

موقف العقل والعلم والعالم

مَنْ رَبُّ الْعَالَمِينَ

وَعِبَادَهُ الْمُرْسَلِينَ

تأليف

مُصطفى صَبْرِي

شيخ الإسلام للذو القعدة العثمانية سابقا

الجزء الثالث

الطبعة الثانية

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

وَلَارُ

لأحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تكملة الفصل الرابع

مسألة تحليل أفعال الله تعالى وما يتصل به من تحقيق معنى كون الله
فاعلا مختارا مع الكلام في أفعال الإنسان الاختيارية

مما لا بد من التنبيه عليه ونحن أطرينا في دليل العلة الغائية على تعبير الفريبيين ،
أن المتكلمين الأشاعرة لا يجيزون تحليل أفعال الله بالفرض الذي يقال عنه العلة الغائية
أيضا وقد وجد أناس ممن جعلوا غمط علماء الكلام حقهم ولا سيما الأشاعرة منهم ، ديدنا
لهم كابن رشد الأندلسي وابن تيمية الحاراني وابن قيم الجوزية وصدر الدين الشيرازي ،
وسيلة في مذهبهم هذا لكيال الطعن فيهم فاتهموهم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة
اللازم لإخلاؤها عن الأغراض والعلل الغائية بل بإلغاء أظهر الأدلة على وجود الصانع
المليم الحكيم للعالم . فهل نحن حين عُنِينَا في هذا الكتاب بما يسمى دليل العلة الغائية
مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة في غمطهم واتهامهم ؟

كلا ، إني أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم الناكرين بجميل وجليل
خدمتهم للإسلام وإني أعرف سمو مرامهم في عدم تحليل أفعال الله بالعلة الغائية التي هي
علة لفاعلية الفاعل ، صونا لمقام الألوهية من التأثير في أفعاله بأي شيء . ومن هنا يقال
إن الفرض هو المحرك الأول لأنه الباعث على الإرادة التي هي المحرك الثاني .

وما زعمه ابن رشد الحفيد من أنه إذا لم يكن لأفعاله تعالى غرض يحدوه إليها

كانت أفعاله عبثا واتفقا فليس بشيء بل أفعاله تعالى تستتبع فوائد من غير ابتنائها على الأغراض والعلل الغائية^(١) والعبث مالا يفيد فائدة لا مالا يبنى على غرض أو علة غائية . قال الشريف المحقق الجرجاني في حواشيه على « مختصر المنتهى » : « الغرض والعلة الغائية مالا أجله 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 ذهن متقدمين على الفعل . أما الفائدة والغاية فقد تجتمعان مع الغرض والعلة الغائية كما في فعل الإنسان الذي بناء في ذهنه على غرض وعلة غائية وهما ترتبا على ذلك الفعل طبق ما اعتقده فيصح في هذه الحالة أن يطلق عليهما اسم الفائدة والغاية أيضا وقد تفرقا 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 . وقد ينعكس الحال فتوجد الفائدة والغاية مترتبتين على الفعل من غير أن تكونا غرضا وعلة غائية 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

[١] وهذه الفوائد المترتبة على أفعاله تعالى من دون أن تكون أغراضا له فيها بالنظر إلى علم أصول الدين المبني على التنزيه ، يمكن في علم الفقه الباحث في فروع الأعمال أن تعتبر كالعلل الغائية مع معمولاتها اهتماما بتلك الفوائد وتأيدا لرتبتها على أفعاله فيكون الفرق بين نظر العللين عبارة عن اعتبار الشيء في أحد العللين علة غائية وفي الآخر فائدة ، فلا يرد اعتراض العلامة التفتازاني في شرح المقاصد على مذهب الأشاعرة بأنه لو لم تكن أفعال الله معاملة لما صح كون القياس الفقهي حجة في نظر علماء الإسلام إلا عند شذوذة لا يعتد بهم ، إذ لا يلزم من نفي التعليل إلغاء القياس الفقهي بل يمكن تعميم الحكم للمحقق بحجة الاشتراك في الفائدة بدلا من الاشتراك في العلة فيمكن التصادي من المحذور الفقهي مع اجتناب التعليل في أفعال الله ولا يمكن التصادي من المحذور الكلامي إذا قبل بالتعليل .

الذين ترتبوا على الفعل فائدة وغاية كما في فعل الإنسان الذي أخطأ في اعتقاده فلم يرتب على فعله ما تصوره غرضاً وعلة غائية ولكن ترتبت عليه مصلحة غير ملحوظة عند قصد الفعل فصارت فائدة وغاية فقط .

الحاصل أن المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعة إليه بل تابعة له . وهذا كما نقول إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله ولا نقول إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيهاً له عن شائبة الإيجاب والاضطرار . وما قاله الفاضل السكندري في حواشيه على شرح الجلال الدواني للمقائد المضدية : « إن غاية تأثير العلة الغائية في فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته واستحالاته 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 تحليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية 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 الدقيقة 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 أعنى العلاقات المنبثقة من الماهيات .. مثلاً إنه خلق المكان وخلق مع الفضاء الثلث ومع الثلث مساواة زواياه الثلاث القائمة وغيرها من الحقائق

[١] فكانه ينسب قولهم لم يجعل الله الشمس مشمساً ولكن جعله موجوداً فيقول بل جعله مشمساً أيضاً .

الهندسية والقوانين المنطقية . فإذا كان زوايا المثلث الثلاث مساوية لقاعدتين فإنما ذلك لأجل أن الله تعالى شاء أن تكون كذلك » وكأنه يقول ولو لم يشأ الله أن يكون التناقض مستحيلا لما استحال ولو لم يشأ أن يكون اثنان في اثنين أربعة لما كان . وفي قول « ديكارت » هذا - المغالى فيه شيئا - عبرة لمن ادعى لنفسه أنه من فلاسفة الإسلام كابن رشد الحفيد ثم انتصب في كتبه لتزييف مذاهب المتكلمين على بكرة أبيهم مع أنى 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 بالداعية مستقلا في اختياره وقد حققنا هذه المسألة في « تحت سلطان القدر » .

وتقييد الله تعالى في أفعاله بأى قيد حتى بقيد الحكمة واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل « ليس في الإمكان أبدع مما كان » ، كما لا يلتزم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب^(١) لا يلتزم أيضا بكثير من آيات القرآن الذى يزعم ابن رشد أنه قدوته في فلسفاته . ففي القرآن جمل مصدرة (بلو شاء) مسندة إلى الله مثل « فلو شاء لهداكم أجمعين » ، « ولو شاء ربك ما فعلوه » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس

[١] فالذين يصرون على تعليل أفعال الله ويطلقون السنة الطعن في مذهب من يحتجبون التعليل ، إن لم يكونوا من أذئاب الفلاسفة مثل ابن رشد وصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار » فهم غافلون عن كون مذهب التعليل ينتهى إلى الجنوح لما اختاره الفلاسفة من الإيجاب في أفعاله تعالى ولا يتفق مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار بالمعنى الحقيقى للاختيار الذى هو صحة الفعل والترك . فلا بد أن يكون الله تعالى على هذا المذهب القويم غير محتاج في أفعاله إلى مرجح على خلاف الانسان المحتاج عندى في أفعاله المرجح . أما التزام المرجح في أفعاله تعالى أيضا واعتباره فيما دون الموجب فغير مجد نعماء في تفريقه عن مذهب الإيجاب كما حققته في « تحت سلطان القدر » ص ١٣٧ - ١٤٠ . وأنت تعرف أن مذهب الإيجاب في أفعاله تعالى يؤدى إلى القول بقدوم العالم كما هو مذهب الفلاسفة .

هداها » ، « أفلم يئأس الذين آمنوا أن لو شاء الله لهدى الناس جميعا » ، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » ، « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء » « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » ، (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » 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 يشأ لما منع عن مشيئته وهو تعين ما شاءه للفعل وعدم إمكان خلافه لكونه خلاف مقتضى الحكمة . لأننا نقول مصرين على ما قلنا أولا : فإذا لم يكن لله تعالى أن يشاء غير ما شاء ووقع فلا يكون من حقه أن يقول لو شئت لفعلت كذا وهو يعنى خلاف ما فعله وينوط الأمر بمشيئته فإذا قال ذلك لزم يكون طرفا الأمر جائزين له من غير وجود مانع يمنعه عن مشيئة أى منهما كما لا يخفى على من له معرفة بأساليب الكلام .

ولعل القول بمثل هذا التأويل في الآيات المذكورة مبنى على رؤية الفرق بين وجود المانع عن الفعل وبين وجود المانع عن مشيئته واعتبار الثانى غير مناف لقدرة الله واختياره قاله تعالى قادر على أن يفعل خلاف ما فعله لو شاء ذلك ولكنه لا يشاء لما منع هو عاله يمنعه عن مشيئته فمعدنذ يكون المانع مانعا 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 عندى مبنى 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 رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار في أفعاله مضطر في إرادته كما هو مذهبنا في الإنسان حين لم يكن الإنسان مضطرا في إرادته عند المؤولين . فتكون حرية الله تعالى في اختياره أخص من حرية الإنسان في اختياره على رأى 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 : « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء » و « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته » حيث تبدئان بالمشيئة وتنتهيان بالمشيئة . بل من هذا القبيل أيضا قوله تعالى « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » خلاصة معنى هذه الآيات الثلاث أن الله لو شاء لفعل غير ما فعله ولكنه لم يشأ ذلك لكونه قد شاء ما فعله فشيئة ما لم يفعل لا مانع عنها غير مشيئة ما فعله ، كما أن مشيئة ما فعله لا موجب لها غير عدم مشيئة ما لم يفعل فإلى مشيئته تنتهى الموجبات والموانع .

أما التمسك في الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ما قاله النجاة من أن (لو) لامتناع الثانى لامتناع الأول فمقاط فاحش وقع فيه صاحب « الفصوص » عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لما هيأتهم 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 أنكم عليه أيضا في بحث حدوث العالم من هذا الكتاب .

وأما مقاله ابن رشد في « كشف مناهج الأدلة » ص ٩١ : « أما قوله « يضل من يشاء ويهdy من يشاء » فهي المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أعنى مهين 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 فيها ما يكون عرضة للضلال بطبعه والتركيب الذي ركب عليه ومسوقا إليه بما يكفئه من الأسباب المضلة وهو جنس الإنسان لأنه خلق وفيه دافع إلى الشر بإزاء مافيه 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 فعلا ويضل إعدادا وهيئة أى يخلق أجناسا مختلفة منها ما هو معد للهداية فقط ومنها ما هو معد للضلال أيضا .

فلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة فيمن يشاء الله إضلالهم بمعنى تهيتهم للضلال وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه يناق وجود بعض منهم مهتد لكن يرد عليه أن قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » أو بالأوضح أن إسناد الإضلال إلى الله يتكرر كثيرا في القرآن وتأويله بما ذكره ابن رشد مع كونه بعيدا كل البعد كما سنبينه ، لا يتمشى أصلا في بعض ما ورد منه كقوله تعالى « أفن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء » لأن إضلال الله لن يشاء المذكور بعد من زين له سوء عمله لا بد أن يحمل على الإضلال الفعلى لا على مجرد التهيئة للضلال وكقوله « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » فيلزم أن يكون الذين يضلهم والذين يهديهم من قوم الرسول أى الإنسان ويلزم أن يكون الهداية والإضلال فعلين لا بمعنى التهيئة لهما لأنهما عامة لأفراد الجنس على قول ابن رشد وكقوله « فن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء » وكقوله « من يضل الله فلا هادى له ويذرهم في طغيانهم يعمهون » فلو كان إضلال الله الذى فسر ابن رشد بخلق جنس البشر مهيأين للضلال بالغيا في التهيئة إلى الحد المذكور في الآيتين الأخيرتين لا نسد باب الهداية على وجوه الإنسان مطلقا . وثلمها قوله تعالى « أتريدون أن تهدوا من

أضل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا » وقوله « من يهد الله فهو المهتدى ومن يضل فاولئك هم الخاسرون » فثبت أن الله تعالى يضل من يشاء فعلا ويهدي من يشاء فعلا .

وزيادة على هذا فإن في تفسير ابن رشد عدم الاعتداد بالمهتدين الموجودين في نوع الإنسان حيث يدخل أفراد النوع جميعا في جانب من يشاء الله إضلالم وإن كان ذلك إضلالا بالقوة .

وفيه أيضا بقاء هذا القسم المهتدى من الإنسان غير معلوم السبب في اهتدائهم فإن كانت هدايتهم من الله بآبائه ادخالهم فيمن يشاء الله إضلالم ولو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال لأن كون الله هيا جنس الإنسان للضلال وكونه هدى بعضهم يتناقضان . وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله اضلمهم أى جعلهم مهتدين للضلال فلم يكن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء كإعص عليه في آيات كتابه بل يضل من يضل من نفسه ويهدي من يهدي من نفسه ، فلماذا يقول إذن « من يهد الله فهو المهتد ومن يضل فلن تجد له وليا مرشدا » ويقول « ومن يضل الله فلا له من هاد » ، ومن يضل الله فلا له من سبيل » فهل يمكن تأويل إضلال الله في هذه الآيات بمجرد تهيئتهم للضلال من غير أن يضلوا فعلا لأن المهتدين للضلال على تأويل ابن رشد عام لكل من كان في خلقه الإنسان مع أن فيهم مهتدين فعلا متغلبين على طباعهم فكيف يقول الله إذن « ومن يضل الله فلا له من هاد ، فلا له من سبيل » ؟ .

الحاصل أن هناك من يضلهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « من يضل الله فلا هادى له » ، « ومن يضل فلن تجد لهم أولياء من دونه » ، « ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا » وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « ومن يهدى الله فلا له من مضل » وقال « يُدخل من يشاء في رحمته » وقال « ولكن جعلناه نورا نهدي

بهم نشاء من عبادنا » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولا سيما الإضلال
الفعلى ما أنكره ابن رشد .

وفيه أيضا أن الله تعالى ليس له إزاء بنى آدم على تفسيره لقوله تعالى « يُضِلْ مَنْ
يَشَاءُ وَيَهْدِ مَنْ يَشَاءُ » إلا أن يهيمهم للضلال وقد سبق أن جعلهم مهينين له فى
مبدأ خلقهم ولم يبق بعد ذلك عنده ما يفعله بشأنهم فاذا إذن ما ندعوه كل يوم وليلة
فى صلواتنا أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين .

وفيه أيضا أن الله على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل ما فعله وليس له أن يفعل
خلاف ما فعله حتى إنه أى ابن رشد يقيم قيامة النكير على مذهب المتكلمين القائل بأن
الله تعالى فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجوز له ، إلا أن 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 فالله تعالى فاعل مختار
بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأول، دائم
الصدق وواجبه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا .
لكن هذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شيء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث
العالم . فاذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقى الحر فكيف
يصح له أن يتمدح بأنه يُضِلْ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِ مَنْ يَشَاءُ فيما لا يخص من آيات القرآن
حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهينة الناس للضلال ما دام لا يمكنه أن لا يهيمهم له .

وبهذا يسقط أيضا ما قاله ابن رشد : « وأما قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس

[١] ومن ذهب إلى تعليل أفعال الله تخطى هذا المذهب الأساسى وجعل لأفعاله مرجعا من
نفسها ومن هذا قلنا إن التعليل يرجع إلى الإيجاب وينافى الاختيار .

هداها) فمعناه لو شاء أن يخلق خلقا مهيبين 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 أنه لو شاء لآتى كل نفس هداها مع أنه فعل خلاف ذلك فلم يؤت كل نفس هداها وكل ما فعله بفعله في مذهب ابن رشد لكونه ضروريا غير جائز المدول عنه إلى خلافه ولا يمكن أن يشاء المدول لكونه فاعلا موجبا كما في مذهب الفلاسفة وليس ابن رشد إلا رجلا من أذئابهم ومن أعداء المتكلمين .

ثم إنه إذا كان الله خلق نوع الإنسان مهيباً للضلال ولم يضلهم فعلا ولا الذين يضلون منهم، لزم أن يكون الذين يضلون ضالين بطباعهم الشخصية وقد صرح ابن رشد نفسه في الصفحة نفسها بكون خلقه الطباع مختلفة . فإذا كان الله خلق بني آدم على طباع مختلفة وضل الضالون منهم بميولهم الطبيعية عاد الأمر إلى ماهرب منه ابن رشد من أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء .

كل هذا إذا كان النوع الإنساني مجملته على تأويل ابن رشد لقوله تعالى « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » داخلا في شطر الإضلال وهو الظاهر كل الظهور من كلامه على الرغم من أنه خلاف الظاهر من الآية كل المخالفة . أما إذا كان الإنسان داخلا في شطري الإضلال والهداية معاً من حيث اشتباهه 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 فعلا أو تهيتهم للاهتداء، يكون أظهر إذ لا فرق في المآل على هذا التقدير بين تهيت من يشاء للضلال ومن يشاء للاهتداء أو إضلال من يشاء تهيتاً وهداية من يشاء فعلا وبين ما تنطق به الآية من إضلال من يشاء وهداية من يشاء من غير تأويل .

هذا وكان دافع ابن رشد إلى تكلفاته الباردة غير الناجمة في تفسير الآيات الدالة

على كون الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء أنه يرى إضلال من يشاء من عباده فعلا، ظاهرا لا يليق بشأنه تعالى، في حين أنه لا يراه في تهيئة من يشاء للضلال وكون النتيجة أن يضل من يضل منهم وينجو من ينجو. ثم عاد فأورد على تأويله سؤالا وجوابا فقال :

« فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات [وهو صنف انسان مثلا] يكونون بطباعهم مهيأين 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 شرارا بطباعهم وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين أما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشر في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لكان الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حتى قال الله تعالى حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون » .

وأنا أقول بعد التنبيه على أن ما ادعاه من أقلية الشر وأكثرية الخير مما كس لقوله تعالى « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وقوله « ولقد ضل قبلهم أكثر الأولين » وقوله عن إبليس « ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون » وقوله حكاية عنه « لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لأتبنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولأتبدا أكثرهم شاكرين » وقوله « ولأزيدن كثيرا منهم ما أنزل

إليك من ربك طغيانا وكفرا» ، «ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» ،
«وإن كثير من الناس بلفاء ربهم لسكافرون» ، «وإن ربك ل ذو فضل على الناس ولكن
أكثر الناس لا يشكرون» «إله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون» وقد كرر كتاب
الله في سورة الشعراء بعد ذكر أنبياء الأمم المختلفة الذين بعث الله إليهم ساداتنا محمدا
وموسى وإبراهيم ونوحا وهودا وصالحا ولوطا وشعيبا عليهم الصلاة والسلام، قوله: «إن
في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين» وقال عن نوح «وما آمن معه إلا قليل» وقال
«وقليل من عبادى الشكور» وقال «ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى
أكثر الناس إلا كفور» وقال «أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا
كالأنعام بل هم أضل سبيلا» وقال «ولقد ذرأنا لجنهم كثير من الجن والإنس» وقال
«بل جاء بالحق وأكثرهم للحق كارهون» وقال «وإن تطع أكثر من في الأرض
يضلوك عن سبيل الله» وقال «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى
وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون» وقال «إن الساعة آتية لا ريب
فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون» وقال «فلانك في مرية منه إنه الحق من ربك
ولكن أكثر الناس لا يؤمنون» وقال «إن الإنسان لكفور» وقال «تلك القرى
نقص عليك من أنبيائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات .. إلى قوله وما وجدنا لأكثرهم من
عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين» وقال «قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك
كثرة الخبيث» وقال «وإن كثيرا من الناس لفاسقون» وقال «وإن كثيرا من الخطاء
ليبنى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل مام» .

أقول بعد هذا الذى يكفى ويزيد فى تنبيه القارىء على أن ابن رشد يقول ما يقوله
بمخلاف مذهب المتكلمين علماء أهل السنة غافلا عن آيات كتاب الله، وفى إبطال مادعا
للتعطية على ما فى الآيات الدالة على أن الله يضل من يشاء ويهتدى من يشاء من العسراحة
التي لا تقبل التأويل والتعطية - إن تأويله ينتهى إلى الاعتراف بأن بعض الشر يترتب

على فعل الله وهو ضلال بعض الناس الذين خلقتهم كلهم مهيبين للضلال وإن كان هذا الشر قليلا في ادعائه لقلة الضالين ، وقد عرفت من الآيات التي قرأناها عليك أنهم ليسوا في قلة ولنفرض أنهم قليلون لكنهم هم الذين قال الله عنهم يضل من يشاء ويهتدى من يشاء لا أكثر ولا أقل ، أعني أن الضالين ليسوا بعض ماشاء الله أن يضلهم إذ لا فرق في المعنى بين أن يكون الناس كلهم مهيبين من قبل الله للضلال فيضل بعض منهم بسبب تلك التهيئة وبين أن يكون الله أضل هذا البعض بعينه . وعندئذ نقول فإن لم يكن في تهيئة الكل للضلال المؤدية إلى ضلال البعض فعلا ظلم فليس في إضلاله فعلا أيضا ، وإن كان في إضلاله كان في تهيئته للضلال أيضا المؤدية إلى ضلال البعض .

نعم في تهيئة الكل للضلال وضلال بعض وعدم ضلال بعض إظهار لكمال البعض الثاني ، فلو كنت مكان ابن رشد ولم أَرْضَ أن يكون الله يضل من يشاء ويهتدى من يشاء على خلاف صراحة الآيات بل يهتدى كل الناس للضلال من غير إضلال فعلى فيضل من يضل بنفسه ويهتدى من يهتدى بنفسه على الرغم من تهيئته للضلال في ضمن تهيئة الكل ، ما احتجت إلى ادعاء الأقلية للضالين والأكثرية للناجين وتفاديت على الأقل من معارضة الآيات الدالة على عكس ذلك وتصورت ما ادعاه من اختيار الخير الكلي مع الشر الجزئي في الاعتناء بشأن الناجين مع أقليتهم بالنسبة إلى الضالين ، فكأن الله تعالى لم يبال بهم على كثرتهم نخلق نوع البشر مهيباً للضلال إظهارا لشرف الأقلين المهتدين المتغلبين على طباعهم وامتيازهم حتى على الملايكة المهتدين بفضل تهيئةهم في أصل خلقتهم للاهتداء . لكنني لا أَرْضِي أن أكون مكان ابن رشد فأقول باهتداء أحد من نفسه سواء كان إنسانا أو ملكا لولا أن هداه الله بل أرى أفضل ميزة للبعض المهتدى من الإنسان كونه موضع هداية الله واصطفائه لها من بين بني نوعه المعرضين للضلال .

وأصل الخلاف بيني وبين ابن رشد يعود إلى الخلاف في مسألة الجبر والقدر التي

درستها بمون الله وتوفيقه في كتابي «تحت سلطان القدر» وإلى الخلاف في أن الإنسان يحتاج إلى معونة الله وتوفيقه ولا يهتدى بدونهما وفي أن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء وأنه لا يسأل عما يفعل . ولابن رشد تأويل غريب في هذه الكلمة القرآنية أيضا لا أطيل الكلام بنقله ونقده وهو أبعد من تأويل الرحوم الشيخ بحيث الذي انتقدته في كتابي المذكور وإن كان المظنون أن فكرة التأويل لهذه الكلمة المحكمة أى إحكام حصلت في الشيخ بعد اطلاعه على تأويل ابن رشد ، ولشاخ مصر ولوع بالنرائب .

نعود إلى ما كنا فيه : أما تعيب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثا واتفاقا إذا لم تعمل بالأغراض والعلل الغائية ، فوهم محض منشأ كون العائنين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذي لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية فإذا لم يعمل بذلك يكون فعله عبثا واتفاقا . وكان حسبهم في التنبيه لخطأهم في هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير في حين أن أصحاب الروية من البشر العاملين بالمرجح والعلة الغائية يعملون بهما من حيث أنهم في حاجة إلى التفكير في عواقب أفعالهم ، ففي التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبنى أفعاله عليهما ، لأن 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 لكنها لا يعبر عنها بالعلل الغائية لأن العلة الغائية ما يبنى الفاعل فعله عليه في ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة . ولعل القارىء استغرب هذا الترتيب في التبعية قبل أن نوضح مغزى كلامنا بهذه الصورة . على أنه لا شئ في تبعية الحكمة لأفعاله تعالى مما يوجب الاستغراب ، لأن 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 أن أفعال الله تعالى تصدر منه من غير تفكير في عواقبها كما

نفكر نحن معاشر البشر ، وعدم التفكير بهذا مقتضى كماله تعالى في حين أن كمالنا في التفكير.. وليس كذلك شئ* . فإن اعترض معترض بأن الله تعالى يعلم عواقب أفعاله من غير تفكير فهذا العلم يكون قد علل أفعاله، قلنا ليس العلم بالعواقب والغايات تعليلًا 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. نأخذ هذا الفرق الدقيق منا كما أخذناه من توفيق الله . نعم إذا نظر في الأمر بأعيننا نحن البشر يكون كأن الله تعالى فعل تلك الأفعال لتلك الغايات بمعنى أنه لو كنا فعلنا تلك الأفعال كانت غاياتها التي تتبعها عللا غائية لها، ومن هنا صح اتخاذها دليل العلة الغائية لوجود الله مع أنه ليس هناك علية بالنسبة إلى فعل الله بل غايات فقط تتبع أفعاله وتدل على علم فاعلها بالمناسبة بين تلك الأفعال وتلك الغايات، وعلمه بها كاف في صحة اتخاذها أدلة الملل الغائية من غير أن تكون هناك علية في نفس الأمر ، لأن ما قالوا عنه دليل العلة الغائية إنما يكون دليلا على وجود الله من حيث دلالاته على أن فاعل تلك الأفعال فعلها عالما بغاياتها لا من حيث أن تلك الغايات علل دافعة للفاعل إلى تلك الأفعال .

فقد عرفت أن المتكلمين المجتهدين عن تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والملل الغائية مرمي ساميا لم تصل إليه أنظار خصومهم . أما نحن الذين عنيينا في هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله فإنما جرينا على تعبير فلاسفة الغرب الموحدين . لأن جل ما يهمنا في تأليف هذا الكتاب إثبات وجود الله في أسلوب يسهل تناوله للعصريين ، فلا نلام إذا تساعنا ببعض التعميرات في سبيل مهمتنا . فهذه الأمور التي نشاهدها في الكائنات مما يدل على وجود مدبرها الأعظم هي التي نعبّر عنها فيما بيننا بالأغراض والملل الغائية وإن كان الله أجمل وأعلى من أن يفعل لغرض أو علة غائية .

هذا، ولا نجتزئ في تأييد مذهب الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بهذا القدر ، فنقول : إن العمل بالمرجح 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 ، لزاما في أفعال الله كأفعال الإنسان ويرون إخلاءها عنه بمثابة جملها عبثا واتفاقا ، عبارة عن اختيار الأولى للعمل على الأقل ، فعلى هذا إن كان خلافه جائزا من الله مرجوحا فالمحذور الذي يتصورونه على تقدير نفي التعليل باق أيضا لأن فعله بخلاف الأولى يكون عبثا غير مستند إلى الغرض والعلّة الغائية بل دون العبث ويكون معنى قوله تعالى مثلا « فلو شاء لهذا كم أجمعين » لو شاء الله لفعل بخلاف الأولى وتجاوز حتى حد العبث . وإن كان الله مجبورا على العمل بالأولى فالمسألة تؤول إلى الإيجاب وينهار مبدأ كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الحقيقي للاختيار الذي هو صحة الفعل والترك 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 نفهم التعليل إن لم يكونوا من أذئاب الفلاسفة كابن رشد والصدر الشيرازي ، أن يؤول رأيهم إلى القول بأن الله تعالى ليس بفاعل مختار في أفعاله ؟ .

وهنا شيء آخر وهو أن قول الأشاعرة في نفي التعليل عن أفعاله تعالى ، له صلة قوية بقولهم إن كل شيء في العالم مستند إلى الله تعالى من غير واسطة . وهذا القول منهم رضى الله عنهم أصل مهم ، بل كنز عظيم من كنوز الحقائق العالوية .. لله درهم ما أبعد أنظارهم الواصلة إليه غير منخدعة بالظواهر وهو شاهد صدق على أنهم محدثون . فعلى هذا الأصل لا علة في الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شيء في شيء ، وإذ كل كائن معلول علة واحدة هي إرادة الله وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيّل أن إليه عليّة بعضها لبعض وتولد بعضها من

بعض وسببيةً بعضها لبعض فليست النار تحرق ولا الثلج يبرد ولا السيف يقطع ولا الضرب يوجع ولا العين ترى ولا الأذن تسمع ولا الماء يروى ولا الغذاء يشبع ولا المطر ينبت، وإنما كل هذه الأفعال والآثار يخلقها الله تعالى كما خلق مصادرها التي تضاف إليها عادة 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 . ونحن لا نفكر المناسبة المشهودة بين النار والإحراق ولا بين الشمس والإشراق وإنما نقول إنها مناسبات وضعية لا تدل على أكثر من عادة واضعها في خلق بعض الأشياء عقب خلق بعض . فبيده متى شاء أن يقطع تلك المناسبات أو يغيرها لأنها ليست مناسبات ناشئة من ذوات الأشياء غير قابلة للانفكاك .

وفي هذا الأصل أعني إسناد جميع الممكنات إلى الله من غير توسط بعضها في حصول بعض ، إذعان لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات فليس الله خالق البارمفوضا إليها فعل الإحراق وليس الله مرسل الريح وهي محرّكة الفصن والورق بل الإحراق وتحريك الفصن والأوراق أيضا من الله من غير واسطة وإنما سنته أن يقترن إحراقه بحالة مماسة النار وتحريكه الفصن والأوراق بحالة إهبابه الريح . وكما أن في هذا الأصل جمع التأثير في الكائنات كبيرها وصغيرها وحصره في الله ففيه أيضا تميم هيمنته عليها والله تعالى يخلق الإنسان ويخلق مصنوعاته وصنعه فهو مثلا يخلق الطائفة القاذفة للقنابل وقنابلها وطيран الإنسان عليها وقذفه القنابل منها وإصابتها الهدف ثم يخلق انفجار تلك القنابل والخسارات الحاصلة منه . فلو كان الإحراق من النار والانفجار من القنبلة أى من طبيعتهما غير القابلة للانفكاك وتحريك الورق من الريح لما قدر الله أن يمنعهما من أفعالها متى شاء أولو كانت هذه الأفعال مفوضة إليها من الله كان الإحراق الحاصل من مماسة النار والخسارة الحاصلة من الانفجار جزافا لا محددًا بالقدر الذي أراده الله إذ لا تعلم النار مقدار

ما يلزم إحراقه ولا القنبلة مقدار ماتوقمه من الخسارات فتحرق أو تحطم أكثر مما كان المطلوب إحراقه أو تحطيمه أو أقل منه .

وعلى هذا الأصل أيضا لا يكون حصول الأمر الذي يعتبره أصحاب مذهب التعليل علة غائية للفعل بطريق الترتب عليه ، كأن يكون الله تعالى أراد أن يفعل فعلا ففعل وتولد منه حصول أمر ثان من غير أن يحتاج هذا الأمر إلى إرادة منه لكونه مرتبطا بما فعله أولا ارتباطا المعلوم بعلمته ، بل يكون حصول الأمر الثاني أيضا محتاجا إلى إرادة الله إذ لا رابطة بين الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء ويكون بعضها مولدا لبعضها ، غير جريان سفة الله على خلق بعضها عقب بعض ، حتى إن الله تعالى هو خالق الأغراض التي لا نجتنب تعليل أفعال الإنسان بها كما أنه خالق أفعاله . فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلقها ، وهذا مثال مشهور في إيضاح الخلاف بين علماء أهل السنة النافين للتوليد والمعتزلة القائلين به . فهذا النفي من علمائنا مبنى على استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة وعدم الاعتراف بوجود العلية والمعلولية بين الأشياء في ذاتها . ومنه يعلم أنه لا يصح تعليل أفعال الناس أيضا في الحقيقة بالأغراض كما لا يصح تعليل أفعاله تعالى بها ، وإنما يقع تعليل أفعالهم على حسب ما يخیل إليهم في أذهانهم من أن هذا الشيء علة لذلك الشيء ووسيلة إليه ، حتى إنهم بما تمودوا من هذا التعليل في أفعالهم المبني على التخيل يتصورون أفعال الله أيضا ممثلة ، لكننا نحن ننفي التعليل في أفعال الله حيث لا يتصور له التخيل المتصور لنا وصفوة القول هنا أنه لا علية ولا معلولية بين الأشياء ولا توليد حتى نعلل أفعال الله بالعلل والأغراض . فإن قيل إن لم تكن علية طبيعية بين الأشياء فلا مانع من القول بالعلية المعمولة بمعنى أن الله تعالى جعل هذا علة لذلك . قلنا ليس هذا الجعل غير خلق الثاني عقب خلق الأول خلقا مطردا ولا يكون الجمول الأول علة للمجمول الثاني إلا بالنسبة إلى

ما يظهر لنا لا بالنسبة إلى الجاعل الخالق لكل منهما غير ملزم بالترتيب الواقع . وما قاله
الفاضل الكاظمي في حواشيه على شرح الجلال الدواني للمعقائد العضدية عن علماء
الحنفية أنهم لا يأبون تعليل أفعال الله ولا يرون مانعا من أن يكون علمه تعالى بترتب
المصالح على أفعال كذا علة لفعل تلك الأفعال ، يرد عليه - زيادة على ما أورده سابقا
من أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هي العلة المؤثرة في الحقيقة كما أن
المصلحة في فعل الإنسان تؤثر بواسطة علمه بها - هل الأحناف القائلون بترتب المصالح
على أفعال كذا من غير ترتيب من الله قائلون بالتوليد كالمعتزلة ؟ .

نعم ، الأشاعرة إنما ينفون العلوية بين الأشياء قائلين بأن العلة الوحيدة في الكائنات
هي إرادة الله لا شيء من التأثير لأي شيء غيرها في شيء ولا ينفون اللزوم العقلي بين
بعض الأشياء من غير أن يكون اللزوم علة للآخر كلزوم 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 اللزوم
والملزوم في هذه الأمثلة معلولى علة واحدة والله تعالى خالق كليهما ^(١) ولا يلزم من
هذا أن يكون الله محتاجا في خلق العلم بالنتيجة في الإنسان إلى خلق العلم فيه بالمقدمتين
لكونه قادرا على خلق العلم بها ابتداء بطريق الإلهام . أما توقف العلم بها لغير الملهمين ،
على العلم بهما فذلك يتضمن حاجة الإنسان المخلوق لا حاجة الإله الخالق .

ومما هو جدير بالذكر أني 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 إظهار الحق على الآباء والمشايخ » للشيخ صالح

[١] أي المتلازمين لا اللزوم وعلى رأى الفيلسوف « ديكارت » الذى هو غاية في تعظيم الله
كما سبق ذكره فأن الله خالق المتلازمين واللزوم جميعا .

ابن المهدي المقبلي البجلي المتوفى سنة ١١٠٨ الذي ينتميه مترجموه بالمجتهد المطلق في الأصول والفروع والذي ينمى في كتابه بشدة لادعة على جميع المذاهب الإسلامية من الأشاعرة والماتريدية والشيعة والمعتزلة والحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ، لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان ، وهو يعضد مذهب المعتزلة في كل هذه المسائل .

لم يكن « العلم الشامخ » من الكتب المتداولة من قديم في بلادنا وكنت رأيته أول مرة لما جئت مصر في هجرتي الأولى قبل خمس وثلاثين سنة وقد طبع فيها حديثاً ، ثم نسيتها حتى كتبت ما كتبت في كتابي هذا وقبله في « تحت سلطان القدر » وذا كرتي مشغولة عن كتاب العالم البجلي . بيد أنه خطر ببالي وأنا في فترة انتهاء كتابي هذا وإرجاء طبعه إلى ما بعد اجتياز أزمة الغلاء الذي أتت به الحرب واشتد بعدها ، خطر ببالي مراجعته فقرأته على ضخامة حجمه في بضعة أيام فإذا هو يشن غارات نارية على مذهب الأشاعرة في المباحث المذكورة التي التزمته أنا في الكتابين . ومع هذا فلم يؤثر إرعاد المؤلف وإبراقه فيما تقرر عندي بشأن تلك المسائل غير أن أقول وأوجز في القول بقدر الإمكان علاوة إلى ما قلته إلى هنا :

اتهم المؤلف مذهب نفي التعليل باعتباره نفي الحكمة عن أفعاله تعالى وإنكار اسم « الحكيم » من أسمائه الحسنى ، مدفوع بأننا نحن نفاة التعليل لأنحلي أفعال الله تعالى عن الحكمة وإنما نفى تبعية أفعاله لها فهو الحكيم الذي تستتبع أفعاله الحكمة لأنه مالك أزمة كل حكمة وكل كمال وإن كان هذا الترتيب في التبعية يرى بالنسبة إلى أفعالنا نحن المساكين معكوساً . بل إذا قال الله تعالى مثلاً « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداية الآيات » وهي من الآيات الكثيرة الواردة في القرآن مصدرة بلو ، ثم آثر هداية البمض على هداية الجميع كانت الحكمة التي توجد دائماً متبوعة لإيثار الله تعالى بالنظر إلى مذهب

التعليل ، في هداية البعض وكان إذن معنى قوله تعالى ذلك : لو شئنا لخرجنا عن الحكمة وفملنا خلافها . فانصلت تهمة لزوم أن لا يكون الله حكيمًا بمذهبهم لا بمذهبنا . ولا ينجى المؤلف من هذه الورطة ما ادعاه من أن في حكمته تعالى ما يسع مخالفة ما فعله إلى غيره أو إلى محض الترك ، لأن هذه السمة خاصة بمذهبنا نحن نفاة التعليل الجاعلين الحكمة تتبع فعل الله تعالى مطلقا أو بالأصح تتبع اختياره ليعم الترك المحض أيضا . فإذا قال الله تعالى لو شئت لفعلت كذا فاعلا غيره كان معناه على مذهبنا لو شئت لفعلت غير ما فعلته وكانت الحكمة عقدئذ فيه لأن الحكمة تابعة لما اختاره ودائرة معه . أما الحكمة المتبوعة لاختيار الله عند أصحاب التعليل فلا يتصور وجودها إلا في جانب واحد بعينه ولا يكون لله تعالى أن يجاوز ذلك الجانب إلى غيره قائلا لو شئت لفعلت كذا ، وإلا فانتته الحكمة . فإن فرضوا حكمة متسمة موجودة في الجانبين فلا بد أن تكون الحكمة الموجودة في أحدها حكمة راجحة والتي في الجانب الآخر حكمة مرجوحة ، ويلزم أن يكون جانب الحكمة الراجحة هو الذي اختاره الله للفعل ، بل يلزم أن يكون الله فاعلا موجبا بالنسبة إلى هذا الجانب لافاعلا مختارا ، وليس له بعد هذا أن يقول لو شئت لفعلت غير ما فعلته ، لأن كل ما لم يفعله فالحكمة الموجودة فيه حكمة مرجوحة لا يجوز لفعل الله تعالى أن يتبناها وإلا كان ذلك منه ترجيحا للمرجوح وهو محال على الله . وكذا الحال في الاستحالة أو أشد إذا ادعوا تساوى جميع الجوانب في الحكمة المتسمة لأنه يكون ترجيح واحد منها حينئذ ليفعله ، ترجيحا بلا مرجح كان أصحاب مذهب التعليل يعميرونه على نقائه . ومعنى هذا استحالة الفعل على الله عندهم . أما عندنا فلا حاجة لله إلى مرجح غير إرادته وإذا أتى بالفعل محالا على مذهبهم لـكونه ترجيحا من غير مرجح ثم قال لو شئت لفعلت غير ما فعلته كان كقوله لو شئت لأثبت ترجيح آخر من غير مرجح واستبدلت محالا بمحال .

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة الذين نفتدى بهم قولهم « لا يقبح شيء من الله » مع اتفاق الجميع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح . وأصل الخلاف فيما يخالف المعتزلة وهذا المؤلف الإيمان أنه ليس للفعل في ذاته صفة عندنا باعتبارها يحسن الفعل أو يقبح ، فكل ما يفعل الله أو يأمر به حسن لكونه فعله أو أمر به لا أنه يفعل الشيء أو يأمر به لكونه حسنا وينهى عنه لكونه قبيحا ، والله تعالى هو جاعل الحسن حسنا والقبيح قبيحا لا أن الحسن متصف بالحسن من نفسه والقبيح بالقبح من نفسه ، وقد سمعت ما قاله الفيلسوف الكبير « ديكارت » .

أما تبجح المؤلف نصير المعتزلة معترضا على الأشاعرة وقائلا « هل يكون حسنا من الله لو فرضنا أنه صدق النبي الكاذب وكذب النبي الصادق فالجواب نعم إن صدق الله الكاذب أو كذب الصادق كان ذلك حسنا منه لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق من غير توقف على وقوع شرطها . ولعدم معرفته لذلك يتعاضم عليه هذه القضية الشرطية تعاضم وقوع الشرط ويتوهم أن مدعيها كدعيه ، وهو مع عدم معرفة ذلك لا يعرف مقدار عظمة الله وعظمة فعله فيصعب عليه أن يفهم كيف يكون القبيح حسنا بمجرد فعل الله إياه ؟ ومنشأ الغلط تثبت الحسن والقبيح قبل تثبت الله ، ولهذا ترى ابن قيم الجوزية ينكر الخلود في النار ويراه قبيحا لكونه من أولئك المثبتين كهذا المؤلف الإيمان وهذا المؤلف الإيمان يعترف بالخلود رغم أنه ويقول ان قول الله بذلك أظهر ما خفي على عقولنا من حسنه ، وليس هذا الاعتذار إلا تهقيرا من قولهم بكون الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ويلزمهم هذا التهقير في كل ما ورد الشرع به وعجز العقل عن إدراك حكمته ولا يتقهقر القائلون بكون الحاكم هو الله أبدا ولا يلجأون في أي مسألة إلى القول بأن العقل أظهر ما خفي على الشارع من حسن هذا الشيء أو قبح ذلك كما يلجأ خصومهم إلى القول بأن الشارع أظهر ما خفي على عقولنا ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم ولو

رحمهم فكانت رحمته خيراً من أعمالهم « خير حامم لمسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان وخير منبه للغافلين على عظمة الله وعظمة فعله المستتبع للمحاسن والحكم. والمؤلف ذكر الحديث الذي نقلناه بهامه في « تحت سلطان القدر » ولم يقنعه لمفزاه.

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 مسئولين عنها ، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والعصيان فكما يقع منهم عنده على خلاف إرادة الله التي لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة فيجربى في ملك الله ما يشاء وما لا يشاءه على المذهب المختار عند هذا المؤلف البينى ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كما أن القول بمدم كون الله خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله « والله خلقكم وما تعملون » .

والمسألة أي مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر التي جعلتها موضوع كتاب برأسه ، لن يخرج الرجل عن عهدة حلمها ولو ألف ألف كتاب في حجم « العلم الشامخ » وان يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره في القرآن من أنه يضل من يشاء ويهتدى من يشاء فقد ينهار كثير من الأعلام الشاحخة ولا تنهار تلك الآيات المائلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضاً في هذه المسألة ، وكذا قوله تعالى « وما نشاءون إلا أن يشاء الله » في سورتين من كتاب الله جيلان شاحخان لن يقدرُوا اجتيازهما .

أما تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه « يضل من يشاء ويهتدى من يشاء » بأن الإنسان يضل باختياره ويهتدى 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 المحيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى باختياره .

— وقد مشى المتكافون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » على هذا المنوال الذي اختاره العالم اليمان في تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » - فالجواب عليه أن مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان حراً في اختياره الضلالة أو الهدى عامةٌ لجميع الناس على السوية فلا يكون حق الكلام على تقدير إرادة ذلك المعنى العام أن يقال إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء الدال على تخصيص من يشاء منهم بالضلal 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 ويهدي من يشاء ، وإلا كان هذا مخالفاً لقاعدة المعتزلة أصحاب هذا التأويل القائلة بأن الله تعالى لا يريد الشر . وقد بينا في « تحت سلطان القدر » عدم جريان مثل هذا التأويل في قوله تعالى أيضاً : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما لا مزيد عليه .

وأما اعتراض المعارضين على مبدأ كون الهداية والضلal من الله تعالى وكون الناس ماشين في إرادتهم على وفق ما أراد الله أن يريدوا ، بأن هذا المبدأ المضمن للجبر ينتهى إلى إبطال الشرائع ويجعل تكليف الإنسان بأحكامها تكليفاً بما لا يطاق ، فقد أجبت عنه في « تحت سلطان القدر » في أواخر الكلام على مذهب إمام الحرمين ص ٢١٤ - ٢١٧ وخلاصة جوابي ترجع إلى أن كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعم المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »^(١) والذي ذهب الحكماء والمفتون بأنارهم إلى أن الله تعالى مختار في أفعاله

[١] وهو غير الاختيار بالمعنى الأخص المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » معروف في علم الكلام وسيجىء منا تحقيقه في مكان آخر من هذا الكتاب .

بهذا المعنى ، ونحن وإن كنا مستقلين هذا القدر من الاختيار في حق الله تعالى فلا نستقله في حق الإنسان ، وكيف نستقل الاختيار الذي رضى به طائفة من العقلاء اختياراً لله تعالى وهو يكفي في صحة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعية وإخراجه عن التكليف بما لا يطاق .

هذا وقد سهل على العالم النيمان تقرير مسؤولية الإنسان عن أفعاله باعتباره مستقلاً فيها وما هو بمستقل ، واعتبار مسألة الجبر والقدر مسألة في غاية البساطة والسهولة ، مع أن التدقيقات العقلية والنقلية تشهد بوضوحها إلى حد أنه يجمل العقل يحكم بأن أبعد المذاهب فيها عن الحق أبسطها وأسهلها . وإني اتخذت قوله تعالى « ولو شاء الله لجملكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتأسأن عما كنتم تعملون » مذهباً لي في كتابي « تحت سلطان القدر » وآخر ما أفعل هنا للراغبين في تفصيل هذا الموضوع إحاثهم على ذلك الكتاب .

ومما استسهله المؤلف من معضلات المسائل أنه يقول في أبي لُهب المأمور بالإيمان مع جميع المكلفين والمعروف بكون هذا الأمر تكليفاً بما لا يطاق في حقه بعد نزول السورة الخاصة بشأنه لعدم إمكان أن يكون الله كاذباً في الإخبار بأنه ثبت بدا أبي لُهب : « إن معناه ثبت بدا أبي لُهب إن لم يؤمن ، فلا إشكال » .

وأنا أقول : يشبه هذا التأويل ما في تفسير أبي السعود من أن عدم إيمانه في الماضي لا يستلزم عدم إيمانه في المستقبل . وفيه أن تباب يديه إن لم يؤمن معلوم من غير نزول سورة مستقلة بشأنه تقرأ إلى قيام الساعة ضد أبي لُهب حتى ولو فرض أنه آمن بعد حين من نزولها كما ترك باب هذا الفرض مفتوحاً في تفسير أبي السعود وتفسير المؤلف البني لكن المتبادر كل التبادر من تخصيص حاله بالاعتناء إلى حد إزال سورة فيه أبدية الحكم ، كون عدم إيمانه وتباب يديه المترتب عليه ودخوله ناراً .

ذات لُحْب ، أمراً مقضياً .. وكون نزول السورة إخباراً عن الغيب ، تؤيد ذلك قراءة ابن مسعود « وقد تب » ويفهم منه أن الجملة الأولى في محل الدعاء .

وفي تفسير الفخر الرازي : « قال ابن عباس كان رسول الله بكم أمره في أول المبعث ويصلي في شعاب مكة ثلاث سنين إلى أن نزل قوله تعالى « وأنذر عشيرتَك الأقرين » فصعد الصفا ونادى يا آل غالب فخرجت إليه غالب من المسجد فقال أبو لُحْب هذه غالب قد أتتك فما عندك . ثم نادى يا آل لؤى فرجع من لم يكن من لؤى فقال أبو لُحْب هذه لؤى قد أتتك فما عندك . ثم قال يا آل مرة فرجع من لم يكن من مرة فقال أبو لُحْب هذه مرة قد أتتك فما عندك . ثم قال يا آل كلاب فقال أبو لُحْب هذه كلاب قد أتتك فما عندك . ثم قال يا آل قصي فقال أبو لُحْب هي قصي قد أتتك فما عندك . فقال « إن الله أمرني أن أنذر عشيرتي الأقرين وأنتم الأقربون اعلموا أني لا أملك لكم من الدنيا حظاً ولا من الآخرة إلا أن تقولوا لا إله إلا الله فأشهد بها لكم عند ربكم » فقال أبو لُحْب عند ذلك : « تَبَا لك ألهذا دعوتنا » فزلت السورة .

والأولى عندى في الجواب عن مشكلة التكليف بما لا يطاق أن تكليف من حقت عليه كلمة العذاب مثل أنى لُحْب ، بالإيمان لا يكون على حقيقته وإنما يقصد به الإهابة والتعجيز ، فكونه تكليفاً بما لا يطاق في حقه أمر مطلوب غير محتاج إلى التأويل .

مات أبو لُحْب متأثراً من واقعة بدر لما وصل إليه نبأها وكان لم يحضرها وبعث مكانه العاص بن هشام فما عاش بعده إلا سبعة ليال حتى رماه الله بالعدسة فقتلته ولقد تركه ابنه ليلتين أو ثلاثاً ما يدفنانه حتى أتت في بيته وكانت قریش تنقى العدسة وعدواها كما يتق الناس الطاعون ثم دفنوه وتركوه .

ومما استسهل المؤلف جوابه عن اعتراض الأخ الكافر في حكاية الإخوة الثلاثة الذين آمن أحدهم فكسب آخرته وكفر الآخر فحضرها ومات الثالث صغيراً ، فإذا قال

هذا الأخ لو عشت لأحرزت مرتبة أخى السميد فلماذا أمتنى يارب صغيراً وقيل فى الجواب علمت أنك لو عشت لسلكت مسلك أخيك الخاسر فصنتك بتمجيل موتك، فإذا يقول الأخ الكافر هلا أمتنى أيضاً صغيراً ووقيتنى أن أعيش فأشقى بالكفر . وهذه الحكاية أوردها الشيخ أبو الحسن الأشعرى شيخ الأشاعرة على أبى على الجبائى شيخ المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح للعباد على الله ، فأخفمه .

فيجيب هذا المؤلف بأن التكليف بالأحكام الشرعية تفضل من الله . فكأنه ليس عنده من حق الأخ الكافر المتفضل عليه بالتكليف أن يقول : - إذا جاز النقاش مع الله على أصول المعتزلة - أمسكت عن هذا التفضل فى حق أخى الصغير صيانة له عن أن لا يقوم بشكره فيقع فى العذاب فهلا أمسكت عنه فى حق أيضاً . فلا كان ذلك التفضل الذى أدى إلى هلاكى ، أما كنت تعلم ماذا يكون مصيرى إذا عشت كما علمت مصير أخى الذى مات صغيراً ، لو عاش ؟

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

وبعد أن قرأت « العلم الشامخ » فى هذه المرة وكتبت ما كتبت هنا بشأنه سأت إلى المصادفة كتاب « إيثار الحق على الخلق » لأبى عبد الله محمد بن المرتضى البينى المعروف بابن الوزير من مجتهدى القرن الثامن الهجرى على تعريف طابعى كتابه . وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه ويفهم من الكتابين ومن إشادة طابعيهما أن البين لايموز العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة باسم المجتهدين ولا أدرى أى من التشيع والاعتزال سبق الآخر فى دخول البين وإن كنت أدرى الصلة بين المذهبين من قديم . وقد كتبت فى « تحت سلطان القدر » فصلاً بعنوان « علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة » .

ومع هذا فإنى عند تحرير كتابى ذلك كنت رأيتنى فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة وإنما بذات جل جهدى فى مقارنة مذهب الأشاعرة فى مسألة أفعال العباد الذى ناصرته وارتأيته بأقل فرق فى بعض النواحي ، مع المذاهب المعتبرة عند أهل السنة المتوسطة بين الأشعرية والاعتزال كمذهب الماتريدية . وكنت أظن أن المعتزلة لا تقوم لهم قائمة بعد أن أفنى مشايخهم الدهر ، وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة ، فإذا بمجتهدى الذين يسمعون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذابى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علم الدين يريدون أن يكونوا عصريين معتبرين عقيدة القدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط ، سببا لتثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح - بعد الناحية العصرية ، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بخيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله^(١) فكان سبب رواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم أولا كون تلك الأفكار متفقة مع الأفكار العصرية المبنية على تقليد الغرب فى تفنيد العقيدة الإسلامية واتهامها بالجبر ؛ وثانيا كون مكافية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسؤوليته عن أعماله عند الله مفهومة فى مذهب المعتزلة بكل وضوح . وإنى بحمد الله وتوفيقه قضيت حق الرد على الأول من هذين السببين فى مواضع عدة من « تحت سلطان القدر » وكان الذى قلته مختصرا فى آخر مرة ص ٢٦٥^(٢) إن الفعل والعمل

[١] هنا هامش طويل رأيت وضعه فى آخر هذا الجزء من الكتاب .

[٢] قلت هذا فى فصل « آراء فلاسفة الغرب » الذين مذهب الماديين منهم نفى الاختيار عن الإنسان بالمرء وجعله مسيراً تحت تأثير الغريزة التى ورثها من آبائه والبيئة التى تحيط بها ، فى حين أن علماء النفس المتخذين علم النفس ذريعة لتربية النشء يسعون لإثبات الاختيار وإمكان تقويته بالتربية ويرون ذلك من واجهم للاحتفاظ بأهمية التربية وصيانتها عن الإهمال فكأنهم لو اعترفوا بعدم الاختيار فى الإنسان لزمهم أن يأسوا من خدمة التربية فى ترقية الروح وتقويتها بقوة الإرادة =

موضوع المسألة ومحل النظر في مذهبي الاختيار والإيجاب، فهو محفوظ الأهمية سواء وقع حال كون الإنسان في نظر العلم فاعلا مختارا فيه أو موجبا، لا أنه يقع العمل من الإنسان إن كان مختارا ولا يقع إن كان فاعلا موجبا فيحل محله الكسل، ولو نفينا الاختيار بالمرة أو الاختيار الحر وقلنا بالإيجاب لقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار، والفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لافي وقوعه أولا ووقوعه. ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب في العمل بل إيجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له.

هذا ماقلته في كتابي الأول فن الغريب جدا أن يظن كثير من العقلاء من علماء أن مذهب الجبر يمتلئ الإنسان عن العمل مع أن قليلا من التفكير في محل الجبر وهو الفعل أو في موصوفه المجبور وهو الفاعل، يكفي لإدراك الخطأ الفاحش في ذلك الظن. فهل هناك فعل إذا كان فاعله مختارا فيه ولا فعل هناك إذا كان فاعله مجبورا في فعله؟ ورحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيراً، فلم يمترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش في مسألة أفعال العباد، بأن مذهبهم يؤدي إلى تعطيل الأفعال، كما اعترض الأستاذان الجليلان الشيخ بحيت والشيخ زاهد؛ ورضى الله عن الصحابة لما سمعوا حديث القدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا فقيم العمل؟ ولم يقولوا

= والاختيار. فثلهم في موقفهم هذا كمثل بعض علمائنا المعاصرين الذين يفضلون مذهب الاعتزال القائل بوجود استقلال الإرادة ويرون في اختيار هذا المذهب حث الإنسان على السعي والعمل. لكن مذهبنا الذي هو الإيعان بالقدر لا يستهين بالعمل ولا يقول باستغناء الإنسان عنه بل يرى العمل من بشائر القدر كما أشار إليه حديث « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » والإنسان لا يزداد سعيه وعمله لكونه على مذهب المعتزلة وإنما الزداد سعيه من قدر له الوصول إلى مقصوده وقدر معه السعي له. وما ذكره الماديون من الأسباب المجبرة كالوراثة والبيئة وعلماء النفس من التربية كلها داخل في القدر مع النتيجة المترتبة عليها.

فكيف العمل ؟ أى أشكل عليهم فائدة العمل الواقع لا وقوع العمل نفسه ، ولئن كان الإشكال فى فائدة العمل يستلزم الإشكال فى نفس العمل بمضى الاستلزام فهذه المشكلات قد سبق الجواب عليها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى تمام الحديث واقتنع به الصحابة وانتهت المسألة بين الرسول وأصحابه ، فلماذا لا ينتهى العلماء المعاصرون عنها ولا يفهمون أن النزاع بين المذاهب فى كيفية وقوع العمل لا فى نفس وقوعه ؟ وخلاصته إذا فعل أحد فعلا فهو يفعله تنفيذا للقدر السابق أم يستأنفه استئنافا ؟ كما فى حديث مسلم عن أبى الأسود وحديث أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن عبادة المذكورين فى « تحت سلطان القدر » وسأذكر بعضهما هنا أيضا .

فتحن القائلين بالقدر لا تمنع العمل ولا تقول بمدى الحاجة إليه ولأن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والمطالة للإنسان ، وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس فيما يرى - وهما العاملون والكسالى - يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون بالقدر ولا بد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى بالقدر ولا بد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم .

ومن أخطاء العلماء المعاصرين المعجبية فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد - وقد نهت إليه فى أوائل « تحت سلطان القدر » من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التى هى محل النزاع بين المذاهب ، أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلا ، لا ما هو أعم مما أرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم .

أما السبب الثانى - لرواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزره وغيرهم - فهو ينبىء عن كون الراكنين إلى مذهب الاعتزال يبعثون السهولة فى وضع المسألة أكثر من تحرى الحقيقة ، فإن لم يكن الإنسان حرا فى اختياره وقامت أدلة العقل والنقل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حرا لنجعله مسئولولا عن أعماله ؟ ونحن أيضا لانفكر مسئوليته ونعتقد أنها حقا وعدلا ، لكننا مع هذا

لا ننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته فنحن لانهمل كلا ناحيتي الحقيقة التي أهل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحوا بها في سبيل الناحية الأخرى.. فأمامنا حقيقتان اثنتان لانشك فيهما وهما أننا لانشاء أن نفعل فعلا إلا ماشاء الله أن نفعله وأننا مسؤولون عن أفعالنا فنحن نفعل كل ما نفعل تحت مشيئة الله ونحن مسئولون عن كل ما نفعل. أما أنه كيف يكون الجمع بين هاتين الحقيقتين المتناقضتين فيما يبدو لنا فنقول في الجواب عنه إنه سر القدر الذي لا يحيط به عقل البشر ولا يشق على أنفسنا أن نقول ذلك غير محتفلين بالتناقض للرؤى بين الحقيقتين بعد أن اقتنعنا بكون كل منهما حقيقة لا تُنكر وإنكارها ضلالة لا نتغفر ، وبعد أن جمع الله بينهما في قوله « ولو شاء الله لجمع لكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » .

ثم إنا لا نحتفل أيضا بما يدعون على مذهبنا في الجمع بين الحقيقتين من لزوم نسبة الظلم والنقص إلى الله تعالى عنهما علوا كبيرا حيث تكون معاقبة عبده المذنب الفاعل ما فعله تحت سلطته، ظالما عندهم. وحيث يكون إدخال الخير والشر تحت إرادة الله كما هو مذهبنا القائل بموم إرادته لكل كائن ، نقصا في ذات الله يجعلها مريدة للكفر والفسوق مع الكافر والفاسق ؛ لا نحتفل بذلك ونحمل دعواهم في هذا الصدد على سذاجتهم في التفكير وقصر نظرهم في المعارف الإلهية والعلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم كما نبه عليه العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية .

نعم، نحن نقول مع القرآن ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومن يضل الله فإله من هاد ومن يهد الله فإله من مضل .. ونقول مع الحديث المجمع عليه « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » والذي يلزم اصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها

أيضاً صادقاً وهو كل ما يكون فهو ما شاء الله . لا تقرر في المنطق من أن صدق القضية يستلزم صدق عكسها وعكس نقيضها المنطقيين لكن المؤلف اليمان هذا المعروف بأن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو «وما لم يشأ لم يكن» إلى قوله «وما شاء أن لا يكون لم يكن» وهو أخص 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 المحرّف سالبة محصّلة الموضوع^(١) فكما أن السالبة أعم من الموجبة فالسالبة المعدولة الموضوع أعم من السالبة المحصلة الموضوع . فإلم يشأ الله أى موضوع الجملة الثانية في نص الحديث أعم مما شاء أن لا يكون ومما لم يشأ أن يكون وكلاهما لا يكون أى يصدق عليه محمول الجملة الثانية فلا يخرج أى كائن عن مشيئة الله . وعلى تأويل المؤلف المحرّف يخرج بعض الكائنات عنها وهو ما لم يشأ الله كونه وشاء الإنسان من المعاصي فهو «يكون» عنده وعندقاده المعتزلة على خلاف الحديث في جملته الثانية .. بل لا ينطبق عنده حديث « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » بمجملتيه على فعل من أفعال العباد سواء كان طاعة أو معصية لأنه يدعى أن مشيئة الله إنما تتعلق بأفعاله نفسه ولا تتعلق لها بفعل غيره ويدعى أنه لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد^(٢) وإنما مشيئته إياها تكون كفاية عن محبته ورضاه ، مع أنه

[١] معدولة الموضوع أو محصلة الموضوع ومعدولة المحمول أو محصلته ومعدولة الطرفين أو محصلتهما كل ذلك من الاصطلاحات المنطقية .

[٢] قول ابن الوزير هذا يشبه قول الشيخ محمد عبده فيما نقله عنه صديقنا الدكتور عثمان أمين مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد . قال الدكتور :

« إن الذين ينكرون الحرية يحتجون بالآية القائلة : « والله خلقكم وما تعملون » وهم يفسرون هذه الآية على معنى أن الله هو خالق أعمال الإنسان ولكن الشيخ المصرى [يعنى محمد عبده] يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول « وما تعملون » فهى بذلك تفيد أخيراً نسبة العمل إلى الإنسان . وأنا أقول : إن ما قال عنه الشيخ « أخيراً » من نسبة العمل إلى الإنسان فى الآية أصبح أمراً

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 ؟ وكان هو وتلميذه المنوى مؤلف « العلم الشامخ » يميّيان على علماء أهل السنة أن الله عندهم يقدر على كل شيء ولا يقدر على إقدار عبادته لإيجاد أفعالهم ، في حين أن المؤلف الأستاذ نفسه أعنى ابن الوزير يدعى عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عبادته ، مع أن علماء أهل السنة

ظاهرياً بعد تسلط فعل الخلق من الله عليه وصار ما يعمل به الإنسان بالنظر إلى ظاهر الأمر مخلوق الله في الحقيقة لا معمول الإنسان ، فإلّا قال عنه الشيخ « أخيراً » أخيراً في اللفظ لا في المعنى ، وهو مقدم في المعنى ومعدل بالأخير الحقيقي الذي هو نسبة فعل الخلق من الله إلى ما يعمل به الإنسان ، لأن نسبة فعل الخلق في الآية إلى مفعوله تلاحظ متأخرة عن المفعول نفسه بناء على أنها إضافة لاتصور إلا بعد تصور المضادين . فإعماله الإنسان خرج من أن يكون معموله وأصبح مخلوق الله بعد أن قال تعالى « والله خلقكم وما تعملون » فجاء « ما تعملون » معطوفاً على مفعول « خلقكم » وسقط بهذا جواب الشيخ عن الآية [*] وقول ابن الوزير البني : « لا معنى لأن يشاء الله أفعال عبادته بالخلق والإيجاد » لأن أفعالهم التي تصدر عنهم بحسب الظاهر ليسوا بخالقين وموجدين 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 بقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وأن العباد أنفسهم محالّ تلك الأفعال لا فاعلوها المؤثرون فيها ، على الرغم من كون التعبير عنها أفعال العباد .. هذه المسألة لم يصل عنها وعن أبحاثها شيء إلى أذان 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 يتصكك 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 » بأن جعل أعمال عبادته التي نسبها إليهم مخلوقة له نفسه أم ينص بهذا على حقيقة الأمر ؟ وسيجيء منا تمام الكلام في درس هذه الآية عند نقاش علامة اليمين على تحملاته في تهريبها عن احتجاج أهل السنة بها لمذهبهم

[*] إذ الآية لا تجعل مخلوق الله معمولاً بل تجعل معمولنا مخلوق الله ، وإن شئت نقل لا تجعل خلق الله المتعلق بأعمالنا عبارة عن عملنا نفسه بل يجعل عملنا عبارة عن خلق الله إياه .

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 « الله خالق كل شيء » وقال « والله خلقكم وما تعملون » والمؤلف تحبط في تأويل هذه الآية بما لا يحصل له كما سيحكي بيانه وعادته في الكلام الإكثار والتخليط ، كما تحبط في حديث « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » .

وأما قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » 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 الحسنى لعدم تمليلهم أفعال الله بالأغراض التي هي حكمه فيها مع أنهم لا ينفون الحكم وحاشاهم وإنما ينفون الأغراض بمعنى أنهم لا يجعلون الحكم أغراضاً ويقولون إن أفعاله تستتبع الحكم من غير بنائها عليها ولا تنفك الحكمة عن أفعاله فكل ما يفعله فالحكمة فيه وهذا أبلغ في إثبات الحكمة لأفعاله تعالى . لكن المقترب لقصور أذهانهم عن تصور أفعال الله إلا كما يتصورون أفعال البشر يقصرون الحكم على الأغراض يزعمون الأفعال الخالية عنها عبثاً وانفاقاً ولا يعيزون بين الفائدة والغرض ولا بين الغاية والملة الفائية وخصيصاً لا تسع عقولهم استتباع الفعل للحكمة من غير بنائه عليها .

ولأجل ما في إدراكهم من الضيق والقصر يزعمون أن الإنسان إن لم يكن له إلا مشيئة ما شاء الله أن يشاءه كما هو منطوق قوله تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله ، وقول المحققين إن الإنسان مختار في أفعاله مضطرب في إرادته ، يزعمون أنه إذا كان الأمر كذلك كانت معاقبة الكافر على كفره والفاسق على فسقه ظلماً من الله^(١) مع أن

[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 خير أو شر لا مخيراً .. جوابنا =

الظلم لا يتصور في حقه تعالى مهما فعل لأن كل شيء ملك يده كما في حديث مسلم عن أبي الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن حصين: أرايت مايمعل الناس ويكدحون

== عليهم أنه إذا أثبت التحقيق العلمي المبني على دليل العقل والنقل أن مشيئة الإنسان لا تتعلق بشيء إلا تابعة لمشيئة الله فلا يُذكر مانعا للاعتراف بهذه الحقيقة أن يترتب عليه شيء من حصول مفسدة دينية أو فوات مصلحة دنيوية كالزوم أن يكون الله ظالما في معاقبة الكافر والفاسق وكلزوم أن يكون الإيمان بالقدر الذي لا يمكن تغييره بالمساعي سائقا للإنسان إلى الكسل والتعطل عن العمل - مع أننا ندعنا مشكل هذين اللازمين بجواب آخر خاص بهما - ولو كنا لم ندفع مشكلهما فلا قبلهما أيضا مانعين عن الاعتراف بما في موقف البشر تحت سلطان القدر من الجبر إن كان موقفه في نفس الأمر وعند التحقيق العلمي كذلك، لأن الحقائق العلمية تُطلب لذاتها مجردة عن أي مصلحة أو مفسدة وقد اعترف بهذا والجبر نفسه في موقف الإنسان علماء النفس في الغرب الذي تعود اتهم الإسلام بقميعة الجبر كما صرح به الأستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بجامعة فؤاد في محاضراته التي نشرتها مجلة القضاء الشرعي قبل سنوات وقد نقلناه بنصه في « تحت سلطان القدر » ص ١٨ ونحن نذكره هنا أيضا لخطورته :

« نقضى المصلحة علينا في كثير من الأحيان بالوصول في بعض المسائل النفسية إلى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول إلى الحقائق فنحن نريد أن نحكم في مشكل الإرادة بأن الإنسان محير لا مسير مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لارتباطها بمذاهب المسؤولية الشرعية والقانونية والحاقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت إلى الفائدة ، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهي الغاية التي تسعى الإنسانية للوصول إليها وليس للعلم أن يتحول عنها أصلا فإن قال عالم الأخلاق والقانون والشرعي بوجود الإرادة فعالم النفس لا يستسلم إلى هذا القول بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة ، وإن قال الدين إن نفي وجود الإرادة يؤدي إلى نسبة الظلم لله عز وجل وإن إثبات وجود الإرادة يؤدي إلى نسبة العجز لله تعالى وإن الله سبحانه وتعالى منزّه عن الظلم والعجز فالعالم النفس لا يقرر إلا نظريات نفسية علمية ولا يقرر حكما علميا إلا متى ثبتت من الحقيقة .. لقد أظهر دارسو الإرادة في بادئ الأمر وتأثير النظرية الميكانيكية أن الإنسان مجرد جرثومة حية تعمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الأجيال الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والجهل والعلم والحالة الأدبية والمادية .. الخ فالإنسان مسير لا محير وهذه النظرية ذاعت في شكل حكم علمي بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية وأخذ بعض المشرعين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الإرادة » .

فيه شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما آتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم قال أفلا يكون ظاهراً قال ففزع من ذلك فقلت كل شيء خلق الله ومملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال: فقال يرحمك الله إنى لم أرد مما سألتك ، إلا لأحزر عقلك إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله فقالا يا رسول الله : أرأيت ما يعمل الناس ويكدهون فيه أشياء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما آتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » .

فالمعتزلة وأنصارهم لا يعرفون ماهية الظلم ولا يقدرّون عظمة الله حق قدرها^(١) وإنما يحاولون حل مسألة القدر التي ليست في الدنيا مسألة تعدلها غموضاً وإعضالاً ، بتنزيلها منزلة مسألة بسيطة سهلة الحل وقياس ذات الله تعالى وأفعاله بمقياسنا ومقياس أفعالنا نحن البشر .

ولسكون عقولهم مقيدة بهذا المقياس يقولون إن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادات العباد إنما يكون بطريق الإكراه ، وحيث لا إكراه فلا سلطان ، لأن

[١] الظلم قد يطلق على التصرف في ملك الغير بغير إذنه وقد يطلق على وضع الشيء في غير موضعه وكل منهما لا يتصور في حق الله الذي لا يوجد شيء خارج عن ملكه ولا يوضع حد لحكمته بأن يقال في أي فعل من أفعاله أنه موضوع في غير موضعه . وقد نقلت في « تحت سلطان القدر » ما قاله ابن قتيبة في كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ما قال :

« إن أهل القدر [يريد بهم المعتزلة الذين من ألقابهم القدرية] 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 المصادفة أن كتاب ابن قتيبة الذي نقلت عنه هذه الكلمة القيمة كان فضيلة صديق الشيخ زاهد هو الذي أهدي إلى هذا الكتاب عند تحريره كتابي « تحت سلطان القدر » .

الإنسان بفعل ما يفعله باختياره ورضاه وكلامنا في أفعاله الاختيارية فأين الجبر إذن ؟
لكنى أقول هذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته فيجعله يفعل بإرادته
ورغبته ما أراد الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليه .
جبايرة البشر وإنما يقدر عليه من « الجبار » من أسمائه الحسنى ^(١) .

[١] وعند قراءة ما كتبه هنا على فضيلة الشيخ زاهد قال : « إن الجبار الذى هو من أسماء
الله الحسنى من الجبر بمعنى الإصلاح وقد نبهوا عليه في شروح الأسماء الحسنى » وأنا أعرف أن هذا
الاسم الشريف فسر على وجهين بل أوجه وأعرف أيضاً أن المفسر أبا السعود على الرغم من كونه
ماتريدياً وكون الماتريدى معتزلياً في نظر فضيلة الصديق ، قدم المعنى الذى أخذته أنا على المعنى الذى
أخذته فضيلته فقال « الجبار الذى جبر خلقه على ما أراد أو جبر أحواهم أى أصلحها » ومع قطع
النظر عن تفسير المفسرين بهذا أو بذلك يكفينى أن الجبر الذى يفر عنه فضيلته مذكور معناه فى القرآن
بكثرة لا تخصى مسنداً إلى الله تعالى وواقع فى نفس الأمر كما حققنا فيما سنورده من البرهان العقلى على
مذهب الجبر ، وهذا لفظه متصوفاً عليه فى كتاب الله : « المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر »
ولا أظن أن يكون المعنى الذى أخذه فضيلة الصديق فى الجبار الواقع بين العزيز والتكبر أولى من
المعنى الذى أخذته أنا ، لاسيما وأن تفسير الجبار بما فسرته يبعد فى حديث « سبحان ذى الملكوت
والجبروت .. » المذكور بأسانيد وطرقه فى كتاب « الأسماء والصفات » للحفاظ البيهقى ، تأييداً
صريحاً بلفظه ومعناه لا يجده تفسير الجبار بما فسر به فضيلة صديق . وقد ذكر البيهقى قوله تعالى
« العزيز الجبار المتكبر » مع الحديث المذكور ، فى باب « ما جاء فى الجلال والجبروت والكبرياء
والعظمة والمجد » وروى فى باب ما جاء فى النفس من الكتاب المذكور بسنده عن ابن عمر أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ مرة على منبره : وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته
فجعل رسول الله يقول « كذا يعجد نفسه عز وجل : أنا الجبار أنا العزيز المتكبر فرجف به النبر حتى قلنا
ليخرن به الأرض .

وكان أهم ما فعله الصديق فى اعتراضه على أنه شغله اعتراضه عن الالتفات إلى ما أردت لإفهامه
فى قولى « وهذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته فيجعله يفعل برغبة من عنده ما أراد
الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليه جبايرة البشر وإنما يقدر عليه
من الجبار من أسمائه الحسنى » أضيف إليه الآن قولى : والجبر الذى يعرفه البشر ويقدر عليه لا يكون
الجبار المشتق منه من الأسماء الحسنى لمن سمي به لكونه جبراً مكروهاً غير محبوب عند المجبور .

ثم ان في القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر ذكره فيه ويمدح الله به نفسه ، كلمة تقسم ظهور أنصار المعتزلة وقد تصدى لتأويلها ابن رشد فقصمتُ فيما سبق بحوله تعالى ظهر تأويله ، كلمة قائلة « بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء » فلو كان واحد منا أضل من شاء من الناس وهدى من شاء منهم واستطاع ذلك ثم أراد أن يعاقب الضالين لقلنا أنه ظلمهم ، وهل يمكننا أن نقوله في الله الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء ويعذب من يشاء ويفر لمن يشاء ؟ أم هل يمكننا إنكار أنه يضل من يشاء ويشاء ويهدي من يشاء كما أنكر الخصم مع نص القرآن عليه ومع أن الواقع كذلك حيث إن الإنسان يفعل كل ما يفعله من خير أو شر لداعية تخطر بباله وغلبها يقوم هدها وضلاله وخالف الداعية في قلبه هو الله .

وليس للخصم جواب عن هذه الكلمة المنصوص عليها في القرآن سوى ادعاء أن من أضله الله تكون منه سابقة ذنب ويكون هذا الإضلال جزاء من الله عليه . وهذا الجواب مع ما ياباه من نص القرآن العام لكل من يشاء الله ضلاله ، لا يتمشى في الذنب الأول الذي لم يسبقه ذنب آخر لأن ذلك أيضا ضلال يلزم دخوله في قوله تعالى يضل من يشاء ولا يكون له سبب غير مشيئة الله .

هذا ما يرد على الخصم المحيب في الجملة الأولى أعني « يضل من يشاء » وفي الجملة الثانية القائلة بأن الله يهدي من يشاء وفي آية أخرى « والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » محاباة ظاهرة من الله لفريق من الناس وهم الذين قيل عنهم في حديث نبوي إنهم خلُقوا للجنة كما أن الفريق السابق أي الذين شاء الله ضلالهم خلُقوا للجحيم . فلو نظرنا إلى الجملتين بمنظار أنصار المعتزلة وقسنا معاملة الله بمعاملات الناس بعضهم بعضا لوجدنا تخصيص الهداية في الجملة الثانية لمن يشاء من الناس كتخصيص الإضلال الذي في الجملة الأولى لمن يشاء منهم ، جديرا بالاعتراض

ولكن الله لا يعترض عليه ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون . وهو آخر كلمة ينتهى إليها البحث والنقاش في هذا الموضوع ، ومن حاول حل المعضلة من دون التجاء وانتهاء إليها فقد أتعب نفسه عبثا . ومن حاول تأويلها أيضا لإخراجها عن كونها آخر كلمة فقد أدخل نفسه في الذين لا يكادون يفقهون حديثا بل عرّضه لمصداق جملة الضلالة .

وصاحب « إيثار الحق » يؤول قوله تعالى يضل من يشاء الوارد في القرآن بكثير من المناسبات ، بحمله على بعض أمثاله الواردة في شكل مقيد مثل قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » وقوله « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » فالله تعالى يضل الفاسقين ويُزيغ قلوب الذين زاغوا بمعنى يضل المستحقين لأنه يضل من يشاء وهو خلاف صراحة الآية إذا لا يقال عن الذى يضل من يستحق الإضلال إنه يضل من يشاء ولا يقال عن هذا الجمع والتأليف إنه من قبيل حمل المطلق على المقيد لأن إضلال من يشاء أيضا مقيد لا مطلق ولا يمكن حمل المقيد على المقيد فيكون لكل منهما حكمه من غير تعارض .

أما قوله تعالى « يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » الدال على التخصيص والقصر ففيه إشكال وتعارض مع الآيات الدالة على إضلال من يشاء . ويمكننا حله بأن نقول إن الضمير المجرور في قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » راجع إلى ضرب المثل المذكور في الجملة المتقدمة أعني « ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفرو فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » وضرب الأمثال من الله تعالى وقع في القرآن كقوله « مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً » الآية فيثول المعنى إلى أن الله يضل بالقرآن كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به أحدا ابتداء ، وإنما يضل به الفاسقين ويكون هذا من فضل القرآن على الناس حيث كانت هدايته عامة وإضلاله خاصا بالفاسقين ^(١) .

[١] وانظر إلى قوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب

وأما التأليف في غير هذه الآية من الآيات المقيدة بأسباب الإضلال فطريقه من غير ذهاب إلى إعمال تلك الآيات وإهمال آيات المشيئة كما فعل المؤلف المبنى بن الوزير ، أن الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء مطلقا لا تخصيص فيه ولا إجمال يحتاج إلى التفسير كما ادعاه المؤلف ابن الوزير والذين يضلهم الله لسابقة ذنب لهم واستحقاق وإن كان إضلالهم يبتنى على أسباب خصوصية كما تعزى به المؤلف إلا أنه إذا قلنا الكلام على تلك الأسباب التي هي عبارة عن ذنوبهم السابقة رأيناها أيضا واقعة بإضلال من الله لكونه خالق الداعية إليها في قلوبهم ورأينا هذا الإضلال الأول لا سبب له سوى مشيئة الله فهي سبب هذا الإضلال مباشرة وسبب الإضلال الثاني المبنى على الذنب

= ولا الايمان ولكن جعلناه نورا تهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم « وإلى الفرق بين هداية الله بنور القرآن وبين هداية نبيه صلى الله عليه وسلم . فله الهداية بمعنى الدعوة إلى صراط مستقيم وإيضاح الدلائل وإزالة الأعذار وهذه هداية عامة لجميع الناس غير متضمنة لإيصالهم فعلا إلى ما يُدعون إليه . والله مع ذلك هداية موصلة مختصة لمن يشاء من عباده وهي المراد في الآية لا الهداية العامة وللنبي الهداية العامة فقط أما الخاصة الموصلة فقد نقيت عنه في قوله تعالى « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » والآية أعنى قوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » الآية من أدلة مذهبي في أفعال العباد أما قول المفسر العلامة أبي السعود رحمه الله في تفسير من يشاء الله من عباده الذي يهديه بنور القرآن الهداية الخاصة الموصلة : « وهو من يصرف اختياره نحو الاهتداء به » وذلك لارجاعه إلى مذهبه الماتريدي ، فقيه ابتعاد ظاهر عن الآية . وإذا كان من يشاء الله من عباده أن يهديه الهداية الخاصة الموصلة ، متعينا فمين يصرف اختياره نحو الاهتداء فحق التعبير عنه : « من يشاء هو » لا من يشاء الله أعنى كان واجب المفسر لاستخراج المعنى اللام له من الآية أن يكتب يارجاع ضمير فعل المشيئة إلى (من) بدلا من الله ويترك الاشتغال الذي تكلفه في تعيين المراد (بمن) والذي لا قرينة له في الآية ، مع أنه لا يوجد في المفسرين من أرجع ضمير فعل المشيئة في الآية ولا المفسر أبو السعود نفسه إلى (من) وهذا الارجاع هو أقصر طريق في تطبيق هذه الآية وأمثالها الكثيرة على مبدأ كون الهداية والضلال من الانسان ولا أدري لماذا إذن لا يجترئ عليه خصوصنا أصحاب ذلك المبدأ ؟

السابق الواقع بالإضلال الأول، بالواسطة. فهي أعنى مشيئة الله سبب الكل إمامباشرة أو على أنها سبب السبب .

وصفوة القول أنا لو فرضنا كما ادعى الخصم أن ضلالة الضال لم تكن من الله بل من نفسه وأن الإضلال المسند إلى الله في كثير من آيات القرآن مبني على أسباب ناشئة من نفس الضال وأفعال فعلها سابقا فاستحق أن يضلله الله ثانيا كجائزة على ضلاله السابق الناشئ من نفسه ، لو فرضنا ذلك فلا بد أن يكون الأمر منتها إلى استمداد للضلال في جبلته حيث تزل قدمه في موقف تثبت فيه قدم أخيه المهتدي ولا بد أن يكون ذلك الاستمداد الذي جبل عليه مختلفا عن استمداد 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 لفكرته وترجع له العمل واستمداد من جبلته يُخضعه للداعية^(١) وكلاهما من الله^(٢) .

وقد كتبت في « تحت سلطان القدر » ص ١٧٣ بمد نقل ما في الكتب المعتبرة الكلامية من أن التعميل في مسألة أفعال العباد على الأدلة العقلية اسكون الأدلة العقلية

[١] وقد أثبتنا في « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهي إلى الموجب .

[٢] فلا مندوحة لأفعال الإنسان من جبر الله إلا في مذهب الشيخ محي الدين بن عربي الذي حاول حل المسألة بادعاء أن الله تعالى لا يتدخل في استمداد الإنسان واختلافه باختلاف أفرادِهِ وبني دعواه هذه على أن الماهيات غير مجعولة ويتبها في عدم المجعولة استعداداتها لكن هذا الرأي الذي ابتدعه وأراد به إقناع عباد الله من جبر الله وإقناع 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 الاسلاميين . والعجب أن المفسر الآلوسي اختاره تبعا للكوراني واعتبره أحسن تفسير لقوله تعالى « قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » .

ومما يجدر بالذكر أن مادية الغريين والشيخ محي الدين توافقا في فهم كون الإنسان مسيراً إلا أن الماديين لعدم اعترافهم بوجود الله نسبوا هذا الجبر والتسيير إلى المؤثرات الكثيرة المحيطة

متعارضة : « إن الأدلة العقلية أيضاً متعارضة ولا يمكن القول بتعارض الأدلة العقلية
لأن تعارض الأدلة العقلية والإسلام لا يتمشى على خلاف العقل » ومعنى هذا التعارض
في الناحيتين العقلية والعقلية أن هذه المسألة غير قابلة للحل ، والخصم يسمى لجعل الإنسان
الذى قامت الأدلة العقلية والعقلية على كونه غير مستقل فى إرادته ، مستقلاً ليكون
مسؤولاً عن أفعاله ويسمى رفع التعارض بين مسؤوليته وعدم استقلاله بدعوى استقلاله
التعارض مع العقل والنقل .

فلو قلتُ لمن لا يتفق رأيه فى هذه المسألة مع رأى ولا ينفع سعى كل منا منهما
أنتب نفسه فى إقناع الآخر : لا بد أن يكون أحداً مخطئاً أى ضالاً عن الصواب غير
متمم للضلالة ومعناه أن فهمه قاصر عن مبلغ الحقيقة على الرغم من عدم تقصيره فى
السعى للوصول إليها ، والمفروض أن كلاً منا لا يرتاب فى حسن نية الآخر وعدم
نمصبه لرأيه معاييناً للحق فى جانب الرأى المقابل .

فاذا يكون جوابه لو قلت له ذلك ثم قلت ولا بد أن يكون ضلال أحداً هذا

بالإنسان مثل البيئة والتربية والعقلية الموروثة أو المكتسبة . والموقف الصحى والاقتصادى وغير
ذلك . ولو اعترفوا بوجود الله وسائطه على كل كائن فى العالم لنسبوا تسيير الإنسان إليه والشيخ
محى الدين لم ينسبه إلى الله تعادياً مما توهمه من لزوم نسبة الظلم إليه مع نسبة الجبر والتسيير .

ثم إن مذهب الشيخ فضلاً عن بطلانه فى حد ذاته لا يدفع الظلم الذى توهمه مع من توهموه
فى معاقبة الجبور لكونه لا يرفع الجبورية عن الإنسان وإنما ينقله عن أن يكون تحت جبر الله إلى
أن يقع تحت جبر الطبيعة فيلزم أن يكون معذوراً أيضاً غير مسئول عن أفعاله على حسب استعداد
الذى ليس تغييره بيده . فإن كان فى معاقبة الله الإنسان على أفعاله التى يفعلها تحب جبره ظلم فعاقبته بإياه
على أفعاله التى يفعلها تحت جبر الطبيعة ظلم أيضاً لأن الجبورية إن استلزمت المعذورية فطابق الجبورية
كاف فى ذلك من غير حاجة إلى اتحاد الجبر والمعاقب ، وتعام الرد على هذا المذهب فى « تحت سلطان
القدر » .

الناسي من نقصان فهمه، من الله الذي قسم العقول والأفهام كما قسم الأرزاق، مفضلاً بمض الناس على بعض درجات، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، فكما أنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر على من يشاء يضل من يشاء بنقص في فهمه ويهتدي من يشاء بزيادة فيه بل إن كان ضلال أحدنا عن الحق في المسألة المتنازع فيها بيننا ناشئاً عن عناده ومكابرته الراجعتين إلى ضعف في السجية التي جبل عليها والتي بسببها يشق عليه الاعتراف بالحق إذا ظهر على يد غيره مهما فهم الأمر، فذلك أيضاً من الله الذي قسم الأخلاق كما قسم العقول والأرزاق^(١).

فإنه تعالى إن لم يكن على مذهب الخضم مت دخلاً في مشيئة الإنسان التي يبني عليها ما يفعله من الخير والشر وإنما كان تدخله بإعطائه صفة المشيئة القابلة للاستعمال في كلا الجانبين ثم لم يتدخل في استعمال هذه الصفة في الجانب العيني بل تركه إلى اختيار صاحبها، فهو بكونه قاسم العقول والأخلاق متدخل في توجيه اختياره البتة إلى الجانب الذي يشاؤه لأن إرادة الإنسان لا بد أن تكون تابعة لعقله أو أخلاقه. وعلى كلا التقديرين من كون منشأ ضلال أحدنا نحن المتنازعين في مسألة الجبر والقدر وكذا كل مسألة تتنازع فيها إما نقصاناً في إدراكه أو نقيصة في خُلقه، ينطبق عليه قوله تعالى « يضل من يشاء » كما ينطبق على معارضه في الرأي قوله « ويهتدي من يشاء ».

فهذا هو البرهان العقلي الذي لا يقاوم ولا يجاب عنه والذي ينجاب به كل شك وكل شبهة عن مسألة كون الخير والشر كله من الله والآية التي فرغنا عن مناقشتها مع الخضم على الرغم من كونها لا تقبل النقاش وتنادى بالمذهب الحق أعنى قوله تعالى المكرر في القرآن في كثير من المناسبات كأنها ضربات على رؤوس المعارضين « يضل

[١] وما أصدق قول بشار :

طبعت على ما في غير غير هوأي ولو خيرت كنت المهذبا

من يشاء ويهتدى من يشاء » هي الدليل الشرعى لهذه المسألة مؤيدا للبرهان العقلى .
والحديث النبوى الذى رواه أبو الأسود الدؤلى عن عمران بن حصين وسبق ذكره قريبا ، يتضمن ثلاث فتاوى فى هذا الموضوع بل أربع جامعات لناحية الشرعية والعقلية أولاها لأبى الأسود التابى وثانيها لعمران بن حصين الصحابى وثالثها للنبي ورابعها لله عز وجل القائل ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقورها .
وفى الرابعة عبرة عظيمة لمن يخالفوننى فى المسألة تحت مضايقة غموضها الذى أنا معترف به ، ساعين أن لا يجملوا منشأ الهداية والضلالة للإنسان إرادة الله سبحانه وتعالى بل نفس الإنسان المهتدى والضال ، فأنا أقرؤ عليهم فتوى كتاب الله التى قرأها رسول الله فى آخر الحديث جامعةً للناحية العقلية والشرعية من المسألة ، أقرؤها عليهم وأسألهم : من سوى نفس الإنسان المهتدى والضال فألهمها فجورها وتقورها ؟
فلو عددنا الآية من التشابهات - وهى تستحق هذا لعد استحقاقا ناشئا من غموض المسألة - لمنعتنا منه الآية نفسها حاكية للواقع وآية للتأويل فلم نستطع ، ثم نقرؤ ما بعد الآية : قد أفلح من زكها وقد خاب من دسها . وفيها مسؤولية الإنسان كما أن فيما قبلها مجبورته المحبوبة إليه وسبحان الله جامع الأمرين فى كتابه المحكم وفى الواقع من حياة بنى آدم .

وأخر ما أقوله هنا أن العاقل المؤمن بوجود الله لا يتردد فى الحكم بأن كل كائن فى العالم وفيه أعمال الإنسان وإراداته المقترنة بتلك الأعمال إنما يكون تحت إرادة الله ، ولا يكون حكمه هذا مبنيًا فقط على نصوص الكتاب والسنة الباهرة بل الأمر كذلك أيضا عند مراجعة الحالة الروحية التى تقوده إلى أن يفعل فعلا أو يأتى بفعله ، مع الظروف المهيئة لتلك الحالة الروحية . ومن تردد فى هذا الحكم فهو إما مكابر أضعيف الراى .

نعم يلزم من هذا أن يكون الإنسان في أفعاله مسيراً لا مختيراً وأن لا يكون مسؤولاً عن تبعات أعماله مع أن الإنسان يشعر من نفسه شعوراً بديهياً أنه مختار في أفعاله ويستلزم هذا الشعور كونه مسؤولاً عن أعماله عند الله وعند الناس بل عند نفسه أيضاً فهل هو مختار أو مضطر؟

والجواب أنه مختار ومضطر مما يختار بالنظر إلى المبادئ القريبة من أفعاله لكونه يفعل ما يفعله بإرادة منه ورغبة دون إكراه يتعارض مع إرادته فيعدها أو يفسدها ، ومضطر بالنظر إلى المبادئ البعيدة وهي ما ذكرنا من الحالة الروحية التي تقوده إلى إرادة ما يفعله أو ينصرف عنه مع الظروف المهيئة لتلك الحالة ، لكن العبرة بالمبادئ البعيدة لكون المبادئ القريبة مبنية عليها دون العكس فالإنسان مضطر حقيقة لكنه في صورة مختار . فهذه هي الحقيقة الأولى التي لا ريب فيها والتي هي مستندة إلى إحاطة إرادة الله بكل كائن .

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 الجناة في الدنيا ولرأينا معاقبتهم ظاهراً ورأينا هذا الظلم أيضاً معذوراً فيه ظالمه كما أن الجناة الذين هم الظالمون الأولون معذورون .

فهاتان الحقيقتان أعنى وقوع كل واقع في العالم تحت إرادة الله وكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله ، اللتان كل منهما في نفسها لا يجوز لما قل أن يشك فيه ، نعرف بهما مما وامتقدهما حقاً على الرغم مما يبدو بين الحقيقتين من التعارض . فلا يهمننا هذا التعارض بقدر ما تهمننا الحقيقتان أنفسهما ما دمنا نعرف بهما حقيقتين خلاصة مذهبنا التمسك بنفس الحقيقتين وترك ما نعجز عنه من تأليف البين ومعنى هذه الخلاصة استيقان ما يمكن استيقانه من هذه المسألة والكف عما بقي منها وتمذّر حله . أما الخضم

خلاصة مذهبه إنكار الحقيقة الأولى تمسكا بتمارضها مع الحقيقة الثانية وإدعاء لحل أصعب مسألة بطريقة بسيطة ، 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] .

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

« ومن ذلك شبهة الثلاثة الأطفال الذين فرّضوا أن أحدهم مات صغيراً فدخل الجنة وأحدهم كبر ووحد الله وعبدته ودخل الجنة وأحدهم كبر وكفر ودخل النار فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجنة فقال يارب هلا بلغتني منزلة هذا فيقول الله تعالى إني علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار فيقول الذي في النار فهلا أمتني صغيراً . وهذه هي مسألة خلق الأشقاء ببعضها لكن غيروا العبارة .

« والجواب أن هذا التقدير خطأ فاحش فإن العلة في إمارة الصغير ليس هي علم الله بأنه لو كبر كفر ولو كانت هذه هي العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء كلهم صفاراً بل لما خلقهم صفاراً حتى يميتهم فإن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت هذه هي العلة لصاحت الوحوش والطيور وجميع أنواع الدواب وقالت يارب هلا جعلتنا من بنى آدم ولصاح المؤمنون كلهم وقالوا ربنا هلا عصمتنا وبلغتنا مراتب الأنبياء بل جعلتنا كلنا أنبياء يوحى إلى كل واحد منا ويمرئ بنا إلى السماء وقالوا جميعاً هلا جعلتنا ملائكة كراماً ولقات الأنبياء هلا ساويت بيننا فإنه نص على أنه فضل بعض الرسل على بعض ولقات مثل ذلك للملائكة 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 السماوات 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 حد ولا وقف على مقدار إلا والاعتراض فيه قائم والسؤال عليه وارد ولقات القباح هلا جعلتنا حسنا والنساء هلا جعلتنا رجالا وأمثال ذلك مما لا يحصى : وذلك مما يؤدي إلى عدم وجود شيء من الموجودات بل إلى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات لعدم رجحان وقت على وقت ومكان على مكان وقدر على قدر فيلحق القادر حينئذ بالماجز ويتعذر الاختيار على جميع المختارين وانتهينا إلى مسألة لا تنتهي لتعارض الدواعي المستدعية للوقف وترك جميع الأفعال وهذا خروج من المعقول فإن العاطش الجيمان لو حضر عنده كيزان كثيرة ورغفان كثيرة وهو لا يأكل معتذرا بأن الدواعي إلى تخصيص كل كوز وكل رغيف تعارضت عليه حتى لم يتمكن من الأكل والشرب ودفع الضرر العظيم ، أمد من المجانين » .

فقد قرأت كلامه الذي هو جدير بأن يعد مثال الإكثار والإطالة . أما تخليطه فهو أنك لا تستطيع الحكم بسهولة فيمن يعترض عليهم الرجل هل هم الأشاعرة أم ساداته المعتزلة؟ بل المتبادر منه الثاني مع أن مراده الاعتراض على إمام الأشاعرة الشيخ أبي الحسن الأشعري الذي وضع السؤال عن مواقف الإخوة الثلاثة المختلفين وأخفم به استاذة أبا على الجبائي شيخ المعتزلة القائل بوجوب الأصلح للعباد على الله وكان الأشعري يحضر درسه ثم انقطع عنه . والشيخ اليمان يعد السؤال عن مواقف هؤلاء الإخوة

الثلاثة المختلفين، من الوسواس مع أنه سؤال في غاية الاتجاه على القائلين بوجوب الأصلح على الله .

فالرجل يقول : « إن هذا التقدير خطأ فاحش فإن الملة في إمانة الصغير ليست هي علم الله بأنه لو كفر ولو كانت هذه هي الملة لأمانت جميع الكفرة والأشقياء وكلهم صفار الخ » وأنت تعلم أن تعليل إمانة الصغير بهذه وقع من شيخ المعترلة عند الجواب على شيخ الأشاعرة في إحدى مرحلة من مراحل سؤاله، فإن كان في تقدير الملة خطأ فهو يرجع إلى الشيخ المحيب ويمجّل إخمامه .

ومع هذا يرد على الشيخ اليمان أنه إن كان محققا في تخطئة تقدير الملة لزم أن يكون صاحب موسى عليهما السلام الذي علمه الله من لدنه علما والذي قتل غلاما ثم علمه لما اعترض عليه موسى ، بأن أبويه كانا مؤمنين فقتله خشية أن يرهقهما طغيانا وكفرا وقد حكى في القرآن ، . . مخطئا في تعليله القتل ولزم أن يكون موسى بل القرآن أيضا قد قبل هذا التعليل الجدير بالتخطئة، من غير تكبير. إذ يرد على صاحب موسى الذي علل قتله الغلام بهذه الملة كل ما أورده المؤلف اليمان وأطال فيه، على حكاية الإخوة الثلاثة.. فلوفرض أن سيدنا موسى اعترض على تعليل صاحبه بمثل ما اعترض الرجل على حكاية الأخوة فإذا كان يأتري جواب صاحبه قاتل الغلام في تبرئة نفسه من تبعه القتل ؟ .

فهذه مشكلة استحدثتها أقوال المؤلف اليمان ابن الوزير وقد قالها من غير شعور بالمشكلة المتولدة منها ولا سبيل إلى حلها للذين يحددون لله سبيل المعاملة مع عباده قياسا على معاملات الناس فيما بينهم ويحاولون تفسير قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » بتنزيله إلى حضيض ذلك المقياس ومنهم هذا المؤلف . أما أنا فأرى في حل هذه المشكلة أن صاحب موسى عليهما السلام لو لم يقل عما فعله في صحبة موسى من الأعمال : « وما فعلته عن أمري » لكان مذكرا في تبرير قتل الغلام لا يبرره ، ومعنى هذا أن مثل هذا الفعل لمثل تلك الملة لا يجوز من الإنسان أو بأمر الإنسان

ويجوز من الله أو بأمر من الله الذي لا يسأل عما يفعل ولا يقبح منه شيء وكل ما يعمد بالحكمة فيه .

ويقول المؤلف بعد كلامه المطول عن خطأ التقدير في حكاية الإخوة الثلاثة : « والجواب عن هذه الوسواس 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 بأدر جميع العقلاء إلى تخصيص أحدهما بمحودين غير ملومين سواء كان ذلك التخصيص مسندا إلى مرجع خفي أم إلى الحكمة الأولى » وفيه تخليط لأن القائلين بالحكمة الداعية إلى الفعل المتبوعة له كالمعتزلة لا يجيزون تخصيص أحد الأمرين المستويين بالاختيار لأن ذلك التخصيص إن كان بمرجع 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 أشد أنصار التعليل المعتبرين بفاته نفاة الحكمة، والمعال يجب عليه أن لا يجيز الترجيح من غير مرجح لكن ابن الوزير وقع في التخليط فكان في أول كلامه مع المعتزلة وفي آخره مع الأشاعرة .

ومن نماذج تخليطه مع الإطالة كلامه في مسألة أفعال العباد ردا على قول أهل السنة بأنها مخلوقة لله تعالى فهو يقول مثلاً : « لو كانت أفعالنا خلق الله تعالى لم يحرم علينا التشبه بخلق الله كما ورد الوعيد المصورين المتشبهين » وجوابه أنه ينسى قول أهل السنة بأن الله تعالى خالق كل ما هو كائن من الخير والشر فلا ينافي وعيده على فعل التصوير من العباد كونه خالق ذلك الفعل أيضاً، فالمسألة تعود إلى النزاع في أن إرادة الله تعالى تتعلق بفعل غيره أو لا تتعلق والمؤلف يخلط إحدى المسألتين بالأخرى .

ويقول « وكذلك قال الله تعالى بعد ذكر خلقه من الأجسام وتصويرها وسائر

ما لا يقدر العباد عليه من الأعراض : « هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه » وإنما يُعرف الخلق في اللغة لإيجاد الأجسام « وجوابه قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وبينما كان القرآن ينادى بأن الله تعالى خلق العباد وما يعملونه فكيف يخص ابن الوزير خلق الله بالأجسام وما لا يقدر عليه العباد من الأعراض وهل هذا إلا تغافل عن هذه الآية التي سيتكلم فيها أيضا ، لكن الآية تقضى على ما ادعاه هنا من اختصاص خلق الله بالأجسام وتصويرها وسائر ما لا يقدر عليه العباد ، من غير انتظار لمعرفة ما سيتكلم فيها .

ويقول : « وبذل على ما ذكرته ما حكاه الله تعالى وذم الشيطان به من قوله « ولآمرنهم فليغيرن خلق الله » فدل على أن التغيير الذي هو فعلهم ليس هو خلق الله تعالى بل منابر له « وجوابه أنه بعد تقرر كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بأدلتها العقلية والنقلية التي سبق تلخيصها فلا مانع من أن يحصل بفعلهم تغيير في خلق الله الأول بخلق ثان من الله أيضا غير مرضى ويكون الخلق الثاني من قبيل خلق الشر . والمسألة أيضا ترجع إلى النزاع في أن الله تعالى خالق ومريد كل كائن في العالم من الخير والشر ، وهذه المراجعات من المؤلفات الثمان في قوة المصادرة على المطلوب .

والآن نأتي كلامه في قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » المستغرق سبع صفحات من كتابه وفيه يبدو تخطيطه وإطالته من غير طائل ولو أفاد ما أراد أن يقوله في نقد الاستدلال بهذا النص في سبعة أسطر لكنني . إذ خلاصة نقده أن ما في « وما تعملون » يحتمل أن تكون مصدرية وأن تكون موصولة وهو الراجح والاستدلال بالآية على أن الله خالق أفعال عباده لا يتم إلى على الاحتمال الرجوح في (ما) . فهذا جوابه عن هذه الآية التي كان الإمام الأعظم أبو حنيفة احتج بها على عمرو بن عبيد كبير مشايخ المعتزلة كما ذكره على القاري في شرح « الفقه الأكبر » والآن ننقل بعض ما كتبه المحيى بنصفه قال : ص ٣٤٨

« إذا تقرر هذا فلنكمل الفائدة بما بقي لهم من الأدلة التي يمكن أن يفتر بها أحد : فمن ذلك قول الخليل عليه السلام في مجادلة عبّاد الأصنام وذلك قوله تعالى « أتعبدون ما تفتحون والله خلقكم وما تعملون » وقد احتج بها أبو عبيد لهم وأنكر عليه ابن قتيبة كما ذكره في مشكل القرآن وكلاهما من أهل السنة وقال ابن كثير الشافعي في أول البداية والنهاية في قصة إبراهيم عليه السلام وسواء كان ما مصدرية أو بمعنى الذي فقتضى الكلام أنكم مخلوقون والأصنام مخلوقة فكيف عبادة مخلوق لمخلوق فأشار إلى مثال الخلاف ولم يتعرض لترجيح .

« واعلم أن من لم يتأمل هذا توهم أن الآية من النصوص على خلق الأفعال ولذلك يستروح كثير من القائلين بذلك إليها ويستأنسون بها ولو أنصفوا ما استحلوا ذلك فإن القول في تفسير كتاب الله تعالى بغير علم حرام بالنص وفيه حديثان معروفان عن ابن عباس وجندب بن عبد الله ولا خلاف في أن الآية إجمالا واشتركا بالنظر إلى لفظة (ما تعملون) فإنها محتملة أن تكون بمعنى الذي تعملون كقوله تعالى في سورة يس « لياكلوا من ثمره وما عملته أيديهم » فجعل ما عملته أيديهم مأكولا وكل ما كول مخلوق لله وحده لا عمل للعبد فيه البتة ^(١) وقد سماه معمول لا أيديهم لمباشرتهم له . وأن تكون مصدرية بمعنى وعملكم . ولما كان ذلك كذلك لم يحل أن يُتقول على الله تعالى إلا بوجه صحيح وإلا وجب الوقف وردُّ ذلك إلى الله لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » لكن هنا وجوها ترجّح أنها بمعنى الذي تعملون وهو الأصنام التي خلقها الله تعالى حجارة وعملوها أصناما فهي معمولة مصنوعة حقيقة وقد يسمى المعمول عملا مجازا وحقيقة عرفية ولا حاجة بنا إلى ذلك فكونها معمولة كاف في ذلك . « وأصل ذلك أن فعل العبد ينقسم إلى ما يكون لازما في محل القدرة مثل حركة

[١] فيه نظر ظاهر .

يد الصانع وإلى ما يتعدى إلى مخلوقات الله تعالى مثل تصوير الصانع الذى يبقى أثره فى الحجارة وغيرها وهو الذى منع ثمامة المعتزلى والمطرفية أن يكون فعلا للعبد . فالآية تحتمل بالنظر إلى لفظها ثلاثة أشياء أحدها أنه تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم كما قال المخالف . الثانى أنه خلق الأصنام التى هى معمولات العباد ومصنوعاتهم لما فيها من أثر تصويرهم وتشكيلهم . الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم وعلى هذا الثالث يكون التقدير وما تعملون فيه . والثانى من هذه الاحتمالات هو الراجح بوجوه .

ثم عدد وجوه الرجحان فى صفحات طويلة ومناسبات بعيدة وحاصلها بالنظر إلى ظاهرها أن الآية على الاحتمال الراجح فى تفسيرها إنما تقوم حجة فى كون معمولات العباد مخلوقة لله تعالى لكن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة فى أفعال العباد وأعمالهم لافى معمولاتهم ومفعولاتهم، فلا مانع من جهة هذه الآية لكون أعمالهم غير مخلوقة لله تعالى .

ونحن نقول الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة أى احتمال كون (ما) مصدرية لا يحتاج إلى تقدير ضمير والاحتمال الثانى يحتاج إلى تقدير ضمير منصوب يعود إلى ما وهو جائز . والاحتمال الثالث يحتاج إلى تقدير ضمير مجرور مع حرف الجر وهو غير جائز إلا إذا كان الموصول الذى يعود إليه الضمير مجرورا بمثل تلك الحرف فلا محل إذن للاحتمال الثالث . ولو جاز هذا الاحتمال كان أنفع لمفكرى كون الله هو خالق أعمال العباد لدلالته على أن الله خلقكم وما تعملون فيه الأصنام من الأحجار فتدل الآية على أن الله يخلق أحجار الأصنام لا الأصنام ولا عملها . ومع هذا فلم يستطع ابن الوزير ترجيح هذا الاحتمال الذى ذكره رغما لعدم جوازه ، ولا تصوره على وجه يستفيد منه لمذهبه حيث قال « الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم » ولم يقل خلق الحجارة التى فيها عملهم وتصويرهم . والسرفى 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 . فنطوق 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 ضد مذهب المعتزلة لا يريد أن يتخلى عن الصورة الوحيدة التي يتوقف 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 صرح عند تفسير كلا الاحتمالين الأخيرين للمؤمنين لنجاحه بأن الله خلق الأصنام . والدليل على أنه لا يريد أن يتخلى عن استخراج ذلك المعنى الثاني لصراحة الآية ولتصريح الرجل نفسه قوله قبل تعداد الاحتمالات وهو يسعى لمنع احتمال المصدرية في (ما) : « لكن هنا وجوها ترجح أنها بمعنى الذي تعملون وهو الأصنام التي خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » وهذا آية في التخليط والتشويش قصدا لعدم الاعتراف بالحق فهو يخاف صراحة الآية حتى على الاحتمال المختار عنده في (ما) فيضطر إلى أن يقول مرتين إن الله خلق الأصنام ومع هذا لا يتخلى عن المعنى الذي يرهق الآية عليه فيقول في تفسير (ما تعملون) : « الأصنام التي خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » فيجعل الحجارة مخلوقة والأصنام معمولات مع أن المخلوق بالنظر إلى الآية هو الم معمول ، فجل همه التفريق بين الم معمول والمخلوق لأنه يعرف عدم إمكان الجواب عن الآية إذا كان معمول العباد بيمينه مخلوق الله وهو كذلك رغم أنف الرجل لأن الآية تقول « والله خلقكم وما تعملون » ومعمولهم الأصنام لا الحجارة فهي أي الأصنام مخلوقات الله ومعمولاتهم .

فبعد أن تبين كون منطوق الآية على الاحتمال المختار عند المؤلف الجمان بن الوزير

في (ما) أن الله خلق معمولات العباد التي منها الأصنام كما خلقهم أنفسهم ، يثبت أنه خلق أعمالهم أيضا لأن خلق الله لمعاملات العباد مع كونها معمولاتهم لا معمولاته معناه أنه يتدخل في أعمالهم فيخلقها أيضا وإلا فلا سبيل لخلق وإيجاد معمولات غيره من غير تدخل في عمله . وبهذا التحقيق تكون نتيجة احتمال المصدرية والوصولية في (ما) واحدة وهي أن الله تعالى خالق أعمال العباد ومعمولاتهم جميعا ^(١) وتكون مساعي المؤلف الطويلة والعريضة في إثبات كون (ما) موصولة لامصدرية ليتوصل به إلى نقض استدلال الإمام أبي حنيفة بالآية ضد مذهب المعتزلة ، أدراج الرياح ويكون معنى الآية النهائي أن الله هو المالك لأعمال العباد والفاعل لمعاملاتهم الحقيقي فهو الذي يجعلهم يفعلون ما فعلوا وبالتعبير الموافق للحديث النبوي ^(٢) أنه يستعملهم وإراداتهم في خلق أعمالهم ومعمولاتهم كما قال تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وهذه الآية أصرح في خلق الأعمال إن كانت الآية السابقة محتملة لخلق الأعمال وخلق معمولات كما أن حديث « إن الله خالق كل صانع وصنعيته » أصرح فيه .

[١] لأن ما في قوله « وما تعملون إن كانت مصدرية فالله أن الله تعالى خالق أعمال عباده صراحة وخالق معمولاتهم استلزاما وإن كانت موصولة فالله أنه خالق معمولاتهم صراحة وخالق أعمالهم استلزاما . فالمؤلف النبي الذي رجح احتمال كون المعنى في قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » والله خلقكم ومعمولاتكم كالأصنام التي تنحتونها ، لا أعمالكم ؟ فاعترف بكون الله خالق معمولاتهم فقط دون أعمالهم ، فتكون أعمالهم عنده حاصلة بإيجادهم أنفسهم وإن كانت معمولاتهم حاصلة بخلق الله وإيجاده ... هذا المؤلف غفل عن أن معمولاتهم لا تختلف عن أعمالهم في الخلق والإيجاد : فإن كان موجد معمولاتهم التي هي كالأصنام مثلاً هو الله يلزم أن يكون موجد أعمالهم أيضا هو الله ولا يقال كيف يكون الله موجد أعمالهم وهي أعمالهم لا أعماله ، لأنني أقول وكيف يكون الله موجد معمولاتهم وخالقها وهي معمولاتهم لا معمولاته ؟ مع أن هذا المؤلف يعترف بأن الله خالق تلك معمولات .

[٢] « إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار » وتام الحديث في موطأ الإمام مالك .

قلت في « تحت سلطان القدر » ص ١٢٣ « أما قول ابن قيم الجوزية في « شفاء العليل » : « وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى « فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى » وجعلوا ذلك من أدلتهم ضد القدرية ولم يفهموا مراد الآية وليست من هذا الباب فإن هذا خطاب لهم في وقعة بدر حيث أنزل الله سبحانه وتعالى ملائكة فقتلوا أعداءه فلم ينفرد المسلمون بقتلهم بل قتلهم الملائكة وأما رميه صلى الله عليه وسلم كان هو الحذف ^(١) والإلقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد وإيصال ذلك إلى وجوه جسيمهم فلم يكن من فعله ولكنه من فعل الله وحده فالرمي يراد به الحذف ^(١) والإيصال فثبت له الحذف ^(١) بقوله إذ رميت ونفى عنه الإيصال بقوله وما رميت ... فأخرج الآية عن سياقها ، لأنه تعالى لم يقل ما انفردتم بقتلهم ولكن كان لكم فيه شركاء من الملائكة بل قال « فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم » ولا ينافية لإزال الملائكة لقتالهم لأن الذين قتلهم الملائكة لم يقتلهم أيضا ولكن الله قتلهم وهو الذي يتوفى الأنفس حين موتها . وتفريقه بين الرامي والموصل مع أن العادة أن يكون الموصل هو الذي كان منه الرمي ، تحكم . فلأن يكون الرمي والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمي من النبي صلى الله عليه وسلم منحرفا غير مصيب ثم يكون الله موصل ما رماه ومحواه إلى مراميه ، والله تعالى يقول « ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى » لأنك رميت والله أوصل .

وهنا أضيف إليه قولي : إن هناك ثلاث مراحل المرحلة الأولى الرمي والثانية الإيصال إلى الأعداء والمرحلة الأخيرة القتل . إذ يمكن أن يكون رمى بلا إيصال وإيصال بدون قتل فالله تعالى لما نص في الجملة الأولى على أن القتل منه بقى احتمال كون الإيصال والرمي من النبي وأصحابه ثم زاد في بيان الحقيقة التي ربما تخفى علينا فنص في الجملة

[١] بمعنى الحذف .

الثانية على كون الرمي الذي هو أولى المراحل من الله وفهم منه بالأولى كون مرحلة الإيصال أيضا منه ولو كان مراده من الجملة الثانية بيان حال المرحلة الثانية لما تخطاها إلى الرمي الذي هو المرحلة الأولى قائلا « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وهو أبلغ من احصاء المراحل بتمامها .

وفي قوله « إذ رميت » بعد « ما رميت » إشارة إلى نفي احتمال إرادة المعنى المجازي أو المبالغة في نفي الرمي عن الرسول وإسناده إلى نفسه ، فلا محل لأن يتوهم متوهم من أنصار المعتزلة أن المراد من رمى الله عبارة عن إقدار نبيه على الرمي أى خلقه صاحب القدرة والإرادة لما يريد ويقدر عليه ، بل المراد رمى الله الحقيقي المستتر في رمي النبي ففيه رد على المعتزلة . فإن قيل ان رمى الله الحقيقي في رمي نبيه يرجع إلى وحدة الوجود أعنى مذهب الاتحاديين من الصوفية الذى لا تقول به . أقول ليس مرجع رمي الله في رمي نبيه ذلك المذهب الاتحادى وإنما مرجعه غموض مسألة الجبر والقدر من حيث ان الإنسان على الرغم من كونه فاعلا مختارا في فعله لا يفعل إلا ما أراد الله أن يفعله هو أى الإنسان ولا يختار إلا ما أراد الله أن يختاره هو أى الإنسان ، فلا إنسان فعله كما يقتضيه قوله تعالى « إذ رميت » ويقتضى هذا أيضا كون الآية غير منطبقة على مذهب الاتحاديين ، فلا إنسان فعله واختياره ومع هذا فالحكم في فعله واختياره هو الله كأنه الفاعل لا الإنسان وإنما هو محل الفعل أو انه الفاعل الحقيقي والإنسان هو الفاعل الظاهري . ولذا قال « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » فهذه الآية أحسن ممثلا لنفوذ خلق الله في فعل الإنسان وعظمة القدرة والهداية في أن حاكية الله في فعل الإنسان لا تجعل محكومها مكرها ولا تفسد اختياره كما لو كان الحاكم غير الله لكون هذه الحاكية 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 .

بقى احتمال أن يقول قائل معترضا على الاستدلال بهذه الآية على مذهب خلق الأعمال : إنها حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر كما روى أن أبطال بدر لما انصرفوا من المعركة غالبين أقبلوا يتفاخرون ويقولون قتلنا وأسرت وفعلت وتركنا فنزات . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين طلعت قریش من العققل قال « هذه قریش جاءت بخيلائها وغرها يكذبون رسولك ، اللهم إني 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 « شأهت الوجوه » فلم يبق مشرك إلا شغل بميئيه وانهزموا وذلك قول الله تعالى بطريق تلوين الخطاب : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » والمعنى كما في تفسير العلامة أبي السعود ما فعلت أنت بهذه الرمية المستتبعة 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 المادية . إلا أنه لم يختلف عن نوع تلك الأفعال التي يفعلها البشر حيث كان الفعل عبارة عن رمى النبي صلى الله عليه وسلم نحو المشركين بقبضة من حصباء الوادي ، وقد صدقه الله تعالى بقوله « إذ رميت » . وهكذا يكون كل فعل من أفعال العباد التي يخلقها الله فيهم ، في الظاهر منهم وفي الحقيقة من الله . أما الفرق الذي يختص بمفعول هذا الفعل النبوي والذي أصبح به الفعل معجزة وامتاز بأن يقول الله تعالى عنه « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » فهو لا يدل على أن الله خالق هذا الفعل فقط دون سائر أفعاله صلى الله عليه وسلم ودون سائر أفعال العباد . وإنما يدل هذا النموذج الخاص من الفعل الذي يظهر فيه خلق الله جلليا 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 المتميز بمفعوله على الأفعال « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » قال في تلك الأفعال العادية « والله خلقكم وما تعملون » . ومحسن أن أنقل هنا ما قلته في « تحت سلطان القدر » في آخر الكلام على قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » :

« ولا يجوز أن يُظن مثلاً أن الله رمى مارماه رسوله ولم يرم مارماه أعداؤه تجاهه ، ولا محل لأن يفرض أن الله تعالى يتدخل في بعض المحاربات أو في بعض الشئون دون الأخرى ، بل الله رأى مارماه حبيبه ليصيب به الرمي ورأى مارماه أعداؤه لئلا يصيب . فهو يرى ما هو مطلوب الإصابة ليصيب ويرى ما هو مطلوب عدمها ليحيد ، إذ لورماه صاحبه لاحتمل أن يصيب كرمية من غير رام^(١) وجملة القول أنه يتدخل في فعل أحد ليتمه كما يتدخل في فعل آخر ليحبطه ، وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله وما لم يحسن فهو منه ، ألم تؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ؟

[١] إلا أنه ذكر القسم الأول في الآية لشرفه وخطورته وترك الآخر .

أدلة أخرى لإثبات الواجب

ومن أوضح أدلة وجود الله تعالى الإدراك الذى يمجده كل إنسان فى نفسه . وقد كنّا استدللنا فى مبحث دليل العلة الغائية بآثار الإدراك المشهودة فى نظام الكائنات، على وجود مدبر يدبره بعلمه وحكمته . فها نحن وجدنا الإدراك نفسه بين أجزاء الكائنات أعنى إدراك الإنسان . وإن شئت فقل قد كنّا نجد عند النظر فى الكائنات مطابقات معقولة والآن وجدنا العقل نفسه . فالعقل الذى يفهم وجود نفسه من كونه يدرك - كما قال « ديكارت » - والذى يفهم من عدم علمه بكيفية إدراكه كما نفقنا إليه فيما سبق أيضا ، وجود من جملة يدرك، ويفهم ذلك أيضا من عدم وجود المناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أي إدراك معين كما لفت إليه مالبرائش فى مشكلة صلة النفس بالبدن^(١) ... فالعقل المفكر يمد الله فى أول مرحلة التفكير لأن هذا العقل وهذا الإدراك لا يأتى الإنسان من الطبيعة غير المدركة بل غير الوجودية أيضا كما سبق بيانه ، ولا من نفسه لأنه لا يدرك كيف يدرك ، ولأنى لو كنت الذى أعطانى العقل والفهم لاستطعت أن أزيد فيهما ما أشاء وجعلتني أعقل الناس مع أنى لست بقادر عليه . ولعل هذا إيضاح ما سبق من قول « ديكارت » : « إن مبدأ « أدرك فأنا إذن موجود » حقيقة بدئية وهذه الحقيقة لا تهبط فى أى زمان إلى ساحة الذائكة ولا تزال غير فاقدة لبدايتها حتى تصل إلى الله » .

[١] قال : « ما دمنا لا نرى بوضوح وجود مناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أى إدراك فلأنى فلا مندوحة لنا من مراجعة قدرة غير مصادفة فى ذينك الموجودين وهى إرادة الله . فهو الذى أراد أن يكون لنا إدراكات معينة عند وقوع حركات وتبهجات معينة واهتزازات روحية معينة فى أدمغتنا ، كما أنه الذى يحرك أرواح الحيوان ويعلم لإجراء 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 يتضمن شهود الله مبهما وبالواسطة . فالعلم إلهي بالطبع والدين ذاتي للعقل » أى داخل في ماهية العقل .

والماديون الذين يقولون بأن الإدراك والتعقل أثر تشكل الدماغ ولا عقل ولا مدرك غيره لم يفكروا في أن التعقل لا يكون أثر الدماغ المادى غير للعاقل وإنما الدماغ آلة الإدراك والتعقل والعاقل المدرك غيره وهو الروح وقد مثلوها أى الدماغ والروح بالبيان والمازف الفنان . وأيضا لو كان الأمر كما قال الماديون لما أمكن تعيين الحق والباطل في الأفكار فكيف يرى غير الماديين إذا كان الإدراك أثر تشكل الدماغ أن الإدراك ليس بأثر تشكل الدماغ ؟ فيكون مقتضى تشكيلات أدمتهم أن لا يكون الإدراك مقتضى تشكيلات الأدمغة ولا يبقى مدار الترجيح لأفكار الماديين على أفكار غيرهم إلا كون تشكل أدمتهم مخالفا لتشكيل أدمغة الآخرين .

وهناك شعور الإنسان بنفسه وشخصيته الواحدة مع كثرة العناصر التى يتشكل منها الدماغ ، فالتضاد الموجود بين وحدة كل إنسان يعبر عن نفسه (بأنا) وبين كثرة عناصر الدماغ ينزل جعل الشعور الشخصى خاصة للدماغ بمنزلة اللاشئ . والذين لا يقبلون العقل والنفس غير الدماغ وحركته الميكانيكية يقال لهم أين رأيتم آلة ميكانيكية كالساعة مثلا تشعر بنفسها وأنانيتها؟ ثم إن هذه النفس الإنسانية غير متبدلة ما دام الإنسان حيا ، في حين أن الدماغ يتبدل يوما عن يوم ويتجدد بتجدد أجزاء البدن حتى يصير دماغا غير الدماغ الأول .

وقال أحد علماء الترك الأعلام^(١) في مقالة منشورة في مجلة دينية كانت تصدر بالإستانة : « كثير من الناس يلبس عليهم الشعور بالشعور به ، فلو كان الشعور عبارة

[١] وأظنه مترجم « مطالب ومذاهب » وإن كان لم يوقع على مقاله .

عن الانطباعات والارتسامات الحركية في الدماغ لكانت زجاجات « الفطوغراف » واسطوانات « الغراموفون » ذوات شعور تبصر وتسمع . ولو ارتقى العلم أكثر مما كان اليوم بدرجات كما قال الفيلسوف الفرنسي « رابيه » : وشوهد بفضل أدوات جديدة دماغ إنسان نائم وتفرّج عليه إلى أعماق تقاطع كما يتفرّج داخل إحدى المصانع فقد يمكن أن يدرس جميع حركاته بل وإن يماين دؤوبه واشتغاله مثل الرحي ولكن لا يمكن أصلا أن يرى ما يشعر به وما يحلم به وأن يتوصل إلى شعوره، لأن شعوره في نفسه وشعور المتفرّج المستعرض في نفسه هو، اللهم إلا أن يكتشف نقطة التلاق بين الروحين .

* * *

ومن أوضح أدلة وجود الله صفة الإرادة الموجودة في الحيوان لا سيما الإنسان . فكما أن العلم والإدراك والشعور في الإنسان لا مناسبة للطبيعة أو المادة العمياء الصماء بهما البعيدة عن مثل تلك الصفات الشريفة المعنوية ، فكذلك لا مناسبة أصلا بين المادة الهامدة العاطلة وبين صفة الإرادة الحية ولا بين المادة المتحركة بالحركات الميكانيكية وبين الحركات الإرادية فالماديون والطبيعيون الذين يتصورون الدنيا وما فيها على شكل ما كينات تعينت حركاتها وتحدت ككل ما كينة تتحرك إلى جهة محددة له، ماذا عساهم يقولون في إرادة الإنسان بل الحيوان مطلقا التي لا محل لها بين ما كينات العالم ، لاستقلالها بحركاتها وعدم وجوب اتباعهم لتوأميس الماكينات ، فهل رأيتم أو سمعتم ما كينة تتحرك بإرادة من نفسها وتسكن بإرادة من نفسها ولا يكون حد لحركاتها وسكناتها؟ فهي تعمل خارجة عن حدود قوانين الجاذبة والدافعة . فالعالم الرياضي يحسب أدوار النجوم السيارة بصحة ولا يمكنه أن يحدد حركات أجنحة ذبابة حبست في حجرة . ومن هذا الفارق العظيم ترى العلماء المخترعين والصنّاع البارعين يصنعون أكبر باخرة وأنغمها مثل « نور مندى » و « كوين ماري » ولا يقدرّون على صنع ممّيسة، ويصنعون « جراف جبيلين » ولا يصنعون عصفورة .

وكان الملاحدة الماديون والطبيعيون يقولون في بعض تاراتهم المضطربة أن سفينة العالم تمشي على قوانين وأنظمة لا تتغير فما بنا ولا بهذا العالم النظم من حاجة إلى وجود الله مادام لا يُظهر إرادته بتغيير تلك القوانين .. فيتخذون نظام العالم الذي أقمناه دليلا على وجود الله ، ذريعة إلى الاستغناء عن وجوده . وكان العلماء الإلهيون يردون عليهم قائلين بأننا لا ندعوكم إلى الاعتراف بوجود إله يعمل جزافا على غير نظام ، ولكني أقول لهم هنا إنكم كنتم تطالبوننا بإراءة علامة من علامات إرادة الله الدالة على وجوده تجاه سفينة العالم الجارية على نظامها فما كم الإرادة بعينها . وهي إرادة الإنسان وسط هذا النظام الهادي التي تعمل كما تشاء . وتكاد تُخرق السفينة لتفترق أهلها ، كما قالت الملائكة لما أراد الله خلق الإنسان : « أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » وقد قال الله تعالى في جوابهم : « إني أعلم ما لا تعلمون » فمن أهم أسباب خلق الله التي يعلمها هو أنماى الإنسان الدليل الجلى على وجوده لأنه خلقه على صورته كما ورد في الحديث النبوى أى على صفته وأعطاه صورة من إرادته وصفة الإرادة يمتاز بها الإنسان حتى على الملائكة ولهذا جعله الله خليفة فى أرضه ولهذا أيضا كان أول واجب صاحب العقل السليم أن يعترف بوجود الله عقب شعوره بنفسه إذ لا يوجد شئ فى العالم أدل على وجود الله من الإنسان

ولا يعترض على بآنى أنفت كتابا قبل أكثر من عشر سنين انتهيت فيه إلى أن الإنسان مسير لا يغير فكيف أستدل اليوم على وجود الله بإرادة الإنسان بل أعتبرها من أوضح أدلته ، وهل لا يكون هذا مناقضا للفكرة التي اخترتها ودافعت عنها فى كتابى السابق ؟ وذلك لأننى لم أنف فيه إرادة الإنسان وإنما أثبت أن إرادته مسيرة بإرادة الله وفى هذا الكتاب أقول إن إرادة الإنسان من أجلى أدلة وجود الله فهل يتنافيه كون الإنسان مسيرا فى إرادته بإرادة الله أم يلائمه كل الملائمة ؟ أجل لو كنت قائلًا كما يقول الماديون بأن الإنسان مسير من قبل الطبيعة لكان هذا نفيا لإرادة الإنسان لأن تسليط الطبيعة

التي لا إرادة لها على الإنسان يُعَدُّ إرادته ويجعله آلة ميكانيكية بحتة ، ولا كذلك سلطان إرادة الله على إرادة الإنسان ، فالفرق مهم بين أن تكون فيما وراء إرادة الإنسان قوة تسيِّرُها ليست من جنس الإرادة وبين أن تكون فيما وراءها إرادة أخرى أعلى منها تديرها كإرادة . وإرادة الإنسان من حيث أنها إرادة تدل على تلك الأخرى ولا تدل على وجود قوة فيما وراءها ليست من جنس الإرادة ، إذ الإرادة لا تأتي الإنسان إلا من ذى إرادة . فالتسيير بالصورة الأولى يبطل إرادة الإنسان وينافي التجربة التي تشهد بوجود الإرادة فيه بداهة 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 الأول من فصول الباب الأول الأربعة لهذا الكتاب ذكر الدلائل المعروفة بين علمائنا لإثبات وجود الله تحت عنوان « إثبات الواجب » وسبق هناك اعتراضات الفيلسوف « كانت » عليه وردودنا عليها ؛ وسبق في الفصل الرابع دليل ثان لهذا المطلب مسمى بدليل العلة الغائية أو دليل نظام العالم واعتراض « كانت » عليه أيضاً الزيج بشيء من التقدير .

