

الباب الثاني

مدخل إلى الصفات

الصفات الواجبة لله تعالى يأتي إثباتها لله إجمالاً من وجوه:

١- دلالة أفعاله تعالى

٢- دلالة كونه واجب الوجود

٣- اقتضاء كماله لها

معنى الصفة فى اللغة

المعنى القائم بالموصوف، وفى النحو: هى التابع الموضح لمتبوعه فى المعارف، المخصص له فى النكرات .

وهى والوصف يطلقان بمعنى واحد .، وقد يفرق بينهما:

بأن الصفة ما قامت بالموصوف، والوصف ما قام بالواصف، إذ الوصف هو الإخبار بقيام الصفة، فهو - أى الإخبار - يتعلق بالواصف، أما الصفة فهى تتعلق بالموصوف .

و من الثابت بالدليل العقلى أن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم - وفقا للأحكام العقلية للواجب^(١) - فهو لا يقبل النقص، لأن النقص صورة من صور العدم .

إذن فإن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم فهو لا يقبل النقص، وبما أنه لا يقبل النقص فهو يتصف بالكمال . كما لا لا نقص فيه^(٢)

ومن مقتضيات الكمال اتصافه تعالى بالصفات الآتية: الوجود، و القدم والبقاء والقيام بالنفس والوحدانية والمخالفة للحوادث، والعلم والقدرة والإرادة، والسمع والبصر، والكلام، والحياة، - يضاف إليها صفة التكوين عند الماتريدية

(١) أنظر ص ٢٠ من هذا الكتاب

(٢) نعم فقد يكون الكمال فى البشر نقصا كالنوم، فالنوم كمال صح للبشر وهو فى حد ذاته نقص وهو فى حد ذاته مستلزم للعدم، وقد يكون كمالا لا نقص فيه، كالعلم فالعلم فى حد ذاته كمال وهو فى حد ذاته ليس مستلزم للعدم .

وكونه تعالى عالما مريدا قديرا حيا سميعا بصيرا متكلمًا وكونه تعالى: خالقًا محييا مميتا رازقا عفوا رحيما المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر إلخ

وإثباتها بوجه عام بالدليل العقلي يأتي من ثلاثة أوجه:

اقتضاء كماله لها، وهو مستمد من دليل الممكن والواجب .

ومن باب قياس الأولى: والمقصود به من أفاد غيره الكمال فهو يتصف به من باب أولى .

دلالة أفعاله تعالى عليها، وهو مستمد من دليل حدوث العالم، و العناية والإتقان والاختراع .

أما إثباتها بوجه عام بالدليل النقلى: فهى هى صفات الجمال والجلال والكمال التى نرجع فيها إلى أسمائه الحسنى^(١)
أسماء الله الحسنى:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الفرق بين الصفة والاسم أن الصفة عبارة عن المعنى القائم بالذات كالعلم فهو يدل على المعنى المجرد دون الذات، ومدلول العالم العلم وهو لا عين الذات ولا غيرها، وأما الاسم كالمخلوق مثلا فمدلول الخالق الخلق وهو غير الذات، ومدلول اسم الله هو الذات وهو عين . خلافا للمعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن الاسم مغاير للذات مطلقا متمسكين بأن الاسم حقيقة فى الملفوظ فلا يتحد بمعناه بحال، وذهب عامة الماتريدية إلى أن الاسم مشترك بين الدال والمدلول وأنه يتبادر إلى كل منهما بحسب المقام

وقد ثبتت الأسماء بالقرآن والسنة ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الأعراف ١٨٧، والحديث النبوى الشريف، فقد روى البخارى بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، من أحصاها دخل

(١) انظر إشارات المرام للبياضى ص ١١٥

الجنة، إنه وتر يحب الوتر) ويقول الإمام البيهقي (وهذه الأسماء كلها في كتاب الله وفي سائر أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم نصاً أو دلالة)

وفي هذا العدد اختلف العلماء إلى رأيين أو ثلاثة: فذهب فريق منهم إلى أن المعنى الحرفي للعدد مقصود، وأن ليس له اسم غير هذه التسعة والتسعين، والثاني إلى أنه مقصود بخصوص ما يؤدي إلى المغفرة، والثالث إلى أنه غير مقصود على سبيل الحصر، ويستدلون بما رواه الإمام أحمد في مسنده وصححه ابن حبان من دعائه صلى الله عليه وسلم بقوله: (أسألك بكل اسم هو لك، سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك...) إلخ الحديث وأنه إنما خص التسعة والتسعين من حيث كونها أكثر الأسماء ذكراً، وأبينها معنى.

قال صاحب مصباح الزجاجة: لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنی من حديث أبي هريرة ولا من غيره سوى ابن ماجة والترمذی وابن حبان، وطريق الترمذی أصح شيء في هذا الباب وقال هذا حديث غريب.

قلت رواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما والحاكم في المستدرک من حديث أبي هريرة أيضاً وإسناد طريق ابن ماجة ضعيف لضعف عبد الملك بن محمد الصنعاني اهـ^(١)، ويجب الإيمان بها

وفي سبل السلام للصنعاني: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من سبح الله دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين يقول سبحان الله، وحمد الله ثلاثاً وثلاثين يقول الحمد لله، وكبر الله ثلاثاً وثلاثين يقول الله أكبر، فتلك تسع وتسعون عدد أسماء الله الحسنی، وقال تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير: غفرت خطاياهم ولو كانت مثل زبد

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٨، ومن مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة لأحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكنانی ت ٨٤٠ ط ١٤٠٣ نشر بيروت ج ٤ ص ١٤، وسبل السلام للصنعاني ج ١ ص

البحر، وهو ما يعلو عليه عند اضطرابه، رواه مسلم. وفي رواية أخرى لمسلم بسنده عن أبي هريرة: أن التكبير أربع وثلاثون، وبه تتم المائة فينبغي العمل بهذا تارة وبالتهليل أخرى ليكون قد عمل بالروايتين. اهـ

وأسماء الله توقيفية باتفاق المتكلمين من أهل السنة: فلا يصح فيها تسمية الله إلا بما سمي به نفسه في كتاب أو سنة فلا يسمى سبحانه تعالى: عاقلاً، أو فاهماً وقد ورد في الخبر اسم السيد، والمنان والحنان والديان ورمضان مطلقاً بغير إضافة اسم الشهر^(١).

وقال أبو الحسن الأشعري: (لا يجوز أن نسمى الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سمّاه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه)^(٢)

وتطبيقاً لذلك يقول ابن قيم الجوزية (ونقول هو الحكيم ولا نقول العاقل، ونقول خليل إبراهيم ولا نقول صديقه)^(٣)، ويقول: (ودخل في أسمائه الواجد دون الموجد، وهو بمعنى الوجد والغنى ضد الفاق، فإن الموجد صفة فعل، وهو معطى الوجود كالمحيى معطى الحياة، وهذا الفعل لم يجرى إطلاقه في أفعاله تعالى لا في الكتاب ولا في السنة، فلا يعرف إطلاق أوجد كذا وكذا، وإنما الذي جاء: خلقه وبرأه، وصوره وأعطاه، فلما لم يكن يستعمل فعله لم يجرى اسم الفاعل منه في أسمائه الحسنی، فإن الفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق على نفسه أفعالا لم يتسم منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يسم بالمريد، والشائي والمحدث، كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل والمتقن وغير ذلك من الأسماء التي أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء. وقد اخطأ من اشتق له من كل فعل اسماً، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه الماكر والمخادع والفاتن، والكائد ونحو ذلك.

(١) أنظر شرح جوهرة التوحيد في عقيدة أهل السنة والجماعة للأستاذ عبد الكريم تتان وآخرين نشر دار البشائر بدمشق ج ١ ص ٤٣٧ - ٤٤١

(٢) اللمع ص ٢٤، وانظر أصول الدين للبغدادى ص ١١٦ ط استانبول، ونهاية الأقدام للشهرستاني ص ١٢٩، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٢٤ مكتبة الخانجي

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٥٧ المطبعة المنيرية بمصر عام ١٣٥١ هـ

وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من باب تسميته به، فإنه يخبر عنه بأنه شيء، وموجود ومذكور، ومعلوم، ومراد، ولا يسمى بذلك)

تصنيف المتكلمين للصفات

ومن تصنيفات المتكلمين في موضوع الصفات يذهب الأشاعرة إلى تقسيمها إلى: نفسية، وصفات الذات الوجودية وصفات الذات السلبية، وصفات أفعال، وأضاف بعضهم: الصفات الخيرية .

والصفة النفسية هي التي يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد على الذات وتلك هي صفة الوجود

والمراد بصفات الذات ما يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها، وهي تشمل ما كان الاتصاف بها لقيام معنى كالصفات الوجودية^(١). وما كان الاتصاف بها من غير قيام معنى كالصفات السلبية .

وتنقسم الوجودية إلى صفات معنى ومعنوية .

والمراد بالصفات الوجودية: صفات الذات التي يدل الوصف بها على معنى زائد على الذات، وهي تنقسم إلى صفات معان وصفات معنوية:

وصفات المعانى: هي العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والحياة والكلام (والتكوين عند الماتريديّة).

والصفات المعنوية - وهي عبارة عن قيام صفات المعانى بالذات - هي كونه تعالى عالماً قديراً مريداً سميعاً بصيراً حياً متكلماً

والمراد بالصفات السلبية تلك التي يدل الوصف بها على سلب معنى لا يليق بذاته تعالى وهي: القدم والبقاء والقيام بالنفس والوحدانية والمخالفة للحوادث

والمراد بصفات الأفعال تلك المشتقة من فعل له سبحانه وتعالى ويجوز أن يتصف بواحدة منها أو بضدها كالإحياء والإماتة إلخ.

(١) إشارات المرام للبياضى ص ١٠٧

فأما الصفات الوجودية فهي كما يذكر الإمام الباقلاني صفات قديمة لم يزل سبحانه وتعالى موصوفا بها ولا يزال كذلك.^(١)

ويفرق الباقلاني بين صفات الذات وهي التي لم تزل ولا تزال، وصفات الفعل التي كان الله في الأزل قبل وقوع الفعل بها .

ويرجع المشيئة والمحبة والرضا وأضدادها إلى صفة الإرادة .

بينما نجد الإمام الماتريدي يسوى بين صفات الذات وصفات الفعل في القدم وهو ما روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه . وفي هذا يقول الإمام الطحاوى (مازال بصفاته قديما قبل خلقه . لم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفاته ..)

وترجع صفات الأفعال عند الماتريدية إلى ما يسمونه صفة التكوين .

أما الصفات الخبرية: فهي التي استقل الاستدلال عليها بالاستنباط من دليل السمع، وقد اختلف العلماء في تسميتها صفات، وفي معانيها، نظرا لما قد تدل عليه من التشبيه - بظاھرھا - : مثل النزول واليد والاستواء على العرش .

أما المعتزلة فقد اشتهر عنهم القول بنفى الصفات، وهم في حقيقة الأمر ينفون القول بصفات زائدة على الذات، كالعلم والإرادة والسمع والبصر والحياة والكلام، ولا ينفون كونه تعالى عليا سميعا بصيرا مريدا قديرا حيا متكلمًا، وقد جاءتهم الشبهة من اعتقادهم أن القول بصفات قديمة زائدة على الذات يؤدي إلى نفى التوحيد من حيث يؤدي إلى القول بتعدد القدماء، وهو اعتقاد خاطئ لأن نفى التوحيد إنما يترتب على تعدد القدماء الذوات، أما القول بذات واحدة متعددة الصفات القديمة فلا يتنافى مع التوحيد وإنما هو من مقتضى الكمال الإلهي ..

ومن هنا يناقش إمام الحرمين مشكلة المعتزلة في نفى الصفات ويلزمهم بأن قولهم بأن الله عالم هو اعتراف بثبوت العلم إذ (لا معنى للعلم إلا كون العالم عالما،

(١) الإنصاف ص ٣٨

فإذا اعترفتم بكونه عالما فهو العلم بعينه، فلا معنى للعلم إلا كون العالم عالما بمعلوماته على ما هو عليه).

وإذا كان هذا هو معنى العلم حصرا فهل يخالف المعتزلة في ذلك؟ يعلق الشيخ الكوثري في تحقيقه على العقيدة النظامية مؤيدا للجويني قائلا: (وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم، وما زاد على ذلك من أن الصفات زائدات على الذات، واجبات بالغير، ممكنات في حد ذاتها، كما وقع في كلام الفخر الرازي ومن تابعه فتهور لا تنهض به الحجة)^(١)

صفة الوجود

الوجود صفة نفسية ثبوتية يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد على الذات

وصفوة القول فيها أن للإيمان بها مداخل: المدخل الفطري، والعقلي، والتجربي، والعملی .

المدخل الفطري

وهذا المدخل يعتمد أساسا على الشعور الإنساني الذي يملك القلب ويسيطر عليه، بحيث يكون طلب الاستدلال عليه ضربا من اللغو، كالشعور بالجوع والعطش والسرور والحزن .. لا يطلب عليه دليل ولكن يمكن التنبيه .

وكذلك يمكن تطبيق هذا المدخل فيما يتعلق بالإيمان بوجود الله

التنبيه على المدخل الفطري في مسألة الإيمان بوجود الله:

(١) من ناحية التأمل في أحوال الشعوب: وذلك أننا نجد الشعوب في جميع مستوياتها وأطوارها الاجتماعية والتاريخية تعتنق عقيدة في الله، مما يدل على أن ذلك أمر مفطورة عليه طبيعة البشر، وأن الانحراف الذي تتعرض له

(١) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثري ص ١٧

الشعوب في دينها إنما هو نوع من تشويه الفطرة يقودها إلى الشرك بالله، لا إلى إنكار وجوده، أو هو نوع من الكبت والاستعباد يقودها إليه طائفة من الحكام يريدون لها أن تهبط من عبودية الله إلى عبودية البشر .

(٢) من ناحية التأمل في طبيعة الإنسان: إذ نجد في فطرته نزعة إلى التحرر مساوقة تماما لنزعة فيه إلى العبودية، ومهما يغالى الإنسان في نزعته إلى الحرية فلا بد له من أن يشبع نزعته إلى العبودية . وهو إذا لم يختر معبوده بوعى فإنه ينزل إلى عبادة معبود بغير وعى . إنه إذا تمرد على الخضوع لله انزل إلى التسليم لفكرة، أو لمبدأ، أو لحاكم أو فيلسوف أو صديق أو حبيب، لمذهب أو حزب، أو جماعة، وهو بهذا يهبط من العبودية لله المتصف بصفات الجلال والجلال والكمال .. إلى عبودية زائفة تشوه فيه فطرته التي تنزع به إلى الحرية وتنزع به إلى العبودية على السواء .

(٣) من ناحية التأمل في أحوال الفرد مهما يكن ملحدًا: وذلك أننا بينما نجده متمردًا على الاعتقاد بوجود الله طالما أنه غارق في النعيم ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ ﴾ ﴿ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى ﴾ ٦-٧ العلق، إذ به إذا أدركته نقمة قارعة تتبدد بها وسائل الاستغناء عن الله - حسب وهمه - كأن يتعرض لحريق عاصف أو غرق يائس .. يجد نفسه وجها لوجه أمام حقيقة الاعتراف بوجود الله ويصرخ مناديا يارب . وقد نبه القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ ﴾ ٦٧ الإسراء، ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلُمِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ ٣٢ لقمان، ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَءِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ ٩٠ يونس

فإذا استقامت الفطرة داعية إلى الإيمان بالله فإن الأمر بعد ذلك يصبح في غير حاجة إلى الاستدلال بنوع ما من الأدلة .

وهذا المدخل الفطري نجده مقررًا:

في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾^(١) ١٧٢ الأعراف

وفي السنة الشريفة (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه) رواه أبو يعلى والطبرانى في الكبير ..

ويقول صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: (وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم) رواه مسلم .

وفي هدى السلف: عند الصحابة والتابعين، وعند الصوفية غالبا

وقد نجده عند بعض المتكلمين، يقول الإمام الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: (إن الله أسس دينه على مثال خلقه)

ويعبر الإمام ابو حنيفة رضى الله عن نظرة خاصة إلى فطرية الاعتقاد بالله وأنها قد تأتى بغير طريق النظر العقلى، وإنما بهداية من الله، أو بما سماه بالنور الذى يقذفه الله فى القلب سابقا فى ذلك ابا حامد الغزالى الذى ساق هذا التعبير نفسه فى كتابه "المنقذ من الضلال"، ويذهب إلى أن معرفتنا بالله التى يأتى بها هذا النور تسبق معرفتنا بالرسول وليس العكس .

