الباب الثانى

مدخل إلى الصفات

الصفات الواجبة لله تعالى يأتى إثباتها لله إجمالا من وجوه:

١-دلالة أفعاله تعالى

٢-دلالة كونه واجب الوجوب

٣-اقتضاء كماله لها

obeikandl.com

obeikandl.com

معنى الصفة فى اللغة

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

وهى والوصف يطلقان بمعنى واحد .، وقد يفرق بينهما:

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

و من الثابت بالدليل العقلى أن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم – وفقا للأحكام العقلية للواجب [1]– فهو لا يقبل النقص، لأن النقص صورة من صور العدم .

إذن فإن واجب الوجود بما أنه لا يقبل العدم فهو لا يقبل النقص، وبما أنه لا يقبل النقص فهو يتصف بالكمال . كمالا لا نقص فيه [2]

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

---

(١) أنظر ص ٢٠ من هذا الكتاب

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

obeikandl.com

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

و إثباتها بوجه عام بالدليل العقلى يأتى من ثلاثة أوجه:

اقتضاء كماله لها، وهو مستمد من دليل الممكن والواجب .

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

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

أما إثباتها بوجه عام بالدليل النقلى: فهى هى صفات الجمال والجلال والكمال التى نرجع فيها إلى أسمائه الحسنى [1]

أسماء الله الحسنى:

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

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

---

(١) انظر إشارات المرام للبياضى ص ١١٥

الجنة، إنه وتر يحب الوتر)ويقول الإمام البيهقى (وهذه الأسماء كلها فى كتاب الله وفى سائر أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم نصا أو دلالة)

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

قال صاحب مصباح الزجاجة: لم يخرج أحد من الأئمة الستة عدد أسماء الله الحسنى من حديث أبى هريرة ولا من غيره سوى ابن ماجة والترمذى وابن حبان، وطريق الترمذى أصح شيء فى هذا الباب وقال هذا حديث غريب .

قلت رواه ابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما والحاكم فى المستدرك من حديث أبى هريرة أيضا وإسناد طريق ابن ماجة ضعيف لضعف عبد الملك بن محمد الصنعانى اهـ [1]، ويجب الإيمان بها

وفى سبل السلام للصنعانى: عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من سبح الله دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين يقول سبحان الله، وحمد الله ثلاثا وثلاثين يقول الحمد لله، وكبر الله ثلاثا وثلاثين يقول الله أكبر، فتلك تسع وتسعون عدد أسماء الله الحسنى، وقال تمام المائة لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير: غفرت خطاياه ولو كانت مثل زبد

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقى ص ٨، و من مصباح الزجاجة فى زوائد ابن ماجة لأحمد بن أبى بكر بن إسماعيل الكنانى ت ٨٤٠ ط ١٤٠٣ نشر بيروت ج٤ ص ١٤، وسبل السلام للصنعانى ج ١ ص ٩٨

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

وأسماء الله توقيفية باتفاق المتكلمين من أهل السنة: فلا يصح فيها تسمية الله إلا بما سمى به نفسه فى كتاب أو سنة فلا يسمى سبحانه تعالى: عاقلا، أو فاهما وقد ورد فى الخبر اسم السيد، والمنان والحنان والديان ورمضان مطلقا بغير إضافة اسم الشهر [1].

وقال أبو الحسن الأشعرى: (لا يجوز أن نسمى الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه) [2]

وتطبيقا لذلك يقول ابن قيم الجوزية (ونقول هو الحكيم ولا نقول العاقل، ونقول خليل إبراهيم ولا نقول صديقه)[3]، ويقول: (ودخل فى أسمائه الواجد دون الموجد، وهو بمعنى الوجد والغنى ضد الفاقد، فإن الموجد صفة فعل، وهو معطى الوجود كالمحيى معطى الحياة، وهذا الفعل لم يجئ إطلاقه فى أفعاله تعالى لا فى الكتاب ولا فى السنة، فلا يعرف إطلاق أوجد كذا وكذا، وإنما الذى جاء: خلقه وبرأه، وصوره وأعطاه، فلما لم يكن يستعمل فعله لم يجئ اسم الفاعل منه فى أسمائه الحسنى، فإن الفعل أوسع من الاسم، ولهذا أطلق على نفسه أفعالا لم يتسم منها بأسماء الفاعل، كأراد وشاء وأحدث، ولم يسم بالمريد، والشائى والمحدث، كما لم يسم نفسه بالصانع والفاعل والمتقن وغير ذلك من الأسماء التى أطلق أفعالها على نفسه، فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء . وقد اخطأ من اشتق له من كل فعل اسما، وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه الماكر والمخادع والفاتن، والكائد ونحو ذلك .

---

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

(٢) اللمع ص ٢٤، وانظر أصول الدين للبغدادى ص ١١٦ ط استانبول، ونهاية الأقدام للشهرستانى ص١٢٩، والإرشاد لإمام الحرمين ص ١٢٤ مكتبة الخانجى

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

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

تصنيف المتكلمين للصفات

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

والصفة النفسية هى التى يدل الوصف بها على الذات دون معنى زائد على الذات وتلك هى صفة الوجود

والمراد بصفات الذات ما يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها،وهى تشمل ما كان الاتصاف بها لقيام معنى كالصفات الوجودية [1]. وما كان الاتصاف بها من غير قيام معنى كالصفات السلبية .

وتنقسم الوجودية إلى صفات معنى ومعنوية .

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

وصفات المعانى: هى العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والحياة والكلام (والتكوين عند الماتريدية).

والصفات المعنوية - وهى عبارة عن قيام صفات المعانى بالذات - هى كونه تعالى عالما قديرا مريدا سميعا بصيرا حيا متكلما

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

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

---

(١) إشارات المرام للبياضى ص ١٠٧

فأما الصفات الوجودية فهى كما يذكر الإمام الباقلانى صفات قديمة لم يزل سبحانه وتعالى موصوفا بها ولا يزال كذلك.[1]

ويفرق الباقلانى بين صفات الذات وهى التى لم تزل ولا تزال، وصفات الفعل التى كان الله فى الأزل قبل وقوع الفعل بها .

ويرجع المشيئة والمحبة والرضا وأضدادها إلى صفة الإرادة .

بينما نجد الإمام الماتريدى يسوى بين صفات الذات وصفات الفعل فى القدم وهو ما روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه. وفى هذا يقول الإمام الطحاوى (مازال بصفاته قديما قبل خلقه . لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفاته ..)

وترجع صفات الأفعال عند الماتريدية إلى ما يسمونه صفة التكوين .

أما الصفات الخبرية: فهى التى استقل الاستدلال عليها بالاستنباط من دليل السمع، وقد اختلف العلماء فى تسميتها صفات، وفى معانيها، نظرا لما قد تدل عليه من التشبيه- بظاهرها - : مثل النزول و اليد والاستواء على العرش .

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

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

---

(١) الإنصاف ص٣٨

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

وإذا كان هذا هو معنى العلم حصرا فهل يخالف المعتزلة فى ذلك؟ يعلق الشيخ الكوثرى فى تحقيقه على العقيدة النظامية مؤيدا للجوينى قائلا: (وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم، وما زاد على ذلك من أن الصفات زائدات على الذات، واجبات بالغير، ممكنات فى حد ذاتها، كما وقع فى كلام الفخر الرازى ومن تابعه فتهور لا تنهض به الحجة)[1]

صفة الوجود

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

وصفوة القول فيها أن للإيمان بها مداخل: المدخل الفطرى، والعقلى، والتجريبى، والعملى .

