الباب الثاني
ما بعد الطبيعة

obeikandl.com

الفصل الأول
علم الطبيعة

٢٨- موضوع هذا العلم:

(أ) يرجع لفظ «ما بعد الطبيعة» إلى أحد أتباع أرسطو، وقد عني بترتيب كتبه، فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء، هي الحكمة والفلسفة الأولى والعلم الإلهي، لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى، أولها مبادئ المعرفة إطلاقًا، والثاني الأمور العامة للوجود، والثالث الألوهية رأس الوجود، وهي مباحث تشترك في أعلى درجة من درجات التجريد، وتؤلف علمًا واحدًا بهذا الاعتبار، يقع بعد الطبيعيات في الترتيب، فأطلق عليه ذلك التابع اسمًا مأخوذًا من مكانه، وهو اسم إن لم يجد شيئًا في التعريف بالمدلول، فإنه يضم أجزاؤه ويوفر له وحده الموضوع اللازمة للعلم، وقد عالجنا مسألة المعرفة ومبحث الأمور العامة في كتاب «العقل والوجود» ونعالج هنا مسألة الألوهية.

(ب) إنَّ الشعوب قاطبة اعتقدت دائمًا بموجودات أرفع من الإنسان، دعتها آلهة وأربابًا ودانت لها بالخشوع والخضوع واعترفت بإشرافها على الحوادث السلفية، ونستطيع أن نقول: إن العلماء -حتى الممعنين منهم في المذهب الحسي المستمسكين بالمنهج التجريبي- مجمعون على أنَّ الدين أقدم المظاهر الإنسانية وأعمقها تغلغلًا في الحياة، فردية واجتماعية. وفي مقدمة الجاحدين لوجود الله أو الآلهة، الماديون والتصوريون. والحزبان متفقان على رفض معاني الروح والجوهر والعلة اعتقادًا منهم أن العقل قاصر عن إدراك ما

يجاوز نطاق التجربة. ومن الجاحدين أيضًا، ومن أشهرهم في عصرنا، معظم العلماء الاجتماعيين، أو كلهم، وهم فرق في مختلف البلدان الغربية، ولكل فرقة نظرية، وربما كانت أشهرها نظرية دوركيم وتلاميذه، وهم يذهبون إلى أن فكرة الألوهية هي عين فكرة المجتمع مجولة إلى خارج ومنصوبة ماهية عليا بما للمجتمع من سلطان قاهر وأثر بالغ، يحس في الاجتماعات، وبخاصة بمناسبة الأعياد والمراسم والأحداث القومية، حيث تهزه روح من العزة والشجاعة والحماسة ترفعه فوق مستواه المألوف.

(ج) فما بعد الطبيعة علم خاص موضوعه تلك المسائل الثلاث، وأهمها من غير شك موجود معين بيده أمر العالم أجمع، أو موجودات معينة لكل منها بعض الأمر. وهذا العلم من هذا الوجه أجدر بأن يسمى «ما قبل الطبيعة» أو «ما فوق الطبيعة» لعلو موضوعه واستناد العلم الطبيعي عليه كاستناد الطبيعة نفسها على القدرة العظمى، فهو متقدم عليها. والفرق جسيم بين البعدية المكانية والتبعية الوجودية.

(د) وهو علم فلسفي يرمي إلى استكشاف العلة الأولى للأشياء وتحديد صفاتها، بالعقل وحده، دون اللجوء إلى العاطفة ولو كانت العاطفة الدينية. وقليلو الثقة بالعقل ومبادئه ومناهجه هم الذين يثيرون الريبة حوله، حتى المؤمنون منهم. كان بسكال مؤمنًا أشد إيمان، ومن جهة أخرى معتقدًا أن العقل قوة استدلالية ليس غير، يستنبط النتائج من المقدمات، ويصل إلى معان مجردة، لا إلى شخصيات، والمطلوب بصدد الله الحصول على معرفة حدسية محسوسة بالقلب، يعني على إله الشخصي، إله إبراهيم وإسحق ويعقوب، كما يقول، لا الوصول إلى فكرة الله أو إله الفلاسفة والعلماء، والبراهين الفلسفية معقدة صنعة بعيدة من استدلال الجمهور. ذلك موقف بسكال وموقف كثيرين قبله وبعده. والحقيقة أن وجود الله مفتقر إلى البرهان، بدليل كثرة المتشككين في قوة

البراهين، فضلًا عن المنكرين، والبراهين مبنية على بديهيات يقرها العقل الصريح، ويدركها كل من سلم عقله من النظريات الزائفة، بحيث لا يغتفر الجهل بها أو التشكك فيها، ولو أن تفسيرها الفلسفي يحتاج إلى إمعان نظر.

٢٩- إجمال الآراء:

(أ) ولزيادة إيضاح هذا الموضوع نجمل الآراء فيه، وهي كثيرة دقيقة موجهين التفاتًا خاصة إلى الأحادية أو مذهب وحدة الوجود بلا تمييز بين الله والعالم وهو أشنع المذاهب في حق الله، أشنع من الإلحاد الصرف، لأن الإنكار البات لوجود الله أهون من تشويه حقيقته، والإهانة فيه أخف. وهو أشد المذاهب خطرًا على الأخلاق والدين؛ يلح أنصاره في الإيمان بالله، وما الله عندهم سوى لفظ أجوف يطلقونه على جملة العالم، أو على روح غير معين، وفي الحالين على شيء خلو من الشخصية، ويصطنعون التصوف، وما تصوفهم إلا غرور يلتمسون من سبيله لذة نفسانية.

(ب) نقول إذن: لعل الهنود أول شعب ظهر فيه هذا المذهب، أو ظهر بمثل ما نعرف له عندهم من قوة وسمو. كانوا على الشرك أو تعدد الآلهة يؤلهون قوات الطبيعة، ويتصورون الأشياء مريدة كالإنسان، وبخاصة الأجسام المضيئة وظواهرها الضوئية. ثم انتقل تفكير كهنتهم البراهمة إلى الجمع بين الآلهة، وانتهوا إلى ثلاثة: أحدهم خالق، وآخر حافظ المخلوقات، وثالث معدم ما يعدم منها، أو هم ثلاث وجهات لقوة واحدة، تنبثق الموجودات من براهما كينبوع عام دون تمايز حاسم إلا في الظاهر. والإرادة في براهما عبارة عن شهوة التكثر والتعدد، فولد الضوء بقوة عقله. والضوء الذي خلقه أحس الشهوة عينها، فخلق المياه، وأحست المياه عين الشهوة وخلقت الأرض.

(ج) ولما نشأت الفلسفة اليونانية كان من أقطاب الطبقة الأولى أشياع لهذا المذهب. ولا نستبعد أن يكونوا تأثروا بالتعاليم الهندية. فحصوا عن أصل الأشياء وطريقة تكوينها، فآثر كل منهم مادة جعل منها الأصل الذي تتكون منه الأشياء باجتماع بعضه مع بعض، أو بالتكاثف، وتفسد بافتراق بعضه عن بعض، أو بالتخلخل، آثر طاليس الماء، وانكسيمانس الهواء، وهرقليطس النار، واعتقد كل منهم في مادية الحياة والفكر. فبمقتضى هذا التصور كان الوجود واحدًا، لما هو واضح من أن المركب هو من جنس أصله وطبيعته، وكان هرقليطس أعمقهم نظرًا وأكثرهم صراحة، قال: إن هذا العالم لم يصنعه إله أو إنسان، ولكنه كان أبدًا، والنار الأثيرية هي الله. وقال: إنَّ الأشياء جميعًا في تغير متصل وتطور مستمر بقوة باطنة وقانون ذاتي، وبهذه الأقوال توفرت له وحدة الوجود، وحدة مادية باشتراك الأشياء أصلًا وصيرورة.

(د) ولكن التغير والتطور مزاج من وجود ولا وجود، هو وجود بما هو بالفعل، ولا وجود بصيرورته من حال إلى حال. فاستكبر معاصره بارمنيدس هذا التناقض الصارخ، ورفع صوته مجلجلًا يقول: «يجب التسليم قطعًا إمَّا بالوجود أو باللاوجود، واللاوجود محال فلا يبقى إلا الوجود. وكيف يمكن أن يوجد (بالذات) شيء غير الله، فالوجود هو الله». وتوفرت له بهذه الأقوال وحدة منطقية أو ميتافيزيقية بالمقارنة بين معنيي الوجود واللاوجود، وتحقيق الأول، وتزييف الثاني. وكان أستاذه إكسانوفان قد «نظر إلى عظمة السماء وقال: إن العالم واحد».

(هـ) وتأثر أفلاطون بما بين أجزاء العالم من نظام وترابط، فأرجع العالم إلى نفس كلية تدبره كما تدبر النفس الجزئية الجسد الحالة فيه، وأبقى عالم المثل كثرة روحية، فكانت الوحدة عنده مادية جزئية. ونشر الرواقيون فكرة الوحدة المادية الكلية بالصورة التي رسمها هرقليطس وقد اصطنعوا فلسفته بتمامها.

وازدادت انتشارًا بجهود الأفلاطونية الجديدة، ولا سيما أفلوطين، بكتبه اليونانية وترجماتها اللاتينية والسريانية والعربية.

(و) يتساءل أفلوطين: كيف تصدر كثرة عن الواحد؟ ويجيب بقوله: إنه بسيط كل البساطة، واحد كل الوحدة، حتى ليجب أن ننفي عنه التعقل والفهم، تعقل ذاته وسائر الأشياء، لنكثر العاقل والتعقل والمعقول. فإذا جاء شيء بعده فإنما يجيء بتوجه الواحد إلى ذاته أبدًا. وما يأتي من الواحد يأتي من دون ميل ولا إرادة، إذ ليس خارجه موجود يتحرك إليه... كل موجود يصل إلى كماله يلد، فالموجود الكامل دائمًا يلد دائمًا... إنه باتجاهه إلى ذاته يرى، وهذه الرؤية هي العقل (الكلي) الذي هو كلمته وفعله وصورته. ويتأمل العقل الأشياء التي في مقدور الواحد، فيلد النفس (الكلية). ومن هذه الكثرة يولد العدد والكم والكيف، ثم تأتي سائر الأشياء، فإن النفس (الكلية) تنظر صوب العقل (الكلي) فتحصل على معانيها، وتلد موجودات أدنى منها: هي التي خلقت الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة، وخلقت الكواكب، والسماء الرحيبة، ووضعت فيها النظام. وبسبب هذه النفس كان العالم إلهًا في مظاهر مختلفة.

(ز) وقد عرف المفكرون الإسلاميون مواقف الفلاسفة اليونان في الألوهية، ووجد بينهم من اصطنعوا المواقف المتطرفة، على ما في ذلك من خطر. وجد «معطلة» لا يثبتون الله، بعضهم قصروا في التوحيد بين الله وصفاته حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام، وبلغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، فدعوا بالمجسمة والمشبهة، ولو أنهم استدركوا بقولهم: ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولا يشبه شيئًا من المخلوقات. وغلا المعتزلة في التوحيد بين الله وصفاته حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات، قائلين: إن الله عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز. ووجد «دهريون» يزعمون أن «الدهر دائر» لا أول له ولا آخر، فيجوزون

مرور العلل إلى غير نهاية بالذات ويدعون أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه لا بصانع. ويلاحظ ابن رشد أن أحدًا من الحكماء ليس يجوز وجود أسباب لا نهاية لها، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب، ومتحرك من غير محرك. ووجد من المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية وقال: يجوز أن يظهر الله بصورة شخص، وقد يكون الحلول بجزء، وقد يكون بكل كما في الأحادية. والحلول مذهب الغلاة من الشيعة [1].

(ح) أما الأحادية بالذات فقد زخرت أخبارها ووفرت كتبها، من فلسفية وتصوفية، اتبع الفارابي وابن سينا أفكار أفلوطين في صدور الموجودات عن الواحد، الأول، فقالا مثله إن عن الواحد لا يصدر إلا واحد، أو كان في الله كثرة، وهذا محال. والواحد الصادر صدر عن ضرورة لا عن إرادة وخلق. ثم صدرت عقول أخرى بعدد الأفلاك؛ صدرت هي وأفلاكها كل عن الذي قبله. وعلى ذلك نقول: إن الموجودات صادرة عن ذات الله، وأنها من ثمة إلهية. وهذا معنى كلمة الحلاج «أنا الحق» أي أنه مظهر من مظاهر الله. وقال محي الدين ابن عربي: «ما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده، ونحن مفتقرون إليه من حيث وجودنا، وهو مفتقر إلينا من حيث ظهوره لنفسه».

(ط) ووجد في المسيحية، أثناء القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أحاديون سافرون، قال أحدهم، واسمه أموري دي بين: «الله وجود الكل» وأن معنى الخلق إعلان الموجود الأوحد عن مظاهر من ذاته، وأن كل إنسان فهو عضو إلهي كالمسيح، فهو فوق الخطيئة، وكل فعل إنساني فهو صادر عن الله الموجود

---

(١) الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، ج١ (ص١٦، ١٤٠، ١١٦، ١٤٤) وابن رشد كتاب تهافت التهافت، ص(٢٦٩، ٢٠، ١١٤).

الأوحد، فلا تغاير بين الخير والشر، ولا موجب لإباء أي شيء على الطبيعة، بل تمنح كل ما تشتهيه. واصطنع دافيد دي دينان الأحادية المادية، فأنكر كل فرق بين المادة والروح والله؛ وقال: إن المادة الأولى أو الهيولي هي الله، والوجود واحد؛ ودليله أنه لكي يختلف شيئان يجب أن يكون فيهما عنصر مشترك وعنصر فاصل أو فارق، وليس بين المادة والروح عنصر مشترك، فليس هناك شيء يفصل بينهما، فهما واحد بالماهية. وقال ايكارت: «ما ليس عين الوجود فهو لا وجود» ناسيًا، كما نسى بارمنيدس، أن ما ليس موجودًا بذاته قد يوجد بغيره نوعًا من الوجود. وكثيرون غير هؤلاء لا فائدة من إيراد أقوالهم.

(ط) وأشهر القائلين بالأحادية في العصر الحديث: جيوردانو برونو، وباروخ سبينوزا، وأربعة ألمان، هم فختي وشلنج وهجل وشوبنهور، وصلوا إليها عن طريق مناقشة فلسفة كنط. أقام برونو فلسفته على فكرتين أساسيتين: هما الوحدة واللانهاية. الوحدة ترابط الأجزاء ونظامها. واللانهاية امتداد الكون إلى غير حد في المكان وفي الزمان. من حيث المكان الكون مليء بعوالم لا تحصى، ما نظامنا الشمسي إلا واحد منها. ويملأ الكون أثير لا متناه منطو على بذور أو عناصر الأشياء، وغاياتها، وقوانين نموها. وهي مادية روحية معًا، أزلية أبدية، وهذه هي اللانهاية في الزمان، تجتمع وتفترق، فتؤلف الأشياء. لم يخلقها الله بالإرادة، أو عن شهوة (كما قال الهنود) إذ ليس الكمال الأعظم بحاجة إلى شيء بل وجدت عنه بضرورة ذاتية. وهو حاضر لدى الأشياء حضور الوجود للموجود، أو حضور الجمال للجميل. هو الواحد المطلق؛ هو جميع الأشياء؛ وليس شيئًا منها؛ وهو ليس عقلًا، إذ إن المعرفة تفترض عارفًا ومعروفًا؛ والواحد أرفع من هذه الثنائية؛ وهو أرفع من الوجود، بمعنى أنه منبع كل وجود. فلا نضيف إليه أي محمول، لا الوجود ولا الماهية ولا الحياة،

فإنه أعلى من هذه الإضافات، وإنما نقول: إنه يلد العقل (الكلي)، والعقل يلد النفس (الكلية). والنفس تلد جميع الصور المطوية فيه.

