الله
فى مذاهب الفلاسفة
السابقين

obeikandl.com

اليهودية بعد الفلسفة

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

واليهود كما هو معلوم لا يتحولون عن عقائد آبائهم وأجدادهم وإن خالفت كل ما تعلموه ودرسوه ودرجوا على التفكير فيه، لأن عقيدتهم بالنسبة إليهم أكثر من عقيدة دينية: هى جنس ومعقل دفاع فى وجه الأمم التى يعادونها وتعاديهم. فهم أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكرة لفهم الدين على النحو الذى يستبقى الصلة بينهم وبين الزمن الذى يعيشون فيه.

وأقدم فلاسفة اليهود الذين أسسوا قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة هو ولا شك فيلون الإسكندرى الذى ولد فى السنة العشرين قبل الميلاد وتوفى بعد ذلك بنحو سبعين سنة، فإن بناء هذه القنطرة بالنسبة إليه ضرورة روحية لا فكاك منها، فضلا عن ضرورة الزمن الذى عاش فيه وضرورة البيئة التى اشتجرت فيها عقائد مصر وعقائد أبناء جنسه وفلسفة اليونان، بعد امتزاجها بالديانات السرية فى مصر وسائر الأقطار الرومانية.

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

فلم يستطع أن يقبل الصفات والأنباءَ التى أسندت إلى الله فى كتب اليهود بدلالتها الحرفية ونصوصها الظاهرة، ولم يستطع أن يجارى الفلاسفة فى عزلهم بين الله ومخلوقاته ورفعهم عناية الله عن الاشتغال بأحوال هذه المخلوقات.

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

فكيف يأتى الاتصال بين هذا الخالق وبين مخلوقاته فى هذه الصور المادية؟ وكيف يفهم الصفات والأنباء التى أسندت إليه فى كتب أنبياء اليهود؟

أما كتب الأنبياء فهو لا يرفضها ولكنه يقبلها على الرمز والمجاز، ويقول إنا تنطوى على حقيقة أعمق من الحروف والنصوص يفهمها المستعدون لها على درجات.

وأما الاتصال بين الخالق والمادة فإنما يكون بوسيلة العقل أو الكلمة، وهى عنده تارة تقابل كلمة لوجوس Logos وتارة تقابل كلمة نوس Nous اليونانيتين.

فالعقل يصدر عن الله، والمادة تنقاد للعقل فتتحرك وتنتظم وتتعدد فيها طبقات المخلوقين.

وكان فيلون يرفض أقوال الرواقيين التى تشبه القول بوحدة الوجود، وتجعل الله من العالم والعالم من الله.. ولكنه كذلك كان يرفض مذهب أرسطو فى تجريده الله عن العمل للمخلوقات وزعمه أن كمال الله يقتضى هذا التجريد.

وغنى عن القول كذلك أن فيلون يرفض زعم الزاعمين أن الله يحتويه مكان أو زمان لأنه محيط بكل مكان وكل زمان، ويرفض زعم الزاعمين أن الله لا يستجيب للصلاة لأن الصلاة أصل من أصول العلاقة بين الإنسان والله. وعنده أن الله يستجيب دعاء «الكلمة» أو اللوجوس لهذه الموجودات الأرضية، وأن موسى عليه السلام هو اللوجوس الذى استجاب الله دعاءه فى

سيناء، وهو الذى خلص من شوائب المادة فلحق بالطبيعة الإلهية Transmuta-tur di divinus [1].

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

وقد كان مذهب فيلون مبدأ ثورة دينية فى بنى إسرائيل فتابعه أناس فى التأويل والتفسير، وأحجم الناس عن كل تأويل وتفسير مشفقين على التراث القديم. وانتهى الخلاف إلى انشقاق حاسم بين القرائين وهم الملتزمون للنصوص وبين الربانيين الذين يجيزون تفسيرها والتوفيق بينها وبين مقررات العلم ومذاهب الحكمة. ولم يحدث ذلك إلا بعد تسعة قرون من عصر فيلون. أى بعد شيوع الفلسفة الإسلامية واستفاضة البحث فى مسألة القضاء والقدر على الخصوص. لأنها هى المسألة التى استحكم عليها الخلاف بين القرائين القائلين بالقضاء والربانيين القائلين بالاختيار.

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

وكان مولد ابن ميمون فى قرطبة (١١٣٥ - ١٢٠٤)، وصناعته الطب والتجارة، وقضى أيام نضجه وبحثه بين مصر وفلسطين فى أشد أوقات

---

(١) هذه العبارة هى الأصل اللاتينى الذى ترجمت عنه العبارة الإنجليزية Changed into di-vinity.

الخلاف بين القرائين والربانيين على تأويل نصوص التوراة والتلمود. فأوشك أن ينصرف بجملته إلى شروح الفقه والعبادة، ولكنه قرأ علوم الكلام وبحوث التوحيد الإسلامية وأطلع على فلسفة اليونان باللغة العربية، فألف كتابه دلالة الحائرين وتناول فيه مسائل الفلسفة ببعض التفصيل، ولا سيما مسألة الذات والصفات ومسألة المعانى والنصوص.

فقال عما جاء فى سفر التكوين: إننا نصنع إنسانا على صورتنا وشبهنا «إن الناس قد ظنوا لفظ صورة فى اللسان العبرى يدل على شكل الشىء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص... وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى يجوهر الشىء بما هو، وهو حقيقته من حيث هى ذلك الوجود والمعنوى الذى عنه يكون الإدراك النسانى... فيكون المراد من الصورة، الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط».

ففسر الصورة فى سفر التكوين بالصورة المقصودة فى مذهب أرسطو... وهذا وأمثاله قد أثار عليه المحافظين فسموا كتابه بضلالة الحائرين.

وقال عن الألواح وكلام الله الذى كتب عليها بأصبع الله أنها موجودة وجودا طبيعيا لا صناعيا، وأن كلام الله هو علمه الذى يدركه النبيون وليس كلاما كالذى يصدر عن الإنسان أو كالذى نفهمه من لفظ الكلام، وقال عن صفات الله كلها أنها «وضع بحسب الأفعال الموجودة فى العالم. أما إذا اعتبرنا ذاته مجردا عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه. بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته».

وليس أسلم عنده من وصف الله بالسوائب أى بنفى كل صفة من صفات النقص عنه جل وعلا.

وهو يقول بحدوث العالم ولكنه يرى أن إثبات الحدوث بالبرهان عسير «وغاية قدرة المحقق عندى من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم. وما أجل هذا إذ قدر عليه».

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

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

ولا تزال المحافظة على أقدم النصوص الإسرائيلية شغلا شاغلا للمفكرين من اليهود حتى فى هذه الأيام.

فيلاحظ على الجملة أن الديانة اليهودية على قدمها هى أقل الديانات الكتابية تأثرا بشروح الفلسفة وعوارض التجديد الأخرى. ويرجع ذلك إلى أسباب عدة: منها أن اليهودية عند نشأتها لم تنهض لها ضرورة قضية بالتعجيل فى التفسير والتأويل. لأن اليهودية نفسها كانت بمثابة فلسفة تجريدية بالقياس إلى العقائد الوثنية والأديان المجسمة التى نشأت بينها، وكان أنبياء اليهود يتلاحقون واحدا بعد واحد فيشغل النبى الأمة بأقواله عن أقوال الذين سبقوه إلى استنزال الوحى من الله. وينبغى أن نذكر فى هذا الصدد أن الدينين الكتابيين العظيمين اللذين ظهرا بعد فهما خليقان أن يشغلا كل فراغ كان متسعا لتفسي النصوص ومحاولة التوفيق بين المنقول والمعقول.

المسيحية بعد الفلسفة

أما المسيحية فقد تأخر تدوين كتبها وكان معظمها مسطورا باللغة الإغريقية، فلا يطلع عليها سواد المسيحيين.

ومع هذا كتب إنجيل يوحنا فى أواخر القرن الأول للميلاد وفى صدره هذا التمهيد اذى يعتبره بعض الشراح توطئة للكتاب ويعتبره بعضهم الآخر جملة أصيلة فى الكتاب. وهو «فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله، وكان لكلمة الله. هذا كان فى البدء عند الله. كل شىء به كان. فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس، والنور يضىء فى الظلمة والظلمة لم تدركه».

وكتب بولس الرسول رسائله بعد ذلك. وهى شاهد على امتزاج الأمثلة الدينية بصور الفلسفة ولا سيما فلسفة الحلول، وكان يقول أن المسيح جالس على يمين الله، ، ويدعو لمن يطلب لهم الخير «أن تسكن فيهم كلمته» ويسأل لهم الغفران منه ويبشرهم بأنهم سيبلغون المجد متى عاد إلى الأرض. ويبدو من جملة كلامه أنه كان ينتظر معاده فى زمن قريب.

وأقوى المفسرين الأول وأبعدهم أثرا فى تطور المسيحية الأولى هو أوريجين ابن الشهيد ليونيداس Origen الذى ولد بالإسكندرية سنة ١٨٥ للميلاد وتعلم على الفيلسوف آمون ساكاس - معلم أفلوطين - إمام الأفلاطونية الحديثة المشهورة.

وكان أوريجين من الغلاة فى النسك والعبادة. ولكنه تعلم الفلسفة وأدرك البداءة العقلية فاضطره فرط الإيمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ولا سيما النصوص التى تشير إلى بنوة السيد المسيح ودلالة الثالوث والتوحيد. فقال أن البنوة كناية عن القربى، وفهم معنى الكلمة التى كانت فى البدء فهم الرجل الذى اطلع على مذهب هيرقليطس ومذهب أفلاطون. لأن الأول يقول إن الدنيا تتغير أبدا فليس له وجود حقيقى وراء

هذه الظواهر غير وجود الكلمة المجردة أو العقل المجرد الذى لا ينقطع عن تدبيرها، ولأن أفلاطون يقول بسبق الصور المعقولة على الأجسام المحسوسة، فجاء أوريجين بعدهما ليقول إن السيد المسيح هو مظهر العقل الخالد تجسم بالناسوت، وأن ظهوره فى الدنيا حادث طبيعى من الحوادث التى يتجلى بها الإله فى خلقه. واجتهد فى تأويل النصوص فجعل للكتب الدينية تفسيرين أحدهما صوفى للخاصة والآخر حرفى لسائر الناس. وبشر بخلاص خلق الله جميعا فى نهاية الأمر حتى الشياطين. ولم يكن ينكر الشياطين أو ينكر قدرة السحرة على تسخيرها، ولكنه - من عجب التناقض فى الطبع الإنسانى - كان يرى وهو منكر الحروف وداعية التفسير والتأويل أن الأسماء العبرية دون غيرها هى الأسماء التى تجدى فى الاستدعاء والتسخير!.. وينسى أنه جعل هنا للأسماء والحروف سلطانا على الكون يقصر عنه سلطان المعانى والمسميات.