المدخل الفطرى

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

وكذلك يمكن تطبيق هذا المدخل فيما يتعلق بالإيمان بوجود الله

التنبيه على المدخل الفطرى فى مسألة الإيمان بوجود الله:

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

(١) العقيدة النظامية بتحقيق الكوثرى ص ١٧

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

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

(٣) من ناحية التأمل فى أحوال الفرد مهما يكن ملحدا: وذلك أننا بينما نجده متمردا على الاعتقاد بوجود الله طالما أنه غارق فى النعيم ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ﴾ ٦-٧ العلق، إذ به إذا أدركته نقمة قارعة تتبدد بها وسائل الاستغناء عن الله – حسب وهمه – كأن يتعرض لحريق عاصف أو غرق يائس .. يجد نفسه وجها لوجه أمام حقيقة الاعتراف بوجود الله ويصرخ مناديا يارب . وقد نبه القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ ٦٧ الإسراء، ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ ٣٢ لقمان، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ ٩٠ يونس

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

وهذا المدخل الفطرى نجده مقررا:

فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[1] ١٧٢ الأعراف

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

ويقول صلى الله عليه وسلم فى الحديث القدسى: (وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم)رواه مسلم .

وفى هدى السلف: عند الصحابة والتابعين، وعند الصوفية غالبا

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

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

---

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

يقول أبو حنيفة مستدلاً بالقرآن (نعم نعرف الرسول من الله تعالى، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى[1] ولم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق، حتى يقذف الله فى قلبه التصديق والعلم بالرسول، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [2].

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

لكنه فى نفس الوقت يعول عليه فيما إذا دل على الله، عندئذ يكون المرء متصفاً بمقتضى هذه الدلالة فيكون مؤمناً، وهذا ما يمكن استنتاجه من سؤال أبى مطيع له (... لو أقر بجملة الإسلام فى أرض الشرك، ولا يعلم شيئا من الفرائض والشرائع ولا يقر بالكتاب ولا بشيء من شرائع الإسلام إلا أنه مقر بالله تعالى وبالإيمان ولا يقر بشيء من شرائع الإيمان فمات أهو مؤمن ؟ قال . نعم. قلت له: ولو لم يعلم شيئاً ولم يعمل به إلا أنه مقر بالإيمان فمات ؟ قال: هو مؤمن [3] .)

وتعتمد المعرفة الدينية عند الإمام الماتريدى على إدراك أن الدين ضرورة لقيام المجتمع، إ ذ لابد للخلق من دين يلزمهم للاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، وعلى ذلك جرت سياسة الممالك فى الأرض[1]

ووجهة نظر الإمام الماتريدى تلك تصلح للمشاركة فى الحوار العصرى حول استبقاء الدين، وتقوم دليلا على أن استبعاد دين ينتهى حتما إلى استصناع دين جديد.

ويرى الإمام الماتريدى أن الله فطر الناس على فطرةٍ بعقول مركبة فيهم، يعرفون

---

(١) لعلها لم بدون حرف العطف .
(٢) العالم والمتعلم (ص ٣١).
(٣) الفقه الأبسط (ص ٨٢).
(١) كتاب (إمام أهل السنة والجماعة)للدكتور المغربى ص ٥٨ - ٥٩

بها وحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة أصلا [1]

وفى رأينا أن التنبيه على العقل كمكون من مكونات الفطرة – كما جاء فى كلام الماتريدى – ينجو به من ضربات فلسفة الشك على صهوة جواد " الضرورة العملية" .

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

وفى هذا السياق يقول العلامة الغنيمى فى شرحه للعقيدة الطحاوية: (واعلم أن المصنف – أى الإمام الطحاوى – قد أعرض عن بحث الوجود واكتفى بما هو ظاهر فى مقام الشهود، ففى التنزيل: ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ إبراهيم ١٠ ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ لقمان ٢٥، فوجود الحق ثابت فى فطرة الخلق، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ الروم ٣٠، وإنما جاء الأنبياء عليهم السلام لبيان التوحيد، وتبيان التفريد، ولذا أطبقت كلمتهم واجتمعت حجتهم على كلمة التوحيد بأن يقولوا: لا إله إلا الله، ولم يأمروا أهل ملتهم بأن يقولوا الله موجود، بل قصدوا إظهار أن غيره ليس بمعبود، ردا لما توهموا وتخيلوا حيث قالوا: ﴿ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾ ١٨ يونس ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ الزمر ٣، على أن التوحيد يفيد الوجود مع مزيد التأييد، ولذا صدر عقيدته بشهادة التوحيد اهـ [2]

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

وفى الفكر المعاصر: يقول الأستاذ إسماعيل مظهر فى كتابه " ملقى السبيل ":

---

(١)كتاب (إمام أهل السنة والجماعة)للمغربى ص ٥٩ نقلا عن تأويلات أهل السنة للماتريدى

(٢) شرح الغنيمى للعقيدة الطحاوية ص ٥٥

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

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

المدخل العقلى إلى الاعتقاد بوجود الله

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

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

دليل الممكن والواجب:

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

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

الشيء إما أن يكون وجوده ممكنا، أو مستحيلا أو واجبا

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

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

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

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

وهنا ننتهى من الخطوة الأولى: ونحن ما نزال ندور مع العقل البحت، لا نلتفت إلى شيء خارج عنه، وإنما نقرر أمورا بديهية، ونبنى عليها أقساما منطقية ضرورية .

الخطوة الثانية: نلتفت فيها إلى الخارج فنتساءل: أى قسم من الأقسام الثلاثة نعرفه فى الخارج ونتفق عليه دون اختلاف أو اشتباه ؟

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

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

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

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

فلابد أنه يستمد أحد الأمرين – وجوده أو عدمه – من غيره

وغيره هنا حسب الأقسام السالفة ليس إلا المستحيل أو الواجب .

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

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

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

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

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

وجود الممكن بحسب المشاهدة

ثم وجود الواجب بحسب الاستدلال .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويستدل الإمام الماتريدى على وجود الله بالنظر فى مبدأ " جواز العالم " وهو بذلك كان الأسبق إلى هذا الدليل من الباقلانى والجوينى والغزالى، وهو نفس المبدأ الذى يقوم عليه دليل الوجوب والإمكان عند الفارابى وابن سينا، ويدُخِل الماتريدى فى دليل " جواز العالم ": الاستدلال بوجود الشر فى العالم على أنه غير موجود بذاته، إذ لو كان موجودا بذاته لنفى الشر عن ذاته، وإذن فوجوده بغيره، وهذا دليل وجود الله .

