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الإرادة».

(١) الظلم قد يطلق على التصرف في ملك الغير بغير إذنه، وقد يطلق على وضع الشيء في غير موضعه، وكلُّ منهما لا يتصور في حقَّ الله الذي لا يوجد شيء خارج عن ملكه، ولا يوضع حدٌ لحكمته بأن يقال في أي فعل من أفعاله: إنَّه موضوعٌ في غير موضعه. وقد نقلت في: «تحت سلطان القدر» ما قاله ابن قتيبة في كتابه «اختلاف اللفظ» ونعم ما قال:

«إنَّ أهل القدر [يريد بهم المعتزلة الذين من ألقابهم القدريّة] حين نظروا في قدر الله - الذي هو سره - بأرائهم، وحملوه على مقاييسهم أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكماً بين الله وبين العبد» ومن غريب =

غموضاً وإعضالاً، بتنزيلها منزلة مسألة بسيطة سهلة الحل، وقياس ذات الله تعالى وأفعاله بمقياسنا ومقياس أفعالنا نحن البشر.

ولكون عقولهم مقيدة بهذا المقياس يقولون: إن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادات العباد إنما يكون بطريق الإكراه، وحيث لا إكراه؛ فلا سلطان؛ لأن الإنسان يفعل ما يفعله باختياره ورضاه، وكلامنا في أفعاله الاختيارية فأين الجبر إذن؟ لكنني أقول: هذا الجبر الذي يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته، فيجعله يفعل بإرادته ورغبته، ما أراد الله منه أن يفعله جبراً محبوباً عند المجبور، لا يعرفه، ولا يقدر عليه جبابرة البشر، وإنما يقدر عليه من «الجبار» من أسمائه الحسنی^(١).

= المصادفة: أن كتاب ابن قتيبة الذي نقلت عنه هذه الكلمة القيّمة كان فضيلة صديقي الشيخ زاهد هو الذي أهدى إلي هذا الكتاب عند تحرير كتابي: «تحت سلطان القدر».

(١) وعند قراءة ما كتبه هنا على فضيلة الشيخ زاهد قال: «إن الجبار الذي هو من أسماء الله الحسنی من الجبر بمعنى الإصلاح، وقد نبّهوا عليه في شروح الأسماء الحسنی» وأنا أعرف: أن هذا الاسم الشريف فسر على وجهين، بل أوجه، وأعرف أيضاً: أن المفسر أبا السعود على الرغم من كونه ماتريدياً، وكون الماتريدي معتزلياً في نظر فضيلة الصديق قدّم المعنى الذي أخذته أنا على المعنى الذي أخذه فضيلته، فقال: «الجبار الذي جبر خلقه على ما أراد، أو جبر أحوالهم؛ أي: أصلحها» ومع قطع النظر عن تفسير المفسرين بهذا، أو بذاك، يكفيني أن الجبر الذي يفرضه فضيلته مذكورٌ معناه في القرآن بكثرة لا تحصى مسنداً إلى الله تعالى، وواقعٌ في نفس الأمر كما حقّقنا فيما سنورده من البرهان العقلي على مذهب الجبر، وهذا لفظه منصوباً عليه في كتاب الله: ﴿المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر﴾ [الحشر: ٢٣] ولا أظن أن يكون المعنى الذي أخذه فضيلة الصديق في الجبار الواقع بين العزيز والمتكبر أولى من المعنى الذي أخذته أنا، لا سيما وأن تفسير الجبار بما فسّره يجده في حديث: «سبحان ذي الملكوت والجبروت...» المذكور بأسانيده وطرقه في كتاب «الأسماء والصفات» للحافظ البيهقي، تأييداً صريحاً بلفظه ومعناه، لا يجده تفسير الجبار بما فسّر به فضيلة صديقي. وقد ذكر البيهقي قوله تعالى: ﴿العزيز الجبار المتكبر﴾ مع الحديث المذكور، في باب «ما جاء في الجلال، والجبروت، والكبرياء، والعظمة، والمجد».

وروي في باب ما جاء في النفس من الكتاب المذكور بسنده عن ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قرأ مرة على منبره: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته﴾ [الزمر: ٦٧] فجعل رسول الله يقول: كذا يمجد نفسه عز وجل: أنا الجبار! أنا العزيز المتكبر! فرجف به المنبر حتّى قلنا ليخرن به الأرض.

وكان أهم ما فعله الصديق في اعتراضه عليّ: أنّه شغلّه اعتراضه عن الالتفات إلى ما أردت إفهامه في قلبي: «وهذا الجبر الذي يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته، فيجعله يفعل برغبة من عنده ما أراد الله منه أن يفعله جبراً محبوباً عند المجبور، لا يعرفه، ولا يقدر عليه جبابرة البشر، وإنما يقدر عليه من الجبار من أسمائه الحسنی» فأضيف إليه الآن قلبي: والجبر الذي =

[القرآن يفند شبه المعتزلة وأشباعهم]

ثمَّ إنَّ في القرآن كلمةً من أكثر ما يتكرَّر ذكرها فيه، ويمدح الله بها نفسه، كلمة تقصم ظهور أنصار المعتزلة، وقد تصدَّى لتأويلها ابن رشد، فقصمتُ فيما سبق بحوله تعالى ظهر تأويله، كلمةً فائلةً بأنَّ الله ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ فلو كان واحداً متناً أضلَّ من شاء من النَّاسِ، وهدى من شاء منهم، واستطاع ذلك، ثمَّ أراد أن يعاقب الضَّالِّينَ؛ لقلنا: إنَّه ظلمهم، وهل يمكننا أن نقوله في الله الذي يضلُّ من يشاء، ويهدي من يشاء، ويعذب من يشاء، ويغفر لمن يشاء؟ أم هل يمكننا إنكار: أنه ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، كما أنكر الخصم مع نصِّ القرآن عليه، ومع أنَّ الواقع كذلك؛ حيث إنَّ الإنسان يفعل كلَّ ما فعله من خيرٍ، أو شرٍّ لداعيةٍ تخطر بباله، وعليها يقوم هداة وضلاله، وخالق الدَّاعية في قلبه هو الله؟!.

وليس للخصم جوابٌ عن هذه الكلمة المنصوص عليها في القرآن سوى ادِّعاء أنَّ من أضله الله تكون منه سابقة ذنب، ويكون هذا الإضلال جزاءً من الله عليه. وهذا الجواب - مع ما ياباه من نصِّ القرآن العامِّ لكلِّ من يشاء الله ضلاله - لا يتمشَّى في الذَّنْبِ الأوَّل الذي لم يسبقه ذنبٌ آخر؛ لأنَّ ذلك أيضاً ضلالٌ يلزم دخوله في قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] ولا يكون له سببٌ غير مشيئة الله.

هذا ما يرد على الخصم المجيب في الجملة الأولى؛ أعني ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] وفي الجملة الثانية القائلة بأنَّ الله ﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾، وفي آيةٍ أخرى ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥] محاباةً ظاهرةً من الله لفريق من النَّاسِ، وهم الذين قيل عنهم في حديثٍ نبويٍّ: إنَّهم خُلِقُوا لِلْجَنَّةِ، كما أنَّ الفريق السَّابِق؛ أي: الذين شاء الله ضلالهم، خُلِقُوا لْجَهَنَّمَ، فلو نظرنا إلى الجملتين بمنظار أنصار المعتزلة، وقسنا معاملة الله بمعاملات النَّاسِ بعضهم بعضاً؛ لوجدنا تخصيص الهداية في الجملة الثانية لمن يشاء من النَّاسِ، كتخصيص الإضلال الذي في الجملة الأولى لمن يشاء منهم جديراً بالاعتراض، ولكنَّ الله لا يُعترض عليه، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. وهو آخر كلمةٍ ينتهي إليها البحث والنقاش في هذا الموضوع، ومن حاول حلَّ المعضلة من دون التجا

= يعرفه البشر ويقدر عليه لا يكون الجبار المشتقُّ منه من الأسماء الحسنَى لمن سُمِّي به؛ لكونه جبراً مكروهاً غير محبوبٍ عند المجبور.

وانتهاء إليها؛ فقد أتعب نفسه عبثاً. ومن حاول تأويلها أيضاً لإخراجها عن كونها آخر كلمة؛ فقد أدخل نفسه في الذين لا يكادون يفقهون حديثاً، بل عرّضها لمصداق جملة الضلالة.

[تأويل صاحب الإيثار لقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾]

وصاحب «إيثار الحق» يؤول قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] - الوارد في القرآن بكثير من المناسبات - بحمله على بعض أمثاله الواردة في شكل مقيّد، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] وقوله: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥] فالله تعالى يضلُّ الفاسقين، ويُزيغ قلوب الذين زاغوا؛ يعني: يضلُّ المستحقين، لا أنه يضلُّ من يشاء، وهو خلاف صراحة الآية؛ إذ لا يقال عن الذي يضلُّ من يستحق الإضلال: إنه يضلُّ من يشاء، ولا يقال عن هذا الجمع والتأليف: إنه من قبيل حمل المطلق على المقيّد؛ لأنّ إضلال من يشاء أيضاً مقيّد، لا مطلق، ولا يمكن حمل المقيّد على المقيّد، فيكون لكلّ منهما حكمه من غير تعارض.

أمّا قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] الدال على التخصيص، والقصر؛ ففيه إشكال، وتعارض مع الآيات الدالة على إضلال من يشاء، ويمكننا حله بأن نقول: إن الضمير المجرور في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] راجع إلى ضرب المثل المذكور في الجملة المتقدمة، أعني: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

وضرب الأمثال من الله تعالى وقع في القرآن، كقوله: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِينَ اسْتَوْفَدْنَا...﴾ الآية [البقرة: ١٧]، فيؤول المعنى إلى أنّ الله يضلُّ بالقرآن كثيراً، ويهدي به كثيراً، وما يضلُّ به أحداً ابتداءً، وإنما يضلُّ به الفاسقين، ويكون هذا من فضل القرآن على الناس، حيث كانت هدايته عامّةً، وإضلاله خاصّاً بالفاسقين^(١).

(١) وانظر إلى قوله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] وإلى الفرق بين هداية الله بنور القرآن، وبين هداية نبيه ﷺ. فلله الهداية بمعنى الدعوة إلى صراط مستقيم، وإيضاح الدلائل، وإزالة الأعداء، وهذه هداية عامّة لجميع الناس غير متضمنة لإيصالهم فعلاً إلى ما يدعون إليه، ولله مع ذلك هداية موصلة مختصة لمن =

وأما التَّأليف في غير هذه الآية من الآيات المقيّدة بأسباب الإضلال فطريقه من غير ذهاب إلى إعمال تلك الآيات، وإهمال آيات المشيئة كما فعل المؤلف اليمني ابن الوزير: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] مطلقاً لا تخصيص فيه، ولا إجمال يحتاج إلى التفسير، كما ادعاه المؤلف ابن الوزير، والذين يضلُّهم الله لسابقة ذنبٍ لهم واستحقاقٍ، وإن كان إضلالهم يُبَيِّنُ على أسباب خصوصيّة، كما تعزّى به المؤلف إلا أنّه إذا نقلنا الكلام على تلك الأسباب التي هي عبارة عن ذنوبهم السابقة رأيناها أيضاً واقعةً بإضلالٍ من الله؛ لكونه خالق الدّاعية إليها في قلوبهم، ورأينا هذا الإضلال الأوّل لا سبب له سوى مشيئة الله، فهي سبب هذا الإضلال مباشرةً، وسبب الإضلال الثاني المبني على الذنب السابق الواقع بالإضلال الأوّل، بالواسطة. فهي - أعني: مشيئة الله - سبب الكلّ إمّا مباشرةً، أو على أنّها سبب السبب.

[خلاصة الجواب عن تأويل ابن الوزير]

وصفوة القول: أنّا لو فرضنا كما ادّعى الخصم: أنّ ضلالة الضالّ لم تكن من الله، بل من نفسه، وأنّ الإضلال المسند إلى الله في كثير من آيات القرآن مبنيٌّ على أسباب ناشئة من نفس الضالّ، وأفعال فعلها سابقاً، فاستحقّ أن يضلّه الله ثانياً، كمجازاة على ضلاله السابق الناشئ من نفسه، لو فرضنا ذلك؛ فلا بدّ أن يكون الأمر منتهيّاً إلى استعدادٍ للضلال في جبلّته، حيث تزلّ قدمه في موقفٍ تثبت

= يشاء من عباده، وهي المراد في الآية لا الهداية العامّة، وللنبيّ الهداية العامّة فقط، أمّا الخاصّة الموصلة؛ فقد نفيت عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦] والآية؛ أعني: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] الآية من أدلّة مذهبنا في أفعال العباد، أما قول المفسر العلامة أبي السعود رحمه الله في تفسير من يشاء الله من عباده الذي يهديه بنور القرآن الهداية الخاصّة الموصلة: «وهو من يصرف اختياره نحو الاهتداء به» وذلك لإرجاعه إلى مذهبه الماتريدي؛ ففيه ابتعادٌ ظاهر عن الآية. وإذا كان من يشاء الله من عباده أن يهديه الهداية الخاصّة الموصلة متعيّناً فيمن يصرف اختياره نحو الاهتداء؛ فحقّ التعبير عنه: «من يشاء هو» لا من يشاء الله؛ أعني كان واجب المفسّر لاستخراج المعنى الملائم له من الآية أن يكتفي بإرجاع ضمير فعل المشيئة إلى ﴿مَنْ﴾ بدلاً من الله، ويترك الاشتغال الذي تكلفه في تعيين المراد (بمن) والذي لا قرينة له في الآية، مع أنّه لا يوجد في المفسرين من أرجع ضمير فعل المشيئة في الآية، ولا المفسر أبو السعود نفسه إلى ﴿مَنْ﴾ وهذا الإرجاع هو أقصر طريق في تطبيق هذه الآية وأمثالها الكثيرة على مبدأ كون الهداية والضلال من الإنسان، ولا أدري لماذا إذن لا يجترئ عليه خصومنا أصحاب ذلك المبدأ؟!

فيه قدم أخيه المهتدي ، ولا بد أن يكون ذلك الاستعداد؛ الذي جبل عليه مختلفاً عن استعداد أخيه من الله .

ومعنى هذا: أن الجبر واقع على كل حال ، لا يجدي في التخلص منه اللجوء إلى مذهب المعتزلة؛ لأن الإنسان لا يعمل ، ولا يريد العمل إلا بداعية تسنح لمفكرته ، وترجح له العمل ، واستعداد من جبلته ، يخضعه للداعية^(١) ، وكلاهما من الله^(٢) .

[القول في أدلة مسألة أفعال العباد]

وقد كتبت في «تحت سلطان القدر» ص ١٧٣ بعد نقل ما في الكتب المعتمدة الكلامية من أن التعويل في مسألة أفعال العباد على الأدلة العقلية لكون الأدلة العقلية متعارضة: «إن الأدلة العقلية أيضاً متعارضة» ، ولا يمكن القول بتعارض الأدلة

- (١) وقد أثبتنا في: «تحت سلطان القدر» أن المرجح ينتهي إلى الموجب .
 (٢) فلا مندوحة لأفعال الإنسان من جبر الله إلا في مذهب الشيخ محيي الدين بن عربي ، الذي حاول حل المسألة بادعاء: أن الله تعالى لا يتدخل في استعداد الإنسان ، واختلافه باختلاف أفراد ، وبنى دعواه هذه على أن الماهيات غير مجعولة ، ويتبعها في عدم المجعولية استعداداتها ، لكن هذا الرأي - الذي ابتدعه ، وأراد به إنقاذ عباد الله من جبر الله ، وإنقاذ الله من أن يكون قد ظلمهم إذا عاقبهم على أفعالهم التي يفعلونها تحت جبره - أسخف الآراء في مسألة أفعال العباد ، وأشبه بمذهب الطبيعيين منه بمذهب الإسلاميين . والعجب: أن المفسر الألوسي اختاره تبعاً للكوراني ، واعتبره أحسن تفسير لقوله تعالى: ﴿ قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ [الأنعام: ١٤٩] .

ومما يجدر بالذكر: أن مادّة الغربيين ، والشيخ محيي الدين ، توافقا في فهم كون الإنسان مسيراً ، إلا أن الماديين لعدم اعترافهم بوجود الله نسبوا هذا الجبر والتسيير إلى المؤثرات الكثيرة المحيطة بالإنسان ، مثل البيئة ، والتربية ، والعقلية الموروثة ، أو المكتسبة . والموقف الصحي ، والاقتصادي ، وغير ذلك ، ولو اعترفوا بوجود الله وسلطته على كل كائن في العالم؛ لنسبوا تسيير الإنسان إليه ، والشيخ محيي الدين لم ينسبه إلى الله تفادياً مما توهمه من لزوم نسبة الظلم إليه من نسبة الجبر والتسيير .

ثم إن مذهب الشيخ فضلاً عن بطلانه في حد ذاته لا يدفع الظلم الذي توهمه مع من توهموه في معاقبة المجبور؛ لكونه لا يرفع المجبورية عن الإنسان ، وإنما ينقله عن أن يكون تحت جبر الله إلى أن يقع تحت جبر الطبيعة ، فيلزم أن يكون معذوراً أيضاً غير مسؤول عن أفعاله على حسب استعداد الذي ليس تغييره بيده ، فإن كان في معاقبة الله الإنسان على أفعاله التي يفعلها تحت جبره ظلم ، فمعاقبته إياه على أفعاله التي يفعلها تحت جبر الطبيعة ظلم أيضاً؛ لأن المجبورية إن استلزمت المعذورية؛ فمطلق المجبورية كاف في ذلك من غير حاجة إلى اتحاد المجبر والمعاقب ، وتتمام الرد على هذا المذهب في: «تحت سلطان القدر» .

النَّقلية؛ لو لم تتعارض الأدلة العقلية، والإسلام لا يتمشى على خلاف العقل» ومعنى هذا التعارض في الناحيتين: العقلية والنقلية: أنَّ هذه المسألة غير قابلة للحل، والخصم يسعى لجعل الإنسان - الذي قامت الأدلة العقلية والنقلية على كونه غير مستقل في إرادته - مستقلاً؛ ليكون مسؤولاً عن أفعاله، ويسعى لرفع التعارض بين مسؤوليته وعدم استقلاله بدعوى استقلاله المتعارضة مع العقل والنقل.

فلو قلتُ لمن لا يتفق رأيه في هذه المسألة مع رأيي، ولا ينفع سعي كلِّ منَّا مهما أتعب نفسه في إقناع الآخر: لا بدَّ أن يكون أحدنا مخطئاً؛ أي: ضالاً عن الصواب، غير متعمد للضلالة، ومعناه: أنَّ فهمه قاصرٌ عن مبلغ الحقيقة على الرغم من عدم تقصيره في السعي للوصول إليها، والمفروض: أنَّ كلاً منا لا يرتاب في حسن نيَّة الآخر، وعدم تعصُّبه لرأيه معانياً للحقِّ في جانب الرأى المقابل.

فماذا يكون جوابه؛ لو قلتُ له ذلك؟ ثمَّ قلتُ: ولا بدَّ أن يكون ضلال أحدنا - هذا النَّاشئ من نقصان فهمه - من الله الذي قسم العقول والأفهام، كما قسم الأرزاق، مفضلاً بعض الناس على بعض درجات، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، فكما أنَّه ييسط الرزق لمن يشاء ويقدر على من يشاء؛ يضلُّ من يشاء بنقص في فهمه، ويهدي من يشاء بزيادة فيه، بل إن كان ضلال أحدنا عن الحقِّ في المسألة المنازع فيها بيننا ناشئاً عن عناده ومكابرته الرَّاجِعِينَ إلى ضعف في السَّجِيَّة التي جُبِلَ عليها، والتي بسببها يشقُّ عليه الاعتراف بالحقِّ إذا ظهر على يد غيره مهما فهم الأمر، فذلك أيضاً من الله؛ الذي قسم الأخلاق، كما قسم العقول والأرزاق^(١).

فالله تعالى إن لم يكن على مذهب الخصم متدخلًا في مشيئة الإنسان التي يبنى عليها ما يفعله من الخير والشرِّ، وإنَّما كان تدخُّله بإعطائه صفة المشيئة القابلة للاستعمال في كلا الجانبين، ثمَّ لم يتدخل في استعمال هذه الصِّفة في الجانب المعين بل تركه إلى اختيار صاحبها، فهو يكونه قاسم العقول والأخلاق متدخل في توجيه اختياره البتَّة إلى الجانب الذي يشاؤه؛ لأنَّ إرادة الإنسان لا بدَّ أن تكون تابعة لعقله أو أخلاقه، وعلى كلا التقديرين من كون منشأ ضلال أحدنا نحن المتنازعين في مسألة الجبر والقدر، وكذا كلُّ مسألةٍ تتنازع فيها إمَّا نقصاناً في إدراكه، أو

(١) وما أصدق قول بشَّار:

طُبِعْتُ عَلَى مَا فِيَّ غَيْرَ مَخِيرٍ هَوَايَ وَلَوْ خَيْرْتُ كُنْتُ الْمَهْذَبَا

نقيصة في خلقه ، ينطبق عليه قوله تعالى : ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [النحل : ٩٣] كما ينطبق على معارضه في الرأي قوله : ﴿ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [النحل : ٩٣] .

فهذا هو البرهان العقلي الذي لا يقاوم ، ولا يجاب عنه ، والذي يجاب به كل شك ، وكل شبهة عن مسألة كون الخير والشر كله من الله ، والآية التي فرغنا من مناقشتها مع الخصم على الرغم من كونها لا تقبل النقاش ، وتنادي بالمذهب الحق - أعني : قوله تعالى المكرر في القرآن في كثير من المناسبات كأنها ضربات على رؤوس المعارضين ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [النحل : ٩٣] - هي الدليل الشرعي لهذه المسألة مؤيداً للبرهان العقلي .

والحديث النبوي ؛ الذي رواه أبو الأسود الدؤلي عن عمران بن حصين - وسبق ذكره قريباً - يتضمن ثلاث فتاوى في هذا الموضوع ، بل أربع جامعات لناحيته : الشرعية ، والعقلية ؛ أولاها : لأبي الأسود التابعي ، وثانيتهما : لعمران بن حصين الصحابي ، وثالثتهما : للنبي ، ورابعتهما : لله عز وجل القائل : ﴿ وَفَسِّحْ مَنَاسِكَهَا ﴾ فَالْمَهْمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿ [الشمس : ٧ و ٨] ، وفي الرابعة عبرة عظيمة لمن يخالفونني في المسألة تحت مضايقة غموضها ؛ الذي أنا معترف به ، ساعين أن لا يجعلوا منشأ الهداية والضلالة للإنسان إرادة الله سبحانه وتعالى ، بل نفس الإنسان المهتدي والضال ، فأنا أقرؤ عليهم فتوى كتاب الله ؛ التي قرأها رسول الله في آخر الحديث جامعة للناحية العقلية والشرعية من المسألة ، أقرؤها عليهم ، وأسألهم : من سوى نفس الإنسان المهتدي والضال ، فألهمها فجورها ، وتقواها ؟ فلو عددنا الآية من المتشابهات - وهي تستحق هذا العد استحقاقاً ناشئاً من غموض المسألة - لمنعتنا منه الآية نفسها حاكية للواقع ، وآية للتأويل ، فلم نستطعه ، ثم نقرؤ ما بعد الآية : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿ [الشمس : ٩ و ١٠] وفيها مسؤولية الإنسان كما أن فيما قبلها مجبوريتها المحبوبة إليه ، وسبحان الله جامع الأمرين في كتابه المحكم ، وفي الواقع من حياة بني آدم .

[إرادة الكائنات، لا تخرج عن إرادة الله تعالى]

وآخر ما أقوله هنا : إن العاقل المؤمن بوجود الله لا يتردد في الحكم بأن كل كائن في العالم ، وفيه أفعال الإنسان وإراداته المقترنة بتلك الأفعال ؛ إنما يكون تحت إرادة الله ، ولا يكون حكمه هذا مبنياً فقط على نصوص الكتاب والسنة الباهرة ، بل الأمر كذلك أيضاً عند مراجعة الحالة الروحية ؛ التي تقوده إلى أن يفعل

فعلاً، أو يأبى فعله، مع الظروف المهيئة لتلك الحالة الروحية. ومن تردّد في هذا الحكم؛ فهو إمّا مكابرٌ، أو ضعيف الرأي.

[بين التسيير والتخير]

نعم يلزم من هذا أن يكون الإنسان في أفعاله مسيراً، لا مخيراً، وأن لا يكون مسؤولاً عن تبعات أعماله، مع أن الإنسان يشعر من نفسه شعوراً بديهياً: أنه مختارٌ في أفعاله، ويستلزم هذا الشعور كونه مسؤولاً عن أعماله عند الله، وعند النَّاسِ، بل عند نفسه أيضاً؛ فهل هو مختارٌ، أو مضطّرٌّ؟

والجواب: أنه مختارٌ ومضطّرٌّ معاً؛ مختارٌ بالنظر إلى المبادئ القريبة من أفعاله؛ لكونه يفعل ما يفعله بإرادةٍ منه ورغبةٍ دون إكراهٍ يتعارض مع إرادته، فيُعدمها أو يفسدها، ومضطّرٌّ بالنظر إلى المبادئ البعيدة، وهي ما ذكرنا من الحالة الروحية التي تقوده إلى إرادة ما يفعله، أو ينصرف عنه مع الظروف المهيئة لتلك الحالة، لكنَّ العبرة بالمبادئ البعيدة؛ لكون المبادئ القريبة مبنيةً عليها دون العكس، فالإنسان مضطّرٌّ حقيقةً، لكنه في صورة مختارٍ. فهذه هي الحقيقة الأولى؛ التي لا ريب فيها، والتي هي مستندةٌ إلى إحاطة إرادة الله بكلِّ كائنٍ.

والحقيقة الثانية: كون الإنسان مسؤولاً عن أعماله في الدنيا والآخرة، وكونه مستحقاً لهذه المسؤولية، لا في نظر الشرع فقط، بل في نفس الأمر أيضاً، وإلا لما عاقبنا الجنة في الدنيا، ولرأينا معاقبتهم ظلماً، ورأينا هذا الظلم أيضاً معذوراً فيه ظالمه، كما أن الجنة الذين هم الظالمون الأولون معذرون.

فهاتان الحقيقتان - أعني: وقوع كلِّ واقع في العالم تحت إرادة الله، وكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله - اللتان كلُّ منهما في نفسها لا يجوز لعقل أن يشكَّ فيه، نعترف بهما معاً، ونعتقدهما حقاً على الرغم ممَّا يبدو بين الحقيقتين من التعارض.

فلا يهْمُنَا هذا التعارض بقدر ما تهْمُنَا الحقيقتان نفسيهما ما دمنا نعترف بهما حقيقتين، فخلاصة مذهبنا: التمسُّك بنفس الحقيقتين، وترك ما نعجز عنه من تأليف البين. ومعنى هذه الخلاصة: استيقان ما يمكن استيقانه من هذه المسألة، والكفُّ عمَّا بقي منها، وتعدُّر حلِّه.

أمَّا الخصم، فخلاصة مذهبه: إنكار الحقيقة الأولى تمسكاً بتعارضها مع الحقيقة الثانية، وادّعاءً لحلٍّ أصعب مسألةً بطريقةً بسيطةً، ومعنى هذه الخلاصة

بساطة عقل الخصم ؛ الذي ينظر إلى المسألة كمسألة بسيطة ، ويظن : أنه بهذا العقل يحل كل مسألة .

ومن العجب : أن بعض علماء الغرب مثل «بوسسوئه» و«شارل بوردان» فهموا دقة هذه المسألة ، بل بلغوا أبعد مبلغ في فهمها ، ولم يفهمه المعارضون من علماء الإسلام [راجع (تحت سلطان القدر) ص ٢٥٤] .

ونورد بعد الآن بعض نماذج من إكثار المؤلف اليمني ابن الوزير ، وإطالته الكلام من غير طائل مع التخليط ، قال في ص ٢٣٢ :

[حكاية الإخوة الثلاثة]

«ومن ذلك شبهة الثلاثة الأطفال الذين فُرضوا : أن أحدهم مات صغيراً ، فدخل الجنة ، وأحدهم كبر ، ووحد الله ، وعبد ، ودخل الجنة ، وأحدهم كبر ، وكفر ، ودخل النار ، فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجنة ، فقال : يا رب ! هلا بلغتني منزلة هذا ! فيقول الله تعالى : إنني علمت : أنك لو كبرت ؛ كفرت ، ودخلت النار ، فيقول الذي في النار : فهلا أمتني صغيراً . وهذه هي مسألة خلق الأشقاء بعينها ، لكن غيروا العبارة .

والجواب : أن هذا التقدير خطأ فاحش ؛ فإن العلة في إماتة الصغير ليس هي علم الله بأنه لو كبر ؛ كفر ، ولو كانت هذه هي العلة ؛ لأمات جميع الكفرة والأشقياء كلهم صغاراً ، بل لما خلقهم صغاراً حتى يميتهم ، فإن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت هذه هي العلة ؛ لصاحت الوحوش ، والطيور ، وجميع أنواع الدواب ، وقالت : يا رب هلاً جعلتنا من بني آدم ! ولصاح المؤمنون كلهم ، وقالوا : ربنا هلاً عصمتنا ، وبلغتنا مراتب الأنبياء ، بل جعلتنا كلنا أنبياء ، يوحى إلى كل واحد منّا ، ويسري بنا إلى السماء ! وقالوا جميعاً : هلاً جعلتنا ملائكة كراماً ! ولقالت الأنبياء : هلاً ساويت بيننا ، فإنه نص على أنه فضل بعض الرسل على بعض ، ولقالت مثل ذلك الملائكة فإنه فضل بينهم . ولو انفتح هذا الباب ؛ لاعترض تفضيل يوم الجمعة ، والعيد ، وليلة القدر ، ولم تكن هذه الأوقات المخصوصات أولى بذلك من غيرها ، ولاعترض تخصيص السموات بأماكنها ، والأرض بسكانها ، ولاعترض تخصيص إيجاد العالم ، وكل فرد ممن فيه بوقت دون وقت ، وتخصيص جميع ما فيه بقدر دون قدر في جميع أفعال الله تعالى ، ومقادير الأعمال والأجساد والأرزاق والنعم والقوى والألوان والتقديم

والتأخير والتقليل والتكثير، ولما انتهى ذلك إلى حدٍّ، ولا وقفَ على مقدارٍ إلا والاعتراض فيه قائمٌ، والسؤال عليه واردٌ، ولقالت القباح: هلاً جعلتنا حسناً! والنساء: هلاً جعلتنا رجالاً! وأمثال ذلك ممّا لا يُحصى، وذلك ممّا يؤدي إلى عدم وجود شيءٍ من الموجودات بل إلى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات؛ لعدم رجحان وقتٍ على وقتٍ، ومكانٍ على مكانٍ، وقدرٍ على قدرٍ، فيلحق القادر حينئذٍ بالعاجز، ويتعذر الاختيار على جميع المختارين، وانتهينا إلى مسألة لا تنتهي لتعارض الدواعي المستدعية للوقف وترك جميع الأفعال، وهذا خروجٌ من المعقول، فإنّ العاطش الجيعان لو حضر عنده كيزانٌ كثيرةٌ ورغفانٌ كثيرةٌ، وهو لا يأكل معتذراً بأنّ الدواعي إلى تخصيص كلِّ كوزٍ، وكلِّ رغيفٍ تعارضت عليه، حتّى لم يتمكّن من الأكل والشرب ودفع الضرر العظيم؛ لعدّ من المجانين».

فقد قرأت كلامه الذي هو جديرٌ بأن يعدّ مثال الإكثار والإطالة. أمّا تخليطه؛ فهو أنّك لا تستطيع الحكم بسهولةٍ فيمن يعترض عليهم الرّجل: هل هم الأشاعرة، أم سادته المعتزلة؟ بل المتبادر منه الثّاني مع أنّ مراده الاعتراض على إمام الأشاعرة الشّيخ أبي الحسن الأشعريّ الذي وضع السّؤال عن مواقف الإخوة الثلاثة المختلفين، وأفحم به أستاذه أبا علي الجبائي شيخ المعتزلة القائل بوجوب الأصلح للعباد على الله، وكان الأشعري يحضر درسه، ثمّ انقطع عنه.

والشيخ اليمانيّ يعدّ السّؤال عن مواقف هؤلاء الإخوة الثلاثة المختلفين من الوسائوس، مع أنّه سؤالٌ في غاية الاتجاه على القائلين بوجوب الأصلح على الله.

فالرّجل يقول: إنّ هذا التّقدير خطأٌ فاحشٌ، فإنّ العلّة في إماتة الصّغير ليست هي علم الله بأنّه لو كبر؛ كفر، ولو كانت هذه هي العلّة؛ لأمات جميع الكفرة والأشقياء وكلهم صغاراً... إلخ» وأنت تعلم: أنّ تعليل إماتة الصّغير بهذه وقع من شيخ المعتزلة عند الجواب على شيخ الأشاعرة في مرحلةٍ من مراحل سؤاله، فإن كان في تقدير العلّة خطأً؛ فهو يرجع إلى الشّيخ المجيب، ويعجّل إفحامه.

ومع هذا يرد على الشّيخ اليمانيّ: أنّه إن كان محقّقاً في تخطئة تقدير العلّة؛ لزم أن يكون صاحب موسى - عليهما السّلام - الذي علّمه الله من لدنه علماً، والذي قتل غلاماً، ثم علّله لمّا اعترض عليه موسى بأنّ أبويه كانا مؤمنين، فقتله خشية أن يرهقهما طغياناً وكفراً - وقد حُكي في القرآن - مخطئاً في تعليله القتل، ولزم أن يكون موسى في القرآن أيضاً قد قبل هذا التّعليل الجدير بالتّخطئة، من غير نكير؛ إذ يرد على صاحب موسى الذي علّل قتله الغلام بهذه العلّة كلّ ما أورده

المؤلف اليماني، وأطال فيه، على حكاية الإخوة الثلاثة. فلو فرض أن سيدنا موسى اعترض على تعليل صاحبه بمثل ما اعترض الرجل على حكاية الإخوة؛ فماذا كان يا ترى جواب صاحبه قاتل الغلام في تبرئة نفسه من تبعة القتل؟

[ابن الوزير ورط نفسه وأتباعه]

فهذه مشكلة استحدثتها أقوال المؤلف اليماني ابن الوزير، وقد قالها من غير شعور بالمشكلة المتولدة منها، ولا سبيل إلى حلها للذين يحدّدون لله سبيل المعاملة مع عباده قياساً على معاملات الناس فيما بينهم، ويحاولون تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] بتنزيله إلى حضيض ذلك المقياس، ومنهم هذا المؤلف. أمّا أنا فرأيي في حل هذه المشكلة: أن صاحب موسى - عليهما السلام - لو لم يقل عمّا فعله في صحبة موسى من الأفعال: ﴿وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِ﴾ [الكهف: ٨٢] لكان ما ذكره في تبرير قتل الغلام لا يبرّره، ومعنى هذا: أن مثل هذا الفعل لمثل تلك العلة لا يجوز من الإنسان، أو بأمر الإنسان، ويجوز من الله، أو بأمر من الله؛ الذي لا يسأل عمّا يفعل، ولا يقبح منه شيء، وكل ما يفعله فالحكمة فيه.

ويقول المؤلف بعد كلامه المطوّل عن خطأ التقدير في حكاية الإخوة الثلاثة: «والجواب عن هذه الوسائس: أن الله يختص برحمته من يشاء، وأنه في ذلك الحكيم الخبير البصير» وفيه: أن هذا قول الأشاعرة لا قول المعتزلة.

ثم يقول: «ومتى دعت الحكمة إلى أحد الأمرين المستويين بادر جميع العقلاء إلى تخصيص أحدهما محمودين غير ملومين، سواء كان ذلك التخصيص مسنداً إلى مرجح خفي، أم إلى الحكمة الأولى» وفيه تخطيط؛ لأنّ القائلين بالحكمة الداعية إلى الفعل المتبوعة له كالمعتزلة لا يجيزون تخصيص أحد الأمرين المستويين بالاختيار؛ لأنّ ذلك التخصيص إن كان بمرجح؛ لزم خلاف المفروض؛ أي: لزم كون الأمرين المستويين غير مستويين، وهو محال، وإن كان من غير مرجح؛ كان من غير حكمة داعية إليه.

والذين يجيزون ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح هم الأشاعرة المجتنبون تعليل أفعاله تعالى بالدواعي، وليس المؤلف منهم، كما يفهم من قوله: «ومتى دعت الحكمة» بل هو من أشدّ أنصار التعليل المعتبرين نفاته نفاة الحكمة، والمعلل يجب عليه أن لا يجيز الترجيح من غير مرجح، لكن ابن الوزير وقع في التخطيط، فكان في أوّل كلامه مع المعتزلة، وفي آخره مع الأشاعرة.

[نموذج آخل لتخليطه في مسألة أفعال العباد]

ومن نماذج تخليطه - مع الإطالة - كلامه في مسألة أفعال العباد ردًا على قول أهل السُّنة بأنَّها مخلوقة لله تعالى، فهو يقول مثلاً: «لو كانت أفعالنا خلق الله تعالى لم يحرم علينا التشبه بخلق الله، كما ورد الوعيد للمصوِّرين المتشبهين» وجوابه: «أنه ينسى قول أهل السُّنة بأنَّ الله تعالى خالق كل ما هو كائن من الخير والشرِّ، فلا ينافي وعيده على فعل التَّصوير من العباد كونه خالق ذلك الفعل أيضاً، فالمسألة تعود إلى النزاع في أنَّ إرادة الله تعالى تتعلَّق بفعل غيره أو لا تتعلَّق، والمؤلف يخلط إحدى المسألتين بالأخرى.

ويقول: «وكذلك قال الله تعالى بعد ذكر مخلوقاته من الأجسام، وتصويرها، وسائر ما لا يقدر العباد عليه من الأعراض: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرَوْفْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ [لقمان: ١١] وإنَّما يُعرف الخلق في اللغة لإيجاد الأجسام» وجوابه: قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] وبينما كان القرآن ينادي بأنَّ الله تعالى خلق العباد، وما يعملونه، فكيف يخصُّ ابن الوزير خلق الله بالأجسام، وما لا يقدر عليه العباد من الأعراض، وهل هذا إلا تغافل عن هذه الآية التي سيتكلَّم فيها أيضاً، لكنَّ الآية تقضي على ما ادَّعاه هنا من اختصاص خلق الله بالأجسام، وتصويرها، وسائر ما لا يقدر عليه العباد، من غير انتظارٍ لمعرفة ما سيتكلَّم فيها.

ويقول: «ويدلُّ على ما ذكرته ما حكاه الله تعالى، وذمَّ الشيطان به من قوله: ﴿وَلَا تُرْهِمُهُمْ فَإِغْيِرْتَ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩] فدلَّ على أنَّ التَّغْيِيرَ الَّذِي هو فعلهم ليس هو خلق الله تعالى بل مغايِّرٌ له» وجوابه: «أنه بعد تقرُّر كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بأدلَّته العقلية والنقلية؛ التي سبق تلخيصها، فلا مانع من أن يحصل بفعلهم تغيير في خلق الله الأوَّل بخلق ثانٍ من الله أيضاً غير مرضيٍّ، ويكون الخلق الثاني من قبيل خلق الشر. والمسألة أيضاً ترجع إلى النزاع في أنَّ الله تعالى خالق ومريد كلِّ كائن في العالم من الخير والشرِّ، وهذه المراجعات من المؤلِّف اليماني في قوَّة المصادرة على المطلوب.

والآن نأتي كلامه في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] المستغرق سبع صفحات من كتابه، وفيه يبدو تخليطه، وإطالته من غير طائل، ولو أفاد ما أراد أن يقوله في نقد الاستدلال بهذا النَّصِّ في سبعة أسطر لكفَى؛ إذ خلاصة نقده: أنَّ ﴿مَا﴾ في ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ يحتمل أن تكون مصدريةً، وأن تكون موصولةً، وهو الرَّاجح، والاستدلال بالآية على أنَّ الله خالق أفعال عباده لا يتمُّ إلاَّ

على الاحتمال المرجوح في (ما). فهذا جوابه عن هذه الآية؛ التي كان الإمام الأعظم أبو حنيفة احتج بها على عمرو بن عبيد كبير مشايخ المعتزلة، كما ذكره عليّ القاري في شرح «الفقه الأكبر» والآن ننقل بعض ما كتبه المجيب بنصّه، قال في ص ٣٤٨:

«إذا تقرّر هذا؛ فلنكمل الفائدة بما بقي لهم من الأدلة التي يمكن أن يغترّ بها أحد، فمن ذلك قول الخليل - عليه السلام - في مجادلة عبّاد الأصنام، وذلك قوله تعالى: ﴿أَعْبُدُونْ مَا نُنَحِّتُونَ﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿[الصافات: ٩٦] وقد احتجّ به أبو عبيد لهم، وأنكر عليه ابن قتيبة، كما ذكره في «مشكل القرآن»، وكلاهما من أهل السنة، وقال ابن كثير الشافعي في أوّل «البداية والنهاية» في قصّة إبراهيم - عليه السلام -: وسواء كانت «ما» مصدرية، أو بمعنى (الذي) فمقتضى الكلام: أنكم مخلوقون، والأصنام مخلوقة، فكيف عبادة مخلوق لمخلوق، فأشار إلى مثال الخلاف، ولم يتعرّض لترجيح.

واعلم: أنّ من لم يتأمّل هذا؛ توهّم: أنّ الآية من النصوص على خلق الأفعال، ولذلك يستروح كثير من القائلين بذلك إليها ويستأنسون بها، ولو أنصفوا ما استحلّوا ذلك، فإنّ القول في تفسير كتاب الله تعالى بغير علم حرام بالنص، وفيه حديثان معروفان عن ابن عباس، وجندب بن عبد الله، ولا خلاف في أنّ في الآية إجمالاً واشتراكاً بالنظر إلى لفظة ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ فإنّها محتملة أن تكون بمعنى: الذي تعملون، كقوله تعالى في سورة يس: ﴿لِيَأكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾ [يس: ٣٥] فجعل ما عملته أيديهم مأكولاً، وكل مأكول مخلوق لله وحده، لا عمل للعبد فيه البتّة^(١) وقد سمّاه معمولاً لأيديهم لمباشرتهم له. وأن تكون مصدرية بمعنى: وعملكم. ولمّا كان ذلك كذلك لم يحلّ أن يُتَقَوَّلَ على الله تعالى إلا بوجه صحيح، وإلا وجب الوقف، وردّ ذلك إلى الله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦] لكن هنا وجوهاً ترجّح أنّها بمعنى: الذي تعملون، وهو الأصنام التي خلقها الله تعالى حجارة، وعملوها أصناماً، فهي معمولّة مصنوعة حقيقة، وقد يسمّى المعمول عملاً مجازاً، وحقيقة عرفيّة، ولا حاجة بنا إلى ذلك، فكونها معمولّة كافٍ في ذلك.

وأصل ذلك: أنّ فعل العبد ينقسم إلى ما يكون لازماً في محلّ القدرة، مثل: حركة يد الصّانع، وإلى ما يتعدّى إلى مخلوقات الله تعالى، مثل تصوير الصّانع

(١) فيه نظر ظاهر.

الذي يبقى أثره في الحجارة وغيرها، وهو الذي منع ثمامة المعتزلي والمطرفية أن يكون فعلاً للعبد. فالآية تحتل بالنظر إلى لفظها ثلاثة أشياء:

أحدها: أنه تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم كما قال المخالف.

الثاني: أنه خلق الأصنام التي هي معمولات العباد، ومصنوعاتهم؛ لما فيها من أثر تصويرهم، وتشكيلهم.

الثالث: أنه خلق الأصنام التي فيها عملهم، وتصويرهم، وعلى هذا الثالث يكون التقدير: وما تعملون فيها.

والثاني من هذه الاحتمالات؛ هو الرَّاجح بوجوه.

ثم عدّد وجوه الرُّجحان في صفحات طويلة، ومناسبات بعيدة، وحاصلها بالنظر إلى ظاهرها: أن الآية على الاحتمال الرَّاجح في تفسيرها إنما تقوم حجة في كون معمولات العباد مخلوقة لله تعالى، لكن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة في أفعال العباد وأعمالهم، لا في معمولاتهم ومفعولاتهم، فلا مانع من جهة هذه الآية؛ لكون أعمالهم غير مخلوقة لله تعالى.

[الجواب عن شبهاته]

ونحن نقول: الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة؛ أي: احتمال كون «ما» مصدرية لا يحتاج إلى تقدير ضمير، والاحتمال الثاني يحتاج إلى تقدير ضمير منصوب يعود إلى «ما» وهو جائز. والاحتمال الثالث يحتاج إلى تقدير ضمير مجرور مع حرف الجرّ، وهو غير جائز إلا إذا كان الموصول الذي يعود إليه الضمير مجروراً بمثل ذلك الحرف، فلا محلّ إذن للاحتمال الثالث. ولو جاز هذا الاحتمال؛ كان أنفع لمنكري كون الله هو خالق أعمال العباد؛ لدلالته على أن الله خلقكم وما تعملون فيه الأصنام من الأحجار، فتدلّ الآية على أن الله يخلق أحجار الأصنام، لا الأصنام ولا عملها.

ومع هذا فلم يستطع ابن الوزير ترجيح هذا الاحتمال؛ الذي ذكره رغباً لعدم جوازه، ولا تصويره على وجه يستفيد منه لمذهبه، حيث قال: «الثالث: أنه خلق الأصنام التي فيها عملهم، وتصويرهم» ولم يقل: خلق الحجارة التي فيها عملهم، وتصويرهم.

والسرّ في ذلك: أن صراحة الآية إن لم تضطره إلى جعل المعطوف على مفعول فعل الخلق عبارة عن أعمال العباد كما هو مدلول كون «ما» مصدرية تضطره

على الأقل إلى أن يجعله عبارة عن معمولاتهم ، وهي الأصنام لا الحجارة .
فمنطوق الآية على الاحتمال الراجح عنده في «ما» : أن الله خلق معمولات العباد مثل الأصنام ، كما خلقهم أنفسهم ، ولا محل لأن يكون المراد من مخلوق الله في الآية الحجارة التي يصنعون منها الأصنام ، لكن الرجل المسكين ؛ الذي تولى الجواب عن دليل الإمام أبي حنيفة ضدّ مذهب المعتزلة لا يريد أن يتخلّى عن الصورة الوحيدة التي يتوقّف نجاحه في جوابه على التمسك بها ، وهي : أن يستخرج من الآية : أن الله خلق حجارة الأصنام ، لا الأصنام نفسها .

وهذا على الرغم من أن الآية تنطق بعكس ما يريد أن يستخرجه ، وعلى الرغم من أن الرجل نفسه صرّح عند تفسير كلا الاحتمالين الأخيرين الملائمين لمنحاه بأن الله خلق الأصنام .

والدليل على أنه لا يريد أن يتخلّى عن استخراج ذلك المعنى المنافي لصراحة الآية ، ولتصريح الرجل نفسه قوله قبل تعداد الاحتمالات ، وهو يسعى لمنع احتمال المصدريّة في «ما» : «لكن هنا وجوهاً ترجّح : أنها بمعنى الذي تعملون ، وهو الأصنام التي خلقها الله حجارةً ، وعملوها أصناماً» وهذا آية في التخليط والتشويش قصداً لعدم الاعتراف بالحقّ ، فهو يخاف صراحة الآية حتّى على الاحتمال المختار عنده في «ما» فيضطرّ إلى أن يقول مرّتين : إنّ الله خلق الأصنام ؛ ومع هذا لا يتخلّى عن المعنى الذي يرهق الآية عليه ، فيقول في تفسيره ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ : «الأصنام التي خلقها الله حجارةً ، وعملوها أصناماً» فيجعل الحجارة مخلوقةً والأصنام معمولّة ! مع أن المخلوق بالنظر إلى الآية هو المعمول ، فجُلّ همّه التفريق بين المعمول والمخلوق ؛ لأنّه يعرف عدم إمكان الجواب عن الآية إذا كان معمولُ العباد بعينه مخلوق الله . وهو كذلك رغم أنف الرجل لأنّ الآية تقول : ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ومعمولهم الأصنام لا الحجارة ، فهي - أي : الأصنام - مخلوقاتُ الله ومعمولاتهم .

فبعد أن تبين كون منطوق الآية على الاحتمال المختار عند المؤلّف اليماني ابن الوزير في «ما» أن الله خلق معمولات العباد ؛ التي منها الأصنام ، كما خلقهم أنفسهم يثبت أنه خلق أعمالهم أيضاً ؛ لأنّ خلق الله لمعمولات العباد مع كونها معمولاتهم لا معمولاته معناه : أنّه يتدخل في أعمالهم ، فيخلقها أيضاً ، وإلا فلا سبيل لخلق وإيجاد معمولات غيره من غير تدخل في عمله .

وبهذا التحقيق تكون نتيجة احتمالي المصدريّة والموصوليّة في «ما» واحدةً ،

وهي: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ أَعْمَالِ الْعِبَادِ وَمَعْمُولَاتِهِمْ جَمِيعاً^(١) وتكون مساعي المؤلف الطويلة والعريضة في إثبات كون «ما» موصولة، لا مصدرية ليتوسل به إلى نقض استدلال الإمام أبي حنيفة بالآية ضدَّ مذهب المعتزلة ذاهبةً أدراج الرِّيح، ويكون معنى الآية النَّهَائِي: أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَالِكُ لأَعْمَالِ الْعِبَادِ، والفاعل لمعمولاتهم الحقيقي، فهو الَّذِي يجعلهم يفعلون ما فعلوا، وبالتَّعبير الموافق للحديث النبوي^(٢): إِنَّهُ يَسْتَعْمِلُهُمْ وَإِرَادَاتِهِمْ فِي خَلْقِ أَعْمَالِهِمْ، ومعمولاتهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧] وهذه الآية أصرح في خلق الأعمال إن كانت الآية السابقة محتملةً لخلق الأعمال وخلق المعمولات، كما أنَّ حديث: «إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ صَانِعٍ وَصَنَعَتِهِ» أصرح فيه.

[تأويل قوله تعالى:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾]

قلت في «تحت سلطان القدر» ص ١٢٣: «أما قول ابن قيِّم الجوزية في «شفاء العليل»: «وقد ظنَّ طائفةٌ من النَّاسِ أَنَّ من هذا الباب قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧] وجعلوا ذلك من أدلتهم ضدَّ القدرية، ولم يفهموا مراد الآية، وليست من هذا الباب، فإنَّ هذا خطابٌ لهم في وقعة بدرٍ، حيث أنزل الله سبحانه وتعالى ملائكةً، فقتلوا أعداءه،

(١) لأنَّ «ما» في قوله: ﴿وما تعملون﴾ إن كانت مصدرية فالمعنى: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَالِقُ أَعْمَادِ عِبَادِهِ صِرَاحَةً، وخالق معمولاتهم استلزماً، وإن كانت موصولة فالمعنى: أَنَّهُ خَالِقُ مَعْمُولَاتِهِمْ صِرَاحَةً، وخالق أعمالهم استلزماً، فالمؤلف اليميني الذي رجح احتمال كون المعنى في قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ واللَّه خَلَقَكُمْ وَمَعْمُولَاتَكُمْ كالأصنام التي تنحتونها، لا أعمالكم؛ فاعترف بكون الله خالق معمولاتهم فقط دون أعمالهم، فتكون أعمالهم عنده حاصلةً بإيجادهم أنفسهم وإن كانت معمولاتهم حاصلةً بخلق الله وإيجاده... هذا المؤلف غفل عن أنَّ معمولاتهم لا تختلف عن أعمالهم في الخلق والإيجاد: فإن كان موجد معمولاتهم التي هي كالأصنام مثلاً هو الله يلزم أن يكون موجد أعمالهم أيضاً هو الله، ولا يقال كيف يكون الله موجد أعمالهم، وهي أعمالهم لا أعماله؟ لأنِّي أقول: وكيف يكون الله موجد معمولاتهم، وخالقها، وهي معمولاتهم، لا معمولاته؟ مع أنَّ هذا المؤلف يعترف بأنَّ الله خالق تلك المعمولات.

(٢) «إِنَّ اللَّهَ إِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلْجَنَّةِ؛ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَيَدْخُلُهُ بِهِ الْجَنَّةَ، وَإِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلنَّارِ؛ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ؛ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ، فَيَدْخُلُهُ النَّارَ» وتمام الحديث في موطأ الإمام مالك (كتاب القدر).

فلم ينفرد المسلمون بقتلهم ، بل قتلهم الملائكة ، وأما رميه ﷺ فمقدوره كان هو الحذف^(١) ، والإلقاء ، وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد ، وإيصال ذلك إلى وجوه جميعهم ؛ فلم يكن من فعله ، ولكنّه من فعل الله وحده ، فالرّمي يراد به : الحذف^(١) والإيصال ، فأثبت له الحذف^(١) بقوله : ﴿ إِذْ رَمَيْتَ ﴾ ونفى عنه الإيصال بقوله : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ ﴾ إخراجاً للآية عن سياقها ؛ لأنّ تعالى لم يقل : ما انفردتم بقتلهم ، ولكن كان لكم فيه شركاء من الملائكة ، بل قال : ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾ ولا ينافيه إنزال الملائكة لقتالهم ؛ لأنّ الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضاً ، ولكنّ الله قتلهم ، وهو الذي يتوفى الأنفس حين موتها . وتفريقه بين الرّامي والموصل - مع أنّ العادة أن يكون الموصل هو الذي كان منه الرمي - تحكّم . فلأنّ يكون الرّمي والإصابة من الله أولى من أن يكون الرّمي من النبيّ ﷺ منحرفاً غير مصيب ، ثم يكون الله موصل ما رماه ومحوّله إلى مراميه ، والله تعالى يقول : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ لا : أنت رميت ، والله أوصل .

وهنا أضيف إليه قولي : إنّ هناك ثلاث مراحل ؛ المرحلة الأولى : الرّمي ، والثّانية : الإيصال إلى الأعداء ، والمرحلة الأخيرة : القتل ؛ إذ يمكن أن يكون رمي بلا إيصال ، وإيصال بدون قتل ، فالله تعالى لمّا نصّ في الجملة الأولى على أنّ القتل منه بقي احتمال كون الإيصال والرّمي من النبيّ وأصحابه ، ثمّ زاد في بيان الحقيقة التي ربما تخفى علينا ، فنصّ في الجملة الثّانية على كون الرّمي الذي هو أولى المراحل من الله ، وفهم منه بالأولى كون مرحلة الإيصال أيضاً منه ، ولو كان مراده من الجملة الثّانية بيان حال المرحلة الثّانية ؛ لما تخطّأها إلى الرّمي ؛ الذي هو المرحلة الأولى قائلاً : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ وهو أبلغ من إحصاء المراحل بتمامها .

وفي قوله : ﴿ إِذْ رَمَيْتَ ﴾ بعد ﴿ وَمَا رَمَيْتَ ﴾ إشارة إلى نفي احتمال إرادة المعنى المجازي ، أو المبالغة في نفي الرّمي عن الرّسول ، وإسناده إلى نفسه ، فلا محلّ لأن يتوهّم متوهّم من أنصار المعتزلة : أنّ المراد من رمي الله عبارة عن إقدار نبيه على الرّمي ؛ أي : خلقه صاحب القدرة والإرادة لما يريده ويقدر عليه ، بل المراد : رمي الله الحقيقيّ المستتر في رمي النبيّ ، ففيه ردّ على المعتزلة .

(١) بمعنى : القذف .

فإن قيل: إن رمي الله الحقيقي في رمي نبيه يرجع إلى وحدة الوجود؛ أعني مذهب الاتحاديين من الصوفية؛ الذي لا نقول به.

أقول: ليس مرجع رمي الله في رمي نبيه ذلك المذهب الاتحادي، وإنما مرجعه غموض مسألة الجبر والقدر من حيث إن الإنسان على الرغم من كونه فاعلاً مختاراً في فعله لا يفعل إلا ما أراد الله أن يفعله هو - أي: الإنسان - ولا يختار إلا ما أراد الله أن يختاره هو - أي: الإنسان - فلإنسان فعله كما يقتضيه قوله تعالى: ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ ويقتضي هذا أيضاً كون الآية غير منطبقة على مذهب الاتحاديين، فلإنسان فعله واختياره، ومع هذا فالحاكم في فعله واختياره هو الله، كأنه الفاعل لا الإنسان، وإنما هو محل الفعل، أو أنه الفاعل الحقيقي، والإنسان هو الفاعل الظاهري. ولذا قال: ﴿وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ فهذه الآية أحسن ممثل لنفوذ خلق الله في فعل الإنسان. وعظمة القدرة والبداعة في أن حاكمية الله في فعل الإنسان لا تجعل محكومها مكرهاً، ولا تفسد اختياره كما لو كان الحاكم غير الله لكون هذه الحاكمية لا تتعارض مع إرادة الإنسان واختياره، فهو يفعل ما يفعله باختياره ورغبته الخالصة، مع كون الله تعالى هو المتصرف في فعله واختياره من حيث لا يشعر به هو.

بقي احتمال أن يقول قائلٌ معترضاً على الاستدلال بهذه الآية على مذهب خلق الأعمال: إنها حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر، كما روي أن أبطال بدر لما انصرفوا من المعركة غالبين؛ أقبلوا يتفاخرون، ويقولون: قتلنا، وأسرت، وفعلنا، وتركت، فنزلت.

وقد كان رسول الله ﷺ حين طلعت قريش من العنققل قال: «اللهم هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك، اللهم إنني أسألك ما وعدتني» فأتاه جبريل فقال: خذ قبضة من تراب، فارمهم بها. فلما التقى الجمعان قال لعلي - رضي الله عنه -: أعطني قبضة من حصباء الوادي، فرمى بها في وجوههم، وقال: «شاهت الوجوه» فلم يبق مشرك إلا شغل بعينه، وانهزموا. وذلك قول الله تعالى بطريق تلوين الخطاب: ﴿وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ والمعنى كما في تفسير العلامة أبي السعود: ما فعلت أنت بهذه الرمية المستتعبة لهذه الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة، وإلا لكان من جنس آثار الأفاعيل البشرية، ولكن الله فعلها حين باشرتها، لا على نهج عادته تعالى في خلق أفعال العباد، بل على وجه غير معتاد، ولذلك أثرت هذا التأثير الخارج عن طوق البشر.

والجواب : نعم هذه الآية حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر ، وفاق فعل الرمي في مفعوله سائر الأفعال البشرية العادية . إلا أنه لم يختلف عن نوع تلك الأفعال التي يفعلها البشر ، حيث كان الفعل عبارة عن رمي النبي ﷺ نحو المشركين بقبضة من حصباء الوادي ، وقد صدقه الله تعالى بقوله : ﴿ إِذْ رَمَيْتَ ﴾ ، وهكذا يكون كل فعل من أفعال العباد التي يخلقها الله فيهم في الظاهر منهم ، وفي الحقيقة من الله .

أمّا الفرق الذي يختص بمفعول هذا الفعل النبوي ، والذي أصبح به الفعل معجزة ، وامتناز بأن يقول الله تعالى عنه : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ فهو لا يدل على أن الله خالق هذا الفعل فقط دون سائر أفعاله ﷻ ، ودون سائر أفعال العباد . وإنما يدل هذا النموذج الخاص من الفعل الذي يظهر فيه خلق الله جلياً مع كونه من نوع تلك الأفعال الصادرة من العباد ، على أن سائر الأفعال أيضاً واقعة بخلق الله تعالى . فكما أنه تعالى قال في هذا الفعل الخاص الممتاز بمفعوله على الأفعال : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ قال في تلك الأفعال العادية : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصفات : ٩٦] ويحسن أن أنقل هنا ما قلته في : «تحت سلطان القدر» في آخر الكلام على قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ :

«ولا يجوز أن يُظنّ مثلاً : أن الله رمى ما رماه رسوله ، ولم يرم ما رماه أعداؤه تجاهه ، ولا محلّ لأن يفرض : أن الله تعالى يتدخل في بعض المحاربات ، أو في بعض الشؤون دون الأخرى ، بل الله رامي ما رماه حبيبه ليصيب به المرمي ، ورامي ما رماه أعداؤه لئلا يصيب . فهو يرمي ما هو مطلوب الإصابة ليصيب ، ويرمي ما هو مطلوب عدمها ليحيد ؛ إذ لو رماه صاحبه ؛ لاحتمل أن يصيب كرمية من غير رام^(١) . وجملة القول : أنه يتدخل في فعل أحد ؛ ليطمئنه ، كما يتدخل في فعل آخر ليحبطه ، وكل ما حصل ، وما لم يحصل ، وما حسن حصوله ، وما لم يحسن فهو منه ، ألم نؤمن بالقدر خيره ، وشره من الله تعالى ؟!» .

(١) إلا أنه ذكر القسم الأول في الآية لشرفه وخطورته ، وترك الآخر .

أدلة أخرى لإثبات الواجب

[دليل الإدراك عند المكلف]

ومن أوضح أدلة وجود الله تعالى: الإدراك الذي يجده كل إنسان في نفسه. وقد كنّا استدللنا في مبحث دليل العلة الغائية بآثار الإدراك المشهودة في نظام الكائنات على وجود مدبر يدبره بعلمه وحكمته. فها نحن أولاء وجدنا الإدراك نفسه بين أجزاء الكائنات؛ أعني إدراك الإنسان، وإن شئت؛ فقل: قد كنّا نجد عند النظر في الكائنات مطابقات معقولة، والآن وجدنا العقل نفسه. فالعقل الذي يفهم وجود نفسه من كونه يدرك - كما قال «ديكارت» - والذي يفهم من عدم علمه بكيفية إدراكه - كما لفتنا إليه فيما سبق أيضاً - وجود من جعله يدرك، ويفهم ذلك أيضاً من عدم وجود المناسبة بين حركات أدمغتنا، وبين أي إدراك معين، كما لفت إليه مالبرانش في مشكلة صلة النفس بالبدن^(١).

فالعقل المفكر يجد الله في أول مرحلة التفكير؛ لأن هذا العقل، وهذا الإدراك لا يأتي الإنسان من الطبيعة غير المدركة، بل غير الموجودة أيضاً، كما سبق بيانه، ولا من نفسه؛ لأنه لا يدرك كيف يدرك، ولأنني لو كنت الذي أعطاني العقل والفهم؛ لاستطعت أن أزيد فيهما ما أشاء، وجعلتني أعقل الناس مع أنني لست بقادر عليه.

ولعل هذا إيضاح ما سبق من قول «ديكارت»: «إنّ مبدأ: (أدرك، فأنا إذن موجود) حقيقةً بديهية، وهذه الحقيقة لا تهبط في أيّ زمانٍ إلى ساحة الذاكرة، ولا تزال غير فاقدة لبدايتها حتّى تصل إلى الله».

(١) قال: «ما دمنا لا نرى بوضوح وجود مناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أي إدراكٍ فلاني؛ فلا مندوحة لنا من مراجعة قدرة غير مصادفة في ذنبك الموجودين، وهي إرادة الله. فهو الذي أراد أن يكون لنا إدراكات معينة عند وقوع حركات، وتهيجات معينة، واهتزازات روحية معينة في أدمغتنا، كما أنه الذي يحرك أرواح الحيوان، ويعلم إجراء تلك الحركات من الأدمغة إلى الأعصاب، ومن الأعصاب إلى العضلات، ويقدر عليه». «مطالب ومذاهب» ص ١٧٦.

وقال «كوزين»: «كل معرفة حقيقة فهي معرفة الله، وكل شهود حقيقة فهو يتضمّن شهود الله مبهماً وبالواسطة. فالعلم إلهي بالطبع، والدين ذاتي للعقل» أي: داخل في ماهية العقل.

والماديّون الذين يقولون بأن الإدراك والتعقل أثر تشكّل الدماغ، ولا عقل ولا مدرك غيره؛ لم يفكروا في أنّ التعقل لا يكون أثر الدماغ المادي غير العاقل، وإنما الدماغ آلة الإدراك والتعقل، والعاقل المدرك غيره، وهو الروح، وقد مثلوهما - أي: الدماغ، والروح - بالبيان والعاظف الفئان.

وأيضاً: لو كان الأمر كما قال الماديّون؛ لما أمكن تعيين الحقّ والباطل في الأفكار، فكيف يرى غير الماديّين إذا كان الإدراك أثر تشكّل الدماغ أنّ الإدراك ليس بأثر تشكّل الدماغ؟ فيكون مقتضى تشكّلات أدمتهم أن لا يكون الإدراك مقتضى تشكّلات الأدمة، ولا يبقى مدار الترجيح لأفكار الماديّين على أفكار غيرهم إلا كون تشكّل أدمتهم مخالفاً لتشكّل أدمة الآخرين.

وهناك شعور الإنسان بنفسه وشخصيته الواحدة مع كثرة العناصر التي يتشكّل منها الدماغ، فالتضادّ الموجود بين وحدة كلّ إنسان يعبر عن نفسه بـ(أنا) وبين كثرة عناصر الدماغ ينزل جعل الشعور الشخصي خاصّة للدماغ بمنزلة الأشياء. والذين لا يقبلون العقل والنفس غير الدماغ وحركته الميكانيكية يقال لهم: أين رأيتم آلة ميكانيكية كالساعة مثلاً تشعر بنفسها وأنايتها؟ ثم إنّ هذه النفس الإنسانية غير متبدّلة ما دام الإنسان حيّاً، في حين أنّ الدماغ يتبدّل يوماً عن يوم، ويتجدّد بتجدّد أجزاء البدن، حتّى يصير دماغاً غير الدماغ الأوّل.

وقال أحد علماء التّرك الأعلام^(١) في مقالة منشورة في مجلّة دينيّة كانت تصدر بالآستانة: «كثير من النّاس يلتبس عليهم الشعور بالشعور به، فلو كان الشعور عبارة عن الانطباعات والارتسامات الحركيّة في الدماغ؛ لكانت زجاجات «الفتوغراف» وأسطوانات «الغراموفون» ذوات شعور، تبصر وتسمع. ولو ارتقى العلم أكثر ممّا كان اليوم بدرجات، كما قال الفيلسوف الفرنسي «رابيه»، وشوهد بفضل أدوات جديدة دماغ إنسان نائم، وتفرّج عليه إلى أعماق نقاطه، كما يُتفرّج داخل إحدى المصانع، فقد يمكن أن يدرس جميع حركاته، وأن يعاين دؤوبه واشتغاله مثل الرّحى، ولكن لا يمكن أصلاً أن يرى ما يشعر به، وما يحلم به، وأن

(١) وأظنه مترجم «مطالب ومذاهب» وإن كان لم يوقّع على مقالته.

يُتوصَّل إلى شعوره؛ لأنَّ شعوره في نفسه، وشعور المتفرِّج المستعرض في نفسه هو، اللّهُمَّ إلا أن يُكتشف نقطة التّلاقي بين الرُّوحين».



[دليل صفة الإرادة عند الحيوان ولا سيما الإنسان]

ومن أوضح أدلّة وجود الله صفة الإرادة الموجودة في الحيوان لا سيّما الإنسان. فكما أنَّ العلم والإدراك والشعور في الإنسان لا مناسبة للطبيعة، أو المادّة العمياء الصّمَاء بهما البعيدة عن مثل تلك الصّفات الشّريفة المعنويّة؛ فكذلك لا مناسبة أصلاً بين المادّة الهامدة العاطلة وبين صفة الإرادة الحيّة، ولا بين المادّة المتحرّكة بالحركات الميكانيكيّة وبين الحركات الإرادية، فالماضيون والطّبيعيّون الذين يتصوِّرون الدُّنيا، وما فيها على شكل ماكينات تعيّن حركاتها، وتحدّدت ككلّ ماكينة تتحرّك إلى جهة محدّدة له، ماذا عساهم يقولون في إرادة الإنسان، بل الحيوان مطلقاً؛ التي لا محلّ لها بين ماكينات العالم، لاستقلالها بحركاتها، وعدم وجوب اتّباعها لنواميس الماكينات، فهل رأيتم أو سمعتم ماكينة تتحرّك بإرادة من نفسها، وتسكن بإرادة من نفسها، ولا يكون حدٌّ لحركاتها وسكناتها؟ فهي تعمل خارجة عن حدود قوانين الجاذبة والدّافعة. فالعالم الرّياضيّ يحسب أدوار النّجوم السيّارة بصحّة، ولا يمكنه أن يحدّد حركات أجنحة ذبابة حبست في حجرة.

ومن هذا الفارق العظيم ترى العلماء المخترعين، والصنّاع البارعين، يصنعون أكبر باخرة، وأفخمها مثل «نور مندي» و«كوين ماري» ولا يقدرّون على صنع سُميكة، ويصنعون «جراف جبلين» ولا يصنعون عصفورة.

وكان الملاحدة المادّيّون والطّبيعيّون يقولون في بعض تاراتهم المضطربة: إن سفينة العالم تمشي على قوانين وأنظمة لا تتغيّر، فما بنا، ولا بهذا العالم المنظّم من حاجة إلى وجود الله ما دام لا يُظهر إرادته بتغيير تلك القوانين. فيتّخذون نظام العالم؛ الذي أقمناه دليلاً على وجود الله؛ ذريعة إلى الاستغناء عن وجوده. وكان العلماء الإلهيّون يرّدون عليهم قائلين بأنّ لا ندعوكم إلى الاعتراف بوجود إله يعمل جزافاً على غير نظام، ولكنّي أقول لهم هنا: إنكم كنتم تطالبوننا بإراءة علامة من علامات إرادة الله الدّالة على وجوده تجاه سفينة العالم الجارية على نظامها، فهاكم الإرادة بعينها، وهي إرادة الإنسان وسط هذا النّظام الهادئ التي تعمل كما تشاء، وتكاد تحرق السّفينة؛ لتغرّق أهلها، كما قالت الملائكة لما أراد الله خلق الإنسان:

﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ وقد قال الله تعالى في جوابهم: ﴿ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠] فمن أهم أسباب خلق الله التي يعلمها هو: أنه - أي: الإنسان - الدليل الجلي على وجوده؛ لأنه خلقه على صورته، كما ورد في الحديث النبوي؛ أي: على صفته، وأعطاه صورة من إرادته، وصفة الإرادة يمتاز بها الإنسان حتى على الملائكة، ولهذا جعله الله خليفة في أرضه، ولهذا أيضاً كان أوّل واجب صاحب العقل السليم أن يعترف بوجود الله عقب شعوره بنفسه؛ إذ لا يوجد شيء في العالم أدل على وجود الله من الإنسان.

[الاعتراض على دليل الإرادة بكون الإنسان مسيراً]

ولا يُعترض عليّ بأنّي ألفتُ كتاباً قبل أكثر من عشر سنين انتهيت فيه إلى أنّ الإنسان مسيرٌ، لا مخيرٌ، فكيف أستدلّ اليوم على وجود الله بإرادة الإنسان، بل أعتبرها من أوضح أدلته؟! وهل لا يكون هذا مناقضاً للفكرة التي اخترتها، ودافعت عنها في كتابي السابق؟ وذلك لأنّي لم أنف فيه إرادة الإنسان، وإنّما أثبت: أنّ إرادته مسيرة بإرادة الله، وفي هذا الكتاب أقول: إنّ إرادة الإنسان من أجلى أدلة وجود الله، فهل ينفيه كون الإنسان مسيراً في إرادته بإرادة الله، أم يلائمه كلّ الملائمة؟ أجل لو كنت قائلاً كما يقول الماديّون بأنّ الإنسان مسيرٌ من قبل الطبيعة؛ لكان هذا نفيّاً لإرادة الإنسان؛ لأنّ تسليط الطبيعة التي لا إرادة لها على الإنسان يُعَدُّ إرادته، ويجعله آلة ميكانيكيّة بحتة، ولا كذلك سلطان إرادة الله على إرادة الإنسان، فالفرق مهمٌّ بين أن تكون فيما وراء إرادة الإنسان قوّة تسيّرُها ليست من جنس الإرادة، وبين أن تكون فيما وراءها إرادة أخرى أعلى منها تديرها كإرادة، وإرادة الإنسان من حيث إنّها إرادة تدلّ على تلك الأخرى، ولا تدلّ على وجود قوّة فيما وراءها ليست من جنس الإرادة؛ إذ الإرادة لا تأتي الإنسان إلا من ذي إرادة. فالتسيير بالصورة الأولى يبطل إرادة الإنسان، وينافي التجربة التي تشهد بوجود الإرادة فيه بدهاءة؛ لكون الفرق ظاهراً بين حركة الارتعاش من اليد، وحركة البطش، والتسيير بالصورة الثانية لا يبطل إرادة الإنسان، ولا ينافي شهادة التجربة. وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام.

دليل الفيلسوف «كانت» على وجود الله

قد سبق في الفصل الأوّل من فصول الباب الأوّل الأربعة لهذا الكتاب ذكر الدليل المعروف بين علمائنا لإثبات وجود الله تحت عنوان «إثبات الواجب»،

وسبق هناك اعتراضات الفيلسوف «كانت» عليه، وردودنا عليها؛ وسبق في الفصل الرابع دليلٌ ثانٍ لهذا المطلب مسمًى بدليل العلة الغائية، أو دليل نظام العالم، واعتراضٌ «كانت» عليه أيضاً المزيج بشيءٍ من التقدير.

وكان كثيرٌ من الفلاسفة الغربيين يستدلُّون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية، فيعتبرونه نفس العالم التي تدبُّره - رغم الكثرة الهائلة، والتنوع الزائد، والاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة - في انتظام كانتظام الشَّخص الواحد، فلولا الله كان العالم أشتاتاً متنافرةً، وسادت فيه الفوضى. فموقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التي تجعله في كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجوداً واحداً لا يقبل الانقسام، ولا يتغيَّر على مرِّ الأعوام.

والإنسان يعبر عن هذا الموجود «بأنا» ويعمل جميع أعماله تحت إرادته، وهو صاحب الإدراك الذي امتاز به الإنسان، وجعل الفيلسوف «ديكارت» يقول: «أدرك فأنا إذن موجود» والإدراك يتعدَّد في الإنسان، ويتعدَّد المدرك (بالفتح) لكنَّ المدرك (بالكسر) واحدٌ دائماً.

وكما أنَّ هذا الواحد الموجود في كلِّ إنسان يردُّ ما فيه من أنواع الكثرة إلى الوحدة، فيجعله كائناً واحداً، ويُفهم وجوده فيه من هذه الوحدة المكتسبة منه، كذلك ما نرى في هذه الكائنات التي لا حدَّ لسعتها، ولا عدَّ لكثرتها من إدارة واحدة تجمعها، ونظام واحدٍ تتبعه، كدولةٍ واحدةٍ معظَّمةٍ؛ يدلُّ على أنَّ للعالم نفساً تدبُّره، كنفس الإنسان، وهو الله^(١).

ونحن المسلمون مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان لإيهامه الحلول، ولما أنَّ نفس الإنسان لم تخلُق الإنسان كما خلق الله العالم؛ مع هذا يعجبنا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنة على العالم، كاستنتاج وجود الروح في الإنسان من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنتين على حركاته؛ يعجبنا هذا الاستنتاج، ويمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم.

[طعن «كانت» في تقرير دلالة الإدراك على وجود المدرك]

لكنَّ الفيلسوف «كانت» لا يعترف بهذا الاستنتاج المعقول أيضاً، لا في العالم قياساً على الإنسان، ولا في الإنسان المقيس عليه، مدَّعياً عدم صحة الانتقال من

(١) وهذا المذهب الفلسفي ليس بأعجب من مذهب وحدة الوجود التَّصوُّفي.

وجود الإدراك في الإنسان إلى وجود الرُّوح صاحبة الإدراك، وقائلاً: إنَّ الإدراك الموجود في الذَّهن إنَّما يدلُّ على وجود المدرك في الذَّهن، ولا يدلُّ على وجوده في الخارج، ونفس الأمر. وقد سبق الكلام ممَّا على هذه المسألة في (ص ٣٧٠ - ٣٧٤ جزء ثان).

وعندي: أنَّ هذا الانتقاد خطأ فاحشٌ من «كانت» لم يتنبَّه له مكبروه، كما نقله عنه «بول زانه» في «مطالب ومذاهب» منوهاً به من غير تعليق عليه. وأصل الخطأ في عدم فهمهم أنَّ كون الإدراك موجوداً ذهنياً لا يمنعه من أن يكون موجوداً في نفس الأمر أيضاً؛ أي: حقيقة واقعة، بل إنَّ كلامنا في الإدراك الواقع فعلاً، وكون هذا الإدراك في الذَّهن ناشئ من أنَّ المحلَّ اللائق بالإدراك الواقع فعلاً هو الذَّهن لا من عدم كونه موجوداً عينيّاً، فهو موجودٌ ذهنيٌّ وعينيٌّ معاً، ولا جرم أنَّ وجود هذا الإدراك يستلزم وجود المدرك أيضاً وجوداً عينيّاً، وفي محله اللائق به، وهو خارج الذهن؛ إذ الإدراك الواقع لا يكون فعل المدرك الذي يوجد في الذَّهن، ولا وجود له في الخارج.

[خطر مقالة «كانت»]

والانتقاد المذكور من الفيلسوف «كانت» يؤدِّي إلى الشكِّ في وجود نفسه المستنتج من وحدة الإدراك السائدة فيه، كما يؤدِّي إلى الشكِّ في وجود الله المستنتج من وحدة الإدراك السائدة في الإنسان، وفي الكائنات. والعاقل معذور؛ إن لم يقبل الانتقاد ممَّن يشكُّ في وجود نفسه لا سيَّما إذا كان مخطئاً في انتقاده، كما عرفت.

[المستند في الرد على «كانت»]

وإنِّي لا أستند في ردِّ انتقاد «كانت» إلى ما شاع عند النَّاس من البحوث النَّفسية الجارية في الغرب؛ التي كثيراً ما اتَّخذها الأستاذ فريد وجدي في «مجلة الأزهر» سنداً ضدَّ المادِّيِّين، وإنَّما أستند إلى فساد ذلك الانتقاد في نفسه فساداً دقيقاً ينمُّ على غفلة الفيلسوف الكبير الكبيرة، ومكبريه.

[مخالفة بعض تلامذة «كانت» له]

وعلى الرَّغم من نقد «كانت» لفلسفة نفس العالم، ونفس الإنسان، يقول

الفيلسوف «شيللنغ» من تلامذة مدرسته: «وحدة الطبيعة وترقياتها إنَّما تُفهم بنفس العالم؛ أعني: بمبدأ أصلي ناظم للكائنات، ونحن ندرك نفس العالم هذه، هذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا».

[دليل «كانت» لإثبات وجود الله: «الوجدان»]

والآن نشرع في تقرير دليل «كانت» الذي اختاره لإثبات وجود الله بعد نقد الأدلة التي اختارها غيره لإثبات هذا المطلب - وفيها أدلة علمائنا العقلية النظرية - ثم نلت إلى محل الضعف في اختياره، كما لفتنا إلى محل الخطأ في انتقاده.

إنَّ الفيلسوف «كانت» الذي ذكرنا عنه أشياء كثيرة، واعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية المنصوبة لإثبات وجود الله اختار لهذا المطلب دليلاً، وسمَّاه: دليل العقل العملي؛ أي: الوجدان، أو: دليل الأخلاق، فنفي العلم بوجود الله، وأثبت الإيمان به، وبنى هذا الإيمان على أسباب أخلاقية وعلى تيقن أنه لا يمكن إثبات نقيضه^(١)، وقال: إنَّ هذا الإيمان كثيراً ما يكون أقوى من العلم^(٢)، ومع هذا فليس في هذا الإيمان إيقان علمي مثل ما كان في إيمان

(١) يريد: أنَّ الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتاً علمياً تجريبياً لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضاً إثباتاً علمياً، وعدم الإمكان هذا معلوم علم اليقين. فيفترق «كانت» بهذا عن الملاحظة الثافين لوجود الله علمياً، ويجعل لمسألة وجوده حظاً من الاستناد إلى العلم بهذا القدر؛ أعني أن العلم لا يفيقه لقصر يد التجربة أن تمتد إليه نفيًا وإثباتاً، وتمتاز هذه المسألة عما لم تثبت بالتجربة بعد مع إمكان تطبيقها عليه، فكان بعض العذر لمن يتوقَّف في الاعتراف به، وينتظر التجربة؛ لتقول قولها فيه؛ ولو بعد حين.

لكن مسألة وجود الله التي لم تقل التجربة قولها فيها على رأي «كانت» ولا إمكان عندنا لأن تقوله أبداً في هذه النشأة، كما شاء الفيلسوف، يلزم أن تبقى أبدياً في نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم، وعدم إمكان إثبات نقيضه إنَّما يكون دليلاً على إمكان وجوده، لا على ثبوت وجوده، وليس هو بكافٍ طبعاً.

فكان اللائق إذن بالعقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله الذي هو أشرف ميزات الإنسان، وأحذق هدايته، وأن يذعن لحكمه. ولكن أنَّى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث؟ وعقولهم أيضاً محتاجة إلى الإثبات لأنَّ مسألة وجود العقل، كمسألة وجود الله لا تصل إليها التجربة والملاحظة، وإنَّما يستدل على وجوده من طريق عقلي استدلالاً بالأثر على المؤثر، مثل الاستدلال على وجود الله بآثاره.

وهذا الاستدلال لا يفيد اليقين العلمي في وجود عقولهم كما لا يفيد في مسألة وجود الله. وهذا موقف يرثى له.

(٢) وبهذا ثبت «كانت» تأثر فلسفته من النصرانية، كما وقع في فلسفة القرون الوسطى، وقد كان «ديكارت» صحَّحها، وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته.

المؤمن المستدلُّ بالأدلة العقلية التامة عند غير «كانت» من العلماء .

[شرح دليل «كانت»]

وبيان دليل «كانت»: أن تصوّر الأخلاق لا ينفك عن تصوّر السعادة؛ لأنّ قانون الأخلاق يتلخّص في هذه الجملة: «اعمل ما يجعلك أهلاً للسعادة» وباجتماع الأخلاق والسعادة يتحقّق الخير الأعلى . إلا أنّ العمل بما يجعلنا أهلاً للسعادة وإن كانت في أيدينا فليس في أيدينا حصول السعادة، وترتّبها على عملنا، لكونها مربوطّة بالطبيعة الخارجية، وبيارات أناس غيرنا، لكن يلزم في نظر الإنسان الذي لا يعتبر قانون الأخلاق وهماً من الأوهام أن يتحقّق الخير الأعلى، فتجتمع الفضيلة والسعادة، وترتّب الثانية على الأولى، فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة والبشر، وهي إرادة الله، فيستدلّ بتوقّف تحقّق الخير الأعلى على وجود الموجود الأعلى، ولولا الله ما استند قانون الأخلاق إلى أساس متين . فتكون خلاصة الدليل مبنية على حاجة الإنسان في الاحتفاظ بأخلاقه إلى وجود الله حتّى يكون هو الذي بيده مكافأته عليها حيث لا مكافئ، وهذا ما لا يزال يقوله أنصار الدين من أنّه لا أخلاق معوّلاً عليها من غير دين .

ولكن لا يلزم أن يكون الله موجوداً بمجرد أنّ الإنسان في حاجة إلى وجوده، لا سيّما وأنّ المحتاجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة والأخلاق لا كلّ إنسان، وإن كانوا هم صفوة بني نوعهم، وإن كان في علاقتهم الخاصّة بالدين وبعقيدة وجود الله الفخر كلّ الفخر للدين، وفي تثبيت هذه العلاقة الحُسن كلّ الحُسن للدليل «كانت» .

ومع كلّ هذا ففي الإمكان، وفي وسع الإنسان أن ينتزع عن الفضائل، ويقترف ما يشتهيه، وما يتأتّى له فيستغني عن وجود الله، كما هو الحال لكثيرين من النَّاس، وفيهم أكثر الذين بأيديهم أزمة الحلّ والعقد والنقض والإبرام في الدنيا، لا سيّما في هذا الزّمان؛ الذي يقال عنه: عصر الرُّقيّ والتّمدين، ولا يختلف عنهم موقف الذين يظهرون بمظاهر أنصار الأخلاق ودعاتها من غير اعتراف بوجود الله اعترافاً علمياً، بمعنى: أنّ كونه موجوداً حقيقة من الحقائق ثابتة بالبرهان، وإنّما يكون اعترافهم بوجوده من قبيل الخضوع لضرورة اجتماعية هي المحافظة على الأخلاق، كما هو المطلوب من دليل «كانت» الذي خلاصته: إن كانت الأخلاق فضيلةً تجعل صاحبها أهلاً للسعادة؛ فلا بدّ من وجود الله؛ ليكون ضماناً لأصحاب الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلاً أو آجلاً، ولذا سمّاه

دليلاً عملياً؛ لكونه ربط الأخلاق بعقيدة الإيمان بالله، وربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق.

[تناقض دليل «كانت» علمياً]

والمعروف عند أهل العلم: أنَّ الدليل يكون عبارةً عمّا يفيد العلم، ويوصل إلى الحقيقة، لا ما يصوّر حاجة، أو يؤيد فضيلة، أو يتضمّن مصلحة، مهما كانت مصلحة عظيمة، ولا يُفنع المؤمن المخلص أن يعتقد وجود الله لا لكونه موجوداً في الواقع، بل لكون مصلحته، مصلحة الدنيا كلها في وجوده.

[دليل «كانت» خاص به لا يلزم غيره]

نعم إنَّ الفيلسوف صاحب هذا الدليل يستخرج من احتياج صلاح المجتمع إلى وجود الله دليلاً على كونه موجوداً في الواقع، ويؤمن بوجوده حقيقةً بفضل هذا الدليل، لكن مقلّديه في الإيمان بالله، وفي عدم الاعتماد على أدلة وجود الله العقلية - وهم أكثر المؤمنين من المتعلّمين العصريين، لا سيّما المؤمنين منهم في الشّرق الإسلاميّ المقلّد - لا يفهمون هذا الدليل، كما فهم الفيلسوف نفسه، ولا يؤمنون، كما آمن هو. وإنّما يفهمونه في شكل الاقتناع بتوافق خير المجتمع ومصلحته مع الإيمان بوجود الله من دون انتقالٍ من الاقتناع بهذا التّوافق إلى الاقتناع بأنّه موجودٌ في الواقع كما انتقل «كانت» نفسه.

[دليل «كانت» مشكل وناقص]

ففي دليله كثيرٌ استعدادٍ لسوء الفهم، كما أنّه غير تامّ في نفسه على ما سنبينه، وفيه: معنى المصادرة على المطلوب، من حيث إنّ فيه إسناد الأخلاق إلى عقيدة وجود الله، وإسناد عقيدة وجود الله إلى قانون الأخلاق. فهل الله موجودٌ بفضل أهميّة الأخلاق، أو الأخلاق لها أهمّيّتها بفضل وجود الله؟ وفيه: اتّخاذ الأخلاق أساساً لوجود الله؛ الذي هو أساس كلّ شيء، وفيه: أنّه أوجب على الناس الإيمان بوجود الله صيانةً للأخلاق عن الانهيار، وهي غاية مترتبة على إيمانهم بوجوده، لا على كونه موجوداً في الحقيقة. فلو فرضنا: أنّهم آمنوا بالله، واحتفظوا بأخلاقهم من غير أن يكون الله موجوداً في نفس الأمر؛ لحصل المطلوب، واستغني عن وجود الله في نفس الأمر بوجوده في اعتقاد المعتقدين،

فدليله يَضلُّ عن أساس الموضوع، ويقوم على غير ما أُقيم له، ولذا أساء النَّاس فهم مغزاه.

كانت للأخلاق أهمِّيَّتُها عند الفيلسوف، ولا ينكرها عليه أحدٌ حتَّى الملاحدة، وكان علاوةً على هذا يقدر حاجة الأخلاق إلى الدِّين الذي أساسه الإيمان بوجود الله حقَّ قدرها، وهو مسلَّم أيضاً عند عقلاء النَّاس، لكنَّ مسألة وجود الله لا سبيل إلى إثباتها عنده من طريق العقل النَّظريِّ، فأراد أن يستخرج دليل هذه المسألة من أهمِّيَّة الأخلاق المسلَّمة؛ بأن يقول: لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين، فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق؛ أي: على حاجة الأخلاق إلى وجوده، فأصبحت الأخلاق دليلاً على وجود الله، ومحتاجةً إليه معاً، وهو دورٌ، أو مصادرةٌ.

ولا كلام لنا في حسن دليل «كانت» وجاذبيَّته، فهو - أكثر من المذهب الإسلامي الذي يجعل العمل جزءاً من الإيمان - يستخرجُ الإيقان بوجود الله من عاطفة الأخلاق المركوزة في فطرة الإنسان؛ لأنَّ الأخلاق تتلخَّص في تصوُّر الخير الأعلى الحاصل من اجتماع الفضيلة والسَّعادة، وتصورُ لزوم الثَّانية للأولى. فالفضيلة بدون السَّعادة خيرٌ ناقصٌ، وكذا السَّعادة بدون الفضيلة، والإنسان قلماً يقدر على الجمع بينهما، فلا بدَّ من وجود موجودٍ يعطي الفضيلة ما تستحقُّه، ويقدر على إعطائها رغم كلِّ موانع طبيعيَّة.

والمشهود: أنَّ أكثر الفضائل لا ينال ما يستحقُّه في الدُّنيا من المكافأة، فلا بدَّ أن ينيله ذلك الموجود القدير في الثَّشاة الأخرى فيثبت بهذا الدَّليل البعث بعد الموت أيضاً، بل يثبت عالم الآخرة أولاً؛ ليكون موعدَ تحقُّق الخير الأعلى؛ الذي لم يتحقَّق في هذا العالم، ثم يُثبت وجود الله ليكون مسيطراً على ذلك العالم، ومالك يوم الدِّين الحكم العدل، فيثبت به صفات الله الكمالِيَّة أيضاً فضلاً عن قدرته، وتكون مسألة الأخلاق - أعني: ضرورة اجتماع الفضيلة مع السَّعادة؛ الَّتِي يجدها الإنسان في قلبه - أساسَ الجميع.

[العلماء المسلمون يتدرجون بشكل منطقي في إثبات وجود الله]

ونحن نثبت قبل كلِّ شيء وجود الله بدليله العقليِّ النَّظريِّ المستنبط من وجودنا، ووجود أيِّ موجودٍ في العالم، غير متريِّثين إلى مسألة أخلاق الإنسان؛

التي يجيء دورها، ودور أهميّتها بعد مسألة وجود الإنسان، وأهميّة وجوده بمراحل، ويكون سهلاً علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين، ولزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق.

ولا شك أن ترتيب الانتقال الفكري الذي اخترناه معقول أكثر ممّا اختاره «كانت»، مع كون الأساس الأخلاقي الذي بنى عليه أكبر مطلب علمي كوجود الله لا يستند هو نفسه على أساس يقيني سوى ما يجد الإنسان في قلبه من الاتصال بين الفضيلة والسعادة، ورغبته في ترتّب الثّانية على الأولى^(١) رغم شهادة أكثر التجارب الحاضرة على خلافه، فليس هذا الاتصال بينهما ضرورياً مستحيل الانفكاك كاتّصال أحد المتضائفين بالآخر، فليس هو إذن مقتضى العقل؛ الذي لا يتخلّف عن مقتضيه، ولا مقتضى التجربة المطّردة، وإنّما هو مقتضى الوجدان القلبي الذي لا يُستند إليه في المطالب اليقينيّة.

نعم، من ارتبط به قلبه يكون له دليلاً في الإيمان بالله يخرج بفضله عن عداد المقلّدين ويصعد إلى مرتبة المؤمن المستدل. والذي نرى فيه من العيب: أنّه لا يكون دليلاً حاسماً يحصل به إلزام الغير، كما يحصل بأدلة وجود الله النّظرية المعروفة التي يعيها «كانت».

[«كانت» أضعف الأخلاق عوض تقويتها]

إنّ الفيلسوف «كانت» بعد أن حاول ضعضة مكان الأدلة العقلية القطعية المثبتة لوجود الله، عاد فأراد أن يحسن إلى الله وإلى الأخلاق معاً، فناط أحدهما بالآخر، وجعل الإيمان بالله ضرورياً للإيمان بالأخلاق، فشدد على الملحد بإخراجه عن حدود الأخلاق، واعتبر إيمانه بالأخلاق نفاقاً. وجعل الكافر بالله كافراً بالأخلاق أيضاً^(٢)، وأنذر العالم بانهيّار الأخلاق والفضائل إن لم يُعترف

(١) مع أنّ بعض الفلاسفة الغربيين مثل «شوبنهاور» قائلون بأنّ الأخلاق تقوم بنفسها مقام أفضل مكافأة عن نفسها لمن يتحلّى ويتشرّف بها، وهم يحاولون في إكبار الأخلاق فوق ما أكبرها «كانت» قطع حاجتها إلى وجود الله ضماناً لمكافأة ما لا تنال المكافأة منها في الدنيا.

(٢) ومن وجوه الحسن في دليل «كانت» أن كثيراً من المثقفين في زماننا يمكنهم الجهر بنفي الحاجة إلى وجود الله، ولا يمكنهم الجهر بنفي الحاجة إلى الأخلاق. فإذا ربطت الأخلاق بوجود الله، وبالاعتراف بوجوده، كما هو مذهب «كانت» صحّ لنا أن لا نصدّق دعوى الاعتراف بأهمية الأخلاق من المنكرين لوجود الله؛ بناءً على أنّ مكان الأخلاق يتوقّف تثبتها تثبتاً جدياً قانونياً على تثبت وجود الله.

فدليل «كانت» يعطينا سلاحاً ضد الملاحدة، نتحداهم به، ونهزمهم على الأقلّ بتهمة عدم صميميتهم في تقدير الأخلاق قدرها، فدليله يجذبنا ويخدمنا جداً في إلزام خصومنا الملاحدة. =

بوجود الله، كما قال «سكرتان» و«فيخته» تلميذ «كانت»: «إنَّ الإيمان بالله إيمانٌ بالواجب» ومعناه: أنَّ الإنسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجبٌ. وكلُّ هذا حسنٌ وجدُّ حسنٌ لخدمة المجتمع، ولكنه غير كافٍ في خدمة الحقيقة، بل في خدمة المجتمع أيضاً؛ لأنَّ وجود الأخلاق لوجود الله المراقب على الأعمال أمتن في المحافظة على الأخلاق من وجود الله لتوجد الأخلاق.

لا، لا، بل الله موجودٌ بالرغم من كلِّ شيءٍ، سواءً صلحت أخلاق المجتمع، أو فسدت، وسواءً سعد أصحاب الفضيلة أو شقوا. فيجب على الإنسان أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التي ليس لأيِّ شيءٍ أدنى قيمةٍ بجانبها، فقول المؤمن «الله أكبر» معناه: أكبر من كلِّ شيءٍ، والله واجب الوجود للنشأة الأولى لوجود الموجودات قبل أن يكون لازم الوجود للنشأة الثانية ليحاسب الخلق على أعمالهم، أو يكون لازم الوجود؛ ليحافظ الناس على أخلاقهم في الدنيا راغبين في سعادة الآخرة؛ لا أنَّ الله موجودٌ بفضل احتياج المستحقين للسعادة من أهل الفضيلة إلى وجوده، والفضيلة محترمةٌ مرغوبٌ فيها بفضل وجود الله الذي لا يضيع أجر المحسنين؛ لأنَّ هذا دورٌ لا يجدي نفعاً لكلا الطرفين.

[إلحاد أتباع «كانت» بسبب ضعف دليله]

ويظهر: أنَّ الإيمان بالله، واعتقاد وجوده بالقلب دون العقل - على معنى ميل القلب إليه^(١) من دون تصديق العقل والعلم إيَّاه في إيمانه واعتقاده، تلك العقلية السائدة لدى أكثر المثقفين العصريين في الغرب، وفي مصر أيضاً، بل الشرق الإسلاميِّ العصريِّ كله على تقدير الأستاذ فريد وجدي، والشرق المسيحيِّ أيضاً على تقدير الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده - سنة سيئةٌ سنَّها «كانت» للمتعلِّمين من كلِّ ملَّة؛ فالدين عنده حاجة وجدائيَّة، وضرورة اجتماعيَّة، وليست بحقيقة ملجئة للعقول إلى قبولها.

ومع هذا فالرجل مؤمنٌ بالله صميميٌّ في إيمانه، وإن لم يكن أولئك المتمسكون بفلسفته كذلك، لأنهم اتبعوه في نقطة الضعف الذي يشفُّ عليه دليله، وربما ظلُّوه غير صميميٍّ في إيمانه، وهو خطأ ينبغي أن ينبه عليه.

= ومع هذا - فنحن المؤمنون بوجود الله لكونه حقاً - لا نخفي محلَّ الضعف في هذا السلاح.
(١) كما قال «كانت»: «إنَّ رجل الخير يقول: يسرُّني أن يكون الله موجوداً، فهو المقام الذي توجب مصلحتي أن أحكم بوجوده حكماً لا يقبل الدَّفع». «مطالب ومذاهب» ص ٢٨٩ من الترجمة التركيَّة.

وغاية ما فيه: أنه أخطأ في اختيار الدليل فسبب ضلال أناس تنتابهم نزعة إلحادية. ولعل الرجل يهتم بالأخلاق اهتماماً عظيماً؛ حتى يجعله أساساً لإثبات وجود الله فكأنه يقول: لولا أن الله موجود؛ لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يتكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق، وهو محال. لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد، وأنا أيضاً لا أسلم بخطورتها لحد أن يعدل وجودها وجود الله في الأهمية، وعدمها عدمه في استلزام المحال.

نعم، وأنا أعترف بأنه لا حد لأهمية الأخلاق، وأن عدم مجيء يوم الدين، وعدم وجود مالك يوم الدين، وبقاء الفضائل والردائل غير نائلة لما يستحقه كل منهما، كأنه لا فرق بينهما أصلاً كما كانت في الدنيا على الأكثر؛ يستنكره الطبع السليم، والذوق الإنساني، ويستبعده غاية الاستبعاد حتى يكاد يكون محالاً عند العقل؛ إلا أن هذا الاحتمال لا يستحيل بالمرّة استحالة عدم وجود الله، وإذا لم يستحل استحالة عدم وجود الله؛ فلا يُبنى إثبات وجوده عليه، أما إذا كان ذلك الاحتمال البعيد محالاً حقيقة عند العقل فلا صحة إذن لما ادّعه «كانت» من أن وجود الله لا يثبت بالعقل النظري؛ إذ يكون حينئذ ما سمّاه دليلاً عملياً أو دليل الأخلاق دليلاً عقلياً نظرياً.

وإن لم يكن الاحتمال المذكور محالاً عقلياً - وهو المحال الحقيقي - لم يكن عدم وجود الله أيضاً محالاً؛ لكون دليل وجوده مبنياً على استحالة الاحتمال المذكور، وبقي هذا الدليل على ضعفه، وعدم كفايته في مطلب يقيني يجب أن يكون في رأس المطالب اليقينية، حيث لا يفيد ضرورة وجود الله، ونعني بضرورة وجوده الضرورة العقلية، بمعنى استحالة عدم وجوده عقلاً، لا الضرورة الاجتماعية.

ولهذا كان الرأي العام الثقافي المعتدل في الغرب المائل إلى الاعتراف بوجود الله، وكذلك الرأي العام المثقف في الشرق المقلد مخامراً بالشك والوهن في هذه المسألة بعد اشتهاار مذهب «كانت» لعدم استناده إلى ما تستند إليه العلوم، وهو العقل النظري البحت، أو العقل النظري مع التجربة، وخرجت مسألة وجود الله عن أن تكون مسألة علمية، وأصبحت مسألة وجدانية.

[خطر الاستناد إلى أدلة «كانت»]

فبالخلاصة أصاب من «كانت» المؤمن بالله ضررٌ عظيم بعقيدة البشر نحو وجود الله، كما أن انتقاداته الأدلة العقلية النظرية المعروفة التي هي الأدلة الحقيقية

لإثبات هذا المطلب، اتخذها ملاحظة الفلسفة الوضعيّة - التي ذكرنا فيما سبق: أنّها آخر فلسفة الإلحاد - أساساً لفلسفتهم من ناحيتها السلبية.

[تناقض آخر عند «كانت»]

وغرابة أخرى في منهج «كانت» وهي: أنّه يستدلّ من عدم استيفاء الأخلاق والفضائل في الدنيا ما تستحقّه من المكافأة؛ يستدلّ من هذا النقص المشهود في العالم على وجود الله؛ ليلافيه في النشأة الأخرى، في حين أنّه ينتقد دليل العلة الغائيّة؛ أي: دليل نظام العالم، والكمال المشهود فيه، فيستدلّ بدليل النقص، ويترك الاستدلال بدليل الكمال، مع أنّ النقص لا يثبت الحاجة إلى الله حالاً، وإنما يثبت الحاجة إليه في الاستقبال.

وكفى هذا نموذجاً لفقدان الاستقامة التامة في نظر الفلاسفة الغربيين، ولا تجد أنت في علماء الإسلام المتكلّمين من أقران «كانت» من يستند إلى مثل هذا الدليل الضعيف في إثبات مطلب يقينيّ كمسألة وجود الله، فيبنيه على حاجة أناس الخير والفضيلة إليه، مع أنّه لا يلزم محالّ عقليّ من افتراق السعادة عن الفضيلة، بدليل افتراقها فعلاً في الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة.

ولا يقال: إنّ ذلك افتراقٌ وقتيٌّ خاصٌّ بالدنيا؛ لأنّ المحال لا يقع ولو وقتياً. وهل يقاس هذا بما هنالك من حاجة وجود العالم بجميع أجزائه، وما يرى ويشهد في كلّه وأجزائه من النظام المتقن إلى وجود الله الواجب الوجود؛ ليكون علة أولى لتلك المعلولات والموجودات وهذه حاجة يترتب على بقائها غير مقضية في آن واحدٍ أوضح محالٍ، كلزوم عدم وجود ما نشهده من العالم وما يحتويه؛ الشامل لوجودنا نحن أيضاً.

فأين لزوم عدم وجود ما هو موجودٌ حالاً، بل عدم إمكان وجوده، من لزوم بقاء ما هو غير موجودٍ حالاً غير موجودٍ أبداً من حيث الاستحالة؟ ولا يقال: بقاء أصحاب الفضيلة محرومين أبداً ممّا يستحقّونه من السعادة ينافي العدالة الإلهيّة، فيكون هو أيضاً محالاً؛ لأنّي أقول: العدالة الإلهيّة إنّما تتصوّر بعد ثبوت وجود الله؛ الذي كلامنا الآن فيه. والاستعانة بالعدل الإلهي في دليل الإثبات لوجود الله تكون مصادرةً على المطلوب.

فإذا لم يكن ضرورياً عقلاً حصول أصحاب الفضائل الخلقيّة على ما يستأهلونه من السعادة بفضل وجود الله الذي لا يُضيع أجر من أحسن عملاً، ولم

يستحل بقاؤهم محرومين أبداً، لعدم وجود الله إلا بعد ثبوت وجوده بدليله؛ فـ «كانت» لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب.

وقد كنت قلت - فيما سبق - : إنَّ الله بالنَّظر إلى ما اختاره «كانت» من الدَّليل لإثبات وجوده لا يكون واجب الوجود؛ أي : لا يكون الله، لأنَّ أخصَّ ما يمتاز الله به وجوب وجوده، ووجوب الوجود إنَّما يتحقَّق له إذا استحال عدم وجوده بإحدى طريق من طرق الاستحالة المعروفة عند العقلاء، كلزوم التَّنَاقُض والدَّور والتَّسلسل والتَّرجيح من غير مرَّجَح، وطرق الاستحالة هذه - التي هي محجَّة الأدلَّة العقلية في إثبات المطالب الفلسفيَّة لقطع كلِّ شبهة فيه، وكلِّ احتمال منافٍ له - يكون الحكم فيها من اختصاص العقل النَّظريِّ.

فنحن نقول مستنديين إلى أدلَّة إثبات وجود الله المعروفة العقلية : لو لم يكن الله موجوداً؛ لزم عدم وجود هذا العالم الموجود، لاحتياجه في وجوده إلى إيجاده، وعدم وجود الموجود محالٌ متناقض.

أمَّا حاجة وجود العالم إلى وجود الله، فنشبهه أولاً بإبطال التَّرجيح من غير مرَّجَح؛ أي : بنفي احتمال وجود أيِّ شيء من هذا العالم الممكن الوجود والعدم من تلقاء نفسه، ثمَّ بإبطال التَّسلسل في العلل الموجدة الممكنة الوجود والعدم، وكلا هذين الأمرين اللذين نبطلهما راجعاً أيضاً إلى التَّنَاقُض المحال كما أنَّ إبطالهما يرجع إلى إبطاله، وقد دفعنا اعتراضات «كانت» على هذه النُّقاط في محلِّها من هذا الكتاب.

فوجود الله ضروريٌّ لوجود العالم؛ أي : لئلا يلزم التَّنَاقُض في وجود العالم، وعدم وجود الله محالٌ كاستحالة التَّنَاقُض، وهكذا يكون الله واجب الوجود؛ أي : مستحيلَ العدم. أمَّا وجود الله لحفظ الأخلاق من الانهيار؛ فليس ضرورياً مستحيلَ الخلاف لعدم وجود الضَّرورة في حفظها إلى حدٍّ أن يدعى في احتمال عدم كونها محفوظة غير منهارة : أنَّه مستحيلٌ مستلزمٌ للتَّنَاقُض.

[خلاصة القول في دليل «كانت»]

فقد انجلى : أنَّ الفيلسوف «كانت» ترك العروة الوثقى، ولم يثق بها، ثمَّ استند إلى ما ليس بمستند^(١)، ولعلَّ في هذا الاختيار المعكوس تأثير كون الرَّجل

(١) وأهمُّ شيء فعله في دليله : أنَّه إن لم يثبت وجود الله حقَّ الإثبات الخاصَّ به، فقد أوثق الرِّابطة بين الأخلاق وبين وجود الله، بحيث لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر؛ لأنَّ صاحب الإيمان بالله =

مسيحيًا، كما قلنا؛ لما أنَّ المعتاد عند أصحاب هذا الدين أنَّ تناط العقيدة بحبل غير متين من ناحية العقل، ومن هذا أيضاً نشأ عدم التزام كون المعرفة بوجود الله من المطالب اليقينية الضرورية، أعني الضرورة الحقيقية المنطقية لا الضرورة الاجتماعية، والاكتفاء بالإيمان بوجود الله كمضمون قضية مطلقة عامة غير مستندة إلى ضرورة البرهان بل إلى ضرورة الحاجة إليه للفضيلة، والأخلاق، أو إلى شهادة الوجدان^(١).

ولا حاجة بنا إلى أن نقول من جانب «كانت»: إنه لما لم يجد دليلاً علمياً يقينياً لإثبات وجود الله تمسك بذلك الدليل العملي الذي لا شك في حسنه إن كان

= إنَّما يجد دليلاً على وجود الله في مهمّة الأخلاق، وصاحب الأخلاق إنَّما يعتمد على الله في مكافأته... فإن قلنا: إنَّ صاحب الأخلاق لا يلاحظ المكافأة، فلا بدَّ أن يلاحظها من يقدر الأخلاق قدرها، فيرى الخير الأعلى في اجتماع الفضيلة مع السعادة. فقد نصَّ هذا الفيلسوف الكبير على أنَّ منشأ عدم الإيمان بالله فقدان العلاقة الحقيقية بالأخلاق، وبهذا سجَّل على غير المؤمنين بالله مع ادعاء الأخلاق عدم صدقهم في دعوهم.

(١) والإنسان في كونه موجوداً أوحج إلى الله منه في كونه معدوماً، ثمَّ إنَّ دوام الوجود أحبُّ إليه من السعادة، والعدم بعد الوجود أخوف ما يخاف عليه... ولهذا يرى الموت أشدَّ عليه من كلِّ مكروه، حتَّى إنَّي أضيف إلى دليل «كانت» على وجود الله بواسطة حاجة الفضيلة - التي لم تتل في النشأة الأولى ما تستحقُّه من المكافأة - إلى النشأة الثانية... أضيف إلى ذلك الدليل - بل أفضل عليه - إباء العقل السليم للإنسان أن يكون مصيره بعد وجوده في مدَّة قليلة من الحياة المعتادة الدنيوية، إلى العدم الأبدي، وأن يكون نصيب الإنسان المكرم بهذا العقل من الوجود، تلك المدَّة القليلة ثم يعقبها الفناء... أنَّ هذا المصير جديرٌ بأن يكون عزيزاً على الإنسان الذي خلقه الله بيديه، وأمر ملائكته أجمعين بالسُّجود له... عزيز عليه أكثر من عدم تحقق الخير الأعلى الذي يتصوَّره الفيلسوف «كانت» في اجتماع الفضيلة بالسعادة، إن لم يكن في هذه الحياة الدنيا ففي الحياة الآخرة، وانهياب الأخلاق على تقدير عدم اجتماعهما أبدياً.

وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك «كانت»: أنَّ وجود الله ثابت عنده بعد ثبوت وجود النشأة الأخرى، متوقفاً عليه، وعندنا قبله غير متوقف عليه، وإنَّما وجود النشأة الأخرى متوقفٌ على وجود الله كوجود كلِّ شيء، فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة، وبذلك الأخلاق يثبت وجودها فعلاً ويثبت بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتي ممَّا في الباب الثالث.

والفيلسوف «كانت» لم يتعرَّض لمسألة وجود الأنبياء، واتَّخذ وجود الآخرة؛ الذي نجعله دليل وجودهم، دليل وجود الله.

أمَّا وجود الآخرة؛ فيوصلنا إليه دليل الأخلاق باتِّفاق بيننا وبين «كانت»، ثُمَّ ينتقل هو منه إلى وجود الله، ونحن نستغني عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة، ولو لم يثبت وجوده قبل ثبوت وجودها لما كفى وجودها في إثبات وجوده، كما سبق بيانه، وسببه أن دليل الآخرة الذي هو دليل «كانت» في إثبات وجود الله لا يكفي في إثبات وجوب وجوده، وما لم يثبت وجوب وجوده؛ لا يكون الله.

يُشكُّ في إفادته اليقين الصَّروري، وهو معذورٌ في انتهاج هذا المسلك لأنَّ باب الحصول على اليقين العلمي الذي لا يتوصَّل إليه إلا عن طريق التَّجربة مسدودٌ أمام من يريد تحقيق مسألة وجود الله لتعذُّر تطبيق التَّجربة عليها؛ لا حاجة بنا إلى هذا القول من جانب «كانت» ولا مساغ؛ لأنَّ فيه خطأ عظيماً من وجهين؛ الأوَّل: قصر الثبوت العلمي على ما ثبت بالتَّجربة، وتنزيل ما ثبت بدليل عقلي إلى أن لا يعتبر ثبوته علمياً، وهو العقلية الشَّائعة التي عُنيَّا بالتنبيه على بطلانها في هذا الكتاب.

وقد علم القارئ من قبل: أنَّ الدليل العقليَّ المستجمع لشرائط الصَّحَّة يكون أقوى، وأقطع من الدَّليل التَّجريبي، لا سيَّما وأنَّ المسائل العالية التي ترتقي قطعتها إلى حدِّ الصَّرورة كمسألة وجود الله؛ يلزم أن تثبت بالدَّليل العقلي الذي هو لا غيره يفيد الوجوب والصَّرورة، وإلا؛ لم يكن الله واجب الوجود مهما ثبت كونه موجوداً، ولهذا لا يتعيَّن ما ثبت وجوده بدليل «كانت» على أن يكون هو الله لعدم كونه واجب الوجود إلا أن يثبت بدليله وجودُ مالك يوم الدين، ثمَّ يثبت وجوب وجود هذا المالك بدليل آخر، لكن «كانت» أقفل على وجهه باب إثبات الواجب باعتراضاته على أدلته العقلية. وأيضاً إثبات وجود مالك يوم الدين من غير وجوب وجوده لإمكان بقاء الفضائل الأخلاقية غير مجزيٍّ عليها أبداً - كما ذكرنا آنفاً - يمنع إثبات وجوب وجوده بدليل آخر.

الخطأ الثاني: في زعم أنَّه لا يوجد دليلٌ تجريبي على وجود الله؛ لأنَّك قد عرفت ممَّا أسلفنا في بحث دليل العلة الغائية: أنَّ وجود الله ثابت بالتَّجربة لا بتجربة واحدة، أو مائة تجربة، أو مائة ألف تجربة، بل بعدد ما في العالم من الأنظمة والقوانين التي تقدَّر بعدد ما في العالم من الموجودات، فكلُّ ما في العالم ممَّا يعبرون عنه بالقوانين الطَّبيعية، ويحاولون أن يستغنوا بها عن وجود الله، فهو تجربة ناطقة بوجود الله، وهي قوانين الله وأنظمتها، لا قوانين الطَّبيعة؛ اللهمَّ إلا أن يراد بالطَّبيعة الخُلقة؛ إذ لا يمكن أن توجد قوانين من غير وجود من وضعها، ولا يمكن أن تكون الطَّبيعة - التي قد عرفت أنَّها عبارة عن فعل بلا فاعل - فاعلها، وواضعها.

نعم، هذه التَّجارب التي لا حدَّ لها ولا نهاية، لا نقول: إنَّها تحصل بها معاينة ذات الله كتجارب الأمور المحسوسة، وإنما نقول: إنَّها يحصل بها القطع بوجود الله غير معلوم الكنه والحقيقة، وكثيرٌ من النَّاس، وممَّن ينتمون إلى العلم تلبس عليهم التَّجربة المُرئية لعين من الأعيان بالتَّجربة الدَّالة قطعاً على وجوده، فلمَّا تعذرت التَّجربة الموصلة إلى ذات الله؛ أنكروا التَّجربة الموصلة إلى الحكم بوجوده أيضاً.

[الضلال في البحث في ذات الله]

وهذا الالتباس الذي سبَّب في رأيي ضلالَ كثيرين من عقلاء الغرب، بل الشرق أيضاً، جدير بأن يكون موضع تنبيه خاص في كتابي هذا، فالَّذين وقعوا في هاوية الإلحاد، ولم يتخلَّصوا منها حيال أدلة وجود الله السَّاطعة، والَّذين قالوا: إنَّ العلم الحديث المبني على التَّجربة والمشاهدة لا يعترف بوجود الله، بل الَّذين خاضوا في موحل وحدة الوجود من الغربيين والشرقيين، فكلهم بحثوا عن ذات الله، وضلُّوا المطلب، ثمَّ قال بعضهم: لم أجد، فالحَدِّ، وقال بعضهم: هو فلان، أو علان، فأبعد، ولله درُّ الإسلام القائل: «تفكَّروا في كلِّ شيءٍ، ولا تفكَّروا في ذات الله» والقائل: «تفكَّروا في خلق الله، ولا تفكَّروا في الله؛ فتهلكوا» والقائل: «تفكَّروا في الخلق، ولا تفكَّروا في الخالق، فإنَّكم لا تقدرون قَدْرَهُ».

ومسلك الإسلام هذا - ولا نخصُّه بالإسلام، بل يلزم أن يكون جميع الأديان السماوية الإلهية كذلك قبل أن تعبت فيها يد التَّحريف - هو المسلك الأسلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه.

فالمسلمون بالمعنى العامِّ لأتباع رسل الله جميعاً يلزم أن تكون عقيدتهم بالله اعترافهم بوجود مَنْ يجب وجوده؛ ليستند إليه وجود ما لا يجب وجوده، وهو جميع الكائنات، فلولا الضَّرورة في وجود ذلك الواجب الوجود على أن يكون خالق السَّموات والأرض، وما فيهما، وما بينهما، والنَّظام السَّائد في كلِّ ذلك، وأجزائه؛ لما اعترفوا بوجوده.

[عقيدة وجود الله ووحدانيته عند المسلم]

فالمسلم إنَّما يتصوَّر الله بوجهٍ عامٍّ: هو من وجب وجوده، أو مَنْ خلق كلَّ شيءٍ ولم يُخلق، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق. وهذا كما قال سيدنا إبراهيم عليه السلام بعد أن بحث عن الإله الذي يريد أن يعبد في شخص الكوكب والقمر والشمس، فلم يجده في شيءٍ منها: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩] يعني: كائناً مَنْ كان فاطرهما الوحيد.

فالله هو الموجود؛ الذي يجب وجوده؛ أي: يكون وجوده ضرورياً لوجود العالم المحتاج إلى موجدٍ، غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجدٍ، كما احتاج

العالم إلى إيجاده. والواجب الوجود الذي عرّفنا الله به، ولم تحدّده بشيء آخر يحدّد نفسه بنفسه، فيستحيل أن يكون أكثر من واحد؛ لأنّ واجب الوجود اضطرّ إلى القول بوجوده؛ ليكون موجداً للمحتاجين إلى الإيجاد، غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد^(١)، فلو وجد واجب آخر يوجد غيره ولا يحتاج إلى الإيجاد؛ لم يكن وجود الواجب الأول ضرورياً. ومثله يقال في الواجب الآخر استغناء عنه بالواجب الأوّل، وكلا الأمرين محالّ مستلزمٌ لخلاف المفروض، أي: لعدم كون كلّ من الواجبين واجباً.

ومع صفة الوجدانية يكون تعريف المسلم لله: الموجود الوحيد الذي يجب وجوده. ولما كان وجوب الوجود معدن كلّ كمالٍ للواجب - لكونه على ما نعرفه نحن منه؛ بمعنى: ضرورة وجوده لاحتياج العالم، وما فيه من النظام إلى موجدٍ ليس كمثله شيءٌ في العالم المحتاج^(٢)؛ لزم أن يكون ذلك الموجود الوحيد الواجب الوجود متّصفاً بصفات الكمال السّائرة أيضاً، مثل العلم والقدرة، مُبرأً من سمات النقص. فزد في التعريف هذين القيدَين أيضاً، ومع ذلك فهو - أي: تعريف الله - مفهومٌ عام بالرّغم من ذينك القيدَين، ومن قيد الوجدانية؛ حتّى إنّ هذا الموجود الوحيد الواجب الوجود المتّصف بصفات الكمال، المنزّه عن النّقص لو صح انطباقه على الطّبيعة التي يعدل بها الملاحظة عن الله؛ لكانت هي إله المسلم الذي يعبد.

فانظر كيف سلك الإسلام وعلماءه في عقيدة الإله أحسن المسالك، وأضمنها للصحة، وأسلمها من الاعتراض؛ لأنّهم لم يحدّدوا ذات الله، وإنما عرّفوه بمفهومٍ كلّيّ ينحصر في فرد الواحد، وينطبق عليه ولا ينطبق على غيره،

(١) إذ لو احتاج الموجد أيضاً إلى موجد آخر بأن لا يكون واجب الوجود، بل ممكن الوجود كالعالم الذي أوجده؛ لزم التسلسل في العلل الممكنة، وقد أبطلناه فيما سبق، أو ينتهي إلى الواجب، وهو المطلوب.

(٢) نحن نستنبط وجوب وجود الله واستحالة عدم وجوده من ضرورة احتياج العالم إلى موجد لا يحتاج إلى الموجد، أي من أدلة إثبات الواجب المعروفة الإنية المبنية على بطلان تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة. أما السبب اللّمي لوجوب وجوده فنحن لا نعرفه لعدم معرفتنا بحقيقة الله. فلسنا ممن يفسر وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته كما قال به الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين، ولا ممن فسره بكون ذاته علة لوجوده كما قال به جمهور المتكلمين؛ لأنّ الأول عنيّا بإبطاله في الباب الثاني من هذا الكتاب عند إبطال مذهب وحدة الوجود، والثاني انتقده أنصار المذهب الأوّل وإن كان يمكن الجواب عن انتقادهم برد هذا الرأي الثاني إلى ما ارتأيناه، وسيأتي كل ذلك إن شاء الله في محله من الباب الثاني القريب.

ويتلخّص في واجب الوجود؛ لما قلنا من أنّ وجوب الوجود يحتوي جميع الصفات الكمالية؛ حتّى الوجدانية أيضاً. مثلاً: إنّ وجوب وجود الله - بمعنى: ضرورة احتياج هذا العالم المشهود المنظم إلى وجوده؛ ليكون موجد غير محتاج هو إلى موجد - يتضمّن لزوم كونه عالماً لا يعزّب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء؛ ليقوم بحاجة العالم في وجوده إليه حقّ القيام.

ثمّ انظر كيف يتحوّط علماء الإسلام في تفصيل تلك الصفات الكمالية، فيتوقّفون مثلاً في صفة العلم ولا يجاوزونها إلى العقل أو الفطنة أو الفهاة أو الذكاوة، فلا يطلقون على الله: العاقل والفطن والفقير والطّيب والعارف لما في كلّ منها من إيهام نقص، وقد سبق بيانه.

دليل وحدانيته تعالى

[الاستدلال بوجوب وجوده على وحدانيته تعالى وتقرير برهان التمانع]

قد عرفت آنفاً: أن دليل وحدانيته تعالى يمكن استنباطه من وجوب وجوده، وهذا الاستنباط ممّا فتح الله عليّ، ولا أدري هل سبقني إليه أحد من العلماء. أمّا الدليل المعروف المسمّى ببرهان التمانع المأخوذ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] فنحن نقرّره هنا أيضاً، ولا نرضى خلوّ هذا الكتاب منه، فنقول:

لو وجد إلهان لاستطاع كلّ منهما أن يريد غير ما يريده الآخر، فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف، والنزاع؛ لأنّ الألوهيّة لا تتفق وعدم استقلال الرّأي، ولا نقول: لو وجد إلهان لاختلفا، حتّى يُعترض علينا بأنّ الاختلاف غير ضروريّ لهما، كما أنّ الاتفاق غير ضروريّ. لا نقول هكذا، وإنّما نبني الكلام على إمكان أن يختلفا.

وهذه النّقطة، أعني: بناء القول من أوّل الدّليل إلى آخره على الإمكان أهم ما يُتنبه له في هذا الدّليل، فإذا أمكن اختلافهما؛ لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزاً عن تنفيذ ما أَراده^(١)، فلا يكون أحدهما أو كلاهما إلهاً،

(١) واحتمال أن يكون الإله عاجزاً عن تنفيذ ما أَراده محالٌ منافٍ لألوهيّته الّتي لا تأتلف بأيّ شائبة من شوائب النقص، كاستحالة أن يكون عجزه محققاً وواقعاً. ولا يحتاج دليل وحدانية الله تعالى هذا إلى بناءه على لزوم عجز أحد الإلهين المفروضين المحقّق المبنّي على اختلافهما المحقّق، كما زعمه الشيخ محمد عبده، والتزم ما لا يلزم، فلم ينجح دليله، كما ذكرنا فيما سبق عند حكاية تحدّيه مشايخ الأزهر المنقولة عن كتاب الأستاذ محمد صبيح (الجزء الأول ص ١٣٤) إذ لا ضرورة لوقوع الاختلاف بين الإلهين، أما إمكان اختلافهما فضروريّ؛ لكونهما إلهين مستقلّين مع كفاية إمكان العجز؛ لأنّ يكون مناقضاً للألوهية. والشيخ ظنّ: أن الاختلاف بين الإلهين محقّق، أو أن إمكان الاختلاف غير كافٍ في استلزام المحال.

وهو خلاف المفروض . وخلاف المفروض محال متضمن للتناقض ، فلو وجد إلهان ؛ لزم إمكان محالٍ ، هو عدم كون ما فرض إلهاً إلهاً ، وإمكان المحال محال .
وليكن توحيده تعالى آخر كلامنا في الباب الأول من الكتاب ، كما أننا نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لأن يكون آخر كلامنا من حياتنا الأولى - أعني به : الحياة الدنيويّة - كلمة توحيده .



