

الإسلام

مضى على مولد السيد المسيح نحو ستة قرون قبل ظهور الإسلام . تشعبت في خلالها المذاهب المسيحية بين قائل بطبيعة واحدة للسيد المسيح وقائل بطبيعتين اثنتين : هما الإنسانية والإلهية ، وبين مؤلِّه للسيدة مريم ومنكر لهذا التأليه ، وبين مفسر لبنوة السيد المسيح بأنه ابن الله ولكنها بنوة على الحجاز بمعنى القرب والإيثار على سائر المخلوقات ، وقائل بأن السيد المسيح هو ابن الله على الحقيقة التي يفهمها المؤمن على نحو يليق بالذات الإلهية .

وتسربت هذه المذاهب جميعاً إلى الجزيرة العربية مقرونة بالبراهين الجدلية التي يستدل بها كل فريق على صحة تفسيره وبطلان تفسير معارضيه ، وكان كثير من تلك البراهين مستمدّاً من المنطق ومذاهب حكماء اليونان ، فإن أوريجين ونسطور وآريوس أصحاب الآراء الفلسفية واللاهوتية التي جاءت بها الفرق المختلفة كانوا من المطلعين على الفلسفة الإغريقية والملمين على التخصيص بأراء هيرقليطس وأفلاطون وأرسطو وزينون .

وقد عرف العرب أطرافاً من هذه المذاهب بعد هجرة المهاجرين منهم إلى العراق وسورية وفلسطين ، كما عرفوها بعد هجرة المهاجرين إلى بلادهم من رهبان تلك الأمم وتجارها وسائحيها ، وهم غير قليلين .

وتسربت مذاهب اليهودية قبل ذلك إلى أنحاء الجزيرة العربية ، ولم تزل تتسرب إليها بعد ظهور المسيحية واحتكاك اليهود بالنصارى في جوانب الدولة الرومانية ، وكانت لليهود مذاهب في الدين تتمرج بالفلسفة حيناً وبالتأويلات اللاهوتية حيناً آخر ، على مثال الامتزاج بين مذاهب المسيحية وأقوال الفلاسفة واللاهوتيين .

وكانت جزيرة العرب على اتصال لا ينقطع بالفرس ومن جاورهم من أمم

المشرق ولا سبياً في بلاد البحرين وبلاد اليمن على الشواطئ وفي داخل الصحراء العامرة ، فنقل الفرس إلى تلك الأصقاع هياكل النار وعبادة الكواكب وغيرها من بقايا الديانة المجوسية .

ولم يتلق العرب النصرانية من مصدر واحد أو من مصدر الشمال دون غيره . فقد كانت للحبشة نصرانية ممزوجة بالوثنية التي تخلفت من عقائدها الأولى ، وكان يهود الحبشة على شيء من الوثنية يخلط بعقائد المجوس وعقائد الأحباش والعرب الأقدمين .

ودان قليل من العرب بهذه الديانات على أوضاعها الكثيرة التي يندر فيها الإيمان بالوحدانية الخالصة وعقيدة التنزيه والتجريد . أما الأكثرون منهم فكانوا يعبدون الأسلاف في صور الأصنام أو الحجارة المقدسة ، وكانوا يحافظون على هذه العبادة السلفية كدأب القبائل جميعاً في المحافظة على كل تراث من الأسلاف ولكنهم كانوا يعرفون « الله » ويقولون إنهم يعبدون الأصنام ليتقربوا بها إلى الله . فلما ظهر الإسلام في الجزيرة العربية كان عليه أن يصحح أفكاراً كثيرة لا فكرة واحدة عن الذات الإلهية ، وكان عليه أن يجرد الفكرة الإلهية من أخلاط شتى من بقايا العبادات الأولى وزيادات المتنازعين على تأويل الديانات الكتابية . فإذا كانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على « الضمير الإنساني » وبشر الناس برحمة السماء — فرسالة الإسلام التي لا التباس فيها أنها أول دين تم الفكرة الإلهية وصححها مما عرض لها في أطوار الديانات الغابرة .

فالفكرة الإلهية في الإسلام « فكرة تامة » لا يتغلب فيها جانب على جانب ، ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة ، ولا تجعل لله مثيلاً في الحس ولا في الضمير . بل له « المثل الأعلى » وليس كمثل شيء .

فالله وحده « لا شريك له » . . . « ولم يكن له شركاء في الملك » . . . « فتعالى الله عما يشركون » . . . « وسبحانه عما يشركون » .

والمسلمون هم الذين يقولون : « ما كان لنا أن نشرك بالله » . . . « ولن نشرك بربنا أحداً » .

ويرفض الإسلام الأصنام على كل وضع من أوضاع التمثيل أو الرمز أو التقريب .

ولله المثل الأعلى من صفات الكمال جمعاء ، وله الأسماء الحسنى . فلا تغلب فيه صفات القوة والقدرة على صفات الرحمة والمحبة ، ولا تغلب فيه صفات الرحمة والمحبة على صفات القوة والقدرة . فهو قادر على كل شيء وهو عزيز ذو انتقام ، وهو كذلك رحمن رحيم وغفور كريم . . . قد وسعت رحمته كل شيء ، و « يختص برحمته من يشاء » .

وهو الخلاق دون غيره و « هل من خالق غير الله ؟ »

فليس الإله في الإسلام مصدر النظام وكفى ، ولا مصدر الحركة الأولى وكفى ، ولكن « الله خالق كل شيء » . . . و « خلق كل شيء فقدره » و « أنه يبدأ الخلق ثم يعينه » . . . و « هو بكل خلق عليم » .

ومن صفات الله في الإسلام ما يعتبر رداً على « فكرة الله » في الفلسفة الأرسطية ، كما يعتبر رداً على أصحاب التأويل في الأديان الكتابية وغير الكتابية . فالله عند أرسطر يعقل ذاتا ولا يعقل ما دونها ، ويتنزه عن الإرادة لأن الإرادة طلب في رأيه والله كمال لا يطلب شيئاً غير ذاته ، ويجل عن علم الكليات والجزئيات لأنه يحسبها من علم العقول البشرية ، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة . لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالمعنى إليه .

ولكن الله في الإسلام « عالم الغيب والشهادة » . . . و « لا يعزب عنه مثقال ذرة » . . . « وهو بكل خلق عليم » . . . « وما كنا عن الخلق غافلين » . . . « وسع كل شيء علماً » . . . « ألا له الخلق والأمر » . « عليم بما في الصدور » .

وهو كذلك مرید وفعال لما يريد . « وقالت اليهود يد الله مغلواة غلت أيديهم ولعنوا بما قاتوا بل يدها مبسوطتان » . وفي هذه الآية رد على يهود العرب بمناسبة خاصة تتعلق بالزكاة والصدقات كما جاء في أقوال بعض المفسرين ، ولكنها ترد على كل من يغلون إرادة الله على روجه من الوجوه ، ولا يبعد أن يكون في يهود بخزيرة من يشير إلى رواية من روايات الفلسفة الأرسطية بذلك المقال

وقد أشار القرآن الكريم إلى الخلاف بين الأديان المتعددة ، فجاء فيه من سورة الحج : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد » ، وأشار إلى الدهريين فجاء فيه من سورة الأنعام : « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » وجاء فيه من سورة الجاثية : « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما ظم بذنك من علم إن هم إلا يظنون . » فكانت فكرة الله في الإسلام هي الفكرة المتممة لأفكار كثيرة موزعة في هذه العقائد الدينية وفي المذاهب الفلسفية التي تدور عليها . ولهذا باغت المثل الأعلى في صفات الذات الإلهية ، وتضمنت تصحيحاً للأضغاث وتصحيحاً للعقول في تقرير ما ينبغي لكمال الله : بقسطاس الإيمان وقسطاس النظر والقياس . ومن ثم كان الفكر الإنساني من وسائل الوصول إلى معرفة الله في الإسلام ، وإن كانت الهداية كلياً من الله . « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » . « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله » . ومجمل ما يقال في عقيدة الذات الإلهية التي جاء بها الإسلام أن الذات الإلهية غاية ما يتصوره العقل البشري من الكمال في أشرف الصفات .

فالله هو « المثل الأعلى » .

وهو الواحد الصمد الذي لا يحيط به الزمان والمكان وهو محيط بالزمان والمكان و « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » . . . « وسع كرسیه السموات والأرض » « ألا إنه بكل شيء محيط » .

وقد جاء الإسلام بالقول انفصل في مسألة البقاء وافتناء . فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الثابت صورة أقرب إلى تفهم من صورتها في التحلية الإسلامية ، لأن العقل لا يتصور وجودين سرمديين ، كلاهما غير محبوس ، أحدهما مجرد والآخر مادة ، وهذا وذلك ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء . وإكتمه يتصور وجوداً أبدياً يخفى وجوداً زائجياً ، أو يتصور وجوداً بديوم وجوداً ابتدئاً ويتبدى ويتبدى في الزمان .

وقديماً قال أفلاطون — وأصاب فيما قال — : إن الزمان محاكاة للأبد .. لأنه مخلوق والأبد غير مخلوق .

فبقاء المخلوقات بقاء في الزمن ، وبقاء الخالق بقاء أبدي سرمدي لا يحده الماضي والحاضر والمستقبل ، لأنها كلها من حدود الحركة والانتقال في تصور أبناء الفناء ، ولا تجوز في حق الخالق السرمدي حركة ولا انتقال .

فالله « هو الحي الذي لا يموت » . . . « وهو الذي يحيي ويميت » و « كل شيء هالك إلا وجهه » .

ولا بقاء على الدوام إلا لمن له الدوام ومنه الابتداء وإليه الانتهاء .

وقد تخيل بعض المتكلمين في الأديان أن هذا التزيه البالغ يعزل الخالق عن المخلوقات ، ويبعد المسافة بين الله والإنسان .

وإنه لوهم في الشعور وخطأ في التفكير .

لأن الكمال ليست له حدود ، وكل ما ليست له حدود فلا عازل بينه وبين موجود . . وفي القرآن الكريم : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » ... « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » .

ولا شك أن العالم كان في حاجة إلى هذه العقيدة كما كان في حاجة إلى العقيدة المسيحية من قبلها ، وتلقى كليهما في أوانه المقدور .

فجاءه السيد المسيح بصورة جميلة للذات الإلهية .

وجاءه محمد عليه السلام بصورة « تامة » في العقل والشعور .

وربما تلخصت المسيحية كلها في كلمة واحدة هي « الحب » .

وربما تلخص الإسلام في كلمة واحدة هي « الحق » .

« ذلك بأن الله هو الحق » ... « إنا أرسلناك بالحق بشيراً » ... « فتعالى الله

الملك الحق » . . . « قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل » .

ومن ملاحظة الأوان في دعوات الأديان أن المسيحية دين « الحب » لم تأت

بتشريع جديد ، وأن الإسلام دين « الحق » لم يكن له مناص من التشريع .

فما كان الناس عند ظهور السيد المسيح بحاجة إلى الشرائع والقوانين ، لأن شرائع اليهود وقوانين الرومان كانت حسبهم في أمور المعاش كما يتطلبها ذلك الزمان ، وإنما كانت آفتهم فرط الحمود على النصوص والمراعاة بالمظاهر والأشكال . فكانت حاجتهم إلى دين سماحة ودين إخلاص ومحبة ، فبشرهم السيد المسيح بذلك الدين .

ولكن الإسلام ظهر وقد تداعى ملك الرومان وزال سلطان الشرائع الإسرائيلية ، وكان ظهوره بين قبائل على الفطرة لا تترك بغير تشريع في أمور الدنيا والدين يزعمها بأحكامه في ظل الحكومة الجديدة ويوافق أطوارها كلما تغيرت مواطنها ومواطن الداخلين في الدين الجديد . والعبرة بتأسيس المبدأ في حينه ، ولم يكن عن تأسيس المبدأ في ذلك الحين من محيد .

وإذا بقي الإيمان بالحق فقد بقي أساس الشريعة لكل جيل ، وفي كل حال .

الأديان بعد الفلسفة

(١) اليهودية بعد الفلسفة

تقدم اليهود في الزمن وتقدموا في دراسة الفلسفة اليونانية ، وبلغ اختلاطهم بمذاهب الفلسفة أتمه في مدينة الإسكندرية قبيل الميلاد لأنها أصبحت مركز الثقافة في العالم المتحضر ، بعد انتهاء عصر الفلسفة من أثينا وسائر بلاد الإغريق .

واليهود كما هو معلوم لا يتحولون عن عقائد آبائهم وأجدادهم وإن خالفت كل ما تعلموه ودرسوه ودرجوا على التفكير فيه ، لأن عقيدتهم بالنسبة إليهم أكثر من عقيدة دينية : هي جنس ومعقل دفاع في وجه الأمم التي يعادونها وتعاديمهم . فهم أحوج الناس إلى الترفيق بين العقيدة والفكرة نفهم الدين على النحو الذي يستتق الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يتقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذي يعيشون فيه ، فإن استبقاء هذه الصلة بينهم وبين الزمن لازم لهم مفروض عليهم ، إذ هم لا يتسلطون على العالم بقوة الحكم والغلبة . ولكنهم يستفيدون منه بالتطور والمجازاة وملازمة المطالب الدنيوية . فاستبقاء الصلة بينهم وبين أسلافهم واستبقاء الصلة بينهم وبين العالم ضرورتان تتساويان وتصبحان ضرورة واحدة : هي ضرورة الحياة .

فالتفكرون اليهود لا ينقطعون عن أصولهم كل الانقطاع ولا ينقطعون عن ثقافة العالم كل الانقطاع ، ولا سيما الثقافة التي تدخل في اعتقاد الجماعات وتتأثر بها حركات الأمم ونزعات تسيطرين عليها .

وأقدم فلاسفة يهود الذين أسسوا قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة هو ولا شك فيلون الإسكندري الذي ولد في السنة الثمسين قبل الميلاد وتوفي بناء ذلك بنحو سبعين سنة ، فإن بناء هذه القنطرة بالنسبة إليه ضرورة زمنية لا فكالك

منها ، فضلا عن ضرورة الزمن الذي عاش فيه وضرورة البيئة التي اشتجرت فيها عقائد مصر وعقائد أبناء جنسه وفلسفة اليونان ، بعد امتزاجها بالديانات السرية في مصر وسائر الأقطار الرومانية .

وقد تعلم فيلون من دينه أن الله ذات ، وتعلم من الفلسفة اليونانية أن الله عقل مطلق مجرد من ملايسات المادة .

فلم يستطع أن يقبل الصفات والأنباء التي أسندت إلى الله في كتب اليهود بدلالاتها الحرفية ونصوصها الظاهرة ، ولم يستطع أن يجارى الفلاسفة في عزلم بين الله ومخلوقاته ورفعهم عناية الله عن الاشتغال بأحوال هذه المخلوقات .