ويستدل الماتريدى أيضا على وجود الله بدليل النظام والعناية فى العالم، وخلق الإنسان وما فيه من آيات عجيبة، وحكمة بالغة [1]

الاستدلال على وجود الله بحدوث العالم

يستدل الفيلسوف الكندى [2] على وجود الله بحدوث العالم، ويعتمد دليل حدوث العالم عنده على إثبات تناهيه و يستدل الكندى على تناهى العالم (ما سوى الله تعالى)بإبطال كونه لا نهاية له عن طريق الخطوات الآتية:

---

(١) المغربى ص ١٢٧ - ١٣٥

(٢) هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، من قبيلة كندة باليمن، ولد فى الكوفة، درس المنطق والفلسفة والموسيقى وانتشرت مؤلفاته وترجمت إلى اللاتينية،ويعد له ابن النديم حوالى ٢٣٨ رسالة، ويذكر القفطى له ما يقارب هذا العدد، ويذكر ابن أبى أصيبعة له أكثر من ذلك، ولقب بفيلسوف العرب، ويعده بعض المستشرقين - كاردا نوس أحد اثنى عشر هم زعماء الفكر فى العالم كله (١٨٥ هـ\٢٥٢ هـ - ٨٠١\٨٦٨ م)، أنظر التفكير الفلسفى فى الإسلام للدكتور عبد الحليم محمود .

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

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

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

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

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

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

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

على انه لا جرم بلا زمان [1]، ولا زمان بلا حركة ويستدل الكندى على التلازم بين الجرم والزمان والحركة بأن الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة: عرضا وطولا وعمقا فهو إذن مركب، والتركيب حركة والحركة إذن إنما هى حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم تكن حركة

(١) هذا ما تقرره نظرية النسبية لأينشتين إذ تقرر أن الزمان هو البعد الرابع للمادة وهذا يعنى أن زمان العالم متناه بتناهى المادة، وهذا يعنى أن العالم حادث، ولقد تمكن أينشتين من إثبات تناهى العالم بإيجاد نصف قطر الكون، وبالتعبير الرياضى: وجد أينشتين أن نصف قطر الكون يتناسب عكسيا مع الجذر التربيعى للكثافة، وباستعمال أحسن التقديرات لمتوسط كثافة المادة فى الكون يكون التقدير الحالى لنصف قطر الكون هو ٢ وأمامها ثلاثة وعشرون صفرا من الأميال . أنظر " النسبية فى متناول الجميع " للأستاذ جيمس كولمان ص١١٥ - ١١٦ - ١١٧، ترجمة رمسيس شحاتة، نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩، وألف باء النسبية لبرتراند رسل ترجمة فؤاد كامل والنسبية: النظرية العامة والخاصة لأينشتين، ترجمة رمسيس شحاتة . نشر دار نهضة مصر للطباعة والنشر .

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

والجرم مركب كما أوضحنا فإن لم يكن حركة لم يكن جرم فالجرم والحركة لا يسبق بعضهما بعضا وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل، والتبدل عاد مدة المتبدل، فالزمان مدة تعدها الحركة، ولكل جرم مدة هى الحال التى هو فيها إنية [1]

فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان

الجرم إذن لا يسبق الحركة [2]، والزمان ملازم للحركة .

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

وبهذا يثبت حدوث العالم ومادام أن العالم حادث فقد ثبت بالضرورة وجود المحدِث إذ المحدَث محدَث المحدِث، إذ المحدَث والمحدِث من المضاف فلكل محدَث محدِثٌ، ضرورة . [3]

---

(١) المراد بالإنية كينونة الذات

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

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

ويستدل الكندى على وجود المحدِث الذى لا محدِث له بوحدانيته، حيث يرى أن المحدِث لا يخلو أن يكون واحدا أو كثيرا: فإن كان كثيرا فهم مركبون: لأن لهم اشتراكا فى حال واحدة لجميعهم، أى لأنهم جميعا فاعلون، والشيء الذى يعمه وغيره شيء واحد إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما، فإن كانوا كثيرا ففيهم فصول كثيرة: فهم مركبون مما عمهم، ومن خواصهم، والمركبون لهم مركِّب، لأن مركَّبا ومركِّبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل فإن كان الواحد فهو الفاعل الأول، وإن كان كثيرا فهذا يخرج بلا نهاية وقد اتضح بطلان ذلك .

فليس للفاعل فاعل فإذن ليس كثيرا، بل واحد غير متكثر،سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا، لا يشبه خلقه لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليست فيه بتة، ولأنه مبدِّع وهم مبدَعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم .

ويستدل الشيخ الإمام الأشعرى على وجود الله بحدوث العالم .

وهو يستدل على حدوث العالم أولا بالدليل الذى يقول عنه الدكتور حمودة غرابة إنه (يمكن وضعه فى كلمات: وهو أن جميع الأجسام مكونة من جواهر وأعراض، يوجد تلازم بينهما، والأعراض متغيرة فهى إذن حادثة، وإذن فالجواهر حادثة أيضا لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمنا فى الوجود كان بالضرورة حادثا أيضا)[1]

ثم يستدل بحدوث العالم على وجود الله، بطريقة أخرى حيث يقول: (من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرا مبنيا فانتظر أن يتحول الطين من حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلا، وإذا كان تحول النطفة علقة، ثم مضغة، ثم لحما ودما وعظما .. أعظم فى الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة ونقله من حال إلى حال .)[2]

---

(١) الإمام الأشعرى ص ١٤٣

(٢) اللمع، وانظر الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص ٨٦

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

ويستدل القاضى الباقلانى على وجود الله بدليل الحدوث أيضا، وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها: التغير . التغير من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة ثم يقول: وما كان هذا سبيله ووضعه كان محدثا، ويستشهد بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم [1]، وقد جاء فى صحيح البخارى فى بدء الخلق قوله صلى الله عليه وسلم (كان الله ولم يكن شيء غيره).

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

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

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال .. إذ هو بعد كماله: (لا يقدر أن يحدث فى نفسه شعرة وعِرقا ولا شيئا فكيف يكون محدثا لنفسه ومنقلا لها من حال نقصه من صورة إلى صورة، ومن حالة إلى حالة، وإذا بطل منه ذلك فى حال كماله كان أولى أن يبطل منه ذلك فى حال نقصه)[2]

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

---

(١) الإنصاف ص٣٠-٣١-٣٢

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

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

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

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

ثم الحادث الذى لا يفتقر إلى المحل هو الجوهر فى اصطلاح المتكلم والمفتقر إلى المحل العرض)[٣]

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

والمراد بالجوهر[٤] - كما عرفه الباقلانى -: كل ماله حيز، وهو ينقسم إلى بسيط لا يقبل التجزئة وهو الجوهر الفرد[٥]، وإلى مركب وهو الجسم المركب

---

(١)يقول الآمدى فى كتابه " المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين " (وأما القديم فقد يطلق على مالا علة لوجوده كالبارى تعالى، وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقرا إلى علة كالعالم على أصل الحكماء، وأما الحادث فقد يطلق ويراد به ما يفتقر إلى السببوإن كان غير مسبوق بالعدم كالعالم [أى عند الحكماء] وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم [أى عند المتكلمين] أنظر ص ١١٩ من الكتاب المذكور تحقيق أد: حسن الشافعى طبعة القاهرة ١٩٨٣

(٢) الشامل فى أصول الدين للجوينى بتحقيق الدكتور على سامى النشار ط ١٩٦٩للجوينى ص ١٣٩

(٣)الشامل ص ١٤٠

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

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

يقول الجوينى: (الأصح فى ذلك عبارات ارتضاها القاضى رضى الله عنه – الباقلانى – منها أنه قال: المتحيز هو الجرم، و قال: الذى له حظ من المساحة ... والحيز: مكان لجوهر مقدر[1]

والمراد بالعرض ما يقوم بغيره من الجوهر .)أو هو كما يقول الآمدى: عبارة عن موجود فى موضوع [2]

ويقرر الجوينى للأعراض أحكاما: منها أنها لا تقوم بنفسها، وأنها تفتقر إلى محل غير عرض بناء على أنه لا يقوم العرض بالعرض [3]،، وأنها لا تبقى وقتين [4].

