(١) موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

٢

الإنسان الكامل

(التوحيد)

د. حسن حنفي

المؤسسة

Bibliotheca Alexandrina
0021442

الانسان إلى الطبيعة ومن الأفعال الارادية إلى الأجسام الطبيعية . وبدل أن يكون مجرد دليل عام من الأفعال إلى « الله » تنفصل خطواته في ثلاث :

١ ــ اثبات الأعراض ، وهي على ضربين مدرك وغير مدرك . والمدركة سبعة : الألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والآلام ، والأصوات ، ويثبت كل منها على التفصيل وهي ليست نفس المحل على ما يقول نفاة الأعراض ولكنها مخالفة لها ، فالأجسام متماثلة والاختلاف في الأعراض .

٢ ــ حدوث الأعراض إذ يجوز عليها العدم والبطلان بعكس القديم .

٣ ــ احتياجها إلى محدث وفاعل مخالف لنا وهو « الله » وذلك قياساً للغائب على الشاهد .

ولما كان الاستدلال بالأجسام أولى لأنها معلومة باضطرار وليست باستدلال كما هو الحال في الأعراض فإن العلم بكمال التوحيد يحصل بحدوث الأجسام . ولما كان الاستدلال بالأجسام يتضمن بالضرورة اثبات الأعراض وحدوثها ظهرت ثلاث طرق للاستدلال بها على حدوث الأجسام هي :

١ ــ الاستدلال بالاعراض على « الله » ومعرفته وتوحيده وعدله بعد معرفة صحة السمع ثم الاستدلال بالسمع على حدوث الأجسام . فهو دليل مركب بين السمع والعقل .

٢ ــ الاستدلال بالأعراض ومعرفة قدمه ثم نفي القدم من الأجسام منعاً للمشاركة مما يدل على أن المفاهيم المستعملة مفاهيم مشتركة بين الانسان و « الله » ، وأنها في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز .

٣ ــ الدلالة المعتمدة ، وهي صيغة الدليل التقليدية وهي أن الأجسام لم تنفك عن الحوادث ، وما لم يخل عن الحوادث فهو محدث[٢٦] . وهي مبنية على أربع دعاوى :

(٢٦) أول من استدل بهذه الصيغة هو أبو الهذيل العلاف.

أ ــ أن في الأجسام معاني هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ووصفها بأنها معان يجعلها أقرب إلى الفلسفة منها إلى الطبيعة . ويمكن الاعتراض عليها بسؤال : ولماذا لا يكون الجسم مجتمعاً لذاته أو لوجوده أو لحدوثه طبقاً لقانون ؟ .

ب ــ أن هذه المعاني محدثة ، ويعترض أصحاب الكمون والظهور الذين ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق فاذا كمن الاجتماع ظهر الافتراق وإذا كمن الافتراق ظهر الاجتماع .

جـ ــ أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها ، ويعترض أصحاب الهيولى الذين ذهبوا إلى أن الأعيان قديمة والتراكيب محدثة .

د ــ أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها ، ويعترض جماعة عن طريق اثبات حوادث لا أول لها[٢٧] .

ويكشف الدليل بهذه الصورة وما يعتمد عليه في كل مقدمة من مقدمات على تنازع الفكر الانساني والفكر الطبيعي ، وعلى تقدم الفكر الطبيعي على الفكر الانساني حتى يصل إلى الأشاعرة ويصبح طبيعياً خالصاً . وبالرغم من الاعتراضات عليه من أصحاب الفكر الطبيعي الخالص يظل الدليل بصرف النظر عما تبقى فيه من طابع إنساني عقلاني أقرب إلى دليل الأشاعرة من موقف الطبائعيين والحكماء .

ثم انتقل الدليل إلى الأشاعرة . وتفصلت مقدماته وتشعبت . يأتي البعض منها من شهادة الحس ، والبعض الآخر من مسلمات دينية ، نقلية أو عقلية ، ومجموعة ثالثة مجرد تحصيل حاصل ورابعة تعبر عن نظرة تدميرية للعالم ، وخامسة لاثبات عجز الذات[٢٨] .

(٢٧) يسميهم القدماء جماعة من الملحدة ومنهم ابن الراوندي .

(٢٨) يقيم الجويني حدث الجواهر على اثبات أربعة أصول: ١ ـ اثبات الأعراض. ٢ ـ اثبات حدثها. ٣ ـ اثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض. ٤ ـ استحالة حوادث لا أول لها. فإذا ثبتت هذه الأصول الأربعة ترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث وما لا يسبق الحوادث فهو حادث.

ومما لا شك فيه أن هذا الدليل، دليل الحدوث، له بعض المميزات منها :

١ ــ أنه دليل تجريبي يقوم على الحس والمشاهدة على الأقل في بعض مقدماته ، وليس دليلاً عقلياً صورياً خالصاً يمكن معارضته بدليل عقلي آخر طبقاً لقواعد الجدل . وهي مشاهدة يتفق عليها الجميع . وقد كانت شهادة الحس إحدى وسائل المعرفة في نظرية العلم . فهو دليل يبدأ بالواقع الحسي المشاهد ، وينتقل من الواقع إلى الفكر، دليل استقرائي تجريبي أو دليل بعدي في حين أن الأدلة المعروفة والذائعة لاثبات وجود « الله » هي أدلة استنباطية تعتمد على صورية العقل ونظرية الاتساق . يبدأ هذا الدليل من العالم ويتفق مع بناء العالم ، والانتقال من مبحث الجوهر والاعراض إلى اثبات الصانع[٢٩] .

= الإرشاد ص ١٧ ـ ١٨. كما يثبت حدث الأعراض بأصول ثلاثة ١ ـ استحالة عدم القديم ٢ ـ استحالة عدم قيام الأعراض بنفسها ٣ ـ استحالة انتقالها والرد على القائلين بالكمون والظهور، الارشاد ص ١٩ ـ ٢٢ ؛ الشامل ص ١٩٣ . ويصوغ الغزالي نفس الدليل في مقدمتين ونتيجة ١ ـ كل حادث فلحدوثه سبب. ٢ ـ العالم حادث. ٣ ـ . . . العالم له سبب . ويثبت المقدمة الثانية بمقدمتين فرعيتين أ ـ كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث. ب ـ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، الاقتصاد ص ١٥ ؛ اما الرازي فإنه يعطي صياغة أخرى على نفس المنوال مقدمتين ونتيجة ١ ـ ما سوى الله ممكن الوجود لذاته .٢ ـ كل ما كان ممكن الوجود لذاته فهو محدث .٣ ـ . ما سوى الله محدث، المسائل ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ؛ أو ١ ـ كل أجسام العالم متناهية في المقدار. ٢ ـ كل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث. ٣ ـ . . الأجسام محدثة، المحصل ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ؛ أما الايجي فإنه استعمل مقدمتين ١ ـ الأجسام لا تخلو عن الحوادث. ٢ ـ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. ثم أثبت المقدمة الأولى بمقدمتين فرعيتين. أ ـ الأجسام لا تخلو عن الأعراض. ب ـ الجسم لا يخلو من الحركة والسكون وهما حادثان، المواقف ص ٢٤٤ ـ ٢٤٩ ، وتابعه في ذلك البيضاوي، طوالع الأنوار ص ١٣٢ ؛ وقد استطاع ابن رشد في غاية في الوضوح والاحكام صياغة دليل الأشاعرة لتفنيده في مقدمتين ونتيجة ١ ـ الجواهر لا تنفك عن الأعراض. ٢ ـ الأعراض حادثة. ٣ ـ . . ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، مناهج الأدلة ص ١٣٧ ـ ١٤٤ ؛ لباقي الصياغات أنظر الاقتصاد ص ١٥ ـ ٢١ ؛ أصول الدين ص ٦٨ ـ ٧١ ؛ النظامية ص ١٣ ـ ١٤ ؛ الارشاد ص ٢٨ ـ ٢٩ ؛ بحر الكلام ص ١٧ ؛ طوالع الأنوار ص ١٥٢ ، ١٥٥ .

(٢٩) يظهر ذلك بوضوح عند ابن حزم ، الفصل جـ ١ ص ١٣ ـ ٢٠ .

٢ ــ أنه دليل قرآني ، موجود في الوحي ، استعمله الخليل في الاستدلال على وجود « الله » ، وليس فيه أي أثر خارجي من حضارات مجاورة يونانية أو غيرها بالرغم مما قد يوحي به لفظا الحدوث والقدم بل إن لفظ العرض والقديم ألفاظ قرآنية أصلية ، والاستدلال على حدوث الأعراض واثبات التغير والتحول والتطور مستعمل في الوحي في وصف تحول النطفة إلى علقة ثم إلى مضغة إلى آخر ما هو معروف من تصوير للجنين في رحم الأم في أطواره البيولوجية المختلفة(٣٠) .

٣ ــ أنه يطابق شهادة الوجدان ، والانتقال من الشيء إلى غيره ، ومن الحسي إلى العقلي ، ومن الجزئي إلى الكلي ، ومن الفردي إلى الشامل ، ومن الخاص إلى العام . كما أنه يتفق مع بداهة البسطاء ، والموقف الطبيعي للعامة بالذهاب من اللفظ إلى المعنى ، ومن الشيء إلى الدلالة .

٤ ــ أنه قد يؤدي إلى البحث عن الأصل والنشأة والتكوين من أجل فهم الشيء عند العلماء . فالشيء أصل وتكوين ، والبحث عن هذا الأصل في العلل البعيدة ، وتكوين رؤية ميتافيزيقية بعيدة ، ومنظور فلسفي شامل ، كما يؤدي أيضاً إلى البحث عن الغاية والقصد ، والنظر إلى العلة الأولى من الامام ، فتتثبت القصدية والغائية وتنتفي العشوائية والمصادفة(٣١) .

٥ ــ قد يؤدي حدوث العالم بعد الوعي به إلى الاحساس أيضاً بامكانية تغيير هذا العالم ، وبأن كل شيء فيه يخضع لارادة الانسان وطيّع لحريته ، وبالتالي يكون حدوث العالم دعوة إلى التغيير ولممارسة الارادة الحرة حتى يتم تشكيل الواقع من جديد طبقاً لمثل الانسان ولمشروعه الجماعي القومي ، وهو النظام المثالي للعالم الذي يستنبطه من الوحي . ففناء العالم يعني بقاء الانسان فيه وليس عزلته عنه أو تركه له أو نبذه إياه أو اسقاطه من الحساب ووضعه في السلب المطلق ، ودفعه إلى العدم باعتباره غير ذي قيمة ، لا يستحق أن

(٣٠) اللمع ص ١٧ ـ ١٩ ؛ الشامل ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨ ، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ .

(٣١) يرد الجويني في عرضه للدليل على من يثبت حوادث لا غاية لها ، الشامل ص ١٦٦ .

يكون طرفاً للانسان ، وميداناً للفعل ، ونشاطاً للارادة ، وهذا هو معنى أن « لكل ممكن علة مؤثرة »[٣٢] . إن حدوث العالم قد يوحي بالنشاط والرغبة في تجاوزه . وقد يحدث هذا بالفعل عند بعض القديسين وحدهم رغبة في شهادة فردية ، وبطولة استثنائية يؤثر عالماً آخر ، خيراً وأبقى . أما عند عامة الناس فإنه قد يكون اسقاطاً للعالم ، وانعزالاً عنه أو زهداً فيه ، وتخلياً عنه ، ونبذاً له .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة منها ما يتعلق بالفكر العلمي ومنها ما يتعلق بالفكر المنطقي ، ومنها ما يتعلق بالفكر الديني ومنها ما يتعلق بالفكر السياسي والاجتماعي ، فمن ناحية الفكر العلمي ان إثبات حدوث الأعراض أسهل بكثير من اثبات حدوث الجواهر لأن الأعراض تطرأ على الجواهر وتتوالى عليها ، فالجوهر هو الثابت والأعراض هي المتغيرة ، وبالتالي يصعب تصور الجواهر على أنها حادثة إلا إذا تم التوحيد بين الجوهر وأعراضه مما ينفي وجود الجوهر. كما أن موضوعات الحركة والسكون وباقي الأعراض مواضيع للعلم الخالص مثل الديناميكا وليست مجالاً للتأمل الفلسفي الخالص كدليل على أن الأعراض حوادث ، والتغير، كوناً وفساداً، موضوع لعلم الحياة وليس وسيلة لاثبات فلسفي لوجود لا يتغير ولا يتطور[٣٣] .

وقد بزغ الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني في دليل الحدوث وذلك باثبات استحالة حدوث الاعراض إذا كانت في حالة كمون وليست في حالة ظهور ، وكذلك امكان تعري الجواهر عن الأعراض واستحالة انتقالها إذا كانت في حالة كمون . ولماذا يستحيل اجتماع الضدين في مكان واحد؟ وعلى هذا النحو تكون مقدمة «كل جسم لا يخلو من الحوادث فهو حادث » غير واضحة بذاتها لأنه يمكن أن يكون الجوهر قديماً والأعراض حادثة ، والجسم قديم وصفاته حادثة عن طريق الانبثاق والطفرة بعد الكمون . العالم قديم وصفاته حادثة افتراض ليس مستبعداً

(٣٢) المواقف ص ٢٢٦ .

(٣٣) التمهيد ص ٤٤ .

إذ تكشف الجواهر عن تجدد مستمر للأعراض ، ولا يعني الظهور أو الكمون الانتقال وبالتالي الحدوث بل يعني الوجود الخصب . وكذلك تكون مقدمة « الجواهر لا تنفك عن الأعراض » غير مستبعدة لأن الأعراض قد تكون في حالة ظهور أو في حالة كمون . فإذا كانت في حالة كمون فإن المقدمة لا تكون صادقة . أما قضية « ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » فهي مترتبة على القضية السابقة وبالتالي قد يكون ما لا يخلو من الحوادث قديماً نظراً لامكانية قدم الجوهر وحدوث الأعراض ، وهو موقف الحكماء(٣٤) . والعجيب رفض الأشاعرة للكمون مع أنه أقرب إلى تصور العلم لظواهر الطبيعة وتجددها(٣٥) . ولماذا يبطل الظهور والكمون لاثبات وجود الله ؟ الظهور والكمون ظاهرتان طبيعيتان ظن المتكلم الأشعري أن في اثباتهما اثبات لفعل الطبيعة من ذاتها وأن في ذلك مناقضة للحدوث وكأن لا شيء يظهر أو يكمن بعيداً عن « الله » الذي خلق كل شيء .

إن تحليل الطبيعة بحيث تؤدي إلى الحدوث واستبعاد كل ما سواه هو في حقيقة الأمر فكر انتقائي غير علمي موجه بأحكام مسبقة وخاضع للأهواء والانفعالات والعواطف الدينية، وقد سبب هذا عن حق رد فعل الدهريين

---

(٣٤) وهذا هو موقف الفلاسفة الذي يعرضه الغزالي كالآتي: «وهم (الفلاسفة) مصرحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى السموات وهي متحركة على الدوام، وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائماً متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاصلة لصورها وأعراضها، وتلك المادة قديمة، والصور والأعراض حادثة متعاقبة عليها أزلاً وأبداً، وأن الماء ينقلب بالحرارة هواء، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً، وهكذا بقية العناصر وأنها تمتزج امتزاجات حادثة فتتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً» الاقتصاد ص ١٧ .

(٣٥) يصل الجويني إلى حد تكفير من يقول بالظهور والكمون ويصفها بأنها معتقدات فاسدة ويقول «ولولا ما قلناه للزم تكفير معظم البرية والتبرىء منهم إذ لم يتكلم في الكمون والظهور واستحالة قيام العرض بالنفس إلا شرذمة من أهل العصر» الشامل ص ٢٤٥ - ٢٤٨، أنظر أيضاً رفض الغزالي لنظرية الكمون في الاقتصاد ص ١٧ - ١٨ ؛ كما كفر أهل السنة والجماعة معمر وأتباعه من القدرية في قولهم «الله لم يخلق شيئاً من الأعراض وإنما خلق الأجسام وأن الأجسام هي الخالقة للأعراض في أنفسها». الفرق ص ٣٣٢.

والطبائعيين دفاعاً عن الفكر العلمي . فموقف الدهرية أقرب إلى الموقف العلمي الذي يجمع بين القدم والحدوث ، قدم الجواهر وحدوث الأعراض ، واكتشاف قوانين الحركة ، وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه . الجواهر قديمة ، والحوادث لا نهاية لها . قد تكون الجواهر عرية عن الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها عن طريق الظهور والكمون ، يظهر بعضها عند كمون ضدها في محله . ويتفق الطبائعيون مع الدهرية ولكنهم يجمعون بين قول الحكماء وقول المتكلمين من أن « الله » خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام الأعراض من تلقاء نفسها .

كما يبرز الصراع بين الفكر العلمي والفكر الديني في مفهوم العلية . فاعتبار أن المحدِث الموجب لكل حادث لا بد أن يكون خارجاً على الحادث تصور يجعل القوة المؤثرة أو العلة خارج العالم ويترك العالم بلا علة داخلة فيه . فينتهي الأمر إلى صورية العلة وبقائها ، ومادية المعلول وفنائه . مفهوم العلية مفهوم طبيعي ولكنه يُستخدم في هذا الدليل استخداماً ميتافيزيقياً . أنْ يكون لكل حادث سبب ، هذا فكر طبيعي علمي لظاهرة علمية محددة ، ولا يمكن الانتقال منها إلى العالم ككل . فالعالم ليس ظاهرة علمية بل مفهوم ميتافيزيقي أو تجربة إنسانية لا يمكن أن تطبق عليها مفهوم العلية إلا إذا كان بمعنى السبب Grund الميتافيزيقي ، وهو الوجود ذاته وليس خارجاً عنه(٣٦) . لا يفرق الدليل إذن بين العلة والسبب ، العلة سبب طبيعي والسبب علة ميتافيزيقية ، العلة للأثر ، والسبب للوجود . إن علاقة الحركة بالمحرك والمعلول بالعلة على هذا النحو المشخص الطولي الذي لا بد من الوصول فيه إلى علة أولى مشخصة ليست علاقة علمية بل علاقة دينية إيمانية تقوم على التشخيص، فليس لكل حركة محرك ، وليس لكل علة معلول . هناك حركة ذاتية ، وتغير ذاتي ، وفعل ذاتي . وهناك دوران أبدي بين العلة والمعلول على شكل دائري ، كل معلول علة، وكل علة معلول دون الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لعلة أخرى ، دون الوصول إلى « بيضة » أولى أو «فرخـــــة» أولـــى . لماذا

(٣٦) أنظر الفصل السابق، نظرية الوجود، أولاً «ميتافيزيقا الوجود» (الأمور العامة)، العلة والمعلول.

لا تكون الموجودات فاعلة لنفسها ؟ لماذا يحدث كل فعل بفاعل خارجي وكأن العالم لا فعل له بما في ذلك الانسان ، لا فعل له ، ولا خير منه ولا قوة له ؟ .

وبعض مقدمات الدليل لم تصل إلى صياغة منطقية محكمة ، ولا تتجاوز كونها تحصيل حاصل . فاستحالة عدم القدم تحصيل حاصل لأنه قلب لجواز عدم الحادث ، ونتيجة طبيعية للقدم ، فالقدم والبقاء طرفان لشيء واحد ، ما لا أول له ولا نهاية له ، ويستحيل وجود أحدهما دون الآخر . ولماذا اثبات استحالة عدم القديم ، فالقديم لا يعدم ، واثبات استحالة العدم متضمن في اثبات القديم . هذا بالاضافة إلى أن استحالة العدم يأتي لصفة الوجوب واثبات استحالة القديم يأتي باستحالة الحدوث وليس باستحالة العدم(٣٧) . كما لا يمكن اثبات حدوث الجواهر بحدوث العالم فالحدوث هو المطلوب اثباته في كلتا الحالتين. الجواهر هي العالم ، والعالم هو الجواهر. كما لا يمكن اثبات الحادث بالممكن أو الممكن بالحادث فهما مفهوم واحد مرة بلغة الطبيعة ، ومرة بلغة الميتافيزيقا ، مرة عند المتقدمين وأخرى عند المتأخرين . وكذلك مقدمة ، « ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث » تحصيل حاصل فكأن الانسان يقول ما لا ينفك عن الماء فهو ماء أو ما يتصل بالهواء فهو هواء . بالاضافة إلى أنها لا تصدق على كل الموضوعات . فما لا ينفك عن الماء قد يكون حيواناً مثل السمك ، وما لا ينفك عن الحوادث قد يكون قديماً مثل الجواهر . ولماذا يحتاج علم التوحيد إلى اثبات الأعراض والأكوان (الجواهر) ؟ فالأعراض مرئية أما الأكوان فهي مجرد وجود الأجسام وهي أيضاً مرئية مع الأعراض .

ويظهر الفكر الديني صراحة في مفاهيم التناهي والحدوث وفي سؤال النشأة ، بل وفي التقابل بين الجوهر والعرض ، والقدم والحدوث ، واللاتناهي والتناهي ، وفي القفزة التي ينتقل بها المتكلم من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان ، ومن الأمور الاعتبارية إلى الحقائق الوجودية ، ومن العلم « بالله » بالذهن إلى وجوده بالفعل . فلولا إدانة العالم بالحدوث والتناهي بناء على افتراض ديني مسبق

(٣٧) المحيط ص ٢١ ـ ٢٨ ، الدليل على استحالة عدم القديم .

بأن « الله » لا متناه وقديم لما أمكن صياغة مقدمة مثل استحالة حوادث لا أول لها ، وتصبح ممكنة بقدم الجواهر . حدوث العالم ذاته بالتجرد التام عن الافتراض الديني المسبق في حاجة إلى اثبات . إلا أن اثباته يأتي من عاطفة دينية وموقف ايماني صرف لا يقوم على شهادة حس أو حكم عقل أو بداهة وجدان طبيعي لم يضعفه بعد الايمان الديني . ولماذا يكون المتناهي في المقدار دليلاً على الحدوث؟[٣٨] . في حقيقة الأمر هذا فكر ديني مقلوب لأن « الله » هو اللامتناهي القديم فكان العالم هو المتناهي المحدث . قد يكون التناهي دليلاً على العظمة ، الانسان المتناهي ، العمر المتناهي ، اللذة المتناهية ، الحب المتناهي ، الألم المتناهي ، الغياب المتناهي ، بل وحتى الجبل المتناهي ، والطعام المتناهي . . . الخ . قد لا يفيد التغير والفناء أي حدوث بل يشير إلى بناء الطبيعة . التغير جوهر الطبيعة وبين التغير والحدوث فرق كبير . التغير يحدث في الطبيعة ومن الطبيعة ، ولا يدل على شيء آخر غير التغير والتطور والارتقاء ، ولا يشير إلى أي ذات مشخصة تُحدِث هذا التغير كما هو الحال في صور التفكير العلمي البدائي الذي يفسر الظواهر بقوى وملكات غيبية قادرة على إحداث هذه الظواهر . فالمطر يحدث بالقوة الممطرة ، والحرارة بالقوة المحرة ، والبرودة بالقوة المبردة . الخ[٣٩] . ولماذا افتراض التركيب والقسمة في كل شيء كأحد مظاهر التناهي أو الحدوث؟ الأجسام قد تكون بسيطة لا تركيب فيها . الإنسان بسيط ، ولو كان مركباً لما كان إنساناً ، والشيء بسيط ولو كان مركبا لما كان شيئاً [٤٠] . والزمان الطبيعي موضوع لدراسة علم الطبيعة دون افتراض وجود موجود لا زماني وراء الزمان . وينتهي الدليل بالتصور الشائع وهو أن العالم مخلوق أحدثه « إله » قديم خالق ، وهو التصور الذي يعبّر عن أثر التأليه في إدراك الطبيعة ، وعن اعتبار الثابت والدائم والخالد والباقي الأصل والأساس خارج الطبيعة . ويكون السؤال : لماذا الانتقال من الحدوث إلى أن المحدثات لها أول؟ إن

---

(٣٨) يضع الرازي الدليل كالآتي : ١ ـ أجسام العالم متناهية في المقدار . ٢ ـ كل ما كان متناهياً في المقدار فهو محدث . ٣ ـ . . الأجسام محدثة ، المسائل ص ٣٣٨ .

(٣٩) الانصاف ص ٣٠ ـ ٣٢ .

(٤٠) طوالع الأنوار ص ٢٣١ .

إثبات ظاهرة وإدراك معناها لا يعني بالضرورة أن هذه الظاهرة لها أول سواء كان معناها أم غيره. صحيح أن المعنى مستقل عن الظاهرة، ويتحكم في بنائها ووجودها وتطورها ولكن ذلك لا يعني أنه أول الظاهرة وأصلها ونشأتها، فسؤال الأصل والنشأة قضاء على المعنى المستقل، وتحويل الظاهرة إلى صنعة والمعنى إلى صانع في حين أن الظاهرة موجودة والمعنى مستقل محمول عليها ونسبته إليها كنسبة الدلالة إلى الدليل. وحتى على فرض تشخيص النشأة لماذا يوصف الصانع بصفات مناقضة للعالم المصنوع؟ إذا كان المصنوع حادثا يكون الصانع قديماً؟ إن الصانع من جنس المصنوع أقرب، فالفنان حادث كما أن فنه حادث لأنه أيضاً يتشكل.

والأقرب إلى العقل وشهادة الحس ومضمون التجربة البشرية إتفاق الصانع والمصنوع في الصفات أكثر من اختلافهما باستثناء الفكر أو الوعي أو الشعور. فالصانع واع بفنه وعالم به وقادر عليه في حين أن المصنوع طيّع متشكل يخضع لعمل الفنان. وما الذي يمنع من وجود حوادث لا أول لها؟ لماذا يستحيل وجود حوادث لا أول لها؟ يمنع من ذلك فقط بناء العقلية المتدينة التي تظن أن الحوادث لا بد أن يكون لها أول حتى لا تشارك مع «الله» في صفة الأول لأن «الله» أول الأشياء. يمكن للأشياء أن تتسلسل إلى ما لا نهاية من حيث الأول إن كان ولا بد من التصور الطولي المتراجع. ويمكن أيضاً تسلسل الأشياء تسلسلاً دائريا حيث يرجع أول الأشياء إلى آخرها وأن يكون الشيء علة ومعلولا في نفس الوقت دون حاجة إلى علة أولى ليست معلولة إلى علة أخرى[٤١]. وحتى على فرض أن العالم حادث بفعل التغيّر فلماذا الاستدلال من الحدوث إلى المحدث بهذا المنطق التشخيصي، والانتقال من الظاهرة إلى صانع الظاهرة؟ إن الطبيعة ليست مصنوعة. الطبيعة موجودة، ويتعامل معها الإنسان، باعتبارها موجودة، سابقة عليه، ولاحقة عليه، ولا يلحقها بصانع. الصنع تصوّر إنساني مشخص، يسقطه المتكلم على الطبيعة فيجعلها مصنوعة وكأن الطبيعة عالم مصنوع، وكأن المتكلم قد حوّل جمال الطبيعة إلى جمال الفن، وحوّل الطبيعة إلى صنعة[٤٢]. لقد كان المتكلم في

(٤١) الشامل ص ٢٠٥ ـ ٢٧٤.

(٤٢) لمع الأدلة ص ٧٦ ـ ٨١.

حياته الخاصة حرفياً أو تاجراً وابن سوق وكان المجتمع كله كذلك، مجتمعاً صناعياً تجارياً، الأشياء مصنوعة ولها صاحب، ومملوكة ولها مالك.

وما العظمة في إثبات وجود « الله » عن طريق الأعراض، والأعراض أقل القسمين قوة وقدرة؟ فالأعراض بداية دليل الحدوث، وكل حادث له محدث، فالدليل هنا قائم على القسم الأضعف من الجسم وهو العرض وليس على القسم الأقوى وهو الجوهر الذي منه يبدأ الدليل الثاني، دليل الجوهر الفرد. وكأننا أقمنا وجود الله على الشق الضعيف من الشيء، فقام البناء كله على ركن مائل هش[٤٣]. والتحول من الأعراض إلى الأكوان لإثبات وجود الله إبتداء من الحدوث إستجابة لهذا الإعتراض وهو أن الله لا يثبت من القسم الضعيف وهو العرض بل من القسم القوي وهو الجوهر حتى لا يتمخض الأسد فيلد فأراً. فالأكوان أكثر إلتصاقاً بالجوهر منه بالأعراض، وتدل على التكوين والصلابة في حين أن العرض يفيد الزوال والتغير والفناء[٤٤].

إن مفهومي الجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالمين قسمين، قسم إيجابي وآخر منفي، قسم بالزائد، وآخر بالناقص، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علّة ومعلول، أول وآخر، قدم وحدوث، وجوب وإمكان، لا تناه وتناه إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني. فاستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس. المفهومان إذن يعبّران عن فكر ديني مجرّد، وذلك لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين « الله » والعالم، إعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوي بين الأطراف، وهي أيضاً علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الإستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والإجتماعية والإقتصادية

(٤٣) أصول الدين ص ٢٣ - ٦٦.

(٤٤) شرح أصول الدين ص ٩٦ - ١١٥.

حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قسمة ذهنية في الظاهر دينية إيمانية في الباطن من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه. قسمة عقلية في الظاهر ولكن تفنيها عواطف التأليه فتترك العالم بلا أساس من داخله وتجعل له أساساً مستمداً من الذات الشخصية التي يُعلّق عليها كل شيء. كانت هذه القسمة باستمرار من دعامات الفكر المثالي، وهو الفكر الديني في أكثر صوره عقلانية في اعتبار الأصل هي الصورة، والفرع هي المادة أو في تصوّر العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسّس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الإجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب، غني وفقير، أعلى وأدنى... الخ وتفرض هذه القسمة نفسها على كل المستويات، في التأليه فتصير الذات والصفات، الذات جوهر، والصفات أعراض، وفي الطبيعيات، الجوهر شي والكيفيات أعراض. وكذلك مفهوما القدم والحدوث، والوجوب والإمكان.. إلخ من مفاهيم الفكر الديني المجرّد. وبالتالي تكون مقدمة « الأعراض حادثة » ليست حكماً طبيعياً على الأعراض بل إلهيات مقلوبة على الطبيعيات. فلأن الله قديم عكسنا الحكم وجعلنا العالم حادثاً.

والحقيقة أن الإنتقال من عالم الحدوث والجواهر والأعراض إلى عالم القدم والصور قفزة شعورية خالصة تقوم على الإنتقال من الضد إلى الضد عن طريق القلب كتعويضٍ نفسي. فلا يستطيع أن يأكل الصغير إلا الكبير، ولا يستطيع أن يهزم الضعيف إلا القوي. فهو تعليل عن طريق الرجوع إلى الأعلى أي إلى السلطة في حين أنه يمكن تفسير الأشياء بالأشياء، والظواهر بالظواهر على نفس المستوى دون الرجوع إلى السلطة القاهرة التي هي « الله » على مستوى السياسة. والبحث في فعل لا يأتي بالضرورة بالبحث عن الفاعل فذلك أسلوب بوليسي مباحثي جنائي ولكن عن طبيعة الفعل، وتكوينه وأثره. ولماذا تكون العلة الفاعلة لها السبق على العلة المادية أو العلة الصورية أو العلة الغائية ؟ من الطبيعي أن لكل فعل فاعل ولكن الأصعب هو البحث عن بناء الفعل وغايته ومادته. فلا شيء يحدث

في الطبيعة عشوائياً أو بالمصادفة[٤٥]. كما يحتوي الدليل على قفزة شعورية ثانية وهي الإنتهاء من وجود الذات إلى وجود صانع أو خالق. ومن ثم يكون الدليل في حاجة إلى دليل آخر لإثبات صفة الصنع أو الخلق. فقد يثبت أحد الذات أي الوعي الخالص دون إثبات صفة الصنع.

فتصور الذات منذ البداية في موضوع الذات على أنها صانع هو استباق إلى الموضوع الثاني وهو الصفات خاصة وأن صفة الصنع أو الخلق ستكون أحد الموضوعات في بحث الصفات. فإذا كان كل موضوع لاحق إنما يتراءى في الموضوع السابق فإن ذلك يدل على النسق المحكم لعلم أصول الدين وتنظير العقائد بحيث يؤدّي كل منها إلى الآخر ذهاباً أم إياباً، صعوداً أم نزولاً، تقدماً أم رجوعاً. على فرض إثبات وجود الله يبقى السؤال قائماً وهو: كيف يمكن العلم به وهل يمكن العلم به؟ إن الإستدلال بالصنعة على الصانع لا تعني بالضرورة العلم بالصانع، ومن ثم لزم الحديث بعد ذلك عن الذات والصفات والأفعال كمحاولة لتعريف الصانع وكيفية تصوّره[٤٦]. ولكن القفزة الشعورية الثالثة هي الأهم وهي أن دليل الحدوث يثبت أن هناك القديم ولكن ذلك لا يعني بالضرورة أن القديم موجود لأن تصور الحادث تصور إضافي مثل أبيض لا بد أن يحيل إلى أسود. فالحادث لأنه تصوّر إضافي لا بد وأن يحيل إلى القديم دون أن يكون القديم موجوداً بالفعل، وكأن هناك دليلاً أنطولوجياً مفترضاً مسبقاً يمكن بواسطته الإنتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وكيف لهذا الإفتراض أن يوجد و« ميتافيزيقا الوجود » في نظرية الوجود قد انتهت إلى أن الوجود والماهية والعدم والواجب والممكن والمستحيل والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول كلها أمور إعتبارية لا وجود لها إلا في الذهن؟

ولكن أخطر شيء في دليل الحدوث هو تدمير العالم واثبات عجز الانسان مما يسمح لكل نظم القهر والتسلط بأن تقوم بدور « الله » الماسك بالعالم والحافظ له.

(٤٥) التمهيد ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٤٦) اثبات العلم بالصانع، المحيط ص ٢٨ ـ ٣٥.

فلماذا تكون « الاعراض حادثة »؟ ان الحدوث اسقاط من عواطف التأليه على الطبيعة فينشأ من هذا الاسقاط تقليل لها في الشرف والقيمة في مقابل اثبات الأكثر قيمة وشرفاً . ليس الحدوث تصوراً للأشياء بل هو نتيجة عكسية لعواطف التأليه ، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعي ويأس من تغيير العالم بالفعل . الحدوث اتجاه «ماسوشي» بالنسبة للأشياء لأنه يقضي عليها ويريد افناءها وتدميرها ، وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها . الحدوث تدمير للعالم كله ، وقضاء عليه ، وانكار لوجوده ، ترفعاً عليه ، وذهاباً الى ما ورائه بحثاً عن أمل ضائع وتعويض ذلك بانتصار ذهني في مجتمع مهزوم أو تأكيداً للسلطة وتثبيتاً للقدرة في حالة مجتمع منصور . هذا بالاضافة الى أنه حكم مسبق يتنافى مع الفكر العلمي ، وناتج عن تطهر ديني مسبق . وحتى على افتراض الانتقال من التغير الى الحدوث فالحكم على العالم بأنه حادث يتضمن حكماً ضمنياً يسلب العالم حقه في الوجود . فهو حادث أي أنه يحتاج في وجوده الى غيره ، ريشة في مهب الريح ، وهو تصور عادم للكون ، مناقض للتصور العلمي القائم على الثبات والاطراد . تصور العالم حادثاً اذن يجعله محتاجاً إلى غيره ، فاقداً وجوده من ذاته ، مستمداً وجوده من طرف آخر يمده بالعون ويجعل العالم داعياً له طالباً المدد ، وهو ما ترسب في وجداننا المعاصر في تصوراتنا للعلاقات الاجتماعية والسياسية فتحولت مجتمعاتنا الى قسمين يد عليا ويد سفلى ، وأصبحنا كلنا في النهاية أيادٍ ممدودة أما للأخذ وأما للعطاء . ان هذا الفصم بين الحركة والمحرك أو المعلول والعلة لا يفسر الحركة والتغير بل يدمر العالم لأنه يجعل الأثر كله والفعل كله للعلة دون المعلول وللمحرك دون المتحرك ، وبالتالي تسقط الطبيعة نهائياً ولا يبقى الا ما بعد الطبيعة . إن رؤية التغير والحركة في العالم تدفع الى كشف قانون للحركة وليس إلى علة الحركة أي الانتهاء من الشيء إلى الشيء وليس من الشيء إلى اللاشيء حتى تبقى الملاحظة على مستوى التجربة وينشأ العلم دون الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة أو من العلم إلى الميتافيزيقا حتى لا تستعمل الطبيعة كمقدمة لشيء آخر ، وهذا الذي سماه القدماء حكمة الصانع وأنه لابد من « مؤثر صانع

حكيم »[٤٧] . ولماذا تكون الحركة والسكون عيوب ونقص ويكون الثبات كمال وشرف ، ولماذا يكون التضاد نقص والاتساق والوئام كمال ؟ وهل في الطبيعة قيمة ؟ هل الظواهر الطبيعية ناقصة أو كاملة ، خسيسة أو شريفة ؟ أليس هذا خلطاً بين أحكام الواقع وأحكام القيمة ؟ ويسوء الأمر أكثر فأكثر باعتبار أحدهما كمالاً والآخر نقصاً ، الأول إيجاباً والثاني سلباً ، الأول وجوداً والآخر عدماً فينتهي الأمر كله الى تدمير العالم لصالح شيء آخر هو ما وراء العالم مما يجعل احساس الناس بالواقع معدوماً ، وشعورهم بالدنيا غائباً ، ومما قد يوقعهم أيضاً في الغيبيات والأساطير ، ويجعلهم مغتربين عن العالم ، يشيحون بوجوههم عنه . ولما كان المؤثر فاعلاً والعالم مفعولاً فيه تتحول هذه العلاقة من مستوى الطبيعة وما بعد الطبيعة الى مستوى الاجتماع والسياسة من خلال البناء الشعوري والتصور للعالم فتنشأ العلاقة بين الحاكم والمحكوم ، بين الرئيس والمرؤوس ، بين الأعلى والأدنى على نفس نمط العلاقة بين «الله» والعالم أو بين القديم والحادث كما يعرضه دليل الحدوث . فتنشأ النظم التسلطية التي تقوم على القهر والسيطرة واعطاء كل شيء إلى السلطان وحرمان الشعب من كل شيء ، كما أعطي من قبل كل شيء إلى «الله» وحرم العالم من كل شيء ، حتى توحد الله والسلطان في وجداننا المعاصر ، والتحمت السلطة الدينية بالسلطة السياسية وكل ذلك على حساب العالم والشعب ، على حساب العلم والحرية .

ولماذا الاصرار على أن الجسم لم يتقدم المعاني بل المعاني سابقة عليه في حين أن العلاقة الطبيعية بين الشيء والمعنى هو أن المعنى مُدرك؟ صحيح أن المعنى عقلي وليس في الشيء ولكنه حصل بعد حصول الشيء إن كان ولا بد من القبلية والبعدية . ولماذا لا تكون المعية افتراضاً معقولاً مثل القبلية؟ ان المعنى يحدث بمجرد وجود الشيء فلا شيء إلاّ وله معنى مصاحب بشرط فعل الادراك وانتباه الشعور . ان القول بأن المعاني سابقة على الأجسام حتى يمكن بعد ذلك اثبات أولويتها يهدف إلى

(٤٧) المواقف ص ٢٦٦ ؛ الانصاف ص ١٧ ـ ١٨ ، وسيظهر هذا الموضوع أيضاً في الفصل الثاني عن العقل والنقل.

اثبات وجود « الله » ، « فالله » هو المعنى السابق على الجسم ، وهي مصادرة على المطلوب ، وافتراض النتيجة مسلمة . والنظرة المثالية في علاقة المعنى بالشيء سواء كان لفظاً أم جسماً إنما هو تعبير عن تصور ديني مقنّع ، وايمان تقليدي دفين . وتصل النظرة التدميرية للعالم إلى درجة انبـاء نهاية العالم وتناهي الأعراض وكأن « الله » لا يثبت إلا بعد تدمير العالم وكأن بقاء العالم بالضـرورة ينفي وجود « الله » . إن هذا التصور للأشياء بين الأعلى والأدنى إنما يعبر عن هذه العلاقة الايمانية التقليدية بين « الله » والعالم، وهو مناقض للتصور العلمي للأشياء الذي يجعلها على مستوى واحد، فالخلاف بين الظواهر في الدرجة لا في النوع . كما أن سؤال النشأة والمصدر والأصل يقضي على تكوين الشيء ، ويلغي مستقبله من أجل ماضيه مما يطبع العقلية كلها بطابع البحث عن الأصول والمصادر دون البحث عن الكائنات الحاضرة. ولماذا لا يُدرك التكـوين من داخل الشيء وليس من خارجه ، والتفسير بالعلل القريبة أكثر علمية من التفسير بالعلل البعيدة؟ ولماذا يكون « الله » وحده هو القادر المختار؟ وأيهما أولى : البحث عن النشأة والتكوين أم الاعداد للغاية والمصير؟ صحيح أن البحث الأول عامل مساعد للبحث الثاني ولكنه ليس بديلاً عنه أو ضده كما هو الحال في دليل الحدوث .

والأخطر من ذلك كله هو ما يوحي به دليل الحدوث من اثبات عجز الانسان عن فعل شيء في العالم أو احداث أي تغيير . وأيهما أفضل اثبات عجز الانسان أم قدرة الانسان؟ صحيح أن الانسان ليس صانع نفسه ولا صانع العالم ولا صانع ذبابة(٤٨) ، ولكن هل المقصود تعذيب النفس وردها إلى ما هو أقل منها ثم خلاصها باثبات قدرة الآخر واستجلاب العون منه ؟ هذا بالاضافة إلى أن الدليل يثبت صفة القدرة وليس وصف الوجود . ولماذا تعذيب الذات واعتبار الانسان عاجزاً جاهلاً ميتاً أكثر من اعتباره فاعلاً للقدرة وصاحب علم وأهل

(٤٨) ﴿ إن الذين تدعـون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ، وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ، ضعف الطالب والمطلوب﴾(٢٢ : ٧٣)؛ الشامل ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤ ؛ النظامية ص ١٣ ـ ١٤ .

حياة؟ لماذا هذا الإقلال من شأن الذات؟ ولماذا يكون الانسان غير قادر على فعل أي شيء أو أن يكون علة أي شيء وأن يكون غيره أقدر منه على الفعل في العالم وأن يكون علة له؟[٤٩]. لماذا يكون الفاعل المختار غير الانسان؟ ليس المهم اثبات قدرة الانسان على خلق الشيء بل قدرته على تغيير بنائه ، فالأشياء موجودة ، والانسان قادر على تغيير بنائها الاجتماعي والسياسي ، فالأعراض نوعان ، الأولى خارج القدرة ولكن الثانية داخلة في نطاق القدرة . وفي حقيقة الأمر ينتهي دليل الحدوث إلى نزع قدرة الانسان على الفعل ولا يثبت قدرة الآخر عليه . فإذا لم تثبت قدرة الانسان فكيف يتمخض الفيل فيلد ذبابة؟ وإذا كان موضوع القدرة على الفعل تصادم قدرة الصانع مع قدرة المصنوع فتضيع قدرة المصنوع من أجل اثبات قدرة الصانع . ولما كان الصانع قد صنع كل شيء ، وبالتالي فهو قادر عليه يكون اثبات القدرة جزءاً من كل ، وتحصيل حاصل ، ولا يأتي بجديد لأنه متضمن في اثبات الصنعة ، والقدرة جزء منها ، فضاع وجود الشيء أولاً من أجل اثبات وجود « الله » ، ثم ضاعت قدرة الشيء ثانياً من أجل اثبات قدرة « الله » .

٣ ــ **حدوث العالم** : وقد يتحول دليل الحدوث من مجرد دليل لاثبات الصانع أو واجب الوجود إلى موضوع ميتافيزيقي مستقل عن حدوث العالم وقدمه ذاتاً وصفاتاً في بناء رباعي يضع احتمالات أربعة : قدم الذات والصفات ، حدوث الذات والصفات ، حدوث الذات وقدم الصفات ، قدم الذات وحدوث الصفات . الأول اختيار الحكماء والثاني اختيار المتكلمين خاصة الأشاعرة منهم كرد فعل على الاختيار الأول واتهام أصحابه بأنهم ملاحدة . والثالث مستحيل عقلاً لاستحالة أن تكون الجواهر حادثة والاعراض قديمة بدليل الأولى . والرابع تصور الطبائعيين من المعتزلة وهو أقرب إلى التصور الطبيعي الذي يجعل الجواهر قديمة ثم تظهر فيه الصفات عن طريق الطفرة أو الكمون فتبدو حادثة بمعنى التحقق من القوة إلى الفعل[٥٠] . وقد ظهر الموضوع من قبل نظراً لأهميته في نظرية الوجود

---

(٤٩) التمهيد ص ٤٥ .

(٥٠) المحصل ص ٨٤ ؛ طوالع الأنوار ص ١٢٧ ؛ أصول الدين ص ٥٥ .

سواء في « ميتافيزيقا الوجود » أي « الأمور الاعتبارية » في مفهومي القدم والحدوث أو في « أنطولوجيا الوجود » في « الجواهر » في عوارض الأجسام . ولما كان كل فريق يقوم بابطال قول الخصم ثم باثبات قوله الخاص فيقوم أنصار الحدوث بابطال قدم العالم ثم اثبات حدوثه كما يقوم أنصار القدم بايراد الشبهات على حدوث العالم كي يثبت قدمه(٥١) .

ويعتمد الأشاعرة لإبطال القدم على اثبات استحالة وجود حوادث لا أدلة لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى في المكان ؛ وذلك لأن الحادث هو الوجود الذي له أول وله نهاية(٥٢). وفي حقيقة الأمر أن هذا تحصيل حاصل أو دور منطقي لأنه اثبات الموضوع بالمحمول والمحمول بالموضوع ، فالحادث ما لا أول له ولا نهاية وما لا أول له ولا نهاية هو الحادث . كما أنه خلط بين الأول والنهاية كجسم في المكان وبين الأول والنهاية كأجسام متصلة أو كمادة مستمرة بصرف النظر عن قسمتها إلى أجسام . أما اثبات الحدوث فإنه عادة ما يكون بابطال قول الخصم أي بابطال حجج القدم ولا يكون دليلاً ايجابياً ، وهو بالتالي يعود إلى المسلك الأول . واثبات أن لو كان الجسم أزلياً لكان اما ساكناً أو متحركاً وكلاهما باطل هو مجرد

(٥١) يقول ابن حزم في ذلك «باب في الكلام على من قال بان العالم لم يزل وانه لا مدبر له لا يخلو من وجهين، اما أن يكون لم يزل (الدهرية) أو أن يكون محدثاً، لم يكن ثم كان» الفصل جـ ١ ص ٩ .

(٥٢) ابطال القول بالقدم بطريقة الأشعري وطريقة امام الحرمين. القاعدة الأولى، في حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى مكاناً. مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري وأبدعه وكان الله ولم يكن معه شيء. دوافعهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس وانكساغورس وانكسمايس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنبذقلس وسقراط وأفلاطن من أثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف راي في المبادىء الأول «نهاية الاقدام»ص ٥ ؛ ويلاحظ هنا دخول الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي في وقت متاخر، وهو رأي الفلسفة الإسلامية ومن تابعها من فلاسفة اليونان وليس العكس. وقد نفى الامام الجويني استحالة حوادث لا أول لها لأن الحادث هو الوجود الذي له أول، وينتهي إلى انه إذا ثبتت الأعراض وثبت حدوثها، وثبتت استحالة تعري الجواهر عنها واستبان أن للحوادث أولاً فيخرج من مضمون هذه الأصول أن الجواهر لم تعر عما له أول وإذا لم تعر عنه لم تسبقه أو لو سبقته لكانت عارية عنه وما لا يسبق ما له أول فله أول، الشامل ص ٢١٥ ـ ٢٢٣ .

