

موقف العقل والعلم والعالم مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَعِبَادِهِ الْمُرْسَلِينَ

الجزء الثاني



شركة أبناء شريف الأنصاري
للطباعة والنشر والتوزيع
صيدا - بيروت - لبنان

• المكتبة الحضرية

الخندق العميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥

تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١

بيروت - لبنان

• الدار السنوية الجديدة

الخندق العميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥

تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١

بيروت - لبنان

• المطبعة الحضرية

بوليفار نزيه البرزي - ص.ب: ٢٢١

تلفاكس: ٧٢٠٦٢٤ - ٧٢٩٢٥٩ - ٧٢٩٢٦١ ٧ ٠٠٩٦١

صيدا - لبنان

الطبعة الأولى

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

جميع حقوق هذه الطبعة محفوظة للناشر

حقوق التأليف والاعداد محفوظة لدار ابن الأثير/جامعة الموصل
لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب أو اختزان
مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي نحو أو
بأي طريقة، سواء كانت الكترونية أو بالتصوير،
أو التسجيل، أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من
الناشر مقدما.

alassrya@terra.net.lb

E. Mail alassrya@cyberia.net.lb

info@alassrya.com

موقعنا على الإنترنت

www.almaktaba-alassrya.com

الباب الأول

في إثبات وجود الله تعالى

إثبات وجود الله - الذي هو رأس الدين، وأساسه الأعظم، وركنه الأول - عنوانه المعبر عنه في علم الكلام: إثبات الواجب، لكون معنى وجود الله - الذي يثبت أهل ذلك العلم - وجود مَنْ يجب وجوده، ففي الموجودات موجودٌ كذلك، ونحن المؤمنون بالله نؤمن بهذا الموجود الواجب الوجود، ونثبت وجوده من غير تعيين لذاته بغير هذا الوصف؛ الذي هو وجوب الوجود، ومرادنا من «الله»: هو تلك الذات المتصفة بهذا الوصف كائناً من كانت.

وليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله؛ لأن كل ما سواه موجودٌ لا ضرورة لوجوده، ولا استحالة لعدمه، ويسمونه: «الممكن» والله هو الواجب، فلا موجود أحق منه تعالى بأن يكون موجوداً، فهو أحق بالوجود من مثبتيه، ونفاته، ومن كل ما يثبت المثبتون.

وليس في الدنيا أحق، وأضل من نفاته، أو الشاكين في وجوده؛ إذ يمكن كل شيء ألا يكون موجوداً، أو يُشكَّ في وجوده؛ لأنه ممكنٌ يقبل الوجود والعدم، ليس وجوده إذا كان موجوداً ضرورياً، ولا عدمه إذا كان معدوماً، ولا يمكن أن لا يكون الله موجوداً، ولو فرض عدمه؛ كان هذا فرضٌ عدم مَنْ يجب وجوده، وهو تناقض محالٌ.

أما أنه لا بد في الموجودات من وجود موجود واجب الوجود، فنحن نحكم به موقنين من دون أن نراه، مستدلين على وجوده من وجود الموجودات الممكنة الوجود التي نراها، ونشاهدها، والتي لا يتسنى لها أن توجد لولا وجود ذلك الموجود الواجب الوجود.

وهذا الباب الكبير من الكتاب مسوق لإيضاح هذا الاستدلال الذي توليناه بتوفيق الله وعنايته، وقبل الشروع في صميم الموضوع نبحت في مسألتين:

١

المسألة الأولى

هل للدين أساس من الصحة، وهل يهم الإنسان درس ذلك؟

وبعبارة أخرى: هل البتُّ في مسألة الدين إثباتاً، أو نفيّاً، واستيقان وجود الله الذي هو أساس الدين، من المسائل الرئيسية الحيويّة للإنسان، بل في رأس تلك المسائل بأجمعها؟

نحن لا نجهل عندما ندعو كلَّ مَنْ يُعدُّ نفسه من أهل التّفكير إلى درس كتابنا هذا أنّ من المبادئ العصريّة الحديثة أن يُقضى على فكرة الديانة الرّاسخة في أذهان الأمم منذ ابتداء تاريخها، وأنّ القضاء عليها يُعدُّ من تمام تحرير البشر.

ولا ريب في كون هذا المبدأ المعادي لفكرة الديانة مبنياً على زعم: أنّ الدين ليس له أساس من الصحة، ولا لله تعالى وجود إلا في أوهام معتقديه^(١).

غير أنّه إن كان الله موجوداً، والنشأة الأخرى واقعةً مع ما فيها من محاسبة الإنسان على ما سبق له في حياته الدّنيا، وجزائه عليه؛ إن خيراً؛ فبالخير، وعلى رأسه الإيمان بالله الذي خلقه، وإن شراً؛ فبالشر، وعلى رأسه الكفر، والإلحاد. إن كان الأمر كما يعتقدّه المؤمنون، وكان المتوهّمون هم المكذّبين؛ فلا يكون إذن حدٌّ لأهميّة مسألة الدين وتبينها. . ولا يكون حدٌّ لضلال المنكرين، ولا للويل الذي يجرّه عليهم إنكارهم^(٢) وعليه فتكون هذه الحياة الحاضرة التي نعقد كلّ آمالنا

(١) كما سمعت واحداً من العامّة الذين كنّا نحسب أن عقيدتهم الدّينية أمتن، فإذا بك تراها تزول بأسخف تشكيك من مشكك كما نبّه عليه علماؤنا في مسألة إيمان المقلد . . . سمعته وهو من عامّة تركيا الحديثة . . . يتأسّف على ما مضى له من الزّمان حال كونه مؤمناً بما ألقى رجال الدين في وهمه من الأفكار التي اختلقوها، ولا أساس لها من الصّحة. على أنّ عقيدة الإنكار الحادثة في ذلك العامّي ملقاةً أيضاً، إلّا أنّها في دورته الجديدة ملقاةً من أناس آخرين. فهو مقلّد في حالتيه.

(٢) بل ولا للويل الذي يجرّه شكّ السّاكنين في دينهم عليهم؛ لأنّ الدين لا يأتلف مع الشكّ ويتطأّب الجزم الخالص. ولا يصحّ أيضاً إيمان المرء احتياطاً، لبقّي نفسه من العذاب إن كان ما يعتقدّه المؤمنون حقّاً، وهو لا يزال على شكّ في صحة ما يعتقدونه.

وما ادّعاه ابن الوزير اليميني في «إبثار الحقّ على الخلق» ص ١٩ من كفاية هذا الإيمان الاحتياطي في إنقاذ صاحبه استدلالاً بآخر قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم﴾ [الحجرات: ١٤] فليس بشيء، وكيف يصحّ إيمان من قال الله عنهم: ﴿ولمّا

عليها، ونقف كلَّ جهودنا على اجتناء سعادتها، واجتناب شقوتها، كالدَّور المدرسي؛ الَّذي لا يقام لسعادته ولا لشقائه وزنٌ إلا على قدر ما يفتح لمن يجتازه من باب السَّعادة أو الشَّقَاء في الدَّور الَّذي يأتي من بعده.

ولا يزيل شيئاً من خطورة المستقبل الكبير؛ الَّذي ينتظر المرء في نشأته الثَّانية ما نسمع كثيراً من أبناء العصر أنَّ ما يهْمُ أهل هذا الزمان هو الحقائق الملموسة الرَّاهنة دون ما قدَّر له من الوقائع الغيبيَّة الآتية، بعد أن كان أُتيها مقطوعاً به من دون شكٍّ ينتاب عقيدة المرء الدِّينيَّة ويخامرها الفينة بعد الفينة، كما لا يزيل شيئاً من خطورة الحياة الَّتِي تواجه الفتى بعد انقضاء الدَّور المدرسي أن لا تكون هذه الحياة أيضاً من الحقائق الملموسة الرَّاهنة، وهو في الدَّور المدرسي وسنَّه إلا عند الشاب الغافل؛ الَّذي تلهيه الأهواء عن واجب ذلك الدَّور.

فخطورة المسألة إنَّما هي في تحقُّق وقوع الحياة الثَّانية، أو عدم تحقُّقه، ذلك الَّذي يُعنى به العاقل المفكر في العواقب، والَّذي ندرسه في هذا الكتاب مقلِّبين النَّظر فيه، ومبتدئين من مسألة وجود الله مالك يوم الدين والدُّنيا. والَّذين ينكرون الحياة الثَّانية من غواة التَّجربة بحجَّة: أنَّها ليست من الحقائق الملموسة؛ فهم كما لم يجربوا وقوع تلك الحياة لم يجربوا عدم وقوعها أيضاً. والموت الَّذي كلُّ نفس ذائقته، وكلُّ نفس تجرُّبه كلَّ يوم في أناس غيره يكفي العاقل حقيقة ملموسة رهيبة. . ومن مؤسَّسات المدنيَّة الحديثة الغريبة شركات التَّأمين على الحياة يراجعها النَّاس للتَّأمين على حياتهم. ولا معنى لهذا التَّعبير عن غاية تلك المعاملة، فهل تكون حياة المقيدين في تلك الشَّرَكَات مضمونة؟ كلاً! والمعنى الحقيقي للتَّأمين على الحياة الأبدية إنَّما يوجد عند الكاسبين آخرتهم في دنياهم.

ثم لا نجهل ما سيقولون اعتراضاً علينا من أنَّ أناس هذا الزَّمان لا يجدون في خلال مجادلتهم الحياة الحاضرة القاسية الَّتِي لا تدُرُّ على الأكثرين غير المعيشة الضَّنك فراغاً من الوقت ليشغلوا فيه بالأعمال الدِّينية، ولا سيَّما بدرس وتحقيق ما يكون أساس تلك الأعمال من البتِّ في مسألة وجود الله، حتى يتوجَّه إليهم ما ذكرته آنفاً من التَّكاليف، على تقدير أن يكون الدِّين حقيقة من الحقائق الهامة

= يدخل الإيمان في قلوبكم ﴿أما اعتراف القرآن بإسلامهم، فذاك الإسلام بمعنى الاستسلام؛ إذ لا يتصوَّر إسلامٌ بدون إيمان. وآخر الآية مقيِّدٌ بشرط إطاعتهم مخلصين، لا متظاهرين، ليلتئم مع أولها. وليس بشيء أيضاً قياس المؤلِّف اليميني هذا الإيمان الاحتياطي بإيمان المقلِّد عند القائلين بصحَّته؛ لأنَّ القائلين بذلك يشترطون كون المقلِّد جازماً بصحَّة ما يعتقده جزماً لا يشوبه بأدنى شكٍّ، ولا ينقصه إلا الاستدلال.

الحيويّة للبشر إن لم يُسأل الإنسان عنها في الدُّنيا يُسأل في الآخرة. وحتىّ يصبح تشبيه واجباته؛ بواجبات السّنين المدرسيّة التي تكتسب بها سعادة سنواتٍ أخرى أهم ممّا قبلها، وأطول.

أنا لا أجهل اعتراضهم هكذا بما يشبه إعراض أمةٍ عن سماع دعوة النّبيّ المبعوث إليهم، وعن النّظر في معجزته للتّثبت في نبوّته. لا أجهل حالتهم هذه، وهم يجهلون جوابي عليهم بوجهين: الأوّل: كيف يجد من يجد من النّاس فراغاً وسعةً من وقته المشغول قبل كل شيء بالسّعي في أمر المعيشة، ومجادلة حوائج الحياة الصّوريّة، للتّوسّع في أنواع العلوم، والتمرّن في شتى اللّغات؟ فإن كان هذا الصّنف من النّاس - على كثرته في هذا الزّمان - قليلاً بالنسبة إلى الجميع، ومنحصرراً على الأكثر في الأغنياء وأولادهم؛ فليكن المشتغلون أيضاً بتدقيق أمر الدّين، والمتعمّقون في درسه من تلك الفئة القليلة، لكن على شرط ألا يكون القيام بهذا الواجب مقصوراً على رجال الدّين، بل منتشراً بين كلّ صنفٍ من صنوف الخاصّة، وأن لا يبقى الإسلام كأثمة دين صنف المعمّمين من المسلمين فقط، وواجب الاهتمام به والدّفاع عن حقوقه واجبه، وموقف غيرهم من الإسلام موقف المساوم المترخّص!! وبعد مراعاة هذه الشّروط يكون درس أمر الدّين من الفئة المختصّة مقبولاً عند الجميع، وما تقرّر بين الدّارسين معمولاً به لدى الجميع، كما هو الحال في سائر المسائل.

والوجه الثاني: أنا لو صرفنا النّظر عمّا يصيب منكري الدّين في يوم الدّين من الويلات، كما صرفوا هم أنفسهم؛ فلا شكّ لهم معي في لزوم الأخلاق لأيّ أمة تسعى أن لا تتأخّر عن سائر الأمم في حلبة الحياة الدّنيا، وأن تقوم حقّ القيام بواجبها في الدّود عن كيانها وكرامتها ووطنها واستقلالها فيه. فهل يسع المعترضين أن ينكروا الأخلاق كما ينكرون الدّين، أو على الأقل كما ينكرون سعة أوقاتهم للنّظر في أمر الدّين، أم يعترفون بإصابة شاعر مصر في قوله:

وإنّما الأممُ الأخلاقُ ما بقيتْ وإنّ همُ ذهبَتْ أخلاقُهم ذهبوا

ولا شيء يعدل الدّين ممّا يعمّد الأخلاق، وإن كان الملاحدة يدّعون الاستغناء عن الدّين بالعلم المقوم للأخلاق؛ لأنّ وازع الدّين أقوى من غيره؛ حيث يكون تأثيره قانونياً مادّياً مؤيّداً بالعقوبات الشّاملة للظّاهر والباطن، في حين أنّ تأثير العلم أدبيّ بحت، وتأثير القانون الحكومي لا يجاوز الظّاهر. ألا يرى أن تعميم التّعليم في الأمم الرّاقية لا يغنيهم عن وضع قوانين زاجرة، مع أنّ تعميم الدّين أسهل من تعميم العلم. وقد نفى «اسبنسر» الأخلاق العلميّة. وقال «هانري

يووانكاريه» في كتابه «الأفكار الجديدة»: «ليست هناك أخلاق علمية، ولن تكون، وإنما يكون العلم مساعداً للأخلاق بالواسطة» ورأى «فيخته» تلازماً بين الدين والأخلاق، فقال: «إنَّ الدين من غير أخلاقٍ خرافةٌ والأخلاق من غير دين عبثٌ».

ولم ير «كانت» ضماناً للأخلاق يوثق به غير الدين، حتَّى إنَّ هذا الفيلسوف انتقد جميع الأدلَّة المنصوبة لإثبات وجود الله كما سيأتي، ثمَّ بنى الإيمان به على دليل الأخلاق، فأوشك أن لا يعترف بوجود الله لولا ضرورة الحاجة إليه لصيانة الأخلاق، ورأى أجدر وصفٍ لمن ينكر وجود الله أن يقول: «إنَّه كافر بالأخلاق» وإن كان لنا كلامٌ على رأيه هذا في ترجيح دليل الأخلاق لإثبات وجود الله على أدلَّته المعروفة النَّظريَّة، يأتي إن شاء الله في محله من هذا الكتاب.

وخلاصة الجواب على اعتراضهم الأخير: عدم التَّعويل على صلاح الدُّنيا أيضاً من غير استنادٍ إلى الدين.

وأنا لا أجهل بعد هذا أيضاً: أنَّ المتظاهرين بالدين مع عدم الاعتراف به من صميم قلوبهم يماشونني في التَّسليم بلزوم المحافظة على أخلاق الأمم بواسطة الدين، وإنَّما يخالفونني في اعتقاد: أنَّ الدين حقيقةٌ تستند إلى الواقع، لا إلى قضاء حاجة اجتماعية فقط، فالدين عندهم يُقبل على أنَّه ذريعةٌ إلى الأخلاق، وضرورةٌ لصلاح المجتمع.

وإنِّي بعد التَّنبيه على أنَّ هذا المذهب ليس مذهب «كانت» المارِّ الذِّكر الَّذي أنزَّهه عن أن يكون على مذهب هذه الفئة غير المؤمنة، أنتقد عليهم هذه العقلية الزَّائفة، ولا أرى فيها ضماناً معقولاً لا لمصلحة الدين ولا لمصلحة الأخلاق؛ لأنَّ معناها - لو فكروا -: أنَّ الدين أكذوبةٌ يُتمسك بها، ويتَّخذ أساساً تقوم عليه أخلاق المجتمع، إلَّا أنَّ هذه الأكذوبة تعتبر، بل تعتقد صدقاً ليصحَّ اتِّخاذها أساساً للأخلاق، ولا تكون الأخلاق قائمةً على أساس فاسد، فتفسد هي أيضاً، وبعبارة أخرى: لئلا يكون قد ارتكب في مبتدأ الأخلاق ومبتناها ما ينافيها من الكذب؛ الَّذي هو رأس المفاسد والمساوي.

ومعنى هذا المعنى: بناء الأخلاق على التَّنقض؛ لأنَّ تحليل تلك العقلية: أنَّ المرء يُكلِّف مع علمه بكون الدين خرافةً أن يعتقد كأنَّه حقيقةٌ، وأنَّه أفضل ما تُبنى عليه الأخلاق، وأمتنه، فيخادع نفسه وغيره في دينه وأخلاقه.

لكن الخرافة لا تكون حقيقةً باعتبارها حقيقةً، والكذب لا يكون صدقاً باعتباره صدقاً، وإنَّما يتضاعف الكذب، ويرتقي من الكذب البسيط إلى المركَّب،

كما هو الحال في قسمي الجهل البسيط والمركب، مع كون المركب أشد القسمين وأسوأهما.

فلا مناص إذن ولا خلاص بعد بناء الأخلاق على الدين من أن يكون الصِّمميُّ في دينه هو الصِّمميُّ في أخلاقه، وأن يكون زائفُ الدين زائفُ الأخلاق، ومشبوهُهُ مشبوهُهَا^(١).

ومعنى هذا البيان: أنَّ كون الدين ضرورةً اجتماعيةً - كما يدَّعون - يتوقَّف على كونه حقيقةً من الحقائق، وإلا فلا يكفي هذا الدين لتأدية تلك الضرورة ما تحتاج إليه حقَّ الأداء، فتكون دعواهم مع ما يضيفون إليها من عدم الاعتراف بكون الدين من الحقائق الثابتة جمعاً بين النقيضين ناقضةً لنفسها بنفسها.

لم يبق بعد قطع كلِّ طريقٍ هكذا على محاولي الجمع بين الأخلاق وبين عدم الاقتناع بأساس الدين إلا أن يقولوا: لا نماريك في وجوب أن يكون العامة متدينين، ومخلصين في دينهم. وليس هذا بمانع عن معرفة الخاصة بالحقائق الأمور، وإنَّما واجبهم أن لا يتظاهروا بهذه المعرفة، ويحترموا عقائد الأمة^(٢).

وأنا أقول: أيُّ حقيقة هي التي يعرفها الخاصة ضدَّ الدين؟ أليست معرفتهم عبارة عن: الجهل بالحقائق الدينية مع الإعراض عن درسها ونقاشها؟ فإن لم يعرضوا عنه؛ فإنِّي أدعوهم إلى مطالعة هذا الكتاب، ومناقشتي فيه.

[أثر اختلاف الخاصة عن العامة في العقلية الدينية]

أمَّا اختلاف الخاصة عن العامة في العقلية الدينية؛ فهذا هو الداء العضال العقام الذي أصيب به الغرب أولاً، ثم قلَّده الشرق، وأمعن فيه أكثر من مُقلِّده؛ حتَّى حفر حفرةً هائلةً بين طبقات الأمم أعمق وأخطر ممَّا بين الأغنياء والفقراء، وقضى على التوادِّ، والتَّراحم، فالعامة تلبِّي دعاة الشيوعية، وتنتهب أموال الأغنياء، ومع هذا لا ينجو من الفقر، وأسِرَّ الخاصة^(٣)؛ الذين يعتبرون مخادعة النَّاس من حقوق الأذكياء لفقدان الدين الذي يدعوهم إلى رحمة الناس وإنصافهم،

(١) لا يخفى أنَّ كلامنا في هذا الباب محمولٌ على الأغلبية؛ التي يبنى عليها الحكم. فلا عبرة بالتأدُّر المفروض ممَّن لا دين له، وهو مستقيم الأخلاق.

(٢) كما ذكره الأستاذ فريد وجدي عن نوايح البلاد الإسلامية المستبطنين للإلحاد.

(٣) والرَّأسمالية التي كانوا يشكون من أسرها قبل البلشفة تتمركز بعدها في الحكومة، ثمَّ يكون أسرها أشدَّ، وسلطتها على الفقراء المأسورين أوسع، وأقوى بكثيرٍ من الرأسماليين الأوَّلين المتفرِّقين.

ويؤسس بين طبقاتهم المتفاوتة في المال والعقل أخوة صادقة إنسانية. وتشخيص ذلك الداء على القاعدة التي انتهينا إليها مع القارئ: من أن زائف الدين زائف الأخلاق البتة، ومشبوه مشبوهاً، أن يكون الخاصة العصريون اقتسموا الأخلاق بينهم وبين العامة، فاختاروا لهم صميمها القائم على أساس الديانة واختاروا لأنفسهم زيوفها، ومشبوهاتا.

وأقول بعد كل هذا، وذاك من الكلمات المقنعة بلزوم الدين والإيمان بالله لمصلحة البشر في دنياه، وآخرته: إن العلم إن كانت له عند الإنسان قيمة، وخطورة لا يجوز معهما أن يشغله عنه شاغل، فمن الضروري أن يكون العلم بالله، وبوجوب وجوده، في رأس جميع العلوم، والمعارف البشرية... من حيث إنَّه على تقدير وجوده تكون تلك العلوم مع العقول المهتدية إليها كلها من خزائن وجوده، ويكون في عدم الاعتراف بوجوده أشنع ما يتصور، وما لا يتصور من سوء الأدب، ونكران الجميل.

والعقل الذي امتاز به الإنسان على غيره من طبقات الموجود الطبيعي - حتى قال «شاتوبريان»: «إنَّ الإنسان حيوان ميتافيزيقي» يتطلَّب من صاحبه أن لا يتفانى في الطبيعيات بحيث تستغرق كلَّ همِّه وكلَّ شغله، بل يفرز من أثنى أوقاته - مهما كانت مشغولة - قسطاً للتفكير في منشئه ومصيره والمحيط الذي يتنفس من هوائه ويشبع نظره من مدى أنحائه... فلو وجد أحدنا نفسه على أثر استيقاظه من نومه ذات صباح في صرح لم يره من قبل، وهو أفخم وأبدع وأوسع ما يكون؛ فلا شكَّ في أنَّه يندعش، ويكون أوَّل ما يسأله، ويفحص عنه: مالك القصر^(١)، فهل عظمة

(١) قال الأستاذ أحمد أمين بك في مقالة له منشورة في مجلة «الثقافة» عدد ٣٤٦ بعنوان «الحياة الروحية»: «بيت جميل تروعك عظمتُه، وفخامته، وقد أسبل عليه القدم جلالاً، يشهد لمهندسه بالمقدرة الفنية، تدخله فتعجبك آياته، كما أعجبك بناؤه، قد فرشت كل حجرة منه فرشاً جميلاً متناسقاً، وزين البيت كله بأنواع الزينة، وحلَّي بأنواع الطرف، وكان حديث الناس في الإعجاب به، ووصف جماله وجلاله، يفيض المهندس في وصف بنائه، والفنان في الإشادة بفنِّه، والهاوي في الإعجاب بظفره، والأديب بوحى مناظره، وكلُّهم متفقون على حسنه». «ولكنَّهم مختلفون اختلافاً كبيراً في أمرٍ من أموره: فقوِّم يقولون: إنَّ في البيت كنزاً مدفوناً لسنا نعلم مقرَّه، ولكنَّا واثقون من وجوده، وهذا الكنز في غاية من عظم القيمة، حتى إنَّ البيت وما فيه لا يساوي شيئاً بجانبه، ومن وصل إليه، أو نال شيئاً منه كان ذا حظٍّ عظيم. أمَّا من اكتفى بمنظر البيت، ومتاعه، فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها».

«وقال آخرون: إنَّ هذا الكلام من صنع الخيال، وليس في البيت إلا ما نحسُّ، وما نرى، وما نلمس، فهذا هو الحقُّ، وهو الحقُّ وحده، أما الكنز، فلا نؤمن به؛ إذ لا دليل عليه، وإلَّا ما هي =

صرح العالم وسعة حدوده وارتفاع سمكه فوق ما يتصوره المتصورون، مغنيته عن أن يكون له مالك يفحص عنه؟ ثم إنه كيف، ومن أي طريق أتى هذا الصرح، ومن أتى به، وأين كان قبل أن يأتيه؟ وهكذا مجيئه إلى هذه الحياة الدنيا من أتى به إليها؟ ومن أي طريق كان مجيئه؟ فهل كان يعرفه لو لم يسمعه من الناس في سنّ التمييز؟ ولماذا لا يندهش عندما سمع: أنه خرج من بطن أمه؟ وطريق النطفة

= أقوال قالها السلف، وتوارثها الخلف، ولسنا نؤمن إلا بالحس، فإن شئتم أن نؤمن بالكنز؛ فأرونا جهره.

«ولمّا خلا المؤمنون بالكنز إلى أنفسهم اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه. فقال قوم: نطلق البخور، ونقرأ التعاويذ حتى يفتح الكنز، وقال آخرون: إنّما يكون ذلك بالسحر، وضرب الرّمْل، وهزئ آخرون بكلّ ذلك، وقالوا: إنّ الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس، ورياضتها، وتطهيرها، وإرهاق مشاعرها، حتى تصبح كالمرآة المجلوة تنعكس عليها صور الأشياء، ومنها الكنز».

ثم قال: «هذا مثل الحياة الماديّة، والحياة الرّوحيّة، وهذا مثل الحياة الرّوحيّة بما فيها من حقّ وباطل».

وختم الأستاذ مقالته هذه - التي لا تخلو من مواضع تجلب الإعجاب والاستحسان - بقوله: «فقد أصبح الناس بين قائل يقول: ليس في البيت كنز، وقائل: إنّ في البيت كنزاً يفتح بالبخور والتعاويذ. وليس هذا ولا ذاك مما يدعو إلى اطمئنانهم. وهم ينتظرون من يهديهم إلى الكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم».

وأنا أقول: أراد الأستاذ باختلاف سكنة البيت في وجود كنز لا يعلم محله من البيت، أو عدم وجود شيء فيه غير ما يحسونه ويلمسونه: اختلاف الناس في وجود موجود وراء هذا الكون المحسوس، وهو الله الذي يعترف المؤمنون بوجوده، حينما ينكره ملاحة الماديّين والطبّعيين. لكن المناسب المعقول في التمثيل عن الله أن يكون صاحب البيت المذكور الذي يتصرف فيه، ويراقب أعمال الدّاخلين من غير أن يكون منظوراً لهم، ويعد الذين يرضى عنهم ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت. . . في بيت آخر أجمل من هذا، وأفخم، لا أن يكون كنزاً مدفوناً في محل مجهول منه. لأنّ الكنز مهما غلت وعظمت قيمته فلا يتصور له التّصرف في البيت، وسكنته، وإنما يتصرف فيه صاحب البيت الذي بناه، أو بنى له غيره. والبيت يمكن أن يكون بلا كنز، ولا يمكن أن يكون من غير مالك، ولا بان. . . ثم لا ينفع المؤمن مجرد الإيمان بوجود الكنز من غير وصوله إليه، حين ينفع المؤمن إيمانه بالله من وراء الغيب. فالتمثيل عن الله بالكنز غير ملائم من وجوه، وإنّما انجذاب العقول، والأفكار في مصر إلى المال حتى في الحياة الرّوحيّة أكثر من أي شيء غيره أمال الأستاذ إلى ترجيح هذا التمثيل.

وأدعى ما في هذه المقالة إلى الاعتراض والانتقاد: كون كاتبها قد حصر في موضعين منها وسائل الإيمان بالله من المؤمنين في خرافات المحترفين، أو رياضات المتصوّفين، وأهمل براهين علماء الكلام العقلية المنطقية، وقد علم القارئ في مناسبة أخرى سبقت في مقدمة كتابنا هذا: أن الأستاذ أحمد أمين بك من الغامطين لعلم الكلام. والجواب عليه سابق في محله.

والتكوّن منها في بطن أمّه ينبغي أن لا يقنعه، فيغنيه عن التّفّيش في مصدره، لكون ذلك التكوّن أعظم معجزةٍ جديرةٍ بأن ينكرها الأستاذ فريد وجدي بك، لاستحالتها لولا أن يكون له مكوّنٌ قادرٌ على كلّ شيء. ولا يمنع من إعجازها وإنكارها كثرة أمثالها، بل كثرة الأمثال تكون معجزةً ثانيةً، وتكوّن بنفسه من النّطفة المهينة من غير مكوّن، ومن غير شعورٍ بذلك التكوّن الحاصل من نفسه مستحيلٌ عند العقل. فمن كونه إذن، وأتى به إلى صرح الكون، ومن كونه الصّرح الذي أتاه؟ ولعلّ مكوّن كلّ من الآتي والمآتي العجيبين واحدٌ لا شريك له!

فهذا التفكير كان يشغل حتماً ذهن كلّ إنسانٍ أكثر من أن يشغله أيّ شيء، لولا أنّه قديم هذا العالم طفلاً، ليس من شأنه الإدراك، والتّفكير فيه وفي موجدّه، وعند بلوغه سنّ التفكير يكون قد تقادم عهده بالعالم ونفسه، وتعودّ عدم التّفكير. فلولا ذلك؛ لكان كلّ أحدٍ ذي عقلٍ لا يريحه عقله عن التّفّيش في موقفه العجيب المحير، كمن وجد نفسه ذات صباح في مملكة عظيمةٍ مترامية الجوانب، أو قصرٍ عالٍ لم يره من قبل، كما قلنا.