وكان كثير من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة المالية فيعتبرونه نفس العالم التي تدبره - رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة - في انتظام كائنات الشخص الواحد ، فلو لا الله كان العالم أشتاتاً متنافرة وسادت فيه الفوضى . فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن

الإنسان التي تجعله في كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجوداً واحداً لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام .

والإنسان يعبر عن هذا الوجود « بأنا » ويعمل جميع أعماله تحت إرادته وهو صاحب الإدراك الذي امتاز به الإنسان وجعل الفيلسوف « ديكارت » يقول : « أدرك فأنا إذن موجود » والإدراك يتعدد في الإنسان ويتعدد المدرك (بالفتح) لكن المدرك (بالكسر) واحد دائماً .

وكما أن هذا الواحد الموجود في كل إنسان يردُّ مافيه من أنواع الكثرة إلى الوحدة فيجعله كائناً واحداً ويُفهم وجوده فيه من هذه الوحدة المكتسبة منه ، كذلك ما نرى في هذه الكائنات التي لا حد لسمتها ولا عد لكثرتها من إدارة واحدة تجمعها ونظام واحد تتبعه ، كدولة واحدة معظمة ؛ يدل على أن للعالم نفساً تدبره كنفس الإنسان وهو الله ^(١) .

ونحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان لإيهامه الحلول ولما أن نفس الإنسان لم تخلق الإنسان كما خلق الله العالم ... مع هذا يمجبننا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهمة على العالم كاستنتاج وجود الروح في الإنسان من وحدة الإدراك والإرادة المهمتين على حركاته .. يمجبننا هذا الاستنتاج ويمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم . لكن الفيلسوف « كانت » لا يعترف بهذا الاستنتاج المعقول أيضاً لا في العالم قياساً على الإنسان ولا في الإنسان المقيس عليه ، مدعياً عدم صحة الانتقال من وجود الإدراك في الإنسان إلى وجود الروح صاحبة الإدراك وقائلاً إن الإدراك الموجود

[١] وهذا المذهب الفلسفي ليس بأعجب من مذهب وحدة الوجود التصوفي .

في الذهن إنما يدل على وجود المدرك في الذهن ولا يدل على وجوده في الخارج ونفس الأمر . وقد سبق الكلام منا على هذه المسألة في (ص ٣٧٠ - ٣٧٤ جزء ثان)

وعندي أن هذا الانتقاد خطأ فاحش من « كانت » لم ينتبه له مكبروه كما نقله عنه « بول ثانه » في « مطالب ومذاهب » منوهاً له من غير تعليق عليه . وأصل الخطأ في عدم فهمهم أن كون الإدراك موجوداً ذهنياً لا يمنعه من أن يكون موجوداً في نفس الأمر أيضاً أى حقيقة واقعة ، بل إن كلامنا في الإدراك الواقع فعلاً وكون هذا الإدراك في الذهن ناشئ من أن الحل اللائق بالإدراك الواقع فعلاً هو الذهن لا من عدم كونه موجوداً عينياً ، فهو موجود ذهني وعيني معاً ولا جرم أن وجود هذا الإدراك يستلزم وجود المدرك أيضاً وجوداً عينياً وفي محله اللائق به وهو خارج الذهن ، إذ الإدراك الواقع لا يكون فعل المدرك الذي يوجد في الذهن ولا وجود له في الخارج .

والانتقاد المذكور من الفيلسوف « كانت » يؤدي إلى الشك في وجود نفسه المستنتج من وحدة الإدراك السائدة فيه كما يؤدي إلى الشك في وجود الله المستنتج من وحدة الإدراك السائدة في الإنسان وفي الكائنات . والماعقل معذور إن لم يقبل الانتقاد ممن يشك في وجود نفسه لاسيما إذا كان مخطئاً في انتقاده كما عرفت .

وإني لا أستند في رد انتقاد « كانت » إلى ماشاع عند الناس من البحوث النفسية الجارية في الغرب التي كثيراً ما اتخذها الأستاذ فريد وجدى في « مجلة الأزهر » سنداً ضد الماديين ، وإنما أستند إلى فساد ذلك الانتقاد في نفسه فساداً دقيقاً يتم على غفلة الفيلسوف الكبير الكبيرة ومكبريه .

وعلى الرغم من نقد « كانت » لفلسفة نفس العالم ونفس الإنسان ، يقول الفيلسوف « شيلنغ » من تلامذة مدرسته : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تفهم بنفس العالم

أعنى بمبدأ أصلي ناظم للكائنات ، ونحن ندرك نفس العالم هذه ، هذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا .

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

إن الفيلسوف « كانت » الذى ذكرنا عنه أشياء كثيرة واعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية المنسوبة لإثبات وجود الله ، اختار لهذا المطلب دليلاً وسماً دليلاً العقل العملى أى الوجدان أو دليل الأخلاق فنفى العلم بوجود الله وأثبت الإيمان به وببني هذا الإيمان على أسباب أخلاقية وعلى تيقن أنه لا يمكن إثبات نقيضه^(١) وقال إن هذا

[١] يريد أن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده لإثباتاً علمياً تجريبياً لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضاً لإثباتاً علمياً وعدم الامكان هذا معلوم علم اليقين . فيفترق « كانت » بهذا عن الملاحظة الثابتين لوجود الله علمياً ويجعل مسألة وجوده خطأ من الاستناد إلى العلم بهذا القدر أعنى أن العلم لا ينفيه لقصر يد التجربة أن تعتمد إليه نقياً وإثباتاً وتمتاز هذه المسألة عما لم تثبت بالتجربة بعد مع إمكان تطبيقها عليه فكان بعض المذنبين يتوقف في الاعتراف به وينتظر التجربة لقول قولها فيه ولو بعد حين . لكن مسألة وجود الله التى لم تقل التجربة قولها فيها على رأى « كانت » ولا إمكان عندنا لأن نقوله أبداً في هذه النشأة كما شاء الفيلسوف ، يلزم أن تبقى أبدياً في نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم وعدم إمكان إثبات نقيضه إنما يكون دليلاً على إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده وليس هو بكاف طبعاً .

فكان اللائق إذن بالعقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله الذى هو أشرف ميراث الإنسان وأحقق هدايته وأن يدعن حكمه . ولكن أتى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث؟ وعقولهم أيضاً محتاجة إلى الإثبات لأن مسألة وجود العقل كسألة وجود الله لا تصل إليها التجربة والملاحظة وإنما يستدل على وجوده من طريق عقلى استدلالاً بالأثر على المؤثر مثل الاستدلال على وجود الله بآثاره . وهذا الاستدلال لا يفيد اليقين العلمى في وجود عقولهم كما لا يفيد في مسألة وجود الله . وهذا موقف يُرثى له .

الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم^(١) ومع هذا فليس في هذا الإيمان إيقان علمي مثل ما كان في إيمان المؤمن المستدل بالأدلة العقلية التامة عند غير « كانت » من العلماء .

وبيان دليل « كانت » أن تصور الأخلاق لا ينفك من تصور السعادة لأن قانون الأخلاق يتلخص في هذه الجملة : « إعمل ما يجعلك أهلا للسعادة » وباجتماع الأخلاق والسعادة يتحقق الخير الأعلى . إلا أن العمل بما يجعلنا أهلا للسعادة وإن كانت في أيدينا فليس في أيدينا حصول السعادة وترتيبها على عملنا لكونها مربوطة بالطبيعة الخارجية وبارادات أناس غيرنا ، لكن يلزم في نظر الإنسان الذي لا يعتبر قانون الأخلاق وهما من الأوهام أن يتحقق الخير الأعلى فتجتمع الفضيلة والسعادة وترتب الثانية على الأولى ، فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة والبشر وهي إرادة الله فيستدل بتوقف تحقق 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 حتى يكون هو الذي يبدد مكافأته عليها حيث لا مكافئ ، وهذا ما لا يزال بقوله أنصار الدين من أنه لا أخلاق معمولا عليها من غير دين .

ولكن لا يلزم أن يكون الله موجودا بمجرد أن الإنسان في حاجة إلى وجوده ، لاسيما وأن المحتاجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة والأخلاق لا كل إنسان وإن كانوا هم صفوة بني نوعهم وإن كان في علاقتهم الخاصة بالدين وبمقيدة وجود الله الفخر كل الفخر للدين وفي تثبيت هذه العلاقة الحسن كل الحسن لدليل « كانت » . ومع كل هذا ففي الإمكان وفي وسع الإنسان أن يفتزع عن الفضائل ويقترف ما يشتهيه وما يتأتى له

[١] وبهذا يثبت « كانت » تأثر فلسفته من النصرانية كما وقع في فلسفة القرون الوسطى ، وقد كان « ديكارت » صححها وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته .

فيسكن عن وجود الله كما هو الحال لكثيرين من الناس وفيهم أكثر الذين بأيديهم
أزمة الحل والعقد والنقض والابرام في الدنيا لاسيما في هذا الزمان الذي يقال عنه عصر
الرقى والتمدن ، ولا يختلف عنهم موقف الذين يظهرون بمظاهر أنصار الأخلاق ودعائها
من غير اعتراف بوجود الله اعترافا علميا بمعنى أن كونه موجودا حقيقة من الحقائق
ثابتة بالبرهان ، وإنما يكون اعترافهم بوجوده من قبيل الخضوع لضرورة اجتماعية
هي المحافظة على الأخلاق كما هو المطلوب من دليل « كانت » الذي خلاصته إن كانت
الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلا بد من وجود الله ليكون ضمانا لأصحاب
الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ولذا سماه دليلا علميا لكونه ربط الأخلاق
بعقيدة الإيمان بالله وربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العلم أن
الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة
أو يتضمن مصلحة ، مهما كانت مصلحة عظيمة ولا يُقنع المؤمن المخلص أن يعتقد
وجود الله لا لكونه موجودا في الواقع بل لكونه مصلحته ومصلحة الدنيا كلها
في وجوده . نعم إن الفيلسوف صاحب هذا الدليل يستخرج من احتياج صلاح
المجتمع إلى وجود الله دليلا على كونه موجودا في الواقع ويؤمن بوجوده حقيقة
بفضل هذا الدليل لكن مقلديه في الإيمان بالله وفي عدم الاعتماد على أدلة وجود الله
العقلية ، وهم أكثر المؤمنين من المتعلمين المصريين لاسيما المؤمنين منهم في الشرق
الإسلامي المقلد لا يفهمون هذا الدليل كما فهم الفيلسوف نفسه ولا يؤمنون كما آمن هو .
وإنما يفهمونه في شكل الاقتناع بتوافق خير المجتمع ومصلحته مع الإيمان بوجود الله
من دون انتقال من الاقتناع بهذا التوافق إلى الاقتناع بأنه موجود في الواقع كما انتقل
« كانت » نفسه . ففي دليله كثير استمداد لسوء الفهم كما أنه غير تام في نفسه على ما
سنينته وفيه معنى المصادرة على المطلوب ، من حيث أن فيه إسناد الأخلاق إلى عقيدة
وجود الله وإسناد عقيدة وجود الله إلى قانون الأخلاق . فهل الله موجود بفضل أهمية

الأخلاق أو الأخلاق لها أهميتها بفضل وجود الله ؟ وفيه اتخاذ الأخلاق أساسا لوجود الله الذي هو أساس كل شيء ، وفيه أنه أوجب على الناس الإيمان بوجود الله صيانة للأخلاق عن الانهيار وهي غاية مترتبة على إيمانهم بوجوده لا على كونه موجودا في الحقيقة. فلو فرضنا أنهم آمنوا بالله واحتفظوا بأخلاقهم من غير أن يكون الله موجودا في نفس الأمر لحصل المطوب واستغنى عن وجود الله في نفس الأمر، بوجوده في اعتقاد المعتقدين فذليله يضل عن أساس الموضوع ويقوم على غير ما أقيم له ولذا أساء الناس فهم مفزاه .

كانت للأخلاق أهميتها عند الفيلسوف ولا يشكرها عليه أحد حتى الملاحدة وكان علاوة على هذا يقدر حاجة الأخلاق إلى الدين الذي أساسه الإيمان بوجود الله ، حق قدرها وهو مسلم أيضا عند عقلاء الناس . لكن مسألة وجود الله لا سبيل إلى إثباتها عنده من طريق العقل النظري فأراد أن يستخرج دليل هذه المسألة من أهمية الأخلاق المسلمة، بأن يقول لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أى على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه مما وهو دور أو مصادرة .

ولا كلام لنا في حسن دليل « كانت » وجاذبية فهو - أكثر من المذهب الإسلامي الذي يجعل العمل جزءا من الإيمان - يستخرج الإيقان بوجود الله من عاطفة الأخلاق المركوزة في فطرة الإنسان لأن الأخلاق تتلخص في تصور الخير الأعلى الحاصل من اجتماع الفضيلة والسعادة وتصور لزوم الثانية للأولى .. فالفضيلة بدون السعادة خير ناقص وكذا السعادة بدون الفضيلة والإنسان قلما يقدر على الجمع بينهما ، فلا بد من وجود موجود يعطى الفضيلة ما تستحقه ويقدر على إعطائها رغم كل موانع طبيعية .. والشهود أن أكثر الفضائل لا ينال ما يستحقه في الدنيا من المكافأة فلا بد أن ينيله ذلك الموجود القدير في النشأة الأخرى فيثبت بهذا الدليل البعث بعد الموت أيضا بل يثبت عالم الآخرة

أولا ليكون موعد تحقق الخير الأعلى الذى لم يتحقق فى هذا العالم ثم يُثبت وجود الله ليكون مسيطرا على ذلك العالم ومالك يوم الدين الحكم العدل فيثبت به صفات الله الكالية أيضا فضلا عن قدرته وتكون مسألة الأخلاق أعنى ضرورة اجتماع الفضيلة مع السعادة ، التى يجدها الإنسان فى قلبه أساس الجميع .

ونحن نثبت قبل كل شئ وجود الله بدليله العقلى النظرى المستنبط من وجودنا ووجود أى موجود فى العالم ، غير مترئين إلى مسألة أخلاق الإنسان التى يحى دورها ودور أهميتها بعد مسألة وجود الإنسان وأهمية وجوده ، بمراحل ويكون سهلا علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين ولزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق . ولا شك أن ترتيب الانتقال الفكرى الذى اخترناه معقول أكثر مما اختاره « كانت » مع كون الأساس الأخلاقى الذى بنى عليه أكبر مطلب على كوجود الله لا يستند هو نفسه على أساس يقينى سوى ما يجد الإنسان فى قلبه من الاتصال بين الفضيلة والسعادة ورغبته فى ترتب الثانية على الأولى^(١) رغم شهادة أكثر التجارب الحاضرة على خلافه ، فليس هذا الاتصال بينهما ضروريا مستحيل الانفكاك كاتصال أحد التضائفين بالآخر ، فليس هو إذن مقتضى العقل الذى لا يتخلف عن مقتضيه ولا مقتضى التجربة المطردة وإنما هو مقتضى الوجدان القلبي الذى لا يُستند إليه فى المطالب اليقينية . ثم ، من ارتباطه به قلبه يكون له دليلا فى الإيمان بالله يخرج بفضلته عن عداد التقليدين ويصعد إلى مرتبة المؤمن المستدل . والذى نرى فيه من الميب أنه لا يكون دليلا حاسما يحصل به إزام الغير كما يحصل بأدلة وجود الله النظرية المعروفة التى يعيها « كانت » .

[١] مع أن بعض الفلاسفة الغربيين مثل شوبنهاور قائلون بأن الأخلاق تقوم بنفسها مقام أفضل مكافأة عن نفسها لمن يتحلى ويتشرف بها وهم يحاولون فى إكبار الأخلاق فوق ما أكبرها « كانت » قطع حاجتها إلى وجود الله ضمانا لمكافأة ما لا تنال المكافأة منها فى الدنيا .

إن الفيلسوف « كانت » بمد أن حاول ضمضة 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^(١) وأنذر العالم بأنهم يار الأخلاق والفضائل إن لم يُعترف بوجود الله كما قال « سكرتان » و « فيخته » تلميذ « كانت » : « إن الإيمان بالله إيمان بالواجب » ومعناه أن الإنسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب . وكل هذا حسن ورجدٌ حسن لخدمة المجتمع ولكنه غير كاف في خدمة الحقيقة بل في خدمة المجتمع أيضاً لأن وجود الأخلاق لوجود الله المراقب على الأعمال أمتن في المحافظة على الأخلاق من وجود الله لتوجد الأخلاق .

لا لا ، بل الله موجود بالرغم من كل شيء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت وسواء سعد أصحاب الفضيلة أو شقوا . فيجب على الإنسان أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التي ليس لأي شيء أدنى قيمة بجانبها ، فقول المؤمن « الله أكبر » معناه أكبر من كل شيء والله واجب الوجود للنشأة الأولى ليوجد الوجودات 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 أن الله موجود بفضل احتياج

[١] ومن وجوه الحسن في دليل « كانت » أن كثيراً من اللافقين 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 » صح لنا أن لا نصدق دعوى الاعتراف بأهمية الأخلاق من المؤمنين لوجود الله بناء على أن مكان الأخلاق يتوقف تثبتها تثبتاً جدياً قانونياً على تثبت وجود الله .

فدليل « كانت » يعطينا سلاحاً ضد الملاحدة نتجدهم به ونهزمهم على الأقل بثمة عدم صميميتهم في تقدير الأخلاق قدرها ، فدليله يجذبنا ويخدمنا جداً في إلزام خصومنا الملاحدة . ومع هذا فنحن المؤمنين بوجود الله لكونه حقاً ، لا نخفي محل الضعف في هذا السلاح .

المستحقين للسعادة من أهل الفضيلة إلى وجوده والفضيلة محترمة مرغوب فيها بفضل وجود الله الذي لا يضيع أجر المحسنين ، لأن هذا دور لا يجدى نفعا لكلا الطرفين . ويظهر أن الإيمان بالله واعتقاد وجوده بالقلب دون العقل على معنى ميل القلب إليه^(١) من دون تصديق العقل والعلم إياه في إيمانه واعتقاده ، تلك العقلية السائدة لدى أكثر المثقفين المعاصرين في الغرب وفي مصر أيضا بل الشرق الإسلامي المعصرى كله على تقدير الأستاذ فريد وجدي ، والشرق المسيحي أيضا على تقدير الأستاذ فرح أنطون منشى مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده - سنة سيئة سنها « كانت » للمتعلمين من كل ملة . فالدين عنده حاجة وجدانية وضرورة اجتماعية وليست بحقيقة ملجئة للعقول إلى قبولها .

ومع هذا فالرجل مؤمن بالله صميمي في إيمانه وإن لم يكن أولئك التمسكون بفلسفته كذلك ، لأنهم اتبعوه في نقطة الضعف الذي يشف عليه دليله ، وربما ظنوه غير صميمي في إيمانه وهو خطأ ينبغى أن ينبّه عليه . وغاية ما فيه أنه أخطأ في اختيار الدليل فسبب ضلال أناس تتباهى زعة إلحادية . ولعل الرجل يهتم بالأخلاق اهتماما عظيما حتى يجعله أساسا لإثبات وجود الله فكأنه يقول لولا أن الله موجود لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد وأنا أيضا لا أسلم بخطورتها لحد أن يعدل وجودها وجود الله في الأهمية وعدمها عدمه في استلزام المحال .

نعم ، وأنا اعترف بأنه لا أحد لأهمية الأخلاق وأن عدم مجيء يوم الدين وعدم وجود مالك يوم الدين وبقاء الفضائل والردائل غير نائلة لما يستحقه كل منهما كأنه لا فرق

[١] كما قال « كانت » : « إن رجل الخير يقول يسننى أن يكون الله موجودا فهو المقام الذى توجب مصلحتى أن أحكم بوجوده حكما لا يقبل الدفع » « مطالب ومذاهب » ص ٢٨٩ من الترجمة التركية .

بينهما أصلا كما كانت في الدنيا على الأكثر ، يستنكره الطبع السليم والذوق الإنساني ويستبعده غاية الاستبعاد حتى يكاد يكون محالا عند العقل ؛ إلا أن هذا الاحتمال لا يستحيل بالمرة استحالة عدم وجود الله وإذا لم يستحل استحالة عدم وجود الله فلا بُدَّ من إثبات وجوده عليه ، أما إذا كان ذلك الاحتمال البعيد محالا حقيقة عند العقل فلا صحة إذن لما ادعاه « كانت » من أن وجود الله لا يثبت بالعقل النظري إذ يكون حينئذ ما سواه دليلا عمليا أو دلائل الأخلاق دليلا عقليا نظريا . وإن لم يكن الاحتمال المذكور محالا عقليا - وهو المحال الحقيقي - لم يكن عدم وجود الله أيضا محالا لكون دليل وجوده مبنيا 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 عقلا لا بالضرورة الاجتماعية .

ولهذا كان الرأي العام الثقاف المعتدل في الغرب المائل إلى الاعتراف بوجود الله وكذلك الرأي العام المثقف في الشرق المقلد ، غاضرا بالشك والوهن في هذه المسألة بعد اشتهاار مذهب « كانت » لعدم استناده إلى ما يستند إليه العلوم وهو العقل النظري البحت أو العقل النظري مع التجربة وخرجت مسألة وجود الله عن أن تكون مسألة علمية وأصبحت مسألة وجدانية . فبالخلاصة أصاب من « كانت » المؤمن بالله ضرر عظيم بعقيدة البشر نحو وجود الله ، كما أن انتقاداته الأدلة العقلية النظرية المعروفة التي هي الأدلة الحقيقية لإثبات هذا المطلب ، اتخذها ملاحظة الفلاسفة الوضعية التي ذكرنا فيما سبق أنها آخر فلسفة الإلحاد أساسا لفلسفتهم من ناحيتها السلبية .

وغرابة أخرى في منهج « كانت » وهي أنه يستدل من عدم استيفاء الأخلاق والفضائل في الدنيا ما تستحقه من المكافأة ، يستدل من هذا النقص الشهود في العالم

على وجود الله ليلافيه في النشأة الأخرى ، في حين أنه ينتقد دليل العلة الغائية أى دليل نظام العالم والكمال المشهود فيه فيستدل بدليل النقص ويترك الاستدلال بدليل الكمال، مع أن النقص لا يثبت الحاجة إلى الله حالا وإنما يثبت الحاجة إليه في الاستقبال. وكفى بهذا نموذجا لفقدان الاستقامة القائمة في نظر الفلاسفة الغربيين ، ولا تجد أنت في علماء الإسلام المتكلمين من أقران « كانت » من يستند إلى مثل هذا الدليل الضعيف في إثبات مطلب يقينى كسألة وجود الله فينبئيه على حاجة أساس الخير والفضيلة إليه، مع أنه لا يلزم محال عقلى من افتراق السعادة عن الفضيلة ، بدليل افتراقها فعلا في الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة . ولا يقال إن ذلك افتراق وقى خاص بالدنيا لأن المحال لا يقع ولو وقتيا . وهل يقاس هذا بما هنالك من حاجة وجود العالم بجميع أجزائه وما يرى ويشهد في كله وأجزائه من النظام المتقن ، إلى وجود الله الواجب الوجود ليكون علة أولى لتلك المخلوقات والوجودات وهذه حاجة يترتب على بقائها غير مقضية في آن واحد أوضح محال كلزوم عدم وجود ما نشهده من العالم وما يحتمويه الشامل لوجودنا نحن أيضا . فأن لزوم عدم وجود ما هو موجود حالا بل عدم إمكان وجوده، من لزوم بقاء ما هو غير موجود حالا غير موجود أبدا ؟ من حيث الاستحالة . ولا يقال بقاء أصحاب الفضيلة محرومين أبدا مما يستحقونه من السعادة ينافي المدالة الإلهية فيكون هو أيضا محالا، لأنى أقول المدالة الإلهية إنما تتصور بعد ثبوت وجود الله الذى كلامنا الآن فيه .. والاستعانة بالمدل الإلهى في دليل الإثبات لوجود الله تكون مصادرة على المطلوب .

فإذا لم يكن ضروريا عقلا حصول أصحاب الفضائل الخلقية على ما يستأهلونه من السعادة بفضل وجود الله الذى لا يضيع أجر من أحسن عملا ولم يستحل مقاوم محرومين أبدا ، لعدم وجود الله إلا بعد ثبوت وجوده بدليله - فدليل « كانت » لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب . وقد كنت قلت فيما سبق إن الله بالنظر إلى

ما اختاره « كانت » من الدليل لإثبات وجوده لا يكون واجب الوجود أى لا يكون الله ، لأن أخص ما يمتاز الله به وجوب وجوده ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده بإحدى طريق من طرق الاستحالة المروفة عند العقلاء كلزوم التناقض والدور والتسلسل والترجيح من غير مرجح ، وطرق الاستحالة هذه التى هى محجة الأدلة العقلية فى إثبات المطالب الفلسفية لقطع كل شبهة فيه وكل احتمال مناف له ، يكون الحكم فيها من اختصاص العقل النظرى . فنحن نقول مستندينا إلى أدلة إثبات وجود الله المروفة العقلية : لو لم يكن الله موجودا لزم عدم وجود هذا العالم الموجود ، لاحتياجه فى وجوده إلى إيجاد ، وعدم وجود الموجود محال متناقض . أما حاجة وجود العالم إلى وجود الله فنثبتة أولا بإبطال الترجيح من غير مرجح أى بنفى احتمال وجود أى شئ من هذا العالم الممكن الوجود والعدم ، من تلقاء نفسه ثم بإبطال التسلسل فى الملل الموجدة الممكنة الوجود والعدم ، وكلا هذين الأمرين اللذين يبطلهما راجع أيضا إلى التناقض المحال كما أن إبطالهما يرجع إلى إبطاله ، وقد دفعنا اعتراضات « كانت » على هذه النقاط فى محالها من هذا الكتاب .

فوجود الله ضرورى لوجود العالم أى لثلا يلزم التناقض فى وجود العالم وعدم وجود الله محال كاستحالة التناقض ، وهكذا يكون الله واجب الوجود أى مستحيل العدم . أما وجود الله لحفظ الأخلاق من الانهيار فليس ضروريا مستحيل الخلاف لعدم وجود الضرورة فى حفظها إلى حد أن يدعى فى احتمال عدم كونها محفوظة غير منهارة أنه مستحيل مستلزم للتناقض .

فقد أنجلى أن الفيلسوف « كانت » ترك المروة الوثقى ولم يثق بها ثم استند إلى ما ليس بمستند^(١) ولعل فى هذا الاختيار المكوس تأثير كون الرجل مسيحيا كما قلنا

[١] وأهم شئ فعله فى دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الإثبات الحاس به فقد أوثق =

لأن المعتاد عند أصحاب هذا الدين أن تناط العقيدة بمحمل غير متين من ناحية العقل ، ومن هذا أيضا نشأ عدم التزام كون المعرفة بوجود الله من المطالب اليقينية الضرورية أعنى الضرورة الحقيقية المنطقية لاالضرورة الاجتماعية، والاكتفاء بالإيمان بوجود الله كضمون قضية مطلقة عامة غير مستندة إلى ضرورة البرهان بل إلى ضرورة الحاجة إليه للفضيلة والأخلاق أو إلى شهادة الوجدان^(١) .

== الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن صاحب الإيمان بالله إنما يجد دليلا على وجود الله في مهمة الأخلاق وصاحب الأخلاق إنما يعتمد على الله في مكافأته . فإن قلنا إن صاحب الأخلاق لا يلاحظ المكافأة فلا بد أن يلاحظها من يقدر الأخلاق قدرها فيرى الخير الأعلى في اجتماع الفضيلة مع السعادة . فقد نص هذا الفيلسوف الكبير على أن منشأ عدم الإيمان بالله فقدان العلاقة الحقيقية بالأخلاق وبهذا سجل على غير المؤمنين بالله مع ادعاء الأخلاق عدم صدقهم في دعواهم .

[١] والإنسان في كونه موجودا أحوج إلى الله منه في كونه مسعودا ، ثم إن دوام الوجود أحب إليه من السعادة ، والعدم بعد الوجود أخوف ما يخاف عليه . . ولهذا يرى الموت أشد عليه من كل مكروه ، حتى إن أضيف إلى دليل كانت على وجود الله بواسطة حاجة الفضيلة التي لم تل في النشأة الأولى ماتستحقه من المكافأة ، إلى النشأة الثانية ... أضيف إلى ذلك الدليل ، بل أفضل عليه إياء العقل السليم للإنسان أن يكون مصيره بعد وجوده في مدة قليلة من الحياة المعتادة الدنيوية ، إلى عدم الأبدى وأن يكون نصيب الإنسان المكرم بهذا العقل من الوجود ، تلك المدة القليلة ثم يعقبها الفناء . . أن هذا المصير جدير بأن يكون عزيزا على الإنسان الذي خلقه الله بيديه وأمر ملائكته أجمعين بالسجود له . . عزيز عليه أكثر من عدم تحقق الخير الأعلى الذي يتصوره الفيلسوف كانت في اجتماع الفضيلة بالسعادة ، إن لم يكن في هذه الحياة الدنيا في الحياة الآخرة وانهايار الأخلاق على تقدير عدم اجتماعها أبديا . .

وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك « كانت » أن وجود الله ثابت عنده بعد ثبوت وجود النشأة الأخرى متوقفا عليه ، وعندنا قبله غير متوقف عليه وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شيء ، ففضل وجود الله بثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتى منا في الباب الثالث . والفيلسوف « كانت » لم يتعرض لمسألة وجود الأنبياء واتخذ وجود الآخرة الذي نجعله دليل وجودهم ، دليل =

ولا حاجة بنا إلى أن نقول من جانب « كانت » إنه لما لم يجد دليلا علميا يقينا لإثبات وجود الله تمسك بذلك الدليل العملي الذى لا شك فى حسنه إن كان يُشك فى إفادته اليقين الضرورى، وهو معذور فى انتهاج هذا المسلك لأن باب الحصول على اليقين العلمى الذى لا يتوصل إليه إلا عن طريق التجربة مسدود أمام من يريد تحقيق مسألة وجود الله لتعذر تطبيق التجربة عليها... لا حاجة بنا إلى هذا القول من جانب « كانت » ولا ماساغ، لأن فيه خطأ عظيما من وجهين الأول قصر الثبوت العلمى على مائتة بالتجربة وتنزيلُ مائتة بدليل عقلى إلى أن لا يعتبر ثبوته علميا وهو العقلية الشائعة التى عُنيينا بالتنبيه على بطلانها فى هذا الكتاب.. وقد علم القارىء من قبل أن الدليل العقلى المستجمع لشرائط الصحة يكون أقوى وأقطع من الدليل التجربى لاسيما وأن المسائل العالية التى ترتقى قطعيتها إلى حد الضرورة كسألة وجود الله يلزم أن تثبت بالدليل العقلى الذى هو لا غيره يفيد الوجوب والضرورة وإلا لم يكن الله واجب الوجود مهما ثبت كونه موجودا ولهذا لا يتعين ما ثبت وجوده بدليل « كانت » على أن يكون هو الله لعدم كونه واجب الوجود إلا أن يثبت بدليله وجودُ مالك يوم الدين ثم يثبت وجوب وجود هذا المالك بدليل آخر اسكن « كانت » أقفل على وجهه باب إثبات الواجب باعتراضاته على أدلته العقلية. وأيضا إثبات وجود مالك يوم الدين من غير وجوب وجوده لإمكان بقاء الفضائل الأخلاقية غير مجزى عليها أبدا كما ذكرنا آنفا، يمنع إثبات وجوب وجوده بدليل آخر .

== وجود الله. أما وجود الآخرة فبوصلنا إليه دليل الأخلاق باتفاق بيننا وبين « كانت » ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله ، ونحن نستغنى عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة ولو لم يثبت وجوده قبل ثبوت وجودها لما كفى وجودها فى إثبات وجوده كما سبق بيانه وسببه أن دليل الآخرة الذى هو دليل « كانت » فى إثبات وجود الله لا يكفى فى إثبات وجوب وجوده وما لم يثبت وجوب وجوده لا يكون الله .

الخطأ الثاني في زعم أنه لا يوجد دليل تجريبي على وجود الله لأنك قد عرفت مما أسلفنا في بحث دليل العلة الغائية أن وجود الله ثابت بالتجربة لا بتجربة واحدة أو مائة تجربة أو مائة ألف تجربة بل بعدد ما في العالم من الأنظمة والقوانين التي تقدر بعدد ما في العالم من الموجودات فكل ما في العالم مما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية ومحاولون أن يستغنوا بها عن وجود الله فهو تجربة ناطقة بوجود الله وهي قوانين الله وأنظمته لقوانين الطبيعة اللهم إلا أن يراد بالطبيعة الخلقة ، إذ لا يمكن أن توجد قوانين من غير وجود من وضعها ولا يمكن أن تكون الطبيعة التي قد عرفت أنها عبارة عن فعل بلا فاعل ، فاعلمها وواضعها .

نعم ، هذه التجارب التي لا حد لها ولا نهاية لا نقول إنها تحصل بها مائة ذات الله كتجارب الأمور المحسوسة وإنما نقول إنها يحصل بها القطع بوجود الله غير معلوم الكنه والحقيقة ، وكثير من الناس ومن ينتمون إلى العلم تلتبس عليهم التجربة المُرِثَة لعين من الأعيان ، بالتجربة الدالة قطعاً على وجوده . فلما تعذرت التجربة الموصلة إلى ذات الله أنكروا التجربة الموصلة إلى الحكم بوجوده أيضاً .

وهذا الالتباس الذي سبَّب في رأبي ضلال كثيرين من عقلاء الغرب بل الشرق أيضاً ، جدير بأن يكون موضع تنبيه خاص في كتابي هذا ، فالذين وقعوا في هاوية الإلحاد ولم يتخلصوا منها حيا لا أدلة وجود الله الساطعة والذين قالوا إن العلم الحديث المبني على التجربة والملاحظة لا يعترف بوجود الله ، بل الذين خاضوا في موحل وحدة الوجود من الغربيين والشرقيين فكلهم بحثوا عن ذات الله وضلوا المطلب ثم قال بعضهم لم أجد فألحد وقال بعضهم هو فلان أو علان فأبعد ، والله در الإسلام القائل « تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله » والقائل « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا » والقائل « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره » .

ومسلك الإسلام هذا ولا نخصه بالإسلام بل يلزم أن يكون جميع الأديان

السموية الإلهية كذلك قبل أن تعبت فيها يد التحريف ، هو المسلك الأسلم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . فالمسلمون بالمعنى العام لاتباع رسل الله جميعاً يلزم أن تكون عقيدتهم بالله اعترافهم بوجود من يجب وجوده ليستند إليه وجود ما لا يجب وجوده وهو جميع الكائنات فلولا الضرورة فى وجود ذلك الواجب الوجود على أن يكون خالق السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما والنظام السائد فى كل ذلك وأجزائه لما اعترفوا بوجوده . فالمسلم إنما يتصور الله بوجه عام هو من وجب وجوده أو من خلق كل شيء ولم يُخلق ، كائنًا من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق . وهذا كما قال سيدنا إبراهيم عليه السلام بعد أن بحث عن الإله الذى يريد أن يعبد ، فى شخص الكوكب والقمر والشمس فلم يجد فى شيء منها : « إني وجهت وجهي للذى فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين »^(١) .
يعنى كائنًا من كان فاطرها الوحيد .

فإن الله هو الموجود الذى يجب وجوده أى يكون وجوده ضرورياً لوجود العالم المحتاج إلى موجد ، غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد كما احتاج العالم إلى إيجاد . والواجب الوجود الذى عرفنا الله به ولم نحدده بشيء آخر يحدد نفسه بنفسه فيستحيل أن يكون أكثر من واحد لأن واجب الوجود أضطر إلى القول بوجوده ليكون موجد للمحتاجين إلى الإيجاد غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد^(٢) فلا وجد واجب آخر يوجد غيرَه ولا يحتاج إلى الإيجاد ، لم يكن وجود الواجب الأول ضرورياً . ومثله يقال فى الواجب

[١] إذ لو احتاج الموجد أيضاً إلى موجد آخر بأن لا يكون واجب الوجود بل ممكن الوجود كالعالم الذى أوجده لزم التسلسل فى العلل الممكنة ، وقد أبطلناه فيما سبق ، أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب .

الآخر استثناء عنه بالواجب الأول وكلا الأمرين محال مستلزم لخلاف المفروض أى لعدم كون كل من الواجبين واجبا .

ومع صفة الوجدانية يكون تعريف المسلم لله: الموجود الوحيد الذى يجب وجوده. ولما كان وجوب الوجود معدن كل كمال للواجب لكونه على ما نعرفه نحن منه بمعنى ضرورة وجوده لاحتياج العالم وما فيه من النظام إلى موجد ليس كمثلته شئ في العالم المحتاج^(١) لزم أن يكون ذلك الموجود الوحيد الواجب الوجود متصفا بصفات الكمال السائرة أيضا مثل العلم والقدرة مبرا من سمات النقص. فزد في التعريف هذين القيدين أيضا ، ومع ذلك فهو (أى تعريف الله) مفهوم عام بالرغم من ذينك القيدين ومن قيد الوجدانية حتى إن هذا الموجود الوحيد الواجب الوجود المتصف بصفات الكمال المنزه عن النقائص لو صح انطباقه على الطبيعة التى يعدل بها الملاحدة عن الله لكانت هى إله المسلم الذى يعبد . فانظر كيف سلك الإسلام وعلماءه في عقيدة الإله أحسن المسالك وأضمنها للصحة وأسلمها من الاعتراض لأنهم لم يحددوا ذات الله وإنما عرفوه بمفهوم كلى ينحصر في فرد الواحد وينطبق عليه ولا ينطبق على غيره ويتلخص في واجب الوجود لما قلنا من أن وجوب الوجود يحتوى جميع الصفات الكمالية حتى الوجدانية أيضا ، مثلا إن وجوب وجود الله بمعنى ضرورة احتياج هذا العالم المشهود المنظم إلى وجوده ليكون موحده

[١] نحن نستنبط وجوب وجود الله واستحالة عدم وجوده من ضرورة احتياج العالم إلى موجد لا يحتاج إلى الموجد أى من أدلة إثبات الواجب المعروفة الإنية المبنية على بطلان تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . أما الدب اللمى لوجوب وجوده فتجن لناعرفه لعدم معرفتنا بحقيقة الله . فلما نحن يفسر وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته كما قال به الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين ولا ممن فسر به بكون ذاته علة لوجوده كما قال به جمهور المتكلمين لأن الأول عتينا بإبطاله في الباب الثانى من هذا الكتاب عند إبطال مذهب وحدة الوجود والثاني انتقده أنصار المذهب الأول وإن كان يمكن الجواب عن انتقادهم برد هذا الرأى الثانى إلى ما ارتأيناه وسيأتى كل ذلك إن شاء الله في محله من الباب الثانى القريب .

غير محتاح هو إلى موجد ، يتضمن لزوم كونه عالما لا يمزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ليقوم بحاجة العالم في وجوده إليه حق القيام . ثم انظر كيف يتحوط علماء الإسلام في تفصيل تلك الصفات الكالية فيتوقفون مثلا في صفة العلم ولا يجاوزونها إلى العقل أو الفطنة أو الفقاهة أو الذكاوة فلا يطلقون على الله العاقل والفظن والفقيه والطيب والعارف لما في كل منها من إيهام نقص وقد سبق بيانه .

دليل وحدانيته تعالى

قد عرفت آنفا أن دليل وحدانيته تعالى يمكن استنباطه من وجوب وجوده وهذا الاستنباط مما فتح الله على ولا أدري هل سبقني إليه أحد من العلماء . أما الدليل المعروف المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » فنحن نقرره هنا أيضا ولا نرضى خلو هذا الكتاب منه فنقول :

لو وجد إلهان لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريده الآخر فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف والنزاع لأن الألوهية لا تتفق وعدم استقلال الرأي . ولا نقول لو وجد إلهان لاختلفا حتى يُعترض علينا بأن الاختلاف غير ضرورى لهما كما أن الاتفاق غير ضرورى .. لا نقول هكذا وإنما نبني الكلام على إمكان أن يختلفا . وهذه النقطة أعنى بناء القول من أول الدليل إلى آخره على الإمكان أهم ما يُنبه له في هذا الدليل فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزا عن تنفيذ ما أراد^(١)

[١] واحتمال أن يكون الإله عاجزا عن تنفيذ ما أراد محال مناف لألوهيته التي لا تأتلف بأى شائبة من شوائب النقص ، كاستحالة أن يكون عجزه محققا وواقعا . ولا يحتاج دليل وحدانية الله تعالى هذا إلى بنائه على لزوم عجز أحد الإلهين المعروفين المحقق المبني على اختلافهما المحقق كما زعمه الشيخ محمد عبده والزم ما لا يلزم فلم ينجح دليله كما ذكرنا فيما سبق عند حكاية تحديه مشايخ =

فلا يكون أحدهما أو كلاهما إلهًا وهو خلاف المفروض. وخلاف المفروض محال متضمن للتناقض فلو وجد إلهان لزم إمكان محال هو عدم كون ما فرض إلهًا إلهًا وإمكان المحال محال .

وليكن توحيده تعالى آخر كلامنا في الباب الأول من الكتاب كما أننا نسأل الله تعالى أن يوفقنا لأن يكون آخر كلامنا من حياتنا الأولى أعنى به الحياة الدنيوية ، كلمة توحيده .

= الأزهري المنقولة عن كتاب الأستاذ محمد صبيح (الجزء الأول ص ١٣٤) إذ لا ضرورة لوقوع الاختلاف بين الإلهين ، أما إمكان اختلافهما فضروري لكونهما إلهين مستقلين مع كفاية إمكان العجز لأن يكون منقضا للألوهية . والشيخ ظن أن الاختلاف بين الإلهين عقق أو أن إمكان الاختلاف غير كاف في استلزام المحال .

وهذا الفرق بين بناء الدليل على تحقق الخلاف وبين بنائه على إمكان الخلاف من دقائق علم الكلام الخافية على غير المتأمنين بمحاسن هذا العلم الحليل .

وما قلناه من بناء هذا الدليل أى دليل الوجدانية المسمى ببرهان التانع المأخوذ من القرآن الحكيم ، على إمكان الخلاف بين الإلهين بدلا من بنائه على تحقق الخلاف — عبارة عن صوغ الدليل في أسلوب علم الكلام المسير مع المنطق كما قال الأستاذ أحمد أمين بك إن علماء التوحيد جعلوه منطفا وأراد به التبريل من قيمة ذلك العلم الغالية . والشيخ محمد عبده الذى تحدى علماء الأزهري في تقرير دليل الوجدانية على الوجه الصحيح ، ابتعد هو نفسه عن الأسلوب الكلامي المنطقي فأدى إلى وقوعه فيما عابه على العلماء الذين تحداهم . وإيكن هذا البحث منى هدية إلى هؤلاء العلماء تأخذ ثأرهم من متحديهم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الثَّانِي

في موقف العالم من الله

وفيه فصلان

الفَصْلُ الْأَوَّلُ

مسألة « وحدة الوجود »

وضعتُ هذا الباب لدرس مسألة « وحدة الوجود » التي هي عقيدة كثير من الصوفية القائلين باتحاد العالم (بفتح اللام) مع الله ولذا عنوانته « بموقف العالم من الله » ومن شدة غرابة هذه العقيدة وبُعدها عن العقل ترى الكثيرين ممن اعتنقوها اقتداءً بمتبعيها يفسرونها على خلاف حقيقتها ، وترى الذين يستنكرونها يحق لهم أن يقولوا: كيف يمكن للإنسان اعتناق هذه العقيدة التي ترفضها بداهة العقل لاسيما عقل المسلم الموحد ومن أين حصلت هذه الفكرة الخاطئة في أول القائلين بها ؟

ثم فكرت في مذهب الفلاسفة المذكور في علم الكلام القائل بأن وجود الله عين ذاته مع قول المنحازين إلى هذا المذهب بأن حقيقة الله الوجود ، فأحسست بين هذا المذهب الفلسفي وبين تلك العقيدة الصوفية مناسبة عميقة سأبينها وأكتشف فيها منشأ تلك الفكرة المعجبية الصوفية ، حتى لاح لي أن أجعل عنوان هذا الباب الثاني « موقف

وجود الله من الله » ليكون مشتملا على كلا المذهبين اللذين لم يكن اشتغالي في صلب الباب منهما بالمذهب المنشأ أقل من المذهب الناشئ بل أكثر . بيد أن مطمح نظري في بادئ الأمر لما كان درس مسألة وحدة الوجود وكان درس المذهب الفلسفي في وجود الله متولداً في ذهني وناشئاً من درس تلك المسألة ، على الرغم من أن الناشئ والمنشأ في الترتيب الواقعي على العكس ، أعني أن المذهب الفلسفي هو المنشأ لا الناشئ . - 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 الفاسفي بشأن وجود الله مديناً لخطورة البحث في وحدة الوجود ، ومن أجل ذلك جعلت البحث الثاني مقصود الباب الثاني الأول والبحث الأول تبعاً وإن كان هو أشد مناسبة للاتصال بالباب الأول وموضوعه الذي هو إثبات وجود الله إذ ليس أنسب بعد إثبات وجود الله من البحث في موقف وجود الله من الله .

أما الاهتمام بدرس مسألة وحدة الوجود في هذا الكتاب فسببه أنه ما كان ينبغي بعد السعي البليغ مني في مكافحة الضلالات الفكرية الحديثة الآتية من الغرب المتعلقة بالله تعالى ، أن أسكت على ضلال شرق قديم دخل في عقيدة بعض المسلمين بواسطة رجال لا يزال كثير من الناس يرى لهم مكانة في الإسلام تفوق مكانة علماء أصول الدين ، فرأيت أن أضيف درس هذه المسألة إلى مباحث هذا الكتاب وكان قد سبق وعد مني بتأليف كتاب يكشف النقاب عن وجه هذه الأحجية التي انجذب إليها من لم يعرف حقيقتها فأرجو أن تعتبر هذه الإضافة إنجاز ذلك الوعد ومن الله التوفيق .

من العجب افتراق أناس معدودين من عقلاء البشر وعلمائهم في مسألة وجود الله ووجود ما سواه المعبر عنه بالعالم على أربعة آراء متباعدة : القائلون بوجودها على أن الله

واجب الوجود والعالم غير واجب الوجود ، والقائلون بنفيهما ، والقائلون بوجود العالم ونفى وجود الله ، والقائلون بوجود الله ونفى وجود العالم . والرأى الأخير مذهب وحدة الوجود . . وقد يسمى أصحاب هذا المذهب : الوجودية أو الاتحادية لقولهم بأن حقيقة الله الوجود وأن وجود العالم وجود الله ولا وجود له غير وجوده فهما موجود واحد .

وقبل أن نبطل هذا المذهب نعى بتبيين حقيقته وتفهمها لأن كثيرا من الناس ما فهموها لفموضها ولا نبالغ إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أمهل من فهمه ^(١) فالفهم منه في بادىء الرأى أن أصحابه ينفون وجود ما سوى الله حتى إنهم يعتبرون قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، وتوحيد الخواص عديم « لا موجود إلا الله » ولننظر كيف ينفي المتمذهبون به وجود ما سوى الله :

إن الطريق التى توصلهم إلى نفى وجود العالم قولهم بأن الله تعالى هو الوجود . فهذا أساس مذهبهم ومنه سُموا « الوجودية » ، فالوجود عندهم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته . قال صدر الدين الشيرازى فى كتابه « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » ص ٥٦٤ (٢) .

[١] ولهذا يرأى القارىء مشتغلا متعمقا فى الاشتغال بإبطال المذهب الفلسفى القريب من مذهب وحدة الوجود أكثر منى مشتغلا بإبطال المذهب نفسه . وأنا واثق بأن قراء كتابى هذا لاسيما المدققين منهم سيجدون هذا الباب أعجب ما اشتمل عليه الكتاب ، أنا واثق بهذا ثم مؤمل أن يكون أيضا أكثره لفتنا لإعجابهم .

[٢] رقم الصفحة تقربى لما أن النسخة المطبوعة للأسفار غفل عن الأرقام . وقد ظن الدكتور جواد على الذى كتب فى مجلة « الرسالة » عدد ٦٣٣ مقالة أشاد فيها بصدر الدين الشيرازى وأهمية كتابه فى فلسفة الإسلام . . أن الأسفار الأربعة بمعنى الكتب الأربعة وغلطٌ للمستشرق لوجينو الذى فسرها بالسياحات الأربع . لكن الغلط هو الدكتور لا المستشرق ، يدل عليه تمام عنوان الكتاب : « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » والمقصود السياحة بالقل لا بالبدن . ولعل الدكتور على الرغم من إكثاره عن ترجمة هذا المؤلف ، لم يقرأ كتابه حتى ولا اسمه . وهذه المسألة العوصاء لم تكن مسألة فى الدنيا مثلها تكلم أكثر من تكلم فيها من غير =

« فصل في أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات وإليه يرجع الأمور كلها . هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود » .

فإن الله هو الوجود الذي يوجد في كل موجود وكل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود . فالوجود على هذا ليس بمعنى التصف بالوجود كما هو التعارف لأن الوجود الذي هو الله لم يكن صفته أي الوجود ولا وجوده، وإنما معنى الموجود مظهر الوجود أي محل ظهور الله . فالأعيان الخارجية التي نعرعها بالموجودات باعتبار كونها مظاهر لله لا وجود لها في الخارج على أنه وجودها . ولهذا قالوا « الأعيان الثابتة في علم الله ما شئت ولا تزال رائحة الوجود » وقالوا في حديث « كان الله ولا شيء معه » : « لما سمعه على كرم الله وجهه ^(١) قال : « الآن كما كان » فيعني الحديث أن الله تعالى كان موجودا قبل خلق العالم ولا موجود معه ويعني تعليق على عليه أن الحال كذلك بعد خلق العالم أيضا لأن الوجود الذي أصبح به العالم موجودا ليس وجوده إذ لا وجود له وإنما الله الذي هو الوجود ظهر فيه . لكن الحديث يحدّث عما كان في الماضي فهل قول على يصحح الحديث وينتقده؟ أليس فرق بين ما كان قبل خلق العالم وما يكون بعده؟

== فهم مغزاها وعلى الأقل من غير فهم منشأها ، فأولا لم يفهموا أن مراد القائلين بوحدته الوجود وحدة الموجود ثم لم يفهموا ماذا مرادهم من وحدة الموجود ، ولا سيما ماذا سبب تعبيرهم عن وحدة الموجود بوحدته الوجود ؟ وكل ذلك سينكشف للقارئ الجيد في قراءة إن شاء الله بعد الفوس في الحج ما كتبنا في هذا الفصل .

[١] كما في رسالة « وحدة الوجود » لفريد بك الكاتب التركي . وعلى ما في « الأسفار » : لا

سمعه جنيد .

فإذا كان العالم لا وجود له وإنما هو مظهر لوجود الله والله هو الظاهر فيه حتى إن تشبيههم العالم بالمرآة والله بالصورة المرئية فيها لا يفيد تمام مقصودهم لأن للمرآة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رايحتة ، إذا كان الأمر كذلك عندهم فالذى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله ، وإن معنى نفي وجود العالم كون جميع الموجودات عبارة عن الله فلا يبقى وجود غيره ليكون وجود العالم . ولذا سمي هذا المذهب بوحدة الوجود . فليس فيه نفي وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله فهذا المذهب ينتجر 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 الهندى التى شرحها عبد الغنى النابلسى ، ليس بشيء بل الاتحاد ونعنى به الاتحاد الخارجى يتنافى الوجودين فلا يصح قولهم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين .

وقد يعكسون طرفى التشبيه بالمرآة فيقولون إن الله كالمرآة والعالم كالصورة المرئية فيها كما ذكر عبد الغنى النابلسى فى كتابه « الرد التين على منتقص المعارف بالله محى الدين » كلا صورتى التشبيه بالمرآة . وقال شيخهم الأكبر فى « الفصوص » فى فص حكمة نفية فى كلمة شيئية : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته أسماء وظهور أحكامها وليست [الصورة المرئية فى الحق وهى أنت] ^(١) سوى عينه فاختلط الأمر وأبهم فنا من جهل فى علمه فقال « المعجز عن درك الإدراك إدراك » ^(٢)

[١] الكلمات الموضوعة بين القوسين من شرح البال .

[٢] هذا القول منسوب إلى الصديق الأكبر والشيخ الأكبر أصغر بكثير من أن يجهله واحقر : ثم قال الشيخ عن الذى علم ولم يظهر المعجز : « وهذا أعلى عالم بالله وليس هذا العلم إلا خاتم الرسل وخاتم الأولياء » وقال شارح « الفصوص » : « والظاهر أن المراد بخاتم الأولياء نفسه =

ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا القول « وصورة العكس أوفق بمذهبهم القائل بنفى وجود العالم وإثبات الوجود لله كما أن المرأة موجودة والصور المرئية فيها غير موجودة .

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

فاذا الفرق إذن بين هذا المذهب المعزى إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب الغربى « بانتائيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذى يقول عنه ناقده من الغربيين إنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة ، ومذهب وحدة الوجود مثله فى أنه يضع الله موضع العالم ثم ينفى العالم فكأنه لا شئ موجودا وراء هذا العالم المشهود فسمه إن شئت « العالم » وإن شئت « الله » وإن شئت فقل « الطبيعة » بدلا من العالم حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضا . نعم إنهم يقولون بصدد التفريق بين الله وخالقه إن كل شئ فله حيثيتان وجوده المطلق وخصوصيته فهو الله من حيث إنه موجود مطلق وغير الله من حيث أنه موجود معين مسمى باسم خاص ، لكن الاتحاد حقيقى والمفارقة اعتبارية كما صرحوا به هم أنفسهم أصحاب المذهب وأنصاره لعدم وجود غير الله فى شئ .

= [يعنى الشيخ صاحب الفصوص] ومن قال المراد بخاتم الأولياء عيسى عليه السلام النازل من السماء فى آخر الزمان فقط خبط »

وأنا أقول إن الشيخ لا يعلم أبدا بكرهه أن يعلم الله وشئان بين العالمين . وكنت قلت فى كتابى الذى ألفتة قبل ثلاث قرأت فى مسألة الخلود بعد نقل ادعاء الشيخ فى « الفتوحات المكية » أن القرآن لم ينص على خلود الكفار فى العذاب وإن نص على خلودهم فى النار : « إن الشيخ لا يعلم نصوص القرآن ثم ذكرت قوله تعالى فى سورة المائدة (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفى العذاب هم خالدون) وقوله فى سورة الزخرف (إن المجرمين فى عذاب جهنم خالدون لا يفتر عنهم وهم فيه مبسوثون) .

من الأشياء وجوداً خارجياً ، فكان الله عنصر الوجود الوحيد في الوجود والذي فيه
مما عداه فعدم . فلا موجود غير الله في زيد وعمرو وخصوصيتهما الزبدية أو العمرية
التي يغاير الله بها أمر اعتباري وهما يمتازان عن الله من ناحيتهما الاعتبارية ولا يمتازان
عنه من ناحيتهما الحقيقية التي هي كونهما موجودين . وكذا الحجر والشجر وما دونهما
حتى إن الموجود في الشيطان الرجيم هو الله بناء على قاعدتهم الأساسية من أن الله هو
كل الوجود كما أن كله الوجود وليس بينه وبين الشيطان إلا التغاير الاعتباري الذي
لا ينافي الاتحاد الحقيقي^(١) ، فإذن لا مانع من إجراء الحمل بينهما مواطأة لوجود ما هو
شرط المنطق لصحة الحمل من اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود الخارجي وتغايرها الذهني
نعوذ بالله من هذه اللوازم ونمتد إلى القارئ من تمجيلنا بالنقد قبل تمام شرح المذهب
ويجب البحث والتفتيش قبل كل شيء عن منشأ القول بوحدة الوجود من أول
القائلين بها ، فمن أي باب من أبواب التفكير وجدت هذه النظرية البعيدة كل البعد
عن العقل بحيث تمجها بداهته لكونها تؤله كل شيء في الوجود عال أو سافل كبير
أو حقير حسن أو قبيح .. من أي باب وجدت طريقاً للدخول في بطن العقول ؟ حتى
تجراً أصحابه على القول بها من غير شعور منهم في وقت من الأوقات بكونهم الله حقيقة
كما لا نشعر نحن بمثله من أنفسنا والعياذ بالله ، فما هذا الخيال الباطل المتعاطف ؟ ولم يكن
في الباحثين بمصر حديثاً في هذه المسألة الذين كل ما يحملونه أو جله أعلامهم ولا حاجة
لهم بعد هذا أن يكونوا حملة العلم أو بالأولى وليس من سواهم حملة العلم في هذا الزمان ..

[١] قال الشيخ ابن عربي :

نحن المظاهر والعبود ظاهرنا
ولست أعبد إلا بصورته
وه يظهر الكون عين الكون فاعتبروا
فهو الإله الذي في طيه البشر
وقال الشاعر التركي الشيخ بايزيد خليفة :

كندی حسن خولر شكندنه بيذا ايلدى
عاشقنه آنى دوندى تماش ايلدى
وتعريبه أنه يعني الله أبدى حسنه في صور الحساث ثم عاد فتفرج عليه من عين العاشق .

لم يكن في أولئك الباحثين من مستحسني النظرية أو مستهجنها من تحرى النشأ
ليدخل في درس المسألة ردًا أو إثباتًا من هذا الباب ويكون ذلك دخولاً مأنوساً وفي
الصميم . ويكون من البساطة بل من الهزل أن يقال : عدم تعيين المكان لله تعالى
في أى ناحية من نواحي العالم ليتحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطر ببعض
المقول أن يبحث عنه في الموجودات المألومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح
موجود على موجود . وليس التوصل إلى هذه النظرية من طريق التصوف بأقل غرابة
مما ذكر . أما كتابنا هذا فيمتاز إن شاء الله بالاهتداء إلى مفتاح تلك الأحجية التي
شغلت تصوف الإسلام باسم التوحيد الوجودى أو توحيد الخواص كما شغل النصرانية
التثليث حتى قال الشيخ محيى الدين بن عربى صاحب « الفصوص » و « الفتوحات
المكية » ما أخطأ النصارى إلا لخصرم الألوهية فى المسيح وأمه .

اعلم أيها القارى العزيز أنى لست عدوًّا للصوفية ولا منكر لوجود أولياء الله
وكراماتهم وأعترف بأن علم العلماء قد لا يكفى فى إصلاح الناس وتهذيب نفوسهم
بل وفى تهذيب العلماء أنفسهم فتحصل الحاجة إلى الطرق الصوفية لإكمال هذا النقص
بتدريب المسلمين وتمرنهم على العمل بمقتضى علم العلماء من أحكام الشرع الأنور
لا لمصادمة علم العلماء ومذاهب أهل السنة فى أصول الدين وفروعه . ولست أيضاً
من الوهابيين الذين لا يحترمون عباد الله المكرمين بعد موتهم ولا ادعى الفضل على أحد
ولا أحسد أحداً على فضله ، ومع هذا كله فأنى عبد الله لا عبد أى أحد اشتهر بأنه
ولى من أولياء الله فلا أضحى بمقام ربى جل وعلا لمنزلة ذاك الولى عند الناس ولا
أعترف له بامتياز أن يقول فى ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام ولا بامتياز
أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بما يشاء له هواء ويشبه التلاعب بهما أو يضاد
ما سبقاً له كأن يستخرج من قوله تعالى « ليس كمثل شيء » إثبات المثل له تعالى
أو ما فوق المثل كما باتى بيانه .

وقد أخطأ الذين يظنون أن القول بوحدة الوجود حصل للقائلين بها في نتيجة المكاشفة الصحيحة أو الفييوبة العاذرة . وإنما هي فلسفة ذات دعوى وأدلة عقلية ونقلية مبسوسة في كتبهم وكتب أنصارهم وهي مشتقة من فلسفة أخرى مدونة في علم الكلام معتنى بشأنها وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ولا زال بطلان الأصل خافيا على الناظرين حتى تأليف هذا الكتاب بل خافيا أيضا 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 ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام 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 ادعوا أن العالم عين الله أو على الأقل مظهره وهم لا ينفون وجود العالم ولا ينكرون المحسوسات كما صرحوا به في كتبهم وإنما ينكرون وجود العالم على أنه وجوده فيدعون أنه وجود الله ، فلزم على هذا أن يبقى العالم مرئيا للسالك في حالة شهوده أيضا وإنما يتبين له أن هذا المرئ الذي نطله نحن غير العارفين العالم ، هو الله . لكن هذا التبين أولى بأن يكون نتيجة الفلسفة التي تمسكوا بها واستدلوا عليها كسألة علمية ، من أن يكون نتيجة شهودهم لأن اتحاد العالم مع الله مما لا تتعلق به المشاهدة . ولا يمكن مشاهدة شيئين اثنين شيئا واحدا . والسألة بسيطة عند النظر إلى مذهبهم المبني على تلك الفلسفة فكل موجود محل لظهور الله ومرآة لشهوده لأن أول ما يظهر في الوجود ويشاهد هو وجوده والوجود عندهم وفي نظريتهم الفلسفية هو الله ، وكل من قال بهذا القول أعني أن الله هو الوجود فهو

[١] وخلاصة هاتين النظريتين الفلسفتين أن أصحابهما زاعمون أنهم اطلمو بعد فكرة طولية على أن حقيقة الله هي الوجود . فهذا الزعم هو قول الصوفية الوجودية في الله مالا يقوله المجابين .

يشاهد الله في كل موجود من غير حاجة إلى أن يكون القائل من أهل المكاشفة والسلوك .

وقد جذب كثيرا من العلماء إلى مذهب وحدة الوجود قول الإمام الغزالي في « مشكاة الأنوار » : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فقرأوا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله » وقد نقله المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية .. جذبهم قوله عن ذلك المذهب بتنويه خاص يكاد سنابره يذهب بالأبصار والبصائر فلذا لم يخطر ببال أحد أن ينظر إليه بعين الناقد البصير . وأراد بالمجاز العلم الظاهر وشبهه بالحضيض أو أراد نفى وجود العالم نفيا مجازيا باعتبار وجوده كالعدم بالنسبة إلى وجود الله ، فالعارفون عنده هم الذين ترقوا من هذه المرتبة المجازية إلى ذروة الحقيقة التي هي نفى وجود العالم نفيا حقيقيا لعدم كون الوجود المرئي للعالم وجود العالم بل وجود الله وهذا هو القول بوحدة الوجود كما نبه عليه الفاضل الكلبوي صاحب التعليقات القيمة على شرح الجلال الدواني .

والساذج يظن أن العارف بالله المترقى إلى ذروة الحقيقة يغيب في نظره العالم ويظهر الله مع أن هذا هو المجاز الذي ترقوا منه وعدّه صاحب المشكاة حضيضا بل المقصود مما 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 ادعاء كون العالم عين الله ومن ذلك قولهم الذي حكيمناه قريبا : إنما يتصور الاتحاد بين الوجودين لا بين وجوده هو الله وعدمه هو العالم فيرون لفظ الاتحاد غير كاف في إفادة العينية . وكم صرحوا بهذه العينية حتى إنه ليس في « الفصوص » غير تكرار هذه النعمة الفاحشة الموحشة^(١) فهذه هي ترقى العارفين إلى ذروة الحقيقة ؟ وقد عرفت وستعرف أيضا أن سبب عدم كون شيء

[١] حتى أن الكلمة المشهورة : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » المنسوبة إلى الغزالي والذي نردها على قائلها لاستلزامه أن لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا ، قال في فس آيوب من الفصوص : « إن السبب في ذلك كون العالم على صورة الرحمن » .

في الوجود عندهم إلا الله اعتبارهم الله والوجود شيئا واحدا فأينما كان الوجود فم وجه الله. وليس معنى ما قالوا من نفى وجود غير الله تعظيم الله بل تعظيم الوجود وتأليهه وتعمينه على أن يكون حقيقة الله. فإذا كانت حقيقة الله في زعمهم عبارة عن الوجود فلا جرم ينحصر الوجود في الله أو إن شئت فقل بعم الله كل ما يعمه الوجود ويكون وجود كل موجود، إياه فلهذا لا يبقى في الوجود غيره.

وهذا هو المراد أيضا من قولهم: «توحيد العوام لا إله إلا الله وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله» يعنون أن الله كل الموجودات ولا موجود غيره فتوحيدهم الذي يُطرونها بأنه توحيد الخواص توحيد الموجودات مع الله يجعل الكل موجودا واحدا^(١) وهو ليس في شيء من التوحيد المأمور به في الشرع الذي هو تمييز الله عن سائر الموجودات وحصر الألوهية من بينها في الله والذي اعتبروه توحيد العوام. وترى الغزالي في مشكاته^(٢) يشترك معهم في هذا الخلف العظيم كما اشترك في محاولة بيع مذهبهم الباطل القائل بوحدة الوجود بثمن غال كأنه مذهب العارفين المترقين من خضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة. ومن هذه العقلية الفاسدة تولدت فكرة اختلاف مراتب الشريعة والطريقة والحقيقة على أن تكون الشريعة أدونها والحقيقة أعلاها كما قالوا «لا إله إلا الله توحيد العوام» كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا والله تعالى يقول لخير خلقه وأخص خاصتهم: «فاعلم أنه لا إله إلا الله» ويقول: «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط» ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم: «أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله» ويقول: «أفضل

[١] كما يتبين مما سنقله عن شرح المواظ.

[٢] على ما نقل عنه مؤلف «اضحلال مذهب الماديين» استشهادا بكلامه في تأييد مذهب الصوفية الوجودية.

ما قلت أنا والنبليون من قبلى لا إله إلا « فهل الله والملائكة والنبليون وخاتمهم وأولو العلم كلهم من العوام حين كان عرفاء الغزالي من الخواص ؟ .

ثم إن فى كون مذهبهم القائل بأن لا موجود إلا الله مسمى بمذهب وحدة الوجود ، مع أن العقول والظاهر من قول الغزالي السابق تسميته بوحدة الوجود ، لمبرة وموضع دقة لأولى الأبصار . ولا مراء فى أن الغزالي يرمى بقوله ذلك إلى هذا المذهب المعروف بهذا الإسم كما فسر به الفاضل الكنائبوى ، فلماذا إذن سموه وحدة الوجود ، دون وحدة الوجود ؟ .

والجواب أن القول بوحدة الوجود على أن يكون قولاً تحقيقياً لا مجازياً بل ذروة الحقيقة كما نص عليه الغزالي ، قول مخالف لبداهة العقل والحس نظراً إلى اختلاف الموجودات العالمية وتمدها تمدها واختلافاً ظاهرياً ، وقد قلنا إنهم لا ينكرون المحسوسات . أما الوجود فيمكن القول بأنه واحد فى جميع الموجودات فقالوا به وتوسلوا بوحده إلى توحيد الوجود . فإذا قالوا لا موجود إلا الله فإرادهم أن الوجود الذى يوجد فى كل موجود هو الله وهو واحد وهو الوجود الوحيد لأن الموجودات لا شئ فيها موجودا سوى وجودها الذى هو الله ، فكأن كل موجود مؤلف من موجود هو الوجود وهو واحد وممدوم وهو مختلف باختلاف الأشياء العالمية ، وبفضل كون الوجود الذى فيها موجودا وموجودا واحداً ، تصير تلك الأشياء موجودا وموجودا واحداً . أما قولهم بأن الوجود هو الله وأنه الوجود الوحيد فبما يأتى بيان ذلك . ويكون من البساطة بل من الهزل أن يقال - كما ذكرنا من قبل أيضاً - عدم تعيين المكان لله تعالى فى أى ناحية من نواحي العالم ليتحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطر ببعض العقول أن يبحث عنه فى الموجودات المعلومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجود على موجود .

ورأس الأخطاء كما نهينا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله ، الذى لو لم يكن ما يترتب

عليه من المفاسد العظيمة القاضية على ما بين الخالق والمخلوق من الفارق لكفى ما فيه من تعيين الحقيقة لله تعالى الذى لاتعرف حقيقته والتفكير فى ذات الله الذى نُهيناه عنه.

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول قد عرفت أن منشأ عقيدة وحدة الوجود فى اعتقادنا فكرة فلسفية مشتقة من مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله التى هى مسألة خلافية بينهم وبين المتكلمين معروفة فى علم الكلام . وأصل مذهب الفلاسفة وأسامهم الأول كون ذات الله بسيطاً حقيقياً منزها عن أي شائبة من شوائب التركيب الذى هو رمز الحاجة التى يجب تنزيه الله عنها ، لكون المركب محتاجاً إلى أجزائه مع كون الجزء غير الكل ومعلوم أن كل موجود سوى الله تعالى يُتصور له ماهية هو بها هو ، أى يمتاز بها عن غيره . ووجود زائد على ذاته وماهيته يفترق عنها فى الذهن وإن كان مجموع الماهية والوجود شيئاً واحداً فى الخارج . لكن الله تعالى البسيط كل البساطة المنزه عن كل نوع من أنواع التركيب يلزم أن لا يكون له وجود زائد على ذاته ولو فى الذهن ، فيلزم إما أن يكون ذاتاً من غير وجود أو وجوداً من غير ذات وبعبارة أخرى ماهيةً مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية . أما أنه كيف يمكن أن يكون الله ماهيةً مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية فلسفياً نحن الآن بصدد مناقشتهم عليه . فالوجوديون من الفلاسفة والصوفية اختاروا الشق الثانى على ما فهم أنصار الطائفتين وتولدت مسألة وحدة الوجود من هذا ، وعلى فهمي الخصاص يلزم أن يكون مختار الفلاسفة هو الشق الأول كما تعرفه أثناء البحث وهو أن الله ذات مجردة عن الوجود.. فعند ذلك تنهار خرافة الفلسفة الوجودية من أسامها وتبقى فكرة وحدة الوجود معلقة على الهواء .

ومع ذلك فإنى أجازى على طول البحث أفكار الوجوديين المتمسكين بالشق الثانى

القائل بأن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية وأتقبحهم في كل خطوة بخطونها مع علمي واعتقادي بأنهم ماشون في طريق مؤسس على الوهم والخيال ، ومعنى قولي هذا أني لا أجتزئ بهدم أساسهم في أول حملة عليهم ولو اجتزأت به لما طال كلامي معهم . لكني ماريت أن مسألة كهذه أعني كون حقيقة الله الوجود وقد شغلت في مرحلتها الفلسفية فصلا هاما من كتب الحكمة والكلام وفي مرحلتها التصوفية استوعبت العالمين ورب العالمين . . . ماريت أن تكون مسألة كهذه أطفئت بنفخة واحدة، ولهذا فاني أرجىء التكلم على الأساس إلى محل مناسب وأكتفي هنا بأن أقول : إن الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته - وهذا القول منهم هو مفترق الفهم إلى الشقين المذكورين - قائلون أيضا بأن صفات الله عين ذاته وهو بحث 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 الصوفية قائلة بأن كل علم في كل عالم وكل قدرة في كل قادر وكل إرادة في كل مرید هو الله فلزم أن يكون الله البسيط كل البساطة، علما وقدرة وإرادة ووجودا معا ويتناقض مع قول أنصار الفلاسفة الوجوديين : إن الله تعالى هو الوجود البحت المجرد من كل شيء .

ثم نقول من المعلوم للملأين بعلم أصول الدين أن في 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 وصفة 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 من ندر منهم كالعلامة التفتازانى فى شرح المقاصد الذى رد عليه وتشدد فى الرد ما شاء ، ومع هذا لم يذكر مناسبة هذا المذهب الغربى بمذهب الفلاسفة لاهو ولا غيرهُ . ولعل الذين أغفلوا التعرض لمذهب المتصوفة الوجودية فى علم الكلام عند درس المذاهب فى مسألة الوجود ، أغفلوه لعدم أبهم بشأنه لكونه وراء طور العقل كما يفهم من الكلمة القصيرة المذكورة فى الموافق وشرحه وهى فى غير محل تدقيق المذاهب فى مبحث الوجود وسياأتى منا نقل تلك الكلمة .

والذى ألفت إليه النظر هنا استغرابى من علماء أصول الدين لاسيما المتشددين فى الرد على مذهب المتصوفة الوجودية كيف تأقوا مذهب الفلاسفة فى وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر والمبالاة به حتى كادوا يفضلونه على مذهب جمهور المتكلمين فى حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا فى الرد عليه مع أن مذهب وحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة فى مسألة الوجود وأن هذا أصل ذاك ووالده الذى لا يقل عنه استحقاقا للرد والإبطال . ومهمتى التى يمتاز بمجالتها هذا الكتاب إن شاء الله كسائر معالجاته إثبات اشتقاق القول بوحدة الوجود ذلك المذهب الظاهر البطلان من مذهب الفلاسفة المعتنى بشأنه فى علم الكلام ، حتى ينجلي فى الأنظار بطلان هذا المذهب الفلاسفى أيضا ببطلان ما ينجر إليه ويتولد منه فيبطل ما أى الأصل المشتق منه والفرع المشتق ، ثم إثبات أن الأصل فاسد فى نفسه مبنى على أساس فاسد حتى ينجلي فساد المذهب الباطل المبني عليه بجلاء زائد فيتأكد بطلان كل منهما ببطلان الآخر^(١) ولم أر من

[١] بل إن مذهب الفلاسفة فى هذه المسألة الذى أنجذب إليه طائفة من محققى المتكلمين المتأخرين لو لم يهمنى لإبطاله لإبطال مذهب وحدة الوجود بما أحسنه من شدة الاتصال بينهما لكان يهمنى =

تصدى قبل لبيان اشتقاق ذلك المذهب الصوفي من هذا المذهب الفلسفي ولا من قام
بواجب إبطال الفرع مع الأصل الذي اعتنى بشأنه المتكلمون مع عدم اعتنائهم بشأن
المذهب الصوفي . فمهمتي هنا تنطوي على ابتكارين هامين في وضع المسألتين مع ابتكارات
في درسهما تسكسو البحث شكلا جديدا وتحدث انقلابا كبيرا في العلمين الكلام
والتصوف ومن الله التوفيق والهداية .

وإني أرجو من القارئ عند القيام بمهمتي هذه المعقدة المستوعبة لإبطال المذهبين
الذين افتتن بأحدهما بعد الفلاسفة وأنصارهم كثير من مشاهير علماء الكلام فأصبح
بطاله رغم بطلانه أصعب من إبطال الآخر، وضلت بالآخر طائفة من الصوفية وأضلت
محسني الظن بهم .. أرجو أن يعقبني بدقة ومن غير سامة في درس المذهبين معاً
ونقدما . ولا تقل مالنا ولدرس مذهب الفلاسفة غير القائلين بوحدة الوجود في درس
مسألة وحدة الوجود؟ لما استعرفه من شدة التعلق بينهما فيتوقف تمام إبطال هذه
الفكرة على الاقتناع بأنها مشتقة من ذاك المذهب وأنه باطل أيضا، ويتبين من هذا أن
مذهب وحدة الوجود غير مبني على ما يدَّعونه من الكشف الذي جملوه وراء طور
العقل واتخذوه آخر جنة لهم في مواجهة من يعترض عليهم ويتبين أيضا أنهم أصحاب
القال أكثر منهم أصحاب الحال، فتراهم يعيرون المتكلمين بالجدل وهم أنفسهم لا يضعون
سلاح الجدل والتمسك 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 « فلو شاء لهداكم أجمعين » فجعل قول النحاة بأن « لو » لامتناع

== إبطاله رأسا من حيث أنه مسألة من رؤوس المسائل الكلامية أخطى فيها خطأ عظيما ولم ينتبه له
ولو بقدر ما تنبه للخطأ والفسلال الواقعين في مذهب وحدة الوجود بل اعتبر الجروح لهذا المذهب
الفلسفي بين العلماء رمزا للتقدم في العلم والفهم كما اعتبر مذهب وحدة الوجود عند أصحابه رمزا لقوة
الذهابين إليه في العلم الباطن وتقديم مراتبهم في التصوف .

الثاني لامتناع الأول أداة لتحريف معنى الآية وانتهى إلى القول باستحالة هداية الجميع من الله لاستحالة مشيئتها ، على الرغم من أنه ضد منطوق الآية .

وهذه المسألة أعنى مسألة وجود الله لا زالت محل بحث واختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فجاءت طائفة الصوفية الوجودية أصحاب فكرة وحدة الوجود فضضوا في أفواههم ما أسارت الفلاسفة ودسوا فيه السم والدمم وقدموه كإثنية جديدة مقدسة للذين ليست لهم خبرة بمادة المائدة وماخذها ، حتى إذا ذاقوا منها تحلّوا من عقولهم فأصبحوا لا يميزون الخالق من المخلوق والتبست عليهم بدائنه الأمور وغرم بالله الغرور^(١) .

وبالإجمال فالمسألة مسألة حقيقة الله هل هي معلومة أو غير معلومة ؟ وقد كان ينبغي للملأء الكلام أن يذهبوا في تدقيق المسألة إلى أقصى ما استطاع لهم وينظروا إليها بالعين التي نظرتُ بها وهي في تشخيصها كإثنية مسألة حقيقة الله ، فلو كانوا تصوروها بهذه الصورة لتبّهوا لوجوب وفائها حقها من التدقيق والتعقيب ولأخذوا حذرهم من مذهب الفلاسفة فيها فلم يكن بعض أجلّتهم ليفتتنوا بسحر ذاك المذهب .

فلا يستكثر على القارىء بعد هذا الإيضاح إن أنفق شهرا من وقته في قراءة ما كتبت به بشأن هذه المسألة وعنى بها على الأقل بعض ما عنيته . فإنى كتبت في أكثر من نصف سنة^(٢) وليس الشهر بكثير إن مضى في بحث حقيقة الله ، وحاشاى أن أكون واضع حقيقة الله موضع البحث والتدقيق أو مدعى اكتشافها وإنما أنا مدحض إن شاء الله مزاعم الواضمين والمدعين ولو من غير شعور منهم .

[١] والصوفية الوجودية ولوع بتثبيت أذيال الفلاسفة في كثير من المسائل الاعتقادية كالقول بقدوم العالم وعدم كون الله فاعلا مختارا كما ستطلع عليه .

[٢] وطال ما كتبت حتى استحق أن أجعله كتابا مفردا وقد أشار به على بعض أصدقائى لكن فضلت أن أدرجه في هذا الكتاب لتعاضد أركانه مع بعض فيزيده كل من أهميته إلى أهمية المجموع

فكأن جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب أيضا قالوا إنا لانعلم حقيقة الله ونعلم أنه موجود، والذي يُعلم غير الذي لا يُعلم ضرورة، فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته ولو في التصور . والفلاسفة قالوا حقيقة الله الوجود الخاص أى الوجود المجرد عن الماهية مع عدم الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في كون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الوجودات. وقالت الصوفية حقيقة الله الوجود المطلق. ومن المعجب أن مذهب الفلاسفة هذا مختار المحققين عن المتكلمين أيضا.. ونحن عند تدقيق هذه المذاهب نفعل مذهب الشيخ الأشعرى الذى يرى في النظرة الأولى أنه أقرب إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب المتكلمين وليس الأمر كذلك ، وإنما ذهب إلى ما ذهب إليه من أن وجود كل شئ عين ذاته بناء على أنه من المنكرين للوجود الذهني ولا تغاير عنده ولا تمايز في الخارج بين الشئ ووجوده ، فهو إنما يقول بكون الوجود عين الهوية الخارجية، لا عين الماهية من حيث هي ذهنا وخارجا كما قالت الفلاسفة.. ولو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود مثل جمهور المتكلمين . فنغفل النظر في مذهب الشيخ تفاديا من تشعب المسألة أكثر مما تشعبت ، ولا يعنينا في موضوعنا هذا المقارنة بين مذهبه وبين مذاهب غيره.. فنجاء هذا كله نخص الخلاف القائم بين المتكلمين والفلاسفة بالاهتمام فنقول أولا :

مذهب الفلاسفة وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية في منتهى الغرابة إلى حد أنه لا يتصور ، فإذا سألنا عن هذا الوجود المجرد وقلنا وجود أى شئ هو؟ فالجواب ليس بوجود أى شئ وإنما هو وجود مجرد عما يضاف هو إليه. ولا شك أن النزاع في الوجود بمعناه المعروف المقابل للمدم أى الكون في الأعيان كما صرح به أحد كبار أنصار هذا المذهب أعنى العلامة التفتازانى في شرح المقاصد ص ٧٠ طبع الأستانة. ويؤيده كون الوجود بهذا المعنى هو المراد في قولنا عن الله إنه واجب الوجود

الذى حصل نزاع الفريقين عند تفسيره. فهو إذن كونٌ من غير كائنٌ ووجود من غير موجود أعنى أنه غير مستقل بالمفهومية إلى هذا الحد ، وهذا عندى من أجل الحالات ، لأن الوجود الذى هو من المقولات الثانية التى لا تكون من الموجودات - كإنص عليه الفلاسفة أنفسهم ولا سيما الوجود الخاص أعنى الوجود المجرد عن الماهية لا يتصور إلا بعد معقولٍ أول يضاف هو إليه ويكون صاحب هذا الوجود ، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجوداً خاصاً ، وإلا كان مضافاً إليه ، بل وجودٌ هو الله وهو محال كالكون من غير كائن والوجود من غير موجود ، وكونُ الله كوناً من غير كائن ليس معناه إلانق وجوده فإن وجد كون من غير كائن فهو الله عند الفلاسفة ، وقد اعترف ابن رشد وهو من أذناهم فى « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٥٢ بأن مالا ماهية له لذات له . وقال الإمام الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » ص ٤٨ « وجودٌ بلا ماهية غير معقول وكما لا نعقل عدماً مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نعقل وجوداً مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تمين ذات واحدة فكيف يتمين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ فإن نفي الماهية نفى الحقيقة وإذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجودٌ ولا موجود وهو متناقض » .

نعم لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود المطلق كما ذهب إليه الصوفية الوجودية أى القائلون بوحدة الوجود لكان لها بعض إمكان التصور إذ لا يكون الله حينئذ كوناً من غير كائن أو بالأصح كوناً بشرط عدم الكائن ووجوداً مشروطاً بعدم الوجود . لكن مذهب الوجود المطلق يستلزم وجود الله فى كل موجود كما أن مذهب الوجود المجرد عن الماهية يستلزم عدم كون الله أى شئ . لأن كل شئ ، ماهية من الماهيات . قاله تعالى على مذهبي الطائفتين الوجوديتين الفلاسفة والصوفية دائر بين أن لا يكون أى شئ . وبين أن يكون كل شئ ، فعلى الأول لا يكون الله أى موجود لأن الوجود كائن أى صاحب الكون لا الكون من غير صاحب وعلى الثانى يكون كل موجود . ونحن الآن بصدد مناقشة

المذهب الأول الذى حفى بطلانه حتى على أجلة علمائنا ، قبل المذهب الثانى الظاهر البطلان .

منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين

أما منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ودافع الفلاسفة إلى هذا المذهب الغريب فأمران اثنان الأول شدة اعتنائهم بأن يكون الله تعالى بسيط الحقيقة كل البساطة تحوزا من الاحتياج الملازم للترك لأن المركب يحتاج إلى أجزائه حتى أنهم بهذا السبب نقوا عن الله الصفات وهو بحث معروف فى علم الكلام يكون محل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين . فلملهم يزعمون أنه لو لم يكن الله الوجود المجرد عن الماهية وكان له ماهية من الماهيات لكان مع الوجود الذى لا بد منه أيضا ، مركبا من الماهية والوجود ، فاحتاجت ماهيته فى تحققها إلى وجوده واحتاج وجوده إلى ماهيته احتياج الصفة إلى موصوفها والاحتياج محال على الله تعالى ، فاختر أن يكون وجودا من غير ماهية مادام لا يجوز أن يكون ماهية بلا وجود . والجواب أن الماهية والوجود شئ واحد فى الخارج لا يتميزان فلا يتصور التركيب بينهما ولا حاجة أحدهما إلى الآخر ويلزم أن يكون الأمر كذلك فى الذهن أيضا ليكون تمثيله لما فى الخارج تمثيلا صحيحا . أما إمكان التمييز بينهما فى الذهن بناء على أنه لا حجر فى التصورات فلا محذور فيه ، لأن الله بالنظر إلى إمكان هذا التمييز يكون عبارة عن ماهيته البسيطة ولا حاجة لها فى تصورهما من حيث أنها ماهية بسيطة إلى الوجود ولا لوجودها من حيث أنه وجود ، إليها . فلو كانت ماهيته محتاجة فى الذهن إلى وجوده أو وجوده محتاجا إلى ماهيته لما أمكن التمييز بينهما فى الذهن وهو خلاف المفروض . ولك أن تقول لو كان الشئ مع وجوده مركبا لزم أن لا يكون البسيط موجودا .

ثم من الضروري أن يكون لله ماهية يكون هو بها هو ويمتاز بها عن غيره ومن الضروري أيضا أن يكون له وجود أى كون فى الأعيان كما تقتضيه أدلة إثبات الواجب فمحاولة الاستغناء بوجود الله عن ماهيته بجعله وجودا من غير ماهية تكون محاولة الاستغناء عن الله نفسه وتجعله كما قلنا كونا من غير كائن . فكل موجود لا مندوحة من أن تكون له ماهية يمتاز بها عن غيره كما لا بد أن يكون له وجود . على أنك إذا جعلت الله وجودا من غير ماهية وقلت إنه يمتاز بوجوده الخاص أى بكونه وجودا مجردا عن الماهية يكون هذا الوجود الخاص ماهية له فلا يتسنى لك تجريده عن الماهية أى عما يكون هو به هو ، ثم يلزم لهذه الماهية التى هى عبارة عن الوجود الخاص المجرد وجود آخر بأن يقال هل يوجد وجود يقوم مقام الماهية ويستغنى عنها كما سنضع موضع البحث أنه هل يكون الوجود المجرد من الموجودات ؟ فى النتيجة يرجع الأمر إلى ما يقول المتكلمون من ماهية مخصوصة ووجود زائد عليها . وقد اعترف أنصار مذهب الفلاسفة بأن الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أو حصة منه لا نزاع فى زيادته كما صرح به العلامة التفتازانى فى المقاصد ص ٧٢ فإذا ن ماذا حصل من مخالفة مذهب المتكلمين ؟ ولا فرق بين مذهبي الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى والفلاسفة عينوا له الماهية وهى الوجود . فقد أصبح لله على مذهب الفلاسفة ماهية هى الوجود الخاص المجرد عن الماهية ووجود زائد عليها بمعنى الكون فى الأعيان وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هى فى تعيين الحقيقة لله تعالى وعدم تعيينه كما قلنا من قبل لا فى أن الوجود زائد على الذات فى الله أو غير زائد ، لما تبين من أن الفريقين متفقان على القول بزيادة الوجود بالمعنى المعروف الذى هو الكون فى الأعيان . أما الوجود الذى هو عين ذات الله وماهيته عند الفلاسفة وغير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فهو ليس بمعروف ولا معترف به عند المتكلمين حتى يصح أن يتخذ محل النزاع مع الفلاسفة فى أنه زائد أو غير زائد . وأما قول الفاضل الكلينوى فى حواشيه

على شرح العقائد المضدية وهو أيضا من أنصار مذهب الفلاسفة « لا حصة في الله من الوجود بمعنى السكون في الأعيان » فما يتمجب 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 سنعرفه لكنه فرق غير مُجد للفلاسفة وأنصارهم .

والدافع الثاني إلى مذهب الفلاسفة وهو المهم أن الله واجب الوجود وهذه الميزة لله تعالى كما كانت معروفة عند المسلمين قبل مطالعة كتابنا هذا فقد تأكد وتبين بعد مطالعة كتابنا غاية التبين والتأكد أن وجوب الوجود هو الوصف الوحيد الذي يمتاز به الله عن غيره من الوجودات حتى إن إثبات وجود الله عبارة عند علمائنا عن إثبات موجود واجب الوجود فن وجب وجوده فهو الله كائناً من كان ذلك الواجب الوجود، والذي لا يجب وجوده لا يكون الله ولهذا لم يقنعنا دليل الأخلاق الذي هو دليل الفيلسوف « كانت » لإثبات وجود الله . ثم إن وجود الله وإن كان ثابتاً بالضرورة عند عقولنا ببرهان مأخوذ من وجود العالم وإيجابها بهذا المعنى لكن هذا البرهان القائم على وجود الله ووجوب وجوده كما سبق تفصيله في الفصول المتقدمة لهذا الكتاب لم يكن طبعاً علة وجوده ووجوب وجوده في نفس الأمر وإنما هو علة لعلمنا بهما المتأخر عنهما بل المتأخر عن وجود العالم أيضاً . فحاجة العالم المشهود الممكن الوجود إلى الموجد تضطرتنا إلى الاعتراف بموجود لا يحتاج وجوده إلى موجد بأن يكون واجب الوجود وهو الله ، ومع هذا فلم يكن الله موجوداً ولم يجب وجوده لدفع احتياج العالم ، فإذ هو علة وجوده ووجوب وجوده في نفس الأمر ؟ أو بالأوضح ماذا يلزم أن يكون الله ليكون واجب الوجود ؟ فاختلفوا في تفسير هذه الدقيقة فقال المتكلمون طريق وجوب وجود الله أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده ففهم أنصار الفلاسفة من هذا أن تكون ذاته علة لوجوده فاعترضوا عليه بأنه محال مستلزم لأن تكون ذاته موجودة قبل وجوده إذ المفيد للوجود يلزم أن يتقدم عليه بالوجود ، بناء على أن مرتبة الإيجاد

متأخرة عن مرتبة الوجود ثما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه الإيجاد سواء كان إيجاداً غيره أو إيجاد نفسه .

والحق أنه لأعلية هناك ولا إفادة الذات الوجود لنفسها وإن أصر عليه الفاضل الكلنبوى عند انتقاده لمذهب المتكلمين ، فكما لا تمل ذاتها تعالى لا يمل وجوده وقد اعترف به لضرورة قطع تسلسل الملل الممكنة لوجود العالم فيكون البحث عن علة وجوده خُلُفا ظاهرا ولا شك أن المراد من الاعتراف به الضرورى هو الاعتراف بوجوده وبوجوب وجوده وهو الذى ثبت بدليل إثبات الواجب فكيف يُبحث عن علة الوجوب للذى ثبت وجوبه بالدليل وإن كنا لاندرى كيفية وجوب وجوده على وجه لميَّ لمدم علمنا بحقيقة الله . وسيجىء منا فى مبحث حدوث العالم أنالانسلم باحتياج القديم الذى لا زال موجودا ولم يسبق وجوده المدم ، إلى العلة الموجدة فضلا عن احتياج الواجب .

وإن شئت قلت ليست هناك علية الذات لوجودها بل اقتضاؤها الوجود والمقتضى لا يلزم أن يكون علة موجدة ، ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها مثل اقتضاء الأربعة للزوجية كما حققه الفاضل السيلسكوتى فى حواشيه على شرح المواقف، وليس فى الخارج هنا إلا موجود واحد وهو الذات المتصفة بالوجود.. وزيادة الوجود التى يقولون بها إنما هى فى أذهاننا لافى الخارج كما أن الانصاف بالوجود انتزاعى لا حقيقى .

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 الشئ من نفسه.. وقدراق اكتشاف هذا الطريق كثيرا من محقق المتكلمين التأخرين فقالوا امتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات لوجوده يكون

أيضا بطريق عينية الذات له والثاني أبلغ لأن انفكك الشيء عن نفسه أشد امتناعا من انفكك المعلول عن علته فتصور الانفكك على مذهب المتكلمين ممكن والتصوّر محال وعلى مذهب الفلاسفة التصور والتصوّر كلاهما محال .

ولم تنته المسألة عندهذا الحد بل تولدت من مذهب الفلاسفة إشكالات تريد تحليلها بعون الله وتوفيقه تحليل لا يجده طالب الاطلاع على حقيقة هذه المسألة في غير هذا الكتاب . وقد نهينا إلى مرمى الفلاسفة في مذهبهم والآن نذكر المحاذير المترتبة عليه ثم نذكر محاولات التخلص منها لأنصار هذا المذهب وما في تلك المحاولات من وجوه الضعف والسخف كل ذلك في إجمال بعد إجمال وتفصيل بعد تفصيل ولا أسأهم أنا ، وفي ظني بعدم سامة القارىء اعتمد على قول النبي صلى الله عليه وسلم : « منهومان لا يشبعان طاب الدنيا وطاب العلم » .

لا أسأهم أنا من التفكير في بحث علمي وديني مما لاسيا إلهي ولا سيا إذا كان محفوظا بالمزائق وكان واجبي التنبيه على المتراخين ... لا أسأهم من التفكير فيه إلى حد أنه يكون جليسي في حجرة الاشتغال وضجيجي في فراش النوم .

أما الصعوبة في درس هذه المسألة ونحن ما وصلنا بعد إلى مذهب وحدة الوجود ونقاش أصحابه وأنصاره وإنما نحن الآن في درس المذهب الفلسفي القائل بأن وجود الله عين ذاته ذلك المذهب الذي اختاره طائفة من محقق المتكلمين والذي فتح عندي طريقا إلى مذهب وحدة الوجود .

... أما الصعوبة في درس هذه المسألة فإن كان فيها ما يزعج بعض القراء ويفرهم عن تعقبها ففيها ما يرغب البعض الآخر الذين يدركون أن الحصول على لذة الحل في المسائل العلمية يكون بقدر ما تنطوى عليه من الصعاب ويمانيه دارسها من الأنساب . قال المتنبي :

دعيني أنل مالا يُنال من العلي فصعب العلي في الصعب والسهل في السهل

تربدين ثقيان المعالي رخيصة ولا بد دون الشهد من إبر النحل
قد علم القارىء أن المقصود الأصل من القول بكون حقيقة الله الوجود هو التأمين
على وجوب وجوده بأبلغ وجه ولا شك في أن المراد بالوجود الذى يُطلب التسجيل
على وجوبه هو الوجود المعروف البديهي المفهوم وهو الكون في الأعيان كما أن المراد
من الوجود عند إقامة الأدلة لإثبات وجود الله هو هذا المعنى بعينه.. غير أن أدلة الإثبات
تربنا وجوب وجود الله بالطرق الإنسية (بالنون المشددة المكسورة والياء المشددة المفتوحة
نسبة إلى إنَّ ومقابلها اللمية بتشديد اللام والميم المكسورتين والياء المشددة المفتوحة
نسبة إلى لَمْ) استدلالا على وجود الله من وجود أثره الذى هو العالم من غير اطلاع
على حقيقة الله.. وكون حقيقة الله الوجود إن صح يفتح طريقا لمعرفة وجوب وجوده
متضمنا للسبب الحقيقي في ذلك، حين كانت أدلة الإثبات لا تتجاوز أن تكون إشارات.
فيرد على مذهب الفلاسفة إشكالان عظيمان أولهما أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة
لله تعالى الذى لا تعلم حقيقته باتفاق العقلاء حتى إن الخلاف بينهم وبين المتكلمين أحق
عندى أن يعتبر خلافا في تعيين الحقيقة لله تعالى على أنها الوجود وعدم تعيينها، من أن
يعتبر خلافا 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 وجود
خاص غير معلوم الحقيقة مخالف لساير الوجودات، لا يجدى نفعا.. فمن أين علموا ما لا يعلمون
حقيقته أنه وجود وأنه حقيقة الله؟ فلو قالوا عن هذا الوجود الخاص إنه وجود خاص
بذات الله لا نعرف حقيقته لكان له وجه. لكنهم قالوا عنه إنه الوجود الذى هو
ذات الله وحقيقته^(١) فمن أين علموا ذلك وهم لا يعرفون حقيقة الله ولا حقيقة

[١]. حتى إنه لا يجوز عندهم بعد هذا القول أن يقولوا عنه « وجود الله » بل الوجود
الذى هو الله؛ وحتى أنه لا يجوز أن يقال عن الله واجب الوجود بل الواجب نطق اذ لا وجود له
غير ذاته أو بالأصح لا ذات له غير الوجود.

هذا الوجود الذى جعلوه حقيقته؟... وكيف حكموا بالحل المتواطىء بين هذين المجهولين . على أنا لا نسلم بأن خصوصية هذا الوجود تمنحه من كونه معلوم الحقيقة كسائر الوجودات . إذ لا خصوصية له غير كونه مجرداً عن الماهية وقد يبرهن عنه بالوجود المحض ، وهو أيضاً بمعنى المجرد عن الماهية.. ولو كان لهذا الوجود الذى اعتبره الفلاسفة حقيقة الله خصوصية زائدة على كونه وجوداً مقيداً بالتجرد عن الماهية وكانت تلك الخصوصية الزائدة هى التى جعلته غير معلوم الحقيقة لما أمكنهم استخراج وجوب الوجود الخاص الذى 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 ذلك الوجود المفروض حقيقة الله .

ولا يظن أن الخصوصية أنت هذا الوجود من الله ومن كونه غير معلوم الحقيقة إذ لم تبق له تعالى حقيقة مجهولة 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 ، حتى إن الذى راقهم وساقهم إلى جملة حقيقة الله هو ذلك المعنى المعلوم عندهم . فالله هو الوجود لا أزيد منه ولا أنقص . فإن كانت فى الوجود خصوصية من نفسه فله ذلك ولا يأتيه أى خصوصية من الله لأن الله هو ذلك الوجود المجمول حقيقته لا غير .

أما جواب بعض أنصار الصوفية الوجودية الذين يرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من الإشكال المذكور ، بأن الوجود على إطلاقه لا يعلم كنهه ، فع كونه مغالفا لما تقرر عند العلماء من أن الوجود بديهى المفهوم متمعذر الحد من بدايته ، يرد عليه أن أصل الإشكال الموجه إلى مذهب الفلاسفة لزوم كون الله معلوم الحقيقة ، لأن من قال حقيقة الله الوجود فقد ادعى العلم بحقيقة الله وإن كان حقيقة الوجود غير معلومة كما لو فرض أن قائل يقول إن الله هو الكهرباء تعالى الله عن فرض الفارضين ، فهو يكون قد ادعى

العلم بحقيقة الله وإن كنا لا نعلم حقيقة الكهرباء .

وصفة القول أن البحث عن سر كون الله واجب الوجود في نفس الأمر - كما عرفت من أنه المقصود من وضع المسألة - باكتشاف هذا السر من طريقه اللبني لا من طريقه الإلني المعلوم لنا من أدلة إثبات الواجب ، لا شك في أنه يتوقف على العلم بحقيقة الله . ولذا قالوا أن حقيقة الله الوجود فلا يجوز لهم بعد قولهم هذا أن يمودوا ويقولوا نحن لا نعلم حقيقة الوجود ، فإن كان الوجود حقيقة الله المعلومة فذاك اعتراضنا عليهم بأن حقيقة الله لا تعلم بإجماع العقلاء ، وإن كان الوجود حقيقة الله غير المعلومة فهو تناقض ظاهر . مع أنه يلزم لأن يعلم سر وجوب وجود الله من كون حقيقته الوجود أن يكون معنى الوجود الذي جعلوه حقيقة الله معلوما لهم . بل يجب أن يكون هذا الوجود متحد المعنى مع الوجود الذي في وجوب الوجود وإلا فلا يستخرج وجوب الوجود المعلوم من الوجود المجهول الحقيقة إذ لا يكون من حقهم أن يلاحظوا في انفكاك أحد الوجودين المختلفين في المعنى عن الآخر استحالة انفكاك الشيء من نفسه وإن يكون الوجود المجهول الحقيقة نفس الوجود المعلوم الحقيقة .

وثاني الأشكالين وهو أعظم وطويل الذيل أن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله ليكون واجب الوجود ، وهو الكون في الأعيان ، معنى مصدرى غير قائم بنفسه فكيف يكون هو ذات الله القائمة بنفسها؟ والمطلوب من جمل حقيقة الله الوجود جملة واجب الوجود أى موجودا لا ينفك منه الوجود لا جملة وجودا لا ينفك منه الوجود فلا ينفع في الحصول على هذا المطلوب جمل حقيقة الله هي الوجود نفسه .. بل لا يصح كون الله نفس الوجود الذي ليس من الموجودات وإنما هو معدوم أو حال متوسط بين الموجود والمعدوم والموجود ما يتصف بالوجود لاما يكون نفس الوجود ولا يلزم اجتماع النقيضين من اتصاف الموجود بالوجود المعدوم لا في معروض الوجود فإنه موجود فقط ولا في الوجود نفسه فإنه معدوم فقط . نعم يلزم اتصاف أحد

النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق إذا قلنا الوجود معدوم. وليس ذلك بمحال وإنما المحال انصاف أحد النقيضين بالآخر مواطاة كأن يقال مثلا الوجود عدم^(١).

فعمد الجواب عن هذا الإشكال العظيم . يتبدى الاضطراب والتعسف في مذهب الفلاسفة والتكلف بما يمججه العقل السليم . ولا ينجيه من هذا الإشكال والاضطراب ما وقع من المساعي المبذولة في مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المحققين كالعلامة التفتازانى والمحقق الدوانى والفاضل السيلكوتى والكلينوبى بل العلامة الشريف الجرجانى أيضا . فلو رأيت كلمات الأول في شرح المقاصد والثانى في كتبه المختلفة مثل شرحه للعقائد المضدية وحاشيته على التجريد والثالث في حاشيته على شرح المواقف والرابع في حاشيته على شرح الدوانى للعقائد المذكورة وشهدت تلك المساعي الجبارة المصروفة في تأويل هذا المذهب وتفضيله على مذهب المتكلمين لقضيت عجبا .

فتارة يدعون كما يدعى الصوفية الوجودية أن الوجود موجود بل هو أحق بالوجودية من الموجود لأنه موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود، ويفيب عنهم أى عن أنصار مذهب الفلاسفة أن هذه الدعوى التى سنبتلها إن شاء الله إن صحت على إطلاقها فلماذا لجأوا فى تاريخهم الأخرى إلى تخصيص الامتياز بالوجودية والاستقلال بالمفهومومية بالوجود الخاص الذى - علموه حقيقة الله تعالى ولم يثبتوا فى التمسك بإطلاق هذه الدعوى؟ فيفهم من تمسكهم تارة بامتياز الوجود الخاص على سائر الوجودات بالمزايا المذكورة وتارة بادعاء تلك المزايا للوجود المطلق ، أن كلا منهما غير معول عليه . ثم إن هذه

[١] الحل المتواطىء . والحل بالاشتقاق بين الموضوع والحمول اللذين تتكون منهما القضية الحلية ، وكذا الوصف المتواطىء أو بالاشتقاق ، والمقولات الثانية والمقولات الأولى المذكورتان من قبل وانه لاجر فى التصورات ، وما سأتى من أن صحة الحل بين المحمول والموضوع مشروط باتخاذها فى الخارج وتغايرها فى ذهن أى فى المفهوم ... كل ذلك من تعبيرات واصطلاحات وقواعد المنطق الذى يستهان به فى مصر الحديثة تحت تعبير الصورى أو الشكلى أو التجريدى ولا يرغب فيه ، وإن شئت فقل يرى الإعراض عنه أسهل من الاشتغال به واستخدامه فى ساحة العلوم والأفكار كسلاح ساحق أو كبريان ناطق .

الدعوى لوصحت على إطلاقها كان مطلق الوجود واجب الوجود ونجح مذهب الصوفية ولم ينتفع بها الفلاسفة، لكنهم من اضطراب موقفهم لا يميزون النافع من الضار .
وتارة يدعون أن مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله هو الوجود الخاص لا الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ولا حصّة منه وذلك الوجود الخاص مختلف الحقيقة عن سائر الوجودات وإن كان مشاركا لها فى كونه معروضا لمفهوم الوجود المطلق الذى هو بمعنى الكون . فمن الجائز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود بمعنى الكون ، كونا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره . وهذا الجواب هو الذى اعتمد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حتى كرره إزاء كل اعتراض ورد على مذهب الفلاسفة .
وفيه أولا أن جواز كون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون وبمعنونه بذلك الأحد ما جعلوه حقيقة الله تعالى ، كونا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره ، لا يكفى فى أن يكون حقيقة الله إذ يجب أن يكون الله قائما بنفسه قيوما لغيره فعلا ولا يكفى جواز أن يكون كذلك . مع أن هذا الجواز أيضا مستبعد لذلك الأحد من معروضات الوجود مادام هو أيضا كونا كما قاله الجيب وإن كان كونا خاصا ، إذ القيام بنفسه ليس من شأن الكون بل من شأن الكائن .

وثانيا لو سلمنا بكون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وجودا خاصا ممتازا على غيره من الوجودات المعروضة بالقيام بنفسه ، كان الوجود الخاص المعروض غير الوجود المعارض الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان والذى لا يقوم بنفسه فضلا عن أن يكون قيوما لغيره ، وقد كانت الفلاسفة اعتبروا حقيقة الله نفس الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشئ من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بهذه الطريقة ، غير أنه بعد جوابهم المذكور حصل هناك وجودان أحدهما وجود خاص هو حقيقة الله وليس بمعنى الكون فى الأعيان بل معروضه والثانى

عارض هذا المروض أعني الوجود بمعنى السكون في الأعيان وهو المطلوب ثبوته لله
ثبوت الشيء لنفسه ليتحقق له وجوب الوجود على أبلغ وجه ، فأصبحت حقيقة الله
وجودا والمطلوب ثبوته وجودا بالمعنيين المختلفين وأصبح أحد الوجودين معروضا
والآخر عارضا فاختلفت وحدة الوجود الذي كان يراد تثبيته وجوبه لله بحمل حقيقة
الوجود نفسه وصار الوجود الذي هو حقيقة معروض الوجود المطلوب ثبوته لا عيانه
كما أُدعى في مبتدأ المسألة ، واقترب مذهب الفلاسفة من مذهب المتكلمين في افتراق
وجود الله عن حقيقة بآن يكون أحدهما عارضا والآخر معروضا : إلا أن للفلاسفة أن
يتعزوا بعد هذا بكون العارض والمروض في مذهبهم كلاهما الوجود وإن كانا على
معنيين ، وبفضل هذا يكون الاتصال بين العارض والمروض أقوى مما كان بينهما
في مذهب المتكلمين وأوضح ، حيث أن المتكلمين لا يستطيعون تعيين ما يربط وجود الله
بحقيقته التي هي غير الوجود أو بالأصح 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 للكل
الذي هو عرض عام له ، وإن لم يستلزمه استلزامه لنفسه . ولم يحملوا الوجود الثاني
المطلق ذاتيا للوجود الخاص بل التزموا أن لا يكون كذلك مع كون الاتصال بين
الجزئي والكل الذاتي الداخل في حقيقته أشد مما بينه وبين العرض العام الخارج ،
تحرزا عن التركيب في حقيقته تعالى واستبدلوا عليه بآن الوجود المطلق كل شيء مشكك
تندرج تحته وجودات مختلفة الحقائق ، والواقع على الأشياء بالتشكيك يكون عارضا لها
خارجا عنها لا ماهية لها أو جزء ماهية .

وإني لا أسلم لهم بآن الوجود المطلق خارج عن الوجود الخاص ما دام الوجود
الخاص وجودا والوجود المطلق يشتمل عليه ويشترك بينه وبين سائر الوجودات اشتراكا
معنويا ، وكذلك لا أسلم أن المطلق فيما أتوا به من الأمثلة كالحرارة المطلقة بالنسبة إلى

الحرارات والنور بالنسبة إلى الأنوار المختلفة مثل نور الشمس ونور السراج، خارج^١ عن أنواعه المقيدة بالإضافة إلى أشياء مختلفة . وإنما أسلم أن مطلق النور مثلا خارج عن الشمس والسراج والكهرباء عرض عام لها لا خارج عن أنوارها مادام كل منها نوراً وليس أقرب إلى النور من النور ولا إلى الوجود من الوجود حتى لا يكون مطلقهما داخلا في مقيدهما . وإذا كان مطلق النور خارجا عن النور الخاص فأى شيء يكون داخلا فيه ؟ وكذا الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجود الخاص اللهم إلا أن يكون الوجود والنور والحرارة مشتركات لفظية لا يوجد بين الأشياء التي تطلق عليها جامع معنوي . أما قولهم إن التشكيك في الكلّي يدل على أن ما يندرج تحته حقائق مختلفة^(١) فلا يُدبت كون الوجود المطلق خارجا عن الوجودات الخاصة ألا يرى أن الحيوان تندرج تحته حقائق مختلفة مثل الإنسان والفرس والدجاج ومع هذا فليس الحيوان عرضا عاما لها خارجا عنها .. ولأجل ما ذكرنا من الملاحظات قال العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف ص ٢٠٨ جزء أول طبع الاستانة : « الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم » وقال المحشى حسن چلبى تعليقا على قول الشارح : « كما اشتهر فيما بينهم » : « إشارة إلى ضمه على ماحقه في شرح التجريد » . ويرد عليهم أيضا أن هذا الوجود الخاص الذي يدعون كونه حقيقة الله شيء غير الوجود المطلق الذي هو معلوم الحقيقة لثلاث تكون حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقةه ، معلومة . فإذا لم يكن الوجود المطلق الذي هو معلوم الحقيقة وهي الكون في الأعيان حتى عرضا عاما لهذا الوجود الخاص غير معلوم الحقيقة ، كما لا يكون ذاتيا له بل يكون أجنبيا عنه ولا يوجد بينهما مناسبة غير اسم الوجود . ومن هذا ترى الفاضل السيلكتوني في حواشيه على شرح المواقف كما سيأتى نصه يعقب كل التعب في حمل الوجود المطلق على هذا الوجود الخاص حملا متواطئا . وخلاصة اعتراضنا هذا أن قولهم في هذا

[١] الكلّي إن استوت أفراده فيه كالإنسان بالنسبة إلى أفراد فتاوى^٢ وإن كان بعض أفراده أولى به من البعض كالبيض في التلج والعاج أو أقدم من البعض كالوجود في الواجب والممكن فشكك.

الوجود الخاص أنه لا تعلم حقيقته يقتضى كون الوجود المطلق مشتركا لفظيا بينه وبين غيره من الوجودات لامعنوا، وذلك فضلا عن كونه خلافا ما صرحوا به بجعل الوجودين الخاص والمطلق أجنيا بمضه عن بعض بله استلزام الخاص للمطلق أو استحالة انفكاكه عنه استحالة انفكاكه من نفسه .

وثالثا وهو أعظم وأهم إنى لا أسلم ما سلمت لهم به عند الاعتراض الثانى من دعوى امتياز الوجود الخاص الذى لجأوا إليه وجملوه 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 الأول من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك وهو مذهب وحدة الوجود الذى لا يرضاه الفلاسفة وجلى أنصار مذهبهم ، وإن كان ذلك مقتضى هذا الوجود الخاص الممتاز بكونه حقيقة الله ففيه دور ومصادرة على المطلوب ، لأنهم جعلوا حقيقة الله الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشئ من نفسه فيحصل له وجوب الوجود، ومعنى هذا أن الله واجب الوجود لكونه الوجود نفسه لا أن الوجود المجمعول حقيقة الله موجود وواجب الوجود لكونه الله نفسه . فإذا كان مذهب المينية: أى كون وجود الله عين ذاته بعد ابتدائه بالدعوى الأولى القائلة بأن الله واجب الوجود لكونه الوجود نفسه ، ينتهى إلى الدعوى الثانية القائلة بأن الوجود الخاص الذى جملوه حقيقة الله موجود وواجب الوجود لكونه الله نفسه، كان هذا مصادرة قائمة بأن الله واجب الوجود لكونه الله . وهذا الاعتراض الذى ألهمنيه الله تعالى حسبه قاصدا لظهور الفلاسفة وأنصارهم القائلين بأن حقيقة الله الوجود وهو منشأ كون الله واجب الوجود .

ویدعون تارة ثالثة فى الجواب عن الأشكال الثانى أن مرادهم من الوجود الذى جعلوه حقيقة الله ليس المعنى المصدري أى السكون فى الأعيان بل الوجود بمعنى مبدأ

الآثار الخارجية . وهذا هو الجواب الذى مشى عليه المحقق السيلسكوتى والفاضل الكلنبوى . وفيه ما فى الجواب السابق من التكلف والتمسف بل أكثر ، حيث أبعدوا الوجود عن معناه المعروف فى اللغة والاصطلاح وابتدعوا معنى آخر له يعم الوجود بالمعنى المعروف المصدري القائم بغيره لكونه مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ويم ذات الله المحضة لكونها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى انصافها بصفة الوجود . والغرض من ابتداعه تصحيح إطلاق الوجود على الله بصرفه عن معناه المصدري ، فالوجود بالمعنى المبتدع أى بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فردان أحدهما الله تعالى وهو قائم بنفسه والآخر الوجود المعروف أى الكون فى الأعيان لأنه أيضا مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ، وقد صرحوا بهذين الفردين .

فيرد عليهم أن الوجود الذى هو الله تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار كيف يجوز أن يعم غيره . ويصدق عليه أيضا ؟ فإذا ليس الوجود الذى 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 فقيه ما يفرون من اندراجه تعالى مع غيره تحت حقيقة نوعية لاستلزامه التركيب . فإذا كان الوجود بمعنى مبدأ الآثار يصدق على الله وعلى غيره فبماذا يمتاز مبدأ الآثار الذى هو الله عن غيره ؟ ثم إن ما به الامتياز يكون طبعاً غير ما فيه الاشتراك فيلزم التركيب .

ويرد عليهم أيضا أنه إن كان مرادهم من الوجود الذى جملوه حقيقة الله مبدأ الآثار الخارجية فليقولوا إن حقيقة الله هى مبدأ الآثار بدلا من أن يقولوا أولا إن حقيقته الوجود ثم يفسروا الوجود بمبدأ الآثار ، لكنهم ما فعلوا ذلك لأن كون الله مبدأ الآثار

الخارجية لا يضمن له وجوب الوجود، ألا 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 حقيقةً. فهم يقولون أولاً إن حقيقة الله الوجود ليكون وجوده واجبا 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 إن المراد من الوجود مبدأ الآثار الخارجية إخفاء لكون الوجود مما لا يستقل بالمفهومية ولا يقوم بنفسه فلا يستأهل لأن يكون ذات الله وحقيقته. وعند ذلك يقال لهم إن تفسير الوجود المجمول ذات الله وحقيقته بمبدأ الآثار الخارجية لا يضمن له القيام بنفسه كما لا يضمن ذلك لوجود الممكنات كونه مبدأ الآثار فالله يكون واجب الوجود لكونه عين الوجود لا ينفك منه الوجود عدم انفكاك الشيء من نفسه والممكنات مهما وجدت لا تكون واجبة الوجود لعدم كون وجودها عين ذواتها بل زائدا عليها، هذا ما نفهمه أما أن وجود الله يقوم بنفسه لكونه مبدأ الآثار ووجود الممكنات لا يقوم بنفسه مع كونه أيضا مبدأ الآثار فهذا ما لا نفهمه. فهل الوجود الذي عهدنا به أنه لا يقوم بنفسه أخرجه تفسيره بمبدأ الآثار عن كونه وجودا؟ ولا يقال إن وجود الله الذي هو عين ذاته لا يقاس بوجود الممكن الذي ليس عين ذاته، لأنه تراجع عن الاستمداد من تفسير الوجود بمبدأ الآثار إلى الاستمداد من كون الوجود في الله عين ذاته وهو لا زال محل النزاع بيننا. فقد كنا اعترضنا على القائلين به لأفتين إلى أن الوجود لا يكون عين ذات الله لكونه معنى مصدريا غير قائم بنفسه، وكان الخصوم التجأوا في دفع اعتراضنا عليهم إلى تفسير الوجود بمبدأ الآثار فرجعهم لإتمام الدفع إلى أول المسألة المنازع فيها أعني كون الوجود في الله عين الذات يكون مصادرة على المطلوب وهذه مصادرة ثانية لهم التجأوا إليها.

ومما يجب أن يلفت إليه أنه لم يخطر ببال أحد من متكلمي التأخرين المناصرين

لمذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله أن ينعم النظر ويستقصى في هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، غير تنبيه الفاضل الكلثوبى إلى أن الوجود بهذا المعنى أعم من الوجود بالمعنى المعروف قال : « ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الأعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وإرادة العام لأن كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس لجواز أن ترتب الآثار على الذات الصرف من غير أن يتصف بفرد من أفراد الكون في الواقع » .

أقول ويفهم من آخر كلامه أن حقيقة الله عبارة عن الذات البهتة من غير اتصاف بصفة الوجود^(١) مع أن المعلوم من مذهب الفلاسفة إلى هنا بالنظر إلى أقوال مناصريه الوجوديين أن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية أى عن الذات وأن ذاته عبارة عن الوجود لأن ذاته مجردة عن كل شىء حتى عن الوجود. ويؤيد هذا المفهوم الجديد قول الفاضل المذكور بعد صفحة من قوله المنقول آنفا : « وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البدئى المفسر بالكون، وذكر ما يبدل على المعنى المصدرى وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما فى قولهم صفات الله عين ذاته إذ المراد أن الآثار التى ترتب على صفة العلم فىنا مثلا ترتب فى الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه هى العلم كما فىنا ، فكذا مرادهم هنا أن الآثار التى ترتب على صفة الوجود فىنا ترتب فى الواجب على الذات لا على صفة الوجود الزائدة على الذات كما فىنا » .

فالسؤال على هذا تؤول إلى مذهبهم المعروف فى صفات الله وهو أنها عين ذاته أى ليست له صفة من صفات الكمال زائدة على ذاته كالم والقدرة والإرادة والحياة وإنما ترتب آثار هذه الصفات على ذاته البهتة. فكما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة ولا حياة ،

[١] ولا يجوز أن يكون مرادهم من الذات البهتة الوجود البهتة لأنهم رجعوا من الوجود لعدم قيامه بنفسه إلى تفسيره بمبدأ الآثار، وهذه الذات البهتة تفسير مبدأ الآثار فلا يجوز رجوعهم ثانيا إلى الوجود .

ليس له وجود لأنها أيضا من الصفات التي ينفونها عنه، والآثار التي تترتب على وجوده - لو كان له ذلك - تترتب على ذاته المحضة . فظهر أن مبدأ الآثار في الله ذاته البهتة من غير ملاحظة أى شئ معها حتى ولا وجود الذات . وهذا كلام مقبول إلى حد ما ومطابق لمذهبهم في صفات الله . بيد أنهم وأنصارهم قد أحدثوا عند تفسير وجوب الوجود لله تعالى دعوى خطيرة منادية بأن حقيقة الله هي الوجود البهت بدل قول الفلاسفة في مسألة الصفات إنه ذات بهتة ، حتى أثارَت دعواهم هذه مناقشة بعيدة المدى في أنه هل يمكن أن يكون الله وجودا فهل هو وجود بهت مجرد عن الماهية والذات غير ذات الوجود ومحضه أم ذات مجردة عن الوجود؟ وإذا كان ذاتا مجردة عن الوجود فكيف يصح لهم تفسير وجوب وجوده بأن حقيقته الوجود ، بل كيف يصح له أن يكون واجب الوجود؟ وكيف تترتب الآثار التي تترتب على وجود الشئ ، على ذاته من غير وجوده وكيف ينتزع الوجود من الذات البهتة المجردة حتى عن الوجود (١) فأنت ترى كيف دوروا المسألة مسألة وجود الله ووجوب وجوده فقالوا أولا إن الله هو الوجود وهو حقيقته حتى حقيقته المجردة عن الماهية والذات وإنما ذاته الوجود ولا ذات له غيره واستخرجوا وجوب وجود الله أى 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 قائما بنفسه فقالوا إن المراد من الوجود المجهول حقيقة الله مبدأ الآثار، ولم يكف ذلك في جملة قائما بنفسه بناء على أن وجود الممكنات يكون مبدأ

[١] وأما تقييد الذات التي ينتزع منها الوجود، بالذات الموجودة كما يفهم من كلام هذا الفاضل أيضا تبعا للمحقق الدواني ، ففيه منافاة صريحة لاعتبار الذات بهتة مجردة من كل شئ ومن صفة الوجود أيضا ، بل لا يمكن أن تقييد هذه الذات بالذات الموجودة ولا أن يقال عنها إنها موجودة . فعلى التقديرين في مذهب الفلاسفة الذي يجعل الله وجودا مجردا عن الذات أو ذاتا مجردة عن الوجود لا يكون الله موجودا

للآثار من غير أن يكون قائما بنفسه فاحتاجوا إلى جعل مبدأ الآثار الذى أصبح أخيرا حقيقة الله بعد أن فسروا به الوجود الذى جعلوه حقيقة الله ، ذات الله البهتة المجردة حتى عن الوجود فانقلبت حقيقة الله من الوجود غير القائم بنفسه إلى الذات القائمة بنفسها وقطعت صلة هذه الحقيقة الثانية بالوجود الذى كان هو حقيقته ف قيل إنه الذات البهتة من غير أن تتصف بصفة الوجود ، حتى إن الفاضل الكلدوى أجاب بفضل هذا الانقلاب فيما جُمِل حقيقة الله عن الاعتراض المبني على أن الوجود بديهى يستلزم كونه حقيقة الله أن تسكون حقيقته أيضا بديهية معلومة . وحاصل الجواب أن الوجود محمول على معنى مبدأ الآثار وهو في الله تعالى الذات البهتة المهمة مجردة عن كل شيء حتى انصافها 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 ، نسيا منسيا ، فلا وجود هناك حتى يكون وجوبه . وهذا غاية في التراجع والتقلب .

والمعجب أن من يسمع قول الوجوديين إن الوجود المحمول حقيقة الله بمعنى مبدأ الآثار وقولهم إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين ذات الله ووجود الممكنات في الأول يكون الوجود بمعنى مبدأ الآثار موجودا قائما بنفسه وإن لم يكن كذلك في الثاني .. أن من يسمع القولين المذكورين يظن من اللازم الضروري أن يكون الله وجودا فلهذا يسمى لتصحيح الحل بين الله والوجود ويظن أيضا أن هناك وجودا بمعنى مبدأ الآثار إن لم يكن ذلك معنى حقيقيا له فهو معناه المجازى والاصطلاحى وقد صرح بكل ذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين .

مع أنه يجب على طالب الحق الذى كشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه فبصره اليوم حديد ، أن يعلم أنه ليس هناك وجود بمعنى مبدأ الآثار لالغة ولا اصطلاحا ولا حقيقة ولا مجازا ولا للوجود بهذا المعنى فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات !

نعم، إن وجود الممكنات يكون مبدأ الآثار الصادرة عنها لكن لا على أن مبدأ الآثار المذكورة مدلول لفظ الوجود ونعم إن ذات الله تكون مبدأ الآثار الصادرة منه عند الفلاسفة لكن لا على أن ذات الله عبارة عن الوجود وأن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار، خصيصا لا محل لإدخال لفظ الوجود ولا معناه الحقيقي أو المجازي في البين عند ملاحظة كون ذات الله على مذهب الفلاسفة مبدأ الآثار، لأنهم لما جعلوا ذات الله مبدأ الآثار جعلوها لتكون بمحضها مغنية عن الوجود غير محتاجة إلى الاتصاف به وقد نقلنا من قبل عن الفاضل الكليني أن الآثار المترتبة على وجودنا تترتب في مذهب الفلاسفة على ذات الله ومعناه أن ذاته المحضة كافية في صدور الآثار منها ولا حاجة لها إلى اتصافها بصفة الوجود كما نحتاج نحن، وليس معناه أن الوجود المنفي عن الله لاستغنائها عنه هو ذات الله لأن هذا رجوع إلى ما نفى عنه وإلى أكثر مما نفى عنه حيث يجعل الوجود المنفي عنه صفة، ذاتا له .

فأصدق القول في هذا المقام أن كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة ثم ابتناء مذهب الصوفية القائمين بوحدة الوجود عليه لكون حقيقة الله عندهم الوجود المطلق ثم افتراق مذهب الفلاسفة عن مذهب الصوفية بأن تجمل حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية... كل ذلك الذي يجعل حقيقة الله ملتبسة بحقيقة الوجود حديث خرافة مبنية عليها خرافات تملأ السماوات والأرض . فأمامنا ، بناء على وجوب تثريه الله عند الفلاسفة عن جميع شوائب التركيب وجعله بسيطا من كل وجه ، قولان متباينان كون الله وجودا من غير ذات أي ماهية أو ذاتا من غير وجود، فيجب أن يكون أحدهما مذهب الفلاسفة الحقيقي وتكون نسبة الآخر إليهم باطلا .. وقولهم وجود الله عين ذاته يحتمل كلا من الشقين، وإن كان أنصار الفلاسفة اختاروا القول الأول وهو أن الله وجود مجرد عن الماهية وحلوا كون وجود الله عين ذاته عليه، لأنهم وجدوا فيه

سر كون الله واجب الوجود لكننا أبطلنا ذلك القول وانطوائه 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 التي لا تعلم حقيقته ؟ أجابوا عن كلا الاعتراضين بحمل الوجود المجمعول 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 الانكشاف لله تعالى ذاته المحضة من غير اتصافها بصفة العلم التي نحن متصفون بها ، فبدأ الانكشاف لله تعالى ذاته المحضة من غير اتصافها بصفة العلم . فهم ينفون الصفات الكمالية مثل العلم والإرادة والقدرة عن الله ويُثبتون نتائجها لذاته المحضة فهو عالم بذاته مرید بذاته قادر بذاته لا بصفات زائدة على ذاته . وهكذا حال الوجود الذي هو فينا مبدأ الآثار يكون الله مستغنيا عنه بذاته أي ذات الله لا ذات الوجود، فيكون مبدأ الآثار في الله ذاته المحضة المجردة عن كل شيء وعن الوجود أيضا ، ولكون هذه الذات المحضة مجهولة الحقيقة يندفع عنهم الاعتراض بعدم جواز أن يكون الله معلوم الحقيقة مع كون الوجود معلوما ، كما اندفع الاعتراض بأن الوجود غير قائم بنفسه لكونه هنا بمعنى مبدأ الآثار المنطبق على ذاته تعالى القائمة بنفسها .

فقد تخلّوا عن الوجود المجمعول 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 لأنهم ينفون الذات ويثبتون الصفات . وكذلك قولهم وجود الله عين

ذاته يكون معناه نقي الوجود وإثبات الذات المحضة لا نقي 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 للرجل 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 إن كلاً منها بمحضه عين ذاته على معنى أنه يصح حمله عليها موافاة ، وإن قال أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين مثل المحقق الدواني والفاضل الكليني إنها أي الذات المحضة من حيث أنها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث أنها مبدأ التخصيص والترجيح إرادة ومن حيث أنها مبدأ الاختيار قدرة ومن حيث أنها مبدأ الآثار الخارجية وجود . لأن هذا القول يكون غفلة وابتعاداً عن المقصود الذي هو تجريد الذات عن كل شيء وإبقاؤها على بساطتها الخالصة وإيهامها ، ورجوعاً عن الذات البسيطة المهمة إلى الصفات المعينة وإنكاراً لما يراد إثباته فكان مبدأ الانكشاف لا يكون إلا العلم ومبدأ الترجيح والتخصيص لا يكون إلا الإرادة ومبدأ الآثار الخارجية

[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 نقي الصفات وترتيب نتائجها على الذات المحضة وإنما نحن بصدد إبطال الفلسفة الوجودية والتصوف الوجودي .

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 أى عن الله مضمحل في ذاته البسيطة غير معلومة الحقيقة المنفية عن الكل ، لترتب آثاره عليها . وباضمحلال الوجود مع غيره في ذاته التي هي بمحضها مبدأ الآثار ، يضمحل المذهب الوجودى بكلا نوعيه الفلسفى والصوفى وتضمحل معه تلك الخرافات التي وصل نوعها الفلسفى إلى حد ادعاء أن الله وجود وليس بموجود وأن 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 نفيسها عن ذات الله المحضة وفي عدم صحة القول عندنا بناء على هذا النفى ، 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 وبيناء الملأى والقصور من الخرافة عليه فلم يقل أحد من المنتمين إلى الفلاسفة بأن حقيقة الله مثلا 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 .