افتراض خالص لأن الحركة والسكون لا تكون إلا للأجسام الحادثة وليس للأزلية ، وبالتالي فالحجة تقوم على اسقاط تصورات الحدوث على القدم وقياس الغائب على الشاهد وهو منطق الفكر الديني(٥٣). وقد يثبت حدوث العالم عن طريق اثبات تناهي النفوس الانسانية عدداً ، وتناهي الأشخاص الانسانية ، وحدوث الامزجة وتناهيها ، وتناهي الحركات الدورية للعناصر ، وتناهي المتحركات والحركات السماوية وهي كلها افتراضات صرفة تعبر عن ايمان ديني مسبق وتحتاج إلى اثبات . فما الدليل على تناهي النفوس والأشخاص والحركات؟(٥٤) وقد يثبت الحدوث ابتداء من تحليل الأفعال الانسانية والسلوك البشرية والانتهاء إلى أنها محتاجة إلى بواعث ومقاصد وإرادات وبالتالي فهي ليست أفعال ذاتها . وفي حقيقة الأمر أن ذلك يثبت البواعث والمقاصد ولا يثبت شيئاً آخر خلافها . ولا يثبت حدوثاً أو قدماً بل قد يثبت بقاء للأفعال بعد تحققها في العالم، وبقائها فيه(٥٥) . ويستعمل دليل الحدوث لاثبات الخلق ضد الصدور أو الفيض باعتباره أحد أشكال نظرية القدم . لذلك يتصل دليل الحدوث بأفعال واجب الوجود فيما يتصل بالفرق بين الخلق والايجاد ووضع الخلق بديلاً عن الفيض ، والحرية بديلاً عن الحتمية(٥٦) .

---

(٥٣) كما يرفض ابن حزم قول من قال إن للعالم خالقاً لم يزل وأن النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء والزمان المطلق الذي هو المدة لم تزل موجودة وأنها غير محدثة. فالنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراض لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن أي لا في مكان. ثم يثبت ابن حزم حدث الأجسام بقوله «لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل اما أن يكون ساكناً أم متحركاً والقسمان باطلان فبطل القول بكونه أزلياً»، الفصل جـ ١ ، ص ٢١ ـ ٢٥ .

(٥٤) هذه هي طريقة الشهرستاني في اثبات حدوث العالم، وفي رأيه أن هذه هي أسهل الطرق وأحسنها عن طريق اثبات تناهي هذه الأشياء الخمس، نهاية الاقدام ص ٤٩ ـ ٥٣ .

(٥٥) هذه طريقة القاضي عبد الجبار إذ يثبت الصنع بحجتين، الأولى، الذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركتها في الحدث وجوب أن يشاركها في الاحتياج إلى ـدث، والثانية إما أن تكون قد أحدثت نفسها أو أحدثها غيرها ويستحيل الأول لأن الفاعل غير متقدم على فعله. شرح الأصول الخمسة ص ١١٨ ـ ١٢٠ .

(٥٦) نهاية الاقدام ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ ؛ غاية المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢ .

ولقد عرض المتكلمون لشبه الحكماء حول حدوث العالم موردين حججهم لقدمه بحيث يصعب الرد عليها وتفنيدها . وهي حجج منطقية وميتافيزيقية وحسية واضحة وقوية يسهل اقتناع الانسان بها . فلو كان العالم محدثاً لاحتاج إلى محدث وهذا إلى محدِث إلى ما لا نهاية وهو محال . ولو كان محدثاً لوجب أن يكون لفاعله غرض وحاجة ، جلب نفع أو دفع ضرر وهو محال أيضاً على « الله » . ولو كان محدثاً لاستحال وجوبه اما الى المقدور أو القادر وكلاهما محال وإلا لما وجد المقدور ولعجز القادر . ولو كان محدثاً لوجب كون القديم غير عالم بوجوده ، وهذا مما يوجب التغير في العلم ، وإن كان علمه قديماً وجب قدم العالم . كما أنه لا توجد دجاجة إلا من بيضة ولا بيضة إلا من دجاجة وهكذا أبداً وهذا يوجب قدم العالم[٥٧] . وهي حجج تعتمد على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وإلى دوران العلة والمعلول دون ما حاجة إلى علة أولى أو معلول أول ، وإلى العلم والقدرة والاستغناء . وهناك حجج أخرى تعتمد على قدم الزمان وقدم المادة والتجانس بين العلة والمعلول . فإذا كان المحدث يعني التأخر فإن ذلك قد يكون بلا مدة وبالتالي لن يكون قديماً أو بمدة متناهية وجب تناهي القديم أو بمدة لا متناهية فوجب قدم العالم ، كما أن كل حادث يسبق امكان عدم والامكان أحد أنماط الوجود وهو لا يتصور إلا في مادة والمادة لا تتصور إلا في زمان ويستحيل التسلسل وبالتالي لزم الانتهاء إلى موجود واجب بذاته هو العالم ، وهي الشبهة التي من أجلها جعل المعتزلة المعدوم شيئاً ، كما أن ما يثبت جوازه يثبت وجوبه ، ولا يثبت سبب حادث إلا لأمر حادث مثله[٥٨] . وقد تأخذ الحجج طابعاً إنسانياً خالصاً مثل صفات الجود والاحسان والكرم التي للقديم مما يدل على فيض عواطف الايمان على منطق العقل وأحكام الاستدلال . فالايجاد احسان والامتناع عن الاحسان نقصان . وقد تنكر حجج استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية أو ضرورة التجانس بين العلة والمعلول

(٥٧) هذه هي الشبهات التي يوردها القاضي عبد الجبار والشبهة الثانية عن الاحتياج للرازي الطبيب، شرح الأصول الخمسة ص ١١٥ ـ ١١٨ .

(٥٨) هذه الشبهات يوردها الشهرستاني، والثانية حكاية ابن سينا عن أرسطاطاليس والثالثة من ابن سينا، نهاية الاقدام ص ٣١ ـ ٤٩ .

بصور عديدة . مثلاً لو كان القديم في الأزل موجوداً ثم صار موجداً فصفة الموجودية محدثة وبالتالي تفتقر إلى موجد آخر وهو محال ، وإن كانت أزلية لزم أن تكون الموجودات أزلية لاستحالة انفصال المعلول عن العلة . كما أن ذات الباري اما أن تكون متقدمة على وجود العالم والتقدم متناه فيلزم حدوث الباري وإن كان التقدم غير متناه يكون الزمان قديماً ، وإن لم تكن متقدمة لزم حدوث الباري وهو محال أو قدم العالم(٥٩) . وقد يشارك في هذه الحجج بعض القدماء الذي ينتسبون إلى حضارة أخرى ثم أصبحوا رافداً في الحضارة خاصة في علوم الحكمة . وذلك مثل حجة الجود والكرم أو أن الصانع لا يزال كذلك اما بالفعل ، وبالتالي يكون المعلول مثله أو بالقوة فيحتاج إلى اخراج وتغير وهو مستحيل على القديم . وذلك أيضاً أن العلة من جهة الذات لا يجوز عليها الانتقال كما لا يجوز على المعلول، وبالتالي يصبح كلاهما قديم(٦٠). ولم يجد الفقهاء حرجاً في عرض شبهات الحكماء والاستشهاد عليها بالحس والمشاهدة طبقاً لنظرتهم الحسية للعالم . فلم يُشاهد إلا حدوث شيء من شيء ، ولم يشاهد أحد خروج شيء من لا شيء إلا بفعل ساحر . كما أن المحدِث اما أحدث لأنه كذلك وبالتالي يكون الحدَث مثله أو أحدثه لعلة، والمعلول لا يفارق العلة . وإن كان للأجسام محدِث فلا يخلو الأمر من أوجه ثلاثة اما ان يكون مثلها من جميع الوجوه وهذا يعني قدمها أو أن يكون مثلها من وجه وخلافها من وجه وهذا أيضاً لا ينفي القدم أو أن يكون خلافها من جميع الوجوه وهو محال . والإحداث قد يحدث للحاجة أو لجلب نفع ودفع ضرر وهو مستحيل على القديم أو تحدث لأشياء بالطباع التي لا يفترق فيها العلة والمعلول . كما أن الأجسام لو كانت محدثة لكان محدِثها قبل أن يحدثها فاعلاً لتركها وهذا يوجب قدمها أجساماً وأعراضاً(٦١).

والحقيقة أن نقد الحكماء باعتبارهم دهريين لا مبرر له لأن « الدهرية » تحاول

(٥٩) هذه الاعتراضات يوردها الرازي، المسائل ص ٣٣٨ - ٣٤٠.

(٦٠) هذه الاعتراضات يوردها ابن حزم ويرد عليها، الفصل جـ ١ ، ص ١٠ - ١٢.

(٦١) هذه شبهات ابرقلس بعد أن تحول إلى رافد للفكر الاسلامي ، نهاية الاقدام ص ٤٨ - ٤٩.

الرجوع إلى الطبيعة المستقلة التي لا يمكن أن تستخدم كوسيلة لاثبات شيء آخر . هي أكبر رد فعل على التفكير التقليدي الرأسي الذي ينحو من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ويضع بديلاً آخر وهو الفكر الأفقي الذي يتجه من الطبيعة إلى ذاتها . وهي التي حاولت وضع بديل للتسلسل إلى ما لا نهاية ليس عن طريق اثبات علة أولى أو مبدأ أول بل عن طريق الدوران والاستمرار . الدهريون إذن هم الطبائعيون وليسوا الالهيين أي علماء الكلام . ان تصور الحكماء والطبائعيين للعالم أقرب إلى التصور العلمي من تصور المتكلمين[٦٢] . فالأجسام سابقة على الاعراض والأعراض تظهر فيها بعد الكمون ، والحوادث تسلسل إلى ما لا نهاية[٦٣] . لقد كان القول بالطبائع أكبر رد فعل على القول بالحدوث . فالطبائع

(٦٢) يصور الرازي مذهب الدهريين والطبيعيين بقوله «ان العالم قديم أزلي فكما أن قرص الشمس لا يكون خالياً عن النور أبداً وإن كان جرم الشمس علة لوجود النور كذلك ذات الباري ما كان خالياً عن وجود العالم أبداً وإن كان ذاته علة مؤثرة في وجود العالم» المسائل ص ٢٣٣ ـ ٢٣٦ ؛ ويعرض الجويني لمذهب «الملحدة» بقوله «فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، ولم تزل دورة الفلك قبل دورة إلى غير أول ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة» الارشاد ص ٢٥ ـ ٢٧ ؛ والفلك هنا يعني الطبيعة ، والعالم الكبير وليس علم الفلك . وأهل الجنان يبقون إلى الأبد . فكما أن هناك حوادث لا آخر لها فهناك حوادث لا أول لها . ويعرض الآمدي نفس الموقف قائلاً « ذهبت طائفة من الإلهيين كالرواقيين والمشائين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلاميين إلى القول بوجوب ما وجب عن الواجب بذاته مع وجوده . وإن قيل له حادث فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره لأن له مبدأ مستند إليه ، ويتقدم عليه تقدماً بالذات على نحو تقدم العلل والمعلولات لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلي أبدي لم يزل ولا يزال . وكذلك حكم ما وجب عنها وجب وجوده بالواجب ، وهلم جراً» غاية المرام ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠ ويعرض النسفي لنفس الموقف قائلاً «قالت الدهرية والزنادقة وأهل الطبائع لعنهم الله : العالم قديم وكذلك النطفة قديمة» ويوجه إليهم دليل التغير والحكمة والصنع المستمد من آية ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يُسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأُكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ ، بحر الكلام ص ١٤ ـ ١١٥ ؛

(٦٣) اختلف الدهرية على ثلاثة مذاهب : أ ـ أصحاب الهيولى الذين يقولون بحدوث الأعراض وأن الأجسام سابقة عليها . ب ـ ازلية الدهرية الذين يقولون بأن الأعراض حوادث لا حادث منها إلا وقبله حادث إلى ما لا نهاية ، جـ ـ الذين يقولون إن الأعراض قديمة في الأجسام تكمن وتظهر ، كل عرض ظهر كمن ضده ، وإذا ظهرت الحركة كمن السكون ، وإذا ظهر السكون كمنت الحركة .

رد للأشياء استقلالها ورفض لجعلها تابعة لقدرة مشخصة خارجة عليها . فهو تفسير بالعلل المباشرة الداخلية لا بالعلل الأولى الخارجية[٦٤] . وقد يمثل تفسير الظواهر بطبائع الأشياء تفكيراً علمياً مرحلياً إلا أنه بالنسبة إلى الفكر اللاهوتي يمثل تقدماً فكرياً هائلاً . وإذا كان يمكن الآن نقض الطبائع علمياً فإنه لا يمكن نقضها بالنسبة للفكر اللاهوتي لأنها تمثل تقدماً بالنسبة له . فالطبائع كانت آخر ما وصل إليه العصر من فكر علمي ابان سيادة الفكر اللاهوتي ، وهو الصراع الذي ما زال موجوداً في وجداننا القومي حتى الآن[٦٥] . وتفسير الأشياء بالرجوع إلى الأشياء ذاتها ، الطبائع الأربع أو الخمس أو بالعمليات الطبيعية في الأشياء مثل الامتزاج والاختلاط ، التولد والفطرة أولى مراحل الفكر العلمي[٦٦] . ليس الخلاف إذن فقط في معرفة الله استدلالاً كما تريد الأشاعرة أو اضطراراً كما يريد الطبائعيون بل الخلاف الأساسي في تصور الطبيعة من خلال تصور ديني كما يفعل الأشاعرة أو من خلال تصور علمي كما يفعل الطبائعيون . هل يتم تفسير الطبيعة بعلل خارجية أم بعلل داخلية؟ هل الطبيعة مستقلة بذاتها أم أنها تابعة لغيرها؟ هل تدرك بالحواس وبالعقل كفكر طبيعي أم أنها افتراض ايماني كفكر إلهي مقلوب؟ وقد تكون صورة الأجرام السماوية بحركاتها الدائرية صورة تشبيهية للقدم عند « المنجمين »[٦٧] .

= أصول الدين ص ٥٥ ـ ٥٦ ؛ التمهيد ص ٥٢ ـ ٦١ .

(٦٤) عند معمر، ليس في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار دليل على الله ولا شاهد على وحدانيته . وعند هشام بن عمرو الفوطي ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يابس ولا بلة ولا تاليف ولا افتراق يدل على الله وذلك لأن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها، الانتصار ص ٥٧ ـ ٥٩ .

(٦٥) يمثل شبلي شمّيل، ويعقوب صرّوف، ونقولا حداد، وسلامة موسى، واسماعيل مظهر، وزكي نجيب محمود، والقصيمي، وفؤاد زكريا هذا التيار في مقابل الفكر الديني القديم .

(٦٦) أنظر رفض امام الحرمين لموقف الطبائعيين وتفسيرهم الظواهر الطبيعية بالقوة والجذب والطرد في «النظامية» ص ١١ ـ ١٣ .

(٦٧) أنكر هشام وعباد أن تدل الأعراض على وجود الله، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧٢؛ وقد علل الهشاميان ذلك بأن منها ما يثبت استدلالاً، وما يستدل به على الباري يجب أن يكون ضروري الوجود، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ ؛ لو دلت الأعراض على الله نظرياً لاحتاج كل دليل منها إلى دليل إلى ما لا نهاية ، الفرق ص ١٦٢ ـ ١٦٣؛ الملل جـ ١ ، ص (١٠٩)؛ وبينما يروي ابن =

والحقيقة أن القول بقدم العالم لا يعني تعطيل الصانع عن الصنع بل تنزيهاً له عن الاشتغال بالعالم والتدخل في قوانين الطبيعة، واثباتاً لحكمته في ترك العلية والغائية، وتركاً للحرية الانسانية للعمل في العالم، وللعلم الانساني لاكتشاف قوانينه(٦٨). الباعث على نفي الصانع باعث شرعي وهو الحفاظ على استقلال العالم والحفاظ على الحرية الانسانية فيه. وإن اثبات الصانع ليس له باعث آخر إلا القضاء على استقلال العالم ونفي الحرية الانسانية وهذا ما يفعله دليل الحدوث(٦٩). وبالتالي كان موقف الملاحدة هو موقف الدفاع عن التنزيه ضد التشبيه وعن حرية الانسان ضد جبره. « الله » مبدع لكل المتقابلات، وخالق كل الاضداد دون تقدم أحدهما على الآخر، مثل تقدم الوجود على العدم، والوحدة على الكثرة، والوجوب على الامكان. « الله » متعال عن هذه الأضداد وخالقها دون أن يكون صانعاً لها. « الله » هو الماهية المجردة عن أي صفات التشبيه، وليس ذلك « هذياً بيّن البطلان » بل حرص على التنزيه وخوف من الوقوع في التشبيه(٧٠). مع أن الأمر عند الحكماء لم يخل من بقايا تشبيه

= الراوندي عن هشام قوله بأنه ليس في العالم لون ولا طعم ولا رائحة ولا حر ولا برد ولا يبس ولا بلة ولا تأليف ولا افتراق يدل على الله وذلك أن هيئات الأجسام كلها لا تدل على خالقها. ويروي الخياط أن هشام الفوطي كان يزعم أن الأدلة على الله لا بد أن يُعرف وجودها اضطراراً والأعراض إنما يعرف وجودها باستدلال ونظر وإنما الأدلة عنده الأجسام التي يُعرف وجودها حساً ومشاهدة لأن الله إذا دل خلقه على نفسه فقد قطع عذرهم وأزاح عللهم ولا بد في حكمته من أن يعرفهم ما نصب لهم من الأدلة على نفسه، الانتصار ص ٥٨ ـ ٥٩، غاية المرام ص ٢٠٣ ـ ٢١٢.

(٦٨) يذكر الباقلاني أن للتعطيل خمسة وجوه: أ ـ تعطيل العالم عن الصانع. ب ـ نفي الصانع. جـ ـ تعطيل عن الصفات. د ـ تعطيل عن الأسماء. هـ ـ تعطيل النصوص عن المعاني، التمهيد ص ١٢٣ ـ ١٢٦.

(٦٩) يبين الجويني أن للحكماء في نفي الصانع طريقين. أ ـ أن إثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على ما يصير إليه الإسلاميون غير معقول. ب ـ ما يتعلق بالتعديل والتجوير، أي أن فعل ما لا يتضمن ضراً ولا نفعاً إلى الفاعل ولا يدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه، الشامل ص ٢٢٣؛ انظر أيضاً الانتصار ص ٣٤ ـ ٣٦.

(٧٠) يعرض الاسفرايني لهذا الموقف قائلاً « خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود =

في القول بعلة أولى هي النفس أو العقل أو العلة أو الفلك وهو شبيه القول بوجود كائن مشخص مع الاختلاف في الدرجة والاتفاق في النوع . الكائن المشخص أكثر تجريداً وأقل جسمانية في حين أن باقي الموجودات أقل تجريداً وأكثر حسية . والأمر في كلتا الحالتين عواطف انسانية ايمانية أو عقلية ومواقف من العالم دينية أم علمية ، ومواقف من الله والانسان ، دفاع عن « الله » أم دفاع عن الانسان . وفي هذه الحالة لا تقل حجج القدم دلالة عن حجج الحدوث .

دليل الخلق أو الصنع اذن صورة أخرى من دليل الحدوث لاثبات الخلق أو الصنع . أي أنه يتجاوز اثبات الذات إلى اثبات صفة ، قافزاً من موضوع الذات إلى موضوع الصفات. وبالاضافة إلى ضعف الدليل وبنيته الداخلية وتصور الله كصانع وليس كخالق وهو التصور البدائي لنشأة الكون(٧١) ، وابطال كل فعل للطبيعة ، وانكار لقوانين العلم ، وتفسير الظواهر بعلل خارجية وليس بعلل داخلية فإن مخاطر هذا الدليل وآثاره السلبية على الحياة الاجتماعية والسياسية عظيمة . إذ يؤدي إلى تصوير العالم في حالة ضياع ، وأن « الله » هو الماسك له ، فكما أنه صانع له فهو مُفْنٍ له(٧٢) . في حين أن قدم العالم قد يعطي أهمية للعالم لأنه ماسك نفسه بنفسه ، إله مثـل «الله»، أو يجعل « الله » داخلاً في العالم وليس خارجاً عنه ، وبالتالي ينشط « الله » في العالم وبسببه ومن خلاله وليس من فوق العالم ، ورغماً عنه ، وضد قوانينه. كما أنه يجعل الانسان يعيش في عالم كله الوهية وعالمية في آن واحد . ومن ثم يحمي الانسان نفسه ومجتمعه من الـوقوع في مخـاطر

= والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان. فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها. فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه. ولا خفاء في أن هذياً بيّن البطلان. هذا أقول كأنهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات»، الاسفرايني ص ٥٢.

(٧١) يصف الأشعري دليل تحول النطفة إلى العلقة ثم إلى اللحم والدم والعظم أو تحول طفل شاباً وكهلاً وشيخاً دون أن ينقل نفسه من حال إلى حال، ويثبت استحالة أن تكون المادة قديمة لأن القديم لا يجري عليه التغير، اللمع ص ١٧ - ١٩؛ وأيضاً، بحر الكلام ص ١٤ - ١٥.

(٧٢) صحة إفنـاء العالم من صانعه، أصول الدين ص ٨٧ - ٨٨.

الازدواجية ، والروحانية الفارغة التي تنقلب إلى مادية صريحة كرد فعل أو إلى مادية مقنعة كغلاف وستار .

ولقد تغيرت الظروف والملابسات عند القدماء وعندنا اليوم . كان موضوع قدم العالم الذي دافع عنه الدهريون والطبائعيون والحكماء و« الملاحدة » دفاعاً عن الفكر العلمي والانساني يمثل خطراً على العقيدة الدينية الجديدة كما تصورها المتكلمون في صورة الخلق من عدم كتصور بديل عما كان موجوداً في البيئات الدينية والحضارات المجاورة . ظهرت الحجج التفصيلية عند القدماء لتفنيد قدم العالم اعتماداً على الجدل والمحاجة العقلية بمفاهيم عصرهم مثل الحركة ، والسكون ، والجزء ، والعلة ، والسبب ، والمؤثر حتى انتصرت العقيدة الجديدة وانتشرت ، ولم يعد أحد اليوم من العامة يعتقد بقدم العالم . ولكن الحال قد تغير الآن . ولم تعد نظرية قدم العالم تمثل خطراً على الأمة اليوم(٧٣) . بل إن الذي يهدد موقفهم من العالم ووعيهم به قد يكون خلق العالم من عدم فقد تحول في تصور العامة وربما الخاصة أيضاً إلى جعل الله ساحراً ، خالقاً من عدم ، كمن يخرج العصفور من كم المعطف أو الذي يفتح يده ويقبض الهواء فيخرج منه شيئاً مرئياً ، وبالتالي تحولت العقيدة إلى أحد روافد الفكر الغيبي الأسطوري(٧٤) . وأصبح تصور الله قادراً على كل شيء عاملاً مساعداً لترجيح القدرة على العلم ، مما جعل ذلك يؤثر في النظم الاجتماعية والسياسية في صورة الحاكم القادر على كل شيء ، والذي

---

(٧٣) هذا باستثناء «الرد على الدهريين» للأفغاني ردا على بعض الفرق المادية في الهند في معرض الرد العام على المادية الغربية لدى دارون والاشتراكيين والشيوعيين والعدميين.

(٧٤) أصول الدين ص ٧٠، العضدية ص ١٥ ـ ١٧ . وفي ذلك يقول البغدادي « في أن صانع الحوادث أحدثها من لا شيء. ذهب الموحدون إلى أن الصانع خلق الأجسام والأعراض ابتداءً لا من شيء . وقالوا لم يكن الحوادث قبل حدوثها أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا عوارض. وبعد أن أحدثها صانعها يصح منه نقلها من صورة إلى صورة واخراج جنس مخصوص من بين جنسين مختلفين في الصورة كاخراج البغل من بين الفرس والحمار، والسِّمع والعسبان من بين الذئب والضبع ونحو ذلك»، أصول الدين ص ٧٠؛ ويرفض ابن حزم أي مصالحة بين النظريتين أي القول بقديمين، الله والعالم بناء على قدم العلة والمعلول معاً ويرفض من قال « إن العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل» الفصل جـ ١ ، ص ١٩ ـ ٢٠ .

تفوق قدرته علمه! كما تؤدي عقيدة الخلق من عدم إلى تدمير العالم ، واعتباره وُجد بعد أن لم يكن موجوداً ، وبالتالي فلا أساس له كوجود . وما دام موجوداً من عدم فإنه يصير لا محالة إلى عدم ، وبالتالي يؤدي القول بالخلق من عدم إلى الفناء إلى العدم فيصبح العدم أساس الوجود في البداية والنهاية ، ويصبح على نقيض الله الموصوف بأنه موجود ، والذي يرمي الدليل إلى اثباته . فقد العالم استقلاله في شعورنا القومي ، وغذى ذلك موقف الصوفية منه عندما أصبحت أساس الأشعرية المتأخرة . ولم نستفد من ميزات الخلق من العدم وهي الجدة والابتكار والابداع ، والتمايز الكيفي ، واختلاف المستويات . ومحونا صفة الانسان وانتزعناها منه ونسبناها إلى « الله » مما يكشف عن عجز الانسان عن الخلق وتعويض هذا العجز عن طريق نسبتها إلى الموجود الكامل وتحققها فيه . لم تعد اليوم مخاطر من قدم العالم . فلا يوجد أحد ينكر أن « الله » موجود ، أو يثبت أن العالم قديم كما يتصور القدماء لا خالق ولا صانع له ، وجد من شيء مسبق . فقد كسب القدماء المعركة ، ومازالت آثار انتصارهم موروثة . لا توجد ديانات أو ملل قديمة يُخشى منها . هناك أيديولوجيات مشابهة للمادية القديمة وهناك فلسفات علوم ولكنها مدعمة بالعلم ولا تمثل خطراً على وجدان المعاصرين . بل انه يمكن التعرف على مميزاتها وادراك آثارها . فهي ترد الاعتبار إلى العالم المفقود ، وتملأ الوعي الفارغ ، وتعيد العالم إلى بؤرة الشعور واهتمام الانسان ، فيصبح الانسان ميداناً للنشاط ، ويجد الانسان العالم بعد أن فقده ، ويعمل فيه بعد أن انعزل عنه ، ويدخل إليه بعد أن خرج منه . كما تبعث فيه الفكر العلمي الكمي القائم على الاتصال حتى يتطبع به ، ويجد الصلة بين العلة والمعلول ، والعلاقة بين التقدم والتأخر . تجعل « الله » قريباً من العالم ، عاملاً فيه ، داخلاً إليه فتعيد إلى الله فاعليته في العالم كما أعادت النشاط إلى الانسان . ترد الاعتبار إلى المادة وأنها ليست مضادة للروح بل متحدة بها فتحيا المادة ويعود إلى الروح مضمونها .

٤ ــ دليل الجوهر الفرد : ودليل الجوهر الفرد صياغة أخرى لدليل الحدوث ، وأقل منه ظهوراً في المؤلفات الكلامية وكأنه تفريع صغير على دليل

الحدوث . ويتم عرضه في مبحث الوجود أكثر مما يتم عرضه في أدلة اثبات الصانع في موضوع الذات[٧٥] . ومن مميزاته أنه دليل علمي ، يجعل الشعور في موقف طبيعي من العالم من أجل نشأة العلم عن طريق البحث عن الجزئيات واتباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول إلى الجزء الذي لا يتجزأ . وقد كان هذا الدليل أحد مصادر نظرية الذرة عند القدماء . ولكن ماذا يُقال أمام العلم الحديث الغربي الآن الذي يجعل الجزء الذي لا يتجزأ يتجزأ إلى جزئيات بالفعل وأنه يمكن التجزئة إلى ما لا نهاية ، ثم يتحول الكم إلى كيف والمادة إلى طاقة؟ ولكن عيوب الدليل أكثر من مميزاته . فهو يقوم على وهم خاطىء لا وجود له لا في الذهن ولا في الواقع . فالشيء لا ينقسم إلا بالوهم والافتراض والخيال . الشيء واحد ، جزء واحد أو كل واحد لا ينقسم إلا افتراضاً ولا يمكن قسمته بالفعل إلى قسمين ، وكل قسم إلى قسمين . فذاك يستحيل عملاً نظراً لوجود أقسام صغيرة يصعب قسمتها حتى ولو بأساليب العلم الغربي الحديث . هو افتراض عقلي خالص لا وجود له بالفعل ، قائم على ابراز مشكلة الجوهر الفرد الذي لا ينقسم ومن ثم يحتاج في تبرير وجوده إلى غيره وكأن القسمة تعدمه فإن استعصى عليها احتاج إلى تبرير لوجوده! وقسمة الشيء إلى شيئين ثم قسمة كل شيء منهما إلى شيئين إلى ما لا نهاية افتراض عقلي خالص . الشيء لا ينقسم ، وإن انقسم يكون شيئين ، ولا يمكن القسمة بالفعل حتى يتم الوصول إلى المتناهي في الصغر . كل ذلك تمرين عقلي لمتدين يركّب ذاته حتى يسمح له باثبات جوهر فرد يقدر على قسمته ومن ثم يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره . الغير عنده حل لكل المسائل إلا الذات . ولا تُفهم الأمور بالرجوع إلى الذات بل بالرجوع إلى الغير وهو ما ترسب في وجداننا القومي حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات ، وباستبعاد الحلول الذاتية والقاء التبعة على الآخرين . وما المانع أن تستمر القسمة افتراضاً إلى ما لا نهاية حتى

(٧٥) يصوغه ابن رشد في مقدمتين ونتيجة على النحو الآتي : أ ـ تتركب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ. ب ـ الجزء الذي لا يتجزأ محدث. جـ ـ .·. الأجسام محدثة، مناهج الأدلة ص ١٣٥ ،ويتفق عليه الأشاعرة والمعتزلة بالرغم عن اختلافهما في عدد الأجزاء بين الواحد والجزئين والستة والثمانية والعشرة والست وثلاثين جزءاً ، الشامل ص ١٥٧ ـ ١٦٠ .

نصل إلى المتناهي في الصغر الذي ينقسم أيضاً إلى ما لا نهاية ؟ فالموضوع باق إلى الأبد طالما له ثقل حتى ولو تحول إلى طاقة كما هو الحال في العلم الحديث الغربي ، فالطاقة لها ثقل . ولو انقسم بالفعل فإن الشيء لا يصبح شيئاً . لو انقسم الانسان إلى نصفين فإنه لا يكون إنساناً ولو انقسمت الشجرة إلى قسمين فإنها لا تكون شيئاً . يأخذ الشيء معنى جديداً ويصبح شيئاً جديداً مخالفاً للأول . لكل شيء وحدته ومعناه وبناؤه واسمه . الشيء لا يعني الجماد بالضرورة بل قد يعني الشيء الحي الذي يدل على معنى وحقيقة . وإن افتراض الجزء الذي لا يتجزأ حتى ولو كان موجوداً بالفعل لا يثير بالضرورة سؤال النشأة عن طريق البحث عن علة مشخصة تكون هي سبب وجوده . قد يكون هو سبب وجوده من نفسه ، وسبب نشأته من نفسه ، موجود في الطبيعة ، وجوده من ذاته ، وأن يكون به نوع من وجوب الوجود . وسؤال النشأة نفسه سؤال ديني وليس سؤالاً عقلياً يقوم على أن لكل معلول علة في حين أن المعلول يمكن البحث فيه عن قوانين حركته الخاصة من أجل معرفتها والسيطرة عليها واستخدامها في الحياة العملية دون طرح سؤال النشأة(٧٦) . وبالتالي يكمن خطأ الدليل في الانتقال من القسمة إلى السببية . فعلى فرض الوصول إلى جزء لا يتجزأ فلماذا يُستدل منه إلى أنه يحتاج لتبرير وجوده إلى غيره ، إلى قدرة أعظم منه هي قدرة « الله » ؟ وأيهما أولى ؟ اثبات وجود الله القادر عن طريق الجزء الذي لا يتجزأ والمتناهي في الصغر أم عن طريق المتناهي في الكبر حتى يكون جديراً باثبات قدرة الله؟ فالقدرة على الأكبر أجدر بالاثبات من القدرة على الأصغر . وحتى على افتراض أن سؤال النشأة سؤال شرعي فإن الدليل يثبت أن الجزء الذي لا يتجزأ له صانع وله علة دون أن يثبت بالضرورة أن هذه العلة هو « الله » . يحتوي الدليل إذن على حلقة مفقودة ، وخطوة لم تتم ، وقفزة شعورية وهو الانتقال من الصانع إلى « الله » أو من العلة إلى « الله » . كما يثبت الدليل « الله » خارج العالم ، وخارج الأشياء ، متقدماً عليها ، سابقاً لها ، أفضل منها . وهي نظرة متطهرة لله تفصله عن العالم ، تجعل العالم أقل منه مرتبة مما يسهل بعدها

(٧٦) هذا هو معنى أحد الاعتراضات الموجهة لمسلك بعض المتأخرين وهو جواز أن تكون العلة التامة هو الممكن نفسه، المواقف ص ٢٦٧ .

الوقوع في التصوف والاشراق من ناحية « الله » وفي المادية أو العدمية من جانب العالم . وقد يوحي في الظاهر أنه يثبت « الله » متصلاً بالعالم ولكن تقتصر وظيفته على تفسير نشأة العالم، وهذا إقلال من قدرته كما يتصوره المتكلمون(٧٧) . وما المانع أن يكون التسلسل إلى ما لا نهاية أو أن يكون التسلسل عن طريق الدور؟ لماذا يجب الوقوف بالضرورة إلى واجب بذاته ليس ممكناً وأن يقف خط التسلسل أو أن يكون بين العلة والمعلول أثر متبادل ، كل منهما علة للآخر ومعلولاً له ؟ يبدو أن الفكر الديني هنا لم يصل بعد إلى درجة كافية من العقلانية وظل أسير الوجدان الديني . إن مفاهيم الوجود بالذات ، والوجود بالغير وهما أساس الاستدلال في البراهين على وجود الله ، كلها مفاهيم تعكس الصراع بين الفكر الديني والفكر العلمي . فالفكر العلمي يقوم على الوجود بالذات وتفسير الشيء من داخله في حين يقوم الفكر الديني على الوجود بالغير وتفسير الشيء من خارجه ، وهو التفسير الذي سرعان ما يتحول إلى موقف سياسي واجتماعي بتفسير كل شيء في المجتمع من خارجه ، مظاهرة شعبية ضد النظام بفعل المندسّين والعملاء أو اعتبار الشعب كله موجوداً بغيره في حين يكون الحاكم هو الموجود بذاته . إنه هذه المفاهيم كلها مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعوري وليس لها أي أساس في الواقع ، فالواجب بالذات، والواجب بالغير ، والممكن ، والقديم والحادث كلها مفاهيم انسانية يسقطها الانسان على الواقع حتى يفهمه من أجل التكيف المعرفي مع العالم كي يصبح العالم مفهوماً فيعيش الانسان فيه مدركاً فاهماً في عالم يحكمه العقل وتصدق عليه المفاهيم . الواجب في الحقيقة هو الواجب الأخلاقي ، والممكن هي قدرة الانسان على الفعل ، والقديم هو العمق التاريخي للانسان ، والحادث هي الجدة والمعاصرة ، والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال ، والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية . ويكشف أي دليل على اثبات وجود « الله » على وعي مزيف، فالغاية في الظاهر تبدو اثبات تناهي الأجسام وهي غاية إلهية مقلوبة على الطبيعة أي اثبات لا تناهي « الله »(٧٨) . والوعي الشرعي بالعالم هو القادر على اعادة

(٧٧) وهذا هو معنى اعتراض أن علة المجموع قد لا تشعر بالتناهي، المواقف ص ٢٦٧ .

(٧٨) يرى القاضي عبد الجبار أنه يمكن ابطال الاستدلال على قدم الأجسام بأنها غير متناهية باثبات =

اللاتناهي إلى العالم دون البحث عن تعويض عنه واجهاد العقل في البحث عن الدليل .

٥ ــ **دليل الامكان** : ودليل الامكان أقل شيوعاً من دليل الحدوث بالرغم من أنه يفيد نفس المعنى وله نفس البناء . إلا أنه ظهر عند المتأخرين بعد سيادة علوم الحكمة على علم أصول الدين . وهو مبني على أحكام العقل الثلاثة ، الوجوب والامتناع والامكان . لذلك كانت المعلومات ثلاثة : أقسام الواجب لذاته والممتنع لذاته والممكن لذاته ومنها يتم الانتقال إلى أنواع الموجودات الثلاثة الواجب والممكن والممتنع(٧٩) .

وللدليل صياغات بسيطة وأخرى مركبة . فمن الصياغات البسيطة يعطي القدماء ثلاثاً (٨٠) : الأولى لما ثبت أن العالم ما كان موجوداً ثم صار موجوداً فحقيقة العالم قابلة للعدم وقابلة للوجود . وكل ما كان كذلك فرجحان وجوده على عدمه لأجل ترجيح مرجح فثبت أن وجود العالم محتاج إلى مؤثر وموجد . والحقيقة أن هذا الدليل به عيوب ثلاثة رئيسية . الأول أنه يشكك في وجود العالم ثم يوقن به عن طريق الايمان بأنه كان معدوماً ثم وُجد بافتراض الخلق . ومن الناحية العقلية الصرفة ودون اعتبار لأية مسلمات دينية سابقة نحن لا ندري هل كان العالم غير موجود ثم وجد أم لا . فنحن نولد في عالم موجود ، ونشب فيه ، ونعمل في العالم ، ونمارس نشاطنا فيه . إنما افتراض عدم وجوده ثم وجوده افتراض ناتج عن الايمان من نظرية الخلق التي تفترض وجود الله السابق على العالم وأن العدم هو الأساس ، وأن الوجود منبثق من العدم ، وهذه هي العدمية المحضة ، وكأن الموقف الايماني والموقف العدمي واحد . والثاني هو افتراض فناء العالم وتحويله إلى عدم بعد أن وجد من عدم وهو افتراض ناتج أيضاً عن مسلمة دينية هي عقيدة الفناء

= الجزء الذي لا يتجزأ، المحيط ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٧٩) يقول الآمدي «القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام: واجب لذاته، وممتنع لذاته، وممكن لذاته. فالعالم إما أن يكون موجوداً أو ممتنعاً او ممكناً» غايـة المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

(٨٠) يعرض الرازي لهذه الصيغ البسيطة للدليل في المسائل ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢ .

وليس برهاناً عقلياً . نحن نعيش في العالم ، ويتركه الآخرون ، ولا يتوقف نشاطنا فيه بدليل فعلنا المستمر من خلال الأفكار والأفعال والآثار التي نتركها . نحن نرى الناس يغيبون عنه ولكن لم يشاهد أحد فناء العالم أي أنه عدم بعد وجوده . والثالث هو أن إيجاد سبب أو مرجح للوجود لا يكون بالضرورة عن طريق مرجح خارجي بل يمكن أن يكون من طريق سبب داخلي ، هذا على افتراض صحة الانتقال والتحول من العدم إلى الوجود .

والصياغة الثانية هي أن الموجودات اما واجب الوجود أو ممكن الوجود أو البعض واجب والبعض ممكن ، واستحالة أن يكون الكل واجباً نظراً لاستحالة أكثر من واجب وجود واحد ، واستحالة أن يكون الكل ممكناً لحاجة الممكن إلى الواجب . والحقيقة أن قسمة الواجب والممكن قسمة ايمانية خالصة ، عاطفة دينية صرفة يقوم العقل بتنظيرها عن طريق التمييز بين مستويات في علاقة رأسية بين الأكثر شرفاً والأقل شرفاً . واجب الوجود مجرد مطلب أخلاقي ، ونزوع نفسي نحو غاية ، وحاجة إنسانية وتطلع إلى الكمال الذي لم يتحقق ، وكل شيء أمامنا واجب أو ممكن مثل الجوهر والعرض والقديم والحادث ، واجب لأنه موجود أمامنا باستمرار وممكن لأنه يتغير ويتقلب . فلا استحالة هناك أن تكون كل الموجودات واجبة وممكنة في آن واحد دون قسمة من صنع الايمان العقلي . وقد تكون كل الموجودات ممكنة لأنها قابلة للتحقق والتغير من خلال الفعل والنشاط الانساني أي بدافع الوجوب الأخلاقي . فالدليل لا يثبت وجوداً واجباً خارجاً عن العالم بل يصف عملية التحقق ومسار النشاط الانساني من الوجوب إلى الامكان ومن الامكان إلى الوجوب .

والصياغة الثالثة أن الأجسام متماثلة في الجسمية مختلفة في الصفات ، وسبب الاختلاف ليس جسماً لاستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية ، والمؤثر ليس بالطبع والايجاد بل بالقصد والاختيار لأن الطبع واحد ولا يختلف ، إذن هو بالقصد والاختيار . والحقيقة أن سبب التشابه والاختلاف بين الأجسام قد تكون الأجسام ذاتها وتراكيبها وطبائعها أي أنه يرجع إلى الطبع وإلى قوانين الطبيعة وليس إلى

القصد والاختيار . فالاختيار مقولة إنسانية تعبر عن حرية الأفعال يسقطها المتكلم الأشعري على الطبيعة ثم يتنازل عنها بعد ذلك ويعزوها إلى المطلوب اثباته وبالتالي يحيل الدليل من مستوى الطبيعة إلى مستوى خلق الأفعال .

وتتفاوت الصيغ المركبة بين الدليل الموجز في مقدمتين أو المفصل في ثلاث مقدمات تثبت المقدمة الثالثة بثلاث مقدمات أخرى أو المفصل في أربع طرق كل منها دليل بحد ذاته على انفراد . فالصيغة المزدوجة من مقدمتين : هي أ ـ العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه . ب ـ الجائز محدث ، وله محدِث أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر[٨١] . والصيغة الثلاثية المفصلة هي : أ ـ العالم متغير ومتكثر . ب ـ وكل متكثر ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته . جـ ـ إذن وجود العالم بايجاد غيره وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحاً لثلاثة أوجه : ١ ـ أن الوجود والذات لا اختلاف فيهما بين موجود وموجود . ٢ ـ أنّ الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هي جائزة . ٣ ـ ان الواجب بذاته مهما كان بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر . أما الصيغة الرباعية المتأخرة فإنها تقوم على مبحث الجوهر والاعراض والاستدلال منهما إلى اثبات الصانع إمّا بالحدوث أو الامكان . والحقيقة أنه بنائي ثنائي وإنما الخلاف في اللفظ . فالحدوث هو الامكان ولكن بلفظين مختلفين ، الأول من الطبيعة والثاني من ما بعد الطبيعة . وهو نفس التقسيم الرباعي عندما يستعمل لفظ الذات بلفظ الجسم وبالتالي تكون الاحتمالات أربعة : الأول امكان الذوات ، والثاني حدوث الذوات ، والثالث امكان الصفات ، والرابع حدوث الصفات[٨٢] . والطريقة الأولى وهي الاستدلال بحدوث الأجسام طريقة الخليل في القرآن مما يدل على أنه لا شأن له بالحضارات المجاورة أو بأقوال الحكماء[٨٣] ،

(٨١) أنظر مناهج الأدلة ص ١٤٤ ـ ١٤٩ .

(٨٢) يقول الرازي «قد عرفت أن العالم اما جوهر واما اعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع اما بإمكانه أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة» ، المحصل ص ١٠٦ ـ ١٠٨؛ معالم أصول الدين ص ٢٦ ـ ٢٩ المواقف ص ٢٢٦ .

(٨٣) هو الدليل الذي ينتهي فيه ابراهيم بقوله «لا أحب الآفلين» .

وهي مركبة من مقدمتين ، الأولى أن العالم محدث والثانية أن كل محدَث له محدِث . وبالتالي يكون هو مُحدِث الاعراض بدليل انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً ولا بد من مؤثر وهو ليس الانسان أو أبويه . والحقيقة أن الاعتراض على الدليل موجود عند القدماء وهو « لم لا يجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة في النطفة»؟ والرد بضرورة الشعور والاختيار والقصد لا يستدعي بالضرورة وجود كائن مشخص اذ يمكن أن تكون الطبيعة واعية من خلال الغائية والقصدية . والطريقة الثانية الاستدلال بالامكان كما تم من قبل الاستدلال بالحدوث للأجسام . والطريقة الثالثة الاستدلال بحدوث الأعراض واقامة الدليل على أنه واجب الوجود ويستحيل أن يكون أكثر من واحد وأن نشاهد الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن له مؤثر . والطريقة الرابعة الاستدلال بامكان الأعراض فالأجسام متساوية في الجسمية مختلفة في الصفات واختلافها لا يعود إلى الجسمية بل في حاجة إلى مؤثر .

والحقيقة أن دليل الامكان له بعض المميزات كما لدليل الحدوث . إذ يعتمد على الامكانية وهي جوهر الحياة . فالامكانية تعني الفعل بالقوة ، الشيء قبل التحقق ، الكمون ، الخصب ، النّماء ، ويوحي بالطبيعة في الظهور والطفرة والتطور والازدهار من خلال الفعل والجهد والعمل . فالعالم ممكن أي أنه قابل للفعل ، يظهر وينمو ، حياة وأمل ، غاية وهدف ، قصد واتجاه ، تحقق ونشاط . كما يقوم على نظرية عقلية ممكنة هي نظرية أحكام العقل الثلاثة ، الوجوب والامكان والاستحالة ، وهي نظرية يصعب نقدها لأنها تعتمد على طبيعة العقل وبناء الفكر البشري ، وبالتالي فهي بديهية يمكن لكل إنسان أن يعقلها وأن يطبقها ، لا فرق بين دين ودين ، وعقيدة وعقيدة . وإذا كان الامكان يعني التغير ، والتغير مشاهد بالحس اعتمد الدليل أيضاً على شهادة الحس بالاضافة إلى أوائل العقول .

ومع ذلك فللدليل عيوب كثيرة ، منها ما هو خاص بالمنطق ، ومنها ما يتعلق بالطبيعة والفكر العلمي ، ومنها ما يرتبط بالدين والفكر اللاهوتي . فمن حيث منطق الدليل لا يمكن اثبات تصور ميتافيزيقي مثل امكان العالم بمشاهدات حسية مثل الأعراض وأن العالم مركب . فنوع المقدمات لا بد وأن يتفق مع نوع

النتائج ، وأن يبقى الاستدلال على نفس المستوى من الحكم . كما أن شهادة الحس بأن الأجسام متماثلة تنتهي أيضاً إلى أن الأجسام مختلفة وبالتالي لا تكون شهادة حس كاملة بل ابتسار لها ، ورؤ ية جزئية ، شهادة حس تقوم على وجهة نظر موجهة بموقف ايماني انفعالي وجداني . إن العالم يمكن أن يرى ليس فقط على أنه مركب وكثير بل أيضاً على أنه بسيط وواحد ، كلاهما ممكن . بل إن الثاني أقرب إلى الميتافيزيقا وبالتالي يتفق مع نوع النتائج المطلوبة . ولا يمكن الانتقال من مقدمة عن الامكان إلى نتيجة عن الحدوث لأن الامكان والحدوث لفظان مترادفان يشيران إلى نفس المعنى ، الأول لفظ ميتافيزيقي ، والثاني فيزيقي ، إن أقصى ما يمكن أن يشير إليه الدليل هو حاجة الذهن إلى نقطة بداية مطلقة أو ما يسمى بواجب الوجود ، وهو ما يعبر عن حاجة معرفية خالصة ، وهي البداية بالأوليات والمصادرات كأساس لأي نسق دون تشخيص لها في موجودات مشخصة . هي وظيفة معرفية وليست حقائق أنطولوجية . ومن ثم كانت ضرورة النهاية إلى واجب وجود مطلق يضع نهاية للعالم وللذهن معاً ، ويستحيل معه تصور تقدم مستمر إلى الامام مما يوقف الشعور الانساني وهو على عكس ما يهدف إليه التعالي الذي يعني التقدم المستمر ، والتجاوز ، وعدم الوقوف عند صياغات أخيرة لأية ماهية وإلا وقعنا في القطعية والمذهبية وخلطنا بين العلم كبحث مستمر وأحد مراحله وصياغاته . تعني الضرورة على هذا النحو في الدليل الانتهاء إلى نقطة معينة ليس بعدها شيء ، صياغة أخيرة، وبالتالي إعلان العجز والتسليم، وإلقاء السلاح والتوقف، على عكس التسلسل إلى ما لا نهاية الذي يفيد التعالي المستمر والتجاوز الدائم . وما زال الدليل يقوم على برهان الخلف أي أنه دليل سلبي بمعنى أنه يبطل الاحتمالات كلها إلا احتمالاً واحداً فيثبت نظرا لبطلان غيره ، وهو أقل يقيناً من الدليل المثبت للشيء وليس للناهي عن ضده . وقد لا يكون الحصر شاملاً ، وقد لا يكون النفي للاحتمالات كلها نفياً . كما تبدو بعض المفاهيم متناقضة مثل مفهوم ممكن الوجود لذاته فليس هناك ممكن لذاته بل ممكن بغيره أو واجب بغيره ، فالذات تعني الاستقلال في حين يعني الممكن التبعية للغير .