إلا أنه كان على اقتناع مكين بتنزيه الله عن صفات التشبيه والتجسيم ، وكان يرى أن عقل الإنسان لن يستثب من صفات الله شيئاً غير أنه موجود ، ولكنه في وجوده الكامل المطلق أعلى من أن تحده صفة تدركها العقول .

فكيف يتأتى الاتصال بين هذا الخالق وبين مخلوقاته في هذه الصور المادية ؟ وكيف يفهم الصفات والأنباء التي أسندت إليه في كتب أنبياء اليهود ؟

أما كتب الأنبياء فهي لا يرفضها ولكنه يقبلها على الرمز والحجاز ، ويقول إنها تنطوى على حقيقة أعمق من الحروف والنصوص يفهمها المستعدون لها على درجات . وأما الاتصال بين الخالق والمادة فإنما يكون بوسيلة العقل أو الكلمة ، وهي عنده تارة تقابل كلمة لوجوس Logos وتارة تقابل كلمة نوس Nous اليونانيتين . فالعقل يصدر عن الله ، والمادة تنفاد للعقل فتتحرك وتنظم وتتعدد فيها طبقات المخلوقات .

وكان فيلون يرفض أقوال الرواقين التي تشبه القول بوحدة الوجود ، وتجعل الله من العالم والعالم من الله .

ولكنه كذلك كان يرفض مذهب أرسطو في تجريده الله عن العمل للمخلوقات وزعمه أن كمال الله يقتضى هذا التجريد .

قال : « إن بعضهم ممن فاق إعجابهم بالعالم إعجابهم بضمائه يقولون إن العالم أبدى بغير بداية ، وينسبون إلى الله نسبة خالت من التقوى والحقى إذ يبردونه

من العمل، وكان أخرى بهم أن يقفوا موقف الروعة أمام قدرته : قدرة الصانع والأب ولا يتجاوزوا الحد في تعظيم العالم وتمجيده . وقد كان موسى الذى بلغ الذروة فى الفلسفة واهتدى بوحى الله إلى أعتمق أسرار الطبيعة يعلم أن الضرورة أوجبت أن يوجد فى الكون سبب محرك ومادة لا حراك بها ، وأن السبب المحرك هو العقل nous أو هو عقل الكون الطهور الذى يعلو على الفضيلة والعلم ، ويعلو على الخير نفسه وعلى الجمال نفسه . . . أما المادة التى لا حراك بها فليست لها روح حياة ولا طاقة لها بالحركة من عند ذاتها . ولكنها متى تحركت بالعقل واستمدت منه روح الحياة صارت إلى هذا الصنع المحكم العجيب المتجلى لنا فى هذا العالم ، وإن أولئك الذين يحسبون العالم بلا بداية لا يبصرون أنهم يقطعون بذلك الحسيان ألزم عنصر من مقومات الدين وهو الإيمان بالعناية الإلهية . لأن العقل ينتبنا أن الأب الخالق يعنى بما خلق . . . »

وغنى عن القول كذلك أن فيلون يرفض زعم الزاعمين أن الله يحتويه مكان أو زمان لأنه محيط بكل مكان وكل زمان ، ويرفض زعم الزاعمين أن الله لا يستجيب للصلاة لأن الصلاة أصل من أصول العلاقة بين الإنسان والله . وعنده أن الله يستجيب دعاء « الكلمة » أو اللوجوس لهذه الموجودات الأرضية ، وأن موسى عليه السلام هو اللوجوس الذى استجاب الله دعاءه فى سيناء ، وهو الذى خلص من شوائب المادة فلهذا بالطبيعة الإلهية Transmutatur in divinus^(١)

قال : « إن الله أحد . ولكنه بقدرته خير وحاكم . فبالخير صنع العالم . وبالحكم يديره . وثمة شئ ثالث يجمع بين القدرتين وهو اللوجوس أو الكلمة . لأن الله - بالكلمة - يوجد ويحكم . . . والكلمة كانت فى عقل الله قبل جميع الأشياء . . . وهى متجلية فى جميع الأشياء » .

* * *

وقد كان مذهب فيلون مبدأ ثورة دينية فى بنى إسرائيل . فتابعه أناس فى

(١) هذه العبارة هى الأصل اللاتينى الذى ترجمت عنه هذه العبارة الإنجليزية Changed into divinity

التأويل والتفسير ، وأحجم الناس عن كل تأويل وتفسير مشفقين على التراث القديم . وانتهى الخلاف إلى انشقاق حاسم بين القرائين وهم الملتزمون للنصوص وبين الربانيين الذين يميزون تفسيرها والتوفيق بينها وبين مقررات العلم ومذاهب الحكمة . ولم يحدث ذلك إلا بعد تسعة قرون من عصر فيلون . أى بعد شيوع الفلسفة الإسلامية واستفاضة البحث في مسألة القضاء والقدر على الخصوص . لأنها هي المسألة التي استحکم عليها الخلاف بين القرائين القائلين بالقضاء والربانيين القائلين بالاختيار .

* * *

وقد نبغ بعد فيلون فلاسفة من اليهود يدخلون في أغراض الفلسفة العامة ولا يدخلون في أغراض هذا الفصل ، لأنهم لم يشتغلوا بالتوفيق بين أحكام النصوص الكتابية وأحكام الفلسفة الإلهية . وليس بين فلاسفتهم الذين اشتغلوا بالتوفيق بين النص والعقل من هو أولى بالذكر في هذا المقام من موسى بن ميمون .

وكان مولد بن ميمون في قرطبة (١١٣٥ - ١٢٠٤) ، وصناعته الطب والتجارة ، وقضى أيام نضجه وبجته بين مصر وفلسطين في أشد أوقات الخلاف بين القرائين والربانيين على تأويل نصوص التوراة والتلمود . فأوشك أن ينصرف بجملته إلى شروح الفقه والعبادة ، ولكنه قرأ علوم الكلام وبحوث التوحيد الإسلامية واطلع على فلسفة اليونان باللغة العربية ، فألف كتابه دلالة الحائرين وتناول فيه مسائل الفلسفة ببعض التفصيل ، ولا سيما مسألة الذات والصفات ومسألة المعاني والنصوص .

فقال عما جاء في سفر التكوين : إننا نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا » إن الناس قد ظنوا لفظ صورة في اللسان العبرى يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم المحض ، ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص . وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعني على المعنى الذى يجوهر الشيء بها هو . وهو حقيقته من حيث هو ذلك الوجود والمعنوى الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى .

فيكون المراد من الصورة الصورة التوعية التي هي الإدراك العقلي لا الشكل والتخطيط» ، ففسر الصورة في سفر التكوين بالصورة المقصودة في مذهب أرسطو . وهذا وأمثاله قد أثار عليه المحافظين فسموا كتابه بضلالة الحائرين .

وقال عن الألواح وكلام الله الذي كتب عليها بأصبع الله إنها موجودة وجوداً طبيعياً لا صنعياً ، وإن كلام الله هو علمه الذي يدركه النبيون وليس كلاماً كالذي يصدر عن الإنسان أو كالذي تفهمه من لفظ الكلام ، وقال عن صفات الله كلها إنها « وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم . أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه . بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته . . . »

وليس أسلم عنده من وصف الله بالسوالب أى بنى كل صفة من صفات النقص عنه جل وعلا فقد « تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أنيته لا ماهيته . فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنية له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها . فإما أن تكون ماهيته مركبة فتدل الصفة على جزئها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها . فلا صفة إيجاب بوجه من الوجوه . . . فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، وإذا رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيباً وتقصيراً . . . »

وهو يقول إن الله صورة العالم وسبب وجوده « لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو يمد بقاءه بالمعنى الذى يكنى عنه بالفيض . فلو قدر عدم البارى لقدر عدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها . فهو له إذن بمنزلة الصورة للشئ الذى له صورة والذى بها هو ما هو . وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته . فكذلك نسبة الإله للعالم ؛ وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور . أى إنه سبب وجود كل صورة في العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها . »

وهو يقول بحدوث العالم ولكنه يرى أن إثبات الحدوث بالبرهان عسير « وغاية

قدرة المحقق عندى من المشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم . وما أجل هذا إذا قُدر عليه .

وعلى هذا الاعتبار يقول : « أما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً . فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة في جسم وهو واحد دائم سرمدي لا علة له ولا يمكن تغييره فهو الإله »

أما الملائكة فهو يرى أنهم موجودون بدليل النص ، وأن وجودهم لا يمنع العقل لأنه يسلم وجود العقول المفارقة أى العقول المجردة عن الأجسام .

وجائز أن يوجد الله من لا شئ وإنا كما جهلنا حكمته التى أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل ، وعدد الكواكب ما هى عليه لا أكثر ولا أقل ولا أكبر ولا أصغر ، كذلك نجهل حكمته فى كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن

* * *

وقد سبق ابن ميمون فى الأندلس فيلسوف يهودى بحث فى الحكمة الإلهية وقال بضرورة الوساطة بين الله والعالم وأسند هذه الوساطة إلى المشيئة الإلهية ، ولكنه لم يتوسع كما توسع ابن ميمون فى تأويل النصوص والتوفيق بين الفلسفة واللاهوت ، وأهم مساهمة له فى الفلسفة عامة هى قوله بامتناع التناقض بين الروح والمادة ، لوحدة العلة والمعلول فى الطبيعة وإلا انتفى تأثير العقل فى الجسد أو تأثير الروح فى المادة .

هذا الفيلسوف هو سليمان بن جبيرول الذى ولد فى مالقة سنة ١٠٢٠ وألف كتاب ينبوع الحياة ، وربما كان له أثر فى توجيه سبينوزا أكبر فلاسفة اليهود ومن أكبر فلاسفة الغرب على العموم .

* * *

ولا تزال المحافظة على أقدم النصوص الإسرائيلية شغلا شاغلا للمفكرين من اليهود حتى فى هذه الأيام فى سنة ١٩٣٧ ظهر لمردخاى كبلان كتاب

بالإنجليزية عنوانه « معنى الله في الديانة اليهودية الحديثة » يفسر فيه نصوص الأسفار الإسرائيلية ويستمسك بكل نص من تلك النصوص مع تفسير جديد يلائم الحياة العصرية . ومن ذلك عهد لبي إسرائيل ليجعلهم شعبه المختار بين الشعوب . فهو يقول إن هذا العهد لا يناقض وحدة الإنسانية ولا وحدة الحضارة الإنسانية . بل يؤيد هذه الوحدة ويؤكدها . لأن العهد يبشر بإنجازه بين الله وإسرائيل يوم تستقر مملكة الله على الأرض ويبطل فيها البغي والعدوان ويتفق بنو الإنسان جميعاً على عبادة الله بالحق والإخلاص . ولكن الله لم يخلق الإنسانية آحاداً بل خلقها شعوباً وجماعات ووكّل سعيها في سبيل الوحدة إلى جهود هذه الشعوب والجماعات : كل منها بما هو أهله وكل منها بما هو مقبض له ومعهود إليه .

والمحافظة هي المسحة الغالبة على التفسيرات العصرية للعقائد الإسرائيلية الأولى ، ولا استثناء في ذلك لما يكتبه الأدباء الطلقاء من قيود الكهانة الدينية كالقصاص المعروف شولم آش Sholem Asch وبعض الشعراء والكتاب المحدثين . فيقول شولم في كتابه « ما أعتقد » :

« إن جميع الديانات غير ديانة التوحيد كما أدركها إبراهيم يصح أن تشبه بآبار مألها الإنسان بيديه . وإنما تجدد الروح الخالقة في الإنسان تعبيرها الصحيح في الصور المجسمة . وقد يتلقى الإنسان الوحي من المعاني المجردة ولكنه لا يصنع ولا يعمل إلا بالتجسيم . وكل ما ادخرته روح الإنسان في المحسبات فذاك الذي أسميه بالدين .

« خلق الله الإنسان على صورته . وعاد الإنسان فخلق الله على صورته وتمثله في طبيعته . ودرج من أقدم الأزمان على أن يزدلف إلى الله بأن يصفه بما هو أجمل الصفات وأفضلها في نظره . . . وكل جيل من أجيال البشر يرفع إلى الله خلاصة ثمرات عصره . . . وكل جيل من أجيال البشر قد صور الله على الصورة المثلى التي يستمدّها من خلائقه ومزايه . ومن هنا أصبحت الربوبية أوجاً تلتقى فيه أفضل الفضائل التي تتخيلها الشعوب . »

فلا ضير على هذا أن يظل التجسيم ملازماً للديانة كما يراها شولم آشر .
ولكنه يفرق بين الديانة والعقيدة . لأن الديانة تتكون في باطن الإنسان فلا تعلق
عليه . أما العقيدة فهي ثقة يتلقاها من فوقه ومن أمامه ولا يتمثلها في مثال .

* * *

وعلى الجملة يلاحظ أن الديانة اليهودية على قدمها هي أقل الديانات الكتابية
تأثراً بشروح الفلسفة وعوارض التجديد الأخرى . ويرجع ذلك إلى أسباب عدة :
منها أن اليهودية عند نشأتها لم تنهض لها ضرورة قاضية بالتعجيل في التفسير
والتأويل . لأن اليهودية نفسها كانت بمثابة فلسفة تجريدية بالقياس إلى العقائد
الوثنية والأديان المجسمة التي نشأت بينها ، وكان أنبياء اليهود يتلاحقون واحداً بعد
واحد فيشغل النبي الأمة بأقواله عن أقوال الذين سبقوه إلى استنزال الوحي من
الله . وينبغي أن نذكر في هذا الصدد أن الدينين الكتابيين العظيمين اللذين
ظهرا بعد اليهودية إنما كانا تعديلين في نصوص الدين اليهودي ومعانيه . فهما
خليقان أن يشغلا كل فراغ كان متسعاً لتفسير النصوص ومحاولة التوفيق بين
المنقول والمعقول .

وقد تلاحقت الهجرة والتشتيت على الأمة اليهودية منذ أيامها الأولى وأصابها
الحزن من ذوى قرباها . ونزل بها الحيف من الدول القوية المسلطة عليها . فاشتدت
في نفوسها العصبية القومية . ونفرت كل النفور من البدع الأجنبية . وتحصنت
دونها بحصن منيع من العزلة الروحية والفكرية ، فأحجمت عن الفلسفة التي
تطرت إليها من جانب الإغريق وجانب المشاركة الفارسيين والهنديين ، ولم تكن
هذه الفلسفة على هذا قد تكاملت في بلاد الإغريق أو تفرقت منها بين الأقطار
الشرقية . لأنها لبثت في دور التكوين والتكامل والتعليق إلى ما بعد ميلاد المسيح .