ثم يستدل على وجود الأعراض وأنها حادثة، وحدوث الأعراض نعلمه كما

---

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

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

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

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

يقول الجوينى بالمشاهدة من تعاقب الأعراض المتضادة، فنعلم حدوث الطارئ منها، من حيث وجدت، ونعلم حدوث السابق منها من حيث عدمت

ثم ينتقل إلى إثبات حدوث الجوهر فيثبت استحالة تخلِّى الجواهر عن جنس العرض: أى عرض كان، والعرض الذى يستند إثباته إلى الضرورة هو عرض "الأكوان "، ويعنى به أننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر قابلة للاجتماع والافتراق وهى لا تعقل غير متماسة ولا متباينة .

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

وبذلك يثبت حدوث الجوهر، فيثبت حدوث العالم

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات المحدِث [1]، وهو يثبت أولا أن الحادث جائز الوجود فهو على قدم المساواة وجودا وعدما، وليس أحدهما بأولى من الآخر، فلا بد من ترجيح وجوده على عدمه، أو العكس،

فلابد إذن من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم، ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة [2] كما ادعى ذلك الطبيعيون ولا السبب كما ادعى ذلك أصحاب نظرية العقول من الفلاسفة .[3]

---

(١) يذهب الكندى – من فلاسفة الإسلام – إلى أن هذا بدهى لأنه من التضايف، إذ المحدَث محدث المحدِث، كما أن المكتوب مكتوب الكاتب، والمأكول مأكول الآكل وهكذا، وإلى مثل ذلك ذهب ابن تيمية أيضا

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

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

ثم يأتى الإمام الغزالى فيسلك هذا المسلك نفسه، يقول الدكتور سليمان دنيا (لو رحت تقرأ هذا البحث فى كتب الكلام عند غير الغزالى لم تجد كبير فرق)[1]

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

ويعترف الشهرستانى فى مطلع كتابه (نهاية الأقدام) بأن هذا الدليل لا يتم للأشعرى ومن تابعه إلا إذا تم لهم أولا الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لا نهائية وهذا ما حاوله الأشاعرة بعد الإمام الأشعرى عن طريق برهان بطلان الدور، وبطلان التسلسل بدليل برهان التضايف والتطبيق .[2]

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

وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان:

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

---

(١)أنظر الحقيقة فى نظر الغزالى للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبى عام ١٩٤٧ ص ٢٠٨ - ٢٢٣

(٢)أنظر الإمام الأشعرى لحمودة غرابة ص١٤٢-١٤٣، وحاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية طبعة القاهرة عام ١٣٣٢ هـ ص ٣٦- ٣٨ وكتاب (التحقيق التام فى علم الكلام) للشيخ محمد الحسينى الظواهرى طبعة عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية ص ٤٢ - ٤٣

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

والدليل على أن ذلك السبب يجب أن يكون خارج مجموع الممكنات أنه إما أن يكون نفس مجموع الممكنات أو يكون داخل مجموع الممكنات أو يكون خارج مجموع الممكنات: ولا يصح أن يكون السبب نفس مجموع الممكنات [لأنه يلزم عليه الدور الباطل] ولا يصح أن يكون داخلا فى مجموع الممكنات لأنه [أى الداخل فيه] لا يصح أن كون علة لنفسه ولا لعلله [لأنه يلزم عليه الدور الباطل أيضا]، فلا يكون علة لمجموع الممكنات، فلزم أن يكون أمرا خارجا عن مجموع الممكنات، والخارج عن كل الممكنات لا يكون ممكنا [1].

ومع ذلك نجد اتجاها عند بعض متأخرى الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بدليل إثبات إمكان العالم لا حدوثه، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن إثباته بالدليل السمعى إذ صحة الدليل السمعى – حينئذ – لا تتوقف عليه [2] ولذلك وجدنا من أئمة الإسلام من لم يتحرج من نقد بعض مبادئ الدليل العقلى على حدوث العالم، فوجدنا الإمام ابن تيمية يجيز القول بحوادث لا أول لها ووجدنا الإمام ابن حزم ينتقد فى عنف بعض مبادئ هذا الدليل أيضا فى كتابه الفصل بين الملل والنحل.

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

---

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

(٢) أصول الدين للبغدادى ص ٥١

يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازا، وطريق إثبات الواجب [أى واجب الوجود] متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام)[1]

ويقول الشيخ محمد الحسينى الظواهرى (والإنصاف أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل [أى بحسب الفرض العقلى لا الواقع ونفس الأمر] فإن كفى فى الدليل حكم العقل بأنه لا بد من أن يقع بإزاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جار فى الأعداد [إشارة إلى نقض دليل بطلان التسلسل بأنه لو صح لزم أن تكون الأعداد متناهية، وتناهى الأعداد باطل ...وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه فى إبطال التسلسل، وإن قيل إنه العمدة)[2]، وابن رشد كان أحد هؤلاء الذين انصرفوا عن هذا الدليل مكتفيا بدليل الاختراع والعناية .

دليل العناية والاختراع والقصد

فى كلام أبى حنيفة عن الطريق إلى الإيمان: أجاب عن سؤال:ما الدليل على الصانع ؟ قال: أعجب دليل النطفة التى فى الرحم، والجنين فى البطن ... وذهب يستدل بما يحدث له من أطوار، وما يجرى عليه من اختلاف، على خلاف اختيار الأبوين... على أنه دال على قدرة قادر عالم حكيم، وسفه الفلاسفة الطبيعيين على رأيهم فى مثل هذا الموضوع[3].

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

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

---

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

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

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

دليل العناية من مثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ إلخ الآيات ٦ من سورة عم

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع الحياة فى الجمادات والإدراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع

ثم يقول: (الآيات التى فى الكتاب العزيز فى هذا المعنى إذا تصفحت وجدت ثلاثة أنواع:

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

فأما الآيات التى تتضمن العناية فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴾ ٦-١٦ سورة عم، ومثل هذه كثير فى القرآن الكريم

وأما الآيات التى تتضمن الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ ٦ الطارق إلى غير ذلك من الآيات .