ومع هذا فبلوغه الحلم، وانكشاف غريزته الجنسيّة يكون له بمثابة تولّدٍ جديدٍ منه إلى العالم وقدم جديدٍ. وعندئذٍ يجب عليه أن يفهم الدافع الخفي القوي الذي دفع أبويه إلى العمل لإبقاء النوع الإنساني من حيث لا يشعران على أكثر تقدير، وهما ليسا بموجدَي هذه الغريزة فيهما، بل وجداهما حاضرةً لمّا جاء أوانها، كما وجدها حاضرةً في نفسه، فمن الذي أوجدها وأعدّها فينا؟ أليس هو الذي ﴿خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ﴾^(١) [الروم: ٢١].

فهذا - أعني بلوغ الحلم - أوان التفكير للإنسان في وجوده وموجدّه وباني صرح العالم الذي أتاه من غير إرادةٍ منه ولا علم. ولهذا اعتبرتّه شرعاً الإسلام مبدأً المكلفية.

فمن يأكل ويشرب ويمشي في مناكب الأرض الذّلّول، ويشغل نهاره في معاشه، وينام ليله مستريح الجسم وفارغ البال من دون فحص عن أصله ومُنشئه ومُنشئه، ويدّعي استغناؤه عنه واستغناء العالم الذي أتاه بأرضه وسمائه ونجومه التي لا تعدُّ وتصغر بجانب بعضها الشّمس التي هي أكبر من كرتنا بملايين، أو يعيش على شكٍّ في أمره غير حاصلٍ على بينةٍ منه - فهو لقيطٌ وإن عرف أباه وأمّه، وإن شئت فقل لقيطٌ أبويه.

(١) لن يوجد قولٌ عن موقف المرأة من الرّجل أحسن، وأبلغ، وأطف من هذه الآية.

[الدين يشاطر العقل في كونه أشرف مميزات الإنسان]

وجملة القول: إنَّ الدِّينَ الَّذِي يشاطر العقلَ في كونه أشرف مميّزات الإنسان - حتى إن كثيراً من الفلاسفة الغربيّين عرّفوا الإنسان بأنه حيوان له دينٌ^(١) وعلى رأسه الإيمان بوجود خالقه والإذعان لسلطته عليه فوق كلّ السُّلطات، ومدنيته^(*) - له فوق كل المدينيّات؛ يعزُّ على الكريم أن يكون موقفه من قلبه موقف المتطفّل الدّليل، تبعده عنه شبهته في صحته، وتقربّه إليه شفقتة الوراثة عليه، تفكيره فيه - إن كان يفكر - يجعله في قلقٍ واضطرابٍ دائمين لا يطمئنُّ إلى الإيمان، ولا يجهر بالكفر، فيبيت بينهما حائراً، أو يأوي إلى إقفال بحثه وعدم الالتفات إليه كائناً ما كان أمره من الحقيقة والبطلان، كمن يمرُّ نفسه من أناس المدينيّة الحديثة، ويروضها على تعطيل حاسة الغيرة الجنسيّة على قرابته من النّساء، وإن كان المدرّبون على التغاضي والتّسامح ورحابة الصّدر بشأنها يعاكسون الحقيقة فيسمّونها الحرّيّة. لكن الرّجل رجل الكرامة والفطرة السّليمة يبيت على الجمر، ولا يبيت على مثل تلك العقليّات الفاسدة المخدّرة لما في فطرة الإنسان من الغرائز السّامية الحيّة المتعلقة بدينه ودنياه، ويعدُّ مكافحتها من أشرف الجهاد.



٢

المقارنة بين الإسلام والنّصرانيّة

المسألة الثّانية من المسألتين اللّتين قدّمنا البحثَ فيهما على الدّخول في صميم الباب الأوّل: أنّا نقارن بين الإسلام والنّصرانيّة بعض المقارنة، مع عدم كون هذا البحث من موضوع الكتاب، وذلك لأنّ الشّيخ محمد عبده سلك في مناظرة الأستاذ فرح أنطون - التي جعلنا هذا الكتاب استئنافاً لتلك^(**) المناظرة، وقد ذكرناه من قبل - طريق الحملة على النّصرانيّة، ففتح السّبيل لأن يقول خصمه:

«إنّ العدو الحقيقيّ للإسلام والمسيحيّة واليهوديّة والبوذيّة والقونفوشيوسيّة

(١) وقال «أجوست سباتيه» أستاذ الفلسفة بجامعة باريس في كتابه «فلسفة الدّين»: «إنّ الدّيانة من لوازم الإنسان إلى حدٍّ: أنّه لا يستطيع أن يقلعها من قلبه إلا إذا حكم على نفسه أن ينفصل عن نفسه، وأن يلاشي في ذاته كلّ خصائص الإنسانيّة.

(*) المعنّي: لعلها: مديونيته - المديونيّات.

(**) المعنّي: لعلها: استئنافاً لتلك.

والوثنية في هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها، فهو عدوٌ جديدٌ أخرجته التمدُّن الجديد. وهذا العدوُّ اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض، ويشلج صدره سروراً كلما رآها يكفر بعضها بعضاً، ويطعن بعضها على بعض. وهذا العدوُّ الذي يهددها على السواء، والذي إذا استطاع هدمَ واحدةٍ منها؛ هدم معها الباقيات بلا مراءٍ، هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه».

وأنا ما كنت أريد أن أدخل في هذا البحث لولا أن دخل الشيخ وأدخل خصمه الذي عاب على مناظره الكلام على النصرانية، وأشار إلى العدو الحقيقي لجميع الأديان في هذا الزمان. ثم ما لبث أن اشترك مع ذلك العدو اللدود، وهاجم الأديان كلها وفيها دينه، ودين مناظره. وكان السبب في انقلابه إلى جانب العدو كون دينه النصرانية التي لا يمكن الدفاع عنها، فكأنه لما عجز عن مناصرة دينه؛ أراد التعزّي عنه بتعميم البلية.

ثم إنَّ الأستاذ المناظر عدل عن العدالة حين ساوى بين الأديان في كونها عرضةً لخطر الانهدام بالمبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل؛ لأنَّ تلك المبادئ إن كانت - كما قال - مبنية على البحث بالعقل؛ فلا يخافها الإسلام. أمّا إذا خرجت المبادئ المذكورة عن حدودها المعقولة؛ فهي تختلف عندئذٍ لا مع الإسلام فقط، بل مع العقل أيضاً، والإسلام لا يخافها في هذه الحالة أيضاً.

نعم، هناك دينٌ يخاف كلَّ شيءٍ مبني على البحث بالعقل، وهو النصرانية. فمع أنّي ما كنت أريد أن أحمل عليها، وأتبع أثر الشيخ محمد عبده في ذلك عند استئناف المناظرة الجارية بينه وبين خصمه، لا أرى اليوم مندوحة عن الكلام على النصرانية لسببين:

أولهما: أنَّ الأستاذَ المناظرَ الشيخَ المتظاهر بالمحافظة على كرامة الأديان عامةً، لم تمنعه نصرانيته عن انقلابه ضدَّ الأديان بسلاح المبادئ المادية التي جعل منها عدواً لدوداً لها، فاستوجبت هذه التسوية بين الأديان من الأستاذ أن نشب الفرق بين النصرانية وسائر الأديان لا سيما الإسلام.

وثانيهما: أنَّ النصرانية أضرت بالمسلمين خاصةً والبشر عامةً؛ ذلك أنَّ القدرَ شاء أن تكون للغربيين في الأعصار الأخيرة قوةٌ وغلبةٌ على أمم العالم، وصادف أنَّهم كانوا من قديم الزمان اعتنقوا المسيحية ديناً، فلمَّا أخذوا يرتقون في العلوم والصناعات، رأى عقلاؤهم أنَّ دينهم لا يتفق مع العقل والعلم، وعزَّ عليهم أن يبحثوا لهم عن دين آخر، أو شغلتهم عن البحث مشاغلهم الكثيرة، وخصوصاً

أبعدتهم عن الإسلام، ودرسه الدعايات المتوالية ضدّه لعداوةٍ راسخةٍ ترجع إلى أزمنة زحف الصليبيين إلى بلاد الإسلام ثم زحف العثمانيين إلى بلاد النصارى^(١).

ولمّا رأوا عدم ائتلاف دينهم بالعقل والعلم، وزعموا: أنّ كلّ دين كالنصرانية، فعند ذلك خرج بعضهم على الأديان، ودعا الناس إلى الإلحاد، وكثير منهم اتخذوا لهم ديناً فلسفياً مبنياً على العقل المحض^(٢)، وقتلوا مسألة الألوهية بحثاً من غير تعرّض لمسألة النبوة، والوحي - كما قال العالم الكبير مترجم كتاب پول ژانه إلى التركية - فأوشكوا أن يتفقوا على القطع بوجود الله مع الاختلاف في حقيقته. وملاحظة الماديين سبّحوا في مشكلة بعد مشكلة لإيضاح الكائنات، ووقعوا في خيصر بيصر عند تفسير الحياة والعقل والإرادة بالأسباب الطبيعية. وفضلاً عن هذه الموجودات العالية، فإنّهم لم يفهموا - على الرغم من كونهم ماديين - ماذا يفرق بين الأجزاء الفردية للمادة، وبأيّ مبدأ يوضح ما بينها من المناسبات والمواصلات الحركية وغير الحركية. والذين فهموا ذلك من الماديين اعترفوا باستناد المادة إلى الله الذي ﴿يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]. فما من مانع عن القول بأنّ فكرة الإله الواحد هي السائدة الناجحة اليوم بين علماء الغرب، وفيها تصديق الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم الناس إلى التوحيد من دون تصديقهم في نبوتهم كما نبّهنا عليه.

وكأنّ مقلدي الغرب في الشرق سهّل عليهم اتّباع النفاة من الغربيين سواء كانوا نفاة الإله، أو نفاة الأنبياء؛ لأنّ هؤلاء المقلّدين لا يعرفون الإسلام بالمرّة،

(١) والقليل من النصارى الذين درسوا الإسلام كالمستشرقين درسوه بأعين كلّها بغض الإسلام، وعقول شوشها منطق النصرانية.

(٢) فانهم أنّ الدين يكون معقولاً، ولا يكون عقلياً، أي من موضوعات العقل، لأنّ الدين الذي هو إلهي بالطبع يجب أن يأتي من عند الله. ولذا قال پول ژانه في «المطالب والمذاهب»: «إنّ الدين يتميّز بثلاثة أشياء: النبي، والكتاب المقدس، وثالثها نسبته إلى ما وراء الطبيعة والأخلاق. وقال «أجوست سباتيه»: «إنّ الديانة الطبيعية تقصر عن أن تكون ديانة؛ ذلك لأنّها تحرم الإنسان من الصلاة، فتدع الله، والإنسان بعيدين أحدهما من الآخر، فلا تكون بينهما صلة صحيحة، ولا مخاطبة باطنية، ولا مبادلة بينهما، ولا عمل إلهي في الإنسان، ولا رجوع من الإنسان إلى الله.

وإذا تعمّقت في جوهر هذه الديانة؛ وجدتها جزءاً من الفلسفة ولدت على عهد سلطان المذهب العقلي «الراسيوناليزم» هو مذهب فلسفي ينكر الوحي، ويدّعي تعليل كلّ شيء بالعقل. وأصولها الثلاثة ليست إلا مواد ثقلية، لا روح فيها، بقيت في قاع البوتقة التي ذابت فيها جميع الديانات المادية».

ولا يدرسونه^(١) ويعرفون من فلسفة الغرب ما وصل إليهم من غير طريقها، ومن غير تثبت في اختيار الكتب المؤلفة فيها، ومن غير تفرغ وتعمق بعد الاختيار في درسها، وخصيصاً لا يوجد فيهم استقلال الفكر في تمييز الحق من الباطل عند دراستها. وإنما يوجد فيهم ما قاله الأستاذ فريد وجدي بك عن الشرق الإسلامي - لما اتصل بعلوم الغرب، ورأى دينه ماثلاً في الأساطير - : «إنه لم ينبس بكلمة، ورأى الأمر أكبر من أن يحاوله»، وأصل البلية كون دين الغرب النصرانية التي لا تتفق مع العقل والعلم، وانهماك الشرق في تقليد الغرب.

[سبب الجدل بين العلم والدين في الغرب]

ففي الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين ناشىء من خصوصية دين الغربيين، وليس في الشرق المسلم هذا النزاع والجدال إلا في قلوب مقلدي الغرب الذين لا يعرفون من الإسلام على الرغم من أنه دينهم إلا الاسم، فهم يحدثون هذا الجدل في الشرق تقليداً لموقف الغربيين من دينهم.

فإذا تكلم أحد هناك ضد الدين كلمة؛ فلا يُحجم المقلدون عن تكلمها بعينها ضد الإسلام، حتى إن استبطان الإلحاد في الشرق الإسلامي - الذي أبان عنه الأستاذ فريد وجدي بك - إنما وقع تقليداً أعمى لأولئك الغربيين الذين وقفوا على اصطدام دينهم - أعني: النصرانية - بالعقل، ولم تسع درايتهم (أي المقلدين) أو جراتهم أن يصعدوا إلى مصاف أحد الفريقين اللذين ذكرناهما من العلماء الإلهيين والمجاهرين بالإلحاد، فاستبطنوه.

[قسما النصرانية]

يجب تفريق النصرانية إلى صفحتين: النصرانية التي جاء بها سيدنا المسيح عليه الصلاة والسلام من الله تعالى. وهي كالإسلام لا تخالف العقل والعلم ولا المبادئ المادية الصحيحة، ولا مناوأة بين الإسلام وبين هذه النصرانية أصلاً، ولا كلام لنا معها غير ما جاء به القرآن يصفنا نحن المسلمين بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ

(١) ومن الأسباب المؤثرة في ذلك: أن بعض العلماء بمصر بتَّ عداوة علم الكلام في قلوب الناس، وقد جاءت عداوته أسهل على هؤلاء العلماء والذين اتبعوهم من دراسة ذلك العلم، كما هو حقها.

بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ﴿البقرة: ٤﴾] ولا مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده في شأنها، عدا ما يجيء في الباب الثالث من هذا الكتاب عند الكلام على المفاضلة بين الإسلام والمسيحية واليهودية التي خاض فيها الشيخ رشيد رضا صاحب المنار في كتاب: «الوحي المحمدي».

والصفحة الثانية: النصيرية المبتدعة بعد سيدنا المسيح، وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة، فالإسلام يناوئ هذه النصيرية، ويناوئها العقل والعلم، وتناوئها النصيرية الأولى الحقيقية، وليس من المعقول عدّها من الأديان المنزلة الإلهية.

وأجلى دليل على ذلك: أنّ الفلاسفة الغربيين - مع كونهم مسيحيين - لم يتصدّوا للنظر في النبوة، ولم يعتبروها مطلباً من المطالب الفلسفية، كما اعتبروا الألوهية وأفاضوا في بحث وجود الله، فأثبتته من أثبت، ونفاه من نفى، ولم يتكلّموا في وجود النبي وعدم وجود النبي كلمة، في حين أنّهم تكلموا أيضاً في الحياة الآخرة، وجعلوها مطلباً من المطالب. فماذا تفهمون من إغفالهم الكلام عن النبوة؟ وهل سبب ذلك كما قال العالم الكبير التركي مترجم «المطالب والمذاهب» إلا أن يكونوا مسيحيين، وإلا أن تكون نبوة المسيح التي توارثوها نوعاً من الألوهية؟ أي: شيئاً لا يقبله العقل والعلم للبشر. وليس معنى هذا: أنّ العقل يقف دونها، ويعترف بالعجز إزاءها، بل معناه: أنّه يمجّها، ويرفضها. فإمّا أن يتخلّى الإنسان عن عقله أو عن الاعتراف بهذه النبوة.

وقد تخلّى المسيحيون عن عقولهم فعلاً: فهذا الأستاذ فرح أنطون ادّعى عند مناقشة الشيخ محمد عبده - الذي جعل للإسلام فضلاً من الاستناد إلى العقل - فادّعى الأستاذ في رده على الشيخ: أنّ عدم الائتلاف بالعقل يعمّ جميع الأديان، ثمّ احتاج إلى دفع هذه التهمة عنها، فقال مغالياً: إنّ الدين فوق العقل!!

وأنا أقول: كما أنّ دعوى الأستاذ الأولى القائلة بأنّ جميع الأديان مخالفة للعقل لا تصحّ ولا تُسلم بالنسبة إلى بعض الأديان مثل الإسلام، فكذلك لا تصحّ مطلقاً دعوى كون الدين فوق العقل، ولا يلتفت إليها.

والمسيحي الذي يرى عدم ائتلاف دينه مع العقل - فيقول تعليلاً لنفسه: إنّ الدين فوق العقل. لا ينال بدعواه هذه من كرامة العقل، وإنّما يكون مستهيناً بالدين الذي لا يقبله العقل، كما لا يكون مكبراً لنبيّه من يضيف إليه شيئاً من الألوهية، وإنّما يكون معتدياً على الله ومحتقراً لمقامه جلّ وعلا. وكلّ من يدّعي لنفسه العلم

والفلسفة مع الدين من المسيحيين يتورطون في هذه الغلطة الكبيرة.

فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة، ومخفوض الصوت إزاء الدين؛ سهل عليهم أن يستهينوا به في غير المواقف الدينية أيضاً، فبحلوا الأدلة العقلية محلاً دون الأدلة التجريبية، وتبعهم أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين المقلدين للغرب المسيحي والغرب اللاديني، حتى قال أستاذ مجلة الأزهر: «لم يعد للمنطق سلطاناً على الإنسان» وهذا خلاف مسلك الإسلام وعلمائه البانين عقيدة وجود الله؛ الذي هو أعظم مطلب علمي وفلسفي على دليله المعروف، والمبتهجين غاية الابتهاج من كون ذلك الدليل عقلياً منطقياً.

ولم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق في سبيل محافظة الديانة المسيحية على الإسلام خاصة، وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية أيضاً(*)، ضرورة احتياج كل دين سماوي إلى الدليل العقلي في إثبات وجود الله الذي هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون. ولذا انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء في الشرق الإسلامي الذين أفشى أستاذ مجلة الأزهر عن استبطانهم الإلحاد.

انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد بعد سقوط العقل من أوج سلطانه على الأرض، وداسه أولئك العقلاء بأقدامهم. فلم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته في دولة العلوم على الأديان، بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستخف أولاً بفلسفة ما وراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين، ثم استخف بالفلسفة مطلقاً، فلم تعتد من العلوم، وحرف اسم العلم عن مسماه، واحتكر فيما لا يستحقه أكثر مما يستحق.

ولم يلبث الاستخفاف بالعقل في مرحلة من مراحل النكبات(**) إلى أن تسود الريبة في ساحة المعقولات والمحسوسات حتى سيئ بفهم فلسفة ديكارت؛ الذي هدم الريبة قائلاً: «أشك فأدرك، فأنا موجود» ولم يهدمه إلا بعقله وفضل عقله، سيئ بفهم فلسفة ديكارت، وجعل له منهج الشك في كل شيء، فإن أريد به الشك في كل شيء لم يقم عليه برهان، فلا اختصاص له بديكارت، بل هو منهج كل عاقل، وإن أريد به الشك في كل شيء مطلقاً؛ حتى ولو قام عليه برهان كما يدعيه

(*) المعتمي: كذا في الأصل، ولعل في الجملة سقطاً، ولعل الصواب: ولم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق في سبيل محافظة الديانة المسيحية «على مكانتها» على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة، وفيها المسيحية أيضاً «بسبب» ضرورة.

(**) المعتمي: لعل الصواب: النكبات «أن أذى».

الرَّيْبِيُّونَ، فذلك الفيلسوف هادمٌ مذهب الشَّكِّ بنفس الشَّكِّ، كما ذكرته آنفاً، وسيأتي توضيحه في محله إن شاء الله.

عودٌ على بدء: فلمَّا لم يمكن الفلاسفة الغربيُّين البحث في هذه النبوة البعيدة عن العقل، القريبة من الألوهية بل الملتبسة بها، وهي النبوة في دينهم المتصورة لسيدنا المسيح؛ أَمَاطُوا الكلام^(*) عن سائر النبوات المنسوبة إلى الأنبياء في غير دين النَّصْرَانِيَّة أيضاً. وهذا شيءٌ عجيبٌ ينمُّ على عدم تَخَلُّص الفلاسفة الغربيُّين في البحث والنَّظَر عن المحاباة والتَّغْرِيز، ولو من حيث لا يشعرون، فإن نَقُل: إنَّهم لا يؤمنون بالإسلام ونبوة نبيِّه محمد ﷺ؛ فماذا نقول في نبوة سيدنا موسى مثلاً؟ إذ لا بدَّ للمسيحيِّين أن يعترفوا بها، وكيف لا، والدِّين المسيحيُّ يستند إلى التَّوراة، والإنجيل معاً؟!.

وحقَّ القول: إنَّ الفلاسفة الغربيِّين لا يؤمنون بالنبوة مطلقاً بسبب عدم إيمانهم بنبوة سيِّدنا المسيح الملتبسة بالألوهية عند المسيحيِّين^(١)، وكون هؤلاء الفلاسفة أيضاً مسيحيِّين إنَّما هو بحسب الظَّاهر، أو بقدر الاحترام بما^(***) في وصايا إنجيل^(***) على لسان المسيح من الفضائل، كما سيظهر ذلك من كلمات الأستاذ فرح أنطون، ولا يخلو من الدَّلالة على ما قلنا قولُ هذا الأستاذ أيضاً: «إنَّ العقلاء من الفلاسفة ينادون بإبعاد العقل عن الدِّين» ومعنى هذا: أنَّ العقل لا يقبل الأديان عند أولئك الفلاسفة العقلاء، فيلزم أن يكون قبول القابليين إيَّاهَا، من غير نظرٍ إلى عدم قبولها من جانب العقل.

وعندي أنَّ قولاً كهذا في حقِّ الأديان لا يكون قولاً في مصلحة الأديان، ولا في مصلحة هؤلاء الفلاسفة القائلين أنفسهم.

ومن هذا كان ضرر النَّصْرَانِيَّة بالأديان عظيماً، وبالإسلام خصوصاً، وبالفلاسفة أنفسهم أيضاً، حيث حالت بينهم وبين النَّظَر في النبوات؛ التي تركز عليها الأديان. فبقي الفلاسفة بعيدين عن نفوذ الدِّين؛ الذي أنزله الله على أنبيائه في قلوبهم^(٢)، وبقي مكان الدِّين في قلوب المعجبيين به من قريب أو بعيدٍ محاطاً بظلام الشُّكوك. ثمَّ احتاج أولئك الفلاسفة اليائسون من مسألة النبوة مع اضطرابهم

(*) المعتمي كذا، ولعلها: اللثام.

(١) نعم قد شدَّ عنهم الفيلسوف «هيجل» فحبَّد التَّنَاقُضَ الحاصل من اتِّحاد الواحد والثلاثة الَّذِي فِي التَّثْلِيثِ المسيحي، وسيجيء تفصيله.

(**) المعتمي: لعلها «لما».

(***) المعتمي كذا، ولعلها: الإنجيل.

(٢) وقد أعجب بموقفهم هذا الأستاذ فريد وجدي القائل بأنَّ أجلة العلماء الفلاسفة مستغنون عن اتباع الشُّرَائِعِ المنزلة لكونهم أنفسهم وضَّاع الشُّرَائِعِ، والمذاهب.

إلى الإيمان بالله أن يبحثوا لأنفسهم عن دينٍ فلسفيٍّ عقليٍّ^(١).

ومنشأ الكلّ: عجزهم عن تأليف المسيحية بالعقل، حتّى إنّ بعضهم تعصّبوا، وهم: هاملتون، وتانسه ل من المتأخرين، وكيليوم دو ككام، ومونته نيه، وشاردون من القدماء، فحاولوا هدم الفلسفة بالحسبانية اللأدرية ليقيموا بعدها النصراية التي هي مضادةٌ للفلسفة، أي: العلم والعقل، كما في «المطالب والمذاهب» ص (٦٥) و(٢٩٥) من الترجمة التركية؛ وفاتهم: أنّ الدين لا يبنى على الجهل المطلق، كما قال استوارت ميل ص (٢٩٥).

ولهذه المناسبة بين النصراية والحسبانية ترى فلسفة علماء الغرب على طول تاريخها قد تسلّطت عليها الحسبانية التي ابتدأت من عهد الحكماء اليونانيين، والتي سنكتب عنها ما يفي بحاجة قراء هذا الكتاب في آخر المطلب الأوّل من الباب الأوّل، ولم تستطع إنقاذ نفسها من تسلّطها إلا في الأعصر الأخيرة، ولمّا تنقذ تماماً.

وفي مقابل هذا ترى فلاسفة الإسلام، وأعني بهم: المتكلّمين من أوّل عهدهم بعلم أصول الدين، لا يتردّدون في إبطال الحسبانية مصدّرين متونهم الكلامية بقولهم: «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقّقٌ خلافاً للسوفسطائية» مجمعين على ذلك.

والسوفسطائية الذين يعبر عنهم بالحسبانية أيضاً ينكرون وجود العالم، وينكرون العلم بوجوده، ولا يثقون بالحواسّ وبكلّ شيءٍ من أسباب العلم، وينكرون وجود الله طبعاً لانعدام الكائنات عندهم التي نستدل من وجودها على وجوده.

وهذه الحسبانية تنكر بالطبع النصراية أيضاً، وآلهتها الثلاثة، إلا أنّ المتعصّبين للنصراية أخذوا من الحسبانية ما يستخدمونه لهدم العلم الذي يناوئ دينهم وغضّوا الأبصار عمّا وراءه.

ولمّا كان تعارض الحسبانية بالحواسّ التي هي العمدة في الاعتراف بوجود الكائنات أشدّ من تعارضها بالعقل - وكانت الحسبانية قبل تقدّم العلوم المادية المبنية على الإحساس والمشاهدة، قد تساير العقول وتغالطها - أصبح تقدّم تلك العلوم الذي كان الضربة القاضية على الحسبانية أثر^(*) شيئاً في قيمة العقل أيضاً،

(١) وقد عرفت: أنّ الدين لا يكون بغير نبيّ.

(*) المعنى: لعل الأصح: ممّا أثر.

وتولدت منها أضرارٌ وأغلاطٌ جديدةٌ لا نزال نفصلها عند كل مناسبةٍ تُتيحُ لها في هذا الكتاب .

فههنا أمور ثلاثة: الإيمان، والعقل، والمشاهدة بالحواس، والتجارب، والأمر الرابع: العلم المبني على العقل المحض، أو مع المشاهدة.

فالإيمان في النُصرانية يفترق عن العقل، وعن العلم المبني على العقل المحض، وعن العلم المبني على العقل مع المشاهدة. والإيمان في الإسلام يجامع كل ذلك، حتّى العلم المبني على المشاهدة، كما سيأتي تفصيله. فالإسلام لا يخالف العلم بجميع أنواعه، ولا يحتاج إلى هدم العلم، وإنكار المحسوسات لتثبيت نفسه، بل يُعنى بإبطال الحسابيّة المعادية للعلم، المنكرة للمحسوسات.

نعم، إنّ في فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلاً للعقل، واعتبروه فوق العقل، حتّى إنّ «كانت» من كبار فلاسفة القرون الجديدة الغربيين ينفي العلم بوجود الله مع إثبات الإيمان به، ويقول: «إنّ الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم» في حين أنّ علماء الإسلام قائلون بأنّ الإيمان غير المستند إلى العلم - أي الدليل - عرضة للترزّل بتشكيك مشكّك.

ففي علماء الغرب من يختارون جانب العلم، وينكرون الله، وفيهم من يعترفون بالله مستخفين بالعلم، وفيهم من يعترفون بالله من غير اعتراف بالأنبياء والحياة الآخرة، وفيهم معترفون بالله والحياة الآخرة من غير اعتراف بالأنبياء. وليس في علماء الإسلام من ذهب مذهباً من أمثال ذلك، ولا الإسلام بغامط شيئاً ممّا ذكر من العقل والعلم والتجربة والإحساس حقّه، وليس الإسلام ديناً فلسفياً، أي: موضوعاً من قبل العقل، بل موضوعاً من قبل الله، لكنّه دينٌ له فلسفةٌ واتّصالٌ بالعقل. وليست للنُصرانية فلسفةٌ.

قال العالم الكبير مترجم «المطالب والمذاهب» في تاريخ الفلسفة لـ «پول ژانه» إلى التُركيّة في المقدّمة القيّمة التي وضعها في صدر ترجمته:

«إنّ رقي أوروبا ابتدأ بسعيها لإنقاذ العقل من الانطفاء إزاء تعبّد النُصرانية، ووقفها في حدود عاطفتها القلبيةّة. وهذا السّعي حصل لأوروبا بتأثير الوجدان الحادث فيها بعد التّحكّك بالإسلام، فمدنيّة أوروبا مدنيّة منصدعة متباينة العقل والعاطفة^(١) وهذا الانصداع أعظم ثلّة لأوروبا حرمتها

(١) وهذا التباين قد رآه القارئ ظاهراً في عقلية الأستاذ فريد وجدي المقتبسة من أوروبا عندما نقلنا فيما سبق كلمة من مقالته في مجلة «نور الإسلام».