= وهذا الفرق بين بناء الدليل على تحقّق الخلاف ، وبين بنائه على إمكان الخلاف من دقائق علم الكلام الخافية على غير المستأنسين بمحاسن هذا العلم الجليل .
وما فعلناه من بناء هذا الدليل - أي : دليل الوحدانيّة المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من القرآن الحكيم - على إمكان الخلاف بين الإلهين بدلاً من بنائه على تحقّق الخلاف - عبارة عن صوغ الدليل في أسلوب علم الكلام المسائر مع المنطق ، كما قال الأستاذ أحمد أمين بك : إنّ علماء التوحيد جعلوه منطقاً ، وأراد به التنزيل من قيمة ذلك العلم الغالية . والشّيخ محمد عبده الذي تحدّى علماء الأزهر في تقرير دليل الوحدانية على الوجه الصّحيح ابتعد هو نفسه عن الأسلوب الكلامي المنطقي ، فأدّى إلى وقوعه فيما عابه على العلماء الذين تحدّاهم . وليكن هذا البحث منّي هدية إلى هؤلاء العلماء ، تأخذ ثأرهم من متحدّيهم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الثاني

في موقف العالم من الله

وفيه فصلان :

الفصل الأول

مسألة «وحدة الوجود»

وضعتُ هذا الباب لدرس مسألة «وحدة الوجود» التي هي عقيدة كثير من الصُوفيّة القائلين باتّحاد العالم (بفتح اللام) مع الله ولذا عنوانته (بموقف العالم من الله) ومن شدّة غرابة هذه العقيدة، وبعدها عن العقل ترى الكثيرين ممّن اعتنقوها اقتداءً بمبتدعيها يفسّرونها على خلاف حقيقتها، وترى الذين يستنكرونها يحقّ لهم أن يقولوا: كيف يمكن الإنسان اعتناق هذه العقيدة التي ترفضها بدهاة العقل، لا سيّما عقل المسلم الموحد، ومن أين حصلت هذه الفكرة الخاطئة في أول القائلين بها؟

ثمّ فكرت في مذهب الفلاسفة المذكور في علم الكلام القائل بأنّ وجود الله عين ذاته مع قول المنحازين إلى هذا المذهب بأن حقيقة الله الوجود، فأحسست بين هذا المذهب الفلسفي وبين تلك العقيدة الصُوفية مناسبة عميقة، سببها وأكتشف فيها منشأ تلك الفكرة العجيبة الصُوفية، حتّى لاح لي أن أجعل عنوان هذا الباب الثاني «موقف وجود الله من الله» ليكون مشتملاً على كلا المذهبين اللذين لم يكن اشتغالي في صلب الباب منهما بالمذهب المنشأ أقلّ من المذهب النَّاشئ، بل أكثر. بيد أنّ مطمح نظري في بادئ الأمر لمّا كان درس مسألة وحدة الوجود، وكان درس المذهب الفلسفي في وجود الله متولّداً في ذهني وناشئاً من درس تلك المسألة، على الرّغم من أنّ النَّاشئ والمنشأ في الترتيب الواقعي على العكس - أعني: أنّ المذهب الفلسفي هو المنشأ لا النَّاشئ - اخترت أن يكون عنوان الباب والمرموز إليه في اسم الكتاب: موقف العالم من الله، لا: موقف وجود الله من الله.

فقد كان انجلاء خطورة البحث عندي في المذهب الفلسفي بشأن وجود الله مديناً لخطورة البحث في وحدة الوجود، ومن أجل ذلك جعلتُ البحث الثاني مقصود الباب الثاني الأوّل، والبحث الأوّل تبعاً؛ وإن كان هو أشدّ مناسبة للاتصال بالباب الأوّل وموضوعه الذي هو إثبات الله؛ إذ ليس أنسب بعد إثبات وجود الله من البحث في موقف وجود الله من الله.

[أهمية البحث في مسألة وحدة الوجود]

أمّا الاهتمام بدرس مسألة وحدة الوجود في هذا الكتاب؛ فسيببه أنّه ما كان ينبغي بعد السّعي البليغ منّي في مكافحة الضّلالات الفكرية الحديثة الآتية من الغرب المتعلقة بالله تعالى أن أسكت على ضلالٍ شرقيٍّ قديمٍ؛ دخل في عقيدة بعض المسلمين بواسطة رجالٍ لا يزال كثيرٌ من الناس يرى لهم مكانةً في الإسلام تفوق مكانة علماء أصول الدّين، فرأيت أن أضيف درس هذه المسألة إلى مباحث هذا الكتاب، وكان قد سبق وعدٌ منّي بتأليف كتاب يكشف النقاب عن وجه هذه الأُحجية التي انجذب إليها من لم يعرف حقيقتها، فأرجو أن تعتبر هذه الإضافة إنجاز ذلك الوعد، ومن الله التّوفيق.

[فرق الناس في مسألة وجود الله]

من العجب افتراق أناس معدودين من عقلاء البشر وعلمائهم في مسألة وجود الله، ووجود ما سواه المعبر عنه بالعالم؛ على أربعة آراء متباينة: القائلون بوجودهما على أنّ الله واجب الوجود، والعالم غير واجب الوجود، والقائلون بنفيهما، والقائلون بوجود العالم ونفي وجود الله، والقائلون بوجود الله ونفي وجود العالم. والرأي الأخير مذهب وحدة الوجود. وقد يسمّى أصحاب هذا المذهب: الوجوديّة، أو الاتحاديّة؛ لقولهم بأن حقيقة الله الوجود، وأنّ وجود العالم وجود الله، ولا وجود له غير وجوده، فهما موجودٌ واحد.

[حقيقة القول بوحدة الوجود]

وقبل أن نبطل هذا المذهب نعى بتبيين حقيقته، وتفهمها؛ لأنّ كثيراً من النّاس ما فهموها لغموضها، ولا نبالغ إذا قلنا: إن إبطال هذا المذهب أسهل من

فهمه^(١)؛ فالمفهوم منه في بادئ الرأي: أن أصحابه ينفون وجود ما سوى الله حتى إنهم يعتبرون قول: «لا إله إلا الله» توحيد العوام، وتوحيد الخواص عندهم «لا موجود إلا الله» ولننظر كيف ينفي المتمذهبون به وجود ما سوى الله:

إنَّ الطَّرِيقَ الَّتِي توصلهم إلى نفي وجود العالم قولهم: بأنَّ الله تعالى هو الوجود. فهذا أساس مذهبهم، ومنه سُمُّوا «الوجودية»، فالوجود عندهم حقيقة الله الذي لا تُعلم حقيقته. قال صدر الدين الشيرازي في كتابه «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية» ص ٥٦٤^(٢):

«فصل في أنَّ واجب الوجود تمام الأشياء، وكل الموجودات، وإليه ترجع الأمور كلها.

هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة، ولكنَّ البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كلُّ الوجود، كما أنَّ كلَّ الوجود».

فالله هو الوجود الذي يوجد في كلِّ موجود، وكلُّ موجودٍ موجودٌ بوجود الله، لا بوجود نفسه؛ إذ لا وجود له وإنما الوجود لله، بل الله عين الوجود. فالموجود على هذا ليس بمعنى المتَّصف بالوجود كما هو المتعارف؛ لأنَّ الوجود الذي هو الله لم يكن صفته - أي الموجود - ولا وجوده، وإنما معنى الموجود مظهر الوجود أي: محلُّ ظهور الله. فالأعيان الخارجية التي نعبّر عنها بالموجودات

(١) ولهذا يراني القارئ مشتغلاً متعمقاً في الاشتغال بإبطال المذهب الفلسفي القريب من مذهب وحدة الوجود أكثر مني مشتغلاً بإبطال المذهب نفسه، وأنا واثق بأنَّ قراء كتابي هذا - لا سيَّما المدققين منهم - سيجدون هذا الباب أعجب ما اشتمل عليه الكتاب، أنا واثق بهذا، ثمَّ مؤمِّل أن يكون أيضاً أكثره لفتاً لإعجابهم.

(٢) رقم الصفحة تقريبي لما أنَّ النسخة المطبوعة للأسفار غفلت عن الأرقام. وقد ظن الدكتور جواد علي الذي كتب في مجلة «الرسالة» عدد ٦٣٣ مقالةً أشاد فيها بصدر الدين الشيرازي، وأهمية كتابه في فلسفة الإسلام: أنَّ الأسفار الأربعة بمعنى الكتب الأربعة، وغلط المستشرق لوجينو الذي فسرها بالسياحات الأربع. لكن الغلط هو الدكتور، لا المستشرق، يدلُّ عليه تمام عنوان الكتاب: «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية» والمقصود السياحة بالعقل لا بالبدن. ولعلَّ الدكتور على الرُّغم من إكثاره عن ترجمة هذا المؤلف، لم يقرأ كتابه حتى ولا اسمه.

وهذه المسألة العوصاء لم تكن مسألة في الدنيا مثلها، تكلم أكثر من تكلم فيها من غير فهم مغزاها، وعلى الأقلَّ من غير فهم منشئها، فأولاً: لم يفهموا أنَّ مراد القائلين بوحدة الوجود وحدة الموجود، ثمَّ لم يفهموا ماذا مرادهم من وحدة الموجود، ولا سيَّما ماذا سبب تعبيرهم عن وحدة الموجود بوحدة الوجود؟ وكلُّ ذلك سينكشف للقارئ المجذَّب في قراءته - إن شاء الله - بعد الغوص في لجج ما كتبنا في هذا الفصل.

باعتبار كونها مظاهر لله، لا وجود لها في الخارج على أنه وجودها.

ولهذا قالوا: «الأعيان الثابتة في علم الله ما شمت ولا تزال رائحة الوجود» وقالوا في حديث: «كان الله، ولا شيء معه»: «لما سمعه عليٌّ كرم الله وجهه^(١)؛ قال: الآن كما كان».

فيعني الحديث: أن الله تعالى كان موجوداً قبل خلق العالم، ولا موجود معه، ويعني تعليق عليٍّ عليه: أن الحال كذلك بعد خلق العالم أيضاً؛ لأن الوجود الذي أصبح به العالم موجوداً ليس وجوده؛ إذ لا وجود له، وإنما الله الذي هو الوجود ظهر فيه. لكن الحديث يحدث عما كان في الماضي، فهل قول عليٍّ يصحح الحديث وينتقده؟ أليس فرق بين ما كان قبل خلق العالم، وما يكون بعده؟!

فإذا كان العالم لا وجود له، وإنما هو مظهر لوجود الله، والله هو الظاهر فيه؛ حتى إن تشبيههم العالم بالمرأة، والله بالصورة المرئية فيها لا يفيد تمام مقصودهم؛ لأن للمرأة وجوداً ولا وجود للعالم حتى ولا رائحته، إذا كان الأمر كذلك عندهم، فالذي نراه موجوداً ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله، وإن معنى نفي وجود العالم كون جميع الموجودات عبارة عن الله، فلا يبقى وجوده غيره؛ ليكون وجود العالم.

ولذا سمي هذا المذهب بوحدة الوجود، فليس فيه نفي وجود الموجودات، بل توحيدها، وجعلها موجوداً واحداً هو الله، فهذا المذهب ينجر إلى القول باتحاد الله مع العالم. وجوابهم عن ذلك بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين، لا بين وجود هو الله، وعدم هو العالم كما ذكره الكاتب الكبير التركي فريد بك مؤلف «وحدة الوجود»، وكما نقله مؤلف «اضمحلال مذهب الماديين» عن «التحفة المرسلة» لمحمد فضل الله الهندي التي شرحها عبدالغني النابلسي، ليس بشيء، بل الاتحاد - ونعني به: الاتحاد الخارجي - ينافي الوجودين، فلا يصح قولهم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين.

وقد يعكسون طرفي التشبيه بالمرأة، فيقولون: إن الله كالمرأة، والعالم كالصورة المرئية فيها، كما ذكر عبدالغني النابلسي في كتابه «الرد المتين على منتقص العارف بالله محيي الدين» كلا صورتَي التشبيه بالمرأة. وقال شيخهم الأكبر في «الفصوص» في فص: حكمة نفثية في كلمة شيثية: «فهو مرآتك في رؤيتك

(١) كما في رسالة «وحدة الوجود» لفريد بك، الكاتب التركي. وعلى ما في «الأسفار»: لما سمعه جنيد.

نفسك، وأنت مرآته في رؤيته أسماءه، وظهور أحكامها، وليست [الصورة المرئية في الحق، وهي أنت]^(١) سوى عينه فاختلط الأمر وأبهم؛ فمننا من جهل في علمه، فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك»^(٢) ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا القول» وصورة العكس أوفق بمذهبهم القائل بنفي وجود العالم، وإثبات الوجود لله، كما أن المرأة موجودة، والصورة المرئية فيها غير موجودة.

وعلى كل حال فلا يفرق بين الله والعالم على هذا المذهب إلا بادعاء أن أحدهما موجود والآخر معدوم، فكأن العالم الذي نشاهده موجوداً هو الله، ولا وجود للعالم إلا في مخيلتنا، حتى إننا نحن الذين نشعر بوجودنا، ليس ذلك وجودنا، وإنما هو وجود الله؛ إذ لا وجود لنا لكوننا أيضاً داخلين في العالم، وحتى إن الحجر والشجر أيضاً كذلك.

[وحدة الوجود عند بعض المتصوفة والغربيين]

فماذا الفرق إذن بين هذا المذهب المعزوّ إلى أولياء الله العارفين، وبين المذهب الغربي «بانتائيزم» Pantheism القائل بأن الله مجموع العالم، والذي يقول عنه ناقدوه من الغربيين: إنه نفي لوجود الله بلطفٍ ولباقةٍ، ومذهب وحدة الوجود مثله في أنه يضع الله موضع العالم ثم ينفي العالم فكأنه لا شيء موجود فيما وراء هذا العالم المشهود؛ فسمّه إن شئت «العالم» وإن شئت «الله»، وإن شئت فقل: «الطبيعة» بدلاً من العالم حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضاً.

(١) الكلمات الموضوعة بين القوسين من شرح البالي.

(٢) هذا القول منسوب إلى الصديق الأكبر، والشيخ الأكبر أصغر بكثيرٍ من أن يُجهله وأحقر. ثم قال الشيخ عن الذي علم ولم يظهر العجز: «وهذا أعلى عالم بالله، وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء». وقال شارح «الفصوص»: «والظاهر: أن المراد بخاتم الأولياء نفسه [يعني: الشيخ صاحب الفصوص] ومن قال: المراد بخاتم الأولياء عيسى عليه السلام النازل من السماء في آخر الزمان فقط خبط».

وأنا أقول: إن الشيخ لا يعلم أبا بكر بله أن يعلم الله، وشتان بين العلمين. وكنت قلت في كتابي الذي ألفته قبل ثلث قرن في مسألة الخلود بعد نقل ادعاء الشيخ في «الفتوحات المكية» أن القرآن لم ينص على خلود الكفار في العذاب، وإن نص على خلودهم في النار: «إن الشيخ لا يعلم نصوص القرآن»، ثم ذكرت قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَقُولُونَ لَا يَبْقَىٰ ظَنُّنَا أَنْ يَخْلُودُوا سِوَاكَ اللَّهُ يَدْعُوهُ كَذِبٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٨٠] وقوله في سورة الزخرف: ﴿إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّتَسَاوِينَ﴾ لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون ﴿[الزخرف: ٧٤ و٧٥].

نعم إنهم يقولون بصدد التفريق بين الله وخلقه: إنَّ كلَّ شيءٍ فله حيثيتان: وجوده المطلق، وخصوصيته، فهو الله من حيث إنَّه موجودٌ مطلق، وغير الله من حيث إنَّه موجودٌ معيَّن مسمَّى باسم خاصٍّ، لكنَّ الاتحاد حقيقيٌّ، والمغايرة اعتباريَّة كما صرَّحوا به هم أنفسهم أصحاب المذهب وأنصاره لعدم وجود غير الله في شيءٍ من الأشياء وجوداً خارجياً، فكأنَّ الله عنصرُ الوجود الوحيد في الموجود، والذي فيه ممَّا عداه فعدمٌ.

فلا موجود غير الله في زيدٍ، وعمرو، وخصوصيتهما الزيدية، أو العمروية التي يُغايران الله بها أمر اعتباريٌّ، وهما يمتازان عن الله من ناحيتهما الاعتبارية، ولا يمتازان عنه من ناحيتهما الحقيقية؛ التي هي كونهما موجودين. وكذا الحجر، والشجر، وما دونهما، حتَّى إنَّ الموجود في الشيطان الرَّجيم هو الله بناءً على قاعدتهم الأساسية من أنَّ الله هو كلُّ الوجود، كما أنَّ كلَّ الوجود، وليس بينه وبين الشيطان إلا التَّغاير الاعتباري الذي لا ينافي الاتحاد الحقيقي^(١)؛ فإذن لا مانع من إجراء الحمل بينهما مواطأةً لوجود ما هو شرط المنطق لصحة الحمل من اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود الخارجي، وتغايرهما الذهني! نعوذ بالله من هذه اللوازم، ونعتذر إلى القارئ من تعجيلنا بالتَّقدُّم قبل تمام شرح المذهب.

[منشأ القول بوحدة الوجود]

ويجب البحث والتفتيش قبل كلِّ شيءٍ عن منشأ القول بوحدة الوجود من أوَّل القائلين بها، فمن أيِّ باب من أبواب التَّفكير وجدت هذه النُّظرية البعيدة كلَّ البعد عن العقل بحيث تمعُّجها بداهته؛ لكونها تؤلِّه كلَّ شيءٍ في الوجود؛ عالٍ أو سافلٍ، كبير أو حقيرٍ، حسن أو قبيح؛ من أيِّ باب وجدت طريقاً للدُّخول في بعض العقول؟ حتَّى تجرَّ أصحابه على القول بها من غير شعورٍ منهم في وقتٍ من الأوقات بكونهم الله حقيقةً كما لا نشعر نحن بمثله من أنفسنا، والعياذ بالله، فما هذا الخيال الباطل المتعاضم؟! ولم يكن في الباحثين بمصر حديثاً في هذه المسألة

(١) قال الشيخ ابن عربي:

ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا
فهو الإله الذي في طيِّه البشر

نحن المظاهر والمعبود ظاهراً
ولست أعبد إلا بصورته
وقال الشاعر التركي الشيخ بايزيد خليفة:

جشم عاشق دن آني دوندي تماشا ايلدي

كندي حسنن خوبلر شكلنده بيذا ايلدي

وتعريبه: أنه - يعني الله - أبدى حسنه في صور الحسان، ثم عاد فتفرَّج عليه من عين العاشق.

الَّذِينَ كُلُّ مَا يَحْمِلُونَهُ أَوْ جَلُّهُ أَقْلَامُهُمْ، وَلَا حَاجَةَ لَهُمْ بَعْدَ هَذَا أَنْ يَكُونُوا حَمَلَةَ الْعِلْمِ، أَوْ بِالْأُولَى: وَلَيْسَ مِنْ سِوَاهُمْ حَمَلَةُ الْعِلْمِ فِي هَذَا الزَّمَانِ!

لَمْ يَكُنْ فِي أَوْلَئِكَ الْبَاحِثِينَ مِنْ مُسْتَحْسِنِي النَّظَرِيَّةِ أَوْ مُسْتَهْجِنِيهَا مَنْ تَحَرَّى الْمُنْشَأَ لِيَدْخُلَ فِي دَرَسِ الْمَسْأَلَةِ رَدًّا أَوْ إِبْثَاتًا مِنْ هَذَا الْبَابِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ دَخُولًا مَأْنُوسًا، وَفِي الصَّمِيمِ. وَيَكُونُ مِنَ الْبَسَاطَةِ، بَلْ مِنْ الْهَزْلِ أَنْ يُقَالَ: عَدَمُ تَعْيِينِ الْمَكَانِ لِلَّهِ تَعَالَى فِي أَيِّ نَاحِيَةٍ مِنْ نَوَاحِي الْعَالَمِ لِيَتَحَقَّقَ لَهُ الْوُجُودُ، وَاسْتِقْلَالُ الْوُجُودِ فِيهِ، أَخْطَرَ بَعْضُ الْعُقُولِ أَنْ يَبْحَثَ عَنْهُ فِي الْمَوْجُودَاتِ الْمَعْلُومَةِ، ثُمَّ وَزَعُوهُ بَيْنَ الْجَمِيعِ احْتِرَازًا مِنْ تَرْجِيحِ مَوْجُودٍ عَلَى مَوْجُودٍ.

وَلَيْسَ التَّوَصُّلُ إِلَى هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ مِنْ طَرِيقِ التَّصَوُّفِ بِأَقْلَ غَرَابَةٍ مِمَّا ذَكَرَ. أَمَّا كِتَابُنَا هَذَا فَيَمْتَنَزُ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - بِالْإِهْتِدَاءِ إِلَى مِفْتَاحِ تِلْكَ الْأَحْجِيَةِ الَّتِي شَغَلَتْ تَصَوُّفَ الْإِسْلَامِ بِاسْمِ التَّوْحِيدِ الْوُجُودِيِّ، أَوْ تَوْحِيدِ الْخَوَاصِّ، كَمَا شَغَلَ النَّصْرَانِيَّةَ التَّثَلُّثَ حَتَّى قَالَ الشَّيْخُ مُحْيِي الدِّينِ بْنِ عَرَبِي صَاحِبُ «الْفُصُوصِ» وَ«الْفَتْوَحَاتِ الْمَكِّيَّةِ»: «مَا أَخْطَأَ النَّصَارَى إِلَّا لِحَصْرِهِمُ الْأُلُوهِيَّةَ فِي الْمَسِيحِ وَأُمِّهِ».

اعْلَمْ أَيُّهَا الْقَارِئُ الْعَزِيزُ! أَنِّي لَسْتُ عَدُوًّا لِلصُّوفِيَّةِ، وَلَا مُنْكَرًا لَوْجُودِ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَكَرَامَاتِهِمْ، وَأَعْتَرَفُ بِأَنَّ عِلْمَ الْعُلَمَاءِ قَدْ لَا يَكْفِي فِي إِصْلَاحِ النَّاسِ، وَتَهْذِيبِ نَفُوسِهِمْ، بَلْ وَفِي تَهْذِيبِ الْعُلَمَاءِ أَنْفُسَهُمْ، فَتَحْصُلَ الْحَاجَةُ إِلَى الطَّرِيقِ الصُّوفِيَّةِ لِإِكْمَالِ هَذَا النَّقْصِ بِتَدْرِيبِ الْمُسْلِمِينَ وَتَمْرِينِهِمْ عَلَى الْعَمَلِ بِمَقْتَضَى عِلْمِ الْعُلَمَاءِ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْأَنْوَرِ لَا لِمُضَادَّةِ عِلْمِ الْعُلَمَاءِ، وَمَذَاهِبِ أَهْلِ السُّنَّةِ فِي أَصُولِ الدِّينِ، وَفُرُوعِهِ.

وَلَسْتُ أَيْضًا مِنَ الْوَهَابِيِّينَ الَّذِينَ لَا يَحْتَرِمُونَ عِبَادَ اللَّهِ الْمَكْرَمِينَ بَعْدَ مَوْتِهِمْ، وَلَا أَدْعِي الْفَضْلَ عَلَى أَحَدٍ، وَلَا أَحْسَدُ أَحَدًا عَلَى فَضْلِهِ، وَمَعَ هَذَا كُلِّهِ فَإِنِّي عَبْدُ اللَّهِ، لَا عَبْدَ أَيِّ أَحَدٍ اشتهر بأنه وليٌّ من أولياء الله، فلا أضحي بمقام ربِّي - جَلَّ وَعَلَا - لِمَنْزِلَةِ ذَاكَ الْوَلِيِّ عِنْدَ النَّاسِ، وَلَا أَعْتَرِفُ لَهُ بِامْتِيَازٍ أَنْ يَقُولَ فِي ذَاتِ اللَّهِ مَا لَا يَقْبَلُهُ الْعَقْلُ، وَلَا شَرَعَ الْإِسْلَامُ، وَلَا بِامْتِيَازٍ أَنْ يَفْسِرَ كَلَامَ اللَّهِ وَكَلَامَ رَسُولِهِ بِمَا يَشَاءُ لَهُ هَوَاهُ وَيَشْبَهُهُ التَّلَاعِبُ بِهِمَا، أَوْ يَضَادَ مَا سَيَقَا لَهُ؛ كَأَنْ يَسْتَخْرِجَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] إِبْثَاتَ الْمَثَلِ لَهُ تَعَالَى، أَوْ مَا فَوْقَ الْمَثَلِ، كَمَا يَأْتِي بَيَانُهُ.

[مغالطة القول بوحدة الوجود نتيجة مكاشفة]

وَقَدْ أَخْطَأَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ: أَنَّ الْقَوْلَ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ حَصَلَ لِلْقَائِلِينَ بِهَا فِي نَتِيجَةِ الْمَكَاشِفَةِ الصَّحِيحَةِ، أَوْ الْغَيْبُوبَةِ الْعَازِرَةِ. وَإِنَّمَا هِيَ فِلْسَفَةٌ ذَاتُ دَعْوَى وَأَدْلَةٍ

عقليةً ونقليةً مبسوطيةً في كتبهم، وكتب أنصارهم؛ وهي مشتقةً من فلسفة أخرى مدونة في علم الكلام معننى بشأنها؛ وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة، ولا زال بطلان الأصل خافياً على الناظرين حتى تأليف هذا الكتاب، بل خافياً أيضاً اشتقاق فلسفة وحدة الوجود الظاهرة البطلان من ذلك الأصل^(١).

ولننظر كيف تحصل فكرة وحدة الوجود للسالك من الشهود، وماذا ينكشف له فيه إن قلنا: يغيب العالم عن نظره، ﴿وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]؛ أعني: أنه إن كان يرى الله، ولا يرى العالم؛ فليس هذا وحدة الوجود، وإنما هي رؤية الله دون العالم التي يعبر عنها بوحدة الشهود، والتي لا يرضاها القائلون بوحدة الوجود، ويعتبرونها مرتبة ناقصة في مراتب التصوف ولذا ادَّعوا أنَّ العالم عين الله، أو على الأقل مظهره، وهم لا ينفون وجود العالم، ولا ينكرون المحسوسات، كما صرَّحوا به في كتبهم، وإنما ينكرون وجود العالم على أنه وجوده، فيدَّعون: أنه وجود الله، فلزم على هذا أن يبقى العالم مرئياً للسالك في حالة شهوده أيضاً، وإنما يتبين له أنَّ هذا المرئي الذي نظَّنه نحن غير العارفين العالم هو الله.

لكن هذا التبين أولى بأن يكون نتيجة الفلسفة التي تمسَّكوا بها، واستدلُّوا عليها كمسألة علمية، من أن يكون نتيجة شهودهم؛ لأنَّ اتِّحاد العالم مع الله ممَّا لا تتعلَّق به المشاهدة. ولا يمكن مشاهدة شيئين اثنين شيئاً واحداً.

والمسألة بسيطة عند النظر إلى مذهبهم المبني على تلك الفلسفة، فكلُّ موجودٍ محلٌّ لظهور الله، ومرآة لشهوده؛ لأنَّ أوصل ما يظهر في الموجود ويشاهد هو وجوده، والوجود عندهم وفي نظريَّتهم الفلسفية هو الله، وكلُّ مَنْ قال بهذا القول - أعني: أن الله هو الوجود - فهو يشاهد الله في كلِّ موجودٍ من غير حاجة إلى أن يكون القائل من أهل المكاشفة والسلوك.

[انزلاق الغزالي وغيره إلى هذه المقولة]

وقد جذب كثيراً من العلماء إلى مذهب وحدة الوجود قول الإمام الغزالي في «مشكاة الأنوار»: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العينية أن ليس في الوجود إلا الله» وقد نقله المحقق الدواني في شرح

(١) وخلاصة هاتين النظريتين الفلسفتين: أنَّ أصحابهما زاعمون أنَّهم اطلعوا بعد فكرة طويلة على أنَّ حقيقة الله هي الوجود، لهذا الزعم هو قول الصوفية الوجودية في الله ما لا يقوله المجانين.

العقائد العضدية؛ جذبهم قوله عن ذلك المذهب بتنويه خاص يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار، البصائر، فلذا لم يخطر ببال أحد أن ينظر إليه بعين الناقد البصير. وأراد بالمجاز: العلم الظاهر، وشبهه بالحضيض، أو أراد نفي وجود العالم نفيًا مجازيًا باعتبار وجوده كالعدم بالنسبة إلى وجود الله، فالعارفون عنده هم الذين ترقوا من هذه المرتبة المجازية إلى ذروة الحقيقة؛ التي هي نفي وجود العالم نفيًا حقيقيًا لعدم كون الوجود المرئي للعالم وجود العالم، بل وجود الله، وهذا هو القول بوحدة الوجود، كما نبّه عليه الفاضل الكلنوي صاحب التعليقات القيمة على شرح الجلال الدواني.

والساذج يظن: أن العارف بالله المترقي إلى ذروة الحقيقة يغيب في نظره العالم، ويظهر الله، مع أن هذا هو المجاز الذي ترقوا منه، وعده صاحب المشكاة حضيضًا، بل المقصود ممّا رآه المترقون من عدم كون شيء في الوجود غير الله اتحاد العالم مع الله عند الصوفية الوجودية، وإنهم إن أنكروا القول بالاتحاد؛ فإنما ينكرونه مبالغة في ادّعاء كون العالم عين الله، ومن ذلك قولهم الذي حكيناه قريبًا: إنّما يتصور الاتحاد بين الوجودين، لا بين وجود هو الله، وعدم هو العالم، فيرون لفظ الاتحاد غير كافٍ في إفادة العينية. وكم صرّحوا بهذه العينية حتى إنه ليس في «الفصوص» غير تكرار هذه النعمة الفاحشة الموحشة^(١)، فهذه هي ترقّي العارفين إلى ذروة الحقيقة! وقد عرفت، وستعرف أيضاً: أن سبب عدم كون شيء في الوجود عندهم إلا الله؛ اعتبارهم الله والوجود شيئاً واحداً، فأينما كان الوجود؛ فثم وجه الله. وليس معنى ما قالوا من نفي وجود غير الله تعظيم الله، بل تعظيم الوجود، وتأليه، وتعيينه على أن يكون حقيقة الله. فإذا كانت حقيقة الله في زعمهم عبارة عن الوجود؛ فلا جرم ينحصر الوجود في الله، أو إن شئت فقل: يعمُّ الله كلَّ ما يعمُّه الوجود، ويكون وجود كلِّ موجودٍ إيّاه، فلهذا لا يبقى في الوجود غيره.

[مقولة «توحيد الخواص: لا موجود إلا الله»]

وهذا هو المراد أيضاً من قولهم: «توحيد العوام: لا إله إلا الله، وتوحيد الخواص: لا موجود إلا الله» يعنون: أن الله كلُّ الموجودات، ولا موجود غيره،

(١) حتى إن الكلمة المشهورة: «ليس في الإمكان أبدع ممّا كان» المنسوبة إلى الغزالي، والذي نردّها على قائلها لاستلزامه أن لا يكون الله تعالى فاعلاً مختاراً، قال في فص أيوب من الفصوص: «إنَّ السَّبب في ذلك كون العالم على صورة الرّحمن».

فتوحيدهم الذي يُطرونه بأنه توحيد الخواصّ توحيد الموجودات مع الله بجعل الكلّ موجوداً واحداً^(١) وهو ليس في شيء من التّوحيد المأمور به في الشّرع؛ الذي هو تمييز الله عن سائر الموجودات، وحصر الألوهيّة من بينها في الله، والذي اعتبروه توحيد العوامّ. وترى الغزاليّ في مشكاته^(٢) يشترك معهم في هذا الحنث العظيم، كما اشترك في محاولة بيع مذهبهم الباطل القائل بوحدة الوجود بثمن غالٍ، كأَنه مذهب العارفين المترقّين من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة.

[مفاسد القول بوحدة الوجود]

ومن هذه العقليّة الفاسدة تولّدت فكرة اختلاف مراتب الشّريعة والطّريقة والحقيقة على أن تكون الشّريعة أدونها، والحقيقة أعلاها، كما قالوا: «لا إله إلا الله: توحيد العوام» ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥] والله تعالى يقول لخير خلقه، وأخصّ خاصّتهم: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] ويقول: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨].

ويقول رسوله ﷺ: «أفضل الذكر: لا إله إلا الله، وأفضل الدّعاء: الحمد لله»، ويقول: «أفضل ما قلت أنا والنّبِيُّون من قبلي: لا إله إلا الله» فهل الله، والملائكة، والنّبِيُّون، وخاتمهم، وأولو العلم كلهم من العوام حين كان عرفاء الغزاليّ من الخواصّ؟!.

ثمّ إنّ في كون مذهبهم القائل بأن لا موجود إلا الله مسمّى بمذهب وحدة الوجود - مع أنّ المعقول والظاهر من قول الغزاليّ السّابق تسميته بوحدة الموجود - عبرة وموضع دقّة لأولي الأبصار. ولا مرأى في أنّ الغزاليّ يرمي بقوله ذاك إلى هذا المذهب المعروف بهذا الاسم كما فسّره به الفاضل الكليني، فلماذا إذن سمّوه وحدة الوجود، دون وحدة الموجود؟

والجواب: أنّ القول بوحدة الموجود على أن يكون قولاً تحقيقيّاً لا مجازياً بل ذروة الحقيقة - كما نصّ عليه الغزاليّ - قولٌ مخالفٌ لبداهة العقل والحسّ، نظراً إلى اختلاف الموجودات العالميّة، وتعدّدها تعدّداً واختلافاً ظاهريّين، وقد قلنا: إنهم لا ينكرون المحسوسات. أما الوجود؛ فيمكن القول بأنّه واحد في جميع الموجودات، فقالوا به، وتوسّلوا بوحدته إلى توحيد الموجود.

(١) كما يتبين ممّا سننقله عن شرح المواقف.

(٢) على ما نقل عنه مؤلّف «اضمحلال مذهب المادّيين» استشهاداً بكلامه في تأييد مذهب الصّوفية الوجوديّة.

فإذا قالوا: لا موجود إلا الله، فمرادهم: أنَّ الوجود الذي يوجد في كلِّ موجودٍ هو الله، وهو واحدٌ، وهو الموجود الوحيد؛ لأنَّ الموجودات لا شيء فيها موجوداً سوى وجودها الذي هو الله، فكأنَّ كلَّ موجودٍ مؤلَّف من موجودٍ، هو الوجود، وهو واحدٌ، ومعدوم، وهو مختلفٌ باختلاف الأشياء العالمية، وبفضل كون الوجود الذي فيها موجوداً، وموجوداً واحداً تصير تلك الأشياء موجوداً، وموجوداً واحداً، أمَّا قولهم بأنَّ الوجود هو الله، وأنَّ الموجود الوحيد؛ ففي ما يأتي بيان ذلك، ويكون من البساطة بل من الهزل أن يقال - كما ذكرنا من قبل أيضاً - عدم تعيين المكان لله تعالى في أيِّ ناحية من نواحي العالم؛ ليتحقَّق له الوجود، واستقلال الوجود فيه أخطر ببعض العقول أن يبحث عنه في الموجودات المعلومه، ثم وزَّعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجودٍ على موجودٍ.

ورأس الأخطاء كما نبَّهنا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله؛ الذي لو لم يكن ما يترتَّب عليه من المفسدات العظيمة القاضية على ما بين الخالق والمخلوق من الفارق؛ لكفى ما فيه من تعيين الحقيقة لله تعالى الذي لا تُعرف حقيقته، والتفكير في ذات الله الذي نُهينا عنه.

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: قد عرفت أنَّ منشأ عقيدة وحدة الوجود في اعتقادنا فكرةً فلسفيةً مشتقةً من مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله التي هي مسألةً خلافيةً بينهم وبين المتكلمين معروفة في علم الكلام. وأصل مذهب الفلاسفة وأساسهم الأوَّل كون ذات الله بسيطاً حقيقياً منزهاً عن أيِّ شائبة من شوائب التركيب؛ الذي هو رمز الحاجة؛ التي يجب تنزيه الله عنها، لكون المركَّب محتاجاً إلى أجزائه مع كون الجزء غير الكل، ومعلومٌ: أنَّ كلَّ موجودٍ سوى الله تعالى يُتصوَّر له ماهيةٌ هو بها هو، أي: يمتاز بها عن غيره، ووجودٌ زائدٌ على ذاته وماهيته يفترق عنها في الذهن، وإن كان مجموع الماهية والوجود شيئاً واحداً في الخارج.

لكنَّ الله تعالى البسيط كلَّ البساطة، المنزَّه عن كلِّ نوع من أنواع التركيب يلزم أن لا يكون له وجودٌ زائدٌ على ذاته، ولو في الذهن، فيلزم إمَّا أن يكون ذاتاً من غير وجودٍ، أو وجوداً من غير ذاتٍ، وبعبارةٍ أخرى ماهيةً مجردةً عن الوجود، أو وجوداً مجرداً عن الماهية.

أمَّا أنَّه كيف يمكن أن يكون الله ماهيةً مجردةً عن الوجود، أو وجوداً مجرداً عن الماهية؛ فلسنا نحن الآن بصدد مناقشتهم عليه.

فالوجوديون من الفلاسفة والصُوفية اختاروا الشقَّ الثاني على ما فهم أنصار الطائفتين، وتولدت مسألة وحدة الوجود من هذا، وعلى فهمي الخاص يلزم أن يكون مُختارُ الفلاسفة هو الشقَّ الأول كما تعرفه أثناء البحث، وهو أن الله ذاتٌ مجردة عن الوجود. فعند ذلك تنهار خرافة الفلسفة الوجودية من أساسها، وتبقى فكرة وحدة الوجود معلقة على الهواء.

ومع ذلك فإنني أجاري على طول البحث أفكار الوجوديين المتمسكين بالشقَّ الثاني القائل بأن الله تعالى وجودٌ مجرد عن الماهية، وأتعقبهم في كل خطوة يخطونها، مع علمي واعتقادي بأنهم ماشون في طريقٍ مؤسس على الوهم والخيال، ومعنى قلبي هذا أنني لا أجتزئ بهدم أساسهم في أول حملة عليهم، ولو اجتزأت به؛ لما طال كلامي معهم. لكنني ما رأيت أن مسألة كهذه؛ أعني: كون حقيقة الله الوجود، وقد شغلت في مرحلتها الفلسفية فصلاً هاماً من كتب الحكمة والكلام، وفي مرحلتها التصوفية استوعبت العالمين، ورب العالمين؛ ما رأيت أن تكون مسألة كهذه أطفئت بنفخة واحدة، ولهذا فإنني أرجئ التكلّم على الأساس إلى محلٍّ مناسب، وأكتفي هنا بأن أقول: إنَّ الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته - وهذا القول منهم هو مفترق الفهم إلى الشقَّين المذكورين - قائلون أيضاً بأن صفات الله عين ذاته، وهو بحثٌ معروف في علم الكلام، وعلى هذا فعلم الله عين ذاته، وقدرته عين ذاته، وإرادته عين ذاته. فلو كان مقتضى قولهم الأول - وهو أن وجود الله عين ذاته - أن تكون حقيقة الله الوجود؛ لزم أن يكون مقتضى قولهم الثاني: أن حقيقة: الله العلم والقدرة والإرادة وأن تخرج طائفة من الصُوفية قائلة بأن كل علم في كل عالم، وكل قدرة في كل قادر، وكل إرادة في كل مريد هو الله، فلزم أن يكون الله البسيط كل البساطة: علماً وقدرة وإرادة ووجوداً معاً، ويتناقض مع قول أنصار الفلاسفة الوجوديين: إنَّ الله تعالى هو الوجود البحت المجرد من كل شيء.

المذاهب المتعلقة بـ«وجود الموجود»

ثم نقول: من المعلوم للملمّين بعلم أصول الدين أن وجود الموجود ثلاثة مذاهب: مذهب الشيخ أبي الحسن إمام الأشاعرة، وبعض أتباعه: أن وجود الموجود عين ذاته في الواجب، والممكن، ومذهب الفلاسفة: أنه عين ذاته في الواجب، وصف زائدة على الذات في الممكن، ومذهب جمهور المتكلمين: أنه وصف زائد على الذات في الواجب والممكن؛ إلا أن هذا الوصف الزائد على الذات غير قابل للانفكاك عن الذات في الواجب، وقابل له في الممكن.

فترى علماء علم الكلام لا يتكلمون في هذا المبحث عن مذهب المتصوفة القائلين بوحدة الوجود، معطين لهذا المذهب حقه من الرد أو القبول إلا مَنْ ندر منهم كالعلامة التفتازاني في شرح المقاصد الذي ردَّ عليه وتشدَّد في الردِّ ما شاء، ومع هذا لم يذكر مناسبة هذا المذهب الغريب بمذهب الفلاسفة، لا هو، ولا غيره.

ولعلَّ الذين أغفلوا التَّعرُّض لمذهب المتصوفة الوجودية في علم الكلام عند درس المذاهب في مسألة الوجود، أغفلوه؛ لعدم أبهيمُ بشأنه؛ لكونه وراء طور العقل، كما يفهم من الكلمة القصيرة المذكورة في المواقف وشرحه، وهي في غير محلِّ تدقيق المذاهب في مبحث الوجود، وسيأتي ممَّا نقل تلك الكلمة.

العجب ممن ردَّ

على الوجوديين الصوفيين دون الفلاسفة الوجوديين

والَّذي ألفت إليه النَّظر هنا استغرابي من علماء أصول الدِّين لا سيَّما المتشدِّدين في الردِّ على مذهب المتصوفة الوجودية كيف تلقَّوا مذهب الفلاسفة في وجود الله المنتهي إلى القول بأنَّ حقيقة الله الوجود؛ برحابة الصِّدر والمبالاة به، حتَّى كادوا يفضِّلونه على مذهب جمهور المتكلِّمين، في حين أنَّهم لم يبالوا بمذهب الصُّوفيَّة الوجودية حتَّى أغفلوه، أو تشدَّدوا في الردِّ عليه مع أنَّ مذهب وحدة الوجود مشتقٌّ من مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود، وأنَّ هذا أصل ذاك ووالده الَّذي لا يقل عنه استحقاقاً للردِّ والإبطال.

عمل المؤلف في رد وحدة الوجود

ومهمَّتي الَّتِي يمتاز بمعالجتها هذا الكتاب - إن شاء الله - كسائر معالجاته إثبات اشتقاق القول بوحدة الوجود - ذلك المذهب الظَّاهر البطلان - من مذهب الفلاسفة المعتنى بشأنه في علم الكلام، حتَّى ينجلي في الأنظار بطلان هذا المذهب الفلسفي أيضاً ببطلان ما ينجرُّ إليه ويتولَّد منه فيبطلا معاً؛ أي: الأصل المشتقُّ منه والفرع المشتقُّ، ثمَّ إثبات: أنَّ الأصل فاسدٌ في نفسه مبني على أساس فاسدٍ حتَّى ينجلي فساد المذهب الباطل المبني عليه بجلاءٍ زائدٍ فيتأكَّد بطلان كلِّ منهما ببطلان الآخر^(١).

(١) بل إنَّ مذهب الفلاسفة في هذه المسألة الَّذي انجذب إليه طائفةٌ من محقِّقي المتكلِّمين المتأخِّرين، لو لم يهْمُنِي إبطاله لإبطال مذهب وحدة الوجود بما أحسنه من شدَّة الاتصال =

ولم أرَ مَنْ تصدَّى قبلي لبيان اشتقاق ذلك المذهب الصُّوفي من هذا المذهب الفلسفي، ولا من قام بواجب إبطال الفرع مع الأصل الذي اعتنى بشأنه المتكلمون مع عدم اعتنائهم بشأن المذهب الصُّوفي. فمهمتي هنا تنطوي على ابتكارين هامَّين في وضع المسألتين مع ابتكاراتٍ في درسهما تكسو البحث شكلاً جديداً، وتُحدث انقلاباً كبيراً في العلمين: الكلام، والتَّصوُّف. ومن الله التَّوفيق والهداية.

وإنِّي أرجو من القارئ عند القيام بمهمتي هذه المعقَّدة المستوعبة لإبطال المذهبين اللذين افتتن بأحدهما بعد الفلاسفة وأنصارهم كثيرٌ من مشاهير علماء الكلام، فأصبح إبطاله رغم بطلانه أصعب من إبطال الآخر، وضلَّت بالآخر طائفةٌ من الصُّوفية، وأضلَّت محسني الظنِّ بهم... أرجو أن يعقبني بدقَّة، ومن غير سامةٍ في درس المذهبين معاً ونقدهما، ولا تقل: ما لنا ولدرس مذهب الفلاسفة غير القائِلين بوحدة الوجود في درس مسألة وحدة الوجود؟ لما ستعرفه من شدَّة التعلُّق بينهما، فيتوقَّف تمام إبطال هذه الفكرة على الاقتناع بأنَّها مشقَّةٌ من ذاك المذهب وأنَّه باطلٌ أيضاً، ويتبيَّن من هذا: أنَّ مذهب وحدة الوجود غير مبنٍ على ما يدَّعونه من الكشف الذي جعلوه وراء طور العقل، واتَّخذوه آخر جُنَّةٍ لهم في مواجهة من يعترض عليهم، ويتبيَّن أيضاً أنَّهم أصحاب القول أكثر منهم أصحاب الحال، فتراهم يعيبون المتكلمين بالجدل وهم أنفسهم لا يضعون سلاح الجدل والتمسُّك بأدلة العقل والنقل من أيديهم، ثم لا يتقنونها، ويغالطون في استعمالها، كما عرفت في أواخر الباب الأول (ص ٨ جزء ثالث) كيف غالط صاحب الفصوص في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَكُمُ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] فجعل قول النَّحَاة بأنَّ «لو» لامتناع الثاني لامتناع الأوَّل أداةً لتحريف معنى الآية، وانتهى إلى القول باستحالة هداية الجميع من الله لاستحالة مشيئتها، على الرَّغم من أنَّه ضدُّ منطوق الآية.

وهذه المسألة - أعني: مسألة وجود الله - لا زالت محلَّ بحثٍ واختلافٍ بين الفلاسفة والمتكلمين، فجاءت طائفة الصُّوفية الوجودية أصحاب فكرة وحدة الوجود، فمضغوا في أفواههم ما أسارتِ الفلاسفة، ودسُّوا فيه السُّمَّ، والدِّمَّ،

= بينهما؛ لكان يهمني إبطاله رأساً من حيث إنَّه مسألةٌ من رؤوس المسائل الكلامية أخطأ فيها خطأً عظيماً، ولم ينتبه له، ولو بقدر ما تنبَّه للخطأ والضلال الواقعين في مذهب وحدة الوجود، بل اعتبر الجنوح لهذا المذهب الفلسفي بين العلماء رمزاً للتَّقدُّم في العلم والفهم، كما اعتُبر مذهب وحدة الوجود عند أصحابه رمزاً لقوَّة الدَّاهبين إليه في العلم الباطن، وتقدُّم مراتبهم في التَّصوُّف.

وقدّموه كمائدةٍ جديدةٍ مقدّسةٍ للذين ليست لهم خبرة بمادّة المائدة، ومأخذها، حتّى إذا ذاقوا منها تخلّوا من عقولهم، فأصبحوا لا يميّزون الخالق من المخلوق، والتبست عليهم بدائه الأمور، وغرّهم بالله الغرور^(١).

حذر شبهة وحدة الوجود

وبالإجمال: فالمسألة مسألة حقيقة الله هل هي معلومة أم غير معلومة؟ وقد كان ينبغي لعلماء الكلام أن يذهبوا في تدقيق المسألة إلى أقصى ما يستطيع لهم، وينظروا إليها بالعين التي نظرت بها، وهي في تشخيصها - كما قلت - مسألة حقيقة الله، فلو كانوا تصوّروها بهذه الصورة؛ لتنبّها لوجوب وفائها حقّها من التدقيق، والتّعقيب، ولأخذوا حذرهم من مذهب الفلاسفة فيها، فلم يكن بعض أجلتهم ليفتتنوا بسحر ذاك المذهب.

فلا يُستكثر على القارئ بعد هذا الإيضاح إن أنفق شهراً من وقته في قراءة ما كتبه بشأن هذه المسألة، وعُني بها على الأقل بعض ما عنيته. فإنّي كتبت في أكثر من نصف سنة^(٢) وليس الشهر بكثير إن مضى في بحث حقيقة الله، وحاشاي أن أكون واضع حقيقة الله موضع البحث والتدقيق، أو مدّعي اكتشافها، وإنّما أنا مدحض - إن شاء الله - مزاعم الواضعين، والمدّعين، ولو من غير شعور منهم.

فكان جمهور المتكلّمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب أيضاً، قالوا: إنّنا لا نعلم حقيقة الله، ونعلم: أنّه موجود، والذي يُعلم غير الذي لا يُعلم ضرورة، فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته؛ ولو في التّصوّر. والفلاسفة قالوا: حقيقة الله الوجود الخاص؛ أي الوجود المجرد عن الماهية، مع عدم الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في كون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الوجودات. وقالت الصّوفيّة: حقيقة الله الوجود المطلق.

ومن العجب: أنّ مذهب الفلاسفة هذا مختار المحققين من التكلّمين أيضاً... ونحن عند تدقيق هذه المذاهب نُغفل مذهب الشّيخ الأشعريّ؛ الذي يرى في النّظرة الأولى: أنّه أقرب إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب المتكلّمين، وليس

(١) وللصّوفية الوجوديّة ولو غُ بالثبّت بأذيال الفلاسفة في كثير من المسائل الاعتقاديّة، كالقول بقدم العالم، وعدم كون الله فاعلاً مختاراً، كما ستطّلع عليه.

(٢) وطال ما كتبت حتّى استحقّ أن أجعله كتاباً مفرداً، وقد أشار به عليّ بعض أصدقائي، لكن فضّلت أن أدرجه في هذا الكتاب لتعاوض أركانه مع بعض، فيزيد كلّ من أهميته إلى أهميّة المجموع.

الأمر كذلك، وإنّما ذهب إلى ما ذهب إليه من أنّ وجود كل شيء عين ذاته بناءً على أنّه من المنكرين للوجود الدّهني، ولا تغاير عنده، ولا تمايز في الخارج بين الشّيء، ووجوده، فهو إنّما يقول بكون الوجود عين الهوية الخارجيّة، لا عين الماهيّة من حيث هي ذهناً، خارجاً، كما قالت الفلاسفة، ولو قال بالوجود الدّهني؛ لقال بزيادة الوجود، مثل جمهور المتكلّمين.

فنغفل النظر في مذهب الشيخ تفادياً من تشعب المسألة أكثر ممّا تشعبت، ولا يعيننا في موضوعنا هذا المقارنة بين مذهبه وبين مذاهب غيره.

مذهب الفلاسفة في وجود الله وحقيقته

فمن جرّاء هذا كلّ نخصّ الخلاف القائم بين المتكلّمين والفلاسفة بالاهتمام، فنقول أولاً:

مذهب الفلاسفة - وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرّد من الماهيّة - في منتهى الغرابة إلى حدّ أنّه لا يتصوّر، فإذا سألنا عن هذا الوجود المجرّد، وقلنا: وجود أيّ شيء هو؟ فالجواب: ليس بوجود أي شيء، وإنّما هو وجود مجرّد عمّا يُضاف هو إليه. ولا شك أنّ النزاع في الوجود بمعناه المعروف المقابل للعدم؛ أي: الكون في الأعيان، كما صرّح به أحد كبار أنصار هذا المذهب - أعني العلّامة التّفتازاني في شرح المقاصد ص ٧٠ طبع الآستانة -، ويؤيّد كونه الوجود بهذا المعنى هو المراد في قولنا عن الله: إنّّه واجب الوجود؛ الذي حصل نزاع الفريقين عند تفسيره. فهو إذن كونه من غير كائن، ووجود من غير موجود؛ أعني: أنّه غير مستقلّ بالمفهوميّة إلى هذا الحدّ، وهذا عندي من أجلى المحالات؛ لأنّ الوجود الذي هو من المعقولات الثّانية؛ التي لا تكون من الموجودات، كما نصّ عليه الفلاسفة أنفسهم ولا سيّما الوجود الخاصّ؛ أعني: الوجود المجرّد عن الماهيّة لا يتصوّر إلا بعد معقولٍ أوّل يضاف هو إليه، ويكون صاحب هذا الوجود، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجوداً خاصّاً، وإلا كان مضافاً إليه، بل وجود هو الله، وهو محال كالكون من غير كائن والوجود من غير موجود، وكون الله كوناً من غير كائن ليس معناه إلا نفي وجوده، فإن وجد كونه من غير كائن، فهو الله عند الفلاسفة، وقد اعترف ابن رشد، وهو من أذنبهم في «الكشف عن مناهج الأدلّة» ص ٥٢ بأنّ ما لا ماهية له؛ لا ذات له.

وقال الإمام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ص ٤٨: «وجود بلا ماهيّة غير

معقول، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً إلا بالإضافة إلى موجودٍ يقدرُ عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلاً إلا بالإضافة إلى حقيقةٍ معينة، لا سيما إذا تعيّن ذات واحدة فكيف يتعيّن واحدٌ متميّزٌ عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له؟ فإنّ نفي الماهية نفي الحقيقة، وإذا نُفي حقيقة الموجود؛ لم يعقل الوجود، فكأنّهم قالوا: وجودٌ، ولا موجودٌ، وهو متناقضٌ».

نعم لو كانت حقيقة الله عبارةً عن الوجود المطلق، كما ذهب إليه الصوفية الوجودية - أي: القائلون بوحدة الوجود - لكان لها بعض إمكان التصوّر؛ إذ لا يكون الله حينئذٍ كوناً من غير كائن، أو بالأصحّ كوناً بشرط عدم الكائن، ووجوداً مشروطاً بعدم الموجود.

لكن مذهب الوجود المطلق يستلزم وجود الله في كلّ موجودٍ، كما أنّ مذهب الوجود المجرد عن الماهية يستلزم عدم كون الله أيّ شيء؛ لأنّ كلّ شيءٍ ماهيةٌ من الماهيات. فالله تعالى على مذهبَي الطائفتين الوجوديتين: الفلاسفة والصوفية دائرٌ بين أن لا يكون أيّ شيء وبين أن يكون كلّ شيءٍ، فعلى الأول لا يكون الله أيّ موجود؛ لأنّ الموجود كائنٌ؛ أي: صاحب الكون، لا الكون من غير صاحب، وعلى الثاني يكون كلّ موجود.

ونحن الآن بصدد مناقشة المذهب الأول - الذي خفي بطلانه حتّى على أجلة علمائنا - قبل المذهب الثاني الظاهر البطلان.



منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين

الوجود والماهية

أمّا منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، ودافع الفلاسفة إلى هذا المذهب الغريب؛ فأمران اثنان؛ الأول: شدة اعتنائهم بأن يكون الله تعالى بسيط الحقيقة كلّ البساطة تحرّزاً من الاحتياج الملازم للتركّب؛ لأنّ المركّب يحتاج إلى أجزائه، حتّى إنهم بهذا السبب نفوا عن الله الصّفات، وهو بحثٌ معروفٌ في علم الكلام يكون محلّ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين.

فلعلّهم يزعمون: أنّه لو لم يكن الله الوجود المجرّد عن الماهيّة، وكان له ماهيّة من الماهيات لكان مع الوجود الذي لا بدّ منه أيضاً مركّباً من الماهيّة والوجود، فاحتاجت ماهيّةه في تحقّقها إلى وجوده، واحتاج وجوده إلى ماهيّةه احتياج الصّفة إلى موصوفها، والاحتياج محالٌّ على الله تعالى، فاختر أن يكون وجوداً من غير ماهيّة ما دام لا يجوز أن يكون ماهيّة بلا وجود.

والجواب: أنّ الماهية والوجود شيء واحد في الخارج لا يتميّزان فلا يتصوّر التركيب بينهما، ولا حاجة أحدهما إلى الآخر، ويلزم أن يكون الأمر كذلك في الدّهن أيضاً؛ ليكون تمثيله لما في الخارج تمثيلاً صحيحاً. أمّا إمكان التّمييز بينهما في الدّهن بناءً على أنّه لا حجر في التّصورات، فلا محذور فيه؛ لأنّ الله بالنّظر إلى إمكان هذا التّمييز يكون عبارة عن ماهيّةه البسيطة، ولا حاجة لها في تصوّرها من حيث إنّها ماهيّة بسيطة إلى الوجود ولا لوجودها من حيث إنّها وجود، إليها... فلو كانت ماهيّةه محتاجة في الدّهن إلى وجوده، أو وجوده محتاجاً إلى ماهيّةه؛ لما أمكن التّمييز بينهما في الدّهن، وهو خلاف المفروض. ولك أن تقول: لو كان الشيء مع وجوده مركّباً؛ لزم أن لا يكون البسيط موجوداً.

ثمّ من الضّروريّ أن يكون لله ماهيّة يكون هو بها هو، ويمتاز بها عن غيره، ومن الضّروريّ أيضاً أن يكون له وجود؛ أي كونه في الأعيان، كما تقتضيه أدلّة

إثبات الواجب، فمحاولة الاستغناء بوجود الله عن ماهيته بجعله وجوداً من غير ماهية تكون محاولة الاستغناء عن الله نفسه، وتجعله كما قلنا كوناً من غير كائن. فكلُّ موجودٍ لا مندوحة من أن تكون له ماهية يمتاز بها عن غيره، كما لا بدَّ أن يكون له وجودٌ.

على أنك إذا جعلت الله وجوداً من غير ماهية، وقلت: إنه يمتاز بوجوده الخاص؛ أي بكونه وجوداً مجرداً عن الماهية؛ يكون هذا الوجود الخاص ماهيةً له، فلا يتسنى لك تجريده عن الماهية؛ أي عمّا يكون هو به هو، ثم يلزم لهذه الماهية التي هي عبارة عن الوجود الخاص المجرد وجودٌ آخر؛ بأن يقال: هل يوجد وجودٌ يقوم مقام الماهية، ويستغني عنها؟ كما سنضع موضع البحث: أنه هل يكون الوجود المجرد من الموجودات؟ ففي النتيجة يرجع الأمر إلى ما يقول المتكلمون من ماهيةٍ مخصوصة، ووجودٍ زائدٍ عليها. وقد اعترف أنصار مذهب الفلاسفة بأن الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان، أو حصّةً منه لا نزاع في زيادته كما صرح به العلامة التفتازاني في المقاصد ص ٧٢؛ فإذاً ماذا حصل من مخالفة مذهب المتكلمين؟ ولا فرق بين مذهبي الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى، والفلاسفة عيّنوا له الماهية، وهي الوجود... فقد أصبح لله على مذهب الفلاسفة ماهيةً هي الوجود الخاص المجرد عن الماهية، ووجودٌ زائدٌ عليها بمعنى الكون في الأعيان، وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هي في تعيين الحقيقة لله تعالى، وعدم تعيينه كما قلنا من قبل، لا في أن الوجود زائدٌ على الذات في الله، أو غير زائدٍ؛ لما تبين من أن الفريقين متفقان على القول بزيادة الوجود بالمعنى المعروف الذي هو الكون في الأعيان.

أمّا الوجود؛ الذي هو عين ذات الله، وماهيته عند الفلاسفة، وغير الوجود بمعنى الكون في الأعيان؛ فهو ليس بمعروف، ولا معترف به عند المتكلمين حتّى يصحّ أن يتخذ محلّ النزاع مع الفلاسفة في أنه زائدٌ، أو غير زائدٍ.

وأما قول الفاضل الكليني في حواشيه على شرح العقائد العنصرية - وهو أيضاً من أنصار مذهب الفلاسفة -: «لا حصّة في الله من الوجود بمعنى الكون في الأعيان» فممّا يتعجب منه؛ إذ لا معنى له إلا أن لا يكون لله وجود في الخارج، تعالى الله عنه.

نعم فرق بين زيادة الوجود في مذهب الفلاسفة، وزيادته في مذهب المتكلمين كما ستعرفه، لكنّه فرقٌ غير مُجدٍ للفلاسفة وأنصارهم.

والدافع الثاني إلى مذهب الفلاسفة، وهو المهمُّ: أنَّ الله واجب الوجود، وهذه الميزة لله تعالى، كما كانت معروفةً عند المسلمين قبل مطالعة كتابنا هذا، فقد تأكد وتبين بعد مطالعة كتابنا غاية التبيين والتأكد: أنَّ وجوب الوجود هو الوصف الوحيد الذي يمتاز به الله عن غيره من الموجودات، حتَّى إنَّ إثبات وجود الله عبارةً عند علمائنا عن إثبات موجود واجب الوجود، فمَنْ وجب وجوده فهو الله، كائناً مَنْ كان ذلك الواجب الوجود، والذي لا يجب وجوده لا يكون الله، ولهذا لم يقنعنا دليل الأخلاق؛ الذي هو دليل الفيلسوف «كانت» لإثبات وجود الله.

ثمَّ إنَّ وجود الله، وإن كان ثابتاً بالضرورة عند عقولنا ببرهانٍ مأخوذٍ من وجود العالم، وواجباً بهذا المعنى، لكن هذا البرهان القائم على وجود الله، ووجوب وجوده كما سبق تفصيله في الفصول المتقدمة لهذا الكتاب لم يكن طبعاً علّة وجوده، ووجوب وجوده في نفس الأمر، وإنّما هو علّة لعلمنا بهما المتأخّر عنهما، بل المتأخّر عن وجود العالم أيضاً.

فحاجة العالم المشهود الممكن الوجود إلى الموجد تضطّرنا إلى الاعتراف بموجودٍ لا يحتاج وجوده إلى موجدٍ بأن يكون واجب الوجود، وهو الله، ومع هذا فلم يكن الله موجوداً ولم يجب وجوده لدفع احتياج العالم، فماذا هو علّة وجوده، ووجوب وجوده في نفس الأمر؟ أو بالأوضح ماذا يلزم أن يكون الله ليكون واجب الوجود؟ فاختلفوا في تفسير هذه الدّقيقة، فقال المتكلّمون: طريق وجوب وجود الله أن تكون ذاته مستلزماً لوجوده، ففهم أنصار الفلاسفة من هذا أن تكون ذاته علّة لوجوده، فاعترضوا عليه بأنّه محالٌ مستلزمٌ لأن تكون ذاته موجودةً قبل وجوده؛ إذ المفيد للوجود يلزم أن يتقدّم عليه بالوجود، بناءً على أنَّ مرتبة الإيجاد متأخّرة عن مرتبة الوجود، فما لا يوجد في نفسه لا يتصوّر منه الإيجاد سواء كان إيجاداً غيره أو إيجاداً نفسه.

الحقُّ: أنّه لا عليّة هناك، ولا إفادة الذات الوجود لنفسها، وإن أصرَّ عليه الفاضل الكليني عند انتقاده لمذهب المتكلّمين، فكما لا تُعلّل ذاته تعالى؛ لا يُعلّل وجوده، وقد اعترف به لضرورة قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود العالم، فيكون البحث عن علّة وجوده خُلُفاً ظاهراً، ولا شك: أنَّ المراد من الاعتراف به الضّروريّ هو الاعتراف بوجوده، وبوجوب وجوده، وهو الذي ثبت بدليل إثبات الواجب، فكيف يُبحث عن علّة الوجوب للذي ثبت وجوبه بالدليل، وإن كنّا لا ندري كيفية وجوب وجوده على وجه لميّ لعدم علمنا بحقيقة الله. وسيجيء ممّا

في مبحث حدوث العالم: أننا لا نسلّم باحتياج القديم - الذي لا زال موجوداً، ولم يسبق وجوده العدم - إلى العلّة الموجدة فضلاً عن احتياج الواجب.

وإن شئت؛ قلت: ليست هناك علّة الذات لوجودها، بل اقتضاؤها الوجود، والمقتضي لا يلزم أن يكون علّة موجدة، أن لا ترى: أن الماهيات مقتضية للوازمها، وليست فاعلة لها، مثل اقتضاء الأربعة للزوجيّة، كما حقّقه الفاضل السيلكتوي في حواشيه على شرح المواقف، وليس في الخارج هنا إلا موجود واحد، وهو الذات المتّصفة بالوجود. وزيادة الوجود التي يقولون بها إنّما هي في أذهاننا، لا في الخارج، كما أن الاتصاف بالوجود انتزاعي لا حقيقي.

مقالة الفلاسفة في إثبات وجوده تعالى

وقالت الفلاسفة: طريق وجوب وجود الله أن يكون الوجود حقيقة الله، وليس هناك طريق أضمن لوجوب الوجود من هذا، فيجب الوجود له، ويستحيل انفكاكه منه استحالة انفكاك الشيء من نفسه... وقد راق اكتشاف هذا الطريق كثيراً من محققي المتكلمين المتأخرين، فقالوا: امتناع الانفكاك، كما يكون بطريق علّة الذات لوجوده؛ يكون أيضاً بطريق عينيّة الذات له، والثاني أبلغ؛ لأنّ انفكاك الشيء عن نفسه أشدّ امتناعاً من انفكاك المعلول عن علته، فتصوّر الانفكاك على مذهب المتكلمين ممكن، والمتصوّر محال، وعلى مذهب الفلاسفة: التصوّر والمتصوّر كلاهما محال.

إشكالات مقالة الفلاسفة في وجود الله

ولم تنته المسألة عند هذا الحدّ، بل تولّدت من مذهب الفلاسفة إشكالات نريد تحليلها بعون الله وتوفيقه تحليلاً لا يجده طالب الاطلاع على حقيقة هذه المسألة في غير هذا الكتاب، وقد نبّهنا إلى مرمى الفلاسفة في مذهبهم، والآن نذكر المحاذير المترتبة عليه، ثم نذكر محاولات التخلّص منها لأنصار هذا المذهب، وما في تلك المحاولات من وجوه الضعف والسُخف، كل ذلك في إجمالٍ بعد إجمالٍ، وتفصيلٍ بعد تفصيلٍ، ولا أسأماً أنا، وفي ظنّي بعدم سامة القارئ أعتمد على قول النبي ﷺ: «منهومان لا يشبعان: طالب الدنيا، وطالب العلم».

[خطورة البحث ومصاعبه]

لا أسأَمُ أنا من التَّفكير في بحثٍ علميٍّ ودينيٍّ معاً لا سيَّما إلهيٍّ، ولا سيما إذا كان محفوظاً بالمزالتق، وكان واجبي التَّنبيه على المنزلقين . . . لا أسأَمُ من التَّفكير فيه إلى حدٍّ أنَّه يكون جليسي في حجرة الاشتغال، وضجيجي في فراش التَّوم.

أمَّا الصُّعوبة في درس هذه المسألة؛ ونحن ما وصلنا بعدُ إلى مذهب وحدة الوجود، ونقاش أصحابه، وأنصاره، وإنما نحن الآن في درس المذهب الفلسفيِّ القائل بأنَّ وجود الله عيْن ذاته، ذلك المذهب الذي اختاره طائفة من محقِّقي المتكلمين، والذي فتح عندي طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود.

. . . أمَّا الصُّعوبة في درس هذه المسألة فإن كان فيها ما يزعج بعض القراء، وينفِّرهم عن تعقُّبها؛ ففيها ما يرغَّب البعض الآخر الذين يدركون: أنَّ الحصول على لذَّة الحلِّ في المسائل العلميَّة يكون بقدر ما تنطوي عليه من الصُّعاب، ويعانيه دارسها من الأتعاب. قال المتنبي:

دعيني أنل ما لا يُنال من العُلَى فصعُب العُلَى في الصُّعب والسَّهل في السَّهل
تريدين لُقيانَ المعالي رخيصةً ولا بدَّ دون الشَّهد من إبر النُّحل

قد علم القارئ: أنَّ المقصود الأصليَّ من القول بكون حقيقة الله الوجود هو التَّأمين على وجوب وجوده بأبلغ وجه، ولا شكَّ في أنَّ المراد بالوجود الذي يُطلب التسجيل على وجوبه هو الوجود المعروف بالديهيِّ المفهوم، وهو الكون في الأعيان، كما أنَّ المراد من الوجود عند إقامة الأدلَّة لإثبات وجود الله هو هذا المعنى بعينه . . . غير أنَّ أدلَّة الإثبات ترينا وجوب وجود الله بالطُّرق الإثبيَّة (بالتَّوَن) المشدَّدة المكسورة والياء المشدَّدة المفتوحة نسبة إلى: إنَّ، ومقابلها اللَّميَّة بتشديد اللام والميم المكسورتين والياء المشدَّدة المفتوحة نسبة إلى: لِمَ) استدلالاً على وجود الله من وجود أثره الذي هو العالم من غير اطلاع على حقيقة الله.

وكون حقيقة الله الوجود إن صحَّ يفتح طريقاً لمعرفة وجوب وجوده متضمناً للسَّبب الحقيقي في ذلك؛ حين كانت أدلَّة الإثبات لا تتجاوز أن تكون أماراتٍ.

[الرد على الفلاسفة]

[الإشكالية الفلسفية الأولى]

فَيَرِدُ على مذهب الفلاسفة إشكالان عظيمان؛ أولهما: أنَّ مذهبهم يتضمَّن تعيين الحقيقة لله تعالى؛ الذي لا تعلم حقيقته باتِّفاق العقلاء؛ حتَّى إنَّ الخلاف

بينهم وبين المتكلمين أحقُّ عندي أن يعتبر خلافاً في تعيين الحقيقة لله تعالى على أنها الوجود وعدم تعيينها، من أن يعتبر خلافاً في زيادة وجود الله على ذاته، أو عدم زيادته، كما تبين رجوع مذهبهم إلى مذهب المتكلمين في أمر الزيادة، وسبق ذكره (في ص ١٠٥) والجواب عن الإشكال بأن هذا وجودٌ خاصٌّ غير معلوم الحقيقة مخالفٌ لسائر الوجودات، لا يجدي نفعاً. . . فمن أين علموا ما لا يعلمون حقيقته: أنه وجودٌ، وأنه حقيقة الله؟ فلو قالوا عن هذا الوجود الخاص: إنه وجودٌ خاصٌ بذات الله، لا نعرف حقيقته؛ لكان له وجهٌ. لكنهم قالوا عنه: إنه الوجود الذي هو ذات الله، وحقيقته^(١)؛ فمن أين علموا ذلك وهم لا يعرفون حقيقة الله، ولا حقيقة هذا الوجود الذي جعلوه حقيقته؟. . . وكيف حكموا بالحمل المتواطئ بين هذين المجهولين؟

على أننا لا نسلّم بأن خصوصية هذا الوجود تمنعه من كونه معلوم الحقيقة كسائر الوجودات؛ إذ لا خصوصية له غير كونه مجرداً عن الماهية، وقد يعبرون عنه بالوجود المحض، وهو أيضاً بمعنى المجرد عن الماهية.

ولو كان لهذا الوجود - الذي اعتبره الفلاسفة حقيقة الله - خصوصية زائدة على كونه وجوداً مقيداً بالتجرد عن الماهية، وكانت تلك الخصوصية الزائدة هي التي جعلته غير معلوم الحقيقة؛ لما أمكنهم استخراج وجوب الوجود الخاص؛ الذي لا يعلمون حقيقته من كون حقيقته الوجود. مع أنهم إنما حكموا بكون حقيقة الله الوجود لغرض استخراج وجوب الوجود منه، فكان حتماً أن يعلموا حقيقة ذاك الوجود المفروض حقيقة الله.

ولا يُظنُّ: أنَّ الخصوصية أتت هذا الوجود من الله، ومن كونه غير معلوم الحقيقة؛ إذ لم تبق له تعالى حقيقةً مجهولةً بعد أن جعلوا حقيقته الوجود، فيلزم أن لا يخرج الكلام هنا عن موضوع الوجود. . . فإن كان الوجود معلوم الحقيقة؛ كان الله كذلك، وإلا؛ فلا. والوجود معلوم المعنى عندهم، حتّى إنَّ الذي راقهم، وساقهم إلى جعله حقيقة الله هو ذلك المعنى المعلوم عندهم. فالله هو الوجود، لا أزيد منه ولا أنقص. فإن كانت في الوجود خصوصية من نفسه؛ فله ذلك، ولا يأتيه أيُّ خصوصية من الله؛ لأنَّ الله هو ذلك الوجود المجعول حقيقته لا غير.

(١) حتّى إنَّه لا يجوز عندهم بعد هذا القول أن يقولوا عنه: «وجود الله» بل الوجود الذي هو الله؛ وحتّى إنَّه لا يجوز أن يقال عن الله: واجب الوجود، بل الواجب فقط؛ إذ لا وجود له غير ذاته، أو بالأصح: لا ذات له غير الوجود.

[تهافت جواب وجودي المتصوفة على هذه الإشكالية]

أمّا جواب بعض أنصار الصّوفية الوجوديّة - الذين يرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من الإشكال المذكور - بأنّ الوجود على إطلاقه لا يُعلم كنهه؛ فمع كونه مخالفاً لما تقرّر عند العلماء من أنّ الوجود بديهيّ المفهوم متعذّر الحدّ من بدايته، يرد عليه أنّ أصل الإشكال الموجّه إلى مذهب الفلاسفة لزوم كون الله معلوم الحقيقة؛ لأنّ من قال: حقيقة الله الوجود؛ فقد ادّعى العلم بحقيقة الله، وإن كان حقيقة الوجود غير معلومة، كما لو فرض أنّ قائلاً يقول: إن الله هو الكهرباء - تعالى الله عن فرض الفارضين - فهو يكون قد ادّعى العلم بحقيقة الله، وإن كنّا لا نعلم حقيقة الكهرباء.

[خلاصة الجواب عن الإشكال الأول]

وصفوة القول: إنّ البحث عن سرّ كون الله واجب الوجود في نفس الأمر - كما عرفت من أنّه المقصود من وضع المسألة - باكتشاف هذا السرّ من طريقه اللّمّي، لا من طريقه الإنّيّ المعلوم لنا من أدلّة إثبات الواجب - لا شكّ في أنّه يتوقف على العلم بحقيقة الله. ولذا قالوا: إنّ حقيقة الله: الوجود، فلا يجوز لهم بعد قولهم هذا أن يعودوا، ويقولوا: نحن لا نعلم حقيقة الوجود، فإن كان الوجود حقيقة الله المعلومة؛ فذاك اعتراضنا عليهم بأنّ حقيقة الله لا تُعلم بإجماع العقلاء، وإن كان الوجود حقيقة الله غير المعلومة، فهو تناقض ظاهر. مع أنّه يلزم لأنّ يُعلم سرّ وجوب وجود الله من كون حقيقته الوجود أن يكون معنى الوجود الذي جعله حقيقة الله معلوماً لهم. بل يجب أن يكون هذا الوجود متّحد المعنى مع الوجود الذي في وجوب الوجود، وإلا فلا يستخرج وجوب الوجود المعلوم الحقيقة من الوجود المجهول الحقيقة؛ إذ لا يكون من حقّهم أن يلاحظوا في انفكاك أحد الوجوديّين المختلفين في المعنى عن الآخر استحالة انفكاك الشيء من نفسه، ولن يكون الوجود المجهول الحقيقة نفس الوجود المعلوم الحقيقة.

[الإشكالية الفلسفية الثانية]

وثاني الإشكاليين، وهو أعظم وطويل الذيل: أنّ الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله ليكون واجب الوجود، وهو الكون في الأعيان معنى مصدرّي غير قائم بنفسه، فكيف يكون هو ذات الله القائمة بنفسها؟ والمطلوب من

جعل حقيقة الله الوجود جعله واجب الوجود؛ أي موجوداً لا ينفكُّ منه الوجود، لا جعله وجوداً لا ينفكُّ منه الوجود، فلا ينفع في الحصول على هذا المطلوب جعل حقيقة الله هي الوجود نفسه... بل لا يصحُّ كون الله نفس الوجود؛ الذي ليس من الموجودات وإنَّما هو معدوم، أو حالٌ متوسط بين الموجود والمعدوم، والموجود: ما يتصف بالوجود، لا ما يكون نفس الوجود، ولا يلزم اجتماع النقيضين من اتِّصاف الموجود بالوجود المعدوم، لا في معروض الوجود؛ فإنَّه موجودٌ فقط، ولا في الوجود نفسه، فإنَّه معدومٌ فقط.

نعم يلزم اتِّصاف أحد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق إذا قلنا: الوجود معدوم. وليس ذلك بمحالٍ وإنَّما المحال اتِّصاف أحد النقيضين بالآخر مواطأةً، كأن يقال مثلاً: الوجود عدمٌ^(١).

[اضطراب علماء الكلام في توجيه مذهب الفلاسفة]

فعند الجواب عن هذا الإشكال العظيم يبتدئ الاضطراب والتعسف في مذهب الفلاسفة، والتكلف بما يمجه العقل السليم، ولا ينحيه من هذا الإشكال والاضطراب ما وقع من المساعي المبذولة في مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المحققين كالعلامة التفتازاني، والمحقق الدواني، والفاضل السيلكوتي، والكليني، بل العلامة الشريف الجرجاني أيضاً.

فلو رأيت كلمات الأول في شرح المقاصد، والثاني في كتبه المختلفة مثل شرحه للعقائد العضدية، وحاشيته على التجريد، والثالث في حاشيته على شرح المواقف، والرابع في حاشيته على شرح الدواني للعقائد المذكورة، وشهدت تلك المساعي الجبارة المصروفة في تأويل هذا المذهب وتفضيله على مذهب المتكلمين؛ لقضيت عجباً!

(١) الحمل المتواطئ، والحمل بالاشتقاق بين الموضوع والمحمول؛ اللذين تتكوّن منهما القضية الحملية، وكذا الوصف المتواطئ، أو بالاشتقاق، والمعقولات الثانية، والمعقولات الأولى المذكورتان من قبل، وأنَّه لا حجر في التّصورات، وما سيأتي من أنَّ صحّة الحمل بين المحمول والموضوع مشروطٌ باتحادهما في الخارج، وتغايرهما في الذّهن؛ أي: في المفهوم... كلُّ ذلك من تعبيرات واصطلاحات وقواعد المنطق الذي يستهان به في مصر الحديثة تحت تعبير الصّوري، أو الشّكلي، أو التجريدي، ولا يرغب فيه، وإن شئت فقل: يرى الإعراض عنه أسهل من الاشتغال به، واستخدامه في ساحة العلوم والأفكار سلاحٍ ساحقٍ، أو كميزانٍ ناطقٍ.

فتارة يدَّعون كما يدَّعي الصُّوفيَّة الوجوديَّة: أنَّ الوجود موجودٌ، بل هو أحقُّ بالوجوديَّة من الموجود لأنَّه موجود بنفسه، والموجود موجود بوجود، ويغيب عنهم - أي: عن أنصار مذهب الفلاسفة - أنَّ هذه الدَّعوى الَّتِي سنبطلها - إن شاء الله - إنَّ صَحَّت على إطلاقها، فلماذا لجؤوا في تارتهم الأخرى إلى تخصيص الامتياز بالوجوديَّة، والاستقلال بالمفهوميَّة بالوجود الخاص الذي جعلوه حقيقة الله تعالى، ولم يثبتوا في التَّمسُّك بإطلاق هذه الدَّعوى؟ فيفهم من تمسُّكهم تارة بامتياز الوجود الخاص على سائر الوجودات بالمزايا المذكورة، وتارة بادِّعاء تلك المزايا للوجود المطلق: أنَّ كلاً منهما غير معوَّل عليه.

ثمَّ إنَّ هذه الدَّعوى لو صَحَّت على إطلاقها؛ كان مطلق الوجود واجب الوجود، ونجح مذهب الصُّوفيَّة، ولم ينتفع بها الفلاسفة، لكنَّهم من اضطراب موقفهم لا يميِّزون النَّافع من الضَّار.

وتارة يدَّعون: أنَّ مرادهم من الوجود الَّذي جعلوه حقيقة الله هو الوجود الخاص، لا الوجود بمعنى الكون في الأعيان، ولا حصَّة منه، وذلك الوجود الخاص مختلف الحقيقة عن سائر الوجودات، وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً لمفهوم الوجود المطلق الَّذي هو بمعنى الكون. فمن الجائز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود بمعنى الكون، كوناً خاصاً قائماً بنفسه قيُوماً لغيره.

وهذا الجواب هو الَّذي اعتمد عليه العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حتَّى كرَّره إزاء كلِّ اعتراضٍ وردَّ على مذهب الفلاسفة.

[الجواب عن توجيه التفتازاني]

وفيه أولاً: إنَّ جواز كون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون، ويعنون بذلك الأحد ما جعلوه حقيقة الله تعالى كوناً خاصاً قائماً بنفسه قيُوماً لغيره، لا يكفي في أن يكون حقيقة الله؛ إذ يجب أن يكون الله قائماً بنفسه، قيُوماً لغيره فعلاً، ولا يكفي جواز أن يكون كذلك. مع أنَّ هذا الجواز أيضاً مستبعدٌ لذلك الأحد من معروضات الوجود ما دام هو أيضاً كوناً، كما قاله المجيب، وإن كان كوناً خاصاً؛ إذ القيام بنفسه ليس من شأن الكون بل من شأن الكائن.

وثانياً: لو سلَّمنا بكون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون في الأعيان وجوداً خاصاً ممتازاً على غيره من الوجودات المعروضة بالقيام بنفسه؛ كان الوجود الخاص المعروض غير الوجود العارض الَّذي هو بمعنى الكون في الأعيان، والَّذي

لا يقوم بنفسه فضلاً عن أن يكون قيّوماً لغيره، وقد كانت الفلاسفة اعتبروا حقيقة الله نفس الوجود، ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلًا استحالة انفكاك الشيء من نفسه، فيتحقّق له وجوب الوجود بهذه الطريقة، غير أنّه بعد جوابهم المذكور حصل هناك وجودان؛ أحدهما: وجودٌ خاصٌّ، هو حقيقة الله، وليس بمعنى الكون في الأعيان، بل معروضه، والثاني: عارضٌ هذا المعروض؛ أعني: الوجود بمعنى الكون في الأعيان، وهو المطلوب ثبوته لله ثبوت الشيء لنفسه؛ ليتحقّق له وجوب الوجود على أبلغ وجه، فأصبحت حقيقة الله وجوداً، والمطلوب ثبوته وجوداً بالمعنيين المختلفين، وأصبح أحد الوجودين معروضاً، والآخر عارضاً، فاختلّت وحدة الوجود الذي كان يراد تثبित وجوبه لله بجعل حقيقته الوجود نفسه، وصار الوجود الذي هو حقيقته معروض الوجود المطلوب ثبوته له، لا عينه كما ادّعي في مبتدأ المسألة، واقترب مذهب الفلاسفة من مذهب المتكلمين في افتراق وجود الله عن حقيقته بأن يكون أحدهما عارضاً والآخر معروضاً.

[العارض والمعرض عند الفلاسفة]

إلا أنّ للفلاسفة أن يتعزّوا بعد هذا بكون العارض والمعرض في مذهبهم كلاهما الوجود، وإن كانا على معنيين، وبفضل هذا يكون الاتصال بين العارض والمعرض أقوى ممّا كان بينهما في مذهب المتكلمين وأوضح، حيث إنّ المتكلمين لا يستطيعون تعيين ما يربط وجود الله بحقيقته التي هي غير الوجود، أو بالأصحّ التي لا يعلمونها، فإن كانت رابطة العلية؛ ففيه ما سبق من المحذور، وإن كان غيرها؛ فماذا هو؟ أما في مذهب الفلاسفة فالوجود الخاص الذي هو حقيقة الله يستلزم الوجود الثاني المطلوب ثبوته له استلزام الجزئي للكلّي الذي هو عرض عامّ له، وإن لم يستلزمه استلزامه لنفسه.

ولم يجعلوا الوجود الثاني المطلق ذاتياً للوجود الخاص، بل التزموا أن لا يكون كذلك مع كون الاتصال بين الجزئي والكلّي الذاتي الدّاخل في حقيقته أشدّ ممّا بينه وبين العرض العام الخارج، تحرّراً عن التركّب في حقيقته تعالى، واستدلّوا عليه بأنّ الوجود المطلق كليّ مشكّك تدرج تحته وجودات مختلفة الحقائق، والواقع على الأشياء بالتشكيك يكون عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية لها أو جزءاً ماهية.

[مناقشة الفلاسفة في مقولتهم حول الوجود المطلق]

وإنِّي لا أسلم لهم بأنَّ الوجود المطلق خارجٌ عن الوجود الخاصِّ ما دام الوجود الخاصُّ وجوداً، والوجود المطلق يشتمل عليه، ويشترك بينه وبين سائر الوجودات اشتراكاً معنوياً، وكذلك لا أسلم: أنَّ المطلق فيما أتوا به من الأمثلة، كالحرارة المطلقة بالنسبة إلى الحرارة، والثُّور بالنسبة إلى الأنوار المختلفة، مثل نور الشَّمس، ونور السَّراج، خارجٌ عن أنواعه المقيَّدة بالإضافة إلى أشياء مختلفة. وإنَّما أسلم: أنَّ مطلق الثُّور مثلاً خارجٌ عن الشَّمس والسَّراج والكهرباء عرضٌ عامٌّ لها لا خارج عن أنوارها ما دام كلُّ منها نوراً، وليس أقرب إلى الثُّور من الثُّور، ولا إلى الوجود من الوجود حتَّى لا يكونَ مطلقهما داخلياً في مقيَّدتهما. وإذا كان مطلق الثُّور خارجاً عن الثُّور الخاصِّ، فأَيُّ شيءٍ يكون داخلياً فيه؟ وكذا الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجود الخاصِّ، اللَّهمَّ إلا أن يكون الوجود والثُّور والحرارة مشتركاتٌ لفظيَّةٌ لا يوجد بين الأشياء التي تطلق عليها جامعٌ معنوي.

أمَّا قولهم: إنَّ التَّشكيك في الكلِّي يدلُّ على أنَّ ما يندرج تحته حقائق مختلفة^(١)، فلا يُثبت كون الوجود المطلق خارجاً عن الوجودات الخاصَّة؛ أن لا يرى أنَّ الحيوان تندرج تحته حقائق مختلفة، مثل: الإنسان، والفرس، والدَّجاج، ومع هذا فليس الحيوان عرضاً عاماً لها خارجاً عنها؟! ... ولأجل ما ذكرنا من الملاحظات قال العلامة الشَّريف الجرجاني في شرح المواقف (ص ٢٠٨ جزء أول طبع الآستانة): «الماهیة وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتَّشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم». وقال المُحشي حسن جلبي تعليقياً على قول الشَّارح: «كما اشتهر فيما بينهم»: «إشارةً إلى ضعفه على ما حقَّقه في شرح التَّجريد».

[الرد على قولهم بالوجود الخاص لله تعالى]

ويرد عليهم أيضاً: إنَّ هذا الوجود الخاصُّ الذي يدَّعون كونه حقيقة الله شيءٌ غير الوجود المطلق؛ الذي هو معلوم الحقيقة؛ لئلا تكون حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته معلومة. فإذن لا يكون الوجود المطلق الذي هو معلوم الحقيقة، وهي الكون في الأعيان حتَّى عرضاً عاماً لهذا الوجود الخاصِّ غير معلوم الحقيقة، كما

(١) الكلِّي إن استوت أفراده فيه كالإنسان بالنسبة إلى أفرادهِ؛ فمتواطئٌ، وإن كان بعض أفرادهِ أولى به من البعض، كالبياض في الثلج، والعاج، أو أقدم من البعض كالوجود في الواجب، والممكن؛ فمشككٌ.

لا يكون ذاتياً له، بل يكون أجنياً عنه، ولا يوجد بينهما مناسبة غير اسم الوجود. ومن هذا ترى الفاضل السيلكوتي في حواشيه على شرح المواقف كما سيأتي نصّه يتعب كل التعب في حمل الوجود المطلق على هذا الوجود الخاصّ حملاً متواطئاً.

وخلاصة اعتراضنا هذا: أنّ قولهم في هذا الوجود الخاصّ: أنّه لا تعلم حقيقته. يقتضي كون الوجود المطلق مشتركاً لفظياً بينه وبين غيره من الوجودات لا معنوياً، وذلك فضلاً عن كونه خلاف ما صرّحوا به يجعل الوجودين الخاصّ والمطلق أجنياً بعضه عن بعض، بله استلزام الخاصّ للمطلق، أو استحالة انفكاكه عنه استحالة انفكاكه من نفسه.

وثالثاً - وهو أعظم، وأهمّ -: إنّني لا أسلم ما سلّم لهم به عند الاعتراض الثاني من دعوى امتياز الوجود الخاصّ؛ الذي لجؤوا إليه، وجعلوه حقيقة الله، بالقيام بنفسه، والقيومية لغيره، فأقول: من أين هذا الامتياز له من بين سائر الوجودات؟ فإن كان ذلك مقتضى كونه وجوداً ففيه ما أوردته على جوابهم الأوّل من لزوم أن يكون كل وجود في كل موجود كذلك، وهو مذهب وحدة الوجود الذي لا يرضاه الفلاسفة، وجُل أنصار مذهبهم.

وإن كان ذلك مقتضى هذا الوجود الخاصّ الممتاز بكونه حقيقة الله؛ ففيه دور ومصادرة على المطلوب؛ لأنّهم جعلوا حقيقة الله الوجود؛ ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلاً استحالة انفكاك الشيء من نفسه، فيحصل له وجوب الوجود، ومعنى هذا: أنّ الله واجب الوجود؛ لكونه الوجود نفسه، لا أنّ الوجود المجعول حقيقة الله موجودٌ وواجب الوجود؛ لكونه الله نفسه.

فإذا كان مذهب العينية؛ أي: كون وجود الله عين ذاته بعد ابتدائه بالدعوى الأولى القائلة بأنّ الله واجب الوجود؛ لكونه الوجود نفسه، ينتهي إلى الدعوى الثانية القائلة بأنّ الوجود الخاصّ؛ الذي جعلوه حقيقة الله موجودٌ وواجب الوجود؛ لكونه الله نفسه؛ كان هذا مصادرةً قائلةً بأنّ الله واجب الوجود لكونه الله. وهذا الاعتراض الذي ألهمنيه الله تعالى حسبه قاصماً لظهور الفلاسفة وأنصارهم القائلين بأنّ حقيقة الله الوجود، وهو منشأ كون الله واجب الوجود.

[خرافة الوجود بمعنى الآثار]

ويدعون تارةً ثالثةً في الجواب عن الإشكال الثاني: أنّ مرادهم من الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ليس المعنى المصدري؛ أي الكون في الأعيان، بل الوجود

بمعنى: مبدأ الآثار الخارجية. وهذا هو الجواب الذي مشى عليه المحقق السيلكوتي، والفاضل الكلنوي، وفيه ما في الجواب السابق من التكلف والتعسف بل أكثر، حيث أبعدوا الوجود عن معناه المعروف في اللغة والاصطلاح، وابتدعوا معنى آخر له يعم الوجود بالمعنى المعروف المصدرى القائم بغيره، لكونه مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات ويعم ذات الله المحضة؛ لكونها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بصفة الوجود.

والغرض من ابتداعه تصحيح إطلاق الوجود على الله بصرفه عن معناه المصدرى، فللوجود بالمعنى المبتدع؛ أي: بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فردان؛ أحدهما: الله تعالى، وهو قائم بنفسه، والآخر: الوجود المعروف؛ أي: الكون في الأعيان؛ لأنه أيضاً مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات، وقد صرحوا بهذين الفردين.

فيرد عليهم: أن الوجود الذي هو الله تعالى، والذي هو بمعنى مبدأ الآثار؛ كيف يجوز أن يعم غيره، ويصدق عليه أيضاً؟ فإذاً ليس الوجود الذي هو بمعنى مبدأ الآثار هو الله، وإنما هو الحقيقة النوعية الشاملة له ولغيره، وهو خلاف ما فرضوه من أن حقيقة الله الوجود، بمعنى مبدأ الآثار.

وإذا كان الله فرداً من الوجود بهذا المعنى، وهو حقيقة نوعية له، ففيه ما يفرون من اندراجة تعالى مع غيره تحت حقيقة نوعية لاستلزامه التركيب. فإذا كان الوجود بمعنى مبدأ الآثار يصدق على الله وعلى غيره، فبماذا يمتاز مبدأ الآثار الذي هو الله عن غيره؟ ثم إن ما به الامتياز يكون طبعاً غير ما فيه الاشتراك، فيلزم التركيب.

ويرد عليهم أيضاً: أنه إن كان مرادهم من الوجود؛ الذي جعلوه حقيقة الله مبدأ الآثار الخارجية؛ فليقولوا: إن حقيقة الله هي مبدأ الآثار. بدلاً من أن يقولوا أولاً: إن حقيقته الوجود، ثم يفسروا الوجود بمبدأ الآثار، لكنهم ما فعلوا ذلك لأن كون الله مبدأ الآثار الخارجية لا يضمن له وجوب الوجود، أن لا يرى أن وجود الممكنات يصدق عليه أنه مبدأ الآثار الخارجية، وحسبك أن لمبدأ الآثار فردين على ما قالوا، وأن أحدهما وجود الممكنات، وهو ليس بوجود واجب؛ لعدم كونه حقيقتها.

فهم يقولون أولاً: إن حقيقة الله الوجود؛ ليكون وجوده واجباً لا ينفك منه عدم انفكاك الشيء من نفسه، ثم لما اعترض عليهم بأن الوجود غير موجود، أو

على الأقل غير قائم بنفسه، فكيف يكون ذات الله، وحقيقته؟ عادوا، فقالوا: إنَّ المراد من الوجود مبدء الآثار الخارجية إخفاء لكون الوجود ممَّا لا يستقل بالمفهميَّة، ولا يقوم بنفسه، فلا يستأهل لأن يكون ذات الله وحقيقته.

وعند ذلك يقال لهم: إنَّ تفسير الوجود المجعول ذات الله وحقيقته بمبدء الآثار الخارجية لا يضمن له القيام بنفسه كما لا يضمن ذلك لوجود الممكنات كونه مبدء الآثار، فالله يكون واجب الوجود؛ لكونه عين الوجود لا ينفكُّ منه الوجود عدم انفكاك الشيء من نفسه، والممكنات مهما وُجدت لا تكون واجبة الوجود؛ لعدم كون وجودها عين ذواتها بل زائداً عليها، هذا ما نفهمه، أمَّا أنَّ وجود الله يقوم بنفسه؛ لكونه مبدء الآثار، ووجود الممكنات لا يقوم بنفسه مع كونه أيضاً مبدء الآثار؛ فهذا ما لا نفهمه.

فهل الوجود الذي عهدنا به: أنَّه لا يقوم بنفسه أخرجه تفسيره بمبدء الآثار عن كونه وجوداً؟ ولا يقال: إنَّ وجود الله الذي هو عين ذاته لا يقاس بوجود الممكن الذي ليس عين ذاته، لأنَّه تراجع عن الاستمداد من تفسير الوجود بمبدء الآثار إلى الاستمداد من كون الوجود في الله عين ذاته، وهو لا زال محلَّ النزاع بيننا... فقد كنَّا نعترضنا على القائلين به لافتين إلى أنَّ الوجود لا يكون عين ذات الله لكونه معنىً مصدريةً غير قائم بنفسه، وكان الخصوم التجؤوا في دفع اعتراضنا عليهم إلى تفسير الوجود بمبدء الآثار، فرجوعهم لإتمام الدِّفع إلى أوَّل المسألة المنازع فيها - أعني: كون الوجود في الله عين الذات - يكون مصادرة على المطلوب، وهذه مصادرةٌ ثانيةٌ لهم التجؤوا إليها.

[غفلة مناصري مذهب الفلاسفة من متأخري المتكلمين]

وممَّا يجب أن يلفت إليه أنَّه لم يخطر ببال أحدٍ من متكلمي المتأخرين المناصرين لمذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله أن ينعم النُّظر، ويستقصي في هذا الوجود بمعنى مبدء الآثار الخارجية، غير تنبيه الفاضل الكليني إلى أنَّ الوجود بهذا المعنى أعمُّ من الوجود بالمعنى المعروف، قال: «ولفظ الوجود حقيقةً في معنى الكون في الأعيان، ومجازاً في معنى المبدء من باب ذكر الخاص وإرادة العام؛ لأنَّ كلَّ وجودٍ بمعنى الكون مبدء الآثار الخارجية بدون العكس لجواز أن تترتب الآثار على الذات الصُّرف من غير أن يتَّصف بفردٍ من أفراد الكون في الواقع».

أقول: ويفهم من آخر كلامه: أنَّ حقيقة الله عبارة عن الذات البحتة من غير اتّصافٍ بصفة الوجود^(١)؛ مع أنَّ المعلوم من مذهب الفلاسفة إلى هنا بالنظر إلى أقوال مناصريه الوجوديين: أنَّ الله تعالى وجودٌ مجردٌ عن الماهية؛ أي: عن الذات، وأنَّ ذاته عبارة عن الوجود، لا أنَّ ذاته مجردة عن كلِّ شيءٍ حتّى عن الوجود.

ويؤيّد هذا المفهوم الجديد قول الفاضل المذكور بعد صفحةٍ من قوله المنقول آنفاً: «وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي المفسّر بالكون، وذكر ما يدلُّ على المعنى المصدري، وإرادة مبدأ انتزاعه شائعٌ فيما بينهم، كما في قولهم: صفات الله عين ذاته؛ إذ المراد أنَّ الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلاً تترتب في الواجب على الذات، لا على صفة زائدة عليه هي العلم، كما فينا، فكذا مرادهم هنا: أنَّ الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة الوجود الزائدة على الذات كما فينا».

فالمسألة على هذا تؤول إلى مذهبهم المعروف في صفات الله، وهو أنَّها عين ذاته؛ أي ليست له صفة من صفات الكمال زائدة على ذاته، كالعلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وإنّما تترتب آثار هذه الصفات على ذاته البحتة، فكما لا علم له، ولا قدرة، ولا إرادة، ولا حياة، ليس له وجود؛ لأنّها أيضاً من الصفات التي ينفونها عنه، والآثار التي تترتب على وجوده - لو كان له ذلك - تترتب على ذاته المحضة.

فظهر: أنَّ مبدأ الآثار في الله ذاته البحتة من غير ملاحظة أيِّ شيءٍ معها، حتّى ولا وجود الذات.

وهذا كلامٌ معقولٌ إلى حدٍّ ما، ومطابق لمذهبهم في صفات الله... بيد أنّهم، وأنصارهم قد أحدثوا عند تفسير وجوب الوجود لله تعالى دعوى خطيرةً مناديةً بأنَّ حقيقة الله هي الوجود البحت بدل قول الفلاسفة في مسألة الصفات: إنّه ذاتٌ بحتة، حتّى أثارت دعواهم هذه مناقشةً بعيدة المدى في أنّه: هل يمكن أن يكون الله وجوداً؟ فهل هو وجودٌ بحتٌ مجردٌ عن الماهية والذات غير ذات الوجود ومحضه، أم ذاتٌ مجردة عن الوجود؟ وإذا كان ذاتاً مجردة عن الوجود؛ فكيف يصحُّ لهم تفسير وجوب وجوده بأنَّ حقيقته الوجود؟ بل كيف يصحُّ له أن يكون

(١) ولا يجوز أن يكون مرادهم من الذات البحتة الوجود البحت؛ لأنّهم رجعوا من الوجود لعدم قيامه بنفسه إلى تفسيره بمبدأ الآثار، وهذه الذات البحتة تفسير مبدأ الآثار، فلا يجوز رجوعهم ثانياً إلى الوجود.

واجب الوجود؟ وكيف تترتب الآثار التي تترتب على وجود الشيء على ذاته من غير وجوده؟ وكيف ينتزع الوجود من الذات البحتة المجردة حتى عن الوجود^(١)؟ فأنت ترى كيف دُوروا المسألة مسألة وجود الله، ووجوب وجوده، فقالوا أولاً: إنَّ الله هو الوجود، وهو حقيقته؛ حتى حقيقته المجردة عن الماهية والذات، وإنَّما ذاته الوجود، ولا ذات له غيره. واستخرجوا وجوب وجود الله؛ أي: عدم انفكاك الوجود منه من كونه نفس الوجود، ثم رأوا - أو أروا - عدم صحة أن يكون الوجود الذي لا يقوم بنفسه ذات الله، فحاولوا أن يجعلوه قائماً بنفسه، فقالوا: إنَّ المراد من الوجود المجمعول حقيقة الله مبدأ الآثار، ولم يكف ذلك في جعله قائماً بنفسه بناءً على أنَّ وجود الممكنات يكون مبدأ للآثار من غير أن يكون قائماً بنفسه، فاحتاجوا إلى جعل مبدأ الآثار - الذي أصبح أخيراً حقيقة الله بعد أن فسَّروا به الوجود الذي جعلوه حقيقة الله - ذات الله البحتة المجردة حتى عن الوجود، فانقلبت حقيقة الله من الوجود غير القائم بنفسه إلى الذات القائمة بنفسها، وقُطعت صلة هذه الحقيقة الثانية بالوجود الذي كان هو حقيقته، فقليل: إنَّه الذات البحتة من غير أن تتَّصف بصفة الوجود حتى إنَّ الفاضل الكلنوبي أجاب بفضل هذا الانقلاب فيما جُعِل حقيقة الله عن الاعتراض المبني على أن الوجود بديهي يستلزم كونه حقيقة الله أن تكون حقيقته أيضاً بديهية معلومة.

وحاصل الجواب: أنَّ الوجود محمولٌ على معنى مبدأ الآثار، وهو في الله تعالى الذات البحتة المبهممة مجردة عن كلِّ شيءٍ حتى اتَّصافها بالوجود.

فابتدأ الأمر بالوجود المجرد عن الذات والماهية، وانتهى من مضايقة الاعتراضات، إلى الذات المجردة عن الوجود، وأضحت مسألة استخراج وجوب وجود الله من كونه عين الوجود، نسياً منسياً، فلا وجود هناك حتى يكون وجوبه. وهذا غاية في التراجع، والتقلُّب.

[تناقض الوجوديين في مسألة مبدأ الآثار]

والعجيب: أنَّ من يسمع قول الوجوديين: إنَّ الوجود المجمعول حقيقة الله

(١) وأما تقييد الذات التي ينتزع منها الوجود بالذات الموجودة، كما يفهم من كلام هذا الفاضل أيضاً تبعاً للمحقِّق الدواني؛ ففيه منافاة صريحة لاعتبار الذات بحتة مجردة من كلِّ شيءٍ ومن صفة الوجود أيضاً، بل لا يمكن أن تقيّد هذه الذات بالذات الموجودة، ولا أن يقال عنها: إنَّها موجودة. فعلى التقديرين في مذهب الفلاسفة؛ الذي يجعل الله موجوداً مجرداً عن الذات، أو ذاتاً مجردة عن الوجود لا يكون الله موجوداً.

بمعنى مبدأ الآثار، وقولهم: إنَّ للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين: ذات الله، ووجود الممكنات. ففي الأول يكون الوجود بمعنى مبدأ الآثار موجوداً قائماً بنفسه؛ وإن لم يكن كذلك في الثاني. . .

إنَّ من يسمع القولين المذكورين يظنُّ من اللازم الضَّروريُّ أن يكون الله وجوداً فلهذا يُسعى لتصحيح الحمل بين الله والوجود، ويظن أيضاً: أنَّ هناك وجوداً بمعنى مبدأ الآثار، إن لم يكن ذلك معنىً حقيقياً له، فهو معناه المجازي والاصطلاحي، وقد صرَّح بكل ذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين.

مع أنه يجب على طالب الحق - الذي كشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه، فبصره اليوم حديد - أن يعلم: أنه ليس هناك وجودٌ بمعنى مبدأ الآثار لا لغةً، ولا اصطلاحاً، ولا حقيقةً، ولا مجازاً، ولا للوجود بهذا المعنى فردان أحدهما: ذات الله، والآخر: وجود الممكنات!

نعم: إنَّ وجود الممكنات يكون مبدأ الآثار الصَّادرة عنها، لكن لا على أنَّ مبدأ الآثار المذكورة مدلول لفظ الوجود، ونعم: إنَّ ذات الله تكون مبدأ الآثار الصَّادرة منه عند الفلاسفة، لكن لا على أنَّ ذات الله عبارة عن الوجود، وأنَّ هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار، خصيصاً لا محلَّ لإدخال لفظ الوجود. ولا معناه الحقيقي أو المجازي في البين عند ملاحظة كون ذات الله على مذهب الفلاسفة مبدأ الآثار؛ لأنَّهم لمَّا جعلوا ذات الله مبدأ الآثار؛ جعلوها لتكون بمحضها مغنيةً عن الوجود غير محتاجة إلى الاتصاف به، وقد نقلنا من قبل عن الفاضل الكليني: أنَّ الآثار المترتبة على وجودنا تترتب في مذهب الفلاسفة على ذات الله، ومعناه: أنَّ ذاته المحضة كافية في صدور الآثار منها، ولا حاجة لها إلى اتِّصافها بصفة الوجود، كما نحتاج نحن، وليس معناه: أنَّ الوجود المنفي عن الله لاستغنائه عنه هو ذات الله؛ لأنَّ هذا رجوعٌ إلى ما نفى عنه وإلى أكثر ممَّا نفى عنه، حيث يجعل الوجود المنفي عنه صفةً، ذاتاً له.

[مآل مقالة الفلاسفة وأهل وحدة الوجود]

فأصدق القول في هذا المقام: أنَّ كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة، ثمَّ ابتناء مذهب الصُّوفيَّة القائلين بوحدة الوجود عليه؛ لكون حقيقة الله عندهم الوجود المطلق، ثمَّ افتراق مذهب الفلاسفة عن مذهب الصُّوفية بأن تُجعل حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية. . . كل ذلك الذي يجعل حقيقة الله ملتبسةً

بحقيقة الوجود حديث خرافة مبنية عليها خرافات تملأ السموات والأرض .

[مذهب الفلاسفة في دعوى الوجود والماهية لله تعالى]

فأمامنا - بناءً على وجوب تنزيه الله عند الفلاسفة عن جميع شوائب التركيب، وجعله بسيطاً من كل وجه - قولان متباينان: كون الله وجوداً من غير ذات؛ أي: ماهية، أو ذاتاً من غير وجود، فيجب أن يكون أحدهما مذهب الفلاسفة الحقيقي، وتكون نسبة الآخر إليهم باطلاً.

وقولهم: وجود الله عين ذاته؛ يحتمل كلاً من الشقين، وإن كان أنصار الفلاسفة اختاروا القول الأول، وهو أن الله وجود مجرد عن الماهية، وحملوا كون وجود الله عين ذاته عليه؛ لأنهم وجدوا فيه سر كون الله واجب الوجود، لكننا أبطلنا ذلك القول، وانطواءه على سر كون الله واجب الوجود باعتراضات قاضية لا قبل لهم بدفعها؛ حتى تحولوا في إحدى مرحلة من مراحل الدفع إلى القول الثاني الذي كانوا تركوه، واختاروا ضده؛ وهم لا يشعرون؛ لأنهم كانوا اكتشفوا سر وجوب الله في كون الوجود ذات الله، وحقيقته، فإذا قيل لهم: كيف يكون الوجود الذي هو غير موجود في الخارج - أو على الأقل غير قائم بنفسه - ذات الله، أو كيف يكون الوجود المعلوم الحقيقة ذات الله؛ الذي لا تعلم حقيقته؟ أجابوا عن كلا الاعتراضين بحمل الوجود المجعول حقيقة الله على معنى مبدأ الآثار، ثم أوضحوا هذا التفسير بمثل ما فُسر به قول الفلاسفة المعروف في صفات الله تعالى بأنها غير موجودة، وأنها عين ذاته، ومعناه: أن مبدأ انكشاف الأشياء لنا مثلاً إن كان صفة العلم؛ التي نحن متصفون بها، فمبدأ الانكشاف لله تعالى ذاته المحضة من غير اتصافها بصفة العلم.

فهم ينفون الصفات الكمالية - مثل: العلم، والإرادة، والقدرة - عن الله، ويثبتون نتائجها لذاته المحضة؛ فهو عالم بذاته، مريد بذاته، قادر بذاته، لا بصفات زائدة على ذاته.

وهكذا حال الوجود الذي هو فينا مبدأ الآثار يكون الله مستغنياً عنه بذاته؛ أي: ذات الله لا ذات الوجود، فيكون مبدأ الآثار في الله ذاته المحضة المجردة عن كل شيء، وعن الوجود أيضاً، ولكون هذه الذات المحضة مجهولة الحقيقة يندفع عنهم الاعتراض بعدم جواز أن يكون الله معلوم الحقيقة؛ مع كون الوجود معلوماً، كما اندفع الاعتراض بأن الوجود غير قائم بنفسه؛ لكونه هنا بمعنى مبدأ الآثار المنطبق على ذاته تعالى القائمة بنفسها.

فقد تخلَّوا عن الوجود المجعول حقيقة الله بتفسيره؛ أي: الوجود بمبدأ الآثار، لكونهم بهذا التفسير عادوا إلى ذات الله المحضة المجردة عن الوجود على منوال قولهم في صفات الله بأنها عين ذاته، ومعناه: أنه لا صفات له، وإنما هو ذات محضة فينفون الصفات، ويثبتون الذات المحضة، لا أنهم ينفون الذات، ويثبتون الصفات. وكذلك قولهم: وجود الله عين ذاته يكون معناه: نفي الوجود، وإثبات الذات المحضة، لا نفي الذات والماهية، وإثبات الوجود المحض، كما توهمه الوجوديون، فليس لله عند الفلاسفة صفة علم، ولا أنه عين العلم، بل هو مستغن عن العلم لكونه عالماً بذاته لا بالعلم^(١)، وليس له أيضاً إرادة، ولا قدرة، ولا وجود، وهو مستغن بذاته المحضة عن كل ذلك.

فكما أن صفة العلم تكون مبدأ لانكشاف الأشياء للرَّجل العالم، فذات الله مبدأ الانكشاف من غير حاجة إلى صفة العلم، وكما أن صفة الإرادة تكون مبدأ التخصيص والترجيح في الإنسان؛ فذات الله المحضة مبدأ الترجيح من غير حاجة إلى صفة الإرادة، وكما أن صفة القدرة تكون مبدأ الاختيار في الإنسان، وبفضل تلك الصفة يفعل إن شاء، ولا يفعل إن لم يشأ، فذات الله هي هذا المبدأ من غير حاجة إلى صفة القدرة، وكما أن صفة الوجود مبدأ الآثار الخارجية في الموجودات، فذات الله المحضة هي هذا المبدأ من غير حاجة إلى الوجود، فليس لله علم، ولا إرادة، ولا قدرة، ولا وجود عندهم، ولا أن كلاً منها بمحضه عين ذاته؛ على معنى أنه يصح حمله عليها مواطأة.

وإن قال أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين مثل المحقق الدواني والفاضل الكليني: إنها - أي الذات المحضة - من حيث إنها مبدأ الانكشاف: علم، ومن حيث إنها مبدأ التخصيص والترجيح إرادة، ومن حيث إنها مبدأ الاختيار: قدرة، ومن حيث إنها مبدأ الآثار الخارجية: وجود.

لأن هذا القول يكون غفلة، وابتعاداً عن المقصود؛ الذي هو تجريد الذات عن كل شيء، وإبقاؤها على بساطتها الخالصة، وإبهامها، ورجوعاً عن الذات البسيطة المبهمة إلى الصفات المعينة، وإنكاراً لما يراد إثباته، فكأن مبدأ الانكشاف لا يكون إلا العلم، ومبدأ الترجيح والتخصيص لا يكون إلا الإرادة، ومبدأ الآثار

(١) وأما أنه كيف يتصور عالم بلا علم، ومعناه: أنه إن كان عالماً؛ فليس بمجرد عن العلم، وإن كان مجرداً عن العلم؛ فليس بعالم، أو كيف يتصور موجود بلا وجود، فلسنا نحن بصدد مناقشة الفلاسفة على أصل مذهبهم في نفي الصفات، وترتيب نتائجها على الذات المحضة، وإنما نحن بصدد إبطال الفلسفة الوجودية، والتصوف الوجودي.

الخارجية لا يكون إلا الوجود؛ في حين أن المقصود الاستغناء عن كل هذه الصفات المعينة بالذات البسيطة المبهمة، فلا يقال بعد هذا عن تلك الذات المبهمة المستغنية عن العلم: إنها علم، والمستغنية عن الإرادة: إنها إرادة، والمستغنية عن الوجود: إنها وجود؛ لأن كل ذلك منفي عنه؛ أي: عن الله، مضمحل في ذاته البسيطة غير معلومة الحقيقة، المغنية عن الكل؛ لترتب آثاره عليها.

وباضمحال الوجود مع غيره في ذاته؛ التي هي بمحضها مبدأ الآثار، يضمحل المذهب الوجودي بكلا نوعيه: الفلسفي، والصوفي، وتضمحل معه تلك الخرافات التي وصل نوعها الفلسفي إلى حد ادعاء: أن الله وجود، وليس بموجود، وإن الوجود موجود بذاته، والموجود موجود بالوجود، كما ستعرف كل ذلك، وأنت عارف بما وصلت إليه خرافة الوجود الصوفية، وستعرف بعض ما لم تكن تعرفه منها.

ومن العجب: أنه على الرغم من عدم الفرق بين الوجود وبين العلم والإرادة والقدرة وسائر الصفات في نفيها عن ذات الله المحضة، وفي عدم صحة القول عندنا بناء على هذا النفي بأنها علم، أو قدرة، أو إرادة، أو وجود، بل وفي عدم صحة القول عندهم بكل ذلك على السواء... على الرغم من ذلك امتاز الوجود بكونه إله الوجوديين من الفلاسفة والصوفية، وبناء العلالي والقصور من الخرافة عليه، فلم يقل أحد من المنتمين إلى الفلاسفة بأن حقيقة الله مثلاً العلم المجرد عن ذات العالم، كما قالوا: إنها الوجود المجرد عن الماهية، ولم يقل أحد من الصوفية: إنها العلم المطلق، كما قالوا: إنها الوجود المطلق.

تجلية مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود والماهية

فحقيقة مذهب الفلاسفة: أن الله ذات مجردة عن الوجود، لا وجود مجرد عن الذات والماهية، كما أنه ذات مجردة عن العلم والقدرة والإرادة، فهو ذات مجردة عن جميع هذه الأمور قائمة بمحضها بكل ما تقوم به هذه الأمور المنتفية عنها، وكما أن النتائج المترتبة على العلم والقدرة والإرادة في غير الله تترتب على ذات الله المجردة عنها، فالنتيجة المترتبة على الوجود في غيره تترتب على ذاته المحضة المجردة عن الوجود.

نعم، إن ما يترتب على الممكنات من الآثار والأفعال يترتب على وجوداتها،

فوجودها مبدأ الآثار الخارجية لا ذواتها، كما كان الحال في الله تعالى، فهل يخول لأحد حق أن يقول بأن الله هو الوجود كون الوجود في غير الله مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار في الله ذاته، لا وجوده؟ إن هذا إلا تحريف عظيم في مذهب الفلاسفة باسم مذهب الفلاسفة، وانحراف عظيم عن مقصودهم، فإما أن يكون أنصار مذهب الفلاسفة لا يعرفون مذهبهم، أو لا يعرفه الفلاسفة أنفسهم؛ لأنهم جرّدوا ذات الله عن الوجود؛ لتكون بنفسها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بالوجود، كما كان الحال في الممكنات، فجعل الوجود بعد هذا ذات الله؛ ليكون مبدأ الآثار الصادرة عن الله ضلال بعيد عن الطريق.

فإذا كان الله مبدأ الآثار بفضل كون الوجود عين ذاته، وكان المبدأ هو ذاك الوجود؛ فإين يبقى اعتناؤهم بتجريد ذات الله عن كل شيء، وعن الوجود لاستغناء ذاته المحضة عنه، فكيف يكون ما يستغني الله عنه ذات الله؟!

غاية ما هناك: أن ذاته المجردة عن الوجود تشبه الوجود في كون كل منهما مبدأ الآثار الخارجية كما أنها تشبه العلم في كون كل منهما مبدأ الانكشاف، لكن هذا لا يصحح إطلاق اسم العلم، ولا إطلاق اسم الوجود عليه، وخصيصاً لا يصحح أن يجرى عليه أوسع أحكام الوجود مع أن في هذا الإطلاق المبني على التشبيه إيهام الرجوع عن دعواهم القائلة بأن الله مبدأ الآثار الخارجية بذاته، لا بوجوده. ومنطوق هذه الدعوى: أن ذات الله تكون مبدأ الآثار الخارجية؛ لكونها ذات الله، لا لكون ذاته الوجود. وإلا فالقول بأن ذات الله عبارة عن الوجود؛ لتكون مبدأ الآثار الخارجية يناقض تفريقهم بين الله والممكنات بأن مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات وجوداتها، وفي الله ذاته المحضة، ويجعل مبدأ الآثار في الله وفي الممكنات كليهما الوجود؛ وإن كان موقف الوجود في الله غير موقفه في الممكنات.

[نتيجة البحث في مزاعم الفلسفة الوجودية]

فقد انجلى أن دعوى كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة دعوى في غاية السقوط والبعد عن الصحة، ويلزم أن يسقط معها بناء كون الله واجب الوجود على كونه نفس الوجود وكون انفكاك الوجود عنه مستحيلًا استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، اللهم إلا أن لا يُسلم إمكان ما ادّعاه الفلاسفة من كون ذات الله المحضة مبدأ الانكشاف مثلاً من غير علم، ومبدأ الآثار الخارجية من غير وجود، أو بعبارة أوضح: عالماً بلا علم، وموجوداً من غير وجود، قائماً بمهمة العلم، ومهمّة

الوجود، فيجعل الذات المحضة قياماً بمهمة الوجود كأنها الوجود، ويكون انفكاك الوجود منها كانفكاك الشيء من نفسه.

فحقيقة الأمر إذن في مذهب الفلاسفة: أن ذات الله المجردة عن الوجود شبه الوجود في تأدية مؤداه، وشبه العلم في تأدية مؤداه، وشبه الإرادة وشبه القدرة في تأدية مؤداهما، لا الوجود بعينه، ولا العلم بعينه، ولا الإرادة بعينها، ولا القدرة، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فهل يكفي كون ذات الله شبه الوجود من بين مشابهاها في أن يحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود؛ أي من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية، أو عين الوجود في كل موجود، كما هو مذهب الصوفية الوجودية.

[بطلان القول بوحدة الوجود]

لعلنا كشفنا إلى هنا بعون الله، وتوفيقه الغطاء عن بطلان الفلسفة الوجودية، التي هي أساس مسألة وحدة الوجود، وقد وقع هذا الكشف عن بطلان الأساس قبل الشروع في إبطال المؤسس، فقد ظهر بهذا القدر من البيان: أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة، ولم يكن الغالطون في الفهم هم الصوفية الوجودية فحسب، بل أنصار مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله من المتكلمين أيضاً. فقد كان مذهب الفلاسفة في نفي صفات الله، وإثبات الذات المحضة المبهمه، جعله مجرداً عن العلم والقدرة والإرادة وعن الوجود أيضاً، ولذا جعلوا الآثار الخارجية مترتبة على هذه الذات المحضة المبهمه لا على وجوده لكونه تجرد بتمحضه عن الوجود، كما تجرد عن العلم وغيره.

وكان الواجب أن يفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهماً موافقاً لقولهم في صفات الله أيضاً بأنها عين ذاته؛ أعني: بنفي الصفات، وإثبات الذات، مع ترتب نتائج الصفات على نفس الذات، فيكون إذن معنى قولهم: وجود الله عين ذاته؛ إثبات الذات المحضة المبهمه، ونفي الوجود مع ترتب نتيجة الوجود، وهي كونه مبدأ الآثار الخارجية على الذات نفسها.

ولا يجوز أن يكون معنى ذلك القول: أن ذات الله عبارة عن الوجود، ولا ذات له غيره، فهو وجود مجرد عن الماهية؛ لأن ذلك ينافي بقاء الذات على إبهامها وينافي قولهم بأن مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات وجودها، وفي الله ذاته البحتة، لا وجوده.

لكنَّ المخطئين في فهم قول الفلاسفة: «وجود الله عين ذاته» الجاعلين ذات الله عبارة عن الوجود، والذين زبنَ لهم هذا الخطأ: أنه إذا كانت ذات الله الوجود؛ استحال انفكاك الوجود منه استحالة انفكاك الشيء من نفسه، فينكشف به سرُّ كون الله واجب الوجود، والوجود المكرَّر ذكره في أثناء هذه الكلمات بمعناه المعروف... هؤلاء المخطئون، بعد أن لفتت أنظارهم إلى عدم صحَّة أن يكون الوجود ذات الله؛ لكونه غير موجود في الخارج أو على الأقلَّ غير قائم بنفسه، ولكونه يوجد في كلِّ موجودٍ كما في مذهب وحدة الوجود؛ صرفوا الوجودَ الذي جعلوه حقيقة الله عن معناه المعروف الموجود في كلِّ موجودٍ، فقيّدوه بالتجرُّد عن الماهية كيلا يصدق على وجودات الممكنات. ولم تنجح هذه الحيلة في جعل الوجود قائماً بنفسه، فأخرجوه عن معنى الوجود بالمرَّة، وجعلوه مساوياً أو مرادفاً لذات الله في الإبهام والتمحُّض، ولم يكن أيُّ لزوم لإبقاء اسم الوجود بعد أن أدخلوه عن معناه وجعلوه لا يدلُّ على معنى قطُّ غير ما دلَّت عليه الذات المحضة المبهمة المجردة عن كل شيء، وعن الوجود، إلا للتَّهْيُؤ من المخطئين إلى خطأ آخر، كما ستعرفه. مع أنَّ إبهام الذات، وتجرُّدها عن الوجود - ولو بالمعنى المعروف - يأبى أن تُسمَّى بالوجود، وإن كان اسم الوجود أيضاً مبهماً مصروفاً عن معناه المعروف؛ لكنَّهم تخيَّلوا الذات المبهمة باسم الوجود المبهم، وبناءً على هذا الخيال تقرَّر الوجود على أنه حقيقة الله عند المخطئين في فهم مذهب الفلاسفة.

وليس لهذا الوجود معناه المعروف؛ حتَّى يكون اتِّصاله بالله اتصال الشيء بنفسه ضامناً لله وجوب الوجود، ولا أيُّ مناسبةٍ للفظه أن يطلق على ذات الله، فهو أجنبيٌّ عن الله بلفظه ومعناه.

أمَّا قول أنصار مذهب الفلاسفة المحرِّفين له عن حقيقته، والغارقين في التَّأويلات البعيدة لجعل الوجود حقيقة الله: «إنَّ هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية» فهو تشويشٌ على تشويشٍ للأمر؛ لأنَّ الوجود ليس له معنى يعبر عنه بمبدأ الآثار، وإنَّما معناه الكون في الأعيان.

نعم يكون الوجود مبدأ الآثار في الممكنات لا على أنه معنى الوجود، أمَّا مبدأ الآثار في الله تعالى؛ فهو ذاته المحضة عند الفلاسفة لا وجوده، فلا وجه إذن لإطلاق الوجود على الله لا بمعنى الكون في الأعيان؛ لأنَّ الله مجردٌ عنه عندهم، ولا بمعنى مبدأ الآثار؛ لأنَّ كون الوجود مبدأ الآثار إنَّما هو في الممكنات لا في الله، مع أنَّ مبدأ الآثار ليس معنى الوجود حتَّى في الممكنات.

وأمَّا إطلاق الوجود على ذات الله بمناسبة اشتراكهما في المبدئية للآثار حيث

يكون ذات الله المحضة مبدأ لآثاره وأفعاله، كما أن الوجود مبدأ الآثار في الممكنات، فذات الله المجردة عن كل شيء، وعن الوجود تشبه وجود الممكنات، فيطلق عليها الوجود، فلا محل له.

