

البراهين التقليدية على وجود الله

في الإسلام^{١)}

بقلم ماجد فنري

ظهرت سنة ١٩٣٦ دراسة هامة للبراهين الاسلامية على وجود الله للعلامة ونسك Wensinck^{٢)}. ولولا صدور بعض المصنّفات التي لم يقيض للعلامة الكبير الاطلاع عليها، منذ ذلك التاريخ، لما تجرأنا أن نقدم على تحرير هذه الدراسة الجديدة.

ينبغي أن يهتد الباحث، عندنا، للفحص عن الادلة على وجود الله بمعالجة القضية التالية: هل التدليل على وجود الله ممكن أصلاً؟ ونحن نجد كبار المؤلفين المدرسين في المصدر الوسطى كالتدريس توما (١٢٢٥ - ١٢٧٤) يستهونون براهينهم على وجود الله بمعالجة هذه المسألة^{٣)}. ومع أن ونسك قد طرقت بعض وجوه مشكلة المعرفة في كتابه المشهور: (المقيدة الاسلامية) (Muslim Creed) فهو لا يتعرض لهذه المسألة في الدراسة المشار اليها، إلا بصورة عابرة، وذلك في معرض حديثه عن موقف الغزالي من مشكلة التدليل على وجود الله. ولكن هذه المسألة تستحق، كما يتدأى لنا، فوق ما أولاهما المؤلف من العناية في تلك الاشارة المتقتضة.

يشير ابن رشد (١١٩٨) في مقالتي (فصل انقال والكشف عن مناهج الادلة) هذه القضية وينالجها بمعالجة مسهية. أما في المقالة الاولى فهو يمرض لها من خلال مشكلة أوسع، وهي: هل يتفق الاسلوب البرهاني العقلي مع اسلوب الشرع النقلى؟ ويجيب على ذلك بالإيجاب. إذ «إن كان فعل الفلانة

(١) ظهر هذا النقال بالانكليزية في مجلة «العالم الاسلامي» (Muslim World) الامبركية عدد نيسان ١٩٥٧، وقد تصرفنا بعض الشيء في نقله الى العربية.

(٢) Les preuves de l'existence de Dieu dans la Théologie Musul- (r mané, في Mededeelingen der Konink. Akademie van Wetenschappen, Deel 81, serie A, n° 2, Amsterdam, 1936.

(٣) راجع العلامة اللاهوتية، المسألة الاولى (la Pars).

ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات... فالشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به - كما يقول مؤلفنا في مطلع تلك المقالة . وهو يؤكد ذلك بطائفة من الآيات القرآنية . وعندما يعرض لمعالجة هذه القضية ثانية في مطلع (الكشف) ، نراه يتر بين ثلاثة «عارق» من شأنها أن تفضي الى اثبات وجود الصانع : أولاً : طريق الحشوية الذين ذهبوا الى أن معرفة وجود الله تثبت بالسمع لا بالعقل : أي أن الإيمان به يكفي ، وأن ذلك بما لا شأن للعقل فيه^١ . ثانياً : طريق الأشعرية (وهو طريق المعتزلة أيضاً) الذين اقرؤا بإمكان التذليل على وجود الله بالعقل وبنوا دليلهم ، كما سنرى ، على احدى مقدمتين : مقدمة الحدوث أو مقدمة الجواز^٢ . ثالثاً : الصوفية و«طرقهم في النظر ليست طارفاً نظرية... وانما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شي. يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واتبالها بالفكرة على المطلوب»^٣ - كما يقول ابن رشد . إلا أن هذه الطريقة ، وان صح وجودها ، «فليست عامة للناس بما هم ناس» بل هي توفق على فئة قليلة منهم .

لم يكن ابن رشد أول من تطرق الى هذه الناحية المنتهية لمشكلة وجود الله من فلاسفة الاسلام ومتكلميه ؛ اذ نحن نجد في (كتاب أصول الدين)^٤ للبندادي (١٠٣٧+) معالجة وافية لهذه المشكلة ، لعلها أقدم معالجة من نوعها . إلا أنه لا يستبعد أن يكون البندادي احدى الحلقات في سلسلة التطور النكري الذي استحدثه معتزلة القرن التاسع ، كما يتبين من تطرقهم الى عدة مسائل تجريدية : كسألة المعاني والعلم وسواهما^٥ . ولكن من الغريب حقاً أن أبا بكر الباقلائي (١٠١٣+) الذي يبرى اليه الفضل في تهذيب اساليب الكلام يكاد لا

(١) راجع الكشف عن مناهج الأدلة ، في فلسفة ابن رشد ، القاهرة مطبعة الرحمانية .