الكمالَ الإنسانيَّ، وربما يجيء وقتٌ تهدم بنيانها الحاضر، فيجب علينا أن نرتعد خوفاً من هذه الثُلْمة بينما نحن غابطون للأوروبيين».

فلو كان دين الفلاسفة الغربيين الإسلام بدل النصرانية؛ لَمَّا رأينا دينهم في وادٍ وفلسفتهم في وادٍ، وَلَمَّا سادت فوضى الأخلاق والاجتماع في بلادهم مؤذنةً بانتهاء مدنيّتهم إلى الدمار والانحيار. وزيادة على ذلك - وهو المهمُّ عندنا - لَمَّا ألحد العصريّون منّا؛ الذين فقدوا الانسجام الإسلاميَّ بين عقولهم وقلوبهم بتقليد العقليّة الغربيّة المسيحيّة.

ثم لو كان دين علماء الغرب الإسلام لوجدوا في فلسفته ما ينير لهم سبل الحقيقة فأصبحت فلسفتهم أرقى وأقوم من حالتها الحاضرة، وأصبح علم أصول الدّين في الإسلام أثرياً بانضمام خدماتهم إليه، وهم في حالتهم هذه خدموه بعض الخدمة، وأيدوه بعض التأييد، وإن حصل ذلك من غير قصدٍ منهم. وأنا سأستفيد من أقوالهم في هذا الكتاب بصدد تقرير حجتي وتعزيز قضيتي؛ قضية الإسلام؛ قضية دين التّوحيد، كما اطّلع القارئ على بعض نماذج من هذه الاستفادة.



[مسألة التثليث في المسيحية]

يقول الأستاذ فرح أنطون منشيّ مجلّة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده في باب الرّدود من كتابه «فلسفة ابن رشد» ص (١٨٩):

«ربما كان الغرض من القول بأنّ النّصرانيّة دين عجائب وغرائب، وأنّ الإسلام دين العقل الإشارة إلى مذهب التّثليث في الأقانيم، ومسألة بنوّة المسيح لله، فإذا كان هذا الظنُّ في محلّه؛ فهو جديرٌ بأن لا يقابل إلا بالابتسام؛ لأنّنا نعلم أنّ العقلاء من إخواننا المسلمين قد عرفوا: أنّ مسألة التّثليث ليست سوى مسألة شعريّة تصوّريّة.

وأيّ نصرانيّ جاهل يقول اليوم: إنّ الله ثالث ثالث ثلاثة؟! بل هم يشبّهون الألوهيّة بالشّمس وما فيها من التّثليث أي: ذاتها، وحرراتها، وضيأؤها.

ولا ننكر: أنّ هذا التّشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنّه يُفْتَضَى أن يكون «الواحد الأحد» كثرةً، ولكنّه ما العمل؟ فإنّه كلّما أريد تعيين صفات للخالق جاءت الكثرة، تلك الكثرة التي صَعَقَ بها الغزاليُّ فلاسفة العرب، ولذلك كان المعتزلة

وهؤلاء الفلاسفة ينفون الصفات عن الخالق كاستحالة إثبات العلم والإرادة والقدرة له، ومتى صح هذا فقد نفى التوحيد عن كل أمة وكل ملّة، ولزمهم^(*) الشّرك جميعاً؛ لأنّ جميعهم يثبتون^(**) للخالق صفات عديدة متناقضة (!) فالخلاف الأساسي إذن على نفى الصفات وإثباتها. وبما أنّ الملمّين المسيحيّين، والمسلمين، واليهود متفقون على إثباتها؛ فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعياً إذا قال بعضهم: روح الله وكلمته، وقال بعضهم: يمين الله وعرشه وكلامه أو غير ذلك. ذلك: أنّ كلّ هذه الصفات مجازية تصوّريّة، وهي ضرورة لعامة النّاس الذين لا يفهمون الدّين إلا من قبيل التّخيّل، كما قال ابن رشد (ص ١٠ سطر ٩)، ولأنّ اللغة البشريّة قاصرة. فمسألة التّثليث إذن ليست إلا مسألة شعريّة تصوّريّة من هذا القبيل.

وقد شهد بذلك كثيرون من إخواننا المسلمين منهم كاتب فاضل كتب في مجلّة «الموسوعات» منذ بضع سنين قولاً نقلناه في الجزء الثّاني عشر من السّنة (يعني: من الجامعة) وهذا نصّه: «النّصرانيّ يقول بالأب والابن وروح القدس، وإن كان لا يرى في الحقيقة غير إلّه واحد».

هذا ما يقال في مسألة التّثليث، وبه تزول عقبة بين عقلاء الفريقين. بقيت العقبة الأخرى، وهي بنوّة المسيح لله^(١).

ولو لم تكن «الجامعة» قد نشرت في هذا العام كتاب «تاريخ المسيح» بقلم «رنان» للزّمن أن نسهب بهذا الموضوع. أما وقد نشرنا هذا التّاريخ، وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيّين في الشّرق والغرب؛ فقد صار الكلام عن بنوّة المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل. وحقيقة المسألة: أنّ الإنجيل يسمّي البشر «أبناء الله» كما يسمّيهم القرآن «عباد الله» على سبيل الاصطلاح، وإذا وُجّه اعتراض على تسميته «أبناء الله» التي وردت ألف مرّة في الإنجيل «فعباد الله» لا تسلم من الاعتراض أيضاً. ذلك: أنّ الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد، وإذا كان الله قد

(*) المعنّي: كذا في الأصل ولعل الصواب: لزّمها.

(**) المعنّي: كذا، ولعل الصواب: جميعها تثبت.

(١) لا تنحصر العقبات بين الإسلام والنّصرانيّة في هاتين العقبتين اللّتين سندرسهما تفصيلاً، بل هناك عقبة بارزة لم يفكر فيها الأستاذ فرح مع كونها بسيطة سهلة الإدراك. وإنّي أرى من الواجب هنا التّنبية عليها في اختصار استدراكاً للنّقص، وليكون جواباً لأناس بين قراء هذا البحث يحتمل أن يجدوا في نقده إيذاءً للمسيحيّين.

خلقه ليُجعل^(*) عبداً له؛ فقد ظلمه؛ أجل! إنَّ الإنسان الذي يحمل في داخله روح الله من حقّه أن يطلب أن لا يكون عبداً بل حراً.

ومن ذلك يظهر: أنَّ كلَّ تسمية لا تسلم من الاعتراض، وأن هذه الاصطلاحات يجب التسليم بها كما هي؛ لأنّها لا تخرج عن أن تكون اصطلاحات. «فأبناء الله» إذن لا يقصد بها غير المعنى المجازي، وكلُّ إنسانٍ صالح فيه روح الله يكون من هؤلاء الأبناء، وهم يعتبرون: أنَّ أكبر هؤلاء الأبناء ذلك الابن الذي اجتمع فيه من روح الله ما لم يجتمع في سواه، وهو الذي تنحني له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء في جميع أنحاء العالم. وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح بأنّه روح الله، فهل نترك هذه الشّهادة ونتمسك بتسمية عاميّة مجازيّة تأييداً لحجّتنا، وإبقاءً للنزاع والتّفارب؟ إذن فكلُّ مسلمٍ عاقلٍ يعرف في هذا الزمان: أنَّ اعتقاد عقلاء النّصارى بالمسيح موافقٌ لشهادة القرآن.

فمن كلِّ ما تقدّم يتّضح ثلاثة أمور:

الأوّل: أنَّ القول بأنّ الدّين دين عقلٍ قولٌ مناقضٌ لكلِّ دين وكلِّ عقل؛ لأنّ العقل مبنيٌّ على المحسوسات، ولا تُعرف نواميس غير نواميسها، والدّين مبنيٌّ على الغيب^(١).

الثّاني: أنَّ الخلاف بين المسلمين والنّصارى بشأن التّوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلافٌ مقطوعٌ لدى عقلائهم؛ لأنّ الفريقين متّفقان على الحقيقة المؤيّدّة بكتايبهما، ولا يروج هذا الخلاف منهم أحدٌ إلا مَنْ كان له مصلحةٌ خصوصيّةٌ في ترويجه.

الثّالث: أنَّ تفاضل الأديان، وتنافسها يجب أن يكون مبنيّاً على ما فيها من الآداب والفضائل؛ لأنّ هذه هي أساس الشّرائع والأديان، وفيما عدا هذه الفضائل

= وهذه العقبة أنّنا نحن المسلمين نؤمن بنبوّة سيدنا المسيح، وهم لا يؤمنون بنبوّة سيدنا محمّد صلوات الله وسلامه عليهما. وهي عقبةٌ بين المسلم والمسيحي، لا تغطّيها المجاملات اللفظيّة من الجانب الذي لا ينصف، ولا يعترف بالحقّ، ولا يعادل أذاها أيّ قولٍ مؤذٍ من الجانب الآخر، لا سيّما إذا كان القائل لا يقصد به إلا النّصح والإرشاد إلى الحقّ. فإذا كان المسلم ينفي الألوهيّة، أو البنوّة لله عن سيدنا عيسى، فلا ينفيها ليشبّها لسيدنا محمد... في حين أنّ المسيحيّ لا يثبت لسيدنا محمّد ما نسبته لسيدنا عيسى.

(*) كذا، ولعل الصواب: يجعله.

(١) إنّ الأستاذ فرح أنطون أصاب في استعمال «الغيب» الذي ينبني عليه الدّين، مقابل المحسوسات في حين أنّ الأستاذ فريد أخطأ خطأ عظيماً، فاستعمله مقابلاً للواقع (راجع الجزء الأوّل ٣٩٢).

(*) المعنّي: ٣٦٧/١ من طبعتنا.

والآداب فجميع الأديان متشابهة؛ لأنَّ مبادئها وأصولها مشتركة، وهي غير معقولة».

نقلنا كلام الأستاذ فرح أنطون بنصّه على طوله؛ لتظهر للقارئ عقليته في شأن الأديان مطلقاً حال دفاعه عن النصرانية. والآن نشرع في نقد ما يحتويه من مواضع النّظر غير مقيدٍ في ترتيب النّقد بترتيب كلامه:

(١) نرى الأستاذ يحاول ملافاة ضعف النصرانية تجاه البحث والمناظرة العلميّة بتيجان ملوك العالم وقيصرته ورؤسائه الأقوياء المسيحيّين، ونراه قد نسي ما كتبه في ص ١٦٩ من كتابه وهو: «إنَّ الملوك، والرؤساء في أوروبا عادوا لاستعمال الدّين في أغراضهم، لا تدبيراً لأرواح رعيّتهم، بل محاربة للمبادئ الاشتراكيّة والجمهوريّة التي يخشون على عروشهم منها. وإذا كان الآن للدّين موضعٌ في قصور الملوك في أوروبا - أولئك الدّين يخالفون بأعمالهم كلّ سطر من إنجيلهم - فما موضعه إلا هذا الموضوع، ولا ريب عندنا: أنَّ الدّين يفقد شيئاً كثيراً من كرامته ووظيفته إذا اتّخذ آلهةً لإنفاذ الأغراض، ولم يُطلب لذاته وفضائله».

فمن العجب: أنَّ الأستاذ قائل هذا القول يريد أن يكسب^(١) الدّين المسيحيّ كرامةً من تيجان أولئك الملوك المسيحيّين غير المخلصين في دينهم. وقال في ص(*) نفسها أيضاً: «إنَّ أوروبا تتّخذ الدّين آلهةً لما ذكرنا، فهي تبني الدّين على السّياسة، لا السّياسة على الدّين».

وقال في ص ١٧٠: «فالدّين إذن ليس إلا آلهةً في أوروبا في هذا الزّمان، ولكن حاشا لنا أن نطلق القول إطلاقاً عامّاً، وإنّما نريد هنا بالدّين: الدّين المقرون بالحكومات، والنّازل في قصر الملوك».

وأنا أقول زيادة على ما قاله الأستاذ: لا شكّ في أنَّ الملوك، ورجال حكوماتهم يلائم أهواءهم الدّين الذي يخلي لهم الجوّ، ويقول كما في ص ١٨٧ من كتاب الأستاذ: «لا تقاوموا البشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر» وكما في ص ١٩٣: «إنَّ الرّجل المسيحي يعلم أنَّ السعادة محالٌ في هذه الدّنيا، ولذلك يقبل أيّ حاكم كان، ولو كان رومانياً وثنياً» لا الدّين الذي لا يقبل أن يحكم عليه الملوك، بل يريد أن يكون هو حاكماً عليهم، والذي يقول كتابه: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَأَنْقُوا اللَّهَ﴾ [البقرة: ١٩٤] ويقول:

(١) من كسبته مالا فكسبه، ولا يقال: أكسبته.

(*) المعني: أي: الصفحة.

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] ويقول نبيُّه: «لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق». ويقول: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر».

ولمَّا أَنَّ الإسلام يأبى الذلَّ والعبودية للبشر فلا تأمن الدول على مستعمراتها التي يسكنها المسلمون، وتضيِّق عليهم الخناق أكثر من غيرهم، وتخاف القرآن، وتضمّر للإسلام عداوةً تجعلها تسعى لإزالة آثاره من وجه البسيطة، وقول الوزير الإنكليزي «غلاستون» في القرآن معروف (*)

ثمَّ إن الحكومات الغربيَّة مسيحيَّة بالاسم، ولا دينيَّة في الباطن، ورجالها لا دينيُّون؛ لأن العقلاء الذين يكون رجال الحكومات منهم لا يقبلون الدين؛ الذي لا يقبله العقل، ولذا اختاروا فصل الدين عن الدولة. ومقلَّدوا عقلاء الغرب في الديانة الاسميَّة من المسلمين الذين يجهلون الإسلام، فيقيسونه على دين الغربيِّين في عدم المعقولية، يجعلون الحكومات في بلاد المسلمين مفصولةً عن الدين كما في الغرب - لو استطاعوا - ولو أَنَّ الإسلام يتَّفَق مع النِّفاق.

[المرأة بين الإسلام والمدنيَّة الغربيَّة]

ومن أهمِّ الأسباب التي تستميل بحكومات أوروبا إلى النِّصرانية، وتنفرها عن الإسلام، وتنفر حكومات البلاد الإسلاميَّة الجديدة المقلَّدة أيضاً: موقف المرأة في المجتمع الأوروبي؛ لأنَّ الإسلام يقيم حاجزاً بين الجنسين، ويمنعهما من الاختلاط المكشوف الذي تنجذب نفس الإنسان إليه طمعاً، وتضعب (***) عليها مقاومة ذلك الانجذاب، لا سيَّما بعد أن تعود الإنسان الاختلاط الحرَّ، ونشأ في أحضان تلك العادة، في حين أنَّ أوروبا المسيحيَّة تخلي السبيل على الرجل (****)، والمرأة للاستمتاع من هذا (*****) الاختلاط؛ حتَّى في الكنائس، وتراه المسيحية ولا تمنعه.

وقد قلت في كتابي المسمَّى «قولي في المرأة» ص ٢٥:

-
- (*) المعني: يقصد قوله: «ما دام هذا القرآن موجوداً، فلن تستطيع أوروبا السيطرة على الشرق، ولا أن تكون هي نفسها في أمان» انظر: محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق ص ٣٩.
- (**) المعني: كذا، ولعل الصواب: يصعب.
- (***) المعني: كذا، ولعل الصواب: للرجل بدل: «وعلى الرجل».
- (****) المعني: كذا، ولعل الصواب: بهذا، يدل «من هذا».

«إنَّ احتجاب المرأة كما يكون تقييداً للفوضى في المناسبات الجنسية الطبيعية، ويضادُّ الطَّبيعة من هذه النَّاحية، فهو يتناسب مع الغيرة التي جبل عليها الإنسان، ويوافق الطَّبيعة من الناحية الأخرى. إلا أنَّ الغيرة غريزة تستمدُّ قوتها من الرُّوح، والتَّحرر من القيود في المناسبة الجنسية غريزة تستمدُّ قوتها من الشَّهوة الجسمانيَّة، فهذه تغري بالسُّفور والاختلاط، وتلك تبعث على الابتعاد، وبين هاتين القوتين تجافٍ وتحارب يجريان في داخل الإنسان.

فالمدينة الغربيَّة انحازت إلى الطَّبيعة الأولى، وقرَّرت: ألا تحرم المنتسبين إليها التمتُّع الجاذب الحلو في سفور النساء واختلاط الجنسين في الأندية ومحافل الأنس والسهر، وضحت بالطَّبيعة الثَّانية في سبيل ذلك التمتُّع، فالرجل الغربي يخالط نساء النَّاس ويقبل أيديهنَّ - نيابةً عن خدودهنَّ - ويجالسهنَّ، بل يخاصرهنَّ سافراتٍ ونصف عاريات، مقابل التنازل من(*) غيرته على زوجته وأخته وبنته، فيخالطهنَّ غيره، ويجالسهنَّ ويخاصرهنَّ، ويرى أنَّ عدد ضحاياه قليلٌ بالنسبة إلى مكسوباته، وربما لا يوجد من يضحي، فيخلص له الرِّبح. والحفلات الرَّاقصة التي هي من لوازم المدينة الاجتماعيَّة في الغرب ليست إلا تأييداً علنياً للمعايشة المختلطة، وتقريباً لأحد الجنسين من الآخر تقريباً جسمانياً، وقضاءً على الغيرة بين ظهرائي من يتوقَّع منهم التَّحمُّس لها، فكأنَّ تلك الحفلات أفرأحُ القرآن العامِّ. والقضاء على الغيرة بلغ عند مدينة الغرب مبلغ اعتبارها من النَّقائص الخلقية، على الرَّغم من شعور الإنسان بفطرته أنَّها فضيلةٌ.

وقلت في ص ٤٥: «ومن العبث الواضح بالعقول ما قرأته في جريدة «الأهرام» نقلاً عن مقال مكتوب في مجلَّة غربيَّة «ريدرديجست»(**) تعدُّ فيه الصِّفات التي يجب أن يتحلَّى بها الشَّابُّ العصريُّ: «كذلك يجب أن يتعلَّم الشَّابُّ الرِّقص؛ لأنَّه بجانب كونه رياضةً بدنيَّةً؛ فهو فنٌّ يُنمي فيه روح الفضيلة، ويعوِّد النَّظر إلى الجنس اللطيف بعينٍ مجردةٍ عن الخسة والشَّهوات».

يفهم من هذا أنَّ المدينة الغربيَّة تواضعت مع المتمسِّكين بها على أن تباع الرَّذيلة في سوقها باسم الفضيلة.

وسبب نفاق هذا البيع: أنَّه يتضمَّن لذَّةً ماديَّةً للمتبايعين، فيُهلك في سبيلها الحياء، ويسمَّى: الاعتياد، والإدمان على قضاء الشَّهوات - وعلى الأقلَّ شهوةً ضمَّ

(*) المعنتي: كذا، ولعل الصواب: عن، بدل «من».

(**) المعنتي: مجلة «المختار، المعروفة Readers Digest.

النساء الكاسيات العاريات إلى الصدر -: فضيلةً وتجرّداً عن الخسّة والشّهوة، ويُغالي في الجرأة، فتُعاب على الإسلام فضيلته المانعة من سفور النساء واختلاطهنّ بالرجال الأجانب، والتصاقهنّ بهم، حتّى يحتاج الإسلام من هذه النّاحية إلى دفاع عنه يمتدّ على طول اعتداءات العابثين، في حين: أنّ الحضارة الغربيّة القاضية على الفضيلة، المبنية على أساس قضاء الشّهوة سالمةً عن التّنديد والاتّهام.

وهذه المعاكسة بالحقائق تروّج بفضل تعصب الغربيّين لما ينسب إليهم من التّقاليد، وضلال أبناء المسلمين صراطهم المستقيم. ولو لم يكن وراء الحياة الخليعة المختلطة ما يؤيّدُها من قوّة الغرب وشوكته؛ لكفت أن تُعدّ سواد وجه لأيّ قوم اختارها^(*).

ولهذا كانت مسألة المرأة أعظم حاجز بين الإسلام والمدنيّة الغربيّة^(١)، فالمسلم لا يقبل الحياة العارية المختلطة ما دام إسلامه يصحّ له، والغربي لا يرى كحجاب النساء أكبر مانع في اختيار الإسلام ديناً له، وربما لا يشكّ في كونه أحقّ الأديان بالقبول، لكنّه يصعب عليه فراق ما تعودّه من الحياة المختلطة بالنساء، وفيها حظّ عظيم للنفس الأمّارة بالسوء.

واليوم أقول: إنّ مسيحيّة الغربيّين - وأعني: المسيحية الموضوعية بعد سيدنا المسيح - ائتلفت بهذه الحياة المختلطة الخليعة، وتسامحت معها^(٢) فهذا الدّين الذي يقال عنه: «دين السّلام والمحبة» وسّع التحابّ العام بين الجنسين أيضاً. لكنّ الإسلام الغيور على أعراض النّاس المقومها كأرواحهم لا يأذن لنساء المسلمين أن يتبرّجن إلا لأزواجهنّ، ولا يسمح لأحد غيرهم أن يلامسهنّ فيقضي بعض شهواته منهنّ، حتّى ولو سمحوا هم أنفسهم^(***)، لفساد غريزة الغيرة فيهم، لا يسمح لهم بذلك ما دامت البلاد بلاد الإسلام ورجالها الآمرون والنّاهون بها رجاله، كما لا

(*) المعنّي: كذا، ولعل الصواب: اختاروها.

(١) لا يظنّ القارئ من قولنا بأنّ المدنيّة الغربيّة لا تقبل احتجاب المرأة: أنّ المدنيّة نفسها توجب عدم قبوله، فقد رأينا منبوزي الهند أيضاً البعيدين عن التمدّن لا يريدون حجب نساءهم على تقدير اعتناقهم الإسلام ديناً.

(٢) ومن المؤسف: أنّ الإسلام أخذ هو الآخر أيضاً يتسامح مع هذه الحياة السّافرة المختلطة الشّائعة في تركيا، ومصر الجديديتين. ولم يبق فرق التّسامح الجنسي بين الإسلام والمسيحيّة في هذه البلاد إلا أنّ المسلمين، والمسلمات المتبرّجات لا يصلّون بعد في المساجد جنباً إلى جنب كما يصلّي النّصارى في كنائسهم مع المصلّيات المتبرّجات.

(**) المعنّي: أي أزواج النساء.

يسمح أن يقضي تمام شهوته^(*). وشرعة الإسلام على مذهب الإمام أبي حنيفة تحكم بلمسة بين الرجل والمرأة الأجنبية من لمسات الحياة المختلطة المنطوية حتماً على الشهوة بالمصاهرة بين الطرفين، فتحرم أصول أي منهما وفروعه على الآخر.

[نقض أ. أنطون لمقولة «الدين دين عقل»]

(٢) يقول الأستاذ فرح أنطون: «إن القول بأن: «الدين دين عقل، قول مناقض لكل دين ولكل عقل؛ لأن العقل مبني على المحسوسات، ولا يعرف نواميس غير نواميسها والدين مبني على الغيب».

ونحن نقول: إذا قال مسلم يباهي بدينه: «إن الإسلام دين العقل، فمراده: أنه دين يتفق مع العقل، ولا يناقضه كالتنصيرية، وليس مراده: أن الإسلام دين اخترعه العقل، حتى يناقض ذلك القول كل دين، وكل عقل».

أما حصر ما بُنى عليه العقل في المحسوسات، وحصر نواميسه في نواميسها؛ فالعقل لا يقبل هذا الحصر، وهذا التضييق، وإلا يلزم ألا يتخطى العقل إلى ما وراء المحسوس، فلا يبقى فرق العقل والحسّ بعضهما من بعض، مع أن دائرة العقل أوسع بكثير من دائرة الحسّ^(١) وأن الإنسان يمتاز عن البهائم بعقله لا بحواسه، بل الإحساس في البهائم أقوى منه في الإنسان.

وقد عرّفوا الإنسان بأنه: حيوان مستعد للاستدلال العقلي، وبأنه: حيوان له دين، فالعقل والدين من خواص الإنسان. وهل يعقل في خواص الشيء أن يتزاحم بعضها مع بعض؟

قال (أ. رابو) في كتابه «دروس الروحيات»: «إن الأخلاق والصنعة والدين لا تجتمع في غير الإنسان، وذلك لأن العقل من خواصه».

لكن قول الأستاذ فرح بحصر مبني^(**) العقل في المحسوسات يجعل العقل في حكم العدم، ويجعله لا يعترف بوجود ما لا تراه العيون، أو تلمسه الأيدي،

(*) المعنّي: كذا، ولعل صواب العبارة: كما لا يسمح لأحد أن يقضي تمام شهوته.

(١) فهل الأستاذ لا يصدّق وجود عقله بعقله؟ لكون العقل عنده لا يصدّق غير المحسوس، وإنما يصدّقه بقلبه كما فعله بالدين، حيث أخرجه من دائرة العقل، وخصّصه بدائرة القلب، وسيجيء نصّه.

(**) المعنّي: كذا، في الأصل، ولعل الصواب: معنى.

ومن هذا الأصل الفاسد يُستنبط عدم وجود الله عند العقل؛ لكونه غائباً عن الحسّ. وبطلانه ظاهر، حتى إنّ الأستاذ فريد وجدي بك مع اشتراكه هو والأستاذ فرح في عدم الإيمان بالغيب لا يدّعي: أنّ العقل لا يعترف به، وإنّما يدّعي عدم كفاية اعتراف العقل.

فمسألة كوين الدّين مبنياً على الغيب المشار إليه في قوله تعالى: ﴿الْمَرْءُ ذَلِكُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١ - ٣] أوقعت كلاً من الأستاذين في الخطأ مع الفرق بين خطأيهما. فخطأ الأستاذ فريد: أنّه اعتبر الغيب خلاف الواقع، فجعل الإيمان بالغيب إيماناً بخلاف الواقع، وجعل كتاب الله يُثني على الإيمان بخلاف الواقع! وهذا خطأ فاحش من رئيس تحرير مجلة الأزهر؛ لأنّ المراد من الغيب: ما غاب عن الحواسّ، ولا ينافيه كونه حقّاً وواقعاً. والأستاذ فرح ما أخطأ في فهم معنى الغيب حيث جعله مقابل المحسوس كما جعلنا، لكن أخطأ في جعل الغائب عن الحواسّ غائباً عن العقل أيضاً.

ولا يكون الإيمان بالغيب الذي هو الإيمان الدّيني غائباً عن العقل ومناقضاً له؛ حتّى تعمّ هذه المناقضة جميع الأديان، كما ادّعاها الأستاذ، وإنما يناقض الدّين العقل بانطوائه على عقيدة إلهيّة لا يقبلها العقل، ككون الإله الواحد بالذات ثلاثة بالذات.

يقول الأستاذ مستمراً على خطئه: «إنّ جميع الأديان متشابهة فيما عدا الآداب والفضائل؛ لأنّ مبادئها وأصولها مشتركة، وهي غير معقولة».

[العجب من تناقض أ. أنطون]

وأنا أقول: إنّ رمي (*) جميع الأديان في أصولها، ومبادئها المشتركة بعدم المعقوليّة طعنٌ عظيمٌ في الأديان يعدل إبطالها. فلينظر القارئ، من الأستاذ المدافع عن النّصرانيّة سوء نظره في الأديان كلّها! وماذا حاجته إذن إلى تأويل ما في دينه ممّا لا يقبله العقل كالتثليث والأبوة والبنوة، بعد اعترافه بعدم معقوليّة الأديان في مبادئها وأصولها المشتركة التي هي مبادئها وأصولها الرّئيسية؟ ومنه يعلم: أنّ الأستاذ نفسه غير مقتنع بكونه ردّ دينه غير المعقول من أساسه إلى المعقولات بتلك التّأويلات.

(*) المعتني: في الأصل: «ربي» وهو خطأ ظاهر.

والَّذي نعلمه نحن: أنَّ نقاط الاشتراك بين الأديان الحق^(*) السَّماوية كالإسلام واليهوديَّة والنَّصرانيَّة يلزم أن تكون أقوى ما فيها، وأخلده وأسلمه من النَّسخ والتَّعديل والتَّأويل، كمسألة التَّوحيد، وإنزال الكتب، وإرسال الرُّسل، وتأييدهم بالمعجزات، والبعث بعد الموت، والحساب، والثَّواب، والعقاب... وكلُّ ذلك معقولٌ كما سنثبت في هذا الكتاب، وإن لم يكن معقولاً على مقياس عقول بعض النَّاس مثل الأستاذ فرح مناظر الشَّيخ محمد عبده؛ لعدم كونه محسوساً؛ إذ لو لم يكن معقولاً كان مُحالاً، ولم يكن حقاً وواقعاً.

إلا أنَّ الأستاذ فيه مرض الأستاذ فريد وجدي بك، وعقليَّته؛ التي تزعم استحالة معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت عند العقل، وإلا فإنَّ عدم المعقولية؛ الذي يلزم المسيحية ليس بعيب في نظره؛ أي: الأستاذ فرح. فمن هذا يحاول أن يرمي به جميع الأديان، فيخفف عن المسيحية بهذا الاشتراك. وستعرف الفرق الواضح بين الإسلام والمسيحية في هذا الشَّأن المهم. فإن كان عدم المعقولية عيباً؛ فما فعله الأستاذ من رمي الأديان كلّها به إهانةٌ للأديان عظمى، وإن لم يكن عدم معقولية الأديان يعدُّ عيباً عليها عند الأستاذ؛ فهذا استهانةٌ بالعقل آية استهانة.