وأما الآيات التى تجمع الدلالتين فهى كثيرة أيضا، بل هى الأكثر، مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ سورة البقرة ٢١ -٢٢) اهـ

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

يقول سبحانه وتعالى فى إتقان ارتباط الأرض بالنظام الفلكى وغائيتها ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ١٦٤ البقرة

ويقول تعالى فى إتقان أحوال الأرض وغائيتها وارتباطها بالعناية بالإنسان ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴿١٩﴾ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ﴿٢٠﴾ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ وَأَرْسَلْنَا ٱلرِّيَٰحَ لَوَٰقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَسْقَيْنَٰكُمُوهُ وَمَآ أَنتُمْ لَهُۥ بِخَٰزِنِينَ ﴿٢٢﴾ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْىِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ ﴾ ١٩ الحجر

ويقول تعالى فى إتقان أحوال الحيوانات وغائيتها وارتباطها بالعناية بالإنسان كذلك: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾ وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ ۚ وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ٤-١٤ النحل

ويقول تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۢ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ ٱلْأَنْعَٰمِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ ۙ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ﴿٨٠﴾ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَٰلًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْجِبَالِ أَكْنَٰنًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ ﴿٨١﴾ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٨٢﴾ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ ٨٠-٨٣ النحل

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

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

مدخل العلم التجريبى

لم يعد مقبولا فى ساحة العلم التجريبى التهرب من الإقرار بوجود الخالق الذى يحكم الطبيعة بإرادته اكتفاء بما كان يشاع عن كفاية قوانين التطور وقواعده فى الصراع من أجل البقاء، والبقاء للأصلح إذ أن الاعتراض الذى يثار هنا ضد القول بكفاية هذه القوانين هو كما يقول البروفيسور وايت هيد: لماذا ظهرت " الحياة " البدائية ؟ وهى (لا يرجى لها منافسة الصخور والجمادات فى الاستمرار والبقاء) (ولو أن مجرد البقاء – لا الغائية – كان المطلب الوحيد فإن نوعا من الحياة البدائية يبدو كافيا لهذا الغرض)[1]

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وفى مواجهة الاتجاه المادى الذى ينزع بطبيعته إلى تأليه المادة يمكن الرد عليه بقوله تعالى (وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون)بشرحها على الوجه التالى: إن إنكار إلهكم "المادة " لا يؤدى إلى نتيجة عملية تضر بالإنسان سواء فى الدنيا أو فى الآخرة - إذ أن الآخرة مهما يكن أمر منكرها تظل فرضا قابلا للتحقيق - غاية ما فى الأمر أن منكر إلهكم " المادة " لا يخضع لقانونها، فيأتى الوهم بأنه سوف يتضرر من ذلك، لكن هذا الوهم لا يلبث أن يزول، لأنه لو كان للمادة قانون يثبته العلم التجريبى فإن المؤمن بالله سوف يعترف به باعتباره سنة الله .. فمن الناحية العملية: منكر إلهكم لا يخسر شيئا وإلهكم لا يُخشى لأنه لا يتصف بعلم ولا إرادة ولا قدرة .. إلخ والأمر على العكس من ذلك بالنسبة لمن ينكر الله تعالى [1].

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

أولا من جهة السياق الغرضى .

وثانيا من جهة إبطال دعوى المصادفة

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

---

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

أولا: من جهة السياق الغرضى

إن الأمر فى مجال العلم التجريبى يسمح بالإفادة به فى مجال العناية والقصد والغائية كدليل على وجود الله .

إن الأمثلة على تغلغل عنصر القصد والغائية والغرضية فى الطبيعة لا حصر لها، وهى مطروحة فى علم الطبيعة والحياة والفلك وغيره من العلوم التجريبية الحديثة، والمصادر زاخرة [1] بما لا يحصى من الأمثلة الدالة على وجود الله من حيث إنها تدل على الصانع وما فى صنعته من إتقان و قصد وعناية بالإنسان، ومن ثم تدل على أن وراء هذه الظواهر العلمية صانعا مريدا عالما قادرا لا تنطبق أوصافه هذه على الطبيعة العاطلة من هذه الصفات، فهى من ثم تدل على وجود الله .

وهذه العناية لا تقتصر على عالم الإنسان والحيوان فيما تكفى الإشارة إليه هنا فى الأجهزة الحيوية فى الإنسان والحيوان، وتصميمها لأداء غرض مقصود شديد الترابط والإتقان والتعقيد: فى الجهاز الدورى، والتنفسى، والهضمى، والعصبى، والعظمى، والغددى، والمناعى، والخلوى، والجينى، إلخ مما يعلمه الأطباء وعلماء البيولوجيا والفسيولوجيا بوجه عام

وإنما تمتد إلى عالم النبات والجماد مما يكشف عنه العلم التجريبى الحديث أيضا

ونكتفى هنا بسوق مثال على شمول هذه العناية لعالم النبات، هنا حيث يطرح الباحثون العلميون سؤالا هاما:

كيف استطاعت أنواع من الأشجار مقاومة عوامل الفناء الداخلى، ومواجهة

---

(١) المراجع كثيرة، وعلى سبيل المثال اقرأ سلسلة الكتب التى أصدرها الأستاذ عبد الرازق نوفل عن العلم والإيمان، وكتاب الدكتور خالص جلبى بعنوان " الطب فى محراب الإيمان " من جزءين، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، وكتاب العودة إلى الإيمان، للدكتور هنرى لنك، ترجمة ثروت عكاشة، نشردار المعارف بمصر ط ٢ ١٩٥٩ ...، والعلم يدعو إلى الإيمان لكريسى موريسون، ترجمة محمود صالح الفلكى مصر ١٩٦٢ . والله يتجلى فى عصر العلم لجون كلوفر ترجمة ...

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

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

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

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

والغريب أن هذه المادة تصل إلى أعلى تركيز لها فى أوراق الأشجار التى نمت مرة أخرى .. ويبدو أن هذا السلاح الكيميائى هو السبب الرئيسى لعدم انتشار الحشرات بشكل وبائى ضد الأشجار "المعمرة" وانتصار هذه الأشجار على أعدائها .

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

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

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

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

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

ويتحدث السير أرثر طومسون من كبار فلاسفة العصر الحديث وعلمائه عما

---

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

يسميه مظاهر الروعة فى العالم – كما يكشف عنها العلم الحديث – فى صورة لا تتفق مع القول بالمصادفة: هذه الروعة التى تبدو من خلال ما فى العالم من وفرة القوة، والضخامة، والتعقد والتشابك، والدقة، والجمال، والحياة، والتطور .[1]

ولا ننسى فى هذا المقام أن نستشهد بكلمة للسير جون أرثر طومسون (١٨٦١ – ١٩٣٣) العالم الشهير فى علم الحيوان وأستاذ التاريخ الطبيعى بجامعة أبردين إذ يقرر (وجود السلوك الغرضى فى الطبيعة طوال مجرى التطور العضوى، وأن الغرضية ليست كامنة فى التطور فحسب، بل يوجد كائن غرضى أعلى يسمو على العالم، وإليه يرجع أصل كل سلوك غرضى، وأن الكون بأسره تعبير عن خالقه ... تدرك مقاصده فى كل ما يحدث، سواء فى العالم غير العضوى أو العضوى أو فى عالم الناس)[2]

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

ثانيا: بطلان دعوى المصادفة فى ظهور العالم ونظامه:

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

---

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

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

تلقائيا عند إثبات غرضية السلوك الطبيعى فى العالم، ومع ذلك فإن هذا القول ساقط بحسب مقاييس العلم التجريبى الحديث على النحو التالى:

أولا: القول بالمصادفة نوع من التجهيل يلجأ إليه الإنسان عند جهله بالأسباب وكسله عن البحث عنها،، وإذن فالقول بالمصادفة يتناقض بطبيعته مع وظيفة العلم، لأنه إنما يقوم منهجيا على البحث عن الأسباب لا التجهيل بها .[1]

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

---

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

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

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

ويقول برتراند رسل الفيلسوف الإنجليزى المعروف فى أخريات ما كتب (لقد انتهيت إلى نتيجة: هى أن الجوانب الرياضية من الاحتمال ذات شأن فى الاستدلال العلمى أقل مما نعتقد)أنظر كتابه (فلسفتى كيف تطورت)ص ٢٣٥ -٢٣٦ ترجمة عبد الرشيد صادق نشر مكتبة الأنجلو بمصر عام ١٩٦٠

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

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

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

وإذن يصبح لا قيمة لهذا القانون .