ل . ت . ص ٣١ .

(٢) ويزو الدليل الاخير الى ابي المالبي (الجربيني) المتوفى ١٠٨٦ - ص ٤٠ .

(٣) راجع الكشف ص ٤٤ .

(٤) راجع هذا الكتاب ، اسطنبول ١٩٢٨ ص ٤ - ٣٢ .

(٥) راجع مقالات الاغلايين للاشعري ، اسطنبول ١٩٣٠ ص ٣٧٢ و ٣٩١ و ٤٧١ الخ .

يلم بهذا الموضوع في مطلع (كتاب التمهيد) إلا المأمأ عابراً .
لذلك كان الفصل الاول من كتاب (أصول الدين) ذا شأن خاص ؛ في
فهم نظرة المتكلمين المسلمين الى مشكلة المعرفة (أو العلم) . وليس يوسنا
أن نهب هنا في بطن البغدادي لمشكلة العلم واقسامه وشروطه ،
لأنه بطأ يذكرنا ببعض المدارس الفلسفية الحديثة . ولكن يجدر بنا أن
نلاحظ أن البغدادي يصف المعرفة اليقينية بالمعرفة العقلية ، مردداً على ذلك
كشاهد معرفة حدث العالم وقدم صانعه ووحدته وصفاته وعدله وحكمته
وجواز التكليف^١ . واذا يتطرق الى المباحث التي يدور عليها العلم ، يفيدنا أن
الإشاعة (اصحابنا) ذهبوا الى أن العقل قادر على اثبات حدث العالم ووحدة
صانعه وعلى جواز ما يجوز وامتناع نقيضه ، مردفاً قوله : أن التكليف الدينية ،
مع ذلك ، لا تجب بالعقل بل بالسمع فقط^٢ - فلم يكن المرء مستحقاً
للثواب أو العقاب على معرفته تلك بالصانع ؟ . وهو قول انكره المعتزلة الذين
ذهبوا الى أن الانسان قادر على معرفة الخير والشر قبلهم وورد السمع ، وأنه
يثاب ويعاقب على تلك المعرفة^٣ . ورغم هذا الخلاف الفزيجي حول صلة المعرفة
بالتكليف ، فكلا المعتزلة والإشاعة اتفقوا - كما رأينا من رواية ابن رشد -
على امكان معرفة الله بالعقل .

أما قبل قيام المعتزلة الذين استهلوا هذا التيار الفكري الذي يعرف بعلم
الكلام في الاسلام ، فلم تكن البرهنة على وجود الله وسواها من المسائل
اللاهوتية العقلية مقدورة طبعاً . فالتفاهم الأول اشياء مالك بن انس (٧١٥هـ)
واتباعه انما اكتفوا بالمعرفة القائمة على الكتاب والسنة . فلم تكن حالمهم في
ذلك لتختلف عن حال الصوفية الذين ذهبوا الى أن الله يعرف مباشرة بالكشف .
وهكذا فلم يكن للتدليل على وجود الله عند الصوفية اولئك والحسوية هؤلاء .
ضرورة قط : اذ كان وجود الله يعرف مباشرة ، إن بتصفح الكتاب عند
أولاه ، أو بالكشف الصوفي عند اولئك .

٥

(١) الاصول ص ١٤ .

(٢) ينسب الشهرستاني في (خاية الاقدام) هذا القول الى ابي الحسن الأشعري (١٠٠٠هـ) -

راجع ص ٣٧١ . (٣) راجع الشهرستاني (الملل والنحل) ص ٣١ و(الاصول) أعلاه .