(١) يقول العلامة الغنيمى فى شرحه هذه الآية: وفى معالم التنزيل للبغوى: روى عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه سئل عن هذه الآية فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال: إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته: فقال: خلقت هؤلاء ويعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال: خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون فقال رجل: ففيم العمل يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على أعمال أهل الجنة فيدخله الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار قال أبو عيسى- أى الترمذى- حديث حسن اهـ . وفى التلويح للسعد: ذهب جمع من المفسرين إلى أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم القيامة فى أدنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور، وحياة الكل بالنفخة الثانية، فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم، ثم أعادهم فى صلب آدم، ثم أنسانا تلك الحالة، ابتلاء لنؤمن بالغيب . اهـ الغنيمى ص ٨٠-٨١

يقول أبو حنيفة مستدلاً بالقرآن (نعم نعرف الرسول من الله تعالى، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى^(١) ولم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق، حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم بالرسول، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٢)).

وهنا ينبغى أن نلاحظ أمراً يتعلق بموقف أبى حنيفة من العقل، فهو فى هذا النص لا يعتمد كطريق إلى معرفة الله ولا يوجب به المعرفة إيجاباً، ويجعل المعرفة ناشئة عما يقذفه الله فى القلب.

لكنه فى نفس الوقت يعول عليه فيما إذا دل على الله، عندئذ يكون المرء متصفاً بمقتضى هذه الدلالة فيكون مؤمناً، وهذا ما يمكن استنتاجه من سؤال أبى مطيع له (... لو أقر بجملة الإسلام فى أرض الشرك، ولا يعلم شيئاً من الفرائض والشرائع ولا يقر بالكتاب ولا بشيء من شرائع الإسلام إلا أنه مقر بالله تعالى وبالإيمان ولا يقر بشيء من شرائع الإيمان فمات أهو مؤمن؟ قال . نعم. قلت له: ولو لم يعلم شيئاً ولم يعمل به إلا أنه مقر بالإيمان فمات؟ قال: هو مؤمن^(٣) .)

وتعتمد المعرفة الدينية عند الإمام الماتريدى على إدراك أن الدين ضرورة لقيام المجتمع، إذ لابد للخلق من دين يلزمهم للاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفرع إليه، وعلى ذلك جرت سياسة الممالك فى الأرض^(١)

ووجهة نظر الإمام الماتريدى تلك تصلح للمشاركة فى الحوار العصرى حول استبقاء الدين، وتقوم دليلاً على أن استبعاد دين ينتهى حتماً إلى استئصال دين جديد.

ويرى الإمام الماتريدى أن الله فطر الناس على فطرة يعقول مركبة فيهم، يعرفون

(١) لعلها لم بدون حرف العطف .

(٢) العالم والمتعلم (ص ٣١).

(٣) الفقه الأيسر (ص ٨٢).

(١) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للدكتور المغربى ص ٥٨ - ٥٩

بها وحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة أصلاً^(١)

وفي رأينا أن التنبيه على العقل كمكون من مكونات الفطرة - كما جاء في كلام الماتريدي - ينجو به من ضربات فلسفة الشك على صهوة جواد " الضرورة العملية " .

ويعبر الإمام ابن تيمية عن فطرية الدين أو ضروريته حيث يقرر: أن علم الإنسان بوجود الله ناشئ من علمه بأن كل حادث لا بد له من محدث، وأن علمه بذلك هو كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولأن البناء لا بد له من بان وهكذا .

وفي هذا السياق يقول العلامة الغنيمي في شرحه للعقيدة الطحاوية: (واعلم أن المصنف - أي الإمام الطحاوي - قد أعرض عن بحث الوجود واكتفى بها هو ظاهر في مقام الشهود، ففي التنزيل: ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ إبراهيم ١٠ ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ لقمان ٢٥، فوجود الحق ثابت في فطرة الخلق، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ الروم ٣٠، وإنما جاء الأنبياء عليهم السلام لبيان التوحيد وتبيان التفريد، ولذا أطبقت كلمتهم واجتمعت حججهم على كلمة التوحيد بأن يقولوا: لا إله إلا الله، ولم يأمرؤا أهل ملتهم بأن يقولوا الله موجود، بل قصدوا إظهار أن غيره ليس بمعبود، ردا لما توهموا وتخلوا حيث قالوا: ﴿ هَتُوْا شَفَعَتُونَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ ١٨ يونس ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾ الزمر ٣، على أن التوحيد يفيد الوجود مع مزيد التأيد، ولذا صدر عقيدته بشهادة التوحيد اهـ^(٢)

ولهذا لم يرد التكليف الشرعي بالبحث العقلي لنعرف وجود الله غالبا وإنما ورد التكليف الشرعي بمعرفة التوحيد ونفى الشرك .

وفي الفكر المعاصر: يقول الأستاذ إسماعيل مظهر في كتابه " ملقى السبيل ":

(١) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة) للمغربي ص ٥٩ نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدي

(٢) شرح الغنيمي للعقيدة الطحاوية ص ٥٥

(ثبت لدينا أن الدين من ضرورات الاعتقاد لم تخرج عن حكم كل ضرورة في أنها ذات قاعدة ما، كضرورة التغذية والتعاون إلخ)

ويقول أنرولد توينبى في كتابه "تاريخ البشرية": (إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها، فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية .)

المدخل العقلى إلى الاعتقاد بوجود الله

يعتمد هذا المدخل على الدليل العقلى المبني على البديهيات والمقدمات والنتائج المستخلصة وفق قوانين المنطق، هذه القوانين التى ترجع فى مجملها إلى قانون الذاتية وعدم التناقض .

وهو المدخل الذى اعتمده الفلاسفة وعلماء الكلام غالبا وقدموا فيه أدلة وجود الله: دليل الممكن والواجب ودليل حدوث العالم،.: ودليل الغائية والقصد والاختراع (لابن رشد)

دليل الممكن والواجب:

اهتم كثير من الفلاسفة بهذا الدليل، ونحن نصوغه صياغة ميسرة فى الخطوات التالية:

الخطوة الأولى: وفيها يكون النظر عقليا بحثا بقطع النظر عن الوجود الخارجى حيث يمكن للعقل أن يقرر القضية التالية:

الشيء إما أن يكون وجوده ممكنا، أو مستحيلا أو واجبا

القسم الأول: من أحكامه أنه يقبل الوجود ويقبل العدم، وإذن فوجوده وعدمه ليس من ذاته، لأنه لو كان وجوده ذاتيا لما قبل العدم، ولو كان عدمه ذاتيا لما قبل الوجود، لأن ما بالذات لا يتخلف، فلا يقبل المثلث أن يكون ذا أربعة أضلاع، ولا يقبل المربع أن يكون ذا ثلاثة أضلاع ..

والقسم الثانى: أى مستحيل الوجود – من أحكامه: أنه لا يقبل الوجود أصلا، وإذن فعدمه ذاتى، ولو قبل الوجود لاجتمع فيه النقيضان: العدم الذاتى والوجود

الطارئ، وهما نقيضان، والعقل يحكم - بداهة - بأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان .

والقسم الثالث: أى واجب الوجود - من أحكامه أنه لا يقبل العدم أصلاً، وإذن فوجوده ذاتي، ولو قبل العدم لاجتمع فيه النقيضان كذلك، وهذا مقطوع ببطلانه

وهنا ننتهى من الخطوة الأولى: ونحن ما نزال ندور مع العقل البحت، لا نلتفت إلى شيء خارج عنه، وإنما نقرر أموراً بديهية، ونبنى عليها أقساماً منطقية ضرورية .
الخطوة الثانية: نلتفت فيها إلى الخارج فتساءل: أى قسم من الأقسام الثلاثة نعرفه فى الخارج ونتفق عليه دون اختلاف أو اشتباه ؟

هنا نجد فى الخارج: القسم الأول باتفاق: أى الممكن الذى يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى

ونلمس أمثله: فى قطرة الندى، وفى الزهرة تصبح ناضرة، وتمسى ذابلة، وفى المولود يولد ثم يموت، وفى المدينة تظهر ثم تزول وهكذا ..

وهنا نتساءل: بما أن هذا يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى ..

وبما أنه بمقتضى أحكامه التى ذكرناها لا يستمد وجوده أو عدمه من ذاته كما شرحنا ..

فلا بد أنه يستمد أحد الأمرين - وجوده أو عدمه - من غيره

وغيره هنا حسب الأقسام السالفة ليس إلا المستحيل أو الواجب .

ليس من المعقول أن نقول إنه استمد وجوده من المستحيل، لأن المستحيل لا يقبل الوجود أصلاً، فهو من باب أولى لا يعطى الوجود لغيره، وفاقد الشيء لا يعطيه بداهة .

إذن لزمنا القول بأنه استمد وجوده من القسم الباقي الوحيد: وهو واجب الوجود .

وهنا يمكننا أن نقول: إن وجود ممكن الوجود دل على وجود واجب الوجود وبعبارة أخرى: وجود الممكن دل على وجود الواجب

ونحن بدأنا فى هذه الخطوة بإثبات وجود الممكن بحسب المشاهدة وانتهينا إلى إثبات وجود الواجب بحسب الاستدلال .

ومعنى هذا أن ما كنا نفترضه افتراضا عقليا فى الخطوة الأولى - الممكن والواجب - أصبحنا فى الخطوة الثانية وقد أثبتنا وجوده واقعا .

وجود الممكن بحسب المشاهدة

ثم وجود الواجب بحسب الاستدلال .

الخطوة الثالثة: هنا نتساءل: ما واجب الوجود الذى أثبتنا وجوده بالاستدلال؟

إن العقل هنا ما يزال له بقية من دور، إذ يمكنه أن يزيدنا تعريفا بهذا الواجب .

وأول ما يقرره العقل هنا: أن واجب الوجود هذا بما أنه لا يقبل العدم - وفقا للأحكام العقلية لواجب الوجود التى أشرنا إليها سابقا - فهو لا يقبل النقص، لأن النقص صورة من صور العدم .

وإذن فلا يمكن أن يكون هو الطبيعة، لأن الطبيعة تتصف بأحط صور النقص، حتى عند الطبيعيين والماديين: إنه ينقصها الحياة، إنه ينقصها العلم، إنه ينقصها الإرادة

إذن فإن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم، فهو لا يقبل النقص، وبما أنه لا يقبل النقص فلا بد أنه يتصف بالكمال .

ومن صفات الكمال: العلم، ومن صفات الكمال: الإرادة، ومن صفات الكمال: القدرة، ومن صفات الكمال: الحياة .

إذن فواجب الوجود هو الله سبحانه وتعالى: لأنه وحده الذى يوصف بصفات الكمال

وإذن فقد انتهينا فى هذه الخطوة الثالثة إلى أن وجود الممكن دل على وجود الواجب: أى دل على وجود الله .

أى انتهينا إلى إثبات وجود الله بالاستدلال، عن طريق إثبات وجود الممكن بالمشاهدة .

الخطوة الرابعة: هنا يأتي سؤال هام: وهو يأتينا هذه المرة من الناحية الشرعية: ذلك أنه إذا كان من الصحيح عقلا أن نقول: إن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود، فهل يصح شرعا أن نطلق هذا الوصف عليه باعتباره اسما له سبحانه وتعالى؟

الجواب: إن ذلك لا يصح، لأن الأسماء توقيفية، بمعنى أنه لا يصح أن نسمى الله تعالى إلا بما سمي به نفسه: فهو الله، وهو الرحمن الرحيم، وهو الحي الذي لا إله إلا هو، وهو العليم وهو الفعال لما يريد، وهو القدير، وهو السميع البصير، وهو الأول والآخر، وهو الملك القدوس، المهيمن، العزيز، الجبار المتكبر، وهو الودود اللطيف الخبير، إلخ أسمائه الحسنی الواردة في القرآن والسنة الصحيحة .

ويستدل الإمام الماتريدي على وجود الله بالنظر في مبدأ " جواز العالم " وهو بذلك كان الأسبق إلى هذا الدليل من الباقلاني والجويني والغزالي، وهو نفس المبدأ الذي يقوم عليه دليل الوجوب والإمكان عند الفارابي وابن سينا، ويدخل الماتريدي في دليل " جواز العالم ": الاستدلال بوجود الشر في العالم على أنه غير موجود بذاته، إذ لو كان موجودا بذاته لنفى الشر عن ذاته، وإذن فوجوده بغيره، وهذا دليل وجود الله .

ويستدل الماتريدي أيضا على وجود الله بدليل النظام والعناية في العالم، وخلق الإنسان وما فيه من آيات عجيبة، وحكمة بالغة^(١)

الاستدلال على وجود الله بحدوث العالم

يستدل الفيلسوف الكندي^(٢) على وجود الله بحدوث العالم، ويعتمد دليل حدوث العالم عنده على إثبات تناهيه ويستدل الكندي على تناهي العالم (ما سوى الله تعالى) بإبطال كونه لا نهاية له عن طريق الخطوات الآتية:

(١) المغربي ص ١٢٧ - ١٣٥

(٢) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، من قبيلة كندة باليمن، ولد في الكوفة، درس المنطق والفلسفة والموسيقى وانتشرت مؤلفاته وترجمت إلى اللاتينية، ويعد له ابن التديم حوالي ٢٣٨ رسالة، ويذكر القفطي له ما يقارب هذا العدد، ويذكر ابن أبي أصيبعة له أكثر من ذلك، ولقب بفيلسوف العرب، ويعد بعض المستشرقين - كاردا نوس أحد اثني عشر هم زعماء الفكر في العالم كله (١٨٥ هـ - ٢٥٢ هـ - ٨٦٨ م)، أنظر التفكير الفلسفي في الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود .

أنه إن كان جرم لا نهاية له فإذا فصل منه جرم متناهى العظم فإن الباقي : إما أن يكون متناهى العظم أو لا متناهى العظم :

إن كان الباقي متناهى العظم فإذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم : كان الجرم الكائن منهما متناهى العظم [بالبداهة] ، فهو إذن متناهى العظم [بالبداهة] لا متناهى العظم [طبقا للفرض الأساسى] وهذا تناقض .

أو يكون الباقي لا متناهى العظم : فإذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له :

إن كان مساويا فقد صار ما زاد مساويا لما نقص وهذا باطل بداهة

وإن لم يكن مساويا بأن كان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وهذا باطل بداهة أيضا

وبهذا بطل ما أدى إليه وهو القول بأن جرم العالم لا نهاية له ، وثبت نقيضه وهو أن جرم العالم له نهاية .

وهذا الدليل إذا كنا قد أقمناه فى الجرم فهو يصدق على كل ما يقال فيه ' إنه لا متناه فى العالم كالزمان والحركة والمكان

على انه لا جرم بلا زمان ^(١) ، ولا زمان بلا حركة ويستدل الكندى على التلازم بين الجرم والزمان والحركة بأن الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة : عرضا وطولا وعمقا فهو إذن مركب ، والتركيب حركة والحركة إذن إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة

(١) هذا ما تقرره نظرية النسبية لأينشتين إذ تقرر أن الزمان هو البعد الرابع للمادة وهذا يعنى أن زمان العالم متناه بتناهى المادة ، وهذا يعنى أن العالم حادث ، ولقد تمكن أينشتين من إثبات تناهى العالم بإيجاد نصف قطر الكون ، وبالتعبير الرياضى : وجد أينشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسيا مع الجذر التربيعى للكثافة ، وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة فى الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفرا من الأميال . أنظر " النسبية فى متناول الجميع " للأستاذ جيمس كولمان ص ١١٥ - ١١٦ - ١١٧ ، ترجمة رمسيس شحاتة ، نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ ، وألف باء النسبية لبرتراند رسل ترجمة فؤاد كامل والنسبية : النظرية العامة والخاصة لأينشتين ، ترجمة رمسيس شحاتة . نشر دار نهضة مصر للطباعة والنشر .