(٢) المسيحية بعد الفلسفة

أما المسيحية فقد تأخر تدوين كتبها وكان معظمها مسطوراً باللغة الإغريقية ، فلا يطلع عليها سواد المسيحيين . وقد كانت جمهرة المسيحيين في أوائل الأمر من عامة الناس الذين يقنعون بالإيمان اليسير ولا يتعمقون في النصوص ولا في التأويلات . فلما آمن المتعلمون بالدين الجديد كان اختلافهم مقصوراً على بيئات الدرس والثقافة . . . إلى أن قام في العالم المسيحي ملوك يجلسون على العروش فخرج الخلاف المدرسي إلى معترك السياسة الزبون ، ونجمت الفرق والمذاهب ، وهي في أحضان الدولة تعتمد على بأس الملوك والأمرء من أحد الطرفين أو من كلا الطرفين أو من جميع الأطراف في بعض الأحوال .

ومع هذا كتب إنجيل يوحنا في أواخر القرن الأول للميلاد وفي صدره هذا التمهيد الذي يعتبره بعض الشراح توطئة للكتاب ويعتبره بعضهم الآخر جملة أصيلة في الكتاب . وهو : « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله . كل شيء به كان . فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس ، والنور يضيء في الظلمة ، والظلمة لم تدركه » .

وكتب بولس الرسول رسائله بعد ذلك . وهي شاهد على امتزاج الأمثلة الندينية بصور الفلسفة ولا سيما فلسفة الحلول ، وكان يقول إن المسيح جالس على يمين الله . ويدعو لمن يطلب لهم الخير « أن تسكن فيهم كلمته » ويسأل فم الغفران منه ويبشرهم بأنهم سيبلغون المجد متى عاد إلى الأرض . ويبدو من جملة كلامه أنه كان ينتظر معاده في زمن قريب ، وكثيراً ما أشار إليه صلوات الله عليه « باسم ربنا يسوع المسيح » وسمى نفسه باسم « رسول يسوع المسيح بحسب أمر الله مخلصنا وربنا يسوع المسيح » .

وكانت تعبيرات بولس الرسول وتعبيرات إنجيل يوحنا مما هي مثار البحث

بين جماعة التفسير وجماعة النصوص حين بدأ الخلاف بينهم في أواخر القرن الثاني للميلاد .

وأقوى هؤلاء المفسرين وأبعدهم أثراً في تطور المسيحية الأولى هو أوريجين Origen ابن الشهيد ليونيداس الذي ولد بالإسكندرية سنة ١٨٥ للميلاد وتعلم على الفيلسوف آمون ساكاس - معلم أفلوطين - إمام الأفلاطونية الحديثة المشهورة . وكان أوريجين من الغلاة في النسك والعبادة . ولكنه تعلم الفلسفة وأدرك البدائنة العقلية فاضطره فرط الإيمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ولا سيما النصوص التي تشير إلى بنوة السيد المسيح ودلالة الثالوث والتوحيد . فقال إن النبوة كناية عن القربى . وفهم معنى الكلمة التي كانت في البدء فهم الرجل الذي اطلع على مذهب هيرقليطس ومذهب أفلاطون . لأن الأول يقول إن الدنيا تنغير أبداً فليس لها وجود حقيقي وراء هذه الظواهر غير وجود الكلمة المجردة أو العقل المجرد الذي لا يتقطع عن تديرها ، ولأن أفلاطون يقول بسبق الصور المعقولة على الأجسام المحسوسة ، فجاء أوريجين بعدهما ليقول إن السيد المسيح هو مظهر العقل الخالد تجسم بالناسوت ، وإن ظهوره في الدنيا حادثٌ طبيعي من الحوادث التي يتجلى بها الإله في خلقه . واجتهد في تأويل النصوص فجعل للكتب الدينية تفسيرين أحدهما صوفي للخاصة والآخر حرفي لسائر الناس . وبشر بخلاص خلق الله جميعاً في نهاية الأمر حتى الشياطين . ولم يكن ينكر الشياطين أو ينكر قدرة السحرة على تسخيرها ، ولكنه - من عجب التناقض في الطبع الإنساني - كان يرى وهو منكر الحروف وداعية التفسير والتأويل أن الأسماء العبرية دون غيرها هي الأسماء التي تجدى في الاستدعاء والتسخير! وينسى أنه جعل هنا للأسماء والحروف سلطاناً على الكون يقصر عنه سلطان المعاني والمسميات .

وخلف أوريجين تلميذان قويان : هما آريوس في الإسكندرية ونسطور في سورية ، فضميا في التأويل والتوفيق بين النصوص والمعاني ولكنهما اختلفا بينهما أشد اختلاف يحلقه اللدد والشحناء ، وترواميا كما تراهم أتباعهما زمناً بتهمة الكفر والجحرد، لأن آريوس كان يقول بأن المسيح إنسان حادث ، ونسطور كان يؤمن

بالطبيعة الإلهية في المسيح وبأبي التسوية بينه وبين الله في الدرجة والقدم . ودخلت السياسة في هذا الخلاف فدفعت به إلى أقصى مداه .

هذه كلها كما رأينا مذاهب في الدين تصطبغ بالصبغة الفكرية ويمتج فيها الإيمان بالتفكير . أما مذاهب الفلسفة المسيحية فلم تظهر في العالم المسيحي قبل انقضاء عدة قرون، وتأخر ظهورها - إذا استثنينا فلسفة القديس أغسطين - إلى ما بعد ظهور الفلسفة الإسلامية في أوروبا الغربية .

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل قط من خلاف محتدم بين الجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات الأب والابن والروح القدس والكلمة وغيرها من الأوصاف الإلهية التي وردت في الأناجيل . فاتفقوا جميعاً على الوحدةانية ولكنهم اختلفوا في أقانيم الثالوث : هل الابن مساو للأب ؟ وهل هو ذو طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلهية وإنسانية ! وهل هو إله أو إنسان مفضل على سائر البشر ؟ وهل يصدر الروح القدس من الأب وحده أو من الأب والابن معاً ؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط أو أن الكلمة والابن مترادفان ؟ أو أن الكلمة هي الأب والإله ؟

وليس من موضوعنا هنا أن نبسط أوجه الخلاف وأسانيد المختلفين وقد كتبت فيها مئات المجلدات . ولكننا نلخص الرأي الغالب في تفسير الأقانيم : وهو أن الأقانيم جوهر واحد ، وأن الكلمة والأب وجود واحد، وأنتك حين تقول الأب لاتدل على ذات منفصلة عن الابن أو عن الروح القدس : لأنه لا انفصال ولا تركيب في الذات الإلهية ، ولكنها تتجلى بالأبوة في معرض الإنعام وبالبنوة في معرض التلقّي والقبول . . . ويوشك أن يكون الشأن في تعدد الأقانيم كالشأن في تعدد الصفات عند بعض المفسرين .

وقد استقر الرأي على ذلك مع خلاف بين الكنيستين الشرقية والغربية في موضوع الروح القدس وعلاقته بالأب والابن . فإن الكنيسة الشرقية تقول إنه يصدر من الأب وحده والكنيسة الغربية تقول إنه يصدر من الأب والابن على السواء . ولم تفصل الجامع - كجمع نيقية وجمع أفسس وجمع خلقدونية - كل

الفصل في موضوع هذه التفسيرات . . . فإن دعاة الإصلاح قد أعادوا البحث فيها خلال القرن السادس عشر فوقف الأكثرون منهم عند التعبيرات القديمة وخالفهم سوسينس Socinus في مسألة الطبيعة الإلهية . . . فنفى عن المسيح كل إلهية وتفرع على مذهبه مذهب الموحدين Unitarians الذى نشأ في بولونية وقرر أن الإله لا يحل في البشر وأن السيد المسيح إنسان كسائر الناس .

ومما لا يخفاء به أن آباء الكنيسة الأولين ما كانوا لينظروا إلى مسألة الثالوث كأنها مشكلة تتطلب الحل لو لم يكن عصرهم كله عصر فلسفة وعصر اتجاه إلى التوحيد . . . لأن هذه المسألة بعينها لو عرضت للمتدينين قبل المسيح ببضعة قرون لقبولوا حرفها على ظاهره في جميع نصوصه ، ولم يجدوا في معانى الثالوث بالنسبة إلى الآلهة حاجة إلى التأويل .

على أن الفكرة الإلهية - بمعزل عن مسألة الثالوث - قد لقيت من آباء الكنيسة المفكرين أوفى نصيب من الدراسة الفلسفية التى تتلمذوا فيها على حكماء اليونان أو على حكماء المسلمين ، وكان للفيلسوف الإسرائيلى فيلون أثر في توجيه هذه الدراسة غير قليل .

فالقديس أوغسطين - الذى ولد في منتصف القرن الرابع - كان أسبق هؤلاء المفكرين اللاهوتيين إلى البحث عن حقيقة الله وحقيقة النفس وحقيقة العبادة . قرأ شيشرون وأفلاطون وبعض المذاهب اليونانية ، ودان في شبابه بالمانوية فلم يعجبه منها تسليمها بقوة الشر . . . ونفر منها إلى القول بأن الله لا يصنع الشر ، لأن الشر ليس بشيء يصنع ولكنه هو بطلان الخير ، واحتكم إلى العقل في فهم المسائل الدينية ولكنه قرر أن العقل وحده لا يهدى إلى الله . وأنه لا بد من الإيمان ولا بد للمؤمن من تصديق ما لا يراه . فالعقل يعلمنا أن الأجسام المتغيرة لا تخلق نفسها وأن العقل لا يخلق حقائقها بل قصاراه أن يفهمها . ولكن هذه الحقائق لها عقل خالق هو عقل الله . وهو جوهر مجرد لا تركيب فيه ولا تعديد . وإنما صفاته هى ذاته لا فرق فيها بين صفة وصفة على الإطلاق . فالقادر على كل شيء هو العالم بكل شيء . والقدرة المطلقة هى العلم المطلق . ومحل الإيمان - بعد

عمل العقل في الاهتداء إلى الله - هو تكملة العجز الذي يعترى العقل إذ يحاول أن يتصور ما لا قبل له بتصوره من عظمة الله وحكمته في خلقه . فليس للعقل من مخرج من هذه المآزق غير التسليم .

ولا يتردد أغسطين في الجزم بأن العالم مخلوق وأنه لم يوجد هكذا من أزل الأزال . . . فلا تناقض بين قدم الإرادة الإلهية وحدث المخلوقات . ولا يفهم خلق الله للعالم في ستة أيام على ظاهره بل على معناه . لأن اليوم من أيام الخلق غير اليوم الذي نحسبه من تقلب الليل والنهار . فلم يكن ليل ولا نهار قبل خلق الكواكب ، وهي كما جاء في سفر التكوين قد خلقت في اليوم الرابع . فلا مناص من تقدير تلك الأيام بغير المقدار الذي نجريه في حساب الأفلاك ، ولا محل للاعتراض على خلق العالم في هذا الزمان دون ذلك . . . لأن الزمان لم يكن قبل العالم حتى يقال إنه خلق فيه فإذا خلق من العدم فليس هناك مفاضلة بين زمانين ولا موجب للسؤال عن تفضيل زمان على زمان .

ولا اعتراض بوجود الشر على وجود الله في مذهب أوغسطين كما تقدم . لأن الشر ليس بموجود فيخلق وينسب خلقه إلى الله . ولكنه هو عدم الخير ولا بد من عدم بعض الخير في المخلوق المحدود . لأن المحدود لا يمكن عقلاً أن يكون خيراً محضاً أو يكون هو كل الخير . ولكن الله يتدارك هذا النقص بحكمته ويمنح الإنسان إرادة تعينه على الاختيار وشوقاً إلى الكمال يهديه إلى حسن الاختيار . ولا يفوت أغسطين أن القول بهذا يستلزم القول بجزئية الإنسان . فهو في اعتقاده حر الإرادة وأولا ذلك لبطل التكليف .

وقد عرض القديس أغسطين لمسألة الثالث فقال : « إن للأب والابن وروح القدس جوهرًا واحداً ليس الأب فيه شيئاً والابن شيئاً آخر وروح القدس شيئاً غيره . وإن كان الأب ذاتاً والابن ذاتاً وروح القدس ذاتاً كذلك » ومثل هذا الاتحاد باتحاد نور النار وطبيعتها ، وهما جوهر واحد .

ويعتبر القديس أغسطين أوفى آباء الكنيسة الأسبقين بحثاً في معضلات الفكر من وجهتي النظر الدينية والعقلية . ولكنه كان ينتهي منها أحياناً إلى حلول

يراها فصل الخطاب ، وهي في رأى غيره مثار بحث لا تقف العقول لديه .
ثم أخرجت الكنيسة بعده بأجيال مفكراً يعتبر تلميذه في كثير من تحقيقاته
ويعتبر في طليعة المفكرين الإلهيين في العالم كله . لأنه — على استقلال فكره—
قد وعى حكمة اليونان وحكمة المسلمين وحكمة الآباء الأسبقين ، ونظر فيها
جميعاً نظر المتصرف في الفهم والانتقاد ، وهو القديس توما الأكويني الموارث في
أوائل القرن الثالث عشر للميلاد .

وهو يعتمد على أرسطو كثيراً كما يعتمد على ابن سينا في الفكرة الإلهية ،
ويقول إن حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحي ولا يتأتى إثباتها بالبرهان ، ويصف الله
بجميع صفات الكمال ومنها العلم بكل شيء من الكليات والجزئيات ، مخالفاً
بذلك أرسطو الذى يقول إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف العقولات . ودليل
القديس توما على ذلك « أن الله يعلم ضرورة ما هو خلاف ذاته . لأنه يعقل ذاته
عقلاً تاماً كما هو جليٌّ ظاهر ، وإلا كان وجوده ناقصاً لأن وجوده هو عقله .
ومنى كان الشيء معروفاً معرفة تامة لزم من ذلك أن تكون قدرته أيضاً معروفة
معرفة تامة . ولكن هذه القدرة لا تعرف تماماً إلا بمعرفة المدى الذى تمتد إليه .
ومنى كانت قدرة الله تمتد إلى الأشياء بمقتضى أنها هى علمها الأولى فمن اللازم
أن يعلم الله جميع الأشياء . . . »

ويقول القديس توما كما قال بعض فلاسفة الشرق من قبله إن صفات الله
السلبية أيسر فهماً من صفات الله الثبوتية . فالله غير مركب وغير متعدد وغير
فانٍ وغير ناقص ، ويلزم من ذلك أنه كامل كل الكمال ، وأن صفات العلم
والخير والجمال هى من معاني هذا الكمال ولا تدل على التعدد والتركيب .

وقد عرض القديس توما لمسألة الثالوث فلم يخرج فيها عن مقررات الكنيسة ،
ولكنه رأى أن الصدور بالنسبة إلى الأقانيم لا يمكن تمثيله إلا بالصدورات العقلية
لأنها أقرب الموجودات إلى الصفات الإلهية . فالروح القدس تصدر من الأب
مثلاً كصدور المعقول من العقل دون أن يقتضى ذلك فصلاً أو تفرقة بين الصادر
ومصدره ، أو كصدور الكلمة من الإنسان وهي بصدورها لا تفارقه ولا تنفصل عنه .