ويكشف الدليل عن زحزحة الفكر الطبيعي العلمي جانباً لحساب الفكر الديني . يقوم الدليل على القسمة التي تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقناع للايمان الديني التقليدي ، وبالتالي توضع المستويات الثلاثة في وضع رأسي أعلاها الواجب وأقلها المستحيل وأوسطها الامكان . في حين أن الفكر العلمي لا يقسم بل يحلل ، ولا يرتب ويفرق بل يداخل ويجمّع ، وتتسلسل فيه الأمور تسلسلاً دائرياً إلى ما لا نهاية ، فالشيء يكون علة ومعلولاً ، أثراً ومؤثراً ، فاعلاً ومنفعلاً . الطبيعة متداخلة ، وحدة عضوية واحدة دون ما حاجة إلى الخروج عليها . التفكير العلمي دائري في مقابل التفكير الطولي الديني . الدليل كله إيمان عقلي مقنع . فكل شيء في هذا العلم ممكن إنما هو نتيجة مقلوبة لحكم إيمان مسبق بأن « الله » واجب الوجود ثم لزم ضرورة بعد ذلك أن كل ما سواه فهو ممكن ، وأن الله واجب الوجود تجريد عقلي لموقف ايماني يقوم على التسليم بوجود « الله » ، وقد تم استعارة لفظ فلسفي هو واجب الوجود في مرحلة غزو علوم الحكمة لعلم أصول الدين نظراً لأنها أكثر عقلانية واحكاماً . بل إن مقولتي الواجب بذاته ، والواجب بغيره أي الممكن مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين « الله » والعالم . « الله » هو الموجود بذاته ، والعالم هو الموجود بغيره ، وهو مجرد تغير لفظي للدلالة على مستوى أعم وأكثر تجريداً . وخطورة هاتين المقولتين عندما تتحولان في ميدان الاجتماع والسياسة لتحدثا نوعين من العلاقة ، علاقة الاستقلال وعلاقة التبعية . كما تتحول صلة الله بالعالم إلى صلة الحاكم بالمحكوم ، فيصبح الحاكم موجوداً بذاته ، والمحكوم موجوداً بغيره ، الحاكم مستقل ، والمحكوم تابع . فلا ينتهي هذا الدليل فقط إلى القضاء على استقلال الطبيعية وحتمية قوانينها بل يجعل العالم كله ، الطبيعة والمجتمع ، خاضعاً لسلطان قاهر . ويحتوي الدليل على قدر كبير من التشخيص ، واسقاط البعد الانساني على الطبيعة و « الله » معاً كما يبدو ذلك من ألفاظ حاجة واحتياج ، ومرجح وترجيح ، وقصد وغاية . يقوم الدليل إذن على التشبيه ويكشف عن موقف وجداني خالص في عبارات لا بد ، حاجة الأثر إلى مؤثر ، حاجة التخصيص إلى مخصص ، حاجة الممكن إلى واجب ، وهي علاقة الاحتياج والعوز والتبعية ، تنتقل إلى العلاقات الاجتماعية على هذا النمط فتنشأ

علاقات الاحتياج والتبعية بالرغم مما يبدو على الدليل من تجريد وطابع ميتافيزيقي . يكشف الدليل عن الجانب الوجداني في الانسان بمفاهيم الاحتياج ، والافتقار ، والترجيح ، والاشتراك ، والاقتضاء ، والتأثير ، والتخصيص ، والمشابهة ، والاستفادة ، والقدرة ، والارادة ، والصدور ، والنقص ، والكمال[٨٤] . . إن احتياج الممكن إلى مخصص وجعل المحتاج دون المحتاج إليه افتراض تشخيصي محض ، مجرد اثارة غبار من أجل إزالته فيما بعد ، ووضع مسألة من أجل حلها ، وبالتالي فهو تمرين عقلي يقوم على أساس وجداني لاقناع النفس والتكيف مع الذات ، تكيف العقل مع الوجدان حتى يصير العالم مفهوماً . الأشياء على ما هي عليه بالطبيعة ، وتحولات الشيء تخضع لقانون طبيعي ، بالتفاعلات الداخلية وليس بالأسباب الخارجية ، والتعليل الذاتي أكثر علمية من التعليل بالآخر . يكشف الدليل عن علاقات قوى بين الطرفين[٨٥] ، ولماذا الخشية من الايجاد بالذات؟ ولماذا يكون الايجاد بالعلة الخارجية؟ لماذا لا يكون الشيء سبب وجوده؟ لماذا يكون وجودي مستمداً من غيري؟. بل إن الدليل لم يحرص على التنزيه، وحول الوجود بذاته إلى كائن ممسوخ لا غاية له ولا هدف ولا قصد إمعاناً في التنزيه ونفي جميع مظاهر النقص الانساني كالاحتياج والافتقار، فانقلب إلى الضد وهو نفي القصدية والغائية وبالتالي الانتهاء إلى الموت . فكيف يمكن الترجيح دون قصد أو غاية؟ وكيف يتم استبعاد الاحتمال المرجوح؟ ولماذا يتم استبعاده إن كان ممكناً؟ ولماذا لا يكون الترجيح اختياراً طبقاً للحرية أو للصلاح والأصلح وليس مجرد عشوائية لا قصد فيها ولا غاية؟ إن افتراض الشيء على غير ما هو عليه افتراض يقوم على الرغبة في تدمير العالم ، ونفي أوضاعه ، وتخيل امكانيات لا

(٨٤) ذلك واضح عند الآمدي بصورة خاصة، غاية المرام ص ٩ ـ ٢٣ ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢ .

(٨٥) ويتضح ذلك أيضاً في خاتمة الدليل عند الآمدي بقوله « ولا محالة أن الباري متفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعلقات فإيجاده لغيره بالذات لا يكون معقولاً. فإذاً قد امتنع الايجاد بالذات وتعين أن يكون بصفة زائدة بها التخصيص وهي المعنى بالارادة. ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم » غاية المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٧ ؛ وأيضاً قوله «القول بوجوب وجود موجود، وجوده له لذاته، غير مفتقر إلى ما يُسند وجوده إليه، وكل ما سواه فوجوده متوقف في ابداعه عليه»، غاية المرام ص ٩.

وجود لها . فالشيء لا يمكن إلا أن يكون على ما هو عليه ، فلا يصبح البرغوث فيلاً أو الفيل برغوثاً . ليس العالم ممكناً بهذا المعنى الذي يدمره . فإذا كان الممكن هو أن يكون الشيء على غير ما هو عليه فليس المحيط ممكناً لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح يابساً . وليس الجبل الشاهق ممكناً لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه فيصبح هوة سحيقة في باطن الأرض . إذا كان الممكن هو ما سوى « الله » فإن العالم ليس ممكناً لأنه لا يمكن أن يكون على غير ما هوعليه، ويصبح « الله » ! لا السماء ولا الأرض ، ولا الشمس ولا القمر ، ولا النجوم ولا الكواكب بممكنات أي أن تكون على غير ما هي عليه وإلا اصطدمنا بقوانين الطبيعة الثابتة وبأوائل العقول وبمبادىء الميتافيزيقا وفي مقدمتها مبدأ الهوية ،وهو أن يكون الشيء هو هو وليس غيره، ومبدأ الاختلاف وهو أن يكون الشيء هو غيره ، ومبدأ الثالث المرفوع وهو استحالة وجود وسط بينهما ،فالشيء لا يمكن أن يكون ذاته وغيره في آن واحد . قد يكشف الدليل على هذا النحو عن انفعال ديني ، وتمنٍّ لعاجز ، ورغبة مكبوتة لتغيير الواقع في الخيال والوهم ،وليس في الواقع بالفعل . بل إن الدليل كله يصطدم في نهاية الأمر بما تواجهه الأدلة جميعاً من نقص في بيان كيفية الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان ، من أحكام العقل الثلاثة ، وهي أمور اعتبارية صرفة كما بان ذلك من « ميتافيزيقا الوجود » في نظرية الوجود إلى واجب الوجود بالفعل. يقوم الدليل إذن على حجة أنطولوجية كافتراض مسبق . فهو ليس دليلاً أولانياً بسيطاً لأنه يعتمد على دليل آخر متضمن فيه وهو الدليل الانطولوجي . وتظهر هذه الصعوبة في وصف أحكام العقل الثلاثة هل هي قسمة للمعلومات ، وهو ما يبدو من الدليل ،أو قسمة الموجودات؟ وما الدليل على التوحيد بين المعلومات والموجودات الا افتراض الدليل الانطولوجي[٨٦] .

(٨٦) يشعر الأمدي بهذه الحاجة قائلاً « المستحيل هو القول بأن لا نهاية فيما له وجود عيني وهو في تعينه أمر حقيقي، فلا أثر له في القدح. فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن في التحديق علم أن هذه الأمور وإن كانت تقديرية ومعاني تجويزية وأنه لا وجود لها في الأعيان فلا بد لها من تحقيق وجود في الأذهان» غاية المرام ص ١٢ - ١٣. ويقول أيضاً «والدليل يعتمد على الخيال وتصور للتناهي واللاتناهي، يعتمد على التقديرات الوهمية والتجويزات الخيالية» وينتهي قائلاً «القسمة العقلية

٦ ــ **نقد الأدلة** : هناك انتقادات عامة للأدلة كلها تقوم على ابطال التسلسل إلى ما لا نهاية، وعلى ضعف منطق الاستدلال، وعلى نوع المفاهيم والتصورات المستعملة اسقاطاً للمفاهيم الانسانية على الطبيعة لاحظ القدماء بعضها ورأى المحدثون البعض الآخر . فمن حيث منطق الاستدلال ، تقوم الأدلة كلها على بطلان الدور والتسلسل مع أن كليهما ممكن . فالدور هو التفكير العلمي أي تبادل الأثر بين العلة والمعلول . فقد يكون الشيء علة نفسه ، علة ومعلولاً في آن واحد . السحاب علة للماء ، والماء علة للسحاب وهو المثل المشهور مثل « الدجاجة والبيضة » فلا وجود لدجاجة أولى أو لبيضة أولى . كما أن التسلسل إلى ما لا نهاية لا يستحيل سواء من الأول الذي ينتهي بضرورة وجود علة أولى أو من الأخر الذي ينتهي بضرورة موجود وأول . فذلك هو الفكر الديني في أقصى درجة من التجريد قبل أن يتحول إلى فكر علمي . ولماذا التفكير بطريقة الرجوع إلى الوراء للبحث عن العلة مرات عديدة وضرورة التوقف في التسلسل إلى علة مخالفة في الطبيعة والكمال لكل العلل؟ وحتى على فرض أن هناك تسلسلاً إلى ما لا نهاية فلماذا يكون التسلسل دائماً طولياً في خط مستقيم وليس دائرياً فتكون العلة اللاحقة علة للسابقة والعلة السابقة علة للاحقة دون أن يكون هناك سبق مطلق أو لحق مطلق؟ يبدو أن الفكر الديني فكر طولي تراجعي في حين أن الفكر العلمي فكر دائري تقدمي(٨٧) . ولماذا يكون التسلسل إلى ما لا نهاية مرفوضاً؟ إنه يمكن الذهاب إلى العلل المباشرة ثم إلى العلل الأولى دون أدنى حرج علمي ، وتكون صورية العلم بقدر البحث عن علل أولى للعلل المباشرة . بل إن التسلسل إلى ما لا نهاية يكون باعثاً مستمراً على تقدم العلم في حين أن الوقوف عند علة مفترضة بالقفز عن طريق القلب يوقف العلم . فما دام العلم قد وصل إليها ففيم العلم بعد ذلك؟ الحجة عن طريق التسلسل إلى ما لا نهاية حجة عاطفية خالصة لأن

حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام . . . أي أننا في عالم الأذهان وليس في عالم الأعيان» غاية المرام ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣ .

(٨٧) يعتمد الرازي خاصة لاثبات دليل الحدوث على ابطال الدور والتسلسل، المحصل ص ١٠٨ - ١٠٩.

اللانهائي صياغة عقلية لعواطف التأليه حتى إذا كان الأمر متعلقاً بالرياضيات أو الطبيعة أو ما بعد الطبيعة[٨٨] . كما يستحيل العلم « بالله » عن طريق ابطال الدور والتسلسل إلى ما لا نهاية لأن ذلك ابطال للفكر العلمي ، وايقاف للفكر العقلاني عن تقدمه وتحوله إلى فكر علمي . فليس بديهياً تقدم المؤثر على الأثر أو العلة على المعلول . قد يؤثر الأثر في المؤثر ، والمعلول في العلة كما يؤثر الابن في الأب ، والتلميذ في الأستاذ ، والمنسوخ في الناسخ ، والجديد في القديم ، والحاضر في الماضي . هناك تبادل أثر وتأثر بين العلة والمعلول . وليست العلاقة من طرف واحد بل من طرفين . ليست أحادية الطرف بل مزدوجة الأطراف . هذه العلاقة الأحادية هي التي جعلت الفكر الديني كله يعطي الأولوية للعلة الأولى على العلل الثانية ، و« لله » على العالم . وهي السبب التصوري الذي يجعل العلاقات الاجتماعية والسياسية ذات بعد واحد ، من الحاكم إلى المحكوم ، ومن الرئيس إلى المرؤوس ، ومن الأعلى إلى الأدنى . وقد تنبه القدماء أيضاً إلى استحالة اثبات العلم بالله عن طريق ابطال التسلسل إلى ما لا نهاية[٨٩] . فايقاف تسلسل العلل إلى علة أولى يوجب التناهي وهو مضاد لتصور اللامتناهي وبالتالي يكون تسلسل العلل إلى ما لا نهاية أقرب إلى تصور التوحيد . كما أن وقوف التسلسل إلى علة أولى وقوف تعسفي ليس له ما يبرره من عقل أو واقع أو مطلب إلا رغبة إيمانية لاثبات « الله » كموجود أول أو كعلة أولى . كما أنه خوف من المجهول ، وعجز عن حساب اللامتناهي ، وهو الحساب الذي برع فيه علماء الرياضة القدماء ، وايثار للسلامة ، وارتكان للامان . ولا يمكن اثبات تناهي العلل عن طريق التصور الدائري للمكان أي التقاء الطرفين فما زال التناهي يُرمز إليه بالخط الممدود من الجهتين على مساحة مسطحة . ولا يتطلب تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية بالضرورة وجود واقع أول فالامكانيات لا نهاية لها . ويأتي تحقيقها بالفعل من داخل الامكانية وليس من خارجها . واعتبار الممكن في حاجة إلى غير ممكن لا هو نفسه ولا داخلاً فيه هو التصور الخارجي للعلاقة بين الواجب الممكن على نمط التصور

(٨٨) اللمع ص ٣٣ ـ ٣٤؛ الابانة ص ٢٠؛ الانصاف ص ٣٣.

(٨٩) ومنهم البيضاوي خاصة، طوالع الأنوار ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الخارجي للعلاقة بين الله والعالم .

أما بالنسبة لضعف منطق الاستدلال فيبدو في عدة موضوعات منها أنه إذا وُجد دليلان في كل مسألة ينفي كل منهما آخر فيبطل المطلوب اثباته(٩٠) . وقد برر القدماء ذلك برفض تكافؤ الأدلة ، وبوجود دليلين أحدهما أقوى من الآخر فيبطل الدليل الضعيف أو ببطلان الدليلين معاً ولا ينفي ذلك وجود الشيء. وذلك في الحقيقة معارض بمنطق الأصوليين بقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » . كما تقوم كثير من الاستدلالات على برهان الخلف أي نفي النقيض حتى يثبت الشيء ، وذلك مثل اثبات حدوث العالم بنفي قدمه(٩١) . وهو برهان سلبي يعتمد على شمول الحصر . فإن لم يكن حصر الاحتمالات شاملاً انهدم الدليل . ونفي العكس ليس اثباتاً للشيء بل نفي لضده فحسب . ولا بد للدليل أن يكون مثبتاً خاصة ولو كانت هناك احتمالات أخرى لم تدخل في الحصر الأول . وطبقاً لقاعدة « ما لا دليل عليه يجب نفيه » فإنه إذا غاب الدليل المثبت وجب نفي الشيء . وعادة ما يكون اثبات بطلان قول الخصم ضعيفاً . فدليل الحدوث لا يقضي على اعتراضات الخصم و « تفنيد مزاعم القائلين بقدم العالم »(٩٢) كما أن اعتراضات

(٩٠) يوضح الايجي ذلك بقوله «أن يوجد هنا في كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر يلزم نفي القدر المشترك».

(٩١) الاقتصاد ص ١٩ ـ ٢١ .

(٩٢) يقول الأمدي «وما اعتمد عليه أيضاً في هذا الباب، الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والأعراض ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولاً ثم لبيان حدثها ثانياً ثم لبيان تناهيها ثالثاً ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعاً، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث. وهذه الطريقة وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض وكونها زائدة على الجواهر وإبطال القول بالكمون والانتقال فقد يصعب اقناع عرو جوهر عنها بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى من الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات وحدوث الحركة وإن كان مسلماً. فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول له وفواته لا يدل على حدثه وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته» ، غاية المرام ص ٢٦١ ـ ٢٦٣ ؛ لذلك يقيم الآمدي حجته على خطوتين : أ ـ إبطال القول بلزوم القدم. ب ـ إثبات الحدوث بعد العدم ، غاية المرام ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .

الخصم ضد المطلوب اثباته تترك بلا رد . لقد عرف القدماء بعض الاعتراضات الأساسية ضد دليل الحدوث ولكن سيادة الأشعرية طوت هذه الاعتراضات في حيز النسيان ، فالأشعرية لا يُعترض عليها لأنها وحدت نفسها بالصواب ، مع أن هذه الاعتراضات هي القادرة الآن على بعث الوجدان الفكري في شعورنا القومي[٩٣] .

وهناك نقائص منطقية استدلالية أخرى في قلب عملية الاستدلال[٩٤] ، فمثلاً يكون السؤال عاماً مثل : ما الدليل على أن للخلق خالقاً أو للعالم صانعاً؟ وتكون الاجابة خاصة بتجربة التغير في الانسان وأحواله . السؤال عن المخلوقات جميعها والاجابة عن تجربة واحدة . فهل يجوز الاجابة على سؤال عام بتجربة خاصة؟ هل يجوز على سؤال مبدأ اعطاء تجربة واقع؟ وكيف يمكن بعد ذلك التعميم والاطراد؟ وهل يثبت المبدأ بالتجربة. وإذا كان يسهل رد الأشعرية على ذلك لانكارها صيغة العموم فكيف يمكن مناقضة منطق الأصوليين الذي يثبت العموم؟ وإذا كان السؤال عن الأدلة على الخالق تكون الاجابة بنفي كون الانسان خالقاً! والجواب غير السؤال، السؤال عن اثبات صفة لله والجواب عن نفيها عن غيره! هذا بالاضافة إلى ما يمثل ذلك من تعذيب للذات واتهام النفس بالعجز وتعويض ذلك باثبات القدرة للغير . كما يقوم الدليل على اثبات الصانع قبل اثبات الصنع ، والأولى اثبات الصنع أولاً حتى يسهل بعد ذلك طلب اقامة الدليل على الصانع . ولا يغني عن ذلك اعتماد الأشعرية على أن الجدل يقوم على التسليم بأحد الافتراضات جدلاً . وفي كثير من الأحيان لا توجد حجج مقنعة عقلاً بل

---

(٩٣) يذكر الأمدي أربعة اعتراضات رئيسية: أ ـ ضرورة اثبات مرجح لوجود الحادث لا بد أن يكون قديماً حتى لا تتسلسل المرجحات إلى ما لا نهاية. ب ـ ضرورة وجود مدة بينه وبين الباري وإلا التصق به، والمدة إذا كانت متناهية كان الباري متناهياً ولذلك فهي لا متناهية مثل الباري وهذا يوجب قدم الزمان. جـ ـ لما كان الوجود صفة كمال وعدمه نقصان فإن حدوث العالم يعني أن الباري لم يزل جواداً وذلك نقص أما قدم العالم فإنه يستتبع أن الباري لم يزل جواداً. د ـ ضرورة قدم المادة كلزوم لقدم الزمان. غاية المرام ص ٢٦٥ ـ ٢٧٤.

(٩٤) هذه هي اعتراضات المعتزلة على الدليل سواء بالمناقشة باللفظ أو بالترتيب في حكم النظر والجدل أو بالمعاني كما يوردها الجويني، الشامل ص ٢٧٥ ـ ٢٨٧.

توجد أدلة خطابية تعتمد على استهجان العامة من تصور بناء من غير بان وكتابة من غير كاتب . وهو لجوء إلى البداهة الموجهة إلى الخصم الذي إن لم يعترف بها وصف نفسه بالجهل أمام استهزاء العامة وسخريتها من الحكيم . وهي في حقيقة الأمر تشخيص للأشياء وتركيز على الجهة الفاعلة دون العلل الصورية والمادية والغائية. والأخطر من ذلك كله انتقال الدليل من مستوى الطبيعة والكون إلى مستوى الارادة الانسانية وانكار أن يكون الانسان فاعلاً كسباً أو اختراعاً وبالتالي هدم الأشعرية لذاتها . مع أنه ما لا يقدر عليه الانسان لا يعني العجز عنه على مبدأ الأشاعرة فكيف التسليم بالعجز؟ ولا يجوز اثبات المحدث مع نفي الاحداث والايجاد اثباتاً للغائب على الشاهد على قصد وغاية فمن أصول الأشاعرة لا يتعلق فعل المريد المختار بالقصد والغاية . والعجيب ألا يسلم الأشاعرة بالمنطق الأصولي ويعتبرون قياس الغائب على الشاهد عيباً وهو أساس الفكر الديني كله[٩٥] . ويظنون أن الدليل يقوم على ضرورات العقول وبدايتها مع أنه يقوم على فكر تجريدي يكشف عن ايمان ديني خالص وتصور عامي شائع[٩٦] . هذا بالاضافة إلى أنه لا يمكن الاستدلال بالنقل والخصم ينكره . فالاستدلال بمعنى الآية قد يعارض بمعنى آخر أو بآية أخرى فكلاهما ، الحجة ونقيضها حجة سلطة . وإذا كان الغرض من استعمال الآية التقريب إلى الافهام فيمكن للخصم استعمال الشعر والمثل والحكمة الشعبية لتقريب ما يريد إلى افهام خصومه ، وهذا اقلال من شأن النقل ومن قيمة استعماله[٩٧] .

(٩٥) يقول الجويني «أقصى ما قالوه (أنصار قدم الجواهر) الاستشهاد بالشاهد على الغائب وهو باطل»، الشامل ص ٢٤٩ ـ ٢٥١ .

(٩٦) الشامل ص ٢٦٢ ـ ٢٦٤ .

(٩٧) يدل ارتباط أدلة اثبات الصانع بمنطق الاستدلال ما يرد كثيراً في هذا الجزء من سرد لمناهج الإستدلال فمثلاً يورد القاضي عبد الجبار رداً على اعتراض حول علاقة الدليل بالمدلول أربعة أنواع: أ ـ أن ندل بطريقة الوجوب كما يثبت في العلل لأنه لولا الحركة لما حصل متحركاً . ب ـ أن ندل بطريقة الصحة فنقول لولا كونه قادراً لما صح الفعل. جـ ـ أن ندل بطريقة الدواعي والاختيار فنقول لولا كون الفاعل للقبيح جاهلاً أو محتاجاً لما اختاره. د ـ أن ندل بطريقة الحسن وهي الأدلة الشرعية فنقول لولا وجوب الصلاة لما حسن من الله إيجابها، المحيط ص ٥٥ ـ ٥٦. أنظر أيضاً الفصل الثالث، نظرية العلم، الأدلة النقلية.

وقد يجد البعض في دليل الحدوث دوراً . إذ يقوم اثبات العرض على افتراض الجوهر ، واثبات الجوهر على افتراض العرض كما يقوم اثبات حدوث العالم على افتراض موجود قديم واثبات الموجود القديم بحدوث العالم . والدور المنطقي هو في حقيقة الأمر موقف شعوري يقوم على عواطف التأليه وموجود في العالم . ليس المهم الأسبقية الزمنية للوجود في العالم أو لعواطف التأليه بل المهم العملية الشعورية التي تحدث في شعور موجود في العالم وغارق في عواطف التأليه، وهي العملية التي تجعل من عواطف التأليه الأساس ومن العالم الفرع أو التي تجعل من العالم الفرع بناء على عواطف التأليه كأساس(٩٨) .

وتقوم الأدلة على خلط في الألفاظ والمعاني والمصطلحات بالرغم من التنبيه على أهمية التمييز بينها قبل صياغة كل دليل(٩٩) . هناك خلط في الأدلة الثلاثة بين القدم بالزمان والقدم بالذات. فالقدم بالذات وليس في الزمان أي أنه قدم بالرتبة والشرف وليس قدماً في الزمان ، قدم ميتافيزيقي وليس قدماً فيزيقياً . القدم بالرتبة والشرف قدم إنساني لأن الرتبة أو الشرف مقولات إنسانية(١٠٠) . ليس الجوهر

---

(٩٨) يصوغ الأمدي حجته على خطوتين. أ ـ إبطال القول بلزوم القدم. ب ـ إثبات الحدوث بعد العدم، غاية المرام ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ ويقول: «وفي إبطال الأدلة سلك فيه المتكلمون بيان افتقار العالم إلى صانع مبدع أولاً ثم بيان إبطال الإيجاد ثانياً»، غاية المرام ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠ .

(٩٩) يقول الجويني : «القول في حدث العالم ينبني على تقديم أصول وشرح فصول وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى أغراضهم إلا بعد الوقوف على مراجعهم ومعاني كلامهم فيما يحتاج إلى بسط القول فيه الشيء ومعناه وحقيقته والعرض وماهيته»، الشامل ص ٢٢٣ .

(١٠٠) صاغ الشهرستاني رواية عن الأمدي دليل الحدوث ابتداء من القول في أقسام التقدم والتأخر معاً حتى لا يقع المتكلم في الخلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالشرف أو الرتبة وجعلها. أ ـ التقدم بالزمان. ب ـ التقدم بالشرف (العالم والجاهل). جـ ـ التقدم بالرتبة (الامام والمأموم). د ـ التقدم بالطبع (الواحد والاثنين). هـ ـ التقدم بالعلية أو بالذات (الشمس والضوء). و ـ التقدم بالوجود (المكان)، وذلك من غير التفات إلى سائر وجوه التقدم السابقة وهو تقدم الله على غيره، غاية المرام ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ أما الخصم فإنه يعترض على هذا القسم السادس ويرجعه إلى الأقسام الخمسة الأولى، غاية المرام ص ٢٦٠ ـ ٢٦١؛ ويذكر الشهرستاني خمسة أنواع من التقدم مبيناً السبب. « ومدار المسألة على الفرق بين الايجاد والايجاب وبين التقدم والتأخر وأن ما حصره

سابقاً على الاعراض بالزمان بل هو سبق بالرتبة والشرف . فالتقدم بالوجود الذي هو موضوع الأدلة هل هو مخالف للتقدم بالزمان أو الشرف أو الرتبة أو الطبع أو العلية؟ هل هناك تقدم بالوجود الخالص أم أن الوجود تجربة شعورية لا تنفصل عن القيمة وبالتالي فهو أيضاً بالرتبة والشرف؟ وكلها مقولات انسانية خالصة من الزمان مثل القدم والحدوث أو عن الوجود مثل الجوهر والعرض أو عن الحرية مثل القدرة والاختيار والترجيح أو عن العواطف الانسانية مثل الحاجة والافتقار. وإن كثرة استعمال ألفاظ تأثير واحتياج تدل على أن الاستدلال استدلال إنساني وجداني عاطفي وليس استدلالاً عقلياً أو واقعياً. فالانسان هو الذي يحتاج وليست الأشياء ، وأن يكون المحتاج إليه له سبق الفضل على المحتاج[١٠١] . والافتقار مثل الاحتياج، الانسان هو الفقير إلى «الله» و «الله» هو الغني. ويمكن أن تثار كثير من المشاكل الوهمية يمكن حلها بطريقة تثبت وجود ما يراد اثباته ، وبالتالي يكون الموضوع كله أقرب إلى التمرين العقلي لموقف وجداني ، واتساق الوجدان مع العقل ، واتساق الذات مع العالم. بل إن موضوع التقدم بالزمان نتيجة للوهم والخيال وليس بناء على شهادة الحس أو أوائل العقل ، تكشف عن البعد الوجداني الانساني في الاستدلال .

إن أهمية هذه الأدلة في حقيقة الأمر ليست في أنها تثبت شيئاً بل لأنها تكشف عن عمليات شعورية، كيف يحاول العقل التعبير عن عواطف الايمان. فالبراهين

الوجود فهو متناه من غير فرق بين الأقسام وما لا يتناهى قط لا يتصور إلا في الوهم والتخيل دون الحس والعقل. ولا بد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بين النفي والاثبات على محل واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل. ولا يتبين محل النزاع إلا بالبحث عن أقسام التقدم والتأخر؛ وينفي كل أنواع التقدم خاصة المكان والزمان ويظل فقط التقدم بالعلية. نهاية الاقدام ص ٧ ـ ٩. المحصل ص ١٠٨ ـ ١٠٩ ؛ الشامل ص ١٦٦ ، ص ١٨٧ ـ ١٨٩، أصول الدين ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(١٠١) يستعمل الرازي كثيراً مفاهيم الافتقار والاحتياج والاستغناء، المحصل ص ١٠٨ ـ ١٠٩ وكذلك النسفي، النسفية ص ٥٢ ، والتفتازاني، شرح التفتازاني ص ٥٢ ـ ٥٥، والغزالي في الاقتصاد؛ أنظر أيضاً، الانصاف ص ١٧ ـ ١٨ ؛ التمهيد ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ النظامية ص ١١ ـ ١٣ ؛ الارشاد ص ٢٨ ـ ٢٩ ؛ الشامل ص ٢٦٢ ـ ٢٦٧ .

على وجود « الله » هي محاولات الشعور للاستدلال عقلاً على وجود الذات المشخصة ، محاولات عقلية خالصة يقوم بها الذهن لتبرير الموقف الشعوري واعطاء أساس عقلي لعواطف التأليه . فالبراهين على وجود « الله » لا تثبت شيئاً في الخارج بل تكيف الشعور مع ذاته ، ومحاولة الذهن اعطاء أساس نظري لعواطف التأليه . والاتجاه العقلي الخالص الذي استطاع أن يمتص كل عواطف التأليه في الصياغات العقلية لا يحتاج إلى صياغة أدلة لاثبات ذات مشخصة تكون بؤرة لعواطف التأليه تتجمع حولها الصفات في حين أن الاتجاه العقلي النسبي الذي لا يكون معادلاً لعواطف التأليه يحتاج إلى مثل هذه الصياغات العقلية لصب ما تبقى من عواطف التأليه دون تصريف فعلي . الأول يمثله المعتزلة ، لذلك لم يحتاجوا إلى صياغة براهين على وجود « الله » والثاني يمثله الأشاعرة الذين كانوا بحاجة إلى صياغة مثل هذه البراهين . وكلما زادت العقلانية قد لا يحتاج الشعور إلى مثل هذه النقطة الثابتة سواء كانت ذاتاً أم فرداً أو غيراً كي تتوقف حركة الشعور لديها . فالشعور في عملية التنزيه لا يتوقف مطلقاً . حركة الشعور ذاتها هي الموضوع دون أي تدخل من العقل أو من الارادة لتثبيت نقطة فيه . وفي هذه الحالة يكون موضوع التنزيه ماهية خالصة بلا ذات . وإذا أعطيت للماهية معنى الذات فإن موضوع التنزيه يكون بلا ماهية ولا ذات . بل إن حركة الشعور ذاتها وعملية التنزيه التي لا تتوقف رد فعل على التجسيم والتشبيت بالذهاب إلى الاتجاه المضاد . لقد استطاع الذهن صياغة عدة أدلة تقوم في الحقيقة على أساس انفعالي واحد وهو الانتقال من هذا العالم إلى عالم آخر، من الحس إلى العقل، من المادة إلى الصورة، من الحادث إلى القديم، من الممكن إلى الواجب ، من المركب إلى البسيط . . الخ . بناء على عاطفة التطهر، وأن الحق المطلق ليس من هذا العالم بل يسود عليه من فوقه ، وهي لغة الجماعة المنتصرة أو الحاكم المتعالي. والباعث على هذه القسمة العقلية في الحقيقة تطهر ديني وليس نظرة علمية لظاهرة موجودة ، أي أنها نوع من التعبير الانشائي وليست فكراً خبرياً ، مهمتها تبخير العواطف والانفعالات وليس التحليل العلمي للواقع . وفي أسوء الحالات ، يعيش العقل على ذاته ، ويتحول إلى ذات وموضوع في آن واحد حتى ينعدم الموضوع كتجربة حية في الشعور وكأن الانسان

مع منطق خالص مجرد وينتهي الاحساس بالشيء . إن الاعتماد على القسمة العقلية والمحاجة بالأدلة تفقر الوجود فالوجود أغنى بكثير من القسمة العقلية ، وبالتالي يتحول الموضوع كله إلى مجرد جدل صوري فارغ يتبخر الموضوع فيه ، فلا يوجد حينئذ إلا العقل الصوري ، وكأننا بصدد موضوعات رياضية خالصة[١٠٢] .

ويعترف المتكلم صراحة بأنه يستخدم الطبيعة من أجل اثبات وجود « الله » وليس لدراستها وتحليلها وفهمها على ما هي عليه من أجل السيطرة عليها واستخدامها والانتفاع بها في حياته العملية . الطبيعة لديه مجرد حامل لأفعال ارادة خارجية مشخصة ، وتتلخص دراسة الطبيعة في البحث عن هذه الأفعال والاستدلال بها على فاعلها الأوحد . فهو استخدام رأسي للطبيعة يذهب بها إلى ما بعد الطبيعة وليس استخداماً أفقياً للطبيعة يجعلها تاريخاً حياً وعالماً للانسان يسكن فيه ويتصل مع الآخرين ، ويحقق فيه رسالته . الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أعلى كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أسفل . فكل ما يصف به المتكلمون من حدوث للطبيعة إنما هو مقدمة للإلهيات الشائعة ، وجود « الله » ، الخلق من عدم . العالم حادث لأن « الله » قديم ، والعرض في محل والجوهر في حيز لأن « الله » ليس في محل وغير متحيز . العالم فانٍ لأن « الله » باق . العالم له أول لأن « الله » لا أول له . فكل ما يُقال في وصف العالم إنما هي إلهيات مسبقة أو إلهيات مقلوبة بالرغم مما يبدو عليها من رؤى حية تعتمد على الحس والمشاهدة وأوليات العقل وبديهياته .

فإذا كان العقل قد انتهى إلى فراغ ، والطبيعة إلى أنها إلهيات مقلوبة يكون السؤال هل هناك براهين نظرية على اثبات الذات أم أن البراهين عملية خالصة؟

---

(١٠٢) وذلك مثلاً مثل حجج الغزالي في اثبات مقدمات دليل الحدوث، الاقتصاد ص ١٥ ـ ٢١ ؛ وكذلك حجج الرازي ضد قدم العالم؛ المسائل ص ٢٣٣ ـ ٣٣٦؛ ومثل قسمة الأشعري إلى احتمالات كون الجواهر قديمة فهي إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو مجتمعة ومفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة ثم عرض كل احتمال على العقل، الشامل ص ٢٤٩ ـ ٢٥١ ؛ ويبدو ذلك خاصة في المؤلفات المطولة مثل الشامل مثلاً ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥ .

إن براهين اثبات الذات إذا كان المقصود منها الذات الفردية فإنها ليست براهين نظرية بل تجارب وجدانية بديهية . الذات موجودة ومرادفة للشعور ، والشعور هو الوعي بالذات، والوعي بالعالم، والوعي بالآخرين . وهذا هو الوعي الطبيعي الشرعي . أما إذا كان المقصود بالذات الذات الكلية ، الحقيقة المطلقة، الوعي الشامل فإن البراهين أيضاً ليست براهين نظرية لاثبات حقائق شيئية بل براهين عملية لتحقيق هذا الوعي المطلق في التاريخ والذي تحول على أيدي المتكلمين إلى وعي مشخص نتيجة لفقدان الوعي بالذات والوعي بالعالم وحتى أصبح وعياً مزيفاً . وهذا هو المقصود من ارتباط التوحيد عند القدماء بالمسائل العملية كالسياسة لأن التوحيد مرتبط أشد الارتباط بمسائل تحقيق العقيدة والرسالة في التاريخ وليس بالموضوعات النظرية(١٠٣) .

٧ ــ هل يمكن العلم بالذات ؟ : قد يتصدر موضوع امكانية العلم « بالله » مبحث الذات قبل الأدلة على وجود الصانع ، وقد ينهي مبحث الذات . يمكن أن يأتي في البداية كسؤال عن امكانية وصف الذات في ذاتها أو بالنسبة إلى غيرها في مظاهرها وقد يأتي في النهاية كاستدراك(١٠٤) . وقد تظهر المسألة مع ذكر أوصاف الذات سواء قبل الحديث عنها أو بعدها . وقد تظهر أيضاً كمسألة عن مبحث الماهية وامكان معرفتها في نهاية مبحث الصفات والتساؤل عن عددها . وقد يتصدر مبحث الماهية مبحث الصفات بعد تقسيمها إلى سلبية وثبوتية ، وتتصدر السلبية ، فالصفات السلبية أول محاولة لاقامة بناء تصوري للذات عن طريق نفي صفات التشبيه مما يتضمن الاجابة من قبل باستحالة العلم بالذات(١٠٥) . وقد يُلحق المبحث بالوجود كأول وصف للذات ، وهو مبحث الماهية وامكان معرفتها ، وأنه

(١٠٣) وهذا هو السبب الذي لأجله غلب على كتب الفرق الأولى الطابع العملي في مسائل الامامة والايمان والعمل كما يغلب عليها مسائل التأويل والاختلافات في تفسير النصوص مثل «التشبيه والرد»، «الفرق بين الفرق» ، «مقالات الاسلاميين» .

(١٠٤) يأتي في البداية عند البيضاوي في طوالع الأنوار، ص ١٥١ ـ ١٥٢، وفي النهاية عند الايجي في المواقف ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(١٠٥) المحصل ص ١١٠ ـ ١١١.

ليس من البشر معرفة كنه « الله »[١٠٦] . ولهذا السبب أيضاً وُضع في موضوع جواز الرؤية باعتبار أن الرؤية أحد مصادر العلم . فكلاهما مستحيل ، الرؤية مستحيلة ، والعلم بكنه « الله » مستحيل . ولكن لما كانت الرؤية أقرب إلى نفي المحل فإنها وضعت في الاستحالة كأحد أحكام العقل الثلاثة . وكان يمكن أن يوضع امكان العلم بالله أيضاً في الاستحالة لولا أنه بدأ كمقدمة لوصف الذات أو كنهاية قد تدل على التقريب والمشاركة . والحقيقة أن هذا التساؤل الذي صدر به القدماء بحثهم عن الذات وأوصافها أو ختموا به بحثهم عن صفات الذات إنما يكشف عن رؤية علمية لجوهر الفكر الديني وهو إلى أي حد يمكن اعتبار هذه الأوصاف والصفات تصف شيئاً بالفعل في « الله » أم أنها موقف إنساني خالص تقوم على قياس الغائب على الشاهد ، وبالتالي قياس « الله » على الانسان أوصافاً وصفاتاً؟ إلى أي حد يمكن اعتبار الإلهيات إلهيات بالفعل تصف موضوع « الله » أم أنها إنسانيات مقلوبة تكشف عن ذات الانسان؟ فإذا كان الاحتمال الأول هو الواقع يكون الفكر الديني قد أصاب موضوعه ورآه ووصل إليه وجوداً ومعرفة ، وإذا كان الاحتمال الثاني هو الواقع يكون الفكر الانساني قد فرض نفسه وكشف عن جوهر الذات وهو أنها تخلق موضوعها من ذاتها ، فالموضوع هو الذات في مرحلة انعكاس الرؤية . وبالتالي يكون « الله » هو الذات التي تتحدث عن نفسها وتعلن عن وجودها للآخرين كمثال عندما يستحيل اثبات وجودها كواقع ، فالاغتراب عن العالم هو بداية حديث الذات عن نفسها باعتبارها موضوعاً أي باعتبارها « إلهاً » ، خارج العالم ، ويكون الوعي بالعالم هو شرط حديث الذات عن نفسها باعتبارها ذاتاً موجوداً في العالم .

لذلك قسم القدماء الحديث إلى نوعين : الأول في وقوع العلم « بالله » ، والثاني في جواز العلم « بالله » والحديث عن الوقوع سابق على الحديث عن الجواز فحجة الواقع أبلغ من حجة الامكان . وما دام الأمر أصبح واقعاً فإنه بالضرورة يصبح ممكناً . البداية هنا من الواقع إلى الفكر وليس من الفكر إلى الواقع ،

(١٠٦) معالم أصول الدين ص ١٧ ـ ١٨ .

والبحث موجه نحو أشياء فعلية وليس عن افتراضات وهمية .

فمن حيث الوقوع يستحيل العلم « بالله » . وما قاله الفلاسفة أو المتكلمون أو الصوفية إنما هو نوع من التقريب ، بلغة إنسانية ، وبمفاهيم إنسانية تعبيراً عن تجارب إنسانية في مواقف انسانية[١٠٧] . وإن كل ما يقوله الانسان عن « الله » إنما هو تقريب للافهام ، مرتبط باللغة وبالتجربة وبالموقف وبالعصر. وسيظل هناك باستمرار فارق بين الخطاب الديني والموضوع الديني لا يمكن عبوره بأي حال وإلا انتفى التعالي ذاته المعبر عنه بعبارة ﴿ تعالى الله عما يصفون ﴾[١٠٨] . لا يمكن الحديث عن الله إذن إلا عن طريق التشبيه والتقريب ، ولا يمكن الادعاء بأن الحديث عن الله مطابق لحقيقة الله . وقد استعمل القدماء في اثبات ذلك حججاً نقليةً عديدة مثل « كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك » ، وغيرها كثير من الكتاب والسنة والأثر أو حججاً عقلية تقوم على التفرقة بين الجوهر والأعراض . لا يمكن معرفة « الله » كجوهر ولكن يمكن معرفة أعراض الجوهر أو تجلياته في العالم . وبلغة الصوفية ، لا يمكن معرفة الله بل يمكن فقط الاستدلال عليه من آياته في

٤ ــ الواسع : وهو الواسع في الجود والعطاء والرزق والكرم وليس الواسع في العلم لأن الوعي الآن قد تجاوز العقل النظري إلى العقل العملي. فالوسع والرحابة في الأفق والرؤية قد يكون أيضاً في الانفاق والعطاء(٥٣٤).

٥ ــ البر : وهو العطوف الذي يبرر الخلق. ولا يعني خالــق البرية. فذلك يخص الوعي بالعالم مثل الخالق والبارىء والمصور. وقد يكون هو الذي يعطي دون سؤال مثل الوهاب(٥٣٥).

٦ ــ المغني : وهم اسم يدل على كثرة العطاء لأنه عطاء من غني وبالتالي فهو يُغني العباد بفعل الغنى . العطاء اغناء وليس افقاراً ، وازدهار وليس ركوداً(٥٣٦).

٧ ــ المحسن : وهو أيضاً اسم عطاء مثل الوهاب والرزاق يدل على احترام في العلاقة وعلى أن العطاء مبني على أساس عاطفي من المودة في حين أن الاحسان يعبر عن صلة عطاء بين محسن شريف ومحسن عليه أقل منه. وينشأ الاسم أولاً من الاحساس بحالة من الفقر المدقع والرغبة في تغيير هذه الحال التي أدت بالانسان إلى المحافظة على كل قرش لديه وإلى التقتير على نفسه . ولكن احساساً بالعجز فإن الفقر يبقى كما هو دون تغيير. وبعملية تعويض نفسي يعيش الانسان الاحسان ويتمناه. ولما كان غير قادر على رؤيته فإنه يقوم بتشخيصه ويجعله صفة لذات مشخص تعطي عطاء مطلقاً كنهر فياض يقوم براحة نفسية للضنك كما يعبر بدو الصحراء عن اشجانهم ومشاعرهم وأحاديثهم بلغة الماء والانهار والأشجار والرياض

= ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ أي أحكم. وقيل الحاكم المانع ومن حكمة اللجام، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل الحاكم بين الخلائق . والفتح الحكم في اللغة . والعرب تسمي الحاكم فتاحاً . وهو المعنى بقوله ﴿ربنا افتح بيننا. . .﴾ واذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم أو إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين . وقيل الفتاح مبدع الفتح والنصر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٣٤) الواسع ، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل العالم والجواد فإن الجواد يوصف بسعة الصدر ، وينفي عنه ضيق العطن . وقيل الغني ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٣٥) البر فاعل البر، المواقف ص ٣٣٦؛ خالق البرية، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٣٦) المغني المحسن لأحوال الخلق، المواقف ص ٣٣٦ .

والزهور بدلاً من تغيير حال الضنك. يقوم الشعور بانتصار عاطفي على الضنك بانتظار الفرج. ويتفق اثبات الصفة اثباتاً مادياً فعلياً مع التشبيه. فالتشبيه أقوى باعث على التعويض النفسي الذي يظهر في صورة عطاء مادي في حين أن الصفة تكون معنوية في التنزيه ، ويكون الاحسان صورياً مجازياً دون أن يكون عطاء فعلياً مادياً. يؤدي التشبيه المادي إلى تعويض مادي في حين يؤدي التنزيه المعنوي إلى تعويض معنوي(٥٣٧).

٨ ــ المقدِّر. وهو مقدِّر الأرزاق ، والواهب والعاطي. يوحي بالحتمية وينتزع زمام المبادرة من الانسان ، وبمناهضة الاستحقاق والفعل والتدبر والرؤية والتخطيط والقصد(٥٣٨).

٩ ــ المُقيت : وهو خالق الأقوات الذي يرزق. وهو معنى عملي وليس معنىً نظرياً بمعنى الشهادة أو العلم بالغائب والحاضر. والرزق هنا هو القوت أي الخبز، وما يقيم أود الانسان. هناك إذن صلة بين الله والانسان من خلال الخبز(٥٣٩).

١٠ ــ الكريم: وهو الجواد القادر على العطاء دون سؤال بل على جزل العطاء. الكرم من علو الرتبة والقدرة في مقابل المعطى إليه السائل ، واليد العليا خير من اليد السفلى(٥٤٠).

---

(٥٣٧) يطلق التشبيه الاحسان ويثبته الاحسان المادي على الحقيقة. وهو فعل له أول وغاية في حين أن التنزيه يثبت الاحسان بمعنى العلم ، وهو الاحسان الفكري المجازي، ويرفض اطلاق الاحسان ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٧؛ والمحسن من الصفات التي لم تذكر في حديث اسماء الله الحسنى وذكر بدلاً منه الجامع.

(٥٣٨) الارشاد ص ١٥٤ ؛ والمقدِّر لم يذكر أيضاً في حديث اسماء الله الحسنى مثل المحسن وذكر الجامع بدلاً عنهما.

(٥٣٩) المقيت خالق الأقوات. وقيل المقدر ، وقيل الشهيد ، وهو العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل خالق الأقوات. وقيل المقدر ومبدع كل شيء على قدره ، وقيل القادر، الارشاد ص ١٥١.