والحركة هي تبدل الأحوال، فتبدل مكان كل أجزاء الجرم هو الحركة المكانية، وتبدل نهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد عنه هو الربو والاضمحلال، وتبدل كميّاته المحمولة هو الاستحالة، وتبدل جوهره هو الكون والفساد، وكل تبدل فهو عاد مة المتبدل أى الجرم، فكل تبدل هو لذى زمان، ومن التبدل الائتلاف والتركيب، لأنه نظم الأشياء وجمعها، والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة، طولاً وعرضاً وعمقاً، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه، ومن الأبعاد التى هى فصوله، والتركيب تبدل الأصول التى هى لا تركيب. فالتركيب حركة وإن لم تكن حركة لم يكن التركيب

والجرم مركب كما أوضحنا فإن لم يكن حركة لم يكن جرم فالجرم والحركة لا يسبق بعضهما بعضاً وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل، والتبدل عاد مدة المتبدل، فالزمان مدة تعدها الحركة، ولكل جرم مدة هى الحال التى هو فيها إنية^(١)

فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان
الجرم إذن لا يسبق الحركة^(٢)، والزمان ملازم للحركة .

والجرم لا يسبق الحركة كما أوضحنا والنتيجة لكل هذا: أن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً فهى متلازمة، فهى متناهية وهى لذلك حادثة

وبهذا يثبت حدوث العالم ومادام أن العالم حادث فقد ثبت بالضرورة وجود المحدث إذ المحدث محدث المحدث، إذ المحدث والمحدث من المضاف فلكل محدث محدث، ضرورة^(٣) .

(١) المراد بالإنية كينونة الذات

(٢) تذهب المادة الجدلية لكارل ماركس إلى التلازم بين المادة والحركة، لكنها لم تدرك حدوثها .

(٣) أنظر (التفكير الفلسفى فى الإسلام) للدكتور عبد الحليم محمود، نشر دار الكتاب اللبنانى - بيروت ١٩٨٥ م، وانظر رسائل الكندى للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، و "رسالة الفلسفة الأولى للكندى" نشر وتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، وكتاب "فيلسوف العرب والمعلم الثانى" للإمام الأكبر الدكتور الشيخ مصطفى عبد الرازق .

ويستدل الكندي على وجود المحدث الذى لا محدث له بوجدانيته، حيث يرى أن المحدث لا يخلو أن يكون واحدا أو كثيرا: فإن كان كثيرا فهم مركبون: لأن لهم اشتراكا في حال واحدة لجميعهم، أى لأنهم جميعا فاعلون، والشيء الذى يعمه وغيره شيء واحد إنما يتكرر بأن يفصل بعضه من بعض بحال ما، فإن كانوا كثيرا ففيهم فصول كثيرة: فهم مركبون مما عمهم، ومن خواصهم، والمركبون لهم مركّب، لأن مركّبا ومركّبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول، وإن كان كثيرا فهذا يخرج بلا نهاية وقد اتضح بطلان ذلك .

فليس للفاعل فاعل فإذاً ليس كثيرا، بل واحد غير متكرر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه لأن الكثرة في كل الخلق موجودة وليست فيه بته، ولأنه مبدّع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم .

ويستدل الشيخ الإمام الأشعري على وجود الله بحدوث العالم .

وهو يستدل على حدوث العالم أولا بالدليل الذى يقول عنه الدكتور حمودة غرابة إنه (يمكن وضعه في كلمات: وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، يوجد تلازم بينهما، والأعراض متغيرة فهي إذن حادثة، وإذن فالجواهر حادثة أيضا لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمنا في الوجود كان بالضرورة حادثا أيضا)^(١)

ثم يستدل بحدوث العالم على وجود الله، بطريقة أخرى حيث يقول: (من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين من حالة الآجر ويتنضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا، وإذا كان تحول النطفة علقه، ثم مضغة، ثم لحما ودما وعظما .. أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقله من حال إلى حال .)^(٢)

(١) الإمام الأشعري ص ١٤٣

(٢) اللمع، وانظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٦

ويمكن ملاحظة أن الإمام الأشعري في هذا المثال الأخير.. لم يذكر مجرد الحدوث كدليل على المحدث، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية، مما يدل على أنه يستصحب دليل العناية والقصد.

ويستدل القاضي الباقلاني على وجود الله بدليل الحدوث أيضاً، وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها: التغير . التغير من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة ثم يقول: وما كان هذا سبيله ووضعه كان محدثاً، ويستشهد بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم^(١)، وقد جاء في صحيح البخارى في بدء الخلق قوله صلى الله عليه عليه وسلم (كان الله ولم يكن شيء غيره).

وقد بين نبينا صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث: أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة .

وكذلك الخليل عليه السلام إنما استدل على حدوث الموجودات بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة: " لما رأى الكوكب قال: هذا ربى، إلى آخر الآيات ٧٦-٧٩ من سورة الأنعام، فعلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حالة إلى حال دلت على أنها محدثة مفضورة مخلوقة، وأن لها خالقا، فقال عند ذلك (إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض حنيفا) ٧٩ الأنعام

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال .. إذ هو بعد كماله: (لا يقدر أن يحدث في نفسه شعرة وعرقا ولا شيئا فكيف يكون محدثا لنفسه ومنقلا لها من حال نقصه من صورة إلى صورة، ومن حالة إلى حالة، وإذا بطل منه ذلك في حال كماله كان أولى أن يبطل منه ذلك في حال نقصه)^(٢)

وهو يستدل كذلك بتقديم المتقدم إذ من اللازم أن يكون مصدره للتقدم .. من غيره.

(١) الإنصاف ص ٣٠-٣١-٣٢

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني طبعة الخانجي ١٩٦٣ ص ٣٠-٣١-٣٢

ويستدل أيضا بظهور الحياة في الجمادات إذ لا يجوز أن تكون فاعلة للحياة لنفسها وهي فاقدة الحياة أصلا .

أما إمام الحرمين فهو يبدأ بالنظر في الموجودات ويقول: (أنها تنقسم إلى قسمين: منها ما لوجوده أول ومفتتح، وهو الحادث، ومنها ما لا أول له ومفتتح وهو القديم^(١))، فهذه قسمة بديهية: نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها، فإنها مستندة إلى نفى وإثبات، وليس بين النفي والإثبات رتبة ..^(٢)

ثم يتحدث عن الحادث فيقول: (إن الحوادث تنقسم أيضا انقساما ضروريا ولا تخلو: إما أن تكون مفتقرة إلى محل تحله، وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله، وهذه القسمة تستند إلى النفي والإثبات أيضا

ثم الحادث الذي لا يفتقر إلى المحل هو الجوهر في اصطلاح المتكلم والمفتقر إلى المحل العرض)^(٣)

ثم هو ينظر في العالم - وهو كل ما سوى الله تعالى - ويصنفه إلى نوعين: جواهر وأعراضا .

والمراد بالجواهر^(٤) - كما عرفه الباقلاني -: كل ماله حيز، وهو ينقسم إلى بسيط لا يقبل التجزئة وهو الجوهر الفرد^(٥)، وإلى مركب وهو الجسم المركب

(١) يقول الآمدي في كتابه "المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين" (وأما القديم فقد يطلق على ما لا علة لوجوده كالبارئ تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقرا إلى علة كالعالم على أصل الحكماء، وأما الحادث فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى السبب وإن كان غير مسبوق بالعدم كالعالم [أي عند الحكماء] وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم [أي عند المتكلمين] أنظر ص ١١٩ من الكتاب المذكور تحقيق أد: حسن الشافعي طبعة القاهرة ١٩٨٣

(٢) الشامل في أصول الدين للجويني بتحقيق الدكتور على سامي النشار ط ١٩٦٩ للجويني ص ١٣٩

(٣) الشامل ص ١٤٠

(٤) ذهب النظام والنجار - من متكلمي الجبرية - إلى أن الجواهر أعراض مجتمعة، وزعم ابن كيسان الأصم [ت ٢٩٩ من الشيعة - إلى أن العالم كله جواهر، وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفى الأعراض أنظر الشامل للجويني ص ١٤٨ - ١٦٨

(٥) يقول ابن خلدون عن القاضي الباقلاني إنه قد (تصدر للإمامة في طريقة الأشاعرة، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم وجعل هذه القواعد تبعا للمقائد الإيمانية في وجوب اعتقاده) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٥ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر

يقول الجويني: (الأصح في ذلك عبارات ارتضاها القاضي رضى الله عنه -
الباقلاني - منها أنه قال: التحيز هو الجرم، وقال: الذى له حظ من المساحة ...
والحيز: مكان لجوهر مقدر^(١))

والمراد بالعرض ما يقوم بغيره من الجوهر . أو هو كما يقول الأمدى: عبارة عن
موجود فى موضوع^(٢)

ويقرر الجويني للأعراض أحكاما: منها أنها لا تقوم بنفسها، وأنها تفتقر إلى محل
غير عرض بناء على أنه لا يقوم العرض بالعرض^(٣)،، وأنها لا تبقى وقتين^(٤).
ثم يستدل على وجود الأعراض وأنها حادثة، وحدوث الأعراض نعلمه كما

(١) الشامل ص ١٥٦، ومن الغريب أن هذه هى نفس المشكلة المستمرة فى علم الفيزياء المعاصرة: عن
جزيئات الذرة: أهى موجات، أم فوتونات، أم هى الأمران معا ؟ وكيف ؟ أنظر معالجتنا هذه
القضية فى كتابنا (الفكر المعاصر فى ضوء العقيدة المعاصرة)

(٢) أنظر المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الأمدى المتوفى ٦٣١ هـ تحقيق أ.د:
حسن الشافعى طبعة القاهرة ١٩٨٣ م

(٣) يقول الإمام البيضاوى فى كتابه طوابع النوار: (فى قيام العرض بالعرض منعه المتكلمون متمسكين
بأن المعنى بالقيام حصوله فى الحيز تبعا لمحلّه، وذلك المتبوع لا يكون إلا جوهرًا) وهو يرد على ذلك
بقوله (وهو ضعيف إذ القيام هو الاختصاص الناعت، فإن صفات الله قائمة بذاته تعالى مع امتناع
تحيزه، وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر) ثم يبين حجة
الحكماء [الفلاسفة] فى صحة قيام العرض بالعرض بقوله (واحتج الحكماء بأن السرعة والبطء
عرضان قائمان بالحركة فإنها المنعوتة بهما دون الجسم) أنظر طوابع النوار من مطالع النظائر للقاضى
ناصر الدين البيضاوى ت ٦٨٥ هـ تحقيق عباس سليمان نشر دار الجيل بيروت ط ١ سنة ١٩٩١
ص ١٠٤

(٤) يقول الإمام البيضاوى فى طوابع الأنوار: (فى بقاء الأعراض: منعه الشيخ [أى الأشعرى] ونمسك
بأن البقاء عرض فلا يقوم بالعرض، وبأنه لو بقى لامتنع زواله، لأنه لا يزول لنفسه لاستحالة أن
ينقلب الممكن متمتعًا، ولا لمؤثر وجودى كطريان ضد، فإن وجوده مشروط بعدم الضد الآخر، ولا
عدمى كزوال شرط فإنه الجوهر فيعود الكلام إليه ويلزم الدور، ولا فاعل إذ لا بد له من أثر فيكون
موجدا لا معدما) ثم أجاب البيضاوى على ذلك بأن قال: (وأجيب عن الأول بمنع المقدمتين، وعن
الثانى بأن عدمه تقتضيه ذاته بعد أزمنة، والإلزام مشترك، أو مؤثر مباين عن محله، أو انتفاء شرط
وهو عرض لا يستمر، أو فاعل، ولا نسلم أن أثره لا يكون عدما متجددا، وقد تمسك به النظام فى
امتناع بقاء الأجسام) ص ١٠٥

يقول الجويني بالمشاهدة من تعاقب الأعراض المتضادة، فنعلم حدوث الطارئ منها، من حيث وجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عدمت ثم ينتقل إلى إثبات حدوث الجوهر فيثبت استحالة تحلّي الجوهر عن جنس العرض: أى عرض كان، والعرض الذى يستند إثباته إلى الضرورة هو عرض "الأكوان"، ويعنى به أننا ببديهة العقل نعلم أن الجوهر قابلة للاجتماع والافتراق وهى لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

ثم ينتقل إلى إبطال القول بحوادث لا أول لها، إذ القول بحوادث لا أول لها فى الأزل نفى لجملة الحوادث، لأنها لو فرضنا أنها ثبتت لكان كل واحد مشروطا وجوده بمحال، وهو انقضاء ما لانهاية له من الحوادث وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالا، وذلك كقول القائل لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما

وبذلك يثبت حدوث الجوهر، فيثبت حدوث العالم

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات المحدث '، وهو يثبت أولا أن الحادث جائز الوجود فهو على قدم المساواة وجودا وعدمًا، وليس أحدهما بأولى من الآخر، فلا بد من ترجيح وجوده على عدمه، أو العكس، فلا بد إذن من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم، ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة^(٢) كما ادعى ذلك الطبيعيون ولا السبب كما ادعى ذلك أصحاب نظرية العقول من الفلاسفة .^(٣)

(١) يذهب الكندى - من فلاسفة الإسلام - إلى أن هذا بدهى لأنه من التضافى، إذ المحدث محدث المحدث، كما أن المكتوب مكتوب الكاتب، والمأكول مأكول الأكل وهكذا، وإلى مثل ذلك ذهب ابن تيمية أيضا

(٢) وذلك لأن الطبيعة لا يتصور لها اختيار، ولأنها أى الطبيعة إن كانت حادثة افتقرت إلى غيرها محدثا لها، وإن كانت قديمة لزم قدم آثارها، وقد ثبت حدوثها .

(٣) ملخصا من مع الأدلة للجويني، والشامل فى أصول الدين للجويني بتحقيق الدكتور على سامى النشار ط ١٩٦٩ ص ١٤٢، ومن ١٦٧ إلى ٢٠٥

ثم يأتي الإمام الغزالي فيسلك هذا المسلك نفسه، يقول الدكتور سليمان دنيا (لو رحت تقرأ هذا البحث في كتب الكلام عند غير الغزالي لم تجد كبير فرق)^(١)

وفي مسألة وجود الله نلاحظ أن الأشاعرة تابعوا المعتزلة في أمور: منها أن إثبات وجود الله طريقه النظر بالعقل، وأنه يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم، وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى: إثبات وجود الأعراض، وقيامها بالجوهر، وإثبات حدوث الأعراض، وإثبات استحالة خلو الجواهر من الأعراض، والرد على من يقولون بحدوث لا أول لها، وتقرير أن ما لا يخلو من الحوادث حادث.

ويعترف الشهرستاني في مطلع كتابه (نهاية الأقدام) بأن هذا الدليل لا يتم للأشعرى ومن تابعه إلا إذا تم لهم أولاً الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهائية وهذا ما حاوله الأشاعرة بعد الإمام الأشعرى عن طريق برهان بطلان الدور، وبطلان التسلسل بدليل برهان التضاييف والتطبيق.^(٢)

أما إبطال الدور كما يقول الإمام البيضاوي : (فلأن صريح العقل جازم على تقدم المؤثر على وجود أثره، فلو أثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه، وهو محال .

وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان:

الوجه الأول: الأول فلنفرض جملتين من السلسلة إحداهما من معلول معين والأخرى من المعلول الذي قبله، فلو تسلسلت العلل إلى غير نهاية: فإن ساوت الثانية الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزائد، [وهذا باطل بداهة]، وإن لم تساوها يلزم انقطاعها والأولى تزيد عليها بمرتبة، فتكون متناهية .

(١) أنظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٧ ص ٢٠٨ - ٢٢٣
(٢) أنظر الإمام الأشعرى لحمودة غرابة ص ١٤٢ - ١٤٣، وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية طبعة القاهرة عام ١٣٣٢ هـ ص ٣٦ - ٣٨ وكتاب (التحقيق التام في علم الكلام) للشيخ محمد الحسيني الطواهرى طبعة عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية ص ٤٢

الوجه الثانى: أن مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا إلى سبب خارج عن مجموع الممكنات، بحكم التضاييف إذ المحدث محدث المحدث، كما أن المكتوب مكتوب الكاتب، والمأكول مأكول الآكل.

والدليل على أن ذلك السبب يجب أن يكون خارج مجموع الممكنات أنه إما أن يكون نفس مجموع الممكنات أو يكون داخل مجموع الممكنات أو يكون خارج مجموع الممكنات: ولا يصح أن يكون السبب نفس مجموع الممكنات [لأنه يلزم عليه الدور الباطل] ولا يصح أن يكون داخلا في مجموع الممكنات لأنه [أى الداخل فيه] لا يصح أن كون علة لنفسه ولا لعلله [لأنه يلزم عليه الدور الباطل أيضا]، فلا يكون علة لمجموع الممكنات، فلزم أن يكون أمرا خارجا عن مجموع الممكنات، والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا^(١).