وقد بلغ القديس توما الذروة في موضوعات الفلسفة المسيحية فلا حاجة إلى سرد الآراء الأخرى التي أثرت عن بعض الآباء، وهي لا تزيد شيئاً على فحواه .
إلا أن الكلام على الفكرة الإلهية في المسيحية لا يتم بغير الإشارة إلى عقيدة الخطيئة وعقيدة التكفير .

فالأديان القديمة قد عرفت الخطيئة من عهود الإنسانية الأولى ، لأنها عرفت المحرم Taboo وهو المحظور في العلاقات الجنسية أو في بعض المأكولات .
وقد عرف التكفير بعد ارتقاء الأديان . فقال الهنود والأورفيون وأتباع فيثاغورس بتناسخ الأرواح للتكفير والتطهير . وقال اليهود بالتكفير عن خطايا الشعب فسموه الخلاص . . . وهم يقصدون به خلاص الشعب من ربقة البابليين أو المصريين .
ولكن المسيحية جعلت للخطيئة معنى آخر وسمتها الخطيئة الأصلية ، وهي مخالفة آدم أمر ربه بالأكل من الشجرة المنهى عنها ، وجعلت آلام السيد المسيح كفارة عن الجنس البشري كله لوقوع آدم في تلك الخطيئة . وازداد القول بذلك تواتراً بعد عهد الإصلاح .

(٣) الإسلام بعد الفلسفة

وكان الاستعداد لظهور الفرق والمذاهب في الإسلام على غير ما رأينا في اليهودية والمسيحية من جميع الوجوه . إذ كانت الأسباب مهيأة لظهورها منذ الجليل الأول . . . سواء من جانب الفلسفة أو من جانب المشكلات اللاهوتية التي شغلت عقول الباحثين بين اليهود والمسيحيين .

كان الإسلام خلوّاً من الكهانة التي تستأثر بالدرس والتأويل ، وكان القرآن صريحاً في الأمر المتكرر بالنظر والتفكير ، وكان القرآن كتاباً محفوظاً في حياة النبي عليه السلام . فلم يطل العهد بالمسلمين في انتظار التدوين والاتفاق على نصوص الكتاب ، وكان المسلمون يؤمنون بأن محمداً عليه السلام خاتم النبيين . فلا ينتظرون نبياً آخر يتمم الرسالة أو يغنيهم عن الاجتهاد في معاني الكتاب أو معاني الأحاديث النبوية .

ولم يجهر محمد عليه السلام بالدعوة الإسلامية حتى كانت مشكلات المذاهب المتقدمة قد ملأت آفاق الشرق العربي وانعقدت عليها الأقوال من طوائف المختلفين هنا وهناك، وتسرب الكثير منها إلى الجزيرة العربية قبل الدعوة الإسلامية سواء منها أقوال الفلاسفة وأقوال رجال الدين من جميع النحل والأجناس . وكان بعض المسلمين يسمعون بالتوراة ولم يطلعوا عليها ، ولكنهم سمعوا أنها أنبأت بظهور النبي وبغير ذلك من أحداث آخر الزمان ، وأن الأحبار يخفون هذه النبوءات إمعاناً منهم في الكفر والضلالة وحب الرئاسة في الدنيا ، وقال لهم كعب الأحبار : « ما من الأرض شبر إلا مكتوب في التوراة التي أنزل الله على موسى ما يكون عليه وما يخرج منه إلى يوم القيامة » .

وفهم المسلمون أن هذه الأسرار لا يعقل أن تودع في التوراة ولا تودع في القرآن ، لأن الله لم يفرط في الكتاب من شيء ، وإنما تبذل هذه الأسرار لأهلها ، وإنما سيئلتهم في معرفتها أن يتوسلوا بالتقوى ويستعينوا بمن سبقهم من أخبار الأمم الأولى ، ويستدرجهم بالحاسنة والنصيحة إلى الكشف عنها . فلم يكن لطلاب المعرفة بدءاً من الدخول في معترك الفرق الدينية بين من يزعم أنه على الحق ومن يقال إنه على الضلال .

ولما انتشر الإسلام كان انتشاره في الرقعة التي جمعت كل هذه الفرق والمذاهب وشهدت بينها مجالس المناظرة ومصارع النزاع والقتال ، وكانت الفلسفة الإغريقية قد بلغت أوجها في آسيا الغربية ومدرسة الإسكندرية ، وترددت أقاويلها ومناقضاتها ما بين مصر وسورية والعراق وأطراف البلاد الفارسية ؛ حيث يتصدى للتعليم أطباء النساطرة ومعهم كتب الإغريق في الحكمة والتصوف والمنطق والجدل وأشباه هذه الموضوعات ، فلم يبق سبب من الأسباب التي تنشئ الفرق والمذاهب إلا وقد تهيأ للظهور من جميع نواحيه عند قيام الإسلام .

على أن السبب الذي طوى هذه الأسباب جميعاً هو قيام الدولة مع قيام الدين الإسلامي في وقت واحد ، وهو ما لم يحدث في بني إسرائيل ولا في عالم المسيحية ، وعليه تدور الخلافات بين الفرق جميعاً من قريب أو بعيد .

فالتزاع على الدولة بين على ومعاوية مرتبط بنشوء الخوارج ونشوء الشيعة ،
ومرتبط كذلك بنشوء القدرية والمرجئة . والقائلين بالرجعة وتناسخ الأرواح ،
ومذهب أهل الحقيقة ومذهب أهل الشريعة ، وما استتبعه من فرق الباطنية وأصحاب
الرموز والأسرار ، على تفاوت نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية .
ويستطاع رد الخلاف هنا إلى محور واحد : وهو الخلاف بين أنصار الواقع
وأنصار التغيير . أو بين أنصار المحافظة وأنصار التجديد حيث كان .

روى عن يزيد بن معاوية وقد حُمل إليه رأس الحسين أنه سأل من حوله
وهو يشير إلى الرأس الشريف : « أتدرون من أين أتى هذا ؟ إنه قال : أبي على
خير من أبيه ، وأمي فاطمة خير من أمه ، وجدى رسول الله خير من جده ، وأنا
خير منه وأحق بهذا الأمر . فأما أبوه فقد تحاجّ أبى وأبوه إلى الله وعلم الناس أيهما
حكم له ، وأما أمه فلعمري فاطمة بنت رسول الله خير من أمى ، وأما جده
فلعمري ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلاً ولا نداءً .
ولكنه أتى من قبل فقهم ولم يقرأ : (قل اللهم الملك توفى الملك من تشاء
وتزع الملك ممن تشاء) .

فن خدمه الواقع هذه الخدمة الجلى لا جرم يؤمن بأن الواقع هو قدر الله
وقضاؤه الذى يدان به العباد ، ومن خالفه فى ذلك لا جرم يعتصم بالرأى والتفسير
ليفهم القدر الإلهى على الوجه الذى ينهض به دليله ويسقط به دليل خصمه .
ومن ثمّ تنفرج الطريقتى بين طلاب الواقع وطلاب التغيير فى كل مجال .
فطلاب الواقع يقولون بطاعة السلطان القائم ، وطلاب التغيير يقولون بطاعة
الإمام المستتر ، ويقولون بعلم الظاهر وعلم الباطن ، أو بعلم الحقيقة وعلم الشريعة ،
أو بالفرق بين الكلام الواضح الذى يفهمه الدهماء والكلام الخفى الذى يفطن له
ذوو البصر والاطلاع .

يروى عن الإمام الباقر أنه قال : « إن اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً ،
يعرف منها سليمان حرفاً واحداً تكلم به فأتى إليه بعرش مملكة ، ونحن عندنا منها
اثنان وسبعون حرفاً ، وحرف عند الله استأثر به فى عالم الغيب وحده » .

- ويدور على هذا المحور في جانب آخر خلاف القائلين بإسلام بنى أمية والقائلين بتكفيرهم والقائلين بإرجاء الحكم عليهم إلى يوم القيامة ، وهم أصحاب الفرقة التي اشتهرت باسم المرجئة من أوائل فرق الإسلام .

ويغلو من هنا فريق كالخوارج فيكفرون علياً ومن والاه ، ومن هنا فريق كالسبئية فيؤفون علياً وينكرون القول بموته ، وإنما شبه للناس فقتل ابن ملجم شيطاناً تصور بصورته وصعد على السحاب . . . فالرعد صوته ، والبرق سوطه ، وموعده يوم يرجع فيه إلى الأرض فيملؤها عدلاً ويقضى على الظالمين . أو يقولون كما قال البنائية أتباع بنان بن سمان : إن روح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بنان ، أو يقولون بتناسخ الأرواح من آدم إلى علي وأولاده الثلاثة ، أو يقولون كما قالت الزرامية إن الله قد حل في إمام بعد إمام إلى أبي مسلم الخراساني صاحب الدعوة العباسية ، وإنه لم يقتل ولا يجوز عليه الموت وفيه روح الله .

ويكثر الكلام بين هذه الفروض والظنون على ماهية الروح وماهية الحقيقة الإلهية وما ينبغى لله جل وعلا من التنزيه وما يمتنع في حقه من التجسيم والتشبيه . وتمتزع النوازع الذهنية بنوازع المصلحة والسياسة والعواطف المكبوتة ، فيستمد كل منها عوناً من الآخر على الإقناع واستجلاب الأنصار والأشياع . ومن البديه أن دعاة التغيير يتقون جهدهم سلطان الواقع حيث هو قائم عزيز الجانب مبثوث العيون ، فابتعدوا من دمشق الشام واتخذوا لهم ملاذاً مأموناً عند أطراف الدولة الشرقية فيما وراء النهر خاصة ، كما كانت تسمى في تلك الأيام .

* * *

وأهم ما يتصل بالفكرة الإلهية من هذه البحوث هو البحث في القضاء والقدر والبحث في ذات الله وصفاته .

فالله عادل حكيم ، وهو خالق كل حي وكل موجود ، وهو يأمر وينهى ويعاقب على الطاعة والعصيان .

فكيف يكون التكليف ؟ وكيف يكون الثواب والعقاب ؟

إن الإنسان مخلوق مسخر لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً ، فكيف يحاسب على ما قضاه الله عليه ؟

هل هو حر مريد قادر على الخروج من مشيئة القدر إن أراد ؟ فكيف يكون حرّاً مريداً من هو مخلوق بأفعاله وإرادته وبكل ما يحيك بنفسه ويوسوس في ضميره ؟

وإذا كان مقيداً مكرهاً على فعله ونيته فكيف نفهم ما جاء في القرآن الكريم من الآيات التي تسند إليه الفعل وتندره بالعقاب : « اليوم تجزى كل نفس ما كسبت » . . . « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » . . . « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » . . . « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . . . « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً » . . . « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا » . . . « بل سئلت لكم أنفسكم » . . . « وما ربك بظلام للعبيد » .

وتساءل المختلفون في هذا الأمر : هل يخلق الله الكفر ؟ بل كان منهم من يسأل : هل يخلق الله الكافر ، وكيف خلقه والله « أحسن كل شيء خلقه » وهو القائل : « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » فهل الكفر حسن ؟ وهل الكفر حق ؟

واختلفوا في الجواب كما اختلف جميع الباحثين في مسألة القضاء والقدر من جميع النحل الدينية والمذاهب الفلسفية .

فالمعتزلة يقولون إن الإنسان حرّ مريد وإلا سقط عنه التكليف ، ويقولون إن الله لم يكره الناس على الذنب ولكنه علم ما يكون من ذنبهم وعلم أنهم يسيئون الاختيار فرتب العقاب على هذا العلم : « ولقد أهلكتنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين » .

والأشعرية يقولون إن المخلوقات تريد كما تريد المخلوقات ، ولكن الله يخلقها ويخلق أفعالها ، وعليها أن تؤمن بعدله وإن غابت عنا حكمته ، لأن الوحي والعقل كليهما يمنعان نسبة الظلم إلى الله . فهو عادل عدلاً شاملاً لا تحيط به عقول البشر ، ولا ينتهون من البحث فيه إلى غير التسليم .

والمتشددون في التزام النصوص ينفرون من التعليل والتأويل ويقولون إن الله يفعل ما يريد بالعباد ، وإنه لا يسأل عما يفعل وهم يُسألون .
قال الفخر الرازي في رده على من يقولون : لو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً بكفره : « إن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة ، وإن الكافر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء » .

* * *

وتعد مسألة القضاء والقدر — أو مسألة العدل الإلهي — تابعة في الواقع لمسألة الصفات في جملتها ، ولكنها سبقها لأن مسألة القضاء والقدر من المسائل الدينية البحت التي تعرض للمؤمن بمعزل عن الفلسفة ولا تعرض للفيلسوف إلا إذا اعتقد الحساب والعقاب في عالم آخر كما يعتقدهما أصحاب الأديان .

أما الصفات الإلهية فليس في تعددها ما يناقض عقيدة المؤمن بعظمة الله وتفردته بالكمال . ولكنه يفتح باب البحث فيها متى عرف — من الفلسفة — أن الله هو المحرك الذي لا يتحرك ، وهو العلة الأولى للوجود ، وهو العقل المحض أو الصورة المنزهة عن الهويول وما يجري عليها من قوانين التركيب والانحلال . فيخطر له التساؤل عن كنه الوجود وكنه الذات وما قد تدل عليه الصفات من التوحد أو التعدد ، ومن البساطة أو التركيب .