ويقول الأستاذ ص ١٢٢: «إنَّ العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل؛ لأنَّ قواعده مبنية على المشاهدة، والتَّجربة والامتحان، وأمَّا الدِّين؛ فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأنَّ قواعده مبنية على التَّسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحصٍ في أصولها».

ويقول في ص ١٨٢: «إنَّ الدِّين متى صار عقلياً لم يعد ديناً، بل أصبح علماً^(١) إذ ما هو الدين؟ هو الإيمان بخالقٍ غير منظور، وآخرة غير منظورة، ووحى، ونبوءة، ومعجزة، وبعث، وحشر، وحساب، وثواب، وعقاب، وكلُّها غير محسوسة، ولا معقولة، ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة^(٢).

(*) المعنوي: كذا في الأصل، ولعلها: الحقّة.

(١) سيأتي ممّا: أن أساس الدِّين في الإسلام ما هو يبعد عن العلم إن لم يكن العلم نفسه.

(٢) ماذا يكون جواب الأستاذ لو سألناه: بأي حقِّ يسمّي تلك الكتب: الكتب المقدسة ما دامت لا دليل على ما جاء فيها؟ فإن قال: لأنها جاء بها الأنبياء عليهم السَّلام؛ قلنا: لا نبيّ عندك! لأنَّ العقل لا يقبل الثبوت؛ لكونها غير محسوسة، ولا معقولة، ولا دليل على وجود الأنبياء غير ما جاء في كتبهم أنفسهم.

وإن قال: إنَّ نبوءتهم ثبتت بالمعجزات التي ظهرت على أيديهم، قلنا: لا معجزة عندك، والعقل لا يقبلها، ولا دليل على ظهورها في أيديهم غير ما جاء في كتبهم.

بل يقال للأستاذ: من أرسل هؤلاء الرُّسل، وأنزل عليهم تلك الكتب؟ فإن قال: الله؛ يقال =

فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول: إن دينه عقلي، ينتهي إلى رفع ذلك لا محالة. وهذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع من «الجامعة» إلى عقل وقلب، تلك القسمة التي ردّ عليها الأستاذ (يعني مناظره الشيخ محمد عبده) في ردّه الرابع دون أن يقنعنا. ولا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي إلا إذا كان ذلك الدين يثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفس الإنسان الخالدة والآخرة، وبعث الأجساد، والثواب والعقاب والوحي، والحق سبحانه وتعالى. ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملّة (!) ينادون(*) بإبعاد العقل عن الدين، أمّا عقلاء الفلاسفة؛ فإنّهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس، وذلك للضرر من جرّاء هذه المقاومة، وأمّا رجال الدين؛ فللفرار من برهان العقل؛ الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسّه.

أقول: إن الأستاذ أنكر عقله مرّة أخرى، وأنزله منزلة الحسّ، وهدم أسس الأديان قاطعاً علاقتها بالعقل!! . فالدين عنده - حتى القول بوجود الله - لا يقبله العقل، ولا العاقل، مع أنّه يدّعي كونه مسيحياً صميماً^(١) فهو ينكر الدين، ولا

= وجود الله غير معقول عندك؛ لكونه غير منظور، ولا دليل على وجوده غير ما جاء في كتب الأنبياء الذين لا دليل على كونهم أنبياء، ولا على كون تلك الكتب كتباً إلهية مستندة إلى وحي من الله؛ لأنّ الوحي أيضاً غير معقول عندك، لكونه غير منظور، ولا دليل على قوعه غير ما جاء في تلك الكتب نفسها!

(*) المعتني: في الأصل «ينادي».

(١) قال في ص ٨٧: «إنّ الدين في غنى عن دفاعكم (يخاطب مناظره) ودفاعنا، ونحن ننزّه الأديان التي هي سلم مدنيّة الشعوب، وروح حياتها الأدبيّة عن أن تحتاج إلى دفاع؛ لأنّ ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها، ومتى أصبح الدين ضعيفاً؛ فماذا يفيد دفاعنا، أو دفاع غيرنا؟!». أقول: الأستاذ يتكلّم بالنظر إلى النصرانيّة؛ التي هي دينه، ودين الأمم المتغلّبة اليوم على الأرض. فإذا كان دين لمعتنقيه القوة، والغلبة العالميّة هكذا، يأخذ الدين قوّة من قوّتهم، ولا يحتاج إلى قوّة الحجّة والبرهان، كما قال الأستاذ، وصدق بعض الصديق، لكنّ الإسلام، والمسلمين في زماننا على العكس، فهم ضعفاء في الأرض على الرّغم من كون دينهم أقوى الأديان حجّة، وبرهاناً.

ثمّ إنّ هذا الدين القوي يعتره ويا للأسف ضعف من المسلمين؛ حيث لا يستفيد المسلمون قوّة من قوّة دينهم؛ لكون الشيطان استولى على قلوبهم زيادة على استيلاء الغالبين على كيانه. وإني في موقف يذوب له القلب من كمد حيث أظلّ إزاء استغناء الأستاذ عن الدّفاع عن دينه المحتاج إلى الدّفاع في حاجة ملحّة إلى الدّفاع عن ديني الغني عنه، لا في حاجة إلى الدّفاع عنه تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط، بل أكثر منه تجاه المسلمين المتّقنين العصريين الذين انجذبوا إلى الغربيين الأقوياء، ولكنّهم لم يقتبسوا قوّة من قوّتهم، وإنما اقتبسوا ضعفاً دينياً من موقف دينهم الضّعيف المحتاج إلى الدّفاع.

يدري أنه ينكره، وهل يكون إنكار للدين أكبر من اعتباره ممّا ينكره العقل ويأباه. مع أنّ ما ينكره العقل يكون محالاً باطلاً فضلاً عن أن يكون مخالفاً للواقع. ولا يجدي بعد هذا أن يجد الدين مسنداً وامتكاً من القلب؛ لأنّ العاقل لا يتبع ميوله القلبية غير المعقولة، ويعتبرها أهواءً وضلالات، وحسب

= وقال في ص ١٤٢: «ليس يهّم عقلاء المسيحيين أن يقال كل ما يقال في دينهم، كما أن عقلاء المسلمين لا يهّمهم كل ما يقال في دينهم أيضاً؛ لأن الفريقين يعلمان: أنّ هذه الأقاويل كلّها ليست سوى هباءٍ منثور في الهواء».

أقول: ما للعقلاء، والأديان، لا سيّما الأديان القويّة بالمشابة التي ذكرها الأستاذ؟ أما يكفيهم عقولهم هادمة لأديانهم؟ أليس هذا تناقضاً من الأستاذ مع ما ادّعه، ونقلنا قريباً عنه من أنّ برهان العقل يهدم كلّ شيء لا يقع تحت حسّه؟

وقال في ص ١٥٠: «إنّ الدين صار يشكّ بنفسه، وصار رؤساؤه يتّخذونه آله لكبح جماح الشعب، وقضاء أغراضهم العموميّة، أو الخصوصيّة، ولذلك خمدت وأسفاه تلك الحماسة الدّينية اللّطيفة التي كانت أضواء العالم في صدري المسيحية، والإسلام. لذلك لم نعد نرى أناساً يكون عند سماعهم وعظ الإمام، أو الكاهن من على المنبر، كما كان يحدث في صدر الإسلام، أو المسيحية، اللهمّ إلا النساء اللّاتي هنّ مثال الرّقّة، واللفظ في الأرض، وحافظات الدين القلبي فيها، ولذلك أيضاً ضعفت آداب الشعوب، وانحطّت أخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السّامية».

واقرأ قول الأستاذ أيضاً ص ١٦٨، ثمّ انظر هل يلتئم مع أقواله السّابقة النقل: «إنّا نعتقد أنّ خاصّة الأئمة يمكنها الاستغناء عن رجال الدين بكلّ سهولة؛ لأنّها قادرة على أن تعبد الله مباشرة، وليست في حاجة إلى واسطة بينها وبينه، فالرجل المهذب العقل الذكي القلب كلّما أشرق الصباح، ورأى بهاء الثور، كلّما أمسى المساء، وشاهد جمال السّماء في الظلام. كلّما رأى نباتاً ينمو، وعصفوراً يغرد، وندى يترقرق على أوراق الشّجر تحت أشعة الشمس... كلّما رأى ذلك يشكر الله تعالى على آلائه ونعمه^(١) وهذا الشكر من أحسن أنواع العبادة، ولسنا نقول: إنه لا عبادة سوى هذه العبادة، فإنّ للعبادة مع الجماعة في الكنائس، والجوامع - أي: الصّلاة فيها معهم - من الجمال، والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرّزانة، والوقار، والأدب، ما تتحرّك له كلّ نفس تعرف الخالق معرفةً حقيقيّةً.

ولكنّا نقول: إنّ خاصّة الأئمة المهذّبة نفوسهم، وعقولهم في غنى عن الدّهاب إلى الجامع، أو الكنيسة لاستشارة الشّيخ، أو الكاهن، أو الصّلاة وراءهما، لأنّ مشيرهم هو العقل المدرّب^(٢) والقلب الطّبيعي البسيط، وقد قال المعري: إنّ خير المشيرين، وكنيستهم، وجامعهم هما هذه الطّبيعة العظيمة الواسعة التي خلقها الله؛ أكبر وأعظم من كلّ الجوامع، والكنائس، وما دام =

(١) الرّجل المهذب العقل الذكي القلب إذا شكر لله تعالى لزمه أن يشكر بقلبه، ويأباه بعقله؛ الذي لا يعترف على قول الأستاذ بوجود ما لا يدخل تحت حسّه، ولا بمعنى الشّكر لما لا وجود له.

(٢) ما هذه المتناقضات من الأستاذ؟ والعقل في مذهبه لا يشير إلى العاقل بتصديق الدّين، ولا باعتقاد وجود الله، ذلك العقل الذي يهدم كلّ شيء لا يقع تحت حسّه!

الأديان سقوطاً، وإفلاساً ألا يكون مخاطبها العقل، وأنصارها ذوي العقول.

[إقرار أ. أنطون ضد الأديان حجة قاصرة على دينه]

وقد علمت: أن دافع الأستاذ إلى القول بعدم معقولية الدين: كون دينه الذي هو النصرانية إنما يستند إلى العاطفة، وليس له مستند من العقل، ولا ائتلاف معه. لكن لا يلزم من عدم معقولية النصرانية أن يكون كل دين كذلك، فإقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه، وما أنا أقول: إن الإسلام دين معقول تألف عقائده بالعقل وتستند إلى المعقولات، والمستحيل عند العقل مستحيل في الإسلام. ولهذا الدين فلسفة مبسطة في علم الكلام؛ علم أصول الدين، وترى في هذا الكتاب - إن شاء الله - ما يحتاج المتعلمون إلى معرفته في هذا العصر من تلك الفلسفة، فالإسلام كأنه علم من العلوم من حيث اهتمامه بالعقل، فهو كما قال الأستاذ: «لو كان الإسلام ديناً عقلياً لأصبح علماً» وليس كما قال بعده: «إذا أصبح علماً خرج من أن يكون ديناً» لأن العلم لا ينافي الدين، كما أن العقل لا ينفيه.

= خاصة الأمة في غنى عن أناس يدبرون أرواحهم؛ لأنهم قادرون على تدبير أرواحهم بأنفسهم؛ فقد بطل نصف حجة الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) ولم تبق إلا أرواح الشعب المحتاجة إلى إرشاد وتدبير.

أقول: مراده من استغناء الخاصة عن رجال الدين، وعن الكنائس، والجوامع استغنائهم عن الدين ذاته، كما لا يصعب فهم هذا المعنى من خلال سطورهم، مع أن رجال الدين الذين خاصة الأمة في غنى عنهم يدخل فيهم الأنبياء عليهم السلام أيضاً نظراً إلى كون المستغنيين قادرين على تدبير أرواحهم بأنفسهم. وهذا القول يذكرنا قول الأستاذ فريد وجدي: إن علماء الغرب الكبار في غنى عن الاهتداء بهدي الشرائع المنزلة؛ لأنهم أنفسهم وضعة الشرائع والمذاهب.

وفكرة التفريق بين الخاصة والعامة في الامتثال بأوامر الدين أخذها الأستاذ فرح أنطون في غالب ظني عن الفيلسوف ابن رشد الحفيد الذي يقترح في كتابه «مناهج الأدلة» دينين؛ ديناً للخاصة، وديناً للعامة، والذي ألف الأستاذ كتابه في فلسفته. فإن كان هذا الفيلسوف كما قالوا معلم الغربيين الأول في الفلسفة؛ فهو أيضاً معلمهم التفاف، والثنائية في الدين، وظني أيضاً: أن فلسفة الرجل لم تكن مشهورة، ولا نافقة بين علماء الإسلام حتى أدخلها الأستاذ فرح أنطون في مصر، فكان لها أثر في تشويش الرأي العام العلمي الديني بها، وإفساده في الشرق بعد الغرب. ولما كانت شرائع الأديان قوانين إلهية وضعت على أن تكون مطاعة للعباد، فيلزم أن يتساوى أمامها الخاصة، والعامة، كما لا تفريق، ولا استثناء في قوانين الحكومات، قال خضر بك، من علماء عهد السلطان محمد الفاتح، أستاذ المحقق الخيالي، في منظومته الكلامية النونية:

وليس مرتبة للعبد مسقطه تكليفه كمجانين وصبيان

وحسبك شاهداً لمبلغ الإسلام في احترام العقل تصريح علمائنا الذي ربّما لا يدرّيه الأستاذ فرح منشئ مجلة «الجامعة»، بأنّه إذا وقع تعارض بين الدليل العقلي، والدليل الثّقلي يرجّح الأوّل ويؤوّل الثّاني.

واهتمام المسلمين بالعقل وإهمالهم العاطفة بالغ إلى حدّ: أنه أضّرّ بمصلحة الإسلام، فالنّصرانيّة تعيش ما عاشته العواطف، وإيقاد(*) جذوتها في قلوب النّصارى، في حين أنّ المسلمين أهملوا بعد تدوين علم الكلام تربية العواطف الدّينيّة في قلوبهم مغترّين باستناد دينهم إلى أساس العقل والعلم، فأمسوا في دينهم كأناسٍ لهم علم، وليس لهم عمل.

[جواب طعن أ. أنطون في معقولية المعتقدات الدينية بكونها غير محسوسة]

أمّا أنّ العقل كيف يقبل الأمور المعتقدة في الدّين، والتي عدّدها الأستاذ زاعماً عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها، فأنا أفهم معقوليّة كلّ ذلك إجمالاً، بمعنى: أنّ العقل يعترف بإمكانها جمعاء عدا الله تعالى، أما الله تعالى فالعقل لا يكتفي بالاعتراف بإمكان وجوده بل يراه واجب الوجود ومستحيل العدم، كما سيجيء إثباته^(١) وإذا ثبت وجود الله؛ يكون إثبات إمكان ما عداه من الأمور المذكورة من أسهل الأمور. والذين يستصعبونها يستصعبون من أجل أنّهم لا يؤمنون بوجود الله، وإلا كان إنكار إمكان تلك الأمور مع الإيمان بوجود الله الذي خلق السّموات والأرض حماقة محضة، فالله تعالى يبعث من في القبور مثلاً إذا

(*) المعني: كذا، في الأصل، ولعلها: وأوقدت.

(١) والمعجزات أيضاً لا يكتفي العقل بالاعتراف بإمكانها، بل معترفٌ معه بوقوعها في أزمنة الأنبياء تحت مشاهدة النّاس المعاصرين، ثم انتقال أخبارها إلينا انتقالاً لا تقلّ قيمته من قيمة انتقال وقائع تاريخيّة مشهورة، فلماذا إذن نثق بتلك الوقائع، ولا نثق بوقوع المعجزات بعد الاقتناع بإمكانها؟ والذين يشكون في صحّة وقوع المعجزات حين لا يشكون في صحّة الوقائع التاريخيّة المشهورة عنا فإنّما يخلطون مسألة وقوع المعجزات بمسألة إمكانها التي يحتاجون فيها إلى دليل آخر غير دليل الوقوع لكونها من الخوارق، ولا يحتاجون إلى مثله في إمكان الوقائع التاريخيّة العاديّة.

وبعد انضمام دليل الإمكان الذي ذكرناه إجمالاً (وسوف نذكره في محلّه مفصّلاً) إلى دليل الوقوع فلا محلّ للشكّ في صحّة أنباء المعجزات... ولا فرق بينها وبين صحاح واقعات التاريخ العادية في دليل الوقوع، بل إنّ دليل الوقوع في المعجزات أقوى منه في العاديّات؛ لكون روايات النّاس في المعجزات مدعمة بنصوص الكتب المقدّسة.

جاء وقته، ويخلقهم ثانياً كما خلقهم أول مرة، وكذا الحال في أمثاله^(١) وقد وقَّينا حقَّ الكلام في إثبات إمكان معجزات الأنبياء عند العقل في أول الباب الثالث من هذا الكتاب المنشور قبله باسم «القول الفصل».

ثمَّ لا يخفى ما في سياق كلام الأستاذ فرح أنطون هنا من الاضطراب، وهو حسب القارئ علماً بأن الأستاذ لا يتكلَّم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمي به الأديان، فلا يتعيَّن تماماً، ولا يتبيَّن أنَّه يرميها بمخالفة العقل، أو بمخالفة الحسِّ، أو بمخالفتها معاً. ولا يمكننا أن نعدَّ العقل والحسَّ شيئاً واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفةً للآخر، فبمخالفة أيَّهما يرمي الأديان؟ وكان أصل دعواه، ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره - أعني الشيخ محمد عبده - : أنَّ الدين لا يكون عقلياً أي : لا يتَّفَق مع العقل؛ لأنَّ أساساته كلها غير معقولة، لكنَّه عند إثبات هذا المدَّعى خلطه بمخالفة الحسِّ؛ لئلا تبقى تهمة عدم المعقوليَّة خاصَّة بالنَّصرانيَّة؛ التي هي غير معقولة حقيقةً بل يتَّهم معها جميع الأديان، مع أنَّ عدم المعقوليَّة شيءٌ، وعدم المحسوسية شيءٌ آخر.

فإن كان الأستاذ رجوع عمَّا ادَّعاه أولاً من عدم معقوليَّة أساسات الدين إلى دعوى عدم محسوسيتها فتغيير الدَّعوى ممنوعٌ في قانون المناظرة، ومعدودٌ من إفحام المدَّعي، مع أنَّ في رمي أسس الدين بمخالفة الحسِّ نزولاً إلى مرتبة جهال بني إسرائيل الذين قالوا لنبييهم: ﴿يَمُوسَىٰ كُنْ تُوْمَنَ لَكَ حَتَّىٰ رَأَىٰ اللَّهُ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادَّعاه من أنَّ أسس الدين تخالف العقل؛ فنحن لا نسلِّم به، وسنجيب عنه بما يقنع القارئ؛ إن شاء الله. وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها؛ فنحن لا نسلِّم به أيضاً؛ إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن يكون غير معقول، ولا قائل بين ذوي العقول بأنَّ العقل والحسَّ شيءٌ واحدٌ وآلةٌ واحدةٌ.

نعم، في أعداء الدين مَنْ يعتمد على الحسِّ لعدم شهادته للدين، ولا يعتمد على العقل لشهادته له. وهذه مسألة تفضيل الحسِّ على العقل التي لا ينفع الأستاذ

(١) وأمَّا قول الأستاذ: «فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله؛ ليقول إنَّ دينه عقلي، ينتهي إلى رفع ذلك لا محالة» فجوابه: أنَّ المراد من فهم هذه الأمور بالعقل كون العقل يفهم إمكان وقوعها إجمالاً بالنسبة إلى قدرة الله؛ الذي يخبر بوقوع تلك الأمور، وليس بلازم أن يفهم العقل كيفية وقوعها تفصيلاً، لكن الأستاذ لا تمييز عنده بين كون الشيء، ممكن الوقوع عند العقل، وبين كون العقل يفهم كيفية وقوعه، فهل عقل الأستاذ يفهم كيفية خلق الله إيَّاه أول مرة في بطن أمه، وأنه كيف قدر عليه؟ ومع هذا فالله تعالى خلقه، وخلق عقله هذا الناقص التمييز.

التَّمَسُّكُ بها؛ وهو في صدد إثبات مخالفة العقل للدين، بل يضرُّه، كما قلنا من أنَّه تغيير الدَّعوى الذي يعتبره قانون المناظرة المدوَّن في علم آداب البحث والمناظرة، إفحاماً للمدَّعي. ثُمَّ إِنَّا نقول ردّاً على هؤلاء المفضّلين الضّعاف العقول: إِنَّ الإنسان يمتاز على سائر الحيوان بالعقل لا بالحسّ، فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم، ويستهن بالعقل تحقيقاً لخصومة الدين بأيّ طريق أمكنه فيدّعي دعوى جديدة بعد إفحامه في دعواه الأولى، فعند ذلك يكون الأستاذ خصماً للدين وللعقل معاً، وقد كان ابتداءً مخاصمته للدين بادّعاء: أَنَّهُ غير معقولٍ أي: بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل، فانتهى به سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه للعقل، وهو الأحرى أن يكون غير معقولٍ لا الدين. فإن اعتذر معتذراً عن الأستاذ، وعن هؤلاء المفضّلين بأنهم لا يفضّلون الحسّ ولا يستهينون بالعقل، وإنّما يشترطون في التّعويل على العقل استناده إلى الحسّ، وتأييده به؛ فالجواب: أَنَّ هذا استهانة بالعقل لجعلهم الثّقة دائرة مع الحسّ، وليس تفضيل الحسّ على العقل شيئاً غير هذا، بل تفضيل شهادته المنفيّة على شهادة العقل المثبتة.

وكفى موقف الأستاذ سخافةً وركاكّةً أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل؛ بينما هو يعيب الدين بعدم استناده إلى العقل؛ فالأولى به وبأمثاله ما دام موقفهم ينتهي إلى هذا الانحراف أن يبدؤوا الكلام ضدّ الدين بدعوى عدم استناده إلى الحسّ، ويقلعوا بالمرّة عن التّشذُّق بدعوى عدم معقوليته، وهذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين، ومن الله التوفيق.

(٣) يقول الأستاذ: «ربما كان الغرض من القول بأنّ النّصرانيّة دين عجائب وغرائب، وأنّ الإسلام دين العقل الإشارة إلى مذهب التثليث في الأقاليم، ومسألة بنوّة المسيح لله، فإذا كان هذا الظنّ في محلّه؛ فهو جدير بأن لا يقابل إلاّ بالابتسام... إلخ».

وأنا أقول: إنّ صنيع الأستاذ فرح أنطون في حلّ مشكلة التثليث المعروف؛ الذي تمسّكت به النّصرانيّة وعجز العقلاء عن حلّه وفهمه، برده إلى تصوّر شعريّ، وتمثيله بما في الإسلام وغيره من وصف الله تعالى بثلاث صفات، أو أكثر كالعلم، والإرادة، والقدرة، وكذا تشبيه قول النّصارى بنوّة المسيح لله بما جاء في القرآن من تسمية النّاس بعباد الله.

إنّ صنيع الأستاذ هذا هو الذي يجدر بأن يقابل بالابتسام لا قول ناقيدي النّصرانيّة في امتناع تأليفها بالعقل من جرّاء تينك المسألتين.

فأقول أولاً: إنّ الأستاذ يجتهد عبثاً في تأويل المسألتين المذكورتين،

وتقريبهما إلى العقول والأفهام بعد أن أخبرنا عن رأيه في الأديان وعقائدها: أنها لا تأتلف مع العقل، وأن ذلك ليس بعيبٍ عليها، فهل حالة عقيدة التثليث وبنوة المسيح لله أشدُّ وأبعد من عدم الائتلاف بالعقل حتّى يرى نفسه في حاجةٍ إلى تأويلهما؛ أو أنّ الذي في الأديان - على قوله - من عدم المعقوليّة في مبادئها وأصولها المشتركة لا يقبل شيءٌ منها التّأويل والاعتذار سوى ما في النّصرانيّة من التثليث وبنوة المسيح لله؟!

وأقول ثانياً: إنّ هاتين المسألتين أعظم من المنزلة التي أنزلهما الأستاذ إليهما، فمسألة التثليث أعظم من أن يقاس^(*) باختلاف أهل السُنّة والمعتزلة من المسلمين في صفات الله؛ إذ لا استحالة في اتصاف الواحد بالذات بعدّة صفاتٍ، لكن التثليث المعتقد في النّصرانيّة تثليث في ذات الله وتخليطها بذوات أخرى، ولذا عبّروا عن أركان هذا الإله المثلث بالأقنيم؛ التي هي بمعنى الأصول، لا بمعنى الصّفات، وحددوها بالأب والابن وروح القدس، فهذه الذّوات الثلاث تتكوّن منها الأسرة الإلهية فيكون المجموع إلهاً واحداً، وكلُّ واحدٍ منها إلهٌ مستقلٌّ أيضاً لا جزءٌ من الإله. فالله عندهم ثلاثةٌ وواحدٌ معاً، ففيه تعدّد الله، وتركّبه من ذواتٍ مختلفة، وفيه كون الواحد ثلاثة، والثلاثة واحداً. ففيه: الجمع بين الإِشراك والتّوحيد لا بمعنى التّأليف والتّوسّط بينهما بل بمعنى الجمع بين النقيضين، وفيه: كون المسيح إلهاً مستقلاً مع ما ينافيه من كونه داخلاً في أركان الألوهيّة باسم الابن على الرّغم من كونه حادثاً، فتكون أقنيم الألوهيّة قبل حدوث المسيح - كما قال العالم الكبير لمترجم: «المطالب والمذاهب»^(١) - ناقصة، وبحدوثه اكتملت عناصرها.

فهذه هي العقيدة النّصرانية، وليست لها مناسبة بالتصوّر الشّعري إلا من ناحية قولهم: «أعذب الشّعْر أكذبُه» مع كون مناسبتها بذلك القول في شطر الأكذب فقط لا في الأعذب.

ومن الظلم الفاحش تشبيه قول النّصارى بأنّ ذات الله مركبةٌ من ثلاث ذواتٍ، هي: الأب، والابن، وروح القدس، بقول المسلمين: إنّ الله متّصفٌ بصفات الكمال، مثل: العلم، والإرادة، والقدرة.

ونحن إذا لم نوافق الأستاذ فرح أنطون على تلقّي عقيدة التثليث النّصرانيّة

(*) المعنّي: كذا، في الأصل، ولعل الصواب: تقاس.

(١) كتاب جليل في تاريخ الفلسفة، جمع فيه إلى تاريخ الفلاسفة تحليل فلسفة كلّ واحدٍ منهم ونقدّها، ونقل قسم ما وراء الطّبيعة منه إلى اللغة التركيّة أحد علماء الثّرك الأعلام ومشايخها العباقرة مع تعليقات قيّمة من عنده.

كأنَّها شعرٌ من الأشعار المبنية على التخيل، لا عقيدة من العقائد الراسخة؛ فلسنا مفترين على النصارية. ألا ترى كيف يتصورها علماء هذا الدين، وكيف يحاولون تقريبها من الأفهام والعقول. وهل ما قالوا عنها يشبه قول الأستاذ فرح، وتأويله؟ قال الفيلسوف الفرنسي «بول زانه» في «المطالب والمذاهب» ص ٢٢٠ من الترجمة التركية نقلاً عن «سنت أوجوستن»(*) من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين:

«ما من شيء في العالم إلا وله ثلاث جهاتٍ واعتباراتٍ: وجوده، وكونه شيئاً فلانياً - أي: صورته التي يتقوّم بها، - ودوامه على ما هو عليه من الحالة. فالوجود من الأب والصورة من الابن، والدوام من روح القدس».

فهو يمسيّ التثليث في الخلائق أيضاً، ويجعل كلّ واحدٍ من الأمور الثلاثة المذكورة التي توجد في كل مخلوقٍ أثرَ واحدٍ من الإله المثلث المؤلف من الأب والابن وروح القدس، فهم شركاء في خلق الأشياء، يخلق كلّ واحد منهم ما يختصُّ به من كلّ شيء. «فنسنت أوجوستن» يتصور في كلّ شيءٍ واحدٍ جهاتٍ ثلاثاً، ويمثّل به الإله الواحد مع أقانيمه الثلاثة. لكنّ المخلوق في تصويره: واحداً بالذات، وثلاثة بالاعتبار، بخلاف الخالق، فإنّه ثلاثة بالذات؛ أعني: الأب والابن وروح القدس، والإشكال في كون هؤلاء الخالقين الثلاثة - أعني: خالق الوجود، وخالق الصورة، وخالق دوام الوجود - واحداً بالذات، لا في كون المخلوق الواحد بالذات ثلاثة بالاعتبار.

وقال - أي: «بول زانه» ص ٢٠٨ عند بيان الفلسفة الإلهية للمدرسة الإسكندرانية التي أسسها «بلوتن» الملقب بأفلاطون الثاني(**): - «إنّ هذه المدرسة تقبل إلهاً مثلثاً، إلا أنّ بين هذا التثليث، وتثليث النصارى فرقاً أساسياً؛ لأنّ

(*) المعنّي: هو أوغسطين، القديس Saint Augustin (٣٥٤ - ٤٣٠) أحد أشهر قادة الكنيسة القديمة، وكان لكتاباتهِ تأثير قوي على الفكر الديني في القرون الوسطى، وظهرت أفكار أوغسطين أيضاً في تعاليم جون كالفن، ومارتن لوتر، والإصلاحين البروتستانتين الآخرين، وأثر على بعض الفلاسفة من أمثال، إيمانويل كانت، وباسكال، مولده في تاجاست قرب قسنطينة في الجزائر دّرس في قرطاج وروما وميلانو. راجع الموسوعة العربية العالمية، مادة (أوغسطين، القديس)، والموسوعة الميسرة في الأديان، مادة (الأفلاطونية الحديثة).