ومع ذلك نجد اتجاهها عند بعض متأخري الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بدليل إثبات إمكان العالم لا حدوثه، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن إثباته بالدليل السمعى إذ صحة الدليل السمعى - حينئذ - لا تتوقف عليه^(٢) ولذلك وجدنا من أئمة الإسلام من لم يتحرج من نقد بعض مبادئ الدليل العقلى على حدوث العالم، فوجدنا الإمام ابن تيمية يميز القول بحدوث لا أول لها ووجدنا الإمام ابن حزم ينتقد في عنف بعض مبادئ هذا الدليل أيضا في كتابه الفصل بين الملل والنحل.

ووجدنا الشيخ محمد عبده ينتقد أدلة بطلان التسلسل إذ يقول (وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين فإنها هو مبنى على أوهام كاذبة، يردعها البرهان الصريح، إلى الآن لم يقم برهان خطابى فضلا عن يقينى على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود أو لم تكن، فإن ثبت تناهى الحوادث فلسيء آخر لا

(١) طوابع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوى تحقيق عباس سليمان ص ١٦٥ الطبعة الأولى لدار الجيل بيروت لعام ١٩٩١

(٢) أصول الدين للبغدادى ص ٥١

يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازا، وطريق إثبات الواجب [أى واجب الوجود] متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام^(١)

ويقول الشيخ محمد الحسينى الظواهرى (والإنصاف أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل [أى بحسب الفرض العقلى لا الواقع ونفس الأمر] فإن كفى فى الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار فى الأعداد [إشارة إلى نقض دليل بطلان التسلسل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية، وتناهى الأعداد باطل ... وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه فى إبطال التسلسل، وإن قيل إنه العمدة^(٢)، وابن رشد كان أحد هؤلاء الذين انصرفوا عن هذا الدليل مكتفيا بدليل الاختراع والعناية .

دليل العناية والاختراع والقصد

فى كلام أبى حنيفة عن الطريق إلى الإيـان: أجاب عن سؤال: ما الدليل على الصانع ؟ قال: أعجب دليل النطفة التى فى الرحم، والجنين فى البطن ... وذهب يستدل بما يحدث له من أطوار، وما يجرى عليه من اختلاف، على خلاف اختيار الأبوين ... على أنه دال على قدرة قادر عالم حكيم، وسفه الفلاسفة الطبيعيين على رأيهم فى مثل هذا الموضوع^(٣).

ويقول ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة: (الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل إلى بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر فى جنسين:

أحدهما: الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنسم هذه

(١) فى حاشيته على كتاب شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية ص ٣٦-٣٨ طبعة القاهرة عام ١٣٢٢

(٢) أنظر التحقيق التام فى علم الكلام للعلامة الشيخ محمد الحسينى الظواهرى ص ٤٢-٤٣ ط أولى عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية .

(٣) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمى (ص ١٢).

دليل العناية من مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ إِلَٰهَ الْآيَاتِ ٦ من سورة عم

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع الحياة في الجمادات والإدراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع
ثم يقول: (الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت ثلاثة أنواع:

إما آيات تتضمن التنبيه على دليل العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا)

فأما الآيات التي تتضمن العناية فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ إِلَى قوله تعالى: ﴿ وَجَنَّتِ الْأَفْئَافُ ۝ ٦-١٦ سورة عم، ومثل هذه كثير في القرآن الكريم

وأما الآيات التي تتضمن الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۝ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۝ ٦ الطارق إلى غير ذلك من الآيات .

وأما الآيات التي تجمع الدالتين فهي كثيرة أيضا، بل هي الأكثر، مثل قوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيَا النَّاسُ عَبْدًا أَوْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ۝ إِلَى قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝ سورة البقرة (٢١-٢٢) اهـ

أقول: ثم انظر إلى آيات القرآن وهي تصفح لك آيات الكون وما فيه من روعة النظام والإتقان والعناية والغائية والدلالة على وجود الله العالم المريد لقدير .

يقول سبحانه وتعالى في إتقان ارتباط الأرض بالنظام الفلكي وغائيتها ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝ ١٦٤ البقرة

ويقول تعالى في إتيان أحوال الأرض وغائيتها وارتباطها بالعبادة بالإنسان ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ﴿٥٠﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ﴿٥١﴾ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴿٥٢﴾ وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاحِجَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْسَقَتِ الْكُومُومُ وَمَا أَشْتَرُ لَهُ بِخَيْرِينَ ﴿٥٣﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ﴿٥٤﴾ ١٩ الحجر

ويقول تعالى في إتيان أحوال الحيوانات وغائيتها وارتباطها بالعبادة بالإنسان كذلك: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴿١﴾ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٢﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْعَوُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٣﴾ وَتَحْمِلُ أَوْفَاقَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴿٤﴾ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٥﴾ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٦﴾ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿٧﴾ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٨﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٩﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَنُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ ﴿١٠﴾ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١١﴾ ١٤-٤ النحل

ويقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثْنَا وَمِئْتًا إِلَى حِمِيٍّ ﴿١﴾ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْهَا خَلْقَ ظُلَلًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَسًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْبَأْسَ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٢﴾ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلِغُ الْمَمِينُ ﴿٣﴾ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤﴾ ٨٠-٨٣ النحل

وما أكثر ما فى القرآن الكريم من الآيات التى تساعد العقل على الخروج من حمأة الإنكار وتسقط عن العيون غشاوة الركون إلى القول بالصدفة .

وللعلم الحديث إسهام ملحوظ فيما يقدمه لنا من أمثلة واضحة على تغلغل عنصر الغرضية والعناية فى الطبيعة، وما يقدمه العلم الحديث فى هذا الاتجاه يمكن اعتباره جسرا يصل بين المدخل العقلى، والمدخل العلمى التجريبي .

مدخل العلم التجريبي

لم يعد مقبولا فى ساحة العلم التجريبي التهرب من الإقرار بوجود الخالق الذى يحكم الطبيعة بإرادته اكتفاء بما كان يشاع عن كفاية قوانين التطور وقواعده فى الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح إذ أن الاعتراض الذى يثار هنا ضد القول بكفاية هذه القوانين هو كما يقول البروفيسور وايت هيد: لماذا ظهرت " الحياة " البدائية ؟ وهى (لا يرجى لها منافسة الصخور والجمادات فى الاستمرار والبقاء) (ولو أن مجرد البقاء - لا الغائية - كان المطلب الوحيد فإن نوعا من الحياة البدائية يبدو كافيا لهذا الغرض)^(١)

يلاحظ الباحثون المحدثون انهيار المقاييس المادية فى إنكار وجود الله ويتبين ذلك مما يلى:

أولا: منع إنكار وجود الله على أساس الزعم بكفاية الأسباب الطبيعية فى تفسير وجود الأشياء وانتظامها والغنية بها عن الإرادة الإلهية: حيث خلط هؤلاء بين التصور الصحيح للإرادة الإلهية وبين التصور الوثنى لهذه الإرادة فى كل من الأديان الشرقية القديمة واليهودية والمسيحية

وحيث خلطوا بين السبب (السبب) والمسبب (المعلول) من ناحية وبين علاقة الترابط بين السابق واللاحق من جهة أخرى

(١) أنظر كتاب (العلم فى مواجهة المادية: قراءة فى كتاب حدود العلم لسوليفان) للأستاذ الدكتور عماد الدين خليل، نشر مؤسسة الرسالة ص ١٣ ط ثانية عام ١٩٨٦ م

وحيث غفلوا عن أن مبدأ العلم القائم على البحث عن الأسباب يلزم بالبحث عن سبب للعالم هو الله تعالى

وحيث غفلوا عن أن العلم الحديث لم يعد ينظر إلى السببية الطبيعية على أنها حتمية نهائية

وحيث غفلوا عن أن مبدأ التطور والتقدم الذى يؤمن به الفكر المادى الحديث ينبئ بمبدأ الغرضية ومن ثم يلزم بالاستدلال على حاكم لهذا التطور والتقدم يتصف بالعلم والإرادة (الله).

ثانيا: منع إنكار وجود الله على أساس عجز العلم والعقل عن تصور الذات الإلهية.. لأن العلم والعقل معا يعجزان عن تصور مكونات المادة حسبها كشف عنها العلم الحديث فما بالك بالذات الإلهية

ثالثا: منع إنكار وجود الله على أساس المغالطة القائلة: بأن الاستدلال على وجوده قائم على نزعة التشبيه ... إذ الحقيقة ليست كذلك، وإنما الاستدلال عليه يقوم رغم هذه النزعة التشبيهية .

رابعا: منع إنكار وجود الله على أساس القول بكفاية المادة القديمة، لأن المادة القديمة لا تفسر نفسها، وليس فيها الكفاية لتفسير مظاهر الحركة وظهور الحياة، والعقل، والعلم، والإرادة، والتقدم .ولأن المادة فى هذا التصور هى فى قدمها ناقصة، والنقص صورة من صور العدم، وقبول العدم يتناقض مع افتراض وجوب الوجود الذى يعنى القدم .

خامسا: منع إنكار وجود الله على أساس المذهب المادى، لأن المادية تؤدى حتما إلى اللاأدرية، فأنى لها أن تنكر .

سادسا: منع إنكار وجود الله على أساس كفاية المادة والحركة القديمتين، لأن الحركة يستحيل عقلا أن تكون قديمة

سابعا: منع إنكار وجود الله على أساس كفاية جدلية المادة لأن هذه الجدلية لا

تتحقق في المستوى المادى الأولي - وفقا لما كشفت عنه البحوث الفيزيائية الحديثة -
فما بالك بالمستويات الأرقى .

ثامنا: منع إنكار وجود الله على أساس إنكار ما ليس بمحسوس لأن هذا يترتب
عليه إنكار المادة نفسها

تاسعا: منع إنكار وجود الله على أساس التمرد على العبادة، لأن المادية نفسها
تؤول إلى عبادة المادة، فيصبح المجال مقارنة بين معبود ومعبود .

وفي مواجهة الاتجاه المادى الذى ينزع بطبيعته إلى تأليه المادة يمكن الرد عليه
بقوله تعالى (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به
عليكم سلطانا فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون) بشرحها على الوجه
التالى: إن إنكار إلهكم "المادة" لا يؤدي إلى نتيجة عملية تضر بالإنسان سواء في
الدنيا أو في الآخرة - إذ أن الآخرة مهما يكن أمر منكرها تظل فرضا قابلا للتحقيق
- غاية ما في الأمر أن منكر إلهكم "المادة" لا يخضع لقانونها، فيأتى الوهم بأنه
سوف يتضرر من ذلك، لكن هذا الوهم لا يلبث أن يزول، لأنه لو كان للمادة قانون
يثبته العلم التجريبي فإن المؤمن بالله سوف يعترف به باعتباره سنة الله .. فمن
الناحية العملية: منكر إلهكم لا يخسر شيئا وإلهكم لا يُخشى لأنه لا يتصف بعلم ولا
إرادة ولا قدرة .. إلخ والأمر على العكس من ذلك بالنسبة لمن ينكر الله تعالى^(١).

فضلا عن ذلك فإن العلم الحديث يقدم لنا ما يدل على حدوث العالم في سياق
غرضي ومن ثم الاستدلال على وجود المحدث المتصف بالعلم والإرادة، وسنبين
ذلك فيما يلي من ثلاث جهات:

أولا من جهة السياق الغرضي .

وثانيا من جهة إبطال دعوى المصادفة

وثالثا: من جهة حدوث العالم واحتياجه إلى الله وفقا لنظريات العلم الحديث

(١) أنظر كتابنا "الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية" طبع ونشر جامعة الإمارات

أولاً: من جهة السياق الغرضي

إن الأمر في مجال العلم التجريبي يسمح بالإفادة به في مجال العناية والقصد والغائية كدليل على وجود الله .

إن الأمثلة على تغلغل عنصر القصد والغائية والغرضية في الطبيعة لا حصر لها، وهي مطروحة في علم الطبيعة والحياة والفلك وغيره من العلوم التجريبية الحديثة، والمصادر زاخرة^(١) بما لا يحصى من الأمثلة الدالة على وجود الله من حيث إنها تدل على الصانع وما في صنعته من إتقان وقصد وعناية بالإنسان، ومن ثم تدل على أن وراء هذه الظواهر العلمية صانعا مريدا عالما قادرا لا تنطبق أوصافه هذه على الطبيعة العاطلة من هذه الصفات، فهي من ثم تدل على وجود الله .

وهذه العناية لا تقتصر على عالم الإنسان والحيوان فيما تكفي الإشارة إليه هنا في الأجهزة الحيوية في الإنسان والحيوان، وتصميمها لأداء غرض مقصود شديد الترابط والإتقان والتعقيد: في الجهاز الدوري، والتنفسي، والهضمي، والعصبي، والعظمي، والغددى، والمناعى، والخلوى، والجينى، إلخ مما يعلمه الأطباء وعلماء البيولوجيا والفسولوجيا بوجه عام

وإنما تمتد إلى عالم النبات والجماد مما يكشف عنه العلم التجريبي الحديث أيضا ونكتفى هنا بسوق مثال على شمول هذه العناية لعالم النبات، هنا حيث يطرح الباحثون العلميون سؤالاً هاماً:

كيف استطاعت أنواع من الأشجار مقاومة عوامل الفناء الداخلى، ومواجهة

(١) المراجع كثيرة، وعلى سبيل المثال أقرأ سلسلة الكتب التى أصدرها الأستاذ عبد الرازق نوفل عن العلم والإيمان، وكتاب الدكتور خالص جلى بعنوان "الطب في محراب الإيمان" من جزءين، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، وكتاب العودة إلى الإيمان، للدكتور هنرى لىك، ترجمة ثروت عكاشة، نشر دار المعارف بمصر ط ١٩٥٩٢ ...، والعلم يدعو إلى الإيمان لكريسى موريسون، ترجمة محمود صالح الفلكى مصر ١٩٦٢ . والله يتجلى في عصر العلم لجون كلوفر ترجمة ...

الحرائق والحشرات، وجميع الكائنات التي حاولت القضاء عليها لتعيش عمرا يتجاوز الألف سنة، رغم فشل الإنسان بكل منجزاته الطبية والتكنولوجية عن الوصول إلى عشر عمر هذه الأشجار ؟

هذا السؤال أجابت عليه مؤخرا دراسات بريطانية وأمريكية واكتشفت مجموعة من الحقائق تتحدى الخيال .

تقول الدراسة البريطانية: إن الأشجار امتلكت أسلحة فريدة للحفاظ على حياتها .

١- فهي تغير التركيب الكيميائي لأوراقها حتى تتخلص من الآفات غير المرغوب فيها، وتستخدم في الدفاع عن نفسها وسائل بلغت درجة مذهلة في الدقة والتعقيد، من بينها مفاجأة الأعداء بتركيب كيميائي جديد يوما بعد يوم، الأمر الذي يضعف من هجمات المعادين . والتغير الكيميائي ينطوى على ظهور مواد متعددة .. من بينها مادة اسمها "التامين" تعوق عملية الهضم لدى الآفات والحشرات والقوارض المهاجمة .. أى أنها تصيبها بنوع رهيب من عسر الهضم، يرغمها على الفرار من ذلك الطعام المخيف.

والغريب أن هذه المادة تصل إلى أعلى تركيز لها في أوراق الأشجار التي نمت مرة أخرى .. ويبدو أن هذا السلاح الكيميائي هو السبب الرئيسى لعدم انتشار الحشرات بشكل وبائي ضد الأشجار "المعمرة" وانتصار هذه الأشجار على أعدائها .

٢- والدراسة الأمريكية اكتشفت أن هذه الأشجار المعمرة امتلكت بعد عمر طويل .. أروع جهاز للمناعة ضد حرائق الغابات هو حماية هذه الأشجار بجلد سميك يستطيع مقاومة معظم الحرائق باستثناء ما يصل منها إلى حد الاستمرار فترة طويلة، وفي حالة الإحساس باحتمال انتصار هذه الحرائق فإن جهاز المناعة يلجأ للسلاح الثانى وهو مضاعفة إنتاج بذور هذه الأشجار . بطريقة فذة غريبة .. بحيث

تضمن قبل موتها أن هذا الإنتاج المفاجئ الغزير للبذور سيضمن إعادة الحياة لأبنائها بعد إخماد الحريق وكان استمرارها بفضل إنتاجها الوفير من البذور والثقة في إفلات بعضها من الدمار ليعيد تجديد نوعها بصورة أقوى وأصلب .