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

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

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

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

يتكون جزيئ بروتينى واحد – وهو القالب الأساسى للمادة الحية – وفقا لقانون المصادفة فإنه يحتاج إلى حجم للكون أكبر مما يتسع له الكون الحالى بملايين المرات، وإلى زمن أكبر مما يقدره العلم الحديث لعمر الأرض [1]، ومعنى هذا أنه بتطبيق قانون المصادفة على ظهور الحياة على الأرض فإنه من المفترض ألا تكون الحياة فى صورتها الأشد بساطة (الجزيء البروتينى)قد ظهرت بعد على هذا الكوكب، لكن لقد ظهرت الحياة فعلا، ليس فى صورتها البروتينية الساذجة ولكن فى تركيباتها الأكثر تعقيدا ابتداء من الجزيء البروتينى إلى البروتوبلازم، إلى النبات، إلى الحيوان، إلى الإنسان، ومعنى هذا أن الحياة ظهرت لا بفعل قانون المصادفة ولكن بالرغم منه، مما يبطل أى دور له فى هذا الصدد [2].

يقول الدكتور ليكونت دى نوى[3]: (يجب ألا ننسى أنه مهما كانت فرصة المصادفة فإننا لا يمكننا إثبات أن هذه الفرصة سوف تتحقق حتى فى نهاية بليون بليون قرن، فقد تتحقق ذرة واحدة منذ البداية ثم لا تعود ثانية على الإطلاق، وذرة واحدة لا تفيد بل بلايين الذرات ... وتزداد استحالة حدوث ذلك مع كل ذرة جديدة، وتزداد الاستحالة مع كل مجموعة متناسقة)ثم يقول: (إننا نصل إلى نتيجة هامة، هى أنه من المستحيل تماما تفسير جميع الحوادث التى تتعلق بالحياة وتطورها وتقدمها .. إلا بكونها معجزة أو بتدخل قوة تفوق العلم)

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

---

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

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

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

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

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

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

ثالثا : احتياج العالم إلى الله طبقا لقوانين الفيزياء الحديثة

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

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

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

وهذا هو ما يسمى فى الفيزياء الحديثة بمبدأ عدم التحدد لهايزنبرج [1].

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

(١) أعلن فرينر هايزنبرج هذا المبدأ عام ١٩٢٧، انظر (بواتق وأنابيق)لبرنارد جافى، ترجمة الدكتور أحمد زكى، نشر مؤسسة فرانكلين ومطبعة النهضة المصرية ص ٤٠٠، و(قصة الفيزياء) لجورج جاموف ترجمة جمال الدين الفندى، نشر دار المعارف عام ١٩٦٤ ص ٣٤٨، وغيرهما من المصادر ٠

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

يقول برترندرسل، معلقا على مبدأ هايزنبرج:

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

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

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

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

---

(١) قصة الفيزياء ص ٣٥٠، ٣٥١ .

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

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

الشكل تجعل مستحيلا وضع قوانين حاسمة للتتابع بين الظواهر التى يمكن مشاهدتها .. [1]).

ويقول لويس دى برولى جازماً باللاحتمية فى الطبيعة: (نتيجة لفيزياء الكم من المستحيل أن نسلم بأنه توجد وراء لاحتمية قوانين فيزياء الكم الحالية حتمية متخفية يمكن أن تظهر لنا كما لو كنا قادرين على فهم تطور متغيرات خفية معينة)[2].

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

إنه ماذا يبقى بعد هذا التجريد لتوصف بالطبيعية، ورسل هو الذى يقرر أن ثنائية العقل والمادة أصبحت أمام الحقائق العلمية الحديثة فى خبر كان، وأنه لم يعد أيهما غير سلسلة أحداث ترتبط بقوانين، وأننا لا نعرف شيئا عن هذه الأحداث إلا فى كيانها الزمانى -المكاني[3]

ماذا يصح من وصف هذه القوانين بأنها طبيعية فى عالم يقول عنه رسل: (إن العقل والروح والمادة ليست سوى رموز لأشياء غير معروفة)[4].

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

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

---

(١) الفيزياء والمكروفيزياء ص ١٤٨، ١٤٩ .

(٢) الفيزياء والمكروفيزياء ص ٢٣٠ .

(٣) العقل والمادة ص ٢٠٣ - ص ٢٠٩ .

(٤) مجموعة عالمنا المجنون ص ٩٧ .

وهذا ما ينبغى أن نسميه دليل القانون " غير الطبيعى " على وجود الأمر الإلهى، أى على وجود الله .

ب- إنه وإن كان مبدأ عدم التحدد يتعلق كما يقول رسل وترنر بالقياس لا بالسببية، فإن هذا فى الحقيقة ينسحب على جميع القوانين الطبيعية، يعنى أنها جميعاً تتعلق بالقياس لا بالسببية [1].

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

ج - إنه وإن كان صحيحا ما يقوله رسل: (لا يوجد فى مبدأ التحدد ما يثبت أن أى حدث طبيعى غير معلول)لكنه على أى حال يضعنا - أى مبدأ عدم التحدد - أمام حالات لا يمكن أن نثبت فيها ما إذا كان الحدث الطبيعى معلولا لعلة طبيعية؟

وهذا كاف لكى ينهدم المنطق الإلحادى القائم على أن العلم قدم التعليل الكافى للظواهر الطبيعية وأزاح من الطريق الحاجة إلى التعليل بالإرادة الإلهية . هنا يعترف العلم بأنه لا يقدم السبب الطبيعى .

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

إنه لا يصح القول بأن مصدر الانضباط هو حساب الاحتمالات الذى بينا بطلانه من الناحية العملية والنظرية معا فيما تقدم عن بطلان القول بالمصادفة

فمن أين جاء الانضباط إذن وقد تحقق بالفعل فى حالات معروفة فى الطبيعة فى

---

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

انضباط المجموع الإحصائى للصغيرات، وانضباط نسبة الوفيات فى بيئة معينة، وانضباط نسبة الذكور إلى الإناث فى المواليد .. الخ .

إن الأمر يرجع إذن إلى غير قانون الاحتمالات النظرى .

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

بل هنا ينبغى أن نستنبط ما نسميه:

دليل الانضباط الإحصائى الواقعى للصغيرات على وجود الله:

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

د - إن برتراندرسل يهاجم رجال الدين فى محاولتهم الاستفادة بمبدأ عدم التحدد: من أجل إثبات وجود الإرادة الإلهية وراء الظواهر الطبيعية .وهو يبنى هذا الهجوم على مغالطة: فيدعى أنهم يحاولون إسقاط مبدأ السببية[1] ثم يقول: (وإن مبدأ السببية قد يكون صحيحا كما أنه من الممكن أن يكون غير صحيح، بيد أن الإنسان الذى يبتهج بعدم صحته لا يدرك تماماً معنى عدم صحة هذا المبدأ، إنه فى العادة يستبقى التسليم بكل ما يرغب فيه من قوانين السببية، من مثل أن الطعام

---

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

يغذى، والبنك سيدفع له رصيدا، فى حين يرفض من قوانين السبب مالا يلائمة، وأى سذاجة أكثر سذاجة من هذا الموقف الطفولى [1])

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

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

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

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

٢- حدوث العالم وفناؤه:

١\٢ - الكون متناه حجماً:

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

---

(١) مجموعة عالمنا المجنون ص ٥٧، ٥٨ .