(ي) وسبينوزا معدود إمام المذهب في الفلسفة الحديثة: صاغه صياغة محكمة بمبادئه ونتائجها ونتائج نتائجها، مبرهنة كلها على الطريقة الهندسية، كي يتفق شكله القياسي مع موضوعه النازل من المبدأ الأول إلى الصفات والأحوال. المبدأ أن الوجود أجمع جوهر واحد، له صفات كثيرة جدًّا، لكنا لا نعرف منها سوى اثنتين، هما الفكر والامتداد، والجزئيات أحوال للصفات: النفوس أحوال الفكر، والأجسام أحوال الامتداد، وهو علة ذاتية أو باطنة، لا علة مفارقة، إذ ليس للأشياء قدرة وفعل. وإذا قلنا: إنَّ الله علة حرة، فليس ذلك بمعنى أنَّ الأشياء كان يمكن أن تحدث على خلاف ما هي، بل بمعنى أنَّ الكل يفيض ضرورة عن طبيعته، كما يفيض عن طبيعة المثلث مساواة زواياه لقائمتين. فالبرهنة على وجود الله في هذا المذهب ترجع إلى برهنة على وجود مبدأ وحدة باطن في العالم ذاته. ومبدأ الوحدة أن لكل شيء قدرة ذاتية على الوجود بقدر ما له من حقيقة موضوعية، والله غير متناه، فله قدرة مطلقة على الوجود، وهو موجود مطلقًا، فإن كمال الشيء لا ينتزع منه الوجود، بل على العكس يثبته، وإلا كانت المتناهيات الموجودة بالفعل أعظم قدرة من موجود لا متناه غير متحقق، وهذا خلف. وليس الله كائنًا شخصيًّا، فإن كل شخصية (أو أنا) تتضمن تمايزًا من أي شيء آخر (أو تعارضًا بلا أنا) ومن ثمة ماهية ما معينة، وكل تعيين فهو حد للماهية المعينة دون سائر الماهيات، وهذا متعارض مع الطبيعة الإلهية اللامتناهية أي اللامعينة. والله والعالم واحد، وما بينهما سوى فرق في وجهة النظر؛ الله هو «الطبيعة الطابعة» أي معتبرًا في كل ما يلزم ضرورة عن الطبيعة الإلهية، والعالم هو «الطبيعة المطبوعة» أي جملة الأحوال المتناهية

العابرة المعبرة عن الصفات. ولكن الأحوال ضرورية كالصفات، تتطور بضرورة مطلقة: «لا إمكان ولا حدوث في الطبيعة».

(ك) وكان لسبينوزا تأثير قوي في ألمانيا، فضلًا عن تأثيرات أخرى، فوصل أربعة فلاسفة معدودين، هم فختي وشلنج وهجل وشوبنهور، إلى وحدة الوجود عن طريق مناقشة فلسفة كنط. رأى فختي فيها صعوبتين عاتيتين: إحداهما أن موضوعات الحساسية آتية إلينا من التجربة، وليست موضوعات العقل آتية منها، بل من العقل نفسه، فكيف يتفقان؟ الصعوبة الثانية: إذا لم يكن لمبدأ العلية قيمة موضوعية، على ما يقرر كنط، فكيف تصدر الظواهر عن الجواهر؟ لأجل حل الصعوبة الأولى يمحو فختي الجواهر، وهي على كل حال غير معلومة، فلا تعود هناك حاجة لتطبيق مبدأ العلية، ويقول: إن الظواهر آتية من الذهن كالمعاني العقلية، مادة وصورة؛ من الذهن يعني من الأنا، فالأنا هو المطلق، هو كل شيء. إنه بإحساساته ومعانيه يثبت نفسه، وبإثباته نفسه يثبت اللا أنا. والحل عند شلنج أن من الضروري رد اللا أنا أو الطبيعة إلى الوجود، كأحد وجهين للوجود. وقال هجل: ليست الأشياء آتية من الأنا كما عند فختي، إنها آتية من المطلق كما عند شلنج، والمطلق فكر أو مثال يتطور من أبسط حال إلى مختلف المركبات، كالفن والعلم والدين والفلسفة؛ فليس الله فعلًا محضًا، كما قال أرسطو، ليس الله متحققًا بالتمام والكمال، وإنما هو قوة تتطور لكي تتحقق. وآمن شوبنهور بالأنا المطلق ولكنه جعل منه إرادة تبعث التطور. -هذه المذاهب هي، بعد مذهب بارمنيدس، الصيغة التصورية لوحدة الوجود.

(ل) هذا وقد يجد البعض أننا أسهبنا وأسرفنا فيما كان الغرض منه التلخيص لكنا أردنا أن نستعرض المسائل التي ثارت بصدد الألوهية، شرحًا لموضوع هذا العلم وتمهيدًا لمناقشتها.

الفصل الثاني
البرهنة على وجود الله

obeikandl.com

٣٠- ثلاثة براهين عامة:

(أ) جعلوا من البرهنة على وجود الله معضلة كبرى، وهي في الحقيقة من أيسر البرهنات، خلافًا لما ظنَّ بسكال وأضرابه، بل لعلها أيسرها، لدورانها على معان غاية في البساطة، كمعني الفعل والقوة، وعلى مبادئ غاية في البيان، كتقدم الفعل على القوة. فما أن نتأمل معنى الفعل حتى ندرك تقدمه على القوة. وما أن ننظر في شواهد القوة حتى ندرك بساطتها وبيانها وخضوعها لهذا المبدأ خضوعًا مطلقًا لا يحتمل أدنى تردد، بل يقودنا رأسًا إلى اليقين الناصع[1]. هذه الشواهد هي: التركيب، والتغير، والحدوث، والتناهي: أربعة وجوه يتبين منها نقص العالم، واحتياجه إلى موجود كامل يفسره. وهذا هو الأصل في اشتغال العقل بالفحص عن وجود الله وماهيته.

(ب) فالمركب تابع لأجزائه لاحق عليها، وليس التابع اللاحق مفسرًا بنفسه، بل بأجزائه، وبالعلة المركبة. -والمتغير لا يتغير بذاته من الوجه الذي هو فيه بالقوة، فليس للساكن أن يتحرك إلا بمحرك حاصل على قدرة التحريك بنفسه، أو متحرك بآخر، حتى نصل إلى محرك بنفسه. -والحادث، أي الموجود بعد لا وجود، لا يوجد ذاته، وإلا كان سابقًا على ذاته، وهذا بين البطلان في كل ما لا يوجد بنفسه. -والموجود المتناهي المحدود محصور في ماهية معينة، وفي مكان وزمان معينين، وينقصه ما خلا ذلك من ماهيات وأمكنة وأزمنة، فلا يكون مبدأ أولًا مفسرًا بنفسه. وغير صحيح أن فكرة اللامتناهي الكامل سابقة

(١) ينظر كتابنا «العقل والوجود» ص١٤٨ وما بعدها.

في عقلنا على فكرة المتناهي الناقص. ولأجل أن نعلم أن موجودًا ما هو ناقص، فلا حاجة إلى مقارنته بالكامل، بل تكفي مقارنته بموجود أقل نقصًا منه.

(ج) هذا إجمال للبراهين على وجود الله، قد يقنع به المتأمل في معانيها ومبائدها برؤية بريئة من تقليد المنكرين وإغرابهم. ولكن المنكرين قد أسرفوا حقًا في الاعتراض والتخريج والإغراب، فلا بدَّ من استئناف النظر في تلك البراهين لزيادة جلائها، ودفع الشبهات عنها، ودحض الاعتراضات عليها، كي تخرج جلية ناصعة شارحة للصدور. ولم نشأ أن نجمع كل ما أسمى برهانًا أو دليلًا، فإن منها الضعيف الحقيق بالإبطال، وأخصر من الإبطال الإغفال، والنتيجة واحدة. بل اقتصرنا على ثلاثة براهين عامة، أي شاملة للموجود بما هو موجود أعني لجميع الموجودات، وخمسة خاصة منطبقة على طائفة معينة أو ناحية من الوجود.

٣١- برهان من الحركة إلى محرك ثابت:

(أ) كل موجود طبيعي فهو متحرك إما بالنقلة من مكان إلى آخر، أو من حال إلى غيرها، أو من مقدار إلى أكثر منه، وبالعكس. فالحركة ظاهرة عامة في الطبيعة. ومبدأ البرهان أن ليس يمكن أن يكون شيء بعينه محركًا لنفسه، وإلا لزم وجوده قبل نفسه، وهذا محال، حتى الكائن الحي الذي نقول إنه متحرك من ذاته. فإنه منتظم من قوى ومن أعضاء يحرك أحدها الآخر. فكل متحرك هو في الحقيقة متحرك من غيره. وسنبين الآن أنه لا يجوز التداعي إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة، وأن لا بد من الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك. وليس المقصود فقط الحركة المادية الآلية، بل كل تغير أو خروج من القوة إلى الفعل، كخروج الإرادة التي هي قوة روحية، فنصل إلى محرك كلي يحرك كل موجود، مباشرة لا بالواسطة فإن العلة الأولى تفعل في كل فعل لأنها علة كل

وجود، والفعل وجود، لكن بحيث يكون لكل موجود أيضًا فعل خاص، على ما سنوضحه بعد.

(ب) وليس المقصود الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها علية الله، كما يتوهم كثيرون، بل الصعود في الآن الحاضر وفي كل آن إلى علة أولى. بغض النظر عن قدم العالم وحدوثه. وهذا يعني أن البرهان يعتمد بالذات على علل مقتضاة بالذات للمعلول ومرتبة فيما بينها، فهي متناهية العدد حتمًا، وإلا لم يوجد هذا المعلول. والفارق بين هذا الترتيب أو التسلسل بالذات وبين التسلسل الزماني أو بالعرض أنه ليس يستحيل أن يتولد الإنسان من إنسان إلى غير نهاية إذا افترضنا قدم العالم، وهذا تسلسل بالعرض، بينما يمتنع التسلسل لو كان توليد إنسان متوقفًا على إنسان وعلى العناصر الطبيعية وعلى الشمس وهكذا إلى ما لا يتناهى.

(ج) وامتناع التسلسل في العلل يعني عدم الوصول أبدًا إلى علة أولى، أو عدم وصول العلية إلى المعلول، فيظل المعلول الذي نطلب علته معلقًا بلا علة، ويبطل مبدأ العلية، وهو بديهي لا يمكن إبطاله. وليس معناه أن لكل موجود علة، كما ظن كنط، بل أن لكل معلول علة، أي لكل ما يظهر للوجود ويدل بهذا الظهور على افتقاره، وإلا لأدى مبدأ العلية إلى إنكار العلية، كما تقدم، وهذا خلف. وتتضح ضرورة الوقوف عند علة أولى إذا عكسنا السير وحاولنا التأدي من العلة إلى المعلول، فإننا نرى حينئذ استحالة هذه المحاولة أيضًا، من حيث إننا افترضنا مسافة غير متناهية بين الحدين، والمعلول مع ذلك ماثل أمامنا. -فهل هناك برهان أبين من هذا؟

٣٢- برهان من النظام إلى منظم:

(أ) يمضي هذا البرهان من النظام البادي في الأشياء وفي علاقاتها بعضها والبعض، حتى العاطلة عن المعرفة، فإنها جميعًا توجد في هيئة مخصوصة متناسقة، وتفعل دائمًا أو في الأكثر على سياق مطرد، إذا لم يعقها عائق، كما يبين من تجربتنا اليومية ومن القوانين العلمية، فتصون وجودها وتصون النظام في العالم، مما يقطع بأنها لا تبلغ إلى غايتها مصادفة، بل قصدًا، والمصادفة لا تجري على نظام، ولا ترمي إلى نظام. وإذا فرضنا المستحيل وسلمنا جدلًا أنها قد تؤدي إلى النظام مرة، فليس يعقل أن تكون هي سبب تحقيق النظام في جميع الكائنات، وسبب استمراره واطراده، ومبدأ البرهان أن الكائن الخالي عن المعرفة، لا يتجه إلى غاية ما لم يوجه إليها من عارف، وأن المتباينات لا تتسق بعضها مع بعض ما لم يطبعها طابع على الاتساق. والنتيجة أن لا بد من موجود عارف صنع الكائنات، ورتب لكل منها هذين النوعين من النظام، واحد له في ذاته، وآخر له مع غيره.

(ب) ومما تجب ملاحظته أن هذا البرهان، في حد ذاته، لا يقتضي إثبات نظام شامل في العالم أجمع، بل حتى لو أربت جملة الاضطراب على جملة النظام، وهذا محال، يبقى من المتعين الفحص على علة النظام حيثما وجد. والعلامة المميزة للمصادفة، والمفرقة بينها وبين الغائية، هي عدم الاطراد وعدم النظام، بينما النظام السائد في العالم ثابت كل الثبات، مطرد بلا تخلف على تعقده، تحكمه قوانين نتوقع معلولاتها توقعًا يقينيًا: فكيف يدعى أن مثل هذا النظام المطرد ناتج مصادفة، أي من عدم النظام وعدم الاطراد؟ ومع ذلك فهذا ما يدعيه منكرو الغائية. وهم يؤيدون دعواهم بقولهم: إن جميع الذرات المركبة للأشياء قد تحققت تركيباتها مرة أو أخرى ضرورة في غضون أزمنة متطاولة.

ونحن نرد بأن من الممكن جدًّا بل من الراجح جدًّا أن تكون أبسط المركبات هي التي تحققت، وهي التي تعود إلى ما لا نهاية لقلة ذراتها وسهولة اجتماعها، ولا تكون عادت المركبات المعقدة. ونسألهم: ماذا تفيد المركبات المعقدة لو عادت ملايين المرات؟ كيف نسلم بأن الحياة والفكر ينتجان عن اجتماع ذرات مادية، أي عن قوى عمياء؟ إحدى اثنتين: إما أن موجودًا عاقلًا صنع العالم المادي، أو أن العالم المادي صنع العقل والعاقل، ولا وسط بين الطرفين؛ ولا ريب أن الطرف الأول أكثر رجحانًا وأيسر قبولًا.

(ج) وعلى ما لهذا البرهان من قوة وحظوة في كل عصر، فقد عارضه كثيرون. أهم اعتراض أن العالم متناه، فلا يقتضي سوى منظم متناه، وأن الانتقال من المنظم المتناهي إلى منظم غير متناه، غلط منطقي هو أشبه شيء بغلط دليل القديس أنسلم حيث ينتقل من الموجود الكامل المتصور في الذهن إلى موجود كامل في الحقيقة. -والجواب أن هذا القول كان يصح لو أن نظام العالم ترتيب أشياء جاهزة واستخدام علاقات خارجية على ما يصنع صانع الساعة، أو أي آلة من آلاتنا: حينئذ كان يمكن أن يقال: إنَّ هذا البرهان يؤدي إلى مهندس متناهي الذات ليس غير؛ ولكن نظام العالم ناتج من تجهيز الأشياء أنفسها بإيجادها على نحو معين منسجمة الأجزاء ثابتة التركيب باقية الخصائص؛ فهو صنع صانع الأشياء، مادة وصورة. ثم إن هذا الصانع إمَّا أن يكون وجوده بذاته، فلا يعود للاعتراض وجه؛ إذ يكون هو الإله اللامتناهي الذي نفحص عن وجوده؛ وإمَّا ألا يكون بذاته، فيصبح هو موضوع سؤال ومطلوب برهان، حتى نصل إلى العلة الأولى اللامتناهية. وأخيرًا فلا جدوى من هذا الاعتراض لأننا نصل على كلِّ حال إلى علة أرفع منا، وإذا سلمنا بها، أي بمهندس للكون، فما الذي يمنع من التسليم بإله خالق غير متناه؟

(د) وقد وجه هنري برجسون إلى هذا البرهان هجومًا لم يخطر لأحد من قبل، قال: إن النظام على نوعين، أحدهما آلي، والآخر إرادي، والنظام ضروري دائمًا على إحدى هاتين الصورتين، وما يسمى عدم نظام تعبير منا عن حالة لم نكن نتوقعها أو لا نريدها، كما إذا قلنا عن غرفة إنها غير منظمة، فمعنى هذا أننا كنا نتوقع أن نرى فيها نظامًا إراديًا، وإذا بنا أمام نظام آلي، ومن هنا نرى أن فكرة عدم النظام فكرة زائفة، وأنَّ من العبث التساؤل عن سبب النظام فهذه مسألة يجب محوها [1].