وخلف أوريجين تلميذان قويان: هما آريوس فى الإسكندرية ونسطور فى سورية، فمضيا فى التأويل والتوفيق بين النصوص والمعانى ولكنهما اختلفا بينهما أشد اختلاف يخلقه اللدد والشحناء، وترامیا كما ترامى أتباعهما زمنا بتهمة الكفر والجحود لأن آريوس كان يقول بأن المسيح إنسان حادث، ونسطور كان يؤمن بالطبيعة الإلهية فى المسيح ويأبى التسوية بينه وبين الله فى الدرجة والقدم. ودخلت السياسة فى هذا الخلاف فدفعت به إلى أقصى مداه..

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل قط من خلاف محتدم بين المجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات الأب والابن والروح القدس والكلمة وغيرها من الأوصاف الإلهية التى وردت فى الأناجيل. فاتفقوا جميعا على الوحدانية ولكنهم اختلفوا فى أقانيم الثالوث: هل الابن مساو للأب؟ وهل هو ذو طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلهية وإنسانية! وهل هو إله أو إنسان مفضل على سائر البشر؟ وهل يصدر الروح

القدس من الأب وحـده أو من الأب والابن معا؟ وهل المسـيح هو الكلمة أو هو الابن فقط أو أن الكلمة والابن مترادفان؟ أو أن الكلمة هى الأب والإله؟

ولم تفصل المجامع - كمجمع نيقيـة ومجمع أفسس ومجمع خلقدونية - كل الفصـل فى موضوع هذه التـفسـيرات فإن دعـاة الإصلاح قـد أعادوا البحث فيها خـلال القرن السادس عشر فوقف الأكثرون منهم عـند التعبيرات القديمة وخالقـهم سوسينس Socinus فى مسـألة الطبيعة الإلهـية. فنفى عن المسيح كل إلهية وتفرع على مذهبه مذهب الموحدين Uniterians الذى نشأ فى بولونية وقرر أن الإله لا يحل فى البشر وأن السيد المسيح إنسان كسائر الناس.

ومما لا خـفاء به أن آباء الكنيـسة الأولين مـا كـانوا لينظروا إلى مسـألة الثالوث كـأنها مـشكلة تتطلب الحل لو لم يكن عـصرهم كله عـصر فلسـفة وعصر اتجاه إلى التوحيد... لأن هذه المسألة بعينها لو عرضت للمتدينين قبل المسيح ببضعة قرون لقبلوا حرفها على ظاهره فى جميع نصوصه، ولم يجدوا فى معانى الثالوث بالنسبة إلى الآلهة حاجة إلى التأويل.

على أن الفكرة الإلهية - بمعزل عن مـسألة الثالوث - قد لقيت من آباء الكنيسـة المفكرين أوفى نصيب من الدراسة الفلسفـية التى تتلمذوا فيـها على حكماء اليونان أو علـى حكماء المسلمين، وكان للفيلسـوف الإسرائيلى فيلون أثر فى توجيه هذه الدراسة غير قليل.

فالقـديس أوغسطين - الذى ولد فى منتـصف القرن الرابع كـان أسبق هؤلاء المفكرين اللاهوتيين إلى البحث عن حقيقة الله وحقـيقة النفس وحقيقة العبـادة. قرأ شيـشرون وأفلاطون وبعض المذاهـب اليونانية، ودان فى شـبابه بالمانوية فلم يعجبه منها تسليمـها بقوة الشر.. ونفر منها إلى القول بأن الله لا يصنع الشر لأن الشر ليس بشىء يصنع ولكنه هـو بطلان الخير، واحتكم إلى العقل فى فهم المـسائل الدينية ولكنه قرر أن العـقل وحده لا يهدى إلى الله. وأنه لابد من الإيمان ولابد للمؤمن من تصديق ما لا يراه.

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

ولا اعتراض بوجود الشر على وجود الله فى مذهب أوغسطين كما تقدم. لأن الشر ليس بموجود فيخلق وينسب خلقه إلى الله. ولكنه هو عدم الخير ولابد من عدم بعض الخير فى المخلوق المحدود. لأن المحدود لا يمكن عقلا أن يكون خيرا محضا أو يكون هو كل الخير.

ثم أخرجت الكنيسة بعد القديس أوغسطين بأجيال مفكرا يعتبر تلميذه فى كثير من تحقيقاته ويعتبر فى طليعة المفكرين الإلهيين فى العالم كله لأنه - على استقلال فكره - قد وعى حكمة اليونان وحكمة المسلمين وحكمة الآباء الأسبقين، ونظر فيها جميعا نظر المتصرف فى الفهم والانتقاد وهو القديس توما الأكوينى المولود فى أوائل القرن الثالث عشر للميلاد.

وهو يعتمد على أرسطو كثيرا كما يعتمد على ابن سينا فى الفكرة الإلهية، ويقول أن حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحى ولا يتأتى إثباتها بالبرهان، ويصف الله بجميع صفات الكمال ومنها العلم بكل شىء من الكليات والجزئيات، مخالفا بذلك أرسطو الذى يقول إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف المعقولات. ودليل القديس توما على ذلك «أن الله يعلم ضرورة ما هو خلاف ذاته. لأنه يعقل ذاته عقا تاما كما هو جلى ظاهر، وإلا

كان وجوده ناقصا لأن وجوده هو عقله. ومتى كان الشيء معروفا معرفة تامة لزم من ذلك أن تكون قدرته أيضًا معروفة معرفة تامة. ولكن هذه القدرة لا تعرف تماما إلا بمعرفة المدى الذى تمتد إليه ومتى كانت قدرة الله تمتد إلى الأشياء بمقتضى أنها هى علتها الأولى فمن اللازم أن يعلم الله جميع الأشياء..».

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

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

***

الإسلام بعد الفلسفة

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

كان الإسلام خلوا من الكهانة التى تستأثر بالدرس والتأويل، وكان القرآن صريحا فى الأمر المتكرر بالنظر والتفكير، وكان القرآن كتابا محفوظا فى حياة النبى عليه السلام. فلم يطل العهد بالمسلمين فى انتظار التدوين والاتفاق على نصوص الكتاب، وكان المسلمون يؤمنون بأن محمد عليه السلام خاتم النبيين. فلا ينتظرون نبيا آخر يتمم الرسالة أو يغنيهم عن الاجتهاد فى معانى الكتاب أو معانى الأحاديث النبوية.

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

على أن السبب الذى طوى هذه الأسباب جميعا هو قيام الدولة مع قيام الدين الإسلامى فى وقت واحد، وهو ما لم يحدث فى بنى إسرائيل ولا فى عالم المسيحية، وعليه تدور الخلافات بين الفرق جميعا من قريب أو بعيد.

فالنزاع على الدولة بين على ومعاوية مرتبط بنشوء الخوارج ونشوء الشيعة، ومرتبط كذلك بنشوء القدرية والمرجئة. والقائلين بالرجعة وتناسخ

الأرواح، ومذهب أهل الحقيقة ومذهب أهل الشريعة، وما استتبعه من فرق الباطنية وأصحاب الرموز والأسرار، على تفاوت نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية.

ويستطاع رد الخلاف هنا إلى محور واحد: وهو الخلاف بين أنصار الواقع وأنصار التغيير. أو بين أنصار المحافظة وأنصار التجديد حيث كان.

روى عن يزيد بن معاوية وقد حمل إليه رأس الحسين أنه سأل من حوله وهو يشير إلى الرأس الشريف: «أتدرون من أين أتى هذا؟ إنه قال: أبى على خير من أبيه، وأمى فاطمة خير من أمه، وجدى رسول الله خير من جده، وأنا خير منه وأحق بهذا الأمر. فأما أبوه فقد تحاج أبى وأبوه إلى الله وعلم الناس أيهما حكم له، وأما أمه فلعمرى فاطمة بنت رسول الله خير من أمى، وأما جده فلعمرى ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلا ولا ندا. ولكنه أتى من قبل فقهه ولم يقرأ: «قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء».

فمن خدمه الواقع هذه الخدمة الجلى لا جرم يؤمن بأن الواقع هو قدر الله وقضاؤه الذى يدان به العباد، ومن خالفه فى ذلك لا جرم يعتصم بالرأى والتفسير ليفهم القدر الإلهى على الوجه الذى ينهض به دليله ويسقط به دليل خصمه.

ومن ثم تنفرج الطريق بين طلاب الواقع وطلاب التغيير فى كل مجال.

فطلاب الواقع يقولون بطاعة السلطان القائم، وطلاب التغيير يقولون بطاعة الإمام المستتر، ويقولون بعلم الظاهر وعلم الباطن، أو يعلم الحقيقة وعلم الشريعة، أو بالفرق بين الكلام الواضح الذى يفهمه الدهماء والكلام الخفى الذى يقطن له ذوو البصر والاطلاع.

يروى عن الإمام الباقر أنه قال: «إن اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون

حرفا، يعرف منها سليمان حرفا واحدا تكلم به فأتى إليه بعرش مملكة، ونحن عندنا منها اثنان وسبعون حرفا، وحرف عند الله استأثر به فى عالم الغيب وحده».

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

ويغلو من هنا فريق كالخوارج فيكفرون عليا ومن والاه، ومن هنا فريق كالسبائية فيؤلهون عليا وينكرون القول بموته، وإنما شبه للناس فقتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورته وصعد على إلى السحاب.. فالرعد صوته، والبرق سوطه، وموعده يوم يرجع فيه إلى الأرض فيملاها عدلا ويقضى على الظالمين. أو يقولون كما قال البنانية أتباع بنان بن سمعان: إن روح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه أبى هاشم ثم فى بنان، أو يقولون بتناسخ الأرواح من آدم إلى على وأولاده الثلاثة، أو يقولون كما قالت الزرامية أن الله قد حل فى إمام بعد إمام إلى أبى مسلم الخراسانى صاحب الدعوة العباسية، وأنه لم يقتل ولا يجوز عليه الموت وفيه روح الله.

وأهم ما يتصل بالفكرة الإلهية من هذه البحوث هو البحث فى القضاء والقدر والبحث فى ذات الله وصاته.. فالله عادل حكيم، وهو خالق كل حى وكل موجود، وهو يأمر وينهى ويعاقب على الطاعة والعصيان.