وقد وصف « الإله » جل وعلا في الإسلام بالصفات التي تعرف بالأسماء الحسنى ، ومنها : الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، الغفار ، القهار ، السميع ، البصير ، الحكيم ، العدل ، الخبير ، الصمد ، القادر ، الظاهر ، الباطن ، الرزاق ، النافع ، الضار ، المتكلم ، الحسيب — وهي تدل على أفعال واقعة متجددة لا تقف عند الحركة الأولى ولا عند العلة الأولى كما يقول أرسطو وأتباعه . فحاول العلماء أن يوفقوا بين ما ينبغي لله في الدين وما ينبغي لله في المنطق والفلسفة ، وتساءلوا : هل هذه الصفات متعددة أو هي أسماء مختلفة لحقيقة واحدة ؟ وإذا كانت متعددة فهل في تعددها تركيب يمتنع في حق الله المنزه عن التركيب ، أو هو تعدد لا يستلزم التركيب ؟ وإذا كانت

مفردة فهل يعلم الله بقادريته ويقدر بعلمه ؟ وهل هذه الصفات جميعها هي عين الذات أو هي زائدة على الذات ؟ وكيف تكون زائدة على الذات والله « أحد » لا زيادة على ذاته ؟

واشدد الجدل في هذه المسألة حين ظهرت بدعة القول بخلق القرآن . فقال أناس بأن لفظ القرآن حديث ومعناه قديم ، وقال غيرهم إن كلام الله قديم بلفظه ومعناه . واحتج الأولون سائلين : كيف يقول الله في الأزل : « إنا أرسلنا نوحاً » ونوح لم يرسل بعد ؟ وكيف يكون له لفظ واللفظ صوت في الهواء من مخارج الأعضاء ؟

وعادوا إلى مسألة العلم والإرادة فقال أنصار أرسطو : إن العلم بالجزئيات يقتضى التغيير ولا تغير في ذات الله ، وإن الإرادة تقتضى الطلب والاختيار ، والله لا يطلب ... ولا شئء بالنسبة إليه أفضل من شئء ، فيقع الاختيار بين الشئئين . وتبلغ الفرق الإسلامية التي خاضت في هذه البحوث عشرات معروفة بأسماء أصحابها أو بأسماء موضوعاتها . ولكننا نستطيع أن نجملها في ثلاث فرق جامعة وهي :- أصحاب العقل وأصحاب النقل وأصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول .

فأصحاب العقل يقولون في مسألة الصفات إنها تدل كلها على صفة واحدة هي الكمال ، وإن كمال الله هو عين ذاته . لأن قولنا « الذات الكاملة » لا يقتضى ذاتاً وكمالاً بل يدل على معنى واحد . وإن ماهية الله هي عين وجوده إذ لم يكن له مشارك في الماهية . ويتلخص مذهبهم في أن طريق السلب أقرب من طريق الإيجاب في فهم صفات الله . فأنت لا تجد صعوبة في الفهم حين تقول إن الله غير جاهل ، وإنه غير عاجز ، وإنه غير متعدد ، وإنه غير مركب وإنه غير ظالم . ولكنك تجد الصعوبة حين تتفهم كنه العلم وكنه القدرة وكنه الوحدانية وغيرها من معاني الأسماء الحسنى . وأجمل ابن مسكويه ذلك في كتاب الفوز الأصغر فقال : « إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية ، وهي التي يوجد الشئء بوجودها

ويرتفع بارتقاعها . والله تعالى أول الموجودات كما بيناه وبرهنا عليه وهو فاعلها ومبدعها . فإذا ليس له أول يوجد في المقدمات . . . فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم . فأما برهان الخلف على طريق السلب فإنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعاني عنه . كما نقول : إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر ، كما قلنا إنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترتقى إلى واحد . فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمر الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها . »

ويرى الفلاسفة المسلمون أنه لا تعارض بين كمال الله وعلمه بالجزئيات ، لأن علم الله لا يتوقف على الجزئيات ، بل الجزئيات هي التي تتوقف على علمه ، أو كما قال ابن سينا : إن الأشياء حصلت لأن الله قد علم بها ، وليس علم الله بها تابعاً لحصولها في حينها . وكذلك لا تعارض بين القول بخلق العالم وقدمه . لأن العالم لم يسبقه زمان وإنما سبقته ذات الله التي لا زمان لها ولا أول لوجودها . فقدم العالم معناه أن أوله كأول الزمان ، وليس معناه أنه مستغن عن الإيجاد .

وقال ابن سينا : « إنه ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء . . . لأنه من ذاته يبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها وللكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وتوسط ذلك بأشخاصها . . . »

وقال الغزالي في مناقشة ابن رشد إن تجريد الله من العلم بالجزئيات ومن التأثير في الموجودات ، ومن صفات العقل والإرادة — هو تنزيهه يشبه العدم . وإنه لا برهان على أن « الواحد » لا يعقل غير الواحد ولا يصدر عنه غير الواحد . فإن دعوى الفلاسفة في ذلك دعوى لا يثبتها العقل ولا يعتمدون فيها على المشاهدة . ومتى سلموا أن عقل الله أشرف العقول فأشرف العقول لا محالة يتنزه عن الجهل بما تعلمه العقول المخلوقة ، وإن اختلف علم الخالق عن علم المخلوق .

أما أصحاب النقل والوقوف عند الحروف فقد سخفوا في فهم الصفات سخفاً ينكره كل عقل سليم . فأنبتوا له أعضاء مجسمة وقالوا بتحيزه في المكان ، وأجازوا

رؤيته بالعين كما نرى المحسوسات ، وبلغ بعضهم من السخف أنه سئل : الله يد ؟ فقال : نعم كيدى هذه ! وليس لهم شأن عند جمهرة المسلمين .

وقد توسط أصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول فقالوا إن الصفات متعددة وإن العلم غير القدرة والرحمة غير الجبروت ، وإن اليد هي القدرة ، والوجه هو الوجود ، وليست هي بأعضاء يجوز فيها التجسيم ، ولكن الصفات موجودة والكيفيات مجهولة . فهم يمسكون عن البحث في ذات الله لأنه جل وعلا بغير شبيه وليس كمثل شئ . واحتجوا لذلك بسببين : أحدهما أن الدين ينهى عن الخوض في ذلك لما ورد في التنزيل من قوله تعالى : « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » والسبب الثاني أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والخوض في صفات الباري بالظن لا يجوز . وقد أجاز هؤلاء رؤية الله بمعنى العلم الذي يحصل من النظر لا بمعنى الحس الذي يقع على المجسمات .

وإجماع المسلمين على أن هؤلاء هم أهل السنة ، وأن معرفتهم بالله هي أسلم المعرفة التي يطالب بها المؤمنون .
والواقع أن التسليم في المسائل الإلهية أمر يقتضيه العقل ولا يأباه . لأن القياس إنما يكون فيما يقاس عليه ، وما ليس له شبيه ولا مثيل لا يقاس عليه إلا كان القياس عرضة للخطأ والوهم والقصور . . . ونحن نعيش في الزمان الذي له ماضٍ وحاضر وغيب مجهول . فكيف نقيس أعمالنا على الموجود الأبدى وليس في الأبد ماضٍ ولا حاضر ولا نقطة يجوز منها الابتداء أو بصير إليها الانتهاء ؟ فكيف نمنع أن يتكلم الله مثلاً عن المستقبل كأنه واقع أو عن الماضي كأنه حاضر ؟ أو يتكلم عن الأمور باعتبار جملتها في الأبد الأبيد ونحن لا نرى منها إلا الجزء بعد الجزء والحال بعد الحال ؟

* * *

ومن الأمثلة العالية للفكرة الإلهية في الإسلام خطبة وردت في نهج البلاغة

ذكرت فيها الصفة بمعنى التمثيل لذات الله لا بمعنى الأسماء الحسنى . فإن الأسماء الحسنى ثابتة في القرآن الكريم لا ينكرها مسلم . وهذا بعض ما جاء في تلك الخطبة المنسوبة إلى الإمام على رضى الله عنه :

« الحمد لله الذى لا يبلغ من حقه القائلون ، ولا يحصى نعماه العادون ، ولا يؤدى حقه المجتهدون ، الذى لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله غوص الفطن ، الذى ليس لصفته حد محدود ، ولا نعت موجود ، ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود ، فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته ، ووتد بالصخور ميدان أرضه . أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به ، وكمال التصديق به توحيدته ، وكمال توحيدته الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة . فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله ، ومن أشار إليه فقد حده ، ومن حده فقد عده ، ومن قال فيم فقد ضمنه ، ومن قال علام فقد أخلى عنه . كائن لا عن حدث ، موجود لا عن عدم ، مع كل شيء لا بمقارنته ، وغير كل شيء لا بمزايلة ، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة ، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه ، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده . أنشأ الخلق لإنشاء ، وأبتدأه ابتداء ، بلا روية أجالها ولا تجربة استفادها ، ولا حركة أحدثها ، ولا همامة نفس اضطرب فيها ، أجال الأشياء لأوقاتها ، ولا عم بين مختلفاتها ، غرز غرائزها ، وألزمها أشباحها ، عالماً بها قبل ابتدائها ، محيطاً بحدودها وانتهائها ، عارفاً بقرائنها وأحاثها » .

ولنا أن نقول على الجملة إن هذه الفكرة الإلهية هي فكرة الإجماع في الإسلام . أما الفرق التي تنتمي إلى الإسلام ونقول بالحلول أو بتناسخ الأرواح أو بالوساطة بين الخلق والخالق — فالرأى المتفق عليه أن اعتقادها مخالف للكتاب والسنة وإجماع المسلمين .

الفلسفة بعد الأديان الكتابية

نشأت المذاهب الفلسفية بعد الأديان الكتابية متأثرة بها على نحو من الأنحاء : فإما للموافقة وإما للمخالفة وإما للمناقشة والتفسير .

فقد كان الفلاسفة يولدون هوداً أو مسيحيين أو مسلمين ، فيأخذون في التوفيق بين أديانهم وبين الفلسفة التي تعلموها أو علموها . ومن ألد منهم فالخاده في معظم الأحيان إنما هو إنكار لعقائد الأديان ، وليس بالمذهب القائم على حدةٍ بمعزل عنها ، وعلى غير علم أو مبالاة بوجودها .

وكان أقدم النحل الفلسفية التي شاعت بعد اليهودية والمسيحية مذهب المعرفيين أو الجنوسيين Gnostics الذي تقدم ميلاد السيد المسيح بزمن قصير .

وكان الغرض منه استخلاص المعرفة من جميع العقائد التي كانت يومئذ معتقدة مرعية بين أمم الحضارة . فأخذ من المجوسية والفرعونية واليهودية والوثنية الإغريقية ، كما أخذ من فلاسفة اليونان . ولا سيما فيثاغوراس .

ولما شاعت المسيحية آمن بها أكثر المعرفيين وأدخلوا في مذهبهم عقيدة البنوة الإلهية وعقيدة الخلاص على نحو يوفق بين الفلسفة والدين ، وكان إمامهم الأكبر بعد المسيحية فالنتينوس Valentinus من الإغريق المتصرين . فافتتح في رومة (سنة ١٤٠ م) مدرسة لتعليم مذهبه وأضاف إليها كثيراً من الشعائر والرموز والتأويلات .

وخلاصة « الفلسفة المعرفية » أن عالم الغيب — أو العالم غير المرئي — وجد فيه منذ الأزل « الأب السرمدي » ومعه الصمت المطلق والحقيقة الأبدية ، وأن الأب السرمدي أودع العقل في الصمت ، فالعقل ولده ونده لأنه عقله ، ومن ثم كانت أصول القدم أربعة كما في مذهب فيثاغوراس ، وهي : الأب والصمت والحقيقة والعقل أو « الكلمة » كما كانوا يسمونه في بعض الأحيان .

ويأخذ المعرفيون من المجوسية إيمانها بعنصرى النور والظلام ، ويزيدون عليهما

أن حجب الظلام تحول بين الإنسان وبين رؤية الله . ويقولون إنها سبعة آلاف حجاب تمر بها الروح الإنسانية في هبوطها من العالم الأعلى إلى عالم الفساد . . . وعملها - وهي في ثوب الجسد - أن تشق هذه الحجب وترتفع إلى نور الله من جديد . وقد نشأ الشر بمخروج روح من الأرواح العلوية من عالم النور إلى عالم الظلام . فكل ما في عالم الأجساد هو صنع ذلك الروح ، وهذه هي الخطيئة الأصلية في رأى المعرفيين .

وهم يعتقدون أن « المعرفة » هي سبيل الخلاص والرجعة إلى الله ، لأن المعرفة تبعد حجب الظلام حجاً بعد حجاب ، فلا يبقى في النهاية غير النور المطلق ، وهو الله .

والمعرفيون لا ينكرون تعدد الأرباب دون الإله الأكبر وهو « الأب السرمدي » . . . بل يؤمنون بوجود آلهة أخرى بمثابة أرواح نورانية أو أرواح ظلامية ، ويحسبون إله العهد القديم في عداد هذه الأرواح .

ولولا أن المعرفة هي أول محاولة عقلية لاستخلاص العقائد من الأديان والفلسفات لما اتصلت لها بالفلسفة علاقة تذكر في معرض الكلام على المباحث العقلية ؛ لأنها أشبه بنحل العُباد منها بمحوث المفكرين .

° ° °

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد وتخلص من هذه التلقيات الوثنية وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤنن - هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة ، الذى ولد بإقليم أسيوط في السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد . وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة ، أو يقال عنه بغير جدال إنه إمام التصوف الذى امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية ولا تزال تمتاز بها إلى هذا الزمان .

وقد بلغ أفلوطين غاية المدى في تنزيه الله . فالله عنده فوق الأشباه وفوق الصفات ولا يمكن الإخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع .

بل هو عنده فوق الوجود .

وليس معنى ذلك أنه غير موجود أو أنه عدم . لأن العدم دون الوجود وليس فوق الوجود . وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها في جنس واحد ولا تعريف واحد . فهو « أحد » بغير نظير في وجوده ولا في صفاته ولا في كل منسوب إليه .

ويغلو أفلوطين أحياناً فيقول : إن الله لا يشعر بذاته . لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها ؛ ولكنه لصفاء وجوده ينتزه عن ذلك التمييز وينتزه عن ذلك الشعور . وبديهياً أن هذا المذهب يقتضى وسائل متعددة لربط الصلة بين هذا الإله « الأحد » المطلق الصفاء ، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلوقات السفلية – ولا سيما خلائق الحيوان المركب في الأجساد .

وهكذا لزم أفلوطين أن يقول إن الواحد خلق العقل وإن العقل خلق الروح وإن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهوى أو عالم المادة والفساد .

وليست مسألة الخلق مسألة مشيئة في مذهب أفلوطين . بل هى مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله . فالخير يُعطى ضرورة وينشأ من عطائه ضرورة شىء من الأشياء، ولن يكون هذا الشىء إلا أقرب الأشياء إليه ، وإن لم يبلغ مبلغه من الكمال . وهذا ما يسميه بضرورة الفيض أو الصدور . غير أن الإعطاء لا ينقص المعطى في عالم التجريد والصفاء . لأن الفكرة لا تنقص بالإعطاء . . بل تزيد من أخذ ولا تنقص شيئاً من أعطائه ، وأقرب مثل للفيض والصدور في المحسوسات صدور النور من الشمس ، أو صدور الطيف في المرأة من صاحب الطيف . فلا نقص على الإطلاق في مثل هذا الصدور .