لحقيقة 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 والإراد 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 لآذواتها كما كان الحال في الله تعالى، فهل يخوّل لأحد حق أن يقول بأن الله هو الوجود كون الوجود في غير الله مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار في الله ذاته لآوجوده ؟ 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 جردوا 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 ضلالٌ بعيد عن الطريق.. فإذا كان الله مبدأ الآثار بفضل كون الوجود عين ذاته وكان المبدأ هو ذاك الوجود فأين يبقى اعتناؤهم بتجريد ذات الله عن كل شيء وعن الوجود لاستغناء ذاته المحضة عنه، فكيف يكون ما يستغنى 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 لآوجوده ومنطوق هذه الدعوى أن ذات الله تكون مبدأ الآثار الخارجية لكونها ذات الله لا لكون ذاته الوجود وإلا فاقول بأن ذات الله عبارة عن الوجود لتكون مبدأ الآثار الخارجية يناقض نفريقهم بين الله والممكنات بأن مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات وجوداتها وفي الله ذاته المحضة ويحمل مبدأ الآثار في الله وفي الممكنات كليهما الوجود وإن كان موقف الوجود في الله غير موقفه في الممكنات .

فقد انجلي أن دعوى كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة دعوى في غاية السقوط والبهمة عن الصحة ويلزم أن يسقط معها بناء كون الله واجب الوجود على كونه نفس

الوجود وكون انفكاك الوجود عنه مستحيلا استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، اللهم إلا أن لا يسلم إمكان ما ادعاه الفلاسفة من كون ذات الله المحضة مبدأ الانكشاف مثلا من غير علم ومبدأ الآثار الخارجية من غير وجود أو بعبارة أوضح عالما بلا علم وموجودا من غير وجود قاعما بمهمة العلم ومهمة الوجود، فيجمل الذات المحضة قيامها بمهمة الوجود كأنها الوجود ويكون انفكاك الوجود منها كإنفكاك الشيء من نفسه.. حقيقة 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 وليس كمثل شيء.. فهل يكفي كون ذات الله شبه الوجود من بين مشابهاها في أن يحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أى من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية أو عين الوجود في كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية .

لعلنا كشفنا إلى هنا بعون الله وتوفيقه النطاء 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 أيضا . فقد كان مذهب الفلاسفة في نفي صفات الله وإثبات الذات المحضة المهمة ، جعله مجردا عن العلم والقدرة والإرادة وعن الوجود أيضا ولذا جعلوا الآثار الخارجية مترتبة على هذه الذات المحضة المهمة لأعلى وجوده لكونه مجرد بتمحضه عن الوجود كما تجرد عن العلم وغيره . وكان الواجب أن يفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم في صفات الله أيضا 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 المهمة ونفى 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 يناق بقاء الذات على أبنائها وينافي قولهم بأن مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات وجودها وفي الله ذاته البهجة لا وجوده . لكن المخطئين في فهم قول الفلاسفة « وجود الله عين ذاته » الجاعلين ذات الله عبارة عن الوجود والذين زين لهم هذا الخطأ أنه إذا كانت ذات الله الوجود استحالة انفكاك الوجود منه استحالة انفكاك الشيء من نفسه فينكشف به سر كون الله واجب الوجود، والوجود المكرر ذكره في أثناء هذه الكلمات بمعناه المعروف... هؤلاء المخطئون، بعد أن ألفت أنظارهم إلى عدم صحة أن يكون الوجود ذات الله لكونه غير موجود في الخارج أو على الأقل غير قائم بنفسه ولكونه يوجد في كل موجود كافي مذهب وحدة الوجود؛ صرفوا الوجود الذي جملوه حقيقة الله عن معناه المعروف الموجود في كل موجود فقيده بالتجرد عن الماهية كيلا يصدق على وجودات الممكنات.. ولم تنجع هذه الحيلة في جعل الوجود قائما بنفسه فأخرجوه عن معنى الوجود بالمرّة وجعلوه مساويا أو مرادفا لذات الله في الإبهام والتحيز ولم يكن أي لزوم لإبقاء اسم الوجود بعد أن أخلوه عن معناه وجعلوه لا يدل على معنى قط غير ما دلت عليه الذات المحضة المهمة المجردة عن كل شيء وعن الوجود ، إلا للتهيو من المخطئين إلى خطأ آخر كما ستعرفه ، مع أن إبهام الذات وتجردها عن الوجود ولو بالمعنى المعروف يأتى أن تسمى بالوجود وإن كان اسم الوجود أيضا مبهما مصروفا عن معناه المعروف ؛ لكنهم تحيلوا الذات المهمة باسم الوجود المبهم ، وبناء على هذا الخيال تقرر الوجود على أنه حقيقة الله عند المخطئين في فهم مذهب الفلاسفة .

وليس لهذا الوجود معناه المعروف حتى يكون اتصاله بالله اتصال الشيء بنفسه

ضامناً لله وجوب الوجود ولا أى مناسبة للفظه أن يطلق على ذات الله فهو أجنبى عن الله بلفظه ومعناه .. أما قول أنصار مذهب الفلاسفة المحرفين عن حقيقته والعارفين فى التأويلات البعيدة لجعل الوجود حقيقة الله : « إن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » فهو تشويش على تشويش للأمر لأن الوجود ليس له معنى يعبر عنه بمبدأ الآثار وإنما معناه الكون فى الأعيان . نعم يكون الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات لاعلى أنه معنى الوجود أما مبدأ الآثار فى الله تعالى فهو ذاته المحضة عند الفلاسفة لا وجوده فلا وجه إذن لإطلاق الوجود على الله لا بمعنى الكون فى الأعيان لأن الله مجرد عنه عندهم ولا بمعنى مبدأ الآثار لأن كون الوجود مبدأ الآثار إنما هو فى الممكنات لافى الله ، مع أن مبدأ الآثار ليس معنى الوجود حتى فى الممكنات . وأما إطلاق الوجود على ذات الله بمناسبة اشتراكهما فى البداية للآثار حيث يكون ذات الله المحضة مبدأ لآثاره وأفعاله كما أن الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات ، فذات الله المجردة عن كل شئ وعن الوجود تشبه وجود الممكنات فيطلق عليها الوجود ، فلا محل له . أما أولاً فلأن الوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى الممكنات فهو بمعناه المعروف أى الكون فى الأعيان لا بمعنى مبدأ الآثار وليس للوجود معنى كهذا ، فيلزم أن يكون الوجود المطلق على ذات الله بهذه المناسبة ، فى معناه المعروف أيضاً وهو خلاف المفروض حيث قالوا إن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار . وأما ثانياً فلأن إطلاق الوجود على الله فى صدد الكشف عن حقيقته والحكم بأن الوجود عين ذاته ليكون انفكاك الوجود عن الله مستحيلاً كاستحالة انفكاك الشئ عن نفسه ، يتناقى كل التناقى مع القول بأن هذا الإطلاق مبنى على التشبيه .

فيجب إذا كان الوجود عين ذات الله كما ادعوا ، 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 الـكون 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 هموا لأجلها من الوجود بمعنى الـكون إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار . فست 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 لـكون الوجود نفسه ماهيةً له وذاتاً ، في حين أن حقيقة الله بالنظر إلى حقيقة مذهب الفلاسفة النافين لصفات الله المعترفين بالذات المحضة المجردة عن كل شيء وعن الوجود ، يلزم أن تكون ماهية مجردة عن الوجود . فانظر كيف انقلبت الماهية المجردة عن الوجود في نظرة فلسفية ، إلى وجود مجرد عن الماهية في نظرة ثانية فلسفية . ويمكننا جمع النظرتين على مذاق الوجوديين في قولنا وجود مجرد عن الوجود على أن يكون الوجود الثاني بمعناه المعروف أي الـكون في الأعيان والوجود الأول بمعنى مبدأ الآثار . وأما على مذاق أنا فهذا الوجود بالمعنى المبتدع دخيل محض في مذهب الفلاسفة أدخلوه إرهاباً وتشويشاً للحقيقة واستبقاء لصلة الذات المحضة بالوجود المعروف على الرغم من نفيه عنها وقطع صلتها به وإن كان الوجود بهذا المعنى

المختلق والذي لا يراد به أكثر مما يراد بالذات المحضة المجردة من كل شيء وعن الوجود،
لا صلة له بالوجود المعروف غير اللفظ .

اعتذر إلى القارئ من أنى كلما أردت الانتهاء من عدد تحبظات المعتنقين لمذهب
الفلاسفة من المتكلمين في مسألة وجود الله أعود فأغوص فيها - وقلمًا يخلو تكرار
غوصي من الكشف عن تحبظ جديد لهم - حرصاً على تفهيم هذه المسألة المرتبكة
أشد الارتباك وأعجبه ولم أر المتكلمين المخطئين فيها الغير المنتهين لخطأهم وقد ذكرت
أسماء بعضهم من قبل ، أخطأوا في أى مسألة غيرها قدر ما أخطأوا فيها .

ولما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب
الخرافة الوجودية من محقق المتكلمين الذين اختاروا وبالأأسف مذهب الفلاسفة في
مسألة وجود الله القائل بأن وجود الله عين ذاته ، ولم يستكثروا كل تكلف في الدفاع
عنه - لم أستكثر أنا الآخر أى وقفة للتعلم في تزييف ما اختلقوه من الوجود بمعنى
مبدأ الآثار ، متوقفاً من اقراء التثبتين الطامحين بأبصارهم إلى شواهد الحقيقة ، أن لا
يستكثروا هذه الوقفات ، فقلت مستمرا في نقاش المختلفين مهما كانوا من أعظم العلماء
المحققين الذين أكبرهم ويكبر في عيني أن أناقشهم :

كانت النتيجة الطبيعية للخرافة القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، أن يكون الله
موجودا في كل موجود وهو مذهب وحدة الوجود . وكان الكاشفون الأولون في
زعمهم عن حقيقة الله على أنها الوجود استخرجوا هذه الخرافة من قول الفلاسفة بأن
وجود الله عين ذاته ، استخرجوها وحبذوها لما وجدوها مسفرة عن سر كون الله
واجب الوجود . والوجود طبعاً بمعناه المعروف . لكنهم صادفوا فيما سلكوه من
هذا الطريق الوعر عراقل أوقعتهم في حيص بيص حتى انتهى بهم الدوران بين ملاحج
التأويل إلى القول - تحت ستار لفظ الوجود المحرف عن موضعه - بالذات المحضة المجردة

عن الوجود على الرغم من أن مذهبهم المختار كان عكس ذلك أى الوجود المجرد عن الماهية . فقد ضاع المطلوب الأعلى من اختلاق خرافة الوجود وهو الحصول على مفتاح سر كون الله واجب الوجود بتوحيد حقيقة الله مع حقيقة الوجود، لأن ترتب تلك الغاية على هذا التوحيد متوقف على بقاء الوجود المجموع حقيقة الله فى معناه المعروف أى الكون فى الأعيان فكان الوجود بهذا المعنى يستحيل انفكاكه عن الله بفضل كونه عين ذاته ، استحالة انفكاك الشيء عن نفسه . أما الوجود المختلق بمعنى مبدأ الآثار المجرد عن الماهية ثم المنتقل منه إلى ذات الله المحضة المجردة عن كل شيء وعن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله ثبوت الشيء لنفسه، فهو بعيد كل البعد عن استلزام هذا المطلوب . فإن كانت ذات الله المحضة المجردة من كل شيء ومن الوجود تستلزم ثبوت الوجود لها ثبوت الشيء لنفسه يستلزمه كون الله وجودا بمعنى مبدأ الآثار - وهيهات ذلك - وإنما يستلزمه كون الله وجودا بمعنى الكون فى الأعيان الذى هو المراد من الوجود فى تعبير واجب الوجود، فقد ضاع ذلك المطلوب الأعلى من تفسير وجوب وجوده تعالى بكون حقيقة الله هى الوجود ... ضاع هذا المطلوب بسبب كون الوجود الذى جملوه حقيقة الله غير الوجود المطلوب ثبوته له ثبوت الشيء لنفسه وذهب قول المحقق الدوانى الذى هو من أحسن أنصار الفلسفة الوجودية محاولا لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكون واجب الوجود، أدراج الرياح . وهذا نص قول الدوانى نقله عنه الفاضل الكلينوى :

« إن كل ما ينفى الشيء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علة تجعله ثابتا له فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد ثابتا له . وتلك العلة فى الممكنات غيرها ، ولا تكون فى الواجب غيره ولا ذاته لأن مفيد الوجود موجود فى مرتبة الإفادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدة لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود » .

هذا هو البرهان الذي ذكره الفاضل الكليني في حواشيه على شرح العقائد المضدية عازيا إلى شارحها المحقق الدواني وناقلا عن بعض كتبه ومعمدا عليه . ويفهم من كلام الفاضل أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محقق المتكلمين القائل بكون حقيقة الله تعالى الوجود هو هذا البرهان الدال على أن الله تعالى لا سبيل للقول بوجوب وجوده إلا من طريق الاعتراف بكونه نفس الوجود . فإذا كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود استحالة انفكاك الوجود عنه . استحالة انفكاك الشيء عن نفسه واستحالة مع هذا أن يكون وجوده غير ذاته ، إذ لو كان غيرها كان زائدا عليها كما ذهب إليه جمهور المتكلمين فاحتاج إلى علة تجعل الوجود الزائد ثابتا له ، فإن كانت العلة غير ذاته كان الله محتاجا في وجوده إلى غيره وكان ممكن الوجود لا واجبه ، وإن كانت العلة ذاته لزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده أى لزم أن تكون ذاته موجودة قبل أن تكون ، ووجوده كما اعترض بذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين المحققين على جمهور القائلين بأن السبب في وجوب وجود الله أن ذاته علة لوجوده فكان انفكاك الوجود عنه محالاً كأنفكاك العلول عن علته . وقد سبق مني تقرير هذا الاعتراض مع الاعتراف بقوته وصعوبة الجواب عليه .

وإني مع اختيار مذهب الجمهور على مذهب القائلين بأن وجود الله عين ذاته والمنتقلين منه إلى كون حقيقة الله الوجود ، كفاً مني عن تعيين الحقيقة لله الذي ليس كمثل شيء ... أ كف أيضاً عن اتباع الجمهور في تعليل وجوب وجود الله بأن ذاته علة 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 : إنا نعرف وجوب وجود الله من حاجة العالم غير واجب الوجود إلى موجود واجب الوجود يكون علة لوجود العالم وينقطع به تسلسل العال الممكنة .. نعرف هذا من غير معرفة لذات ذلك الوجود الواجب ومن غير تعيينها على أنها الوجود نفسه . أما قولكم بأنه إذا لم يكن

وجود هذا الوجود الواجب عين ذاته بل غيرها زائدا عليها احتاج إلى علة تجعل الوجود الزائد ثابتا لها ثم لا يمكن أن تكون العلة غير الذات ولا عيناها .. إلى آخر البرهان المذكور ! فليس بشئ كسؤال الطفل الساذج في كلام اسپنسر الذى سبق منا نقله في هذا الكتاب : «فن أوجد الله؟» لأن علة الاحتياج إلى العلة الموجدة إما حدوث المحتاج وإما إمكانه على اختلاف المذهبين ، لكن الوجود الذى قلنا باحتياج العالم إلى وجوده لزم أن يكون قديما واجب الوجود ليقطع تسلسل الملل الممكنة فأصبح من العبث أن يبحث صاحب البرهان عن علة وجود هذا الوجود الأزلى مهما كان زائدا عليه بأن يكون غير ذاته ولا محل لأن يتصور الحدوث أو الإمكان لموجود واجب الوجود حتى يحتاج وجوده إلى علة .

قد سبق منا أن الله على حقيقة مذهب الفلاسفة ذات محضة غير معلومة الحقيقة مجردة عن كل صفة وعن صفة الوجود التى يحتاج إلى الانصاف بها كل موجود غير الله ليرتب عليه الآثار الخارجية . أما الله تعالى فذاته مغنيته عن الانصاف بأى صفة وعن صفة الوجود لكون الآثار المترتبة على وجود غيره ترتب على ذاته المحضة ، والوجود المنفى عن الله والثابت لغيره ، كلفه بمعناه المعروف ، ولا معنى له عندنا غير هذا المعنى . وأما الوجود بمعنى مبدأ الآثار فهو مختلف الوجوديين الذين جعلوا حقيقة الله الوجود ، اختلقوه وتوهموا له فردين ذات الله ووجود غيره لكون كل منهما مبدأ الآثار مع أنه لا وجود فى أى شئ منهما بهذا المعنى أما الله فالوجود منفى عنه فى مذهب الفلاسفة ، ومبدأ الآثار ذاته المحضة لا وجوده وأما ما سوى الله فالوجود الذى يتصف هو به ويكون مبدأ الآثار فيه ، بمعناه المعروف لا بمعنى مبدأ الآثار وإن صح أن يقال عنه إنه مبدأ الآثار لا على أنه معنى لفظ الوجود بل على أنه صفة له . فمبدأ الآثار فى ما سوى الله وجوده بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ومبدأ الآثار فى الله تعالى ذاته المحضة ، ولاداعى لاختراع وجود بمعنى مبدأ الآثار لا فى ذات الله ولا فى

ما سواه ، حتى إنا لو قلنا باطلاق الوجود على الله الذى هو مبدأ الآثار بذاته المحضة لا بوجوده ، تشبيها لذاته بالوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى ماسواه، كان هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان فى الوجود المشبه به .

الحاصل أن الذى قالوا عنه إن له فردين ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار كما زعموا بل مبدأ الآثار نفسه أحدهما ذات الله المحضة والآخر وجود ماسواه.. وهذا الوجود بمعناه المعروف، ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار فى شئ من الفردين . لكن الوجوديين فى حاجة ملحة إلى إيجاد صلة بين ذات الله المحضة والوجود على الرغم من كون الوجود منفيا فى مذهب الفلاسفة عن هذه الذات المحضة وقد سبق أن ادعوا كون الصلة بينهما بدرجة اتحاد ذات الله مع الوجود وكان حق الدعوى بالنظر إلى دافعهم إليها أن يريدوا بالوجود معناه المعروف.. فلما وجدوا موانع من حمله على معناه رجعوا عنه إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار وقد علمت منا أن الرجوع إليه رجوع إلى ذات الله المحضة المهمة المجردة من كل شئ ومن الوجود. وبهذا سقطت دعوى اتحاد الله مع الوجود ، فهم الآن فى حاجة إلى إيجاد صلة جديدة بين الوجود وبين هذه الذات المحضة المجردة عن الوجود ولو كانت دون الاتحاد، للزوم كون الله موجودا قبل أن يكون واجب الوجود.. فاختلقوا تسمية الذات المحضة وجودا بمعنى مبدأ الآثار .

فانظر كيف تنازلوا عن دعواهم الكبيرة دعوى اتحاد حقيقة الله بحقيقة الوجود ليتضمن هذا الاتحاد سر " كون الله واجب الوجود مستحيلا انفكاك الوجود عنه استحالة انفكاك الشئ عن نفسه، والوجود طبعيا بمعناه الحقيقى المعروف... تنازلوا عنها إلى تسمية ذات الله وجودا غير الوجود الحقيقى ليتوسلوا باسم الوجود هذا إلى إيجاد صلة بين ذات الله وبين الوجود الحقيقى . ومع أنا لا نسلم لهم بهذه التسمية التى ما أنزل الله بها من سلطان ، فلو سلمنا بقى بعد ذلك ما عانوا من الصعوبة فى الحصول على هذه الصلة المفقعة .

ولقد رأى العجَبَ من تمبِ الفاضل السيلكوتى وهو أحذق الفضلاء فى حل
المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد فى استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله
من الوجود بالمعنى المبتدع الذى اضطروا إلى حمل الوجود عليه بمد أن جعلوه حقيقة الله ..
فقد كان هذا التغير فى معنى الوجود حال دون غرض الوجوديين من جعل حقيقة الله
الوجود كما يبناه ، وهذا الفاضل يجتهد فى إزالة تأثير التغير دون مرامهم ، بجعل الوجود
بالمعنى المبتدع مقتضيا للوجود بالمعنى المطلوب لا اقتضاء العلة لمعلولها لئلا يرد عليهم
ما أوردوا على المتكلمين بل اقتضاء الجزئى لسكليه ويعنى بالكلى العرض العام ، فيكون
الوجود المطلوب لازم ماهيته تعالى إن لم يكن عين ماهيته . وأنت تعلم أن هذا رجوع
إلى قول المتكلمين الذى رددنا العلية المذكورة فيه إلى الاقتضاء أو بالأصح ردها هذا
الفاضل نفسه ونحن نقلنا عنه فيما سبق^(١) مع أنا لا نسلم بالاقتضاء على قول الوجوديين
حين سلمنا به على قول المتكلمين الساكتين عن تعيين الماهية لله تعالى . ولننقل هنا
كلام السيلكوتى بنصه :

قال فى شرح المواقف مجيباً عن اعتراض المتكلمين على الفلاسفة القائلين بأن وجود
الله عين ذاته ، بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه
عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته ، فقال شارح
المواقف مجيباً عن هذا الاعتراض : « إن فسر الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير
كان أمراً سلبياً غير محتاج إلى تحقق شيئين فى الواجب وإن فسر باقتضاء الذات للوجود
فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق »
وقال السيلكوتى تعليقاً على قول الشارح « يقتضى بذاته الخ » وتوضيحاً له :

[١] والفاضل السيلكوتى أكثر أنصار المذهب الفلسفى اعتدالاً لأنه يدافع عن مذهب
التكلمين أيضاً .

« ليس المراد اقتضاء الموصوف للصفة بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطاة
يعنى أنه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه لمشاركته بوجود الممكن في ترتب
الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه إياه فالوجوب من المقولات
الثانية ، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلا في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه
فكان موجودا بنفسه فاقضاءه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضى كونه بذاته موجودا
أى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه
فاقضاءه بالاستقلال للوجود مواطاة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا . »

وأنا أقول قبل الكلام على تعليق الفاضل السيلى كوتى تأييدا لشارح المواقف أعنى
السيد الشريف الجرجانى الذى هو من محقق المتكلمين الذين اختاروا مذهب الفلاسفة
في مسألة وجود الله: قد علمت أن الله تعالى في مذهب الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين
ذات بسيطة غير معلومة الحقيقة يترتب عليها كل ما يترتب على الصفات الكمالية من غير
اتصاف بها لبساطتها فالله تعالى غنى بذاته عن الصفات الكمالية وهى منتفية عن هذه الذات
الفنية. ومن تلك الصفات الكمالية المنتفية عنها صفة الوجود فيلزم على هذا أن لا يصح
ولا يمكن تعريف وتحديد هذه الذات البسيطة المهمة بأى 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 الوجوب باقتضاء
الذات الوجود مع أنه ليس في الله غير الذات المحضة لا وجود ولا اقتضاء ذاته له .
فإن كان الله موجودا عندهم فهو موجود بذاته من غير وجود كما أنه عالم بدون علم ،
فنحن لا نجد في الله على مذهب الفلاسفة وجودا واحدا حين يذكر شارح المواقف
العلامة الشريف الجرجانى ومحبيه الفاضل السيلى كوتى وجودين أحدهما مقتضى والآخر
مقتضى .

هذا ما يقتضيه مذهب الفلاسفة الحقيق^ة وعليه يجب تطبيق قولهم وجود الله عين

دائه أى يستغنى بذاته عن وجوده وليس معناه أن ذاته وماهيته الوجود كما زعم الوجوديون وإلا يناقض تصریحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة.. وهذا كما أن معنى قولهم علمه عين ذاته أن ذاته مغنيته عن العلم لأن ذاته وماهيته العلم وإلا يناقض تصریحهم بأنها ذات مجهولة الحقيقة . ويناقضه أيضا كون ذاته الوجود كما أن كون ذاته الوجود يناقضه كون ذاته العلم وكونها أيها معا يناقض بساطتها . نعم تكون مغنية عن الكل إقيامها بما يقوم به الكل . إلا أنه يبقى بعد كل ذلك سؤال كيف تكون هذه الذات البسيطة المجردة عن كل شئ وعن الوجود واجبة الوجود؟ هذا سؤال المتكلمين على الفلاسفة وأنصارهم، ونحن نزيد تقدما فى السؤال فنقول كيف تكون موجودة من غير وجود قبل أن تكون واجبة الوجود؟ وكيف يجد الوجوديون الجاعلون حقيقة الله الوجود والناسبون هذا الجمل إلى الفلاسفة ، صلة هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المستغنية فى كونها موجودة عن الوجود ، بالوجود . ثم نقول لعلهم فكروا فيما يكون موجودا بذاته من غير وجود أى من غير اتصاف بالوجود ، فوجدوه الوجود نفسه لأنه موجود عندهم بذاته من غير أن يكون له الوجود مرة ثانية وكل موجود غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته ومثله بالشمس المضيئة والضوء المضيء فقالوا الضوء مضيء بذاته والشمس مضيئة بالضوء وسيجىء بحث هذا منا .

ثم هنا علموا فى زعمهم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته على أنها الوجود ثم فرقوا بين هذا الوجود الذى هو حقيقة الله وبين وجود سائر الموجودات بتجرد الأول عن الماهية لكونه نفسه ماهية لله تقوم بذاتها والموجودات الأخرى قائمة بماهيات أخرى.. وهذه النقطة هى مفترق مذهب الوجوديين من الفلاسفة والمتكلمين عن مذهب الوجودية الصوفية أعنى وحدة الوجود. فالطائفة الأولى تجمع عن القول باتحاد حقيقة الله مع وجود كل موجود بعد القول باتحادها مع حقيقة الوجود ، لظهور بطلانه

والطائفة الثانية لا تحجم عنه . والحق عندى كما قلت من قبل أيضا أن المصير الطبيعى للفلسفة الوجودية هو وحدة الوجود إذ لا وجه بعد تأليه الوجود لأن يفرق بين وجود ووجود بمجرد المقارنة للماهية وعدم المقارنة فيُعتبر الوجود المجرد إلهًا دون الوجود المقارن.. غاية هذا الفرق أن يكون الوجود المجرد إلهًا مجردا والوجود المقارن إلهًا مقارنا. ولا يقال إن الوجود المجرد الذى هو الله قائم بنفسه دون الوجود المقارن للماهية لأنه قائم بالماهية لأننا نقول إن كان من شأن الوجود أن يقوم بنفسه بالنظر إلى ذاته فلا مانع من أن يكون سائر الوجودات أيضا قائمة بنفسها ما دامت هى وجودات أيضا وتكون الماهيات التى تقارن هذه الوجودات قائمة بها دون أن تكون الوجودات قائمة بالماهيات.. وقد قالت الصوفية الوجودية بهذا القول . ولا يُتمسك فى الفرق أيضا بعدم جواز قياس الوجود الذى هو الله بالوجودات الأخرى لأن الوجود الذى هو الله إن قام بنفسه يجب أن يكون ذلك لكونه وجودا وكون الوجود قائما بنفسه وموجودا بذاته حتى يصح استحقاق الوجود لأن يعتبر حقيقة الله ، ولا يجوز أن يكون قيامه بنفسه مستمدا من كونه حقيقة الله لأن هذا مصادرة فى دعوى كون الوجود حقيقة الله ، التى يدعيها الوجوديون ولا نسلم به نحن^(١) .

هذا تحقيق ما يقتضى العقل أن يتصوره فى مذهب الفلاسفة وهو متردد بين الذات المهمة المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات والماهية فإن أمكن التأليف بين الذات المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات بالطريق

[١] ليس مقصودنا إبطال مذهب الفلاسفة الوجودية وترجيح مذهب الصوفية لأن هذا يناقى مقصودنا الأول من وضع هذا الباب الثانى وإنما مرادنا من القول بأن السير الطبيعى لمذهب الفلاسفة فى هذه المسألة أن ينتهى إلى وحدة الوجود رغم اجتنابهم عنها لظهور بطلانها ، إبطال مذهبهم الذى خفى بطلانه على كثير من العلماء المحققين بلزوم انسياقه إلى المذهب الوجودى الصوفى الظاهر البطلان .

الذى ذكرنا فلا يمكن التأليف بين الذات المهمة والوجود المعين ، وكان مرمام فيما
اختلفوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى له فردان ذات الله المحضة المهمة ووجود
الممكنات والذى لازاه نحن إلا اختلافا لاسيا في الفرد الذى هو ذات الله المهمة ، تأليف
هذين غير المؤلفين... قلنا ونقول: لا نراه إلا اختلافا لأن الذى قالوا عنه إن له فردين
ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار بل مبدأ الآثار نفسه أحدها ذات الله المحضة المهمة
والآخر وجود ما سواه وهذا الوجود بمعناه المعروف ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار في
شئ من الفردين لاسيا في الفرد الذى هو ذات الله المهمة إذ لا سبيل فيها إلى تسميتها
بالوجود بأى معنى كان لاسيا بعد التنصيص عنه بأنها ذات مهمة ومجردة عن الوجود.
نعم، الفرد الآخر وجود لكن لا يلزم من كون أحد الفردين لمبدأ الآثار وجوداً كون
الفرد الآخر كذلك والا ينقلب الفردان فردا واحدا . مع أن الفرد الذى هو الوجود
ليس بمعنى مبدأ الآثار بل بمعناه المعروف . فإن جازت تسمية الفرد الذى لم يكن وجودا
بأنه الوجود تشبيهاً له بالفرد الآخر لزم أن يكون هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان
في الفرد المشبه به ، لا بمعنى مبدأ الآثار .

أريد أن أثبت في ذهن القارىء أنه لا يجوز تعيين الحقيقة لذات الله التى لا تعلم
حقيقتها في أى مذهب من مذاهب العقلاء وأن تسميتها باسم من أسماء الحقائق المعلومة
كالوجود على أى معنى كان شر بدعة فلسفية أضيفت إلى أسماء الله الحسنى وانتهت
بطبيعتها إلى شر بدعة اعتقادية تنطوى على أوسع أنواع الشرك باسم وحدة الوجود...
بعد تثبيت هذه الحقيقة في ذهن القارىء نعود إلى قول الفاضل السيلكوتى وهو يترجم
عن خرافة الوجود ويشكك في الدفاع عنها أى تكلف وقد قلنا من قبل أننا نجارى
الوجوديين في كل خطوة تخطونها في تفسير المذهب الوجودى ولا نجترأ بإبطال
أساسه. أما طول البحث وملل الباحث فلا نبالي بعد علمنا بأننا نكافح أكبر غلظة في

أكبر موضوع . وإذا كانت حقيقة مذهب الفلاسفة أن الله الذى هو بذاته مبدأ الآثار الخارجية عبارة عن ذات بجهة مبهمه الحقيقة مجردة عن كل شئ وعن الوجود كما سبق تفصيله ، فلا غرو إن لاقوا صعوبة في إثبات الوجود لهذه الذات المحضة المبهمه بله إثبات كونها عين الوجود .

وحاصل ما قاله الفاضل السيلكوتى الذى هو آية في الف والف والدوران ، إن كان له حاصل أنك قد عرفت أن الله وجودا هو عين ذاته وهو بمعنى مبدأ الآثار والممكنات وجودا ليس عين ذواتها وهو بمعنى الكون في الأعيان ومع هذا يصدق على الوجود بهذا المعنى أيضا أنه مبدأ الآثار . فالوجود الذى هو عين ذات الله يشارك وجود الممكن في ترتب الآثار عليه والوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون في الأعيان . وقد عرفت أيضا أنهم جملوا ذات الله عبارة عن الوجود بمعنى مبدأ الآثار ولم يحملوها عبارة عن الوجود بمعنى الكون في الأعيان لصحة حمل الأول على الله مواطأة فيقال إن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار وعدم صحة حمل الثانى عليه مواطأة فلا يقال إن الله وجود بمعنى الكون لعدم قيامه بنفسه ولا يقال أيضا إنه موجود بهذا المعنى لكون الوجود بهذا المعنى خارجا عن حقيقة البسيطة . إلا أن من اللازم أن يكون الله موجودا أى كائنا في الأعيان وهو المطلوب من دليل إثبات وجود الله ، ومن اللازم أيضا أن يكون واجب الوجود بالمعنى نفسه وهو المطلوب من حمل حقيقة الوجود ، أى أن المطلوب استخراج وجوب وجوده من كونه عين الوجود وإن لم يمكن جملة وجودا بالمعنى المطلوب أى الكون في الأعيان^(١) لكنهم توسلوا إليه بالوجود بمعنى آخر

[١] أما الأول فظاهر وأما الثانى فيشهد به الشق الثانى من جواب شارح المواقف عن الاعتراض الوجه إلى مذهب الفلاسفة أعنى قوله « وإن فسر أى الوجوب باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق » فهو صريح في أن الوجود المقتضى بالكسر غير الوجود المقتضى بالفتح الذى هو المطلوب . وهذا الشق هو الملتزم الراجع على الشق الأول الذى لا يكون أساسا لأسطورة الوجود التى يتضمنها مذهب الفلاسفة .

قريب من الأول وأرادوا أن يكون الوجود بالمعنى المطلوب لازم الوجود الذى هو حقيقة تعالى ومقتضاء ، لا لزوم العلول لعلته والصفة لوصفها كما فى مذهب المتكلمين بل لزوم الكللى لجزئيه فقال السيلسكوتى فى تصوير هذا اللزوم وهذا الاقتضاء إن الوجود الذى هو حقيقة تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار يشارك وجود الممكن الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فى ترتب الآثار عليهما . فن هذه المشاركة يفهم أن الوجود بمعنى المبدأ يستلزم الوجود بمعنى الكون ويستتبعه لا كاستلزام العلة لمعلولها بل استلزام الفرد لـكلييه فيكون الوجود بمعنى الكون مطلقا عرضا عاما للوجود بمعنى المبدأ ونوعا للأـكون الخاصة بالممكنات فيكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ مقتضيا للوجود بمعنى الكون وبهذا الاقتضاء يكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ وجودا بمعنى الكون أيضا . ثم إن الوجود بمعنى المبدأ مستقل فى اقتضاء الوجود بمعنى الكون وباستقلاله فى اقتضائه لذلك يتحقق وجوب الوجود لله تعالى بعد تحقق الوجود له ، ولم يتحقق وجوب الوجود الممكن وإن كان له أيضا وجود بمعنى مبدأ الآثار متحدا هذا الوجود فيه مع الوجود بمعنى الكون الخاص فى الأعيان حتى إنه بهذا الاتحاد كان اقتضاؤه للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أشد ، إلا أن وجود الممكن لما لم يستقل فى نفسه لاحتياجه إلى موصوف وفاعل موجد لم يستقل أيضا فى اقتضائه فلم يتحقق له وجوب الوجود وخصيصا وجوب الوجود بالذات . ثم لما كان الوجود بمعنى المبدأ فى الواجب مستقلا فى اقتضاء الوجود المطلوب الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان كان قائما بنفسه على الرغم من أن الوجود لا يقوم بنفسه لأن هذا الوجود بمعنى المبدأ الذى هو حقيقة الله تعالى يقتضى ذلك الوجود بمعنى الكون غير معلل بعلة ولا محتاجا إلى موصوف وإذا كان قائما بنفسه كان موجودا بنفسه فاقتضاؤه بالاستقلال لـكونه وجودا بالمعنى المطلوب اقتضى كونه بذاته موجودا أى اقتضى اتصافه بالوجود

المطلق اتصافا انتراعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه بل موجودا بالوجود كسائر الموجودات . فصار الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذي هو حقيقة الله تعالى وجودا بمعنى الـكون في الأعيان ووجودا واجبا بهذا المعنى وموجودا واجبا .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيـه كلام السيلسكوتى . 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 الفلسفى العجيب وقدوة الكنابوى فيها وقد نقلناه عنه فيما سبق : « أن كل ما يباير الشئ 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 فتمسّر 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 الشئ من نفسه ثم رأينا انقلاب هذه الدعوى في النتيجة إلى انفكاك الشئ من عرضه العام .

ومن الغلط الواضح أن يكون الله المستغنى عن الوجود في مذهب الفلاسفة لكون الآثار المترتبة على وجود غيره مترتبة على ذاته المحضة ، وجودا بمعنى مبدأ الآثار فالله هو مبدأ الآثار عندهم بذاته ولا معنى لتسميته وجودا بمعنى مبدأ الآثار . ثم من العجب احتياج هذه الذات المحضة المستغنية عن الوجود إلى إثبات كونها وجودا بواسطة مشاركتها لوجود الممكنات في ترتب الآثار على كل منهما . فهل الله الذى 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 الثانى في تحويل الوجود إلى الموجود فيدعون أن

الوجود الذى هو الله موجود فى حين أن وجود الممكنات ليس كذلك ، مع أنهم احتاجوا فى الانتقال من الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار إلى الوجود بمعنى السكون المطلق فى الأعيان ، إلى ملاحظة مشاركته لوجود الممكن الذى هو بمعنى السكون فى الأعيان فى ترتيب الآثار عليه أيضا . ومع أنى لا أسلم للفاضل السيلكوتى بعد كل المعناء الذى كايده أن هذه المشاركة بين الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار فقط وبين وجود الممكن الذى هو بمعنى المبدأ ومعنى السكون فى الأعيان معا ، تضمن للوجود الواجب استلزامه للوجود بمعنى السكون المطلق فى الأعيان ، لأنك قد عرفت من تصريح السكنبوى أن الوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى السكون فى الأعيان ، ووجود الأعم فى الواجب لا يستلزم وجود الأخص فيه ولا وجود ما هو كلى لهذا الأخص . وإنما الاستلزام يكون من جانب الأخص للأعم فلا يصح حديث كون الوجود بمعنى السكون المطلق فى الأعيان عرضا عاما لازما للوجود بمعنى المبدأ الذى هو حقيقة الله .. أما استلزام وجود الممكن لذلك فإنما نشأ من اجتماع الوجود بالمعنيين فيه . وقد صرح السكنبوى أيضا بأن لا حصة للواجب من الوجود بمعنى السكون فى الأعيان وهو ما تقتضيه استمانة الفاضل السيلكوتى فى إثبات الوجود المطلق بهذا المعنى للواجب من مشاركة الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو حقيقة تعالى لوجود الممكن فى ترتيب الآثار عليه أيضا ، وليس فى هذه الاستمانة عون له كما قلنا لأن الكلى للأخص لا يلزم أن يكون عرضا عاما لجميع أفراد الأعم .. وتوضيحه أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو أعم من الوجود بمعنى السكون فى الأعيان ، له فردان كما قالوا أحدهما الله تعالى وليس هو بمعنى السكون فى الأعيان ، والفرد الآخر وجود الممكن الخاص الذى اجتمع فيه المعنيان معنى مبدأ الآثار ومعنى السكون فى الأعيان ، وهذا الفرد الثانى يندرج مع سائر الوجودات الخاصة للممكنات تحت كلى ثان هو

الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان ولكن لا يلزم من اندراج الفرد الثاني تحت كلّي ثان أن يندرج الفرد الأول أيضا تحت هذا الكلّي ولو بأن يكون عرضا عاما له. فإذا كان أحد الاثنين من زيد وعمرو اللذين هما فردان الإنسان الكلّي مندرجا تحت كلّي آخر مثل الزنجي ولنفرسه عمرا ، فهل يلزم من مشاركة زيد له في الإنسانية أن يكون هو أيضا زنجيا وهذا ظاهر لا مرية فيه .

وإني كما لا أسلم للفاضل السيلكوتي بكون الوجود بمعنى المبدأ في الواجب مقتضيا للوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان، لا أسلم له خصيصا باستقلال الوجود الواجب بمعنى المبدأ في ذلك الاقتضاء الذي توصل به إلى إثبات كون الوجود الذي هو الله قائما بنفسه وموجودا واجب الوجوب، وإنما أسلم باستقلاله في اقتضاء الوجود بمعنى الكون بمد ثبوت كون الوجود بمعنى المبدأ الذي هو الله، قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود^(١) فيكون استناده في صدد إثبات هذه الأمور للوجود الذي هو الله، إلى استقلال اقتضائه إياها مصادرة على المطلوب. وجد غريب أن يكون الوجود بمعنى المبدأ في الله قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود ولا يكون الوجود بالمعنى نفسه في الممكن قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود . فإن كان منشأ هذا الفرق أن هذا الوجود في الله غير محتاج إلى علة فاعلة ولا إلى موصوف ، بخلاف وجود الممكن المحتاج إليهما ، فهم القائلون بهذا القول

[١] لا يقال مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته المحضة ولا شك في قيامها بنفسها لأنّي أقول مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته المحضة لا على أن ذاته الوجود وهو بمعنى مبدأ الآثار، بل على أنه ذات محضة لا تعلم حقيقتها مجردة عن كل شيء وعن الوجود وهو مذهب الفلاسفة الحقيقي كما عرفت من قبل.. وعرفت أيضا أن خرافة الوجود منهارة من أساسها، لكننا نحن مشغولون الآن بمجارات تلك الخرافة وقدما على فرض أنها مبنية على أساس وقد نبهنا إليه أيضا .

الفارضون فرضاً^(١) ويجيء واحد فيفرض أن وجود الممكن أو بالأصح مايسمونه ممكناً قائم بنفسه وموجود واجب الوجود ، وليس بمحتاج إلى موصوف ولا إلى فاعل موجد ، لأن كون الوجود قائماً بنفسه وموجوداً واجب الوجود يلزم أن يكون مقتضى ماهية الوجود ولهذا جملوه حقيقة الله تعالى لا أن الوجود قائم بنفسه وموجود واجب الوجود لكونه حقيقة الله ، بل الله موجود 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 ولاوجود ولا موجود غيره ، وكان معهم الحق بعد أن كانت حقيقة الله الوجود .. أعنى أن منطق المذهب القائل بتعيين حقيقة الله على أنها الوجود يقتضى 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 - وبالأأسف - من محقق المتكلمين .

وكان أيضاً من حق مذهب الفلاسفة في هذه المسألة أن يستغنوا به عن الاستدلال على وجود الله بأدلته العقلية المعروفة إن كانوا موقنين بصحة مذهبهم هذا المعلن لله

[١] لا يقال عدم احتياج وجود الله إلى علة فاعلة ثابت بأدلة إثبات الواجب لأننا نقول قد أثبتنا فيما سبق إلى أن أدلة إثبات الواجب كلها أدلة إثباتية تكون علة لوجوب وجوده عندنا وفي علمنا ، لاعلة لوجوب وجوده في نفس الأمر . أما وجوب وجوده في نفس الأمر فعدم بئانه على علة أقرب إلى العقل من بئانه على علة فرضية مثل كون حقيقته الوجود كما فعلت الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين .. فإذا حاولوا تبليط وجوب وجوده في نفس الأمر بهذا الطريق القرضي واحتاجوا عند ذلك إلى الاستعانة من وجوب وجوده بأدلته الإينية كان دوراً . وكذا امتياز وجود الله بعدم احتياجه إلى موصوف ، لقيامه بنفسه حتى على تقدير ثبوت كون الله واجب الوجود غير محتاج إلى علة ، مما لم يثبت بعد ونحن بصدد منازعة الفلاسفة في أمره ، فلاستناد في أثناء هذا النزاع إلى ذلك الامتياز مصدرة أخرى .

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 دليلا لميا أفضل من الأدلة السابقة الذكر كلها لكونها أدلة إنية . لكنهم مع ذلك لو اعتصموا به كانوا يتنبهون على المصادرة التي يتضمنها، إما من تلقاء أنفسهم عند نظرهم فيه نظرة المستدل في دليله وإما بتنبيه ممن يناقشهم عليه .

وأبنا ما كان الحال أعنى سواء نظر إليه كدليل لى لإثبات الواجب أو تحليل لكيفية وجوب الوجود، فهو لا يجاوز أن يكون مناورة كلامية يُستغرب الاقتناع به من أفاضل العلماء المحققين كالذوانى والسيلكوتى والكانبوى فهم يسمون الله وجودا بالمعنى الذى ابتدعوه وهو مبدأ الآثار ثم يشتقون منه الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ويدَّعون عدم انفكاك الثانى من الأول ويستنبطون منه وجوب وجوده وقد فعل العلامة التفتازانى قبلهم مثل فعلهم فى 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 اللمى والدليل الوجودى تقبله الفيلسوف « ديكارت » وقرره هكذا : « إن الله تعالى حائر لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال » وانتقده « كانت » وكان « سنت أنسله م » مخترع هذا الدليل قرره قبل « ديكارت » هكذا « إن الله تعالى موجود فى الذهن على أنه لا يتصور من هو أكبر منه ، فهذا الموجود الذهنى يلزم أن يكون موجودا فى الخارج أيضا وإلا لزم إمكان تصور من هو أكبر منه، وهو الذى لا يتصور أكبر منه ويكون موجودا فى الخارج، وقد كنا فرضنا أنه لا يتصور أكبر منه فهذا خلف » وكان الراهب « غونيلون » ألف فى نقد هذا الاستدلال رسالة لم يردها عليه مخترع الدليل بجواب شاف . وانتقده أيضا « سن طوماس » و « غاساندى » والحق أن ذلك الاستدلال لم يكن سوى مغالطة كما قال ناقد الأول : « لو تخيلت فى ذهنى

جزيرة بديعة لا يتصور أبدع منها وأحسن فهل يلزم وجود هذه الجزيرة في الخارج بمجرد أن كلها المفروض يقتضى ذلك .

والعجب أن صديق الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد في كتابه ديكارت ، والأستاذ الكبير محمود العقاد في كتابه « الله » ، وقعا مع الواقعيين في غلط الفهم فأصرا في ادعاء كون هذا الدليل على وجود الله أقوى وأدق أدلة ديكارت في هذا الموضوع ولم يكفهما عن اقتفاء آثار المنخدعين به تنبيهات التنبيهين لعدم صحته . وقد سبق معنا تحليل منشأ الغلط في الانجذاب بهذا الدليل التاريخي الفاسد (ص ٢٢٤-٢٢٨ الجزء الثاني) تحليلا منطقيا أرجو أن لا ينخدع به أحد بعده . وكأن الذين يستنبطون الدليل على وجود الله من اتصافه بجميع الكمالات التي من جملتها وفي ظلمتها أن يكون موجودا ، يقولون ويقتدى بهم الأستاذان : الله موجود لأنه متصف بجميع الكمالات والمتصف بجميع الكمالات موجود بالضرورة فالله موجود بالضرورة . وفي هذا القول أربع جهل أولها دعوى وأخرها النتيجة والثانية والثالثة صغرى وكبرى يتألف منهما القياس المنطقي الذي متى كان صادقا بكلا جزئيه لزمه صدق النتيجة أيضا . لكن صغرى هذا القياس وهي أن الله تعالى متصف بجميع صفات الكمال قضية موجبة يتوقف صدقها على وجود موضوعها الذي هو الله مع أن كون الله موجودا أول المسألة وعين الدعوى التي نحن بصدد إثباتها بهذا الدليل المؤلف من الصغرى والكبرى وتوقف صدق الدليل في أى جزء من جزئيه على صدق الدعوى يكون مصادرة ودورا باطلا .

مذهب الصوفية الوجودية

وهنا فرغنا من الكلام على مذهب الفلاسفة الذى أرجو أن يكون قد تبين القارى أنه أساس مذهب الصوفية الوجودية أعنى مذهب وحدة الوجود والآن نمود إلى نفس المذهب الصوفى . وكان آخر مقالنا عن مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود أنه إن صح هذا الحكم بتعيين الوجود ماهية لله تعالى يلزم أن يكون كل وجود فى كل موجود عبارة عن الله كما تقول الصوفية إن كل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه فالوجود الذى نشاهده فى الموجودات ليس وجودها بل وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله . وليس معنى هذا نفي وجود العالم المحسوس وتكذيب حواسنا الشاهدة بوجوده وإنما معناه أن المحسوس والمشهود هو الله فى صورة العالم^(١) أى أن خطأ الناس الغافلين ليس فى ظن غير الموجود موجودا بل فى معرفة حقيقة هذه الموجودات ، فيلزم على قول الصوفية الوجودية الاتحادية أن يكون كل موجود نراه ونزعمه غيره هو الله نفسه .

فأين الأستاذ فرح أنطون منشى^٢ مجلة « الجامعة » الذى ناظر الشيخ محمد عبده وادعى أن العقل لا يقبل وجود الله لكونه غير منظور؟ والحال أن كل موجود ومشهود فى العالم هو الله فى مذهب وحدة الوجود، وهذا إشراك بالله ليس وراءه إشراك أوسع نطاقا منه ، ولا توجد عقيدة فى الدنيا أشد مخالفة لشرعة الإسلام وعقيدة التوحيد من هذه الفكرة . إلا أن شدة بُعدها عن الإسلام بل عن الدين مطلقا جعل الناظرين فيه بعيدين أيضا عن التفكير فى مخالفتها للدين . وأصل المسألة أن الذين أسسوا هذا

[١] وقد مثلوه بقولهم :

وما السكون فى التمثال إلا كثلجة وأنت لها الماء الذى هو تابع

المذهب ملهمين من مذهب الفلاسفة المار الذكر آمنوا بقدر إيمانهم بالله أن حقيقة الله الوجود المطلق ولم يبالوا بما يترتب عليه من الفاسد المتناقضة مع العقل والنقل بمد أن أصبح كون حقيقة الله الوجود المطلق عقيدة راسخة في قلوبهم غير قابلة للتزلزل . فتلك العقيدة حقيقة أولية عندهم يُنظر إلى كل شيء بمنظارها وتذاب نصوص الكتاب والسنة في بوتقتها . وزيادة على هذا فإن إدعاء هواة تلك العقيدة أن كمال التوحيد فيها مع كون التوحيد وإياها على طرفي تقيض ، خيّل لحسن الظن بأصحاب هذا المذهب أنهم يظلمون الله حق التعميم بتزويل وجود ما سواه منزلة العدم ، ففي مذهبهم كمال التوجه إلى الله وكمال الإعراض عما سواه ففيه الفناء في الله وفيه كمال التدين . . كلا أيها المؤمنون بالله وبدينه . . إنهم لا يشكرون وجود العالم ولا يشكرون وجود ما تشهد الحواس بوجوده ولا يشكرون الله موجودا وحيدا مفترقا عن العالم وغيره من الموجودات مفترقا عن الله ، معذوما . . وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على أنه وجود الله ^(١) فهذا هو محل الدقة في مذهبهم ومحل اختلافه عن مذهب المسلمين : أما تزويل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده منزلة العدم فهو مذهبنا نحن المسلمين وجميع من يقدر الله وجود الله حق قدره من أهل الأديان والعقول ، والوجوديون يعيبون مذهب التزويل هذا مدعين أنه مذهب المجاز كما قال الغزالي وقد سبق نقله « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة الخ » ويمعبنى في تزويل وجود العالم منزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله قول « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين : « إن الله مع كونه متميزا عن مخلوقاته فهو مع العالم لا يكون مجموعهما أكبر من الله وحده » .

[١] قال الكاتب الكبير التركي الصوفي فريد بك في كتابه المسمى « وحدة الوجود » :

« إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بعدم وجود شيء من الممكنات وإنما يقولون بأن وجود أي ممكن موجود ، ليس وجود نفسه بل وجود موجود غيره ظاهر فيه » ص ٢٠٦ .

ومما يدخل في مذهبنا أن من رأى الكائنات فكأنما رأى الله من حيث دلالة وجودها على وجوده دلالة ظاهرة، فنحن لا ننكر هذا وإنما ننكر أن تكون صلة العالم بالله فوق صلة الدليل بمدلوله والمخلوق بخالقه فيكون وجوده عين وجوده .

وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة الوجود وليس به وهو مقبول عندنا، وربما خلط أحد المذهبيين بالآخر من يظن بالصوفية الوجودية خيرا مع أن هذا الأخير جدير بأن يسمى وحدة الشهود لا وحدة الوجود وقد اختاره العلامة التفتازاني في « المقاصد » وهو أن الوجود كثير كالوجود إلا أن السالك إذا انتهى إلى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، لكن الوجودية الثلاثة الذين أسسوا مذهبهم على أساس مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود كما عرفت تفصيله ، لا يرضون بهذا المذهب المقول . قال الفاضل بهاء الدين العاملي في رسالته التي خصصها لتحقيق مذهب الوجودية وتأبيده .

« فإن قلت فما بال طائفة من الصوفية أنكروا هذا التوحيد (يعني توحيد الوجود والوجود) وقالوا بغلبة الشهود على الشاهد واستتار وجود الشاهد بنور الشهود مثل استتار الكواكب بضياء الشمس واختفاء صورة الحديد المحماة وكونها في صورتها النارية الغالبة عليها ، أقول : الطائفة الأولى يردون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ولم يتموا سلوكهم فبقوا قاصرين ولم يطلخوا على الحقيقة إذ لم يجدوا ناصرين ولم يتساءلوا عن النبأ العظيم ولم يعلموا أن فوق كل ذي علم عليم ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديد المحماة فإن التجلي قبل أن يفنى التمين فناء تاما ويمحى الرسم محوا كاملا يرى الشاهد وجوده وأنانيته باقيا والشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الإثنية بين الشاهد والشهود . فهذا لا يخلو عن الحلول » ثم قال : « وأما إذا

كل التجلي فنيت الأنانية فناء تاماً ثم بقيت ببقاء الشهود إذ يرى نفسه في طور آخر ويمجد ذاته وجدانا صريحا ساريا في الشكل ومحيطا بالكل بل يجدها عين الكل . فهناك لا يغيب عن حسه ونفسه حتى يكون الاختفاء اختفاء الكواكب . وما ذاقه الطائفة الثانية فقد ذاقته الفرقة الأولى في مبادئ أحوالهم ثم بلغوا التوحيد بعد مجاهدات شاقة ومشاهدات غريبة . فالاعتماد على مشاهداتهم ووجدانهم لآلى زعم هؤلاء وحسبانهم « ثم قال : » وفي التوحيد قال ابن الفارض :

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت
وما زلت إياها وإياى لم تزل ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت
متى حلت عن قولى أناهى أو أقل وحاشا هواها أنها فى حلت
وليس معى فى الملك شئ سوى واله مية لم تخطر على الألفية »

وربما نقرأ فى كتب من لا يعترفون من أنصار المذهب الوجودى بمخالفته للإسلام أن الممكنات قائمة بوجود الله غير قائمة بوجود أنفسها^(١) وليس مرادهم من هذا استناد وجود الممكنات إلى وجود الله بمعنى أنه أولا وجود الله وإرادته لوجود الممكنات ما كانت موجودة فى لحظة عين ، لأن هذا أيضا مذهبنا لا مذهبهم وإنما معناه أن وجودها وجوده ولا وجود لها غير وجوده فالوجود فى كل شئ وجود الله لا وجود ذلك الشئ نفسه^(٢) وهذا مقتضى كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة والصوفية

[١] يفهم من هذا أن الوجود لا يقوم بالماهية بل بالماهية تقوم به عند الصوفية ومن يجمع فى نفسه مذهبى الصوفية والفلاسفة معا كصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار الأربعة » على عكس ما هو معروف عند المتكلمين والفلاسفة وسنزيد فى توضيح الأمر .

[٢] وليس معنى وجود الله فى كل موجود بدلا من وجود ذلك الموجود إلا أنه الله فى الحقيقة ، ولا أقل من أنهما متحدان فى الوجود فكل شئ من حيث أنه موجود هو الله وإن لم يكن الله من حيث أنه ذلك الشئ بناء على أن ذلك الشئ لا وجود له على أنه وجوده .

الوجودية وإن كانت الفلاسفة أحجموا عن القول بهذا المقتضى وثبتت الصوفية في القول به.. فوجود الله عندهم يستوعب كل الوجودات ولا يترك لغيره وجودا ولا رائحة. ومقتضى هذا المذهب أيضا أن الوجود في كل شيء هو الله كما قال « متره أفكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « ان الظاهر أن لا يشرب إن لم يجد فيما يشربه علامة من الله » .

وهم يسمون مذهبهم الوجودى مذهب التوحيد لسكونهم يردون جميع الوجودات إلى موجود واحد. ولكننا إذا نظرنا من ناحية أخرى ففيه تمديد لذلك الموجود الواحد وتوسيعه إلى جميع ماسواه، وتوحيد الله التوحيد الشرعى والفلسفى وتمظيمه إنما يكون بتميزه أولا في ذاته ووجوده عما سواه لا في جملة متحد مع كل شيء ومندجا فيه أو جعل كل شيء متحدا معه ومندجا فيه ، ولا يكون إكبار الله واعتباره فوق كل شيء اعتبار وجود كل شيء وجوده، فما هذا إلا تلبس في معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه . والمقصود من توحيد اعتقاد أنه وحيد في ألوهيته ووجوب وجوده لا يشاركه فيهما شيء من خلقه. فالقول باختلاط وجوده مع وجود كل شيء وإفناء أحد الوجودين في الآخر أيما كان الفانى منهما يخالف مغزى التوحيد طبعا وكيف يمتاز الإله من المألوه والخالق من المخلوق في مذهبهم ؟ ولذا قالوا « العبد رب والرب عبد ياليت شمى من الكاف ؟ » وكان الوثنى يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية فجعلت كل شيء مما جملة الوثنيون شريكه وما لم يحملوه ، عينه. ولا شك أن عقيدة العينية هذه أشد من عقيدة الإشراك بطلانا وطغيانا ، فأولا أنهم يجعلون ما جعلوه شريكا عينه وثانيا أن المشركين يشركون بالله أشياء معدودة وهؤلاء الوجوديون يجعلون كل شيء عينه الذى هو فوق الشريك، فقول بهاء الدين العاملى فى رسالته الخاصة بوحدة الوجود :

« إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصا جزئيا لكان مباينا لجميع الوجودات

ويكون كل من الوجودات موجودا بوجود أصيل مستقل فيلزم اشتراكهم في الوجود
الواجب وذلك يناق كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى في أضيق المراتب
إذ التمين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب وذلك يناق كونه واسعا كما وصف
نفسه بالوسعة بقوله « واسع عليم » .

فن من فنون الجنون كمال من يفر من المطر إلى منزل الصاعقة. انظر عقولهم القصيرة
حيث لا يميزون وجود الوجودات بإيجاد الله تعالى احترازا عن كونها شركاء لله
في الوجود فيمتبرونها عين الله. ومن قال لهم إن وجود الحادث الموجود بإيجاد الله يكون
واجبا ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله
تقليدا للفلاسفة ؟ ثم انظر هؤلاء الذين يعدون القول بوجود غير الله إشراكا كيف
يناقضون أنفسهم فلا يعجبهم تعين الله وتفردة المانع عن تصور الشركة لكونه أضيق
المراتب، على الرغم من أن أضيق المراتب هذا هو الوحدةانية المطلوبة. فلا يعجبهم التوحيد
إذن بحجة أنه يجعل الله في أضيق المراتب ويرضيهم تصور الشركة وتوسيع ذات الله
إلى أن يملوه كل شيء .! والله تعالى واسع بعلمه وقدرته كما قال « واسع عليم » .. فإذا
لم يكن الله موجودا متميذا غير وجوده المنبسط على الأشياء العالمية المحسوسة فلأن
تكون هذه الأشياء موجودة ولا يكون لله وجود غير وجود تلك الأشياء ، أقرب
إلى العقول من أن يكون الله موجودا في صورة تلك الأشياء ولا يكون لتلك الأشياء
وجود غير وجود الله .

فيجب على من يريد العلم بحقيقة مذهب الصوفية الوجودية أن يعلم أنهم لا يرضون
بكون مذهبهم عبارة عن أن يغيب ما سوى الله في نظرهم من ساحة الوجود ويبقى
وجه ربك مشهودا وهذا هو الذي نسميه وحدة الشهود والذي يعدونه مرتبة ناقصة.
وليس مذهبهم أيضا نفي وجود العالم بتاتا على معنى إنكار هذه المحسوسات وقد صرحوا

بنفى هذا الإنكار عن أنفسهم . ثم إن العالم دليل على وجود الله فإعدامه يتناقض مع وجود الله، وإنه أى العالم واجب بالغير .. فهو كما أنه يجب عدمه لم ولم يوجد الله، يجب وجوده إذا كان الله موجوداً ودل وجوده على وجوده . فتمين أن يكون مذهبهم اتحاد العالم مع الله فالذى نراه من الموجودات فوجودها وجود الله فى صورة الأشياء إذ لا وجود لغير الله وهذا معنى عدم وجود العالم عندهم .. وكثيرا ما يعبرون عنه بهذه الكلمة الفارسية : « هم اوست » ولكون مرادهم من دعوى وحدة الوجود توحيداً جميع الموجودات مع الله لا نفى وجود الموجودات والاعتراف بوجود الله وحده ، صرح صاحب الفصوص بأن النصارى إنما أخطأوا لحصرهم الألوهية فى المسيح ابن مريم كما سيجى نقله .

قد علم مما سبق ما يترتب على القول بأن ماهية الله الوجود من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود هو الله وإن أبى الفلاسفة وأنصارهم من القائلين بذلك القول أن يعترفوا بلازمه المرتب عليه متقهقرين إلى تأويلات وتفسيرات بعيدة فى تحمل لفظ الوجود، واجترأت الصوفية على القول بلازمه أيضا . فعندئذ قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود فى العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذى هو الوجود ويكون الله كل هذه الموجودات المجموعى . وربما يجد تأييدا لهذا الزعم فى ظاهر القول المفعول عن « الأسفار » من قبل : « إن الله كل الوجود كما أن كله الوجود » وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين « بانتائيزم » لكن الظاهر عند فحص أقوال الصوفية الوجودية المدودين من المسلمين ودرجتها أنهم يعتبرون الله مطلقا وكليا لا ككلا والموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلى منها بأن تكون أجزاء الكلى ، ومعناه أن كل موجود مستقل فى أن يكون الله الوحيد لا فى الألوهية فقط بل فى الوجودية أيضا ، وهنا دقة المسألة وغموضها فكل موجود هو الله ومع هذا فالله واحد لا يتعدد، وليس هذا مثل أقانيم المسيحية الثلاثة حيث إن الله ثلاثة وواحد معا وإن كان بين المسألتين تشابه زائد لأن

إله الصوفية الوجودية ليس واحدا ومتعددا معا وليس للوجود الكلى الذى هو الله أفراد مختلفة الحقائق متعددة بعدد الموجودات بل ليس هناك موجودات وإنما كلها ذات واحدة وموجود واحد ظهر فى صور مختلفة وظن موجودات متعددة . فيرد عليهم الإشكال فى وجود الكلى زيادة على الإشكال فى وجود الوجود والوجود ليس بموجود مستقل فرداً بله أن يكون موجودا كليا إذ الكلى لا وجود له فى الخارج وإنما الموجود أفراده الجزئية . فالفلاسفة القائلون بأن حقيقة الله الوجود المتفقون فى هذا القول مع الصوفية الوجودية يفترقون عنهم فى القول بكلمة هذا الوجود افتراقا تاما لسببين أولهما أن الله تعالى إذا كان كليا لا يتمتع تصور اشتراكه بين كثيرين وهو مغاف للتوحيد الذى ادعوا بلوغ الغاية فيه ^(١) وثانيهما أنه لا وجود للكلى فى الخارج غير وجود أفراده مع أنه ليس لله أفراد فيلزم أن لا يكون الله الذى هو الوجود الكلى موجودا كما أن الإنسان الكلى الذى يمكن فرض صدقه على كثيرين لا يوجد فى الخارج وإنما يوجد أفراده الجزئية المتميزة مثل زيد وعمرو وغيرهما . لكن القائلين بوحدة الوجود يعكسون الأمر وبدعون وجود الكلى فى الخارج دون وجود أفراده فكان الوجود فى الخارج مثلا هو الحقيقة الإنسانية الواحدة بالوحدة النوعية والكثرة العارضة لها من أفرادها المتكررة بالتعينات المختلفة لا اعتداد بها بناء على أن تلك التعينات التى هى مدار تكون الأشخاص الجزئية غير موجودة فى الخارج على ما حقق فى محله ، فيلزم عدم وجود الأشخاص الجزئية أيضا . فالوجود هو الكلى والجزئيات أمور اعتبارية غير موجودة

[١] ولا يقاس هذا بما يقوله المنطقيون من أن واجب الوجود كلى لإمكان فرض اشتراكه بين كثيرين بالنظر إلى مفهومه المجرد عن ملاحظة دليل الوحدة، لأن القول بكلى واجب الوجود ليس قولاً بكلى الله الذى هو الفرد الوحيد لأوجب الوجود الكلى وإنما هو قول ناشئ من عدم إمكان تصور الله الذى لا تعلم حقيقته إلا بوجه كلى .

مبنيةً على أمور اعتبارية غير موجودة عكس ما يعرفه أهل المعقول من الفلاسفة والمتكلمين .

واعتبارهم الله كلياً معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكل الطبيعي في الخارج ومع هذا فالله الذي هو الوجود المطلق الكل واحد بالوحدة الكلية والشخصية مما عندهم كما يقتضيه أيضاً وجوده في الخارج . أما الاعتراض عليه بأن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه بل أشياء ، وإن كان في الكل من حيث هو كل والكل من هذه الحيثية شيء واحد لم يقع على أشياء متعددة بل على مجموعها مع أن المفروض كونه كلياً لا كلا ، فقد أجيب عنه بأن معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعيين وأخرى بذلك التعيين ، وهذا لا يقتضى عدم كونها شيئاً بعينه بل أشياء كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة كونه أشخاصاً . وقد نقل الفاضل الجامى هذا الجواب في « الدرة الفاخرة » عن العلامة شمس الدين الفنارى كبير علماء الدولة العثمانية في شرحه « لفتح الغيب » وقال الكليني بمد أن نقل عن أثير الدين الأبهري انتهاء المسألة إلى إمكان تصور الوحدة الكلية الشخصية أو عدم إمكانه : « إنه لا ينفذ عقله في إمكان التأليف بين الكلية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقال بوحدة الوجود » وعدم إمكان هذا التأليف هو الذى أنسى البهاء العاملى كون الله واحداً شخصياً أو بالأولى وجوب كونه كذلك فى أى مذهب من المذاهب الإسلامية فقال كما نقلنا عنه من قبل قولاً تحبط فيه تحبطاً ظاهراً . وفى الغرب اليوم نضال بين مذهبى الإله الشخص والإله غير الشخص والثانى راج فى فلسفة الألمان فى العصر التاسع عشر الميلادى ولم يدع أحد فى الغرب التأليف بينهما إلى الآن ، فى حين أن دعوى التأليف قديمة فى الصوفية . ونعم ما قال « من دويران » :

« إن للعلم قطبين أحدهما « أنا » الشخصى الذى يُذهب دائماً منه والآخر « الله » الشخصى يوصل دائماً إليه » .

هذا ، ويمكن عندى تجريد دعوى وحدة الوجود عن القول بكلية الله وبه يخلص مذهبهم عن الجمع بين الضدين إن سلّمت دعوى كون جميع الموجودات موجودا واحدا ظهر فى صور مختلفة كما قيل :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعددا

وكما مثله الفنارى فى جوابه السابق بتحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة . إلا أن الشخص الواحد يتحول فى أحوال مختلفة فى أزمنة وهنا يتحول الوجود الواحد فى أحوال مختلفة من غير اختلاف الزمان . فبعد أن سلّم لهم بعدم تعدد أفراد الوجود الواحد بتعدد صوره ومظاهره ، لا أدرى لماذا يحتاجون إلى القول بكلية هذا الوجود من غير وجود أفراد له . فبعد أن سلم كونى أنا وكونك أنت شخصا واحدا وكذا هذا الشيخ مع ذلك الصبي بل هذا الرجل مع هذه المرأة والزوج مع زوجته والوالد مع ولده^(١) . والكافر مع المؤمن والمتحرك مع الساكن والضاحك مع الباكي والصديق مع الصديق والعدو مع العدو والقاتل مع المقتول والفاعل مع المفعول والسميد مع الشقى والمنعم فى الجنة مع المعبذ فى جهنم وصاحب عقلية مع منكرها وهذه النملة مع ذاك القيل وهذه الخردلة مع ذاك الجبل والبحر مع البر والحلو مع المر والطاهر مع النجس والأرض مع الشمس كلها موجودا واحدا ظهر فى صور مختلفة بل متباينة وهو الله ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ؛ فبعد أن سلم كل ذلك مما يخالف بداهة العقل وجوّز ظهور شخص واحد فى زمان واحد فى أمكنة مختلفة مستغلا

[١] ادعى صاحب « الفصوص » فى فئس إفرس أن سيدنا آدم لما نكح حواء مانكح إلا نفسه وأن سيدنا إبراهيم ما ذبح إلا نفسه فظهر بصورة كبش من ظهر فى عالم الرؤيا بصورة إنسان .

في كل منها بغير ما اشتغل به في الآخر على ما ادعى الجأى وقوعه فيما يروى عن قضيب
البان الموصلى ، لم تبق الحاجة إلى القول بالكلية وتأليفها مع الشخصية ، وإنما يبقى
الإشكال في تأليف دعوى كون الأشخاص المتعددة في مشاهدة الحواس شخصا واحدا
من حيث العين والحقيقة ، ببداهة العقل لأنها ترجع إلى رفع امتياز الجزئى الحقيقى
بامتناع تصور اشتراكه بين كثيرين ، وإنما يحصل امتناع تصور الشركة هنا بالصورة
التي ذكرها الجأى حيث قال :

« لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في كتبهم أن ما يحكى من مكشفاتهم
ومشاهداتهم لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطية بالمراتب العقلية والعينية منبسطة
على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من
التعينات الإلهية والخالقية فلا مانع من أن يُثَبَّت لها تعين يجمع التعينات كلها ولا ينافى
شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا إذا تصوره العقل بهذا
التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته لا عن تحوله
وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب
النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة » .

أقول : لكن معنى هذا أن تلك الذات تعين بأن لا تعين ، تعينا يمتنع معه فرض
اشتراكها بين كثيرين كما قيل :

قوم يكون أصح ميثاق لهم أن لا يكون لديهم ميثاق

وقال العاملى في رسالة « الوحدة الوجودية » إنهم لا ينفكرون التعدد فكيف
ينفكرون المحسوس الظاهر الذى لا يتمكن من إنكاره الأطفال والمجانين بل ينفكرون
تعدد الوجود والموجود ويقولون لا موجود إلا الوجود الواحد ومع ذلك يتعدد بتعدد
التعينات والظهورات تمعدا حقيقيا واقعا في نفس الأمر لكن ذلك التعدد لا يوجب

تعددا في ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعددا في حقيقة الإنسان.

وقال أيضا : « يقولون لا ننكر التعدد بل نقول هو أمر واحد موجود ظهر في صور مختلفة متكررة بانضمام اعتبارات غير موجودة كما أنكم تقولون بتكثر ماهية الإنسان في صور أفراد مختلفة متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة » .

أقول : قياس قولهم بتكثر الموجود الواحد بتعينات متعددة وظهورات في صور مختلفة على قولنا بتكثر ماهية الإنسان وهي واحدة، في صور أفراد متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة إليهما؛ قياس مع الفارق لأننا نقول بوجود ماهية الإنسان الكلية في الخارج مستقلة عن وجود أفرادها فليس هناك تكثر الموجود الواحد وهم يقولون بأن الوجود المطلق موجود واحد يتكرر في تعينات وظهورات مختلفة ، ففي قولهم الكلى موجود وهو الوجود المطلق والجزئيات غير موجودة وفي قولنا الأمر بالعكس . وفي الحقيقة أن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج في الآخر فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثاني غير الأول فتنتقض الوحدة أو يكون أحدهما غير موجود والموجودان لابد أن يكونا غيرين . فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود في الخارج والواحد الكلى غير موجود في غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفرادها . وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذي هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة : إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر في تعينات متعددة وصور مختلفة . لكن بداهة الحس التي لا يستطيعون إنكارها تشهد بما قلنا ولا نشهد بما قالوا . فأفراد الإنسان كثيرة وموجودة بشهادة الحس وليست هذه الأفراد الكثيرة كما قالوا موجودا واحدا ظهر في صور موجودات ، أعني أن الحس لا يشهد بهذا . واعترفهم « بتعدد حقيقي واحد في نفس الأمر » أيضا يفاقض قولهم بكون الكثرة

اعتبارية غير موجودة ، فهل يصح أن يُجرى الحمل المتواطئ بين الواحد الموجود والكثير غير الموجود في قولهم عن الواحد والكثير فيقال الله زيد وعمرو وشمس وقر وسمك وطير وجبل ونهر ، كما يُجرى بين الكثير الموجود والواحد غير الموجود في قولنا عن الماهية السكلية وجزئياتها بأن يقال زيد إنسان وعمرو إنسان وهذا الحيوان فرض والنيل نهر والقاهرة مدينة .. فإن لم تكن الكثرة موجودة في الخارج ولم تكن غير الموجود الواحد إلا بالاعتبار لزم أن يجوز القول بأن الله زيد وعمرو وغيرهما كما جاز القول بأن زيدا إنسان وعمرا إنسان الخ .

ويجدر بنا التنبيه هنا على أن فكرة وحدة الوجود لم تحصل في معتقدها بالكشف والتجلى كما يزعمه الزاعمون ، ألا يرى أن أصحابها وأنصارهم يسمعون لإدخالها في دائرة المقولات والنظريات فيُقتنعون بها مع أنفسهم من يُقتنعون ، حتى إذا عجزوا في آخر مرحلة النقاش يتحولون عن موقفهم العلمى ويقولون هذا أمر وراء طور العقل فقل لهم: والنقل أيضا .

بقى أنه يحتمل أن يستخرج من قولهم في القياس المار الذكر بين مذهبهم في مناسبة المحسوسات بالله ومذهبنا في مناسبة الأفراد الجزئية بالماهية السكلية ، استبعاد حصول الموجودات الخارجية التي نحن قائلون بها من المدومين وهما الماهية السكلية والتعينات الجزئية لأن كلا منهما غير موجود في الخارج عندنا أما عندهم فالتعينات غير موجودة فقط ولهذا لم تحصل الكثرة من انضمامها إلى الوحدة السكلية الموجودة . وأنا أقول هل من اللازم أن يخلق الله الموجودات من الموجود ؟ فحسبنا أن يكون الوجد موجودا . وهكذا يخلق الله كل شيء من العدم بل هكذا يكون الخلق والإيجاد الذى هو من الأفعال الخاصة بالله تعالى وإن كانت عقول الوجوديين الذين ليس في مذهبهم الخلق كما يأتى بيانه ، تستبعد ذلك .

نعود إلى النقل عن رسالة « الوحدة الوجودية » للعاملي : « فإن قيل يلزم انصاف الوجود الحق بالإمكان والحدوث وسائر صفات النقص إذ الإمكان والحدوث وسائر الصفات المحدثة النقصية الموصوف بها الأفراد الموجودة للإنسان والحيوان والنبات والجماد كلها صفات الوجود الحق على ما قلتموه . يقولون لا نشك أن الوجود الواحد بالذات الكامل بالصفات لا يمكن أن يتصف بالحدوث والإمكان وصفات النقص مع كونه واجباً بالذات وكاملاً بالصفات وإنما تلك الصفات للتعينيات والظهورات لا للتعين والظاهر » .

وأنا أقول : من أغرب الغرائب أن لا يتملق من صفات النقص التي في التعين والظهور شيء بالتعين والظاهر مع كون التعين والظهور نفسيهما صفتين للتعين والظاهر^(١) .

ثم قال العاملي : « ويؤيدون قولهم هذا بتجلى الله تعالى لومى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بصورة نار محدودة حالة في شجر أخضر وبما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من تحوّل سبجانه من صورة إلى صورة وتجليه لعباده في صور مختلفة كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام من حديث التحوّل فإنه يدل على تجليه سبجانه وتعالى بصورة وهيئة محسوسة يجب تنزيه الله تعالى بالشرع والعقل عنها^(٢) وكذا قوله عليه

[١] ونقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٧ عن فتوحات ابن عربى أنه ينبى إلى البارى تعالى جميع ما ينسب إلى المخلوقات بما يعده العرف نقصاً وأن أهل الاستدلال ينكرونها لأنهم محجوبون . وقال أيضاً نقلاً عنه ٤٥٦ أنه لا تعدد للإنسيا ولهذا يصح نسبة الجهل إلى الله تعالى بأحد الاعتبارين .

[٢] في هذه الجملة اعتراف صريح بأن مذهب الصوفية الوجودية وما يماثله من مذهب المشبهة والخمسة مخالف للشرع والعقل ولا أدري ماذا يبق لهم بعد الشرع والعقل ؟ ويشبه هذا الاعتراف من مؤلف الرسالة وهو العالم المشهور بهاء الدين العاملي ، اعترافه بقوله في أوائل رسالته بعد أن أطرى الصوفية الوجودية : « إلا أنى لا أجترى أن أحكم بما حكوا ولا أبرم أمراً بما أبرموا حذراً على دينى الذى هو عصمة أمرى وأعز على من سمعى وبصرى » والعجب أن المؤلف يمدح مذهب قوم بعد القول بأقوالهم خطراً على دينه وأظنه وقع فيما يحذرده وهو لا يشعر .

الصلاة والسلام « رأيت ربى على صورة شاب أمرد فوضع كفه بين كتفى فوجدت برده بين يدي » فإذا جاز تجليه سبحانه وتعالى في صورة شخصية فما المانع من أن يكون سائر الصور الأرضية والسماوية صور تجلياته وشئون ظهوراته .

أقول : كما أن المتجلى لسيدنا موسى في صورة نار على شجرة هو الله عند الصوفية الوجودية فالتجلى له (بافتح) أعنى موسى هو الله أيضا عندهم في صورة موسى ! حتى إن الشجرة التي ظهرت عليها النار التي هي الله، هي الله أيضا قبل ظهور النار عليها وبمده . وكذا كل نار وكل شجرة^(١) وكما أن المرئى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو الله في صورة شاب أمرد فالرائى نفسه أيضا هو الله في صورة محمد . فإذا إذن حاجة الله الذى هو على صورة موسى في أن يتجلى لنفسه على صورة نار في شجرة ؟ وماذا حاجة الله الذى 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 للمادة مع أن كل من يراه في كل يوم من الشبان والكهول والشيوخ وغيرهم هو الله في صور مختلفة، حتى نفس الرأى أيضا .

ولم تكن النار التي رآها موسى هي الله تعالى ولا ممثلة له ألا يرى أن القرآن يقول : « فلما رآها [أى موسى النار] نودى ياموسى إني أنا ربك .. » ولا يقول « فلما رآها نادى ياموسى إني أنا ربك » .

ولصديقنا العلامة الشيخ زاهد في تعليقاته القيمة على « السيف الصقيل » ص ٩٦ - ٩٨ كلام طويل في حماد بن سلمة راوى حديث « ان محمدا رأى ربه في صورة شاب أمرد .. » عن قتادة عن عكرمة . وفي لفظ : « جعد أمرد عليه حلة خضراء »

[١] وأصل الكل خرافة الوجود الراسخة في أذهانهم القائلة بأن الله هو الوجود فكل ما في الوجود إذن فهو الله وقد عرفت مما أسلفنا الأصل الفلسفى لهذه الخرافة .

وخلصته انه لا يوثق به . وفي ص ١٣٥ « قال أبو بكر ابن العربي في العواصم والقواصم » فيمن يحمل حديث^(١) « .. فيأتيهم في صورة ثم يأتيهم في صورة أخرى » على التبدل والانتقال والتحول : « إنه ليس من أهل القبلة بل حكم بخروجه أصلا وفرعا من الملة وحمل الصورة على ظاهرها فضيحة ليس فوقها فضيحة » . وفيه ص ٩٨ « وقد توسع الفخر بن المعلم القرشي في رد ما يروى عن عكرمة في هذا الصدد ثم قال « فمأذ الله أن يرى ربه على صورة أصلا فكيف على صورة قد ذكر مثلها عن المسيح الدجال » .

ثم قال العامل : « فإن قلت إن الصور التي تجلّي الله تعالى فيها صور حسنة فكيف يقاس عليها الصور التي بخلافها في الحسن والنورانية مثل الأشياء النجسة والمتفجرة ؟ يقولون في الجواب إن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفا ثابتا لها في أنفسها فإن كل طبيعة متمينة لها ملائمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعيين فأيهما غلب ظهر حكمه من الملائمة والمنافرة والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إنما هي بالنسبة إلى ما يقابلها لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق ، فهي وما يقابلها مما سمي نظافة على السوية بالنسبة إلى المطلق » .

فهو لا يسلم بقبح القبايح إلا نسبيا وكأنه يقول النجاسة التي يكرهها الإنسان يحجبها الجمelan أما الحق تعالى الذي هو الوجود المطلق العام للإنسان والجمelan وغيرها فالنجاسة والنظافة سيان عنده وبالنسبة إليه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . ثم قال « فالأحكام الكونية كلها من الألم والتلذذ والسعادة والشقاء والحسن والقبح وأحكام التعمينات لا يلزم منها نقص ولا شين للحقيقة السكينة إذ ليس الشين

[١] يريد به حديث المحشر المذكور في صحيح مسلم .

والنقص إلا كون ذلك الشيء في معرض الإمكان والحدوث والوجود الحق الواجب في ذاته الكامل في صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته ممنوع أن يحوم النقص حول عظمة ذاته ، فكل ما ظهر في الكون من الكمال فهو من لوازم الجلال والجمال وما طرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعيين والتنزل والإزال كما قال تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » .

أقول لكن من ذا أنا الذي من نفسى ما أصابنى من مصيبة ؟ فهل من موجود غير الوجود الحق الواجب عند الصوفية الوجودية ؟ وماذا هى التعينات التى ترجع إليها القبائح والنقائص والتى تكون فى معرض الإمكان والحدوث ؟ فإن كانت تلك التعينات من حالات الوجود الحق تعالى وتنزلاته كما يفهم من قول المؤلف : « والوجود الحق الواجب في ذاته الكامل في صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته » ومن قوله « وما طرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعيين والتنزل » لزم أن يمود الفصح والنقص والزوال التى فى تلك التعينات ، إليه سبحانه وتعالى عما يصفون وإن كانت من حالات غيره لزم خلاف الفروض من عدم وجود شيء غير الوجود الحق .

ثم قال « فإن قيل فن الثاب والمقاب والمنعم والمعذب فى الدار الآخر إذا كان الوجود واحداً ؟ أجيب بأن فى الدنيا غنياً وفقيراً وعزيراً وذليلاً ومالِكاً ومملوكاً فكذلك فى الدار الآخرة » .

أقول : وهذا الجواب ليس بجواب لأن المفهوم منه كما أن فى الدنيا أغنياء وفقراء وسعداء وأشقياء وأعزة وأذلة مع أنه لا موجود غير الوجود الحق تعالى فيكون هو الغنى والفقير والسعيد والشقى والعزير والذليل تعالى الله عما يقول الظالمون جهلة الوجوديين الذين يحسبون أنفسهم عرفاء ؛ فكما أنه فى الدنيا كذلك فليكن فى الآخرة مثاب ومعاقب ومنعم ومعذب وكلهم موجود واحد هو الوجود الحق . وهكذا يكون الضلال .

وقال العلامة الشريف الجرجاني في شرح الواقف عند قول المصنف في بيان أن الوجود مشترك دون الماهية : « لأن حقائق الوجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتمدد بتمدد الأوصاف لا غير فالتمديدون بطور العقل يمدونه مكابرة لا يلتفت إليها » .

وقال الفاضل السيلكتي في تعليقاته عليه : « قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو أن كل الوجودات ذات واحدة وهي الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا ومقابلته العدم الصرف لا يتميز فيه ولا وصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متمدد 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 بسطا لا يليق بهذا الموضع » .

أقول : الملاوة في قوله « المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا » مبالغة في الإطلاق قد تفسده بدلا من أن تؤكد فكأنهم رأوا في الإطلاق أيضا نوعا من التقييد وهو التقييد بالإطلاق فزادوا هذه الملاوة لإزالة التمه. فمئذ يحتاج الكلام إلى علاوة أخرى بأن يقال حتى عن الإطلاق عن الإطلاق أيضا وهم جرا ، اللهم إلا أن يراد بالإطلاق الأول معناه المفسر بشرط لا شيء أي بشرط عدم التعين ، ويراد بالملاوة نفي هذا المعنى الذي هو نوع من التقييد إذ لو أريد ذلك من الوجود المطلق لخرج عنه وجود الموجودات المتعينة فلا يكون الوجود واحدا .

وفي قول السيلكتي هذا ما في قول الجامي من أن الإطلاق بمعناه الأعم لا يكون مشخصا حتى يقال إنه المتشخص بالإطلاق ، وكأنه يجب عن هذا بقوله « ومقابلته

العدم الصرف « فتشخصه بإطلاقه يعززه عن المدومات لا عن الموجودات فتأمل .

فالله تعالى على بيان السيل كوتى المجلد لمذهب وحدة الوجود كل موجود فى كل صورة وكل مظهر وهو موجود واحد فى الحقيقة إلا أنه يعتبر متعدداً بتعدد الصور والمظاهر وبأخذ أسماء على حسب كل صورة فيقال زيد وعمرو وحجر وشجر وغير ذلك ويمامل معاملة خاصة باسمه وإن كان الكل موجوداً واحداً وكانت الصور المختلفة أموراً اعتبارية لا وجود لها لأن الوجود كله الله . فلزيد وعمرو وهذا الشجر وذلك الحجر وغير ذلك من الأشياء ناحيتها الحقيقية الوجودية وناحيتها الاعتبارية المدومة الآتية من صورها المتعينة ، فهى زيد وعمرو وشجر وحجر بهذه الناحية الثانية والله من ناحيتها الأولى الحقيقية ، إلا أن الأحكام تجرى عليها نظراً إلى ناحيتها الاعتبارية .

فيرد عليه أنه ليس من المعقول تغلب الناحية الاعتبارية على الناحية الحقيقية فى ترتيب الأحكام عليها إلا بحسب الظاهر المخالف للحقيقة فمن هو الحاكم فى هذه الاعتبارات وتغليبها على الحقيقة ؟ فإن كنا نحن المعتبرين فقد تبين فى مذهب وحدة الوجود أننا غالطون حيث نزعنا موجودين ونزعم الله موجوداً آخر ولا عبرة بزعم الغالط واعتباره . وإن كان المعتبر هو الله فغير . معقول جداً ، وهو القائل : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين » أن يصور نفسه فى صورة زيد الصالح وعمرو الطالح فيجعل نفسه الذى فى صورة عمرو يقتل نفسه الذى فى صورة زيد ثم ينصف نفسه الذى فى صورة المظلوم من نفسه الذى فى صورة الظالم فيعذب فى الدنيا والآخرة ويثيب الأول على الرغم من أن المثيب والمثاب والمعذب والممذب كله هو نفسه . وإن يتملص أصحاب هذا المذهب من تبعاته بأن يقولوا « للاحلول ولا اتحاد لأنهما يتصوران بين اثنين ولا وجود غير الله فى أى موجود أما التعيناب أى الصور والمظاهر فهى أمور مدومة اعتبارية » فيقال لهم وكيف غلبت إذن تلك الأمور المختلفة المدومة فجعل لها حظ الاعتبار

وحقه دون الحقيقة الوجودية في ترتب الأحكام المتغايرة على الأشياء ، حتى قيل هذا حسن وذلك قبيح وهذا حلال وذلك حرام ؟ .

فكون الأحكام الجارية على الموجودات تابعة لتعييناتها الخاصة أكبر دليل على أن كل موجود ممكن يصير موجودا بتعيينه مختلفا وجوده الحادث عن وجود الله وعن وجود غيره من الممكنات، وليس الوجود الذي فيه وجود الله بناء على أن الوجود هو الله ولا وجود ولا موجود غيره كما يقضى به مذهب وحدة الوجود. ولاخلق ولا إيجاد في هذا المذهب والله الذي هو خالق كل شئ ليس بخالق شيئا لأن الخلق قلب المدوم موجودا وتكوينه بعد أن لم يكن، مع أنه لا موجود عندهم غير الله ولا إمكان لغيره أن يكون موجودا، لأن معنى كونه موجودا كونه الله وليس الذي نظنه مخلوقات الله إلا الله في صور مختلفة وبعبارة أخرى ظهور الوجود المطلق في تعييناته المختلفة .

وهناك خرافة أخرى للصوفية الوجودية اخترعها رئيسهم الشيخ محي الدين ابن عربي ورأى فيه حل مشكلة الجبر والقدر وأعجب هذا الحل بعض العلماء مثل إبراهيم الكوراني والصدر الشيرازي والبهاء العاملي والمفسر الآوسي ومن المعاصرين العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » للفيلسوف الفرنسي « بول ژانه » إلى اللغة التركية . وتفصيلها ان الميل إلى الخير والشر 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 مشمشا ولكن جعله موجودا » وبالقياص عليه فليس الله جاعل زيد زيدا ولا جاعل عمرو عمرا 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 محي 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 !

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 بمحدث اختلاف الأحكام بحسب الاعتبار المختلفة في حين أن الوجود والوجود واحد بالذات والحقيقة عندهم . وعندنا أن اختلاف الأحكام مبني على اختلاف الموجودات .

وأوردُ عليهم هنا أن قولهم « الماهيات غير مجعولة وإنما المجمعول وجودها » ينافي دعوائهم الكبرى القائلة بوحدة الوجود فالوجود عندهم واحد وهو الله وليس الوجود أفراد مجعولة . وينافي قولهم أيضاً بأن الأعيان الثابتة - التي هي عبارة عن الماهيات - ما سمت رائحة الوجود ولن تزال كذلك ، فليس للماهيات نصيب من وجودها لكونها موجودة بالوجود الذي هو الله الظاهر فيها وهي نفسها معدومة أزلاً وأبداً . فالهم يثبتون للمعدوم استعداداً يترتب عليه خير الدنيا والآخرة وشرها ؟ حتى إن صاحب « الأسفار » يرى في إسناد الشر إلى الماهيات غير المجعولة واستعداداتها الذاتية وقايةً للحق تعالى عن النقائص . فهل الماهيات معدومة واستعداداتها موجودة ؟ نعم إن صاحب « الأسفار »

يتميز بكون الماهيات ثابتة في علم الله وإن لم تكن موجودة ولا قابلة للجعل والإيجاد لكن لا يعقل أن تثبت في علم الله ماهيات لا يكون لها ثبوت في الخارج أبداً لأن معنى هذا تخلف العلم عن المعلوم أو بالأوضح مخالفة علم الله للواقع التي يجب تنزيهه تعالى عنها. وفضلا عن هذا فإن ثبوت الماهيات التي لا علاقة لها بجعل الله ، في علم الله بنفسها يناقض أصلهم الذي ذكره صاحب « الفصوص » في الفص الأول من إثبات تجليين لله تعالى التجلي الأقدس الموجب لحصول الأعيان أي الماهيات واستعداداتها في الحضرة العلمية، والتجلي المقدس الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الأعيان من الاستعداد، في الخارج. وربما يعبرون عنهما بالفيض الأقدس والفيض المقدس فبالأول تحصل الأعيان أي الماهيات وتثبت وبالتالي تظهر في الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالأول فغير مجبول وما يحصل بالثاني فججبول .

فعلى هذا يكون ذات الله تعالى مصدر الماهيات أيضا المعبر عنها بالأعيان الثابتة لحصولها في علم الله بالتجلي الأقدس فهي إذن في حكم الججبول أو أشد اتصالا بالله من الججبول . والتفريق بين ما يحصل بالتجلي الأول وبين ما يحصل بالتجلي الثاني باعتبار كون الله مؤثرا في الثاني دون الأول تحكّم إذ الحاصل بأي تجل كان يكون أثره إن لم يكن مجبوته . وبهذا ينهار استقلال الإنسان في فعل الخير والشر الآتين من استعداده خارجين من سلطة الله، وتعود معضلة الجبر التي ادعوا حلها بهذه الطريق ، غير محلولة . نمود إلى ما كفا فيه، فقد ظهر من تصريح الشريف العلامة في شرح المواقف أن مذهب وحدة الوجود مذهب وراء طور العقل معدود عند النقيدين بطوره من المكابرة التي لا يلتفت إليها لكونه مخالفا لما ثبت عندهم بالضرورة من أن الموجودات حقائق مختلفة لاموجود واحد . وليس معنى كون أي مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببدهة العقل الذي هو مدار كوننا مخاطمين ومكلفين بالعقائد، لأن العقل

لا يصل إليه ويقف دونه مع الاعتراف بإمكانه، لأن اعتراف العقل بإمكان الشيء يكون اعترافاً منه بدخوله في طوره فيناقض القول بكونه وراء طور العقل . ومن هذا نعد ما قاله صدرالدين الشيرازي الذي يعظم الصوفية الوجودية والفلاسفة اليونانية ويقدمهما، في آخر المرحلة السادسة من « الأسفار » ١٩١ :

« ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لعموضه ودقة مسلكه وبمدغوره يشتهبه على الأذهان ويختلط عند القول ، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكبر بأنه يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة خصوصاً في المفارقات الذي يثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفات الماهيات، وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة . نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار ، لا أن شيئاً من المطالب الحققة مما يقدر فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم ، وقد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي مع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً ولا ممطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعات والتعليميات الحاصلة من تصرف الخيلة وشيطانة الواهمة وجبلة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى لا تبدل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية . »

نمده مع قوله بمده بمدة صفحات :

« ولما كان طور التوحيد الخاص الذي هو لخواص أهل الله ، أمراً وراء طور

العقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير بما يوافق مقروعات أرباب النظر والفكر الرسمي .. » .

تلمنا وتراجعا وتناقضا . ومثله قول الإمام الغزالي المنقول في « الأسفار » بين القولين السابقين :

« اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل . ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب » .

ثم نقل صاحب « الأسفار » عن عين القضاة الهمداني ما قاله في « الزبدة » :
« اعلم أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو حاكم عادل لا يتصور منه جور » .

ثم قال صاحب « الأسفار » : « فالحق أن من له قدم راسخ في التصور والعرفان لا ينفي وجود الممكنات رأسا » .

وقال العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » اپول ژانه إلى اللغة التركية في مقدمته القيمة التي صدر بها ترجمته ، وقد ساق كلامه في انتقاد النصرانية ، ونحن نطبقه بعد تحبيذه بتمام معنى الكلمة ، على مذهب الصوفية الوجودية على الرغم من جنوح صاحب الكلام لهذا المذهب :

« موقف العقل إزاء الكشفيات الدينية موقفه بعينه إزاء الكشفيات التجريبية . فكما أن أي تجربة في العالم لم تثبت المحال العقلي فالكشفيات الدينية أيضا لا تدخل في حدود المحال العقلي وقصور العقل إنما يكون في ساحة الممكنات لا الممتعات ، فهو الميار الوحيد لعدم الوقوع في الالتباس بين الساحتين . وهو أي العقل مع اعترافه بعدم الوصول إلى أقصى مراتب السكال لجميع العلوم - ورجاؤه في بلوغ حقائق من الكشفيات

المستقبل لا تطوف منا على بال - غير قائل في زمان من الأزمنة بالرجوع عن حكمه القطعى المتعلق بقانون التوافق والتغاير » فالعالم غير الله في حكم العقل كما نعبّر عنه بما سوى الله.. وليست الموجودات موجودا واحدا ، والاثنان وما فوقهما لا تكون واحدا .

وقال الفاضل الكاينوى فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى للمقائىد المضىءة عند مانقل الشارح قول الفزالى : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالشاهدة الميانية أن ليس فى الوجود إلا الله » : « الفرق بينه وبين مذهب السوفسطائية أن المتصوفة إنما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه إلى ذواتها ، لا باعتبار قياسه إلى الواجب تعالى ضرورة أنهم لا يقولون ليس هناك شىء موجود وإنما يقولون إن وجود ذلك الممكن الوجود ليس فى نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه ، والسوفسطائي ينكره بكل اعتبار » .

ونحن نقول معناه ان السوفسطائي ينكر وجود العالم المحسوس بالمرّة والصوفية الوجودية لا ينكرون وجود هذه المحسوسات وإنما ينكرون كون وجود هذه المحسوسات وجودها نفسها ويدعون أنه وجود الله. وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله ومعدوم باعتبار أنه العالم. والسبب الأصلى فى ذلك كما قلنا من أول البحث أن الوجود . هو الله. فالفرقان السوفسطائية والصوفية الوجودية متفقان فى نقي وجود العالم لأنه إذا كان وجوده وجوداً موجود آخر ظهر فيه ولم يكن وجوده نفسه، فليس معناه إلا أن العالم غير موجود . ولا أدرى أى المذهبين أشد بطلانا نقي وجود العالم أم نقي كون وجوده وجوده وادعاء أنه وجود الله ففيه تأليه العالم ، وأصل الفساد فى تأليه الوجود. فليس تأليه العالم لكونه عالما بل لكونه موجودا والوجود عندهم هو الله لأن حقيقة الله الوجود فكون أى شىء موجودا عبارة عن تألهه .

ثم قال الفاضل الكانبوي : « فاعلم أن هذا المذهب مذهب وراء طور العقل . وقد صرحوا بذلك وبأنه لا طريق للوصول إليه إلا الكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وقد أشار الإمام [يعنى الغزالي] إلى ذلك حيث جعل العلم الظاهر مكان وضيع لا يرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل ^(١) »

أقول هذه استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذى كرم الله به الإنسان وجمله أهلا للخطاب ، وهو مناقض لما قاله صاحب « الأسفار » من أحسن أنصار الصوفية وقد نقلناه عنه قريبا : « وما أشد فى السخافة قول من اعتذر من قبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبهة العقل السليم » لأنه إذا كانت نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وكانت أحكام الوهم باطلة عند العقل لزم أن تكون أحكام العقل باطلة عند الكشف الذى هو فوق العقل بقدر ما يكون العقل فوق الوهم . أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقد صرح به كثير ممن يوثق بهم ويعد من محققهم ومنهم الفاضل الجامى فى « الدرة الفاخرة » بل الشيخ الغزالي أيضا الذى جعل العلم الظاهر مكان وضيع لا يرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل والذى اعتبر الفاضل الكانبوي هذا الجمل منه أى من الشيخ إشارة إلى أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم . أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكرا قول « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين المذكور فى « مطالب ومذاهب » ص من الترجمة ٦٤ « ان الحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى لا تنافى العقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع

[١] نلفت إلى أنه جعل التصوف الوجودى بعيدا عن أطوار العقل كلها والإشارة التى ذكرها مفهوم من تعبير « حضيض الحجاز » و « ذروة الحقيقة » .

الإيمان « أى موضوع الإيمان من غير تعقل ^(١) .

فقد تبين أن ما عده صاحب « الأسفار » من أشد السخافة هو قول مشاهير الطائفة لا سيما الغزالي الذى كان معظم استنادات صاحب « الأسفار » فى هذا المبحث من كتابه ، إلى أقواله . أما قوله نقلا عن الغزالي وقد حكيناه من قبل : « اعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته . نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه .. ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لا يفاله فهو أخس من أن يخاطب » فتناقض ظاهر من الشيخ الغزالي ، لأن تنزيل العقل بالنسبة إلى الكشف منزلة الوهم وجعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منه شئ بعيد عن أطوار العقلاء ، كما يقضى على كرامة العقل والعلم الظاهر ، يقضى أيضا على هذا الفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يفاله لكونه بعيدا عن أطواره ، فلا مانع عند الشيخ إذن من أن يعتبر أهل الكشف ما يحكم العقل باستحالته من قبيل أحكام الوهم . وقد قلنا من قبل إن اعتراف العقل بإمكان الشئ يكون اعترافا منه بدخوله فى طوره فالخارج عن أطواره وما يحيله سواء . وإذا كان الشيخ لا يمد مذهب وحدة الوجود الذى يجعل جميع الموجودات المختلفة فى بداهة الحس والعقل موجودا واحدا هو الله ، مما يحيله العقل ^(٢) أولا يدرك

[١] وكنت قلت للذين صرحوا بأن وحدة الوجود لا طريق للوصول إليها إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم : بل لا سبيل للوصول إلى كون جميع الموجودات موجودا واحدا بالكشف ولالتصور هذا الكشف ، لولا علمي بأن يقولوا فى الجواب مالنا وللتصور والتعقل وقد خرجنا عن طور العقل . لكن الحق أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل فهى مبنية على الفكرة الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود وأن هذه الفكرة تولدت غلطا من قول الفلاسفة وجود الله عين ذاته كما سبق تفصيله .

[٢] الحكم يكون جميع الموجودات موجودا واحدا فى الحقيقة وموجودات متعددة مختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص فى الظاهر ، ليس حكما مبنيا على الكشف الذى هو فوق العقل ولا على العقل الذى هو فوق الوهم وإنما هو حكم من أحكام الوهم الذى هو دون الكشف والعقل حيث طرق سمعهم قول الفلاسفة إن حقيقة الله الوجود فأعجبهم ذلك القول الباطل وجروا على مجراه الطبيعى المؤدى إلى أباطيل بعدد الموجودات ، وقد أحجم عنه الفلاسفة واكتفوا بالباطل الأول .

كون ما لا يدخل في أطوار العقل محالاً عقلياً فلا يكون أجدر بالخطاب ممن احتقره فاعتبره أخس من أن يخاطب . وليعلم الشيخ الذي لم يقدر العقل حق قدره ، أوبالأصح لا ينس لأنه لا بد أن يعلم ، أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجاً عما تتعلق به قدرة الله فيقال في متون علم أصول الدين « أن الله قادر على جميع الممكنات » في حين أنه لا ميزان يفرق بين الممكن والمستحيل سوى العقل . وقد ادعى زعيم الطائفة الوجودية في « فصوص الحكم » أن عرش بلقيس لم يأت سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه لأن ذلك محال لا تتعلق به قدرة الله وإنما الله تعالى خلق مثل عرشها في الحال عند سليمان وأعدم الأصل الذي هو عندها ، وسيجيء الكلام منا عليه . وليعلم الشيخ الغزالي أيضاً أن طور النبوة ومعجزات الأنبياء تدخل في نطاق العقل ولا يخرقه فإلّا بال طور الولاية وكشف الأولياء . يتعديان 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 الحق في أن نعد فعاله هذا من أفعال من يُردُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً .

فالحق أن كلمات الصوفية الوجودية كذهابهم الوجودي لا تتم من غير خروج عن طور العقل ، فهمنا يحملون العقل وهناك ينزلونه منزلة الوهم وهناك يقول صاحب « الأسفار » القائل فيما نقلنا عنه بحكمة العقل ص ١٨٦ :

« الحاكم بوحده وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيقان والانقياد » وقاري كتاب هذا الرجل وهو من أكبر أنصار الصوفية والفلاسفة وأحسبهم في الدفاع عن مذاهب الطائفتين معا ، يراه يهيم في سكر محاباته ومحاباته ثم لا يلبث أن يفيق من سكرته فيكاد يرجع إلى صوابه ثم لا يلبث أن يعود إلى سكرته وضلالته . ومما قاله في حالة الصحو ص ١٩٠ :

« ان أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود ، وحدة شخصية ، أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار ، حتى إن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرًا وآثارها المتقنة ، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضا ، ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة ولا نرى بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي ولا نرى بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه . وما يترأى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناها ما يفهم منه الجمهور ممن ليس فيهم قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سلفية تحكم باستقامة الأوزان واختلالها عن نهج الوحدة الاعتدالية » .

لكن ما حاول الرجل أن يرى الصوفية الوجودية من تبعائه وبحملها الناظرين في كلامهم هو نفس مذهبهم الذي نص عليه العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف وهو أعلم الناس بمذهبهم وقد ذكرناه من قبل بنصه القائل : « وما يقال من أن الكل أي كل الموجودات ذات واحدة تتمدد بتعدد الأوصاف لا غير فالمتمتعون بطور العقل يمدونه مكابرة لا يلتفت إليها » وتعايق الفاضل السيلكتي عليه بعدد

التنبيه على أن قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء، وتعليقنا على تعليقه، بل إن هذا الذى يحاول صاحب الأسفار أن يرى الصوفية الوجودية من تبماته ويحملها الناظرين فى كلامهم هو نفس مذهبهم الذى صرح به الرجل نفسه فى غير موضع من كتابه ، فهل غير الله الذى هو وجود كل الوجودات موجودٌ عندهم ؟ وهل شئت الأعيان الثابتة التى هى ماهيات الممكنات رائحة الوجود ؟ وكيف ندسى ما كتبه قبل ثلاث صفحات من قوله المنقول آنفا :

« تنبيه ! إياك أن ترل قدم عقلك فى هذا المقام ونقول إن كانت وجودات الوجودات كلها تعليلية غير مستقلة فى ذاتها فيلزم انصاف البارى جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر مألوحناه من قبل وهو أن وجود الأعراض والصور الحالة فى الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشئ فى نفسه على جهة الارتباط بغيره الذى هو الموصوف فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه وجود فى أنفسها مغاير لوجود ما يحل فى فيها . وههنا نقول ليس لما سوى الحق وجود لا استقلالى ولا تعلقى بل وجوداتها ليست إلا تطورات الحق بأطواره وشؤوناته بشؤونه الذاتية » .

وما كتبه قبل أربع صفحات : « إن لجميع الموجودات أصلا واحدا وسفخا فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه وهو الوجود وما وراء جهاته وحيثياته . ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول ، هيهات الحاللية والمحلية مما يقتضيان الانثنية فى الوجود بين الحال والحل ، وههنا عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتنور بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لاثانى للوجود الواحد الأحـد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام والآن خصخص الحق وسطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه

فإذا هو زاهق وللتنوين الويل مما يصفون ، إذ قد انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود ينحوي من الأنحاء فليس إلا شأن من شئون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته ولعة من لمعات صفاته فما وصفناه أولاً أن في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ورجعت عليّة المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيينه بحيينية لانفصال شيء مبان. فاتفق هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولى العقول والأفهام، واصرف نقد العمر في تحصيله لملك تجرد رائحة من مبتغاك إن كنت مستحقاً لذلك وأهله .

وما كتبته قبل صفحتين: «فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أن نسبة الممكنات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة الأعراض للموضوعات فما ورد في السنة أرباب الذوق والشهود وقرع سمك من كلمات أصحاب العرفان والكشف أن العالم أوصاف لجلاله ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائره لغور العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال. وإلا فشانهم أرفع من أن لا يفتنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته أو نعت يعرض الوجود ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصلة، كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود إلا الواحد القهار، والحلول مما ينادى بالاثنتين . فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجهه للأفهام البعده من وجهه للأوهام . وأشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة كما هو الإشعار به في فصل الكثرة والوحدة، فإن الواحد أوجد بتكرره المدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول المدد وليس في المدد إلا حقيقة الواحد لا

بشرط شيء ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لانهائية، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم معناه إليها ويتقدم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية لكن كلاً منها نوع بسيط على ماهو التحقيق ولهذا قيل في العدد إن صورته عين مادته وفصله عين جنسه .. حقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصل أو عرضي صنف أو شخصي لها في ذاتها شتونات متنوعة وأطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية متفاوتة معان ذاتية وأوصاف عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مراراً أنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني ، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون» (١) .

فإنه تعالى بالنظر إلى ما قاله يكون كل موجود من ذاته وينشئه منها كما يكون الواحد كل مرتبة 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 كل واحد من مراتب العدد نظراً إلى ما به كيانها إنها الواحد صدقت ولو سميت باسم مرتبته صدقت أيضاً ، ومثله الموجودات مع الله يصدق على كل واحد منها أن يقال عنه إنه الله لكونه مظهراً من مظاهر الوجود المطلق الذي هو الله وإن قلت عنه إنه الموجود الثلاثي صدقت أيضاً . وأنا أقول لا يشك الماقل في أن كون الوجود هو الله وكون الموجودات متكونة من الله لتكوينها من الوجود وأن تشبيه هذا التكوين بتكوين مراتب العدد من الواحد كلها أوهام باطلة

[١] تشبيه وجود الله في كل موجود بوجود الواحد في جميع مراتب العدد أخذه صاحب الأسفار من قول صاحب الفصوص في نفس إدريس .

إذ لا تعرف حقيقة الله وليس كمثل شئ، وأن الموجودات لا يكونها الله من نفسه بل يكونها من العدم لكن مقصودى من نقل هذه الهذيان إقناع القارئ بأن عقيدة وحدة الوجود المعترفة بوجود الله وحده والنافين لوجود ما سواه ليس مرجعها كما يفهمه محسنو الظن بالصوفية تحت ألقاب الأولياء والعرفاء، إلى تعظيم الله وتصغير ما سواه من الموجودات حق التعظيم والتصغير، بل إلى لبس وجود الله بوجود ما سواه وقد اعتمد أنصار المذهب في ترويح هذه الوسوسة الشيطانية وتقريبها إلى القول على كل مذهبهم من قوة المناظرة والمهارة في التضليل غير مكثفين بإحالتها على الكشف الخارج عن طور العقل. وانظر إلى ما كتبه هذا الناصر أعنى صاحب الأسفار قبل ست صفحات من قوله المنقول فى ص ١٧٧ : « فكل ما ندركه فهو وجود الحق فى أعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعانى والأحوال المفهومة منها المنزعة عنها بحسب العقل الفكرى والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعانى اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق . وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيق . فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون وسيأتى البرهان الوعود لك فى هذا المطلب العالى الشريف إن شاء الله تعالى » .

وقال بعد نصف صفحة من قوله الذى أنكر فيه كون هويات الممكنات أمورا اعتبارية محضة وكون الممكن لا شيئا فى الخارج ولا موجودا فيه .
« فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطرى يمكنك أن تنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث أنه موجود واجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات فى الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتمين هويته الوجودية وهو اعتبار كونه فى أى درجة من درجات الوجود قوة

وضمما كالا ونقصا فإن إمكانية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة السكالم الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة . فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه فى مرتبة معينة من القصور فإذن ههنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه المجرى من غير تحليل إلى تلك الجهاتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من الوجودات والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذه حقيقة الواجب عند الصوفية بوجود مع الهوية الواجبية ومع الهويات الإمكانية .

وأنا أقول ما معنى كون الممكن زوجا تركيبيا عند التحليل وكونه قبل التحليل موجودا واقعا فى حد من حدود الوجودات ؟ مع أن هذا المؤلف أعنى صاحب « الأسفار » سعى جهد طاقته لإقناعنا بأن الوجود كله الله بل الوجود هو الله بعينه ولا وجود لغيره وهو أساس المذهب ، فإذا هو الذى يجعل الممكن زوجا تركيبيا وموجودا خاصا ؟ نعم فيه شيان أحدهما وجود مطلق هو الله وهو جهة الممكن الموجودة والآخر الوجود بقيد التعين وهو جهة الممكن المعدومة فكأن كل شىء فى العالم مركب من الوجود والمعدوم ، مركب من الله الموجود ومن ذلك الشىء المدموم . ودافعهم إلى اعتبار جهة شئيتته المعينة معدومة التبرؤ من القول بحلول الله الذى هو الوجود فى ذلك الشىء معللين أنفسهم بأن الوجود لا يحل فى المدموم ، وعلى هذا يلزمهم الاتحاد إن لم يلزم الحلول فإن قالوا لا يتحد الوجود مع المدموم كما هو الشائع فيما بينهم من أن الاتحاد إنما يتصور بين الاثنين نقول فإذن يكون كل شىء معين فى العالم هو الله وحده من غير حلول واتحاد مع شئيتته المدمومة ، فهذا الجبل الذى نشاهده أمامنا هو

الله عند التحليل والجبل معدوم لا يصلح لأن يكون الله حل فيه أو اتحد معه وكذلك أنا وأنت وهذا الباب الطائر وهذه القطعة الناعمة ! والصوفية الوجودية ناجون من كل اعتراض بورد عليهم إذلا محذور في أن يكون الجبل الذي نشاهده موجودا والذي لم يحل فيه الله ولم يتحد معه وإنما كان الله نفسه لكونه موجودا ، الله وإن كانت الجبلية التي هي التمين معدومة وغير الله من هذه الناحية المعدومة ، بل ان التمين في الأشياء على ما قاله هذا الفيلسوف الصوفي أعنى صاحب « الأسفار » باعتبار كونه طوراً من أطوار الوجود الحق المطلق وشأننا من تشؤناته، عائد إلى الله على أن يكون وصفاً من أوصافه الاعتبارية وليس لذوات الممكنات حظ من الوجود المطلق ولا من تعيناته. فلو كانت ذوات الممكنات وماهياتها التي هي الأعيان الثابتة في اصطلاح القوم موجودة واقعة في حدّ خاص من حدود الموجودات لما صح قولهم « الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولا تنشمها أبد الآباد » فزيد الموجود في الخارج لا يكون عبارة على هذا عن الماهية الإنسانية التي هي الحيوان الناطق مع التشخيص كما كنا نظنه ، بل من الوجود المطلق الذي هو الله مع التمين أى تعين ذلك الوجود وإن شئت قلت إنه الله المتعين أو الله المنزول إلى مرتبة الإمكان. أما قول المؤلف « فإن إمكانية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة السكّال الواجبي والقوة الغير المتناهية والجلال الأرفع » ففيه تشويش وتلبيس فن هو النازل عن مرتبة السكّال الواجبي ؟ فإن قلنا إنه الممكن الذي هو زيد مثلاً لم يكن له مرتبة السكّال الواجبي حتى ينزل عنها فإذاً يلزم أن يكون النازل هو الله ويلزم أن يكون زيد عبارة عن الله النازل من مرتبة الوجوب إلى دركة الإمكان تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فإن قيل إن المؤلف أثبت لذات الممكن وجوداً خاصاً عند ملاحظتها على الوجه الجمعل من غير تحليلها إلى الجهتين اللتين هي بهما زوج تركيبى وأنت تلاحظها على وجه التحليل . أقول ظهور الفساد الفاحش عند تحليل الممكن على مذهب وحدة الوجود ،

يكفى في ابطال المذهب. فزيد الوجود في الخارج يكون في الظاهر فردا معيننا من أفراد الإنسان وفي الباطن الله في طور من أطواره . وقد كنت قبل ان رأيت قول صاحب الأسفار هذا أريد أن أبين مذهب وحدة الوجود بكون الله عنصر الوجودية في الأشياء أو كونه هيولى الوجود أو مادته والأشياء هي الصور لتلك المادة ولكنى ما كنت اجترى على هذه التعبيرات فإذا بي أجد تعبير الهيولى والمادة بعينهما في كلامه حيث قال ص ١٩٢ :

« والمبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة والإشارات إلى أعلى سبيل التشبيه والتمثيل ولهذا قيل نسبة هذا الوجود أى الوجود المطلق إلى الموجودات العالية نسبة الهيولى إلى الأجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلى الطبيعى كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقرّبة من وجه مبعد من وجه . وقال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى الوجود مادة الممكن والهيئة الماهية له بحكمة الموجد العليم الحكيم » .

والتشبيه بالهيولى جاء في « الفصوص » أيضا ، قال في فص حكمة قلبية في كلمة شمينية : « وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الوحدة كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت فإنها عين واحدة فهذه كثرة معقولة في عين الواحد فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة وهى مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هيولاه فمن عرف نفسه بهذه المعرفة عرف ربه فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته » .

وفضلا عن هذا قاله تعالى عند تحايل الممكن كما سبق قريبا فيما يلزم من كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر على مادة الممكن بل المادة والصورة معا . والشيخ الأكبر صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية وإن كانت الطائفة وانصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين إن الاتحاد إنما يتصور بين موجودين ولا

موجود في كل شيء غير الله . ومعنى جوابهم هذا أنهم يتبرؤون مما نسب إليهم من
الهمة معترفين بما هو أشنع منها ومتلاعبين بمقول الناس .

ومن عجيب الغفلة ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي مؤلف كتاب
« دلائل التوحيد » من انخداعه بقول الشيخ الأكبر ^(١) « ما قال بالاتحاد إلا أهل
الإلحاد » ومراده من القائلين بالاتحاد القائلون بأن العالم متحد مع الله وليس عين الله
فعلى رأى الشيخ لا يجوز القول بالاتحاد لأنه يستلزم وجود شيئين مع أن الموجود
واحد وهو الله بناء على أن الوجود هو الله فإن كان العالم موجودا على ما يشهد به الحس
لزم أن يكون هو الله بعينه أما القول باتحاد العالم مع الله من دون أن يكون عينه فهو
إنكار لألوهية العالم الذي هو الله لكونه موجودا أو إنكار لألوهية الوجود الذي هو
الله يتضمنه إنكار ألوهية العالم الموجود ولاشك أن كلا الإنكارين يكون إلحادا وكل
هذا في زعم الشيخ الأكبر .

أما قول الشيخ جمال الدين المذكور : « إن الاتحاد يطلق على ثلاثة أنحاء الأول
أن يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء وهذا
محال قطعا في الواجب تعالى أو في غيره لأن المتحدين إن بقيا فهما اثنان وإن فنيا فهما
معدومان وإن فنى أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد أيضا بل بقاء واحد وفناء آخر الخ »
فلا طائل تحته لأن قول الصوفية الوجودية بكون جميع الموجودات موجودا واحدا هو
الله يرجع إلى توحيد العالم مع الله وهم لما لم يسلّموا بوجود ما سوى الله أنكروا الاتحاد
الحاصل من صيرورة موجودين موجودا واحدا ، لكن القائلين بوجود العالم وبكون
وجوده غير وجود الله يرمون الصوفية المعتبرين وجود العالم وجودا لله بمذهب الاتحاد
حيث جعلوا الاثنين واحدا فإن لم يكن إطلاق الاتحاد على مذهبهم صحيحا يرجع الأمر

[١] والشيخ القاسمي ينخدع أيضا بكلمات صاحب الأسفار في تبرئة فلاسفة اليونان من القول
بقدم العالم ، كيف وصاحب الأسفار نفسه قائل بالقدم كما سيبيء تفصيله في الفصل الثاني .

إلى النزاع في تسميتهم بالأتحاديين مع بقاء أصل الفساد في مذهبهم المخالف لبداهة العقل والحس وهو كون جميع الموجودات موجودا واحدا فهل يرضى الشيخ القاسمي بهذا ؟ فليقله ولا يتعمل بتمتداد الاحتمالات في معنى الاتحاد .

وقال القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه الجليل « المواقف » في علم الكلام - وقد سبق التنويه به في ص ٢٠٣ جزء أول - : « المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن يحل في غيره » ثم قال بعد الاستدلال على المسألتين .

« واعلم أن المخالف في هذين الأصلين طوائف الأولى النصارى ، وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه ، كل ذلك إما ببدن المسيح أو بنفسه وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمي إبراهيم خليلا . فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير فالسنة الأولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل أيضا لما سنبينه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب . الثانية النصيرية والاسحاقية من الشيعة . قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ، ففي طرف الشر كالشياطين وفي طرف الخير كاللائكة فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو المعتز الطاهرة ... ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أئمتهم . الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ما ذكرنا في قول النصارى . ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها وهذا المذر أشد قبحا وبطلانا » وقال شارح « المواقف » العلامة الشريف الجرجاني : « إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز » .

وليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية

تجاه حملة المصنف الشديدة عليه مع كونه أى شارح نفسه من الصوفية ولا أن يقول ما نقلناه عنه سابقا من أن المتقيدين بطور العقل يعتبرون قول الصوفية الوجودية بأن جميع الوجودات موجود واحد ، مكابرة لا يلتفت إليها لكونها مخالفة لبداهة الحس والعقل : وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين والمتأخرين كالغزالي^(١) والفنارى والجامى والدوانى والسيلكوتى والكنبوى حتى العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » راكنين إليه معظمين لأصحابه وعلى الأقل كافين عن إبطاله تاركين لهذه الفتنة الاعتقادية المتعلقة بذاته تعالى تفعل فعلها فى هدم قواعد الإسلام وأحكام شريعته . وماذا فرق هذا المذاهب عن فلسفة وحدة الوجود الاسكندرانية المنسوبة إلى الأفلاطون الثانى « پلوتن » ثم فلسفة « اسپنوزا » و « فيخته » و « شيلينغ » و « هيغل » لاسيما فلسفة « پلوتن » القائل بأن الله باطننا ونحن لا نختلف عنه والقائل بانسلاخ الأشياء من وجودها واندماجها فى الله وبتنزل « المطلق » من المبادئ العالية إلى المبادئ السالفة وفلسفة « شيلينغ » القائل بسقوط اللامتناهى معنى الله إلى المتناهى معنى العالم والقائل : « وهو المسئول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسال نفسه فلماذا أراد أن يصير هذا العالم مع كونه نزولا له ، ولم يبق فى الله » وهذه المذاهب غير الإسلامية أشبه شئ بما فى كلام صاحب « الأسفار » من تنزلات الوجود المطلق معنى الله إلى التعينات المختلفة . وانظر قول صاحب الفصوص فى فص « حكمة فردية فى كلمة محمدية » شهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح » وقوله : « فشهدوه [أى الرجل] لاحق أنم وأكل من حيث هو [أى من حيث أن الله]^(٢) هو فاعل

[١] ومن الغرابة فى الغرابة أن الغزالي يختار فى كتابه « تهافت الفلاسفة » مذهب المتكلمين القائلين بكون الوجود زائدا على الذات ويناضل الفلاسفة المدعين كونه عين الذات فى الواجب ، الذى هو أساس مذهب وحدة الوجود .

[٢] التفسير الأول معنى والتفسير الثانى من شارح الفصوص الشيخ البالى .

ومنفعل » فإذا كان الأمر كما قال يكون كل من جامع امرأة حتى الزاني من أكبر
الواصلين إلى الله وهذا أفضح مما في دين الأشراف الذي ابتدعه « عوكست
كونت » زعيم الفلسفة الوضعية « يوزيتويزم » من اتخاذ المرأة معبودا أعظم^(١).

وقد كان يخطر ببالي أن الطائفة الوجودية لا يعترفون بوجود الله غير وجود
الأشياء بناء على أن الوجود المطلق الذي هو الله عندهم إنما يتحقق في وجودات
الأشياء تتحقق الكلّي في جزئياته من غير تحقق له في الخارج مستقلا عنها . هذا
حقيقة مذهبهم وإن كانوا يستترون بإدعاء وجود الوجود المطلق من غير تقييد ويعبرون
عنه بالذات الأحدية وهي محيطة بالوجودات ومتشخصة باطلاقها وهل يمكن أن
يتصور الوحدة الشخصية في المطلق الكلّي أم لا يمكن ؟ فالحكم بهذا الإمكان أو
عدمه هو مرجع القول أو الرد في وحدة الوجود عند بعض العلماء الأفاضل كما سبق
نقله عن الفاضل الكنبوي في رسالة ألفها في الصدد نفسه أنه لم ينفذ عقله في إمكان
التأليف بين الكلية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقبول مذهب وحدة الوجود ، ولكن

[١] ينبغي لصاحب العقل والإنصاف من هذا القول لصاحب الفصوص ، وكذا قوله الآتي
نقله بعد بضع صفحات ، المتأخر في إساءة الأدب مع الله ؛ بطلان مذهب وحدة الوجود ابتلاء
ظاهراً ، لأن ذلك المذهب هو الذي يجر صاحب الفصوص إلى التفوه بمثل هذه السخافات .. وإلا
فليس هذا الرجل الذي يعد عند كثير من الغافلين من أولياء الله العارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ،
من المجانين .. فإن صح مذهب وحدة الوجود صح القول بمثل تلك السخافات وكان قائلاً معذوراً ،
بل صح لمن شاء أن يقول ما شاء قوله ويفعل ما شاء فعله ، كما قيل : فنصرف من شئت ولو أخطك
وأملك .. لأن كل قائل وكل فاعل هو الله الذي لا يسأل عما يفعل .. وليس منشأ الفساد والضلال
هو مذهب وحدة الوجود فقط الذي ابتلى به التصوف ، بل المنشأ الأول هو المذهب القائل بأن
حقيقة الله الوجود وهو المذهب الفلسفي الذي ابتلى به بعض المحققين من المتكلمين مثل ابتلاء بعض
الصوفية بمذهب وحدة الوجود لأن الوجود يوجد في كل موجود فيوجد فيه الله مع الوجود !
ولا يمكن التعزّي والتفادى بالتفريق بين وجود ووجود متع انتهاء الأمر إلى وحدة الوجود كما سمعت
بحث كل ذلك .

ما أريد أن أقوله هنا غير هذه النقطة ، وهو أن الله تعالى إذا كان عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات المتشخص باطلاقه فهل له وجود شخصي غير هذا الوجود المنبسط على الأشياء العالمية أم ليس له ذلك ؟ والظاهر من توصيفه بالإطلاق ومن سميهم لجعل هذا المطلق واحدا شخصيا ، بل ومن تشخصه باطلاقه المستلزم لعدمه شخصيا عند عدم تشخصه ، هو الشق الثاني أعني أنه لا وجود لشخصيا لله غير ذلك الوجود المطلق المنبسط على الأشياء . فإن قالوا كان الله ولا شيء معه كما في الحديث النبوي فالجواب لنضع هنا ما قبل وجود العالم ولننظر أولا هل الله موجود مع العالم بوجود مستقل عنه أم وجوده وجود العالم ؟ ولا سبيل إلى الشق الأول إلا قلنا ولأنه ينافي وحدة الوجود ، فتبين اثنائي وتبين أيضا أن قولهم العالم معدوم والله موجود لا يبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم .

كان يخطر ببالى هذه الفكرة ثم رأيت قول صاحب الأسفار ص ١٨٦ : « إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق للذات الأحدية المنموتة بالسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي ، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو المظاهر المجموع لا بدونه ، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج ونسخة مختصرة عنه . وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء ، محض وإفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم وضمائرهم » .

لكن الذى عزاء إلى بعض جهلة المتصوفين هو ما أدى إليه مذهب وحدة الوجود بعينه كما ذكرنا من قبل من أن الله تعالى ليس له وجود مع العالم يستقل عنه ، فهناك

موجود واحد هو الله في صورة العالم بل العالم هو الله والله هو العالم وهذه العينية منصوص عليها في مواضع لا تحصى من كتاب الفصوص لشيخهم الأكبر مع التعبير عنه بالإنسان الكبير الذي عزاه أيضا صاحب الأسفار إلى بعض جهلة المتصوفين ، قال في فص هود :

« إن الله تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته أنه حرّم الفواحش [كما في الحديث النبوي] وليس الفحش إلا ما ظهر وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له أى بالنسبة إليه وأما بالنسبة إلى من لم يظهر له فليس بفحش قلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه وهى أن الحق عين الأشياء فسترها أى ستر تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليه أحد إلا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك فالغير أى الذى لم يعلم أن الحق عين الأشياء يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء » انتهى مع بعض تفسير من شرح البالى .

وقال أيضا في ذلك الفصل : « ومارأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو أخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه أوله الماء الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا تحديد أيضا ثم ذكر أنه ينزل إلى مماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه إله في السماء وإله في الأرض وذكر أنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا ونحن محدودون به وهو حدنا » .

وقال بعد أسطر : « فالحق محدود بمحد كل محدود فما يحد شئ إلا وهو حد للحق فهو السارى في مسمى المخلوقات والمبدعات » .

وقال في فص إدريس بعد تشبيه وجود الله في كل موجود بوجود الواحد في جميع مراتب الأعداد المركبة من الآحاد : « ومن عرف ما قررناه في الأعداد علم أن الحق

المنزه هو الخلق المشبه»^(١) .

والشيخ يبنى دعوى المينية على ما زعمه من دلالة بعض الآيات والأحاديث عليها كما سيجى تفصيله ، ومن أغرب ما يدهش العقول أن قوله تعالى « ليس كمثله شيء » من تلك الآيات .

وقال في فص نوح : « إن للحق في كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة فيؤخذ في حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه وكذلك كل محدود فالخلق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته أى صور العالم فلذلك أى فلاجل عدم انضباط صور العالم لأنها جزئيات غير متناهية يُجهل حد الحق وهذا أى العلم بكل صورة محال حصوله فحد الحق الموقوف على المحال محال » .