فكيف يكون التكليف؟ وكيف يكون الثواب والعقاب؟

إن الإنسان مخلوق مسخر لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا، فكيف يحاسب على ما قضاه الله عليه؟.. هل هو حر مريد قادر على الخروج من مشيئة القدر إن أراد؟ فكيف يكون حرا مريدا من هو مخلوق بأفعاله وبإرادته وبكل ما يحيك بنفسه ويوسوس فى ضميره؟

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

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

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

وتعد مسألة القضاء والقدر - أو مسألة العدل الإلهى - تابعة فى الواقع لمسألة الصفات فى جملتها، ولكنها سبقتها لأن مسألة القضاء والقدر من المسائل الدينية البحت التى تعرض للمؤمن بمعزل عن الفلسفة ولا تعرض للفيلسوف إلا إذا اعتقد الحساب والعقاب فى عالم آخر كما يعتقدهما أصحاب الأديان.

أما الصفات الإلهية فلي فى تعدد ما يناقض عقيدة المؤمن بعظمة الله وتفرده بالكمال. ولكنه يفتح باب البحث فيها متى عرف - من الفلسفة - إن الله هو المحرك الذى لا يتحرك، وهو العلة الأولى للوجود، وهو العقل المحض و الصورة المنزهة عن الهيولى وما يجرى عليها من قوانين التركيب والانحلال. فيخطر له التساؤل عن كنه الوجود وكنه الذات وما قد تدل عليه الصفات من التوحد أو التعدد ومن البساطة أو التركيب.

وقد وصف «الإله» جل وعلا فى الإسلام بالصفات التى تعرف بالأسماء الحسنى، ومنها: الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، الغفار، القهار، السميع، البصير، الحكم، العدل، الخبير، الصمد، القادر، الظاهر، الباطن، الرازق، النفع، الضار، المتكلم، الحسيب - وهى تدل على أفعال واقعة متجددة لا تقف عند الحركة الأولى ولا عند العلة الأولى كما يقول أرسطو وأتباعه. فحاول العلماء أن يوفقوا بين ما ينبغى لله فى الدين وما ينبغى لله فى المنطق والفلسفة، وتساءلوا: هل هذه الصفات متعددة فهل فى تعددها تركيب يمتنع فى حق الله المنزه عن التركيب، أو هو تعدد لا يستلزم التركيب؟ وإذا كانت مفردة فهل يعلم الله بقادريته ويقدر بعلمه؟ وهل هذه الصفات جميعها هى عين الذات أو هى زائده على الذات؟ وكيف تكون زائدة على الذات والله «أحد» لا زيادة على ذاته؟

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

وعادوا إلى مسألة العلم والإرادة فقال أنصار أرسطو: إن العلم بالجزئيات يقتضى التغير ولا تغير فى ذات الله، وإن الإرادة تقتضى الطلب والاختيار، والله لا يطلب.. ولا شىء بالنسبة إليه أفضل من شىء، فيقع الاختيار بين الشيئين.

وتبلغ الفرق الإسلامية التى خاضت فى هذه البحوث عشرات معروفة بأسماء أصحابها أو بأسماء موضوعاتها. ولكننا نستطيع أن نجملها فى ثلاث فرق جامعة وهى: أصحاب العقل وأصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول.

فأصحاب العقل يقولون فى مسألة الصفات أنها تدل كلها على صفة واحدة هى المكال، وأن كمال الله هو عين ذاته. لأن قولنا «الذات الكاملة» لا يقتضى ذاتا وكمالا بل يدل على معنى واحد. وأن ماهية الله هى عين وجوده إذ لم يكن له مشارك فى الماهية. ويتلخص مذهبهم فى أن طريق السلب أقرب من طريق الإيجاب فى فهم صفات الله. فأنت لا تجد صعوبة فى الفهم حين تقول أن الله غير جاهل، وأنه غير عاجز، وأنه غير متعدد، وأنه غير مركب، وأنه غير ظالم. ولكنك تجد الصعوبة حين تتفهم كنه العلم وكنه القدرة وكنه الوحدانية وغيرها من معانى الأسماء الحسنى. وأجمل ابن مسكويه ذلك فى كتاب الفوز الأصغر فقال: «إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية، وهى التى يوجد الشىء بوجودها ويرتفع بارتفاعها. والله تعالى أول الموجودات كما بيناه وبرهنا عليه وهو فاعلها ومبدعها. فإذن ليس له أول يوجد فى المقدمات.. فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم. فأما برهان الخلف على طريق السلب فإنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعانى عنه. كما نقول: إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر، كما قلنا إنه ليس يمكن أن يكون للعالم أسباب لا ترتقى إلى واحد. فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها».

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

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

وقال الغزالى فى مـناقشة ابن رشد: إن تجريد الله من العـلم بالجزئيات ومن التـأثير فى الموجـودات، ومن صفات العـقل والإرادة - هو تنزيه يشـبه العدم. وأنه لا برهان على أن «الواحـد» لا يعقل غير الواحـد ولا يصدر عنه غير الواحد. فإن دعوى الفلاسفة فى ذلك دعوى لا يثبتها العقل ولا يعتمدون فيها على المشـاهدة. ومتى سلموا أن عقل الله أشرف العقول فـأشرف العقول لا محالة يتنزه عن الجهل بما تعلمه العـقول المخلوقة، وإن اختلف علم الخالق عن علم المخلوق.

أما أصحاب النقل والوقوف عند الحروف فقـد سخفوا فى فهم الصفات سخـفا ينكره كل عقل سليم. فـأثبتوا له أعضـاء مجسـمة وقالوا بتحـيزه فى المكان، وأجازوا رؤيته بالعين كما نرى لمحسوسات، وبلغ بعضهم من السخف أنه سـئل: الله يد؟ فقـال: نعم كـيدى هذه! وليس لهـم شأن عند جـمهـرة المسلمين.

وقد توسط أصحاب النقل مع اتخاذ الحجـة والبرهان من المعقول فقالوا إن الصفات مـتعددة وأن العلم غير القـدرة والرحمة غير الجـبروت، وأن اليد هى القدرة، والوجه هو الوجود، ولـيست هى بأعضاء يجوز فيهـا التجسيم، ولكن الصفات موجودة والكيفيـات مجهولة فهم يمسكون عن البحث فى ذات الله لأنه جل وعلا بغيـر شبيه وليس كـمثله شىء. واحتجوا لـذلك بسببين: أحـدهمـا أن الدين ينهى عن الخـوض فى ذلك لمـا ورد فى التنزيل من قـوله تعالى: «فأما الذين فى قلوبهم زيغ فـيتبعون ما تشابه منه ابتغـاء الفتنة وابتغاء تأويله ومـا يعلم تأويله إلا الله والراسخـون فى العلم يقـولون آمنا به كل من

عند ربنا». والسبب الثانى أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والخوض فى صفات البارى بالظن لا يجوز.

وقد أجاز هؤلاء رؤية الله بمعنى العلم الذى يحصل من النظر لا بمعنى الحس الذى يقع على المجسمات.

وإجماع المسلمين على أن هؤلاء هم أهل السنة، وأن معرفتهم بالله هى أسلم المعرفة التى يطالب بها المؤمنون.

والواقع أن التسليم فى المسائل الإلهية أمر يقتضيه العقل ولا يأباه. لأن القياس إنما يكون فيما يقاس عليه، وما ليس له شبيه ولا مثيل لا يقاس عليه إلا كان القياس عرضة للخطأ والوهم والقصور.. ونحن نعيش فى الزمان الذى له ماض وحاضر وغيب مجهول. فكيف نقيس أعمالنا على الموجود الأبدى وليس فى الأبد ماض ولا حاضر ولا نقطة يجوز منها الابتداء أو يصير إليها الانتهاء؟ فكيف نمنع أن يتكلم الله مثلا عن المستقبل كأنه واقع أو عن الماضى كأنه حاضر؟ أو يتكلم عن الأمور باعتبار جملتها فى الأبد الأبيد ونحن لا نرى منها إلا الجزء بعد الجزء والحال بعد الحال؟

* * *

الفلسفة بعد الأديان الكتابية

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

فقد كان الفلاسفة يولدون هودا أو مسيحيين أو مسلمين، فيأخذون فى التوفيق بين زديانهم وبين الفلسفة التى تعلموها أو علموها. ومن الحد منهم فالحادة فى معظم الأحيان إنما هو إنكار لعقائد الأديان، وليس بالمذهب القائم على حدة بمعزل عنها، وعلى غير علم أو مبالاة بوجودها.

وكان أقدم النحل الفلسفية التى شاعت بعد اليهودية والمسيحية مذهب المعرفيين أو الجنوسيين Gnosties الذى تقدم ميلاد السيد المسيح بزمن قصير.

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

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

وخلاصة «الفلسفة المعرفية» أن عالم الغيب - أو العالم غير المرئى - وجد فيه منذ الأزل «الأب السرمدى» ومعه الصمت المطلق والحقيقة الأبدية، وأن الأب السرمدى أودع العقل فى الصمت، فالعقل ولده وندّه لأنه عقله، ومن ثم كانت أصول القدم أربعة كما فى مذهب فيثاغورس، وهى الأب والصمت والحقيقة والعقل أو «الكلمة» كما كانوا يسمونه فى بعض الأحيان.

ويأخذ المعرفيون من المجوسية إيمانها بعنصرى النور والظلام، ويزيدون

عليها أن حجب الظلام تحول بين الإنسان وبين رؤية الله، ويقولون أنها سبعة آلاف حجاب تمر بها الروح الإنسانية فى هبوطها من العالم الأعلى إلى عالم الفساد... وعملها - وهى فى ثوب الجسد - أن تشق هذه الحجب وترتفع إلى نور الله من جديد.

وقد نشأ الشر بخروج روح من الأرواح العلوية من عالم النور إلى عالم الظلام. فكل ما فى عالم الأجساد هو صنع ذلك الروح، وهذه الخطيئة الأصلية فى رأى المعرفيين.

وهم يعتقدون أن «المعرفة» هى سبيل الخلاص والرجعة إلى الله، لأن المعرفة تبدد حجب الظلام حجابا بعد حجاب، فلا يبقى فى النهاية غير النور المطلق، وهو الله.

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

ولولا أن المعرفية هى أول محاولة عقلية لاستخلاص العقائد من الأديان والفلسفات لما اتصلت لها بالفلسفة علاقة تذكر فى معرض الكلام على المباحث العقلية، لأنها أشبه بنحل العبَّاد منها ببحوث المفكرين.

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد وتخلص من هذه التلفيقات الوثنية وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن - هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة، الذى ولد بإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد.

وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة، أو يقال عنه بغير جدال أنه إمام التصوف الذى امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان.

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

بل هو عنده فوق الوجود.

وليس معنى ذلك أنه غير موجود أو أنه عدم. لأن العدم دون الوجود وليس فوق الوجود. وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها فى جنس واحد ولا تعريف واحد.

وبديه أن هذا المذهب يقتضى وسائط متعددة لربط الصلة بين هذا الإله «الأحد» المطلق الصفاء، وبين المخلوقات العلوية وهذه المخلقات السفلية - ولا سيما خلائق الحيوان المركب فى الأجساد.

وهكذا لزم أفلوطين أن يقول أن الواحد خلق العقل وأن العقل خلق الروم وأن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طورا دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد.

وليست مسألة الخلق مسألة مشيئة فى مذهب أفلوطين بل هى مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله.

ويقول أفلوطين بتناسخ الأرواح وبالثواب والعقاب فى أدوار التجسيم. فزعم أن الولد إذا قتل أمه عاد امرأة ليقتلها ابنها فتكفر بذلك عن ذنبها، وأن الظالم يعود ليظلمه غيره، وأن الضارب فى عمر مُن الأعمار يقتص منه ضارب فى عمر جديد.

ولم يظهر بعد أفلوطين فلاسفة لهم خطر فى التفكير الإلهى غير فلاسفة الإسلام فى الشرق والأندلس وفلاسفة الكنيسة المسيحية. وقد تقدمت خلاصة أقوالهم فى الفكرة الإلهية، عند الكلام على الأديان الكتابية بعد الفلسفة الإغريقية.

ثم انطوت القرون فى ظلمات العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر

الذى اشتهر فيه ديكارت الفرنسى «١٥٩٦ - ١٦٥٠» ثم القرن الثامن عشر الذى اشتهر فيه بركلى الإيرلندى «١٦٨٥ - ١٧٥٣» وهما بحق مجددا حياة الفلسفة فى العالم الحديث.

فأما ديكارت فهو يرى أن إثبات وجود العالم يتوقف على ثبوت وجود الله، فهو لا يتخذ من العالم دليلا على وجود صانعه - بل يتخذ من وجود الصانع الكامل الأبدى دليلا على أن العالم حقيقة وليس بالوهم الباطل.

ويرى ديكارت أن وجود النفس ووجود الله حقيقتان ثابتتان بغير برهان. فهو يقول «أنا أفكر أنا موجود» فيعلم أن النفس موجودة لا شك فيها، ولا يسوق هذا العلم مساق القضية المنطقية التى لها مقدمة ونتيجة، بل يسوقه مساق المعرفة اللدنية التى يتلقاها مباشرة من الوجود الثابت، وإن كانت الكلمة التى قرر بها وجود النفس صالحة لأن تتخذ قضية ذات دليل.

وقد حاول ديكارت أن يقيم بين العقل والمادة قنطرة تنتقل بها المؤثرات بين هذين الجوهرين المختلفين. فقال إن الغدة الصنوبرية فى الدماغ هى الحلقة المتوسطة بين روح الإنسان وجسده. وقد رأينا مما تقدم أن بعض العلماء المعاصرين يؤيدون هذا القول ويدعمونه بالمشاهدة والاستقراء، ولكن ديكارت لم يعن بإيجاد مثل هذه القنطرة بين الله والعالم لأنه كما يفهم من مجمل آرائه يرى أن قدرة الله فى غنى عن ذلك الوسط. وقد قال تلميذه لويس دى لافورج: إن تأثير الأجسام فى الأجسام واقع مفروغ منه، ولكنا إذا حاولنا فهم الحقيقة التى يقع بها التأثير لم تكن أيسر فهما من تأثير الأرواح فى الأجسام. ولولا الواسطة الإلهية لما وصلت الأفكار نفسها إلى العقول والأرواح.

أما جورج بركلى فلا وجود فى رأيه لغير العقل أو الروح، ولا وجود للمادة فى الخارج إلا من عمل العقل الباطن. لأن الصفات التى تنسب إلى الأشياء ليست فى الأشياء بل فى العقل الذى يدركها. فالامتداد والشكل

والحركة وهى الصفات الأولية المنسوبة إلى المادة هى عوارض فكرية لا توجد فى خارج العقول. واللون والطعم والصوت هى كذلك إحساس عقلى وليست صفات عالقة بالأشياء. وإذا قيل له أن الصوت حركة نراها فى الهواء قال: ولكن الحركة ترى ولا تسمع. فالصوت إذن من عمل السامع على كل حال.

وسخر بعضهم من هذا الإنكار فنظم أبياتا فكاهية يقول فيها ما فحواه: «إنك أيتها الشجرة لا توجدين إذا أغمضت عينى ولم أنظر إليك». فأجابه بركلى قائلا: «كلا. بل توجد إذا أغمضت عينك لأن الله لا يغمض عينه».

وهذا هو البرهان الأكبر على وجود الله فى مذهب بركلى وهو توقف الموجودات كلها على عقل شامل الإدراك يحتويها ومن هذا العقل يصل إلى عقولنا علمنا بالموجودات. لأن العقل لا يفهم إلا عن عقل يلقى إليه بالمعرفة. إذ لا معرفة فى غير العقول.

وخلف ديكارت وبركلى فى القارة الأوروبية والجزر البريطانية فلاسفة كثيرون من ذوى الآراء المعدودة فى الحكمة الإلهية، أشهرهم سبنوزا وليبنتز فى أوربة، وهيوم ومل هاملتون وريد فى الجزر البريطانية. عدا فلاسفة ألمانيا الذين ظهروا فى القرن التاسع عشر قبل الفلسفة المعاصرة، وأشهرهم كانت وهيجل وشوبنهور.

ومذهب سبنوزا (١٦٣٤ - ١٦٧٧) أن الله والكون والطبيعة جوهر واحد، لأن الجوهر ما قام بنفسه، أو هو واجب الوجود، وهو لا يتعدد.

ولهذا الجوهر فكر وامتداد، وكل ما فى الوجود من المعقولات والمحسوسات فهو مظاهر للفكر أو للامتداد. فالفكر تبدو مظاهره فى عقل الإنسان، والامتداد تبدو مظاهره فى هذه الأجسام.

والله علة الأشياء كلها بالمعنى الذى نفهمه من أنه هو علة نفسه. فليس

خـارج اللانهاية شيء، والله هو اللانهـاية. وإنما الفـرق بين الله ومجـموعـة الظواهر المتفرقة أن مجموعة الظواهر المتفرقة تمثل الجانب المخلوق Natura Na-turata وأن الله يمثل الجانب الخلاق Natura Naturans.

والخلق لا يفيـد معنى الإنشاء من الـعدم فى مذهب الفـيسلوف بل هو لازم لزوم الإعراض أو المظاهر للجوهر الإلهى القائم بغـير ابتداء. «وكل ما جرى فـهو يجرى بـقوانين سرمـدية فى الجوهر الإلهى مـستمـدة من ضرورة وجوده على الوجوب، إذ ليس فى الكون ممكن على الإطلاق. ولكن الأشياء محتومة الوجود والعمل على نحو تستلزمه ضرورة الطبيعة الإلهية. ولا سبيل إلى نشوء هذه الأشـياء على أى نحو أو أى نظام يخالف مـا وقع. ولهذا لزم أنها وجدت على أكمل الأنحاء والنظم إذ هى نشـأت ضرورة من طبيعة على أتم كمال».

وواضح من هذا أنه لا محل للحرية الإنسانيـة ولا للثواب والعقاب فى هذا المذهب، ولكن الإنسـان يترقى فيـتحد بالجـوهر الإلهى بقدر مـقدور أو بالمعرفـة و«الحب العقلى» كـما سـماه أى حب العارفين الذين اسـتحـقوا أن يتجـاوزوا مرتبة الإعراض إلى الجـوهر الأبدى المطلق الذى يتجردون فـيه من التجزء والانفراد.

وقد نفى سبنوزا فى بعض رسائله أنه يقول بوحـدة الله والطبيعة، وفسر كلامه بأن الله «حـاضر» فى الطبيعة لا يفصـل عنها ولا تنفصل عنه. لأنه لا انفصال عن اللانهاية، وهى الله.

وعقدة الأشكال كلها – على مـا رأينا – هى أن سبنوزا لم يرد أن يفرق بين وجـود الأبد ووجود المكان والزمـان. فالمـكان يأخذ من المكان، والزمـان يلحق با له حركة تبـتدئ وتنتهى فى أمد محدود. وليس للانهـاية حيز يجوز عليه مكان ولا زمان. فلا تناقض بين كمـال الله ووجود الكائنات التى تتحيز فى فضاء محدود أو تجرى إلى أمد محدود.

ويعد جوتفريد ويلهم ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧٢٦) أكبر الكارتيين بحق بين فلاسفة الألمان وفلاسفة القارة الأوروبية على التعميم.

وشعار ليبنتز فى مسألة الخلق «إنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان» وأن هذا العالم ليس بالعالم الوحيد الممكن فى قدرة الله. فإن قدرة الله لا تنحصر فى ممكن واحد بل تتناول جميع الممكنات. ولكن هذا العالم أحسن العوامل الممكنة التى تقبل الوجود وتجمع الممكنات المتعددة، إذ لا تمكن فضيلة بغير نقيصة، وكان فى قدرة الله أن يخلقه بغير شر ولا قبح فيه، ولكنه يكون إذن بغير خير ولا جمال. إذ الخير مرتبط بالشر والجمال مرتبط بأضداده. ومن تمثيله لذلك أن الظمآن إذا نقع غليله بالماء البارد القراح شعر بلذة جديرة باحتمال الظمأ فى سبيلها ويطيب له تكرارها.

وفى الوجود على مذهب ليبنتز جواهر لا عداد لها يسميها الوحدات أو الأحاديات هى باليونانية موناد Monads: كل منها بمثابة مرآة للوجود كله يختلف نصيبها من تمثيله باختلاف نصيبها من الصفاء والجلاء. وهى لا تتطلب أن يؤثر بعضها فى بعض لأنها تعمل جميعا بقانون واحد مذ كانت كلها منطوية على مثال الوجود كله، وهى كالساعات التى تدق دقاتها معا بغير تأثير من إحداها على الأخرى، . لأنها متفقة التركيب والحركات.

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

وأكبر الفلاسفة الذين ظهروا فى الجزر البريطانية بعد بركلى هو دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) ولعله أكبر الفلاسفة المحدثين فى القارة الأوروبية.