أمّا أولاً: فلأن الوجود الذي يكون مبدأ الآثار في الممكنات فهو بمعناه المعروف؛ أي: الكون في الأعيان، لا بمعنى مبدأ الآثار، وليس للوجود معنى كهذا، فيلزم أن يكون الوجود المطلق على ذات الله بهذه المناسبة في معناه المعروف أيضاً، وهو خلاف المفروض، حيث قالوا: إن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار.

وأمّا ثانياً: فلأن إطلاق الوجود على الله في صدد الكشف عن حقيقته والحكم بأن الوجود عين ذاته ليكون انفكاك الوجود عن الله مستحيلاً كاستحالة انفكاك الشيء عن نفسه؛ يتنافى كل التنافي مع القول بأن هذا الإطلاق مبني على التشبيه.

فيجب إذا كان الوجود عين ذات الله كما ادّعوا، على معنى أن ذاته الوجود ولا ذات له غيره، أن يكون إطلاق الوجود على ذات الله إطلاقاً حقيقياً لا مبنياً على التشبيه.

فهذا الوجود إن كان بمعناه المعروف المصدري غير القائم بنفسه؛ فلا يصح حمله مواطأة على ذات الله القائمة بنفسها، ولو صح؛ كان وجود الممكنات ملتبسة بذات الله كما في مذهب وحدة الوجود.

وإن كان بمعنى مبدأ الآثار ليصح حمله مواطأة على الله - الذي هو مبدأ الآثار عندهم بذاته لا بوجوده - صح حمله أيضاً على وجود الممكنات؛ الذي هو مبدأ الآثار أيضاً، والذي هو بمعناه المعروف كما صرح به الفاضل الكليني من أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار أعم من الوجود بمعنى الكون، وأن لهذا الوجود بمعنى المبدأ فردين: ذات الله، ووجود الممكنات.

فلزم إذن التباس وجود الممكنات بذات الله؛ لصدق الوجود بمعنى المبدأ على كل منهما، وهو من جملة المحاذير التي كان أصحاب الفلسفة الوجودية غير المعترفين بمذهب وحدة الوجود هربوا لأجلها من الوجود بمعنى الكون إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار. فمست الحاجة أيضاً إلى تقييد الوجود بمعنى مبدأ الآثار؛ الذي جعلوه حقيقة الله، بالتجرد عن الماهية ليمتاز عن وجود الممكنات، فصارت حقيقة الله وجوداً مجرداً عن الماهية لكون الوجود نفسه ماهية له وذاتاً،

في حين أنَّ حقيقة الله بالنظر إلى حقيقة مذهب الفلاسفة النّافين لصفات الله المعترفين بالذّات المحضة المجرّدة عن كلّ شيء وعن الوجود يلزم أن تكون ماهيّة مجرّدة عن الوجود.

فانظر كيف انقلبت الماهيّة المجرّدة عن الوجود في نظرة فلسفيّة إلى وجود مجرّد عن الماهيّة في نظرة ثانية فلسفيّة.

ويمكننا جمع النّظرتين على مذاق الوجوديّين في قولنا: وجود مجرّد عن الوجود؛ على أن يكون الوجود الثّاني بمعناه المعروف: أي: الكون في الأعيان، والوجود الأوّل بمعنى مبدأ الآثار.

وأما على مذاقي أنا؛ فهذا الوجود بالمعنى المبتدع دخیل محض في مذهب الفلاسفة، أدخلوه إرهاباً وتشويشاً للحقيقة، واستبقاء لصلة الذّات المحضة بالوجود المعروف على الرّغم من نفيه عنها، وقطع صلتها به، وإن كان الوجود بهذا المعنى المختلق، والذي لا يراد به أكثر ممّا يراد بالذّات المحضة المجرّدة من كلّ شيء وعن الوجود، لا صلة له بالوجود المعروف غير اللفظ.

[الداعي إلى التطويل والاستطراد]

أعتذر إلى القارئ من أنّي كلّما أردت الانتهاء عن عدّ تحبّطات المعنّيقين لمذهب الفلاسفة من المتكلّمين في مسألة وجود الله؛ أعود، فأغوص فيها - وقلّما يخلو تكرار غوصي من الكشف عن تحبّط جديد لهم - حرصاً على تفهيم هذه المسألة المرتبكة أشدّ الارتباك وأعجبه، ولم أر المتكلّمين المخطّئين فيها الغير المنتبهين لخطئهم - وقد ذكرت أسماء بعضهم من قبل - أخطؤوا في أيّ مسألة غيرها قدر ما أخطؤوا فيها.

ولمّا كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجيّة من أعظم ما تمسّك به أصحاب الخرافة الوجوديّة من محقّقي المتكلّمين الذين اختاروا - ويا للأسف - مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله القائل بأنّ وجود الله عين ذاته، ولم يستكثروا كلّ تكلف في الدّفاع عنه - لم أستكثر أنا الآخر أيّ وقفةٍ للتعمّق في تزييف ما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار، متوقعاً من القراء المثبّتين الطّامحين بأبصارهم إلى شواهد الحقيقة أن لا يستكثروا هذه الوقفات، فقلت مستمراً في نقاش المختلفين - مهما كانوا من أعظم العلماء المحقّقين الذين أكبرهم، ويكبر في عيني أن أناقشهم -:

[الخرافات المتوالية]

كانت النتيجة الطَّبِيعِيَّة للخرافة القائلة بأنَّ حقيقة الله الوجود أن يكون الله موجوداً في كلِّ موجودٍ، وهو مذهب وحدة الوجود. وكان الكاشفون الأوَّلون في زعمهم عن حقيقة الله على أنَّها الوجود استخرجوا هذه الخرافة من قول الفلاسفة بأنَّ وجود الله عين ذاته، استخرجوها وحَبَذوها لَمَّا وجدوها مسفرةً عن سرِّ كون الله واجب الوجود. والوجود طبعاً بمعناه المعروف. لكنَّهم صادفوا فيما سلكوه من هذا الطَّرِيق الوعر عراقل أوقعتهم في حيص بيص حتَّى انتهى بهم الدَّوران بين ملاجئ التَّأويل إلى القول - تحت ستار لفظ الوجود المحرَّف عن موضعه - بالذَّات المحضة المجرَّدة عن الوجود على الرِّغم من أنَّ مذهبهم المختار كان عكس ذلك: أي: الوجود المجرَّد عن الماهيَّة، فقد ضاع المطلوب الأعلى من اختلاق خرافة الوجود، وهو الحصول على مفتاح سرِّ كون الله واجب الوجود بتوحيد حقيقة الله مع حقيقة الوجود؛ لأن ترتب تلك الغاية على هذا التَّوحيد متوقِّفٌ على بقاء الوجود المجعول حقيقة الله في معناه المعروف، أي: الكون في الأعيان، فكان الوجود بهذا المعنى يستحيل انفكاكه عن الله بفضل كونه عين ذاته، استحالة انفكاك الشَّيء عن نفسه.

[بطلان الاستدلال بالوجود المختلق]

أمَّا الوجود المختلق بمعنى: مبدأ الآثار المجرَّد عن الماهيَّة ثمَّ المنتقل منه إلى ذات الله المحضة المجرَّدة عن كلِّ شيءٍ وعن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله ثبوت الشَّيء لنفسه، فهو بعيدٌ كلَّ البعد عن استلزام هذا المطلوب.

فإن كانت ذات الله المحضة المجرَّدة من كلِّ شيءٍ ومن الوجود تستلزم ثبوت الوجود لها ثبوت الشَّيء لنفسه يستلزمه كون الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار - وهيئات ذلك! - وإلَّا يستلزمه كون الله وجوداً بمعنى الكون في الأعيان الذي هو المراد من الوجود في تعبير واجب الوجود، فقد ضاع ذلك المطلوب الأعلى من تفسير وجوب وجوده تعالى بكون حقيقة الله هي الوجود... ضاع هذا المطلوب بسبب كون الوجود الذي جعلوه حقيقة الله غير الوجود المطلوب ثبوته له ثبوت الشَّيء لنفسه، وذهب قول المحقق الدَّواني؛ الذي هو من أحسن أنصار الفلسفة الوجوديَّة محاولاً لإثبات لزوم اتِّحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود؛ ليكون وجوده غير محتاجٍ إلى العلَّة ويكون واجب الوجود أدرج الرِّياح.

وهذا نصُّ قول الدَّواني نقله عنه الفاضل الكليني:

«إنَّ كلَّ ما يغيّر الشَّيء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علةٍ تجعله ثابتاً له، فكلُّ موجودٍ بوجود زائدٍ عليه كالممكنات، فلا بدُّ له من علةٍ تجعل الوجود الزائد ثابتاً له. وتلك العلة في الممكنات غيرها، ولا تكون في الواجب غيره، ولا ذاته؛ لأنَّ مفيد الوجود موجودٌ في مرتبة الإفادة بدهاة، فلو كانت ذاته مفيدة لوجوده الزائد عليه يلزم تقدُّمه على ذاته بالوجود».

[دعوى الفلاسفة ومن تبعهم من علماء الكلام حصر دليل وجوده تعالى بكونه نفس الوجود]

هذا هو البرهان الذي ذكره الفاضل الكليني في حواشيه على شرح العقائد العنصرية عازياً إلى شارحها المحقق الدَّواني وناقلاً عن بعض كتبه، ومعتماً عليه. ويفهم من كلام الفاضل: أنَّ عماد مذهب الفلاسفة، ومن تبعهم من محققي المتكلمين القائل بكون حقيقة الله تعالى الوجود هو هذا البرهان الدالُّ على أنَّ الله تعالى لا سبيل للقول بوجوب وجوده إلا من طريق الاعتراف بكونه نفس الوجود.

فإذا كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود؛ استحال انفكاك الوجود عنه استحالة انفكاك الشَّيء عن نفسه، واستحال مع هذا أن يكون وجوده غير ذاته؛ إذ لو كان غيرها كان زائداً عليها، كما ذهب إليه جمهور المتكلمين فاحتاج إلى علةٍ تجعل الوجود الزائد ثابتاً له، فإن كانت العلة غير ذاته كان الله محتاجاً في وجوده إلى غيره، وكان ممكن الوجود لا واجبه، وإن كانت العلة ذاته؛ لزم تقدُّم ذاته بالوجود على وجوده؛ أي لزم أن تكون ذاته موجودةً قبل أن تكون موجودةً كما اعترض بذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين المحققين على جمهورهم القائلين بأنَّ السبب في وجوب وجود الله أنَّ ذاته علةٌ لوجوده، فكان انفكاك الوجود عنه محالاً كانفكاك المعلول عن علته. وقد سبق منِّي تقرير هذا الاعتراض مع الاعتراف بقوَّته، وصعوبة الجواب عليه.

[مذهب المؤلف في وجوده تعالى]

وإنِّي مع اختيار مذهب الجمهور على مذهب القائلين بأنَّ وجود الله عين ذاته والمنتقلين منه إلى كون حقيقة الله الوجود، كفاً منِّي عن تعيين الحقيقة لله؛ الذي

ليس كمثله شيء... أكف أيضاً عن اتباع الجمهور في تعليل وجوب وجود الله بأن ذاته علّة لوجوده.

ثم أقول جواباً عن البرهان؛ الذي أقام المحقق الدواني عليه مذهب الوجوديين القائلين بأن الله تعالى يجب ليكون واجب الوجود أن تكون ذاته عبارة عن الوجود:

إنّا نعرف وجوب وجود الله من حاجة العالم غير واجب الوجود إلى موجود واجب الوجود، يكون علّة لوجود العالم، وينقطع به تسلسل العلل الممكنة... نعرف هذا من غير معرفة لذات ذلك الموجود الواجب، ومن غير تعيينها على أنها الوجود نفسه. أمّا قولكم بأنه إذا لم يكن وجود هذا الموجود الواجب عين ذاته بل غيرها زائداً عليها؛ احتاج إلى علّة تجعل الوجود الرائد ثابتاً لها، ثم لا يمكن أن تكون العلّة غير الذات، ولا عيناها... إلى آخر البرهان المذكور! فليس بشيء، كسؤال الطفل الساذج في كلام اسبنسر الذي سبق منا نقله في هذا الكتاب: «فمن أوجد الله؟» لأنّ علّة الاحتياج إلى العلّة الموجودة إمّا حدوث المحتاج، وإمّا إمكانه، على اختلاف المذهبين، لكن الموجود الذي قلنا باحتياج العالم إلى وجوده لزم أن يكون قديماً واجب الوجود؛ ليقطع تسلسل العلل الممكنة، فأصبح من العبث أن يبحث صاحب البرهان عن علّة وجود هذا الموجود الأزليّ مهما كان زائداً عليه بأن يكون غير ذاته، ولا محلّ لأن يُتصوّر الحدوث أو الإمكان لموجود واجب الوجود حتّى يحتاج وجوده إلى علّة.

قد سبق مثلاً: أن الله على حقيقة مذهب الفلاسفة ذات محضة غير معلومة الحقيقة مجردة عن كلّ صفة، وعن صفة الوجود؛ التي يحتاج إلى الاتّصاف بها كلّ موجود غير الله؛ ليتربّ عليه الآثار الخارجيّة. أمّا الله تعالى؛ فذاته مغنيته عن الاتّصاف بأيّ صفة، وعن صفة الوجود؛ لكون الآثار المترتبة على وجود غيره تترتب على ذاته المحضة، والوجود المنفي عن الله، والمثبت لغيره، كلّ بمعناه المعروف، ولا معنى له عندنا غير هذا المعنى. وأمّا الوجود بمعنى مبدأ الآثار فهو مختلق الوجوديين الذين جعلوا حقيقة الله الوجود، اختلقوه وتوهّموا له فردين: ذات الله، ووجود غيره؛ لكون كلّ منهما مبدأ الآثار مع أنّه لا وجود في أيّ شيء منهما بهذا المعنى.

أمّا الله؛ فالوجود منفي عنه في مذهب الفلاسفة، ومبدأ الآثار ذاته المحضة لا وجوده، وأمّا ما سوى الله، فالوجود الذي يتّصف هو به، ويكون مبدأ الآثار فيه، بمعناه المعروف لا بمعنى مبدأ الآثار، وإن صحّ أن يقال عنه: إنه مبدأ الآثار، لا على أنّه معنى لفظ الوجود، بل على أنّه صفة له.

فمبدأ الآثار في ما سوى الله وجوده بالمعنى المعروف؛ أي: الكون في الأعيان، ومبدأ الآثار في الله تعالى ذاته المحضة، ولا داعي لاختراع وجود بمعنى مبدأ الآثار، لا في ذات الله، ولا في ما سواه، حتّى إنّا لو قلنا بإطلاق الوجود على الله؛ الذي هو مبدأ الآثار بذاته المحضة لا بوجوده، تشبيهاً لذاته بالوجود الذي يكون مبدأ الآثار في ما سواه، كان هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان في الوجود المشبه به.

الحاصل: إنّ الذي قالوا عنه: إنّ له فردين؛ ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار كما زعموا، بل مبدأ الآثار نفسه أحدهما ذات الله المحضة، والآخر وجود ما سواه... وهذا الوجود بمعناه المعروف، ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار في شيء من الفردين!

لكن الوجوديين في حاجة ملحّة إلى إيجاد صلة بين ذات الله المحضة والوجود، على الرّغم من كون الوجود منفياً في مذهب الفلاسفة عن هذه الذات المحضة، وقد سبق أن ادّعوا كون الصّلة بينهما بدرجة اتحاد ذات الله مع الوجود، وكان حقّ الدّعوى بالنّظر إلى دافعهم إليها أن يريدوا بالوجود معناه المعروف... فلمّا وجدوا موانع من حمله على معناه؛ رجعوا عنه إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار، وقد علمت ممّا: أنّ الرجوع إليه رجوع إلى ذات الله المحضة المبهمة المجردة من كلّ شيء ومن الوجود.

وبهذا سقطت دعوى اتحاد الله مع الوجود، فهم الآن في حاجة إلى إيجاد صلة جديدة بين الوجود وبين هذه الذات المحضة المجردة عن الوجود، ولو كانت دون الاتحاد، للزوم كون الله موجوداً قبل أن يكون واجب الوجود... فاختلقوا تسمية الذات المحضة وجوداً بمعنى مبدأ الآثار.

فانظر كيف تنازلوا عن دعواهم الكبيرة: دعوى اتّحاد حقيقة الله بحقيقة الوجود ليتضمّن هذا الاتّحاد سرّ كون الله واجب الوجود مستحيلاً انفكاك الوجود عنه استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، والوجود طبعاً بمعناه الحقيقيّ المعروف... تنازلوا عنها إلى تسمية ذات الله وجوداً غير الوجود الحقيقيّ؛ ليتوسّلوا باسم الوجود هذا إلى إيجاد صلة بين ذات الله وبين الوجود الحقيقيّ.

ومع أنّنا لا نسلمّ لهم بهذه التّسمية التي ما أنزل الله بها من سلطان، فلو سلّمنا بقي بعد ذلك ما عانوا من الصّعوبة في الحصول على هذه الصّلة المفتعلة.

[تكلف الفاضل السيلكوتي في الاستدلال بالوجود المختلف]

ولقد رأى العجب مِنْ تَعَبِ الفاضل السيلكوتي - وهو أحذق الفضلاء في حل المعضلات العلمية - مَنْ رآه يجتهد في استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله من الوجود بالمعنى المبتدع الَّذِي اضطروا إلى حمل الوجود عليه بعد أن جعلوه حقيقة الله... فقد كان هذا التَّغْيِيرُ في معنى الوجود حال دون غرض الوجوديين من جعل حقيقة الله الوجود، كما بيَّناه.

وهذا الفاضل يجتهد في إزالة تأثير التَّغْيِيرِ دون مرامهم، بجعل الوجود بالمعنى المبتدع مقتضياً للوجود بالمعنى المطلوب، لا اقتضاء العلة لمعلولها - لئلا يرد عليهم ما أوردوا على المتكلمين - بل اقتضاء الجزئيِّ لكلِّيِّه، ويعنى بالكلِّيِّ العرض العام، فيكون الوجود المطلوب لازم ماهيَّته تعالى إن لم يكن عين ماهيته.

وأنت تعلم: أنَّ هذا رجوعٌ إلى قول المتكلمين؛ الذي رددنا العلية المذكورة فيه إلى الاقتضاء، أو بالأصح ردّها هذا الفاضل نفسه.

ونحن نقلنا عنه فيما سبق^(١) مع أنَّنا لا نسلّم بالاقتضاء على قول الوجوديين حين سلّمنا به على قول المتكلمين السَّاكِتين عن تعيين الماهية لله تعالى. ولننقل هنا كلام السيلكوتي بنصّه:

قال في شرح المواقف مجيباً عن اعتراض المتكلمين على الفلاسفة القائِلين بأنَّ وجود الله عين ذاته، بأنَّ الوجوب إضافةٌ تقتضي الطرفين؛ أحدهما: الماهية، والآخر: الوجود؛ لأنَّه عبارةٌ عن اقتضاء الماهية الوجود، فيكون وجوده زائداً على ماهيَّته، فقال شارح المواقف مجيباً عن هذا الاعتراض: «إنَّ فُسْرَ الوجوب الدَّاتِي بالاستغناء عن الغير؛ كان أمراً سلبياً غير محتاج إلى تحقُّق شيءين في الواجب، وإن فُسْرَ باقتضاء الدَّاتِ للوجود؛ فنقول: وجوده الخاصُّ الَّذِي هو ماهيَّته يقتضي بذاته عارضه الَّذِي هو الوجود المطلق». وقال السَّيلكوتي تعليقاً على قول الشَّارح: «يقتضي بذاته... إلخ» وتوضيحاً له:

«ليس المراد اقتضاء الموصوف للصِّفة، بل اقتضاء الفرد لصدق الكلِّيِّ عليه مواطأة؛ يعني: أنَّه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاصَّ، وتنبَّه لمشاركته بوجود

(١) والفاضل السَّيلكوتي أكثر أنصار المذهب الفلسفيِّ اعتدالاً؛ لأنَّه يدافع عن مذهب المتكلمين أيضاً.

الممكن في ترتب الآثار عليهما؛ انتزع عنه الوجود المطلق، وحكم باقتضائه إيّاه، فالجوب من المعقولات الثانية، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلاً في اقتضاء صدق المطلق عليه؛ كان قائماً بنفسه، فكان موجوداً بنفسه، فاقتضاؤه بالاستقلال؛ لكونه وجوداً يقتضي كونه بذاته موجوداً؛ أي: يقتضي اتصافه بالوجود اتصافاً انتزاعياً، لا حقيقياً، وإلا لا يكون موجوداً بنفسه، فاقتضاؤه بالاستقلال للوجود مواطاةً يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقاً.

وأنا أقول قبل الكلام على تعليق الفاضل السيلكوتي تأييداً لشارح المواقف؛ أعني: السيد الشريف الجرجاني؛ الذي هو من محققي المتكلمين الذين اختاروا مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله: قد علمت أن الله تعالى في مذهب الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين ذات بسيطة غير معلومة الحقيقة، يترتب عليها كل ما يترتب على الصفات الكمالية من غير اتصاف بها لبساطتها، فالله تعالى غني بذاته عن الصفات الكمالية، وهي منتفية عن هذه الذات الغنية. ومن تلك الصفات الكمالية المنتفية عنها صفة الوجود، فيلزم على هذا: أن لا يصح ولا يمكن تعريف وتحديد هذه الذات البسيطة المبهمة بأي حقيقة معينة، ولذا ورد عليهم الاعتراض المذكور في المواقف القائل: كيف يتصور من هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المجردة من كل صفة أن يكون واجب الوجود؛ إذا فسرنا الجوب باقتضاء الذات الوجود مع أنه ليس في الله غير الذات المحضة لا وجود ولا اقتضاء ذاته له.

فإن كان الله موجوداً عندهم؛ فهو موجود بذاته من غير وجود، كما أنه عالم بدون علم، فنحن لا نجد في الله على مذهب الفلاسفة وجوداً واحداً حين يذكر شارح المواقف العلامة الشريف الجرجاني، ومحشيه الفاضل السيلكوتي وجودين: أحدهما مقتض، والآخر مقتضى.

هذا ما يقتضيه مذهب الفلاسفة الحقيقي، وعليه يجب تطبيق قولهم: وجود الله عين ذاته؛ أي: يستغني بذاته عن وجوده، وليس معناه: أن ذاته وماهيته الوجود، كما زعم الوجوديون، وإلا يناقض تصريحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة. وهذا كما أن معنى قولهم: علمه عين ذاته: أن ذاته مغنيته عن العلم، لا أن ذاته، وماهيته العلم، وإلا يناقض تصريحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة.

ويناقضه أيضاً كون ذاته الوجود، كما أن كون ذاته الوجود يناقضه كون ذاته العلم، وكونها إيّاهما معاً يناقض بساطتها. نعم تكون مغنية عن الكل؛ لقيامها بما يقوم به الكل.

إلا أنه يبقى بعد كل ذلك سؤال: كيف تكون هذه الذات البسيطة - المجردة عن كل شيء وعن الوجود - واجبة الوجود؟ هذا سؤال المتكلمين على الفلاسفة. وأنصارهم.

ونحن نزيد تقدماً في السؤال، فنقول: كيف تكون موجودةً من غير وجودٍ قبل أن تكون واجبة الوجود؟ وكيف يجد الوجوديون الجاعلون حقيقة الله الوجود، والناسبون هذا الجعل إلى الفلاسفة، صلة هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المستغنية في كونها موجودةً عن الوجود بالوجود؟

ثم نقول: لعلهم فكروا فيما يكون موجوداً بذاته من غير وجود؛ أي من غير اتّصاف بالوجود، فوجوده الوجود نفسه؛ لأنه موجود عندهم بذاته من غير أن يكون له الوجود مرةً ثانية، وكل موجودٍ غير الوجود موجودٌ بالوجود لا بذاته، ومثّلوه بالشّمس المضيئة، والضوء المضيء، فقالوا: الضّوء مضيء بذاته والشّمس مضيئة بالضّوء، وسيجيء بحثٌ هذا منّا.

فمن هنا علموا في زعمهم حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته على أنّها الوجود، ثمّ فرقوا بين هذا الوجود الذي هو حقيقة الله، وبين وجود سائر الموجودات بتجرّد الأوّل عن الماهيّة؛ لكونه نفسه ماهيةً لله تقوم بذاتها، والوجودات الأخرى قائمةً بماهيّاتٍ أخرى...

وهذه النقطة هي مفترق مذهب الوجوديين من الفلاسفة والمتكلمين عن مذهب الوجودية الصّوفية، أعني: وحدة الوجود. فالطائفة الأولى تُحجّم عن القول باتّحاد حقيقة الله مع وجود كلٍّ موجودٍ بعد القول باتّحادها مع حقيقة الوجود، لظهور بطلانه، والطائفة الثانية لا تُحجّم عنه.

والحقّ عندي كما قلت من قبل أيضاً: إنّ المصير الطّبيعيّ للفلسفة الوجوديّة هو وحدة الوجود؛ إذ لا وجه بعد تأليه الوجود؛ لأنّ يفرّق بين وجودٍ ووجودٍ بمجرّد المقارنة للماهيّة وعدم المقارنة، فيعتبر الوجود المجرّد إلهاً دون الوجود المقارن...

غاية هذا الفرق أن يكون الوجود المجرّد إلهاً مجرداً، والوجود المقارن إلهاً مقارناً.

ولا يقال: إنّ الوجود المجرّد الذي هو الله قائمٌ بنفسه دون الوجود المقارن للماهيّة؛ لأنّه قائمٌ بالماهيّة؛ لأنّا نقول: إن كان من شأن الوجود أن يقوم بنفسه بالنّظر إلى ذاته؛ فلا مانع من أن يكون سائر الموجودات أيضاً قائمةً بنفسها ما دامت هي وجودات أيضاً، وتكون الماهيّات التي تقارن هذه الوجودات قائمةً بها دون أن

تكون الوجودات قائمة بالماهيات . وقد قالت الصوفية الوجودية بهذا القول .

ولا يُتمسك في الفرق أيضاً بعدم جواز قياس الوجود الذي هو الله بالوجودات الأخرى؛ لأنَّ الوجود الذي هو الله إنَّ قام بنفسه يجب أن يكون ذلك لكونه وجوداً، وكون الوجود قائماً بنفسه، وموجوداً بذاته؛ حتَّى يصحَّ استحقاق الوجود لأنَّ يُعتبر حقيقة الله، ولا يجوز أن يكون قيامه بنفسه مستمداً من كونه حقيقة الله؛ لأنَّ هذا مصادرة في دعوى كون الوجود حقيقة الله، التي يدَّعيها الوجوديون، ولا نسلم به نحن^(١).

هذا تحقيق ما يقتضى العقل أن يتصوره في مذهب الفلاسفة، وهو متردد بين الذات المبهممة المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات والماهية.

فإنَّ أمكن التآليف بين الذات المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات بالطريق الذي ذكرنا؛ فلا يمكن التآليف بين الذات المبهممة والوجود المعين، وكأنَّ مرماهم فيما اختلقوه من الوجود - بمعنى مبدأ الآثار الذي له فردان: ذات الله المحضة المبهممة، ووجود الممكنات، والذي لا نراه نحنُ إلا اختلاقاً لا سيما في الفرد الذي هو ذات الله المبهممة - تأليف هذين غير المؤتلفين.

قلنا ونقول: لا نراه إلا اختلاقاً؛ لأنَّ الذي قالوا عنه: إنَّ له فردين؛ ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار، بل مبدأ الآثار نفسه؛ أحدهما: ذات الله المحضة المبهممة، والآخر: وجود ما سواه، وهذا الوجود بمعناه المعروف. ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار في شيء من الفردين، لا سيما في الفرد الذي هو ذات الله المبهممة؛ إذ لا سبيل فيها إلى تسميتها بالوجود بأي معنى كان، لا سيما بعد التنصيص عنه بأنَّها ذات مبهممة ومجردة عن الوجود.

نعم: الفرد الآخر وجودٌ، لكن لا يلزم من كون أحد الفردين لمبدأ الآثار وجوداً كون الفرد الآخر كذلك، وأن لا ينقلب الفردان فرداً واحداً. مع أنَّ الفرد الذي هو الوجود ليس بمعنى مبدأ الآثار، بل بمعناه المعروف. فإن جازت تسمية الفرد الذي لم يكن وجوداً بأنَّه الوجود تشبيهاً له بالفرد الآخر؛ لزم أن يكون هذا الوجود بمعناه المعروف، كما كان في الفرد المشبه به، لا بمعنى مبدأ الآثار.

(١) ليس مقصودنا إبطال مذهب فلاسفة الوجودية، وترجيح مذهب الصوفية، لأنَّ هذا ينافي مقصودنا الأول من وضع هذا الباب الثاني وإنَّما مرادنا من القول بأنَّ السَّير الطَّبيعيَّ لمذهب الفلاسفة في هذه المسألة أن ينتهي إلى وحدة الوجود، رغم اجتنابهم عنها؛ لظهور بطلانها، إبطال مذهبهم الذي خفي بطلانه على كثير من العلماء المحققين بلزوم انسياقه إلى المذهب الوجودي الصوفي الظاهر البطلان.

أريد أن أثبت في ذهن القارئ: أنه لا يجوز تعيين الحقيقة لذات الله؛ التي لا تُعلم حقيقتها في أي مذهب من مذاهب العقلاء، وأن تسميتها باسم من أسماء الحقائق المعلومة كالوجود على أي معنى كان شرّ بدعة فلسفية أضيفت إلى أسماء الله الحسنی، وانتهت بطبيعتها إلى شرّ بدعة اعتقادية تنطوي على أوسع أنواع الشرك باسم وحدة الوجود...

بعد تثبيت هذه الحقيقة في ذهن القارئ نعود إلى قول الفاضل السيلكوتي؛ وهو يترجم عن خرافة الوجود، ويتكلّف في الدّفاع عنها أيّ تكلف، وقد قلنا من قبل إننا نجاري الوجوديين في كلّ خطوة يخطونها في تفسير المذهب الوجودي، ولا نجتزئ بإبطال أساسه. أمّا طول البحث، وملل الباحث، فلا نبالي بهما بعد علمنا بأننا نكافح أكبر غلطة في أكبر موضوع.

وإذا كانت حقيقة مذهب الفلاسفة: أن الله الذي هو بذاته مبدأ الآثار الخارجية عبارة عن ذاتٍ بحثةٍ مبهمةٍ الحقيقة مجردة عن كلّ شيء وعن الوجود كما سبق تفصيله، فلا غرو إن لاقوا صعوبة في إثبات الوجود لهذه الذات المحضة المبهمة؛ بله إثبات كونها عين الوجود.

وحاصل ما قاله الفاضل السيلكوتي؛ الذي هو آية في اللّف والدوران - إن كان له حاصل - : أنك قد عرفت: أن لله وجوداً هو عين ذاته، وهو بمعنى مبدأ الآثار، وللممكنات وجوداً ليس عين ذواتها، وهو بمعنى الكون في الأعيان، ومع هذا يصدق على الوجود بهذا المعنى أيضاً: أنه مبدأ الآثار.

فالوجود الذي هو عين ذات الله يشارك وجود الممكن في ترتب الآثار عليه، والوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون في الأعيان.

وقد عرفت أيضاً: أنهم جعلوا ذات الله عبارة عن الوجود بمعنى مبدأ الآثار، ولم يجعلوها عبارة عن الوجود بمعنى الكون في الأعيان؛ لصحة حمل الأوّل على الله مواطأة، فيقال: إن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار، وعدم صحة حمل الثاني عليه مواطأة فلا يقال: إن الله وجود بمعنى الكون؛ لعدم قيامه بنفسه، ولا يقال أيضاً: إنه موجود بهذا المعنى؛ لكون الوجود بهذا المعنى خارجاً عن حقيقته البسيطة. إلا أن من اللازم أن يكون الله موجوداً؛ أي: كائناً في الأعيان، وهو المطلوب من دليل إثبات وجود الله، ومن اللازم أيضاً أن يكون واجب الوجود بالمعنى نفسه، وهو المطلوب من جعل حقيقته الوجود؛ أي: أن المطلوب استخراج وجوب وجوده من كونه عين الوجود، وإن لم يمكن جعله وجوداً بالمعنى المطلوب؛ أي:

الكون في الأعيان^(١) لكنَّهم توسَّلوا إليه بالوجود بمعنى آخر قريب من الأوَّل، وأرادوا أن يكون الوجود بالمعنى المطلوب لازم الوجود الَّذي هو حقيقته تعالى ومقتضاه، لا لزوم المعلول لعلَّته، والصِّفة لموصوفها - كما في مذهب المتكلِّمين - بل لزوم الكلِّي لجزئيِّه، فقال السَّيلكوتيُّ في تصوير هذا اللُّزوم وهذا الاقتضاء: إنَّ الوجود الذي هو حقيقته تعالى، والذي هو بمعنى مبدأ الآثار يشارك وجود الممكن الَّذي هو بمعنى الكون في الأعيان في ترتُّب الآثار عليهما.

فمن هذه المشاركة يفهم: أنَّ الوجود بمعنى المبدأ يستلزم الوجود بمعنى الكون ويستتبعه، لا كاستلزام العلة لمعلولها، بل استلزام الفرد لكلِّيِّه، فيكون الوجود بمعنى الكون مطلقاً عرضاً عاماً للوجود بمعنى المبدأ، ونوعاً للأكوان الخاصَّة بالممكنات، فيكون الله الَّذي هو الوجود بمعنى المبدأ مقتضياً للوجود بمعنى الكون، وبهذا الاقتضاء يكون الله الَّذي هو الوجود بمعنى المبدأ وجوداً بمعنى الكون أيضاً.

ثمَّ إنَّ الوجود بمعنى المبدأ مستقلٌّ في اقتضاء الوجود بمعنى الكون، وباستقلاله في اقتضائه لذلك يتحقَّق وجوب الوجود لله تعالى بعد تحقُّق الوجود له، ولم يتحقَّق وجوب الوجود للممكن، وإن كان له أيضاً وجودٌ بمعنى مبدأ الآثار متَّحداً هذا الوجود فيه مع الوجود بمعنى الكون الخاصَّ في الأعيان؛ حتَّى إنَّه بهذا الاتحاد كان اقتضاؤه للوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان أشدَّ، إلا أنَّ وجود الممكن لمَّا لم يستقلَّ في نفسه لاحتياجه إلى موصوفٍ وفاعلٍ موجدٍ لم يستقلَّ أيضاً في اقتضائه، فلم يتحقَّق له وجوب الوجود، وخصَّيصاً وجوب الوجود بالذَّات.

ثمَّ لمَّا كان الوجود بمعنى المبدأ في الواجب مستقلاً في اقتضاء الوجود المطلوب الَّذي هو بمعنى الكون في الأعيان؛ كان قائماً بنفسه على الرِّغم من أنَّ الوجود لا يقوم بنفسه؛ لأنَّ هذا الوجود بمعنى المبدأ الَّذي هو حقيقة الله تعالى يقتضي ذلك الوجود بمعنى الكون غير معلَّلٍ بعلةٍ ولا محتاجاً إلى موصوفٍ، وإذا

(١) أمَّا الأوَّل؛ فظاهر، وأمَّا الثاني فيشهد به الشُّقُّ الثاني من جواب شارح المواقف عن الاعتراض الموجه إلى مذهب الفلاسفة؛ أعني: قوله: «وإن فُسِّر - أي الوجوب - باقتضاء الذَّات للوجود؛ فنقول: وجوده الخاصَّ - الذي هو ماهيَّته يقتضي بذاته - عارضه الَّذي هو الوجود المطلق» فهو صريحٌ في أنَّ الوجود المقتضي (بالكسر) غير الوجود المقتضى (بالفتح) الَّذي هو المطلوب. وهذا الشُّقُّ هو الملتزم الرَّاجح على الشُّقِّ الأوَّل؛ الَّذي لا يكون أساساً لأسطورة الوجود؛ الَّتِي يتضمَّنُها مذهب الفلاسفة.

كان قائماً بنفسه؛ كان موجوداً بنفسه، فافتضاؤه بالاستقلال لكونه وجوداً بالمعنى المطلوب يقتضى كونه بذاته موجوداً؛ أي: يقتضى اتّصافه بالوجود المطلق اتّصافاً انتزاعياً لا حقيقياً، وإلا لا يكون موجوداً بنفسه، بل موجوداً بالوجود كسائر الموجودات. فصار الوجود بمعنى مبدأ الآثار؛ الذي هو حقيقة الله تعالى وجوداً بمعنى الكون في الأعيان ووجوداً واجباً بهذا المعنى، وموجوداً واجباً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام السيلكوتي. وأنا أقول: انظر ما يكابدون من المشقة في بيان وجود الله ووجوب وجوده بعد أن جعلوا ماهية الله تعالى الوجود بملاحظة أن أقصر طريق لإثبات الوجود لله، وأمنعها عن انفكاكه منه: أن يجعل الله عبارة عن الوجود نفسه، كما قال الجلال الدواني بطل المناصرة والمظاهرة لهذا المذهب الفلسفي العجيب، وقدوة الكلبي فيها، وقد نقلناه عنه فيما سبق: «أن كل ما يغير الشيء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علة» فلماذا إذن لقوا العناء العياء في إثبات الوجود للوجود، وتشبيه الماء بالماء؟ ولماذا غيروا معنى الوجود حتى تغيرت ماهيته، فتعسر عليهم إثبات اللزوم بين الماهيتين، ونقضوا ما بنوا في توحيد ماهية الله بماهية الوجود؟ فقد كان أساس هذه الأسطورة أن يجعل انفكاك الوجود من واجب الوجود انفكاك الشيء من نفسه، ثم رأينا انقلاب هذه الدعوى في النتيجة إلى انفكاك الشيء من عرضه العام.

ومن الغلط الواضح أن يكون الله المستغني عن الوجود في مذهب الفلاسفة؛ لكون الآثار المترتبة على وجود غيره مترتبة على ذاته المحضة وجوداً بمعنى مبدأ الآثار، فالله هو مبدأ الآثار عندهم بذاته، ولا معنى لتسميته وجوداً بمعنى مبدأ الآثار.

ثم من العجب احتياج هذه الذات المحضة المستغنية عن الوجود إلى إثبات كونها وجوداً بواسطة مشاركتها لوجود الممكنات في ترتب الآثار على كل منهما. فهل الله الذي هو الذات المحضة المستغنية عن الوجود يكتسب الوجود من مشاركته لوجود الممكن المحتاج إلى الوجود؟ فهو إذن أحوج من المحتاج.

ثم انظر ما لقوا من العناء الثاني في تحويل الوجود إلى الموجود، فيدعون: أن الوجود الذي هو الله موجود، في حين أن وجود الممكنات ليس كذلك، مع أنهم احتاجوا في الانتقال من الوجود الواجب الذي هو بمعنى مبدأ الآثار إلى الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان إلى ملاحظة مشاركته لوجود الممكن؛ الذي هو بمعنى الكون في الأعيان في ترتب الآثار عليه أيضاً.

ومع أنني لا أسلم للفاضل السيلكوتي بعد كل العناء الذي كابده: أن هذه المشاركة بين الوجود الواجب الذي هو بمعنى مبدأ الآثار فقط، وبين وجود الممكن الذي هو بمعنى المبدأ ومعنى الكون في الأعيان معاً تضمن للوجود الواجب استلزامه للوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان، لأنك قد عرفت من تصريح الكلنبوي: أن الوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون في الأعيان، ووجود الأعم في الواجب لا يستلزم وجود الأخص فيه، ولا وجود ما هو كلي لهذا الأخص. وإنما الاستلزام يكون من جانب الأخص للأعم، فلا يصح حديث كون الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان عرضاً عاماً لازماً للوجود بمعنى المبدأ الذي هو حقيقة الله.

أما استلزام وجود الممكن لذلك، فإنما نشأ من اجتماع الوجود بالمعنيين فيه.

وقد صرح الكلنبوي أيضاً بأن لا حصّة للواجب من الوجود بمعنى الكون في الأعيان، وهو ما تقتضيه استعانة الفاضل السيلكوتي في إثبات الوجود المطلق بهذا المعنى للواجب من مشاركة الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذي هو حقيقته تعالى لوجود الممكن في ترتيب الآثار عليه أيضاً، وليس في هذه الاستعانة عون له، كما قلنا؛ لأن الكلي للأخص لا يلزم أن يكون عرضاً عاماً لجميع أفراد الأعم.

وتوضيحه: أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار - الذي هو أعم من الوجود بمعنى الكون في الأعيان - له فردان كما قالوا؛ أحدهما: الله تعالى، وليس هو بمعنى الكون في الأعيان، والفرد الآخر: وجود الممكن الخاص الذي اجتمع فيه المعنيان: معنى مبدأ الآثار، ومعنى الكون في الأعيان، وهذا الفرد الثاني يندرج مع سائر الوجودات الخاصة للممكنات تحت كليّ ثانٍ، هو الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان، ولكن لا يلزم من اندراج الفرد الثاني تحت كليّ ثانٍ أن يندرج الفرد الأول أيضاً تحت هذا الكليّ، ولو بأن يكون عرضاً عاماً له. فإذا كان أحد الاثنين من زيد وعمر واللذين هما فردان للإنسان الكليّ مندرجاً تحت كليّ آخر مثل الزنجي - ولنفرضه عمراً - فهل يلزم من مشاركة زيد له في الإنسانية أن يكون هو أيضاً زنجياً؟! وهذا ظاهر لا مربة فيه.

وإنني كما لا أسلم للفاضل السيلكوتي بكون الوجود بمعنى المبدأ في الواجب مقتضياً للوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان؛ لا أسلم له خصيصاً باستقلال الوجود الواجب بمعنى المبدأ في ذلك الاقتضاء؛ الذي توسّل به إلى إثبات كون الوجود الذي هو الله قائماً بنفسه وموجوداً واجب الوجود، وإنما يسلم باستقلاله

في اقتضاء الوجود؛ بمعنى الكون بعد ثبوت كون الوجود بمعنى المبدأ الذي هو الله، قائماً بنفسه، وموجوداً واجب الوجود^(١)، فيكون استناده في صدد إثبات هذه الأمور للوجود الذي هو الله، إلى استقلال اقتضائه إيّاها مصادرةً على المطلوب.

[تناقض الاستدلال الصوفي]

والفلسفي على زعم وحدة الوجود]

وجدتُ غريباً أن يكون الوجود بمعنى المبدأ في الله قائماً بنفسه وموجوداً واجب الوجود، ولا يكون الوجود بالمعنى نفسه في الممكن قائماً بنفسه وموجوداً واجب الوجود.

فإن كان منشأ هذا الفرق: أن هذا الوجود في الله غير محتاج إلى علّة فاعلة، ولا إلى موصوفٍ، بخلاف وجود الممكن المحتاج إليهما، فهم القائلون بهذا القول الفارضون فرضاً^(٢)، ويجيء واحد، فيفرض: أن وجود الممكن - أو بالأصح ما يسمونه: ممكناً - قائم بنفسه، وموجود واجب الوجود، وليس بمحتاج إلى موصوفٍ، ولا إلى فاعل موجدٍ، لأنّ كون الوجود قائماً بنفسه وموجوداً واجب الوجود يلزم أن يكون مقتضى ماهيّة الوجود، ولهذا جعلوه حقيقة الله تعالى؛ لا أنّ الوجود قائم بنفسه، وموجود واجب الوجود؛ لكونه حقيقة الله، بل الله موجودٌ

(١) لا يقال: مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته المحضة، ولا شك في قيامها بنفسها لأنني أقول: مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته المحضة، لا على أنّ ذاته الوجود، وهو بمعنى مبدأ الآثار، بل على أنّه ذاتٌ محضة، لا تعلم حقيقتها، مجردة عن كلّ شيء، وعن الوجود، وهو مذهب الفلاسفة الحقيقي كما عرفت من قبل... وعرفت أيضاً أنّ خرافة الوجود منهارة من أساسها، لكننا نحن مشغولون الآن بمجاربة تلك الخرافة ونقدتها على فرض أنّها مبنية على أساس، وقد نبهنا إليه أيضاً.

(٢) لا يقال: عدم احتياج وجود الله إلى علّة فاعلة ثابتٌ بأدلة إثبات الواجب؛ لأننا نقول: قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ أدلة إثبات الواجب كلّها أدلةٌ إنيّةٌ تكون علّةً لوجوب وجوده عندنا، وفي علمنا، لا علّةً لوجوب وجوده في نفس الأمر. أمّا وجوب وجوده في نفس الأمر فعدم بئانه على علّة أقرب إلى العقل من بئانه على علّة فرضية مثل كون حقيقته الوجود، كما فعلت الفلاسفة، وأنصارهم من المتكلمين... فإذا حاولوا تعليل وجوب وجوده في نفس الأمر بهذا الطريق الفرضي واحتاجوا عند ذلك إلى الاستعانة من وجوب وجوده بأدلته الإنيّة؛ كان دوراً. وكذا امتياز وجود الله بعدم احتياجه إلى موصوفٍ؛ لقيامه بنفسه حتّى على تقدير ثبوت كون الله واجب الوجود غير محتاج إلى العلّة، ممّا لم يثبت بعد، ونحن بصدد منازعة الفلاسفة في أمره، فالاستناد في أثناء هذا النزاع إلى ذلك الامتياز مصادرةً أخرى.

وواجب الوجود؛ لكون ماهيته الوجود، فأينما كان الوجود يلزم أن يكون موجوداً قائماً بنفسه واجب الوجود، ولهذا ذهب الصوفية الوجودية إلى أن كل وجود في كل موجود واجب الوجود، ولا وجود، ولا موجود غيره، وكان معهم الحق بعد أن كانت حقيقة الله الوجود، أعني: أن منطق المذهب القائل بتعيين حقيقة الله على أنها الوجود يقتضي القول بهذا أيضاً وإن كان القول الأول والثاني باطلين معاً، إلا أن الصوفية الوجودية مشوا على منطق الباطل الأول، والفلاسفة الذين هم مخترعو ذلك الباطل لم يمشوا على منطقهم إلى آخره فأفسدوا المنطق بما أنهم جعلوا لباطلهم حداً وقفوا عنده، وكذلك الذين اتبعوهم - ويا للأسف! - من محققي المتكلمين.

وكان أيضاً من حق مذهب الفلاسفة في هذه المسألة أن يستغنوا به عن الاستدلال على وجود الله بأدلة العقلية المعروفة، إن كانوا موقنين بصحة مذهبهم هذا المعين لله الحقيقة الضامنة له الوجود، ووجوب الوجود، كما استغنت الصوفية الوجودية القافية على آثارهم في أساس المذهب.

وزيادة على ذلك: فإن دليلهم هذا لو اعتصموا به؛ كان دليلاً لمياً أفضل من الأدلة السابقة الذكر كلها؛ لكونها أدلة إنية لكنهم مع ذلك لو اعتصموا به؛ كانوا يتنبهون على المصادرة التي يتضمونها، إما من تلقاء أنفسهم عند نظرهم فيه نظرة المستدل في دليله، وإما بتنبه ممن يناقشهم عليه.

وأياً ما كان الحال، أعني: سواء نُظر إليه كدليل لمي لإثبات الواجب، أو تحليل لكيفية وجوب الوجود؛ فهو لا يجاوز أن يكون مناورة كلامية يُستغرب الاقتناع به من أفاضل العلماء المحققين كالذواني، والسيلكتوي، والكلنبوي، فهم يسمون الله وجوداً بالمعنى التي ابتدعوه، وهو مبدأ الآثار، ثم يشتقون منه الوجود بالمعنى المعروف؛ أي الكون في الأعيان، ويدعون عدم انفكاك الثاني من الأول، ويستنبطون منه وجوب وجوده.

وقد فعل العلامة التفتازاني قبلهم مثل فعلهم في أسلوب آخر أبسط من أسلوبهم. وكل هذا يشبه ما اخترعه بعض فلاسفة القرون الوسطى الإلهيين من الاستدلال على وجود الله من مفهوم «الله».

وهذا الدليل المسمى بالدليل اللمي والدليل الوجودي تقبله الفيلسوف «ديكارت» وقرره هكذا: «إن الله تعالى حائز لجميع الكمالات، فيلزم أن يكون موجوداً؛ لأن الوجود كمال» وانتقده «كانت»، وكان «Sanit Anselm» (١٠٣٣ - ١١٠٩)م مخترع هذا

الدليل قرّره قبل «ديكارت» هكذا: «إن الله تعالى موجودٌ في الذهن على أنه لا يتصور من هو أكبر منه، فهذا الموجود الذهني يلزم أن يكون موجوداً في الخارج أيضاً، وإلا لزم إمكان تصوّر مَنْ هو أكبر منه، وهو الذي لا يتصور أكبر منه، ويكون موجوداً في الخارج، وقد كنّا فرضنا: أنه لا يتصور أكبر منه، فهذا خلف».

وكان الراهب «Gaunilo Inspio» ألّف في نقد هذا الاستدلال رسالة لم يردّها عليه مخترع الدليل بجوابٍ شافٍ. وانتقده أيضاً «سن طوماس» و«غاساندي». والحق: أن ذلك الاستدلال لم يكن سوى مغالطة كما قال ناقده الأوّل: «لو تخيلت في ذهني جزيرة بديعة لا يتصور أبدع منها ولا أحسن، فهل يلزم وجود هذه الجزيرة في الخارج بمجرد أن كمالها المفروض يقتضي ذلك؟!».

والعجب: أن صديقي الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد في كتابه «ديكارت» والأستاذ الكبير عباس محمود العقاد في كتابه «الله»، وقعا مع الواقعيين في غلط الفهم، فأصرّا في ادّعاء كون هذا الدليل على وجود الله أقوى وأدقّ أدلة «ديكارت» في هذا الموضوع، ولم يكفّهما عن اقتفاء آثار المنخدعين به تنبيهات المتنبّهين لعدم صحّته. وقد سبق ممّا تحليل منشأ الغلط في الانجذاب بهذا الدليل التاريخي الفاسد (ص ٢٢٤ - ٢٢٨ الجزء الثاني) تحليلاً منطقياً أرجو أن لا ينخدع به أحد بعده.

وكأنّ الذين يستنبطون الدليل على وجود الله من اتّصافه بجميع الكمالات التي من جملتها، وفي طبيعتها: أن يكون موجوداً، يقولون - ويقتدي بهم الأستاذان -: الله موجود؛ لأنّه متّصف بجميع الكمالات، والمتّصف بجميع الكمالات موجود بالضرورة، فالله موجود بالضرورة.

وفي هذا القول أربع جمل؛ أولاها: دعوى، وأخرها: النتيجة، والثانية والثالثة: صغرى وكبرى يتألّف منهما القياس المنطقي الذي متى كان صادقاً بكلا جزأيه؛ لزمه صدق النتيجة أيضاً. لكنّ صغرى هذا القياس - وهي أن الله تعالى متّصف بجميع صفات الكمال - قضيةٌ موجبة، يتوقّف صدقها على وجود موضوعها؛ الذي هو الله مع أن كون الله موجوداً أوّل المسألة، وعين الدّعى التي نحن بصدد إثباتها بهذا الدليل المؤلّف من الصغرى والكبرى، وتوقّف صدق الدليل في أيّ جزءٍ من جزأيه على صدق الدّعى يكون مصادرةً ودوراً باطلاً.



مذهب الصُّوفِيَّةِ الوجودِيَّةِ

وهنا فرغنا من الكلام على مذهب الفلاسفة الذي أرجو أن يكون قد تبين القارئ أنه أساس مذهب الصُّوفِيَّةِ الوجودِيَّةِ؛ أعني: مذهب وحدة الوجود، والآن نعود إلى نفس المذهب الصُّوفي. وكان آخر مقالنا عن مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود إنَّ صحَّ هذا الحكم بتعيين الوجود ماهيَّةَ لله تعالى يلزم أن يكون كلُّ وجودٍ في كلِّ موجودٍ عبارةً عن الله، كما تقول الصُّوفية: إنَّ كلَّ موجودٍ موجودٌ بوجود الله، لا بوجود نفسه، فالوجود الذي نشاهده في الموجودات ليس وجودها، بل وجود الله، أو بالأصحَّ: الوجود الذي هو الله.

وليس معنى هذا نفي وجود العالم المحسوس، وتكذيب حواسنا الشَّاهدة بوجوده، وإنَّما معناه: أنَّ المحسوس، والمشهود هو الله في صورة العالم^(١) أي: أنَّ خطأ الناس الغافلين ليس في ظنِّ غير الموجود موجوداً، بل في معرفة حقيقة هذه الموجودات، فيلزم على قول الصُّوفية الوجودِيَّةِ الاتِّحادِيَّةِ أن يكون كلُّ موجود نراه ونزعمه غيره، هو الله نفسه.

فأين الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلَّة «الجامعة» الذي ناظر الشيخ محمد عبده، وادَّعى أنَّ العقل لا يقبل وجود الله؛ لكونه غير منظورٍ؟ والحال: أنَّ كلَّ موجودٍ ومشهودٍ في العالم هو الله في مذهب وحدة الوجود!

وهذا إشراك بالله ليس وراءه إشراكٌ أوسع نطاقاً منه، ولا توجد عقيدة في الدنيا أشدَّ مخالفةً لشرعة الإسلام وعقيدة التَّوحيد من هذه الفكرة. إلا أنَّ شدَّة بعدها عن الإسلام بل عن الدِّين مطلقاً جعل الناظرين فيه بعيدين أيضاً عن التَّفكير في مخالفتها للدِّين.

وأصل المسألة: أنَّ الذين أسَّسوا هذا المذهب ملهمين من مذهب الفلاسفة المارِّ الذِّكر آمنوا بقدر إيمانهم بالله: أنَّ حقيقة الله الوجود المطلق، ولم يبالوا بما يترتَّب عليه من المفاسد المتنافية مع العقل والنقل، بعد أن أصبح كون حقيقة الله

(١) وقد مثلوه بقولهم:

وما الكونُ في التمثالِ إلا كثلجَةٍ وأنتَ لها الماءُ الذي هو تابعٌ

الوجود المطلق عقيدةً راسخةً في قلوبهم غير قابلةٍ للتزلزل، فتلك العقيدة حقيقةٌ أوليّةٌ عندهم، يُنظر إلى كلِّ شيءٍ بمنظارها، وتذاب نصوص الكتاب والسنة في بوتقتها.

وزيادةً على هذا فإنَّ ادّعاء هواة تلك العقيدة: أنَّ كمال التَّوحيد فيها - مع كون التَّوحيد وإيّاها على طرفي نقيض - خيَلٌ لمحسني الظنِّ بأصحاب هذا المذهب أنَّهم يعظمون الله حقَّ التعظيم بتنزيل وجود ما سواه منزلة العدم، ففي مذهبهم كمال التَّوجُّه إلى الله، وكمال الإعراض عمّا سواه، ففيه الفناء في الله، وفيه كمال التدبُّين.

كلّا أيُّها المؤمنون بالله وبدينه... إنَّهم لا ينكرون وجود العالم، ولا ينكرون وجود ما تشهد الحواسُّ بوجوده، ولا يعتبرون الله موجوداً وحيداً مفترقاً عن العالم، وغيره من الموجودات مفترقاً عن الله، معدوماً... وإنَّما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلّها على أنَّه وجود الله^(١)، فهذا هو محلُّ الدقّة في مذهبهم، ومحلُّ اختلافه عن مذهب المسلمين: أمّا تنزيل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده منزلة العدم، فهو مذهبنا نحن المسلمين، وجميع من يقدرّون وجود الله حقَّ قدره من أهل الأديان والعقول، والوجوديون يعيبون مذهب التَّنزيل هذا مدّعين أنَّه مذهب المجاز، كما قال الغزاليُّ، وقد سبق نقله، «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة... إلخ» ويعجبني في تنزيل وجود العالم منزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله قول «سن طوماس» من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين: «إنَّ الله مع كونه متميّزاً عن مخلوقاته؛ فهو مع العالم لا يكون مجموعهما أكبر من الله وحده».

وممّا يدخل في مذهبنا: أنَّ من رأى الكائنات فكأنَّما رأى الله من حيث دلالة وجودها على وجوده دلالةً ظاهرةً، فنحن لا ننكر هذا، وإنَّما ننكر أنَّ تكون صلة العالم بالله فوق صلة الدليل بمدلوله، والمخلوق بخالقه، فيكون وجوده عين وجوده.

وهناك مذهبٌ يشبه مذهب وحدة الوجود، وليس به، وهو مقبولٌ عندنا، وربما خلط أحد المذهبين بالآخر من يظنُّ بالصُّوفية الوجودية خيراً مع أنَّ هذا

(١) قال الكاتب الكبير التركي الصُّوفي فريد بك في كتابه المسمّى «وحدة الوجود»: «إنَّ أصحاب هذا المذهب لا يقولون بعدم وجود شيءٍ من الممكنات، وإنما يقولون بأنَّ وجود أيِّ ممكنٍ موجود، ليس وجود نفسه، بل وجود موجود غيره ظاهرٍ فيه» ص ٢٠٦.

الأخير جديرٌ بأن يسمّى وحدة الشُّهود، لا وحدة الوجود، وقد اختاره العلامة التفتازاني في «المقاصد» وهو: أنَّ الوجود كثيرٌ كالوجود إلا أنَّ السالك إذا انتهى إلى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

لكنَّ الوجوديّة الغلاة الذين أسَّسوا مذهبهم على أساس مذهب الفلاسفة القائلين بأنَّ حقيقة الله الوجود - كما عرفت تفصيله - لا يرضون بهذا المذهب المعقول. قال الفاضل بهاء الدين العاملي في رسالته التي خصَّصها لتحقيق مذهب الوجوديّة، وتأييده:

«فإن قلت فما بال طائفة من الصّوفية أنكروا هذا التّوحيد (يعني: توحيد الوجود والموجود) وقالوا بغلبة المشهود على الشّاهد، واستتار وجود الشّاهد بنور المشهود، مثل استتار الكواكب بضيء الشّمس، واختفاء صورة الحديدية المحمّاة، وكونها في صورتها الناريّة الغالبة عليها. أقول: الطّائفة الأولى يردّون هذا القول بما يردّون به قول أهل الظاهر، ويقولون: هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التّام، ولم يَتِمُّوا سلوكهم، فبقوا قاصرين، ولم يطلّعوا على الحقيقة؛ إذ لم يجدوا ناصرين، ولم يتساءلوا عن النّبأ العظيم، ولم يعلموا: أنَّ فوق كلّ ذي علم عليم، ولم يشعروا: أنَّ فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول، كما يدلُّ عليه تمثيلهم بالحديديّة المحمّاة، فإنَّ التّجَلِّي قبل أن يفنى التّعيّن فناء تامّاً، ويمّحي الرّسم محوّاً كاملاً يُري الشّاهد وجوده، وأنانيتّه باقياً، والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الإثنيّة بين الشّاهد، والمشهود. فهذا لا يخلو عن الحلول» ثمَّ قال: «وأما إذا كمل التّجَلِّي؛ ففيت الأنانيّة فناء تامّاً ثمَّ بقيت بقاء المشهود؛ إذ يرى نفسه في طور آخر، ويجد ذاته وجداناً صريحاً سارياً في الكلِّ، ومحيطاً بالكلِّ، بل يجدها عين الكلِّ. فهناك لا يغيب عن حسّه ونفسه حتّى يكون الاختفاء اختفاء الكواكب.

وما ذاقته الطّائفة الثّانية؛ فقد ذاقته الفرقة الأولى في مبادئ أحوالهم، ثم بلغوا التّوحيد بعد مجاهداتٍ شاقّة، ومشاهداتٍ غريبة. فالاعتماد على مشاهداتهم ووجدانهم لا على زعم هؤلاء وحسبانهم».

ثمَّ قال: «وفي التّوحيد قال ابن الفارض:

وفي الصّحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي إذ تحلّت تجلّت
وما زلتُ إيّاها وإيائي لم تزل ولا فرق بل ذاتي لذاتي أحبّت
متى حُلّت عن قولي أنا هي أو أقل وحاشا هواها أنّها في حُلّت

وليس معي في الملك شيء سواي والمـ عية لم تخطر على الألمعية»
وربما تقرأ في كتب من لا يعترفون من أنصار المذهب الوجودي بمخالفته
للإسلام: أن الممكنات قائمة بوجود الله غير قائمة بوجود أنفسها^(١). وليس
مرادهم من هذا استناد وجود الممكنات إلى وجود الله، بمعنى: أنه لولا وجود
الله، وإرادته لوجود الممكنات؛ ما كانت موجودة في لحظة عين؛ لأن هذا أيضاً
مذهبنا، لا مذهبهم، وإنما معناه: أن وجودها وجوده، ولا وجود لها غير وجوده،
فالموجود في كل شيء وجود الله، لا وجود ذلك الشيء نفسه^(٢).

وهذا مقتضى كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة والصوفية
الوجودية، وإن كانت الفلاسفة أحجموا عن القول بهذا المقتضى، وثبتت الصوفية
في القول به... فوجود الله عندهم يستوعب كل الوجودات، ولا يترك لغيره
وجوداً، ولا رائحة.

ومقتضى هذا المذهب أيضاً: أن الموجود في كل شيء هو الله، كما قال
«متره أفكار» من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين: «إن الظمان لا
يشرب إن لم يجد فيما يشربه علامة من الله».

[وحدة الوجود تقتضي الاتحاد فينتفي التوحيد]

وهم يسمون مذهبهم الوجودي مذهب التوحيد لكونهم يردون جميع
الموجودات إلى موجود واحد. ولكننا إذا نظرنا من ناحية أخرى ففيه تعديد لذلك
الموجود الواحد، وتوسيعه إلى جميع ما سواه، وتوحيد الله التوحيد الشرعي
والفلسفي وتعظيمه إنما يكون بتمييزه أولاً في ذاته ووجوده عما سواه، لا في جعله
متحداً مع كل شيء، ومندمجاً فيه، أو جعل كل شيء متحداً معه، ومندمجاً فيه،
ولا يكون إكبار الله واعتباره فوق كل شيء اعتبار وجود كل شيء وجوده، فما هذا
إلا تلبيس في معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه، والمقصود من توحيد اعتقاد:
أنه وحيد في ألوهيته، ووجوب وجوده لا يشاركه فيهما شيء من خلقه.

(١) يفهم من هذا: أن الوجود لا يقوم بالماهية، بل الماهية تقوم به عند الصوفية ومن يجمع في
نفسه مذهبي الصوفية والفلاسفة معاً كصدر الدين الشيرازي صاحب «الأسفار الأربعة»، على
عكس ما هو معروف عند المتكلمين والفلاسفة. وسنزيد في توضيح الأمر.

(٢) وليس معنى وجود الله في كل موجود بدلاً من وجود ذلك الموجود إلا أنه الله في الحقيقة،
ولا أقل من أنهما متحدان في الوجود فكل شيء من حيث إنه موجود هو الله، وإن لم يكن الله
من حيث إنه ذلك الشيء بناءً على أن ذلك الشيء لا وجود له على أنه وجوده.

[القول بالفناء]

فالقول باختلاط وجوده مع وجود كل شيء، وإفناء أحد الوجودين في الآخر أياً كان الفاني منهما، يخالف مغزى التوحيد طبعاً، وكيف يمتاز الإله من المألوه، والخالق من المخلوق في مذهبهم؟ ولذا قالوا: «العبد رب، والرب عبد، يا ليت شعري من المكلف؟!» وكان الوثني يشرك بالله غيره، فجاءت الصوفية الوجودية، فجعلت كل شيء - مما جعله الوثنيون شريكه، وما لم يجعلوه - عينه.

ولا شك أن عقيدة العينية هذه أشد من عقيدة الإشراك بطلاناً، وطغياناً، فأولاً أنهم يجعلون ما جعلوه شريكاً عينه، وثانياً: أن المشركين يشركون بالله أشياء معدودة، وهؤلاء الوجوديون يجعلون كل شيء عينه الذي هو فوق الشريك.

[مقالة بهاء الدين العاملي]

في استلزام التوحيد وجوب الوجود لكل مخلوق

فقول بهاء الدين العاملي في رسالته الخاصة بوحدة الوجود:

«إذا كان الواجب تعالى واحداً شخصياً جزئياً؛ لكان مابيناً لجميع الموجودات ويكون كل من الموجودات موجوداً بوجود أصيل مستقل، فيلزم اشتراكهم في الوجود الواجب، وذلك ينافي كمال التوحيد، ويلزم أن يكون الواجب تعالى في أضيق المراتب؛ إذ التعيين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب، وذلك ينافي كونه واسعاً، كما وصف نفسه بالوسعة بقوله: واسع عليهم».

[الرد على البهاء العاملي]

فن من فنون الجنون كحال من يفر من المطر إلى منزل الصاعقة. انظر عقولهم القصيرة؛ حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله تعالى احترازاً عن كونها شركاء لله في الوجود، فيعتبرونها عين الله! ومن قال لهم: إن وجود الحادث الموجود بإيجاد الله يكون واجباً؟! ومن أين يدرون: أن الوجود لا يكون إلا واجباً لولا زعمهم أن الوجود هو الله تقليداً للفلاسفة؟

ثم انظر هؤلاء الذين يعدون القول بوجود غير الله إشراكاً كيف يناقضون أنفسهم، فلا يعجبهم تعيين الله، وتفردّه المانع عن تصور الشركة؛ لكونه أضيق المراتب، على الرغم من أن أضيق المراتب هذا هو الوجدانية المطلوبة. فلا يعجبهم التوحيد إذن بحجة أنه يجعل الله في أضيق المراتب، ويرضيهم تصوّر

الشَّرْكَه، وتوسيع ذات الله إلى أن يجعلوه كلَّ شيءٍ! والله تعالى واسع بعلمه، وقدرته، كما قال: «واسعٌ عليم».

فإذا لم يكن الله موجوداً متعيّناً غير وجوده المنبسط على الأشياء العالمية المحسوسة؛ فلأن تكون هذه الأشياء موجودةً، ولا يكون لله وجودٌ غير وجود تلك الأشياء أقرب إلى العقول من أن يكون الله موجوداً في صورة تلك الأشياء ولا يكون لتلك الأشياء وجودٌ غير وجود الله.

[تنبيه: انتقاص القائلين بوحدة الوجود لوحدة الشهود]

فيجب على من يريد العلم بحقيقة مذهب الصوفيّة الوجوديّة أن يعلم: أنّهم لا يرضون بكون مذهبهم عبارةً عن أن يغيب ما سوى الله في نظرهم من ساحة الوجود، ويبقى وجه ربك مشهوداً، وهذا هو الذي نسمّيه وحدة الشهود، والذي يعدُّونه مرتبةً ناقصةً.

وليس مذهبهم أيضاً نفي وجود العالم بتاتاً على معنى إنكار هذه المحسوسات، وقد صرّحوا بنفي هذا الإنكار عن أنفسهم.

ثمَّ إنّ العالم دليلٌ على وجود الله، فإعدامه يتناقض مع وجود الله، وإنَّه - أي العالم - واجبٌ بالغير... فهو كما أنّه يجب عدمه لو لم يوجد الله، يجب وجوده إذا كان الله موجوداً، ودلّ وجوده على وجوده.

فتعيّن أن يكون مذهبهم اتّحاد العالم مع الله، فالذي نراه من الموجودات، فوجودها وجود الله في صورة الأشياء؛ إذ لا وجود لغير الله، وهذا معنى عدم وجود العالم عندهم... وكثيراً ما يعبرون عنه بهذه الكلمة الفارسية: «همه أوست» تعريبها: «الكلُّ هو».

ولكون مرادهم من دعوى وحدة الوجود توحيد جميع الموجودات مع الله، لا نفي وجود الموجودات، والاعتراف بوجود الله وحده، صرّح صاحب «الفصوص» بأنّ النصارى إنّما أخطؤوا لحصرهم الألوهيّة في المسيح ابن مريم؛ كما سيجيء نقله.

[إيجاز لما سبق في لزومات مقالات الوجوديين]

قد علم ممّا سبق ما يترتّب على القول بأنّ ماهيّة الله الوجود من لزوم أن يكون كلُّ وجود في كل موجود هو الله، وإنّ أبى الفلاسفة وأنصارهم من القائلين بذلك القول أنّ يعترفوا بلازمه المرتّب عليه متقهقرين إلى تأويلاتٍ وتفسيراتٍ بعيدة في محمل لفظ الوجود، واجترأت الصوفية على القول بلازمه أيضاً.

فعندئذٍ قد يزعم زاعمٌ أن يكون كلُّ موجودٍ في العالم على مذهبهم متضمناً لجزء من الله؛ الذي هو الوجود، ويكون الله كلَّ هذه الموجودات المجموعي.

[تحرير قول الفلاسفة والقائلين بالوحدة من الصوفية]

وربما يجد تأييداً لهذا الزعم في ظاهر القول المنقول عن «الأسفار» من قبل: «إنَّ الله كل الوجود كما أنَّ كله الوجود» وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين «باتنائيزم» لكن الظاهر عند فحص أقوال الصوفية الوجودية المعدودين من المسلمين ودرسها: أنَّهم يعتبرون الله مطلقاً و كلياً، لا كلاً، والموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلي منها بأن تكون أجزاء الكل، ومعناه: أنَّ كلَّ موجودٍ مستقلٌّ في أن يكون الله الوحيد لا في الألوهية فقط بل في الموجودية أيضاً، وهنا دقة المسألة، وغموضها، فكلُّ موجودٍ هو الله، ومع هذا فالله واحدٌ لا يتعدَّد، وليس هذا مثل أفانيم المسيحية الثلاثة، حيث إنَّ الله ثلاثة، وواحدٌ معاً، وإن كان بين المسألتين تشابهٌ زائدٌ لأنَّ إله الصوفية الوجودية ليس واحداً ومتعددًا معاً، وليس للوجود الكلي الذي هو الله أفراداً مختلفه الحقائق متعددةٌ بعدد الموجودات، بل ليس هناك موجوداتٍ، وإنَّما كلها ذاتٌ واحدةٌ وموجودٌ واحدٌ ظهر في صور مختلفة، وظنَّ موجوداتٍ متعددة. فيرد عليهم الإشكال في وجود الكلي زيادةً على الإشكال في وجود الوجود، والوجود ليس بموجود مستقلٍّ فرداً، بله أن يكون موجوداً كلياً؛ إذ الكلي لا وجود له في الخارج، وإنَّما الموجود أفرادُه الجزئية.

فالفلاسفة القائلون بأنَّ حقيقة الله الوجود المتفقون في هذا القول مع الصوفية الوجودية يفترقون عنهم في القول بكليَّة هذا الوجود افتراقاً تاماً لسببين:

أولهما: أنَّ الله تعالى إذا كان كلياً لا يمتنع تصوُّر اشتراكه بين كثيرين، وهو منافٍ للتوحيد الذي ادَّعوا بلوغ الغاية فيه^(١).

وثانيهما: أنَّه لا وجود للكلي في الخارج غير وجود أفرادِه مع أنَّه ليس لله أفرادٌ، فيلزم أن لا يكون الله الذي هو الوجود الكلي موجوداً، كما أن الإنسان الكلي الذي يمكن فرض صدقه على كثيرين لا يوجد في الخارج، وإنَّما يوجد أفرادُه الجزئية المتعيَّنة، مثل: زيد، وعمر، وغيرهما.

(١) ولا يقاس هذا بما يقوله المنطقيون من أنَّ واجب الوجود كلياً؛ لإمكان فرض اشتراكه بين كثيرين بالنظر إلى مفهومه المجرد عن ملاحظة دليل الوجدانية؛ لأنَّ القول بكليَّة واجب الوجود ليس قولاً بكليَّة الله الذي هو الفرد الوحيد لواجب الوجود الكلي، وإنَّما هو قول ناشئ من عدم إمكان تصوُّر الله الذي لا تعلم حقيقته إلا بوجه كلي.

[تناقض القائلين بوحدة الوجود]

لكن القائلين بوحدة الوجود يعكسون الأمر، ويدَّعون وجود الكلِّي في الخارج دون وجود أفرادهِ، فكأنَّ الموجود في الخارج مثلاً هو الحقيقة الإنسانية الواحدة بالوحدة التَّوعِيَّة، والكثرة العارضة لها من أفرادها المتكثرة بالتَّعْيُنات المختلفة لا اعتداد بها بناءً على أنَّ تلك التَّعْيُنات؛ التي هي مدار تكوُّن الأشخاص الجزئية غير موجودة في الخارج على ما حُقِّق في محلِّهِ، فيلزم عدم وجود الأشخاص الجزئية أيضاً. فالموجود هو الكلِّي، والجزئيات أمورٌ اعتبارية غير موجودة، مبنية على أمورٍ اعتبارية غير موجودة، عكس ما يعرفه أهل المعقول من الفلاسفة والمتكلمين.

[ما يلزم من اعتبار الله كلياً]

واعتبارهم الله كلياً معروفٌ فيما بينهم؛ حتَّى إنَّهم لجؤوا من هذا إلى ادِّعاء وجود الكلِّي الطَّبِيعِي في الخارج، ومع هذا فالله الَّذي هو الوجود المطلق الكلِّي واحدٌ بالوحدة الكلِّية والشَّخصية معاً عندهم كما يقتضيه أيضاً وجوده في الخارج. أمَّا الاعتراض عليه بأنَّ الشَّيء العيني لا يقع على أشياء متعدِّدة فإنَّه إن كان في كلِّ واحدٍ من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه، بل أشياء، وإن كان في الكلِّ من حيث هو كلٌّ، والكلُّ من هذه الحيثية شيءٌ واحدٌ، لم يقع على أشياء متعدِّدة بل على مجموعها مع أنَّ المفروض كونه كلياً لا كلاً، فقد أُجيب عنه بأنَّ معنى تحقُّق الحقيقة الكلِّية في أفرادها تحقُّقها تارةً متَّصفَةً بهذا التَّعْيُن، وأخرى بذلك التَّعْيُن، وهذا لا يقتضي عدم كونها شيئاً بعينه بل أشياء، كما لا يقتضي تحوُّل الشَّخص الواحد في أحوالٍ مختلفة بل متباينة كونه أشخاصاً.

وقد نقل الفاضل الجامي هذا الجواب في «الدِّرة الفاخرة» عن العلامة شمس الدِّين الفناريِّ كبير علماء الدَّولة العثمانية في شرحه لـ «مفتاح الغيب» وقال الكلنويُّ بعد أن نقل عن أثير الدِّين الأبهريِّ انتهاء المسألة إلى إمكان تصوُّر الوحدة الكلِّية الشَّخصية، أو عدم إمكانه: «إنَّه لا ينفذ عقله في إمكان التَّأليف بين الكلِّية والوحدة الشَّخصية، ولو نفذ؛ لقال بوحدة الوجود» وعدم إمكان هذا التَّأليف هو الَّذي أنسى البهاء العامليُّ كون الله واحداً شخصياً، أو بالأولى وجوب كونه كذلك في أيِّ مذهبٍ من المذاهب الإسلامية، فقال كما نقلنا عنه من قبل قولاً تخبُّط فيه تخبُّطاً ظاهراً.

وفي الغرب اليوم نضالٌ بين مذهبي الإله المشخَّص، والإله غير المشخَّص،

والثاني راج في فلسفة الألمان في العصر التاسع عشر الميلادي، ولم يدع أحد في الغرب التأليف بينهما إلى الآن، في حين أن دعوى التأليف قديمة في الصوفية. ونعم ما قال «من دويران»:

«إنَّ للعلم قطبين أحدهما: «أنا» الشَّخصيُّ؛ الَّذي يُذهب دائماً منه، والآخر: «الله» الشَّخصيُّ يوصل دائماً إليه».

هذا، ويمكن عندي تجريد دعوى وحدة الوجود عن القول بكلية الله، وبه يخلص مذهبهم عن الجمع بين الضدين إن سلَّمت دعوى كون جميع الموجودات موجوداً واحداً ظهر في صور مختلفة، كما قيل:

وما الوجه إلا واحدٌ غير أنَّه إذا أنت عدَّدت المراتب تعدَّدًا وكما مثله الفناري في جوابه السَّابق بتحوُّل الشَّخص الواحد في أحوالٍ مختلفة، بل متباينة. إلا أنَّ الشَّخص الواحد يتحوَّل في أحوالٍ مختلفة في أزمنة، وهنا يتحوَّل الموجود الواحد في أحوالٍ مختلفة من غير اختلاف الزَّمان. فبعد أن سلَّم لهم بعدم تعدُّد أفراد الموجود الواحد بتعدُّد صورهِ ومظاهرهِ، لا أدري لماذا يحتاجون إلى القول بكلية هذا الموجود من غير وجود أفراد له.

فبعد أن سلَّم كوني أنا، وكونك أنت شخصاً واحداً، وكذا هذا الشَّيخ مع ذلك الصبيِّ، بل هذا الرَّجل مع هذه المرأة، والزَّوج مع زوجته، والوالد مع ولده^(١)، والكافر مع المؤمن، والمتحرِّك مع الساكن، والصَّاحك مع الباكي، والصَّديق مع الصَّديق، والعدوُّ مع العدوِّ، والقاتل مع المقتول، والفاعل مع المفعول، والسَّعيد مع الشَّقِيَّ، والمنعم في الجنة مع المعدَّب في جهنم، وصاحب عقلية مع منكرها، وهذه النملة مع ذاك الفيل، وهذه الخردلة مع ذاك الجبل، والبحر مع البرِّ، والحلو مع المرِّ، والطَّاهر مع النَّجس، والأرض مع الشَّمس كلها موجوداً واحداً ظهر في صورٍ مختلفة بل متباينة، وهو الله - تعالى عمَّا يقول الظالمون علواً كبيراً - فبعد أن سلَّم كلُّ ذلك ممَّا يخالف بداهة العقل، وجوَّز ظهور شخصٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ في أمكنةٍ مختلفةٍ مشغلاً في كلِّ منها بغير ما اشتغل به في الآخر، على ما ادَّعى الجامي وقوعه فيما يروى عن قضيب البان الموصلي - لم تبق الحاجة إلى القول بالكليَّة، وتألَّفها مع الشَّخصيَّة، وإنَّما يبقى الإشكال في تأليف دعوى كون الأشخاص المتعدِّدة في مشاهدة الحواسِّ شخصاً

(١) ادعى صاحب «الفصوص» في فصِّ إدريس: أن سيدنا آدم لما نكح حواء ما نكح إلا نفسه، وأن سيدنا إبراهيم ما ذبح إلا نفسه، فظهر بصورة كبش من ظهر في عالم الرؤيا بصورة إنسان.

واحداً من حيث العين والحقيقة ببداهة العقل؛ لأنها ترجع إلى رفع امتياز الجزئي الحقيقي بامتناع تصوّر اشتراكه بين كثيرين، وإنما يحصل امتناع تصوّر الشّركة هنا بالصّورة التي ذكرها الجامي، حيث قال:

«لا يخفى عليّ مَنْ تتبّع معارفهم المثبتة في كتبهم: أنّ ما يُحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدلّ إلا على إثبات ذاتٍ مطلقةٍ محيطّةٍ بالمراتب العقلية والعينية، منسبّة على الموجودات الذهنيّة والخارجيّة، ليس لها تعيّن يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من التّعينات الإلهيّة والخلقيّة، فلا مانع من أن يُثبت لها تعيّن يجمع التّعينات كلّها، ولا ينافي شيئاً منها، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنًا ولا خارجاً إذا تصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشتراك الكلّي بين جزئياته، لا عن تحوّل ظهوره في الصّور الكثيرة، والمظاهر الغير المتناهية علماً وعيناً وغيباً وشهادة بحسب النّسب المختلفة، والاعتبارات المتغيرة».

أقول: لكن معنى هذا: أنّ تلك الذات تتعيّن بأن لا تتعيّن تعيّنًا يمتنع معه فرض اشتراكها بين كثيرين، كما قيل:

قومٌ يكون أصحّ ميثاقٍ لهم أن لا يكونَ لديهم ميثاقٌ وقال العامليّ في رسالة «الوحدة الوجوديّة»: إنهم لا ينكرون التعدّد؛ فكيف ينكرون المحسوس الطّاهر؛ الذي لا يتمكّن من إنكاره الأطفال والمجانين، بل ينكرون تعدّد الوجود والموجود، ويقولون: لا موجود إلا الوجود الواحد. ومع ذلك يتعدّد بتعدّد التعيّنات والظّهورات تعدّداً حقيقياً واقعاً في نفس الأمر، لكنّ ذلك التعدّد لا يوجب تعدّداً في ذات الوجود كما أنّ تعدّد أفراد الإنسان لا يوجب تعدّداً في حقيقة الإنسان.

وقال أيضاً: «يقولون: لا ننكر التعدّد، بل نقول: هو أمرٌ واحدٌ موجودٌ ظهر في صورٍ مختلفةٍ متكرّرة، بانضمام اعتباراتٍ غير موجودة، كما أنّكم تقولون بتكثّر ماهية الإنسان في صورٍ أفرادٍ مختلفةٍ متعدّدةٍ بانضمام تعيّنات اعتباريّةٍ غير موجودة».

[الطعن في قياس تكثّر]

الموجود الواحد على تكثّر ماهية الإنسان

أقول: قياس قولهم بتكثّر الموجود الواحد بتعيّنات متعدّدة، وظهوراتٍ في صورٍ مختلفةٍ على قولنا بتكثّر ماهية الإنسان، وهي واحدة، في صورٍ أفرادٍ متعدّدة

بانضمام تعييناتٍ اعتباريةٍ غير موجودةٍ إليها؛ قياس مع الفارق لأننا لا نقول بوجود ماهية الإنسان الكلية في الخارج مستقلةً عن وجود أفرادها، فليس هناك تكثر الموجود الواحد، وهم يقولون بأنَّ الوجود المطلق موجودٌ واحدٌ، يتكرر في تعييناتٍ وظهوراتٍ مختلفةٍ، ففي قولهم: الكلِّيُّ موجودٌ، وهو الوجود المطلق، والجزئيات غير موجودةٍ. وفي قولنا الأمر بالعكس.

[استحالة القول بتكثر الموجود الواحد]

وفي الحقيقة: أنَّ الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج في الآخر، فالواحد لا يكون كثيراً من دون أن يكون الثاني غير الأول فتقتض الوحدّة، أو يكون أحدهما غير موجودٍ، والموجودان لا بدّ أن يكونا غيرين. فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان، وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية: إنَّ الكثير موجودٌ في الخارج، والواحد الكلِّي غير موجودٍ في غير الأذهان، وإنّما وجوده بوجود أفرادها.

وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق؛ الذي هو الله، وكثرة الموجودات المحسوسة: إنَّ الواحد موجودٌ والكثير غير موجودٍ، وإنّما ذلك الواحد ظهر في تعييناتٍ متعددةٍ، وصورٍ مختلفةٍ.

لكن بداهة الحسّ التي لا يستطيعون إنكارها تشهد بما قلنا، ولا تشهد بما قالوا. فأفراد الإنسان كثيرةٌ، وموجودةٌ بشهادة الحسّ، وليست هذه الأفراد الكثيرة - كما قالوا - موجوداً واحداً ظهر في صور موجوداتٍ، أعني: أنَّ الحس لا يشهد بهذا.

واعترفهم «بتعدّد حقيقيٍّ واحدٍ في نفس الأمر» أيضاً يناقض قولهم بكون الكثرة اعتباريةً غير موجودةٍ، فهل يصحّ أن يُجرى الحمل المتواطئ بين الواحد الموجود، والكثير غير الموجود في قولهم عن الواحد والكثير، فيقال: الله زيدٌ وعمروٌ وشمسٌ وقمرٌ وسمكٌ وطيْرٌ وجبلٌ ونهرٌ، كما يُجرى بين الكثير الموجود والواحد غير الموجود في قولنا عن الماهية الكلية وجزئياتها بأنَّ يقال: زيدٌ إنسانٌ، وعمروٌ إنسانٌ، وهذا الحيوان فرسٌ، والنَّيل نهرٌ، والقاهرة مدينةٌ... فإن لم تكن الكثرة موجودةً في الخارج، ولم تكن غير الموجود الواحد إلا بالاعتبار؛ لزم أن يجوز القول بأنَّ الله زيدٌ وعمروٌ وغيرهما، كما جاز القول بأنَّ زيداً إنسانٌ، وعمراً إنسانٌ... إلخ.

ويجدر بنا التنبيه هنا على أنَّ فكرة وحدة الوجود لم تحصل في معتنقيها بالكشف والتَّجَلِّي كما يزعمه الزَّاعمون، أن لا ترى أنَّ أصحابها وأنصارهم يسعون لإدخالها في دائرة المعقولات والنَّظريات، فيُقنعون بها مع أنفسهم من يقنعون، حتَّى إذا عجزوا في آخر مرحلة النَّقاش يتحوَّلون عن موقفهم العلميِّ، ويقولون: هذا أمر وراء طور العقل. فقل لهم: والنَّقل أيضاً.

[شبهة قد ترد]

بقي: أنه يحتمل أن يستخرج من قولهم في القياس المارَّ الذَّكر بين مذهبهم في مناسبة المحسوسات باللَّه ومذهبنا في مناسبة الأفراد الجزئية بالماهية الكلية، استبعاد حصول الموجودات الخارجية؛ التي نحن قائلون بها من المعدومين، وهما: الماهية الكلية، والتَّعَيُّنات الجزئية؛ لأنَّ كلاً منهما غير موجود في الخارج عندنا، أمَّا عندهم فالتَّعَيُّنات غير موجودة فقط، ولهذا لم تحصل الكثرة من انضمامها إلى الوحدة الكلية الموجودة.

وأنا أقول: هل من اللازم أن يخلق الله الموجودات من الموجود؟ فحسبنا أن يكون الموجد موجوداً. وهكذا يخلق الله كلَّ شيءٍ من العدم، بل هكذا يكون الخلق والإيجاد الذي هو من الأفعال الخاصة بالله تعالى؛ وإن كانت عقول الوجوديين الذين ليس في مذهبهم الخلق - كما يأتي بيانه - تستبعد ذلك.

[عود إلى مقالة العاملي]

نعود إلى النَّقل عن رسالة «الوحدة الوجودية» للعامليِّ: «فإن قيل: يلزم اتِّصاف الوجود الحقَّ بالإمكان، والحدوث، وسائر صفات النَّقص؛ إذ الإمكان، والحدوث وسائر الصِّفات المحدثة المنقَّصة الموصوف بها الأفراد، الموجودة للإنسان والحيوان والنَّبات والجماد؛ كلُّها صفات الوجود الحقَّ على ما قلتموه.

يقولون: لا نشكُّ أنَّ الوجود الواحد بالذَّات، الكامل بالصِّفات، لا يمكن أن يتَّصف بالحدوث والإمكان وصفات النَّقص؛ مع كونه واجباً بالذَّات، وكاملاً بالصِّفات، وإنَّما تلك الصِّفات للتَّعَيُّنات والظهورات، لا للمتعيَّن والظَّاهر».

وأنا أقول: من أغرب الغرائب أن لا يتعلَّق من صفات النَّقص التي في التَّعَيُّن والظُّهور شيءٌ بالمتعيَّن والظَّاهر، مع كون التَّعَيُّن والظُّهور نفسيهما صفتين للمتعيَّن والظَّاهر^(١).

(١) ونقل صاحب «العلم الشامخ» ص ٤٥٧ عن فتوحات ابن عربي: «أنَّه ينسب إلى الباري تعالى =

[زعم بهاء الدين العاملي بتجلي الله تعالى بصور مختلفة]

ثم قال العاملي: «ويؤيدون قولهم هذا بتجلي الله تعالى لموسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بصورة نارٍ محدودةٍ حالةٍ في شجرٍ أخضر، وبما أخبر به رسول الله محمد ﷺ من تحوُّله سبحانه من صورةٍ إلى صورةٍ، وتجليه لعباده في صورٍ مختلفةٍ كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام من حديث التحوُّل، فإنه يدلُّ على تجليه سبحانه وتعالى بصورةٍ وهيئةٍ محسوسةٍ يجب تنزيه الله تعالى بالشرع والعقل عنها^(١)، وكذا قوله عليه الصلاة والسلام: «رأيتُ ربِّي على صورة شابٍّ أُمرد، فوضع كفَّه بين كتفَيَّ، فوجدت برده بين ثديي» فإذا جاز تجليه سبحانه وتعالى في صورة شخصية، فما المانع من أن يكون سائر الصُّور الأرضية والسَّمائية صور تجلياته، وشؤون ظهوراته».

أقول: كما أنَّ المتجليَّ لسيدنا موسى في صورة نارٍ على شجرةٍ هو الله عند الصُّوفيَّة الوجودية فالمتجلىَّ له (بالفتح) - أعني: موسى - هو الله أيضاً عندهم في صورة موسى! حتَّى إنَّ الشجرة التي ظهرت عليها النَّار التي هي الله؛ هي الله أيضاً قبل ظهور النَّار عليها وبعده. وكذا كلُّ نارٍ، وكلُّ شجرةٍ^(٢)، وكما أنَّ المرئيَّ لسيدنا محمد ﷺ هو الله في صورة شابٍّ أُمرد، فالرَّائي نفسه أيضاً هو الله في صورة محمد.

= جميع ما ينسب إلى المخلوقات ممَّا يعده العرف نقصاً. وأنَّ أهل الاستدلال ينكرونه؛ لأنَّهم محجوبون. وقال أيضاً نقلاً عنه ص ٤٥٦: «أنَّه لا تعدُّ إلا نسبياً، ولهذا يصح نسبة الجهل إلى الله تعالى بأحد الاعتبارين».

(١) في هذه الجملة اعترافٌ صريحٌ بأنَّ مذهب الصُّوفيَّة الوجودية، وما يماثله من مذهب المشبهة، والمجسَّمة مخالفٌ للشرع، والعقل، ولا أدري ماذا يبقى لهم بعد الشرع، والعقل؟ ويشبه هذا الاعتراف من مؤلِّف الرسالة، وهو العالم المشهور بهاء الدين العاملي اعترافه بقوله في أوائل رسالته بعد أن أطرى الصُّوفية الوجودية: «إلا أنَّي لا أجترئ أن أحكم بما حكموا، ولا أبرم أمراً ما بما أبرموا حذراً على ديني الذي هو عصمة أمري، وأعزُّ عليَّ من سمعي، وبصري» والعجب: أنَّ المؤلِّف يمدح مذهب قومٍ يعدُّ القول بأقوالهم خطراً على دينه، وأظنه وقع فيما يحذره، وهو لا يشعر.

(٢) وأصل الكلِّ خرافة الوجود الرَّاسخة في أذهانهم القائلة بأنَّ الله هو الوجود، فكلُّ ما في الوجود إذن فهو الله، وقد عرفت ممَّا أسلفنا الأصل الفلسفي لهذه الخرافة.

[تناقض دعوى العالمي]

والمتصوفة الوجوديين حول تعدد تجليه تعالى]

فماذا إذن حاجة الله الذي هو على صورة موسى في أن يتجلى لنفسه على صورة نار في شجرة؟! وماذا حاجة الله الذي هو على صورة محمد في أن يتجلى لنفسه على صورة شاب أمرد؟! ثم ماذا حاجة سيدنا محمد في أن يحدث عن رؤية ربه في صورة شاب أمرد كأمر خارق للعادة مع أن كل من يراهم في كل يوم من الشبان والكهول والشيوخ وغيرهم؛ هو الله في صور مختلفة، حتى نفس الرائي أيضاً؟!

[الدليل النقلي على مغالطتهم]

ولم تكن النار التي رآها موسى هي الله تعالى، ولا مثله له، أن لا ترى: أن القرآن يقول: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا﴾ [أي موسى النار] * يُودَى بِمُوسَىٰ إِلَىٰ أَنَا رَبُّكَ... ﴿طه: ١١ و ١٢﴾ ولا يقول: «فلمّا رآها نادى يا موسى إني أنا ربك».

[بحث الشيخ زاهد الكوثري]

في رواية حديث المحشر]

ولصديقنا العلامة الشيخ زاهد في تعليقاته القيّمة على «السيف الصّقل» ص ٩٦ - ٩٨ كلام طویل في حماد بن سلمة راوي حديث: «إنّ محمداً رأى ربه في صورة شاب أمرد...» عن قتادة عن عكرمة. وفي لفظ: «بعد أمرد عليه حلّة خضراء» وخلاصته: أنّه لا يوثق به. وفي ص ١٣٥: «قال أبو بكر بن العربي في (العواصم والقواصم) فيمن يحمل حديث^(١): «... فيأتيهم في صورة ثم يأتيهم في صورة أخرى» على التبدّل والانتقال والتّحوّل: إنّهُ ليس من أهل القبلة، بل حكم بخروجه أصلاً وفرعاً من الملة، وحمل الصورة على ظاهرها فضيحة ليس فوقها فضيحة» وفي ص ٩٨: «وقد توسّع الفخر بن المعلم القرشي في ردّ ما يروى عن عكرمة في هذا الصّدّد، ثمّ قال: فمعاذ الله أن يرى ربه على صورة أصلاً! فكيف على صورة قد ذكر مثلها عن المسيح الدّجال؟!».

(١) يريد به حديث المحشر المذكور في صحيح مسلم.

[تسوية العاملِي بين الحسن والقبيح بالنسبة لله تعالى علواً كبيراً]

ثم قال العاملِي: «فإن قلت: إنَّ الصُّور الَّتِي تجلَّى الله تعالى فيها صورٌ حسنةٌ، فكيف يقاس عليها الصُّور الَّتِي بخلافها في الحسن والنورانيَّة، مثل الأشياء النَّجسة والمتقدِّرة؟ يقولون في الجواب: إنَّ نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفاً ثابتاً لها في أنفسها، فإنَّ كلَّ طبيعة متعيَّنة لها ملائمةٌ بالنَّسبة إلى البعض، ومنافرةٌ بالنَّسبة إلى البعض الآخر، وذلك من آثار ما به الاشتراك، وما به الاختلاف الواقع من التعيَّن، فأيهما غلب؛ ظهر حكمه من الملاءمة والمنافرة. والنَّجاسة الواقعة في بعض الأشياء إنَّما هي بالنَّسبة إلى ما يقابلها، لا بالنَّسبة إلى الإطلاق والمطلق، فهي وما يقابلها ممَّا سُمِّي نظافةً على السُّوية بالنَّسبة إلى المُطلق».

فهو لا يسلم بقبح القبائح إلا نسبياً، وكأنَّه يقول: النَّجاسة الَّتِي يكرهها الإنسان يحبُّها الجعلان، أمَّا الحقُّ تعالى الَّذي هو الوجود المطلق العامُّ للإنسان والجعلان، وغيرهما، فالنَّجاسة والنَّظافة سيَّان عنده، وبالنَّسبة إليه. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ثم قال: «فالأحكام الكونيَّة كُلُّها من الألم والتلذُّذ، والسَّعادة والشَّقاء، والحسن والقبح، وأحكام التعيُّنات؛ لا يلزم منها نقص ولا شينٌ للحقيقة الكلِّيَّة؛ إذ ليس الشَّين والنَّقص إلا كون ذلك الشَّيء في معرض الإمكان والحدوث، والوجود الحقُّ الواجب في ذاته، الكامل في صفاته، السَّابق وجوديته على جميع حالاته ممتنعٌ أن يحوم النقص حول عظمة ذاته، فكلُّ ما ظهر في الكون من الكمال، فهو من لوازم الجلال والجمال، وما طرأ من النَّقص والزَّوال فهو من أحكام التعيَّن والتنزُّل والإنزال، كما قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَبِمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَبِمَا كَفَرْتُمْ فَجَعَلَهُ كَيْدَكَ﴾ [النساء: ٧٩]».

[الرد على استدلال العاملِي بتناقضه]

أقول: لكن من ذا أنا الَّذي من نفسي ما أصابني من مصيبةٍ؟ فهل من موجود غير الوجود الحقِّ الواجب عند الصُّوفية الوجوديَّة؟ وماذا هي التعيُّنات الَّتِي ترجع إليها القبائح والنَّقائص، والَّتِي تكون في معرض الإمكان والحدوث؟ فإن كانت تلك التعيُّنات من حالات الوجود الحقِّ تعالى وتنزُّلاته، كما يفهم من قول المؤلِّف: «والوجود الحقُّ الواجب في ذاته، الكامل في صفاته، السَّابق وجوديته

على جميع حالاته» ومن قوله: «وما طراً من النقص والزوال فهو من أحكام التعيين والتنزل» لزم أن يعود القبح والنقص والزوال التي في تلك التعيينات إليه - ﴿سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٠] - إن كانت من حالات غيره لزم خلاف المفروض من عدم وجود شيء غير الوجود الحق.

ثم قال: «فإن قيل: فمن المثاب والمعاقب والمنعم والمعذب في الدار الآخرة إذا كان الوجود واحداً؟ أجيب بأن في الدنيا غنياً وفقيراً، وعزيزاً وذليلاً، ومالكا ومملوكاً، فكذا في الدار الآخرة».

أقول: وهذا الجواب ليس بجواب؛ لأن المفهوم منه كما أن في الدنيا أغنياء وفقراء، وسعداء وأشقياء، وأعزّة وأذلة؛ مع أنه لا موجود غير الوجود الحق تعالى، فيكون هو الغني والفقير، والسعيد والشقي، والعزيز والذليل؛ تعالى الله عما يقول الظالمون جهلة الوجوديين الذين يحسبون أنفسهم عرفاء؛ فكما أنه في الدنيا كذلك؛ فليكن في الآخرة مثاب، ومعاقب، ومنعم، ومعذب وكلهم موجود واحد هو الوجود الحق. وهكذا يكون الضلال.

[حجج الشريف الجرجاني والفاضل السيلكوتي]

وقال العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف عند قول المصنّف في بيان أن الوجود مشترك دون الماهية: «لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة، وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدّد الأوصاف لا غير فالمتقيّدون بطور العقل يعدّونه مكابرة لا يلتفت إليها».

وقال الفاضل السيلكوتي في تعليقاته عليه: «فأله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء، وهو أن كل الموجودات ذات واحدة، وهي الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عمّا سواه حتى عن الإطلاق أيضاً، ومقابلته العدم الصّرف، لا تميّز فيه، ولا وصف له، فالتمييز مختصّ بالوجود، وهو متعدّد بحسب الأوصاف الاعتبارية النفس الأمرية الوجودية والإمكانية، وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن إجراؤه عليه باعتبار آخر، والذات البحت منزّه عن كلها، والأحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة، تختلف بحسب اختلاف الاعتبار؛ إذا كان مطابقاً لنفس الأمر. هذا هو الكلام المجمل، وتفصيله يقتضي بسطاً لا يليق بهذا الموضع».

أقول: العلاوة في قوله: «المتشخص بالإطلاق عمّا سواه حتى عن الإطلاق

أيضاً» مبالغة في الإطلاق قد تفسده بدلاً من أن تؤكده، فكأنهم رأوا في الإطلاق أيضاً نوعاً من التقييد، وهو التقييد بالإطلاق، فزادوا هذه العلاوة لإزالته.

فعندئذٍ يحتاج الكلام إلى علاوة أخرى بأن يقال حتى عن الإطلاق: عن الإطلاق أيضاً، وهلم جرّاء، اللهم إلا أن يراد بالإطلاق الأول معناه المفسّر بشرط لا شيء، أي: بشرط عدم التعيّن، ويراد بالعلاوة نفي هذا المعنى الذي هو نوع من التقييد؛ إذ لو أريد ذلك من الوجود المطلق؛ لخرج عنه وجود الموجودات المتعيّنة، فلا يكون الوجود واحداً.

وفي قول السيلكوتي هذا ما في قول الجامي من أنّ الإطلاق بمعناه الأعم لا يكون مشخصاً حتى يقال: إنّ المتشخص بالإطلاق، وكأنّه يجيب عن هذا بقوله: «ومقابلته العدم الصّرف» فتشخصه بإطلاقه يميّزه عن المعدومات لا عن الموجودات، فتأمل!.

فالله تعالى - على بيان السيلكوتي المجمل لمذهب وحدة الوجود - كلّ موجود في كلّ صورة، وكلّ مظهر، وهو موجودٌ واحدٌ في الحقيقة؛ إلا أنّه يعتبر متعدّداً بتعدّد الصّور، والمظاهر، ويأخذ اسماً على حسب كلّ صورة، فيقال: زيدٌ، وعمرو، وحجرٌ، وشجرٌ، وغير ذلك، ويعامل معاملته خاصّةً باسمه، وإن كان الكلُّ موجوداً واحداً، وكانت الصّور المختلفة أموراً اعتباريّة لا وجود لها؛ لأنّ الوجود كلّهُ الله. فلزيد، وعمرو، وهذا الشّجر، وذاك الحجر وغير ذلك من الأشياء ناحيتها الحقيقيّة الموجودة، وناحيتها الاعتباريّة المعدومة الآتية من صورها المتعيّنة، فهي زيدٌ، وعمرو، وشجرٌ، وحجرٌ بهذه النّاحية الثّانية، والله من ناحيتها الأولى الحقيقيّة، إلّا أنّ الأحكام تجري عليها نظراً إلى ناحيتها الاعتباريّة.

[الأحكام المترتبة على الناحية الاعتبارية]

لا تغلب المترتبة على الناحية الحقيقية]

فيرد عليه: أنّه ليس من المعقول تغلب النّاحية الاعتباريّة على النّاحية الحقيقيّة في ترتّب الأحكام عليها إلا بحسب الظاهر المخالف للحقيقة، فمن هو الحاكم في هذه الاعتبارات، وتغليبها على الحقيقة؟ فإن كنّا نحن المعتبرين، فقد تبين في مذهب وحدة الوجود: أنّنا غالطون حيث نزعنا موجودين، ونزعم الله موجوداً آخر، ولا عبرة بزعم الغلط واعتباره.

وإن كان المعتبر هو الله؛ فغير معقول جدّاً، وهو القائل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينُ ﴿٣٨﴾ [الدخان: ٣٨] أن يصوّر نفسه في صورة زيد الصّالح، وعمرو الطّالح، فيجعل نفسه الذي في صورة عمرو يقتل نفسه الذي في صورة زيد، ثم ينصف لنفسه الذي في صورة المظلوم من نفسه الذي في صورة الظّالم، فيعذب في الدّنيا والآخرة، ويثيب الأوّل على الرّغم من أنّ المثيب والمثاب، والمعذب والمعدّب هو نفسه.

ولن يتملّص أصحاب هذا المذهب من تبعاته بأن يقولوا: «لا حلول، ولا اتّحاد، لأنّهما يتصوّران بين اثنين ولا وجود غير الله في أيّ موجود، أما التّعينات، أي: الصُّور، والمظاهر؛ فهي أمور معدومة اعتباريّة»، فيقال لهم: وكيف غلبت إذن تلك الأمور المختلفة المعدومة، فجعل لها حظ الاعتبار وحقه دون الحقيقة الموجودة في ترتّب الأحكام المتغايرة على الأشياء، حتّى قيل: هذا حسن، وذاك قبيح، وهذا حلال، وذاك حرام؟!!

فكون الأحكام الجارية على الموجودات تابعة لتعّيناتها الخاصّة أكبر دليل على أنّ كلّ موجود ممكن يصير موجوداً بتعيّنه مختلفاً وجوده الحادث عن وجود الله، وعن وجود غيره من الممكنات، وليس الوجود الذي فيه وجود الله بناءً على أنّ الوجود هو الله، ولا وجود، ولا موجود غيره، كما يقضي به مذهب وحدة الوجود.

ولا خلّق، ولا إيجاد في هذا المذهب، والله الذي هو خالق كلّ شيء، ليس بخالق شيئاً لأنّ الخلق قلب المعدوم موجوداً، وتكوينه بعد أن لم يكن، مع أنّه لا موجود عندهم غير الله، ولا إمكان لغيره أن يكون موجوداً؛ لأنّ معنى كونه موجوداً كونه الله، وليس الذي نظّنه مخلوقات الله إلا الله في صور مختلفة، وبعبارة أخرى: ظهور الوجود المطلق في تعّيناته المختلفة.

[مقالة بعضهم حول امتياز الماهيات وإفاضة الله من الوجود عليها فقط]

وهناك خرافة أخرى للصوفيّة الوجوديّة اخترعها رئيسهم الشّيخ محيي الدّين ابن عربي، ورأى فيها حلّ مشكلة الجبر والقدر، وأعجب هذا الحلّ بعض العلماء مثل إبراهيم الكوراني، والصّدر الشّيرازي، والبهاء العاملي، والمفسر الألوّسي، ومن المعاصرين العالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» للفيلسوف الفرنسي «بول زانه» إلى اللغة التّركيّة.

وتفصيلها: أنّ الميل إلى الخير والشرّ مقتضى الاستعدادات المختلفة لأفراد

الإنسان، والماهيات غير مجعولة؛ أي: غير مخلوقة؛ فالله تعالى لم يخلق، ولم يعين ماهية زيد، وعمرو، وإنما ماهية كل أحد تتعين وتمتاز بنفسها، والله تعالى يفيض عليها الوجود، ولذا اشتهر في كتب الحكمة قولهم: «ما جعل الله الشمس مشمشاً، ولكن جعله موجوداً» وبالقياس عليه فليس الله جاعل زيد زيداً، ولا جاعل عمرو عمراً؛ أي: خالق: ماهيتهما، وإنما جاعلهما موجودين، وهو معنى كونه خالقهما.

وإذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات، لا بخصوصياتها؛ فلا تأثير لله تعالى في كون الماهيات مصدراً للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية.

نعم إن أفعال الإنسان خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وإرادته، إلا أن خلقه وإرادته تابعان بمقتضى سنة الله لإرادات العباد الجزئية، وإراداتهم الجزئية تابعة للاستعدادات التي في ماهياتهم.

وقد كنت قلت أنا في «تحت سلطان القدر»: إن إراداتهم الجزئية تتبع الدواعي والمرجحات التي يخلقها الله تعالى في قلوبهم.

فعلى نظرية الشيخ محيي الدين لا تكون الدواعي ملهمة لهم من الله، بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المجعولة، أو يأتي منها اختلافهم في اتباع الدواعي، وتخلص أفعال البشر بهذه الصورة من أن تقع تحت جبر الله وتأثيره، ويكون الأساس في معاملاتهم بالإثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم؛ استحقاقاتهم الذاتية، فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى!

[الرد عليهم في «تحت سلطان القدر»]

وقد أبطلت هذه الخرافة في كتابي المذكور آنفاً بوجوه لا يتحمل المقام نقلها، وأسلفت شيئاً منها في هذا الكتاب أيضاً، وإنما ذكرت تلك المسألة هنا لتعلقها بحديث اختلاف الأحكام بحسب الاعتبارات المختلفة، في حين أن الوجود والموجود واحد بالذات والحقيقة عندهم. وعندنا: أن اختلاف الأحكام مبني على اختلاف الموجودات.

[فساد قولهم «الماهيات

غير مجعولة، وإنما المَجْعُول وجودها»]

وأوردُ عليهم هنا أن قولهم: «الماهيات غير مجعولة»، وإنما المَجْعُول

وجودها» ينافي دعواهم الكبرى القائلة بوحدة الوجود، فالوجود عندهم واحد، وهو الله، وليس للوجود أفراداً مجعولةً.

وينافي قولهم أيضاً بأن الأعيان الثابتة - التي هي عبارة عن الماهيات - ما شمت رائحة الوجود، ولن تزال كذلك، فليس للماهيات نصيب من وجودها؛ لكونها موجودة بالوجود الذي هو الله الظاهر فيها، وهي نفسها معدومةً أولاً وأبداً... فما لهم يثبتون للمعدوم استعداداً يترتب عليه خير الدنيا والآخرة، وشُرُّهما؟ حتّى إنَّ صاحب «الأسفار» يرى في إسناد الشرِّ إلى الماهيات غير المجعولة واستعداداتها الذاتية وقايةً للحقِّ تعالى عن النقائص. فهل الماهيات معدومةٌ، واستعداداتها موجودةٌ؟ نعم إنَّ صاحب «الأسفار» يتعزَّى بكون الماهيات ثابتةً في علم الله، وإن لم تكن موجودةً، ولا قابلةً للجعل والإيجاد، لكن لا يعقل أن تثبت في علم الله ماهيات لا يكون لها ثبوت في الخارج أبداً؛ لأنَّ معنى هذا تخلف العلم عن المعلوم، أو بالأوضح مخالفة علم الله للواقع التي يجب تنزيهه تعالى عنها.

[تناقض قولهم بإثباتهم ماهيات

غير مجعولة مع قول صاحب «الفصوص»]

وفضلاً عن هذا: فإنَّ ثبوت الماهيات؛ التي لا علاقة لها بجعل الله في علم الله بنفسها يناقض أصلهم؛ الذي ذكره صاحب «الفصوص» في الفصِّ الأول من إثبات تجليين لله تعالى: التَّجَلِّي الأقدس الموجب لحصول الأعيان؛ أي: الماهيات، واستعداداتها في الحضرة العلمية، والتَّجَلِّي المقدَّس الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الأعيان من الاستعداد في الخارج.

وربما يعبرون عنهما بالفيض الأقدس، والفيض المقدَّس، فبالأوّل تحصل الأعيان؛ أي: الماهيات، وتثبت، وبالثاني تظهر في الخارج مع لوازمها وتوابعها، وما يحصل بالأوّل؛ فغير مجعول، وما يحصل بالثاني: فمجعول.

فعلى هذا تكون ذات الله تعالى مصدر الماهيات أيضاً المعبر عنها بالأعيان الثابتة؛ لحصولها في علم الله بالتَّجَلِّي الأقدس، فهي إذن في حكم المجعول، أو أشدَّ اتِّصالاً بالله من المجعول.

والتَّفريق بين ما يحصل بالتَّجَلِّي الأوّل وبين ما يحصل بالتَّجَلِّي الثاني باعتبار كون الله مؤثراً في الثاني دون الأوّل تحكُّم؛ إذ الحاصل بأيّ تجلٍّ كان يكون أثره إن لم يكن مجعوله. وبهذا ينهار استقلال الإنسان في فعل الخير والشرِّ الآتين من

استعداداه خارجين من سلطة الله، وتعود معضلة الجبر - التي ادَّعوا حلَّها بهذه الطريق - غير محلولة.

[تصريح الشريف الجرجاني بخروج وحدة الوجود عن طور العقل]

نعود إلى ما كنَّا فيه، فقد ظهر من تصريح الشريف العلامة في شرح المواقف: أنَّ مذهب وحدة الوجود مذهبٌ وراء طور العقل معدودٌ عند المقيدين بطوره من المكابرة التي لا يلتفت إليها؛ لكونه مخالفاً لما ثبت عندهم بالضرورة من أنَّ الموجودات حقائق مختلفة، لا موجودٌ واحدٌ.

وليس معنى كون أيِّ مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببداهة العقل؛ الذي هو مدار كوننا مخاطبين ومكلَّفين بالعقائد، لا أنَّ العقل لا يصل إليه، ويقف دونه مع الاعتراف بإمكانه؛ لأنَّ اعتراف العقل بإمكان الشيء يكون اعترافاً منه بدخوله في طوره، فيناقض القول بكونه وراء طور العقل، ومن هذا نعد ما قاله صدر الدين الشيرازي؛ الذي يعظم الصوفيَّة الوجوديَّة، والفلاسفة اليونانيَّة، ويقدِّسهما، في آخر المرحلة السادسة من «الأسفار»، ص ١٩١:

«ولمَّا كانت العبارة قاصرةً عن أداء هذا المقصد؛ لغموضه، ودقَّة مسلكه، وبعد غوره يشتبه على الأذهان، ويختلط عند القول، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنَّه يصادم العقل الصَّريح، والبرهان الصحيح، ويبطل به علم الحكمة خصوصاً فنَّ المفارقات الذي يثبت فيه تعدُّ العقول والنُّفوس والصُّور والأجرام، وأنحاء وجوداتها المتخالفة الماهيَّات.

وما أشدَّ في السَّخافة قول من اعتذر من قبلهم: إنَّ أحكام العقل باطلةٌ عند طورٍ وراء طوَرِ العَقْلِ كما أنَّ أحكام الوهم باطلةٌ عند طول العقل!! ولم يعلموا: أنَّ مقتضى البرهان الصَّحيح ممَّا ليس إنكاره في جبلَّة العقل السَّليم من الأمراض والأسقام الباطنة.

نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالِيَّة ممَّا تقصر عن غورها العقول السَّليمة لغاية شرفها وعلوِّها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدَّار، وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أنَّ شيئاً من المطالب الحقَّة ممَّا يقدر فيها، ويحكم بفسادها العقل السَّليم والذهن المستقيم.

وقد صرح بعض المحقِّقين منهم بأنَّ العقل حاكمٌ، كيف والأمور الجبليَّة

واللّوازم الطّبيعية من غير تعمّل وتصرف خارجيٍّ، مع عدم عائقٍ ومانعٍ عرضيٍّ؛ لا تكون باطلّة قطعاً، ولا معطلّة في الموجودات الطّبيعية الصّادرة من محض فيض الحق دون الصّناعيّات والتّعليميّات الحاصلة من تصرف المخيلة، وشيطنة الواهمة، وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى لا تبديل لها، ممّا يحكم بتعدّد الموجودات بحسب فطرتها الأصليّة».

نعدّه مع قوله بعده بعدة صفحات:

«ولمّا كان طور التّوحيد الخاصّ؛ الّذي هو لخواصّ أهل الله أمراً وراء طور العقول الفكرية قبل أن تكتحل بنور الهداية الرّبانيّة يصعب عليهم التّعبير بما يوافق مقروعات أسماع أرباب النّظر، والفكر الرسميّ...» تلعثماً وتراجعاً وتناقضاً.

[نقل عن الغزالي]

ومثله قول الإمام الغزاليّ المنقول في «الأسفار» بين القولين السّابقين:

«اعلم: أنّه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يدرك بمجرد العقل. ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل، وما لا يناله العقل، فهو أخسّ من أن يخاطب».

[نقل آخر عن عين القضاة الهمداني]

ثمّ نقل صاحب «الأسفار» عن عين القضاة الهمدانيّ ما قاله في «الرّبدة»:

«اعلم أنّ العقل ميزانٌ صحيحٌ، وأحكامه صادقةٌ يقينيّةٌ، لا كذب فيها، وهو حاكمٌ عادلٌ لا يتصوّر منه جورٌ».

[قول صاحب الأسفار في حكم العقل على وجود الممكنات]

ثمّ قال صاحب «الأسفار»: «فالحقُّ أنّ من له قدمٌ راسخٌ في التّصور والعرّفان لا ينفي وجود الممكنات رأساً».

[جواب عن مترجم «مطالب ومذاهب»]

وقال العالم الكبير المعاصر مترجم «مطالب ومذاهب» لـ «بول زانه» إلى اللّغة التّركيّة في مقدّمته القيّمة الّتي صدّر بها ترجمته، وقد ساق كلامه في انتقاد

النَّصرانية، ونحن نطبِّقه بعد تحبيذه بتمام معنى الكلمة على مذهب الصُّوفية الوجودية، على الرَّغم من جنوح صاحب الكلام لهذا المذهب:

«موقف العقل إزاء الكشفيات الدِّينية موقفه بعينه إزاء الكشفيات التَّجريبية. فكما أنَّ أيَّ تجربةٍ في العالم لم تثبت المحالَّ العقليَّ، فالكشفيات الدِّينية أيضاً لا تدخل في حدود المحالَّ العقليَّ، وقصورُ العقل إنَّما يكون في ساحة الممكّنات لا الممتنعات، فهو المعيار الوحيد لعدم الوقوع في الالتباس بين السَّاحتين. وهو - أي العقل - مع اعترافه بعدم الوصول إلى أقصى مراتب الكمال لجميع العلوم - ورجاؤه في بلوغ حقائق من الكشفيات المستقبلية لا تطوف منا على بالٍ - غيرُ قائلٍ في زمانٍ من الأزمنة بالرُّجوع عن حكمه القطعيِّ المتعلّق بقانون التَّوافق والتَّغاير» فالعالم غير الله في حكم العقل، كما نعبرُ عنه بما سوى الله... وليست الموجودات موجوداً واحداً، والاثنان وما فوقهما لا تكون واحداً.

[قول الفاضل الكلبي]

وقال الفاضل الكلبي في حواشيه على شرح الجلال الدَّواني للعقائد العضدية عندما نقل الشَّارح قول الغزالي: «ترقى العارقون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله»: «الفرق بينه وبين مذهب السُّوفسطائية: أنَّ المتصوِّفة إنَّما ينكرون وجود الممكّنات باعتبار قياسه إلى ذواتها، لا باعتبار قياسه إلى الواجب تعالى؛ ضرورة أنَّهم لا يقولون ليس هناك شيءٌ موجود، وإنَّما يقولون: إنَّ وجود ذلك الممكن الموجود ليس في نفسه، بل هو وجودٌ موجودٍ آخر ظهر فيه، والسُّوفسطائي ينكره بكلِّ اعتبار».

[اتفاق جذر مقولة السوفسطائي ووجودي المتصوفة]

ونحن نقول: معناه: أنَّ السُّوفسطائي ينكر وجود العالم المحسوس بالمرَّة، والصُّوفية الوجودية لا ينكرون وجود هذه المحسوسات، وإنَّما ينكرون كون وجود هذه المحسوسات وجودها نفسها، ويدَّعون أنَّه وجود الله.

وخلاصة مذهبهم: أنَّ العالم موجودٌ باعتبار: أنَّه الله، ومعدومٌ باعتبار: أنَّه العالم. والسَّبب الأصلي في ذلك كما قلنا من أوَّل البحث: أنَّ الوجود هو الله.

فالفريقان: السُّوفسطائية والصُّوفية الوجودية متفقان في نفي وجود العالم؛

لأنَّه إذا كان وجوده وجودَ موجودٍ آخر ظهر فيه، ولم يكن وجوده نفسه، فليس معناه إلا أنَّ العالم غير موجودٍ.

ولا أدري أيُّ المذهبين أشدُّ بطلاناً: نفي وجود العالم، أم نفي كون وجوده وجوده، وادِّعاء: أنَّه وجود الله! ففيه تأليه العالم؟!!

وأصل الفساد في تأليه الوجود؛ فليس تأليه العالم لكونه عالماً، بل لكونه موجوداً، والموجود عندهم هو الله؛ لأنَّ حقيقة الله الوجود، فكون أيِّ شيءٍ موجوداً عبارة عن تأليهه.

[دعوى تنحية العقل في مسائل الكشف]

ثمَّ قال الفاضل الكلينيُّ:

«فاعلم: أنَّ هذا المذهب مذهبٌ وراء طور العقل. وقد صرَّحوا بذلك وبأنَّه لا طريق للوصول إليه إلا الكشف الَّذي نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، وقد أشار الإمام [يعني: الغزالي] إلى ذلك حيث جعل العلم الظاهر كمكانٍ وضع، لا يرى منه شيءٌ بعيدٌ عن أطوار العقل^(١)».

[الجواب عن هذه الدعوى]

أقول: هذه استهانةٌ ظاهرةٌ بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسُّنة، وبالعقل الَّذي كرَّم الله به الإنسان وجعله أهلاً للخطاب، وهو مناقضٌ لما قاله صاحب «الأسفار» من أحسن أنصار الصُّوفية، وقد نقلناه عنه قريباً: «وما أشدَّ في السخافة قول من اعتذر من قبلهم: إنَّ أحكام العقل باطلةٌ عند طورٍ وراء طورِ العقل، كما أنَّ أحكام الوهم باطلةٌ عند طورِ العقل، ألم يعلموا: أنَّ مقتضى البرهان الصَّحيح ممَّا ليس إنكاره في جبلة العقل السليم»؛ لأنَّه إذا كانت نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، وكانت أحكام الوهم باطلةٌ عند العقل؛ لزم أن تكون أحكام العقل باطلةٌ عند الكشف الَّذي هو فوق العقل بقدر ما يكون العقل فوق الوهم.

أمَّا أنَّ نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم؛ فقد صرَّح به كثير ممَّن يوثق بهم، ويعدُّ من محققيهم، ومنهم الفاضل الجامي في «الدُّرة الفاخرة»، بل الشَّيخ الغزالي أيضاً الَّذي جعل العلم الظاهر كمكانٍ وضع لا يرى منه شيءٌ

(١) نلت إلى أنَّه جعل التصوُّف الوجودي بعيداً عن أطوار العقل كلّها، والإشارة الَّتِي ذكرها مفهومته من تعبير: «حضيض المجاز» و«ذروة الحقيقة».

بعيدٍ عن أطوار العقل، والذي اعتبر الفاضل الكلنبوي هذا الجعل منه؛ أي من الشيخ إشارة إلى أنَّ نسبة الكشف إلى العقل، كنسبة العقل إلى الوهم.

[من أقر بما وراء العقل اضطر لقبول دعاوى غير المسلمين العقديّة]

أليست هذه الدعوى ضدَّ العقل تذكُّرنا قول «سن طوماس» من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين المذكور في «مطالب ومذاهب» - من الترجمة - ص ٦٤: «إنَّ الحقائق الإلهاميّة كالتثليث والدَّنب الفطريّ، لا تنافي العقل، وإنّما هي فوق العقل، ومن أجل ذلك موضوع الإيمان» أي موضوع الإيمان من غير تعقُّل^(١).
فقد تبيّن أن ما عدّه صاحب «الأسفار» من أشدَّ السَّخافة هو قول مشاهير الطائفة لا سيّما الغزاليّ؛ الذي كان معظمُ استنادات صاحب «الأسفار» في هذا المبحث من كتابه إلى أقواله.

[تناقض الغزالي فيما نقل عنه]

أما قوله نقلاً عن الغزاليّ، وقد حكيناه من قبل: «اعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته. نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه... ومن لم يفرق بين ما يُحيله العقل، وما لا يناله؛ فهو أخسُّ من أن يخاطب» فتناقض ظاهرٌ من الشيخ الغزاليّ؛ لأنَّ تنزيل العقل بالنسبة إلى الكشف منزلة الوهم، وجعل العلم الظاهر كمكانٍ وضيع لا يرى منه شيءٌ بعيدٍ عن أطوار العقل، كما يقضي على كرامة العقل والعلم الظاهر، يقضي أيضاً على هذا الفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله لكونه بعيداً عن أطواره، فلا مانع عند الشيخ إذن من أنَّ يعتبر أهل الكشف ما يحكم العقل باستحالته من قبيل أحكام الوهم.

(١) وكنت قلت للذين صرّحوا بأنَّ وحدة الوجود لا طريق للوصول إليها إلا بالكشف الذي نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم: بل لا سبيل للوصول إلى كون جميع الموجودات موجوداً واحداً بالكشف، ولا لتصور هذا الكشف، لولا علمي بأن يقولوا في الجواب: ما لنا وللتعقُّل، وقد خرجنا عن طور العقل. لكنَّ الحقَّ أنَّ طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوفٌ أمام العقل، فهي مبنيةٌ على الفكرة الفلسفية القائلة بأنَّ حقيقة الله الوجود، وأنَّ هذه الفكرة تولدت غلطاً من قول الفلاسفة: وجودُ الله عينُ ذاته، كما سبق تفصيله.

وقد قلنا من قبل: إنَّ اعتراف العقل بإمكان الشيء يكون اعترافاً منه بدخوله في طوره، فالخارج عن أطواره وما يحيله سواء. وإذا كان الشيخ لا يعدُّ مذهب وحدة الوجود الذي يجعل جميع الموجودات المختلفة في بدهة الحسّ والعقل موجوداً واحداً هو الله، ممّا يحيله العقل^(١)، أو لا يدرك كون ما لا يدخل في أطوار العقل محالاً عقلياً، فلا يكون أجدر بالخطاب ممّن احتقره، فاعتبره أخسّ من أن يخاطب.