(٥٤٠) الكريم ذو الجود. وقيل المقتدر على الجود. وقيل العلي الرتبة. ومنه كرائم المواشي. وقيل يغفر الذنوب ، المواقف ص ٣٣٥؛ وقيل المفضل، وقيل الغفور. وخزائن الأموال تسمى كرائم وكل نفيس كريم. الارشاد ص ١٥١.

١١ ــ الوكيل : وهو الكفيل بالعباد والمتوكل أمرهم. فبعد تأليه الملك تنسب إليه صفة الوكالة . فهو القائم بكل شيء الذي تُعهد إليه جميع المهام . ويعزو الانسان هذه الصفة إلى الذات المشخص بعد إحساسه بالعجز من أن يدبر شؤون نفسه وأخذ زمام أموره بيديه فينسب ذلك إلى الذات فتنشأ لديه عاطفة التأليه كتعويض عن إحساسه بالعجز وكمطلب عاطفي للنصر والتأييد ، ثم يعزو إلى الذات المشخص ما عجز عن تحقيقه . ليست الوكالة في الحقيقة صفة بل عملية توكيل يقوم بها الانسان في شعوره بناء على وضعه في العالم كعاجز يحتاج إلى تعويض نفسي وإلى قدرة من صنع الخيال(٥٤١).

١٢ ــ الولي : وهو الذي يتولى شؤون العباد ويُعنى بأمرهم مثل الوكيل . إنما تترك بعض المبادرة للانسان في حين أن الوكيل يتولى أمر العباد كله . فإذا ما غاب أساس الانسان من أسفل فإنه يعطى له أساس من أعلى . ويتضح من هذه الأسماء اصطدامها مع حرية الأفعال . فالوعي النظري له الأولوية والمبادرة وهو الشعور العلمي دون أن يكون له الأولوية في العقل وهو الشعور الحر(٥٤٢).

ثم تبدأ بعد ذلك أسماء مزدوجة أخرى تجعل الشعور في قطبين متقابلين أو حركتين متضادتين مثل القابض والباسط، الخافض والرافع، المعز والمذل، الضار والنافع، تجعل الشعور يتوقف عن العطاء المطلق، ويجد البديل اعترافاً بحرية الانسان ودخولاً في علاقة تبادلية معها. وتكون أقرب إلى أحوال الصوفية، تبدأ بالسلب وتنتهي بالإيجاب وذلك مثل :

١٣ + ١٤ - القابض والباسط : تدل القابض على حركة امساك من أجل

---

(٥٤١) الوكيل المتكفل بأمور الخلق . وقيل الموكول إليه ذلك ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ ولا يجيز هشام بن عمر والفوطي اطلاق الوكيل عليه . كان يمنع الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل . فالله ليس وكيلاً لأحد ، وكان يفضل التوكل عليه لأن الوكيل يقتضي موكِّلاً ، الفرق ص ٢٥٩ ؛ الانتصار ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٥٤٢) الولي الحافظ للولاية ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ أو الناصر ؛ وقيل متولي أمر الخلائق ، الارشاد ص ١٥٣.

افساح المجال للحرية الانسانية والاعتماد على النفس . والباسط مكافأة على الجهد وحصول على النتائج . وهما حركتان ، سلب وإيجاب ، يأس وأمل ، ضيق وفرج ينتابان الانسان وهو في معترك الحياة . وقد اعتبرهما الصوفية حالتين ، القبض والبسط(٥٤٣).

١٥ + ١٦ - الخافض والرافع . حركتان يشيران إلى اتجاهين في الشعور الانساني ، الرفع والخفض ، المثال والواقع ، العقل والحس ، الأعلى والأدنى . فالشعور في حركتي جذب ودفع . الواقع امكانية تطور ونكوص ، تقدم وتأخر ، ارتفاع وانخفاض ، نهضة وانهيار ، قيام وقعود . فمع أن الاتجاهين يشيران إلى الأعلى والأدنى إلا أن المعنى المقصود هو الأمام والخلف . فالأعلى يمثل التقدم والأدنى يمثل التخلف . وهما تجربتان بديهيتان واضحتان(٥٤٤).

١٧ + ١٨ - المعز والمذل : وهنا تظهر الحركتان المتضادتان على أنهما حركتا اعزاز وإذلال. فالرفع للانسان والخفض للانسان . الرفع عز ، والخفض ذل . وهما تجربتان بديهيتان. الحركتان معنيان ووضعان وقيمتان وليستا مجرد حركتين طبيعيتين(٥٤٥).

١٩ + ٢٠ - الضار والنافع : ليس الرفع والخفض أو العز والذل مجرد معان مجردة أو أخلاق تطهرية باطنية بل هما حركتان ذوات مضمون فعلي مادي يتمثلان

---

(٥٤٣) القابض المختص بالسلب ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال . والقابض المضيق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الباسط المختص بالتوسعة ، المواقف ص ٣٣٤؛ من صفات الأفعال ، الموسع الأرزاق على من أراد، الارشاد ص ١٤٩.

(٥٤٤) الخافض من الخفض وهو الحط والوضع ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال ، ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الرافع المعطي للمنازل ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩.

(٥٤٥) المعز معطي العزة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ المذل الموجب لحطّ المنزلة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩.

في المنفعة والضرر. الرفع منفعة والخفض ضرر. فالنفع والضرر أساس الحركة والتصور معاً(٥٤٦).

٢١ - المانع : وهو المقابل للوهاب والرزاق ولكن بمفرده نظراً لأنه أقل كرماً وعطاء . والمانع افساح للمجال للحرية الانسانية وتحملها للعواقب ، والاحساس بالنقص والحرمان ، وتحد للإرادة الانسانية على تجاوز المنع إلى العطاء ، والحرمان إلى الاشباع(٥٤٧).

٢٢ ــ المجيب : وهو العاطي إذا ما دعاه أحد فيلبي النداء حين السؤال ولا يرفض طلباً. فالتوجه يولد توجهاً مضاداً، والقصد نحو يقابله قصد مقابل(٥٤٨).

٢٣ ــ الهادي : وهو الذي يوفق الانسان في مسعاه ، ويرشده سواء السبيل ، وينهي حيرة الانسان وتردده بين شتى الاحتمالات ، فيرجح بينها عن بصيرة ويقين(٥٤٩).

٢٤ ــ النور . وهو الهادي أيضاً ولكن على مستوى التشبيه حيث يستعين به الانسان في مسعاه في الدنيا ويسترشد به. والنور شرط الرؤية، وهو الحدس المعرفي واليقين العملي(٥٥٠).

٢٥ ــ الحميد : ويدل الاسم على أنه بعد كل هذا الجهد في الرعاية والعناية فإنه يكون واجب الشكر والثناء تجنباً للجحود وانكار المعروف(٥٥١).

جـ ــ نظرية القيم (ملكة الحكم) : والحكم هذه المرة ليس الحكم المنطقي

---

(٥٤٦) الضار النافع عن الضرر والنفع ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٤٧) المانع لمن يشاء من المنافع ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٤٨) المجيب يجيب الأدعية، المواقف ص ٣٣٤ ؛ اجابة الداعين ، راجع إلى الكلام القديم ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضي باسعاف المحتاجين ، الارشاد ص ١٥٢.

(٥٤٩) الهادي يخلق الهدى، المواقف ص ٣٤٥.

(٥٥٠) النور، المواقف ص ٣٤٥؛ معناه الهادي، الارشاد ص ١٥٥.

(٥٥١) الحميد معناه المحمود، وحقيقة الحمد الثناء، الارشاد ص ١٥٣.

طبقاً لمنطق البرهان بل هو الحكم القيمي طبقاً لنسق القيم. فالأحكام لا تكون منطقية فحسب بل تكون أيضاً أحكام قيمة تقوم على قيم إنسانية فردية واجتماعية مثل العدل والقسط ، وتضم ثمانية عشر اسماً هي :

١ ــ العدل . فالعدل قيمة إنسانية شاملة عليها تصدر أحكام الأفعال . فالانسان يعيش في عالم يحكمه قانون العدل ، رسالته محاربة الظلم أينما كان . وتنشأ صفة العدل من الاحساس بالظلم الواقع على الانسان وعجزه عن دفعه أو حتى مجرد تلافيه فيعيش العدل الضائع . وكلما اشتد الظلم اشتد عيشه للعدل حتى يتحول إلى أمل وأمنية تتشخص وتعلق على مشجب الذات . وكثيراً ما يعرّف العدل بنفي الجور مما يدل على أن الصفة الايجابية تنشأ من الصفة السالبة . وبطبيعة الحال تنشأ الصفة مطلقة بلا حدود . فالظلم المطبق الذي لا مفر منه يؤدي إلى العدل المطلق الذي يسود من الأزل وإلى الأبد والذي به الخلاص. والتشبيه يعلق الصفة على مشجب الذات فيتشخص العدل في حين أن التنزيه يجعل من الصفة صفة فعل فقط أي أنه في حاجة إلى فعل العدل وليس إلى شخص العادل(٥٥٢).

٢ ــ المقسِط :والعدل هو القسط الذي يقسم بين الناس بالعدل والقسطاس أي دون الجور والظلم . لذلك العدل أمل ، ينتظر الناس الامام آخر الزمان الذي سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، فالمقسط لا يحابي ولا يجامل ولا يداري بل يعمم العدل على الجميع(٥٥٣).

٣ ــ الرشيد. والعدل والقسط يقومان على العقل ، ومن ثم العادل والمقسط رشيد أي على وعي بالعدل وفاعل له . ليس العدل مجرد قانون صوري بل هو

---

(٥٥٢) العدل لا يقبح منه ما يفعل ، المواقف ص ٣٣٥؛ العادل وهو الذي يفعل ما له فعله ، الارشاد ص ١٥٠ ؛ وعند البعض أن الله لم يزل عادلاً على الحقيقة ، وعند البعض الآخر أن العدل مجرد صفة فعل . وينفي فريق ثالث أن الله لم يزل غير عادل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٥٥٣) المقسط العادل ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ العادل يقال أقسط إذا عدل وقسط إذا جار ، الارشاد ص ١٥٥ .

وعي بالعدل يقوم على ضرورة العقل قبل أن يكون بناء للواقع(٥٥٤).

٤ ــ الحسيب : وهو الذي يحاسب العباد على أعمالهم طبقاً لقانون الاستحقاق بعد أن يخلق ما يكفي للعباد. فالاسم يشير إلى ملكة الحكم بمعنين ، الحكم على حاجات الانسان واشباعها ثم الحكم على أفعاله طبقاً للاستحقاق(٥٥٥).

٥ ــ الرقيب : وهو المراقب على أفعال العباد والمسجل لها . فلا يضيع عمل أو يذهب هباء دون أثر أو نتيجة . كل فعل يبقى في التاريخ بأثره وحدوثه وفعاليته . وكل فعل محفوظ(٥٥٦). .

٦ ــ الشكور : وهو الذي يشكر عباده على حسن الأعمال وأداء الواجبات وتحقيقهم الرسالة . فالله شكور أي أنه شاكر في صيغة المبالغة عندما تتحقق الرسالة بفعل الانسان. الشكر قصد من الله إلى الانسان وليس قصداً من الانسان إلى الله كما هو الحال في مقامات الصوفية(٥٥٧).

٧ ـ الودود . وهو المتقرب لعباده المتعاطف معهم الملاطف لهم وليس القاضي المنتقم المحايد الجامد . فالتزام الانسان بالمبدأ يأتي طواعية واختياراً ، عن ارادة وقصد ، وبالتالي يكون بينه وبين نفسه وئام ورضى(٥٥٨) .

---

(٥٥٤) الرشيد العدل ؛ وقيل المرشد ، المواقف ص ٤٣٥ ؛ قيل المرشد ؛ وقيل العالم ؛ وقيل المتعالي عن الدنيات وسمات النقص ، الارشاد ص ١٥٥ ؛ ويذكر المتكلمون أيضاً اسم الجامع أي الذي يجمع الخصوم يوم القضاء ولكنه غير مذكور في حديث اسماء الله الحسنى ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٥٥) الحسيب الكافي يخلق ما يكفي للعباد ؛ وقيل المحاسب باخباره المكلفين ما فعلوا ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الكافي ؛ وقيل محاسب الخلق ؛ ويرجع الاسم إلى القول ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٦) الرقيب كالحفيظ ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ العليم الذي لا يغرب عنه شيء ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٧) الشكور المجازي على الشكر . وقيل مثيب على القليل الكثير ؛ وقيل المثني على من أطاعه ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ المجازي عباده على شكرهم إياه فيكون الاسم من معنى الازدواج ؛ وقيل الشكور معطي الكثير على العمل القليل ؛ وقيل الشكور المثني على العباد المصطفين ، وهو اسم راجع إلى القول ، الارشاد ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٥٥٨) الودود المودود ؛ وقيل الواد أي يود ثنائه على المطيع وثوابه له ؛ المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الواد=

٨ ـ اللطيف . وهو كالودود الحريص على مصالح العباد والذي هو أقرب الى المغفرة والعفو من العقاب والانتقام . وهو ليس اسماً من اسماء العقل النظري بمعنى عليم . واللطف حسن المعاملة وكرم المقصد تعبيراً عن الذات العلية والصفات السنية . يدل اللطف على الانسان بعد أن عجز عن الحصول على ما يريد بفعله الخاص وجهده الذاتي . يدير وجهه بعيداً عن الواقع ويتجه الى أعلى طالباً العون من اللطف وحسن الجوار . اللطف لطف بالعباد أي أن الصفة ليست موضوعية مستقلة مغلقة بل صفة ذاتية مفتوحة تتجه نحو الآخرين مما يدل على أنها نشأت لتحديد علاقة عطاء بن طرفين. يدل اللطف على الرغبة في الرحمة لتعويض عالم القسوة. ونظراً لعجز الانسان عن مقاومة القسوة بالقسوة، والعنف بالعنف فإنه يعوض عجزه في الصفة المضادة.وهو اللطيف تعبيراً عن العجز والتخاذل(٥٥٩).

٩ + ١٠ ـ الرحمن والرحيم . الأول اسم ذات والثاني اسم فعل . الأول ماهية مستقلة ، والثاني ماهية قصدية لها متعلق(٥٦٠) . ليست الصفة مغلقة على نفسها بل متجهة نحو العالم ومتعلقة بفعل . وكلاهما يعبران عن الجانب الوجداني الذي على أساسه يقوم العفو والمغفرة ، التعاطف بين الذوات . تدل صفة الرحمة على عاطفة انسانية وهي أن الوجود الانساني قيمة في ذاته وأن الحب قد يسبق العدل وأن الانسان عطاء أكثر منه أخذاً، وأنه لا يقاس بفعل واحد في لحظة

= وتفسيره المحب لأوليائه ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٥٩) اللطيف خالق اللطف ؛ وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الملطف كالجميل معناه المجمل ، فهو إذن من صفات الأفعال ؛ وقيل العليم بخفيات الأمور، الارشاد ص ١٥٠ ؛ يجوز البعض اطلاق صفة اللطف دون تقييد إلا أن البعض الآخر يقيد استعمالها داخل النصوص الدينية فحسب لا خارجها . ولا بد من تقييد اللطف على أنه لطف بالعباد ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(٥٦٠) الرحمٰن الرحيم أي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما إلى صفة الارادة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وهما اسمان مأخوذان من الرحمة ؛ ومعناهما واحد عند المحققين كالندماء والنديم ، وإن كان الرحمن يختص على الله ولا يوصف به غيره . ثم الرحمة معروفة عند المحققين إلى إرادة الباري انعاماً على عبده فيكون الاسمان من صفات الذات؛ وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم إلى صفات الأفعال، الارشاد ص ١٤٥ .

واحدة وزمان واحد ومكان واحد وموقف واحد . الانسان ماهية وجوده أي مجموع أفعاله . الانسان جوهره ومصيره . تدل الرحمة على أن أفعال الانسان خطأ وصواب ، وأن التعلم من المحاولة والخطأ . كما تدل على البداية من جديد ، والجدة المستمرة ونقاء الشعور كما هو واضح في فعل التوبة المقابل لفعل الرحمة . وتدل على الصلة بالآخرين ، وأن شعور الانسان والآخر ، هو شعور واحد ، شعور الأمة . وتنشأ صفة الرحمة إذا اشتد البؤس الانساني وفقد الانسان الأمل ليس فقط في احتمال العدل على الأرض ، وأصبح حتى تشخيص العدل وعيشه عزاء لا يكفي . فإذا ما وقع اليأس من العدل ومن كل حل تنشأ صفة الرحمة . وإذا أوحى اللطف بالعطاء بناء على حق الود وإذا أوحى الاحسان بالعطاء بناء على حق الانسان كانسان فإن الرحمة تفضل مطلق من طرف على آخر ، ونفي الانسان لوجوده الخاص ومحوه في سبيل رحمة الطرف الآخر . يتمنى العبد من سيده الرحمة ، ويرجو الفلاح من صاحب الأرض الرحمة . الرحمة طلب الضعيف من القوي ، ورجاء العاجز من صاحب الأمر . الرحمة كمطلب تعويض نفس عن فقدان الرحمة كواقع(٥٦١) . ولكن الرحمة مهما طالب الانسان بها ومارستها الجماعة فإنها لن تغير شيئاً ولن تؤدي الا الى الخذلان . ولا يتغير شيء في الواقع إلا عيناً بعين ، ولا سناً بسن أي المقاومة الفعلية لمظاهر الشقاء والبؤس . والتشبيه تشخيص للرحمة وجعلها صفة ذات ، والتنزيه اقتصار على جعل الرحمة صفة فعل ، فالمطلوب فعل الرحمة لا شخص الرحمة(٥٦٢).

١١ ـ الغفار . وهو نتيجة للرحيم وتحقق له . والمغفرة نتيجة للرحمة وتحققاً لها . فالرحمة صادقة قولاً وعملاً في المغفرة . وكل قيمة نظرية لها تحققاتها العملية في أفعالها (٥٦٣) .

---

(٥٦١) لذلك كان السؤال دائماً في كل صفة في صيغتين، مرة ثابتة، هل لم يزل رحيماً؟ ومرة ثانية نافية، هل لم يزل غير رحيم؟

(٥٦٢) الرحمة في التشبيه صفة ذات ، وفي التنزيه صفة فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٦٣) الغفار المريد لازالة العقوبة عن مستحقها ، المواقف ص ٣٣٤؛ معناه الستار ، والغفر في اللغة =

١٢ ـ الغفور . وهو مثل الغفار ولكن في صيغة مبالغة زيادة في التأكيد مما يدل على ارتباط الأسماء بعواطف التأليه القائمة على انفعالات التعظيم والاجلال[٥٦٤] .

١٣ ـ العفو . وهو نتيجة للغفور ، فالغافر للذنب يعفو عنه . ويشير الاسم الى تعين ثالث والى صدق عملي بالاضافة الى الصدق النظري[٥٦٥] .

١٤ ـ الرؤوف . وهو الكريم ذو العفو والمغفرة ، والأقرب الى العفو منه الى العقاب ، وإلى المغفرة منه الى الانتقام ، والى التخفيف منه الى التشديد ، فالوجود الانساني قيمة في ذاته[٥٦٦] .

١٥ ـ الحليم . هو الرؤوف الأقرب الى تأجيل العقاب منه الى استعجاله ، والبطؤ في تنفيذه منه الى السرعة تأكيداً على الرأفة والود واللطف . وتنشأ صفة الحلم من سيادة السفه في الواقع وضيق الانسان به وعدم قدرته على تغييره . ثم تنقلب الصفة السائدة في الواقع الى الصفة المضادة ويتحول السفه الى حلم . ولما كان الانسان عاجزاً عن تحقيق الحلم فإنه يدخل ضمن عواطف التأليه ، ويتشخص في الذات المعظم أو يصبح مجرد فعل لها . يتمنى المدين طول أناة من الدائن ، ويتمنى الكسول طول الأناة من صاحب الأمر . وقد تتحول الأناة الى صبر ورضا وقناعة فيرضى الانسان بالأمر الواقع ، ويصبر على حاله ، ويقنع بما لديه ، ويؤمن بالقدر ، ويستسلم للقضاء . وكلما توالت الصفات قلت الصفات ايجابية ، فالحلم والصبر والأناة والرضى والقناعة صفات تخص الايجاب والسلب معاً في حين أن القدرة والعلم صفات ايجابية خالصة لا ينتابها السلب . وقد يكون الحلم صفة

= الستر ، ومنه سمي المغفر مغفراً ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٦٤) الغفور كالغفار، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٦٥) العفو عن العاصي ، المواقف ص ٣٤٦ .

(٥٦٦) الرؤوف المريد التخفيف ، المواقف ص ٣٣٦ .

سلبية لأنه مناف للثورة أو الغضب الذي يعبر عن مصلحة الجماعة حين يبلغ الحلم الذروة(٥٦٧) .

١٦ ـ الصبور . وهو تحول الحلم درجة أخرى حتى يترك المجال لفعل الانسان وقدراته على التغيير دون تسرع أو اسراع أو عجلة حتى ينجح الفعل ويتحقق دون أن يكون مجرد حادث عارض لا يبقى إلا في الذهن ولا يفعل إلا في الخيال كجزء من التاريخ دون أن يغير مجراه بالفعل(٥٦٨) .

١٧ ـ التواب . ونهاية الحلم والصبر قد تكون التوبة نتيجة للمغفرة والعفو وبالتالي يبدأ الانسان حياته من جديد ، ويبدأ فعله من جديد وقد صار أكثر خبرة ونضجاً(٥٦٩) .

١٨ ـ المنتقم . فإذا لم يبدأ الانسان من جديد وأصر على الفعل السيء جاء العقاب من جنس فعله ، وصار الفشل قانوناً ، والاحباط واقعاً(٥٧٠) .

معرفة الأسماء عند القدماء واجبة لأن عدم معرفتها جهل . فالأسماء تعطي مجموع القيم النظرية من أجل تطبيقها عملياً في حياة الانسان فرداً وجماعة . وهذا هو معنى جحد الأسماء أو الالحاد من الأسماء إلى التنكر لنسق القيم أو قلب سلمها . ولا تتأتى معرفة الأسماء إلا بمعرفة النفس لأنها تعبير عما يبغيه الانسان ،

---

(٥٦٧) الحليم لا يعجل بالعقاب ، المواقف ص ٣٣٥؛ معناه الذي لا تستفزه زلات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها . ويرجع معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة ؛ وقيل الحليم العفو . ومعناه ينقسم اما إلى الانعام واما الى ترك الانتقام . والوجهان قريبان ، الارشاد ص ١٥٠ ؛ وعند البعض الحلم صفة ذات ، وعند البعض الآخر صفة فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(٥٦٨) الصبور الحليم ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٦٩) الثواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ الذي يرجع انعامه على من حل عقد اصراره من المذنبين ورجع إلى التزام الطاعة ، والتوبة والرجوع ، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٧٠) المنتقم المعاقب لمن عصاه ، المواقف ص ٣٣٦.

عن حلمه ومستقبله ، عن صورته الكاملة لنفسه وعالمه الطوباوي[٥٧١] . واليوم تذكر الأسماء في ختام الصلاة تمتمة بالشفاه وتُغنى في الموالدوالمآتم ولدفع الأحزان . وفقدت وظيفتها في الشعور كعقل نظري وكعقل عملي وكملكة حكم وكتبت في الأوراد والأذكار تجارة وشفاء وزينة على الجدران[٥٧٢] .

وقد ورد لفظ « الله » ومشتقاته مثل « اله » ، « اللهم » في أصل الوحي . وهو أكثر الألفاظ وروداً[٥٧٣] . ويعني في كل صيغة الصفات والأفعال . ولما كانت

---

(٥٧١) باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات . عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ؛ أكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيما يختص بهم ، فيما يفعله بغيرهم ولا يسلم من ذلك إلا من عرف الله أسماءه وصفاته وموجب حكمته ؛ لا يسلم من ذلك إلا من عرف الصفات وعرف نفسه ، الكتاب ص ١٥٧ ؛ وتقول المعلومية (العجاردة الخوارج) ان من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به في حين أن المجهولية ترى أن من علم الله ببعض أسمائه فقد علم به ولم يجهله، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ؛ ويتضح الشمول عند القدماء في ضم الأسماء إلى مباحث المعرفة والوجود والقيم . كما أن الأسماء شاملة لشتى نواحي المعرفة الانسانية فمرة تستعمل لغة الرياضة في الواحد والأحد والأول والآخر والمقدم والمؤخر والمبدىء والمعيد ، ومرة لغة الطبيعة في الصمد ، ومرة لغة ما بعد الطبيعة في العالي والمتعالي والماجد والجليل والعظيم ، ومرة لغة الفن في الجميل والمبدع ، ومرة لغة الاجتماع في الجامع والعادل والمقسط ، ومرة لغة القانون في الحسيب والرقيب والشاهد ، ومرة لغة المعرفة في السميع والبصير والعليم والخبير ، ومرة لغة الوجود في الصمد والباقي ، ومرة لغة القيم في السلام . . . الخ .

(٥٧٢) عند أهل السنة ، من أحصاها دخل الجنة . ولم يرد باحصائها ذكر عددها والعبادة بها فإن الكافر قد يذكرها حاكياً ولا يكون من أهل الجنة . وانما أراد بإحصائها العلم بها واعتقاد معانيها ، الفرق ص ١٥٩ ؛ ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ؛ وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها لورود الشرع بأسماء له سواها وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة وتسعين ، الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ ؛ فهذه هي الأسماء نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفرلنا انه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ ولم يرد به من أحصاها لفظاً إذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة ، وإنما أراد من أحصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حصاة إذا كان ذا معرفة بالأمور ، الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

(٥٧٣) لم نشأ تحليل أصل كل اسم في القرآن ولكننا نورد هنا تحليلاً شاملاً للاسم الأول « الله » الجامع لباقي الأسماء . فالاسم الأول ، الله ، اسم الجلالة ورد في القرآن في ثلاث صيغ « إله » (١٤٧ =

الصفات مثل الأسماء في الأصل أفعالاً ومشتقة من أفعال فالعالم من يعلم ، والرازق من يرزق كان الأصل هو الفعل ، ويدل لفظ « اللهم » وهو أقل الألفاظ وروداً على صفتي المالك والفاطر وعلى فعلي الانزال والامطار لحياة الناس وعلى ما يقابل ذلك من حمد وشكر(٥٧٤) . أما لفظ « اله» فإنه نكرة يعني أي اله ناتج عن فعل التأليه وليس « الله » جوهر التأليه الثابت أو الذات. لذلك كان في أكثر استعمالاته في حال النصب ، مفعولاً به مما يشير الى أنه من صنع الانسان ومن خلقه من أفعال مثل جعل ، اتخذ ، دعا ، بغى ، نظر ، أراد ، رغب ، راح أفك ، فعل ، ذرى (ترك)(٥٧٥) . . . الخ . ولما كان لفظ « اله » يدل على فعل التأليه فإنه يرد مضافاً الى ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع مما يدل على أن التأليه موجود عند الأنا والآخر والثالث الغائب ، كما أنه يوجد بفعل الفرد والجماعة وبفعل الفرد أقل من فعل الجماعة ، وبفعل الجماعة أكثر من فعل الفرد(٥٧٦) . كما أنه يذكر مفرداً « اله » وجمعاً « آلهة » . والمثنى جمع مما يدل على

= مرة) ، « الله » مرة مرفوعاً (٩٨٠ مرة) ، ومرة منصوباً (٥٩٢ مرة) ، ومرة مجروراً (١١٢٥ مرة) ، أي أنها أكثر الاستعمالات (٢٦٩٧ مرة) ؛ وأخيراً « اللهم » (٥ مرات) . وبالتالي يكون اللفظ في صيغه الثلاث أكثر الألفاظ وروداً في القرآن (٢٨٤٩ مرة)

(٥٧٤) ذكر لفظ «اللهم» (٥ مرات) في هذه المعاني الخمسة . صفتان مالك في ﴿اللهم مالك الملك﴾ (٣ : ٢٦) ، فاطر في ﴿ قل اللهم فاطر السموات والأرض وعالم الغيب والشهادة ﴾ (٣٩ : ٤٦)، وفعلان ، الانزال في ﴿ قال عيسى بن مريم اللهم انزل علينا مائدة من السماء ﴾ (٥ : ١١٤) ؛ والامطار في ﴿ وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة ﴾ (٨ : ٣٢) ؛ أما فعل الشكر من الانسان ففي ﴿ دعواهم فيها سبحانه اللهم وتحيتهم فيها سلام ﴾ (١٠ : ١٠) .

(٥٧٥) يظهر لفظ « إله » في القرآن منصوباً (٩٣ مرة) ، ومجروراً (٣٠ مرة) ومرفوعاً (٣٤ مرة) مما يدل على أنه نتيجة فعل وأن الفعل واقع عليه أي أنه مفعول به أكثر منه فاعلاً . وهو أيضاً مجرور بأفعال أو بحروف أكثر منه فاعلاً ، وبالتالي فهو من خلق الذات . وأكثر الأفعال وروداً أفعال مثل اتخذ (١٤ مرة) أو جعل (٨ مرات) أو دعا (٦ مرات) مما يدل على صفة الارادة الانسانية والابداع .

(٥٧٦) يضاف لفظ « إله » إلى الضمائر (٣١ مرة) ويبقى غير مضاف (١١٦ مرة) أي أنه بالرغم من أن «إله » من خلق الانسان يضاف إلى ضمائر الملكية إلا أنه يظل بعض التشخيص مستقلاً عن الاضافة . ويضاف إلى المتكلم المفرد (مرتين) والجمع (٨ مرات)، وإلى المخاطب المفرد (٣=

تعدد التأليه بعد التشخيص(٥٧٧) . وتعني معظم الاستعمالات أولاً صيغة النفي والاثبات في « لا اله الا الله » أو « لا اله إلا هو » أو « من اله غير الله » أو « ما كان معه من اله » أو « ما من اله » أو « اني اله » . . الخ اثباتاً للوحدانية ورفضاً للتعدد ، وهو الاستعمال الغالب . ثم تأتي باقي الاضافات مثل « في السماء اله » ، « في الأرض اله » للدلالة على الشمول أو أنه « اله موسى » أي الذي يرسل الانبياء أو « اله الناس » الذي يخاطب البشر وليس اله الأساطير والديانات القديمة(٥٧٨) .

أمّا «الله» فقد ورد في أصل الوحي فاعلاً ذا أفعال، ومفعولاً موضوعاً لأفعال ، ومضافاً اليه ، مضافاً الى أشياء . والغالب هو الاضافة أي العلاقة بالأشياء وعلاقة الأشياء بالله . وأقلها المفعول وكأن قدرة الانسان على أفعال التأليه أقل من أفعال التأليه بعد التشخيص في الذات المؤلّه(٥٧٩) . وفي استعمالات الله

= مرات) والسميع (١٤ مرة)، وإلى الغائب المفرد (مرتين) والجمع (مرتين)، مما يدل على أن التأليه في المخاطب (١٧ مرة)، وفي المتكلم (١٠ مرات) وفي الغائب (٤ مرات) أي أن التأليه من فعل الجدل الاجتماعي بين الأنا والآخر في الخطاب ثم بعده من فعل التأمل الخاص وأقله من فعل الغائب . ويكون من فعل ضمائر الجمع (٢٤ مرة) أكثر من فعل ضمائر المفرد (٧ مرات) أي أن التأليه فعل جماعي أكثر منه فعل فردي وذلك طبقاً للجدول الآتي :

	مفرد		جمع		
متكلم	٢	+	٨	=	١٠
مخاطب	٣	+	١٤	=	١٧
غائب	٢	+	٢	=	٤
	٧	+	٢٤	=	٣١

(٥٧٧) يذكر لفظ إله مفرداً (١١١ مرة)، وجمعاً (٣٦ مرة) منها مرتان اثنتان مثنى .

(٥٧٨) يذكر لفظ إله اسماً دون اضافة إلى أفعال (٩٠ مرة) ، ومضافاً إلى أفعال (٥٧ مرة). وأكثر معاني الأسماء اثبات الوحدانية (٨٤ مرة) في مقابل إله موسى (٣ مرات) وإله الأرض ، وإله السماء وإله الناس (كل منها مرة).

(٥٧٩) ذكر الله مرفوعاً ٩٨٠ مرة، ومنصوباً ٥٩٢ مرة، ومجروراً ١١٢٥ مرة. والرفع بسبب الفاعل أكثر منه بسبب المبتدأ أو الخبر أو اسم كان. وقد يكون المبتدأ فاعلاً مقدماً مثل « والله يختص برحته » ، ومن ثم يكون «الله» فاعلاً أكثر منه مبتدأ. ويقل استعمال الله اسماً لكان أو خبراً لأن=

كفاعل تظهر الأفعال أكثر من الأسماء أي الصفات في حين أنه في استعمالات الله كمفعول تظهر الأسماء والصفات أكثر من الأفعال. أما في استعمالات الاضافة فلا تظهر الأفعال ولا الأسماء(٥٨٠) . وفي الأفعال يظهر الاثبات والنفي وكأن نفي الفعل أي الرفض هو فعل . كما يظهر النفي أيضاً في الأسماء وكأن نفي الضد اثبات للاسم المضاد الآخر . ولكن النفي في الأفعال أكثر منه في الأسماء وذلك لأن النفي فعل من أفعال الشعور في حين أن نفي الاسم حكم من أحكام التصور(٥٨١) . وقد تتوالى الأسماء مثل « غفور رحيم » ، « سميع عليم » كما تتوالى أفعالها « يفعل ما يريد » مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً . تأكيداً على الأسماء والأفعال وابرازاً لها . وقد تكون أفعال الأسماء في صيغة تفضيل مثل « أعلم » للمقارنة بين علم الله المطلق وعلم الانسان النسبي . وقد تكون بعض الأسماء خارج الصفات والأسماء الحسنى مجرد أسماء فعل مثل « مخرج » ، « متوفى » ، « رافع » ، مما يدل على أن الأفعال لا نهاية لها من حيث الاشتقاق . وقد تكون في صيغة التعجب مثل « كيف يهدي الله قوماً » أو في صيغة التساؤل مثل « ومن يغفر الذنوب الا الله » أو في صيغة التعليل « وليعلم الله الذين آمنوا » أو في صيغة التوكيد « وليمحص الله » . ويكون الفعل في الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل مما يدل على شموله واحاطته . وتتشابه أفعال الانسان مع أفعال الله والخلاف يكون في القدرة أو في الهدف وحدهما مثل « ومكروا ومكر الله » أو « تُعلّموهن مما علّمكم الله » أو « رضي الله عنهم ورضوا عنه » أو « ألا تنصروه فقد نصره الله » أو « وأحسن كما أحسن الله اليك » مما يدل على أن الأفعال واحدة سواء نسبت الى الانسان أم الى الله . وكانت أكثر الأسماء

= الله أول لا آخر ، في كل الزمان وليس في الماضي وحده . وقد استعمل الله فاعلاً حوالي ٥٥٠ مرة ومبتدأ ٢٠٣ مرات ، وفاعل مقدم أو مبتدأ ١٤٠ مرة ، واسماً لكان ٥٢ مرة وخبراً ٣٣ مرة وخبراً لأن ٤ مرات .

(٥٨٠) في استعمال الله كفاعل تظهر الأفعال منها حوالي ٨٠٠ مرة والباقي اسماء وفي استعمال الله كمفعول تظهر الأفعال ٣٨٥ مرة والباقي اسماء . أما في المجرور فلا تظهر الأفعال أو الأسماء لأنه اضافة .

(٥٨١) في استعمال الله كفاعل لأفعال تظهر أفعال النفي حوالي ٤٠ مرة . وفي استعمال الله منصوباً تظهر أفعال النفي حوالي ٥ مرات والباقي أفعال اثبات .

كصفات هي عليم ثم غفور ، ثم رحيم ثم حكيم[٥٨٢] . أما الأفعال فأكثرها وروداً شاء وهدى وأتى وأنزل مما يدل على الارادة المطلقة والرحمة المطلقة وانزال الوحي كأهم أفعال الله[٥٨٣] . والأفعال بها نفي واثبات ويغلب على بعض الأفعال النفي مثل لا يحب ولا يخلف ولا يظلم . فحب الله مشروط بأفعال الطاعة من العباد وليس مطلقاً كما هو الحال عند الصوفية ، ووعده قائم لا ينخرق طبقاً لقانون الاستحقاق ، والعدل هو عدم الظلم[٥٨٤] . أما بالنسبة لاستعمال الله مفعولاً لأفعال فإنها تدل على أن الله ليس فقط فاعلاً لأفعاله بل هو موضوع لأفعال الشعور . وأكثر الأفعال التي تأخذ الله موضوعاً لها هو فعل التقوى في صيغة الأمر « اتقوا » ثم فعل العبادة في المضارع « تعبدون » كتقرير واقع ثم فعل الطاعة في

---

(٥٨٢) تذكر عليم حوالي ١٠٥ مرات، غفور حوالي ٦٠ مرة، رحيم حوالي ٥٥ مرة، حكيم حوالي ٥٠ مرة، عزيز (٣٥)، خبير (٣٠)، قدير (٢٧)، سميع (٢٧)، بصير (٢٦)، غني (١٦)، حميد (١١)، شديد العقاب (١١)، واسع (١٠)، حليم (٨)، شهيد (٨). قوي (٨)، توّاب (٦)، ثم باقي الصفات أقل من ذلك مثل محيط، مخرج، ذو الفضل، رؤوف، ولي، حي، قيوم، غالب، مستعان، خالق، مولى، مُقيت، وكيل، مهلك، معذب، حسيب، مصدر، باريء، عالم، علام، ملك، كاف، قهار، واحد، مبتلي، رقيب، قادر، نصير، بريء مخزي، ثواب، لطيف، رزاق، حق، هادي... الخ.

(٥٨٣) ذكر فعل شاء حوالي (٦٥ مرة)، وهدى (٦٥ مرة)، وعلم (٥٥ مرة)، وأتى (٤٠ مرة)، وأنزل (٣٦ مرة) ثم بعدها أفعال خلق (٣٥)، جعل (٣٣)، حي نفياً أو اثباتاً (٣٠)، أضل (٢٥)، غفر (٢٢)، أراد (٢٠)، رزق (١٦)، بعث (١٥)، ضرب (١٥)، حكم (١٣)، نصر (١١)، وعد (١٠) والباقي أقل من ذلك مثل اتخذ، اطلع، اطفأ، أناب، يُرى، انعم، أيد، آخذ، ابتلى، أبى، أخذ، اركس، افتى، أفنى، أيد، امتحن، اجتبى، أبطل، أسرع، اذن، اصطفى، اسقى، أحصى، أخذ، أمر، أخّر، أمر، بيّن، بعث، بسط، تاب، تبارك، تعالى، ثبّت، جزى، أحيى، حذر، أحل، حاسب، حرم، حفظ، محق، أحبط، أخرج، أحسن، أحاط... الخ . ويمكن تصنيفها مثل الأسماء بين العقل النظري مثل رأى، سمع، اطلع ... الخ، والعقل العملي رزق، وهب ... الخ، وملكة الحكم مثل أناب. النظري مثل رأى، سمع، اطلع ... الخ . والعقل العملي مثل : رزق، وهب ... إلخ . وملكة الحكم مثل أناب، غفر، تاب ... إلخ .

(٥٨٤) يغلب على أفعال أحب النفي لا يحب، وظلم النفي أيضاً لا يظلم، وخلف لا يخلف، وقد يتساوى الأمر كما هو الحال في هدى، لا يهدي

صيغة الأمر « أطيعوا »[٥٨٥] . أما استعمال الله مجروراً فإنه يشير الى الاضافة ، اضافته الى أشياء وفي مقدمتها سبيل ثم آيات، أي أن الله طريق للفعل وآية للاستدلال[٥٨٦] . وقد يذكر الله مجروراً بحروف الجر تشير إلى أن الله يدخل في علاقة حركية مع الأفراد والجماعات. ويأتي في مقدمتها اللام لله، ثم بالله، ثم من الله، ثم على الله، ثم عند الله، ثم الى الله، ثم دون الله، ثم غير الله، ثم مع الله، ثم في الله، ثم بعد الله. فالله حركة في كل الاتجاهات . كما يظهر الله مجروراً بعد حرفي القسم تالله ثم والله[٥٨٧] . فالله أغلى ما لدى الانسان وأعز ما لديه .

رابعاً : الهيات أم انسانيات ؟

١ ـ مقدمة : **الحقيقة والمجاز** . هل الصفات الهية أم انسانية؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الانسان؟ وبتعبير معاصر، هل

---

(٥٨٥) اتقوا (٨٠ مرة)، تعبدون (٣٦) ، اطيعوا (٢٣)، اذكروا (١٣)، استغفروا (٩). كما يكون الله موضوعاً مع أفعال أخرى مثل: أتى، أراد، ابتغى، بايع، أسلم، توكل، تولى، أحب، حارب، حاد، حسب، خاف، خان، أخلف، خادع، خشي، دعا، رجا، سأل، سجد، سبح، شاق، سب، شهد، صدق، قدر، تكبر، كتم، كذب، كفر، نسي، نصر، نبأ، وجد. ومنها أفعال نفي مثل: لا تجعل، لا تخونوا، لن تعجز. . . الخ .

(٥٨٦) ذكر سبيل الله ٦٩ مرة، آيات (٤٢)، اذن، نعمة، رسول (١٨)، فضل، وعد (١٦)، أمر (١٣)، حدود (١٢)، اسم (١١)، ذكر (١٠)، كتاب، سبحان (٩)، عهد، سنة (٨)، لعنة، عذاب، عباد(٧)، وجه، هدى (٥)، شعائر، نصر، يد، أرض (٤)، خشية، كلام، مساجد، أنصار، دين، رضوان، خلق، حزب، لقاء، كلمات، ناقة، (٣)، مرضاة، دفع، حكم، خزائن، آلاء، مكر، عدد، معجزي، ابن، نور، أولياء، معاذ، روح، أيام، عبد، أهل، أعداء، داعي (٢)، رزق، أنبياء، صبغة، حب، ملاقوا، مرضاة، يدي، حبل، ابناء، شهادة، رسل، زينة، علم، بغية، كلمة، بأس، أنعم، حرمات، غضب، مال، صنع، ثواب، فطرة، رسالات، جنب، مقت، صراط، نار (مرة واحدة).

(٥٨٧) ذكر الله مجروراً بحرف الجر دون أن يكون مضافاً إليه كالآتي لله (١٤٥)، بالله (١٣٨)، من الله (٨٩)، على الله (٨٢)، عند الله (٦٤)، إلى الله (٤٧)، دون الله (٤٢)، غير الله (١٧)، مع الله (١٦)، في الله (١١)، بعد الله (٢) بين الله (مرة واحدة). أما في حروف القسم فقد ذكر تالله (١٠) والله (مرة واحدة). [هذا الاحصاء تقريبي صرف، ثم بالعد العيني دون آلات حسابية ويكفي منه أن تظهر الدلالة العامة بصرف النظر عن دقة العد. ونُرجىء الاحصاء الدقيق للقسم الثالث من التراث والتجديد «نظرية التفسير» للجزء الثالث منه عن «المنهاج»] .

الالهيات انسانيات مقلوبة[٥٨٨]؟ لقد وضع القدماء السؤال صراحة: هل الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز أم في الله على المجاز وفي الانسان على الحقيقة؟

والواقع أن هناك أربعة احتمالات. **الأول** أن الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على الحقيقة. وهو مستحيل لأنه لا يمكن ادراك الله في الحقيقة ولا يمكن تصوره الا بقياس الغائب على الشاهد. ولا يمكن أن تكون الصفات في الله وفي الانسان معاً لأنها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد، والله هو الغائب والانسان هو الشاهد. وهو أكثر تواضعاً وأقرب الى الواقع. فالانسان لا يعرف إلا نفسه ولا يقيس الآخر إلا على ذاته، طبقاً لقياس المجهول على المعلوم[٥٨٩]. **والثاني** أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز، وهو ما يناقض أيضاً قياس الغائب على الشاهد. وهو ادعاء لأنه لا يوجد موضوع واقعي توجد فيه الأشياء على الحقيقة ويمكن معرفة اسمائه، فكل الذي يوجد هو الانسان فالانسان لا يعرف إلا ذاته بتجاربه الباطنة، حقيقة لا وهماً[٥٩٠]. **والثالث** أن

---

(٥٨٨) المواقف ص ٢٦٩، هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء. أنظر بحثنا «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، ابريل ١٩٧٩ وأيضاً مقالنا :
Théologie ou Anthropologie, dans, la Renaissance du Monde Arabe

(٥٨٩) قال أكثر أهل الكلام أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة والانسان أيضاً يسمى بهذه الأسماء في الحقيقة، مقالات جـ ١، ص ٢٤١.

(٥٩٠) عند بعض المعتزلة الصفات في الله على الحقيقة، مقالات جـ ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ ويُعزى إلى الناشىء قوله انها في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز. فالباري عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل فاعل في الحقيقة والانسان شيء موجود في المجاز. والنبي صادق في الحقيقة فاعل في المجاز. الاسماء وقعت على الله. وهي فيه بالحقيقة وفي الانسان بالمجاز، مقالات جـ ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ وكان لا يستدل بالأفعال الحكمية على أن الباري عالم قادر حي سميع بصير لأن الانسان قد تظهر منه الأفعال الحكمية وليس بعالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة. وكان يقول: إذا وقع على مسميين يكون اما اشتباه ذاتيهما مثل جوهر وجوهر أو اشتباه ما احتملته الذاتان مثل متحرك ومتحرك أو وقع الاسم عليهما المضاف أضيفا إليه وميّزا منه مثل محسوس ومحسوس أو أن يكون أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز، مقالات جـ ٢، ص ١٦٧ -=

تكون الصفات في الله على المجاز وفي الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض معرفة الانسان لنفسه حقيقة وإلا وقعنا في النسبة والشك والوهم واللاأدرية . والانسان موجود على الحقيقة وصفاته على الحقيقة وليست على المجاز(٥٩١) . بل أن اثبات الصفات للانسان على الحقيقة تحصيل حاصل لأن الانسان يعلم أنه يقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ويريد . . . الخ ولا ينكر أحد من البشر ذلك إلا في بعض النظم الاجتماعية التي تقوم على القهر والغلبة والتي تنكر سمع الانسان وبصره وكلامه وقدرته بل وتنكر حقه في ذلك . ولكن حتى هذا فإن هذه الأنظمة تعلم أن الانسان قادر وعالم ومريد بدليل سنها القوانين لسلبه هذا الحق الذي يحدث في الخفاء والى أن تقوم الثورات الشعبية ويمارس الانسان هذا الحق علناً . لم يبق اذن الا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على المجاز لأن الانسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الانسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم ، ويدفعها الى حد الاطلاق . ثم يعبر بالصورة الفنية عن هذه الصفات لمزيد من التأثير على النفس والقدرة على الابلاغ(٥٩٢) . وهي نفس القضية التي عرضها الصوفية في موضوع الحب . هل

= ١٦٨ ، جـ ١ ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ ؛ وقد أنكر عباد بن سليمان أن يكون الله عالماً قادراً في حقيقة القياس وكان يقول القديم لم يزل في حقيقته للقياس وليس يقال عالم قادر في حقيقة القياس لأن هذا يوجب أنه لا عالم ولا قادر إلا هو ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٥٩١) لا يوجد هذا الاحتمال إلا نظراً وليس له فرقة تمثله لأن التعارض بين الحقيقة والمجاز في الانسان وفي الله أو اثبات الحقيقة في كليهما ولكن يستحيل اثبات المجاز فيهما معاً وإلّا كان ذلك إنكاراً للحقيقة على الاطلاق وهو ما تعارضه نظرية العلم .