ولا تزال الروح تخلق ما دونها ثم يصدر عنه ما دونه حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهوى ... ويتناقض أفلوطين في وصف الشر فيحسبه تارة من الروح التى تخلق الهوى ويحسبه تارة من الهوى التى تهبط بالروح إلى دركها الأسفل ، لأنها سلب محض يهبط بالروح فتجاهده وتبلغ الخلاص بهذا الجهاد . ومن ها هنا لزم أفلوطين أيضاً أن يقول بتناسخ الأرواح وبالثواب والعقاب

في أدوار التجسيم . فزعم أن الولد إذا قتل أمه عاد امرأة ليقتلها ابنها فتكفر بذلك عن ذنبها ، وأن الظالم يعود ليظلمه غيره ، وأن الضارب في عمر من الأعمار يقتص منه ضارب في عمر جديد .

ولا تذكر الروح ما مر بها في أعمارها الأولى . لأن الذاكرة عرض من عوارض التلبس بالأجسام الفانية وما يجري منها أو عليها . أما الروح المجردة فهي أبدية لا تتغير باختلاف الأعمار عليها ، فلا تستبقى بعد مفارقة الجسد أثراً مما طرأ عليها فيه .

ويرى أفلوطين أن الله لا يعرف بالعقل وهو في الجسد . بل تراه الروح وهي في حالة الغيبوبة لأنها حالة تجاوزت فيها جسدها فتصعد إلى مقام الإلهام . وهي لا تبصر في تلك الحالة شيئاً يدخل في نطاق المعقولات ، ولكنها ترجم عنه إذا هبطت من مقام « الأحد » إلى مقام العقل والتفكير .

ويخالف أفلوطين سابقيه من جماعة المعرفيين في إنكارهم كل جمال وكل خير في هذه المخلوقات التي ابتدعها الروح الهابط بالخطيئة من سماء عليين . فإنهم يقولون إن المحسوسات كلها - حتى الشمس والكواكب - شرور ونحوس . ويقول هو إن جمالها هو الدليل على مصدرها الأول ، وإنها تستمد الكمال طبقة بعد طبقة من كمال الله .

* * *

ولم يظهر بعد أفلوطين فلاسفة لهم خطر في التفكير الإلهي غير فلاسفة الإسلام في الشرق والأندلس وفلاسفة الكنيسة المسيحية . وقد تقدمت خلاصة أقوالهم في الفكرة الإلهية ، عند الكلام على الأديان الكتابية بعد الفلسفة الإغريقية . ثم انطوت القرون في ظلمات العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر الذي اشتهر فيه ديكرت الفرنسي (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ثم القرن الثامن عشر الذي اشتهر فيه بركلي الإيرلندي (١٦٨٥ - ١٧٥٣) وهما بحق مجددا حياة الفلسفة في العالم الحديث .

فأما ديكرت فهو يرى أن إثبات وجود العالم يتوقف على ثبوت وجود الله ، فهو لا يتخذ من العالم دليلاً على وجود صانعه - بل يتخذ من وجود الصانع

الكامل الأبدى دليلاً على أن العالم حقيقة وليس بالوهم الباطل .
ويرى ديكارت أن وجود النفس ووجود الله حقيقتان ثابتتان بغير برهان .
فهو يقول : « أنا أفكر أنا موجود » فيعلم أن النفس موجودة لا شك فيها ، ولا يسوق
هذا العلم مساق القضية المنطقية التي لها مقدمة ونتيجة ، بل يسوقه مساق المعرفة
اللذنية التي يتلقاها مباشرة من الوجود الثابت ، وإن كانت الكلمة التي قرر بها
وجود النفس صالحة لأن تتخذ قضية ذات دليل .

وفكرة الكمال المطلق كفكرة « الأنية » حقيقة مباشرة يتلقاها العقل من
مصدرها ، ويستلزمها كذلك بالبرهان الصحيح .

فلو لم يكن الكائن الكامل موجوداً لما خطرت فكرته على بال ، ولو لم تخطر
على بال لكان الكائن الذي لا حدود له ضرورة عقلية . لأن وضع هذه الحدود
تعسف لا يقوم عليه دليل .

والله كامل مطلق الكمال ، سرمدي مطلق الدوام . خلق الأرواح والأجساد ،
أو خلق الروح والمادة جوهرين مختلفين . وزود المادة بمقدار من الحركة لا يزيد
ولا ينقص ، وجعل لها قوانين أو نواميس لا تخرج منها إلا بإذنه وتقديره . وقد
يشاء الله خرق العادات بل يشاء تغيير الحقائق الرياضية والبراهين البديهية ، لأنه
هو خالق كل شيء ، وقدرته تحيط بكل شيء ، وكل ما أراه فهو ممكن وهو
مقبول لصدوره منه ورجوعه إليه . ولا يزال الخلق متجدداً بلا انقطاع . لأن
الخلق إنما يقوم بالخالق الدائم ولا يفرغ عمله في وقت محدود .

وقد حاول ديكارت أن يقيم بين العقل والمادة فنظرة تنتقل بها المؤثرات بين هذين
الجوهرين المختلفين . فقال إن الغدة الصنوبرية في الدماغ هي الخاتمة المترسطة
بين روح الإنسان وجسده . وقد رأينا مما تقدم أن بعض العلماء المعاصرين يؤيدون
هذا القول ويدعمونه بالمشاهدة والاستقراء . ولكن ديكارت لم يعن بإيجاد مثل هذه
المنظرة بين الله والعالم ، لأنه — كما يفهم من مجمل آرائه — يرى أن قدرة الله في
غنى عن ذلك الوسيط . وقد كان تلميذه لويس دي لافورج إن تأثير الأجسام في
الأجسام واقع منسوخ منه ، ولكننا إذا حاولنا فهم الحقيقة التي يقع بها التأثير

لم تكن أيسر فهماً من تأثير الأرواح في الأجسام . ولولا الوسطة الإلهية لما وصلت الأفكار نفسها إلى العقول والأرواح .

* * *

أما جورج بركلي فلا وجود في رأيه لغير العقل أو الروح ، ولا وجود للمادة في الخارج إلا من عمل العقل الباطن . لأن الصفات التي تنسب إلى الأشياء ليست في الأشياء بل في العقل الذي يدركها . فالامتداد والشكل والحركة وهي الصفات الأولية المنسوبة إلى المادة هي عوارض فكرية لا توجد في خارج العقول . واللون والطعم والصوت هي كذلك إحساس عقلي وليست صفات عالقة بالأشياء . وإذا قيل له إن الصوت حركة نراها في الهواء قال : ولكن الحركة ترى ولا تسمع . فالصوت إذن من عمل السامع على كل حال .

وسخر بعضهم من هذا الإنكار فنظم أبياتاً فكاهية يقول فيها ما فحواه « إنك أيتها الشجرة لا توجدين إذا أغمضت عيني ولم أنظر إليك » . فأجابه بركلي قائلاً : « كلا . بل توجد إذا أغمضت عينك لأن الله لا يغمض عينه » . وهذا هو البرهان الأكبر على وجود الله في مذهب بركلي . وهو تؤتف الموجودات كلها على عقل شامل الإدراك يحتويها . ومن هذا العقل يصل إلى عقولنا علمنا بالموجودات . لأن العقل لا يفهم إلا عن عقل يلقى إليه بالمعرفة . إذ لا معرفة في غير العقول .

قال في أصول المعرفة الإنسانية : « إن التحقق من إدراك وجود الله لا أكثر جداً من تحقق وجود الإنسان . لأن مؤثرات الطبيعة تزيد زيادة لا نهاية لها على جميع المؤثرات المعزوة إلى الناس » .

وقد نظر بركلي في هذا إلى رأى لوك Locke سلفه في الفلسفة الإنجليزية حيث يقول : « إن لنا من المعرفة اليقينية بوجود الله ما يزيد على كل معرفة ثم تكشفها لنا الحواس . لا بل يسعني أن أقول إن يقيننا بوجود إله أقوى من اليقين بوجود أي شيء خارج عنا » .

ولكن بركلي كما رأينا قد جاوز رأى لوك في إثبات الوجود للعقل بعده ،

وكان أثره في إنشاء الفلسفة المثالية Idealism أعظم من آثار جميع سابقيه .

* * *

وخلف ديكارت وبركلي في القارة الأوربية والجزر البريطانية فلاسفة كثيرون من ذوى الآراء المعدودة في الحكمة الإلهية . أشهرهم سبنوزا وليبنتز في أوربة وهيوم ومل وهاملتون وريد في الجزر البريطانية . عدا فلاسفة ألمانيا الذين ظهروا في القرن التاسع عشر قبل الفلسفة المعاصرة ، وأشهرهم : كانت وهيجل وشوبنهاور . ومذهب سبنوزا (١٦٣٤ - ١٦٧٧) أن الله والكون والطبيعة جوهر واحد ، لأن الجوهر ما قام بنفسه ، أو هو واجب الوجود ، وهو لا يتعدد . ولهذا الجوهر فكر وامتداد . وكل ما في الوجود من المعقولات والمحسوسات فهو مظاهر للفكر أو للامتداد . فالفكر تبدو مظاهره في عقل الإنسان ، والامتداد تبدو مظاهره في هذه الأجسام .

والله علة الأشياء كلها بالمعنى الذى نفهمه من أنه هو علة نفسه . فليس خارج اللانهاية شيء ، والله هو اللانهاية . وإنما الفرق بين الله ومجموعة الظواهر المتفرقة أن مجموعة الظواهر المتفرقة تمثل الجانب المخلوق Natura Naturata وأن الله يمثل الجانب الخلاق Natura Naturans .

فإذا قال قائل : إن هذا الإنسان يفكر ، يفهم سبنوزا أن الله هو الذى يفكر بمقدار ما يتجلى في ذلك المظهر ، وكذلك إذا قلنا إن تلك الشجرة تنمو أو ذلك الكوكب يتألق ، فكل ذلك هو مظاهر إلهية تراءى لنا في صورة الأعراض ؛ لأننا نحن أنفسنا من الأعراض .

وسبنوزا لا يصف الله بالإرادة والسمع والبصر والرضى والغضب والحكمة . لأن الله لا يمكن أن يتحول إلى حالة أكبر أو حالة أقل من وجوده فيرضى أو لا يرضى ويريد أو لا يريد . وهو - لأنه جوهر قائم بذاته - ليس وراءه شيء يحتاج إليه . فإذا أسندت هذه الصفات إلى الله وجب أن نقصى من أذهاننا كل مشابهة في الحقيقة أو المجاز بينها وبين الصفات التى نستدها إلى المخلوقات . وإنما هي أوها من نحن تمثل لنا هذه المشابهات . ولو أن المثلث عقل نفسه لحظة لحيل إليه أن الله مثلث الأركان .

والله لا يعمل الشر ولا يعلمه . لأنه ليس هنا شر بالقياس إلى اللانهاية . ولكنه يأتي من اكتفاء كل جزء من هذه الأعراض المحسوسة بنفسه كأنه جزء منفصل عما حوله ، أو هو نقي وائس بثبوت . وليس في حق الله نقي بل كله ثبوت . ولا يعرض النقي إلا للمحدود الذي ينقص ويزيد .

والخلق لا يفيد معنى الإنشاء من العدم في مذهب الفيلسوف . بل هو لازم لزوم الأعراض أو المظاهر للجوهر الإلهي القائم بغير ابتداء . « وكل ما جرى فهو يجرى بقوانين سرمدية في الجوهر الإلهي مستمدة من ضرورة وجوده على الوجوب ، إذ ليس في الكون ممكن على الإطلاق . ولكن الأشياء محتومة الوجود والعمل على نحو تستلزمه ضرورة الطبيعة الإلهية . ولا سبيل إلى نشوء هذه الأشياء على أي نحو أو أي نظام يخالف ما وقع . ولهذا لزم أنها وجدت على أكمل الأنحاء والنظم إذ هي نشأت ضرورة من طبيعة على أتم كمال » .

وواضح من هذا أنه لا محل للحرية الإنسانية ولا للثواب والعقاب في هذا المذهب . ولكن الإنسان يترقى فيتحد بالجوهر الإلهي بقدر مقدور أو بالمعرفة و « الحب العقلي » كما سماه . أي حب العارفين الذين استحقوا أن يتجاوزوا مرتبة الأعراض إلى الجوهر الأبدى المطلق الذي يتجردون فيه من التجزؤ والانفراد . وقد نفي سبنوزا في بعض رسائله أنه يقول بوحدة الله والطبيعة ، وفسر كلامه بأن الله « حاضر » في الطبيعة لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه . لأنه لا انفصال عن اللانهاية ، وهي الله .

وعقدة الإشكال كلها — على ما رأينا — هي أن سبنوزا لم يرد أن يفرق بين وجود الأبد ووجود المكان والزمان . فالمكان يأخذ من المكان ، والزمان يلحق بما له حركة تبتدئ وتنتهي في أمد محدود . وليس للانهاية حيز يجوز عليه مكان ولا زمان . فلا تناقض بين كمال الله ووجود الكائنات التي تتحيز في فضاء محدود أو تجرى إلى أمد محدود .

* * *

ويعد جوتفريد ويلهم ليبنتز (١٦٤٧ - ١٧٢٦) أكبر الكارثيين بحق بين

فلاسفة الألمان وفلاسفة القارة الأوروبية على التعميم .

وشعار ليبنتر في مسألة الخلق « أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان » وأن هذا العالم ليس بالعالم الوحيد الممكن في قدرة الله . فإن قدرة الله لا تنحصر في ممكن واحد بل تتناول جميع الممكنات . ولكن هذا العالم أحسن العوالم الممكنة التي تقبل الوجود ، وكان في قدرة الله أن يخلقه بغير شر ولا قبح فيه ، ولكنه يكون إذن بغير خير ولا جمال . إذ الخير مرتبط بالشر والجمال مرتبط بأضداده . ومن تمثيله لذلك أن الظمآن إذا نقع غليله بالماء البارد القراح شعر بلذة جديدة باحتمال الظمأ في سبيلها ويطلب له تكرارها وتكرار ألم الظمأ الذي يشوقه إليها .

وفي الوجود على مذهب ليبنتر جواهر لا عداد لها يسميها الوحدات أو الأحاديات وهي باليونانية : Monads كل منها بمثابة مرآة للوجود كله يختلف نصيبها من تمثيله باختلاف نصيبها من الصفاء والخللاء . وهي لا تتطلب أن يؤثر بعضها في بعض لأنها تعمل جميعاً بقانون واحد منذ كانت كلها منظوية على مثال الوجود كله ، وهي كالساعات التي تدق دقائقها معاً بغير تأثير من إحداها على الأخرى . لأنها متفقة التركيب والحركات .

وإذا اجتمعت هذه الوحدات في بنية واحدة كانت لتلك البنية « أميرة » ممتازة من تلك الوحدات . وهذه الأميرة لا تحركها ولا تؤثر فيها ولكنها إذا تحركت كانت أصدق أوحدها تمثيلاً لنظام الوجود ، كما تكون الساعة المجلوة المتقنة أوضح في رصد الوقت وضبط الحركات من سائر الساعات .