إذا صح اعتبار الدليل السبي (argument cosinologique) الذي وضعه
ارسطو ويطه أصحابه خلال الصور اللاحقة الدليل الكلاسيكي على وجود
الله في القرب ، فما لا مرا . فيه أن دليل الحدوث ، ودليل الجواز ، المتصل به
هما الدليلان التقليديان على وجود الله في الاسلام . فالدليل الارسطوي الذي
يرتكز على مبدأ السبية لم يكتب له الرواج في العالم الاسلامي ، حتى عند كبار
المثابرين العرب كابن سينا († ١٠٣٧) وابن رشد († ١١٩٨) . فالأول توفّر على
(دليل الجواز) ، توفراً كان له أثره في مذاهب المتكلمين اللاحقين كفخر الدين
الرازي († ١٢٠٩)^(١) ، بينما اختار الثاني (دليل البينة) ، الذي نَبّه اليه الكتاب ،
عنده ، لأنه اقرب الى مدارك الجمهور من الأدلة الأخرى^(٢) .

ولعل أهم العوامل التي دعت الى التجاوز عن (الدليل السبي) ، ونبذته هو أن
مبدأ السبية الذي يدور عليه هذا الدليل لم يكن من القضايا المسلّمة في أوساط
المتكلمين ، لما أنير حوله من الشبهات التي ترقى الى اوائل عهد المسلمين بالكلام .
فالقرابي († ١١١١) في نقضه المشهور لمبدأ السبية في (الثافت) ، (المسألة ١٧) ،
انما يجمل الحجج التي درج المتكلمون على ايرادها على ذلك المبدأ . وفي كتاب
(اصول الدين) المشار اليه اعلاه ابطال للسبية يشبه من تراحي عنه ابطال القرابي
في الثافت^(٣) . من هنا يتضح لنا غرابة قول ونسك أن دليل الحدوث
(argument a novitate mundi) شبه بالدليل الارسطوي التوماني السبي على
مبدأ الحركة وعلى السبب الفاعل (ex parte motus et ex ratione causae
efficientis) - فالدليل الارسطوي يفترض التمييز المتافيزيكي الأصلي بين
القوة والفعل ، الذي أنكره المتكلمون كذلك واتعاضوا عنه بشية الجوهر
والعرض . أضف الى ذلك أن قيام هذا الدليل مستقل عن صحة مقدمة حدوث
العالم أو فسادها (كما رأى كلا القديس توما وموسى بن ميمون († ١٢٠٤) -

(١) يأخذ ابن رشد على ابن سينا تأثره بالمتكلمين في هذا الباب وليس العكس -
الكشف ص ٤١ الخ . وواضح أن ذلك لا يناقض قولنا اعلاه .

(٢) الكشف ص ٤٥ .

(٣) الاصول ص ١٣٧ .

(٤) المقال المذكور - ص ٢٦-٢٧ . والدليلان المذكوران أعلاه هما الدليلان
الاولان من أدلة القديس توما الخمسة .

وهي المقدمة التي بني المتكلمون عليها دليلهم ، كما سئى . بل على العكس ، فالدليل السببي على وجود المتحرك الذي لا يتحرك ، إنما يثبت اثباتاً منطقياً وطبيعياً عند أرسطو عن مذهب في أزلية الحركة في عالم أزلي^١ . والدليل التقليدي الذي أخذ به المتكلمون يستند على مقدمة تشدد عليها (كـب الاصول) ، تشديداً عظيماً : هي مقدمة الحدوث . وتلك علة اقدم المتكلمين على ابطال القول بقدم العالم بضراوة شديدة . فابن حزم الأندلسي الفقيه والمتكلم الظاهري ، المتوفى سنة ١٠٦٤ ، يتخذ أساساً للتمييز بين الفرق الناجية والذوق المالكة من الملمين وسواهم . ويكرس النزالي - كما هو معروف - السؤال الأول من كتاب تهاافت الفلاسفة لرد على القائلين بقدم العالم ، وهي أدهى المسائل التي يأخذها على الفلاسفة ، عنده .

أما اثبات المتكلمين لحدوث العالم ، فقد كان يدور على اثبات أن العالم ، الذي عرفوه بقولهم أنه كل ما عدا الله ، مركب من الجواهر والاعراض ، وكلاهما حادث ، لأن الاعراض يستحيل أن تبقى زمانين عندهم ، بل يخلقها الله يوماً ويفنيها كما يشاء . ويعرف الباقلاني الاعراض بقوله : « أنها التي لا يصح بقاءها . . . وتبطل في ثاني حال وجودها »^٢ - ناسجاً في ذلك ولا شك على غرار الأشعري . كذلك الاجزاء التي لا تتجزأ . (وهي الجواهر) يخلقها الله يوماً ، فإذا أراد بقاءها خلق فيها عرض البقاء . ولما كان هذا العرض ، شيئاً سائر الاعراض الأخرى ، يفنى من حينه ، كان عالم الجواهر والاعراض في حال دائمة من الكون والفساد^٣ .