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

٢\٢: الكون متناه زمنياً: يستدل العلم الحديث على أن للكون بداية من عدد من النتائج التى توصل إليها أخيرا:

١\٢\٢ - فهو متناه فى المستقبل .وذلك يستدل عليه من قابلية المادة للفناء، كما تقرره الفيزياء الحديثة . يقول الدكتور جورج جاموف من مشاهير رجال الفيزياء النووية المعاصرين: (إن ميكانيكا النسبية تؤدى إلى احتمال وجود عالمين مختلفين:

أحدهما: موجب وهو الذى نعيش فيه .

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

---

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

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

وبطريقة التشابه أو المقارنة نستطيع أن نطلق على الكهارب التى لها كتل سالبة اسم الكهارب البليدة [1] . ثم يقول: (ونظرا لإمكان وجود البروتونات والنيوترونات والكهارب التى تتكون منها ذرات المادة العادية وظهورها جميعا فى الحالات المضادة، فإن ذلك يعنى إمكان وجود المادة المكونة من هذه الجسيمات .

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

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

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

وإذا كان بعضها من المادة العادية .. وبعضها الآخر من المادة المضادة .. فكيف تم فصل هذه الأجزاء المميزة بعضها عن بعض .إننا لا نملك الإجابة عن أى من هذه الأسئلة)[2]

ولكننا نحن نتصدى للإجابة:

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

---

(١) قصة الميتافيزيقا ص ٣٥٤، وقد جاء أخيرا فى الأنباء (أنه نجح فى منتصف هذا العام - ١٩٧٨ - فريق من علماء المنظمة الأوربية للبحوث النووية " سيرن" فى تحقيق معجزة علمية أقرب إلى الخيال٠ وهى تخليق أشعة متصلة من جسيمات المادة المضادة وهى المادة ذات الوجود السالب التى إذا ما التقت بالمادة العادية فإنها تفنيها٠ وينتج عن ذلك فراغ خال من المادة ٠٠ وأعلنت المنظمة أن تخليق أشعة الأنتيبروتونات هو بداية عصر جديد فى ميدان التعرف على عالم المادة المضادة)أنظر مجلة أكتوبر العدد ١١٤ فى٣٠/ ١٢/ ١٩٧٨

(٢) قصة الفيزيقا ص ٣٦١ ٠

دليل الإمساك: أو دليل إمساك المادة من الفناء

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

٢\٢\٢: وهو متناه من جهة الماضى:

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

(ذهب نيل بور .. إلى أن قانون بقاء الطاقة لا ينطبق فى حالة تحللات بيتا ذات النشاط الإشعاعى، وأنه فى حالة انبعاث جسيم بطئ من جسيمات بيتا تختفى كمية معينة من الطاقة ..

أما فى حالة انبعاث جسيم سريع من جسيمات بيتا فيكون من الممكن تولد كمية إضافية من الطاقة من لا شئ . وتبعا لهذه النظرية فإن قانون بقاء الطاقة فى العلميات النووية الأولى ينطبق على المتوسط فقط) [1]

وهذا الذى يقرره العلم الحديث من فناء المادة، يذهب - فى تقديرى - إلى أبعد مما ذهب إليه شيخ الإسلام الشيخ مصطفى صبرى عندما استدل على فناء المادة بما أثبته العلم الحديث من تحولها إلى ما ليس بمادة [2]

٣\٢\٢ - بل هناك دلالات علمية أقوى، على أن للعالم بداية تستنتج مما توصلت

---

(١) قصة الفيزياء ص ٣٨١ .

(٢) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، نشر عيسى الحلبى جـ ١ ص ٢٣٧، ٢٣٨ .

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

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

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

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

---

(١) العلم أسراره وخفاياه: جـ١ ص ٩٧

(٢) أنظر العلم أسراره وخفاياه للدكتور هارلو شابلى جـ ١ ص ٩٥ - ٩٧ والنصوص المأخوذة من السير أرثر أدنجتون نشرها فى مقال له عام ١٩٣٧ ٠

(٣) العلم أسراره وخفاياه جـ ١ ص ٩٦ ٠

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

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

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

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

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

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

لدرجة تستحيل معها ملاحظتها فى المعمل، فكل ما يلزم هو خلق ذرة إيدروجين واحدة سنويا فى الميل المكعب من الفضاء، ومن المستحيل ملاحظة هذه الكمية اللانهائية فى الصغر بطريقة مباشرة[1].

يا سبحان الله، تأمل قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ ٥١ الكهف .

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

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

٤\٢\٢ وتستنتج حقيقة **أن للكون بداية أيضا من القانون الثانى للديناميكا الحرارية** . فحوى هذا القانون أن الحرارة تسرى دائما من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الباردة ولا يحدث العكس بتاتا .

وإنه ليس فى الإمكان تحويل الحرارة إلى طاقة ميكانيكية من غير أن يكون لدينا فائض أو مزيد من الحرارة الهابطة من مكان ساخن إلى مكان بارد[2].

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

---

(١) انظر ص ٢١٠ – ٢١١، من كتاب المعرفة والتساؤل للدكتور فكتورفايسوف (كتبه عام ١٩٦٣)ترجمة الدكتور سيد رمضان هدارة (النشرة العربية لدار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة)٠

(٢) قصة الفيزياء ص ١٥٦: ١٥٨ ٠

obeikandi.com

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

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

ذلك أن العالم – مثلا – به من العناصر الإشعاعية ما ينحل باستمرار إلى عنصر أقل تركيبا، ولا نعرف الوسيلة التى نتمكن بها من إعادة تجميع وتركيب هذه العناصر[1].

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

ويشرح أدنجتون هذه النقطة فيقول: (وكلما توغلنا فى ماضى الزمن وجدنا أن العالم يزداد تمايزا بالتدريج إلى أن نصل إلى لحظة كانت فيها قوى العالم متمايزة تمايزاً

(١) مجموعة عالمنا المجنون، جمع وترجمة نظمى لوقا ص ٥٦ ،ص ٦٥ – ٦٧

كاملا، ومن المستحيل أن نتجاوز هذه اللحظة إيغالا فى الماضى، فالتمايز الذى نتكلم عنه يبلغ مرتبة الكمال، ولا توجد سلسلة لا متناهية من حالات التمايز الأعلى والأكثر علواً وهذا التنظيم نقيض المصادفة، فهو شئ لا يمكن حدوثه عرضاً واتفاقاً)

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

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

مما جعله يضطر إلى أن يقول: (ينبغى علينا أن نقبل مؤقتا افتراض أن العالم له بداية ترجع إلى وقت محدد وإن كان غير معروف)[1].

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

---

(١) أنظر مجموعة عالمنا المجنون ص ٦٥-٧٠

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

ما أعجب هذا الحضيض الذى وصل إليه عقل الفيلسوف .