(هـ) وجوابنا أن التسليم بهذين النظامين لا يمنع من تصور عدمهما جميعًا. فمن الضروري التساؤل عن سبب النظام متى وجد، لأنَّ كل نظام فهو معلول، وليست الآلية مصدر نظام، وعلى ذلك فليس يوجد نظام آلي إلا بافتراض منظم للعلل الفاعلية، فيرجع النظام الآلي إلى الإرادي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن انتظام الموجودات كل في ذاته وكلها فيما بينها، يوجدان في نفس الوقت، فإنَّ النظام العام يعني أن الموجودات مختارة لهذا الغرض من بين الممكنات. وأخيرًا إن النظام نسبة الوسائل إلى الغاية، والنسبة أثر من آثار العقل، وعدم النظام أثر عدم العقل، والعلل الفاعلية لا تشرع في العمل إلا إذا كانت موجهة إلى غاية، لذا كانت الغاية علة العلل. فمتى وجد النظام وجدت له علة، وهي علة عاقلة أو مرتبة من عاقل.

(و) ومن الطبيعي أن يخطر اعتراض آخر، فيقال: كيف يمكن أن تؤثر الغاية غير الموجودة بعد، وأن يؤثر المستقبل في الحاضر، وما ليس موجودًا فيما هو موجود؟ وجوابه: أن الغاية علة حقة بما هي متصورة ومرادة، فيسبق لها وجود في فكر الفاعل، وإما بما هي مرتسمة في طبيعة الفاعل، دافعة به إلى

---

(١) Evolution creatrice, ٢٣٦ et suiv

العمل، كما نشاهد في تطور الجنين، إذ تنبت أعضاء مخصصة في تتال مخصص، دون أن يكون لها شأن بحاضره، وإنما هي تهيئة لمستقبله. وجميع الطبائع الجمادية والنباتية والحيوانية فاعلة على هذا النسق، موجهة إلى بقاء الموجود وخيره بكليته. وليس يمكن أن ينتج مثل هذا الانسجام آلي، ولكن ينتج من سبق تدبير طبيعي. قد نخطئ إذا ظننا أن غاية الخراف توفير حاجتنا من الصوف، وغاية البنجر توفير حاجتنا من السكر، والغاية من صياح الديك منعنا من الاسترسال في النوم، وأن الشمام رسمت فيه الطبيعة قطعًا كي يؤكل في الآسرة. هذه غايات ظاهرة تجيز لخصوم الغائية أن يتندروا بها وبأمثالها. ولكنا لا نخطئ إذا توخينا الغايات الباطنية؛ واعتقدنا أن الغاية من صوف الخراف إمدادها بالحرارة اللازمة لحياتها، وأن الطبيعة وفرت وسائل أخرى للمحرومين من الصوف.

(ز) وعلى أي حال فليس احتجاج خصوم الغائية بحاسم، فقد تكون الغاية هدفًا يقصد إليه، كما ندعي نحن، وفي نفس الوقت نهاية أفعال آلية دون قصد كما يقولون. أجل إن الطير يطير لأن له جناحين، وأن الساعة تسجل الوقت لأن أجزاءها متناسقة؛ ولكن أجزاء الطير وأجزاء الساعة اتسقت للطيران ولتسجيل الوقت، لا لشيء آخر، ولولا هذا الاتساق لتعطل الطير وتعطلت الساعة حتمًا. فإنكار وجود صانع صنع الساعة عن قصد وعقل غلط ليس له أدنى مسوغ. كذلك الطيران هو العلة الغائية للجناحين، وهو الملحوظ في تركيب الطير هذا التركيب المعين. وإنما يبدو القصد والعقل من النسب المتناسقة والوسائل الكفيلة بإنتاج نتائج جميلة نافعة. والعالم مصنوع تسطع فيه أعجب الأنظمة وأدق الوسائل للغايات المنشودة. فهو إذن صنع علة عاقلة. ثم إن للإنسان عقلًا، وليس هو صانع نفسه، فكيف لا يكون صانعه عاقلًا؟

(ح) وقد كان خليقًا بالمتندرين أن يحذوا حذو أصحاب الغائية، ويمتحنوا شواهدها التي لا تحصى كي يروا إن كانت متفقة مع المنهج العلمي، ذلك ما فعله ابن رشد في صفحة نريد أن نثبتها هنا مثالًا للاستدلال السليم، قال: إنَّ الشمس لو كانت أعظم جرمًا وأقرب مكانًا لهلكت أنواع النبات والحيوان من شدة الحر. وكذلك لو كانت أصغر أو أبعد لهلكت من شدة البرد. وتظهر العناية في أنه لولا فلكها المايل لما كان هنا صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف. وهذه الأزمان ضرورية في وجود أنواع النبات والحيوان. ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار، وكانت تكون نصف السنة نهارًا، والنصف الأخير ليلًا، وكانت الأشياء تهلك من الحر في النهار، ومن البرد في الليل. وأما القمر فأثره بين في تكون الأمطار، وإنضاج الفواكه؛ ولو كان أعظم أو أصغر أو أبعد أو أقرب، أو لم يكن نوره مستفادًا من الشمس، لما كان هذا الفعل، وأيضًا لو لم يكن له فلك مايل، لما كان يفعل أفعالًا مختلفة في أزمان مختلفة؛ ولذلك تسخن به الليالي في زمن البرد، وتبرد في زمن الحر: أمَّا سخونتها في زمن البرد فلأن وضعه منا يكون كوضع الشمس في زمن الحر بأن يكون أقرب إلى سمت رءوسنا إذ كان فكله أكثر ميلًا. وأما في زمان الحر فيكون الأمر بالعكس إذ كان أبدًا إنما يظهر في الجهة المقابلة للشمس... وليس ينبغي أن يتوهم أن ذلك لغير العناية بما هاهنا. وعلى مثال ما قلنا في الشمس والقمر ينبغي أن يعتقد الأمر في سائر الكواكب»[1].

٣٣- برهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود:

(أ) الكائنات المختلفة تتكون وتفسد، تظهر وتزول، فهي قبل التكون والظهور ممكنة، قد توجد، وقد لا توجد، وليست معينة بذاتها وطبيعتها لأحد

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٨٣.

هذين الطرفين، فلا توجد إلا لأمر مرجح، بعكس الممتنع لذاته وطبيعته، فإنه لا يوجد أصلًا، كالدائرة المربعة؛ وبعكس الواجب لذاته وطبيعته، فإنه موجود ضرورة، كالله، على ما سنذكر بعد، فلو لم يكن هناك موجود واجب، وكانت جميع الكائنات ممكنة وقتًا ما، لما كان يوجد شيء الآن، ولن يوجد شيء أبدًا. والممكنات الموجودة كثيرة جدًّا، وإذن يوجد موجود واجب.

(ب) وليس يمكن أن يكون هذا الموجود مجموع الكائنات، فإنها متغيرة، والمجموع متغير مثلها: إنه مزاج من فعل وقوة، ومن ثمة غير موجود بذاته، والتغير في عمومه يقتضي علة منزهة عن التغير، كما بينا في برهان الحركة.

(ج) ومحال التداعي إلى غير نهاية في سلسلة الممكنات، كما أثبتنا آنفًا. وحتى لو كانت هذه السلسلة أزلية، فإنها عاجزة عن توفير علة كافية للوجود موجودة بذاتها. وإذن يوجد موجود ضروري لذات ماهيته.

(د) ولا نقولن مع الغزالي [1]: إن من التناقض إثبات صانع العالم مع الاعتقاد بقدم العالم، كما فعل الفلاسفة إذ ليس الصنع متعلقًا بسبق العدم، وإنما هو لازم لإيجاد الممكن في أي زمان كان، وسنبين في مسألة حفظ الله للمخلوقات أن المخلوق مفتقر إلى الله في كل آن.

(هـ) ويدعي كنط أن هذا البرهان مركب على غرار دليل القديس أنسلم المدعو بدليل الأنطولوجي الذي يستنتج من فكرة الموجود الضروري فكرة وجود موجود كلي الكمال، وهذه نتيجة إذا عكسناها عادت «الموجود الكلي الكمال موجود ضروري، أي يوجد ضرورة»: ولكن برهاننا يمضي من الوجود الواقعي لموجودات ممكنة لاستنتاج وجود واقعي تقتضيه.

---

(١) في كتاب: تهافت الفلاسفة ص١٣٣.

٣٤- خمسة براهين خاصة:

(أ) تلك هي براهين عامة أي شاملة لكل موجود طبيعي. وهي يقينية لأول وهلة إذا خلصنا اليقين من الشوائب التي غشوه بها. تستند على يقينيات كالمشاهدات التجريبية ومبدأ العلة الفاعلية، ومبدأ العلة الغائية، بحيث تبدو أنها وفطرة العقل شيء واحد. وهنالك براهين أخرى خاصة أي مأخوذة من موجودات معينة أو وجهات معينة للموجودات، لا تقل عن تلك إحكامًا وضرورة ويقينًا. أولها من حيث العموم والشمول موضوع تضاؤل الطاقة في الطبيعة: فقد كان المعتقد أن الطاقة ثابتة للمادة، لا تخلق ولا تندثر، وأن المادة لا تخلق ولا تندثر، ثم تبين أن الطاقة تنتظم من قسمين، قسم عامل يتحول إلى كيفية من الكيفيات الطبيعية كالحرارة مثلًا، أو كالحركة، وقسم ساكن عديم الأثر كأنه معدوم، وأن القسم العامل تتضاءل كميته باستمرار، فدلَّ ذلك على أمور هامة للغاية. أمر أول أن الطاقة وبخاصة الطاقة العاملة، ليست للمادة بماهيتها، كما اعتقد كثيرون في مقدمتهم الماديون، فهي إذن آتية من علة مغايرة لها، وأن لوجود المادة نفسها علة. أمر ثان أن العالم ليس أزليًا؛ لأنَّ تضاؤل الطاقة العاملة يعني أنها متناهية ذاهبة إلى النفاد، فلو كانت الطاقة أزلية لنفدت حتمًا. أمر ثالث: أن العالم ليس أبديًا ما دامت الطاقة متروكة لشأنها، وهي زائلة، فإذا بقي العالم كان بقاؤه بفضل علة متمايزة منه.

(ب) برهان ثان مأخوذ من علم الحياة. وهو أضيق نطاقًا من البرهان السابق: مؤداه أنه يمتنع تفسير الحياة بالعناصر المادية وحدها، فلا بدَّ من خالق لها، على ما بينا هنا في مبحث الحياة النامية.

(ج) برهان ثالث مستمد من غرائز الحيوان، وهي جزء من كيانه لا يتجزأ، وهي وكيانه أعجب ما يكون من بين الغائيات تنوعًا ودقة.

(د) برهان رابع أو براهين لا تحصى مستمدة من وجهات تبدو فيها استحالة تعليل أي شيء كان بدون الله. وهي براهين خُلف تعدل البراهين المستقيمة قوة ودلالة.

(هـ) برهان خامس متخذ من النفس الإنسانية وما نشعر به من اشتهاء السعادة اشتهاء ضروريًا، وتجربتها أن الخيرات الجزئية لا توفر لها إلا سعادات جزئية زائلة قد يكون جُلُّها زائفًا خادعًا، وعلمها بأن السعادة لا تتحقق إلا بالخير بالذات البريء من كل شائبة؛ وأن من المستحيل ذهاب النزوع الطبيعي عبثا، إذ أنه يكون حينئذ بلا غاية ولا علة، وما كان هكذا فهو متناقض معدوم، فإن للنزوع الطبيعي نسبة إلى غاية وميلًا إليها؛ فتحكم النفس بوجود موجود هو الخير بالذات الذي يرضي ذلك الميل تمام الرضى. وما لمبدأ الغائية من قيمة مطلقة يعطي هذا البرهان قيمة مطلقة. وإذا اعتبر كل إنسان هذا الميل الأساسي والتزم به، اتجه إلى الفضيلة وانحلت المشكلة الخلقية، إن توقان النفس إلى الخير والكمال، ولو مرة واحدة، لهو الدليل الأقوى على وجود الله.

الفصل الثالث
صفات الذات الإلهية

obeikandl.com

٣٥- الصفات الإلهية بالإجمال:

(أ) البراهين المتقدمة أظهرتنا على وجود علة أولى لجميع الكائنات، بل أيضًا على طرف من ماهية العلة الأولى: فالله هو المحرك الثابت، والمنظم العليم، والموجود الواجب، وصفات أخرى لازمة عن هذه، يجب الفحص عنها، تحقيقًا لمعنى العلم القاضي باستفياء موضوعه، وإرضاء للميل الطبيعي الدافع إلى تشوف معرفة العلة حالما نعرف معلولًا ما، وإلا بقي العقل حائرًا قلقًا. كل علة فهي تفعل طبقًا لماهيتها، وكل معلول فهو يحمل في كيانه فعل العلة، وينم عليها بمحمولات غائبة عن المشاهدة، فتجتمع لدينا في هذا العلم «صفات» سُميت هكذا تفاديًا من تصورها أعراضًا زائدة على الذات مركبة معها، وليس الحال كذلك في حقِّ الله، كما سنرى في شواهد كثيرة.

(ب) على أن العلم هاهنا مشوب بخفاء كثيف، لكونه استدلاليًّا مكتسبًا بواسطة، وليس حدسيًّا واقعًا على المعلول نفسه؛ وهذا شأن الإنسان بإزاء كل علة يستدل عليها بمعلول لها، ويقيس غائبها على الشاهد. يضاف إلى ذلك أن المعلوم نفسه مجاوز لفهمنا لعلو الألوهية على مراتب الموجودات فليس من الحكمة في شيء الانقياد إلى اللائحات الفكرية الأولى والصور الخيالية. إن الإخلاص للحق يقضي علينا بأن نوطن النفس على هذا الخفاء، وأن نلطف من قلقنا وحيرتنا بالاستمساك بالقضايا الثابتة عند العقل، وبالنتائج اللازمة عنها لزومًا منطقيًّا، فنذكر تنبيهين، إذا عملنا بهما اجتنبنا أخطاء عديدة:

(ج) التنبيه الأول: أن معرفة الغائب تحصل بالحكم لا بالتصور الساذج، لأن التصور يكتسب في الحقيقة بالمشاهدة، فإذا حكمنا بأن الله عليم مريد، كان هذا الحكم صادقًا لابتنائه على شواهد قاطعة، ولكن لا ينبغي أن نحاول تصور العلم الإلهي أو الإرادة الإلهية في ذاتها، أي النحو الذي توجد عليه الصفة في الله، فإنَّ مثل هذا التصور ممتنع علينا لغيبة الماهية الإلهية عن عقلنا، وللفرق اللامتناهي بين عقلنا وبينها. ولا ينبغي أن نتهم علمنا من أجل قصور تصورنا، كما يفعل اللاأدريون الذين يدعون أننا لا نعرف عن الله شيئًا.

(د) التنبيه الآخر: أن كل من نحكم به في حق الله يقال بالتشكيك، أي تبعًا للماهية الإلهية، لا بالتواطؤ، أي تبعًا لماهية المخلوقات، فلا نتصور الله على مثالنا، ولما كان الله غير معلوم لنا علمًا مباشرًا، تظل الصفة المحكوم بها خافية دون أن ينقص هذا الخفاء من قوة الحكم، ويتحتم علينا أن نحتاط من التواطؤ وأن نرسم الحدود لإضافة الصفة لله، فإذا قلنا: إن الله عليم مريد، امتنعنا من تصور العلم والإرادة في الله قوتين متمايزيتن من الذات، متدرجتين في الفعل، متناولتين موضوعات جزئية عديدة، كما هو الحال في الإنسان، وسنرى من الأمثلة ما يزيد هذا الإيجاز إيضاحًا.

(هـ) والصفات طائفتان: صفات الذات، وصفات الفعل. الطائفة الأولى لوازم لمعنى العلة الأولى، مقتضاة لها ضرورة بهذا الاعتبار، كالبساطة المطلقة واللانهاية، والثبات أو عدم التدرج والتغير، والوحدانية والسرمدية أي البقاء أزلًا أبدًا، والعظم أو الوجود في كل مكان، وفوق ذلك صفات الموجود بما هو موجود، المتحققة إلى أقصى حد في الوجود الأعظم، وقد أسهبنا في شرحها في كتاب «العقل والوجود» وهي أنه الحق بالذات، والخير بالذات، والجمال بالذات.

(و) والطائفة الثانية تشمل آثار العلية الإلهية، بالنسبة إلى تدبير العالم والعناية بالإنسان، مثل العلم، والإرادة، والمحبة، والحرية، والقدرة، وفيما يلي إثباتها بأدلتها، وبيان كيفية تصورها.