(٥٩٢) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة . وقال سائر الناس ان لله علماً حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ وعند الجبائي أن أسماء الله جارية على القياس . وأجاز اشتقاق اسم له من فعل فعله، الفرق ص ١٨٣ ؛ ولا يثبت الجبائي للباري علماً في الحقيقة كان به عالماً ولا قدرة في الحقيقة كان بها قادراً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٥ ؛ ولا يجوز وصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة بل على المجاز وكذلك صفات أخرى مثل قريب ومتين وشديد وشاهد ومطلع وغني ونور السموات والأرض، ومؤمن وحق وجواد وغالب ولطيف ورفيق وشكور وخيّر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩١ ـ ١٩٥ . « وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يُعرف بابن الأيادي أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان عالم قادر حي سميع بصير=

حب الانسان لله حقيقة وحبه للانسان مجازاً فالانسان لا يحب إلا الله أم أن حب الانسان لله مجازاً وحبه للانسان حقيقة فالانسان لا يحب الا الانسان ؟ ويعني المجاز هنا الخداع والوهم أو المرض والتعويض النفسي وليس مجرد صورة فنية يمكن فهم معانيها بقواعد اللغة وأساليب التشبيه وطرق الاستعارة . والحقيقة أن اثبات الصفات كلها قائم على قياس الغائب على الشاهد . لذلك توسع الأشاعرة في الاستقراء ومعناه وأنواعه ، التام والناقص ، الصادق والكاذب في الانتقال من الجزئيات الى الكليات نظراً لاعتماد قياس الغائب على الشاهد على الاستقراء التام وحتى يمكن معرفة إذا كانا مشتركين في الحقيقة أو مختلفين(٥٩٣) . وقد لاحظ الفقهاء أن كل هذه الصفات الفاظ مشتركة يتراوح استعمالها بين العموم والخصوص ، تطلق على الله وعلى الانسان معاً ولكنها تبدأ أولاً بأن تُطلق على الانسان طبقاً لمقتضيات الحس والمشاهدة ثم تطلق فيما بعد على الله تجوزاً ومجازاً(٥٩٤) . والفلاسفة وحدهم هم الذين يرفضون كل اشتراك بين الله والانسان في الصفات ويأخذون الموقف الثنائي الذي يضع العالم في قطبين متعارضين موجب أعلى وسالب أسفل ، وبقدر ما يُعطى الأول يسلب الثاني(٥٩٥) . لقد أدرك القدماء المأساة وانتابتهم الحيرة ، فجعل البعض الصفات في الله مصدر الصفات في الانسان وهو حل وسط فتتحول الصفات من صفة ثابتة الى صفة متحركة إلى فعل وعطاء فلا تكون صفة مغلقة على نفسها تصف ذاتاً ثابتة بل هي

= في الحقيقة ، وكذلك في سائر الصفات » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٠ ؛ « وقد صرح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم فزعم أن الباري عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان زعم أن الباري عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس ، وكان يقول ان القديم لم يزل في حقيقة القياس ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧ ، ص ١٦٦ .

(٥٩٣) الغاية ص ٤٤ - ٤٧ .

(٥٩٤) الملل جـ ١ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٥٩٥) أنظر الجزء الثاني من القسم الأول من « التراث والتجديد » بعنوان « فلسفة الحضارة » محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

قصد وفعل وحركة وتأثير وخلق في غيرها[٥٩٦]. ولكنه يكون أقرب الى الاحتمال الرابع أي كون الصفات في الانسان واقعاً وفي غيره قياساً، خيالاً أو وهماً. فالصفات السبع، هي في حقيقة الأمر صفات انسانية خالصة. فالانسان هو العالم القادر والحي، والانسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد. كل صفة تعبر عن طاقة انسانية أو ملكة. يعبر العلم عن العقل النظري، والقدرة عن العقل العملي، والحياة عن الوجود الانساني الحي، وكأن الحياة تظهر عقلين، العقل النظري والعقل العملي. أما السمع والبصر فهما مدخلان للعلم فالعلم لا يكون إلا حسياً. والكلام تعبير عن العلم، ونطق به في العالم الخارجي. والارادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل. والاعتراف بالحق لا يعني هدم الحق. كما لا يعني الاعتراف بالواقع التهديد أو التخويف بنفي الصفات لله. يمكن اطلاق الصفات والأسماء مع معرفة كيفية هذا الاطلاق وبأي معنى ومتى يحدث، وهل هي أوصاف لذات موجود بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث في وقت معين وظرف محدد[٥٩٧].

٢ ـ **العمليات الشعورية**: إن ما وصفه القدماء على أنه «الذات والصفات والأفعال» هو في حقيقة الأمر «الإنسان الكامل». فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي بل تعبر عن موقف انساني خالص تجاه موضوع مثالي. فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو

---

(٥٩٦) قالت طائفة من الشيعة انه لا يجوز التعطيل عن الأسماء الحسنى. ولا يجوز التشبيه بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على الباري الوجود. وتدعوه بأحسن الأسماء وهو العليم القدير السميع البصير إلى غير ذلك مما يعد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف والصفة لأن علياً كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف، ولا يحد بحد، ولا يقدر بمقدار الذي كيف الكيف لا يقال له كيف، والذي أيّن الأين لا يقال له أين. لكنا نطلق الأسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى أنه يعطي الوجود، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين، التمهيد ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٥٩٧) يهدد ابن حزم بأن المنكر للصفات والأسماء يستحيل عنده أن يكون الله عالماً قادراً حياً. ويكون جاهلاً عاجزاً ميتاً.. الخ. الفصل جـ٢، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم . وفي أحسن الأحوال يتم هذا الاسقاط بتميز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي . وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع ، بين الوعي بالذات والوعي بالعالم . وفي أسوأ الأحوال يتم بلا وعي على الاطلاق وبالاغراق في عالم الشعور الخالص بعد أن فُرغ من كل الموضوعات وامتلأ بالعواطف والانفعالات . ويكون الشعور حينئذ في موقف نرجسي خالص لا يرى إلا ما بداخله خارجه . ما ظنه القدماء إذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للانسان . ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفاً للانسان الكامل . ويحدث ذلك طبقاً لعمليات شعورية محددة . وتعني العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التي يمر بها . فما دامت العبارات الكلامية لا تصف شيئاً موجوداً في الواقع بل تعبر عن تجارب شخصية فإنه لفهم هذه العبارات يتم ارجاعها الى مصدرها في الشعور .

أ ـ العلم المقلوب . ان المتأمل في علم الكلام أولاً وفي الوحي ثانياً أي الكلام ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مقلوب ، وفي هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين ، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة . وتظهر الحاجة إلى اعادة وضع هذا العلم وضعاً صحيحاً حتى تحل مشاكله . فليست المسألة الاجابة على السؤال بل وضع السؤال وضعاً صحيحاً . وقد تتبدد المشاكل كلها عندما يُعاد وضعها وضعاً صحيحاً . وكثيراً ما تتحدد الاجابة كلها بطريقة وضع السؤال .

فإذا تأملنا الوحي نجد أنه أساساً قصد موجه من « الله » نحو « الانسان » أو كلام مصاغ من أجل الانسان . الله هو المرسل ، والانسان هو المرسَل اليه . الشعور الالهي قائم على قصد ، وهو الحديث إلى الانسان . يتجه الشعور الالهي نحو الانسان بفعل الكلام . وعندما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله الى الانسان

فإننا لا نستعمل لفظة « الله » للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها . ولفظ « الله » ليس إلا لفظاً عرفياً استعمله الناس للدلالة على معنى عام ، ويمكن استعماله مبدئياً نظراً لسهولة استخدامه في ايصال المعاني، ولكنه ليس اسماً بمعنى أنه يدل على جوهر(٥٩٨) .

وإذا أتينا الى علم الكلام نجد أنه قد قلب الاتجاه وجعل الكلام هو قصد الانسان نحو الله . فبدل أن يحلل عالم الكلام الوحي باعتباره قصداً من الله نحو الانسان فإنه يحلله باعتباره قصداً من الانسان نحو الله . فجعل عالم الكلام الانسان هو المرسِل والله هو المرسَل اليه ! علم الكلام اذن خارج عن قصد الله بل هو مضاد له . فبدلاً من أن يفكر الانسان في نفسه تشبهاً بالله لأن الله يفكر في الانسان بدليل ارسال الوحي، فكر المتكلم في الله وهو ما لم يفعله الله لأن الله لم يجعل نفسه موضوعاً لعلمه . وإذا تحدث عن نفسه في الوحي فإنما يتحدث للانسان ولصالح الانسان وتأكيداً لقيم الانسان وبصور الانسان ولغته وفهمه وقدراته .

وفضلاً عن أن الوحي اتجاه من الله نحو الانسان فإن موضوعه أيضاً هو الانسان . فالإنسان هو اتجاه الوحي وموضوعه ، هدفه وغايته . ولما كان الوحي هو العلم الإلهي كان موضوع العلم الإلهي هو الانسان . إذا حللنا الشعور الإلهي وجدنا الانسان بؤرته ، فهو الاتجاه والغاية ، هو المنبع والمصب . وإذا نفذنا إلى لب العلم الإلهي لوجدنا الانسان موضوعه . يفكر الله في الانسان بدليل حديثه له ، ولا يفكر كما قال القدماء في ذاته لأن ذاته أشرف ما في الكون، وعيب عليه ونقص فيه أن يفكر فيما هو أقل منه شرفاً وكمالاً . ولكن بمنطق القدماء إذا كان الله يفكر في الموضوعات الشريفة يكون الانسان هو أشرف الموضوعات بدليل حديث الله إليه ومخاطبته إياه ، وإرسال الرسل والوحي إليه ، ويكون الانسان هو الموضوع الرئيس لعلمه وبدليل خلقه سيد الكون وملكاً عليه وتسخير كل شيء في

---

(٥٩٨) أنظر «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم ص ١٢٧ - ١٣٠.

الطبيعة له وحمل الانسان وحده الأمانة وقبوله طواعية هذا التكليف والمركز المتميز كطرف في علاقة فريدة مع الله(٥٩٩) .

ولكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحي وقلبه له من الانسان إلى الله غيّر موضوع الوحي أيضاً فبدل أن كان موضوع الوحي هو الانسان صار موضوعه هو الله أي أن عالم الكلام أرجع إلى الله كلامه فجعل الله غاية الكلام وموضوعه ، وهذا مضاد لقصد الله وعلمه . فقصد الله هو الانسان ، وموضوع علمه هو الانسان في حين أن عالم الكلام جعل قصد الله هو الله وعلم الله هو الله . بعد أن أعطى الله الوحي إلى الانسان ردّه عالم الكلام إلى الله . عالم الكلام هنا جاحد بنعمة الله ومضر بمصلحة الانسان . جعل الله نرجسياً لا يرى إلاّ ذاته ، وجعلها ذاتاً فارغاً بلا موضوع آخر غيره .

هذا هو معنى أن علم الكلام علم مقلوب . فالوحي مركزه الانسان من حيث أنه قصد الله وموضوع علمه في حين أن علم الكلام جعل الله مركز الوحي وموضوع علمه . علم الكلام إذن علم مقلوب ، رأسه إلى أسفل ، وقدماه إلى أعلى ، فبدلاً من أن يتطابق مع قصد الله وموضوع كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الانسان عارض هذا المقصد والكلام والوحي والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة . وباستعمال صورة مجازية إذا كان الوحي مقصداً « نازلاً » نحو الانسان فإن علم الكلام قد قلب الوضع وجعله مقصداً « صاعداً » نحو الله . وعلى هذا النحو يأخذ تحريم الفقهاء له معنى جديداً ، ويعطى له أساس فلسفي ، ويتم الكشف عن سبب التحريم وعلته(٦٠٠).

---

(٥٩٩) وفي هذا المعنى يمكن فهم آيات الخلافة والتكريم والامانة في الوحي مثل ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (٢ : ٣٠)؛ ﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ﴾ (٣٨ : ٣٦)؛ ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ (٢ : ٣٤)؛ ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾ (١٧ : ٧٠) ؛ ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ﴾ (٣٣ : ٧٢).

(٦٠٠) أنظر نصوص التحريم في السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

وهذا هو معنى أن الوحي «أنثروبولوجيا» وليس « ثيولوجيا » أي أنه علم إنسان وليس علم إله . ولا تعني الانتروبولوجيا أو علم الانسان هنا العلم المعروف بهذا الاسم في عصرنا هذا في حضارة مجاورة غازية ، دراسة لنشأة الانسان « البدائي » وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية . . الخ ، بل دراسة بنائية فلسفية للانسان من حيث هو إنسان وتحليل ابعاده ووصف وجوده . الانسان عالم بأكمله . بل إن ما يحدث في العالم الخارجي لا يمكن فهمه أو ضبطه أو التعبير عنه إلا من خلال الانسان . ليس الانسان عالماً صغيراً أمام عالم كبير بل هو العالم ذاته صغيراً وكبيراً(٦٠١).

ب ــ من الكلام إلى الشخص. ولا يتمثل هذا القلب فقط في تغيير المقصد والموضوع من الانسان إلى الله بل يظهر أيضاً في تغيير الوحي من الكلام إلى الشخص . أعطى لنا الوحي كلاماً ، والكلام حين يكون موضوعاً لا يتعدى نطاق اللغة وتحليلها . والمقصود بالكلام هو فهمه وتحويل معانيه إلى توجيهات للسلوك من أجل تغيير الواقع وجعله مطابقاً للكلام في بنائه. وإن أهم ما يميّز الوحي في آخر مراحل تطوره هو أن الكلام أصبح هو التعبير الوحيد عن «الله». عبّر الله عن ذاته في الوحي أي في كلامه ، وأعلن عن وجوده وصفاته وخلقه في الوحي . وإذا كان قد ظهر في مظاهر مادية ، صوتاً لابراهيم ، ونارا لموسى ، وروحاً أو كلمة لعيسى ، فإنه لم يظهر في آخر مرحلة من تطور الوحي إلا من خلال الكلام . وإذا كان قد تدخل بشخصه تدخلاً مباشراً في سير العالم ، طوفان نوح ، شق البحر ، رفع عيسى فإن هذا التدخل المشخص المباشر قد انتهى . وفي آخر مرحلة من مراحل الوحي لم يعد له وجود مادي أو فعل محسوس بل أصبح كلاماً . تأسيس الوحي ، وهو الكلام ، باعتباره علماً محكماً هو الوضع الصحيح للكلام . وإن تسمية علم الكلام لتصدق بالفعل على هذا العلم لأن موضوعه هو الكلام . وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن الوحي في آخر مراحله أصبح وحي كلام لا وحي

---

(٦٠١) وهو معنى آية ﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ (٥١:٢١).

شخص . ليس الكلام جسداً أو طبيعة أو كوناً بل كلام لغوي ، معانٍ وألفاظ ، دلالات وعبارات(٦٠٢) .

ولكن علم الكلام قلب الوحي من الكلام إلى الشخص، وجعل الكلام وصفاً لشخص المتكلم وهو الله . وبدلاً من أن يُوجّه الكلام إلى تغيير الواقع وتطويره فإنه يقلبه إلى أعلى تثبيتاً وتأكيداً وبرهاناً على شخص المرسِل . قام علم الكلام إذن بعملية نفسية خطيرة وهو « التشخيص » في الحديث عن الكلام باعتباره شخصاً وليس كلاماً يُدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هو الحال في العلوم الانسانية . حوّل علم الكلام الكلام إلى شخص ، وتحدث عن « الله » وكأنه يتحدث عن شخص له كل صفات الشخص المادية كالبدن واليدين والرجلين والعينين أو المعنوية مثل العلم والقدرة والارادة . . . الخ. بدلاً من أن يكون الشخص صفة للكلام أصبح الكلام صفة للشخص. بدلاً من أن يكون الكلام هو الأصل والشخص هو الفرع أصبح الشخص هو الأصل والكلام هو الفرع. بدلاً من أن يكون الكلام هو موضوع العلم والشخص خارج عن نطاق العلم أصبح الشخص هو موضوع العلم الأول والكلام خارج نطاق العلم إلا من حيث كونه صفة للشخص . ثم يدخل الشخص في نطاق المقدس ويصبح وصفه تابعاً لأسمى عواطف التعظيم والاجلال، ويكون كل تشابه بينه وبين الانسان ضرباً من التطاول ونقصاناً في الاعتراف بالفضل وبالجميل. وتصبح مهمة الشعور هو التأليه المستمر لهذا الشخص والتعبير عن هذا التأليه باسمى عبارات التقدير والاعجاب. ويتحول العلم إلى دين ، والعقل إلى انفعال ، والموضوع المدرك إلى ذاتية فارغة .

وبالرغم من ظهور عملية التشخيص ثم التأليه هذه على أوضح ما تكون في العلوم التقليدية الأخرى كالتصوف والحكمة باستثناء الأصول الذي عاد إلى العالم

---

(٦٠٢) أنظر الفصل التاسع عن النبوة وأيضاً القسم الثاني من رسالتنا الثانية :
La Phénoménologie de l'Exégèse.

واصفاً الانسان فيه[٦٠٣] إلا أن هذه العملية قد سادت علم الكلام من أوله إلى آخره حتى طبعته بطابعها وأعطته اسمها فأصبح « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين » في أصله الأول هو الشخص المؤله حتى أن المسائل الانسانية أو الطبيعية الخالصة في علم الكلام أصبحت أيضاً قائمة على تدخل الشخص المؤله كطرف فيها دون العالم. صحيح أن الوحي تحدث عن الذات الإلهية وصفاتها ولكن هذا الحديث هو كلام وليس ذاتاً أو شخصاً. وقد عرفنا الذات من خلال الكلام وقد تم التعبير عنه بالحديث والصياغة. وكل ما نعلمه عن الذات هو كلام وصياغات. إن صفات الله وأفعاله هي مجرد أقوال[٦٠٤]. ونحن لا نعلم أفعاله إلا عن طريق الأقوال من الوحي. الله ذاته لا يُعرف إلا من خلال الوحي، والوحي كلام أي أننا لا نعرف الله إلا من خلال العبارة، ولا نفهمه إلا من خلال فهمنا للعبارة.

والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر. ولا يهمنا الكاتب لأن الشخص خارج نطاق السؤال. لا يوجد أمامنا إلا الكلام. والكلام مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه. بل يتم التعبير عن الكلام أحياناً بالصورة الفنية أي بتشبيه انساني خالص. فإذا ما تحدث عالم الكلام بالوحي فإن حديثه يكون كلاماً من الدرجة الثانية أي كلاماً بكلام أو كلاماً عن كلام. كلامه إدراك لكلام الوحي وفهمه وتفسيره. وكل ما يقوله عالم الكلام يصبح قولاً من خلال ادراكاته وتصوراته. ولا وسيلة أمامه للخروج من عالمه إلى العالم الخارجي أو افتراض أي تطابق بينهما. كلام عالم الكلام مجرد تعبيرات انسانية وعبارات وأقوال من صنعه يحددها مزاجه وشخصه وتربيته وثقافته وبيئته ومستواه الحضاري ولحظته التاريخية بل وأهواؤه وانفعالاته ومصالحه وولاءاته بل وقبيلته وجنسه وعنصره. ولا يكون له أي معنى إلا بالرجوع إلى مصدره. فهو لا يشير إلى

---

(٦٠٣) أنظر رسالتنا الأولى عن أصول الفقه ووضع الانسان في العالم، Les Méthodes d'Exégèse.

(٦٠٤) أجمعت المعتزلة على أن صفات الله وأسماءه هي أقوال وكلام، مقالات جـ ١، ص ٢٥٠؛ وعند عباد بن سليمان صفات الباري هي الأقوال مثل يعلم، ويقدر... الخ. والأسماء هي الأقوال مثل عالم، قادر... مقالات جـ ٢، ص ١٦٦.

موضوعات خارجية بل يعبر عن مقاصد موجَّهة من ذات المتكلم. يكشف الكلام عن ذات المتكلِّم النفسي أكثر مما يشير إلى شيء موجود بالفعل. وهنا يقع التناقض والاستحالة. كيف يمكن التعبير عن المجرد الصوري الذي ليس كمثله شيء بلغة في نشأتها اتفاق تعتمد على الصور الحسية وتقوم على التشبيهات؟ علم الكلام على هذا النحو ادعاء لأنه يظن أنه يصف شيئاً موجوداً بالفعل في حين أنه يعبر عن مقاصد شعورية خالصة. وعلم الكلام بهذا المعنى أيضاً يقوم على الغرور أو الجهل فيما يتعلق بالقدرة الانسانية على التصور والحكم. فإذا كانت الذات المشخصة المؤلهة في عالم الاطلاق فكيف بقدرة الانسان المحددة بتربيته ومزاجه وثقافته وبيئته وأهوائه اصدار حكم عليها؟ كيف يمكن للنسبي اصدار حكم على المطلق؟.

وإذا كان كل ما نعرفه من الله هي أقوال سواء من الوحي أو من فهمنا إياه أو من وصفنا له كما يفعل المتكلم وكما تقتضي بذلك خبراتنا الشخصية ولغتنا الانسانية لم يعد هناك فرق بين السمع والعقل لأن الأقوال التي تصدر من أحدهما أو كليهما تعبر عن شيء واحد بلغة إنسانية واحدة. فقبل أن يأتي السمع كان الناس يتحدثون عن الله ويعطونه نفس الصفات مع اختلاف في العدد أو في الدرجة أو في الصورة الذهنية ودرجتها من الحسية أو التجريد. وقد تحدث الناس أيضاً بعد السمع. هناك مواقف اجتماعية هي التي تحدد نوع الحديث ودقته، وهي مواقف موجودة قبل السمع وبعده. وبالتالي رداً على سؤال القدماء: هل يجوز تسمية الله بصفاته قبل أن يأتي السمع بالعقل؟ نقول ان الحديث عن الله سابق على السمع وتال له. وما السمع إلا أحد الأحاديث عن الله[٦٠٥]. وتخصيص السمع بالحديث عن الله تخصيص بلا مبرر.

---

(٦٠٥) الاجابة بالنفي تفترض وجود الرسول إذ لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا بالأفعال على أن الله عالم حي قادر وعلى الله بالأعراض لأن الحق يعرف من الكتاب والاجماع وحجج العقول، مقالات جـ١، ص ٢٤٩، جـ٢، ص ١٦٧؛ والاجابة بالنفي تقوم على اثبات العقل والاستدلال. فعند الجبائي إذ دل العقل على أن الباري عالم فوجب تسميته عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك. وخالفه البغداديون إذ لا يجوز تسمية الله باسم قد دل العقل على صحة معناه إلا=

ولما كان حديث عالم الكلام عن الله لا يصف شيئاً في الخارج بل يعبر عن عواطفه وانفعالاته تجاه العالم فإنه لا يفهم حديثه إلّا بارجاع عباراته إلى مصدرها أي إلى خبراته الشعورية ومواقفه الاجتماعية لمعرفة نشأة العبارات . ويكون السؤال حينئذ : هل التجارب الشعورية التي يقوم العقل بتحليلها تجارب انسانية سوية أم مجرد عواطف نشأت عن الاحساس بالعجز عن تغيير الواقع عند مجتمع مهزوم أو من الاحساس بالسيطرة عند مجتمع منتصر؟ وللاجابة على هذا السؤال يحال إلى الظروف الاجتماعية التي نشأت فيها التجارب الشعورية والتي يعبر عنها حديث المتكلم. وقد كان هناك نوعان من التجارب: تجارب قاسية مر بها المجتمع المهزوم ، مجتمع الشيعة، وأدت إلى التأليه والتجسيم ، وتجارب معتدلة مر بها المجتمع المنتصر، مجتمع أهل السنة، وأدت اما إلى التنزيه أولاً ثم إلى التشبيه ثانياً كرد فعل على التنزيه وتحول عنه اقتراباً من التجسيم(٦٠٦). يؤدي الانتصار إلى راحة مادية وسيطرة على المجتمع والطبيعة مما يؤدي بدوره إلى اثبات قدرة مركزية مسيطرة كما وصف أهل السنة المؤله وصفاته المطلقة لتؤيد المجتمع في سيطرته وتساعد السلطة على مد نفوذها على بقايا المعترضين وجيوب المقاومة وتخويف بالمؤله المشخص الذي يعلم كل شيء ويسيطر على كل شيء والذي يجازي الصديق ويعاقب العدو. وإذا ما أدت الراحة المادية إلى نظام رأسمالي حصل توافق بين المجتمع المنتصر والمؤلّه المشخص، بين السلطة السياسية المطلقة ورأس المال وبين السلطة الدينية المطلقة. وإذا ما أدت الراحة المادية في المجتمع المنتصر إلى نوع من التطهير والتعفف نشأت عواطف التأليه أيضاً المؤله المشخص كمشجب تعلق عليه جميع صفات الكمال كما حدث عند الصوفية والفلاسفة الذين تمتعوا بمزايا المجتمع المنتصر دون معارضته أو تأييده كنوع من انتهازية الطبقة المتوسطة التي ترفض اخذ قرار حاسم إذ يهمها أن تعيش ثم أن تنافق وتدعي الفكر والأخلاق والكمال وتدافع عن الشرف والفضيلة في خطابها النظري. إذا حلت

= أن يسمي نفسه بذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٩ ، جـ ٢ ، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٦٠٦) أنظر الفصل الخامس عن الذات أو الوعي الخالص ، الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث .

مشاكل البدن واطمأن الجميع على العيش نشأ البحث فيما وراء البدن. وإذا اطمأن الجميع للسيطرة على العالم تمّ البحث فيما وراء العالم، ونشأ الروح أو المؤله المشخص كستار أو غطاء على راحة البدن أو على الاستحواذ على العالم. وفي حقيقة الأمر في داخل المجتمع المنتصر ينشأ تياران، تيار السلطة وتيار المعارضة، وبلغة العصر الشائعة، يمين ويسار. اليمين تقوم العلاقات فيه على منطق الاختلاف، اختلاف الذات عن الصفات، فالصفات زائدة على الذات، وتكون العلاقات بينهما علاقة تبعية. فالعقل الانساني تابع للنقل، والطبيعة تابعة للارادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع الرئيس والمرؤوس وعلاقة السيد بالعبد. واليسار يقوم على منطق التساوي، تساوي الذات والصفات، تساوي الجوهر والأعراض. العلاقات فيه ليست علاقة تبعية بل علاقة استقلال، استقلال العقل الانساني عن النقل، والارادة الانسانية والطبيعة المستقلة عن الارادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع التساوي بين الرئيس والمرؤوس، بين القمة والقاعدة.

والسؤال الآن: هل التحليلات العقلية لهذه التجارب الشعورية النفسية والاجتماعية للسيطرة أو للاضطهاد، للسلطة أو للمعارضة عمل صحيح للعقل أم مجرد تبرير لهذه التجارب و«تنفيس» عقلي عنها بعد أن تحولت إلى أزمات نفسية وصدمات اجتماعية؟ وللاجابة على هذا السؤال نقول ان القوالب العقلية لم تكن تحليلات علمية بل كانت مجرد تبرير وصياغات عقلية للتجارب الشعورية. ويمكن أن يُقال ان العقل كان خادماً لعواطف التأليه وأنه قدم مقولاته واستدلالاته من أجل التعبير عن هذه العواطف واعطاء أساس نظري لها. ويمكن جمع هذه العمليات العقلية معاً في منطق متسق هو منطق الشعور.

٣ ـ **منطق الشعور**: تقوم معظم التحليلات العقلية على نمط فكري واحد في عدة صور يمكن التمييز فيها بين منطق التصورات الذي يقوم على القسمة ومنطق القضايا الذي يقوم على الاثبات والنفي للاستدلال. وقد يتداخل المنطقان معاً إذ

يصعب التمييز بين التصور والتصديق فالتصور تصديق ضمني والتصديق يقوم على تصور.

أ ــ منطق التصور : ويقوم هذا المنطق على القسمة العقلية التي يتميز فيها الشيء عن الآخر من أجل تحديد العلاقات نفياً أو إثباتاً . ويأخذ ذلك عدة صور منها :

١ ــ الشيء في نفسه والشيء في غيره(٦٠٧). وهو تحديد للشيء بالنسبة إلى نفسه ثم تحديده بالنسبة إلى علاقاته بغيره . وهو نمط فكري بديهي للتعريف بالشيء أولاً ثم بعلاقته بغيره ثانياً . بل ان مشكلة الذات والصفات لهي نتاج لهذا النمط العقلي. الذات هو الشيء في نفسه والصفات هو الذات في علاقاته مع غيره. وكذلك قسمة الشيء إلى جوهر وعرض، فالجوهر هو الشيء في ذاته والأعراض هي علاقات الشيء بغيره . وكذلك الواحد والكثير، فالواحد هو الشيء في ذاته ، والكثير هي علاقاته بغيره. وهي أيضاً علاقة الاستقلال والتبعية ، فالشيء في ذاته هو الشيء المستقل والشيء لغيره هو الشيء التابع. وهو نمط فكري يساعد على التعبير عن عواطف التأليه التي تبقي القسمة بين طرف أول وهو الذات المشخص وأطراف ثانية تكون أقل رتبة منه وشرفاً(٦٠٨). ويعتمد هذا النمط على طبيعة العقل ومبادئه الأولى مثل مبدأ الهوية والاختلاف .

٢ ــ الهوية والاختلاف . يتحول النمط الأول إلى هذه الصورة الثانية . فبعد قسمة الشيء إلى الشيء في ذاته والشيء لغيره تأتي المقارنة بينهما . هل الشيء في ذاته هو هو أو هو غيره؟ هل الشيء في ذاته مساوي لذاته أم مخالف لغيره؟ لذلك حدث إشكال الصفات، هل الصفات هو الذات أم هي غير الذات؟ ثم حدث اشكال آخر في الكلام. هل القراءة هو الكلام أم غير الكلام؟ وهو ما يتفق

---

(٦٠٧) وهو التعبير المعروف في اللغة اللاتينية في التمييز بين Per aliud, Per se .

(٦٠٨) يستعمل الأشعري هذه القسمة كأساس للدليل الثاني بعد دليل الأضداد لاثبات قدم الصفات والكلام والارادة ، اللمع ص ٤٣ ـ ٤٦؛ ويمكن حصر هذه الأنماط بسهولة من « اللمع » ، « الابانة » ، « التمهيد » ، « المحيط » ، « المغني » .

مع الفكر الديني القائم على القياس التمثيلي، وقياس المثل بالمثل والبحث عن الهوية والاختلاف. وهذه أولى مراحل التفكير «البدائي» عندما يُسأل الطفل عن أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء. وهي أيضاً من بديهيات الفكر كما هو معروف في المنطق في مبدأ الهوية والتماثل وارجاع مبدأ الاختلاف أو التناقض إلى المبدأ الأول حيث أنه نفي له .

٣ ــ تصور شيء من شيء آخر. وهو تصور وفي نفس الوقت استدلال. وذلك لأنه عن طريقه يمكن اثبات الشيء باستنباطه من شيء آخر كما استنباط نتيجة من مقدمة . وتكون العلاقة بينهما علاقة توالد أو تبعية أو شرط. فمثلاً بعد اثبات العلم تُستنبط منه الحياة لأن الحياة شرط العلم . ثم تُستنبط منه القدرة لأنه لا يحدث العلم إلا لقادر . ثم من الحياة يُستنبط السمع والبصر وإلا كان الحي مصاباً بآفة(٦٠٩). وهو نمط من الفكر الطولي الذي يولد الفكرة من فكرة أخرى كما هو معروف في الفكر الاستنباطي في المنطق والفلسفات العقلية بالرغم من رفض التسلسل إلى ما لا نهاية سواء من البداية أو من النهاية .

٤ ــ اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه(٦١٠). ويمكن اثبات الشيء لا باستنباطه من شيء آخر بل بتحديد علاقاته مع غيره . والحقيقة أن اثبات الشيء عن طريق اثبات استحالة النقيض لا يُعد اثباتاً للشيء بل هو فقط ابطال للنقيض

---

(٦٠٩) يقول الأشعري مثلاً : إذا كان له كلام فلماذا ليس له علم؟ اللمع ص ٢٥ ـ ٢٦ ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ .

(٦١٠) هذا هو المنهج السائد عند الأشعري في اثبات قدم الكلام بنفي الخلق عنه ، اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦ ؛ الابانة ص ٢٠ ـ ٢٢ ؛ اثبات الكلام بنفي الضد وهو الخرس والسكوت والعي ، الانصاف ص ٣٧؛ التمهيد ص ٤٩؛ اثبات السمع والبصر بنفي الضد وهو الصمم والعمى ، الانصاف ص ٣٧ ؛ ويعتبر الأشعري قول أبي الهذيل ان علم الله هو الله تناقضاً ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ كيف ينفى العلم ولا تنفى الأسماء ؟ الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ كما يثبت الأشعري أن القرآن قديم بإثبات فساد الضد وإبطال النقيض. لو كان مخلوقاً لاحتاج إلى قول « كن » ، وهذا إلى قول ثان وذاك إلى قول ثالث حتى نتسلسل إلى ما لا نهاية ، وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ ـ ٣٤؛ القديم يفارق ما ليس بقديم ، المحيط ص ٦٠ .

فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء . فابطال أن الشيء أبيض لا يعني بالضرورة أنه أسود . وابطال أن الشيء ميت لا يعني بالضرورة أنه حي . قد يكون هناك طرف ثالث لا هو الشيء ولا هو النقيض ؛ فكثيراً ما تجاوز الواقع هذه القسمة العقلية الصورية الحادة . وقد تكون هناك وسيلة للجمع بين الشيء ونقيضه من أحد الوجوده وكثيراً ما يؤكد الواقع ذلك . وقد يكون الشيء الواحد مثبتاً من وجه ومنفياً من وجه آخر على ما يشهد به الحس والمشاهدة . وقد تكون العلاقة بين الشيء ونقيضه علاقة جدل متبادلة أي أن هناك حركة مستمرة من الشيء إلى نقيضه ومن النقيض إلى الشيء دون فصل بينهما . وفي النهاية ان اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه إنما هو منهج جدلي خالص مهمته افحام الخصم وليس اثبات الشيء ، ويمكن للخصم استعماله أيضاً في تفنيد نفس الشيء باعتباره نقيضاً له .

٥ ــ ابطال جميع أطراف القسمة إلّا واحداً . وأحياناً يضع العقل قسمة في أطرافٍ عدة تبطل جميعها ولا يبقى إلا طرف واحد هو المطلوب اثباته . وهو معروف في أصول الفقه باسم السبر والتقسيم[٦١١]. وهو نفس النمط السابق ولكن النقيض هنا متعدد وليس واحداً . وعيبه أن القسمة قد لا تكون جامعة مانعة . فقد يدخل طرفان تحت قسم واحد . وقد يند أحد جوانب الشيء خارج القسمة. كما أنه يصعب تغليف الواقع أحياناً في قسمة عقلية. فالواقع واحد ومختلط ممتزج متحرك بعكس القسمة العقلية الثابتة المنفصلة.

ب ــ منطق التصديق : وهناك عدة أنماط فكرية أخرى لا تتعدى كونها مجرد تحصيل حاصل لأنها قد لا تفيد جديداً . ولا يعني تحصيل الحاصل هنا ما يُقال عادة على قضايا الرياضة، وجميع القضايا التحليلية ولكن تعني أنها لا تقول شيئاً على الاطلاق . فهي قضايا مفيدة لغوياً بمعنى أن بناءها اللغوي سليم ولكنها لا تفيد شيئاً معنوياً . فمنطق التصديق هنا هو اثبات الشيء لنفسه ليس من أجل

---

(٦١١) أنظر مثلاً الحجة الرابعة للباقلاني : العلم اما مثله أو غيره ، التمهيد ص ١٥٥ ـ ١٦٠.

التصديق به بل من أجل اتساقه مع نفسه وعرضه على نحو يقبله العقل دون أن يكون منطقاً للبرهان يحتوي على مقاييس للصدق خارج عن الشيء نفسه . ويمكن حصر هذه الأنماط فيما يلي :

١ ــ اثبات النقيضين . ويهدف اثبات النقيضين إلى الرغبة في احتواء الطرفين دون فصل بينهما ، واختيار أحدهما ورفض الآخر . فليس أحد الطرفين بأولى من الآخر . وكل طرف له ما يؤيده وما يعارضه في عواطف التأليه . لذلك كان من الأحكم اثبات النقيضين دون البحث عن علاقة النقيضين لأن البحث يتضمن تحكيم العقل، والعقل يفصل ويحسم ويختار ، وهو ما لا تريده عواطف التأليه التي تريد ضم كل شيء واحتواء كل شيء . وما أعظم التعبير من خلال التناقض! ما أعظم أن يكون المؤلَّه قريباً بعيداً ، في كل مكان ومستو على العرش، وأن يكون القرآن محدثاً غير مخلَّق! وينطبق على العبارة المشهورة المستندة إلى آية ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾ نفس القياس . فهي تثبت النقيضين لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون سميعاً بصيراً فالسمع والبصر أشياء. والسميع والبصير لا يكون ليس كمثله شيء لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون له سمع وبصر . فهي عبارة تثبت التنزيه في الجزء الأول منها كما تثبت التشبيه في الجزء الثاني منها . انها الحيطة الانسانية التي تود الامساك بالطرفين حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقلياً ، والعبارات قادرة على مثل ذلك مثلاً: انه ليس غبياً ولكنه ليس ذكياً، ليس شجاعاً ولكنه ليس جباناً، ليس مجتهداً ولكنه ليس مقلداً. وهي عبارات تدل على التشجيع أو الخوف من اصدار حكم أو التملق أو الرغبة في المساومة . وأحياناً تهدف إلى تعمية الواقع وتخفيف الحكم عليه . فهي عبارات لا تدل على معنى بل تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات ، وهو شائع في الحلول المتوسطة والاتجاهات التي تجمع بين الحلين المتعارضين . ويبدو ذلك أيضاً في خطابنا السياسي المعاصر في حياتنا القومية مثل نحن لم ننتصر ولكننا أيضاً لم ننهزم(٦١٢).

---

(٦١٢) من أمثال هذه العبارات :

٢ ــ نفي النقيضين : وهو مجرد قلب لاثبات النقيضين . ويفيد رفض الطرفين والحلين المتعارضين اللذين يقتضي العقل الاختيار بينهما . فنفي كليهما يعني رفض الحلول العقلية واللجوء إلى عواطف التأليه الخام خشية أن تقل أو أن تهن . فمثلاً عبارة«الصفات لا هي هو ولا هي غيره» تحصيل حاصل، تضع الفاعل في جملة مفعولاً في الأخرى، وتضع مفعول الأخرى فاعلاً في الأولى . فالاختيار الأول يوقع في الشرك، والاختيار الثاني يوقع في الخلق . وكلاهما حلان لا ترضى عنهما عواطف التأليه . وكذلك مثل عبارة «لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره» فإنها لا تعبر عن معنى عقلي بل عن عملية شعورية صرفة القصد منها عدة أشياء : أولاً ، الرغبة في اثبات شيء فريد غير عادي لا يمكن وصفه أو التعبير عنه إذ أن كل الحلول العقلية أقل منه . وهنا تكون عواطف التأليه أزمة نفسية لا يمكن التعبير عنها في صياغة عقلية لها معنى . ثانياً ، التعبير عن صراع الشعور بين طرفي التنزيه والتشبيه . فهو نفي للشبه وللمساواة والتماثل داخل التجسيم ، ونفي للصورية المطلقة داخل التنزيه . ثالثاً ، العجز عن قول شيء موجب لأنه لا يوجد ما يقال . فهي أزمة انفعالية تعبر عن نفسها في هذه الصورة اللغوية . رابعاً ، الايحاء بالسر والغموض ، وهو البديل عن الوضوح والتعبير السليم ، وطالما كان السر أحد مغريات الفكر الديني . خامساً، العجز عن أخذ المواقف ومحاولة مسك العصا من الوسط نقصاً في الشجاعة وتخوفاً من الحسم(٦١٣).

= أ ــ في كل مكان، ومستوى على العرش، (زهير الأثري).
ب ــ علمه شيء ، قدرته شيء . . . الخ . وصفاته ليست أشياء ، (الزيدية) .
جـ ــ عالم بالأشياء كلها قبل وجودها وبعلم محدث بها ، (جهم) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ .
د ــ القرآن كلام محدث غير مخلوق، (زهير الأثري)، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .
هـ ــ القرآن حدث غير محدث، (أبو معاذ التومني)، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .
و ــ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، الفقه ص ١٨٤ .
ز ــ خلق الشيء غير الشيء وهي معاً (عباد بن سليمان)، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

(٦١٣) مثلاً : الصفات لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم، ابن كلاب)، مقالات جـ ١ ، ص=

٣ ــ اثبات الشيء ونفي صفاته : وهو نمط فكري يجمع بين اثبات النقيضين ونفيهما. فاثبات الشيء اختيار عقلي، ولكن تسارع عواطف التأليه فتنفي ما أثبته العقل خشية الوقوع في التحديد، والعواطف تحب الاطلاق. فهو أشبه بخطوة إلى الامام يقوم بها العقل ثم خطوة إلى الخلف تقوم بها عواطف التأليه. وفي النهاية تكون الحصيلة أنه لا يُوجد ما يقال. فمثلاً عبارة «إنسان دون أن يكون جسماً» تثبت الشيء وتنفي صفته. فالانسان لا بد وأن يكون جسماً، ولا يوجد انسان لا جسم له. لقد حكم العقل بالاثبات والعاطفة بالنفي. وتضع امثال هذه العبارات طرفي النقيض معاً دون ايجاد العلاقة بينهما، رغبة في التوسط وعدم التوسط أو احساساً بأن الحقيقة في إيجاد مركب للموضوع ونقيضه دون أن تدري كيف. فتضع الموضوع بجوار نقيضه دون أن تتحقق الحركة بينهما. هي عبارات تدل على رغبة في الايمان وعلى نقص في التحليل العقلي. عبارات تتوالى على شيء واحد يُثبت أولاً وينفى ثانياً أي أنها مجموعة قضايا مثبتة ومنفية في آن واحد(٦١٤). كما

= ٢٣٠ ، ص ٢٣٩، جـ٢ ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ؛ الانصاف ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ خلق الشيء صفة لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم) ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٥ ؛ لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره ؛ جسم لا يشبهه ولا يشبه غيره ؛ ليس شيئاً وليس لا شيء ؛ العلم لا هو هو ولا هو غيره (هشام بن الحكم، أبو الهذيل، الزيدية)، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٦٨ ، جـ ٢ ، ص ١٥٧ ؛ الانتصار ص ١٠٨ ـ ١١٦ ؛ ليس له علم وليس لا علم له (عباد)؛ ليس عالماً لنفسه أو لذاته وليس عالماً بعلم (عباد) ؛ العلم لا هو القدرة ولا هو غيرها (ابن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٠ ؛ له قدرة لا هي هو ولا هي غيره (الزيدية) ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ؛ الأسماء لا هي هو ولا هي غيره (أبن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٢ ؛ كل صفة لا هي الأخرى ولا هي غيرها ، الانصاف ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ لا التوحيد بين الأسماء والصفات ولا الفصل بينهما ؛ الله لم يزل مريداً بإرادته لا هي هو ولا هي غيره (سليمان بن جرير ، عبد الله ابن كلاب) ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٧ ؛ الارادة معنى لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم، هشام الجواليقي)، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٨ ؛ الوجه والعين صفات لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٤ ، جـ٢ ، ص ٢٠٣ ؛ خطأ أن يقال له علم أو ذو علم أو عالم بعلم ، وخطأ أن يقال لا علم له (عباد)، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ؛ الارادة حركة لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقي) ، الفرق ص ٦٩ ؛ العلم والحركة والفعل لا هي هو ولا هي غيره. . . الخ.

(٦١٤) مثل إنسان دون أن يكون جسماً ؛ بلا نهاية ولا غاية ومحدود في الاتجاهات الست ؛ ليس بجسم =

يمكن اثبات شيء ثم تُنفى عنه أية مشابهة بينه وبين الشيء المعروف بهذا الاسم وجعله شيئاً فريداً يشترك في الاسم دون الاشتراك في المسمى مثل «جسم لا كالأجسام». فالجسم معروف، ولكن الجسم الذي لا كالأجسام مجهول. الجسم حكم العقل ونفي المشابهة حكم العاطفة. هذا، فضلاً عما في ذلك من قضاء على اللغة. وكيف تستعمل لغة أسماءها ثم لا تنطبق على مسمياتها؟ وكيف لنا العلم بهذه المسميات الجديدة؟(٦١٥). وقد يثبت الشيء ثم يخصص النفي بأنه نفي للمشابهة بين هذا الشيء وبين عالمنا هذا وما به من أشياء متشابهة. لما كان الشيء هو الشيء الانساني يسارع النفي وينفي المشابهة مع الشيء الانساني بالذات كنفي لما يحدث في الشعور. فالنفي دليل على أن ما يحدث في الشعور هو عكس المنفي أي المشابهة ولا ينفي المشابهة بالفعل. فالقائل «لست أسود» قد يكون أسود ينفي السواد عنه! ومثل ذلك كثير «يعلم لا كعلمنا». «يرى لا كرؤيتنا»، «يسمع لا كسمعنا»... الخ(٦١٦). وقد تكون الرغبة في اثبات التنزيه والتشبيه معاً وفي

= ولا يشبه الأشياء ويقعد على العرش؛ طوله سبعة أشبار بشبر نفسه؛ العرش ليس له قرار ولا مكان، الانصاف ص ٤١؛ مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة بادراك معين ليس بذي جوارح وحواس توجد بها هذه الادراكات، الانصاف ص ٢٥.

(٦١٥) جسم لا كالأجسام، بدن لا كالأبدان، شيء لا كالأشياء (الصالحي)، الفقه ص ١٨٤؛ غير لا كالأغيار، (عباد بن سليمان)؛ عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين، حي لا كالأحياء، (الصالحي)، مقالات جـ٢، ص ١٦٨ - ١٦٩؛ عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، (المعتزلة، الخوارج، طوائف من المرجئة والشيعة)، مقالات جـ١، ص ٢٢٦.

(٦١٦) يعلم لا كعلمنا، يقدر لا كقدرتنا، يرى لا كرؤيتنا، يسمع لا كسمعنا، يتكلم لا ككلامنا، الفقه ص ١٨٤؛ يدان ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة، عينان ليستا بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والاجناس، الانصاف ص ٢٤؛ استواؤه لا يشبه استواء الخلق، الانصاف ص ٤١؛ اللوح غير أوراق مصاحفنا، الانصاف ص ٩٣؛ الخط غير الخطوط التي في مصاحفنا؛ القلم غير أقلامنا؛ مسموع بالآذان وإن كان مخالفاً لسائر اللغات وجميع الأصوات، وليس من جنس المسموعات؛ مرئي بالأبصار وإن كان مخالفاً لسائر المرئيات؛ موجود مخالف لسائر الموجودات، الانصاف ص ٢٧؛ إثبات يدين ليست بجارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصفان إلا بأن يقال انهما يدان ليستا كالأيدي، الابانة ص ٣٧.

نفس الوقت مجرد تحصيل حاصل[٦١٧].

٤ ــ اثبات العلم بشيء والجهل به : ويعني ذلك أن العقل يثبت شيئاً ثم تأتي العاطفة وتنفي ما يثبت العقل. يثبت العقل التعين ثم تأتي العاطفة وتثبت اللاتعين. يثبت العقل الكم والعاطفة تنفي الكيف. وهو نمط فكري مبني على النمط السابق من اثبات شيء ونفي صفاته مثل يستوي على العرش بلا كيف . فإذا كان الاستواء لدينا معلوماً فكيف يكون الكيف مجهولاً؟ لذلك كان موضوعاً للايمان الخالص أي هو موضوع اقتضته العاطفة ولا يستطيع العقل امامه الحكم بشيء وإلا كان مبتدعاً. هي عبارات لا تفيد شيئاً. التجسيم الذي يجهله البشر اثبات للعلم وللجهل في آن واحد. وهذا نفي للعلم وتأكيد للسر، ونفي للوضوح، وانكار لسلطان العقل[٦١٨].

٥ ــ اثبات شيء بشيء هو نفس الشيء : يرمي هذا النمط الفكري إلى مجرد الحركة العقلية واصدار حكم ولكنه يعود من جديد ويُعرّف الشيء بالشيء كمن يُعرّف الماء بالماء والهواء بالهواء . وذلك مثل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . فهي عبارات تدور حول المشكلة ولا تحلها كمن يقوم بخطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف ، اقدام واحجام ، قول وصمت وذلك تعبير عن فعلي الشعور: التشبيه والتنزيه أو الاثبات والنفي[٦١٩].