وكل هذه الوحدات جواهر بسيطة لا امتداد لها ولا مقياس لها إلا مقياس الحركة المجردة . والله أعلى هذه الوحدات جميعاً ، ومنه تصدر القدرة التي تنتقل إليها على سبيل المحاكاة ، وهي قدرة لا تنقطع عن الخلق ولا يزال صدور الوحدات منها في اطراء .

ولم تكن وحدات الوجود « بسائط » لكانت المركبات كلها أعراضاً وهو محال . فلا يكون جوهرًا إلا ما هو بسيط ، ولا يكون المركب موجوداً وجوداً صحيحاً إلا بإشراقه على هذه البسائط أو الوحدات .

وقد امتاز ليبنتز بحسن تلخيصه للبراهين المثبتة لوجود الله . فمن تلخيصاته أنه قسم المقررات إلى وقائع زائلة وحقائق أبدية كالحقائق الرياضية . فاستدل من دوام الحقيقة على حق دائم هو الله . ومن التلخيصات أن وجود الممكنات لا يشتمل على سبب كاف لتعليل وجودها . فنحن نسأل لماذا وجد العالم ؟ فلا نفهم لذلك علة كافية إلا إذا تعلق الأمر بحال واجب الوجود ، شاء له أن يوجد له حكمه تحسن بواجب الوجود .

» « «

وأكبر الفلاسفة الذين ظهوروا في الجزر البريطانية بعد بركلي هو دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) ولعله أكبر الفلاسفة المحدثين في القارة الأوروبية . والشك في الحواس وفي طاقة العقل الإنساني هو سمة هيوم في كل ما كتب من المباحث الفكرية . ورأيه في وجود الله يوافق هذه السمة الغالبة عليه . فهو يرى أن إثبات وجود الله لم يكن رغبة من رغبات العقل ولكنه رغبة كبرى من رغبات الضمير والشعور . فالأسباب التي تشكك الفيلسوف في الإيمان هي بعينها أسباب المتدين التي تبعته إلى الإيمان ، وهي الشكايات والآلام والشروع . وقد تعلق البشر بالله لأنهم يعتصمون بالرجاء وينشدون السعادة ، وكلاهما باعث أصيل في النفس الإنسانية . فليكن هذان الباعثان مناط الإيمان بوجود إله قادر على الإسعاد وتلبية الرجاء .

وقد عرضنا لرأي جون ستيوارت مل في موضع آخر من هذا الكتاب ، فلم يبق في الفترة التي بين فلسفة هيوم وفلسفة المعاصرين من هو أولى بتلخيص رأيه من ريد الذي ولد في أوائل القرن الثامن عشر (١٧١٠ م) ، وهاملتون الذي ولد في أواخره (١٧٨٨) .

ويبنى ريد فلسفته على الحقائق الدنيوية التي يقرها الإدراك السليم (Common Sense) ولا تحتاج إلى برهان ، ومنها وجود المدركات وهي العالم الخارجي ، ووجود القوة المدركة وهي النفس الإنسانية . فلا يمكن عقلا أن يكون أساس الوجود أكلذوبة أر أن يكون « الوجود » غير موجود وإن أدركناه على غير حقيقته الخفية ، ووجود

العالم ووجود النفس هما الدليل على وجود الله . بل وجود الله حقيقة من حقائق الإدراك السليم . . وليست بساطة الاستدلال على الصانع من صنعه مضعفة من قوة الدليل ، لأن الحقائق لا تكتسب القوة بالتنوع والتركيب ، بل أبسطها هو في الواقع أقدمها وأغناها عن الزخرفة والاختراع .

وهاملتون يبنى فلسفته في الدين على فلسفته في أصول المعرفة ، وخلصتها أن الإدراك موقوف على الكيفية. فلا يقبل الإدراك ما ليست له كيفية Unconditioned وقولك إنك تفكر مرادف لقولك إنك تضع حدوداً وشروطاً لما تفكر فيه . فالوجود المطلق لا يدخل في حيز التفكير ولا تدركه العقول . وليست نتيجة ذلك أننا ننكر الوجود المطلق . لأن معرفتنا بقصور معرفتنا لا ينتج منه أن نجعلها حكماً في الإثبات والإنكار. وإنما تستلزم هذه الحقيقة نتيجة أخرى وهي ضرورة الاعتقاد ، وأنه لازم لإتمام عمل العقل في الإنسان ، ولا يجب هاملتون أن يخلى ضرورة الاعتقاد من أسبابها الفكرية الراجعة . بل يجعلها قضية معقولة قائمة على أن الفرضين المتعارضين أحدهما صحيح لا محالة . . . فنحن إذا أردنا أن نعرف الوجود المطلق — أو نعرف الله — فإما أن يتمثل لنا كأنه « لا نهاية » مكيفة ، أو يتمثل لنا بلا كيفية من الزمان والمكان والصفات . ونحن لا ندرك اللانهاية بحال لأنها غير قابلة للإدراك . فليس أمام العقل إلا أن يدركها كما تتصل بالكون . فتتمثل بذلك نوعاً من « الكيفية » لا سبيل إلى غيره . . . فهو دون غيره ما يسلمه العقل ويتممه الإيمان .

وتعد الفترة التي بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) وهيغل (١٧٧٠ — ١٨٣٠) في الفلسفة الأوروبية . لأنهما قد هيمننا بمذهبيهما على مسالك التفكير التي شاعت بعدهما في أوربة . . . ولا يزالان يهيمنان عليها إلى العصر الحاضر .

كان « كانت » من المؤمنين بالله . إلا أنه يكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التي تستمد من ظواهر الطبيعة .

فالعقل في مذهب كانت لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena

ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذاتها Noumena .
والروح فاعلة أبداً وليست مفعولاً أو موضوعاً للمعرفة . فهي عارفة غير
معروفة .

وليست مسألة الإيمان من ثمة مسألة علاقة بين الله والطبيعة ، أو بين الله
وهذه الأكوان المادية . ولكنها مسألة علاقة بين الله وضمير الإنسان . فن ضمير
الإنسان إذن نستمد الدليل على وجود الله .

وفي ضمير الإنسان شعور أصيل بالواجب الأدبي ، وقسطاس مستقيم يوحى
إليه أن يعامل الناس كما يجب أن يعاملوه .

وهذا الوحي الذى أودعه الله النفس الإنسانية ضميرين بإسعاد من يطيعونه
وحسن الجزاء لهم من الله .

ولكنهم لا يسعدون في كثير من الأحيان . وقد يسعد الآثمون ويشقى العاملون
بالواجب في هذه الحياة .

فلا بد من عالم آخر يتكافأ فيه واجب الإنسان جزاؤه . وهذا هو البرهان
الأدبي على خلود الروح وحرية الإنسان .

وهيجل يؤمن بالله كذلك ولكن على نحو يشبه الإيمان بوحدة الوجود . فليس
في الكون غير العقل ، والعقل هو الكون — وهو العقل المطلق — يتجلى في
الموجودات على سنة مطردة : وهى السنة الثنائية Dialectic

وخلاصة هذه السنة أن كل موجود في هذا الكون ينشئ نقيضه ، ثم يجتمعان
في موجود أكمل من الموجود الأول . ويعود هذا الموجود الأكمل فينشئ نقيضه ...
ويكون هذا التطور سبيلاً إلى استيفاء الحقيقة من وجوه عدة ، بدلاً من حصرها
في وجه واحد .

فهناك التقرير Thesis ثم النقيض Antithesis ثم التركيب Synthesis .
وهو يجمع التقرير والنقيض .

وإذا طبقت هذه السنة على مسألة الوجود الكبرى بدأنا بالوجود المطلق ،
وهو التقرير ، ونقيض الوجود المطلق هو العدم ، والتركيب الجامع للوجود المطلق

والعدم هو الصيرورة . لأن الشيء في حالة الصيرورة يكون موجوداً وغير موجود ..
ولا يأخذ في الوجود من ناحية حتى يأخذ في الزوال من ناحية أخرى .
ومن الضروري لفهم هيكل في هذه المسألة أن نفهم ما يعنيه بالعدم الذي
يقابل الوجود المطلق .

فالوجود المطلق هو الوجود الكامل الذي لا تقيده صفة من الصفات ولا حالة
من الحالات ، وخلق الوجود من كل صفة وكل حالة يقابله العدم الذي يعينه الفيلسوف .
ومتى حدثت الصيرورة في الوجود المطلق كان منه الوجود الذي له صفات
وأحوال ، وهو يتطور على السنة المتقدمة من تقرير ، إلى تقيض ، إلى تركيب .
وقد تجلى الوجود المطلق في هذه التطورات حتى بلغ طور الإنسان ، وهو
طور الوعي أو إدراك الوجود لنفسه . ولا يزال الوجود المطلق متجلباً حتى يشمل
الوعي كل موجود .

فالصيرورة قنطرة بين الكمال المطلق ، وانعدام المطلق ، لا بد منها لإخراج
هذه الموجودات المحدودة التي ليست بكاملة ولا معدومة .
وأما متى كمال الوجود سواء في كماله المطلق أو في تجليه في كل محدود من
هذه الكائنات .

ومن لبديه أننا لا نستقصى بهذه العجالة كل رأى لكل فيلسوف ظهر في
العصور الحديثة . فذلك شرح يطول ولا تدعو إليه الحاجة فيما نحن فيه . راكننا
توخينا أن نكتفي بالفلاسفة الذين فصلوا آراءهم ومذاهبهم في المسألة الإلهية ، وأن
نكتفي من هؤلاء بمن يعبرون عن جوانب النظر المتعددة ، ولا نحصرهم جميعاً
على سبيل الاستقصاء .

قد عرفت لغير هؤلاء الفلاسفة آراء تستحق الإمام بها لأنها تعبر عن وجهات
نظر لم تذكر كلها فيما أسلفناه .
وأحتها بالذكر هنا رأى نيوتن الإنجليزي وكونت الفرنسي ، وأولهما: مؤمن
وثانيهما : لا يثبت الله ولا ينفيه .

أما رأى نيوتن فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام والإتقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله . فإن هذا الدليل ينطوي على تناقض في رأى الفيلسوف ، لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه . . . والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التي تحيط بالخلق في كل حين . فوجود النقص في العالم لا ينفي وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقاً لا يبلغ الكمال كله ، ويفتقر إلى موجدته على الدوام .

ويسخر ليمتاز بعالم نيوتن . لأن ليمتاز كما تقدم يرى « أنه ليس في الإمكان أبداع مما كان » . . . ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التي تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجلت صنعة الله عن مثل هذا الصنيع . وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقليين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد . وأنها قابلة للرأيين معاً بعد التدبر والإنعام . فذهب ليمتاز لا ينفي أن العالم ناقص كما تكون جميع « الممكنات » . فكون العالم « أحسن عالم ممكن » لا يخرج من عداد الممكنات التي لا تبلغ في الكمال مبلغ واجب الوجود .

وكون العالم محكماً متقناً على أى معنى من معاني الإحكام والإتقان لا يسوغ لأعراض من جانب نيوتن . بل يحتاج إلى تكملة من رأى الفلاسفة الآخرين الذين يقولون إن الخلق عمل مستمر وليس بعمل منقطع في وقت ينتهي إليه . فلا يزال الوجود قائماً بقدرة الله ، لأنه لا يستقل بكيانه أبداً ولا ينحصر كيانه في وقت من الأوقات .

• • •

وأوجست كونت إمام الفلسفة الوضعية يقول: إن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة إلى طور العلم الوضعي . . . ثم يعتمدون على هذا العلم وحده في كل معرفة يدركونها . ولا وسيلة إلى الإدراك غير التجربة والمقابلة والاستقراء ومهما يجهد العقل فنن يصل إلى حقيقة بغير هذه الوسيلة . فإدراك المسائل

الغيبية من وراء أمد العقول . وقد تستغنى العقول عن إدراكها لأنها لا تغير حياتها على هذه الأرض وهي حياة قائمة على التجارب في حدود المعلوم من القوانين والنواميس .

وليس أمامنا غاية مثالية نتجه إليها بالإيمان ونثبتها بوسائل المعرفة الميسورة غير « سعادة الإنسانية » وتقديس أمثلتها العليا في الخير والحق والجمال .

ومن الجديدين بالتقديس أنبياء الماضي وأئمة الإصلاح في كل جيل . لأنهم خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والعزاء وفتحوا لها طريق الاستقامة والعمل المشكور، وقد جعل لكل نبي من هؤلاء الأنبياء ، موعداً يذكر فيه ، وشعائر مرعية لعبادة الإنسانية في ذكراه .

وخير ما يستفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها ، وأن الله كما قال قولتير لو لم يكن موجوداً لوجب إيجاده في العقل والضمير . ويبقى أن كونت يتخطى الركن الأكبر من أركان الإيمان وهو الصلة بين النوع البشرى وعالم اللانهاية . . . فإذا كانت الصلة بين الإنسان واللانهاية تنقطع لأن اللانهاية لا يحاط بها في العقول فعنى ذلك أن « اللانهاية » لن يؤمن بها لأنها لا نهاية . وأن الكمال المطلق لن يؤمن به لأنه كمال مطلق . وأن يكون السبب المستحق للإيمان هو السبب المبطل للإيمان في رأى فيلسوف العقل والتجربة . وما كان العقل والتجربة لينكرا قولاً هو أحق بالإنكار من هذا الرأى العجيب . وأصبح من هذا أن يقال : إن الكمال المطلق لا يحاط به . ولكن هناك وسيلة للإيمان به غير تجارب العلوم وحدود المنطق ، وقد وجدت هذه الوسيلة فعلاً ولم يقتصر القوم فيها على أنها فرض من الفروض .

التصوف

لا بد من فصل خاص عن التصوف بين فصول الكلام على الفكرة الإلهية ، لأنه ينفرد بتفسيرات في هذا الموضوع لا تتواتر في العقائد العامة ولا تشبه المذاهب العقلية التي يذهب إليها الفلاسفة .

وهو ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد ولا تشيع في الجماعات ، وقد توصف « بالعبرية الدينية » إذا بلغت مرتبة التأصل والابتكار .

ومن لغو القول أن يقال إن هذه العبرية هي نوع من التسامى بالغريزة النوعية أو الجنسية ، لكثرة ما يرد في أقوال المتصوفة من عبارات الغزل وكنائيات الوجد والشوق والهيام .

فهم في الواقع يكثر من هذه العبارات والكنائيات ، ويتكلمون عن الوصل والهجر والشوق والدلال كما يتكلم العشاق في قصائد الغزل والمناجاة .

فيقول الحلّاج مثلا : « يا أهل الإسلام ! أغيثوني . فليس يتركني ونفسي فأنس بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها . وهذا دلال لا أطيعه » .
وتقول رابعة العدوية :

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا

ويبرز هذا المعنى كل البروز حيث يقول ابن عربي في حلم رآه :

« رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، ثم لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها ، وعرضت رؤياي هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها . . . فقال : صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون لأحد من أهل زمانه » .