٣٦- البساطة أو عدم التركيب:

(أ) أول صفة تلزم عن فكرة العلة الأولى الواجبة الوجود، هي وجودها بذاتها، لا بعلة أخرى، وهذا يعني أنها بسيطة كل البساطة، غير مركبة أصلًا لا من أجزاء مادية، ولا من هيولي وصورة، ولا من جنس وفصل نوعي، ولا من جوهر وعرض، فإنَّ مقتضى العلة الأولى أن تكون بسيطة من كل وجه، إذ إن التركيب يُتبع المركب لأجزائه المركبات ويؤخر وجوده عن وجودها، ويقتضي علة للتأليف بينها، فلا تعود أولى تلك العلة المقولة أولى، ولما كان التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة العلل غير جائز، لزمنا أن نتوقف، وأن نعترف بأن العلة الأولى وجود محض، دون تعين بماهية خاصة، وأنها فعل محض، دون اختلاط بقوة. وهذه نقطة على أعظم جانب من الأهمية، وسنعود إليها مرارًا للاستدلال على الصفات التالية. إنها تقفنا على أخص ما يخص الذات الإلهية، وعلى الأساس الذي تقوم عليه سائر الصفات في عقلنا، ولو لم يكن في الله متقدم ولا متأخر.

(ب) هذا معنى البساطة. فليس المقصود بساطة الموجود الهزيل الناقص الذي إن ائتلف مع غيره ألف وإيَّاه شيئًا أقل هزالًا ونقصانًا. إنَّ المقصود بساطة من حيث الكيف لا من حيث الكم، هي بساطة موجود يتكمل بها نفسها لأنه غير معين للاتحاد بأي موجود آخر، غير مشتمل بحال على أجزاء متمايزة. إنه الموجود المطلق المنزه عن كل تعيين وكل نسبة.

(ج) هنا يستوقفنا هملتون وسبنسر وباقي أنصار نظرية نسبية المعرفة، قائلين: إن المطلق غير مدرك، والفكر الذي يتصوره يحده ويحيله غير مطلق. ونحن نقول: أجل إنَّ المطلق يعلو على النسبة علوًّا كبيرًا، وإن معانينا المكونة من المحسوسات لا تلائمه تمام الملاءمة، ولكن أليس يعتبر مجرد وضع المطلق ضربًا من الإدراك؟ والعالم صنع الله، فهل يمكن أن يكون مظهر المصنوع مغايرًا للصانع إلى حدِّ أن لا ينم عليه بتاتًا؟ إنَّ لنا أن نضيف إلى المطلق صفات مستفادة من العالم، على ألا نضيفها بالتواطؤ، بل بالتشكيك أو بالتناسب، كما قلنا الآن، والفكر الذي يتصور المطلق لا يحده ولا يحيله غير مطلق، بل يعلم في نفس الوقت أن المطلق قائم بذاته، وأنه هو معلول له متعلق به، فيرد إليه إطلاقه، ولا يتخذ من النسبة الظاهرية بين الفكر والمطلق في التصور، دليلًا على أنَّ الله قد صار نسبيًّا. إنها نسبة من جانب الفكر لا من جانب المطلق.

٣٧- اللانهاية:

(أ) للاتناهي معنيان: أحدهما اللاتعيين واللاحد، مثل أي موجود بالقوة قابل لأن يصير أي شيء، ومثل قبول المادة للانقسام إلى غير حد، ومثل التسلسل إلى غير حد، وهذا هو اللامتناهي بالقوة، لا يتم أبدًا، بل يتدرج زيادة أو نقصانًا، كما تتدرج الأعداد. -والمعنى الآخر كمال الوجود، أو الوجود فعلًا محضًا. وهو معدول كالأول مستفاد بسلب الحد والتناهي، ولكن بينهما فرقًا عظيمًا: هو أن الثاني محصل ثبوتي في ذاته، فإذا وصفنا الله باللانهاية فبمعنى أن الله غير محدود، ولكنه كفيل باستيعاب كل كثرة والعلو عليها.

(ب) وقد زعم ديكارت أن معنى الكامل سابق في معرفتنا على معنى الناقص وأننا نكتسب معنى الناقص بالحد من معنى الكامل. وليس هذا بصحيح، بل الصحيح هو العكس، على ما نشاهد في فكرنا، فإنَّ المتناهيات هي

الحاضرة لنا واللامتناهي غير حاضر. - وزعم لوك أن معني اللامتناهي مستفادان بإضافة المتناهي إلى المتناهى. هذا حق في الماديات اللامتناهية بالقوة القابلة للقسمة والإضافة. أما الصفة الإلهية فهي لا نهائية الكمال، لا لانهائية المادة، وليس الله جسميًّا أو مقبولًا في جسم. فقد خلط لوك بين اللامتناهي بالفعل أو الله، واللامتناهي بالقوة أو الماديات.

(ج) من هذه التعريفات يلزم أن الموجود اللامتناهي بالفعل بسيط كل البساطة، كما قلنا: إنَّ البسيط لامتناه بالفعل، إذ لو كان مركبًا قابلًا للقسمة. لكان كل جزء من أجزائه متناهيًا، وكان هو وأجزاؤه كلا لامتناهيًا، وهذا خلف. وما القول بلانهائية الله سوى تعبير آخر عن الكمال، لأنَّ الله وحده كامل مطلق، لا لامتناه نسبيًّا، كأنه يفوق المخلوقات وحسب، لذا لا يعود هناك وجه للتساؤل إن كان العالم يزيد وجودًا على وجود الله. كلا؛ فإن العلة تحتوي وجود المعلول على نحو أعلى، فكيف نجمع بينهما؟ هل نجمع الأضواء المنتشرة على الأشياء إلى ضوء الشمس مصدرها؟ هل نجمع العلم المخطوط في كتاب إلى علم مؤلف الكتاب؟ هل يزيد الضوء المنتشر في العالم شيئًا على ضوء الشمس؟ أو هل يزيد العلم المدون في كتاب شيئًا إلى علم المؤلف؟

(د) والأصل في وصف الله باللانهاية التفكير المسيحي، فقد كان آباء الكنيسة أو أئمتها ينفرون من صفة المحرك الأول، لأنَّ الحركة ظاهرة مادية، والله روح صرف، الأليق به صفات روحية دالة على الذات الإلهية نفسها، لا على فعل أيا كان من أفعالها. قال القديس ألبرت الأكبر: إنَّ الحكم بوجود ذات لامتناهية ابتداء من المعلولات المتناهية، خروج بمبدأ العلية إلى أبعد مما يجوز، إذ إن هذا المبدأ لا يتطلب سوى علة متناسبة مع المعلول، والمعلول الذي هو العالم متناه. -وقال دَنْس سكوت: إنَّ إله المسيحية لامتناه، وإن هذه هي الصفة الأساسية التي تميز الخالق من المخلوق، فيجب أن يمضي البرهان على وجود

الله من مقدمة تؤدي رأسًا إلى هذه النتيجة، وبرهان المحرك الأول، على ما له من قيمة ضرورية لابتنائه على مبدأ العلية، يبلغ إلى العلة بالحركة التي هي ظاهرة مادية حادثة على كل حال، فلا يعرفنا الله إلا بواسطة أدنى كمالاته، ولا ينتج بالذات أنَّ الله لامتناه لأن الأول في جنس معين قد يكون متناهيًا. -هذا غير صحيح لأنَّ المحرك الأول ليس متحركًا أول كالفلك المحيط في العلم القديم، ولكنه المحرك غير المتحرك أي العلة الأولى للحركة، فهو علة خارجة عن المتحركات، وإلا كانت مفتقرة إلى علة، وتسلسلنا، فلم نصل إلى علة حقة. فالعلة الأولى موجود لامتناه بالضرورة من حيث هو علة أولى.

٣٨- الوحدانية:

(أ) من بساطة الذات الإلهية؛ ومن لانهائيتها، تلزم الوحدانية: وهي غير الواحدية التي تعني عدم انقسام الموجود في ذاته، وانفصاله عما سواه، بينما الوحدانية تعني عدم وجود نظير أو شبيه أو مثيل. والواقع أن ليس يوجد، وليس يمكن أن يوجد سوى إله واحد أو وحداني. أما أن الوحدانية تلزم من البساطة، فلأن الموجود بطبيعته وذاته موجود بهما غير متكثر، وأما أنها لازمة من اللانهاية، فلاستحالة وجود لا متناهيات عدة، من حيث أن اللامتناهي مستوعب كل شيء، وإذا تعددت الآلهة، فلا واحد منهم غير متناه، أي لا واحد منهم إله، بل كل واحد عادم شيئًا، وليس حاصلًا على كل كمال الواجب للإله.

(ب) كان آباء الكنيسة الأولون يدللون على وحدانية الله بوحدة العالم ووحدة نظامه: ولكن هذا الدليل ضعيف، فإن تعدد العوالم يتفق مع وحدانية الخالق، إذ من الممكن أن يصنع واحد مصنوعات مختلفة، كما هو ظاهر في الجزئيات المحيطة بنا. ثم إننا لا نعلم كثرة العوالم حتى نحكم أن الكون أجمع واحد.

(ج) وإذا أبى العقل تعدد الآلهة، فقد لا يأبى الثنائية، ذلك المذهب القائل بمبدأين يدبران العالم، أو يدبره أحدهما، ويفسده الآخر. يرجع هذا المذهب إلى أوائل عهد الفلسفة. قال أنكساغوراس: إن المادة كانت مختلطة مضطربة، فنظمها العقل أي الإله العاقل. وقال أفلاطون مثل ذلك. والمانويون ثنائيون، لكن الفرق عندهم بين المبدأين ليس الفرق بين العقل وعدم العقل، وإنما هو الفرق بين الخير والشر، وكلهم يأبون التسليم بحدوث الناقص عن الكامل، ويفضلون اشتراك مبدأين، لكل منهما معلولات من جنسه.

(د) ونحن نقول: ليس يمكن أن يُحدث الكامل كاملًا، لأنَّ الموجود المحدث ناقص بالضرورة، من جهة ماهيته التي تعينه وتحده، ومن جهة وجوده وفعله من حيث إنه محدث. فمجرد كونه محدثًا يحط به عن الكمال. هذه حجة عامة موجهة إليهم جميعًا. فإذا التفتنا إلى الفلاسفة اليونان قلنا: ليس يمكن أن توجد المادة بذاتها أزلًا أبدًا، إذ ليس فيها ما يسوغ مثل هذا الوجود. وليس يمكن أن تكون المادة لامتناهية، وهي متناهية بالذات لها شكل وأبعاد، سواء في مجموعها وفي أجزائها، وليس يمكن أن يوجد كائن شرير بالطبع وإلى أقصى حد؛ إن الشر عدم الخير، والشر اللامتناهي عدم لامتناه، أي لا وجود مطلق وليس يمكن أن يوجد لامتناهيان متعارضان متحاربان. وأخيرًا إن تصور الله منظمًا فقط للمادة هو إتباعه لها وجعله نسبيًّا إليها، أي نزول به عن مرتبة الألوهية، وهذه أدلة عديدة قوية ضد الثنائية، ومن ثمة لصالح الوحدانية.

الفصل الرابع
صفات الفعل الإلهي

obeikandl.com

٣٩- تقسيم الفعل الإلهي:

(أ) طبيعة الإنسان تميل به إلى تصور الأشياء على مثاله، فتخيل إليه فعل الله على شاكلة فعلنا، صادرًا عن قوة زائدة على الذات، موزعًا إلى أفعال متمايزة. ذلك أن الجسم ليس مجرد آلة منفعلة طيعة، وإنما له خصائصه ومقتضاياتها، فله قوة بجانب قوة النفس، يسوقها بها إلى تغليب الحس والخيال على العقل، سواء في المعرفة وفي العمل. فيجب الاحتراز في الأفعال والمعارف كيلا ننقل إلى أحد المضمارين، المحسوس والمعقول، إلى المضمار الآخر، وبخاصة في العلم الألوهي حيث الموضوع عال كل العلو، دقيق غاية الدقة. وسنحاول السير خطوة خطوة، من بديهية إلى بديهية، حتى نصل إلى الحق الميسور لنا في هذه المسائل الجليلة الخطيرة.

(ب) إن أقل تأمل في ذات الله وفي مقتضياتها، يقودنا إلى أن البساطة تستتبع ضرورة ألا يكون في الله سوى فعل واحد، يشتمل على جميع الأفعال، ويتضمن جميع المفعولات. وترجع الأفعال الإلهية في اعتبارنا إلى العلم والإرادة، تلحقهما القدرة والحرية، ويلحق القدرة الخلق والعناية: كلها يتبع بعضها بعضًا، وكلها فعل واحد، ومفعولاتها هي المتنوعة، فبالطبع لا بد من النظر فيها على الترتيب المتقدم، ومن محاولة التوفيق بين الكثرة فيها وبين الوحدة الواجبة للعلة الأولى.

٤٠- العلم الإلهي:

(أ) بيد أن البساطة تستتبع نتيجة معارضة للنتيجة السابقة، أدنى كلفة، وأخصر بيانًا، هي التعطيل وإنكار الصفات والأفعال، فنعفي أنفسنا من تحليلها، ومحاولة ردها إلى الوحدة، وهذا ما نرى له مثالًا في صفة العلم، فقد نزه أرسطو الله عن العلم بالموجودات ظنًّا منه أن هذا العلم يضيف إلى الله كثرة من المعلومات، والماهية الإلهية تأبى كل كثرة أشد الإباء، وإبقاء على البساطة بدقيق معناها، وصونًا لعلوه واستقلاله، فلا يقبل معلومات من خارج، خصوصًا وأن الماهيات الخارجية أدنى من ماهيته، وزاد أفلوطين أن الله لا يعلم حتى ذاته، لأن هذا العلم يدخل عليه ازدواج العالم والمعلوم، وشأن الازدواج شأن الكثرة الخارجية بالتمام.

(ب) لكن أرسطو نفسه قال في موضوع آخر: إن سلب العلم عن الله يجعله بمثابة النائم، ومن ثمة أقل الموجودات حكمة وكرامة. كذلك قال: إن أساس العلم الروحانية، لأنها تقبل صورة المعلوم كما هي، والله روحاني، فهو عقل، ولما كان مطلق الوجود، فهو العقل بالذات. فمن حيث علم الله بذاته، لا يجوز عليه كثرة ولا ازدواج، وذلك لأن المخلوق يعلم بقوة زائدة على ذاته، كالحس أو العقل، فهو يعلم المعلومات واحدًا واحدًا كلما خرج من القوة إلى الفعل، والله يعلم ذاته بذاته أولًا ودائمًا لتجرده كل التجرد عن المادة العائقة للعلم لعدم تجردها، وبسبب تجرد الذات الإلهية هي معلومة أولًا ودائمًا، فيتلقى العالم والمعلوم، وهذا معنى كلمة أرسطو المشهورة «إنَّ الله عقل العقل». والعلم بالذات لا يسبب ازدواجًا، إذ إنه رجوع العارف على المعروف؛ والمعروف هنا هو الذات الإلهية نفسها التي هي في الغاية من التجرد والبساطة.

(ج) والرد على سلب العلم بالكثرة عن الله، شبيه بالرد السابق: فإن الموجودات محاكيات للذات الإلهية، والعلم بالذات علم بها في نفس الوقت وفي وحدة الذات. والذين يسلبون عن الله العلم بالموجودات يظنون أن هذا العلم هو بالنسبة إلى الله كعلمنا بالنسبة إلينا. وقد قلنا الآن: إن الله لا يعلم بقوة زائدة على ذاته، تخرج إلى الفعل ونعد أفعالها، وإنما هو يعلم ذاته، ويعلم في ذاته بكل ما سواه بحسب وجود ما سواه فيها، أي في وحدة وبساطة.

(هـ) يضاف إلى ما تقدم أن علم الله بالأشياء علم العلة لمعلولاتها، لا معرفة أشياء مغايرة للعارف وجودًا وماهية. لذا نعجب لوقوف ابن سينا عند صعوبة لا محل لها إلا في نظام للمعرفة سار على المخلوق لا على الخالق: هذه الصعوبة في أن معرفة الماديات هي معرفة حسية، وأن ليس لله حواس ظاهرة ولا مخيلة يعلمها بها. وقد أبنا أن الله يعلم الأشياء باعتباره علتها، أي علة وجودها بماهيتها وأعراضها، على حين أنَّ علمنا بها علم بموضوعات مغايرة لنا معروضة علينا من خارج. ونعجب لأفلوطين كيف يجرد الله من كل علم مع أنَّ الله خالق الأشياء ولا بد أن يكون لها وجود سابق في علمه، وإلا كان صدورها عنه صدورا آليًّا بحتًا؛ وفوق ذلك أن الله خالق لكائنات عاقلة، فكيف يكون لها علم ولا يكون لله خالقها علم؟

(و) يبقى أن ننظر في كيفية العلم الإلهي، وأن نرسم الحدود التي تعينه تبعًا للذات وبساطتها، فنقول: يجب أن يكون الله عالمًا بكل شيء. ويجب أن يكون علم الله بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان، فلا يعلمها منها هي، وإلا كان لغيره فيه تأثير، ولا يعلم المتغيرات مع تغيرها، فيكون متغير الذات[1]، بل يجب أن يكون العلم الإلهي علمًا بالذات الإلهية، وبكل شيء في

(١) ما بعد الطبيعة، في كتاب الإشارات.