فصاحب الفصوص يقول إن الله لا يعرف ولا يمكن تعريفه لتوقفه على معرفة جميع أجزاء العالم الذى هو صورته وهويته الشاملة لماضيه وحاضره ومستقبله ، ومعرفة جميع أجزاء العالم بماضيه وحاضره ومستقبله لا تمكن الإحاطة بها لكونها غير متناهية فلا تمكن الإحاطة علما بالله ، ومنشأ عدم إمكان الإحاطة به علما عدم إمكان الإحاطة علما بالعالم . ففي هذا القول أبلغ تصريح بأن الله ليس شيئا غير العالم . فإذا كان الله العالم بيمينه فمن هو الذات الأحدية المعقولة بغيب الهوية وغيب الغيوب والتي ادعى صاحب الأسفار وجودها مستقلة عن العالم مجردة

[١] وقال القاشانى فى شرح الفصوص ص ٢٤٨ « لا تدركه الأبصار للطفه وسريانه فى أعيان الأشياء » وقال فى ص ٢٣١ « ادعوني أستجب لكم وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان وإن كان عين الداعي عين الحبيب » .

عن المظاهر ورمى منكربها من المتصوفة بالجهل والكفر والزندقة؟ فهل هناك إلهان
اثنان أحدهما عين العالم والآخر غيره؟ ومن العجيب المدهش أن الصوفية الوجودية
بينما كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده فإذا بهم يجعلون الله عبارة عن العالم
الذى قالوا بعمده^(١).

فتبين أن معنى كون العالم معدوما عندهم كونه هو الله وعدم كونه عالما حتى إنه
إذا قيل لهم أتقولون بحلول الله في العالم أو اتحاده معه أجابوا بأن كلا من الحلول
والاتحاد يقتضى وجود اثنين ونحن لا نترف بوجود العالم حتى يكون الله حالا فيه
أو متحدا معه ، وليس معنى قولهم هذا إنكار وجود هذه المحسوسات لأن إنكاره
يكون إنكار للبديهي وقد صرحوا به أيضا ، وإنما معناه أن هذه الأشياء التى نشاهدها
ونزعمها العالم هى الله الذى نبحث عنه فيما وراء العالم . ومع هذا فعدم كون هذا العالم
المحسوس هو الله بديهي أيضا . فإذا لم يكن لله وجود غير وجود العالم فإدعاء أنه الله
دون العالم إدعاء مصادما للبدهة أولى أن يكون معناه نفي الله وإثبات العالم لانفى العالم
وإثبات الله . ومن هذا قال « شوبنهاور » عن مذهب وحدة الوجود فى الغرب
« پانتائيزم » : « إنه نفى لوجود الله بلطف ولهاقة » .

[١] وقد سبق منا فى أول الكلام على ما اختاره الفيلسوف « كانت » من الدليل على وجود
الله أن قلنا ص ٦٥ : « إن كثيرا من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية
فيعتبرونه نفس العالم التى تدبره رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهرى لأجزائه
الكبيرة فى انتظام كانتظام الشخص الواحد . فلو لا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى .
فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التى تجعله فى كثرة أعضائه وأجزاء أعصائه
موجودا واحد لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام » . ثم قلنا :

« وهذا المذهب الفلسفى الذى يعتبر الله نفس العالم بمعنى روحه غير مذهب وحدة الوجود الذى
يعتبر الله نفس العالم بمعنى عينه وأقرب منه إلى العقل وإن كان ذلك أيضا خلاف مذهبنا نحن
المسلمين » .

وإذا كان الله الذى ننشده مضطرين إلى القول بوجوده غير المحتاج إلى الإيجاد ، بسبب وجود الكائنات التى تحتاج إلى إيجاد موجد ، ثم انتهى بنا البحث والنظر إلى كون الله الذى قلنا بوجوده ليكون موجد العالم ، عبارة عن الوجود المطلق الموجود فى كل موجود فى العالم .. كان معنى هذا أن العالم مستغن عن الله لانطوائه عليه ، وهو ظاهر لا يقبل المراء .

وفى فص هود من « الفصوص » : « فهو عين الوجود فهو على كل شئ حفيظ بذاته فلا يؤوده حفظ شئ . حفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشئ على غير صورته فهو الشاهد المشهود والمشهود من المشهود وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله وهو الواحد الذى
قام كوني بكونه فلذا قلت يفتدى
فوجودى غذاؤه وبه نحن نحتذى

وقال الشارح عبد الغنى النابلسى : « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعانى وهو المتنزه عن جميع ذلك أيضا إذ لا وجود إلا وجوده » .

فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ما عدده من الأرواح والنفوس والأجسام والأحوال والمعانى بنفى وجود ما عداه وجعل كل شئ عينه . وقال الشارح البالى فى شرح قوله : « فلا يؤوده حفظ شئ » : « إذ عين الشئ لا يتقل حفظه على ذلك الشئ » وقال الشارح عبد الغنى فى شرح قوله « حفظه للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشئ على غير صورته » : فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عين

صورة لم يكن عين صورة أخرى فيتنزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عين الصورة الأخرى لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها فهو متنزه عن الصور كلها «
يعنى أن كل الصور له ولا صورة متمينة .

وقد كان يُظن أن العالم في مذهب وحدة الوجود صورة والله حقيقة هذه الصورة بمعنى أن بين الله والعالم تمايزا صوريا . لكن المفهوم من قول الشيخ وشراحه هنا أن الصورة أيضا لله على أن يكون المراد صورة جميع الأشياء لا صورة أى واحد منها متعين، ولذا قال فيها نقلناه عن فص نوح إن العالم هو الاسم الظاهر لله والحق الذى هو الروح المدبر له باطنه كالإنسان له ظاهر وباطن وهو مجموعهما^(١) فالعالم كما قال فى فص هود الإنسان الكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة والله مجموع الصورة والروح .

وإذا كان الله عبارة عن العالم وكان منشأ عدم تحديد الله عدم انضباط صور العالم لكونها جزئيات غير متناهية لا تقف عند حد ولا يتحقق ما يتحقق منها أبد الآباد إلا ويبقى بعده منها ما لم يتحقق ، إذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد وإن يتحقق . ومنه يفهم سر ما ذكره صاحب الأسفار وعزاه إلى بعض جهلة المتصوفة من أنه لا تحقق للذات الأحدية المنعوتة فى السنة العرفاء بغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن الجلى والمظاهر ، وهذا كقول « نه ريثه ن » و « متره اقكار »

[١] قال الشيخ عبد الكريم الجليل فى « الإنسان الكامل » : « فظهور الحق عين بطونه وبطونه عين ظهوره من حيثية واحدة من جميع الوجوه فلا تقل أين الله وأين العالم فإثم لا اللهسمى بالعالم وإياك ثم إياك أيها الناظر أن تتخيل حلولاً أو امتزاجاً أو غير ذلك من المواقفات فإثمة إلا وجود واحد » كما فى المواقف لعبد القادر الجزائرى ص ٢٨٣ جزء ٣ وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرها ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا

ولست أعبد إلا بصورته فهو الإله الذى فى طيه البشر

كما فى ص ٢٨٠ من ذلك الكتاب فى الجزء نفسه .

من الفلاسفة الاتحاديين الفريبيين : « لم يكن الله قبل المخلوقات » كما في مطالب ومذاهب ص ٢٤١ .

ومما يؤيد كون الله عند الصوفية الوجودية لا وجود له غير وجود العالم بحيث لا يمكن فك وجوده عن وجوده قول صاحب الفصوص في أواخر « فص حكمة قلبية في كلمة شعبية » : « أما أخطاء الحسابية فيكونهم ماعثروا في التبدل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به . فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر » .

فقوله « الجوهر المقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها » تصريح بأن ذلك الجوهر الذي أراد به الله تعالى لا يوجد بدون الصورة وأوضحه شارح الفصوص بقوله : « لا يوجد ذلك الجوهر المقول في الخارج إلا بها أى بتلك الصورة ومثله قول الشيخ في الفص الأخير : « لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله هذا عند مادعى « أن كمال مشهود الحق مشهوده في المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والوقاع وأنه لهذا أحب النبي صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذّنّ ومن التذّنّ ؟؟ أى لعلم من الملتذّب بها ومن الملتذّنّ ؟ يعنى أن الناكح والمنكوحه حتى الرانى والمزنية كليهما واحد وهو الله !! (١) » .

قال الشيخ كل هذا وهو تنافٍ منه في سوء الأدب مع الله . وانظر ما قاله في الفص نفسه قبل أسطر : « إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة ولذلك أمر بالاعتسال منه فعمّت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة فإن الحق غيور على عبده ان يعتقد أنه يلتذّ بغيره فطهره بالنسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه »

[١] وما قاله الشيخ هنا يشبه قوله في فص ادريس إن سيدنا إبراهيم الذي ذبح ابنه في المنام ماذبح سوى نفسه وإن سيدنا آدم المخلوق منه زوجه ما نكح سوى نفسه .

ولا تظن أنه اعتبر هنا المرأة التي فنى فيها الرجل عند حصول الشهوة غير الله وبنى الأمر بالاعتزال عليه كما ظن الشارح البالى فقال : « فكانت الطهارة لأجل مشاهدة الرجل الحق في المرأة » وهو خلاف الحقيقة وخلاف مراد الشيخ المصنف القائل : « غيور على عبده أن يمتد أنه يلتذ بغيره » فهو يخطئه في اعتقاده أنه يلتذ بغيره لا في التذاده بغيره ومؤداه أنه لو أصاب في اعتقاده وعلم حقيقة المرأة التي التذ بها لما وجب عليه النسل أو على الأقل لا يجب على المعتقدين بوحدة الوجود فمن المرأة الملتذ بها ومن الملتذ ومن الغتسل ومن الأمر بالاعتزال ؟؟ كما قال الشيخ في فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية : « ومن أسمائه الملى على من ؟ وما ثم الإهو » فهل يعنى الشيخ أنه لا معنى لاسمه « الملى » ؟ .

وقال لا تجاوز الله عنه في فص « حكمة أهدية في كلمة هودية » :

في كبير وصغير عينه وجهول بأمر وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

يعنى أن سبب كون رحمته وسعت كل شيء أنه كل شيء فهو لكونه يرحم نفسه طبعاً، يرحم كل شيء .

ومن أضاليل كون كل شيء كبير وصغير وعليم وجهول وعظيم وحقير عين الله ، أعنى من أضاليل عقيدة وحدة الوجود الفاحشة ما وقع للشيخ في « فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية » من تفسير الظلم بالجهل في قوله تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » وتعليقه بقوله : « فإنه أى الشرك لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل » ولا يدري الشيخ صاحب الفصوص أن هذا منه لا يكون تجهيلاً للشرك بحسب بل تجهيلاً أيضاً لله الذى عبر في كتابه المنزل عن فعل الشرك بأنه يشرك بالله غيره كما قال مثلاً : « أيشركون بالله ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون » وقال : « قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات » .

نعود إلى النظر في وجود الله أو عدم وجوده مستقلا عن وجود العالم وقد درسنا المسألة بالنسبة إلى زمان وجود العالم . أما ما قبل وجود العالم فيقال إنه لم يسبق العالم زمان لم يوجد فيه بناء على أن الصوفية الوجودية قائلون بقدم العالم كالفلاسفة . قال للفاضل الجامى الذى هو من كبار علماء الصوفية المحققين فى « الدرة الفاخرة » فى تحقيق مذاهب الصوفية والتكاملين والحكماء فى وجود الله وصفاته :

اعلم أن التكاملين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة قائلتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفي الأثر القديم والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار وأما الصوفية قدس الله أسرارهم فجوزوا استناد القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود الأثر القديم .

يعنى أنهم يوافقون الحكماء على القول بقدم العالم ويخالفونهم فى قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لا فاعل مختار . ثم ذكر الجامى قول الأمدى من التكاملين بجواز استناد القديم إلى الفاعل المختار وبنى مذهب الصوفية على هذا القول الذى استضعفه جمهور التكاملين وردوه . فكان الصوفية لم يروا فى القول بقدم العالم من الشناعة ما رأوه فى القول بنفى الاختيار من الله فحاولوا رفع التلازم بين القوانين متأسين برأى الأمدى . لكنهم مع هذا لم يتخلصوا من التشبث بأذيال الفلاسفة فى مسألة قدرة الله واختياره أيضا حيث فسروا الاختيار بما فسرته الفلاسفة من قولهم المشهور : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن تكون الشرطية الثانية من هاتين القضيتين صادقة مع كذب طرفيها ، وستعرف مما يأتى فى فصل حدوث العالم أن تفسير الاختيار بهذه الصورة تلاعب بالألفاظ لا يجدي فى تحقيق معنى القدرة شيئا لأن الله تعالى على هذا غير قادر على أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل ومضطر على أن يفعل دائما وأن يشاء الفعل

فن المؤسف سقوط الصوفية في أحوال الفلاسفة إلى هذا الحد. وما ادعاه الفاضل الجامى إذن من امتياز الصوفية 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 للصوفية التخلص من القول بنفى قدرة الله واختياره ، بتفسير الاختيار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » أى بالمعنى الجامع للإيجاب فالفلاسفة أحق بالخلاص من تهمة القول المذكور بفضل ذلك التفسير الذى هم غثروا ، لكنهم ماتم لهم الخلاص فلا يتم لمقلديهم أيضا أعنى المتصوفين . والتجاوزم هذا إلى التفسير المذكور وتقليدهم الفلاسفة فيه أيضا دليل على أن الاستناد إلى رأى الآمدى لا يكفيهم في التخلص من هذا المأزق .

أما الحديث النبوى القائل « كان الله ولا شئ معه » فالصوفية الوجودية وإن اعترفوا به وذكروه في كتبهم على الرغم من قولهم بقدوم العالم لكنهم أفسدوا معناه بالزيادة التى عزاها بعضهم إلى على كرم الله وجهه وبعضهم إلى جنيد وهى « الآن كما كان » بل أفسدوا معنى تلك الزيادة أيضا لأن قائلها على تقدير ثبوتها أراد بها نكتة مجازية وهى الإشارة إلى أن وجود العالم فى حالة وجوده أيضا منزلته كمنزلة العدم بالنسبة إلى وجود الله ولم يرد قائلها طبعاً سواء كان علياً أو جنيداً الاعتراض على حديث النبى صلى الله عليه وسلم لتخصيص عدم العالم فيه بالماضى . فإذا كان معنى الحديث والملاوة كما زعمه الصوفية الوجودية من نفي وجود العالم فى الحقيقة وعلى السوية بين الماضى والحال بناء على قاعدة وحدة الوجود فالحديث لا يدل إذن على قدم الله وحدوث العالم على الرغم من أنه مقول للتفريق بينهما فى القدم والحدوث وليس هذا إلا إفساد معنى الحديث والملاوة بإخلاء الحديث عما سيق له أو بحمل الملاوة انتقاداً له .

ولا نطيل الكلام في إبطال مذهب الصوفية الوجودية أكثر من هذا فبطلانه بين في بداهة عقول المتقيدین بطور العقل. أما الكشف الذى ربما يستندون إليه فنرى بكل عجب أن كشفهم يقفوا دائما آثار الفلاسفة وهم أئمة الصوفية الوجودية في مسألة وحدة الوجود أيضا وإن كانت الطائفة المأمومة أدخلوا شيئا من التعديل في مذهب أئمتهم لكن لا يخفى من نظر العقل اليقظ أن مذهب الفلاسفة القائل بأن وجود الله عين ذاته المذكور في علم الكلام أصل مذهب الصوفية الوجودية الذى لم يُمر المتكلمون اهتماما بذكره ولا بإبطاله في عداد المذاهب المذكورة في مبحث الوجود إلا قليل منهم كالعلامة التفتازانى الذى استوفى إبطاله في « شرح المقاصد » على الرغم من دفاعه عن مذهب الفلاسفة الذى هو عندى رأس كل خطيئة المذهب الصوفى الوجودى .

فالعلامة التفتازانى ينمى بكل شدة على مذهب الصوفية الوجودية وفي الوقت نفسه يدافع بكل قوته عن مذهب الفلاسفة في وجود الله . أما الصدر الشيرازى فيطرى كلا المذهبين في « الأسفار » مع ما بينهما من التضاد والتنافى رغم تولد أحدهما من الآخر وهذا أعجب مما فعله التفتازانى .

نعم قد تراه يضطرب في رأيه فيحمل على مذهب الصوفية الوجودية ويعبر عن أصحابه ببعض جهلة المتصوفين كما سبق نقله مع ما علقنا عليه وقلنا إن هذا مذهب الطائفة الذين يكبرهم وزعيمهم ابن عربى في « الأسفار » أيما إكبار . والفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة بعد اتفاق الفريقين على القول بكون حقيقة الله الوجود ، أن هذا الوجود محمول في مذهب الفلاسفة على الوجود المجرد عن الماهية فلا يشمل وجود الممكنات المقارن لماهياتها ، وفي مذهب الصوفية الوجودية على الوجود المطلق فيعم وجود الممكنات أيضا ويكون كل وجود في كل موجود واجب الوجود لأن واجب الوجود ليس إلا الوجود نفسه أينما كان كما اعترف به الفلاسفة أيضا عند أول وضعهم هذه المسألة .

وتراه يقول في ص ٦٣ من « الأسفار » : « ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هي الوجود تمسكاً بأنه لا يجوز أن يكون عدماً أو معدوماً وهو ظاهر ولا ماهية موجودة أو مع الوجود تعليلاً أو تقييداً لما في ذلك من الاحتياج والتركب فتعين أن يكون وجوداً وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فركب أو مجرد المروض فمحتاج ضرورة احتياج التقييد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود . وهذا القول منهم [بكون حقيقة الواجب وجوداً وليس هو الوجود الخاص] يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود وأن كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية لا وجود لها في الخارج » .

ثم أخذ يجيب عن دليلهم المردود . وقد علمت أن الوجود المجرد أيضاً لا يكون من الموجودات كالوجود المطلق ، وقد علمت وستعلم أن مذهب الفلاسفة ينجر إلى مذهب الصوفية فإن بطل هذا لزم بطلان ذاك أيضاً . والمقصود هنا من النقل الأخير عن « الأسفار » تسجيل اعتراف الصدر الشيرازي ببطلان مذهب الصوفية الوجودية الذين يطريهم ومذهبهم في مواضع أخرى من كتابه وقد أوردنا نبذة كافية منها . فصاحب الأسفار إن لم نقل إنه متردد أو متناقض مع نفسه في مذهب الصوفية فهو على الأقل أميل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية .

والذي هو لباب الحق والحقيقة أن المذهبين كلاهما باطل وأن كلاهما مبطل للآخر فلا يجوز الجمع بينهما ولا يجوز للمعترف ببطلان مذهب الصوفية أن يقول بمذهب الفلاسفة لأن هذا أصل ذاك وملزومه المنجر إليه بطبعه ولذا عُنينا بإبطاله أولاً ونعتمد الكرة فنلخص المسألة :

عما يجب أن لا يبعد عن الذاكرة أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أن وجود

الله عين ذاته أو زائد عليها نشأ من تفسير معنى كون الله واجب الوجود فقال المتكلمون معنى وجوب وجوده أن ذاته تقتضى اتصافها بالوجود وتستلزمه ففهم من فهم منه أن ذاته علة لوجوده ثم اعترض عليه بأنه لا يمكن أن تكون ذاته قبل وجودها علة لوجودها. وبعد وجودها يكون القول بالعلية تحصيلًا للحاصل. وإن شئت فقل إن العلة يجب تقدمها بالوجود على معلولها فإذا كان المعلوم وجود العلة نفسها لزم تقدم وجودها على وجودها وهو محال.

والحق عندى أنه لا معنى لإرجاع قول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة لوجوده بل الواجب أن يقال إن وجوده ضرورى لوجود العالم، غير مملّ ولا محتاج إلى العلة كوجود الممكنات والضرورات لا تملل فقد قلنا إن سبب وجود العالم وجود الله أما سبب وجود السبب فأدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود هذا السبب الذى أنهينا إليه لضرورة قطع الأسباب المستحيل تسلسلها إلى غير نهاية، لكننا عدنا إلى طريق التسلسل المحال. نخلص ما ذكرنا تفسير وجوب وجود الله بمعنى سلبى لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابى بأن يبين السبب لوجود الله لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى وهو محال كما قال «إميل سهسه فى ص ٣٠٢ مطالب ومذاهب».

فنحن إنما نعرف وجود الله من طريق إثباتى هو وجود العالم واحتياج وجوده إلى علة ولا نعرف وجود الله من طريق لئى أى من طريق معرفة العلة لوجود الله نفسه^(١) ولذا قلنا. فبما سبق إن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى الخلاف فى تعيين ماهية الله وعدم تعيينها فبمعينها الفلاسفة على أنها الوجود ويبنون عليه علة وجوده بل وجوب وجوده لأن الوجود لا ينفك عن نفسه. ومن هذا يعلم أن لجوء الفلاسفة أثناء مناقشتهم إلى القول

[١] الدليل اللئى ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر كالاستدلال من وجود النار على وجود الدخان والدليل الإثباتى ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر كالاستدلال من وجود الدخان على وجود النار.

بأنهم لا يعرفون حقيقة الوجود الخاص الذى هو حقيقة الله عندهم، لا يسمع منهم إذ لو لم يعرفوه لما عينوه على أنه حقيقة الله ولما بنوا عليه علة وجوده ، وإنما المتكلمون هم الذين اجتنبوا تعيين حقيقة الله وكفؤوا من جرائه عن بيان علة وجوده . هذا هو التوجيه الصحيح لقول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله .

وقالت الفلاسفة معنى وجوب وجوده أن وجوده عين ذاته ، وكنت أود أن أرد مذهب الفلاسفة فى وجود الله تعالى إلى قاعدتهم فى صفات الله حيث يدعون عينيتها أيضاً لذات الله فينكرون الصفات زائدة على الذات ويقولون بترتب كل ما يترتب على صفاته لو كانت له صفات ، على ذاته فيأول الأمر إلى نفي صفات الله مع إثبات نتائجها ويزول بأس الإنكار على مذهبهم ، وكذا يكون الحال فى وجود الله مع ذاته فيأول إنكار زيادته على ذاته إلى إنكاره أى 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 أود أن أرد مذهبهم فى وجود الله إلى مذهبهم فى صفاته وقد وجدت هذا القياس بين مذهبهم فى الموضوعين فى حواشى شرح المواقف بل فى كلام الكلبيوى أيضاً فى حواشيه على شرح الجلال الدوانى على العقائد المضدية فى غرضون إطنابه لنصرة مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله .. كنت أود ذلك لكن الكلبيوى نفسه والسيلكوتى وغيرها نقلوا عن الفلاسفة قولهم وتصريحهم بأن الله هو الوجود . فعلى هذا يكون المنفى فى دعوى العينية هو الذات أى الماهية والباقى هو الوجود . ويؤيده أيضاً تصريحهم بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية ، وهذا عكس ما كان فى ذات الله مع صفاته فلم يقل أحد من جانب الفلاسفة إن الله تعالى علم مجرد أو قدرة أو إرادة

مجردتان كما قالوا إنه الوجود المجرد ، فحينئذ تكون ذات الله عندهم هي الوجود ولا ذات له غيره ، فسكانهم ليجعلوا الله واجب الوجود جعلوه عين الوجود وصرحوا بأنه حقيقة حتى يكون انفكاكه عن الوجود مستحيلا استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، فلكل شيء ماهية ووجود زائد عليها إلا الله فإنه الوجود المجرد عن الماهية^(١) .

فورد على مذهبهم أن الوجود ليس من الموجودات التي تقوم بذاتها لأن معناه الذي أعجبهم تضمنه لوجوب الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ، الكون في الأعيان وهو معنى مصدرى غير قائم بذاته والله تعالى يجب أن يكون واجب الوجود كما أن المطلوب من وجوب وجوده كونه موجودا بالضرورة لا كونه وجودا بالضرورة وقد سبق النقل عن « الواقف » أن الوجود ليس بوجود عند الفلاسفة فمن السخف الظاهر أن يجعلوا الله غير موجود بينما يحملونه واجب الوجود .

وأجيب بأن الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ليس بمعنى الكون في الأعيان بل بمعنى مبدأ انتزاع هذا الكون أو بمعنى مبدأ الآثار الخارجية . وفيه أن هذا الجواب رجوع عن مذهب الوجود المجرد عن الماهية أي الذات ، إلى الذات المحضة المجردة عن الوجود كما هو مذهبهم في صفات الله المنتفية في ذاته . على أنه إذا عُرِّب الوجود الذي جعلوه حقيقة الله عن معناه الحقيقي المعروف الذي هو الكون في الأعيان والذي هو المراد بعينه في قولنا إن الله واجب الوجود ، لانستقيم دعواهم القائلة بأن اعتبار الوجود حقيقة الله يحمل انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشيء من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بأبلغ وجه ، لأن الوجود المجهول حقيقة الله بعد تفسيره بالمعنى الغير المعروف منه لم يعد نفس الوجود المطلوب عدم انفكاكه من الله ؛ وعلى

[١] والصوفية الوجودية يوافقون الفلاسفة في أن حقيقة الله الوجود إلا أنهم يطلقون هذا الوجود ولا يقيدونه بالتجرد عن الماهية .

أن الوجود مهما تكلفوا في تفسير معناه ليجعلوه حقيقة الله ويستخرجوا منه وجوب وجوده فكل تلك المعاني يجرى في وجود أى موجود كان ، ويترتب عليه أن يكون وجود جميع الموجودات إلهاً واجب الوجود فيخرج مذهب الفلاسفة عن نصابه وينقلب إلى مذهب وحدة الوجود ، وكل امتياز يُدعى للوجود المجمول حقيقة الله على الموجودات السائرة زيادةً على الامتياز الذى يتضمنه نفس معنى الوجود والذى يوجد في سائر الموجودات ، يكون دوراً ومصادرة على المطلوب الذى هو كون الله واجب الوجود بفضل أن تكون حقيقة الوجود ، والمصادرة في عكس ذلك أى كون الوجود المجمول حقيقة الله واجب الوجود بفضل أنه جُمِل حقيقة الله ، فنأمل هذه النقطة ملياً .

نعم للوجود معنى فسر به الوجود المجمول حقيقة الله أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهية فهذا الوجود مع بقائه على معناه المعروف المطلوب لا يوجد في الموجودات السائرة لاقتران الوجود فيها بماهية من الماهيات . لكن تفسير الوجود بهذا المعنى لا يكون دواءً لأول اعتراض وارد على جمل حقيقة الله الوجود وهو أن الوجود ليس من الموجودات أو على الأقل ليس من الموجودات التى تقوم بذاتها فلا يصلح لأن تكون ذات الله عبارة عنه وخصوصية هذا الوجود التى ليست إلا في تجرده عن الماهية لا تلافى هذا النقص فلا يكتسب الوجود الغير القائم بذاته حق القيام بذاته بفضل تجرده عن الماهية بل يزيده هذا التجرد نقصاً لأن الوجود صفة تحتاج إلى ما يتصف بها وهو الماهية واحتياجه هذا هو منشأ عدم قيامه بذاته فإذا قُيد بالتجرد عن الماهية يتأكد له عدم القيام بذاته بله أن يحصل له حق القيام . وخلاصة هذا الكلام أن الوجود المجرد عن الماهية كما لا يوجد في الموجودات الممكنة لا يمكن أن يوجد في الله أيضاً .

وقد أجاب الفاضل الكندي عن الاعتراض المار الذكر على الفلاسفة بأن المراد من الوجود المجمول حقيقة الله ما صدق عليه الوجود لا مفهوم الوجود . والظاهر أنه

يبقى الوجود على معناه المعروف المصدري وبأخذ منه مصداقه . وجوابه ليس بشئ .
وإن اعتمد عليه قبله غيره من أنصار مذهب الفلاسفة كصاحب « الأسفار » لأن
ما صدق عليه الوجود الذي هو على صيغة المصدر لا يكون إلا ما يوافق مفهومه المصدري
في عدم الاستقلال والقيام بذاته ولا شك أن كل من يبحث فيما إذا كان الوجود
موجودا أو قائما بذاته أو غير موجود وغير قائم ، فإنما يريد ما صدق عليه الوجود
لا المفهوم الذي لا يكون إلا موضوعا للقضايا الطبيعية الخارجة عن مباحث العلوم .

وربما أجابوا عن الاعتراض المذكور بأن الوجود المحمول حقيقة الله تعالى وإن
كان عبارة عما صدق عليه مفهوم لفظ الوجود الذي هو مفهوم مصدري أعني الـكون
إلا أن هذا كون خاص قائم بذاته لا يقاس على أكون الممكنات غير القائمة بذاتها
كما قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد : « لم لا يجوز أن يكون أحد معروضات
مفهوم الوجود المشكك وجودا قيوما أي قائما بنفسه مقبلا لغيره لكونه حقيقة مخالفة
لسائر المعروضات » وليس مراده من اعتبار الوجود الذي هو حقيقة الله تعالى أحد
معروضات مفهوم الوجود اعتبار حقيقة تعالى ذاتا هي معروض الوجود لا الوجود
نفسه تأويلا للوجود بما قام به الوجود ، لأن هذا يرجع إلى جمل حقيقة الله موجودا
لا وجودا وهو خلاف مرضاة الفلاسفة الوجوديين وأنصارهم وهم إنما يسمون لجمل
الوجود نفسه موجودا في حق الله بحجة أنه وجود خاص يخالف لسائر الموجودات
وكون خاص يخالف لسائر الأـكون وهذا الوجود الخاص معروض لمفهوم الوجود
المطلق وهو عرض عام له .. قالوا إن الوجود المطلق مقول على الموجودات الخاصة
بالتشكيك لأنه في الملة أقدم منه في العلول وفي الجواهر أولى منه في المرض وفي
المرض القار كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب أقدم وأولى
وأشد منه في الممكن فالوجودات الخاصة حقائق مختلفة يشتمل عليها الوجود اشتمال
المرض العام على الحقائق المختلفة كالماشي بالنسبة إلى أفراد الماشي لا اشتمال النوع على

ما تحته من الحقائق المنفقة . فلا يكون الوجود المطلق ذاتيا لما تحته من الوجودات الخاصة ولا يلزم تركب الواجب التي هو واحد من تلك الوجودات كذا في شرح المقاصد .

وأنا أقول كون الوجود المطلق خارجا عن حقائق الوجودات مما يقضى منه المعجب إذ التشكيك في الوجود إن سلمت دلالاته على اشتماله على حقائق مختلفة من الوجودات فلا تسلم دلالاته على كون الوجود المطلق خارجا عنها غير ذاتي لها فإن لم يكن نوعا لما تحته من الوجودات فليكن جنسا كالحيوان فإنه كلى مشكك يدخل فيه القيل مع النمل والإنسان مع الحمار ومع هذا فهو ذاتي لكل منها غير خارج عن أضغفها أو أقواها أو أشرفها أو أخسها . وتمثيلهم بالماشي الخارج عن أفراده غير مستقيم فإن أفرادها إن لوحظت بزيد وعمره وهذا الفرس وذاك الديك وتلك الحية فكون الماشي خارجا عنها مسلمٌ أما إذا لوحظت بهذا الماشي وذاك الماشي وذلك الماشي وتلك الماشية أعنى المشاة الخاصة التي يمشي بعضها على بطنه وبعضها على رجلين وبعضها على أربع فلا بد أن يكون الماشي المطلق ذاتيا لكل منها غير خارج عن حقيقته بل الأوفق للممثل تمثيله بالمشي المطلق بالنسبة إلى المشيات الخاصة المختلفة الذي لا شك في أنه ذاتي لها لا عرض عام خارج ، ومثله الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجودات الخاصة والحركة المطلقة بالنسبة إلى الحركات الخاصة المختلفة في السرعة والبطء والقوة والضعف والاستقامة والاستدارة كحركة الطائرة والسيارة والفرس والجاموس والنباب والقطار والرحى والأرض ومع هذا فكل من تلك الحركات يلزم أن تكون داخلية تحت الحركة المطلقة التي هي كلية مشككة والحركة المطلقة رغم ما فيها من التشكيك أحق ما يكون ذاتيا لتلك الحركات فهي جنس داخل لا عرض عام خارج وماذا يكون ذاتيا للحركات الخاصة إن لم تكن الحركة المطلقة ؟ إذ لا شيء أقرب إلى الحركة من الحركة وكذا الوجود بالنسبة إلى الوجود . فادعاء كون الوجود المطلق عرضا عاما للوجودات الخاصة خارجا عن حقائقها

مما يستبعده العقول وإن ارتضاه فريق من العلماء الفحول مثل العلامة التفتازانى وغيره اتباعا للمحقق الطوسى . فاذن يكون الوجود الخاص الذى يزعمونه حقيقة الله داخلا تحت جنس الوجود ويلزم التركيب الذى لا يميزونه فى حقيقة الله إذ لا وجه لشذوذ واحد من الوجودات فيخرج عن جنس الوجود المطلق ، اللهم إلا أن يكون الوجود مشتركا لفظيا أطلق على أمور متباينة لا تجمعها جامعة معنوية . وعند ذلك لا يكون الوجود المطلق عرضا عاما أيضا للوجودات كما لا يكون جنسا لانقضاء الموم المنوى عنه بالمره . ولهذا اتفق الفلاسفة مع المتكلمين فى التنصيص على أن الوجود مشترك معنوى لا لفظى .

وأما ادعاء كون الوجود الخاص الذى جمعه حقيقة الله قيوما أى قائما بنفسه مقبها لغيره موجودا واجب الوجود مخالفاً فى كل ذلك للوجودات الخاصة الأخرى ، فلا وجه له أصلا وما ذكره العلامة التفتازانى فى توجيهه من أن هذا وجود خاص وكون خاص يخالف لسائر الوجودات والأكون الخاصة ، لا يكفل له هذه الامتيازات مادام مندرجا البتة تحت الوجود المطلق الذى يأبى بمعناه المصدري وبما صدق عليه هذا المعنى تلك الزايا . ومهما كان هذا الوجود وهذا الكون مخالفاً لغيره من الوجودات والأكون فلا تبلغ مخالفته مخالفة الوجود المطلق لأن ما يأباه المطلق العام يأباه الخاص أيضا ولا يجوز فيه ما لا يجوز فى العام وإن كان الخاص قد يوجد فيه ما لا يوجد فى العام بشرط أن لا يكون العام مانعاً بطبعه عن وجود ذلك الزائد الموجود فى الخاص . فإذا لم يكن الوجود مطلقا موجودا قائما بنفسه ولم يتصور له ذلك بمقتضى صيغته المصدرية وما صدقت عليه هذه الصيغة فلا يكون أى وجود موجودا قائما بنفسه وإن كان فلا يكون وجودا بل موجودا ، ولا كونا بل كائنا ولهذا تعجب الإمام الرازى بحق من أن المرض الذى بلغ من الضعف إلى حيث لا يستقل بالمفهومية لكونه أمرا

إضافيا وهو الكون في الأعيان ، كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلة بنفسها غنية عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل ؟

أما قول العلامة عن تعجب الإمام هذا : « إنه أولى بالتمجيد كيف صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الإمام » فإني أردده عليه على الرغم من أني معترف ملء فمي بالعجز عن مباراة العلامة التفتازاني ومداناته في المنزلة العلمية ، وليس بشيء ما ادعاه من أن الإمام لم يفرق بين مفهوم الوجود وبين معروض هذا المفهوم إذ لا شك أن مراد العلامة من معروض مفهوم الوجود ليس معروض الوجود الذي قال عنه الإمام إنه عرض غير مستقل بالمفهومية ولو كان مراده ذلك كان معروض هذا العرض أى الوجود هو الوجود الذي لا كلام في استقلاله بالمفهومية وإنما الكلام في الوجود لا في الوجود. فراد العلامة إذن من معروض مفهوم الوجود ما صدق عليه مفهوم الوجود وما صدق عليه مفهوم الوجود لا يخرج من أن يكون وجودا أى عرضا غير مستقل بالمفهومية ، بل العرض الذي هو صفة الوجود عبارة عما صدق عليه الوجود والمفهوم أدون من العرض وأبعد من أن يكون مستقلا بالمفهومية . وأجلى دليل على أن تفسير الوجود بما صدق عليه الوجود لا يكفي في جملة موجودا قائما بنفسه مقبلا لغيره وجود هذا الماصدق في وجودات المكفآت أيضا مع عدم كون شيء من تلك الوجودات وما صدقت عليه قائما ولا قيوما . ولعل العلامة الذي عاب الإمام بأنه التبس عليه مفهوم الوجود مع معروض هذا المفهوم التبس عليه معروض مفهوم الوجود الذي هو ماصدق عليه الوجود بمعروض هذا الماصدق الذي هو الذات المتصفة بالوجود . وإني متمجب مثل الإمام وآسف زيادة عليه من كوني أرى أجلة علمائنا المتكلمين المتأخرين قد سحروا عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية^(١) فداسوا في سبيل

[١] أما ما رأيتاه في حواشي المرحاني على شرح الجلال الدواني من إطالة الكلام للحط من سمة الإمام بمناسبة هذه المسألة وقد انحاز المؤلف إلى الفلاسفة تقليداً للمحققين مثل التفتازاني والدواني وغيرهما، فجاوزه من القلد للحد الذي وقف عنده المحققون من الأدب .

تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل والمنطق^(١) وحسبوا أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له ما لا يجوز لمطلقه .

ونحن لانسلم أولا بوجود الوجود المجرد عن الماهية في الخارج فضلا عن أن يكون ذلك الوجود المجرد عن الماهية حقيقة الله فكأن وجود الله المجرد عن الله هو الله !! والله يلزم أن يكون موجودا لا وجودا إذ الوجود ليس بوجود وإذا وجد فلا يوجد إلا مضافا إلى شئ وقائما به وذلك الشئ هو الماهية فتكون الماهية المتصفة به موجودة ويكون الوجود قائما بها . فهذا طريق وجود الوجود والوجود المجرد عن الماهية لا يوجد أصلا لا قائما بنفسه ولا قائما بغيره . فإذا قال أنصار مذهب الفلاسفة إن الوجود الذي هو حقيقة الله وجود خاص يختلف الحقيقة عن حقائق الوجودات الخاصة الأخرى قائم بذاته قيوم لغيره ينخدع السامع الساذج بهذا القول ويخضع لمظنة خصوصية هذا الوجود فيتصور له مالا يتصور لغيره مع أن هذا الوجود أيضا فرد من أفراد الوجود المطلق كسائر الوجودات الخاصة لا امتياز له عليها من خصوصية كونه حقيقة الله لأن كونه حقيقة الله لم يثبت بعد وهو أول المسألة المنازع فيها بيننا وبين خصومنا فهم يريدون أن يحملوا فردا من أفراد الوجودات الخاصة حقيقة الله ونحن نمنعهم من ذلك، فليس لهم في أثناء هذا النزاع أن يدعوا للوجود الذي لم يثبت بعد كونه حقيقة الله

[١] حتى قال الكلبيوى كبير علماء الترك المحققين في القرون الأخيرة في حواشيه على شرح العقائد الضدية من ١٩٩ : « لا حصة للواجب [على الرغم من كون حقيقته الوجود] من الوجود بمعنى الكون في الأعيان » وكفى هذا القول دليلا على مبلغ أنصار مذهب الفلاسفة من سخف التفكير وعسفه في هذا المقام وقد كان الوجود في مبدأ هذه المسألة المستحجلة وهو تفسير وجوب وجود الله ، على معناه المعروف أعني الكون في الأعيان فتولدت منه دعوى أن حقيقة الله الوجود ثم أسرف في ألف والدوران لتشية تلك الدعوى حتى انتهى الأمر إلى أن لم يبق للوجود المجمول حقيقة الله حصة من الوجود بمعنى الكون في الأعيان فياله من ابتعاد آخر المسألة عن أولها .

امتياز الكائن حقيقة الله وإلا كان صنيمهم هذا مصادرة على المطلوب التي هي أكبر مغالطة يلجأ إليها أحد الخصمين عند المناظرة . وأصل المسألة أن موقفهم ليس موقف من علم حقيقة الله فاختر لها اسما هو الوجود الخاص فلو كان الأمر كذلك لامتناز هذا الاسم بفضل مسماه على غيره من الوجودات الخاصة ، وإنما هم عالمون بمعنى الوجود معجّبين به فتوهمين أنه جدير بأن يكون حقيقة الله ونحن لانسلم بهذه الجدارة وننبههم على نقص ظاهر فيه وهو عدم كون الوجود الذي هو بمعنى الكون في الأعيان موجودا مستقلا قائما بذاته فضلا عن أن يكون حقيقة الله الحى القيوم . فإن كان للوجود الخاص الذى يريدون أن يحملوه حقيقة الله ميزة وخصوصية من نفسه تجعلانه موجودا قائما بذاته قيوما لغيره فليحدثونا عن ذلك فواجب المثبتين لجدارة الوجود بأن يكون حقيقة الله الكاشف عن سر كونه واجب الوجود، إثبات كون الله موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره ، بفضل كون حقيقته الوجود لا إثبات كون الوجود موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره بفضل كونه حقيقة الله الحى القيوم .

وليس لهم أن يستفيدوا أيضا في تمشية فرضيتهم من ادعاء كون هذا الوجود الخاص وجودا واجبا يمتاز بالطبع على الوجودات الممكنة لأن هذا أيضا لم يثبت بعد ولا يثبت إلا بعد تقرير كون حقيقة الله الوجود . فلم يبق لهم من خصوصية هذا الوجود التى يمكنهم أن يحدّثوا عنها إلا كونه مجردا عن الماهية أو بالأصح إلا كونه مفروضا كذلك إذ لا يمكن عندنا أن يوجد فى الخارج وجود مجرد عن الماهية ولو وجد على طريق فرض الحال فالوجود الذى هو غير مستقل بالمفهومية وغير موجود فى الخارج من حيث انه وجود لكونه من المقولات الثانية ، لا يزيده قيد التجرد عن الماهية شيئا يجعله موجودا مستقلا بالمفهومية على خلاف سائر الوجودات الخاصة ، بل الوجود المجرد الذى هو كون بلا كائن أولى بعدم الوجودية وعدم الاستقلال من الوجود المقترن بالماهية التى ربما يستفيد الوجود من مقارنتها فيصير موجودا بعد أن

كان وجودا غير موجود . أما عدم استقلال الوجود بالفهومية وعدم وجوده في الخارج فمترب 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 السيلاكو في حواشيه على شرح المواقف في المقصد السادس من بحث الماهية نقلا عن صاحب التجريد أن الوجود من المعقولات الثانية وقال الفاضل الكليني في حواشيه على شرح العقائد العنصرية ص ١٩٦ فيما علقه على قول الجلال الدواني عند تفسير وجوب وجود الله على رأى الفلاسفة القائل بكون وجوده عين ذاته : « في هذا التحرير إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الوجود معنى قائم بالنير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع أنه ليس كل فرد من أفراد الوجود قائما بالنير بل له فرد خاص قائم بذاته وإن كان سائر أفراد قائمة بالنير »^(١) وهذا التفريق بين ذلك الفرد الخاص وبين سائر أفراد الوجودات الخاصة تحكم محض كما عرفت تفصيله .

ومثله قول ذلك الفاضل ص ١٩٩ : « إن في بيان استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الإضافة تصريح بما أنه مبدأ المكثات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم أن مجرد كونه وجودا لا يقتضى

[١] وهذا التصريح من الفاضل الكليني يسقط جواب صاحب « الأسفار » على الاعتراض بأن الوجود معنى مصدرى غير موجود في الخارج ، بأن ما لا يوجد في الخارج مفهوم الوجود لا أفراد وسنقل جوابه مع الرد عليه ؛ بل يسقط أيضا جواب الفاضل الكليني نفسه عن الاعتراض المذكور بأن المراد ما صدق عليه الوجود لا مفهومه ، لأن أفراد الوجود وما صدق عليه الوجود بمعنى واحد . ثم لاشك في أنه إذا قيل بكون الوجود معنى قائما بالنير وأقره الفاضل المحيى ولو في وجود الممكنات ، فهل يكون المراد من هذا المعنى القائم بالممكنات مفهوم الوجود أو نفس الوجود المعبر عنه بما صدق عليه ؟ وقد سبق منا نقل جواب الفاضل الكليني .

كونه موجودا في الخارج فإن وجود الممكنات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا « فإنه إذا كان ما نعرفه نحن عن الوجودات أنها غير قائمة بذاتها بل غير موجودة في الخارج في التحقيق على خلاف ما نعرفه نحن عن الله تعالى أنه موجود قائم بذاته مبدءا للممكنات ، فلا يدلنا ذلك على أن حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته وجود خاص موجود في الخارج قائم بذاته مخالفا لسائر الوجودات الخاصة ، بل يدل على أن حقيقته تعالى غير المعلومة يلزم أن تكون غير الوجود ، وقد سبق منا أنه لا تجوز الاستمانة بأدلة إثبات الواجب عند تفسير وجوب وجود الله بتعيين الوجود ماهية له ، وهنا نقول تأكيذا وتفصيلا لما أشرنا إليه قبيل هذا الكلام لخطورة هذه النقطة من هذه المسألة التي ضل فيها كثير من العقول الكبيرة :

لا بد أن يكون المدعون للوجود الخاص الذي جعلوه حقيقة الله امتياز الوجودية في الخارج والقيام بذاته من بين سائر الوجودات الخاصة - بعد سقوط احتمالات الامتياز من نواح أخرى ... لا بد أن يكونوا معوّلين في دعوى الخصوصية المتأيزة على اختصاص ذلك الوجود بالله تعالى ونحن نراهم جد مخطئين في هذا التحويل لأن الذي راق الفلاسفة وأنصارهم من الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ما رأوا فيه من أنه أقوى كفيلا له بوجوب الوجود من حيث أنه إذا كانت حقيقة الله الوجود يمتنع انفكاك الوجود منه امتناع انفكاك الشيء من نفسه وحقيقته . لكن هؤلاء الفارضين الله عبارة عن الوجود قد فاتهم أن فرضيتهم هذه توجب أن يكون الله وجودا ولا توجب أن يكون موجودا والحال أن وجوب الوجود المطلوب ثبوته لله وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا والوجود ليس من الموجودات بله أن يكون موجودا واجب الوجوب . فإذا قالوا إن هذا الوجود لكونه حقيقة الله تعالى لا يقاس على سائر الوجودات فهو وجود موجود واجب الوجود كان هذا القول منهم مصادرة على المطلوب لأنهم كانوا

توسلوا إلى إيضاح أن الله تعالى موجود واجب الوجود بفرض أن حقيقته الوجود فاللازم على هذا أن يكون ما يكفل له الوجودية ووجوبها محض كون الوجود حقيقته من غير حاجة إلى شيء آخر ومعناه أن الله تعالى يأخذ هذا الامتياز الأكبر أعنى كونه موجودا واجب الوجود من كون الوجود حقيقة الله فيما فرضوه لا أن الوجود الذى فرضوه أنه حقيقة الله يأخذ امتياز أنه موجود وأنه واجب الوجود من كونه حقيقة الله. والفرق بين هذين الأمرين مهم جدا إلى حد أن روح الخطأ في مذهب الفلاسفة القائل بأن ذات الله الوجود ولا ذات له غيره يرتكز في عدم الدقة إلى هذا الفرق المهم فهل أن الله تعالى موجود واجب الوجود لكونه وجودا أم أن الوجود الخاص المعمول حقيقة الله موجود واجب الوجود لكونه حقيقة الله ؟ فالأول قول الفلاسفة في أول المسألة وهى تفسير وجوب وجود الله والثانى قولهم أخيرا فى ادعاء أن الوجود الذى فرض كونه حقيقة الله ممتاز بين الوجودات بكونه موجودا واجب الوجود، وجمع القول الثانى إلى الأول هو المصادرة والدور كما أن الاكتفاء بالأول هو القول بكون الوجود مطلقا واجب الوجود وهو مذهب وحدة الوجود . فإن كانت الفلاسفة الوجودية وأنصارهم الذين عبر عنهم الجلال الدوانى « بطائفة من محققى المشككين » لا يسرم نقض مذهبهم بالدور والمصادرة فلا بد أن يكونوا مضطرين إلى القول بوجوب الوجود مطلقا ويطرحوا حديث الوجود الخاص من البين ، ولهذا قلنا من قبل إن مذهب الفلاسفة الوجودية إذا خلى وطبعه ينجر 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 عللت 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 تجرده عن ماهية يضاف إليها لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجبا ولا غير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا . أما كون منشأ وجوب الوجود وجوذا خاصا فإن كان المراد أى وجود خاص كان فهو يقضى 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 فرجعه إلى التحكم المحض أو إلى الدور والمصادرة في تصوير المسألة .

هذا تلخيص اعتراضى الذى يتضمن اعتراضات على مذهب الفلاسفة . وقد اعترض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته بالاتفاق . قال المحقق الدوانى في شرحه للعقائد المضنية 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 . وأما معرفة الله تعالى بالكيفية فغير واقع عند المحققين . ومنهم من قال بامتناعها كحجة الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة » فكيف يحكم الفلاسفة من بين هؤلاء القائلين باستحالة اكتناهاه تعالى ، بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية ؟ وكيف يحكم الصوفية بأنه الوجود المطلق ؟ وما أصدق قول من قال :

تبارك الله وأرت غيبه حجب فليس يعرف غير الله ما الله ؟

وقد أجاب العلامة التفتازانى عن هذا الاعتراض من جانب الفلاسفة بأن المعلوم هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص . وأنا أقول إن كانوا يعلمونه كنه الوجود فلا يجوز كونه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته وإن كانوا لا يعلمونه فكيف يجترئون على أن يجعلوا حقيقة الله ما لا يعلمونه فهذا تريد لا يمزب عنه الوجود المطلق ولا الوجود

الخاص، وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقةه يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه . هذا ، مع أنى أعلم أنهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم ما يعلمون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل العدم ولا يقبله الوجود وحتى أنهم علموا كونه معنى مصدريا غير قائم بذاته ولا موجودا فى الخارج فاستعانوا باختصاصه بالله ليكملوه موجودا قائما بذاته مقترفين فى هذه الاستعانة أيضا خطأ كبيرا آخر . ومن هذا يعلم أيضا أن ما يدعون فى غرضون كلماتهم المضطربة من أن الوجود الذى جعلوه حقيقة الله غير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان الذى هو المعلوم الوحيد والرائق الوحيد والمعنى الحقيقى الوحيد للوجود ، غير مسموع .

وهذا الاعتراض عام الورود على مذهبي الفلاسفة والصوفية معا فى حين أن الاعتراض الأول الكبير الذى خصنى ربى بإلهامه وأنا أجله عن أن تكون حقيقة الوجود وإنما الوجود خزينة جوده كما أن العدم منبع تلك الخزينة ، مصوب على الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين . وليس للصوفية إزاء الاعتراض الثانى أن يتعلموا محدث الوجود الخاص الذى تملل به أنصار مذهب الفلاسفة والذى جعله العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد جوابا عن كل اعتراض ورد على هذا المذهب ، وقد عرفت مبلغ قيمته . وكون الراد من الوجود المجمول حقيقة الله تعالى هو الوجود المعروف المعنى أظهر فى مذهب الصوفية منه فى مذهب الفلاسفة وإلا فمن أين كانت الصوفية يعلمون أن الوجود الذى يوجد فى كل موجود هو الله مع أن الوجود الذى يعلمون وجوده فى كل موجود هو الوجود الذى يعرفه كل أحد وهو الوجود بمعنى الكون فى الأعيان . ومع هذا فالمعروف أن الوجود المجمول حقيقة الله فى مذهبي الفلاسفة والصوفية الوجودية لا اختلاف فيه بين الفريقين إلا بأن يكون وجودا مطلقا عند الصوفية أو وجودا خاصا مقيدا بالتجرد عن

الماهية عند الفلاسفة ، لا بأن يكون وجودا مطلقا معلوم الحقيقة أو وجودا خاصا غير معلوم الحقيقة .

وهناك دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة وهي أن الوجود موجود بنفسه والوجود موجود بالوجود وبطلانها بالنسبة إلى مذهب الفلاسفة أوضح منه بالنسبة إلى مذهب الصوفية لأن اشتراك الفلاسفة في تلك الدعوى يناقى تخصيصهم الوجودية في الخارج والقيام بالذات للوجود الخاص الذي جملوه حقيقة الله وينقض أساس كل ميزة بنيت على خصوصية هذا الوجود عند دفع الاعتراضات الواردة عليهم كما ترى ذلك جليا في كلام العلامة التفتازاني . واشتراكهم في هذه الدعوى يدل على أن مزية الوجود في الخارج والقيام بالذات ما أتت ذلك الوجود الخاص من خصوصيته بل من كونه وجودا . وقد قال أنصار الصوفية الوجودية الذين هم أحق بأن يكونوا أصحاب تلك الدعوى إن الوجود ليس معناه التصف بالوجود على أن يكون الوجود صفة للموجود بل الأمر بالعكس أعنى أن الوجود صفة للوجود الذي هو الذات القائمة بنفسها كما في رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملي . وأنت ترى كيف أنهم شوشوا الحقائق المعروفة على العقول ؟ فهل ترى أن الفلاسفة ولاسيما أنصار مذهبهم يشتركون مع الصوفية في تشويش هذه الحقائق أيضا ؟ مع أن القول بكون الوجود موجودا بنفسه والوجود موجودا بالوجود يستتبع القول بأن الوجود أصل والموجود تابع له في الوجودية كالصفة التابعة لموصوفها ، بل القول بأن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود هو تأليه الوجود مطلقا بجمله واجب الوجود طبقا لقول الصوفية الوجوديين فكيف إذن يقول به الفلاسفة الذين حصروا الألوهية في الوجود الخاص ؟ وكيف يقول به العلامة التفتازاني الذي أقام في شرح المقاصد حربا شمواء على مذهب وحدة الوجود الصوفي ؟ ولا يمكنهم أن يمتدروا بأن الوجود الذي

هو موجود بذاته والموجود موجود به هو ذلك الوجود الخاص لأن كون الموجود - أى موجود كان - موجودا بالوجود الخاص الذى هو الله على معنى أن الوجود الذى فى الوجود وجوده لا وجود الموجود نفسه ، هو أيضاً مذهب وحدة الوجود بعينه الذى يفر منه الفلاسفة وأنصارهم لاسيما العلامة التفتازانى بكل ما لديهم ولديه من قوة وحيلة . ويؤيد ما قلنا تمثيلهم الآتى بالضوء والمضى ' لأن القول بكون الضوء يضى ' بذاته والمضى ' يضى ' بالضوء معناه أن الإضاءة التى فى المضى ' هى للضوء لا للمضى ' .

وكل ما بعثهم على دعوى أن الوجود موجود بذاته والوجود موجود بالوجود هو السعى لإقناع الناس بأن الوجود أحق باسم الوجود من الوجود فاختلفوا له حجة هى أن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود ثم اختلفوا له مثالا فقالوا كما أن المضى ' كالشمس مضى ' بالضوء والضوء مضى ' بنفسه . وأنا أذكر لهم أمثلة على غرار مثالهم إن أعجبهم وهى أن الضاحك ضاحك بالضحك والضحك ضاحك بنفسه والماشى ماش بالمشى والمشى ماش بنفسه والمقتول مقتول بالقتل والقتل مقتول بنفسه !! والصواب أن الوجود وجود لا موجود والضوء ضوء لا مضى ' وإن غلط فيه كثير من أفاضل العلماء المحققين كالتفتازانى والسيلكوتى وغيرهما كما أن الضحك ضحك لا ضاحك والمشى مشى لا ماش والقتل قتل لا مقتول ولا قاتل^(١) وقد قال علماء الطبيعة « إن المضى ' على نوعين مضى ' بالذات ومضى ' بالواسطة فالمضى ' بالذات هو

[١] ومن هذا يظهر فساد ما قاله ابن رشد فيما كتبه رداً على « تهافت الفلاسفة » للامام الغزالى ص ٧٩ عند تأييده لقول الفلاسفة بأن صفات الله عين ذاته وتصحيح ما فرعوا عليه من حمل العلم مثلاً على الله حمل مواطأة : « إن العالم إن كان علماً يعلمه فالذى يكون به العالم علماً أخرى أن يكون علماً وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد » لأنه يوجب أن يكون الضحك أخرى أن يكون ضاحكاً من الضاحك والمشى أولى من الماشى أن يكون ماشياً .

الذى يتولد فيه الضوء كالشمس والمصابيح والمضى بالواسطة هو الذى يأتيه من غيره ثم ينعكس عنه كالأرض والقمر وكل جسم مرئى بالانعكاس « وقالوا « إن الضوء نفسه لا يرى وإنما الذى يرى هو الأشياء التى تنعكس فلو لم يكن على سطح الأرض وفي الجو ما ينعكس ضوء الشمس لما كان هناك نهار ولو تصور الإنسان أنه صمد بالنهار حتى خرج عن جو الأرض وفارق غلافه الهوائى لوجد نفسه فى ظلام حال كأمامه جسم منير هو الأرض والظلمة الخالصة خارج هذا الجو رغم الضوء الذى يخترق الفضاء لازمة لخفاء الضوء فى ذاته وإذا تذكرنا أن الضوء هو اهتزازات أثرية وأن الأثير نفسه لا يرى زال عنا العجب الذى يعترينا عن سماعنا بخفاء الضوء » .

ومن هذا البيان يعلم أن الذين يزعمون كون الضوء مضيئاً لا يعلمون خفاءه فى ذاته إلى حد أنه لا يرى وليس المضى إلا حامل الضوء أوعا كسه وهما مرئيان بل المرئيان الوحيدان . فلو كان الضوء مضيئاً بنفسه والوجود موجوداً بنفسه لما احتاج الضوء إلى محل يحمله أو ينعكسه ولكان الوجود واجب الوجود على أن لا يختص هذا الشرف بالوجود الخاص الذى هو الله عند الفلاسفة بل يعم كل وجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية الذى لا يتفق مع مذهب العقل .

وكما لا صحة لكون الوجود موجوداً بنفسه لا صحة أيضاً لكون الموجود موجوداً بالوجود ، الذى هو الشطر الثانى من شطرى الدعوى الفارغة المذكورة التى يُعنى بها مدعوها من الصوفية والفلاسفة وأنصارهم ^(١) وربما يقولون فى التعبير عن تلك الدعوى إن الموجود يحتاج فى تحققه إلى الوجود ولا يحتاج الوجود فى تحققه إلى شئ كما ذكره

[١] ولذا قال بهمنيار تلميذ ابن سينا فى « التحصيل » إذا قلنا وجود كذا فإنما نعى به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشئ فى الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل وإن كان صاحب « الأسفار » تكلم لتأويل هذا الكلام .

العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وارتضاء مع أن الوجود هو التحقق نفسه (١) فيكون معنى قولهم إن الوجود موجود بالوجود أنه متحقق بالتحقق أو أن تحققه يحتاج إلى تحققه .

اعلم انى لم أر فيما رأيت من كلمات الصوفية الوجودية بياناً كاشفاً عن حقيقة مذهبهم مثل ما رأيت فى « الدرة الفاخرة » للعالم الكبير والأديب المشهور عبد الرحمن الجامى ورسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى وأظنه العالم الأديب المعروف صاحب « الكشكول » و « الخلعة » وما رأيت مثلهما - وهما يميزان أدلة مذهب الصوفية الوجودية بأدلة مذهب الفلاسفة - محامياً حاذقاً يحامى عن المذهب الوجودى الجاهلى فى أسلوب علمى ، حتى الصدر الشيرازى صاحب « الأسفار » فى اطنايه وتبججه وإعجابه بنفسه لا يمدلها فى المحاماة . وإنما عبرت عن مذهبهم بالمذهب الجاهلى لأن هذا المذهب الذى لا أشك فى بطلانه - ولا يشك منى الذين أسس هذا المذهب على مذهبهم أعنى الفلاسفة وإن كان مذهبهم أيضاً باطلاً - والذى أربأ بالمسلمين وأحذرهم أن يمتدوه حقاً ويظنوه مذهب أولياء الله العارفين ، فهو إن لم يكن فتنة مدبرة من أعداء الإسلام أو شعوذة مختلفة من أدعياء الولاية لجهالة فى غاية الجهالة والذين يتكلمون عن ذات الله فى هذا الصدد وبحسبونه هيناً فأقل ما يقال فيهم أنهم ما قدروا الله حق قدره . وها أنا أنقل أقوى حجج كل من أقوى المحامين عن المذهب المذكورين :

قال العاملى : « فصل فى تفصيل مذهبهم فى مسألة الوجود ، قالوا من المعلوم أن لا شيء أقرب إلى الوجود بل إلى كل شيء من نفسه فإن الحالة الحاصلة من مصاحبة الشيء ومجاورته أولى حصولاً لذلك الشيء نفسه فإن المفيد لا يفيد إلا ما فيه فلا شيء

[١] حتى إنهم أنفسهم كثيراً ما يقولون فى إقناع غيرهم بكون الوجود موجوداً إنه نفس التحقق مع أن التحقق غير المتحقق كما أن الوجود غير الموجود .

أقرب وأولى للموجودية من الوجود كما لا شيء أقرب وأولى للمدومية من عدم .
 حقيقة الوجود المطلق مع إطلاقه وإحاطته بكل الموجودات موجود بالذات واجب
 وجوده ممتنع عدمه ولا يمكن أن لا يكون موجودا كما لا يمكن أن لا يكون وجودا .
 أقول ولذا ادعى الصوفية الاستغناء عن إثبات وجود الله بالدليل لعدم إمكان أن
 يكون الوجود عندهم غير موجود ، وكانت هذه العقلية من أسباب انجذابهم مع الفلاسفة
 الوجودية إلى « الوجود » لحد أن جعلوه حقيقة الله وإن افرق الفريقان بمد هذا
 الاتفاق فتراجعت الفلاسفة إلى الوجود المجرد عن الماهية وأطلق الصوفية العنان .
 وادعت الصوفية أيضا الاستغناء عن توحيد الله إذ لا موجود غير الوجود .

ثم أقول استدلالهم على أن الوجود موجود ولا يمكنه أن لا يكون موجودا ، بأن
 الوجود أقرب شيء وأولاه بالموجودية بناء على أن الوجود هو الوجودية نفسها ولا
 شيء أقرب وأولى بالشيء من نفسه ، مغالطة لا تفر من دقيق النظر إذ لا ينفعهم القرب
 ولا الاتحاد بين الوجود والموجودية في إثبات المطلوب الذي هو كون الوجود موجودا
 وعدم إمكان أن لا يكون موجودا ، وليس المطلوب إثبات كون الوجود موجودية بل
 إثبات كونه موجودا ولو كان في استطاعتهم أن يثبتوا كون الوجود نفس الوجود
 لنفهم ، فالمطلوب غير ثابت والثابت غير مطلوب . فقد تبين أن ما أتى به الحماسي الفاضل
 في إثبات كون الوجود موجودا خارجيا بل موجودا واجب الوجود أى موجودا لا
 يمكن أن لا يكون موجودا ، مما يجذب السذج ولا يروج عند الناقد البصير وإن كان
 المستدل ساقه كدليل ناصع لا يجاب عنه . فضلا عن هذا فدليلهم يرينا جليا أن
 الوجود الذي يطلقونه على الله ويجعلونه عين ذاته وحقيقته هو الوجود الذي يوجد في
 كل موجود ويعرف الناس معناه بالبداهة أعنى به ضد عدم وأعنى به المعنى الاتراعى
 القائم بالموجود ، غير القائم بذاته ، وقد سجلوا على معناه المصدري حيث جعلوه نفس
 الوجودية .

وقال الفاضل الجامى : « لا شك أن مبدأ الوجودات موجود بعيته فلا يخلو إما أن يكون حقيقته الوجود أو غيره ولا جاز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين أن يكون حقيقته الوجود^(١) فإن كان مطلقا ثبت المطلوب وإن كان متعينا يمتنع أن يكون التعين داخلا فيه وإلا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض هو الوجود والتعين صفة عارضة » .

ونحن نقول أولا هذا يشبه كل الشبه ماذكره العلامة التفتازانى في شرح المقاصد دفاعا عن مذهب الفلاسفة : « وحين اعترض بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الفنية عما سواها [وهو معنى حقيقة الله] أمرا غير الوجود ، أجابوا بأن المتحقق بنفسه النى عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضرورى » فأنت ترى كيف يتحدد مذهب الصوفية والفلاسفة في طريق الدفاع وكيف يقلد الصوفية الفلاسفة في أقوالهم واستدلالاتهم النظرية والناس يحسبون أنهم عندما يتكلمون في مسألة وحدة الوجود التى هى مسألة وراء طور العقل يتكلمون عن كشف وقداسة .

ثم نقول ردا لقوله « ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود » : لا يحتاج أى شئ في وجوده إلى الوجود حتى يصح أن يقال لو كان الله غير الوجود لا يحتاج في وجوده إلى غير هو الوجود حتى يكون هذا الاحتياج ضروريا . بل الوجودات غير الله تحتاج في وجودها إلى الموجد ، أما الوجود فلا يحتاج إليه أى موجود ليكون موجودا وإلازم تقدمه بالوجود على وجوده ، لأن الوجود المفروض كونه محتاجا إليه هو وجوده لا وجود

[١] الحقيقة في كلا الموضعين وقعت في النسخة التى رأيناها غير مضافة إلى الضمير والظاهر أنه غلط مطبعي وصوابه ما ذكرنا .

موجود آخر والمحتاج إليه يلزم أن يتقدم على المحتاج ، فلو كان الوجود محتاجا إلى وجوده ليكون موجودا لزم تقدم وجوده عليه وكان وجوده بعد وجوده تحصيليا للحاصل (١) .

ثم إن الوجود لا استقلال له بالوجود حتى يكون الوجود محتاجا إليه ولا يكون هو محتاجا إلى أى شئ . بل الوجود يحتاج إلى ذات الوجود ايقوم بها وهم يكسون الأمر فيقولون بقيام الوجود بالوجود ويقولون بأن الوجود هو الوجود والموجود غير موجود . وإني آيين لهم منشأ الغلط في ظنهم الوجود موجودا إلى حد أنه يستحيل أن يكون معدوما (٢) وإلى حد أنه الله سبحانه وتعالى من جراء استحالة كونه معدوما : فأقول مم علم وجود الوجود ؟ لاشك أنكم علمتموه من وجود الموجودات ولستم علمتم وجود الموجودات من وجود الوجود ، فلو فرضنا عدم وجود هذه الموجودات بأجمعها وفرضنا أيضا عدم وجود الله أوبالأصح عدم العلم بوجوده لعدم الدليل على وجوده وهو وجود الموجودات ، فمعد ذلك لاشك أنه يذهب الوجود ويزول مع زوال

[١] فالموجود الممكن يحتاج إلى الموجد ليحمله متصفا بالوجود ولا يحتاج إلى الوجود ليحمله متصفا به ، إذ الجاعل أى العلة الفاعلية هو الموجد لا الوجود . نعم يصح أن يقال إن الموجد يحتاج إلى الوجود احتياج الموصوف إلى صفته من غير أن يكون هذا احتياجا له في ذاته وماهيته بل في تسميته موصوفا بتلك الصفة وبفوقه احتياج الصفة إلى موصوفها لتقوم به وكل من الموصوف وهو الماهية والصفة أى الوجود غير موجود قبل اقتران أحدهما بالآخر يجعل من الموجد ، وبعد الاقتران فالموصوف بالوجود موجود ووجوده غير موجود كما كان قبل الاقتران ثلا يلزم التسلسل في وجود الوجود . لا يقال كيف يكون المركب من المعدومين في ذاتهما وهما الماهية والوجود ، موجودا بعد اقتران أحدهما بالآخر ؟ لأننى أقول نحن لا ندرك كيف خلق الله الأشياء إلا قوله لها كونى فتكون ومذهبنا فيه الخلق من عدم لا تأليف موجود بموجود أو موجود بمعدوم مثل صانئ البشر .

[٢] وقد سبق أن الوجود من المعقولات الثانية التى لا يخاضها أمر فى الخارج أى من الأمور الاعتبارية .

الموجودات^(١) فلا يمكن الوجودى أن يقول بالنظر إلى تلك الحالة إن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودا . فالذى يفر الوجودى ويحمله على القول بوجود الوجود وامتناع عدمه حتى يتخذها إلها واجب الوجود هو وجود الموجودات لا وجود الوجود نفسه أما هو فمردوم لا يمكن أن يكون موجود إلا تبعا لوجود الموجودات وانتزاعه عنها بله أن يكون موجودا يمتنع أن يكون معدوما .

نعم ههنا نقطة فى غاية الدقة وهى أن الوجود الذى ليس بموجود فى الخادج منذ كان ، لا يكون عدما حتى ولو فرض انعدام الموجودا بأسرها إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجود يمتنع أن يكون معدوما بل لأنه مفهوم ذهنى وماهية من اللاحيات لا يمكن سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشيء عن نفسه أو بتعبير آخر امتناع انفكاك الشيء من نفسه حقيقة معترف بها عندنا وعند الوجوديين إلى حد إنه كان أول دافع لهم إلى الأغاليط والأضاليل التى اطلع عليها قارىء هذا الكتاب ، وهذا المبدأ أعنى مبدأ امتناع سلب الشيء عن نفسه مبدأ فى غاية الصحة ومن مبادئ العقل الأولية إلا أن الوجوديين غلطوا فى تصوير المسألة فحكموا بامتناع كون الوجود معدوما مع أن سلب الوجود عدم لامعدوم وامتناع كونه معدوما غلط من امتناع كونه عدما كما أن ضرورة كون الوجود موجودا غلط من ضرورة كونه وجودا فالوجود ضرورى أن يكون وجودا كما أن الإنسان ضرورى أن يكون إنسانا . والفرس فرسا والحجر حجرا والأرض أرضا والسماء سماء والعلم علما والجهل جهلا والظلام ظلما والضوء ضوءا فكل شئ ضرورى أن يكون ذلك الشئ ومستحيل أن لا يكون وإنما يلزم الدقة فى ضرورة ثبوت الشئ لنفسه وامتناع سلب الشئ عن نفسه ، إلى تثبيت نفس الشئ .

[١] ولذا قال « أميل سهه » كما فى مطالب ومذاهب ص ٣٠٢ : « إن عقولنا وإن أبى إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لكنها لا تأبى إنكارها معا » .

من دون أدنى تغيير فيه كأن يقال مثلاً عن الوجود أنه موجود وعن الضوء أنه مضيء مع أن الوجود ليس نفس الوجود والمضيء ليس نفس الضوء . وليس معنى كون كل ماهية تلك الماهية بالضرورة أن الماهيات غير مجعولة والمجهول وجودها بل معناه أن كون الشيء ذلك الشيء مستند إلى مبدأ العينية الذي هو من المبادئ الأولى البديهية والذي استحالة التناقض راجعة أيضاً إلى ذلك المبدأ لتضمن كون الشيء ذلك الشيء عدم كونه غيره فـكون الشيء ذلك الشيء ضرورى ومستغن عن الجمل كتحصيل الحاصل ولا ينافيه كون الماهيات نفسها مجعولة لأن هذا جمل الماهية لأجمل الماهية ماهية .

وترى الصدر الشيرازى فى « الأسفار » ملأ عشرات أو أكثر من الصفحات الكبرى فى بحث الوجود والماهية أنى فيها بما لا يسمع ولا يفنى غير زبد يذهب جفاء ولا ينفع الناس وغير ما يكرر فى أثنائها من تمدح وتبجح وقدح فى علماء أصول الدين ومذاهبهم فى شكل ندى . يتم على معاداة غير الشيعة والفلاسفة من أهل السنة والمعتزلة . والرجل مصر على دعوى أن الوجود موجود بل هو الموجود الوحيد حتى إنه يزيد على مذهب أئمة الفلاسفة - فى حين أنهم لا يدعون بصراحة كون وجود الممكن موجوداً وإن كان اشتراكهم مع الصوفية فى القول بأن الوجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه يقتضى ذلك أيضاً - فيدعى أن الوجودية منحصرة فى الوجود سواء كان وجود الواجب أو وجود الممكن ، والماهيات ما شئت رائحة الوجود ولا تشمها أبداً اللهم إلا أن تكون موجوديتها بموجودية الوجود لا بموجوديتها أنفسها وهى أى الماهيات غير مجعولة وليس من شأنها أن يتعلق بها الجمل وإنما المجهول الوجود بمعنى أنه أثر الفاعل بالذات وهو عنده يتقدم فى الخارج على الماهية وهى تتبعه عكس ما يزعمه الجمهور وإن كانت هى متقدمة عليه فى الذهن .

ثم إن الوجود الذى يلح الرجل فى دعوى كونه موجوداً غير الوجود بالمعنى

المصدرى الذى يعترف بعدم موجوديته ويعبر عن الوجود الأول بالوجود الحقيقى وعن الثانى بالوجود الانتزاعى ولا يعترف باندراج الحقيقى تحت الانتزاعى لآعلى أنه ذاتى للحقيقى ولا على أنه عرضى، مخالفًا فى ذلك لأنصار الفلاسفة الذين يقولون بكون الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان عرضًا عامًا للوجود الخاص الذى هو عين ذات الله .

ومما يفتقر به صاحب « الأسفار » عن الفلاسفة مع كونه لا يتخذ مذهبًا لنفسه غير مذهبهم ، أن وجود الممكنات أيضًا عين ذواتها ، وليس معناه أنه يختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى ، حاشا الصدر الشيرازى أن يُدخل نفسه فى عداد الأشاعرة علماء أهل السنة الذين لا يخاض طائفة مخاصمته إياهم ، وإنما معناه أن الوجود فى الخارج والمجهول بالذات هو وجود الممكن ولا وجود للماهية غير اتحادها مع هذا الوجود الوجود المجهول . . . فهى لا تزال معدومة حتى بعد أن جُمِل وجودها فصار موجودا ، ولا مانع من أن يتحد الوجود الموجود مع الماهية المدومة بل يلزم كون أحد طرفى المتحد معدوما ولا يجوز اتحاد موجود بموجود كما بينه فى كتابه .

وأنا أقول مسألة الوجود مَوْجِل إن كان ارتطم فيها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصار كل من الطائفتين فصاحب الأسفار الذى هو نصيرهما معًا وأَحْلَمُهم فوَحَلهم حتى وقع فيها إلى محل الفرق من جسمه وعقله ، وقد وقعتُ فى لُجْب من المَجب لما تعقبتهم فى دعوى أن الوجود موجود بل لا أحق منه بالوجودية ، تلك الدعوى الطويلة العريضة . ولم يشذ أحد من الفلاسفة والصوفية الوجودية إلا الشهاب السهروردى شيخ الفلسفة الإشرافية وصاحب « التلويحات » و « الملاحات » و « المشارعات » شذ عنهم فلم يقبل رحمه الله كون الوجود موجودا .

ومدعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم هذا أن يكون للوجود وجود

فيتسلسل الوجودات، فيقولون لا وجود للوجود لأنه موجود بنفسه لا بالوجود والذي له وجود هو الوجود لأنه موجود بالوجود . فأقول رادًا عليهم وخطابًا للقارئ هل سمعتم رحمكم الله موجودا لا وجود له^(١)؟ ومن هذا يلزم أن يفهم أن الوجود ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه فإن كان الموجود موجودا بالوجود والوجود موجودا بنفسه لزم أن يكون الوجود غير الموجود أو لزم أن يكون الوجود الذى هو موجود بنفسه موجودا بالوجود وهذا خلاف .

ثم إنهم من شدة غفلتهم يقولون عند ما يسمعون لإعظام الوجود واحتقار الوجود إن الوجود موجود بل هو أولى من الموجود بأن يكون موجودا.. وكان الواجب عليهم أن يذكروا في مدح الوجود لفظا غير الموجود الذى احتقروه وفضلوا الوجود عليه وإلا كان معنى قولهم هذا أن الوجود أولى من الموجود بأن يكون محقرا وهذا خلف آخر .

وبالنظر إلى ادعاء صاحب الأسفار أن الوجود موجود وأن الذى يعبر عنه « بالموجود » بمعنى الموجود بالوجود أو المتصف بالوجود^(٢) معدوم، إذ الماهية معدومة عنده ولا تزال معدومة بمد اتحادها بالوجود الموجود.. فبالنظر إلى ادعاء هذا الرجل يشتد الخلاف فى استعمال لفظ « الموجود » لمدح الوجود فيكون معنى الجملة المادحة للوجود بالموجودية أنه المعدوم الوحيد !! فإذا لم يكن الموجودات موجودات فليبحث

[١] لا يقال سبب كون الوجود موجودا لا وجود له أنه عين الوجود كذات البارى تعالى الغنية عن صفة الوجود لكونها عين الوجود، لأنى أقول وهذا أى كون ذات الله عن الوجود زعم الوجوديين أيضا. 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 أصلا واعتبارها تبعاً .

هواة الوجود وغواته عن كلمة غير « الموجود » يفهمون بها أهمية الوجود في الوجودية بالنسبة إلى الوجود . وقولهم لا عبرة بالتعبير اللغوي لا يجديهم نفعا في عجزهم عن التعبير .

وصاحب الأسفار حين يدعى عدم الماهيات حتى بعد وجودها بوجود أفرادها يريد أن يفتح لنفسه طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود الذي هو غتاره أيضاً على الرغم من تضاد المذهبين بعضهما مع بعض كما عرفت مما سبق وإن كان مذهب وحدة الوجود مشتقاً من مذهب الفلاسفة.. فزيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الجمل 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 ماهية، فلا يكون شيء أغرب من هذا.. فإذا سألتنا القائل بهذا القول لمن هذا الوجود الذي هو موجود ؟ يكون جوابه طبعاً : زيد ولكن زيدا لما لم يكن هو نفسه وجوداً بل موجوداً وماهية وبالأوضح فرداً من أفراد الحيوان الناطق الذي هو الماهية النوعية للإنسان ، يلزم على رأى هذا القائل أن لا يكون موجوداً لكونه موجوداً ولكونه ماهية . وكون الأشياء معدومة 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 . أما صاحب الأسفار الذي يتمذهب بمذهب الفلاسفة والصوفية معاً ويعترف بوجودات للأشياء موجودات 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 غخلص ، أليسوا هم أنفسهم القائلين بأن الوجود متضمن لوجوب الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه ؟ ولذا جمعه حقيقة الله ، ومن هذا كان اعتبار المحمول في الممكنات هو الوجود لا الماهيات تناقضاً آخر من صاحب الأسفار إذ لا يمكن أن يكون الوجود الواجب محمولاً ^(١) ولا يمكنه التفريق بين وجود الله ووجود الممكنات في تضمن الوجوب لاسيما بعد تصريحه بأن الله هو الوجود كله كما أن كله الوجود ، مهما سعى في هذا التفريق بقوله ص ٨ :

« معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل . ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفعل كما في الممكن ، لم يفتقر وجوده إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل في وجوده واتصافه بالوجود » .

لأن لنا أن نقول ماذا هو الباعث على هذا التفسير الفارق بين وجود الواجب ووجود الممكنات ؟ ومن أين عرف أن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى الفاعل ؟ بل من أين عرف وجود واجب الوجود ؟ فلاشك أنه

[١] ومما يوجب كون وجودات الممكنات التي اعترف بها صاحب الأسفار موجودات مع القول بأن الوجود موجود بنفسه ، واجبات من غير فرق بينها وبين وجود الله ، أن وجود الممكن في رأي صاحب الأسفار عين ذاته مثل وجود الله ، فهل يكون وجوب وجود الشيء أكل من كون ذاته الوجود نفسه لا ينفك منه إلا إذا أمكن انفكاك الشيء من نفسه ؟ فبعد القول بأن الوجود موجود بنفسه فكل ما يكون الوجود عين ذاته يكون موجوداً واجب الوجود سواء فيه الواجب والممكن ، حتى إنه لا عل على هذا للتعبير عن الممكن بالممكن لكون الوجود الذي هو الواجب عين ذاته .

فذهب صاحب الأسفار يفتقر عن مذهب الفلاسفة وعن مذهب وحدة الوجود الصوفي ، فهو مذهب تعدد الآلهة بعدد الموجودات ومذهب اجتماع النقيضين من الموجود الواجب الممكن ومن الوجود الواجب المحمول .

استنبط من الوجود نفسه بدعوى أن الوجود يستحيل انفكاكه من نفسه فلا يقبل
العدم ويكون واجب الوجود بالضرورة وليست هذه دعوى صاحب الأسفار فقط
بل دعوى جميع الوجوديين من الصوفية والفلاسفة وأتباعهما المفتونين بفتنة الوجود
والجنونين بجننته وصاحب الأسفار أشدهم جنونا وغرورا . فإذا كان الوجود يستلزم
بطبيعته 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 والرجمة القهقرية التي طالما صدمنا بلزومه الوجوديين
والتي أكبر ناحية ضلالهم في هذه المسألة غفلتهم عنها ، فبينما هم يتوهمون سر وجوب
وجود الله في نفس الوجود وفي كونه هو حقيقة الله بناء على توهم آخر منهم وهو أن
الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودا لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود
استحالة انفكاك الشيء من نفسه .. وبالاختصار بينا هم يبنون وجوب وجود الله على
كون حقيقته الوجود تزام يودون فيبنون كون الوجوب في وجود الله على كون
هذا الوجود حقيقة الله وهل هذا إلا دور خفي عليهم مع ظهوره لكونهم مصابين بدوار
من داء الوجود .

ولا يقال كون الله واجب الوجود ثابت بأدلة إثبات الواجب وبه تنحل
مشكلة الدور . لأننا نقول معلوم عندنا أن كون الله تعالى واجب الوجود ثابت بأدلة
التي سبق في هذا الكتاب تفصيل بمض منها ، إلا أن ذلك لا ينفع الوجوديين المدعين
كون حقيقة الله الوجود وإن هذا أى كون الوجود حقيقة الله هو منشأ وجوب
وجوده . فإن لم تتم دعواهم هذه من غير استعانة بأدلة إثبات الواجب كان معناه أن الله
واجب الوجود بأدلة المعلومة الإنسية من غير علم بحقيقة الله تعالى وتبقى دعوى كون
حقيقة الله الوجود التي هي المسألة المنازع فيها محتاجة إلى الإثبات بل منقوضة من
أساسها لأن أدلة وجود الله وإن دلت على وجوب وجوده فلا تدل على كون الوجود

حقيقته وأنه منشأ وجوب وجوده وتكون الاستمانة بتلك الأدلة الإنية في تمشية فرضيتهم القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، غشا في درس أكبر مسألة علمية دينية .
وفي الحقيقة لا ينتظر من أدلة إثبات وجود الله الذي لا تعلم حقيقته وإنما يقصد به العلم بضرورة وجوده على طريق الاستدلال بالأثر على المؤثر ، أى ممونة لتعيين حقيقة الله المتعالية عن إدراك البشر ولا لإنشاء إله من الوجود المطلق مؤداه تميم الألوهية في الوجودات ، أو من الوجود المجرد عن اللاهية مؤداه جمل الله وجودا مجردا عن الله كالمجلة الدائرة في الفضاء . وإلا أى وإن كانت أدلة إثبات وجود الله يستمان بها لتعيين حقيقة الله انقلبت تلك الأدلة الإنية أدلة لمية وهو خلاف المفروض وخلاف ما يستطيع البشر إدراكه .

نخلة النقطة التي فيها أكبر غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذي فرض كونه حقيقة الله في هذا المذهب يعطى دون سائر الوجودات الخاصة امتيازات الوجودية والقيام بنفسه والقيومية غيره التي هي امتيازات الله الخاصة الثابتة له بآلة إثبات الواجب ويحيل إلى الأذهان كأنه قد ثبت بتلك الأدلة أيضا أن الوجود الخاص الذي جعله أصحاب المذهب حقيقة الله حقيقته في نفس الأمر فاستحق ما يستحق الله من الامتيازات مع أن الأمر ليس كذلك .

والغش في التفكير أخذ مأخذه أولا في أذهان أهل المذهب وأنصاره من غير شعور منهم فأوقع أنفسهم في أضاليل هذه المسألة ثم أضل من تبهمهم . فلو كان أساتذتنا الأجلاء المعنويون مثل الفتازاني والشريف الجرجاني والجلال الدواني والسيلكوتي والكلنبوي أحياء للفت أنظارهم إلى هذه النقطة وأحسبهم ما كانوا يرفضون لفت تلميذهم من وراء الأعصار المتأخرة ، ولكنى ألفت إليها أنظار العلماء المعاصرين وهم يختارون في قبول ملاح لي في هذه المسألة من الأفكار بشرط أن يقرأوا ما كتبت عنها بدقة لاتمل ولا تعيا والله ولي الهداية .

نعود إلى الكلام على ما نقلناه من أقوال صاحب الأسفار : والحق الذي لا يفوت
العاقل بين تهويشات المفتونين أمور :

منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتي الوجوديين ، وغير الموجود غير
موجود وعلى الأقل أنه أي الوجود لا يوجد من غير موجود لأنه معنى مصدرى غير قائم بنفسه .
وقول صاحب الأسفار والعلامة التفتازاني قبله في شرح المقاصد والفاضل الكليني
بعده في حاشية شرح العقائد المضدية للجلال الدواني : إن المراد ليس مفهوم الوجود
الذي هو المعنى المصدرى بل ما صدق عليه الوجود وقد عاب العلامة التفتازاني الإمام
الرازي بعدم التمييز بين المفهوم وما صدق عليه المفهوم - ليس بشئ^١ لأن ما صدق
عليه الشئ يكون على حسب مفهومه فلا يكون ما صدق عليه المصدر الدال على معنى
غير مستقل ، مستقلا على خلاف مفهومه . . مثلا إن ما صدق عليه الضحك لا يجاوز مفهوم
الضحك إلى ما يقوم بذاته مثل الضاحك وما صدق عليه الضرب إلى ضارب أو مضروب
وكذا ما صدق عليه الوجود لا يجاوز معناه المصدرى إلى موجود لاسيما عند استعماله
مقابلا للموجود . وقد صرح الفاضل السيلكتي في تعليقاته على شرح المواقف
ص ٢٠٣ طبع الأستانة : « بأن ما صدق عليه الماهية أمر خارجي وما صدق عليه
الوجود أمر ذهني » وقال في ص ٢٠٢ : « إن ما صدق عليه السواد من الأمور الذهنية
متاير لما صدق عليه الوجود فإن الأول هوية خارجية والثاني أمر اعتباري » وليس بشئ^٢
أيضا قول صاحب الأسفار : « إن الوجود الحقيقي هو نفس التحقق فكيف لا يكون
موجودا » لأننا ننقل الكلام إلى التحقق ونقول التحقق غير المتحقق كما أن الوجود
غير الموجود .

ومن هنا أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود متضمن للوجوب
بطبيعته بأن يكون موجودا فوق الموجود أي موجودا واجب الوجود حتى يستحق

بهذه الخاصية أن يكون حقيقة الله وعين ذاته كما هو أساس دعوى الطائفتين الوجوديتين .
واستدلّاهم عليه بأن الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وليس وجوب الوجود غير هذا ، مغالطة منهم مع أنفسهم لانقاوم أمام نظرة صادقة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه الذى هو الوجود إنما تكفل له ضروريا كونه وجودا لا كونه موجودا فلا يكون واجب الوجود ، ألا يرى أنهم يقولون لا وجود للوجود دفعا للتسلسل فكيف يكون واجب الوجود فى حين أنه لا وجود له . وهذا يدل أيضا على أن الوجود غير موجود لأن الموجود ماله الوجود والوجود لا وجود له . ثم إنه لو كان الوجود واجب الوجود لكان كل وجود كذلك ولم يختص بالوجود المحمول حقيقة الله إذ لا فرق بين وجود ووجود فى استحالة انفكاكه من نفسه أى من كونه وجودا ، والاستعانة باختصاص فرد واحد من أفراد الوجود بالله تراجع عن أساس الدعوى التى هى استنباط الوجوب من الوجود .

ومنها أن الوجود المحض المجرد عن كل شيء حتى عن الماهية التى يكون بها كل شيء . ذلك الشيء ، كما هو مذهب الفلاسفة فى حقيقة الله ، لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وخلق الأرواح والعقول وذوها ، لخلو الوجود المجرد عن كل شيء من الحياة والعلم والقدرة والإرادة فهو مجرد مجرد عن كل شيء كالمجلة الدائرة فى الخلاء ؛ وهذا يديهى عند العقل السليم الذى لم يفسده أسطورة الوجود ، وهذه البداهة مع بداهة كون الوجود مصدرا لا يكون له معنى الوجود وكونا لا يكون له معنى الكائن ، لاسيما عند التزام كونه غير الموجود الكائن وتفضيله عليه ، هما اللتان كانتا أول دافع لى إلى تدقيق مذهب الفلاسفة الوجودية والتعمق فى نقده .

بقى أن صاحب الأسفار يطالب فى ادعاء أن المحمول فى الموجودات الممكنة وجودها

لاماهياتها ويقول في ص ٩ « إن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية »
ولك أن تقول بدلا من نفس ثبوت الماهية ثبوت نفس الماهية ، وإثبات نفس الشيء
جمله جملا بسيطا كما أن إثبات شيء لشيء جملة جملا مركبا . فإذا كان الوجود
نفس ثبوت الماهية أو ثبوت نفس الماهية يكون الإيجاد إثبات نفس الماهية وجملتها
لاجل وجودها وهو مذهب المتكلمين والفلاسفة الإشرافيين ، ويؤيده أن الخلق
الذي يرادف الجمل البسيط يتعلق في كلام الله دائما بالماهيات لا بوجودها فيقال
« الله الذي خلق السماوات والأرض ولا يقال خلق وجود السماوات والأرض »
ويقال « الله خالق كل شيء » لخالق وجوده والخلق هو المجمعول بعينه . وقد جاء
في كتاب الله التعبير بالجمل أيضا مثل « إني جاعل في الأرض خليفة » و « جمل
الظلمات والنور » و « وجعلنا سراجا وهاجا » فاعتبار المجمعول وجود المخلوقات
لا أنفسمها التي هي ماهياتها تعسف في التفلسف على خلاف العقل والنقل . وليس جمل
نفس الماهية كجمل الشمس مشمسا الذي هو جمل مركب وتحصيل للحاصل .

وما ذكره في ص ١٠٤ تأييدا لكون المجمعول هو الوجود لا الماهية من أن المعلوم
يجب أن يكون مناسباً للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود الموجود بنفس ذاته ،
فالقائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لاماهياتها لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى
فكان الله الذي هو الوجود عند الوجوديين يجب أن يكون ما يخلقه وجودا ولا يمكنه
أن يخلق موجودا ، فالخالق والخلق كلاهما الوجود وإن كان الوجود الأول على زعمهم
الوجود الواجب والثاني الوجود الممكن . ثم أورد بصدد تأييد هذه الفكرة كلام الشيخ
الرئيس ابن سينا في بعض رسائله الذي قال في آخره : « كل منفعل عن فاعل فإنما
ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل في جرم
من الأجرام بأن يضع فيه مثالا وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات ..
والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة مثالا وهي الصورة والعقلية المجردة . والسيف

إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمسنُّ إنما يحدد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ماماسه وهو استواء الأجزاء وملاستها .

ففيه قياس فاعليته تعالى الذي ما أشهد ولا قدوته الفلاسفة خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم ، بفاعلية الملل المادية.. والله تعالى متعال عن هذا القياس علوا كبيرا ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . وفيه أيضا اعتبار صدور الكائنات من الله تعالى بطريق الفيضان والنبعان والانبعاث لا بطريق الخلق من عدم الذي هو مذهب الملّيين ، ويؤيد ما قلنا أنه قال نقلا عن بعض العرفاء (على تعبيره) بعد نقل كلام الشيخ الرئيس : « لا ينبعث من الشيء ما ليس عنده فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء » .

أقول فن إن إذن نشأت هذه الماهيات التي يلزم أن تكون هي ذوات الأشياء لكونها ما به الأشياء أشياء يمتاز بعضها عن بعض ، وهي منقطعة الصلة بالفاعل الجاعل ، من أين نشأت واتصلت بالوجودات المجعولة ؟ ولا يكفي في جواب هذا الاستفهام ما يقولون من أنها أمور اعتبارية وأن ذوات الأشياء وجوداتها على الرغم من أن ذوات الأشياء يلزم أن تكون ما به الأشياء تلك الأشياء أعني الماهيات . ويرد بعد هذا سؤال من ذا الذي اعتبر تلك الماهيات التي هي أمور اعتبارية غير موجودة ؟ فإن قلنا : نحن المشتغلين بالبحث والمناظرة في هذه المسائل المعتبرون ، فإننا أيضا من جملة الماهيات التي هي أمور اعتبارية غير موجودة مع أن الوجودات ووجودات تلك الماهيات ، فيالها من ماهيات تملأ العالم بوجوداتها وهي معدومة ! وكان الأولى بمذهب اعتبار الماهيات حتى بعد وجودها أمور اعتبارية غير موجودة كما هو رأى صاحب الأسفار، أن لا يكون وجودات الماهيات مضافة إليها ويُعتبر الكل وجود الله كما في

مذهب وحدة الوجود لكن صاحب الأسفار لا يرتئى بالضبط أحد المذهبين وإنما هو ممثل لمذهب الاضطراب بينهما .

والذى يتضح من هذه الأفكار المنطوية على الضلالات البعيدة هو شدة اتصال التصوف الوجودى وامتزاجه بالفلسفة الأجنبية عن الإسلام لحديث مناسبة العلول بملته ثم عدم انبعاث ما ليس عند الله من الله واتخاذ الخالق والمخلوق من الوجود المفترق عن الوجود، كل ذلك مما لا يبقى بعده محل حتى لتعبير الخلق والخالق والمخلوق ، نهات^١ تُعبد الطريق من الفلسفة إلى وحدة الوجود التى سماها الغرييون المؤلفون فى تاريخ الفلسفة ، الفلسفة البدعية ، فكما قالت الفلاسفة الوجوديون : « العلول لا يكون إلا من جنس العلة » وإن كان لاجنس لها ، تقول الصوفية ويقول صاحب الأسفار : « إن العالم شؤون الوجود الحق وتطوراته وتنزلاته » ويقول الفيلسوف الألمانى « شيلينغ » بسقوط اللامتناهى بمعنى الله إلى المتناهى وبأنه المسئول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسال نفسه فلماذا أراد أن يكون هذا العالم مع كونه نزولاً له « ويقول « متره افسكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « إن الظمآن لا يشرب إن لم يجد فى الماء علامة من الله » ويقول شيخ الصوفية الوجودية الأكبر صاحب الفصوص فى فص نوح : « إن للحق فى كل خلق ظهوراً خاصاً وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر » ويقول فى فص هود : « فقل فى الكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالحيرة فى ذلك » ويقول الشيخ عبد الكريم الجبلى مؤلف « الإنسان الكامل » : « فلا تقل أين الله وأين العالم فأنتم إلا الله المسمى بالعالم » ويقول ملاحدة الماديين ما ثم إلا العالم

المسمى باسمه . وقال القاشاني في شرح الفصوص ص ١٨٢ : « النفس الإلهية عين الطبيعة » .

فكل هذه الأقوال يشف عن مبدأ واحد وهو قصر النظر على العالم المحسوس وعدم قبول موجود وراءه فإن كان الله انتفى العالم وإن كان العالم انتفى الله وهكذا يكون التوحيد الوجودي على الرغم من حسن ظن المسلمين العاقلين به وبأهله البتدعين هذه البدعة البعيدة من الحق بُعد السماء من الأرض . فالملاحدة المادية موحدون عند الصوفية الوجودية لعدم اعترافهم بوجود فيما وراء العالم المحسوس وليسوا بثنويين مثل المتكلمين الذين يمتزفون بوجودين الله وما سواه !! وعرفاء الوجودية معنى توحيدهم عندنا أنهم قاصرو النظر على العالم المحسوس غير مجاوزيه إلى ما وراءه بل النافين لغيره على خلاف ما اشتهر من أنهم نُفاة العالم المحسوس^(١) والذي سماه صاحب الأسفار ببعض العرفاء القائل « لا ينبعث من الشيء ما ليس عنده » يمكن أن يكون بعض الفلاسفة . والفلاسفة كلهم عرفاء عنده حين لا يوجد في المتكلمين عارف واحد كما قال عنهم فيما نقلنا عنه سابقا : « ولثنويين الويل مما تصفون » ولا يُدرى كيف يستسيغ الرجل نفسه فكرة وحدة الوجود مع أخذ هؤلاء القوم أعني المتكلمين حظهم من الوجود ولوباسم الثنويين ؟ وكيف يتحد الرجل في الوجود مع أولئك الخصماء في المذهب فله درهم

[١] حتى إنه لو كان العالم المحسوس غير موجود كما يدعيه أصحاب مذهب وحدة الوجود في ظن الظالمين بهم خيراً حيث يظنون أن أصحاب هذا المذهب من شدة استهانتهم بوجود العالم ينفونه ويخصون كل الأهمية بوجود الله تعالى... لو كان العالم المحسوس معدوما لأنعم الله معه عندهم إذ لا موجود في مذهبهم غير هذه المحسوسات التي نسميها العالم ويسمونها الله فهذا هو معنى تفهيم العالم ، وليس معناه أنهم لا يقيمون لوجود العالم وزناً ولا يعيرونه أهمية فوق أهمية العلم ، بل أهمية وجود ما نسميه العالم عندهم أعظم بكثير مما عندنا لكون وجوده وجود الله . انظر قول صاحب « الإنسان الكامل » المنقول آنفا : « لا تقل أين الله وأين العالم فأثم إلا الله المسمى بالعالم » وقد سمعت أيضاً قول صاحب الفصوص : إن العالم اسم الله « الظاهر » .

والرجل الوبل منهم حيث ينقضون بوجودهم مذهبه لو لم يوجد أدلة ناقضة له من بدائه العقل والنقل .

فقد تبين بطلان ادعاء أن الوجود يحتاج إليه كل شيء وهو الفنى عن كل شيء، تلك الدعوى التي بنى عليها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصارهما الملالي والقصور بل جعلوها عرش الألوهية وأجلسوا عليه الوجود فبعضهم الوجود المجرد وبعضهم الوجود المطلق . وكنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ولم يكن يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكام والعرفاء يبلغ بهم السخف والنسفه أن يكونوا عبدة الوجود الذى هو غير الموجود أو حال بين الوجود والمعدم أو على الأكثر شيء غير مستقل بالمفهومية والموجودية يتوهمونه موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره . فأحر بهم أن يقال : ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتوها أنتم وآبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان .

والمهم هنا اشتراك الفلاسفة وأنصارهم من أجلة العلماء المتكلمين المتأخرين مع الصوفية فى الدعوى الأساسية لهذه الأسطورة وهى احتياج كل شيء فى تحققه إلى الوجود حتى إن العلامة التفتازانى لم يملق عليها شيئا من النقد عند ما نقلها عن الفلاسفة فى شرح المقاصد جوابا للاعتراض المورّد عليهم بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها ، غير الوجود ؟ فكأنه تقبل كون الوجود اله العالم مستندا إلى هذه الخرافة التى هى احتياج كل شيء فى تحققه إلى الوجود ؛ ولا شك أن الوجود فى هذا الكلام على معناه الحقيقى المروف المفهوم لكل أحد أعنى الكون فى الأعيان وهو الموافق لتفسيرهم أنفسهم بالتحقق لا الوجود الذى جعله الفلاسفة حقيقة الله والذى لا تُعرف حقيقته المخالفة لسائر الوجودات إذ لو

كان ذلك فن ابن علموا حاجة كل شئ في تحققة إليه وهم لا يعلمون حقيقة؟ فإذن إن صح هذا الكلام الموجب لتأليه الوجود أوجب تأليه الوجود المطلق المعلوم المعنى وهو مذهب وحدة الوجود الذى ياباه الفلاسفة ويشدد العلامة التفتازانى في إبطاله^(١) فذهب الفلاسفة بالنظر إلى أقوى أسسه الذى اشتركوا فيه مع الصوفية يجرهم إلى مذهب الصوفية الوجودية المسلم بطلانه وما يجر إلى الباطل باطل .

[١] ولهذا العلامة رسالة في الرد على الصوفية الوجودية يحاول بعض أهل العلم من متصوفة زماننا كؤلف « اضحلال مذهب الماديين » أن ينسبوا إلى مؤلف غير التفتازانى المشهور ويحدوا بهذه الطريق من أهمية الرسالة مع أن تشدد التفتازانى في شرح المقاصد ضد هذا المذهب ليس بأقل مما في تلك الرسالة . ولو كنت أنا مكان أولئك البعض لأخذت التفتازانى — بدلا من نقي الرسالة عنه — بأنه كيف يبنذ مذهب الصوفية الوجودية بكل شدة مع ميله إلى مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله ذلك المذهب الذى هو منشأ المذهب الوجودى الصوفى والذى لا يقل بطلانه عن بطلانه . ولهذا نرى ألسنة غير التفتازانى ممن يؤيدون مذهب الفلاسفة كالجلال الدوائى والسيلسكوتى والسكندوبى، لم تطل ضد مذهب الصوفية الوجودية كأنهم أحسوا بالارتباط الوثيق بين المذهبين فلا ينفكوا معا ، وموقفهم في هذه المسألة إذا قيس بموقف العلامة التفتازانى كان كل منهما أعجب من الآخر .

وإنى لا أتردد في القول بأن هؤلاء العلماء المتكلمين لم يخطئوا في أى مسألة علمية ما أخطأوا في هذه المسألة . ولم يوجد في علماء الغرب من ضل فقال إن الله وجود — عدا « المبرانش » القائل إن الله وجود كلى أو وجود الوجودات وربما قال وجود بلا قيد وبالأخرة وجود غير معين — وإن وجد من قال « أكمل » أو موجود أكمل ، حتى إن الاتحاديين في الغرب « پانتائست » لم يكن جنونهم من افتتانهم بكلمة « الوجود » ولا استهتارهم في التكلم عن الله بدرجة استهتار صاحب القصص وحتى إن مذهب وحدة الوجود يعتبر في تاريخ الفلسفة عند علماء الغرب فلسفة بدعية . وقد اعترض « پول زانه » مؤلف « مطالب ومذاهب » على هذا المذهب بأنه لو صح اتحاد كل موجود مع الله فى الوجود بمعنى أنه لا وجود له غير وجود الله لكان كل منا نحن البشر نشعر بأنه الله . وأنا أقول لو اتحد كل موجود مع الله فن أين جاءت فكرة إنكار وجود الله فى الملاحظة؟ لأن أصحاب هذه الفكرة لا يمكن أن يكونوا عين الله ولا ظلاله ولو قيل إنهم مظاهر اسم « المصل » فالإلحاد ضلال لا إضلال وليس فى أسماء الله « ضال » .

ومما يجلو بطلان كل من ادعاء أن الوجود موجود بنفسه في حين أن الوجود موجود بالوجود وادعاء أن كل شيء يحتاج في تحققه إلى الوجود وهو غنى بنفسه عن كل شيء، ذنبك الادعاءين المستلزمين لكون الوجود هو الله الواجب الوجود المستحيل العدم والذين تأسس عليهما كل من مذهبي الفلاسفة والصوفيتين الوجوديتين ... مما يجلو بطلانهما بل بطلان دعوى كون حقيقة الله الوجود أنه إن صح ذلك فلا حاجة إلى إثبات الواجب بأدلة المعروفة وأمام أعيننا الوجود بوجوده ووجوبه مغنيا عن تلك الأدلة التي عني بشأنها علماء الشرق والغرب الإلهيون وفيهم الفلاسفة الذين نحن بصدد مناقشتهم الحساب . فلماذا عُنوا بإثبات الواجب ساهرين الليالي تفكيراً في إثباته وتمحيص أدلته عن الشبهات والاعتراضات متوسلين في الوصول إلى غايتهم العليا بأقصى الوسائل وأصبها على كثير من الأذهان كإبطال التسلسل بالبراهين المعروفة عندهم ومعتبرين كل هذه الاجتهادات قضاء 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 أن الله هو الوجود فأنسكرو المنكرون واجتهد في إثباته المثبتون أفليس يكفيهم علمهم بأن الوجود واجب الوجود مستحيل العدم بناء على الدعويين المذكورين القائلتين بأن الوجود موجود بنفسه

وقد يجد بعض الناس علاقة مذهب الفلاسفة الفكريين في الغرب بمذهب وحدة الوجود بسبب قولهم بأنه لا وجود للعالم إلا في إدراكنا . وبين المذهبين عندى بون بعيد فأولاً إن الفكريين « إيدى آليست » ذهبوا إلى ما ذهبوا لعدم السبيل إلى إدراك الخارج للذهن الذى لا يخرج من الإنسان . فدافعهم إلى مذهبهم فلسفة الإدراك ودافع الصوفية إلى مذهب وحدة الوجود فلسفة الوجود . وثانياً أن الفكريين ينفون وجود العالم على معنى أنهم لا يدرون وجوده لعدم وصول الإدراك إليه والصوفية الوجودية لاشك لهم في وجود المحسوسات التى نسميها العالم وهى فى الحقيقة الله فى صورة العالم لاذ لا موجود عندهم غير الله فيلزم على قولهم أن يكون الموجودات التى نراها فى صورة العالم ولا نرى موجوداً غيرها ، هى الله .

وإن كل شيء يحتاج في تحققه إليه وهو غنى بنفسه عن كل شيء ؟ ولهذا ترى الصوفية وقفا دعواهم حقها فاستغنوا عن إثبات الواجب . فهل أصدقاؤهم أو أساتذتهم الفلاسفة الوجوديون وأنصارهم من المتكلمين شاكون في صحة دعواهم بأن الوجود واجب الوجود أو في صحة مذهبهم القائل بأن الله هو الوجود الخاص أو في أن الوجود الخاص يتمشى فيه ما يتمشى في الوجود المطلق من وجوب الوجود ؟ حتى إنهم لا يستغنون عن إثبات الواجب بأداته كما استغنى أصحاب مذهب الوجود المطلق ، والشك في هذا الأخير أيضا مفسد لمذهبهم .

وليس أهم مهمتى في هذا البحث من الكتاب رغم كونه معقودا للدرس مسألة وحدة الوجود إبطال مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال باعتراف أصحاب أهل المذهب أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجنونية التي تجدها مكتوبة في « الفصوص » وغيره . وإنما أهم مهمتى التي يمتاز بها هذا الكتاب إن شاء الله إبطال مذهب هو أساس مذهب وحدة الوجود أعنى به مذهب الفلاسفة الذي يقام له وزن كبير في علم الكلام كلام مذهب المتأخرين عن الإمام الرازي الذي لم يفتنه رضى الله عنه سحر كلمة « الوجود » ولأت الجانبين بعده اقتفوا أثره بدلا 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 ووجود يفرق عنها في التصور لكن الله تعالى وجود من غير ماهية فماهية الوجود المحض وبهذا يكون الوجود ضروريا له مستحيل الانفكاك منه فإن جاز انفكاك الشيء من نفسه فالوجود ينفك من الله ، فضيمنوا له ضرورة الوجود بأن جعلوه نفس الوجود ولا يكون لله وجوب وجود أبلى من هذا . فهذا هو منشأ مذهب الفلاسفة وخلاصته اكتشاف سرطا لما خفى على عقلاء البشر

وهو أن الله الواجب الوجود الذى كانوا يمحشوا عنه ولم يجدوه أو بالأصح لم يستطيعوا تمييز حقيقته ، هو الوجود نفسه . وقد أعجب الصوفية الذين مهمتهم التفتيش عن الله ليكونوا عارفين به واصلين إليه ، هذا الكشف المزعوم النظرى الذى ظنه الكثيرون الكشف الخاص بالتصوفة . إلا أنه لما لم يكن الوجود واجب الوجود أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك ولم يتجبرا أصحاب هذا الكشف أعنى الفلاسفة على القول به لكونهم مقيدين بطور العقل ، وورد عليهم أيضا أن الوجود ليس بموجود بله أن يكون إلها واجب الوجود فكشفهم هذا يجعل الله غير موجود بينما يجعله واجب الوجود .. لهذا ولذاك ابتدعوا أى الفلاسفة وجودا خاصا موجودا قائما بذاته مخالفا لسائر الوجودات غير معلوم الحقيقة فعملوا لهذا الوجود الخاص امتياز الوجودية والقيام بذاته وليس هذا الوجود الخاص بمعنى الـكون فى الأعيان وإن كان بمعنى الـكون فهو مخالف لسائر الأكوان . مع أن ألفاظ الوجود الذى تكرر ذكره فى رواية الكشف المزعوم كان كلها بالمعنى المعروف أى الـكون فى الأعيان ومقابلته العدم أى عدم الـكون فى الأعيان وكانت جاذبيته المستلزمة لوجوب الوجود حاصلة له من معناه المفهوم المعلوم الحقيقة ، فالملوب من جمل ذات الله عبارة عن نفس الوجود لا شك أنه وضع ضمان لوجوب وجوده بمعنى وجوب كونه فى الأعيان وكذا عدم انفكاك الوجود من نفسه الموصل إلى هذا المطلوب يلزم أن يكون بمعنى ضرورة الـكون فى الأعيان فاللجوء إلى تغيير هذا المعنى عند الجواب عن الاعتراضات الواردة على مذهبهم تقهقره يفسد كشفهم المزعوم حتى إنه يفسد صحة إطلاق لفظ الوجود على هذا المعنى الغير المعروف الذى لا تعلم حقيقته ولا تعرف إلا بأنها مخالفة لحقائق سائر الوجودات ، فمن أين علموا إذن أنه وجود ومن أين علموا إن كان وجودا أنه وجود موجود قائم بذاته على خلاف سائر الوجودات وكيف اقتصروا بأن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله عدم انفكاك الشيء من (١٦ - موقف العقل - ثالث)

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 تقهرهم عما يلزم من كون كل وجود في كل موجود إلهاً واجب الوجود إفساداً بليغاً ، أنه إن صح كون استحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، يُصمد 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 عرض عام خارج عن حقيقة... تنطبق عليه فيقال إن الوجود بمعنى الكون في الأعيان لا ينفك من الوجود بمعنى الكون في الأعيان لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وهذا كاف 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 حق 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 . ومعنى هذا الكلام أن مذهب وحدة الوجود التي هي اعتبار الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان الوجود في كل موجود ، إلهاً واجب الوجود

[١] فإن اعترض معترض بأن الوجود بمعنى الكون معنى مصدرى لا يصلح لأن يكون إلهاً ، يجاب بما أجاب به أنصار مذهب الفلاسفة في الوجود الخاص أن المراد منه ما صدق عليه الوجود بمعنى الكون لا المفهوم . وكذا قولهم الوجود موجود بنفسه والوجود موجود بالوجود يعنى في الوجود بمعنى الكون شيئاً ظاهراً وإن كنا نحن نلتزم صحة هذين الجوابين .

والتي تفهقرت الفلاسفة في مذهبهم كيلا يقوموا في هاويتها ، هذا المذهب يلاحقهم فيلحقهم في كل خطوة من خطوات فرارهم منه .

فلما رأى الصوفية أن أسانذتهم الفلاسفة اعترافهم بالتعلم والإحجام في الطريق التي اكتشفوها ولم يتموا روايتهم التي أعجبت الصوفية كل الإعجاب ، أخذوا مهمة إتمامها على عواقبهم وادعوا وجود الوجود بالمعنى المعروف المطلق ، في الخارج بل ادعوا أنه الوجود الوحيد وتقبلوا ما لزم مذهب الفلاسفة ولم يجترأوا هم أنفسهم أن يتقبلوه ويتحملوا تبعته من كون الوجود واجب الوجود أينما كان والموجودات التي تعتبرها متصفة بالوجود ، معدومات وأوصافا اعتبارية وإنما الموجود وجودها الذي يتصف هو بها ولا تتصف هي به ، وزين لهم دعواهم هذه المتصادمة ببداهة العقل والنقل كون الموجودات غير الله كالمعدوم بالنسبة إلى وجود الله لاسيما فيما ينبغى أن يكون في نظر الصوفي المتوجه بكليته إلى الله ، وتفاضوا عن الفرق المهم بين كون الشيء في الحقيقة كالمعدم وبين كونه عدما حقيقيا وعن الفساد العظيم المترتب على ضم هذه الموجودات التي هي بمنزلة المدم إلى وجود الله ، فلا يستصغر الصوفي الوجودى وجودات الممكنات أو ينكرها كما يظنه كثير من الناس بل يعتبرها أيضا وجودات الله حيث يجعل الله الوجود المطلق . فهذا أصل مذهبي الفلاسفة والصوفية الوجودية .

ويفهم منه أن التمييز في معنى الوجود المعروف سواء كان بمحملة على مبدأ الآثار الخارجية أو على الوجود الخاص المختلف في حقيقته عن وجودات الممكنات ، خاص بمذهب الفلاسفة لا يجرى في المذهب الصوفي ولا حاجة فيه إليه ، كما أن دعوى كون الوجود على إطلاقه موجودا بل أحق بالوجودية من الوجود لكونه موجودا بنفسه وكون الموجود موجودا بالوجود ، يلزم أن تكون خاصة بالمذهب الصوفي غير جارية في مذهب الفلاسفة وإن وقع الخلط في كلام أنصار كل من المذهبين بما يخص الآخر .

وأخيراً تلخيص للمقام أن المذهب الوجودي الناشئ من القول بأن 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 أى شيء أى أن لا يكون موجوداً . فالذهبان على طرفي نقيض بالرغم من أن بعضهما وليد لبعض . أما كون الله كل شيء في مذهب الوجود المطلق فظاهر ، لأن الله هو الوجود فلا يتكون أى موجود إلا به ، وأما أن كون الله وجوداً مجرداً عن الماهية يؤدي إلى كون الله غير موجود فلأن الوجود الذي هو مقابل المدم لا يوجد مجرداً عن الماهية ولا يمكنه أن يوجد لكونه من مقولة الإضافة ومن المقولات الثانية فلا يوجد إلا مضافاً إلى غيره ولا يستقل بالفهم ، فإذا قلت وجود يقال وجود ماذا ؟ فإما إن تُمَيَّن المضاف إليه فتقول وجود كذا أو كذا ، ومنه وجود الله مضافاً إلى الله ، فوجوده المضاف إليه معقول ووجوده المجرد عن الإضافة غير معقول ^(١) وإما أن تطبق فتقول وجود أى شيء كان ، أما إذا قلت وجود بشرط عدم الإضافة ^(٢) فمعناه

[١] ولذا قال الإمام الغزالي في « تهافت الفلاسفة » : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نقول عدماً مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه فلا نقول وجوداً مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة لاسيما إذا تبين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ، ولأحقيقة له . فإن نقي الماهية نقي الحقيقة وإذا نقي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود » وإن اعترض عليه الفاضل خواجه زاده في « تهافته » بأن الوجود الحاصل 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 الفارسي ما ذكرنا غير مرة أن هذا الاعتراض يتضمن مصادرة لم ينتبهوا لها .

[٢] قال الجلال الدواني من محقق المتكلمين المؤيدين لمذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله ، في شرح العقائد العضدية عند قول المصنف : « وعلى أن للعالم صانعاً قديماً لم يزل ولا يزال واجبا وجوده لذاته » : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي النظر أسراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهية التي =

يكون وجودا بشرط عدم الوجود لأن الوجود مضاف فيكون إعدامه إضافته إعدامه نفسه .
ويكون هذا الوجود وجود مالم ليس بموجود فكل موجود له ماهية هو بها هو ووجود
يضاف إلى ماهيته وهو معقول ثان كما أن الماهية معقول أول لأن وجود أى شئ ، في
الخارج وعدم وجوده إنما يعقل بمد أن عقلت ماهيته وعين هو بها ، فالوجود المشروط
بعدم اقترانه بالماهية وجود بشرط عدم الموجود الذى له الوجود بأن يكون وجود ولا
يكون هناك موجود ، فهذا الوجود هو الله في مذهب الفلاسفة وهو الوجود المحال في
مذهب العقل (١) .

ودافعهم إلى التزام كون الله الوجود ثم التزام إبعاد هذا الوجود عن الماهية ،
محاولة الفرار من التركيب فإذا كان لله ماهية ووجود كسائر الموجودات كان الله مركبا
تركيبا ذهنيا على الأقل والمركب يحتاج إلى جزئه فلا يكون واجبا . فاضطروا إلى التخلي
عن ماهية الله أو وجوده ولم يمكنهم التخلي عن وجوده فتعين التخلي عن الماهية (١) مع
أن الماهية من غير وجود أهون من الوجود من غير ماهية وأقل منه بمدا عن العقل
لكونها ممكنة في حد ذاتها كالعقلاء لها ماهية وليس لها وجود ولا يتصور وجود من
غير ماهية وبعبارة أخرى من غير موجود فهو أبعد عند العقل من المادة بلا صورة أو
الصورة بلا مادة .

ولا يفرنك تحولات أنصار مذهب الفلاسفة وتنقلاتهم في تفسير الوجود الذى

== ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الهيئة مستند
إلى وجود خاص يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته » وقال
الفاضل الكلنوبى الذى هو أيضا من المحققين الناصرين لمذهب الفلاسفة ، في تفسير قول المحقق
الدوانى « بسلب الإضافة إلى غيره » : « أى بالتجرد عن الإضافة » ومراد الدوانى من البرهات
المذكور فى كلامه ما قلنا عنه فى ص ١٣٢ من قوله فى تأييد مذهب الفلاسفة وقد أجبنا عنه هناك .

[١] وقد سبق منا تصوير مذهب الفلاسفة على عكس ما ذهب إليه الوجوديون .

جعلوه عين ذات الله لأن الوجود المجرد عن الماهية على أى معنى كان مضاف لا يستقل بالمفهومية من دون ما يضاف إليه وإنما المستقل هو الوجود أى الذات المتصفة بالوجود أو بمباراة أخرى الماهية المتصفة بالوجود ، لكنهم لا يرضون بالوجود ربا ويتوهمون فيه التركيب . ونحن نقول مع قطع النظر عن عدم وجود الوجود من غير ماهية إن الوجود لو وجد مجردا عن الماهية كان هو نفسه الماهية وكان وجوده وجودها فلا يتم لهم ما يريدون ويقعون فيما يفرون منه . فانظر إلى سؤال وجواب سبق منا نقلهما عن شرح الواقف مع تعليق الفاضل السيلكوتى عليه تنميما للجواب وتبييها له والسؤال موجه على تفسير وجوب الوجود بكون الوجود عين الذات أى على مذهب الفلاسفة . وحاصل السؤال أن الوجوب الذى هو ضرورة الوجود إضافة تقتضى وجود الطرفين أى الوجود وما يكون الوجود ضروريا له مع أنه إذا كان الوجود عين ذات الله فهناك أمر واحد أعنى الوجود الذى هو الذات وليس هناك أمران يكون أحدهما ضروريا للآخر . وحاصل الجواب أن الوجود الذى هو ذات الله والذى ليس بمعنى الكون فى الأعيان بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية ، يقتضى الوجود الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فيكون الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ضروريا للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو الله ، وليس اقتضاء أحد الوجودين للآخر اقتضاء العلة لمعلولها بل اقتضاء الجزئى لكأيه الذى هو عرض عام له خارج عن حقيقة العلة 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) عرضا عاما للوجود المقتضى (بالكسر)^(١) وبمد لفت الدقة والانتباه إلى أن محط الوجوب هو الوجود المقتضى (بالفتح) وكونه مضمونا

[١] وقد سبق تفصيل كل ذلك .

لذات الله فيجب أن يكون محل النزاع في هذه المسألة هو هذا الوجود الذي لا زال بمعناه المعروف أى الكون في الأعيان ، فلو لم يكن هذا الوجود وثبوته لذات الله التى جملوها عبارة عن الوجود بمعنى آخر غير معروف ، لما حصل وجوب الوجود منه وحده ، والحاصل أن المطلوب من وجوب وجود الله ضرورة كونه في الأعيان لا كونه وجودا بمعنى غير معروف... نقول بعد هذا وذلك إذا اعترف بالوجودين أحدهما ذات الله وماهيته والآخر وجود الوجود الذى هو ذاته وماهيته زيادة على الوجود الذى هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التى هى مذهب التكلمين وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يمينون حقيقة الله وماهيته على أنها الوجود رغم ادعائهم أن الله مجرد عن الماهية ، ولا تعين لحقيقة الله في مذهب التكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية .

أما ما أورد عليه الفلاسفة ونقله العلامة التفتازانى في شرح المقاصد من غير جواب عنه كأنه لا جواب يدفعه ، من أنه لو كان لله ماهية ووجود فإن كان الله هو المجموع لزم تركيبه ولو بحسب العقل وإن كان أحدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية فى تحققها إلى الوجود واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية ، فالجواب أن الله هو الماهية وحدها التى لا نستطيع تعيينها ونقول عنه الذات ، ولا نسلم احتياج الماهية فى تحققها إلى الوجود لأن الوجود هو التحقق نفسه فلو احتاجت الماهية فى تحققها إلى الوجود لزم احتياجها فى تحققها إلى تحققها ولا معنى له إلا توقف الشيء على نفسه ، مع أنه لو سلم هذا الاحتياج لجرى فى الماهية التى هى عين الوجود كما فى مذهب الفلاسفة لأنها لا تستغنى بالوجود الذى هو عينها بل تحتاج إلى الوجود بالمعنى الآخر أعنى الكون فى الأعيان الذى هو التحقق ، ولذا تكلفوا لإثبات اقتضاء أحد الوجودين للآخر . والحق أن الماهية لا تحتاج فى تحققها إلى الوجود وإنما الماهيات الممكنة تحتاج فى تحققها إلى الوجود .

ثم إن المراد من زيادة الوجود على ذات الله كونه خارجا 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 وجودا آخر بمعنى الكون في الأعيان وإن جعلوا الوجود الثاني عرضا عاما للوجود الأول خارجا 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 ثان للشيء لا محل لدخوله في ماهية الشيء التي هي معقولة أولى له فلا محل لتركيب الشيء مع وجوده فوجوده خارج عنه البتة إلا إذا كانت ماهيته أيضا من قبيل الوجود كما في مذهب الفلاسفة .

(٢) والدافع الثاني إلى هذا المذهب البعيد عن العقل أعنى كون وجود الله عين ذاته بمعنى أن لا يكون له ذات وماهية غير الوجود ، عدم وجدانهم السبيل إلى أن يكون الوجود ضروريا لذات الله ليتحقق له وجوب الوجود ، لو كان وجوده زائدا على ذاته . فإن قالوا إن ذاته علة لوجوده والعلة تقتضي معلولها بالضرورة لزم فرض ذاته متقدمة بالوجود على وجوده لأن مفيد الوجود موجود في مرتبة الإفادة . واعترض الإمام الرازي على هذا الحكم بأنه بديهي في إفادة الوجود للغير وغير مسلم في إفادة الوجود لنفسه ، قائلا : « لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالماهية بالنسبة إلى لوازمها . فأجاب عنه المحقق الطوسي وارتضاه المحققون على ما ذكره الكلبوي ، بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أمر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود مطلقا أي سواء كان علة لوجود غيره أو لوجود نفسه ، وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لأن القابل لا بد أن يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل والفاعل لا بد أن

يلاحظ موجودا حتى يمكنه الإفادة ، وانصاف الماهية بلوازمها إنما هو بحسب العقل . وقد اعترض العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد على جواب الطومى قائلا : « لانسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود إذ لا معنى للإفادة هنا سوى أن تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فإن بداهة العقل حاكمة بأن ما لم يكن موجودا لا يكون مبدءا لوجود الغير ومن هنا يستدل بالعالم على وجود الصانع وكذا اعترض عليه الفاضل الكلينوى قائلا : « كون الذات فاعلا للوجود فى الخارج إنما يصح إذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب إليه أكثر المتكلمين وأما إذا كان وصفا اعتباريا ^(١) فلا ، إذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا فى العقل فقط » ثم قال الكلينوى « والجواب أن معنى إفادة الوجود الخارجى جمل المتصف به موجودا خارجيا فلو جمعت الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة فى الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للبداهة المذكورة . وتلخيص الكلام أن ذلك الوصف الاعتبارى إن لم يكن موجودا فى نفس الأمر كان الوجود عين الذات وإلا فلا بد له من علة موجودة فى نفس الأمر فإن كان وجود تلك العلة عين الوجود والمألول لزم الدور وإلا لزم التسلسل وتمدد وجود شيء واحد » .

وأنا أقول كون الوجود وصفا اعتباريا غير موجود فى نفس الأمر إن استلزم

[١] اعتراف الفاضل الكلينوى بكون الوجود وصفا اعتباريا غير موجود وعده مذهب المحققين مؤيد لدعوانا الأساسية فى هذا البحث وهادم لاعتذارات المؤولين المدعين وجود ما صدق عليه الوجود إن لم يكن مفهوم الوجود موجودا لأن محل الخلاف بين المحققين وغيرهم من كون الوجود موجودا خارجيا أو وصفا اعتباريا لا يمكن أن يكون مفهوم الوجود . ثم إن القائلين بوجود الوجود لابد أن يعترفوا بعدم قيامه بنفسه من غير إضافة إلى ماهية من الماهيات فهو غير موجود عند المحققين وغير قائم بنفسه بخلاف .

كون الوجود عين الذات الذى فسروه بكون ذات الله هى الوجود ، كان الله تعالى وصفاً اعتبارياً غير موجود فى نفس الأمر ، والفاضل الكائنوى إنما نظر إلى أن ماهو وصف اعتبارى غير موجود فى نفس الأمر لا يصلح لأن يكون أمراً زائداً على الذات ولم ينظر إلى أنه أولى بأن لا يصلح أن يكون ذات الله .

وصفة القول أن وجود الشيء لا يكون إلا زائداً على نفسه خارجاً عن حقيقته ، ولكونه خارجاً عنها وكونه وصفاً اعتبارياً غير موجود فى الخارج لا يحصل به التركيب . وأن المعروف من وجود الشيء أو عدمه كونه فى 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 الضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود ما دام الفارض مضطراً إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوب كونه مضموناً له ، وإلى أن يأتى بفرضيته دعاوى لا يمكن إثباتها وإن يقع فى ارتباطات لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها^(١) ولا شك أن كون الله موجوداً أظهر وأصح من أن

[١] قالوا أولاً إن الله وجود نقيض لهم الوجود غير موجود فلا ينطبق على الله فقالوا ليس المراد مفهوم الوجود وادعوا وجود ما صدق عليه الوجود وادعوا كون الوجود موجوداً بنفسه والوجود بالوجود فرددنا كل ذلك عليهم . وقالوا أيضاً ليس الوجود بمعناه المعروف بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فكأنهم رجعوا عن أن يقولوا بأن الله وجود إلى أن يقولوا بأنه مبدأ الآثار الخارجية . ولم ينطبق هذا أيضاً على الله خاصة لأن وجودات الممكنات يصدق عليها أيضاً أنها مبادئ لآثار خارجية فلزم أن يقيد بالوجود الخاص أو المجرد عن الماهية ، حتى إن التقييد بالخاص لم يكف أيضاً فى تمييزه عن الوجودات الخاصة للممكنات التى هى بمعنى أكواتها فى الأعيان مبادئ لآثار خارجية . وبعد هذا كله لم يتسن للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى جعلوه ذات الله اقتضاء الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ذلك الاقتضاء الذى يتحقق به وجوب الوجود المطلوب من وضع أسطورة الوجود وإن كان الفاضل السيلكتوى ألغى نفسه كل الإنجاب فى الحصول على الاقتضاء المذكور مترجماً إلى الوجود بمعنى الكون فى الأعيان من نفس الطريق الذى كان فيه الابتعاد عن ذلك المعنى وقد سبق تفصيله . فالسؤال المذكور فى «المواقف» — وقد قلناه — بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين =

يكون وجوداً، حتى إن القائلين بكونه وجوداً يعمدون في جملة موجوداً مع أن الموجود الخارجى ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه ولا ما يكون نفس الوجود .. ونحن وإن كنا لا نعرف من الله غير وجوده ووجوب وجوده وإذا عرفناه فلا نعرفه إلا بوجوده ووجوب وجوده ، لكننا لا نجعله نفس الوجود ولا نعتبر تعريفه بهما حدًّا له معرباً عن حقيقة بل نعتبره رسماً وتعريفاً بالخارج عن حقيقة فنقول مثلاً هو الموجود الواجب الوجود الذى يحتاج وجود كل شيء إلى وجوده وهو الغنى عما سواه ، فالفلاسفة يعبرون عنه بالوجود على أنه حقيقة ونحن نعتبر عنه بالموجود لا على أنه حقيقة . وليس في تعبير الوجود الذى هو الذات والصفة تركيب يُخاف منه بناء على أن الوجود صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج وعلى أنه أى الوجود لا يكون جزءاً من حقيقة الله وإنما هو لازم له غير مفارق .