٣- وتمضى الدراسة فتقول: إن مقاومة هذه الأشجار للحشرات والآفات والحرائق لا تقل إبداعاً عن مقاومتها للإنسان نفسه الذى يسعى لاقتلاعها لاستخدام أخشابها، والسلاح الذى اكتشفته الدراسة الأمريكية يتمثل فى أن هذه الأشجار تخزن كميات كبيرة من المياه .. وعند الإحساس بخطر الزحف البشرى لاقتلاعها تتحول بقايا الأشجار التى تم اقتلاعها إلى مستنقعات طينية صعبة .. يستحيل الغوص فيها للوصول إلى الأشجار التى لا زالت ترفع رؤوسها عالية محتمية بمساحات كبيرة من المستنقعات تلتف حولها وتجعل منها قلعة صعبة المنال .

٤- وبالنسبة لمصدر خطر العواصف العنيفة التى تمثل أحد أقوى الأعداء لهذه الأشجار فإنها عندما يصل غنف العواصف إلى حد اقتلاع الرأس الحيوى الذى يمد الشجرة بأشعة الشمس فإن أحد فروعها تتباه حالة غريبة .. إذ يبدأ فى التحرك من مكانه القديم ويصعد بالتدريج حتى يصل إلى القمة التى أطاحت بها العاصفة ليقوم بوظيفته الحيوية ويسجل بذلك أحد انتصارات هذه الأشجار على أصعب الظروف^(١) .

أو بالأحرى تسجل بذلك أحد مظاهر العناية الإلهية بمخلوقاته، وفى الوقت نفسه أحد ظواهر التوازن بين القوى التى بثها الله تعالى فى الكون كمظهر أعم من مظاهر هذه العناية .

ويتحدث السير آرثر طومسون من كبار فلاسفة العصر الحديث وعلمائه عما

(١) دراسة نشرت بجريدة الأخبار المصرية بتاريخ ١٩٨٣/٢/٢٨

يسميه مظاهر الروعة في العالم - كما يكشف عنها العلم الحديث - في صورة لا تتفق مع القول بالمصادفة: هذه الروعة التي تبدو من خلال ما في العالم من وفرة القوة، والضخامة، والتعقد والتشابك، والدقة، والجمال، والحياة، والتطور.^(١)

ولا ننسى في هذا المقام أن نستشهد بكلمة للسير جون أرثر طومسون (١٨٦١ - ١٩٣٣) العالم الشهير في علم الحيوان وأستاذ التاريخ الطبيعي بجامعة أبردين إذ يقرر (وجود السلوك الغرضي في الطبيعة طوال مجرى التطور العضوي، وأن الغرضية ليست كامنة في التطور فحسب، بل يوجد كائن غرضي أعلى يسمو على العالم، وإليه يرجع أصل كل سلوك غرضي، وأن الكون بأسره تعبير عن خالقه ... تدرك مقاصده في كل ما يحدث، سواء في العالم غير العضوي أو العضوي أو في عالم الناس)^(٢)

ونحن إنما نستشهد هنا بكلمة هذا العالم الفيلسوف لما فيها من إقرار من متخصص بما في الطبيعة من سلوك غرضي، أو بعبارة أخرى لما وراءها من قصد وغاية تدل على واضع لهذا القصد وهذه الغاية، يتصف بالقدرة والعلم والإرادة، وهو الله سبحانه وتعالى، وليس المادة البسيطة الواقعة في مبدأ التطور خالية من الحياة والوعى والإرادة، إنه لا بد حيثئذ من التسليم بوجود الله: ذاتا وصفات: صفات كمال وجلال وجمال .

ثانيا: بطلان دعوى المصادفة في ظهور العالم ونظامه:

القول بالمصادفة في ظهور العالم ونظامه يسقط تلقائيا عند إثبات حدوث العالم، وما يترتب على ذلك من احتياجه لمحدث بحكم البدهة والمنطق، كما أنه يسقط

(١) أنظر كتاب: أسرار العلم وخفائيه للدكتور هارلو شابلي وآخرين ترجمة الدكتور جمال الغندور، ومحمد صاب رسليم ط ١٩٧١

(٢) أنظر "الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، لرودلف متس، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ومراجعة الدكتور زكى نجيب محمود ج ١ ص ٤١٢ ط ١٩٦٧ نشرة المجلس الأعلى للفنون والآداب بالقاهرة

تلقائيا عند إثبات غرضية السلوك الطبيعي في العالم، ومع ذلك فإن هذا القول ساقط بحسب مقاييس العلم التجريبي الحديث على النحو التالي:

أولا: القول بالمصادفة نوع من التجهيل يلجأ إليه الإنسان عند جهله بالأسباب وكسله عن البحث عنها، وإذن فالقول بالمصادفة يتناقض بطبيعته مع وظيفة العلم، لأنه إنما يقوم منهجيا على البحث عن الأسباب لا التجهيل بها.^(١)

والإجابة على السؤال التالي تبين كيف أن درجة الاحتمال في قانون المصادفة ليست إلا تعبيرا مهذبا عن الجهل !: إذا ألقى أحدهم قطعة نقود فهل ستظهر الصورة أو الكتابة ؟ هذا أمر لا يعلم أحد عنه شيئا وليس لدينا من الأسباب ما يجعلنا نقول بإحدى النتيجةين دون الأخرى، لذلك ننظر إلى الاحتمالين على أنهما متساويان في درجة الاحتمال، ونقول بأن لكل من الوجهين احتمالا مقداره نصف ! وهكذا فالجهل بالأسباب هو السبب في افتراض تساوى الاحتمالات أو ما يعرف بمبدأ السوية، فالقول بأن درجة الاحتمال نصف لا يعنى أى شيء، وإنما يعبر فقط

(١) يقول الدكتور هـ إيزنك في كتابه " الحقيقة والوهم في علم النفس " (عن العالم سواء كان فيزيائيا أو بيولوجيا أو سيكولوجيا يجب أن ينطلق في دراسته من افتراض أن ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمى، وأن افتراضاته تنهزم بقدر ما يفشل في إقامة هذه القوانين) ص ٣٨٤ ترجمة قدرى حنفى و رؤف نظمى ط ١٩٦٩ م

ويقول الأستاذ إسماعيل مظهر: (إذا سألتهم - أى الماديين - كيف وجد السديم أصلا - هو المادة الأولية التى نشأ منها الفلك في زعمهم - وأية قوة حركته ؟ وما الذى أحكم تلك التغيرات بحيث انتهت إلى ذلك النظام المحكم ؟ لم يجدوا مخرجا إلا بالركون إلى القول بالمصادفة) أي: لم يجدوا مخرجا مقبولا: أنظر كتابه ملقى السبيل ص ١٦٦ نشر المطبعة العصرية بمصر عام ١٩٢٦

ويقول الدكتور جون كيمنى في كتابه الفيلسوف والعلم (إن القوانين الاحتمالية تدخل إلى العلم بسبب إخفاق جميع الوسائل الأخرى، وعندما نضطر إلى الاعتراف بجهلنا الكامل) أنظر كتابه المذكور ص ١١٨ ترجمة د: أمين الشريف، نشر مؤسسة فرانكلين بالاشتراك مع المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ببيروت عام ١٩٦٥ م

ويقول برتراند رسل الفيلسوف الإنجليزى المعروف في أخريات ما كتب (لقد انتهت إلى نتيجة: هى أن الجوانب الرياضية من الاحتمال ذات شأن في الاستدلال العلمى أقل مما نعتقد) أنظر كتابه (فلسفتى كيف تطورت) ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ترجمة عبد الرشيد صادق نشر مكتبة الأنجلو بمصر عام

عن أن معرفتنا عن وقوع هذا الحادث لا تزيد عن معرفتنا بوقوع الحادث المضاد، وبعبارة أخرى: إنما يعبر عن أن جهلنا بوقوع هذا الحادث تساوى جهلنا بوقوع الحادث الآخر .

ثانيا: إذا كان بعض الماديين يزعمون أنهم يستندون إلى ما يسمى قانون المصادفة وهو أن " حظ المصادفة يزداد أو ينقص بنسبة عكسية مع عدد الاحتمالات (فإنهم يتناسون أن هذا يصدق نظريا ويكذب عمليا .

ومعنى هذا أن هذا القانون على سبيل المثال يقرر بالنسبة للاعب النرد أن احتمالات ظهور الرقم (١) المدون على أحد أوجه النرد الستة هو بنسبة واحد إلى ستة، أى كلما رمينا النرد ست مرات فإن الوجه المدون عليه رقم واحد يظهر مرة . ومن الواضح أن هذا قد يكون صحيحا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فكلنا نعرف أننا إذا رمينا النرد ست مرات فإن الوجه المدون عليه رقم (١) قد يظهر مرتين أو ثلاثا أو أكثر وقد لا يظهر لأكثر من عشرة مرات .
وإذن يصبح لا قيمة لهذا القانون .

وكل مقامر يعرف أن هذه القواعد تتخلى عنه وهو على مائدة القمار، وأنها ليست إلا مغالطات، يغالط بها نفسه من يريد الاستمرار في مقامرات لا جدوى منها .

ثالثا: وعلى فرض صحة هذا القانون - جدلا - فهو بقوله بتناقض حظ المصادفة كلما تزايدت الاحتمالات .. لا بد أن ينتهى إلى تقرير وصول هذا الحظ إلى نقطة العدم كلما كانت الاحتمالات " لانهاية "

والماديون القائلون بقدوم العالم ملزمون بالقول بلا نهائية الاحتمالات القائمة فيه، وإذن فهم بحسب قانونهم ملزمون بالقول بأن حظ المصادفة في هذا المجال معدوم .

رابعا: إنه بتطبيق هذا القانون على احتمالات ظهور أصل الحياة على الأرض - من وجهة نظر العلم التجريبي الحديث - فإن حظ المصادفة هنا يدخل في حكم المستحيل وفقا للدراسات العلمية التى أجريت بهذا الصدد التى انتهت إلى أنه لكى

يتكون جزئى بروتينى واحد - وهو القالب الأساسى للمادة الحية - وفقا لقانون المصادفة فإنه يحتاج إلى حجم للكون أكبر مما يتسع له الكون الحالى بملايين المرات، وإلى زمن أكبر مما يقدره العلم الحديث لعمر الأرض^(١)، ومعنى هذا أنه بتطبيق قانون المصادفة على ظهور الحياة على الأرض فإنه من المفترض ألا تكون الحياة فى صورتها الأشد بساطة (الجزئى البروتينى) قد ظهرت بعد على هذا الكوكب، لكن لقد ظهرت الحياة فعلا، ليس فى صورتها البروتينية الساذجة ولكن فى تركيباتها الأكثر تعقيدا ابتداء من الجزئى البروتينى إلى البروتوبلازم، إلى النبات، إلى الحيوان، إلى الإنسان، ومعنى هذا أن الحياة ظهرت لا بفعل قانون المصادفة ولكن بالرغم منه، مما يبطل أى دور له فى هذا الصدد^(٢).

يقول الدكتور ليكون دى نوى^(٣): (يجب ألا ننسى أنه مهما كانت فرصة المصادفة فإننا لا يمكننا إثبات أن هذه الفرصة سوف تتحقق حتى فى نهاية بليون بليون قرن، فقد تتحقق ذرة واحدة منذ البداية ثم لا تعود ثانية على الإطلاق، وذرة واحدة لا تفيد بل بلايين الذرات ... وتزداد استحالة حدوث ذلك مع كل ذرة جديدة، وتزداد الاستحالة مع كل مجموعة متناسقة) ثم يقول: (إننا نصل إلى نتيجة هامة، هى أنه من المستحيل تماما تفسير جميع الحوادث التى تتعلق بالحياة وتطورها وتقدمها .. إلا بكونها معجزة أو بتدخل قوة تفوق العلم)

يقول سقراط فى حوارهِ منكرا القول بالصدفة فى تفسير وجود العالم (أرأيت لو عرضت عليك مصنوعات مختلفة منها ما هو خفى المنفعة، ومنها ماله منفعة ظاهرة وحكمة فى الوجود باهرة فأيهما أولى بأن تظنه من نتائج الصدفة أو من نتائج الحكمة؟)

(١) التصور الحالى لحجم الكون هو حسب نظرية أينشتين: نصف قطر طوله ١٠ أس ٢٣ من الأميال، وعمره الزمنى حسب أقصى التقديرات وأحدثها ١٨ مليارا من السنين !!

(٢) انظر تفصيل هذه الدراسة فى كتاب "الله يتجلى فى عصر العلم" لجون كلوفر

(٣) هو من أعلام العصر، شغل رئيس قسم الفيزياء فى معهد باستور ورئيس قسم الفلسفة بجامعة السوربون: أنظر كتابه "مصير البشرية" ص ٣٣ ترجمة أحمد عزت طه، وعصام أحمد طه، نشر دار اليقظة العربية بدمشق طبعة ١٩٦٣

إن العلم الحديث الذى يقوم فى أساسه وجوهره على البحث عن الأسباب لا بد له من أن ينكر القول بالصدفة وإلا وقع فى تناقض منهجى شديد .

خامسا: أن القول بالمصادفة ليس إلا اختيارا محضا - بحسب الهوى - بين اختيارين:

القول بالإرادة الإلهية، والقول بالمصادفة، ومن الواضح أن القول الأول هو الذى يناصره كل ذى عقل صحيح أو قلب سليم، ولا دافع يدفع إلى القول الثانى من العقل أو القلب إلا أن يكون كراهية محضة للتوجه إلى الله تعالى فى شئون حياتهم، ومن لم يتوجه إلى الله فمن الطبيعى أن يكون توجهه إلى طريق لا ينال فيه شيئا من حماية الله ﴿ تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ ٦٧ سورة التوبة، أو بعبارة أخرى تركوا الله فتركهم: إنه إذن الهلاك بالنار . ﴿ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴾ ٢٦ ص

ثالثا : احتياج العالم إلى الله طبقا لقوانين الفيزياء الحديثة

١ - مبدأ عدم التحدد والإفادة به فى الاستدلال على وجود الله

من المعروف الآن فى علم الفيزياء الحديثة، أن قوانين الميكانيكا التى تسرى على حركات الأجسام الكبيرة، لا تنطبق على الذرات المفردة، فضلا عن الإليكترونات، والبروتونات، والنيوترونات، وغيرها من مكونات الذرة .

أما حركة هذه الصغيرات فلها أحوال غير محددة، ولا تتدخل حالة منها فى أخرى، وقد تقفز الصغيرة من حالة من هذه الحالات إلى أخرى دون وجود قوانين، تحدد أى هذه القفزات هو ما سيحدث فى أى ظرف من الظروف .

وهذا هو ما يسمى فى الفيزياء الحديثة بمبدأ عدم التحدد لهايزنبرج^(١).

وقد امتحن هذا المبدأ من كبار العلماء، مثل أينشتين، الذى حاول اكتشاف

(١) أعلن فرينر هايزنبرج هذا المبدأ عام ١٩٢٧، انظر (بواتق وأنايبق) لبرنارد جافى، ترجمة الدكتور أحمد زكى، نشر مؤسسة فرانكلين ومطبعة النهضة المصرية ص ٤٠٠، و(قصة الفيزياء) لجورج جاموف ترجمة جمال الدين الفندى، نشر دار المعارف عام ١٩٦٤ ص ٣٤٨، وغيرها من المصادر .

المتناقضات فيه ولكن مجهوداته أدت إلى تقويته بدلا من دحضه . وعندما عجز أينشتين عن ذلك سلم بأن فكرة (عدم التحدد) خالية من المتناقضات إلا أنه حتى آخر أيام حياته ظل يأمل أن تعود الفيزياء مرة أخرى إلى وجهة نظر إمكان التحديد في يوم من الأيام ^(١) . ولكن هذا لم يحدث وظل مبدأ عدم التحدد يمثل ركناً في الفيزياء الحديثة .