وليعلم الشيخ الذي لم يقدر العقل حقَّ قدره، أو بالأصحّ: لا ينس؛ لأنّه لا بدّ أن يعلم: أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجاً عمّا تتعلّق به قدرة الله، فيقال في متون علم أصول الدّين: «إنَّ الله قادرٌ على جميع الممكنات» في حين: أنّه لا ميزان يفرّق بين الممكن والمستحيل سوى العقل.

[تناقض صاحب الفصوص في تقرير المعقولات عبر العقل]

وقد ادّعى زعيمُ الطائفة الوجوديّة في «فصوص الحكم»: أنّ عرش بلقيس لم يأت سليمان قبل أن يرتدّ إليه طرفه؛ لأنّ ذلك محالٌ لا تتعلّق به قدرة الله، وإنّما الله تعالى خلق مثل عرشها في الحال عند سليمان، وأعدم الأصل الذي هو عندها، وسيجيء الكلام ممّا عليه.

وليعلم الشيخ الغزاليّ أيضاً: أنّ طور النبوة ومعجزات الأنبياء تدخل في نطاق العقل، ولا يخرقه، فما بال طور الولاية وكشف الأولياء يتعدّيان حدود العقل، ويخرقان نطاقه؟ وليعلم الشيخ أيضاً أن الذي أولاه لقب حجة الإسلام هو علمه الظاهر؛ فإذا أهانه الشيخ وعقله في أواخر حياته كان لنا الحقّ في أن نعدّ فعّاله هذا من أفعال من يُردُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً.

[حقيقة موقف الصوفية الوجودية من العقل]

فالحقُّ أنّ كلمات الصوفيّة الوجوديّة كمذهبهم الوجوديّ لا تتّم من غير

(١) الحكم بكون جميع الموجودات موجوداً واحداً في الحقيقة، وموجودات متعدّدة مختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص في الظاهر؛ ليس حكماً مبنياً على الكشف الذي هو فوق العقل، ولا على العقل الذي هو فوق الوهم، وإنما هو حكم من أحكام الوهم الذي هو دون الكشف، والعقل، حيث طرق سمعهم قول الفلاسفة: إنّ حقيقة الله الوجود، فأعجبهم ذلك القول الباطل، وجروا على مجراه الطّبيعي المؤدّي إلى أباطيل بعدد الموجودات، وقد أحجم عنه الفلاسفة، واكتفوا بالباطل الأوّل.

خروج عن طور العقل، فههنا يجلون العقل، وهناك ينزلونه منزلة الوهم، وهنالك يقول صاحب «الأسفار» القائل فيما نقلنا عنه بحاكمية العقل ص ١٨٦ :

«الحاكم بوحده وقِيُومِيَّتِهِ التي هي عين ذاته؛ ليس هو العقل، بل ضربٌ من البرهان الوارد من عنده، والثَّور القاذف في العقل من تأييده، وإنَّما العقل له الطَّاعة والتَّسليم والإيقان والانقياد» وقارئ كتاب هذا الرَّجل - وهو من أكبر أنصار الصُّوفيَّة والفلاسفة، وأحمسهم في الدِّفاع عن مذاهب الطَّائفتين معاً - يراه يهيم في سكر محاماته ومحاباته، ثمَّ لا يلبث أن يفيق من سكرته، فيكاد يرجع إلى صوابه، ثم لا يلبث أن يعود إلى سكرته وضلالته. ومما قاله في حالة الصَّحو ص ١٩٠ :

«إنَّ أكثر النَّاظرين في كلام العرفاء الإلهيِّين - حيث لم يصلوا إلى مقامهم، ولم يحيطوا بكنه مرامهم - ظنُّوا: أنَّه يلزم من كلامهم في إثبات التَّوحيد الخاصِّي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجودٌ وحدة شخصيَّة: أنَّ هويَّات الممكنات أمورٌ اعتباريَّة محضةٌ، وحقائقها أوهامٌ وخيالاتٌ لا تحصَّل لها إلا بحسب الاعتبار، حتَّى إنَّ هؤلاء النَّاظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرَّحوا بعدميَّة الدَّوات الكريمة القدسيَّة، والأشخاص الشَّريفة العظيمة المتعدِّدة المختلفة بحركاتها المتعدِّدة المختلفة جهةً وقدرًا، وآثارها المتنفِّثة.

وبالجملة: النَّظام المشاهد في هذا العالم المحسوس، والعوالم الَّتِي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كلِّ منها نوعاً، وتشخُّصاً، وهويَّة، وعدداً، والتَّضادُّ الواقع بين كثيرٍ من الحقائق أيضاً، ثمَّ إنَّ لكلِّ منها آثاراً مخصوصةً، وأحكاماً خاصَّةً، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجيٍّ، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدُّد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج، ولا موجوداً فيه.

وما يتراءى من ظواهر كلمات الصُّوفيَّة: أنَّ الممكنات أمورٌ اعتباريَّة، أو انتزاعيَّة عقليَّة. ليس معناه ما يفهم منه الجمهور ممَّن ليس فيهم قدِّم راسخٌ في فقه المعارف، وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم، كمن أراد أن يصير من جملة الشُّعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان، واختلالها عن نهج الوحدة الاعتداليَّة».

[تناقض صاحب الأسفار مع أصحاب نحلته]

لكن ما حاول الرَّجل أن يبرِّئ الصُّوفية الوجوديَّة من تبعاته، ويحمِّلها

النَّاطِرِينَ فِي كَلَامِهِمْ هُوَ نَفْسُ مَذْهَبِهِمُ الَّذِي نَصَّ عَلَيْهِ الْعَلَّامَةُ الشَّرِيفُ الْجَرَجَانِيُّ فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ، وَهُوَ أَعْلَمُ النَّاسِ بِمَذْهَبِهِمْ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ مِنْ قَبْلِ بَنْصَه الْقَائِلُ: «وَمَا يُقَالُ مِنْ أَنَّ الْكُلَّ - أَي: كُلَّ الْمَوْجُودَاتِ - ذَاتٌ وَاحِدَةٌ تَتَعَدَّدُ بِتَعَدُّدِ الْأَوْصَافِ لَا غَيْرَ، فَالْمُتَقَيِّدُونَ بِطَوْرِ الْعَقْلِ يَعُدُّونَهُ مَكَابِرَةً لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهَا» وَتَعْلِيقُ الْفَاضِلِ السَّيْلُكُوتِيِّ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّنْبِيهِ عَلَى أَنَّ قَائِلَهُ أَهْلُ الْمَكَاشِفَةِ مِنَ الصُّوفِيَّةِ وَالْحُكَمَاءِ، وَتَعْلِيقُنَا عَلَى تَعْلِيقِهِ، بَلْ إِنَّ هَذَا الَّذِي يُحَاوِلُ صَاحِبُ الْأَسْفَارِ أَنْ يُبَيِّرَ الصُّوفِيَّةَ الْوُجُودِيَّةَ مِنْ تَبْعَاتِهِ، وَيَحْمِلُهَا النَّاطِرِينَ فِي كَلَامِهِمْ هُوَ نَفْسُ مَذْهَبِهِمْ؛ الَّذِي صَرَحَ بِهِ الرَّجُلُ نَفْسَهُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنْ كِتَابِهِ، فَهَلْ غَيْرُ اللَّهِ الَّذِي هُوَ وَجُودُ كُلِّ الْمَوْجُودَاتِ مَوْجُودٌ عِنْدَهُمْ؟ وَهَلْ شَمَّتِ الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ الَّتِي هِيَ مَاهِيَّاتُ الْمُمَكِّنَاتِ رَائِحَةُ الْوُجُودِ؟ وَكَيْفَ نَسِيَ مَا كَتَبَهُ قَبْلَ ثَلَاثِ صَفَحَاتٍ مِنْ قَوْلِهِ الْمَنْقُولِ آتِفًا:

«تَنْبِيهِ: إِيَّاكَ أَنْ تَزَلَّ قَدَمُ عَقْلِكَ فِي هَذَا الْمَقَامِ، وَتَقُولَ: إِنْ كَانَتْ وَجُودَاتُ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا تَعْلُوقِيَّةً غَيْرَ مُسْتَقِلَّةٍ فِي ذَاتِهَا؛ فَيَلْزِمُ اتِّصَافُ الْبَارِي جُلًّا ذَكَرَهُ بِسِمَاتِ الْحُدُوثِ، وَقَبُولُهُ لِلتَّغْيِيرَاتِ، وَبِالْجُمْلَةِ كَوْنُهُ مُحَلًّا لِلْمُمَكِّنَاتِ، بَلِ الْحَادِثَاتِ، فَتَثَبَّتْ، وَتَذَكَّرَ مَا لَوْحَنَاهُ مِنْ قَبْلُ، وَهُوَ أَنَّ وَجُودَ الْأَعْرَاضِ وَالصُّوَرِ الْحَالَّةَ فِي الْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَوَادِّ هُوَ مِنْ أَقْسَامِ وَجُودِ الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ عَلَى جِهَةِ الْارْتِبَاطِ بِغَيْرِهِ؛ الَّذِي هُوَ الْمَوْصُوفُ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ لَهَا إِذَا أَخَذَتْ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ وَجُودٌ فِي أَنْفُسِهَا مَغَايِرٌ لَوْجُودَ مَا يَحُلُّ فِيهَا. وَهَهُنَا نَقُولُ: لَيْسَ لِمَا سِوَى الْحَقِّ وَجُودٌ، لَا اسْتِقْلَالِيٌّ وَلَا تَعْلُوقِيٌّ، بَلْ وَجُودَاتُهَا لَيْسَتْ إِلَّا تَطَوُّرَاتُ الْحَقِّ بِأَطْوَارِهِ، وَتَشَوُّنَاتُهُ بِشَوُّونِهِ الذَّائِتَةِ».

وَمَا كَتَبَهُ قَبْلَ أَرْبَعِ صَفَحَاتٍ: «إِنَّ لْجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ أَصْلًا وَاحِدًا، وَنَسْخًا فَارِدًا، هُوَ الْحَقِيقَةُ، وَالْبَاقِي شَوُّونُهُ، وَهُوَ الذَّاتُ، وَغَيْرُهُ أَسْمَاؤُهُ، وَنَعُوتُهُ، وَهُوَ الْأَصْلُ، وَمَا سِوَاهُ أَطْوَارُهُ وَشَوُّونُهُ، وَهُوَ الْمَوْجُودُ، وَمَا وَرَاءَهُ جِهَاتُهُ، وَحَيْثِيَّاتُهُ، وَلَا يَتَوَهَّمَنَّ أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ: أَنَّ نِسْبَةَ الْمُمَكِّنَاتِ إِلَى ذَاتِ الْقَيُّومِ تَعَالَى يَكُونُ نِسْبَةَ الْحُلُولِ - هِيَئَاتِ - الْحَالِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ مِمَّا يَقْتَضِيَانِ الْاِثْنَيْنِيَّةَ فِي الْوُجُودِ بَيْنَ الْحَالِ وَالْمَحَلِّ، وَهَهُنَا عِنْدَ طُلُوعِ شَمْسِ التَّحْقِيقِ مِنْ أَفْقِ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ الْمَتَنَوِّرِ بِنُورِ الْهَدَايَةِ وَالتَّوْفِيقِ؛ ظَهَرَ: أَنَّ لَا ثَانِي لِلْوُجُودِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الْحَقِّ، وَاضْمَحَلَّتِ الْكَثْرَةُ الْوَهْمِيَّةُ، وَارْتَفَعَتْ أَغَالِيطُ الْأَوْهَامِ. وَالْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ وَسَطَعَ نُورُهُ النَّافِذُ فِي هِيَائِ الْمُمَكِّنَاتِ، يَقْذِفُ بِهِ عَلَى الْبَاطِلِ، فَيَدْمِغُهُ؛ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ، وَلِلثَّنَوِيِّينَ الْوَيْلُ مِمَّا يَصِفُونَ؛ إِذْ قَدْ انْكَشَفَ أَنَّ كُلَّ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ الْوُجُودِ بِنَحْوِ مِنَ الْأَنْحَاءِ؛ فَلَيْسَ إِلَّا شَأْنًا مِنْ شَوُّونِ الْوَاحِدِ الْقَيُّومِ، وَنَعْتًا مِنْ نَعُوتِ ذَاتِهِ، وَلَمَعَةً

من لمعات صفاته، فما وصفناه أولاً: أنَّ في الوجود علَّةً ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السُّلوك العرفانيَّ إلى كون العلة أمراً حقيقياً، والمعلول جهةً من جهاته، ورجعت عليَّته المسمَّى بالعلَّة وتأثيره للمعلول إلى تطوُّره بطورٍ، وتحيثه بحيثَّة لا انفصال شيءٍ مُباينٍ، فأتقن هذا المقام الَّذي زلَّت فيه أقدام أولي العقول والأفهام، واصرف نقد العمر في تحصيله لعلَّك تجد رائحةً من مبتغاك؛ إن كنت مستحقاً لذلك وأهله.

وما كتبه قبل صفحتين: «إذا تبَّين الحال مع ضيق المجال عمَّا يوضح به حقُّ المقال وعلوُّ المرام عمَّا يطير إليه طائرُ العقول بأجنحة الأفكار والأفهام؛ عَلِمْتَ أنَّ نسبة الممكنات إلى الواحد الحقَّ ليست نسبة الصِّفات للموصوفات، ولا نسبة الأعراض للموضوعات، فما ورد في السنة أرباب الذُّوق والشُّهود، وقرع سمعك من كلمات أصحاب العرفان والكشف: أنَّ العالم أوصافٌ لجماله ونعوتٌ لجلاله، يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التَّطوُّر ونظائره؛ لغور العبارة عن أداء حقِّ المرام من غير لزوم ما يوجب التَّغيُّر والانفعال، وإلا فشانهم أرفع من أن لا يفتنوا بلزوم جهة النَّقص في الاتِّصاف بصفةٍ حالَّة في ذاته، أو نعتٍ يعرض الوجود ويجعله بحالٍ غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصِّلة، كيف؟ وهم ينفون الاثنيَّة في حقيقة الوجود، ويقولون: ليس في دار الوجود إلا الواحد القهار، والحلول ممَّا ينادي بالاثنيَّة.

فكلُّ ما قيل في تقريب هذه النُّسبة التي للذَّات الأحديَّة بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجهٍ للأفهام، المبعدة من وجهٍ للأوهام.

وأشبه التمثيلات في التَّقريب التَّمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة، كما مرَّ الإشعار به في فصل الكثرة والوحدة، فإنَّ الواحد أوجد بتكرُّره العدد؛ إذ لو لم يتكرَّر الواحد لم يمكن حصول العدد، وليس في العدد إلا حقيقة الواحد، لا بشرط شيءٍ، ثمَّ يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين، والثلاثة، والأربعة، وغير ذلك إلى لا نهاية، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدةً على حقيقة العدد، كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الَّذي ينقسم معناه إليها ويتقدَّم وجوده بها، فإنَّ كلَّ مرتبةٍ من مراتب العدد، وإن خالفت الأخرى في التَّوعية، لكن كلاً منها نوعٌ بسيطٌ على ما هو التَّحقيق، ولهذا قيل في العدد: إنَّ صورته عين مادَّته، وفصله عين جنسه.

فحقيقة الواحد من غير لحوق معنىٍ فصليٍّ، أو عرضيٍّ صنفِيٍّ، أو شخصيٍّ، لها في ذاتها شؤوناتٌ متنوِّعة، وأطوارٌ متفاوتة، ثمَّ ينبعث من كلِّ مرتبةٍ من مراتبه

الكمالية معانٍ ذاتيةً، وأوصافٌ عقليةٌ ينتزعها العقل، كما ينتزع من كلِّ مرتبةٍ من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة معانٍ ذاتيةً، وأوصافاً عقليةً هي المسمّاة بالماهيات عند قوم، وبالأعيان الثابتة عند قوم، وهي التي قد مرَّ مراراً: أنَّها ليست في الواقع، ولا زائدةً على الوجودات إلا بنوعٍ من الاعتبار الذهني، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثالٌ لإيجاد الحقِّ الخلق بظهوره في آيات الكون^(١).

[شرح مذهب صاحب «الأسفار» حول حقيقة الموجودات]

فاللَّهُ تعالى بالنَّظر إلى ما قاله يكوِّن كلَّ موجودٍ من ذاته، وينشئه منها، كما يكوِّن الواحد كلَّ مرتبةٍ من مراتب العدد، وينشئها من نفسه، فالأربعة مثلاً تحصل من انضمام الواحد إلى الثلاثة، والثلاثة أيضاً كانت حاصلة من انضمام الواحد إلى الاثنين، وهما من انضمام الواحد إلى الواحد، فلو قلت عن كلِّ واحدٍ من مراتب العدد نظراً إلى ما به كيانه: إنَّها الواحد؛ صدقت، ولو سميت باسم مرتبته؛ صدقت أيضاً، ومثله الموجودات مع الله يصدق على كلِّ واحدٍ منها أن يقال عنه: إنَّه الله؛ لكونه مظهرًا من مظاهر الوجود المطلق؛ الذي هو الله، وإن قلت عنه: إنَّه الموجود الفلاني؛ صدقت أيضاً.

[الرد على صاحب الأسفار]

وأنا أقول: لا يشكُّ العاقل في أنَّ كون الوجود هو الله، وكون الموجودات متكوِّنة من الله؛ لتكوُّنها من الوجود، وأنَّ تشبيه هذا التكوُّن بتكوُّن مراتب العدد من الواحد كلُّها أوهامٌ باطلة إذ لا تعرف حقيقة الله، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وأنَّ الموجودات لا يكوُّنها الله من نفسه بل يكوُّنها من العدم، لكنَّ مقصودي من نقل هذه الهذيانات إقناع القارئ بأنَّ عقيدة وحدة الوجود المعترفة بوجود الله وحده، والتأفين لوجود ما سواه؛ ليس مرجعها كما يفهمه محسنو الظنِّ بالصُوفيَّة تحت ألقاب الأولياء والعرفاء، إلى تعظيم الله وتصغير ما سواه من الموجودات حقَّ التَّعظيم والتَّصغير، بل إلى لبس وجود الله بوجود ما سواه، وقد اعتمد أنصار المذهب في ترويح هذه الوسوسة الشَّيطانية وتقريبها إلى العقول على كلِّ ما لديهم من قوَّة المغالطة والمهارة في التَّضليل غير مكتفين بإحالتها على الكشف الخارج عن طور العقل.

(١) تشبيه وجود الله في كلِّ موجودٍ بوجود الواحد في جميع مراتب العدد؛ أخذه صاحب الأسفار من قول صاحب الفصوص في فصِّ إدريس.

وانظر إلى ما كتبه هذا النَّاصر - أعني: صاحب الأسفار - قبل ستّ صفحاتٍ من قوله المنقول في ص ١٧٧: «فكلُّ ما ندركه فهو وجود الحقِّ في أعيان الممكنات، فمن حيث هويّة الحقِّ هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوّة الحسيّة، فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصُّور والمعاني اسم الظلّ، كذلك لا يزول عنه اسم العالم، وما سوى الحقِّ.

وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالمُ متوهّمٌ ما له وجودٌ حقيقيٌّ. فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيُّون، والأولياء المحقّقون، وسيأتيك البرهان الموعود لك في هذا المطلب العالي الشّريف إن شاء الله تعالى».

وقال بعد نصف صفحةٍ من قوله الذي أنكر فيه كون هويات الممكنات أموراً اعتباريّة محضةً، وكون الممكن لا شيئاً في الخارج، ولا موجوداً فيه:

«فإنّك إن كنت ممّن له أهليّة التفطّن بالحقائق العرفانيّة لأجل مناسبة ذاتيّة واستحقاقٍ فطريٍّ يمكنك أن تتنبه ممّا أسلفناه من أنّ كلّ ممكنٍ من الممكنات يكون ذا جهتين: جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث إنّه موجودٌ واجبٌ لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوتٍ، وجهة أخرى بها يتعيّن هويّته الوجودية، وهو اعتبار كونه في أي درجةٍ من درجات الوجود قوّةً وضعفاً، كمالاً ونقصاً، فإنّ ممكنيّة الممكن إنّما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجب، والقوّة الغير المتناهية، والقهر الأتم، والجلال الأرفع، وباعتبار كلّ درجةٍ من درجات القصور عن الوجود المطلق، الذي لا يشوبه قصورٌ، ولا جهةٌ عدميّةٌ، ولا حيثيّةٌ إمكانيّةٌ، يحصل للوجود خصائص عقليةٌ، وتعيّنات ذهنيّةٌ، هي المسماة بالماهيات والأعيان الثّابتة.

فكلُّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيّ عند التّحليل من جهةٍ مطلق الوجود، ومن جهةٍ كونه في مرتبةٍ معيّنةٍ من القصور، فإذن ههنا ملاحظاتٌ عقليةٌ لها أحكامٌ مختلفةٌ: الأول: ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجمل من غير تحليلٍ إلى تينك الجهتين، فهو بهذا الاعتبار موجودٌ ممكنٌ واقعٌ في حدٍّ خاصٍّ من الموجودات، والثّاني: ملاحظة كونها موجوداً مطلقاً من غير تعيّنٍ وتخصّصٍ بمرتبةٍ من المراتب وحدٍّ من الحدود، وهذه حقيقة الواجب عند الصّوفيّة: يوجد مع الهويّة الواجبيّة، ومع الهويّات الإمكانية».

[تناقض صاحب الأسفار في كينونة «الممكن»]

وأنا أقول: ما معنى كون الممكن زوجاً تركيبياً عند التحليل، وكونه قبل التحليل موجوداً واقعاً في حدٍّ من حدود الموجودات؟ مع أنَّ هذا المؤلف - أعني صاحب «الأسفار» - سعى جهد طاقته لإقناعنا بأنَّ الوجود كله الله، بل الوجود هو الله بعينه، ولا وجود لغيره، وهو أساس المذهب.

فماذا هو الذي يجعل الممكن زوجاً تركيبياً، وموجوداً خاصاً؟ نعم فيه شيئان؛ أحدهما: وجودٌ مطلق هو الله، وهو جهة الممكن الموجودة، والآخر: الوجود بقيد التعيّن وهو جهة الممكن المعدومة! فكأنَّ كلَّ شيءٍ في العالم مركَّب من الموجود، والمعدوم، مركَّب من الله الموجود، ومن ذلك الشيء المعدوم.

ودافعهم إلى اعتبار جهة شَيْئِيَّة المعيّنة معدومة: التبرُّؤ من القول بحلول الله الذي هو الوجود في ذلك الشيء؛ معلّلين أنفسهم بأنَّ الموجود لا يحلُّ في المعدوم، وعلى هذا يلزمهم الاتحاد إن لم يلزم الحلول، فإن قالوا لا يتحد الموجود مع المعدوم، كما هو الشائع فيما بينهم من أنَّ الاتحاد إنّما يتصور بين الاثنين، نقول: فإذاً يكون كلُّ شيءٍ معيّن في العالم هو الله وحده من غير حلولٍ واتحادٍ مع شَيْئِيَّة المعدومة، فهذا الجبل الذي نشاهده أمامنا هو الله عند التحليل، والجبل معدومٌ لا يصلح لأن يكون الله حلّ فيه، أو اتحد معه، وكذلك أنا وأنت، وهذا الذباب الطائر، وهذه القطّة النائمة! والصّوفية الوجودية ناجون من كلِّ اعتراض يورد عليهم؛ إذ لا محذور في أن يكون الجبل الذي نشاهده موجوداً، والذي لم يحلّ فيه الله، ولم يتحد معه، وإنّما كان الله نفسه لكونه موجوداً، الله وإن كانت الجبلية التي هي التعيّن معدومة، وغير الله من هذه الناحية المعدومة، بل إنّ التعيّن في الأشياء على ما قاله هذا الفيلسوف الصّوفي - أعني: صاحب «الأسفار» - باعتبار كونه طوراً من أطوار الوجود الحقّ المطلق، وشأناً من تشوّناته عائدٌ إلى الله على أن يكون وصفاً من أوصافه الاعتبارية، وليس لذوات الممكنات حظٌّ من الوجود المطلق، ولا من تعيّناته.

فلو كانت ذوات الممكنات، وماهيّاتها؛ التي هي الأعيان الثابتة في اصطلاح القوم موجودةً واقعةً في حدٍّ خاصٍّ من حدود الموجودات؛ لما صحَّ قولهم: «الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، ولا تشمها أبد الآباد» فزيد الموجود في الخارج لا يكون عبارةً على هذا عن الماهية الإنسانية التي هي الحيوان الناطق مع التّشخص، كما كنّا نظنّه، بل عن الوجود المطلق؛ الذي هو الله مع التعيّن، أي

تعيّن ذلك الوجود، وإن شئت قلت: إنّه الله المتعيّن، أو الله المتنزّل إلى مرتبة الإمكان.

أما قول المؤلف: «فإنّ ممكنيّة الممكن؛ إنما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوّة غير المتناهية، والجلال الأرفع» ففيه تشويش، وتلبيس، فمن هو النّازل عن مرتبة الكمال الواجبي؟ فإن قلنا: إنّه الممكن الذي هو زيد مثلاً، لم يكن له مرتبة الكمال الواجبي حتّى ينزل عنها؛ فإذا يلزم أن يكون النّازل هو الله، ويلزم أن يكون زيد عبارة عن الله النّازل من مرتبة الوجود إلى دركة الإمكان تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً!

فإن قيل: إنّ المؤلف أثبت لذات الممكن وجوداً خاصّاً عند ملاحظتها على الوجه المجمل من غير تحليلها إلى الجهتين؛ اللّتين هي بهما زوجٌ تركيبِيّ، وأنت تلاحظها على وجه التحليل. أقول: ظهور الفساد الفاحش عند تحليل الممكن على مذهب وحدة الوجود يكفي في إبطال المذهب. فزيد الموجود في الخارج يكون في الظاهر فرداً معيّناً من أفراد الإنسان، وفي الباطن الله في طورٍ من أطواره.

[الزعم أن الله - تعالى

عن قولهم - عنصر موجودية الأشياء]

وقد كنت قبل أن رأيت قول صاحب الأسفار هذا أريد أن أبين مذهب وحدة الوجود بكون الله عنصر الموجوديّة في الأشياء، أو كونه هيولى الوجود، أو مادّته، والأشياء هي الصّور لتلك المادّة، ولكيّ ما كنت أجتري على هذه التّعابير، فإذا بي أجد تعبير الهيولى والمادّة بعينهما في كلامه حيث قال ص ١٩٢:

«والعبارات عن بيان انبساطه على الماهيّات، واشتماله على الموجودات قاصرة، والإشارات إلا على سبيل التّشبيه، والتّمثيل، ولهذا قيل: نسبة هذا الوجود - أي الوجود المطلق - إلى الموجودات العالميّة نسبة الهيولى إلى الأجسام الشّخصيّة من وجه، ونسبة الكلّي الطّبيعيّ كجنس الأجناس إلى الأشخاص، والأنواع المندرجة تحته، وهذه التمثيلات مقرّبة من وجه، مبعّدة من وجه. وقال الشيخ المحقّق صدر الدين القنوي: الوجود: مادّة الممكن، والهيئة الماهيّة له بحكمة الموجد العليم الحكيم».

والتّشبيه بالهيولى جاء في «الفصوص» أيضاً، قال في فصّ (حكمة قلبيّة في كلمة شعبية): «وصاحب التّحقيق يرى الكثرة في الوحدة، كما يعلم: أنّ مدلول

الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت؛ فإنها عينٌ واحدةٌ، فهذه كثرةٌ معقولةٌ في عين الواحد، فتكون في التجلي كثرةٌ مشهودةٌ في عين واحدةٍ، كما أن الهيمولي تؤخذ في حدٍّ كلِّ صورةٍ، وهي مع كثرة الصُّور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهرٍ واحدٍ، وهو هيولاهَا، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة؛ عرف ربّه، فإنّه على صورته خلقه، بل هو عين هويّته وحقيقته».

وفضلاً عن هذا فالله تعالى عند تحليل الممكن كما سبق قريباً فيما يلزم من كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصرٍ على مادّة الممكن، بل المادّة، والصُّورة معاً.

والشيخ الأكبر صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحاديّة، وإن كانت الطائفة، وأنصارها يتبرّؤون عن القول بالاتحاد قائلين: إنّ الاتحاد إنّما يتصوّر بين موجودين، ولا موجود في كلّ شيءٍ غير الله.

ومعنى جوابهم هذا: أنهم يتبرّؤون ممّا نسب إليهم من التّهمة، معترفين بما هو أشنع منها، ومتلاعبين بعقول النّاس.

[بيان اغترار الشيخ

جمال الدين القاسمي بمقالة ابن عربي]

ومن عجيب الغفلة ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي مؤلّف كتاب «دلائل التوحيد» من انخداعه بقول الشيخ الأكبر^(١): «ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد» ومراده من القائلين بالاتحاد القائلين بأنّ العالم متّحدٌ مع الله، وليس عين الله، فعلى رأي الشيخ لا يجوز القول بالاتحاد لأنّه يستلزم وجود شيئين، مع أنّ الموجود واحدٌ وهو الله، بناءً على أنّ الوجود هو الله، فإن كان العالم موجوداً على ما يشهد به الحسُّ؛ لزم أن يكون هو الله بعينه، أمّا القول باتّحاد العالم مع الله من دون أن يكون عينه، فهو إنكارٌ لألوهيّة العالم الذي هو الله؛ لكونه موجوداً، أو إنكارٌ لألوهية الوجود؛ الذي هو الله يتضمّن إنكار ألوهيّة العالم الموجود، ولا شك: أنّ كلا الإنكارين يكون إلحاداً، وكلُّ هذا في زعم الشيخ الأكبر.

أمّا قول الشيخ جمال الدين المذكور: «إنّ الاتحاد يطلق على ثلاثة أنحاء؛

(١) والشيخ القاسمي ينخدع أيضاً بكلمات صاحب الأسفار في تبرئة فلاسفة اليونان من القول بقديم العالم، كيف؟! وصاحب الأسفار نفسه قائل بالقدم؟!، كما سيجيء تفصيله في الفصل الثّاني.

الأول: أن يصير الشَّيء بعينه شيئاً آخر من غير أن يزول عنه شيء، أو ينضمَّ إليه شيء، وهذا محال قطعاً في الواجب تعالى، أو في غيره؛ لأنَّ المتَّحدين إن بقيا؛ فهما اثنان، وإن فنيا فهما معدومان، وإن فني أحدهما، وبقي الآخر، فلا اتِّحاد أيضاً، بل بقاء واحد، وفناء آخر... إلخ» فلا طائل تحته؛ لأنَّ قول الصُّوفية الوجودية بكون جميع الموجودات موجوداً واحداً هو الله يرجع إلى توحيد العالم مع الله، وهم لما لم يسلّموا بوجود ما سوى الله؛ أنكروا الاتِّحاد الحاصل من صيرورة موجودين موجوداً واحداً، لكن القائلين بوجود العالم، وبكون وجوده غير وجود الله يرمون الصُّوفية المعتبرين وجود العالم وجوداً لله بمذهب الاتِّحاد، حيث جعلوا الاثنين واحداً، فإن لم يكن إطلاق الاتحاد على مذهبهم صحيحاً؛ يرجع الأمر إلى النزاع في تسميتهم بالاتحاديين مع بقاء أصل الفساد في مذهبهم المخالف لبدهة العقل والحس، وهو كون جميع الموجودات موجوداً واحداً. فهل يرضى الشيخ القاسمي بهذا؟ فليقله، ولا يتعلّل بتعداد الاحتمالات في معنى الاتِّحاد.

[مقالة العضد الإيجي في نفي الاتحاد والحلو]

وقال القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه الجليل «المواقف» في علم الكلام - وقد سبق التَّنويه به في ص ٢٠٣ جزء أول -: «المقصد الخامس في أنَّه تعالى لا يتَّحد بغيره، ولا يجوز أن يحلَّ في غيره» ثمَّ قال بعد الاستدلال على المسألتين: «واعلم: أنَّ المخالف في هذين الأصلين طوائف:

الأولى: النَّصارى، وضبط مذهبهم: أنَّهم إمَّا أن يقولوا باتِّحاد ذات الله بالمسيح، أو حلول ذاته فيه، أو حلول صفته فيه، كلُّ ذلك إمَّا ببدن المسيح، أو بنفسه، وإمَّا أن لا يقولوا بشيء من ذلك، وحينئذٍ إمَّا أن يقولوا: أعطاه الله قدرةً على الخلق والإيجاد أولاً، ولكن خصَّه الله تعالى بالمعجزات، وسماه ابناً تشریفاً، كما سمَّى إبراهيم خليلاً. فهذه ثمانية احتمالات كلُّها باطلة إلا الأخير، فالسَّنة الأولى باطلة لما بيَّنا من امتناع الاتحاد والحلول. والسَّابع باطل أيضاً لما سنبينه أن لا مؤثّر في الوجود إلا الله، وأما تفصيل مذهبهم، فسنذكره في خاتمة الكتاب.

الثانية: النصيرية والإسحاقية من الشيعة، قالوا: ظهور الرُّوحاني بالجسماني لا ينكر، ففي طرف الشرِّ كالشَّياطين، وفي طرف الخير كالملائكة، فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم،

وهو العترة الطاهرة... ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم.

الثالثة: بعض المتصوفة، وكلامهم مَخْبُطٌ بين الحلول والاتحاد. والضبط ما ذكرنا في قول النَّصَارَى.

ورأيت من الصُّوفِيَّةِ الوجوديَّةِ من ينكره، ويقول: «لا حلول، ولا اتِّحاد؛ إذ كلُّ ذلك يشعر بالغيريَّةِ، ونحن لا نقول بها، وهذا العذر أشدُّ قبحاً وبطلاناً» وقال شارح «المواقف» العلامة الشَّريف الجرجاني: «إذ يلزم تلك المخالطة؛ الَّتِي لا يجترئ على القول بها عاقلٌ، ولا مميِّزٌ أدنى تمييز».

[العجب من سكوت كثير من العلماء عن وحدة الوجود]

وليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصُّوفِيَّةِ الوجوديَّةِ تجاه حملة المصنف الشَّديدة عليه مع كونه - أي: الشَّارح نفسه - من الصُّوفِيَّةِ، ولا أن يقول ما نقلناه عنه سابقاً من أنَّ المتقيِّدين بطور العقل يعتبرون قول الصُّوفِيَّةِ الوجوديَّةِ بأنَّ جميع الموجودات موجودٌ واحدٌ مكابرةً لا يلتفت إليها لكونها مخالفةٌ لبدهة الحسِّ والعقل، وإنَّما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدِّمين، والمتأخِّرين، كالغزالي^(١)، والفناري، والجامي، والدَّواني، والسَّيْلَكوتي، والكلنبوي، حتَّى العالم الكبير المعاصر مترجم «مطالب ومذاهب» راكنين إليه، معظِّمين لأصحابه، وعلى الأقلِّ كافِّين عن إبطاله، تاركين لهذه الفتنة الاعتقاديَّة المتعلِّقة بذاته تعالى تفعل فعلها في هدم قواعد الإسلام، وأحكام شريعته.

[تقرير وحدة الوجود]

كما عند بعض متقدمي ومتأخري الفلاسفة]

وماذا فرق هذا المذهب عن فلسفة وحدة الوجود الإسكندرانيَّة المنسوبة إلى الأفلاطون الثَّاني «بلوتن» ثمَّ فلسفة «اسينوزا» و«فيخته» و«شيلينغ» و«هيجل» لا سيَّما فلسفة «بلوتن» القائل بأنَّ الله باطننا، ونحن لا نختلف عنه، والقائل بانسلاخ الأشياء من وجودها، واندماجها في الله، وبتنزُّل «المطلق» من المبادئ العالية إلى

(١) ومن الغرابة في الغرابة: أنَّ الغزاليَّ يختار في كتابه: «تهافت الفلاسفة» مذهب المتكلِّمين القائلين بكون الوجود زائداً على الذات، ويناضل الفلاسفة المدَّعين كونه عين الذات في الواجب؛ الذي هو أساس مذهب وحدة الوجود.

المبادئ السَّافلة، وفلسفة «شيللينغ» القائل بسقوط اللامتناهي؛ - يعني: الله - إلى المتناهي، يعني: العالم، والقائل: «وهو المسؤول عن السيئات؛ التي هي نتيجة سقوطه، وإرسال نفسه، فلماذا أراد أن يصير هذا العالم مع كونه نزولاً له، ولم يبق في الله» وهذه المذاهب غير الإسلامية أشبه شيء بما في كلام صاحب «الأسفار» من تنزلات الوجود المطلق - يعني: الله - إلى التعيينات المختلفة.

وانظر قول صاحب الفصوص في فصّ «حكمة فردية في كلمة محمدية»: «شهود الحق في النساء أعظم الشهود، وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح» وقوله: «فشهوده [أي: الرجل] للحق أتم وأكمل من حيث هو [أي: من حيث إن الله]^(١) هو فاعل، ومنفعل» فإذا كان الأمر كما قال؛ يكون كل من جامع امرأة حتى الزاني من أكبر الواصلين إلى الله، وهذا أفظع ممّا في دين الأشراف الذي ابتدعه «أو كست كونت» زعيم الفلسفة الوضعيّة «بوزيتوبزم» من اتّخاذ المرأة معبوداً أعظم^(٢).

[لازم القول بوحدة الوجود]

وقد كان يخطر ببالي أنّ الطائفة الوجوديّة لا يعترفون بوجود الله غير وجود الأشياء بناءً على أنّ الوجود المطلق الذي هو الله عندهم إنّما يتحقّق في وجودات الأشياء تحقّق الكلّي في جزئياته من غير تحقّق له في الخارج مستقلاً عنها.

هذا حقيقة مذهبهم، وإن كانوا يتسترون بادّعاء وجود الوجود المطلق من غير

(١) التفسير الأوّل منّي، والتفسير الثّاني من شارح الفصوص الشّيخ البالي.

(٢) ينجلي لصاحب العقل والإنصاف من هذا القول لصاحب الفصوص، وكذا قوله الآتي نقله بعد بضع صفحات، المتناهي في إساءة الأدب مع الله؛ بطلان مذهب وحدة الوجود انجلاء ظاهراً؛ لأن ذلك المذهب هو الذي يجرّ صاحب الفصوص إلى التفوّه بمثل هذه السخافات... وإلا فليس هذا الرجل الذي يعدّ عند كثير من الغافلين من أولياء الله العارفين، ويسمّى بالشيخ الأكبر، من المجانين.

فإن صح مذهب وحدة الوجود؛ صحّ القول بمثل تلك السخافات، وكان قائلها معذوراً، بل صحّ لمن شاء أن يقول ما شاء قوله، ويفعل ما شاء فعله، كما قيل: فتصرف من شئت، ولو أختك وأُمك... لأن كلّ قائل، وكل فاعل هو الله؛ الذي لا يسأل عما يفعل.

وليس منشأ الفساد والضلال هو مذهب وحدة الوجود فقط؛ الذي ابتلي به تصوّف، بل المنشأ الأوّل هو المذهب القائل بأن حقيقة الله الوجود وهو المذهب الفلسفي؛ الذي ابتلي به بعض المحقّقين من المتكلّمين مثل ابتلاء بعض الصّوفية بمذهب وحدة الوجود؛ لأنّ الوجود يوجد في كل موجود، فيوجد فيه الله مع الوجود، ولا يمكن التّعزّي والتّفادي بالتّفريق بين وجود ووجود لمنع انتهاء الأمر إلى وحدة الوجود، كما سمعت بحث كلّ ذلك.

تقيّد ويعبرون عنه بالذّات الأحديّة، وهي محيطّة بالوجودات ومتشخّصة بإطلاقها.

وهل يمكن أن يتصوّر الوحدة الشّخصية في المطلق الكلّي، أم لا يمكن؟

فالحكم بهذا الإمكان، أو عدمه هو مرجع القول أو الردّ في وحدة الوجود عند بعض العلماء الأفاضل، كما سبق نقله عن الفاضل الكلنبوي في رسالة ألفها في الصّدّد نفسه: أنّه لم ينفذ عقله في إمكان التّأليف بين الكلّيّة والوحدة الشّخصيّة، ولو نفذ؛ لقبل مذهب وحدة الوجود، ولكن ما أريد أن أقوله هنا غير هذه النّقطة، وهو: أنّ الله تعالى إذا كان عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات، المتشخّص بإطلاقه؛ فهل له وجود شخصي غير هذا الوجود المنبسط على الأشياء العالميّة، أم ليس له ذلك؟ والظاهر من توصيفه بالإطلاق، ومن سعيهم لجعل هذا المطلق واحداً شخصياً، بل ومن تشخّصه بإطلاقه المستلزم لعدمه شخصياً عند عدم تشخّصه، هو الشّق الثّاني؛ أعني: أنّه لا وجود شخصياً لله غير ذلك الوجود المطلق المنبسط على الأشياء.

فإن قالوا: «كان الله ولا شيء معه» كما في الحديث النبويّ؛ فالجواب: لندع هنا ما قبل وجود العالم، ولننظر أولاً: هل الله موجود مع العالم بوجود مستقلّ عنه، أم وجوده وجود العالم؟ ولا سبيل إلى الشّق الأوّل؛ لما قلنا، ولأنّه ينافي وحدة الوجود، فتبيّن الثّاني، وتبيّن أيضاً: أنّ قولهم: العالم معدوم، والله موجود؛ لا يبعد أن يكون معناه: أنّ العالم موجود والله معدوم.

كان يخطر ببالي هذه الفكرة، ثمّ رأيت قول صاحب الأسفار ص ١٨٦: «إنّ بعض الجهلة من المتصوّفين المقلّدين - الذين لم يحصّلوا طريق العلماء العرفاء، ولم يبلغوا مقام العرفان - توهّموا لضعف عقولهم، ووهن عقيدتهم، وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقّق للذّات الأحديّة المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الأحديّة، وغيب الهوية، وغيب الغيوب، مجردة عن المظاهر والمجالي، بل المتحقّق هو عالم الصّورة، وقواها الرّوحانيّة والحسيّة، والله هو الظّاهر المجموع لا بدونه، وهو حقيقة الإنسان الكبير، والكتاب المبين؛ الذي هذا الإنسان الصّغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه.

وذلك القول كفرٌ فضيخٌ، وزندقةٌ صرفةٌ، لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من العلم، ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصّوفيّة ورؤسائهم افتراءٌ محضٌ، وإفكٌ عظيمٌ، يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم».

[تصريح بعضهم بأن الله هو عين الموجودات لا شيء آخر!]

لكنَّ الَّذِي عزاه إلى بعض جهلة المتصوّفين هو ما أدّى إليه مذهب وحدة الوجود بعينه، كما ذكرنا من قبل من أنّ الله تعالى ليس له وجودٌ مع العالم يستقلُّ عنه، فهناك موجودٌ واحدٌ هو الله في صورة العالم، بل العالم هو الله، والله هو العالم، وهذه العينية منصوصٌ عليها في مواضع لا تُحصى من كتاب الفصوص لشيخهم الأكبر مع التعبير عنه بالإنسان الكبير الَّذِي عزاه أيضاً صاحب الأسفار إلى بعض جهلة المتصوّفين، قال في فصّ هود:

«إنَّ الله تعالى وصف نفسه بالغيرة، ومن جملة غيرته أنّه حرّم الفواحش [كما في الحديث النبوي] وليس الفحش إلا ما ظهر، وأمّا فحش ما بطن فهو لمن ظهر له؛ أي: بالنسبة إليه، وأمّا بالنسبة إلى من لم يظهر له؛ فليس بفحش، فلما حرّم الفواحش؛ أي: منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، وهي أنّ الحقّ عين الأشياء، فسترها؛ أي: ستر تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطّلع عليه أحدٌ إلا بالمجاهدات والرياضات بالسُّلوك؛ فالغير؛ أي: الَّذِي لم يعلم أنّ الحقّ عين الأشياء يقول: السَّمع سمعٌ زيد، والعارف يقول: السَّمع عينُ الحقّ، وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء» انتهى مع بعض تفسيرٍ من شرح البالي.

وقال أيضاً في ذلك الفصل: «وما رأينا قطُّ من عند الله في حقّه تعالى في آية أنزلها، أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتَّحديد، تنزيهاً كان أو غير تنزيهٍ أوّلَ العماء الَّذِي ما فوقه هواء، وما تحته هواء، فكان الحقُّ فيه قبل أن يخلق الخلق، ثمّ ذكر: أنّه استوى على العرش، فهذا تحديداً أيضاً، ثمّ ذكر: أنّه ينزل إلى سماء الدنيا، فهذا تحديداً، ثمّ ذكر: أنّه إله في السَّماء، وإله في الأرض، وذكر: أنّه معنا أينما كنّا إلى أن أخبرنا أنّه عيننا، ونحن محدودون به، وهو حدُّنا». وقال بعد أسطر: «فالحقُّ محدودٌ بحدٍّ كلِّ محدودٍ، فما يُحدُّ شيءٌ إلا وهو حدٌّ للحقّ، فهو السَّاري في مسمّى المخلوقات والمبدعات».

وقال في فصّ إدريس بعد تشبيه وجود الله في كلّ موجودٍ بوجود الواحد في جميع مراتب الأعداد المركّبة من الآحاد: «ومن عرف ما قرّره في الأعداد؛ علم: أنّ الحقّ المنزّه هو الخلق المشبه»^(١).

(١) وقال القاشاني في شرح الفصوص ص ٢٤٨: ﴿لا تدركه الأبصار﴾ [الأنعام: ١٠٣] للطفه، =

والشيخ يبني دعوى العينية على ما زعمه من دلالة بعض الآيات والأحاديث عليها كما سيجيء تفصيله، ومن أغرب ما يدهش العقول: أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] من تلك الآيات.

وقال في فصّ نوح: «إنّ للحقّ في كلّ خلقٍ ظهوراً خاصّاً، وهو الظاهر في كلّ مفهوم، وهو الباطن عن كلّ فهم إلا عن فهم من قال: إنّ العالم صورته، وهويته، وهو - أي: العالم - الاسم الظاهر، كما أنّه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّرة للصورة فيؤخذ في حدّ الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه، وكذلك كلّ محدود؛ فالحقّ محدودٌ بكلّ حدّ، وصور العالم لا تنضبط، ولا يحاط بها، ولا يعلم حدود كلّ صورة منها إلا على قدر ما حصل لكلّ عالم من صورته؛ أي صور العالم، فلذلك - أي: فلاجل عدم انضباط صور العالم؛ لأنّها جزئيات غير متناهية - يُجهل حدّ الحقّ، وهذا - أي: العلم بكلّ صورة - محالٌ حصوله، فحدّ الموقوف على المحال محالٌ».

فصاحب الفصوص يقول: إنّ الله لا يعرف، ولا يمكن تعريفه؛ لتوقّفه على معرفة جميع أجزاء العالم؛ الذي هو صورته وهويته الشاملة لماضيه وحاضره ومستقبله، ومعرفة جميع أجزاء العالم بماضيه وحاضره ومستقبله لا تمكن الإحاطة بها؛ لكونها غير متناهية، فلا تمكن الإحاطة علماً بالله، ومنشأ عدم إمكان الإحاطة به علماً عدم إمكان الإحاطة علماً بالعالم.

ففي هذا القول أبلغ تصريح بأنّ الله ليس شيئاً غير العالم. فإذا كان الله العالم بعينه، فمن هو الذات الأحديّة المنعوتة بغيب الهوية، وغيب الغيوب، والتي ادّعى صاحب الأسفار وجودها مستقلة عن العالم، مجردة عن المظاهر، ورمى منكريها من المتصوّفة بالجهل والكفر والزندقة؟ فهل هناك إلهان اثنان أحدهما عين العالم، والآخر غيره؟!

ومن العجيب المدهش: أنّ الصوفيّة الوجوديّة بينما كانوا يدّعون عدم العالم، ووجود الله وحده؛ فإذا بهم يجعلون الله عبارة عن العالم الذي قالوا بعدمه^(١).

= وسريانه في أعيان الأشياء». وقال في ص ٢٣١: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ [غافر: ٦٠]، ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ [البقرة: ١٨٦] وإن كان عين الداعي عين المجيب».

(١) وقد سبق ممّا في أوّل الكلام على ما اختاره الفيلسوف «كانت» من الدليل على وجود الله أن قلنا ص ٦٥: «إنّ كثيراً من الفلاسفة الغربيين يستدلّون على وجود الله من وحدة الطّبيعة العالميّة، فيعتبرونه العالم الذي تدبّره رغم الكثرة الهائلة، والتنوع الزائد، والاستقلال الظّاهري لأجزائه =

فتبين: أنَّ معنى كون العالم معدوماً عندهم كونه هو الله، وعدم كونه عالماً حتَّى إنَّه إذا قيل لهم: أنقولون بحلول الله في العالم، أو اتَّحاده معه؛ أجابوا بأنَّ كلاً من الحلول والاتحاد يقتضي وجود اثنين، ونحن لا نعترف بوجود العالم حتَّى يكون الله حالاً فيه، أو متَّحداً معه، وليس معنى قولهم هذا إنكار وجود هذه المحسوسات؛ لأنَّ إنكاره يكون إنكار البديهيِّ، وقد صرَّحوا به أيضاً، وإنَّما معناه: أنَّ هذه الأشياء التي نشاهدها ونزعمها العالم هي الله الذي نبحت عنه فيما وراء العالم.

ومع هذا فعدم كون هذا العالم المحسوس هو الله بديهيٌّ أيضاً. فإذا لم يكن لله وجودٌ غير وجود العالم؛ فادَّعاء: أنَّه الله دون العالم ادَّعاءٌ مصادماً للبدهة أولى أن يكون معناه نفي الله، وإثبات العالم، لا نفي العالم، وإثبات الله.

ومن هذا قال «شوبنهاور» عن مذهب وَحْدَةِ الوجود في الغرب «بانثائيزم»: «إنَّه نفي لوجود الله بلطفٍ ولباقية».

وإذا كان الله الَّذي ننشده مضطرين إلى القول بوجوده غير المحتاج إلى الإيجاد بسبب وجود الكائنات التي تحتاج إلى إيجادٍ موجدٍ، ثمَّ انتهى بنا البحث والنظر إلى كون الله؛ الذي قلنا بوجوده ليكون موجد العالم؛ عبارةً عن الوجود المطلق الموجود في كلِّ موجودٍ في العالم؛ كان معنى هذا: أنَّ العالم مستغنٍ عن الله؛ لانطوائه عليه، وهو ظاهرٌ لا يقبل المراء.

وفي فص هود من «الفصوص»: «فهو عين الوجود، فهو على كلِّ شيءٍ حفيظٌ بذاته، فلا يؤوده حفظ شيءٍ، فحفظه تعالى للأشياء كلّها حفظه لصورته أن يكون الشيء على غير صورته، فهو الشاهد المشهود، والمشهود من المشهود، وهو روح العالم المدبِّر له، فهو الإنسان الكبير.

فهو الكون كلُّه وهو الواحد الَّذي
قام كوني بكونه فلذا قلت يغتذي
فوجودي غداؤه وبه نحن نحتذي

= الكثيرة في انتظام كانتظام الشَّخص الواحد. فلولا الله كان العالم أشتاتاً متنافرةً، وسادت فيه الفوضى. فموقفُ الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التي تجعله في كثرة أعضائه، وأجزاء أعضائه، موجوداً واحداً لا يقبل الانقسام، ولا يتغيَّر على مرِّ الأعوام» ثمَّ قلنا: «وهذا المذهب الفلسفي الَّذي يعتبر الله نفس العالم بمعنى روحه غير مذهب وحدة الوجود؛ الذي يعتبر الله نفس العالم؛ بمعنى: عينه، وأقرب منه إلى العقل، وإن كان ذلك أيضاً مذهبنا نحن المسلمين».

وقال الشَّارح عبد الغني النابلسي: «فهو كلُّ الأرواح، وهو كلُّ النُّفوس، وهو كلُّ الأجسام، وهو كلُّ الأحوال والمعاني، وهو المتنزَّه عن جميع ذلك أيضاً؛ إذ لا وجود إلا وجوده».

فانظر كيف يفسر تنزُّهه عن جميع ما عدَّه من الأرواح والنُّفوس والأجسام والأحوال والمعاني؛ بنفي وجود ما عداه، وجعل كل شيء عينه.

وقال الشارح البالي في شرح قوله: «فلا يؤوده حفظ شيء»: «إذا عين الشَّيء، لا يثقل حفظه على ذلك الشَّيء» وقال الشَّارح عبد الغني في شرح قوله: «فحفظه للأشياء كلُّها حفظه لصورته أن يكون الشيء على غير صورته»: «فكل الصُّور له، ولا صورة له؛ لأنَّه إذا كان عين صورة لم يكن عين صورة أخرى، فيتنزَّه عن الصُّورة الأخرى، وإذا كان عين الصُّورة الأخرى لم يكن عين الصُّورة الأولى، فهو عين الصُّور كلُّها فهو متنزَّه عن الصُّور كلُّها» يعني: أن كلَّ الصُّور له، ولا صورة متعيَّنة.

وقد كان يُظنُّ: أنَّ العالم في مذهب وحدة الوجود صورة، واللَّه حقيقة هذه الصُّورة؛ بمعنى: أنَّ بين الله والعالم تغييراً صورياً.

لكنَّ المفهوم من قول الشَّيخ وشراحه هنا: أنَّ الصُّورة أيضاً لله على أن يكون المراد صورة جميع الأشياء، لا صورة أي واحدٍ منها متعين، ولذا قال فيما نقلناه عن فصِّ نوح: إنَّ العالم هو الاسم الظَّاهر لله، والحقُّ الذي هو الرُّوح المدبِّر له باطنه، كالإنسان له ظاهرٌ وباطنٌ، وهو مجموعهما^(١)، فالعالم - كما قال في فصِّ هود - الإنسان الكبير الذي له أيضاً صورة ظاهرة وروح مدبرة، واللَّه مجموع الصُّورة والروح.

وإذا كان الله عبارة عن العالم، وكان منشأ عدم تحديد الله عدم انضباط صور العالم؛ لكونها جزئيات غير متناهية لا تقف عند حدٍّ، ولا يتحقَّق ما يتحقَّق

(١) قال الشَّيخ عبد الكريم الجيلي في «الإنسان الكامل»: «فظهر الحقُّ عين بطونه، وبطونه عين ظهوره من حيثية واحدة من جميع الوجوه، فلا تقل: أين الله، وأين العالم، فما ثمة إلا الله المسمَّى بالعالم، وإياك ثمَّ إياك أيُّها النَّاطِر أن تتخيَّل حلولاً، أو امتزاجاً، أو غير ذلك من الموبقات فما ثمة إلا وجود واحدٌ» كما في المواقف لعبد القادر الجزائري ص ٢٨٣ جزء ٣ وقال الشيخ الأكبر:

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا
ولست أعبد إلا بصورته فهو الإله الذي في طيه البشر
كما في ص ٢٨٠ من ذلك الكتاب في الجزء نفسه.

منها أبد الآباد إلا ويبقى بعده منها ما لم يتحقق؛ إذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد، ولن يتحقق.

ومنه يفهم سرُّ ما ذكره صاحب الأسفار، وعزاه إلى بعض جهلة المتصوفة من أنه لا تحقق للذات الأحدية المنعوتة في السنة العرفاء بغيب الهويّة وغيب الغيوب مجردة عن المجالي والمظاهر، وهذا كقول «ثريزه ن» و«متره أفكار» من الفلاسفة الاتحاديّين الغربيّين: «لم يكن الله قبل المخلوقات» كما في «مطالب ومذاهب ص ٢٤١».

[إيضاح عند ابن عربي]

ومما يؤيد كون الله عند الصوفيّة الوجوديّة لا وجود له غير وجود العالم؛ بحيث لا يمكن فكُّ وجوده عن وجوده؛ قول صاحب الفصوص في أواخر فصّ: «حكمة قلبية في كلمة شعبية»: «أما أخطاء الحسابيّة، فبكونهم ما عثروا في التبدّل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول؛ الذي قبل هذه الصّورة، ولا يوجد إلا بها، كما لا تُعقل إلا به. فلو قالوا بذلك؛ فازوا بدرجة تحقيق الأمر».

فقوله: «الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصّورة، ولا يوجد إلا بها» تصريحٌ بأنّ ذلك الجوهر الذي أراد به الله تعالى لا يوجد بدون الصّورة، وأوضحه شارح الفصوص بقوله: «لا يوجد ذلك الجوهر المعقول في الخارج إلا بها؛ أي بتلك الصّورة» ومثله قول الشيخ في الفصّ الأخير: «لا يُشاهد الحقّ مجرداً عن الموادّ أبداً» وقوله: هذا عندما ادّعى «أنّ كمال شهود الحقّ شهوده في المرأة، وأنّ أعظم الوصلة إلى الله النّكاح، والوقاع، وأنّه لهذا أحبّ النبي ﷺ النّساء، وأنّه لو علم النّكاح روح المسألة لعلم بمن التّد ومن التّد!! أي: لعلم من الملتدّ بها ومن الملتدّ؟ يعني: أنّ النّكاح والمنكوحة حتّى الزّاني والزّنية كليهما واحد، وهو الله!!»^(١).

قال الشيخ كلّ هذا، وهو تناهٍ منه في سوء الأدب مع الله، وانظر ما قاله في الفصّ نفسه قبل أسطر: «إنّ الشّهوة تعمّ أجزاء الرّجل كلّها عند جماع المرأة، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطّهارة كما عمّ الفناء فيها عند حصول الشّهوة، فإنّ الحقّ غيورٌ على عبده أن يعتقد أنّه يلتدّ بغيره، فطهره بالغسل؛ ليرجع بالنّظر

(١) وما قاله الشيخ هنا يشبه قوله في فصّ إدريس: إنّ سيدنا إبراهيم الذي ذبح ابنه في المنام ما ذبح سوى نفسه، وإن سيدنا آدم المخلوق منه زوجه ما نكح سوى نفسه.

إليه فيمن فني فيه» ولا تظنن: أنه اعتبر هنا المرأة التي فني فيها الرجل عند حصول الشهوة غير الله، وبنى الأمر بالاغتسال عليه كما ظن الشارح البالي، فقال: «فكانت الطهارة لأجل مشاهدة الرجل الحق في المرأة» وهو خلاف الحقيقة، وخلاف مراد الشيخ المصنف القائل: «غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره» فهو يخطئه في اعتقاد أنه يلتذ بغيره، لا في التذاذه بغيره، ومؤداه: أنه لو أصاب في اعتقاده، وعلم حقيقة المرأة التي التذ بها؛ لما وجب عليه الغسل، أو على الأقل: لا يجب على المعتقدين بوحدة الوجود، فمن المرأة الملتذ بها، ومن الملتذ، ومن المغتسل، ومن الأمر بالاغتسال؟! كما قال الشيخ في فص «حكمة قدوسية في كلمة إدريسية»: «ومن أسمائه العلي؛ على من؟ وما ثم إلا هو؟!» فهل يعني الشيخ: أنه لا معنى لاسمه «العلي»؟

وقال - لا تجاوز الله عنه - في فص «حكمة أحدىة في كلمة هودية»:

في كبر وصغير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم
يعني: أن سبب كون رحمته وسعت كل شيء: أنه كل شيء، فهو لكونه يرحم نفسه طبعاً، يرحم كل شيء.

ومن أذليل كون كل شيء؛ كبير وصغير، وعليم وجهول، وعظيم وحقير؛ عين الله، أعني من أذليل عقيدة وحدة الوجود الفاحشة ما وقع للشيخ في فص: «حكمة إحسانية في كلمة لقمانية» من تفسير الظلم بالجهل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] وتعليقه بقوله: «فإنه - أي: المشرك - لا يشرك معه إلا عينه، وهذا غاية الجهل» ولا يدري الشيخ صاحب الفصوص: أن هذا منه لا يكون تجهيلاً للمشرك فحسب، بل تجهيلاً أيضاً لله الذي عبّر في كتابه المنزل عن فعل المشرك بأنه يشرك بالله غيره، كما قال مثلاً: ﴿أَشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٩١] وقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ نَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ﴾ [فاطر: ٤٠].

[قولهم في استقلال]

[وجوده تعالى عن الموجودات]

نعود إلى النظر في وجود الله، أو عدم وجوده مستقلاً عن وجود العالم، وقد درسنا المسألة بالنسبة إلى زمان وجود العالم.

أمّا ما قبل وجود العالم؛ فيقال: إنّه لم يسبق العالم زماناً لم يوجد فيه؛ بناءً على أنّ الصُّوفيّة الوجوديّة قائلون بقدم العالم، كالفلاسفة.

قال الفاضل الجامي الذي هو من كبار علماء الصُّوفية المحقّقين في «الدُّرّة الفاخرة» في تحقيق مذاهب الصُّوفية، والمتكلّمين، والحكماء في وجود الله، وصفاته:

«اعلم: أنّ المتكلّمين - بل الحكماء أيضاً - اتَّفَقوا على أنّ القديم لا يستند إلى الفاعل المختار؛ لأنّ فعل المختار مسبوق بالقصد، والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة، فالمتكلّمون أثبتوا اختيار الفاعل، وذهبوا إلى نفي الأثر القديم، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم، وذهبوا إلى نفي الاختيار، وأمّا الصُّوفية قدّس الله أسرارهم؛ فجوّزوا استناد القديم إلى الفاعل المختار، وجمعوا بين إثبات الاختيار، والقول بوجود الأثر القديم».

[تناقضهم بين القول

بقدم العالم ومسألة نفي الاختيار]

يعني: أنّهم يوافقون الحكماء على القول بقدم العالم، ويخالفونهم في قولهم بأنّ الله تعالى فاعلٌ موجبٌ لا فاعلٌ مختار.

ثمّ ذكر الجامي قول الآمديّ من المتكلّمين بجواز استناد القديم إلى الفاعل المختار، وبنى مذهب الصُّوفية على هذا القول الذي استضعفه جمهور المتكلّمين، وردّوه.

فكأنّ الصُّوفيّة لم يروا في القول بقدم العالم من الشّناعة ما رآوه في القول بنفي الاختيار من الله، فحاولوا رفع التّلازم بين القولين متأسّين برأي الآمديّ. لكنّهم مع هذا لم يتخلّصوا من التّشبُّث بأذيال الفلاسفة في مسألة قدرة الله، واختياره أيضاً، حيث فسّروا الاختيار بما فسّرتة الفلاسفة من قولهم المشهور: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» على أن تكون الشّروطيّة الثّانية من هاتين القضيتين صادقةً مع كذب طرفيها، وستعرف ممّا يأتي في فصل حدوث العالم: أنّ تفسير الاختيار بهذه الصُّورة تلاعبٌ بالألفاظ، لا يجدي في تحقيق معنى القدرة شيئاً؛ لأنّ الله تعالى على هذا غير قادرٍ على أن لا يفعل، وأن لا يشاء الفعل، ومضطرٌّ على أن يفعل دائماً، وأن يشاء الفعل!

فمن المؤسف سقوط الصُّوفية في أحوال الفلاسفة إلى هذا الحدّ. وما ادّعاء

الفاضل الجامي إذن من امتياز الصُوفية عن الفلاسفة في مسألة قدرة الله واختياره مع ما ذكره هو نفسه من اشتراكهم معهم في تفسير الاختيار بالشرطيتين المذكورتين دعوى بلا دليل، بل دعوى مع المناقض.

فإن تم للصُوفية التخلُّص من القول بنفي قدرة الله واختياره، بتفسير الاختيار بمعنى: «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» أي بالمعنى المجامع للإيجاب، فالفلاسفة أحقُّ بالخلاص من تهمة القول المذكور بفضل ذلك التفسير؛ الذي هم مخترعوه، لكنهم ما تم لهم الخلاص فلا يتم لمقلديهم أيضاً؛ أعني: المتصوفين. والتجاؤهم هذا إلى التفسير المذكور، وتقليدهم الفلاسفة فيه أيضاً دليل على أن الاستناد إلى رأي الآمدي لا يكفيهم في التخلُّص من هذا المأزق.

موقفهم من حديث «كان الله ولا شيء معه»

أمّا الحديث النبويُّ القائل: «كان الله، ولا شيء معه» فالصُوفية الوجودية، وإن اعترفوا به، وذكروه في كتبهم على الرِّغم من قولهم بقدَم العالم؛ لكنهم أفسدوا معناه بالزيادة التي عزاها بعضهم إلى عليٍّ - كرم الله وجهه - وبعضهم إلى جنيدٍ، وهي: «الآن كما كان» بل أفسدوا معنى تلك الزيادة أيضاً؛ لأنَّ قائلها على تقدير ثبوتها أراد بها نكتةً مجازيةً، وهي الإشارة إلى أنَّ وجود العالم في حالة وجوده أيضاً منزلته كمنزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله، ولم يرد قائلها طبعاً سواء كان عليّاً أو جنيداً الاعتراض على حديث النَّبيِّ ﷺ لتخصيص عدم العالم فيه بالماضي.

فإذا كان معنى الحديث والعلاوة كما زعمه الصُوفية الوجودية من نفي وجود العالم في الحقيقة وعلى السَّوية بين الماضي والحال بناءً على قاعدة وحدة الوجود؛ فالحديث لا يدلُّ إذن على قدَم الله وحدوث العالم، على الرِّغم من أنَّه مقولٌ للتفريق بينهما في القدم والحدوث، وليس هذا إلا إفساد معنى الحديث والعلاوة بإخلاء الحديث عمّا سيق له، أو بجعل العلاوة انتقاداً له.



[ذكر حقيقة من استدل بالكشف على وحدة الوجود]

ولا نطيل الكلام في إبطال مذهب الصُوفية الوجودية أكثر من هذا فبطالته بيِّن في بدهة عقول المتقيدين بطور العقل.

أمّا الكشف الذي ربما يستندون إليه، فنرى بكلّ عجب أنّ كشفهم يقفو دائماً آثار الفلاسفة، وهم أئمة الصّوفية الوجودية في مسألة وحدة الوجود أيضاً، وإن كانت الطائفة المأمومة أدخلوا شيئاً من التّعديل في مذهب أئمّتهم، لكن لا يختفي من نظر العقل اليقظ: أنّ مذهب الفلاسفة القائل بأنّ وجود الله عين ذاته المذكور في علم الكلام أصل مذهب الصّوفيّة الوجوديّة؛ الذي لم يُعر المتكلّمون اهتماماً بذكره، ولا بإبطاله في عداد المذاهب المذكورة في مبحث الوجود إلا قليل منهم كالعلامة التفتازاني؛ الذي استوفى إبطاله في: «شرح المقاصد» على الرّغم من دفاعه عن مذهب الفلاسفة الذي هو عندي رأس كلّ خطيئة المذهب الصّوفي الوجودي.

[تناقض كل من التفتازاني والصدر الشيرازي]

فالعلامة التفتازاني ينعى بكلّ شدّة على مذهب الصّوفية الوجوديّة، وفي الوقت نفسه يدافع بكلّ قوته عن مذهب الفلاسفة في وجود الله.

أمّا الصّدر الشّيرازي فيطري كلا المذهبين في «الأسفار» مع ما بينهما من التّضادّ والتّنافي رغم تولّد أحدهما من الآخر، وهذا أعجب ممّا فعله التفتازاني.

نعم قد تراه يضطرب في رأيه، فيحمل على مذهب الصّوفيّة الوجودية، ويعبّر عن أصحابه ببعض جهلة المتصوّفين، كما سبق نقله مع ما علّقنا عليه، وقلنا: إنّ هذا مذهب الطائفة الذين يكبرهم وزعيمهم ابن عربي في «الأسفار» أيّما إكبار.

والفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة بعد اتّفاق الفريقين على القول بكون حقيقة الله الوجود: أنّ هذا الوجود محمولٌ في مذهب الفلاسفة على الوجود المجرد عن الماهيّة، فلا يشمل وجود الممكنات المقارن لماهياتها، وفي مذهب الصّوفيّة الوجوديّة على الوجود المطلق فيعمّ وجود الممكنات أيضاً، ويكون كلّ وجودٍ في كلّ موجودٍ واجب الوجود؛ لأنّ واجب الوجود ليس إلا الوجود نفسه أينما كان، كما اعترف به الفلاسفة أيضاً عند أوّل وضعهم هذه المسألة.

وتراه يقول في ص ٦٣ من «الأسفار»: «ثمّ إنّ الدّائر على ألسنة طائفة من المتصوّفة: أنّ حقيقة الواجب هي الوجود تمسكاً بأنّه لا يجوز أن يكون عدماً، أو معدوماً، وهو ظاهرٌ، ولا ماهيّة موجودة، أو مع الوجود تعليلاً أو تقييداً لما في ذلك من الاحتياج والتركّب، فتعيّن أن يكون وجوداً، وليس هو الوجود الخاصّ؛ لأنّه إن أخذ مع المطلق؛ فمركّب، أو مجرد المعروض فمحتاجٌ ضرورة احتياج

المقيّد إلى المطلق، وضرورة أنّه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كلّ وجود. وهذا القول منهم [بكون حقيقة الواجب وجوداً وليس هو الوجود الخاصّ] يؤدّي في الحقيقة إلى أنّ وجود الواجب غير موجود، وأنّ كلّ موجود حتّى القاذورات واجب، تعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً! لأنّ الوجود المطلق مفهومٌ كلّيّ من المعقولات الثّانية، لا وجود لها في الخارج».

ثمّ أخذ يجيب عن دليلهم المردود. وقد علمت: أنّ الوجود المجرّد أيضاً لا يكون من الموجودات كالوجود المطلق، وقد علمت وستعلم أنّ مذهب الفلاسفة ينجرّ إلى مذهب الصّوفيّة، فإن بطل هذا؛ لزم بطلان ذاك أيضاً.

والمقصود هنا من النّقل الأخير عن «الأسفار» تسجيل اعتراف الصّدر الشّيرازي ببطلان مذهب الصّوفيّة الوجوديّة الذين يطريهم ومذهبهم في مواضع أخرى من كتابه، وقد أوردنا نبذة كافية منها.

فصاحب الأسفار إن لم نقل: إنّهُ متردّد أو متناقض مع نفسه في مذهب الصّوفيّة؛ فهو على الأقلّ أميل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصّوفيّة.

[تحرير القول في الجمع]

بين مذهبي الفلاسفة والصوفية القائلين بوحدة الوجود]

والذي هو لباب الحقّ والحقيقة: أنّ المذهبين كلاهما باطل، وأنّ كلّاً منهما مبطلٌ للآخر، فلا يجوز الجمع بينهما، ولا يجوز للمعترف ببطلان مذهب الصّوفيّة أن يقول بمذهب الفلاسفة؛ لأنّ هذا أصل ذاك، وملزومه المنجرّ إليه بطبعه، ولذا عُنيّا بإبطاله أوّلاً، ونعيد الكرّة، فنلخص المسألة:

ممّا يجب أن لا يبعد عن الذّاكرة: أنّ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلّمين في أنّ وجود الله عين ذاته أو زائدٌ عليها نشأ من تفسير معنى كون الله واجب الوجود، فقال المتكلّمون: معنى وجوب وجوده: أنّ ذاته تقتضي اتّصافها بالوجود، وتستلزمه، ففهم من فهم منه أنّ ذاته علّة لوجوده، ثمّ اعترض عليه بأنّه لا يمكن أن تكون ذاته قبل وجودها علّة لوجودها، وبعد وجودها يكون القول بالعلّيّة تحصيلًا للحاصل. وإن شئت فقل: إنّ العلّة يجب تقدّمها بالوجود على معلولها، فإذا كان المعلول وجود العلّة نفسها؛ لزم تقدّم وجودها على وجودها، وهو محال.

[الحق في تقرير وجوده تعالى]

والحقُّ عندي: أنه لا معنى لإرجاع قول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علّةً لوجوده، بل الواجب أن يقال: إنَّ وجوده ضروريٌّ لوجود العالم، غير معلّل، ولا محتاج إلى العلّة، كوجود الممكنات، والضرورات لا تعلّل، فقد قلنا: إنَّ سبب وجود العالم وجود الله، أمّا سبب وجود السبب فإدراكه فوق عقل البشر، ولو بحثنا عن سبب وجود هذا السبب؛ الذي انتهينا إليه لضرورة قطع الأسباب المستحيل تسلسلها إلى غير نهاية، لكنّا عدنا إلى طريق التسلسل المحال.

فخلاصة ما ذكرنا: تفسير وجوب وجود الله بمعنى سلبيّ؛ لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابي بأن يبيّن السبب لوجود الله؛ لأن ذلك متوقّف على معرفة حقيقته تعالى، وهو محال كما قال «إميل سسه» في ص ٣٠٢ «مطالب ومذاهب».

[معرفتنا وجود الله إنما بطريق إنّي لالميّ]

فنحن إنمّا نعرف وجود الله من طريق إنّيّ، هو وجود العالم، واحتياج وجوده إلى علّة، ولا نعرف وجود الله من طريق لِمّيّ؛ أي: من طريق معرفة العلّة لوجود الله نفسه^(١)، ولذا قلنا فيما سبق: إنَّ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى الخلاف في تعيين ماهيّة الله وعدم تعيينها، فيعيّنها الفلاسفة على أنّها الوجود، ويبنون عليه علّة وجوده، بل وجوب وجوده؛ لأنّ الوجود لا ينفك عن نفسه.

ومن هذا يُعلم: أنّ لجوء الفلاسفة أثناء مناقشتهم إلى القول بأنّهم لا يعرفون حقيقة الوجود الخاصّ الذي هو حقيقة الله عندهم، لا يُسمع منهم؛ إذ لو لم يعرفوه؛ لما عينوه على أنّه حقيقة الله، ولما بنوا عليه علّة وجوده، وإنمّا المتكلّمون هم الذين اجتنبوا تعيين حقيقة الله، وكفّوا من جرائه عن بيان علّة وجوده. هذا هو التّوجيه الصّحيح لقول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله.

وقالت الفلاسفة: معنى وجوب وجوده أنّ وجوده عين ذاته. وكنت أودّ أن أردّ مذهب الفلاسفة في وجود الله تعالى إلى قاعدتهم في صفات الله؛ حيث

(١) الدليل اللَّمّيّ: ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر كالاستدلال من وجود النّار على وجود الدُّخان. والدليل الإنّيّ ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر، كالاستدلال من وجود الدُّخان على وجود النّار.

يدعون عينيتها أيضاً لذات الله، فينكرون الصفات زائدة على الذات، ويقولون بترتب كل ما يترتب على صفاته لو كانت له صفات على ذاته، فيؤول الأمر إلى نفي صفات الله مع إثبات نتائجها ويزول بأس الإنكار على مذهبهم، وكذا يكون الحال في وجود الله مع ذاته، فيؤول إنكار زيادته على ذاته إلى إنكاره؛ أي: الوجود مع إثبات الذات وحدها، وترتيب ما يترتب على وجودها على الذات نفسها، لا إنكار الذات وإثبات الوجود قائماً مقام الذات؛ وهو الموافق لنسبة الزيادة المنفية إلى الوجود دون الذات، بل جواب الفلاسفة الوجوديين عن الاعتراض الوارد عليهم، بحمل الوجود على معنى مبدأ الآثار معناه: الرجوع من مذهب الوجود المجرد عن الماهية إلى الذات المجردة عن الوجود وقد أثبتناه فيما سبق . . .

كنت أودُّ أن أرد مذهبهم في وجود الله إلى مذهبهم في صفاته، وقد وجدت هذا القياس بين مذهبهم في الموضوعين في حواشي شرح المواقف، بل في كلام الكلبي أيضاً في حواشيه على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية في غضون إطنابه لمناصرة مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله .

كنت أودُّ ذلك، لكنَّ الكلبي نفسه والسيلكوتي وغيرهما، نقلوا عن الفلاسفة قولهم وتصريحهم بأنَّ الله هو الوجود. فعلى هذا يكون المنفي في دعوى العينية هو الذات؛ أي الماهية، والباقي هو الوجود.

ويؤيده أيضاً تصريحهم بأنَّ الله هو الوجود المجرد عن الماهية، وهذا عكس ما كان في ذات الله مع صفاته، فلم يقل أحدٌ من جانب الفلاسفة: إنَّ الله تعالى علمٌ مجردٌ، أو قدرةٌ أو إرادةٌ مجردتان، كما قالوا: إنَّه الوجود المجرد، فحينئذٍ تكون ذاتُ الله عندهم هي الوجود، ولا ذات له غيره، فكأنَّهم لجعلوا الله واجب الوجود جعلوه عين الوجود، وصرَّحوا بأنَّه حقيقته حتَّى يكون انفكاكه عن الوجود مستحيلاً استحالة انفكاك الشيء من نفسه، فكلُّ شيءٍ ماهيةٌ، ووجودٌ زائدٌ عليها إلا الله فإنَّه الوجود المجرد عن الماهية^(١).

فورد على مذهبهم: أنَّ الوجود ليس من الموجودات التي تقوم بذاتها؛ لأنَّ معناه - الذي أعجبهم تضمُّنه لوجوب الوجود حتَّى جعلوه حقيقة الله - الكون في الأعيان، وهو معنىٌ مصدرِيٌّ غير قائم بذاته، والله تعالى يجب أن يكون واجب

(١) والصُّوفية الوجودية يوافقون الفلاسفة في أنَّ حقيقة الله الوجود، إلا أنَّهم يطلقون هذا الوجود، ولا يقيّدونه، بالتَّجَرُّد عن الماهية.

الوجود، كما أنَّ المطلوب من وجوب وجوده كونه موجوداً بالضرورة، لا كونه وجوداً بالضرورة، وقد سبق النقل عن «المواقف»: أنَّ الوجود ليس بموجود عند الفلاسفة، فمن السُّخف الظاهر أن يجعلوا الله غير موجود؛ بينما يجعلونه واجب الوجود.

وأجيب بأنَّ الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ليس بمعنى الكون في الأعيان، بل بمعنى مبدأ انتزاع هذا الكون، أو بمعنى مبدأ الآثار الخارجية.

وفيه: أنَّ هذا الجواب رجوعٌ عن مذهب الوجود المجرد عن الماهية؛ أي: الذَّات، إلى الذَّات المحضة المجردة عن الوجود، كما هو مذهبهم في صفات الله المنتفية في ذاته.

على أنَّه إذا غيّر الوجود الذي جعلوه حقيقة الله عن معناه الحقيقي المعروف؛ الذي هو الكون في الأعيان، والذي هو المراد بعينه في قولنا: إنَّ الله واجب الوجود، لا تستقيم دعواهم القائلة بأنَّ اعتبار الوجود حقيقة الله يجعل انفكاك الوجود منه مستحيلاً استحالة انفكاك الشيء من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بأبلغ وجه، لأنَّ الوجود المجعول حقيقة الله بعد تفسيره بالمعنى الغير المعروف منه لم يعد نفس الوجود المطلوب عدم انفكاكه من الله؛ وعلى أنَّ الوجود مهما تكلفوا في تفسير معناه؛ لي جعلوه حقيقة الله، ويستخرجوا منه وجوب وجوده، فكلُّ تلك المعاني يجري في وجود أيٍّ موجودٍ كان. ويترتب عليه أن يكون وجود جميع الموجودات إلهاً واجب الوجود، فيخرج مذهب الفلاسفة عن نصابه، وينقلب إلى مذهب وحدة الوجود، وكلُّ امتياز يُدعى للوجود المجعول حقيقة الله على الموجودات السَّائرة زيادةً على الامتياز الذي يتضمَّنُه نفس معنى الوجود، والذي يوجد في سائر الموجودات، يكون دوراً، ومصادرةً على المطلوب؛ الذي هو كون الله واجب الوجود بفضل أن تكون حقيقته الوجود، والمصادرة في عكس ذلك؛ أي: كون الوجود المجعول حقيقة الله واجب الوجود بفضل أنَّه جعل حقيقة الله، فتأمل هذه النقطة ملياً.

نعم، للوجود معنى فُسِّر به الوجود المجعول حقيقة الله، أعني: الوجود الخاصَّ المجرد عن الماهية، فهذا الوجود مع بقائه على معناه المعروف المطلوب لا يوجد في الموجودات السَّائرة لاقتران الوجود فيها بماهية من الماهيات.

لكنَّ تفسير الوجود بهذا المعنى لا يكون دواءً لأوَّل اعتراض وارد على جعل حقيقة الله الوجود، وهو: أنَّ الوجود ليس من الموجودات، أو على الأقل: ليس

من الموجودات التي تقوم بذاتها، فلا يصلح لأن تكون ذاتُ الله عبارةً عنه .

وخصوصية هذا الوجود التي ليست إلا في تجرّده عن الماهية، لا تُلافي هذا النقص، فلا يكتسب الوجود الغير القائم بذاته حقّ القيام بذاته بفضل تجرّده عن الماهية، بل يزيده هذا التجرّد نقصاً؛ لأنّ الوجود صفةٌ تحتاج إلى ما يتّصف بها، وهو الماهية، واحتياجه هذا هو منشأ عدم قيامه بذاته، فإذا قيّد بالتجرّد عن الماهية يتأكّد له عدم القيام بذاته، بله أن يحصل له حقّ القيام .

وخلاصة هذا الكلام: أنّ الوجود المجرّد عن الماهية كما لا يوجد في الموجودات الممكنة، لا يمكن أن يوجد في الله أيضاً .

وقد أجاب الفاضل الكليني عن الاعتراض المارّ الذكر على الفلاسفة بأنّ المراد من الوجود المجعول حقيقة الله ما صدق عليه الوجود، لا مفهوم الوجود . والظاهر: أنّه يُبقي الوجود على معناه المعروف المصدري، ويأخذ منه مصداقه .

وجوابه ليس بشيء؛ وإن اعتمد عليه قبله غيره من أنصار مذهب الفلاسفة، كصاحب «الأسفار» لأنّ ماصدق عليه الوجود الذي هو على صيغة المصدر لا يكون إلا ما يوافق مفهومه المصدري في عدم الاستقلال، والقيام بذاته، ولا شك: أنّ كلّ من يبحث فيما إذا كان الوجود موجوداً، أو قائماً بذاته، أو غير موجود، وغير قائم، فإنّما يريد ماصدق عليه الوجود لا المفهوم؛ الذي لا يكون إلا موضوعاً للقضايا الطبيعية الخارجية عن مباحث العلوم .

وربما أجابوا عن الاعتراض المذكور بأنّ الوجود المجعول حقيقة الله تعالى؛ وإن كان عبارةً عمّا صدق عليه مفهوم لفظ الوجود؛ الذي هو مفهومٌ مصدري، أعني: الكون؛ إلا أنّ هذا كونٌ خاصٌّ قائمٌ بذاته، لا يقاس على أكوان الممكنات غير القائمة بذاتها، كما قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد: «لم لا يجوز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود المشكك وجوداً قيّوماً؛ أي: قائماً بنفسه، مقيماً لغيره؛ لكونه حقيقةً مخالفةً لسائر المعروضات» .

وليس مراده من اعتبار الوجود الذي هو حقيقة الله تعالى أحدَ معروضات مفهوم الوجود اعتبارَ حقيقته تعالى ذاتاً هي معروض الوجود، لا الوجود نفسه؛ تأويلاً للوجود بما قام به الوجود؛ لأنّ هذا يرجع إلى جعل حقيقة الله موجوداً لا وجوداً، وهو خلاف مرضاة الفلاسفة الوجوديين وأنصارهم، وهم إنّما يسعون لجعل الوجود نفسه موجوداً في حقّ الله بحجّة أنّه وجودٌ خاصٌّ مخالفٌ لسائر

الوجودات، وكون خاصٍّ مخالف لسائر الأكوان، وهذا الوجود الخاصُّ معروضٌ لمفهوم الوجود المطلق، وهو عرضٌ عامٌّ له.

قالوا: إنَّ الوجود المطلق مقولٌ على الوجودات الخاصة بالتشكيك؛ لأنَّه في العلة أقدم منه في المعلول، وفي الجواهر أولى منه في العرض، وفي العرض القارُّ كالسَّواد أشدُّ منه في غير القارِّ كالحركة، بل هو في الواجب أقدم وأولى وأشدُّ منه في الممكن، فالوجودات الخاصة حقائق مختلفة، يشتمل عليها الوجود اشتمال العرض العامُّ على الحقائق المختلفة، كالماشي بالنسبة إلى أفراد الماشي لا اشتمال النوع على ما تحته من الحقائق المتَّفقة. فلا يكون الوجود المطلق ذاتياً لما تحته من الوجودات الخاصة، ولا يلزم تركُّب الواجب الذي هو واحدٌ من تلك الوجودات. كذا في شرح المقاصد.

وأنا أقول: كون الوجود المطلق خارجاً عن حقائق الوجودات ممَّا يُقضى منه العجب؛ إذ التشكيك في الوجود إن سلِّمت دلالته على اشتماله على حقائق مختلفة من الوجودات؛ فلا تسلم دلالته على كون الوجود المطلق خارجاً عنها غير ذاتيٍّ لها، فإن لم يكن نوعاً لما تحته من الوجودات؛ فليكن جنساً كالحيوان فإنَّه كليٌّ مشككٌ يدخل فيه الفيل مع النمل، والإنسان مع الحمار، ومع هذا فهو ذاتيٌّ لكل منها، غير خارجٍ عن أضعفها، أو أقواها، أو أشرفها، أو أخسها.

وتمثيلهم بالماشي الخارج عن أفراد غير مستقيم، فإنَّ أفرادها إن لوحظت بزيد وعمر، وهذا الفرس، وذاك الدِّيك، وتلك الحيَّة؛ فكون الماشي خارجاً عنها مسلَّم، أمَّا إذا لوحظت بهذا الماشي، وذاك الماشي، وذلك الماشي، وتلك الماشية؛ أعني: المشاة الخاصة؛ التي يمشي بعضها على بطنه، وبعضها على رجلين، وبعضها على أربع؛ فلا بدَّ أن يكون الماشي المطلق ذاتياً لكل منها غير خارجٍ عن حقيقته، بل الأوفق للممثلة تمثيله بالمشي المطلق بالنسبة إلى المشيات الخاصة المختلفة؛ الذي لا شك في أنَّه ذاتيٌّ لها، لا عرضٌ عامٌّ خارجٌ، ومثله الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجودات الخاصة، والحركة المطلقة بالنسبة إلى الحركات الخاصة المختلفة في السرعة والبطء، والقوَّة والضعف، والاستقامة والاستدارة؛ كحركة الطَّائرة، والسيَّارة، والفرس، والجاموس، والدُّباب، والقطار، والرحى، والأرض، ومع هذا فكلُّ من تلك الحركات يلزم أن تكون داخلَّة تحت الحركة المطلقة التي هي كليَّة مشككة، والحركة المطلقة رغم ما فيها من التشكيك أحقُّ ما يكون ذاتياً لتلك الحركات فهي جنسٌ داخلٌ لا عرضٌ عامٌّ خارجٌ، وماذا يكون ذاتياً للحركات الخاصة إن لم تكن الحركة

المطلقة؟ إذ لا شيء أقرب إلى الحركة من الحركة، وكذا الوجود بالنسبة إلى الوجود.

[سقوط دعوى كون الوجود المطلق فرضاً للوجودات الخاصة]

فادّعاء كون الوجود المطلق عرضاً عاماً للوجودات الخاصة خارجاً عن حقائقها ممّا تستبعده العقول، وإن ارتضاه فريق من العلماء الفحول مثل العلامة التفتازاني وغيره اتّباعاً للمحقق الطوسي، فإذن يكون الوجود الخاص؛ الذي يزعمونه حقيقة الله داخلاً تحت جنس الوجود، ويلزم التركيب الذي لا يجوزونه في حقيقة الله؛ إذ لا وجه لشذوذ واحد من الوجودات، فيخرج عن جنس الوجود المطلق، اللهم إلا أن يكون الوجود مشتركاً لفظياً أطلق على أمور متباينة، لا تجمعها جامعة معنوية... وعند ذلك لا يكون الوجود المطلق عرضاً عاماً أيضاً للوجودات، كما لا يكون جنساً لانتفاء العموم المعنوي عنه بالمرّة. ولهذا اتّفق الفلاسفة مع المتكلمين في التّصنيف على أنّ الوجود مشترك معنوي، لا لفظي.

[سقوط دعوى قيومية الوجود الخاص]

وأما ادّعاء كون الوجود الخاص - الذي جعلوه حقيقة الله - قيوماً؛ أي: قائماً بنفسه مقيماً لغيره، موجوداً واجب الوجود مخالفاً في كلّ ذلك للوجودات الخاصة الأخرى، فلا وجه له أصلاً، وما ذكره العلامة التفتازاني في توجيهه من أنّ هذا وجود خاص، وكون خاص مخالف لسائر الوجودات، والأكوان الخاصة، لا يكفل له هذه الامتيازات ما دام مندرجاً تحت البتّة تحت الوجود المطلق؛ الذي يأبى بمعناه المصدري، وبما صدق عليه هذا المعنى تلك المزايا.

ومهما كان هذا الوجود وهذا الكون مخالفاً لغيره من الوجودات والأكوان فلا تبلغ مخالفته مخالفة الوجود المطلق؛ لأنّ ما ياباه المطلق العام ياباه الخاص أيضاً، ولا يجوز فيه ما لا يجوز في العام، وإن كان الخاص قد يوجد فيه ما لا يوجد في العام بشرط أن لا يكون العام مانعاً بطبعه عن وجود ذلك الزائد الموجود في الخاص.

فإذا لم يكن الوجود مطلقاً موجوداً قائماً بنفسه، ولم يتصور له ذلك بمقتضى صيغته المصدريّة وما صدقت عليه هذه الصيغة، فلا يكون أي وجود موجوداً قائماً بنفسه، وإن كان؛ فلا يكون وجوداً بل موجوداً، ولا كوناً بل كائناً، ولهذا تعجّب

الإمام الرازي بحق من أن العَرَضَ الَّذِي بلغ من الضَّعْفِ إلى حيث لا يستقلُّ بالمفهوميَّة؛ لكونه أمراً إضافياً، وهو الكون في الأعيان، كيف صار في حق الواجب ذاتاً مستقلةً بنفسها غنيَّةً عن السَّبَب، مبدأً لاستقلال كلِّ مستقلٍّ؟

[العجب من التفتازاني ومن مشي ممشاه]

أمّا قول العلامة عن تعجب الإمام هذا: «إنَّه أولى بالتعجب، كيف صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الإمام؟» فإنِّي أردُّه عليه على الرِّغم من أنَّي معترفٌ ملء فمي بالعجز عن مباراة العلامة التفتازاني، ومداناته في المنزلة العلميَّة، وليس بشيءٍ ما ادَّعاه من أن الإمام لم يفرِّق بين مفهوم الوجود، وبين معروض هذا المفهوم؛ إذ لا شك: أن مراد العلامة من معروض مفهوم الوجود ليس معروض الوجود الَّذي قال عنه الإمام: إنَّه عرضٌ غير مستقلٍّ بالمفهوميَّة، ولو كان مراده ذلك؛ كان معروض هذا العَرَضُ أي الوجود هو الموجود الَّذي لا كلام في استقلاله بالمفهوميَّة، وإنَّما الكلام في الوجود، لا في الموجود. فمراد العلامة إذن من معروض مفهوم الوجود ماصدق عليه مفهوم الوجود، وما صدق عليه مفهوم الوجود لا يخرج من أن يكون وجوداً؛ أي عرضاً غير مستقلٍّ بالمفهوميَّة، بل العرض الَّذي هو صفة الوجود عبارةٌ عمّا صدق عليه الوجود، والمفهوم أدون من العرض، وأبعد من أن يكون مستقلاً بالمفهوميَّة.

وأجلى دليل على أن تفسير الوجود بما صدق عليه الوجود لا يكفي في جعله موجوداً قائماً بنفسه مقيماً لغيره وجوداً هذا الماصدق في وجودات الممكنات أيضاً مع عدم كون شيءٍ من تلك الوجودات، وما صدقت عليه قائماً، ولا قيوماً.

ولعلَّ العلامة؛ الَّذي عاب الإمام بأنَّه التبس عليه مفهوم الوجود مع معروض هذا المفهوم؛ التبس عليه معروض مفهوم الوجود؛ الَّذي هو ماصدق عليه الوجود بمعروض هذا الماصدق؛ الَّذي هو الذات المتَّصفة بالوجود. وإنَّي متعجِّبٌ مثل الإمام، وآسفٌ زيادةً عليه من كوني أرى أجلةً علمائنا المتكلِّمين المتأخِّرين قد سحر عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأنَّ حقيقة الله الوجود المجرَّد عن الماهيَّة^(١)؛ فداسوا في سبيل تأييد هذا المذهب كلَّ قواعد العقل، والمنطق^(٢)،

(١) أمّا ما رأيناه في حواشي المرجاني على شرح الجلال الدَّواني من إطالة الكلام للحطِّ من سمعة الإمام بمناسبة هذه المسألة، وقد انحاز المؤلف إلى الفلاسفة تقليداً للمحقِّقين مثل التفتازاني، والدَّواني، وغيرهما، فمجاوزه من المقلِّد للحدِّ الَّذي وقف عنده المحقِّقون من الأدب.

(٢) حتَّى قال الكليني كبير علماء الثُّرك المحقِّقين في القرون الأخيرة في حواشيه على شرح العقائد =

وحسبوا: أنَّ وجود الله المجرّد عن الماهيّة يمكنه أن يخرج على نظام الوجود، فيجوز له ما لا يجوز لمطلقه .

[بيان موقف المؤلف

من مسألة الوجود المجرّد من الماهية]

ونحن لا نسلّم أولاً بوجود الوجود المجرّد عن الماهيّة في الخارج فضلاً عن أن يكون ذلك الوجود المجرّد عن الماهيّة حقيقة الله، فكأنَّ وجود الله المجرّد عن الله، هو الله!! والله يلزم أن يكون موجوداً لا وجوداً؛ إذ الوجود ليس بموجود، وإذا وجد فلا يوجد إلا مضافاً إلى شيءٍ وقائماً به، وذلك الشَّيء هو الماهيّة فتكون الماهيّة المتّصّفة به موجودة، ويكون الوجود قائماً بها. فهذا طريق وجود الوجود، والوجود المجرّد عن الماهيّة لا يوجد أصلاً لا قائماً بنفسه، ولا قائماً بغيره .

[فساد القول باختلاف

الوجود الخاص عن الوجودات الأخرى]

فإذا قال أنصار مذهب الفلاسفة: إنَّ الوجود الذي هو حقيقة الله وجودٌ خاصٌّ، مختلف الحقيقة عن حقائق الوجودات الخاصّة الأخرى، قائم بذاته، قيومٌ لغيره؛ ينخدع السّامع السّاذج بهذا القول، ويخضع لعظمة خصوصيّة هذا الوجود، فيتصوّر له ما لا يتصوّر لغيره مع أنَّ هذا الوجود أيضاً فردٌ من أفراد الوجود المطلق، كسائر الوجودات الخاصّة لا امتياز له عليها من خصوصيّة كونه حقيقة الله؛ لأنَّ كونه حقيقة الله لم يثبت بعد، وهو أوّل المسألة المنازع فيها بيننا وبين خصومنا، فهم يريدون أن يجعلوا فرداً من أفراد الوجودات الخاصّة حقيقة الله، ونحن نمنعهم من ذلك، فليس لهم في أثناء هذا النزاع أن يدّعوا للوجود الذي لم يثبت بعد كونه حقيقة الله امتيازاً الكائن حقيقة الله، وإلا كان صنيعهم هذا مصادرةً

= العُضديّة ص ١٩٩: «لا حصّة للواجب [على الرّغم من كون حقيقته الوجود] من الوجود بمعنى الكون في الأعيان» وكفى هذا القول دليلاً على مبلغ أنصار مذهب الفلاسفة من سخف التفكير، وعسفه في هذا المقام، وقد كان الوجود في مبدأ هذه المسألة المستفحلة، وهو تفسير وجوب وجود الله، على معناه المعروف؛ أعني الكون في الأعيان، فتولّدت منه دعوى: أنَّ حقيقة الله الوجود، ثمَّ أسرف في اللفّ والدوران لتمشية تلك الدّعوى حتّى انتهى الأمر إلى أن لم يبق للوجود المجعول حقيقة الله حصّة من الوجود بمعنى الكون في الأعيان، فإيا له من ابتعاد آخر المسألة عن أولّها!

على المطلوب؛ التي هي أكبر مغالطة يلجأ إليها أحد الخصمين عند المناظرة.

وأصل المسألة: أن موقفهم ليس موقف من علم حقيقة الله، فاختار لها اسماً هو الوجود الخاص، فلو كان الأمر كذلك؛ لامتاز هذا الاسم بفضل مسماه على غيره من الوجودات الخاصة، وإنما هم عالمون معنى الوجود معجبين به، فمتوهمين: أنه جدير بأن يكون حقيقة الله، ونحن لا نسلم بهذه الجدارة، وننبههم على نقص ظاهر فيه، وهو عدم كون الوجود الذي هو بمعنى الكون في الأعيان موجوداً مستقلاً قائماً بذاته فضلاً عن أن يكون حقيقة الله الحي القيوم. فإن كان للوجود الخاص الذي يريدون أن يجعلوه حقيقة الله مميزة وخصوصية من نفسه، تجعلانه موجوداً قائماً بذاته، قيوماً لغيره، فليحدثونا عن ذلك، فواجب المثبتين لجدارة الوجود - بأن يكون حقيقة الله الكاشف عن سر كونه واجب الوجود - إثبات كون الله موجوداً واجب الوجود، قائماً بذاته، قيوماً لغيره، بفضل كون حقيقته الوجود، لا إثبات كون الوجود موجوداً واجب الوجود قائماً بذاته قيوماً لغيره بفضل كونه حقيقة الله الحي القيوم.

وليس لهم أن يستفيدوا أيضاً في تمشية فرضيتهم من ادعاء كون هذا الوجود الخاص وجوداً واجباً يمتاز بالطبع على الوجودات الممكنة؛ لأن هذا أيضاً لم يثبت بعد، ولا يثبت إلا بعد تقرير كون حقيقة الله الوجود. فلم يبق لهم من خصوصية هذا الوجود التي يمكنهم أن يحدثوا عنها إلا كونه مجرداً عن الماهية، أو بالأصح إلا كونه مفروضاً كذلك؛ إذ لا يمكن عندنا أن يوجد في الخارج وجود مجرد عن الماهية، ولو وجد على طريق فرض المحال فالوجود الذي هو غير مستقل بالمفهومية، وغير موجود في الخارج من حيث إنه وجود لكونه من المعقولات الثانية، لا يزيده قيد التجرد عن الماهية شيئاً يجعله موجوداً مستقلاً بالمفهومية على خلاف سائر الوجودات الخاصة، بل الوجود المجرد الذي هو كون بلا كائن أولى بعدم الموجدية وعدم الاستقلال من الوجود المقترن بالماهية التي ربما يستفيد الوجود من مقارنتها، فيصير موجوداً بعد أن كان وجوداً غير موجود.

أما عدم استقلال الوجود بالمفهومية، وعدم وجوده في الخارج، فمعترف به عند أنصار مذهب الفلاسفة، فقد صرح صاحب المواقف في بحث الأحوال العامة بأن الوجود يتصف عند الحكماء بالعدم، وأنه من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج. ونقل الفاضل السيلكوتي في حواشيه على شرح المواقف في المقصد السادس من بحث الماهية نقلاً عن صاحب التجريد: أن الوجود من المعقولات الثانية.

وقال الفاضل الكلبي في حواشيه على شرح العقائد العزديّة ص ١٩٦ فيما علقه على قول الجلال الدواني عند تفسير وجوب وجود الله على رأي الفلاسفة القائل بكون وجوده عين ذاته: «في هذا التحرير إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الوجود معنئ قائم بالغير، فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه؟ وحاصل الدفع: أنه ليس كل فرد من أفراد الوجود قائماً بالغير، بل له فرد خاص قائم بذاته، وإن كان سائر أفراد قائمة بالغير»^(١). وهذا التفريق بين ذاك الفرد الخاص، وبين سائر أفراد الوجودات الخاصة تحكّم محض، كما عرفت تفصيله.

ومثله قول ذلك الفاضل ص ١٩٩: «إنّ في بيان استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخاص المتخصّص بالتّجرد عن الإضافة تصريحاً بأنّه مبدأ الممكنات، فيكون ذلك الفرد وجوداً وموجوداً خارجياً ضرورة، فلا يتوهم أن مجرد كونه وجوداً لا يقتضي كونه موجوداً في الخارج، فإنّ وجود الممكنات أمور اعتباريّة، لا وجود لها في الخارج في التحقيق، مع كون كلّ منها وجوداً خاصاً». فإنّه إذا كان ما نعرفه نحن عن الوجودات: أنّها غير قائمة بذاتها، بل غير موجودة في الخارج في التحقيق على خلاف ما نعرفه نحن عن الله تعالى: أنّه موجود قائم بذاته مبدأ للممكنات، فلا يدلّنا ذلك على أنّ حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته وجود خاص موجود في الخارج، قائم بذاته مخالفاً لسائر الوجودات الخاصّة، بل يدلّ على أنّ حقيقته تعالى غير المعلومة يلزم أن تكون غير الوجود، وقد سبق ممّا: أنّه لا تجوز الاستعانة بأدلة إثبات الواجب عند تفسير وجوب وجود الله بتعيين الوجود ماهية له.

[تحرير القول في نفي الوجود الخاص]

وهنا نقول تأكيداً وتفصيلاً لما أشرنا إليه قبيل هذا الكلام لخطورة هذه النقطة من هذه المسألة التي ضلّ فيها كثير من العقول الكبيرة:

(١) وبهذا التصريح من الفاضل الكلبي يسقط جواب صاحب «الأسفار» على الاعتراض بأنّ الوجود معنئ مصدري غير موجود في الخارج، بأن ما لا يوجد في الخارج مفهوم الوجود لا أفراد، وسننقل جوابه مع الردّ عليه؛ بل يسقط أيضاً جواب الفاضل الكلبي نفسه عن الاعتراض المذكور بأنّ المراد ماصدق عليه الوجود، لا مفهومه؛ لأنّ أفراد الوجود وما صدق عليه الوجود بمعنئ واحد. ثمّ لا شك في أنّه إذا قيل بكون الوجود معنئ قائماً بالغير، وأقرّه الفاضل المجيب، ولو في وجود الممكنات، فهل يكون المراد من هذا المعنئ القائم بالممكنات مفهوم الوجود، أو نفس الوجود المعبر عنه بما صدق عليه؟ وقد سبق ممّا نقل جواب الفاضل الكلبي.

لا بدّ أن يكون المدّعون للوجود الخاصّ الَّذي جعلوه حقيقة الله امتياز الموجوديّة في الخارج، والقيام بذاته من بين سائر الوجودات الخاصّة - بعد سقوط احتمالات الامتياز من نواح أخرى... لا بدّ أن يكونوا معوّلين في دعوى الخصوصية الممتازة على اختصاص ذلك الوجود بالله تعالى، ونحن نراهم جدّ مخطئين في هذا التّعويل، لأنّ الَّذي راق الفلاسفة وأنصارهم من الوجود حتّى جعلوه حقيقة الله ما رأوا فيه من أنّه أقوى كفيل له بوجوب الوجود، من حيث إنّه إذا كانت حقيقة الله الوجود؛ يمتنع انفكاك الوجود منه امتناع انفكاك الشيء من نفسه وحقيقته.

لكنّ هؤلاء الفارضين الله عبارة عن الوجود قد فاتهم: أنّ فرضيتهم هذه توجب أن يكون الله وجوداً، ولا توجب أن يكون موجوداً، والحال: أنّ وجوب الوجود المطلوب ثبوته لله وجوب كونه موجوداً لا وجوب كونه وجوداً والوجود ليس من الموجودات، بله أن يكون موجوداً واجب الوجوب.

فإذا قالوا: إنّ هذا الوجود لكونه حقيقة الله تعالى لا يقاس على سائر الوجودات، فهو وجود موجود واجب الوجود؛ كان هذا القول منهم مصادرةً على المطلوب؛ لأنّهم كانوا توسلوا إلى إيضاح أنّ الله تعالى موجود واجب الوجود بفرض أنّ حقيقته الوجود، فاللّازم على هذا أن يكون ما يكفل له الموجوديّة ووجوبها محض كون الوجود حقيقته من غير حاجة إلى شيء آخر، ومعناه أنّ الله تعالى يأخذ هذا الامتياز الأكبر - أعني: كونه موجوداً واجب الوجود - من كون الوجود حقيقة الله فيما فرضوه، لا أنّ الوجود الَّذي فرضوه أنّه حقيقة الله يأخذ امتياز أنّه موجود، وأنّه واجب الوجود من كونه حقيقة الله. والفرق بين هذين الأمرين مهمّ جدّاً إلى حدّ: أنّ روح الخطأ في مذهب الفلاسفة القائل بأنّ ذات الله الوجود، ولا ذات له غيره تتركز في عدم الدقّة إلى هذا الفرق المهمّ، فهل إنّ الله تعالى موجود واجب الوجود؛ لكونه وجوداً، أم إنّ الوجود الخاصّ المجعول حقيقة الله موجود واجب الوجود؛ لكونه حقيقة الله؟ فالأول قول الفلاسفة في أوّل المسألة، وهي تفسير وجوب وجود الله، والثاني قولهم أخيراً في ادّعاء أنّ الوجود الذي فرض كونه حقيقة الله ممتاز بين الوجودات بكونه موجوداً واجب الوجود، وجمع القول الثاني إلى الأوّل هو المصادرة، والدور، كما أنّ الاكتفاء بالأوّل، هو القول بكون الوجود مطلقاً واجب الوجود، وهو مذهب وحدة الوجود.

[إبطال القول بالوجود الخاص لازم للفلاسفة ومن أخذ باستدلالهم وإلا لزم الدور والمصادرة]

فإن كانت الفلاسفة الوجودية وأنصارهم؛ الذين عبّر عنهم الجلال الدواني «بطائفة من محققي المتكلمين» لا يسرهم نقض مذهبهم بالدور والمصادرة؛ فلا بد أن يكونوا مضطرين إلى القول بوجوب الوجود مطلقاً، ويطرحوا حديث الوجود الخاص من البين، ولهذا قلنا من قبل: إن مذهب الفلاسفة الوجودية إذا خُلّي وطبّع؛ ينجز إلى مذهب الصوفية الوجودية القائلين بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الموجودات؛ لأن الوجود إن كان واجب الوجود؛ كان منشأ ذلك أنه وجود، وأنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه، كما علّلت الفلاسفة أنفسهم، فيكون الوجود أينما كان واجب الوجود، وإن لم يكن الوجود واجب الوجود، فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية، ولا الوجود الخاص واجب الوجود؛ إذ لا معنى لكون منشأ وجوب الوجود تجرّده عن ماهية يضاف إليها؛ لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجباً، ولا غير المستقل مستقلاً، ولا غير الموجود موجوداً.

أما كون منشأ وجوب الوجود وجوداً خاصاً، فإن كان المراد أي وجود خاص كان؛ فهو يفضي إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء كما كان في مذهب وحدة الوجود، أو بالأصح كما لزم ذلك المذهب، وإن كان المراد الوجود الخاص الكائن حقيقة الله؛ فمرجه إلى التحكّم المحض، أو إلى الدور والمصادرة في تصوير المسألة.

[ما اعترض على المؤلف في تقرير بديهية مفهوم الوجود]

هذا تلخيص اعتراض الذي يتضمّن اعتراضات على مذهب الفلاسفة، وقد اعترض عليه أيضاً بأن الوجود معلومٌ بديهيّ المفهوم، فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته بالاتفاق. قال المحقّق الدواني في شرحه للعقائد العضدية عند قول المصنف: «أجمع السلف، وأئمة المسلمين، وأهل السنة والجماعة على أن النظر في معرفة الله واجب»: «المراد بمعرفته: التصديق بوجوده، ووجوبه، وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية. وأمّا معرفة الله تعالى بالكنه؛ فغير واقع عند المحقّقين. ومنهم من قال بامتناعها كحجة الإسلام، وإمام الحرمين، والصوفية، والفلاسفة».

فكيف يحكم الفلاسفة من بين هؤلاء القائلين باستحالة اكتناهاه تعالى بأنَّ الله هو الوجود المجرّد عن الماهيّة؟! وكيف يحكم الصّوفية بأنَّه الوجود المطلق؟ وما أصدق قول من قال:

تبارك الله وارت غيبه حجبٌ فليس يعرف غير الله ما الله؟

وقد أجاب العلامة التفتازاني عن هذا الاعتراض من جانب الفلاسفة بأنَّ المعلوم هو الوجود المطلق، لا الوجود الخاص، وأنا أقول: إن كانوا يعلمون كنه الوجود؛ فلا يجوز كونه حقيقة الله؛ الذي لا تُعلم حقيقته، وإن كانوا لا يعلمونه؛ فكيف يجترئون على أن يجعلوا حقيقة الله ما لا يعلمونه، فهذا ترديد لا يعزب عنه الوجود المطلق، ولا الوجود الخاص، وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذي لا يعلمون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوماً لهم أنَّه حقيقة الله، بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه.

هذا، مع أنني أعلم أنَّهم يعلمون معنى الوجود، وقد راقهم ما يعلمون من معناه؛ حتّى جعلوه حقيقة الله، وهو الكون في الأعيان، وحتّى فضّلوه على الموجود الكائن؛ لكونه يقبل العدم، ولا يقبل الوجود، وحتّى إنَّهم علموا كونه معنىً مصدريةً غير قائم بذاته، ولا موجوداً في الخارج، فاستعانوا باختصاصه بالله؛ ليجعلوه موجوداً قائماً بذاته مقتربين في هذه الاستعانة أيضاً خطأً كبيراً آخر. ومن هذا يُعلم أيضاً: أنَّ ما يدَّعون في غضون كلماتهم المضطربة من أنَّ الوجود الذي جعلوه حقيقة الله غير الوجود بمعنى الكون في الأعيان - الذي هو المعلوم الوحيد والرائق الوحيد، والمعنى الحقيقي الوحيد للوجود - غير مسموع.

وهذا الاعتراض عامُّ الورود على مذهبي الفلاسفة والصّوفية معاً، في حين أنَّ الاعتراض الأوّل الكبير الذي خصّني ربي بإلهامه - وأنا أجله عن أن تكون حقيقته الوجود، وإنَّما الوجود خزينة جوده، كما أنَّ العدم منبع تلك الخزينة - مصوّب على الفلاسفة، وأنصارهم من المتكلّمين. وليس للصّوفية إزاء الاعتراض الثاني أن يتعلّلوا بحديث الوجود الخاص الذي تعلّل به أنصار مذهب الفلاسفة، والذي جعله العلامة التفتازاني في شرح المقاصد جواباً عن كلّ اعتراض ورد على هذا المذهب، وقد عرفت مبلغ قيمته.

وكون المراد من الوجود المجعول حقيقة الله تعالى هو الوجود المعروف المعنى أظهر في مذهب الصّوفية منه في مذهب الفلاسفة، وإلا فمن أين كانت الصّوفية يعلمون أنَّ الوجود الذي يوجد في كلّ موجود هو الله؟! مع أنَّ الوجود الذي يعلمون وجوده في كلّ موجود، هو الوجود الذي يعرفه كلّ أحد، وهو الوجود بمعنى الكون في الأعيان.

ومع هذا، فالمعروف أنَّ الوجود المجعول حقيقة الله في مذهبي الفلاسفة والصُّوفية الوجودية لا اختلاف فيه بين الفريقين إلا بأن يكون وجوداً مطلقاً عند الصُّوفية، أو وجوداً خاصاً مقيداً بالتجرُّد عن الماهية عند الفلاسفة، لا بأن يكون وجوداً مطلقاً معلوم الحقيقة، أو وجوداً خاصاً غير معلوم الحقيقة.



[زعم أن الوجود موجود بنفسه]

وهناك دعوى باطلة شائعة بين الصُّوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة، وهي: أنَّ الوجود موجود بنفسه، والموجود موجودٌ بالوجود. وبطلانها بالنسبة إلى مذهب الفلاسفة أوضح منه بالنسبة إلى مذهب الصُّوفية؛ لأنَّ اشتراك الفلاسفة في تلك الدَّعوى ينافي تخصيصهم الموجودية في الخارج، والقيام بالذات للوجود الخاص؛ الذي جعلوه حقيقة الله، وينقض أساس كلِّ ميزة بنيت على خصوصية هذا الوجود عند دفع الاعتراضات الواردة عليهم كما ترى ذلك جلياً في كلام العلامة التفتازاني. واشتراكهم في هذه الدَّعوى يدلُّ على أنَّ مزية الوجود في الخارج، والقيام بالذات ما أتت ذلك الوجود الخاص من خصوصيته، بل من كونه وجوداً.

وقد قال أنصار الصُّوفية الوجودية الذين هم أحقُّ بأن يكونوا أصحاب تلك الدَّعوى: إنَّ الموجود ليس معناه المتَّصف بالوجود على أن يكون الوجود صفةً للموجود، بل الأمر بالعكس؛ أعني: أنَّ الموجود صفةٌ للوجود الذي هو الذات القائمة بنفسها، كما في رسالة «الوحدة الوجودية» لبهاء الدين العاملي.

وأنت ترى كيف أنَّهم شوَّشوا الحقائق المعروفة على العقول؟ فهل ترى: أنَّ الفلاسفة - ولا سيما أنصار مذهبهم - يشتركون مع الصُّوفية في تشويش هذه الحقائق أيضاً؟ مع أنَّ القول بكون الوجود موجوداً بنفسه، والموجود موجوداً بالوجود يستتبع القول بأنَّ الوجود أصلٌ، والموجود تابعٌ له في الموجودية كالصفة التابعة لموصوفها، بل القول بأنَّ الوجود موجودٌ بذاته، والموجود موجودٌ بالوجود هو تأليه الوجود مطلقاً بجعله واجب الوجود طبقاً لقول الصُّوفية الوجوديين، فكيف إذن يقول به الفلاسفة الذين حصروا الألوهية في الوجود الخاص؟ وكيف يقول به العلامة التفتازاني الذي أقام في شرح المقاصد حرباً شعواء على مذهب وحدة الوجود الصُّوفي؟ ولا يمكنهم أن يعتذروا بأنَّ الوجود الذي هو موجودٌ بذاته، والموجود موجودٌ به هو ذلك الوجود الخاص؛ لأنَّ كون الموجود - أيَّ موجودٍ

كان - موجوداً بالوجود الخاص؛ الذي هو الله على معنى أن الوجود الذي في الموجود وجوده لا وجود الموجود نفسه، هو أيضاً مذهب وحدة الوجود بعينه الذي يفرُّ منه الفلاسفة وأنصارهم لا سيما العلامة التفتازاني بكلِّ ما لديهم ولديه من قوَّة وحيلة. ويؤيِّد ما قلنا تمثيلهم الآتي بالضوء والمضيء؛ لأنَّ القول بكون الضوء يضيء بذاته، والمضيء يضيء بالضوء؛ معناه: أن الإضاءة التي في المضيء هي للضوء لا للمضيء.

وكلُّ ما بعثهم على دعوى: أنَّ الوجود موجودٌ بذاته، والموجود موجودٌ بالوجود هو السَّعي لإقناع النَّاس بأنَّ الوجود أحقُّ باسم الموجود من الموجود، فاختلقوا له حجةً، هي: أنَّ الوجود موجودٌ بنفسه، والموجود موجودٌ بالوجود، ثمَّ اختلقوا له مثلاً، فقالوا: كما أنَّ المضيء كالشمس مضيء بالضوء، والضوء مضيء بنفسه.

وأنا أذكرُ لهم أمثلةً على غرار مثالهم إن أعجبتهُم، وهي أنَّ الضَّاحك ضاحكٌ بالضَّحك، والضَّحك ضاحكٌ بنفسه. والماشي ماشٍ بالمشي، والمشي ماشٍ بنفسه. والمقتول مقتولٌ بالقتل، والقتل مقتولٌ بنفسه!!

والصَّواب: أنَّ الوجود وجودٌ لا موجودٌ والضَّوء ضوءٌ لا مضيءٌ، وإن غلط فيه كثيرٌ من أفاضل العلماء المحقِّقين، كالفتازاني، والسَّيلكوتي، وغيرهما كما: أنَّ الضَّحك ضحكٌ لا ضاحك، والمشي مشيٌ لا ماشٍ، والقتل قتلٌ لا مقتول ولا قاتل^(١)، وقد قال علماء الطَّبيعة: «إنَّ المضيء على نوعين: مضيء بالذَّات. ومضيء بالواسطة، فالمضيء بالذَّات؛ هو الَّذي يتولَّد فيه الضَّوء، كالشمس، والمصابيح. والمضيء بالواسطة هو الَّذي يأتيه من غيره، ثمَّ ينعكس عنه، كالأرض، والقمر، وكلِّ جسمٍ مرئيٍّ بالانعكاس».

وقالوا: «إنَّ الضَّوء نفسه لا يرى، وإنَّما الَّذي يرى هو الأشياء التي تعكسه، فلو لم يكن على سطح الأرض وفي الجو ما يعكس ضوء الشمس؛ لما كان هناك نهار، ولو تصوَّر الإنسان أنَّه صعد بالنهار حتَّى خرج عن جو الأرض، وفارق غلافه

(١) ومن هذا يظهر فساد ما قاله ابن رشد فيما كتبه ردّاً على «تهافت الفلاسفة» للإمام الغزالي ص ٧٩ عند تأييده لقول الفلاسفة بأنَّ صفات الله عين ذاته، وتصحيح ما فرَّعوا عليه من حمل العلم مثلاً على الله حمل مواطاة: «إنَّ العالم إن كان عالماً بعلمه فالذي يكون به العالم عالماً أخرى أن يكون عالماً، وذلك لأنَّ كلَّ ما استفاد صفة من غيره فتلك الصَّفة أولى بذلك المعنى المستفاد» لأنه يوجب أن يكون الضَّحك أخرى أن يكون ضاحكاً من الضَّاحك، والمشي أولى من الماشي أن يكون ماشياً.

الهوائي؛ لوجد نفسه في ظلام حالك، أمامه جسم منير هو الأرض، والظلمة الحالكة خارج هذا الجو، رغم الضوء الذي يخترق الفضاء لازمة لخفاء الضوء في ذاته، وإذا تذكرنا: أن الضوء هو اهتزازات أثرية، وأن الأثير نفسه لا يرى؛ زال عنا العجب الذي يعترينا عن سماعنا بخفاء الضوء.

ومن هذا البيان يعلم: أن الذين يزعمون كون الضوء مضيئاً لا يعلمون خفاءه في ذاته إلى حد أنه لا يرى، وليس المضيء إلا حامل الضوء، أو عاكسه، وهما مرئيان بل المرئيان الوحيدان. فلو كان الضوء مضيئاً بنفسه، والوجود موجوداً بنفسه؛ لما احتاج الضوء إلى محلّ يحمله، أو يعكسه، ولكان الوجود واجب الوجود على أن لا يختص هذا الشرف بالوجود الخاص الذي هو الله عند الفلاسفة، بل يعلم كل وجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية الذي لا يتفق مع مذهب العقل.

وكما لا صحة لكون الوجود موجوداً بنفسه، لا صحة أيضاً لكون الموجود موجوداً بالوجود، الذي هو الشطر الثاني من شطري الدعوى الفارغة المذكورة التي يعني بها مدعوها من الصوفية، والفلاسفة، وأنصارهم^(١)، وربما يقولون في التعبير عن تلك الدعوى: إن الموجود يحتاج في تحققه إلى الوجود، ولا يحتاج الوجود في تحققه إلى شيء، كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وارتضاه، مع أن الوجود هو التحقق نفسه^(٢)، فيكون معنى قولهم: إن الموجود موجود بالوجود: أنه متحقق بالتحقق، أو أن تحققه يحتاج إلى تحققه.

اعلم: أنني لم أر فيما رأيت من كلمات الصوفية الوجودية بياناً كاشفاً عن حقيقة مذهبهم مثل ما رأيت في «الدرة الفاخرة» للعالم الكبير والأديب المشهور عبدالرحمن الجامي، ورسالة «الوحدة الوجودية» لبهاء الدين العاملي، وأظنه العالم الأديب المعروف صاحب «الكشكول» و«المخلاة» وما رأيت مثلهما - وهما يمزجان أدلة مذهب الصوفية الوجودية بأدلة مذهب الفلاسفة - محامياً حاذقاً يحامي عن المذهب الوجودي الجاهلي في أسلوب علمي، حتى الصدر الشيرازي صاحب «الأسفار» في إطنابه، وتبجح، وإعجابه بنفسه لا يعدلها في المحاماة.

(١) ولذا قال بهمنيار تلميذ ابن سينا في «التحصيل»: «إذا قلنا: وجود كذا فإنما نعني به موجوديته، ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان، لكان يحتاج إلى وجود آخر، فيتسلسل». وإن كان صاحب «الأسفار» تكلف لتأويل هذا الكلام.

(٢) حتى إنهم أنفسهم كثيراً ما يقولون في إقناع غيرهم بكون الوجود موجوداً إنه نفس التحقق، مع أن التحقق غير المتحقق، كما أن الوجود غير الموجود.

وإنما عبَّرتُ عن مذهبهم بالمذهب الجاهليّ؛ لأنّ هذا المذهب؛ الَّذي لا أشكُّ في بطلانه - ولا يشكُّ معي الَّذين أسَّس هذا المذهب على مذهبهم؛ أعني: الفلاسفة، وإن كان مذهبهم أيضاً باطلاً - والذي أربأ بالمسلمين، وأحذرهم أن يعتقدوه حقاً، ويظنّوه مذهب أولياء الله العارفين، فهو إن لم يكن فتنةً مدبرةً من أعداء الإسلام، أو شعوزةً مختلقةً من أديعاء الولاية؛ فجهالةً في غاية الجهالة، والَّذين يتكلّمون عن ذات الله في هذا الصّدّد، ويحسبونه هيئاً؛ فأقلُّ ما يقال فيهم: إنهم ما قدروا الله حقَّ قدره.

وها أنذا أنقل أقوى حجج كلّ من أقويي المحامين عن المذهب المذكورين:

[مقالة العاملي]

قال العامليّ: «فصلٌ في تفصيل مذهبهم في مسألة الوجود. قالوا: من المعلوم أن لا شيء أقرب إلى الوجود، بل إلى كلّ شيءٍ من نفسه، فإنّ الحالة الحاصلة من مصاحبة الشيء ومجاورته أولى حصولاً لذلك الشيء نفسه، فإنّ المفيد لا يفيد إلا ما فيه، فلا شيء أقرب وأولى للموجوديّة من الوجود، كما لا شيء أقرب وأولى للمعدوميّة من العدم. فحقيقة الوجود المطلق مع إطلاقه وإحاطته بكلّ الموجودات موجودٌ بالذات، واجبٌ وجوده، ممتنعٌ عدمه، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً، كما لا يمكن أن لا يكون وجوداً».

أقول: ولذا ادّعى الصّوفيّة الاستغناء عن إثبات وجود الله بالدليل؛ لعدم إمكان أن يكون الوجود عندهم غير موجودٍ، وكانت هذه العقليّة من أسباب انجذابهم مع الفلاسفة الوجوديّة إلى «الوجود» لحدّ أن جعلوه حقيقة الله، وإن افترق الفريقان بعد هذا الاتّفاق، فتراجعت الفلاسفة إلى الوجود المجرّد عن الماهيّة، وأطلق الصّوفيّة العنان. وادّعت الصّوفية أيضاً الاستغناء عن توحيد الله؛ إذ لا موجود غير الوجود.

ثمّ أقول: استدلالهم على أنّ الوجود موجودٌ، ولا يمكنه أن لا يكون موجوداً، بأنّ الوجود أقرب شيءٍ وأولاه بالموجوديّة بناءً على أنّ الوجود هو الموجوديّة نفسُها، ولا شيء أقرب وأولى بالشيء من نفسه؛ مغالطةٌ لا تفرُّ من دقيق النّظر؛ إذ لا ينفعهم القرب، ولا الاتّحاد بين الوجود والموجوديّة في إثبات المطلوب؛ الذي هو كون الوجود موجوداً، وعدم إمكان أن لا يكون موجوداً، وليس المطلوب إثبات كون الوجود موجوديّةً، بل إثبات كونه موجوداً، ولو كان

في استطاعتهم أن يثبتوا كون الوجود نفس الوجود لنفعهم، فالمطلوب غير ثابت، والثابت غير مطلوب.