٦ ــ تحديد شيء معلوم بشيء مجهول : وذلك مثل تعريف الانسان بالملاك أو تعريف الانسان بالله. إذا وضع العقل موضوعاً تأتي العاطفة وتضع محمولاً.

---

(٦١٧) وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا ، ويسمع لا كسمعنا ، ويتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ .

(٦١٨) وذلك مثل مستو على العرش بلا مماسة ولا كيف ولا مجاورة ، الانصاف ص ٢٥ ؛ مماس للعرش بلا كيف ؛ يقعد على العرش بلا كيف ؛ له عين بلا كيف ؛ يرى الأبصار بلا كيف ، (زهير الأثري) ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ؛ له قدر في المساحة دون أن ندري ذلك القدر ؛ له ماهية لا يعلمها الناس ؛ قريب بعيد بلا كيف ؛ الفقه ص ١٨٧ ؛ يجيء يوم القيامة بلا كيف ، (زهير الأثري) ؛ جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ .

(٦١٩) وذلك مثل : عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته.

وهو معروف في المنطق بعدم جواز تعريف شيء بشيء آخر يحتاج إلى تعريف أو ضرورة كون المعرف به أوضح من المعرف. فالعقل يضع المشكلة وهو غير قادر على حلها نظراً لأنها موضوعة وضعاً لا شرعياً مغترباً ولا يجد حلاً إلاَّ في اللجوء إلى العاطفة والغوص فيها هروباً منها وإيهاماً بحلها دون أن يقوم العقل ذاته بتصحيح السؤال والعود إلى العالم من أجل الاجابة عليه وايجاد حل له(٦٢٠).

٧ ــ تفسير شيء بشيء آخر يحتاج إلى تفسير: وذلك أيضاً نوع من تفسير شيء معلوم بشيء مجهول. ولكن المجهول هنا ليس على الاطلاق بل مجهول يمكن معرفته بشيء آخر لا يكون هو الشيء الأول وإلا وقعنا في الدور من جديد. فإذا قلنا مثلاً «المقتول ميت بأجله» يكون السؤال وما هو الأجل؟ فهذا وضع لسؤال خاطىء ثم هروب من الاجابة إلى عواطف الايمان. وكل سؤال يضعه العقل وضعاً خاطئاً نيتجة لاغتراب الانسان في العالم فإنه لا يجد له اجابة إلا بالغوص في عواطف الايمان. فالاجابة العقلية تستدعي تصحيح السؤال الخاطىء وذلك بالعود إلى العالم والقضاء على الاغتراب فيه(٦٢١).

٨ ــ السجع العقلي: ويعني ذلك صياغة عدة عبارات لا تدل على شيء والتي هي أقرب إلى « المط » اللغوي منها إلى العبارات التي تفيد معنى وكأن الألفاظ ليس لها ثمن يمكن الاستكثار منها بلا حساب مثل اليد التي يمسك بها. ففيم اليد إن لم تكن للمسك بها؟ أو مثل: مكتوب في مصاحفنا. واين الكتابة إن لم تكن في المصاحف؟ أو مثل الحي الذي لا يموت. وماذا يفيد الحي إن لم يكن الذي لا يموت؟ هذا التكرار هو السجع العقلي أي الرغبة في قول شيء دون أن يكون هناك شيء يُقال، فيستخرج من العبارة بطنها وجوفها واحشاؤها دون أن تضيف جديداً على العبارة الأولى(٦٢٢).

---

(٦٢٠) وذلك مثل: رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر، عامة البشر أفضل من عامة الملائكة. العقائد ص ١٥٢.

(٦٢١) المقتول ميت بأجله، العقائد ص ١٠٨.

(٦٢٢) وذلك مثل، اليد التي يمسك بها؛ الرجل التي يسير عليها؛ مكتوب في مصاحفنا؛ مسموع=

٩ ــ السجع اللغوي . ويعني ذلك صياغة عدة قضايا تقوم على الاشتقاق اللغوي من أجل اكمال عناصر القضية دون افادة أي معنى. مثلاً «يعدم المعدوم في حال عدمه معدوماً» عبارة لم تقل شيئاً إلا أنها اشتقت من لفظ «عدم» اسم مفعول واسم فعل من أجل صياغة قضية مركبة. هنا يدور الفكر على نفسه باستعمال الألفاظ(٦٢٣). فإذا ما ضاقت اللغة العادية تُشتق لغة غريبة وألفاظ جديدة غير الألفاظ الشائعة كي توحي بأنها تعبر عن معاني جديدة وهي لا تعبر عن شيء، وكأن اللفظ الجديد بنفسه قادر على كشف معاني جديد وذلك مثل الكيفوفية والحيثوثية والاحموقية وهي لا تزيد كثيراً عن الكيف أو الكيفية والحيث والحيثية والأحمق أو الحمق . وهو ما زال سائداً في فكرنا المعاصر خاصة عند مفكري الشام(٦٢٤).

١٠ ــ الخلط بين الأسماء : ويعني ذلك افتراض أن الأسماء قد اختلطت وأن كل اسم يفيد مسمى آخر ومن ثم يجب أن يُحل اشكال الأسماء. فمثلاً بالنسبة إلى الصفات يُسأل : هل تفيد كل صفة معناها أم أنها تفيد معنى غيرها؟ هل تتغاير الصفات؟ هل تعني حي قادراً أو تعني قادر حياً؟ هذا نوع من المشاكل الوهمية التي يخلقها المتكلم من أجل خلق فرصة يعبر بها عن نشاطه العقلي المختزن وراء عواطف التأليه. كيف تكون الحياة هي القدرة حين يُسأل هل معنى حي أنه قادر؟ هل الصفات متغايرة أو واحدة؟.

وإذا كانت واحدة فلم تغايرت الأسماء؟ فاثبات الوحدة يعطي الفرصة لأن

= بآذاننا ؛ مقروء بألسنتنا ؛ محفوظ في قلوبنا ، العقائد ص ٨٣ ؛ الحي الذي لا يموت ؛ الدائم الذي لا يزول ؛ الحياة التي بها بان من الموت والأموات ؛ والقدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات ؛ والعلم الذي أحكم به جميع المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ؛ الارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات ؛ السمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات ؛ الكلام الذي به فارق الخرس وذوي الآفات ، الانصاف ص ٢٣ .

(٦٢٣) يعلم المعدوم في حال عدمه معدوماً ؛ يعلم الموجود في حال وجوده موجوداً ؛ يعلم القائم في حال قيامه قائماً ؛ يعلم القاعد في حال قعوده قاعداً ، الفقه ص ١٨٥ .

(٦٢٤) هذه ألفاظ ابن كرام. أنظر نقد البغدادي لها، الفرق ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

يكون المؤلّه أعظم من البشر الذين تتغاير لديهم الصفات، واثبات التغاير بديهية لا تحتاج إلى تأكيد(٦٢٥).

١١ ــ تجاوز الممكن إلى المستحيل : وهنا يقوم العقل بافتراض شيء ممكن ويتساءل إذا كان المؤلّه قادراً عليه أو على جنسه. وبطبيعة الحال تكون الاجابة بالاثبات ليس فقط لأنه قادر عليه فالقدرة على الممكن أمر سهل بل لاثبات تدخل القدرة المطلقة في كل شيء حتى في الممكنات الانسانية المحضة(٦٢٦). فالاثبات هنا يقوم على عدم الاكتفاء بالحد الأدنى والذهاب إلى الحد الأعلى حتى يثبت الحد الأدنى بطريق الأولى. والقدرة على المستحيل تثبت القدرة على الممكن بطريق الأولى. فالاستدلال هنا يأتي من الأعلى إلى الأدنى ، من الأكثر إلى الأقل .

١٢ ــ تجاوز المستحيل : ويعني ذلك وضع عدة مشاكل تدل على الاستحالة على الأقل بالنسبة إلى الانسان ثم تجاوزها للتعبير عن أقصى قدر ممكن من عواطف التأليه . وتكون المستحيلات مثل العلم بالأشياء قبل كونها ، الجمع بين الأضداد، القدرة على الظلم وهو افتراض تناقض بين النظر والعمل أو بين الفكر والوجود . فيمكن السؤال مثلاً : هل يطير الانسان؟ وتكون الاجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله يطير. أو مثل هل يستطيع الانسان أن يعلم ما لا يكون؟ فتكون الاجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله قادر على علم ما لا يكون. هذه العبارات من شأنها الاعتراف بالعجز الانساني من أجل اثبات قدرة المؤلّه المطلقة. والمطلوب اجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليست اجابة عقلية عن مشكلة واقعية(٦٢٧). فهذه التساؤلات كلها مثل هل الله لم يزل عالماً

---

(٦٢٥) وذلك مثل : يسمع بغير ما يبصر به ؛ لا تعني قديم أنه حي أو عالم أو قادر (بعض البغداديين) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩.

(٦٢٦) أنظر في هذا الفصل، ثانياً: الصفات السبعة ٣ ـ القدرة والتساؤلات حولها مثل هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على خلق العرض؟.

(٦٢٧) وذلك مثل : هل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون؟ هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت؟ هل يوصف =

بالأجسام؟ هل المعلومات معلومات قبل كونها؟ هل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟ ليس المقصود منها اعطاء اجابات عقلية بنعم أوْ لا بل تجاوز الحدود الانسانية للوقوع نهائياً في الوهم والخيال، في دائرة العواطف والانفعالات. لما كان الانسان لا يستطيع أن يعلم الاجسام إلا بعلم بعدي بعد أن توجد الأجسام إلا أن المؤلّه وحده هو القادر على العلم بها علماً قبلياً قبل أن توجد. وحتى هذا التصور للتعظيم والاجلال إنما هو تصور إنساني خالص. فالانسان لديه حدس بالأشياء قبل حدوثها، ويعلم بعض الموجودات علماً قبلياً دون تجربة، وتكون الأشياء في ذهن الفنان قبل أن تُخلق أعمالاً فنية.

١٣ ـ الخلط بين حكم الواقع وحكم القيمة. ويعني ذلك أن عديداً من العبارات لا تهدف الى وصف شيء في الواقع بل الى مجرد التعبير الانشائي تعبيراً عن عواطف التأليه وذلك مثل: ما مقدار الله؟ مقداره أحسن الأقدار. أين يوجد؟ يوجد في كل مكان. ومثل العبارات التي يحكم بها على الأشياء بأفضل وأعظم وأجل وهي صياغات أفعال التفضيل والمبالغة(٦٢٨). وهنا يكون الحكم مجرد ارتفاع بالنفس وصعود بالروح، وكلما كان الموضوع متعالياً كان أكثر تعبيراً عن الألوهية التي تتجلى في النهاية في التعالي المستمر كعملية شعورية خالصة.

١٤ ـ قلب العالم الانساني. وهنا تأتي عبارات عدة ليس المقصود منها وصف واقع أو حتى التعبير عن عواطف التأليه بل مجرد نفي كل ما يوجد في العالم الانساني من وقائع وقلبه رأساً على عقب. فإذا كان الانسان يفعل لغاية فأفعال المؤلّه ليست لغاية. وإذا كان الانسان يفعل لغرض فأفعال المؤلّه منزهة عن

= بالقدرة على الظلم؟ هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها؟ هل يقدر على قلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً؟ هل يقدر على قلب الأسماء؟ هل يقدر على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ؟.

(٦٢٨) وذلك مثل: مقداره أحسن الاقدار؛ موجود بكل مكان؛ رسل البشر أفضل من الملائكة؛ رسل الملائكة أفضل من عامة البشر؛ عامة البشر أفضل من عامة الملائكة؛ العقائد ص ١٥٢؛ وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي المرتضى، العقائد ص ١٤٠ ـ ١٤١؛ أنظر أيضاً الفصل الثاني عشر عن «الامامة».

الغرض . وإذا كان الانسان يخضع للأهواء فالمؤلّه لا يخضع للأهواء . ويمكن الاستطراد في هذا القلب الى ما لا نهاية . وهي العبارات التي تظهر في الطريق السلبي في التعبير عن عواطف التأليه والتي تنفي مظاهر النقص عن المؤلّه .

يمكن القول اذن أن الجهاز العقلي لعلم الكلام يتضمن مقولات انسانية خالصة تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير بمناسبتها عن عواطف التأليه ، بدءاً من عواطف التعظيم والاجلال . قد تقترب المقولات مرة من الصورية والتجريد كما قد تقترب مرة أخرى من الحس والعيان . ويظل السؤال : هل هذه الجعبة من التنظير العقلي ، وهو الجهاز العقلي ، تحليل لواقع ويدل على تقدم فكري أم أنه تحصيل حاصل الهدف منه التنفيس عن عواطف التأليه ؟ وهو نفس السؤال المطروح بالنسبة للمثالية العقلية كلها. فهي بالنسبة للعقائد القديمة تمثل تقدماً وعقلانية خالصة ولكنها بالنسبة إلى الفكر العلمي تمثل عواطف ذاتية خالصة ومجموعة من الأماني والرغبات تقتضيها النفس وبالتالي لا تكون فكراً علمياً. وبهذا المعنى يكون الجهاز العقلي الصوري خارجاً عن نطاق المنطق البرهاني الاستدلالي أو المنطق الحسي الاستقرائي ومن ثم لا تنطبق عليه مقاييس الصدق في الاثنين ولا يقاس بكونه تحصيل حاصل أو افادة جديد . فقد كانت مهمته ايجاد التوازن بين عواطف التأليه والصياغات العقلية لها حتى يكون الوعي متسقاً مع نفسه قادراً على تحليل خبراته وادراك انفعالاته ، وفهم عواطفه[٦٢٩] . وقد كان الدافع على انشاء هذا الجهاز العقلي

---

(٦٢٩) يعتبر الخياط هذا الجهاز العقلي من فضائل المعتزلة إذ يقول : « أوليس الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمها في العلم أن صاحب الكتاب (ابن الراوندي) . . . انما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها ، والقول في المعاني ، والكلام في المعلوم والمجهول ، والكلام في التولد ، والكلام في احالة القدرة على الظلم ، والكلام في المجانسة والمداخلة في الانسان والمعارف . وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لا يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ إليه . ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفاً واحداً إلّا لمن خالفه فيه المعتزلة . فأما لغير المعتزلة فلا تجد حرفاً واحداً في هذه الأبواب الا لانسان سرق كلامه من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه » ، الانتصار ص ٧ ؛ ويقول أيضاً « إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه دائماً وكان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته وعنايته به . وهذه هي سبيل العلماء إنما يعنون من العلم =

المتقدم بالنسبة الى عواطف التأليه ليس فقط اتساق الوعي مع نفسه وايجاد التوازن بين العقل والعاطفة بل أيضاً اثبات الأصالة والابداع ضد التقليد والتبعية في الوعي الجماعي وانشاء حضارة جديدة في مواجهة الغزو الحضاري الأجنبي(٦٣٠). وأحياناً ترفض عواطف التأليه كل جهاز عقلي لأنه لم يف بالغرض ، ولم يعبر عن المؤلَّه فيُترك كلية . وتبقى عواطف التأليه كما هي دون أية صياغات عقلية تعطي الأمان لصاحبها ، ويشعر من خلالها بالتقوى والكفاية . فالاحساس كاف دون تعبير أو صياغة كما هو الحال عند الصوفية(٦٣١) . وفي النهاية ان كل العبارات

= أشده وأصعبه ، الانتصار ص ١٣ ؛ ويقول أيضاً « أفلا نرى الكلام كله للمعتزلة دون سواها؟» الانتصار ص ١٤ ؛ «الكلام في الأصوات وعلى أي وجه تسمع من لطيف الكلام وغامضه وليس لأحد فيه قول يعرف إلا للمعتزلة لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه وبعد أحكام جليل الكلام وظاهره» الانتصار ص ٥٠ ؛ «الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك من ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً. وإنما سأل بعضهم بعضاً. فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها. لتعلم أن الكلام لهم دون ما سواهم». الانتصار ص ٧٢؛ «وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة. لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا مرجئي ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا نجد الكلام عليه إلا لاخوانه من المعتزلة مثل النظام وأصحابه بشر بن المعتمر وأصحابه ، الانتصار ص ٧٤ ـ ٧٥ ؛ «وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم» ، التنبيه ص ٣٥ ـ ٣٦، « لا يدعون ذكر بهيمة ولا طائر ولا شيء خلقه الله إلا تكلموا عليه ووضعوا قياساً ثم عدلوا عن ذلك كله فلم يرضوا به»، التنبيه ص ٤١ .

(٦٣٠) «لولا ابراهيم (النظام) وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم»، الانتصار ص ٤١ .

(٦٣١) «إن أبا الهذيل تاب عن الكلام في هذا الباب (هل لمقدورات الله كل وغاية ونهاية؟) عند فطن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر، الانتصار ص ١٦ ؛ قال النظام وهو يجود بنفسه «اللهم إن كنت تعلم اني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم اعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد . فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه باريء . اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت». ومات من ساعته، الانتصار =

الكلامية صياغات انسانية خالصة على الأقل على مستوى اللغة والاتصال بين الذوات . فاللغة انسانية بمعنى أنها مرتبطة بالأشياء ، والتعبير بها لا بد وأن يوصل معاً في الأشياء ، والسامع لها لا بد وأن يفهم بالاشارة الى الأشياء . فنحن هنا أمام جدل بين الذوات ، خاضع للمقولات الانسانية الخالصة . لذلك وُصف منهجه بأنه منهج الجدل(٦٣٢) .

٤ ـ **تكوين القضايا** : لما كانت كل هذه الأبنية العقلية إنما تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية وبالتالي كانت كل القضايا حول الذات والصفات إنما تكشف عن مضمون نفسي واجتماعي وكانت أقرب ما تكون إلى التعبيرات الانشائية التي تعبر عن مواقف انفعالية منها إلى قضايا خبرية تصدر أحكاماً على واقع أصبح من السهل تتبع نشأة هذه القضايا وكيفية تكوينها ابتداء من التجارب الانسانية الحية النفسية والاجتماعية التي يعيشها الانسان .

والتجربة الانسانية الرئيسية الفردية أو الاجتماعية هي تجربة النجاح والفشل ، التقدم والتأخر ، النهضة والسقوط ، الأمل واليأس ، الحركة والسكون . فالانسان ليس إلا وجوداً متوتراً بين هذين القطبين يظهران أحياناً كبعدين بين الأعلى والأدنى ، بين المثال والواقع ، وأحياناً أخرى بين الامام والخلف ، فالأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف . والخلاف في العبارات انما يدل على خلاف في المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع ، المرحلة الالهية أو المرحلة الانسانية ، في الأولى يتم تصور العلاقات بين الأطراف بين الأعلى والأدنى ، وفي الثانية بين الأمام والخلف . والوجود الانساني رسالة تحقق بين هذين القطبين ، امكانية وجود بين هذين البعدين . إذا ما تحقق وصل الى الكمال وإن لم يتحقق ظل ناقصاً . ومن ثم كانت تجربة الكمال والنقص هي التجربة الشاملة للوجود

= ص ٤١ ـ ٤٢ ؛ وزار ابراهيم السنوسي أبا موسى الدرداروسأله عن رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعاً، الانتصار ص ٦٨ .

(٦٣٢) أنظر الباب الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الأول ، هل علم الكلام علم؟.

الانساني . فالانسان ذو علاقة بين طرفين ، بين المثال والواقع . إذا تحقق المثال حدث الكمال وإن لم يتحقق ظهر النقص . الانسان هو هذه الامكانية المستمرة بين الحركة والسكون(٦٣٣) .

لذلك كان سؤال القدماء عن الأوصاف والصفات والأسماء بصيغتين الأولى مثبتة والثانية منفية مثل : هل الله محسن ؟ هل الله غير محسن ؟ هل الله عادل ؟ هل الله غير عادل ؟ هل الله رحيم ؟ هل الله غير رحيم ؟ هل الله صادق ؟ هل الله غير صادق ؟ هل الله حليم ؟ هل الله غير حليم ؟ . . . الخ . وهذا يعني أن كل صفة مرتبطة على نحو ما بالصفة المضادة وأن الاحسان وغير الاحسان واجهتان لواقعة واحدة ، وأن العدل وغير العدل شيء واحد من وجهتين مختلفتين وهكذا. فما هو وجه الارتباط بين الشيء ونقيضه ؟ وما هو وجه الصلة بين الضدين ؟

قد تبدو في الظاهر أولوية الصفات الموجبة على السالبة ولكن في الحقيقة تبدو الصفات والأسماء السالبة على أنها المصدر والأساس . فيبدأ واقع الظلم قبل الاحساس بالعدل . ويكون هناك وضع قسوة قبل أن تنشأ الرغبة في الرحمة . وقد

---

(٦٣٣) يرفض ابن حزم أن تكون الصفات والأسماء اثباتاً لمدح أو نفياً لعيب «فإن قالوا ان هذه الصفات ذم وعيب وإنما نصفه بصفات المدح لزمتهم مصيبتان : أ ـ اطلاقهم أن الله أخبر عن نفسه في هذه الآيات بصفات الذم والعيب، وهذا كفر. ب ـ أن يصفوا ربهم بكل صفة مدح وحمد فيما بينهم وإن لم يأت بنص فيصفوه بأنه عاقل وشجاع وجلد وسخي وحسن الأخلاق نزيه النفس تام المروءة كامل الفضائل ذو هيئة نبل ، نعم المرء ! ويقولون انه تيّاهٌ قياسا على أنه جبار ومتكبر ، ويقولون إنه مستكبر فهووالمتكبر في اللغة سواء، وذو منة وعجب إذ لا فرق بين هذا وبين المكر والكبرياء. . . فإن هذه الصفات التي منعوا منها لأنها بزعمهم صفات ذم فإن السمع والبصر والحياة أيضاً صفات نقص لأنها أعراض دالة على الحدوث، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ ويرى ابن حزم أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازاً ، ولا يجوز أن يقال إنه متكلم لأن الله لم يسم نفسه متكلماً. ولا يجوز القول إن لله كلاماً لنفي الخرس. فنفي الخرس بالكلام بتحريك اللسان والشفتين وإلا لزم تسميته شماماً لنفي الخشم ومتحركاً لنفي الخدر، وهذا كله الحاد في اسمائه، الفصل جـ ٣ ، ص ٩ .

يقال ان الاحساس بالعدل موجود برفض الظلم ولكن الحقيقة أن الواقع سابق على الانفعالات ، فرفض الظلم سابق على الاحساس بالعدل . وهذا لا ينفي وجود طبيعة بشرية ولكن هذه الطبيعة موجودة في واقع ومتحدة به وليست سابقة عليه سبقاً زمانياً أو خلقياً . ولما كانت الصفات الايجابية تتحدد بنفي الصفات السلبية تكون الأولوية للسلب ولوجود النقص . فالذات المشخص عادل بنفي الظلم عنه ، ورحيم بنفي القسوة عنه ، وصادق بنفي الكذب عنه ، وحليم بنفي السفه عنه . . . الخ . بل ان نفي الصفة المضادة يكفي لاثبات الصفة الموجبة دون حاجة الى اثبات الصفة الموجبة اثباتاً موضوعياً . ويكون نفي الصفة المضادة أحد الحلول لمشكلة إثبات الصفات أو نفيها، وهو إثبات الصفة بنفي الصفة المضادة. والواقع أن كل ذلك عمليات شعورية خالصة لا تثبت أو تنفي شيئاً في الواقع . فحب الحلو لا يعني كراهية المر بالضرورة بل يحدث ذلك القلب في الشعور وطبقاً لقوانين التناقض والتقابل والتضاد الصورية . وصدق القضية لا يعني كذب نقيضها بالضرورة إلا في المنطق الصوري الفارغ من كل مضمون لأنه في الواقع قد يتحد الضدان في واقعة واحدة(٦٣٤) . وقد تعني الصفة نفي ضدها . وقد تنشأ الأسماء من نفي الضد . فالعالم ما ليس بجاهل ، والقادر ما ليس بعاجز ، والحي ما ليس

---

(٦٣٤) عند الحسين بن محمد النجار ان الله لم يزل جواداً بنفي البخل عنه دون اثبات جود ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ ، جـ ٢ ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ ؛ سميع بصير أو سامع مبصر تعني اثبات الذات ونفي الصفات المضادة، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٤ ؛ وذهب الى أنه مريد لنفسه أي غير مستكره ولا مغلوب، الارشاد ص ٦٣ ؛ وقد رد الجويني عليه مثبتاً الصفات الموجبة ، الارشاد ص ٦٧ - ٦٨ ؛ وعند أكثر المعتزلة والخوارج وأكثر المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه اثبات صفات ذاته نفي الصفات المضادة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٤ ؛ وعند شيطان الطاق الله عالم أي ليس بجاهل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٣ ؛ وعند البغداديين الله حليم أي ناءٍ عن السفه كاره له ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ ؛ وهو أيضاً موقف أبي الهذيل العلاف ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧ ؛ وعند ضرار تعني عالم ليس بجاهل ، وقادر ليس بعاجز ، وحي ليس بميت ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٩ ؛ وعند النظام اثبات ذاته نفي الجهل عنه ، وتعني قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ، واثبات السمع نفي الصمم . . . الخ . مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٩ ؛ وعند النظام ، اختلاف الصفات بالنسبة للذات هو اختلاف لما ينفى عنه لاختلاف في الذات .

بميت . وذلك يدل على أن تعريف الايجاب يتم بالسلب ، وأن أساس الثبوت هو النفي(٦٣٥) . وهذا يصدق فقط على كل ما له حياة حيث يكون الضد هو الأساس . وإذا كانت الصفات مجازاً لا حقيقة في الله فمعناها نفي الضد . فهذا أقرب الى فهم المجاز وأقرب اليه(٦٣٦) . الحقيقة هو النفي والمجاز هو نفي النفي ، وهو الاثبات .

وحرصاً على التنزيه وعلى الاتساق المطلق في تصور الذات المشخص لأن الأضداد توحي بالحركة دون الثبات وبالنقص دون الكمال جعلت الأضداد من صفات الفعل لا من صفات الذات حتى تظل الذات موطناً للاتساق والوحدة الخالية من كل تضاد . فصفات الذات لا يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها في حين أن صفات الأفعال يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها وذلك لأن صفات الذات هي الصفات الجوهرية ، وأضدادها نفي لها . فإذا كان الذات المشخص عالم قادر حي فلا يتصور أن يكون جاهلاً عاجزاً ميتاً . أما صفات الأفعال المتصلة بالعالم والتي تتعامل مع البشر وتدخل في علاقة مع الطبيعة فيمكن تصور اضدادها كالمحبة والكراهة والرضا والسخط(٦٣٧) . فإن كان السؤال :

---

(٦٣٥) اختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله بأنه عالم قادر. فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز فالزم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة ، الأصول ص ٩١ ؛ ومن الأسماء ما يجب اثباته لله لأجل نفي النقص عنه نحو كونه سميعاً لنفي الصمم ، وبصيراً لنفي العمى ، ومتكلماً لنفي السكوت والخرس ، الأصول ص ١١٨ ؛ واتفق ضرار بن عمر وحفص الفرد على قولهما ان الباري عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٣ . ويتفق أهل السنة في ذلك في بعض الصفات . فقد أجمعوا على أن ارادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء كما قالوا ان أمره بالشيء نهي عن ضده ، الأصول ص ١٠٢ على عكس علماء الأصول الذين جعلوا لكل فعل حكماً دون قلب الأمر بالشيء إلى نهي عن ضده كما هو الحال في المنطق الصوري .

(٦٣٦) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة وإنما معناه أنه لا يجهل . وقال سائر الناس ان علمه علماً حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

(٦٣٧) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ؛ مريد، محب، ودود، راض، ساخط، غضبان، حوال، معاد، حليم، رحمن، رحيم، راحم، خالق، رازق، بارىء، =

هل يوصف الله بالضد؟ تكون الاجابة بالنفي لأن الضد موجود في الواقع، والصفات موجودة في الذات المشخص كتعويض عن العجز في الواقع وكتنزيه للذات المشخص عن صفات النقص(٦٣٨). ولكن كيف يمكن التوفيق بين نفي الضد عن الذات المشخص وبين اثبات القدرة المطلقة القادرة على فعل الضد حتى ولو كان مظهراً من مظاهر النقص؟ فالذات المشخص قادر على الجمع بين الأضداد(٦٣٩). يؤثر البعض القدرة على الصفة المضادة، ويجعل الذات المشخص قادراً على فعل الصفة المضادة بل وقادراً بقدرة قديمة. فالله قادر على الظلم! ويؤثر البعض الآخر نفي مظاهر النقص التي تمثلها الصفات المضادة على اثبات القدرة على فعلها إيثاراً للتنزيه على مستوى الكمال على القدرة المطلقة(٦٤٠).

وقد ينتقل السؤال من فعل الصفات المضادة الى مستوى القدرة على قلب الأسماء فيكون : هل يجوز أن يقلب الله الأسماء؟ فالاجابة بالاثبات تؤثر القدرة المطلقة على اللغة وارتباط الأسماء بالمسميات. والاجابة بالنفي تؤثر الثبات اللغوي وارتباط الاسم بالمسمى حرصاً على المعرفة الانسانية وصحة الاتصال بين الأفراد عن طريق لغة متفق عليها(٦٤١). فإذا كان السؤال وضعياً بصرف النظر عن الذات المشخص

= مصور، محيي، مميت من صفات الفعل. فكل ما وصف بالضد فهو من صفات الفعل، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٨٩ ؛ وأنكرت المعتزلة أن يكون الله مريداً للمعاصي. وأنكروا أن يكون الله لم يزل مريداً لطاعته. وأنكروا أن يكون الله لم يزل متكلماً ، راضياً ساخطاً ، محباً ، منعماً . . . فهي كلها صفات أفعال وليست صفات نفس. صفات النفس ليس لها ضد، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٦٣٨) يجيب المعتزلة بالنفي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ ؛ هل يقال : لم يزل الله غير محسن إذا كان للاحسان فاعلاً؟ غير عادل إذا كان للعدل فاعلاً؟ مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧.

(٦٣٩) هذا هو رأي الصالحي وصالح من أن الله قادر على خلق الادراك مع العمى ، والقطن والنار ، والحجر والجو.

(٦٤٠) هذا هو رأي أبي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة . وعند النظام لا يفعل الله الأصلح ، ولا يقدر على الظلم والجور والكذب ، الفرق ص ١٣٤ ؛ إذا فعل شيئاً ترك ضده ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠١.

(٦٤١) هذا هو موقف عباد بن سليمان، مقالات جـ٢ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٦.

وقدرته على فعل الصفات المضادة أو على قلب الأسماء فإنه يكون: هل يجوز اليوم قلب الأسماء واللغة على ما هي عليه أم لا؟ فتتغير الأسماء إذا تغيرت هذه الاتفاقات والمواضعات . وهذا التغير يحدث طبقاً للتغيرات الاجتماعية . ونفي هذا التغير يثبت وجود الأسماء العامة بضرورة الذهن أو بضرورة الأشياء ، وهي النظرة المثالية التي تجعل اللغة توقيفاً لا وضعاً(٦٤٢) . والصفات المضادة ليست فقط على مستوى الأسماء كما هو الحال في التقليب في اللغة عندما يسمى الأسود أبيض، والعالم جاهلاً ، والطويل قصيراً ، والبدين رفيعاً بل أيضاً على مستوى القلب الشعوري(٦٤٣) . فضلاً عن أن التقليب في اللغة ليس مجرد تغيير في الأسماء بل يقوم بوظيفة فنية في الرسم المضحك للشخصيات .

والتضاد كالاتساق والانسجام والتآلف ، مكون من مكونات الحياة الانسانية . هناك تضاد في الاحساسات ، سواء ما يتعلق منها بالمرئيات كالمضيء والمظلم أو الألوان كالأبيض والأسود أو الأحجام كالصغير والكبير أو الأطوال كالطويل والقصير أو الأوزان كالخفيف والثقيل أو الأصوات كالضعيف والقوي ، والحاد والغليظ ، أو المشمومات كالكريه والحسن أو المذوقات كالحلو والمر أو الملموسات كالخشن والناعم . وهو ما حاول الطبائعيون القدماء تصنيفه إما في دراسة العناصر الأربعة وتآليفها أو دراسة علم النفس من حيث اتصالها بالبدن ومن حيث أنها ظاهرة طبيعية(٦٤٤) . كما يوجد التضاد أيضاً في الانفعالات الانسانية التي

---

(٦٤٢) مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٣) تذكر عديد من الأمثلة الشعبية هذا القلب الشعوري مثل «الجعان يحلم بسوق العيش » . ويجوز الصالحي أن يسمي الله نفسه عاجزاً مواتاً جاهلاً حماراً، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٦٩ - ١٧٠ ، كما يقف ضد التعريف عن طريق الضد . ويجيز أن يقدر الله الميت فيفعل وهو ميت ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٩ ؛ ولكن الجبائي وعباد لا يجوزان أن تكون أسماء الباري على التقليب له ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٥ - ١٨٧ .

(٦٤٤) تناولت المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، هذا الموضوع دون أن تربطه بوضوح بالأساس العقلي للصفات الايجابية والسلبية . قال قدرية البصرة إن الله لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنع من ادراك المسموع إذا وجد . وكذلك الجبائي وابنه ، الأصول ص ٩٦ - ٩٧ ، وعند أهل السنة وحتى العقائد المتأخرة يجب في حقه كونه قادراً وضده =

يمكن تصنيفها أيضاً الى انفعالات ايجابية وانفعالات سلبية . فهناك الشجاعة والجبن ، الجرأة والخوف ، الاقدام والاحجام ، الرضا والسخط ، المحبة والكراهة ، الكرم والبخل ، التواضع والغرور . وهو ما حاول الصوفية والأخلاقيون تصنيفه والاعتماد عليه في ترقي الروح والاتحاد بالذات المؤلّه . ويوجد التضاد أيضاً في الذهن الانساني في مقولاته عن الضد والعكس والقلب والمعارضة والمقابلة والتناقض . فلكل قضية عكس ، ولكل تصور ضد ، ولكل شيء مقابل . والذهن هنا تابع للاحساسات بالأشياء وبالانفعالات الانسانية . ويقدم مقولاته للتعبير عن بناء الواقع أو بناء الشعور . ويعم التضاد شتى النواحي الانسانية . ففي الأخلاق المثالية يوجد التناقض بين الكرم والبخل ، بين الشجاعة والجبن ، بين الصدق والكذب ، بين التضحية والخيانة ، بين الغيرية والأنانية ، وهو ما يسمى بقائمة الفضائل وقائمة الرذائل . وفي الجمال هناك الحسن والقبيح ، العقلي والذهني ، الروحي والحسي ، الصوري والمادي . وفي الدين هناك الحلال والحرام ، الخير والشر ، الحسنة والسيئة ، النفع والضرر ، النفس والبدن ، الآخرة والدنيا ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الايمان والكفر ، الثواب والعقاب . وهو ما وضح في الأخلاق القديمة وتصنيف الفلاسفة للفضائل والرذائل . كما يوجد التضاد في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فهناك الفقر والغنى ، العبد والسيد ، الثورة والثورة المضادة ، العامل وصاحب رأس المال ، التحرر والاستعمار ، التقدم والتخلف ، النهضة والسقوط ، وهو التضاد الغالب في هذا العصر . وكل محاولة لالغاء التضاد هي محاولة للقضاء على مصدر الحركة في الحياة الانسانية وفي التاريخ . ولا يكون هذا الالغاء بأفكار الوسط والتوازن والمصالحة والتحالف والاتحاد والوحدة إلا لصالح الوضع القائم خوفاً من تطور الواقع تطوراً طبيعياً لصالح الطرف الغائب المقهور .

= كونه عاجزاً ، وكونه مريداً وضده كونه كارهاً ، وكونه عالماً وضده كونه جاهلاً ، وكونه حياً وضده كونه ميتاً ، وكونه سميعاً بصيراً وضدها كونه أصم وكونه أعمى ، وكونه متكلماً وضده كونه أبكماً. الباجوري ص ٩ .

وقد ظهر هذا البناء الشعوري في كل القضايا التي يعبر بها الانسان عن آماله وطموحاته أو عن فشله واحباطاته . وهي العبارات التي تأخذ في المجتمع المتدين معاني دينية بل وتكوّن علماً هو علم الكلام أو علم العقائد . فلو قمنا باحصاء شامل لكل ما قيل عن الله، وما صدر من عبارات وقضايا تجعل الله موضوعاً في قضية أو مبتدأ في جملة فإنها لا تتعدى نوعين من القضايا. الأولى قضايا ايجابية مثل الله موجود، الله عالم، الله قادر، الله حي، سواء كان المحمول من أوصاف الذات الست أو من الصفات السبع أو من الأسماء التسعة والتسعين، وفي هذا النوع من القضايا يوصف الله بصفة في صيغة الاثبات . والثاني قضايا سلبية مثل الله غير معدوم أو غير حادث أو غير فانٍ أو ليس في محل أو مخالف للحوادث أو ليس اثنين أو ثلاثة إذا ما نفينا أضداد أوصاف الذات . أو أن الله ليس جاهلاً ، وليس عاجزاً ، وليس ميتاً ، وليس أصماً ، وليس أعمى ، وليس أبكما ، وليس خاضعاً للأهواء إذا ما نفينا أضداد الصفات السبع . أو ليس ظالماً ، وليس قاسياً ، وليس حرباً ، وليس مقهوراً ، وليس صغيراً ، وليس ناسياً، وليس بخيلاً . . الخ إذا أخذنا أضداد أسماء الله التسعة والتسعين. في العبارات الأولى نثبت له صفات الكمال ، وفي العبارات الثانية ننفي عنه صفات النقص . ولا يوجد طريق ثالث كما هو معروف في الفكر الديني ، وهو طريق التمثيل . فالحديث عن الله بطريق القياس وضرب الأمثال وشتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية هي صور فنية ترجع في حقيقة الأمر الى النوعين السابقين من القضايا، القضايا الموجبة والقضايا السالبة ، القضايا المثبتة والقضايا المنفية . « فالله نور » مجاز ولكن الصياغة قضية موجبة . وكذلك « الله ليس ظلاماً » مجاز ولكن صياغتها قضية سالبة .

وقد عرف القدماء هذين النوعين من العبارات أو القضايا فيما يسمى بطريق التشبيه وطريق التنزيه . يثبت الطريق الأول لله صفات الكمال وينفي الطريق الثاني عن الله صفات النقص . الآيات الأولى آيات الاثبات . والآيات الثانية آيات السلوب . وظلت التمرينات العقلية مستمرة على هذا النحو في صياغة العبارات بهاتين العاطفتين ، عاطفة اثبات الكمال وعاطفة نفي النقص . وقد

جمعتهما الآية البليغة ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. فالأولى سلبية والثانية ايجابية ، الأولى نافية والثانية مثبتة . ولما كان السلب أولاً كان أساس الايجاب وسابقاً عليه . فالشعور يبدأ نافياً وينتهي واضعاً كما هو الحال في الشهادتين « لا اله إلا الله » . فالعبارة الأولى « لا اله » نافية ، والثانية « إلا الله » مثبتة . لقد أوجزت هذه الآية المشهورة طريقي السلب والايجاب على ما هو معروف في تاريخ الفكر الديني . فـ﴿ليس كمثله شيء﴾ تعبيرعن التنزيه الذي هو في الحقيقة رغبة في التعظيم والاجلال في صياغة عقلية ، وهو أيضاً معنى التعالي . كل صياغة للمؤلَّه فإنه يند عنها لأنه أعلى وأعظم وأجل من أية صياغة بشرية . وهذا الطريق السلبي هو الأسلم عادة تجنباً لكل تشبيه أو تجسيم ، وهو في الحقيقة نفي لجميع الصفات الحسية التي يرمز اليها الشيء ، وهي الصفات التي يعتبرها الشعور نقصاً وعيباً ، ولا تليق للتعبير عن العظمة والجلالة استقاها الانسان من العالم ونفاها عن المؤلَّه[٦٤٥] . والجزء الثاني ﴿وهو السميع البصير﴾ يشير الى الطريق الايجابي في اثبات الصفات وهي مجموع المثل الانسانية التي عجز الانسان عن تحقيقها فاسقطها الى أعلى على المؤلّه وتأملها اعجاباً ثم عبدها وقدسها تشخيصاً . فالصفات كلها سواء كانت ايجابية أو سلبية ، صفات نفس أوصفات فعل هي اسقاطات من الشعور تدل على موقف الذات أو موقف الجماعة . فالولاية والعداوة تدلان على موقف انساني خالص يتحدد فيه الشعور بعاطفتي المحبة والكراهية أو يتحدد فيه الشعور الجماعي بالنسبة للجماعات الأخرى فيقسمها الى جماعة مؤمنة وأخرى كافرة أو إلى دار اسلام ودار حرب . ثم يسقط هذا البناء النفسي كله على المؤلّه المشخص . وغالباً ما يكون ذلك لمصلحة الفرد أو الجماعة . فالمؤلَّه المشخص يواليها ويعادي سواها . يخلق الانسان جزءاً من ذاته ، ويؤلهه أي أنه يخلق المؤلّه على صورته ومثاله . فهو يؤله أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها . فالمعبود دليل على العجز ، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر لا يعبد ولا يقدس بل

---

(٦٤٥) ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ، الفقه ص ١٨٤ ؛ كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦.

يعمل ويحقق خططه وأهدافه . فإن عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتي خالص ، فيتصور خططه وأهدافه وأمانيه وقد تحققت بالفعل . والتحقق بالفعل في نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص . فتتحول العبادة الى معبود ، والفعل الى مفعول ، وتنشأ الذات التي تستقبل بعد ذلك بسهولة عديداً من الصفات ، وتكون مشجباً يسهل عليه تعليق باقي الأماني الانسانية التي لم تتحقق . وتصبح الذات الالهية صورة للانسان الكامل . قد يكون التعبير من الصوفية ولكنه في الحقيقة يصدق أيضاً على ما انتهى اليه القدماء في التوحيد . فإن اختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معاً في صورة معبود تشير الى أن الانسان انما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه الى حد الاطلاق . فالذات الالهية هي الذات الانسانية في أكمل صورها(٦٤٦) .

والسؤال الآن : هل نشأت صفات الكمال من قلب النقص أو نشأت صفات النقص من وجود الكمال بالعقل الانساني كبناء له ؟ بصرف النظر عن علاقة العلة بالمعلول أو التحليل النفسي لنشأة الأفكار فإنه سواء في اثبات الصفات أو في نفيها يقوم الشعور بعدة عمليات ابتداء من الواقع الحسي الى تكوين القضايا . فالمعنى هنا يعني وصف عمليات الشعور ، وكيف تتكون القضية . فلا يوجد معنى مستقل عن كيفية التكوين . منطق القضايا منطق تكويني وليس منطقاً صورياً(٦٤٧) .

---

(٦٤٦) أنظر عبد الكريم الجيلي: الانسان الكامل . بالرغم من أن العنوان غير المضمون . ونرجىء الحديث عنه بالتفصيل إلى الجزء الثالث من القسم الأول من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم بعنوان « المنهج الصوفي » محاولة لاعادة بناء علوم التصوف . وعلى ذلك تكون محاولة اقبال عن الذاتية «خودى» ان هي إلاَّ محاولة لاستعادة الصورة الكاملة للانسان التي أعارها القدماء إلى الله أو ألقوها عليه . بل إن هناك اشتراكاً في اللفظ بين «خودا» الذي يشير إلى الذات الإلهية وبين «خودى»، الذي يشير إلى الذات الانسانية . فهو نفس اللفظ الذي سلبه الانسان عن ذاته كي يصف به المشخص المؤلَّه.

(٦٤٧) كان يمكن استعمال أسلوب الشخص المتكلم المفرد تعبيراً عن التحليل النفسي للقضايا ولكنني آثرت استعمال الشخص الثالث الغائب ابتعاداً عن التجارب الذاتية الصرفة وايثاراً لوصف الموضوع المستقل .

أ ـ القضايا الموجبة. في القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة عمليات متتالية. أولاً اثبات المثل العليا الانسانية كلها ووضعها في عبارة. ثانياً، خلق الذات المشخص كمشجب تعلق عليها هذه المثل كأعز ما لدى الانسان ومخلوق منه. ثالثاً، تعليق الصفات على هذا المشجب أو اسقاطها على الذات فتصبح صفات لها. هذه هي العمليات أو الخطوات الثلاث الرئيسية وراء تكوين القضايا. وهناك عمليات أخرى تفصيلية تحدث في الشعور وعلاقته بالأوضاع النفسية والاجتماعية تظهر أيضاً في تكوين القضايا، كل على حدة على النحو الآتي.

١ ـ الله عالم. تعني أن الانسان يود أن يكون عالماً، فالعلم أحد المثل الانسانية، ومن منا لا يود أن يكون عالماً ويريد أن يكون جاهلاً؟ ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق هذا الهدف وهو العلم في حياته نظراً لأنه جاهل أو نصف متعلم فإنه لا يستطيع أن يكون عالماً على الاطلاق. ومع ذلك لا يتخلى الانسان عن الرغبة في العلم كمثل أعلى مطلق أو كغاية قصوى أو كهدف أسمى فيثبته نظراً كموضوع مثالي أي أنه يتحقق تحققاً صورياً فارغاً من غير مضمون فيصبح العلم ذاتاً وموضوعاً في آن واحد، هدفاً مشخصاً. وفي هذا النزوع نحو الغاية تتشخص ذات الانسان وتتحجر وتتثبت لغياب حركة التحقق منها حتى تتضخم وتصبح ذاتاً مطلقاً فيتحول الوعي بالذات الى وعي مطلق. وفي حالة وصف هذا الذات المشخص، وهو الذات المثالية السامية المتعالية فإن الانسان لا يجد أمامه إلا الأهداف السامية والغاية القصوى التي تشخصت من قبل فيصفها بها، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف ذاته بمثله، ونفسه بغاياته. وسرعان ما تجد الصفات مشجباً لها في الذات. ومن ثم يقول الانسان الله عالم. فمعنى الله عالم لا يأتي من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ الى المعنى الى الامام بل من تحليل الشعور والانتقال من المعنى الى اللفظ الى الوراء. فدلالة القضية فيما قبل تكوينها وليس بعد التكوين. فالله هو الوعي بالذات، والعلم مثله الأعلى. ولكن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الانسان تجعل الوعي بالذات مغترباً، والمثل الأعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما ويتأله بعيداً عن الذات وخارج العالم فيؤله الانسان ذاته

المغتربة ويقدس صفاته ومثله التي لم تتحقق ، ويصفها بأعز أمانيه حرصاً عليها وتمسكاً بذكراها حنيناً إليها ومناجاة لها . فإذا ما تغيرت الظروف ، واسترد الانسان وعيه بذاته وقضى على اغترابه وحقق مثله الأعلى في العلم فإنه يكون متعلماً لا جاهلاً ويقضي على الأمية في حياته وحياة أمته وهي ليست فقط الجهل بالقراءة والكتابة بل أيضاً الأمية الثقافية والحضارية والمدنية . حينئذ لا يطلق عبارة «الله عالم» بل يقول «أنا عالم» ومجتمعي مجتمع علم، وحياتي يسودها العلم، وتقوم على أساس العلم. ولما كانت هذه الظروف لا تتغير من تلقاء نفسها بل بفعل الافراد والجماعات ، بحركة الطلائع وثورة الجماهير فإن العبارات والقضايا والأحكام عن « الله » تكون مشروطة بمدى احداث هذا التغيير فالأولوية هنا للتوحيد العملي على التوحيد النظري(٦٤٨) .