يقول برترند رسل، معلقاً على مبدأ هايزنبرج:

(إنه لا يعرف حتى الآن على وجه يقارب التأكيد: هل هناك قوانين تتحكم في سلوك الذرات المفردة من كل وجوهه، أم أن سلوك هذه الذرات سلوك عشوائي في ناحية من نواحيه ؟ وهناك من يظن أن الذرة لا تخضع لأى قوانين على الإطلاق في هذا الصدد، وإنما لها ما يمكن أن يسمى "إرادة حرة" ^(٢) .

ومن جهتنا فنحن نجد في هذا المبدأ - مثل كثيرين من مفكرى العصر - ما يدل على وجود الله، ولذا فنحن نناقش ما يدور حول هذا المبدأ في أربع نقاط:

١ - الأولى اعتقاد بعضهم - كبرتراند رسل - أنه بالرغم من مبدأ عدم التحدد فالعلم الطبيعي سوف يكشف في المستقبل عن القانون الذى يحكم حركة الصغيرات والذى يعجز عن كشفه الآن بمقاييسه الحالية القائمة على الزمان والمكان أو على "الزمان/ المكان"

ويرد لويس دى برولى على الذين يعتقدون بوجود حتمية يحتمل الكشف عنها فيما بعد قائلا: (لا يبدو أن الأمر على هذا النحو .. يبدو هذا الأمر بعيد الاحتمال إذا تأملنا ملياً الطريقة التى يتدخل بها كم الفعل ^(٣) ، إذ يدخل علاقة جديدة بين الوجهين الديناميكي والهندسى للكون، تحرم كل معرفة مضبوطة للوجهين وبهذا

(١) قصة الفيزياء ص ٣٥٠، ٣٥١ .

(٢) مجموعة نظمى لوقا (علما المجنون) ص ٥١ : ٥٤ .

(٣) انظر بياننا عن "كم الفعل" في كتابنا (في مواجهة الإلحاد المعاصر أو عقائد العلم) نشر مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة ط ١٩٨٠ ص ١٠٩

الشكل تجعل مستحيلا وضع قوانين حاسمة للتتابع بين الظواهر التى يمكن مشاهدتها ..^(١).

ويقول لويس دى برولى جازماً باللاحتمية فى الطبيعة: (نتيجة لفيزياء الكم من المستحيل أن نسلم بأنه توجد وراء لاحتمية قوانين فيزياء الكم الحالية حتمية متخفية يمكن أن تظهر لنا كما لو كنا قادرين على فهم تطور متغيرات خفية معينة)^(٢).

وعلى كل فنحن نرى أنه لا مسوغ على الإطلاق للقول بأن تلك القوانين التى يحتمل أن يكشف عنها الإنسان فى المستقبل توصف بأنها طبيعية، وقد تجردت تماماً من الزمان والمكان، بل تجردت من الزمان - المكان .

إنه ماذا يبقى بعد هذا التجريد لتوصف بالطبيعية، ورسل هو الذى يقرر أن ثنائية العقل والمادة أصبحت أمام الحقائق العلمية الحديثة فى خبر كان، وأنه لم يعد أيهما غير سلسلة أحداث ترتبط بقوانين، وأننا لا نعرف شيئاً عن هذه الأحداث إلا فى كيانها الزمانى - المكانى^(٣)

ماذا يصح من وصف هذه القوانين بأنها طبيعية فى عالم يقول عنه رسل: (إن العقل والروح والمادة ليست سوى رموز لأشياء غير معروفة)^(٤).

وإذا نزع عنها وصف " الطبيعية " فماذا تكون ؟ ماذا عند رسل خارج هذه الدائرة ؟ لاشئ

فى حين أن ضرورة السببية - كمبدأ عقلى وعلمى معا - تلجئنا إلى شئ خارج .
تلجئنا إلى عالم الأمر . وهو لا شئ إلا أن يكون أمر الله .

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ١٤٨، ١٤٩ .

(٢) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ .

(٣) العقل والمادة ص ٢٠٣ - ص ٢٠٩ .

(٤) مجموعة عالمنا المجنون ص ٩٧ .

وهذا ما ينبغي أن نسميه دليل القانون "غير الطبيعي" على وجود الأمر الإلهي، أى على وجود الله .

ب- إنه وإن كان مبدأ عدم التحدد يتعلق كما يقول رسل وترنر بالقياس لا بالسببية، فإن هذا في الحقيقة ينسحب على جميع القوانين الطبيعية، يعنى أنها جميعاً تتعلق بالقياس لا بالسببية^(١).

ومن هنا يبقى تطلع العقل الدائم إلى اكتشاف السببية، وهنا لا غنى عن الدين أو الميتافيزيقا، وتصبح الأسباب الطبيعية قياسات غير محددة مفتقرة إلى تفسيرها بالسبب الحقيقي، وهو أى السبب لا محالة غير هذه القوانين .

ج - إنه وإن كان صحيحاً ما يقوله رسل: (لا يوجد في مبدأ التحدد ما يثبت أن أى حدث طبيعي غير معلول) لكنه على أى حال يضعنا - أى مبدأ عدم التحدد - أمام حالات لا يمكن أن نثبت فيها ما إذا كان الحدث الطبيعي معلولاً لعلّة طبيعية؟ وهذا كاف لكى ينهدم المنطق الإلحادى القائم على أن العلم قدم التعليل الكافى للظواهر الطبيعية وأزاح من الطريق الحاجة إلى التعليل بالإرادة الإلهية . هنا يعترف العلم بأنه لا يقدم السبب الطبيعي .

بل هنا يعترف العلم بأنه عاجز عن تقديم القياس والسبب معاً في صلب حقيقة الظاهرة الطبيعية إذ يكون القياس العلمى بعد ذلك مجرد قوانين إحصائية توسطة للمجموع الكبير لا يدري مصدر انضباطها بعد أن زال هذا الانضباط من الوحدات الصغيرة التى يتألف منها هذا المجموع .

إنه لا يصح القول بأن مصدر الانضباط هو حساب الاحتمالات الذى بينا بطلانه من الناحية العملية والنظرية معاً فيما تقدم عن بطلان القول بالمصادفة فمن أين جاء الانضباط إذن وقد تحقق بالفعل في حالات معروفة في الطبيعة في

(١) أعنى أن القوانين الطبيعية مهمتها الوصف والقياس، لا تفسير السبب ولا بيانه

انضباط المجموع الإحصائي للصغيرات، وانضباط نسبة الوفيات في بيئة معينة، وانضباط نسبة الذكور إلى الإناث في المواليذ .. الخ .

إن الأمر يرجع إذن إلى غير قانون الاحتمالات النظرى .

وهنا أيضا تسقط دعوى العلم في الاستغناء بالأسباب - مهما يكن تفسيره لهذه الأسباب - عن الإرادة ويعود للإرادة حقها في تفسير الظواهر .

بل هنا ينبغى أن نستنبط ما نسيميه:

دليل الانضباط الإحصائي الواقعى للصغيرات على وجود الله:

ومحتوى هذا الدليل هو أن الصغيرات التى تتكون منها المادة لا تحتوى على قوانين تحكم سيرها، ومع ذلك فإنه عندما تكثر هذه الصغيرات وتكون المجموع الكبير (الجسم) يدخل هذا المجموع تحت قوانين الميكانيكا المعروفة، وهذه القوانين التى تتحكم في سلوك الأجسام مجرد قوانين إحصائية تعطى النتيجة المتوسطة لعدد كبير من الحركات دون حتمية تطبيقية ترجع إليها ودون حتمية ترجع إلى الأصل المادى، فهى إذن - أى هذه الحتمية أو هذا الانضباط الواقعى - يأتى من خارج الوضع النظرى لهذه القوانين، ومن خارج الأصل المادى للمادة، فهى إذن راجعة إلى إرادة الله سبحانه وتعالى .

د - إن برتراندرسل يهاجم رجال الدين في محاولتهم الاستفادة بمبدأ عدم التحدد: من أجل إثبات وجود الإرادة الإلهية وراء الظواهر الطبيعية .وهو يبنى هذا الهجوم على مغالطة: فيدعى أنهم يحاولون إسقاط مبدأ السببية^(١) ثم يقول: (وإن مبدأ السببية قد يكون صحيحا كما أنه من الممكن أن يكون غير صحيح، بيد أن الإنسان الذى يبتهج بعدم صحته لا يدرك تماماً معنى عدم صحة هذا المبدأ، إنه في العادة يستبقى التسليم بكل ما يرغب فيه من قوانين السببية، من مثل أن الطعام

(١) والحقيقة أنهم لا يفعلون ذلك ٠٠، وإنما يتشبثون باعتباره موضوعا بجعل من الله، مضمونا بضمان الله

يغذى، والبنك سيدفع له رصيда، في حين يرفض من قوانين السبب مالا يلائمة، وأى سداجة أكثر سداجة من هذا الموقف الطفولى^(١)

وهكذا يسلط رسل سخريته على رجال الدين، وهى مردودة عليه لأننا نعرف أنه يتجاهل أن رجال الدين إذ يتجهجون بمبدأ عدم التحدد لا يرون فيه إسقاطاً للسببية مطلقاً، وإنما يرون فيه دلالة على أن السببية كامنة وراء الظاهرة الطبيعية، لا فيها، ويرجعون بها إلى أمر خارج عنها، هى الإرادة الإلهية .

إن رجال الدين أشد تمسكا بمبدأ السببية على النحو الذى يقررونه - وكما نجده - عند الإمام الغزالى - لأنهم يرون فيه دليلا من أدلتهم على وجود الله فهم كما رأينا لا يسقطون مبدأ السببية مطلقاً، وإنما يثبتونه راجعين به إلى ما خلف الظواهر، إلى الإرادة الإلهية ومن ثم يستشفون هذه الإرادة فى كلتا الحالين، حالة التحدد، وحالة عدم التحدد، بل هم يرون فى الترواح بين الحالتين دليلا جديداً على "سببية" الإرادة الإلهية .

إنه لحق مشروع - منطقياً - للفكر الدينى أن يثبت مبدأ " الإرادة الإلهية " سواء ثبت مبدأ (عدم التحدد) أو ثبت مبدأ (الحتمية)، لأنه فى كلا الحالين يقوم الدين على أن السببية الحقيقية كامنة وراء الظواهر .

إن افتراض حتمية القانون لا يلغى الإرادة الإلهية كما لا يلغىها القول بعدم الحتمية .

٢- حدوث العالم وفناؤه:

١١٢ - الكون متناه حجماً:

هذا ما يقرره العلم الحديث: فلقد تمكن أينشتين من إيجاد نصف قطر الكون، " وبالتعبير الرياضى: وجد أينشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسياً مع الجذر التربيعى للكثافة .

(١) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٧، ٥٨ .

وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة في الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفرا - من الأميال، وترتibia على ذلك يقول العلماء المحدثون: إنه إذا تمكن أحد الفلكيين يوما من بناء تلسكوب كبير بعيد المدى، فإننا نستطيع أن نتخيل ما يمكن أن يحدث عندما ينظر أحد من خلاله . (ربما يرى جسما لامعاً مضيئاً يشبه القمر، وينمو على سطحه شجرة منحنية غريبة المنظر . وقد تضى ساعات طويلة من البحث والتدقيق قبل أن تشرق عليه الفكرة بأنه ينظر إلى صلعته اللامعة، وقد أتم الضوء الصادر عنها دورته حول الكون وعاد ثانية)^(١). يقول سير آرثر أدنجتون: (وبطبيعة الحال فإن هذه الفكرة التى تتضمن فراغاً كروياً مقفلاً قد يصعب هضمها إلى حد كبير، ولكن من الحق أنها ليست أسوأ من تلك الفكرة الأقدم المتعلقة بالفضاء اللانهائى المفتوح الذى لا يمكن أن يتصوره أحد فليس ثمة من يستطيع أن يتصور اللانهاية)^(٢).

٢١٢: الكون متناه زمنياً: يستدل العلم الحديث على أن للكون بداية من عدد من النتائج التى توصل إليها أخيراً:

١١٢١٢ - فهو متناه فى المستقبل . وذلك يستدل عليه من قابلية المادة للفناء، كما تقرره الفيزياء الحديثة . يقول الدكتور جورج جاموف من مشاهير رجال الفيزياء النووية المعاصرين: (إن ميكانيكا النسبية تؤدى إلى احتمال وجود عالين مختلفين: أحدهما: موجب وهو الذى نعيش فيه .

والثانى: غريب سالب: وهو مالا سبيل له سوى تحدى واعتراض سبيل تصوراتنا وأحلامنا. وكتلة الأجسام فى هذا العالم السالب هى بدورها سالبة كذلك. ومعنى ذلك أنها عندما تدفع فى اتجاه معين تتحرك فى الاتجاه المضاد .

(١) النسبية فى متناول الجميع ١١٥، ١١٦، ١١٧ .

(٢) العلم أسراراه وخفائاه جـ ١ ص ٩٦، ولا يطعن فى استدلالنا بهذه النتيجة التى توصل إليها أينشتين ماثبت بعد ذلك من أن الكون فى حالة اتساع مستمر، فهذا من حيث الاستدلال على نهاية الكون حجماً مجرد تعديل جزئى ولا يلغى أصل الفكرة بل يؤكدها .

وبطريقة التشابه أو المقارنة نستطيع أن نطلق على الكهارب التى لها كتل سالبة اسم الكهارب البليدة ^(١) . ثم يقول: (ونظرا لإمكان وجود البروتونات والنيوترونات والكهارب التى تتكون منها ذرات المادة العادية وظهورها جميعا فى الحالات المضادة، فإن ذلك يعنى إمكان وجود المادة المكونة من هذه الجسيمات .

ومن اللازم أن تكون جميع الصفات الكيماوية والطبيعية للمادة المضادة هى عينها صفات المادة العادية، والسبيل الوحيد الذى نستطيع به أن نقرر أن حجرين يتكونان من مادتين متضادتين فيما بينهما هو ضمهما معا فإذا لم يحدث شئ فهما من نفس النوع المادى، أما إذا حدثت بينهما عملية إفناء ذريعة فهما من مادتين متضادتين.

فهل مادة الكون بأسره من نفس النوع أم أن هناك أرجاء من نوع مادتنا وأخرى من المادة المضادة موزعة هكذا حسبما اتفق عبر الفضاء اللانهائى ؟

وإذا كانت جميع مادة الكون من نوع واحد، فلماذا يكون الأمر هكذا ؟

وإذا كان بعضها من المادة العادية .. وبعضها الآخر من المادة المضادة .. فكيف تم فصل هذه الأجزاء المميزة بعضها عن بعض .إننا لا نملك الإجابة عن أى من هذه الأسئلة ^(٢)

ولكننا نحن نتصدى للإجابة:

إذ هنا ينبغى أن نستنبط دليلا على وجود الله يمكن أن نسميه:

(١) قصة الميتافيزيقا ص ٣٥٤، وقد جاء أخيرا فى الأنباء (أنه نجح فى منتصف هذا العام - ١٩٧٨ - فريق من علماء المنظمة الأوربية للبحوث النووية " سيرن" فى تحقيق معجزة علمية أقرب إلى الخيال . وهى تخليق أشعة متصلة من جسيمات المادة المضادة وهى المادة ذات الوجود السالب التى إذا ما التقت بالمادة العادية فلإنها تفتنيها . وينتج عن ذلك فراغ خال من المادة . . . وأعلنت المنظمة أن تخليق أشعة الأنتيبروتونات هو بداية عصر جديد فى ميدان التعرف على عالم المادة المضادة)أنظر مجلة أكتوبر

العدد ١١٤ فى ٣٠/١٢/١٩٧٨

(٢) قصة الفيزيقا ص ٣٦١ .

دليل الإمساك: أو دليل إمساك المادة من الفناء

فحوى هذا الدليل: أنه مادام أن الفيزياء الحديثة تثبت أن المادة لها قابلية مستمرة للفناء وأن هذا الفناء يحدث عندما تلتقى بمادة أخرى تماثلها تماما في جميع الصفات، وأن شيئا ما يحدث آنذاك، لا يعرفه العلم إلا عند حدوثه، فيسمى بعضهم هذه المادة (مادة عادية) وبعضها الآخر (مادة مناقضة) ... فهذا يدل على أن عامل الحفظ وارد من خارج المادة، كما يدل على أن عامل الإفناء وارد من خارجها كذلك: وهو الله سبحانه وتعالى . وهو مصداق قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ ٤١ فاطر، صدق الله العظيم .