فقد تبين: أن ما أتى به المحامي الفاضل في إثبات كون الوجود موجوداً خارجياً، بل موجوداً واجب الوجود؛ أي: موجوداً لا يمكن أن لا يكون موجوداً، ممّا يجذب السُّدَج، ولا يروج عند الناقد البصير، وإن كان المستدلُّ ساقه كدليل ناصع لا يجاب عنه. وفضلاً عن هذا؛ فدليلهم يرينا جلياً أن الوجود الذي يطلقونه على الله، ويجعلونه عين ذاته وحقيقته هو الوجود الذي يوجد في كلِّ موجود، ويعرف الناس معناه بالبداهة؛ أعني به ضدَّ العدم، وأعني به المعنى الانتزاعي القائم بالموجود، غير القائم بذاته، وقد سجّلوا على معناه المصدري حيث جعلوه نفس الموجودية.

[مقالة الفاضل الجامي]

وقال الفاضل الجامي: «لا شك: أن مبدأ الموجودات موجودٌ بعينه، فلا يخلو إمّا أن يكون حقيقته الوجود، أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير، هو الوجود، والاحتياج ينافي الوجوب، فتعيّن أن يكون حقيقته الوجود^(١)، فإن كان مطلقاً؛ ثبت المطلوب، وإن كان متعيّناً؛ يمتنع أن يكون التعيّن داخلياً فيه، وإلا لتركب الواجب، فتعيّن أن يكون خارجاً، فالواجب محض هو الوجود، والتعيّن صفة عارضة».

[تشابه مقالة الجامي مع مقالة التفتازاني]

ونحن نقول أولاً: هذا يشبه كلّ الشبه ما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد دفاعاً عن مذهب الفلاسفة: «وحين اعترض بأنّه لم يلا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحقّقة بنفسها الغنيّة عمّا سواها [وهو يعني: حقيقة الله] أمراً غير الوجود، أجابوا بأنّ المتحقّق بنفسه الغني عمّا سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود؛ لأنّ احتياج غير الوجود في التّحقّق إلى الوجود ضروريٌّ» فأنت ترى كيف يتّحد مذهباً الصّوفيّة والفلاسفة في طريق الدّفاع، وكيف يقلّد

(١) الحقيقة في كلا الموضوعين وقعت في النسخة التي رأيناها غير مضافة إلى الضمير، والظاهر أنّه غلط مطبعي، وصوابه ما ذكرنا.

الصُّوفِيَّةُ الفلاسفة في أقوالهم واستدلالاتهم النَّظَرِيَّةُ، والنَّاسُ يحسبون: أنَّهم عندما يتكلَّمون في مسألةٍ وحدة الوجود - التي هي مسألةٌ وراء طور العقل - يتكلَّمون عن كشفٍ وقداسةٍ.

[الرد على دعوى الفاضل الجامي]

ثمَّ نقول ردًّا لقوله: «ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود»: لا يحتاج أيُّ شيءٍ في وجوده إلى الوجود حتَّى يصحَّ أن يقال: لو كان الله غير الوجود؛ لاحتاج في وجوده إلى غير هو الوجود، وحتَّى يكون هذا الاحتياج ضرورياً. بل الموجودات غير الله تحتاج في وجودها إلى الموجد، أمَّا الوجود؛ فلا يحتاج إليه أيُّ موجود ليكون موجوداً، وإلا لزم تقدُّمه بالوجود على وجوده، لأنَّ الوجود المفروض كونه محتاجاً إليه هو وجوده، لا وجود موجودٍ آخر، والمحتاج إليه يلزم أن يتقدَّم على المحتاج، فلو كان الموجود محتاجاً إلى وجوده؛ ليكون موجوداً؛ لزم تقدُّم وجوده عليه، وكان وجوده بعد وجوده تحصيلاً للحاصل^(١).

[الوجود يحتاج إلى ذات الموجود لا العكس]

ثمَّ إنَّ الوجود لا استقلال له بالوجود حتَّى يكون الوجود محتاجاً إليه، ولا يكون هو محتاجاً إلى أيِّ شيءٍ، بل الوجود يحتاج إلى ذات الموجود؛ ليقوم بها، وهم يعكسون الأمر، فيقولون بقيام الموجود بالوجود، ويقولون بأنَّ الموجود هو الوجود، والموجود غير موجود.

وإنِّي أبين لهم منشأ الغلط في ظنَّهم الوجود موجوداً إلى حدٍّ أنَّه يستحيل أن

(١) فالموجود الممكن يحتاج إلى الموجد ليُجعل متصفاً بالوجود، ولا يحتاج إلى الوجود ليُجعله متصفاً به؛ إذ الجاعل - أي العلة الفاعلية - هو الموجد، لا الوجود.

نعم يصح أن يقال: إنَّ الموجود يحتاج إلى الوجود احتياج الموصوف إلى صفته من غير أن يكون هذا احتياجاً له في ذاته وماهيته بل في تسميته موصوفاً بتلك الصِّفة، ويفوقه احتياج الصِّفة إلى موصوفها؛ لتقوم به، وكلٌّ من الموصوف، وهو الماهية والصِّفة؛ أي: الوجود، غير موجودٍ قبل اقتران أحدهما بالآخر، بجعلٍ من الموجد، وبعد الاقتران فالموصوف بالوجود موجودٌ، ووجوده غير موجودٍ كما كان قبل الاقتران؛ لئلا يلزم التَّسلسل في وجود الوجود. لا يقال: كيف يكون المركب من المعدومين في ذاتهما - وهما الماهية والوجود - موجوداً بعد اقتران أحدهما بالآخر؟ لأنِّي أقول: نحن لا ندرك كيف خلق الله الأشياء إلا قوله لها: كوني فتكون، ومذهبنا فيه الخلق من عدمٍ لا تأليفٍ بوجودٍ بموجودٍ، أو موجودٍ بمعدومٍ، مثل صانعي البشر.

يكون معدوماً^(١)، وإلى حدٍّ أنَّه الله سبحانه وتعالى من جرَّاء استحالة كونه معدوماً، فأقول: ممَّ علمتم وجود الوجود؟ لا شكَّ أنَّكم علمتموه من وجود الموجودات، ولستم علمتم وجود الموجودات من وجود الوجود، فلو فرضنا عدم وجود هذه الموجودات بأجمعها، وفرضنا أيضاً عدم وجود الله، أو بالأصحَّ عدم العلم بوجوده؛ لعدم الدليل على وجوده، وهو وجود الموجودات، فعند ذلك لا شكَّ: أنَّه يذهب الوجود، ويزول مع زوال الموجودات^(٢)، فلا يمكن الوجودي أن يقول بالنظر إلى تلك الحالة: إن الوجود موجود، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً. فالذي يغر الوجوديَّ ويحمله على القول بوجود الوجود وامتناع عدمه حتى يتخذه إلهاً واجب الوجود هو وجود الموجودات لا وجود الوجود نفسه، أما هو فمعدوم لا يمكن أن يكون موجود إلا تبعاً لوجود الموجودات، وانتزاعه عنها، بله أن يكون موجوداً يمتنع أن يكون معدوماً.

[تنبيه في تقرير مبدأ «امتناع سلب الشيء عن نفسه»]

نعم ههنا نقطة في غاية الدقَّة، وهي: أنَّ الوجود الذي ليس بموجود في الخارج منذ كان، لا يكون عدماً حتَّى ولو فرض انعدام الموجودات بأسرها، إلا أنَّ ذلك ليس لأنَّ الوجود موجودٌ يمتنع أن يكون معدوماً، بل لأنَّه مفهومٌ ذهنيٌّ، وماهيَّة من الماهيَّات لا يمكن سلبها عن نفسها، وامتناع سلب الشيء عن نفسه، أو بتعبير آخر امتناع انفكاك الشيء من نفسه حقيقةً معترَف بها عندنا وعند الوجوديين إلى حدٍّ أنَّه كان أوَّل دافع لهم إلى الأغاليط والأضاليل؛ التي اطلع عليها قارئ هذا الكتاب، وهذا المبدأ - أعني مبدأ امتناع سلب الشيء عن نفسه - مبدأ في غاية الصَّحَّة، ومن مبادئ العقل الأوَّلية، إلا أنَّ الوجوديَّين غلطوا في تصوير المسألة، فحكموا بامتناع كون الوجود معدوماً مع أنَّ سلب الوجود عدمٌ لا معدومٌ، وامتناع كونه معدوماً غلطٌ من امتناع كونه عدماً، كما أنَّ ضرورة كون الوجود موجوداً غلطٌ من ضرورة كونه وجوداً، فالوجود ضروريٌّ أن يكون وجوداً كما أنَّ الإنسان ضروريٌّ أن يكون إنساناً. والفرس فرساً، والحجر حجراً، والأرض أرضاً،

(١) وقد سبق: أنَّ الوجود من المعقولات الثَّانية التي لا يحاذيها أمرٌ في الخارج؛ أي من الأمور الاعتبارية.

(٢) ولذا قال «أميل سسه» كما في (مطالب ومذاهب) ص ٣٠٢: «إنَّ عقولنا، وإنَّ أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم، لكنَّها لا تأبى إنكارهما معاً».

والسَّماء سماءً، والعلم علماً، والجهل جهلاً، والظلام ظلاماً، والضوء ضوءاً، فكلُّ شيءٍ ضروريٌّ أن يكون ذلك الشيء، ومستحيلٌ أن لا يكون، وإنما يلزم الدقة في ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع سلب الشيء عن نفسه إلى تثبيت نفس الشيء من دون أدنى تغيير فيه، كأنَّ يقال مثلاً عن الوجود: إنَّه موجودٌ، وعن الضوء: إنَّه مضيءٌ، مع أنَّ الموجود ليس نفس الوجود، والمضيء ليس نفس الضوء.

وليس معنى كون كلِّ ماهية تلك الماهية بالضرورة أنَّ الماهيات غير مجعولة، والمجعول وجودها، بل معناه: أنَّ كون الشيء ذلك الشيء مستندٌ إلى مبدأ العينية؛ الذي هو من المبادئ الأولى البديهية، والذي استحالة التناقض راجعةٌ أيضاً إلى ذلك المبدأ لتضمن كون الشيء ذلك الشيء عدم كونه غيره، فكون الشيء ذلك الشيء ضروريٌّ، ومستغن عن الجعل، كتحصيل الحاصل، ولا ينافيه كون الماهيات نفسها مجعولة؛ لأنَّ هذا جعل الماهية، لأجل الماهية ماهية.

[تزيّد الصدر الشيرازي]

في تقرير «انحصار الوجودية في الوجود»]

وترى الصّدّر الشّيرازيّ في «الأسفار» ملاً عشرات - أو أكثر - من الصّفحات الكبرى في بحث الوجود والماهية، أتى فيها بما لا يسمن ولا يغني غير زبدٍ يذهب جفاءً، ولا ينفع النَّاسَ، وغير ما يكرّر في أثنائها من تمدُّح وتبجُّح، وقدح في علماء أصول الدّين ومذاهبهم في شكلٍ بذِيٍّ ينمُّ على معاداة غير الشيعة والفلاسفة من أهل السُّنّة والمعتزلة.

والرّجل مصرٌّ على دعوى أنَّ الوجود موجودٌ، بل هو الموجود الوحيد حتّى إنَّه يزيد على مذهب أئمّته الفلاسفة - في حين أنَّهم لا يدعّون بصراحة كون وجود الممكن موجوداً وإن كان اشتراكهم مع الصّوفية في القول بأنَّ الموجود موجودٌ بالوجود، والوجود موجود بنفسه يقتضي ذلك أيضاً - فيدّعي: أنَّ الموجودية منحصرةٌ في الوجود، سواءً كان وجود الواجب، أو وجود الممكن، والماهيات ما شمت رائحة الوجود، ولا تشمُّها أبداً اللّهمَّ إلا أن تكون موجوديّةً بموجوديّة الوجود، لا بموجوديّة نفسها، وهي - أي: الماهيات - غير مجعولة، وليس من شأنها أن يتعلّق بها الجعل، وإنَّما المَجْعول الوجود بمعنى أنَّه أثر الفاعل بالذّات،

وهو عنده يتقدم في الخارج على الماهية، وهي تتبعه، عكس ما يزعمه الجمهور، وإن كانت هي متقدمة عليه في الدّهن.

ثم إنَّ الوجود الذي يلحُّ في دعوى كونه موجوداً غير الوجود بالمعنى المصدري؛ الذي يعترف بعدم موجوديته، ويعبر عن الوجود الأوّل بالوجود الحقيقي، وعن الثاني بالوجود الانتزاعي، ولا يعترف باندرج الحقيقي تحت الانتزاعي، لا على أنّه ذاتي للحقيقي، ولا على أنّه عرضي مخالف في ذلك لأنصار الفلاسفة الذين يقولون بكون الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان عرضاً عاماً للوجود الخاص؛ الذي هو عين ذات الله.

وممّا يفترق به صاحب «الأسفار» عن الفلاسفة مع كونه لا يتخذ مذهباً لنفسه غير مذهبهم: أنّ وجود الممكنات أيضاً عين ذواتها، وليس معناه: أنّه يختار مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، حاشا الصدر الشيرازي أن يدخل نفسه في عداد الأشاعرة علماء أهل السنة؛ الذين لا يخاصم طائفة مخاصمته إياهم، وإنمّا معناه: أنّ الموجود في الخارج، والمجعول بالذات هو وجود الممكن، ولا وجود للماهية غير اتّحادها مع هذا الوجود الموجود المجعول... فهي لا تزال معدومة؛ حتّى بعد أن جعل وجودها، فصار موجوداً، ولا مانع من أن يتّحد الوجود الموجود مع الماهية المعدومة بل يلزم كون أحد طرفي المتّحد معدوماً، ولا يجوز اتّحاد موجودٍ بموجودٍ كما بيّنه في كتابه.

وأنا أقول: مسألة الوجود موحّلة إن كان ارتطم فيها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان، وأنصار كلّ من الطائفتين، فصاحب الأسفار - الذي هو نصيرهما معاً - واحلّهم فوحلّهم حتّى وقع فيها إلى محلّ الغرق من جسمه وعقله، وقد وقعت في لجب من العجب لمّا تعقبتهم في دعوى: أنّ الوجود موجود، بل لا أحقّ منه بالموجودية، تلك الدّعوى الطويلة العريضة، ولم يشذ أحد من الفلاسفة والصوفية الوجودية إلا الشّهاب السّهرورديّ شيخ الفلسفة الإشراقية، وصاحب «التلويحات» و«المطارحات» و«المشارعات» شذّ عنهم، فلم يقبل - رحمه الله - كون الموجود موجوداً.

[دعوى الوجودية «لا وجود للوجود»]

ومدّعوا موجودية الوجود لا يرضون مع ادّعائهم هذا أن يكون للوجود وجودٌ فيتسلسل الوجودات، فيقولون: لا وجود للوجود؛ لأنّه موجودٌ بنفسه لا بالوجود، والذي له وجودٌ هو الموجود؛ لأنّه موجودٌ بالوجود.

فأقول رادًّا عليهم، وخطاباً للقارئین: هل سمعتم - رحمکم الله - موجوداً لا وجود له^(١)؟

ومن هذا يلزم أن يفهم: أنَّ الوجود ليس بموجودٍ بدلاً من أن يفهم: أنَّ الوجود موجودٌ بنفسه، فإن كان الموجود موجوداً بالوجود، والوجود موجوداً بنفسه؛ لزم أن يكون الوجود غير الموجود، أو لزم أن يكون الوجود الذي هو موجودٌ بنفسه موجوداً بالوجود، وهذا خلفٌ.

ثمَّ إنَّهم من شدَّة غفلتهم يقولون عندما يسعون لإعظام الوجود، واحتقار الموجود: إنَّ الوجود موجودٌ بل هو أولى من الموجود بأن يكون موجوداً... وكان الواجب عليهم أن يذكروا في مدح الوجود لفظاً غير الموجود؛ الذي احتقروه، وفَضَّلوا الوجود عليه، وإلا؛ كان معنى قولهم هذا: أنَّ الوجود أولى من الموجود بأن يكون محتقراً، وهذا خلفٌ آخر.

[ادعاء صاحب الأسفار]

وبالنَّظر إلى ادِّعاء صاحب الأسفار: أنَّ الوجود موجودٌ، وأنَّ الذي يعبر عنه «بالموجود» بمعنى الوجود بالوجود، أو المتَّصف بالوجود^(٢) معدومٌ؛ إذ الماهية معدومةٌ عنده، ولا تزال معدومةً بعد اتِّحاده بالوجود الموجود... فبالنَّظر إلى ادِّعاء هذا الرَّجل يشتدُّ الخلف في استعمال لفظ «الموجود» لمدح الوجود، فيكون معنى الجملة المادحة للوجود بالموجودية: أنَّه المعدوم الوحيد!! فإذا لم تكن الموجودات موجوداتٍ؛ فليبحث هواة الوجود وغواته عن كلمةٍ غير «الموجود» يفهمون بها أهميَّة الوجود في الموجودية بالنسبة إلى الموجود. وقولهم: لا عبرة بالتَّعبير اللغوي لا يجديهم نفعاً في عجزهم عن التَّعبير.

وصاحب الأسفار حين يدَّعي عدم الماهيات حتَّى بعد وجودها بوجود أفرادها يريد أن يفتح لنفسه طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود الذي هو مختاره أيضاً على الرِّغم من تضاد المذهبين بعضهما مع بعض كما عرفت ممَّا سبق، وإن كان مذهب وحدة الوجود مشتقاً من مذهب الفلاسفة... فزيِّد، وعمرِّو، وهذا الفرس، وذاك

(١) لا يقال سبب كون الوجود موجوداً لا وجود له أنه عين الوجود كذات البارئ تعالى الغنية عن صفة الوجود لكونها عين الوجود، لأنِّي أقول: وهذا - أي كون ذات الله عين الوجود - زعم الوجوديين أيضاً. ثم إن اعترافهم بعدم وجود الوجود لكونه عين الوجود أجلى دليل على أن الوجود ليس بموجود وإنما هو وجود فقط.

(٢) على أن صاحب الأسفار لا يقبل اتصاف الماهية بالوجود لاعتباره أصلاً واعتبارها تبعاً.

الجمال، وذاك الشجر، وهذه الشمس، وذاك القمر... كل من ذلك ليس بموجود عنده، وإنما الموجود وجودها. لكن وجود زيد مثلاً إن كان موجوداً لكونه وجوداً، ولم يكن زيد نفسه موجوداً لكونه موجوداً، ولكونه ماهيةً، فلا يكون شيء أغرب من هذا...

فإذا سألنا القائل بهذا القول: لمن هذا الوجود الذي هو موجود؟ يكون جوابه طبعاً: لزيد، ولكن زيداً لما لم يكن هو نفسه وجوداً، بل موجوداً، وماهيةً، وبالأوضح فرداً من أفراد الحيوان الناطق؛ الذي هو الماهية النوعية للإنسان، يلزم على رأي هذا القائل أن لا يكون موجوداً؛ لكونه موجوداً، ولكونه ماهيةً.

وكون الأشياء معدومةً والموجود هو الوجود صحيح على مذهب القائلين بوحدة الوجود، فلا موجود عندهم غير الوجود... إلا أن هذا الوجود الذي هو الموجود الوحيد عين ذات الله، وهم لا يعترفون بوجودات خاصة سوى وجود الله، أو بالأصح سوى وجود هو الله.

[تناقض صاحب الأسفار وخطورة مقالته في العقيدة]

أما صاحب الأسفار الذي يتمذهب بمذهبي الفلاسفة والصوفية معاً، ويعترف بوجودات للأشياء موجوداتٍ مثل الوجود الذي هو الله، فكان كأنه مشرك بالله الذي هو الوجود وجوداتٍ غيره، ولهذا كان الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بنفسه وذاته بلزوم أن يكون كل وجود في كل موجود واجب الوجود؛ إذ لا معنى لواجب الوجود إلا الموجود بذاته.

وقد أورد شيخ الإشراقيين هذا الاعتراض على أصحاب تلك الدعوى، كما أوردته أنا عليهم فيما سبق، لا محيص عنه ولا مخلص، أليسوا هم أنفسهم القائلين بأن الوجود متضمنٌ لوجوب الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه؟ ولذا جعلوه حقيقة الله، ومن هذا كان اعتبار المجمعول في الممكنات هو الوجود لا الماهيات تناقضاً آخر من صاحب الأسفار؛ إذ لا يمكن أن يكون الوجود الواجب مَجْعُولاً^(١)، ولا يمكنه التفريق بين وجود الله ووجود الممكنات في تضمّن الوجود.

(١) ومما يوجب كون وجودات الممكنات التي اعترف بها صاحب (الأسفار) موجوداتٍ مع القول بأن الوجود موجود بنفسه، واجباتٍ من غير فرق بينها وبين وجود الله: أن وجود الممكن في رأي صاحب الأسفار عين ذاته مثل وجود الله، فهل يكون وجوب وجود الشيء أكمل من كون =

لا سيَّما بعد تصريحه بأنَّ الله هو الوجود كُلُّه كما أنَّ كُلَّ الوجود، مهما سعى في هذا التفريق بقوله ص ٨:

«معنى وجود الواجب بنفسه: أنَّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل. ومعنى تحقُّق الوجود بنفسه: أنَّه إذا حصل إمَّا بذاته، كما في الواجب، أو بفاعل كما في الممكن؛ لم يفتقر وجوده إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف غير الوجود، فإنَّه إنَّما يتحقَّق بعد تأثير الفاعل في وجوده، واتَّصافه بالوجود».

لأنَّ لنا أن نقول: ماذا هو الباعث على هذا التفسير الفارق بين وجود الواجب، ووجود الممكنات؟ ومن أين عُرف: أنَّ معنى الواجب بنفسه: أنَّه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى الفاعل؟ بل من أين عرف وجود واجب الوجود؟ فلا شكَّ أنَّه استنبط من الوجود نفسه بدعوى أنَّ الوجود يستحيل انفكاكه من نفسه، فلا يقبل العدم، ويكون واجب الوجود بالضرورة، وليست هذه دعوى صاحب الأسفار فقط بل دعوى جميع الوجوديين من الصُّوفية والفلاسفة وأتباعهما المفتونين بفتنة الوجود، والمجنونين بجنته، وصاحب (الأسفار) أشدهم جنوناً وغروراً.

فإذا كان الوجود يستلزم بطبعه ومن حيث هو الوجوب؛ فيلزم أن لا يكون في هذا فرق بين وجود الله، ووجود الممكنات، اللهم إلا إذا كان منشأ الوجوب في وجود الله اختصاصه بالله الواجب، لكن هذا هو الدور، والمصادرة، والرجعة القهقرية التي طالما صدمنا بلزومه الوجوديين والتي أكبر ناحية ضلالهم في هذه المسألة غفلتهم عنها، فبينما هم يتوهَّمون سرَّ وجوب وجود الله في نفس الوجود، وفي كونه هو حقيقة الله بناء على توهم آخر منهم، وهو أنَّ الوجود موجودٌ، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه.

وبالاختصار: بينما هم يبنون وجوب وجود الله على كون حقيقته الوجود؛ تراهم يعودون، فيبنون كون الوجوب في وجود الله على كون هذا الوجود حقيقة

= ذاته الوجود نفسه، لا ينفكُّ منه إلا إذا أمكن انفكاك الشيء من نفسه؟ فبعد القول بأنَّ الوجود موجودٌ بنفسه، فكلُّ ما يكون الوجود عين ذاته يكون موجوداً واجب الوجود سواءً فيه الواجب والممكن، حتَّى إنه لا محل على هذا للتعبير عن الممكن بالممكن لكون الوجود الذي هو الواجب عين ذاته.

فمذهب صاحب الأسفار يفتقر عن مذهب الفلاسفة، وعن مذهب وحدة الوجود الصُّوفي، فهو مذهب تعدُّد الآلهة بعدد الموجودات ومذهب اجتماع النقيضين من الموجود الواجب الممكن، ومن الوجود الواجب المجعول.

اللَّه، وهل هذا إلا دورٌ خفي عليهم مع ظهوره؛ لكونهم مصابين بدوارٍ من داء الوجود.

ولا يقال: كون الله واجب الوجود ثابتٌ بأدلةٍ إثبات الواجب، وبه تنحلُّ مشكلة الدور؛ لأننا نقول: معلومٌ عندنا أنَّ كون الله تعالى واجب الوجود ثابتٌ بأدلتِهِ الَّتِي سبق في هذا الكتاب تفصيل بعض منها، إلا أنَّ ذلك لا ينفع الوجوديين المدَّعين كون حقيقة الله الوجود، وإنَّ هذا - أي: كون الوجود حقيقة الله - هو منشأ وجوب وجوده. فإن لم تتمَّ دعواهم هذه من غير استعانةٍ بأدلةٍ إثبات الواجب، كان معناه: أنَّ الله واجب الوجود بأدلتِهِ المعلومة الإنيَّة من غير علم بحقيقة الله تعالى، وتبقى دَعْوَى كون حقيقة الله الوجود الَّتِي هي المسألة المنازع فيها محتاجةٌ إلى الإثبات، بل منقوضةٌ من أساسها، لأنَّ أدلة وجود الله، وإن دلت على وجوب وجوده؛ فلا تدل على كون الوجود حقيقته وأَنَّهُ منشأ وجوب وجوده، وتكون الاستعانة بتلك الأدلة الإنيَّة في تمشية فرضيتهم القائلة بأنَّ حقيقة الله الوجود، غشاً في درس أكبر مسألة علميَّة دينيَّة.

وفي الحقيقة لا يُنتظر من أدلةٍ إثبات وجود الله - الَّذِي لا تعلم حقيقته، وإنَّما يقصد به العلم بضرورة وجوده على طريق الاستدلال بالأثر على المؤثر - أيَّ معونة لتعيين حقيقة الله المتعالية عن إدراك البشر، ولا لإنشاء إله من الوجود المطلق مؤداه تعميم الألوهية في الموجودات، أو من الوجود المجرد عن الماهية مؤداه جعل الله وجوداً مجرداً عن الله، كالعجلة الدائرة في الفضاء... وإلا أي وإن كانت أدلة إثبات وجود الله يستعان بها لتعيين حقيقة الله انقلبت تلك الأدلة الإنيَّة أدلةً لميَّةً وهو خلاف المفروض، وخلاف ما يستطيع البشر إدراكه.

[فرض الوجود الخاص

هو سبب انحراف القائلين بالفلسفة الوجودية]

فخلاصة النقطة الَّتِي فيها أكبر غش التَّفكير من نظرية الفلاسفة الوجوديَّة: أنَّ الوجود الخاصَّ الَّذِي فُرِضَ كونه حقيقة الله في هذا المذهب يُعطى دون سائر الوجودات الخاصَّة امتيازات الوجوديَّة والقيام بنفسه والقيوميَّة لغيره؛ الَّتِي هي امتيازاتُ الله الخاصَّة الثَّابتة له بأدلةٍ إثبات الواجب، ويخيَّل إلى الأذهان كأنَّه قد ثبت بتلك الأدلة أيضاً: أنَّ الوجود الخاصَّ الَّذِي جعله أصحاب المذهب حقيقة الله حقيقته في نفس الأمر، فاستحقَّ ما يستحقُّ الله من الامتيازات؛ مع أنَّ الأمر ليس كذلك.

والغش في التفكير أخذ مأخذه أولاً في أذهان أهل المذهب وأنصاره من غير شعورٍ منهم، فأوقع أنفسهم في أضاليل هذه المسألة، ثم أضلَّ من تبعهم. فلو كان أساتذتنا الأجلاء المعنويون، مثل: التفتازاني، والشَّريف الجرجاني، والجلال الدواني، والسَّيلكوتي، والكلنبوي؛ أحياءً للفت أنظارهم إلى هذه النقطة، وأحسبهم ما كانوا يرفضون لفت تلميذهم من وراء الأعصار المتأخرة، ولكنني ألُفت إليها أنظار العلماء المعاصرين، وهم مختارون في قبول ما لاح لي في هذه المسألة من الأفكار بشرط أن يقرؤوا ما كتبته عنها بدقَّة لا تملُّ، ولا تعيا، واللَّه ولي الهداية.

[عودة إلى مناقشة مقالة صاحب الأسفار]

نعود إلى الكلام على ما نقلناه من أقوال صاحب الأسفار: والحقُّ الذي لا يفوت العاقل بين تهويشات المفتونين أمور:

منها: أنَّ الوجود غير الموجود باتِّفاق بيننا وبين طائفتي الوجوديين، وغير الموجود غير موجودٍ وعلى الأقلَّ أنَّه - أي الوجود - لا يوجد من غير موجودٍ؛ لأنَّه معنىٌ مصدريٌّ غير قائم بنفسه.

وقول صاحب الأسفار، والعلامة التفتازانيُّ قبله في شرح المقاصد، والفاضل الكلنبويُّ بعده في حاشية شرح العقائد العضدية للجلال الدواني: إنَّ المراد ليس مفهوم الوجود؛ الذي هو المعنى المصدريُّ، بل ماصدق عليه الوجود وقد عاب العلامة التفتازاني الإمام الرازي بعدم التمييز بين المفهوم، وما صدق عليه المفهوم - ليس بشيءٍ؛ لأنَّ ماصدق عليه الشيء يكون على حسب مفهومه، فلا يكون ماصدق عليه المصدر الدالُّ على معنى غير مستقلٍّ مستقلاً على خلاف مفهومه.

مثلاً: إنَّ ماصدق عليه الضَّحك لا يجاوز مفهوم الضَّحك إلى ما يقوم بذاته مثل الضَّاحك، وما صدق عليه الضَّرْب إلى ضارب، أو مضروب وكذا ماصدق عليه الوجود لا يجاوز معناه المصدري إلى موجودٍ لا سيما عند استعماله مقابلاً للموجود.

وقد صرَّح الفاضل السَّيلكوتيُّ في تعليقاته على شرح المواقف (ص ١٠٣ طبع الآستانة): «بأنَّ ماصدق عليه الماهية أمرٌ خارجي، وما صدق عليه الوجود أمرٌ ذهنيٌّ».

وقال في ص ٢٠٢: «إنَّ ماصدق عليه السَّواد من الأمور الدَّهنية مغايرٌ لما صدق عليه الوجود؛ فإنَّ الأوَّل هويةٌ خارجيةٌ، والثَّاني أمرٌ اعتباريٌّ» وليس بشيءٍ

أيضاً قول صاحب الأسفار: «إنَّ الوجود الحقيقيَّ هو نفسُ التَّحَقُّقِ، فكيف لا يكون موجوداً» لأننا ننقل الكلام إلى التَّحَقُّقِ، ونقول: التَّحَقُّقُ غير المُتَحَقِّقِ، كما أنَّ الوجود غير الموجود.

ومنها: أنَّ الوجود لو فرضنا أنَّه موجودٌ؛ فلا نسلم: أنَّه موجودٌ متضمَّنٌ للوجوب بطبعه، بأن يكون موجوداً فوق الموجود؛ أي: موجوداً واجب الوجود حتَّى يستحقَّ بهذه الخاصِّية أن يكون حقيقة الله، وعين ذاته، كما هو أساس دعوى الطائفتين الوجوديتين.

واستدلَّ لهم عليه بأنَّ الوجود لا ينفكُّ من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه - وليس وجوب الوجود غير هذا - مغالطةٌ منهم مع أنفسهم لا تقاوم أمام نظرة صادقة؛ لأنَّ استحالة انفكاك الوجود من نفسه الذي هو الوجود إنَّما تكفل له ضرورياً كونه وجوداً لا كونه موجوداً، فلا يكون واجب الوجود، أن لا يرى أنَّهم يقولون: لا وجود للوجود دفْعاً للتَّسلسل، فكيف يكون واجب الوجود في حين أنَّه لا وجود له.

وهذا يدلُّ أيضاً على أنَّ الوجود غير موجودٍ؛ لأنَّ الموجود ما له الوجود، والوجود لا وجود له.

ثمَّ إنَّه لو كان الوجود واجب الوجود؛ لكان كلُّ وجودٍ كذلك، ولم يختصَّ بالوجود المجعول حقيقة الله؛ إذ لا فرق بين وجودٍ ووجودٍ في استحالة انفكاكه من نفسه؛ أي من كونه وجوداً، والاستعانة باختصاص فردٍ واحدٍ من أفراد الوجود بالله تراجع عن أساس الدَّعوى التي هي استنباط الوجوب من الوجود.

ومنها: أنَّ الوجود المحض المجرَّد عن كلِّ شيءٍ حتَّى عن الماهية؛ التي يكون بها كلُّ شيءٍ ذلك الشيء - كما هو مذهب الفلاسفة في حقيقة الله - لا يمكن أن يكون هو الله الَّذي خلق السَّموات والأرض والشَّمس والقمر والنُّجوم مسخراتٍ بأمره، وخلق الأرواح والعقول وذويها؛ لخلوِّ الوجود المجرَّد عن كلِّ شيءٍ من الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، فهو وجودٌ مجرَّدٌ عن كلِّ شيءٍ، كالعجلة الدَّائرة في الخلاء؛ وهذا بديهيٌّ عند العقل السَّليم؛ الذي لم تفسده أسطورة الوجود، وهذه البداهة مع بداهة كون الوجود مصدرًا، لا يكون له معنى الموجود، وكوناً لا يكون له معنى الكائن، لا سيَّما عند التزام كونه غير الموجود الكائن، وتفضيله عليه هما اللتان كانتا أول دافعٍ لي إلى تدقيق مذهب الفلاسفة الوجودية، والتَّعمُّق في نقده.

بقي: أنَّ صاحب الأسفار يطنب في ادعاء: أنَّ المجعول في الموجودات

الممكنة وجودها لا ماهياتها، ويقول في ص ٩: «إنَّ الوجود نفسُ ثبوتِ الماهية لا ثبوت شيءٍ للماهية» ولك أن تقول بدلاً من نفس ثبوت الماهية: ثبوت نفس الماهية، وإثبات نفس الشيء جعله جعلاً بسيطاً، كما أنَّ إثبات شيءٍ لشيءٍ جعله جعلاً مركباً.

فإذا كان الوجود نفس ثبوت الماهية، أو ثبوت نفس الماهية يكون الإيجاد إثبات نفس الماهية، وجعلها لا جعل وجودها، وهو مذهب المتكلمين والفلاسفة الإشراقيين، ويؤيده أنَّ الخلق الذي يرادف الجعل البسيط يتعلّق في كلام الله دائماً بالماهيات، لا بوجودها، فيقال: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [إبراهيم: ٣٢] ولا يقال: خلق وجود السموات والأرض، ويقال: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] لا خالق وجوده، والمخلوق هو المَجْعُول بعينه. وقد جاء في كتاب الله التعبير بالجعل أيضاً مثل: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] و﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام: ١] و﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾ [النبا: ١٣] فاعتبار المَجْعُول وجود المخلوقات لا أنفسها التي هي ماهياتها تعسف في التفلسف على خلاف العقل والنقل، وليس جعل نفس الماهية، كجعل الشمس مشمساً الذي هو جعل مركب، وتحصيل للحاصل.

وما ذكره في ص ١٠٤ تأييداً لكون المَجْعُول هو الوجود لا الماهية من أنَّ المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة، وقد تحقق كون الواجب عين الوجود الموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لا ماهياتها لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى، فكأنَّ الله الذي هو الوجود عند الوجوديين يجب أن يكون ما يخلقه وجوداً، ولا يمكنه أن يخلق موجوداً، فالخالق والمخلوق كلاهما الوجود، وإن كان الوجود الأوّل على زعمهم الوجود الواجب، والثاني الوجود الممكن.

ثمَّ أورد بصدد تأييد هذه الفكرة كلام الشيخ الرئيس ابن سينا في بعض رسائله؛ الذي قال في آخره: «كلُّ منفعل عن فاعلٍ فإنَّما ينفعل بتوسطِ مثالٍ يقع منه فيه، وذلك بين بالاستقراء، فإنَّ الحرارة النارية تفعل في جرم من الأجرام، بأن يضع فيه مثالها، وهو السُّخونة، وكذلك سائر القوى من الكيفيات . . . والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقةٍ مثالها، وهي الصُّورة، والعقلية المجردة. والسيف إنما يضع في الجسم مثاله، وهو شكله، والمسُّ إنَّما يحدّد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ما ماسّه، وهو استواء الأجزاء، وملاستها».

ففيه قياس فاعليته تعالى الذي ما أشهده ولا قدوته الفلاسفة خلق السموات والأرض، ولا خلق أنفسهم؛ بفاعلية العلل المادية . . . والله تعالى متعالٍ عن هذا

القياس علوًّا كبيراً، إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن، فيكون.

وفيه أيضاً: اعتبار صدور الكائنات من الله تعالى بطريق الفيضان، والنَّبْعان، والانبعاث، لا بطريق الخلق من عدم الذي هو مذهب الملّيين.

ويؤيّد ما قلنا أنّه قال نقلاً عن بعض العرفاء (على تعبيره) بعد نقل كلام الشيخ الرّئيس: «لا ينبعث من الشيء ما ليس عنده، فثبت صحّة قول من قال: الماهيّة غير مجعولة، ولا فائضة من العلّة، فإنّ الماهيّة ليست إلا ما به الشّيء شيءٌ ممتازٌ عن غيره من الفاعل، ومن كلّ شيءٍ».

أقول: فمن أين إذن نشأت هذه الماهيّات التي يلزم أن تكون هي ذوات الأشياء لكونها ما به الأشياء أشياء يمتاز بعضها عن بعض، وهي منقطعة الصّلة بالفاعل الجاعل؟ من أين نشأت، واتّصلت بالوجودات المجعولة؟! ولا يكفي في جواب هذا الاستفهام ما يقولون من أنّها أمورٌ اعتباريّة، وأنّ ذوات الأشياء وجوداتها على الرّغم من أنّ ذوات الأشياء، يلزم أن تكون ما به الأشياء تلك الأشياء؛ أعني الماهيّات.

ويرد بعد هذا سؤال: من ذا الذي اعتبر تلك الماهيّات التي هي أمورٌ اعتباريّة غير موجودة؟ فإن قلنا: نحن المشتغلين بالبحث والمناظرة في هذه المسائل المعتبرون، فإنّنا أيضاً من جملة الماهيّات التي هي أمورٌ اعتباريّة غير موجودة مع أنّ الوجودات وجودات تلك الماهيّات، فيا لها من ماهيّات تملأ العالم بوجوداتها، وهي معدومة! وكان الأولى بمذهب اعتبار الماهيّات حتّى بعد وجودها أموراً اعتباريّة غير موجودة، كما هو رأي صاحب الأسفار أن لا يكون وجودات الماهيّات مضافةً إليها، ويُعتبر الكلُّ وجود الله، كما في مذهب وحدة الوجود، لكن صاحب الأسفار لا يرتئي بالضبط أحد المذهبين، وإنّما هو ممثّل لمذهب الاضطراب بينهما.

[الأدلة على امتزاج التصوف الوجودي بالفلسفة الأجنبية]

والذي يتّضح من هذه الأفكار المنطوية على الضّلالات البعيدة هو شدّة اتّصال التّصوّف الوجودي وامتزاجه بالفلسفة الأجنبيّة عن الإسلام.

فحديث مناسبة المعلول بعلّته، ثمّ عدم انبعاث ما ليس عند الله من الله. واتخاذ الخالق والمخلوق من الوجود المفترق عن الوجود.

[الفلسفة البدعية]

كُلُّ ذلك ممَّا لا يبقى بعده محلٌّ؛ حتَّى لتعبير الخلق والخالق والمخلوق، نعماتٌ تُعَبَّدُ الطَّرِيق من الفلسفة إلى وحدة الوجود التي سماها الغربيون المؤلفون في تاريخ الفلسفة: الفلسفة البدعيَّة، فكما قالت الفلاسفة الوجوديون: «المعلول لا يكون إلا من جنس العلة» وإن كان لا جنس لها. تقول الصُّوفية.

[مقالة صاحب الأسفار]

ويقول صاحب (الأسفار): «إنَّ العالم شؤون الوجود الحقِّ، وتطوُّراته، وتنزلاته».

[مقالة شيللينغ]

ويقول الفيلسوف الألماني «شيللينغ» بسقوط اللامتناهي - يعني: الله - إلى المتناهي، وبأنَّه المسؤول عن السيِّئات التي هي نتيجة سقوطه، وإرسال نفسه، فلماذا أراد أن يكون هذا العالم مع كونه نزولاً له؟!.

[مقالة متره]

ويقول «متره أفكار» من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين: «إنَّ الظمآن لا يشرب إن لم يجد في الماء علامة من الله».

[مقالة ابن عربي]

ويقول شيخ الصُّوفية الوجوديَّة الأكبر صاحب (الفصوص) في فص نوح: «إنَّ للحقِّ في كُلِّ خلقٍ ظهوراً خاصاً، وهو الظاهر في كُلِّ مفهوم، وهو الباطن عن كُلِّ فهم إلا عن فهم مَنْ قال: إنَّ العالم صورته، وهويته، وهو - أي: العالم - الاسم الظاهر». ويقول في فص هود: «فقل في الكون ما شئت، إن شئت قلت: هو الخلق، وإن شئت قلت: هو الحقُّ، وإن شئت قلت: هو الحقُّ الخلق، وإن شئت قلت: لا حقَّ من كُلِّ وجه، ولا خلق من كُلِّ وجه، وإن شئت قلت: بالحيرة في ذلك».

[مقالة عبد الكريم الجيلي]

ويقول الشَّيخ عبد الكريم الجيلي مؤلِّف «الإنسان الكامل»: «فلا تقل أين الله؟ وأين العالم؟ فما ثمَّ إلا الله المسمَّى بالعالم».

[مقالة ملاحدة الملايين]

ويقول ملاحدة الماديّين: ما ثمَّ إلا العالم المسمّى باسمه .

[مقالة القاشاني شارح الفصوص]

وقال القاشاني في شرح الفصوص ص ١٨٢: «النفس الإلهية عين الطبيعة» .

فكلُّ هذه الأقوال يشفُّ عن مبدأ واحدٍ، وهو قصر النَّظر على العالم المحسوس وعدم قبول موجودٍ وراءه؛ فإن كان الله؛ انتفى العالمُ، وإن كان العالمُ؛ انتفى اللهُ، وهكذا يكون التَّوحيد الوجوديُّ على الرَّغم من حسن ظنِّ المسلمين الغافلين به، وبأهله المبتدعين هذه البدعة البعيدة من الحقِّ بُعد السَّماء من الأرض .

[صفوة القول]

فالملاحدة الماديّة موحّدون عند الصُّوفيّة الوجوديّة لعدم اعترافهم بوجود فيما وراء العالم المحسوس، وليسوا بشنويين مثل المتكلِّمين الذين يعترفون بموجودين: الله، وما سواه!! وعرفاء الوجوديّة معنى توحيدهم عندنا: أنَّهم قاصرو النَّظر على العالم المحسوس غير مجاوزيه إلى ما وراءه، بل التَّافين لغيره على خلاف ما اشتهر من أنَّهم نفاة العالم المحسوس^(١)، والذي سمّاه صاحب (الأسفار) ببعض العرفاء القائل: «لا ينبعث من الشَّيء ما ليس عنده» يمكن أن يكون بعض الفلاسفة .

والفلاسفة كلُّهم عرفاء عنده حين لا يوجد في المتكلمين عارفٌ واحدٌ كما قال عنهم فيما نقلنا عنه سابقاً: «وللشنويين الويل مما تصفون» ولا يُدرى كيف يستسيغ الرَّجل لنفسه فكرة وحدة الوجود مع أخذ هؤلاء القوم - أعني المتكلمين -

(١) حتّى إنَّه لو كان العالم المحسوس غير موجودٍ كما يدَّعيه أصحاب مذهب وحدة الوجود في ظنِّ الظَّانين بهم خيراً حيث يظنُّون: أن أصحاب هذا المذهب من شدَّة استهانتهم بوجود العالم ينفونه، ويخصُّون كلَّ الأهميّة بوجود الله تعالى... لو كان العالم المحسوس معدوماً؛ لانعدم الله معه عندهم؛ إذ لا موجود في مذهبهم غير هذه المحسوسات التي نسبها العالم، ويسمونها الله، فهذا هو معنى نفيتهم العالم، وليس معناه: أنَّهم لا يقيمون لوجود العالم وزناً، ولا يعيرونه أهميّة فوق أهميّة العدم، بل أهميّة وجود ما نسميه العالم عندهم أعظم بكثير ممَّا عندنا؛ لكون وجوده وجود الله .

انظر قول صاحب «الإنسان الكامل» المنقول آنفاً: «لا تقل أين الله، وأين العالم؟ فما ثمَّ إلا الله المسمّى بالعالم» وقد سمعت أيضاً قول صاحب (الفصوص): إنَّ العالم اسم الله «الظاهر» .

حظهم من الوجود ولو باسم الثنوين؟ وكيف يتحد الرجل في الوجود مع أولئك الخصماء في المذهب، فله دَرهم، وللرجل الويل منهم، حيث ينقضون بوجودهم مذهبه لو لم يوجد أدلة ناقضة له من بدائه العقل والنقل.



[خلاصة البحث في وحدة الوجود والقائلين بها]

فقد تبين بطلان ادعاء: أنَّ الوجود يحتاج إليه كل شيء، وهو الغني عن كل شيء، تلك الدَّعوى التي بنى عليها الفلاسفة والصُّوفية الوجوديتان وأنصارهما العاللي، والقصور، بل جعلوها عرش الألوهية، وأجلسوا عليه الوجود، فبعضهم الوجود المجرد، وبعضهم الوجود المطلق.

وكنّا قد سمعنا أمماً جاهليّة عبدوا الشَّمس، أو النُّجوم، أو الأوثان، ولم يكن يخطر بالبال: أنَّ أناساً من العلماء، والحكماء، والعرفاء؛ يبلغ بهم السُّخف والسَّفه أن يكونوا عبدة الوجود الذي هو غير الموجود، أو حال بين الموجود والمعدوم، أو على الأكثر شيء غير مستقل بالمفهوميّة والموجوديّة يتوهّمونه موجوداً، واجب الوجود، قائماً بذاته، قيوماً لغيره. فأخر بهم أن يقال: ﴿مَا عَبَدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [يوسف: ٤٠].

والمهم هنا اشتراك الفلاسفة وأنصارهم من أجلّة العلماء المتكلمين المتأخرين مع الصُّوفية في الدَّعوى الأساسيّة لهذه الأسطورة، وهي احتياج كل شيء في تحقُّقه إلى الوجود، حتّى إنّ العلامة التَّفْتَازاني لم يعلّق عليها شيئاً من النقد عندما نقلها عن الفلاسفة في شرح المقاصد جواباً للاعتراض المورد عليهم، بأنّه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق، المتحقّقة بنفسها، الغنيّة عمّا سواها غير الوجود؟ فكأنه تقبّل كون الوجود إله العالم مستنداً إلى هذه الخرافة التي هي احتياج كل شيء في تحقُّقه إلى الوجود.

ولا شكَّ أنَّ الوجود في هذا الكلام على معناه الحقيقي المعروف المفهوم لكلِّ أحد؛ أعني: الكون في الأعيان، وهو الموافق لتفسيرهم أنفسهم بالتحقُّق، لا الوجود الذي جعله الفلاسفة حقيقة الله، والذي لا تُعرَف حقيقته المخالفة لسائر الوجودات؛ إذ لو كان ذلك فمن أين علموا حاجة كل شيء في تحقُّقه إليه، وهم لا يعلمون حقيقته؟ فإذاً إنَّ صحَّ هذا الكلام الموجب لتأليه الوجود؛ أوجب تأليه الوجود المطلق المعلوم المعنى، وهو مذهب وحدة الوجود الذي ياباه الفلاسفة،

ويشدد العلامة التفتازاني في إبطاله^(١) فمذهب الفلاسفة بالنظر إلى أقوى أسسه الذي اشتركوا فيه مع الصوفية يجبرهم إلى مذهب الصوفية الوجودية المسلّم بطلانه، وما يجزئ إلى الباطل باطل.

(١) ولهذا العلامة رسالة في الرد على الصوفية الوجودية يحاول بعض أهل العلم من متصوفة زماننا كمؤلف «اضمحلال مذهب الماديين» أن ينسبوا إلى مؤلف غير التفتازاني المشهور، ويحدوا بهذه الطريق من أهمية الرسالة مع أن تشدد التفتازاني في شرح المقاصد ضد هذا المذهب ليس بأقل ممّا في تلك الرسالة.

ولو كنت أنا مكان أولئك البعض؛ لآخذت التفتازاني - بدلاً من نفي الرسالة عنه - بأنّه كيف ينزّد مذهب الصوفية الوجودية بكلّ شدة مع ميله إلى مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله، ذلك المذهب الذي هو منشأ المذهب الوجودي الصوفي، والذي لا يقلّ بطلانه عن بطلانه. ولهذا نرى السنة غير التفتازاني ممّن يؤيدون مذهب الفلاسفة كالجلال الدواني، والسيلكوتي، والكلنبوي لم تطل ضدّ مذهب الصوفية الوجودية، كأنّهم أحسّوا بالارتباط الوثيق بين المذهبين، فلا ينهضان معاً، وموقفهم في هذه المسألة إذا قيس بموقف العلامة التفتازاني كان كلّ منهما أعجب من الآخر.

وإني لا أتردد في القول بأنّ هؤلاء العلماء المتكلمين لم يخطئوا في أيّ مسألة علمية ما أخطؤوا في هذه المسألة، ولم يوجد في علماء الغرب من ضلّ، فقال: إنّ الله وجود - عدا «مالبرانش» القائل: إنّ الله وجود كليّ أو وجود الوجودات، وربما قال: وجود بلا قيد، وبالأخرة وجود غير معيّن - وإن وُجد من قال: «أكمل» أو موجود أكمل، حتّى إنّ الاتّحاديّين في الغرب «باتنايست» لم يكن جنونهم من افتتانهم بكلمة «الوجود» ولا استهتارهم في التكلم عن الله بدرجة استهتار صاحب (الفصوص)، وحتّى إنّ مذهب وحدة الوجود يعتبر في تاريخ الفلسفة عند علماء الغرب فلسفة بدعية.

وقد اعترض «بول زانه» مؤلف «مطالب ومذاهب» على هذا المذهب بأنّه لو صحّ اتّحاد كلّ موجود مع الله في الوجود بمعنى: أنّه لا وجود له غير وجود الله؛ لكان كلّ منا نحن البشر يشعر بأنّه الله. وأنا أقول: لو اتّحد كلّ موجود مع الله؛ فمن أين جاءت فكرة إنكار وجود الله في الملاحظة؟ لأنّ أصحاب هذه الفكرة لا يمكن أن يكونوا عين الله، ولا ظلاله، ولو قيل: إنّهم مظاهر اسم «المضل» فالإلحاد ضلال لا إضلال، وليس في أسماء الله «ضال».

وقد يجد بعض الناس علاقة مذهب الفلاسفة الفكريين في الغرب بمذهب وحدة الوجود بسبب قولهم بأنّه لا وجود للعالم إلا في إدراكنا، وبين المذهبين عندي بونٌ بعيدٌ، فأولاً: إنّ الفكريين «إيده أليست» ذهبوا إلى ما ذهبوا لعدم السبيل إلى إدراك الخارج للذهن الذي لا يخرج من الإنسان. فدافعهم إلى مذهبهم فلسفة الإدراك، ودافع الصوفية إلى مذهب وحدة الوجود فلسفة الوجود. وثانياً: أنّ الفكريين ينفون وجود العالم على معنى: أنهم لا يدرون وجوده لعدم وصول الإدراك إليه، والصوفية الوجودية لا شكّ لهم في وجود المحسوسات، التي نسمّيها العالم، وهي في الحقيقة الله في صورة العالم؛ إذ لا موجود عندهم غير الله، فيلزم على قولهم أن يكون الموجودات التي نراها في صورة العالم، ولا نرى موجوداً غيرها هي الله.

وممّا يجلو بطلان كلّ من ادّعاء: أنّ الوجود موجودٌ بنفسه في حين أنّ الموجود موجودٌ بالوجود، وادّعاء: أنّ كلّ شيءٍ يحتاج في تحقّقه إلى الوجود، وهو غنيٌّ بنفسه عن كلّ شيءٍ، ذينك الادّعاءين المستلزمين لكون الوجود هو الله الواجب الوجود المستحيل العدم، واللذين تأسّس عليهما كلّ من مذهبي الفلاسفة والصوفيّين الوجوديّين... ممّا يجلو بطلانهما، بل بطلان دعوى كون حقيقة الله الوجود: أنّه إن صحّ ذلك؛ فلا حاجة إلى إثبات الواجب بأدلّته المعروفة، وأمام أعيننا الوجود بوجوده ووجوبه مغنياً عن تلك الأدلّة؛ التي غنيّ بشأنها علماء الشّرق والغرب الإلهيُّون، وفيهم الفلاسفة الذين نحن بصدد مناقشتهم الحساب.

فلماذا عُنوا بإثبات الواجب ساهرين الليالي تفكيراً في إتقانه، وتمحيص أدلّته عن الشبهات والاعتراضات متوسّلين في الوصول إلى غايتهم العليا بأقصى الوسائل وأصعبها على كثير من الأذهان كإبطال التّسلسل بالبراهين المعروفة عندهم، ومعتبرين كلّ هذه الاجتهادات قضاءً لديون عقولهم إلى بارئها، فما بالهم؛ وهم تاركون أقصر الطرق، وأسهلها، وسالكون الصعاب الأبعد؟! وكيف ينكر الله منكره، فهل يمكن إنكار الوجود؟

فإن كان المنكرون، والمثبتون جهلوا: أنّ الله هو الوجود، فأنكره المنكرون، واجتهد في إثباته المثبتون؛ أفليس يكفيهم علمهم بأنّ الوجود واجب الوجود، مستحيل العدم بناءً على الدّعويين المذكورتين القائلتين بأنّ الوجود موجودٌ بنفسه وأنّ كلّ شيءٍ يحتاج فيتحقّقه إليه، وهو غنيٌّ بنفسه عن كلّ شيءٍ؟ ولهذا ترى الصّوفيّة وفّوا دعواهم حقّها فاستغنوا عن إثبات الواجب.

فهل أصدقاؤهم، أو أساتذتهم الفلاسفة الوجوديّون، وأنصارهم من المتكلّمين شاؤون في صحّة دعواهم بأنّ الوجود واجب الوجود، أو في صحّة مذهبهم القائل بأنّ الله هو الوجود الخاصّ، أو في أنّ الوجود الخاصّ يتمشّى فيه ما يتمشّى في الوجود المطلق من وجوب الوجود؟! حتّى إنهم لا يستغنون عن إثبات الواجب بأدلّته كما استغنى أصحاب مذهب الوجود المطلق. والشكّ في هذا الأخير أيضاً مفسدٌ لمذهبهم.

وليس أهمُّ مهمّتي في هذا المبحث من الكتاب - رغم كونه معقوداً لدرس مسألة وحدة الوجود - إبطال مذهب الصّوفيّة الوجوديّة؛ لأنّه غنيٌّ عن الإبطال باعتراف أصحاب أهل المذهب أنفسهم بأنّه وراء طور العقل، وبما يترتّب عليه من الأقوال الجنونيّة التي تجدها مكتوبةً في «الفصوص» وغيره.

[المؤلف مهتم بإبطال مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود]

وإنما أهمُّ مهمَّتي التي يمتاز بها هذا الكتاب - إن شاء الله - إبطال مذهب هو أساس مذهب وحدة الوجود؛ أعني به مذهب الفلاسفة الذي يقام له وزنٌ كبيرٌ في علم الكلام، كلام مذهب المتأخرين عن الإمام الرازي الذي لم يفتنه رضي الله عنه سحرُ كلمة «الوجود» وليت الجائين بعده اقتفوا أثره بدلاً من اقتفائهم أثر المحقق الطوسي نصير الفلاسفة، وناقد كتب الإمام.

وصفوة القول: أن الفلاسفة اطلعوا في زعمهم على كيفية كون الله واجب الوجود بأن قالوا: لكل شيء ماهية ووجودٌ يفرق عنها في التصوُّر، لكنَّ الله تعالى وجود من غير ماهية، فماهية الوجود المحض، وبهذا يكون الوجود ضرورياً له، مستحيل الانفكاك منه، فإن جاز انفكاك الشيء من نفسه، فالوجود ينفك من الله، فضمنوا له ضرورة الوجود بأن جعلوه نفس الوجود، ولا يكون لله وجوبٌ ووجودٌ أبْلَغ من هذا. فهذا هو منشأ مذهب الفلاسفة، وخلاصته اكتشاف سرِّ طالما خفي على عقلاء البشر، وهو أن الله الواجب الوجود - الذي كانوا بحثوا عنه، ولم يجدوه، أو بالأصح: لم يستطيعوا تعيين حقيقته - هو الوجود نفسه.

وقد أعجب الصوفية - الذين مهمتهم التفتيش عن الله؛ ليكونوا عارفين به، واصلين إليه - هذا الكشف المزعوم النظري؛ الذي ظنَّه الكثيرون الكشف الخاص بالمتصوفة.

إلا أنه لما لزم لأن يكون الوجود واجب الوجود أن يكون كل وجود في كل موجود كذلك، ولم يتجرأ أصحاب هذا الكشف - أعني: الفلاسفة - على القول به؛ لكونهم مقيدين بطور العقل، وورد عليهم أيضاً: أن الوجود ليس بموجود، بله أن يكون إلهاً واجب الوجود، فكشفهم هذا يجعل الله غير موجود، بينما يجعله واجب الوجود. لهذا ولذاك ابتدعوا - أي الفلاسفة - وجوداً خاصاً، موجوداً، قائماً بذاته، مخالفاً لسائر الوجودات، غير معلوم الحقيقة، فجعلوا لهذا الوجود الخاص امتياز الموجدية، والقيام بذاته، وليس هذا الوجود الخاص بمعنى الكون في الأعيان، وإن كان بمعنى الكون؛ فهو مخالف لسائر الأكوان. مع أن ألفاظ الوجود الذي تكرر ذكره في رواية الكشف المزعوم كانت كلها بالمعنى المعروف؛ أي الكون في الأعيان، ومقابله العدم؛ أي: عدم الكون في الأعيان، وكانت جاذبيته المستلزمة لوجوب الوجود حاصلة له من معناه المفهوم المعلوم الحقيقة، فالمطلوب من جعل ذات الله عبارة عن نفس الوجود لا شك أنه وضع ضمان

لوجوب وجوده، بمعنى: وجوب كونه في الأعيان، وكذا عدم انفكاك الوجود من نفسه الموصول إلى هذا المطلوب يلزم أن يكون بمعنى ضرورة الكون في الأعيان، فاللجوء إلى تغيير هذا المعنى عند الجواب عن الاعتراضات الواردة على مذهبهم تقهقرٌ يفسد كشفهم المزعوم، حتى إنه يفسد صحة إطلاق لفظ الوجود على هذا المعنى الغير المعروف الذي لا تعلم حقيقته، ولا تُعرف إلا بأنها مخالفةٌ لحقائق سائر الوجودات، فمن أين علموا إذن أنه وجودٌ؟ ومن أين علموا إن كان وجوداً أنه وجودٌ موجودٌ قائم بذاته على خلاف سائر الوجودات؟ وكيف اقتنعوا بأن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله عدم انفكاك الشيء من نفسه ليتسنى له وجوب الوجود، لا ينفك من هذا الوجود بالمعنى الغير المعروف عدم انفكاك الشيء من نفسه؟ مع أن الوجودين ليس أحدهما عين الآخر، ونفسه. فإن كان سبب كل هذه الامتيازات لهذا الوجود الخاص بالمعنى الغير المعروف اختصاصه بالله؛ فذاك هو المصادرة على المطلوب التي أوضحناها مراراً فيما سبق.

ومما يفسد كشفهم، ثم تقهقرهم عما يلزم من كون كل وجود في كل موجودٍ إلهاً واجب الوجود إفساداً بليغاً: أنه إن صحَّ كون استحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه يُصعد الوجود إلى مرتبة واجب الوجود؛ التي هي مرتبة الألوهية، فهذه الأسطورة تنطبق بعينها على الوجود بمعنى الكون في الأعيان الذي أهمله الفلاسفة بغير حق، فلم يجعلوه حقيقة الله حين جعلوا الوجود حقيقة الله، بل أبعدوه عن الله، وقالوا: إنه عرضٌ عامٌ خارجٌ عن حقيقته... تنطبق عليه، فيقال: إن الوجود بمعنى الكون في الأعيان لا ينفك من الوجود بمعنى الكون في الأعيان لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه، وهذا كافٍ في كون الوجود بمعنى الكون في الأعيان إلهاً واجب الوجود على رغم الفلاسفة وأنصارهم الذين احتكروا وجوب الوجود للوجود الخاص الذي لا يستطيعون تعيين معناه حقَّ التعيين^(١) بل عدم انفكاك الوجود بمعنى الكون في الأعيان - الذي به يتحقق وجوب الوجود - من الوجود بمعنى الكون في الأعيان أبلغ وأظهر بكثير من عدم انفكاك الوجود بمعنى الكون في الأعيان من الوجود الخاص غير معلوم المعنى.

(١) فإن اعترض معترض بأن الوجود بمعنى الكون معنيٌ مصدري لا يصلح لأن يكون إلهاً؛ يجاب بما أجاب به أنصار مذهب الفلاسفة في الوجود الخاص: أن المراد منه ماصدق عليه الوجود بمعنى الكون، لا المفهوم، وكذا قولهم الوجود موجودٌ بنفسه، والموجود موجودٌ بالوجود يمشي في الوجود بمعنى الكون مشياً ظاهراً، وإن كنا نحن لا نلتزم صحة هذين الجوابين.

ومعنى هذا الكلام: أنَّ مذهب وحدة الوجود التي هي اعتبار الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان الموجود في كلِّ موجودٍ، إلهاً واجب الوجود، والتي تفهقرت الفلاسفة في مذهبهم كيلا يقعوا في هاويتها، هذا المذهب يلاحقهم في كلِّ خطوةٍ من خطوات فرارهم منه .

فلما رأى الصوفيَّة: أنَّ أساتذتهم الفلاسفة اعتراهم التَّلثم والإحجام في الطريق التي اكتشفوها، ولم يُتمُّوا روايتهم؛ التي أعجبت الصُّوفيَّة كلَّ الإعجاب، أخذوا مهمَّة إتمامها على عواقبهم، وادَّعوا وجود الوجود بالمعنى المعروف المطلق، في الخارج، بل ادَّعوا أنَّه الموجود الوحيد، وتقبَّلوا ما لزم مذهب الفلاسفة، ولم يجترئوا هم أنفسهم أن يتقبَّلوه، ويتحمَّلوا تبعته من كون الوجود واجب الوجود أينما كان، والموجودات التي نعتبرها متَّصِفَةً بالوجود، معدوماتٍ، وأوصافاً اعتباريَّةً، وإنَّما الموجود وجودها الذي يتَّصف هو بها، ولا تتصف هي به .

وزيَّن لهم دعواهم هذه المتصادمة ببداهة العقل والنقل كون الموجودات غير الله كالمعدوم بالنسبة إلى وجود الله لا سيما فيما ينبغي أن يكون في نظر الصُّوفي المتوجِّه بكلِّيته إلى الله، وتغاضوا عن الفرق المهم بين كون الشَّيء في الحقيقة كالعدم، وبين كونه عدماً حقيقياً، وعن الفساد العظيم المترتب على ضمِّ هذه الوجودات التي هي بمنزلة العدم إلى وجود الله، فلا يستصغر الصُّوفي الوجوديَّ وجودات الممكنات، أو ينكرها، كما يظنُّه كثيرٌ من النَّاس بل يعتبرها أيضاً وجوداتُ الله حيث يجعل الله الوجود المطلق . فهذا أصل مذهبي الفلاسفة والصُّوفية الوجوديَّة .

ويفهم منه: أنَّ التَّغيير في معنى الوجود المعروف سواءً كان بحمله على مبدأ الآثار الخارجيَّة، أو على الوجود الخاصَّ المختلف في حقيقته عن وجودات الممكنات، خاصٌّ بمذهب الفلاسفة، لا يجري في المذهب الصُّوفي ولا حاجة فيه إليه، كما أنَّ دعوى كون الوجود على إطلاقه موجوداً، بل أحقُّ بالموجودية من الموجود؛ لكونه موجوداً بنفسه، وكون الموجود موجوداً بالوجود يلزم أن تكون خاصَّةً بالمذهب الصُّوفي غير جارية في مذهب الفلاسفة، وإن وقع الخلط في كلام أنصار كلِّ من المذهبين بما يخصُّ الآخر .



وآخر تلخيصٍ للمقام: أنَّ المذهب الوجوديَّ الناشئ من القول بأنَّ وجود

الله عين ذاته، والمفسر بأن الله هو الوجود المطلق، كما هو مذهب الصوفية، أو الوجود المجرد عن الماهية، كما هو مذهب الفلاسفة، معناه على الأول: أن يكون الله كل شيء، ومعناه على الثاني: أن لا يكون الله أي شيء؛ أي: أن لا يكون موجوداً.

فالمذهبان على طرفي نقيض بالرغم من أن بعضهما وليد بعض. أما كون الله كل شيء في مذهب الوجود المطلق؛ فظاهر، لأن الله هو الوجود، فلا يتكون أي موجود إلا به، وأما أن كون الله وجوداً مجرداً عن الماهية يؤدي إلى كون الله غير موجود، فلأن الوجود الذي هو مقابل العدم لا يوجد مجرداً عن الماهية، ولا يمكنه أن يوجد لكونه من مقولة الإضافة ومن المعقولات الثانية فلا يوجد إلا مضافاً إلى غيره، ولا يستقل بالفهم، فإذا قلت: وجود؛ يقال: وجود ماذا؟

فإما أن تُعين المضاف إليه، فنقول: وجود كذا، أو كذا، ومنه وجود الله مضافاً إلى الله، فوجوده المضاف إليه معقول، ووجوده المجرد عن الإضافة غير معقول^(١).

وإما أن تُطلق، فتقول: وجود أي شيء كان.

أما إذا قلت: وجود بشرط عدم الإضافة^(٢)؛ فمعناه يكون وجوداً بشرط عدم

(١) ولذا قال الإمام الغزالي في «تهافت الفلاسفة»: «وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول، وكما لا نعقل عدماً مرسلاً إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا نعقل وجوداً مرسلاً إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تعين ذات واحدة، فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له. فإن نفي الماهية نفي الحقيقة، وإذا نفي حقيقة الموجود؛ لم يعقل الوجود، فكانهم قالوا: وجود ولا موجود» وإن اعترض عليه الفاضل خواجه زاده في «تهافته» بأن الوجود الخاص الواجب الذي هو حقيقة الواجب عندهم، ومخالفة لسائر الوجودات لا يسلم كونه لا يعقل إلا مضافاً إلى شيء آخر هو حقيقته وماهيته، بل هو عين الحقيقة الواجبة. وقد عرف القارئ مما ذكرنا غير مرة أن هذا الاعتراض يتضمن مصادرة، لم ينتبهوا لها.

(٢) قال الجلال الدواني من محققي المتكلمين المؤيدين لمذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله في شرح العقائد العنصرية عند قول المصنف: «وعلى أن للعالم صانعاً قديماً لم يزل، ولا يزال واجباً وجوده لذاته»: «إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع، وبه يمتاز عن المعدومات، وهو الوجود المطلق، وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي ينتزع منها، كوجود زيد، ووجود عمرو، والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الحشية مستند إلى وجود خاص يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره، وهو الوجود الحق الواجب لذاته».

وقال الفاضل الكليني الذي هو أيضاً من المحققين الناصرين لمذهب الفلاسفة في تفسير قول المحقق الدواني: «بسلب الإضافة إلى غيره»: «أي بالتجرد عن الإضافة» ومراد الدواني من =

الوجود؛ لأنَّ الوجود مضافٌ، فيكون إعدام إضافته إعدامه نفسه، ويكون هذا الوجود وجود ما ليس بموجودٍ، فكلُّ موجودٍ له ماهيةٌ هو بها هو، ووجودٌ يضاف إلى ماهيته، وهو معقولٌ ثانٍ، كما أنَّ الماهية معقولٌ أوَّلٌ؛ لأنَّ وجود أيِّ شيءٍ في الخارج، وعدم وجوده إنَّما يعقل بعد أن عُقِلت ماهيته، وعيَّن هو بها، فالوجود المشروط بعدم اقترانه بالماهية وجودٌ بشرط عدم الموجود الذي له الوجود بأن يكون وجودٌ، ولا يكونَ هناك موجودٌ، فهذا الوجود هو الله في مذهب الفلاسفة، وهو الوجود المحال في مذهب العقل^(١).

[الدافع الأول إلى القول أنَّ الله هو الوجود وفصله عن الماهية]

ودافعهم إلى التزام كون الله الوجود، ثمَّ التزام إبعاد هذا الوجود عن الماهية محاولة الفرار من التركيب، فإذا كان لله ماهيةٌ، ووجودٌ كسائر الموجودات؛ كان الله مركباً تركيباً ذهنياً على الأقلِّ، والمركَّب يحتاج إلى جزئه، فلا يكون واجباً. فاضطُّروا إلى التخلِّي عن ماهية الله، أو وجوده، ولم يمكنهم التخلِّي عن وجوده فتعيَّن التخلِّي عن الماهية^(٢)، مع أنَّ الماهية من غير وجودٍ أهون من الوجود من غير ماهيةٍ، وأقل منه بعداً عن العقل لكونها ممكنةً في حدِّ ذاتها كالعنقاء؛ لها ماهيةٌ وليس لها وجودٌ، ولا يتصور وجودٌ من غير ماهيةٍ، وبعبارةٍ أخرى: من غير موجودٍ، فهو أبعد عند العقل من المادة بلا صورة، أو الصُّورة بلا مادَّة.

[هرطقات الفلاسفة الوجودية]

ولا يغرنك تمحُّلات أنصار مذهب الفلاسفة، وتنقَّلاتهم في تفسير الوجود الذي جعلوه عين ذات الله؛ لأنَّ الوجود المجرَّد عن الماهية على أي معنى كان مضافٌ لا يستقلُّ بالمفهومية من دون ما يضاف إليه، وإنَّما المستقلُّ هو الموجود؛ أي الذات المتَّصفة بالوجود، أو بعبارةٍ أخرى الماهية المتَّصفة بالوجود، لكنَّهم لا يرضون بالموجود ربّاً، ويتوهَّمون فيه التَّركيب.

= البرهان المذكور في كلامه ما نقلنا عنه سابقاً في ص ١٣٢، من قوله في تأييد مذهب الفلاسفة، وقد أجبنا عنه هناك.

(١) و (٢) وقد سبق منا تصوير مذهب الفلاسفة على عكس ما ذهب إليه الوجوديون.

ونحن نقول مع قطع النظر عن عدم وجود الوجود من غير ماهية: إنَّ الوجود لو وجد مجرداً عن الماهية؛ كان هو نفسه الماهية، وكان وجوده وجودها، فلا يتم لهم ما يريدون، ويقعون فيما يفرُّون منه. فانظر إلى سؤال وجواب سبق منَّا نقلهما عن شرح المواقف مع تعليق الفاضل السيلكوتي عليه تتميماً للجواب وتبييناً له، والسؤال موجَّه على تفسير وجوب الوجود بكون الوجود عين الذات؛ أي على مذهب الفلاسفة.

وحاصل السؤال: أنَّ الوجوب الذي هو ضرورة الوجود إضافة تقتضي وجود الطرفين؛ أي: الوجود، وما يكون الوجود ضرورياً له؛ مع أنَّه إذا كان الوجود عين ذات الله؛ فهناك أمرٌ واحدٌ؛ أعني الوجود الذي هو الذات، وليس هناك أمران يكون أحدهما ضرورياً للآخر. وحاصل الجواب: أنَّ الوجود الذي هو ذات الله، والذي ليس بمعنى الكون في الأعيان، بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية يقتضي الوجود الذي هو بمعنى الكون في الأعيان، فيكون الوجود بالمعنى المعروف - أي الكون في الأعيان - ضرورياً للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذي هو الله، وليس اقتضاء أحد الوجودين للآخر اقتضاء العلة لمعلولها، بل اقتضاء الجزئيِّ لكليِّه؛ الذي هو عرضٌ عامٌّ له، خارجٌ عن حقيقته، فلا يلزم التركيب، ولا يلزم المحذور اللازم لتقدير كون الاقتضاء اقتضاء العلة لمعلولها.

ونحن نقول بعد التسليم بما لا نسلم به من اقتضاء أحد الوجودين للآخر، ومن كون الوجود المقتضى (بالفتح) عرضاً عاماً للوجود المقتضي (بالكسر)^(١) وبعد لفت الدقة والانتباه إلى أنَّ محطَّ الوجوب هو الوجود المقتضى (بالفتح) وكونه مضموناً لذات الله؛ فيجب أن يكون محلُّ النزاع في هذه المسألة هو هذا الوجود الذي لا زال بمعناه المعروف؛ أي الكون في الأعيان، فلو لم يكن هذا الوجود، وثبوت لذات الله التي جعلوها عبارة عن الوجود بمعنى آخر غير معروف؛ لما حصل وجوب الوجود منه وحده.

والحاصل: أنَّ المطلوب من وجوب وجود الله ضرورة كونه في الأعيان، لا كونه وجوداً بمعنى غير معروف... نقول بعد هذا، وذاك: إذا اعترف بالوجودين أحدهما: ذات الله وماهيته، والآخر: وجود الوجود الذي هو ذاته، وماهيته زيادةً على الوجود؛ الذي هو الذات، فهذا اعترافٌ من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التي هي مذهب المتكلمين وإنَّما الفرق بين المذهبين: أنَّ الفلاسفة يعيِّنون

(١) وقد سبق تفصيل كل ذلك.

حقيقة الله، وماهيته على أنها الوجود رغم ادّعائهم: أن الله مجرد عن الماهية، ولا تعيين لحقيقة الله في مذهب المتكلمين، وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية.

أمّا ما أورد عليه الفلاسفة، ونقله العلامة التفتازاني في «شرح المقاصد» من غير جواب عنه، كأنه لا جواب يدفعه، من أنه لو كان لله ماهية ووجود، فإن كان الله هو المجموع؛ لزم تركبه، ولو بحسب العقل، وإن كان أحدهما؛ لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية، فالجواب: أن الله هو الماهية وحدها التي لا نستطيع تعيينها، ونقول عنه الذات، ولا نسلم احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود؛ لأن الوجود هو التحقق نفسه، فلو احتاجت الماهية في تحققها إلى الوجود؛ لزم احتياجها في تحققها إلى تحققها ولا معنى له إلا توقّف الشيء على نفسه، مع أنه لو سلم هذا الاحتياج؛ لجرى في الماهية التي هي عين الوجود، كما في مذهب الفلاسفة؛ لأنها لا تستغني بالوجود الذي هو عينها، بل تحتاج إلى الوجود بالمعنى الآخر أعني الكون في الأعيان الذي هو التحقق، ولذا تكلفوا لإثبات اقتضاء أحد الوجودين للآخر.

والحق: أن الماهية لا تحتاج في تحققها إلى الوجود، وإنما الماهيات الممكنة تحتاج في تحققها إلى الموجد.

[المراد من زيادة الوجود على ذات الله]

ثم إن المراد من زيادة الوجود على ذات الله كونه خارجاً عنها، فلا يلزم منها التركيب في الماهية والذات، كما لا يلزم على تقدير كون الوجود عين الذات، بل احتمال التركيب على هذا التقدير أزيد، لأن الذين جعلوا الوجود عين ذات الله زادوا عليه وجوداً آخر بمعنى الكون في الأعيان، وإن جعلوا الوجود الثاني عرضاً عاماً للوجود الأول خارجاً عنه، لكن خروج الوجود عن ماهية الوجود لا يقبل بالسهولة؛ التي في خروج الوجود عن ماهية غير الوجود، كما في مذهب المتكلمين. وفي الأصل: أن وجود الشيء الذي هو معقول ثانٍ للشيء لا محلّ لدخوله في ماهية الشيء التي هي معقولة أولى له، فلا محلّ لتركب الشيء مع وجوده، فوجوده خارج عنه البتة إلا إذا كانت ماهيته أيضاً من قبيل الوجود؛ كما في مذهب الفلاسفة.

[الدافع الثاني للقول بأن الله هو الوجود وفصله عن الماهية]

والدافع الثاني إلى هذا المذهب البعيد عن العقل - أعني : كون وجود الله عين ذاته ؛ بمعنى أن لا يكون له ذاتٌ وماهيةٌ غير الوجود - عدم وجدانهم السبيل إلى أن يكون الوجود ضرورياً لذات الله ؛ ليتحقق له وجوب الوجود ؛ لو كان وجوده زائداً على ذاته . فإن قالوا : إن ذاته علةٌ لوجوده ، والعلة تقتضي معلولها بالضرورة ؛ لزم فرض ذاته متقدمةً بالوجود على وجوده ؛ لأن مفيد الوجود موجودٌ في مرتبة الإفادة .

واعترض الإمام الرّازي على هذا الحكم بأنه بديهيٌّ في إفادة الوجود للغير ، وغير مسلّم في إفادة الوجود لنفسه ، قائلاً : «لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي هي علةٌ لوجودها متقدمةً عليه بالذات ، لا بالوجود كالماهية الممكنة ؛ التي هي علةٌ قابلةٌ لوجودها ، متقدمةً عليه بالذات لا بالوجود ، كالماهية بالنسبة إلى لوازمها» .

فأجاب عنه المحقق الطوسي ، وارتضاه المحققون على ما ذكره الكليني ، بأن الكلام فيما يكون علةً لوجود أمر موجودٍ في الخارج ، وبديهية العقل حاكمة بوجوب تقدّمها عليه بالوجود مطلقاً ؛ أي سواء كان علةً لوجود غيره ، أو لوجود نفسه ، وقياس الفاعل على القابل فاسدٌ مع الفارق ؛ لأنّ القابل لا بدّ أن يلاحظ خالياً عن الوجود ؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، والفاعل لا بدّ أن يلاحظ موجوداً حتى يمكنه الإفادة ، واتصاف الماهية بلوازمها إنّما هو بحسب العقل . وقد اعترض العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على جواب الطوسي قائلاً : «لا نسلم أنّ المفيد لوجود نفسه يلزم تقدّمه عليه بالوجود ؛ إذ لا معنى للإفادة هنا سوى أنّ تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ، ويمتنع تقدّمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فإنّ بداهة العقل حاكمة بأنّ ما لم يكن موجوداً لا يكون مبدءاً لوجود الغير ، ومن هنا يُستدلّ بالعالم على وجود الصانع» .

وكذا اعترض عليه الفاضل الكليني قائلاً : «كون الذات فاعلاً للوجود في الخارج إنّما يصحّ إذا كان الوجود موجوداً خارجياً ، كما ذهب إليه أكثر المتكلّمين ، وأمّا إذا كان وصفاً اعتبارياً^(١) ؛ فلا ؛ إذ الوجود على هذا يكون معقولاً ثانياً عارضاً في العقل فقط» .

(١) اعتراف الفاضل الكلينيّ بكون الوجود وصفاً اعتبارياً غير موجودٍ وعده مذهب المحقّقين مؤيداً =

ثم قال الكليني: «والجواب: أن معنى إفادة الوجود الخارجي جعل المتَّصف به موجوداً خارجياً فلو جعلت الماهية نفسها موجوداً خارجياً؛ كانت فاعلة في الخارج، ولزم تقدُّمها على نفسها بالوجود الخارجي للبداهة المذكورة.

وتلخيص الكلام: أن ذلك الوصف الاعتباري إن لم يكن موجوداً في نفس الأمر كان الوجود عين الذات، وإلا فلا بدَّ له من علَّة موجودة في نفس الأمر فإن كان وجود تلك العلَّة عين الوجود والمعلول؛ لزم الدَّور، وإلا؛ لزم التَّسلسل، وتعدُّد وجود شيء واحد».

وأنا أقول: كون الوجود وصفاً اعتبارياً غير موجود في نفس الأمر - إن استلزم كون الوجود عين الذات الذي فسَّروه بكون ذات الله هي الوجود - كان الله تعالى وصفاً اعتبارياً غير موجود في نفس الأمر، والفاضل الكليني إنما نظر إلى أن ما هو وصف اعتباري غير موجود في نفس الأمر، لا يصلح لأن يكون أمراً زائداً على الذات، ولم ينظر إلى أنه أولى بأن لا يصلح أن يكون ذات الله.

وصفوة القول: أن وجود الشيء لا يكون إلا زائداً على نفسه خارجاً عن حقيقته، ولكونه خارجاً عنها، وكونه وصفاً اعتبارياً غير موجود في الخارج لا يحصل به التَّركيب... وأنَّ المعروف من وجود الشيء أو عدمه كونه في الأعيان، أو عدم كونه فيها. وليس المطلوب من وجوب وجود الله إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضموناً له غير منفك عنه، ولا حاجة للحصول على هذا الضَّمان إلى فرض كون الله نفس الوجود ما دام الفارض مضطراً إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف، وغير المعنى المطلوب كونه مضموناً له، وإلى أن يلحق بفرضيته دعاوى لا يمكن إثباتها، وأن يقع في ارتباكات لا يستطيع التخلُّص منها ومن تبعاتها^(١)، ولا شك أن كون الله موجوداً أظهر وأصحَّ من أن يكون وجوداً، حتَّى

= لدعوانا الأساسية في هذا المبحث، وهادم لاعتذارات المؤلِّين المدَّعين وجود ماصدق عليه الوجود إن لم يكن مفهوم الوجود موجوداً؛ لأنَّ محلَّ الخلاف بين المحقِّقين، وغيرهم من كون الوجود موجوداً خارجياً، أو وصفاً اعتبارياً، لا يمكن أن يكون مفهوم الوجود. ثمَّ إنَّ القائلين بوجود الوجود لا بدَّ أن يعترفوا بعدم قيامه بنفسه من غير إضافة إلى ماهية من الماهيات، فهو غير موجود عند المحقِّقين، وغير قائم بنفسه بلا خلاف.

(١) قالوا أولاً: إنَّ الله وجود. ف قيل لهم: الوجود غير موجود فلا ينطبق على الله. فقالوا: ليس المراد مفهوم الوجود، وادَّعوا وجود ماصدق عليه الوجود، وادَّعوا كون الوجود موجوداً بنفسه والموجود بالوجود، فرددنا كلَّ ذلك عليهم.

وقالوا أيضاً: ليس الوجود بمعناه المعروف، بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، فكأنَّهم رجعوا عن أن يقولوا بأنَّ الله وجود إلى أن يقولوا بأنَّه مبدأ الآثار الخارجية. ولم ينطبق هذا أيضاً على الله =

إنَّ القائلين بكونه وجوداً، يعودون فيسعون في جعله موجوداً، مع أنَّ الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده، لا ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه، ولا ما يكون نفس الوجود...

ونحن وإن كنَّا لا نعرف من الله غير وجوده، ووجوب وجوده، وإذا عرّفناه؛ فلا نعرّفه إلا بوجوده، ووجوب وجوده، لكنَّا لا نجعله نفس الوجود، ولا نعتبر تعريفه بهما حدًّا له معرباً عن حقيقته، بل نعتبره رسماً وتعريفاً بالخارج عن حقيقته، فنقول مثلاً: هو الموجود الواجب الوجود الذي يحتاج وجود كلِّ شيءٍ إلى وجوده، وهو الغنيُّ عمَّا سواه. فالفلاسفة يعبرون عنه

= خاصّة؛ لأن وجودات الممكنات يصدق عليها أيضاً أنها مبادئ لآثار خارجية، فلزم أن يقيّد بالوجود الخاص، أو المجرّد عن الماهيّة، حتّى إنّ التقييد بالخاص لم يكف أيضاً في تمييزه عن الوجودات الخاصّة للممكنات التي هي بمعنى أكوانها في الأعيان مبادئ لآثار خارجيّة.

وبعد هذا كلّ لم يتسنّ للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذي جعلوه ذات الله اقتضاء الوجود بمعنى الكون في الأعيان، ذلك الاقتضاء الذي يتحقّق به وجوب الوجود المطلوب من وضع أسطورة الوجود، وإن كان الفاضل السيلكوتي أتعب نفسه كلّ الإتعاب في الحصول على الاقتضاء المذكور متراجعاً إلى الوجود بمعنى الكون في الأعيان من نفس الطريق الذي كان فيه الابتعاد عن ذلك المعنى، وقد سبق تفصيله.

فالسؤال المذكور في «المواقف» - وقد نقلناه - بأنّ الوجود إضافة تقتضي الطرفين لا يتمّ الجواب عنه لا جواب صاحب المواقف نفسه، ولا جواب شارحه الشريف العلامة الجرجاني ولا مساعدة الفاضل السيلكوتي بكل قوّته لجواب الشارح.

وكذا السؤال الثاني الذي أورد في شرح المواقف على جواب السؤال الأول وارد وجواب الشارح عنه غير تامّ، وهذان السؤالان والجوابان هما اللذان يدور حولهما أدقّ النقاط التي عرّجت عليها في هذا المبحث عند نقد مذهب الفلاسفة وأنصاره.

ثمّ إنني أسألهم: أيّ شيء هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار؟ وماذا موقفه من أيّ موجود؟ فهل هو وجودٌ مجرّد عن ذات الموجود، أو ذاته المجرّدة عن الوجود، أو الذات مع صفة الوجود؟ ولا رابع لهذه الاحتمالات؛ فإن كان الأوّل؛ فقد عرفت: أنّه الوجود المحال فضلاً عن أن يكون الله المتعال، وإن كان الثاني؛ فهو الأوفق لمذهبهم في صفات الله، وقد أثّرنا هذا الاحتمال القاضي على خرافة الوجود بكلا مذهبيه: الفلسفي، والصوفي، وبنينا على تحقيقات عميقة سبقت منا في أوائل هذا المبحث. إلا أنّه يأباه تصريحهم بأنّ الله وجودٌ مجرّد عن الماهية للتضادّ الظاهر بين الوجود المجرّد عن الماهية، والذات المجرّدة عن الوجود. والثالث: أي: الذات مع الصفة موجودٌ لا وجود. وكما لا يتمّ تأويل الوجود المجعول حقيقة الله بمبدأ الآثار لا يتمّ تأويله بمبدأ انتزاع الوجود، لأنّه إن كان مبدأ انتزاع الوجود مجرّداً عن الوجود؛ أي: الذات المجرّدة؛ فلا ينتزع الوجود عن الذات المجرّدة عن الوجود، وإن كان الذات مع الوجود فهو الموجود، لا الوجود.

بالوجود على أنه حقيقته، ونحن نعبّر عنه بالوجود لا على أنه حقيقته .

وليس في تعبير الوجود - الذي هو الذات والصفة - تركيب يُخاف منه بناءً على أن الوجود صفة اعتبارية، لا وجود لها في الخارج، وعلى أنه أي الوجود لا يكون جزءاً من حقيقة الله، وإنما هو لازمٌ له غير مفارقٍ .

[بطلان دعوى أن وجوب

وجوده تعالى يتوقف على كونه الوجود]

أمّا وجوب وجود الله؛ فإيضاح كيفية ذلك، ووضع ضمانٍ له بفرض أن تكون ذات الله هي الوجود لا يتم إلا بفرض ثانٍ، هو أن يكون الوجود أيضاً هو ذات الله. ومعناه: أن الله لا يُضمن له وجوب الوجود إلا بأن يكون عبارةً عن الوجود، ولا يُضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن يكون الوجود عبارةً عن ذات الله، وهذا دورٌ ومصادرةٌ يدلّان دلالة واضحة على أن الوجود لا يستحق أن يفرض كونه الله الغنيّ عمّا سواه .

ولو استحقّ الوجود ذلك؛ لضمن بنفسه وجوب الوجود لنفسه، ولم يحتج إلى فرض رجعيّ مقابل، وقد أوضحنا ذلك الدّور والمصادرة غير مرّة، وهنا نوضحهما بشكل آخر: فقد كنّا نعلم وجوب وجود الله، ولا نعلم كيفية ذلك لميّاً؛ لعدم علمنا بحقيقة الله، فأرادوا تفسير هذه الكيفية؛ التي لا نعلمها بتفسير ذات الله بالوجود؛ الذي نعلمه، وقالوا: الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه، وهذا هو وجوب الوجود .

فإذا قيل لهم: وجود كلّ موجودٍ لا ينفك من نفسه؛ أي: نفس الوجود، وإن جاز انفكاكه من نفس الموجود، فيلزم أن يكون كلّ وجودٍ في كلّ موجودٍ إلهاً واجب الوجود .

وهذا ما لا يرضاه الفلاسفة الوجودية وأنصارهم، وإن كان يرضاه الصّوفيّة الوجودية، فإذا قيل لهم ذلك، وقالوا في جوابه: احتياج وجود سائر الموجودات إلى الموجد الذي هو الله يمنعه من أن يكون واجب الوجود بخلاف الوجود؛ الذي هو الله . . .

وإذا قيل لهم أيضاً: الوجود غير موجودٍ، أو على الأقلّ غير قائم بذاته، فكيف يكون هو الله؟! وقالوا في الجواب: هذا مسلّم في وجود سائر

الموجودات، ولكن الوجود الذي هو الله لا يقاس على غيره من الوجودات، فهو قائم بذاته قِيُومٌ لغيره . . .

فإذا قالوا هذا وذلك في الجواب عن الاعتراضين المذكورين؛ كان هذا منهم استعانةً في إثبات أن حقيقة الله الوجود من كون حقيقة الله الوجود، فكأن كون حقيقة الله الوجود ثابت قبل أن يثبت، وهذا هو المصادرة.

فإذا لم يتسنّ الإيضاح لكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجود نفسه مهما أعجب ذلك الفلاسفة، وأنصارهم، وغرهم حتى أوقعهم في هاوية المصادرة، وهم لا يشعرون، وغر الصُوفيّة، فأوقعهم في هاوية وحدة الوجود، فإمّا أن نقول في تفسير وجوب وجوده: إن ذاته التي لا نعرف حقيقتها تقتضي وجوده من غير تعيين نوع الاقتضاء بأنه اقتضاء العلة لمعلولها؛ لئلا يرد ما أوردوا عليه، وقد يمكن إرجاع مذهب المتكلمين إليه، أو نكتفي ببنائه على أدلة وجود الله المعروفة الإتيّة، فنقول: معنى وجوب وجود الله: أن وجوده ضروريّ لوجود العالم.

لا يقال: فيلزم أن لا يكون وجوده ضرورياً لولا وجود العالم. لا يقال هكذا بعد أن كان العالم موجوداً بالفعل، وإلا لما أثبتت أدلة وجود الله المستنبطة من وجود العالم وجوب وجوده في نفس الأمر، ولا قائل به بين المعترفين بتلك الأدلة.

فإن قيل: إن وجود العالم غير ضروريّ، فيلزم أن يكون وجود الله المبني على وجود العالم غير ضروريّ أيضاً، قلت: إن العالم بعد وجوده فعلاً ضروريّ الوجود لاستحالة عدم كون الموجود موجوداً، وتسمّى هذه الضرورة ضرورة بشرط المحمول. ثم إن المستدلّين بوجود العالم على وجود الله دفعهم إلى هذا الاستدلال استحالة كون العالم الذي لم يكن وجوده ضرورياً، ولا دليل على ضرورة وجوده غير وجوده، موجوداً من تلقاء نفسه، فبحثوا عن موجود آخر؛ ليكون موجد هذا العالم الذي لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الطرفين من الوجود والعدم، لو لم يكن موجد مرّجّحاً له جانب الوجود، وحكموا بضرورة وجود ذلك الموجود الموجد.

ونقطة الانتقال هذه من العالم غير ضروريّ الوجود إلى موجد الضروريّ الوجود أوّل مرحلة يتجمّد فيها عقل الملحد الغربيّ مهما كان صائلاً وجائلاً، لكونه مختوماً عليه بالضلالة، يتجمّد، فيقول بوجود العالم من غير موجد، ويتبع هذا

العقل الجامد عقولٌ مقلّديه في الشرق من غير أن يفهم كلٌّ من العقل المتبوع والتّابع ما في هذا القول من التّناقض الّذي يتضمّنهُ الرُّجحان بلا مرجح، وفي مقابل هذه العقول الجامدة يقولُ الفيلسوفُ «أميل سسه» عقله الحيُّ: «يمكنني أن أتصوّر عدم وجود الله والعالم معاً، ولا يمكنني أن أتصوّر عدم وجود الله مع وجود العالم».

[دليل بطلان التسلسل على وجوب وجوده تعالى]

ثمّ حكم المستدلّون بوجود العالم على وجود موجدِه بأن لا يحتاج وجود هذا الموجد إلى موجدٍ آخر، كما احتاج العالم، وذلك بأن يكون واجب الوجود لذاته، لا لوجود العالم فقط؛ إذ لو كان هو أيضاً محتاجاً إلى وجود موجدٍ قبله، وتوالى الحاجة إلى وجود علّةٍ موجدَةٍ، قبلها علّةٌ موجدَةٌ أخرى من غير أن تنتهي في علّةٍ أولى غير محتاجةٍ إلى الإيجاد؛ لزم تسلسل العلل الموجدة، وهو باطلٌ.

وهذه النّقطة - أعني بطلان التّسلسل - هي المرحلة الثّانية في الاستدلال بوجود العالم على وجود الله الّتي تقف دونها عقول الملاحدة الجامدة وبعض العقول السّاذة من فلاسفة الموحّدين وعلماء الدّين؛ مثل «كانت» والشّيخ محمد عبده، كما بيّناه في أمكنةٍ أخرى من هذا الكتاب. ففي وجود الله المستنبط من وجود العالم ضرورتان قاضيتان باستحالة ما يخالفهما:

الأولى: ضرورة وجود موجدٍ للعالم الممكن الّذي لا مُرَجِّح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم؛ لينقذ هذا الموجدُ وجودَ العالم من بطلان الرُّجحان بلا مرجح.

والثّانية: ضرورة كون هذا الموجد واجباً لذاته، مخالفاً للعالم في احتياجه إلى الموجد الناشئ من قابليته للوجود والعدم على السّواء، وهذه الضّرورة مستفادةٌ من بطلان التّسلسل.

فقد استندنا في تفسير وجوب وجود الله بهذا الشّكل إلى الأدلّة المعروفة المثبتة لوجود الله بطريقٍ إنّي استناداً صريحاً، وهذا أولى، وأصحّ، وأقوم ممّا فعله الفلاسفة وأنصارهم الّذين لم يرقهم الاستناد في تفسير وجوب وجود الله إلى الأدلّة الإنّيّة الموصلة إلى معرفة المؤثّر بقدر ما يدلّ عليه آثاره، فحاولوا أن يكشفوا عن حقيقة الله ليتوصّلوا به إلى إدراك سرّ وجوب وجوده بطريقٍ لميّ، وادّعوا أنّ حقيقته الوجود، ثمّ احتاجوا في تمشية دعواهم إلى الاستعانة المختلسة بالطّريق

الإنبيء؛ الذي ما كانوا يرونه جديراً بأن يُبنى عليه وجوب وجود الله، وما أبدع قول مَنْ قال:

تاه الأنام بسُكْرهم فلذاك صاحي القوم عربدُ
تالله لا موسى الكلي لم ولا المسيح ولا محمدُ
كلًا ولا جبريل وهـ و إلى محلّ القدس يصعدُ
علموا ولا النفس البسي طة لا ولا العقل المجردُ
من كُنْه ذاتك غير أنـ لك أوحدي الذات سرمدُ



[مناقضة دعوى دعاة وحدة الوجود من الصوفية لخبر الخلق في القرآن]

وإلى هنا ذكرت بعون الله وتوفيقه في نقد المذهبين الوجوديين تعميماً، وتخصيصاً، لا سيّما في نقد مذهب الفلاسفة الذي ظهر في علم الكلام بمظهر مذهب المحققين ما فيه كفاية.

ثم إنَّ ممَّا يخصُّ مذهب الصُوفيَّة من النقد: أنَّ حديث الخلق الذي ملأ كتاب الله يلزم أن يكون بالنظر إلى هذا المذهب حديث خرافة؛ لأنَّ الخلق هو الإيجاد من العدم، وهو من أجلِّ أوصاف الله؛ التي تختصُّ به، ولا يقدر غيره عليها، مع أنَّ الخلق، والإيجاد ممتنع في مذهب الصُوفية، حتَّى إنَّ الله الذي خلق السَّموات والأرض، والذي هو خالق كلِّ شيء لم يخلق أيَّ شيء، وما شمت الأعيان الثابتة رائحة الوجود، ولا يمكنها أن تشم، بل الخلق والإيجاد مستحيل كخلق إله غير الله؛ لأنَّ الوجود هو الله، ولا وجود، ولا موجود غيره، وليس هناك وجودان: وجود الواجب الخالق، ووجود الممكنات المخلوقات، بل الوجود واحدٌ وواجبٌ، ولذا عبَّر عن مذهبهم بمذهب وحدة الوجود، وهي تستلزم وحدة الموجود أيضاً على أنَّه لا موجود عندهم غير الوجود.

[تذكير]

ويجب علينا أن ننبه هنا - وربّما نبهنا عليه فيما سبق أيضاً - : أنَّهم لا ينكرون وجود العالم المحسوس كما يظنُّه كثيرٌ من النَّاس، وإنَّما ينكرون وجود العالم على أنَّه وجوده، فيدَّعون بأنَّه وجود الله، ولذا اتَّهموا بالقول باتحاد الله مع

العالم، ولا حاجة إلى اتّهامهم بذلك، فإنّهم صرّحوا في كتبهم بأنّ العالم عينُ الله، واستدلّوا عليه بالكتاب والسُّنة كما سيأتي.

ومن هذا التّنبية يظهر: أنّ ما ادّعاه الكاتب التُّركي المتصوّف إسماعيل فني بك في كتابه «اضمحلال مذهب المادّيين» من أنّ الكشفيات العلميّة الأخيرة مثل فناء المادّة، ورجوعها إلى القوّة، وآراء علماء الغرب الفكريّين القائلين بأنّ وجود الأشياء ليس إلاّ محصول إدراكنا، ولا وجود لها في الحقيقة، كلّ ذلك يؤيّد مذهب الصّوفية؛ خطأ منشؤه عدم فهم مذهبهم، كما هو حقّه وإن كان المؤلّف نفسه يعيب العلماء الطّاعنين في هذا المذهب، وأصحابه بعدم فهم مراميمهم؛ لأنّ اختلاف الصّوفي عنّا ليس في الاعتراف بوجود الأشياء المحسوسة حتّى يحتاج إلى تأييد مذهبه بمذاهب غربيّة غريبة تنكر حقائق الأشياء، وتحملها على صنع أذهاننا، وإنّما اختلاف الصّوفيّ عنّا في تسمية هذه المحسوسات، فنسمّيها العالم، ويسمّيها الله، حتّى لا يرضى القول باتّحاد العالم مع الله بناءً على أنّ العالم معدومٌ عنده، والله موجودٌ، وكلُّ موجودٍ محسوس الوجود ومشهود؛ فهو الله، وذلك مقتضى ما تقرّر عندهم علمياً: أنّ الوجود هو الله، وليس منشأ القول بالوحيّة العالم إلاّ كونه موجوداً.

فليس لمذهب وحدة الوجود أيّ مناسبة بمذهب الفكريّين الذين هم من أعقاب السّوفسطائيّة المنكرين لوجود المحسوسات.

والذين يحتاجون إلى تفريق مذهب الصّوفيّة الوجوديّة عن المذهب السّوفسطائي لعدم فهم مذهب وحدة الوجود حقّ الفهم - وهم جمهور المؤلّفين في الدّفاع عن أصحاب هذا المذهب - إنّما يتأسّون بأنّ السّوفسطائي ينكر وجود الله والعالم معاً، والصّوفيّ الوجوديّ لا ينكر وجود الله، بل يحصر فيه الوجود كلّّه شاملاً لوجود العالم، ومن هذا الحصر يحصل انتفاء العالم. وفيه نظرٌ أيضاً؛ إذ بعد أن أنكرت الثنائيّة بين وجود الله ووجود العالم، فالتّأس أكيس من أن يحكموا في هذه الموجودات بأنّها الله بدلاً من أن يحكموا فيها بأنّها العالم، وليس ببعيد أن يكون مذهب وحدة الوجود نفياً لوجود الله في صورة نفياً لوجود العالم؛ أي نفياً لوجود الله بلطفٍ ولباقةٍ.

[تهافت ادعاء صاحب «اضمحلال مذهب الماديين»]

ومن العجيب المضحك ادّعاء مؤلّف «اضمحلال مذهب المادّيين»: أنّ في

عقيدة وحدة الوجود مزيّة حثّ النَّاس على التَّحَابِّ فيما بينهم، وإزالة الأحقاد، والخصومات، فكأنّه يقول: «كلُّنا وجودٌ واحدٌ [يعني: الله] فما بالنا نتخاصم؟» ولكنّه هل لا يرينا التَّخاصم الواقع على الأقلّ: أننا لسنا وجوداً واحداً، ولا موجوداً واحداً؟!

وأعجب من تصوُّر المزيّة بهذه الصُّورة في عقيدة وحدة الوجود وأضلّ، قولُ هذا المؤلّف في ص ٢٥٩ بأنّ «التَّجارب العلميّة الأخيرة الكاشفة عن ظاهراتٍ غريبةٍ رُوحيةٍ في جميع نواحي الطَّبيعة حتّى في الخلايا والميكروبات، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلّة الأولى لهذه الظاهرات، لا في بعدٍ، كخارج العالم، بل في أقرب الأقارب، بل في وجود الكائنات نفسها».

فهل هو يحاول الاستدلال من نفوذ علم الله وقدرته وإرادته في ظاهر كلّ جزءٍ من أجزاء العالم وباطنه، على حلول ذاته فيه، أو اتّحاده معه اللّذين يعاب بهما مذهب وحدة الوجود؟ فكأنّ الله تعالى لا يقدر على إنفاذ حكمه في العالم من سماواته وأرضيه إلى ذرّات ما فيهما، وفيما بينهما إلا بهذه الصُّورة الحلولية، أو الاتحاديّة، فكما أنّه يلزم لأن يكون الله واجب الوجود على زعمهم؛ الَّذي قلّدوا فيه الفلاسفة أن يكون الوجود نفسه، فكذلك يلزم في زعمهم لإدارة العالم بهذه الهيمنة المحيرة للعقول أن يكون نفس العالم، والله متعالٍ عن كلّ ذلك.

[إنصافاً لصاحب «الاضمحلال»]

هذا، وإنّي معترفٌ بأن كتاب «اضمحلال مذهب المادّيين» كتابٌ جليلٌ، يكافح مؤلفه - شكر الله سعيه - اللادينية العصرية بشواهد قيّمة من كلام الغربيين، وقلب ملآن بالإيمان والغيرة على الإسلام... ولا عيب فيه وفي كتابه غير نزعته الصّوفية الوجوديّة، ومع ذلك فالمؤلّف نفسه يعترف بأنّ كثيراً من أدعياء التّصوف رَوّجوا الزندقة بواسطة فكرة الوحدة الوجوديّة، واتَّخذوها جُنّة لرفع التكاليف الشرعية عن أنفسهم، لكنّ الحق: أنّ هذه الحالة السيّئة ليست نتيجة لفساد نوايا أولئك الأدعياء، أو لسوء تلقّيهم المذهب فحسب، بل نتيجة طبعيّة أيضاً لهذا المذهب، وقد صرّح في «الفصوص» كثيرٌ من نتائج الفاسدة المضلّة؛ فهل الشّيخ الأكبر من الزنادقة الذين أساءوا تلقّي المذهب؟ وما في كتابه من الأقوال الطائشة يكفي لإخراج قائلها من حظيرة الإسلام، بله إخراجها من زمرة أولياء الله الَّذين يتعرّى مؤلّف «اضمحلال مذهب المادّيين» بنسبة هذا المذهب إليهم.

فإن كان المؤلف يدّعي أنّ أقوال الشَّيْخ الأكبر الطَّائِشَة مؤوَّلة، فليؤوِّل أقوال هؤلاء الزَّنادقة الأدعياء أيضاً، وأفعالهم، ولا يشكُّهم كما لا يشكو أقوال الشَّيْخ، ومن يدري أنَّهم ليسوا بأولياء عارفين مثله، لا يضرُّهم أن يستبيحوا الحرمات، ويخرجوا على تكاليف الشرع الإسلامي كما لا يضرُّ منزلة الشَّيْخ عند الله وعند النَّاس قوله:

العبد ربُّ والربُّ عبدٌ يا ليت شعري من المكلف^(١)!

[من شبهات الصوفية الوجودية]

نعود إلى ما كنَّا فيه: وللصُّوفيَّة الوجوديَّة مع عقيدة عدم وجود شيء غير الله النَّاشئة من كون وجود كلِّ شيء وجود الله، بل الله نفسه، والمبنيَّة على فلسفة الوجود التي أتينا في هذا الكتاب بنيانها من القواعد، عدا ما يترتَّب على هذه العقيدة من المفاسد التي منها لزوم كون الله لم يخلق شيئاً، ولا في الإمكان أن يخلقه؛ عقائد أخرى تناقضها، في حين أنَّهم يذكرونها بصدد تأييد عقيدتهم الأولى، فكأنَّهم لا يدرون أنَّها تناقضها زيادةً على كونهم لا يدرون: أنَّ العقائد الثَّانية في نفسها لا تتفق مع شأن الألوهيَّة كالعقيدة الأولى.

فمنها أنَّهم يدَّعون: أنَّ العالم بجميع أجزائه أعراض قائمة بالله، يدَّعون هذا بصدد نفي وجود العالم، ولا يدرون: أنَّ العرض قسمٌ من الموجودات، ولا يدرون: أنَّ الله تعالى لا يجوز أن يكون حالاً في محلٍّ، ولا محلاً لحالٍ، ولا يقوم بذاته حادثٌ.

ومنها: أنَّهم يدَّعون كون العالم يعدم في كلِّ آنٍ، ثمَّ يوجد... فبقاء الجواهر عندهم كالأعراض بتجدُّد الأمثال، ولهذا يقولون: إنَّ الشَّيْخ الأشعري أصاب في قوله بأنَّ العرض لا يبقى زمانين، وأخطأ في تخصيص هذا الحكم بالعرض.

قال في الفصوص في أواخر فصِّ شعيب: «وما أحسن ما قال الله في حقِّ العالم وتبدُّله مع الأنفاس في خلقٍ جديدٍ في عينٍ واحدة، فقال في حقِّ طائفةٍ، بل في حقِّ أكثر العالم: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥] لا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس، لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات، وهي

(١) هذا البيت نقله الشَّيْخ البالي في شرح الفصوص ص ١١١ عن الشَّيْخ الأكبر.

الأعراض، وعثرت عليه الحسابية في العالم كله، وجهلهم أهل النظر بأجمعهم، ولكن أخطأ الفريقان؛ أمّا إخطاء الحسابية فيكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المعقول؛ الذي قبل هذه الصورة، ولا يوجد إلا بها، كما لا تعقل إلا به، فلو قالوا بذلك؛ فازوا بدرجة تحقيق الأمر. وأمّا الأشاعرة فما علموا: أنّ العالم كله مجموع أعراض، فهو يتبدل في كل زمان؛ إذ العرض لا يبقى زمانين».

[فساد قولهم بالتبدل]

وأنا أقول: قول صاحب (الفصوص) وجميع الطائفة الصوفية الوجودية بالتبدل في العالم بأسره في كل آن بأن ينعدم ثم يُخلق من جديد، ثم ينعدم، ثم يخلق، ليس لأن الآية القرآنية المذكورة تقتضيه؛ إذ الآية وما قبلها من الآيات المتسلسلة منذ أول سورة (ق) كلها في حق البعث بعد الموت، تكافح منكريه، بل فكرة الخلق الجديد على ما فهم منه صاحب الفصوص، وأتباعه الوجوديون ابتدعوها لتأييد ما يتفرّع على مذهب وحدة الوجود والموجود من نفي وجود العالم؛ محاولين فهمه، واستخراجه من الآية.

لكن غاب عنهم: أنّ في فكرة الخلق الجديد للعالم الذي يعقبه عدمه، ثمّ إيجاده، ثمّ عدمه، ثمّ إيجاده، وهلمّ جرّاً؛ اعترافاً بوجود العالم، ولو بين فترات إعدامه، واعترافاً أيضاً بالخلق المتجدّد في كل آن مع أنّ كلاً منهما ينافي عقيدة وحدة الوجود الثافية لوجود العالم والسّالبة لإمكان خلق موجود؛ إذ لا موجود إلا الله، والله لا يُخلق... حتّى إنّ تلك العقيدة تنافي الخلق الأوّل قبل جديده.

فنقول للصوفية الوجودية القائلين بوحدة الوجود، والقائلين في الوقت نفسه بتجدّد الخلق في كل آن إمّا زعماً منهم: أنّ القول بالثاني من مقتضيات القول بالأوّل، وإمّا زعماً منهم: أنّ المتكلّمين غير القائلين بتجدّد الخلق، لا يرون احتياج المخلوق حال بقائه إلى الخالق، فهم يدّعون تجدّد الخلق تثبيتاً لدوام احتياج المخلوق إلى خالقه... نقول لهم:

إنّكم تدّعون عدم وجود الكائنات معتبرين وجودها وجود الله لا وجودها نفسها، ثمّ تنسون دعواكم هذه فتناقشوننا على بقاء الموجودات في زمانين مع أنّ وجود الموجودات لمّا كان عبارة عن وجود الله، فلا حرج في بقاء الموجود بهذا الوجود أبد الأبد، بل لا إمكان لعدمه المتخلّل بين الوجودين، كما لا إمكان

لعدم الله، فالعالم الذي يمثل وجوده وجود الله عندكم لا يمكن خلقه من جديد، ولا إعدامه المعقب لخلق، ولا حاجة عندنا إلى إيجادات جديدة، ولا مانع من بقاء ما أوجده الله في مدة قدر له البقاء فيها عند إيجاده فوجوده مستند إلى إيجاد الله، وبقاؤه مستند إلى إبقائه، وهو محتاج إلى الله في الابتداء والبقاء، وليس مذهبنا، ومذهب المتكلمين: أنه محتاج إلى الله في الابتداء مستغن عنه في البقاء حتى يكون قولكم بتجدد الخلق إصلاح النقص الواقع في مذهب المتكلمين^(١).

ونحن نسائل الصوفية القائلين بتجدد الخلق في كل آن على كل مخلوق: ما الدافع إلى القول بتوالي الإيجاد، والإعدام على موجود واحد في حالة بقاءه؟ وبماذا يحصل عدمه عقب وجوده؟ أبتأثير من الله، أم ينعدم هو بنفسه، فيخلقه الله مرة ثانية، فينعدم مرة ثانية، فيخلقه ثالثة، فينعدم، وهكذا دواليك؟ ولا وجه لاحتمال الأول؛ لأن الله يريد وجوده لمدة معينة، بدليل: أنه يخلقه مرة ثانية، وثالثة، فيكون عدمه في خلال تلك المدة خلاف مراد الله، ولا محل لأن يكون إعدامه تحقيقاً لمذهب وحدة الوجد المتضمن لدعوى عدم وجود موجود غير الله؛ لما ذكرنا. فتعيّن أن تكون أعدامه المتخللة بين وجوداته من نفسه، فيلزم استغناء الممكن عن الله في بعض حالاته؛ التي يتحوّل إليها، وهو حالة عدمه بعد وجوده، فما كانوا يرمون به المتكلمين يترتب عليهم. وفضلاً عن هذا، فكأن الله تعالى لا يقدر على أن يجعل لمخلوقه وجوداً يستمر إلى أجل مسمى إلا بتجديد خلقه مرات لا تحصى، أليس أحسن من هذا، وأقرب إلى العقل، وأوفق للمشهود أن يكون الله خلقه، وأوجده على أن يستمر وجوده ما شاء له ذلك، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١] فيكون وجوده واستمرار وجوده كلاهما مستنداً إلى الله من غير حاجة إلى استئناف خلقه، ثم إعدامه، ثم خلقه!

[تهافت مقالة الصدر الشيرازي في تجدد الخلق]

ومن السخافة بمكان قول الصدر الشيرازي في «الأسفار» بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشنيعاً بذيئاً إلا أمطره على المتكلمين لقولهم بإمكان إعادة

(١) نعم قد توهم بعضهم من كون المحوج إلى العلة عند المتكلمين هو الحدوث لا الإمكان: أن بقاء الحادث عندهم يكون من غير علة، وليس الأمر كما توهموا؛ لأن المراد بالحدوث المحوج: هو الحدوث بالمعنى المقابل للقدم، لا الحدوث بالمعنى المقابل للبقاء.

المعدوم بعينه في مسألة البعث بعد الموت^(١)، وقد غاب عنه: أن في الخلق الجديد الذي قال به الصوفيّة في الدُّنيا إعادةً للمعدوم بعينه، بل إعادات^(٢).

وليس بمسلّم كون العالم بجميع أجزائه أعراضاً، ولا استنتاجه من تجدد خلقه؛ لإمكان تجدّده من غير أن يكون عرضاً، كما أنّه لا يُسلّم استخراج هذا التجدّد من الآية. بل لا يسلم أيضاً صحّة قول الأشاعرة بعدم بقاء العرض زمانين، بله أن يصحّ قول الحسبانيّة بعدم بقاء الكلّ، وللأشاعرة مرمى خاصّ في قولهم ذاك، لا يقاس على مرمى قول الحسبانيّين المنكرين لوجود الخالق، والمخلوق، والوجوديّين المنكرين لوجود المخلوق، وقدرة الخالق على إيجاده، أو إبقائه زمانين.

ثمّ إنّ قول صاحب الفصوص في آية الخلق الجديد يشبه قوله في مسألة عرش بلقيس الذي أتى به سيّدنا سليمان من عنده علم من الكتاب قبل أن يرتدّ إليه طرفه، فادّعى الشيخ عدم إمكان الإتيان به بهذا الحدّ من السرعة بناءً على أن الحركة التي هي كون الشيء في آئين في مكانين تحتاج على الأقلّ إلى آئين. ثمّ ذهب إلى أنّ الله تعالى أعدم العرش في محلّه، وخلقّه عند سليمان من جديدٍ على قاعدة الخلق الجديد، ولم يتذكّر الشيخ، أو لم يبال: أنّ إعدام العرض الأوّل، وخلق الثاني لا يتفقان مع نصّ القرآن على الإتيان به، كما أنّه لم يدر: أنّ مدّة ارتداد طرف النّازر إليه تسع أكثر من آيّ واحدٍ. وقد كان العفريت وعد الإتيان به قبل أن يقوم سليمان من مقامه؛ أي: مجلسه للحكومة، وكان يجلس إلى نصف النهار، ولا شك: أنّ الميعاد المحدود بمدّة ارتداد طرفه أسرع، لكن لا لحدّ ما قال الشيخ، واستحال.

وانظر ما قاله في فصّ صالح: «إنّ التّكوين للشيء نفسه لا للحقّ، والذي للحقّ فيه أمره خاصّة، ولذا أخبر عن نفسه في قوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] فنسب التّكوين لنفس الشيء، وهو الصّادق في قوله، وهذا هو المعقول في نفس الأمر، كما يقول الأمير - الذي يخاف فلا يعصى - لعبده: قم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيّده، فليس للسيّد في قيام هذا العبد سوى

(١) انظر ص ٨٨.

(٢) وليس لصاحب (الأسفار) أن يقول عن تجديد الخلق في الدُّنيا: إنّ ليس إعادة المعدوم بعينه، وإنّما تجديد الأمثال، كما قال الأشعري في بقاء العرض: إنّّه بتجدد الأمثال؛ إذ يلزم على هذا أن لا يكون أيّ شخص معيّن من أفراد الإنسان في كلّ زمانٍ عين الشّخص الذي كان موجوداً قبله بأنّين، ثمّ أعدم في الآن الثاني، وخلق مثله في الآن الثالث.

أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد، لا من فعل السيّد» فمكوّن الكائنات عند صاحب الفصوص نفسُها، فهو نظر إلى ظاهر النص، وغفل عن أسلوب البلاغة الممثّلة لسرعة تأتّي المقدورات وسهولته حسب تعلّق مشيئته تعالى بها، فكأنّها إذا أراد الله تكوين شيء منها يأمره، فيكون من تلقاء نفسه من غير تكوين.

وعلى كلّ حال، فالمكوّن هو الله، وأمّا تكوين الشيء نفسه؛ فهو محالّ مستلزم؛ لكون ذلك الشيء موجوداً قبل وجوده ليوّجد نفسه، فإذاً ليس هناك أمر، ولا مأمور، ولا تكوين المأمور نفسه، كما زعم الشيخ، وإنّما كلّ ذلك مجاز، وتمثيل لسرعة نفوذ إرادة الله، وسهولته، حتّى إنّ الأمر أسرع ممّا وقع التمثيل به، وأسهل على الله، وإنّما في المثال تفهيم تلك السرعة والسهولة للمخاطبين، وتقريبهما من عقولهم. وقرينة المجاز هي الاستحالة التي ذكرنا. لكن الشيخ لكونه مولعاً بتحريف معاني كلام الله ورسوله يرى المحال ممكناً، والممكن محالاً. ومثل الثاني ما سبق من قوله باستحالة إتيان عرش بلقيس قبل أن يرتدّ إلى سليمان عليه السّلام طرفه.

[خطر منهج ابن عربي في تقسيم القرآن]

والتّوسّع في تفسير معاني القرآن إلى حدّ التّلاعب به شنشنة متّبعة لصاحب الفصوص، وغيره من أصحاب المذهب الوجودي، وما ذهبوا إليه في آية الخلق الجديد، وآية الإتيان بعرش بلقيس أقلّ ما حوّلوا فيه التّفسير إلى التّغيير، وهناك ما هو أشدّ منهما، وأفسد، حتّى إنّ هذا الحال - أعني ما رأيته من أنّ الصوفية الوجودية وأنصارهم يحرفون معاني كلام الله ورسوله في سبيل تأييد مذهبهم تحريفاً جليّاً - كان أوّل منبه إليّ على بطلان مذهبهم، كما رأيت أنّ مثل هذه التّحريفات لا يصدر إلا من المضلّ المتعمّد، أو الجاهل السيئ الفهم، فإن كانوا ينسبون تلك المعاني المحرّفة إلى باطن الكتاب أو السّنة؛ فهي أحقّ عندي باسم الباطل منها باسم الباطن.

فمن ذلك التّحريف الفاحش: أنّهم يجعلون «رسل الله» في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ ءَايَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤] مبتدأ و«الله» الثاني خبره بناءً على أساس وحدة الوجود الموجب لكون كلّ موجودٍ الله، فيكون رسلُ الله أيضاً الله!!

وغير ممكن أن لا يعلموا: أنّ جعل ﴿رُسُلُ اللَّهِ﴾ «رسلُ الله» جملةً

مؤلفة من المبتدأ والخبر يحذف بانتظام معنى الآية، ويترك ما قبل تلك الجملة - أعني: فعل ﴿أَوْقَى﴾ وما بعدها؛ أعني: لفظ «أعلم» - مقطوعين عن رابطتهما الإعرابية، وكذا رابطة هذه الجملة المفتعلة نفسها. فليعتبر من أصرَّ على حسن الظنِّ بالصوفيَّةِ الوجوديَّةِ، ولينظر مبلغ استهتارهم في تأويل كلام الله؛ ليحصلوا على شهادة القرآن بتأليه رسل الله، لا لأنَّهم رسل الله، بل لأنَّ ذلك مقتضى عقيدة وحدة الوجود المتولدة من فرض: أنَّ حقيقة الله الوجود... تلك العقيدة القائلة بتأليه كلِّ موجودٍ لا تأليه رسل الله فحسب.

ومن ذلك التحريف أيضاً: أنَّهم يتمسَّكون بقراءة رفع الـ«كلُّ» الشاذة في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ فيجعلونه خبر ﴿إِنَّا﴾ فيكون الله المعبر عنه بضمير الجمع المتكلم كلِّ شيءٍ - تعالى الله عما يزعمون - مع أنَّ المعنى في قراءة الرفع كالمعنى في قراءة النصب بناءً على أنَّ «كلَّ شيءٍ» مبتدأ وما بعده خبره، والجملة خبر «إنا». وقراءة نصب «كل» مع كونه أصحَّ من قراءة الرفع تفسِّر قراءة الرفع فتمنعها عن الاحتمال البعيد الذي يحملون الآية عليه في حين أنَّ قراءة الرفع لا يمكنها أن تفسر قراءة النصب التي هي نصٌّ في معناها من غير احتمالٍ لمعنى آخر ظاهر، أو غير ظاهر. لكن من أراد أن يتلاعب بلفظ القرآن ومعناه، لا يزعزعه وازعٍ لفظيٍّ، أو معنويٍّ.

ومن ذلك التحريف: أنَّهم يستدلُّون بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَرَّكَ اللَّهُ رَمِيًّا﴾ [الأنفال: ١٧] وبقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَكَ اللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠] على أنَّ النَّبِيَّ ﷺ ليس غير الله.

ومن ذلك: أنَّهم يستدلُّون بحديث: «من لم يشكر النَّاسَ لم يشكر الله» على أنَّ النَّاسَ ليسوا غير الله.

وبالكلمة المشهورة التي يسوقونها مساق الحديث النبوي وهي: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» على أنَّ نفس كلِّ أحدٍ الله.

وبقوله تعالى: ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ الْقُوَى وَأَهْلُ الْغَفَرَةِ﴾^(١) [المدثر: ٥٦] على أنَّ المتقين، والعافين عن النَّاس هم الله.

وبقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣] على أنَّ كلَّ ما يُعبد، ويُظنُّ غير الله فهو الله؛ لأنَّ الله تعالى قضى أن لا تعبدوا إلا إياه، وقضاء الله لا مردَّ له، فلا يعبدُ عابداً إلا إياه، ولو عبد غيره في

(١) أي أهل لأن يتقى، ويخاف، فالتقوى على معنى المصدر المبني للمفعول.

زعم زاعم. فهم يحملون ﴿لا﴾ في ﴿أَلَا تَعْبُدُونَ﴾ على لا النافية، أو يحملون النهي على مقابل الأمر التكويني بقرينة ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ أي: حَكَمَ رَبُّكَ^(١).

ويقولون في حديث: «أتعجبون من غيرة سعد؟ لأنا أغير من سعد، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن»: «فلما حرّم الفواحش - أي: منع أن تُعرف حقيقة ما ذكرنا، وهي: أنه [أي: الله] عين الأشياء - سترها بالغيرة، وهو أنت؛ لأنّها من الغير، فالغير يقول: السَّمْعُ سَمْعُ زَيْدٍ، والعارف يقول: السَّمْعُ عين الحقّ وهكذا ما بقي من القوى والأعضاء^(٢) فما كلُّ أحدٍ عرف الحقّ، فتفاضل النَّاسُ، وتميّزت المراتب» كذا في فصّ هود من الفصوص، ويقول الشّارح القاشاني في قوله: «وهو أنت» يعني أنايتك إذا اعتبرتها؛ إذ لو لم تعتبرها، ونظرت إليها بعين الفناء؛ كنت من أهل الجَمي، فلا غيرة، ولا تحريم».