فهذا وأشباهه كثير في أقوال أهل التصوف الذين امتازوا بالعبقريّة الدينية هذا الامتياز .

ولكنهم لا ينفردون بهذه الحالة بين أصحاب العبقريات . فإن ما يصدق عليهم يصدق على عباقرة الفن وعباقرة الحرب وعباقرة المعرفة على التعميم . فما من أحد من أصحاب هذه العبقريات إلا لوحظ في تكوين مزاجه اختلاف قوى يمس الغريزة النوعية أقوى مساس . فمنهم من يفرط فيها ومنهم من يهملها ، ومنهم من يصاب بالعقم ومن يولد له أولاد يموتون في الطفولة أو يولد له الإناث دون الذكور ، ومنهم من يرتبط وحيه الفني بعاطفة من عواطف الحب تشغله في الحقيقة والخيال . فإذا قلنا إن العبقريّة كلها نوع من التسامى بالغريزة النوعية بقي أن نعرف دواعي التمييز بين عبقريّة المتصوف وعبقريّة الفنان وعبقريّة العالم وعبقريّة القائد الفاتح والسياسي القدير . وإنما نذكر الواقع فنفهم الحقيقة في هذا الأمر على وجهه المستقيم . والواقع من جهة هو أن العبقريّة « بقظة وتنبه » وأن الغريزة النوعية عميقة القرار في تركيب كل بنية حية . فلا تتيقظ النفس في أعماقها إلا تنبّهت معها تلك الغريزة فبرزت بتعبيراتها على نحو من الأنحاء . والواقع من جهة أخرى أن العبقريّة خدمة للنوع كله من جانب الخلق العقلي أو الروحاني لا من جانب الخلق الحيواني أو جانب التوليد . فلا عجب أن تنازع الغريزة النوعية مكانها وأن تنمر واحدة منهما « على حساب » الأخرى ولا عجب أن تتلاقيا على حال من الأحوال وكلتاها مرهونة بطلب التجديد والدوام في نوع الإنسان .

فالتسامى بالغريزة النوعية لا يفسر لنا التصوف أو العبقريّة الدينية ولا يفسر لنا البراعة الحربية أو القدرة على نظم الشعر ونحت التماثيل وتنسيق الأخان وكشف القوانين العلميّة أو الرياضيّة . وإلا لكانت كل هذه العبقريات سواء في المعدن والقدرة ، ولم يكن هنالك فرق بين الشاعر الفاتح والرياضي والموسيقيار . وليس ذلك بتفسير وتوضيح . بل هو الإبهام كل الإبهام .

إنما التصوف — أو العبقريّة الدينية — قدرة على الشعور بحقائق الدين والعبادة ، وهو كجميع العبقريات قلق يتطلب الراحة بالتعبير عن نفسه ، والتوثيق بين

النقائص التي تعتره والشكوك التي تساور الضمير فيما يجب عليه .
وقد أصاب الغزالي حين سمى هذه العبقرية بالذوق والسلوك ، ولا نحسب أننا
نختار في وصف قلق النفس ونوازعها إلى التصوف كلاماً هو أصدق من كلامه
في التعبير عن هذه الحالة ، حيث قال في كتابه المنقذ من الضلال :

« ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل
باعتها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أني على شفا جرف هار وأنى
قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال . فلم أزل أنفكر فيه مدة وأنا
بعد على مقام الاختيار : أصم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك
الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدق لي
رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفتريها عشيية .
فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ومنادى الإيمان ينادى :
الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العسر إلا قليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع
ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل . . . ثم يعود الشيطان ويقول : هذه
ساعة عارضة وإياك أن تطاوعها فغلبتها سرعة الزوال . . . فلم أزل أتردد بين تجادب
شهوات الدنيا وشواهي الآخرة قريباً من ستة أشهر . . . وفي هذا الشهر جاوز الأمر
حد الاختيار إلى الاضطرار . إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ،
فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيبياً لقلوب المختلفين إلي فكان
لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها ألبتة . ثم أورثت هذه العقلة في الناس حزناً
في القلب بطل معه قوة انضمام ورقم الطعام والشراب فكان لا يساغ لي شربة
ولا يهضم لي لقمة . وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم . . .
فلا سبيل إلى العلاج إلا بأن يتروح السر من الهم الملم . ثم لما أحسست بعجزى
وسقط اختياري التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجانبى
الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على غلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل
والولد والأصحاب ، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أورى في نفسي سفر

الشام . . . فقارقت بغداد وفرقت ما كان معي من مال ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال » .

* * *

ويختلف المخرج من هذه الحيرة باختلاف مزاج الصوفي وتكوينه . فإذا غلب عليه الشعور طلب سلام النفس بالزهد والتخلي عن العلاقات واستراح إلى سكينته التسليم ، وإذا غلب عليه العقل والبحث طلب سلام النفس من طريق المعرفة التي ترفع النقائص ، وتجمع الخواطر إلى وحدة يطيب للعقل أن يستقر عليها . وهؤلاء هم الذين يقولون مع معروف الكرخي إن التصوف هو معرفة الحقائق الإلهية . ويكثر فيهم الاشتغال بالفلسفة وتأويل مذهبها ، ولكنهم ينقلونها من الفكر إلى الشعور ويحاولون أن « يحسوها » كإحساس المرء بالكائنات التي يتعلق بها الحب ويشهد عليها الجمال .

وكل فكرة يؤمن بها الصوفية تنطوي في فكرة واحدة أصيلة شاملة لكل ما عداها : وتلك هي بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها .

فن قديم الزمن قال الفلاسفة إن هذه المادة المتغيرة خداع من الحس وإن جوهر الوجود الصادق إنما هو العقل السرمدي الذي لا تغير فيه ، أو هو الروح السرمدي كما يرى بعض الفلاسفة الذين يوحدون العقل والروح .

ولكن التصوف هو الشعور بهذه الحقيقة لا مجرد التفكير فيها . وسبيل المتصوف إلى ذلك هو الإعراض عن هذه الظواهر بالزهد فيها والتوصل منها . فهي الحجب التي تستر الحقيقة الإلهية عن النفس البشرية . وكلها باطل تنكشف عن وهم زائل . إذ لا موجود كما قال ابن عربي « إلا الله » ، و « لا يعرف الله إلا الله » .

ومنهم من يغلو فيقول بوحدة الوجود ويقول إن الله هو جميع هذه الموجودات ، وإنها ليست فيه على سبيل التجزئة والفرقة ولكنها تكمن فيه كما يكمن الربع والنصف في الواحد . فليس هو كله وليس هو منفصلاً عنه وليس هو موجوداً

على التحقيق ، ولكنه موجود بالإضافة إلى وجود الله ، أو أن وجوده كوجود الفرد بالنسبة إلى حقيقة النوع . فهو ليس بمعدوم ولكنه لا يزيد تلك الحقيقة ولا ينفصل عنها .

وليس في الكون قبح أو شر عند هؤلاء المتصوفة إلا بالمقابلة بين بعض الموجودات وبعضها دون الوجود المطلق الذي لا يقبل التعيين والمقابلة ، ولا توجد الأشياء بالنسبة إليه وجود الانفصال والتخصص والمواقفة والنفور . كما قال بهاء الدين العاملي : « إن نجاسة الأشياء وتقدرها ليست وصفاً ثابتاً لها في أنفسها ، فإن كل طبيعة متعينة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر . وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعيين . فأيهما أغلب ظهر حكمه من الملاءمة والمنافرة . والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إنما هي بالنسبة إلى ما يقابلها من الطبائع التي وقعت بينها أسباب المخالفة . فهي لا تثبت لشيء إلا بالنسبة إلى ما يقابلها ، لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق . فهي وما يقابلها مما سمي نظافة على السوية بالنسبة للمطلق . . . »

والمتصوفة في النظر إلى هذه الأشياء فريقان : فريق يرى أن « الكشف » حاضر يتحقق باحتجاب هذه الموجودات الباطلة ، ومنها معالم الشخصية الإنسانية . فإذا غاب الإنسان عن حسه وعن محسوساته فهو في حضرة الله ، وإذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره كما قال الحلاج : « وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه » وذلك هو الفناء في الله بلغة أبي يزيد البسطامي ، أو حب الذات للذات كما يقول ابن الفارض :

وما زلت إياها وإيأى لم تزل ولا فرق . بل ذاتي لذاتي أحببت

ويستوى في هذا الشعور متصوفة الشرق والغرب من جميع الأديان . فانتفاء شعور بالموجودات الباطلة هو الشعور بالله عندهم ، لأن الشعور بالبطلان هو الذي يحجب الشعور بالحقيقة . قالت القديسة تريزا St Teresa : « في الفترة التي تتحد فيها الروح تنجرد الروح من كل شعور . وإذا استطاعت أن تشعر

فهى لا تشعر بشىء معين . فلا حاجة بها إلى حيلة لحجز العقل عن التفكير ، لأنها تظل مأخوذة فى سكينتها حتى لتجهل ما تحب وما تريد . أو هى بالإيجاز فى حكم الميتة . بالنظر إلى أشياء هذه الدنيا ، ولا تعيش إلا فى الله .

وكان إكهارت Eckhart يسمى الله الذى يشعر به فى هذه الحالة : « باللاشىء الذى لا يسمى » . . . ولا يقصد باللاشىء نى الوجود . بل يقصد به نى الأشياء المعينة التى تحمل الأعيان والأسماء .

قالت كرستيان شلدرب Schilderups فى وصف هذه الحالة : « هى السعادة بغير شاغل ولا علاقة . فى انسجام مطلق ، لا تفكير فيه ، ولست فيه نفساً فردية .. بل أنا إذا مشيت مشيت ولا شىء غير مجرد المشى هناك . لارغبة ، لاحاجة فى كل ما هناك . وإنما هو شعور واضح بأنك أنت شىء واحد مع كل شىء . «فأنا» فى تلك الحالة لست إلا كل شىء آخر . أنا النور ، أنا الثلج ، أنا ما أسمع وما أرى » .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
وليس جميع المتصوفة من هذا الفريق ، أى من الفريق الذى يغيب عن الموجودات لينفذ إلى حقيقة الوجود . فإن فريقاً غيرهم من كبار المتصوفة يرى أن نى الحس لا يكفى للوصول إلى الله ، وأن الله ظاهر فى موجوداته فالوصول إليه عمل وعلم بتلك الموجودات .

وفى كل شىء له آية تدل على أنه الواحد

وهناك طريقة إلى الحقيقة الإلهية من داخل النفس وطريقة إليها من داخل العالم ، ولا تغنى واحدة منهما عن الأخرى كل الغناء .

ولكن الفريقين يتفقان فى طريقة واحدة هى طريقة « الحب الإلهى » الذى يشمل العقل والشعور . فكلهم يلتمس فى الحب شفاءً من الحيرة وحلا لانتقائض واقتراباً من الحقيقة التى تحول دونها نوازع البغضاء ومطامع العيش وانحصار النفس فى النفس انحصاراً يسد عليها منافذ الوجود المطلق العظيم .

كانت لقلبي أهواء مفرقة فاستجمعت مذ رأتك العين أهواي
 والمعول في جميع العبقريات - لا في العبقرية الدينية وحدها - على المعنى
 المعبر عنه لا على التعبيرات اللفظية التي ترد على لسان هذا العبقرى أو ذاك.
 فالشاعر الذى يستهويه صفاء الماء فيقول لنا إن في جوف البحر عرائس
 تغويه باللمح وتغريه بالوثوب إليه - يعبر لنا عن حقيقة نحسها وإن كذبنا
 ألفاظه وحروفه .

والموسيقى الذى تستهويه بهجة الربيع ينقلها إلينا بألحانه وأصواته ، وإن كانت
 الراحين والنسمات والأمواه شيئاً غير الأصداء والأصوات .
 والعبقرية الدينية ظاهرة في الآحاد - مع ظهور الأديان في الجماعات -
 فلا شك في دلالتها الجوهرية وإن كانت عباراتها اللفظية محلا للخلاف بل
 للإنكار في كثير من الأغراض . لأننا لم نعرف في نفس الإنسان عبقرية قائمة
 على العدم ، خلواً من المعاني والقيم ، فلا يسعنا أن نصرف العبقرية الدينية من
 عالم الحقيقة أو نصرف دلالتها التي تلح بها على عقولنا وضمائرنا ، لأن بعض
 أصحابها تعوزه سلامة البنية أو دقة التعبير أو يشد بأعماله وأقواله عن عادات
 الجماعات والأمم . فكل العبقريات - وليست العبقرية الدينية وحدها - سواء
 في هذه الخصلة . وتبقى دلالة العبقرية في النهاية بعد كل تعقيب وتعليل . ودلالاتها
 التي تلزم من وجودها : أنها تعبر عن حقيقة إلهية من وراء المحجاز والرمز والكناية
 وتعدد الصور والأساليب في التصوير والتعبير .

براهين وجود الله

في رأينا أن مسألة وجود الله مسألة « وعى » قبل كل شىء .
فالإنسان له « وعى » يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية ، ولا يخلو من
« وعى » يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل
قائم عليه .

والوعى والعقل لا يتناقضان ، وإن كان الوعى أعم من العقل في إدراكه ،
لأنه مستمد من كيان الإنسان كله ، ومن ظاهره وباطنه ، وما يعيه هو
وما لا يعيه ، ولكنه يقوم به قياماً مجملًا محتاجاً إلى التفصيل والتفسير .

ونحن نخطئ فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل
والتجزئة والتفتيت ، وأنه لا يعمل عمله الشامل إلا على طريقة التقسيم المنطقي
وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج وإثباتها بالبراهين على النحو المعروف .
فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم .

وهو في وجوده ملكة حية تعمل عملاً حياً ولا يتوقف عملها على صناعة
المنطق وضوابطه في عرف المنطقيين .

وهو في وجوده هذا يقول « نعم » ويقول « لا » ويحق لنا أن نقولها مجملتين
في المسائل المجملة على الخصوص .

وقد يخطئ القول في بعض الأشياء ولا يضمن الإصابة في كل شىء ، ولكن
الخطأ ينبي العصمة الكاملة ولا ينبي الوجود . فقد يكون العقل المجمل موجوداً عاملاً
وهو غير معصوم عن الخطأ الكثير أو القليل ، ولن يقدح ذلك لا في وجوده
ولا في صلاحه للتفكير . لأن « التقسيم المنطقي » يخطئ أيضاً كما يخطئ العقل
المجمل في أحكامه المجملة ، ولا يقال من أجل ذلك إن التقسيم المنطقي غير موجود
أو غير صالح للتفكير .

إذا قالت البداة العقلية : « نعم . هناك إله » فهذا القول له قيمة في النظر