٢١٢٢: وهو متناه من جهة الماضي:

ويقول جورج جاموف عن تولد المادة من لا شيء وذهابها إلى لا شيء وفنائها بالإشعاع:

(ذهب نيل بور .. إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق في حالة تحللات بيتا ذات النشاط الإشعاعي، وأنه في حالة انبعاث جسيم بطيء من جسيمات بيتا تحتفى كمية معينة من الطاقة ..

أما في حالة انبعاث جسيم سريع من جسيمات بيتا فيكون من الممكن تولد كمية إضافية من الطاقة من لا شيء . وتبعا لهذه النظرية فإن قانون بقاء الطاقة في العمليات النووية الأولى ينطبق على المتوسط فقط)^(١)

وهذا الذى يقرره العلم الحديث من فناء المادة، يذهب - في تقديرى - إلى أبعد مما ذهب إليه شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبرى عندما استدل على فناء المادة بما أثبتته العلم الحديث من تحولها إلى ما ليس بمادة^(٢)

٣١٢١٢ - بل هناك دلالات علمية أقوى، على أن للعالم بداية تستتج مما توصلت

(١) قصة الفيزياء ص ٣٨١

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، نشر عيسى الحلبي ج ١ ص ٢٣٧، ٢٣٨

إليه الفيزياء الحديثة عن تمدد الكون إذا أضيف ذلك .. إلى ما تقرر عن تناهى الكون حجما: يقول السير آرثر أدنجتون عالم الفلك الإنجليزى الكبير: (من الاستنتاجات التى أخذناها عن النظرية النسبية، أنه يجب أن توجد قوة تعرف باسم "التنافر الكونى" تعمل على نشوء هذا النوع من التشتت الذى معه يتباعد كل جرم عن أى جرم آخر)^(١)

ولم تكن قوة التنافر الكونى هذه مجرد استنتاج من النظرية النسبية، ولكنها من المسائل التى أسفرت عنها الملاحظة والرصد الفلكى فيما تم كشفه أخيرا من التباعد بين الأجرام يقول أدنجتون: (والشيء الملحوظ الذى تم اكتشافه فيما يتعلق بالمجرات هو أنها تجرى متباعدة عن مجرتنا، وأنها كلما ازداد بعدها عنا ازدادت سرعتها وتنطلق المجرات بسرعات عالية جدا. وإنها فى نفس الوقت الذى تتباعد فيه عنا إذ بها تتباعد بعضها عن بعض كذلك ... وهذا التمدد لا يتجه بعيدا عن مركز بالذات، ولكن يسبب تشتتا عاما ... ونحن نعتقد أنه جنبا إلى جنب مع تمدد اتساع الكون المادى يتمدد الفضاء نفسه، وتتلخص الفكرة فى أن المجرات التى تمثل الجزر تتناثر عبر فضاء كروى يتمدد)^(٢)

يقول سير آرثر أدنجتون: فإن أضفنا ذلك كله إلى ما تقرر عن تناهى الكون حجما كان لابد أن نستنتج أن - الكون متناه أيضا زمنياً. إذ يعنى ذلك بالتالى أننا لا نستطيع أن نرجع القهقري فى الزمن إلى ما لا نهاية)^(٣).

وإذا كان هذا القول لا يرضى العلماء العاجزين عن تصور كون له بداية وأرادوا أن يجمعوا بين القول بكون ممتدد، والقول بأنه بدون بداية أو نهاية . فقد فعلوا ذلك عن طريق الإقرار بنظرية الخلق المستمر، ووجود المادة من العدم، والتخلى عن

(١) العلم أسراراه وخفائاه: ج ١ ص ٩٧

(٢) أنظر العلم أسراراه وخفائاه للدكتور هارلو شابل ج ١ ص ٩٥ - ٩٧ والنصوص المأخوذة من السير آرثر أدنجتون نشرها فى مقال له عام ١٩٣٧ .

(٣) العلم أسراراه وخفائاه ج ١ ص ٩٦ .

مبدأ بقاء الطاقة ... يقول الدكتور فايسكوف .. (يدافع فريق من العلماء عن وجهة نظر تسترعى الاهتمام تتجنب هذه الحالة الخارقة للعادة التى كان عليها الكون فى البداية، إذ يصحب تمدد الكون طبقا لأراء هذا الفريق خلق مستمر للمادة فى الفضاء، والمفروض أن تخلق مادة جديدة كلما ترك التمدد قضاء كبيرا غير عادى بين المجرات، وتحتل مناطق الفضاء هذه، وتتجمع فى نجوم ومجرات جديدة، ويكون إنتاج المادة الجديدة طبقا لهذه النظرية بالقدر الكافى لحفظ المسافة بين المجرات ثابتة تقريبا على الرغم من التمدد وعلى هذا الأساس يمكن تصور كون متمدد بدون بداية أو نهاية)

نعم لقد تراجع عن القول ببداية الكون ونهايته لكن تراجعته كان إلى خندق القول بالخلق .. - يقول: (إن عدد المجرات كان قليلا فى ذلك الوقت، ومعظم المجرات التى نراها خلقت فى الفترة الزمنية بين البداية الظاهرية (!!)) للكون والوقت الحاضر).

ولست أدري لماذا يمكن تصور خلق أكثر المجرات الموجودة حاليا ولا يمكن تصور خلق باقيها ذلك القليل الذى يصر بغير مبرر على أنه كان موجودا بغير بداية؟؟ - ثم يقرر المؤلف أيضا أن عملية الخلق مستمرة فى المستقبل ..

ويقول: (سوف لا تنحف المجرات فى المستقبل، وذلك لأن هناك مجرات جديدة تخلق باستمرار . فالمجرات تولد بصفة مستمرة وتتحرك متباعدة إحداها عن الأخرى فى الفضاء اللانهائى ..).

وإذا كان هذا رأى فريق من العلماء فما رأى المؤلف ؟ يقول: (هذا ولا توجد حقائق كثيرة تدعم هذه الآراء، كما لا يوجد أى شئ يتناقض معها).

ويصل المؤلف إلى حد التنكر لمبدأ بقاء الطاقة، ويراه غير صالح للحكم على الزمن السحيق، كما يراه غير صالح لمعارضة ما ذهب إليه هذا الفريق من العلماء إذ يقول: (حقيقى أن فكرة خلق المادة من لا شئ فى الفضاء تتعارض مع آرائنا العادية فى بقاء المادة والطاقة إلا أن الكمية اللازمة لحفظ الكون من (النحافة) صغيرة جدا

لدرجة استحيل معها ملاحظتها فى المعمل، فكل ما يلزم هو خلق ذرة إيدروجين واحدة سنويا فى الميل المكعب من الفضاء، ومن المستحيل ملاحظة هذه الكمية اللانهائية فى الصغر بطريقة مباشرة^(١).

يا سبحان الله، تأمل قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا﴾ ٥١ الكهف .

وهنا يمكننا أن نقول بأن النظريات العلمية أخذت تكف - على الأقل - عن الاعتراض على مبدأ الخلق، وتقرر إمكانيته علميا، وأنها تكاد تنحصر الآن فى التردد بين نظريتين: يشير إليهما الدكتور هارلو شابل مدير مرصد هارفارد (من عام ١٩٢١ - ١٩٥٢) هما: النظرية التى تنادى بأن الكون نشأ فى لحظة واحدة عارمة .

والنظرية التى تنادى بها مجموعة من العلماء الإنجليز وتذهب إلى أن الكون نتيجة عملية نشوء مستمر من غير ابتداء أو انتهاء معين؟ ويتساءل: أى هاتين النظريتين ترجحه الحقائق العلمية ؟ يقول:(إنه لما كان معدل التمدد يتباطأ فعلا، وان كثافة المادة تزداد بازدياد المسافة، فإن هاتين الحقيقتين تشيران إلى أن الكون خلق دفعة واحدة وراح يتطور وتقفان ضد نظريات النشوء المستمر).

٤٢١٢ وتستنتج حقيقة أن للكون بداية أيضا من القانون الثانى للديناميكا الحرارية . فعوى هذا القانون أن الحرارة تسرى دائما من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الباردة ولا يحدث العكس بتاتا .

وإنه ليس فى الإمكان تحويل الحرارة إلى طاقة ميكانيكية من غير أن يكون لدينا فائض أو مزيد من الحرارة الهابطة من مكان ساخن إلى مكان بارد^(٢).

وسنترك السيد برتراندرسل نفسه يقدم لنا هذا القانون ودلالته . يقول رسل: إنه

(١) انظر ص ٢١٠ - ٢١١، من كتاب المعرفة والتساؤل للدكتور فكتورفايسوف (كتبه عام ١٩٦٣)
(ترجمة الدكتور سيد رمضان هدارة) (النشرة العربية لدار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة) .

(٢) قصة الفيزياء ص ١٥٦ : ١٥٨ .

إذا كان هناك فرق في درجة الحرارة بين جسمين متجاورين فإن الأشد حرارة منهما يبرد والأشد برودة تأخذ درجة حرارته في الارتفاع حتى يتساويا في درجة الحرارة. ولكن سرعان ما وجد للقانون معنى اعم من هذا بكثير. فالدقائق المادية في الأجسام الشديدة الحرارة تتحرك في سرعة كبيرة جداً، في حين أن تلك الأجسام الباردة تتحرك بسرعة أقل. وفي آخر الأمر يجد عدد من الدقائق السريعة الحركة وعدد من الدقائق البطيئة الحركة أنها في حيز واحد، فإن الدقائق السريعة ترتطم بالبطيئة حتى تصل المجموعتان إلى سرعة متوسطة مشتركة. وتصدق الحقيقة المماثلة على كل صور الطاقة. فحيثما وجد قدر كبير من الطاقة في حيز ما وقدر ضئيل في حيز مجاور، مالت الطاقة إلى الانتقال من الحيز الأول إلى الثانى حتى يتم التساوى. وهذه العملية لا رجوع فيها).

ويقول رسل: (لعل من أعوص المسائل التى تعترض طريق العلم في هذه الآونة الأخيرة تلك المشكلة التى نتجت عما يبدو لنا من انهيار العالم .

ذلك أن العالم - مثلاً - به من العناصر الإشعاعية ما ينحل باستمرار إلى عنصر أقل تركيباً، ولا نعرف الوسيلة التى نتمكن بها من إعادة تجميع وتركيب هذه العناصر^(١).

ونظراً لأن الكون المادى يعتبر الآن في نظر الفيزيكا متناهما ويتكون من عدد محدود، وإن كان غير معروف من الإلكترونات والبروتونات، فهناك حد نظرى للتجميع الممكن للطاقة في بعض الأماكن دون الأخرى، فإذا رجعنا بالبصر إلى الماضى وجدنا بعد إيغالنا فيه .. أننا وصلنا إلى حالة للعالم لا يمكن أن تكون قد سبقت بحالة أخرى وهذه الحالة الأولى هى التى كانت فيها الطاقة موزعة توزيعاً أبعد ما يكون عن المساواة).

ويشرح أدنجتون هذه النقطة فيقول: (وكلمنا توغلنا في ماضى الزمن وجدنا أن العالم يزداد تمايزاً بالتدريج إلى أن نصل إلى لحظة كانت فيها قوى العالم متميزة تمايزاً

(١) مجموعة عالمنا المجنون، جمع وترجمة نظمي لوقا ص ٥٦ ص ٦٥ - ٦٧

كاملاً، ومن المستحيل أن تتجاوز هذه اللحظة إيغالا في الماضي، فالتمايز الذي نتكلم عنه يبلغ مرتبة الكمال، ولا توجد سلسلة لا متناهية من حالات التمايز الأعلى والأكثر علواً وهذا التنظيم نقيض المصادفة، فهو شيء لا يمكن حدوثه عرضاً واتفاقاً)

ويعلق رسل على أدنجتون فيقول: (ويلاحظ أن أدنجتون في هذه الفقرة لم يستنتج حدثاً محدداً للخلق بيد الخالق، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة، مع أن الحجج العلمية المؤدية إلى النتيجة التي يرفضها أقوى بكثير من الحجج التي تعارضها).

ثم يقول: (إنى أعتقد أنه يجب التسليم بأن ما يمكن أن يقال إثباتاً لفكرة أن الكون له بداية في الزمان، في عصر ليس باللامتناهى في قدمه، يرجح كثيراً ما يمكن أن يقال إثباتاً لأي استنتاج آخر).

مما جعله يضطر إلى أن يقول: (ينبغي علينا أن نقبل مؤقتاً افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد وإن كان غير معروف)^(١).

نقول: وقد كان من البديهي أن يخضع رسل لهذه النتيجة وما تؤدي إليه من أن العالم من صنع خالق. ولكنه وقد وصل إلى هذه النقطة يبدو وكأن قد أصابه مس. فيذهب يرتكب حماقات عجيبة. إنه يرفض التسليم بالخالق مفضلاً عليه القول: (بأن الكون قد بدأ تلقائياً). فإذا بدا له أن هذا قول عجيب، قال شيئاً أعجب، قال: (إنه ليس من قانون في الطبيعة يقول إن ما يبدو عجيباً لا يمكن أن يحدث).! وهو يفضل أن يرتكب هذه الحماقة العجيبة، على القول بخلق الله للعالم، ويرى أن قانون الطبيعة لا يقبل القول بالخالق (لأن استنتاج "خالق" للعالم هو استنتاج علته، ولا يسلم بالاستنتاجات السببية في العلم إلا حين تبدأ من قوانين محسوسة والخلق من العدم لم يره أحد)

(١) أنظر مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٥-٧٠

وهكذا: " الخلق من عدم على يد خالق " لا يسلم به الفيلسوف مدعيا الاستناد إلى العلم، ولكن الفيلسوف الذى يدعى الاستناد إلى العلم يسلم بالخلق من عدم إذا كان لا على يد خالق !! .

ما أعجب هذا الحضيض الذى وصل إليه عقل الفيلسوف .

ما أصدق أن يقال عن رسل ما قاله هو عن أدنجنون (إنه لم يستتج حدثاً محدداً للخلق، وليس من سبب يمنعه من ذلك إلا عدم حبه لهذه الفكرة).

وما أصدق بسكال حين أخذ يعلل لإصرار الملحد على إلحاده وهو ينطبق أعظم الانطباق على رسل في هذا الموقف، وفي غيره من المواقف .

يقول بسكال: (إن ما يجعل الملحد متصلباً في إلحاده، ليس ضعف الشواهد الموجودة في العالم المنظور، بل قرار اتخذته الإرادة والعواطف . والعيب الرئيسى في مذهب للألوهية مبنى على الاعتبارات الرياضية والفيزيائية وحدها، هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الإنسانية التى تشكل فى نهاية الأمر موقف الإنسان من الله).

المدخل العملى إلى الإيمان بالله تعالى

المدخل العملى: هذا المدخل يعتمد - كما قدمنا سابقا - على قانون الضرورة العملية القائمة على العقل العملى، وهذا العقل العملى هو الذى عرفه علماء الكلام بأنه (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات، وتمييز المصالح من المفاسد لانتظام المعاش والمعاد).

وهذه الضرورة العملية هى التى تفرض نفسها فى كل موقف عملى، كما تفرض نفسها فى مواجهة الفرد لمسألة ما بعد الموت . طبقا لقواعد الإنذار

نجد هذا المدخل واضحا عند الإمام الغزالى

ولشخصية الإمام الغزالى من التميز والتنوع الواضح ما يحفز إلى أن نبحث فى

تراثه عن الأكثر تميزا بدلا من تتبع آرائه التقليدية كأحد الأئمة الأشاعرة، وهنا سنتجه رأسا إلى رأى له تميز به في قضية الدخول إلى الإيمان .

عند الإمام الغزالي تبرز بطريقة منهجية مهمة الإنذار بعذاب الآخرة، الأمر الذى يمكننا أن نعتبر أنه يصب في الأصل الثانى من أصول النظر في العقيدة الإسلامية، وهو المنهج العملى.

الإنذار بعذاب الآخرة يقوم - ضمن شروط عملية خاصة - بمهمة الدعوة إلى تصديق الرسول فيما يأتى به من أصول في العقيدة أو الشريعة، انطلاقا من أن تكذيبه يعرض لخطر الخلود في النار .

وهذا ما عنى الإمام الغزالي بشرحه في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: إذ يبين أن الأنبياء يأتون بأوامر يندرون فيها مخالفيهم بالمصير إلى النار، ثم لا يقتصرون على مجرد الإخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات

ثم يقرر أنه بمجرد السماع وقبل إمعان النظر في المعجزات ؛ يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه إمكان صدق الرسول، ويقول: (وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب، ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار، ويسلب عنه الدعة والقرار، ويحذره مغبة التساهل والإهمال، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان، فالخزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة الأمر) .