وفي فصّ عيسى من الفصوص: «قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: ١٧] فجمعوا بين الكفر والخطأ في تمام الكلام لا بقولهم: هو الله، ولا بقولهم: ابن مريم» وقال الشّارح القاشاني: «لأنّهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأنّ الله هو، ولا بحمل الله عليه، فيقولوا: هو الله، ولا بقولهم: ابن مريم؛ لأنّه ابن مريم، بل بحصر الحقّ في هويّة المسيح ابن مريم، وتوهّموا حلوله فيه، والله ليس بمحصورٍ في شيء بل هو المسيح، وهو العالم كلّه».

وقال في فصّ هود: «إنّ للحقّ نسباً كثيرةً، ووجوهاً مختلفةً [بعضها ظاهرٌ في العموم، وبعضها خفيٌّ لا يظهر إلا لمن نور الله قلبه]^(٣) أن لا ترى عاداً قوم هود عليه السّلام كيف قالوا: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطَرُّنَا﴾ فظنّوا خيراً بالله، وهو عند ظنّ عبده به، فأضرب لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى ممّا تخيلوه في القرب، فإنّه إذا أمطرهم فذلك حظُّ الأرض، وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعدٍ فقال: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

(١) وكنت قلت في أحد كتبي المؤلّفة باللغة التّركيّة قبل ثلاثين عاماً تقريباً: إنّ حمل القضاء في الآية على معنى الحكم، كما ذهب إليه الصّوفيّة الوجوديّة يأباه على الأقلّ عطف قوله: ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ على المقضي، فيكون الإحسان بهما أيضاً مقضياً، ويلزم أن لا يوجد في الدّنيا ولدٌ عاقٌ لوالديه وهو خلاف الواقع، ولهذا قال المفسّرون: ﴿وقضى ربك﴾ أي: أمر أمراً مبرماً.

(٢) إشارة إلى حديث: «... كنت سمعته الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر ... إلخ».

(٣) ما بين القوسين زيادةٌ من شرح البالي على الفصوص.

[الأحقاف: ٢٤] فجعل الرِّيح إشارةً إلى ما فيها من الرَّاحة لهم، فإنه بهذه يريح أرواحهم من هذه الهياكل المظلمة، وفي هذه الرِّيح عذابٌ، أي: أمرٌ يستعذبونه إذا ذاقوه؛ إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات... إلخ.

وقال في قوله تعالى حكايةً عن قوم نوح عليه السَّلام: ﴿وَلَا تَذَرْنِ وَدًا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣]، «فإنَّهم جهلوا من الحقِّ بقدر ما تركوا من هؤلاء فإنَّ للحقِّ في كلِّ معبودٍ وجهاً يعرفه مَنْ يعرفه، ويجهله مَنْ يجهله».

ونقل صاحب «العلم الشَّامخ» ص ٤٣٨ قول الشَّيخ الأكبر في الباب الثالث والأربعين من الفتوحات بعد كلام في ذكر أهل النَّار: «وقد حَقَّتْ الكلمة أنَّهم عُمَّار تلك الدَّار، فيجعل الحكم للرَّحمة التي وسعت كلَّ شيءٍ، فأعطاهم في جهنَّم نعيم المقرور، والمحرور؛ لأنَّ نعيم المقرور بوجود النَّار، ونعيم المحرور بوجود الزَّمهرير، وتبقى جهنَّم على صورتها ذات حرٍّ وزمهرير، ويبقى أهلُها فيها متَّعَمين بحرورها وزمهريرها، ولهذا أهل جهنَّم لا يتزاورون إلاَّ أهل كلِّ طبقةٍ في طبقتهم، فيتزاور المحرورون بعضهم في بعض، والمقرورون بعضهم في بعض، لا يزور محرورٌ مقروراً، ولا مقرورٌ محروراً، وأهل الجَنَّة يتزاورون كلَّهم؛ لأنَّهم على صفةٍ واحدةٍ في قبول النِّعيم؛ لأنَّهم كانوا هنا - أعني: في دار التَّكليف - أهل توحيد لم يشركوا، وأهل النَّار لم يكن لهم صفة التَّوحيد، وكانوا أهل شركٍ، فلهذا لم يكن صفةً أحديَّةً تعمُّهم في النِّعيم مطلقاً من غير تقيُّد، فهم في جهنَّم فريقان، وأهل الجَنَّة فريقٌ واحدٌ فينفرد كلُّ شريكٍ بطائفةٍ، وهم أهل الثَّنويَّة ما ثَمَّ غيرهم، وهم أهل النَّار، والذين هم أهلُها، وأمَّا أهل التَّثليث، فيرجى لهم التَّخلُّص لما في التَّثليث من الفرديَّة؛ لأنَّ الفرد من نعوت الواحد، فهم موحدون توحيد تركيبٍ، فيرجى أنَّ تعمَّهم الرَّحمة المركَّبة، ولهذا سُمُّوا كفاراً لأنَّهم ستروا الثَّاني بالثَّالث، فصار الثَّاني بين الواحد والثَّالث كالبرزخ، فربَّما لحق أهل التَّثليث بالموحدين في حضرة الفردانيَّة، لا في حضرة الوجدانيَّة، وهذا رأينا في الكشف المعنويِّ لم نقدر أن نميِّز بين الموحدين وأهل التَّثليث إلاَّ بحضرة الفردانيَّة فإنَّي رأيت لهم ظلالاً في الوجدانيَّة، ورأيت أعيانهم في الفردانيَّة، ورأيت أعيان الموحدين في الفردانيَّة والوجدانيَّة، فعلمت الفرق بين الطائفتين.

وأما ما زاد على التَّثليث؛ فكُلُّهم ناجون بحمد الله من جهنَّم، ونعيمهم في الجَنَّة يتبوَّؤون فيها حيث يشاؤون كما كانوا في الدُّنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهيَّة حيث يشاؤون» قال الثَّاقِل: «ويعني: بما زاد على التَّثليث مَنْ هم القائلون بمقالته بالهيَّة كلِّ موجودٍ، فهذا نصُّ مقدَّم القافلة؛ إن كان إيمانك، وعقلك صحيحاً».

[لازم قول ابن عربي]

وأنا أقول: إذا كان الزائدون على التثليث المؤلهون لكل شيء أفضل الفرق، وأعرفها بحقيقة الأمر على رأي مقدم القافلة الصوفية الوجودية، فيلزم أن يكون الأفضل بعدهم أهل التثليث، وبعدهم أصحاب الثنوية حتى يكون أهل التوحيد أدون الفرق كلها؛ لابتعادهم أكثر من غيرهم عن الحقيقة التي هي تأليه الكل، وهذا اللازم يناقض ما ذكره الشيخ في الترتيب المنقول عنه آنفاً من تفضيل الموحدين على أهل الثنوية والتثليث.

هكذا يمكن الاعتراض على الترتيب المذكور للفرق، كما يمكن الجواب عنه بأن الموحّد ومؤله الكل لا يتباعدان بعضهما عن بعض في إصابة الحق على مذهب وحدة الوجود، ولذا قالوا:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المراتب تعدداً ثم يمكنك تمثيل كون الله متعدداً بعدد الموجودات، وواحداً من حيث إن الظاهر في كل من تلك الموجودات وجوداً واحداً، هو الله؛ أي: الوجود، فهو واحد ومتعدد معاً، كما يكون الله ثلاثة وواحداً معاً في النصرانية المحدثّة بعد سيدنا المسيح إلا أن أكثر الموحدين لما كانوا من غير القائلين بالوحدانية والتعدد معاً بعدد الموجودات - أي: من غير العارفين بحقيقة الأمر - فضل الشيخ مؤله الكل على الموحّد.

أمّا حديث: «لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته؛ كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يسعى بها». القدسي الوارد على أسلوب المبالغة البليغة؛ فمن أكبر حجج الصوفية الوجوديين؛ التي يعتمدون عليها في مذهبهم، لكن غاب عنهم: أن وحدة الوجود تقتضي أن يكون الله عين كل شيء^(١) من غير أن يمتاز في ذلك العابد المتنفّل على المقصّر المتكاسل، ولا الذي يحبه الله تعالى على الذي يبغضه، فتخصيص المتنفّل وأعضائه بالتأليه يكون كفرة كما قال الشيخ الأكبر في كفر المسيحيين القائلين بحصر الألوهية في المسيح ابن مريم.

وقولهم في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] غاية في التحريف المضاد للمعنى المراد، لأنهم قالوا: إن لم تكن الكاف زائدة، فنفي مثل

(١) كما يظهر من النقلين الأنفين عن الفصوص.

المثل إثباتٌ للمثل^(١)، وإن كانت زائدة، والمعنى: ليس مثله شيء؛ لأن كل شيءٍ عينه، ولا مثل له، ففيه إثباتُ العينية بنفي المثل^(٢) مع أن إثبات عينية الله لكل شيء أشنع من أن يكون كل شيءٍ مثله، بله إثبات المثل الواحد له؛ الذي يناقضه السلب الكلّي المنصوص عليه في الآية. فالمعنى الذي يرهقون نظم القرآن عليه لا يقف في حدٍّ أن يكون نقيض ما سبق له، بل يتخطى إلى ما وراءه بدرجتين.

وكذا قولهم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ [فاطر: ١٥]: «أثبت تعالى الافتقار إليه، لا إلى غيره، ونحن نجد افتقار المحدثات بعضهم إلى بعض ضرورة، فدل ذلك على أن كل مفتقرٍ إليه هو الله، لا غيره» كذا في «المواقف»^(٣) ص ٢٢٧ الجزء الأول.

وإنّي أعترض عليهم بأنهم نسوا كون المفتقر أيضاً في مذهبهم المبني على وحدة الوجود عين الله؛ إذ لو لم يكن هذا المذهب؛ لما اجترأ أيُّ عاقل على استخراج المعنى؛ الذي استخرجوه من الآية. وعند الاعتراف بالمذهب لا وجه لتخصيص المفتقر إليهم بأن يكونوا الله، ولا معنى إذن لقوله: ﴿أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ [فاطر: ١٥] فمن هم الفقراء، ومن هو المفتقر إليه؟!

وبضاهيه قولهم في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]: «خبر بمعنى الأمر، فهو تعليمٌ بهذا الدعاء» ثم قالوا: «التذلّل، والخضوع، والانقياد لشيءٍ ليس هو الحق، في شهود الخاضع المتذلّل شرك، فالعارف لا يكون خضوعه، وتذلّله، وانقياده إلا لذلك الوجه الظاهر المتعين، كما قال: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥] بمعنى أن توحيد الطاعة، وتخليص الانقياد لا يكون إلا بهذا الشهود، فإنه لا بد لكل مخلوق من الخضوع والانقياد لمخلوق، فعلمنا الله تعالى الخلاص من الشرك، وبمثل ما تقدّم أمرنا بالاستعانة فنشهد الحق في كل شيء، فنستعين به في الأسباب، والوسائط، فإذا رحم الله المفتقر إلى غيره، والخاضع لغيره، والمستعين بغيره، علمه بمعرفته، وشهود وجهه في كل شيء فخلّصه من الشرك، فكان لا يعبد إلا الله، ولا

(١) في فصّ نوح: «قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] فشبهه، وثنى» وقال شارحه القاشاني على أن الكاف غير زائدة: «نفى مثل المثل، وأثبت المثل».

(٢) وفي فصّ هود: «وإن أخذنا ﴿ليس كمثله شيء﴾ على نفي المثل تحقّقنا بالمفهوم، وبالإخبار الصّحيح: أن الحق عين الأشياء».

(٣) كتاب في التّصوّف الوجودي للأمير عبدالقادر الجزائري غير الكتاب الجليل المعروف في علم الكلام المسمّى بهذا الاسم للقاضي عضد الدين الإيجي.

يستعين إلا به ﴿ ذَلِكْ فَضَّلُ اللَّهُ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [المائدة: ٥٤] ص ٣٥٨ من الجزء الأول من الكتاب المذكور .

[تأمل واعتبار في التأويل الوجودي]

فانظر رحمك الله! أيها القارئ! كيف يقبلون معاني كلام الله، والامتنال لتعليماته إلى ما يضادُّهما، فالله تعالى يطلب من عباده أن يكونوا أصحاب النفوس الأبية، فلا يقبلوا الافتقار إلا إلى الله، ويعلموا: أنَّ الحاجة إلى غيره من قبيل حاجة الفقير إلى الفقير، لا يغني عنه شيئاً، ويطلب منهم أن يكونوا عباده المخلصين، فلا يتدلَّلوا لغيره، ولا يستعينوا بغيره؛ ﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ ﴾ [الزمر: ٣٦] . إلا أنَّ التَّعَالِي إلى هذه المرتبة؛ أعني مرتبة العبودية الخالصة لله لا يتيسَّر لكلِّ أحدٍ، فلمَّا رأى السَّادة أصحاب مذهب الوحدة الوجودية تلك الصُّعوبة؛ انكشف لهم طريق التَّسهيل على النَّاس، فأباحوا لهم الافتقار إلى كلِّ أحدٍ، والتذلُّ لكلِّ أحدٍ، والاستعانة بكلِّ أحدٍ غير الله بشرط أن يعلموا: أنَّ ذلك الغير الَّذي يظنُّه غير العارفين كذلك هو الله في صورة زيدٍ، وعمرو، فينجوا بفضل هذا العلم من الشُّرك، فإن قلت لهم: هذا هو الشُّرك بعينه؛ أجابوا بأنَّ الشُّرك لا يكون عين الشُّرك، ونحن نقول بالعينية، فما أعلمهم بالحيل! وما أحذقهم! قاتلهم الله!

وقالوا في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [ق: ٣٧]: «إنَّما اختصَّ الذِّكر لمن كان له قلبٌ لتقلُّبه في أنواع الصُّور، والصفات، فيعلم أنَّ الحق هو المتجلِّي في كلِّ صورة، ويعبده فيها، فيدرك الأمر على ما هو عليه، ولا يحصره في وصفٍ دون وصفٍ. ولم يقل الحقُّ: لمن كان له عقلٌ، فإنَّ العقل قيدٌ، فيحصر الأمر في نعتٍ واحدٍ، والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر، فلا يعلم ذوو العقول الأمر على ما هو في نفس الأمر، فليس القرآن ذكرى لمن كان له عقلٌ، فإنَّ القرآن أنزل لبيان ما هو الأمر عليه في نفسه، والعقل لا يوصل إليه بنظره الفكريِّ، وهم - أي من كان لهم عقلٌ - أصحاب الاعتقادات الخاصة؛ الَّذِينَ يُكْفِر بعضهم بعضاً، ويلعن بعضهم بعضاً؛ لحصرهم الحقَّ في صورة اعتقادهم الخاصِّ، وفيهم عن غيره من الاعتقادات، فلا منازعة عند أصحاب القلوب، وإنَّما النزاع، والمخالفة بين أصحاب الاعتقادات» كذا في فصِّ شعيب من «الفصوص» وشرحه البالي .

وخلاصته: مدَّح القلب، وأصحابه، وذمَّ العقل، وذويه، فكأنَّ الله تعالى لم يقل في كتابه: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد: ٤] ولا: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ

لَذِكْرِي لَأُولَى الْأَلْبَابِ ﴿ [الزمر: ٢١] ولا: ﴿ وَأَنْفِقُونَ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ ﴾ [البقرة: ١٩٧] ولا: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولَى النَّهْيِ ﴾ [طه: ٥٤] ولا: ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٣] ولا: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠].

وزنب العقل المسكين عند هؤلاء المجانين الموجبُ لذمه: أنه يقف في عقيدة؛ أي: اعتقاد إله واحد، ولا يتقلب في آلهة غر محصورة... وبعد كل هذا فالقلب في الآية بمعنى العقل، ففي مختار الصحاح: «القلب: الفؤاد، وقد يعبر به عن العقل. قال الفراء في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [ق: ٣٧]: أي: عقل. وهذا لأن عرف القرآن والإسلام لا يفرق بين العقل والقلب، قال الله تعالى: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٧٩] ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا... ﴾ الآية [الحج: ٤٦]، ولا شك أن الفقه والفهم فعل العقل.

وإنما التفريق بين العقل والقلب، وتفضيل القلب على العقل هو الأسلوب المسيحي، كما سبق تفصيله في مقدمة الكتاب، ومقدمة الباب الأول منه. فصاحب الفصوص القائل: «ولم يقل: لمن كان له عقل» يميل بالإسلام إلى هذا الأسلوب.

وهنا ونحن بصدد إيراد أمثلة من تحريفهم لمعاني آيات الذكر الحكيم، يحسن بنا أن نعيد ما نقلناه سابقاً من فصّ هود من الفصوص مع ما علقنا عليه أعني قوله: «فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظ بذاته، فلا يؤوده حفظ شيء، فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء على غير صورته، فهو الشاهد المشهود، والمشهود من المشهود، وهو روح العالم المدبر، وهو الإنسان الكبير:

فهو الكون كله وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه فلذا قلت يفتدي
فوجودي غداؤه وبه نحن نحتدي

وقال الشارح عبدالغني النابلسي: «فهو كل الأرواح، وهو كل النفوس، وهو كل الأجسام، وهو كل الأحوال والمعاني، وهو المتمنزه عن جميع ذلك؛ إذ لا وجود إلا وجوده» فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ما عداه بنفي وجود ما عداه، وجعل كل شيء عينه. وقال الشارح البالي في شرح قوله: «فلا يؤوده حفظ شيء»: «إذ عين الشيء لا يثقل حفظه على ذلك الشيء» وقال الشارح القاشاني في شرح قوله: «فحفظه للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء على غير صورته»: «لأنه لو لم يحفظ صورته من أن يكون شيء غيره؛ لكان له مثل في

الشَّيْئَةِ، والوجود، ولزم الشُّرْكُ. وقال الشارح عبد الغني النابلسي: «فكلُّ الصُّور له، ولا صورة له؛ لأنَّه إذا كان عينَ صورة؛ لم يكن عينَ صورةٍ أخرى، فينزّه عن الصُّورة الأخرى، وإذا كان عينَ الصُّورة الأخرى أيضاً لم يكن عينَ الصُّورة الأولى، فهو عين الصُّور كلّها، وهو متنزّه عن الصُّور كلّها» يعني: أنَّ كلَّ الصُّور له، ولا صورة له متعيّنة.

وقال الشيخ في فصّ هود: «فقل في الكون ما شئت، إن شئت قلت: هو الخلق، وإن شئت قلت: هو الحقُّ، وإن شئت قلت: هو الحقُّ الخلق، وإن شئت قلت: لا حقّ من كلّ وجه، ولا خلق من كلّ وجه، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك». وإني أنصح لإخواني المسلمين المتصوّفين تجاه هذه التّلاعبات بالحقّ^(١)، وعقول الخلق أن لا يشغلوا بالهم بالأفكار التي تسوق الإنسان إلى الشكّ في البديهيّات، وفي كلّ شيء، حتّى في وجوده، ووجود الكون مغايراً لوجود الله، وتخلطُ الخالق بالمخلوق، والتي لا محلّ لها في الإسلام، وعند النّظر الصّحيح... أنصح لهم أن يبغوا التّصوّف في امتثال ما أمرهم الله ورسوله، واجتناب ما نهاهم عنه، فلا ينفعهم بين يدي الله قول الشيخ الأكبر، أو الشيخ الأصغر، ولا ينجيهم التّعويل بالألقاب والأقطاب في موقف يقول عنه رسول الله ﷺ: «يا فاطمة! لا أغني عنك من الله شيئاً»، وهو القائل: «تفكّروا في كل شيء ولا تفكّروا في ذات الله» والقائل: «تفكّروا في خلق الله ولا تفكّروا في الله، فتهلكوا» فأين هذا من قول الشيخ في فصّ هود: «فإياك أن تتقيّد في الله بعقيدٍ مخصوص، وتكفر ما سواه، فيفوتك خيرٌ كثيرٌ، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات، فإنَّ الله تبارك وتعالى أعظم من أن يحصره عقدٌ دون عقدٍ، فإنّه يقول: ﴿فَإِنَّمَا تُولُواْ فَتَمَّ وَجْهَ اللّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] ووجه الشّيء حقيقته»^(٢) وقال الشارح في

(١) ومثله قوله في فصّ نوح عند تفسير قوله تعالى: ﴿وقالوا لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾ [نوح: ٢٣]: «فإنهم إذا تركوهم؛ جعلوا من الحقّ على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإنَّ للحقّ في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله» وقد سبق نقله ممّا عند إيراد أمثلة من تحريفهم لمعاني القرآن.

(٢) وانظر قوله في فصّ إبراهيم:

فيحمّدني وأحمّده	ويعبّدني وأعبدّه
فيعرّفني وأنكره	وأعرّفه فأشبهه
فأنى بالغنى وأنا	أسأعه وأسأعه
لذاك الحقّ أوجدني	فأعلمه فأوجده
بذا جاء الحديث لنا	فحقّق فيّ مقصده

تفسير صور المعتقدات: «أي: التي يعتقدها في الله جميع الناس في سائر الملل»^(١).

هذا ما يوصيك به شيخك الأكبر أيها المتصوّف، والله تعالى يقول: ﴿قُلْ يَتَّيِبُهَا الْكُفْرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾ [الكافرون: ١ - ٦] فاختر ما شئت منهما.



= ومراؤه من الحديث: الكلمة المشهورة المعزوة إلى الله تعالى: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً يعرفهم بي فعرفوني». ولا سند له صحيح، أو ضعيف، ولو قلنا بصحة معناه لقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ فهو لا يدل على الثرّهات التي نظمها الشيخ في دعوى المساواة مع الله، وأقل ما فيها أنه يمن على الله بمعرفته به حين عنف الله تعالى بالأعراب الذين يمنون على النبي ﷺ أن أسلموا، فقال: ﴿يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ وهكذا دأبهم يسوقون مساق الحديث النبوي ما ليس منه، ويستخرجون منه ما لا يدل عليه، ولا يقبله العقل، إلا عقل من آمن بفلسفة وحدة الوجود فوق إيمانه بالكتاب والسنة، ولذلك يرهقهما عليها.

(١) وقال الشيخ في قصيدة له أطراها الدكتور شهنذر، واستشهد بها على سمو الشعور الديني عند العرب في كتابه: «القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي»:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
فقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبان
وبيت لأوثانٍ وكعبه طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

تذليل

١

[ليس كل الصوفية على مذهب وحدة الوجود]

بقي أنّه من حسن حظّ التّصوّف، بل من حسن حظّي أنا أيضاً لعدم كوني من أعداء الصّوفيّة: أنّ الصّوفيّة ليس كلّهم على مذهب وحدة الوجود، ففيهم من خالف الوجوديين، واعتصم بحبل الشّرع المتين، ولم يدأب في الطّعن على علماء أهل السّنة من الأشاعرة وغيرهم من علماء العلم الظّاهر - كما دأب صاحب «الفصوص» - بل حتّى المسلمين على الاقتداء بهم في عقائدهم، وعدّ طريقتهم طريقة الأنبياء لكونها مستندة إلى الكتاب والسّنة، في حين أنّ أنصار المذهب الوجودي يعدّونه طريقة الأولياء، وفي حين أنّ القاشاني شارح الفصوص قال في ص ١٦٨: إنّ الله تعالى سمّى بالولي، ولم يتسمّ بنبيّ، ولا مرسل.

[رد الإمام السّرهندي على وحدة الوجود]

وفي رأس هذه الطّائفة الصّوفيّة المباركة الإمام الجليل الرّباني مجدّد الألف الثاني أحمد بن عبدالأحد السّرهندي صاحب «المكتوبات»، وإنّي أورد هنا نبذاً من كلماته القيّمة متّخذاً لها شواهد على أنّي كتبت ما كتبه في هذا المبحث ضدّ فكرة وحدة الوجود لا عن تعصّب على الصّوفيّة القائلين بها بل خدمة للحق المتعلّق بالحقّ تعالى، وتقّدّس عما يقولون.

فإنّ اتّهموني بأنّي على فرض كوني عالماً فمن علماء العلم الظاهر لا أعرف العلم الباطن، فالإمام كبير من علماء الباطن، فلينظروا ماذا يقول:

المكتوب ٦٨ - إلى خان خانان، ص ٢٨١ جزء ١:

«الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد: فاعلم أنّ أحوال فقراء هذه الحدود، وأوضاعهم مستوجبة للحمد، والمسؤول من الله سبحانه وتعالى

سلامتكم، وعافيتكم، واستقامتكم، ولما كان مبحث علم الوراثة في البين أردت أن أكتب كلمات من تلك المقولة على حسب مقتضى الوقت، وقد ورد في الأخبار: «العلماء ورثة الأنبياء» والعلم الذي بقي من الأنبياء عليهم السلام نوعان: علم الأحكام، وعلم الأسرار، فالعالم الوارث من يكون له سهم من نوعي العلم، لا من يكون له نصيب من نوع واحد فقط فإن ذلك منافٍ للوراثة؛ فإن الوارث من يكون له سهم من جميع أنواع تركة المورث، لا من بعض دون بعض، والذي له نصيب من البعض المعين؛ فهو داخل في الغرماء، حيث يتعلّق نصيبه بجنس حقّه. فمن لا يكون وارثاً لا يكون عالماً إلا إن تقيّد علمه بنوع واحد، ونقول: إنّه عالم بعلم الأحكام مثلاً، والعالم المطلق هو الذي يكون وارثاً، ويكون له حظّ وافر، ونصيب تامّ من كلا نوعي العلم.

وقد زعم الأكثرون: أنّ علم الأسرار عبارة عن علوم التّوحيد الوجودي، وشهود الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وأنّه كناية عن معارف الإحاطة، وسريان وجوده تعالى وقربه ومعيتته سبحانه على النّهج الذي صارت منكشفة ومشهودة لأرباب الأحوال، حاشا وكلاً! ثمّ حاشا وكلاً من أن تكون هذه العلوم، والمعارف من علم الأسرار ولائقة بمرتبة النّبوة، فإنّ مبنى تلك المعارف السّكر، وغلبة الحال التي هي منافية للصّحو، وعلم الأنبياء كلّ - سواء كان علم الأحكام، أو علم الأسرار - ناش من غاية الصّحو الذي ما امتزجت به ذرّة من السّكر، بل هذه المعارف مناسبة لمقام الولاية؛ التي لها قدم راسخ في السّكر، فتكون هذه العلوم من أسرار الولاية، لا من أسرار النّبوة. والولاية وإن كانت هي أيضاً ثابتة، ولكنّ أحكامها مغلوّبة، وفي جنب أحكام النّبوة متلاشيّة ومضمحلّة.

ومتى بدت أنوار بدر في الدّجى ما للسّهى من حيلة سوى الاختفاء وقد كتبت في كتبي ورسائلي، وحقّقت أنّ كمالات النّبوة لها حكم البحر المحيط، وكمالات الولاية في جنبها قطرة محتقّرة، ولكن ماذا نفعل، وقد قال جماعة من عدم إدراكهم لكمالات النّبوة: إنّ الولاية أفضل من النّبوة. وقالت طائفة أخرى في توجيه هذا: إنّ ولاية نبيّ أفضل من نبوته. وكلّ من هذين الفريقين قد حكموا على الغائب من غير علم بحقيقة النّبوة. وقريب من هذا الحكم الحكم بترجيح السّكر على الصّحو، فإنّ عرفوا حقيقة الصّحو؛ لعرفوا: أنّ السّكر لا نسبة له إلى الصّحو؛ ما نسبة العرشيّ بالفرشيّ؟! وكأنّهم شبّهوا صحو الخواصّ بصحو العوامّ، وزعموا وجود المماثلة بينهما، وليتهم؛ إذ زعموا وجود المماثلة بين صحو الخواصّ، وصحو العوامّ لم يجترئوا على هذا الحكم! فإنّ من المقرّر عند العقلاء:

أَنَّ الصَّحُوَّ أَفْضَلُ مِنَ السُّكْرِ سِوَاءَ كَانَ السُّكْرُ وَالصَّحُوَّ مَجَازِيَيْنِ، أَوْ حَقِيقِيَيْنِ، وَتَفْضِيلُ الْوَلَايَةِ عَلَى الثُّبُوءِ، وَالسُّكْرِ عَلَى الصَّحُوَّ؛ شَبِيهٌ بِتَرْجِيحِ الْكُفْرِ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَالْجَهْلِ عَلَى الْعِلْمِ، فَإِنَّ كَلًّا مِنَ الْفِكْرِ وَالْجَهْلِ مَنَاسِبٌ لِمَقَامِ الْوَلَايَةِ، وَكَلًّا مِنَ الْإِسْلَامِ وَالْعِلْمِ مَنَاسِبٌ لِمَرْتَبَةِ الثُّبُوءِ. قَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ مَنْصُورِ الْحَلَّاجِ:

كُفِرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفْرُ وَاجِبٌ لَدَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ
وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اسْتَعَاذَ مِنَ الْكُفْرِ ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ [الإسراء: ٨٤] فَمَا أَنَّ الْإِسْلَامَ فِي عَالَمِ الْمَجَازِ أَفْضَلُ مِنَ الْكُفْرِ، يَنْبَغِي أَنْ يَعْتَقِدَ: أَنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ أَفْضَلُ مِنَ الْكُفْرِ، فَإِنَّ الْمَجَازَ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ.

فَإِنْ قُلْتُ: كَمَا أَنَّ الْكُفْرَ، وَالسُّكْرَ، وَالْجَهْلَ؛ ثَابِتَةٌ فِي مَرْتَبَةِ الْجَمْعِ مِنْ مَقَامَاتِ الْوَلَايَةِ؛ كَذَلِكَ الْإِسْلَامُ، وَالصَّحُوَّ، وَالْمَعْرِفَةُ مُتَحَقِّقَةٌ فِي مَرْتَبَةِ الْفَرْقِ بَعْدَ الْجَمْعِ مِنْهَا، فَكَيْفَ يَصِحُّ الْقَوْلُ بِمَنَاسِبَةِ الْكُفْرِ، وَالسُّكْرِ، وَالْجَهْلِ فَقَطْ لِمَقَامِ الْوَلَايَةِ؟! أَقُولُ: إِنَّ إِبْثَاتِ الصَّحُوَّ وَأَمثَالِهِ فِي مَرْتَبَةِ الْفَرْقِ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَرْتَبَةِ الْجَمْعِ؛ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا غَيْرُ السُّكْرِ، وَالصَّحُوَّ؛ وَإِلَّا فَصَحُوَّ مَرْتَبَةِ الْفَرْقِ أَيْضًا مَمْتَزَجٌ بِالسُّكْرِ، وَإِسْلَامُهَا مُخْتَلَطٌ بِالْكَفْرِ، وَمَعْرِفَتُهَا مَشْهُوبَةٌ بِالْجَهْلِ، فَلَوْ وَجَدْتُ مَجَالًا لِلْكِتَابَةِ؛ لَذَكَرْتُ أَحْوَالَ مَقَامِ الْفَرْقِ، وَمَعَارِفَهُ بِالْتَّفْصِيلِ، وَبَيَّنْتُ امْتِزَاجَ السُّكْرِ وَأَمثَالِهِ فِيهَا بِالصَّحُوَّ وَأَمثَالِهِ، وَلَعَلَّ أَصْحَابَ الْفُطَانَةِ يَجِدُونَ هَذَا الْمَعْنَى بِالتَّفَرُّسِ أَيْضًا.

وَالْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ: أَنَّهُمْ لَمْ يَفْهَمُوا: أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - إِنَّمَا نَالُوا مَا نَالُوا مِنْ هَذِهِ الْعِظَمَةِ وَالْجَلَالِ كُلِّهَا مِنْ طَرِيقِ الثُّبُوءِ لَا مِنْ طَرِيقِ الْوَلَايَةِ، وَغَايَةُ شَأْنِ الْوَلَايَةِ إِنَّمَا هِيَ الْخَادِمِيَّةُ لِلثُّبُوءِ، فَلَوْ كَانَتْ لِلْوَلَايَةِ مَزِيَّةٌ عَلَى الثُّبُوءِ؛ لَكَانَ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ وَلَايَتُهُمْ أَكْمَلُ مِنْ سَائِرِ الْوَلَايَاتِ أَفْضَلُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَلَمَّا قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ بِأَفْضَلِيَةِ الْوَلَايَةِ مِنَ الثُّبُوءِ، وَرَأَوْا وَلايَةَ الْمَلَأِ الْأَعْلَى أَفْضَلَ مِنْ وَلايَةِ الْأَنْبِيَاءِ؛ قَالُوا بِالضَّرُورَةِ: إِنَّ الْمَلَائِكَةَ أَفْضَلُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، وَفَارَقُوا فِي ذَلِكَ جَمْهُورَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، وَكُلُّ ذَلِكَ لِعَدَمِ الْإِطْلَاعِ عَلَى حَقِيقَةِ الثُّبُوءِ، وَلَمَّا كَانَتْ كِمَالَاتِ الثُّبُوءِ حَقِيرَةً فِي نَظَرِ النَّاسِ بِسَبَبِ بَعْدِ عَهْدِ الثُّبُوءِ بَسْطِنَا الْكَلَامَ فِي هَذَا الْبَابِ بِالضَّرُورَةِ، وَكَشَفْنَا شَمَّةً مِنْ حَقِيقَةِ الْمَعَامَلَةِ ﴿رَبَّنَا آغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٧].

وقال في المکتوب ٧٢، ص ٢٨٥:

«قال بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه: إن الإيمان بالتنزيه حاصل لجميع المؤمنين، والعارف هو الذي يجمع بينه وبين الإيمان بالتشبيه، ويرى الخلق ظهور

الخالق، والكثرة كسوة الوحدة، ويطالع الصّانع في صنعه، وبالجملة: إنّ التّوجّه إلى التنزيه الصّرف نقصٌ عندهم، وشهود الوحدة بلا مطالعة الكثرة عيبٌ، وهذه الجماعة يعدّون المتوجهين إلى الأحديّة الصّرفة ناقصين، ويظنّون ملاحظة الوحدة بلا مطالعة الكثرة تحديداً، وتقييداً. سبحانه الله وبحمده! أما رأوا: أنّ دعوة الأنبياء عليهم السّلام كلّها إلى تنزيه صرّف، والكتب السّماوية ناطقةٌ بالإيمان التنزيهيّ، والأنبياء - عليهم الصّلاة والسّلام - ينفون الآلهة الباطلة الأفقيّة، والأنفسيّة، ويدعون الخلق إلى إبطالها، ويدلون على وحدة واجب الوجود المنزّه عن التّشبيه، والتّكييف؟! هل سمعت قطّ نبياً دعا إلى الإيمان التّشبيهيّ، وقال: إنّ الخلق ظهور الخالق^(١)؟! وجميع الأنبياء متّفقون على توحيد واجب الوجود - تعالى وتقدّس - ونفي أرباب غيره. قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَٰأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، وهؤلاء الجماعة يشبتون أرباباً غير متناهية، ويتخيّلون كلّهم ظهورات ربّ الأرباب^(٢)، وما يستشهدون به

(١) انظر قول هذا الصّوفي الجليل المتشرّع وفارنه مع قول شيخ الاتّحاديّين في أول فصّ نوح: «اعلم أنّ التّنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التّحديد والتّقييد، فالمنزّه إمّا جاهل [أي غير قائل بالشّرائع] وإمّا صاحب سوء أدب، فالقائل بالشّرائع المؤمن إذا نزّه ووقف عند التّنزيه ولم ير غير ذلك؛ فقد أساء الأدب، وأكذب الحقّ والرّسل، وهو لا يشعر، وهو كمن آمن ببعض، وكفر ببعض».

(٢) قد رأي القارئ ذهب في تفسير مذهب القائلين بوحدة الوجود إلى أنّه تأليه للعالم لا نفي للعالم وإثبات الله وحده، ويعلم من كلام هذا الصّوفي الكبير أنّي لست بمخطيء في تفسير ذلك ولا مغال، وإمّا الفرق بيني وبينه أنّي لا أحسب كون المتمذهبين بمذهب وحدة الوجود الذين قال عنهم الشيخ المحدد: «بعض الجامعين بين التّشبيه والتنزيه» ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من أنّ الخلق ظهور الخالق بسبب خطئهم في فهم الآيات والأحاديث التي استشهدوا بها، ولا أحسب كونهم لا يعرفون: أنّ تفسيرنا لتلك الآيات والأحاديث أحسن من تفسيرهم، وأوفق لقواعد البلاغة، وإنّما دافعهم الحقيقي كونهم من الوجوديين الذين اقتنعوا بأنّ حقيقة الله الوجود، ثمّ رأوا بأنّ في تلك الآيات والأحاديث بعض مناسبة ضعيفة لمذهبهم، فاستفادوا منها. وخلاصة ما أريد أن أقوله أنّ أساس مذهبهم يرتكز على فلسفة الوجود الإلهيّة التي لم آل جهداً في إبطالها بكلا نوعيها، لا على مقتضى الآيات، والأحاديث. والدليل عليه: أنّ كثيراً من نصوص الكتاب والسّنة التي لا مناسبة لها أصلاً بما توهموا في تأويلها قاموا يستشهدون بها أيضاً على مذهبهم استشهاده مبنياً على محض الإرهاق والتعسف، كما سبق ممّا إيراد بعض نماذج منها، وكانت نماذج مدهشة إن لم ينسها القارئ.

فيفهم من هذا: أنّ لهم قناعة مقرّرة بالوهيّة جميع الموجودات؛ لكونها موجودات، وكون الوجود هو الله، قناعة غير محتاجة إلى بنائها على تلك الآيات والأحاديث؛ التي لو كانت بمفردها، لما اجترؤوا على اتخاذها سنداً لمذهب يرفع الفرق بين المخلوق والخالق.

في إثبات مطالبهم من الكتاب والسنة ليس فيه استشهاد أصلاً، أمّا الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكَ يَكُ اللَّهُ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وأمّا السنة؛ فقوله عليه الصلاة والسلام: «اللهم أنت الأول، فليس قبلك شيء، وأنت الآخر، فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر، فليس فوقك شيء، وأنت الباطن؛ فليس دونك شيء» فإن جميع الحصر في هذه العبارات لنفي كمال الوجود عمّا سواه تعالى بأبلغ الوجوه، لا نفي أصل الوجود، كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب». وقال أيضاً: «لا إيمان لمن لا أمانة له» وأمثال ذلك في الكتاب والسنة كثيرة.

وهذا التوجيه ليس من قبيل تأويل النصوص، كما زعموا، بل هو حمل النصوص على كمال البلاغة، كما أنّ في العرف إذا أريد الاهتمام برسالة شخص ونيابته؛ يقال: إنّ يده يدي.

والمقصود هنا ليس الحقيقة بل المجاز الذي هو أبلغ من الحقيقة، فإذا كان وقوع الفعل أكثر وأزيد بالنظر إلى مقدار قدرة الفاعل الذي هو عبدٌ مملوكٌ لصاحب القدرة الكاملة، وكان التفات ذلك القادر المالك، وتوجّهه إلى ذلك الفعل مرعياً، يصحّ للمالك أن يقول: أنا فعلت هذا الفعل، لا أنت، ولا دلالة لهذا الكلام أصلاً على اتحاد الفعل، لا على اتحاد الذات.

معاذ الله أن يكون فعل العبد المملوك عين فعل المالك المقتدر! أو أن تكون ذاته عين ذاته! ألم تفهم هذه الجماعة مذاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؟! فإن مدار دعوتهم على إثبات الاثنينية ووجود المغايرة بين الخلق والخالق. وتنزيل عباراتهم على التوحيد والاتحاد من التكلّفات الباردة، فإن كان الموجود واحداً في الحقيقة، وكان ما سواه ظهوراته، وكان عبادة ما سواه عبادته، كما زعم هؤلاء الجماعة^(١)؛ فلم منع الأنبياء عليهم السلام عنها بالمبالغة والتأكيد؟ ولم خوفوا بالعقوبات الأبدية على عبادة ما سواه؟ ولم قالوا لعابديه: أعداء الله؟ ولم لم يُطلعوهم على غلطهم^(٢)، ولم يزيلوا رؤية المغايرة الناشئة عن الجهل فيهم، ولم يفهموهم أنّ عبادة ما سواه عين عبادته جلّ وعلا.

قال بعض هؤلاء: إنّ الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - إنّما أخفوا أسرار

(١) احفظ قول هذا الصوفي الجليل، ولا تغلط في فهم أباطيل الصوفية الوجودية بما هو حقه من الفهم.

(٢) في ظنّ ما يعبدونه غير الله، وهو عينه.

التَّوْحِيدَ الوجوديَّ عن العوالم، وبنوا أمر الدَّعوة على إثبات المغايرة، وأخفوا الوحدة، ودلُّوا على الكثرة بسبب قصور فهم العوالم.

وهذا القول غير مسموع منه كما لا يسمع القول بالثَّقة من الشيعة، فإنَّ الأنبياء - عليهم السَّلام - أحقُّ بتبليغ ما هو مطابقٌ لنفس الأمر، فإن كان الوجود في نفس الأمر واحداً؛ فَلِمَ أخفوه وأظهروا خلاف ما في نفس الأمر خصوصاً في الأحكام التي تتعلَّق بذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله تعالى وتقدَّس؟ فإنَّهم أحقُّاء بإعلانها وإظهارها؛ وإن كان قاصر النَّظر قاصراً عن إدراكها، وعاجزاً عن فهمها فضلاً عن العوالم، أن لا ترى: أنَّ المتشابهات القرآنيَّة، وما ورد في الأحاديث من المتشابهات يعجز الخواصُّ عن فهمها فضلاً عن العوالم، ومع ذلك لم يمتنعوا، ولم يعقهم توهم غلط العوالم من إبدائها، وهؤلاء يسمون مَنْ يقول بتعدُّد الوجود والموجود، ويتنزه عن عبادة ما سوى المعبود - تعالى وتقدَّس! - مشركاً، ويقولون: لمن يقول بوحدة الوجود: موحدًا، ولو كان يعبد ألف صنم بتخيُّل: أنَّها ظهورات الحق سبحانه، وأنَّ عبادتها عبادته سبحانه.

ينبغي أن يُتأمل بالإنصاف: أيُّ صنف من هذين الصَّنَفين مشرِّك؟ وأيُّ صنفٍ منهما موحدٌ؟ والأنبياء عليهم الصَّلَاة والسَّلام ما دعوا الخلق إلى وحدة الوجود، ولم يقولوا لمن قال بتعدُّد الوجود مشركاً، بل كانت دعوتهم إلى وحدة المعبود، جلَّ سلطانه، وأطلقوا الشُّرك على عبادة ما سواه تعالى، فإن لم يعرف الصُّوفيَّة الوجوديَّة ما سواه تعالى بعنوان الغيريَّة؛ لا يتخلَّصون من الشُّرك، وما سواه تعالى هو ما سواه تعالى؛ عرفوا ذلك، أو لا.

وبعض المتأخِّرين منهم قال: إنَّ العالم ليس عين الحقِّ، جلَّ سلطانه، ويتحاشى من القول بالعينيَّة، ويطعن في القائلين، ويشنَّعهم، وينكر على الشَّيخ محيي الدِّين، وأتباعه من هذا الوجه، ومع ذلك لا يقول بمغايرة العالم للحقِّ سبحانه، بل يقول: إنَّه ليس عين الحقِّ، ولا غيره سبحانه، وهذا الكلام بعيدٌ عن الصَّواب، فإنَّ «الانثان متغايران» قضية مقرَّرة، ومنكر المغايرة بين الاثنين مصادمٌ لبديهة العقل، غاية ما في الباب: أنَّ المتكلمين قالوا في صفات الواجب: إنَّها لا هو، ولا غيره، وأرادوا بالغير الغير المصطلح، وراعوا جواز الانفكاك في المتغايرين، فإنَّ صفات الواجب ليست منفكَّة عن الذات، وجواز الانفكاك بين الذات والصفات القديمة غير متصور، فقول: «لا هو، ولا غيره» صادقٌ في الصفات القديمة بخلاف العالم، فإنَّ النُّسبة فيه: كان الله، ولم يكن معه شيءٌ. فنفي العينيَّة والغيريَّة معاً من العالم بعيدٌ عن الصِّدق لغةً واصطلاحاً، وهؤلاء

الجماعة زعموا العالم، وتصوّروه كالصفات القديمة، وأثبتوا له الحكم المخصوص بها من قصورهم، وعدم وصولهم، وحيث قالت هؤلاء الجماعة بنفي عينية العالم؛ كان اللازم أن يقولوا بغيريته أيضاً، حتّى يخرجوا من زمرة أرباب التّوحيد الوجوديّ، ويحكموا بتعدد الموجود، وفي التّوحيد الوجوديّ لا بدّ من القول بالعينية، كما قال به الشّيخ محيي الدّين بن عربي وأتباعه.

والقول بالعينية لا بمعنى: أنّ العالم متّحد بالصّانع معاذ الله من ذلك! بل بمعنى: أنّ العالم معدوم، والموجود هو واجب الوجود - تعالى وتقدّس - كما حقّق هذا الفقير هذا المعنى في بعض رسائله^(١).

فإن قيل: إنّ الصّوفيّة الوجوديّة إنّما يقولون لمن يقول بتعدد الوجود مشركاً باعتبار: أنّه يرى ويشاهد الاثنين، ومشاهد الاثنين هو مشرك الطّريقة؛ أجب أنّ رؤية الاثنين التي هي شرك الطّريقة تندفع بالتّوحيد الشّهودي، ولا حاجة إلى

(١) يرد على تفسير الشّيخ المجدّد القول بالعينية هكذا: إنّ كان هؤلاء الجماعة الذين يرأسهم الشّيخ محيي الدّين يريدون أن يقولوا بنفي العالم، وحصر الوجود في الله؛ فما بالهم يصرحون بعينية العالم مع الله؟ كما يعترف به الشّيخ المجدّد أيضاً، ويسعى لتأويله، وماذا مناسبة عدم وجود العالم بهذه العينية؟ مع أنّهم رغم نفيتهم العالم مصرّحون أيضاً بعدم إنكارهم المحسوسات، وقد سبقت الثّقول عنهم في ذلك. فإذا كانوا نافين لوجود العالم، ومعترفين بوجود هذه المحسوسات، ومصرّحين بأن كلّ شيء عين الله كما قال شيخهم:

في كبيرٍ وصغيرٍ عينه وجهولٌ بأمرٍ وعليم
ولهذا وسعت رحمته كلّ شيءٍ من حقيرٍ وعظيم
وكما قال:

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا
فلا جرم: أنّهم قائلون بأنّ الله والعالم كلاهما شيء واحد، وأنّ نفيتهم العالم معناه: أنّه الله لا العالم.

وأيضاً: إن كان القول بالعينية يمكن حمله على محمل حسن فماذا إذن إنحأه باللوائح على تلك الجماعة الأولى المصرّحة بالعينية، والجماعة الثانية القريبة منها غير المصرّحة بالعينية؟! وماذا فائدة عنايته طوال ما نقلنا عنه، وسنقله بالردّ على مزاعمهم، وتحذيره عن القول بأقوالهم، والتمذهب بمذاهبهم؟! فيلزم أن يكون كلّ ذلك عبثاً. مع أنّ تصريحهم بالعينية يأبى التأويل بنفي العالم، وإثبات الله وحده؛ لأنّ المنفي غير المثبت لا عينه، ومع أنّ القول بالعينية، والقول بالتّوحيد الوجودي كله متفرّع على العقيدة الفلسفية القائلة بأنّ الله هو الوجود المطلق المشتقّة من العقيدة الفلسفية الأخرى القائلة بأنّ الله هو الوجود المجرد عن الماهية، كما حقّقناه، ولا معنى لتلبس هذه المذاهب الفلسفيّة بالشهودات، والمكاشفات الصّوفيّة؛ التي لا مناسبة بينها وبين تلك المذاهب من حيث إنّ إحداها: نظريّة من النظريّات العلمية، والأخرى: مسألةً حاليّة وذوقيةً.

التوحيد الوجودي في ذلك الموطن بل ينبغي أن لا يكون مشهود السالك، وملحوظه غير الذات الأحد المقدسة حتى يتحقق الفناء، ويندفع شرك الطريقة. كما إذا رأى شخص الشمس في النهار وحدها، ولم ير النجوم؛ يندفع رؤية الاثنين، وإن كانت النجوم كلها موجودة في النهار، والمقصود كون المشهود، هو الشمس وحدها سواء كانت النجوم موجودة أو معدومة، بل أقول: إن كمال الفناء إنما هو في صورة تكوّن الأشياء موجودة ومع هذا لا يلتفت السالك من كمال تعلّقه وشغفه بالمطلوب الحقيقي إلى شيء أصلاً بل لا يشاهد شيئاً، ولا يقع نظر بصيرته إلى شيء قطعاً فإن لم تكن الأشياء موجودة؛ فمن أي شيء يتحقق الفناء، وعمّن يكون فانياً، وذاهلاً، وناسياً؟.

وقال في المکتوب ٧٢ أيضاً، ص ٢٨٨:

«وشهود الحق في مرايا الممكنات الذي يعدّه جماعة من الصوفيّة كمالاً، ويزعمونه جمعاً بين التشبيه، والتّنزيه ليس هو عند الفقير شهود الحق - جل وعلا - وليس المشهود فيها غير متخيّلهم، ومنحوتهم، ولا ما يرونه في الممكن واجباً، ولا ما يجدونه في الحادث قديماً، ولا ما يظهر في التشبيه تنزيهاً، وإياك الافتتان بترهات الصوفيّة، واعتقاد غير الحق حقاً.

وهذه الجماعة وإن كانوا معذورين في خصوصهم بغلبة الحال، ومحموظين من المؤاخذة بذلك كالمجتهد المخطئ، ولكن لا ندري ماذا تكون المعاملة بمقلّديهم، ليتهم يكونوا كمقلّدي المجتهد المخطئ! وإلا فالأمر مشكّل، والقياس الاجتهادي أصل من الأصول الشرعية، ونحن مأمورون بتقليده، والإلهام ليس بحجّة للغير، والحكم الاجتهادي حجّة للغير، فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين، وما يقوله الصوفيّة أو يفعلونه مخالفاً لآراء العلماء المجتهدين، فلا ينبغي تقليده، بل ينبغي السكوت عن طعنهم بحسن الظنّ بهم، وأن يعدّه من شطحيّاتهم، وأن يصرفه عن ظاهره، هو الحق المتوسط بين الإفراط والتّفريط».

وأنا أقول: هل يمكن دائماً صرف كلماتهم الجنونيّة عن ظواهرها؟ وكيف يمكننا هذا الصّرف في صرفهم الآيات، والأحاديث عمّا يظهر، ويتبادر من معانيها الحقيقيّة أو المجازيّة، كاقضابهم جملة ﴿رُسُلُ اللَّهِ أَهْلُ﴾ المفتعلة من قوله تعالى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ﴾ أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ؟ وكحملهم الآية النّافية للمثل عن الله بصراحة بالغّة - أعني: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ - على إثبات المثل له، إن لم تكن الكاف مقحمة، وعلى إثبات العينيّة بينه وبين كلّ شيء الذي هو أشنع من إثبات المثل، إن كانت الكاف مقحمة.

فهل يقبل العقل والذوق السليم: أن الله تعالى على التقدير الأول ممّا نفى مثل المثل عن نفسه مبالغة في نفي المثل؛ اعترف بوجود المثل له؟! فلماذا إذا كان له مثل؛ لا يكون لمثله مثل؟ وكيف يفهم من نفي المثل له على التقدير الثاني إثبات العينية بينه، وبين الأشياء؟ فهل نعد أمثال هذه الهذيان، والألاعيب المتناهية في تحريف كلمات الله عن مواضعها إلهاماً، أو أخطاء الإلهام؟! ثمّ ماذا نقول في مقلديهم المحسنين ظناً بهم وبأقوالهم، إن فتحنا نحن باب حسن الظنّ بأيدينا؟ فالحق أن في آخر كلام الشيخ ضعفاً لا يتلائم مع أوائله.

وقال في المکتوب نفسه ص ٢٧٧:

«وأول من صرح بالتوحيد الوجودي الشيخ محيي الدين ابن عربي، وعبارات المشايخ المتقدمين وإن كانت مشعرةً بالتوحيد الوجودي ومنبئةً عن الاتحاد؛ لكنّها قابلةٌ للحمل على التوحيد الشهودي، فإنّه لما لم ير غير الحق سبحانه؛ قال بعضهم: ليس في جبتي سوى الله، وقال بعضهم: سبحانه، وبعضهم: ليس في الدار غيري. وهذه كلّها أزهارٌ تفتّت من غصن رؤية الواحد، لا دلالة في واحدٍ منها على التوحيد الوجودي، والذي بوّب مسألة وحدة الوجود، وفصلها ودونها تدوين النحو والصرف هو الشيخ محيي الدين ابن عربي، وخصّص بعض المعارف الغامضة بين هذا البحث بنفسه؛ حتى قال: إنّ خاتم النبوة يأخذ بعض العلوم والمعارف من خاتم الولاية، وأراد بخاتم الولاية نفسه، وقال الشراح في توجيهه: إنّ السلطان إذا أخذ من خازنه شيئاً؛ فأی نقصان فيه^(١)!

وبالجملة لا حاجة في تحصيل الفناء والبقاء وحصول الولاية الصغرى

(١) ممّا شاع بين المقتنعين بولاية الشيخ محيي الدين ابن عربي مع عدم اجترأ منهم على أتباعه فيما اجترأ عليه الشيخ من الأقوال الطائشة التي سبق منا إيراد نماذج منها والتي يضيق عنها احتمال التأويل، ممّا شاع بين هذا الصنف من مكبري الشيخ أن تلك الأقوال مفتراة عليه مدسوسة في كتبه بأيدي أعدائه. وهذا اعتذارٌ بعيد عن الإصابة لأن أناساً من العلماء والمشايخ الكبار مثل الجامي والنبلسي، وغيرهما من شراح «الفصوص» قد تلقوا تلك الكلمات بالقبول حتى من غير أن يروا حاجتها إلى التأويل، فتقرّر مفادها مذهباً لطائفة من الصوفية مسمّاة بالصوفية الوجودية ولذا نرى الشيخ المجدد يبني مطالعته في الشيخ على أنّه زعيم هذه الطائفة من الصوفية، ولا يذكر شيئاً من حديث الدس والافتراء، وأيضاً لو صحّ ذاك الحديث؛ لزم إلغاء كتاب «الفصوص» من أوّله إلى آخره أمّا الفتوحات؛ فقد قال عنه صاحب «العلم الشامخ» ص ٤٥٦: «وإذ حققت وأنصفت، وعندك توفيق، وللكتاب والسنة عندك قيمة، ونظرت بعدها في كتب الفلاسفة والمنجمين والباطنية وأهل الخواصّ والسحر بأنواعه؛ تجد ذرية بعضها من بعض، فإن أحببت كتاباً ينوب عن الجميع فالفتوحات لابن عربي».

والكبرى إلى التوحيد الوجودي، بل لا بدّ في تحقّق الفناء، والبقاء، وحصول نسيان السّوى من التّوحيد الشّهودي، بل يمكن أن يسير السّالك من البداية إلى النّهاية، ولا يظهر له شيء من علوم التّوحيد الوجودي ومعارفها أصلاً، بل يكاد ينكر هذه العلوم، وعند هذا الفقير: أنّ الطّريق الذي يتيسّر سلوكه بدون ظهور هذه المعارف أقرب من الطّريق الذي يتضمّن ظهور هذه المعارف.

تنبيه: قد علم من التّحقيق السّابق: أنّ الموجودات، وإن كانت متعدّدة، وما سواه تعالى كان موجوداً؛ جاز أن يتحقّق الفناء، والبقاء، وتحصيل الولاية الصّغرى والكبرى، فإنّ الفناء هو نسيان السّوى، لا إعدامه، واستئصاله، وما هو اللازم فيه أن تكون رؤية السّوى مفقودة، لا أن يكون السّوى معدوماً، ولا شيئاً محضاً، وهذا الكلام مع ظهوره قد خفي على أكثر الخواصّ، وماذا نقول عن العوامّ، وجعلوا معرفة وحدة الوجود من شرائط الطّريق، بتخيّل أنّ التّوحيد الشّهودي هو عين التّوحيد الوجودي، وزعموا القائل بتعدّد الوجود ضالّاً، ومضالّاً حتّى تخيّل الكثيرون منهم: أنّ معرفة الحقّ سبحانه منحصرة في معارف التوحيد الوجودي، وتصوروا: أن شهود الوحدة في مرايا الكثرة من تمام الأمر حتّى صرّح بعضهم: أنّ نبينا ﷺ كان بعد حصول كمالات النّبوة في مقام شهود الوحدة في الكثرة، وأنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] إشارة إلى ذلك المقام، ويؤول العبارة هكذا: إنا أعطيناك شهود الوحدة في الكثرة، وكأنّه فهم هذه الإشارة من توسط الواو بين حروف (الكثر) حاشا مقام النّبوة من أن يليق بمثل هذه المعارف وكلاً! فإنّ الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام إنّما دعوا إلى الله المنزه عن المماثلة، والمشابهة، والذي يكون له متّسع في مرايا المثال ليس له نصيب من اللّامثالي، بل هو متّسمٌ بسمة الكيف، والمثال - رزقهم الله الإنصاف! - وكأنّهم يزنون الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام بميزان كمالاتهم، ويزعمون كمالاتهم ممثلة لكمالاتهم، ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [الكهف: ٥].

وليس بشيءٍ كامنٍ جوفٍ صخرةٍ سيّواها سمواتٌ لديها ولا أرضٌ وأحقّر أمته ﷺ في استغفارٍ وندامةٍ من أمثال هذه المعرفة التي حصلت له في أوائل حاله، وينفي ذلك لشهود من جناب قدسه، كحلول النّصارى. قال الخواجه نقشبند قدس سره: كلّ ما يكون مرثياً، أو مسموعاً، أو متخيلاً، أو موهوماً فهو غيره تعالى ينبغي نفيه بكلمة لا، فكان شهود الوحدة في الكثرة أيضاً مستحقّاً للنفى. فكلّام الخواجه هذا هو الذي أخرجني من هذا الشّهود، وأنجاني من

التعلّقات بالمشاهدة، والمعانيّة، وحوّل الرّحل من العلم إلى الجهل، ومن المعرفة إلى الحيرة، جزاه الله سبحانه أحسن الجزاء!». .

[التذكير بجذر وحدة الوجود الفلسفي]

وأنا أقول: إنّ الشّيخ المجدّد - رحمه الله - عند انتقاده التّوحيد الوجودي؛ أي: عقيدة وحدة الوجود يخفى عليه شيء هو مفتاح تلك العقيدة، كما خفي على معتنقيها تقليداً لزعمائها، وقد امتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح بعون الله وتوفيقه، وهو كون تلك العقيدة مؤسّسة على النّظرية الفلسفيّة القائلة بأنّ حقيقة الله الوجود المطلق، وقد عرفت ممّا قدّمنا منشأ هذه النّظرية، وكيفيّة حصولها في أذهان أصحابها مشتقة من نظرية فلسفيّة أخرى قائلّة بأنّ حقيقة الله الوجود المجرّد عن الماهيّة، والتّقيّد بالوجود المجرّد احترازاً عن نظريّة الوجود المطلق، وعمّا يترتّب عليه من المحالات، كما أنّ إطلاق الوجود في نظرية الوجود المطلق احتراز عن نظرية الوجود المجرّد، وعمّا يترتّب عليه من المحاذير .

فكلّ من تينك النّظريّتين الفلسفيّتين شاهدةً ببطلان الأخرى في تحرّز بعضهما عن بعض، ومع هذا فالفريقان أصحاب النّظريّتين المختلفتين متّفقان على النّظرية المشتركة بينهما القائلة بأنّ حقيقة الله الوجود قد فكّروا فيما يلزم أن يكون الله ليجب وجوده، ويستحيل انفكاك الوجود منه، ومن المعلوم أنّ ميّزة الله العليا على جميع الموجودات وجوب وجوده، فقرّروا على أنّه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشّيء من نفسه، وإن افترقا بعد ذلك على نظريّتين .

فالذين اختاروا نظرية الوجود المطلق على أنّها حقيقة واقعيّة، وتقرّروا عندهم في صورة قطعيّة: أنّ الله عبارة عن الوجود المطلق؛ أي: غير المقيّد بالتّجرد عن الماهيّة، لم يتردّدوا في القول بأنّ الوجود واحد، وهو الله، وقالوا: الموجود هو الوجود، ولا موجود غيره، أمّا ما نراه ونشاهده من الموجودات؛ فمعنى وجودها ظهور الوجود الذي هو الله فيها، فليست تلك الموجودات إذن موجودة وإنما الموجود هو الله الظاهر فيها، ولذا قالوا: الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود؛ أي بكونه مظهراً للوجود، فوجود كلّ موجود واحد أي: عبارة عن وجود موجود واحد، وهو الله الذي هو الوجود المطلق .

[خطر رسوخ التحليل الفلسفي لوحدة الوجود]

فهذا تحليلٌ مسألة وحدة الوجود تحليلاً فلسفياً فمن رسخ هذا التحليل الفلسفي في ذهنه، كصاحب «الفصوص» لا يُحجم عن القول بأنَّ كلَّ موجودٍ هو الله؛ لأنَّ الوجود الظاهر فيه لا يمكن أن يكون غير الله، أو لغير الله، لكون الله هو الوجود المطلق، لا وجود في الخارج عنه، فهو لا يُحجم عن أن يقول مثلاً: **إِنَّمَا الْكَوْنُ خِيَالٌ وَهُوَ حَقٌّ فِي الْحَقِيقَةِ كُلُّ مَنْ قَالَ بِهِذَا حَازَ أَسْرَارَ الطَّرِيقَةِ وَلَا يَحْجُمُ بَعْدَ اعْتِبَارِ وَجُودِ كُلِّ مَوْجُودٍ وَجُودَ اللَّهِ عَنِ نَفْيِ وَجُودِ الْعَالَمِ، وَأَنْ يَقُولَ فِي حَيْرَةٍ:**

وَرَفُضُ السَّوْءِ فَرَضٌ عَلَيْنَا لَا تَنَّا
بِمَلَّةٍ مَحُو الشَّرْكَ وَالشَّكَّ قَدْ دَنَّا
وَلَكِنَّهُ كَيْفَ السَّبِيلُ لِرَفْضِهِ
وَرَاغِبُهُ الْمَرْفُوضُ نَحْنُ وَمَا كُنَّا
بل لا يحجم عن تلاعباته بالله قائلًا مثلاً:

فِيحْمَدُنِي وَأَحْمَدُهُ
وَيَعْرِفُنِي فَأَنْكِرُهُ
وَيَعْبُدُنِي فَأَعْبُدُهُ
وَأَعْرِفُهُ فَأَشْهَدُهُ
فَأُنَى بِالْغِنَى وَأَنَا
أَسْأَعِدُهُ وَأُسْأَعِدُهُ
لِذَاكَ الْحَقُّ أَوْجَدُنِي
فَأَعْلَمُهُ فَأُوجِدُهُ

ولا سبيل لعقيدة وحدة الوجود غير هذا التحليل الفلسفي كأن يكون مبنياً على الكشف، وذلك عند وصول السالك إلى مقام التوحيد الشهودي فيشهد وجود الله وحده، ويضمحل العالم في نظره، ويستتر استتار النجوم بعد طلوع الشمس، ولا يقف عند هذا الحد، فيلتبس الأمر عليه، فيظن الاستتار انتفاء حقيقياً.

وعلى هذا يكون التوحيد الوجودي القائل: «لا موجود إلا الله» غلطاً من السالك في التوحيد الشهودي الذي لا كلام في إمكانه، وهكذا يتصور الشيخ المجدد - رحمه الله - التوحيد الوجودي، - أي غلطاً - من التوحيد الشهودي بظن الواحد في الشهود واحداً في الوجود.

[الغلط الفلسفي هو الحامل على القول]

بوحدة الوجود رغم انعدام أدلته الظاهرة والباطنة]

وعندي: أنَّ مؤسسي هذا المذهب ليسوا غافلين لحدِّ أن يظنوا الموجود

معدوماً، وما سوى الله عينه، ولا يمكن أن يكون أيُّ كشفٍ، أو أيُّ شهودٍ يوصل العاقل إلى هذا المذهب، وإنَّما قاتل الله فلسفة الوجود؛ التي أطلقت أنفاسي في إيضاحها، والتي ينتهي أحدُ نوعيها إلى أنَّ كلَّ موجودٍ هو الله^(١)، والآخر إلى أنَّ الله ليس بأيِّ موجودٍ، فهذه الفلسفة هي منشأ الضلال المسمَّى بوحدة الوجود.

وإلا فلو فرضنا أنَّهم قلقوا في حالة شهود الله وحده، فظنُّوا ما سواه غير موجودٍ. فما مناسبة هذا الذي هو غير موجودٍ بالله الذي هو موجود إلا أن يكون أحدهما بعيداً عن الآخر بُعد الوجود عن العدم، لا أن يكون أحدهما عين الآخر؛ لأنَّه إذا لم يكن العالم على تقدير وجوده عين الله الموجود فأن لا يكون عينه على تقدير عدمه أولى فماذا إذن حدث حديث العينية بين الله والعالم للقائلين بوجود الله وعدم وجود العالم؟

فهل تراءى الله في شهودهم متجسماً في صورة العالم؟!

ومن هذا قلنا، وأصررنا على القول بأنَّ دعوى وحدة الوجود لا يمكن أن تستند إلى كشفٍ أو شهود، لا صحيح، ولا مغلوطة فيه، وإنَّما منشؤها الغلط الفلسفي، كما أوضحنا على طول هذا المبحث.

والشيخ المجدد تغمده الله برحمته يقول: لا حاجة، ولا ضرورة لسالك الطريقة الصوفية أن يقول بوحدة الوجود، لكن أصحاب مذهب وحدة الوجود مضطرون إلى القول بها اضطراراً ناشئاً في زعمهم من الاطلاع على حقيقة الله بأنَّه الوجود الموجود في كلِّ موجودٍ، ومعلمهم الأول في هذا الاطلاع المزعوم هو الفلاسفة الوجودية؛ أخذ منهم هذه المعرفة الفلسفية من أخذها من الصوفية، وعدلها ثم نشرها بين الجمهور كأعظم سرٍّ من أسرار الطريقة.

وقال رحمه الله في المكتوب نفسه ص ٢٩٠:

«من أعجب العجب: أنَّ جماعة من مدَّعي هذا الطريق لا يقنعون بهذا الشهود والمشاهدة، بل يزعمون هذا الشهود تنزُّلاً، ويقولون: إنَّ هذه الدولة التي كانت ميسرة للنبي ﷺ مرَّةً واحدة في ليلة المعراج تيسر لنا في كلِّ يوم، ويشبهون الثور المرئي لهم بإسفار الصُّبح، ويزعمون ذلك الثور المرتبة اللاكيفية، ويتخيَّلون ظهور ذلك الثور نهاية مراتب العروج، تعالى الله سبحانه عمَّا يقول الظالمون علواً

(١) وإني أظنُّ أنَّ الإمام الغزالي الذي أعجبه قوله: «لا موجود إلا الله» حتَّى عدَّه توحيد الخواص، وعدَّ قول: «لا إله إلا الله» توحيد العوام، ما درى أنهم يقولون: «لا موجود إلا الله» لكون كل موجود عندهم هو الله.

كبيراً! وأيضاً إنَّهم يثبتون المكاملة معه تعالى، ويقولون: أمرنا الله سبحانه وتعالى بكذا وكذا، وينقلون عنه سبحانه أحياناً وعيداً في حق أعدائهم، ويبشرون أحياناً أحبابهم، ويقول بعضهم: كلَّمتُ الحقَّ سبحانه بقيَّةَ ثلث الليل، أو رُبَّعه إلى صلاة الصُّبح، وسألته عن كلِّ بابٍ ووجدت منه الجواب: ﴿لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٢١]. ويفهم من كلمات هؤلاء الجماعة: أنَّهم يعتقدون ذلك النور المرئي عين الحقَّ سبحانه، وعين ذاته تعالى، لا أنَّهم يقولون: إنَّه ظهور من ظهوراته، وظلٌّ من ظلاله، ولا شك: أنَّ اعتقاد ذلك الثُّور ذات الحقَّ سبحانه افتراءٌ محضٌ، وإلحادٌ صرفٌ، وزندقةٌ خالصةٌ، ومن نهاية حلمه سبحانه وتعالى عدم استعجاله في عقوبة أولئك المفترين، وتعذيبهم بأنواع العذاب، وعدم استئصالهم.

سبحانك على حلمك بعد علمك! سبحانك على عفوك بعد قدرتك! وقد هلك قومٌ موسى - على نبينا، وعليه الصَّلَاة والسَّلَام - بمجرد طلب الرؤية، وسمع موسى عليه السَّلَام جواب ﴿لَنْ تَرَنِی﴾ [الأعراف: ١٤٣] بعد طلب الرؤية، وخرَّ صعقاً، وتاب من ذلك الطُّلب، ومحمَّدٌ رسول الله ﷺ؛ الَّذي هو محبوب ربِّ العالمين، وأفضل الموجودات، وسيِّد الأولين والآخرين مع كونه مشرفاً بدولة المعراج البدنيِّ، وتجاوزَه العرش والكرسيَّ وعلوَه على الزَّمان والمكان - يعني: خلَّوَه وخروجه منهما - للعلماء اختلافٌ في رؤيته عليه الصَّلَاة والسَّلَام مع وجود الإشارة القرآنيَّة إليها، وأكثَرهم قائلون بعدمها.

قال الإمام الغزاليُّ: الأصحُّ: أنَّه عليه الصَّلَاة والسَّلَام ما رأى ربَّه ليلة المعراج.

وهؤلاء القاصرون يرون الله سبحانه كلَّ يوم بزعمهم الباطل مع وجود القيل والقال في رؤية محمَّدٍ رسول الله ﷺ مرَّةً واحدةً، فقبَّحهم الله سبحانه ما أجهلهم.

وأنا أقول: رؤية الحقَّ تعالى كلَّ يوم ومكالمته بقيَّةَ ثلث الليل، أو رُبَّعه إلى صلاة الصُّبح التي ادَّعاهها بعض أصحاب التَّوحيد الوجودي، وتعجَّب منه الشَّيخ المجدِّد رحمه الله، وشدَّد في الردِّ عليهم من الأمور البسيطة العاديَّة عندي بناءً على فلسفة الوجود المطلق التي هم مقتنعون بها، والتي مؤدَّاها أن يكون كلُّ موجود عين الحقَّ تعالى؛ الَّذي هو الوجود المطلق، والَّذي هو الظَّاهر في كلِّ موجود؛ إذ لا موجود غيره، فصاحب هذا المذهب يعتقد كلَّ ما يراه ويعاينه موجوداً الحقَّ تعالى، وإذا رآك، أو تكلم معك يعتبر أنَّه رأى الحقَّ، وتكلَّم معه؛ حتَّى إنَّه إذا رأى زوجه، وتكلَّمها رأى فيها الله وتكلَّمه، وأنت تظنُّ كلَّم زوجه...

فيحتمل كلُّ الاحتمال: أنَّ واحداً من أصحاب هذا المذهب عارفاً بأسرار

الطريقة^(١) استيقظ عندما بقي من الليل ثلثه، أو رבעه، وكَلَّم زوجته التي يجمعها وإيَّاه فراشٌ واحدٌ إلى صلاة الصُّبح، وما نسينا قول صاحب الفصوص: «إنَّ كمال شهود الحقَّ شهوده في المرأة، وإنَّ أعظم الوصلة إلى الله النِّكاح والوقاع، وإنَّه لو علم النَّاكح روح المسألة؛ لعلم بمن التَّذ ومن التَّذ؟» فكما قال صاحب الفصوص لو علم الشيخ المجدد - رحمه الله - روح الفلسفة الوجودية؛ لما تعجَّب من دعاوى رؤية الحقِّ تعالى، كلَّ يوم ومكالمته، ولما بحث عن أخطاء المدَّعين في كشفهم وغلطهم في تعيين حقيقة الثُّور المرئيِّ لهم، ولما قال: إنَّ ذلك الثُّور يلزم أن يكون ظهوراً من ظهوراته تعالى، أو ظلاً من ظلاله لا عين ذاته، كما ادَّعوا، وكيف يرى الثُّور الذي هو ظهورٌ من ظهوراته، أو ظلٌّ من ظلاله طائفة يحكم عليهم الشيخ المجدد - رحمه الله - بالإلحاد، والزُّنْدقة؟

فالظاهر إذن: أنَّ دعوى رؤية الثُّور لا أصل لها أيضاً، كرؤية ذاته تعالى في الثُّور، وليس خطوهم في تعيين حقيقة المرئيِّ، وإنَّما خطأ الطائفة، وغلطهم في فلسفة الوجود.

وقال رحمه الله في المکتوب ٨٦، ص ٣١١، إلى مولانا أمان الله الفقيه:

«اعلم أرشدك الله، وألهمك سواء الطريق: أنَّ من جملة ضروريَّات الطريق الاقتفاء الصَّحيح بالذِّي استنبطه علماء أهل السُّنَّة والجماعة من الكتاب والسنة وآثار السلف وحملُ الكتاب والسنة على المعاني التي فهمها جمهور أهل الحقِّ؛ أعني: علماء أهل السُّنَّة والجماعة منهما أيضاً ضروريٌّ؛ فإنَّ ظهر - فرضاً بطريق الكشف - ما يخالف تلك المعاني المفهومة ينبغي أن لا يعتبره، وأن يستعيذ منه، مثل الآيات والأحاديث التي يفهم من ظاهرها التَّوحيد الوجوديِّ، وكذلك الإحاطة والسَّريان، والقرب، والمعية الذاتية، ولم يفهم علماء أهل الحقِّ من تلك الآيات والأحاديث هذه المعاني، فإذا انكشف للسَّالك في أثناء الطريق هذه المعاني بأن لا يرى غير موجودٍ واحدٍ، وبأن يدرك أنَّ الله تعالى محيطٌ بالذَّات، أو وجده قريباً بالذَّات؛ فهو وإن كان معذوراً بسبب غلبة الحال، وسكر الوقت فيما هناك، ولكن ينبغي له أن يكون ملتجئاً إلى الله تعالى، ومتضرعاً إليه دائماً لأن يخلصه من هذه الورطة، وأن يكشف أموراً مطابقةً لآراء علماء أهل الحقِّ، وأن لا يُظهر ما يخالف معتقداتهم الحقَّة، ولو مقدار شعرة».

(١) تعريض بقول زعيمهم:

وهو حقٌّ في الحقيقة
حاز أسرار الطريقة

إنَّما الكون خيال
كلُّ من قال به هذا

أقول: لله درُّ هذا الصُّوفيِّ الجليل؛ أعني: الشَّيخ الإمام المجدِّد رحمه الله! لقد عُني بعلم أصول الدِّين وعلمائه المتكلِّمين الَّذين من دأب أكثر الصُّوفيَّة الحطُّ من شأنهم تحت تعبير أهل العلم الظَّاهر، ومحاولة صرف النَّاس عن الاعتداد بأقوالهم وآرائهم، لقد عُني - رضي الله عنه - من كمال إخلاصه لدينه، وكمال تجرُّده عن شوائب التَّعصُّب للصُّوفيَّة مع المتعصِّبين أكثر من عناية أولئك العلماء أنفسهم حيث بُهتوا خاضعين لقول الغزاليِّ في مشكاة الأنوار عن مذهب التَّوْحِيد الوجوديِّ، وقد نقلناه أيضاً فيما سبق وتكلَّمتنا عليه: «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، فرأوا بالمشاهدة العيانيَّة أن ليس في الوجود إلا الله» فشغلهم بهتهم أمام هذا القول المخالف للعقل والشرع عن واجبهم في الذُّود عن حقوقهما بانتقاد هذا القول المعبر عن ذاك المذهب، ولم يقابلوا القائل في جعله العلم الظَّاهر مكاناً وضيع لا يرى منه شيء بعيد عن أطوار العقل، بما يستحقُّه من الرَّد. فقد وفى الشَّيخ المجدِّد - رحمه الله - حقَّ الوفاء للواجب؛ الَّذي أهمله أهله ووضع العلم الظَّاهر والباطن موضعهما اللَّائق، وصرَّح بما يستحقُّ التَّقديم منهما إذا وقع التَّعارض بينهما، فجزاه الله أحسن الجزاء!

ثمَّ قال رحمه الله: «وبالجملة: ينبغي أن يجعل المعاني التي كانت مفهومةً لعلماء أهل الحقِّ مصداق الكشف، وأن لا يجعل محكَّ الإلهام غيرها، فإنَّ المعاني المخالفة للمعاني المفهومة لهم ساقطة عن حيِّز الاعتبار؛ لأنَّ كلَّ مبتدع ضالٌّ يزعم: أنَّ مقتدَى معتقداته ومأخذها الكتاب والسُّنة، فإنَّه يفهم منهما بحسب أفهامه الرِّكيكة معاني غير مطابقة، ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] وإنَّما قلت: إنَّ المعبر هو المعاني المفهومة لعلماء أهل الحقِّ، وأنَّ ما سواها ممَّا يخالفها غير معتبرة بناءً على أنَّهم أخذوا تلك المعاني من تتبُّع آثار الصَّحابة والسَّلف الصَّالحين، واقتبسوها من أنوار هدايتهم، ولذا صارت النِّجاة مخصوصةً بهم، والفلاح السَّرمديُّ نصيباً لهم ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ثمَّ قال: «ينبغي أن يعلم أنَّ معتقدات الصُّوفيَّة بالأخرى - أعني: بعد تمام منازل السُّلوك، والوصول إلى أقصى درجات الولاية - هي عين معتقدات أهل الحقِّ، فهي للعلماء بالنَّقل، والاستدلال، وللصُّوفية بالكشف، والإلهام؛ وإن ظهر لبعض الصُّوفية في أثناء الطَّريق بواسطة السُّكر وغلبة الحال ما يخالف تلك المعتقدات، ولكن إذا جاوز تلك المقامات، وبلغ نهاية الأمر؛ تكون تلك المخالفة هباءً منثوراً، وإلا فيبقى على تلك المخالفة، ولكنَّ المرجو أن لا يؤخذ؛ فإنَّ حكمه

حكم المجتهد المخطئ، والمجتهد مخطئ في الاستنباط، وهو في الكشف^(١).

ومن جملة مخالفة هذه الطائفة: الحكم بوحدة الوجود والإحاطة والقرب والمعنية الذاتيات، كما مر، وكذلك إنكارهم الصفات السبعة، أو الثمانية في الخارج بوجود زائد على وجود الذات.

ومنشأ إنكارهم هو: أن مشهودهم في ذلك الوقت هو الذات في مرآة الصفات؛ ومعلوم: أن المرآة تكون مختفية من نظر الرائي، فحكموا بعدم وجودها في الخارج بواسطة ذلك الاختفاء، وظنوا أنها لو كانت موجودة؛ لكانت مشهودة، وحيث لا شهود؛ فلا وجود، وطعنوا في العلماء بسبب حكمهم بوجودها، بل حكموا بالكفر والثبوتية^(٢).

أعاذنا الله سبحانه من الجراءة على الطعن! ولو تيسر لهم الترفي من هذا المقام، وخرج شهودهم من هذا الحجاب، وزال حكم المراتب؛ لرأوا الصفات مغايرة للذات، ولما انجر أمرهم إلى الطعن في أكابر العلماء.

ومن جملة مخالفاتهم حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى فاعلاً بالإيجاب، وأثبتوا الإرادة، لكنهم ينفون الإرادة في الحقيقة، وهم يخالفون جميع أهل الملل في هذا الحكم، فمن جملة هذه الأمور: حكمهم بأن الله تعالى قادرٌ بقدرة، بمعنى: إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، ويقولون بأن الشرطية الأولى واجبة الصدق، والثانية ممتنعة الصدق^(٣) وهذا قول بالإيجاب بل إنكار القدرة بالمعنى المقرّر عند أهل الملل؛ فإن القدرة عندهم بمعنى صحة الفعل والتّرك، واللازم لقولهم وجوب الفعل، وامتناع التّرك، فأين أحدهما من الآخر، ومذهبهم في هذه المسألة هو بعينه مذهب الفلاسفة، وإثبات الإرادة مع القول بوجوب صدق الأولى، وامتناع صدق الثانية، وامتيازهم عن الفلاسفة بهذا الإثبات^(٤) غير نافع؛

(١) فيه: أنه هل يمكن أن يعدّ صاحب (الفصوص) مجتهداً مخطئاً معذوراً في خطئه؟ وهو القائل مثلاً بأنّ النّصاري إنّما كفروا بحصرهم الألوهية في المسيح وأمه عليهما السلام، والقائل بأنّ قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ لا ينفي المثل عن الله، أو أنّه يدلّ على كون الله عين الأشياء، وقد سبق كلّ ذلك؟!!!

(٢) كما قال صاحب «الأسفار» خذله الله عن الذين لم يقولوا بوحدة الوجود، وحكموا بالمغايرة بين الله، وما سواه في الوجود: «وللثبوتية الويل ممّا تصفون» وقد نقلنا تمام كلامه فيما سبق.

(٣) يعني: صدق طرفي الشرطية؛ لأنّه الممتنع لا صدق الشرطية الثانية نفسها، وسجيء ممّا تدقيق الشرطيتين في بحث حدوث العالم؛ إن شاء الله.

(٤) بل الفلاسفة أيضاً مثلهم في هذا الإثبات الظاهري؛ فلا امتياز أصلاً.

فإنَّ الإرادة هي تخصيص أحد المتساويين، فحيث لا تساوي؛ لا إرادة، فإنَّ التَّساوي معدومٌ للجوب والامتناع، فافهم».

[السرهندي عدَّ نقص الشهودِ الحامل لأولئك على مقالتهم]

أقول: عدَّ الشيخُ المجدد - رحمه الله - في هذا المقام كثيراً ممَّا يخالف فيه الصُّوفيَّةُ الوجوديَّةُ علماءَ أهل السُّنَّة، ويوافقون الفلاسفة، وحمل قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصِّفات على نقص في شهودهم ناشئ من عدم بلوغهم الكمال في منازل السُّلوك، فنقصان شهودهم يَقُولُهم عنده تلك الأقوال المخالفة؛ التي يرجعون عنها بعد تمام المراتب والمنازل.

[المؤلف يرى الأخذ عن الفلاسفة]

وترك علماء السنة سبب انحراف هذه الطائفة]

وعندي: أنَّ قولهم بوحدة الوجود، وإنكار الصِّفات أيضاً، من سيئات تشبُّههم بأذيال الفلاسفة ترجيحاً لهم على علماء أهل السُّنة في كثير من المسائل الاعتقاديَّة لا من نقصان مراتب السُّلوك، والشُّهود، وإلا فيكون من الغريب أن يجيء كلُّ شهودهم وكشفهم على وفق مذاهب الفلاسفة، وأن نردَّه نحن إلى حكم مراتب السُّلوك المتفاوتة مؤمِّلين زواله عنهم عند الارتقاء إلى مرتبةٍ أسمى وأتمَّ ممَّا كانوا عليه.

[القول بنقص الشهود غير منضبط لاختلاف]

أهل الطرق في مراتب الشهود دون مرجح عقلي أو نقلي]

وهل الشيخُ الأكبر صاحب (الفصوص)، و(الفتوحات)، وخاتم الولاية نعدُّه لقوله بوحدة الوجود، بل كونه زعيم القائلين بها بقي في مرتبةٍ ناقصةٍ من مراتب السُّلوك والشُّهود؟ مع أنَّ الطائفة الوجوديَّة يدَّعون: أنَّ مرتبة القول بوحدة الوجود هي منتهى المراتب، والنقصان في مراتب الصُّوفيَّة غير القائلين بها على عكس ما اعتبره الشيخ كما سبق منَّا نقل مدَّعاهم هذا عن رسالة «الوحدة الوجوديَّة» لبهاء الدِّين العاملي.

ثمَّ قال الشيخُ المجدد - رحمه الله -:

«ومن جملة تلك الأمور بيانهم في مسألة القضاء والقدر على نهج ظاهره

إثبات الإيجاب. فمن جملة عباراتهم في هذا المبحث هذه العبارة: الحاكم محكوم، والمحكوم حاكم.

أقول: أشار - رحمه الله - إلى قول صاحب (الفصوص) في فص عزيز: «اعلم: أن القضاء حكم الله في الأشياء، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها، وفيها، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات ممّا هي عليه في نفسها، والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد ونقص عن اقتضاء استعدادها، فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، وهذا هو عين سرّ القدر ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧] ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩] فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة؛ التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، وكلّ حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه، كان الحاكم من كان».

وحاصله: أن الله تعالى يحكم على الأشياء، ويعطيها ما تستحقّه بحسب استعداداتها المعلومة له، فالحاكم يتبع في القضاء لما يقتضيه استعداد المحكوم عليه، فيكون استعداد المحكوم عليه حاكماً على الحاكم. وكأنّهم بهذا التّأويل - الذي بيّنّا فساده فيما سبق - أنقذوا أفعال الإنسان من جبر الله.

ثمّ قال - رحمه الله -: «وجعل الحقّ سبحانه محكوم أحد، وإثبات حاكم عليه^(١)، مع قطع النظر عن إثبات الإيجاب مستقبّح جداً ﴿وَلَيْتَهُمْ يَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا﴾ [المجادلة: ٢] وأمثال ذلك من المخالفات كثيرة، كقولهم بعدم إمكان رؤية الحقّ سبحانه، والرؤية التي جوزوها بالتّجليّ الصّوري ليست هي في الحقيقة رؤية الحقّ سبحانه^(٢)، بل هي ضرب من الشّبه والمثال:

يراه المؤمنون بغير كيفٍ وإدراكٍ وضربٍ من مثال
وبقولهم بقدّم أرواح الكمل، وأزليّتها، وهذا القول مخالف لما عليه أهل

(١) لكن المحكوم عليه الذي جعله صاحب الفصوص حاكماً على الحاكم يعني: الله، وعابه عليه الشّيخ المجدد - رحمه الله - ليس دون الله عند صاحب الفصوص؛ لأنه عينه بمقتضى وحدة الوجود، وكذا جاعل الله محكوماً عليه للمحكوم عليه؛ أعني: صاحب الفصوص نفسه، بل المعترض أيضاً على الجاعل، وهو الشّيخ المجدد، كلّهم عين الله بالنظر إلى قاعدة وحدة الوجود، فلا حرج على أيّ منهم ممّا قاله أو فعله، فكلّهم لا يسأل عمّا فعل!!

(٢) أراه رحمه الله يغفل عن قاعدة وحدة الوجود المقتضية أن يكون كلّ شيء محسوس وجوده عين ذات الله الذي هو الوجود.

الإسلام فإنَّ عندهم العالم بجميع أجزائه محدثٌ، والأرواح من جملة العالم؛ لأنَّ العالم اسمٌ لجميع ما سوى الله تعالى، فافهم^(١).

فينبغي للسَّالك قبل بلوغه كنه الأمر وحقيقته أن يعدَّ تقليد علماء أهل الحقِّ لازماً لنفسه مع مخالفة كشفه، وإلهامه، وأن يعتقد العلماء محقِّين، ونفسه مخطئاً؛ لأنَّ مستند العلماء تقليدُ الأنبياء - عليهم السلام - المؤيِّدين بالوحي، المعصومين عن الخطأ والغلط، وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأً وغلطاً، فتقديم الكشف على أقوال العلماء تقديمٌ له في الحقيقة على الأحكام القطعية المنزلة، وهو عين الضلالة، ومحض الخسارة^(٢).

وقال - رحمه الله - في المکتوب ٨٦، ص ٣١٣:

«وإحاطته تعالى وسريانه وقربه ومعرفته عند المحققين من أهل السُّلوك الواصلين إلى نهاية الأمر كُلُّها علميةٌ، وهم موافقون لعلماء أهل الحقِّ شكر الله سعيهم، والحلم بالقرب الذاتي وأمثاله عندهم من علامات البعد، والمقربون لا يحلمون بالقرب، قال واحدٌ من الكبراء: «من قال: أنا قريبٌ؛ فهو بعيدٌ، ومن قال: أنا بعيدٌ؛ فهو قريبٌ» وهذا هو التَّصوُّف، والعلم المتعلِّق بالتَّوْحِيدِ الوجودي منشؤه المحبة، والانجذاب القلبي^(٣)، وأرباب القلوب الذين لا جذبة لهم، بل يقطعون المنازل بطريق السُّلوك لا مناسبة لهذا العلم بهم، وكذلك المجذوبون المتوجِّهون بالسُّلوك من القلب إلى مقلب القلوب بالكلية يتبرَّؤون من هذه العلوم، ويستغفرون منها، وبعض المجذوبين وإن سلكوا طريق السُّلوك، وطووا المنازل، ولكن لا ينقطع نظرهم عن المقام المألوف، ولا يقدرّون على التوجُّه إلى الفوق، فلا يترك أمثال هذه العلوم أذْيالهم، ولا يقدرّون على الخروج من هذه الورطة والتخلُّص منها، ولهذا يكون فيهم ضعفٌ وعوجٌ في العروج إلى مدارج القرب والصُّعود إلى معارج القدس ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا

(١) وقولهم بالقدم غير مقصورٍ على أرواح الكَمَل، كما سبق ممَّا نقلًا عن «الدِّرة الفاخرة» للفاضل الجامي أنَّهم قائلون بقدم العالم مع القائلين.

(٢) انظر قول هذا الصُّوفي الجليل القاطع لمراتب العلم الباطن كيف يقدم العلم الظَّاهر عليه عند تعارضهما؛ انظره مع قول الإمام الغزالي الذي تطرّف لَمَّا تصوّف في أواخر عمره فاستهان بالعلم الظَّاهر، وعبرَ عنه بحضيض المجاز، وكأني به لم يبلغ الكمال في العلم الباطن؛ الذي تأخّر في الانتساب إليه، وتكلّم لَمَّا تكلّم ضدَّ العلم الظَّاهر عن مرتبة ناقصة في علم الباطن، كما قال الشيخ المجتهد رحمه الله.

(٣) قد عرفت المنشأ الحقيقي للتَّوْحِيدِ الوجودي.

وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ [النساء: ٧٥] وعلامة الوصول إلى نهاية المطلب التَّبرِّي من هذه العلوم، فإنه كلما تحصل زيادة المناسبة بالتَّزْيِه؛ يوجد عدم مناسبة العالم بالصَّانع أزيد، ولا معنى حينئذٍ في اعتقاد: أَنَّ العالم عين الصَّانع أو في ظنٍّ: أَنَّ الصَّانع محيطٌ بالعالم بالذَّات، ما للتراب وربُّ الأرباب؟! .

٢

[جنوح السرهندي كبعض المحققين

إلى رأي الفلاسفة في وجوده تعالى أنه عين ذاته]

بقي ثانياً استدراك ما بقي أولاً بأنَّ هذا الإمام الكبير، العامر الظَّاهر والباطن، الذي نعى على مذهب وحدة الوجود قال في الجزء الأوَّل من مکتوباته، ص ٢٠٩:

«إلى المخدوم الأعظم محمَّد صادق قدَّس سرُّه: أمَّا بعد: حمداً لله المنزَّه عن المثال، وصلاةً على نبيِّه الهادي، فليعلم الولد الأرشد: أنَّ حقيقة الحقِّ سبحانه وجودٌ صرفٌ، لم ينضمَّ إليه شيءٌ غيره أصلاً، وذلك الوجود الذي هو حقيقة الحقِّ سبحانه منشأً لجميع الخير والكمال، ومبدأً لكلِّ حسن وجمال، وجزئيٌّ بسيط لم يتطرَّق إليه تركيبٌ أصلاً، لا ذهنياً ولا خارجاً، وممتنع النَّصُّور بحسب الحقيقة، ومحمولٌ على الذَّات تعالت مواطأةً لا اشتقاقاً، وإن لم يكن لنسبة الحمل في ذلك الموطن مجالاً؛ لأنَّ جميع النَّسب ساقطةٌ هناك، والوجود العامُّ المشترك من ضلال ذلك الوجود الخاصِّ، وهذا الوجود الظُّليّ محمولٌ على ذاته تعالى وتقدَّس، وعلى سائر الأشياء على سبيل التَّشكيك اشتقاقاً لا مواطأةً والمراد بكون هذا الوجود ظلاًً لذلك: ظهور حضرة الوجود - يعني: الخاصِّ - في مراتب التنزُّلات والفرد الأولى والأقدم والأشرف من أفراد ذلك الظلِّ محمولٌ على ذاته تعالى اشتقاقاً ففي مرتبة الأصالة يمكن أن نقول: الله وجودٌ، وفي مرتبة الظلِّ يصدق: الله موجودٌ، لا الله وجودٌ، ولَمَّا قال الحكماء وطائفةٌ من الصُّوفيَّة بعينيَّة الوجود، ولم يطلِّعوا على حقيقة هذا الفرق، ولم يميِّزوا الأصل من الظلِّ؛ أثبتوا كلاً من الحمل المواطئ، والحمل الاشتقاقي في مرتبة واحدة، فاحتاجوا في تصحيح الحمل الاشتقاقي إلى تمحُّل وتكلُّفٍ، والحقُّ ما حقَّقت بإلهام الله سبحانه، وهذه الأصالة والظليَّة كأصالة سائر الصِّفات الحقيقيَّة وظليَّتها، فإنَّ حمل تلك الصِّفات في مرتبة الأصالة التي هي مرتبة الإجمال وغيب الغيب بطريق المواطأة لا بطريق الاشتقاق، فيمكن أن يقال: الله علمٌ، ولا يمكن أن يقال: الله

عالم؛ لأنَّ الحمل الاشتقاقي لا بدَّ فيه من حصول المغايرة، ولو بالاعتبار، وهي مفقودة في ذلك الموطن رأساً؛ إذ التغاير لا يكون إلا في مرتبة الظليَّة، ولا ظليَّة ثمة؛ لأنَّه فوق التَّعَيَّن الأوَّل بمراحل؛ لأنَّ النَّسب ملحوظةً بطريق الإجمال في ذلك التَّعَيَّن، ولا ملاحظةً لشيءٍ من الأشياء بوجهٍ من الوجود في ذلك الموطن، والحمل الاشتقاقي صادق في مرتبة الظلِّ؛ التي هي تفصيل ذلك الإجمال دون الحمل بالمواطاة، ولكنَّ عينيَّة تلك الصِّفة في تلك المرتبة فرعٌ عينيَّة وجوده تعالى الَّذي هو مبدأ جميع الخير والكمال، ومنشأ كلِّ حسنٍ وجمالٍ، وكلُّ محلٍّ من كتب هذا الفقير فيه نفى عينيَّة الوجود ينبغي أن يراد به الوجود الظليُّ؛ الَّذي هو مصحح الحمل الاشتقاقي، وهذا الوجود الظليُّ أيضاً مبدأً للآثار الخارجيّة، فالماهيات الَّتِي تتَّصف بذلك الوجود ينبغي أن تكون في كلِّ مرتبةٍ من المراتب موجوداتٍ خارجيّة، فإِنَّه ينفَعك في كثيرٍ من المواضع، فتكون الصِّفات الحقيقيَّة أيضاً موجوداتٍ خارجيّة، وتكون الممكنات أيضاً موجوداتٍ خارجيّة».

يقول الفقير: إنَّ ما فعله الشَّيخ المجدِّد - رحمه الله، وقدَّس سرَّه - جنوحٌ منه إلى ما ذهب إليه الفلاسفة في مسألة وجود الله من أنَّه عين ذاته، ذلك المذهب الَّذي انجذب إلى سحره غير قليل من علمائنا المحقِّقين^(١)، والَّذي التزمنا في هذا الكتاب إبطاله مع مذهب وحدة الوجود المتولِّدة منه، واعتبرناه أصل البليَّة في هذا المبحث، وإن كان حضرة الشَّيخ رحمه الله يرى فرقاً بين مذهبه؛ الَّذي أبان عنه في هذا المكتوب، وبين مذهبي الفلاسفة والصُّوفيَّة معاً؛ لأنَّ ذلك الفرق يقتصر على بعض التَّعبيرات، وعلى بعض النَّواحي الفرعيَّة.

فما يعبرُّ عنه الشَّيخ بالوجود الظليُّ؛ يعبرُّ عنه الفلاسفة بالوجود المطلق المعروف المفسَّر بالكون في الأعيان، ويجهلون في إثباته لله تعالى مع الوجود الخاص؛ الَّذي يعبرُّ عنه الشَّيخ رحمه الله بالوجود الأصلي، ويعتبر كلُّ من حضرة الشَّيخ والفلاسفة هذا الوجود ذاته تعالى، والآخر خارجاً عنها، أمَّا قوله: «لَمَّا لم يطلَّعوا على حقيقة هذا الفرق، ولم يميِّزوا الأصل من الظلِّ؛ أثبتوا كلاً من الحمل المتواطئ، والحمل الاشتقاقي في مرتبةٍ واحدةٍ»؛ ففيه: أنَّ الفلاسفة أيضاً لم يطلقوا على الله تعالى في المرتبة الأولى غير الوجود، بل جعلوا إطلاق الموجود عليه مجازاً، والتمحُّل الَّذي رأى الفلاسفة محتاجين في الحمل الاشتقاقي جارٍ فيما اختاره أيضاً؛ إذ لا وجه لأن يكون الأصل وجوداً، والظلُّ موجوداً، بينما كان

(١) ولا شبهة في أنَّ الشَّيخ نفسه من هؤلاء العلماء المحقِّقين.

المعقول أن يكون ظلُّ الوجود وجوداً أيضاً، أو يكون أصلُ الظلِّ الموجود موجوداً، ويلزمه أيضاً أن لا يكون الله موجوداً في المرتبة الأولى؛ التي هي مرتبة الأصالة، نعم يفهم من هذا: أنه يرى الوجود أصلاً، والموجود ظلّه، كالذين قالوا: إنّ الوجود موجودٌ بنفسه، والموجود موجودٌ بالوجود، لكنك قد عرفت فيما سبق ما فيه، وعرفت أيضاً ما قلنا من أن هذا أولى أن يكون مدعى القائلين بوحدة الوجود.

[محمد أنور شاه الكشميري]

[يوافق المؤلف في رأيه بجنوح السرهندي إلى الفلاسفة]

فالحقُّ أنّ ما اختاره - رحمه الله - لا يختلف عن مذهب الفلاسفة في صميم المعنى، ولذا قال العالم الكبير محمد أنور شاه الكشميري في «مرقاة الطّارم» ص ٤٨ عن الشيخ المجدّد، والشيخ ولي الله الدهلوي: أنّهما اختارا مذهب الفلاسفة [وقد سقطت ألف التثنية من «اختارا» في «المرقاة» بغلطٍ مطبعي^(١)] فيرد على مذهبه - رحمه الله - كلُّ ما أوردته على مذهب الفلاسفة، وزيادة عليه، فإنّه ينافي وصاياه السّابقة الموجبة لاتباع آراء المتكلّمين علماء أهل السُّنّة، حيث يختار هو نفسه مذهب الفلاسفة على مذهبهم، وإن كان الذين فتحوا هذا الباب - أعني: باب الميل إلى مذهب الفلاسفة في هذه المسألة - طائفةً من محقّقي المتكلمين أنفسهم.

[السرهندي خالف الخواجة]

[نقشبند في مسألة وجوده تعالى]

وينافي أيضاً ما نقله باستحسانٍ عظيم عن الخواجة نقشبند قدّس سرّه، وكتبناه سابقاً من قوله: «كلُّ ما يكون مرئياً، أو مسموعاً، أو متخيلاً، أو موهوماً، فهو غيره تعالى؛ ينبغي نفية بحقيقة كلمة لا» أقول: وفي معناه الكلمة المشهورة: «كلُّ ما خطر ببالك فالله غير ذلك» وكون الله وجوداً من هذا القبيل.

(١) نعم إنّه لا ينبغي صفات الله، كما نفوها، لكنّه يرد عليه أنّهم ينفونها تحقيقاً لقولهم بأنّ الله تعالى بسيط لم يتطرّق إليه تركيب أصلاً لا ذهنياً، ولا خارجاً. وهو - رحمه الله - يشاركهم في ذلك القول.

فأولاً: إنَّ فيه تناقضاً من حيث إنَّ فيه ادعاء العلم بحقيقة الله تعالى على أنَّها الوجود، ثم الاعتراف بعدم العلم بحقيقة هذا الوجود، فكأنَّ الله معلومٌ، ووجوده غيرُ معلوم والحقيقة عكس ذلك.

وثانياً: لو لم يعلم ماذا هو الوجود، وأعني به: الوجود الخاص بالمجمل حقيقة الله، فبأي وجهٍ أعجبوا به حتَّى رأوه جديراً بأن يكون حقيقة الله؟^(١).

(١) وكما أنَّ الوجود قد أعجب المعجبين به، فظنُّوا: أنَّه الله؛ ففي الناس من أعجبه الحياة، وما قدر الله حقَّ قدره، فقال: إنَّها الله، والله الذي ليس كمثله شيءٌ متعالٍ عن كلِّ تحديد؟ أما الوجود والحياة فكلُّ منهما ملك يده يفيضه على من يشاء، وينزعه ممَّن يشاء. أما القول بأنَّ الله هو الحياة؛ فقد وقع من الفيلسوف «برغسون» كما في «قصة الفلسفة الحديثة» ص ٥٧١: «كانت الحياة في مبدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمادة في جمودها، واستقرارها؛ لأنَّها كانت تتمثل في النَّبات وحده، والنَّبات كالجماد في سكونه، واستحالة سعيه، وحركته، ولكنَّها ما لبثت أن نشدت الحرية من القيود المادِّية، وراحت تسعى وراء ذلك المثل الأعلى، فاخترعت أنواع الحيوان وزودتها بشتَّى الأعضاء؛ التي تستطيع أن تحقِّق بها شيئاً من الحرية المنشودة، ثمَّ ما لبث أن عقدت آمالها في واحدٍ من تلك الحيوانات جميعاً: وهو الإنسان، ولا شك أنَّ الحياة تحاول ما استطاعت أن تسخر من قيود المادة، ونحن نضحك ونسخر إذا ما رأينا كائناً حيّاً يتصرَّف كما تتصرَّف الكتلة المادِّية الجامدة، كأن تزلَّ قدمه فيسقط بقوة من الجاذبية، كما تسقط قطعة الحجر.

يتَّضح من ذلك: أنَّ الحياة قد سارت أثناء تطورها في مراحل ثلاث:

الأولى: مرحلة النَّبات؛ إذ كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة وجمودها.

الثَّانية: مرحلة الحيوان الغريزي كالتَّحلُّل والتَّمَلُّ الذي يتحرك ويسعى، ولكن في حدود مرسومة وخطة معلومة.

الثالثة: مرحلة الحيوان الفقري الذي يسير في طريق الفكر، ولن يزال هذا الفكر ينمو، ويشتدُّ ويستقيم، فهو دُخْر الحياة، وأملها الذي سيحقق لها ما تشد من حُرِّية. هذه الحياة التي لا تفتأ تخلق، وتغيَّر وتبتدع، والتي تلمس الحرية من قيود المادة هي الله. فالله والحياة اسمان على مسمًى واحدٍ. وأغلب الظنُّ أنَّ هذه الحياة الدَّائبة في التَّخلُّص من أغلالها وأصفادها ستظفر آخر الأمر بما تريد، فتتغلب على الموت، وتتحقِّق لها الحرية والخلود».

فالله على رأي الفيلسوف برغسون يسعى ليتخلص من قيود المادة فينال الخلود بعد استكمال حرَّيته، وهو إلى الآن لا يزال يحل في مادةٍ بعد مادةٍ، ثم يموت مع موتها. فالله برغسون يعوزه الخلود والحرَّية، وينقصه في حالته الحاضرة وصفان من أوصاف الألوهية، فهو دون الإله بمرتبتين، أو هو ليس بإله في الحال، وإنما المأمول أنَّه سوف يكون إلهاً.

ثمَّ إنَّ ما في رأي هذا الفيلسوف من الأسباب المخففة لخطئه نسبياً كونه متوسطاً بين مذهبي الوجوديين اللذين يكون الله في أحدهما كلُّ موجودٍ، وفي الآخر لا يكون أيُّ موجودٍ، حيث يبحث عن الله في الموجودات الحيَّة. وأين كلُّ هذه التُّرْهات، والتَّخرُّصات من قول القائل: «كل ما خطر ببالك فالله غير ذلك» وإن شئت تعيين الحقيقة لله؛ فلا تجاوز القول بأنَّه الموجود الواجب الوجود كائناً من كان، أي: لا تجاوز تعيينه في ضمن هذا المفهوم الكلِّي الذي لا =

وثالثاً: إنَّ في المسألة لبساً وارتباكاً، وتراجعاً في التفكير لا يخفى على الباحث، ولا شك أنَّ هناك وجوداً يعلمونه، ويفهمونه، وراقهم مفهومه، وما صدق عليه، وهو مقابل العدم، ومفسرٌ بالكون في الأعيان، فأرادوا أن يجعلوا ارتباط هذا الوجود بالله أوثق ما يكون حتَّى يحصل له وجوب الوجود، فاستبق المتكلمون والفلاسفة في توثيق ارتباط هذا الوجود الذي يفهمه كل أحد بذات الله، وحازت الفلاسفة قصب السبق، حيث جعلوا ذاته نفس الوجود، وقالوا: حقيقة الله الوجود، ولا حقيقة له غيره في حين أن المتكلمين اكتفوا بأن يقولوا: إنَّ ذاته تستلزم وجوده، لا أنَّ وجوده نفس ذاته، ولا شك أنَّ اتّصال الشيء بنفسه أشدُّ وأبلغ من اتّصال الملزوم بلازمه.

فإلى هنا كان مذهب الفلاسفة ظاهر الرُّجحان لولا ورود اعتراضين قوين عليه:

أولهما: أن الوجود بالمعنى المعروف؛ الذي أعجبهم - وهو الكون في الأعيان - لا يحمل على الله مواطأة بل لا يحمل على أي موجود؛ لكونه غير موجود، وعلى الأقل غير مستقل بالوجود؛ فكيف يكون هو ذات الله، وكيف يكفل له وجوب الوجود؛ لأنَّ المطلوب وجوب كونه موجوداً، لا وجوب كونه وجوداً.

وثانيهما: أنَّ الوجود بمعناه المعروف الموجود في كل موجود إذا كان ذات الله؛ لزم أن يكون وجود كل موجود هو الله، وهو مذهب وحدة الوجود الذي لا يرتضيه الفلاسفة بصفة أنَّهم عقلاء، وأنَّ مذاهبهم مذهب العقل، ولا يرتضيه الشيخ المجدد - رحمه الله - أيضاً.

فظهر ممّا قلنا: أنَّ المصير الطبيعي لمذهب الفلاسفة الذين هم وضعة النظرية القائلة بأنَّ حقيقة الله الوجود ينتهي إلى مذهب وحدة الوجود بناءً على أنَّ المفهوم من الوجود في قولهم: «وجود الله عين ذاته» يلزم أن يكون عين المفهوم من الوجود في قولهم «ووجود الموجودات غير زائد على ذاتها» أعني الوجود المعروف الذي هو بمعنى الكون في الأعيان، والذي هو موجود في كل موجود. فلمّا بلغ الأمر هذا الحدَّ وتبيّن للفلاسفة وأنصارهم ما تنجرُّ إليه نظريّتهم نكصوا

= يصدق إلا على فرد واحد.

ولك أن تقول بالاختصار كما قال سيدنا الخليل عليه الصلّاة والسلام: ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض﴾.

على أعقابهم فقالوا: إنَّ الوجود الَّذي هو ذات الله ليس هو الوجود المعروف العام، وإنَّما هو الوجود الخاصُّ، المجهول الحقيقة، المخالف لسائر الوجودات وأدَّعوا: أنَّه لا مانع من كون هذا الوجود موجوداً ومحمولاً على ذات الله مواطأةً، فبهذا التَّأويل والتَّخصيص أرادوا أن يدفعوا الاعتراضين المذكورين آنفاً، وكذا الاعتراض بأنَّ الوجود معلومُ الحقيقة؛ فكيف يكون هو الله الَّذي لا تعلم حقيقته؟!

[تراجع الفلاسفة عن مقولة

«حقيقة الله الوجود» ومكابرة الصوفية الوجودية عليها]

نكصت الفلاسفة وأنصار مذهبهم على الرِّغم من أنَّهم وضعت النُّظريَّة القائلة بأنَّه حقيقة الله الوجود، واندفعت الصُّوفيَّة الوجوديَّة في تيار تلك النُّظرية التي أعجبتهم كل الإعجاب، فلم يسلِّموا ببطلان ما يلزمها، وأدَّعوا: أنَّ الوجود أينما كان موجود واجب الوجود.

[الصوفية الوجودية تستدلُّ بالوجود الخاص]

فلَمَّا نكصت الفلاسفة عن طريقتهم، وكان الواجب عليهم لَمَّا تنبهوا لما تجرُّهم إليه نظريَّتهم من الباطل الفاحش البطلان أن يرجعوا عنها بالمرَّة، لكنَّهم ما فعلوا ذلك، وزعموا: أنَّ التشبُّث بالوجود الخاصَّ يكفيهم وينجِّي نظريَّتهم من الفشل.

[غلط الصوفية الوجودية]

وفاتهم: أنَّ هذا الانحراف من الوجود العامِّ المعلوم المعنى، والمطلوب ثبوته لله مِنْ حَيْثُ معلوميَّته إلى الوجود الخاصِّ المجهول الحقيقة أبعدهم عن المقصود فأصبح الوجود الَّذي هو حقيقة الله غير الوجود المطلوب؛ حتَّى احتاج استلزام الوجود الأوَّل للوجود الثَّاني إلى بيانٍ وإثباتٍ^(١) وليس بينهما مناسبة سوى

(١) وقد أرينا القارئ كيف تكلف الفاضل السيلكوتي في تعليقاته على شرح المواقف بهذا الصَّدَد. والشَّيخ المجدِّد بين هذا الاستلزام بكون الوجود الثَّاني ظلاً للأوَّل، واعترف بالتمحُّل والتكلف في حمل الوجود على الله في مذهب الفلاسفة والصوفية حمل اشتقاق... وقد أشرنا نحن إلى وجود التكلف فيما اختاره أيضاً، وقلنا: لماذا يكون الأصل وجوداً وظله موجوداً، وقلنا غير ذلك أيضاً.

المشاركة في اسم الوجود من غير أن يعلم حقيقة مسمى الوجود. فهل يكفي تسمية حقيقة الله باسم الوجود الذي لا يفهم معناه، في جعل الوجود المعلوم المعنى مضموناً له؟

وقد كانت الفلاسفة جعلوا حقيقة الله عين الوجود؛ ليكون ثبوت الوجود مضموناً له بدرجة ثبوت الشيء لنفسه، فضاعت دعوى العينية هذه بعد صيرورة الوجود وجودين متغايرين؛ أحدهما: عامٌ معلوم الحقيقة، والآخر: خاصٌ غير معلومها.

ولا أدري كيف سمّوا ما لا يعلمون حقيقته وجوداً، فكأنّه معلوم الاسم وهو الوجود غير معلوم المسمى، وكأنّ الله الذي هو غير معلوم الحقيقة معلوم الحقيقة وهي الوجود والوجود الذي هو معلوم الحقيقة غير معلوم الحقيقة، فإذن يلزم هذا الوجود الذي لا يعلم حقيقته أن يكون غير معلوم أيضاً كونه حقيقة الله، وغير معلوم أن يكون له ظلٌ... وفي جعل وجود الممكّنات ظلاً للوجود الأصلي؛ الذي هو الله نزعاً التّوحيد الوجودي الذي ما كان يُعجب الشّيخ المجدّد - رحمه الله - لأنّ ظلّ الشيء يكون مثاله إن لم يكن عينه... .

وفيه أيضاً: إيهام كون الله فاعلاً موجباً في خلقه، لا فاعلاً مختاراً، لأنّ ما له ظلٌ غير مختارٍ في أن يكون له ذلك.

[الوجود الخاص مجهول الحقيقة]

ثمّ من أين علموا الوجود الخاصّ؛ الذي لا يعلمون حقيقته: أنّه وجودٌ، وأنّه موجودٌ بل واجب الوجود قائم بذاته قيّومٌ لغيره من الوجودات حين لا يكون سائر الوجودات كذلك؟ فمن أين للوجود المجهول الحقيقة هذه المزايا العظمى؟ ومن أين له أن يكون وجوداً أصلياً في حين أنّ ما عداه وجودٌ ظلّيّ، كما في تعبير الشّيخ المجدّد رحمه الله؟ فإن كان كلّ هذه المزايا للوجود الخاصّ أتته من كونه حقيقة الله، فهذا هو المصادرة على المطلوب التي تنبّهنا لها، ولم يتنبّه - ويا للعجب! - من قبلنا من فحول العلماء والمشايخ؛ لأنّ أوّل المسألة هو البحث في سبب كون الله واجب الوجود. ففكر الفلاسفة فيما يلزم أن تكون حقيقة الله ليكون واجب الوجود، ثمّ حكموا بأنّه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود نفسه، فيجب إذن أن يكون الله، أتاها وجوب الوجود من كونه الوجود نفسه. فإذا كان الله موجوداً واجب الوجود عندهم؛ لكونه الوجود، وسألناهم كيف يكون الوجود

موجوداً واجب الوجود وعهدنا بالوجود: أنه ليس بموجود، بله أن يكون موجوداً واجب الوجود؟! فإذا سألناهم هذا السؤال، وقالوا في جوابه: إنَّ هذا الوجود لا يقاس بسائر الوجودات؛ لأنَّ الله؛ كان دوراً ومصادرةً.

[مقالة «الوجود موجود

واجب الوجود» تقود إلى وحدة الوجود]

فإن ادَّعي: أنَّ الوجود موجودٌ واجب الوجود لا من حيث اختصاصه بالله، بل من حيث إنَّه وجودٌ، وهو الموجود في الموجود، بمعنى: أنَّه موجود بذاته في حين أنَّ الموجود موجودٌ بالوجود، لا موجودٌ بذاته، كما أنَّ الماضي مضيء بالضوء، والضوء مضيء بذاته، إن ادَّعي هكذا، وتغاضينا عن ردِّنا السابق على هذه الدَّوى كان الله موجوداً في كلِّ موجودٍ لتضمُّنه الوجود؛ الذي هو موجودٌ وواجب الوجود لاستحالة انفكاك الوجود من نفسه، وهو مذهب وحدة الوجود الذي كانت الفلاسفة، وحضرة الشيخ يجتنبونه، وهذا خلف.

والحاصل: أنَّه لا منجاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته من إحدى العظيمتين: الدَّور والمصادرة، أو الوقوع في هاوية وحدة الوجود.

[الوقوع في القول بالوجود البحت المجرد عن الماهية]

وهناك شيء آخر، وهو أنَّ المراد بالوجود الخاص؛ الذي يعتصمون به فراراً من العظيمة الثَّانية، الوجود البحت المجرد عن الماهية، لا الوجود الخاص بالله، وإلا كان مضافاً إليه، فلم يكن بحتاً^(١) وخصوصيته في أنَّ الوجود البحت أخصُّ من الوجود المطلق لتقيُّده بالتَّجرد عن الإضافة إلى أيِّ ماهية من الماهيات، وهذا هو فرق الوجود الخاص الذي رأوه جديراً بأن يؤلَّهوه عن غيره، وليس فيه ما يوجب امتيازَه بالاستقلال ووجوب الوجود ناشئاً من نفسه، أو مكتسباً من كونه

(١) فليس في هذا الوجود الخاص خصوص غير تجرُّده عن الإضافة إلى ماهية من الماهيات كما صرح به الجلال الدَّواني من كبار أنصار مذهب الفلاسفة حيث قال - وقد نقلناه فيما سبق -: «إنَّ العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع، وبه يمتاز عن المعدومات، وهو الوجود المطلق، وإنَّما يتخصَّص في الممكنات بالإضافة إلى الماهيات ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على أن كون اممكنات بهذه الحيثية يستند إلى وجود يكون تخصُّصه بسلب الإضافة إلى غيره، وهو الوجود الحقُّ الواجب الوجود» وقال الكليني في تفسير قول الدَّواني: «يكون تخصُّصه بسلب الإضافة إلى غيره»: «أي بالتَّجرد عن الإضافة».

وجود الله، ولا ما يوجب أن يكون مجهول الحقيقة غير التوسُّل إلى ادِّعاء أنَّه حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته.

[سقوط مزايا الوجود الخاص الذي قال به السرهندي]

فيسقط بهذا التَّحقيق كلُّ ما ذكره الشَّيخ المجدِّد - رحمه الله - من مزايا الوجود الخاصِّ، لأنَّه مبنيٌّ على ملاحظة أنَّه وجود الله، أو بالأصحَّ الوجود الَّذي هو الله. ومحلُّ الدَّقَّة هنا أنَّ القائلين بكون حقيقة الله الوجود - حتَّى المتصوِّفين منهم - لم يقولوا به لكونهم رأوا الله، وعلموا حقيقته، وإنَّما قالوا به؛ لأنَّهم علموا الوجود، ووجدوا فيه مزايا تجعله إلهاً على زعمهم، فيلزم أن تكون المزايا المزعومة فيه - أي: في الوجود - لذاته، لا مكتسباً من فرضه الله.

وخلاصة القول: أنَّهم لم يجتازوا إلى الحكم بأنَّ الله هو الوجود من معرفتهم بحقيقة الله، بل اجتازوا إليه من معرفتهم الوجود، وتوهَّم جدارته بالالوهية، ولذا قلنا: إنَّ دعوى كون الوجود الخاصِّ الَّذي جعلوه حقيقة الله غير معلوم الحقيقة يناقض دعواهم. فإذا كان المراد من الوجود الخاصِّ الوجود البحت المجرَّد عن كلِّ شيء وعن الإضافة إلى أي شيء، تكون ملاحظة: أنَّه يأخذ القوة والجداره بكونه حقيقة الله من خصوصيته هذه، تناقضاً آخر، ودوراً ظاهراً.

ثمَّ إنَّه لا يُعاب علينا، ونحن على وشك الانتهاء من هذا البحث الَّذي أطلنا فيه الكلام راجياً من فضل الله أن لا تكون إطالتنا من غير طائل... لا يعاب علينا أن ننظر النظرة الأخيرة في المسألة بمناسبة انحياز الشَّيخ المجدِّد - رحمه الله - أيضاً إلى مذهب الفلاسفة؛ أعني: مذهب كون حقيقة الله الوجود، فنقول:

[تمحيص موضع الخلل]

في نظرية الفلاسفة حول وجوده تعالى]

لا شكَّ أنَّنا إذا قلنا: إنَّ الله واجب الوجود؛ فلا نعني بالوجود غير معناه المعروف؛ أي: الكون في الأعيان، كما أنَّ هذا المعنى نفسه يراد إذا قلنا عمَّا سوى الله: إنَّه ممكن الوجود.

فيجب إذن أن يكون اختلاف المختلفين في تفسير وجوب وجود الله بأن يكون وجوده عين ذاته، أو يكون مقتضى الذات زائداً عليها، دائراً حول الوجود بالمعنى المذكور نفسه. فإذا قالت الفلاسفة، أو شيخنا المجدِّد - رحمه الله -: إنَّ

الوجود عين الذات في الواجب، وزائدٌ على الذات في الممكنات؛ لزم أن يكون الوجود فيما قالوا: إنه عين الذات، وفيما قالوا: إنه زائدٌ على الذات بمعنى واحدٍ، وإلا كان نزاعهم مع جمهور المتكلمين القائلين بأنَّ الوجود زائدٌ على الذات في الكلِّ نزاعاً من دون تعيين محلِّ النزاع، فعدول القائلين إذن بأنَّ وجود الله عين ذاته عن هذا المعنى للوجود إلى معنى آخر، كمبدأ الآثار الخارجية، أو مبدأ انتزاع الوجود، أو الوجود الخاص الذي لا تعلم حقيقته، قاصدين الفرار عن الاعتراضات الواردة على كون الوجود عين ذات الله، يُخرج المسألة عن وضعها الأصلي حيث يكون الوجود المضمون عدم انفكاكه من الله؛ لكونه عين ذاته غير الوجود المطلوب وجوبه له، وعدم انفكاكه منه فضلاً عن أنَّ ذلك العدول في معنى الوجود لا يجدي في دفع الاعتراضات الواردة، فهم توغَّلوا في إثبات كون الله وجوداً واجب الوجود بينما كان واجب الإلهيِّ إثبات كونه موجوداً واجب الوجود.

وقد تبين ذلك للقارئ في إيضاح بعد إيضاح. ومثل تأويلهم في الابتعاد عن المطلوب، وفي عدم النفع لدفع الاعتراضات تأويل شيخنا المجدد - رحمه الله - للوجود الذي جعله عين ذات الله كما جعلوه بالوجود الأصلي لأنَّ الوجود لا يجعله أيُّ قيد سام حتَّى قيد الوجوب أيضاً مستحقاً للالوهية؛ لأنَّ عهدنا بالوجود: أنَّه ليس من الموجودات، أو على الأقل: أنَّه غير مستقلٍّ بالموجودية، والاستناد إلى أنَّ هذا الوجود لا يقاس على سائر الموجودات؛ لكونه عبارةً عن ذات الله فلا يستبعد منه أن يكون موجوداً قائماً بنفسه مقيماً لغيره استناداً إلى ما لم يثبت بعد، وإنَّما أريد إثباته، وهذا هو الذي يقال عنه: المصادرة على المطلوب أي: الرجوع إلى أول المسألة المنازع فيها، وعرضها قبل ثبوتها في معرض الثابت؛ إذ لم يثبت بعد كون ذات الله عبارةً عن الوجود المحض غير أنَّ الوجوديين يدَّعون، ونحن لا نوافقهم عليه مع جمهور المتكلمين، والمصادرة على المطلوب تتضمن تناقضاً جامعاً بين ثبوت الشيء، وعدم ثبوته في وقتٍ واحدٍ.

[تحرير مكن الغلط]

فحقَّ القول: أنَّ دعوى كون الله الوجود دعوى خاسرةً من وجوه. وغير ضروريٍّ حمل قول الفلاسفة بأنَّ وجود الله عين ذاته عليه، بل أقرب منه إلى العقل أن يكون مذهبهم في وجود الله كمذهبهم في صفاته، كما نبَّهنا إليه من قبل أيضاً. ولنقف هنا على هذه النقطة وقفةً ثانيةً إجماليةً: فعلى هذا التقدير لا يكون لله وجودٌ زائدٌ على ذاته، كما لم يكن له أيُّ صفةٍ زائدة على ذاته، بل يترتب كلُّ

ما يترتب على صفاته، وعلى وجوده على ذاته البحتة، فتكون ذاته مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار في الممكنات وجوداتها، لا ذواتها، فكأن ذات الله الوجود في قيامها بمهمته أيضاً لا أن ذاته الوجود حقيقة. فتسقط بهذا التحرير أسطورة الوجود، وتسقط معها الاعتراضات الواردة عليها، وينسد الطريق من مذهب الفلاسفة إلى مذهب وحدة الوجود وأباطيله، ولا يبقى محل لدعوى كون ماهية الله الوجود المجرد عن الماهية، أو الوجود المطلق.