٢ ـ الله قادر . وتعني أن الانسان يود أن يكون قادراً ، فالقدرة مثله الأعلى ، وهدفه الأسمى ، وغايته القصوى . ولكنه لا يستطيع نظراً للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التي يعيشها والمواقف التي يجد نفسه فيها ، فالقدرة لها حدود من طبيعتها أو خارجها . ومع ذلك فالانسان لا يتخلى عن القدرة كهدف أعلى وكامل بعيد ، فيتحول الهدف الى حلم ، والغاية الى تمنٍ . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم فإنه يقتطع جزءاً من وعيه بالذات ويجعله وعياً مطلقاً في حركة فارغة نحو الأمام المسدود أي نحو الأعلى المفتوح ، وعياً فارغاً من الوعي ، وعياً خارجياً مطلقاً يغرق الانسان والعالم فيه . ولما أراد الانسان الحديث عن هذا الوعي المطلق ووصفه ومناجاته فإنه لم يجد في جعبته إلا مثله العليا فوصف أعز ما

---

(٦٤٨) يمكن تحليل باقي الصفات كلها بنفس الطريقة . ويمكن أحياناً اختصار مراحل التكوين في مرحلتين أو ثلاث . كما يمكن تفصيلها وتتبع تكوينها البطيء وكيفية تحولها من تجربة معاشة إلى قضية منطقية . ويستطيع كل فرد أن يقوم بهذا التحليل النفسي المنطقي للقضايا . قد تختلف الأفراد فيما بينها بالنسبة إلى الطول أو القصر في تتبع المراحل أو السطحية والعمق في الاحساس بالمعاني وإدراك البعد الداخلي للقضايا في الشعور . ولقد آثرنا إجراء أكبر قدر ممكن من التحليلات لأوصاف الذات وصفاتها إيجاباً وسلباً حتى يشعر القارىء بمعانيها دون الاكتفاء بواحدة وإدراك الباقي بالقياس .

لديه بأغلى ما لديه ، وقدم للضيف العزيز أفضل ما لديه من باقات الزهور وأطباق الطعام ، فوصف نفسه بنفسه ، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال « الله قادر » . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الانسان قادراً بالفعل على تحقيق مثله الأعلى وقضى على ظروف العجز وموانع القدرة فإن القدرة تصبح واقعاً ملموساً ، عيانياً مشاهداً ، وتتوقف عن أن تكون حلماً . وفي نفس الوقت يسترد الانسان ذاته المغترب ، ويعود الوعي المطلق من خارج العالم الى وعي بالذات داخل العالم . وبعد أن كان الوعي منغلقاً على نفسه يغوص في عواطف الاجلال والتعظيم والتأليه فإنه يصبح وعياً بالذات ووعياً بالعالم ووعياً بالآخرين . ومن ثم لا يحتاج الانسان الى وصفه لأنه مشاهد بالعيان ، تجربة حية مباشرة . ولكن الذي يغير ظروف العجز الى ظروف القدرة هي الذات نفسها في حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار ، ابتداء من نقاء الطلائع وتجنيد الجماهير ، ومن ثم يصبح المجتمع كله قادراً وبالتالي لا يقولن أحد « الله قادر » .

٣ ـ الله حي . وتعني أن الانسان يريد أن يكون حياً وأن يحافظ على حياته لأنه يتنفس ويتحرك ويشعر . فالحياة الكاملة مثله الأعلى ، وهدفه الأسمى ، وغايته القصوى . وما أكثر ما قرأ عن الحياة ورأى فناً يُعظّم الحياة ، وما أكثر ما ينفعل لشعار « الفن للحياة » أو « الحياة للحياة » . ولكن الانسان ميت بالفعل ، لا غذاء ولا كساء ولا مأوى . لا يتنفس الا التراب ، ولا يتحرك الا بحساب ،ولا يشعر بشيء أو يشعر ويخفي شعوره . ولدى أدبائنا الشبان تظهر تجارب الموت والغم والقرف والعدم والضياع . ويقارن الانسان شعبه الميت بالشعوب المجاورة الحية فيحزن ويغتم ويزداد موتاً على موت . بل كثيراً ما يتمنى الموت وهناء القبر ، فالموت سكون وهدوء وطمأنينة حتى أصبحت الحضارة كلها حضارة الموت لا ترى الحياة إلا بعد الموت . ومع ذلك لا يريد الانسان أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق ، ويظل محافظاً عليه فيتجسد ويتحجر ويتجمد ويتحول الى حياة وكفن ، الى كنز دفين يحرص عليه ، يحزن على ضياعه ، ويتغنى بلحظاته . ولما كان الانسان ذاتاً مغترباً في العالم ، لا وجود له ولا بقاء ، فإنه يقتطع من ذاته ذاتاً أخرى يضع

فيها وعيه بالذات ويجد فيها بديلاً عن العالم الضائع ، وطرفاً آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين ، ويقذف به خارج العالم فتصبح الذات المطلق بفعل حركتها الخاوية ، من الذات الى الذات ، فارغاً من غير مضمون ، موضوعاً للتأليه ، وكياناً للاجلال والتعظيم . فإذا ما أراد الانسان أن يتكلم ويعبر فإنه يصف هذا الذات ويناجيه ويتصل به ويتعبده ويسأله ليجيب ، ويدعوه ليستجيب ، فلا يجد في جعبته إلا صفاته وكنزه الثمين ، الحياة المحفوظة ، فيصف الذات بأنه حي ، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف نفسه بنفسه ، ويضع محموله على موضوعه ، وخبره على مبتدئه ويقول « الله حي » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وعاد الى الحياة ، وحافظ عليها ، وتمتع بها وعشقها وأصبح حياً ونزع عنه الكفن وزاح عنه رداء الموت تتحقق الحياة بالفعل ، ولا تعود مثلاً أعلى ، تمنياً وحلماً . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ويعي ذاته الفرد ، فالشعور مستقل عن واقعه وان كان فيه . الوعي الفردي قوامه الحرية وان كُتمت وأُخمدت . وفي هذه الحالة لا يحتاج الانسان الى وصفها بل يحققها بالفعل . والذي يقضي على الاغتراب ويحول الانسان من الكلام الى الفعل ، من العبارة الى الشيء ، من المفهوم الى الماصدق ، من اطلاق الوصف الى تحققه في الموصوف هي قدرة الذات الواعي على تجنيد الجماهر وتغيير الواقع والاصرار على الحياة ورفض الموت والخنوع .

٤ ـ الله سميع . وتعني أن الانسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعي ما يسمع . يسمع القول ، ويدرك الصوت ويحدث له بعد السمع الادراك وبعد الحس الفهم . ولكنه أحياناً لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الادراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم ايثاراً للسلامة وأملاً في النجاة . ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلاً أعلى له . ويظل كل من يسمع القول ويدركه بالنسبة له أملاً لا يتخلى عنه أو حلماً يراوده بالرغم من استحالة ذلك في الواقع . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، وعيه بالذات مشخص خارجاً عنه ومجسداً فيه ، فإن الشوق ينازعه اليه والحنين يتجه نحوه وتظهر ضرورة المناجاة ، فإذا ما أراد وصفه والحديث اليه ومناجاته والابتهال اليه لحاقاً بالوحدة بين

الذات المسلوبة والذات المشخصة ، بين الذات الفارغة في الداخل والذات الحسية في الخارج فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته المسلوبة بحلمه المجهض ويقول « الله سميع » مبالغة منه في وصف السمع . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الانسان يسمع الأشياء ويدرك ما حوله ، يثيره القول ، وتهزه الكلمة ، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعاً ومدركاً . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة ، ويرد الى جسده قلبه المنزوع منه ، ويعيد الى بدنه رأسه المفصول عنه . يعي ذاته ، ويتحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم ، ويصبح سامعاً . حينئذ لا يقول « الله سميع » . فتحقق الشيء يمنع من المبالغة والنطق به وكأن الكلام غياب للشيء ، والنطق به تعويض عن غيابه . ولما كانت الظروف لا تتغير إلا بفعل الجماهير ، وبقيادة طليعتها الواعية كانت حرية الوعي الفردي نقطة البداية لتحويل الوعي بالذات الى وعي بالتاريخ .

٥ ـ الله بصير . وتعني نشأة وتكويناً أن الانسان يود أن يكون بصيراً ويريد المحافظة على بصره ورؤيته للعالم . والبصر ادراك ، والادراك وعي بما يحيط به وفهم له . البصر شهادة على الواقع ، ورؤية لأحداث العصر وادراك لها . ولكن يحدث أحياناً أن يكون الانسان غير مبصر ، لا يُسمح له بالشهادة ، ويُمنع من الرؤية فيسير مغمض العينين كما سار من قبل مطرق الأذنين ، شاهداً لا يرى شيئاً . حماية للنفس ، وايثاراً للسلامة ، وبغية للنجاة ، حفاظاً على لقمة العيش وتربية الأولاد . ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن نموذجه ومثله الأعلى في الشعور الرائي والذات المبصر . وتظل الشهادة مكتومة في صدره ، وهو أضعف الايمان ، وتظل النظرة مقلوبة الى الداخل ، محفوظة في الذاكرة ، تنتظر وقت الاعلان كما تنتظر وقت الحساب . ولما كانت الذات مغتربة عن العالم ، مقطوعة نصفين ، نصف ميت يتحرك عليه في صورة جسد ، ونصف حي يعشقه يطلقه ويثبته وينظر اليه بعيداً عن العالم وخارجاً عن محيطه ، غطاء لكل شيء وستاراً عليه . ولما أراد أن يناجيه ويحادثه ويجعله طرفاً محاوراً بعد أن عز المحاورون فلا يجد أمامه إلا أن يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، أن يصف ذاته بمخزونه النفسي من

الشهادة فيقول « الله بصير » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وأصبحت الرؤية ممكنة ، والشهادة واجبة ، رأى بعد أن سمع ، وفتحت العينان كما تطرقت الآذان ، وشهد على عصره ، وأصبح شاهداً عليه وربما شهيداً له . وبالتالي يسترد صفاته الى ذاته بعد نسبها الى وعيه المطلق خارجاً عنه . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ، ويعود به الى العالم ، ويحقق الوحدة في شخصه ، ويصبح ذاتاً واعية فردية تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفات السمع والبصر . والذي يغير الظروف هو هذا الوعي ذاته بأن يصبح بؤرة للوعي التاريخي المتمثل في حركة الجماهير وقدرته على الاتحاد به ومعرفة مساره ومراحله . فهو وعي حر ومستقل يستطيع أن يستل نفسه من اطار الحتمية التاريخية ، وباجتماع الحرية والضرورة يتحرك التاريخ .

٦ ـ الله متكلم . وتعني أن الانسان يود أن يكون متكلماً ، يحافظ على كلماته ، ويحرص على النطق بها . فكما يسمع ويبصر فانه يتكلم . النطق تعبير عن الوعي وابلاغ لمضمون الادراك ، وايصاله له للآخرين . ولكن الانسان في عالم يكتنفه الصمت ، ويعمه الخرس ، يضع كل انسان فيه يديه على أذنيه وعلى عينيه وفوق شفتيه وشعاره « لا أسمع ، لا أبصر ، لا أتكلم » ، أو « ممنوع من السفر ، ممنوع من الكلام » ، مسلوب الحرية ، حرية التعبير وحرية القول . وان تكلم فإنه يحدث نفسه أو يهمس في آذان الأصدقاء ويسر إلى الجيران أو ينطلق الحديث في حجرات النوم أو كتابة في دورات المياه خوفاً من العيون والآذان . فإذا تحدث علناً فإنه لا يتحدث إلّا نفاقاً وتملقاً دون قول كلمة أو صدى . ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبة دفينة يتمناها ، وهدف أسمى يسعى اليه ليكون صادقاً مع النفس ، مطلقاً لطاقاته ، ممارساً لحرية القول . يظل الكلام حبيساً في الصدر ، كلاماً ضامراً يتحدث به الى نفسه ، فهو المتكلم والسامع ، المبلِّغ والمبلَّغ اليه ، الرسول والمرسَل اليه . ولما كان الوعي بالذات قد قذفه الانسان خارجاً عنه وشخصه في الكون عاش غريباً في العالم بلا وعي بالذات أو بالعالم ، عاش متأملاً لذاته خارجها دون ادراك أو وعي لأي مضمون لها . ولما

أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجاً عنه فإنه يصفه ويتصوره بأغلى ما لديه، بمثله الأعلى المكتوم في الصدر وهو الكلام فيقول « الله متكلم » . فإذا ما تغيرت الظروف، وقضى على الاغتراب ، واسترد الانسان وعيه بذاته ، وحقق الوحدة في داخله ، يتحول الوعي المطلق بالذات الى وعي بالذات وبالعالم ، ويسترد الوعي بالذات صفته المسلوبة المعارة إلى الآخر ويصبح متكلماً . فيفتح الانسان فمه وتحل عقدة لسانه ويتفوه بالكلام وبعيون الكلام. يجهر بالصوت ، يسمعه القاصي والداني . يتوجه بالنداء ، ويصبح هو المتكلم . يتحقق مثله الأعلى في محيطه ، يسمع صوته وينتبه الناس . والذي يغير الظروف هو مقدار الوعي بالذات ، والقدرة على قيادة أمة وتجنيد الجماهير وان يتقابل الوعي الفردي بالوعي التاريخي حتى تتحد حرية الوعي بحتمية التاريخ .

٧ ـ الله مريد . وتعني أن الانسان يريد ويبغي ويتوق ، ويريد حراً بمحض ارادته . فالارادة تعبير عن الذات وازدهار للوجود وتحقيق له . ولما كان الانسان يعيش في عالم قهر وتسلط يمحو ارادته ، ويردها الى نفسه فتظل حبيسة في داخله ، مطوية بين جنباته ، ويصبح الانسان عاجزاً عن فعل شيء ، وجوده غير محقق ، ورغباته غير مشبعة ، وطاقاته حبيسة . ومع ذلك فإن الانسان لا يتخلى عن مثله الأعلى ، ولا يتنازل عن حرية ارادته فيتكتم عليها ، ويحافظ على امكاناتها فتتحول إلى موضوع متعالٍ غير متحقق. ولما كان الانسان مغترباً في العالم فيتحول وعيه بذاته ، وعلى غير وعي منه ، إلى وعي مطلق يرى فيه نفسه الضائعة ويثبت فيه وجوده المغترب ، يعيش له وبه ، يخلقه مع أنه خالقه ، ويفنيه مع أنه باق عليه . ولما كان يريد محادثته ومناجاته ، وسؤاله ودعاءه ، ووصفه وتصوره ، فإنه يصفه بمثله الأعلى المكتوم الحبيس ، من كنوزه النفسية الدفينة ، افراجاً عنها واستعمالاً لها وكنوع من التحقق اللغوي الكلامي لها فيقول « الله مريد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وسقطت نظم القهر والتسلط ، وانطلقت ارادة الانسان الحرة من عقالها ، وتحقق مثله الأعلى فأصبح مريداً فاعلاً ، يزدهر وجوده ، وتتأكد حياته ، وتنتشر ارادته فوق واقعه محققة رغباته . وفي نفس الوقت يعي الانسان ذاته ،

ويسترد وعيه المسلوب المشخص خارجاً عنه المتحجر فوقه ويصبح مريداً كما أصبح سامعاً بصيراً متكلماً . فيصبح الانسان في نهاية المطاف عالماً قادراً حياً ، سميعاً بصيراً متكلماً مريداً . ويصبح وعيه بذاته هو الوعي المطلق ، متحققاً في التاريخ . يسير على قدمين ، ومحمولاً على جسد ، يهز العروش والتيجان ويسقط أنظمة الجهل والعجز والموت ، ويقضي على نظم الكبت والتسلط والسيطرة . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بتفاعل الوعي الفردي مع الوعي التاريخي فإن تحرر الوعي الفردي أولاً يحرك حتمية التاريخ ، ويرجع الشعوب الى مسارها الطبيعي حتى تأخذ مصيرها بيدها فتكتب التاريخ وتسطر حروفه .

اذن عبارات : الله عالم ، الله قادر ، الله حي ، الله سميع ، الله بصير ، الله متكلم ، الله مريد انما تعكس مجتمعاً جاهلاً عاجزاً ميتاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، مسلوب الارادة . وبالتالي يكشف الفكر الديني الذي يجعل الله موضوعاً في قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي يعيشها المجتمع الذي تُطلق فيه أمثال هذه القضايا . فالله كموضوع في قضية خبر مشجب لأماني البشر ، وأصقل مرآة تعكس أحلامهم واحباطاتهم . علم الكلام اذن تعبير عن عجز الافراد والشعوب عن أخذ مصائرها بيديها والدفاع عن حقوقها بأنفسها ، حقوقها في العلم والارادة والحياة ، وحقوقها في السمع والبصر والكلام والارادة ، وتعبير عن أوضاع الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم والهوى . علم الكلام يكشف اذن عن وضعين ، وضع قائم ووضع قادم ، اقرار بواقع ، ورؤية مستقبلية . علم الكلام خير كاشف عن وجود الانسان بين الحقيقة والوهم ، بين الواقع والاسطورة ، وخير معبر عن الانسان في تجاربه في الحياة ، النجاح والفشل ، اليأس والأمل ، النصر والهزيمة ، التقدم والتخلف ، النهضة والانهيار .

ويمكن تحليل أوصاف الذات الست بنفس الطريقة عندما نقول الله موجود ، الله قديم ، الله باق ، الله مخالف للحوادث ، الله قائم بالنفس ليس في محل ، الله واحد(٦٤٩) . فقضايا الذات انما نشأت وتكونت بنفس المنطق الشعوري التي نشأت

(٦٤٩) أنظر الفصل الخامس الوعي الخالص (الذات) . وقد قمنا بتحليل أوصاف الذات الست على=

به وتكونت قضايا الصفات ، وخضعت لنفس العمليات الشعورية التي تكمن وراء تكوين القضايا فمثلاً .

١ ـ الله موجود . تعني أن الانسان موجود ولكن وجوده ضائع . ومع ذلك فإنه لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى . وإذا أراد وصف وجوده المشخص خارجاً عنه نظراً لاغترابه في العالم فإنه يصفه بأعز ما لديه فيقول الله موجود . فإذا ما تغيرت الظروف ويكون موجوداً بالفعل فإن مثله الأعلى يتحقق ويصبح موجوداً . عندما يقضي على اغترابه يصبح موجوداً في العالم وليس خارج العالم ، موجوداً حقيقة لا وهماً ، واقعاً لا خيالاً ، حساً لا افتراضاً . يسترد الانسان وصفه الأول وهو الموجود ويصبح الانسان موجوداً ولا يشعر الانسان حينئذ بحاجة الى استنباط وجود الله من الفكر إذا ما وُجد الانسان بالفعل . ولا تتغير الظروف إلا بوجوده كفرد وبوجود الجماهير كجماعة وبالتالي تتحقق حرية الفرد في حتمية التاريخ .

٢ ـ الله قديم . تعني أن الانسان قديم ، له جذوره التاريخية وتراثه السابق وحياته الماضية من خلال الآباء والأجداد ، ممتد في الزمان . ولكن في الواقع يصبح الانسان مقطوع الصلة مجتث الجذور ، تابعاً مقلداً . ولما كان الانسان لا يتخلى عن صفة القديم كقيمة ومثل أعلى كما يبدو ذلك في الأمثال العامية فإنه يؤله الصفة التي لم تتحقق . ولما كان يعيش مغترباً في العالم يخلق ذاتاً مطلقة من ذاته ثم يريد أن يصفها فيصفها بأعز ما لديه وهو القدم ويقول « الله قديم » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحققت الأصالة في الوجود ، واكتشف جذوره في التراث تتحقق صفة القدم في حياته . فإذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب فإن الصفة تتحقق في الذات وتعود اليها . ويتم ذلك بفضل الوعي الذاتي المبلور للوعي التاريخي من خلال تجنيد الجماهير وحركتها فيه .

٣ ـ الله باق . تعني أن الانسان يود البقاء ، وأن يظل في القلوب ، حياً في ذكريات الناس ، يريد أن يتجاوز الزمان ، ويتغلب على الفناء وأن يستمر في

= وجه العموم دون الدخول في التفصيلات ووصف كل عمليات الشعور وراء تكوين القضايا .

الوجود ، ولكنه يعيش في ظرف يفرز فيه الفناء ، ولا يبغي له البقاء ، لأنه يتنكّر لوجوده ، ولا يعترف به . يضعه في السجون ويدعوه الى الهجرة ، ويحدد نسله ، وعدم الانسان بالنسبة له أفضل من وجوده . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم قذف بنفسه خارج نفسه في ذات مشخصة يتعبدها واحتاج الى مخاطبتها ووصفها فإنه يصفها بحلمه الذي لم يتحقق وهو البقاء فيقول « الله باقٍ » . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح في الدنيا خالداً ، وبقي في أذهان الناس حياً في شعور الجماهير ، واسترد ذاته بعد وعيه بالذات فإن صفة البقاء تتحقق فيه بتحقق ذاته . ويتم ذلك في الوعي الفردي كإرهاص للوعي الاجتماعي .

٤ ـ الله مخالف للحوادث . يعني أن الانسان يود ألا يكون شبيهاً بالأشياء ، وأن يكون فرداً ليس كمثله شيء ، متفرداً ، لا يتكرر . ولكن ظروف العصر تجعله يعيش في عالم الأرقام ، كل فرد رقم ، وتتكرر الأرقام ، وتفقد الهويات ، فأصبح الانسان شبيهاً بالأشياء . ومع ذلك تظل الرغبة في التفرد لديه حلماً لم يتحقق ، وأمنية يصبو اليها ، وهدفاً أعلى يسعى اليه قدر الامكان . ولما كان الانسان مغترباً في العالم يعيش خارجه ، آخذاً من ذاته جوهرها ولبها ذاتاً أخرى يشخصها احتاج للحديث عنها ومناجاتها ووصفها وتعبدها فلا يجد إلا حلمه الذي لم يتحقق ومثله الأعلى فيقول « الله مخالف للحوادث » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحقق مثله الأعلى بالفعل فإنه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فرداً . وعندما يقضي على اغترابه ويسترد ذاته من خارج العالم الى داخل نفسه فإنه يصفها بوصفه وهي المخالفة للحوادث . وهذا يتم بجهد الانسان وفعله وبوعيه وارادته حتى يستطيع بعد ذلك أن يعطي مثلاً للآخرين ، يلتفون حوله ، ويتجندون باسمه ، ويحذون حذوه .

٥ ـ القيام بالنفس . ويعني أن الانسان يود أن يكون قائماً بنفسه ، لا في محل ، وان كان يعيش في مكان ، يستمد وجوده من ذاته ، مستقلاً عن المكان ، لا يعتمد في وجوده على غيره . ولما كان الانسان يعيش في عصر يجعله باستمرار في محل ، في سجن أو دار أو شارع أو هيئة فإنه يكون معتمداً في وجوده على غيره ،

ويكون له محل وسكن وعنوان وعقد ايجار . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يحقق حلمه فإنه لا يتخلى عنه ويظل حلماً يراوده ومثلاً أعلى يصبو اليه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً عن العالم يتعدى ذاته في غيره ، في ذات مشخصة خارجة عنه ، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويخاطبها ويتعبدها تعويضاً عن فقدان ذاته فإنه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود وهو القيام بالنفس . فإذا ما تحقق الحلم وأصبح قائماً بالنفس بالفعل ، معتمداً في وجوده على ذاته فإنه يسترد الوصف من غيره ويرجعه الى نفسه . وفي نفس الوقت يقضي على اغترابه ، ويسترد الوعي المطلق خارجه الى داخل ذاته فيعي بذاته وبالعالم ، ويصف ذاته بصفة الشرعية فيكون قائماً بالنفس بالفعل ولا يطلق حكماً لغوياً على غيره . العبارة تعويض عن الشيء ، والكلام بديل الوجود . وهذا لا يتحقق إلا بالوعي الضروري أولاً مبلوراً للوعي الاجتماعي في حركة التاريخ .

٦ ـ الله واحد . تعني أن الانسان يود أن يكون واحداً ، فرداً ، ذا شخصية واحدة ، رؤيته واحدة ، وسلوكه واحد . ولكن الواقع أن الانسان يعيش في عصر النفاق حيث يبطن الناس غير ما يظهرون، ويظهرون ما لا يبطنون ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يقولون ، عصر الازدواجية والتملق والمداهنة والتلون . ومع ذلك فإن الانسان لا يتخلى عن الوحدانية كمثل أعلى له قد يتحقق في يوم ما، يحافظ عليه كامناً في نفسه . ولما كان يعيش مغترباً في العالم ، يعيش في نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه فإن وعيه بذاته يتحجر خارجاً عنه ويتشخص فوقه ، يجله ويعظمه حتى يؤلّهه ويتعبّده . ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه ، بحلمه الذي لم يتحقق فيقول « الله واحد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وتحقق الحلم وأصبح الانسان واحداً بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته ، وأصبح مجتمعه واحداً بلا طبقات ، بلا غني أو فقير ، بلا عظيم أو حقير ، بلا قاهر ولا مقهور تتحقق الصفة وتتحول الى واقع حي معاش . هنا يسترد ذاته المغتربة ويصبح من جديد واعياً بذاته فيرد لها وصفها المغتصب . وهذا لا يتحقق بطبيعة الحال إلا باكتمال شرطي الوعي بالذات والوعي بالتاريخ .

ويمكن تحليل الأسماء بنفس الطريقة . فما ظنه الانسان على أنه « أسماء الله الحسنى » من أحصاها فقد دخل « الجنة » هي في حقيقة الأمر مُثل الانسان العليا النظرية من علم وخبرة وشهادة وحكمة أو العملية من عدل وقسط ، وما يبغيه من رحمه ولطفٍ وودٍّ وكرم. ولما كانت هذه المثل بعيدة المنال لم يحققها الانسان بعد في حياته فإنه مع ذلك لا يتخلى عنها ويظل ينظر إليها كباقة زهر يتغنى بها ويتعبدها كالكواكب الساطعة والنجوم المضيئة في ظلمة الليل البهيم ، فإذا ما تحققت الحكمة والعلم والرحمة والعدل والقسط والود واللطف والحلم في حياته تتحول الأسماء الى حالات شعورية وأوضاع اجتماعية . وعندما يستمد الانسان ذاته المفقودة المدفوعة خارجة ، والمقذوفة أعلاه ، يسترد لها أسماءها فيصبح الانسان رحيماً وداوداً عفواً غفوراً شكوراً حليماً . . الخ . واحصاؤها هنا لا يعني عدها الحسابي بل تحققها في حياته العملية وتشبهه بها ، وتمثلها وتحويلها الى سلوك وأبنية اجتماعية حتى يصبح المثال واقعاً، والوحي طبيعة، والله عالماً. والجنة هنا لا تعني الجنة الموعودة خارج الأرض بل تعني تحقيق المثل العليا في حياته وبالتالي يتحول عالمه الى نظام مثالي ، الى أرض موعودة جديدة ، الى دنيا تتحقق فيها الآخرة . عندئذ يصبح « ملكوت السموات » قريب ، ويتحقق الوعد ، ويرث الأرض العباد الصالحون ، وتتحقق الخلافة ، وتُؤدى الأمانة ، ويُقابل فعل الخلق من الله بفعل الابداع من الانسان . فإذا كان الخلق يعني انفصام المثال عن الواقع فإن تمثل الأوصاف والصفات والأسماء كأبنية نفسية واجتماعية تعني وحدة الواقع في المثال ، وبالتالي ينتهي الزمان ويتحقق التاريخ .

ب ـ القضايا السالبة . وهي القضايا التي يكون الله فيها أيضاً موضوعاً ولكن يكون المحمول منفياً ، فالنفي للمحمول وليس للموضوع ، مثل الله ليس جاهلاً ، الله ليس عاجزاً ، الله ليس ميتاً . . . الخ . وهي تعني أيضاً في نشأتها وتكوينها نفس ما تعنيه القضايا الموجبة ولكن على نحو مضاد وعن طريق القلب . قد يكون النفي بحرف « لا » مثل لا في مكان أو بالحرف « ليس » مثل ليس بجاهل أو بكلمة « غير » أو بأداة الاستثناء مثل « الا الله » أو بأية أداة نفي

أخرى . وفي هذه الحالة يقوم الشعور أيضاً بعدة عمليات رئيسية على شكل خطوات لا شعورية تكوّن قواعد في المنهج اللاشعوري . أولاً الحكم بأن صفات الانسان كالموت والانفعال والمعاناة والأهواء . . . الخ صفات نقص في حين أنها مكونات الانسان وأبنيته النفسية والاجتماعية المتغيرة . ثانياً ، اسقاط صفات النقص هذه على المؤلَّه المشخص القابع في الكمال ثم نفيها عنه ، وهو موقف يقوم على اتهام الذات بكل صفات النقص ثم التخلي عنها وعدم تغييرها من أجل نفيها بالكامل أي أنه موقف يقوم على تعذيب الذات وتبرئة الغير .

وتفصيلاً لهاتين الخطوتين الرئيسيتين يقوم الشعور بتطبيقها على خطوات أدق . أولاً ، الاعتراف بالموقف الانساني والاحساس الواقعي بـه على عكس القضايا الموجبة التي كان فيها الاحساس بالمثال غالباً . هنا اعتراف بأن الموقف الانسـاني موقف طبيعي بـه الجهل والعجـز والمـوت والصمم والبكم والعمى والانفعال ، وينتابه العدم والحدوث والفناء والشيئية والمحل والكثرة ، وتعتريه القسوة والعبودية والدنس والحرب والكفر والـذل والانتقام والعقـاب والصغار والقساوة والجحود والنسيان والاهمال والشح والفظاظة والظلم والبطلان . . . الخ الى آخر مضادات الأسماء . وبالتالي فإن الموقف الانساني الطبيعي هذا موقف شرعي لأنه اقرار بواقع . ثانياً ، الحكم على هذا الموقف الانساني في شتى جوانبه بأنه نقص وعيب يجب التبرؤ منه والتنكر له ونفيه . وهذا هو الخطأ اللاشعوري . فالموقف الانساني بطبيعته أقرب الى الجهل منه الى العلم ، وإلى العجز منه الى القدرة ، والى الظلم منه الى العدل . وان عظمة الانسان لتتجلى في القدرة على التحول من طرف إلى آخر بفعل الارادة الحرة وبادراك العقل المستقل . وذلك هو التحدي ، وتلك هي الرسالة . فما يُظن أنه نقص هو في الحقيقة كمال أو شرط كمال . وما يُحكم عليه أنه عيب هو في الحقيقة شرف أو طريق الشرف . فمن عظمة الانسان أنه يموت ليخلد ، ويمرض ليصح ، ويعجز حتى يقدر ، ومن ثم الانتقال من الواقع الى المثال . ثالثاً ، تشخيص الوعي بالذات خارج العـالم وتحجيره وتجميده وتثبيته خارج الانسان ثم اجلاله وتعظيمه وتأليهه وتعبّده حتى

تُصب الحياة كلها فيه في النهاية ويفقد الانسان حياته ووجوده بعد أن فقد وعيه بالذات . وهي نفس المرحلة في القضايا الموجبة واستعمالها كمشجب تُعلق عليه الصفات . رابعاً ، اسقاط كل الصفات التي حكم عليها الانسان بأنها عيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت واطلاقها عليه ، ورؤيته من خلالها وكأن الانسان يريد التخلص منها فيقذفها خارجه كما قذف وعيه من قبل خارجه . خامساً ، يسارع الانسان بنفي صفات النقص والعيب بعد اسقاطها على الذات المشخص حتى يبرأها من هذه الاتهامات التي ألقاها على نفسه ويتحمل المسؤولية وحده وحتى يطهّر ذاته المشخص ووعيه المغترب ، طوق النجاة له وسبيل الخلاص فيقول « الله ليس جاهلاً » ، « الله ليس عاجزاً » ، الله ليس ميتاً . . . الخ سادساً ، فإذا ما رجع الانسان الى الاعتراف بالموقف الانساني وعدم إدانته ثم عمل على تحويل الجهل إلى علم ، والعجز الى قدرة ، والموت الى حياة لم يعد يشعر بالعيب من الأساس ، من جهل وعجز وموت بل يفخر بعلمه وقدرته وحياته . وهذا الرجوع لا يتم إلا عن طريق استرداد الانسان لوعيه الذاتي ، فيعود الذات المشخص داخل الوعي بالذات وهذا لا يتم إلا بالوعي الفردي من داخل الوعي الجماعي .

وتطبيقاً لهذه الخطوات العامة أو التفصيلية يمكن تحليل تكوين القضايا السالبة على النحو الآتي :

١ ـ الله ليس جاهلاً . تعني أن من مكونات الموقف الانساني الجهل . فالانسان قد يكون جاهلاً وقد يكون عالماً . والتحدي أمامه هو الانتقال من الجهل الى العلم . ثم يحكم الانسان على الجهل بأنه عيب ونقص وهو حكم شرعي يدل على اتجاه الانسان وميله الى العلم . ولما كان الانسان مغترباً في العالم ، قاذفاً بوعيه بذاته خارجه ثم أراد أن يحادث نفسه الخارجية وأن يصفها فأسقط صفة الجهل عليه . ولكنه سرعان ما ينفيها مُبرّئاً أعز ما لديه من أسوأ ما لديه من نقص وعيب فيقول « الله ليس جاهلاً » . وفي الوقت الذي يقضي فيه الانسان على جهله ويصبح عالماً ، ويسترد وعيه بذاته الى داخله فإنه في هذه الحالة لا يتراءى له نقصه

ولا يسقطه على شيء ولا ينفيه ولا يقول « الله ليس جاهلاً » بل يبحث عن مظهر نقص آخر أو أن يصف الله بأعز ما لديه حينئذ وهو العلم إن لم يكن قد تحقق كلية ويقول « الله عالم » . ولكن يظل حكم النفي هو الأقوى لأن العلم في حالة التحقق ولو النسبي ليس بأعز ما لدى الانسان . لأنه حصل عليه بالفعل أو في الطريق اليه . والانسان يود وصف ذاته بحلمه وأمنيته التي لم تتحقق .

٢ ـ الله ليس عاجزاً . تعني أن الانسان يعيش في عالم يشعر فيه بالعجز وبأنه غير قادر على تحقيق كل ما يصبو اليه . ثم يحكم لا شعورياً بأن العجز آفة وبأن عدم القدرة نقص وعيب لا بد من التخلص منه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً مشخصاً وعيه بذاته خارجاً عنه وأراد أن يتوحد مع نفسه من خلال مناجاتها والحديث معها ووصفها فإنه يسقط صفة العجز عليه وسرعان ما يبرأها منها . فالانسان لا يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو العجز . وإذا ما استرد الانسان وعيه بنفسه وبالعالم واستطاع أن يقضي على عجزه وأن يصبح قادراً فانه لن ينفي عن الله عجزه بل ينفي عنه أحد مظاهر النقص الأخرى التي لم يتخلص منها بعد . ولا يصفه بأنه قادر اما لأن القدرة قد تحققت بالفعل أو لأن النفي أقوى من الاثبات ، ودفع التهمة والشبه أكثر تنزيهاً من الثناء والمدح .

٣ ـ الله ليس ميتاً . تعني أن الانسان يرى الموت نقص وفناء فينزعج من الموت ، ويخشى منه ، ويدفعه عنه ، ثم يحكم على الموت بأنه أحد مظاهر النقص مهما أله الموتى أو عبد الأموات أو حفظهم أو بنى لهم المقابر العظام وخلد آثارهم . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في عالمه يرى وعيه بذاته بعيداً عنه ، متحجراً ، بعيداً عن شرور البشر وآثامهم ، وأراد أن يحادثه ويناجيه ويصفه فإنه سرعان ما يسقط نقصه عليه ولو توهماً ثم يسارع بنفيه فلا يجوز أن يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو الموت فيقول « الله ليس ميتاً » . فإذا ما استرد وعيه بذاته داخل العالم ، وجعل الموت مظهراً من مظاهر الكمال ، فالانسان لا يخلق ولا يبدع ولا يخلد نفسه إلا لأنه ميت . والانسان الذي لا يموت لا يصبح الخلود لديه مقصداً ولا للزمن قيمة ولا للعواطف الانسانية دلالة . ثم يبحث الانسان إذا ما عاد إليه اغترابه عن

مظهر آخر من مظاهر النقص ليسقطه ثم ينفيه.

٤ ـ الله ليس أصم . .فالانسان إذا ما كان أصم فإنه يصبح ناقصاً في احساسه . الصمم نقص إذ أنه لا يسمع الأصوات ، ويكون الانسان الأصم غير قادر على الحديث والاستجابة وغير قادر على سماع الوحي . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في عالمه قاذفاً بوعيه خارجه ويريد الارتباط به عن طريق الحديث والحوار ويتغنى فيه فإنه سرعان ما يسقط عليه الآفة ثم ينفيها في نفس لحظة الاسقاط ، فلا يصف الانسان كنه ذاته بعيوبه وآفاته . فإذا ما استرد الانسان وعيه بـذاتـه في العـالم وإذا مـا قضى عـلى الصمم الحسي أو المعنـوي فـإن النقص يصبح كمالاً ولا يقول الانسان حينئذ« الله ليس أصم».

٥ ـ الله ليس أعمى . وتعني أن الانسان يعتبر العمى عيباً ونقصاً سواء العمى العضوي أو العمى الارادي . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم نازعاً روحه خارجه فإنه سرعان إذا ما أراد محادثتها ومناجاتها فإنه يسقط عليها عيوبه ثم يبرؤ ها منها كما يضحي الحبيب بنفسه من أجل محبوبه ويجعل نفسه ناقص المحامد والمحبوب كامل الأوصاف . فإذا ما عاد الانسان الى وعيه بذاته وبالعالم وقضى على عماه المعنوي ورأى وأبصر فإنه لا يسقط على الله العمى بل يسقط عليه عيباً آخر لم يتخلص منه بعد .

٦ ـ الله ليس أبكم. تعني أن الانسان في حياته يعيش أبكم أخرس اللسان عضوياً واجتماعياً لا ارادياً وارادياً . وهو يعلم أن البكم العضوي إذا كان عيباً فإن البكم الاجتماعي امتهان . ولما كانت ذاته مغتربة عن العالم مقذوفاً بها خارجه يود استردادها بالكلام والحديث معها ووصفها فإنه يسقط من نفسه صفاته . فإذا ما وجدها عيوباً فإنه سرعان ما ينفيها ويقول « الله ليس أبكم». فإذا ما تخلص الانسان من خرسه الاجتماعي وتكلم فإن صفة النقص تغيب عن شعوره فلا يسقطها على وعيه المقذوف خارجه ، ويسقط عليه إما عيباً آخر لم يقضِ عليه بعد أو صفة ايجابية حققها بجهده مع خطر المشاركة أو لم يحققها بعد وتظل مثلاً أعلى لديه .

٧ ـ الله ليس ناقصاً . تعني أن الانسان ناقص خاضع للأهواء والانفعالات وأنه يدرك أن هذه مظاهر نقص سرعان ما يكتشف العقل حدودها وأخطاء أحكامها . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم قانعاً بوعيه بالذات خارج العالم فإنه يود استعادته بالكلام فيضطر الى وصفه فيسقط عليه من صفاته التي هي عيوب مثل النقص. وسرعان ما يدرك ذلك فينفيها عنه ويقول «الله ليس ناقصاً» لما كان النقص ضد الكمال الذي به يمتنع عليه كل العيوب والآفات وفي مقدمتها الأهواء والانفعالات . فإذا ما استطاع الانسان القضاء على عيوبه وأصبح كاملاً عاقلاً غير خاضعٍ للميل والهوى فإنه يسقط على الله كمالاته دون عيوبه . ويكون السؤال حينئذ : هل يكمل الانسان أم يظل جاهلاً عاجزاً ميتاً أصم أعمى أخرسَ ناقصاً ؟ طالما أن الكمال غاية قصوى يظل الانسان ناقصاً ، وبالتالي يظل الحديث عن الله في قضايا سالبة مستمراً ولن يتوقف إلا بتوقف مظاهر النقص الانساني .

ويمكن بالمثل تحليل قضايا سالبة أخرى تستخدم فيها أوصاف الذات الست بعد قلبها الى أضدادها ثم نفيها كمحمولات بنفس الطريقة على النحو الآتي :

١ ـ الله ليس معدوماً . تعني أن الانسان يشعر بأنه عدم وبأنه وجد من عدم ويعود الى عدم وأن وجوده عدم نظراً لأنه يمرض ويموت . وهذه كلها مظاهر نقص ، آفات وعيوب . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، يقتطع جوهره ولبه ويقذف به خارجه ثم يحاول بعد ذلك استرداده واستيعابه بالكلام بعد أن طرده بالفعل فيحادثه ويناجيه ويصفه ، ويسقط عليه مظاهر عدمه . ولكن سرعان ما يفيق فينفيها ويقول « الله ليس معدوماً » . وفي اللحظة التي يصبح فيها وجود الانسان ثابتاً مقرراً قائماً على وجود وليس على عدم أو التي يصبح فيها العدم مظهر كمال للانسان لأنه يكون دافعاً على الوجود والبقاء فإن هذا الوصف لن يسقط ولن يُنفى .

٢ ـ الله ليس حادثاً . تعني أن الانسان حادث ، تجري عليه الحوادث ، وتعرض له نوائب الدهر ، ويتعرض لنوازل الزمان . يمرض ويصح ، يحزن ويفرح ، يفشل وينجح ، وهي كلها مظاهر نقص يتبرأ منها. ولما كان الانسان مغترباً

في العالم فاصلاً وعيه بالذات عنه ومجمداً اياه خارجه ثم عاشقاً اياه متعبداً له ، وأراد أن يناجيه فيحادثه ويصفه فيسقط عليه صفاته . وسرعان ما يكتشف عيوبها فينفيها في التوِّ واللحظة ويقول « الله ليس حادثاً » . وفي الوقت الذي تنتفي فيه عيوبه ويستطيع مقاومة الحدوث والقضاء على مظاهره فإنه لن ينفيها بعد اسقاطها على نفسه المطلق ويعتبرها من كمالاته التي يثبتها له .

٣ ـ الله ليس فانياً . وتعني أن الانسان في هذه الدنيا فانٍ ، وأنه يموت ، وأن عمره محدود في الزمان ، وبأن لكل أجل كتاب . ولما كان الموت نقصاً والفناء عيباً فإنه ينزعج منه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في مجتمعه فاقداً وعيه بذاته ، قاذفاً به خارج العالم وفي نفس الوقت يحن اليه ، ويتقرب منه ، ويرغب في محادثته ومناجاته فيصفه ويضطر الى أن يصفه بما لديه من أوصاف فيسقط عليه صفات النقص مثل الفناء . وسرعان ما يدرك الأمر فينفيها عنه ويقول « الله ليس فانياً » . وفي الوقت الذي لا يكون فيه الفناء مظهر نقص بل مظهر كمال فإن الانسان لن يصف نفسه بأنه ليس فانياً . بالرغم من أن الانسان فان إلا أنه قادر على البقاء بعمله وفكره وبالتالي لن يسقط عيبه الكامل على نفسه المطلق .

٤ ـ الله ليس مشابهاً للحوادث . تعني أن الانسان مشابه للحوادث . فهو مرئي وجسم ، جوهر وعرض ، له طول وعرض ، يتحرك ويسكن ، وهي كلها مظاهر نقص . ولما كان الانسان يعيش مغترباً بوعيه خارج العالم محجراً اياه بعيداً عنه وأراد أن يحادثه ويناجيه فيصفه بما لديه وهو المشابهة للحوادث. ولكنه سرعان ما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصف وعيه، وهو أغلى ما لديه، بحدوثه ونقصه، وهو أسوأ ما لديه فينفيه ويقول «الله ليس مشابهاً للحوادث». وفي الوقت الذي يصبح في الحدوث مظهراً من مظاهر الكمال فالانسان يتحرك ويسكن، ويصح ويمرض ولكنه يحمل أمانة ورسالة قادراً على تحقيقها فإنه لن ينفي الحدوث عن الله .

٥ ـ الله ليس في محل . تعني أن الانسان في هذا العالم موجود باستمرار في محل أي في مكان وزمان ، محدود الحركة والانتشار . والمحل نقص لأن الرؤية فيه محدودة . ولما كان الانسان مغترباً في العالم قاذفاً بوعيه بذاته خارج العالم في دائرة

ضوء مركزة ويريد أن يصفها ويتغنى بجمالها فلا يجد أمامه إلا أن ينفي عنها مظاهر نقصه وعيبه ويقول « الله ليس في محل » . وفي الوقت الذي يقدر فيه الانسان على أن يتجاوز حدود المكان وأن يتجاوز الرؤية المحددة فإنه لن ينفي عن الله صفة النقص هذه .

٦ ـ الله ليس متعدداً . وهذا يعني أن الانسان متعدد الجوانب والقوى وأنه متكثر . فهناك بشر عديدون ، أقوام وأجناس ، وهي كلها من مظاهر التشتت والتشرذم والحرب والصدام والتقاتل والصراع . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، قاذفاً بوعيه خارجاً عنه متحجراً جامداً متقوقعاً وأراد أن يتصل به وأن يناجيه ويسأله ويصفه فينفي عنه مظاهر نقصه وعيبه ، وهو التعدد والتكاثر فيقول « الله ليس متعدداً » . وفي الوقت الذي يصبح فيه التعدد ميزة والتكثر فضيلة من خلال وجهات النظر المتعددة المتحاورة فإنه لن ينفي عن الله حينئذ صفة التعدد هذه .

ويمكن تحليل القضايا التي تستخدم فيها أسماء الله التسعة والتسعون بعد قلبها الى اضدادها ونفيها كمحمولات بنفس الطريقة ولو أنها لا تأتي إلا في قضايا موجبة . ولكن لما كان السلب هو الأصل ، فإنه يمكن تحويلها الى قضايا سالبة . فمثلاً الله رحمن رحيم تعني أن الله ليس قاسياً ، وأنه ملك تعني أنه ليس مملوكاً ، وأنه قدوس تعني أنه ليس مدنساً ، وأنه سلام تعني أنه ليس حرباً ، وأنه مؤمن تعني أنه ليس كافراً ، وأنه مهيمن تعني أنه ليس مهيمناً عليه ، وأنه عزيز تعني أنه ليس ذليلاً ، وأنه غفار تعني أنه ليس منتقماً ، وأنه قهار تعني أنه ليس مقهوراً ، وأنه خالق تعني أنه ليس مخلوقاً ، وأنه حكم تعني أنه ليس محكوماً عليه ، وأنه عدل تعني أنه ليس ظالماً ، وأنه لطيف تعني أنه ليس فظّاً ، وأنه شكور تعني أنه ليس جاحداً ، وأنه عليّ تعني أنه ليس دنيّا ، وأنه عظيم تعني أنه ليس حقيراً ، وأنه كبير تعني أنه ليس صغيراً ، وأنه حفيظ تعني أنه ليس ناسياً ، وأنه كريم تعني أنه ليس شحاً ، وأنه رقيب تعني أنه ليس غافلاً ، وأنه واسع تعني أنه ليس ضيقاً ، وأنه حكيم تعني أنه ليس متهوراً ، وأنه ودود تعني أنه ليس معادياً ، وأنه الحق تعني أنه ليس باطلاً ،

وأنه القوي تعني أنه ليس ضعيفاً ، وأنه الصمد تعني أنه ليس أجوفاً ، وأنه الجامع تعني أنه ليس المفرّق، وأنه غني تعني أنه ليس فقيراً ، وأنه النور تعني أنه ليس ظلاماً ، وأنه الهادي تعني أنه ليس مضلاً ، وأنه بديع تعني أنه ليس مجدباً أو مقلداً . . . الخ (٦٥٠).

كل هذه الأسماء المقلوبة مظاهر نقص مثل القسوة والعبودية والدنس والكفر والذل والانتقام والقهر والظلم والفظاظة والجحود والدنية والحقارة والصغار والنسيان والشح والغفلة والضيق والتهور والعداوة والبطلان والضعف والتفرق والفقر والظلام والضلال والجدب أو التقليد . الخ . ينفيها الانسان بعد أن يلصقها بوعيه بالذات المغترب خارج العالم . وفي الوقت الذي يقدر فيه الانسان على أن يبرىء نفسه من مظاهر النقص هذه ويصبح كاملاً رحيماً ملكاً سلاماً مؤمناً مهيمناً عزيزاً غفاراً خالقاً حاكماً عدلاً لطيفاً شكوراً عليا عظيماً كبيرا حفيظاً كريماً رقيباً واسعاً حكيماً ودوداً حقاً قوياً صمداً جامعاً غنياً نوراً هادياً بديعاً . . الخ فإنه لن ينفي عن الله أضدادها وهي صفات نقصه بعد أن توارت ولم تعد حيّة في شعوره ، يتبرأ منها ويبرّىء منها وعيه بذاته المدفوع خارجاً عنه . لذلك كان موقف الصوفية أصدق بجعل هذه الأسماء الحسنى مثلاً عليا يتشبه بها الصوفي حتى يحولها الى صفاته الخاصة ، ويكون التصوف هو التشبه بصفات الله أو اسقاط صفات الخلق والتشبه بصفات الحق . وتكون غايته تحقيق الانسان الكامل أي اسقاط الصفات الانسية والتحلي بالصفات الالهية . ويبقى الخلاف : هل يتم ذلك بالوهم والخيال أم في الواقع الفعلي ؟ هل يتم ذلك بالعاطفة والوجدان أم بالادراك العقلي لظواهر العالم ؟ هل تحققها الأفراد أم الجماعات ؟ هل يتحقق ذلك في لحظة الاتحاد أم في التاريخ ؟ وهل يتم ذلك في سبيل الفناء أم من أجل البقاء (٦٥١) .