الذات الإلهية التي هي أصل الوجود ونموذجه، وأن يكون حدسيًّا حاصلًا دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضورًا تامًّا. وعلى ذلك يعرف الله الحادثات بحسب وجود معانيها فيه، وقد يكون منها مستقبلات بالنسبة إلينا ويعرف المركبات دون تفصيل ولا تأليف، لأنَّ ما في شيء فهو فيه بحسب حال ذلك الشيء، والله واحد كل الوحدة، بسيط كل البساطة، فيجب أن يكون علمه على هذا الحال.

(ز) مر بنا أن ابن سينا ينفي عن الله العلم بالجزئيات، بحجة أن الله روح صرف، لا يدرك المحسوس بما هو جزئي محسوس، بل بما هو كلي معقول، ولا يدرك المتغير مع تغيره، بل مع تجرد ماهيته وثباتها، ونريد أن نلخص الردود على هذه النظرية لأهميتها، فنقول: إن الله يعلم الجزئيات كما تعلم العلة معلولاتها، والمعلولات هنا هي الموجودات بماهيتها وأعراضها، فيجب أن يتناولها العلم الإلهي بكليتها، وأن تتناولها القدرة الإلهية بكليتها، فتخرج إلى الوجود مشخصة لا مجردة، ولعلنا قد أوضحنا مسألة العلم الإلهي من جميع نواحيها، وفيما سيأتي من القول عن الإرادة الإلهية والخلق مزيد بيان.

٤١ - الإرادة الإلهية:

(أ) لله علم، وإذن لله إرادة، فإن العاقل مريد ضرورة، إذ إن العقل يدرك مطلق الخير، وما بينه وبين الخيرات الجزئية من تفاوت، فيستطيع أن يطلبها، كما يستطيع أن ينبذها، لأن هذا التفاوت يجعلها في مقدوره، بينما مطلق الخير يعلو على المقدور، فلا ينبذ، بل يزاد حتمًا- على ما شرحنا في مفتتح الفصل المخصص للإرادة في الباب الأول. وتتبع القدرة الإرادة، ولا معنى للإرادة بدون القدرة، فإن المريد العاجز عاجز حتى عن الإرادة، ولا يقال له مريد، وتتبدى الإرادة الإلهية في خلق الكون وتدبيره، وبكلمة واحدة: في إيجاد كل ممكن، «والعجز

إنما هو عن المقدور لا عن المستحيل، ولا يسمى عاجزًا من لم يقدر على فعل الممتنع»[١]. ولا وجه لقول أبي الهذيل العلاف: «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله»[٢] فثمة فرق بين القدرة في ذاتها، وبين النزول على شيء منها، والمقتضى لله القدرة على جميع الممكنات، والحرية بإزائها.

(ب) يضاد الجبر الإرادة والقدرة والحرية: وهو «نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى»[٣]. قال جهم بن صفوان: «الإنسان ليس يقدر على شيء، وإنما هو مجبور في أفعاله... وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما يقال: أثمرت الشجرة، وطلعت الشمس وغربت. والثواب والعقاب جبر»[٤]. هذا موقف متطرف لا نعود إلى إدحاضه بعد الذي قلناه في الباب الأول، بل هو يجاوز كل تطرف بالعبارة القائلة إن الثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر، فإن جبرية الثواب والعقاب ظلم محض لا يجوز بحال إضافته إلى الله.

(ج) إنما يضاف إلى الله الحرية متضمنة الإرادة والقدرة، بالرغم مما يبدو من صعوبات، فما أن يقال «الحرية الإلهية» حتى يخيل إلى الأكثرين أنها على شاكلة الحرية الإنسانية تتضمن مشورة وتغيرًا، فينفيها منهم العارفون بالتعارض بين التغير والمشورة من جهة، وبين بساطة الذات الإلهية من جهة أخرى. لكن يجب أولًا الإقرار لله بالحرية، لأنها لازمة لزومًا منطقيًا عن الإرادة، والإرادة لازمة مثل هذا اللزوم عن العقل؛ ولأنها في ذاتها كمال، والله كامل حائز لجميع الكمالات. ويجب ثانيًا رفع ذلك التعارض وتطهير معنى الحرية الإلهية مما

(١) ابن رشد تهافت التهافت ص٩٠، ٩٤.
(٢) الشهرستاني: الملل ولنحل، ج١، ص٧٥.
(٣) المرجع السابق ص١٠٨.
(٤) المرجع السابق ص١١٠، ١١١.

يلحقه به من نقص التشبيه بالحرية الإنسانية- وهذا هو المنهج السليم. إن التعارض ظاهري ناشئ من ذلك التشبيه. ففي الإنسان الإرادة قوة من قوى النفس، يضاف إليها الفعل الحر كما يضاف العرض إلى الجوهر. أما الله فلا تخالطه قوة، لكنه فعل محض، فإذا تصورنا الفعل الحر مبرأ من كل نقص وكل قوة، صار حينئذ والفعل الإرادي الضروري واحدًا، وفي هذا التوحيد لا يقال إن الحرية انعدمت، ولكنها على العكس توجد خالصة من حيث إنها السيادة المطلقة للفعل المحض بالنسبة إلى المخلوقات.

(د) أجل إن الله فعل محض، فلا يمكن أن يكون فعله إلا واحدًا وضروريًّا. غير أن هذا الفعل الواحد الضروري يتناول ممكنات كثيرة، يحققها دون أن يكون فيها وجه ضرورة بالنسبة إلى الموجود المطلق، فمن اللازم إرجاع إيجاد الممكن إلى الحرية. فإن الفعل الحر في الله هو باعتبار نسبته إلى موضوع ممكن، غير متكافئ مع الله، وغير مضطر له- وهذه شروط الفعل الحر. إن العالم بأجمعه ممكن، فهو إذن حادث، والحدوث هو من جهته لا من جهة علته، إذ ليس له ضرورة في ذاته، لذا يصدر صدورًا لا ضروريًّا هذا ولسنا ندعي أننا قد نورنا المسألة كل التنوير، ولكنا نعتقد أن الأمر يجب أن يكون هكذا، ولا يمكن أن يكون بخلاف.

(ج) أمام منكري الحرية الإلهية فلاسفة أشهرهم دنس سكوت وديكارت يقرون بها، بل يذهبون إلى حد الاعتقاد بأن الله قد كوَّن معاني الممكنات أو ماهيات الأشياء من تلقاء إرادته، دون أن يوجد فيها أية ضرورة تجبره على مراعاة طبائع عناصرها وهيئات تأليفها. كان في مقدور الله أن يخلق الأشياء على غير ما هي عليه الآن، فلا تكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين، بل تكون أكثر أو أقل؛ ولا يكون جبل بلا واد، ولا واد بلا جبل. وأمعنوا في هذا الرأي حتى قالوا: إن القانون الخلقي ما هو قانون إلا بموجب الأمر الإلهي، وأنه كان

لله أن يفرض قواعد خلقية غير القواعد المفروضة، وكانت تكون عادلة؛ كان لله أن يأمرنا بالكذب، وينهانا عن الصدق، وينهانا عن عبادته ومحبته، وما كان على ذلك اعتراض.

(د) نلاحظ على هذا الرأي ملاحظتين اثنتين: إحداهما أنه يسوق إلى الشك المطلق سوقًا من حيث هو يكذب العقل فيما يراه العقل حقًا، بالبداهة أو بالبرهان، ويفترض تعادل النقائض. والملاحظة الثانية أن القوانين، سواء الطبيعية والخلقية، تعتمد على طبائع الأشياء، وأدنى تعديل فيها ينزل بها اضطرابًا جسيمًا، إن لم نقل إنعدامًا تامًا، كيف تصير زوايا المثلث غير مساوية لقائمتين، وبين هذه المساواة وطبيعة المثلث علاقة ضرورية؟ وكيف يكون جبل بلا واد وليس يكون الجبل إلا بالنسبة إلى واد، وليس يكون واد إلا بالنسبة إلى جبل؟ وكيف يمكن أن ينهانا الله عن عبادته ومحبته فننتهي ونحن مدينون لله بكل شيء. إن بين القوانين من جهة، وبين الإنسان والأشياء من جهة أخرى، علاقات ضرورية لا يراد غيرها إلا ويراد ما يخالف طبيعة الإنسان وطبائع الأشياء وليس هذا مما يجوز صدوره عن الحكمة الإلهية.

(هـ) هنا تجيء مسألة علاقة إرادة الإنسان بإرادة الله، تلك المسألة التي حيرت العقول وشككتها في الإرادتين. قلنا: إن العلم الإلهي بالموجودات ليس مستفادًا من الموجودات أنفسها، وإلا كان منفعلًا بها، والله فعل محض. فالنتيجة المحتومة أن الله هو الذي يعين أفعال الموجودات، ويعلمها في هذا التعيين. وبعد بيان هذه القضية نبين أن ليس فيها عبث بالحرية الإنسانية. كثيرون يظنون أن الحرية تقتضي أن يصدر فعل الإرادة عنها أصلًا، وهذا غير صحيح، فإن الله المحرك الأول الذي يحرك كل قوة إلى فعلها، وليس هذا التحريك قسرًا، لأن المقسور هو الذي يتحرك بعكس ميله، والله يحرك الإرادة بأن يؤتيها ميلها فتتحرك من تلقاء نفسها. لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب،

وإنما كان يلزم الارتفاع لو كانت الإرادة تتحرك من الله ولا تتحرك أصلًا من تلقاء نفسها.

(و) لننظر إلى الأمر من أعلى. إن الله يفعل في كل فاعل لأن الفعل وجود والله علة كل وجود، ولسنا نعني به سلب الفعل عن الخليقة، هذا مستحيل لسببين: لو كانت الأشياء غير فاعلة لكان عجزها راجعًا إلى عجز الخالق عن منحها القدرة على الفعل؛ ولما كان لوجودها فائدة، إذ إن كل شيء فهو موجود لأجل فعله. فالله يفعل في الأشياء بحيث يكون للأشياء أيضًا فعل خاص، وإنما يمتنع صدور فعل واحد عن فاعلين متى كانا متحدي الرتبة لكن ليس يمتنع صدور فعل واحد عن فاعل أول وفاعل ثان، والله يعامل كل مخلوق بحسب الطبيعة التي فطره عليها، والمخلوقات الناطقة حاصلة بالطبع على حرية الاختيار، فليس يجبرها الله، وإنما تأثيرها عليها إمالتها باطنًا على مطلق الخير أو الخير الكلي الذي تميل إليه ضرورة، ثم إمالتها إلى الخير الجزئي فتختاره بذاتها. فليس هناك جبر وإكراه، بل فقط إمالة وميل ذاتي عن طواعية. وبذا يبطل الاعتقاد بأن سابق إرادة الله وعلمه بأفعالنا هو علة الهلاك أو النجاة: فليس يعقل أن يريد الله الهلاك لأحد، وإنما المعقول أن الموجود خير لأن الله أراد له الخير، وأنه مهما يكن لدى الإنسان مما يوجهه إلى النجاة فإنه راجع إلى الانتخاب الإلهي، حتى الاستعداد له فإنه هو أيضًا لا يتم إلا بمدد من الله- وهذا كلام لازم عن فكرة العلة الأولى. فالحرية الإنسانية والقدرة الإلهية حقيقتان متبرهنتان، وحين تتبرهن حقيقتان بالحجج التي تناسبهما، فيجب الاستمساك بهما جميعًا حتى ولو لم ندرك النسبة التي تربط بينهما.

٤٢- الخلق:

(أ) «فالق ظلمة العدم بنور الوجود»[1] كلمة جليلة بديعة تبين عن أخص خاصية لله بالنسبة إلى العالم، وتلك هي أنه موجد لغيره، خالق لا من شيء، مبدع بدون مادة متقدمة أو آلة سابقة. وهذا معنى لازم أولًا عن ذات الله: فمتى كان الله هو الموجود بالذات، كان واحدًا أو وحدانيًّا، وكان كل ما سواه موجودًا به، ولم يمكن اتباعه للمادة. وهذا المعنى لازم ثانيًا من برهان العلة الغائية حيث أبنا أن منظم الموجودات هو خالقها بالضرورة لأنها تمضي إلى غاياتها من باطن، لا بترتيبها ترتيبًا ظاهريًّا كالطوب المرصوص. وثالثًا من برهان واجب الوجود، فإن الممكن الوجود إن كان مركبًا من مادة سابقة كان حائزًا على جزء ضروري، وشارك واجب الوجود الذي لا يقبل مشاركة في الوجوب. وبذا نستبعد أولًا الثنائية التي تشطر الوجود شطرين ضرورين: أحدهما المادة الأزلية، والآخر الصانع الأزلي، وليست المادة موجودة بذاتها. وقد أسلفنا القول عن هذه النظرية.

(ب) ونستبعد ثانيًا نظرية صدور الموجودات عن ذات الله، كما جاءت عند أفلوطين وابن سينا: فإن ما يصدر عن الذات صدورًا ضروريًّا، على ما يصفان، فهو مثل الذات، إلهي بجميع الصفات الإلهية وليس كمثل الله شيء. أجل إن من شأن الوجود البسيط كل البساطة، الواحد كل الوحدة، كالله، أن يصدر عنه واحد فقط، كما يقول ابن سينا، فإن صدرت عنه كثرة، كانت دليلًا على تكثر ذاته. ولقد كان يصدق قول ابن سينا لو كان الله فاعلًا بالطبع فقط، فإن كل فعل يصدر طبعًا هو فعل شبيه بالفاعل لضرورة طبيعة الفاعل. ولكن الله يفعل بالإرادة أيضًا، والإرادة متصلة بالعقل، والعقل يمثل معاني كثيرة، فالله

(١) ابن سينا: الرسالة الصمدانية في كتاب جامع البدائع ص٢٥.

يفعل بما يشاء من المعاني التي يعلمها، يزاد على ذلك استحالة ما يقرران من صدور الموجودات بعضها عن بعض، لأن المخلوق أعجز من أن يمنح الوجود، ووجوده نفسه مستعار، والخلق عبور مسافة من اللاوجود إلى الوجود، وهذه مسافة لامتناهية، والمخلوق متناه. وأخيرًا «أي مناسبة بين كونه (أي العقل المخلوق المدَعى له بالخلق) ممكن الوجود وبين وجود فلك منه؟ على حد قول الغزالي [١]. وعلى هذا القياس نقول: أي مناسبة بين كونه واجب الوجود بالأول ووجود عقل منه؟ وأي مناسبة بين كونه وواجب الوجود بالعقل الذي قبله ووجود نفس فلكية منه؟ على أي وجه قلبنا هذه النظرية وجدناها ملفقة لا تفسر صدور الموجودات، بل لا تفسر نفسها.

٤٣ - العناية:

(أ) من البديهي أن الخالق معنى بخلقه مدبر له، وإلا خالف الحكمة والطيبة. من البديهي أن الله رسم للعالم برنامجًا، وعين له بالإجمال، ولكل شخص من أشخاصه بالخصوص، هدفًا يسعى إليه ويؤيده هو فيه. فالملقبون بالطبيعيين، المؤمنون بالله، المنكرون للعناية، يناقضون أنفسهم مناقضة ظاهرة. وأفلوطين وأتباعه يئولون العناية طبقًا لمذهبهم العام. عرَّفها ابن سينا بقوله: إنها «إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون الكل على أحسن نظام، وبفيضان الخير في الكل»[٢]. إن هذا غير كاف: ليست العناية مجرد إحاطة علم الأول بالكل، ولكنها توجيه فعال إلى غاية، وتوفيق فعال إلى الأفعال والغايات، ولا سيما بالنسبة إلى الإنسان الكائن العاقل الحر، البادي امتيازه في أحداث التاريخ، وبنوع أخص في النظام الخلقي الذي هو أعلى وأهم من

(١) تهافت الفلاسفة ص٢٩.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ما بعد الطبيعة.