ومع أن اثبات حدوث العالم بناء على حدوث اجزائه هو الدليل الذي اختاره عامة المتكلمين ، فهو لم يكن دليلهم الوحيد . ومن المؤسف حقاً أنه ليس يوسنا الوقوف على أساب المعتزلة في هذا الباب ، لضالة ما وصلنا من مؤلفاتهم . إلا أن ثمت أدلة تشير الى أن الأشعري وأصحابه إنما اقتبسوا

(١) عرضت لهذه المسألة بالتفصيل في مقال عنوانه : أزلية العالم عند ابن رشد وابن سيرين والأشعري ، ظهر بالانكليزية في مجلة *la Muséon* البلجيكية ، سنة ١٩٥٣ ، ص ١٢٩ الخ .

(٢) التبيين ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٤٢ . (٣) راجع المرق ١٩٥٣ ، ص ١٥١-١٧٢ .

أساليبهم البرهانية عامة عن المثلة . ولعل ابن حزم الأندلسي هو أقدم المتكلمين الذين وصلنا تفنيدهم لأزلية العالم وتدليلهم على حدوثه . فهو يورد خمسة أدلة على حدوث العالم في كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل " ، يشبه بعضها الحجج التي ترد في رسالة للكندي (٣ ٨٧٠؟) موسومة في (وحدانية الله وتناهي جرم الكون) . وقد يكون الأشعري قد سبق ابن حزم الى بعض هذه الأدلة أيضاً : فابن عاكر (٣ ٥٧١ هـ) يروي في تبين كذب المفتري أن الأشعري صنف رسالة عنوانها (كتاب الفصول) في الرد على الدهرية والفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم^(١) . ولعل هذه الرسالة أقدم رسالة كلامية عرض مؤلفها الى مسألة قدم العالم . ورغم قول الشهرستاني أن الأشعري اختار أسلوب الإبطال السلي ، عوضاً عن أسلوب الاثبات الإيجابي ، فيحتمل لنا أن نفترض أنه أشجع الأسلوب السلي بالأسلوب الإيجابي ، شية عدد من المتكلمين اضطراب ابن حزم وفخر الدين الرازي وسواهما .

٥

لن نستطرد هنا الى بطل أدلة ابن حزم الحجة على حدوث العالم ، بل نكتفي بالإشارة الى أن معظم الأدلة التي يوردها العلماء اللاحقون ، كالفرازي والرازي ، ترد في كتاب الفصل ، وإن كانت ما تزال في طور برثومي بعد . وهذا يزيد عندنا ، قول ابن ميسون الفيلسوف اليهودي الارسطوطاليسي الشهير أن المتكلمين إنما اقتبسوا هذه الأدلة عن يحيى النحوي (٣ ٥٨٦) ، الشارح واللاهوتي اليه قولي ومؤلف كتاب قدم العالم (*De aeternitate mundi*) ، وهو عبارة عن رد على حجج برقلس على قدم العالم^(٢) — أو عن مؤلف سواه من الذين حملوا على قدم العالم — وذلك للشبه الظاهر بين أدلة المتكلمين على الحدث وابطالهم للقدم . وبناءً على مقدمة الحدث هذه سعى المتكلمون الى اثبات أن العالم ، وهو حادث أو محدث ، لا بد له من محدث ، بالاستناد الى ما يعرف ببدء الترجيح

(١) راجع هذا الكتاب ، القاهرة ١٣١٧ هـ . الكتاب الاول ص ٣ الخ .

(٢) راجع الكتاب المذكور ، دمشق ١٣٦٧ هـ . ص ١٢٨ .

(٣) ينير ابن النديم في الفهرست ، ليبرغ (١٨٧١ ج ١ ص ٢٥٤) الى كتاب يحيى النحوي في الرد على برقلس الافلوطيني هذا ، مما يدل على أن الرب المبدأ هذا الكتاب مباشرة او من خلال مؤلف آخر .