= لا يتم الجواب عنه لا جواب صاحب المواقف نفسه ولا جواب شارحه الشريف العلامة الجرجاني ولا مساعدة الفاضل السليكتي بكل قوته لجواب الشارح . وكذا السؤال الثانى الذى أورد في شرح المواقف على جواب السؤال الأول وارد وجواب الشارح عنه غير تام ، وهذان السؤالان والجوابان هما اللذان يدور حولهما أدق النقاط التى عرجت عليها في هذا البحث عند قد مذهب الفلاسفة وأنصاره .

ثم إنى أسألهم أى شيء هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار وماذا موقفه من أى موجود ؟ فهل هو وجود مجرد عن ذات الموجود أو ذاته المجردة عن الوجود أو الذات مع صفة الوجود ولا رابع لهذه الاحتمالات ؟ فإن كان الأول فقد عرفت أنه الوجود المحال فضلاً عن أن يكون الله المتعال وإن كان الثانى فهو الأوفق لمذهبهم في صفات الله وقد آثرنا هذا الاحتمال الفاضل على خرافة الوجود بكلا مذهبيه الفيلسوف والصوفى وبنينا على تحقيقات عميقة سبقت منا في أوائل هذا البحث . إلا أنه يأباه تصريحهم بأن الله وجود مجرد عن الماهية للتضاد الظاهر بين الوجود المجرد عن الماهية والذات المجردة عن الوجود . والثالث أى الذات مع الصفة موجود لا وجود . وكما لا يتم تأويل الوجود المجعول حقيقة الله بمبدأ الآثار لا يتم تأويله بمبدأ انتزاع الوجود لأنه إن كان مبدأ انتزاع الوجود مجرداً عن الوجود أى الذات المجردة فلا ينتزع الوجود عن الذات المجردة عن الوجود وإن كان الذات مع الوجود فهو الوجود لا الوجود .

أما وجوب وجود الله فإيضاح كيفية ذلك ووضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود لا يتم إلا بفرض ثان هو أن يكون الوجود أيضا هو ذات الله. ومعناه أن الله لا يُضمن له وجوب الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يُضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن يكون الوجود عبارة عن ذات الله وهذا دور ومصادرة بدلان دلالة واضحة على أن الوجود لا يستحق أن يفرض كونه الله الغنى عما سواه ولو استحق الوجود ذلك لضمن بنفسه وجوب الوجود لنفسه ولم يحتج إلى فرض رجمي مقابل وقد أوضحنا ذلك الدور والمصادرة غير مرة وهنا نوضحهما بشكل آخر : فقد كنا نعلم وجوب وجود الله ولا نعلم كيفية ذلك لما 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 كل وجود لا ينفك من نفسه أى نفس الوجود وإن جاز انفكاكه من نفس الوجود فيلزم أن يكون كل وجود فى كل موجود إلها واجب الوجود وهذا مالا يرضاه الفلاسفة الوجودية وأنصارهم وإن كان يرضاه الصوفية الوجودية ، فإذا قيل لهم ذلك وقالوا فى جوابه احتياج وجود سائر الموجودات إلى الموجد الذى هو الله بمنه من أن يكون واجب الوجود بخلاف الوجود الذى هو الله .. وإذا قيل لهم أيضا الوجود غير موجود أو على الأقل غير قائم بذاته فكيف يكون هو الله وقالوا فى الجواب هذا مسلم فى وجود سائر الموجودات ولكن الوجود الذى هو الله لا يقاس على غيره من الموجودات فهو قائم بذاته قيوم لغيره .. فإذا قالوا هذا وذلك فى الجواب عن الاعتراضين المذكورين كان هذا منهم استعانة فى إثبات أن حقيقة الله الوجود من كون حقيقة الله الوجود فمكان كون حقيقة الله الوجود ثابت قبل أن يثبت وهذا هو المصادرة .

فإذا لم يتسن 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 الصوفية فأوقعهم في هاوية وحدة الوجود ، فإما أن نقول في تفسير وجوب وجوده إن ذاته التي لا نعرف حقيقتها تقتضى وجوده من غير تعيين نوع الاقتضاء بأنه اقتضاء العلة لمعلولها لئلا يرد ما أوردوا عليه وقد يمكن إرجاع مذهب المتكلمين إليه ، أو نكتفى ببناؤه على أدلة وجود الله المروفة الإنية فنقول معنى وجوب وجود الله أن وجوده ضرورى لوجود العالم .

لا يقال فيلزم أن لا يكون وجوده ضروريا لولا وجود العالم ، لا يقال هكذا بعد أن كان العالم موجودا بالفعل ، وإلا لما أثبتت أدلة وجود الله المستنبطة من وجوده الرجوب وجوده في نفس الأمر ولا قائل به بين المترفين بتلك الأدلة . فإن قيل إن وجود العالم غير ضرورى فيلزم أن يكون وجود الله المبني على وجود العالم غير ضرورى أيضا ، قلت إن العالم بعد وجوده فعلا ضرورى الوجود لاستحالة عدم كون الوجود موجودا وتسمى هذه الضرورة ضرورة بشرط المحمول . ثم إن المستدلين بوجود العالم على وجود الله دفعهم إلى هذا الاستدلال استحالة كون العالم الذى لم يكن وجوده ضروريا ولا دليل على ضرورة وجوده غير وجوده ، موجودا من تلقاء نفسه فبحثوا عن موجود آخر ليكون موجد هذا العالم الذى لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الطرفين من الوجود والعدم ، لو لم يكن موجد مرجحا له جانب الوجود ، وحكموا بضرورة وجود ذلك الوجود الموجد . ونقطة الانتقال هذه من العالم غير ضرورى الوجود إلى موجد الضرورى الوجود أول مرحلة يتجمد فيها عقل الملحد الغربى مهما كان سائلا وجائلا لكونه محتوما عليه بالضلالة ، يتجمد فيقول بوجود العالم من غير موجد . ويتبع هذا العقل الجامد عقول مقلديه في الشرق من غير أن يفهم كل من العقل المتبوع والتابع ما في هذا القول من التناقض الذى يتضمنه الرجحان بلا مرجح ، وفي مقابل هذه العقول الجامدة يقول الفيلسوف «أميل سسه» عقله الحى : «يمكننى أن أنصور عدم

وجود الله والعالم معا ولا يمكننى أن أنصور عدم وجود الله مع وجود العالم .

ثم حكم المستدلون بوجود العالم على وجود موجد به أن لا يحتاج وجود هذا الموجد إلى موجد آخر كما يحتاج العالم ، وذلك بأن يكون واجب الوجود لذاته لا ليوجد العالم فقط . إذ لو كان هو أيضا محتاجا إلى وجود موجد قبله وتوالت الحاجة إلى وجود علة موجدة قبلها علة موجدة أخرى من غير أن تنتهى فى علة أولى غير محتاجة إلى الإيجاد ، لزم تسلسل العال الموجدة وهو باطل . وهذه النقطة أعنى بطلان التسلسل هى المرحلة الثانية فى الاستدلال بوجود العالم على وجود الله التى تقف دونها عقول الملاحدة الحامدة وبعض العقول الشاذة من فلاسفة الموحدين وعلماء الدين مثل « كانت » والشيخ محمد عبده كما بيناه فى أمكنة أخرى من هذا الكتاب . فى وجود الله المستنبط من وجود العالم ضرورتان قاضيتان باستحالة ما يخالفهما: الأولى ضرورة وجود موجد للعالم الممكن الذى لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم لينقذ هذا الموجد وجود العالم من بطلان الرجحان بلا مرجح . والثانية ضرورة كون هذا الموجد واجبا لذاته مخالفا للعالم فى احتياجه إلى الموجد الناشئ من قابليته للوجود والعدم على السواء وهذه الضرورة مستفادة من بطلان التسلسل .

فقد استندنا فى تفسير وجوب وجود الله بهذا الشكل إلى الأدلة المعروفة المثبتة لوجود الله بطريق إينى ، استنادا صريحا ، وهذا أولى وأصح وأقوم مما فعله الفلاسفة وأنصارهم الذين لم يرقهم الاستناد فى تفسير وجوب وجود الله إلى الأدلة الإينية الموصلة إلى معرفة المؤثر بقدر ما يدل عليه آثاره فحاولوا أن يكشفوا عن حقيقة الله ليتوصلوا به إلى إدراك سر وجوب وجوده بطريق لى وادعوا أن حقيقته الوجود ، ثم احتاجوا فى تمشية دعواهم إلى الاستعانة المختصة بالطريق الإينى الذى ما كانوا يرونه جديراً بأن يبنى عليه وجوب وجود الله ، وما أبدع قول من قال :

تاه الأنام بسكرهم فلذاك صاحى القوم عربد
 ناله لاموسى الكاء م ولا المسيح ولا محمد
 كلا ولا جبريل وم وإلى محل القدس يصعد
 علموا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد
 من كنهه ذاتك غير أذك أوحدى الذات مرمد

وإلى هنا ذكرت بمون الله وتوفيقه فى نقد المذهبين الوجوديين تعميما وتخصيصا
 لاسيما فى نقد مذهب الفلاسفة الذى ظهر فى علم الكلام بمظهر مذهب المحققين ، مافيه
 كفاية . ثم إن مما يخص مذهب الصوفية من النقد أن حديث الخلق الذى ملأ كتاب
 الله يلزم أن يكون بالنظر إلى هذا المذهب حديث خرافة ، لأن الخلق هو الإيجاد من
 العدم وهو من أجل أوصاف الله التى تختص به ولا يقدر غيره عليها ، مع أن الخلق والإيجاد
 ممتنع فى مذهب الصوفية ، حتى إن الله الذى خلق السماوات والأرض والذى هو
 خالق كل شئ ، لم يخلق أى شئ وما شئت الأعيان الثابتة راحة الوجود ولا يمكنها أن
 تشم ، بل الخلق والإيجاد مستحيل كخلق إله غير الله لأن الوجود هو الله ولا وجود
 ولا موجود غيره ، وليس هناك وجودان وجود الواجب الخالق ووجود المكنات المخلوقات
 بل الوجود واحد وواجب ، ولذا عبر عن مذهبهم بمذهب وحدة الوجود وهى تستلزم
 وحدة الوجود أيضا على أنه لا موجود عندهم غير الوجود .

ويجب علينا أن ننبه هنا - وربما نهينا عليه فيما سبق أيضا - أنهم لا ينكرون
 وجود العالم المحسوس كما يظنه كثير من الناس وإنما ينكرون وجود العالم على أنه
 وجوده فيدعون أنه وجود الله ولذا أنهموا بالقول باتحاد الله مع العالم ، ولا حاجة إلى
 اتهامهم بذلك فإنهم صرحوا فى كتبهم بأن العالم عين الله واستدلوا عليه بالكتاب

والسنة كما سيأتى . ومن هذا التنبيه يظهر أن ما أدعاه الكاتب التركي المتصوف اسماعيل فى بك فى كتابه « اضمحلال مذهب الماديين » من أن الكشفيات العلمية الأخيرة مثل فناء المادة ورجوعها إلى القوة وآراء علماء الغرب الفكريين القائلين بأن وجود الأشياء ليس إلا محصول إدراكنا ولا وجود لها فى الحقيقة ، كل ذلك يؤيد مذهب الصوفية ، خطأ منشأ عدم فهم مذهبهم كما هو حقه وإن كان المؤلف نفسه يعيب العلماء الطاعنين فى هذا المذهب وأصحابه بعدم فهم مرامهم ، لأن اختلاف الصوفى عنا ليس فى الاعتراف بوجود الأشياء المحسوسة حتى يحتاج إلى تأييد مذهبه بمذاهب غربية غريبة تفكر حقائق الأشياء وتحملها على صنع أذهاننا وإنما اختلاف الصوفى عنا فى تسمية هذه المحسوسات فنسميها العالم ونسميها الله حتى لا يرضى القول باتحاد العالم مع الله بناء على أن العالم معدوم عنده والله موجود وكل موجود محسوس الوجود ومشهوده فهو الله وذلك مقتضى ما تقرر عندهم علميا أن الوجود هو الله وليس منشأ القول بالوهمية العالم إلا كونه موجودا . فليس لمذهب وحدة الوجود أى مناسبة بمذهب الفكريين الذين هم من أعقاب السوفسطائية المنكرين لوجود المحسوسات . والذين يحتاجون إلى تفريق مذهب الصوفية الوجودية عن المذهب السوفسطائى لعدم فهم مذهب وحدة الوجود حق الفهم وهم جمهور المؤلفين فى الدفاع عن أصحاب هذا المذهب ، إنما يتأسون بأن السوفسطائى ينكر وجود الله والعالم معا والصوفى الوجودى لا ينكر وجود الله ، بل يحصر فيه الوجود كله شاملا لوجود العالم ، ومن هذا الحصر يحصل انتفاء العالم . وفيه نظر أيضا إذ بعد أن أنكرت الثنائية بين وجود الله ووجود العالم فالناس أكيس من أن يحكموا فى هذه الموجودات بأنها الله بدلا من أن يحكموا فيها بأنها العالم ، وليس ببعيد أن يكون مذهب وحدة الوجود نقي وجود الله فى صورة نقي وجود العالم أى نقي وجود الله بلطف ولباقة .

ومن المعجيب المضحك إدعاء مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » أن فى عقيدة

وحدة الوجود مزية حث الناس على التحاب فيما بينهم وإزالة الأحقاد والخصومات فمكانه يقول « كلنا وجود واحد [يعنى الله] فما بالنا نتخاصم ؟ » ولكنه هل لايرينا التخاصم الواقع على الأقل أننا لسنا وجودا واحدا ولا موجودا واحدا ؟

وأعجب من تصور المزية بهذه الصورة في عقيدة وحدة الوجود وأضل ، قول هذا المؤلف فى ص ٢٥٩ بأن التجارب العلمية الأخيرة الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية فى جميع نواحي الطبيعة حتى فى الخلايا والميكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلة الأولى لهذه الظاهرات لا فى بمد كخارج العالم بل فى أقرب الأقارب بل فى وجود الكائنات نفسها .

فهل هو يحاول الاستدلال من نفوذ علم الله وقدرته وإرادته فى ظاهر كل جزء من أجزاء العالم وباطنه ، على حلول ذاته فيه أو اتحاده معه اللذين يعاب بهما مذهب وحدة الوجود ؟ فمكان الله تعالى لا يقدر على إنفاذ حكمه فى العالم من سماواته وأرضيه إلى ذرات ما فيهما وفيما بينهما إلا بهذه الصورة الحولية أو الاتحادية ، فكما أنه يلزم لأن يكون الله واجب الوجود على زعمهم الذى قلدوا فيه الفلاسفة أن يكون الوجود نفسه فكذلك يلزم فى زعمهم لإدارة العالم بهذه الهيمنة المحيرة للعقول أن يكون نفس العالم والله متعال عن كل ذلك .

هذا ، وإنى معترف بأن كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » كتاب جليل يكافح مؤلفه شكر الله سميته ، اللادينية المصرية بشواهد قيمة من كلام الغربيين وقلب ملآن بالإيمان والفيرة على الإسلام .. ولا عيب فيه وفى كتابه غير نزعته الصوفية الوجودية ومع ذلك فالمؤلف نفسه يعترف بأن كثيراً من أدعياء التصوف رجوا الزندقة بواسطة فكرة الوحدة الوجودية واتخذوها جنة لرفع التكاليف الشرعية عن أنفسهم . لكن

الحق أن هذه الحالة السيئة ليست نتيجة لفساد نوايا أولئك الأدعياء أو لسوء تلقيهم المذهب فحسب بل نتيجة طبيعية أيضاً لهذا المذهب ، وقد صُرح في « الفصوص » كثير من نتائجها الفاسدة المفضلة فهل الشيخ الأكبر من الزنادقة الذين أساءوا تلقى المذهب ؟ وما في كتابه من الأقوال الطائشة يكفى لإخراج قائلها من حظيرة الإسلام بله إخراجها من زمرة أولياء الله الذين يتمتع مؤلف « اضمحلل مذهب الماديين » بنسبة هذا المذهب إليهم . فإن كان المؤلف يدعى أن أقوال الشيخ الأكبر الطائشة مؤولة فليؤول أقوال هؤلاء الزنادقة الأدعياء أيضاً وأفعالهم ولا يشكهم كما لا يشكوا أقوال الشيخ ، ومن يدرى أنهم ليسوا بأولياء عارفين مثله لا يضرهم أن يستبيحوا الحرمات ويخرجوا على تكاليف الشرع الإسلامى كما لا يضر منزلة الشيخ عند الله وعند الناس قوله :

العبد رب والرب عبد ياليت شعرى من المكلف؟^(١)

نعود إلى ما كنا فيه : وللصوفية الوجودية مع عقيدة عدم وجود شيء غير الله الناشئة من كون وجود كل شيء وجود الله بل الله نفسه والمبنية على فلسفة الوجود التى أتينا فى هذا الكتاب بنياتها من القواعد ، عدا ما يترتب على هذه العقيدة من المفسدات التى منها لزوم كون الله لم يخلق شيئاً ولا فى الإمكان أن يخلقه ؛ عقائد أخرى تناقضها فى حين أنهم يذكرونها بصدد تأييد عقيدتهم الأولى ، فكأنهم لا يدرون أنها تناقضها زيادة على كونهم لا يدرون أن المقائد الثانية فى نفسها لا تتفق مع شأن الألوهية كالعقيدة الأولى .

فإنهم يدعون أن العالم بجميع أجزائه أعراض قائمة بالله ، يدعون هذا بصدد نفى وجود العالم ولا يدرون أن العرض قسم من الوجودات ولا يدرون أن الله تعالى

[١] هذا البيت نقله الشيخ البالى فى شرح الفصوص ص ١١١ عن الشيخ الأكبر .

لا يجوز أن يكون حالا في محل ولا محلا لحال ولا يقوم بذاته حادث .

ومنها أنهم يدعون كون العالم بنعدم في كل آن ثم يوجد.. فبقاء الجواهر عندهم كالأعراض بتجدد الأمثال، ولهذا يقولون إن الشيخ الأشعري أصاب في قوله بأن العرض لا يبق زمانين وأخطأ في تخصيص هذا الحكم بالعرض . قال في الفصوص في أواخر فص شعيب :

« وما أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل في حق أكثر العالم « بل هم في لبس من خلق جديد » لا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله وجهاتهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان أما إخطاء الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المقول الذي قيل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تمقل إلا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبق زمانين » .

وأنا أقول قول صاحب الفصوص وجميع الطائفة الصوفية الوجودية بالتبدل في العالم بأسره في كل آن بأن بنعدم ثم يُخلق من جديد ثم ينعدم ثم يُخلق ، ليس لأن الآية القرآنية المذكورة تقتضيه إذ الآية وما قبلها من الآيات المتسلسلة منذ أول سورة (ق) كلها في حق البعث بعد الموت تكافح منكره ، بل فكرة الخلق الجديد على ما فهم منه صاحب الفصوص وأتباعه الوجوديون ابتدعوها لتأييد ما يتفرع على مذهب وحدة الوجود والوجود من نقي وجود العالم محاولين فهمه واستخراجه من الآية ، لكن غاب عنهم أن في فكرة الخلق الجديد للعالم الذي يعقبه عدمه ثم إيجاداه ثم عدمه

ثم إيجاداه وهم جرا ، اعترافا بوجود العالم ولو بين فترات إعدامه واعترافا أيضا بالخلق المتحد في كل آن مع أن كلا منهما يناق عقيدة وحدة الوجود النافية لوجود العالم والسالبة لإمكان خلق موجود إذ لا موجود إلا الله والله لا يُخْلَق .. حتى إن تلك العقيدة تنافي الخلق الأول قبل جديده .

فنقول للصوفية الوجودية القائلين بوحدة الوجود والقائلين في الوقت نفسه بتجدد الخلق في كل آن إما زعما منهم أن القول بالثاني من مقتضيات القول بالأول وإما زعما منهم أن المتكلمين غير القائلين بتجدد الخلق لا يرون احتياج المخلوق حال بقائه إلى الخالق فهم يدعون تجديد الخلق تثبيتا لدوام احتياج المخلوق إلى خالقه... نقول لهم :

إنكم تدعون عدم وجود الكائنات معتبرين وجودها وجود الله لا وجودها نفسها ثم تنسون دعواكم هذه فتناقشوننا على بقاء الموجودات في زمانين مع أن وجود الموجودات لما كان عبارة عن وجود الله فلا حرج في بقاء الموجود بهذا الوجود أبد الآبدين بل لا إمكان لعدمه المتخلل بين الوجودين كما لا إمكان لعدم الله ، فالعالم الذي يمثل وجوده وجود الله عندهم لا يمكن خلقه من جديد ولا إعدامه المعقب لخلقته . ولا حاجة عندنا إلى إيجادات جديدة ولا مانع من بقاء ما أوجده الله في مدة قدر له البقاء فيها عند إيجاداه . 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 للنقص الواقع في مذهب المتكلمين^(١) .

[١] نعم قد توهم بعضهم من كون المحوج إلى العلة عند المتكلمين هو الحادث لا الإمكان ، أن بقاء الحادث عندهم يكون من غير علة ، وليس الأمر كما توهموا لأن المراد بالحادث المحوج هو الحادث بالمعنى المقابل للقديم لا الحادث بالمعنى المقابل للبقاء .

ونحن نسائل الصوفية القائلين بتجدد الخلق في كل آن على كل مخلوق : ما الدافع إلى القول بتوالى الإيجاد والإعدام على موجود واحد في حالة بقائه ؟ وبماذا يحصل عدمه عقب وجوده أبتأثير من الله أم يتقدم هو بنفسه فيخلقه الله مرة ثانية فينتعدم مرة ثانية فيخلقه ثالثة فينتعدم وهكذا دواليك ؟ ولا وجه للاحتمال 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 الوجود المتضمن لدعوى عدم وجود موجود غير الله ، لما ذكرنا . فتبين أن تكون أعدامه المتخللة بين وجوداته من نفسه فيلزم استثناء الممكن عن الله في بعض حالاته التي يتحول إليها وهو حالة عدمه بعد وجوده ، فما كانوا يرمون به المتكلمين يترتب عليهم . وفضلاً عن هذا فكان 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 ماشاء له ذلك كما قال تعالى « إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا » فيكون وجوده واستمرار وجوده كلاهما مستنداً إلى الله من غير حاجة إلى استئناف خلقه ثم إعدامه ثم خلقه .

ومن السخافة بمكان قول الصدر الشيرازي في « الأسفار » بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشبيهاً بذباً إلا مطرطه على المتكلمين لقولهم بإمكان إعادة المدوم بعينه في مسألة البعث بعد الموت^(١) وقد غاب عنه أن في الخلق الجديد الذي قال به الصوفية في الدنيا إعادة للمدوم بعينه بل لإعادات^(٢) .

[١] انظر ص ٨٨

[٢] وليس لصاحب الأسفار أن يقول عن تجديد الخلق في الدنيا إنه ليس إعادة المدوم بعينه وإنما تجديد الأمثال كما قال الأشعري في بقاء العرض إنه بتجدد الأمثال ، إذ يلزم على هذا أن لا يكون أى شخص معين من أفراد الإنس في كل زمان عين الشخص الذي كان موجوداً قبله بآتين ثم أعدم في الآن الثانى وخلقى مثله في الآن الثالث .

ويس بمسلم كون العالم بجميع أجزائه أعراضا ولا استنتاجه من تجدد خلقه لإمكان تجدده من غير أن يكون عرضا كما أنه لا يسلم استخراج هذا التجدد من الآية. بل لا يسلم أيضا صحة قول الأشاعرة بعدم بقاء العرض زمانين بله أن يصح قول الحسبانية بعدم بقاء الكل ، وللأشاعرة مرمى خاص في قولهم ذلك لا يقاس على مرمى قول الحسبانيين المنكرين لوجود الخالق والمخلوق والوجوديين المنكرين لوجود المخلوق وقدرة الخالق على إيجاد أو إبقائه زمانين .

ثم إن قول صاحب الفصوص في آية الخلق الجديد يشبه قوله في مسألة عرش بلقيس الذي أتى به سيدنا سليمان من عنده علم من الكتاب قبل أن يترد إليه طرفه ، فادعى الشيخ عدم إمكان الإتيان به بهذا الحد من السرعة بناء على أن الحركة التي هي كون الشيء في آيين في مكانين تحتاج على الأقل إلى آيين . ثم ذهب إلى أن الله تعالى أعدم العرش في محله وخلق عند سليمان من جديد على قاعدة الخلق الجديد ، ولم يتذكر الشيخ أو لم يبال أن إعدام العرش الأول وخلق الثاني لا يتفقان مع نص القرآن على الإتيان به كما أنه لم يدر أن مدة ارتداد طرف الناظر إليه تسع أكثر من آن واحد . وقد كان المفريت وعد الإتيان به قبل أن يقوم سليمان من مقامه أى مجلسه للحكومة وكان مجلس إلى نصف النهار ولا شك أن الميعاد المحدود بمدة ارتداد طرفه أسرع لكن لا الحد ما قال الشيخ واستحال .

وانظر ما قاله في فص صالح : « إن التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي للحق فيه أمره خاصة ولذا أخبر عن نفسه في قوله « إنما أمرنا الشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فنسب التكوين لنفس الشيء وهو الصادق في قوله ، وهذا هو المعقول في نفس الأمر كما يقول الأمير الذي يخاف فلا يمضى ، لمبده : قم فيقوم المبد امتثالا لأمر سيده فليس للسيد في قيام هذا المبد سوى أمره له بالقيام والقيام من فعل المبد لا من فعل السيد » فكون الكائنات عند صاحب الفصوص نفسها فهو نظر إلى ظاهر

النص وغفل عن أسلوب البلاغة المثلة لسرعة تأتئ المقدورات ومهولته حسب تعلق مشيئته تعالى بها فكأنها إذا أراد الله تكوين شيء منها يأمره فيكون من تلقاء نفسه من غير تكوين . وعلى كل حال فالمكوّن هو الله ، وأما تكوين الشيء نفسه فهو محال مستلزم لكون ذلك الشيء موجوداً قبل وجوده ليوجد نفسه فإذاً ليس هناك أمر ولا مأمور ولا تكوين المأمور نفسه كما زعم الشيخ وإنما كل ذلك مجاز وتمثيل لسرعة نفوذ إرادة الله ومهولته ، حتى إن الأمر أسرع مما وقع التمثيل به وأسهل على الله وإنما في المثال تفهيم تلك السرعة والسهولة للمخاطبين وتقريبهما من عقولهم . وقريبة المجاز هي الاستحالة التي ذكرنا . لكن الشيخ لكونه مولعاً بتحريف معاني كلام الله ورسوله يرى المحال ممكناً والممكن محالاً . ومثال الثاني ما سبق من قوله باستحالة إتيان عرش بلقيس قبل أن يترد إلى سليمان عليه السلام طرفه .

والتوسع في تفسير معاني القرآن إلى حد التلاعب به شنشنة متبعة لصاحب القصص وغيره من أصحاب المذهب الوجودي ، وما ذهبوا إليه في آية الخلق الجديد وآية الإتيان بعرش بلقيس أقل ما حولوا فيه التفسير إلى التغير ، وهناك ما هو أشد منهما وأفسد ، حتى إن هذا الحال أعنى ما رأيته من أن الصوفية الوجودية وأنصارهم يحرفون معاني كلام الله ورسوله في سبيل تأييد مذهبهم تحريفاً جلياً ، كان أول منبهه إلى على بطلان مذهبهم كما رأيت أن مثل هذه التحريفات لا يصدر إلا من المضل المتعمد أو الجاهل السىء الفهم ، فإن كانوا ينسبون تلك المعاني المحرفة إلى باطن الكتاب أو السنة فهي أحق عندي باسم الباطل منها باسم الباطن .

فن ذلك التحريف الفاحش أنهم يجعلون « رسلُ الله » في قوله تعالى « وإذا جاءتهم آية قالوا إن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » مبتدأ و « الله » الثاني خبره بناء على أساس وحدة الوجود الموجب لكون كل موجودٍ الله فيكون رسل الله أيضاً الله !!

وغير ممكن أن لا يملوا أن جمل « رسلُ الله اللهُ » جملةٌ مؤلفة من المبتدأ والخبر يحذف بانتظام معنى الآية ويترك ما قبل تلك الجملة أعني فعل « أوتى » وما بعدها أعني لفظ « أعلم » مقطوعين عن رابطتهما الإعرابية وكذا رابطة هذه الجملة المفتعلة نفسها . فليعتبر من أصرَّ على حسن الظن بالصوفية الوجودية ولينظر مبلغ استهتارهم في تأويل كلام الله ليحصلوا على شهادة القرآن بتأليه رسل الله لا لأنهم رسل الله بل لأن ذلك مقتضى عقيدة وحدة الوجود المتولدة من فرض أن حقيقة الله الوجود .. تلك العقيدة القائلة بتأليه كل موجود لا تأليه رسل الله فحسب .

ومن ذلك التحريف أيضا أنهم يتمسكون بقراءة رفع « الكل » الشاذة في قوله تعالى « إنا كل شيء خلقناه بقدر » فيجعلونه خبر « إنا » فيكون الله المبر عنه بضمير الجمع التكلم ، كل شيء ، تعالى الله عما يزعمون مع أن المعنى في قراءة الرفع كالمعنى في قراءة النصب بناء على أن « كل شيء » مبتدأ وما بعده خبره والجملة خبر « إنا » . وقراءة نصب « كل » مع كونه أصبح من قراءة الرفع تفسر قراءة الرفع فتمنعها عن الاحتمال البعيد الذي يحملون الآية عليه في حين أن قراءة الرفع لا يمكنها أن تفسر قراءة النصب التي هي نص في معناها من غير احتمال لمعنى آخر ظاهر أو غير ظاهر . لكن من أراد أن يتلاعب بألفاظ القرآن ومعناه لا يزعه وازع لفظي أو معنوي .

ومن ذلك التحريف أنهم يستدلون بقوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وبقوله « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » على أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس غير الله .

ومن ذلك أنهم يستدلون بحديث « من لم يشكر الناس لم يشكر الله » على أن الناس ليسوا غير الله .

وبالكلمة المشهورة التي يسوقونها مساق الحديث النبوي وهي « من عرف نفسه فقد عرف ربه » على أن نفس كل أحد الله .

ويقوله تعالى « وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى ^(١) وأهل المغفرة »
على أن المتقين والمافين عن الناس هم الله .

ويقوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا » على أن كل
ما يُعبد ويُظن غير الله فهو الله لأن الله تعالى قضى أن لا تعبدوا إلا إياه وقضاء الله
لا مرد له فلا يعبد عابد إلا إياه ولو عبد غيره في زعم زاعم . فهم يحملون « لا » في
« أن لا تعبدوا » على لا النافية أو يحملون النهى على مقابل الأمر التكويني بقرينة
« قضى ربك » أى حكم ربك ^(٢) .

ويقولون في حديث « أتعجبون من غيرة سعد لأنا أغير من سعد والله أغير منى
ومن أجل غيرة الله حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » : « فلما حرم الفواحش
أى منع أن تُعرف حقيقة ما ذكرنا وهى أنه [أى الله] عين الأشياء ، سترها بالغيرة
وهو أنت لأنها من الغير فالغير يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق
وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء ^(٣) فما كل أحد عرف الحق فتفاضل الناس وتميزت
المراتب » كذا فى فص هود من الفصوص . ويقول الشارح القاشانى فى قوله
« وهو أنت » يعنى أنا نيتك ، إذا اعتبرتها إذ لو لم تعتبرها ونظرت إليها بعين الفناء
كنت من أهل الحمى فلا غيرة ولا تحريم » .

وفى فص عيسى من الفصوص « قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو

[١] أى أهل لأن يتقى ويخاف فالتقوى على معنى المصدر المبني للمفعول .

[٢] وكنت قلت فى أحد كتبي المؤلفة باللغة التركية قبل ثلاثين عاما تقريبا إن حل القضاء
فى الآية على معنى الحكم كما ذهب إليه الصوفية الوجودية يأباه على الأقل عطف قوله « وبالوالدين
إحسانا » على المقضى فيكون الإحسان بهما أيضا مقضيا ويلزم أن لا يوجد فى الدنيا ولد عاق لوالديه
وهو خلاف الواقع ، ولهذا قال المفسرون « وقضى ربك » أى أمر أمراً مبرماً .

[٣] إشارة إلى حديث « ... كنت سمعته الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الخ » .

المسيح بن مريم « فجمعوا بين الكفر والخطأ في تمام الكلام لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم » وقال الشارح القاشاني : « لأنهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأن الله هو ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله ولا بقولهم ابن مريم لأنه ابن مريم، بل يحصر الحق في هوية المسيح ابن مريم وتوهموا حلوله فيه والله ليس بمحصور في شيء بل هو المسيح وهو العالم كله » .

وقال في فص هود : « إن للحق نسباً كثيرة ووجوها مختلفة [بمضها ظاهر في العموم وبمضها خفي لا يظهر إلا لمن نور الله قلبه] ^(١) ألا ترى عاداً قوم هود عليه السلام كيف قالوا « هذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله وهو عند ظن عبده به فأضرب لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى مما تخيلوه في القرب فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال « بل هو ما استمتعتم به ريح فيها عذاب أليم » فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم فإن بهذه يريح أرواحهم من هذه الهياكل المظلمة وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجههم بفرقة المألوفات الخ » .

وقال في قوله تعالى حكاية عن قوم نوح عليه السلام « ولا تذرُنَّ ودا ولا سواها ولا ينفوث ويعوق ونسرا » : « فإنهم جهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » .

ونقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٣٨ قول الشيخ الأكبر في الباب الثالث والأربعين من الفتوحات بعد كلام في ذكر أهل النار : « وقد حقت الكلمة أنهم عمّار تلك الدار فيجعل الحكم للرحمة التي وسعت كل شيء فأعطاهم في جهنم نعم المقرور والمحروور لأن نعم المقرور بوجود النار ونعم المحروور بوجود الزمهرير وتبقى جهنم

[١] ما بين القوسين زيادة من شرح البالي على القصوص .

على صورتها ذات حر وزمهرير ويبقى أهلها فيها متنعمين بحرورها وزمهريرها ولهذا أهل جهنم لا يتزاورون إلا أهل كل طبقة في طبقتهم فيتزاور المحرورون بمضهم في بعض والمقرورون بمضهم في بعض لا يزور محرور مقرورا ولا مقرور محرورا وأهل الجنة يتزاورون كلهم لأنهم على صفة واحدة في قبول النعيم لأنهم كانوا هنا أعنى في دار التكليف أهل توحيد لم يشركوا وأهل النار لم يكن لهم صفة التوحيد وكانوا أهل شرك فلهذا لم يكن صفة أحدية نعمهم في النعيم مطلقا من غير تقييد فهم في جهنم فريقان وأهل الجنة فريق واحد فينفرد كل شريك بطائفة وهم أهل الثنوية ماثم غيرهم وهم أهل النار والذين هم أهلها وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية لأن الفرد من نعمت الواحد فهم موحدون توحيد تركيب فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ولهذا سُموا كفاراً لأنهم ستروا الثاني بالثالث فصار الثاني بين الواحد والثالث كالبرزخ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لافى حضرة الوحدانية وهذا رأينا في الكشف المعنوى لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية فإن رأيت لهم ظلالة في الوحدانية ورأيت أعيانهم في الفردانية ورأيت أعيان الموحدين في الفردانية والوحدانية فعلت الفرق بين الطائفتين . وأما ما زاد على التثليث فكلهم ناجون بحمد الله من جهنم ونعيمهم في الجنة يتبواون فيها حيث يشاؤون كما كانوا في الدنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤون قال الناقل « ويعنى بمازاد على التثليث من هم القائلون بمقاتته بالهية كل موجود فهذا نص مقدم القافلة إن كان إيمانك وعقلك صحيحا » .

وأنا أقول إذا كان الزائدون على التثليث المؤهلون لسكل شئ أفضل الفرق وأعرفها بحقيقة الأمر على رأى مقدم القافلة الصوفية الوجودية فيلزم أن يكون الأفضل بعدهم أهل التثليث وبعدهم أصحاب الثنوية حتى يكون أهل التوحيد أدون الفرق كلها لا بتمام

أكثر من غيرهم عن الحقيقة التي هي تأليه الكل وهذا اللازم يناقض ما ذكره الشيخ في الترتيب المفقول عنه آتقا 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 عدّدت المرايا تعددا ثم يمكنك تمثيل كون الله متعددا بمدّ الموجودات وواحدا من حيث أن الظاهر في كل من تلك الموجودات موجود واحد هو الله أى الوجود فهو واحد ومتعدد معا، كما يكون الله ثلاثة وواحدا معا في النصرانية المحدثّة بمدّ سيدنا المسيح إلا أن أكثر الموحدين لما كانوا من غير القائلين بالوحدانية والتعدد معا بعدد الموجودات أى من غير العارفين بحقيقة الأمر فضّل الشيخ مؤلّة الكل على الموحّد .

أما حديث (لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها) القدسي الوارد على أسلوب المبالغة البليغة ، فنأكبر حجج الصوفية الوجوديين التى يعتمدون عليها في مذهبهم لكن غاب عنهم أن وحدة الوجود تقتضى أن يكون الله عين كل شيء ^(١) من غير أن يمتاز في ذلك العابد المتنفل على المقصر المتكاسل ولا الذى يحبه الله تعالى على الذى يبغضه فتخصيص المتنفل وأعضائه بالتأليه يكون كفراً كما قال الشيخ الأكبر في كفر المسيحيين القائلين بمحصر الألوهية في المسيح ابن مريم . وقولهم في قوله تعالى « ليس كمثله شيء » غاية في التحريف المضاد للمعنى المراد ،

[١] كما يظهر من القائلين الآتين عن القصوص .

لأنهم قالوا إن لم تكن الكاف زائدة فنحن مثل المثل إثبات للمثل^(١) وإن كانت زائدة والمعنى ليس مثله شيء لأن كل شيء عينه ولا مثل له ففيه إثبات العينية بنفي المثل^(٢) مع أن إثبات عينية الله لكل شيء أشنع من أن يكون كل شيء مثله بله إثبات المثل الواحد له الذي يناقضه السلب الكلى المنصوص عليه في الآية . فالعنى الذى يرهقون نظم القرآن عليه لا يقف فى حد أن يكون نقيض ما سبق له بل يتخطى إلى ما وراءه بدرجتين .

وكذا قولهم فى قوله تعالى « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله » : « أثبت تعالى الافتقار إليه لا إلى غيره ونحن نجد افتقار المحدثات بعضهم إلى بعض ضرورة عدل ذلك على أن كل مفتقر إليه هو الله لا غيره » كذا فى « المواقف »^(٣) ص ٢٢٧ الجزء الأول .

وإني أعترض عليهم بأنهم نسوا كون المفتقر أيضا فى مذهبهم المبني على وحدة الوجود عين الله إذ لو لم يكن هذا المذهب لما اجتراء أى عاقل على استخراج المعنى الذى استخرجوه من الآية . وعند الاعتراف بالمذهب لا وجه لتخصيص المفتقر إليهم بأن يكونوا الله ولا معنى إذن لقوله أنتم الفقراء إلى الله فمن هم الفقراء ومن هو المفتقر إليه ؟

ويضاهيه قولهم فى « إياك نعبد وإياك نستعين » : « خبر بمعنى الأمر فهو تعليم

[١] فى فس نوح : « قال تعالى ليس كمثل شيء فنبه وثنى » وقال شارحه القاشانى على أن الكاف غير زائدة : « فنحن مثل المثل واثبت المثل »

[٢] وفى فس هود : « وإن أخذنا ليس كمثل شيء على فنن المثل تحققتنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أن الحق عين الأشياء »

[٣] كتاب فى التصوف الوجودى للأمر عبد القادر الجزائرى غير الكتاب الجليل المعروف فى علم الكلام المسمى بهذا الاسم للقاضى عضد الدين الإيجى .

بهذا الدعاء « ثم قالوا : « التذلل والخضوع والانقياد لشيء ليس هو الحق في شهود الخاضع التذلل شرك » فالعارف لا يكون خضوعه وتذله وانقياده إلا لذلك الوجه الظاهر المتعين كما قال « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » بمعنى أن توحيد الطاعة وتحليص الانقياد لا يكون إلا بهذا الشهود فإنه لا بد لكل مخلوق من الخضوع والانقياد لمخلوق فعلمنا الله تعالى الخلاص من الشرك وبمثل ما تقدم أمرنا بالاستعانة فنشهد الحق في كل شيء فنستمع به في الأسباب والوسائط فإذا رحم الله المفتقر إلى غيره والخاضع لغيره والمستعين بغيره علمه بمعرفته وشهود وجهه في كل شيء نخلصه من الشرك فكان لا يعبد إلا الله ولا يستعين إلا به « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » ص ٣٥٨ من الجزء الأول من الكتاب المذكور .

فانظر رحمك الله أيها القارئ كيف يقبلون معاني كلام الله والامتنال لتعليماته إلى ما يضادها فالله تعالى يطلب من عباده أن يكونوا أصحاب النفوس الأبية فلا يقبلوا الافتقار إلا إلى الله ويعلموا أن الحاجة إلى غيره من قبيل حاجة الفقير إلى الفقير لا يفي عنه شيئاً، ويطلب منهم أن يكونوا عباده المخلصين فلا يتذللوا لغيره ولا يستعينوا بغيره أليس الله بكاف عبده . إلا أن التعالى إلى هذه المرتبة أعني مرتبة العبودية الخالصة لله لا ييسر لكل أحد ، فلما رآه السادة أصحاب المذهب الوحدة الوجودية تلك الصعوبة انكشف لهم طريق التسهيل على الناس فأباحوا لهم الافتقار إلى كل أحد والتذلل لكل أحد والاستعانة بكل أحد غير الله بشرط أن يعلموا أن ذلك الغير الذي يظنه غير العارفين كذلك هو الله في صورة زيد وعمرو فينجوا بفضل هذا العلم من الشرك ، فإن قلت لهم هذا هو الشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول بالعينية فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قائلهم الله .

وقالوا في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » : « إنما اختص الذكر

لمن كان له قلب لتقلبه في أنواع الصور والصفات فيعلم أن الحق هو المتجلى في كل صورة ويعبده فيها فيدرك الأمر على ما هو عليه ولا يحصره في وصف دون وصف . ولم يقل الحق لمن كان له عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر فلا يعلم ذوو العقول الأمر على ما هو في نفس الأمر، فليس القرآن ذكرى لمن كان له عقل فإن القرآن أنزل لبيان ما هو الأمر عليه في نفسه والعقل لا يوصل إليه بنظره الفكري ، وهم أى من كان لهم عقل أصحاب الاعتقادات الخاصة الذين يكفر بعضهم بمضا ويلمن بعضهم بمضا لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص ونفهم عن غيره من الاعتقادات فلا منازعة عند أصحاب القلوب وإنما النزاع والخالفه بين أصحاب الاعتقادات « كذا في فص شعيب من « الفصوص » وشرحه البالى .

وخلاصته مدح القلب وأصحابه وذم العقل وذويه فكان الله تعالى لم يقل في كتابه « إن في ذلك آيات لقوم يعقلون » ولا « إن في ذلك آيات لأولى الأبواب » ولا « واتقون يا أولى الأبواب » ولا « إن في ذلك آيات لأولى النهى » ولا « وما يعقلها إلا العالمون » ولا « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » .

وذنب العقل المسكين عند هؤلاء المجانين الموجب لذمه أنه يقف في عقيدة أى اعتقاد إله واحد ولا يتقلب في آلهة غير محصورة .. وبعد كل هذا فالقلب في الآية بمعنى العقل ، ففي مختار الصحاح « القلب الفؤاد وقد يعبر به عن العقل قال الفراء في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » أى عقل . وهذا لأن عرف القرآن والإسلام لا يفرق بين العقل والقلب ، قال الله تعالى « أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها الآية » ولاشك 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 سابقا من فص هود من الفصوص مع ماعلقنا عليه أعنى قوله « فهو
عين الوجود فهو على كل شيء خفيظ 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 يفتدى
فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتدى

وقال الشارح عبد الغنى النابلسي : « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل
الأجسام وهو كل الأحوال والمعاني وهو المتنزه 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 يشغل 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 الشبهة والوجود ولزم الشرك » وقال الشارح
عبد الغنى النابلسي : « فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عين صورة لم يكن
عين صورة أخرى فينزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عين الصورة الأخرى أيضا
لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها وهو متنزه عن الصور كلها » يعني
أن كل الصور له ولا صورة له متعينة .

وقال الشيخ في فص هود : « فقل في الكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لاحق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالخير في ذلك ».

وإني أنصح لأخواني المسلمين المتصوفين تجاه هذه التلاعبات بالحق^(١) وعقول الخلق ، أن لا يشغلوا بالهمم بالأفكار التي تسوق الإنسان إلى الشك في البديهيات وفي كل شيء حتى في وجوده ووجود الكون مغايراً لوجود الله وتخلط الخلق بالخلق والتي لا محل لها في الإسلام وعند النظر الصحيح .. أنصح لهم أن يبتعدوا عن التصوف في أمثال ما أمرهم الله ورسوله واجتناب ما نهىهم عنه فلا يقعهم بين يدي الله قول الشيخ الأكبر أو الشيخ الأصغر ولا ينجيهم التعويل بالأقارب والأقطاب في موقف يقول عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا فاطمة لا أغنى عنك من الله شيئاً » وهو القائل « تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله » والقائل « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا » فأين هذا من قول الشيخ في فص هود : « فأياك أن تتقيد في الله بمقد مخصوص وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فكن في نفسك هيمول لصور المعتقدات فإن الله تبارك وتعالى أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول « فأينا تولوا فثم وجه الله » ووجه الشيء حقيقته^(٢) وقال الشارح

[١] ومثله قوله في فص نوح عند تفسير قوله تعالى « وقالوا لا تدرن آلهتكم ولا تدرن ودا ولا سواها ولا يفوت ويعوق ونسرا » : « فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن الحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » وقد سبق نقله منا عند إيراد أمثلة من تحريفهم لمعاني القرآن .

[٢] وانظر قوله في فص إبراهيم :

فيجمنني وأحمده	ويعبدني وأعبده
فيعرفني وأنكره	وأعرفه فأشبهه =

في تفسير صور المعتقدات : « أى التى يمتقدها فى الله جميع الناس فى سائر الملل » (١).
 هذا ما يوصيك به شيخك الأكبر أيها المتصوف والله تعالى يقول : « قل يا أيها
 الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم
 عابدون ما أعبد لكم دينكم ولى دين » فاختر ما شئت منهما .

فأنى بالغنى وأنا	أساعده وأسعده
لذلك الحق أوجدنى	فاعلمه فأوجدته
بذا جاء الحديث لنا	خقق فى مقصده

ومراذه من الحديث الكلمة المشهورة المعزوة إلى الله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن
 أعرف خلقت خلقاً فعرّفتهم بنى فعرفونى » ولا سند له صحيح أو ضعيف ولو قلنا بصحة معناه لقوله
 تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فهو لا يدل على الترهات التى تظلمها الشيخ فى دعوى
 المساواة مع الله وأقل ما فيها أنه يمين على الله بمرئته به حين عتف الله تعالى بالأعراب الذين يمتنون
 على النبي صلى الله عليه وسلم أن أسلموا فقال « يمينون عليك أن أسلموا قل لا تتنوا على إسلامكم بل
 الله يمين عليكم أن هذا كم للإيمان إن كنتم صادقين » وهكذا دأبهم يسوقون مساق الحديث النبوى
 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 فى قصيدة له أطارها الدكتور شهنشدر واستشهد بها على سمو الشعور الدينى
 عند العرب فى كتابه « القضايا الاجتماعية الكبرى فى العالم العربى » :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن دينى إلى دينه ذات
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فرعى للفرلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائيه فالحب دينى وإيمانى

تذييل

بقى أنه من حسن حظ التصوف بل من حسن حظى أنا أيضاً لعدم كونى من أعداء الصوفية ، أن الصوفية ليس كلهم على مذهب وحدة الوجود ففهم من خالف الوجوديين واعتصم بحبل الشرع المتين ولم يدأب فى الطعن على علماء أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم من علماء العلم الظاهر كما دأب صاحب « الفصوص » بل حث المسلمين على الاقتداء بهم فى عقائدهم وعد طريقتهم طريقة الأنبياء لكونها مستندة إلى الكتاب والسنة فى حين أن أنصار المذهب الوجودى يمدونه طريقة الأولياء وفى حين أن القاشانى شارح الفصوص قال ص ١٦٨ إن الله تعالى تسمى بالولى ولم يتسم بنبى ولا مرسل .

وفى رأس هذه الطائفة الصوفية المباركة الإمام الجليل الربانى مجدد الألف الثانى أحمد بن عبد الأحد السرهندى صاحب « المكتوبات » وإنى أورد هنا نبذاً من كلفانه القيمة متخذاً لها شواهد على أنى كتبت ما كتبت فى هذا المبحث ضد فكرة وحدة الوجود لا عن تعصب على الصوفية القائلين بها بل خدمة للحق المتعلق بالحق تعالى وتقدس عما يقولون . فإن اتهمونى بأنى على فرض كونى عالماً فن علماء العلم الظاهر لا أعرف العلم الباطن ، فإليهم إمام 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 أن أحوال فقراء هذه الحدود وأوضاعهم مستوجبة للحمد والمستول من الله سبحانه وتعالى سلامتكم وعافيتكم واستقامتكم ولما كان مبحث علم الوراثة فى البين أردت أن أكتب كلمات من تلك

المقولة على حسب مقتضى الوقت وقد ورد في الأخبار « العلماء ورثة الأنبياء » والعلم الذى بقى من الأنبياء عليهم السلام نوعان علم الأحكام وعلم الأسرار فالعالم الوارث من يكون له سهم من نوعى العلم لا من يكون له نصيب من نوع واحد فقط فإن ذلك مناف للوراثه فإن الوارث من يكون له سهم من جميع أنواع تركه المورث لا من بعض دون بعض، والذى له نصيب من البعض المعين فهو داخل فى الغماء حيث يتعلق نصيبه بجنس حقه. فمن لا يكون وارثا لا يكون عالما إلا ان تقيد علمه بنوع واحد ونقول إنه عالم بعلم الأحكام مثلا والعالم المطلق هو الذى يكون وارثا ويكون له حظ وافر ونصيب تام من كلا نوعى العلم .

« وقد زعم الأكثرون أن علم الأسرار عبارة عن علوم التوحيد الوجودى وشهود الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة وأنه كفاية عن معارف الإحاطة ومسران وجوده تعالى وقربه ومعيته سبحانه على النهج الذى صارت منكشفة ومشهودة لأرباب الأحوال حاشا وكلا ثم حاشا وكلا من أن تكون هذه العلوم والمعارف من علم الأسرار ولائقة بمرتبة النبوة فإن مبنى تلك المعارف السكر وغلبة الحال التى هى منافية للصحو، وعلم الأنبياء كله سواء كان علم الأحكام أو علم الأسرار ناش من غاية الصحو الذى ما امتزجت به ذرة من السكر بل هذه المعارف مناسبة لمقام الولاية التى لها قدم راسخ فى السكر فتكون هذه العلوم من أسرار الولاية لا من أسرار النبوة . والولاية وإن كانت هى أيضا ثابتة ولكن أحكامها مغلوطة وفى جنب أحكام النبوة مثلاشية ومضمحلة :

ومتى بدت أنوار بدر فى الدجى مالمشهى من حيلة سوى الاختفا

وقد كتبت فى كتفى ورسائلى وحققت أن كمالات النبوة لها حكم البحر المحيط
وكمالات الولاية فى جنبها قطرة محترقة ولكن ماذا نفعل وقد قال جماعة من عدم

إدراكهم لأكالات النبوة إن الولاية أفضل من النبوة . وقالت طائفة أخرى في توجيه هذا إن ولاية نبي أفضل من نبوته . وكل من هذين الفريقين قد حكموا على الغائب من غير علم بحقيقة النبوة . وقريب من هذا الحكم الحكم بترجيح السكر على الصحو فإن عرفوا حقيقة الصحو لعرفوا أن السكر لا نسبة له إلى الصحو : ما نسبة المرثى بالفرثى . وكأنهم شبهوا صحو الخواص بصحو العوام وزعموا وجود الماثلة بينهما وليتهم إذ زعموا وجود الماثلة بين صحو الخواص وصحو العوام لم يجترأوا على هذا الحكم . فإن من المقرر عند العقلاء أن الصحو أفضل من السكر سواء كان السكر والصحو مجازيين أو حقيقيين وتفضيل الولاية على النبوة والسكر على الصحو شبيه بترجيح الكفر على الإسلام والجهل على العلم فإن كلا من الفكر والجهل مناسب لمقام الولاية وكلا من الإسلام والعلم مناسب لمرتبة النبوة قال الحسين بن منصور الحلاج :

كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح

ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم استعاض من الكفر قل كل يعمل على شاكلته فسكنا أن الإسلام في عالم المجاز أفضل من الكفر ينبغي أن يعتقد أنه في الحقيقة أفضل من الكفر فإن المجاز قنطرة الحقيقة . فإن قلت كما أن الكفر والسكر والجهل ثابتة في مرتبة الجمع من مقامات الولاية كذلك الإسلام والصحو والمعرفة متحقق في مرتبة الفرق بعد الجمع منها فكيف يصح القول بمناسبة الكفر والسكر والجهل فقط لمقام الولاية ؟ أقول إن إثبات الصحو وأمثاله في مرتبة الفرق إنما هو بالنسبة إلى مرتبة الجمع التي ليس فيها غير السكر والخمر وإلا فصحو مرتبة الفرق أيضا ممتزج بالسكر وإسلامها مختلط بالكفر ومعرفتها مشوبة بالجهل فلو وجدت مجالا للكتابة لذكرت أحوال مقام الفرق ومعارفها بالتفصيل وبينت امتزاج السكر وأمثاله فيها بالصحو وأمثاله ولعل أصحاب الفطانة يجدون هذا المعنى بالتفرس أيضا . والعجب كل العجب أنهم لم يفهموا

أن الأنبياء عليهم السلام إنما نالوا ما نالوا من هذه العظمة والجلال كلها من طريق النبوة لا من طريق الولاية وغاية شأن الولاية إنما هي الخادمة للنبوة فلو كانت للولاية مزية على النبوة لكان الملائكة الذين ولايتهم أكل من سائر الولايات أفضل من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولما قالت طائفة من هؤلاء القوم بأفضلية الولاية من النبوة ورأوا ولاية الملائكة الأعلی أفضل من ولاية الأنبياء قالوا بالضرورة أن الملائكة أفضل من الأنبياء وفارقوا في ذلك جمهور أهل السنة والجماعة وكل ذلك لعدم الاطلاع على حقيقة النبوة ولما كانت كمالات النبوة حقيرة في نظر الناس بسبب بُعد عهد النبوة بسطنا الكلام في هذا الباب بالضرورة وكشفنا شمة من حقيقة المعاملة ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين .

وقال في المکتوب ٧٢ ص ٢٨٥ :

« قال بمض 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 وبطالع الصانع في صنعه ، وبالجملة إن التوجه إلى التنزيه الصرف نقص عندهم وشهود الوحدة بلا مطالعة الكثرة عيب وهذه الجماعة يعدون المتوجهين إلى الأحدية الصرفة ناقصين ويظنون ملاحظة الوحدة بلا مطالعة الكثرة تحديداً وتقييداً سبحانه الله وبحمده أما رأوا أن دعوة الأنبياء عليهم السلام كلها إلى تنزيه صرف والكتب السماوية ناطقة بالإيمان بالتنزيه والآنبياء عليهم الصلاة والسلام ينفون الآلهة الباطلة الآفاقية والأنفسية ويدعون الخلق إلى إبطاها ويدلون على وحدة واجب الوجود المنزه عن التشبيه والتشكيك هل سمعت قط نبياً دعا إلى الإيمان بالتشبيه وقال إن الخلق ظهور الخالق^(١) وجميع الأنبياء متفقون على توحيده واجب الوجود تعالى وتقدس

[١] انظر قول هذا الصوفي الجليل المنشرح وقارنه مع قول شيخ الاتحاديين في أول

ونفى أرباب غيره قال الله تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) وهؤلاء الجماعة يثبتون أرباباً غير متناهية ويتخيّلون كلهم ظهورات رب الأرباب^(١) وما يستشهدون به في إثبات مطالبهم من الكتاب والسنة ليس فيه استشهداد أصلاً أما الكتاب فقوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وقوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وأما السنة

= « اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الخناب الإلهي عين التحديد والتقييد فالنزه إما جاهل [أي غير قائل بالشرائع] وإما صاحب سوء أدب فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول وهو لا يشعر وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض » .

[١] قد رأى القارى ذهب في تفسير مذهب الفائلين بوحدة الوجود إلى أنه تأليه للعالم لا نفي العالم وإثبات الله وحده ويعلم من كلام هذا الصوفي الكبير أنى لست بمخطئ في تفسيرى ذاك ولا مغال وإنما الفرق بينى وبينه أنى لا أحسب كون المتهذهين بمذهب وحدة الوجود الذين قال عنهم الشيخ المجدد : « بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه » ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من أن الخلق ظهور الخالق بسبب خطأهم في فهم الآيات والأحاديث التي استشهدوا بها ولا أحسب كونهم لا يعرفون أن تفسيرنا لتلك الآيات والأحاديث أحسن من تفسيرهم وأوفق لقواعد البلاغة وإنما دانعهم الحقيق كونهم من الوجوديين الذين اقتنعوا بأن حقيقة الله الوجود ثم رأوا أن في تلك الآيات والأحاديث بعض مناسبة ضعيفة لمذهبهم فاستفادوا منها . وخلاصة ما أريد أن أقوله أن أساس مذهبهم يرتكز على فلسفة الوجود الإلهية التي لم آل جهداً في إيصالها بكل أنواعها ، لا على مقتضى الآيات والأحاديث . والدليل عليه أن كثيراً من نصوص الكتاب والسنة التي لا مناسبة لها أصلاً بما توهموا في تأويلها ، قاهوا يستشهدون بها أيضاً على مذهبهم استشهداداً مبني على محض الإرهاق والتعسف كما سبق منا لإيراد بعض نماذج منها وكانت نماذج مدهشة إن لم ينسها القارى . فيفهم من هذا أن لهم قناعة مقررة بالوهمية جميع الموجودات لكونها موجودات وكون الوجود هو الله ، قناعة غير محتاجة إلى بناءها على تلك الآيات والأحاديث التي لو كانت بمفردها لما اجترأوا على اتخاذها سنداً لمذهب يرفع الفرق بين المخلوق والخالق .

فقله عليه الصلاة والسلام (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس
بمدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء) فإن
جميع الحصر في هذه العبارات لنفي كمال الوجود عما 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 أن
في العرف إذا أريد الاهتمام برسالة شخص ونيابته يقال إن يده يدي والقصود هنا
ليس الحقيقة بل المجاز الذي هو أبلغ من الحقيقة فإذا كان وقوع الفعل أكثر وأزيد
بالنظر إلى مقدار قدرة الفاعل الذي هو عبد مملوك لصاحب القدرة الكاملة وكان التفات
ذلك القادر المالك وتوجهه إلى ذلك الفعل مرعياً يصح للمالك أن يقول أنا فعلت هذا
الفعل لا أنت ولا دلالة لهذا الكلام أصلاً على اتحاد الفعل ولا على اتحاد الذات معاذ الله
أن يكون فعل العبد المملوك عين فعل المالك المقتدر أو أن يكون ذاته عين ذاته ألم تفهم
هذه الجماعة مذاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإن مدار دعوتهم على إثبات الانثنية
ووجود المغايرة بين الخلق والخالق وتنزيل عباراتهم على التوحيد والاتحاد من التكلفات
الباردة فإن كان الوجود واحداً في الحقيقة وكان ماسواً ظهوراته وكان عبادة ماسواً
عبادته كما زعم هؤلاء الجماعة ^(١) فلم منع الأنبياء عليهم السلام عنها بالمبالغة والتأكيد
ولم خوفوا بالعقوبات الأبدية على عبادة ماسواً ولم قالوا لعابديه أعداء الله ولم لم يظلموهم
على غلطهم ^(٢) ولم يزيلوا رؤية المغايرة الناشئة عن الجهل فيهم ولم يفهموهم أن عبادة
ماسواً عين عبادته جل وعلا .

[١] اخفظ قول هذا الصوفي الجليل ولا تغلط في فهم أباطيل الصوفية الوجودية بما هو حقها
من الفهم .

[٢] في ظن ما يعبدونه غير الله وهو عينه .

« قال بمض هؤلاء إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أخفوا أسرار التوحيد الوجودى عن العوام وبنوا أمر الدعوة على إثبات المغايرة وأخفوا الوحدة ودلوا على السكثرة بسبب قصور فهم العوام . وهذا القول غير مسموع منه كما لا يسمع القول بالثقة من الشيعة فإن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر فإن كان الوجود فى نفس الأمر واحدا فلم أخفوه وأظهروا خلاف ما فى نفس الأمر خصوصا فى الأحكام التى تتعلق بذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله تعالى وتقدس فإنهم أحقاء بإعلانها وإظهارها وإن كان قاصر النظر قاصرا عن إدراكها وعاجزا عن فهمها فضلا عن العوام ألا ترى أن التشابهات القرآنية وما ورد فى الأحاديث من التشابهات يمجز الخواص عن فهمها فضلا عن العوام ومع ذلك لم يمتنعوا ولم يعقهم توهم غلط العوام من إبدائها وهؤلاء يسمون من يقول بتمدد الوجود والوجود ويتزهد عن عبادة ماسوى المعبود تعالى وتقدس مشركا ويقولون لمن يقول بوحدة الوجود موحدا ولو كان يعبد ألف صنم بتخيل أنها ظهورات الحق سبحانه وأن عبادتها عبادته سبحانه ينبغى أن يتأمل بالإنصاف أى صنف من هذين الصنفين مشرك وأى صنف منهما موحدا والآنبياء عليهم الصلاة والسلام ما دعوا الخلق إلى وحدة الوجود ولم يقولوا لمن قال بتمدد الوجود مشركا بل كانت دعوتهم إلى وحدة المعبود جل سلطانه وأطلقوا الشرك على عبادة ماسواه تعالى فإن لم يعرف الصوفية الوجودية ماسواه تعالى بعنوان الفيرية لا يتخلصون من الشرك وما سواه تعالى هو ماسواه تعالى عرفوا ذلك أولا . وبعض المتأخرين منهم قال إن العالم ليس عين الحق جل سلطانه ويتحاشى من القول بالعمينية ويطعن فى القائلين ويشتمهم وينكر على الشيخ محي الدين وأتباعه من هذا الوجه ومع ذلك لا يقول بمغايرة العالم للحق سبحانه بل يقول إنه ليس عين الحق ولا غيره سبحانه وهذا الكلام بعيد عن الصواب فإن «الانسان متغايران قضية مقررة ومنكر المغايرة بين الاثنين مصادم لبديهة العقل غاية ما فى الباب أن المتكلمين

قالوا في صفات الواجب أنها لا هو ولا غيره وأرادوا بالغير الغير المصطلح وراعوا جواز الانفكاك في المتغايرين فإن صفات الواجب ليست منفكة عن الذات وجواز الانفكاك بين الذات والصفات القديمة غير متصور فقول «لا هو ولا غيره» صادق في الصفات القديمة بخلاف العالم فإن النسبة فيه كان الله ولم يكن معه شيء فنفى العينية والغيرية مما من العالم بعيد عن الصدق لغة واصطلاحاً وهؤلاء الجماعة زعموا العالم وتصوره كالصفات القديمة وأثبتوا له الحكم المخصوص بها من قصورهم وعدم وصولهم وحيث قالت هؤلاء الجماعة بنى عينية العالم كان اللازم أن يقولوا بغيريته أيضاً حتى يخرجوا من زمرة أرباب التوحيد الوجودي ويحكموا بتمدد الوجود وفي التوحيد الوجودي لا بد من القول بالعينية كما قال به الشيخ محي الدين بن عربي وأتباعه والقول بالعينية لا بمعنى أن العالم متحد بالصانع معاذ الله من ذلك بل بمعنى أن العالم معدوم والموجود هو واجب الوجود تعالى وتقدس كما حقق هذا الفقير هذا المعنى في بعض رسائله^(١).

[١] يرد على تفسير الشيخ المحدد القول بالعينية هكذا أنه إن كان هؤلاء الجماعة الذين يرأسهم الشيخ محي الدين يريدون أن يقولوا بنى العالم وحصر الوجود في الله فما بالهم يصرحون بعينية العالم مع الله؟ كما يعترف به الشيخ المحدد أيضاً ويسمى لتأويله وماذا مناسبة عدم وجود العالم بهذه العينية؟ مع أنهم رغم نفيهم العالم مصرحون أيضاً بعدم إنكارهم المحسوسات وقد سبقت القول عنهم في ذلك. فإذا كانوا نافرين لوجود العالم ومعترفين بوجود هذه المحسوسات ومصرحين بأن كل شيء عين الله كما قال شيخهم :

في كبير وصغير عينه وجهول بأمر وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

وكما قال :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا

فلا جرم أنهم قائلون بأن الله والعالم كلاهما شيء واحد وأن نفيهم العالم معناه أنه الله لا العالم . وأيضاً إن كان القول بالعينية يمكن حمله على محل حسن فإذا أذن إنجائه بالآوأم على تلك الجماعة الأولى المصراحة بالعينية والجماعة الثانية القريبة منها غير المصراحة بالعينية وماذا فائدة عنايته طوال =

« فإن قيل إن الصوفية الوجودية إنما يقولون لمن يقول بتعدد الوجود مشركا باعتبار أنه يرى ويشاهد الاثنين ومشاهد الاثنين هو مشرك الطريقة أجب أن رؤية الاثنين التي هي شرك الطريقة تندفع بالتوحيد الشهودي ولا حاجة إلى التوحيد الوجودي في ذلك الوطن 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 تكون الأشياء موجودة ومع هذا لا يلتفت السالك من كمال تعلقه وشغفه بالمطلوب الحقيقي إلى شيء أصلا بل لا يشاهد شيئا ولا يقع نظر بصيرته إلى شيء قطعا فإن لم تكن الأشياء موجودة فن أي شيء يتحقق الفناء وعمن يكون فانيا وذاهلا وناسيا ؟ »

وقال في المکتوب ٧٢ أيضا ص ٢٨٨ :

« وشهود الحق في مرايا الممكنات الذي يعمده جماعة من الصوفية كالا ويزعمونه جما بين التشبيه والتنزيه ليس هو عند الفقير شهود الحق جل وعلا وليس المشهود فيها غير متخيلهم ومنحوتهم ولا ما يرونه في الممكن واجبا ولا ما يجدونه في الحادث قديما

== ما نقلنا عنه وسنقله بالرد على مزاعمهم وتحذيره عن القول بأقوالهم والتذهب بمذاهبهم ؟ فيلزم أن يكون كل ذلك عبثا . مع أن نصريحهم بالعينية يأبى التأويل بنى العالم وإثبات الله وحده لأن المنق غير المبت لا عينه ومع أن القول بالعينية والقول بالتوحيد الوجودي كله متفرغ على العقيدة الفلسفية القائلة بأن الله هو الوجود المطلق المشتقة من العقيدة الفلسفية الأخرى القائلة بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية كما حققناه ولا معنى لتليس هذه المذاهب الفلسفية بالشهودات والمكاشفات الصوفية التي لا مناسبة بينها وبين تلك المذاهب من حيث أن أحدها نظرية من النظريات العلمية والأخرى مسألة حالة وذوقية .

ولا ما يظهر في التشبيه تنزيها وإياك الافتتان بترهات الصوفية واعتقاد غير الحق حقا وهذه الجماعة وإن كانوا معذورين في خصوصهم بغلبة الحال ومحفوظين من المؤاخذة بذلك كالجهتد المخطئ* ولكن لا ندرى ماذا تكون المعاملة بمقلديهم لينهم يكونوا كمقلدى الجتهد المخطئ* وإلا فالأمر مشكل والقياس الاجتهادى أصل من الأصول الشرعية ونحن مأمورون بتقليده والإلهام ليس بحجة للغير والحكم الاجتهادى حجة للغير فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين وما يقوله الصوفية أو يفعلونه مخالفا لأراء العلماء المجتهدين فلا ينبغى تقليده بل ينبغى السكوت عن طعنهم بحسن الظن بهم وأن يعده من شطحياتهم وأن يصرفه عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط .

وأنا أقول هل يمكن دائما صرف كلماتهم الجنونية عن ظواهرها وكيف يمكننا هذا الصرف في صرفهم الآيات والأحاديث عما يظهر ويتبادر من معانيها الحقيقية أو المجازية كافتضابهم جملة « رسل الله الله » المقتولة من قوله تعالى « إن تؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » وكلمهم الآية النافية للمثل عن الله بصراحة بالغة أعنى « ليس كمثل شيء » على إثبات المثل له ، إن لم تكن الكاف مقحمة ، وعلى إثبات العينية بينه وبين كل شيء الذى هو أشنع من إثبات المثل ، إن كانت الكاف مقحمة . فهل يقبل العقل والدوق السليم أن الله تعالى على التقدير الأول لما نفى مثل المثل عن نفسه مبالغة في نفى المثل ، اعترف بوجود المثل له ؟ فلماذا إذا كان له مثل لا يكون لثله مثل ؟ وكيف يفهم من نفى المثل له على التقدير الثانى إثبات العينية بينه وبين الأشياء ؟ فهل نعد أمثال هذه الهذيان والألاعيب المتناهية في تحريف كلمات الله عن مواضعها ، إلهاما أو أخطاء الإلهام ؟ ثم ماذا نقول في مقلديهم المحسنين ظنا بهم وبأقوالهم إن فتحنا نحن باب حسن الظن بأيدينا ؟ فالحق أن فى آخر كلام الشيخ ضعفا لا يتلائم مع أوائله .

وقال في المکتوب نفسه ص ٢٧٧ :

« وأول من صرح بالتوحيد الوجودى الشيخ محي الدين بن عربى وعبارات المشايخ المتقدمين وإن كانت مشمرة بالتوحيد الوجودى ومنبثة عن الاتحاد لكنها قابلة للحمل على التوحيد الشهودى فإنه لما لم ير غير الحق سبحانه قال بعضهم ليس فى جبهى سوى الله وقال بعضهم سبحانه وبمضهم ليس فى الدار غيرى وهذه كلها أزهار تفتت من غصن رؤية الواحد لا دلالة فى واحد منها على التوحيد الوجودى والذى بوب مسألة وحدة الوجود وفصلها ودونها تدوين النحو والصرف هو الشيخ محي الدين ابن عربى وخصص بعض المعارف الغامضة بين هذا البحث بنفسه حتى قال إذا خاتم النبوة يأخذ بعض العلوم والمعارف من خاتم الولاية وأراد بخاتم الولاية نفسه وقال الشراح فى توجيهه إن السلطان إذا أخذ من خازنه شيئاً فأى نقصان فيه؟^(١) وبالجملة لا حاجة فى تحصيل الفناء والبقاء وحصول الولاية الصغرى والكبرى إلى التوحيد الوجودى بل لابد فى تحقق الفناء والبقاء وحصول نسيان السوى من التوحيد الشهودى

[١] مما شاع بين المقتنين بولاية الشيخ محي الدين بن عربى مع عدم اجترأ منهم على اتباعه فيما اجترأ عليه الشيخ من الأقوال الطائشة التى سبق منا إيراد نماذج منها والتى يضيق عنها نطاق التأويل ، مما شاع بين هذا الصنف من مكبرى الشيخ أن تلك الأقوال مفتراة عليه مدسوسة فى كتبه بأيدى أعدائه . وهذا اعتذار بعيد عن الإضابة لأن أناساً من العلماء والمشايخ الكبار مثل الجامى والنابلسى وغيرهما من شراح « الفصوص » قد تلقوا تلك الكلمات بالقبول حتى من غير أن يروا حاجتها إلى التأويل فقرر مفادها مذهباً لطائفة من الصوفية مسماة بالصوفية الوجودية ولذا نرى الشيخ المجدد يبنى مطالباته فى الشيخ على أنه زعيم هذه الطائفة من الصوفية ولا يذكر شيئاً من حديث الدس والافتراء . وأيضاً لو صح ذلك الحديث لزم إلغاء كتاب « الفصوص » من أوله إلى آخره أما الفتوحات فقد قال عنه صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٦ : « وإذا حققت وأنصفت وعندك توفيق للكتابات والسنة عندك قيمة ونظرت بعدها فى كتب الفلاسفة والمنجمين والباطنية وأهل الخواص والسحر بأنواعه تجد ذرية بعضها من بعض فإن أحببت كتاباً ينوب عن الجميع فالفتوحات لابن عربى » .

بل يمكن أن يسير السالك من البداية إلى النهاية ولا يظهر له شيء من علوم التوحيد الوجودى ومعارفها أصلا بل يكاد يشكر هذه العلوم وعند هذا الفقير أن الطريق الذى يتيسر سلوكه بدون ظهور هذه المعارف أقرب من الطريق الذى يتضمن ظهور هذه المعارف .

« تنبيه : قد علم من التحقيق السابق أن الموجودات وإن كانت متعددة وماسواه تعالى كان موجودا جاز أن يتحقق الفناء والبقاء وتحصيل الولاية الصغرى والكبرى فإن الفناء هو نسيان السوى لا إعدامه واستئصاله وما هو اللازم فيه أن تكون رؤية السوى مفقودة لا أن يكون السوى معدوما ولا شيئا محضا وهذا الكلام مع ظهوره قد خفى على أكثر الخواص وماذا نقول عن العوام وجملوا معرفة وحدة الوجود من شرائط الطريق بتخيل أن التوحيد الشهودى هو عين التوحيد الوجودى وزعموا القائل بتعدد الوجود ضالا ومضلا حتى تخيل الكثيرون منهم أن معرفة الحق سبحانه منحصرة في معارف التوحيد الوجودى وتصوروا أن شهود الوحدة في مرأيا الكثرة من تمام الأمر حتى صرح بعضهم أن نبينا صلى الله عليه وسلم كان بعد حصول كمالات النبوة في مقام شهود الوحدة في الكثرة وأن قوله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر » إشارة إلى ذلك المقام ويقول العبارة هكذا إنا أعطيناك شهود الوحدة في الكثرة وكأنه فهم هذه الإشارة من توسط الواو بين حروف (الكثر) حاشا مقام النبوة من أن يليق بمثل هذه المعارف وكلا فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما دعوا إلى الله المنزه عن المائلة والمشابهة والذى يكون له متسع في مرأيا المثال ليس له نصيب من الامثال بل هو متمم بسمة الكيف والمثال رزقهم الله الإنصاف وكانهم يزنون الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بميزان كمالاتهم يزعمون كمالاتهم مماثلة لكمالاتهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم :

وليس بشيء كامن جوف صخرة سواها سماوات لديها ولا أرض »

« وأحق أمته صلى الله عليه وسلم في استغفار وندامة من أمثال هذه المعرفة التي حصلت له في أوائل حاله وينبئ ذلك الشهود من جناب قدسه كحلول النصارى . قال الخواجه نقشبنده قدس سره كل ما يكون مرئيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو غيره تعالى ينبئ نفيه بكلمة لا فكان شهود الوحدة في الكثرة أيضا مستحقا للنفي فكلام الخواجه هذا هو الذى أخرجنى من هذا الشهود وأنجاني من التعلقات بالمشاهدة والمأينة وحول الرحل من العلم إلى الجهل ومن المعرفة إلى الحيرة جزاء الله سبحانه أحسن الجزاء . »

وأنا أقول إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده التوحيد الوجودى أى عيسىه وحدة الوجود يخفى عليه شىء هو مفتاح تلك العقيدة كما خفى على معتقها تقليدا لزعمائها وقد امتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح بمون الله وتوفيقه وهو كون تلك العقيدة مؤسسة على النظرية الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق وقد عرفت مما قدمنا منشأ هذه النظرية وكيفية حصولها فى أذهان أصحابها مشتقة من نظرية فلسفية أخرى قائلة بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية والتقييد بالوجود المجرد احترازا عن نظرية الوجود المطلق وعما يترتب عليه من الحالات كما أن إطلاق الوجود فى نظرية الوجود المطلق احتراز عن نظرية الوجود المجرد وعما يترتب عليه من المحاذير . فكل من تينك النظريتين الفلسفتين شاهدة ببطالان الأخرى فى تميز بعضهما عن بعض ، ومع هذا فالفريقان أصحاب النظريتين المختلفتين متفقان على النظرية المشتركة بينهما القائلة بأن حقيقة الله الوجود قد فكروا فيما يلزم أن يكون الله ليجب وجوده ويستحيل انفكاك الوجود منه ومن المعلوم أن ميزة الله العليا على جميع الوجودات وجوب وجوده فقرروا على أنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشىء من نفسه ، وإن افترقا بعد ذلك على نظريتين . فالذين اختاروا

نظرية الوجود المطلق على أنها حقيقة واقعية وتقرر عندهم في صورة قطعية أن الله عبارة عن الوجود المطلق أى غير المقيد بالتجرد عن الماهية ، لم يترددوا في القول بأن الوجود واحد وهو الله وقالوا الموجود هو الوجود ولا موجود غيره أما ما زاه ونشاهده من الموجودات فعنى وجودها ظهور الوجود الذى هو الله فيها فليست تلك الموجودات إذن موجودة وإنما الموجود هو الله الظاهر فيها وإذا قالوا الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود أى بكونه مظهرا للوجود فوجود كل موجود واحد أى عبارة عن وجود موجود واحد وهو الله الذى هو الوجود المطلق .

فهذا تحليل مسألة وحدة الوجود تحليلا فلسفيا فن رسخ هذا التحليل الفلسفى في ذهنه كصاحب « الفصوص » لا يُحجج عن القول بأن كل موجود هو الله لأن الوجود الظاهر فيه لا يمكن أن يكون غير الله أو لغير الله لكون الله هو الوجود المطلق لا وجود في الخارج عنه فهو لا يُحجج عن أن يقول مثلا :

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
كل من قال بهذا حاز أسرار الطريقة

ولا يحجج بعد اعتبار وجود كل موجود وجود الله عن نفى وجود العالم وأن يقول في حيرة :

ورفض السوى فرض علينا لأننا بملة محو الشرك والشك قد دنا
ولكنه كيف السبيل لرفضه ورفضه المرفوض نحن وما كنا
بل لا يحجج عن تلاعباته بالله قائلا مثلا :

فيحمدنى واحمده	ويمبىنى	فأعبدہ
ويعرفنى فأنكره	وأعرفه	فأشہده
فأنى بالنفى وأنا	أساعده	وأسمده
لذلك الحق أوجدنى	فأعلمه	فأوجدہ

ولا سبيل لمقيدة وحدة الوجود غير هذا التحليل الفلسفي كأن يكون مبنيا 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 حقيقيا . وعلى هذا يكون التوحيد الوجودي القائل « لا موجود إلا الله » غلطا من السالك في التوحيد الشهودي الذي لا كلام في إمكانه ، وهكذا يتصور الشيخ المجدد رحمه الله التوحيد الوجودي ، أى غلطا من التوحيد الشهودي بظن الواحد في الشهود واحدا في الوجود . وعندى أن مؤسسى هذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الموجود معدوما وما سوى الله عينه ولا يمكن أن يكون أى كشف أو أى شهود يوصل العاقل إلى هذا المذهب وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التى أطلقت أنفاسى فى إيضاحها والتي ينتهى أحد نوعيها إلى أن كل موجود هو الله^(١) والآخر إلى أن الله ليس بأى موجود فهذه الفلسفة هو منشأ الضلال المسمى بوحدة الوجود ، وإلا فلو فرضنا أنهم غلطوا فى حالة شهود الله وحده فظنوا ماسواه غير موجود فما مناسبة هذا الذى هو غير موجود بالله الذى هو موجود إلا أن يكون أحدهما بعيدا عن الآخر بحد الوجود عن العدم لا أن يكون أحدهما عين الآخر لأنه إذا لم يكن العالم على تقدير وجوده عين الله الموجود فأن لا يكون عينه على تقدير عدمه أولى فماذا إذن حدث حديث المينية بين الله والعالم للقاتلين بوجود الله وعدم وجود العالم ؟ فهل تراءى الله فى شهودهم متجسما فى صورة العالم ؟ ومن هذا قلنا وأصررنا على القول بأن دعوى وحدة الوجود لا يمكن أن تستند إلى كشف أو شهود

[١] وإنى أظن أن الإمام الغزالي الذى أعجبه قول « لا موجود إلا الله » حتى عده توحيد الخواص وعد قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام ما درى أنهم يقولون « لا موجود إلا الله » ليكون كل موجود عندهم هو الله .

لا صحيح ولا مغلوط فيه وإنما منشأها الغلط الفلسفى كما أوضحنا على طول هذا البحث .
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
اضطاراراً ناشئاً فى زعمهم من الاطلاع على حقيقة الله بأنه الوجود الموجود فى كل
موجود ومعلمهم الأول فى هذا الاطلاع المزعوم هو الفلاسفة الوجودية أخذ منهم هذه
المعرفة الفلسفية من أخذها من الصوفية وعدلها ثم نشرها بين الجمهور كأعظم سر
من أسرار الطريقة .

وقال رحمه الله فى المکتوب نفسه ص ٢٩٠ :

« ومن أعجب العجب أن جماعة من مدعى هذا الطريق لا يقنعون بهذا الشهود
والمشاهدة بل يزعمون هذا الشهود تنزلاً ويقولون ان هذه الدولة التى كانت ميسرة
للنبي صلى الله عليه وسلم مرة واحدة فى ليلة المعراج تتيسر لنا فى كل يوم ويشبهون
النور المرئى لهم بإسفار الصبح يزعمون ذلك النور المرتبة اللاتكيفية ويتخيّلون ظهور
ذلك النور نهاية مراتب العروج تعالى الله سبحانه عما يقول الظالمون علواً كبيراً أيضاً
لأنهم يثبتون المسألة معه تعالى ويقولون أمرنا الله سبحانه وتعالى بكذا وكذا وينقلون
عنه سبحانه أحياناً وعيداً فى حق أعدائهم ويبشرون أحياناً أحبابهم ويقول بعضهم
كلت الحق سبحانه بقية ثلث الليل أو ربه إلى صلاة الصبح وسأنته عن كل باب
ووجدت منه الجواب لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ويفهم من كلمات
هؤلاء الجماعة أنهم يمتقدون ذلك النور المرئى عين الحق سبحانه وعين ذاته تعالى
لا أنهم يقولون إنه ظهور من ظهوراته وظل من ظلاله ولا شك أن اعتقاد ذلك النور
ذات الحق سبحانه افتراء محض والحاد صرف وزندقة خالصة، ومن نهاية حلمه سبحانه
وتعالى عدم استعجاله فى عقوبة أولئك المفترين وتعذيبهم بأنواع العذاب وعدم استئصالهم

سبحانك على حلمك بعد علمك سبحانك على عفوك بعد قدرتك. وقد هلك قوم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بمجرد طلب الرؤية وسمع موسى عليه السلام جواب ان ترأى بعد طلب الرؤية وخر صمعا وتاب من ذلك الطلب ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى هو محبوب رب العالمين وأفضل الموجودات وسيد الأولين والآخرين مع كونه مشرقاً بدولة المراج البدنى وتجاوزة العرش والكرسى وعلاؤه على الزمان والمكان بمعنى خلوه وخروجه منهما ، للعلماء اختلاف فى رؤيته عليه الصلاة والسلام مع وجود الإشارة القرآنية إليها وأكثروا قائلون بدمها قال الإمام الغزالي الأصح أنه عليه الصلاة والسلام ما رأى ربه ليلة المراج وهؤلاء القاصرون يرون الله سبحانه كل يوم بزعمهم الباطل مع وجود القيل والقال فى رؤية محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة واحدة فقبحهم الله سبحانه ما أجهلهم .

وأنا أقول رؤية الحق تعالى كل يوم ومكاملته بقية تلك الليل أو ربه إلى صلاة الصبح التى ادعاها بعض أصحاب التوحيد الوجودى وتمجّب منه الشيخ المجدد رحمه الله وشدد فى الرد عليهم ، من الأمور البسيطة المادية عندى بناء على فلسفة الوجود المطلق التى هم مقتنعون بها والتى مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى الذى هو الوجود المطلق والذى هو الظاهر فى كل موجود إذ لا موجود غيره . فصاحب هذا المذهب يعتقد كل ما يراه ويعاينه موجودا الحق تعالى وإذا رأى أو تسكّم معك يعتبر أنه رأى الحق وتسكّم معه حتى إنه إذا رأى زوجه وكلّمها رأى فيها الله وكله وأنت تظن كلّم زوجه .. فيجتمّل كل الاحتمال أن واحدا من أصحاب هذا المذهب عارفا بأسرار الطريقة^(١) استيقظ عند ما بقى من الليل ثلثه أو ربه وكلّم زوجه التى يجمّعها وإياه

[١] تعريض بقول زعيمهم :

لأنما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة
كل من قال بهذا حاز أسرار الطريقة

فراش واحد إلى صلاة الصبح وما نسينا قول صاحب الفصوص : « إن كمال شهود الحق شهوده في المرأة وإن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والواقع وإنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذ ومن التذ ؟ » فكما قال صاحب الفصوص لو علم الشيخ المجدد رحمه الله روح الفلسفة الوجودية لما تعجب من دعاوى رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته ولما بحث عن أخطاء المدعين في كشفهم وغلطهم في تعيين حقيقة النور المرئي لهم ولما قال إن ذلك النور يلزم أن يكون ظهوراً من ظهوراته تعالى أو ظلاً من ظلاله لا عين ذاته كما ادعوا وكيف يرى النور الذي هو ظهور من ظهوراته أو ظل من ظلاله طائفة يحكم عليهم الشيخ المجدد رحمه الله بالإلحاد والزندقة؟ فالظاهر إذن أن دعوى رؤية النور لا أصل لها أيضاً كروية ذاته تعالى في النور وليس خطأهم في تعيين حقيقة المرئي وإنما 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 أن من جملة ضروريات الطريق الاقتفاء الصحيح بالذي استنبطه علماء أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وآثار السلف وحمل الكتاب والسنة على المعاني التي فهمها جمهور أهل الحق أعنى علماء أهل السنة والجماعة منهما أيضاً ضروريٌّ فإن ظهر فرضاً بطريق الكشف ما يخالف تلك المعاني المفهومة ينبغى أن لا يعتبره وأن يستعيذ منه مثل الآيات والأحاديث التي يفهم من ظاهرها التوحيد الوجودي وكذلك الإحاطة والسرّان والقرب والمعية الذاتية ولم يفهم علماء أهل الحق من تلك الآيات والأحاديث هذه المعاني فإذا انكشف للسالك في أثناء الطريق هذه المعاني بأن لا يرى غير موجود واحد وبأن يدرك أن الله تعالى محيط بالذات أو وجده قريباً بالذات فهو وإن كان معذوراً بسبب غلبة الحال وسكر الوقت فيما هناك ولكن ينبغى له أن يكون ملتجئاً إلى الله تعالى ومتضرعاً إليه دائماً لأن يخلصه

من هذه الورطة وأن يكشف أموراً مطابقة لآراء علماء أهل الحق وأن لا يُظهر ما يخالف معتقداتهم الحقّة ولو مقدار شعرة .

أقول لله در هذا الصوفي الجليل أعنى الشيخ الإمام المجدد رحمه الله لقد عني بعلم أصول الدين وعلمائه المتكلمين الذين من دأب أكثر الصوفية الخط من شأنهم تحت تمبير أهل العلم الظاهر ومحاولة صرف الناس عن الاعتداد بأقوالهم وآرائهم لقد عني رضى الله عنه من كمال إخلاصه لدينه وكمال تجرده عن شوائب التعمص للصوفية مع المتعصبين أكثر من عناية أولئك العلماء أنفسهم حيث بهتوا خاضعين لقول الغزالي في مشكاة الأنوار عن مذهب التوحيد الوجودى وقد نقلناه أيضاً فيما سبق وتكلمنا عليه : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالشاهدة الميانية أن ليس في الوجود إلا الله » فشفلهم بهتهم أمام هذا القول المخالف للعقل والشرع عن واجبه في الدود عن حقوقهما بانتقاد هذا القول المبر عن ذلك المذهب ولم يقابلوا القائل في جعله العلم الظاهر ككان وضيع لا يرى منه شيء بعيد عن أطوار العقل ، بما يستحقه من الرد . فقد وفى الشيخ المجدد رحمه الله حق الوفاء للواجب الذى أمهله أهله ووضع العلم الظاهر والباطن موضعهما اللائق وصرّح بما يستحق التقديم منهما إذا وقع التعارض بينهما فجزاه الله أحسن الجزاء .

ثم قال رحمه الله : « وبالجملّة ينبغى أن يجعل المعانى التى كانت مفهومة لعلماء أهل الحق مصداق الكشف وأن لا يجعل محك الإلهام غيرها فإن المعانى المخالفة للمعانى المفهومة لهم ساقطة عن حيز الاعتبار لأن كل مبتدع ضال يزعم أن مقتدى معتقده وما أخذها الكتابُ والسنة فإنه يفهم منهما بحسب أفهامه الركيكة معانى غير مطابقة يُفضل به كثيراً ويهذى به كثيراً وإنما قلت إن المعتبر هو المعانى المفهومة لعلماء أهل الحق وأن ما سواها مما يخالفها غير معتبرة بناء على أنهم أخذوا تلك المعانى من تتبع

آثار الصحابة والسلف الصالحين واقتبسوها من أنوار هدايتهم ولذا صارت النجاة مخصوصة بهم والفلاح السرمدي نصيباً لهم أولئك حزب الله ألا أن حزب الله هم الفلاحون » .

ثم قال: « ينبغي أن يعلم أن معتقدات الصوفية بالأخرى أعني بمد تمام منازل السلوك والوصول إلى أقصى درجات الولاية هي عين معتقدات أهل الحق فهي للعلماء بالنقل والاستدلال وللصوفية بالكشف والإلهام وإن ظهر لبعض الصوفية في أثناء الطريق بواسطة السكر وغلبة الحال ما يخالف تلك المعتقدات ولكن إذا جاوز تلك المقامات وبلغ نهاية الأمر تكون تلك المخالفة هباءً منثوراً وإلا فيبقى على تلك المخالفة ولكن المرجو أن لا يؤخذ فإن حكمه حكم المجتهد المخطئ^١ والمجتهد مخطئ^٢ في الاستنباط وهو في الكشف^(١) ومن جملة مخالفة هذه الطائفة الحكم بوحدة الوجود والإحاطة والقرب والمعية الذاتية كما مر وكذلك إنكارهم الصفات السبئية 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 مخفية 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 والتثنية^(٢) أعاذنا الله سبحانه من الجراءة على الطعن ولو تيسر لهم الترقى من

[١] فيه أنه هل يمكن أن يعد صاحب الفصوص مجتهداً مخطئاً معذوراً في خطائه؟ وهو القائل مثلاً بأن النصارى إنما كفروا بحصرهم الألوهية في المسيح وأمه عليهما السلام والقائل بأن قوله تعالى « ليس كنهه شيء » لا يبنى المثل عن الله أو أنه يدل على كون الله عين الأشياء وقد سبق كل ذلك.

[٢] كما قال صاحب « الأسفار » خذله الله عن الذين لم يقولوا بوحدة الوجود وحكموا بالمغايرة بين الله وماسواه في الوجود : « وللتثنية الويل مما تصفون » وقد نقلنا تمام كلامه فيما سبق.

هذا المقام وخرج شهودهم من هذا الحجاب وزال حكم المراتب لأوا الصفات مفارقة للذات ولما انجر أمرهم إلى الطعن في أكابر العلماء .

« ومن جملة مخالفاتهم حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى فاعلا بالإيجاب وأثبتوا الإرادة لكنهم ينفون الإرادة في الحقيقة وهم يخالفون جميع أهل الملل في هذا الحكم فمن جملة هذه الأمور حكمهم بأن الله تعالى قادر بقدرته بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ويقولون بأن الشرطية الأولى واجبة الصدق والثانية بمنع الصدق ^(١) وهذا قول بالإيجاب بل إنكار القدرة بالمعنى المقرر عند أهل الملل فإن القدرة عندهم بمعنى صحة الفعل والترك واللازم لقولهم وجوب الفعل وامتناع الترك فأين أحدهما من الآخر ومذهبهم في هذه المسألة هو بمينه مذهب الفلاسفة وإثبات الإرادة مع القول بوجوب صدق الأولى وامتناع صدق الثانية وامتيازهم عن الفلاسفة بهذا الإثبات ^(٢) غير نافع فإن الإرادة هي تخصيص أحد المتساويين فحيث لا تساوى لا إرادة وههنا التساوى معدوم، للوجوب والامتناع فافهم » .

أقول عدد الشيخ المجدد رحمه الله في هذا المقام كثيرا مما يخالف فيه الصوفية الوجودية علماء أهل السنة ويوافقون الفلاسفة وحمل قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات على نقص في شهودهم ناشئ من عدم بلوغهم الكمال في منازل السلوك فنقصان شهودهم بقولهم عنده تلك الأقوال المخالفة التي يرجعون عنها بمد تمام المراتب والمنازل . وعندى أن قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات أيضاً من سيئات تشبههم بأذيال الفلاسفة ترجيحاً لهم على علماء أهل السنة في كثير من المسائل الاعتقادية لا من نقصان مراتب السلوك والشهود وإلا فيكون من الغريب أن يحكى كل شهودهم

[١] يعني صدق طرف الشرطية لأنه الممتنع لا صدق الشرطية الثانية نفسها وسيجيئ منا تدقيق الشرطيتين في بحث حدوث العالم إن شاء الله .

[٢] بل الفلاسفة أيضاً مثلهم في هذا الإثبات الظاهري فلا امتياز أصلاً .

وكشفهم على وفق مذاهب الفلاسفة وأن نرده نحن إلى حكم مراتب السلوك المتفاوتة مؤملين زواله عنهم عند الارتقاء إلى مرتبة أسنى وأنهم مما كانوا عليه .. وهل الشيخ الأكبر صاحب الفصوص والفتوحات وخاتم الولاية نعهه لقوله بوحدة الوجود بل كونه زعيم القائلين بها بقى في مرتبة ناقصة من مراتب السلوك والشهود؟ مع أن الطائفة الوجودية يدعون أن مرتبة القول بوحدة الوجود هي منتهى المراتب والنقصان في مراتب الصوفية غير القائلين بها على عكس ما اعتبره الشيخ كما سبق منا نقل مدعاهم هذا عن رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملي . ثم قال الشيخ المجدد رحمه الله :

« ومن جملة تلك الأمور بيانهم في مسألة القضاء والقدر على نهج ظاهره إثبات الإيجاب فن 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 مما 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 سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فله الحجة البالغة فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك وكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه ، كان الحاكم من كان » وحاصله أن الله تعالى يحكم على الأشياء ويعطيها ما تستحقه بحسب استعداداتها المألومة له فالحاكم يتبع في القضاء لما يقتضيه استعداد المحكوم عليه فيكون استعداد المحكوم عليه حاكما على الحاكم . وكانهم بهذا التأويل الذي بينا فساده فيما سبق أنقذوا أفعال الإنسان من جبر الله .

ثم قال رحمه الله : « وجعل الحق سبحانه محكوم أحد وإثبات حاكم عليه ^(١) مع قطع النظر عن إثبات الإيجاب مستقبح جدا لأنهم ليقولون منكرنا من القول وزورا وأمثال ذلك من المخالفات كثيرة كقولهم بعدم إمكان رؤية الحق سبحانه والرؤية التي جوزوها بالتجلى الصورى ليست هى فى الحقيقة رؤية الحق سبحانه ^(٢) بل هى ضرب من الشبه والمثال .

براه المؤمنون بغير كيف وإدراك وضرب من مثال
وبقولهم بقدوم أرواح الكمل وأزليتها وهذا القول يخالف لما عليه أهل الإسلام
فإن عندهم العالم بجميع أجزائه محدث والأرواح من جملة العالم لأن العالم اسم لجميع
ماسوى الله تعالى فافهم ^(٣) .

« فينبغى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر وحقيقته أن يعد تقليد علماء أهل الحق
لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يمتد العلماء محققين ونفسه مخطئا لأن
مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحى المعصومين عن الخطأ والغلط
وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط فتقديم الكشف على

[١] لكن المحكوم عليه الذى جعله صاحب الفصوص حاكما على الحاكم يعنى الله وغايه عليه
الشيخ المجدد رحمه الله ليس دون الله عند صاحب الفصوص لأنه عينه بمقتضى وحدة الوجود وكذا
جاعل الله محكوما عليه للمحكوم عليه أعنى صاحب الفصوص نفسه بل المعتز أيضاً على الجاعل ، وهو
الشيخ المجدد ، كلهم عين الله بالنظر إلى قاعدة وحدة الوجود فلا حرج على أى منهم مما قاله أو فعله
فكلهم لا يسأل عما يفعل !! .

[٢] أراه رحمه الله يغفل عن قاعدة وحدة الوجود المقتضية أن يكون كل شىء محسوس وجوده
عين ذات الله الذى هو الوجود .

[٣] وقولهم بالقدم غير مقصور على أرواح الكمل كما سبق منا نقلا عن « الدرة الفاخرة »
للفاضل الجامى أنهم قائلون بقدوم العالم مع الفاتلين .

أقوال العلماء تقديم له في الحقيقة على الأحكام القطعية المنزلة وهو عين الضلالة ومحض الخسارة»^(١).

وقال رحمه الله في المکتوب ٨٦ ص ٣١٣ :

« وإحاطته تعالى وسريانه وقربه ومعيته عند المحققين من أهل السلوك الواصلين إلى نهاية الأمر كلها علمية وهم موافقون لعلماء أهل الحق شكر الله سعيهم والحلم بالقرب الذاتي وأمثاله عندهم من علامات البعد والقربون لا يحملون بالقرب قال واحد من السكبراء « من قال أنا قريب فهو بعيد ومن قال أنا بعيد فهو قريب » وهذا هو التصوف والعلم المتعلق بالتوحيد الوجودي منشأ المحبة والانجذاب القلبي^(٢) وأرباب القلوب الذين لا جذبة لهم بل يقطعون المنازل بطريق السلوك لا مناسبة لهذا العلم بهم وكذلك المجذوبون المتوجهون بالسلوك من القلب إلى مقلب القلوب بالسكينة يتبرؤون من هذه العلوم ويستغفرون منها وبعض المجذوبين وإن سلكوا طريق السلوك وطووا المنازل ولكن لا يقطع نظرهم عن المقام المألوف ولا يقدرّون على التوجه إلى الفوق فلا يترك أمثال هذه العلوم أذيا لهم ولا يقدرّون على الخروج من هذه الورطة والتخلص منها ولهذا يكون فيهم ضعف وعوج في العروج إلى مدارج القرب والصعود إلى معارج القدس ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وعلامة الوصول إلى نهاية المطالب التبري من هذه العلوم فإنه كلما تحصل زيادة المناسبة بالتنزيه يوجد عدم مناسبة العالم بالصانع أزيد ولا معنى

[١] انظر قول هذا الصوفي الجليل القاطع لمراتب العلم الباطن كيف يقدم العلم الظاهر عليه عند تعارضهما انظره مع قول الإمام الغزالي الذي تطرف لما تصوف في أواخر عمره فاستهان بالعلم الظاهر وعبر عنه بخصيخ الحجاز وكأني به لم يبلغ الكمال في العلم الباطن الذي تأخر في الانتساب إليه وتكلم لما تكلم ضد العلم الظاهر عن مرتبة ناقصة في علم الباطن كما قال الشيخ المجدد رحمه الله .

[٢] قد عرفت المنشأ الحقيقي للتوحيد الوجودي .

حينئذ في اعتقاد أن العالم عين الصانع أوفى ظن أن الصانع محيط بالعالم بالذات، ما للتراب ورب الأرباب ؟ » .

- ٢ -

بقى ثانيا استدراك ما بقى أولا بأن هذا الإمام الكبير العاشر الظاهر والباطن الذى نرى على مذهب وحدة الوجود قال فى الجزء الأول من مکتوباته ص ٢٠٩ :

« إلى المخدم الأعظم محمد صادق قدس سره أما بعد حمد الله المنزه عن المثال وصلاة نبيه الهادى فليعلم الولد الأرشد أن حقيقة الحق سبحانه وجود صرف لم ينفصم إليه شئ غير أصلا وذلك الوجود الذى هو حقيقة الحق سبحانه منشأ لجميع الخير والكمال ومبدأ لكل حسن وجمال وجزئى بسيط لم يتطرق إليه تركيب أصلا لا ذهنا ولا خارجا وممتنع التصور بحسب الحقيقة ومحمول على الذات تعالت مواطأة لا اشتقاقا وإن لم يكن لنسبة الحمل فى ذلك الوطن مجال لأن جميع النسب ساقطة هناك والوجود العام المشترك من ظلال ذلك الوجود الخاص وهذا الوجود الظلى محمول على ذاته تعالى وتقدس وعلى سائر الأشياء على سبيل التشكيك اشتقاقا لا مواطأة والمراد بكون هذا الوجود ظلا لذلك ظهور حضرة الوجود يعنى الخاص فى مراتب التزلزلات والفرد الأولى والأقدم والأشرف من أفراد ذلك الظل محمول على ذاته تعالى اشتقاقا فى مرتبة الأصالة يمكن أن نقول الله وجود وفى مرتبة الظل يصدق الله موجود لا الله وجود ولما قال الحكماء وطائفة من الصوفية بمينية الوجود ولم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحمل المواطئ* والحمل الاشتقاقى فى مرتبة واحدة فاحتاجوا فى تصحيح الحمل الاشتقاقى إلى تحمل وتكلف والحق ما حققت بإلهام الله سبحانه وهذه الأصالة والظلية كأصالة سائر الصفات الحقيقية وظليتها فإن حمل تلك

الصفات في مرتبة الأصالة التي هي مرتبة الإجمال وغيب الغيب بطريق المواطأة لا بطريق الاشتقاق فيمكن أن يقال الله علم ولا يمكن أن يقال الله عالم لأن الحمل الاشتقائي لا بد فيه من حصول المغايرة ولولا اعتبار وهي مفقودة في ذلك الوطن رأسا إذ التغاير لا يكون إلا في مرتبة الظلية ولا ظلية ثمة لأنه فوق التمين الأول بمراحل لأن النسب ملحوظة بطريق الإجمال في ذلك التمين ولاملاحظة لشيء من الأشياء بوجه من الوجوه في ذلك الوطن والحمل الاشتقائي صادق في مرتبة الظل التي هي تفصيل ذلك الإجمال دون الحمل بالمواطأة ولكن عينية تلك الصفة في تلك المرتبة فرع عينية وجوده تعالى الذي هو مبدأ جميع الخير والكمال ومنشأ كل حسن وجمال وكل محل من كتب هذا الفقير فيه نقي عينية الوجود ينبني أن يراد به الوجود الظلي الذي هو مصحح الحمل الاشتقائي وهذا الوجود الظلي أيضا مبدأ للآثار الخارجية فالماهيات التي تنصف بذلك الوجود ينبني أن تكون في كل مرتبة من المراتب موجودات خارجية فافهم فإنه ينفعك في كثير من المواضع فتكون الصفات الحقيقية أيضا موجودات خارجية وتكون الممكنات أيضا موجودات خارجية .

يقول الفقير إن ما فعله الشيخ المجدد رحمه الله وقدر سره جنوح منه إلى ما ذهب إليه الفلاسفة في مسألة وجود الله من أنه عين ذاته ، ذلك المذهب الذي انجذب إلى سحره غير قليل من علمائنا المحققين^(١) والذي التزمنا في هذا الكتاب بإبطاله مع مذهب وحدة الوجود المتولدة منه واعتبرناه أصل البلية في هذا المبحث وإن كان حضرة الشيخ رحمه الله يرى فرقا بين مذهبه الذي أبان عنه في هذا المکتوب وبين مذهبي الفلاسفة والصوفية مما لأن ذلك الفرق يقتصر على بعض التعميرات وعلى بعض الدواحي الفرعية. فإعبر عنه الشيخ بالوجود الظلي يعبر عنه الفلاسفة بالوجود المطلق المعروف المفسر بالكون في الأعيان ويجهتدون في إثباته لله تعالى مع الوجود الخاص الذي يعبر عنه

[١] ولا شبهة في أن الشيخ نفسه من هؤلاء العلماء المحققين .

الشيخ رحمه الله بالوجود الأصلي ويعتبر كل من حضرة الشيخ والفلاسفة هذا الوجود ذاته تعالى والآخر خارجا عنها أما قوله « لما لم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحمل المتواطىء^١ والحمل الاشتقاقي في مرتبة واحدة » ففيه أن الفلاسفة أيضا لم يطلعوا على الله تعالى في المرتبة الأولى غير الوجود بل جعلوا إطلاق الوجود عليه مجازا والتحمل الذي رأى الفلاسفة محتاجين في الحمل الاشتقاقي جار فيما اختاره أيضا إذ لا وجه لأن يكون الأصل وجودا والظل موجودا بينما كان المقول أن يكون ظل الوجود وجودا أيضا أو يكون أصل الظل الموجود موجودا ويلزمه أيضا أن لا يكون الله موجودا في المرتبة الأولى التي هي مرتبة الأصالة . نعم يفهم من هذا أنه يرى الوجود أصلا والموجود ظله كالذين قالوا إن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود لكنك قد عرفت فيما سبق ما فيه وعرفت أيضا ما قلنا من أن هذا أولى أن يكون مدعى القائلين بوحدة الوجود .

فالحق أن ما اختاره رحمه الله لا يختلف عن مذهب الفلاسفة في صميم المعنى ولذا قال العالم الكبير محمد أنور شاه الكشميري في « مرقة الطارم » ص ٤٨ عن الشيخ المجدد والشيخ ولي الله الدهلوي أنهما اختارا مذهب الفلاسفة وقد سقطت ألف التثنية من « اختارا » في « المرقة » بغلط مطبعي^(١) فيرد على مذهبه رحمه الله كل ما أورده على مذهب الفلاسفة وزيادة عليه فإنه يتافى وصاياه السابقة الموجبة لاتباع آراء المتكلمين علماء أهل السنة حيث يختار هو نفسه مذهب الفلاسفة على مذهبهم وإن كان الذين فتحوا هذا الباب أعنى باب الميل إلى مذهب الفلاسفة في هذه المسألة طائفة من محقق المتكلمين أنفسهم ، ويتافى أيضا ما نقله باستحسان عظيم عن الخواجة نقشبند قدس سره وكتبناه سابقا من قوله : « كل ما يكون مرثيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو

[١] نعم إنه لا يتفق صفات الله كما نفوها لكنه يرد عليه أنهم ينفونها تحقيقا لقولهم بأن الله تعالى بسيط لم يطرُق إليه تركيب أصلا لا ذهنيا ولا خارجا وهو رحمه الله يشاركهم في ذلك القول .

غيره تعالى ينفي نفيه بحقيقة كلمة لا « أقول وفي معناه الكلمة المشهورة » كل ما خطر ببالك فאלله غير ذلك « وكون الله وجودا من هذا القبيل .

فأولا ان فيه تناقضا من حيث ان فيه ادعاء العلم بحقيقة الله تعالى على أنها الوجود ثم الاعتراف بعدم العلم بحقيقة هذا الوجود فكأن الله معلوم ووجوده غير معلوم والحقيقة عكس ذلك .

وثانيا لو لم يعلم ماذا هو الوجود وأعنى به الوجود الخاص بالمجموع حقيقة الله فبأى وجه أعجبوا به حتى رأوه جديرا بأن يكون حقيقة الله ؟ (١) .

وثالثا ان في المسألة لبسا وارتباكا وتراجعا في التفكير لا يخفى على الباحث ولا شك أن هناك وجودا يعلمونه ويفهمونه وراقهم مفهومه وما صدق عليه وهو مقابل العدم ومفسر بالكون في الأعيان فأرادوا أن يحملوا ارتباط هذا الوجود بالله أوثق ما يكون

[١] وكما أن الوجود قد أعجب المعجبين به فظنوا أنه الله في الناس من أعجبه الحياة وما قدر الله حق قدره فقال لأنها الله والله الذي ليس كمثله شيء متعال عن كل تحديد ؟ أما الوجود والحياة فكل منهما ملك يده يفيضه على من يشاء وينزعه ممن يشاء . أما القول بأن 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 جودها واستقرارها لأنها كانت تتمثل في النبات وحده والنبات كالجماد في سكونه واستحالة سعيه وحركته ولكنها ما لبثت أن نشدت الحرية من القيود المادية ، وراحت تسعى وراء ذلك المثل الأعلى ، فاخترعت أنواع الحيوان وزودتها بشئ الأعضاء التي تستطيع أن تحقق بها شيئا من الحرية المنشودة ، ثم ما لبثت أن عقدت آمالها في واحد من تلك الحيوانات ميمًا : وهو الإنسان ، ولا شك أن الحياة تحاول ما استطاعت أن تسخر من قيود المادة ، ونحن نضحك ونسخر إذا ما رأينا كائنات حيا يتصرف كما تتصرف الكتلة المادية الحامدة ، كأن تزل قدمه فيسقط بقوة من الجاذبية كما تسقط قطعة الحجر .

» يتضح من ذلك أن الحياة قد سارت أثناء تطورها في مراحل ثلاث : الأولى مرحلة النبات إذ كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة وجودها . الثانية مرحلة الحيوان الفريزي كالنحل والنمل الذي يتحرك ويسعى ، ولكن في حدود مرسومة وخطة معلومة . الثالثة مرحلة الحيوان الفكري الذي يسير في طريق الفكر ، ولن يزال هذا الفكر ينمو ويشند ويستقيم ، فهو ذخر الحياة وأملها الذي سيقوق لها ما تنشده من حرية . =

حتى يحصل له وجوب الوجود فاستبق المتكلمون والفلاسفة في توثيق ارتباط هذا الوجود الذى 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 ان ذاته تستلزم وجوده لا ان وجوده نفس ذاته ولا شك أن اتصال الشيء بنفسه أشد وأبلغ من اتصال اللزوم بلازمه .

فالى هنا كان مذهب الفلاسفة ظاهر الرجحان لولا ورود اعتراضين قويين عليه أولهما أن الوجود بالمعنى المعروف الذى أعجبهم وهو الكون في الأعيان لا يحمل على الله مواطاة بل لا يحمل على أى موجود لكونه غير موجود وعلى الأقل غير مستقل بالوجود فكيف يكون هو ذات الله وكيف يكفل له وجوب الوجود لأن المطلوب وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا .

وثانيهما أن الوجود بمعناه المعروف الموجود في كل موجود إذا كان ذات الله لازم

== « هذه الحياة التى لا تفتأ تتخلق وتغير وتبتدع ، والتى تلمس الحرية من قيود المادة هى الله . فالله والحياة اسمان على مسمى واحد . وأغلب الظن أن هذه الحياة الدائمة فى التخلص من أغلالها وأصفادها ستظفر آخر الأمر بما تريد فتتغلب على الموت وتحقق لها الحرية والخلود » .

فالله على رأى الفيلسوف برغسون يسمى ليتخلص من قيود المادة فينال الخلود بعد استكمال حريته وهو إلى الآن لا يزال يحل فى مادة بعد مادة ثم يموت مع موتها . فإله برغسون يعوزه الخلود والحرية وينقسه فى حالته المأزرة وصفان من أوصاف الألوهية . فهو لكون الإله بمرتبتين أو هو ليس بإله فى الحال وإنما المأمول أنه سوف يكون إلهاً .

ثم إن ما فى رأى هذا الفيلسوف من الأسباب المخففة لخطائه نسبياً ، كونه متوسطاً بين مذهبي الوجوديين اللذين يكون الله فى أحدهما كل موجود وفى الآخر لا يكون أى موجود ، حيث يبحث عن الله فى الموجودات الحية . وأين كل هذه الترهات والتخرصات من قول القائل « كل ماخطر ببالك فالله غير ذلك » .. وإن شئت تعيين الحقيقة لله فلا تتجاوز القول بأنه الموجود الواجب الوجود كائناً من كان ، أى لا تتجاوز تعيينه فى ضمن هذا المفهوم الكلى الذى لا يصدق إلا على فرد واحد . ولك أن تقول بالاختصار كما قال سيدنا الخليل عليه الصلاة والسلام : « لى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض » .

أن يكون وجود كل موجود هو الله وهو مذهب وحدة الوجود الذى لا يرتضيه الفلاسفة بصفة أنهم عقلاء وأن مذاهبهم مذاهب العقل ولا يرتضيه الشيخ المجدد رحمه الله أيضا .
فظهر مما قلنا أن المصير الطبيعى لمذهب الفلاسفة الذين هم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود ينتهى إلى مذهب وحدة الوجود بناء على أن المفهوم من الوجود فى قولهم « وجود الله عين ذاته » يلزم أن يكون عين المفهوم من الوجود فى قولهم « وجود الموجودات غير زائد على ذاتها » أعنى الوجود المعروف الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان والذى هو موجود فى كل موجود . فلما بلغ الأمر هذا الحد وتبين للفلاسفة وأنصارهم ما تنجر إليه نظريتهم نكسوا على أعقابهم فقالوا إن الوجود الذى هو ذات الله ليس هو الوجود المعروف العام وإنما هو الوجود الخاص المجهول الحقيقة المخالف لسائر الوجوه وادعوا أنه لا مانع من كون هذا الوجود موجودا ومحمولا على ذات الله مواطاة فهذا التأويل والتخصيص أرادوا أن يدفعوا الاعتراضين المذكورين آنفا وكذا الاعتراض بأن الوجود معلول الحقيقة فكيف يكون هو الله الذى لا تعلم حقيقةه ؟ .

نكست الفلاسفة وأنصار مذهبهم على الرغم من أنهم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود واندفعت الصوفية الوجودية فى تيار تلك النظرية التى أعجبتهم كل الإعجاب فلم يسلّموا ببطلان ما يلزمها وادعوا أن الوجود أينما كان موجود واجب الوجود . فلما نكست الفلاسفة عن طريقهم وكان الواجب عليهم لما تنبهوا لما تجرّم إليه نظريتهم من الباطل الفاحش البطلان أن يرجعوا عنها بالمرّة لكنهم ما فعلوا ذلك وزعموا أن التشبث بالوجود الخاص يكفيهم وينجى نظريتهم من الفشل وقائهم أن هذا الانحراف من الوجود العام المعلوم المعنى والمطلوب ثبوته لله من حيث معلوميته ، إلى الوجود الخاص المجهول الحقيقة أبعدهم عن المقصود فأصبح الوجود الذى هو حقيقة الله غير الوجود المطلوب حتى احتاج استلزام الوجود الأول للوجود الثانى إلى بيان

وإثبات^(١) وليس بينهما مناسبة سوى 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 مضمونا له؟ وقد كانت الفلاسفة جعلوا حقيقة الله عين الوجود ليكون ثبوت الوجود مضمونا له بدرجة ثبوت الشيء لنفسه فضاعت دعوى العينية هذه بعد صيرورة الوجود وجودين متغايرين أحدهما عام معلوم الحقيقة والآخر خاص غير معلومها. ولا أدري كيف سموا مالا يعلمون حقيقته وجودا، فكأنه معلوم الاسم وهو الوجود غير معلوم المسمى وكأن الله الذي هو غير معلوم الحقيقة معلوم الحقيقة وهي الوجود والوجود الذي هو معلوم الحقيقة غير معلوم الحقيقة، فإذا نلزم هذا الوجود الذي لا يعلم حقيقته أن يكون غير معلوم أيضا كونه حقيقة الله وغير معلوم أن يكون له ظل... وفي جعل وجود الممكنات ظلا للوجود الأصلي الذي هو الله زعمة التوحيد الوجودي الذي ما كان يُعجب الشيخ المجدد رحمه الله، لأن ظل الشيء يكون مثاله إن لم يكن عينه.. وفيه أيضا إيهام كون الله فاعلا موجبا في خلقه لا فاعلا مختارا، لأن ماله ظل غير مختار في أن يكون له ذلك.

ثم من أين علموا الوجود الخاص الذي لا يعلمون حقيقته أنه وجود وأنه موجود بل واجب الوجود قائم بذاته قيوم لغيره من الوجودات حين لا يكون سائر الوجودات كذلك؟ فمن أين للوجود المجهول الحقيقة هذه المزايا العظمى؟ ومن أين له أن يكون وجودا أصليا في حين أن ما عداه وجود ظل كما في تعبير الشيخ المجدد رحمه الله؟ فإن

[١] وقد أرينا القارىء كيف تكلف الفاضل السيلكوتي في تعليقاته على شرح المواقف بهذا الصدد. والشيخ المجدد بين هذا الاستلزام بكون الوجود الثاني ظلا للأول واعترف بالتمحل والتكلف في حمل الوجود على الله في مذهب الفلاسفة والصوفية حمل اشتقاق.. وقد أشرنا نحن إلى وجود التكلف فيما اختاره أيضا وقلنا لماذا يكون الأصل وجودا وظله موجودا وقلنا غير ذلك أيضا.

كان كل هذه الزايا للوجود الخاص ، أتته من كونه حقيقة الله ، فهذا هو المصادرة على المطلوب التي تنبهنا لها ولم يتنبه - وباللعمري - من قبلنا من غول العلماء والشايع ، لأن أول المسألة هو البحث في سبب كون الله واجب الوجود . ففكر الفلاسفة فيما يلزم أن تكون حقيقة الله ليكون واجب الوجود ، ثم حكموا بأنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود نفسه ، فيجب إذن أن يكون الله ، أتم وجوب الوجود من كونه الوجود نفسه . فإذا كان الله موجودا واجب الوجود عندهم لكونه الوجود وسألناهم كيف يكون الوجود موجودا واجب الوجود وعهدنا بالوجود أنه ليس بموجود بله أن يكون موجودا واجب الوجود ، فإذا سألناهم هذا السؤال وقالوا في جوابه إن هذا الوجود لا يقاس بسائر الوجودات لأنه الله ، كان دورا ومصادرة .

فإن ادعى أن الوجود موجود واجب الوجود لا من حيث اختصاصه بالله بل من حيث أنه وجود وهو الموجود في الموجود ، بمعنى أنه موجود بذاته في حين أن الوجود موجود بالوجود لا موجود بذاته كما أن المضي مضى بالضوء والضوء مضى بذاته ، إن ادعى هكذا وتفاضينا عن ردنا السابق على هذه الدعوى كان الله موجودا في كل موجود لتضمنه الوجود الذي هو موجود وواجب الوجود لاستحالة انفكاك الوجود من نفسه وهو مذهب وحدة الوجود الذي كانت الفلاسفة وحضرة الشيخ يجتنبونه ، وهذا خلف .

والحاصل أنه لا منجاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته من إحدى العظيمتين الدور والمصادرة أو الوقوع في هاوية وحدة الوجود .

وهناك شيء آخر وهو أن المراد بالوجود الخاص الذي يعتصمون به فرارا من العظيمة الثانية ، الوجود البحت المجرد عن الماهية لا الوجود الخاص بالله وإلا كان مضافا إليه فلم يكن بحتا ^(١) وخصوصيته في أن الوجود البحت أخص من الوجود المطلق

[١] فليس في هذا الوجود الخاص خصوص غير تجرده عن الإضافة إلى ماهية من الماهيات =

لتقيده بالتجرد عن الإضافة إلى أى ماهية من الماهيات وهذا هو فرق الوجود الخاص الذى رأوه جديرا بأن يؤلهوه ، عن غيره . وليس فيه ما يوجب امتيازاه بالاستقلال ووجوب الوجود ناشئا من نفسه أو مكنسبا من كونه وجود الله ولا ما يوجب أن يكون مجهول الحقيقة غير التوسل الى ادعاء أنه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقةه .

فيسقط بهذا التحقيق كل ما ذكره الشيخ المجدد رحمه الله من مزايا الوجود الخاص ، لأنه مبني على ملاحظة أنه وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله . ومحل الدقة هنا أن القائلين بكون حقيقة الله الوجود حتى المتصوفين منهم لم يقولوا به لكونهم رأوا الله وعلموا حقيقةه ، وإنما قالوا به لأنهم علموا الوجود ووجدوا فيه مزايا تجعله إلها على زعمهم فيلزم أن تكون المزايا المزعومة فيه أى فى الوجود ، لذاته لا مكنسبا من فرضه الله . وخلاصة القول أنهم لم يحتازوا إلى الحكم بأن الله هو الوجود ، من معرفتهم بحقيقة الله بل اجتازوا إليه من معرفتهم الوجود وتوهم جدارته بالألوهية ، ولذا قلنا إن دعوى كون الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله غير معلوم الحقيقة ، يناقض دعواهم . فإذا كان المراد من الوجود الخاص الوجود البحت المجرد عن كل شئ وعن الإضافة إلى أى شئ . تكون ملاحظة أنه يأخذ القوة والجدارة بكونه حقيقة الله من خصوصيته هذه ، تناقضا آخر ودورا ظاهرا .

ثم إنه لا يعاب علينا ونحن على وشك الانتهاء من هذا البحث الذى أطلنا فيه

كما صرح به الجلال الدواني من كبار أنصار مذهب الفلاسفة حيث قال وقد نقلناه فيما سبق : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادية النظر أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهيات ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو ، والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الهيئة يستند إلى وجود يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب الوجود » وقال الكلبي فى تفسير قول الدواني « يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره » : « أى بالتجرد عن الإضافة » .

الكلام راجيا من فضل الله أن لا تكون إظالتنا من غير طائل... لا يماز علينا أن ننظر النظرة الأخيرة في المسألة بمناسبة انحياز الشيخ المجدد رحمه الله أيضا إلى مذهب الفلاسفة أعنى مذهب كون حقيقة الله الوجود فنفق قول :

لا شك أنا إذا قلنا إن الله واجب الوجود فلانمى بالوجود غير معناه المعروف أى الكون فى الأعيان كما أن هذا المعنى نفسه يراد إذا قلنا عما سوى الله إنه ممكن الوجود. فيجب إذن أن يكون اختلاف المختلفين فى تفسير وجوب وجود الله بأن يكون وجوده عين ذاته أو يكون مقتضى الذات زائدا عليها ، دأرا حول الوجود بالمعنى المذكور نفسه . فإذا قالت الفلاسفة أوشيخنا المجدد رحمه الله إن الوجود عين الذات فى الواجب وزائد على الذات فى الممكنات لزم أن يكون الوجود فيما قالوا إنه عين الذات وفيما قالوا إنه زائد على الذات ، بمعنى واحد وإلا كان نزاعهم مع جمهور المتكلمين القائلين بأن الوجود زائد على الذات فى الكل ، نزاعا من دون تعيين محل النزاع ، فمدول القائلين إذن بأن وجود الله عين ذاته عن هذا المعنى للوجود ، إلى معنى آخر كبدأ الآثار الخارجية أو مبدأ انتزاع الوجود أو الوجود الخاص الذى لا تعلم حقيقة ، قاصدين الفرار عن الاعتراضات الواردة على كون الوجود عين ذات الله ، يخرج المسألة عن وضعها الأصلى حيث يكون الوجود المضمون عدم انفكاكه من الله لكونه عين ذاته ، غير الوجود المطلوب وجوبه له وعدم انفكاكه منه ، فضلا عن أن ذلك المدول فى معنى الوجود لا يجدى فى دفع الاعتراضات الواردة ، فهم توغلو فى إثبات كون الله وجودا واجب الوجود بينما كان واجب الإلهيين إثبات كونه موجودا واجب الوجود . وقد تبين ذلك للقارىء فى إيضاح بعد إيضاح . ومثل تأويلهم فى الاعتماد عن المطلوب وفى عدم النفع لدفع الاعتراضات تأويل شيخنا المجدد رحمه الله للوجود الذى جعله عين ذات الله كما جعلوه ، بالوجود الأصلى لأن الوجود لا يجعله أى قيد سام حتى قيد الوجوب أيضا ، مستحقا للأوهية ، لأن عهدنا بالوجود أنه ليس من الموجودات أو على الأقل أنه غير

مستقل بالوجودية والاستناد إلى أن هذا الوجود لا يقاس على سائر الوجودات اسكونه عبارة عن ذات الله فلا يستبعد منه أن يكون موجودا قائما بنفسه مقيا لغيره ، استنادا إلى ما لم يثبت بعدُ وإنما أريد إثباته ، وهذا هو الذى يقال عنه المصادرة على المطلوب أى الرجوع إلى أول المسألة المنازع فيها وعرضها قبل ثبوتها فى معرض الثابت ، إذ لم يثبت بعدُ كون ذات الله عبارة عن الوجود المحض غير أن الوجوديين يدعونونه ونحن لانوافقهم عليه مع جهور المتكلمين ، والمصادرة على المطلوب تتضمن تناقضا جامعا بين ثبوت الشئ وعدم ثبوته فى وقت واحد .

لحق القول أن دعوى كون الله الوجود دعوى خاسرة من وجوه . وغير ضرورى حل قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته ، عليه بل أقرب منه إلى العقل أن يكون مذهبهم فى وجود الله كذهبهم فى صفاته كما نبهنا إليه من قبل أيضا . ولنقف هنا على هذه النقطة وقفة ثانية إجمالية : فعلى هذا التقدير لا يكون لله وجود زائد على ذاته كما لم يكن له أى صفة زائدة على ذاته بل يترتب كل ما يترتب على صفاته وعلى وجوده ، على ذاته البهتة فيكون ذاته مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار فى الممكنات وجوداتها لا ذواتها ، فكان ذات الله الوجود فى قيامها بمهمته أيضا لا أن ذاته الوجود حقيقة . فنسقط بهذا التحرير أسطورة الوجود وتسقط معها الاعتراضات الواردة عليها وينسد الطريق من مذهب الفلاسفة إلى مذهب وحدة الوجود وأباطيل ولا يبقى محل لدعوى كون ماهية الله الوجود المجرد عن الماهية أو الوجود المطلق . والذين اختلفوا دعوى كون الله الوجود المجرد اختلفوا معها وجودا بمعنى مبدأ الآثار وقالوا إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين أحدهما ذات الله البهتة المستغنية عن كل صفة حتى عن صفة الوجود أيضا والآخر وجود الممكنات ، والآثار المترتبة فى الممكنات على وجودها تترتب فى الله على ذاته . فمن أين إذن حصل إطلاق الوجود على ذات الله المستغنية عن الوجود ؟ ومن أين للوجود أن يكون بمعنى مبدأ الآثار فضلا عن أن يكون له أى للوجود بمعنى مبدأ

الآثار فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات ؟ نعم يصح أن يحمل على وجود الممكنات محلاً 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 إذاً صَحَّ حمل شيء على موضوعين مختلفين أن يصح حمل أحد الموضوعين على الآخر حتى يصحَّ 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 ذات قائمة بأنفسها .. مثلاً يصح أن يقال عن الثلج إنه أبيض ويصح حمل أبيض على القطن أيضاً، فهل يصح بناء على هذا أن يقال إن الثلج قطن أو القطن ثلج ؟

فقد انضح أن أسطورة الوجود أعني أسطورة كون ذات الله الوجود حصلت بين قول الفلاسفة بنى الصفات عن الله والاعتراف بذاته المحضة المهمة 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 مترتبة عليها ما يترتب على وجوده لو كان لهذه الذات اتصاف بالوجود، ولم يكن معناه أن ذات الله وجود فضلاً عن أن يكون وجوداً مجرداً عن الماهية أى عن الذات أو يكون وجوداً مطلقاً .