الطبيعة المادية، فإنه هو الذي يخلع على العالم القداسة والجمال. ما العالم الذي يفترضه الكثيرون من مادة بحتة؟

(ب) وتشتمل العناية على حفظ الموجود في وجوده الممنوح له بالخلق، إذ لو كانت المخلوقات تبقى موجودة بدون مدد من الله لكانت مستغنية عنه، أي لصار وجودها واجبًا لها، ومحال أن ينقلب الوجود الممكن وجودًا واجبًا، ولكنه يظل ممكنًا محتاجًا للتثبيت في الوجود، وقد عرَّف ديكارت الحفظ بأنه «خلق مستمر» ولا بأس بهذا التعريف على ألا يفهم منه أن الله يدع المخلوق يعود إلى اللاوجود في كل آن ويخرجه منه في كل آن، فإن هذا الفهم قد يؤذن بسلب العلية عن المخلوقات؛ بل بسلب ذاتيتها وإنيتها بحيث تستأنف في كل آن وجودًا جديدًا، ويكون لها في كل آن شخصية جديدة تمحو الماضي وعواقبه. الواجب أن نعتقد أن الحفظ والخلق فعل واحد بعينه، وأن لا فرق بين حفظ الله للموجودات في الوجود الذي منحها إياه مرة، وبين منحها إياه دائمًا.

الفصل الخامس
بطلان الأحادية

obeikandl.com

٤٤- ليس الوجود متناقضًا ولا واحدًا:

(أ) باستعراض صفات الذات وصفات الفعل حاولنا أن نحدد ماهية الله بما يستطاع من دقة، فعرَّفنا كل صفة، ورددنا طائفة من الاعتراضات والإشكالات توسمنا فيها المعونة على التدقيق، مستبقين طائفة أخرى إلى الفصول التالية، ننظر فيها فنزيد الصفات شرحًا وجلاء. فبهذا الفصل نعرض للأحادية كنانة المعارضة ومجمع الإشكال. وبالفصل التالي يستوفى الحديث عن الصفات فيما تثير من مسائل مختلفة. ثم نبين الرأي الصحيح في مسألة الشر المعتبرة منذ زمان طويل أخطر اعتراض على وجود الله.

(ب) نقدم المسائل العامة على الخاصة، فنبدأ بمعنى الوجود حيث أمعن شبهات الأحاديين تطرفًا، فإذا رتبناها بهذا الاعتبار، وضعنا في رأسها قول هجل أن معنى الوجود متناقض، لأنه خلو من كل ماهية، غير معين أصلًا، واللاتعيين المطلق هو لا وجود مطلق. فهجل يئول اللاتعيين كأنه استبعاد لجميع أنحاء الوجود بحيث لا توجد بأي حال- وهذا المعنى غلط، بدليل أن الموجودات المعينة تتالى في تجربتنا. فالمعنى المقبول للاتعيين أن معنى الوجود على تجريده، يحتوي بالفعل، احتواء ضمنيًّا غامضًا، على أنحاء الوجود، دون تخصيص واحد منها، ولا استبعاد واحد.

(ج) ومن موقفه الأول هذا، جنح هجل إلى القول بغير الله وتطوره، فتصوره كالبذرة ينمو في صور أكمل فأكمل، هو نعسان في النبات، وحالم في

الحيوان، ويقظان مفكر في الإنسان، لكي يترقى به ومعه صوب مثل أعلى يسعى إليه دومًا، ولا يبلغ إليه أبدًا. ويسلم هجل وأضرابه أن الجزئيات متناهية ناقصة، ولكنهم يستدركون فيقولون: إن العالم في جملته حائز على قوة التطور والاستكمال، وأن جملة العالم هي الموجود الضروري.- كلا، إن الله ثابت كامل دائمًا؛ والموجود المتغير الصاعد من أسفل إلى أعلى لا يمكن أن يكون إلهًا سواء افترضناه شخصًا أو جملة.

(د) وللأحاديين شبهة تتعلق باسم الوجود وما يقال عليه من أنحاء، فقد ظنوا، وفي مقدمتهم البراهمة وبارمنيدس وسبينوزا كما رأينا، أن اسم الوجود ينطبق على جميع الموجودات بالتواطؤ، أي بنفس المعنى، كما ينطبق اسم الجنس على أنواعه، واسم النوع على أفراده؛ واعتبروا مختلف الماهيات مظاهر موجود واحد مقابل للمعنى المتواطئ. -وهذا أيضًا غلط؛ إنه وهم توحى به المخيلة، على حين أن العقل إذا أنعم الروية لا يلبث أن يدرك أن الوجود ليس من قبيل معاني الأجناس والأنواع.

(هـ) إن تحت كل جنس أنواعًا مشتركة في ماهية، كاشتراك الحيوانات في الحس، فيجرد العقل تلك الماهية عن الأنواع، فيقع المعنى المجرد هكذا على ماهية معينة متكررة بالذات في كل نوع؛ كذلك تحت كل نوع أفراد مشتركة في ماهيته، كاشتراك بني الإنسان في الحيوانية والنطق، فيجرد العقل تلك الماهية عن الأفراد، فيقع المعنى المجرد هكذا على ماهية معينة متكررة بالذات في كل فرد، أما الوجود، فليس تحته مشتركات في ماهيته يجمع بينها في معنى واحد، وإنما تحته متغايرات ماهية وأعراضًا، فيحفظ على كل منها الماهية والأعراض أيضًا لأنها داخلة تحت الوجود، فلا يكون معينًا إلا ضربًا من التعيين، في تضمن وغموض، لاشتماله على متغايرات، فهو واحد بالشكل ولدى المخيلة، كثير بالموضوعات. وهذه الكثرة تمنع الدلالة المتواطئة وتردنا إلى التشكيك

الذي يعني اتفاقًا من وجه واختلافًا من وجه، وتردنا إلى التناسب الذي يعني أن الصفة المشتركة بين متغايرين بالماهية يجب أن تكون في كل منهم على قدره وتبعًا لماهيته، وتجعلنا نفكر أن صفة المعرفة مثلًا لا تكون في الله والملاك والإنسان والحيوان على نحو واحد، بل تكون في كل منهم على حسب ماهيته، بحيث تكون المعرفة في الله بالنسبة إلى الذات الإلهية كالمعرفة في الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة الإنسانية، وعلى هذا يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود، لكن بالتناسب، أي مع ملاحظة أن الوجود في كل موجود على حسب هذا الموجود، والنتيجة الأخيرة أن ليس الوجود واحدًا لا في الواقع ولا في العقل، خلافًا للمبدأ الأساسي الذي يصطنعه الأحاديون.

٤٥ - مباينة الله والعالم:

(أ) ذلك هو الجانب الميتافيزيقي للمناقشة. وهناك جانب آخر عقلي ميتافيزيقي أيضًا، ولكنه أقل تجريدًا، وأقل اقتضاء للتعمق وإمعان النظر، وأخصر سبيلًا، ولو أنه قاطع مفحم؛ قوامه أن دعوى الوحدة يسقطها إظهار المباينة، وتقضي عليها بادئ ذي بدء البراهين على وجود الله. إن هذه البراهين تؤدي إلى إثبات موجود أعظم مختص بصفات لا مثيل لها، من بساطة وكمال ولا نهاية وثبات، بينما العالم مركب ناقص متناه متغير، وإذن فليس هو حاصلا على علة وجوده، ولا يمكن أن يعتبر هو الله، ولا أن يندمج الله فيه: كيف يتكون الكامل من آحاد ناقصة؟ كيف يتكون اللامتناهي من أجزاء متناهية؟ إن التعارض تام حاسم بين الماهية الإلهية وبين الطبيعة.

(ب) وامتداد العالم في المكان والزمان يفصل أفعاله وانفعالاته بعضها من بعض: فأي جزء منه فاعل محرك للباقي، وأي جزء منفعل متحرك؟ ولم يختص هذا بالحركة وذاك بالتحريك؟ أليست هذه الاختصاصات منافية للوحدة؟

أجل إنهم يردون إلى الله كل فعل وانفعال، ولكن الله في مذهبهم ليس مستقلًا مسيطرًا على الطبيعة، وإنما هو متحد بها موزع إليها: فأين تقع الأفعال والانفعالات؟ لقد تصور سبينوزا الله تصورًا كميًّا، أي جسمًا هو الطبيعة، وزاد عليها صفة اللانهاية ليحيلها إلهية؛ وصنع مثله كثيرون. ولكن محال أن تكون المادة غير متناهية، إنها متناهية محدودة بسطحها، ولكل مادة شكل كما هو ظاهر، ومحدودة بقوتها، فإن قوة المتناهي متناهية مثله. إن اللانهاية إذا لم تكن لانهاية كيف وكمال مفارقة للعالم متعالية على المكان والزمان، فما هي بشيء سوى لفظ أجوف نخدع به أنفسنا؛ وإذا قلنا: إن الله في كل مكان وزمان، عنينا أنه في المكان بقدرته، وأن قدرته لا تقف عند حد؛ وعنينا أنه في كل زمان بثباته وبقائه فعلًا محضًا.

(ج) وكيف يكون الوجود واحدًا وليست تظهرنا التجربة على اتحاد وجودنا بالوجود الكلي؟ إنها على العكس تؤكد استقلالنا عن كل وجود سوى وجود وجداننا وشهادته بفاعليتنا: كيف نفسر الفردية والشخصية؟ وكثرة الوجدانات من شأنها أن تؤيد تجربتنا وتزيد في الفصل بين الموجودات. إنهم إذ يرون جميع الأفعال إلى الله، غير آبهين بالشخصية وكثرة الشخصيات بحجة أن الوجود واحد والفاعل واحد، يلغون الحرية وما يترتب عليها من معان خلقية، كالواجب والحق، والعدالة والظلم، وكل فضيلة ورذيلة. ويأليتهم يضيفون إلى الله الحسنات وحسب، ولكن منطق مذهبهم يضطرهم إلى إضافة السيئات أيضًا، من معاصي وأخطاء، واعتبارها ضرورية في نظام العالم، ما دام العالم كلًا وما دامت أحداثه لازمة عن ذاته الضرورية، فيُعفون الله من العصمة والقداسة، ويُعفون الإنسان من المسئولية والسعي إلى التحلي بمكارم الأخلاق.

٤٦- اعتراضات وردود:

(أ) وللأحاديين اعتراضات على الأديان المخالفة لهم، نرد عليها إتمامًا لبيان مذهبهم وإبراز مواضع ضعفه. اعتراض أول أن الجوهر موجود بذاته، وأن الوجود بالذات خاصية الله، فكل جوهر هو إلهي. والجواب أن في هذا الاستدلال خلطًا بين الوجود في الذات، الذي هو تعريف الجوهر بالإجمال وخاصية كل جوهر، تمييزًا له من العرض، الذي هو الوجود في الغير، وبين الوجود بالذات الذي هو خاصية الله.

(ب) اعتراض ثان: لو كان الله متمايزًا من العالم لكان العالم حدًّا لله فلا يكون الله لا متناهيًا. هذه النتيجة كانت تصح لو كان التمايز راجعًا إلى كمال للعالم دون الله؛ أما والله متمايز من العالم بكمال ماهيته، فالنتيجة باطلة. وقد سبق لنا القول: إن الضوء المنتشر عن بؤرة لا يزيد شيئًا على قوتها، وإن العلم المأخوذ عن أستاذ لا يزيد شيئًا على عمله مهما بلغ عدد الآخذين، وكل ما هنالك وجود أشياء مضاءة وأشخاص متعلمون. كذلك وجود الموجودات لا يزيد على وجود الله شيئًا، ولا يحده ما دام وجودها هو الوجود الإلهي؛ وكل ما هنالك وجود موجودات أكثر عددًا، لا وجود أعظم.

(ج) اعتراض ثالث: إن الخصب الإلهي يظهر بالخلق، والحياة الإلهية خصب دائم، فلم يكن الخلق حرًا. نقول: ليس العالم خصبًا إلهيًّا، فإنه أدنى من الله بما لا يقاس، ولا يعود على الله بخير ما، ولكنه محض خلق حر أو وجود دافق من قبل الله لخير العالم نفسه.

(د) اعتراض رابع: إن العالم نظام محكم، جميع أجزائه مترابطة متضاعفة، فهو واحد، كما أن الكائن الحي واحد على تعدد أجزائه وترابطها. هذا التشبيه

غير جائز، فإن الوحدة نوعان: جوهرية وعرضية. الوحدة الجوهرية هي ذات الكائن وعدم انقسامها وتلاشيها إن قسمت. والوحدة العرضية ارتباط كثرة من الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط؛ أي أنها كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب، فالعالم واحد بوحدة عرضية قائمة في تركيب أجزائه، وكل من أجزائه واحد بوحدة جوهرية ضرورية له، بينما الوحدة العرضية طارئة على الأجزاء، ولا تنعدم الأجزاء بانعدامها.

(هـ) والخلاصة أن من العبث التحدث عن الله في الأحادية كما لو كان الله فيها موجودًا حقًّا، شخصًا حقًّا. ما هذا المذهب إلا صورة علمية للإلحاد ولا فرق بين القول بأن الله هو الكل، وبين القول بأن الله غير موجود، فإن إشاعة الله في كل غير معين وغير ذي شخصية ملاشاة له، والقولان متعادلان نظريًّا وعمليًّا. إنه مذهب يشوه الفكرة الحقة عن الله، والفكرة الحقة عن الطبيعة، ويحل نظامًا جبريًّا محل النظام الخلقي، فينتهي إلى المادية الصريحة.

الفصل السادس
حل إشكالات في الصفات

٤٧- كيف تعين الصفات؟

(أ) عينا الصفات الإلهية تبعًا لما لزم لدينا عن البراهين على وجود الله، ورتبناها ترتيبًا منطقيًّا بحسب علاقاتها بعضها ببعض، ولكن المشبهة المجسمة قالوا: إن الأشياء جميعًا مخلوقة من الله، فهي جميعًا في الله مادة وصورة، ويجب أن تؤخذ الصفات من هيئة الإنسان، فغفلوا عن ضرورة تنزيه الله عن كل تركيب، والمادة مركبة من أجزاء تنقسم وينفصل بعضها عن بعض. ثم إنها في ذاتها غير قابلة للتعقل، وإنما تعقل بالصورة المتحدة بها، والصفات العقلية لازمة لماهية الله ولفعله. فيجب سلب المادة عن الله سلبًا باتًّا، وليس يمكن بحال إشراك صفات الأجسام في استقراء صفات الله، أجل إن الماديات في الله لكونه خالقها، لكنها ليست في الله ذاتًا، بل بالتضمن وعلى نحو عال يتفق والماهية الإلهية الروحية، أعني بمعانيها وبقدرة الله على إيجادها.

(ب) هل نأخذ الصفات الإلهية من صفات النفس. هكذا ارتأى ديكارت فقال: «لأجل أن أعرف طبيعة الله بقدر ما في وسع طبيعتي، لم يبق إلا أن أعتبر في كل فكرة أجدها عن الله في نفسي إن كانت كمالًا أم لا، إذ ليس في الله نقص، وإنما فيه جميع الكمالات»[1]. هذا المنهج سائغ بشرط أن نبعد من صفات النفس كل حد وكل نقص، وأن نحسب أكبر حساب للفارق الفاصل بين الله وباقي الموجودات، فإن الواجب الوجود مغاير كل المغايرة للممكنات الحادثات،

(١) مقال في المنهج، القسم الرابع.

ويقتضينا أن نتصور الصفات فيه لانهائية كماهيته بريئة عن التدرج والامتداد والحركة والعدد، وما إلى ذلك من علامات الحد والنقص. فالطريقة التي اتبعناها أخصر وأصح وآمن، والصفات المكتسبة بها هي الأصل والأساس للصفات المستقرأة. ألسنا نعرف الصفات أولًا بالعقل خالصة نقية، ثم ننظر إن كانت في الله حقًا وعلى أي وجه هي في الله؟

٤٨ - كيف توجد الصفات في الله؟

(أ) أمَّا صفات الذات فأمرها هين، إذ «أنها الموجود نفسه، إما مع إضافة، كما لو قيل: إن الله جوهر، أي مسلوب عنه الكون في موضوع، وإما مع سلب، كما لو قيل: إن الله واحد، أي مسلوب عنه القسمة بالكم أو بالقول أوبالشريك، فهي اعتبارات مختلفة لا توجب مغايرة ولا كثرة» على حد تعبير ابن سينا.