والشك فى الحواس وفى طاقة العقل الإنسانى هو سمة هيوم فى كل ما

كتب من المباحث الفكرية، ورأيه فى وجود الله يوافق هذه السمة الغالبة عليه، فهو يرى أن إثبات وجود الله لم يكن رغبة من رغبات العقل ولكنه رغبة كبرى من رغبات الضمير والشعور. فالأسباب التى تشكك الفيلسوف فى الإيمان هى بعينها أسباب المتدين التى تبعثه إلى الإيمان وهى الشكايات والآلام والشرور. وقد تعلق البشر بالله لأنهم يعتصمون بالرجاء وينشدون السعادة، وكلاهما باعث أصيل فى النفس الإنسانية. فليكن هذان الباعثان مناط الإيمان بوجود إله قادر على الإسعاد وتلبية الرجاء.

وتعد الفترة التى بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) وهيجل (١٧٧٠ - ١٨٣٠) فى الفلسفة الأوروبية. لأنهما قد هيمنا بمذهبهما على مسالك التفكير التى شاعت بعدهما فى أوربة... ولا يزالان يهمينان عليها إلى العصر الحاضر.

كان «كانت» من المؤمنين بالله. إلا أنه يكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التى تستمد من ظواهر الطبيعة.. فالعقل فى مذهب كانت لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء فى ذواتها Noumena.

والروح فاعلة أبدا وليست مفعولا أو موضوعا للمعرفة فهى عارفة غير معروفة. وليست مسألة الإيمان من ثمة مسألة علاقة بين الله والطبيعة، أو بين الله وهذه الأكوان المادية. ولكنها مسألة علاقة بين الله وضمير الإنسان. فمن ضمير الإنسان إذن نستمد الدليل على وجود الله.

وفى ضمير الإنسان شعور أصيل بالواجب الأدبى، وقسطاس مستقيم يوحى إليه أن يعامل الناس كما يحب أن يعاملوه.

وهذا الوحى الذى أودعه الله النفس الإنسانية ضمين بإسعاد من يطيعونه وحسن الجزاء لهم من الله، ولكنهم لا يسعدون فى كثير من الأحيان. وقد يسعد الآثمون ويشقى العاملون بالواجب فى هذه الحياة. فلابد من عالم آخر

يتكافأ فيه واجب الإنسان وجزاؤه. وهذا هو البرهان الأدبى على خلود الروح وحرية الإنسان.

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

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

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

وإذا طبقت هذه السنة على مسألة الوجود الكبرى بدأنا بالوجود المطلق، وهو التقرير، ونقيض الوجود المطلق هو العدم، والتركيب الجامع للوجود المطلق والعدم هو الصيرورة. لأن الشىء فى حالة الصيرورة يكون موجودا وغير موجود.. ولا يأخذ فى الوجود من ناحية حتى يأخذ فى الزوال من ناحية أخرى.

ومن الضرورى لفهم هيجل فى هذه المسألة أن نفهم ما يعنيه بالعدم الذى يقابل الوجود المطلق.

فالوجود المطلق هو الوجود الكامل الذى لا تقيده صفة من الصفات ولا حالة من الحالات، وخلو الوجود من كل صفة وكل حالة يقابله العدم الذى يعنيه الفيلسوف، ومتى حدثت الصيرورة فى الوجود المطلق كان منه الوجود الذى له صفات وأحوال، وهو يتطور على السنة المتقدمة من تقرير، إلى نقيض، إلى تركيب.

وقد تجلى الوجود المطلق فى هذه التطورات حتى بلغ طور الإنسان، وهو طور الوعى أو إدراك الوجود لنفسه. ولا يزال الوجود المطلق متجليا حتى يشمل الوعى كل موجود.

فالصيرورة قنطرة بين الكمال المطلق، والعد المطلق، لابد منها لإخراج هذه الموجودات المحدودة التى ليست بكاملة ولا معدومة.

والله هو كل هذا الوجود سواء فى كماله المطلق أو فى تجليه فى كل محدود من هذه الكائنات.

ومن البديه أننا لا نستقصى بهذه العجالة كل رأى لكل فيلسوف ظهر فى العصور الحديثة. فذلك شرح يطول ولا تدعو إليه الحاجة فيما نحن فيه. ولكننا توخينا أن نكتفى بالفلاسفة الذين فصلوا آراءهم ومذاهبهم فى المسألة الإلهية، وأن نكتفى من هؤلاء بمن يعبرون عن جوانب النظر المتعددة، ولا نحصيهم جميعا على سبيل الاستقصاء.

وقد عرفت لغير هؤلاء الفلاسفة آراء تستحق الإلمام بها لأنها تعبر عن وجهات نظر لم تذكر كلها فيما أسلفناه.

وأحقها بالذكر هنا رأى نيوتن الإنجليزى وكونت الفرنسى وأولهما مؤمن وثانيهما لا يثبت الله ولا ينفيه.

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

ويسخر لينتز بعالم نيوتن. لأن ليبنتز كما تقدم يرى «أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان».. ويقول أن عالم نيوتن كالساعة التى تحتاج إلى ردارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين. وجلت صنعة الله عن مثل هذا الصنيع.

وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقلين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها فى تفكير واحد. وأنها قابلة للرأيين مما بعد التدبر والإنعام.

وأوجست كونت إمام الفلسفة الوضعية يقول إن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة إلى طور العلم الوضعى.. ثم يعتمدون على هذا العلم وحده فى كل معرفة يدركونها، ولا وسيلة إلى الإدراك غير التجربة والمقابلة والاستقراء.

ومهما يجهد العقل فلن يصل إلى حقيقة بغير هذه الوسيلة فإدراك المسائل الغيبية من وراء أمد العقول. وقد تستغنى العقول عن إدراكها لأنها لا تغير حياتها على هذه الأرض.. وهى حياة قائمة على التجارب فى حدود المعلوم من القوانين والنواميس.

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

ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضى وأئمة الإصلاح فى كل جيل. لأنهم خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والعزاء وفتحوا لها طريق الاستقامة والعمل المشكور، وقد جعل لكل نبى من هؤلاء الأنبياء، موعد يذكر فيه وشعائر مرعية لعبادة الإنسانية فى ذكراه.

وخير ما يستفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها، وأن الله كما قال فولتير لو لم يكن موجودا لوجب إيجاده فى العقل

والضمير. ويبقى أن كونت يتخطى الركن الأكبر من أركان الإيمان وهو الصلة بين النوع البشرى وعـالم اللانهاية.. فإذا كانت الصلة بـين الإنسان واللانهاية تنقطع لأن اللانهايـة لا يحاط بها فى العـقول فمعـنى ذلك أن «اللانهاية» لن يؤمن بها لأنهـا لا نهاية. وأن الكمال المطلق لن يؤمن به لأنه كـمال مطلق. وأن يكون السبب المستحق للإيمان هو الـسبب المبطل للإيمان فى رأى فيلسوف العقل والتجربة.

***

obeikandl.com

التصوف

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

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

ومن لغو القول أن يقال أن هذه العبقرية هى نوع من التسامى بالغريزة النوعية أو الجنسية، لكثرة ما يرد فى أقوال المتصوفة من عبارات الغزل وكتابات الوجد والشوق والهيام.

فهم فى الواقع يكثرون من هذه العبارات والكنايات، ويتكلمون عن الوصل والهجر والشوق والدلال كم يتكلم العشاق فى قصائد الغزل والمناجاة.

فيقول الحلاج مثلا: «يا أهل الإسلام! أغيثونى. فليس يتركنى ونفسى فآنس بها وليس يأذنى من نفسى فأستريح منها. وهذا دلال لا أطيقه».

وتقول رابعة العدوية:

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا

ويبرز هذا المعنى كل البروز حيث يقول ابن عربى فى حلم رآه:

«رأيت ليلة أنى نكحت نجوم السما كلها فما بقى منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية، وعرضت رؤياى هذه على النجوم أعطيب الحروف فنكحتها، وعرضت رؤياى هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها.. فقال: صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون لأحد من أهل زمانه».

فهذا وأشباهه كثير فى أقوال أهل التصوف الذين امتازوا بالعبقرية الدينية هذا الامتياز.

ولكنهم لا ينفردون بهذه الحالة بين أصحاب العبقريات. فإن ما يصدق عليهم يصدق على عباقرة الفن وعباقرة المعرفة على التعميم. فما من أحد من أصحاب هذه العبقريات إلا لوحظ فى تكوين مزاجه اختلاف قوى يمس الغريزة النوعية أقوى مساس. فمنهم من يفرط فيها ومنهم من يهملها، ومنهم من يصاب بالعقم ومن يولد له أولاد يموتون فى الطفولة أو يولد له الإناث دون الذكور، ومنهم من يرتبط وحيه الفنى بعاطفة من عواطف الحب تشغله فى الحقيقة والخيال. فإذا قلنا أن العبقرية كلها نوع من التسامى بالغريزة النوعية بقى أن نعرف دواعى التمييز بين عبقرية المتصوف وعبقرية الفنان وعبقرية العالم وعبقرية القائد الفاتح والسياسى القدير. وإنما نذكر الواقع فنفهم الحقيقة فى هذا الأمر على وجهه المستقيم. والواقع من جهة هو أن العبقرية «يقظة وتنبه» وأن الغريزة النوعية عميقة القرار فى تركيب كل بنية حية. فلا تتيقظ النفس فى أعماقها إلا تنبهت معها تلك لغريزة فبرزت بتعبيراتها على نحو من الأنحاء. والواقع من جهة أخرى أن العبقرية خدمة للنوع كله من جانب الخلق العقلى أو الروحانى لا من جانب الخلق الحيوانى أو جانب التوليد. فلا عجب أن تنازع الغريزة النوعية مكانها وأن تنمو واحدة منهما «على حساب» الأخرى..

ويختلف المذهب الصوفى باختلاف مزاج الصوفى وتكوينه. فإذا غلب عليه الشعور طلب سلام النفس بالزهد والتخلى عن العلاقات واستراح إلى سكينة التسليم، وإذا غلب عليه العقل والبحث طلب سلام النفس من طريق المعرفة التى ترفع النقائض، وتجمع الخواطر إلى وحدة يطيب للعقل أن يستقر عليها.

وهؤلاء هم الذين يقولون مع معروف الكرخى أن التصوف هو معرفة

الحقائق الإلهية. ويكثر فيهم الاشتغال بالفلسفة وتأويل مذاهبها، ولكنهم ينقلونها من الفكر إلى الشعور ويحاولون أن «يحسوها» كإحساس المرء بالكائنات التى يتعلق بها الحب ويشهد عليها الجمال.