أو التخصيص . ينص هذا المبدأ بإيجاز على أن العالم قبل وجوده . كان ممكناً : أي أن عدمه ووجوده كانا سيئين ؛ فوجب إذ ذاك أن يكون ثم ترجيح ، يرجح كفة الوجود فيه على عدمه ، وإلا لم يوجد العالم ؛ وهذا المرجح هو الله . ولناخذ على ذلك مثالا باقلافي ، الذي ينتمي إلى الطبقة الثانية من الأشاعرة . فهو يلخص هذه الحجة في كتاب التمهيد^(١) كما يلي : « لما كان العالم حادثاً وجب أن يكون له محدث ومصور ، كما كان للكتابة كاتب وللصورة مصور وللبناء بان . وهو يضيف إلى هذا الدليل دليلين آخرين لا يختلفان شكلاً عن الدليل الأول ، وإن اختلف الحد الوسط فيها : الأول أن تقدم بعض الأشياء على بعض يفترض مقدماً قدها - ما دام التقدم لا يلحق بالتساويين طبعاً ، وهذا المقدّم هو الله . أما الثاني فيقحم فيه مفهوم الجواز ويضع أن الأشياء في ذواتها قابلة لصور ، وكيفيات مختلفة ، فاخصاصها بصور معينة دون أخرى يفترض مخصصاً أو مرجحاً أوجب اختصاصها بهذه الصور ، وهو الله^(٢) .

من الملاحظ أن هذه الأدلة الثلاثة تتفق في استنادها على ما دعونه مبدأ الترجيح . إلا أن الدليل الأول يفترض إلى ذلك ، حدوث العالم كما رأينا . أما الثالث فهو لا يختلف ، في جوهره ، عن دليل الجواز (argumenta contingentia mundi) الذي بسطه الجويني امام الحرمين (١٠٨٦) فيما بعد في الرسالة النظامية - كما يروي ابن رشد^(٣) ، معنياً بذلك أثر ابن سينا والفارابي (٩٥٠) وسواهما ، كما مر .

ومن الطريف أن الجويني يسط في كتابه انشبه (الارشاد) دليل الحدوث الذي كان أكثر رواجاً في أوساط المتكلمين من الأدلة الأخرى . فهو يضع أنه إذا صحت مقدمة الحدوث ، وإذا صح أن العالم « مفتوح الوجود » - ما دام الحادث يتساوى وجوده وعدمه - وجب أن يكون للعالم مخصص يرجح وجوده على عدمه ، وهذا المخصص هو الله^(٤) .

(١) التمهيد ص ٤٥ .

(٢) التمهيد ص ٤٥ . وهكذا يكون باقلافي قد سبق كلا الجويني وابن سينا إلى هذا الدليل (دليل الجواز) الذي ينسبه كلا ابن رشد ورونتك إلى الجويني .

(٣) الكشف ص ٤٠ . راجع الرسالة النظامية ، ص ٩٩٨ ص ١٢ .

(٤) راجع الارشاد . ترويساني ، باريس ١٩٣٨ ، ص ١٦ .

أما دليل البندادي الوارد في كتاب (أصول الدين) ، فهو لا يختلف كبير اختلاف عن دليل الباقلاني أو دليل الجبريني. فهي تستند جميعها - كما رأينا - على أن العالم مركب من الجواهر والأعراض التي لا بقاء لها بذاتها قط. لذلك يحق لنا أن نسأل عن مدى تأثر هؤلاء. الأشاعرة بابي الحسن الأشعري، مؤسس المدرسة الأشعرية الكبرى في الكلام. وقد نشر لنا كتاب (اللمع) ، حديثاً الاجابة على هذا السؤال اجابة تمهيدية ، وربما نعث على مصادر أشعرية أوفى .