(ب) وأما صفات الفعل فيلوح أنها متغايرة ومن ثمة منافية للبساطة الواجبة للعلة الأولى، كالعلم والإرادة والقدرة والمحبة والعناية، فإن هذه الألفاظ وما شاكلها تدل عندنا على قوى وأفعال، بحيث نجد أنفسنا مضطرين إمَّا أن نمحو البساطة بإثبات وجود عيني للصفات، وإما أن نمحو الصفات بإثبات البساطة.

(ج) وقد قيل: لما كانت الصفات دالة على ذات واحدة بسيطة، فهي مترادفة لا مقابل لها في الذات. كيف تكون مترادفة وهي تدل على مفهومات متباينة، ممثلة في الكائنات، فلا بدَّ من مقابل لها في الذات، ولو أنها لا توجد فيها منفصلة كما توجد المعاني في عقلنا.

(د) وقيل: إنها سالبة أحرى منها أن تكون موجبة، مثلما لو قال قائل: «إن الله حي» يكون المراد أنه ليس كالجماد خلوًا من المعرفة والشعور، وهكذا في سائر الأسماء. ولكن المتكلم يقصد إلى وصف الذات الإلهية، فهذا التأويل مخالف لقصده. ثم إنه عديم الجدوى في تعريفنا بالله، إذ لو كان الله حيًّا بمعنى أنه ليس كالجماد، وكان خيرًا بمعنى أنه ليس شريرًا، فما هو؟

(هـ) النتيجة المحتومة أنه يجب وضع الصفات في الذات، ويجب من جهة أخرى التوفيق بينها وبين البساطة، من أمثلة التوفيق قول أبي الهذيل العلاف: «إنَّ الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها»[1]. وهذه عبارة جامعة تضع الصفات في الله بقول: إن الله عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، وتصحح هذا الوضع بقول: إن علم الله ذاته، وقدرته ذاته، وحياته ذاته، بيد أنَّ هذا التصحيح ظاهري لا يعدو الجمع بين القضيتين.

(و) وإذن فكيف توجد الصفات في الله؟ قلنا: إن مفهوماتها متباينة كتباينها في عقلنا، خلافًا لرأي ابن سينا، الذي قال: «واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه» (وهذا صحيح) «ولا مغايرة المفهوم لعلمه» (وهذا غير صحيح) وتخلص من الصعوبة على أهون سبيل. غير أننا لا نقول: إن التباين عيني كما هو في عقلنا، وإلا أدخلنا الكثرة على الذات الإلهية، بل نقول: إنه ذهني، لكن مع هذا الفارق بينه وبين سائر الذهنيات، وهو أنه يعتمد على أساس عيني هو الكمال الإلهي، فإنَّ هذا الكمال يستوعب الوجود ويقابل أحكامنا الصادقة في حقِّ الله وهذه هي الوجهة الموضوعية للمسألة دون

(١) الشهرستاني: كتاب الملل والنحل جـ ١، ص ٦٢، ٦٣

افتراض تغاير عيني، لبساطة الذات وكمالها، أما التمايز في العقل فمنطقي صرف ناشئ من فعل العقل لا من طبائع الأشياء. إنه كالتمايز بين الوجود ولواحقه حين نقول: إن الوجود واحد حق خير جميل، فإن هذه وجهات للوجود لا فارق بينه وبينها، أو كالتمايز في الإنسان بين النفوس الثلاث، وليس للإنسان سوى نفس واحدة، ولكنها حائزة في وحدتها على ما للنفسين الأخريين (النامية والحاسة) من قوى وأعضاء. ولما كانت الصفات الإلهية غير متناهية، فإنها تتضمن بعضها بعضًا وتندمج في اللانهاية.

٤٩- الصفة الرئيسة:

(أ) الصفات متحققة إذن في الله تمثل كمالاته التي هي عين ماهينه، دون تمايز ولا تفاوت، لكن بعض المفكرين -قدماء ومحدثين- أرادوا أن يجعلوا بينها ترتيبًا، في اعتبار العقل على الأقل، وأن يعينوا الصفة الرئيسة التي تهيمن على سائرها، وتعد لب الماهية والتعريف الحق لله، فمنذ أوائل الفلسفة، سمى أنكساغوراس منظم الأشياء بالعقل. وهكذا قال سقراط. ومع موافقة أفلاطون على هذا القول، آثر صفتي الخير والجمال، لأن الموجود الأول مفيض للخير بصنعه للأشياء، وجميل بروحانيته وقداسته.

(ب) وعاد أرسطو إلى تقديم العقل؛ لأنَّ العقل روحاني صرف، ومن ثمة عاقل ومعقول، يعقل ذاته بذاته، فهو «عقل العقل». وأضاف أرسطو صفة ثانية هي أن الله محرك العالم، المحرك الأول، المحرك غير المتحرك، فأثبت لله العلو على العالم، وأثبت له روحانيته من هذا الطريق، لأن الجسم لا يحرك إلا إذا كان هو متحركًا، مع أن تحريك الله للعالم عند أرسطو ليس فاعليًّا، وإنما هو غائي، أي انجذاب المتحرك صوب المحرك.

(جـ) وذهب دَنْس سكوت وديكارت وغيرهما من بعدهما مذهبًا آخر، فمالا عن العقل إلى الإرادة، وقالا: إن لله حرية غير متناهية، لا يحده حد ذاتي ولا خارجي، له أن يصنع ما يشاء، دون أن يتقيد بقانون، حتى القوانين التي شرعها، ودون مسئولية عما شاء وفعل.

(د) أجل إن العقل جليل مقدس كما ينعته أفلاطون، ولكنه ليس الصفة الرئيسة. إنه حال للوجود، فيجب أن يتأخر عنه. قبل التعقل يجب أن يوجد المتعقل، وأن يوجد بذاته إذا كان تعقله هو التعقل الأسنى. وهذه هي «القيومية» أي قيام الموجود بذاته، وهذه هي الصفة الرئيسة، من جهة مفهومها ومن جهة أنها خاصة بالله وحده لا يشاركه فيها كائن. والإرادة أكثر بعدًا عن مفهوم الوجود من العقل، فإنها تابعة للعقل يدلها على المراد. ومحال تصورها دونه فاعلة بغير إدراك وروية. فهي لا تصلح صفة أولى.

(هـ) القيومية إذن أو الوجود بالذات أو وجوب الوجود، هي الصفة الرئيسة: إليها انتهت البراهين على وجود الله، ومنها استخلصنا الصفات، وهنا يجب التمييز بين علة الوجود وعلة الإيجاد، فهذان معنيان أولهما مقبول وثانيهما غلط، وقد اصطنع ديكارت وسبينوزا وآخرون المعنى الثاني بديلًا من الأول في تفسير الوجود بالذات، ظانين أن الله أوجد ذاته بذاته، وهذا خلف ظاهر. والتفسير الصادق أن ماهية الله عين وجوده، أو أن وجود الله هو له بماهيته. فلسنا نعني ما عنى الغزالي من أن مقصد الفلاسفة هو أن واجب الوجود ليس له إلا وجوب الوجود، وليس ثم ماهية يضاف الوجود إليها[1]. كلا؛ مقصدهم أن واجب الوجود لما كان منبع الماهيات ومحل الكمالات فهو لا يحصر في ماهية معينة محدودة ولا يختص بكمال مفرد تضاف إليه محمولات. ولقد كان لابن

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص١٨٨-١٩٢.

سينا كبير الشرف إبرازه هذا المعنى، وباصطناعه كبرهان ممتاز على وجود الله عن بينة وبصيرة. قال: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصمات، إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلًا عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف»[1].

(١) ما بعد الطبيعة في كتاب الإشارات.

obeikandl.com

الفصل السابع
بين التشاؤم والتفاؤل

٥٠ - التشاؤم:

(أ) في الأحادية نظرية تعد مثال الإلحاد القاطع الشامل، أرجأنا الكلام عنها لما تتطلب من شرح وتدقيق وموازنة بغيرها: تلك هي مسألة الشر، وما أكثر المعتقدين أنها مسألة المسائل في علم الألوهية، وامتحان عسير للموحدين يطوح بآرائهم في الهواء جملة وتفصيلًا. ليس الأحاديون كلهم متشائمين: فالهنود متبرمون بالحياة الأرضية، ولكنهم مترقبون الحياة الأخروية تشرح صدورهم إذ تفتح له باب «النرفانا» مقر السعادة، وإن تكن سعادة لاشعورية لا تفترق بشيء عن العدم. بل إن جل الأحاديين متفائلون لهذا الاعتبار البسيط وهو أن العالم صنع الله، والله كامل خير جواد، فلا بد أن يكون العالم مسهمًا في هذه الصفات. وإلى مثل هذا ذهب بالفعل جيوردانو برونا وسبينوزا. أمَّا النظرية المتشائمة فترجع إلى شوبنهور وتلميذه هارتمان.

(ب) قالا: إن العالم رديء بالذات؛ لأن كل موجود فهو فاعل، وكل فعل جهد مؤلم، ففي العالم إرادة شريرة لا شعورية تتمثل في كل فعل وكل قوة كالجاذبية والألفة الكيميائية وما إليهما في سلم الوجود؛ وهي تدفع إلى الحياة، والحياة ألم. وتدلنا التجربة على أن اللذات موهومة، وأنها تربى على الشرور.

الألم قانون الحياة ونسيجها، يغتالنا بالمرض والشيخوخة والموت والنكبات المختلفة وتقلب الأحوال والعواطف، ولما كان أصل الألم اشتهاه الوجود، فالدواء الوحيد قهر «إرادة الحياة» بالعدول عن العمل لكي نصل رويدًا رويدًا إلى إفناء شخصيتنا في «النرفانا».

(جـ) لكن ليس بصحيح أن كل عمل فهو مؤلم، الحقيقة أن ليس لنا من لذة إلا بالعمل؛ وأن العمل لا يعود علينا بالألم إلا متى تجاوز قدرة الفاعل فأرهقها. أليس العمل العقلي المدرك للحق والجمال، المولد للإعجاب والنشوة، هو لذة حقة، وأرفع أنواع اللذة؟ فمن السهل رد حجة شوبنهور بقولنا: إن الحياة عمل، والعمل لذة، فالحياة لذة، لا ينبغي قصر الاستشهاد على اللذات الجسمية، فإن للإنسان من اللذات العقلية والخلقية أكثر منها وأرق وأعلى. يقال: إن اللذة وقف الألم، فهي حالة سلبية، والألم حالة إيجابية، والأمر على العكس، فإنَّ اللذة تعمل على تنشيط الفرد وحفظه ونمائه، بينما الألم يتلف ويفسد.

٥١- الشر:

(أ) هذه المناقشة الموجزة مفيدة في تعريف الشر: فنقول أولًا: إن الشر «لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح جوهر». من هذا التعريف بالعدم نفهم أن الشر لا يؤثر لذاته، لا يطلب من جهة كونه ضارًا أو مؤلمًا، كما تنبه عليه التجربة الباطنة، بيد أنه إذا لم يكن للشر ذات، فنحن نخلع عليه شبه ذات بنسبته إلى ما ينتقص به أو يفسد، كتصورنا الصمم عدم السمع. فالشر في شيء ما عدم خير مقتضى لطبيعة الشيء، كاقتضاء الصم للإنسان، وعدم اقتضائه للنبات والجماد.

(ب) بناء على هذا التعريف يجب استبعاد ما سماه ليبنتز بالشر الميتافيزيقي وأراد به حرمان المخلوق كمالات كثيرة بسبب تناهي طبيعته واقتصارها على بعض العناصر، وإذا سلمنا بهذا النوع من الشر لزم أن يحصل كل مخلوق على جميع الكمالات، والحقيقة أن هذا ليس حرمانًا من شأنه أن يفوِّت على الموجود كمالًا من كمالاته، وإنما هو محض نفي، أي حد أو نقص، وواضح أنه لم يكن من

الممكن أن يتفاداه الله إلا بعدم الخلق، لأن كل مخلوق فهو محدود بالضرورة. كما قلنا الآن، بحيث ترجع المسألة إلى هذا السؤال: هل خير للمخلوق أن يوجد محدودًا من ألا يوجد أصلًا؟ ومثل هذا السؤال يحمل الجواب على نفسه. فهل يريدون أن يقولوا: «كان على الله أن يحبس خيرًا كثيرًا تحرزًا من شر قليل؟ وذلك مثل خلق النار، فإن منافعها جمة، وهي لا تفضل فضيلتها إلا بحيث تؤذي، أجل إن الشر كثير، ولكنه ليس أكثريًا، كالأمراض فإنها كثيرة، وليست أكثرية»[1].

(جـ) أما الشر الفيزيقي أو الألم الجسماني والشعوري، فله فوائد لا يستهان بها، إنه حامي الحياة البدنية، ينبهنا إلى كل خطر يتهددنا، وهو مهماز الترقي يدفع بنا إلى التخلص من الألم فيفتق الحيلة ويقود إلى بحوث واختراعات لم تكن لتتسنى لنا لولاه. بل إنه شرط الفضيلة إذا كان نتيجة لرذيلة تبين حينئذ أنها يجب الإقلاع عنها. فضلًا عن أنه إذا قبلناه وقدسناه كإرادة إلهية وامتحان رباني، كان كفارة للذنوب. فليس الألم ضدًّا للحكمة، أما الموت فحقيقته أنه ليس نهاية الحياة. ولكنه انتقال إلى حياة جديدة سعيدة إذا كنا صالحين. وأخيرًا لنا أن نقول: إن عدد اللذات يربى على عدد الآلام، بدليل أن كل كائن ذي شعور يؤثر الحياة على الموت.

(د) وأخيرًا الشر الخلقي، وهو أكثر الشرور خطورة، وأشدها منافاة لله الطاهر القدوس. لكن ليس يمكن أن يكون الله علة هذا الشر من قريب ولا من بعيد. بيد أنه منح الإنسان منحة عظمى إذ خلقه حرًّا، فكيف يمنع الإرادة الحرة من فعل الشر إلا بتجريدها من حريتها وحطها إلى مستوى الحيوان؟ وكيف يجردها من حريتها، والحرية من صميم الطبيعة العقلية. وإذا لم يكن

(١) ابن سينا، في كتاب الإشارات، ما بعد الطبيعة.

للشر ذات، وكان مجرد عدم الخير، فليست الإرادة بحاجة إلى البحث عن فاعله، وليس للعدم فاعل. هذه ردودنا بكل اختصار على الاعتراض بالشر على وجود الله، تنزل به إلى درجة باقي المسائل الخلافية. وعلى المعترضين أن يذكروا أن الإنسان علة مسئولة لكثير من آلامه، يسببها ويزيد فيها بأهوائه، من غيرة وحسد وحب للذات وطلب للذة غير المشروعة؛ فلا يطرحوا عن كواهلهم تلك المسئولية ولا يلقوا بها على الله.

٥٢- التفاؤل:

(أ) المؤمنون متفائلون طبعًا. إنهم واثقون بكمال الله وطيبته وعدالته، فلا يخشون ظلمًا ولا إعراضًا. إنهم واثقون أنه لا يدع للأحداث الكونية الغاشمة أصحاب الإرادة الصالحة والضمير النقي. غير أنهم يختلفون في معنى التفاؤل، وينقسمون فريقين: فريق يرى أن الكمال الإلهي يقضي بأن يكون العالم خير العوالم الممكنة لأن الكامل لا يحتمل أي نقص. قال أفلاطون (في محاورة تيماوس): إنَّ الله خير الموجودات فليس يمكن أن يكون قد صنع إلا خير مصنوع. وقال سبينوزا: «لما كان العالم ناشئًا من النمو الضروري للطبيعة الإلهية، فيلزم أن يكون حاصلًا على أعلى مرتبة من الكمال».