وفي قول الفاضل الكليني 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 إذا المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فينا مثلاً تترتب في الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فينا ، فكذا مرادهم ههنا الآثار التي تترتب على صفة الوجود فينا تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه » اعتراف صريح بما قلنا من أن قولهم وجود الله عين ذاته من فروع قولهم بنى

الصفات عن الله وترتيب ما يترتب عليها، على الذات البحتة^(١) فكيف يُستخرج إذن من كون وجود الله عين ذاته الذى أرادوا به نفي صفة الوجود عن الله كسائر الصفات ورتبوا ما يترتب عليه على الذات أى استغنوا بذاته البحتة عن وجوده ، كيف يستخرج من هذا أن الله هو الوجود ؟ ولهذا لم يصح تعقيب الفاضل الكلنبوى قوله المذكور آنفا بقوله : « فمعنى قولهم هذا أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك أن مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواطأة وإن لم يحمل عليه الوجود بمعنى الكون فيصح أن يقال إن الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » كما لم يصح مادامه المحقق الدوانى من صحة إطلاق العلم أو الإرادة على الله تعالى فى مذهب الفلاسفة تفريعا له على قولهم فى صفات الله إنها عين ذاته، لأن مذهبهم نفي الصفات زائدة على الذات البحتة وليس مرادهم أن الذات صفات أو تتضمن الصفات، إذ لا تكون الذات حينئذ بحتة، ولذا قال الفاضل خواجه زاده من علماء عهد السلطان محمد الفاتح فى « تهافت الفلاسفة » : « صفات الله عين ذاته لا على معنى أن هناك ذاتا ولها صفة وهما متحدتان كما يتخيل فى بادئ النظر بل معناه أن ذاته يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معا، مثلا ذاتك غير كافية فى انكشاف الأشياء لك بل

[١] ويؤيده قول الفاضل المذكور عند تلخيص كلام المحقق الدوانى الذى نقلناه قريبا فى الهامش : « وحاصل كلامه أن العقل فى بادئ النظر يتزعزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الأعيان ويرى أن للكل حصة منه ثم بعد مراجعة البرهان يعلم أنه ليس لأو واجب حصة منه فى الواقع فإت ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية » ومن العجب بعد هذا النص القائل بعدم وجود حصة لله من الكون أى الوجود ويكون ذاته قائمة مقامه أن يرجع فيقول « فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وإن لم يكن وجودا بمعنى الكون فى الأعيان » لأن ما قبل كلامه ينطق بأن الله تعالى ذات لا وجود لها لا أن ذاته عبارة عن الوجود ولا ذات له غيره ، وإن كان الوجود المنفى عنه أولا بمعنى الكون فى الأعيان والوجود المثبت المفرع على ذلك النفي بمعنى مبدأ الآثار ، إذ لا يلزم من نفي الوجود عن الله بمعنى الكون فى الأعيان كون ذات الله وجودا بمعنى مبدأ الآثار حتى ولو سلم أنه يلزم من نفي ذلك كون ذاته مبدأ الآثار بدلا عن وجوده . ومراد المحقق الدوانى من البرهان الذى أوصى بمراجعته ، ذلك البرهان الذى اخترعه هذا المحقق وقد سبق منا نقله مع الرد عليه ص : ١٣٢ - ١٣٤

محتاج فيه إلى صفة تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى فإنها لا تحتاج في انكشاف الأشياء لها وظهورها إلى صفة تقوم بها وكذا الحال في سائر صفاته ، ومرجه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها ونعراتها » وإن فرّع ذلك الفاضل أيضا على قوله هذا أن حقيقة الله بهذا الاعتبار حقيقة العلم مثلا ، ولم يصح منه أيضا هذا التفريع لأنهم نفوا الصفات عن ذاته تعالى صونا للذات البهتة البسيطة عن الكثرة مع أن الكثرة في الصفات ليست كثرة في الذات . فلو جعلت الذات بعد نفي الصفات عنها علما بيمينه وإرادة وقدرة بيمينها ووجودا بيمينه لدخلت الكثرة في الذات وانقلبت الذات صفة بل صفات عدة .

فليس في الله علم صفة ولا ذاتا ولا يكون العلم الذي نعرفه ذاتا وإنما فينا العلم صفة والله ذات بجهة لا تدرك حقيقتها ولا يقال عنها إنها علم أو إرادة أو قدرة أو وجود أو غير ذلك مما يرب عن حقيقة معينة معلومة ، لا يقال عنها بشئ من تلك الأمور لأنها صفات لا تقوم بنفسها وهي ذات قائمة بنفسها ولأن تلك الأمور معلومة وهي مجهولة ، وإنما يقال عنها إنها ذات مستغنية بنفسها عن كل صفة لقيامها بنفسها بما تقوم به تلك الصفات فلو قلنا عنها إنها علم مثلا لكونها مبدءا لانكشاف الأشياء لها كما نقول عن الصفة التي تكون فينا مبدءا لانكشاف الأشياء لنا ، لكننا نعطي ذات الله اسم صفتنا ، بجامع أن كلا من ذاته ومن صفتنا مبدءا لانكشاف الأشياء ، وليس ذلك من حقنا كما لا يكون من حقنا أن نقول عن صفة العلم فينا إنها ذات الله أو ذات بجهة ، بالجامع نفسه . نعم يصح أن يقال عن صفة العلم فينا إنها مبدءا لانكشاف ويصح أن يقال عن ذات الله البهتة أيضا إنها مبدءا لانكشاف ، ولكن لا يصح أن يقال عن ذات الله إنها علم ولا عن صفة العلم فينا إنها ذات الله ، لأن صحه حمل الشيء على موضوعين مختلفين لا تستلزم صحة حمل أحد الموضوعين على الآخر وقد ذكرنا مثال التاج 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 صفةً ويثبتوه له ذاتاً ، مع قولهم إنه ذات بجملة غير معلوم الحقيقة فينقلوا الكثرة التي نفوا كل صفة عن الله لنفي الكثرة عن ذاته ، إلى ذاته وينقضوا بأيديهم ما بنوه وينقلوا المعلومية أيضاً إلى الذات المطلوب بقاؤها مجهولة الحقيقة .

وبعد انهيار دعوى كون حقيقة الله الوجود التي ابتدعتها الفلاسفة ، لأسباب مأخوذة من مذهبيهم أنفسهم توجب انهيارها ، ولعدم صحة تلك الدعوى في نفسها وعدم إمكان تصحيحها بتمجلات أتى بها أنصار الفلاسفة وأتينا نحن بنياتنا من القواعد فبعد انهيار تلك الدعوى لا يبقى عندهم محل لأن يكون الله واجب الوجود إذ لا وجود له عندهم وهو مستغن بذاته البهجة عن الوجود ، ومن هذا تراهم يكتفون في التعبير عن الله في غضون كلماتهم بالواجب ولا يقولون واجب الوجود ولا أدري هل يمكن وجوب ذات محضة من غير أن يكون وجوب شيء لشيء بمعنى استحالة انفكاكه منه ، بناء على أن الوجوب إضافة تقتضي وجود الطرفين . وهذا سؤال أورده صاحب المواقف ثم أجاب عنه واختار شارح المواقف جواباً غير جوابه وقد ذكرنا فيما سبق أن كلا الجوابين لا يتم حتى ولا مساعدة الفاضل السيلكتي لجواب الشارح .

وأيضاً لسائل أن يسأل هل هذه الذات البهجة المجردة من كل شيء موجودة بالمعنى المعروف للوجود أي الكون في الأعيان أم غير موجودة ؟ ولا يمنع السائل من سؤاله هذا استغناء تلك الذات البهجة عن الوجود لترتب كل ما يترتب على وجودها عليها - وقد جملنا 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 فلا سائل أن يعود قائلاً هل يوجد بين ذوات الوجودات ذات بمحة مستغنية عن أن تكون موجودة أى كائنة في الأعيان أو لا يوجد ذات كهذه ؟ فإن كان الأول أى إن كانت ذات كهذه موجودة في الخارج فن الضروري أن يكون لها وجود بمعنى الكون في الأعيان كسائر الذوات الموجودة زائداً وجودها على نفسها، وهو مع ما فيه من التناقض الناشئ من كونها موجودة، ومستغنية عن أن تكون موجودة، مذهب المتكلمين غير أنه لا تناقض في مذهبهم . وربما تجد في كلام أنصار مذهب الفلاسفة أنه لا خلاف لهم مع المتكلمين في زيادة الوجود بمعنى الكون. فإذا ن مامعنى التكلفات التى 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 الزيد عليه الذى هو عين الذات ، الوجود أيضاً لكن بمعنى مبدأ الآثار ؟ وخلاصته انتقال الخلاف من الوجود الزائد على الذات إلى الذات نفسها ففى عند الفلاسفة وجود أيضاً لكن بمعنى مبدأ الآثار وعندنا وعند المتكلمين لا تعيين في ذات الله على أنها وجود 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 شيء وكون مبدأ الآثار معنى الوجود شيء آخر ولا تكون ذات الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار وإن كانت مبدأ الآثار مباشرة، في مذهبهم . فكان القائلين بأن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار رتبوا قياساً منطقياً من الشكل الثانى^(٢) فقالوا ذات الله مبدأ

[١] ولذا قلت في أول هذا البحث ان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة وجود الله هل هو عين ذاته أو زائد عليها، أجدر بأن يكون خلافاً في تعيين الحقيقة لله تعالى منه بأن يكون خلافاً في زيادة الوجود على الذات وعدم زيادته .

[٢] الشكل الثانى من الأشكال الأربعة للقياس المنطقى ما يكون فيه الحد الأوسط المتكرر =

الآثار، والوجود في الممكنات مبدأ الآثار، فذات الله وجود . لكن شرط الإنتاج في الشكل الثاني وهو اختلاف الصغرى عن الكبرى إيجاباً وسلباً، مفقود في هذا القياس . فلو صح القياس بشكله المذكور لصح أيضاً أن يقال : وجود الممكنات مبدأ الآثار ، وذات الله مبدأ الآثار ، فوجود الممكنات ذات الله!!^(١) .

وهنا تنتهى من الكلام في نقد المذهب الوجودى بكلا نوعيه الفلسفى والصوفى راجين لنا وإخواننا المؤمنين الهداية والتوفيق من الله تعالى لمقيدة في ذاته موافقة لرضائه .

= في الصغرى والكبرى محولا فيهما وإذا كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وإذا كان محولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول وعكسه الشكل الرابع .

[١] وإن كانت هذه النتيجة صحيحة عند الصوفية الوجودية أصحاب مذهب وحدة الوجود . لكن كلامنا هنا مع الفلاسفة وأنصارهم الذين لا يرضون بوحدة الوجود مذهباً لهم .

الفصل الثاني

مسألة حدوث العالم

كما أن النظر في العالم له خطورته العامة من ناحية كونه موضوع العلوم الطبيعية، فله خطورته وأهميته الخاصة بالذين لا يقصرون همهم على استغلال شئونه ونتائجها المادية بل يبحثون عن منشأه وعما يدل عليه وجوده أولا وانطوائه ثانيا على قوانين وأنظمة يسمونها طبيعية، من وجود موجود أعلى منه، هو مالك هذا المعمل العظيم المسمى بالعالم والذي لا يجاوز كل ما فيه من صغير وكبير ورئيس ومرءوس وحى ومجاد أن يكون عاملا من أعماله، حتى العاطلين من العمل ليسوا بخارجين عن الوظيفة، إن جاز أن يوجد فيه عاطل.. وليس في داخل هذه المملكة العظمى التي كرتنا المشتمة على دول كبيرة وصغيرة أقل من أن نعد أصغر قرية فيها، من يستحق أن يكون مالك الملك ومديره العام وإنما جميع ما في المملكة عمال مستخدمون كما قلنا، فن مالكها المهيمن عليها؟ وهل هي مستغنية عن المالك المهيمن كما هو رأى الملاحدة؟ كلا، بل الحاجة إلى وجود من يملكها ويسيرها، في درجة من البدهاة بحيث لا يكون العقل الذي ينكر وجوده أو يغفل عنه لعدم وصول التجارب إليه، عقلا وإنما هو عصا بيد صاحبها الأعمى البصيرة تسترشد في دلالتها الاختبار وتمتد على قدر طولها المقدر بأشبار. وما أحسن مقاله الفيلسوف «ريوارول»: «إن الله يوضح العالم والعالم يثبت الله» لأن وجود العالم من غير وجود الله لغز يتمص على الفهم.

وأنا أقول كما قال «أميل مسه»: «إن العقل يتصور عدم وجود الله وعدم وجود العالم معا ولا يتصور عدم وجود الله مع وجود العالم» أما الشرط الأول من هذا القول

فمعناه أن العالم على الرغم من وجوده المشهود ليس وجوده ضروريا له وكان في الإمكان أن لا يكون موجودا إذ لا يترتب محال من المحالات المعروفة على فرض عدم وجوده . وعلى تقدير عدم وجود العالم لم يكن وجود الله أيضا ضروريا عند عقولنا لفقدان الدليل على وجوده بل فقدان العقل المستدل أيضا .

وأما الشطر الثاني فلأن كل موجود في العالم إما أن يكون موجودا من نفسه من غير حاجة إلى موجد يوجد ويضعه موضعه الخاص به وإما أن يكون له موجد ولوجوده موجد ولوجد موجد موجد وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له وإما أن يكون له موجد غير محتاج إلى موجد . والأول من هذه الاحتمالات الثلاثة بامال أن الوجود من غير حاجة إلى الموجد يكون واجب الوجود غير قابل للمدم بالنظر إلى ذاته وماهيته لثلا يلزم من وجوده بغير موجد تناقض مسمى بالرجحان من غير مرجح ، لكن العالم بجميع أجزائه المترتبة من المادة والصورة ليس فيه مانع من نفسه يمنع فرض عدمه، كأن لا يكون موجودا من الأول أو يتمد بعُد وجوده . ومثل هذا الذي لا يكون له وجوب الوجود وضرورته، يحتاج في وجوده إلى من يوجد احتياجا قطعيا . والاحتمال الثاني المؤدى إلى التسلسل باطل أيضا وسيأتى منا في هذا الفصل إن شاء الله إبطال التسلسل كما سبق الكلام أيضا بصده مفعلا في الباب الأول من هذا الكتاب . فتمين الاحتمال الثالث وهو كون العالم موجودا بإيجاد موجود آخر غير محتاج إلى الموجد، وهذا الوجود هو الله .

أما كون العالم محتاجا إلى الموجد وعدم احتياج موجد إلى الموجد فالفرق بينهما أنا نعرف العالم في الجملة ونعرف حاجته إلى الموجد من قابليته في ذاته للوجود والمدم على السواء بأن لا يلزم محال من فرض عدمه ومثله لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر يرجح له جانب الوجود حيث لا مقتضى من نفسه يقتضى وجوده، والله تعالى الذى

هو موجد العالم لا نعرف ماهيته كالتأئين بأنها الوجود وإنما نعرف لزوم أن يكون الوجود مقتضى ذاته والعدم مستحيلا عليه.. فنحن مضطرون إلى الحكم بوجود موجود كهذا لقطع سلسلة الحاجة إلى الموجد كائنا من كان هذا الموجود، ونحن لانمين ذات الله ولا نمترف بالألوهية إلا لمن له هذه الصفة أعنى وجوب الوجود وجوبا ناشئا من ذاته. فإن قال قائل لا يوجد من له هذه الصفة ، نجيب عنه بأنه لو لم يوجد لما كان هذا العالم موجودا كما انجلى ذلك من الاحتمالات الثلاثة التى ذكرناها آنفا ، فوجود العالم وعدم وجوب الوجود له هما اللذان يضطرانا إلى القطع بوجود موجود يجب له الوجود ويستحيل عليه العدم، وهذا توضيح قول الفيلسوف أميل سسه السابق نقله قريبا .

ثم إن العالم ليقوم بواجبه الذى هو إثبات وجود الله بوضوح، يلزم أن يكون حادثا، حيث إن حاجة القديم الذى لا أول له ولم يسبقه العدم ، إلى الموجد غير واضحة. وبهذا تزداد مسألة حدوث العالم أهمية وخطورة فى علم الكلام على الرغم من خفى عليه خطورة المسألة كبن رشد، فلم يز بأسا فى قول الفلاسفة التأئين بقدم العالم وعاب على المتكلمين تشددهم على هؤلاء .

ولما خصصنا الفصل الأول من الباب الثانى لدرس مذهب وحدة الوجود ومنشأه الذى هو عبارة عن تعيين حقيقة الله تعالى على أنها الوجود وعن القول بأن الوجود فى كل موجود هو الوجود ولا موجود غيره وكان مقتضى هذا أن يكون الله كل الموجودات فيتحد العالم مع الله ، أردنا أن نبين فى هذا الفصل الثانى موقف العالم الحقيقى من الله وهو أنه ما سوى الله ومخلوقه الحادث أى الكائن بحد أن لم يكن كما هو مذهب علماء الإسلام المتكلمين بأجمعهم بل مذهب الملمين مطلقا . والمخالف فى هذه المسألة أيضا الفلاسفة والصوفية الوجودية وإن كان دأب العلماء المؤلفين فى علم أصول الدين أن يناقشوا الفلاسفة فقط عند درس مسألة حدوث العالم ويضربوا عن أذانهم صفحا وأعنى بهم الصوفية التأئين بوحدة الوجود .

مذهب فلاسفة اليونان أن العالم قديم إلا في رواية عن أفلاطون يقول فيها بمحدثه وعن جالينوس يتردد فيها بين القول بمحدثه وقدمه ^(١) وأكثر القائلين بقدم العالم من أولئك الفلاسفة معترفون بوجود الله وتأثيره في وجود العالم .. والملم بعلم الكلام يشهد معركة عظيمة بين متكلمي الإسلام وهؤلاء الفلاسفة في هذه المسألة لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل القمراوى المار الذكر في الجزء الأول من الكتاب الخاص بأسباب تأليفه، أو هيأة «مجلة الأزهر» - ولا أقول لو عرفوها - لكفت في منع الأول عن رمى المتكلمين بتقليد الفلاسفة اليونانيين في المسائل الكلامية وفي منع الآخرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر ما يتضمن ذلك الرمي منه في مجملهم من غير تعليق عليه. اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عُتِنُوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء لا أغالى إذا قلت لا مثيل لها في أى مسألة خلافية بين الفريقين، ومن الغفلة استكثار هذا التشدد 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 للقاضى إبنى الوليد بن رشد الأندلسى من الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية الدين وإيمانه باللاوأم على المتكلمين الذين اعتبرهم مبتدعى هذه البدعة باسم مسألة حدوث العالم أو قدمه.

فأولاً أن كون الله تعالى فاعلاً مختاراً لا يتفق مع قدم العالم، ومن هذا اعتبر الخلاف في حدوث العالم وقدمه ناشئاً من الخلاف في كونه تعالى فاعلاً بالاختيار أو فاعلاً بالإنجاب.

[١] على ما حكى عنه أنه قال في مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته: «أكتب عني ما علمت أن العالم قديم أو حادث» قال الإمام الرازى «وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً طالباً للحق فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر القول فيه».

وقيل بالعكس أى إن الخلاف فى هذا ناشئ من الخلاف فى حدوث العالم وقدمه .
والحق أن كلا من السائلين له خطورته الخاصة زيادة على ما بينهما من شدة الاتصال .
فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بقديم العالم مع القول بكون الله فاعلا غير مختار ، كفانا
ما نحس فى القول بقديم شئ مما سوى الله من استغنائاه عن فاعليته بالرة لا مختارا ولا
موجبا ، إذ لا تمقل حاجة القديم الذى لم يزل موجودا ولم يسبقه العدم ، إلى إيجاد من
الفاعل ، فأى شئ يوجد الفاعل من الموجود الأزلئ ؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلا
للحاصل أى تناقضا ؟ وإذا كان القائلون بقديم العالم يعترفون باستناده إلى الله استنادا
المألوف إلى علته كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى فاعليته وحاجته إلى فاعليته لا تتحقق
إلا بالاستناد إلى إرادته التى هو مختار فيها ، إذا الإرادة بالمعنى الذى ابتدعته الفلاسفة ليست
من الإرادة فى شئ... على أن الله تعالى غير متصف عندهم بأى صفة زائدة على ذاته . فليس
هناك إرادة ولا علم ولا غيرهما وإنما هناك ذاتا . فإذا كان الله تعالى فاعلا للعالم على أن ينفك
فعله للعالم من ذاته ولا يتأخر عنها ، فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث
لا يمكن وجود الله مستقلا عن وجود العالم ، كالأمكن وجود العالم مستقلا عن وجود
الله ، وفعله الغير الإرادى يجعله أشبه بالما كينة المستخرة منه بالفاعل ، بل الاشتغال غير
لازم للما كينة لزوم الفعل لله . فهل يقال عن الما كينة إنها فاعلة ؟ وإذا قيل فهل يكون
ذلك قولاً حقيقياً ؟ ولنا اعتبر فاعل القطع بالسكين هو الإنسان والسكين آلة القطع لا
فاعله وإن صح لفظة إسناد القطع إلى السكين أيضاً ، بل وإن كان السكين أحق بإسناد
القطع إليه من الإنسان الذى استخدمه واقرب ، وكل هذا الفرق ناشئ من ترجيح
صاحب الإرادة لأن يكون فاعلا ، وليس فى الله إرادة على مذهب الفلاسفة القائلين بأن
الله تعالى لا يمكنه أن لا يفعل كالشمس لا يمكنها أن لا تشرق ، وغير المرید لا بوصف
بالقدرة حتى فيما فعله ، لعدم قدرته على أن لا يفعل .

أما قول صاحب « الأسفار » : « المرید هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير

النافع عنه وغير المريد هو الذى لا يكون علما بما يصدر عنه كالتقوى الطبيعية . وان كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائماً بل منافراً مثل المُلجأ على الفعل ، فإن الفعل لا يكون مراداً له « ففيه أنه رد للإرادة إلى العلم والعلم لا يجعل صاحبه مريداً كالإنسان يعلم مرضه وليس ذلك بقصد وإرادته فإن قلنا إنه غير ملائم فصحته التي يعلمها وهي ملائمة تحصل أيضاً من غير قصد وإرادة منه . على أن حديث الملائم أو غير الملائم فيمن سلبت عنه الإرادة وردت إلى العلم يكون حديث خرافة إذا الملائم يمتاز عن غير الملائم بموافقته للإرادة ولا إرادة هناك ^(١) .

[١] وإنى أقول هنا قولاً لعله لم يلح ببال أحد وهو أن وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيار منه عند الفلاسفة ووجوب مفعولاته النبى على وجوب أفعاله والمستلزم لقدم العالم وكون صدوره منه كصدور الإشراق من الشمس وقد نص بعض أنصارهم مثل صاحب الأسفار على هذا التشبيه مع ادعاء 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 مما يقرب العالم من ذات الله ويزيد في تقريبه حتى يجعله - لا أقول كصفة من صفاته إذ لا صفة له عندهم إلا وهي منتفية في الذات بل أقول كما قال صاحب الأسفار - شأنًا من شؤون وطوره أو أطواره ، فيلغى كلمة « ماسوى الله » ويفتح طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله ، ويؤيده ما قلت في الفصل السابق المفقود لتحليل ذلك المذهب ولا أزال أقوله ، من أن الصوفية الوجودية بنوا آراءهم في الله على آراء الفلاسفة ومن أجل ذلك ابتعدوا عن عقائد علماء أهل السنة والجماعة وكانوا أى الصوفية الوجودية هم الحقيقيين بتفنيدهم الأستاذ الصراوى وتبنيته بتقليد الفلاسفة اليونانيين لا علماء أهل السنة والجماعة .

وقد ترى هناك مذهباً ذا وجهين من الفلسفة والتصوف يمسك ما فعله الصوفية الوجودية فينبى الفلسفة على التصوف الوجودى ومثال هذا ما قاله صاحب الأسفار عند تفضيل مذهب الفلاسفة القائلين في علم الله بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنيًا على الوجه الكلى من ٩٧ : « وأما تحاشيه أى تحاشى شيخ الإشراقين وتحاشى من تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء في ذاته وفى علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها أى الأشياء كانت غيره تعالى وكانت أعراضاً حالة فيه وأما =

فالتكلمون يخالفون الفلاسفة ويقولون بحدوث العالم بناء على عقيدة الخلق الإسلامية بل عقيدة المليون أجمين لأن الله تعالى خالق كل شيء وخلق الشيء يقتضى كونه معدوماً قبل أن يخلق وهو المعنى بالحدوث ، فالحدث ماله أول يسبقه عدم ، والقديم مالا أول له فكيف يتصور الفلاسفة القدماء ومن تبعهم من المسلمين كابن رشد كون العالم القديم أثر الله وكيف يجمعون دعوى قدمه إلى الاعتراف بوجود الله وتأثيره فيه ؟ فهذا أمر يتعجب منه جداً ولهذا كان مراد الماديين من اليونان القدماء ومن الغربيين المتأخرين لما ادعوا أزلية المادة والقوة ، الاستمانة بذلك على إنكار وجود الله^(١) وفي الحق أنه لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل لا الفاعل المختار ولا الفاعل الموجب وإن كان المشهور في علم الكلام أن القديم لا يكون أثر الفاعل المختار ، لأن إيجاده إن كان من عدم استلزم كونه حادثاً ، وهو خلاف المفروض وإيجاده من موجود يكون تحصيلاً للحاصل وهو محال كخلاف المفروض متضمن للتناقض . ولا وجه لزعم بعض الناس أن الخلق والإيجاد من عدم غير ممكن ، بل الخلق والإيجاد لا يكون إلا كذلك وإنما

— إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيين والتقدير فالحقيقة 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 كليها وجزئها وقديمها وحديثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هي عليها فإن 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 أى مسألة شئت ولا حرج فالخطأ والمصيب ليسا غير الله ولو قلنا تعالى الله عما يقول الظالمون أقال هذا الفيلسوف الصوفي ولا الظالمون أيضاً .

[٧] ولذا قال أستاذ مجلة الأزهر — مستهيناً بالعقل وأهل الدين المعتدين عليه — في مقالته التي نشرتها مجلة الرسالة بعنوان «الدين في معترك الشكوك» وسبق الكلام منا عليها في أوائل الجزء الأول من هذا الكتاب : « إن العقل الذي يعتمد عليه الاعتقاديون يقوم على مسلمات لا تزال في نظر العلم مسائل تمررها الحلول كشوء الكون والمادة » .

المحال هو الإيجاد من عدم ، بمعنى الإيجاد من غير موجد وإنما الزاعمون عدم إمكان الإيجاد من عدم يلتبس عليهم خلق الله بمصنوعات البشر فيتكلمون عن قياس الغائب على الشاهد . ولا وجه أيضاً لما زعمه ابن رشد نصير الفلاسفة في مذهب قدم العالم وغيره من أن الله تعالى لم يزل فاعلاً مؤثراً على أن يكون آثار أفعاله موجودات أزلية كفاعلها وفعله ، إذ لا إمكان للتأثير في الموجود الأزلي بالإيجاد كما ذكرنا .

لا يقال كونها موجودات أزلية يصح بفضل أنها آثار الإيجاد الأزلي ، لأننا نقول إن كانت تلك الموجودات معدومة قبل الإيجاد الأزلي فهي حادثة مسبوقة بالعدم وإن كانت موجودة كان إيجادها تحصيلاً للحاصل أى لم يكن إيجادها إيجاداً . فإن قيل نختار أنها موجودة بالإيجاد الأزلي لاقبله وبعبارة أخرى لا يتصور ما قبل الإيجاد الأزلي حتى يصح التردد بين كون الآثار الأزلية موجودة أو معدومة قبل الإيجاد الأزلي . قلنا كما لا يتصور ما قبل الإيجاد الأزلي لا يتصور الإيجاد الأزلي أيضاً الذى يكون أثره قديماً لأن الإيجاد إفاضة الوجود ، والقديم الذى لم يزل موجوداً لا يقبل هذه الإفاضة .

وهذا الذى قلنا من استحالة التأثير بالإيجاد فى القديم لا يختلف مؤداه سواء كان الله تعالى فاعل العالم كما هو مذهب المتكلمين أو علته كما هو مذهب الفلاسفة وإن شئت فقل بدل العلة فى مذهب الفلاسفة فاعله الموجب وفى مذهب المتكلمين فاعله المختار ، لأن التأثير معتبر فى العلية كما أنه معتبر فى الفاعلية . ولهذا فإنى متمجب من الإمام الغزالى الذى لم يجوز فى كتابه « تهافت الفلاسفة » الفاعل والمفعول القديمين ، كيف جوز عقبه أن تكون العلة ومعلولها قديمتين . ولعله نظر إلى ما ذهب إليه المتكلمون القائلون بزيادة صفات الله على ذاته من أنها صادرة عن الله صدور العلول عن علته وليست الذات بالنسبة إليها فاعلاً مختاراً بل موجباً لأن أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثاً ، مع أن صفات الله قديمة مثل ذاته فتكون صفاته عند هؤلاء المتكلمين ممكنة وقديمة كما أن العالم ممكنة وقديمة عند الفلاسفة . لكن الحق عندى عدم صحة القول

بإمكان صفات الله ولا صدورها عن الذات لا اختيارا ولا إيجابا لأنها غير متأخرة عن وجود الذات والفاعل بحسب تقدمه بالوجود. فصفاته مقتضى ذاته كما أن وجوده مقتضى ذاته، ألا ترى أن الضرورة الملجئة إلى الاعتراف بوجود الله لإسناد وجود العالم إليه ملجئة أيضا إلى الاعتراف بصفاته السكالية^(١).

فعلى ما ذكرنا لا يكون القديم إلا واجبا والإمكان يناقى القدم ولا يصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه مما ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الحوج إلى العلة الامكان أو الحدوث لحصول التصادق بين هذين الأمرين كالتصادق بين القدم والوجوب وتسقط الأقاويل حول أزلية الامكان واستلزامه لإمكان الأزلية^(٢) لأن نفس الحاجة إلى العلة سواء كان منشأها الحدوث أو الامكان تنبئ عن تأثير مؤثر في

[١] وربما ينطبق ما قلنا على ما ذهب إليه المتكلمون الأشاعرة من أن صفات الله ليست عين ذاتها ولا غيرها.

[٢] من أدلة الفلاسفة على قدم العالم أن إمكان الوجود للعالم ثابت في الأزل ولو لم يثبت لزم كون الممكن متمتعا في الأزل ثم انقلب ممكنا وهو محال. فإذا ثبت أن الممكن يمكن من الأزل لزم إمكان وجوده في الأزل وهو القدم. وجواب المتكلمين عليه أن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية لأننا إذا قلنا بإمكانه أزلي أي ثابت أزلا كان الأزل ظرفا للإمكان وإذا قلنا أزلية أي وجوده في الأزل ممكنة كان الأزل ظرفا لوجوده، ولا شك أن الأول الذي هو اتصاف الممكن بالإمكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الانصاف، غير الثاني الذي هو إمكان اتصاف الممكن بالوجود اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الانصاف لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا.

غير أن العلامة الميرف الجرجاني شارح المواقف انتقد هذا الجواب وادعى التلازم بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية مستدلا بما لا يرى الحاجة هنا إلى نقله وإنما نقول: الإمكان ونعني به الإمكان الخاص المقيد بجانب الوجود والعدم عبارة عن قابلية الوجود والعدم كليهما وهذه القابلية دأمة في الممكن مستمرة من الأزل إلى الأبد لكن الذي يلزم هذه القابلية الدأمة هو الوجود المطلق لا الوجود الدائم الذي هو أحسن منه، فلو استلزمت قابلية الوجود الدأمة للممكن الوجود الدائم انسلبت من الممكن القابل للوجود والعدم قابلية العدم وهو خلف.

وجود ذلك المحتاج فهو إن كان معدوماً قبل التأثير فذاك الحدوث بعينه وإن كان موجوداً فالناتج فيه بالإيجاد تحصيل الحاصل . وما قاله الفاضل الكنبوي في حواشيه على شرح الجلال الدواني للمقائد المضدية « من أن التأثير له معنيان أحدهما التأثير المستأنف وهو الإحداث الموجب لسبق المدم على وجود التأثير ولا يوجد هذا المعنى إلا في آن الحدوث . وثانيهما ترجيح جانب الوجود على المدم 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 إن 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 التأثير بالمعنى الثاني واجبا فيستغنى عن الإبقاء كما استغنى عن الإيجاد، وبعبارة أخرى لا يقبل التأثير بالمعنى الثاني كما لا يقبل التأثير بالمعنى الأول، فضلا عن لزوم تمدد الواجب وإن كان حصوله من الله فهو تحصيل الحاصل .

الحاصل أنه لا يتصور إيجاد الموجود أزلا الذي لم يسبق وجوده العدم لأنه تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال متضمن للتناقض . ولا سبيل لحل هذا الاشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب « الأسفار » أيضاً، من أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لا إيجاد الموجود الذي حصل له الوجود بإيجاد متقدم على هذا الإيجاد ، والمحال الذي فيه تحصيل الحاصل هو الثاني لا الأول ، وبينوا تمسكهم هذا بأن اتخاذ الشيء لا يكون في حال عدمه لامتناع تحول المدم إلى الوجود وإنما يكون في حال وجوده إذ المدم لا يكون متعلق بالإيجاد بل يكون متعلقه الموجود أي الموجود بهذا الإيجاد .

وعندى أن حل الإشكال بهذه الطريق وهم محض إذ كما يستحيل إيجاد الموجود بإيجاد سابق لكونه تحصيلًا للحاصل ، يستحيل أيضا إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وهو تناقض من نوع آخر ، وإني متعجب من اشتها هذا التوجيه الضعيف بين العلماء ، فكيف يخفى عليهم ما فيه من الاستحالة ؟ لاسيما على صاحب الأسفار المعجب بمقله وذكائه إعجابا بفيض من ثنايا سطور كتابه الضخم ، فكأن الإيجاد يتقدم على نفسه فيوجد موجودا ثم يتعلق بهذا الموجود ويكون تعلقه به بإيجاده في المرة الأولى لا الثانية اثلا يلزم تحصيل الحاصل !!

أما قولهم إيجاد الشيء لا يكون حال العدم لامتناع تحول العدم إلى الوجود، فجوابه أنا نعلم قطعا أن الشيء لا يكون موجوداً قبل إيجاده فيلزم أن يكون معدوماً ، وبعد الإيجاد يصير ذلك الشيء موجوداً ، فهو موجود بعد الإيجاد ومعدوم قبله ، أما في آن الإيجاد فلا ندرى هل هو موجود أم معدوم ومعرفة من اختصاص الخالق وليس لنا قدرة الخلق ولا معرفة كيميته ، فإن لم يتأخر كونه موجوداً عن إيجاده فلا يتقدم عليه قطعا ، وإن كان زمانهما واحداً وأردنا تعيين المقدم بالطبع فالإيجاد لا بد أن يتقدم على الوجود دون عكسه كما تخيله المؤولون ، لأن الوجود الحاصل بالمصدر لا يتقدم على المصدر الذي هو الإيجاد .

ثم إن كانت الشبهة تخالفاً في مسألة المخرج هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه ؟ فلننظر لماذا يحتاج المحتاج إلى العلة ؟ فالمكن يشمل الموجود والمعدوم وهو مادام معدوماً لا يحتاج إلى العلة ^(١)

[١] وقولهم إن عدم المكن كوجوده يحتاج إلى علة فإن كان المراد منه عدمه الحادث أى الظارى على وجوده فسلم ذلك وهو يؤيد كون منشأ الحاجة إلى العلة الحادث وإن كان المراد عدمه الأصلي فلا نسلم قطعا احتياج الأعدام الأصلية إلى العلة . أما قولهم بأن علة العدم عدم العلة فتشبيه أو تقلص وتصف ، إذ من البعيد جدا أن يكون المعدوم علة للمعدوم فيكون أحدهما مؤثرا والآخر متأثرا من غير أن يكون لهما صلة بالوجود ولو في الجملة كما إذا كانت العلة زوال العلة الموجودة =

وإنما حاجته إليها ليكون موجودا وليدوم له الوجود مدة دوامه ، فنشأ الحاجة إذن اتصاف الممكن بالوجود ابتداءً وبقاءً إلا أن الوجود القديم لما لم يحتاج إلى علة كما حققناه تعين الوجود الحادث للحاجة فإذا اختصرته قلت الحدوث أى الحدوث المقابل للقدم لا المقابل للبقاء لأن وجود الحادث حال بقاءه وجود حادث كابتدائه فلا يصح تمثيل الحادث المحتاج إلى العلة بالبناء المستغنى بعد إنشائه عن البانى ، فالمحوج هو حدوث الممكن لا إمكانه بالرغم من أن مذهب الفلاسفة هو الثانى وبالرغم من أن بعض التكلمين المحققين متفقون معهم فى ذلك ^(١) ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم مع إمكانه واستناده إلى الله ، وسبب خطأ أوثاك البعض من التكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها وصدورها عن الله إيجاباً . والكل بعيد عن الحقيقة كما عرفت ، ولو كان الله تعالى فاعل صفاته لكان ذلك على علم منه وقدرة فيلزم وجود صفاته قبل وجود صفاته . أماتليل إمكان الصفات باحتياجها إلا الذات التى تقوم بها فيرد عليه أن وجوده من صفاته عند القائلين بزيادته على الذات فلو اقتضى احتياجه إلى الذات إمكانه كان وجود الله الواجب الوجود ممكناً ^(٢) وأصل المسألة أن الصفة إن لم تكن عين الذات فليست غيرها أيضاً

= والمعول زوال المعول الموجود أعنى عدمها الحادث ، وإلا فأولى بعلة عدم أصلى لعدم أصلى آخر أن تتصور معدومة كطرفيها فلا علة ولا معول ولا صلة بينهما بالعلة والتأثير .

[١] بعد أن كتبت هذا رأيت «مرقاة الطارم» لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميرى رحمه الله يقول فيه ص ٣٧ « والمحوج إلى العلة ليس هو الإمكان كالذى يكون فى ممكن بقى فى عدم ولا حدوث فى أول آن بل وجود يكون من الغير فالعلة هى الوجودية الحادثة وكأن المراد بالحدوث الوجود فى مقابلة عدم » فسررى أن اتفقنا فى الرأى .

[٢] نعم ، إن الذين قالوا بعدم زيادة الوجود على الذات صفة له تعالى ذكروا من أسباب قولهم هذا وكذا قولهم فى سائر الصفات لو كانت له تعالى صفات زائدة على ذاته لكانت محتاجة إلى الذات فى قيامها وكانت الذات محتاجة إليها فى كمالها . ونحن لا نرى محذوراً فى احتياج الصفات فى قيامها إلى الذات ولا فى احتياج الذات فى كمالها إلى تلك الصفات لأن كلا منهما لم يكن احتياجاً =

لعدم جواز الانفكاك بينهما فيلزم أن تكون الصفة تابعة للذات في وجوبها وقد قال المحققون من المتكلمين إن صفات الله ليست من الوجودات 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 الوصف لا تعد حاجة إلى الفاعل الموجد حتى يلزم إمكانها المحوج إلى العلة الموجدة، فليس كل محتاج ممكن أي محتاجاً في وجوده إلى موجود وإن كان كل ممكن محتاجاً في وجوده إلى الموجود، إذ الممكن الوجود لا يكون عندنا لإحداثنا فنحن نسلم أن الممكن يحتاج إلى العلة كالحادث لكن حاجته إليها لوجوده الحادث لا لإمكانه، ولهذا لا يحتاج الممكن المعلوم 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 المحوج إلى العلة بعلة الحاجة إلى العلة فظن 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 التقدم 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 فأوجبت فوجبت فأوجبت فوجبت» (١).

== إلى الغير بعد أن كانت الذات والصفات كلاهما قديمة ليس أيهما معلول الآخر ومفعوله. أما حاجة الصفات إلى الذات فهي من طبيعة الصفة وإلا لا تكون الصفة صفة ولا تعد حاجة الذات إلى صفاته الكمالية قصاً للذات ولا حاجة وإلا كان كقول القائل الكامل من لا يحتاج إلى الكمال.

[١] تنقل هنا بعض ما ذكره الرجل بهذا الصدد ليكون نموذجاً لغروره وسوء أدبه =

ونحن نقول لا شك أن الممكن الذي لا يحدث أبدا كالعناء أو الذي يحدث في المستقبل كالساعة لا يحتاج أبدا إلى العلة أو لا يحتاج إليها عاجلا مع أزلية إمكانها فلا يقال عنهما بإلغاء التعقيبية : « أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت » حتى إن إلغاء التعقيبية في هذه الجمل الفعلية لم تستعمل للدلالة على الترتيب الزماني بناء على أن المعلول لا يتأخر عن علته ولو بأن واحد بل يكون معها ، فلو كانت العلة المحوجة إلى العلة هي الإمكان الذي تتصف به الماهية في الأزل وكانت العلة بمنعها المروف أى التي لا يتأخر عنها معلولها لازم ان يوجد كل ممكن في الأزل ولا يلبث زمان الحدوث بناء على قول صاحب الأسفار نفسه : « أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت » على ان لا يكون بين تحقق الجملة الأولى من هذه الجمل الست وبين تحقق الجملة الأخيرة فاصلة زمنية أصلا لا كثيرة ولا قليلة لكون كل من سابقتها علة للاحقةا الذي يستحيل تأخره عنها ولو في شكل التعاقب استحالة تأخر المعلول عن علته .

وإيجاز القول هنا ان المحتاج إلى العلة هو المعلول وهو الموجود الذي للعة تأثير في موجوديته أعنى الموجود بعد ان لم يكن لأن الكلام في العلة الموجدة، ألا يرى إلى قول صاحب الأسفار « فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت » فالمطلوب بالعلة فيما نحن بصدد هو المذكور في آخر هذه الجمل أى وجود الماهية الحادث واختصاره الحدوث كما ذكرنا فلم تكن الحاجة إلى العلة إلا ليحصل الوجود للماهية ومن هذا كان وجودها المعلول من ناحيته الحقيقية مشابها من ناحية أخرى بالعلة الفائية لتأثير الفاعل

مع المتكلمين أئمة أصول الدين، قال ص ٤٩ « إن قوما من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارفين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطا وتجمشوا في أفكارهم سبيل الحق شططا وفرقوا في سلوك الباطل فرقا فنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعة، والعة هي الإمكان » .

فيه وكان هذا سبب تأخره على الرغم من عليته بناء على ان العلة الغائية التي هي علة لفاعلية الفاعل تكون في العادة متأخرة عن معلولها في الوجود ومتقدمة عليه في التصور. فنحن إذا تصورنا ان هذا الوجود الممكن يحتاج إلى الفاعل الموجد من ناحية وجوده الحادث لا من ناحية امكانه الأزلي كان تصورا معقولا حتى ان وجوده لو كان قديما كامكانه لما احتاج مثله إلى العلة عندنا نحن القائلين بأن القديم لا تأثير للعلة في وجوده والنافين لوجود الممكن القديم، وغير القديم من الممكنات في مذهب الفلاسفة لا يحتاج إلى العلة إلا في حين وجوده والذي لا يوجد منها أبدا كالعنقاء لا يحتاج إليها أصلا. فقد ظهر ان الحاجة إلى العلة تدور مع الوجود الحادث لا مع الإمكان الأزلي.

وصاحب الأسفار وغيره لما لم يفهموا المقصود من العلة في «علة الحاجة» كما ينبغي اعترضوا على القائلين بأنها الحدوث بمانع التقدم والتأخر فاشبهه اعتراضهم باعتراض الفيلسوف الغربي السخيف «اسينوزا» 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 المخرج إلى العلة فوافقوا جمهور المتكلمين حيث قالوا عند وضع مبدأ العملية : « كل حادث له علة » ولم يقولوا كل ممكن له علة. فالحاصل أن تعريف القديم بما لا أول له يناقض القول بتأثير فاعل أو علة في وجوده لكون هذا التأثير بمنزلة تحصيل الحاصل فلا يكون العالم قديما وممكنا معا. فإن قلت كون العالم قديما عندهم ناشئ من قدم علة وجوده التي هي ذات الله تعالى وعدم تخلف وجود المعلول وتأخره عن علته التامة. قلت إن كان مجرد وجود الله علة لوجود العالم مستلزما له غير منفك وجوده عن وجوده حتى ولو شاء الله الانفكاك أو بالأصح حتى لا يمكنه أن يشاء ذلك، لما بقي إذن فرق بين تأثير الله في وجود العالم وبين تأثير الشمس في الإشراق والنار في الإحراق مع أنهم فرقوا بينه وبين الطبائع فاعترفوا له

بالقدرة والاختيار غير معترفين بهما للطبائع لكنهم فسروا قدرته واختياره اللازم لها بهاتين الجملتين الشرطيتين : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى دائم الصدق وواجبه بناء على أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذات الله تعالى كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل انفكاكها عنها ، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق مع صدق كلتا الشرطيتين لأن القضية الشرطية يمكن أن تصدق مع كذب أحد طرفيها أو كليهما . فالله تعالى عندهم يشاء الفعل دائماً بل يجب أن يشاءه ولا يمكنه أن لا يشاءه ومع ذلك يصح القول بأنه إن لم يشأ لم يفعل لكنه يشاء الفعل دائماً ويفعل دائماً ولا ينفك عنه الفعل كما لا ينفك الإشراق من الشمس ، ألا يرى أنهم فسروا 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 قادر على الفعل مباشرة وعلى عدم الفعل من طريق عدم مشيئة الفعل فصح القول بأنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن لم يصح القول بأنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل .

فهذا ما تمسفه في تحييل القدرة لغير القادر . وقد قالوا إن المختار من 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 التأليف بين استحالة الانفكاك من الفعل وبين قدرة الفاعل واختياره بأن جعلوه أى الفاعل يصح منه بالنظر إلى ذاته الفعل وعدم الفعل وإن كان الفعل واجباً لأمر خارج عن الذات ضرورى لها ، وهو المشيئة التى هى الفيض والجود أو العلم بالنظام الأكمل ، وعدم الفعل ممتنعاً لأمر كذلك ، فعاية ما لم من القول بإيجاب الواجب تعالى في أفعاله هو الإيجاب بالغير لا الإيجاب بالذات حتى ينافى الاختيار .

ومثلوا هذه الحالة بأن العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قربت منها إبرة بقصد الغمز فيها، من غير تحلف مع أنه يغمضها باختياره وامتناع ترك الإغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك وكون هذا العلم ضروريا للعاقل غير مختار هو فيه أى فى العلم، لا ينافيان كونه فاعلا مختارا فى الإغماض فإظنك بمن يكون علمه عين ذاته عندهم ؟ ومثلوها أيضا بمجواد رأى من أشرف على الموت من الجوع والمطش فإنه لا بد أن يحسن إليه وهو لا ينافى كونه فاعلا مختارا .

والجواب عن تفسيرهم وتمثيلهم أن الإغماض لا يمتنع انفكاكه عن العالم بضرر الترك بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى علمه بالضرر وكذا الإحسان لا يمتنع انفكاكه عن الجواد بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى صفة الجود وكلتا الصفتين أى الجود والعلم بضرر الترك ممكنة الانفكاك عن الرجلين لعدم كون صفاتهما عين ذاتيهما، لكن صفات الله تعالى عين ذاته عند الفلاسفة كما أشير إليه فيرجع إيجاب الله فى أفعاله إلى الإيجاب الذاتى وينعدم اختياره بالمرة وبانعدام الاختيار تنعدم القدرة ويثبت المعجز وذلك فضلا عن شفاعته خلاف مرضاتهم حيث اجتهدوا فى تمييز أفعاله تعالى عن أفعال الطبائع وتكافوا فى إسناد القدرة والاختيار إليه بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » المسمى بالاختيار بالمعنى الأعم الذى يجامع الإيجاب ، بدلا عن الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك المعتبر عند المتكلمين والذى هو أخص من المعنى الأول . وتكافهم هذا دليل على احترازهم من شناعة لزوم المعجز مع عدم تخلصهم منها . لأن مشيئة الفعل المذكورة فى مقدم الشرطية الأولى لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازما للمشيئة كان الفعل لازما لذاته وثبت المعجز عن ترك الفعل مشيئته أى مشيئة الترك . وقد نقل الإمام الرازى فى « المباحث الشرقية » عن « بطليموس » : « أن المختار إذا طلب الأفضل ولزمه ذلك لم يكن بينه وبين الطبيعة فرق » وقال الفاضل الكلينوى : « قد ضربوا مثالا فى السكناية عن عدم الشيء « بكسب الأشعرى » واللائق بالضارين أن يقدموا « اختيار الحكماء »

ويقولوا : (أخفى من اختيار الحكماء وكسب الأشعري) . فإنه أخفى من كسبه »
ومن خفاء وجود الكسب المنسوب إلى الإنسان في مذهب الأشعري ينتهي
مذهبه إلى أن الإنسان مجبور في أفعاله وإن كان يقال في الاعتذار عن هذا المذهب إن
الإنسان مختار في أفعاله وإن كان مضطرا في إرادته لأفعاله والقادر من يكون فعله
بإرادته لا من يكون إرادته بإرادته كما قال الحكماء مثله في قدرة الله ، فكما يكون
الإنسان مضطرا في إرادته على مذهب الأشعري يكون الله تعالى مضطرا في إرادته على
مذهب الحكماء ^(١) وزد عليه أن الإنسان يخفى عليه اضطرابه فيشعر في نفسه أنه مختار
ويعمد هذا مصححا في الجملة لاعتباره مختارا ومسئولا عن أفعاله ، في حين أن الله : إلى
لا يخفى عليه أنه ليس له في مذهب الحكماء أن يشاء غير ما فعله . وزد عليه أيضا أن
الإنسان إن شاء فعل وإن شاء ترك الفعل وليس لله تعالى هذا الترك ، فلا مغالاة إذن
في القول بأن الله تعالى مضطرا في أفعاله وفي إرادته على مذهب الحكماء ، حين كان الإنسان
على مذهب الأشعري مضطرا في إرادته فقط دون أفعاله وإنما سرى الاضطراب إلى أفعاله
من اضطرابه في إرادته ^(٢) لكن الله تعالى ليس له أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل فهو
غير مختار فيهما مباشرة ، وليس قولهم « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » إلا تلاعبا
وتعلا باللفظ وتصويرا للاضطراب في قالب الاختيار أعنى تقليب المفهومات بعضها إلى

[١] نقول الصدر الشيرازي في الأسفار : « إن مدار قدرة الفاعل واختياره على كونه يفعل
ما يفعله . يعلم واردة ملائمة له ليخرج فعل الطبيعة غير العالة وفعل الإنسان المكروه عليه » لا يجدي
في رفع الجبورية عن الله تعالى كما لا يجدي ذلك في رفع الجبورية عن الإنسان الذي يفعل ما يفعله يعلم
وإرادة ملائمة له مادام الله تعالى على مذهب الحكماء والإنسان على مذهب الأشعري غير مختارين في
إرادتهما وإنما يجدي في تفريق فعلهما عن فعل الطبيعة وفي تفريق فعل الله عن فعل الإنسان
المكروه . أما قوله « إن الخير في أفعال الإنسان خارج عنه والخير في أفعاله تعالى من ذاته » فلا
يتخذ أفعاله تعالى من الخير بل يؤكد الخير حيث يقرب أفعاله من أفعال الطبيعة .

[٢] ولذا سمي مذهب الأشعري بمذهب الخير المتوسط أي الخير بالواسطة .

بعض الذي هو أشنع من تغليب الحقائق ، فقادرته تعالى ومختارته على ما قالوا أنه يفعل ما يريد ومريدته أنه يريد ما يفعله وهذا دور .

ثم نقول لو كان الله مضطرا في مشيئاته لما قال في كتابه الكريم « ولو شئنا لأتينا كل نفس هداها » ، « فلو شاء لهداكم أجمعين » ، « ولو شاء ربك ما فعلوه » ، « ولو شاء الله لذهب بسمهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير » ، « ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » ، « ولو شئنا لذهبن بالذي أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذا لا تأخذوك خيلا » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا » ، « قل لو شاء الله ما تلونه عليكم » .

ففي هذه الآيات وأمثالها الكثيرة في كتاب الله ذكر لنا سبحانه وتعالى عن أفعاله التي لم يشأ أن يفعلها منها على أنه لو شاء لفعلها ، ومثل هذه التصريحات والتنبيهات تصدر في عرف اللغة والتخاطب ممن يقدر البتة على مشيئة الأفعال التي لم يشأ أن يفعلها مكتفيا عنها بأن قال لو شئت لفعلتها بدلا 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 كاذبا في هذه الآيات كلها وأمثالها التي لا تحصى من كثرتها . فماذا يقول الصدر الشيرازي نصير الفلاسفة وعدو المتكلمين تجاه تلك الآيات؟ وهو القائل في الأسفار : « تباً لفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة ؟ » فهل تراه يقول كما قال المفسر الآلوسي البغدادي في تفسير قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » تبما للكوراني والشيخ ابن عربي صاحب « الفصوص » : « المراد لكنه لم يشأ هدايتكم إذ لم يعلم أن لكم هداية يقتضيها استمدادكم الأزلي الغير المجمعول » وكما قال صاحب الفصوص :

« فإن قلت إذا كان الحكم علينا منا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل في قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا إن (لو) حرف امتناع لا امتناع أى حرف موضوع لامتناع شيء لا امتناع غيره فامتناع هداية الكل إنما كان لامتناع تعلق المشيئة إليها ، وإنما امتنع لأن تعلق المشيئة تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم ، فلو كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استمدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة في نفس الأمر » .

وأنا أقول هداية الكل ليست ممتنعة في نفس الأمر وإنما هي ممتنعة في مذهب صاحب الفصوص لسبب توهمه وفي مذهب الفلاسفة لسبب آخر توهموه وهو أن الله تعالى غير مختار في مشيئته ، ولو كانت هداية الكل ممتنعة في نفس الأمر لما قال تعالى عن نفسه « فلو شاء لهداكم أجمعين » أى لو شاء هدايتكم جميعا لهداكم أجمعين فحذف مفعول (لو شاء) بقرينة ما جاء في جواب (لو) فالآية نص في أن هداية الجميع ومشية هداية الجميع مقدورتان لله تعالى لكن الشيخ صاحب الفصوص يقول رغما من صراحة الآية باستحالة هداية الجميع واستحالة مشيئتها لله فيضرب رقبا قياسيا في القول بما يخالف نص القرآن لأن مانعا من هداية الجميع وهو عدم استمدادهم لها يجعلها مستحيلة عند الشيخ لكنى أعود فأقول لو كان هناك مانع من هداية الجميع غير عدم مشيئة الله ذلك لما قال تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » فهل التمويل على قول الله أم على قول الشيخ ؟ ولو قال الشيخ بأن الهداية تابعة لاستمداد الإنسان لا لمشية 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 بإبطال لنص القرآن لا تفسير له إذ لا معنى لتعليق أى 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 التكلم تجاهلا به أو تمعدا لإلغاء معنى كلامه ، فإن من قال لو شئت لفعلت
كذا إنما يريد بقوله هذا أنه لا مانع يمنعه من فعله وبحول دونه وأنه رهن مشيئته .
أما وجود مانع عن مشيئته فلا احتمال له أصلا ، بخلاف الفعل فإنه يحتمل قبل أن
يقول هذا القول وجود مانع يمنعه عنه حتى إذا علق الفعل بمشيئته ففسد ذلك ينتهي
الكلام في عدم وجود المانع^(١) ويكون التكلم في غنى عن التصريح بعدم وجود مانع يمنعه
عن مشيئته التي يُعتبر دائما أنها بيده فلا يحتاج بمد قوله لو شئت لفعلت كذا إلى أن يقول
مثلا ولو شئت لشئت !! وكل هذا الأمور الجلية إلا على الذين لا يكادون يفقهون حديثنا
وإلا إذا تمعدت مما كسه التكلم أو مما زحته فيكون قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين »
على تفسير الشيخ المدعى لامتناع هداية الجميع على الله ، كقول أحد المغاليس : « لو
شئت ما تركت على وجه الأرض فقيرا إلا أغنيته » فإذا قيل له أنى لك هذا ؟ أجاب
بأنه يقول « لو شئت » لكنه لا يشاء ذلك لمانع في الفقراء أنفسهم وهو عدم
استعدادهم للغنى . وإذا قيل له ثانيا لماذا قلت إذن لو شئت لأغنيت مع وجود المانع
عن مشيئتكم أجاب قائلا : وجود المانع عن مشيئتي لا يمنعني عن القول بأنى لو شئت
لأغنيت لأن (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره !! .

ثم أقول وكما تخبط الشيخ في فهم معنى كلام الله تخبط أيضا 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 مطلقا سواء كان مع استحالة المتنى أو مع إمكانه ، الا ترى أنك تقول

[١] ولشايخ الأزهر مثل المرحوم الشيخ نجيب 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 .

لصاحبك « لو جئتني لأكرمك » حيث لم يحصل بحجى منه واكرام منك مع كونهما ممكنين ولهذا يساق هذا القول مساق الماتية ، فقد تتضمن الجملة المصدرة (بلو) تعليق ممكن غير واقع بممكن آخر كذلك كما في هذا المثال ، وقد يتضمن تعليق محال بمحال كقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » واقتران (لو) بفعل المشيئة يكون نصا في تعليق الممكن بالممكن حتى انه لو لم يكن نصافيه لما وجد في قول الشاعر وأظنه البحتري .

فلو شئت ان أبكى دما لبكيتك عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

نصيب من البلاغة بل من الصحة ، فهو من شدة استفداحه الأمر يدعى لنفسه إمكان بكاء الدم على الفقيده وان كان ذلك كالمستحيل عادة لسليم المينين فيصوره في سورة الممكن ادعاء ويضمن لكلامه الصحة والبلاغة بهذه الصورة الادعائية . وقوله تعالى « فلو شاء لهذا كم أجمعين » من الأسلوب المنصوص في الإمكان الحقيقي نظرا إلى قدرته تعالى المسلم بها عند الملبين ، فالإمكان الحقيقي أو الادعائي لازم للطرفين المنفيين (بلو) المقترنة بفعل المشيئة حتى إذا كانا غير ممكنين خرج الكلام عن موضوع « لو شاء » وكان كقول المفلس « لو شئت لأغريت جميع من على ظهر البسيطة » أى كان كذبا . وقد وفيت الكلام حقه في بيان سخافة رأى الشيخ في تفسير الآية ووجوه بطلان مذهبه في إقامة استمداد الناس مقام مشيئة الله على أن يكون أساسا لهدايتهم أو ضلاتهم ، في كتابي « تحت سلطان القدر » .

هذا ، ومن العجب ان أناسا اتفقوا على ان يخطئوا في فهم معنى قوله تعالى « فلو شاء لهذا كم أجمعين » ثم افتنوا في الإخطاء فذهب الشيخ الأكبر القديم الصوفي إلى استحالة هداية الجميع وهو غاية في خطل الفهم كإيئناه ، وذهب الشيخ الأكبر الحديث فضيلة الأستاذ الراغى شيخ الجامع الأزهر كما في الدرس الرابع من الدروس

الدينية المنشورة في « مجلة لأزهر » إلى أن الله تعالى لو شاء هداية الناس جميعا لهداهم على معنى أنه يخلقهم خلقا آخر على طبيعة أخرى مثل طبيعة الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولكن الإنسان إذ ذاك لا يكون هذا المخلوق الذي أريد أن يكون صاحب إرادة واختيار تكون سعادته بإرادته وشقاؤه بإرادته .

فكان الله تعالى يهدي من هدهم من الناس بسلبهم الإرادة والاختيار وإخراجهم من نوع الإنسان ، أولا تكون هداية الناس من الله وإنما تأتيهم الهداية من إرادتهم واختيارهم . وفيه غفول ظاهر عن قوله تعالى « من يهد الله فهو المهتدي » وقوله « من يضلل الله فلا هادي له » وقوله « ومن يضلل الله فإله من سبيل » وقوله حكاية عن أهل الجنة « وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله » وقوله « قل ان ضللت فإني أضل على نفسي وان اهتديت فبإذن ربي » وقوله « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » وقوله « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زك منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكي من يشاء » وقوله على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام « لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين » وقوله « قل ان هدى الله هو الهدى » وقوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

وللأستاذ الكبير الشيخ بخت رحمه الله تكلفات بعيدة في تأويل هذه الآية الأخيرة كما مر ذكره قريبا وكما أن له تأويلا في قوله تعالى « ولو شاء ربك ما فعلوه » يشبه تأويل فضيلة الأستاذ المراغي في قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » ومعناه عنده « لو شاء ان يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه لكن لم يسلبهم إرادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا » فكان الله غير قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه وهم أناس ذوو قدرة وإرادة ، وكان الذين لم يفعلوه من الناس ليسوا أناسا وإن كانوا أناسا فسلوبو القدرة والإرادة ! .

ومما بلغت إليه النظر أن في تأويل هذين الشيخين الكبيرين الأزهرين لآيات

المشيئة نزعة إلى تكلفات ابن رشد الحفيد في تأويل تلك الآيات كما نهت إليه من قبل أيضا ، وقد سبق نقل تلك التكلفات ونقدها في أواخر المطلب الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب ، لاسيما تأويل فضيلة الشيخ المراغي في قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » كما مر آنفا ، فتأويله أشبه بأن يكون مأخوذا من تأويل ابن رشد في قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وقوله « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » ولا يكون مجازفة في القول إن عد ابن رشد المولع بمخالفة آراء المتكلمين أهل السنة ومعاداتهم ، أحد المفسدين العقلية مشايخ الأزهر الجدد منذ عهد الشيخ محمد عبده .

هذا ، وإنى كثير التمتعج من أخطاء الناس في فهم معاني آيات المشيئة وكثير التعجب لما ذكر في تأويلها ، وقد كنت كتبت في « تحت سلطان القدر » كما أشرت إليه من قبل أيضا ، كلمة مسهية في تفسير قوله تعالى « وما نشاءون إلا أن يشاء الله » انتقدت بها في حياة الشيخ بخيت ما قاله في تأويله محاولا أن يجعل الإنسان حرا في إرادته الجزئية التي بينت في كتابي ذلك أنها إرادته المتحققة بالفعل ، فلا يُدخلها تحت سلطة مشيئة الله ومخالفا في هذه المحاولة لصراحة الآية . وكلمتي المذكورة الناقدة لمثل هذه المحاولات في تأويل تلك الآية وغيرها من آيات المشيئة جاءت بفضل الله تعالى مفحمة غير تاركة مجال الدفاع عن تأويل المتأولين قديما وحديثا لمن يحاول ذلك ، ولذا سكت الشيخ وأصحابه من علماء الأزهر .

غير أن كون الأستاذ الأكبر المراغي استأنف في الدرس الرابع من دروسه الدينية المنشورة في « مجلة الأزهر » ما يشبه تأويل الشيخ بخيت رحمه الله في قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » كما حكينا قريبا ، يمكن اعتباره ردا على بعض ما كتبتة أنا نقدا لأقوال الشيخ المرحوم بعد أن مضت على النقد سنوات . وهذا الأسلوب في الرد على انتقاداتي بتكرار الأقوال المنتقدة عينا أو مالا والتجاهل للانتقادات القاضية عليها ، أسلوب بديع اكتشفته قريحة الأستاذ الأكبر ، وهذه ثانية مرة ينتهجه ، أما أولها فقد

سبق حين حدثت في تركيا السكالية فتنة ترجمة القرآن ، أن كتب الأستاذ الأكبر
مقالة في « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » يرتأى فيها لا جواز القراءة في الصلاة
للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم مع القدرة على قراءة الأصل العربي ، بل ترجيح قراءة
التراجم على قراءة الأصل فضلا 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 المدودة على كاتب المقالة أنه يحمل أفعال الفقهاء
الأحناف على خلاف مرادهم ، فهو يخالفهم بينما نقل عنهم للاستدلال بكلامهم . ثم تجدد
التقاش على موضوع ترجمة القرآن بمد سنين بين بعض الفضلاء الذائدين عن حمى
القرآن كالشيخ محمد سليمان والأستاذ محمد الهياوي رحمهما الله ، وبين الذائدين عن حمى
مشيخة الأزهر المروجة للموضوع ، فنشرت لهذه المناسبة مقالة الأستاذ الأكبر
القديمة بعينها مرة ثانية في مجلة الأزهر ، إلحاحا على ما فيها من الأخطاء التي نهت
إليها في كتابي وتجاهلا للتنبيه والنبيه على مصداق قول المتنبي :

ويُظهر الجمل بي وأعرفه والدر در برغم من جهله

والتجاهل آخر حيلة وأقوى سلاح ضد النقد الذي لا يمكن الرد عليه ، عند من
تفوته فضيلة الاعتراف بالخطأ الواقع بعد أن فاته فضل عدم الوقوع في الخطاء ، وإن كان
هذا السلاح عند أولى الأبصار لا ينفي من الحق شيئا . فلو أفاد القول من إعادته بعينه
قوة تدافع عن نفسه لكان في المصادرة على المطلوب حجة لكل من أعوزته الحجة .
ولفضيلة الأستاذ الأكبر حول تفسير قوله تعالى « ما أصاب من مصيبة في الأرض
ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها » 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 أن القول بالجبر يصادم العقل ويناقض ما أجمعت عليه

الأمم ويهدم حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع ، سواء أكانت وضعية أم سماوية ؛ والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تُسيرها الرياح كما تشاء ، وليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقاً ولا كافراً ولا مرتكب آية كبيرة أو ممصية . وهذا قول نموذ بالله منه ومن شروره واتفاق الأمم جميعها في القديم والحديث على خلافه دليل على أنه مناقض للفطرة كما هو مناقض للعقل .

« نموذ إلى الحديث عن علم الله وعن إثبات كل شيء في الكتاب ، فنقول : إن علم الله سبحانه يجب أن تتبعه إرادته ، والعلم صفة انكشافية لا إلزام فيها . والعلم الصحيح هو المطابق للمعلوم مطابقة تامة ، فلا أثر لعلم الله سبحانه في أفعال العباد ، لأن أفعال العباد لا تتبعه ، بل علم الله هو الذى يتبع أفعال العباد ؛ والله سبحانه في مرتبة وجوده قبل أن يخلق الخلق قدّر الخلق ووضع هذا النظام التام الذى هو خير كله ، والذى يعرض فيه الخير والشر للأفراد ، أما النظام نفسه فلا يعرض له الشر بحال ، لأنه هو الصادر عن الجود وعن الحكمة وعن العلم التام ؛ وقد علم الله سبحانه ما سيختاره كل أحد من خلقه فوضعه في كتاب ؛ وفعل العبد تابع لاختياره المحض لا ارتباط له بالعلم إلا ذلك الارتباط الحاصل بين العلم والمعلوم ؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا دلالة في الآية على الجبر ، وهى كغيرها قد تدل على الاختيار » .

فالأستاذ الأكبر قضى في ظنه على مذهب الجبر بسهولة وبساطة ظاهرتين وحل مسألة ارتباط أفعال الإنسان ككل كائن في العالم بعلم الله وإرادته أى بقضائه وقدره ، بالتنبيه إلى كونهما تابعتين لاختيار الإنسان من دون عكس أى من دون أن يكون اختيار الإنسان تابعا لعلم الله وإرادته ، بناء على أن إرادة الله تابعة لعلمه وأن العلم صفة انكشافية لا إلزام فيها فهو يتبع في أفعال الإنسان اختياره من غير تأثير فيه وبهذا التحليل تنحل مشكلة الجبر .

وأنا أقول بعد التنبيه إلى أن موقف علم الله من مسأله أفعال العباد قد حقق في « تحت سلطان القدر » أوسع مما ذكره الأستاذ : فعلى ما ذكره لا معنى لأهمية مسألة القدر وأهمية الإيمان به في الإسلام فهو تابع في أفعال العباد لما سيكون منها على وفق اختيارهم، حتى أنه لو لم يكن تقدير الله المتعلق بها في الأزل لم يكن له أثر في وقوعها فيما لا يزال ، على حسب اختيارهم وحتى إنه يمكن القول بعدم لزوم هذا التقدير، لعدم فائدته غير التبعية لأفعال الإنسان بواسطة تبعية علم الله لمعلوماته ، وتبعية إراداته لعلمه التابع لمعلوماته. ففي العلم كفاية وإغناء عن التقدير المتعلق ، بأفعال العباد مادامت تلك الأفعال لا تتبع إلا اختيارهم أنفسهم ، حتى إن اختيار الله أيضا ، المتعلق بأفعال العباد يتبع اختيارهم بواسطة تبعية علم الله ، لمعلوماته من غير تأثير فيها وتبعية إرادته لعلمه. فمال قول الأستاذ الأكبر إنكار الإيمان بالقدر الذي ورد في تحذيره أحاديث نبوية كثيرة ذكرنا بعضها في أوائل « تحت سلطان القدر » هذا واحد .

ثم إن الأستاذ جدير بأن يقال له : « حفظت شيئا وغابت عنك أشياء » . لأن ما ذكره إنما هو صفحة من صفحات هذه المسألة ، ومرحلة من مراحلها ، معروفة عن المشتغلين بمعالجتها وليس حل المشكلة في هذه المرحلة حلها بتمامها، وإنما ينفع ذلك في صحة الحكم بأن الإنسان قدرة بها يكون خيرا بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأفعال التي تدخل تحت قدرته ، وإرادة تخصص له أحد الجانبين بالاختيار . فإذا علم الله في الأزل أن عبده الفلاني سيفعل فعلا كذا باختياره وقدر له ذلك الفعل المبني على اختياره فعدم تخالف هذا العلم ، وهذا التقدير ووجوب تحققهما كما تقرر في الأزل لا يحمل العبد مكتوف اليدين ومسلوب الاختيار فإن جعل الفعل ضروريا يحمله كذلك مقيدا باختياره ، وإن شئت فقل يحمل فعله ، ومختارته في فعله ضروريا ، وهو لا يتناقض اختياره بل يؤيده .

هذا ما يحاول أن يقوله الأستاذ ، لكن هناك علما آخر لله تعالى وتقديرا أعمق من العلم والتقدير المذكورين وهما علم الله وتقديره التابع لعلمه بأن اختيار العبد وإرادته اللتين تنبئ عليهما أفعاله ، لا استقلال للعبد فيهما كما ينطق به ، قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » وكما يقتضيه التدقيق والتفكير في كيفية حصول الإرادة للفعل أو ترك الفعل في الإنسان حيث يكون حصولها إما بأن يخلقها الله مباشرة كما هو مذهب الأشاعرة أو يكون ذلك مبنيا على حصول داعية يخلقها الله في قلب الإنسان تدفعه إلى ترجيح الفعل أو الترك ، وقد بينا في « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهي إلى الموجب : فبالنظر إلى علم الله ، وتقديره هذين المتعلقين بكيفية حصول الإرادة المرجحة لأحد الطرفين في قلب الإنسان ، تعود مشكلة الجبر ويكون الإنسان المختار في أفعاله لكونها مستفدة إلى اختياره ، مجبورا في إرادته بل في أفعاله أيضا المستندة إلى الاختيار الاضطراري .

أما التأويل في قوله « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » بحمل مشيئة الله التي علقت عليها مشيئات العباد ، على مشيئة الله المتعلقة بخلقهم متصفين بصفة المشيئة فيكونون مربوطين بمشيئة الله في مشيئتهم هذه الكلية لا في مشيئاتهم الجزئية المقترنة بأفعالهم.. أما تأويل الآية على هذا الوجه فقد نقضته في « تحت سلطان القدر » عند مناقشة الشيخ بحيث رحمه الله بما لا مزيد عليه ولا قيام لذلك التأويل بعمده . وهنا أقول باختصار : لا يوجد شيء في الإنسان يسمى بالإرادة غير إرادته 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 متوجهة إلى الفعل أو ترك الفعل ، لا الإرادة الكلية التي لا وجود لها إلا في ضمن الإرادات الجزئية كما لا وجود للإنسان الكلي مستقلا عن وجود أفراد الجزئية مثل زيد وعمر والله تعالى الذي هو خالق الإنسان لم يخلق الإنسان كليا .

ولقد غشيتني العجب لما سمعت من صديقي العلامة الشيخ زاهد أنه ينكر قياس الإرادة الجزئية التي هي حظ العباد عند المآريدية من أفعالهم التي يخلقها الله، بالجزئي النطقي الذي له الوجود في الخارج دون الكلّي، وقد نهت على هذا في «تحت سلطان القدر»، لكن فضيلة الصديق بصر على ظن أن ما يسمونه بالإرادة الجزئية يسمى بها لكونها إرادة صغيرة إلى حد أنها ليست بموجودة ولا معدومة والموجود هو الإرادة الكلّية وهي المخلوقة لله تعالى، والذين يظنون هذا الظن يعتبرون الإرادة الكلّية صفة ملازمة للإنسان سواء أراد شيئاً أم لم يرد. لكن الحق عندي أنه لا إرادة في الإنسان إلا عند ما أراد ووجود الإرادة فيه من غير أن يريد شيئاً تناقض ظاهر؛ ولعل ما يخيل لهم وجوده قبل إرادة شيء هو القدرة على الفعل وعلى إرادة الفعل لا الإرادة نفسها والقدرة غير الإرادة، فبالقدرة يصير الإنسان مخيراً بين الفعل وضده وبالإرادة يختار أحد الجانبين ولا تتحقق 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 لتخصصها وتمييزها للوقوع، كما أن الإنسان الكلّي الموجود في الذهن فقط ينقلب جزئياً عند وجوده في الخارج وتشخصه بمشخصات تجعله زبداً أو عمراً أو غيرهما. وإذا كانت إرادة الإنسان أي اختياره لأحد الجانبين من الفعل وضده مربوطة بإرادة الله على مقتضى قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» فلا مندوحة من الجبر وأعني به الجبر للتوسط أي الجبر بواسطة الاختيار الموجود في الإنسان مربوطاً بإرادة الله أو بالأوضح الجبر في أفعاله بواسطة الجبر والتأثير في اختياره.

لكن الأستاذ المراغي يغفل أو يتغافل عن هذا الارتباط ويسهل عليه إهمال قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» المذكور في سورتين من كتاب الله وكذا قوله عز وجل «يفضل من يشاء ويهدي من يشاء» المذكور فيما لا يحصى من آيات الكتاب، إذ على رأيه الذي نقلناه قريباً لا يشاء الله شيئاً من أفعال عباده إلا أن يشاءوه، لا أنهم

ما يشاءون إلا أن يشاء الله فشيئة الله على رأيه تنبغ مشيئات العباد عكس منطوق الآية. وعلى رأيه أيضا لا يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء بل الإنسان يضل نفسه ويهديه 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 بداعية يخلقها الله في قلبه .

كاسهل عليه ان يقول «إن الجبر يصادم العقل ويناقض ما أجمعت عليه الأمم ويهدم حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع سواء كانت وضعية أم سماوية والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تسيرها الرياح كما تشاء^(١) وليس لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقا ولا كافرا ولا مرتكب أية كبيرة أو أية معصية » .

سهل عليه ان يقول هذه الأقوال لأنه لم يدخل في أعماق المسألة التي أراد أن يتكلم فيها وإنما حوّلها أو نظر في تلك المسألة الفامضة من إحدى ناحيتيها فرأى ما في القول بالجبر من المحاذير ولم ير المحاذير اللازمة للقول بخلاف الجبر أعنى استقلال الإنسان في إرادته ، من مخالفة المنقول والمعقول . وقد أخطأ خطأ عظيما 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 منا في هذا الكتاب أيضا أبحاث هامة تنير طريق الإيمان بالقدر للذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

والذين يعرضون عن سماع الحق في هذا الموضوع على أنواع ، منهم من لم يتعمدوا تدقيق المسائل العلمية وإعطاء حقها في تدقيقها استغناء عنه بما عندهم حقا أو باطلا وفضيلة الأستاذ الأكبر منهم .

ومنهم من ظن أن في مذهب الماتريدية وما يماثله في إيجاد أمر بين أمرين، منجاة من الجبر والاعتزال، وارتكز هذا الظن في ذهنه مانعا عن دخول فكرة أخرى فيه .

ومنهم من توهم في تحرى الحق في هذه المسألة خطرا على عقيدته ولم ير خطرا في عدم الإيمان بالقدر مع اهتمام الإسلام بهذا الإيمان حتى إن له بابا مستقلا في كتب الحديث . وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى 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 الذى أدخله رسول الله في حديث الإيمان ولعن مفكريه في أحاديث أخرى .. وهل يكفي الأستاذ الأكبر إيمانه بالقدر التابع لأفعال الإنسان ، كأن واجب المؤمن بالقدر إيمانه بالقدر الذى أمره بيده . وربما تمسك متوهمو الخطر في تدقيق هذه المسألة بمثل حديث « إذا ذكر القدر فامسكوا » لكن الأمر بالإمسك عن الكلام في القدر ليس بمعناه الخث على إنكار القدر الذى كان في الماضى مذهب للمعتزلة وأصبح الآن مذهب المعصريين تقليدا للغرب وأصبح لهذا واجبا على علماء المعصر المحتفظين باستقلال آرائهم أن يناقشوا المفكرين ويسمعوا في تأييد الإيمان بالقدر وتجديده .

ومنهم من توهم في عقيدة كون الإنسان تحت سلطان القدر تثبيطا لهم عن الأعمال النافعة وإلغاء المسؤولية عن الأعمال الضارة بناء على أن الإنسان لا يكون مجبورا ومسئولا مما وإلا كان ظلما له، فينتهون من هذه المقدمات إلى أنه حر قادر بإذن الله على أن يفعل ما يشاء وليس على الإنسان سلطان كما قال تعالى مخاطبا للشيطان : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » ونحن نقول لكنهم تحت سلطان الله وإنهم إن كانوا أحراراً في أن يفعلوا ما يشاءون فليس لهم أن يشاءوا ما يشاءون كما قال تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والله يضل من يشاء ويهتدى من يشاء ، يهتدى من

يشاء إلى صراط مستقيم، ويدخل من يشاء في رحمته ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم . أفلا يكون التمدح من الله سبحانه في هذه الآيات الكثيرة الأمثال ، بمشيئته ولاسيما تمدحه 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 الرغم من قوله تعالى « قل كل من عند الله فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » .

كلا ، بل الإنسان ومشيئاته في قبضة الله وتحت سلطانه يمشيها كما يشاء والله يحول بين المرء وقلبه وربيك يخاق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة . ومع ذلك فهم مسئولون عما يعملون كما قال تعالى - وهو إجمال مذهبي وعقيدتي في مسألة أفعال العباد - : « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن بضل من يشاء ويهدي من يشاء واتسألن عما كنتم تعملون » فوقف الإنسان دقيق جداً بالنظر إلى العقل والنقل معاً ، لأنه مختار في أفعاله لاستنادها إلى إرادته ومضطر في إرادته لاستنادها إلى إرادة الله ينجلي ذلك عند النظر في مبادئ إرادة الإنسان، فهو مسير في صورة مخير مجبور جبراً لا إكراه فيه لكونه يفعل بإرادته ولا يتعارض هذا الجبر مع إرادته فهو يفعل ما يريد به بكل رغبة وطيب نفس ولا يريد إلا ما شاء الله أن يريده وهو مجبور ومسئول معاً وبعبارة أخرى مجبور غير معذور .

ومن حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته هذه وغموضه بسيطاً وادعى كونه مستقلاً في أفعاله أو مستقلاً في إرادته ليكون مسئولاً عن أفعاله فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقي وادعى 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 مسئولاً عن أفعاله ، بل يجب علينا أن نعترف بالأمرين معاً ما دمنا نقنع

بكونهما حقيقتين مطابقتين لشهادة العقل والنقل وإن عجزت عقولنا عن التأليف بينهما، فمعجزنا عن التأليف بين الحقيقتين لا يخجونا حقاً لإنكار ما نشاء منهما . وليس عيباً على مذهبنا في هذه المسألة المعضلة أن ينتهي في آخر مرحلته إلى المعجز عن الحل ، فهو أولى من أن نحملها مخطئين أى منكرين في سبيل حلها إحدى الحقيقتين ونزعم الخطأ في حل الإشكال خلا كما يفعله الخصم في مذهبه ، وليس واجب الإنسان أن يحل كل مسألة حتى التي لا يستطيع حلها فيحلها مخطئاً إن لم يحلها مصيباً . فالذي ينتهي إليه عقل البشر عند التفكير في مبادئ إرادتنا ويؤيده النصوص الإلهية أن الإنسان مسير بطريقة سرية منظمة وهو مع ذلك مسئول في الدنيا والآخرة عن أعماله ، غير معذور فيها ولا ظالم سائله ومجازيه ، والتعارض المرتق بين هذا وذاك سر القدر المستعصى على العقل البشرى^(١) قال الله عز وجل على لسان سيدنا موسى : « إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء » .

وإني لا يعرفونى العجب إن أصر الأستاذ الأكبر المراغى على إنكار هذه الحقائق والتغاضى عنها بعد أن شرحتها في « تحت سلطان القدر » وفي هذا الكتاب مطابقاً أنفاسي في الكتابين مرة بعد أخرى ، وإنما أنا متعجب من إصرار صديق العالم الكبير الشيخ زاهد على ذلك .

والآن أختم الكلام عن هذه المسألة بنقل ما كتبت في ص ١١٦ من « تحت سلطان القدر » وقد أشرت إليه من قبل بمناسبة ما أسرف الأستاذ المراغى من إنجائه بالوائهم على مذهب الجبر ، فليُنظر^(٢) ماذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر

[١] وأنت تصادف بين كلمات الأستاذ الأكبر المراغى أيضاً حديث سر القدر يذكره تقليداً لمن سمعه منه مع الغفلة عن أنه لا معنى لأن يكون القدر التابع لاختيار الإنسان على رأى الأستاذ في مسألة أفعاد العباد متضمناً لسر من الأسرار .

[٢] أقول هذا مع علمي بأن الأستاذ الأكبر المراغى لا ينظر بعد هذا الإخطار أيضاً كالم

وكيف يؤلف بينه وبين العمل على الرغم من كون الأستاذ يدعى تنافيهما ويضع القائل بالجبر الذي يتضمنه الإيمان بالقدر وبكون الخير والشر من الله ، تحت مشيئة الرياح^(١) عاطلا من كل خير وفاعلا لكل شر :

« .. وبوضحه ما في موطأ مالك عن زيد بن أبي أنيسة أن عبد الحميد بن عبد الرحمن ابن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال : (إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله فقيم العمل فقال إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار) .

« قال الحاكم هذا الحديث صحيح على شرط مسلم وقال الحافظ ابن عبد البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عبد البر « هذا الحديث وإن كان عليل الاسناد فإن معناه قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، ومن روى عنه معناه في القدر على بن أبي طالب وأبي بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وأبو سريحة العبدي وعبد الله بن مسعود وعبد الله

== ينظر من قبل وهو لا يقرأ كتي خوفاً من أن يقع تحت تأثيرها فيرجع عن أخطائه في آرائه وهو صعب عليه لاسيما التي سبق أن نشرها ولعله كتب له الإصرار على الخطاء وأدركه القدر الذي لا يؤمن به .

[١] كما سبق نقله عن نص كلامه . فهو يعبر عن مشيئة الله التي تتبعها مشيئة الإنسان ، بمشيئة الرياح ! وفيه ما لا يخفى من مجانبية الأدب .

ابن عمرو بن العاص وذو اللحية الكلابي وعمران بن حصين وعائشة وأنس بن مالك وسراقة بن جهم وأبو موسى الأشعري وعبادة بن الصامت .

« أقول وزاد غيره حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأبازر ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها يتضمن العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضى بدخول الجنة أو النار مبنيا عليه ، لكن للعمل أيضا نصيبا من القدر فإن كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة يعمل به وإن كان المقدر عمله بعمل أهل النار يعمل به ، يدل عليه التعبير في الحديث السابق بقوله « استعمله بعمل كذا واستعمله بعمل كذا » . ففي هذا الحديث شفاء لدائنين وقطع لشبهتين إحداهما شبهة إغناء القدر عن العمل وحمل الناس على العكس فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل . والثانية شبهة كون القدر من الله والعمل منا ، فالتعبير بالاستعمال المسند إلى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضا من الله ونحن مسوقون إليه ومتهيأون به للقدر السابق .

فقد انجلى من هذا أن المؤمن بالقدر المحتوم - لا القدر الذى يكون تابعا لاختيار الإنسان والذى لا قيمة له ولا معنى - لا يجلس عاطلا عن الشغل منتظرا لما قدر له كما يتوهمه منكرو القدر ويتهمون مؤمنيه به ، إذ المقدر لم يكن عبارة عن نتيجة الحال فقط ، بل الأعمال المختلفة التى تؤدي إلى نتائج مختلفة مقدرة أيضا مع نتائجها لأناس ينساقون إليها أى إلى تلك الأعمال المختلفة على اختلاف جبلتهم .

ولينظر الأستاذ الأكبر أيضا حديث مسلم عن أبى الأسود المذكور فى ص ١٠٣ و ٢٠٩ من « تحت سلطان القدر » انه قال قال لى عمران بن حصين أرايت ما يعمل الناس ويكدحون فيه شئ قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أوما يستقبلون مما أناهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شئ قضى عليهم ومضى فيهم قال فقال أفلا يكون ظلما قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا وقلت كل شئ خلق الله وملك

يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لي يرحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك ^(١) إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يارسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » .

هذا ، وإنى فى الختام مجبور على أن أقول - مع ثقل هذا القول على - للذين تكلموا فى مسألة الجبر بنفى علم وآثروا الوقوع فى الأخطاء على مطالعة كتاب فى متناول أيديهم يقيم شر تلك الأخطاء أو على الأقل يرجعهم إلى الصواب : ان ذلك الكتاب الذى نقلت عنه هنا قليلا من كثير ولا يستطيع القارون من مناقشة قليله فضلا عن كثيره أن يتغلبوا عليه بالإعراض عنه ... هذا الكتاب طالما ناداكم بلسان الحال منذ بروزه فى ساحة الانتشار قائلا « قد أعذر من أنذر » وكفى فيه ، مع فصل خاص بتأثير عقيدة الإيمان بالقدر فى حياة الإنسان من كلمات جديرة بالنقل انصرفت عنها لئلا ينجر الأمر إلى نقل تمام الكتاب رغبة فى إسماع الحق للذين لم يستمعوا إليه حتى الآن ، ولا يفهمهم نصيحى إن أردت أن أنصح لهم إن كان الله يريد أن يفهمهم هو ربهم وإليه يرجعون .

نعود إلى الكلام على قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » :

[١] لينظر الأستاذ وليتعلم من الصحابي الجليل عمران بن حصين أن مسألة الإيمان بالقدر شيء يمتحن به عقول العقلاء وليست مسألة بسيطة سهلة الحل بتفويض الأمر إلى مشيئات العباد كما يراها الأستاذ ولينظر أيضا ما قاله ابن قتيبة فى كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ما قاله وقد نقلناه فى « تحت سلطان القدر » ص ٢٢٩ : « إن أهل القدر [يعنى المعتزلة المنكرين للقدر] حين نظروا إلى قدر الله الذى هو سره ، بأرائهم وحملوه على مقاييسهم آرتهم أنفسهم قياسا على ما جعل فى تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكما بين الله والعبد .

بعد انتشار كتابي المار الذ ذكر أعني «تحت سلطان القدر» بسنتين طُبع في تركيا للعالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» الذي أشدت بذكره في هذا الكتاب غير مرة ، تفسير لكتاب الله باللغة التركية وبالحروف البدعية اللاتينية على ثمان 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 الرد عليه في إيجاز وغير مصارحة ، ومعنى هذا القول أني ألفتة أيضا من التأولين المتغافلين عن صراحة الآية والذي هو دافعهم إلى التأول والتغافل - أعني الغيرة المذهبية - دافعه أيضا . وتأويله لا يختلف في النتيجة عن تأويل الشيخ بخيت رحمه الله ، على الرغم من كون الصديق الفاضل ، أحيل في تأويله وأحذق ، فهو يعترف بأن مشيئات الإنسان مقيدة بمشيئة الله ثم يقول مامعناه أن كون الإنسان حرا في مشيئاته لا ينافي هذا التقييد إذا كانت مشيئة الله التي ترتبط بها مشيئات الإنسان متعلقة بأن يكون الإنسان حراً فيما يشاء .

وأنا أقول لكن هذا إطلاق لا تقييد كما هو الظاهر كل الظهور من صراحة الآية ، فكأن هذا التأويل يلغىها بينما هو يفسرها فلماذا يُظهر الله تعالى مشيئات الناس الحرة المطلقة في مظاهر التقييد فيقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بمجرد أن تحريرهم في مشيئاتهم حصل بمشيئة الله ؟ مع إن مشيئة الله أن يكونوا أحرارا في مشيئاتهم تأكيد لحرية تلك المشيئات لا تقييد ، فهل إن الله تعالى قلب الحقيقة - والعياذ به منه - فظهر ما أراده من تحريرهم في مشيئاتهم في قالب التقييد المؤكد بالنفي والاستثناء أم إن المفسر المؤول قلب الحقيقة فجعل مشيئات الناس المقيدة بمشيئة الله ، حرة مطلقة العنان ؟

فضلا عن أن تأويله لا يلتئم بما قبل الآية في السورتين فقد تقدمها في سورة الإنسان قوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن ... » وتقدمها في سورة التيسير قوله : « إن هي إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء .. » فعناها في السورة الأولى وما تشاءون أن

يتخذوا سبيلا إلى ربكم إلا أن يشاء الله مشيئتكم هذه، وفي السورة الثانية وما تشاءون إن 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 أحرارا في مشيئاتكم. ومراده بكونهم كذلك انصافهم بصفة المشيئة المطلقة التي خلق الله الإنسان عليها، لا كونهم أحرارا في مشيئاتهم الاستقامة أو اتخاذ السبيل، لأن تقييد مشيئاتهم الجزئية كشيئة الاستقامة ومشيئة اتخاذ السبيل ، بمشيئة الله هو مذهبنا في تفسير الآية لامذهب المؤول الفاضل. وخلاصة ما يريد أن يقوله أن مشيئتهم الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم إنما تحصل لهم إن شاء الله كونهم أحرارا في مشيئاتهم بأن خلقهم بشرا ذوى خيرة وحرية فيما يشاءون .

فبرد عليه أن مشيئة الله كون الإنسان ذا مشيئة واختيار أمر حاصل مفروغ منه لا يحسن التنبيه إليه في صيغة الفعل المضارع الدال على الحال أو الاستقبال . وقراءة ابن مسعود « وما تشاءون إلا ما يشاء الله » أشد اباءاً من تأويل الصديق الفاضل إذ لا معنى لكون مخاطبين لا يشاءون إلا ما يشاء الله من كونهم أحرارا في مشيئاتهم . ويرد عليه أيضا أن كون الإنسان حرا متصفا في خلقته بصفة الارادة والاختيار مشترك بين الذين يشاءون الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم وبين الذين يشاءون خلاف ذلك ويصدون عن سبيل الله ، وكان المقصود من الآية في السورتين تنبيه الفريق الأول أعنى المهتدين في مشيئاتهم إلى أن حصول هذه المشيئة الرشيدة فيهم إنما يكون بفضل مشيئة الله لهم تلك المشيئة، وخصيصا بمقربها في السورة الأولى قوله « يدخل من يشاء في رحمة .. » 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 حرا مستعدا لمشيئة ما يشاؤه ، لأن هذه الصفة لاشترك جميع الناس

فيها لا نصير ميزة للمهتدين في مشيئاتهم الذين سيقت الآية أى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لبيان حالهم ، من المستقيمين والمتخذين إلى ربهم سبيلا ، ومطلق الانصاف بصفة المشيئة غير كاف في الاستقامة واتخاذ السبيل إلى الرب ، فلو كفى لكان كل أحد مستقيما ومتخذنا إلى ربه سبيلا وإنما تجدى المشيئة الخاصة بالتوجه نحو الخير أى الإرادة الجزئية المتميزة بالتعلق إلى جهة معينة خيرية ، فهذه المشيئة الراجعة معلقة بمشيئة الله وأصحابها مفتقرون إلى توفيق الله وهدايته ، والآية تربط هذه المشيئة الراجعة بمن الله ومشيئته . نعم كما أن مشيئة الخير من الإنسان معلقة بمشيئة الله فكذلك مشيئة الشر منه لا تحصل إلا بمشيئة الله ، ولا ينافيه تخصيص الآية بمشيئة الخير جريا على مقتضى المقام في السورتين . ولو عممنا الآية وقلنا إن المعنى وما تشاءون شيئا إلا أن يشاء الله ، لما نفع ذلك الصديق الفاضل الذى حل مشيئتهم المعلقة بمشيئة الله على خلقهم بشرا متصفين بصفة الإرادة وأعنى بها مبدءا لإراداتهم الجزئية ، لا نفس تلك الإرادات الجزئية التى هى إراداتهم المنتحقة الخارجة من القوة إلى الفعل والتى هى المفهومة من الآية أيضا على تقدير التعميم .

ونحن أوردنا هذه الآية فى « تحت سلطان القدر » دليلا على أن إرادات الإنسان الجزئية معلقة بمشيئة الله بعد أن كان خلقه متصفا بصفة الإرادة المطلقة ، بمشيئة الله أيضا ^(١) على خلاف ما ذهب إليه الماتريدية من كون الإنسان حرا فى إراداته الجزئية ومن أن هذه الإرادات غير مخلوقة لله تعالى لعدم كونها من الموجودات ، وهذا الصديق الفاضل يسمي فى تأليف الآية بهذا المذهب ، وكم سعى قبله الساعون من دون جدوى ، وكم ناقشناهم فى أمكنة مختلفة من هذا الكتاب .

والحق أن هذه الآية وكذا الآيات الناطقة بأن الله يضل من يشاء ويهدى من

[١] على أنى قد ذكرت فيما سبق قريبا عند نقد أقوال الشيخ المراغى فى مسألة الجبر ، أن حقيقة الانصاف بصفة الإرادة المطلقة عبارة عن الانصاف بصفة القدرة وليست من الإرادة فى شئ .

يشاء آيات بينات لا تقبل التأويل لتأليفها بمذهب المعتزلة ولا بمذهب الماتريدية .

رجعنا بعد الخوض في بعض مسائل استطرادية إلى قول الفلاسفة بقدم العالم وما يستلزم هذا القول من أزلية أفعاله تعالى : فقد بان مما تقدم أنهم ضحّوا بصفتي قدرة الله وإرادته في سبيل الغلو في أفعاله . أما القدرة فقد جعلوا الاختيار المستفاد منها اضطراراً ، وبذلك تنقلب القدرة عجزاً . وأما الإرادة فقد ألغوا الترجيح الذي لزمها أن تتضمنه ، لأن جانب الفعل متعين عندهم بدون احتمال خلافه ولا يجري الترجيح في التمين فلذا ردوا إرادته إلى علمه وقالوا إرادته علمه بالنظام الأكمل ، لا أقول إنهم أنكروا علمه وقدرته وإرادته وجميع صفاته لادعائهم أن صفاته عين ذاته ، لا أقول ذلك لما قيل في الاعتذار عن مذهبهم في عينية الصفات مع الذات : « محصول كلامهم في الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها » لكن لما قلناه في تحليل معنى القدرة والإرادة على مذهبهم مانع عن قبول هذا الاعتذار ، فيظهر منه أنهم يضحون بصفتي قدرته وإراداته تعالى في سبيل الغلو في فعله وقد شبهوه بفعل الطبيعة التي هي مضطرة فيه غير مختارة . كل هذا في حين أن المتكلمين لم يضحوا بأى صفة من صفات الله ولا بأى فعل من أفعاله . ومع غلو الغالين في فعله تعالى قصره على إصدار العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر منه عندهم إلا الواحد ، والله تعالى يقول « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » .

ثم إن الفرق بين فعل الله عند الفلاسفة وفعله عند المتكلمين أن الفريق الأول جعلوا فعل الله ومفعوله أى مخلوقه متصلاً بوجود الله بمعنى أن وجوده يلزم وجوده غير منفك عنه ولا متخلف لأن ذات الله عندهم علة لخلقه الأول ، وقد تقرر في محله أن المعلول يقارن علته في الوجود ولا يتأخر عنها إلا في الترتيب الذهني بناءً على أن المؤثر يلاحظ قبل الأثر مع تقارنهما في الوجود وعدم سابقة إحدهما الزمانية ومسبوقية الآخر وإلا لاختل

استلزام العلة لمعلولها وأصبح مافرض علة غير علة أو مافرض علة تامة غير تامة. فهذا معنى قولهم بقدّم العالم أى مساواة وجوده لوجود الله فى أنه لا بداية لهما ولا زالا موجودين ولم يسبقهما المدم كما سبق وجود العالم فى مذهب المتكلمين وهو مذهب حدوث العالم وليس ذات الله عندهم علة للعالم فيمكن تأخر وجوده عن وجود الله ، وفعلًا تأخر عنه إلى أن أوجده بإرادته التى هى مختار فيها على مذهبهم . فيكون إرادته هى علة وجود العالم لأذاته^(١) وقد عرفت أن الفلاسفة إنما ذهبوا إلى ما ذهبوا تحقيقا لكمال معنى الفيض والوجود من المبدأ الفياض . وإيت شعرى كيف يكمل له معنى الجود إذا كان صدوره منه لاعن اختيار وقدرة على عدم الاصدار كفعل الطبايع .

وهناك مذهب آخر فى قدّم العالم عزاء الدكتور محمد غلاب استاذ الفلسفة فى كلية أصول الدين فى مقالة نشرتها « مجلة الأزهر » إلى ابن رشد وهو يضيف إلى ما سبق للفلاسفة فى قدّم العالم أن المادة التى صنع الله العالم منها ليست هى نفسها من صنع الله . فهى أرزية مستغنية عن الله غير مستندة إليه وليس الله فاعلها لا اختيارا ولا إيجابا ولا مقدما عليها ولو بالعلية ، ولهذا قال الدكتور غلاب فى مقالته : « ان مذهب ابن رشد أبعد عن الإسلام من مذهب المعلم الثانى أبى نصر الفارابى والشيخ الرئيس ابن سينا » .

وقد سمعت من أحد علماء الأزهر الأعلام ان الأستاذ غلاب طواب بتعيين المأخذ لهذه الرواية عن ابن رشد فما أجاب . وعندى انه يمكن أخذها من قول ابن رشد فى تعليلاته على « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالى عند دفاعه عن دليلهم فى قدّم العالم

[١] ولا يعترض عليهم بأن إرادة الله قديمة فتستلزم قدّم المراد بناءً على القاعدة الجارية هنا أيضا من أن المعلول لا يتخلف عن علته فيلزم قدّم العالم على مذهب المتكلمين أيضا ، لأننا نقول إذا كانت العلة هى إرادة الفاعل المختار لأذاته فعدم تخلف المعلول عنها يكون عبارة عن كونه على وفق الإرادة لا كونه مقارنا لها فى الوجود ، فإذا تعلقت إرادة الله الأرزلية بوجود شئ فى وقت كذا يكون حتماً أن يوجد فى ذلك الوقت لا متأخرا عنه ولا متقدما عليه والالزم تخلف المعلول عن علته .

وإن لم يكن هذا القول تمثيلا لرأى ابن رشد الخاص بل تأييدا لآراء الفلاسفة ، وهو ان كل حادث مسبوق بالمادة التى فيه فتكون المادة قديمة إذلو كانت حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى فينقل الكلام إلى تلك المادة الأخرى فإن كانت هى أيضا حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثانية وهكذا إلى أن تتسلسل المواد أو تنتهى إلى مادة قديمة . وبعد ثبوت قدم المادة يثبت قدم الصور المتعاقبة عليها لأن المادة لا تخلو عن الصورة والمادة قديمة فيلزم قدم الصورة ، وإن كان قدم الصورة لا يكون إلا نوعيا بمعنى ان كل صورة تلحق المادة تسبقها صورة أخرى إلى مالا نهاية له .

أما ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فقد قال ابن رشد فى بيانه : « إن كل متكون فإنما يتكون من شئ ما ولا يتكون شئ من غير شئ . فإن معنى التكون هو انقلاب الشئ مما هو بالقوة إلى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه انه يتكون . فبقى أن يكون ههنا شئ حامل للصور المتضادة وهى المادة التى تتعاقب الصور عليها » وقال أيضا : « ولما كان نفس العدم ليس يمكن ان يتقلب وجودا وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود » . فيفهم من هذا أن المادة ويقال لها الهيولى أيضا ليست أثر التكوين بالمرءة وإيس الله تعالى خالقها وإنما يخلق الأشياء منها بإعطائها الصورة فكان الله تعالى مع المادة كالبناء مع لوازم البناء من الحجر والخشب وغيرها . وبالنظر إلى أن المادة لا تستغنى عن صورة ما ، كما أن الصورة لا تستغنى عن المادة فلا يوجد أى منهما بدون الآخر ؛ يمكن اعتبار المادة كأنها مخلوقة مع الصورة كما أنه يمكن من ناحية أخرى اعتبار الصورة التى لا تنفك من المادة القديمة الغير المخلوقة ، غير مخلوقة مثلها . ولهذا الملازمة بين المادة والصورة ، ذهب القائلون بحدوث العالم إلى حدوثهما معا وذهب القائلون بقدم العالم إلى قدمهما معا ، القدم الشخصى فى المادة والقدم النوعى فى الصورة . وذلك بأن تكون صور

مختلفة لا أول لها قد تماقبت في الماضي على المادة التي لا أول لها . فقدم المادة عندهم وعدم خلوها عن الصورة جرّهم إلى القول بقدم الصورة أيضاً^(١) وإن كان كل فرد من أفراد الصورة حادثة مسبوقة بصورة أخرى . وقدمها النوعى الذى قالوا به عبارة عن كون أفرادها المتعاقبة غير متناهية لا بداية لها . فلو أمكنهم القول بحدوث المادة لقالوا بحدوث الصورة أيضاً لنتأهى أفرادها المتعاقبة على المادة التي وجدت بعد العدم فكان لوجودها أيضاً مبدءاً ، لكنهم زعموا ان المادة لا يمكن أن تكون حادثة لكون كل حادث مسبوقة بمادة فيلزم ان تكون للمادة مادة وتتسلسل المواد الحادثة إلى ان يمتد إلى مادة قديمة غير مسبقة بمادة أخرى .

ونحن نقول معلوم ان الحادث ما يكون موجوداً بعد ان لم يكن أى بعد العدم . فإذا كان الحادث مسبوقة بمادة وكانت المادة هي التي تنتقل بوجود الحادث من صفة العدم إلى صفة الوجود لزم ان يكون المدموم قبل وجود الحادث والموجود بعد وجوده هو المادة التي في الحادث لا الحادث نفسه وهذا خلف ظاهر ، فكان مادة الحادث هي التي حدثت أى وجدت بعد العدم لا الحادث الذى كلامنا في حدوثه . على أن في تصور العدم السابق للمادة عند تصور انتقالها من صفة العدم إلى صفة الوجود وعهدنا بالقديم انه لا يسبقه العدم — خلفاً ثانياً ظاهراً .

ثم انا لانسلم بحاجة الحادث في حدوثه إلى أن يكون مسبوقة بمادة بمعنى ان يحدث العالم لا يكون له ان يحدثه إلا من مادة 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 الشاهد ، وليس من قبيل قياس أحسن الخالقين تبارك وتعالى على الخالقين من البشر لأن

[١] بل القول بقدم المادة الذى يستلزم قدم الصورة يستلزم قدم الجسم أيضاً الذى هو عندهم مركب من المادة والصورة لكن قدم الأجسام نوعى كقدم الصورة .

البشر لم يخلق شيئاً حتى يعرف طريق الخلق كيف يكون وقيس الله على نفسه في فعل الخلق ، بل هذا قياس الخالق بغيره وقياس فعل الخلق بغير هذا الفعل الذى لم ير الإنسان في بنى نوعه نموذجاً من نوعه .

ثم نقول ماذا يكون موقف المادة القديمة من الله الذى يحتاج إليها لخلق الأجسام وهى لا تحتاج إليه مباشرة وإن احتاجت إلى الصورة التى يخلقها الله ؟ ثم ماذا يكون موقف المادة فى نفسها فهى قديمة حتى إنهم قالوا لو لم يكن شيء من العالم قديماً غيرها فهى حسبنا لإثبات قديم سوى الله ، وليست هى مكونة بتكوين الله ولا بتكوين أى مكون ، بل المكونات تكون منها فهى إذن كائنة بنفسها أو بالأصح جزء الكائن غير المكون ، وهو فى نفسه لا كائن ولا فاسد وإنما الجسم الكائن يكون به موجوداً بالقوة وبالصورة موجوداً بالفعل . فهذا الجزء من الجسم الذى تتعاقب عليه الصور من الأزل شيء أزلى وغير مكون أى غير مستند إلى جمل جاعل وهو السبب لكون الجزء الآخر من الجسم أعنى الصورة التى لا يخلو عنها هذا الجزء الأول القديم ، قديماً بالنوع . فكانت المادة قديمة لكونها غير مكونة وكانت الصورة قديمة تبعاً للمادة القديمة الغير الخالية عن الصورة . ومن هنا يفهم أن القديم يناسب أن لا يكون مفعول الله ولا معلوله كما هو قولنا ومذهبنا ، وهذا مثاله أعنى المادة . فإذا كانت المادة قديمة ولم تكن مفعول الله ولا معلوله ولا معلول أى علة لزم أن تكون واجبة إذ لو كانت ممكنة لاحتاجت إلى العلة ولم تكن موجودة بنفسها أو شبه موجودة^(١) مع أن وجوبها ينافية لاحتياجها إلى الصورة وينقض دليل إثبات الواجب من حيث دلالة المادة الواجبة على أن إثبات الواجب لا يكفى فى قطع سلسلة الاحتياج العالى ، بناء على حاجة المادة الواجبة إلى الصورة ، وحاجة الله الواجب إلى المادة ليخلق العالم منها . وعلى القول بإمكان المادة وهو مذهب

[١] لا يقال علتها الصورة التى تحتاج إليها لأن الصورة ترد عليها وهى محتاجة إليها وأيضاً لو كانت معلولة كانت مكونة فاحتاجت إلى مادة أخرى وتسلسلت كما سبق .

ابن رشد نفسه ينقض كونها من غير تكوين الماد الأول لإثبات الواجب الذي هو بطلان الرجحان بلا مرجح ويكون مذهب ابن رشد أشنع المذاهب وأقربها إلى مذهب الملاحدة الماديين . اللهم إلا أن يتعزى باحتياج المادة إلى الصورة التي يعطيها الله وعدم اعتدادها من غير صورة كائنة من الكائنات ، لكن الحق أن العقل السليم لا يقبل في الممكنات حتى ولا شبه كائن من غير تكوين ولا يرتاب في بطلان الرجحان من غير مرجح الذي مرجعه التناقض .

هذا تمحيص ما بين المتكلمين وبين الفلاسفة القدماء وأخلافهم من فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب . وقد يُظن اليوم حين تبين لعلماء الغرب أن المادة قابلة للزوال وسقطت فلسفة القدماء وفيهم ابن رشد مع سقوط المادة عن مقامها المزاحم لمقام الألوهية ^(١) وحين لم يبق القائلون بهيأة «طليموس» ولا بقدم الأفلاك وعدم قبولها الحرق والالتيام أنه ^(٢) لاشبهة لأحد غير أذئاب الماديين في حدوث كل جزء من أجزاء

[١] وبه سقط أيضا المذهب القائل بقدوم المادة وثبت رجحان مذهب المتكلمين لأن القدم كما لا يتألف بالعدم السابق لا يتألف أيضا بالعدم اللاحق بناء على القاعدة المقررة عندهم من أن ما ثبت قدمه امتنع عنده . وإثبات تلك القاعدة أن القديم إن كان واجبا فامتناع عنده مظاهر وإن كان ممكنا مستندا إلى الواجب بدليل إثبات الواجب — ولا يكون ذلك الواجب فاعلا مختارا لأن القديم إما يستند إلى الفاعل الموجب — فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط بل كانت ذاته كافية في إيجادها كان عنده محالا لعدم الواجب ، وإن توقف على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا وإلا كان القديم المشروط به أولى بالحدوث وهو خلاف . وإن كان قديما عاد الكلام فيه ويجب الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل ، ومثل هذا لو عدم عدم الواجب وكذا عدم القديم المشروط بهذا الشرط . هذا ومذهبنا أن القديم لا يكون ممكنا ولا يحتاج امتناع عنده إلى الإثبات .

[٢] الجملة في محل نائب الفاعل لفعل الظن المذكور في صدر الكلام . وفي هذا الأسلوب إشارة إلى إمكان أن يقال من جانب القائلين بقدوم المادة إن الكشف الأخير عن زوال المادة لادلالة فيه قطعيا على فناء المادة لاحتمال انحلالها إلى الأثر وهذا الاحتمال أقوى وأرجح عندنا مما قالوا به من انحلالها إلى القوة الذي يحكم عنده بالفناء التام على المادة كما أن استدلالهم من الكشف المذكور على كون المادة متكونة من القوة أى على عدم وجودها منذ الأول، غير تام وغير معقول إذ لا تجانس بين المادة والقوة ولا احتمال بناء على هذا أن تكون إحداها من الأخرى أو تنحل إليها ، بخلاف المادة =

العالم ولا في عدم وجود شيء منها موازيا لوجود الله ، ففهما كان عمر أى من هذه الأجرام التى تسبح في الفضاء ومهما بلغ عددها ومدد توغلها في الزمان الماضى آلافاً من مليون أو بليون سنة فلها بداية لم تكن قبلها موجودة وربما سبقها غيرها من الأجرام التى عُمِّرت مثلها أو أكثر منها أو أقل ثم فنيت ، وعلى كل حال فلها أيضاً بداية لم تكن قبلها موجودة ، وهكذا دواليك إلى أن تحصل سلسلة من العوالم الماضية التى يبتدئ وعُمِّرت ما عُمِّرت ثم فنيت والتى ربما يفرضها بعض الناس غير متناهية العدد فيلاحظ القدم النوعى للعوالم مع حدوث كل فرد من أفرادها فلا يحدث عالم ويميش ما عاش إلا ويتقدمه عالم آخر حادث أيضاً ولا بداية لسلسلة العوالم . قال المحقق الدوائى : « وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بمثل هذا القدم - أى القدم النوعى في العرش . 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 يسلّم بصحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلى في الخارج إلا في ضمن جزئياته ^(١) والجزئيات بأسرها حادثة خلقت بعد أن لم تكن فينطبق أمرها على ماروى وأجمع عليه المليون من

مع الأثير الذى يمكن أن يكون أصل المادة . فعلى هذا يمكن القائلين بقدم المادة أن يتحولوا بعد الكشف الأخير عن دعوى قدم المادة إلى قدم الأثير واعتباره المادة الأولى ويمكننا إذا فعلوا ذلك أن نوجه اعتراضاتنا على قدم المادة إلى قدم الأثير .

[١] أما قول فضيلة الأستاذ عبد الرحمن الجزيرى في مقالة نشرها في « مجلة الأزهى » بعنوان « بدء الخلق » وقد نقله عن الفلاسفة من غير تعرض لردّه عليهم « إن الكلى أمر وجودى له تحقق في الخارج مثلاً زيد الموجود في الخارج مركب من الشخص والإنسانية وهى الحيوانية فالحيوانية جزء من زيد الخارجى وجزء الموجود في الخارج موجود فالنوعى لزيد وهو الإنسانية موجود في الخارج » فبناؤه على مقدمة غير صحيحة وهى أن الإنسانية وكذا الحيوانية والناطقة جزء من زيد الخارجى وإنما هى جزء من زيد الموجود في الذهن من حيث أن زيدا يتصور فى الذهن بأنه إنسان معين أو حيوان ناطق معين وليست الإنسانية أو الحيوانية والناطقة جزءاً من زيد الموجود في الخارج كأن يكون بعض أجزائه إنساناً أو حيواناً ناطقاً وبعضهما غير ذلك . فالكل الذى هو الإنسان أو الحيوان الناطق جزء من زيد الموجود في الذهن وجزء الموجود في الذهن موجود في الذهن لافى الخارج . ولذا كان عدم وجود الكلى في الخارج أمراً مفروغاً منه بين العلماء .

حديث « كان الله ولا شيء معه » وهذا العالم لا يمنع عدم تنهاى سلسلة المخلوقات الحادثة الماضية ويقول مهما كان امتداد هذه السلسلة فلا يبلغ مدى الامتداد التجريدى غير المتناهى لقدم الله فغير المتناهى هذا يفضل دائما عن غير المتناهى ذاك كما قورن بينهما وإن كانت المقارنة بين امتداد الوحدة والكثرة غير تامة . ثم يورد لنا مثالا عن جواز التفاضل بين اللامتناهيين عند المتكلمين بمعلومات الله تعالى ومقدورات اللامتناهييتين^(١) مع كون الأولى أكثر وأوسع من الثانية الخاصة بالممكنات .

وأنا أقول جواز التفاضل بين اللامتناهيين يزعم أساس برهان التطبيق المعروف عند العلماء والذي اتفق الفلاسفة والمتكلمون في التمويل 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 تأييدا في العصر الأخير من قول الفيلسوف الفرنسى « رونووى به » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة حيث برهن في كتابه « مونادولوجى » على عدم إمكان وجود أمور غير متناهية على إطلاقها بما يشبه برهان التطبيق^(٢) والعالم الكبير الماز الذكر من القادرين لأهمية

[١] كون مقدورات الله غير متناهية إنما هو بالنظر إلى تعلقات القدرة الأزلية التى بها يمكن من الفعل والترك . فالمقدورات بهذا المعنى أى متعلقات القدرة موجودة في علم الله غير متناهية، لا بمعنى مخلوقاته التى تحدث كل يوم ولا نهاية لحدوثها في المستقبل ؛ وإلا فلا تصح دعوى جواز التفاضل بين اللامتناهيين مستندة إلى معلومات الله ومقدورات اللامتناهييتين مع كون الأولى أكثر من الثانية ، لأن مقدوراته بهذا المعنى ليست غير متناهية بالفعل وإنما لا تنهايتها باعتبار أنها لا يقف خروجها إلى الوجود عند حد من حدود المستقبل بل يستمر إلى ما لا نهاية له كما سيجى بيانه .

[٢] هذا الفيلسوف رد على مذهب التطور والتكامل الذى قال به « لامارك » ثم « دارون » ثم « سبنسر » بأنه مذهب لا ينتهى في الماضى إلى مبدأ على خلاف مذهب الخلق فقال : « إنه قول بوجود حادثات غير متناهية ووقوعه فعلا في الماضى 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

برهان التطبيق^(١) فكيف يقول بجواز التفاضل بين اللامتناهيين لأن البرهان ينتهى في أحد شقيه المبني على عدم تنهى السلسلتين المفروضتين إلى لزوم تساوى الناقص مع الزائد وبطلان اللازم، في حين أن القول بجواز فضل أحد اللامتناهيين أى التساويين في عدم التنهى، عن الآخر يتضمن تساوى الناقص مع الزائد بعينه .

أما الاعتراض بأن تساوى الناقص مع الزائد - الذى يستلزمه التفاضل بين اللامتناهيين والذى يستند إلى بطلانه البرهان المذكور المانع عن وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهيين المتفاضلين - لا يسلم ببطلانه في الأمور الغير المتناهية وان سلم في الأمور المتناهية ، وإنى رأيت هذا الاعتراض في بعض الكتب وإن كنت لا أتذكر الآن ذلك الكتاب وذلك المعترض ؛ فهذا الاعتراض معناه تجويز التناقض في الأمور اللامتناهية لأن تساوى الناقص مع الزائد تناقض مستلزم لعدم كون الناقص ناقصا والزائد زائدا وكذا تساوى الجزء مع الكل الذى يستلزمه التسلسل أيضا . ونحن لا نستنكف عن التسليم بجواز التسلسل المبني على جواز التناقض كبناء المحال على المحال، فنقول ان جاز التناقض في غير المتناهى فالتسلسل جائز أيضا لكن التسلسل المتوقف جواز على جواز تساوى الناقص مع الزائد أو الجزء مع الكل رغم كونهما متضمنين للتناقض ، أولى أن يكون باطلا من أن يكونا جائزين ويجوز معهما التناقض ليجوز معه التسلسل . وأما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيان والتفاضل بينهما فقد أوردهما شارح المواقف نقضا على برهان التطبيق ، وهذا يؤيد ما قلنا من أن التسليم بجواز فضل أحد اللامتناهيين عن الآخر يحل ببرهان التطبيق المعترف به عند مترجم «مطالب ومذاهب»

[١] وكيف لا يقدر أهميته وقد اعتبروه العدة في إبطال التسلسل الذى يحتاج إليه في دليل إثبات الواجب وقد اعترف هو نفسه بأهمية البرهان المذكور واستند إليه في نفس الصفحة التى تكلم فيها عن جواز الفضل بين اللامتناهيين رقم ٢١٩ وهذا الاعتراف والاستناد بعد أسطر من ذلك الكلام . ومثل هذا الاعتراف منه يتكرر في ص ٢٢٩ خلاصة هذا البرهان تستند إلى بطلان وجود لامتناهين يفضل أحدهما الآخر فيزيد عليه وينقص الآخر منه فإن جاز التفاضل بين اللامتناهيين بطل البرهان المذكور المبني على بطلان التفاضل المذكور .

فعل هذا لا يقبل وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهيين وفضلا عن التفاضل بينهما لئلا يكون محلا لخريان برهان التطبيق فيلزم أحد المحالين أما تساوى الناقص مع الزائد أو تناهى ما فرض كونه غير متناه وهو نتيجة ذلك البرهان . ومن أجل هذا ذهب الجلال الدواني في شرحه للمقائد المضدية إلى أن علم الله تعالى بمعلومات اللامتناهية علم بسيط إجمالي تهربا لها من أن يجرى عليها برهان التطبيق فيؤدى إلى القول بأحد المحالين ، ومن أجل هذا أيضا عذره الفاضل الكلبيوى في حواشيه على الشرح المذكور ساعيا في انقاذه أى الجلال الدواني من تشنيمات العلماء الذين ألفوا في تضائله رسائل .

وعالم الهند الكبير المعاصر محمد أنور شاه الكشميري استيأس من انقاذ برهان التطبيق من الانتقاض بمعلومات الله تعالى اللامتناهية فخصه أى البرهان باللامتناهية السيال إخراجا لمعلومات الله عن مجراه وهذا التأويل يرجع إلى اختيار قول الفلاسفة في أحد الشرطين الزائد لبطان التسلسل وهو شرط الترتيب . لكن الحق أن قول العالم المذكور في الأخذ بأحد الشرطين وقول الفلاسفة في الأخذ بهما جميعا كله من قبيل تخصيص الأدلة العقلية الذى يفسدها لأن برهان التطبيق يجرى في ابطال اللامتناهية مطلقا كما قررناه في الفصل الأول من الباب الأول ، فإن انتقض بلامتناه غير مرتب لم يصح الاعتماد عليه في المرتب أيضا . أما التعلل بادعاء كون الذهن يقدر في بعض الأحوال على التطبيق من أجزاء الجملتين ولا يقدر عليه في البعض الآخر فبنى على أوهام كاذبة تملقت بأذهان كثير من الناس في هذه المسألة لأنى أثبت أمام كل من انخدع بظاهر لفظ التطبيق وضل عن الهدى ، أن هذا البرهان ينطبق في مفزاه الحقيق على كل لامتناه ويبطله إن لم يكن هو نفسه باطلا . حتى إنه لا حاجة عندى إلى إفراغ غير المرتب في شكل المرتب إذا أمكن ذلك كما فعله الدواني في الحوادث المتعاقبة اللامتناهية المفروضة في جانب الماضى ، إذ ليس التطبيق بين الجملتين وضع كل جزء من إحداها

إزاء كل جزء من الأخرى خارجا أودھنا ، وإنما المقصود هو المقارنة الإجمالية بين أجزاء
الجمليتين بالكثرة والقلة أو الزيادة والنقصان ، فإذا فرض وجود أمور غير متناهية
نأخذ شيئا منها ثم ننظر فإن كان الباقي بعد الأخذ غير متناه أيضا كما كان قبل الأخذ
لزم أن يكون الناقص المأخوذ منه شيء مساويا للزائد الذي لم يؤخذ شيء منه لكون
كل منهما غير متناه والتساوي في عدم التناهي ليس إلا تساويا في منتهى الزيادة وغاية
الكثرة ، فلا يمكن أن يقال إن هذا اللامتناهي ينقص من ذلك وإلا كان الذي قيل عنه
إنه ناقص لم يبلغ الغاية في الكثرة التي هي عدم التناهي أو لم يكن عدم التناهي غاية
في الكثرة ، لوجود مرتبة من الكثرة فيما وراءه وهي مرتبة اللامتناهي الآخر . والمقياس
الوحيد للزيادة والنقصان أن ينفذ النقص قبل الزائد فما دام لا ينفذ ولا ينتهي أبدا أي
من هذين اللامتناهيين فلا إمكان لاعتبار أحدهما ناقصا والآخر زائدا مع أن الباقي بعد
الأخذ لا شك في أنه ناقص بالنسبة إلى ما كان قبل الأخذ منه مجموعا مركبا من
المأخوذ والباقي بعد الأخذ ، نقصان الجزء من الكل ، والناقص لا يمكن أن يكون
ناقصا مادام غير متناه كالزائد . فيلزم في النتيجة إما تنافي الناقص أو كونه ما يلزم أن
يكون ناقصا غير ناقص ، والثاني تناقض فتمين الأول أي تنافي الناقص ثم يلزم تنافي
الزائد أيضا لعدم كونه زائدا على الناقص إلا بشيء قليل والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا أيضا ويكون تنافيه أي الزائد تنافى ما فرض غير متناه فينتهي
فرض أمور غير متناهية إلى خلاف هذا المفروض أي إلى التناقض المحال .

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 الممدة بين تلك
البراهين ، شبهات ومناقشات طويلة حتى قال الشيخ محمد عبده في تعليقاته على شرح
الحقوقي الدواني للعقائد المضدية ص ٣٨ : « وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين
فإنما هو مبني على أوھام كاذبة وإلى الآن لم يقيم برهان خطابي فضلا عن يقيني على وجوب

تنتهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب أو لم يكن كذلك » .
والذى ذكره من سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب وادعى حتى عدم وجوب تنهاى هذه السلسلة ، هو القسم الذى بطلانه يجمع عليه بين الفلاسفة والمتكلمين من أقسام التسلسل . وهذا كلام لا يتم على ما عند قائله من مزيد التهور فقط بل من النقص أيضا في الأوصاف الأصلية اللازمة للنصوص في لجج العلوم ، لأن 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 بحجة 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 السلمى وبرهان الترس وبرهان السامطة وبرهان التضايف وبرهان التخلص وبرهان الطفرة وبرهان الصبرة . وقد جمع العلامة عبد الحى الكونى الهندى من تلك البراهين ما زاد على خمسين في كتاب سماه « أم البراهين » مع الشبهات الموردة على كل منها ، حتى إنه قال في مبحث البرهان السلمى ص ٣٦ « ولعمري إن هذا البرهان والبرهان الذى سيأتى ذكره وبرهان التطبيق الذى مر تحريره كلها غير صافية عن المنوع وأجوبتها لا تشفى ولا تغنى من جوع » .

أقول فلماذا إذن كتب ذلك الكتاب الذى ينتهى ما جمع فيه الى الهباء المنشور فأضاع أنفاسه وأوقات قارئيه ؟ ولم يأل جهدا في إثارة الشك أيضا حول غير ما ذكره هنا من تلك البراهين ^(١) ومع ذلك ففرق بين ما فعله هذا العالم الهندى من التشكيك

[١] حتى انه لم يعجبه البرهان المنسوب إلى الفارابى المعروف بالبرهان الأسد الأخير وهو على ما فى « الأسفار » : « أنه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الداهية بالفعل مرتبة لا إلى نهاية إلا وهو كالأوحد في انه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل ، كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها لا انها تدخل في الوجود ما لم يكن شئ من ورائها موجودا من قبل ، فإذا بداة العقل =

في صحة البراهين المسرودة لإبطال التسلسل وبين ما فعله الشيخ محمد عبده من انكار بطلان التسلسل بالمرّة وادعاء عدم الحاجة في إثبات الواجب الى إبطاله على الرغم من أن علماء أصول الدين بل الفلاسفة أيضا 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 .

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حُفَّت بإمكان

خلافا لما قاله الشيخ محمد عبده في كتابه المار الذكر ص ٨٢ :

« اعتمد القوم في إثبات التقديم الصانع على بطلان التسلسل وليس لهم برهان على إبطاله إلا ما سبق من التطبيق والتضاييف وقد علمت في بحث الحدوث ما عليهما فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه فبقى شق التسلسل في إثبات الواجب محتملا لم يبطل اللهم إلا بدليل جديد لا يليق بالمقلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه » .

قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده » فقال صاحب « أم البراهين » أقول « سخافته ظاهرة فإن كل واحد من آحاد السلسلة وإن صدق عليه انه لا يوجد إلا ويوجد وراءه آخر لفرض الترتيب لكن لا يلزم منه ان يكون حكم كل الآحاد كذلك حتى يقال انه لا وراء له فلا يوجد السلسلة فإن من الأحكام ما يجري على السكك الانفرادي ولا يجري على السكك الجموعى » .

وأنا أقول بل الظاهر سخافة ما ذكره المعترض ولعله لم يفهم ما قيل في البرهان . وقد سبق مني في بحث إثبات الواجب برهان جدير بأن اسمه البرهان الفعلي وأدعى أنه لا يقبل الانتقاص والاعتراض وسأعيد ذكره مختصرا وقد ذكرته قبل عشرين عاما في كتاب الفقه باللغة التركية وكنت أحسبني كاشف ذلك البرهان حتى رأيت في أثناء اشتغالي بتأليف هذا الكتاب العربي وانتهائي من تحرير أكثر مباحث أسفار الشيرازي وأم الاسكوى وقرأت فيها برهان الفارابي فإذا هو اختصار برهاني ومن اختصاره لم يفهمه صاحب الام فاعترض عليه ولو فهمه كما يفهم برهاني لما وجد فيه محلا لاعتراضه السخيف وهل يمكن وجود السكك الجموعى لسلسلة لم يوجد لها السكك الانفرادي أي لم يوجد لها آحاد تألف منها السلسلة حتى يقال من الأحكام ما يجري على السكك الانفرادي ولا يجري على السكك الجموعى .

وقال في ص ٣٨ بعد ان عد جميع ما ذكره العلماء والحكماء في بطلان التسلسل مهنيا على أوهام كاذبة : « وطريق إثبات الواجب متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام » .

وأنا أقول مسألة إثبات الواجب ترتكز على بطلان شيئين معا أولهما الرجحان من غير مرجح وثانيهما التسلسل لا كما زعم الشيخ من أنه يكفي فيه بطلان الرجحان من غير مرجح ^(١) فكلاهما باطل وكلاهما في مرتبة واحدة من البطلان وكلاهما ضروري الإبطال في إثبات الواجب فإبطال الأول لإثبات وجود الله وإبطال الثاني لإثبات وجوبه . وان شئت فقل إن إبطال الأول لإثبات فاعل للسكون وإبطال الثاني لإثبات كون ذلك الفاعل الله أى واجب الوجود ^(٢) والعقل السليم الذى لا يتردد في الحكم ببطلان الرجحان من غير مرجح لا يتردد أيضا في الحكم ببطلان التسلسل لا سيما

[١] كما يفهم مما ذكره بعد قوله في ص ٨٢ الذى 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 البديهيات التى لا يجوز أن يخفى على عاقل . والإنسان يتعجب من عقول أناس تقصر عن إدراك بطلان التسلسل ويتعجب مرتين من عقل أشهر مشاهير العلماء بمصر في الأزمنة الأخيرة الذى يزيد فلا يدرك توقف إثبات وجود الله الذى هو إثبات وجود موجد للعالم غير محتاج إلى إيجاد موجد ، على إبطال تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى إيجاد الموجد [٢] وإذا لم يكن تسلسل العلل باطلاً في نظر الشيخ محمد عبده فلا دليل له يثبت وجود الله . نعم ان الفيلسوف « كانت » أيضا لا يعترف ببطلان التسلسل لكن له دليلا خاصا يتمسك به في إثبات وجود الله ولا يتوقف على بطلان التسلسل كما سبق منا شرحه وجرحه ، وقد قلنا في المرح إن إله « كانت » لا يكون واجب الوجود . أما دليل الشيخ الذى يتمسك به وظن أنه كاف في الدلالة وأعني به لزوم الرجحان من غير مرجح لوجود العالم لولا وجود الله الذى أوجده فهو لا كما يلزم بعد التسليم ببطلان تسلسل العلل ولا أى وإن لم يكن تسلسل العلل باطلاً فكل ما في السكون يحد علته المرجحة لوجوده في سلسلة العلل غير المتناهية ، من دون حاجة إلى وجود الله ولا يلزم الرجحان من غير مرجح فلم يفهم الشيخ أن القضاء على بطلان التسلسل يهدم حتى ما بقي له من التمسك ببطلان الرجحان من غير مرجح .

