البراهين التقليدية على وجود الله في الاسلام [1]

بقلم ماجد فخري

ظهرت سنة ١٩٣٦ دراسة هامة للبراهين الاسلامية على وجود الله للعلامة ونسنك Wensinck[2] . ولولا صدور بعض المصنّفات التي لم يتيض للعلامة الكبير الاطلاع عليها ، منذ ذلك التاريخ ، لما تجرّأنا أن نقدم على تحرير هذه الدراسة الجديدة .

ينبغي أن يمهد الباحث ، عندنا ، للفحص عن الادلة على وجود الله بمعالجة القضية التالية : هل التدليل على وجود الله ممكن أصلا ؟ ونحن نجد كبار المؤلفين المدرسيين في العصور الوسطى كانقديس توما (١٢٢٥ — ١٢٧٤) يستهلون براهينهم على وجود الله بمعالجة هذه المسألة[3] . ومع أن ونسنك قد طرق بعض وجوه مشكلة المعرفة في كتابه المشهور: (العقيدة الاسلامية ، (Muslim Creed) فهو لا يتعرّض لهذه المسألة في الدراسة المشار اليها ، إلا بصورة عابرة ، وذلك في معرض حديثه عن موقف الغزالي من مشكلة التدليل على وجود الله. ولكن هذه المسألة تستحق ، كما يتراءى لنا ، فوق ما أولاها المؤلف من العناية في تلك الاشارة المقتضبة .

يثير ابن رشد (ت ١١٩٨) في مقالتي : فصل المقال والكشف عن مناهج الادلة ، هذه القضية ويعالجها معالجة مسهبة . أما في المقالة الاولى فهو يعرض لها من خلال مشكلة أوسع ، وهي : هل يتّفق الاسلوب البرهاني العقلي مع اسلوب الشرع النقلي ؟ ويجيب على ذلك بالايجاب . اذ « إن كان فعل الفلسفة

١) ظهر هذا المقال بالانكليزية في مجلة « العالم الاسلامي » (*Muslim World*) الاميركية عدد نيسان ١٩٥٧ ، وقد تصرّفنا بعض الشيء في نقله الى العربية .

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

٣) راجع الخلاصة اللاهوتية ، المسألة الاولى (*Ia Pars*).

ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات... فالشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به » — كما يقول مؤلفنا في مطلع تلك المقالة . وهو يؤيد ذلك بطائفة من الآيات القرآنية . وعندما يعرض لمعالجة هذه القضية ثانية في مطلع (الكشف) ، نراه يعتبر بين ثلاثة «طرق» من شأنها أن تفضي الى اثبات وجود الصانع : أولًا : طريق الحشوية الذين ذهبوا الى أن معرفة وجود الله تثبت بالسمع لا بالعقل : أي أن الايمان به يكفي ، وأن ذلك مما لا شأن للعقل فيه[1] . ثانياً : طريق الأشعرية (وهو طريق المعتزلة ايضاً) الذين اقرّوا بامكان التدليل على وجود الله بالعقل وبنوا دليلهم ، كما سنرى ، على احدى مقدمتين : مقدمة الحدوث أو مقدمة الجواز[2] . ثالثاً : الصوفية و« طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية... وانما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب »[3] — كما يقول ابن رشد . إلا أن هذه الطريقة ، وان صح وجودها ، « فليست عامة للناس بما هم ناس » بل هي وقف على فئة قليلة منهم .

لم يكن ابن رشد أول من تطرّق الى هذه الناحية المنهجية لمشكلة وجود الله من فلاسفة الاسلام ومتكلميه ؛ اذ نحن نجد في (كتاب أصول الدين)[4] للبغدادي († ١٠٣٧) معالجة وافية لهذه المشكلة ، لعلها أقدم معالجة من نوعها . إلا أنه لا يستبعد أن يكون البغدادي احدى الحلقات في سلسلة التطور الفكري الذي استحدثه معتزلة القرن التاسع ، كما يتبيّن من تطرّقهم الى عدة مسائل تجريدية : كمسألة المعاني والعلم وسواهما[5] . ولكن من الغريب حقًا أن أبا بكر الباقلاني († ١٠١٣) الذي يعزى اليه الفضل في تهذيب اساليب الكلام يكاد لا

١) راجع الكشف عن مناهج الأدلة ، في فلسفة ابن رشد ، القاهرة مطبعة الرحمانية . ل . ث . ص ٣١ .