الدليل الذي يورده الأشعري في هذا الكتاب طابع قرآني واضح . فليس له شي. من الدقة المنطقية التي تتميز بها الأدلة الكلامية في الحقبة اللاحقة . وهو يستند على الاشارة الى الاطوار التي يمر بها الانسان في نموه من نقطة الى علقه فيجنين . وما دام المرء ، عند مؤلفنا ، عاجزاً عن تحويل ذاته وجب أن يحزن ثم « محول حوله » من طور الى طور ، وبناء عليه فللعالم مجلته محول حوله هو الله^(١) . ومع أن صيغة هذا الدليل المقتضبة تتفق مع طبيعة كتاب اللمع ، - وهو مؤلف تمهيدي موجز ، إلا أنها تثبت أن الكلام الأشعري لم يكن قد بلغ شأواً بعيداً من الدقة والإحكام المنطقيين ، في اوائل القرن العاشر بعد . لذلك كان علماء الحقبة يكثفون بالحجج الخطابية المستمدة من الكتاب والسنة . ويطلب الظن أن تطبق الاساليب البرهانية الدقيقة ، لم يتدى . إلا على يد ابى بكر الباقلاني - وهو من اشاعرة الطبقة الثانية ، كما مر . إلا أن الباقلاني نفسه ، كما رأينا ، لا يتوفر على تحليل المفاهيم المنطقية التي يبني أدلته عليها تحليلاً تاماً . وفي تدريج الكلام اللاحتن إحكام أشد في استخدام اساليب اخجاج المنطقية وتقصير اعتمد لمضمون المفاهيم المنطقية. ويترتب خلدون في المقدمة^(٢) بين طريقة المحدثين وطريقة القدماء. في تطور علم الكلام ، مستنداً الى التزالي فضل ادخال طريقة المحدثين . وقد يكون استاد. هذا الفضل الى التزالي أو الى أحد أسلافه من كبار المتكلمين كالباقلائي والجبريني ، استاذ

(١) راجع كتاب اللمع ، ثر الاب ماكارثي اليسوعي ، بيروت ١٩٥٢ ص ٦ . وهذه الصيغة لدليل الأشعري تتفق مع ما يرويه الشيرستاني عنه في كتاب الملل والنحل ص ٦٦ وكتاب نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٢ .

(٢) المقدمة طيبة De slane (ص ٦١) .

الغزالي، موضع نظر. إلا أنه من الواضح - كما رأينا - أن هذا الطور طور لاحق لزم من ابي الحسن الأشعري، أي يرقى الى اواخر القرن العاشر، على كل حال. أما دور الغزالي في معالجة المشكلة التي نحن بصدها فزدوج. فقد أظهر بوضوح أولاً مدى التعارض بين التلميم الاسلامي وبين مذهب أرسطو في أزلية العالم والمادة. وهذب ثانياً الأدلة التي بسطها المتكلمون من أسلافه وثقفها. وتشديد ونسك على الثنائية والازدواج في تفكير الغزالي الصوفي والغزالي المتكلم تشديد أصيل ولا شك. ولكن يهنا هنا الغزالي المتكلم وحب، ولا سيما في تدليله على وجود الله، كما يثبتة خاصة في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد). فهو يدور، شيمة سائر الأدلة التقليدية، على مبدأ الترجيح. وهالك حجته كما ترد في هذا الكتاب: كل حادث فله سبب، العالم حادث فوجب أن يكون له سبب. أما الحادث فعماء عند الغزالي ما لم يكن ثم كان. والعالم قبل حدوثه كان ممكناً: أي أن وجوده وعدمه كانا متساويين في مقدار الإمكان. ولكي يترجح جانب الوجود على جانب العدم، وجب أن يكون مثبت المرجح، وإلا لبقى هذا العالم الممكن، على حاله الأروى من العدم^{١١}.

قد يستغرب القارى. اقحام الغزالي هنا لمفهوم السببية، بعد أن حمل عليه حملته المشهورة في «تباين التلافة»، لما ينطوي عليه ذلك من تناقض. إلا أن الغزالي، ما أن يورد حجته تلك في الاقتصاد، حتى يسارع الى التوكل أنه، يعنى بلفظة السبب المرجح، وهكذا يزول التناقض. إلا أن هذه اللفظة، كما مر، لم تلاق رواجاً كبيراً عند المتكلمين عامة اذلتها بالفلسفة الارسطوطاليسية. وأول نقض لبدا السببية الذي ينطوي عليه مذهب المعتزلة في التراث، عند الأشاعرة يقع عليه الباحث، حين نقض البندادي (١٠٣٧) في كتاب أصول الدين، الذي أشرنا اليه أعلاه. أما متكلمو الحقبة اللاحقة كفضخر الدين الرازي (١٢٠٩)، فهم لا يتورعون عن استعمال لفظة سبب، أو علة في مناقشاتهم اللاهوتية، بمعنى المرجح المشار اليه لا بمعنى العلة الارسطوطاليسية.