(**) أفلوطين Plotinus: (٢٠٥ - ٢٧٠م) مؤسس المدرسة اليونانية الفلسفية التي تعرف باسم الأفلاطونية المحدثة، وقد أثرت أفكاره على القديس أوغستين في تطوير مبادئه عن اللاهوت النصراني، للتوسع انظر الموسوعة العربية العالمية، مادة (أفلوطين) ومادة (الأفلاطونية المحدثة).

الأشخاص الثلاثة التي تُطلق عليها الأقانيم «هبوستاس» متساوية في تثليث النَّصاري، وتلك الأقانيم تشكّل في الأشخاص الثلاثة إلهاً واحداً بعينه. والأقانيم الثلاثة في تثليث المدرسة الإسكندرانية منزلة من الواحد إلى العقل ومنه إلى النَّفس».

وقال في ص ٦٤ نقلاً عن «سن طوماس» من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين^(*) «إنّه لا يقبل كون العقل الطبيعيّ مثبتاً للحقائق الإلهامية، كالتثليث والذنب الفطري، ويقول: إنّها غير منافية للعقل، وإنّما هي فوق العقل، ومن أجل ذلك موضوع الإيمان» والحال: أنّ التصوّرات الشعريّة؛ التي يحاول الأستاذ فرح أنطون أن يردّ تثليث النَّصاري إليها لا تكون فوق العقل وفهمه، وخصيصاً لا تكون حقائق.

[تعدد الآلهة في المسيحية لا يعني تعدد أجزاء لإله واحد]

وقال: «الكساندريين» المنطقيّ الغربيّ المشهور: «إنّ النَّصرانيّة تحبّد التناقضات التي يفرّ منها العلم، فكأنّها ترى فيها صنعة الطّباقيّ الشعريّة» مع أنّه ليس في الصناعات الشعريّة صنعة التناقض، فكأنّه شبه التناقض بصنعة الطّباقيّ. ثمّ إنّ الصناعات البديعيّة يلزم أن تتضمّن فائدة معنوية أو لفظيّة، ولا يوجد في تناقض التثليث - أعني: كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً - سوى المبالغة في تحقيق معنى الألوهيّة الكاملة؛ التي تقتضي الوجدانيّة، في كلّ منها، فكأنّ كلّ واحدٍ منها وحيدٌ في الألوهيّة، ولا إله غيره، فليس معنى كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً: أنّ كلّاً منها جزء الإله، والإله الحقيقيّ هو مجموع الثلاثة، بل معناه: أنّ كلّاً منها إلهٌ حقيقيّ تامّ الألوهيّة، حتّى إنّهُ متّصفٌ بالوجدانيّة اللازمة للألوهيّة الحقيقيّة. وهذا التّوجيه يرجع إلى دفع التّناقض بجعل الوجدانيّة ادّعائيّة مبالغاً فيها، والثلاثيّة حقيقيّة، أي: أنّ الإله ثلاثة في الحقيقة، لا واحد، وإنّما المراد من كونه واحداً: أنّ كلّاً من الآلهة الثلاثة إلهٌ بتمام معنى الكلمة، وكأنّه لا إله غيره مع أنّ معه إلهين اثنين، فلو كانت الوجدانيّة أيضاً حقيقيّة؛ لبقى التّناقض مع الثلاثة على حاله. فخلاصة التثليث: إشراكُ بالغٍ معنوي^(***) بكون كلّ من الشركاء الثلاثة إلهاً.

(*) سانت توماس الأكويني - Saint Thomas d'Aquin القديس توما (١٢٢٥ - ١٢٧٤م) من أشهر الفلاسفة، وعلماء اللاهوت في العصور الوسطى، أثر في الفكر النصراني خصوصاً الروم الكاثوليك، درس اللاهوت في جامعة باريس. أعلنه البابا يوحنا الثاني والعشرون قديساً عام ١٣٢٣م. للتوسع انظر: الموسوعة العربية العالمية مادة الأكويني، القديس توما.

(**) المعنوي: كذا، ولعل الصواب: معنٍ، أو: معنٍ.

وهذا التَّأويل الدَّافع للتَّنَاقُض يهدم تأويل الأستاذ فرح؛ الذي أراد التَّوسُّل به إلى التخفيف عن شناعة مسألة التثليث من أساسه؛ لكونه متضمناً للاعتراف بالشَّرك البالغ المعتنى به في النَّصرانيَّة. وإذا لم يلجأ إلى هذا التَّأويل الدَّافع للتَّنَاقُض؛ فالتَّنَاقُض نفسه يكفي في هدم نفسه، وهدم عقيدة التثليث معه، وإن كان «هيجل» الَّذي يَعُدُّه الغاوون من كبار فلاسفة العصور الأخيرة أجاز التَّنَاقُض على الرَّغم من فرار العلم - بل العقل أيضاً - منه وأدخلت نظريَّته في فلسفة الغرب المنتهية إلى الرِّيبيَّة بهذه الصُّورة، وسيجيء بحثها.

وكان أساس ضلاله: أنَّه أُعجب بالتَّنَاقُض الحاصل من اتِّحاد الواحد والكثير الَّذي في عقيدة التثليث النَّصرانيَّة، كما في «قصة الفلسفة الحديثة» ص ٣٨٦ فكيف يصحُّ إذن تأويل الأستاذ فرح أنطون إيَّاهما بالتصوُّر الشَّعري غير المحمول على حقيقته وقد اتخذت أساساً لفلسفة «هيجل» المنكر لاستحالة التَّنَاقُض؟! فله حقيقة مقصودةً بدرجة أنَّ كبيراً من فلاسفتهم يسعى لتطبيق العلم عليه، ولا يبالي بكونه سعيّاً لإفساد العلم بالتثليث بعد إفساد الدِّين به.

[إقرار مجلس رهبان إزنيك لعقيدة التثليث]

وقال العالم الكبير مترجم «المطالب والمذاهب»: «عقيدة التَّوْحِيد التي كانت تُعتَقَد في فلسطين منشأ النَّصرانية لَمَّا رُفِضَتْ في مجلس الرُّهبان بإزنيك^(١) لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات، قرَّروا على قبول عقيدة التثليث المركَّبة من الإِشْرَاق والتَّوْحِيد، وهي عقيدة النَّصرانيَّة الحاضرة المؤدِّيَّة إلى خلافٍ دائم في الغرب بين العلم والدِّين يجعل العلم مستخفَّاً بالدِّين، والدِّين مستخفَّاً بالعلم».

وأنا أضيف إليه قولي: فماذا تقولون فيما فعله سفهاء متعلمي الشَّرق الإسلاميِّ من نقل فكرة المناوأة بين العلم والدِّين الخاصَّة بالغرب النَّصراني إلى الأوساط العلميَّة الحديثة في بلاد الإسلام المسكينة؛ التي نشأ فيها العلم والدِّين متساندين ممتزجين لحماً ودماً حتَّى صَعَبَ تعلُّم الدِّين في الأزمنة الأخيرة على كسالى المسلمين تعلُّم العلم.

هذه مسألة التثليث، ومنها تعلم خطورة مسألة بنوَّة المسيح؛ الذي هو أحد الأقانيم الثلاثة، لا كما قال الأستاذ فرح أنطون من أنَّ الأمر عبارة عن كون الإنجيل

(١) «إزنيك» بكسر الهمزة اسم بلدة في غرب الأناضول.

يعبر عن البشر بأبناء الله، كما أن القرآن يسميهم عباد الله، فالمسألة لا تجاوز أن تكون اختلافاً بين الكتابين في الاصطلاح؛ الذي لا مُشاحّة فيه!!

[مسألة بنوة المسيح]

وهل يظنُّ الأستاذ: أنه يقدر على نفي عقيدة النصارى في المسيح عليه السلام غير المتّفقة مع بشريّته ومخلوقيّته؟ أليس هو ابن الله حقيقة؟ وإلا فمن هو الابن الدّاخِل في أركان الألوهيّة الثلاثة؟ وأي عبدٍ من عباد الله - على قياس ابن الله - هذا أدخل في أركان الألوهية في عقيدة الإسلام؟ كلا، بل لإبعاد كلّ إنسانٍ عن المرتبة التي أّصعد النّصارى المسيح إليها، سُمي: عبدالله.

ثمّ أليست سيّدتنا مريم عند النّصارى والدة الله؟ وإلا فماذا الكتاب المسمّى «أمجاد مريم البتول والدة الله» المطبوع في روميه سنة ١٨٢٩ والذي يباع اليوم بخمسة جنيهات؟.

ثمّ لماذا اتّخذ الصّليب الممثل للمسيح رمزاً للمعبود في النّصرانيّة إن لم يكن المسيح الله، أو على الأقل ابن الله؟^(١) ولماذا كان صلبه افتدائاً كافياً في العفو عن ذنوب البشر؟ مع أنّه عليه السلام ليس بأوّل من قتل ظلماً في سبيل الله من النّاس، ولا من الأنبياء، إن كان المسيح قُتل كما قال النّصارى.

والأستاذ يقول: «إنّ كلّ مسلم عاقل يعرف في هذا الزّمان: أنّ اعتقاد عقلاء النّصارى بالمسيح يوافق لشهادة القرآن» يعني: أنّه لم يكن ابن الله، ولا متجسّداً فيه الله.

(١) فكيف يقاس ما صنعه النّصارى من اتّخاذ شكل المسيح المصلوب رمزاً للمعبود بما ورد في القرآن من يد الله وعرشه من التّعابير المكنية من قدرة الله، وسلطانه؟ وهل صنع المسلمون تمثالاً ليد الله هذه، وعبدوه كما عبد النصارى تمثال المسيح المصلوب؟
أمّا تعريض الأستاذ لتعبير القرآن عن المسيح بـ: ﴿رسول الله وكلمته ألّقاها إلى مريم وروح منه﴾ [النساء: ١٧١] فالمراد من كون المسيح كلمة الله: أنّه محصول كلمة «كن» من الله على خلاف سنته في حصول الولد من نطفة أبيه. وليس في كون المسيح روحاً من الله ما يشبه تصديق النّصارى في القول بأنّه ابن الله، أو الله نفسه أحد الأقانيم الثلاثة الإلهية. و«من» في «منه» لا ابتداء الغاية لا للتبويض. فلو استفيد من لفظ «روح منه» امتزاج المسيح بالله كان مثله وارداً في حق سيدنا آدم الذي قال القرآن عنه: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ [الحجر: ٢٩] بل وارداً في كلّ ما في السّموات والأرض بالنّظر إلى قوله تعالى: ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه﴾ [البقرة: ١٣].

وفيه: أنه إذا كان عقلاء النصارى لا يُصعدون المسيح في اعتقادهم عنه إلى مرتبة الألوهية ولا النبوة لله، فلماذا تركوا عامتهم على اعتقادهم الباطل، ولم يفهموهم الحقيقة؟ وماذا يكون قول القائل في دين يختلف في أصول عقائده خاصة متدينه عن عامتهم، إلى حد أن يكون الإله المعبود عند أحد الفريقين غير ما عند الفريق الآخر.

فهذا اعتراف صريح من الأستاذ بعدم صحة قياس النصرانية بالإسلام الذي لا يقبل مثل هذا الاختلاف الفاحش في العقيدة الإسلامية بين خاصة المسلمين، وعامتهم سوى ما شد فيه ابن رشد في نفي الجسمانية والجهة عن الله، فلم يفهما روماً للتسهيل على العامة. وليس في التثليث تسهيل، بل التصعيب كله.

ومما يؤيد كثيراً ممّا ذكرنا في هذا المقام، وخلاصته عدم جواز قياس النصرانية بالإسلام في التمشي مع العقل والعلم، وعدم إمكان الدفاع عن عقيدة النصارى في ذات المسيح: أن الدكتور «ماكسوه ل» قال في أوائل كتابه «الحادثات الروحية»:

«كثيراً ما يُذكر الخلاف والجدال بين العلم والدين، إلا أن ما ذكر دون الحقيقة، وهي أنني أرى شبوب حرب عوانٍ بينهما مفضية إلى الموت، ومن السهل تعيين المغلوب منهما، بل بدأت سكرات الموت تظهر في عقيدة الدين المسيحي. ومن ذا يكرر اليوم قول «سنت أوجوستن» المشهور الذي كان يعلم الناس أن يؤمنوا من غير حاجة إلى أن يفهموا، على أن يكون هذا هو الخاصّة المميّزة للإيمان: «أومن به لأنه عبث!» فإن كان الله موجوداً؛ أليس عدم استعمال العقل؛ الذي هو أثمن مواهبه لنا في تدقيق وظائفه نحونا ونحو غيرنا، أعظم احتقار له؟! ومع هذا فالذي يطلبه ممّا المذهب الكاثوليكي: الاستسلام المطلق والإيمان الأعمى بكلّ ما تلقّنه الكنيسة، وإنّي لا يراني^(*) جديراً بالقبول أن يكون إله الكاثوليكين يستحسن التساهل لهذا الحد. والعقلاء حائرون في تجسّد الله وموته تضحيةً بنفسه في إنقاذ البشر الذي لا يستحق هذه التضحية».

أفرايتم: أن عقلاء النصارى ليسوا مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده، منكرين وجود مسألة تجسّد الله في المسيح في العقيدة النصرانية، بل حائرين في تلك المسألة الموجودة فيها وفي مسألة موته؛ أي: موت الله تضحيةً بنفسه. فالمقتول هو المسيح الله، لا المسيح الرسول، ولذا كان ثمناً كافياً لإنقاذ

(*) المعنتي: كذا، ولعل الصواب: لا أراه، أو: لا أرى.

البشر، وإلا؛ فقد قُتل غير واحدٍ من الأنبياء كشعيا وزكريا ويحيى عليهم السَّلام، فلم يدَّع أحدٌ: أنَّ الله قد ضحَّى بنفسه في موت هذا النَّبيِّ، أو ذاك النَّبيِّ لإنقاذ البشر من عذاب جهنم، فكان موته مغفرةً لذنوبهم.

ثمَّ إنه يمكن أن يقال على هذه العقيدة النَّصرانية: من يغفر للمذنبين بعد تضحية الله بنفسه؟! بل مَنْ يعذبهم لو لم يغفر لهم؟ ومن يعيد الحياة إلى الله بعد موته؟ لأنَّ الله الَّذي يقدر على أن يحيي الموتى مات في هذه المرَّة! فإذا يلزم أن يكون العفو عامًّا بالرَّغم من قُصُرِ رجال الكنيسة ذلك على الذين يعفون عنهم من النَّصارى^(١) يلزم أن يكون عامًّا حتَّى لقتلة المسيح، أو بالأصح قتلة الله في المسيح^(٢).

وبمناسبة العقيدة النَّصرانيَّة في العفو عن الذُّنوب مقابل تضحية الله بنفسه، يحسن بنا أن نلفت إلى أنَّ العفو عن ذنوب البشر لمن يشاء الله منهم إنَّما يتوقَّف في عقيدة الإسلام على شرطٍ واحدٍ، هو: الإيمان بالله الواحد ورسله، وبما جاء به رسله منه من غير حاجةٍ إلى تضحية الله بنفسه، ولا برسولٍ من رسله، حتَّى ولا إلى تضحية المذنب بنفسه، كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] ومن غير حاجةٍ إلى الاعتراف بالذُّنب أمام أحدٍ من النَّاس كما يعترف النَّصارى بذنوبهم أمام القسوس؛ ليعفوا عنهم.

نلفت إلى هذا، ثمَّ نذكرُ هذه العقيدة الإسلاميَّة مثلاً بليغاً لسموِّ نظر هذا الدِّين في معاملة المذنبين، حيث لا يضطرهم إلى أن يخجلوا أمام العافين من النَّاس. ثم نذكره مثلاً أبليغ في اعتناء الإسلام بالعلم؛ إذ يكون الَّذي ينجي الإنسان من عذاب جهنم، أو الخلود فيه على الأقل، ويضمن له السَّلامة الأبدية عبارةً في عقيدة الإسلام عن الإيمان بالله ورسله وبما جاؤوا به منه؛ عبارةً عن التَّصديق الَّذي يمكننا أن نسمِّيه العلم بقضيةٍ واحدةٍ، لأنَّ التَّصديق الشرعي؛ الَّذي هو الإيمان بالأمر المذكورة المحددة إمَّا متَّحدٌ مع التَّصديق المنطقي الَّذي هو العلم، كما هو رأي العلامة التفتازاني، أو مركَّبٌ منه وممَّا لا يمتاز عنه بسهولة كربط القلب بتلك القضية، أو الإذعان والانقياد لها، كما هو رأي غيره. فالإنسان ينجيه علمٌ واحدٌ نجاة الأبد، ويُهلكه جهلٌ واحدٌ هلاك الأبد.

(١) ويلزم أن يكون رجال الكنائس هم العافين عن الذُّنوب لا الله، كأَنهم الله بالنيابة.

(٢) بل يلزم أن يكون قتلة المسيح قد فعلوا فعلاً لم يفعل مثله أحد في مصلحة البشر، فيكونون أممٌ النَّاس على النَّاس، وعلى الأقل على النَّصارى إن كان العفو عن الذنوب خاصاً بهم، وبالذين اعترفوا بذنوبهم أمام القسوس. وكل هذا على فرض وقوع القتل، كما هو زعم النَّصارى.

ولا يشترط في العفو عن الذنوب بعد الإيمان بالله ورسله وما جاؤوا منه أن يكون المذنب تائباً عن ذنوبه - وإن اشترط اعترافه بحرمة الذنوب المحرمة؛ لئلا يناقض إيمانه بما جاء به الرسول من الله - فإن كان تائباً فالعفو مطلق غير مقيد بمن يشاء الله من عباده. ولا يشترط في التوبة الاعتراف بالذنب أمام رجل من رجال الدين، بل لا يجوز ذلك، ويكون تحديث أحد لآخر بذنبه ذنباً آخر. وإنما التوبة هي الاعتراف بالذنب فيما بين التائب وبين الله مع الندامة عليه ندامة ناشئة من خيفة الله لا لسبب آخر كإضرار الذنب بصحته أو بماله، ومع العزم على أن لا يعود إليه. فإذا صحَّ منه هذا العزم عند التوبة، فلا يمنع العفو المترتب عليها ما اقترفه من ذلك الذنب مرة ثانية، أو ثالثة.

هذه طريقة الاستغفار من الذنوب في الإسلام هل تشبه طريقته في العقيدة النصرانية؟!

أما تسمية البشر في الإنجيل بأبناء الله، فإن صحَّ ورودها في الإنجيل المنزل على سيدنا المسيح، فنحن نسلّم به محمولاً على معنى مجازيٍّ معقول، لكن مذهب المسيحية المبتدعة بعد المسيح لا يرضى بنوّة المسيح بهذا المعنى المجازي؛ الذي رضيناه نحن في بنوّة البشر عامّة، بل يحملها على حقيقتها، ويجعلها ميزةً للمسيح أيّ ميزة.

وكتاب الفيلسوف «رنان» «تاريخ المسيح» الذي هو سند الأستاذ فرح أنطون في تأويل بنوّة المسيح بمعنًى مجازيٍّ معقول، يقول عنه الفيلسوف الإيطالي «جيوفاني بابيني» مؤلف «حياة المسيح» ص ٦٤ من الترجمة العربية للأشمندريت أنطونيوس البشير البستاني:

«الذي كتبه الأكلريكي الجاحد «رنان» الكتاب الذي يكرهه كلُّ المسيحيين الحقيقيين للطريقة التي صاغه بها كاتبه؛ الذي كان يطلي تهكمه وتحامله بطلاء الشاء لخدع السليمي النّية البسطاء... الكتاب الذي يحتقره كلُّ مؤرّخ صادق».

وقال المترجم في الحاشية التي كتبها لترجمة «رنان»: «إنّ آراءه المودوعة»(*) في كتابه «حياة يسوع»^(١) المطبوع سنة ١٨٦٣ أثارت الرأي العام ضده، فعُزل عن منصبه، وكان أستاذ اللّغات العبرانيّة والكلدانيّة والسّريانية في كلية فرنسا... وقد أحدث طبع هذا الكتاب ضجةً عظيمةً في أوروبا كلّها».

(*) المعنّي: كذا، ولعل الصواب: المودعة، إذ المودوع يدل على السكينة والوقار، كما في لسان العرب، مادة: (ودع).

(١) تاريخ المسيح وحياة يسوع كتاب واحد لرنان، والاختلاف في اللفظ من المترجمين.

ومن الغريب أن يقول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة»، ومناظر الشيخ محمد عبده عن هذا الكتاب الذي أثار ضجة عظيمة في أوروبا كلها: «لو لم تكن «الجامعة» نشرت في هذا العام كتاب «تاريخ المسيح» بقلم الفيلسوف «رنان» لزمنا أن نسهب في هذا الموضوع (موضوع بنوة المسيح لله) أما وقد نشرنا هذا التاريخ، وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين في الشرق والغرب... إلخ.

الحاصل: أن العقيدة النصرانية - سواء كانت في ألوهية المسيح، أو بنوته لله على الوجه الذي يخرج من حد المعقول، ويخل بشأن الألوهية - مشهورة لا تقبل التغطية بأي تأويل، وحسب الأستاذ فرح شاهداً ضد ما ادّعاء على خلاف المشهور المشهود للعالم في عقيدة النصارى قوله قبل كلامه عن هذه الدعوى الجريئة بصفحة؛ وهو يطري^(*) خطبة المسيح على الجبل: «ويصيح «شاثوبريان» في كتابه «روح المسيحية» ليقم دليلاً على ألوهيتها: «وهل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال؟!».

[الجواب على غمز أ. أنطون بعبارة «عباد الله»]

(٤) وأما قول الأستاذ فرح أنطون: «وإذا وجد اعتراض على تسمية أبناء الله التي وردت في الإنجيل ألف مرة، فعباد الله التي وردت في القرآن لا تسلم من الاعتراض أيضاً. ذلك: أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد، وإذا كان الله قد خلقه ليجعله عبداً له؛ فقد ظلمه».

فجهالة لا تجاريها جهالة، واستكباراً يفوق استكبار إبليس؛ لأنه أبقى أن يسجد لآدم، لا أن يسجد لله ويعبده، وبالأولى أن يكون عبداً له. وكل من يعبد الله لا يعز عليه أن يكن عبداً له؛ لأن العبادة فوق العبودية في الدلالة على الخضوع، بل يمكن الإنسان أو الشيطان ألا يعبد الله، ولا يمكنه أن لا يكون عبداً له فيصبح خارجاً عن سلطانه، وهو الذي يحييه ويميته ويهيمن عليه في كل لحظة من لحظات عينه، وفي كل نبضة من نبضات قلبه، ويمدّه في كل نفس يتنفسه فتكون دعوى حرية الإنسان، أو أي خلق من المخلوقات بين يدي ربه دعوى مضحكة جداً، دعوى من سفه نفسه، ولم يقدر من بيده ملكوت السموات والأرض قدره.

وأنا ما كنت أظن أن يكون الأستاذ فرح منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ

(*) المعني: كذا، والمستعمل لدينا: يطري.

محمد عبده جاهلاً لهذا الحدّ، ولا أدري هل هذه الجهالة أتته من عدم اعتقاده الدّين، وكونه من المستبطين للإلحاد، فلا يقدر الله حقّ قدره، كالأستاذ فريد وجدي الزّاعم بعجز الله عن خلق المعجزات، وبعث الأموات، أم أتته من النّصرانية القائلة بالإله المصلوب المغلوب، فيقيس ألوهية الله بألوهية المسيح وسيادته بسيادته، فيعزّ عليه أن يكون عبداً له .

هذا، والله تعالى يقول: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَهِهُ جَمِيعًا﴾ [النساء: ١٧٢] .

ويقول أيضاً: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣] وهو سبحانه وتعالى يُدخل من يصطفيه من النّاس في عباده تشريعاً له، فيقول: ﴿يَأَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَأَدْخُلِي جَنَّتِي﴾ [الفجر: ٢٧ - ٣٠] ويقول: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٣٠] لكن الأستاذ فرح لا يدري ما في العبودية لله من العزة، ولا يقدر قول الشاعر المفتخر بعبوديّته لحبيّته: لا تدعني إلا بيا عبدها فإنّه أشرف أسمائي فإذا كان هذا موقف الإنسان من حبيّته، فماذا يكون قولك في موقفه من خالقه، وخالق حبيّته؟ ولقد أحسن القاضي عياض؛ حيث قال:

ومما زادني شرفاً وتيهاً وكذت بأخمصني أطأ الثُّرَيَّا
دُخولي تحت قولك يا عبادي وجعلك (*) خيرَ خلقك لي نبياً

دوافع أ . أنطون لنقد الإسلام والدفاع عن النّصرانية

(٥) وآخر قولني في الأستاذ منشئ «الجامعة» المدافع عن النّصرانية: إنّهُ لا يدافع عنها مؤمناً بأنه يدافع عن الحقّ، ولهذا يجتهد على الأكثر في مساواتها بالإسلام الذي لا يعتقده، فيحكم عليهما معاً بمنافاة العقل والعلم، فهو يحاول إسقاط الإسلام بل الدّين مطلقاً في نظر العقل والعلم، ولا يتجنّب في سبيل إسقاطه إسقاط النّصرانية أيضاً؛ إذ لا مرأى في منافاتها العقل والعلم. فموقف الأستاذ الحقيقي موقف الحامل على الإسلام، لا المدافع عن النّصرانية؛ التي لا تقبل الدّفاع. ومع كون الأستاذ لا يسعه التّكبر عن موقف الدّفاع عنها بالمرّة، فالظاهر

(*) المعنّي: المشهور: وأن صبرت أحمد لي نبياً، إلا أنّي وجدت في خلاصة الأثر للمحيي مثل ما ذكر المؤلف، في ترجمة أحمد بن أبي بكر النسفي الخزرجي المالكي والبيت الذي قبله لأبي عبد الله، محمد بن إسماعيل، المغربي الزاهد، كما في ترجمته في الوافي في الوفيات .

أَنَّ جَلَّ هَمُّهُ تعييب الإسلام، وتنزيله منزلة النَّصرانيَّة في منافاتها العقل والعلم. وأكبر دليل على ما قلَّته من مرام الأستاذ الملقِّق اقتراحه على مناظره الشَّيخ محمد عبده التَّصالح على أن يختارا بعض الآيات من الإنجيل والقرآن فيعضُّا عليها بالتَّواجد، ثم ينبذا ما بقي بعد ذلك من الكتَّابين وراء ظهريهما، وإليك قول الأستاذ: «وما لنا ولهذه التَّأويلات في الإنجيل؟ نحن لا نعرف منه غير خطبة المسيح على الجبل المنشورة في الإصحاح الخامس والسادس والسَّابع من إنجيل متى. فالخطبة على الجبل هي عندنا الديانة المسيحيَّة كُلُّها».

ثمَّ كتب ترجمة تلك الخطبة في صفحة ونصف صفحة من كتابه، وفيها قول المسيح المشهور: «من لطمك على خدِّك الأيمن فحوِّلْ له الآخر» وقوله: «ما جئتكم لأقول: اعفوا عن أعدائكم، بل لأقول أجوبهم!» ثم قال الأستاذ:

«وبعد أن يقول «رنان» مثل ذلك^(١) في كتابه: «تاريخ المسيح» بأعلى صوته: هذه هي الديانة الأبدية! وإذا كان في الأجرام السَّماوية أجرامٌ مأهولة فإنَّ ديانته لا تكون أرقى منها مهما بلغوا من الارتقاء في سلم الكمال. ويصيح «شاتوبريان» في كتابه «روح المسيحيَّة» ليقيم الدَّليل على ألوهيتها: «هل يمكن أن يصدر من البشر الضَّعفاء كمالٌ كهذا الكمال؟!».

«فإذا كان الأستاذ (يعني: الشيخ محمد عبده مناظره) يدعو هذه الدَّعوة إلى دين أبديٍّ معقولٍ ليس فيه معجزةٌ ولا سيفٌ ولا نارٌ، بل كُلُّه إخاء عامٌ ومحبةٌ مطلقةٌ لجميع بني آدم^(٢) حتَّى الأعداء (كما أوصى به المسيح في خطبته على

(١) يعني: أنَّه لا يعرف من الإنجيل غير خطبة المسيح على الجبل كالأستاذ فرح. ومنه يعرف أنَّ الذين رموه أي رنان بالجحود ما رموه بغير حق.

(٢) لا تسمعوا لأقوال الذين يؤمنون ببعض الكتاب، ويكفرون ببعض، عن الإخاء العام والمحبة المطلقة، على أنَّهم جادون صادقون: فهم على الرِّغم من كونهم يعيبون الدِّين، وأهله بسيف الدُّنيا ونار الآخرة لا تجد عندهم إلَّا، ولا ذمَّةً، ولا شفقةً على عباد الله. وهذه الألفاظ المعسولة التي تعلِّموها من الماسونيَّة العالميَّة قولهم بأفواههم لا يجاوز حناجرهم. فإن كانت معاني هذه الألفاظ موجودة؛ فإنَّما توجد في أهل الدِّين والإيمان، فقد وقع أنَّي لمَّا كنت قبل مجيئي إلى مصر في المرَّة الأخيرة مقيماً في تراكيا الغربيَّة اليونانية التي فيها سكَّانٌ مسلمون؛ ذهبت إلى أثينا. وفي أثناء تفرُّجي على أنحاء المدينة مررت بحيِّ المهاجرين من تركيا على طريق المبادلة بمسلمي اليونان، وأكثرهم من أروام الأناضول.