٢) ويعزو الدليل الاخير الى ابي المعالي (الجويني) المتوفى ١٠٨٦ — ص ٤٠ .

٣) راجع الكشف ص ٤٤ .

٤) راجع هذا الكتاب ، اسطنبول ١٩٢٨ ص ٤ — ٣٢ .

٥) راجع مقالات الاسلاميين للاشعري، اسطنبول ١٩٣٠ ص ٢٧٢ و ٣٩١ و ٤٧١ الخ .

يلمّ بهذا الموضوع في مطلع (كتاب التمهيد) إلا الماماً عابرًا .

لذلك كان الفصل الاول من كتاب (أصول الدين) ذا شأن خاص ؛ في فهم نظرة المتكلمين المسلمين الى مشكلة المعرفة (أو العلم) . وليس بوسعنا أن نسهب هنا في بسط البغدادي لمشكلة العلم واقسامه وشروطه ، الخ ، بسطاً يذكرنا ببعض المدارس الفلسفية الحديثة . ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أن البغدادي يصف المعرفة اليقينية بالمعرفة العقلية ، مورداً على ذلك كشواهد معرفة حدث العالم وقدم صانعه ووحدته وصفاته وعدله وحكمته وجواز التكليف[1] . واذ يتطرّق الى المباحث التي يدور عليها العلم ، يفيدنا أن الاشاعرة (اصحابنا) ذهبوا الى أن العقل قادر على اثبات حدث العالم ووحدة صانعه وعلى جواز ما يجوز وامتناع نقيضه ، مردفاً قوله : أن التكاليف الدينية ، مع ذلك ، لا تجب بالعقل بل بالسمع فقط[2] — فلم يكن المرء مستحقاً للثواب أو العقاب على معرفته تلك بالصانع ؟ . وهذا قول انكره المعتزلة الذين ذهبوا الى أن الانسان قادر على معرفة الخير والشر قبل ورود السمع ، وأنه يثاب ويعاقب على تلك المعرفة[3] . ورغم هذا الخلاف الفرعي حول صلة المعرفة بالتكليف ، فكلا المعتزلة والاشاعرة اتفقوا — كما رأينا من رواية ابن رشد — على امكان معرفة الله بالعقل .

أما قبل قيام المعتزلة الذين استهلوا هذا التيار الفكري الذي يعرف بعلم الكلام في الاسلام ، فلم تكن البرهنة على وجود الله وسواها من المسائل اللاهوتية العقلية مقدورة طبعاً . فالفقهاء الأول اشباه مالك بن انس (٧٩٥م) واتباعه انما اكتفوا بالمعرفة القائمة على الكتاب والسنّة . فلم تكن حالهم في ذلك لتختلف عن حال الصوفية الذين ذهبوا الى أن الله يعرف مباشرة بالكشف . وهكذا فلم يكن للتدليل على وجود الله عند الصوفية اولئك والحشوية هؤلاء ضرورة قط : اذ كان وجود الله يعرف مباشرة ، إن بتصفح الكتاب عند أولاء ، أو بالكشف الصوفي عند اولئك .

---

١) الاصول ص ١٤ .

٢) ينسب الشهرستاني في (نهاية الاقدام) هذا القول الى ابي الحسن الأشعري ف‍ـ (٩٣٥م) — راجع ص ٣٧١ . ٣) راجع الشهرستاني (الملل والنحل) ص ٣١ و (الاصول) أعلاه .