---

(٦٥٠) عند العطوى يعني جاهل ليس عالماً ، وعاجز ليس قادراً ، وموات ليس حياً ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٨.

(٦٥١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « المنهج الصوفي » من القسم الأول من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم .

٥ ـ خاتمة : التوحيد العملي .

توحيد الذات والصفات اذن ليس توحيداً عن طريق إطلاق قضايا موجبة مثل « الله عالم » أو سالبة « الله ليس جاهلاً » بل هو توحيد عملي عن طريق تحقيق الأوصاف الستة، والصفات السبع ، والأسماء التسعة والتسعين في حياة الانسان الفردية والاجتماعية . فإذا ما تحققت هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحمولات في قضايا خبرية أو انشائية يكون « الله » فيها موضوعاً لأن الله هو وعي الانسان بذاته مدفوعاً خارج العالم بعيداً عن الانسان منفصلاً عنه متحجراً جامداً مهما حاول الانسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر (الفقه) أو عن طريق الابتهال والدعاء والمناجاة (التصوف) أو عن طريق التأمل والنظر والحكمة (الفلسفة) . وقد فرق الفقهاء قديماً بين التوحيد النظري وهو توحيد الذات والصفات وبين التوحيد العملي وهو تحقيق الصفات في حياة الأفراد والجماعات(٦٥٢) .

وقد تنبهت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة الى التوحيد العملي ، وجعلت همها اعادة بناء التوحيد الذي هو « حق الله على العبيد » وليس الذي هو « حق العبيد على الله » أي أن الله ما زال هو المركز والغاية ، والبؤرة والقصد . فإذا كان حق الله على العبيد هو تحقيق الرسالة والدعوة المبلّغة وهو كون الانسان خليفة الله في الأرض فان حق العبيد على الله هو حقهم في استرداد وعيهم المتحجر خارجاً عنهم وأمانتهم على الرسالة وتحقيقها في العالم . علاقة الانسان بالله علاقة حق متبادل . فإذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على الانسان فإن موقفنا الحالي يحتم علينا بيان حق الانسان على الله خاصة في هذا

(٦٥٢) يعلق رشيد رضا على رسالة التوحيد مذكراً محمد عبده بالتوحيد العملي قائلاً « فات الأستاذ الامام أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاه ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون إلى ما عبدوا معه من الصالحين والأصنام المذكرة بهم وغير ذلك كالنذور والقرابين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذي كان أول ما يدعو إليه كل رسول قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » ، الرسالة ص ٤ ؛ ويفرق ابن القيم والمدرسة السلفية بوجه عام بين التوحيد النظري والتوحيد العملي .

العصر الذي ضاعت فيه حقوق الانسان وما زالت تضيع[٦٥٣] . كان التوحيد النظري قديماً في خطر نظراً للالتقاء الحضاري والتشابك العقائدي بين الأديان والمذاهب والمجاورة بين الملل والنحل . ولكن التوحيد العملي كان سائراً مؤثراً فعالاً محركاً ومنتصراً . ولكن في هذا العصر ، والتوحيد النظري في أمان ، بصرف النظر عن الغزو الثقافي ومظاهر التغريب. ولكن التوحيد العملي في خطر ، في توقف وسكون ، وتحول الى توحيد فارغ بعد أن ضاعت الأرض من جوفه ، وهزمت الأمة ، وانهارت الدولة[٦٥٤] .

وقد تم التركيز في الحركات الاصلاحية الحديثة على نقد الشرك العملي وليس على تحليل الشرك النظري أي نقد استعمال الرقى والتمائم وكل مظاهر التوسط بين الانسان والله من الأموات والأحياء ، من الانس « والجن » من أجل التأثير على العالم[٦٥٥] . فالعمل ، والعمل وحده هو المؤثر في العالم ، ويقوم على العلم بالاسباب لا على الأعمال الرمزية التي يسقطها الشعور الجاهل على الواقع . فالأول فعل والثاني لا فعل. ولا استثناء في العمل القائم على العلم بالأسباب. حتى ولو تراكمت الشواهد على حدوث وقائع معينة فإن ذلك لا يعني وقوعها « بالعين والحجة » بل لأسباب طبيعية ما زلنا نجهلها حتى الآن . وبتقدم العلوم والمعارف

---

(٦٥٣) « التوحيد الذي هو حق الله على العبيد ، معرفة حق الله علينا ، معرفة حق العباد عليه إذا أدوا حقه » ، الكتاب ص ٣ .

(٦٥٤) أنظر التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ ، وأيضاً الفصل الأول ، هل علم الكلام علم ، وأيضاً الفصل الخامس ، الوعي الخالص أو الذات ، ثامناً ، الوحدانية ، ٤ ـ عملية التوحيد .

(٦٥٥) يذكر محمد بن عبد الوهاب أن ترك الرقية والكي من تحقيق التوحيد ، وتعليق الخيط والودع والرقى والتمائم والتبرك بالشجر والحجر ونحوهما والاستعاذة بالمخلوق كل ذلك شرك ، وكذلك أنواع السحر من عيافة وطرق وطيرة من الجبت ، والتنجيم والنفث في العقد والتميمة ، وكذلك التطير وما يشمله من العدوى والهامة والصفر والفأل والنذر والذبح لغير الله . ومن مظاهر الشرك أيضاً الغلو في الصالحين وتحويل قبورهم أوثاناً . ومنها طاعة العلماء والأمراء في تحريم ما أحل الله أو تحليل ما حرموه، أي قبول النظم السياسية اللاشرعية وهو معنى اتخاذ الناس لهم أرباباً من دون الله الكتاب ص ٨ ـ ٢٦ ، ص ٦٤ ـ ٧٥ ، ص ٨٠ ، ص ١١٩ ـ ١٢٣ .

واستقرار قوانين الطبيعة يمكن معرفتها . ولا تعني الأسباب الأسباب المادية وحدها بل يمكن أن تكون نفسية كالايحاء والتأثير والتوجيه . ولكن في عصر يغلب عليه التركيز على العوامل النفسية فإن المصلحة العامة تقتضي عزل الموقف والتركيز على الأسباب المادية وحدها حتى ولو أدى ذلك الى قصور في النظرة العلمية . فمصلحة الجماهير وتربيتها ثقافياً أولى من المعادلة العلمية المتزنة لمجتمع مستقر ومتقدم وعلمي . الشرك هو قطع الصلة بين الأسباب والمسببات بتمائم ورقى وتبرك بشجرة أو حجرة أو استعاذة بمخلوق أو استعمال لسحر أو استعانة وتعوذ بشيء . لا تأتي المعرفة إلا من العقل وتصدق في الشعور . لذلك كانت كل معارف الكهان والتي تقوم على الطيرة والنشرة والتنجيم معارف خاطئة من حيث النهج والقصد وان صدق بعضها من حيث النتائج بطريق المصادفة المحضة . والقصد في الفعل شرط لصحته . وإذا كانت صحة الفعل في قصده إلا أن كماله في تحقيقه واكتماله . فإذا وقع الرياء في العمل فإنه يبطله . وإذا كان القصد هو الدنيا المباشرة فإنه قد يبطل شرعية الفعل أما إذا كانت النتيجة تحقيق عالم أفضل فتثبت شرعية الفعل. وهذا هو جمع بين التصوف والأصول، فقد ركّز التصوف على نقاء الباعث ونسي النتيجة وهو ما أكمله الأصول.

يجد التوحيد العملي اذن محله في العمل كنتيجة وفي الايمان كمقصد . وبالتالي فموضوع التوحيد هو في حقيقة الأمر مقدمة لموضوع الايمان والعمل[٦٥٦] . فالعمل هو العمل المخطط القائم على معرفة مسبقة أو معرفة حادثة أثناء الفعل ، والقائم على نقاء الباعث ووضوح الهدف . فإذا استكمل الفعل شروطه ولم تحدث نتائجه فالندم باسترجاع الماضي اتجاه سلبي . الأولى البحث عن أسباب الفشل بالفعل حتى يمكن أخذها في الاعتبار حين معاودة الفعل . أما الاكتفاء بتمني اكمال النقص بالرجوع الى الوراء وتخيل ميدان الفعل الماضي وقد اكتمل فذلك عجز وضعف[٦٥٧] . وفي عالم يغيب عنه العدل ، ولا يحكمه قانون ، ولا يوجهه فكر

---

(٦٥٦) أنظر الباب الثالث « التاريخ » ، الفصل الحادي عشر ، النظر والعمل .

(٦٥٧) وهذا هو معنى النهي الصريح عن قول « لو » لأنها تفتح باب الشيطان ، الكتاب ص ١٥٥ .

يكون الاتكال على الرحمة تأييداً لقوى الظلم والعدوان . لذلك فإن عملية الخلق ليس هو الخلق الفني المجسم بل الخلق الابداعي مثل دك العروش واسقاط التيجان وتغيير النظم الاجتماعية والسياسية كما فعل الموحدون الأوائل في ايوان كسرى وعرش الروم(٦٥٨) .

والايمان هو نقاء القصد واتفاقه مع القصد الكلي . « والله » يعني في السلوك قوة الباعث ونقائه وشمول الهدف وعمومه ، وبذل الجهد والطاقة ، والاستعداد للتضحية والشهادة . وأول عمل للانسان هو فعل الشعور قبل الأفعال الخارجية . فالتوحيد عمل الشعور ، وفعل الشعور هو فعل الانسان بما هو انسان بصرف النظر عن انتمائه الديني . العمل هو التوحيد الذي يقتضي فعله للشعور ، فعل نفي ورفض ، وفعل اثبات وقبول ، رفض كل القوى الزائفة ، القوى اللاشرعية في الطبيعة مثل قوى الاستبداد والقهر ، قوى الجبر والطاغوت واثبات قوى الطبيعة الشرعية ، قوى الحرية والعدل والمساواة ، قوى التحرر والثورة . الأول فعل « لا اله » والثاني فعل « الا الله » . ويسبقهما « أشهد » أي الشهادة على العصر وأحزانه ، ورؤية هزائمه ومصائبه ، وادراك هزائمه وانهياراته . الشرك هو محو فعل الرفض والابقاء على فعل القبول لكلا القوتين معاً القوى اللاشرعية والقوى الشرعية . والاخلاص هي الواجهة الأخرى للرياء والنفاق . الاخلاص تحقيق لفعلي الشعور ، الرفض والقبول ، علناً وصراحة وعلى رؤوس الاشهاد وأمام الناس . ولما كان النفاق توجيهاً للشعور على مستويين كان شركاً ، وذلك لفقدان الشعور وحدته وتخليه عن القيام بفعل الرفض ، وقبوله القوتين اللاشرعية والشرعية في آن واحد . الشرك أيضاً هي طاعة البشر الذين استحوذوا على قوى غير شرعية للتسلط على رقاب الناس والحكم في مصائرهم . والتوحيد تخليص الشعور العاقل وتحرير له من كل ما يشده الى غير الفعل الحر فيصبح التوحيد إعلاناً لاستقلال العقل وحرية الارادة(٦٥٩) .

---

(٦٥٨) وهذه هي الحكمة في النهي عن التصوير أو التسمي بقاضي القضاة أو ملك الأملاك واحترام أسماء الله وصفاته .

(٦٥٩) وهذا هو أيضاً معنى اكتمال النبوة . أنظر الفصل التاسع عن النبوة .

الفهرس

الفصل الخامس
الوعي الخالص (الذات)

أولاً: البراهين على وجود الوعي الخالص (الذات) ٥
١ ـ ماذا يعني الوعي الخالص أو الذات؟ ٥
٢ ـ دليل الحدوث ٩
٣ ـ حدوث العالم ٣١
٤ ـ دليل الجوهر الفرد ٤١
٥ ـ دليل الامكان ٤٥
٦ ـ نقد الأدلة ٥٣
٧ ـ هل يمكن العلم بالذات؟ ٦٢
ثانياً: أوصاف الذات وصفاتها ٧٣
١ ـ تداخل الأوصاف والصفات ٧٤
٢ ـ تبادل الصدارة بين الأوصاف والصفات ٧٧
٣ ـ تصنيف الأوصاف والصفات ٧٩
٤ ـ إحصاء الصفات ٨٢
ثالثاً: الوجود ٩٢
١ ـ الوجود أول وصف للذات ٩٢
٢ ـ ماهية الوجود ٩٧
٣ ـ معنى الوجود ٩٩
رابعاً: القدم ١٠٩
١ ـ القدم ثاني وصف للذات ١٠٩
٢ ـ معنى القديم ١١٣
خامساً: البقاء ١٢٥
١ ـ البقاء ثالث وصف للذات ١٢٥
٢ ـ معنى البقاء ١٢٩
سادساً: المخالفة للحوادث ١٣٤
١ ـ رابع وصف للذات ١٣٤
٢ ـ التأليه ١٣٨
أ ـ تأليه الأئمة ١٣٩
ب ـ درجات التأليه وطرقه ١٤٣

جـ ـ وظائف الامام الكونية ١٤٧
٣ ـ الحلول والاتحاد ١٥٥
أ ـ الحلول في الأئمة ١٥٥
ب ـ الحلول في الصوفية ١٦١
جـ ـ الاتحاد عند النصارى ١٦٤
٤ ـ التجسيم ١٦٧
أ ـ البدن ١٧٠
ب ـ الجسم ١٧٦
جـ ـ الجوهر ١٨٣
٥ ـ التشبيه ١٨٧
أ ـ آيات الرأس والوجه والعينين ١٩٠
ب ـ آيات اليد اليمنى والاصبع ١٩٥
جـ ـ آيات الجنب والساق والقدم ١٩٨
د ـ آيات النفس ١٩٩
هـ ـ إيجابيات التشبيه ٢٠٥
و ـ مخاطر التشبيه ٢٠٥
٦ ـ التنزيه ٢٠٨
أ ـ أدلة التنزيه ٢٠٩
ب ـ إيجابيات التنزيه ٢١٤
جـ ـ سلبيات التنزيه ٢١٧
سابعاً: القيام بالنفس ٢٢٢
١ ـ خامس وصف للذات ٢٢٢
٢ ـ الاستواء والعرش ٢٢٦
٣ ـ المكان والحركة ٢٣٢
٤ ـ الرؤية ٢٤٠
أ ـ هل يمكن إثبات الرؤية الموضوعية؟ ٢٤٥
ب ـ هل يمكن إثبات الرؤية الذاتية؟ ٢٥٧
جـ ـ نفي الرؤية الموضوعية ٢٦٦
ثامناً: الوحدانية ٢٨١
١ ـ سادس وصف للذات ٢٨١
٢ ـ نقد الثنوية ٢٨٥
٣ ـ دليل التمانع ٢٩٤
٤ ـ عملية التوحيد ٣٠٠

الفصل السادس
الوعي المتعين (الصفات)

أولاً: أحكام الصفات ٣١٣
١ ـ مقدمة ٣١٣
٢ ـ الإثبات والنفي ٣١٦
٣ ـ الزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) ٣٣١
٤ ـ هل الصفة حالة أو علة؟ ٣٤٥
٥ ـ القدم والحدوث ٣٥٥
٦ ـ هل الصفة تحول وصيرورة؟ ٣٧٠
أ ـ صفة الذات وصفة الفعل ٣٧١
ب ـ الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة ٣٧٤
جـ ـ إثبات الصفة لحظة وجود المفعول ٣٧٤
د ـ إثبات الصفة لحظة وجود الفعل ٣٧٥
هـ ـ نفي وإثبات، حدوث وقدم ٣٧٦
و ـ لا نفي ولا إثبات، لا قدم ولا حدوث ٣٧٦
ز ـ التوقف عن الحكم وإلغاء المشكلة ٣٧٧
ثانياً: الصفات السبع ٣٧٨
١ ـ مقدمة؛ السباعي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الإرادة ٣٧٨
أ ـ الثلاثي: العلم، القدرة، الحياة ٣٨٥
ب ـ الرباعي: السمع، البصر، الكلام، الإرادة ٣٩١
٢ ـ العلم ٣٩٥
٣ ـ القدرة ٤٠١
٤ ـ الحياة ٤١٦
٥ ـ السمع والبصر ٤٢٠
٦ ـ الكلام ٤٢٧
أ ـ الإثبات والنفي ٤٣١
ب ـ هل الكلام قديم؟ ٤٣٥
جـ ـ خلق القرآن ٤٥٠
د ـ هل الكلام مخلوق وجسم وعرض؟ ٤٥٤
هـ ـ مراحل الكلام ٤٦٦
و ـ صيغ الكلام ٤٧٩
٧ ـ الإرادة ٤٨١

ثالثاً: الأسماء ٤٩٥
١ ـ مقدمة ٤٩٥
٢ ـ الاسم والتسمية والمسمى ٤٩٨
٣ ـ القياس والاشتقاق ٥٠١
٤ ـ تصنيف الأسماء ٥٠٩
٥ ـ تحليل المضمون ٥١٤
أ ـ الأشكال اللغوية ٥١٤
١ ـ الأسماء المفردة ٥١٥
٢ ـ الأسماء المضافة ٥١٥
٣ ـ الأسماء المشتقة من مصدر واحد ٥١٥
ب ـ الأشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني ٥١٦
١ ـ الألفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني ٥١٦
٢ ـ الألفاظ المتضادة أو تقابل المعاني ٥١٦
الألفاظ الدالة على معنين ٥١٧
جـ ـ المعاني القصدية ٥١٧
١ ـ الوعي بالذات ٥١٨
٢ ـ الوعي بالعالم ٥٢٨
٣ ـ الوعي بالإنسان ٥٢٩
أ ـ العقل النظري ٥٣٠
ب ـ العقل العملي ٥٣٤
جـ ـ نظرية القيم أو ملكة الحكم ٥٣٩
رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ ٥٥١
١ ـ مقدمة: الحقيقة والمجاز ٥٥١
٢ ـ العمليات الشعورية ٥٥٥
أ ـ العلم المقلوب ٥٥٦
ب ـ من الكلام إلى الشخص ٥٥٩
٣ ـ منطق الشعور ٥٦٤
أ ـ منطق التصور ٥٦٥
ب ـ منطق التصديق ٥٦٧
٤ ـ تكوين القضايا ٥٧٩
أ ـ القضايا الموجبة ٥٨٩
ب ـ القضايا السالبة ٦٠٠
٥ ـ خاتمة: التوحيد العملي ٦٠٩

General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

* دار التنوير للطباعة والنشر ص.ب: ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان.

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر ص.ب: ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان.

* د . حسن حنفي : التراث والتجديد
(١) موقفنا من التراث القديم
من العقيدة إلى الثورة
(٢)
الإنسان الكامل (التوحيد)

* الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ .

* جميع الحقوق محفوظة .

---

* الناشر

* دار التنوير للطباعة والنشر .
الصنوبرة ـ أول نزلة اللبان ـ بناية عساف .
ص . ب : ١١٣/٦٤٩٩ بيروت ـ لبنان .
هاتف : ٨٠٦٣٥٩ تلكس : Tanwir 20942

* المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر .
طلعة النويري ـ شارع العريسي ـ ملك فقيه
ص . ب : ١٣/٥٨٨١ بيروت ـ لبنان .
4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب

(١) موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

297.2
٤٧٨٨٧

من العقيدة إلى الثورة

(٢)

الإنسان الكامل

(التوحيد)

د. حسن حنفي

الدار الفنية للنشر والتوزيع

الفصل الخامس

الوعي الخالص (الذات)[1]

أولاً : البراهين على وجود الوعي الخالص (الذات) ؟[2] :

١ ــ **ماذا يعني الوعي الخالص أو الذات ؟**: موضوع التوحيد هو لب علم الكلام كله ، أعطاه اسمه فأصبح التوحيد هو علم التوحيد ، وأصبح العلم كله يدور حول اثبات الذات والصفات والأفعال[3] . وفي كتب الفِرق يظهر التوحيد كموضوع أول تفترق فيه الفرق وتجتمع[4]. ولكن لا يبدو بناء الموضوع وتطوره إلاَّ من خلال المؤلفات الموضوعية لا من خلال كتب الفرق . وتبدأ كتب العقائد المتقدمة بالتوحيد ، وتكون كل الموضوعات الأخرى مرتبطة به دون تفصيل أو تقسيم لموضوعات جديدة ، وكأن التوحيد هو المحور الذي حوله تدور كل الموضوعات الأخرى[6] .

---

(١) ترددنا في الأمر كثيراً هل نضع العنوان الجديد كأساس وهو «الوعي الخالص» والعنوان القديم بين قوسين وهو «الذات» أم العكس. هل نضع أولاً لفظ التراث ثم بجواره التأويل الجديد أم نضع التأويل الجديد ثم نضع بجواره لفظ التراث؟ وقد فضلنا الطريقة الثانية حتى لا يبدو هذا المصنف أقرب إلى التراث منه إلى التجديد .

(٢) لم نضع كالعادة في بداية كل فصل الفقرة الأولى عن نشأة النظرية وتطورها كما فعلنا في نظريتي العلم والوجود وذلك لأننا عرضنا لذلك من قبل بالتفصيل في الفصل الثاني عن «بناء العلم».

(٣) يبدو هذا التقسيم لأول مرة بوضوح في «الاقتصاد» للغزالي .

(٤) هذا هو موقف «مقالات الاسلاميين» ، «التنبيه والرد»، «الملل والنحل» في تاريخ الفرق بناء على الأصول الأربعة وأولها التوحيد؛ الفرق ص ٣٢٣ .

(٥) الفقه الأكبر ص ١٨٤ ـ ١٨٧ .

ولكن ماذا تعني الذات ؟ بعد الانتقال من العالم كما عرضته نظرية الوجود وتم اكتشاف الطبيعة والانسان كبعدين رئيسيين فيه يبدأ السؤال حول الذات أي الوعي الخالص سواء كان وعي الطبيعة أم وعي الانسان أم وعياً مفارقاً لما انتهت نظرية الوجود إلى إثبات المفارقات . بداية علم أصول الدين كموضوع هو الذات أي الوعي الخالص بعد أن كانت المقدمات النظرية كما بدت في نظريتي العلم والوجود أقرب إلى إثبات العالم الحسي . كان السؤال اذن : وماذا بعد العالم الحسي ؟ هل هناك وعي خالص أو ذات ؟ هل اثبات العالم الحسي يؤدي بالضرورة إلى اثبات الذات ؟ وهل الذات افتراض يمكن اثباته أم أنها بديهية وجودية إذ يشعر كل منا بأن له وعياً قد يكون شائباً وقد يكون خالصاً ؟ وماذا تعني الذات إن كان وجودها بديهياً ؟ لقد حاول القدماء اثبات الذات قبل تعريفها أي الانتقال من حقيقة العالم الحسي إلى حقيقة الوعي . وتعني الذات مؤقتاً الحقيقة ، الماهية ، الجوهر ، الوجود المطلق ، التعالي . وقد أتت الحاجة لضرورة اثبات الذات أولاً قبل تعريفها لأنه لا يمكن تعريف شيء لم يثبت بعد . لذلك كان السؤال : هل ينتقل الانسان انتقالاً طبيعياً من نظرية الوجود إلى الذات ؟ وماذا لو بقي على مستوى العالم الطبيعي دون الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ؟ ولكن العالم الطبيعي وضع الانسان كأحد أبعاد الطبيعة وبالتالي وضع الانسان الطبيعي افتراض الذات أو التعالي . لذلك تنتهي نظرية الوجود عند القدماء لتفسح المجال لدليل القدم والحدوث أو لدليل الجوهر الفرد أو لدليل الممكن والواجب لاثبات الذات أو « الصانع » أي بداية استخدام الأمور الاعتبارية في « ميتافيزيقا الوجود » لاثبات أمور وجودية في « أنطولوجيا الوجود » ، وبذلك يتم الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان .

ولكن يبدأ القدماء ، وهم بصدد اثبات الذات بمسلمة وهي التوحيد بين الذات والصانع ، ويشيرون إلى أن البراهين على اثبات الذات هي براهين على اثبات الصانع مع أن الصانع أحد الصفات أو الأسماء وليس من أوصاف الذات . لم يبدأ القدماء إذن ببداية مطلقة يتسلسلون منها على نحو بديهي أولاني مما يدل

على أن العلم لم يصل إلى درجة قصوى من العقلانية والتجريد ، وأن الفكر الديني أتى ليزحزح الفكر العقلاني عن مكانه ويبطل عليه دوره وذلك بإدخال إحدى العقائد قبل أن تتأصل وهي عقيدة أن العالم مصنوع ، صنعه صانع ، وهي عقيدة « الخلق » . وإذا كان لفظ الذات قد بلغ درجة قصوى من العقلانية وبالتالي أصبح معبراً عن التنزيه فإن لفظ الصانع لم يبلغها فوقع في التشبيه على عكس اللفظ الأول ، فماذا يعني الصانع ؟ هل هو الخالق ؟ وماذا يعني الخالق ؟ وهل لفظ الصانع أكثر تجريداً من لفظ الخالق ؟ وهل انتهت نظرية الوجود إلى اثبات ضرورة الخلق أم أن العالم كان مكتفياً بذاته عن طريق القسمة وأن المفارقات لم يكن من وظيفتها الخلق بل كانت مؤشراً إلى وجود الوعي الخالص؟ صحيح أن كلا اللفظين الصانع والخالق موجودان في الوحي وكلاهما أسماء « الله » . إن لفظ الصانع يشير إلى حقيقة تالية وليس إلى حقيقة أولى إذ أنه يتم اثبات الذات أولاً ثم صفة الصانع ثانياً . وقد يكون لفظ الصانع افتراضاً مسبقاً أتى من الوحي مباشرة وليس من العقل الذي لم يصل حتى الآن إلا إلى إثبات العالم[٦] .

وتتعدد براهين اثبات الذات بالنسبة إلى تعدد العلوم وتطور مراحلها . فمثلاً في المراحل الأولى كانت البراهين غير متميزة وغير منظرة بل كانت تعتمد على الآيات القرآنية مثل ﴿ أفي الله شك . . . ﴾ أو ﴿ ولئن سألتم من خلقكم . . . ﴾ وهي أدلة فطرية توحي بدلالة الصنع على الصانع وتعتمد على أوائل العقول وبداهات الحس وشهادات الوجدان اعتماداً على نظرية العلم الأولى . لذلك لم يرد التكليف بمعرفة الصانع لأنها معرفة فطرية بل إن صفاته أيضاً يمكن معرفتها بالفطرة[٧] . كانت مقدمات الأدلة أيضاً آيات قرآنية مثل ﴿ أمّن يجيب المضطر . . ﴾ ، ﴿ أمّن ينجيكم . . . ﴾ ، ﴿ أمّن يرزقكم . . . ﴾ ، ﴿ أمّن يبدأ الخلق . . . ﴾ وعلى هذا النحو لم يكن هناك فرق بين موقف الأشاعرة وموقف

---

(٦) المواقف ص ٢٦٦ .

(٧) التمهيد ص ١٢٣ - ١٢٦ ؛ وفي حديث مشهور «خلق الله الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطان عليها» ؛ وفي حديث آخر «عرفت الأشياء بربي وما عرفت ربي بالأشياء » .

الصوفية. لم تفترق إذن الأدلة ، دليلاً الحدوث والامكان عن العواطف الصوفية عندما يتحد التحليل العقلي القائم على القسمة مع المواجيد الصوفية .

بعد ذلك خرج دليل الحدوث لاثبات الصانع من نظرية الوجود ، بل ويبدو أحياناً وكأنه بديل عنها[٨] . وارتبط. خاصة لاثبات مقدمته الأولى « العالم حادث» ، بمبحث الجوهر والأعراض في نظرية الوجود ارتباطاً وثيقاً حتى أنه ليصعب التفرقة بين المادة الواحدة في موضوعين مستقلين وحتى انتشرت الطبيعيات في كلا الموضوعين . فالطبيعيات ما هي إلا حديث في دقيق مسائل التوحيد لاثبات فروع الأصول التي يقوم التوحيد عليها . بل إن كل مسائل الطبيعيات لم تكن إلا مقدمة للإلهيات أو أنها إلهيات مقلوبة على الطبيعة كما هو الحال أيضاً في الطبيعيات عند الحكماء . وإن كل نظريات المتكلمين في المجاورة والملامسة والاعتماد والتأليف والاجتماع والافتراق إنما أتت من خلال دليل الحدوث واثبات حدوث الاعراض كمقدمة لاثبات حدوث العالم . ويصل الأمر أحياناً إلى درجة أنه يصعب التفرقة بين دليل الحدوث وبين اثبات الذات ، الموضوع الأول في الإلهيات . بل انه يصعب التفرقة فيه بين أوصاف الذات وبين الطبيعيات لأنها كلها تشير إلى الخصائص الطبيعية مثل الحدوث والفناء والجهة والمكان والزمان والحد . . . الخ[٩] .

وبعد ذلك حدث تمايز بين المتقدمين والمتأخرين سواء في براهين المتكلمين أو في براهين الحكماء إن لم يكن على مستوى المضمون فعلى الأقل على مستوى اللفظ . ففي حقيقة الأمر هي براهين واحدة لها بناء عقلي واحد ، تقوم على نفس التصور

---

(٨) المسائل ص ٣٣٢ ـ ٣٤٠.

(٩) يتضح ذلك في «المحيط» للقاضي عبد الجبار: «باب في بيان جملة أبواب التوحيد. أول ما يلزم المكلف معرفته على أصول خمسة ١ ـ اثبات الطريق إلى الله . ٢ ـ أن المحدثات لا بد لها من محدث . ٣ ـ ما يستحقه هذا المحدث من الصفات التي تجب لذاته . ٤ ـ ما يجب نفيه عن الصفات التي لا تصح عليه في كل حال أو في بعض الحالات. ٥ ـ انه واحد في هذه الصفات فلا أحد يشاركه في مجموعها نفياً واثباتاً ولا في آحادها أن يستحقه على الحد الذي استحقه تعالى»، المحيط ص ٣٥ ـ ٣٦.

للعالم وعلى نفس الموقف منه ، وتؤدي إلى نفس النتائج . إنما الخلاف في الألفاظ التي تشير إلى درجة التجريد . فالحدوث هو الامكان ، ولكن اللفظ الأول أقرب إلى الطبيعة في حين أن الثاني أقرب إلى ما بعد الطبيعة . والمُحدث هو الواجب ولكن اللفظ الأول أيضاً أقرب إلى الطبيعة ، والثاني أقرب إلى ما بعد الطبيعة ، استعمل المتقدمون ألفاظ الطبيعة وكانوا قريبي العهد من مبحث الجوهر والأعراض في حين استعمل المتأخرون ألفاظ ما بعد الطبيعة . فالانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية هو انتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، من الحس إلى العقل ، ومن التشبيه إلى التنزيه ، من مرحلة أقل تجريداً إلى مرحلة أعلى تجريداً . وقد حدث ذلك بعد سيادة علوم الحكمة على علوم الكلام بعد القرن الخامس عندما بدأ الكلام يحدد نفسه بالنسبة لهذا الخطر الداخلي الجديد وعلى رأسه قدم العالم فتحول دليل الحدوث القائم على الجوهر والاعراض إلى تفنيد شبه قدم العالم . فلما مثلت علوم الحكمة خطراً على علوم التوحيد بدأ الكلام في رفض قدم العالم وما يتبعها من نظريات الفيض والصدور والعقول العشرة . . الخ[١٠] . وكأن الهجوم على علوم الحكمة في القرن الخامس لم يفعل أكثر من أنها غيرت وجهتها وتحولت من علوم مستقلة إلى علوم دخيلة على العلوم الأخرى وفي مقدمتها علم التوحيد ، أساس العلوم كلها . وقد استغرق دليل الحدوث معظم اهتمامات القدماء باعتباره أول الأدلة . وما يقال بعد ذلك عن دليلي الجوهر الفرد أو دليل الامكان إنما يتم على نفس المنوال ، فالبناء واحد وإن اختلفت الألفاظ ودرجة التجريد[١١] .

٢ ــ **دليل الحدوث** : تبدأ الإلهيات عند القدماء بدليل الحدوث واثبات العلم بالصانع مما يدل على أن دليل الحدوث كله الذي نشأ على مبحث الجوهر والاعراض في مبحث عوارض الأجسام ما هو إلا مقدمة للإلهيات دون أن ينفصل

---

(١٠) يجعلها الآمدي نظرية العلم الأول ومن تابعه من الحكماء المتقدمين، غاية ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ .

(١١) لم يشر الايجي إلى برهان الجوهر الفرد اي الجزء الذي لا يتجزأ بل اكتفى بعرضه في مبحث الأجسام، المواقف ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩ . ويفصّل الباقلاني الدليلين قائلاً «وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع، ١ ـ الاستدلال بالحوادث على محدث صانع . ٢ ـ سلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بامكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الامكان» التمهيد ص ١٢٣ ـ ١٢٦ .

عنها ، ونقطة انتقال من العالم إلى ما وراء العالم ، من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة[١٢] . فالحديث عن الجواهر مقدمة للحديث عن الاعراض ، والحديث عن الاعراض مقدمة لدليل الحدوث . وقد تأتي مقدمات عقلية لاثبات الحدوث دون الاكتفاء بالحس والمشاهدة للتغير ، حركة وسكوناً[١٣] . فماذا يعني الحادث ؟ وما هو الحادث ؟ .

يعني الحادث « الذي كان بعد أن لم يكن » أي أنه وجود في الزمان وحركة فيه من الماضي إلى الحاضر ، وهو موجود من عدم وكأن الوجود قائم على عدم ومنبثق منه وصادر عنه . ولما كان العدم عند معظم الاسلاميين « نفي محض غير مستمر على صفة من صفات الاثبات فلا يتحقق ترتيب شيء عليه » فكيف يمكن اقامة الحدوث عليه ثم اقامة دليل على وجود الذات ابتداء من الحدوث[١٤]؟ ثم إن هذا التعريف يعتمد على مسلمة مطلوب اثباتها وهي نظرية الخلق من عدم ، فتعريف الحادث بأنه « ما كان معدوماً ثم صار موجوداً » ينبني على هذه النظرية في مقابل تحول الكائنات ، والحادث قد يكون تحولاً وتغيراً في الكون وليس بالضرورة خلقاً من عدم[١٥] . وقد يعني الحادث « الوجود الذي له أول » وهو تعريف متناقض فإن أول الحادث هو نفسه ويستحيل أن يكون الشيء أول نفسه ، وإن كان له حادث هو غيره لزم التسلسل إلى ما لا نهاية[١٦] . وقد يكون الحادث هو « المتأخر بوجوده عن الأزلي » ، وهو خلط بين التقدم بالزمان والتقدم بالمرتبة على ما هو معرف من تمييز بينهما في موضوع النسبة في مبحث الأعراض في نظرية

---

(١٢) أصول الدين ص ٦٨ ـ ٧١؛ النظامية ص ١٣ ـ ١٤؛ الارشاد ص ٢٨ ـ ٢٩؛ بحر الكلام ص ١٧؛ المحصل ص ١٠٦ ـ ١٠٨؛ طوالع الأنوار ص ١٥٢، ص ١٥٥؛ الاقتصاد ص ١٥ ـ ٢١ .

(١٣) الاقتصاد ص ١٥؛ المسائل ص ٣٢٧ ـ ٣٣٨؛ المحصل ص ١٠٦ ـ ١٠٨؛ المواقف ص ٢٤٤ ـ ٢٤٩ .

(١٤) هذا هو اعتراض ابن الراوندي، الشامل ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ .

(١٥) يرفض الغزالي افتراض انتقال الأعراض على أساس أن للعرض محلاً وللجوهر حيزاً، الاقتصاد ص ١٨ ـ ١٩ .

(١٦) هذا هو أيضاً اعتراض ابن الراوندي. الشامل ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ .

الوجود[١٧] . وقد يكون من معاني الحادث المنفتح وجوده ، وهي صورة تشبيهية ، فالوجود ليس منفتحاً أو منغلقاً إلا كصورة شعرية . الانفتاح والانغلاق اما مفاهيم طبيعية حركية أو هندسية صورية واما صور فنية تعبر عن أحوال شعورية . فالوجود المنفتح أي القابل للحركة والسكون وسائر الأعراض ، وهذا دليل على أن مفاهيم العلم مفاهيم انسانية خالصة[١٨] . وقد يكون الحادث هو الشيء و « الله » مشيِّء الأشياء وفي نفس الوقت لا يتصف بكونه شيئاً[١٩] . وهو تعريف متناقض ، يقوم بخطوة إلى الامام في اثبات الشيء كما يفعل الفكر الطبيعي ثم بخطوة إلى الخلف في جعله تابعاً لشيء آخر كما يفعل الفكر الديني . وقد يكون الحادث عين وجود الحادث أو وصفاً زائداً عليه . فإن كان عين وجوده فهو تحصيل حاصل . وإن كان وصفاً زائداً عليه فهو أنه وجود بعد عدم وهو ما يرجع إلى المعنى الأول[٢٠] . هذه التعريفات كلها إذن قاصرة على أن تعرف الحادث أو أن تصوغ له معنى . وهذا يدل على أن الحادث نفسه مفهوم ديني صرف يتضمن حكماً مسبقاً يدين الشيء لصالح القديم . فهو مفهوم نسبة أو اضافة ، لا يعقل معناه إلا بالنسبة للقديم ، له معنى متضايف ، ولا يفهم إلا بالاقتران . ولما كان الشيء المقرون به هو المطلوب اثباته استحال التعريف وعقل المعنى .

وقد يأخذ الدليل شكلاً خطابياً انشائياً مكتفياً بالاعتماد على الحس والمشاهدة دون صياغة التجربة الحسية في مقدمات عقلية وقياسات منطقية واستدلالات صورية كما سيحدث في علم الكلام المتأخر فيما بعد . والحقيقة أن هذه التجربة الحسية ليست بريئة تماماً عن كل ايمان مسبق بل هي مرتبطة بايمان ديني قوي يجعل التناهي والحصر والعد والاحصاء والزيادة والنقصان مقدمات خطابية سريعة لاثبات واجب الوجود . لا تقوم إذن كل صياغات دليل الحدوث على مقدمات عقلية من أجل الوصول إلى نتائج منطقية بل يكون بعضها مجرد عبارات انشائية

(١٧) الشامل ص ٢٥٩ .
(١٨) الشامل ص ٢٥٩ - ٢٦١ .
(١٩) هذا هو رأي جهم بن صفوان، الارشاد ص ١٢٥ .
(٢٠) الشامل ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وعلى مقولات بدائية يقوم معظمها على التشخيص الساذج . ولا ترمي هذه الصياغات إلى اثبات الذات المشخصة بل إلى اثبات صفاتها من علم وقدرة وخلق وتنزيه وكأن اثبات الصفات يسبق اثبات الذات وكأن الأعراض توجد بلا جوهر ، وكأن العربة تسبق الحصان![٢١] فإذا ما فرض العقل نفسه على هذه التجربة الحسية في ظاهرها الايمانية في باطنها تخرج مقدمات أقرب إلى الأحكام الحسية على العالم ثم احتمالات تعكس الايمان المسبق باحدها على أنه الصحيح والأخرى باطلة في عبارات تستعمل مفاهيم الجمال والقبح كوسط بين مفاهيم الايمان وتصورات العقل . فإذا ما عجز العقل عن الصياغة والاحكام المنطقي تأتي الأدلة النقلية للمساندة والعون . ومع ذلك تكشف هذه المحاولات الأولى عن بزوغ العقل من خلال الايمان وعن تجاوز المشاهدة الحسية والتجربة المباشرة إلى التحليل العقلي الصرف[٢٢] ، وهذا ما سيسمح بعد ذلك بإحكام المقدمات وتنظير القياس ، وترتيب النتائج فتكتمل صياغات منطقية صرفة لدليل الحدوث .

وقد يأخذ الدليل شكلاً إرادياً قبل أن يتحول إلى دليل محكم ، أي أنه تحول من الانشاء في اللغة إلى الارادة الانسانية ، وهذا يدل على أن الحدوث اما موقف

---

(٢١) يكثر ابن حزم من هذه الأدلة بقوله «نشاهد ذلك حساً وعياناً»، «بالمشاهدة والحس»؛ «بالضرورة والعقل والحس...»، «وفي شهادة الحس...»، «إن الحس يوجب ضرورة أن... وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس...»... الخ.

(٢٢) يعيد ابن حزم صياغة هذه التجربة الحسية في خمس مقدمات ١ ـ كل شخص في هذا العالم وكل عرض وكل زمان متناه. ٢ ـ كل موجود بالفعل حصره العدد وأحصته طبيعته. ٣ ـ ما لا نهاية له لا سبيل إلى الزيادة فيه. ٤ ـ إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له فالاحصاء مناله بالعدد والطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم لما فيه من جمال لا سبيل إليه. ٥ ـ لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول «وأحصى كل شيء عدداً»، وكل شيء له أول! وبعد أن يثبت ابن حزم أن العالم ذو أول ينتهي إلى احتمالات ثلاثة : ١ ـ أن يكون أحدث ذاته وفي هذه الحال يكون معدوماً وهي موجودة وهو مستحيل أو يكون موجوداً وهي معدومة وهو مستحيل ايضاً أو يكون كلاهما موجود وهو مستحيل كذلك. ٢ ـ أن يكون قد حدث بغير أن يحدثه غيره ، ومقبح أن يحدث هو نفسه! ٣ ـ أن يكون قد أحدثه غيره. وهو المطلوب؛ الفصل جـ ١ ، ص ١٣ ـ ١٨ .

وجداني من الأشياء أو موقف إنساني من الوجود . فالحدوث هنا مقولة للارادة وليس للأشياء ، ويستوي في ذلك بعض الأشاعرة وجمهور المعتزلة . يرتبط دليل الحدوث إذن عند بعض الأشاعرة بالارادة الانسانية . وهنا تتأكد الحرية الانسانية من أجل سلبها من جديد بدعوى الحدوث ونسبتها إلى المحدث ، وبالتالي تكون الحرية صفة « لله » وليس للانسان[٢٣] ، وتكون أفعال « الله » دليلاً على وجوده كما كان حدوث الأشياء دليلاً على وجوده ، فالأفعال جزء من عالم الأشياء[٢٤] . ويأخذ دليل الحدوث عند المعتزلة صيغة عقلية ارادية ، ويصبح عند الجمهور أكثر قبولاً وأكثر إنسانية مما هو الحال عند الأشاعرة . « فالله » لا يُعرف ضرورة كما هو الحال عند الطبائعيين ولكن يُعرف استدلالاً كما هو الحال عند الأشاعرة . كل ذات لا تُعرف ضرورة فالطريق إليها اما عن طريق حكم صدر عنها أو عن طريق فعل وقع منها ، وبالتالي ليس الطريق هي الأجسام والجواهر الطبيعية بل طريق العقل والارادة الانسانية . ولما كانت الأحكام إنما تصدر عن علل ، و« الله » ليس بعلة لأن العلة لا تنفك من المعلول وذلك يوجب علة ثانية وثالثة وينتهي الأمر إلى تعدد العلل وحدوثها ، وهذا ما يأتي في وحدانية « الله » وقدمه أو إلى أن يكون « الله » عرضاً من الأعراض ، و« الله » ليس كذلك . يكون الطريق إذن فعلاً منه . والأفعال نوعان . نوع يدخل تحت مقدورنا ونوع لا يدخل تحت مقدورنا . الأول لا يمكن الاستدلال بها على « الله » لأننا أصحابها ، والثاني يمكن الاستدلال بها على « الله » كفاعل لها ، وذلك مثل ما يقع منا من أفعال القلوب وأفعال الجوارح التي لا تدخل تحت سيطرة الارادة ، الأفعال العكسية . بل ويمكن أيضاً الاستدلال بما يدخل في مقدورنا على « الله » مثل العقل لأنه من جنس « الله » والاعتقادات لأنها

---

(٢٣) يظهر ذلك عند الباقلاني في قوله «في حدوث الكائنات بأسرها بإحداث له سبحانه. وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبائعيين والفلاسفة، وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الايجاد والخلق» التمهيد ص ٥٤.

(٢٤) يقول القاضي عبد الجبار «الطريق الذي يتوصل فيه إلى العلم بالله أنواع الأدلة، وأن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل، معرفة الله بالنظر إلى أفعاله وأقسام الأفعال». شرح الأصول الخمسة ص ٨٧ - ٩٢.

قد تكون من فعلنا ومن فعل غيرنا ، واحتمال أن تكون من فعلنا أقل لأنها أفعال الشعور التي لا نستطيع منها شيئاً فهي مرتبطة بالارادة والكراهة والدوافع والدواعي . الاستدلال هنا مرتبط بالأفعال التي تكشف عن قدرة الانسان وحرية ارادته سواء أفعال الجوارح أم أفعال القلوب ، مما يدل على تدخل مسألة حرية الأفعال في دليل الحدوث حيث تصبح صلة الذات بالطبيعة صلة أثر وايجاد لا صلة وجوب ووجود . والحقيقة أن الجواهر سواء كانت من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب تقع منا وكذلك باقي الأفعال مثل الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والشهوة والنضرة والفناء ، فكلها مرتبطة بحواس الانسان ، والفناء أيضاً لأنه تجربة العجز والشيخوخة والموت[٢٥] . ومع ذلك يظل الدليل قائماً في اطار دليل الحدوث التقليدي ، ولكنه يقوم على بناء إنساني وليس على بناء طبيعي مما يكشف عن ارتباط الدليل بالانسان وإن إثبات وجود « الله » إنما يتم عن طريق تحليل الوجود الانساني من خلال الأفعال الانسانية ، القدرة أو العجز ، ولما كان الانسان صاحب أفعاله في حال القدرة ، فإن الله لا يثبت إلا في حال العجز ، ويكون تعبيراً عن الضعف الانساني .

ثم ينتقل الدليل بعد ذلك من الأفعال إلى الأجسام ، ومن الارادة إلى الطبيعة لما كانت الأفعال أيضاً أجساماً وأعراضاً ، وهنا يتحول دليل الحدوث من

(٢٥) هذا هو الدليل الذي عرضه القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة» ص ٨٩ ـ ١١٥ ، وفي «المحيط» ص ٣٦ ـ ٧٥ والأفعال ثلاثة عشر وهي : الجواهر ، والألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والنضرة ، والفناء . وكلها يمكن الاستدلال بها على «الله» باستثناء الفناء الذي لا يُعرف إلا بالسمع . والجواهر عشرة أنواع ، خمسة من أفعال الجوارح وهي الأكوان ، والاعتمادات ، والتأليفات ، والأصوات ، والألام ، وخمسة من أفعال القلوب وهي الاعتقادات ، والارادات ، والكراهات ، والظنون ، والأنظار . ولا يمكن الاستدلال بهذه الخمسة الأخيرة على «الله» لأن المدلول فيها لا يتعلق بالدليل على نحو يجعلها تقع منه أولى من أن تقع من غيره لأنها قد تقع منا وقد تقع من الله إلا إذا أمكن التيقن من أنها تقع من الله ، حينئذ يمكن الاستدلال بها . ويتحدث القاضي عبد الجبار عن أدلة الصانع وكلها قائمة على الاحتياج والأثر والدواعي والمقاصد والكراهات والصوارف والارادات . شرح الأصول الخمسة ص ١١٨ ـ ١٢٠ ؛ ويعرض في «المحيط» لنفس الدليل ابتداء من اثبات المحدثات الدالة على الله واثبات الأعراض والأكوان .