قد يكون من المفيد أن نورد هنا عرض الرازي لأدلة المتكلمين على وجود الله، كما نلحظها مثبتة في كتاب الأربعين، وهو من أوفى المباحث التي وصلتنا

في هذا الباب والتي لم يلم ونسك بها ، كما يبدو ، في دراسته المذكورة^(١) .
يوجز الرازي هذه الأدلة في اربعة :

- ١ - الأول : اثبات وجود الله بناء على امكان العالم . وهذا الدليل يلزم عنه وجود واجب الوجود ، الذي يجب العالم الممكن به .
- ٢ - الثاني : اثبات وجود الله بناء على امكان صفات العالم : أي ضرورة مرجح . تلزم عنه صور الاجسام التي يتكبد منها العالم : وخصائصها . وأما كونها . وهذا المرجح ليس بجسم عنده .
- ٣ - اثبات وجود الله ، بناء على حدوث الجواهر والاجسام التي يتألف منها العالم .

٤ - اثبات وجود الله ، بناء على حدوث صفات الاشياء (أو كفياتها) . وهذا الدليل يلزم عنه وجود صانع حكيم يدير الاشياء . بحسب قدرته و ارادته . من البين أن هذه الأدلة الأربعة تتلخص ، كما يلاحظ الرازي نفسه ، في دليلين : هما دليل الحدوث ودليل الامكان . ويندور الأول على مفهوم الزمان : أي على أن العالم له بداية زمانية ، والثاني على مفهوم الجواز أو الامكان : أي على أنه كان يمكن للعالم أن يكون على خلاف حاله الآن . إلا أن الرازي شية سائر المتكلمين ، لا يميز بين هذين الدليلين تمييزاً واضحاً - وهو ما يأخذ على المتكلمين ابن سينا في كتاب النجاة^(٢) . ومن جراً . ذلك يعرض لطججه شي . من التشوش : فهو يحدد المحدث ، مثلاً ، بقوله أنه جازر الوجود ، أي ما كانت ماهيته قابلة للوجود . والعدم على السواء ، وذلك معنى الممكن عنده^(٣) ، فتأمل .

(١) راجع كتاب الاربعين ، حيدرآباد ١٩٣٤ ص ٦٩ الخ . لم يطلم ونسك على هذا الكتاب . في دراسته التي ظهرت سنة ١٩٣٦ ، رغم ذلك . وهو لا يذكر من كتب الرازي سوى كتاب طوالم الانوار ومفاتيح التيب .

(٢) راجع النجاة ، ص ١٣١ هـ . ص ٢٤٧ و ٢٦٢ .

(٣) كتاب الأربعين ، ص ٨٦ . وواضح ان لو كان ذلك كذلك لانت أدلته الاضية بثابة دليل واحد . ويجدر بنا . أن نشدد هنا على ضرورة التمييز بين مفهوم الحدوث الذي يتصل بمفهوم الزمان ، ومفهوم الجواز الذي لا يتصل به قط . اذ معنى الجواز ما ليس واجباً - أي ما أمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه ، ومثله الممكن . إلا أن الممكن يقال على معان عدة ، فهو اسم النوع ، والجائر اخص منه .

بوسعنا أن نتجاوز هذه المسألة وننظر في وجوه الشبه بين هذين الدليلين المختلفين. فسواء انطلقنا من مفهوم الجواز أو مفهوم الحدوث ، ووجب أن نضع مبدأ خارجاً عن سلسلة المحدثات أو المحسويات هو واجب الوجود الذي يرجح أو يخصص وجود العالم ، من جهة ، أو كيفية هذا الوجود من جهة أخرى. وهذا في الواقع هو وجه التباين بين المفهومين اللذين يدور هذان الدليلان عليهما. فدليل الحدوث يفترض أن وجود العالم وعدمه كانا ممكنين ، قبل وجود العالم الفعلي ، فليس فيه إشارة إلى كيفية هذا الوجود ، كما هي الحال في دليل الجواز. ثانياً : يلزم وجود الواجب عن استخالة التسلسل إلى ما لا نهاية . لذلك يسهب الوازي في ابطال التسلسل والدور ، لعدة هذا الأبطال بالدليل المذكور. أما في ابطاله للدور فيبدو أنه يلخص الحجة التقليدية عند المتكلمين ، وهي أننا إذا وضعنا أن الممكن هو علة الممكن ، وهذا الممكن بدوره علة ذلك الممكن ، لزم عن ذلك أن الممكن علة ذاته ، فهو سابق لذاته ، وهو ممنوع . إلا أنه يضيف إليها حجة أخرى من عنده ، وهي أن الملول يفتقر إلى العلة . فلو كانت إحدى هاتين ممكنتين متولدة للأخرى لافتقرت أحدهما للأخرى ، فافتقرت العلة إلى ما يفتقر إلى ذاته . فيلزم أن كلاهما تفتقر إلى ذاتها ، وهو محال .