اذا صحّ اعتبار الدليل السببي (argument cosmologique) الذي وضعه ارسطو وبسطه أصحابه خلال العصور اللاحقة الدليلَ الكلاسيكي على وجود الله في الغرب ، فما لا مراء فيه أن دليل الحدوث ، ودليل الجواز ، المتّصل به هما الدليلان التقليديان على وجود الله في الاسلام . فالدليل الارسطوي الذي يرتكز على مبدأ السببية لم يكتب له الرواج في العالم الاسلامي ، حتى عند كبار المشّائين العرب كابن سينا († ١٠٣٧) وابن رشد († ١١٩٨). فالأول توفّر على (دليل الجواز) ، توفّرًا كان له أثره في مذاهب المتكلمين اللاحقين كفخر الدين الرازي († ١٢٠٩)[١] ، بينما اختار الثاني (دليل العناية)، الذي نبّه اليه الكتاب ، عنده ، لأنه اقرب الى مدارك الجمهور من الأدلة الأخرى[٢].

ولعلّ أهمّ العوامل التي دعت الى التجاوز عن (الدليل السببي)، ونبذه هو أن مبدأ السببية الذي يدور عليه هذا الدليل لم يكن من القضايا المسلّمة في أوساط المتكلمين، لما أثير حوله من الشبهات التي ترقى الى اوائل عهد المسلمين بالكلام. فالغزالي († ١١١١) في نقضه المشهور لمبدأ السببية في (التهافت)، (المسألة١٧) ، انما يجعل الحجج التي درج المتكلمون على ايرادها على ذلك المبدأ . وفي كتاب (اصول الدين) المشار اليه اعلاه ابطال للسببية يشبه من نواحي عدة ابطال الغزالي في التهافت[٣] . من هنا يتضح لنا غرابة قول ونسنك أن دليل الحدوث (argument a novitate mundi) شبيه بالدليل الارسطوي الغرماني المبني على مبدأ الحركة وعلى السبب الفاعل (ex parte motus et ex ratione causae efficientis)[٤] — فالدليل الارسطوي يفترض التمييز المتافيزيكي الأصلي بين القوة والفعل ، الذي أنكره المتكلمون كذلك واستعاضوا عنه بثنائية الجوهر والعرض . أضف الى ذلك أن قيام هذا الدليل مستقلّ عن صحة مقدمة حدوث العالم أو فسادها (كما رأى كلا القديس توما وموسى بن ميمون († ١٢٠٤) —

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

٢) الكشف ، ص ٤٥ .

٣) الاصول ، ص ١٣٧ .

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

وهي المقدمة التي بني المتكلمون عليها دليلهم ، كما سنرى . بل على العكس، فالدليل السببي على وجود المتحرك الذي لا يتحرك ، انما ينبثق انبثاقاً منطقياً وطبيعياً عند أرسطو عن مذهبه في أزلية الحركة في عالم أزلي[1] . والدليل التقليدي الذي أخذ به المتكلمون يستند على مقدمة تشدد عليها (كتب الاصول)، تشديداً عظيماً : هي مقدمة الحدوث . وتلك علة اقدام المتكلمين على ابطال القول بقدم العالم بضراوة شديدة. فابن حزم الأندلسي الفقيه والمتكلم الظاهري، المتوفي سنة ١٠٦٤، يتخذه أساساً للتمييز بين الفرق الناجية والفرق الهالكة من المسلمين وسواهم . ويكرس الغزالي — كما هو معروف — السؤال الاول من كتاب تهافت الفلاسفة للرد على القائلين بقدم العالم ، وهي أدهى المسائل التي يأخذها على الفلاسفة ، عنده .

أما اثبات المتكلمين لحدوث العالم ، فقد كان يدور على اثبات أن العالم ، الذي عرفوه بقولهم أنه كل ما عدا الله، مركب من الجواهر والاعراض، وكلاهما حادث ، لأن الاعراض يستحيل أن تبقى زمانين عندهم ، بل يخلقها الله دوماً ويفنيها كما يشاء . ويعرف الباقلاني الاعراض بقوله : « انها التي لا يصح بقاؤها... وتبطل في ثاني حال وجودها »[2] — ناسجاً في ذلك ولا شك على غرار الأشعري . كذلك الاجزاء التي لا تتجزأ (وهي الجواهر) يخلقها الله دوماً ، فاذا أراد بقاءها خلق فيها عرض البقاء . ولما كان هذا العرض ، شأنه شأن سائر الاعراض الأخرى ، يفنى من حينه ، كان عالم الجواهر والأعراض في حال دائمة من الكون والفساد[3] .