تسلسل العلل . وعلى الرغم من أن العلماء ناقشوا البراهين القائمة على بطلانه ، لم يوجد من أهل العلم والعقل - إلى أن جاء الشيخ محمد عبده - من إذا قيل له في بحث مسألة علمية : يلزم التسلسل ، قال وماذا يحصل ان لزم التسلسل ، بل يقتنع باستحالة هذا اللازم وينصرف عن دعواه . وفضلا عن هذا تراهم وضعوا براهين لإبطال التسلسل . فكما ورد الاعتراض عليهما تمسكوا ببراهين أخرى وما سئموها من وضعها حتى جاوز عددها خمسين ولم يقولوا إلى كم نسمى لإبطال التسلسل ببراهين غير سالمة من النقد والنقاش ؟ فكل هذا معناه ان العقلاء مقتنعون من فطرة عقولهم ببطلان التسلسل وإن تمسّر عليهم إيضاح هذا البطلان ببراهين أعدوها له كما يتعسر عليك إثبات بطلان التناقض لو طوالت به لأن البديهيات لا يبرهن عليها وإنما يبرهن بها على غيرها ، إلا أن بطلان التناقض يشترك في فهمه الخاصة والعامة وبطلان التسلسل أو بالأوضح وبطلان التناقض الخفى الذى فى التسلسل يفهمه الخاصة فقط . وهل أنت تعرف ان ربط أى مسألة بالتسلسل معناه تعليقها بانتهاء مالا نهاية له أى بالحال المتناقض ؟ مثلا ان الفلاسفة يدعون كون كل حادث مسبوقا بمادة ويتوصلون بدعواهم هذه إلى قدم المادة كما سبق قريبا فيقولون لو كانت المادة حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ولو كانت هى أيضا أى المادة الثانية حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثالثة وهكذا إلى أن تناسل المواد بمالا نهاية له . فبعد التسليم بكون الحادث مسبوقا بمادة لو كانت المادة التى تسبق الحادث حادثة أيضا لزم توقف حدوث أى حادث على حدوث مالا نهاية له من المواد بأجمعها أى لزم ان يكون حدوث أى حادث محالا لأن حدوث مالا نهاية له من المواد بأجمعها لا يكون إلا بانتهاء تلك المواد التى لا نهاية لها وهو تناقض . فهل لأحد من العلماء أو من العقلاء غير الشيخ محمد عبده أن ينكر بطلان هذا التسلسل ويقول : شق التسلسل فى استدلال الفلاسفة على قدم المادة محتمل لم يبطل ؟ .

والمثال الثانى ان القائمين بوجود الله الواجب الوجود ينظرون إلى الكائنات فيرون ان كل كائن يحتاج إلى علة موجدة وهو ما عبر عنه علماء الغرب بمبدأ العلية وما أفاده علماءنا باستحالة الرجحان من غير مرجح. وكانهم يردون مبدأ العلية إلى مبدأ التناقض الذى هو أوضح من مبدأ العلية فيرون كل كائن فى العالم يحتاج إلى علة مكوّنة لكونه غير ضرورى الوجود حتى يكون كائنا بنفسه من الأزل، ومثله يتساوى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته فلا يكون إلا حادثا بفضل موجود آخر يتقدم عليه فى الموجدية ويكون سببا لوجوده ولا يحدث له الوجود بدافع من نفسه إذ لو كان له هذا الدافع كان موجودا من الأزل ولم يكن حادثا متأخرا فى الموجدية ولا يحدث له الوجود أيضا بغير دافع من نفسه ولا من غيره لأن هذا يكون رجحان جانب الوجود مما لا رجحان فيه لأى جانب أى يكون تناقضا . فثبت أن يكون وجود كل كائن فى العالم بفضل موجود آخر يتقدمه ويرجح له جانب الوجود . فهذه هي المقدمة الأولى من دلائل إثبات الواجب ولا شك أنها لا تكفى فى إثبات المطلوب لاحتمال أن يكون ذلك الموجود المتقدم أيضا محتاجا إلى علة لكونه ممكن الوجود كالعلول الأول لا واجبه^(١) وهذه العلة الثانية أى علة العلة لولم تكن واجبة الوجود بل ممكنة يتساوى لها الوجود والعدم احتاج وجودها أيضا إلى علة أخرى ثالثة .. فلو استمر الانتقال بين العلل من ممكن إلى ممكن أى من محتاج إلى محتاج استمرارا لا ينقطع أبدا بل تمتد سلسلة العلل المتقدمة على وجود العلل المبحوث عن علة وجوده ، إلى ما لا نهاية له ولا تنتهى فى علة لا يحتاج وجودها إلى علة موجدة وهى الواجب ، لزم ان يتوقف وجود أى موجود فى الكائنات على وجود علل غير متناهية أى على المحال فلا يوجد وانما بعد أن وجدت هذه العلل كلها وانتهت سلسلة اللانهاية أى وأمكن التناقض ، يمكن

[١] وإن شئت فقل لكونه حادثا كالعلول الأول محتاجا إلى الإحداث والإيجاد ولا فرق عندنا بين الحادث والممكن فى الاحتياج إلى علة موجدة بل لا شئ عندنا من الممكن إلا وهو حادث

أن يوجد الوجود المطلوب وجوده . فآل التسلسل الذى يتوسل بإبطاله إلى إثبات الواجب عبارة عن تعليق وجود أى موجود فى الكائنات على المحال الذى هو انتهاء ما لا يتناهى أى التناقض ، ولم يكن الواجب موجودا ، مع أن ذلك المطلوب المعلق وجوده على المحال موجود ، فيثبت من وجوده ان تسلسل الملل وعدم انقطاع سلسلتها اعدم وجود الواجب باطل والواجب موجود .

فهذا هو شق التسلسل فى دليل إثبات الواجب الذى قال الشيخ محمد عبده عنه انه بقى محتملا لم يبطل إلى الآن .

وليس يصح فى الأذهان شئ إذا احتاج النهار إلى دليل
هذا ، مع اننا قد أبطلنا هذا التسلسل فى بحث إثبات الواجب بشكل آخر فعلى
وأوضحنا بطلانه بأمثلة .

ولفنته الآن من إبطال الباطل الذى هو بمثابة تحصيل الحاصل ولنشتغل بتبيين ما يحتاج إلى البيان فنقول : أرجو أنه لم يبق شك للقارىء فى بطلان التسلسل الذى هو من البديهيات عند أولى العلم والعقل ولم يبق شك أيضا فى أن برهان التطبيق قائم على بطلانه لو لم يكن بطلانه بديهيا ولم يكن غيره من البراهين وان هذا البرهان صحيح لا غبار عليه وان صحته وحاسميته تمنع وجود لا متناهيين مختلفين بالزيادة والنقصان كما تمنع وجود لا متناه واحد مرتب أو غير مرتب وإن كان بطلان المرتب أيمن من غير المرتب ، ومع هذا فالبرهان كما قلنا فيما سبق قريبا قائم على بطلان القسمين كليهما فيجب ان لا ينتقض فى أى واحد منهما . لكنه منتقض بمعلومات الله التى لا شك فى عدم تناهيها كما لا شك فى صحة البرهان المذكور القاضى باستحالة أمور لانهاية لها مطلعا . فكيف الجمع والتأليف إذن بين هاتين الحقيقتين المتضاربتين اللتين لا يجوز أن يشتبه فى صحة أى منهما . فالإشكال الوحيد هنا فى هذه النقطة ، والمهم الوحيد هو حل هذا الإشكال وقد عرفت جراب بعض العلماء . وقال الفاضل السيلكوتى فى حواشيه

على شرح المواقف إن معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ليس لهما وجود في الخارج ولا في أذهاننا فلا يجرى البرهان فيهما لفقدان شرطه وإنما وجوده في علم الله وهما متناهيتان فيه لإحاطة علمه بهما واللامتناهى لا يحاط به فإذا أحيط به كان متناهيا . ومثل هذا القول يقال في مراتب الأعداد اللامتناهية التي اشتهر إيراد النقض بها أيضا على برهان التطبيق لأنها غير موجودة في الخارج ولا في الأذهان وفي علم الله تعالى متناهية محاطة به .

فأنت ترى أن علماءنا الأسلاف الذين هم أدق تفكيراً وأقوم بكثير من أمثال الشيخ محمد عبده يضطرون أمام قيام البرهان على بطلان اللامتناهى إلى التأويل في معلومات الله تعالى اللامتناهية . وقد عرفت أيضا تأويل المحقق الدواني ودفاع الفاضل السكندري عنه . بل نقل عن المحقق الخيالى صاحب التعليقات الدقيقة القيمة على شرح العلامة التفرازانى للمقائد النسفية عند ذكر الإشكال بمراتب الأعداد الغير المتناهية الداخلة تحت علم الله الشامل مفصلة ، كما في حواشى الفاضل السيلكوتى على التعليقات المذكورة ص ١٨٧ : « أن علمه تعالى الشامل إنما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل على ما لا يمتنع وجوده ، وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع » وعززه الفاضل السيلكوتى بقوله « فإن قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما أن المعجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل » والفرق بين توجيه الخيالى هذا وبين توجيه السيلكوتى الذى نقلناه عن حواشيه على شرح المواقف أن علم الله تعالى على الثانى يتعلق بغير المتناهى فيجعله متناهيا وعلى الأول لا يتعلق به لأن غير المتناهى ليس له قابلية لأن يتعلق به العلم مفصلا . وأنا أقول فإن آيت التأويلات المذكورة ووصف علم الله بالإجمال أو معلوماته بالمتناهى ولو فى علم الله الذى يلزم أن يكون هو المطابق لنفس الأمر فقل إن الشرط الأول لبطلان أمور غير متناهية المتفق عليه عند الفلاسفة والتكلمين 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 تخصيصا للأدلة العقلية كما عينا على الشرطين بالترتيب : إن وجود معلومات غير متناهية في علم الله لا يناقى عدم وجود أمور غير متناهية في نفس الأمر ولا قيام برهان على استحالة وجودها ، لأن علم الله يشمل المدومات حتى المستحيلات ومن هذا ينشأ كون معلوماته أوسع من مقدوراته الخاصة بالممكنات ، لكنه يعلم المدومات على أنها معدومات فلا يكون غير موجود في نفس الأمر لا يكون موجودا في علم الله وإنما يكون معلوما والمعلوم أعم من الوجود .

لا يقال إن مقدوراته أيضا 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 دائما إلا متناهيًا وكون مقدورات الله غير متناهية إنما يصح بالنظر إلى أن ما يتحقق منها فعلا لا يقف عند حد من حدود الكثرة بل يزداد في كل آن بما يخرج إلى ساحة الوجود من مقدورات جديدة ومع هذا فالحاصل في كل مرحلة الخروج والازدياد يظل متناهيًا ولا يمكن أن يبلغ الحاصل أبد الأبد إلى حد اللانهاى أثلا يلزم التناقض وهو انتهاء ما لا يتناهى . فإذا جمعت القسم المتحقق من مقدورات الله مع الأقسام الباقية المدمومة حالا 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 المدمومة ، فليست هي بضارة أيضا لقضيتنا القائلة باستحالة وجود أمور غير متناهية . وبما ذكرنا في مقدورات الله تعالى الموجودة في علم الله غير متناهية يحجب عن مراتب الأعداد الغير المتناهية الموجودة في علم الله لأن علمه تعالى التعلق بها ينطوى أيضا على أنها مستحيلة الوجود بالفعل غير متناهية وإن الموجود منها دائما يكون متناهيًا ويبقى عدم التناهي مع الباقي المدموم .

وقال الفيلسوف الفرنسي المار الذكر « رونووى به » « إن كان أى عدد موجودا حقيقيا فهو متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد فى الخارج وإنما يوجد فى الذهن بناء على امكان ضم واحد فى الذهن إلى كل عدد ولكن لا يكون مثل هذا العدد موجودا حقيقيا » فكان الفيلسوف يسلم بوجود الأعداد اللامتناهية فى الذهن وإن لم يسلم بوجودها فى الخارج . والحق ان اللامتناهى لا يوجد فى الذهن أيضا ، نعم يمكن فى الذهن دائما ضم واحد إليه لكن ضم واحد إليه على الدوام لا يكون حصولا على اللامتناهى لأن هذا الضم يقطع بانقطاع قدرة صاحب الذهن الذى لا يستطيع الاستمرار فيه إلى الأبد ولواستطاعه فلا يستطيع الوصول إلى نهاية اللاتناهى فعدم تنهى الأعداد يماثل عدم تنهى الحادئات المستقبلية وهو جائز من غير تكبير لعدم كونه لا تنهايا حقيقيا لتناهى كل ماخرج منها إلى ساحة الوجود، فعدم تنهايتها إنما هو بانضمام كل ما سيوجد منها إلى ما وجد فعلا ومهما كثر الانضمام وتوالى فلا بد من بقاء ما لم ينضم بعد ، فهذا اللامتناهى كما قلنا مركب من الموجود والمعدوم بل اللامتناهى يبقى دائما فى جانب المدومات . وكذا الحال فى مراتب الأعداد الموجودة فى الذهن فالوجود منها فى الذهن فعلا يكون دائما متناها كما يكون ما وجد فعلا من الحادئات المستقبلية متناها دائما ، إلا أن ما وجد من الحادئات المستقبلية فى الخارج والأعداد المرتبة فى الذهن لا لم يقف فى حد وأمكن دائما انضمام حادئات جديدة أو أعداد جديدة إليه خيل إلينا كل من هذا الموجود الخارجى والموجود الخارجى الذهنى التناهى فى صورة اللامتناهى .

هذا ، وقد جاء قول العالم التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فى الجمع بين تجويز تسلسل الحادئات فى جانب الماضى إلى غير نهاية وبين نفي قدم العالم ولونوعا لعدم وجود النوع السكلى فى الخارج إلا فى ضمن أفراده وكون جميع أفراد الموجود فى الخارج حادثة ؛ موافقا لقول صدر الدين الشيرازى فى « الأسفار الأربعة » وهو أى صاحب الأسفار يؤكد بأنه لا وجود للسكلى فى الخارج غير وجود جزئياته ولا للكل غير

وجود اجزائه فهما لا يوسفان إذن بالقدم أو الحدث فلو وصفا لكان الحدث أولى بهما من الجزئيات الحادثة أو الأجزاء الحادثة .

إلا أن هنا بحثاً وهو أن المحققين الجلال الدواني في شرح العقائد المضدية والكنبوى في حواشيه عليه اعتبروا القول بتسلسل الحوادث الماضية المتعاقبة إلى غير نهاية أو بالأصح إلى غير بداية ، قولاً بقدم العالم بل الفلاسفة أنفسهم اعتبروه قدماً نوعياً وعابه الصدر الشيرازى عليهم وادعى أنه من مخترعات متأخريهم . وعلى كل حال فاعتناء المتكلمين بإطلاق استحالة التسلسل عن شرط اجتماع الأمور المتسلسلة في الوجود الذى اشترطه الفلاسفة ، أجلى دليل على أنهم لا يميزون تسلسل الحوادث المتعاقبة المترجمة إلى الماضى ويمدونه مذهب القدم نفسه . ومن ناحية أخرى لا شبهة في عدم وجود الكلى عدا وجود جزئياته كما ذكر الصدر الشيرازى والصدر التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فكيف يصير النوع قديماً حال كون جميع أفراد حادثة ؟ فهل المتكلمون أخطأوا فتوهموا وجود الكلى أم افتروا مذهب القدم على الفلاسفة بل أم افترى الفلاسفة على أنفسهم كما ادعى الصدر الأول مكبرهم المحامى عنهم أكثر منهم أنفسهم؟^(١)

فهذا إشكال معضل يجدر بكتابنا هذا أن لا يتخطى التنبيه عليه ثم الاهتمام بحله فنقول مستعدين من عون الله تعالى ولسنا نحن من أولياء الحكمة المارفين الواصلين

[١] عجيب هذا الرجل الذى لا يستهان بمقدرته العلمية ولا بآثاره وإنما عمت غروره وإعجابه نفسه فهو مثل ابن رشد صديق الفلاسفة وعدو المتكلمين إلا أن الرجل صديق الصوفية أيضاً فهو يقدس كلنا الطائفتين فيقول أفلاطون قدس سره وأرسطو قدس سره والشيخ الرئيس يعنى ابن سينا عظم الله تقديسه وليس ابن رشد كذلك ، وجمع الصوفية في التقديس مع الفلاسفة مما يثير الشبهة في مسالكهم . ثم إن الرجل على الرغم من قوله : « تباً لفلسفة لاتطابق الكتاب والسنة » يتحازر في كل جدال قام بين الفلاسفة والمتكلمين إلى الفلاسفة ويكافح المتكلمين أليس بعجيب أن تكون مذاهب فلاسفة اليونان أكثر مطابقة للكتاب والسنة من مذاهب المتكلمين .

مثل الصدر الشيرازى بل من عباد الله العاجزين المذنبين ولا يبعد عن الله عن أحقر عباده :

إن تسلسل الحادثات المتعاقبة فى جانب الماضى إلى ما لا نهاية له مع عدم انصاف كل واحد من أفراد تلك الحادثات التى تتألف منها هذه السلسلة اللانهائية الممتدة نحو الماضى ولا السلسلة نفسها أى الكل أو النوع الكلى ، باقداً - أما كل واحد منها فلكونه حادثاً مسبوقةً بآخر وأما الكل أو الكلى فلعدم وجوده غير وجود أجزائه أو أفرادها - هذه الحالة الجديرة بأن يقضى المعجب منها ومن كونها لم تلفت تعجب القائلين بها ودقهم : سلسلة غير متناهية فى جانب الماضى الذى يكون اللانهاية فيه حقيقةً فعلياً غير مقيس على اللانهاية فى جانب المستقبل ، تعتبر هذه السلسلة حادثة خالصة الحدوث لا يعترها القدم فى أى ناحية من نواحيها فكيف يكون ذلك ؟ لاشك فى أن هناك شيئاً غير متناه لا أول له ولم يسبقه العدم ولا يجوز أن يكون هذا الشيء الذى لا نهاية له من جانب الماضى وبعبارة أخرى لا أول له ولم يسبقه العدم ، معدوماً ولا أن يكون كل فرد من أفراد تلك الموجودات المتسلسلة لأن كل فرد منها متناه مسبوقة بالعدم فإذا هو إذن ؟ ومهما كان هذا الشيء اللانهاية فيلزم أن يكون قديماً لأن اللانهاية فى جانب الماضى أحل أمارات القدم وكيف لا يكون قديماً مالا أول له ولم يسبقه العدم مع أن القديم مالا أول له ولم يسبقه العدم ؟ إلا أن هذا اللانهاية لكونه لانهاية الأفراد الحادثة ومحى الحدوث إليها من مسبوقية كل واحد منها بآخر سابق يضمن عدم تنهاى الأفراد المتسلسلة ، هذا اللانهاية يلزمه أن لا يستلزم القدم بل يستلزم الحدوث ، فيا سبحان الله وبالله المعجب من لانهاية أو بالأصح من لا بداية توجب القدم والحدوث معاً ، كيف يكون لنا أن نحل هذه المعضلة ونخرج من هذا المأزق ؟ ومما يزيد فى التباس الأمر على الناظر أنه إذا لم يكن نهاية للموجودات المتعاقبة

الماضية فلا يصح أن يحكم على جميعها بالحدوث لأن مدار هذا الحكم على أنا لا نجد واحداً منها مهما توغلنا في الرجوع إلى الماضي إلا ويسبقه موجود آخر فكل الذى نجده كذلك فهو حادث لكون غيره سبقه ، أما ذلك الغير السابق فهو يخرج عن هذا الحكم الكلى ويحل بكمليته ولا يتبين حظه من الحدث إلا بعد النظر فى حاله وفى كونه مسبوقة أيضاً بآخر سابق ، فكما أننا نجد فى كل مرحلة من مراحل السلسلة مسبوقات بالغير يكون من حقنا أن نحكم عليها بالحدوث فكذلك نجد قبل تلك المسبوقات هذا السابق الذى ليس من حقنا أن نحكم عليه بالحدوث إلا بعد النظر فى حاله ، وعند النظر فيه والحكم عليه أيضاً بالحدوث لمسبقيته بآخر كأمثاله ، يظهر ذلك الآخر الذى سبقه خارجاً عن الحكم وجديراً بالقدم أكثر منه بالحدوث لكونه سابقاً لا مسبوقاً .

فالقضية السكايمة القائلة بحدوث كل جزء من أجزاء السلسلة ليست بكملية فى الحقيقة لأن مدار هذا الحكم كون تلك الأجزاء مسبوقة بأخرى سابقة فيلزم إذن كون الحكم بالحدوث مقصوراً على الأجزاء المسبوقة وهى ليست كل أجزاء السلسلة وإلا كانت متناهية لوجود جزء سابق قبل كل مسبوق بل نقول ليس من حق أحد إذا كانت الأجزاء غير متناهية أى غير محصورة بمحاصر من جانبها أن يحكم عليها فى قضية محصورة مسورة بأداة السور الكلى .

وكثير من الناس الذين لم يفكروا فى خطورة المضلة هان عليهم القول بالقدم النوعى والتعزى بدعوى حدوث الأفراد وأوحى هذا الغراء إلى بعضهم كالصدر الشيرازى والصدر التركى فكرة إنكار القدم بالمرّة ولو نوعياً بحجة عدم وجود الكلى إلا فى ضمن الأفراد التى هى بأمسرها حادثة وهذا على الرغم من أن الجلال الدوانى قد فسر القدم النوعى بكون فرد من أفراد ذلك النوع لا زال موجوداً على طول الأزمنة الماضية ومثله بدوام الورد أكثر من شهر أو شهرين فى حين أن فرداً منه لا يبقى بضمة أيام .

وقد قلنا نحن لا شك في أن هناك شيئاً لا نهاية له في جانب الماضي أى لا بداية له^(١) ولم يسبقه العدم وكيف يكون هذا الشيء الذى لا نهاية له ولا انقطاع في جانب الماضي ولا مسبوقية بالعدم ، معدوما بعدم وجود الكلئ أو حادثاً بمحدث الأفراد ومسبوقيتها بالعدم . فهناك موجبات القدم وموجبات الحدوث مما ومعناه أن هناك تناقضاً وأن الإشكال أعظم مما يظنه المستسهلون فإذا حله وقد سئم القارى من انتظار الحل ؟

والآن نقول ونبشر القارى بأن سلسلة كهذه أعنى سلسلة الحوادث غير المتناهية في جانب الماضي ليس لها وجود غير الوجود الوهمى ولا نعى بقولنا هذا أن المجموع الكلئ معدوم والأفراد حادثة بل الكلئ وأفراده كلاهما لا وجود له إذ التسلسل في جانب الماضي باطل يبطله برهان التطبيق وبرهان التضاييف وغيرها من البراهين ويبطله ما فيه من التناقضات التى طالما أتعبتنا الفكر فى التأليف بينها ولم تقدر عليه كما رآه القارى لأن المسألة مبنية على أساس فاسد ولا غرو إذا كان الفاسد يستلزم الفاسد والمحال يستلزم المحال . فلاتناهى الأفراد في جانب الماضي وحدوثها جميعاً ضدان لا يجتمعان فيجب أن يكون أحد هذين الأمرين باطلاً وخلاف الواقع لأنه إن كان الله ولم يكن معه شيء من سلسلة الحوادث الماضية اللامتناهية وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله بطل عدم تنهاى السلسلة لكونها منتهية في جانب الماضي إلى أول حادث لم يسبقه غير الله وغير عدم السلسلة ولكونها محصورة بين حاصرين من العدم السابق للحدوث الأول والعدم الذى بلى الحادث الأخير الحاضر، وإن كانت السلسلة موجودة من الأزل مع الله من غير أن يكون لها مبدأ بطلت دعوى حدوث السلسلة بجميع أجزائها . ومادام المعارض يتفق معنا فى اعترافه بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء من سلسلة الحوادث الماضية وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله ، فالباطل من قوليهِ المتضادين هو عدم تنهاى هذه السلسلة .

[١] لأن النهاية فى جانب الماضي تكون بداية فى المعنى .

وكان موقف العالم التركي أولى بالتنبه لهذه الحقيقة لأنه لا يرضى أن يكون امتداد سلسلة الحوادث في جانب الماضي رغم عدم تنهايتها مساوياً للامتداد التجريدي لقدم الله فيقطعها قبل أن يصل امتدادها إلى حد امتداده وليس هذا إلا اعترافاً منه بتناهي سلسلة الحوادث ، وفضلاً عن هذا فهو يعترف صراحة بضرورة أن لسلسلة الحوادث بدايةً فكيف بالتلف أن تكون لسلسلة الحوادث الماضية بدايةً وتكون أجزاء هذه السلسلة غير متناهية أى لا نهاية لها في جانب الماضي ؟ مع أن النهاية في جانب الماضي بداية فينجر الأمر إلى إثبات هذه البداية ونفيها معاً . ودافع هذا العالم الكبير القائل بجواز عدم تنامي سلسلة الحوادث الماضية ، إلى كونه لا يرضى مساواة الامتدادين المذكورين فيعترف لأحدهما البداية ، رسوخ عقيدة المليين في قلبه النافين لمجاعة أى شيء من الخلق لقدم الخالق فتجوز عدم تنامي سلسلة الحوادث في جانب الماضي واشتراط 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 تنامي السلسلة يناقضه الثلاثة الأخرى وينقضه ، لكنه أجاز وجود أمور غير متناهية تجاه هذه الموانع ثم لجأ إلى تجوز التفاضل بين اللامتناهيين وأورد لها مثالا من معلومات الله ومقدوراته وهو خطأ ظاهر سواء جاز التفاضل بين اللامتناهيين أو لم يجوز^(١) إذ يرد عليه أن الذي اعترف به من نقصان امتداد السلسلة

[١] على أن في القول بجواز الفضل بين اللامتناهيين خطأ آخر إذ لا يمكن أن يكون الفضول مفضولاً إلا بكونه ناقصاً بالنسبة إلى الفاضل ولا يمكن كونه ناقصاً بالنسبة إليه إلا باتهائه قبله كما سبق . فلا وجود لمتناهيين متفاضلين ولا وجود أيضاً للامتناهي واحد إذ يجزئه برهان التطبيق إلى فاضل ومفضول وبطلهما كما أبطلنا وجود لا متناهيين متفاضلين . أما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيان فقد عرفت الجواب عنها . وأما استشهاده بقبول اللامتناهيين المتفاضلين في الرياضيات منذ «لهيبنج» فتلك الانهائية لانهاية بالقوة كما قال الفلاسفة النافون للجزء الذي لا يتجزأ أن كل جسم يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لكن هذه القسمة الانهائية تبقى في القوة ولا تخرج إلى الفعل ونحن نفي والبرهان ينفى وجود أمور غير متناهية بالفعل .

عن الامتداد الآخر التجريدى بحيث ينقطع قبله، وضرورة وجود مبدأ لها ثم حدوث جميع أجزائها لا بد أن تكون مانعة عن عدم تنهاى سلسلة الحوادث ولا ينفع إزاء هذه الموانع جواز تفاضل اللامتناهيين لأنه إنما يتصور نفعه بمد تحقق اللامتناهيين اثنين خاليين عن موانع الانهائية ولا صحة هنا للانهاائية سلسلة الحوادث ولا اقياسها على مقدورات الله اللامتناهيية التى تفضلها معلوماته اللامتناهيية الموجودتان فى علم الله إذ لا يتصور مبدأ لوجود مقدوراته فى علمه ولا مقطع كما لا يتصوران لمعلوماته .

ومن أجل هذا ترى الصدر الشيرازى يفترق فى هذه النقطة عن العالم التركى ويتصور طول سلسلة المخلوقات اللامتناهيية الماضية مساويا للامتداد التجريدى المتصور لقدم الله فلا يضطر هذا العالم الإيرانى إلى القول بنوعين للامتداد اللامتناهى مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يلزمه انهيار برهان التطبيق الذى يمتد بمقتضى كما يمتد العالم التركى والذى يقوم أساسه على بطلان لا متناهيين مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يكون تسلسل المخلوقات المتعاقبة إلى غير نهاية فى جانب الماضى باطلا عنده لكونه تابعا لمذهب الفلاسفة المجوزين للتسلسل فى الأمور الغير المجتمعة فى الوجود وإن كان مذهبهم باطلا فى نفس الأمر لجريان برهان التطبيق فيه أيضاً وكون القول بتخصيصه للأمر المجتمعة تخصيصا للأدلة العقلية مبطلا للبرهان كما سبق بيانه ، فبين باطل الرجل مناسبة تربط بعضهما ببعض فهو لا يشوب باطله أعنى عدم تنهاى سلسلة الموجودات الماضية بما ينافيه من نقصان امتدادها عن امتداد آخر لا نهائى أيضاً بله أن تكون لها بداية كما قال به العالم التركى . نعم هناك مناف واحد هو حدوث كل جزء من أجزاء السلسلة .

وقد عرفت منا ان موجودا يقترن مدى وجوده فى جانب الماضى بوجود الله ولا يتأخر عنه ، ولا يسبقه العدم كما لا يسبق الله . ان موجودا كهذا أو سلسلة موجودات متعاقبة لا بداية لها ولم يسبقها العدم ، لاتكون مخلوقة ولا معلولة لعدم إمكان التأثير بالإيجاد فيما لا بداية لوجوده ولم يزل موجودا . وعلى فرض إمكان ذلك

يكون هذا الوجود قديما على الأقل كما هو المعروف من مذهب الفلاسفة . أما الجمع بين ادعاء ان العالم لا أول له أصلا كما أنه لا أول لوجود الله ولم يسبق جميع أجزائه العدم كما لم يسبق الله وبين عدم الاعتراف بتقديم هذا العالم بناء على ادعاء كون كل جزء من أجزائه حادثا يسبقه جزء آخر وإرهاقا لمذهب الفلاسفة على الاتفاق مع مسلك الشريعة الإلهية، فهذا أمر اختلقته مخيلة الصدر الشيرازي وتناقض أشد من التناقض الذى وقع فيه العالم التركي لأن سلسلة الموجودات الماضية فى رأى الشيرازي تحوز جميع ما يكون الشئ معه قديما كعدم التناهى فى جانب الماضى الذى هو عدم تناء بالفعل وعدم المبتدأ لوجوده وعدم مسبوقيته بالعدم ، ثم لا يكون هذا الشئ قديما ! فكما لا يمكن لهذا لا إمكان أيضا لحدوث سلسلة لا أول لها وإن كان لكل جزء من أجزائها أول بأن سبقه العدم ، فيلزم أن يكون أجزاؤها حادثة لكون كل منها مسبوقا بالعدم وأن تكون السلسلة قديمة لعدم كونها مسبوقه به . فلو قلنا إن السلسلة أيضا حادثة كما قال صاحب القول المختلق بناء على أنه لا وجود لها غير وجود أجزائها وهى حادثة ، كان قولنا نصادما بالبدهة لأن مالا أول له غير ماله أول وإن مالا 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 ان تكون السلسلة متناهية لها بداية مسبوقة بالعدم لتكون هى أى السلسلة حادثة كأجزائها .

وفضلا عن هذا فإن كانت سلسلة الحادثات الماضية التى لا بداية لها حادثة مخلوقة لله تعالى فكيف خلقها غير مبتدئ خلقها ؟ إذ لا بداية لها فهل بدأ خلقها من وسطها ؟ وكيف يفهم هذا الرجل أى الصدر الشيرازي الذى قال : « تبا لفلسفة لاتنطبق الكتاب والسنة » الحديث النبوى القائل (أول ما خلق الله القلم) أو (أول ما خلق الله نور نبيك بإجابر) مع أنه لا أول لخلق الله فى فلسفته إلا وقبله أول آخر لأن

سلسلة المخلوقات غير متناهية وغير منتهية من جانب الماضى إلى مبدأ يبدأ منه خالقها ان يخلقها .

وقد مهل على السنة الماكسين للمتكلمين من أذئاب الفلاسفة أن يقولوا بسلسلة حوادث لانهاية لها من جانب المبدأ مع أن هذا مستحيل من وجوه ، فأولا يبطله برهان القطبى الذى تنساقط اعتراضات المشككين فى صحته دون الوصول إليه : وثانيا لا يتفق عدم تنهى السلسلة من جانب الماضى مع دعوى حدوث جميع أجزائها وثالثا لا يمكن خلق هذه السلسلة التى لامبدأ لها . وقد اجترأ ابن رشد من غير استحياء على أن يقول بهذا الصدد مامناه . فلتقدم سلسلة الخلق التى لا أول لها مع الله الذى 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 خالق به فى أن يجب وجوده ولا يكون له أول . ولم يصح الحكم بعدم تنهى مقبورات الله تعالى إلا على معنى أنها لا تقف عند حد من حدود ما يحصل منها فى المستقبل لامن حدود ما حصل منها فى الماضى لأن ذلك تناقض يوجب إثبات النهاية لانهائية له لىبتدىء منها الحصول . وقد نقل صاحب الأسفار ص ٤٩٧ ، ٥٠١ - وإن لم يعتبر بما نقله - عن كبيرين من قاداته الفلاسفة المقدسين ، تصديق ما نريد أن نقوله فقد كان أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث اثبت الأولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت لكل « وقال أرسطو فى جواب سؤال أورده عليه بعض الدهرية قائلا إذا كان المبدع لم يزل ولا شئ غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه ؟ : « لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضى العلة والعلة محمولة فيما هى علة عليه من معلل فوقه فلم عنه منفية فإنما فعل ما فعل لأنه جواد « ففيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل ، فقال : « معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضى أولا واجتماع مالا أول له وذو أول^(١) فى القول والذات محال متناقض « وقول أرسطو هذا يشهد لمذهب

حدوث العالم الخالص لا لما ادعاه المستشهد من حوادث لا أول لها لأن فعل الفاعل يقتضى أن يكون له أول .

ومن البراهين المبطلّة لوجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي الذى هو عدم التناهى بالفعل ، برهان التضايف وهو من البراهين المعروفة المبطلّة للتسلسل . وتقريره هكذا : لو وُجدت سلسلة موجودات متعاقبة غير متناهية في جانب الماضي أى لا أول لها فلا أقل من أن توجد بين تلك الموجودات عند نسبة بعضها إلى بعض سابقة ومسبوقية وهما مفهومان متضائقان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، بل يستحيل تصور أحدهما من غير تصور الآخر فلا يمكن عقلا وجود سابقة من غير وجود مسبوقية تقابلها ولا مسبوقية من غير وجود سابقة فإذا تسلسلت الموجودات المتعاقبة متراجعة نحو الماضي يكون الموجود الأخير الذى هو مبدأ السلسلة من جانب الحال الحاضر مسبوqa فقط لا سابقا والذى قبله له سابقة بالنسبة إلى هذا الأخير ومسبوقية بالنسبة إلى الموجود الثالث الذى تقدمهما وكذا هذا الثالث له سابقة بالنسبة إلى الثانى الذى بعده ومسبوقية بالنسبة إلى الرابع الذى قبله وهكذا دواليك . فليسكل من تلك الموجودات سابقة بالنسبة إلى ما بعده ومسبوقية بالنسبة إلى ما قبله إلا الموجود الأخير الذى له ما قبله وليس له ما بعده فله مسبوقية فقط لا سابقة ، فلو ذهبت السلسلة في جانب الماضي إلى غير نهاية ولم تنته في موجود أول له سابقة فقط يقابل الموجود الأخير الذى له مسبوقية فقط ، ثم ان يكون عدد أحد المتضايفين في السلسلة وهو المسبوقية زائدا على عدد المتضايف الآخر في السلسلة نفسها وهو السابقة ، ووجود أحد المتضايفين بدون الآخر كالمسبوقية من غير وجود سابقة تقابلها وتكافئها محال . فإن قيل إن الموجود الأخير الحالى الذى يقال عنه إنه مسبق فقط لا سابق ، سابق بالنسبة إلى الموجود الذى سيمعه ويحىء بعده فيتلافى بهذا نقصان عدد السابقيات . قلت كلامنا في عدد السابقيات والمسبوقيات في السلسلة التى وصلت إلى اليوم الحالى وتحققت فعلا ، فلو كان

ما تحقق وجوده من السلسلة إلى اليوم تضمن محالا منافيا لما توجبه قاعدة التضايف لزمه أن لا يمكن تحققه وهو خلاف الواقع .

واعترض الشيخ محمد عبده في كتابه المار الذكر وصاحب أم البراهين على هذا البرهان « بأن التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه حاصل في السلسلة غير المتناهية فإن ما فرضته أول السلسلة وهو المسبوق الأخير مضائف للسابق عليه فقد تحقق بينهما سابقة ومسبوقية متكافئتان ثم أن السابق عليه مع ما قبله متضايفان وبينهما سابقة ومسبوقية متكافئتان وهكذا إلى غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات . وأما ما موهته بقولك ما قبل المسبوق الأخير يتحقق في كل واحد من الآحاد سابقة ومسبوقية إلى غير النهاية ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته فهو مغالطة إذ هذا التكافؤ الذي زعمته فيما قبل المعلوم الأخير ليس تكافؤا بين المتضائفين لأن المتضايفين إنما هما اللذان يتحقق بينهما الإضافة على ما قررنا وليس سابقة ما قبل المعلوم الأخير مضايقة لمسبوقيته هو بل مضايقة لمسبوقية المسبوق الأخير فلا يزيد عدد المتضايفات بل اثنان اثنان حيث ما انتهت إلى أن لا تنتهى ، فأين الاستحالة ؟ » .

وأنا أقول كما يقتضى التكافؤ في سلسلة المتضايفات أن يكون لكل مسبوق سابق يحاوره مما قبله فن حق التكافؤ أيضا اقتضاء أن يكون مجموع عدد السابقيات في السلسلة مساويا لمجموع عدد السابقيات ، كما إذا كانت السلسلة متناهية وفرضنا آحادها عشرة أو مائة أو غيرها فوجد بحسب كل مسبوق سابق مما قبله ويكون مع هذا مجموع عدد المسبوق في العشرة تسعة وعدد السابق أيضا تسعة ويكون عدد كل من المسبوق والسابق في المائة تسعة وتسعين فيتكافأ مجموع السابقيات مع مجموع المسبوقيات بما في السابق الأول من السابقة فقط التي يقابلها ما في المسبوق الأخير من المسبوقية فقط بمد أن كان في كل واحد من الآحاد المتوسطة سابقة ومسبوقية معا . أما إذا كانت آحاد السلسلة غير متناهية فكل ما عدا المسبوق الأخير فيه سابقة بالنسبة إلى

ما بـمـدـه و مـسـبـوقـية بالنسبة إلى ما قبله وفي المسبوق الأخير مسبوقية فقط فيزيد مجموع عدد المسبوقيات في السلسلة بواحدة على مجموع عدد السابقيات ومنشأ هذا التفاوت عدم وجود أول يكون فيه سابقة فقط بسبب عدم تنهى السلسلة في جانب الماضي ، الذى هو منشأ البطلان . ولا يقال على جوابى هذا : فليكن هذا التفاوت بين عدد السابقيات والمسبوقيات من خواص السلسلة غير المتناهية التى لا تكون السلسلة المتناهية مقياسا لها لأنى أقول لو ثبت وجود نوعين من سلسلة الموجودات متناه وغير متناه ، كان وجه للقول بخاصة لغير المتناهى يختلف فيها عن المتناهى .. لكننا نحن الآن بصدد النزاع في وجود سلسلة غير متناهية ، فالمعقول على هذا ان يكون سبب التفاوت في عدد السابقيات والمسبوقيات بطلان السلسلة غير المتناهية لا كونه خاصة لها .

نـم إذا عتـبـر التـضـايف بالسابقة والمسبوقية في السلسلة بين جزأين جزأين من آحادها كما فعل الخـصـم فـجـعل المـلـول الأخر مع ما قبله زوا مؤلفا من سابق ومسبوق وجعل المـلـول الثـالث مع ما قبله أى المـلـول الرابع زوا ثانيا مؤلفا من سابق هو الرابع ومسبوق هو الثالث وجعل الخامس مع السادس زوا ثالثا مؤلفا من سابق هو السادس ومسبوق هو الخامس وهـكذا دواليك ، حصل التساوى في السلسلة غير المتناهية أيضا بين مجموعى عدد السابقيات والمسبوقيات ؛ لكن تقسيم السلسلة إلى الأزواج وحصر السابقة والمسبوقية فيما بين جزأى كل زوج مع التفاضل عن السابقة والمسبوقية بين الجزء الثانى من كل زوج وبين الجزء الأول من الزوج الذى يليه ، تحكم . فالخلق تعميم السابقة والمسبوقية بين كل واحد واحد من أجزاء السلسلة لابين جزأين جزأين منها . وعند ذلك يزيد عدد المسبوقيات بواحد على عدد السابقيات كما قلنا ويظهر الخلل في نظام السلسلة المتضايفة الأجزاء . على اننا ان لم نمنع تقسيم السلسلة إلى آحاد اعتبارية مؤلفة من اثنين اثنين أحدهما سابق والآخر مسبوق وكففنا عن محاسبة السابقة والمسبوقية

بين الآحاد الحقيقية فلنا ان ننقل الكلام إلى ما بين هذه الآحاد الزوجية من الترتيب ولا بد أن نجد في كل منها سابقة بالنسبة إلى الزوج المتأخر ومسبوقية بالنسبة إلى الزوج المتقدم إلا الزوج الأخير المؤلف من العلول الأخير وما قبله ففيه مسبوقية فقط وبه يزداد عدد المسبوقيات في سلسلة الأزواج بواحد على عدد السابقيات إن لم تنته السلسلة إلى زوج أول لا زوج قبله حتى يتكافأ ما فيه من السابقة فقط مع الزوج الأخير الذي فيه المسبوقية فقط .

ومما ينبغي وجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي أنه لو فرضنا وجود ذلك قبل وجودنا الحالى لزم أن يكون وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية محالاً لعدم إمكان أن يحىء دور وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية بانتهاء سلسلة الموجودات المتعاقبة اللامتناهية التي تقدمتنا ، فضلاً عن وجودنا الحالى فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا في أى مرحلة من مراحل الماضي ، مهما توغلنا في الرجوع إليه للزوم مرور الحصة اللانهاية من السلسلة قبل تلك المرحلة ، فيلزم أن يتقدم ذلك الموجود موجودات غير متناهية مائة عن محىء دور وجوده ، لأن محىء دور وجوده بعد تلك الموجودات المتقدمة اللامتناهية معناه انتهاء ما لا يتناهى وأنه تناقض محال . مثلاً لو وجد موجود قبلنا بمائة ألف سنة أو مائة ألف مليون سنة أو أكثر لزم أن يتقدمه وجود موجودات غير متناهية وأن لا يحىء دور وجود ذلك الموجود بانتهاء تلك الموجودات اللامتناهية المتقدمة عليه فلا يمكن وجود أى موجود لا في الحال ولا في الماضي .

هذا وكنت أظن أنني كاشف هذا البرهان أيضاً الذي لا أرتاب في قوته الحاسمة ثم صادفته في « مرقاة الطارم » لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميري وهو يشير إليه في قوله ص ٦١ « والعجب ممن يقول أنه إذا صعدنا من الحادث اليومي إلى الماضي لم يتناه وإذا نزلنا من الماضي إلى الحال تناهى والمسافة واحدة » وقوله ص ٥١ « بقى أن ما كان غير متناه كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليومي ولا فرق بين

المستقبل والماضى فى خروج الجملة إلى الوجود ولا ينتقض بقدم البارى فإنه لا يمضى عليه زمان فى الواقع فإنه وجود فى مقابلة العدم لا يمضى عليه جزء فجزء من الزمان بل هو توهم من الذهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً .

ثم رأيت هذا البرهان معزوا إلى المتكلمين فى أسفار الشيرازى مع ما زعمه جواباً عليه قال : « الحجة الثانية لهم فى إثبات حدوث العالم ان الحوادث فى الأزل لو كانت غير متناهية لزم أن يكون وجود كل واحد يتوقف على انقضاء ما لا يتناهى من الحوادث الخ » ثم قال : « والجواب أنكم ماذا تعنون بهذا التوقف فإن عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذى يفرض كونه معدوماً انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير المتناهى ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهى ولم يحصل بحد وظاهر أن الذى لا يكون وجوده إلا بحد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما الماضى فلم يكن وقت أو حالة كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه الحادث معدوماً فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث إذ ما من وقت إلا كان مسبوقاً بما لا يتناهى ولا يأتى مما يتوقف على حركات إلا ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع مثبتاً لنفسه فإن جعل محل النزاع مقدمة مستعملة فى إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب » .

وفى الرد على جوابه يمكننا أن نختار أياً من الشقين اللذين ذكرهما ولسنا نصادر على المطلوب عند اختيار الشق الثانى كما زعمه المجيب وإنما هو نفسه يصادر عليه فى جواب الشق الأول حيث يقول : « إذ ما من وقت إلا كان مسبوقاً بما لا يتناهى » وقد استبان للقارىء من تقريرنا أن الحجة أظهر من أن يشتبها فى صحتها بمثل هذه التوهمات المسرودة فقولنا فى نفي حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى . كيف مضى وانقضى ما لانهاية له من الحوادث قبل الحادث الحالى أو الحادث الماضى الفلانى ، قول بلزوم

انتهاء مالا يتناهى الذى هو تناقض صريح ، فنحن نستند فى إبطال قولكم إلى ما فيه من التناقض لا إلى المصادرة على المطلوب وصاحب الأسفار يزعم كأننا عندما نفينا حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى أى لا أول لها لم نجد متمسكا لنا فتمسكنا بنفس محل النزاع ، مع أننا قلنا لا يمكن أن نتقدمنا حوادث غير متناهية فهذا محل النزاع ، ثم قلنا فلو تقدمتنا حوادث غير متناهية لما جاء دورنا فى الوجود والازم انتهاء مالا يتناهى وهو خلف . فهل فى هذا مصادرة على المطلوب ؟ فإن تمسك الجيب بالأشواق الذى هو محجى دورنا فى الوجود فالمصادرة تقع من جانبه ، لأن محجى دورنا لا يدل على تقدم حوادث غير متناهية علينا بل يدل على عدم تقدمها كيلا يلزم مضي أدوار مالا يتناهى من الحوادث قبله الذى هو انتهاء مالا يتناهى والذى هو التناقض المحال . ومن العجب أنه يفرق بين توقف وجود الحادث فى المستقبل أى قبل وجوده على حصول مالا يتناهى وبين توقف وجوده فى الماضى أى بعد وجوده عليه فيسلم بامتناع وجوده على التقدير الأول ولا يسلم بامتناع وجوده على التقدير الثانى : والذى تمسك به فى الفرق بين التقديرين كون الحادث المتوقف على حصول أمور غير متناهية معدوما فى الحال على التقدير الأول وموجودا على التقدير الثانى ، لكننا إن كنا نتكلم على التقدير الثانى أى عن الحادث الماضى أو الحالى الموجودين والذين سبق وجودهما وجود أمور غير متناهية فكل منهما قد كان قبل وجوده معدوما كما فى التقدير الأول الذى يسلم الجيب بامتناعه ، فنحن نتكلم عنه ونقول كيف خرج هذا المدوم إلى الوجود وكيف جاء دور وجوده إن كان محيىته مقدرا بعد وجود أمور غير متناهية . ومن هذا قال العالم الكشميرى « ولا فرق بين المستقبل والماضى فى خروج الجملة إلى الوجود » كما سبق نقله آنفا .

وأصل الضلال فى هذا المبحث عدم معرفة أناس معدودين من العقلاء مثل صاحب الأسفار وغيره أن لا إمكان لخروج مالا يتناهى إلى الوجود فعلا لا محتمما ولا متعاقبا ،

لا في الماضي ولا في المستقبل فكل ما خرج ويخرج إلى الوجود فهو متناه . وأنت ترى علماء الغرب يسمون الله تعالى باللامتناهى ومعنى هذه التسمية ان ماسوى الله متناه . فعدم التناهى في الماضي الذى هو اللاتناهى فعلا خاص لله تعالى وفي معناه عندنا القديم . وقد سبق منا في الباب الأول ان وجوب الوجود الذى هو الوجود من غير علة موجودة وبساوئه القدم عندنا ، لا يلائم عقل البشر مطلقا وإنما اعترفنا به لله ضرورة الحاجة إلى قطع تسلسل العلل الممكنة لوجود الكائنات . وعدم التناهى في الماضي الذى هو عدم التناهى بالفعل والذى هو المترف به لله تعالى خاصة ، من لوازم وجوب وجوده وهو أى عدم التناهى بالفعل بمعنى أنه لا بداية له ، ما كان يقبله عقولنا نحن المتناهين وما كنا نعترف به لله أيضا لو أمكننا إيضاح وجود الموجودات التى لا بد أن يكون لوجودها بداية ، من غير حاجة منا إلى الاعتراف بوجود موجود واحد على الأقل لا بداية لوجوده .

ولنختتم هذا البحث العظيم بقول الله سبحانه وتعالى في كتابه : « هو الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم » .

هامش ملحق بص ٣٠ أخرناه عن محله إلى آخر الجزء

لطوله المحوج إلى وضعه في مكان مستقل

اعلم أن مسألة الجبر والقدر التي اشتغلت بتدقيقها في هذا الكتاب ، وقبله في كتاب مفرد لها أسميته « تحت سلطان القدر » أوقعت علماء زماننا وفيهم من أجل منزلتهم في العلم والفهم وأصالة الرأي ومن لا أقيم لهم وزنا مهما كان مركزهم عند الناس .. أوقعتهم في حيص بيص ، وذلك بسبب دعاية الأجانب عن الإسلام ضد عقيدة الإسلام القديمة في هذه المسألة أو على الأقل ضد عقيدة أهل السنة فيها وأعني بها عقيدة الإيمان بالقدر بمعناها الحقيقي المنتهى إلى الجبر ، تلك الدعاية المدعية كونها سبب تأخر المسلمين .. وأظن أن الشيخ محمد عبده كان أشد الناس تأثراً بهذه الدعاية وإسراعاً إلى السعي لتغيير عقيدة الإيمان بالقدر ، حتى أنني عليه بأنه فيلسوف الحرية ، كما ذكره صديقنا الدكتور عثمان أمين ، وسبب التلقيب قوله بحرية الإنسان في إرادته . وكان هذا الفناء في محله لو كانت للإنسان حرية الإرادة بمجرد قول الشيخ محمد عبده إنه حر ، لكن الشيخ المثنى عليه ليس له تحرير الإنسان إن لم يكن هو حراً في نفس الأمر ، وغاية ما فعله أنه غير عقيدة الإيمان بالقدر في الذين اتخذوه قدوة في الدين وجعلهم يتوهمون في الإنسان مشيئة غير تابعة لمشيئة الله ، مع أن الله تعالى يقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

ونحن نقابل دعايات الغربيين ضد عقيدة الإيمان بالقدر الإسلامية بل الملية 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 مجلة القضاء الشرعي المصرية للأستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة « أن الإنسان في مذهب علماء هذا العلم مسير لا مخير » .

أما السبب الدافع إلى ولوع الناس بالانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر ، الذي ابتدأ في عهد المعتزلة وتجدد في الأزمنة الأخيرة بتأثير الدعاية الغربية ، فنقسم إلى قسمين دافع ديني يعم المولعين قديما وحديثا وهي إشكال مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الدنيا والآخرة إذا كان مجبورا في تلك الأفعال . وهو دافع قوى مبني على إشكال قوى نعترف بهما ونثبت في عقيدة الإيمان بالقدر على الرغم منهما ولا ننحرف مع المنحرفين ، وفيه سر غموض المسألة إلى حد أنها تستعصى أبدا على الذين يحاولون حل مشكلاتها ، وربما يخيل إليهم أنهم حاوها وما هم بحالين ، بل حالين منحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وظانين انحرافهم حلا .

ودافع اجتماعي خاص بأصحاب العقليات الجديدة المتأثرين بدعاية الغربيين ضد عقائد الإسلام ، وهو ظنهم بأن عقيدة الإيمان بالقدر المنتهى إلى الجبر تثبط الهمم وتسوق الإنسان إلى التعلل والتكاسل ، ولكن هذا الدافع إلى الانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر جدير بأن يكون دافعا عند العامة وأصحاب العقول البسيطة لكونه مبنيًا على الغلط في التصور كما سيبيح توضيحه ، وإن لم يسلم كثير من علماء زماننا - وفيهم من يجل الناس ومن أجله - عن هذا الغلط الفاحش . ولكون الدافع مبنيًا على الغلط لم يشتغل به قدماء المنحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وأعنى بهم المعتزلة ، ومن العجب أن القدماء لم يغفلوا في اختيار الدافع ولم يفكروا أنهم منحرفون عن عقيدة الإيمان بالقدر ، والمعاصرون لما غلطوا في اختيار الدافع غلطوا في ظنهم بأنهم غير منحرفين . ثم اعلم أيها القارئ الطالب لإدراك الحقائق الصادقة الرغبة في إدراكها غير المتكبر عن قبول ما لم يتنبه له من تلقاء نفسه ، إن مسألة أفعال العباد عند تصويرها بما يتجلى فيه الإيمان بالقدر الذي اعتنى بشأنه الإسلام ، لا مسألة إذا قيل ليس في مسائل العلوم أعوص منها ، وإن لم أقبل في زهاء ثلاثمائة صفحة من كتابي « تحت سلطان القدر »

- وهى كل الكتاب - إلا شرح هذا العوص ، حتى قال لى أحد علماء الأزهر فى مجلس جمعتى وإياه المصادفة : « هدمت ولم تبني » وغيرى ظن أنه بنى ، فعلى نفسه وقد رأيت هدم فيابنى ، حقيقة الإيمان بالقدر ويهدره فهدمت ذلك البناء الذى يتضمن الهدم ويستند إلى شفا جرف هار .

كنت حين كنت فى تركيا ماتريديا فى مسألة أفعال العباد كمائر علماء بلادنا وكنت أعرف فضيلة صديق الشيخ زاهد أيضا ماتريديا مثلهم . ثم تقرر فى نظرى رجحان مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة - غير ناحية الترجيح بلا مرجح - على عكس التيار المصرى للتوجه نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة ؛ حتى شرعت فى تأليف « تحت سلطان القدر » وأنا فى تركيا الغربية اليونانية ، ثم انتقلت إلى مصر وانتهيت فيها من تأليفه ، وكنت كلما اجتمعت مع فضيلة الصديق ودار الكلام حول المسألة التى أرنايت فيها رأى الأخير وجدته يخالفنى وكان لا يرغب فى إطالة المباحثة ، حتى قال لى مرة : لا تمتع نفسك لترجمنى عن رأى فهو محال . وقد ظننت فى إبان الأمر أنه يدافع عن المذهب الماتريدى ، ثم رأيت معجبا بمذهب إمام الحرمين الذى انتقدته فى « تحت سلطان القدر » عائبا عليه اضطرابه وكونه يخالف المعتزلة فى الظاهر ويوافقهم فى المعنى . ولم يبق فضيلته مصرا على مذهب إمام الحرمين ، فكنت أقول لعله أثر فيه ما كتبته فى نقده .

والآن أجده قدريا صريحا ، وقد سمعته يقول إن مذهب المثزلة القدريه الذى انقرض رجاله ، ما زال يعيش فى هذه المسألة تحت اسم الماتريديه وفى بعض البلاد باسم الشيعة الإمامية ، فكنت أفهم منه أنه يفضل ما فى الاعتزال من التفويض الخالص على اضطراب الماتريدين وأشباههم من الباحثين عن أمرين أمرين ، فهو معتزلى أى قدرى قائل باستقلال العباد فى أفعالهم الاختيارية فى حين أنى أشعري قائل بالجبر المتوسط أى الجبر فى أفعالهم بواسطة الجبر فى إراداتهم . فكأننا لما خرجنا من تركيا

الماتريدية ذهبت أنا مشرباً وذهب فضيلته مغرباً ، وكان لأصرارى على الانهماك فى تدقيق هذه المسألة كتابةً ومذاكرة ، ذلك الذى يستغربه فضيلته ويأباه ، مدخلٌ فى تقريره . ومن فروق ما بينى وبينه أنى كتبت فى جديدى ولم يكتب هو ، بل انحصر اختلافه مئى فى مجالسنا ، ومع هذا فلم يكن الأمر سرا بيننا غير جائز الإفشاء ولا ذكرُ اسمه عند نقد رأيه منافيا لاحترامى له وإعجابى بسمة علمه^(١) وقوة جهاده ضد المبتدعة الذين يترعمهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومحاربه للأزهر الجديد الرائع عن الأزهر القديم ، أزهـر الأستاذ الأكبر المرائى ، ودفاعه القيم عن مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة وصاحبيه ضد المعتدين عليهم من متعصبى الشافعية مثل إمام الحرمين والفخر الرازى^(٢) .

[١] وأنا الذى اخترت فضيلته فى عهد مشيخى وكيل للدرس ، ذلك المنصب الذى لا يكون مثيله فى مصر منصب وكيل مشيخة الأزهر بل منصب المشيخة الأزهرية نفسها . ولا أقول ما ذكرته من أنى اخترته لو كالة الدرس امتنانا عليه ، بل مباحاة به المعاصرين من مشايخ الإسلام .

[٢] أما كتابه « تأنيب الخطيب » ثم « النكت الطريفة » الجديران بأن تباى بهما معاهد الفتح بدار الخلافة السابقة معاهد الأزهر بمصر الأخيرة ، حيث كان مؤلف هذين الكتابين الجليلين خريج معاهد الآستانة ثم مدرس طبقات الفقهاء والمحدثين بها إلى أن ألقى مصطفى كمال تلك المعاهد وهاجر المؤلف إلى مصر .

وعلى عواتق ناشرى تاريخ بغداد بمصر ومساعدتهم من أذئاب العلماء ثم اختطاح سلف المسلمين من علماء الحديث مثل الخطيب ومن روى عنهم بأكاذيب يحمر منها بحيا الإسلام الناصع .

الحاصل أنى أعترف وأعد هذا الاعتراف من أوجب ماوجب على فى تقدير الفضائل والكمالات لأهلها ، بأن صدق الشيخ زاهد أبقاه الله للإسلام وعلمائه غواص منقطع النظر فى البحرين المحيطين اللذين هما علم الحديث والفقه واللذين امتاز بهما الإسلام على جميع الأديان وعلماءه على علمائها فى ضبط وتحقيق الحقائق الدينية فأصبغا أى العلمان وعلماءهما أكبر معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وأدومها بعد معجزة القرآن وأشمل منها نظراً إلى أن إعجاز القرآن يخص فهمه بالعرب وفهم معجزة علمى الفقه والحديث يعم كل ذى عقل وإنصاف . =

وقد يتمجب علماء بلادى من أنى أصبحت جبريا واعتزل الشيخ زاهد.. ومع هذا فأنى لا أظن أولئك العلماء الذين اتخذ مصطفى كمال بلادهم مسرحا للانقلاب اللادينى فصبروا عليه ، يرون أنفسهم فى موقف يمروننى ببحرية الأشاعرة وفضيلة صديق الشيخ باعتزال الماتريديين أو اعتزال إمام الحرمين .

ويختلف رأى فضيلة الشيخ زاهد أيضا عن رأى فى تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض لأنه يميل فيه أيضا إلى قول المعتزلة أو قول ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذين يطيلان السنة الطعن والتشنيع إلى الأشاعرة نفاة التعليل واللذين يتمقهما فضيلته فى الأكثر ، وقد يقع الإنسان تحت تأثير كلمات من يكافحه ، لكثرة اتصاله بها ، ولم يحمل مذهبه فى التعليل على مذهب الماتريدية القائلين بتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح ، إذلا فرق بين الحكم والأغراض ما دامت الأفعال تنبى عليهما وتعمل بهما فالحكمة الدافعة إلى فعل كذا غرض للفاعل قطعا من ذلك الفعل وإنما الفرق بينهما لقطى فقط ، وقد سبق تحقيق هذا البحث بجميع نواحيه .

كتبت ما ذكرته إلى هنا قبل الاطلاع على كتاب «الامامة» للشيخ ابراهيم الحلبي المذارى المتوفى فى ١١٩٠ المعروف بأستاذ راغب باشا ، ثم اطلمت عليه وهو مطبوع فى ١٣٥٨ أى بعد طبع كتابى «تحت سلطان القدر» بست سنين ، مع تعليقات عليه لفضيلة صديقى الشيخ زاهد الذى كنت أظن انه لم يكتب فى المسألة التى كتبت فيها وأطلت ، فإذا بفضيلته يمرض بمذهبي فيها فى كلمات قصيرة لاذعة من غير تصريح باسمي

= ثم أقول إن هذا الشيخ العلامة أخطأ فى مسألة القدر وما كان له أن لا يخطئ كما لا لعدم الحساء داما ، وإنى صديقه لا أهدي من أحب إلى الحق ولكن الله يهدي من يشاء .

واسم كتابي . ولا شك ان مذهبي لاسيما مذهبي في مسألة دينية أهم عندى من نفسى ،
والتعريض به أشد على من التعريض بى ، وفضيلته في ثقتة بنفسه من إصابة الحق في
تلك الكلمات القصيرة اللاذعة كأنه لم يقرأ كتابي أو لم يكن هو عنده شيئاً مذكورياً
أو كأن احترامه لى يمنعه من نقد الكتاب مفصلاً مع الرد على الأدلة التى دعمت بها
كل ما ارتأت فيه ، لكن احتراي لفضيلة الصديق واعجابى بعلمه وكأله فى العلم -
ولا أقول ما أقوله من قبيل ما هو العادة بمصر عند الكتّاب من جعل المدح المبالغ فيه
مقدمة للنقد - أكبر من أن يتأثر بمصارحته ومناقشته فيما اختلفنا من مسائل المعلوم
التي هى وديمة الله عند العلماء ليبينوها للناس ولا يكتبوها .

غير أنى لا أخفى مرارة خيبة شعرت بها من ضياع أنفاسى التى أطلقها فى كتابي^(١)

[١] ولخصت كلمات الكتاب الطويلة فائلاً فى ص ٤٧ :

« قبل الشروع فى تفصيل المذاهب وتحيصها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد فى مسألة أفعال
العباد ، فذهي الذى أريد إثباته فى هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله
أن يفعلوه ولا يجيدون 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 .

وانى لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون : « لا جبر ولا تفويض . ولكن أمر
بين أمرين » بل أقول جبر وتفويض معاً ! جبر يفتقر عن الجبر بعدم مصادمته لإرادة المجبور ،
وتفويض يفتقر عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض ! فالإنسان يفعل ما يشاء
ولا يشاء إلا ما أراد الله أن يشاء ، فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معاً ، فهناك تفويض لأنه
يفعل ما يشاء ، وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما شاء الله . وهذا أى جمع الجبر مع التفويض
والتفسير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى ، فإن عد الإنسان بموقفه
هذا مجبوراً فى أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور فيما فعله .

« ومذهبي هذا بكلا ركنيه الجامع بين الجبرية وعدم المعنوية للإنسان ، يشتمل عليه قوله
تعالى « ولو شاء الله لجلعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهتدى من يشاء ولتسألن عما
كنتم تعملون » فيه تبيان للمسألة المعنى بتحقيقها فى هذا الكتاب ، ومن أجل ذلك حليت بها =

لدى فضيلة الشيخ زاهد ، فإذا لم يقدر مثله تلك الأنفاس المطلق وأرخى سدولا من الإهمال على صفحات ذلك الكتاب الطويلة العريضة فن يقدرها ؟ .

وقد تبين من قوله الذى ذكرته من قبل « لا تعب نفسك .. » انه لا يصفى إلى قولى بهذا الصدد ضد رأيه ، تعمدا لقتل المسألة صبرا لا بحتا . فوجب على أن أحكم إلى القراء الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه كما احتكمت إليهم عند مناقشة الذين اتفق رأيهم في هذه المسألة مع رأى فضيلته كالشيخ البخيت والشيخ محمد عبده والشيخ المراغى والعالم الكبير التركى مترجم « مطالب ومذاهب » الذى منزلته عالية عندي كنزلة فضيلته والعالمين اليامين ابن الوزير وصاحب « العلم الشامخ » والذين فيهم وفى كثرتهم في زماننا أسوة لفضيلته المصر على خطاه .

وبعد أن قلت ماقلت في كتابى « تحت سلطان القدر » وهو كثير جدا يملأ عين من ألقى السمع وهو شهيد « أقول في هذا الكتاب وأنبه أولا إلى أن رأى مؤلف « اللمعة » وفضيلة المعلق عليها يتفقان على الميل إلى مذهب إمام الحرمين واختياره من بين المذاهب التى أحصاها المؤلف وأبلغها ستة عشر مذهباً ، ذلك المذهب الذى اجتهد المؤلف والمعلق فى رد مذهب الأشعرى ، فى « الإبانة » إليه وتوجيهه مع مذهب الماتريديين ، والذى عقدت أنا لنقده فى « تحت سلطان القدر » فصلا خاصا ومزقته فيه كل ممزق ، كما مزقت تفسير المرحوم الشيخ بختيار لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لأرهابه على ما اختاره من المذهب الذى اختاره أيضا صاحب اللمعة وفضيلة المعلق عليها ، أى مذهب إمام الحرمين المذكور آنفا اتفاقه أو توقيفه ، مع مذهب الماتريديين ومذهب الأشعرى فى الإبانة .

== صدره ، فتلك الآية خلاصة مذهبه الذى أطمئن إليه بين المذاهب ؛ وأى مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركبين ويقتصر نظره على أحدهما فيضل بالآخر فإن رآه على أصحابه وأنصاره ، ومن الله التوفيق .

ويمتاز فضيلة المعلق من بين أولئك المتفقين ، بقوله عن مسألة أفعال العباد : « إن البشر لا يخلو من سفسطة في أجلى البديهيّات حتى يكسوه كسوة أعوص العويصات » وهو - إن لم يكن تابعا فيه لمؤلف « العلم الشامخ » ذلك العالم اليمنى الذى سبق الكلام منا على مجازاته - متطرف جدا فى ذلك القول المقابل لقولى السابق عن تلك المسألة إنها أعوص العويصات ، على طرفى نقيض ، ذلك القول الذى يجر فضيلته عند تحرير المسألة إلى ما تورط فيه من أخطاء عظيمة جمة سيطلع عليها القارى .

ولم يفكر فضيلته كيف تكون من أجلى البديهيّات مسألة اختلف العلماء فيها على ستة عشر مذهباً فيما يعلمه صاحب « اللمعة » الذى نال كتابه إعجاب فضيلة الصديق وانحاز اختياره إلى اختياره فى ترجيح مذهب إمام الحرمين ؟

وكيف يكون من أجلى البديهيّات مسألة اضطربت فى تحليلها كلمة إمام الحرمين صاحب المذهب المختار عند فضيلته وعند مؤلف « اللمعة » وعند الشيخ محمد عبده . حتى إن شطرها الأول يأول إلى مذهب المعتزلة وشرطه الثانى إلى مذهب الجبر ، فى حين أن صاحب الكلمة متبرى^١ عنهما مما ، وذلك يظهر من مراجعة الفصل الخامس لدرس مذهبه فى « تحت سلطان القدر » .

وكيف تكون من أجلى البديهيّات مسألة أخطأ المرحوم الشيخ بخيت والشيخ محمد عبده فى تعيين موضوعها حتى التمين ، فظن الأول أن مذهب الجبر يؤدى إلى الكسل والتعطل عن العمل ، مع أن النزاع بين المذاهب لم يكن فى أفعال الإنسان التى لم يفعلها تكسلا ، بل فى أفعاله الواقعة فعلا ، هل هى واقعة منه استقلالاً أو بتدخل من الله^(١) وظن الثانى فى « رسالة التوحيد » عند انتقاده لمذهب المعتزلة

[١] ومع أن الفعل وترك الفعل متساويان فى مذهب التدخل ، فكما يكون إقدام العبد على الفعل بتدخل من الله يكون إحجامه عن الفعل أيضاً بتدخله . فلماذا إذن يكون تأثير هذا =

واختياره لمذهب إمام الحرمين - مع أنه لا فرق بين المذهبين في المعنى كما حققناه - أن كون الإنسان قد تحول دون ما يريد أن يقوم به من الأفعال موانع لم يكن يتوقعها ، يناهض مذهب المعتزلة ، مع أن أفعال الإنسان التي حال دون وقوعها مانع ، خارجة عن موضوع المسألة الذي هو أفعاله الواقعة فعلا . والمعتزلة لا يدعون استطاعة الإنسان أن يفعل كل ما يحاول فعله ، وإنما يدعون استقلاله في فعل ما يفعله .

وكيف تكون من أبسط المسائل وأسهلها حلا مسألة اضطرت المرحوم الشيخ بخيت الذي هو شريك فضيلة الصديق في المذهب ، إلى إدهاق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » على تأويل لا يحتمله فيقلبه إلى عكس معناه ، كما اضطرت الصديق إلى تأويل قول العلماء : إن الإنسان مختار في أفعاله ومضطر في اختياره « إلى تحريف الكلام عن مواضعه ، والمقصود من كل ذلك مقاومة الموانع المنصوصة التي تحف مذهب فضيلتهما في هذه المسألة من كل جانب .

وكيف تكون من أجلى البديهيات مسألة يتمتع بها الصحابي الجليل عمران بن حصين عقل رجل من دهاة التابعين أعنى به أبا الأسود الدؤلى ، كما في حديث مسلم عنه أنه قال قال لى عمران بن حصين : أرأيت ما يعمل الناس ويكدهون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستمجلون ما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ، فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم ، قال فقال أفلا يكون ظلما ، قال ففرغت من ذلك فزعا شديدا فقلت كل شيء خلق الله وملاك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، قال فقال لى رحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك إلى آخر الحديث الذي نقلناه في « تحت سلطان القدر » وسننقله في هذا الكتاب أيضا .

== المذهب في متذهبيه على صورة الإحجام عن الفعل ولا يكون على صورة الإقدام عليه ؟ وإذا كانت إرادة الفعل منا تابعة لإرادة الله كما هو مذهبنا وكان أداة الله تعلق بوقوع ذلك الفعل حتما قبل يتصور عند ذلك الإحجام عن الفعل بدل الإقدام عليه

ثم إن فضيلة الصديق الذى يعد هذه المسألة من أجلى البديهيات وأسهل المسائل حلا ، يكون مغاليا فى تخطئة من خالفه فيها غير مبرر له أى معذرة فى الخطاء لكونه مخطئا فى أسهل المسائل وأبسطها .. لكنى أنا أعد فضيلته مخطئا فى أغمض مسألة لا يُؤمزه المذر فى خطأ ولا زملاءه من العلماء المخطئين وهم كثر . ومعنى هذا القول أنى أنصف فضيلته فى التخطئة وهو لا ينصفنى .

أقول بعد التنبيه إلى هذه النقاط التى قلما نفع تنبيهى فيها من كنت آمل عنده التنبيه لها قبل كل أحد ... أقول إن المسألة غامضة جدا ، والناس يعملون من غموضها إلى مذاهب لا تتفق مع الإيمان بالقدر على وجه الصحة . وليس لى أن أسأم الاستمرار فى تحقيق الحق وأقتدى بالإمام الغزالى القائل :

غزلت لهم غزلا دقيفا فلم أجد لغزلى نساجا فكسرت مغزلى
والكنى أقتدى بإمام الأئمة صلى الله عليه وسلم القائل : « رب مُبَلِّغ أوعى من سامع » .

أقول قد أحصى صاحب « اللمعة » وغيره المذاهب فى مسألة أفعال العباد وإنى لا أرى طائلا تحت هذا الإحصاء وأفضل تلخيص الخلاف وحصره فى قولين الجبر أو التفويض ! والباحثون عن أمرين أمرين لابد أنهم واقفون فى أحد الطرفين من حيث لا يشعرون ، لأن الإنسان إما أن يكون مستقلا فى أفعاله بعد أن خلقه الله صاحب قدرة وإرادة وهو مذهب المعتزلة ومن يأول مذهبه إلى مذهبهم مثل إمام الحرمين والماتريديين بل الإمام أبى الحسن الأشعرى أيضا على تحقيق بعض العلماء النازعين إلى الاعتزال ؛ أو لا يكون مستقلا فيها بأن يكون لله تعالى تدخل فى خلق فعله أو توجيه إرادته ، وفى الشق الثانى النافى لاستقلال الإنسان يدخل كل من عدا المعتزلة والمتحققين بهم وينتهى مذاهب جميعهم - وفيهم أنواع الباحثين عن الوسط - إلى الجبر ! وهذا

كلام حاسم ألقه 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 ظاهرا من الناحية العقلية بالتفكير في مبادئ أفعاله أو من صراحة النص في قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله « والله خلقكم وما تعملون » الذي اضطر غير المعتزلة إلى القول بأن خالق أفعال الإنسان هو الله ، وإن ذهل كثير منهم عن دخول الإرادة أيضا 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 أيضا 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 يشاءوا » ولا عذر لهم في هذا التغيير الذي أقاموه مقام التفسير ، بعد أن ناقشت المرحوم الشيخ بحيث بهذا الصدد في « تحت سلطان القدر » ولم أترك مقالا لقائل ص ٨٠ - ١٠٣

وكلام فضيلة الصديق في آية المشيئة يرجع إلى اختصار قول الشيخ بحيث وإفادته في لفظ آخر ، فيكون مناط الحصول عندهم في أفعال العباد مشيئاتهم أنفسهم لا مشيئة الله ثم يتميزون في إعطاء مشيئة الله حقها من الأهمية بكون مشيئتهم مدينة لمشيئة الله في خلقهم ذوى مشيئة . فالآية عندهم أعني قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » المكرر في سورة التكاوير بعد سورة الإنسان ، تنبيه بعض الناس وهم المتخذون سبيلا إلى ربهم في سورة الإنسان والمستقيموه في سورة التكاوير - بالنظر إلى ما قبل الآية في السورتين - تنبيه هاتين الطائفتين من الناس إلى أن مشيئتهم الحسنة هذه لم تكن تتسنى لهم لولا مشيئة الله كونهم في أصل خلقهم ذوى مشيئة واختيار ، فيرون الامتنان المفهوم من الآية مبنيًا على أصل خلقهم التي يشتركون فيها مع أصحاب المشيئة السيئة ،

حيث إنهم خلقوا أيضا ذوى مشيئة واختيار . والامتنان المفهوم عندنا من الآية أكبر وأخص للطائفتين: المتخذين سبيلا إلى ربهم والمستقيمين ، فهم مدينون لفضل الله لافى خلقهم ذوى مشيئة واختيار فحسب بل فى توفيقهم أيضا لاستعمال هذه المشيئة والاختيار فيما يودى إلى سعادتهم ، ذلك الذى يمتازون به على زملائهم من بنى نوعهم الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة واختيار ثم لم تنفعهم خلقتهم هذه بل ضررتهم . وهذا الامتياز هو الذى يصحح ذلك الامتنان المفهوم من الآية ، وإلا كان للطائفتين المذكورتين أن يدعوا لأنفسهم الفضل فى الاستقامة واتخاذ السبيل إلى ربهم ، لا المشيئة الله التى جعلتهم فى أصل خلقهم ذوى مشيئة ، لكون تلك المشيئة مشتركة بينهم وبين الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة ولم تُجدهم خلقتهم هذه فى استقامتهم أو اتخاذهم سبيلا إلى ربهم . ومن العجب أن الآية التى جاء بها فضيلة الصديق لتكون مثالا على غرار آية المشيئة المنازع فى تفسيرها وهى قوله تعالى « قل لا تغنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » نطق بالامتنان على المخاطبين ، يهدايتهم للإيمان المشروط بكونهم صادقين ، وهى نعمة ممتازة خاصة بالؤمنين الصادقين مثل ما قلنا فى تفسير « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لا عامة لكل من خلقه الله ذا مشيئة واختيار كما قال فضيلة الصديق فى تفسيرها الفارغ عن المعنى الهام الجدير بالنظم المعجز . ويظهر الفراغ كل الظهور عند تطبيق ما اختاره فضيلته فى تفسير الاستثناء على قوله تعالى « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله » المتفق مع آيتنا فى شكل الاستثناء كل الاتفاق ، فيكون المعنى على مذهب فضيلته ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله كونه مخلوقا ذا مشيئة واختيار ، فكأنه يعلق فعله فى الغد على خلقه إنسانا المفروغ منه ، وهذا معنى فارغ جدا ، وقد أشرت إليه فى « تحت سلطان القدر » ولكن لم ينفع فى تسديد رأى 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 فضلا من الله ونعمة » لو لم يكن لله تعالى مشيئة في أفعال عباده إلا عند خلقهم ذوى مشيئة واختيار من غير تدخل منه بعده في خيرهم وشرهم .

ثم ان في تفسير قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما فسر به فضيلة الصديق والمرحوم الشيخ بحيث من تعليق مشيئات العباد في أفعالهم بمشيئة الله العامة في خلقهم ذوى قدرة ومشيئة ، لا بمشيئاته الخاصة بخصوص أفعالهم ومشيئاتهم ... في تفسيره هذا الذى يحاولون بها التفادى من دلالة الآية على الجبر في مشيئاتهم لو تركت على ظاهرها ، يلزم ان تكون أفعال العباد ومشيئاتهم المتعلقة بها بخصوصياتها وتفاصيلها المنقسمة إلى الخير والشر وهى أفعالهم ومشيئاتهم الجزئية . . لا يخرج شئ منها إلى ساحة الوقوع والوجود ، بمقتضى الحديث النبوى المجمع عليه القائل : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » لأن مشيئة الله في خلق الناس ذوى قدرة ومشيئة ليست مشيئة كونهم فاعلين لهذا الفعل المعين وذاك الفعل المعين . ولهذا كان المعتزلة قائلين بأن الشر الذى يشاؤه الإنسان ويفعله يقع من غير مشيئة من الله ، مع أنهم أى المعتزلة معترفون مع أهل السنة بمشيئة الله في خلق الإنسان ذا قدرة ومشيئة ؛ فلو كانت مشيئة الله في خلق عباده ذوى قدرة ومشيئة ، تضمنت مشيئته لسكل فعل من أفعالهم وكل مشيئة من مشيئاتهم لما أمكن المعتزلة أن ينكروا مشيئة الله في أفعال عباده الشرية ، ولما احتاج أهل السنة في الرد عليهم إلى الاستدلال بقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » . قال الإمام الرازى عند تفسير قوله تعالى « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله » : اعلم أن هذه الآية من جملة الآيات التى تلاطمت فيها أمواج الجبر والقدر ، فاقدرى يتمسك بقوله « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ويقول إنه صريح مذهبي ونظيره « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »

والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية إلى الآية التى بعدها وهى .. « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » خرج منه صريح مذهب الجبر « انتهى قول الرازى باختصار ، ومنه يفهم ما يصلح أن يكون معنى هذه الآية .

ولنا أن نقول فى إحباط مساعى المحاولين تهريب مذهبهم فى استقلال مشيئات المباد عن مصادمة قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بأن يؤولوا مشيئة الله المذكورة فيه مسلطة على مشيئاتهم ، بمشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة واختيار... فإما أن ينكروا وجود مشيئات لله تعالى بمحجب مشيئات العباد الخاصة - المبر عنها بإراداتهم الجزئية - متعلقة بأفعالهم المختلفة .. فيكون خلق تلك الأفعال المنسوب إليه تعالى فى مذهب أهل السنة الذى هو مذهب خصومنا أيضا المؤولين لآية « وما تشاءون.. » بما يخالف السوق والدوق ، خاليا عن المشيئة لله .. وأما أن لا ينكروا هذه المشيئات لله الخاصة ، بمحجب مشيئات المباد ، وإنما ينكرون تبعية مشيئاتهم بمشيئته مدعين العكس كما يرجع إليه مذهب الماتريديين القائلين بأن الله تعالى يخلق أفعال عباده الاختيارية على وفق مشيئاتهم سنة مطردة منه - وقد انتقدنا هذا المذهب فى « تحت سلطان القدر » ووجدناه أشد من مذهب المعتزلة فى تفويض أفعال المباد إليهم - فتكون النتيجة على التقدير الأخير فى توجيه أقوال من يخالفوننا فى تفسير الآية أكثر بعدا عن السوق والدوق ، لأنها تقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لا « وما يشاء الله إلا أن تشاءوا » ولذا لم يختره فضيلة الصديق ولا الشيخ بخصيت .

فله فى أفعال عباده مشيئتان ، مشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى مشيئة أى ذوى استمداد لأن يشاءوا ويعملوا أفعالهم المختلفة الصادرة عنهم مبنية على مشيئاتهم . وهذه المشيئة لله تعالى غير مشيئته المذكورة فى قوله « يضل من يشاء ويهتدى من يشاء » لأن المشيئة الأولى مشيئة التفويض والثانية مشيئة التخصيص ، ولا يكون الله بمشيئته الأولى العامة شائيا لهداية المهتدين ولا شائيا لضلالة الضالين ، ومشيئة الله أيضا فى

قوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » من قبيل المشيئة الثانية .

وحاصل معنى المشيئين لله تعالى أنه شاء أن يكون 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 مؤثرا 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 أى الجبر في أفعالهم بواسطة الجبر في مشيئاتهم .

وليس العباد مجبورين في أفعالهم مباشرة لكونها مبنية على اختيارهم ، ولهذا افرق مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية الضالين النافين الاختيار بالمرّة عن الإنسان ، كما أنهم أى الأشاعرة متفقون مع سائر أهل السنة المارئدين وغيرهم في كون الأفعال يخلقها الله الذى هو خالق كل شيء بنص القرآن ، والخالف في هذا هو المعتزلة القدرية القائلون بأن أفعال الإنسان الاختيارية مفوضة من الله إليه .

أما اختيار الإنسان لتلك الأفعال فالأشاعرة قائلون بأنه مخلوق الله كأفعاله . لكن المارئدين يدعون استقلال الإنسان في اختياره ، والله الذى هو خالق أفعاله وخالق كل شيء ، ليس خالقا لاختياره ، لأن الخلق يتعلق 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 الذى لا يختلف عن إرادته . لا يمكن إخراجهم عن الموجودات . وطريقهم في الإخراج بدعوى أنها إرادة جزئية لا يستقيم لهم ، بل الموجود في الخارج من الإرادات المنسوبة إلى الانسان ينحصر في إراداته الجزئية الصادرة عنه متعلقة بأمور معينة .. فيمكننا ان نعد هذه الإرادات المتحققة في الخارج بفضل جزئيتها أى تعينها وتشخصها - كما يكون الموجود في الخارج جزئيات الكلى ، لا الكلى 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 ، حتى ولو لم يكن اختياره من الموجودات والمخلوقات ، إذ يكفي كونه هذا الاختيار متأثراً من الداعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان . لكن الأشاعرة يعمزون في هذا الجبر الآتي من تأثير الداعية في الاختيار ، بعدم وجود الجبر في الأفعال المنسوبة إلى الاختيار وبعدم تسليم كونه الاختيار متأثراً من الداعية لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم ، وإنما الجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة يأتي إلى مذهبهم من كونه الاختيار مخلوق لله كالأفعال . أما الماتريدون وأشباهم ممن لا يرضون الجبر بالمرّة فكما ينكرون تأثير الداعية في الاختيار إلى حد الوجوب لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم أيضاً ، ينكرون كونه الاختيار مخلوق لله تعالى كما ذكرناه آنفاً مع الرد على متمسّكهم فيه .

وإنى أخالف من هذا المذهب عدم كونه اختيار الإنسان من الموجودات التي يتعلّق بها خلق الله كأفعاله ، ومن المذهبين جواز الترجيح بلا مرجح في أفعال الإنسان - وقد حققناه في « تحت سلطان القدر » ص ١٢٦ - ١٣٧ - فيأتيها الجبر بالواسطة قطعاً من كونه الاختيار مخلوق لله أو من تأثير الداعية إلى حد الوجوب ، كما حققناه أيضاً في غير موضع من « تحت سلطان القدر » ويقتصر التمرّز الممقول على كونه هذا الجبر غير مفسد 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 يشاءون ولا يشاءون إلا ما يشاء الله أن يفعله . وهو منطوق قوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والذين يريدون رفع الجبر بالمرّة عن موقف الإنسان في أفعاله ولو بواسطة الجبر في مشيئته التامة لمشيئة الله بمقتضى الآية - ومنهم فضيلة الصديق - ذهبوا في تفسير الآية إلى حد تقييدها .

وزاد الصديق عليهم فحاول أن يتمسف في تفسير الكلمة المشهورة المنقولة عن العلماء في إيضاح موقف الإنسان من الجبر المتوسط : « مختار في أفعاله ومضطر في اختياره » بأبعد من تمسفاتهم في تفسير الآية فقال : « نعم ، العبد مختار في فعله مجبور في اختياره وهو بمعنى أنه مجبور على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختارا كالجدار » .

وهذا مع كونه من أغرب المكابرة المكشوفة ففيه أروع مثال لتوجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه لأن أصحاب تلك الكلمة من العلماء ليسوا من خصوم مذهب الجبر المتوسط أى الجبر في أفعال الإنسان بواسطة الجبر في اختياره ، كفضيلة الصديق بل من أنصاره المعترفين به . وهم لم يقولوا ذاك القول بصدد إنكار مذهب الجبر ورده إلى مذهب المعتزلة القدرية ولا إلى أكثر منه منوهين بأنه من غير تفسيره بما فسر به الصديق 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 التكامون عن خلاصة هذا المذهب الذى هو مذهبهم أيضا ، إذ ليس فى شئ من المقول والمعروف أن يتكلم الرجل فى شرح أو تأويل مذهبه بما يقلبه إلى مذهب خصومه وإلى أبعد من ذلك ، كأنه يلتجئ إلى جانبهم منكرا لمذهبه ونائبا عنه !! فهذا ما فعله فضيلة الصديق بقول العلماء فى خلاصة مذهب الجبر المتوسط ، جاعلا من نفسه نائبا فضوليا عنهم يقيم شر مذهبهم الذى يجعل الإنسان كالجدار .

والواقع أن العلماء أرادوا بقولهم عن الإنسان إنه مختار فى فعله مضطر أو مجبور فى اختياره ، التوسط بين أمرين من الجبر أو التفويض ، وتفسير الصديق لقولهم ذاك يجعل الأمرين أمرا واحدا فقط وهو التفويض المثل لمذهب المعتزلة القدرية ، ويرد الأمر الآخر الذى هو الجبر إلى التفويض أيضا فيجمله تفويضا مؤكدا ، وليس هذا

طبعاً في شيء من مذهب الأشاعرة ، بل نقيضه وأكثر من نقيضه .

وهناك وجيزة أخرى في تلخيص مذهب الجبر المتوسط أى الجبر في الفعل بواسطة الجبر في الاختيار ، تُمرى إلى المحققين وتماثل الوجيزة التى عبث فضيلته في تفسيرها ، وهى «أن الإنسان مضطر في صورة مختار» قال العلامة التفتازانى في شرح المقاصد : «لاخفاء في أن حصول المشيئة والداعية التى يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيتنا واختيارنا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله : « قل كل من عند الله » ولذا ذهب المحققون إلى أن المكال هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار وإن الإنسان مضطر 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 ، لاسيما بعد تصريح العلامة التفتازانى بأن المكال هو الجبر وتأيدده بقوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذى تعسف فيه الصديق وغيره من علماء الزمان ليفهموا منه ما لم يفهمه العلامة التفتازانى .

وقال العلامة في محل آخر من شرح المقاصد : « ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين إن لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالأقلم في يد الكاتب والوند في شق الحائط ، وفي كلام المقلاء « قال الحائط للوند لِمَ تشقنى قال : سل من يدقنى » .

وإنى أرى الحق فيما رآه العلامة حقاً ونقله عن بعض أئمة الدين أو بعبارة أخرى من المحققين ، لكن في مثال القلم والوند نظراً عندى لأن الجبر الواقع في المثاليين جبر محض وليس للقلم والوند حتى صورة مختار ، مع أن المحققين القائلين بكون الإنسان مضطراً في صورة مختار أرادوا بقولهم هذا ما أراده أصحاب الكلمة الأولى من نشدان

الوسط بين أمرين وإن كان جانب الجبر والاضطرار راجحا على جانب الاقتدار وفي غاية القوة المتساوية مع مافي الجبر المحض ، ومع هذا فالاختيار موجود في قول المحققين ولو سوريا ، فلو كان للقلم في يد الكاتب والوتد في يد الداق شعور واختيار متفقان مع شعور الكاتب والدراق واختيارهما كان التمثيل بهما تام الانطباق على موقف الإنسان بيد الله ، وقد قلنا في «تحت سلطان القدر» بدم وجود مثال تام الانطباق على موقف البشر تحت سلطان القدر ، وانتقدنا كل مثال ذكره المؤلفون في الشرق والغرب ، ولذا كانت هذه المسألة أعوض مسائل الدنيا رغم ما يراه فضيلة الصديق من أنها بديهية من أجلى البديهيات .

حتى انى لا أكتفى بالاختيار الصورى فى الإنسان المضطر وأقول انه يفعل ما يفعله ويترك ما يتركه باختيار تام تحقيقا لكونه ضرورى الاتفاق مع اختيار الله ، فكان الاضطرار فى اختيار الإنسان لا فى الإنسان نفسه الذى فى وسعه ان يعدل عن كل اختيار له نقول عنه انه يتفق مع اختيار الله ، إلى غيره . فإذا بالاختيار المدول إليه هو المتفق مع اختيار الله التابع له والمدول عنه غير متفق .

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

ولهذا لا يمس كل ما ذكره الصديق في الطعن على مذهب الجبر ولا تمثيلة الإنسان في هذا المذهب بالجدار ، لا يمس شيء من ذلك ، الجبر الذي نقول به وهو لا يمارض إرادة المجبور ولا اختياره ولا يسلب أيًا منهما ولا يفسده كما يفسده الجبر المرادف للأكراه . 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 لنموض المسألة ، فلو قلنا لا إرادة ولا اختيار للإنسان كانت المسألة سهلة وكان الإنسان كالجدار ، ومع هذا كان قولنا باطلا ومصادما للبداهة كما ذكره فضيلة الصديق . ولو قلنا كما قال المعتزلة أو إمام الحرمين أو الماتريدية أو الصديق إن العبد حر في اختيار الفعل والترك وليس هو ولا اختياره تحت تأثير إرادة الله إلا من حيث إن قدرته على الإرادة والاختيار عطية من الله له في ابتداء خلقه ، حيث خلقه إنسانا ولم يخلقه جمادا ، كانت المسألة سهلة أيضاً ولكن كان قولنا غير مطابق أيضا للحق المطابق لموقف الإنسان الحقيقي ، وكان إيمان المرء بالقدر على هذا المذهب لا أهمية له بل ولا معنى ، لكونه إيمانا بقدرة وإرادة نفسه اللتين يترتب عليهما حصول الفعل ترتيبا مطردا ، سواء كان حصوله بخلق الله أو بخلقه نفسه ، لا إيمانا بالقدر ، ولا يكون المناسب على هذا أن يقال بعد الإيمان بالقدر : خيره وشره من الله تعالى بل من الإنسان نفسه .

أما الإيمان بالقدر على الوجه الصحيح وربط الخير والشر إلى إرادة الله فإنما يُعقل 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 مشيئة الفاعل^(١) وقد أجمع أصحاب المذاهب الحق على أن الله خالق أفعال

[١] ومشية الله هذه التي هي غير مشيئة خلق الإنسان ذا قدرة وإرادة، تسمى توفيقه تعالى إذا كان الفعل خيرا وخذلانه إذا كان شرا .

العباد ويلزم أن يكون فضيلة الصديق معهم رغم عدم اعترافه بمشيئة الله بحجب 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 أن جميع العلماء الجدد المرتكبين كل تكلف لإبعاد قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » عن الجبر والفكرين 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 ذوى قدرة وإرادة. إذ لو وجدت هذه المشيئة المتصلة بمشيئاتهم اتصالتها بها في الآية لكانت أحق من كل الوجوه بأن يكون التعليق عليها في الآية ، أحق من مشيئة الله بعيدة عن مشيئاتهم في الزمان والمعنى والسياق والسباق. وقد لفتنا من قبل إلى بعض نواحي هذا البعد كما أن 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 جر إليها علماء الزمان إنكارهم الجبر المتوسط ثم 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 » : « لو شاء عدم فعلهم لخلقهم مقهورين مسلوبى القدرة والإرادة كالجادات » 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

أقل بُمداً عن الآية من تفسير الشيخ .. وعلى كل حال فهما متقاربان لا متحدان ، لأن هؤلاء العلماء اعتنقوا عند فزارهم من الجبر مذهب المعتزلة غير معترفين به .

وقد قلت إن تفسير المعتزلة أقل بعداً عن الآية من تفسير الشيخ ، لأن تفسيره القائل بأن ربك لو شاء عدم فعلهم خلقتهم مقهورين ، لكنه لم يشأ فلم يكونوا مقهورين كالجادات ، يتنافى قوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده » ، والشيخ ذكر قوله تعالى هذا عند تفسير آية المشيئة غير منتهية إلى المناقاة ولا إلى أن الجادات لا يقال عنها « ما فعلوه » كما لا يقال « فعلوه » ، لأن النفي إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات .

والشيخ الأكبر المرائي نسج على منوال فضيلة الشيخ بخيت ولكنه بعد أن قرأ نقدي عليه في « تحت سلطان القدر » ، فقال في تفسير الآية « ولو شاء ربك ما فعلوه بأن خلقتهم ملائكة » .

وكلمهم بميدون عن المعنى اللائق بالنظم المعجز ، كأن الله غير قادر على أن يجعلهم - وهم أناس كانوا - ذوو قدرة وإرادة - لا يفعلون ما فعلوه ، بأن يتركوا فعله بإراداتهم واختيارهم توفيقاً لهما من الله مع إرادته .

أما فضيلة الصديق فلكونه ساعياً جهد طاقته للتناضى والتجاهل عما كتبت في « تحت سلطان القدر » وأطلت في نقد ما قاله الشيخ بخيت مبتعداً كل الابتعاد عن الحق والدوق في تفسير آيات المشيئة - فهو وإن لم يفسر تلك الآيات كما فسرهما فضيلة الشيخ المرحوم لكنه تمدى حدود الاعتدال عند تفسير كلمة العلماء في موقف الإنسان على مذهب الأشاعرة : « مختار في فعله مضطر في اختياره » تفسيراً محرفاً للكام عن مواضعه فشبهه المجبور في ذلك المذهب بالجدار . وهذا على الرغم من أن بين الجددار وبين المجبور في مذهبهم جبراً محبوباً ، بمد ما بين المشرقين لأن له شعوراً وإرادة يبنى أفعاله عليهما ، حتى أن المجبور جبراً مكروهاً يفعل ما يفعله أيضاً

بشعور وإرادة وإن كانت إرادته فسدت بما يصادمها من إرادة المكروه ، فلا يصح تشبيهه أيضا بالجدار ، فما ظنك بالجهور الذي يفعل ما يشاء عن رضى وطيب نفس متفق الإرادة مع إرادة الجبر ، حتى لو قلنا لاجبر هناك ولكن دوام الاتفاق وعدم الانفكاك بين الإرادتين لصح ذلك . نعم دوام الاتفاق بين الإرادتين ، على أن تكون إرادة الإنسان تابعة وإرادة الله متبوعة ، لاعلى أن تكون إرادة الله تابعة لإرادة الإنسان كما في مذهب الماتريدية القائل بجرىان عادة الله على خلق أفعال الإنسان على حسب إرادته التي هو مستقل فيها عندهم .

ولا يمد تعيب مذهب الماتريديين المتفق مع المذهب المختار عند الصديق ، بتضمنه لاتباع إرادة الله لإرادة الإنسان ، ثقيلًا عليهم مع كون هذا الاتباع واقعا في مذهبهم إن لم يكن بالحرف والإسم فن طريق المعنى المؤدى باسم آخر . كالتنفيذ والتأييد ... ومع كون التبعية خلاف الواقع وعكسه بموجب قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .. وإنما الحقيق بالاستقلال والاستنكار تعيب مذهب الأشاعرة القائلين بالجبر المتوسط بأنه يجعل الإنسان كالجدار ، وعدم الاعتراف بوجود الجبر في الواقع محبوبا أو غير محبوب .

والحق الذي لا مرية فيه عندنا أنه لا قبل لإنكار تدخل من الله في فعل عبده بعد إسناد خلق الفعل إلى الله - المعترف به عند الصديق ، مادام غير مصارع بانتحال مذهب المعتزلة في قطع إسناد خلقه عن الله - . وحينئذ تكون لله مشيئات خاصة متعلقة بخلق كل فعل من أفعال العباد زيادة على مشيئته المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة وإرادة ، ويكون للعبد أيضا مشيئة متعلقة بفعله ، فتجتمع المشيئتان وتتفقان على ذلك الفعل . أماتعيين التابع والتبوع من هاتين المشيئتين المتفقتين فأمره إلى الداعية التي يخلقها الله في قلب العبد تحمُّه إلى تلك المشيئة المتفقة مع مشيئة الله ، ومن هذا يحصل الجبر المحبوب للعبد الجهور .

وهذا ما نطق به قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وما قاله العلامة التفنازاني وتقلنا سابقا من « أن المبادئ البعيدة لفعل العبد - بمعنى الداعية - تدل على عجزه واضطراره وإن كانت المبادئ القريبة دالة على اختياره فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالمعلم في يد الكتاب الخ . . » والسبب في كون الاختيار صوريا واضطرار حقيقيا أن العبرة بالمبادئ البعيدة، لتكون المبادئ القريبة مبنية عليها دون العكس .

وهذا أيضا اتفاق العقل مع النقل في هذا الجبر : ومن أجل ذلك قلت في « تحت سلطان القدر » معترضا على العلامة التفنازاني في قوله « بأن العمدة في هذه المسألة على العقل دون النقل بناء على أن الأدلة النقلية متعارضة فيها » قلت لا يمكن أن يكون هناك تمارض في الأدلة النقلية من دون وجود مثله في الأدلة العقلية .

فليس موقف الإنسان المختار المقيد اختياره بالتبعية لاختيار الله ، لا كتبعية اختيار المكره لاختيار المكره المتعارضين بل تبعية أشد من ذلك ، ومع هذا تبعية مرغوب فيها من التابع ، ومن أجله كان هو المسئول عن أفعاله المبنية على هذا الاختيار . . فاعل مختار مقيد اختياره بقيد لا يخرج عنه لزاما ولا يريد أن يخرج ، وهو لهذا ومع ذلك مسئول عن أفعاله . . . موقف الإنسان هذا ليس كما يستسهل حلّ مشكلاته المستسهلون الذين منهم بل من متطرفيهم فضيلة الصديق القائل في تعليقاته على اللمعة ص ٦٨ « بيد أن شدة الظهور كثيرا ما تتخذ وسيلة التنازع المؤدى إلى عد أجلى المسائل من أعوصها » . وعندى أن منبع الغلط في ظن مستسهل الأمر نفاة الجبر أن الإنسان يفعل ما فعله مستقلا في إرادته الجزئية لعدم كونها مخلوقة لله وعدم كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة .

فانظر كيف تستصغر إرادة العبد المتوجه نحو أفعاله لئلا يستكثر استقلاله فيها . .

تستصغر بامم الجزئية التي لا يصح استصغارها^(١)، ثم يعزى إليها أعظم تأثير هو استجلاب خلق الله لسكل فعل من أفعال العبد استجلابا مطردا كأنما هذه الإرادة الجزئية هي خالقة تلك الأفعال.. نعم استجلابا مطردا لخلق الله، لا يتخلف بناء على سنة من الله جارية على خلق تلك الأفعال وفق هذه الإرادة الجزئية.. فهي تؤدي بالاطراد إلى وقوع تلك الأفعال وإن كان وقوعها بخلق الله... في حين أنه قد يحتل استقلال العبد عند المعتزلة في إيجاد أفعاله، بسبب الداعية إلى الفعل التي يخلقها الله باتفاق المذاهب في قلوب العباد مؤثرة في إراداتهم ويكون تأثيرها في مذهبهم أقوى مما لها في مذهب الماتريدية، لعدم جواز الترجيح بلا مرجح عندهم أي المعتزلة. ولهذا قلت في تحت سلطان القدر ولا أزال قائلا إن العبد في مذهب الماتريديين أكثر استقلالاً منه في مذهب المعتزلة.

نعود إلى ما كنا فيه: وظنهم الثاني الذي غلطوا فيه أن الداعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان موجهة له إلى الفعل أو ترك الفعل، مرجحة^٢ يمكن إيهالها لاموجبة. وقد قضينا في «تحت سلطان القدر» على كلا الظنين ونبهنا إلى أن إرادة الإنسان إن كانت من الموجودات فهي إرادته الجزئية أي التعينة بتعين متملقها فعلا أو ترك فعل، وهي بهذا التعين يكون لها تحقق في الخارج عند حالات العزم على فعل شيء معين أو ترك فعله، لا إرادته المطلقة الموصوف بها الإنسان دائما حتى في حال عدم إرادة شيء أيضا صالحة للتعليق بالفعل والترك. وليست هذه إرادة موجودة فعلا، بل عبارة عن الاستعداد للإرادة.. كما حققنا كون الداعية موجهة.

[١] تستصغر هذه الإرادة بوصف الجزئية مع أن هذا الوصف هو الذي يجعل الإرادة معينة ومتحققة في الخارج وكل إرادة صدرت من الإنسان وقعت متجهة إلى جهة معينة فهي إرادة جزئية تتحقق في الخارج بفضل جزئيتها، كما يتحقق الإنسان الكلي في الخارج، بجزئياته المتشخصة في زيد وعمر وبكر. ولا وجود للإنسان الكلي ولا لإرادته الكلية. فهي التي تستحق أن لاتمد مخلوقة لعدم كونها موجودة، لا الإرادة الجزئية. لكنهم يستصغرونها ثم يعزونها إليها أعظم تأثير

لكن فضيلة الصديق أهمل ما كتبناه في الكتاب المذكور بشأن الداعية وظن أن إهماله ينفعه في القول بإمكان إهمال الداعية . ومرادنا من الداعية الداعية المؤدية إلى الفعل أو الترك لا الداعية التي تسمح بالبال ولا تؤدي إلى فعل أو ترك فعل ، لأن كلامنا في مسألة أفعال العباد الواقعة فملا لا المتصورة فقط ، فداعية الواقعة موجبة قطعا ، ونعام التحقيق في « تحت سلطان القدر » ص ١٥٣ - ١٥٤ وإنكار حاجة الأفعال الاختيارية إلى الداعية أو إنكار وجود الفعل أو الترك مع وجود الداعية بعيد عن التحقيق .

ولنا أن نقول هنا اما أن لا يكون لله تعالى مشيئة خاصة في فعل الإنسان غم خلقه ذا قدرة وإرادة واختيار كما قال المعتزلة ومن هنا نحوم مثل إمام الحرمين والماتريدية وصاحب « اللمعة » وفضيلة الصديق ، بل الأشعري أيضا في مذهبه الحقيقي على ما دعام الدعون والوؤلون لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما أول به فضيلته بعد المرحوم الشيخ بحيث ... أو يكون لله تلك المشيئة الخاصة المتعلقة بطرف معين من الفعل أو الترك لكل فعل معين كما هو مذهبنا ، وهي مشيئة الله المتفقة مع مشيئة الإنسان المبنية على الداعية التي يخلقها الله في قلبه ، فلو لم تكن لله هذه المشيئة لا خلق الداعية في قلب الإنسان ، بل لو لم يكن لله هذه المشيئة لا كان وجه لإسناد الخلق في أفعال الإنسان إلى الله في غير مذهب المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق أفعاله ، لاستلزامه إن كان الله خالقها أن يكون خالقها من غير مشيئة منه . فإذا كان لله مشيئة متعلقة بفعل الإنسان وتركه الفعل وللعبد مشيئة ، وكان تقرر الطرف المعين من فعل العبد وتركه الفعل باتفاق هاتين المشيئتين ، اعتبرنا مشيئة العبد في هذا الاتفاق تابعة لمشيئة الله وجعلناه منطوق قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ليكون مشيئة العبد تابعة للداعية التابعة لمشيئة الله خالق الداعية ، ولم نعتبر مشيئة العبد متبوعة لمشيئة الله الذي هو خالق الفعل على وفق إرادة العبد واختياره كما هو مذهب الماتريدية ،

واعتبره إمام الحرمين الذى اعتبرناه نحن فى المعنى مع المعتزلة ، لفظاً من غير معنى .
فقد انجلى أن لله مشيئة خاصة فى شأن كل فعل من أفعال عباده أو تركهم لذلك
الفعل ، تستمىل مشيئتهم إليه وتكون لا محالة نافذة فى استمالها على مقتضى قانون
« ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ومشيئة الله هذه التى هى غير مشيئته الأولى
المتعلقة بخلق الإنسان ذا إرادة واختيار ، تسمى توفيقه تعالى بالنسبة إلى عبده السعيد
وخذلانه بالنسبة إلى عبده الشقى المذكورين فى قوله « يضل من يشاء ويهتدى من
يشاء » والدليل على وجود هذه المشيئة لله المستعملة خلقه الداعية كما قلنا^(١) ، وعلى
نفوذها القطعى استحالة تخلف ما شاء الله عن مشيئته ، فمن هذا يحصل الجبر عندنا ؛
والذين يعتبرون الداعية مرجحة فقط لا موجهة يكونون بمنزلة المجيزين لهذا التخلف
المذكور ولا تنس أن مرادنا من الداعية هى التى بنى عليها الفعل أو ترك الفعل ، وما
عداها ليست بداعية . فالداعية موجهة وغير الموجهة ليست بداعية . ولا تنس أيضاً أن
الإنسان الذى يتوهم قدرته على إهمال الداعية يقع تحت داعية أخرى تقابلها .

فشيئة الله الخالقة للداعية لا تخلق الجو لمشيئة الإنسان وهو صريح معنى قوله تعالى
« وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لاسيما إذا قرأناه كما قرأ ابن مسعود : « وما تشاءون
إلا ما شاء الله » والمعارضون فى تفسير الآية يبعدونها عن معناها الطبيعى فهى كما ترى
تجمع مشيئة الإنسان مع مشيئة الله وتقرآن بينهما فى التابعية والتبوعية بأن تنص على
أن مشيئة الإنسان لا تختلف عن مشيئة الله . ولا محل لأن يكون المراد من مشيئة الله
المذكورة فيها مشيئته التى خلق بها الإنسان ذا مشيئة واختيار ، لأن معنى ذلك خلقه
قادراً على المشيئة ومهيئاً لها ، لا خلقه شائئاً بالفعل فلا تجتمع المشيئتان عند خلق الإنسان

[١] لأن الله تعالى لا يكون هادياً لمن شاء من عباده ، ومضلاً لمن شاء منهم المذكورين فى
فى قوله يضل من يشاء ويهتدى من يشاء ، بمجرد خلقهم ذوى إرادة واختيار .

لتجربى المقارنة بينهما . وفضلا عن هذا وجه للمقارنة بين مشيئة الإنسان ومشيئة من أعطاه المشيئة ولا لتعيين أى منهما ثابتة والأخرى متبوعة بالضبط والتصريح ، لكونه تصريحاً بما هو معلوم ومستغن عن البيان^(١) ولا يجوز حمل كلام الله على معنى معلوم للمخاطبين قبل القائه عليهم ، مع عدم انطباق لفظ الكلام الوارد بصيغة الفعل المضارع فى مشيئة الله ، على مشيئته العامة المتعلقة بتكوين الإنسان فى أول خلقه مستعداً للمشيئة . والآية إنما تكون مفيدة لمعنى جديد جدير بأن ينبأ المخاطبون إليه ، إذا حملت مشيئة الله المذكورة فيها على مشيئة جديدة لله خاصة ربما يففل المخاطبون عنها وعن كونها مقيّدة لمشيئته العامة السابقة المتعلقة بخلق الإنسان مرزوداً بالقدرة على المشيئة ربما يفعلون عنها خلفائها وخفاء تأثيرها فى مشيئة الإنسان كما غفل العلماء المعاصرون المتناضون عن موقف الإنسان الغامض المجبور فى صورة المختار .

وأما اقتناع فضيلة الصديق بما نقله عن « جول سيمون » الفيلسوف الفرنسى من قوله « وما الدواعى إلا فرص لظهور الإرادة وأنى تكون الداعية علة للإرادة وأنى تشهد وسائل لتحصيل شئ تميل إليه النفس وتختار إحداها » ص ٧٠ « اللمة » فما يتممب منه فلو قرأ فضيلته ما كتبته توضيحاً لكون المرجح موجبا ص ١٥٧ - ١٥٩ وص ١٢٧-١٤٣ من « تحت سلطان القدر » ولا سيما لو قرأ منه ما كتبته فى القسم الثانى من الفصل المعنون « آراء فلاسفة الغرب » ص ٢٥٥-٢٦٧ لاطلع على حقائق لا يكون أمامها أدنى مقاومة لقول « جون سيمون » المنقول ، وكفت نقلت تلك الصفحات هنا على طولها لو كانت صفحات كتاب لغيرى ، وإنى أوصى القراء أن يقارنوا بين القولين فيتبعوا أحسنهما ، لكن ما يظهر من حال فضيلته أنه اعترم على

[١] على أن المرحوم الشيخ نجيت زاد فى الابتعاد وفهم من الآية تبعية مشيئة الله لمشيئة الإنسان . راجع « تحت سلطان القدر » .

أن لا يقرأ كتابي « تحت سلطان القدر » لئلا يزعمه عن رأيه الذي يصر عليه ،
ولنقل عنه إنه لم يلتفت إلى كلاتي في إيجاب الداعية إزاء كلمة « جون سيمون » عن
عدم إفادتها الوجوب ، فهل كان ينبغي لفضيلته أن يتمسك بقول هذا الفيلسوف الغربي
متغاضيا عن قول العلامة التفتازاني في شرح المقاصد المار ذكره : « لا خفاء في أن
حصول الشيئة والداعية التي يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيتنا واختيارنا الخ » ؟
فقد ظهر من كل ما سبق حصر المذاهب حول مسألة أفعال العباد في مذهبين
الجبر أو التفويض ، حتى إن مذهب التفويض الذي اشتهر به المعتزلة يرجع إلى الجبر
بتأثير الدواعي التي يخلقها الله في القلوب وعدم تجوزهم 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 خلقا مطردا
جرت سنة الله عليه . وليس للدواعي السانحة لقلوب الناس سلطان عليهم عند الماتريدية
لأنهم يجوزوا الترجيح من الفاعل المختار بلا مرجح ؛ ... يكون هذا المذهب فقط ،
أحق باسم مذهب التفويض وأبعد عن الجبر من مذهب المعتزلة^(١) ، ولا يكون
لأصحابه الماتريديين ومروحيه الزدادين في الأزمنة الأخيرة حق تضليل المعتزلة واتهامهم
بالغلاة 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 حققناه
وظهر أيضا أن الفرار من مذهب المعتزلة المتهمين بإنكار القدر والمسمين بما أنكروه
أعنى القدريه ، إلى أي مذهب من المذاهب المتوسطة بين الجبر والاعتزال إما أن يعود

[١] ويكون قول الضديق المتقول سابقاً « فالمعتزلة المقرضة يعيشون الآن تحت اسم الماتريدية
أو الشيعة الإمامية » محتاجا إلى التصحيح والتعديل .

إلى الجبر غير المرغوب فيه لكون مآل الخليطة المنوحة ^١ إنسان في أى مذهب متوسط المركبة من الاختيار والاضطرار ، اضطرارا مغللا باستقلاله ؛ وإما أن يعود إلى الاستقلال الموجود فى الاعتزال غير المرغوب فيه أيضا ، بل المهروب منه ، أو إلى أشد منه وأكثر كما فى مذهب الماتريدية النائح للإنسان على رأينا مالا يمنحه مذهب المعتزلة . أما نحن الذين نؤمن بالقدر الذى اعتنى بشأنه الإسلام وأمن منكره ولا نأبه للإيمان بالقدر التابع لاختيار الإنسان المستقل باستقلاله فى إرادته الجزئية كما فى مذهب الماتريدية .. فنختار الجبر على اعتزال المعتزلة واعتزال الماتريدية الذى هو أشد نعم ، الجبر الذى نقول به غير الجبر الذى نقول به الفرقة الضالة الجبرية النافون لاختيار الإنسان وإرادته ، وهو أى الجبر الذى نختاره ما يسعى الجبر المتوسط ، سواء قال به الأشعري أو رجع عنه إلى ما يتحد مع مذهب الماتريدية ، لأننا لا نقول القول تقليدا لأحد ^(١) وليس معنى الجبر المتوسط أنه جبر متوسط القوة لأشديدها كالجبر الذى فى مذهب الجبرية الضالين ، إذ لا فرق بين الجبرين فى المذهبين من حيث القوة والتأثير ، حتى إن الجبر الذى نقول به يفوق الإكراه فى القوة كالجبر فى مذهب الطائفة الضالة سواء بسواء ومع هذا فلا إكراه فى كلا الجبرين لعدم تعارضهما بإرادة المجبور ، أما عدم التعارض فى مذهبهم فلمعنى الإرادة والاختيار للإنسان فى مذهبهم ، وأما عدم التعارض فى مذهبنا فلان الجبر الذى نقول به يألف مع إرادة الإنسان واختياره ، حتى لو قلنا إنه لا جبر فى مذهبنا لصح ذلك ، إذ الإنسان يفعل ما يفعله عندنا بإرادته واختياره ، إلا أنه لا يريد ولا يختار إلا ما يريد الله ويختاره له ، فكأنه مجبور من غير جبر ، وفيه كمال قدرة الله الذى لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء . فراد

[١] على أنى أرى فى غاية البعد أن يرجع شيخ الأشاعرة عن قوله المعروف فى أفعال العباد المفسر بالجبر المتوسط ولا يكون للأشاعرة المؤلفين فى علم الكلام والباقيين على مذهب الشيخ القديم ، وفيهم نحول المحققين مثل الرازى والغزالي والقاضى عضد الدين والعلامة التفتازانى والسيد الشريف الجرجاني والجلال الدواني ... علم برجوع الشيخ ولا بتأليفه الجديد المسمى بالإبانة !!

العبد ومختاره فيما يفعله أو يتركه بطيب نفس منه لا بد أن يتفق مع مراد الله ومختاره ، وإلا لا يحصل ذلك الفعل أو الترك ، بل لا يكون مراد العبد ومختاره أيضا . وكأنه مجور على اختيار ما يطيب له من حيث أنه موافق لما أراد الله واختاره له .

ونحن الذين لا نفق إرادة العبد واختياره وإنما نقول بتوجههما لزما - لا يجبر من الله بل برغبة خالصة من صاحب الإرادة والاختيار إلى وجهة إرادة الله واختياره ، لا عسفا تعريض الخصوم بكون الإنسان في مذهب الجبر كالجدار .

أما قول فضيلة الصديق في تعليقاته على « اللمعة » ص ٩٦ « من لوازم الجبر المحض ارتفاع مسؤولية العبد ، فاقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواح والقول به مع نفي اللازم خرق مكشوف » فنشأ الغلط فيه مع التشدد في القول الناشئ من شدة الغلط ، كون فضيلته من المستسلمين لحل هذه المسألة . وهذا القول المشدد وإن كان موجها إلى الجبر المحض دون الجبر المتوسط الذي نقول به مع القائلين ، لكن لما كان هذا الجبر المتوسط يرجع في النهاية إلى الجبر المحض لعدم الفرق بينهما في قطعية التأثير ، لم أن لا يسم الجبر المتوسط أيضا أى الجبر في أفعال الإنسان بواسطة التأثير في مبادئها البعيدة ، من طعن فضيلته . والشق الأول من الطعن وهو كفر القائل بالجبر مع التزام ما يلزمه عنده من ارتفاع مسؤولية العبد ، مسلم به عندنا تمام التسليم ، سواء كان هذا الالتزام أى القول بارتفاع المسؤولية في الجبر المحض أو الجبر المتوسط .

أما الشق الثانى أعنى كون القول بالجبر مع نفي لازمه عنده الذى هو ارتفاع مسؤولية العبد ، خرقا مكشوفاً ، فغير مسلم به ، وعدم التسليم هذا مبنى على عدم التسليم بلزوم ارتفاع المسؤولية عن العبد للقول بالجبر - لاسيما الجبر الذى نقول به - فقد أثبتنا في « تحت سلطان القدر » وفي هذا الكتاب إثباتا عقليا ونقليا أن إرادة الله محيطه بكل شئ في العالم ، على أن لا تكون أفعال العباد خيرا وشرها خارجة عن هذا الحكم ، وليست إرادة الله المتعلقة بأفعال العباد عبارة عن كونه خلقهم ذوى قدرة واختيار

يفعلون بهما ما يشاءون من غير تدخل من الله في أفعالهم أو مبادئ أفعالهم التي تنبعث منها الأفعال ، بل لله تعالى إرادة أخرى مجنب كل فعل فعله عبده وذلك الفعل يحصل بفضل هذه الإرادة . ونفاة هذه الإرادة الذين يخالفوننا في تفسير قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » يعترفون بإرادة الله العامة المتعلقة بأفعال العباد ، وهي إرادته في أصل خلقهم مستعدين لتولى أفعالهم قادرين عليها ومختارين ، من غير أن يكون لله تعالى إرادات خصوصية مفصلة تتعلق بمحصر صيات أفعالهم ، فيكون مذهب المخالفين هذا قولاً بأن الله تعالى يريد أفعال العباد بكلياتها ولا يريد بها مجزئياتها المنقسمة إلى الخير والشر ، على طرز قول القائلين بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

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 » وقوله « ومن يرد الله فتنته فلا تملك له من الله شيئاً » وقوله حكاية عن سيدنا شعيب « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون » .

أثبتنا أن إرادة الله محيطية بكل ما يكون في العالم وإن كل إرادة الإنسان متعلقة بأفعاله تنبعث موافقة 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 إلا كفار 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 والسيء 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

[١] ولا تنس أن إرادة الله قد تفرقت عن رضاه كما هو من مقررات علم الكلام .

هو ما يشاء الله أن يفعله العبد ، وما شاء الله لا بد كائن . فهذا الفعل مكتوب على العبد أن يفعله ، وهو وإن كان يفعله باختياره لكن عدم افتراق اختياره عن اختيار الله الذي يستعمله إليه بتهيئة مبادئه في قلبه ، يجعله كالمجبور في فعله كما هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فهو مجبور فيه ومسؤول عنه . وكلا الأمرين حق مطابق للواقع بأدلة من العقل والنقل لم نأل جهدا ثم لم نأل جهدا في بيانها وإيضاحها^(١) فكيف يصح بعد أن كانت محبورية 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 محبوريته ومسؤوليته ، خرقا مكشوبا ؟ .

أما كون العقول تقف حيارى في تأليف المسؤولية بالمجبورية فلا يقال به بعد أن ثبت كون كل منهما حقيقة واقعة ولسنا مكلفين بهذا التأليف المستعصى على عقولنا كما كنا مكلفين بتصديقهما ولو غير مؤنفلين ، لكون كل منهما حقيقة ثابتة برأسها عقليا ونقليا . وفضيلة الصديق ينكر إحدى الحقيقتين في سبيل الاعتراف بأخراهما مدعيا أن

[١] حكى صديق لى أنه سمع واحداً من العلماء بالإسكندرية قرأ كتابي « القول الفصل » ونال إعجابه ، غير أنه وجدني أطيل الكلام وأردده . وأنا ألفتة وكل من يجد في كتي ما يوجد ، إلى أنى لا أكتب إلا في ضباب المسائل التي اختلط فيه الحابل بالنابل ، فرجما تبعد مسافة الخلف في مسألة واحدة بين عدها من أعوص الويصات وعدها من أجلى البديهيات ، وربما يعتمد عامد أو يتعمد مارد فأضرب في حديد يارد ؟ أضرب فيه إلى أن يحرق ويلين من توالى الضربات ، وليس من دأبى أن أتكلم كلاما مقولا أو أركب طريقاً معبداً ، بل يرانى القارىء دائماً أتخير المزالق وأتنبؤ كل حالى . ثم لاني أحرص كل الحرص على أن ينتهى قراء كتي من هذه المباحث العميقة المرتبة إلى نتيجة محصلة ، فيتجاذبني هذا الحرص وما بى من العجمة وضف الافة إلى ما يوجد الناقد الإسكندراني من إطالة القول أو ترديده ، فإنى في هذا الموقف كخافر بثر بإبرة . ومع هذا فقلما يخلو ترديدى إن شاء الله من تجديد وإطالتي من طائل .

الجمع بينهما خرق مكشوف ، ولا يبالى بكونه ينكر الإيمان بالقدر الذى اعتنى بشأنه فى أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم - مع الحقيقة التى ينكرها ، ويخالف كثيرا من آيات القرآن الظاهرة بالدلالة كقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » وقوله « إن الله يحول بين المرء وقلبه » وقوله « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » وقوله بلسان سيدنا موسى « إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء » وهذا قوله « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » الذى هو مأخذ مذهبي فى مسألة أفعال العباد وقد حليت به صدر كتابي « تحت سلطان القدر » .. صريح فى الجمع بين المجبورية والمسؤولية ، فهل فى قوله تعالى هذا أيضا خرق مكشوف ؟ فإن ادعى عدم مفهومية الجبر - بالمعنى الذى لم ندعُ قولنا لقائل فى إيضاحه بهذا الكتاب وذاك الكتاب - من قول الله « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » كان الخرق المكشوف فى ذلك الادعاء ، إذ لا هادى لمن أضله الله ولا مضل لمن هده . وهل الأشاعة الذين هم مشاهير أهل السنة خرق وحُمق ؟ ومذهبهم الذى كان قبل فساد عقل الشرق بدعاية الغربيين ، أفضل المذاهب الإسلامية ، خرق مكشوف ؟

لا ، بل الغلط فى ميزان فضيلة الصديق ، حيث عدم مسألة القدر من أجلى البديهيات ، فاستعمل فى وزنها الميزان الذى توزن به المسائل العادية العامة ، هذه المسألة التى أراد الصحابى الجليل عمران بن حصين امتحان التابعى الألمى أبى الأسود الدؤلى واختبار عقله فى فهمها ، كما حكى فى حديث مسلم وسبق ذكره فى هذا الكتاب ومن قبله فى « تحت سلطان القدر » مسألة إلهية من أعوص العويصات . مسألة مختصة بالله الذى كفى لك الجبال مأودعه فى الذرة من القوة الخفية . وقد نبه 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 التنبيهات على دقة المسألة وغموضها ، غارقا في بساطتها التي افترضها من عنده وعض عليها بالنواجذ .

وهذا الغموض في المسألة هو الذي يدعونا إلى ما لفت القارىء الإسكندراني من إطالة القول وترديده فقول ، ولا ندرى كم مرة قلنا :

لا تقل كيف يكون الإنسان مجبورا ومسؤولا معا ؟ ولا إن الجمع بينهما خرق مكشوف فلسفنا نحن الجامعين بينهما ، وإن كنا قائلين بهما لما نراها مجموعتين في نصوص كتاب الله ، ومجموعتين أيضا فيما فعله الإنسان مختارا ، عند التدقيق في مبادئ هذا الاختيار المنتهية في الداعية التي يخلقها الله في قلبه .. ولكونه في أفعاله البنية على اختياره مختارا وفي اختياره المبني على تلك المبادئ مضطرا ، وكون الفعل الاختياري المبني على الاختيار الاضطراري ، اضطراريا بالواسطة ... لاشتغل بتأويل نصوص الكتاب الجامعة بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته .. فلسنا نحن مسؤولين عن الجمع بين كوننا مجبورين ومسؤولين ولا الله الذي هو الجامع بينهما ، لأنه لا يسأل عما يفعل ! وفي هذا سر القدر الخافي على عقل البشر ومسر كون الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى معتنى به في الإسلام على غموضه الداعي إلى العناية ! ولا معنى لهذه العناية بالقدر المتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية إن لم يكن لله الذي يضل من يشاء ويهدي 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 فتجمله اضطراريا ، ومذهب التغافل عن أن الله لا يجري في ملكه إلا ما يشاء ،

فهل فضيلته منكر للقدر الذي بيد الله ، مع المنكرين أو إنه مؤمن بالقدر الذي أزمته بيد الإنسان محرّفا للإيمان بالقدر عن موضعه في الكلمة المأثورة عن السلف والمأخوذة من حديث مسلم^(١) كما حرف معنى قول الأشاعرة « إن الإنسان مختار في فعله مجبور في اختياره » مع ما في هذا التحريف من الكابرة المكشوفة وفي التحريف الأول من الخرق المكشوف الذي يتهمني فضيلته به حيث لا معنى لكون الإيمان بالقدر الذي يدور مع مشيئة الإنسان معتنى بشأنه في الإسلام إلى حد ذكره في عداد ما يؤمن به .

ونقول أيضا : أمامنا قول الله تعالى الحاسم « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » فصاحب المشيئة في هذا القول الوارد في كتاب الله كثيرا 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 أى الله ضلاله ، ولا يهدي من يشاء هو أى 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 أنى سمعت مرة هذا الاحتمال من فضيلته وألفقته بشذوذه المكابر في تفسير قولهم « إن الإنسان مختار في أفعاله ، مضطر في اختيار تلك الأفعال .. وبصادمه قوله تعالى « من يشأ الله يضلله ومن يشأ الله يجعله على صراط مستقيم » وقوله « إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء » اللذان لا يعشى فيهما التلاعب بمرجع الضمير ، لكون فاعل المشيئة مصرّحاً به وأنا أسأل فضيلته في قوله تعالى « أفن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » : من الذي زين للعسى سوء عمله فأراه حسنا ؟ ولا شك أنه الله ابتداء ، أو انتهاء لتعقيبه بقوله « فإن الله

[١] آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله

يضل من يشاء ويهدي من يشاء « لا المسمى نفسه ولا الشيطان ! واقوله تعالى « وقيضنا لهم قرناء فزينا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم » بل لقوله « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم » (١) وقوله « أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون » ومثله المزين في الآية التي ذكرناها أولا أعني قوله تعالى « أفن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » وهذه الآية بالنظر إلى إنذار المسيئين في مختمها بعد الإشارة إلى من زين لهم سوء أعمالهم ، تماثل قوله تعالى : « ولو شاء الله لجملكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » في جمع المسؤولية بالمجورية الذي عده فضيلته سامعه الله خرقا مكشوقا .

ثم إنى لا أقول ما أقوله من أن كلا من مجبورية الإنسان ومسؤوليته حق وعدل . . لا أقول ذلك لضرورة كوني أنا الآخر مجبورا في تعلية مقام الألوهية عن أن يتوجه إليه نقد واعتراض . . بل لو كنت أنا حاكما في أمر هذا الإنسان النقص إلى المحسن والمسمى لما ترددت في إثابة المحسن وإدانة المسمى مع كون كل منهما مجبورا فيما فعله ، أما الإساءة والإحسان فلا نزاع بيننا في ذلك ، وأما مجبورية الفاعلين فقد أثبتتها بنصوص القرآن الواضحة والتحليل الفنى في نفس الفعل ومبادئه تحليلا لا قبل للرد عليه ، ولهذا يقابله فضيلة الخصم بالإعراض عن التكلم فيه وعن قراءة ما كتبت بصدده في الكتاب الأول وفي الثمانى بأقياس على الأول ، فيتحول عن التحليل في نفس الفعل المسفر عن مجبورية الفاعل ، إلى التمسك بالتناقى المحسوس

[١] ولنا قال خضر بك :

هاد مضل حقيق وإن نسا على المجاز إلى رسل وشيطان

بين المجبورية والمسؤولية رغم كون كل منهما حقيقة ثابتة في نفسيهما ، وإنما يدل التنافي على غموض المسألة الذي أنكره فضيلته وكان ذلك مبدأ خطائه وقد وجد التمسك بالتنافي بين المجبورية والمسؤولية أسهل من الخوض في تحليل أفعال الإنسان المؤدى إلى مجبوريتها فيها جبراً خفياً محبوباً من غير جنس الجبر الجارى بين الناس ، كما وجد الإعراض عن قراءة كتابي « تحت سلطان القدر » وما فيه من المباحث الهامة الموجبة للتمقق في التفكير ، أسهل رد على الكتاب ، كأنه يقول : « ولم هذا التعمق في مسألة بسيطة كل البساطة ؟ أمران متنافيان مجبورية الإنسان في أفعاله ومسؤوليته عنها : ولا إمكان لإنكار مسؤوليته لأنه كفر ولا للاعتراف بمجبوريته لأنها تستلزم عدم مسؤوليته فنختار الطريق الحاسم الأخصر ونفكر بمجبوريته ونسقه القائل بوجودها أيضاً في جنب مسؤوليته ولا نستمتع إلى الآيات الكثيرة الناطقة بهذه المجبورية المعجبية حتى إن بعض تلك الآيات صريح في الجمع بين المسؤولية والمجبورية - ولا إلى الأدلة العقلية المؤدية إلى الجبر عند التفتيش عن مبادئ أفعال الإنسان ، لأن تلك الآيات والأدلة تمنعنا عن البت في حل المسألة التي ادعينا أنها من أجل البداهيات ورأينا كل السلامة والسهولة في هذه الدعوى » .