وبينما أنا أمشي في شوارع الحي رأيتني امرأة واقفةً على باب أحد المنازل، وأنا في زِيٍّ إسلامي معمَّم، فصاحت في دهشة، وحسرةً على ما مضى من عهدها بوطنها القديم في الأناضول مع المسلمين التُّرك، قائلة: «من أين بدوتم يا أناساً رحماء!» وإنِّي لا أنسى مدَّة حياتي ما شعرت به =

الجبل)^(١) فنحن نوافقه كلّ الموافقة، ولكن ذلك يقتضي الاعتماد على صفحتين، أو ثلاث صفحات من الكتاب، وعدم الاعتماد على ما بقي^(٢)، ونحن نعلم أنّ إخواننا المسلمين ليسوا بأقلّ حرصاً على قرآنهم من إخواننا المسيحيين على إنجيلهم، كما أنّ رجال الدين من المسيحيين خصوصاً المتعصبين منهم ينكرون على أصحاب هذه الدّعوة دعوتهم إلى بضع صفحات فقط، واعتبار ما بقي وجوده وعدمه سيّان... فكذا ينكر رجال الدين الإسلاميّ هذا التّخصيص أشدّ الإنكار، ولذلك نقول: إنّ الدين المعقول لم يوجد إلا عند القائلين بهذا التّخصيص، وهم من أنصار الفضيلة في الأرض لا من أنصار الديانات.

وقال في ص ٢١٧: «وإذا كان يرجى في المستقبل وصول البشر إلى محجّة الكمال، وتألّف وحدة لهم، فإنّ هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم، وبوضع الدين جانباً، ونعني بوضع الدين جانباً: العمل بفضائله، وتغطية ما بقي بستر مقدّس». وأنا أقول: فهذه ديانة الأستاذ فرح منشئ مجلّة: «الجامعة» ومناظر الشيخ

= من الفخر، والابتهاج من خطاب هذه المرأة الرّوميّة التي ما كانت تعرفني، وإنما تخاطب فيّ مسلماً، أو رجلاً دينياً إسلامياً. فإن كانت تخاطب فيّ الترك بالنظر إلى لغة خطابها، وأعني بهم الثّرك القدماء المحافظين الذين جاورتهم هذه المرأة في وطنها السّابق؛ ففضل ذلك أيضاً يعود إلى إسلامهم.

(١) لو عاش الأستاذ لرأى الدّنيا يتقلّص عنها ظلّ الأديان، وتعمّ الحروب بدل الإخاء والحبّ العام المنتظر. والإنكليز الذين هم أرقى الأمم الغربيّة، وأوسعهم في دعوى المدنيّة والإنسانيّة، لا يوثق بحبّهم لأصدقائهم فضلاً عن أعدائهم. وربما يقال: إنّ الإنكليز يعوّل على أخلاقهم باعتبارهم أمة، وإن كانوا باعتبارهم حكومة شرّ الماكربين. لكنّ الحق: أنّ الأمة لا يكون لها ممثّل أصدق من حكومتهم، فهي أنطق بسجيّتهم... اللهمّ إلا أن تكون حكومة قائمة على رغم إرادة الأمة، وهذه الحالة لا تتصوّر في حكومات الإنجليز.

(٢) ما أشبه هذا بإلغاء الأستاذ فريد وجدي بك لآيات المعجزات، والبعث، والحساب، والعذاب بنار جهنّم الشّديدة من القرآن باعتبارها متشابهات غير مفهومة، ولا مطلوبة الفهم، وحصر الأهميّة فيما بقي بعد ذلك منه. ولم أقل عبثاً: إن الرّأي العام العلمي بمصر بعد المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده، والأستاذ فرح أنطون انحاز إلى جانب الأستاذ، واقتنع بآرائه المضادّة للأديان، فهي هو الأستاذ فريد يقول بعين ما اقترح الأستاذ فرح على مناظره في تنقيح آيات القرآن.

وإنّما الفرق بين القولين: أنّ الأستاذ فريد سكت عن آيات السّيف؛ لعدم كونها من نوع آيات المعجزات وأحوال الآخرة التي لا يعترف الأستاذ بمنطوقها لاستحالته في نظر العلم الحديث. ومعنى هذا: أنّ سكوت الأستاذ عن إلغاء آيات السّيف نشأ من كونها خارجة عن موضوع الكلام الذي جرى عليه البحث والنّقاش بيني وبينه فيما مضى على صفحات الأهرام.

محمد عبده! وهذا مبلغ صداقته لكتاب النصرانية، وكتاب الإسلام! فهو يعترف من الإنجيل بوضع صفحات ويكتفي بها، ويقترح على مناظره الاكتفاء بمثلها من القرآن؛ ليتفقا فيما بينهما على آيات منتقاة من الإنجيل والقرآن، ويعتبراها الإنجيل كله، والقرآن كله، ثم يتخذاهما من تلك الآيات المختارة ديناً أدبياً معقولاً، لا معجزة فيه، ولا سيف، ولا نار جهنم، بل كله إخاء عام، ومحبة مطلقة لجميع بني آدم؛ حتى الأعداء، ثم يعتبروا ما بقي من الكتابين - وهو أكثرهما - وجوده وعدمه سيان، وإن أنكر هذا التخصيص والاختيار كل من أهل الكتابين.

لكن الأستاذ يقول: إن الدين المعقول لا يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص، وهم من أهل الفضيلة المفضلين على أصحاب الديانات. ولكون الأستاذ عارفاً بأن هذا الدين الصناعي المنحوت لا يكون ديناً، قال في آخر كلامه: إن أنصار هذا التعديل في الكتابين هم أنصار الفضيلة، لا أنصار الديانات، وسجل على نفسه بهذا القول: أنه هو أيضاً ليس من أنصار الديانات، وأصحابها.

فالأستاذ أضاف في هذا المكان من كتابه إلى ما يدعيه دائماً من تنافي الأديان مع العقل والعلم، تنافيا مع الفضيلة أيضاً في كثير من أحكامها، فلا النصرانية ولا الإسلام، ولا غيرهما في رأيه دين الفضيلة، كما أنها ليست دين العقل والعلم، وكتابا الله: الإنجيل، والقرآن خليطان مما هو جدير بالأخذ، ومما هو جدير بالبذ، وهو أكثرهما.

لكن أهل الكتابين المعتقدين: أنهما كتابا الله إلى عباده على - تعبير القرآن - وأبنائه - على تعبير الإنجيل -، لا يرضون طبعاً هذا التفريق وهذا التقسيم في آيات كتابيهم، ولا يلزم من عدم رضاهم أن يكونوا متعصبين مغالين كما زعم الأستاذ، بل يكفي أن يكونوا جادين في اعتقاد أن الإنجيل والقرآن كتابا الله. وخصوصاً المسلمون لا يتنازلون عن القرآن بكلمة، ولا يقبلون خلواً آية من آياته عن حكمة وفضيلة؛ لأن آياته كلها وكلماته كلها تنزيل من حكيم حميد، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، نزل على محمد ﷺ، وبقي محفوظاً كما نزل، لم تعبث به يد البشر، وهذا الانتقاء الذي يقترحه الأستاذ نوع من أنواع العبث تأباه محفوظة القرآن؛ التي وعدا الله في القرآن نفسه.

وإذا تكلمنا على الإنجيل، فنسأل الأستاذ: هل المسيح عند إلقاء خطبته على الجبل غير المسيح عند تبليغ سائر آيات الإنجيل في ألوهية الروح؛ التي احتلتها على قول النصارى (وقد صرح به شاتوبريان كما سبق نقله من الأستاذ)؟ أم إن الأستاذ معترف بعدم سلامة الإنجيل من التحريف، وقائل بانحصار السالم

المحفوظ في خطبة الجبل؟ وكيف يجعل الإنجيل إذن مقيساً عليه للقرآن المحفوظ، في تجويز الحذف والاختصار منه؟ وتلخيص السؤال: هل يجوز أن يشتمل كلام الله - بشرط أن يكون كلام الله الذي لم يطرأ عليه أي تبديل - على ما يستحقُّ الأخذ وعلى ما يستحقُّ النبذ؟ والأستاذ فرح يحتاج إلى إثبات ألوهية الروح التي احتلتها نفسه كألوهية روح المسيح؛ حتى يسلم مقياس الحكمة والفضيلة إلى يده فيمتحن به آيات القرآن والإنجيل ككلام من هو مثله أو دونه في ألوهية الروح.

وما أشبه تقسيم الأستاذ لآيات كتب الله إلى مأخوذ ومنبوذ بقول الملاحظة الماديّين المنكرين للنظام والانسجام في أجزاء الكون، ودالاتهما على علم صانعها(*) وقدرته وإرادته، لا سيما ما يوجد منهما في المواد العضوية، كما فصله علماء وظائف الأعضاء، وسماه الفيلسوف جوستاف لوبون: المنطق البيولوجيائي، فيحاول أولئك الملاحظة إنكار هذا النظام والإحكام مستنديين إلى بعض ما يوجد في الكون ولا يتيسر تعليقه بالحكمة والعلّة الغائيّة، كما يأتي ذكره مع الردّ عليهم في مبحث «دليل العلّة الغائيّة» وإن كان التقسيم في آيات كُتِبَ الله أظهر خطأ وخطراً من التقسيم في أجزاء الكون.

وجملة القول في الأستاذ: إنّه لا يؤمن بالقرآن؛ لكونه مسيحياً، وأمّا الإنجيل فهو لا يؤمن به أيضاً لكونه مسيحياً في الظاهر، ولا دينياً في الحقيقة. ولهذا لا يعجبه كلُّ ما ورد في الكتابين، ولا يعترف به على أنّه كلام الله. فهو كما قال القرآن من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض(**)، أو يؤمن بالإنجيل، ويعرف أن ما ورث النصارى من نصوصه التي أتى بها المسيح من الله غير موثوق به وغير منقول عنه تواتراً كما نُقل القرآن الكريم. فخسارة الحذف والاختصار والاختيار التي يقترحها الأستاذ في الإنجيل والقرآن إنّما يتأثر بها القرآن، ويكون تأثيرها في الإنجيل كتحصيل الحاصل. ولهذا يسوغهما في الكتابين على السواء كرجل عدلٍ يعامل صاحبه بالأمانة والمساواة، فيحبُّ له ما يحبُّ لنفسه! هذا في الظاهر، وفي الباطن: إضرار بصاحبه في ضمن هذه المساواة.

ولا يحسبني القارئ أقسو على الأستاذ تجاه تلطّفه بالإسلام حيث يقول ص ١٨٢: «هذا سبيلنا في الردّ الوعر على الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) فهو - سامحه الله - يدافع ويناضل عن مذهب بالحطّ من شأن مذهب آخر، وأمّا

(*) المعتنى: كذا، ولعل الصواب: صانعه، أو صانعهما.

(**) المعتنى: يشير إلى قوله تعالى: في بني إسرائيل ﴿أَفْتَوْنُونَ بَبَعْضِ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ...﴾ [البقرة: ٨٥].

«الجامعة» فإنَّها تكسر قلمها، ولا تدخل في هذه الطَّريق؛ التي لا يصنع الدَّاخل فيها شيئاً غير إيذاء عواطف فريق من إخوانه بني الإنسان بصدم معتقداتهم المجبولة بلحمهم وعظامهم، وإثارة التَّعصُّب في صدور البسطاء الجهلاء. فكلَّامنا إذن في هذا الموضوع على مَنْ يحكم على الإسلام والمسيحية حكماً مجرداً عن كل شهوة، وغرض غير غرض الفضيلة المقدَّسة، ولم نقل الحقيقة، لأنَّ الحقيقة هي الله وحده، والأديان كلها مستمدة منه».

إنَّ الأستاذ يقصر الحقيقة على الله، فهو يعلمها وحده؛ لأنَّه الحقيقة نفسها. وأما الفضيلة، فلعلَّ الأستاذ يزعم: أنَّه أعلم بها من الله حيث يتجرَّؤ على عملية الانتقاء في كتابي الله: الإنجيل والقرآن، فما يراه من آياتهما موافقاً لمبدأ الفضيلة؛ يبقيه وما يراه على خلافه؛ يلغيه. ورأينا: أنَّه تعالى أعلم بكلِّ شيءٍ من كلِّ مَنْ عداه.

وليس بمنافٍ للفضيلة أن تكون عند الإنسان حقيقةً يعتقدها على قدر نصيبه من إدراك الحقائق، وعلى قدر توفيق الله إيَّاه لإدراكها، وليس عليه من حرج إذا دافع وناضل عن مذهب لا اعتقاده حقاً لا لكونه مذهبه، فلكونه حقاً يدافع عنه وهو واجبه، ولكونه حقاً اختاره مذهباً له، أليس للأستاذ مذهب يدافع عنه؟ بلى، له مذهبٌ خارج عن الأديان، وهو مذهب اللامذهبيَّة.

ألا ترى أنَّه لا يعتقد مذهبه حقاً^(١) وإنَّما يعتقده فضيلةً، ويرى غيره - ولو كان كلام الله - خليطاً من الفضيلة، وخلافها، ويرى معظم آيات الإنجيل والقرآن خليطاً للبد والاطراح، فهو يؤذي عواطف المسلمين والمسيحيين جميعاً، ويحطُّ من شأن مذهبي الفريقين حين يناضل عن مذهبه اللامذهبي، وحين يلحى مُناظره على أنَّه يناضل عن مذهب فريق، ويحطُّ من شأن مذهب فريق آخر، فهل فرقُ مذهبه نفسه عن مذهبي الفريقين بأنَّه مذهبٌ أدبيٌّ، ومذهب كلِّ من الفريقين دينيٌّ، يخوِّل الأستاذ امتياز التمدُّح لمذهبه بأنَّه معقولٌ، والخطُّ من شأن مذهب غيره بأنَّه غير معقولٍ؟ وهل تتَّفَق هذه الدَّعوى اللادينية مع ما ذكره آنفاً من أنَّ الحقيقة هي الله وحده، وأنَّ الأديان كلها مستمدة منه، وهل دين اللادينية أيضاً مستمدٌّ^(*) من الله؟

ويقول الأستاذ: «وإذا كان يرجى في المستقبل وصول البشر إلى محبَّة الكمال، وتأليف وحدةٍ لهم؛ فإنَّ هذا الوصول لا يكون إلَّا بالعلم وبوضع الدين جانباً».

(١) لأنَّ الحقيقة على ما ذكره هي الله وحده.

(٢) (*) المعنوي: في الأصل: مستمدة.

[ممارسة فرح أنطون للشاعر محمد إحسان المحامي]

وأنا أقول: لينظر القارئ كيف يرمي الأستاذ بعد أقواله المختلفة الكاشفة بالتدريج عمّا أخفاه تحت لسانه، كيف يرمي في النهاية عن قوس الشاعر محمد إحسان المحامي القائل مدحاً للعلم، وقدحاً في الدين:

قام في الناس نبيٌّ إنَّما شأنه ليس كشأنِ المرسلين
وحَّد النَّاسَ وقد فرَّقهم كافَّةُ الرُّسل على مرِّ السنين
إلى أن قال:

آمنوا بالعلم ديناً وهُدًى ليس بَعْدَ العلمِ للأفهامِ دين
أو بالأصح كيف يرمي هذا الشاعر عن قوس الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده قبل أكثر من ثلث قرن؟ وقد أوردنا تمام الشعر فيما سبق مع الردِّ عليه. ومن توافق المرامي هكذا في رميات طائشةٍ عصريةٍ لا دينيةٍ ينجلي كيف استحالت الأنظار ضدَّ الدين من أدياء العلم، بعد أن شهد النَّاس تلك المناظرة التي نادى في أثنائها الأستاذ فرح بمتابعة العلم ووضع الدين جانباً.

ومن الخزي للنَّصرانيَّة، وللأستاذ فرح النَّصراني منشئ «الجامعة» أن يقوم هذا بمناصرة دينه في مناظرة شيخ من كبار مشايخ المسلمين، ثم ينتهي الأمر إلى أن يقول الأستاذ: «إنَّ وصول البشر إلى محجَّة الكمال لا يكون إلا بوضع الدين جانباً!!» وفي هذا يذهب حتَّى ما أبقاه الأستاذ في أقواله السابقة من مختارات الإنجيل، والقرآن المتقلَّصة في بضع صفحاتٍ أدراج الرِّياح!! وممَّا يرد على الأستاذ: أنه إذا كانت الحقيقة هي الله وحده، والأديان مستمدةً منه، كما قال هو نفسه؛ فكيف يوضع الدين جانباً؟ فهل لا يكون هذا في المعنى وضع الله جانباً؟ أو وضع الحقيقة جانباً، وماذا يجدي بعد هذا التمسُّك بالعلم؟!

ويقول الأستاذ في ص نفسها: «ليس لنا أملٌ بعد الله إلا فيك أيها العلم المقدَّس» وقوله: «بعد الله» ينافي ما سبق آنفاً من تعليق الوصول إلى محجَّة الكمال بالعلم ويوضع الدين جانباً. فالعلم الَّذي يحتاج إليه الإنسان في الوصول إلى محجَّة الكمال، ولا يحتاج إلى الدين، بل إلى وضعه جانباً يلزم أن تكون له المنزلة الأولى قبل الله في إسناد الأمل إليه، لا بعده، لأنَّ الدين لله، والعلم عند الأستاذ لغير الله، كيف لا؟ والعلم عنده لا يعترف بالله، وبكلِّ شيءٍ غير منظور. لكن قوله: «بعد الله» أتى به قضاء لرسم العادة أي عادة الرِّياء؛ الَّذي يتخلَّى أمثال الأستاذ عن كلِّ شيءٍ، ولا يتخلون عنه. والقارئ يلقظ يتعرَّفهم من عدم التماسك

بين أقوالهم، ولا ينخدع بكلماتهم المعسولة، وتكون دعواهم التي لا يفتؤون يدعونها الولوع بالعلم، وهم لا يعرفونه. ومن أين يعرف العلم أولئك الذين يعزّون إلى الله الجهل من حيث إنهم يرون الأديان الإلهية مخالفة للعلم.

وإلى الله المشتكى من رياء لا يزال الجيل الأخير من الكتّاب المتفرنجين ينتقونه، ما أشقّه، وما أغلظه!! فلو لم يكن لأهل الدين فخارٌ، ولا على هؤلاء عارٌ إلا اختلاف الطائفتين في الإخلاص والرياء لكفاهما. وهل محجة الكمال التي يأملون أن يصل البشر إليه في المستقبل، وهم معاشر العقلاء العصريين قد وصلوا إليها من الآن، هي مراعاة الناس، ومصانعتهم ومخادعتهم؟ وهؤلاء المراؤون مزيّفون أشدّ وأشنع من المجرمين أهل المهنة المعلومة، لأنهم يزيّفون الثّمود والمراؤون يزيّفون أنفسهم.

وممّا يؤسف له: أنّ الأستاذ حين قال: «ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين في كلّ ملّة ينادون بإبعاد العقل عن الدين، أمّا عقلاء الفلاسفة؛ فلاّتهم يكرهون مقاومة معتقدات النّاس» سجّل على عقلاء الفلاسفة هذا المسلك الذّميم مسلك الرّياء المتجافي عن الصّراحة التي يمثلها يمتاز الأنبياء صلوات الله عليهم على الفلاسفة.

وقد انجلى ممّا سبق للأستاذ في كتابه - وقد نقلنا بعضه -: أنّه لا يصدّق من مدّعي الديانة إلاّ الدين النّازل في أكواخ المساكين، ومنازل الطبقات المتوسطة، ويعني به: دين العامّة، فيعتبره الدين الذي ينحني أمامه كلّ الرؤوس.

أمّا الطبقة العليا؛ فقد قال عنهم: إنّ دينهم آلة لأغراض مخصوصة. ثمّ قال: «وماذا قيمة الدين الذي اتّخذ آلة لا مقصوداً، وخادماً لا مخدوماً؟» وهكذا سجّل عليهم دينهم.

وأنا أزيد على ما ذكره فأقول: حتّى إنّ اتّخاذ الدين آلة للفضيلة، كما فعل الأستاذ فيما اختاره من الدين الأدبي المعقول المصنوع، يحطّ من منزلته، فيقال في شأنه هو الآخر: وماذا قيمة الدين الذي اتّخذ آلة لا مقصوداً، وخادماً لا مخدوماً؟ والواجب: أن تكون قيمة الدين في نفسه، وفي مجيئه من عند الله.

ونرى الأستاذ قد يتغلّب عليه داء الرّياء، فينسى تارةً أخرى شغفه بالعقل والعلم، فينحاز إلى جانب الدين، ويناصره ضدّ العقل والعلم، فيعييهما بالعجز، وعدم المسايرة للفضيلة، انظر قوله ص ١٢٢:

«إنّ العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل؛ لأنّ قواعده مبنية على المشاهدة

والتَّجربة والامتحان. وأمَّا الدِّين فيجب أن يوضع في دائرة القلب؛ لأنَّ قواعده مبنيةٌ على التَّسليم بما ورد في الكتب المقدَّسة. وليس يجوز أن يقال: إنَّ هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعةٌ في العلم، وهادم لسلطته؛ لأنَّ العلم يريد البحث في كلِّ شيءٍ وفي كلِّ أصلٍ، فإنَّ العلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان، وفيما عدا ذلك فإنَّ هذه الأمور القلبية لها براهين قلبيةَّة، مثال ذلك شعور كلِّ نفس بوجوده^(*) الدَّاتي، فهي تقول: «أنا» وتعرف: أنَّها مستقلةٌ قائمةٌ بذاتها، وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصَّلاح، ونزوع الإنسان إلى عالم آخر. وهي الأمور الَّتِي يتَّهَّم عليها العقل، ويحسبها ناشئةً عن التَّربية والعادة. فهذه البراهين القلبيةَّة بأيِّ حجةٍ ينكرها العقل، وبماذا يؤيِّد إنكاره؟ فالأولى أن يتركها ولا يعارضها، وإذا شاء البحث فيها؛ فليبحث، فإنَّنا لا نضع لها حداً، ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها.

ونحن لا نسلِّم بتَّهَم العقل على الخير والفضيلة والصَّلاح ووجود عالم آخر؛ حتى يقال: بأيِّ حجةٍ ينكرها، أو يقال: لا يجب أن يقطع بإنكارها، لأنَّه يجهلها، ومن هذا يعرف مبلغ ما للخير والفضيلة والصَّلاح من قوَّة الأساس؛ الذي تبني عليه هذه الأمور عند من لا دين لهم، وإنَّما لهم عقلٌ وعلمٌ على زعمهم، فكأنَّ الاعتراف بها خروجٌ على العقل والعلم.

ولعلَّ هذه العقلية السَّقيمة الَّتِي حصلت في عقلاء الغرب النَّصراني ناشئةٌ من عدم ائْتِلاف دينهم مع العقل والعلم، وعدم استناده إليه، فبحثوا له عن مستندٍ آخر، وقالوا: إنَّه يستند إلى مبادئ الخير والفضيلة والصَّلاح. ثمَّ احتاجوا إلى تفريق هذه المبادئ من مقتضيات العقل؛ لتكون تلك الأمور من مزايا الدِّين إزاء مزايا العقل؛ الذي يقف من الدِّين موقف المعارضة... ولزم من ذلك ادِّعاء وجود التنافر بين العقل وبين تلك الأمور الحميدة، كما إنَّه موجودٌ بين العقل والدِّين.

فهذه ضربتهم على العقل بعد ضربتهم على الدِّين بقبول منافاته للعقل. والأساذ منشيء «الجامعة» مقلدٌ للغرب في كلِّ هذه الأفكار، وقد سهَّل له هذا التَّقليد كونه مسيحياً مثل الغربيين^(١) أمَّا حصول هذه العقلية المفرقة بين الدِّين

(*) المعنى: كذا، ولعل الصواب: بوجودها.

(١) وإنَّما عزونا أصل تلك الأفكار إلى الغرب، واعتبرنا الشَّرق المسيحيَّ مقلداً بناءً على أنَّ فكرة إيجاد الخلاف بين العقل والدِّين حصلت أولاً في الغرب المتنبِّه لعدم اتفاق دينه مع العقل والسَّاعي لإغنائه عن هذا الاتفاق، ثم استتبع تلك الفكرة إيجاد خلافٍ آخر بين العقل والفضائل.

والعقل، ثم بين العقل والفضائل في أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين مثل الأستاذ فريد وجدي، بعد انحياز الرأي العام في المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون إلى جانب الأستاذ فرح - فذاك تقليدٌ للمقلد المسيحي، وسفهٌ مضاعفٌ ناشئٌ من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقل، وسلامة عقله من التَّهْكُم على الفضائل.

وأصل خطأ الأستاذ فرح هنا: أنه ضَيَّق على نفسه دائرة العقل، فأخرج منها الخيرات والفضائل، وأخرج منها شعور كلِّ نفس بوجودها الدَّاعي، وأخرج منها الاعتراف بعالم آخر، كما أخرج الأستاذ فريد وجدي حين أنكر عقله البعث بعد الموت.

ثم اعترض - أي: الأستاذ فرح - على عقله، وحاجَّه مناصراً للفضائل^(١)، وغافلاً عن كون حاجَّته هذه، واعتراضه على العقل من فعل العقل أيضاً، وهو يظنُّه من فعل القلب وبراهينه - مع أنَّ البرهنة من خصائص العقل - فهو يعترض على عقله مستمداً من عقله.

وقد انتقد الأستاذ العقل والعلم، واتَّهمهما بإنكار الفضيلة، والتَّهْكُم عليها، وكان قد تنقَّص الدِّين أيضاً بمخالفة الفضيلة حين قسم آيات الإنجيل والقرآن إلى ما يتَّفَق مع الفضيلة وما لا يتَّفَق معها، كما تنقَّصه من قبل بمخالفة العقل والعلم. وقد كان أيضاً فَرَّق بين العلم والحقيقة.

ففي النتيجة: هدم الأستاذ سلطة العقل والعلم أيضاً بمخالفتهما الفضائل، بعد أن هدم سلطة الدِّين بمعول العقل، فأتى ببيان هذه الأمور جميعاً من القواعد، فالكل متَّهم عنده، والكلُّ معيبٌ.

لكن العيب، والنقصان في منطق الأستاذ لا في الدِّين، ولا في العقل والعلم، وهو لا يعرف العقل والعلم والدِّين والفضيلة والحقيقة كما هو حقُّها.

فقد اتَّضح ممَّا ذكرنا من أوَّل البحث إلى هنا: أنَّ الأستاذ منشئ «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده ما كان من المؤمنين بالدِّين، بل من المؤمنين بالعلم، وإن شئت فقل: ما كان من المؤمنين بالغيب، بل من المؤمنين بالغرب، فكان يبيع ما وصل إليه من بعض علومه وفلسفته، أو بالأصح: من أقوال بعض فلاسفته من غير تدقيق، أو تمحيص. وربما كانت تمنعه من التَّدقيق والتَّمحيص نصرانيَّة؛ التي نشأ عليها غير متعوِّد للتَّدقيق والتَّمحيص. وقد اعترف بعدم تعوُّدهما في هذا الدِّين

(١) الأستاذ فريد اقتفى أثر الأستاذ فرح أنطون مناصراً للفضائل، ومهاجماً على العقل، كما أطلع عليه القراء من مقالته المنشورة في «نور الإسلام» والتي سبق نقدها منا في هذا الكتاب.

عند اعترافه بذلك على حساب الأديان جميعاً بغير حق له في التعميم. فكان الرجل مقلداً في العلم، كما أنه مقلد في الدين. ولهذا رأيناه تضرّب أقواله وآرائه بين مؤازرة الدين، ومؤازرة العقل والعلم، ومؤازرة الفضيلة. ولمّا لم يكن صميماً في الدين مثل عقلاء الغربيين زيادةً على كونه مقلداً فيه عند كونه صميماً، وإنّما اندفع إلى الدّفاع عن النّصرانيّة بسبب حملات مناظره عليها، كان كلّ من تنازله عن معظم آيات الإنجيل والقرآن من قبيل الجود بمال الغير.

وقد كفى الكلام إلى هنا على النّصرانيّة الحاضرة ونصرانية الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده، أو صداقته للأديان كلّها. وأنا ما أردت التناوش بالنّصرانيّة التي هي دين مئات من ملايين البشر، وعدد لا يستهان به منهم عاشوا، ولا يزالون مع المسلمين في الشرق، وقد أثنى عليهم القرآن بقوله: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ﴾ [المائدة: ٨٢]. ما كنت أريد التناوش بهذا الدين لولا أنّ أصحاب الغيرة الدّينية الزّائفة من عقلاء الغرب المسيحيّين حاولوا أخيراً أن يعبثوا بالعقل، بعد أن عبث رجال الدّين المسيحيّ بدينهم بعد سيدنا المسيح، وحرّفوه إلى ما لا يتفق مع العقل، واتصل من العبث الثاني الرامي إلى الحطّ من منزلة العقل ضرراً عظيماً بالإسلام المتفق مع العقل، وارتباك في عقول كثير من ضعاف العقل والدين من المسلمين المثقّفين ثقافة غربيّة.

[الشروع في مقصد الكتاب الأوّل (التوفيق بين العلم والدين)]

والآن نشرع في المقصود من الباب الأول بل من تأليف الكتاب بجملته أبوابه، أعني: إثبات: أنّ العقل والعلم لا يباينان دين الإسلام، بل أيّ دين أنزله الله على عباده بواسطة أنبيائه الكرام صلوات الله وسلامه عليهم ما دام محفوظاً، كما نزل من عند الله.