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

---

١) عرضت لهذه المسألة بالتطويل في مقال عنوانه : أزلية العالم عند ابن رشد وابن ميمون والأكويني ، نشر بالانكليزية في مجلة *le Muséon* البلجيكية ، سنة ١٩٥٣ ، ص ١٣٩ الخ .

٢) التمهيد ، القاهرة ١٩٤٧ ص ٤٢ ٣) راجع المشرق ٤٧ ، ١٩٥٣ ص ١٥١–١٧٢

أساليبهم البرهانيـــة عامة عن المعتزلة . ولعلّ ابن حزم الأندلسي هو أقدم المتكلمين الذين وصلنا تفنيدهم لأزلية العالم وتدليلهم على حدوثه . فهو يورد خمسة أدلة على حدوث العالم في كتاب الفِصَل في الملل والأهوا. والنحل [١] ، يشبه بعضها الحجج التي ترد في رسالة للكندي († ٨٧٠؟) موسومة في(وحدانية الله وتناهي جرم الكون). وقد يكون الأشعري قد سبق ابن حزم الى بعض هذه الأدلة ايضاً : فابن عساكر († ٥٧١ هـ.) يروي في تبيين كذب المفتري أن الأشعري صنّف رسالة عنوانها (كتاب الفصول) في الرد على الدهرية والفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم[٢] . ولعل هذه الرسالة أقدم رسالة كلامية عرض مؤلفها الى مسألة قدم العالم . ورغم قول الشهرستاني أن الأشعري اختـــار أسلوب الابطـــال السلبي ، عوضاً عن اسلوب الاثبات الإيجابي ، فيحق لنا أن نفترض أنه أشفع الأسلوب السلبي بالاسلوب الايجابي ، شيمة عدد من المتكلمين اضراب ابن حزم وفخر الدين الرازي وسواهما .

لن نستطرد هنا الى بسط ادلّة ابن حزم الخمسة على حدوث العالم ، بل نكتفي بالاشارة الى أن معظم الأدلّة التي يوردها العلما. اللاحقون ، كالغزالي والرازي ، ترد في كتاب الفِصَل ، وان كانت ما تزال في طور جرثومي بعد . وهذا يؤيّد ، عندنا ، قول ابن ميمون الفيلسوف اليهودي الارسطوطاليسي الشهير أن المتكلمين انما اقتبسوا هذه الأدلّة عن يحيى النحوي († ٥٨٦) ، الشارح واللاهوتي اليعقوبي ومؤلف كتاب قدم العالم (*De aeternitate mundi*) ، وهو عبارة عن ردّ على حجج برقلس على قدم العالم[٣] — أو عن مؤلف سواه من الذين حملوا على قِدم العالم — وذلك للشبه الظاهر بين أدلة المتكلمين على الحدث وابطالهم للقدم .

وبناء على مقدمة الحدث هذه سعى المتكلمون الى اثبات أن العالم ، وهو حادث أو مُحدَث ، لا بد له من محدِث ، بالاستناد الى ما يعرف بمبدأ الترجيح

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

٢) راجع الكتاب المذكور ، دمشق ١٣٤٧ هـ . ص ١٢٨ .

٣) يشير ابن النديم في الفهرست ، ليبزغ ١٨٧١ ج١ ص ٢٥٤ الى كتاب يحيى النحوي في الرد على برقلس الافلوطيني هذا ، مما يدلّ على أن العرب اطّلعوا بهذا الكتاب مباشرة او من خلال مؤلّف آخر .