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

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

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

المدخل العملى إلى الإيمان بالله تعالى

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

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

نجد هذا المدخل واضحا عند الإمام الإمام الغزالى

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

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

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

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

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

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

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

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

وتطبيق كلام الغزالى منهجيا يضعنا فى موقف عملى كاف فى التوجه إلى الله وإسلام الوجه له دون الحاجة للدخول فى البحوث النظرية التى تجرى وفق المنهج الفلسفى أو الكلامى التى أشار هو إليها والتى إذا احتكمنا إليه فيما كتبه فى المنقذ من الضلال وجدناها لا تجدى فتيلا .

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

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

أما فى الحالة الأولى فبين . ويلحق بها الحالة الثانية .

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

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

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

ولهذا قال على رضى الله عنه لمن كان يشاغبه ويمارى فى أمر الآخرة: " إن كان الأمر على ما زعمتَ تخلصنا جميعا، وإن كان الأمر كما قلتُ فقد هلكتَ ونجوتُ "

وقد تبين على القطع أن العظيم الهائل وإن لم يكن معلوما فبالاحتمال يتقدم على اليقين المستحقر) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

إن البحث على النحو النظرى فيما يأتى به النذير تتاح فرصته بعد المبادرة إلى العمل بمقتضى الإنذار، والنظر يأتى هنا لتأكيد أن ما جاء به النذير ممكن حقا، ثم لتحقيق الترقى بالسالك من غالب الظن الذى بدأبه إلى مرتبة اليقين، والشارع الذى قد بدأ مع الإنسان تلك البداية – بداية الإنذار العملى بما فيها من يقين النجاة – هو نفسه الذى يصاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى مرتبة اليقين المطلق بوسائل لم تغفل النظر ولم تقتصر عليه، وهذا ما لمسه الإمام الغزالى برفق إذ يقول (فإن صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه لم يطالب العرب فى مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو بيقين برهانى، وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله فى تزكية إيمان من سبق)[1]

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

---

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

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

قال أبو الحسين البصرى: (العمل بالظن فى تفاصيل معلوم الأصل واجب عقلا، كإخبار واحد بمضرة طعام، وسقوط حائط: يوجب العقل العمل بمقتضاه للأصل المعلوم ؛ من وجوب الاحتراس عن المضار، فكذا خبر الواحد يجب العمل به، للعلم بأن البعثة للمصالح، ودفع المضار، ومضمون الخبر لا يخرج عنهما)[1]

ونجد القاعدة مقررة عند المعتزلة وهم بصدد إيجاب النظر، يقول القاضى عبد الجبار: (وقد تقرر فى العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو مظنونا، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به)[2]

كما نجده عند العلامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى أدرك هذا المعنى الذى ينطوى عليه الإنذار بعذاب الآخرة، والذى طرق الغزالى بابه فى الاقتصاد فى الاعتقاد وميزان العمل، وذلك إذ يقرر ابن المرتضى (أن من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة)وإذ يقول (لأن السلامة متحققة فى الإيمان والخطر مأمون فيه، والمهالك مخوفة فى مخالفته)[3] .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن كَانَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُم بِهِۦ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِى شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ ٥٢ فصلت، وقوله تعالى: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ ٣٩ النساء، وقوله تعالى على لسان رجل مؤمن من آل فرعون: ﴿ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ﴾ ٢٨ غافر، وقوله تعالى: ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا ﴾ ٨١ الأنعام

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

(١) التقرير والتحبير لابن أمير ج٢ ص ٢٧٤

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٦

(٣) إيثار الحق على الخلق ص ١٨

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

التفكير فى ذات الله

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مصدره الشيطان

ولقد صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رده وأوجز

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

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

أن تسأل قائلا: من الذى طبخ الطائرة، ويشبه تماما أن تسأل قائلا: من الذى زرع التليفون .

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

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

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

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

وليس صادرا عن طبيعة الإيمان نفسها التى دخل الصحابة إليها من دائرة التصديق والتسليم .

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

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

إنه صادر من منطقة ما وراء محدودية العقل البشرى: وفيها التفكير فى ذات الله

ومن هنا جاء فى كتاب العظمة لأبى الشيخ [1] بسنده عن مجاهد عن أبى ذر رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله فتهلكوا

---

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

وروى أنه صلى الله عليه وسلم طلع يوما على جماعة من أصحابه وهم يتكلمون فسكتوا فقال ما كنتم تقولون قالوا يا نبى الله: نظرنا إلى الشمس فتفكرنا من أين تجىء وأين تذهب ؟ وتفكرنا فى خلق الله عز وجل فقال:كذلك فافعلوا، (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله) يقول الإمام الإسفراييني فى شرح هذا الحديث: (ابتدئوا بالفكرة فى خلق الله حتى إذا عرفتم الخلق بالعجز عرفتم أن له خالقا قادرا موصوفا بأوصاف الكمال، ومن ابتدأ بالنظر فى الخالق أداه إلى ما لا يصح من تشبيه وتعطيل)[1] .

ويستشهد الإمام الباقلانى على نفس المعنى بقوله تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ آل عمران ١٩١، ولم يقل فى الخالق، وبإجابات موسى عليه السلام عندما سأله فرعون عن الله إذ كان كلما سأله عن الذات أجابه بالنظر فى المخلوقات. سورة الشعراء من ٣٣-٢٨)[2]وفى نفس المعنى يقول المقدسى: (سأل فرعون موسى " وما رب العالمين " فلم يرد موسى بالماهية ولكن بالصفات: ﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ ٢٤ الشعراء . يقول المقدسى: (هذا طريق السلامة)[3].

وفى شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائى [4]: روى بسنده عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى الله عز وجل).

---

(١) التبصير فى الدين للإسفراييني ص ٩٩

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلانى، ط الخانجى بالقاهرة الطبعة الثانية ص ٢٩

(٣) البدء والتاريخ لأبى زيد أحمد بن سهل البلخى وهو المطهر بن طاهر المقدسى، من رجال القرن الرابع، نشرة مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجى بالقاهرة ج ١ ص ٨٦

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة لأبى القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائى ت ٤١٨، تحقيق د: أحمد سعد حمدان ط ١٤٠٤ نشر دار طيبة بالرياض ج ٣ ص ٥٢٥

تفكروا فى خلق الله، تفكروا فى الشمس، تفكروا فى الفلك، تفكروا فى الفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا، والبيولوجيا، والألكترونيات، فى العمليات، و التشريعات، فى الاقتصاد والتربية والتعليم ونظم الحكم وإعداد العدة للجهاد: ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ ٦٠ الأنفال هذا هو المنهج الإسلامى، ولو اتبعه المسلمون بدقة لكان لهم اليوم شأن آخر، ولكنهم بالغوا فى النظر وراء محدودية العقل، ووراء المنهج العملى فوقعوا فى كثير من الضعف وكثير من التفرق والمراء

إن التفكير فى ذات الله يقع خارج محدودية العقل

و فى هذا المعنى يستشهد الإمام ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ ١١٠ طه: إذ يقول (والذى وضح لى وضوحا لا ريب فيه أن الكلام فى ذات الله على جهة التصور والتفصيل أو على جهة الإحاطة كلاهما باطل)[1]

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

obeikandl.com