وأغرب ناحية في المسألة التي نحن بصدد معالجتها: أنّ القائلين بوجوب إبعاد العقل والعلم من الدين لاعتقادهم أنّهما لا يعترفان بوجود الله الذي هو أساس الدين: أنّهم أنفسهم يعترفون بوجود الله، أو على الأقل يدعون الاعتراف به، ولكن من طريق غير طريق العقل والعلم. وعليه: فأصحاب هذه العقلية إمّا أن لا يكونوا من أصحاب العقول، أو يكونوا من المستترين المستبطنين للإلحاد. وإلا فكيف يتصوّر العاقل المعترف بوجود الله وبالدّين أن يكون العقل الذي هو أشرف خلق الله، والعلم الذي هو أكرم الصّفات عند الله أول كافر بالله، وأول كافر بالدين الذي أمر الله عباده أن يدينوا به؟!

فليس القول بأنَّ العقل والعلم لا يتَّفقان مع مبادئ الدِّين وأصوله، ولا يعترفان بوجود الله إلا بمثابة تكفيرهما، تخفيفاً من كفر القائلين أنفسهم بإشراك العقل والعلم في جنائيتهم، وهما بريئان منها.

وقد نصَّ الأستاذ فرح القائل بوجوب إبعاد العقل والعلم عن الدِّين وعن مسألة وجود الله على أنَّ الحقيقة هي الله وحده، فأَيُّ عقل مجنون، أو أَيُّ علم جاهل هذا الذي يرضى أن يكون حظه من الحقيقة هو الابتعاد عنها؟

اعلم أنَّ الذين نناقشهم الحساب في مسألة الدِّين والعقل والعلم ينكرون أولاً أن يوجد لأساس الدِّين سندٌ من العقل، وينكرون ثانياً: أن يوجد له سندٌ من العلم، ثم يرجعون، فيعترفون باستناد أساس الدِّين إلى العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلي على وجود الله.

وهذا الاعتراف منهم على الرَّغم من عدم تصريحهم به، يفهم جلياً من بروز الاضطراب في أقوالهم، ومن احتياجهم إلى السَّعي في توهين مكان الدليل العقلي؛ الذي لم يدعم بالتَّجربة، بادِّعاء عدم كفايته في إثبات المسائل إثباتاً علمياً. فيكون آخر دعواهم: أنَّ الدين لا يستند إلى العلم لعدم ثبوت وجود الله ثبوتاً علمياً، وإن استند إلى العقل.

وتحدث من هذا دعوى أخرى، وهي أنَّ العلم لا يثق بالعقل المحض ما لم يؤيَّد بالإحساس والتَّجربة. وهذا في حين: أنَّ أساس الدِّين لا يمكن إثباته بالتَّجربة؛ لأنَّ الله تعالى لم يره من المجرَّبين إلى الآن راءٍ.

[البحث يقضي بتدقيق أربعة مواقف]

فأمامنا وأمام كلِّ مَنْ يُعنى بهذا الموضوع العظيم تدقيق عدَّة مواقف: موقف العقل من الدِّين، وموقف العلم من الدِّين، وموقف العلم من العقل. ثمَّ إنَّ الموقف الثالث يستجلب النَّظر في مسألة وهي: هل أساس الدِّين يعوز الدليل التجريبي؟ وبعبارة أخرى: هل لا يمكن إثبات وجود الله بالدليل التجريبي كما ادَّعاه المعارضون الحاصرون كلَّ ثقتهم في هذا الدليل - وإن لم يكونوا على حقٍّ في ذاك الحصر كما سنثبت -؟ فيحصل موقفٌ رابع إضافيٌّ وهو: موقف التَّجربة من الدِّين، فنقسم الباب الأول إلى أربعة مطالب للنَّظر في المواقف الأربعة وبيان أخطاء المعارضين أعداء الدِّين فيها.



المطلب الأول

النظر في موقف العقل من الدين، وفيه: إثبات وجود الله بالدليل العقلي

من واجبنا قبل كل شيء أن ننبه على غلطٍ عظيم للأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده ومن هذا حذوه من أدعياء العلم العصري بمصر من تلقى أقوال علماء الغرب، ذلك: أن الأستاذ، وأضرابه يظنون أن مَنْ لا يعترفون بوجود الله من الغربيين يتكئون على العقل والعلم، ومن هنا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم. مع أن كل ما يقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين: أن وجود الله لا يثبت بالتجربة؛ التي تدور عليها ثقة العلم الحديث، وهم عند دعوى حصر اليقين العلمي في المحسوسات والمجربات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله، بحجة أنه استدلالٌ عقليٌّ.

فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا؛ أي: مسألة إثبات الواجب الذي هو رأس الدين وأساسه، بله أن يكون من خصومها. ويتبين منه: أن الأستاذ في قوله: «إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل؛ لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها» وقوله: «إن العدو اللدود الذي يهدد الأديان كلها على السواء هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه»: كمن يحمل أثاث الزينة، ولا يعرف بيت الفرح، لأنه كلام يدور على ظن: أن العلم الذي يناوئ الدين - في زعم مَنْ زعم من الغربيين، وتبعهم الأستاذ - إنما يناوئه لكونه - أي: العلم - مبنياً على العقل الذي يناوئ الدين. فالمناوئ الأول للدين هو العقل، ثم يناوئه العلم لكونه مبنياً على العقل.

هذا ما يفهم من كلام الأستاذ، لكن الحق: أن مناوأة العلم للدين إن

صَحَّتْ؛ فَإِنَّمَا تَنْشَأُ مِنْ كَوْنِهِ مَبْنِيًّا عَلَى التَّجَرُّبَةِ وَالْمُشَاهَدَةِ اللَّتَيْنِ لَا يُمْكِنُ تَطْبِيقُهُمَا عَلَى الدِّينِ. وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ أَنَّ الْعَقْلَ يَنَاقِضُ الدِّينَ، وَالْعِلْمَ يَتَّبِعُهُ فِي ذَلِكَ، كَمَا هُوَ الْمَفْهُومُ مِنَ الْقَوْلَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ آنْفًا لِلْأَسْتَاذِ، بَلِ الْعَقْلُ يَنَاصِرُ الدِّينَ وَيُؤَاوِزُهُ. وَلَا صَحَّةَ أَيْضًا لِمَا رَمَى بِهِ الدِّينُ مِنْ كَوْنِ قَوَاعِدِهِ مَبْنِيَّةً عَلَى التَّسْلِيمِ بِمَا وَرَدَ فِي الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ مِنْ غَيْرِ فَحْصٍ فِي أَصُولِهَا؛ لِمَا أَنَّ الْأُصُولَ الدِّينَ سَنَدًا مِنَ الْعَقْلِ^(١)؛ حَتَّى إِنَّ أَعْدَاءَ الدِّينِ فِي الْعَرَبِ يَسْعَوْنَ فِي تَوْهِينِ ذَلِكَ السَّنَدِ، وَيَعَادُونَ الْعَقْلَ مَعَ الدِّينِ قَائِلِينَ: لَا قِيَمَةَ لِلْإِسْتِدْلَالِ الْعَقْلِيِّ الْمَجْرَدِ عَنِ التَّجَرُّبَةِ وَالْمُشَاهَدَةِ.

وَقَدْ سَبَقَ فِي مُقَدِّمَةِ هَذَا الْكِتَابِ تَمَدُّحُ الْأَسْتَاذِ فَرِيدِ وَجَدِي الْجَاهِلِيِّ فِي مَقَالَاتِ السَّيِّرَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ لَهُ الْمَنْشُورَةِ فِي «مَجَلَّةِ الْأَزْهَرِ» بِأَنَّهُ كَتَبَهَا تَحْتَ ضَوْءِ الْعِلْمِ غَيْرِ مُعْتَمِدَةٍ^(*) عَلَى الْأَدَلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُنْطَقِيَّةِ.

[الدفاع عن العقل الخطوة الأولى في الدفاع عن الدين]

وَنَحْنُ نُدَافِعُ فِي كِتَابِنَا هَذَا عَنِ الْعَقْلِ؛ لِيَتَسَنَّى لَنَا الدِّفَاعُ عَنِ الدِّينِ، وَمِنْ حَسَنِ حِطَّنَا فِي مَوْقِفِ الْمَعَارِضَةِ لِلْمَلَا حِدَةٍ أَنْ يَكُونَ الْعَقْلُ مَعَنَا، فَندافع عنه، ويدافع عنا.

فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَنَا فِي كَسْبِ الْمَطَالِبِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي يَنْقَسِمُ إِلَيْهَا الْبَابُ الْأَوَّلُ مِنَ الْكِتَابِ، لَا سِيَّما الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ مِنْهَا، إِلَّا كَوْنُنَا فِي مَوْقِفِ الدِّفَاعِ عَنِ الْعَقْلِ، وَخُصُومُنَا فِي مَوْقِفِ الْحُطِّ مِنْ شَأْنِهِ؛ لَكَفَانَا. وَأَبْلَغُ تَأْيِيدٍ لِقَوْلِنَا هَذَا: أَنَّ خُصُومَنَا وَخُصُومَ الْعَقْلِ بِسَبَبِ خُصُومَةِ الدِّينِ لَا يَجْتَرِئُونَ عَلَى وَضْعِ الْعَقْلِ مَوْضِعَ خُصْمٍ لَهُمْ، وَإِنَّمَا يَسْعَوْنَ لِإِخْفَاءِ مَوْقِفِهِمْ إِزَاءَ الْعَقْلِ، فَيُغَالِطُونَا بِادِّعَاءِ أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَتَّفَقُ مَعَ أُسَاسَاتِ الدِّينِ، كَأَنَّ الْعَقْلَ مَعَهُمْ فِي الْخِلَافِ الْقَائِمِ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الدِّينِ، وَأَنَا أَقُولُ لَهُمْ: فَلِمَاذَا إِذْنُ تَحَاوِلُونَ الْحُطَّ مِنْ قِيَمَةِ الْعَقْلِ الْمُحَضَّرِ؟ وَحَدِيثُ الْأَسْتَاذِ مُنَاطِرِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ يَضْطَرِبُ بَيْنَ جِهْلِهِ بِمَوْقِفِ الْعَقْلِ مِنَ الدِّينِ، وَبَيْنِ نَزْعَتِهِ الْمَسِيحِيَّةِ الَّتِي لَا تَلْتَمِمْ مَعَ الْعَقْلِ.

[اضطراب موقف أ. فرح أنطون من العقل والدين]

وَهُنَا نَرَى لَزَامًا إِعَادَةَ مَا كَتَبْنَاهُ مِنْ قَبْلِ تَعْلِيْقٍ عَلَى قَوْلِ الْأَسْتَاذِ الَّذِي قَالَه رَدًّا عَلَى قَوْلِ مُنَاطِرِهِ فِي الْمَقَارَنَةِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ بِأَنَّ الْإِسْلَامَ دِينُ عَقْلٍ:

(١) وَنُسْقِمْ الدَّلِيلَ الْقَطْعِيَّ الْعَقْلِيَّ عَلَى وَجُودِ اللَّهِ تَعَالَى.

(*) الْمَعْتَنِي: كَذَا، وَلَعَلَّهَا: مُعْتَمَد.

«إِنَّ الدِّينَ مَتَى صَارَ عَقْلِيًّا لَمْ يَعُدْ دِينًا؛ إِذَا مَا هُوَ الدِّينُ؟ هُوَ الْإِيمَانُ بِخَالِقِ غَيْرِ مَنْظُورٍ، وَآخِرَةٍ غَيْرِ مَنْظُورَةٍ، وَوَحْيٍ، وَنُبُوءَةٍ، وَمُعْجَزَةٍ، وَبَعْثٍ، وَحَشْرِ... إلخ، وَكُلُّهَا غَيْرُ مُحَسَّوسَةٍ وَلَا مَعْقُولَةٍ... وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَوْجَدَ فِي الْعَالَمِ دِينَ عَقْلِيًّا إِلَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ يُثَبِّتُ بِأَدَلَّةٍ عَقْلِيَّةٍ مَبْنِيَّةٍ عَلَى الْامْتِحَانِ وَالتَّجَرُّبَةِ وَالْمُشَاهَدَةِ نَفْسَ الْإِنْسَانِ الْخَالِدَةِ، وَالْآخِرَةِ، وَبَعْثِ الْأَجْسَامِ، وَالْعَذَابِ، وَالثَّوَابِ، وَعَالَمِ الْغَيْبِ، وَالْوَحْيِ، وَالْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وَلِذَلِكَ كَانَ الْعُقَلَاءُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ وَرِجَالِ الدِّينِ مِنْ كُلِّ مِلَّةٍ (!) يَنَادُونَ بِإِبْعَادِ الْعَقْلِ مِنَ الدِّينِ. أَمَّا عُقَلَاءُ الْفَلَسَفَةِ فَلَأَنَّهُمْ يَكْرَهُونَ مَقَاوِمَ مَعْتَقَدَاتِ النَّاسِ. وَأَمَّا رِجَالُ الدِّينِ فَلِلْفِرَارِ مِنْ بَرَهَانِ الْعَقْلِ الَّذِي يَهْدِمُ كُلَّ شَيْءٍ لَا يَقَعُ تَحْتَ حُسِّهِ».

فنعيد ما كتبناه سابقاً عند هذا القول، ونكتبه مرّةً ثانيةً: لا يخفي ما في سياق كلام الأستاذ من الاضطراب، وهو حسب القارئ علماً بأنّه لا يتكلّم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمي به الدّين، فلا يتعيّن تماماً، ولا يتبيّن: أنّه يرميه بمخالفة العقل، أو بمخالفة الحسّ، أو بمخالفتهم، ولا يمكننا أن نعدّ العقل والحسّ شيئاً واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفةً للآخر، فبمخالفة أيّهما يرمي الأديان؟ وكان أصل دعواه، ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره: أنّ الدّين لا يكون عقلياً؛ أي: لا يتفق مع العقل لأنّ أسسه كلّها غير معقولة، لكنّه عند إثبات هذا المدّعى خلطه بمخالفة الحسّ لئلا تبقى تهمة عدم المعقوليّة خاصّةً بالنّصرانيّة التي هي دينه، وهي غير معقولة حقيقةً، بل يُتّهم به جميع الأديان، مع أنّ عدم المعقوليّة شيءٌ وعدم المحسوسيّة شيءٌ آخر.

فإن كان الأستاذ رجع عمّا ادّعه من عدم معقوليّة أسس الدّين إلى عدم محسوسيّتها، فتغيّر الدّعوى ممنوعٌ في قانون المناظرة، ومعدودٌ من إفحام المدّعي، مع أنّ في رمي أساسات الدّين بمخالفة الحسّ نزولاً إلى مرتبة جهال بني إسرائيل؛ إذ قالوا لنبيّهم: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادّعه من أنّ أساسات الدّين تخالف العقل؛ فنحن لا نسلّم به، وسنجيب عنه بما يقنع القارئ؛ إن شاء الله.

وإن كان يريد إثبات عدم معقوليّتها بعدم محسوسيّتها؛ فنحن لا نسلّم به أيضاً؛ إذ لا يلزم من كون الشّيء غير محسوس كونه غير معقول، ولا قائل بين ذوي العقول بأنّ العقل والحسّ شيءٌ واحدٌ، أو أنّ دائرة أحدهما تساوي دائرة الآخر في السّعة والضّيق. نعم في أعداء الدّين من يعتمد على الحسّ لعدم شهادته للدّين، ولا يعتمد على العقل لشهادته له، وهذه مسألة تفضيل الحسّ على العقل

التي لا ينفع الأستاذ التمسك بها، وهو بصدد إثبات مخالفة العقل للدين، بل يضره لما قلنا من أن تغيير الدعوى يعتبره قانون المناظرة المدوّن في علم آداب البحث والمناظرة، إفحاماً للمدعي.

ثم إننا نردّ على هؤلاء المفضلّين الضّعاف العقول يكون امتياز الإنسان على سائر الحيوان بعقله لا بحسّه. فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم تحقيقاً لخصومة الدين بأيّ طريق كان، فعند ذلك يكون الأستاذ خصماً للدين والعقل معاً، وقد كان ابتداءً مخلصاً للدين بادّعاء أن أساسات الدين غير معقولة؛ أي: بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل، فانتهى من سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه العقل، وهو الأخرى أن يكون غير معقول، لا الدين.

وإن اعتذر معتزّر من جانب الأستاذ وهؤلاء المفضلّين بأنهم لا يفضلون الحسّ، ولا يستهينون بالعقل، وإنّما يشترطون في التّحويل على العقل أن يكون مؤيداً بشهادة الحسّ، فالجواب أنّ هذا استهانةً بالعقل تجعل الثقة دائرة مع الحسّ، وليس تفضيل الحسّ على العقل غير هذا.

[ركافة موقف أ. أنطون]

وكفى موقف الأستاذ سخافةً وركافةً أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل، بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه. فأولى به، وبأمثاله - ما دام موقفهم ينتهي بهم إلى هذا الانحراف - أن يبدؤوا الكلام ضدّ الدين بعدم استناده إلى الحسّ والمشاهدة، ويقلعوا بالمرّة عن التشدّق بدعوى عدم معقوليته. وهذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين. ومن الله التوفيق.

الحاصل: أنّ الذين لا يقدرّون الدين حقّ قدره على درجات متفاوتة في زعمهم الباطل: فمنهم من يزعم ويتوهم: أنّ قواعد الدين - أيّ دين كان - مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدّسة من غير فحص في أصولها، وأنّها لا تأتلف مع العقل والعلم. وهذا الفريق الذين منهم الأستاذ فرح أنطون والأستاذ فريد وجدي بك (وقد أوردنا من قبل شواهد من أقوالهما على ذلك) في خطأ مضاعف.

والفريق الثاني يعترف بأنّ العقل يوافق أساس الدين، وإنّما يخالفه العلم، ومرادهم من العلم: العلم الحديث المبني على التجربة والمشاهدة. وربما ينعنون هذا العلم، الذي لا يتفق مع أساسات الدين بالعلم المثبت. فهم لا يعتبرون علم الفلسفة الإلهية الذي يوازيه علم الكلام في الإسلام، من العلوم المثبتة مهما كانت

قواعده مبنية على الأدلة العقلية القطعية؛ لأن هواة العلم الحديث المفتونين لا يسلمون بكون الأدلة العقلية أدلة قطعية مفيدة لليقين. فهم ينظرون إلى التجربة كأداة العلم الوحيدة، ولا يقيمون للاستدلال العقلي وزناً.

ويمكن أن يُعدَّ الأستاذان: الأستاذ مُنْشِي مجلة الجامعة، والأستاذ رئيس تحرير «نور الإسلام» أولاً، و«مجلة الأزهر» ثانياً - بالنظر إلى القول الأخير من أقوالهما المضطربة - من هذا الفريق الثاني أيضاً^(١) وجُلُّ نقاشنا في هذا الكتاب سيتوجّه إلى إبطال مزاعم الفريق الثاني؛ لكونها أشبه بالحق مع بعدها عنه، وكون خطرها على المتعلمين العصريين أشدّ، أمّا مزاعم الفريق الأول فبطالانها لا يحتاج إلى مزيد تنبيه، لظهور جهلهم بموقف الدين من العقل والعلم وموقف الفلاسفة الغربيين من كل هذه الأمور الثلاثة بأول فحص في كلماتهم.

ألا يرى أنّ خصوم الدين عندما ادّعوا التنافي بين الدين وبين العقل والعلم لا ينسون تقييد العلم بالعلم الحديث المثبت، وإن كانوا قد يُطلقون القول في العلم

(١) كقول الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» بصدد مدح الغرب في خدمة العلوم: «وممّا حيرَ العقول أنّهم اتّبَعُوا في بحوثهم الأسلوب العلمي الذي يؤدي إلى نتائج صحيحة، لا الأسلوب العقلي الذي يكثر فيه الخطأ» وقوله في اعتراض فرض وروده عليه بالسنة المتعلمين الشّاكّين في عقائدهم الدينية، ولم يجب عن هذه النقطة من الاعتراض المفروض: «فإن لفتموننا إلى الموازين العقلية؛ فلا يخفى عليكم ما مُنيت به من التّقد في العصور المتأخّرة. وهي وإن كانت قد أُنعت أهل القرون الخالية؛ فإنّها اليوم لا تقنع أمثالنا ممّن أدركوا الفرق بينها وبين الدّستور العلمي».

ولم يجب الأستاذ عمّا ذكره بالسنة المتعلمين الشّاكّين في وجود الله من عدم كفاية الموازين العقلية التي اقتصح بها العلماء في الأزمنة الماضية؛ لأنّ عدم الاقتناع هذا رأي الأستاذ نفسه أيضاً الذي اتّفق عليه مع المتعلمين الشّاكّين. فانظروا كيف يعترف الأستاذ بالتشكيكات المأخوذة من الغرب بعينها، وكيف يخضع لها، ويكبرها في أعين القارئ بتسمية ما أعوزته اليوم مسألة إثبات الواجب بالدستور العلمي، كأنّ الاستدلال العقلي على جود الله دستور غير علمي؛ أي: دستور عامي وجاهلي، على الرّغم من اعتماد العلماء عليه من قديم الزّمان، وكأنّ واجب الأستاذ في رأس «مجلة الأزهر» نقل تشكيكات الغربيين في أساس الدين، وإكبارها من غير ردّ عليها بما عدا تحليل النّاس بانتظار الكشفيات الجديدة في المستقبل المتعلقة بالبحوث التّفسيّة، وقد سبق ممّا أنّ معنى هذا الانتظار هو الإفلاس الدّيني في الحالة الحاضرة.

انظروا هذه الرّزية المظلمة المخيّمّة على الأزهر معقل الإسلام في حراسة عقائده، انظروها، واعذروني على إطالتي الكلام، وتكراره في المقارنة بين العقل والعلم والحسّ والأدلة المبنية عليها، وفي درس وتعقيب أقوال الأساتذة؛ الذين مبلغهم من العلم والتّعليم هو السّمسرة بين الغرب والشرق. ولا غرابة في إطالة البحث والنّظر في هذه المسائل المتّصلة مباشرة بموضوع كتابي هذا المسمّى «موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين».

بملاحظة: أنه لا علم عندهم يعتدُّ به غير العلم الحديث، والذين التزموا التقييد التزموه لمَّا رأوا: أنَّ العقل لا يساعدهم في مناوأة الدِّين، ولا يساعدهم أيضاً العلم القديم المبني على العقل المحض، فيظهر من هذا: أنَّ أهل الدِّين لا يعوزهم الدليل العقليُّ.

وأنت ترى العلماء الإلهيين من المسلمين وغيرهم يسندون مسألة إثبات وجود الله إلى براهين عقلية، فمعارضوهم أعداء الدِّين لمَّا علموا ذلك أغفلوا العقل، وتشبَّثوا بأذيال العلم الحديث المبني على التجربة الحسية، فالجمعُ إذن بين العقل والعلم الحديث في مناوأة الدِّين خبطٌ وخطٌّ ظاهرٌ من الفريق الأوَّل.

أما قول الأستاذ منشئ «الجامعة»: «إنَّ العدوَّ الحقيقيَّ للإسلام والمسيحية... إلخ في هذا الزمان... عدوٌّ جديدٌ أخرجه التَّمُدُّن الجديد، وهذا العدوُّ اللدود هو المبادئ المادية المبنيَّة على البحث بالعقل دون سواه» وهو يُدخل العقل في مسألة المناوأة للدِّين إدخالاً تاماً، على الرِّغم من المساعي المبذولة لإخراجه، ويوهم أنَّ عدو الأديان الحقيقي اللدود هو العقل، فنقول في جوابه:

[الخلاف بين الإلهيين والملاحدة]

لا شيء في الدنيا أعجبُ من الخلاف القائم الدائم بين الإلهيين والملاحدة، ولا مسألة في الدنيا أيضاً يؤيِّد العقل أحد الطرفين المتنازعين ضدَّ الآخر أكثر من تأييده لمثبتي وجود الله ضدَّ النافين؛ لأنَّ الكائنات من أصغرها إلى أكبرها، ومن أقربها ممَّا إلى أبعدها، مع ما فيها من النُّظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحيِّر للعقول آثارٌ وأفعالٌ. فهل من اللازم الضَّروري لها من فاعل مؤثر مدبِّر، أم أنَّها أفعالٌ من غير فاعل وآثارٌ بدون مؤثر؟ فذهب الإلهيون إلى الرأي الأوَّل، وقالوا: لا بدَّ لهذه الآثار من مؤثر، وهذه الموجودات من موجد. فإن كنَّا لا نعرفه بحقيقته، وكنهه؛ فلا جرم أنَّا ندرك ضرورة وجوده واتِّصافه بالصفات الكمالية.

وذهب الملاحدة إلى الرأي الثَّاني، وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار. وحجَّتْهم: أنَّهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذي يسمِّيه المؤمنون: «الله» فلم يجدوه، ولم يروه بأيِّ آله راقية ترى ما لا تراه العيون من القريب، والبعيد، كما أنَّ حجة المؤمنين: أنَّه لا يكون فعلٌ بدون فاعل، ولا أثر من غير مؤثر. ولا شبهة في قوَّة حجة المؤمنين، وسخافة حجة الملاحدة عند

استفتاء المسألة من العقل، بل العقل نفسه من دون استفتائه يقتضي وجود المؤثر، ويقضي به بعد رؤية الآثار.

والسبب في كون المنكرين لم يجدوه؛ مهما بحثوا عنه: أنهم لم يبحثوا عنه بعقولهم، وإنما بحثوا بحواسهم وما يساعد الحواس ويقويها دون ما يساعد العقل؛ أو أنهم بحثوا بعقولهم - وكانت ضعيفة - فأخطأت في التفكير، أما كان يقول الأستاذ فريد وجدي: يكثر الخطأ في العقل؟ فلهذا لا يوثق به في العلم، وإنما يوثق بالحواس، والله تعالى يقول: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي أَصْدُورٍ﴾ [الحج: ٤٦] لكن الأستاذ فاته: أن العقل يخطئ ويصيب، فإذا أخطأ كان خطؤه عظيم الأثر، وإذا أصاب كانت إصابته عظيمة الأثر، والآية تشير إلى عظم خطورة عمى العقول بالنسبة إلى عمى الأبصار، فتفهم منه عظمة الفرق أيضاً بين إصابتهما، فهي - أي: الآية - تدل على عظم أهمية العقل بالنسبة إلى الحواس.

وكأنني بالملاحظة الضعفاء العقول في بهتٍ وحيرةٍ من عدم رؤية المؤثر، ومن كون الأثر من العظمة والبداعة المستوجبة في موجد ما يحير العقول ضعفاءها وأقوياءها، من القدرة والإحاطة العلمية؛ بحيث يفتن الناظر، ويقول: من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم؛ الذي يضيق التصور في تقدير مداه؟ فلاولى أن يكون له موجد، وأن يكون موجوداً بنفسه!! هذا ما سؤل لهم الشيطان. وفاتهم: أن الأثر العظيم الذي لا تدركه قدرة الموجد وعلمه؛ كيف يوجد من غير موجد؟! فهل إذا لم تكفه قدرة الموجد الموجود وعلمه تكفيه قدرة الموجد المعدوم وعلمه؟! أو إذا احتاج إيجاد الشيء إلى قدرة وعلم فوق ما يتصور منهما؛ استحق أن يوجد من غير حاجة إلى موجد، ومن غير حاجة إلى علم وقدرة يلزم وجودهما في الموجد؟ كلا! بل كلما عظم الأثر؛ عظم احتياجه إلى المؤثر، لا أن الأثر التافه يحتاج إلى مؤثر، ولا يحتاج الأثر العظيم إلى مؤثر. إن هذا إلا تفكير معكوس.

ولا يقال: إن وجود الشيء بنفسه ليس معناه: أن موجد موجد معدوم، وإنما معناه: ألا يكون له موجد أصلاً لا موجود ولا معدوم، وخلاصته: عدم احتياجه إلى موجد. لأننا نقول: وجود الموجود في غير واجب الوجود - أي: في الممكنات - لا يكون إلا بإيجاد، وإلا لزم الرجحان من غير مرجح، وهو محال متضمن للتناقض؛ لأن الممكن الذي لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورياً، وتكون قابليته للوجود والعدم على السواء من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا بمرجح خارج منه، لو كان موجوداً بنفسه من غير موجد يرجح له جانب الوجود؛ لزم رجحان هذا الجانب من غير مرجح يرجح له ذلك، لا من نفسه لتساوي

الجانبيين بالنسبة إليه، ولا من الخارج لعدم وجود موجد له، والرجحان من غير سبب مرجح محالٌ مناقضٌ لتساوي الطرفين المفروض.

وتوضيح هذا المقام: أنَّ الموجود ينقسم إلى: الواجب والممكن. والمعدوم ينقسم إلى: الممتنع والممكن. فالواجب: ما لا يمكن عدمه، وهو الله، والممتنع: ما لا يمكن وجوده، كشريك الباري واجتماع النقيضين، والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه. فمنه ما يكون موجوداً، ومنه ما يكون معدوماً، مثال الأول: جميع الكائنات المسمّى بالعالم، والمفسّر بما سوى الله. ومثال الثاني: العنقاء؛ فهي معدومة لا يمتنع وجودها. والعالم بجميع أجزائه موجود لا يمتنع عدمه؛ لعدم كونه واجب الوجود.

ومن أجل أنه ممكن لا واجب، فهو يحتاج إلى موجود آخر يتقدّمه في الوجود ليستند وجوده إلى وجوده، ولا يكون له الوجود المشهود رجحاناً من غير مرجح؛ أي: محالاً، كما علمت ذلك، مع أن المحال لا يكون واقعاً مشهوداً. فوجود العالم يدلُّ دلالةً قطعيةً على وجود موجود آخر وراءه، لعدم إمكان أن يتسنى له الوجود بدون هذا الموجود.