أو التخصيص . ينصّ هذا المبدأ بايجاز على أن العالم قبل وجوده كان ممكناً : أي أن عدمه ووجوده كانا سيّين ؛ فوجب اذ ذاك أن يكون ثمّت مرجّح ، يرجّح كفّة الوجود فيه على العدم ، وإلّا لم يوجد العالم ؛ وهذا المرجّح هو الله. ولنأخذ على ذلك مثالاً الباقلاني ، الذي ينتمي إلى الطبقة الثانية من الأشاعرة. فهو يلخّص هذه الحجة في كتاب التمهيد [1] كما يلي : لمّا كان العالم حادثاً وجب أن يكون له مُحدِث ومصوِّر ، كما كان للكتابة كاتب وللصورة مصوِّر وللبناء بان. وهو يضيف الى هذا الدليل دليلين آخرين لا يختلفان شكلاً عن الدليل الأول ، وإن اختلف الحدّ الوسط فيهما : الاول أن تقدم بعض الاشياء على بعض يفترض مقدّماً قدّمها — ما دام التقدّم لا يلحق بالمتساويين طبعاً ، وهذا المقدِّم هو الله . أما الثاني فيقحم فيه مفهوم الجواز ويضع أن الأشياء في ذواتها قابلة لصور ، وكيفيات مختلفة ، فاختصاصها بصور معيّنة دون أخرى يفترض مخصصاً أو مرجحاً أوجب اختصاصها بهذه الصور ، وهو الله [2] .

من الملاحظ أن هذه الادلة الثلاثة تتفق في استنادها على ما دعوناه مبدأ الترجيح . إلّا أن الدليل الاول يفترض الى ذلك ، حدوث العالم كما رأينا . أما الثالث فهو لا يختلف ، في جوهره ، عن دليل الجواز (argumenta contingentia mundi) الذي بسطه الجويني امام الحرمين († ١٠٨٦) فيما بعد في الرسالة النظامية — كما يروي ابن رشد [3] ، معتنياً بذلك أثر ابن سينا والفارابي († ٩٥٠) وسواهما ، كما مرّ .

ومن الطريف أن الجويني يبسط في كتابه المنشور (الارشاد) دليل الحدوث الذي كان اكثر رواجاً في أوساط المتكلمين من الأدلّة الأخرى . فهو يضع أنه اذا صحّت مقدمة الحدَث ، واذا صحّ أن العالم « مُفتتَح الوجود » — ما دام الحادث يتساوى وجوده وعدمه — وجب أن يكون للعالم مخصّص يرجح وجوده على عدمه ، وهذا المخصّص هو الله [4] .

١) التمهيد ص ٤٥ .

٢) التمهيد ص ٤٥ . وهكذا يكون الباقلاني قد سبق كلا الجويني وابن سينا الى هذا الدليل (دليل الجواز) الذي ينسبه كلا ابن رشد ورونسك الى الجويني .

٣) الكشف ، ص ٤٠ . راجع الرسالة النظامية ، مصر ١٩٦٨ ص ١٢ .

٤) راجع الارشاد . تشر لوسياني ، باريس ١٩٣٨ ، ص ١٦ .

أما دليل البغدادي الوارد في كتاب (أصول الدين)، فهو لا يختلف كبير اختلاف عن دليل الباقلاني أو دليل الجويني. فهي تستند جميعها — كما رأينا — على أن العالم مركب من الجواهر والأعراض التي لا بقاء لها بذاتها قط. لذلك يحق لنا أن نتساءل عن مدى تأثر هؤلاء الاشاعرة بأبي الحسن الاشعري، مؤسس المدرسة الأشعرية الكبرى في الكلام. وقد يسّر لنا نشر كتاب (اللمع)، حديثاً الاجابة على هذا السؤال اجابة تمهيدية، ريثما نعثر على مصادر أشعرية أوفى.