وكل فكرة يؤمن بها الصوفية تنطوى فى فكرة واحدة أصيلة شاملة لكل ما عداها، وتلك هى بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها.

***

obeikandl.com

براهين وجود الله

فى رأينا أن مسألة وجود الله مسألة «وعى» قبل كل شىء.

فالإنسان له «وعى» يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلو من «وعى» يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية، لأنه متصل بهذا الوجود، بل قائم عليه.

والوعى والعقل لا يتناقضان، وإن كان الوعى أعم من العقل فى إدراكه، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله، ومن ظاهره وباطنه، وما يعيه هو وما لا يعيه، ولكنه يقوم به قياما مجملا محتاجا إلى التفصيل والتفسير.

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

فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم.. وهو فى وجوده لكة حية تعمل عملا حيا ولا يتوقف عملها على صناعة المنطق وضوابطه فى عرف المنطقيين.. وهو فى وجوده هذا يقول «نعم» ويقول «لا» ويحق له أن يقولهما مجملتين فى المسائل المجملة على الخصوص.

وقد يخطئ القول فى بعض الأشياء ولا يضمن الإصابة فى كل شىء. ولكن الخطأ ينفى العصمة الكاملة ولا ينفى الوجود. فقد يكون العقل المجمل موجوداعاملا وهو غير معصوم عن الخطأ الكثير أو القليل، ولن يقدح ذلك لا فى وجوده ولا فى صلاحه للتفكير. لأن «التقسيم المنطقى» يخطئ أيضًا كما يخطئ العقل المجمل فى أحكامه المجملة، ولا يقال من أجل ذلك أن التقسيم المنطقى غير موجود أو غير صالح للتفكير.

فإذا قالت البداهة العقلية: «نعم. هناك إله» فهذا القول له قيمة فى

النظر الإنسانى لا تقل عن قيمة المنطق والقياس، لأنها قيمة العقل الحى الذى لا يرجع المنطق والقياس إلى مصدر غير مصدره و سند أقوى من سنده. وقد كان العقل المجمل أبدا أقرب إلى الإيمان وأقرب إلى قولة «نعم» فى البحث عن الله، ولم يستطع التقسيم المنطقى أن يقول «لا» قاطعة مانعة فى هذا الموضوع.

وقد أسفرت مباحث الفلاسفة المؤمنين عن براهين مختلفة لإثبات وجود الله بالحجة والدليل، ونحسب أننا نضعها فى موضعها حين نقرر فى شأنها هذه الحقيقة التى يقل فيها التشكك والخلاف: وهى أن البراهين جميعا لا تغنى عن الوعى الكونى فى مقاربة الإيمان بالله والشعور بالعقيدة الدينية، وأن الإحاطة بالحقيقة الإلهية شىء لا ينحصر فى عقل إنسان ولا فى دليل يتمخض عنه عقل الإنسان، وإنما الترجيح هنا بين نوعين من الأدلة والبراهين، وهما نوع الأدلة والبراهين التى يعتمد عليها المؤمنون، ونوع الأدلة والبراهين التى يعتمد عليها المنكرون، فإذا كانت أدلة المؤمنين، أرجح من أدلة المنكرين فقد أغنى الدليل غناءه وأدى القياس رسالته التى يستطيعها فى هذا المجال، وهى فى الواقع أرجح وأصلح للاقتناع بالفكر - فضلا عن الاقتناع بالبداهة - كما يبدو من كل موازنة منصفة بين الكفتين.

ولا يخفى أن قاعدة الإثبات والنفى فى مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع الجليل. فليس للعقل البشرى خصومة فى الإثبات ولا خصومة فى الإنكار. وليس على أحد عبء الدليل كله ولا على أحد عبء الإنكار كله فى البحث عن حقيقة الوجود.

ونحن لا نحصى هنا جميع البراهين التى استدل بها الفلاسفة على وجود الله فإنها كثيرة يشابه بعضا بعضا فى القواعد وإن اختلفت قليلا فى التفصيلات والفروع، ولكننا نكتفى منها بأشيعها وأجمعها وأقربها إلى التواتر

والقبول، وهى: برهان الخلق، وبرهان الغاية، وبرهان الاستكمال أو الاستقصاء، وبرهان الأخلاق أو وازع الضمير.

أما برهان الخلق - ويعرف فى اللغات الأوروبية باسم البرهن الكونى أو The Cosmological Argument فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها فى اعتقادنا على الإقناع. وخلاصته أن الموجودات لابد لها من موجد، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره، ويرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته، ولا يمكن أن يقال أن الموجودات كلها ناقصة وأن الكمال يتحقق فى الكون كله، لأن هذا كالقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شىء ليس له انتهاء، ومجموع القصور قدرة لا يعتريها القصور. فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلابد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه.

ويسمى هذا البرهان ى أسلوب من أساليبه لمتعددة ببرهان المحرك الذى لا يتحرك، أو المحرك الذى أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها، ومنها الحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال، والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود، أو من حيز القوة إلى حيز الفعل، وفحوى البرهان أن المتحرك لابد له من محرك وأن هذا المحرك لابد أن يستمد الحركة من غيره.. وهكذا إلى أن يقف العقل عندمحرك واحد لا تجوز عليه الحركة لأنه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان، وهذا هو «الله».

وجواب الماديين على هذا البرهان أنه لا مانع أن يكون المحرك الأول ماديا أو كونيا وأن يكون وجوده أبديا أزليا بغير ابتداء ولا انتهاء. لأن قدم العالم أمر لا يأباه العقل ولا يستحيل فى التصور، وحدوثه مشكلة تستدعى أن نسأل: ولم كان بعد أن لم يكن؟ وكيف طرأت بالمشيئة الإلهية بأحداثه وليست مشيئة الله قابلة للطروء ولا لتغير الأسباب والموجبات؟

ومن هؤلاء الماديين من يجزم بأن هذا الكون كله لا يحتوى شيئًا واحدا

يلجئنا إلى تفسيره بموجود غيره، ولا استثناء عندهم فى ذلك للنظام ولا للعقل ولا للحياة.

فمن أقوالهم أن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ فى الكائنات الأرضية، وضربوا لذلك مثلا صندوقا من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمان الذى لا تحصره السنون ولا القرون، فلا مانع أن هذه التنضيدات تسفر فى مرة من المرات عن إلياذة هوميروس أو قصيدة من الشعر المنظوم والكلم المفهوم، ولا عمل فى اتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التى تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات.

وهكذا الكون المادى فى اضطرابه المشتت الذى تعرض له جميع المصادفات الممكنة فى العقول، فلا مانع فى العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين فى عالم الجماد أو فى عالم الحياة.

وهذا المثل نفسه ينقض دعوى قائليه ويستلزم فرضا غير فروض المصادفات التى تتكرر على جميع الأشكال والأحوال.. فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المتناسبة التى ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم فإن وجود الفاء والياء واللام والسين والواو مثلا لا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف. فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة تربط بينها علاقة التشاكل أو التشكيل على منوال العلاقة التى بين الحروف الأبجدية؟ ومن أين للمادة هذا التنويع فى الأجزاء؟ ومن أين لهذا التنويع أن تكون فيه قابلية الاتحاد على وجه مفهوم؟

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التى تتولى التنسيق والتنضيد وليس من اللازم عقلا أن توجد هذه القوة بين الحروف، وأن يكون وجودها موافقا للجمع والتنضيد وليس موافقا للبعثرة والتفريق.

وفاتهم مع هذا وذاك أنهم فرضوا فى هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات. إلى آخرها ولا تتخبط فى بعضها قبل انتهائها ثم تعيدها وتعيدها أو تكررها بشىء من الاستئناف وشىء من التجديد فى جميع المرات إلى غير انتهاء؟

وفاتهم عدا ما تقدم أن الوصول إلى «تنضيدة» مفهومة منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجزاء عليها. فلماذا تماسك النظام فى الكون بعد أن وجد مصادفة واتفاقا ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء؟ وما الذى قرره وأمضاه وجعله مفضلا على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره فى كل احتمال؟

والعجب فى تفكير الماديين أنهم يستجيزون الكمال المطلق فى كل عنصر من عناصر الوجود إلا عنصر «العقل» وحده فإنهم يحدونه بالعقل الذى يتراءى فى تكوين الإنسان دون سواه.

ومن المذاهب الفلسفية الحديثة التى نشأت فى القرن العشرين لتعليل ظهور الحياة فى المادة مذهبان متقاربان فى الأسس مع تباعد النتائج بينهما فى الشرح والتفصيل، وهما مذهب الحيوية المنبثقة الذى يقول به الفيلسوف الإنجليزى صمويل إسكندر ويعرف فى الإنجليزية باسم Emergent Vitalism. ومذهب التركيبة الكاملة الذى يقول به المارشال سمطس زعيم إفريقية الجنوبية المشهور، ويعرف فى الإنجليزية بالهولزم Holismمن كلمة إغريقية بمعنى «الكل الكامل».

وخلاصة الفكرة الأساسية فى هذين المذهبين أن المادة تتجه إلى التركيب أو تكوين المركبات الكاملة، وأن الحياة تظهر فيها عند التركيب كما تظهر الخصائص الكيمية من بعض العناصر عند امتزاجها، ولم تكن قبل ذلك ظاهرة فى هذه العناصر على انفراد. ومذهب صمويل إسكندر أعم من مذهب المارشال سمطس فى هذه الفكرة، لأنه يقول بأن العقل الإلهى نفسه

قد نشأ فى الكون على هذا المنوال، فكانت المادة من أرل الآزال، ثم بزغ منها العقل الإلهى فى طور من أطوار التفاعل والتآلف بين الذرات والأجزاء.

والمسألة هنا كما نرى مسألة اعتقاد وتقدير. ومتى كانت كذلك فلا ندرى لماذا يسهل على العقل البشرى أن يتصور الله مخلوقا من المادة ولا يتصور المادة مخلوقة بقدرة الله؟ ولماذا يرجح ذلك الاعتقاد على هذا الاعتقاد؟

إن بعض العلماء البيولوجيين يزعمون أن قوانين المادة وحدها كافية لتفسير ظواهر الحياة فى الأجساد، ويخيل إلى بعض الناس أن «البيولوجيين» أحق العلماء بالحكم الفصل فى هذا الموضوع، لأن علمهم يسمى على الألسنة بعلم الحياة.