لكن الحق الحقيقي بالعقل السليم أن يقف عند حده في معاملته مع الله غير مجترئ على دعوى التلازم بين إثبات شيء ونفي شيء جمع الله بينهما ، لأن دعوى التلازم المذكور مساوية في المعنى لدعوى بطلان الجمع بينهما ، كما يقول فضيلة الصديق « ان التسليم بمجبورية العبد ينافي مسؤوليته ، وأقول بمجبوريته ومسؤوليته مما خرق مكشوف » فقله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » معناه أكبر مما فهمه الرحوم الشيخ بخيت ونقلته في « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ - ١٠٣ . ومما فهمه صديق الرحوم الشيخ يوسف الدجوى وذكره في رسالة مستقلة . فلو كان معناه كما فهمه أحد هذين الشيخين كان لفضيلة صديق الشيخ زاهد عذر في دعوى التلازم المذكور ولكن

معنى هذه الآية كما فهمه التابى الجليل أبو الأسود الدؤلى والصحابى العظيم عمران فى حديث مسلم الذى ذكرناه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ - ١٠٣ وذكرنا من قبل أيضا فى هذا الكتاب . فهل يشبه ما فهمه أبو الأسود التابى وعمران بن حصين الصحابى من معنى هذه الآية أعنى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » المذكور فى قولهما لدفع الظلم عن الله المتصور على تقدير أن لا يكون الناس فيما يعملون ويكدحون فيه من خير أو شر ، مستأنفين شيئا مما قدر لهم فى الأزل أن يعملوه ... هل يشبه ما فهمه أبو الأسود وعمران بن حصين بل النبى صلى الله عليه وسلم أيضا من هذه الآية ، بما فهمه المعارضون من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وعلى قراءة ابن مسعود « إلا ما شاء الله » ؟

فرجال القرون الثلاثة التى هى خير القرون على أن يكون فى رأسهم النبى صلى الله عليه وسلم وفى مؤخرتهم أبو الأسود الدؤلى التابى ، يربطون الحل النهائى لمسألة أفعال العباد المجبورين فيها والمسؤولين عنها ، بقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، كما لم يفهموا معنى هذه الآية نفسها أعنى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » مثل فهم الرحوم الشيخ بخت الذى صغر معناها العظيم وجعلها فى نطاق ضيق^(١) كأنها نزلت فى حل مشكلة الجبر والقدر على وفق مذهب الشيخ فى نفي الجبر وتثبيت القدر . وكانت الآية آخر ملتجأ لعقول البشر فى مسألة القضاء والقدر التى لا مندوحة فيها عن الجبر ، فأراد فضيلة الشيخ نقض هذا الملتجأ ليضطر الناس إلى قبول مذهبه^(٢) .

هذه المسألة تتعلق بأفعاله وإراداته تعالى التى لا نسكتنه كما لا تسكتنه ذاته ، والله

[١] راجع « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ - ١٠٣

[٢] فقال لمنهم يسألون بسبب كسبهم والله لا يسأل لكونه خالق أعمالهم على حسب كسبهم ، لا لكونه متعاليا عن أن تتوجه إليه المسؤولية ، مع أن كسبهم الذى يرجع إلى إراداتهم الجزئية =

جل جلاله أكبر من أن يحيط به وبأفعاله وإراداته عقل البشر ، فهل من الضروري أن نذهب بعقولنا لحل هذه المسألة التي لا تقبل الحل ، إلى جمل الله مسؤولا عن مسؤولية الإنسان الذي جملة الله مجورا ومسؤولا معا ونذهب لكف عقولنا عن الذهاب المذكور إلى إنكار ناحية المجبورية ؟ فكان هذا الإنكار ضروري لئلا يكون الله مسؤولا عن سؤال المجبور مع أنه تعالى متعال عن أن تدركه المسؤولية إذا جازى عبده بأفعاله التي فعلها مسيرا من عنده . . وقد كتبت في « تحت سلطان القدر » حديثا يلجأ إليه الخائرون في مسألة الجبر والقدر وهو أن الله تعالى لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبتها وهو غير ظالم الخ . . وكتبت في « القول الفصل » إن مراتب القوة إذا ارتقت إلى قوة الله فقيها يتحدد الحق مع القوة .

ليس لنا أن نجعل من عقولنا القصيرة حكما بيننا وبين الله بمحدد له طريق معاملته . مع خلقه . فهذه المسألة التي لا تقبل الحل إنما تحل بالتفكير في عظمة الله التي تعجز عقولنا عن أن نجعل لها حدا . وإني أذكر ما قاله أحد فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين وأردد ذكره بكل إعجاب ، وهو أن الله تعالى مع العالم ليس بأ أكبر من الله وحده .

== يدور مع مشيئة الله المتعلقة بخلق الداعية في قلوبهم قبيل خلق أفعالهم على حسب كسبهم . وهذا هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذي لم يأل الشيخ المرحوم جهدا في تغيير معناه لتأليفه بعبده وقد عرفت سعيه من أجل ذلك لتغيير معنى قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

أما صديقي المرحوم الدجوى فهو يجتهد في إبعاد هذا القول المريب عن تصويره تعالى كأحد الجبارة المستبدين المتكبرين فكانه يجتهد لإبعاد الآية عن مهايتها ، لأنه لما رأى هذه الصفات العالية تستنكر من كل من حدثته نفسه أن يطمح إليها لبعدها عن حالهم ومناهم ، ظن أنها تستنكر من الله أيضا قياسا لها على تلقى الناس فيما بينهم تلك الصفات ، وهذا القياس الخطئ بين مقام الرب والربوب هو منشأ غلط الغالطين في موضوع مسألتنا التي حصل فيها الخلاف بيني وبين كثير من العلماء المعاصرين ، مع أن الله نفسه ينادى بأنه المهيمن العزيز الجبار التكبر الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد أي المستبد الأعظم الذي لا شريك له ونعم ذلك الاستبداد منه لكونه أهله وهو في محله يحق له ولا يحق لغيره ولا مانع من تسميته به إلا كون أسماء الله توقيفية عندنا نحن المسلمين ،

فالعالم بالنظر إلى هذا القول العظيم يمد عديما ، وهذا العدم أحسن من العدم الذي يتصوره أصحاب مذهب وحدة الوجود ، للعالم وأصح ، والإشكال الذي يلزم مسألة أفعال العباد المجبورين والمسؤولين مما ينحل وبذوب في بحر عظمة الله . وأذكر مثالا لغام عظمته : وهو معاوم أن عبيد الملك الصادقين والمخلصين في طاعتهم له قد يجدون إزاء بعض أفعال الملك ومعاملاته إنكارا 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 السماوات 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 أيضا ولا غرو في ذلك فإنه خالق العباد وخالق عقولهم فهو مولاهم ومولى عقولهم وملاك مليكهم .

وآخر ما أقول في تلخيص النزاع بيني وبين فضيلة الصديق أن الإنسان يلزم أن يكون مسؤولا عند الله عن أفعاله وهذا متفق عليه يدتنا إلا أنه يلزم لتصحيح هذه المسؤولية عند الصديق كونه أى الإنسان مختارا في أفعاله المقدورة لا مسيرا من قبل الله بأن يكون لله تدخل إن لم يكن في أفعاله ففي مشيئته وهو مذهبننا القائل بأن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله كما أنه المفهوم جليا من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والصديق يتكلف في تفسير الآية كما تكلف المرحوم الشيخ بحجت فيجعل مشيئة الله المذكورة في مقابلة مشيئات العباد مشيئته التي خلق بها الإنسان قادرا على ما يستطيعه من الأفعال ومختارا في فعلها . لكن مشيئة الله هذه السابقة لأفعال الإنسان طول عمره مشيئة مجملة غير متميزة لأن تكون مشيئة الهداية للسعداء ولا مشيئة الضلالة للأشقياء المذكورين في قوله تعالى الوارد كثيرا في كتاب الله « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » المناسبين لأن تكونا هما المشيئة لله المتبوعة لمشيئات العباد النقسمة

إلى الخير والشر ونحن نبحث عن منشأ مشيئات المبدأ المنقسمة إلى الخير والشر وهي موجودة ومذكورة في فاتحة الكتاب ترددها 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 .

ولاشك أيضا أن هذا التوجيه وذاك 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 » ، من جنس هاتين المشيئتين الخاصتين . رأخيرا يحى . تعيين وتمييز من يكون فريق النعم 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 أدانا الاستحقاق وحملناه على مرجح يحوز به بعض الناس على بعض فتلك المرجحات أيضا من نعم الله على حائزها ثم إن تلك المرجحات من الأعمال الصالحة السابقة لا بد أن تنتهى إلى عمل صالح سابق لا سابق له يستجلب إليه نعمة الهداية ، فصلاح ذلك العمل الذى يكون مبدأ الصالحات من الأعمال نعمة من الله خالصة من السبب المرجح الذى يحوز به العامل نفسه وإنما فضل من الله يختص به من يشاء . وهو الموافق لسنة الله في كتابه تعليلا لحظوظ عباده من نعمة الهداية ونعمة الضلال وقائلا يضل من يشاء ويهتدى من يشاء . فهو تعالى يستبد بالهداية والاختيار لنفسه دون عباده ، فيقول أهل الجنة الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله ويقول لنبىه إنك لا تهتدى من أحببت ولكن الله يهتدى من يشاء ولذا يقول العالم السكلاوى :

هاد مضل حقيقى وإن نسباً على المجاز إلى رسل وشيطان

وإن جاء فى بعض آيات القرآن : « والله لا يهتدى القوم الفاسقين والله لا يهتدى القوم الظالمين » وفى بعضها : « يهتدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويهتدى بهم إلى صراط مستقيم » وأردنا حمل « من يشاء » فى الآية الأولى أعنى « يضل من يشاء » ويهتدى من يشاء » على المتناسبين معهم فى الآيات الأخيرة ، حمل المطلق على المقيد ، فلا يمكن ذلك لأن المذكورين فى الآية الأولى تحت عنوان « من يشاء » مقيدون أيضاً بمشيئة الله لا مطلقون ، ولا يجوز حمل مقيد على المقيد بقيد آخر . فإن كانت هداية الله واضلّاله لا يجاوزان المستأهلين فتمدّحه بوسع سلطته المفهوم من قوله : « يضل من يشاء » ويهتدى من يشاء » ينافيه ولا يتطلب مستأهلاً غير « من يشاء » .

فلا سبيل لقطع تدخّل الله تعالى فى هداية قوم وضلال قوم ، للتوصل إلى استقلال الإنسان فى مشيئته .. ذلك الاستقلال الذى لا يمكن عند نفاة الجبر محضه ومتوسطه - ومنهم فضيلة الصديق - توجيه المسؤولية بدونه إلى الإنسان ، وهم يظنون أن المجبور لا يصح أن يكون مسؤولاً . فكأنه إن كان مسؤولاً كان الله مسؤولاً عن مسؤوليته .. وعندنا أن مجبورية الإنسان ومسؤوليته حقيقتان واقعتان .. وكوننا لانقل التآليف بينهما بدل على غموض المسألة لاعلى عدم وقوعهما . ونحن الذين نؤمن بالقدر خيريه وشره من الله تعالى نرى أن الإنسان إذا خلى ونفسه فاختار الضلالة على الهدى والشر على الخير كان ذلك من قلة عقله أو ضعف إرادته أو سوء خلقه أو فساد محيطه .. تلك الفروق التى يرجع كلها إلى تقسيم الله تعالى الحطوط بين عباده والتى لها تأثير فى انقسام الناس إلى سعداء وأشقياء فى الدنيا والآخرة .

هذا ، مع أن بعض الآيات ترى مشيئة الله فيها مقترنة بتأييد مالها من الاستبداد التغلب على مشيئة عباده فتزيد على تدخلها وتأثيرها فى مشيئاتهم ، انظر قوله تعالى : « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهتدى من يشاء فلا تذهب

نفسك عليهم حسرات » وانظر قوله « إن الله يُسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور » وقوله « لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » .

لا يقول فيغفر لمن نجح في المحاسبة ، بل يقول دائما لمن يشاء ويُمسنى بترتيب كل معاملاته مع عباده على مشيئته خاصة من أى سبب غيرها .

وفي نهاية البحث أقل عدة جمل من كتابي « تحت سلطان القدر » الذي لم يقرأ فضيلته عمدا فلمله يقرؤها في هذا الكتاب فيخفف عمارى به مذهبي في الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته من الخرق المكشوف ... أنقلها ثم أذنبها بما يكون شفيما لي عند فضيلته من كلام إمام الحرمين الذي اتخذ فضيلته قدوة في مسألة القضاء والقدر .

وهذا النقل والتذييل يكفيان لإثبات مذهبي في أن الإنسان لا يكون مستقلا 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 تحت سلطان القدر ص ٢٣٠ : « والقول الفصل أنا نحن معاصر البشر في دار امتحان مدهش .. فكما لم نأت الدنيا بإرادتنا الجزئية ، فبالنظر إلى أن خلقنا مختلفين في القوة والضعف والحسن والقيح 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 لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه ، إذ لا تشبهه مالكية

الخالق وحاكميته بأية حاكمية ومالكية ، فالاكمية سواء مقيدة غير تامة ، وهذه مطلقة
تم أجزاء الملوك التي لا تتجزأ . فاذن لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحاكمية في
أفعالنا له والمسؤولية عن تلك الأفعال علينا ، لأنكم إن لم تبدأوا الاعتراض - على تقدير
انفتاح بابه - أو بالتعبير الأخف الاعتذار ، من تفاوت الحلقة في المبادئ ، فهم ما تكونوا
أحراراً في أفعالكم وحركاتكم فلذلك المطلق الذي حدد استعداداتكم كما شاء في الأزل
لن يخرجكم في أفعالكم وإراداتكم أيضاً عن قبضة إرادته كما قال يحيى الدين بن عربي
الملقب بالشيخ الأكبر « إن الخير والشر تابعا لاستعداد فاعليهما »^(١) فمع كون الإنسان
مختاراً في أفعاله وحركاته من حيث استقلاله في إرادته الجزئية فرضاً ، هل يستوى 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 مشايها له ونقلناه نحن في تحت سلطان القدر مع اتهامه بالاضطراب .
قال : « إذا أراد الله بعبده خيراً كل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق
والدوافع وأزاح عنه الوانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات
وأسباب الغفلات وقبض له ما يقربه إلى القربات ثم يعتادها ويمرن عليها . وإذا أراد الله
بعبده شراً قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهياً له أسباب تعاديه في النسي وحجب إليه التشوف
إلى الشهوات وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعي النفس خسفت دواعي الخير ثم
يستمر على الشر على مر الدهور ويأني مهاوئها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان
ونزغات النفس الأمارة بالسوء فتفسد الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره فذللكم

[١] إن الشيخ الأكبر أصاب في بناء الأمر على مسألة الاستعداد ولكن أخطأ جداً في سعيه
لإخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسيجيء تحقيقه .

الطبيع والحق والأكنة . وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول لو فرضنا شاباً حديث العهد بحمله لم تهذب المذاهب ولم تحفك التجارب وهو على نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغته من الحطام وخص بمسحة من الجلال ولم يكن عليه قوام يزعجه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى ووافاه أخدان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار والبدار إلى شيم الأشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبراً على المعاصي والزلات ولا مصدوراً عن الطاعات ومعه من العقل ما يستوجب به اللاتمة إذا عصى . فمن هذا سبيله لا يستحيل في العقل تكليفه فإنه ليس بمنوعاً ولكن إن سبق له سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل إلا أن يقفمه الله برحمته وهو أرحم الراحمين .

ثم إنى لا أجد مندوحة في هذه النقطة التي انتهت إليها من اجتماع المجبورية مع المسؤولية في الإنسان ؛ وهي مركز غموض المسألة التي نداولها مع من يخالفوننا في الرأي من العلماء ... لا أجد هنا مندوحة عن نقل القسم الثانى مما كتبت تحت عنوان « أقوال فلاسفة الغرب » من « تحت سلطان القدر » لا أجد مندوحة عن نقله على الرغم من سبق التصريح منى بأن الإكثار في النقل عن كتابى لا يعجبى . . ومما يؤكد نفي المندوحة أن هذا النقل من ذلك الكتاب ينفع في عظمى قضية هذا الكتاب التي هي إثبات وجود الله وينفع أيضاً في إثبات أن فضيلة الصديق الذى لم يتردد في القول بأنى لم أخل من سفسطة في أجلى البديهيّات حتى كسوته كسوة أعوص العويصات ، كان عندما قال ذلك القول ، ظالماً متخطياً لمباحث معروضة أمام عينيه لم يكن تخطيها هيئاً إلى هذا الحد وهذا ما قلته في « تحت سلطان القدر » :

« قد علم القارىء مما نهيت عليه آتفاً أن النظر في آراء علماء الغرب بشأن مسألة الموضوع على بساط البحث في هذا الكتاب أمر عنى لي بعد الانتهاء من تحريره .
ثم راجعت كتاب « دروس الروحانيات » الذى ألفه « أ . رابو » وترجمه إلى

التركية محمد علي عيني بك من فضلاء كتاب الترك الأفذاذ فرأيت أن مؤلفه أيضا يختار وجود الاختيار في الإنسان ويناقش الإيجابيين النافين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء « ل . فونس غريو » - الذي فرغنا الآن من النظر في كتابه، قائلا :

(إن في الإيجابية حقيقة يُعترف بها وهي أن الاختيار ليس بقدره مطلقة مستقلة وإنما هو محدود تابع لشروط مقيد بإيجابيات) ومصرحا بأن دعوى الاختيار غير المتأثر من الأسباب والسوائق لا تُدافع عنها .

« ثم إنه يقول (إن الغريزة عمياء والإرادة متأملة وإن الغريزة اضطرارية والإرادة حرة بحسب الظاهر وإن الاختيار ليس صفة الإرادة فحسب بل الإرادة نفسها فالسؤال عن الإنسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن أنه يريد أولا يريد) . ويقول « لو رجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لأن كل إنسان يرى نفسه مختارا ويمتد هذا الاعتقاد أمر غريزي بحيث أنه كان يعتبر آخر حجة قطعية . فالإنسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى أنه فاعل ، يظن الاختيار أحق ما فيه من الظواهر بأن يكون محققا، ألا يرى كيف نظن عند التردد في ترجيح أحد الشئون المحتملة في أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدها ، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على أن نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحاً مبايناً للأول . الحاصل إنما مطمئنون بعد الفعل على كونه صادرا منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلا وإننا لو شئنا لآتيننا بما يباينه بالسلبية، فبعض الإحساسات مثل مفهوم المسؤولية والحكم بالتحسين والتقصير وعذاب القلب أو فرحه كله مبني على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهري فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفسى اختيارا في الخارج ، محل مناقشته وحله - إن أمكن - علم ما بعد الطبيعة لكن لا مندوحة في الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث في الاختيار، وفضلا عن ذلك فإن ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لاعتقادها المركوز في فطارتنا، فقد يحتمل أن تكون

طبيعة الأشياء تُمانع فطرتنا فتجمل تحقق ما نعتقد في الخارج مستحيلا فن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟ .

« ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية ويقول (إنهم إن تمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما نعلمه في حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعين قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم) فيظهر أنه لا يعبأ بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لادينيا ، قدر ما يعبأ بالإيجابية مع أنك قد علمت أنهم الجبرية المادية وماذكره من مخالفة الطريق الأول لمبادئ العلم ناتج عن عدم بنائهم الجبر الذي قالوا به ، على السبب والعللة اللذين هما رأس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثانى .

« ونحن مع عدم إنكارنا الأسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر المحض الناقى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفاً في حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالأسباب والعلل وقد يُستغنى عنها بالعللة الأولى .

« ثم إنك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدري كيف يدخله في حادثات الكون التي لا يسمعه إنكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذي يقول به الإيجابيون ولا يدري كيف يكون الاختيار مربوط بالسبب اختياراً أو كيف يرتبط الاختيار الحر بحادثات الكون المنظمة - وهو أجنبى عنها بحريته - من دون أن تضع عنه ماهيته . فدخل الاختيار الحر ذى 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 الذى 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 المقيدة المنقادة لنظام الماكينة ، فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها أولاً يؤمن عليها من إحداثها وتكون

منها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على اختلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذى يلزم أن يكون حرا ولو على حدى ، بارتباطه بالأسباب السكونية تحت هيمنة إرادة الله واختياره الذى يماثله بحسب الماهية كأن تلك الأسباب ونظامها تحت هيمنته ، خلف الإشكال . ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر فى الحوادث السكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض ، من دون أن تضع عنه ماهيته الحرة لكونه حرا ومربوطا بالسبب معا ؛ إلا إذا كان هذا النظام الدقيق الذى يسلم كل أحد بدقته وغموضه ، أثر صنع المختار الأعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحوادثه آثار قوة لا إرادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختيارى من البشر أى محل له فى الكون . ومن أجل هذا نرى الماديين الإيجابيين بنفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العلم ، ففى علم الإنسان واختياره أجلى دلائل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وإنما هو أثر العلم المختار جل شأنه . فذاك المختار الأعظم هو الذى خلق اختيار الإنسان أولا ونظمه ثانيا فى سلك حوادث الكون غير الاختيارية وألف بينهما - ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف - وجعله اختيارا ومربوطا بالسبب أى جملة حرة ولزاما معا ولا يقدر أحد غيره على هذا الجمل . وهذا هو السر فى غموض مسألة الاختيار فى نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم ، فعلماء الدين استصعبوا التثام مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى من سلطان إرادة الله العام ، فنظر إلى دخول الحرية فى طبيعة الإرادة والاختيار حاول إخراجها - كما فعله المعتزلة - أو كما فعله الماتريدية - من عموم ذاك السلطان ولا فرق بين الشقيين فى الإخلال بنظام التوحيد وإن تعزى أصحاب كل من المحاولتين بإسناد هذا الخروج إلى إذن الله مع كونه بمعنى الإخلال بنظام التوحيد بإذن الله ومع إباء قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » إياه كل الإباء وقد سبق تحقيق معنى الآية بما يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر إلى انعدام

الإرادة والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان إرادة الله، أنكرها وقال بالجبر المحض. وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضا استمضى عليهم انقياد الاختيار لقوانين الأسباب والعلل فإن انقاد لا يكون الاختيار اختيارا ولهذا أنكره الإيمانيون. وبالرغم من هذا وذاك فإن في الإنسان اختيارا وإرادة وأن لهما اتصالا بالأسباب فإذا نفعل تجاه هذا السر الغامض؟ هل ننفي الاختيار وندعى كون الإنسان أداة في يد الطبيعة غير ذات إرادة واختيار كما فعله الإيمانيون؟ أو في يد الله كما قال به الجبرية؟ ومذهب كل منهما مخالف لبدهة العقول وشهادة الوجدان حيث إن الإنسان مفترق عن الجماد لا بشعوره فقط بل بإرادته واختياره أيضا على أن لا يكونا عبارتين عن وهم من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل «اسبينوزا» حيث قال: «لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بإرادته» ولكنه ماذا يقول في الإنسان الملقى من الطيارة جيرا حيث لا يظن أن حركته في الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور، وماذا يقول في الفرق الذي يحسه الإنسان بين انتقاله من محل إلى محل يسمى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره وهو في الحالين ذو شعور؟

«فإذا تمذر نفي الاختيار وتمذر القول بالاختيار المنقاد للأسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل ننفي الأسباب والعلل أو ارتباط الاختيار بما هو خروج على مبادئ العلم؟ ومن جراء ذلك لا يجترأ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يفره الترجيح الواقع في مثل قدحى العطشان وطريقى الهارب بلا سبب مرجح - كما يفر الكثيرون من المتكلمين - وينفي الترجيح بل الإرادة في مثلهما وإن لم يكن المثال الذى ذكره عين ذينك المثاليين وقوله فيه يؤيد ماسبق من قولى فيهما. وفى المثال الذى ذكره - وهو أن عليك لأحد جنيتها من ذهب حل ميماد قضائه وعلى مكتيك عدة جنهات مصفوفة فتأخذ واحدا منها بدون ترجيح وتقضى به دينك - فائدة وهي أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفا لما كنت مسئولولا عنه لعدم قصد منك

في تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر ما يلزم الإيجابيين في مثال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين في القرب منه والمنظر الجاذب ، من القول بأنه يموت جوعا ولا يرجح أحدها . ويذكر قول أنصار الاختيار (إن الإرادة ترجح بين الشئين بلا سبب وعند تساوى الأسباب ، والحمار المذكور لا يتردد في الأكل من أحدهما) ثم لا يجدد جدرا بالقبول لا ببقائه على تحليل ناقص ويصل في نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السائق حيث توجد الإرادة وبعدم الإرادة حيث لا يوجد السائق والنتيجة تؤيد الإيجابية .

« ثم يعود فيخوض في إثبات الاختيار قائلا (نعترف بأن ما يمين الفعل هو السائق وبعبارة أصح أقوى السائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا وهل ليس بمدى شيء يضم إليها منا ولأننا علاقة بالفعل وتأثير فيه ؟ أفئدنا كمثل ميزان وضع فيه الدراهم ؟ كلا إن تشبيه الإنسان بالميزان في عطائه ومطاوعته واضطرابه دائما إلى الانحناء على الناحية التي هي أثقل ، تشبيه باطل ، فلإنسان في بعض الأوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويتملص من أسر الاعتيادات والمؤثرات ويغلب عليها . ثم إن السوائق لا قيمة لها مطلقة وثابتة فنحن الذين نقومها ولهذا تختلف باختلاف الأشخاص) .

(فإذاً يمكننا أن نقبل دستور الإيجابية ونقول إن لكل فعل من أفعال الإنسان سائقا إلا أن شخص الفاعل يقلب هذا السائق إلى نفسه بحيث يتجلى فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشئين مستقلين ومتباينين بل ممتزجين بحدان يظلا واحدا شايما لا يقبل القسمة والإيجابيون يعدونها قوتين متناوئتين ، وأعظم أخطائهم أنهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل من التفكير إلى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكي .. نعم أنهم محقون في نفي اختيار بمعنى محض الهوى والتحكم ، وليس لهم أن يحدفوا الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الإنسان شاعرا متأملا أنه فعله مبنيا على سوائق أحدثها لنفسه . فليست السوائق هي

التي توجب وتعين أفعالنا وإنما نحن نعينها على حسب سوائقنا .

(ولا يجدى التوسل في إثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات بل كل ذلك بالعكس ينفع الإيجابية إذ لا معنى لأن أهددك أو أنصح لك أو أتضرع إليك بمد ما علمت أنك قادر على أن لاتعيا بشيء من ذلك وعند الإيجابية لها معنى سببي وكلها من قبيل الدرامم الموضوعة في كفة الميزان) .

« ثم يقول المؤلف (ومهما كانت دعوى الإيجابية مسلمة في التعليل فلاختيار حقوق بقدر ما للإيجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانيا أنا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخل إرادتنا في الفعل ولا يفوق أى دليل تجاه هذا الإحساس فتدخل الإرادة هذا بمنزلة فعل حى شخصى وكل منا يحس أنه حر فى هذا الفعل ويملن نفسه فيه أمرا بسيطا غير قابل للتحليل ولاتابع للزمان إلا أنه إذا رجع إلى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع يفرقه إلى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فإذا الفاعلية عطالة والاختيار إيجاب فمن ثمة ترى الإنسان إذا أخذ بوضوح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهى إلى الإيجاب) .

« ونحن نقول هذا الإيجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق ضرورة بشرط المحمول لأنه إذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الإرادة وحصل الفعل فليس فى قدرة الإرادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والخيار حين كان الفعل على شرف الوقوع فى أن تُمضى عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع . لكن هذا الإيجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لا يضر الاختيار الوجود فى أوانه ولا يجدر بأن يعتبر عقبة فى وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف إلى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالمعجز أمامه ، وإنما محل الاشكال على هذا المذهب هو الإيجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالأسباب والسوائق والذى لم يخرج المؤلف عن عهدة حله بأن جعل السائق أمرا ممتزجا ومتحددا مع إرادة الفاعل

غير متميز ولا مستقل عنهما وأنكر بضمينها وخضوعها لها دائماً ونظر إلى كون صاحب الإرادة يجمع نفسه في بعض الأحيان ويتقلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر التأثيرات وماذا يعنى بكون السائق متمرجاً ومتحدداً مع إرادة الفاعل؟ فهل يريد أن يرى أن هناك إرادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم أن السائق يقيع الإرادة دون تبعية الإرادة له وهو خلاف المعقول؟ أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فإنكاراً لأساس التعليل وبخلافه لمبدأ العلم الذى يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لا إرادة حيث لا سائق . ولهذا فالذى ذكره من جمع الإنسان نفسه في بعض الأحيان وتغلبه على الاعتيادات والتأثيرات فإنما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التى اعتادها وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الأولى . وكون السوائق تختلف باختلاف الأشخاص ليس بناشئ من تأثير الأشخاص في السوائق بل من اختلاف تأثيرها في نظرهم فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق في الإدراك مؤثر في نفس الفاعل مؤيداً للسائق أو معارضاً لها لا أن نفس الفاعل تؤثر فيه .. فهو أيضاً من جنس السوائق التى تخضع لها الإرادة لا من جنس الإرادة التى يدعى خضوع السوائق لها فلو كان الإنسان هو العامل في إحداث السائق لفعله لكان هذا الاحداث عند إرادة الفعل محتاجاً إلى إرادة ثانية تتعلق بهذا الإحداث وتحتاج هذه الإرادة إلى سائق ثان ثم إحداثه إلى إرادة ثالثة ويتسلسل .

« فالحق أنه لا يمكن الخلاص من الإيجاب بعد التسليم بأن لإرادة حيث لا سائق . ولهذا ترى علماء الإسلام لجأوا في هذا الباب إلى دعوى عدم توقف الإرادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بحالين من قدحى العطشان وطريق الهارب وتعزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وإن كفت قد علمت مما تقدم في هذا الكتاب مبلغ قيمة ذنبك المتالين وقيمة الدعوى البنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح

والموجب وفي بعض مناقشات المؤلف الغربي مع الإيجابية نوع مشابهة بهذا التعمى. والذي هو أخرى بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله (هل ليس بعد السوائق شئ^١ ينضم إليها منا) ويعنى به الإرادة، لكن هذا القول إنما ينهض تجاه الإيجابيين النافين للاختيار ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار وإنما نفى حرية الإنسان واستقلاله في إرادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين النفي والإثبات، أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته وتخليصها بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده، بترويض نفسه وتمويدها إتقان التأمل الذى امتاز به الإنسان عن الحيوان حتى ينشئ من نفسه إنسانا يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه، فكل هذا الذى لا ينكر ويظهر فى مظاهر استقلال الإرادة ليس إلا عبارة عن تبدل متبوعها وتحولها من تبعية الهوى إلى تبعية العقل الذى هو محدود من السوائق أيضا والحادثة راجعة إلى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق .

« بقى قول المؤلف ^(١) (إن التسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضا ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها وضل عن استقامتها وكان جميع الافتراضات محترمة فهما رجح قول الإيجابية من حيث النظر والعلم ففيه ما يجمله مغلوبا ومردودا من حيث العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخاف للأخلاق وعلم من دون وجدان) .

« ونحن نقول إن قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الإسلام المتقدمين والمتأخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف بمسئولية العباد عن أفعالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادة البشر السكلية والجزئية يعوق الإنسان عن السعى والعمل والتقدم ويسوقه إلى الكسل

[١] قلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع والتأليف والاختصار .

وبالتأخر فيظهر أن كثيرا من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة المسألة سقوط العمل وعندنا أن العمل هو موضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزوم الموضوع فنحن ننظر في أعمال الإنسان كيف يفعلها وهل له في فعلها اختيار أم لا وإذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالأسباب والدواعي أو مقيد ومربوط بها . فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الإنسان مختارا فيه أو موجبا لا أنه يقع إن كان الإنسان مختارا ولا يقع إن كان موجبا فيحل محله الكسل ولو تفينا الاختيار وقلنا بالإيجاب اقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لافي وقوعه أولا وقوعه ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب في العمل بل إيجاب العمل يؤدي العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم إنه لا فرق بين العمل والكسل أى ترك العمل في الاستناد إلى السبب الذى يتولد منه الإيجاب . فالقول بالإيجاب إن أخذ بالعمل لارتباط السبب فهو محل بالكسل أى بترك العمل أيضا ولا معنى لإخلاله بالعمل وترك العمل معا فلا معنى لإخلاله بالعمل ^(١) .

«ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادما للأخلاق بواسطة خدمته لتقوية الإرادة لا كون القول بالإيجاب هادما للأخلاق بواسطة خدمته لإضعاف الإرادة إذ لا نسلم كون الأخلاق مبنيا على قوة الإرادة وضدها على ضعفها وكم قوة للإنسان يحوزها وتسوقه إلى البنى والمدوان ولا يمكن أن ندعى طروء الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة . . وحقيقة الأمر أن إرادة الإنسان بين سوائق علوية يمدها عقله وتريبته وبيئته الحسنات وسوائق سفلية يمدها هواه وتريبته وبيئته السيئات ، والقوة أو الضعف في هذه السوائق لا في إرادته وإنما هي تدور مع الغالب منهما والإمداد

[١] ولبحث العمل زيادة توضيح منا في الفصل المعنود له في هذا الكتاب .

الأول من الله الذى أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة إلى أشخاص مختلفين والإمداد الآخر الذى تتم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضا من الله الذى يحول بين المرء وقلبه.

« أما الفرق بين مذهب الإيجاب والاختيار من حيث ترتب المسؤولية على الإنسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق فى أخلاق أهل المذهبين فقد يمكن أن يكون الإيجابى الذى لا يرى مسؤولية الإنسان علميا يمتنع سوء الأعمال بوازع من قلبه ووجدانه اللذين يرجمان إلى طيب فطرته بل ومن علمه الذى إن لم تقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤولية فقد يقضى به من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح ، وربما يكون إيجابى فى المذهب أصاح فى العمل من الاختيارى لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الأمر كذلك ، فالإيجابى الناقى للمسؤولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهب العلمى ولا من مذهب العقل لا بد أن يكون وازعه أنقص من وازع الاختيارى الذى يساويه فى جميع الأحوال والظروف ويفترق عنه فى اعتقاد المسؤولية ، لكن الجبرى المعترف بمسؤوليته عند الله تعالى اعترافا مبنيا على اخباره المؤيد بشهادة قلبه ووجدانه بها والذى يمنعه من إبلاغ مذهب العلمى إلى نفي المسؤولية عن الإنسان ، فهو فى مأمن من هذا المحذور فى حين أن الإيجابى المادى لا يسلّم منه .. وقد سبق منا تحقيق البحث فى مشكلة التأليف بين مسألة المسؤولية وبين موقف الإنسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وما ذكرناه من الفرق بين مذهبي الإيجابية المادية والجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قصر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصرُوا اهتمامهم فى نقاشهم على الإيجابية ولم يُعنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لادنيين وما قدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموهم ومذاهبهم انتشعبة إلى الجبر المحض والجبر المتوسط . وكلامهم فى الجواب على تقييد اختيار الإنسان بعلم الله الأزلّى - الذى نقلناه عن المؤلف الأول الذى ترجم كتابه أحمد نعيم بك وما قول المؤلف الثانى بيميد عنه - يدل على مبلغهم فى الفهم .

وهنا انتهيت مما أردت نقله عن «تحت سلطان القدر» كما انتهى الجزء الثالث هنا من «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» وله الحمد والمنة والفضل كله فى الأول والآخر.

أغلاط^(١) الجزء الثالث المطبعية من

« موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٣، ١٣ لجبل ٦، ٢٠ إلى الرجح ٧، ١ أفلم ييأس ٧، ١٣ أن يكون ٨، ١٩
أيضا ٩، ١ من داخل ١٣، ٣ منهم بأنفسهم ١٤، ٨ إلا كفورا ١٤، ٩ كثيرا ١٧،
١٥ المجتنبين ١٩، ٨ تلك ١٩، ١١ النار ٢٢، ١٢ نارية ٣٠، ١٩ تحيط ٣٧، ٢٥
الأجيال ٣٩، ٢٥ فأضيف ٤٠، ٢٠ تخصيص ٤١، ٩ إذ لا يقال ٤٥، ٥ الراجعين
٤٦، ١١ هذا العدد ٥٣، ٣ وقد احتج به ٥٣، ١٨ مصنوعة ٥٤، ٦ وما تملكون
فيها ٥٤، ٢٢ وتصورهم ٥٦، ٧ ذاهبة أدراج ٥٧، ٥ المسلمون ٥٨، ١٠ لا نقول
به ٦١، ٤ فها نحن أولاء ٦٢، ١٤ الدماغ ٦٣، ٥ وأن يمان ٦٣، ١٥ أتباعها
٧٣، ٤ بالأخلاق ٨١، ١٥ موجدًا ٨٣، ١٩ المفروضين ٩١، ٣ من ناحيتهما ٩١،
٢٢ عاشقن ٩٢، ١١ ولا منكرًا ٩٥، ١٢ حضيض ٩٥، ٢١ الصوفية ٩٦، ١ إلا
الله ٩٦، ١٨ من البساطة ١٠٠، ٨ إبطائه ١٠٦، ١٨ فاذا ١١٦، ١٢ من نفسه
١٢٤، ١٨ الآثار ١٣٨، ١ ذاته ١٤٠، ٢٠ يخطونها ١٤١، ٢١ فلا نبأ بهما
١٤٤، ١٧، ١٤٧، ١٤ حائر ١٥٢، ٢١ من حيث إنه ١٥٣، ٨ إنما يكونان ١٥٥،
٦ تمر بها « الكل هو » ١٥٨، ١٩ يخالف ١٦٤، ١ أبو بكر بن العربي ١٦٤، ٢
والقواصم ١٦٥، ١٤ الآخرة ١٦٨، ١١ محي الدين بن عربي ١٧٠، ١٢ الاقدس
١٧٨، ٨ تعلية ١٨٠، ١٥ واحدة ١٨٢، ٦ الأولى ١٨٢، ٨ والثانية ١٨٣، ١٧
أن يكون ١٨٧، ٤ والعقل، وإنما ١٨٧، ١٠ فيخته ١٨٧، ١٢ السافلة ١٩٢، ١٨
الكثيرة ١٩٢، ٢٠ واحدا ٢٠١، ١٤ وهي محال ٢٠١، ١٤ « أميل سسه » ٢٠٢،
٨، ٩ فيؤل ٢٠٣، ٢ هذا ٢٠٧، ٢ الوجود ٢٠٨، ٤ من أنى ٢١١، ٨ في هذا
٢١٣، ٧ ترتكز ٢٠٩، ١٦ وهأنذا ٢٢٢، ١٣ ليجمله ٢٢٣، ٤ موجودا ٢٢٣،

[١] الرجاء من القراء الكرام أن يصححوا قبل الشروع في قراءة كل جزء من أجزاء
هذا الكتاب ، مافي نسخهم من الأغلاط المطبعية .

٦ في الخارج ٢٢٣، ٧ الوجودات ٢٢٤، ٧ لا جمل ٢٣٦، ٨ بوجودين : الله وما
سواه ٢٣٩، ٥ مما يجلو ٢٤٢، ٢٢ لانتزم ٢٤٩، ٧ - ٨ في الخارج ٢٦٢، ١ وليس
٢٦٢، ٩ بهذا الحد ٢٦٦، ١٢ فإنه ٢٦٧، ٨ في التثليث ٢٦٨، ٧ بعدد الوجودات
٢٧٧، ٤ إلى الصحو، ٢٨١، ٢١ «الانثان متفيران» ٢٨٢، ٣ «لا هو ولا غيره»
٢٨٤، ١ الافتتان ٢٨٥، ١٨ يروا ٢٩٥، ١٦ يرجعون ٢٩٦، ١٧ تقتضيه ٣٠١،
١٤ [وقد سقطت ألف التثنية من «اختارا» بفلط مطبى] ٣٠٤، ١٠ الوجودات
٣٠٤، ١٢ معلوم ٣٠٤، ١٧ لما تنبهوا ٣٠٧، ١١ وتوهم ٣١٢، ١ تحتاج ٣٢٠،
٢ الانصال ٣٢١، ٦ إذ اللأم ٣٢٣، ١٨ قديمين ٣٢٤، ٢ يجب ٣٢٥، ١٩ إجماد
الشيء ٣٢٧، ١١ إلى الذات ٣٢٨، ١٩ كلتها ٣٣٣، ١٧، ١٩ وإرادة ٣٣٥، ١٧
على قول الشيخ ٣٤٧، ٦ وقد ظنوه البحرى ٣٣٨، ١٠ وما سواها ٣٣٩، ١٠
« وما تشاءون ٣٤٢، ١ من مسألة ٣٤٢، ٦ التعلق بأفعال ٧ التعلق بأفعال ٣٥٢،
١٥ مع أن ٣٥٣، ١ تتخذوا ٢ أن تستقيموا ٣٦٤، ٢ إما ٣٦٧، ١٩ في كتاب ألفته
٣٦٨، ٢٣ حاجة ٣٦٩، ٥ عليها ٣٧٤، ١٤ متناهي ١٧ والوجود الذهني ٣٧٩، ٢١
ليبتز ٣٨١، ٤ جزء ٣٨٢، ١٤ تناقض ٣٨٢، ١٤ لما لا نهاية له ١٩ لأن «لم»
٢٠ « فلم » ٣٨٤، ١٦ السبوقيات ٣٨٨، ٩ التناقض ٣٩٩، ١٧ يؤول ٤٠٣، ٦
بمشيئته ٤٠٩، ١٤ ترتيبا ٤١٠، ١٦ علماء ٤١٣، ٤ كالقلم ٥ والاضطرار ٤١٥،
١٥ الخلق ٤١٩، ٩ الجبر ١٠ لأننا ١١ جبر ٤٢١، ١٨ مجازة ٤٢٢، ١٦ اختلط فيها
٤٢٦، ٣ فیسبوا ٤ وجملنا ٤٢٨، ١٩ اللتين لا تكتمهان ٤٣١، ٢ من صلواتنا

أسماء الرجال المذكورين في الجزء الثالث

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

الآلوسي صاحب التفسير ٤٣ ١٦٨ الأمدى متكلم معروف ١٩٧ إبراهيم
 الحلبي صاحب اللعة ٣٩٤ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٩ ٤١٥ إبراهيم الكوراني
 ٤٣ ١٦٨ إبليس ١٣ ٥٢ ٤٢٦ ابن تيمية ١٨ ٣٦١ ٣٩٣ ٣٩٤ ابن رشد
 ٣ ٦ ٨ ١٢ ١٤ ١٦ ١٨ ٢٧ ١٠٣ ٢١٧ ٣١٩ ٣٢٢ ٣٢٣
 ٣٥٦ ٣٥٨ ٣٦٠ ٣٧٥ ٣٨٢ ابن سينا ٢١٨ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٥٦ ٢٧٥
 ٣٥١ ابن عباس ٢٨ ٥٣ ابن عبد البر ٣٤٩ ٤٢٣ ابن الفارض ١٥٢ ابن فتيبة
 ٣٨ ٣٥١ ٤٢٣ ابن القيم ٣ ١٨ ٢٤ ٥٧ ٣٩٣ ٣٩٤ ابن كثير ٥٣
 ابن مسعود ٤١٦ ابن المعلم القرشي ١٦٤ ابن الوزير ٢٩ ٥٦ ٣٩٦
 ٤١٦ أبو الأسود الدؤلي ٣٢ ٣٧ ٤٦ ٣٥٠ ٣٩٨ ٤٢٣ ٤٢٨ أبو بكر بن العربي
 ١٦٤ أبو بكر الصديق ٨٩ ٩٠ أبو الحسن الأشعري ٢٩ ٤٩ ٩٨ ٢٠٢
 ٢٢٥ ٢٥٩ ٢٦١ ٣٣٣ ٣٩١ ٣٩٩ ٤١٥ ٤١٩ الإمام أبو حنيفة ٥٢ ٥٥
 ٥٦ ٣٩٣ أبو داود ٣٤٦ أبو ذر ٣٥٠ أبو سريجة العبادي ٣٤٩ أبو السمود
 المفسر العثماني ٢٧ ٣٩ ٤٢ ٥٩ أبو سعيد الخدري ٣٤٩ أبو عبيد ٥٣ أبو
 علي الجبائي ٢٩ ٤٩ أبو لهب ٢٧ ٢٨ أبو موسى الأشعري ٣٥٠ أبو هريرة
 ٣٤٩ أبي بن كعب ٣٤٩ أثير الدين الأبهري ١٤٧ أحمد أمين ٨٤ أحمد بن حنبل
 ٣٢ أحمد بن عبد الأحد السرهندي الملقب بالإمام الرباني ومجدد الألف الثاني صاحب
 المکتوبات ٥٣ ٢٧٥ ٣٠٧ ٣٠٨ أحمد نعيم ٣٩٠ ٤٤٥ أ. رابو ٤٣٥
 أرسطو ٣٧٥ ٣٨٢ تهره ن ١٩٤ اسپنسر ١٣٤ ٣٦٢ اسپينوزا ١٨٧
 ٣٣٠ ٤٣٩ اسماعيل فني ٨٩ ٩٥ ٢٣٨ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٣٦٢ إسماعيل

الكنبوى ٥ ٢١ ٢٤ ١٠٥ ١٠٧ ١١٢ ١١٧ ١١٩ - ١٢٢ ١٢٤ ١٣٠
 ١٣٢ ١٣٣ ١٤٣ - ١٤٥ ١٤٧ ١٥٧ ١٧٣ ١٨٧ ١٨٨ ٢٠٢ ٢٠٤
 ٢٠٩ ٢١١ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٨ ٢٤٥ ٢٤٩ ٢٥٠ ٣٠٧ ٣١٠ ٣١١ ٣٢٥
 ٣٣٢ ٣٦٤ ٣٧٢ ٣٧٥ أفلاطون ٣١٩ إمام الحرمين ١١٤ ٣٩٢ ٣٩٩-٣٩٦
 ٤٠٩ ٤١٥ ٤١٩ ٤٣٣ ٤٣٤ الأمير عبد القادر الجزائري ٢٦٩ أميل سسه ٢٠١
 ٢٢٣ ٢٥٣ ٣١٦ ٣١٨ أنس بن مالك ٣٥٠ أوجوست كونت ١٨٨

البالي شارح الفصوص ٨٩ ١٨٧ ٢٥٨ ٢٦٦ بايزيد خليفة ٩١ البحترى
 ٣٣٧ بجيت المطيبي ١٦ ٢٦ ٣٠ ٣١ ٣٣٩-٣٣٦ ٣٤٢ ٣٥٢ ٣٩٦-٣٩٨ ٤٠٠
 ٤٠٢ ٤٠٣ ٤١٠ ٤١١ ٤١٤ ٤١٧ ٤٢٧-٤٣٠ برغسون ٣٠٢ ٣٠٣
 بشار ٤٥ بطليموس ٢٣٢ بلقيس ١٧٦ ٢٦٢ ٢٦٣ بلوتن ١٨٧ بوسسونه
 ٤٨ پول رانه ٦٧ ١٦٨ ٢٣٨ بهاء الدين العاملى ١٥١ ١٥٣ ١٥٧ ١٥٩
 - ١٦٢ ١٦٤ ١٦٨ ٢١٦ ٢١٩ ٢٩٦ بهمنيار تلميذ ابن سيف ٢١٨ البيضاوى
 صاحب التفسير المعروف ٤٠٠ البيهقي ٣٩

الترمذى ٣٤٦ العلامة التفتازانى ٤ ٣٣ ٩٩ ١٠٢ ١٠٥ ١١٢ ١١٣
 ١٤٧ ١٥١ ١٩٩ ٢٠٤ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢١٤ - ٢١٧ ٢١٩ ٢٢١ ٢٣٠
 ٢٣١ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٤٧ ٢٤٩ ٤٠٧ ٤١٣ ٤١٨ ٤١٩ .

جابر بن عبد الله ٣٥٠ جالينوس ٣١٩ الجامى ١٥٧ ١٥٩ ١٦٦ ١٧٤ ١٨٧
 ١٩٧ ١٩٨ ٢١٩ ٢٢١ ٢٩٧ جلال الدين الدوانى ٥ ٢١ ٩٤ ١١٢ ١٢٠
 ١٢٤ ١٣٢ ١٣٣ ١٤٣ ١٤٧ ١٧٣ ٢٠٢ ٢٠٨ ٢١١ ٢١٣ ٢١٤ ٢٣٠
 ٢٣١ ٢٣٨ ٢٤٤ ٢٤٥ ٣٠٧ ٣١١ ٣١٢ ٣٢٥ ٣٦١ ٣٦٤ ٣٧٢ ٣٧٥
 ٣٧٧ ٤١٩ جال الدين القاسمى الدمشقى ١٨٥ ١٨٦ جندب بن عبد الله ٥٣ الجنيد

- البغدادى الصوفى الكبير ٨٨ ١٩٨ جواد على ٨٧ جول سيمون ٤١٧ ٤١٨ .
 الحاكم ٣٤٩ حذيفة بن أسيد ٣٥٠ حذيفة بن اليمان ٣٥٠ حسن چلبى ١١٥
 حسين رمزى استاذ علم النفس بجامعة فؤاد ٣٧ حواء ١٥٨
 خضر بك استاذ السلطان محمد الفاتح ٤٢٩ الخطيب مؤلف تاريخ بغداد ٣٩٣ خواجه زاده
 صاحب « تهافت الفلاسفة » ٢٤٤ ٣١١ خواجه نقشبند الصوفى الكبير ٢٨٧
 ٣٠١ الخيالى صاحب التعليقات المشهورة على شرح العقائد النسفية ٣٧٢
 الدكتور شهبندر ٢٧٤ ديكارت ٥ ٢١ ٢٤ ٦١ ٦٦ ٦٩ ١٤٧ ٣٩٣
 ذو اللاحية الكلابى ٣٥٠
 الإمام الرازى ٢١ ٢٨ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٣١ ٢٤٠ ٢٤٨ ٣١٩ ٣٣٢ ٤٠٢
 ٤١٩ راغب باشا الوزير العثماني الشاعر ٩٤ رونوى به ٣٧٤ ربوا رول ٣١٦ .
 زيد بن أبى أنيسة ٣٤٩ زيد بن ثابت ٣٥٠
 سرافقة بن جهم ٣٥٠ سكرتان ٧٣ سنت آنسله م ١٤٧ سن طوماس ١٤٧ ١٥٠
 ١٧٤ السيلكو تى ١٠٧ ١١٢ ١١٥ ١١٧ ١٣٦ ١٣٧ ١٤٠ ١٤٥ ١٤٧
 ١٦٦ ١٦٧ ١٧٧ ١٧٨ ١٨٧ ٢٠٢ ٢٠٤ ٢١١ ٢١٧ ٢١٨ ٢٣٠ ٢٣١
 ٢٥٠ ٣٠٥ ٣١٣ ٣٧١ ٣٧٣ السيد الشريف الجرجاني ٤ ١١٢ ١١٥ ١٣٧
 ١٦٦ ١٧٠ ١٧٧ ١٨٦ ٢٣٠ ٢٥١ ٣١٣ ٣٢٤ ٤١٩
 شارل بوردان ٤٨ شمس الدين الفنارى ١٥٧ ١٥٨ ١٨٧ شويهاور ٧٢ ١٩٢ شيللينغ
 ٦٧ ١٨٧ ٢٣٥ شهاب الدين السهروردى شيخ الفلسفة الإثراقية ٢٢٥ ٢٢٧
 ٣٢١
 صالح بن المهدي القبلى صاحب « العلم الشامخ » ٢١ - ٢٩ ٣٥ ١٦٢ ٢٦٦
 ٢٨٥ ٢٩٦ ٣٩٧ صدر الدين الشيرازى ٣ ٦ ١٨ ٨٧ ٨٨ ١٥٢ ١٥٦
 ١٥٩ ١٧١ ١٧٢ ١٧٤ - ١٨٥ ١٨٧ ١٨٩ ١٩٤ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠٢ ٢١١

٢١٩ ٢٢٤ - ٢٢٩ ٢٣١ - ٢٣٦ ٢٦١ ٢٩٤ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٥ ٣٢٨
 ٣٣١ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٧٤ - ٣٧٧ ٣٨٠ - ٣٨٢ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٧ ٣٨٨
 صدر الدين القونوى ١٨٤

المحقق الطوسى ٢٠٧ ٢١١ ٢٤٠ ٢٤٨

عائشة الصديقه ٣٥٠ الماص بن هشام ٢٨ عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب
 ٣٤٩ عبد الحى الكونى ٣٦٦ عبد الرحمن بن عبادة ٣٢ عبد الرحمن الجزيرى ٣٦١
 عبدالغنى النابلسى شارح الفصوص ٨٩ ١٩٣ ٢٧٢ عبدالكريم الجبلى ١٩٤ ٢٣٦
 عبد الله بن عمر ٣٩ ٣٤٩ عبد الله بن عمر بن الماص ٣٤٩ عبد الله بن مسعود ٣٤٩
 عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد ٣٤ ١٤٨ ٣٩٠ عضد الدين الإيجى صاحب
 «المواقف» ١٨٦ ٢١١ ٢١٤ ٣١٣ ٤١٩ عكرمة ١٦٣ ١٦٤ على بن أبى طالب
 ٥٩ ٨٨ ١٩٨ ٣٤٩ على القارىء شارح «الفقه الأكبر» ٥٢ عمران بن حصين
 ٣٧ ٤٦ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٩٨ عمر بن الخطاب ٣٤٦ ٣٤٩ عمرو بن عبيد كبير
 المعتزلة ٥٣ عين القضاء الهمداني ١٧٢

غساندى ١٤٧ الغزالي ٩٤ ٩٦ ١٠٣ ١٥٠ ١٧٢-١٧٦ ١٨٧ ٢١٤ ٢١٧
 ٢٤٤ ٢٨٩ ٢٩٢ ٢٩٨ ٣٢٣ ٣٥٦ ٣٩٩ ٤١٩ غونيلون ١٤٧ الفارابى
 ٣٥٦ الفخر بن المعلم القرشى فرح أنطون ٧٤ ١٤٩ فريد بك التركى ٨٨ ٨٩ ١٥٠
 فيخته ٣ ٧ ١٨٧

القاشانى شارح الفصوص ١٩١ ٢٣٦ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٩ ٢٧٢ ٢٧٥
 قتاده ١١٣ قضيب البان الوصلى ١٥٩

كانت ٦٥ - ٨١ ١٤٧ ١٩٢ ٣٦٨ الكونى ٥ ٦٤ ٢١ ١٠٥ ١٠٧
 ١١٢ ١١٣ ١١٧ ١١٩ - ١٢٤ ١٣٠ - ١٣٢ ١٣٣ ١٤٣ - ١٤٥ ١٤٧
 ١٥٧ ١٧٣ ١٧٤ ١٨٧ ١٨٨ ٢٥٢ ٢٥٤ ٢٥٩ ٢١١ ٢٣٠ ٢٣١

٢٣٨ ٢٤٥ ٢٤٩ ٢٥٠ ٣٠٧ ٣١٠ ٣١١ ٣٢٥ ٣٣٢ ٣٦٤ ٣٧٢ ٣٧٥

ل . فونس غريو ٤٣٦ لوجينو ٨٧ لينتز ٢٧٩

مالبرانش ٦١ ٢٣٨ الإمام مالك ٥٦ ٣٤٩ مترجم « مطالب ومذاهب »

العالم الكبير التركي الملقب « حمدي الصغير » ٦٢ ١٦٨ ١٧٢ ١٨٧ ٣٥٢

— ٣٥٥ ٣٦١ — ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٧ ٣٧٩ ٣٩٦ متره افكار ١٥٣ ١٩٤

٢٣٥ المتنبي ١٠٨ محمد أحمد العمراوى ٣٢١ محمد أنور شاه الكشميري ٣٠١ ٣٢٧

٣٦٤ ٣٨٦ ٣٨٨ محمد زاهد الكوثري ٣٠ ٣١ ٣٨ ٣٩ ١٦٣ ٣٤٤ ٣٩٢

— ٤٤٥ — محمد سليمان ٣٤٠ محمد صبيح ٨٤ محمد عبده ٣٢ ٣٤ ٣٥ ٧٤ ٨٣ ٨٤

١٤٩ ٣٦٥ — ٣٧٢ ٣٨٤ ٣٩٠ ٣٩٦ ٣٩٧ محمد علي عيني ٤٣٦ محمد غلاب

٣٥٦ محمد الفاع السطان العثماني محمد فضل الله الهندي ٨٩ محمد فريد وجدى ٦٧ ٧١

٣٢٢ محمد مصطفى المراغى ٣٢٧ — ٣٥١ ٣٩٣ ٣٩٦ ٤١١ محمد الهادي ٣٤٠

محمود العقاد ١٤٨ محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر ٨ ٤٣ ٤٤ ٨٩

— ٩٢ ٩٤ ١٥٥ ١٥٨ ١٦٢ ١٦٨ ١٧٠ ١٧٦ ١٨٠ ١٨٥ ١٨٧ ١٨٨

١٩٠ — ١٩٦ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٨ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٨

٢٦٩ ٢٧١ — ٢٧٥ ٢٧٨ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٥ ٢٨٨ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٤ ٢٩٦

٢٩٧ الرحاني ٢٠٨ مسلم ٣٢ ٣٧ ٣٤٦ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٩٨ ٤٢٣ مسلم بن يسار

الجهني ٣٤٩ مصطفى كال ٣٩٣ ٣٤٩ معاذ بن جبل ٣٥٠ من دويران ١٥٧

ولي الله الدهلوي ٣٠١ هشام بن حكيم ٣٥٠ هيجل ١٨٧ يوسف الدجوى ٤٢٧ ٤٢٩

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة التي ينطوى

عليها هذا الجزء من الكتاب

تكلمة الفصل الرابع :

مسألة تحليل أفعال الله تعالى وما يتصل به من تحقيق معنى كون الله فاعلا مختارا، مع الكلام في أفعال الإنسان الاختيارية ٣ - ٦٠

مما لا بد من التنبيه عليه ونحن أطرينا في دليل العلة الغائية ، أن مذهب المتكلمين الأشاعرة عدم جواز تحليل أفعال الله بالعرض الذي يقال عنه العلة الغائية أيضا، وقد وجد أناس ممن تعودوا غمط هؤلاء المتكلمين حقهم ، وسيلة في مذهبهم هذا لكيلا يطعن فيهم، فاتهمهم بإخلاء أفعال الله من الحكمة اللازم لإخلاصها من الأغراض والعلل الغائية، وبإلغاء أظهار الأدلة على وجود الله المستنبط من خلق هذا العالم مشحونا ببدايع النظام المتقن . فهل نحن حين عينا في هذا الكتاب بما يسميه الفريون دليل العلة الغائية مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة في غمطهم وطعنهم؟ كلا، إني أعوذ بالله أن أكون من الجاهلین الناکرين لجميل وجليل خدمتهم الاسلام وإني أعرف سمو مرمام في عدم تحليل أفعال الله بالعلة الغائية التي هي علة لفاعلية الفاعل صوتا لمقام الألوهية عن التأثير في أفعاله بأى شيء ٣

المبحث ما لا يفيد فائدة ، لا ما لا يبنى على غرض أو علة غائية ٤

جواب على اعتراض العلامة التفتازاني على مذهب الأشاعرة بأنه لو لم تكن أفعال

الله معللة لما صح كون القياس الفقهي حجة في نظر علماء الإسلام ٤

المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعة إليه ، بل تابعة له . وهذا كما

نقول : إن الله تعالى لا يتخلف الحكمة عن أفعاله ولا يقول إن فعله لا يتخلف عن

الحكمة، تنزيها له عن شائبة الإيجاب والاضطرار . ومقاله الفاضل الكندي «إن غاية

تأثير العلة الغائية في فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته ، واستحالة

في شأنه تعالى ممنوعة» يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هي المؤثرة في الحقيقة كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه، والله تعالى أجل من أن يتأثر بشئ من أنواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من أجلها الأغراض والمصالح. فتبين بعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله بالأغراض والعلل الغائية، وتبين أيضا أن أفعاله لا تتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس إلى نفسه. وقد ذهب الفيلسوف ديكارت إلى أبعد من هذا ٥

وتقييد الله تعالى في أفعاله بأي قيد حتى بقيد الحكمة، واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»؛ كما لا يلتزم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب، لا يلتزم أيضا بكثير من آيات القرآن ٦

والتأويل في تلك الآيات بالتفريق بين وجود المانع عن الشيء وبين وجود المانع عن مشيئته، مبنى على قول الفلاسفة الذين لا يوافقهم المتكلمون، بأن الله مختار في أفعاله على معنى «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 رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار في أفعاله مضطر في إرادته كما هو مذهبنا في الإنسان، حين لم يكن الإنسان مضطرا في إرادته عند المؤولين، فيكون حرية الله واستقلاله في اختياره أقصى من حرية الإنسان في اختياره على رأى هؤلاء الغافلين ٧ أما التمسك في الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ما قاله النجاة من أن (لو) لامتناع الثانى لامتناع الأول، فغلط فاحش وقع فيه صاحب «الفصوص» عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لماهياتهم الغير المجعولة ٨

نقد قول ابن رشد في تفسير قوله تعالى «يضل من يشاء ويهدي من يشاء» وخلصته

أن الله تعالى يهdy فعلا ويضل إعدادا وهيئة ٨ - ١٦

فعلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة فيمن يشاء الله إضلالهم وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه ينافى وجود بعض منهم مهتد ٩

وهذا القسم المهتدى من الإنسان يبقى على مذهب ابن رشد غير معلوم السبب في اهتدائهم. فإن كانت هدايتهم من الله يأباه ادخالهم فيمن يشاء الله إضلالهم ولو كان ذلك بطريق الهيئة للضلال، وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلهم أى جعلهم مهتدين للضلال فلم يكن الله يضل من يشاء ويهdy من يشاء كما نص عليه فى كتابه بل يضل من يضل، من نفسه ويهdy من يهتدىء من نفسه وكيف يقول « ومن يضل الله فما له من هاد »؟ الحاصل أن هناك من يضلهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « من يضل الله فلا هادى له » وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال الله عنهم « ومن يهdy الله فما له من مضل » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولا سيما الإضلال الفعلى ما أنكره ابن رشد ١٠ - ١١

والله تعالى على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل ما فعله وليس له أن يفعل خلاف ما فعله حتى إنه يقيم قيامة التكبر على المتكلمين القائلين بأن الله فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجوز له ولا مرجح هناك من نفس الفعل أو خلافه غير إرادته، وأما على مذهب ابن رشد فالله تعالى فاعل مختار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا، لكن هذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شىء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث العالم (ص ٣٣١). فإذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقية فكيف يصح له أن يتمدح بأنه « يضل من يشاء ويهdy من يشاء » فيما لا يخص من آيات القرآن، حتى ولو كان إضلاله عبارة عن هيئة الناس للضلال، مادام لا يمكنه أن لا يهديهم له ؟ وكيف يقول : « ولو شئنا لآتيننا كل نفس هداها »

مع أن كل ما فعله يفعله في مذهب ابن رشد لكونه ضرورياً غير جائز المدول عنه إلى خلافه ولا يمكنه أن يشاء المدول لكونه فاعلاً موجباً كما في مذهب الفلاسفة . وليس ابن رشد إلا واحداً من أذناهم ١١ - ١٢

أما تعيب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثاً واتفاقاً إذ لم تعمل بالأغراض والعمل الغائية ، فوهم محض منشؤه كون الغائبين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذي لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية ، وقد غاب عنهم في هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير في حين أن أصحاب الرواية من البشر يحتاجون إلى التفكير في عواقب أفعالهم . فنفي التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبني أفعاله على المرجح والعلة الغائية شأن المفكرين في عواقب الأمور ، لأن التفكير عمل قلبي يجب تنزيه الله عنه ، ولا ينافيه أن أفعاله لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بغائها عليها لكونها لا يعبر عنها بالعلة الغائية لأن 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 ، وليس في هذا ما يوجب الاستقراء لأن كمال المخلوق ليس في نفسه بل في توافقه مع اختيار الله تعالى ١٦

فللمتكاين المجتنبين تعليل أفعاله تعالى بالعمل الغائية مرمى سام لم تصل إليه أقطار خصومهم . أما نحن الذين عطينا في هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله لأن جل ما يهمنا في تأليفه إثبات وجوده في أسلوب يسهل تناوله للمصريين ، فلا نلام إذا تساعنا ببعض التعبيرات في سبيل مهمتنا ١٧

قول المتكلمين إن كل شيء في العالم مستند إلى الله من غير واسطة ، معناه أنه لا علة في الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شيء في شيء وإنما كل كائن معلول علة واحدة هي إرادة الله ، وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيلان إليه علية بعضها لبعض وتولد بعضها من بعض . إذ لا رابطة بين

الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء غير جريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض ...
فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة
اليده ، وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلقهما ١٨ - ٢١

وهؤلاء المتكلمون لا ينفون اللزوم العقلي بين بعض الأشياء من غير أن يكون
اللزوم علة للآزم كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتي القياس المنطقي المستجمع لشرائط
الإنتاج عند الإمام الرازي ، وهو من الأشاعرة وكأزوم وجود المحل لوجود العرض ووجود
الجزء لوجود الكل مع كون كل من الآزم والمزوم في هذه الأمثلة معلولى علة واحدة هي
إرادة الله أن يخلقهما متصلين ٢١

مناقشة صاحب « العلم الشامخ » الذى ينمى فى كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب
الإسلامية المعروفة لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون
الحاكم بالحسن والتبجح هو الشرع لا العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان . وهو يعضد
مذهب المعتزلة فى هذه المسائل ٢٢ - ٢٩

أما تبجح هذا المؤلف معترضا على الأشاعرة وقائلا : « هل يكون حسنا من الله
لو فرضنا أنه صدق النبي الكاذب وكذب النبي الصادق ، فالجواب نعم إن صدق الله
الكاذب كان ذلك حسنا منه . لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق منطقيا من
غير توقف على وقوع شرطها . ولعدم معرفته بذلك يتعاطم عليه هذه القضية الشرطية
تعاطم وقوع الشرط ويتوهم أن مدعيا كدعيه . ومنشأ الغلط تثبيت الحسنى والتقييح
قبل تثبيت الله . وتقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه
لعذبها وهو غير ظالم ولورحمهم كانت رحمته خيرا من أعمالهم » خير حاسم لمسألة التحسين
والتقييح هل هما عقليان أم شرعيان ، وخير منبه للفاصلين على عظمة الله وعظمة فعله
المستقيم للمحاسن والحكم ٢٤ - ٢٥

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده فهو يختار

قول المعتزلة بأن العباد أنفسهم الخالقون لأفعالهم وإلا فلا يكونون مسئولين عنها، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والمصيان فكلها يقع منهم على خلاف إرادة الله التي لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة ، فيجربى في ملك الله ما يشاؤه ومالا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كأن القول بعدم كون خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله « والله خلقكم وما تعملون » والمسألة أى مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر ان يخرج الرجل عن عهده حلها ولو ألف ألف كتاب فى حجم « العلم الشامخ » وان يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره فى القرآن من أنه يضل من يشاء ويهتدى من يشاء، فقد ينهار كثير من الأعلام الشاخنة ولا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضا فى هذه المسألة وكذا قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فى سورتين من كتاب الله ، جبلان شاخان لن يقدروا اجتيازهما ٢٥ رد على قولهم فى تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه يضل من يشاء ويهتدى من يشاء ، بأن الإنسان يضل باختياره ويهتدى باختياره لكن اختياره فى الحالين مستند إلى مشيئة الله الذى خلق الإنسان قادرا على أن يفعل بمشيئته واختياره ، ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة الخيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى . وقد مشى المكلفون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت فى تأويل قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » على هذا المنوال الذى اختاره المؤلف اليمنى فى تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهتدى من يشاء » ٢٦

أبعد المذاهب عن الحق فى مسألة الجبر والقدر أبسطها وأسهلها ٢٧
رأى العالم اليمنى فى مشكلة إيمان أبى لهب المعروف فى علم الكلام بكون الأمر به مع جميع المكلفين تكليفا بما لا يطاق فى حقه بمد نزول السورة الفائلة: « تبث يدا أبى لهب » والقروءة إلى قيام الساعة ٢٧ - ٢٨

وفي حكاية الإخوة الثلاثة ٢٨ - ٢٩

مؤلف كتاب « إشار الحق على الخلق » المعروف بابن الوزير ، عالم عني آخر من مجتهدى القرن الثامن على تعريف طابى كتابه وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه . ويفهم من الكتابين أن اليمين لا يعوزه العلماء الرا كنون إلى مذهب المعتزلة ٢٩ - ٥٦

كنت رأيتى عند تحرير كتابى « تحت سلطان القدر » فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة بمد أن أفنى مشايخهم الدهر وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة ، فإذا بمجتهدى اليمين يسمون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذا بى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علماء الدين يريدون أن يكونوا عصريين معتبرين عقيدة الإيمان بالقدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط ، سببا لتثبيط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل بعد الناحية المصرية ، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بخيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله ٣٠

رحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيراً فلم يعترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش فى مسألة أفعال العباد بأن مذهبهم يؤدى إلى تعطيل الأفعال ٣١

نحن القائلين بالقدر لاننع العمل ولانقول بعدم الحاجة إليه ولا بأن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والمطالة للإنسان وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس وهم العاملون والكسالى يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون ، بالقدر ولا بد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى ، بالقدر ولا بد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم ٣٢

ومن أخطاء العلماء المعاصرين فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى

رسالة التوحيد ، من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التي هي محل النزاع بين المذاهب أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلا ، لا ما هو أعم مما أرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم ٣٢

دواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم ، ينبغي أن يكون الراكنين إليه وهو مذهب المعتزلة بيمينه - يبنون السهولة في وضع المسألة أكثر من تحمير الحقيقة ، حيث يكون مكافية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسئوليته عنها واضحة في مذهب المعتزلة بكل وضوح ، ولكنه إن لم يكن الإنسان حرا في اختياره وقامت أدلة العقل والفعل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حرا لنجمه مسئولاً عن أعماله ؟ ونحن لا نذكر أيضاً مسئوليته ونعتقد حقا وعدلا ، لكننا مع هذا لا ننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته . فنحن لا نهمل كلتا ناحيتي الحقيقة التي أهل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحوا بها في سبيل الناحية الأخرى ٣٣

نحن نقول مع القرآن إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ونقول مع الحديث المجمع عليه « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » والذي يلزم منطقيا لصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها أيضا صادقا وهو « كل ما يكون فهو ما شاء الله » لكن ابن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو « ما لم يشأ لم يكن » إلى قوله « وما شاء أن لا يكون لم يكن » وهو أخص من نص الحديث في الجملة الثانية ، وعلى تأويله يخرج بعض الكائنات عن مشيئة الله ، 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 الرجل إلى تحريف الجملة الثانية منه ؟ ٣٤ - ٣٥

وكان هو وتلميذه مؤلف العلم الشامخ يعييان على علماء أهل السنة أن الله عندهم لا يقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم ، في حين أن المؤلف الأستاذ يدعي عدم قدرة الله على إيجاد أفعاله . مع أن علماءنا 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 « الله خالق كل شيء » وقال « والله خلقكم وماتعملون » وقد تكلف كل من أستاذ وإمام مصر الشيخ محمد عبده وعلامة اليمن في تأويل الآية الثانية التي ألحم بها الإمام الأعظم أبو حنيفة كبير مشايخ المعتزلة عمرو بن عبيد... تكلف هذان المساعدان المذهب المعتزلة جهد طاقتهم ولا سيما المساعد الأول أعني علامة اليمن لتغليبهم على مذهب أهل السنة فلم تنجح مساعيها

٣٣ - ٥٦

حكاية الإخوة الثلاثة وتكلف صاحب « إيثار الحق » فيها أيضا لتطبيقه على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح للعباد على الله ٤٨ - ٥١

قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وما يقولون في تفسيره ونقول نحن في هذا الكتاب وقلنا في « تحت سلطان القدر » ٥٦ - ٦٠

أدلة أخرى لإثبات الواجب ٦١

ومن أوضح أدلة وجود الله تعالى الإدراك الذي يجده كل إنسان في نفسه ٦١ - ٦٣

ومنها صفة الإرادة الموجودة في الحيوان ، لاسيما الإنسان ٦٣ - ٦٥

دليل الفيلسوف كانت على وجود الله ٦٥ - ٨٠

كثير من فلاسفة الغرب يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية فيمتبرونه نفس العالم التي تدبره - رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة - في انتظام كأن نظام الشخص الواحد . فلو لا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى . فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التي تجعله في كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجودا واحدا لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام . ونحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان ، يمجبننا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنة على العالم ويمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم . لكن الفيلسوف كانت لا يعترف

بهذا الاستنتاج المعقول أيضا لافي العالم قياسا على الإنسان ولا في الإنسان المقيس عليه

٦٥ - ٦٦

الفيلسوف كانت لا يقبل صحة الانتقال من وجود الإدراك إلى وجود الروح صاحبة الإدراك ، قائلا إن الإدراك الموجود في الذهن إنما يدل على وجود المدرك في الذهن وهو خطأ فاحش من كانت ٦٦ - ٦٧

يقول كانت الذي انتقد جميع أدلة وجود الله العقلية النظرية : إن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتا علميا تجريليا لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضا فيلزم أن تبقى هذه المسألة في نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم ، وعدم إمكان إثبات عدم وجوده إنما يكون دليلا على إثبات إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده . وكان اللائق إذن بالعقل بل الواجب أن يحتمكم إلى عقله وإن يدعن لحكمه ولكن أنى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث ٦٨

يقول : كثيرا ما يكون الإيمان أقوى من العلم وبهذا ثبتت كانت تأثر فلسفته من النصرانية كواقع في فلسفة القرون الوسطى ، وقد كان ديكرت صححها وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته ٦٩

خلاصة دليل كانت أنه إن كانت الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلا بد من وجود الله ، ليكون ضمانا لأصحاب الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ، ولذا سماه دايلا عمليا لكونه ربط الأخلاق بمقيدة الإيمان بالله وربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة ، لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة أو يتضمن مصلحة مهما كانت مصلحة عظيمة . كأنه يقول لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين فبني مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أى على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه مما وهو دور أو مصادرة على المطلوب ٧٠ - ٧١

وكأنه يقول لولا أن الله موجود لانتهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد ، وأنا أيضا لأسلم بخطورتها لحد أن يمدل وجودها وجود الله في الأهمية وعدمها عدمه في استلزام المحال ٧٤

الله موجود بالرغم من كل شيء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت ، وسواء سعد أصحاب الفضيلة أو شقوا . فيجب أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التي ليس لأي شيء أدنى قيمة بجانبها ، والله واجب الوجود للنشأة الأولى لوجود الموجودات ، قبل أن يكون لازما لوجود النشأة الثانية ليحاسب الناس على أعمالهم ، أو يكون لازما لوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم في الدنيا راغبين في سعادة الآخرة ٧٣

لا يلزم محال عقل من افتراق السعادة عن الفضيلة بدليل افتراقها فعلا في الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة ٧٦

فدليل كانت لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب ولا يكون الله واجب الوجود بهذا الدليل ، أى لا يكون الله لأن أخص ما يمتاز به الله وجوب وجوده . ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده ٧٦ - ٧٧

الإنسان في كونه موجودا أحوج إلى الله منه في كونه مسمودا . فقد انجلى أن كانت ترك العروة الوثقى واستند إلى ما ليس بمستند . ولعل في هذا الاختيار المعكوس تأثير كون الرجل مسيحيا ٧٧ - ٧٨

وأهم شيء فعله في دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الإثبات فقد أوثق الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله . وحاصل الفرق بين مسلمتنا ومسلكتنا كانت أن وجود الله ثابت عنده بمذهبوت وجود النشأة الأخرى نتوقف عليه ، وعندنا قبله غير متوقف عليه ، وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شيء . فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت

بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتى منا فى الباب الثالث . والفيلسوف لم يتعرض لمسألة وجود الأنبياء كما اتخذ وجود الآخرة الذى نجعله دليل وجودهم ، دليل وجود الله . أما وجود الآخرة فيوصلنا إليه دليل الأخلاق باتفاق بيننا وبين كانت ، ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله ، ونحن نستغنى عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة ٧٧ - ٧٩

لا محل لزعم أن كانت لما لم يجد دليلا علميا تجريبيا لوجود الله تمسك بذلك الدليل العملى ، لأن دلائل الغلة الغائية السابقة الذكر يتضمن مائة ألف دليل تجبرى . نعم ، هذه الدلائل التى لا حدها ولا نهاية لا نقول إنها تحصل بها معاينة ذات الله . والذين بحثوا عنها ضلوا المطلب ثم قال بعضهم لم أجد فألحد وبعضهم هو فلان أو علان فأبعد . والله در الإسلام القائل « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فإنكم لا تفقدون قدره » ٧٩ - ٨٠

الإسلام إنما يتصور الله بوجه عام هو من وجب وجوده أو من خلق كل شيء ولم يخلق ، كأننا من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق . والواجب الوجود يحدد نفسه بنفسه فيستحيل أن يكون أكثر من واحد وبذلك يتضمن دليل الوجدانية ٨٢ لا نفس وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته ، ولا يكون ذاته علة لوجوده ٨١ دليل وجدانية الله المسمى ببرهان التمانع وتقرير هذا الدليل على وجه الصحة الذى لم يصبه الشيخ محمد عبده لما تحدى شيوخ الأزهر ٨٣ - ٨٤

الباب الثانى فى موقف العالم من الله . وفيه فصلان الفصل الأول

مسألة وحدة الوجود ٨٥

هذه المسألة العوصاء لم تكن مسألة فى الدنيا مثلها تكلم أكثر من تكلم فيها من غير فهم مغزاها ، وعلى الأقل من غير فهم منشأها ولا نبالها إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أمهل من فهمه ٨٧ - ٨٨

قالوا إن الله هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود وكل موجود موجودٌ بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود ٨٨ وقالوا فى حديث « كان الله ولا شيء معه » : « لما سمع على كرم الله وجهه قال (الآن كما كان) فهل قول على يصحح الحديث وينتقده ؟ ٨٨

مراد القائلين بوحدة الوجود وحدة الوجود ٨٨

يشبهون العالم بالمرآة والله بالصورة المرئية فيها ، حتى إن هذا التشبيه لا يفيد تمام مقصودهم لأن للمرأة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رأتحتة ، فالذى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله ، وليس فى هذا المذهب نفي وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله . فهو ينجر إلى القول باتحاد العالم مع الله . وجوابهم عن هذا اللازم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين ، لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم ليس بشيء . وقد يمكسون طرفى التشبيه بالمرآة فيقولون إن الله كالمرآة والعالم كالصورة المرئية فيها . قال شيخهم الأكبر : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته وظهور أحكامها ٨٩

صاحب « الفصوص » يجهل من قال : « المجز عن درك الإدراك إدراك » رغم كونه أبا بكر الصديق ٨٩

ماذا الفرق إذن بين هذا المذهب المزو إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب الغربى « يأنته نيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذى يقول عنه ناقده الغربيون : إنه نفي لوجود الله بلطف ولباقة ؟ ٩٠

من أى باب من أبواب التفكير وجد هذا المذهب البعيد كل البعد عن العقل ، طريقا للدخول فى بعض المقول ؟ ولم يكن فى الباحثين بمصر حديثا فى هذه المسألة من تحرى المنشأ ليدخل فى درسها دخولا مأنوسا وفى الصميم ٩١ - ٩٢

ومن الخطأ الفاحش أن يكون هذا المذهب حصل للقائلين به في نتيجة المكاشفة الصحيحة أو الغيبوبة العاذرة ، وإنما هو فلسفة ذات دعوى وأدلة فعلية ونقلية مبسوسة في كتبهم .. فلسفة مشتقة من فلسفة أخرى مدونة في علم الكلام معتنى بشأنها ، وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ٩٣

خلاصة هاتين النظريتين أن أصحابهما زاعمون اطلاعهم بعد فكرة طويلة على أن حقيقة الله الوجود . فهذا الزعم قول الصوفية الوجودية في الله مالا يقوله المجانين ٩٣ قول الإمام الغزالي في مشكاته : « ترق العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود إلا الله » ٩٤

وقوله : « لا إله إلا الله توحيد العوام ، وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله » ٩٥ لماذا سموا وحدة الوجود التي هي المعنى المقصود من مذهبهم ، بوحدة الوجود؟ ٩٦ المذهب الفلسفي القائل بأن وجود الله عين ذاته والذي اشتق منه مذهب الصوفية الوجودية ، مبني على لزوم كون ذات الله تعالى بسيطا منزها عن أى شائبة من شوائب التركيب الذي هو رمز الحاجة المتناقضة مع مقام الألوهية . فلا يجوز أن يكون له وجود زائد على ذاته ولو في الذهن ويلزم إما أن يكون ذاتا من غير وجود أو وجودا من غير ذات ٩٧

في وجود الموجودات ثلاثة مذاهب ١ عين الذات في الواجب والممكن ٢ وغير الذات فيهما ٣ عين الذات في الواجب وغيرها في الممكن ٩٨

تمجبي من علماء أصول الدين كيف تلقوا مذهب الفلاسفة في وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر حتى كادوا يفضّلونه على مذهب جمهور المتكلمين ، في حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا في الرد عليه ، في حين أن المذهب الصوفي القائل بوحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود وأن هذا أصل ذلك ووالده الذي لا يقل عنه استحقاقا للرد والإبطال ٩٩

مذهب وحدة الوجود غير مبني على ما يدعونه من الكشف ١٠٠
بل المسألة مسألة حقيقة الله هل هي معلومة أم غير معلومة؟ ١٠١
وللصوفية الوجودية ولوع بتبشيت أذيال الفلاسفة في كثير من المسائل الاعتقادية
كالقول بقديم العالم وعدم كون الله فاعلا مختارا ١٠١
مذهب الفلاسفة وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية ، في
منتهى الغرابة ١٠٢
لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود المطلق كما ذهب إليه أصحاب مذهب وحدة
الوجود لكان له بعض إمكان التصور ١٠٣
منشأ الخلاف بين الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته والمتكلمين القائلين بأن
وجوده زائد على ذاته ولو في التصور ١٠٤ - ١٠٦
ماذا هو اللازم أن يكون الله ليكون واجب الوجود؟ فقال المتكلمون طريق وجوب
وجود الله أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده وقالت الفلاسفة طريق ذلك أن يكون
الوجود حقيقة الله، وليس هناك طريق لوجوب وجوده أضمن من هذا. فيلزم على مذهب
المتكلمين أن تكون ذات الله موجودة قبل وجوده، ويرد على مذهب الفلاسفة إشكالان
عظيمان أولهما أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة لله الذي لا تعلم حقيقته . وثانيهما أن
الوجود معنى مصدرى غير قائم بنفسه، والمطلوب من جعل حقيقة الله الوجود جملة واجب
الوجود أى موجودا لا ينفك منه الوجود ، لا جملة وجودا لا ينفك منه الوجود ، بل
لا يصح كون الله نفس الوجود الذي ليس من الموجودات . فعند الجواب من هذا
الإشكال العظيم يبدو الاضطراب والتعسف في مذهب الفلاسفة ولا ينجيه من هذا ما وقع
من الساعى البذولة في مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المتكلمين ١٠٦ - ١١٦
خرافة الوجود بمعنى مبدأ الآثار ١١٦ - ١٤٨
فقد أنجلي أن دعوة كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة في غاية السقوط . وحقيقة

الأمر في ذلك المذهب أن ذات الله المجردة عن الوجود شبه الوجود في تأدية مؤداه وشبه العلم في تأدية مؤداه وشبه الإرادة والقدرة في تأدية مؤداهما ، لا الوجود بعينه ولا العلم بعينه ولا الإرادة ولا القدرة وليس كنهه شيء . فهل يكفي كون ذات الله شبه الوجود من بين أشباهها في الحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أى من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية ، أو عين الوجود في كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية ؟ ١٢٦ - ١٢٧

فقد ظهر أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة ، وليس المغالطون هم الصوفية الوجودية فحسب بل أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين أيضا . وكان الواجب أن يفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم في صفات الله أيضا بأنها عين ذاته ، أعنى بنى الصفات وإثبات الذات مع ترتب نتائج الصفات على الذات المحضة ١٢٧

لما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب الخرافة الوجودية من محقق المتكلمين الذين اختاروا وبالأأسف مذهب الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ولم يستكثروا كل تكلف في الدفاع عنه - لم أستكثر أنا الآخر أى وقفة التعمق في نقص ما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار متوقفا من القراء المتنبئين أن لا يستكثروا هذه الوقفات ، فقلت مستمرا في نقاش المختلفين مهما كانوا من أعظم العلماء المحققين الذين أكبرهم ويكبر في عيني أن أناقشهم : ١٣١

نقض البرهان الذي اخترعه المحقق الذواني لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكون واجب الوجود ، والمفهوم من كلام الفاضل الكلبي أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محقق المتكلمين هو هذا البرهان ١٣٢ - ١٣٣

وقد رأى العجب من تمب الفاضل السيلكوتي الذي هو أحذق العلماء في حل

المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد في استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله
من الوجود المبتدع الذي اضطروا إلى حمل الوجود عليه بعد أن جعلوه حقيقة الله
١٣٩ - ١٤٨

مذهب الصوفية أغنى وحدة الوجود وإبطاله ١٤٩ - ١٩٩

إنهم لا يشكرون وجود العالم وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على
أنه وجود الله . أما تنزيل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده ، منزلة المدم فهو
مذهبنا نحن المارضين لمذهب الوجوديين . والوجوديون يميئون مذهب التنزيل هدامدين
أنه مذهب المجاز ، كما قال الغزالي وقد سبق نقله . وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة
الوجود وليس به جذير بأن يسمى وحدة الشهود ، والوجوديون يعدونه درجة أدنى
من وحدة الوجود ١٥٠ - ١٥١

يسمون مذهبهم مذهب التوحيد لكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود
واحد . ولا يكون إكبار الله واعتباره فوق كل شيء اعتباراً وجود كل شيء وجوده ،
فما هذا إلا تلبيس في معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه ، والمقصود من توحيده اعتقاد
أنه وحيد في ألوهيته لا يشاركه فيها شيء من خلقه . فالقول باختلاط وجوده مع وجود
كل شيء وإفناء أحد الوجودين في الآخر أيا كان الثاني منهما ، يخالف مغزى التوحيد ،
وكيف يمتاز الإله عن المألوه والخالق عن المخلوق ؟ ولذا قالوا العبد رب والرب عبد
يا ليت شعري من المكلف ؟ كان الوثني يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية
فجعلت كل شيء مما جعله الوثنيون شريكه وما لم يجعلوه ، عينه ، وهذا عندما أشد
من عقيدة الإشراف ١٥٣

قول العامل في رسالته الخاصة «إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصيا جزئيا كان
مباينا لجميع الموجودات وكان كل من الموجودات موجودا بوجود مستقل فيلزم اشتراكهم
في الوجود الواجب ، وذلك يناقض كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى في أضيق

المراتب إذ التعيين المانع عن تصور الشراكة أضيق المراتب ، مع أنه وصف نفسه بقوله (واسع عليم) - فن من فنون الجنون ، انظر عقولهم القصيرة حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله احترازا عن كونها شركاء لله في الوجود ، ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله ؟ ١٥٣ - ١٥٤

قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود في العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذي هو الوجود ويكون الله كل هذه الموجودات المجموعى ، وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين « يانتا ئيزم » لكن الظاهر من غرض أقوال الصوفية الوجودية المعدودين من المسلمين أنهم يعتبرون الله مطلقا وكليا لا ككلا والموجودات أشبه بأن تكون أفرادا لكلى لأجزاء الكلى وهنا دقة المسألة وغموضها : فكل موجود هو الله ومع هذا قاله واحد لا يعتمد ١٥٥

واعتبارهم الله كليا معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكلى الطبيعى فى الخارج . وفى الغرب اليوم نضال بين مذهبي الإله الشخصى والإله غير الشخصى ، ولم يدع أحد هناك التأليف بينهما ، فى حين أن دعوى التأليف قديمة فى الصوفية . ونعم ما قال « من دويران » « إن للعالم قطبين أحدهما أنا الشخص الذى يذهب دائما منه والآخر « الله » الشخص الذى بوصل دائما إليه » ١٥٧ - ١٥٨

إن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج فى الآخر ، فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثانى غير الأول ، فتلتقص الوحدة أو يكون أحدهما غير موجود والموجودان لا بد أن يكونا غيرين . فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود فى الخارج والواحد الكلى غير موجود فى غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفرادها ، وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذى هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة : إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر فى هيئات متعددة

وصور مختلفة . لكن بداهة الحس تشهد بما قلنا ، لا بما قالوا ١٦٠
فكرة وحدة الوجود لم تحصل في معتقديها بالكشف والتجلى كما يزعمه الراجعون ١٦١
قول العامل بجواز تجليه سبحانه وتعالى بكون الصور الأرضية والسماوية صور
تجليات الله وشئون ظهوراته ، قياسا على ما في القرآن من تجليه لسيدنا موسى بصورة نار
في شجرة . وفي الحديث « رأيت ربي على صورة شاب أمرد الخ » والجواب عليه وعلى
أقواله الأخرى ١٦٢ - ١٦٦

قول العلامة الشريف في شرح المواقف عند قول المصنف في بيان أن الوجود مشترك
دون الماهية : « لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل
ذات واحدة تتمدد بتعدد الأوصاف فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكبرة لا يلتفت
إليها » ١٦٦

بيان السيلكوتي الذي أجل فيه مذهب وحدة الوجود ونقده ١٦٦ - ١٦٨
خرافة أخرى للصوفية اخترعها زعيمهم صاحب الفصوص ورأى فيه حل مشكلة
الجبر والقدر ١٦٨ - ١٧٠

ليس معنى كون أي مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببداهة
العقل الذي هو مدار كوننا مكلفين بالمقائد ، لا أن العقل لا اتصل إليه ويقف دونه مع
الاعتراف به ١٧٠ - ١٧٢

ولهذا نعد قولي صاحب الأسفار المختلفين في إكبار العقل ، تلغما وتناقضا ، وكذا
ما نقله عن الغزالي « أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز أن
يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل . ومن لم يفرق
بين ما يحيله العقل وبين ما لا يفاله العقل فهو أخس من أن يخاطب » ثم نقل عن قاضي
القضاة الهمداني أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو
حاكم عدل لا يتصور منه جور . ثم قال صاحب الأسفار : « فالحق أن من له قدم راسخ

في التصور والعرفان لا ينفي وجود الكائنات « ١٧٢

قولُ للعالم التركي مترجم « مطالب ومذاهب » ساقه في انتقاد النصرانية ونحن نطبقه مع تحبيذه، على مذهب الصوفية الوجودية أيضاً، على الرغم من جنوح صاحب القول لهذا المذهب ١٧٢ - ١٧٣

وقال الكليني مملقا على قول الغزالي : « رقى العارفون من حضيض الحجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله » مامعناه أن السوفسطائي يفكر وجود العالم المحسوس بالمرّة والصوفية الوجودية إنما ينكرون كون وجود تلك المحسوسات وجوداً لها نفسها، ويدعون أنه وجود الله. وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله ومعدوم باعتبار أنه العالم. والسبب الأصلي في ذلك أن الوجود هو الله. ولا أدرى أي المذهبين السوفسطائي أو الصوفي الوجودي أشد بطلاناً من الآخر؟ وقد صرحوا بأنه لا طريق للوصول إلى هذا المذهب إلا بالكشف الذي نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، كما شبه الغزالي العلم الظاهر بمكان وضيع لا يرى منه شيء بعيد عن أطوار العقل. وأنا أقول هذا استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذي كرم الله به الإنسان وجعله أهلاً للخطاب، ومناقض قول صاحب الأسفار من أحسن أنصار الصوفية : « ما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل » أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقد صرح به كثير من محققهم كالفاضل الجلي في « الدرّة الفاخرة » بل الغزالي أيضاً في قوله المنقول آنفاً، أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكرنا قول سن طوماس « الحقائق الإلهية كالتثليث والذنب الفطري لا تنافي العقل وإنما هي فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الإيمان بغير عقل. وعندى أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل فهي مبنية على الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود » ١٧٣ - ١٧٦

صاحب الأسفار يهيم بين سكرة ضلالة المحاباة للمذهب الوجودى وبين صهو الرجوع
إلى صوابه ١٧٦ - ١٨٤

كنت أريد أن أبين المذهب الوجودى بكون الله عنصر الموجودية فى الأشياء أو
كونه هيولى الوجود ومادته والأشياء هى الصور لتلك المادة، ولكنى ما كنت أجتزئ
على هذه التعميرات ، فإذا بى أجد تعبير الهيولى والمادة، فى كلام صدر الدين الشيرازى
وصدر الدين القونوى ، والتشبيه بالهيولى جاء فى الفصوص أيضا . وفضلا عن هذا فالله
تعالى عند تحليل الممكن فى كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر
على مادة الممكن، بل المادة والصورة معا. أليس صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية؟
وإن كانت الطائفة وأنصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين بأنه إن لم يتصور بين
موجودين ، ومعترفين فى هذا الجواب بما هو أشد وأشنع ولا بدرى من أنخدع بقول
رئيس الطائفة « ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد » أن معناه عدم كفاية القول بأن العالم
متحد مع الله، لكونه دون القول بما هو المطلوب الذى هو كون العالم عين الله ١٨٥

وقال القاضى عضد الدين فى المواقف « إن الله تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن
يحل فى غيره. والخالف فى هذين الأصلين طوائف: الأولى النصارى ، والثانية النصيرية
والاستحاقية من الشيعة، والثالثة بعض الصوفية. وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد ورأيت
من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالتفريه
ونحن لا نقول بها ، وهذا المذر أشد قبحا وبطلانا » وقال شارح المواقف السيد
الشريف الجرجانى « إذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترئ على القول بها عاقل ولا ميمز أدنى
تميز » وأنا أقول ليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية
الوجودية مع كونه نفسه من الصوفية ، وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء
المتقدمين كالغزالى والفنارى والجاى والدوانى والسيلكوتى والكلنبوى حتى صديق
العالم الكبير المعاصر مترجم كتاب پول ثانه ، راكنين إليه ١٨٧

قول صاحب الفصوص « شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة
النكاح ، فشهود الرجل للحق أتم وأكمل من حيث هو فاعل ومنفعل » أقول وهذا
أقطع مما في دين الأثراف الذي ابتدعه وكوست كونت زعيم الفلسفة الوضعية « بوزيتيوزم »
من اتخاذ المرأة معبودا أعظم . وأقول أيضا مذهب وحدة الوجود هو الذي يجري
صاحب الفصوص إلى التفوه بمثل هذه السخافات وإلا فليس هذا الرجل الذي يعد عند
كثير من الغافلين من أولياء الله العارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ، من المجانين ، فإن
صح المذهب صح كل ما يترتب عليه من السخافات وكان قائلها معذورا كما قيل : « فتصرف
كيف شئت ولو أختك وأمك » لأن كل قائل وكل فاعل هو الله الذي لا يسأل عما
يفعل . وليس منشأ الفساد والضلال هو مذهب وحدة الوجود ، بل المنشأ الأول هو
المذهب القائل بأن حقيقة الله الوجود ١٨٧ - ١٨٨

إذا كان الله عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات المتشخص بإطلاقه ،
وليس له مشخص غير هذا مستقل عن العالم ، إذا كان الأمر كذلك فقولهم العالم معدوم
والله موجود لا يبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم !! ١٨٨ - ١٨٩
قوله في فص نوح « إن للحق في كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر في كل مفهوم
وهو الباطن عن كل فهم الأنهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أي العالم الاسم
الظاهر ومنشأ عدم الإحاطة بالله عدم إمكان الإحاطة علما بالعالم » . ومن المعجب المدهش
أنهم كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده ، فإذا بهم يجعلونه عبارة عن العالم الذي
قالوا بعدمه ١٩١ - ١٩٢

ولهذا قلنا فيما سبق إن المذهب الفلسفي الذي يعتبر الله روح العالم أقرب إلى العقل
بالنسبة إلى مذهب وحدة الوجود الذي يعتبره عين العالم ١٩٢
ماذا كان دليلنا لإثبات وجود الله وجود العالم المحتاج إلى إيجاده فمعنى المذهب الوجودي
أن العالم مستغن عن الله لا نظوائه على الله ١٩٣

وفي فص هود: «فهو الكون كله ولهذا لا يؤوده حفظ الكون بأرضه وسمائه»
وقال الشارح عبدالغنى «فهو كل الأرواح وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعاني
وهو المنزه عن جميع ذلك إذ لا وجود إلا وجوده» ١٩٣

وفي فص هود أيضا «هو الإنسان الكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة
والله مجموع الصورة والروح». وقال عبد الكريم الجبلى فى «الإنسان الكامل» «لا
تقل أين الله وأين العالم فأنتم إلا الله المسمى بالعالم» وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا ١٩٤
وإذا كان الله عبارة عن العالم الذى لا يتحقق ما يتحقق منه إلا ويبقى منه ما لم
يتحقق ، لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد . وهذا كقول نه ريزن ومتره أقكار
من فلاسفة الغرب الاتحاديين : « لم يكن الله قبل المخلوقات ١٩٤ - ١٩٥

وقال الشيخ فى الفص الأخير : « لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله
هذا عندما ادعى « أن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح
والوقاع وأنه لهذا أحب النبی صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لوعلم الناكح روح المسألة
لعلم عن التذ؟ ومن التذ؟ » أى لعلم من الملتذ بها ومن الملتذ؟ يعنى أن الناكح والمنكوحه
حتى الزانى والزنية كليهما واحد وهو الله . وانظر ما قاله فى الفص نفسه قبل أسطر :
«إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة، ولذلك أمر بالاغتسال فعمت الطهارة
كعام الفناء فيها عند حصول الشهوة، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره
فطهره بالنسل » فهو منحطه فى اعتقاد أنه يلتذ بغيره لافى التذاده بغيره . ومؤداه أنه لوعلم
حقيقة المرأة التى التذ بها لما وجب عليه النسل أو على الأقل لا يجب على المعتدين بوحدة
الوجود فمن الملتذ بها ومن الملتذ ومن المقتسل ومن الأمر بالاغتسال ؟ كما قال الشيخ
فى فص إدريس : « ومن أسمائه العلى على من ؟ وما ثم إلهو » فهل يعنى الشيخ أنه
لا معنى لإسمه « العلى » ؟!! وقال فى فص هود :

في كبير وصغير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم ١٩٥-١٩٦
وفي فصل لقمان قَسَرَ الظالم بالجهل في قوله تعالى: «إن الشرك لظلم عظيم» وعلمه بقوله:
«فإن الشرك لا يشرك به إلا عينه وهذا غاية الجهل». أقول ولا يدرى الشيخ أن هذا
ليس تجهيلاً للمشرك فقط بل تجهيلاً أيضاً لله الذي عبر في كتابه عن فعل الشرك بأنه
يشرك بالله غيره كقوله: «أبشركون بالله ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون» وقوله: «قل أرايتم
ما تدعون من دون الله» الخ ١٩٦

دعوى الفاضل الجاهل أن الصوفية يوافقون الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم وبخالفونهم
في قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لفاعل مختار، دعوى غير ناجحة. أما حديث «كان
الله ولا شيء معه» فهم أفسدوا معناه بالزيادة التي عزاها بعضهم إلى علي كرم الله وجهه
وبعضهم إلى جنيد.

صاحب الأسفار أميل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية ٢٠٠
عود إلى بيان مذهب الفلاسفة مرة ثانية ٢٠٠ - ٢٥٥

لا لزوم لإرجاع قول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة
لوجوده حتى يرد عليهم اعتراض المحقق الطوسي المذكور سابقاً بأنه يستلزم تقدم ذاته
على وجوده، بل الواجب أن يقال أن وجود الله ضروري لوجود العالم غير معطل ولا
محتاج إلى العلة كوجود الممكنات، والضرورات لا تعمل. فقد قلنا أن سبب وجود العالم
وجود الله، أما سبب وجود السبب فإدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود
السبب لزم التسلسل. خلاصته ما ذكرناه تفسير وجوب وجود الله بمعنى سببي، لعدم السبيل
إلى تفسيره بالمعنى الإيجابي لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى ٢٠١ - ٢٠٢

إني متعجب مثل الإمام الرازي وآسف زيادة عليه من كوني أرى أجلة علمائنا
المتكلمين المتأخرين قد سحر عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود
المجرد عن الماهية، فداسوا في سبيل تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل والمنطق وحسبوا

أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له مالا يجوز لطلقه ٢٠٨ - ٢١٤

اعتراض على مذهب الفلاسفة الوجودية أنه إذا خلى وطبعه بنجر 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 علت 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 تجرده عن ماهية يضاف إليها، لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجبا ولا غير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا. أما كون منشأ وجوب الوجود وجودا خاصا فإن كان المراد أى وجود خاص كان فهو يفضى 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 فرجه إلى التحكم المحض أو إلى الدور والمصادرة في تصوير المسألة ٢١٣-٢١٤ وقباعتراض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته؟ ولا يجدى الجواب عليها بأن المعلوم هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص لأنهم إن كانوا يعلمون كنهه الوجود فلا يجوز كونه حقيقة الله وإن كانوا لا يعملونه فكيف يجترئون أن يعملوا حقيقة الله مالا يعملونه. فهذا ترديد لا يعزب عنه الوجود المطلق ولا الوجود الخاص. وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لا يعملون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه. هذا، مع أنى أعلم كونهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم ما يعملون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل المدم ولا يقبله الوجود، وحتى إنهم علموا كونه معنى مصدريا

غير قائم بذاته ولا موجودا في الخارج فاستعانوا من اختصاصه بالله ليجملوه موجودا قائما

مقترفين في هذه الاستعانة خطأ كبيرا آخر ٢١٤ - ٢١٦

وهنا دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة: وهي أن الوجود

موجود بنفسه والوجود موجود بالوجود فعلى هذا يكون الوجود أحق باسم الموجود

من الموجود ثم اختلفوا له مثالا فقالوا كما أن المضيء كالشمس مضيء بالضوء والضوء

مضيء بنفسه ٢١٦ - ٢٤٠

نعم ، هنا نقطة في غاية الدقة وهو أن الوجود الذي ليس بموجود في الخارج منذ

كان ، لا يكون عندما حتى ولو فرض انعدام الموجودات بأسرها ، إلا أن ذلك ليس

لأن الوجود موجود بمنع عدمه ، بل لأنه مفهوم ذهني وماهية من الماهيات لا يمكن

سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشيء عن نفسه حقيقة معترف بها عندنا وعند الوجوديين

إلى حد أنه كان أول دافع لهم إلى الأغاليط والأضاليل ٢٢٣

مدعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم أن يكون للوجود وجود فيتسلسل

الوجودات ، فهل سمعتم موجودا لا وجود له ؟ ومن هذا يلزم أن يفهم أن الوجود

ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه وبالنظر إلى ادعاء صاحب

الأسفار أن الوجود موجود وأن الذي يعبر عنه بالوجود أي المتصف بالوجود ، معدوم

٢٢٥ - ٢٢٦

فوجود زيد مثلا إذا كان موجودا لكونه وجودا ولم يكن زيد بنفسه موجودا لكونه

موجودا فلا يكون شيء أغرب من هذا . نعم ، كون الأشياء معدومة 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 . أما صاحب الأسفار الذي يتمذهب بمذهبي الفلاسفة والصوفية

معاً فيعترف بوجودات الأشياء موجودات فكان كأنه يشرك بالله الذي هو الوجود

وجوداتٍ غيرَه ، ولهذا ورد الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بذاته بلزوم أن يكون كل وجود في كل موجود واجب الوجود ، إذ لا معنى لواجب الوجود إلا الموجود بذاته . خلاصة النقطة التي فيها غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذي فرض كونه حقيقة الله في هذا المذهب يعطى دون سائر الوجودات الخاصة امتيازات الوجودية والقيام بنفسه والقيومية لغيره التي هي امتيازات الله الخاصة الثابتة له بأدلة إثبات الواجب ٢٢٧ - ٢٣٠

والحق الذي لا يفوت الماقلَ بين تهويشات المفتونين أمور : منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتي الوجوديين وغير الموجود غير موجود ، وعلى الأقل أنه أي الوجود لا يوجد في غير الموجود لأنه معنى مصدرى غير قائم بنفسه . وقول صاحب الأسفار والعلامة التفتازاني والفاضل الكليني إن المراد ليس مفهوم الوجود الذي هو المعنى المصدرى بل ما صدق عليه الوجود ، لا يجدى في دفع الاعتراض . ومنها أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود يتضمن الوجوب بطبيعته حتى يستحق بهذه الخاصية أن يكون حقيقة الله وعين ذاته . واستدلّاهم عليه بأن الوجود لا ينفك من نفسه أي الوجود وهذا معنى وجوب الوجود ، مغالطة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه تكفل له ضروريا كونه وجودا لا كونه موجودا وواجب الوجود موجود ٢٣١ - ٢٣٢

أول دافع لي إلى تدقيق مذهب الفلاسفة والتمسك في نقده ٢٣٢
كنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ، ولم يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكماء والعرفاء يبلغ بهم السخف والسفه أن يكونوا عبدة الوجود الذي هو غير الموجود أو على الأقل شيء غير مستقل بالمفهومية والوجودية ٢٣٧
ليس أهم مهمتي في هذا البحث من السكتاب رغم كونه موقود المدرس مسألة وحدة الوجود ، أبطال مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال باعتراف أهل المذهب

أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجدونية التي تجدها مكتوبة في « الفصوص » وغيره ، وإنما أهم مهمتي التي يمتاز به هذا الكتاب إن شاء الله بإبطال مذهب الفلاسفة الذي يقام له وزن كبير في علم الكلام ٢٤٠

ومن العجب أن مذهب الفلاسفة أعنه الصوفية وتوقفوا هم أنفسهم في منتصف الطريق كما غيروا معنى الوجود الذي تمسكوا به أولا وأعظموه إلى حد التأليه فنقضوا أساس كشفهم الذي أعجب الصوفية ، بأيديهم ، والمذهب الصوفي الذي تهقر الفلاسفة في طريقهم إليه كيلا يقعوا في هاويته ، يلاحقهم فيلحقهم في كل خطوة من خطوات فرارهم آخر تلخيص للمقام في نقد المذهبين ٢٤٤ - ٢٥٥

المطلوب من وجوب وجود الله وجوب كونه في الأعيان لكونه وجودا بمعنى غير معروف ، وإذا اعترف بالوجودين أحدهما ذات الله وماهيته ، والآخر وجود الوجود الذي هو ذاته وماهيته زيادة على الوجود الذي هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التي هي مذهب جمهور المتكلمين ؟ وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يعينون حقيقة الله أنها الوجود ، ولا تعين لحقيقة الله في مذهب المتكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية ٢٤٧

وصفة القول ان وجود الشيء لا يكون إلا زائدا على نفسه خارجا عن حقيقته ، ولكونه خارجا عنها وكونه وصفا اعتباريا غير موجود في الخارج ، لا يحصل به التركيب .. وأن 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 مضمونا له غير منفك عنه ، ولا حاجة للحصول على هذا البضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود مادام الفارض مضطرا إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوب كونه مضمونا له ، وإلى أن يلحق بفرضيته دعاوي لا يمكن إثباتها وأن يقع في ارتباك لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها ، ولا شك أن كون الله موجودا أظهر وأصح من أن يكون وجودا ، حتى إن القائلين بكونه وجودا يعمدون فيسعون لجملة موجودا ، مع أن الوجود

الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ٢٥٠ - ٢٥١
أما وجوب وجود الله فوضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود لا يتم
إلا بفرض ثان هو أن الوجود أيضا ذات الله ومعناه أن الله لا يتضمن له وجوب
الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يتضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن
يكون الوجود عبارة عن ذات الله، وهذا دور ومصادرة بدلان دلالة واضحة على أن الوجود
لا يستحق أن يفرض كونه الله الغني عما سواه ٢٥٢

فإذا لم يتسن الإيضاح لكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجود نفسه
فالأسلم أن يكتفى بينائه على أدلة وجود الله الإينية فيقال : معنى وجوب وجود الله
أن وجوده ضروري لوجود العالم وإن كان وجود العالم غير ضروري في حد ذاته .
ونقطة الانتقال من العالم غير ضروري الوجود إلى موجد الضروري الوجود أول
مرحلة يتجمد فيها عقل الملمد الربى وعقول مقلديه في الشرق ، يتجمد فيقول بوجود
العالم من غير موجد ويتبعه عقول مقلديه من ملاحدة الشرق . وفي مقابل هذه العقول
الجامدة يقول الفيلسوف أميل سسعه عقله الحى : « يمكننى أن أتصور عدم وجود الله والعالم
مما ولا يمكننى أن أتصور عدم وجود الله مع وجود العالم » ٢٥٢ - ٢٥٤

مما يخص مذهب الصوفية الوجودية من النقد أن حديث الخلق الذى ملأ كتاب
الله يلزم أن يكون على هذا المذهب حديث خرافة ٢٥٥

ادعاء مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » العجيب أن في عقيدة وحدة الوجود
مزية حث الناس على التحاب فيما بينهم وإزالة الاحقاد والخصومات، وأعجب منه وأضل
قوله : « إن التجارب العلمية الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية في جميع نواحي الطبيعة
حتى في الخلايا والكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلة الأولى

لا في بعد كخارج العالم بل في أقرب الأقارب بل في وجود الكائنات نفسها « ٢٥٦ - ٢٥٧

وللصوفية الوجودية مع عقيدة عدم وجود شيء غير الله عقائد أخرى تناقضها ،
فنها أن العالم بجميع أجزائه اعراض قائمة بالله . ومنها أنهم يدعون كون العالم ينعدم
في كل آن ثم يوجد من جديد ٢٥٨ - ٢٦٢

قول صاحب الأسفار بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشنيعا إلا أمطره على
المشككين القائلين بإعادة المعدم بعينه في النشأة الثانية ٢٦١

قول صاحب الفصوص بالخلق الجديد في مسألة الإتيان بعرض بلقيس قبل أن يرتد
طرف سليمان إليه وقوله بتكوين الشيء نفسه في قوله تعالى « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه
أن نقول له كن فيكون » ٢٦٢

التوسع في تفسير معاني القرآن إلى حد التلاعب به شنشنة متبعة لصاحب الفصوص
وغيره من الصوفية الوجودية . من ذلك قولهم بأن « رسل الله الله » مبتدأ مع خبره في
في قوله تعالى « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله
أعلم حيث يجعل رسالته » ٢٦٣

ومن ذلك التحريف قولهم « بأن الله كل شيء » تمسك بقراءة رفع السكل الشاذة في
قوله تعالى « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ٢٦٤

ولهم آيات وأحاديث أخرى يتلاعبون في تفسيرها ٢٦٤ - ٢٦٦

نقل « صاحب العلم الشامخ » عن فتوحات الشيخ الأكبر بعد كلام في ذكر أهل
النار بفضل المشركين على الموحدين بقدر إشرأ بهم ٢٦٧

أما حديث « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه
الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الخ » فن / كبر حججهم ٢٦٨

وقولهم في قوله تعالى « ليس كمثل شيء » غاية في التحريف المضاد للمعنى المراد

٢٦٨ - ٢٦٩

وقالوا إن الله يطلب من عباده أن يكونوا عباده المخلصين فلا يستعينوا بنفسه
أليس الله بكاف عبده ومع هذا لا يخلو كل عبد مخلوق أن يحتاج إلى مخلوق . فإذا رحم
الله المفتقر إلى غيره علمه بمعرفته وشهود وجهه في كل شيء نخلصه من الشرك . فإن
قلت لهم هذا هو الشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول
بأن الله عين كل شيء!! فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قائلهم الله ٢٦٩ - ٢٧٠

وقالوا في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » إنما اختص الذكر
لصاحب القلب لتقلبه في أنواع الصور والصفات فيعلم أن الحق هو المتجلى في كل صورة
ويعبده، لم يقل لمن كان عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعمت واحد والحقيقة تأتي
المحصر ٢٦٩ - ٢٧٠

قال في فص هود : فهو عين الوجود وهو على كل شيء حفيظ فهو الشاهد المشهود
وهو روح العالم المدبر وهو الإنسان الكبير وقال الشارح عبد الغنى النابلسي فهو كل
الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمماني وهو المنتزه
عن كل ذلك ٢٧٢

وقال الشيخ الأكبر أيضا في فص هود « إياك أن تنقيد في الله بعقد مخصوص
وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فإن الله تبارك وتعالى عظيم من أن يحصره عقد
دون عقد وهو يقول (فأينما تولوا فثم وجه الله) ووجه الشيء حقيقته . » ومثله قوله
في فص نوح عند تفسير قوله تعالى « ولا تذرن أودا ولا سواها ولا يفوت ويعوق ونسرا » :
« فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود
وجها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله »

تذييل :

رأى الإمام الجليل الربانى مجدد الألف الثانى صاحب «المكتوبات» فى مسألة وحدة الوجود والشيخ الأكبر ٢٧٥-٢٩٩

قوله إن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر ، فإن كان الوجود واحدا فلماذا أخفوه وأظهروا خلاف نفس الأمر خصوصا فى الأحكام التى تتعلق بذات الله وصفاته ؟ ٢٨١

إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده لمقيدة وحدة الوجود يخفى عليه شئ هو مفتاح تلك المقيدة ، كما خفى على معتقديها تقليدا لزعمائها وقدامتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح وهو الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق ٢٧٨

يتصور الشيخ المجدد التوحيد الوجودى غلطا من التوحيد الشهودى . وعندى أن مؤسسى هذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الوجود معدوما وما سوى الله عينه ، وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التى أطلقت أنفاسى فى توضيحها ٢٨٩.

رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته بقية تلك الليل أو ربه إلى صلاة الصبح التى ادعاهابعضهم وتمجّب منه المجدد رحمه الله وشدد فى الرد عليه ، من الأمور البسيطة العادية عند القائلين بفلسفة الوجود المطلق التى مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى ٢٩١

قوله ينبئى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يعتقد العلماء محقّين ونفسه مخطئا لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحى المصومين عن الخطأ ، وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط ٢٩٧

ما اختاره المجدد رحمه الله لا يختلف فى صميم المعنى عن مذهب الفلاسفة الذى أبطلناه مع مذهب الصوفية ٣٠٢

لأمنجاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته من إحدى العظيمنتين الدور والمصادرة
أو الوقوع في هاوية وحدة الوجود ٣٦

النظرة الأخيرة في المسألة بمناسبة انحياز الشيخ المجدد رحمه الله إلى مذهب الفلاسفة
٣٠٧ - ٣١٥

الفصل الثاني مسألة حدوث العالم ٣١٦

لما خصصنا الفصل الأول من الباب الثاني لدرس مسألة وحدة الوجود ومنشئها الذي
هو عبارة عن تعيين حقيقة الله على أنها الوجود أردنا أن نبين في هذا الفصل الثاني موقف
العالم الحقيقي من الله ، وهو أنه ما سوى الله ومخلوقه الحادث أى الكائن بعد إن لم
يكن ٣١٨

ما وقع لابن رشد من غفلة الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية
الدين ٣١٩

إذا كان القائلون بقدم العالم يعترفون باستناد العالم إلى الله استناد الملوك إلى علقته
كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى إرادته وحاجته إلى فاعليته لا تتحقق إلا بالاستناد إلى
إرادته التي هو مختار فيها ٣٢٠

قول صاحب الأسفار « المرید هو الذى يكون علما بصدور الفعل غير المتأني عنه وغير
المرید الذى لا يكون علما » رد الإرادة إلى العلم ٣٢٠ - ٣٢١

لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل لا الفاعل المختار ولا الفاعل الموجب وإن كان
المعروف في علم الكلام أن القديم لا يكون أثر الفاعل المختار ٣٢٢

إنى متمعجب من الإمام الغزالي الذى لم يجوز الفاعل والمفعول القديمين كيف جوز
أن تكون العلة ومعلولها قديمين ٣٢٣

فعلى ما ذكرنا لا يكون القديم إلا واجبا والإمكان يناقى القديم، ولا يصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه مما، ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن المحوج إلى العلة الإمكان أو الحدوث وتسقط الأقاويل حول أزلية الإمكان واستلزامه لإمكان الأزلية ٣٢٤

لا يتصور إيجاد الموجود ألا الذى لم يسبق وجوده العدم لأنه تحصيل الحاصل، ولا سبيل لحل هذا الإشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب الأسفار من أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لا إيجاد الموجود بإيجاد متقدم على هذا الإيجاد ٣٢٥
عود إلى تعيين المحوج: هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه؟ والحق عندى الثانى، على الرغم من أن بعض المحققين من المتكلمين متفقون فى الأول مع الفلاسفة. ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم وخطأ البعض من محققى المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها. وقد أصاب فلاسفة الغرب فى تعيين المحوج إلى العلة حيث قالوا عند وضع مبدأ العملية «كل حادث له علة» ٣٣٠

كون الله تعالى مختارا فى أفعاله على معنى «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» ابتدعه الفلاسفة، لأعلى معنى «إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل»، لا يضمن له الاختيار التام لكون عبارتهم الخاصة بالمعنى الأول تدع الباب مفتوحا لاحتمال أن لا يكون الله قادرا على إرادة ترك الفعل فيكون مجبورا على أن يفعل دائما ويشاء الفعل ويصح مع ذلك أن يقال عنه: «إن لم يشأ لم يفعل» إيهاما لمختارته فى ترك الفعل كمختارته فى الفعل، مع أنه غير قادر على الترك لتمدن مشيئته أى مشيئة الترك عليه، فلو كان له أن يشاء ترك الفعل لترك وكانت العبارة عند ذلك تحوات إلى المعنى الثانى الذى يقول به علماءنا المتكلمون. فلنا نحن أن نقول بدل قول الفلاسفة فى الجملة الثانية من عبارتهم «وإن لم يشأ لم يفعل»: «ولو شاء لم يفعل» لعدم تغير المعنى فى العبارتين فيظهر الفرق واضحا وباختصار

بين مذهبهم ومذهب المتكلمين القائلين إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ويظهر مع ذلك حيلة الفلاسفة في إراءة غير المختار كالمختار ٣٣١

قد ضربوا مثلاً في الكناية عن عدم الشيء «بكسب الأشعري» واللائق بالضارين أن يقدموا «اختيار الحكماء» فيقولوا «أخفى من اختيار الحكماء وكسب الأشعري» ٣٣٢ - ٣٣٣

ولو كان الله مضطراً في مشيئاته لما قال في كتابه «ولو شئنا لآتيناك كل نفس هداها» «فلو شاء لهذا كم أجمعين» ٣٣٤

تلاعب صاحب الأسفار والمفسر الآوسى في آيات المشيئة تبعاً للحكورانى والشيخ ابن عربى ٣٣٤

والشيخ كما تخطب في فهم معنى كلام الله تخطب أيضاً في فهم معنى قول النحاة «إن (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره» ٣٣٦

أخطأ الشيخ الأكبر القديم والشيخ الأكبر الحديث في فهم معنى قوله تعالى «فلو شاء لهذا كم أجمعين» مختلفين في الإخطاء ٣٣٧

وللشيخ الأكبر الحديث أسلوب خاص في الرد على انتقاداتى ، بتكرار الأقوال المنتقدة عينا أو مآلاً ٣٣٩

وهذا الشيخ الأكبر قضى في ظنه على مذهب الجبر في أفعال الإنسان بسهولة وبساطة ظاهرين ، وهو جدير بأن يقال له: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء ٣٤١-٣٤٢ أما التأويل في قوله تعالى «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» بحمل مشيئة الله التي علقت عليها مشيئات العباد ، على مشيئته المتعلقة بخلقهم متصفين بصفة المشيئة فقد نقضته في «تحت سلطان القدر» عند مناقشة الشيخ بنحيت رحمه الله ، بما لا مزيد عليه ولا قيام لذلك التأويل بعده ٣٤٣

لا يوجد في الإنسان شيء يسمى الإرادة غير إراداته المقترنة بأفعاله التعمينة وتسمى هذه الإرادات إرادات جزئية ، لتعمينها وتشخصها بتعين متعلقاتها . والإرادة الكلية للإنسان لا وجود لها إلا في ضمن وجود هذه الإرادات الجزئية ، كما لا يوجد الإنسان الكلي مستقلا عن وجود أفراد الجزئية مثل زيد وعمر والذين يعكسون الواقع يظنون الإرادة الجزئية غير موجودة والكليّة موجودة كما أنهم يؤولون قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » للتخلص من الجبر ويريدون أن يستخرجوا من الآية عكس منطوقها ٣٤٣ - ٣٤٦

من حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته وغموضه بسيطا وادعى كونه مستقلا في إرادته ليكون مسئولا عن أفعاله ، فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقي وادعى ما لم يكن للتبرير ما كان ٣٤٧

حديث « إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة ، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار الخ » في هذا الحديث شفاء لدائنين وقطع لشبهتين ٣٤٩ - ٣٥٠
رأى الصديق الفاضل مترجم كتاب پول ثراه في تأويل قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ٣٥٢ - ٣٥٤

رجعنا إلى قول الفلاسفة بقدّم العالم وما يستلزمه من أزالية أفعاله تعالى : فقد بان أنهم ضلّوا بصفتي قدرة الله وإرادته في سبيل الغلو في أفعاله فجعلوا الفعل ومفعوله أي مخلوقه متصلا بوجود الله ٣٥٤ - ٣٥٥

قول لابن رشد يضيف إلى مذهب قدّم العالم عدم كون المادّة التي صنع الله العالم منها ، من صنع الله ٣٥٦

فعلى مذهب ابن رشد لم تكون المادّة مكونة بتكوين الله بل المكونات تكون منها وهي جزء الكائن غير المكون وهو في نفسه لا كائن ولا فاسد ٣٥٩

الاستدلال على أن مائيت قدمه امتنع عدمه ٣٦٠

ابن تيمية يقول بقدم العرش النوعي، كما يقول بعض الناس بهذا القدم النوعي للعوالم مع حدوث كل فرد من أفرادها ولابدأية سلسلة العوالم . ومن يجزئ هذا التسلسل في العالم العالم الكبير التركي مترجم كتاب بول ثانه وهو لا يسلم صحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلى إلا في ضمن جزئياته وحدث الجزئيات بأسرها . ثم يقول هذا العالم عند المقارنة بين امتداد سلسلة العوالم اللامتناهية والامتداد التجريدي اللامتناهي لقدم الله، يجوز التفاضل بين اللامتناهيين . وعندى أن جواز هذا التفاضل يزعم أساس برهان التطبيق المعروف عند العلماء، ولا ينفع التعمزى بالتفاضل بين معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ٣٦١ - ٣٦٣

برهان التطبيق يمنع اللامتناهى الواحد فضلا عن اللامتناهيين ولا يجوز تخصيصه بلا متناه دون لامتناه إذ التخصيص يفسد الأدلة العقلية ٣٦٤

الكلام على البراهين القائمة على بطلان التسلسل ٣٦٥ - ٣٧١

إن لم يكن تسلسل الملل باطلا عند الشيخ محمد عبده فلا دليل له يثبت وجود الله ٣٦٨

الكلام على معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ومراتب الأعداد غير المتناهية ٣٧١ - ٣٧٤

قول الفيلسوف رونووى به مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة « إن كان أى عدد موجودا حقيقيا فهو متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد ذلك إلا في الذهن » والحق أن اللامتناهى لا يوجد في الذهن أيضا ٣٧٤

هل يجوز القول بالجمع بين تجويز تسلسل الحوادث في جانب الماضى إلى غير نهاية وبين نقي قدم العالم ولو نوعا لعدم وجود النوع الكلى في الخارج إلا في ضمن أفراده وكون جميع أفراد الموجود في الخارج حادثة ؟ ٣٧٤ - ٣٨٣

ومن البراهين المبطلّة لوجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي برهان التضايّف

٣٨٣ - ٣٨٦

ومما ينبغي وجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي أنه لو فرض وجود ذلك قبل وجودنا الحالّي لزم أن يكون من المستحيل وجودنا ووجود سائر الوجودات الحالية، لعدم إمكان أن يحىء دور وجودنا وسائر الوجودات الحالية بانتهاء سلسلة الوجودات المتعاقبة اللامتناهية التي تقدمتنا، وفضلاً عن وجودنا فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا في أى مرحلة من مراحل الماضي مهما توغلنا في الرجوع إليه. أما جواب صاحب الأسفار على هذا الدليل فنمكس عليه ٣٨٦ - ٣٨٧

هامش خاص باختلاف بينى وبين صديق العالم الكبير الشيخ محمد زاهد أبقاه الله، في مسألة الجبر والقدر ٣٩٠-٤٤٥

يخطئ فضيلته خطأ ظاهراً في عد المسألة من أبسط المسائل وأسهلها حلاً .
وخطأ أكبر من الظاهر في تفسير قول العلماء «إن الإنسان مختار في أفعاله ومضطّر في اختياره» وفي عدم الإصغاء إلى ما نهت إليه من أن الإرادة الجزئية هي إرادة الإنسان الوحيدة المتحققة في الخارج بفضل تعيّنهما وتشخصهما كما هو الحال في الجزئي المنطقي الذي يكون موجوداً في الخارج دون الكلّي . ويمتاز فضيلته عن زملائه المخطئين في هذه الأخطاء الثلاثة إن لم يكن في أولها مقلداً لمؤلف «العلم الشامخ» العالم البينى وهو على اتفاق مع المخطئين المعاصرين من علماء مصر في تأويل قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» بحمل مشيئة الله المذكورة فيه على مالا يتصور التقابل بينها وبين مشيئات العباد ولا يبقى معه التثام الآية مع سياقتها وسباقها . وهم ناسجون في تأويلهم هذا على منوال قول صاحب العلم الشامخ في تأويل قوله تعالى «يضل من يشاء ويهدي من يشاء» الذي لا يقبل التأويل، وقد سبق في ص ٢٥ واختلف عنهم في خطأ

هذه النقطة صديقي المرحوم المالم الكبير حمدى الصغير فقط، فلم يجبه خطأ المؤلفين
الأولين فابتكر لنفسه خطأ جديدا

أما خطأ المخطئين في إنكار الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته فهو خطأهم الوحيد
الذى لهم معذرتهم فيه الناشئة من غموض المسألة، والخطأ في عدم التفريق بين معاملات
العباد بعضهم مع بعض وبين معاملتهم مع الله الذى لا بد أن تكون حقوقه في سلطته
على عباده واسعة إلى حد أنه يفضل من يشاء ويهدى من يشاء . ولا يسأل عما يفعل وهم
يسألون .