أما في ابطال التسلسل فهو يفتقر مقدمه أن العلة يجب أن توجد بالفساد لدى وجود الملول ، وإلا أمكن أن يوجد الملول من تلقاء ذاته ، أي دون علة — وهو يناقض المقدمة التي وضعتها أعلاه . وبناء على هذه المقدمة يورد حججاً ثلاثاً على استخالة التسلسل عرضياً باليجاز ، لأهمية هذه القضية في الذيل على وجود الصانع :

أولاً : أن تسلسل الاسباب والمسببات إلى ما لا نهاية يفترض أن السلسلة يجلتها. قد توجد في آن واحد . فوجب أن تكون السلسلة مجلتها وأاجبة أو ممكنة . ويستحيل أن تكون واجبة ، ما دامت تتألف من الممكنات ، فوجب أن تكون ممكنة مجلتها ، فهي تفتقر إلى « مؤثر » أو مخصص واجب ، هو واجب الوجود .

ثانياً : إذا كانت السلسلة بجملتها جاترة أو ممكنة في ذاتها ، كما مر ، وكان الممكن في ذاته يحتاج الى مؤثر ، فهذا المؤثر أ . إما أن يكون السلسلة ذاتها ب . أو شيئاً داخلاً فيها ج أو شيئاً خارجاً عنها . أما الوجه الاول فممتنع لانه يعني أن السلسلة علة ذاتها ؛ والوجه الثاني ممتنع ايضاً لانه يعني أن ما يؤثر في السلسلة علة ذاته أو علة ما هو علة له (أي السلسلة) . لذلك لزم أن يكون المؤثر (أو العلة) خارجاً عن سلسلة الممكنات ، فكان واجباً .

ثالثاً : اذا انطلقنا من طرف سلسلة الممكنات المقابل لنا وجدنا أن لهذه السلسلة طرفاً يطول أو يقصر ، بالنسبة الى نقطة الانطلاق التي اعتمدناها . ومعنى ذلك أن السلسلة متناهية من طرف ، وقد فرضناها لا متناهية . فاذا كانت متناهية من طرف ما كانت متناهية من الطرف الآخر ، وكان هذا الطرف ممكناً أو واجباً . فاذا كان ممكناً وجب ان يكون له مؤثر وهكذا درالك ، واذا كان واجباً فهو المطلوب^(١) .

لا اسراف في القول أن العصر الذهبي في تاريخ الكلام ينتهي بوفاء فخر الدين الرازي سنة ١٢٠٩ . ولعل ميزة هذا التكلم البارع أنه أدخل على المناقشات الكلامية واللاهوتية بعض الأساليب الفلسفية الشكلية التي كان (تفاوت) الفلسفة الأرسطوطالينية في القرن الحادي عشر قد أدى الى تبذرها وتبديع أصحابها . وتكفي مطالعة آثاره مطالعة عبارة لاقتناعنا بمدى تأثره بدين سينا . وقد استمر هذا التزاوج بين الفلسفة والكلام الذي عمل الرازي على توطيده ، طيلة القرنين اللاحقين . إلا أن الآثار الكلامية التي ترقى الى هذه الحقبة (كشرح . واقف الايجي (١٣٥٥) لـ ليجرجاني ومقاصد التفرائي (١٣٨٩٦)) انما تمكس الأنحطاط الفكري العام في هذا العصر . فلا غرو أننا لا نجد في هذه الآثار أي محاولة جديدة لمعالجة مشكلة وجود الله ، تخرج عن نطاق الأدلة المتعارفة بين المتكلمين السابقين . إذ أن عامة هذه الآثار لما ضربت على غرار الآثار الكبرى التي حفل بها العصر الذهبي في تاريخ الكلام - أي في القرنين العاشر والحادي عشر ، فليس فيها جديد قط .

(١) كتاب الأربين ص ٨٢ .