أما الحقيقة فهى أن البيلوجيين يعرفون أعضاء الأجسام الحية ولكنهم فى أمر الحياة نفسها لا يمتازون على أحد من العلماء، وليس من اللازم أن يكون النبوغ فى التشريح ودراسة الوظائف العضوية مقارنا للنبوغ فى الفلسفة والبحث عن الأصول الكونية الكبرى وأولها أصل الحياة. . وعلى هذا المثال لا يجوز للكيماوى أن يستأثر بالقول فى أصل المادة وقدم الزمان والمكان لأنه يعرف تراكيب الأجسام ويعرف النسب التى تختلف بها هذه التراكيب. ولا يجوز لمهندس الطباعة أن يستأثر بالحكم فى معانى الحروف وأسرار الكلمات لأنه يصب الحروف ويدير الآلات ويخرج من بين يديه كل نسخة من الكتاب، ولا يجوز للنجار الذى يصنع الشطرنج أن يزعم أنه أقدر اللاعبين على تحريك هذه القطع فى الرقعة وفقا للحساب وطبقا للقصد الذى يتوخاه اللاعب الماهر، وإن كان هذا اللاعب الماهر أعجز الناس عن صنع قطعة أو إصلاح رقعة أو التفرقة بين خشب وخشب فى صنع القطع والرقاع.

على أن الماديين لا يعرفون من قوانين المادة وخصائص الأجسام المادية ما يسوغ لهم الجزم بامتناع المؤثرات الأخرى فى حركاتها. لأن المطابقة التامة فى التجارب المادية لم تتقرر بعد بتجربة واحدة. فكل تجربة تعاد لا تأتى بالنتيجة

نفسها على وجه الدقة الكاملة بلغا ما بلغ الإحكام فى تركيب الآلات ويقظة المجربين. . وتعرف هذه الملاحظة بملاحظة هيزنبرج Heisenberg الذى ضبط مقدار الخلل فى هذه الاختلافات على وجه التقريب، وهو مقدار - مهما يبلغ من صغره - كاف لفتح الباب ويقائه مفتوحا لاحتمال المداخلة الروحية فى بعض الحالات.

أما برهان الغاية Teleogical Argument فهو فى لبابه نمط موسع من برهان الخلق مع تصرف فيه وزيادة عليه.

لأنه يتخذ من المخلوقات دليلا على وجود الخالق ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد فى تكوينها وحكمة فى تسييرها وتدبيرها.

وقد توجهت لهذا البرهان ضروب شتى من النقد لم تصدر كلها من جانب الماديين أو القاطعين بالإلحاد.

فقد أنكر بعض الإلهيين أن يحيط العقل البشرى بحكمة الله وأن تكون لله جل وعلا غايات تناط بالأحياء والمخلوقات وفهموا الغاية على أنها نوع من الحاجة التى يتنزه عنها الواحد الأحد المستغنى عن كل ما عداه.

وليس أضعف من هذا الاعتراض سواء عممناه على الخلق كله أو فصلناه بالنظر إلى جميع الخلائق من الأحياء وغير الأحياء.

فإذا كان الله غنيا عن الحاجة فالمخلوقات لا تستغنى عنها، وإذا كانت حكمة الله أجل وأسمى من طاقة العقل البشرى فالعقل البشرى يستطيع أن يميز بين الأعمال المقصودة والأعمال المرسلة سدى بغير قصد وعلى غير هدى، وإذا كانت القدرة السرمدية لا تحدها الغايات فالكائن المحدود لابد له من غاية ولابد لتلك الغاية من تقدير وتدبير. ومن أين يكون التقدير والتدبير فى نظر الإلهيين إن لم يكن من الله؟

وليس اعتراض الماديين على هذا البرهان بأقوى من اعتراض هؤلاء

الإلهيين لأنهم يقولون أن نظام الكواكب لا يحتاج إلى تنظيم، وأن كيان العناصر لا يحتاج إلى تكوين، وأن طبائع المادة وحدها كافية لفهم هذا النظام وتفسير ذلك الكيان.

فالمادة الحامية تتحرك، والحركة تشع الحرارة، ومتى حدث الإشعاع قلت الحرارة فى بعض الأجزاء واختلفت بينها درجة البرودة، فانشق بعضها عن بعض ووجب بقانون الحركة المركزية أن يدور الصغير حول الكبير ويصمد على الدوران. وهكذا تحدث المنظومات الشمسية وتثبت الثوابت وتدور السيارات حولها بحساب يوافق اختلافها فى الحجم والسرعة والمسافة ودرجة الإشعاع.

ويقولون أن العناصر تتركب من نواة وكهارب، ولا يعقل العقل إلا أن تكون نواة وكهربا واحدا أو نواة وكهربين أو نواة وثلاثة كهارب أو أربعة أو خمسة إلى آخر ما تحتمله قوة النواة على التماسك والاجتذاب. وكلما اختلف العدد ظهر فى المادة عنصر جديد بالضرورة التى لا محيص عنها، وليس هنالك سبب غير هذا السبب لتعدد العناصر والأجسام.

وكل هذا صحيح من وجهة الواقع الذى نراه.. ولكن من أين لنا أن الواقع الذى نراه هو كل ما يحتمله العقل من فروض ووجوه؟.. أازم هذا بحكم البداهة؟ أم هو لازم لغير شىء إلا أنه كان على هذا النحو وشهدناه؟.. فالبداهة لا تستلزم أن تكون الحركة ملأزمة للإشعاع. والبداهة لا تستلزم أن يكون الصغي منجذبا إلى الكبير، وأن تقضى الحركة المركزية بالدوران فى فلك لا تتعداه. وجائز فى رأى العقل كل الجواز أن تكون حرارة ولا إشعاع، وأن يكون انشقاق ولا انجذاب.

ويبدو لنا أن الاعتراض الذى يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان هو الاعتراض بوجود الشر والألم فى الحياة. فكيف يقال أن القصد ظاهر فى هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص

والظلم فيه؟ هل يقال إذن أن الشر مقصود؟ وهل يقال أن الظلم مما يليق بحكمة الحكيم؟

وليس جوابنا على هذا الاعتراض أن نعزو إلى الله دواعى مقدرة لخلق هذه الأمور، فإن الدواعى التى نقدرها لن تبغ بنا إلى نهايات الأشياء، ولن تزال واقفة بنا عند بدايات مفروضة لا تغنى عن تلك النهايات.

ولكننا نرجع إلى المقابلة بين هذا العالم وبين العالم الذى يتخيله أولئك المعترضون وافيا بالقصد أو جديرا بحكمة الله. فإن كان هو أقرب إلى التصور فقد صدقوا وأصابوا وإن كان العالم الذى نحن فيه هو الأقرب إلى التصور فقد سقط الاعتراض.

فما العالم الذى يتخيل المعترضون أنه أجدر من عالمنا هذا بحكمة الله وقصد المدبر المريد؟

هو عالم لا نقص فيه فلا نمو فيه، ولا آباء ولا أبناء، ولا تفاوت فى السن والتهيؤ والاستعداد، ولا تقابل فى الجنس بين الذكور والإناث، بل جيل واحد خالد على المدى لا يموت ولا يتطلب الغذاء ولا الدواء.

عالمهم المتخيل هو عالم لا حرمان فيه. فلا ينتظر فيه الحى شيئًا يجىء به الغد ولا يشتاق اليوم إلى مجهول.

بل ماذا نقول؟ أنقول الغد واليوم؟ ومن أين يأتى الغد واليوم فى عالم لا تغاير فيه ولا تنوع فى التراكيب والحركات؟ إنما يأتى اليوم والغد من تغاير الكواكب بالحركة والضخامة والدوران. فإذا بطل التغاير والتركيب فلا شمس ولا أرض ولا قمر ولا أيام ولا أعوام.

هو عالم لا ألم فيه ولا اجتهاد فيه، ولا اتقاء لمحذور ولا اغتباط بمنشود.

هو عالم لا أمل فيه ولا محبة ولا حنان ولا صبر ولا جزع ولا رهبة

ولا اتصال بين مخلوق ومخلوق. لأن الاتصال تكملة ولا حاجة إلى التكملة بأرباب الكمال.

وأن تصور العالم على هذه الصورة لأقرب إلى المستحيل من صورة عالمنا بما فيه من النقائص والشرور.

ويعتبر البرهان الثالث من براهين أهل الصناعة. لأنه مما يتداول بين الباحثين فى المنطق والفلسفة الدينية ولا نسمع به كثيرا بين جمهرة المؤمنين الذين لا يطرقون أبواب هذه البحوث. وذلك هو برهان الاستعلاء الاستكمال أو برهان المثل الأعلى، ويسمى عندهم The Ontological Argument.

وقد صاغه القديس أنسلم Anselmفى صورته الأولى وزاده اللاحقون به ونقحوه حتى بلغ كماله فى فلسفة ديكارت، وأوشك أن ينسب إليه.

وفحواه فى صيغته الجامعة أن العقل النسانى كلما تصور شيئًا عظيما تصور ما هو أعظم منه. لأن الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج لى سبب، وهو - أى العقل الإنسانى لا يعرف سبب القصور.

فما من شىء كامل إلا والعقل الإنسانى متطلع إلى أكمل منه، ثم أكمل منه، إلى نهاية النهايات، وهى غاية الكمال المطلق التى لا مزيد عليها ولا نقص فيها.

وهذا الموجود الكامل الذى لا مزيد على كماله موجود لا محالة. لأن وجوده فى التصور أقل من وجوده فى الحقيقة، فهو فى الحقيقة موجود. لأن الكمال المطلق ينتفى عنه بسبب عدم وجوده، ولا يبقى له شىء من الكمال، بل نقص مطلق هو عدم الوجود. فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده.

ويعتمد عمانويل كانت - الذى يستضعف هذا البرهان - على برهان أقوى منه وأصح فى الدلالة على «الله» كما ينبغى له من الصفات.. فعنده أن برهان الخلق وبرهان القصد يثبتان وجود الصانع القادر ولكنه لا يلزم من

قدرته وصنعته أنه «الإله» الذى يصدر منه الخير الرحمة ويعبده الناس عبادة الحب والإيمان.

وأيما يثبت وجود هذا الإله بعلامة فى النفس الإنسانية لا يتأتى وجودها فيها بغير وجود إله، وتلك هى علامة الوازع الأخلاقى أو علامة الواجب أو علامة الضمير.

فمن أين استوجب الإنسان أن يدين نفسه بالحق كما نعرفه إن لم يكن فى الكون قسطاس للحق يغرس فى نفسه هذا الوجوب؟ ومن أين تقرر فى طبع الإنسان أن الواجب الكريه لديه أولى به من رطاعة الهوى المحبب إليه، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره؟

المستضعفون لهذا البرهان يقولون أنها العادة الاجتماعية رسخت فى النفس حتى استحالت إلى رغبة مقبولة أو مطلب محبوب.