للدليل الذي يورده الاشعري في هذا الكتاب طابع قرآني واضح. فليس له شيء من الدقة المنطقية التي تتميز بها الأدلّة الكلامية في الحقبة اللاحقة. وهو يستند على الاشارة الى الاطوار التي يمرّ بها الانسان في نموّه من نطفة الى علقة فجنين. وما دام المرء، عند مؤلفنا، عاجزاً عن تحويل ذاته وجب أن يكون ثمّت «محوّل حوّله» من طور الى طور، وبناء عليه فللعالم بجملته محوّل حوّله هو الله[1]. ومع أن صيغة هذا الدليل المقتضبة تتفق مع طبيعة كتاب اللمع، — وهو مؤلف تمهيدي موجز، إلا أنها تثبت أن الكلام الأشعري لم يكن قد بلغ شأواً بعيداً من الدقة والإحكام المنطقيين، في اوائل القرن العاشر بعد. لذلك كان علماء هذه الحقبة يكتفون بالحجج الخطابية المستمدّة من الكتاب والسنّة. ويغلب الظن أن تطبيق الاساليب البرهانية الدقيقة، لم يبتدىء إلا على يد ابي بكر الباقلاني — وهو من اشاعرة الطبقة الثانية، كما مرّ. إلا أن الباقلاني نفسه، كما رأينا، لا يتوفّر على تحليل المفاهيم المنطقية التي يبني أدلّته عليها تحليلاً تاماً. وفي تاريخ الكلام اللاحق إحكام أشدّ في استخدام اساليب الحجاج المنطقية وتقصٍّ أعمق لمضمون المفاهيم المنطقية. ويميّز ابن خلدون في المقدمة[2] بين طريقة المحدثين وطريقة القدماء في تطوّر علم الكلام، مسنداً الى الغزالي فضل ادخال طريقة المحدثين. وقد يكون اسناد هذا الفضل الى الغزالي أو الى أحد أسلافه من كبار المتكلمين كالباقلاني والجويني، استاذ

---

١) راجع كتاب اللمع، نشر الاب ماكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٣ ص ٦. وهذه الصيغة لدليل الأشعري تتفق مع ما يرويه الشهرستاني عنه في كتاب الملل والنحل ص ٦٦ وكتاب نهاية الاقدام في علم الكلام ص ١٢.

٢) المقدمة طبعة De slane ص ٦١.

الغزالي، موضع نظر. إلا أنه من الواضح — كما رأينا — أن هذا الطور طور لاحق لزمن ابي الحسن الأشعري، أي يرقى الى اواخر القرن العاشر، على كل حال.

أما دور الغزالي في معالجة المشكلة التي نحن بصددها فمزدوج. فقد أظهر بوضوح أولاً مدى التعارض بين التعليم الاسلامي وبين مذهب أرسطو في أزلية العالم والمادة. وهذّب ثانياً الأدلّة التي بسطها المتكلمون من أسلافه ونقّحها. وتشديد ونسنك على الثنائية والازدواج في تفكير الغزالي الصوفي والغزالي المتكلم تشديد أصيل ولا شك. ولكن يهمنا هنا الغزالي المتكلم وحسب، ولا سيما في تدليله على وجود الله، كما يثبته خاصة في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد). فهو يدور، شيمة سائر الأدلّة التقليدية، على مبدأ الترجيح. وهاك حجّته كما ترد في هذا الكتاب: كل حادث فله سبب، العالم حادث فوجب أن يكون له سبب. أما الحادث فمعناه عند الغزالي ما لم يكن ثم كان. والعالم قبل حدوثه كان ممكناً: أي أن وجوده وعدمه كانا متساويين في مقدار الإمكان. ولكي يترجح جانب الوجود على جانب العدم، وجب أن يكون ثمّة مرجح، وإلا لبقي هذا العالم الممكن، على حاله الأولى من العدم[1].

قلّ يستغرب القارئ اقحام الغزالي هنا لمفهوم السببية، بعد أن حمل عليه حملته المشهورة في «تهافت الفلاسفة»، لما ينطوي عليه ذلك من تناقض. إلا أن الغزالي، ما أن يورد حجته تلك في الاقتصاد، حتى يسارع الى القول أنه يعني بلفظة السبب المرجح، وهكذا يزول التناقض. إلا أن هذه اللفظة، كما مرّ، لم تلاقِ رواجاً كبيراً عند المتكلمين عامة احلتها بالفلسفة الارسطوطاليسية. وأول نقض لمبدأ السببية الذي ينطوي عليه مذهب المعتزلة في التولّد، عند الاشاعرة يقع عليه الباحث، هو نقض البغدادي († ١٠٣٧) في كتاب أصول الدين، الذي أشرنا اليه أعلاه. أما متكلمو الحقبة اللاحقة كفخرالدين الرازي († ١٢٠٩)، فهم لا يتورّعون عن استعمال لفظة سبب أو علة في مناقشاتهم اللاهوتية، بمعنى المرجح المشار اليه لا بمعنى العلّة الارسطوطاليسية.