والذين اختلفوا دعوى كون الله الوجود المجرد اختلفوا معها وجوداً بمعنى مبدأ الآثار، وقالوا: إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين؛ أحدهما: ذات الله البحتة المستغنية عن كل صفة حتى عن صفة الوجود أيضاً، والآخر: وجود الممكنات، والآثار المترتبة في الممكنات على وجودها تترتب في الله على ذاته. فمن أين إذن حصل إطلاق الوجود على ذات الله المستغنية عن الوجود؟ ومن أين للوجود أن يكون بمعنى مبدأ الآثار فضلاً عن أن يكون له - أي: للوجود بمعنى مبدأ الآثار - فردان، أحدهما: ذات الله، والآخر: وجود الممكنات؟ نعم يصح أن يحمل على وجود الممكنات حملاً موافقاً أنه مبدأ الآثار، ويصح أن يحمل ذلك أيضاً على ذات الله بأن يقال: ذات الله مبدأ الآثار، لكن المحمول في الجملتين مبدأ الآثار، لا الوجود، وإنما الوجود أحد الموضوعين اللذين حمل عليهما مبدأ الآثار، والآخر ذات الله، ولا يلزم إذا صح حمل شيء على موضوعين مختلفين أن يصح حمل أحد الموضوعين على الآخر حتى يصح حمل الوجود موافقاً على ذات الله، فيقال: ذات الله وجود، وإلا كان يلزم أن يصح أيضاً حمل الذات على وجود الممكنات؛ الذي هو الموضوع الآخر، فيقال: وجود الممكنات ذوات قائمة بأنفسها... مثلاً يصح أن يقال عن الثلج: إنه أبيض، ويصح حمل أبيض على القطن أيضاً، فهل يصح بناءً على هذا أن يقال: إن الثلج قطن، أو القطن ثلج؟!

[علة الخل نفي صفاته تعالى]

مع الإقرار بذات محضة محررة له تعالى]

فقد اتضح: أن أسطورة الوجود - أعني: أسطورة كون ذات الله الوجود - حصلت بين قول الفلاسفة بنفي الصفات عن الله، والاعتراف بذاته المحضة المبهمة المجردة من كل شيء، وبين قولهم بأن وجود الله عين ذاته، مع أن القول الثاني كان من فروع القول الأول، وكان معناه: أنه لا وجود لله زائداً على ذاته؛

لكون ذاته مغنية عنه مترتباً عليها ما يترتب على وجوده لو كان لهذه الذات اتصاف بالوجود، ولم يكن معناه: أنَّ ذات الله وجوداً فضلاً عن أن يكون وجوداً مجرداً عن الماهية؛ أي: عن الذات، أو يكون وجوداً مطلقاً.

وفي قول الفاضل الكلنبي - وهو من أحسن أنصار مذهب الفلاسفة - ص ٢٠١: «وذكر ما يدل على المعنى المصدري، وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم، كما في قولهم: صفات الله تعالى عين الذات؛ إذ المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فيها مثلاً تترتب في الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه، كما فيها، فكذا مرادهم ههنا الآثار التي تترتب على صفة الوجود فيها تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه» اعتراف صريح بما قلنا من أنَّ قولهم: وجود الله عين ذاته، من فروع قولهم بنفي الصفات عن الله، وترتيب ما يترتب عليها على الذات البحتة^(١)، فكيف يُستخرج إذن من كون وجود الله عين ذاته الذي أرادوا به نفي صفة الوجود عن الله كسائر الصفات، ورتبوا ما يترتب عليه على الذات؛ أي: استغنوا بذاته البحتة عن وجوده.

كيف يستخرج من هذا: أنَّ الله هو الوجود؟ ولهذا لم يصح تعقيب الفاضل الكلنبي قوله المذكور آنفاً بقوله: «فمعنى قولهم هذا: أنَّ الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب، ولا شك أنَّ مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة؛ وإن لم يحمل عليه الوجود، بمعنى: الكون، فيصح أن يقال: إنَّ الواجب فردٌ خاصٌّ من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية»، كما

(١) ويؤيده قول الفاضل المذكور عند تلخيص كلام المحقق الدواني؛ الذي نقلناه قريباً في الهامش: «وحاصل كلامه أن العقل في بادئ النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون في الأعيان، ويزعم أنَّ لكلِّ حصّة منه، ثم بعد مراجعة البرهان يعلم أنه ليس للواجب حصّة منه في الواقع، فإن ذاته تقوم مقام الحصّة في كونه مبدأ الآثار الخارجية».

ومن العجب بعد هذا النص القائل بعدم وجود حصّة لله من الكون، أي: الوجود، وبكون ذاته قائمة مقامه أن يرجع فيقول: «فيكون ذاته وجوداً خاصاً؛ بمعنى مبدأ الآثار، وإن لم يكن وجوداً بمعنى الكون في الأعيان»؛ لأنَّ ما قبل كلامه ينطق بأنَّ الله تعالى ذات لا وجود لها، لا أن ذاته عبارة عن الوجود ولا ذات له غيره، وإن كان الوجود المنفي عنه أولاً بمعنى الكون في الأعيان، والوجود المثبت المفترع على ذلك النفي بمعنى مبدأ الآثار، إذ لا يلزم من نفي الوجود عن الله بمعنى الكون في الأعيان كون ذات الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار، حتى ولو سلم أنه يلزم من نفي ذلك كون ذاته مبدأ الآثار بدلاً عن وجوده. ومراد المحقق الدواني من البرهان الذي أوصى بمراجعته، ذلك البرهان الذي اخترعه هذا المحقق، وقد سبق ممّا نقله مع الرد عليه ص: ١٣٢ - ١٣٤.

لم يصح ما ادّعاه المحقق الدّواني من صحة إطلاق العلم أو الإرادة على الله تعالى في مذهب الفلاسفة تفريعاً له على قولهم في صفات الله إنّها عين ذاته، لأنّ مذهبهم نفي الصّفات زائدة على الذات البحتة، وليس مرادهم: أنّ الذات صفات، أو تتضمّن الصّفات؛ إذ لا تكون الذات حينئذٍ بحتة، ولذا قال الفاضل خواجه زاده من علماء عهد السّultan محمّد الفاتح في «تهافت الفلاسفة»: «صفات الله عين ذاته لا على معنى: أنّ هناك ذاتاً، ولها صفة، وهما متّحدتان كما يتخيّل في بادئ النّظر، بل معناه: أنّ ذاته يترتّب عليها ما يترتّب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك غير كافية في انكشاف الأشياء لك، بل تحتاج فيه إلى صفة تقوم بك، بخلاف ذاته تعالى، فإنّها لا تحتاج في انكشاف الأشياء لها وظهورها إلى صفة تقوم بها، وكذا الحال في سائر صفاته، ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصّفات مع حصول نتائجها وثمراتها» وإن فرّع ذلك الفاضل أيضاً على قوله هذا أنّ حقيقة الله بهذا الاعتبار حقيقة العلم مثلاً، ولم يصحّ منه أيضاً هذا التّفريع؛ لأنّهم نفوا الصّفات عن ذاته تعالى صوناً للذات البحتة البسيطة عن الكثرة مع أنّ الكثرة في الصفات ليست كثرة في الذات. فلو جعلت الذات بعد نفي الصفات عنها علماً بعينه، وإرادة وقدرة بعينهما، ووجوداً بعينه؛ لدخلت الكثرة في الذات، وانقلبت الذات صفة، بل صفات عدّة.

فليس في الله علم صفة ولا ذاتاً، ولا يكون العلم الذي نعرفه ذاتاً، وإنما فينا العلم صفة، والله ذاتٌ بحتة، لا تدرك حقيقتها، ولا يقال عنها: إنها علم، أو إرادة، أو قدرة، أو وجود، أو غير ذلك ممّا يعرب عن حقيقة معيّنة معلومة، لا يقال عنها بشيء من تلك الأمور؛ لأنّها صفات لا تقوم بنفسها، وهي ذات قائمة بنفسها، ولأنّ تلك الأمور معلومة، وهي مجهولة، وإنّما يقال عنها: إنّها ذاتٌ مستغنيةٌ بنفسها عن كلّ صفة لقيامها بنفسها بما تقوم به تلك الصّفات، فلو قلنا عنها: إنّها علم مثلاً لكونها مبدأ لانكشاف الأشياء لها، كما نقول عن الصّفة التي تكون فينا مبدأ لانكشاف الأشياء لنا، لكنّا نعطي ذات الله اسم صفتنا، بجامع: أنّ كلّاً من ذاته، ومن صفتنا مبدأ لانكشاف الأشياء، وليس ذلك من حقّنا، كما لا يكون من حقّنا أن نقول عن صفة العلم فينا: إنّها ذات الله، أو ذاتٌ بحتة، بالجامع نفسه.

نعم يصحّ أن يقال عن صفة العلم فينا: إنّها مبدأ الانكشاف، ويصحّ أن يقال عن ذات الله البحتة أيضاً: إنّها مبدأ الانكشاف، ولكن لا يصحّ أن يقال عن ذات الله: إنّها علم، ولا عن صفة العلم فينا: إنّها ذات الله؛ لأنّ صحّة حمل الشّيء

على موضوعين مختلفين لا تستلزم صحة حمل أحد الموضوعين على الآخر، وقد ذكرنا مثال الثلج الأبيض والقطن الأبيض.

هذا تحقيق ما يلزم أن يكون مذهب الفلاسفة في مسألة صفات الله، وفي مسألة وجوده، وما يلزم أن يكون مرادهم من قولهم: صفات الله عين ذاته، وقولهم: وجود الله عين ذاته؛ الذي ليس إلا فرعاً من فروع القول الأول، ومقتضاه عدم صحة القول بأن الله وجود، أو علم، أو إرادة، وغير معقول جداً أن ينفوا عن الله العلم، أو الوجود، أو غير ذلك صفة، ويثبتوه له ذاتاً، مع قولهم: إنَّه ذاتٌ بحته غير معلوم الحقيقة، فينقلوا الكثرة التي نفوا كل صفة عن الله لنفي الكثرة عن ذاته، إلى ذاته، وينقضوا بأيديهم ما بنوه، وينقلوا المعلوماتية أيضاً إلى الذات المطلوب بقاؤها مجهولة الحقيقة.

وبعد انهيار دعوى كون حقيقة الله الوجود التي ابتدعتها الفلاسفة، لأسباب مأخوذة من مذهبهم أنفسهم توجب انهيارها، ولعدم صحة تلك الدَّعوى في نفسها، وعدم إمكان تصحيحها بتمحلاتٍ أتى بها أنصار الفلاسفة، وأتينا نحن بنيانها من القواعد.

[سبب اقتصار الفلاسفة على صفة «الواجب» لله تعالى]

... فبعد انهيار تلك الدَّعوى لا يبقى عندهم محلٌّ لأن يكون الله واجب الوجود؛ إذ لا وجود له عندهم، وهو مستغن بذاته البهتة عن الوجود، ومن هذا تراهم يكتفون في التعبير عن الله في غضون كلماتهم بالواجب، ولا يقولون: واجب الوجود، ولا أدري: هل يمكن وجوب ذاتٍ محضة من غير أن يكون وجوب شيءٍ لشيء، بمعنى استحالة انفكاكه منه، بناءً على أنَّ الوجوب إضافة تقتضي وجود الطرفين. وهذا سؤالٌ أورده صاحب المواقف، ثمَّ أجاب عنه، واختار شارح المواقف جواباً غير جوابه، وقد ذكرنا فيما سبق: أنَّ كلا الجوابين لا يتمُّ حتَّى ولا مساعدة الفاضل السيلكوتي لجواب الشارح.

[تخطيط الفلاسفة في تقرير حقيقة وجوده تعالى]

وأيضاً لسائل أن يسأل: هل هذه الذات البهتة المجردة من كل شيءٍ موجودةٌ بالمعنى المعروف للوجود؛ أي: الكون في الأعيان، أم غير موجودة؟ ولا يمنع السائل من سؤاله هذا استغناء تلك الذات البهتة عن الوجود؛ لترتب كل ما يترتب

على وجودها عليها - وقد جعلنا هذا الاستغناء تفسير قولهم بأن وجود الله عين ذاته بعد رفض أن يكون معنى ذلك القول: أن ذات الله هي الوجود - فإن قام أحد إلى الجواب عن السؤال المذكور بهذا الاستغناء؛ فللسائل أن يعود قائلاً: هل يوجد بين ذوات الموجودات ذاتٌ بحثٌ مستغنيةٌ عن أن تكون موجودةً - أي: كائنةً في الأعيان - أو لا يوجد ذات كهذه؟ فإن كان الأول - أي: إن كانت ذات كهذه موجودةً في الخارج - فمن الضروري أن يكون لها وجودٌ بمعنى الكون في الأعيان كسائر الذوات الموجودة زائداً وجودها على نفسها، وهو مع ما فيه من التناقض الناشئ من كونها موجودةً، ومستغنيةٌ عن أن تكون موجودةً، مذهب المتكلمين، غير أنه لا تنافض في مذهبهم. وربما تجد في كلام أنصار مذهب الفلاسفة: أنه لا خلاف لهم مع المتكلمين في زيادة الوجود؛ بمعنى: الكون.

[مآل الغلط في حقيقة الوجود إلى الغلط في الصفات]

فإذن: ما معنى التكلُّفات التي تملأ كتب أنصارهم؛ ليخالفوا مذهب المتكلمين قائلين بأن وجود الله عين ذاته بعد أن سيكونون مضطرين في نهاية الأمر إلى الاعتراف بالوجود الزائد على الذات؟ فهل الخلاف في الوجود بمعنى غير المعنى المعروف، وهو مبدأ الآثار الخارجية، على أن يكون الزائد في مذهبهم الوجود بالمعنى المعروف، ويكون المزداد عليه؛ الذي هو عين الذات الوجود أيضاً، لكن بمعنى مبدأ الآثار؟ وخلاصته: انتقال الخلاف من الوجود الزائد على الذات إلى الذات نفسها فهي عند الفلاسفة وجودٌ أيضاً، لكن بمعنى مبدأ الآثار.

[قول المؤلف والمتكلمين في المسألة]

وعندنا وعند المتكلمين لا تعيين في ذات الله على أنها وجودٌ، أو غيره^(١)، وإنما الوجود يكون زائداً على الذات، ولا يكون ذاتاً، ولا يكون له معنى هو مبدأ الآثار، وإن كان الوجود في الممكنات مبدأ الآثار. لكن كون الوجود مبدأ الآثار شيءٌ، وكون مبدأ الآثار معنى الوجود شيءٌ آخر، ولا تكون ذات الله وجوداً بمعنى

(١) ولذا قلت في أول هذا المبحث: إنَّ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة وجود الله: هل هو عين ذاته، أو زائدٌ عليها؛ أجدر بأن يكون خلافاً في تعيين الحقيقة لله تعالى منه بأن يكون خلافاً في زيادة الوجود على الذات وعدم زيادته.

مبدأ الآثار، وإن كانت مبدأ الآثار مباشرةً في مذهبهم. فكأنَّ القائلين بأنَّ الله وجودٌ بمعنى مبدأ الآثار رتبوا قياساً منطقياً من الشَّكل الثَّاني^(١)، فقالوا: ذات الله مبدأ الآثار، والوجود في الممكنات مبدأ الآثار، فذات الله وجودٌ. لكنَّ شرط الإنتاج في الشَّكل الثَّاني - وهو: اختلاف الصُّغرى عن الكبرى إيجاباً وسلباً - مفقودٌ في هذا القياس. فلو صحَّ القياس بشكله المذكور؛ لصحَّ أيضاً أن يقال: وجود الممكنات مبدأ الآثار، وذات الله مبدأ الآثار، فوجود الممكنات ذاتُ الله!!^(٢).

وهنا ننتهي من الكلام في نقد المذاهب الوجودي بكلاً نوعيه الفلسفي والصُّوفي، راجين لنا ولإخواننا المؤمنين الهداية والتَّوفيق من الله تعالى لعقيدة في ذاته موافقةً لمرضاته.



-
- (١) الشَّكل الثَّاني من الأشكال الأربعة للقياس المنطقي ما يكون فيه الحدُّ الأوسط المتكرَّر في الصُّغرى والكبرى محمولاً فيهما، وإذا كان موضوعاً فيهما؛ فهو الشَّكل الثَّالث، وإذا كان محمولاً في الصُّغرى، وموضوعاً في الكبرى، فهو الشَّكل الأوَّل، وعكسه الشَّكل الرَّابع.
- (٢) وإن كانت هذه النَّتيجة صحيحةً عند الصُّوفية الوجودية أصحاب مذهب وحدة الوجود. لكن كلامنا هنا مع الفلاسفة وأنصارهم الذين لا يرضون بوحدة الوجود مذهباً لهم.

الفصل الثاني

مسألة حدوث العالم

[تمهيد]

كما أنَّ النَّظْرَ في العالم له خطورته العامة من ناحية كونه موضوع العلوم الطبيعية؛ فله خطورته وأهميته الخاصة بالَّذِينَ لا يقصرون همّتهم على استغلال شؤونه، ونتائجها المادية، بل يبحثون عن منشئه، وعمّا يدلُّ عليه بوجوده أولاً، وانطوائه ثانياً على قوانين وأنظمةٍ يسمونها طبيعيةً من وجود موجودٍ أعلى منه، هو مالك هذا المعمل العظيم المسمّى بالعالم، والذي لا يجاوز كلَّ ما فيه من صغيرٍ وكبير، ورئيسٍ ومرؤوس، وحيٍّ وجمادٍ أن يكون عاملاً من عمّاله، حتّى العاطلين من العمل ليسوا بخارجين عن الوظيفة؛ إنَّ جاز أن يوجد فيه عاطلٌ . . . وليس في داخل هذه المملكة العظمى؛ التي كرتنا المشتملة على دول كبيرة وصغيرة أقل من أن تعدَّ أصغر قرية فيها من يستحق أن يكون مالك الملك، ومديره العام، وإنّما جميع ما في المملكة عمالٌ مستخدمون، كما قلنا. فَمَنْ مالِكها المهيمنُ عليها؟ وهل هي مستغنية عن المالك المهيمن، كما هو رأي الملاحدة؟ كلاً! بل الحاجة إلى وجود مَنْ يملكها، ويسيرها في درجة من البدهة، بحيث لا يكون العقل؛ الذي ينكر وجوده، أو يغفل عنه لعدم وصول التجارب إليه عقلاً، وإنّما هو عصا بيد صاحبها الأعمى البصيرة تسترشد في دلالتها الاختبار، وتمتدُّ على قدر طولها المقدّر بأشبار . . . وما أحسن ما قاله الفيلسوف «ريوارول»: «إنَّ الله يوضح العالم، والعالم يثبت الله؛ لأنَّ وجود العالم من غير وجود الله لغزٌ يتعصّى على الفهم».

[فرضيات نشوء الكون]

وأنا أقول كما قال «أميل سسه»: «إنَّ العقل يتصوّر عدم وجود الله، وعدم وجود العالم معاً، ولا يتصوّر عدم وجود الله مع وجود العالم». أمّا الشطر الأوّل من هذا القول؛ فمعناه: أنَّ العالم على الرّغم من وجوده المشهود ليس وجوده

ضرورياً له، وكان في الإمكان أن لا يكون موجوداً؛ إذ لا يترتب محالٌ من المحالات المعروفة على فرض عدم وجوده. وعلى تقدير عدم وجود العالم لم يكن وجود الله أيضاً ضرورياً عند عقولنا؛ لفقدان الدليل على وجوده، بل فقدان العقل المستدلّ أيضاً.

وأما الشّطر الثّاني فلأنّ كلّ موجودٍ في العالم إمّا أن يكون موجوداً من نفسه من غير حاجةٍ إلى موجّدٍ يوجده، ويضعه موضعه الخاصّ به، وإمّا أن يكون له موجّد، ولموجده موجّد، ولموجد موجده موجّد، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له، وإمّا أن يكون له موجّد غير محتاجٍ إلى موجّد.

والأوّل من هذه الاحتمالات الثلاثة باطلٌ؛ لأنّ الموجود من غير حاجةٍ إلى الموجّد يكون واجب الوجود غير قابلٍ للعدم بالنّظر إلى ذاته وماهيّته، لئلا يلزم من وجوده بغير موجّد تناقضٌ مسمّى بالرّجحان من غير مرجّح، لكنّ العالم بجميع أجزائه المتركّبة من المادّة والصّورة ليس فيه مانعٌ من نفسه يَمنع فرض عدمه، كأنّ لا يكون موجوداً من الأوّل، أو ينعدم بعد وجوده. ومثل هذا الذي لا يكون له وجوب الوجود وضرورته يحتاج في وجوده إلى من يوجده احتياجاً قطعياً.

والاحتمال الثّاني المؤدّي إلى التّسلسل باطلٌ أيضاً، وسيأتي ممّا في هذا الفصل - إن شاء الله - إبطال التّسلسل كما سبق الكلام أيضاً بصدده مفصّلاً في الباب الأوّل من هذا الكتاب.

فتعيّن الاحتمال الثّالث، وهو كون العالم موجوداً بإيجاد موجودٍ آخر غير محتاجٍ إلى الموجّد، وهذا الموجود هو الله.

[تفصيل الاحتمال الثالث]

أمّا كون العالم محتاجاً إلى الموجّد، وعدم احتياج موجده إلى الموجّد؛ فالفرق بينهما أنّا نعرف العالم في الجملة، ونعرف حاجته إلى الموجّد من قابليّته في ذاته للوجود والعدم على السّواء بأن لا يلزم محالٌ من فرض عدمه، ومثله لا يكون موجوداً إلا بإيجاد موجودٍ آخر يرجّح له جانب الوجود حيث لا مقتضى من نفسه يقتضي وجوده، والله تعالى الذي هو موجد العالم لا نعرف ماهيّته كالفائلين بأنّها الوجود، وإنّما نعرف لزوم أن يكون الوجود مقتضى ذاته، والعدم مستحيلاً عليه...

فنحن مضطّرون إلى الحكم بوجود موجودٍ كهذا؛ لقطع سلسلة الحاجة إلى

الموجد كائناً من كان هذا الموجود، ونحن لا نعيّن ذات الله، ولا نعرف بالألوهية إلا لمن له هذه الصفة، أعني وجوب الوجود وجوباً ناشئاً من ذاته.

فإن قال قائل: لا يوجد من له هذه الصفة؛ نجيب عنه بأنه لو لم يوجد؛ لما كان هذا العالم موجوداً، كما انجلى ذلك من الاحتمالات الثلاثة التي ذكرناها آنفاً، فوجود العالم، وعدم وجوب الوجود له هما اللذان يضطررنا إلى القطع بوجود موجودٍ يجب له الوجود، ويستحيل عليه العدم، وهذا توضيح قول الفيلسوف «أميل سس» السابق نقله قريباً.

[أهمية النظر في حدوث العالم من بعد العدم]

ثم إنَّ العالم ليقوم بواجبه؛ الذي هو إثبات وجود الله بوضوح؛ يلزم أن يكون حادثاً، حيث إنَّ حاجة القديم الذي لا أول له، ولم يسبقه العدم إلى الموجد غير واضحة. وبهذا تزداد مسألة حدوث العالم أهميةً وخطورةً في علم الكلام على الرغم ممّن خفي عليه خطورة المسألة كابن رشد، فلم ير بأساً في قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وعاب على المتكلمين تشدّدهم على هؤلاء.

ولمّا خصّصنا الفصل الأول من الباب الثاني لدرس مذهب وحدة الوجود ومنشئه - الذي هو عبارة عن تعيين حقيقة الله تعالى على أنها الوجود، وعن القول بأنَّ الموجود في كلّ موجودٍ هو الوجود، ولا موجود غيره، وكان مقتضى هذا أن يكون الله كلّ الموجودات، فيتحدّ العالم مع الله - أردنا أن نبين في هذا الفصل الثاني موقف العالم الحقيقي من الله، وهو أنه ما سوى الله، ومخلوقه الحادث؛ أي: الكائن بعد أن لم يكن، كما هو مذهب علماء الإسلام المتكلمين بأجمعهم بل مذهب المليين مطلقاً. والمخالف في هذه المسألة أيضاً الفلاسفة والصوفية الوجودية، وإن كان دأب العلماء المؤلّفين في علم أصول الدين أن يناقشوا الفلاسفة فقط عند درس مسألة حدوث العالم، ويضربوا عن أذنانهم صفحاً؛ وأعني: بهم الصوفية القائلين بوحدة الوجود.

[مذهب غالبية فلاسفة اليونان قدم العالم]

مذهب فلاسفة اليونان: أنَّ العالم قديمٌ إلا في روايةٍ عن أفلاطون، يقول فيها بحدوثه، وعن جالينوس يتردّد فيها بين القول بحدوثه وقدمه^(١)، وأكثر القائلين

(١) على ما حكى عنه: أنّه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته: «اكتب عني ما علمت أن =

بقدم العالم من أولئك الفلاسفة معترفون بوجود الله، وبتأثيره في وجود العالم... والملم بعلم الكلام يشهد معركة عظيمة بين متكلمي الإسلام وهؤلاء الفلاسفة في هذه المسألة، لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل الغمراوي المار الذكر في الجزء الأول من الكتاب الخاص بأسباب تأليفه، أو هيئة «مجلة الأزهر» - ولا أقول: لو عرفوها - لكفت في منع الأول عن رمي المتكلمين بتقليد الفلاسفة اليونانيين في المسائل الكلامية، وفي منع الآخرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر ما يتضمن ذلك الرمي منه في مجلتهم من غير تعليق عليه.

[عناية علماء أصول الدين بمسألة حدوث العالم]

اعلم: أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عُنوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة؛ حتى شئوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء، لا أغالي إذا قلت: لا مثيل لها في أي مسألة خلافية بين الفريقين، ومن الغفلة استكثار هذا التَّشدد من المتكلمين في الإنكار على مذهب القدم؛ زعماً من المستكثر: أن المسألة لا علاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات، فكأنه يقول: «إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة، كما أنه مضمون عند المتكلمين، وليكن العالم بعد هذا الضمان ما كان» ومثال تلك الغفلة ما وقع للقاضي أبي الوليد ابن رشد الأندلسي من الاستخفاف بمسألة قدم العالم، أو حدوثه من ناحية الدين، وإنحائه باللوائح على المتكلمين الذين اعتبرهم مبتدعي هذه البدعة باسم مسألة حدوث العالم أو قدمه.

[دواعي الاهتمام دليل الإرادة]

فأولاً: إن كون الله تعالى فاعلاً مختاراً لا يتفق مع قدم العالم، ومن هذا اعتُبر الخلاف في حدوث العالم وقدمه ناشئاً من الخلاف في كونه تعالى فاعلاً بالاختيار، أو فاعلاً بالإيجاب. وقيل بالعكس؛ أي: إن الخلاف في هذا ناشئ من الخلاف في حدوث العالم وقدمه.

والحق: أن كلا من المسألتين له خطورته الخاصة زيادة على ما بينهما من شدة الاتصال. فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بقدم العالم مع القول بكون

= العالم قديماً أو حادثاً قال الإمام الرّازي: «وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً طالباً للحق، فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه».

الله فاعلاً غير مختار؛ كفانا ما نُحسُّ في القول بقدم شيءٍ ممَّا سوى الله من استغنائه عن فاعليته بالمرّة، لا مختاراً، ولا موجباً؛ إذ لا تعقل حاجة القديم؛ الذي لم يزل موجوداً ولم يسبقه العدم إلى إيجادٍ من الفاعل، فأَيُّ شيءٍ يوجد الفاعل من الموجود الأزلي؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلاً للحاصل؛ أي: تناقضاً؟

وإذا كان القائلون بقدم العالم يعترفون باستناده إلى الله استناداً المعلول إلى علته؛ كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى فاعليته، وحاجته إلى فاعليته لا تتحقّق إلا بالاستناد إلى إرادته؛ التي هو مختارٌ فيها؛ إذ الإرادة بالمعنى الذي ابتدعته الفلاسفة ليست من الإرادة في شيءٍ . . .

على أنّ الله تعالى غير متّصفٍ عندهم بأيّ صفةٍ زائدةٍ على ذاته. فليس هناك إرادة، ولا علم، ولا غيرهما، وإنّما هناك ذات، فإذا كان الله تعالى فاعلاً للعالم على أن ينفكّ فعله للعالم من ذاته، ولا يتأخّر عنها، فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث لا يمكن وجود الله مستقلاً عن وجود العالم، كما لا يمكن وجود العالم مستقلاً عن وجود الله، وفعله غير الإرادي يجعله أشبه بالماكينة المسخّرة منه بالفاعل، بل الاشتغال غير لازم للماكينة لزوم الفعل لله، فهل يقال عن الماكينة: إنّها فاعلة؟ وإذا قيل فهل يكون ذلك قولاً حقيقياً؟! ولذا اعتبر فاعل القطع بالسكّين هو الإنسان، والسكّين آلة القطع لا فاعله، وإن صحّ لغةً إسناد القطع إلى السكّين أيضاً، بل وإن كان السكّين أحقّ بإسناد القطع إليه من الإنسان الذي استخدمه وأقرب، وكلُّ هذا الفرق ناشئٌ من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلاً، وليس في الله إرادةً على مذهب الفلاسفة القائلين بأنّ الله تعالى لا يمكنه أن لا يفعل كالشمس لا يمكنها أن لا تشرق، وغير المرید لا يوصف بالقدرة حتّى فيما فعله، لعدم قدرته على أن لا يفعل.

أمّا قول صاحب «الأسفار»: «المرید هو الذي يكون عالماً بصدور الفعل الغير المنافي عنه، وغير المرید هو الذي لا يكون عالماً بما يصدر عنه، كالقوى الطّبيعية. وإن كان الشّعور حاصلًا لكنّ الفعل لا يكون ملائماً بل منفراً مثل الملجأ على الفعل، فإنّ الفعل لا يكون مراداً له» ففيه: أنّه ردٌّ للإرادة إلى العلم، والعلم لا يجعل صاحبه مریداً كالإنسان يعلم مرضه، وليس ذلك بقصده وإرادته، فإن قلنا: إنّ غير ملائم؛ فصحت التي يعلمها، وهي ملائمة؛ تحصل أيضاً من غير قصد وإرادة منه.

على أنّ حديث الملائم أو غير الملائم فيمن سلبت عنه الإرادة وردّت إلى

العلم، يكون حديث خرافة؛ إذ الملائم يمتاز عن غير الملائم بموافقته للإرادة، ولا إرادة هناك^(١).

فالمتمكّلون يخالفون الفلاسفة، ويقولون بحدوث العالم بناءً على عقيدة الخلق الإسلامية، بل عقيدة المليين أجمعين؛ لأنّ الله تعالى خالق كل شيء، وخلق الشيء يقتضي كونه معدوماً قبل أن يخلق، وهو المعني بالحدوث، فالحادث ما له أوّل يسبقه العدم، والقديم ما لا أوّل له؛ فكيف يتصوّر الفلاسفة القدماء، ومن تبعهم من المسلمين كابن رشد كون العالم القديم أثر الله، وكيف يجمعون دعوى قدمه إلى الاعتراف بوجود الله، وبتأثيره فيه؟ فهذا أمرٌ يتعجّب منه جدّاً،

(١) وإني أقول هنا قولاً لعلّه لم يلح ببال أحد، وهو: أنّ وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيار منه عند الفلاسفة، ووجوب مفعولاته المبني على وجوب أفعاله، والمستلزم لقدم العالم، وكون صدوره منه كصدور الإشراق من الشمس، وقد نصّ بعض أنصارهم مثل صاحب (الأسفار) على هذا التشبيه مع ادّعاء الفرق بينهما بعدم وجود الإرادة في الشمس، ووجودها في الله، ومع كوننا لا نعترف بهذه الإرادة المردودة إلى العلم المردود إلى ذات الله... كل ذلك ممّا يقرب العالم من ذات الله، ويزيد في تقريبه حتّى يجعله - لا أقول كصفة من صفاته: إذ لا صفة له عندهم إلا وهي منتفية في الذات، بل أقول كما قال صاحب (الأسفار) - شأناً من شؤون، وطوراً من أطواره، فيلغى كلمة «ما سوى الله» ويفتح طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود، أي مذهب اتحاد العالم مع الله، ويؤيده ما قلت في الفصل السابق المعقود لتحليل ذلك المذهب، ولا أزال أقوله، من أنّ الصوفيّة الوجوديّة بنوا آراءهم في الله على آراء الفلاسفة ومن أجل ذلك ابتعدوا عن عقائد علماء أهل السنّة والجماعة، وكانوا - أي الصوفيّة الوجودية - هم الحقيقين بتفنيد الأستاذ الغمراوي، وتعيينه بتقليد الفلاسفة اليونانيين لا علماء أهل السنّة والجماعة.

وقد ترى هناك مذهباً ذا وجهين من الفلسفة والتصوّف يعكس ما فعله الصوفيّة الوجوديّة فيبني الفلسفة على التصوّف الوجودي، ومثال هذا ما قاله صاحب (الأسفار) عند تفضيل مذهب الفلاسفة القائلين في علم الله بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلّي ص ٩٧: «وأما تحاشيه؛ أي تحاشي شيخ الإشراقيين، وتحاشي من تبعه من القول بالصّور الإلهيّة لظنهم: أنّه يلزم حلول الأشياء في ذاته، وفي علمه الذي هو عين ذاته؛ فقد علمت: أنّ ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنّها - أي الأنبياء - كانت غيره تعالى، وكانت أعراضاً حالّة فيه، وأمّا إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود، وغيره من حيث التعيّن والتقيّد؛ فبالحقيقة ليس هناك حال، ولا محل، بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص، والبطون والظهور، ونفس الأمر عبارة عند التحقيق عن هذا العلم الإلهي الحاوي لصور الأشياء كليّتها، وجزئيتها، وقديمها، وحديثها، فإنّه يصدق عليه: أنّه وجود الأشياء على ما هي عليها، فإنّ الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شيء».

وأنا أقول: فإذا لم تكن الأشياء غير الله، بل كان كل شيء عينه، فحدث كما شئت عن أي مسألة شئت، ولا حرج، فالمخطئ والمصيب ليسا غير الله، ولو قلنا: تعالى الله عما يقول الظالمون؛ لقال هذا الفيلسوف الصوفي ولا الظالمون أيضاً.

ولهذا كان مراد الماديين من اليونان القدماء، ومن الغربيين المتأخرين لما ادَّعوا أزليّة المادّة والقوّة الاستعانة بذلك على إنكار وجود الله^(١).

وفي الحق: أنّه لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل، لا الفاعل المختار، ولا الفاعل الموجب، وإن كان المشهور في علم الكلام: أنّ القديم لا يكون أثر الفاعل المختار؛ لأنّ إيجاده إن كان من عدم؛ استلزم كونه حادثاً، وهو خلاف المفروض، وإيجاده من موجودٍ يكون تحصيلاً للحاصل، وهو محالٌ كخلاف المفروض متضمّن للتناقض.

ولا وجه لزعم بعض النّاس: أنّ الخلق والإيجاد من عدم غير ممكن، بل الخلق والإيجاد لا يكون إلا كذلك، وإنّما المحال هو الإيجاد من عدم، بمعنى الإيجاد من غير موجدٍ، وإنّما الزّاعمون عدم إمكان الإيجاد من عدم يلتبس عليهم خلق الله بمصنوعات البشر، فيتكلمون عن قياس الغائب على الشّاهد. ولا وجه أيضاً لما زعمه ابن رشد نصير الفلاسفة في مذهب قدم العالم وغيره من أنّ الله تعالى لم يزل فاعلاً مؤثراً على أن يكون آثار أفعاله موجوداتٍ أزليّة كفاعلها وفعله؛ إذ لا إمكان للتأثير في الموجود الأزلي بالإيجاد، كما ذكرنا.

لا يقال: كونها موجوداتٍ أزليّة يصحّ بفضل أنّها آثار الإيجاد الأزليّ؛ لأنّنا نقول: إن كانت تلك الموجودات معدومة قبل الإيجاد الأزليّ؛ فهي حادثّة مسبقة بالعدم، وإن كانت موجودة؛ كان إيجادها تحصيلاً للحاصل؛ أي لم يكن إيجادها إيجاداً.

فإن قيل: نختار أنّها موجودة بالإيجاد الأزليّ، لا قبله، وبعبارة أخرى: لا يتصوّر ما قبل الإيجاد الأزليّ حتى يصح التّرديد بين كون الآثار الأزليّة موجودة أو معدومة قبل الإيجاد الأزليّ. قلنا: كما لا يتصوّر ما قبل الإيجاد الأزلي لا يتصوّر الإيجاد الأزليّ أيضاً؛ الذي يكون أثره قديماً؛ لأنّ الإيجاد إفاضة الوجود، والقديم الذي لم يزل موجوداً لا يقبل هذه الإفاضة.

وهذا الذي قلنا من استحالة التأثير بالإيجاد في القديم لا يختلف مؤداه سواء كان الله تعالى فاعل العالم، كما هو مذهب المتكلّمين، أو علّته، كما هو مذهب

(١) ولذا قال أستاذ مجلّة الأزهر - مستهيناً بالعقل وأهل الدّين المعتمدين عليه - في مقالته التي نشرتها مجلّة الرسالة بعنوان «الدّين في معترك الشكوك» وسبق الكلام ممّا عليها في أوائل الجزء الأوّل من هذا الكتاب: «إنّ العقل الذي يعتمد عليه الاعتقاديّون يقوم على مسلّمات لا تزال في نظر العلم مسائل تعوزها الحلول؛ كنشوء الكون والمادّة».

الفلاسفة، وإن شئت فقل بدل العلة في مذهب الفلاسفة: فاعله الموجب، وفي مذهب المتكلمين: فاعله المختار؛ لأنَّ التأثير معتبر في العلية، كما أنَّه معتبر في الفاعلية.

[تناقض الغزالي]

ولهذا فإنِّي متعجب من الإمام الغزالي، الذي لم يجوز في كتابه «تهافت الفلاسفة» الفاعل والمفعول القديمين؛ كيف جَوَّز عقبه أن تكون العلة، ومعلولها قديمين؟! ولعله نظر إلى ما ذهب إليه المتكلمون القائلون بزيادة صفات الله على ذاته من أنَّها صادرة عن الله صدور المعلول عن علته، وليست الذات بالنسبة إليها فاعلاً مختاراً، بل موجباً؛ لأنَّ أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثاً، مع أنَّ صفات الله قديمة مثل ذاته، فتكون صفاته عند هؤلاء المتكلمين ممكنة وقديمة، كما أنَّ العالم ممكن وقديم عند الفلاسفة.

لكنَّ الحقَّ عندي عدم صحَّة القول بإمكان صفات الله، ولا صدورهما عن الذات لا اختياراً، ولا إيجاباً؛ لأنَّها غير متأخرة عن وجود الذات، والفاعل يجب تقدُّمه بالوجود.

فصفاته مقتضى ذاته، كما أنَّ وجوده مقتضى ذاته، أن لا ترى: أنَّ الضرورة الملجئة إلى الاعتراف بوجود الله لإسناد وجود العالم إليه ملجئة أيضاً إلى الاعتراف بصفاته الكمالية^(١).

فعلى ما ذكرنا لا يكون القديم إلا واجباً، والإمكان ينافي القدم، ولا يصحُّ قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه معاً، ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين في أنَّ المحجوج إلى العلة الإمكان أو الحدوث، لحصول التصادق بين هذين الأمرين كالتصادق بين القدم والوجود، وتسقط الأقاويل حول أزلية الإمكان، واستلزامه لإمكان الأزلية^(٢)؛ لأنَّ نفس الحاجة إلى العلة سواء كان منشؤها الحدوث أو الإمكان

(١) وربما ينطبق ما قلنا على ما ذهب إليه المتكلمون الأشاعرة من أنَّ صفات الله ليست عين ذاتها، ولا غيرها.

(٢) من أدلَّة الفلاسفة على قدم العالم: أنَّ إمكان الوجود للعالم ثابت في الأزل، ولو لم يثبت؛ لزم كون الممكن ممتنعاً في الأزل، ثمَّ انقلب ممكناً وهو محال. فإذا ثبت أن الممكن ممكن من الأزل؛ لزم إمكان وجوده في الأزل وهو القدم. وجواب المتكلمين عليه: أنَّ أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية، لأنَّا إذا قلنا: إمكانه أزلي، أي: ثابت أزلاً؛ كان الأزل ظرفاً للإمكان، وإذا قلنا: أزليته - أي وجوده في الأزل - ممكنة؛ كان الأزل ظرفاً لوجوده، ولا شك أنَّ الأوَّل =

تنبئ عن تأثير مؤثر في وجود ذلك المحتاج، فهو إن كان معدوماً قبل التأثير؛ فذاك الحدوث بعينه، وإن كان موجوداً؛ فالتأثير فيه بالإيجاد تحصيل الحاصل.

[تقرير الفاضل الكلنبوي لمسألة حدوث العالم ملفق ركيك]

وما قاله الفاضل الكلنبوي في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية «من أن التأثير له معنيان؛

أحدهما: التأثير المستأنف، وهو الإحداث الموجب لسبق العدم على وجود المتأثر، ولا يوجد هذا المعنى إلا في آن الحدوث.

وثانيهما: ترجيح جانب الوجود على العدم، وهذا المعنى كما يوجد حين الحدوث يوجد في حال البقاء أيضاً، وإلا كان الحادث في حال البقاء موجوداً برجحان الممكن من نفسه إلى جانب الوجود، وهو ضروري البطلان، بل لا بد من ترجيح مرجح في حال البقاء؛ ليدوم له الوجود إلى الحاصل بالتأثير بالمعنى الأول، فقالوا: يجوز أن يكون التأثير في القديم من قبيل التأثير حال البقاء» ففيه: أن حاصل معنى هذا التأثير هو الإبقاء على الوجود الحاصل من قبل، فإذا حمل عليه تأثير الله في القديم؛ فإنما يكون الله مبقية على الوجود الحاصل من قبل، فيرد عليه السؤال: بماذا يحصل له الوجود أولاً حتى يكون إبقاؤه عليه من الله؟ فإن كان حصوله من نفسه؛ يلزم أن يكون المتأثر بالمعنى الثاني واجباً، فيستغني عن الإبقاء، كما استغنى عن الإيجاد، وبعبارة أخرى لا يقبل التأثير بالمعنى الثاني، كما لا يقبل التأثير بالمعنى الأول، فضلاً عن لزوم تعدد الواجب، وإن كان حصوله من الله؛ فهو تحصيل الحاصل.

الحاصل: أنه لا يتصور إيجاد الموجود أولاً الذي لم يسبق وجوده العدم؛ لأنه تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل محال متضمن للتناقض.

= الذي هو اتصاف الممكن بالإمكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف، غير الثاني الذي هو إمكان اتصاف الممكن بالوجود اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف؛ لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمراً ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً. غير أن العلامة الشريف الجرجاني شارح المواقف انتقد هذا الجواب، وأدعى التلازم بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية، مستدلاً بما لا نرى الحاجة هنا إلى نقله، وإنما نقول: الإمكان، ونعني به الإمكان الخاص المقيد بجانبي الوجود والعدم، عبارة عن قابلية الوجود والعدم كليهما، وهذه القابلية دائمة في الممكن، مستمرة من الأزل إلى الأبد لكن الذي يلزم هذه القابلية الدائمة هو الوجود المطلق لا الوجود الدائم؛ الذي هو أخص منه، فلو استلزمت قابلية الوجود الدائمة للممكن الوجود الدائم؛ انسلبت من الممكن القابل للوجود والعدم قابلية العدم، وهو خلف.

ولا سبيل لحلّ هذا الإشكال بما اشتهر عند المؤلّفين من علمائنا، وتمسّك به صاحب «الأسفار» أيضاً من أنّه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد، لا إيجاد الموجود الذي حصل له الوجود بإيجادٍ متقدّم على هذا الإيجاد، والمحال الذي فيه تحصيل الحاصل هو الثّاني، لا الأوّل، ويبيّنوا تمسّكهم هذا بأنّ اتّخاذ الشّيء لا يكون في حال عدمه لامتناع تحوّل العدم إلى الوجود، وإنّما يكون في حال وجوده؛ إذ المعدوم لا يكون متعلّق بالإيجاد، بل يكون متعلّقه الموجود؛ أي: الموجود بهذا الإيجاد.

وعندي: أنّ حلّ الإشكال بهذه الطّريق وهمّ محض؛ إذ كما يستحيل إيجاد الموجود بإيجادٍ سابق؛ لكونه تحصيلاً للحاصل، يستحيل أيضاً إيجاد الموجود بهذا الإيجاد؛ لكونه مستلزماً لتقدّم الشّيء على نفسه، وهو تناقض من نوع آخر، وإنّي متعجّب من اشتهار هذا التّوجيه السّخيف بين العلماء؛ فكيف يخفى عليهم ما فيه من الاستحالة؛ لا سيما على صاحب الأسفار المعجب بعقله وذكائه إعجاباً يفيض من ثنايا سطور كتابه الضّخم؟! فكأنّ الإيجاد يتقدّم على نفسه، فيوجد موجوداً، ثم يتعلّق بهذا الموجود، ويكون تعلّقه به إيجاداً في المرّة الأولى لا الثّانية؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل!!

[شبهة امتناع تحول العدم إلى الوجود]

أما قولهم: إيجاد الشّيء لا يكون حال العدم؛ لامتناع تحوّل العدم إلى الوجود، فجوابه: أنّنا نعلم قطعاً أنّ الشّيء لا يكون موجوداً قبل إيجاده، فيلزم أن يكون معدوماً، وبعد الإيجاد يصير ذلك الشّيء موجوداً، فهو موجود بعد الإيجاد ومعدوم قبله، أمّا في آن الإيجاد؛ فلا ندري: هل هو موجود، أم معدوم، ومعرفته من اختصاص الخالق، وليس لنا قدرة الخلق، ولا معرفة كيفيته، فإن لم يتأخّر كونه موجوداً عن إيجاده؛ فلا يتقدّم عليه قطعاً، وإن كان زمانهما واحداً، وأردنا تعيين المقدّم بالطّبع فالإيجاد لا بدّ أن يتقدّم على الوجود دون عكسه، كما تخيّلته المؤولون؛ لأنّ الوجود الحاصل بالمصدر لا يتقدّم على المصدر الذي هو الإيجاد.

[مسألة المُحَوِّج هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه]

ثمّ إن كانت الشّبهة تخالجه في مسألة المُحَوِّج: هل هو إمكان المحتاج، أو حدوثه؟ فلننظر لماذا يحتاج المحتاج إلى العلة؟ فالممكن يشمل الموجود

والمعدوم، وهو ما دام معدوماً لا يحتاج إلى العلة^(١) وإنما حاجته إليها؛ ليكون موجوداً، وليدوم له الوجود مدة دوامه، فمنشأ الحاجة إذن اتّصاف الممكن بالوجود ابتداءً وبقاءً إلا أنّ الموجود القديم لما لم يحتاج إلى علة كما حقّقناه تعيّن الوجود الحادث للحاجة، فإذا اختصرته قلت: الحادث؛ أي: الحدوث المقابل للقدم، لا المقابل للبقاء؛ لأنّ وجود الحادث حال بقاءه وجود حادث كابتدائه، فلا يصحّ تمثيل الحادث المحتاج إلى العلة بالبناء المستغني بعد إنشائه عن الباني، فالمحجوج هو حدوث الممكن، لا إمكانه؛ بالرغم من أنّ مذهب الفلاسفة هو الثّاني، وبالرغم من أنّ بعض المتكلمين المحقّقين متفقون معهم في ذلك^(٢).

ولعلّ سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدّم العالم مع إمكانه، واستناده إلى الله، وسبب خطأ أولئك البعض من المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها وصدورها عن الله إيجاباً.

والكل بعيد عن الحقيقة، كما عرفت، ولو كان الله تعالى فاعلاً صفاته؛ لكان ذلك على علم منه وقدره، فيلزم وجود صفاته قبل وجود صفاته.

[تعليّل إمكان الصفات باحتياجها إلى الذات التي تقوم بها]

أمّا تعليل إمكان الصفات باحتياجها إلى الذات التي تقوم بها، فيرد عليه: أنّ وجوده من صفاته عند القائلين بزيادته على الذات، فلو اقتضى احتياجه إلى الذات إمكانه؛ كان وجود الله الواجب الوجود ممكناً^(٣)، وأصل المسألة: أنّ الصّفة إن

(١) وقولهم: إنّ عدم الممكن كوجوده؛ يحتاج إلى علة فإن كان المراد منه عدمه الحادث؛ أي: الطارئ على وجوده، فمسلم ذلك، وهو يؤيد كون منشأ الحاجة إلى العلة الحدوث، وإن كان المراد عدمه الأصلي فلا نسلم قطعاً احتياج الأعدام الأصليّة إلى العلة. أما قولهم بأنّ علة العدم عدم العلة فتشبيهه، أو تفلسّف، وتعضّف؛ إذ من البعيد جداً أن يكون المعدوم علة للمعدوم، فيكون أحدهما مؤثراً، والآخر متأثراً من غير أن يكون لهما صلة بالوجود، ولو في الجملة، كما إذا كانت العلة زوال العلة الموجودة، والمعلول زوال المعلول الموجود؛ أعني: عدمهما الحادث، وإلا فأولى بعليّة عدم أصليّ لعدم أصلي آخر أن تتصوّر معدومة كطرفيها، فلا علة، ولا معلول، ولا صلة بينهما بالعليّة، والتأثير.

(٢) بعد أن كتبت هذا رأيت «مرقاة الطارم» لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميري - رحمه الله - يقول فيه ص ٣٧: «والمحجوج إلى العلة ليس هو الإمكان كالذي يكون في ممكن بقي في العدم، ولا حدوث في أول آن، بل وجود يكون من الغير، فالعلة هي الموجودية الحادثة، وكان المراد بالحدوث الوجود في مقابلة العدم» فسّرني أن اتفقنا في الرأي.

(٣) نعم، إنّ الذين قالوا بعدم زيادة الوجود على الذات صفة له تعالى ذكروا من أسباب قولهم هذا، =

لم تكن عين الذات، فليست غيرها أيضاً لعدم جواز الانفكاك بينهما، فيلزم أن تكون الصفة تابعة للذات في وجوبها، وقد قال المحققون من المتكلمين: إن صفات الله ليست من الموجودات الخارجية المحتاجة إلى العلة الموجدة، وإنما هي أمور اعتبارية زائدة على ذاته، مثلاً إن العلم عبارة عن التعلق المخصوص بين الذات والمعلوم، وكذا غيره.

فالحاصل: أن حاجة الصفة إلى الموصوف لا تعدُّ حاجةً إلى الفاعل الموجد؛ حتى يلزم إمكانها المحجوج إلى العلة الموجدة، فليس كلُّ محتاج ممكناً؛ أي: محتاجاً في وجوده إلى موجد، وإن كان كلُّ ممكن محتاجاً في وجوده إلى الموجد؛ إذ الممكن الموجود لا يكون عندنا إلا حادثاً، فنحن نسلم: أن الممكن يحتاج إلى العلة كالحادث، لكن حاجته إليها لوجوده الحادث، لا لإمكانه، ولهذا لا يحتاج الممكن المعدوم إلى العلة، ولا الممكن القديم - لو أمكن وجود الممكن القديم - لتنافي حاجة الشيء إلى العلة مع قدمه المانع عن تأثير العلة.

وقد شاع التعبير عن المحجوج إلى العلة بعلّة الحاجة إلى العلة، فظنّ المولعون بمذاهب الفلاسفة مطلقاً كصاحب «الأسفار» وبعض المنشقين عن جمهور المتكلمين في هذه المسألة: أن العلة بمعناها المعروف، فاعترضوا على مذهب الحدوث بأنه - أي: الحدوث - كيفية نسبة الوجود المتأخرة عنها، المتأخرة عن الوجود، المتأخر عن الإيجاد، المتأخر عن الحاجة، المتأخرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة الواجبة التّقدم على معلولها؛ كان سابقاً على نفسه بدرجات. ويقول صاحب «الأسفار» في ترتيب العلل على مذهب الإمكان الذي يختاره على مذهب الحدوث: «إن الشيء - أي: الماهية - أمكنت، فاحتاجت، فأوجب، فوجب، فأوجدت، فوجدت»^(١).

= وكذا قولهم في سائر الصفات: لو كانت له تعالى صفات زائدة على ذاته؛ لكانت محتاجةً إلى الذات في قيامها، وكانت الذات محتاجةً إليها في كمالها. ونحن لا نرى محذوراً في احتياج الصفات في قيامها إلى الذات، ولا في احتياج الذات في كمالها إلى تلك الصفات؛ لأنّ كلاً منهما لم يكن احتياجاً إلى الغير بعد أن كانت الذات والصفات كلتاهما قديمةً ليس أيهما معلول الآخر ومفعوله. أما حاجة الصفات إلى الذات؛ فهي من طبيعة الصفة، وإلا لا تكون الصفة صفةً، ولا تعدُّ حاجة الذات إلى صفاته الكمالية نقصاً للذات ولا حاجةً، وإلا كان كقول القائل: الكامل من لا يحتاج إلى الكمال!

(١) نقل هنا بعض ما ذكره الرّجل بهذا الصّدّد؛ ليكون نموذجاً لغروره، وسوء أدبه مع المتكلمين أئمة أصول الدّين، قال ص ٤٩: «إنّ قوماً من الجدليين المتسمين بأهل النّظر، وأولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتّحصيل؛ كان أمرهم فرطاً، وتجنّسوا في أفكارهم سبيل الحقّ =

ونحن نقول: لا شك: أنَّ الممكن الذي لا يحدث أبداً كالعنفاء، أو الذي يحدث في المستقبل كالساعة لا يحتاج أبداً إلى العلة، أو لا يحتاج إليها عاجلاً مع أزلية إمكانها، فلا يقال عنهما بالفناء التعقيبية: «أمكنت، فاحتاجت، فأوجبت فوجبت، فأوجدت فوجدت» حتَّى إنَّ الفناء التعقيبية في هذه الجمل الفعلية لم تُستعمل للدلالة على الترتيب الزماني بناءً على أنَّ المعلول لا يتأخر عن علته ولو بأن واحد، بل يكون معها، فلو كانت العلة المحوجة إلى العلة هي الإمكان؛ الذي تتَّصف به الماهية في الأزل، وكانت العلة بمعناها المعروف؛ أي: التي لا يتأخر عنها معلولها؛ للزم أن يوجد كلُّ ممكن في الأزل ولا يلبث زمان الحدوث بناءً على قول صاحب الأسفار نفسه: «أمكنت فاحتاجت، فأوجبت فوجبت، فأوجدت فوجدت» على أن لا يكون بين تحقُّق الجملة الأولى من هذه الجمل الست، وبين تحقُّق الجملة الأخيرة فاصلةً زمنيةً أصلاً لا كثرةً، ولا قليلةً؛ لكون كلٍّ من سابقها علةً للاحقها الذي يستحيل تأخره عنها، ولو في شكل التعاقب استحالة تأخر المعلول عن علته.

وإيجاز القول هنا: أنَّ المحتاج إلى العلة هو المعلول، وهو الموجود الذي للعلة تأثير في موجوديته؛ أعني: الموجود بعد أن لم يكن؛ لأنَّ الكلام في العلة الموجودة، أن لا يرى إلى قول صاحب (الأسفار): «فاحتاجت، فأوجبت، فوجبت، فأوجدت، فوجدت» فالمطلوب بالعلة فيما نحن بصدده هو المذكور في آخر هذه الجمل؛ أي: وجود الماهية الحادث، واختصاره الحدوث، كما ذكرنا، فلم تكن الحاجة إلى العلة إلا ليحصل الوجود للماهية، ومن هذا كان وجودها المعلول من ناحيته الحقيقية مشابهاً من ناحية أخرى بالعلة الغائية؛ لتأثير الفاعل فيه، وكان هذا سبب تأخره على الرغم من عليته بناءً على أنَّ العلة الغائية؛ التي هي علةً لفاعلية الفاعل تكون في العادة متأخرةً عن معلولها في الوجود، ومتقدمةً عليه في التصوُّر.

فنحن إذا تصوَّرنا: أنَّ هذا الموجود الممكن يحتاج إلى الفاعل الموجد من ناحية وجوده الحادث، لا من ناحية إمكانه الأزلي، كان تصوُّراً معقولاً، حتَّى إنَّ وجوده لو كان قديماً كإمكانه؛ لما احتاج مثله إلى العلة عندنا نحن القائلين بأنَّ القديم لا تأثير للعلة في وجوده، والثَّافين لوجود الممكن القديم، وغير القديم من الممكنات في مذهب الفلاسفة لا يحتاج إلى العلة إلا في حين وجوده، والذي لا

= شططاً، وتفرَّقوا في سلوك الباطل فرقا، فمنهم من زعم: أنَّ الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة، ومنهم من جعله شرطاً داخلاً فيما هو العلة، ومنهم من جعله شرطاً للعلة، والعلة هي الإمكان.

يوجد منها أبداً، كالعنقاء لا يحتاج إليها أصلاً، فقد ظهر: أنَّ الحاجة إلى العلة تدور مع الوجود الحادث، لا مع الإمكان الأزلي.

وصاحب الأسفار وغيره لمَّا لم يفهموا المقصود من العلة في «علة الحاجة» كما ينبغي؛ اعترضوا على القائلين بأنَّها الحدوث بمانع التَّقدُّم والتَّأخُّر، فأشبهه اعتراضهم باعتراض الفيلسوف الغربي السَّخيف «اسبينوزا» على مذهب العلة الغائية في نظام الكائنات، كما سبق ذكره في محله ص ٤٤٠ جزء ثان من هذا الكتاب.

هذا وقد أصاب فلاسفة الغرب في تعيين المحجوج إلى العلة، فوافقوا جمهور المتكلِّمين حيث قالوا عند وضع مبدأ العليَّة: «كلُّ حادثٍ له علةٌ» ولم يقولوا: كلُّ ممكنٍ له علةٌ.

فالحاصل: أنَّ تعريف القديم بما لا أوَّل له يناقض القول بتأثير فاعل، أو علةٌ في وجوده، لكون هذا التأثير بمنزلة تحصيل الحاصل، فلا يكون العالم قديماً وممكناً معاً.

[فساد القول بقدم العالم لقدم علة وجوده (الله)]

فإن قلت: كون العالم قديماً عندهم ناشئ من قدم علة وجوده؛ التي هي ذات الله تعالى، وعدم تخلُّف وجود المعلول، وتأخُّره عن علته التَّامة.

قلت: إن كان مجرد وجود الله علةً لوجود العالم مستلزماً له، غير منفك وجوده عن وجوده؛ حتَّى ولو شاء الله الانفكاك، أو بالأصحَّ حتَّى لا يمكنه أن يشاء ذلك؛ لما بقي إذن فرق بين تأثير الله في وجود العالم، وبين تأثير الشَّمس في الإشراق، والنَّار في الإحراق؛ مع أنَّهم فرَّقوا بينه وبين الطَّبائع، فاعترفوا له بالقدرة والاختيار غير معترفين بهما للطَّبائع، لكنَّهم فسَّروا قدرته واختياره اللّازم لها بهاتين الجملتين الشرطيَّتين: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» على أن يكون مقدِّم الشرطيَّة الأولى دائم الصدق، وواجبه بناءً على أنَّ مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لازمة لذات الله تعالى كلزوم العلم، وسائر الصِّفات الكمالية، فيستحيل انفكاكها عنها، ومقدِّم الشرطيَّة الثانية ممتنع الصدق مع صدق كلتا الشرطيَّتين؛ لأنَّ القضية الشرطيَّة يمكن أن تصدق مع كذب أحد طرفيها، أو كليهما.

[تَعَسُّفُ الفلاسفة وأشياعهم في مسألة المشيئة]

فالله تعالى عندهم يشاء الفعل دائماً، بل يجب أن يشاءه، ولا يمكنه أن لا

يشاءه، ومع ذلك يصحُّ القول بأنه إن لم يشأ؛ لم يفعل، لكنَّه يشاء الفعل دائماً، ويفعل دائماً، ولا ينفكُّ عنه الفعل كما لا ينفكُّ الإشراق من الشَّمس، أن لا يرى أنَّهم فسَّروا قدرته تعالى بقولهم: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» ولم يقولوا: «إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل» إذ ليس له عندهم أن يشاء عدم الفعل، ومع هذا فهو قادرٌ على الفعل مباشرةً، وعلى عدم الفعل من طريق عدم مشيئة الفعل، فصَحَّ القول بأنَّه إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وإن لم يصحَّ القول بأنَّه إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل.

فهذا ما تعسَّفوه في تخييل القدرة لغير القادر. وقد قالوا: إنَّ المختار مَنْ يكون فعله بإرادته لا من تكون إرادته بإرادته، والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل؛ صدر منه الفعل، وإلا فلا، لا ما يكون بحيث إن أراد الإرادة للفعل فعل، كما في «الأسفار» وحاولوا التَّأليف بين استحالة الانفكاك من الفعل، وبين قدرة الفاعل واختياره بأن جعلوه - أي الفاعل - يصحُّ منه بالنَّظر إلى ذاته الفعل وعدم الفعل، وإن كان الفعل واجباً لأمر خارج عن الذات ضروريٌّ لها، وهو المشيئة التي هي الفيض والجود، أو العلم بالنَّظام الأكمل، وعدم الفعل ممتنعاً لأمر كذلك، فغاية ما لزم من القول بإيجاب الواجب تعالى في أفعاله هو الإيجاب بالغير، لا الإيجاب بالذات حتَّى ينافي الاختيار.

ومثَّلوا هذه الحالة بأنَّ العاقل ما دام عاقلاً يغمض عينه كلَّما قربت منها إبرة بقصد الغمز فيها، من غير تخلف؛ مع أنَّه يغمضها باختياره، وامتناع ترك الإغماض بسبب كونه عالماً بضرر التَّرك، وكونُ هذا العلم ضرورياً للعاقل غير مختارٍ هو فيه؛ أي: في العلم، لا ينافيان كونه فاعلاً مختاراً في الإغماض، فما ظنُّك بمن يكون علمه عين ذاته عندهم؟! ومثَّلوها أيضاً بجوادٍ رأى مَنْ أشرف على الموت من الجوع والعطش، فإنَّه لا بدَّ أن يحسن إليه، وهو لا ينافي كونه فاعلاً مختاراً.

[الرد عليهم بالدليل العقلي]

والجواب عن تفسيرهم وتمثيلهم: أنَّ الإغماض لا يمتنع انفكاكه عن العالم بضرر التَّرك بالنَّظر إلى ذاته، وإنَّما يمتنع بالنَّظر إلى علمه بالضرر، وكذا الإحسان لا يمتنع انفكاكه عن الجواد بالنَّظر إلى ذاته، وإنَّما يمتنع بالنَّظر إلى صفة الجود، وكلتا الصَّفتين؛ أي: الجود والعلم بضرر التَّرك ممكنة الانفكاك عن الرَّجلين؛ لعدم كون صفاتهما عين ذاتيهما، لكن صفات الله تعالى عين ذاته عند الفلاسفة، كما أشير إليه، فيرجع إيجاب الله في أفعاله إلى الإيجاب الذاتيِّ، وينعدم اختياره

بالمرّة، وبانعدام الاختيار تنعدم القدرة، ويثبت العجز، وذلك فضلاً عن شناعته خلاف مرضاتهم حيث اجتهدوا في تمييز أفعاله تعالى عن أفعال الطّبائع، وتكلّفوا في إسناد القدرة والاختيار إليه بمعنى: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» المسمّى بالاختيار بالمعنى الأعمّ؛ الذي يجمع الإيجاب، بدلاً عن الاختيار بمعنى صحّة الفعل والتّرك المعتبر عند المتكلّمين، والذي هو أخصّ من المعنى الأوّل.

وتكلّفهم هذا دليلٌ على احترازهم من شناعة لزوم العجز مع عدم تخلّصهم منها؛ لأنّ مشيئة الفعل المذكورة في مقدّم الشرطية الأولى لمّا كانت لازمة لذاته تعالى، والفعل لازماً للمشيئة؛ كان الفعل لازماً لذاته، وثبت العجز عن ترك الفعل مشيئته؛ أي: مشيئة التّرك.

وقد نقل الإمام الرازي في «المباحث المشرقية» عن «بطليموس»: «أنّ المختار إذا طلب الأفضل، ولزمه ذلك؛ لم يكن بينه وبين الطّبيعة فرق» وقال الفاضل الكليني: «قد ضربوا مثلاً في الكناية عن عدم الشّيء «بكسب الأشعري» واللائق بالضّاربين أن يقدّموا «اختيار الحكماء» ويقولوا: (أخفى من اختيار الحكماء، وكسب الأشعري) فإنّه أخفى من كسبه».

ومن خفاء وجود الكسب المنسوب إلى الإنسان في مذهب الأشعري ينتهي مذهبه إلى أنّ الإنسان مجبورٌ في أفعاله، وإن كان يقال في الاعتذار عن هذا المذهب: إنّ الإنسان مختارٌ في أفعاله، وإن كان مضطراً في إرادته لأفعاله، والقادر من يكون فعله بإرادته، لا من يكون إرادته بإرادته، كما قال الحكماء مثله في قدرة الله، فكما يكون الإنسان مضطراً في إرادته على مذهب الأشعري يكون الله تعالى مضطراً في إرادته على مذهب الحكماء^(١)، وزد عليه: أنّ الإنسان يخفى عليه اضطراره، فيشعر في نفسه: أنّه مختارٌ، ويعدّ هذا مصحّحاً في الجملة لاعتباره مختاراً، ومسؤولاً عن أفعاله، في حين: أنّ الله تعالى لا يخفى عليه: أنّه ليس له في مذهب الحكماء أن يشاء غير ما فعله.

(١) فقول الصّدّر الشّيرازي في (الأسفار): «إنّ مدار قدرة الفاعل واختياره على كونه يفعل ما يفعله بعلم وإرادة ملائمة له؛ ليخرج فعل الطبيعة غير العالمة، وفعل الإنسان المكره عليه» لا يجدي في رفع المجبوريّة عن الله تعالى، كما لا يجدي ذلك في رفع المجبوريّة عن الإنسان الذي يفعل ما يفعله بعلم وإرادة ملائمة له ما دام الله تعالى على مذهب الحكماء والإنسان على مذهب الأشعري غير مختارين في إرادتهما، وإنّما يجدي في تفريق فعلهما عن فعل الطّبيعة، وفي تفريق فعل الله عن فعل الإنسان المكره. أمّا قوله: «إنّ المجبر في أفعال الإنسان خارج عنه، والمجبر في أفعاله تعالى من ذاته» فلا ينقذ أفعاله تعالى من الجبر، بل يؤكد الجبر؛ حيث يقرب أفعاله من أفعال الطّبيعة.

وزد عليه أيضاً: أنَّ الإنسان إن شاء فعل، وإن شاء ترك الفعل، وليس لله تعالى هذا الترك، فلا مغالاة إذن في القول بأنَّ الله تعالى مضطرٌّ في أفعاله، وفي إرادته على مذهب الحكماء، حين كان الإنسان على مذهب الأشعري مضطراً في إرادته فقط دون أفعاله، وإنَّما سرى الاضطرار إلى أفعاله من اضطراره في إرادته^(١)، لكنَّ الله تعالى ليس له أن لا يفعل، وأن لا يشاء الفعل، فهو غير مختار فيهما مباشرةً، وليس قولهم: «إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل» إلا تلاعباً وتعللاً باللفظ، وتصويراً للاضطرار في قالب الاختيار؛ أعني قلب المفهومات بعضها إلى بعض الذي هو أشنع من قلب الحقائق، فقدريته تعالى ومختاريتها على ما قالوا: أنه يفعل ما يريده، ومريدته: أنه يريد ما يفعله، وهذا دورٌ.

[الرد بالدليل النقلي]

ثمَّ نقول: لو كان الله مضطراً في مشيئاته؛ لما قال في كتابه الكريم: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: ١٣] ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلِ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَّنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَلُوا وَلَكِنِ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣] ﴿وَلَكِن شِئْنَا لَنَذْهَبَ بِالَّذِي أُوحِيََا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾ [الاسراء: ٨٦] ﴿وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيََا إِلَيْكَ لِيَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرٌ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خِيَلًا﴾ [الاسراء: ٧٣] ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكَ﴾ [النساء: ٩٠] ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الْأَطْلَ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥] ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ﴾ [يونس: ١٦].

ففي هذه الآيات وأمثالها الكثيرة في كتاب الله ذكر لنا سبحانه، وتعالى عن أفعاله التي لم يشأ أن يفعلها منبهاً على أنه لو شاء لفعلها، ومثل هذه التصريحات والتنبهات تصدر في عرف اللغة والتخاطب ممن يقدر البتة على مشيئة الأفعال التي لم يشأ أن يفعلها مكتفياً عنها بأن قال: لو شئت؛ لفعلتها بدلاً عما أفعله.

فلو لم يكن لله تعالى إلا فعل ما فعله، وإلا مشيئة ما شاءه غير قادر على أن يترك ما فعله، فيفعل خلاف ذلك، ولا أن يترك مشيئة ما فعله فيشاء خلاف ذلك؛ لكان كاذباً في هذه الآيات كلها، وأمثالها التي لا تُحصى من كثرتها.

فماذا يقول الصِّدْر الشِّيرَازي نصير الفلاسفة، وعدو المتكلمين تجاه تلك

(١) ولذا سمي مذهب الأشعري بمذهب الجبر المتوسط؛ أي: الجبر بالواسطة.

الآيات؟ وهو القائل في الأسفار: «تباً لفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة»؟

فهل تراه يقول كما قال المفسر الألوسي البغدادي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] تبعاً للكوراني، والشيخ ابن عربي صاحب «الفصوص»: «المراد: لكنته لم يشأ هدايتكم؛ إذ لم يعلم أن لكم هداية يقتضيها استعدادكم الأزلي الغير المجعول».

وكما قال صاحب الفصوص:

«فإن قلت: إذا كان الحكم علينا ممّا لا من الله؛ فما معنى تعلّق المشيئة إلى هداية الكلّ في قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾؛ قلنا: إنّ (لو) حرف امتناع لامتناع؛ أي: حرف موضوع لامتناع شيء لامتناع غيره، فامتناع هداية الكلّ إنّما كان لامتناع تعلّق المشيئة إليها، وإنّما امتنع؛ لأنّ تعلّق المشيئة تابع لتعلّق العلم، والعلم تابع للمعلوم، فلو كانت الأعيان الثابتة كلّها طالبة من الله الهداية بلسان استعدادها؛ لشاء هداية الكلّ، ولهداهم كلّهم، فكانت هداية الكلّ ممتنعة في نفس الأمر».

[مسألة هداية الكل من الممكنات

في نفسها خلافاً لابن عربي ولل فلاسفة]

وأنا أقول: هداية الكل ليست ممتنعة في نفس الأمر، وإنّما هي ممتنعة في مذهب صاحب الفصوص لسبب توهمه، وفي مذهب الفلاسفة لسبب آخر توهموه، وهو أنّ الله تعالى غير مختار في مشيئته، ولو كانت هداية الكل ممتنعة في نفس الأمر؛ لما قال تعالى عن نفسه: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] أي: لو شاء هدايتكم جميعاً؛ لهداكم أجمعين، فحذف مفعول: (لو شاء) بقرينة ما جاء في جواب: (لو) فالآية نصّ في أنّ هداية الجميع ومشية هداية الجميع مقدورتان لله تعالى، لكنّ الشيخ صاحب الفصوص يقول رغماً من صراحة الآية باستحالة هداية الجميع، واستحالة مشيئتها لله، فيضرب رقماً قياسياً في القول بما يخالف نصّ القرآن؛ لأنّ مانعاً من هداية الجميع، وهو عدم استعدادهم لها يجعلها مستحيلة عند الشيخ، لكنّي أعود، فأقول: لو كان هناك مانع من هداية الجميع غير عدم مشيئة الله ذلك؛ لما قال تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] فهل التّعويل على قول الله، أم على قول الشيخ؟! ولو قال الشيخ بأنّ الهداية تابعة لاستعداد الإنسان لا لمشيئة الله؛ وهو لم ير هذه الآية في كتاب الله، أو غفل عنها بعد

رؤيتها؛ لكانت له معذرة على نسبة واحد في المائة، لكن قوله بذلك؛ وهو بصدد تفسير الآية نفسها، وإرهاقها على مذهبه؛ فهو آية في الجراءة على الآية، وما فعله إبطال لنص القرآن، لا تفسير له؛ إذ لا معنى لتعليق أي فعل من الأفعال بمشيئة فاعله حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل، بل التعليق بالمشيئة إنما يصار إليه لنفي ذلك الامتناع، فيكون فهم امتناع الفعل من هذا التعليق، أو امتناع مشيئته تفسير الكلام بضد مراد المتكلم تجاهلاً به، أو تعمداً لإلغاء معنى كلامه، فإن من قال: لو شئت؛ لفعلت كذا، إنما يريد بقوله هذا: أنه لا مانع يمنعه من فعله، ويحول دونه، وأنه رهن مشيئته. أمّا وجود مانع عن مشيئته؛ فلا احتمال له أصلاً، بخلاف الفعل، فإنه يحتمل قبل أن يقول هذا القول وجود مانع يمنعه عنه، حتى إذا علّق الفعل بمشيئته فصد ذلك ينتهي الكلام في عدم وجود المانع^(١)، ويكون المتكلم في غنى عن التصريح بعدم وجود مانع يمنعه عن مشيئته التي يُعتبر دائماً أنها بيده، فلا يحتاج بعد قوله: لو شئت؛ لفعلت كذا، إلى أن يقول مثلاً: ولو شئت لشئت!! وكل هذه الأمور الجلية إلا على الذين لا يكادون يفقهون حديثاً، وإلا إذا تُعمدت معاكسة المتكلم، أو ممازحته، فيكون قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ على تفسير الشيخ المدعي لامتناع هداية الجميع على الله، كقول أحد المفاليس: «لو شئت ما تركت على وجه الأرض فقيراً إلا أغنيته» فإذا قيل له: أننى لك هذا؟ أجاب بأنه يقول: «لو شئت» لكنه لا يشاء ذلك لمانع في الفقراء أنفسهم، وهو عدم استعدادهم للغنى. وإذا قيل له ثانياً: لماذا قلت إذن: لو شئت لأغنيت، مع وجود المانع عن مشيئتك؟ أجاب قائلاً: وجود المانع عن مشيئتي لا يمنعني عن القول بأنني لو شئت؛ لأغنيت؛ لأن (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره!!

[غلط نحوي لابن عربي]

ثم أقول: وكما تخبط الشيخ في فهم معنى كلام الله تخبط أيضاً في فهم معنى قول النحاة: «أن (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره» فتمسك بظاهر لفظة الامتناع، وأيد به باطل رأيه؛ مع أنهم لم يريدوا به الامتناع العقلي؛ الذي هو بمعنى ضرورة العدم، وضد الإمكان بل الانتفاء مطلقاً سواء كان مع استحالة المنتفي أو مع إمكانه، أن لا ترى أنك تقول لصاحبك: «لو جئتني لأكرمك» حيث

(١) ولمشايع الأزهري مثل المرحوم الشيخ بخيت، والأستاذ الأكبر المراغي؛ أقوال وآراء في تفسير آيات المشيئة انتقدتها في «تحت سلطان القدر» والآن أفهم أنهم مقلدون فيها من سبقهم، وذكرتهم هنا، وفيهم ابن رشد الحفيد المار ذكره في أوائل هذا الجزء من الكتاب.

لم يحصل مجيء منه وإكرام منك مع كونهما ممكنين، ولهذا يساق هذا القول مساق المعتابة، فقد تتضمن الجملة المصدرة (بلو) تعليق ممكن غير واقع بممكن آخر، كذلك كما في هذا المثال، وقد يتضمن تعليق محال بمحال، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] واقتران (لو) بفعل المشيئة يكون نصاً في تعليق الممكن بالممكن؛ حتى إنه لو لم يكن نصاً فيه؛ لما وُجد في قول الشاعر - وقد ظنوه البحرى -:

فلو شئتُ أن أبكي دماً لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر أوسع
نصيب من البلاغة، بل من الصحة، فهو من شدة استفداحه الأمر يدعي لنفسه إمكان بكاء الدم على الفقيده، وإن كان ذلك كالمستحيل عادةً لسليم العينين، فيصوره في صورة الممكن ادعاءً، ويضمن لكلامه الصحة والبلاغة بهذه الصورة الادعائية.

وقوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] من الأسلوب المنصوص في الإمكان الحقيقي نظراً إلى قدرته تعالى المسلم بها عند المليين، فالإمكان الحقيقي أو الادعائي لازم للطرفين المنفيين بـ«لو شاء» وكان كقول المفلس: «لو شئت لأغنيت جميع من على ظهر البسيطة» أي: كان كذباً. وقد وفيت الكلام حقّه في بيان سخافة رأي الشيخ في تفسير الآية، ووجوه بطلان مذهبه في إقامة استعداد الناس مقام مشيئة الله على أن يكون أساساً لهدايتهم أو ضلالهم، في كتابي: «تحت سلطان القدر».

[الخطأ في فهم مسألة هداية الكل]

هذا، ومن العجب: أن أناساً اتفقوا على أن يخطئوا في فهم معنى قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] ثم افتنوا في الإخطاء.

[قول ابن عربي]

فذهب الشيخ الأكبر القديم الصوفي إلى استحالة هداية الجميع، وهو غاية في خطل الفهم، كما بيّناه.

[تكلف الأستاذ المراغي]

وذهب الشيخ الأكبر الحديث فضيلة الأستاذ المراغي شيخ الجامع الأزهر،

كما في الدرس الرابع من الدروس الدينيّة المنشورة في «مجلة الأزهر» إلى أنّ الله تعالى لو شاء هداية النَّاس جميعاً؛ لهداهم، على معنى: أنّه يخلقهم خلقاً آخر على طبيعةٍ أخرى مثل طبيعة الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون، ولكنَّ الإنسان إذ ذاك لا يكون هذا المخلوق الذي أريد أن يكون صاحب إرادة واختيار تكون سعادته بإرادته، وشقاؤه بإرادته.

فكأنَّ الله تعالى يهدي من هداهم من النَّاس بسلبهم الإرادة والاختيار، وإخراجهم من نوع الإنسان، أو لا تكون هداية النَّاس من الله، وإنَّما تأتيهم الهداية من إرادتهم واختيارهم. وفيه غفولٌ ظاهرٌ عن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فُهو الْمُهْتَدِ﴾ [الإسراء: ٩٧] وقوله: ﴿مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَكَلا هَادِي لَمْ﴾ [الأعراف: ١٨٦] وقوله: ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَكَلا لَمْ مِنْ سَبِيلِ﴾ [الشورى: ٤٦] وقوله حكاية عن أهل الجنة: ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْدِي لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأعراف: ٤٣] وقوله: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ أَهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحَىٰ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [سبأ: ٥٠] وقوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا﴾ فَاَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ و٨] وقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النور: ٢١] وقوله على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧] وقوله: ﴿قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ فَهُوَ الْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٢٠] وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

[تكلف الشيخ بخيت]

وللأستاذ الكبير الشيخ بخيت - رحمه الله - تكلفات بعيدة في تأويل هذه الآية الأخيرة، كما مرَّ ذكره قريباً، وكما أنّ له تأويلاً في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ يشبه تأويل فضيلة الأستاذ المراغي في قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] ومعناه عنده: «لو شاء أن يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل، وسلبهم ذلك ما فعلوه، لكن لم يسلبهم إرادة الفعل، والقدرة عليه، بل تركهم يفعلون ما يختارون، فلذلك فعلوا» فكأنَّ الله غير قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه، وهم أناسٌ ذوو قدرة، وإرادة، وكأنَّ الذين لم يفعلوه من النَّاس ليسوا أناساً، وإن كانوا أناساً؛ فمسلوبو القدرة والإرادة!

[الشيخان يستقيان من ابن رشد الحفيد]

وممَّا يلفت إليه النَّظر: أنّ في تأويل هذين الشَّخين الكبيرين الأزهريين لآيات

المشيئة نزعةً إلى تكلفات ابن رشد الحفيد في تأويل تلك الآيات، كما نبّهت إليه من قبل أيضاً، وقد سبق نقل تلك التكلّفات، ونقدتها في أواخر المطلب الرابع من الباب الأوّل من هذا الكتاب، لا سيّما تأويل فضيلة الشّيخ المراغي في قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] كما مرّ آنفاً، فتأويله أشبه بأن يكون مأخوذاً من تأويل ابن رشد في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: ١٣] وقوله: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر: ٨] ولا يكون مجازفةً في القول إن عدّ ابن رشد - المولع بمخالفة آراء المتكلّمين أهل السنة ومعاداتها - أحد المفسدين لعقلية مشايخ الأزهر الجدد منذ عهد الشّيخ محمد عبده.

هذا، وإنّي كثير التّعجب من أخطاء النّاس في فهم معاني آيات المشيئة، وكثير التعقّب لما ذكر في تأويلها، وقد كنت كتبت في «تحت سلطان القدر» كما أشرت إليه من قبل أيضاً كلمةً مسهبةً في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] انتقدت بها في حياة الشّيخ بخيت ما قاله في تأويله محاولاً أن يجعل الإنسان حرّاً في إرادته الجزئية التي بينت في كتابي ذلك أنّها إرادته المتحقّقة بالفعل، فلا يُدخلها تحت سلطة مشيئة الله، ومخالفاً في هذه المحاولة لصراحة الآية. وكلمتي المذكورة النّاقدة لمثل هذه المحاولات في تأويل تلك الآية، وغيرها من آيات المشيئة جاءت بفضل الله تعالى مفحمةً غير تاركة مجال الدّفاع عن تأويل المتأولين قديماً وحديثاً لمن يحاول ذلك، ولذا سكت الشّيخ وأصحابه من علماء الأزهر.

[إصرار الأستاذ الأكبر على تكلفاته]

غير أنّ كون الأستاذ الأكبر المراغي استأنف في الدّرس الرابع من دروسه الدّينية المنشورة في «مجلة الأزهر» ما يشبه تأويل الشّيخ بخيت - رحمه الله - في قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩] كما حكينا قريباً، يمكن اعتباره ردّاً على بعض ما كتبه أنا نقداً لأقوال الشّيخ المرحوم بعد أن مضت على النّقد سنوات.

وهذا الأسلوب في الردّ على انتقاداتي بتكرار الأقوال المنتقدة عيناً، أو مآلاً، والتّجاهل للانتقادات القاضية عليها، أسلوبٌ بديعٌ اكتشفته قريحة الأستاذ الأكبر، وهذه ثانية مرّة ينتهجه، أمّا أولاً؛ فقد سبق حين حدثت في تركية الكماليّة فتنة ترجمة القرآن؛ أن كتب الأستاذ الأكبر مقالةً في «السياسة الأسبوعية» و«الأهرام» يرتني فيها لا جواز القراءة في الصّلاة للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم مع القدرة

على قراءة الأصل العربي، بل ترجيح قراءة التّراجم على قراءة الأصل فضلاً عن جوازها. وكنت انتقدت مقالته تلك في كتابي «مسألة ترجمة القرآن» المنشور قبل «تحت سلطان القدر» وكان الأستاذ سكت على نقدي، رغم ما كان بين الأخطاء المعدودة على كاتب المقالة: أنّه يحمل أقوال الفقهاء الأحناف على خلاف مرادهم، فهو يخالفهم بينما نقل عنهم للاستدلال بكلامهم.

ثمّ تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن بعد سنين بين بعض الفضلاء الذائدين عن حمى القرآن كالشيخ محمد سليمان، والأستاذ محمد الهياوي - رحمهما الله - وبين الذائدين عن حمى مشيخة الأزهر المروّجة للموضوع، فنشرت لهذه المناسبة مقالة الأستاذ الأكبر القديمة بعينها مرّة ثانية في مجلّة الأزهر؛ إلحاحاً على ما فيها من الأخطاء؛ التي نبهت إليها في كتابي، وتجاهلاً للتّنبيه والمنبه، على مصداق قول المتنبي:

ويُظهرُ الجَهْلَ بي وأعرّفه والدردُّ درُّ برغم من جَهْلِهِ
والنّجَاهلُ آخر حيلةٍ وأقوى سلاحٍ ضدّ النّقْدِ الَّذِي لا يمكن الرّدُّ عليه عند من
تفوته فضيلة الاعتراف بالخطأ الواقع بعد أن فاته فضل عدم الوقوع في الخطأ، وإن
كان هذا السّلاح عند أولي الأبصار لا يغني من الحقّ شيئاً. فلو أفاد القول من
إعادته بعينه قوة تدافع عن نفسه؛ لكان في المصادرة على المطلوب حجة لكل من
أعوزته الحجّة.

[مسألة أفعال العباد عند المراغي]

ولفضيلة الأستاذ الأكبر حول تفسير قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ [الحديد: ٢٢] الآية على ما نشرته «مجلة الأزهر» في الجزء الخامس من المجلد الثاني عشر منها ص ٢٦٥ كلمة إن نقلناها هنا، ثم انتقدناها؛ لا نكون ابتعدنا عن صدد الكلام على آيات المشيئة، قال:

«... ولا شبهة بعد هذا في أنّ القول بالجبر يصادم العقل، ويناقض ما أجمعت عليه الأمم، ويهدم حكمة إرسال الرّسل، وحكمة الشّرائع، سواء أكانت وضعيّة، أم سماويّة؛ والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تُسيّرُها الرّياح، كما تشاء، وليس لهم أن يتعلّقوا بقواعد التّهذيب، وليس لهم أن يلوموا فاسقاً، ولا كافراً، ولا مرتكب أية كبيرة، أو معصية. وهذا قولٌ نعوذ بالله منه،

ومن شروره، واتفاق الأمم جميعها في القديم والحديث على خلافه دليلٌ على أنه مناقضٌ للفطرة، كما هو مناقضٌ للعقل.

نعود إلى الحديث عن علم الله، وعن إثبات كل شيء في الكتاب، فنقول: إنَّ علم الله سبحانه يجب أن تتبعه إرادته، والعلم صفةٌ انكشافيةٌ لا إلزام فيها. والعلم الصحيح هو المطابق للمعلوم مطابقةً تامةً، فلا أثر لعلم الله سبحانه في أفعال العباد، لأنَّ أفعال العباد لا تتبعه، بل علم الله هو الذي يتبع أفعال العباد؛ والله سبحانه في مرتبة وجوده قبل أن يخلق الخلق قدَّر الخلق، ووضع هذا النظام التام الذي هو خيرٌ كله، والذي يعرض فيه الخير والشر للأفراد، أمَّا النظام نفسه، فلا يعرض له الشرُّ بحالٍ؛ لأنَّه هو الصَّادر عن الجود، وعن الحكمة، وعن العلم التام؛ وقد علم الله سبحانه ما سيختاره كلُّ أحدٍ من خلقه، فوضعه في كتاب؛ وفعل العبد تابعٌ لاختياره المحض لا ارتباط له بالعلم إلا ذلك الارتباط الحاصل بين العلم والمعلوم؛ وإذا كان ذلك كذلك؛ فلا دلالة في الآية على الجبر، وهي غيرها قد تدلُّ على الاختيار».

فالأستاذ الأكبر قضى في ظنِّه على مذهب الجبر بسهولة وبساطةٍ ظاهرتين، وحل مسألة ارتباط أفعال الإنسان ككلِّ كائنٍ في العالم بعلم الله وإرادته؛ أي: بقضائه وقدره، بالتَّنبه إلى كونهما تابعتين لاختيار الإنسان من دون عكس؛ أي من دون أن يكون اختيار الإنسان تابعاً لعلم الله وإرادته، بناءً على أنَّ إرادة الله تابعةٌ لعلمه، وأنَّ العلم صفةٌ انكشافيةٌ لا إلزام فيها، فهو يتبع في أفعال الإنسان اختياره من غير تأثيرٍ فيه، وبهذا التَّحليل تنحلُّ مشكلة الجبر!

وأنا أقول بعد التَّنبيه إلى أنَّ موقف علم الله من مسألة أفعال العباد قد حقَّق في «تحت سلطان القدر» أوسع ممَّا ذكره الأستاذ: فعلى ما ذكره لا معنى لأهميَّة مسألة القدر، وأهميَّة الإيمان به في الإسلام، فهو تابعٌ في أفعال العباد لما سيكون منها على وفق اختيارهم؛ حتَّى إنَّه لو لم يكن تقدير الله المتعلِّق بها في الأزل؛ لم يكن له أثرٌ في وقوعها فيما لا يزال، على حسب اختيارهم، وحتَّى إنَّه يمكن القول بعدم لزوم هذا التَّقدير، لعدم فائدته غير التَّبعية المتعلِّق بأفعال الإنسان بواسطة تبعية علم الله لمعلوماته، وتبعية إراداته لعلمه التَّابع لمعلوماته. ففي العلم كفايةٌ وإغناءٌ عن التَّقدير المتعلِّق بأفعال العباد ما دامت تلك الأفعال لا تتبع إلا اختيارهم أنفسهم، حتَّى إنَّ اختيار الله أيضاً المتعلِّق بأفعال العباد يتبع اختيارهم بواسطة تبعية علم الله لمعلوماته من غير تأثيرٍ فيها، وتبعية إرادته لعلمه. فمآل قول الأستاذ الأكبر إنكار الإيمان بالقدر؛ الذي ورد

في تحذيره أحاديث نبويّة كثيرة ذكرنا بعضها في أوائل «تحت سلطان القدر». هذا واحد.

ثمَّ إنّ الأستاذ جديرٌ بأن يقال له : «حفظت شيئاً، وغابت عنك أشياء».

لأنَّ ما ذكره إنّما هو صفحةٌ من صفحات هذه المسألة، ومرحلةٌ من مراحلها معروفةٌ عند المشتغلين بمعالجتها، وليس حلُّ المشكلة في هذه المرحلة حلّها بتمامها، وإنّما ينفع ذلك في صحة الحكم بأنَّ للإنسان قدرةً بها يكون مخيراً بين الفعل والتَّرك بالنسبة إلى الأفعال؛ التي تدخل تحت قدرته، وإرادةً تخصّص له أحد الجانبين بالاختيار، فإذا علم الله في الأزل: أنَّ عبده الفلاني سيفعل فعل كذا باختياره، وقدّر له ذلك الفعل المبنيّ على اختياره، فعدم تخلف هذا العلم، وهذا التّقدير، ووجوبُ تحقُّقهما، كما تقرّر في الأزل لا يجعل العبد مكتوف اليدين ومسلوب الاختيار، فإنَّ جعل الفعل ضرورياً يجعله كذلك مقيداً باختياره، وإن شئت فقل: يجعل فعله، ومختاريتّه في فعله ضرورياً، وهو لا ينافي اختياره، بل يؤيِّده.

هذا ما يحاول أن يقوله الأستاذ، لكن هناك علماً آخر لله تعالى، وتقديراً أعمق من العلم والتّقدير المذكورين، وهما علم الله وتقديره التّابع لعلمه بأنَّ اختيار العبد وإرادته اللّتين تنبني عليهما أفعاله لا استقلال للعبد فيهما، كما ينطق به قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] وكما يقتضيه التّدقيق والتّفكير في كيفية حصول الإرادة للفعل أو ترك الفعل في الإنسان حيث يكون حصولها إمّا بأن يخلقها الله مباشرة كما هو مذهب الأشاعرة، أو يكون ذلك مبنيّاً على حصول داعية يخلقها الله في قلب الإنسان تدفعه إلى ترجيح الفعل أو التّرك، وقد بيّنا في «تحت سلطان القدر»: أنَّ المرجّح ينتهي إلى الموجب: فبالنّظر إلى علم الله وتقديره هذين المتعلّقين بكيفيّة حصول الإرادة المرجّحة لأحد الطّرفين في قلب الإنسان، تعود مشكلة الجبر، ويكون الإنسان المختار في أفعاله؛ لكونها مستندةً إلى اختياره، مجبوراً في إرادته، بل في أفعاله أيضاً المستندة إلى الاختيار الاضطراري.

أمّا التّأويل في قوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] بحمل مشيئة الله التي علقت عليها مشيئات العباد على مشيئة الله المتعلّقة بخلقهم متصّفين بصفة المشيئة، فيكونون مربوطين بمشيئة الله في مشيئتهم هذه الكلّيّة لا في مشيئاتهم الجزئيّة المقترنة بأفعالهم... أمّا تأويل الآية على هذا الوجه؛ فقد نقضته في:

«تحت سلطان القدر» عند مناقشة الشيخ بخيت - رحمه الله - بما لا مزيد عليه، ولا قيام لذاك التأويل بعده.

[تحرير الصواب في المسألة]

وهنا أقول باختصار: لا يوجد شيء في الإنسان يسمّى بالإرادة غير إراداته الجزئية المقترنة بأفعاله، فإذا كانت إرادة الإنسان مخلوقة لله، أو مربوطة بإرادة الله، كما هو منطوق الآية كانت تلك الإرادة المربوطة، أو المخلوقة هي إرادته الجزئية الصادرة عنه متوجّهة إلى الفعل، أو ترك الفعل، لا الإرادة الكلية التي لا وجود لها إلا في ضمن الإرادات الجزئية، كما لا وجود للإنسان الكليّ مستقلاً عن وجود أفرادها الجزئية مثل: زيد، وعمر، والله تعالى الذي هو خالق الإنسان لم يخلق الإنسان كلياً.

[العجب من إنكار الكوثرقي قياس الإرادة الجزئية العباد بالجزئي المنطقي]

ولقد غشيني العجب لما سمعت من صديقي العلامة الشيخ زاهد: أنه ينكر قياس الإرادة الجزئية؛ التي هي حظّ العباد عند الماتريديّة من أفعالهم التي يخلقها الله بالجزئي المنطقي؛ الذي له الوجود في الخارج دون الكليّ، وقد نبّهت على هذا في «تحت سلطان القدر» لكن فضيلة الصديق يصّر على ظنّ: أن ما يسمونه بالإرادة الجزئية يسمّى بها؛ لكونها إرادة صغيرة إلى حدّ: أنها ليست بموجودة، ولا معدومة، والموجود هو الإرادة الكلية، وهي المخلوقة لله تعالى، والذين يظنون هذا الظنّ يعتبرون الإرادة الكلية صفة ملازمة للإنسان سواء أراد شيئاً، أم لم يرد.

لكن الحقّ عندي: أنه لا إرادة في الإنسان إلا عند ما أراد، ووجود الإرادة فيه من غير أن يريد شيئاً تناقض ظاهر؛ ولعلّ ما يخيّل لهم وجوده قبل إرادة شيء هو القدرة على الفعل، وعلى إرادة الفعل، لا الإرادة في نفسها، والقدرة غير الإرادة، فبالقدرة يصير الإنسان مخيراً بين الفعل، وضده، وبالإرادة يختار أحد الجانبين، ولا تتحقّق الإرادة التي هي اختيار أحد الجانبين للوقوع، وتخصيصه به إلا عند وقوع التخصيص، ومشية الإنسان المربوطة بمشيئة الله في الآية هي هذه الإرادة الوحيدة الموصوفة بالجزئية لتخصّصها، وتعيّنها للوقوع، كما أنّ الإنسان

الكليّ الموجود في الذهن فقط ينقلب جزئياً عند وجوده في الخارج وتشخصه بمشخصات تجعله زيداً، أو عمراً، أو غيرهما، وإذا كانت إرادة الإنسان - أي : اختياره لأحد الجانبين من الفعل وضده - مربوطة بإرادة الله على مقتضى قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [الإنسان : ٣٠] فلا مندوحة من الجبر، وأعني به : الجبر المتوسط ؛ أي : الجبر بواسطة الاختيار الموجود في الإنسان مربوطاً بإرادة الله، أو بالأوضح : الجبر في أفعاله بواسطة الجبر، والتأثير في اختياره .

[عود إلى الأستاذ المراغي]

لكن الأستاذ المراغي يغفل، أو يتغافل عن هذا الارتباط، ويسهل عليه إهمال قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [الإنسان : ٣٠] المذكور في سورتين من كتاب الله، وكذا قوله عز وجل : ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [فاطر : ٨] المذكور في سورتين من كتاب الله، وكذا قوله عز وجل : ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ المذكور في لا يحصى من آيات الكتاب ؛ إذ على رأيه الذي نقلناه قريباً لا يشاء الله شيئاً من أفعال عباده إلا أن يشاؤوه، لا أنهم ما يشاؤون إلا أن يشاء الله، فمشيئة الله على رأيه تتبع مشيئات العباد عكس منطوق الآية .

وعلى رأيه أيضاً : لا يضل الله من يشاء، ويهدي من يشاء، بل الإنسان يضل نفسه، ويهديها، والله يضل من يختار لنفسه الضلالة، ويهدي من يختار لنفسه الهدى، لا أن الله يضل من يشاء، ويهدي من يشاء رغم صراحة الآية .

يسهل على الأستاذ إهمال هذه الآيات، وإهمال الأدلة العقلية المؤدية إلى أن الإنسان يفعل ما يفعله بداعيّة يخلقها الله في قلبه .

كما سهل عليه أن يقول : «إن الجبر يصادم العقل، ويناقض ما أجمعت عليه الأمم، ويهدم حكمة إرسال الرُّسل، وحكمة الشرائع؛ سواء كانت وضعيّة، أم سماويّة، والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تسيرها الرياح كما تشاء وليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب، وليس لهم أن يلوموا فاسقاً، ولا كافراً، ولا مرتكب أيّة كبيرة، أو أيّة معصية» .

سهل عليه أن يقول هذه الأقوال ؛ لأنّه لم يدخل في أعماق المسألة؛ التي أراد أن يتكلّم فيها، وإنّما حام حولها، أو نظر في تلك المسألة الغامضة من إحدى ناحيتيها، فرأى ما في القول بالجبر من المحاذير، ولم ير المحاذير اللازمة للقول بخلاف الجبر؛ أعني : استقلال الإنسان في إرادته من مخالفة المنقول والمعقول . وقد أخطأ خطأ عظيماً في حمل واجبات على القائلين بالجبر، فلو كان الأستاذ

الأكبر تأمل معنى خطورة الإيمان بالقدر، أو قرأ كتابي «تحت سلطان القدر» بإمعان؛ لما وقع فيما وقع من الأخطاء. وقد سبق منّا في هذا الكتاب أيضاً أبحاث هامة تنير طريق الإيمان بالقدر للذين يستمعون القول، فيتبعون أحسنه.

[سبب الغلط في مسائل أفعال العباد والقدر]

والذين يعرضون عن سماع الحق في هذا الموضوع على أنواع: منهم من لم يتعودوا تدقيق المسائل العلمية، وإعطاء حقها في تدقيقها استغناء عنه بما عندهم حقاً أو باطلاً، وفضيلة الأستاذ الأكبر منهم. ومنهم من ظن: أن في مذهب الماتريديّة، وما يماثله في إيجاد أمر بين أمرين منجاة من الجبر والاعتزال، وارتكز هذا الظن في ذهنه مانعاً عن دخول فكرة أخرى فيه.

ومنهم من توهم في تحرّي الحق في هذه المسألة خطراً على عقيدته، ولم ير خطراً في عدم الإيمان بالقدر، مع اهتمام الإسلام بهذا الإيمان، حتّى إن له باباً مستقلاً في كتب الحديث.

وقد ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي عن عمر بن الخطاب: «الإيمان أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره».

ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة؛ لإنكارهم القدر الذي أدخله رسول الله ﷺ في حديث الإيمان، ولعن منكبيه في أحاديث أخرى...

وهل يكفي الأستاذ الأكبر إيمانه بالقدر التابع لأفعال الإنسان، كأن واجب المؤمن بالقدر إيمانه بالقدر الذي أمره بيده.

وربما تمسك متوهمو الخطر في تدقيق هذه المسألة بمثل حديث: «إذا ذكر القدر فأمسكوا» لكن الأمر بالإمسك عن الكلام في القدر ليس معناه الحث على إنكار القدر الذي كان في الماضي مذهب المعتزلة، وأصبح الآن مذهب العصرين تقليداً للغرب، وأصبح لهذا واجباً على علماء العصر المحفّظين باستقلال آرائهم أن يناقشوا المنكرين، ويسعوا في تأييد الإيمان بالقدر، وتجديده.

ومنهم من توهم في عقيدة كون الإنسان تحت سلطان القدر تثبيط الهمم عن الأعمال النافعة، وإلغاء المسؤولية عن الأعمال الضارة بناءً على أن الإنسان لا يكون مجبوراً، ومسؤولاً معاً، وإلا كان ظلاماً له، فينتهون من هذه المقدمات إلى أنه حرّ قادر

بإذن الله على أن يفعل ما يشاء، وليس على الإنسان سلطاناً كما قال تعالى مخاطباً للشيطان: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الحجر: ٤٢] ونحن نقول: لكنهم تحت سلطان الله، وإنهم إن كانوا أحراراً في أن يفعلوا ما يشاؤون فليس لهم أن يشاؤوا ما يشاؤون، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] والله ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] ﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [يونس: ٢٥] ﴿يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ [الشورى: ٨] ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الحديد: ٢١] ﴿مَنْ يَشَاءِ اللَّهُ يُضِلِّهِ وَمَنْ يَشَاءِ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]. أفلا يكون التمدُّح من الله سبحانه في هذه الآيات الكثيرة الأمثال، بمشيئته - ولا سيما تمدُّحه بمشيئته في انتخاب أناس للهداية وأناس للضلال - وقع عبثاً لا قيمة له فعلية؟ بعد أن كانت مشيئة الله تابعة لمشيئة الإنسان من عند نفسه هداية وضلالاً على الرِّغم من قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَعَالٍ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

كلّا! بل الإنسان ومشيئاته في قبضة الله، وتحت سلطانه، بمشيئها كما يشاء، والله يحول بين المرء وقلبه: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨]. ومع ذلك فهم مسؤولون عما يعملون، كما قال تعالى - وهو إجمال مذهبي وعقيدتي في مسألة أفعال العباد -: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣] فموقف الإنسان دقيق جداً بالنظر إلى العقل والنقل معاً، لأنه مختارٌ في أفعاله؛ لاستنادها إلى إرادته، ومضطرٌّ في إرادته لاستنادها إلى إرادة الله، ينجلي ذلك عند النظر في مبادئ إرادة الإنسان، فهو مُسَيَّرٌ في صورة مخيرٍ مجبور جبراً لا إكراه فيه؛ لكونه يفعل بإرادته، ولا يتعارض هذا الجبر مع إرادته، فهو يفعل ما يريده بكلِّ رغبة، وطيب نفس، ولا يريد إلا ما شاء الله أن يريده، وهو مجبورٌ ومسؤول معاً، وبعبارة أخرى مجبورٌ غير معذور.

ومن حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته هذه، وغموضه بسيطاً، وادّعى كونه مستقلاً في أفعاله، أو مستقلاً في إرادته؛ ليكون مسؤولاً عن أعماله؛ فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقي، وادّعى ما لم يكن؛ لتبرير ما كان.

وليس لنا أن ننكر إحدى الحقيقتين، وهي كون الإنسان في جميع حالاته تحت سلطان مشيئة الله؛ لنعترف بالحقيقة الأخرى، وهي كونه مسؤولاً عن أعماله، بل يجب علينا أن نعترف بالأمرين معاً ما دمنا نقتنع بكونهما حقيقتين مطابقتين لشهادة العقل والنقل، وإن عجزت عقولنا عن التآليف بينهما، فعجزنا عن التآليف بين الحقيقتين لا يخولنا حقاً لإنكار ما نشاء منهما، وليس عيباً على مذهبنا

في هذه المسألة المعضلة أن ينتهي في آخر مرحلته إلى العجز عن الحل، فهو أولى من أن نحلها مخطين - أي: منكرين في سبيل حلها إحدى الحقيقتين - ونزعم الخطأ في حل الإشكال حلاً كما يفعله الخصم في مذهبه، وليس واجب الإنسان أن يحل كل مسألة حتى التي لا استطاع حلها، فيحلها مخطئاً إن لم يحلها مصيباً.

فالذي ينتهي إليه عقل البشر عند التفكير في مبادئ إرادتنا، ويؤيده النصوص الإلهية: أن الإنسان مسيرٌ بطريقة سرّية منظّمة، وهو مع ذلك مسؤول في الدنيا والآخرة عن أعماله، غير معذور فيها، ولا ظالم سائله ومجازيه، والتعارض المرئي بين هذا وذاك سرُّ القدر المستعصي على العقل البشري^(١)، قال الله عز وجل على لسان سيّدنا موسى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنِ شَاءَ وَتَهْدِي مَنِ شَاءَ﴾ [الأعراف: ١٥٥].

وإنني لا يعروني العجب إن أصرَّ الأستاذ الأكبر المراغي على إنكار هذه الحقائق، والتّغاضي عنها بعد أن شرحتها في: «تحت سلطان القدر» وفي هذا الكتاب مطلقاً أنفاسي في الكتابين مرّة بعد أخرى، وإنّما أنا متعجّب من إصرار صديقي العالم الكبير الشّيخ زاهد على ذلك.

[ختام القول في المسألة]

والآن أختتم الكلام عن هذه المسألة بنقل ما كتبه في ص ١١٦ من «تحت سلطان القدر» وقد أشرت إليه من قبل بمناسبة ما أسرف الأستاذ المراغي من إنجائه باللّوائيم على مذهب الجبر، فليُنظر^(٢) ماذا يقول رسول الله ﷺ في القدر وكيف يؤلّف بينه وبين العمل على الرّغم من كون الأستاذ يدّعي تنافيهما، ويضع القائل بالجبر الذي يتضمّنه الإيمان بالقدر، وبكون الخير والشرّ من الله، تحت مشيئة الرّياح^(٣)؛ عاطلاً من كلّ خير، وفاعلاً لكلّ شرّ:

(١) وأنت تصادف بين كلمات الأستاذ الأكبر المراغي أيضاً حديث سرّ القدر يذكره تقليداً لمن سمعه منه مع الغفلة عن أنّه لا معنى لأن يكون القدر التابع لاختيار الإنسان على رأي الأستاذ في مسألة أفعال العباد متضمّناً لسرّ من الأسرار.

(٢) أقول هذا مع علمي بأنّ الأستاذ الأكبر المراغي لا ينظر بعد هذا الإخطار أيضاً، كما لم ينظر من قبل، وهو لا يقرأ كتبي خوفاً من أن يقع تحت تأثيرها فيرجع عن أخطائه في آرائه، وهو صعب عليه لا سيّما أنّي سبق أن نشرها، ولعلّه كتب له الإصرار على الخطأ، وأدركه القدر الذي لا يؤمن به.

(٣) كما سبق نقله عن نصّ كلامه. فهو يعبر عن مشيئة الله؛ التي تتبعها مشيئة الإنسان، بمشيئة الرياح! وفيه ما لا يخفى من مجانبة الأدب.

« . . . ويوضحه ما في موطأ مالك عن زيد بن أبي أنيسة : أنَّ عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهني : أنَّ عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ [الأعراف : ١٧٢] فقال : سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها ، فقال : « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً ، فَقَالَ : خَلَقْتَ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ ، وَبِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً ، فَقَالَ : خَلَقْتَ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ ، وَبِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ يَعْمَلُونَ ، فَقَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! فَنِيمَ الْعَمَلُ ؟ فَقَالَ : إِنْ اللَّهَ إِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلْجَنَّةِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ ، فَيَدْخُلُهُ بِهِ الْجَنَّةَ ، وَإِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلنَّارِ اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُهُ النَّارَ » . قال الحاكم : هذا الحديث صحيحٌ على شرط مسلم ، وقال الحافظ ابن عبد البر : هو حديثٌ منقطعٌ ، ثُمَّ قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ : « هَذَا الْحَدِيثُ وَإِنْ كَانَ عَلِيلُ الْإِسْنَادِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ قَدْ رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ وَجْهِ كَثِيرَةٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ، وَغَيْرِهِ ، وَمِمَّنْ رَوَى عَنْهُ مَعْنَاهُ فِي الْقَدْرِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ، وَأَبِيُّ بَنِي كَعْبٍ ، وَابْنُ عَبَّاسٍ ، وَابْنُ عَمْرٍ ، وَأَبُو هُرَيْرَةَ ، وَأَبُو سَعِيدٍ الْخَدْرِيُّ ، وَأَبُو سَرِيحَةَ الْغَفَارِيُّ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ ، وَذُو اللَّحِيَةِ الْكَلَابِيُّ ، وَعِمْرَانُ بْنُ حَصِينٍ ، وَعَائِشَةُ ، وَأَنْسُ بْنُ مَالِكٍ ، وَسَرَّاقَةُ بْنُ جَعْشَمٍ ، وَأَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ ، وَعِبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ » .

أقول : وزاده غيره : حذيفة بن اليمان ، وزيد بن ثابت ، وجابر بن عبد الله ، وحذيفة بن أسيد ، وأبا ذرٍّ ، ومعاذ بن جبل ، وهشام بن حكيم .

فأحاديث القدر متواترة المعنى ، وأكثرها يتضمن العمل ، فأهل التأويل يتمسكون به ، ويجعلون القدر القاضي بدخول الجنة ، أو النار مبنياً عليه ، لكن للعمل أيضاً نصيباً من القدر ، فإن كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة ؛ يعمل به ، وإن كان المقدر عمله بعمل أهل النار ؛ يعمل به ، يدلُّ عليه التعبير في الحديث السابق بقوله : « استعمله بعمل كذا ، واستعمله بعمل كذا » .

ففي هذا الحديث شفاءٌ لداءين ، وقطعٌ لشبهتين ؛

إحدهما : شبهة إغناء القدر عن العمل ، وحمل الناس على الكسل ، فالحديث يدلُّنا على أنَّ القدر يدور مع العمل .

والثانية : شبهة كون القدر من الله ، والعمل متناً ، فالتعبير بالاستعمال المسند إلى الله تعالى يرينا أنَّ عملنا أيضاً من الله ، ونحن مسوقون إليه ، ومتهيئون به للقدر السابق .

فقد انجلي من هذا أنَّ المؤمن بالقدر المحتوم - لا القدر الذي يكون تابِعاً لاختيار الإنسان والذي لا قيمة له ولا معنى - لا يجلس عاطلاً عن الشُّغل منتظراً لما قدَّر له، كما يتوهمه منكرو القدر، ويتَّهمون مؤمنيه به؛ إذ المقدَّر لم يكن عبارة عن نتيجة الحال فقط، بل الأعمال المختلفة التي تؤدي إلى نتائج مختلفة مقدرة أيضاً مع نتائجها لأناس ينساقون إليها؛ أي إلى تلك الأعمال المختلفة على اختلاف جبلَّتْهم.

ولينظر الأستاذ الأكبر أيضاً حديث مسلم عن أبي الأسود المذكور في ص ١٠٣ و ٢٠٩ من «تحت سلطان القدر»: أنه قال: قال لي عمران بن حصين: رأيت ما يعمل النَّاسُ، ويكدحون فيه شيءٌ قُضيَ عليهم، ومضى فيهم من قدرٍ قد سبق، أو ما يستقبلون ممَّا أتاهم به نبيُّهم، وثبتت الحجة عليهم. فقلت: بل شيءٌ قُضيَ عليهم، ومضى فيهم. قال: فقال: أفلا يكون ظلماً؟ قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً، وقلت: كلُّ شيءٍ خلق الله، وملك يده، فلا يُسأل عما يفعل، وهم يسألون. قال: فقال لي: يرحمك الله! لم أرد بما سألتك إلا لأحزرَ عقلك^(١)، إنَّ رجلين من مزينة أتيا رسول الله ﷺ، فقالا: يا رسول الله! رأيت ما يعمل النَّاسُ اليوم، ويكدحون فيه شيءٌ قُضيَ عليهم، ومضى فيهم من قدرٍ قد سبق، أو ما يستقبلون ممَّا أتاهم به نبيُّهم، وثبتت الحجة عليهم؟ فقال: بل شيءٌ قُضيَ عليهم، ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَفَيْسَ وَمَا سَوَّيْنَاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: ٧ و ٨].

[لوم وعتب على المعرضين]

هذا، وإنِّي في الختام مجبورٌ على أن أقول - مع ثقل هذا القول عليّ - للذين تكلموا في مسألة الجبر بغير علم، وآثروا الوقوع في الأخطاء على مطالعة كتاب في متناول أيديهم يقيهم شرَّ تلك الأخطاء، أو على الأقل يرجعهم إلى الصَّواب: إنَّ

(١) لينظر الأستاذ، وليتعلَّم من الصحابي الجليل عمران بن حصين: أنَّ مسألة الإيمان بالقدر شيءٌ يمتحن به عقول العقلاء، وليست مسألة بسيطة سهلة الحل بتفويض الأمر إلى مشيئات العباد، كما يراها الأستاذ، ولينظر أيضاً ما قاله ابن قتيبة في كتابه «اختلاف اللفظ» ونعم ما قال! وقد نقلناه في: «تحت سلطان القدر» ص ٢٢٩: «إنَّ أهل القدر [يعني: المعتزلة المنكرين للقدر] حين نظروا في قدر الله الذي هو سرُّه بآرائهم، وحملوه على مقاييسهم؛ أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكماً بين الله والعبد».

ذلك الكتاب الذي نقلت عنه هنا قليلاً من كثير، ولا يستطيع الفارّون من مناقشة قليله فضلاً عن كثيره أن يتغلبوا عليه بالإعراض عنه . . . هذا الكتاب طالما ناداكم بلسان الحال منذ بروزه في ساحة الانتشار قائلاً: «قد أعذر مَنْ أُنذر» وكم فيه - مع فصلٍ خاصٍّ بتأثير عقيدة الإيمان بالقدر في حياة الإنسان - من كلماتٍ جديرةٍ بالنقل انصرفت عنها لئلاّ ينجرَّ الأمر إلى نقل تمام الكتاب رغبةً في إسماع الحقّ للذين لم يستمعوا إليه حتى الآن، ولا ينفعهم نصحي إن أردت أن أنصح لهم، إن كان الله يريد أن يغويهم، هو ربُّهم وإليه يرجعون.

[وقفة مع كتاب

«مطالب ومذاهب» في مسألة مشيئة الإنسان]

نعود إلى الكلام على قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

بعد انتشار كتابي المارّ الذكر - أعني: «تحت سلطان القدر» بسنين طُبع في تركية للعالم الكبير مترجم: «مطالب ومذاهب» - الذي أشدّت بذكره في هذا الكتاب غير مرّة - تفسيرٌ لكتاب الله باللغة التركية، وبالحروف البدعية اللاتينية على ثماني مجلدات، فأردت أن أطلع على ما كتبه هذا الصديق الفاضل في تفسير هذه الآية، وكأني به لم ير ما كتبه أنا فيه، أو رآه فحاول الردّ عليه في إيجاز، وغير مصارحة، ومعنى هذا القول أنني ألفيته أيضاً من المتأولين المتغافلين عن صراحة الآية، والذي هو دافعهم إلى التأوّل والتغافل - أعني: الغيرة المذهبية - دافعه أيضاً.

وتأويله لا يختلف في النتيجة عن تأويل الشيخ بخيت - رحمه الله - على الرغم من كون الصديق الفاضل، أحيل في تأويله وأحذق، فهو يعترف بأنّ مشيئات الإنسان مقيدةٌ بمشيئة الله، ثم يقول ما معناه: أنّ كون الإنسان حرّاً في مشيئاته لا ينافي هذا التقييد إذا كانت مشيئة الله التي ترتبط بها مشيئات الإنسان متعلقةً بأن يكون الإنسان حرّاً فيما يشاء.

وأنا أقول: لكن هذا إطلاق لا تقييد، كما هو الظاهر كلّ الظهور من صراحة الآية، فكأنّ هذا التأويل يلغيها بينما هو يفسرها، فلماذا يُظهر الله تعالى مشيئات الناس الحرة المطلقة في مظهر التقييد، فيقول: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] بمجرد أنّ تحريرهم في مشيئاتهم حصل بمشيئة الله؟ مع أنّ مشيئة الله أن يكونوا أحراراً في مشيئاتهم تأكيدٌ لحرية تلك المشيئات، لا تقييد، فهل أنّ الله تعالى قلب الحقيقة - والعياذ به منه - فأظهر ما أَراده من تحريرهم في مشيئاتهم

في قالب التقييد المؤكد بالنفي والاستثناء، أم أنَّ المفسر المؤول قلب الحقيقة، فجعل مشيئات الناس المقيدة بمشيئة الله، حرّة مطلقة العنان؟

فضلاً عن أنَّ تأويله لا يلتئم بما قبل الآية في السورتين، فقد تقدّمها في سورة الإنسان قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ...﴾ [التكوير: ٢٧ - ٢٩] فمعناها في السورة الأولى: وما تشاءون أن تتخذوا سبيلاً إلى ربكم إلا أن يشاء الله مشيئتكم هذه، وفي السورة الثانية: وما تشاءون أن تستقيموا إلا أن يشاء الله مشيئتكم الاستقامة، فيكون المعنى على تأويل صديقنا الفاضل: وما تشاءون الاستقامة، أو اتخاذ السبيل إلى ربكم؛ إلا أن يشاء الله كونكم أحراراً في مشيئاتكم.

ومراد بكونهم كذلك: اتصافهم بصفة المشيئة المطلقة التي خلق الله الإنسان عليها، لا كونهم أحراراً في مشيئاتهم الاستقامة، أو اتخاذ السبيل؛ لأنَّ تقييد مشيئتهم الجزئية كمشيئة الاستقامة، ومشيئة اتخاذ السبيل، بمشيئة الله؛ هو مذهبنا في تفسير الآية لا مذهب المؤول الفاضل.

وخلاصة ما يريد أن يقوله: أنَّ مشيئتهم الاستقامة، أو اتخاذ السبيل إلى ربهم إنَّما تحصل لهم إن شاء الله كونهم أحراراً في مشيئاتهم بأن خلقهم بشراً ذوي خيرة وحرية فيما يشاءون.

فيرد عليه: أنَّ مشيئة الله كون الإنسان ذا مشيئة واختيار أمرٌ حاصلٌ مفروعٌ منه، لا يحسن التنبيه إليه في صيغة الفعل المضارع الدالّ على الحال، أو الاستقبال. وقراءة ابن مسعود: (وما تشاءون إلا ما يشاء الله) أشدُّ إباءً من تأويل الصديق الفاضل؛ إذ لا معنى لكون المخاطبين لا يشاءون إلا ما يشاء الله من كونهم أحراراً في مشيئاتهم.

ويرد عليه أيضاً أنَّ كون الإنسان حرّاً متّصفاً في خلقته بصفة الإرادة والاختيار مشتركٌ بين الذين يشاءون الاستقامة، أو اتخاذ السبيل إلى ربهم، وبين الذين يشاءون خلاف ذلك، ويصدّون عن سبيل الله، وكان المقصود من الآية في السورتين تنبيه الفريق الأوّل - أعني: المهتدين في مشيئاتهم - إلى أنَّ حصول هذه المشيئة الرشيدة فيهم إنَّما يكون بفضل مشيئة الله لهم تلك المشيئة، وخصيصاً يعقبها في السورة الأولى قوله: ﴿يُدْخِلْ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ...﴾ [الإنسان: ٣١] فيلزم أن

تكون مشيئة الله هذه التي علقت بها مشيئات عباده المهتدين مشيئته الخاصة المسددة لهم الطريق في مشيئاتهم، لا مشيئته العامة المتعلقة بخلق الإنسان حرّاً مستعدّاً لمشيئة ما يشاؤه؛ لأنّ هذه الصّفة لاشتراك جميع الناس فيها لا تصير ميّزة للمهتدين في مشيئاتهم - الذين سيقّت الآية؛ أي: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠] لبيان حالهم - من المستقيمين، والمتّخذين إلى ربّهم سبيلاً، ومطلق الاتّصاف بصفة المشيئة غير كافٍ في الاستقامة، واتّخاذ السّبل إلى الربّ، فلو كفى؛ لكان كلّ أحدٍ مستقيماً، ومتّخذاً إلى ربّه سبيلاً، وإنّما تجدي المشيئة الخاصّة المتوجّهة نحو الخير؛ أي الإرادة الجزئية المتعيّنة بالتعلّق إلى جهة معيّنة خيريّة، فهذه المشيئة الرّابحة معلقة بمشيئة الله، وأصحابها مفتقرون إلى توفيق الله وهدايته، والآية تربط هذه المشيئة الرابحة بمنّ الله ومشيئته.

نعم كما أنّ مشيئة الخير من الإنسان معلّقة بمشيئة الله، فكذلك مشيئة الشرّ منه لا تحصل إلا بمشيئة الله، ولا ينافيه تخصيص الآية بمشيئة الخير جرياً على مقتضى المقام في السّورتين، ولو عمّمنا الآية، وقلنا: إنّ المعنى وما تشاؤون شيئاً إلا أن يشاء الله؛ لما نفع ذلك الصّديق الفاضل الذي حمل مشيئتهم المعلقة بمشيئة الله على خلقهم بشراً متّصفين بصفة الإرادة، وأعني بها مبدأ إراداتهم الجزئية، لا نفس تلك الإرادات الجزئية التي هي إراداتهم المتحقّقة الخارجة من القوّة إلى الفعل، والتي هي المفهومة من الآية أيضاً على تقدير التّعميم.

ونحن أوردنا هذه الآية في: «تحت سلطان القدر» دليلاً على أنّ إرادات الإنسان الجزئية معلقة بمشيئة الله بعد أن كان خلقه متّصفاً بصفة الإرادة المطلقة بمشيئة الله أيضاً^(١) على خلاف ما ذهب إليه الماتريديّة من كون الإنسان حرّاً في إراداته الجزئية، ومن أنّ هذه الإرادات غير مخلوقة لله تعالى؛ لعدم كونها من الموجودات، وهذا الصّديق الفاضل يسعى في تأليف الآية بهذا المذهب، وكم سعى قبله السّاعون من دون جدوى! وكم ناقشناهم في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب!

والحقّ: أنّ هذه الآية، وكذا الآيات النّاطقة بأنّ الله يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء آياتٌ بيناتٌ، لا تقبل التّأويل لتأليفها بمذهب المعتزلة، ولا بمذهب الماتريديّة.



(١) على أنّي قد ذكرت فيما سبق قريباً عند نقد أقوال الشيخ المراغي في مسألة الجبر: أنّ حقيقة الاتّصاف بصفة الإرادة المطلقة عبارة عن الاتّصاف بصفة القدرة، وليست من الإرادة في شيء.

[عود إلى مستلزم قول الفلاسفة بقدم العالم]

رجعنا بعد الخوض في بعض مسائل استطرادية إلى قول الفلاسفة بقدم العالم، وما يستلزم هذا القول من أزليّة أفعاله تعالى: فقد بان ممّا تقدّم أنّهم ضحّوا بصفتي: قدرة الله وإرادته، في سبيل الغلوّ في أفعاله.

أمّا القدرة؛ فقد جعلوا الاختيار المستفاد منها اضطراراً، وبذلك تنقلب القدرة عجزاً. وأمّا الإرادة؛ فقد ألغوا التّرجيح الذي لزمها أن تتضمّنه؛ لأنّ جانب الفعل متعيّن عندهم بدون احتمال خلافه، ولا يجري التّرجيح في المتعيّن، فلذا ردّوا إرادته إلى علمه، وقالوا: إرادته علمه بالنّظام الأكمل، لا أقول: إنّهم أنكروا علمه وقدرته وإرادته وجميع صفاته؛ لادعائهم: أنّ صفاته عين ذاته، لا أقول ذلك؛ لما قيل في الاعتذار عن مذهبهم في عينيّة الصّفات مع الذات: «محصول كلامهم نفي الصّفات، وإثبات نتائجها وغاياتها» لكن ما قلناه في تحليل معنى القدرة والإرادة على مذهبهم مانع عن قبول هذا الاعتذار، فيظهر منه: أنّهم يضحّون بصفتي قدرته وإرادته تعالى في سبيل الغلوّ في فعله؛ وقد شبّهوه بفعل الطّبيعة الّتي هي مضطّرة فيه، غير مختارة...

كلّ هذا في حين أنّ المتكلّمين لم يضحّوا بأيّ صفة من صفات الله، ولا بأيّ فعل من أفعاله. ومع غلوّ الغالين في فعله تعالى قصره على إصدار العقل الأوّل بناءً على أنّ الواحد لا يصدر منه عندهم إلا الواحد، والله تعالى يقول: ﴿مَّا أَشْهَدُكُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الكهف: ٥١].