ولكنهم ينسون أن معرفة السبب لا تقضى بإبطال الغاية أو بفقدان الحكمة.

فنحن نعلم أن القطار يتحرك بغليان المرجل فيه، ونعلم أن المهندس قد مد قضبانه لأنه يكافأ على مدها بأجر يحتاج إليه، وأن نظار المحطات يسيرون حركة القطار لأنهم مجزيون على ذلك أو معاقبون على إهماله، ولكن ذلك كله لا يبطل الغاية ولا يقضى بمسير القطار لغير حكمة وقيام العمل كله بغير تدبير.

هذه هى زبدة البراهين الفلسفية العامة على وجود الله. ومن الحق أن نعيد هنا أن الإيمان الإلهى لا يقوم عليها وحدها فى البصيرة الإنسانية، وأن قصاراها من الإقناع أنها أرجح وزنا من ردود المنكرين، ولا سيما المنكرين الذين فى إنكارهم ادعاء وهجوم على الفروض بغير دليل، وبغير إيمان.

ولقائل أن يقول فى هذا الصدد: ولماذا يحوجنا الله إلى البراهين لإثبات وجوده؟ لماذا لا يتجلى للعيان فيعرفه كل إنسان!

ونقول نحن: إننا لا ندرى.. ولكننا إذا طلبنا أن تتجلى الحقيقة الإلهية لكل مخلوق، وأن تتساوى العقول جميعا فى استكناه جميع الحقائق بغير خفاء، عدنا إلى المخلوقات المتشابهة فى الكمال بغير اختلاف بغير خفاء، عدنا إلى المخلوقات المتشابهة فى الكمال بغير اختلاف قط وبغير حدود فى المعرفة والخليقة، وليس تخيلنا لذلك العالم المطلوب بأيسر من تخيلنا للعالم المشهود كما عهدناه. فإن العالم الذى يوجد فيه الإيمان وجودا آليا أقل حكمة من العالم الذى يجاهد فيه الضمير جهاده للوصول إلى الإيمان.

***

البراهين القرآنية

لم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله فى كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت فى القرآن الكريم.

فقد كان يخاطب أقواما ينكرون وأقواما يشركون وأقواما يدينون بالتوراة والإنجيل ويختلفون فى مذاهب الربوبية والعبادة، وكانت دعوته للناس كافة من أبناء العصر الذى نزل فيه وأبناء سائر العصور، ومن أمة العرب وسائر الأمم، فلزم فيه تمحيص القول فى الربوبية عند كل خطاب.

وكان يخاطب العقل ليقنع المخالفين بالحجة التى تقبلها العقول الإنسانية، فجاء بكل برهان من البراهين التى لخصناها فى الفصل السابق، وجعل الهدى من الله ولكنه من طريق العقل والإلهام بالصواب.

«قل لله المشرق والمغرب يهدى من يشاء».

«قل إن الهدى هدى الله». . «وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون».

«فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام».

وآيات الله مكشوفة لمن يريدها ويستقيم إلى مغزاها، ولكنها هى وحدها لا تقنع من لا يريد ولا يستقيم: «لو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون».

فحتى العيان لا يكفى لإقناع من صرف عقله عن سبيل الإقناع، لأنه يتهم بصره وسمعه فيما رأى بعينيه وسمع بأذنيه، وكل شىء فى الأرض والسماء كاف لمن جرد عقله من أسباب الإنكار والإصرار.

«ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين».

«ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا ونات ألفافا».

«وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون».

«وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج».

«وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى..».

«فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا. ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير»

«ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون».

«ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون».

«قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحى من الميت ومن يخرج الميت من الحى ومن يدبر الأم فسيقولون الله..».

«والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون».

«قل أغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم».

«ليس كمثله شىء».

«ولله المثل الأعلى».

«وفوق كل ذى علم عليم».

«يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما».

***

وليست هذه جميع الآيات التى وردت فى القرآن الكريم بإقامة البرهان على وجود الله، ولكنها أمثلة منها تجمع أنواعها ونرى منها أنها قد أحاطت بأهم البراهين التى استدل بها الحكماء على وجوده: وهى براهين الخلق والإبداع وبراهين القصد والنظام، وبراهين الكمال والاستعلاء والمثل الأعلى.

ومما يستوقف النظر أن البراهين التى جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتقرير هى أقوى البراهين إقناعا وأحراها أن تبطل القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها، ونعنى بها «أولا» برهان ظهور الحياة فى المادة «يخرج الحى من الميت» «وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة».. وثانيا برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة «جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا».. «وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج».

وقد كان الناس ينظرون بالعين المجردة إلى أعضاء الجسم الحى فيعجبون وسعهم من العجب لدقتها وتساند أجزائها وتعاون وظائفها وسريان عوامل النمو فيها بمقاديره الضرورية على حسب السن والنوع والفصيلة، سواء فى جسم الإنسان أو جسم الحيوان أو جسم الحرة أو جسم النبات.. فأحرى بهم أن يعجبوا أضعاف ذلك العجب بعد أن عرفوا بالمجاهر والتحليلات مم تتألف تلك الأعضاء، وعلى أى نحو تتساند تلك الوظائف، وتبين لهم أن هذه الأعضاء البارزة للعيان مجموعة من ذرات لا ترى الألوف منها بالعين المجردة، وأن كل ذرة منها تقع فى موقعها من الجسم وتعاون بقية الذرات فيه كأنها على علم بها وبما تطلبه منها، ولا تضل واحدة منها عن طريقها لمرض أو عجز طرأ عليها إلا تكفل سائرها بإصلاح خطئها وتقويم ضلالها.

قال الأستاذ ليثز Leathes فى خطاب الرئاسة السنوى بقسم الفزيولوجى من جامعة أكسفورد عام ١٩٣٦ ما فحواه أن كل خلية من البروتين تتألف من سلسلة فيها بضع مئات من الحلقات، وأن كل حلقة منها هى تركيبة من ذرات قوامها حمض من الأحماض النوشادرية، وهى أحماض يبلغ المعروف منها نحو العشرين، ويجوز أن يقع كل منها موقعه على اختلاف فى النسبة والترتيب، ولكننا لا نراها فى بعض الأنسجة إلا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف.

فهل نستطيع أن نتخيل مبلغ الدقة فى هذه الإصابة بين احتمالات الخطأ التى لا تحصيها أرقامنا المألوفة؟

يكفى لتقريب هذه الدقة من الخيال أن نذكر أن الحروف الأبجدية فى لغات البشر كافة لا تتجاوز الثلاثين، ويتألف من تراكيبها المتغيرة كل ما تلفظ به الأمم من الكلمات والعبارات. فإذا كانت خلية البروتين فى حجمها الخفى قابلة لأضعاف ذلك التكرار ثم لا نشاهد فيها إلا كلمة واحدة فى ترتيب واحد لا يتغير - فقد عرفنا على التقريب معنى تلك الإصابة فى التوفيق والتركيب.

يقول الأستاذ ليثز لتقريب هذا الخيال أن الضوء يصل من طرف المجرة إلى الطرف الآخر فى ثلثمائة ألف سنة. فإذا أردنا أن نشبه إصابة الخلية فى تركيبها بمثل مفهوم - فهذه الإصابة تضارع إصابة الرصاصة التى تنطلق من الأرض فتصيب هدفا فى نهر المجرة بحجم عين الثور ولا تخطئه مرة من المرات، وهذا على فرض أن حلقات الخلية خمسون فقط وليست بضع مئات!

لقد بطل معنى القصد فى لغة العقل إن كان هذا كله مصادفة لا تستلزم الخلق والتدبير.

فالقرآن الكريم قد خاطب الأحياء بلغة الحياة، وخاطب العقلاء بلغة العقل، حين كرر برهان الحياة وبرهان النسل فى إثبات وجود الخالق الحكيم.

وبرهانه على وحدة هذا الخالق يضارع برهان الحياة وبرهان النسل على وجوده وحكمته وتدبيره.

«لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا».

ولن يقوم على ثبوت الوحدانية برهان أقوى من هذا البرهان، وهو برهان التمانع كما يسميه المتكلمون والباحثون فى التوحيد.. وقد اختلفوا فيه ولكنه اختلاف لا موجب له مع فهم البرهان لى معناه الصحيح الذى لا ينبغى أن يطول الجدل عليه. فالإمام التفتازانى يقول أنه برهان إقناعى أو برهان خطابى، لجواز الاتفاق بين الإلهين أو بين الآلهة، وأن العقل لا يستلزم الخلاف.

والإمامان أبو المعين النسفى وعبد اللطيف الكرمانى ينحيان عليه أشد الإنحاء ويقذفانه بالكفر لأن الاستدلال ببرهان إقناعى «يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله ﷺ ما لا يتم الاستدلال به على المشركين، فيلزم أحد الأمرين إما الجهل وإما السفه، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا».

والإمام محمد البخارى تلميذ التفتازانى يدفع التهمة عن أستاذه بأن الأدلة على وجود الصانع تختلف بحسب إدراك العقول، والتكليف بالتوحيديشمل العامة وهم قاصرون عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم إلا الأدلة الخطابية العادية.

وقال الرازى أن الفساد ممكن إذا تعددت الآلهة، وقد أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر.

وقال الإمام نور الدين الصابونى فيما رواه عنه صاحب سفينة الراغب: «لو ثبتت الموافقة بينهما - بين الإلهين - فهى إما ضرورية فيلزم عجزهما واضطرارهما أو اختيارية ويمكن تقدير الخلف بينهما فيتحقق الإلزام».

وأحسن الإمام إسماعيل الكلنبوى حيث قال فى حاشيته على شرح

الجلال: «لا يخلو إما أن يكون قدوة كل واحد منهما وإرادته كافية فى وجود العالم أو لا شىء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط. وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال، وعلى الثانى يلزم عجزهما لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون إلها».

وصواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل، وأن بلوغ الكمال المطلق فى صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر فى تلك الصفة، وأن الأثينية لا تتحقق فى موجودين كلاهما يطاب الآخر ولا يتمايز منه فى شىء من الأشياء، وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق، وكلاهما يريد ما يريده الآخر ويقدر ما يقدره ويعمل ما يعمله فى كل حال وفى كل صغير وكبير، فهذان وجود واحد وليسا بوجودين، فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين... فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه.

وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع.

***