(ب) وهذا هو التفاؤل المطلق، يلتقي فيه بعض الأحاديين وبعض المؤمنين. وهو يضيف إلى العالم أعلى كمال، ويقصر حرية الخلق على هذا الكمال الأعلى. ولكنا نلاحظ أن «خير عالم» فكرة لا تتصور، إذ ليس يوجد وليس يمكن أن يوجد حدًّا أخيرًا للحسن والكمال، ومهما يكن حسن العالم فيمكن دائمًا أن تتصور حسنًا أعظم بالزيادة والإصلاح، وحقيقة المصنوع أنه متناه من حيث إنه محدث، فالمسألة بينه وبين الكمال مسافة لا متناهية، فيستحيل أن يصنع لامتناهيًا، والاستحالة آتية هنا منه لا من الله القادر على جميع الممكنات.

(جـ) إذا لم يكن التفاؤل المطلق جائزًا، فإنه يدع مجالًا لتفاؤل نسبي أساسه ما في العالم من كمال وجمال ولذة. واعتمادًا على حكمة الله وجوده نستطيع أن تعتقد أن العالم الراهن خير عالم، مع إمكان كونه خيرًا مما هو. يلوح أن أنصار التفاؤل المطلق يعتقدون أن الخير الأقل هو شر، وأن الخير إما أن يكون كاملًا، أو ألا يكون خيرًا. ولكن كل شيء يحتوى على درجة من الوجود ومن الكمال، فهو خير ويمكن أن يكون موضوعًا لإرادة عاقلة.

obeikandl.com

خاتمة
تسبيح وتمجيد

obeikandl.com

٥٣- الدين:

(أ) خلاصة الكلام في الله أن من الضروري وضع علة أولى، وأن العلة الأولى فعل محض، موجودة بذاتها، فلا تغاير في الله بين ماهية ووجود، بينما الوجود ليس متضمنًا في ماهيات المخلوقات، ولا داخلًا في تعريفها، وإلا لوجدت دائمًا وعلى حال واحدة كالماهية. فالعلة الأولى هي الوجود القائم بذاته، وهي حاصلة على الصفات الواجبة للموجود بذاته، وعلينا أن نحتفظ بالبساطة كصفة أساسية، وأن نتصور الصفات بطريق التناسب من طريقي التشكيك.

ومن يفهم هذه الضرورات يستوعب علم الألوهية كله، ولا تزعجه قضية من قضاياه، ولا اعتراض من الاعتراضات، مهما تبدُ القضية عسيرة القبول، ومهما يبدُ الاعتراض قويًا. فلعل هذا العلم أشبه العلوم بالرياضيات، متى قبلنا المبدأ خرجت منه النتائج حتمًا، والمبدأ هنا أن الفعل متقدم على القوة، ولا ينكره إلا من ينكر العقل وبديهياته.

(ب) إذا كان هذا شأن الله، وكان شأننا أننا خلائقه حبانا بالحياة الإنسانية، وأسبغ علينا سائر النعم، فقد تعين أن نعبد جلاله، ونحب قدسه، ونبثه عواطف العبادة والمحبة، مقابلة لإحسانه بالحمد والثناء. وهذا معنى الدين: إنه علاقة المخلوق بالخالق، يبدأ الله بها ونتمها نحن. وكل تضييق لهذا المعنى قضاء عليه ونزول به إلى درك مهين لله وللعدالة الموحية به، وإنما يجيء التضييق من جانب المتشككين في وجود الله أو في صفاته. قال كنط معبرًا عن رأيه ورأيهم:

«إن الواجب الديني قاصر على العلم بواجباتنا الطبيعية وأدائها كأنها أوامر إلهية». وشرح هذه العبارة فقال من جهة: إن علمنا بالله غامض غير يقيني لا يلزم عنه واجب؛ وقال من جهة أخرى: إن التفاوت بين المتناهي واللامتناهي عظيم للغاية لا يبقى معه على المتناهي واجبات بمعنى الكلمة نحو اللامتناهي.

(جـ) والجواب أن علمنا بالله كاف ليبين لنا أن الله هو المثل الأعلى للكمال، وأنه خالقنا ومشرعنا وعنايتنا وغايتنا: وهذه صفات تدعو، وفقًا للعادة، إلى واجبات بمعنى الكلمة من احترام ومحبة. فإن السبب الأول للواجب ليس النفع المستفاد، وإنما هو حكم العقل طبقًا للعادلة، بأن الموجود يحترم ويحب تبعًا لقيمته، بصرف النظر عن التناهي وعدمه، أو النفع وعدمه. وما داموا قد فتحوا هذا الباب نقول لهم: إذا كان الله بغير حاجة لاحترامنا ومحبتنا، فإننا نحن بحاجة إلى أن نحترمه ونحبه، لما نفيده من قيمة باطنة، بغض النظر عن المنفعة المادية، وهي خارجة عن الحساب على كل حال.

(د) الأفعال التي نؤدى بها هذه الواجبات تؤلف العبادة. ولما كان الإنسان مركبًا من نفس وجسد، وكان بطبيعته مدنيًا عائشًا في مجتمع، انقسمت العبادة إلى باطنة وظاهرة، فردية وجماعية. العبادة الباطنة أرقى من الظاهرة، لعلو النفس على البدن، وإليها ترجع العبادة كلها. إنها الصلاة ترتفع بها النفس نحو الله لإجلاله وحمده والتماس غفرانه ومعونته. ومن الفلاسفة فريق يسلمون بالصلاة العابدة الحامدة، ويأبون الصلاة المستغفرة السائلة. قال روسو: «أعبد الله، ولا أسأله شيئًا، فإن السؤال يعني التشكك في عناية الله وطيبته». وقال كنط: إن الله عليم بكل شيء، طيب للغاية، ميال بذاته إلى معونتنا، وهو يعلم حاجاتنا خيرًا مما نعلمها، فمن الفضول الإعراب عنها بالصلاة. وقال كثيرون: إن الإرادة الإلهية ثابتة لا تتغير، فمن الغرور محاولة تبديلها بالصلاة.

(هـ) الحقيقة أن الصلاة ليست تشككًا في الله، وإنما هي رجاء وطيد يدفع بالنفس إلى الاستعانة على الشر بإله خير قدير. إن الضعف البشري محسوس من الجميع، ومحاولة الاستقواء عليه دليل على التوبة وحسن النية. ثم ليس الإعراب لله عن حاجاتنا فضولًا، وإنما هو اعتراف بالقدرة الإلهية، ومشاركة منا في الانتصار بها. ثم ليست ترمي الصلاة إلى تغيير أحكام الله، وإنما هي أولًا وضع الأمور في نصابها الحق، الذي هو أن المخلوق قابل لا مانح، وثانيًا أنه بالصلاة يصير مستحقًا نوال ما يسأل، وصلاته واستجابتها داخلتان في الأحكام الإلهية، كما أن عدم الصلاة داخل في الأحكام كذلك، وليس في هذه الحالة ما يدعو إلى قضاء الحاجة، سيما وأن هذا القضاء قد يبدو إغراء بالصلف والكبرياء. أما العبادة الظاهرة فأقل أهمية في ذاتها من العبادة الباطنة، ولا معنى لها ولا قيمة بدونها. بيد أنها إلزامية كذلك، فإن الجسد جزء جوهري من الإنسان، فنحن ملزمون بإشراكه في العبادة، وهو في الواقع يشترك في كل فعل باطن لما بينه وبين النفس من اتحاد جوهري. بل إن له رد فعل خاصًا به: فما أن يفعل حتى يكسب فعله وموضوعه رسوخًا ونماء، وهذا ما كان يتوخاه بسكال بنصحه غير المؤمن بعد بممارسة أفعال العبادة تقوية وتعجيلًا للإيمان، كأنه يقول: اعمل كما لو كنت مؤمنًا فتؤمن. فالعبادة الظاهرة ترسخ وتنمي العبادة الباطنة، وهذا الترسيخ وهذا الإنماء واجبان. وأما العبادة الجماعية فملزمة أيضًا، لأن الله سيد الجماعات كما أنه سيد الأفراد، فهو حقيق بالعبادة بهذا الاعتبار. والأسباب المذكورة تأييد للعبادة الظاهرة تعود كلها هنا.

(و) مما تقدم يبين بوضوح أن كل مذهب يأبى العلم على الله، كمذاهب أرسطو وأفلوطين وابن سينا، هو مذهب هدَّام للدين. ما الإله الذي لا يعلم بخلائقه ولا يعنى بهم؟ وأي معنى للصلاة، وكان أتباع الأفلاطونية الجديدة يقرونها مع ذلك، بل يجعلون منها رأس الشعائر الدينية؟ فإن قالوا: إن عدم

الفائدة الموضوعية لا يمنع فائدة ذاتية للمصلي نفسه، كما ذكرنا منذ هنيهة، قلنا: ومتى علم المصلي بذلك عادت صلاته نفاقًا، واضطربت نفسه بالتناقض بين رأي مذهبي يأبى العلم على الله، وبين عاطفة ضرورية للدين.

(ز) بقي أن ننظر في المعجزات، وهي في كثير من الأديان دلائل على صدق الدعوة، وعلى مدى القدرة الإلهية، المعترضون عليها هم أولئك الفلاسفة المدعوين بالعقليين لرجوعهم في هذه المسألة إلى حكم العقل، كما يقولون، وادعائهم أن العقل يؤيد ثبات القوانين الطبيعية، وينكر الشذوذ عنها. والغريب أنهم أشياع الحسية والتصورية المنكرتين لمبدأ العلية ولكل مبدأ ضروري. لمَ يعترض على المعجزات؟ يقولون: لأنها غير مفهومة. هل في العالم كائنات أو ظواهر مفهومة؟ فليختاروا أي كائن أو أي ظاهرة شاءوا مما عرفوه وألفوه فإنهم يجدونه غير مفهوم. هل تحول الأكسجين والهيدروجين، وهما عنصران متباينان، إلى ماهية أخرى، أمر مفهوم؟ هل نمو حبة القمح أو أي نبات آخر، أمر مفهوم؟ ونستطيع أن نذكر ما لا يحصى من الأمثلة حتى تنتهي إلى أن الطبيعة بأسرها غير مفهومة على الوجه الذي يقصدون، سواء في الجماد والنبات والحيوان بما فيه الإنسان كلما صعدنا سلم الأشياء وجدنا تعقيدًا أكثر وفنًا أدق. ولكن ألفتنا لها هي التي تجعلنا نستسيغها، ونندهش للنادر الوقوع. ولا يقولن قائل: إن المعجزات تدخل جديد من جانب الله ، وإنكار للقوانين التي شرعها. كلا، فإن الحادثات كثيرة جدًّا، ولا يقدح حدوثها في ثبات الطبائع وقوانينها. إن الجديد هو من جانبها لا من جانب الله. لم تكن ثم حدثت طوعًا لإرادة إلهية أزلية، وهذا كل ما في الأمر.

(ح) ولا بد من كلمة أخيرة عن القوانين الطبيعية وضرورتها. إنها ضرورية في ذاتها بضرورة تركيب ماهيات الأشياء، أو ضرورة خصائصها، أو ضرورة نتائجها: فمن الضروري، إن وجد الإنسان أن يكون مركبًا من نفس

وجسد وبالهيئة المعلومة، وضحاكا، ومدنيًّا. ولكن القوانين غير ضرورية الوجود، وإنما هي ممكنة لأن الموجودات الطبيعية أنفسها ممكنة الوجود وعدمه، والقوانين خصائص لها وأغراض وقواعد لأفعالها متوقفة على شروط وظروف هي ممكنة التحقق وعدم التحقق؛ وهذا باب مفتوح للمعجزات: فإذا شاء الله ألغى أثر النار فلم تحرق، ولا تناقض في وقت العرض، وإذا شاء شفى المريض دفعة، والشفاء حادث طبيعي، لكن الشفاء دفعة ليس طبيعيًّا، فهو يتطلب تدخلًا من الله لا يصاحبه ولا يلزم عنه تناقض أو إلغاء قانون. وبهذا المعنى جميع القوانين ممكنة، أو هي ضرورية بضرورة شرطية متى توفرت لها شروطها وظروف الشروط، ونحن نرى أفعال الأشياء تتعدل بتعدل كتلتها مثلًا، أو مسافتها من أشياء أخرى. والمسألة دقيقة من غير شك، فلا نزيدنها دقة بسوء الفهم أو سوء التأويل، مثال ذلك: مسألة البعث، فقد أريد أن يكون إيجادًا لعين ما كان، وأن تجمع جميع أجزاء الكائن المبعوث التي كانت موجودة في جميع عمره فيه. فرد عليهم الغزالي بأن البعث إيجاد لمثل ما كان، لا لعين ما كان، وأن جمع جميع الأجزاء محال[1] وليس ضروريًّا حتى يحتج باستحالته. وهكذا في مسائل جمة، والمؤمن الذي يراجع الأمور بما ينبغي من فطنة وحذر، لا يجد صعوبة عاتية في حفظ إيمانه، خصوصًا إذا ضاهي الصعوبات بما في علم الألوهية من براهين قاطعة وشواهد دامغة، وبما في الحياة الدينية من رفعة وغبطة، إذ يبين فيها الله مثال الحق والخير والجمال، وأبًا رحيمًا قديرًا ناصرًا للخير ناشرًا للتفاؤل.

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص٣٦.

٥٤- تسبيح وتمجيد:

(أ) والواقع أن عباقرة الإنسانية عبدوا وسبحوا وأنشدوا الأناشيد للعزة الإلهية. ونحن نريد أن نختتم هذا البحث بنقل نشيدين أو ثلاثة اخترناها مما جادت به قرائح فلاسفة نعتوا بالوثنيين وما كانوا إلا مؤمنين. قال أبكتاتوس الأخلاقي الرواقي المشهور: «لو كان عقلنا قويمًا فماذا كان ينبغي أن نصنع كلنا معًا وكل واحد على انفراد، إلا أن نمجد الله، وأن ننشد له الثناء، وأن نرفع إليه الشكران؟ أليس ينبغي علينا، ونحن نشق الأرض، ونُطعم منها أن ننشد نشيد الله؟ ولكن ما لأجله ينبغي أن ننشد أعظم نشيد هي القوة التي منحنا إيَّاها لإدراك مواهبه، واستعمالها بطريقة منهجية. إنكم عميان، يا سواد بني الإنسان! ألم يكن من اللازم أن يقوم واحد بهذه المهمة، وأن ينشد بالنيابة عن الجميع، نشيد الألوهية؟ ماذا يسعني أن أفعل أنا الشيخ المسن الأعرج إلا أن أمجد الله؟ لو كنت بلبلًا لأديت مهنة البلبل، ولو كنت بجعًا لأديت مهنة البجع. إني كائن ناطق، فيجب أن أمجد الله. تلك مهنتي، وأنا أؤديها، ولن أتخلف عنها ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، وأحثكم على أن تنشدوا معي».

(ب) وقال أفلاينتوس، أحد مؤسسي الرواقية: «سلام عليك يا أمجد الخالدين! أنت الكائن المعبود تحت ألف اسم، أنت جوبتير القدير أزلًا أبدًا، أنت سيد الطبيعة الذي يدبر الأشياء جميعًا. واجب على كل فان أن يرفع إليك صلاته، لأننا ولدنا منك، وأنت الذي وهبتنا الكلام من بين الكائنات التي تحيا وتسعى على سطح الأرض. وعلى ذلك أقدم إليك ثنائي. إن هذا العالم الرحيب الدائر حول الأرض يلائم بين حركاته وبين غرضك، ويطيع أوامرك دون تذمر. أنت الملك الأعظم للكون، وسلطانك يشمل جميع الأشياء. ما من شيء على الأرض، أيها الإله الجواد، يتحقق بدونك، لا في الأثير السماوي الإلهي،

ولا في البحر، ما خلا الجرائم التي يقترفها الأشرار بحماقتهم. يا جوبتير صانع جميع الخيرات، أيها الإله المحجوب وراء السحب القاتمة، يا سيد الرعد، أنقذ البشر من جهالتهم المشئومة».

(جـ) وما أكثر النصوص التي من هذا الطراز ولكنا نجتزئ بسطرين لأفلوطين الزعيم الروحاني الأشهر، قال: «حين ننظر صوب الله فتلك غايتنا وراحتنا... إننا بقدر ما نستطيع الحصول على مثل تلك الرؤية، نرى أنفسنا ساطعين نورًا، مليئين نورًا معقولًا... أو بالأحرى نصير نحن نورًا خالصًا وكائنًا رقيقًا غير ذي ثقل، نصير إلهًا متقدًا حبًا. تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء.

تباركت اللهم تباركت!

obeikandl.com