[فعل الله عند الفلاسفة وعند المتكلمين]

ثمّ إنّ الفرق بين فعل الله عند الفلاسفة وفعله عند المتكلّمين: أنّ الفريق الأوّل جعلوا فعل الله ومفعوله - أي: مخلوقه - متّصلاً بوجود الله، بمعنى: أنّ وجوده يلازم وجوده غير منفك عنه ولا متخلف؛ لأنّ ذات الله عندهم علّة لخلقه الأوّل، وقد تقرّر في محلّه: أنّ المعلول يقارن علّته في الوجود، ولا يتأخّر عنها إلا في التّرتيب الدّهني بناءً على أنّ المؤثّر يلاحظ قبل الأثر مع تقارنهما في الوجود، وعدم سابقيّة أحدهما الزّمانيّة ومسبوقية الآخر، وإلا لاختلّ استلزام العلّة لمعلولها، وأصبح ما فُرض علّة غير علّة، أو ما فُرض علّة تامّة غير تامّة.

فهذا معنى قولهم بقدم العالم؛ أي: مساواة وجوده لوجود الله في أنّه لا بداية لهما، ولا زالا لوجودين، ولم يسبقهما العدم، كما سبق وجود العالم في

مذهب المتكلمين، وهو مذهب حدوث العالم، وليس ذات الله عندهم علّة للعالم، فيمكن تأخر وجوده عن وجود الله، وفعلاً تأخر عنه إلى أن أوجده بإرادته؛ التي هي مختارٌ فيها على مذهبهم. فيكون إرادته هي علّة وجود العالم، لا ذاته^(١) وقد عرفت: أنّ الفلاسفة إنّما ذهبوا إلى ما ذهبوا تحقيقاً لكمال معنى الفيض والوجود من المبدأ الفيّاض، وليت شعري كيف يكمل له معنى الجود إذا كان صدوره منه لا عن اختيارٍ وقدرةٍ على عدم الإصدار كفعل الطّبائع؟!

[قول منسوب لابن رشد في قدم مادة العالم]

وهناك مذهبٌ آخر في قدم العالم عزاه الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة في كلية أصول الدين في مقالةٍ نشرتها «مجلة الأزهر» إلى ابن رشد، وهو يضيف إلى ما سبق للفلاسفة في قدم العالم: أنّ المادّة التي صنع الله العالم منها ليست هي نفسُها من صنع الله. فهي أزليّةٌ مستغنيةٌ عن الله، غير مستندةٍ إليه، وليس الله فاعلها لا اختياراً، ولا إيجاباً، ولا مقدّماً عليها؛ ولو بالعلية، ولهذا قال الدكتور غلاب في مقالته: «إنّ مذهب ابن رشد أبعد عن الإسلام من مذهب المعلّم الثاني أبي نصر الفارابي، والشيخ الرئيس ابن سينا».

[يمكن إيجاد هذا القول]

[في تعليقات ابن رشد على تهافت الفلاسفة]

وقد سمعت من أحد علماء الأزهر الأعلام: أنّ الأستاذ غلاب طُوبى بتعيين المأخذ لهذه الرواية عن ابن رشد، فما أجاب. وعندي: أنّه يمكن أخذها من قول ابن رشد في تعليقاته على «تهافت الفلاسفة» للإمام الغزالي عند دفاعه عن دليلهم في قدم العالم؛ وإن لم يكن هذا القول تمثيلاً لرأي ابن رشد الخاص، بل تأييداً لآراء الفلاسفة، وهو: أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بالمادّة التي فيه، فتكون المادّة قديمة؛ إذ لو كانت حادثه؛ كانت مسبوقةً بمادّةٍ أخرى، فينقل الكلام إلى تلك المادّة

(١) ولا يعترض عليهم بأنّ إرادة الله قديمة، فتستلزم قدم المراد بناءً على القاعدة الجارية هنا أيضاً من أنّ المعلول لا يتخلّف عن علّته، فيلزم قدم العالم على مذهب المتكلمين أيضاً؛ لأنّنا نقول: إذا كانت العلّة هي إرادة الفاعل المختار لا ذاته؛ فعدم تخلّف المعلوم عنها يكون عبارةً عن كونه على وفق الإرادة لا كونه مقارناً لها في الوجود، فإذا تعلّقت إرادة الله الأزليّة بوجود شيءٍ في وقت كذا يكون حتماً أن يوجد في ذلك الوقت، لا متأخراً عنه، ولا متقدّماً عليه، وإلا لزم تخلّف المعلول عن علّته.

الأخرى، فإن كانت هي أيضاً حادثه؛ كانت مسبقةً بمادّةٍ أخرى ثانيةً، وهكذا إلى أن تتسلسل المواد، أو تنتهي إلى مادّةٍ قديمةٍ. وبعد ثبوت قدم المادّة يثبت قدم الصُّور المتعاقبة عليها؛ لأنّ المادّة لا تخلو عن الصُّورة، والمادّة قديمة، فيلزم قدم الصُّورة، وإن كان قدم الصُّورة لا يكون إلا نوعياً؛ بمعنى أنّ كلّ صورةٍ تلحق المادّة تسبقها صورةٌ أخرى إلى ما لا نهاية له.

أمّا أنّ كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بمادّةٍ؛ فقد قال ابن رشد في بيانه: «إنّ كلّ متكوّنٍ فإنّما يتكوّن من شيءٍ ما، ولا يتكوّن شيءٌ من غير شيءٍ، فإنّ معنى التكوّن هو انقلاب الشّيء ممّا هو بالقوّة إلى الفعل، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشّيء هو الذي يتحوّل وجوداً، ولا هو الشّيء الذي يوصف بالكون؛ أعني: الذي نقول فيه: إنّهُ يتكوّن. فبقي أن يكون ههنا شيءٌ حاملٌ للصُّور المتضادّة، وهي المادّة التي تتعاقب الصُّور عليها» وقال أيضاً: «ولمّا كان نفس العدم ليس يمكن أن ينقلب وجوداً؛ وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً، وهو الذي يتّصف بالإمكان، والتكوّن، والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود».

فيفهم من هذا: أنّ المادّة - ويقال لها: الهيولى أيضاً - ليست أثر التكوين بالمرّة، وليس الله تعالى خالقها، وإنّما يخلق الأشياء منها بإعطائها الصُّورة، فكأنّ الله تعالى مع المادّة كالبنّاء مع لوازم البناء من الحجر، والخشب، وغيرهما. وبالنّظر إلى أنّ المادّة لا تستغني عن صورةٍ ما، كما أنّ الصُّورة لا تستغني عن المادّة، فلا يوجد أيُّ منهما بدون الآخر؛ يمكن اعتبار المادّة كأنّها مخلوقة مع الصُّورة كما أنّه يمكن من ناحيةٍ أخرى اعتبار الصُّورة التي لا تنفك عن المادّة القديمة الغير المخلوقة، غير مخلوقةٍ مثلها.

[القول بحدوث المادّة والصُّورة أو قدمهما معاً]

ولهذه الملازمة بين المادّة والصُّورة، ذهب القائلون بحدوث العالم إلى حدوثهما معاً، وذهب القائلون بقدم العالم إلى قدمهما معاً، القدم الشّخصي في المادّة، والقدم النّوعي في الصُّورة، وذلك بأن تكون صورٌ مختلفةٌ لا أوّل لها قد تعاقبت في الماضي على المادّة التي لا أوّل لها. فقدم المادّة عندهم، وعدم خلوّها عن الصُّورة جرّهم إلى القول بقدّم الصُّورة أيضاً^(١)؛ وإن كان كلّ فردٍ من أفراد

(١) بل القول بقدم المادّة الذي يستلزم قدم الصُّورة يستلزم قدم الجسم أيضاً؛ الذي هو عندهم مركّب من المادّة، والصُّورة، لكن قدم الأجسام نوعي كقدم الصُّورة.

الصُّورة حادثة مسبوقاً بصورةٍ أخرى . وقدمها التَّوْعي الَّذي قالوا به عبارةً عن كون أفرادها المتعاقبة غير متناهية لا بداية لها، فلو أمكنهم القول بحدوث المادّة؛ لقالوا بحدوث الصُّورة أيضاً لتناهي أفرادها المتعاقبة على المادّة؛ التي وجدت بعد العدم، فكان لوجودها أيضاً مبدأً، لكنهم زعموا: أنَّ المادّة لا يمكن أن تكون حادثة لكون كلّ حادثٍ مسبوقاً بمادّةٍ، فيلزم أن تكون للمادّة مادةٌ، وتتسلسل الموادُّ الحادثة إلى أن يعترف بمادّةٍ قديمةٍ غير مسبوقَةٍ بمادّةٍ أخرى .

[الرد على القائلين بقدّم المادّة (الهيولي)]

ونحن نقول: معلومٌ أنَّ الحادث ما يكون موجوداً بعد أن لم يكن؛ أي: بعد العدم. فإذا كان الحادث مسبوقاً بمادّةٍ، وكانت المادّة هي التي تنتقل بوجود الحادث من صفة العدم إلى صفة الوجود؛ لزم أن يكون المعدوم قبل وجود الحادث، والموجود بعد وجوده هو المادّة؛ التي في الحادث، لا الحادث نفسه، وهذا خلفٌ ظاهرٌ، فكأنَّ مادّة الحادث هي التي حدثت؛ أي: وجدت بعد العدم، لا الحادث الَّذي كلامنا في حدوثه. على أنَّ في تصوُّر العدم السَّابق للمادّة عند تصوُّر انتقالها من صفة العدم إلى صفة الوجود - وعهدنا بالقديم أنَّه لا يسبقه العدم - خلفاً ثانياً ظاهراً.

ثمَّ إنّنا لا نسلمُ بحاجة الحادث في حدوثه إلى أن يكون مسبوقاً بمادّةٍ، بمعنى: أنَّ محدث العالم لا يكون له أن يحدثه إلا من مادّةٍ سابقة!

فهل القائلون بهذا القول المشهور يريدون أن يعلموا الله تعالى طريق خلق الأشياء بأن يقدموا له عناصر الخلق والإيجاد، كما يعرض تجار لوازم البناء على البناء ما يحتاج إليه؟

لكن هذا أقبح مثال لقياس الغائب على الشَّاهد، وليس من قبيل قياس أحسن الخالقين تبارك وتعالى على الخالقين من البشر؛ لأنَّ البشر لم يخلق شيئاً حتّى يعرف طريق الخلق كيف يكون، وقيس الله على نفسه في فعل الخلق، بل هذا قياس الخالق بغيره، وقياس فعل الخلق بغير هذا الفعل؛ الَّذي لم ير الإنسان في بني نوعه نموذجاً من نوعه.

ثمَّ نقول: ماذا يكون موقف المادّة القديمة من الله الَّذي يحتاج إليها لخلق الأجسام، وهي لا تحتاج إليه مباشرةً؛ وإن احتاجت إلى الصُّورة التي يخلقها الله؟ ثمَّ ماذا يكون موقف المادّة في نفسها، فهي قديمةٌ؛ حتّى إنَّهم قالوا: لو لم يكن

شيء من العالم قديماً غيرها؛ فهي حسبنا لإثبات قديم سوى الله، وليست هي مكوّنة بتكوين الله، ولا بتكوين أي مكوّن، بل المكوّنات تكوّن منها، فهي إذن كائنة بنفسها، أو بالأصح جزء الكائن غير المكوّن، وهو في نفسه لا كائن، ولا فاسد، وإنما الجسم الكائن يكون به موجوداً بالقوّة وبالصورة موجوداً بالفعل. فهذا الجزء من الجسم الذي تتعاقب عليه الصّور من الأزل شيء أزليّ، وغير مكوّن؛ أي: غير مستند إلى جعل جاعل، وهو السبب لكون الجزء الآخر من الجسم - أعني: الصّورة التي لا يخلو عنها هذا الجزء الأوّل القديم - قديماً بالنوع. فكانت المادّة قديمة؛ لكونها غير مكوّنة، وكانت الصّورة قديمة تبعاً للمادّة القديمة غير الخالية عن الصّورة.

ومن هنا يفهم: أنّ القديم يناسب أن لا يكون مفعول الله ولا معلوله، كما هو قولنا ومذهبنا، وهذا مثاله؛ أعني: المادّة. فإذا كانت المادّة قديمة، ولم تكن مفعول الله، ولا معلوله، ولا معلول أيّ علّة؛ لزم أن تكون واجبة؛ إذ لو كانت ممكنة؛ لاحتاجت إلى العلّة، ولم تكن موجودة بنفسها، أو شبه موجودة^(١)؛ مع أنّ وجوبها ينافيه احتياجها إلى الصّورة، وينقض دليل إثبات الواجب من حيث دلالة المادّة الواجبة على أنّ إثبات الواجب لا يكفي في قطع سلسلة الاحتياج العالمي، بناءً على حاجة المادّة الواجبة إلى الصّورة، وحاجة الله الواجب إلى المادّة؛ لخلق العالم منها. وعلى القول بإمكان المادّة - وهو مذهب ابن رشد نفسه - ينقض كونها من غير تكوين العماد الأوّل لإثبات الواجب؛ الذي هو بطلان الرّجحان بلا مرجّح، ويكون مذهب ابن رشد أشنع المذاهب، وأقربها إلى مذهب الملاحدة المادّيين... اللهم إلا أن يتعزّى باحتياج المادّة إلى الصّورة التي يعطيها الله، وعدم اعتدادها من غير صورة كائنة من الكائنات، لكنّ الحقّ: أنّ العقل السليم لا يقبل في الممكنات حتّى ولا شبه كائن من غير تكوين، ولا يرتاب في بطلان الرّجحان من غير مرجّح: الذي مرجعه التناقض.

[تأييد البحث التجريبي]

[المعاصر للقول بزوال المادّة]

هذا تمحيص ما بين المتكلّمين وبين الفلاسفة القدماء وأخلافهم من فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب.

(١) لا يقال: علّتها الصّورة التي تحتاج إليها، لأنّ الصّورة ترد عليها، وهي محتاجة إليها، وأيضاً: لو كانت معلولة كانت مكوّنة، فاحتاجت إلى مادّة أخرى، وتسلسلت، كما سبق.

وقد يُظنُّ اليوم حين تبيَّن لعلماء الغرب : أنَّ المادة قابلةٌ للزَّوال ، وسقطت فلسفة القدماء ، وفيهم ابن رشدٍ مع سقوط المادَّة عن مقامها المزاحم لمقام الألوهية^(١) ، وحين لم يبق القائلون بهيئة بطليموس ، ولا بقدَم الأفلاك ، وعدم قبولها الخرق ، والالتزام : أنَّه^(٢) لا شبهة لأحدٍ غير أذنان المادِّيَّين في حدوث كلِّ جزء من أجزاء العالم ، ولا في عدم وجود شيءٍ منها موازياً لوجود الله ، فمهما كان عمر أيٍّ من هذه الأجرام ؛ التي تسبح في الفضاء ومهما بلغ عددها ، ومدد توغُّلها في الزَّمان الماضي آلفاً من مليون ، أو بليون سنة ؛ فلها بدايةٌ لم تكن قبلها موجودةً ، وربما سبقها غيرها من الأجرام التي عُمِّرت مثلها ، أو أكثر منها ، أو أقلَّ ، ثمَّ فنيت .

وعلى كلِّ حالٍ فلها أيضاً بدايةٌ لم تكن قبلها موجودةً ، وهكذا دواليك إلى أن تحصل سلسلةٌ من العوالم الماضية التي بدت ، وعُمِّرت ما عُمِّرت ، ثم فنيت ، والتي ربما يفرضها بعض النَّاس غير متناهية العدد ، فيلاحظ القدم النُّوعي للعوالم مع حدوث كلِّ فردٍ من أفرادها ، فلا يحدث عالمٌ ، ويعيش ما

(١) وبه سقط أيضاً المذهب القائل بقدَم المادة ، وثبت رجحان مذهب المتكلمين ؛ لأنَّ القدم كما لا يأتلف بالعدم السَّابق لا يأتلف أيضاً بالعدم اللاحق بناءً على القاعدة المقررة عندهم من أنَّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه . وإثبات تلك القاعدة : أنَّ القديم إن كان واجباً ؛ فامتناع عدمه ظاهرٌ ؛ وإن كان ممكناً مستنداً إلى الواجب بدليل إثبات الواجب - ولا يكون ذلك الواجب فاعلاً مختاراً ؛ لأنَّ القديم إنما يستند إلى الفاعل الموجب - فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرطٍ ، بل كانت ذاته كافيةً في إيجادهِ كان عدمه محالاً كعدم الواجب ، وإن توقف على شرطٍ ؛ فلا يكون ذلك الشرط حادثاً ، وإلا كان القديم المشروط به أولى بالحدوث ، وهو خلفٌ ، وإن كان قديماً عاد الكلام فيه ، ويجب الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرطٍ دفعاً للتسلسل ، ومثل هذا لو عدم عدم الواجب ، وكذا عدم القديم المشروط بهذا الشرط . هذا ومذهبنا : أنَّ القديم لا يكون ممكناً ، ولا يحتاج امتناع عدمه إلى الإثبات .

(٢) الجملة في محل نائب الفاعل لفعل الظَّن المذكور في صدر الكلام . وفي هذا الأسلوب إشارة إلى إمكان أن يقال من جانب القائلين بقدَم المادة : إنَّ الكشف الأخير عن زوال المادَّة لا دلالة فيه قطعياً على فناء المادة لاحتمال انحلالها إلى الأثير ، وهذا الاحتمال أقوى وأرجح عندنا ممَّا قالوا به من انحلالها إلى القوَّة الذي يحكم عنده بالفناء التَّام على المادَّة ، كما أنَّ استدلالهم من الكشف المذكور على كون المادَّة متكونةً من القوَّة - أي : على عدم وجودها منذ الأزل - غير تامٍّ ، وغير معقولٍ ؛ إذ لا تجانس بين المادَّة والقوَّة ، ولا احتمال بناءً على هذا أن تتكوَّن إحداها من الأخرى ، أو تنحلَّ إليها ، بخلاف المادَّة مع الأثير الذي يمكن أن يكون أصل المادَّة . فعلى هذا يمكن للقائلين بقدَم المادَّة أن يتحوَّلوا بعد الكشف الأخير عن دعوى قدَم المادة إلى قدَم الأثير ، واعتباره المادَّة الأولى ، ويمكننا إذا فعلوا ذلك أن نوجِّه اعتراضاتنا على قدَم المادَّة إلى قدَم الأثير .

عاش إلا ويتقدّمه عالمٌ آخر حادثٌ أيضاً، ولا بداية لسلسلة العوالم.

[اتهام لابن تيمية بالقول بالقدم النوعي للعرش]

قال المحقق الدّواني: «وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بمثل هذا القدم - أي القدم النوعي في العرش» (*).

[مترجم مطالب ومذاهب يجيز لسلسل العوامل الماضية]

ومن المجيزين لهذا التسلسل في العالم العالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» إلى اللغة التركية، صرح به في تعليقاته على قول المؤلف ص ٢١٧، وهو لا يسلم بصحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلي في الخارج إلا في ضمن جزئياته^(١)، والجزئيات بأسرها حادثة، خلقت بعد أن لم تكن، فينطبق أمرها على ما روى وأجمع عليه الميليون من حديث: «كان الله ولا شيء معه» وهذا العالم لا يمنع عدم تناهي سلسلة المخلوقات الحادثة الماضية، ويقول: مهما كان امتداد هذه السلسلة؛ فلا يبلغ مدى الامتداد التجريدي غير المتناهي لقدم الله، فغير المتناهي هذا يفضل دائماً عن غير المتناهي ذاك كلما قورن بينهما؛ وإن كانت المقارنة بين امتداد الوحدة والكثرة غير تامة، ثمّ يورد لنا مثلاً عن جواز التفاضل

(*) يرد على الدواني بما قاله ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» «بل العرش خلق بعد أن لم يكن، وليس هو - سبحانه - دخلاً في العرش ولا هو مفتقر إلى العرش، بل هو الحامل بقوته للعرش ولحملة العرش فكيف يلزم على هذا أن يكون معه في الأزل؟! بل كيف يلزم على هذا أن يكون داخلًا في العرش، أو مفتقراً إليه؟! انظر: ٢٦٦/٣ من طبعة محمد رشاد سالم طبعة دار الكنوز الأدبية، الرياض، ١٣٩١هـ.

(١) أمّا قول فضيلة الأستاذ عبدالرحمن الجزيري في مقالة نشرها في «مجلة الأزهر» بعنوان «بدء الخلق» وقد نقله عن الفلاسفة من غير تعرض لردّه عليهم: «إن الكلي أمرٌ وجودي له تحقق في الخارج، مثلاً: زيد الموجود في الخارج مركّب من الشخص، والإنسانية، وهي الحيوانية، فالحيوانية جزءٌ من زيد الخارجي، وجزء الموجود في الخارج موجودٌ، فالمعنى النوعي لزيد، وهو الإنسانية موجودٌ في الخارج» فبناؤه على مقدّمة غير صحيحة، وهي أنّ الإنسانية، وكذا الحيوانية، والناطقية جزءٌ من زيد الخارجي، وإنّما هي جزء من زيد الموجود في الذهن من حيث إنّ زيدا يتصور في الذهن بأنّه إنسانٌ معيّن، أو حيوانٌ ناطقٌ معيّن، وليست الإنسانية، أو الحيوانية، والناطقية جزءاً من زيد الموجود في الخارج، كأن يكون بعض أجزائه إنساناً، أو حيواناً ناطقاً، وبعضها غير ذلك. فالكلي الذي هو الإنسان؛ أو الحيوان الناطق جزءٌ من زيد الموجود في الذهن، وجزء الموجود في الذهن موجودٌ في الذهن لا في الخارج. ولذا كان عدم وجود الكلي في الخارج أمراً مفروغاً منه بين العلماء.

بين اللامتناهيين عند المتكلمين بمعلومات الله تعالى ومقدورات اللامتناهيتين^(١)؛ مع كون الأولى أكثر وأوسع من الثانية الخاصة بالممكنات .

[امتناع التفاضل بين لامتناهيين]

وأنا أقول: جواز التفاضل بين اللامتناهيين يزعم أساس برهان التطبيق المعروف عند العلماء، والذي اتفق الفلاسفة والمتكلمون في التعليل عليه لإبطال التسلسل؛ وإن اختلفوا في بعض شروط جريان البرهان، فاشتراط الفلاسفة وجود أجزاء السلسلة، وترتيبها، واجتماعها في الوجود، ولم يشترط المتكلمون الشرطين الأخيرين، وقد وجد رأيهم تأييداً في العصر الأخير من قول الفيلسوف الفرنسي «رونووي يه» مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة، حيث برهن في كتابه «مونادولوزي» على عدم إمكان وجود أمور غير متناهية على إطلاقها بما يشبه برهان التطبيق^(٢)، والعالم الكبير المار ذكر من القادرين لأهمية برهان التطبيق^(٣)؛ فكيف يقول بجواز التفاضل بين اللامتناهيين؛ لأن البرهان ينتهي في أحد شقيه المبني على عدم تناهي السلسلتين المفروضتين إلى لزوم تساوي الناقص مع الزائد، وبطلان

(١) كون مقدورات الله غير متناهية إنما هو بالنظر إلى تعلقات القدرة الأزلية التي بها التمكن من الفعل والتحرك. فالمقدورات بهذا المعنى - أي: متعلقات القدرة - موجودة في علم الله غير متناهية، لا بمعنى مخلوقاته التي تحدث كل يوم، ولا نهاية لحدوثها في المستقبل؛ وإلا فلا تصح دعوى جواز التفاضل بين اللامتناهيين مستندة إلى معلومات الله ومقدورات اللامتناهيتين؛ مع كون الأولى أكثر من الثانية؛ لأن مقدورات بهذا المعنى ليست غير متناهية بالفعل، وإنما لا تناهيها باعتبار أنها لا يقف خروجها إلى الوجود عند حد من حدود المستقبل، بل يستمر إلى ما لا نهاية له، كما سيجيء بيانه.

(٢) هذا الفيلسوف رد على مذهب التطور والتكامل الذي قال به «لا مارك» ثم «دارون» ثم «اسبنسر» بأنه مذهب لا ينتهي في الماضي إلى مبدأ على خلاف مذهب الخلق، فقال: «إنه قول بوجود حادثات غير متناهية، ووقوعه فعلاً في الماضي وهو محال» ومن المؤسف: أن مؤلف «اضمحلال مذهب الماديين» نقل قول هذا الفيلسوف ص ٩٧ الموافق لمذهب المتكلمين، ثم لم يعترف بهذه الاستحالة ص ٩٩.

(٣) وكيف لا يقدر أهميته؛ وقد اعتبره العمدة في إبطال التسلسل، الذي يحتاج إليه في دليل إثبات الواجب، وقد اعترف هو نفسه بأهمية البرهان المذكور، واستند إليه في نفس الصفحة التي تكلم فيها عن جواز الفضل بين اللامتناهيين رقم ٢١٩، وهذا الاعتراف، والاستناد بعد أسطر من ذاك الكلام. ومثل هذا الاعتراف منه يتكرر في ص ٢٢٩ فخلاصة هذا البرهان تستند إلى بطلان وجود لا متناهيين يفضل أحدهما الآخر فيزيد عليه، وينقص الآخر منه، فإن جاز التفاضل بين اللامتناهيين؛ بطل البرهان المذكور المبني على بطلان التفاضل المذكور.

اللّازم، في حين: أنّ القول بجواز فضل أحد اللامتناهيين - أي المتساويين في عدم التّناهي - عن الآخر يتضمّن تساوي الناقص مع الزائد بعينه.

[اعتراض ثانٍ]

أمّا الاعتراض بأنّ تساوي الناقص مع الزائد - الذي يستلزمه التفاضل بين اللامتناهيين، والذي يستند إلى بطلانه البرهان المذكور المانع عن وجود لا متناهٍ واحدٍ فضلاً عن اللامتناهيين المتفاضلين - لا يسلم ببطلانه في الأمور الغير المتناهية، وإنّ سلم في الأمور المتناهية، وإنّي رأيت هذا الاعتراض في بعض الكتب، وإن كنت لا أتذكر الآن ذلك الكتاب، وذلك المعترض؛ فهذا الاعتراض معناه تجويز التناقض في الأمور اللامتناهية؛ لأنّ تساوي الناقص مع الزائد تناقضٌ مستلزمٌ لعدم كون الناقص ناقصاً، والزائد زائداً، وكذا تساوي الجزء مع الكلّ الذي يستلزمه التسلسل أيضاً.

ونحن لا نستنكف عن التسليم بجواز التسلسل المبنيّ على جواز التناقض، كبناء المحال على المحال، فنقول: إن جاز التناقض في غير المتناهي؛ فالتسلسل جائزٌ أيضاً، لكنّ التسلسل المتوقّع جوازه على جواز تساوي الناقص مع الزائد، أو الجزء مع الكلّ رغم كونهما متضمّنين للتناقض أولى أن يكون باطلاً من أن يكونا جائزين، ويجوزُ معهما التناقض؛ ليجوز معه التسلسل.

وأمّا معلومات الله، ومقدوراته اللامتناهيتان، والتفاضل بينهما، فقد أوردتهما شارح المواقف نقضاً على برهان التّطبيق، وهذا يؤيد ما قلنا من أنّ التسليم بجواز فضل أحد اللامتناهيين عن الآخر يخل ببرهان التّطبيق المعترف به عند مترجم «مطالب ومذاهب».

فعلى هذا لا يُقبل وجود لا متناهٍ واحدٍ فضلاً عن اللامتناهيين، وفضلاً عن التفاضل بينهما؛ لئلا يكون محلاً لجريان برهان التّطبيق، فيلزم أحد المحالين: إمّا تساوي الناقص مع الزائد، أو تناهي ما فرض كونه غير متناهٍ، وهو نتيجة ذلك البرهان.

[قول الجلال الدواني في علم الله تعالى]

ومن أجل هذا ذهب الجلال الدواني في شرحه للعقائد العُصديّة إلى أنّ علم الله تعالى بمعلوماته اللامتناهية علمٌ بسيطٌ إجماليٌّ تهريباً لها من أن يجري عليها برهان التّطبيق، فيؤدّي إلى القول بأحد المحالين، ومن أجل هذا أيضاً عذره

الفاضل الكلنبوي في حواشيه على الشرح المذكور ساعياً في إنقاذه - أي : الجلال الدواني - من تشنيعات العلماء ؛ الذين ألّفوا في تضليله رسائل .

[تخصيص محمد أنور شاه لبرهان التطبيق]

وعالم الهند الكبير المعاصر محمد أنور شاه الكشميري استيأس من إنقاذ برهان التطبيق من الانتقاض بمعلومات الله تعالى اللامتناهية فخصّه - أي : البرهان باللامتناهي السّيال - إخراجاً لمعلومات الله عن مجراه ، وهذا التأويل يرجع إلى اختيار قول الفلاسفة في أحد الشرطين الزائد لبطلان التسلسل ؛ وهو شرط الترتيب .

[تخصيص برهان التطبيق يفسده]

لكن الحقّ : أنّ قول العالم المذكور في الأخذ بأحد الشرطين ، وقول الفلاسفة في الأخذ بهما جميعاً كلّ من قبيل تخصيص الأدلة العقلية الذي يفسدها ؛ لأنّ برهان التطبيق يجري في إبطال اللامتناهي مطلقاً ، كما قرّرناه في الفصل الأوّل من الباب الأوّل ، فإن انتقض بلا متناهٍ غير مرتّب ؛ لم يصحّ الاعتماد عليه في المرتّب أيضاً .

[شبهة قدرة ذهن أنا]

[وعجزه أنا عن التطبيق بين أجزاء الجملتين]

أمّا التعلّل بادعاء كون الذهن يقدر في بعض الأحوال على التطبيق من أجزاء الجملتين ، ولا يقدر عليه في البعض الآخر ، فمبنيّ على أوهام كاذبة تعلّقت بأذهان كثير من النّاس في هذه المسألة ؛ لأنّي أثبت أمام كلّ من انخدع بظاهر لفظ التطبيق ، وضلّ عن الهدى : أنّ هذا البرهان ينطبق في مغزاه الحقيقي على كلّ لا متناهٍ ، ويبطله إن لم يكن هو نفسه باطلاً . . . حتّى إنّ لا حاجة عندي إلى إفراغ غير المرتّب في شكل المرتّب إذا أمكن ذلك ، كما فعله الدواني في الحوادث المتعاقبة اللامتناهية المفروضة في جانب الماضي ؛ إذ ليس التطبيق بين الجملتين وضع كلّ جزء من إحدهما إزاء كلّ جزء من الأخرى خارجاً أو ذهنياً ، وإنّما المقصود هو المقارنة الإجمالية بين أجزاء الجملتين بالكثرة والقلّة أو الزيادة والنقصان ، فإذا فرض وجود أمورٍ غير متناهية نأخذ شيئاً منها ، ثمّ ننظر ، فإن كان الباقي بعد الأخذ غير متناهٍ أيضاً ، كما كان قبل الأخذ ؛ لزم أن يكون الناقص

المأخوذ منه شيء مساوياً للزائد الذي لم يؤخذ شيء منه؛ لكون كل منهما غير متناهٍ، والتساوي في عدم التناهي ليس إلا تساوياً في منتهى الزيادة، وغاية الكثرة، فلا يمكن أن يقال: إن هذا اللامتناهي ينقص من ذاك، وإلا كان الذي قيل عنه: إنه ناقص لم يبلغ الغاية في الكثرة؛ التي هي عدم التناهي، أو لم يكن عدم التناهي غايةً في الكثرة؛ لوجود مرتبة من الكثرة فيما وراءه، وهي مرتبة اللامتناهي الآخر.

[معيار لزيادة والنقصان]

والمعيار الوحيد للزيادة والنقصان أن ينفد الناقص قبل الزائد، فما دام لا ينفد ولا ينتهي أبداً أي من هذين اللامتناهيين؛ فلا إمكان لاعتبار أحدهما ناقصاً والآخر زائداً، مع أن الباقي بعد الأخذ لا شك في أنه ناقصٌ بالنسبة إلى ما كان قبل الأخذ منه مجموعاً مركباً من المأخوذ والباقي بعد الأخذ، نقصان الجزء من الكل، والناقص لا يمكن أن يكون ناقصاً ما دام غير متناهٍ كالزائد.

فيلزم في النتيجة إما تناهي الناقص، أو كون ما يلزم أن يكون ناقصاً غير ناقص. والثاني تناقض فتعين الأول - أي: تناهي الناقص - ثم يلزم تناهي الزائد أيضاً لعدم كونه زائداً على الناقص إلا بشيء قليل، والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهياً أيضاً، ويكون تناهيه - أي: الزائد - تناهي ما فرض غير متناهٍ، فينتهي فرض أمور غير متناهية إلى خلاف هذا المفروض؛ أي: إلى التناقض المحال.

[تنبيه]

اعلم يا طالب الحق: أنه قد أثير حول البراهين التي كان ولا يزال من عهد العلم القديم يُستدل بها على بطلان التسلسل - لا سيما برهان التطبيق؛ الذي اعتُبر العمدة بين تلك البراهين - شبهات ومناقشات طويلة حتى قال الشيخ محمد عبده في تعليقاته على شرح المحقق الدواني للعقائد العضدية ص ٣٨: «وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبني على أوهام كاذبة، وإلى الآن لم يتم برهان خطابي فضلاً عن يقيني على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب، أو لم يكن كذلك».

والذي ذكره من سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب، وادّعى حتى عدم وجوب تناهي هذه السلسلة؛ هو القسم الذي بطلانه مجمع عليه بين الفلاسفة والمتكلمين من أقسام التسلسل.

وهذا كلام لا ينمُّ على ما عند قائله من مزيد التهور فقط بل من النقص أيضاً في الأوصاف الأصلية اللازمة للغوص في لجج العلوم؛ لأنَّ ما ثبت في العلوم العقلية يثبت ما يقرب من نصفه بالاستناد إلى بطلان التسلسل، فلو لم يكن لبطلانه أساس غير الأوهام؛ لضاع نصف تلك العلوم، ولم يوجد من بلغ في التكلم حول هذه المسألة بجرأة زائدة، وروية ناقصة مبلغ هذا الشيخ المنكر لبطلان التسلسل، وإن لم يندر بين المتأخرين من ناقشوا البراهين المستنبطة في هذا الموضوع بأسماء عجيبة مثل البرهان السلمي، وبرهان الثرس، وبرهان المسامطة، وبرهان التضاييف، وبرهان التخلص، وبرهان الطفرة، وبرهان الصبرة.

[نقد كتاب «أم البراهين»]

وقد جمع العلامة عبدالحى الكنوي الهندي من تلك البراهين ما زاد على خمسين في كتاب سَمَّاهُ: «أم البراهين» مع الشُّبُهَات الموردة على كلِّ منها، حتَّى إنَّه قال في مبحث البرهان السلمي ص ٣٦: «ولعمري! إنَّ هذا البرهان، والبرهان الذي سيأتي ذكره، وبرهان التَّطْبِيق الَّذِي مرَّ تحريره؛ كُلُّها غير صافية عن المنوع، وأجوبتها لا تشفي، ولا تغني من جوع».

أقول: فلماذا إذن كتب ذلك الكتاب الَّذِي ينتهي ما جمع فيه إلى الهباء المنثور، فأضاع أنفاسه، وأوقات قارئيه؟ ولم يأل جهداً في إثارة الشكِّ أيضاً حول غير ما ذكره هنا من تلك البراهين^(١).

(١) حتَّى إنَّه لم يعجبه البرهان المنسوب إلى الفارابي المعروف بالبرهان الأسدِّ الأخضر، وهو على ما في «الأسفار»: «إنَّه إذا كان ما من واحدٍ من آحاد السُّلْسَلَة الذَّاهِبَة بالفعل مرتبةً لا إلى نهايةٍ إلا وهو كالواحد في أنَّه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل؛ كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها، لا أنها تدخل في الوجود ما لم يكن شيءٌ من ورائها موجوداً من قبل، فإذا بداعة العقل قاضيةً بأنَّه من أين يوجد في تلك السُّلْسَلَة شيءٌ حتَّى يوجد شيءٌ ما بعده؟» فقال صاحب «أم البراهين» أقول: «سخافته ظاهرة، فإنَّ كلَّ واحدٍ من آحاد السُّلْسَلَة وإن صدق عليه: أنَّه لا يوجد إلا ويوجد وراءه آخر لفرض الترتيب لكن لا يلزم منه أن يكون حكم كلِّ الآحاد كذلك؛ حتَّى يقال: إنَّه لا وراء له، فلا يوجد السُّلْسَلَة فإنَّ من الأحكام ما يجري على الكلِّ الإفرادي، ولا يجري على الكلِّ المجموعي».

وأنا أقول: بل الظاهر سخافة ما ذكره المعترض، ولعلَّه لم يفهم ما قيل في البرهان، وقد سبق ممِّي في بحث إثبات الواجب برهاناً جديراً بأن أسميه: البرهان الفعلي، وأدَّعي: أنَّه لا يقبل الانتقاض، والاعتراض، وسأعيد ذكره مختصراً، وقد ذكرته قبل عشرين عاماً في كتاب ألفته باللغة التركية، وكنت أحسبني كاشف ذلك البرهان حتَّى رأيت في أثناء اشتغالي بتأليف هذا =

ومع ذلك ففرق بين ما فعله هذا العالم الهندي من التشكيك في صحة البراهين المسرودة لإبطال التسلسل، وبين ما فعله الشيخ محمد عبده من إنكار بطلان التسلسل بالمرّة، وادّعاء عدم الحاجة في إثبات الواجب إلى إبطاله على الرغم من أن علماء أصول الدين، بل الفلاسفة أيضاً بنوا مسألة إثبات الواجب على بطلان التسلسل، كما قال خضر بك من علماء الدولة العثمانية في عصر السلطان محمد الفاتح في منظومته التي جمع فيها مسائل أصول الدين.

إلّٰهنا واجبٌ لولاه ما انقطعتْ آحادُ سلسلةٍ حُفّت بِإمكانِ خلافاً لما قاله الشيخ محمد عبده في كتابه المار الذكر ص ٨٢:

«اعتمد القوم في إثبات القديم الصّانع على بطلان التسلسل، وليس لهم برهانٌ على إبطاله إلا ما سبق من التّطبيق والتّضاييف، وقد علمت في بحث الحدوث ما عليهما فالى الآن لم يقم دليلٌ على بطلانه، فبقي شقُّ التسلسل في إثبات الواجب محتملاً لم يبطل؛ اللهم إلا بدليل جديد، لا يليق بالعقلاء انتظاره ممّن لا يقدر عليه».

وقال في ص ٣٨ بعد أن عدّ جميع ما ذكره العلماء والحكماء في بطلان التسلسل مبنياً على أوهام كاذبة: «وطريق إثبات الواجب متّسعٌ، لنا فيه مندوحةٌ عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام».

[مرتكزا مسألة إثبات الواجب]

وأنا أقول: مسألة إثبات الواجب تركز على بطلان شيئين معاً؛ أولهما: الرُّجحان من غير مرجّح. وثانيهما: التسلسل، لا كما زعم الشيخ من أنّه يكفي فيه بطلان الرُّجحان من غير مرجّح^(١)، فكلاهما باطلٌ، وكلاهما في مرتبةٍ واحدةٍ من

= الكتاب العربي، وانتهائي من تحرير أكثر مباحثه «أسفار» الشيرازي، و«أم» اللكنوي، وقرأت فيهما برهان الفارابي، فإذا هو اختصار برهاني، ومن اختصاره لم يفهمه صاحب الأم فاعترض عليه، ولو فهمه كما يفهم برهاني لما وجد فيه محلاً لاعتراضه السخيف، وهل يمكن وجود الكلّ المجموعي لسلسلةٍ لم يوجد لها الكلّ الإفرادي؛ أي: لم يوجد لها آحاد تتألف منها السلسلة، حتّى يقال: من الأحكام ما يجري على الكلّ الإفرادي ولا يجري على الكلّ المجموعي؟!

(١) كما فهم ممّا ذكره بعد قوله في ص ٨٢ الذي نقلنا عنه، وكيف يمكن إثبات الواجب إن لم يكن تسلسل العلل باطلاً، وجاز استناد الكائنات في العالم إلى العلل الممكنة المتسلسلة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة، وهذا من أجلى البديهات التي لا يجوز أن يخفى على عاقل. والإنسان يتعجّب من عقول أناسٍ تقصر عن إدراك بطلان التسلسل، ويتعجّب مرّتين من عقل =

البطلان، وكلاهما ضروريُّ الإبطال في إثبات الواجب، فإبطال الأوّل لإثبات وجود الله، وإبطال الثاني لإثبات وجوبه. وإن شئت؛ فقل: إنَّ إبطال الأوّل لإثبات فاعل للكون، وإبطال الثاني لإثبات كون ذلك الفاعل الله؛ أي: واجب الوجود^(١)، والعقل السليم الذي لا يتردّد في الحكم ببطلان الرُّجحان من غير مرجّح لا يتردّد أيضاً في الحكم ببطلان التسلسل لا سيّما تسلسل العلل.

[غرابة موقف الشيخ محمد عبده]

وعلى الرّغم من أنَّ العلماء ناقشوا البراهين القائمة على بطلانه؛ لم يوجد من أهل العلم والعقل - إلى أن جاء الشيخ محمد عبده - مَنْ إذا قيل له في بحث مسألة علميّة: يلزم التسلسل؛ قال: وماذا يحصل إن لزم التسلسل؟ بل يقتنع باستحالة هذا اللازم، وينصرف عن دعواه.

وفضلاً عن هذا تراهم وضعوا براهين لإبطال التسلسل؛ فكلماً ورد الاعتراض عليها تمسّكوا ببراهين أخرى، وما سئموا من وضعها حتّى جاوز عددها خمسين، ولم يقولوا: إلى كم نسعى لإبطال التسلسل ببراهين غير سالمة من النّقد والنقاش؟ فكلّ هذا معناه: أنَّ العقلاء مقتنعون من فطرة عقولهم ببطلان التسلسل، وإن تعسّر عليهم إيضاح هذا البطلان ببراهين أعدوها له، كما يتعسّر عليك إثبات بطلان التناقض لو طولبت به لأنّ البديهيات لا يبرهن عليها، وإنّما يبرهن بها على غيرها، إلا أنَّ بطلان التناقض يشترك في فهمه الخاصّة والعامة، وبطلان التسلسل، أو

= أشهر مشاهير العلماء بمصر في الأزمنة الأخيرة الذي يزيد فلا يدرك توقف إثبات وجود الله الذي هو إثبات وجود موجدٍ للعالم غير محتاجٍ إلى إيجاد موجدٍ، على إبطال تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى إيجاد الموجد.

(١) وإذا لم يكن تسلسل العلل باطلاً في نظر الشيخ محمد عبده؛ فلا دليل له يثبت وجود الله. نعم إنَّ الفيلسوف «كانت» أيضاً لا يعترف ببطلان التسلسل، لكنّ له دليلاً خاصّاً يتمسّك به في إثبات وجود الله، ولا يتوقّف على بطلان التسلسل، كما سبق ممّا شرحه، وجرحه، وقد قلنا في الجرح: إنَّ إله «كانت» لا يكون واجب الوجود.

أما دليل الشيخ الذي تمسّك به، وظنَّ أنّه كافٍ في الدلالة، وأعني به لزوم الرُّجحان من غير مرجّح لوجود العالم لولا وجود الله الذي أوجده، فهو إنّما يلزم بعد التسليم ببطلان تسلسل العلل، وإلا - أي: وإن لم يكن تسلسل العلل باطلاً - فكلّ ما في الكون يجد علته المرجّحة لوجوده في سلسلة العلل غير المتناهية، من دون حاجة إلى وجود الله، ولا يلزم الرُّجحان من غير مرجّح، فلم يفهم الشيخ: أنَّ القضاء على بطلان التسلسل يهدم حتّى ما بقي له من التمسّك ببطلان الرُّجحان من غير مرجّح.

بالأوضح: وبطلان التناقض الخفي الذي في التسلسل يفهمه الخاصة فقط.

وهل أنت تعرف أن ربط أي مسألة بالتسلسل معناه تعليقها بانتهاء ما لا نهاية له؛ أي بالمحال المتناقض؟ مثلاً: إن الفلاسفة يدعون كون كل حادث مسبوقاً بمادة، ويتوصلون بدعواهم هذه إلى قدم المادة، كما سبق قريباً، فيقولون: لو كانت المادة حادثاً؛ كانت مسبوقاً بمادة أخرى، ولو كانت هي أيضاً، أي: المادة الثانية حادثاً؛ كانت مسبوقاً بمادة أخرى ثالثة، وهكذا إلى أن تتسلسل المواد بما لا نهاية له. فبعد التسليم بكون الحادث مسبوقاً بمادة لو كانت المادة التي تسبق الحادث حادثاً أيضاً؛ لزم توقّف حدوث أي حادث على حدوث ما لا نهاية له من المواد بأجمعها؛ أي: لزم أن يكون حدوث أي حادث محالاً؛ لأنّ حدوث ما لا نهاية له من المواد بأجمعها لا يكون إلا بانتهاء تلك المواد التي لا نهاية لها، وهو تناقض.

فهل لأحد من العلماء أو من العقلاء غير الشيخ محمد عبده أن ينكر بطلان هذا التسلسل، ويقول: شقّ التسلسل في استدلال الفلاسفة على قدم المادة محتمل لم يبطل؟

والمثال الثاني: أن القائلين بوجود الله الواجب الوجود ينظرون إلى الكائنات فيرون: أن كلّ كائن يحتاج إلى علّة موجودة، وهو ما عبّر عنه علماء الغرب بمبدأ العلّة، وما أفاده علماؤنا باستحالة الرجحان من غير مرجح. وكأنّهم يردّون مبدأ العلّة إلى مبدأ التناقض؛ الذي هو أوضح من مبدأ العلّة، فيرون كلّ كائن في العالم يحتاج إلى علّة مكوّنة لكونه غير ضروري الوجود حتّى يكون كائناً بنفسه من الأزل، ومثله يتساوى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته، فلا يكون إلا حادثاً بفضل موجود آخر، يتقدّم عليه في الموجديّة، ويكون سبباً لوجوده، ولا يحدث له الوجود بدافع من نفسه؛ إذ لو كان له هذا الدافع؛ كان موجوداً من الأزل، ولم يكن حادثاً متأخراً في الموجديّة، ولا يحدث له الوجود أيضاً بغير دافع من نفسه، ولا من غيره؛ لأنّ هذا يكون رجحان جانب الوجود ممّا لا رجحان فيه لأيّ جانب، أي: يكون تناقضاً. فثبت أن يكون وجود كلّ كائن في العالم بفضل موجود آخر يتقدّمه ويرجح له جانب الوجود.

فهذه هي المقدّمة الأولى من دليل إثبات الواجب، ولا شك أنّها لا تكفي في إثبات المطلوب لاحتمال أن يكون ذلك الموجود المتقدّم أيضاً محتاجاً إلى علّة؛ لكونه ممكن الوجود كالمعلول الأوّل، لا واجبه^(١)، وهذه العلّة الثانية - أي: علّة

(١) وإن شئت؛ فقل: لكونه حادثاً كالمعلول الأوّل محتاجاً إلى الإحداث، والإيجاد، ولا فرق =

العلّة - لو لم تكن واجبة الوجود، بل ممكنةً يتساوى لها الوجود والعدم؛ احتاج وجودها أيضاً إلى علّةٍ أخرى ثالثة... فلو استمرّ الانتقال بين العلل من ممكن إلى ممكن؛ أي: من محتاج إلى محتاج استمراراً لا ينقطع أبداً، بل تمتدّ سلسلة العلل المتقدّمة على وجود المغلول المبحوث عن علّة وجوده إلى ما لا نهاية له، ولا تنتهي في علّة لا يحتاج وجودها إلى علّة موجدّة، وهي الواجب؛ لزم أن يتوقّف وجود أيّ موجودٍ في الكائنات على وجود عللٍ غير متناهية؛ أي: على المحال، فلا يوجد، وإنّما بعد أن وجدت هذه العلل كلّها، وانتهت سلسلة اللانهاية - أي: وأمكن التناقض - يمكن أن يوجد الموجود المطلوب وجوده. فمآل التسلسل الذي يتوسّل بإبطاله إلى إثبات الواجب عبارة عن تعليق وجود أيّ موجودٍ في الكائنات على المحال الذي هو انتهاء ما لا يتناهى؛ أي: التناقض، لو لم يكن الواجب موجوداً، مع أنّ ذلك المطلوب المعلق وجوده على المحال موجودٌ، فيتبيّن من وجوده أنّ تسلسل العلل، وعدم انقطاع سلسلتها لعدم وجود الواجب باطلٌ، والواجب موجودٌ.

فهذا هو شقُّ التسلسل في دليل إثبات الواجب الذي قال الشيخ محمد عبده عنه: إنّه بقي محتملاً لم يبطل إلى الآن.

وليس يصحّ في الأذهان شيءٌ إذا احتاج النّهائى إلى دليل هذا، مع أنّنا قد أبطلنا هذا التسلسل في بحث إثبات الواجب بشكلٍ آخر فعليّ، وأوضحنا بطلانه بأمثلة.

ولننته الآن من إبطال الباطل الذي هو بمثابة تحصيل الحاصل، ولنشتغل بتبيين ما يحتاج إلى البيان، فنقول: أرجو أنّه لم يبق شكٌّ للقارئ في بطلان التسلسل الذي هو من البديهيّات عند أولي العلم والعقل، ولم يبق شكٌّ أيضاً في أنّ برهان التّطبيق قائم على بطلانه لو لم يكن بطلانه بديهيّاً، ولم يكن غيره من البراهين، وأنّ هذا البرهان صحيحٌ لا غبار عليه، وأنّ صحّته وحاسميّته تمنع وجود لا متناهيّين مختلفين بالزيادة والتّقصان، كما تمنع وجود لا متناه واحدٍ مرتّب، أو غير مرتّب، وإن كان بطلان المرتّب أبين من غير المرتّب، ومع هذا فالبرهان - كما قلنا فيما سبق قريباً - قائم على بطلان القسمين كليهما، فيجب أن لا ينتقض في أيّ واحدٍ منهما. لكنّه منتقضٌ بمعلومات الله؛ التي لا شكّ في عدم تناهيهما، كما لا

= عندنا بين الحادث والممكن في الاحتياج إلى علّة موجدّة، بل لا شيء عندنا من الممكن إلا وهو حادث.

شكَّ في صحَّة البرهان المذكور القاضي باستحالة أمورٍ لا نهاية لها مطلقاً، فكيف الجمع والتأليف إذن بين هاتين الحقيقتين المتضاربتين اللَّتين لا يجوز أن يُشتبه في صحَّة أيٍّ منهما؟! .

فالإشكال الوحيد هنا في هذه النُّقطة، والمهمُّ الوحيد هو حلُّ هذا الإشكال؛ وقد عرفت جواب بعض العلماء .

وقال الفاضل السيلكوتي في حواشيه على شرح المواقف: إنَّ معلومات الله، ومقدوراته اللامتناهيتين ليس لهما وجودٌ في الخارج، ولا في أذهاننا، فلا يجري البرهان فيهما لفقدان شرطه، وإنَّما وجوده في علم الله، وهما متناهيتان فيه؛ لإحاطة علمه بهما، واللامتناهي لا يحاط به، فإذا أحيط به؛ كان متناهياً. ومثل هذا القول يقال في مراتب الأعداد اللامتناهية التي اشتهر إيراد النَّقض بها أيضاً على برهان التَّطبيق؛ لأنَّها غير موجودةٍ في الخارج، ولا في الأذهان، وفي علم الله تعالى متناهيةٌ محاطةٌ به .

فأنت ترى أنَّ علماءنا الأسلاف الذين هم أدقُّ تفكيراً، وأقوم بكثير من أمثال الشيخ محمد عبده يُضطرون أمام قيام البرهان على بطلان اللامتناهي إلى التَّأويل في معلومات الله تعالى اللامتناهية، وقد عرفت أيضاً تأويل المحقِّق الدواني، ودفاع الفاضل الكلنبوي عنه. بل نقل عن المحقِّق الخيالي صاحب التَّعليقات الدَّقيقة القيِّمة على شرح العلامة التفتازاني للعقائد النَّسفية عند ذكر الإشكال بمراتب الأعداد غير المتناهية الدَّاخلية تحت علم الله الشَّامل مفصلةً، كما في حواشي الفاضل السيلكوتي على التَّعليقات المذكورة ص ١٨٧: «إنَّ علمه تعالى الشَّامل إنَّما يشمل ما لا يمتنع العلم به، كما أنَّ قدرته الشَّاملة إنَّما تشتمل على ما لا يمتنع وجوده، وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلةً ممنوعٌ» .

وعزَّزه الفاضل السيلكوتي بقوله: «فإن قيل: فيلزم الجهل على الله تعالى؛ قلت: الجهل عدم العلم بما يصحُّ تعلق العلم به، كما أنَّ العجز عدم تعلق القدرة بما يصحُّ أن تتعلَّق به، فتأمَّل» .

والفرق بين توجيه الخيالي هذا، وبين توجيه السيلكوتي؛ الَّذي نقلناه عن حواشيه على شرح المواقف: أنَّ علم الله تعالى على الثَّاني يتعلَّق بغير المتناهي، فيجعله متناهياً، وعلى الأوَّل لا يتعلَّق به؛ لأنَّ غير المتناهي ليس له قابليَّة لأن يتعلَّق به العلم مفصلاً .

وأنا أقول: فإنَّ أبيت التَّأويلات المذكورة، ووصف علم الله بالإجمال، أو

معلوماته بالتناهي - ولو في علم الله الذي يلزم أن يكون هو المطابق لنفس الأمر - فقل: إن الشرط الأول لبطلان أمور غير متناهية المتفق عليه عند الفلاسفة والمتكلمين كونها موجودة بالفعل، ولا حاجة في الحقيقة إلى إبطال أمور غير متناهية لا وجود لها. فلك إذن أن تقول بعد تذكر هذا الشرط الضروري الذي لا يمكن أن يعاب بكونه تخصيصاً للأدلة العقلية كما عينا على المشترطين بالترتيب: إن وجود معلومات غير متناهية في علم الله لا ينافي عدم وجود أمور غير متناهية في نفس الأمر، ولا قيام برهان على استحالة وجودها، لأن علم الله يشمل المعدومات؛ حتى المستحيلات، ومن هذا ينشأ كون معلوماته أوسع من مقدوراته الخاصة بالممكنات، لكنه يعلم المعدومات على أنها معدومات، فما يكون غير موجود في نفس الأمر لا يكون موجوداً في علم الله، وإنما يكون معلوماً، والمعلوم أعم من الموجود.

لا يقال: إن مقدوراته أيضاً غير متناهية، فهي تكفي ناقضة لاستحالة وجود أمور غير متناهية؛ لأن لك أن تقول في الجواب: إن الحاصل من مقدورات الله، والموجود منها بالفعل، لا يكون دائماً إلا متناهياً، وكون مقدورات الله غير متناهية إنما يصح بالنظر إلى أن ما يتحقق منها فعلاً لا يقف عند حد من حدود الكثرة، بل يزداد في كل أن بما يخرج إلى ساحة الوجود من مقدورات جديدة، ومع هذا فالحاصل في كل مرحلة الخروج والازدياد يظل متناهياً، ولا يمكن أن يبلغ الحاصل أبد الأبد إلى حد اللاتناهي؛ لئلا يلزم التناقض، وهو انتهاء ما لا يتناهي، فإذا جمعت القسم المتحقق من مقدورات الله مع الأقسام الباقية المعدومة حالاً؛ أصبح المجموع غير متناه، ومقدورات الله الغير المتناهية الموجودة في علم الله، والتي هي عبارة عن بعض معلوماته مركبة من ذلك القسم الموجود، وتلك الأقسام المعدومة، فليست هي بضارة أيضاً لقضيئنا القائلة باستحالة وجود أمور غير متناهية.

وبما ذكرنا في مقدورات الله تعالى الموجودة في علم الله غير متناهية يجاب عن مراتب الأعداد غير المتناهية الموجودة في علم الله؛ لأن علمه تعالى المتعلق بها ينطوي أيضاً على أنها مستحيله الوجود بالفعل غير متناهية، وأن الموجود منها دائماً يكون متناهياً، ويبقى عدم التناهي مع الباقي المعدوم.

[قول (رونوي يه)]

وقال الفيلسوف الفرنسي المارُّ الذكر «رونوي يه»: «إن كان أي عدد موجوداً

حقيقياً؛ فهو متناهٍ، وإن كان غير متناهٍ؛ فلا يوجد في الخارج، وإنما يوجد في الذهن بناءً على إمكان ضمٍّ واحدٍ في الذهن إلى كلِّ عددٍ، ولكن لا يكون مثل هذا العدد موجوداً حقيقياً» فكأنَّ الفيلسوف يسلم بوجود الأعداد اللامتناهية في الذهن؛ وإن لم يسلم بوجودها في الخارج.

والحقُّ: أنَّ اللامتناهي لا يوجد في الذهن أيضاً، نعم يمكن في الذهن دائماً ضمُّ واحدٍ إليه لكن ضمُّ واحدٍ إليه على الدوام لا يكون حصولاً على اللامتناهي؛ لأنَّ هذا الضمُّ ينقطع بانقطاع قدرة صاحب الذهن؛ الذي لا يستطيع الاستمرار فيه إلى الأبد، ولو استطاعه، فلا يستطيع الوصول إلى نهاية اللاتناهي لعدم تناهي الأعداد يماثل عدم تناهي الحوادث المستقبلية، وهو جائزٌ من غير نكير؛ لعدم كونه لا تناهياً حقيقياً لتناهي كلِّ ما خرج منها إلى ساحة الوجود، فعدم تناهيها إنما هو بانضمام كلِّ ما سيوجد منها إلى ما وجد فعلاً، ومهما كثر الانضمام، وتوالى؛ فلا بدَّ من بقاء ما لم ينضمَّ بعد، فهذا اللامتناهي كما قلنا مركَّبٌ من الموجود والمعدوم، بل اللامتناهي يبقى دائماً في جانب المعدومات. وكذا الحال في مراتب الأعداد الموجودة في الذهن، فالموجود منها في الذهن فعلاً يكون دائماً متناهياً، كما يكون ما وجد فعلاً من الحوادث المستقبلية متناهياً دائماً، إلا أنَّ ما وجد من الحوادث المستقبلية في الخارج والأعداد المرتبة في الذهن لمَّا لم يقف في حدٍّ، وأمکن دائماً انضمام حوادثٍ جديدةٍ، أو أعدادٍ جديدةٍ إليه خُيِّلَ إلينا كلُّ من هذا الموجود الخارجي والموجود الذهني المتناهي في صورة اللامتناهي.

[جمع صاحب «مطالب ومذاهب» بين متناقضين]

هذا، وقد جاء قول العالم التركي مترجم «مطالب ومذاهب» في الجمع بين تجويز تسلسل الحوادث في جانب الماضي إلى غير نهاية وبين نفي قدم العالم ولو نوعاً؛ لعدم وجود النوع الكلِّي في الخارج إلا في ضمن أفرادهِ، وكون جميع أفرادهِ الموجودة في الخارج حادثةً؛ موافقاً لقول صدر الدين الشيرازي في «الأسفار الأربعة» وهو - أي: صاحب الأسفار - يؤكد بأنَّه لا وجود للكلِّي في الخارج غير وجود جزئياته، ولا للكلِّ غير وجود أجزائه، فهما لا يوصفان إذن بالقدم، أو الحدوث فلو وصفا؛ لكان الحدوث أولى بهما من الجزئيات الحادثة، أو الأجزاء الحادثة.

إلا أنَّ هنا بحثاً، وهو أنَّ المحقِّقين الجلال الدواني في شرح العقائد العنصرية والكلنبوي في حواشيه عليه اعتبروا القول بتسلسل الحوادث الماضية المتعاقبة إلى

غير نهاية - أو بالأصح : إلى غير بداية - قولاً بقدوم العالم ، بل الفلاسفة أنفسهم اعتبروه قدماً نوعياً ، وعابه الصّدر الشّيرازي عليهم ، وادّعى : أنّه من مخترعات متأخريهم .

وعلى كلّ حال فاعتناء المتكلّمين بإطلاق استحالة التسلسل عن شرط اجتماع الأمور المتسلسلة في الوجود ؛ الذي اشترطه الفلاسفة ، أجلى دليل على أنّهم لا يجيزون تسلسل الحوادث المتعاقبة المتراجعة إلى الماضي ، ويعدّونه مذهب القدم نفسه .

ومن ناحية أخرى لا شبهة في عدم وجود الكلّي عدا وجود جزئياته ، كما ذكر الصّدر الشّيرازي والصّدر التّركي مترجم «مطالب ومذاهب» فكيف يصير النّوع قديماً حال كون جميع أفراد حادثه؟ فهل المتكلّمون أخطؤوا فتوهّموا وجود الكلّي ، أم افتروا مذهب القدم على الفلاسفة ، بل أم افترى الفلاسفة على أنفسهم كما ادّعى الصّدر الأوّل مكبرهم المحامي عنهم أكثر منهم أنفسهم؟^(١) .

فهذا إشكالٌ معضّلٌ يجدر بكتابتنا هذا أن لا يتخطّى التّنبيه عليه ، ثمّ الاهتمام بحلّه ، فنقول مستمدين من عون الله تعالى ، ولسنا نحن من أولياء الحكمة العارفين الواصلين مثل الصّدر الشّيرازي ، بل من عباد الله العاجزين المذنبين ، ولا يبعد عون الله عن أحقر عباده :

إنّ تسلسل الحوادث المتعاقبة في جانب الماضي إلى ما لا نهاية له مع عدم اتّصاف كلّ واحدٍ من أفراد تلك الحوادث التي تتألّف منها هذه السلسلة اللّانهائية الممتدّة نحو الماضي ، ولا السلسلة نفسها - أي : الكلّ ، أو النّوع الكلّي - بالقدم - أمّا كلّ واحدٍ منها ؛ فلكونه حادثاً مسبقاً بآخر . وأمّا الكلّ ، أو الكلّي ؛ فلعدم وجوده غير وجود أجزائه ، أو أفرادها ، هذه الحالة لجديرة بأن يُقضى العجب منها ، ومن كونها لم تلفت تعجّب القائلين بها ودقّتهم : سلسلة غير متناهية في جانب

(١) عجيبٌ هذا الرّجل الذي لا يستهان بمقدرته العلميّة ، ولا بآثاره ، وإنّما يمقت غروره ، وإعجابه بنفسه ، فهو مثل ابن رشد صديق الفلاسفة ، وعدو المتكلّمين ، إلا أنّ الرّجل صديق الصّوفيّة أيضاً ، فهو يقدّس كلتا الطائفتين ، فيقول : أفلاطون فُدّس سرّه ، وأرسطو فُدّس سرّه ، والشيخ الرّئيس - يعني : ابن سينا - عظم الله تقدّيسه ، وليس ابن رشد كذلك ، وجمع الصّوفية في التقديس مع الفلاسفة ممّا يثير الشبهة في مسالكهم .

ثمّ إنّ الرّجل على الرّغم من قوله : «تبّاً لفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة» ينحاز في كلّ جدالٍ قام بين الفلاسفة والمتكلّمين إلى الفلاسفة ، ويكافح المتكلّمين . أليس بعجيب أن تكون مذاهب فلاسفة اليونان أكثر مطابقةً للكتاب والسنة من مذاهب المتكلّمين؟!

الماضي الذي يكون اللامتناهي فيه حقيقياً فعلياً غير مقيس على اللاتناهي في جانب المستقبل، تعتبر هذه السلسلة حادثة خالصة الحدوث، لا يعتربها القدم في أي ناحية من نواحيها، فكيف يكون ذلك؟ لا شك في أن هناك شيئاً غير متناهٍ لا أول له، ولم يسبقه العدم، ولا يجوز أن يكون هذا الشيء - الذي لا نهاية له من جانب الماضي، وبعبارة أخرى: لا أول له، ولم يسبقه العدم - معدوماً ولا أن يكون كل فرد من أفراد تلك الموجودات المتسلسلة؛ لأن كل فرد منها متناهٍ مسبوق بالعدم، فماذا هو إذن؟ ومهما كان هذا الشيء اللامتناهي؛ فيلزم أن يكون قديماً؛ لأن اللاتناهي في جانب الماضي أجلى أمارات القدم، وكيف لا يكون قديماً ما لا أول له، ولم يسبقه العدم مع أن القديم ما لا أول له، ولم يسبقه العدم؟ إلا أن هذا اللاتناهي لكونه لا تناهي الأفراد الحادثة ومجيء الحدوث إليها من مسبوقية كل واحد منها بآخر سابق يضمن عدم تناهي الأفراد المتسلسلة، هذا اللاتناهي يلزمه أن لا يستلزم القدم، بل يستلزم الحدوث، فيا سبحان الله، ويا للعجب من لا نهاية، أو بالأصح: من لا بداية توجب القدم والحدوث معاً! كيف يكون لنا أن نحل هذه المعضلة، ونخرج من هذا المأزق؟!

ومما يزيد في التباس الأمر على الناظر: أنه إذا لم يكن نهايةً للموجودات المتعاقبة الماضية؛ فلا يصح أن يُحكم على جميعها بالحدوث؛ لأن مدار هذا الحكم على أننا لا نجد واحداً منها مهما توغلنا في الرجوع إلى الماضي إلا ويسبقه موجود آخر، فكل الذي نجده كذلك؛ فهو حادث لكون غيره سبقه، أما ذلك الغير السابق؛ فهو يخرج عن هذا الحكم الكلي، ويخل بكليته، ولا يتبين خطئه من الحدوث إلا بعد النظر في حاله، وفي كونه مسبوقاً أيضاً بآخر سابق، فكما أننا نجد في كل مرحلة من مراحل السلسلة مسبوقات بالغير يكون من حقنا أن نحكم عليها بالحدوث، فكذلك نجد قبل تلك المسبوقات هذا السابق الذي ليس من حقنا أن نحكم عليه بالحدوث إلا بعد النظر في حاله، وعند النظر فيه، والحكم عليه أيضاً بالحدوث لمسبقيته بآخر كأمثاله، يظهر ذلك الآخر الذي سبقه خارجاً عن الحكم، وجديراً بالقدم أكثر منه بالحدوث؛ لكونه سابقاً لا مسبوقاً.

فالقضية الكلية القائلة بحدوث كل جزء من أجزاء السلسلة ليست بكلية في الحقيقة، لأن مدار هذا الحكم كون تلك الأجزاء مسبوقاً بآخرى سابقة فيلزم إذن كون الحكم بالحدوث مقصوداً على الأجزاء المسبوقة، وهي ليست كل أجزاء السلسلة، وإلا كانت متناهية لوجود جزء سابق قبل كل مسبوق، بل نقول: ليس من حق أحد إذا كانت الأجزاء غير متناهية - أي: غير محصورٍ بحاصرٍ من جانبيها

- أن يحكم عليها في قضية محصورة مسورة بأداة السور الكلّي .

وكثيرٌ من الناس الذين لم يفكروا في خطورة المعضلة هان عليهم القول بالقدم النوعي، والتّعزّي بدعوى حدوث الأفراد، وأوحى هذا العزاء إلى بعضهم كالصّدر الشيرازي والصّدر التّركي، فكرة إنكار القدم بالمرّة ولو نوعياً، بحجّة عدم وجود الكلّي إلا في ضمن الأفراد التي هي بأسرها حادثّة، وهذا على الرّغم من أنّ الجلال الدواني قد فسّر القدم النوعي بكون فرد من أفراد ذلك النوع لا زال موجوداً على طول الأزمنة الماضية، ومثله بدوام الورد أكثر من شهرٍ أو شهرين في حين أنّ فرداً منه لا يبقى بضعة أيام .

وقد قلنا نحن : لا شكّ في أنّ هناك شيئاً لا نهاية له في جانب الماضي - أي : لا بداية له^(١)، ولم يسبقه عدم - وكيف يكون هذا الشّيء الذي لا نهاية له، ولا انقطاع في جانب الماضي ولا مسبوقيّة بالعدم معدوماً بعدم وجود الكلّي، أو حادثاً بحدوث الأفراد، ومسبقيّة بالعدم . فهناك موجبات القدم، وموجبات الحدوث معاً، ومعناه : أنّ هناك تناقضاً، وأنّ الإشكال أعظم ممّا يظنّه المستسهلون، فماذا حلّه وقد سئم القارئ من انتظار الحلّ؟

والآن نقول، ونبشر القارئ بأنّ سلسلة كهذه - أعني : سلسلة الحادثات غير المتناهية في جانب الماضي - ليس لها وجودٌ غير الوجود الوهمي .

ولا نعني بقولنا هذا أنّ المجموع الكلّي معدوم، والأفراد حادثّة، بل الكلّي وأفراده كلاهما لا وجود له؛ إذ التسلسل في جانب الماضي باطلٌ يبطله برهان التّطبيقي، وبرهان التّضاييف، وغيرهما من البراهين، ويبطله ما فيه من المتناقضات التي طالما أتعبنا الفكر في التّأليف بينها ولم نقدر عليه، كما رآه القارئ؛ لأنّ المسألة مبنية على أساس فاسدٍ، ولا غرو إذا كان الفاسد يستلزم الفاسد، والمحال يستلزم المحال؛ فلا تناهي الأفراد في جانب الماضي وحدوثها جميعاً ضدّان لا يجتمعان، فيجب أن يكون أحد هذين الأمرين باطلاً وخلاف الواقع؛ لأنّه إن كان الله ولم يكن معه شيءٌ من سلسلة الحوادث الماضية اللامتناهية، وإنّما ابتدأت السلسلة بعد الله؛ بطل عدم تناهي السلسلة؛ لكونها منتهية في جانب الماضي إلى أوّل حادثٍ لم يسبقه غير الله، وغير عدم السلسلة، ولكونها محصورة بين حاصرين من عدم السابق للحادث الأوّل والعدم الذي يلي الحادث الأخير الحاضر، وإن كانت السلسلة موجودة من

(١) لأنّ النهاية في جانب الماضي تكون بداية في المعنى .

الأزل مع الله من غير أن يكون لها مبدأ؛ بطلت دعوى حدوث السلسلة بجميع أجزائها.

وما دام المعارض يتفق معنا في اعترافه بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء من سلسلة الحوادث الماضية، وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله؛ فالباطل من قوله المتضادين هو عدم تناهي هذه السلسلة.

وكان موقف العالم التركي أولى بالتنبه لهذه الحقيقة؛ لأنه لا يرضى أن يكون امتداد سلسلة الحوادث في جانب الماضي رغم عدم تنافها مساوياً للامتداد التجريدي لقدم الله، فيقطعها قبل أن يصل امتدادها إلى حد امتدادها، وليس هذا إلا اعترافاً منه بتناهي سلسلة الحوادث، وفضلاً عن هذا فهو يعترف صراحةً بضرورة أن لسلسلة الحوادث بداية؛ فكيف يأتلف أن تكون لسلسلة الحوادث الماضية بدايةً، وتكون أجزاء هذه السلسلة غير متناهية أي لا نهاية لها في جانب الماضي؟ مع أن النهاية في جانب الماضي بدايةً، فينجر الأمر إلى إثبات هذه البداية، ونفيها معاً.

ودافع هذا العالم الكبير القائل بجواز عدم تنافي سلسلة الحوادث الماضية إلى كونه لا يرضى مساواة الامتدادين المذكورين، فيعترف لأحدهما البداية، رسوخ عقيدة المثلين في قلبه النافين لمجارية أي شيء من الخلق لقدم الخالق، فتجوز عدم تنافي سلسلة الحوادث في جانب الماضي، واشترط أن يكون امتداد هذه السلسلة غير المتناهية ناقصاً عن الامتداد التجريدي اللامتناهي لقدم الله، ولا سيما أن تكون لها بداية ثم حدوث جميع أجزاء السلسلة أمور متناقضة، فالأول منها - وهو: عدم تنافي السلسلة - يناقضه الثلاثة الأخرى وينقضه، لكنه أجاز وجود أمور غير متناهية تجاه هذه الموانع، ثم لجأ إلى تجويز التفاضل بين اللامتناهيين، وأورد لهما مثلاً من معلومات الله ومقدوراته، وهو خطأ ظاهرٌ سواءً جاز التفاضل بين اللامتناهيين، أو لم يجز^(١): إذ يرد عليه أن الذي اعترف به من نقصان امتداد

(١) على أن في القول بجواز الفضل بين اللامتناهيين خطأ آخر؛ إذ لا يمكن أن يكون المفضل مفضولاً إلا بكونه ناقصاً بالنسبة إلى الفاضل، ولا يمكن كونه ناقصاً بالنسبة إليه إلا بانتهاه قبله كما سبق. فلا وجود لمتناهيين متفاضلين، ولا وجود أيضاً للامتناهٍ واحد؛ إذ يجزئه برهان التطبيق إلى فاضل ومفضل، ويطلهما كما أبطلنا وجود لا متناهيين متفاضلين. أما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتان فقد عرفت الجواب عنهما.

وأما استشهاده بقبول اللامتناهيين المتفاضلين في الرياضيات منذ «لبنتر» فتلك اللانهاية لا نهاية بالقوة، كما قال الفلاسفة النافون للجزء الذي لا يتجزأ: إن كل جسم يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له، لكن هذه القسمة اللانهائية تبقى في القوة، ولا تخرج إلى الفعل. ونحن ننفي والبرهان ينفي وجود أمور غير متناهية بالفعل.

السلسلة عن الامتداد الآخر التجريدي بحيث ينقطع قبله، وضرورة وجود مبدأ لها، ثم حدوث جميع أجزائها لا بد أن تكون مانعة عن عدم تناهي سلسلة الحوادث، ولا ينفع إزاء هذه الموانع جواز تفاضل اللامتناهيين؛ لأنه إنما يتصور نفسه بعد تحقق اللامتناهيين اثنين خاليين عن موانع اللانهاية، ولا صحة هنا للانهائية سلسلة الحوادث، ولا لقياسها على مقدورات الله اللامتناهية؛ التي تفضلها معلوماته اللامتناهية الموجودتان في علم الله؛ إذ لا يتصور مبدأ لوجود مقدوراته في علمه ولا مقطوع، كما لا يتصوران لمعلوماته.

ومن أجل هذا ترى الصدر الشيرازي يفترق في هذه النقطة عن العالم التركي، ويتصور طول سلسلة المخلوقات اللامتناهية الماضية مساوياً للامتداد التجريدي المتصور لقدم الله، فلا يضطر هذا العالم الإيراني إلى القول بنوعين للامتداد اللامتناهي مختلفين بالزيادة والنقصان، ولا يلزمه انهيار برهان التطبيق الذي يعترف بمتانته، كما يعترف العالم التركي، والذي يقوم أساسه على بطلان لا متناهيين مختلفين بالزيادة والنقصان، ولا يكون تسلسل المخلوقات المتعاقبة إلى غير نهاية في جانب الماضي باطلاً عنده؛ لكونه تابعاً لمذهب الفلاسفة المجوزين للتسلسل في الأمور الغير المجتمعة في الوجود، وإن كان مذهبهم باطلاً في نفس الأمر؛ لجريان برهان التطبيق فيه أيضاً، وكون القول بتخصيصه للأمور المجتمعة تخصيصاً للأدلة العقلية مبطلاً للبرهان كما سبق بيأته، فبين باطلاي الرجل مناسبة تربط بعضهما ببعض، فهو لا يشوب باطله - أعني: عدم تناهي سلسلة الموجودات الماضية - بما ينافيه من نقصان امتدادها عن امتداد آخر لا نهائي أيضاً، بله أن تكون لها بداية، كما قال به العالم التركي. نعم هناك مناف واحد، وهو حدوث كل جزء من أجزاء السلسلة.

وقد عرفت منا: أن موجوداً يقترن مدى وجوده في جانب الماضي بوجود الله، ولا يتأخر عنه، ولا يسبقه العدم كما لا يسبق الله، إن موجوداً كهذا، أو سلسلة موجودات متعاقبة لا بداية لها، ولم يسبقها العدم لا تكون مخلوقة ولا معلولة لعدم إمكان التأثير بالإيجاد فيما لا بداية لوجوده، ولم يزل موجوداً. وعلى فرض إمكان ذلك يكون هذا الموجود قديماً على الأقل كما هو المعروف من مذهب الفلاسفة.

أما الجمع بين ادعاء أن العالم لا أول له أصلاً، كما أنه لا أول لوجود الله؛ ولم يسبق جميع أجزائه العدم، كما لم يسبق الله، وبين عدم الاعتراف بقدم هذا العالم بناءً على ادعاء كون كل جزء من أجزائه حادثاً يسبقه جزء آخر، وإرهاقاً لمذهب الفلاسفة على الاتفاق مع مسلك الشريعة الإلهية، فهذا أمر اختلقته مخيلة الصدر الشيرازي، وتناقض أشد من التناقض الذي وقع فيه العالم التركي، لأن

سلسلة الموجودات الماضية في رأي الشيرازي تحوز جميع ما يكون الشيء معه قديماً كعدم التناهي في جانب الماضي الذي هو عدم تناهٍ بالفعل، وعدم المبتدأ لوجوده وعدم مسبقيته بالعدم، ثم لا يكون هذا الشيء قديماً! فكما لا إمكان لهذا؛ لا إمكان أيضاً لحدوث سلسلة لا أول لها، وإن كان لكل جزء من أجزائها أول بأن سبقه العدم، فيلزم أن تكون أجزاؤها حادثة لكون كل منها مسبقاً بالعدم، وأن تكون السلسلة قديمة لعدم كونها مسبقة به، فلو قلنا: إن السلسلة أيضاً حادثة كما قال صاحب القول المختلق بناءً على أنه لا وجود لها غير وجود أجزائها، وهي حادثة؛ كان قولاً مصادماً بالبدهة؛ لأن ما لا أول له غير ما له أول، وإن ما لا يسبقه العدم غير ما يسبقه.

والقول الحق: أنه لا وجود لسلسلة كهذه تجمع بين ما لا يجتمعان من موجبات الحدوث، وموجب القدم، فإن كان جميع أجزاء السلسلة حادثة؛ وجب أن تكون السلسلة متناهية لها بداية مسبقة بالعدم؛ لتكون هي - أي: السلسلة - حادثة كأجزائها.

وفضلاً عن هذا فإن كانت سلسلة الحوادث الماضية التي لا بداية لها حادثة مخلوقة لله تعالى؛ فكيف خلقها غير مبتدئٍ لخلقها؟! إذ لا بداية لها، فهل بدأ خلقها من وسطها وكيف يفهم هذا الرجل - أي: الصدر الشيرازي؛ الذي قال: «تباً لفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة» - الحديث النبوي القائل: «أول ما خلق الله القلم» أو: «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر!» مع أنه لا أول لخلق الله في فلسفته إلا وقبله أول آخر؛ لأن سلسلة المخلوقات غير متناهية، وغير منتهية من جانب الماضي إلى مبدأ يبدأ منه خالقها أن يخلقها.

وقد سهل على السنة المعاكسين للمتكلمين من أذئاب الفلاسفة أن يقولوا بسلسلة حوادث لا نهاية لها من جانب المبدأ مع أن هذا مستحيلٌ من وجوه: فأولاً: يطله برهان التطبيق؛ الذي تتساقط اعتراضات المشككين في صحته دون الوصول إليه.

وثانياً: لا يتفق عدم تناهي السلسلة من جانب الماضي مع دعوى حدوث جميع أجزائها.

وثالثاً: لا يمكن خلق هذه السلسلة التي لا مبدأ لها.

وقد اجترأ ابن رشد من غير استحياء على أن يقول بهذا الصدد ما معناه: فلتدم سلسلة الخلق التي لا أول لها مع الله الذي لا أول له!! مع أن الضرورة القاضية بالاعتراف بوجود لا أول له؛ لكونه واجب الوجود حتى يستند إليه غيره

من الكائنات الممكنة الوجود، هذه الضرورة غير قاضية بإشراك خلقه به في أن يجب وجوده، ولا يكون له أول. ولم يصح الحكم بعدم تناهي مقدورات الله تعالى إلا على معنى أنها لا تقف عند حدٍّ من حدود ما يحصل منها في المستقبل، لا من حدود ما حصل منها في الماضي لأن ذلك تناقضٌ يوجب إثبات النّهاية لما لا نهاية له لابتدئ منها الحصول.

وقد نقل صاحب الأسفار ص ٤٩٧ - ٥٠١ وإن لم يعتبر بما نقله - عن كبيرين من قاداته الفلاسفة المقدّسين، تصديق ما نريد أن نقوله؛ فقد كان أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها؛ لأنك إذا قلت: حادث؛ أثبت الأوليّة لكل واحد، وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت للكل.

وقال أرسطو في جواب سؤال أورده عليه بعض الدهريّة قائلًا: إذا كان المبدع لم يزل، ولا شيء غيره، ثم أحدث العالم، فلم أحدثه؟: «لم: غير جائزة عليه؛ لأن: «لم» تقتضي العلّة، والعلّة محمولةٌ فيما هي علّةٌ عليه من معلّل فوقه «فلم» عنه منفيّة، فإنما فعل ما فعل؛ لأنّه جواد» فقل: فيجب أن يكون فاعلاً لم يزل؛ لأنّه جواد لم يزل، فقال: «معنى لم يزل: لا أول له، وفعل فاعل يقتضي أولاً، واجتماع ما لا أول له، وذو أول^(١) في القول والذات محالٌ متناقضٌ» وقول أرسطو هذا يشهد لمذهب حدوث العالم الخالص لا لما ادّعاه المستشهد من حوادث لا أول لها؛ لأنّ فعل الفاعل يقتضي أن يكون له أول.

ومن البراهين المبطلّة لوجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي؛ الذي هو عدم التّناهي بالفعل برهان التّضايّف وهو من البراهين المعروفة المبطلّة للتّسلسل.

وتقريره هكذا: لو وُجدت سلسلة موجودات متعاقبة غير متناهية في جانب الماضي - أي: لا أول لها - فلا أقلّ من أن توجد بين تلك الموجودات عند نسبة بعضها إلى بعض سابقةٌ ومسبوقيةٌ، وهما مفهومان متضائفان، يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر، بل يستحيل تصوّر أحدهما من غير تصوّر الآخر، فلا يمكن عقلاً وجود سابقةٍ من غير وجود مسبوقيةٍ تقابلها، ولا مسبوقيةٍ من غير وجود سابقةٍ، فإذا تسلسلت الموجودات المتعاقبة مترابطة نحو الماضي يكون الموجود الأخير الذي هو مبدأ السلسلة من جانب الحال الحاضر مسبوقاً فقط لا سابقاً، والذي قبله له سابقةٌ بالنسبة إلى هذا الأخير، ومسبوقيةٌ بالنسبة إلى الموجود الثالث

(١) الظاهر: وذو أول.

الَّذِي تَقَدَّمَ هُمَا، وكذا هذا الثَّالث له سَابِقِيَّةٌ بالنسبة إلى الثَّانِي الذي بعده، ومَسْبُوقِيَّةٌ بالنسبة إلى الرَّابِع الذي قبله، وهكذا دواليك.

فلِكُلِّ من تلك الموجودات سَابِقِيَّةٌ بالنسبة إلى ما بعده، ومَسْبُوقِيَّةٌ بالنسبة إلى ما قبله إلا الموجود الأخير الَّذِي له ما قبله، وليس له ما بعده، فله مَسْبُوقِيَّةٌ فقط لا سَابِقِيَّةٌ، فلو ذهبَت السُّلْسَلَةُ في جانب الماضي إلى غير نهاية، ولم تنته في موجودٍ أَوَّلٍ له سَابِقِيَّةٌ فقط يقابل الموجود الأخير؛ الَّذِي له مَسْبُوقِيَّةٌ فقط؛ لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين في السُّلْسَلَةُ وهو المَسْبُوقِيَّةُ زائداً على عدد المتضاييف الآخر في السُّلْسَلَةُ نفسها، وهو السَّابِقِيَّةُ، ووجود أحد المتضايفين بدون الآخر كالمَسْبُوقِيَّةِ من غير وجود سَابِقِيَّةٍ تقابلها وتكافئها محالٌ.

فإن قيل: إِنَّ الموجود الأخير الحالي الَّذِي يقال عنه: إِنَّهُ مَسْبُوقٌ فقط لا سابق، سابق بالنسبة إلى الموجود الَّذِي سيعقبه ويجيء بعده فيتلافى بهذا نقصان عدد السَّابِقِيَّات.

قلت: كلامنا في عدد السَّابِقِيَّات والمَسْبُوقِيَّات في السُّلْسَلَةُ الَّتِي وصلت إلى اليوم الحالي، وتحققت فعلاً، فلو كان ما تحقَّق وجوده من السُّلْسَلَةُ إلى اليوم متضمَّن محالاً منافياً لما توجبه قاعدة التَّضَايِف؛ لزمه أن لا يمكن تحقُّقه وهو خلاف الواقع.

واعترض الشيخ محمد عبده في كتابه المارُّ الذَّكْر، وصاحبُ أمِّ البراهين على هذا البرهان «بأن التَّكَافُؤَ بين المضاف والمضاف إليه حاصلٌ في السُّلْسَلَةُ غير المتناهية، فإن ما فرضته أَوَّلُ السُّلْسَلَةُ، وهو المَسْبُوق الأخير مضاف للسَّابِق عليه، فقد تحقَّق بينهما سَابِقِيَّةٌ ومَسْبُوقِيَّةٌ متكافئتان، ثمَّ إِنَّ السَّابِق عليه مع ما قبله متضايغان، وبينهما سَابِقِيَّةٌ ومَسْبُوقِيَّةٌ متكافئتان، وهكذا إلى غير النِّهَايَةِ يكون التَّكَافُؤُ بين السَّابِقِيَّات والمَسْبُوقِيَّات.

وأما ما موَّهته بقولك: ما قبل المَسْبُوق الأخير يتحقَّق في كُلِّ واحدٍ من الآحاد سَابِقِيَّةٌ ومَسْبُوقِيَّةٌ إلى غير النِّهَايَةِ، ويزيد المَسْبُوق الأخير بمَسْبُوقِيَّتِهِ، فهو مغالطة؛ إذ هذا التَّكَافُؤُ الَّذِي زعمته فيما قبل المعلول الأخير ليس تكافؤاً بين المتضائفين؛ لأنَّ المتضايفين إنَّما هما اللَّذَانِ يتحقَّق بينهما الإضافة على ما قرَّرنا، وليس سَابِقِيَّةٌ ما قبل المعلول الأخير مضافته لمَسْبُوقِيَّتِهِ هو بل مضافته لمَسْبُوقِيَّةِ المَسْبُوق الأخير، فلا يزيد عدد المتضاييفات، بل اثنان اثنان حيث ما انتهت إلى أن لا تنتهي، فأين الاستحالة؟!».

وأنا أقول كما يقتضي التَّكافؤ في سلسلة المتضافات أن يكون لكلِّ مسبوقٍ سابقٍ يجاوره ممَّا قبله، فمن حقِّ التَّكافؤ أيضاً اقتضاء أن يكون مجموع عدد السَّابقيات في السلسلة مساوياً لمجموع عدد المسبوقيَّات، كما إذا كانت السلسلة متناهيةً، وفرضنا آحادها عشرةً، أو مائة أو غيرهما، فيوجد بجانب كلِّ مسبوقٍ سابقٍ ممَّا قبله، ويكون مع هذا مجموع عدد المسبوق في العشرة تسعة، وعدد السَّابق أيضاً تسعة، ويكون عدد كلِّ من المسبوق والسَّابق في المائة تسعة وتسعين فيتكافأ مجموع السَّابقيات مع مجموع المسبوقيَّات بما في السَّابق الأوَّل من السَّابقيَّة فقط الَّتِي يقابلها ما في المسبوق الأخير من المسبوقيَّة فقط بعد أن كان في كلِّ واحدٍ من الآحاد المتوسَّطة سَابقيَّةً ومَسبوقيَّةً معاً.

أمَّا إذا كانت آحاد السلسلة غير متناهية؛ فكلُّ ما عدا المسبوق الأخير فيه سَابقيَّةً بالنسبة إلى ما بعده، ومَسبوقيَّةً بالنسبة إلى ما قبله، وفي المسبوق الأخير مَسبوقيَّةً فقط، فيزيد مجموع عدد المسبوقيَّات في السلسلة بواحدة على مجموع عدد السَّابقيات، ومنشأ هذا التَّفافوت عدم وجود أوَّل يكون فيه سَابقيَّةً فقط بسبب عدم تناهي السلسلة في جانب الماضي، الَّذِي هو منشأ البطلان.

[مطعن والرد عليه]

ولا يقال على جوابي هذا: فليكن هذا التَّفافوت بين عدد السَّابقيات، والمسبوقيَّات من خواصِّ السلسلة غير المتناهية؛ الَّتِي لا تكون السلسلة المتناهية مقياساً لها؛ لأنِّي أقول: لو ثبت وجود نوعين من سلسلة الموجودات متناهٍ، وغير متناهٍ؛ كان وجهُ اللقول بخاصَّةٍ لغير المتناهي يختلف فيها عن المتناهي؛ لكنَّا نحن الآن بصدد النَّزاع في وجود سلسلة غير متناهية، فالمعقول على هذا أن يكون سبب التَّفافوت في عدد السَّابقيات والمسبوقيَّات بطلان السلسلة غير المتناهية، لا كونه خاصَّةً لها.

نعم إذا اعتُبر التَّضاييف بالسَّابقية والمسبوقيَّة في السلسلة بين جزأين جزأين من آحادها، كما فعل الخصم، فجُعِل المعلول الأخير مع ما قبله زوجاً مؤلفاً من سابقٍ ومَسبوقٍ، وجعل المعلول الثالث مع ما قبله؛ أي: المعلول الرَّابع زوجاً ثانياً مؤلفاً من سابقٍ هو الرَّابع، ومَسبوقٍ هو الثالث، وجعل الخامس مع السَّادس زوجاً ثالثاً مؤلفاً من سابقٍ هو السَّادس، ومَسبوقٍ هو الخامس، وهكذا دواليك؛ حصل التَّساوي في السلسلة غير المتناهية أيضاً بين مجموعي عدد السَّابقيات، والمسبوقيَّات؛ لكن تقسيم السلسلة إلى الأزواج، وحصر السَّابقيَّة والمسبوقيَّة فيما

بين جزأي كل زوج مع التعاضّي عن السّابقيّة والمسبوقيّة بين الجزء الثّاني من كل زوج وبين الجزء الأوّل من الزوج الّذي يليه تحكّم.

فالحقّ: تعميم السّابقيّة والمسبوقيّة بين كلّ واحدٍ واحدٍ من أجزاء السّلسلة، لا بين جزأين جزأين منها. وعند ذلك يزيد عدد المسبوقيّات بواحدٍ على عدد السّابقيّات، كما قلنا، ويظهر الخلل في نظام السّلسلة المتضايقة الأجزاء.

على أنّنا إن لم نمنع تقسيم السّلسلة إلى أحادٍ اعتباريّة مؤلّفة من اثنين اثنين، أحدهما سابق والآخر مسبوق، وكفّفنا عن محاسبة السّابقيّة والمسبوقيّة بين الأحاد الحقيقيّة؛ فلنا أن ننقل الكلام إلى ما بين هذه الأحاد المزدوجة من التّرتيب، ولا بدّ أن نجد في كلّ منها سابقيّة بالنسبة إلى الزوج المتأخّر، ومسبوقيّة بالنسبة إلى الزوج المتقدّم، إلا الزوج الأخير المؤلّف من المعلول الأخير وما قبله، ففيه مسبوقيّة فقط، وبه يزداد عدد المسبوقيّات في سلسلة الأزواج بواحدٍ على عدد السّابقيّات؛ إن لم تنته السّلسلة إلى زوج أوّل لا زوج قبله؛ حتّى يتكافأ ما فيه من السّابقيّة فقط مع الزوج الأخير الّذي فيه المسبوقيّة فقط.

ومما ينفي وجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي: أنّه لو فرضنا وجود ذلك قبل وجودنا الحالي؛ لزم أن يكون وجودنا ووجود سائر الموجودات الحاليّة محالاً؛ لعدم إمكان أن يجيء دور وجودنا ووجود سائر الموجودات الحاليّة بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة اللامتناهية الّتي تقدّمتنا، وفضلاً عن وجودنا الحالي فلا يمكن وجود أيّ موجودٍ قبلنا في أيّ مرحلة من مراحل الماضي، مهما توغلنا في الرّجوع إليه للزوم مرور الحصّة اللانهاية من السّلسلة قبل تلك المرحلة، فيلزم أن يتقدّم ذلك الموجود موجوداتٍ غير متناهية مانعة عن مجيء دور وجوده؛ لأنّ مجيء دور وجوده بعد تلك الموجودات المتقدّمة اللامتناهية معناه انتهاء ما لا يتناهي، وأنّه تناقض محالّ.

مثلاً لو وجد موجود قبلنا بمائة ألف سنة، أو مائة ألف مليون سنة، أو أكثر؛ لزم أن يتقدّمه وجود موجوداتٍ غير متناهية، وأن لا يجيء دور وجود ذلك الموجود بانتهاء تلك الموجودات اللامتناهية المتقدّمة عليه، فلا يمكن وجود أيّ موجودٍ لا في الحال، ولا في الماضي.

هذا، وكنت أظنّ أنّني كاشف هذا البرهان أيضاً الّذي لا أرتاب في قوّته الحاسمة، ثمّ صادفته في «مرفاة الطّارم» لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميري، وهو يشير إليه في قوله ص ٦١: «والعجب ممّن يقول: إنّه إذا صعدنا من الحادث اليوميّ إلى الماضي؛ لم يتناه، وإذا نزلنا من الماضي إلى الحال؛

تناهى، والمسافة واحدة» وقوله ص ٥١ : «بقي أن ما كان غير متناهٍ كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليومي، ولا فرق بين المستقبل والماضي في خروج الجملة إلى الوجود، ولا ينتقض بقدّم الباري، فإنّه لا يمضي عليه زمانٌ في الواقع فإنّه وجودٌ في مقابلة العدم لا يمضي عليه جزءٌ فجزءٌ من الزمان بل هو توهم من الدّهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً» .

ثمّ رأيت هذا البرهان معزواً إلى المتكلّمين في أسفار السّيرازي مع ما زعمه جواباً عليه، قال : «الحجّة الثّانية : لهم في إثبات حدوث العالم : أنّ الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهية؛ لزم أن يكون وجود كلّ واحدٍ يتوقّف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث... إلخ» ثمّ قال : «والجواب : أنّكم ماذا تعنون بهذا التوقّف فإنّ عنيتم به المفهوم المتعارف - وهو الذي يفرض كونه معدوماً أنّه يتوقّف وجوده على كذا - فالممتنع من التوقّف على غير المتناهي ما يكون الشّيء متوقّفاً على ما لا يتناهى، ولم يحصل بعد، وظاهرٌ : أنّ الذي لا يكون وجوده إلا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصحّ وقوعه، فأما الماضي فلم يكن وقتٌ أو حالة كان فيها الغير المتناهي الذي يتوقّف عليه الحادث معدوماً، فحصل بعد ذلك، وحصل بعده الحادث؛ إذ ما من وقتٍ إلا كان مسبقاً بما لا يتناهى. ولا يأتي ممّا يتوقّف على حركاتٍ إلا ويتوقّف على ما لا يتناهى، وإنّ عنيتم بهذا التوقّف : أنّه لا يقع شيءٌ من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى؛ فهو نفس محلّ النزاع مثبتاً لنفسه، فإنّ جعل محلّ النزاع مقدّمةً مستعملةً في إبطال نفسها، أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب» .

وفي الردّ على جوابه يمكننا أن نختار أيّاً من الشّقين اللّذين ذكرهما، ولسنا نصادر على المطلوب عند اختيار الشّق الثّاني، كما زعمه المجيب، وإنّما هو نفسه يصادر عليه في جواب الشّق الأوّل، حيث يقول : «إذ ما من وقتٍ إلا كان مسبقاً بما لا يتناهى» وقد استبان للقارئ من تقريرنا : أنّ الحجّة أظهر من أن يشته في صحتّها بمثل هذه التّوهّمات المسرودة، فقولنا في نفي حوادث لا نهاية لها في جانب الماضي : كيف مضى، وانقضى ما لا نهاية له من الحوادث قبل الحادث الحالي، أو الحادث الماضي الفلاني قولٌ بلزوم انتهاء ما لا يتناهى الذي هو تناقضٌ صريح، فنحن نستند في إبطال قولكم إلى ما فيه من التّناقض لا إلى المصادرة على المطلوب، وصاحب الأسفار يزعم كأنّنا عندما نفينا حوادث لا نهاية لها في جانب الماضي - أي : لا أوّل لها - لم نجد متمسكاً لنا، فتمسّكنا بنفس محلّ النزاع، مع أنّنا قلنا : لا يمكن أن تتقدّمنا حوادث غير متناهية، فهذا محلّ النزاع، ثمّ قلنا : فلو

تقدّمنا حوادث غير متناهية؛ لما جاء دورنا في الوجود، وإلا لزم انتهاء ما لا يتناهي، وهو خلف. فهل في هذا مصادرةً على المطلوب؟ فإن تمسك المجيب بالأمر الواقع الذي هو مجيء دورنا في الوجود، فالمصادرة تقع من جانبه؛ لأنّ مجيء دورنا لا يدلّ على تقدّم حوادث غير متناهية علينا بل يدلّ على عدم تقدّمها كيلا يلزم مضيّ أدوار ما لا يتناهي من الحوادث قبله؛ الذي هو انتهاء ما لا يتناهي، والذي هو التناقض المحال.

ومن العجب: أنّه يفرّق بين توقّف وجود الحادث في المستقبل - أي: قبل وجوده - على حصول ما لا يتناهي، وبين توقّف وجوده في الماضي؛ أي: بعد وجوده عليه، فيسلّم بامتناع وجوده على التّقدير الأوّل، ولا يسلّم بامتناع وجوده على التّقدير الثّاني، والذي تمسك به في الفرق بين التّقديرين كون الحادث المتوقّف على حصول أمور غير متناهية معدوماً في الحال على التّقدير الأوّل، وموجوداً على التّقدير الثّاني، لكنّا إن كنا نتكلّم على التّقدير الثّاني - أي: عن الحادث الماضي، أو الحالي الموجودين، واللّذين سبق وجودهما وجوداً أمور غير متناهية - فكلّ منهما قد كان قبل وجوده معدوماً، كما في التّقدير الأوّل؛ الذي يسلّم المجيب بامتناعه، فنحن نتكلّم عنه، ونقول: كيف خرج هذا المعدوم إلى الوجود، وكيف جاء دور وجوده إن كان مجيئه مقدّراً بعد وجود أمور غير متناهية. ومن هذا قال العالم الكشميري: «ولا فرق بين المستقبل والماضي في خروج الجملة إلى الوجود» كما سبق نقله آنفاً.

[أصل الضلال في هذا المبحث]

وأصل الضلال في هذا المبحث: عدم معرفة أناس معدودين من العقلاء مثل صاحب الأسفار، وغيره أن لا إمكان لخروج ما لا يتناهي إلى الوجود فعلاً، لا مجتمعاً، ولا متعاقباً، لا في الماضي، ولا في المستقبل، فكلّ ما خرج، ويخرج إلى الوجود؛ فهو متناه. وأنت ترى علماء الغرب يسمّون الله تعالى باللاتناهي، ومعنى هذه التسمية: أنّ ما سوى الله متناه.

فعدم التّناهي في الماضي الذي هو اللاتناهي فعلاً خاصّ لله تعالى، وفي معناه عندنا: القديم.

وقد سبق ممّا في الباب الأوّل: أنّ وجوب الوجود الذي هو الوجود من غير علّة موجدّة، ويساوقه القدم عندنا، لا يلائم عقل البشر مطلقاً، وإنّما اعترفنا به لله ضرورة الحاجة إلى قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود الكائنات.

وعدم التناهي في الماضي - الذي هو عدم التناهي بالفعل، والذي هو المعترف به لله تعالى خاصة - من لوازم وجوب وجوده، وهو - أي: عدم التناهي بالفعل، بمعنى: أنه لا بداية له - ما كان يقبله عقولنا نحن المتناهيين، وما كنا نعترف به لله أيضاً لو أمكننا إيضاح وجود الموجودات التي لا بد أن يكون لوجودها بداية من غير حاجة منا إلى الاعتراف بوجود موجود واحد على الأقل لا بداية لوجوده.

ولنختتم هذا المبحث العظيم بقول الله سبحانه وتعالى في كتابه: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: ٣].

انتهى الجزء الثالث هنا من «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين»، وله الحمد والمنة والفضل كله في الأول والآخر.



فهرس المحتويات

تكملة الفصل الرابع: مسألة تعليل أفعال الله تعالى ، وما يتصل به من تحقيق

- معنى كون الله فاعلاً مختاراً مع الكلام في أفعال الإنسان الاختيارية ٥
- المصلحة وأفعال الله تعالى ٦
- ادعاء القيود على أفعاله تعالى ٨
- مقالة ابن رشد في المشيئة ١٠
- نقد مقالة ابن رشد ١٠
- دافع ابن رشد إلى التكلف ١٣
- مسألة الجبر أصل الخلاف مع ابن رشد ١٦
- الاعتذار عن استعمال مصطلح «العلّة الغائية» لإثبات وجوده تعالى ١٧
- مقالة الأشاعرة في خلق الله تعالى وإمداده الخلاق ١٨
- المناسبة بين الفعل والأثر ١٩
- خطأ القول بالقوة المودعة ١٩
- خلاصة القول في مزاعم تعليل أفعاله تعالى ٢٠
- مناقشة كتاب «العلم الشامخ» ٢١
- الردّ على العلم الشامخ في زعم عليّة أفعال الله تعالى ٢٢
- مسألة التحسين والتقييح في العلم الشامخ ٢٣
- مؤلف «العلم الشامخ» يوافق المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد ٢٤
- الجواب على من اعتقد كون الهداية والضلال من الله جبراً لعباده ٢٥
- مسألة التكليف بما لا يطاق ٢٦
- مناقشة المسألة ٢٦

- ٢٧ قول المؤلف في مسألة التكليف بما لا يطاق
- ٢٨ مسألة التكليف الشرعي
- ٢٨ كتاب «إيثار الحق على الخلق»
- ٢٩ تأثر بعض معاصري المؤلف بالمعتزلة في مسألة «الجبر»
- ٣٠ سبب رواج أفكار مجتهدى اليمن لدى علماء الأزهر
- ٤٧ المذاهب حول مسألة أفعال العباد
- ٥٣ ملخص قول السلف في مسألة الجبر في أفعال المكلفين
- ٥٤ عقولنا لا تحدد طريق معاملة حق لنا!
- ٦٤ إقرار معاصري الأشاعرة فمن بعدهم للأشاعرة في أفعال العباد
- ٦٥ عقيدة القدر بخصوص السعي والعمل
- ٦٥ خطأ المعاصرين في حصر أفعال العباد بما خرج للفعل
- ٦٦ موافقتنا المؤلف للقرآن والسنة نصاً وتأويلاً
- ٦٧ خطأ ابن الوزير في تأويل المشيئة
- ٦٨ تخبط ابن الوزير وصالح المقبلي في خلق أفعال العباد
- ٧٠ تخبط المعتزلة وأتباعهم في مسائل القدر
- ٧٢ القرآن يفند شبه المعتزلة وأشياءهم
- ٧٤ خلاصة الجواب عن تأويل ابن الوزير
- ٧٥ القول في أدلة مسألة أفعال العباد
- ٧٧ إرادة الكائنات، لا تخرج عن إرادة الله تعالى
- ٧٨ بين التسيير والتخير
- ٧٩ حكاية الإخوة الثلاثة
- ٨١ ابن الوزير ورط نفسه وأتباعه
- ٨٢ نموذج آخل لتخليطه في مسألة أفعال العباد
- ٨٤ الجواب عن شبهاته
- ٩٠ أدلة أخرى لإثبات الواجب
- ٩٠ دليل الإدراك عند المكلف

- ٩٢ دليل صفة الإرادة عند الحيوان ولا سيما الإنسان
- ٩٣ الاعتراض على دليل الإرادة بكون الإنسان مسيراً
- ٩٣ دليل الفيلسوف «كانت» على وجود الله
- ٩٤ طعن «كانت» في تقرير دلالة الإدراك على وجود المدرك
- ٩٥ خطر مقالة «كانت»
- ٩٥ المستند في الرد على «كانت»
- ٩٥ مخالفة بعض تلامذة «كانت» له
- ٩٦ دليل «كانت» لإثبات وجود الله: «الوجدان»
- ٩٧ شرح دليل «كانت»
- ٩٨ تناقض دليل «كانت» علمياً
- ٩٨ دليل «كانت» خاص به لا يلزم غيره
- ٩٨ دليل «كانت» مشكل وناقض
- ٩٩ العلماء المسلمون يتدرجون بشكل منطقي في إثبات وجود الله
- ١٠٠ «كانت» أضعف الأخلاق عوض تقويتها
- ١٠١ إحداد أتباع «كانت» بسبب ضعف دليله
- ١٠٢ خطر الاستناد إلى أدلة «كانت»
- ١٠٣ تناقض آخر عند «كانت»
- ١٠٤ خلاصة القول في دليل «كانت»
- ١٠٧ الضلال في البحث في ذات الله
- ١٠٧ عقيدة وجود الله ووحدانيته عند المسلم
- ١١٠ دليل وحدانيته تعالى
- ١١٠ الاستدلال بوجوب وجوده على وحدانيته تعالى وتقرير برهان التمانع
- ١١٣ الباب الثاني: في موقف العالم من الله
- ١١٣ الفصل الأول: مسألة «وحدة الوجود»
- ١١٤ أهمية البحث في مسألة وحدة الوجود
- ١١٤ فرق الناس في مسألة وجود الله

- ١١٤ حقيقة القول بوحدة الوجود
- ١١٧ وحدة الوجود عند بعض المتصوفة والغربيين
- ١١٨ منشأ القول بوحدة الوجود
- ١١٩ مغالطة القول بوحدة الوجود نتيجة مكاشفة
- ١٢٠ انزلاق الغزالي وغيره إلى هذه المقولة
- ١٢١ مقولة «توحيد الخواص: لا موجود إلا الله»
- ١٢٢ مفسد القول بوحدة الوجود
- ١٢٤ المذاهب المتعلقة بـ«وجود الموجود»
- ١٢٥ العجب ممن ردّ على الوجوديين الصوفيين دون الفلاسفة الوجوديين
- ١٢٥ عمل المؤلف في رد وحدة الوجود
- ١٢٧ حذر شبهة وحدة الوجود
- ١٢٨ مذهب الفلاسفة في وجود الله وحقيقته
- ١٣٠ منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين
- ١٣٠ الوجود والماهية
- ١٣٣ مقالة الفلاسفة في إثبات وجوده تعالى
- ١٣٣ إشكالات مقالة الفلاسفة في وجود الله
- ١٣٤ خطورة البحث ومصاعبه
- ١٣٤ الرد على الفلاسفة الإشكالية الفلسفية الأولى
- ١٣٦ تهافت جواب وجودي المتصوفة على هذه الإشكالية
- ١٣٦ خلاصة الجواب عن الإشكال الأول
- ١٣٦ الإشكالية الفلسفية الثانية
- ١٣٧ اضطراب علماء الكلام في توجيه مذهب الفلاسفة
- ١٣٨ الجواب عن توجيه التفتازاني
- ١٣٩ العارض والمعروض عند الفلاسفة
- ١٤٠ مناقشة الفلاسفة في مقولتهم حول الوجود المطلق
- ١٤٠ الرد على قولهم بالوجود الخاص لله تعالى

- خرافة الوجود بمعنى الآثار ١٤١
- غفلة مناصري مذهب الفلاسفة من متأخري المتكلمي ١٤٣
- تناقض الوجوديين في مسألة مبدأ الآثار ١٤٥
- مآل مقالة الفلاسفة وأهل وحدة الوجود ١٤٦
- مذهب الفلاسفة في دعوى الوجود والماهية لله تعالى ١٤٧
- تجلية مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود والماهية ١٤٩
- نتيجة البحث في مزاعم الفلسفة الوجودية ١٥٠
- بطلان القول بوحدة الوجود ١٥١
- الداعي إلى التطويل والاستطراد ١٥٤
- الخرافات المتوالية ١٥٥
- بطلان الاستدلال بالوجود المختلق ١٥٥
- دعوى الفلاسفة ومن تبعهم من علماء الكلام حصر دليل وجوده تعالى
- بكونه نفس الوجود ١٥٦
- مذهب المؤلف في وجوده تعالى ١٥٦
- تكلف الفاضل السيلكوتي في الاستدلال بالوجود المختلق ١٥٩
- تناقض الاستدلال الصوفي والفلسفي على زعم وحدة الوجود ١٦٧
- مذهب الصوفيّة الوجوديّة ١٧٠
- وحدة الوجود تقتضي الاتحاد فينتفي التوحيد ١٧٣
- القول بالفناء ١٧٤
- مقالة بهاء الدين العاملي في استلزام التوحيد وجوب الوجود لكل مخلوق ١٧٤
- الرد على البهاء العاملي ١٧٤
- تنبيه : انتقاص القائلين بوحدة الوجود لوحدة الشهود ١٧٥
- إيجاز لما سبق في لزومات مقالات الوجوديين ١٧٥
- تحرير قول الفلاسفة والقائلين بالوحدة من الصوفية ١٧٦
- تناقض القائلين بوحدة الوجود ١٧٧
- ما يلزم من اعتبار الله كلياً ١٧٧

- الطعن في قياس تكثر الموجود الواحد على تكثر ماهية الإنسان ١٧٩
- استحالة القول بتكثر الموجود الواحد ١٨٠
- شبهة قد ترد ١٨١
- عود إلى مقالة العاملي ١٨١
- زعم بهاء الدين العاملي بتجلي الله تعالى بصور مختلفة ١٨٢
- تناقض دعوى العاملي والمتصوفة الوجوديين حول تعدد تجليه تعالى ١٨٣
- الدليل النقلي على مغالطتهم ١٨٣
- بحث الشيخ زاهد الكوثري في رواية حديث المحشر ١٨٣
- تسوية العاملي بين الحسن والقبیح بالنسبة لله تعالى علواً كبيراً ١٨٤
- الرد على استدلال العاملي بتناقضه ١٨٤
- حجج الشريف الجرجاني والفاضل السيلكوتي ١٨٥
- الأحكام المترتبة على الناحية الاعتبارية لا تغلب المترتبة على الناحية الحقيقية ١٨٦
- مقالة بعضهم حول امتياز الماهيات وإفاضة الله من الوجود عليها فقط ١٨٧
- الرد عليهم في «تحت سلطان القدر» ١٨٨
- فساد قولهم «الماهيات غير مجعولة، وإنما المجمعول وجودها» ١٨٨
- تناقض قولهم بإثباتهم ماهيات غير مجعولة مع قول صاحب «الفصوص» ١٨٩
- تصريح الشريف الجرجاني بخروج وحدة الوجود عن طور العقل ١٩٠
- نقل عن الغزالي ١٩١
- نقل آخر عن عين القضاة الهمداني ١٩١
- قول صاحب الأسفار في حكم العقل على وجود الممكنات ١٩١
- جواب عن مترجم «مطالب ومذاهب» ١٩١
- قول الفاضل الكلنبوي ١٩٢
- اتفاق جذر مقولة السوفسطائي ووجودي المتصوفة ١٩٢
- دعوى تنحية العقل في مسائل الكشف ١٩٣
- الجواب عن هذه الدعوى ١٩٣
- من أقر بما وراء العقل اضطر لقبول دعاوى غير المسلمين العقديّة ١٩٤

- ١٩٤ تناقض الغزالي فيما نقل عنه
- ١٩٥ تناقض صاحب الفصوص في تقرير المعقولات عبر العقل
- ١٩٥ حقيقة موقف الصوفية الوجودية من العقل
- ١٩٦ تناقض صاحب الأسفار مع أصحاب نحلته
- ١٩٩ شرح مذهب صاحب «الأسفار» حول حقيقة الموجودات
- ١٩٩ الرد على صاحب الأسفار
- ٢٠١ تناقض صاحب الأسفار في كينونة «الممكن»
- ٢٠٢ الزعم أن الله - تعالى عن قولهم - عنصر موجودية الأشياء
- ٢٠٣ بيان اغترار الشيخ جمال الدين القاسمي بمقالة ابن عربي
- ٢٠٤ مقالة العضد الإيجي في نفي الاتحاد والحلو
- ٢٠٥ العجب من سكوت كثير من العلماء عن وحدة الوجود
- ٢٠٥ تقرير وحدة الوجود كما عند بعض متقدمي ومتأخري الفلاسفة
- ٢٠٦ لازم القول بوحدة الوجود
- ٢٠٨ تصريح بعضهم بأن الله هو عين الموجودات لا شيء آخر!
- ٢١٢ إيضاح عند ابن عربي
- ٢١٣ قولهم في استقلال وجوده تعالى عن الموجودات
- ٢١٤ تناقضهم بين القول بقدم العالم ومسألة نفي الاختيار
- ٢١٥ موقفهم من حديث «كان الله ولا شيء معه»
- ٢١٥ ذكر حقيقة من استدل بالكشف على وحدة الوجود
- ٢١٦ تناقض كل من التفتازاني والصدر الشيرازي
- ٢١٧ تحرير القول في الجمع بين مذهبي الفلاسفة والصوفية القائلين بوحدة الوجود
- ٢١٨ الحق في تقرير وجوده تعالى
- ٢١٨ معرفتنا وجود الله إنما بطريق إنِّي لالِمِيَّ
- ٢٢٣ سقوط دعوى كون الوجود المطلق فرضاً للموجودات الخاصة
- ٢٢٣ سقوط دعوى قيومية الوجود الخاص
- ٢٢٤ العجب من التفتازاني ومن مشى ممشاه

٢٢٥	بيان موقف المؤلف من مسألة الوجود المجرد من الماهية
٢٢٥	فساد القول باختلاف الوجود الخاص عن الوجودات الأخرى
٢٢٧	تحرير القول في نفي الوجود الخاص
	إبطال القول بالوجود الخاص لازم للفلاسفة ومن أخذ باستدلالهم
٢٢٩	وإلا لزم الدور والمصادرة
٢٢٩	ما اعترض على المؤلف في تقرير بدهية مفهوم الوجود
٢٣١	زعم أن الوجود موجود بنفسه
٢٣٤	مقالة العاملي
٢٣٥	مقالة الفاضل الجامي
٢٣٥	تشابه مقالة الجامي مع مقالة التفتازاني
٢٣٦	الرد على دعوى الفاضل الجامي
٢٣٦	الوجود تحتاج إلى ذات الموجود لا العكس
٢٣٧	تنبيه في تقرير مبدأ «امتناع سلب الشيء عن نفسه»
٢٣٨	تزيّد الصدر الشيرازي في تقرير «انحصار الوجودية في الوجود»
٢٣٩	دعوى الوجودية «لا وجود للوجود»
٢٤٠	ادعاء صاحب الأسفار
٢٤١	تناقض صاحب الأسفار وخطورة مقالته في العقيدة
٢٤٣	فرض الوجود الخاص هو سبب انحراف القائلين بالفلسفة الوجودية
٢٤٤	عودة إلى مناقشة مقالة صاحب الأسفار
٢٤٧	الأدلة على امتزاج التصوف الوجودي بالفلسفة الأجنبية
٢٤٨	الفلسفة البدعية
٢٤٨	مقالة صاحب الأسفار
٢٤٨	مقالة شيللينغ
٢٤٨	مقالة متره
٢٤٨	مقالة ابن عربي
٢٤٨	مقالة عبد الكريم الجيلي

- ٢٤٩ مقالة ملاحدة الملايين
- ٢٤٩ مقالة القاشاني شارح الفصوص
- ٢٤٩ صفوة القول
- ٢٥٠ خلاصة البحث في وحدة الوجود والقائلين بها
- ٢٥٣ المؤلف مهتم بإبطال مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود
- ٢٥٧ الدافع الأول إلى القول أن الله هو الوجود وفصله عن الماهية
- ٢٥٧ هرطقات الفلاسفة الوجودية
- ٢٥٩ المراد من زيادة الوجود على ذات الله
- ٢٦٠ الدافع الثاني للقول بأن الله هو الوجود وفصله عن الماهية
- ٢٦٣ بطلان دعوى أن وجوب وجوده تعالى يتوقف على كونه الوجود
- ٢٦٥ دليل بطلان التسلسل على وجوب وجوده تعالى
- ٢٦٦ مناقضة دعوى دعاة وحدة الوجود من الصوفية لخبر الخلق في القرآن
- ٢٦٦ تذكير
- ٢٦٧ تهافت ادعاء صاحب «اضمحلال مذهب الماديين»
- ٢٦٨ إنصافاً لصاحب «الاضمحلال»
- ٢٦٩ من شبهات الصوفية الوجودية
- ٢٧٠ فساد قولهم بالتبدل
- ٢٧١ تهافت مقالة الصدر الشيرازي في تجدد الخلق
- ٢٧٣ خطر منهج ابن عربي في تقسيم القرآن
- ٢٧٧ لازم قول ابن عربي
- ٢٧٩ تأمل واعتبار في التأويل الوجودي
- ٢٨٣ تذييل
- ٢٨٣ ١ - ليس كل الصوفية على مذهب وحدة الوجود
- ٢٨٣ رد الإمام السَّرهندي على وحدة الوجود
- ٢٩٣ التذكير بجذر وحدة الوجود الفلسفي
- ٢٩٤ خطر رسوخ التحليل الفلسفي لوحدة الوجود

الغلط الفلسفي هو الحامل على القول بوحدة الوجود رغم انعدام	
أدلته الظاهرة والباطنة	٢٩٤
السرهندي عدّ نقص الشهود الحامل لأولئك على مقالتهم	٣٠٠
المؤلف يرى الأخذ عن الفلاسفة وترك علماء السنة سبب انحراف هذه الطائفة	٣٠٠
القول بنقص الشهود غير منضبط لاختلاف أهل الطرق في مراتب الشهود دون	
مرجح عقلي أو نقلي	٣٠٠
٢ - جنوح السرهندي كبعض المحققين إلى رأي الفلاسفة في وجوده تعالى	
أنه عين ذاته	٣٠٣
محمد أنور شاه الكشميري يوافق المؤلف في رأيه بجنوح السرهندي	
إلى الفلاسفة	٣٠٥
السرهندي خالف الخواجة نقشبند في مسألة وجوده تعالى	٣٠٥
تراجع الفلاسفة عن مقولة «حقيقة الله الوجود» ومكابرة الصوفية	
الوجودية عليها	٣٠٨
الصوفية الوجودية تستدلّ بالوجود الخاص	٣٠٨
غلط الصوفية الوجودية	٣٠٨
الوجود الخاص مجهول الحقيقة	٣٠٩
مقالة «الوجود موجود واجب الوجود» تقود إلى وحدة الوجود	٣١٠
الوقوع في القول بالوجود البحت المجرد عن الماهية	٣١٠
سقوط مزايا الوجود الخاص الذي قال به السرهندي	٣١١
تمحيص موضع الخلل في نظرية الفلاسفة حول وجوده تعالى	٣١١
تحرير مكنن الغلط	٣١٢
علة الخلل نفي صفاته تعالى مع الإقرار بذات محضه محررة له تعالى	٣١٣
سبب اقتصار الفلاسفة على صفة «الواجب» لله تعالى	٣١٦
تخبط الفلاسفة في تقرير حقيقة وجوده تعالى	٣١٦
مآل الغلط في حقيقة الوجود إلى الغلط في الصفات	٣١٧

- ٣١٧ قول المؤلف والمتكلمين في المسألة
- ٣١٩ الفصل الثاني: مسألة حدوث العالم
- ٣١٩ تمهيد
- ٣١٩ فرضيات نشوء الكون
- ٣٢٠ تفصيل الاحتمال الثالث
- ٣٢١ أهمية النظر في حدوث العالم من بعد العدم
- ٣٢١ مذهب غالبية فلاسفة اليونان قدم العالم
- ٣٢٢ عناية علماء أصول الدين بمسألة حدوث العالم
- ٣٢٢ دواعي الاهتمام دليل الإرادة
- ٣٢٦ تناقض الغزالي
- ٣٢٧ تقرير الفاضل الكليني لمسألة حدوث العالم ملفق ركيك
- ٣٢٨ شبهة امتناع تحول العدم إلى الوجود
- ٣٢٨ مسألة المُحَوِّج هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه
- ٣٢٩ تعليل إمكان الصفات باحتياجها إلى الذات التي تقوم بها
- ٣٣٢ فساد القول بقدم العالم لقدم علة وجوده (الله)
- ٣٣٢ تَعَسُّفُ الفلاسفة وأشياءهم في مسألة المشيئة
- ٣٣٣ الرد عليهم بالدليل العقلي
- ٣٣٥ الرد بالدليل النقلي
- ٣٣٦ مسألة هداية الكل من الممكنات في نفسها خلافاً لابن عربي ولل فلاسفة
- ٣٣٧ غلط نَحْوِيّ لابن عربي
- ٣٣٨ الخطأ في فهم مسألة هداية الكل
- ٣٣٨ قول ابن عربي
- ٣٣٨ تكلف الأستاذ المراغي
- ٣٣٩ تكلف الشيخ بخيت
- ٣٣٩ الشيخان يستقيان من ابن رشد الحفيد
- ٣٤٠ إصرار الأستاذ الأكبر على تكلفاته

٣٤١	مسألة أفعال العباد عند المراغي
٣٤٤	تحرير الصواب في المسألة
٣٤٤	العجب من إنكار الكوثري قياس الإرادة الجزئية العباد بالجزئي المنطقي
٣٤٥	عود إلى الأستاذ المراغي
٣٤٦	سبب الغلط في مسائل أفعال العباد والقدر
٣٤٨	ختام القول في المسألة
٣٥٠	لوم وعتب على المعرضين
٣٥١	وقفه مع كتاب «مطالب ومذاهب» في مسألة مشيئة الإنسان
٣٥٤	عود إلى مستلزم قول الفلاسفة بقدوم العالم
٣٥٤	فعل الله عند الفلاسفة وعند المتكلمين
٣٥٥	قول منسوب لابن رشد في قدم مادة العالم
٣٥٥	يمكن إيجاد هذا القول في تعليقات ابن رشد على تهافت الفلاسفة
٣٥٦	القول بحدوث المادة والصورة أو قدمهما معاً
٣٥٧	الرد على القائلين بقدوم المادة (الهولي)
٣٥٨	تأييد البحث التجريبي المعاصر للقول بزوال المادة
٣٦٠	اتهام لابن تيمية بالقول بالقدم النوعي للعرش
٣٦٠	مترجم مطالب ومذاهب يجيز لسلسل العوامل الماضية
٣٦١	امتناع التفاضل بين لامتناهين
٣٦٢	اعتراض ثانٍ
٣٦٢	قول الجلال الدواني في علم الله تعالى
٣٦٣	تخصيص محمد أنور شاه لبرهان التطبيق
٣٦٣	تخصيص برهان التطبيق يفسده
٣٦٣	شبهة قدرة الذهن أنا وعجزه أنا عن التطبيق بين أجزاء الجملتين
٣٦٤	معيار لزيادة والنقصان
٣٦٤	تنبيه
٣٦٥	نقد كتاب «أم البراهين»

مرتكزا مسألة إثبات الواجب	٣٦٦
غرابية موقف الشيخ محمد عبده	٣٦٧
قول (رونووي يه)	٣٧١
جمع صاحب «مطالب ومذاهب» بين متناقضين	٣٧٢
مطعن والرد عليه	٣٨١
أصل الضلال في هذا المبحث	٣٨٤
فهرس المحتويات	٣٨٦