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

1) الاقتصاد، مصر، ل. ت. ص ١٤.

في هذا الباب والتي لم يلمّ ونسنك بها ، كما يبدو ، في دراسته المذكورة[1].

يوجز الرازي هذه الأدلة في اربعة :

١ — الأول : اثبات وجود الله بناء على امكان العالم . وهذا الدليل يلزم عنه وجود واجب الوجود ، الذي يجب العالم الممكن به .

٢ — الثاني : اثبات وجود الله بناء على امكان صفات العالم : أي ضرورة مرجح تلزم عنه صور الاجسام التي يتركب منها العالم وخصائصها وأماكنها . وهذا المرجح ليس بجسم عنده .

٣ — اثبات وجود الله ، بناء على حدوث الجواهر والاجسام التي يتألف منها العالم .

٤ — اثبات وجود الله ، بناء على حدوث صفات الاشياء (أو كيفياتها). وهذا الدليل يلزم عنه وجود صانع حكيم يدبّر الاشياء بحسب قدرته وارادته .

من البيّن أن هذه الأدلة الأربعة تتلخص ، كما يلاحظ الرازي نفسه ، في دليلين : هما دليل الحدوث ودليل الامكان. ويدور الأول على مفهوم الزمان: أي على أن العالم له بداية زمانية ، والثاني على مفهوم الجواز أو الامكان : أي على أنه كان يمكن للعالم أن يكون على خلاف حاله الآن . إلا أن الرازي شيعة سائر المتكلمين ، لا يميز بين هذين الدليلين تمييزاً واضحاً — وهو ما يأخذه على المتكلمين ابن سينا في كتاب النجاة[2] . ومن جرّاء ذلك يعرض لحجته شيء من التشويش : فهو يحدّد المحدَث ، مثلاً ، بقوله أنه جائز الوجود ، أي ما كانت ماهيته قابلة للوجود والعدم على السواء ، وذلك معنى الممكن عنده[3] ، فتأمل .

---

١) راجع كتاب الاربعين ، حيدرآباد ١٩٣٥ ص ٦٩ الخ . لم يطّلع ونسنك على هذا الكتاب في دراسته التي ظهرت سنة ١٩٣٦ ، رغم ذلك . وهو لا يذكر من كتب الرازي سوى كتاب طوالع الانوار ومفاتيح الغيب .

٢) راجع النجاة ، مصر ١٣٣١ هـ. ص ٢٤٧ و ٢٦٢ .

٣) كتاب الأربعين ، ص ٨٦ . وواضح ان لو كان ذلك كذلك لباتت أدلته الاربعة بمثابة دليل واحد . ويجدر بنا أن نشدّد هنا على ضرورة التمييز بين مفهومي الحدوث الذي يتصل بمفهوم الزمان ، ومفهوم الجواز الذي لا يتصل به قط . اذ معنى الجائز ما ليس واجباً — أي ما أمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه ، ومثله الممكن . إلا أن الممكن يقال على معانٍ عدة ، فهو اسم النوع ، والجائز اخصّ منه .

بوسعنا أن نتجاوز هذه المسألة وننظر في وجوه الشبه بين هذين الدليلين المختلفين. فسواء انطلقنا من مفهوم الجواز أو مفهوم الحدوث ، وجب أن نضع مبدأ خارجاً عن سلسلة المحدثات أو المحسوسات هو واجب الوجود الذي يرجح أو يخصص وجود العالم ، من جهة ، أو كيفية هذا الوجود من جهة أخرى. وهذا في الواقع هو وجه التباين بين المفهومين اللذين يدور هذان الدليلان عليهما. فدليل الحدوث يفترض أن وجود العالم وعدمه كانا ممكنين ، قبل وجود العالم الفعلي ، فليس فيه اشارة الى كيفية هذا الوجود ، كما هي الحال في دليل الجواز.