ثم يضرب مثلا لذلك فيقول: (فما هؤلاء - مع العجائب التى أظهرها - في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد نجبرنا عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار، فخذ حذرك، واحترز منه لنفسك جهدك، فإننا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الإمكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز)

ثم يقول: (فالموت هو المستقر والوطن، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما؟)

وتطبيق كلام الغزالي منهجيا يضعنا في موقف عملي كاف في التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول في البحوث النظرية التي تجرى وفق المنهج الفلسفي أو الكلامي التي أشار هو إليها والتي إذا احتكنا إليه فيما كتبه في المنقذ من الضلال وجدناها لا تجدى فتىلا .

وفي كتابه ميزان العمل، إذ يبين أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة: إما أن يكون قاطعا ببطلانه . وإما أن يكون ظانا لبطلانه . أو ظانا لصحته ظنا غالبا ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد . أو قاطعا بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .

أما في الحالة الأولى فبين . ويلحق بها الحالة الثانية .

وعن الحالة الثالثة يقول (وإن كنت تظن صحته غالبا [يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما] ولكن بقى في نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجهاهير العلماء ولو على بعد ؛ فعقلك [أى العقل العملى] أيضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل، فإنك لو كنت في جوار ملك وأمكنك أن تتعاطى في واحد من محارمه مثلا عملا من الأعمال تظن ظنا غالبا أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعة ودينارا ... ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط، فينكل بك ويفضحك ويديم عقوبتك طول عمرك ... أشار عليك عقلك [العملى] بأن الصواب أن لا تقتحم هذا الخطر . فإنك إن فعلت وأصبت فمزيته دينار لا يطول بقاؤه معك، وإن أخطأت فنكاله عظيم، يبقى معك طول عمرك فليس تفى ثمرة صوابه بغائلة خطئه .

ولذلك إذا وجدت طعاما وأخبرك جماعة بأنه مسموم، أو شخص واحد حاله دون حال نبى واحد، فضلا عن أن يقدر على التأييد بالمعجزة، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم ... ولكن جوزت مع ذلك

صدقه، وعلمت أنه ليس في أكله إلا التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق ... وإن كان مسموما ففيه الهلاك ... فعقلك يشير عليك باجتناّب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء .

ولهذا قال على رضى الله عنه لمن كان يشاغبه ويهاري في أمر الآخرة: " إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعا، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ " وقد تبين على القطع أن العظيم الهائل وإن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر) .

ثم يتحدث الإمام الغزالي عمن هو في الحالة الرابعة، وبعد أن يلفت نظره إلى أنه لا برهان لديه على ما قطع بصحته ... يبدأ معه من السعادة الدنيوية التي يحرص عليها ولا ينكرها (وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمكانة والقدرة والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور).

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجله يحقق السعادة الدنيوية .

(فإذن العالم العامل أحسن حالا عند من رأى السعادة مقصورة على الدنيا، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد، وليس يفى جدواها بمشاقها، فالممعن في اتباع الشهوات والمعرض عن النظر في المعقولات شقى في الدنيا باتفاق، وشقى في الآخرة عند الفرق الثلاث إلا شذمة من الحمقى لا يؤبه بهم ولا يعدون من زمرة العقلاء رأسا، فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضرورى في العقل)[العملى]

وتطبيق كلام الغزالي منهجيا يضعنا في موقف عملى كاف في التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول في البحوث النظرية .

وهذا ما يلتقى مع المنهج العملى للرسول الذين أتوا بالإنذار باليوم الآخر .

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الغزالي نفسه عن الخبر عن سُبُع داخل الدار، وعن الأكل من الطعام الذى قيل إنه مسموم .

وهذا ما تقضى به دلالة المثال الذى ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم فى أول الدعوة عن النذير العريان .

إنه مما يتناقض مع العقل العملى أمام الإنذار أن نرجى تصديقه والعمل بمقتضاه حتى نجرى هذه البحوث .

وإن الغزالى اتجه إلى ذلك فى بداية كلامه عندما قال: (سبق إلى عقله إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر).

وإمكان الصدق يرد حتى عند عتاة الكفر والإلحاد بناء على أنهم لا يملكون دليل العدم، وإن كانوا يتيهون فى عدم الدليل .

إنه طبقا للعقل العملى لا يمكن الانتظار حتى يتم إجراء البحوث النظرية بينما النذير يتحدث عن أمور مغيبة داهمة .

إن البحث على النحو النظرى فيما يأتى به النذير تتاح فرصته بعد المبادرة إلى العمل بمقتضى الإنذار، والنظر يأتى هنا لتأكيد أن ما جاء به النذير ممكن حقا، ثم لتحقيق الترقى بالسالك من غالب الظن الذى بدأ به إلى مرتبة اليقين، والشارع الذى قد بدأ مع الإنسان تلك البداية - بداية الإنذار العملى بها فيها من يقين النجاة - هو نفسه الذى يصاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى مرتبة اليقين المطلق بوسائل لم تغفل النظر ولم تقتصر عليه، وهذا ما لمسَه الإمام الغزالى برفق إذ يقول (فإن صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو يقين برهانى، وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكية إيمان من سبق)^(١)

ونظرا لما تميز به الإمام الغزالى - مع التزامه بأشعريته - من اتساع أفق النظر فى كافة المباحث التى تطرق إليها فإننا نجده يلتقى فى نظراته تلك مع طائفة من العلماء - ومنهم بعض المعتزلة - الذين يوجبون العمل بخبر الواحد على أساس الضرورة العملية التى تلجئ الإنسان إلى التحرز من المخاطر المحتملة .

(١) أنظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥ وما بعدها، وميزان العمل ص ١٨٠ - ١٩٣

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصرى، والقفال الشاسى وابن سريج وغيرهم .

قال أبو الحسين البصرى: (العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا، كإخبار واحد بمضرة طعام، وسقوط حائط: يوجب العقل العمل بمقتضاه للأصل المعلوم ؛ من وجوب الاحتراس عن المضار، فكذا خبر الواحد يجب العمل به، للعلم بأن البعثة للمصالح، ودفع المضار، ومضمون الخبر لا يخرج عنهما^(١))

ونجد القاعدة مقررة عند المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر، يقول القاضى عبد الجبار: (وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنونا، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به)^(٢)

كما نجده عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى أدرك هذا المعنى الذى ينطوى عليه الإنذار بعذاب الآخرة، والذى طرق الغزالى بابه فى الاقتصاد فى الاعتقاد وميزان العمل، وذلك إذ يقرر ابن المرتضى (أن من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة) وإذ يقول (لأن السلامة متحققة فى الإيمان والخطر مأمون فيه، والمهالك مخوفة فى مخالفته)^(٣) .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَضَلِّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ ٥٢ فصلت، وقوله تعالى: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ ٣٩ النساء، وقوله تعالى على لسان رجل مؤمن من آل فرعون: ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ ﴾ ٢٨ غافر، وقوله تعالى: ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ﴾ ٨١ الأنعام

هذا المنهج الإنذارى الذى لمس الغزالى لمسا خفيفا والذى ينبع أساسا من منهج الرسول صلى الله عليه وسلم وما كان عليه هو وأصحابه، والذى ينطبق تمام

(١) التقرير والتحرير لابن أميرج ٢ ص ٢٧٤

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٦

(٣) إيثار الحق على الخلق ص ١٨

الانطباق مع الأصول الثلاثة التى ذكرناها فى بداية الكتاب .. نجده معروضا هنا بعد خمسة قرون تقريبا من بدء الرسالة كجوهره نبوية ضمن قش الفلسفة البشرية النظرية العقيم، لأسباب ليس بعيدا عنها ضغط الانخراط فى المذهب الأشعرى وتطوراته الفلسفية غير العملية فى بعض أدواره المتأخرة .

التفكير فى ذات الله

ذكر اللالكائى فى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: فى سياق ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى النهى عن التفكير فى ذات الله عز وجل - بسنده عن عروة بن الزبير رضى الله عنه أن أبا هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتى الشيطان أحدكم فيقول من خلق كذا وكذا حتى يقول له من خلق ربك فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته . أخرجه مسلم عن زهير والبخارى من حديث الزهرى

وفى صحيح مسلم: فى باب بيان الوسوسة فى الإيمان وما يقوله من وجدها بسنده عن أبى هريرة قال: جاء ناس من أصحاب النبى فسألوه إنا نجد فى أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به قال وقد وجدتموه ؟ قالوا: نعم قال: ذاك صريح الإيمان .

وفى رواية أخرى له بسنده عن علقمة عن عبد الله قال سئل النبى عن الوسوسة قال تلك محض الإيمان .

هذه الأحاديث تفيد أن بعض الصحابة رضى الله عنهم كانوا يشعرون بأسئلة تتردد فى صدورهم وراء ما يمكن للعقل البشرى أن يقتحمه من مجالات .

وكانوا يشعرون فى نفس الوقت أن هذه الأسئلة تعرض إيمانهم لشيء من الخطر، أو يشعرون من ناحية أخرى بأن هذه الأسئلة فيها من الجرأة ما لا يتفق مع الحد الذى يجب أن يقف عنده الإنسان .

كانت هذه الأسئلة يتعرض بعضها لمسائل تدور حول الذات الإلهية، ولذلك

فإنهم كانوا في بعض الأحيان يقمعونها أو يستعظمون البوح بها (إنا نجد في أنفسنا ما يتعظم أحدنا أن ينطق به) ومن هنا كان رد الرسول صلى الله عليه وسلم (ذاك صريح الإيمان)، والشيء الذي يصفه الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه صريح الإيمان هو ما يجدونه في أنفسهم من الحرص على قوة عقيدتهم وسلامتها، وما يشعرون به من التخوف واستعظام النطق بما يجدون، لا الوسواس في ذاتها .

ويؤكد لنا ذلك ما رواه الإمام أحمد بسنده عن أنس بن مالك أنه قال: " كنا نهينا أن نسال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء، فكان يعجبنا أن يجيء رجل من البادية يسأله ونحن نسمع "

ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم ما عليه حال بعضهم فلم يكن ليبتظر بهم حتى يتكلموا، أو لينتظر بهم حتى يرهقهم التساؤل المكبوت، وإنما كان في بعض الأحيان يبدأ بعرض المشكلة ويحجب عنها، كما جاء في الحديث الذي صدرنا به المبحث . وفي رواية أخرى عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال: (يأتى الشيطان أحدكم فيقول من خلق السماء؟ من خلق الأرض؟ فيقول: من خلق الله: ؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل: آمنت بالله)

فهذا سؤال عن ذات الله سبحانه وتعالى يدسه الشيطان في قلب المؤمن، ولقد أحس رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه يدب في صدور بعضهم، وهو سؤال يتعرض له كثيرون في بعض أدوار حياتهم؛ فماذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم إزاءهم: لم يتهمهم في إيمانهم، وإنما دهم على مصدر السؤال ليتخذوا منه موقف الإيمان الصحيح .

مصدره الشيطان

ولقد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في رده وأوجز

ذلك أن هذا السؤال لا يصدر عن العقل كما لا يصدر عن الإيمان .

فهو من الناحية العقلية خطأ في أساسه: أن تسأل قائلا: من خلق الله يشبه تماما

أن تسأل قائلاً: من الذى طبخ الطائرة، ويشبه تماماً أن تسأل قائلاً: من الذى زرع التليفون .

الطائرة لا تطبخ، التليفون لا يزرع، كذلك فإن الله جل جلاله: لم يُخلق، ولا يُخلق، ذلك لأنه موجود بغير أول، ومن كان كذلك فإنه لا أحد يوجده ولا أحد يخلقه .

فالسؤال إذن خطأ فى أساسه لأنه يدس إلى العقل فرضية خاطئة: أن الله مخلوق

المخلوق وحده هو الذى يسأل عنه من الذى خلقه ؟، ونحن لم نبحث فيما خلق العالم إلا بعد أن أثبتنا أنه حادث مخلوق، والله ليس مخلوقاً، هو موجود غير مخلوق، والعقل من شأنه أن يقسم الأشياء إلى مخلوقة وغير مخلوقة، فيضع العالم فى قسم المخلوق ثم يبحث عمن خلقه، أما عن الله تعالى فهو فى قسم الموجود غير المخلوق، فمن ثم لا يصح السؤال عمن خلقه .

السؤال إذن خطأ فى أساسه .. ليس صادراً عن العقل .

وليس صادراً عن طبيعة الإيذان نفسها التى دخل الصحابة إليها من دائرة التصديق والتسليم .

وإذن فهو صادر عن قوة شريرة ضالة مضلة، يجب أن يحتذى منها المسلم بالإيمان والعقل العملى . (فليقل آمنت)

هو سؤال صادر عن الشيطان (فليستعذ بالله من الشيطان).

إنه صادر من منطقة ما وراء محدودية العقل البشرى: وفيها التفكير فى ذات الله ومن هنا جاء فى كتاب العظمة لأبى الشيخ^(١) بسنده عن مجاهد عن أبى ذر رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا

(١) كتاب العظمة لعبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني ت ٣٦٩، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري ط أولى عام ١٤٠٨ نشر دار العاصمة باتلرياض ج ٥ ص ٢١٤

وروى أنه صلى الله عليه وسلم طلع يوماً على جماعة من أصحابه وهم يتكلمون فسكتوا فقال ما كنتم تقولون قالوا يا نبي الله: نظرنا إلى الشمس فتفكرنا من أين تجيء وأين تذهب؟ وتفكرنا في خلق الله عز وجل فقال: كذلك فافعلوا، (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله) يقول الإمام الإسفراييني في شرح هذا الحديث: (ابتدئوا بالفكرة في خلق الله حتى إذا عرفتم الخلق بالعجز عرفتم أن له خالقاً قادراً موصوفاً بأوصاف الكمال، ومن ابتدأ بالنظر في الخالق أداه إلى ما لا يصح من تشبيه وتعطيل)^(١).

ويستشهد الإمام الباقلاني على نفس المعنى بقوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ آل عمران ١٩١، ولم يقل في الخالق، وبإجابات موسى عليه السلام عندما سأله فرعون عن الله إذ كان كلما سأله عن الذات أجابه بالنظر في المخلوقات. سورة الشعراء من ٣٣-٢٨^(٢) وفي نفس المعنى يقول المقدسي: (سأل فرعون موسى "وما رب العالمين" فلم يرد موسى بالماهية ولكن بالصفات: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ الشعراء . يقول المقدسي: (هذا طريق السلامة)^(٣).

وفي شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لللالكائي^(٤): روى بسنده عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله عز وجل).

(١) التبصير في الدين للإسفراييني ص ٩٩

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني، ط الخانجي بالقاهرة الطبعة الثانية ص

(٣) البدء والتاريخ لأبي زيد أحمد بن سهل البلخي وهو المطهر بن طاهر المقدسي. من رجال القرن

الرابع، نشرة مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بالقاهرة ج ١ ص ٨٦

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة لأبي القاسم هبة الله بن الحسن بن

منصور اللالكائي ت ٤١٨، تحقيق د: أحمد سعد حمدان ط ١٤٠٤ نشر دار طبية بالرياض ج ٣ ص

تفكروا فى خلق الله، تفكروا فى الشمس، تفكروا فى الفلك، تفكروا فى الفيزياء والكيمياء والفسولوجيا، والبيولوجيا، والألكترونيات، فى العمليات، و التشريعات، فى الاقتصاد والتربية والتعليم ونظم الحكم وإعداد العدة للجهاد: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ ٦٠ الأنفال هذا هو المنهج الإسلامى، ولو اتبعه المسلمون بدقة لكان لهم اليوم شأن آخر، ولكنهم بالغوا فى النظر وراء محدودية العقل، ووراء المنهج العملى فوقعوا فى كثير من الضعف وكثير من التفرق والمراء

إن التفكير فى ذات الله يقع خارج محدودية العقل

و فى هذا المعنى يستشهد الإمام ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ ١١٠ طه: إذ يقول (والذى وضح لى وضوحا لا ريب فيه أن الكلام فى ذات الله على جهة التصور والتفصيل أو على جهة الإحاطة كلاهما باطل)^(١)

(١) أنظر إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى ص ٩٣