ثانياً : يلزم وجود الواجب عن استحالة التسلسل الى ما لا نهاية. لذلك يسهب الرازي في ابطال التسلسل والدور ، لعلة هذا الابطال بالدليل المذكور. أما في ابطاله للدور فيبدو أنه يلخص الحجة التقليدية عند المتكلمين ، وهي أننا اذا وضعنا أن الممكن هو علة الممكن ، وهذا الممكن بدوره علة ذلك الممكن ، لزم عن ذلك أن الممكن علة ذاته ، فهو سابق لذاته ، وهو ممتنع. إلا أنه يضيف اليها حجة أخرى من عنده ، وهي أن المعلول يفتقر الى العلة. فلو كانت احدى علتين ممكنتين معلولة للأخرى لافتقرت احداهما للاخرى ، فافتقرت العلة الى ما يفتقر الى ذاته. فيلزم أن كلاهما تفتقر الى ذاتها ، وهو محال [1].

أما في ابطال التسلسل فهو يضع كمقدمة أن العلة يجب أن توجد بالفعل لدى وجود المعلول ، وإلا أمكن أن يوجد المعلول من تلقاء ذاته ، أي دون علة — وهو يناقض المقدمة التي وضعناها أعلاه. وبناء على هذه المقدمة يورد حججاً ثلاثاً على استحالة التسلسل أعرضها بايجاز ، لاهمية هذه القضية في الدليل على وجود الصانع :

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

١) كتاب الأربعين ، ص ٨٠ — ٨٤ .

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

ثالثاً : اذا انطلقنا من طرف سلسلة الممكنات المقابل لنا وجدنا أن لهذه السلسلة طرفاً يطول أو يقصر ، بالنسبة الى نقطة الانطلاق التي اعتمدناها . ومعنى ذلك أن السلسلة متناهية من طرف ، وقد فرضناها لا متناهية . فاذا كانت متناهية من طرف ما كانت متناهية من الطرف الآخر ، وكان هذا الطرف ممكناً أو واجباً . فاذا كان ممكناً وجب ان يكون له مؤثر وهكذا دواليك ، واذا كان واجباً فهو المطلوب[1] .

لا اسراف في القول أن العصر الذهبي في تاريخ الكلام ينتهي برفاة فخر الدين الرازي سنة ١٢٠٩ . ولعل ميزة هذا المتكلم البارع أنه أدخل على المناقشات الكلامية واللاهوتية بعض الأساليب الفلسفية الشكلية التي كان (تيافت) الفلسفة الأرسطوطاليسية في القرن الحادي عشر قد أدّى الى نبذها وتبديع أصحابها . وتكفي مطالعة آثاره مطالعة عابرة لاقناعنا بمدى تأثره بابن سينا . وقد استمرّ هذا التزاوج بين الفلسفة والكلام الذي عمل الرازي على توطيده ، طيلة القرنين اللاحقين . إلا أن الآثار الكلامية التي ترقى الى هذه الحقبة (كشرح مواقف الايجي(ت١٣٥٥) للجرجاني ومقاصد التفتازاني(ت١٣٨٩) انما تعكس الانحطاط الفكري العام في هذا العصر . فلا غروَ أننا لا نجد في هذه الآثار أي محاولة جديدة لمعالجة مشكلة وجود الله ، تخرج عن نطاق الأدلة المتعارفة بين المتكلمين السابقين . اذ أن عامة هذه الآثار انما ضربت على غرار الآثار الكبرى التي حفل بها العصر الذهبي في تاريخ الكلام — أي في القرنين العاشر والحادي عشر ، فليس فيها جديد قط .

---

١) كتاب الأربعين ص ٨٢ .