فالملاحظة - الذين ينكرون وجود موجود آخر وراء العالم المشهود يستند إليه في وجوده - لا يمكنهم أن يوضحوا لنا طريق وجود العالم ما دام العالم موجوداً ممكن الوجود لا واجبه، ولا يمكنهم أن ينكروا إمكان العالم، ويدّعوا وجوبه.

أما كون الماديين تمسّكوا بالمادة، وادّعوا قدمها مع القوة الملازمة لها، واستغناء العالم المتكوّن منهما عن أي موجود غيرهما، فجوابه: أننا لو سلّمنا بقدم المادة - مع أننا نثبت حدوثها إن شاء الله في مبحث حدوث العالم الآتي في نهاية الباب الثاني من هذا الكتاب - فلا يلزم من قدمها وجوبها؛ أي: خروجها من عداد الموجودات الممكنة الوجود وصعودها إلى مرتبة الموجود الواجب الوجود غير المحتاج إلى موجد؛ لأنّ المادة لا تفارقها حاجتها إلى الصّورة؛ التي لا تكون المادّة موجودةً بالفعل إلّا بها، فلا توجد في الدّنيا مادّة^(١) مجردة عن الصّورة، كما

(١) المادّة: ما وجد في الشيء، وكان ممكناً أن يكون الشيء به كلّ شيء غيره، وتسمّى أيضاً هيولاء والصّورة ما وجد في الشيء، ولم يكن ممكناً أن يكون الشيء به غير ذلك الشيء. فالإنسان الذي صار إنساناً بمادته كان في الإمكان أن يصير بها غير إنسان أيضاً، ولا يمكن أن يكون الإنسان بصورته الإنسانيّة إلّا إنساناً. ثمّ إن المادّة في الإنسان لا يجوز تمثيلها باللحم، والعظم، والدم، وغير ذلك، ومثله الحديد بالنسبة إلى السّيف؛ لأنّ كلّ ذلك ليس بالمادّة التي نحن نبحث فيها، فهي أعمّ من المذكورات بأسماء معينة كاللحم، والعظم، والدم، والحديد. =

أَنَّ الصُّورَةَ لا تفارقها حاجتها إلى المادَّة. فكلُّ منهما محتاجٌ إلى الآخر ليكون موجوداً، والحاجة التي هي رمز الإمكان تنافي وجوب الوجود.

فقد انجلى من هذا: أَنَّ العالَم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضي حاجته هذه من نفسه ومن داخله؛ لشمول الإمكان الذي هو رمز الحاجة جميع أجزائه، فيلزم وجود موجودٍ آخر غير محتاجٍ ليقضي حاجة العالَم المحتاج، ويكون موجوده.

لا يقال: إِنَّ المادَّة التي هي داخلَةٌ في العالم تحتاج إلى الصُّورة؛ التي هي داخلَةٌ فيه أيضاً، فمن أين تحصل الحاجة إلى موجودٍ آخر خارج عن العالم؟ لأنَّا نقول: إذا دخل الاحتياج في نفس أي شيء؛ فهو يمنع ذلك الشيء من أن يكون واجب الوجود موجوداً من نفسه، بل يلزم أن يكون وجوده بإيجادٍ من الغير، ويسمَّى ذلك الغير الموجدُ في اصطلاح الفلاسفة: «علَّة» والمحتاج الموجد «معلولاً» والمادة المحتاجة إلى الصُّورة لا يمكن أن تكون الصُّورة علَّتُها الموجدة، إذ كما أَنَّ المادة محتاجةٌ إلى الصُّورة؛ فالصُّورة أيضاً محتاجةٌ إلى المادَّة؛ لعدم إمكان وجودها مجرَّدة عن المادَّة. فيلزم على فرض أن تكون علَّة وجود أحدهما هي الأخرى - مع احتياج كلِّ منهما في وجودها إلى الأخرى - أن تكون الصُّورة أوجدت المادَّة، والمادة أوجدت الصُّورة، وهو دورٌ باطلٌ يرجع إلى أن تكون المادَّة أوجدت نفسها، والصُّورة أوجدت نفسها؛ أي: إلى تقدُّم كلِّ منهما على نفسها، فتكون موجودةٌ قبل أن تكون موجودة!!

وحلُّ هذا الإشكال: أَنَّ احتياج المادَّة إلى الصُّورة من قبيل احتياج المشروط إلى الشرط، لا من قبيل احتياج المعلول إلى علَّته الموجدة، وكذا الاحتياج المقابل من جانب الصُّورة إلى المادَّة. ولهذا جاز أن يكون كلُّ منهما محتاجاً إلى الآخر، ولم يستلزم هذا النوع من احتياج كلِّ من الطرفين إلى الآخر دوراً محالاً، بل دوراً جائزاً يسمَّى بالدَّور المعِي. فهذه حاجة المادة والصُّورة بعضهما إلى بعض.

أمَّا حاجة كلِّ منهما الأخرى إلى علَّةٍ توحدُهما مرتبطين بعضهما ببعض؛ فهي حاجة المادَّة التي لا تقضيها الصُّورة، وحاجة الصُّورة التي لا تقضيها المادَّة، وإنما يقضيها موجودٌ تحتاج إليه المادَّة، وتحتاج إليه الصُّورة، ويحتاج إليه كلُّ

= وليس للمادَّة اسمٌ معيَّن، ولا مسمًى معيَّن من أسماء الأشياء ومسمياتها. وليست الصُّورة هنا بمعنى الشَّكل، والمنظر، بل عبارةً عمَّا يكون الإنسان به إنساناً.

شيء، وهو لا يحتاج إلى شيء، لكونه موجوداً واجب الوجود لا موجوداً ممكن الوجود.

الحاصل: أننا نحن المؤمنين بالله نرى العالم، كما يراه الملاحدة الماديون، ونعرف المادة والصورة كما يعرفون، وزيادة على ما يرونه وما يعرفونه نرى الحاجة الملحة أي إلحاح في تشكّل هذا العالم، إلى موجود أسمى من كلّ موجود ينطوي عليه العالم، ونحكم بأنّ كلّ ما ينطوي عليه من الموجودات، وما بينها من الانسجام، وما يتبعه من الانتظام صنع ذلك الموجود الأسمى.

فإنّ كان الملاحدة قائلين باستغناء هذا الكون من صنع صانع؛ فهذا ليس بقول ذي عقل فضلاً عن أنّه قول بالرّجحان من غير مرجّح، وأنّه محال كما ذكرنا. والمادة - التي يتمسّك بها الملاحدة ويسعون لملء هذا الفراغ بها - نراها نحن أقلّ من أن يستند إليها ذلك الصنّع العظيم، بل لا يستند إليها أيّ صنع وأيّ فعل؛ لأنّ موقفها في العالم موقف القابل لا موقف الفاعل، وقبل أن تكون المادة صاحبة ذلك الصنّع فهي نفسها محتاجة إلى صنع صانع، وإيجاد موجود، لكونها من الممكنات التي يلزمها الاحتياج، ويبعد عنها الاستغناء والإغناء. ومثلها الصورة، فضلاً عن أنّ المادة والصورة تنقصهما الأوصاف التي لا بدّ أن تكون موجودة في صانع الكائنات العظيمة الأعظم، كالعلم والإرادة والقدرة والحكمة والحياة.

فنحن نتمسّك بقضيتين إزاء تمسّك الماديّين بالمادة والصورة غير رافعين أنظارهم إلى ما فوقهما، فنقول: يجب أن يكون هذا العالم المشهود صنع صانع، ولا تستأهل المادة والصورة اللتان ينحلّ إليهما العالم لأن تكونا صاحبتَي هذا الصنّع. فالخلاف القائم بيننا وبين الملاحدة يتلخّص في هاتين القضيتين، وهو بسيط إلى هذا الحدّ ولسنا نحن المؤمنين بوجود الله الذي لم نره نشهد به من غير ما حاجة وضرورة، وننطق عن الهوى أو أضغاث الأحلام إذا قلنا بوجود موجود وراء العالم؛ استدلالاً من وجوده على وجوده.

هذا ما يلهمنا وجود العالم، وهذا مقتضى العقل ومنطقه، فهل يمكن بعد درس المسألة كما درسنا أن يقال بأنّ العقل يؤيّد الإلحاد، ويناوئ الدين؟

وأما أنّ الملاحدة الماديّين لم يجدوا موجد الكائنات ولم يروه، فعدم وجدان الشّيء، وعدم رؤيته لا يدلّ على عدم وجوده في نفس الأمر، فيحتمل كلّ الاحتمال: أنّه موجود، لكنهم ما وجدوه لتقصيرهم في البحث، حيث بحثوا عنه بحواسّهم، ولم يبحثوا بعقولهم. فلو بحثوا بها؛ لما تجرّؤوا على إنكار وجوده،

وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجة أنه لا يرى في حين أن العقل والعلم لا يريان، وإنما يُعرفان بآثارهما؟!!

فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم. وبداهة العقل تقضي بوجود موجد هذه الآثار وفاعل هذه الأفعال، ولا تقضي بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده الباحثون، مع وجود الفعل، وإنما تقضي بجهلهم البسيط، إن قالوا: لم نجده. وبجهلهم المركب، إن قالوا: إنه غير موجود. فهكذا يكون حكم العقل القطعي، ولو كان الباحث غير الواجد علماً من العلوم، ويكون القول قول العقل لا قول العلم؛ لأن الحاكم الأعلى الذي لا يعزب عن حكمه حتى العلوم هو العقل.

وإظهار الأستاذ منشئ «الجامعة» لذاك الجهل في مظهر العلم يدل على قلة نصيبه من العقل والعلم؛ لأنه اعتمد على عظمة اسم العلم، فتوهم: أن العقل يتبعه ويماشيه مهما أباه منطقُه؛ أي: منطق العقل^(١). اعتمد على ما سمعه من أن العلم الحديث يثق بحكم التجربة، ولا يكثر بحكم العقل، فقال ما قال من غير تدقيق المسألة، ومن غير مراجعة صادقة لعقله الذي فطره الله عليه.

ألا يرى: أنه يلزم الملاحدة الماديين، والطبيين أن يحكموا بعدم وجود الفاعل لفعل القتل الذي لم يهتد الباحثون فيه إلى القاتل، ويدعوا وقوع ذلك القتل بنفسه من غير فاعل. ولئلا يتسع المجال لتشويش الأذهان باحتمال وقوع ذلك القتل انتحاراً من المقتول، لنفرض: أنه قطع إرباً إرباً. فيلزم على مذهبهم أن يكون هذا القطع أيضاً حاصلًا بنفسه من دون وجود قاطع.

فإن قالوا: إن القتل والقطع من أفعال الإنسان، فلا يقاسان بالأفعال الطبيعية. يقال لهم: إن الكل من نوع واحد، وهو حصول الفعل بنفسه من غير فاعل، مع أن الإنسان وأفعاله ليست بخارجة^(*) عن الطبيعة، فإذا جاز أن يحصل في الطبيعة أفعال بنفسها من غير فاعل؛ لزم جواز أن يحصل أيضاً قتل بلا قاتل، وقطع بلا قاطع.

[مسألة إيجاد الطبيعة العالم]

فإن قيل: لا نسلم بعدم وجود فاعل لهذه الأفعال والآثار الكونية على تقدير عدم القول بوجود الله، ولا نسلم بصحة قياسها على وقوع فعل القتل والقطع من غير وجود القاتل والقاطع؛ لأن فاعل الكائنات: الطبيعة.

(١) مع أن الأمر بالعكس، وهو: أن العلم يماشي العقل؛ لأن العقل هو الذي اخترع العلوم.

(*) المعنى: كذا، ولعل الصواب: ليسا بخارجين.

فالجواب: أن إسناد الفعل إلى الطَّبيعة لا يراد به إلا فعلٌ بدون فاعل؛ إذ لا موجود في العالم يسمَّى الطَّبيعة، ويعمل الأفعال الجارية في الكون، ولا يقال: إنَّ المراد بفعل الطَّبيعة فعل المادة في نفسها؛ لأنَّ نفسَهَا ليست ذات وضع بالنسبة إليها، كما نصَّ عليه فلاسفة الإسلام. ولأنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ فاعلاً لفعلٍ، ومنفعلاً بنفس ذلك الفعل في آنٍ واحدٍ محالٌ؛ لأنَّه تناقضٌ.

وقد صرَّح به أرسطو في دليل المحرِّك الأول المنسوب إليه، وهو أتى بذلك الدليل لإثبات وجود الله، وتوصَّل به إلى أنَّ المحرك لا يجوز أن يكون متحركاً. ونحن أقمنا من قبل أدلَّة مانعة لكون المادَّة علَّةً موجودةً للكائنات مغنيَّة عن وجود الله تعالى.

[هل رأى الملاحدة الماديون المادة الموجدة؟]

بل نقول للملاحدة المادِّيَّين وللأستاذ فرح أنطون، الذي نفى وجود الله عند وزنه بميزان العقل، لكونه غير منظورٍ - وقد سبق نصُّه غير مرة - مع أنَّ عدم الرُّؤية لا يستلزم في حكم العقل عدم الوجود... نقول لهم جميعاً: إنَّكم لا ترتابون في وجود المادَّة^(١) فهل أنتم رأيتموها؟ كلاً! إنَّكم ما رأيتموها ولن تروها وما لمستموها ولن تمسُّوها. فإن ظننتم أنَّكم ترونها أو تلمسونها؛ فذلك ظنٌّ عاميٌّ لا يتفق مع العلم، حتَّى إنَّ قول العصريين في عباراتهم: «حقائق ملموسة» قولٌ غير حقيقيٍّ مبنيٌّ على المبالغة في الظهور؛ لأنَّ الحقائق لا تلمس، ومثلها المادَّة، إذ الإحساس سواء كان بالرُّؤية أو باللمس لا يتعلَّق بنفس المادَّة بل بأعراضها.

فالرُّؤية تتعلَّق باللُّون دون الملون؛ الذي هو الجسم المتضمَّن للمادَّة، واللمس يتعلَّق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف، فضلاً عن المادَّة، التي هي أبعد من الجسم بالنسبة إلى الإحساس.

فمن إحساس هذه الأوصاف والأعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعروضها. ومعناه: أنَّ المدرك لوجود المادَّة أيضاً هو العقل لا الحواسُّ، فماذا الفرق إذن بين القول بوجود المادَّة بناءً على معاينة الأعراض الدالَّة على وجود ما تحلُّه، وبين القول بوجود الله بناءً على معاينة أفعاله في العالم الدالَّة على وجود فاعلها؟ فهل دلالة الفعل على الفاعل أقلُّ من دلالة العَرَض على المحلِّ؟ بل إنَّ السَّبب في كلِّ من الدَّلالتين واحدٌ، وهو احتياج ما لا يقوم بذاته إلى ما يقوم بذاته

(١) أو بالأصحَّ لا ترتابون في وجود ما تسمُّونه المادَّة بناءً على تغيُّر الفكرة القديمة المادِّيَّة الفائلة بوجود المادَّة أزلاً وأبداً.

فالصفة تحتاج إلى الموصوف، والعرض يحتاج إلى المحل، والفعل يحتاج إلى الفاعل، والمادة هي القابلة، وليست بفاعلة فإنَّ العطالة من أوصافها، فأين فاعل العالم بالإيجاد، والتنظيم، والإتقان؟ أمَّا الطَّبيعة؟ فقد عرفت: أنَّ إسناد الكائنات إليها لا معنى له سوى تكونها بنفسها من غير مكوّن، وعرفت: أنَّه محالٌ مستلزمٌ للرُّجحان من غير مرجّح؛ الذي يرجع إلى التناقض.

وأما القوّة الملازمة للمادة وتسمّى الطّاقة أيضاً، وتنقسم فيما وصل إليه العلم الطّبيعي إلى بضعة أنواع^(١)، ويندرج كلّها على ما ذكر «بوخنر» في الحركة، فهي لا تصلح أن تُعتبر الفاعل المنشود الموجد النّاطم، بل هي آثار الفاعل في المادة، فضلاً عن كونها عمياء، لا علم لها ولا إرادة مثل المادة، وإن شئت؛ قلت: إنّها نفس الأفعال التي تضطرُّنا إلى نشدان فاعلها ونفس النّظام؛ الذي يُحوجنا إلى نشدان النّاطم.

وقد تلبس القوّة بهذا المعنى على الملاحظة فيخيل لهم استغنائها عن مالك هذه القوّة ومديرها؛ أعني: الفاعل المنشود^(٢)، أو يخيل: أنَّ صاحب القوّة هي المادة. مع أنَّ المادة إنّما هي محلّ القوّة لا ربّ القوّة، وإلا انقلب القابل فاعلاً.

وبأيدينا مثال آخر لما يُعترف بوجوده من غير وصول الحواسّ إلى ذاته أبلغ من مثال المادة وهو الأثير؛ لأنّ المادة إن لم تُر أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس، أمّا الأثير؛ الذي هو أرقُّ من المادة بكثير - حتّى إن للهواء مادةً، وليس للأثير مادة - فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه.

ومع هذا يُعترف بوجوده لحاجةٍ إليه في نظام العالم، وهي: أنَّ أضواء

(١) مثل الثقل والجاذبيّة العامّة، والقوّة الميكانيكية، والحرارة، والضياء، والكهرباء والمغناطيسية، والعلاقة الكيميائية، والقوة الماسكة، أو تجاذب الذرّات، والقوة الذريّة.

(٢) فلا تعدم مصر من كبار كتابها من يظنون: أنَّ الله عبارة عن القوّة التي تلازم المادة، والتي تنحلُّ إليها المادة بعد فنائها، كما هو الرأي الجديد في الغرب النّاسخ للرأي القديم القائل بأزلية المادة، وأبدّيّتها. ويضاف إلى الرأي الجديد: أنَّه لا وجود للمادة مذ كانت، وإنّما هي القوّة المتكاثفة.

وعندي أنَّ الذي تنحلُّ إليه المادة عند فنائها، وتتألف من أجزائه المتكاثفة عند وجودها ليس بأولى أن يكون هو القوّة من أن يكون هو الأثير، أو ما تتحوّل إليه المادة في مراحل فنائها المنتهية إلى الأثير.

ولا يجوز انحلال المادة إلى القوّة، ولا تكونها منها؛ لأنّ القوّة لا تقوم بنفسها، بل توجد مع وجود المادة، وتزول مع زوالها، كالعرض بالنسبة إلى الجوهر إلا أن يكون هناك شيء يكون محلاً للقوّة، ويقوم مقام المادة مهما كان ألطف منها.

النَّجوم التي تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها في طريقه إلينا.

ولو قلنا: إِنَّ حاملها الهواء، فمعظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خالٍ عن الهواء. فلهذا نضطر إلى القول بوجود شيءٍ مسمّى بالأثير يملأ الفضاء، ويُبلغنا الضياء، وهو الذي يحمل الأصوات الواصلة إلينا من وراء الجدار أيضاً، لأنَّ الجدار يحول بيننا، وبين الهواء الحامل لتلك الأصوات، ولا يحول بيننا وبين الأثير لنفوذه في الأجسام، وإن كنا لا نعرف وجوده، ولا نفوذه فيما لا ينفذ فيه الهواء لولا أنَّنا نسمع الأصوات من وراء الحواجز، فهل من الإنصاف بعد هذا أن نعترف بوجود ذلك الموجود الخفي، لما ذكرنا من الأمارات، ولا نعترف بوجود الله تعالى لأماراتٍ تملأ السموات والأرض؟! ثمَّ إن هذا الموجود الخفي المستوعب للأبعاد، والذي وصلنا إليه بعقولنا على غفلةٍ من حواسِّنا، ليس بالموجود المنشود؛ ليكون ربَّ هذا الكون؛ لأنه داخل في الكون المربوب، وهو لا يجاوز أن يكون قابلاً كالمادَّة لا فاعلاً.

بل إنَّ لنا أمثلةً موجوداتٍ لا نراها، ولكن لا نتردَّد في الحكم بوجودها، وهي أقرب إلى أفهامنا ممَّا نهله كالمادَّة والأثير وأعجب؛ من حيث إنَّها نفس المحسوسات التي يطالبنا الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده أن نريه الله كما يراها فيقتنع عقله بوجوده، كما يقتنع بوجودها! فكيف يقتنع الأستاذ بوجود هذه المحسوسات التي يشاهدها أمامه، وتملأ العالم مع أنَّ طريق إدراك المحسوسات، والحكم بوجودها عين طريق إدراك الله، والحكم بوجوده؟ أعني: أنَّ كلاً من هذين الحكمين مستندٌ إلى مبدأ السَّبِيَّةِ، وحاصلٌ بالاستدلال العقلي، وتوضيحه: أنَّ كثيراً من علماء الغرب وفيهم «كانت» قائلون بأنَّ الأشياء التي يعيرها وهمنا بغير حقٍّ وجوداً في الخارج ليست سوى مخترعاتٍ، وصورٍ مرسومةٍ مخترعُها ورسمُها مفكرتنا، وما رسمتها في الخارج، وإنَّما رسمتها في نفسها، فكما لم يكن الخارج محلاً لأعيانها؛ لم يكن محلاً لصورها أيضاً. قال «داويد هيوم»:

«لنربطُ التفاتنا لحدِّ الإمكان بالخارج عنَّا، ولتَمَتَّدْ مخيلتنا إلى السَّمَوَاتِ وأقاصي الكائنات، فلا نكون نخطو إلى الخارج منا خطوةً حقيقيَّةً، ونتصوَّرْ موجوداً غير المشهودات الظَّاهرة في هذا المحلِّ المحصور (يريد داخل الدَّهن)، والكائنات التي ندركها بحواسِّنا فهي كائناتٌ مخيَّلُتنا».

وزاد «كانت» على ترك فرضية وجود العالم في الخارج، فقال بامتناع هذه الفرضية، فالصُّورة في تشكُّل العالم على رأي «كانت» تعطيهما الرُّوح.

ولسنا نحن على هذا الرأي الذي يسمّى بالحسبانية الأخيرة، وقد سبقتها في تاريخ الفلسفة حسبانيّتان؛ الأولى والثانية، وسيجيء منّا الكلام المستوفى بهذا الصّد. وأصل الشبهة: أنّ الإحساس أعمى وأبكم لا يحصل منه وحده شيء من الإدراك والعقل هو الذي يؤوّله ويقبله إلى الإدراك.

ومعنى إدراك الشيء تصويره، وإنشاؤه في الذّهن، فليس الذي نسمّيه العالم إلا صورة ذهنيّة لنا؛ لأنّ العقل والإدراك أمران معنويان، لا تكون لهما مناسبة واتّصال بالمادّة والمادّيات لعدم تجانسهما، حتّى إنّ الفلاسفة عاجزون عن إيضاح اتصال نفس الإنسان ببدنه - كما سنفصّله في بعض مباحث هذا الكتاب - بله اتصالها بالعالم.

قلنا: لسنا على مذهب الحسبانيين لأنّا معترفون بوجود الكائنات في الخارج ولا نشك فيه، غير أنّ التي نراها بأعيننا من الكائنات، ونلمسها بأيدينا هي الصّور الذهنية للأشياء، لا الأشياء نفسها؛ أعني: أنّ الإدراك الحاصل بواسطة الحواسّ إنّما يتعلّق ويتّصل بتلك الصّور مثل الإدراك بغير واسطة الحواسّ؛ لأنّ المدرك في الحالتين هو العقل الذي لا صلة له^(*) بالخارج، وأمّا المنكرون لوجود الكائنات في خارج الأذهان، فيلزمهم مع التسليم بكلّ ما ذكروه أن يجيبوا عن سبب حصول هذه الصّور الذهنيّة عند الإحساس بالأشياء.

وأحقّ وجوه الإيضاح بالقبول ما اختاره «كوزين» مقتبساً من «ديكارت» وهو: أنّ في الذهن مبادئ اعتقادات أصليّة، فهو - حتّى في الوقت الذي لا يملك شعوراً صريحاً في شأنها - يطبّقها عند أول ما أخذ يتحرّك ويعمل، فمن تلك المبادئ: «أنّ لكلّ حادثة علّة»^(١) وكون الطفل يسأل بكثرة عن أسباب ما يشاهده يعطينا فكرة في

(*) المعني: في الأصل: لها.

(١) اعلم: أنّ ما ينطوي عليه علم الإنسان على نوعين: نوع يحتاج الإنسان في معرفته إلى واسطة، ويسمّى العلم الحاصل بهذه الصّورة: علماً نظريّاً، واكتسابيّاً. ونوع لا يحتاج في معرفته إلى واسطة، ويسمّى: علماً ضروريّاً. وهذا النوع على قلّته يكون أساساً للنوع الأوّل، بمعنى: أنّه يعرف ما يعرفه من النوع الأوّل برّدّه وإسناده إلى ما يعرفه من النوع الثّاني، فلولا لم يكن الأوّل، ولولا الأوّل لاقتصرت معرفته على أمور في غاية القلّة والمحدوديّة، وإنّما يكون الاستدلال والاكتساب هو الذي يزيد في معلومات الإنسان إلا أنّه لا يمكن أن تكون جميع معلوماته مستندة إلى الدّليل، وإلا يلزم التسلسل في استدلالاته من غير انتهاء إلى معرفة شيء. والقضايا التي يعرفها الإنسان من تلقاء نفسه، ولا يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال، والاكتساب والتعلّم، يسمّيها العلماء الغربيّون «المبادئ الأولى» أو «المبادئ المدبّرة للذهن» وهي ترجع إلى مبدأين رئيسيّين: مبدأ العينيّة، ومبدأ السببيّة، ثمّ يتشعّب منهما مبادئ، فيتشعّب من =

مبلغ سرعة ظهور هذه العقيدة في الإنسان. فالذهن المجهّز في فطرته بمبدأ العليّة يستبين قبل مُضيّ كثيرٍ من الزّمان أنَّ علة الإحساسات التي يُحسّها ليست هي نفسه، لأنها تؤثر فينا حين كنا لا ننتظرها ونثرينا أنفسها؛ وإن لم نردّها، وتدوم بحيث لا نستطيع وقفها، وتغيب وإن كنّا نريد إدامتها.

ومع كلّ هذا فتلك الإحساسات حادثاتٌ لا بدّ لها بهذه الحيثية من عللٍ، وما دمنا لم نكن نحن علّتها؛ فيلزم أن تكون العلة في الخارج عنّا.

فبفضل الانتقال والاستدلال الحاصلين في أذهاننا على هذه الطريقة السّهلة نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء في الخارج، وإلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة في الخارج؛ أي: في خارج الذّهن بعد أن كان الإحساس عبارةً عن إدراك الصّورة الحاصلة في الذّهن لأشخاص الأشياء، ولولا الاستدلالات التي تعوّدناها من غير شعورٍ في الأكثر بوقوعها لسرعتها واعتيادها؛ لما كان من حقّنا الحكم بوجود الأشياء في خارج الذّهن بمجرد حصول صوره في الذّهن.

فانظر إلى غفلة المزدريين بالاستدلال العقلي الجاعلين كلّ الأهميّة للإحساس، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساساً.

هذا تحليل كيفية حكمنا بوجود الكائنات المحسوسة في الخارج، وأمّا إضافتنا إليها صوراً معيّنة، وكون تلك الصّور صادقةً مطابقةً للواقع على الرّغم من تعذّر الاتّصال بين المدركة وبين العالم الخارجي المادّي المتغيّري الجنس؛ فهناك كمال صنعة خالق الإنسان والحيوان وخالق العالم المحسوس الموضوع أماناً.

فالإنسان المسكين مع كمال إدراكه بالنسبة إلى غيره يرى ويدرك، ولا يدري حتّى علماؤه وحكماؤه كيف يرى، وكيف يدرك ما يرى. فالله تعالى لم يعلمهم أسرار أظهر ما يحصل لهم كلّ يوم، وكلّ لحظة من الأحوال العاديّة، وكلّها معجزةٌ تفقأ عيون منكري المعجزات.

فقد ظهر: أن إدراك المحسوسات، والاعتراف بوجودها في الخارج يستند

= مبدأ العينيّة مبدأ التناقض؛ أي: مبدأ استحالة اجتماع التّقيضين وارتفاعهما في الصدق، ومبدأ التناوب؛ أي: مبدأ استحالة اجتماع التّقيضين وارتفاعهما في الكذب. ويتشعّب من مبدأ السّببيّة مبدأ العليّة، ومبدأ الجوهر، ومبدأ القوانين، ومبدأ الغائيّة.

فمبدأ العليّة المكنوز في عقولنا هو الذي يجعلنا نحكم بأنّ لكلّ حادثَةٍ علة. ولثلا يطول الكلام نضرب صفحاً عن القضايا المفسّرة لباقي المبادئ المتشعّبة من مبدأ السّببيّة. ولنا كلامٌ على المبادئ في أمكنةٍ أخرى من الكتاب.

إلى مبدأ العلية، وإلى استدلال عقلي يتعوّده الإنسان، وربما لا يشعر به من سرعته وكثرة وقوعه.

فالمحسوس إن كان موجوداً في الخارج - كما هو مذهبنا ومذهب الخصم الذي لا يعترف إلا بوجود ما يراه بعينه - فالحكم بوجوده مدينٌ لمبدأ العلية؛ الذي هو الوساطة أيضاً في إثبات وجود الله عند تقرير دليله المعروف، كما سنورده.

ثمّ إنّنا نزيد في نقاش الخصم؛ الذي لا يعترف بوجود الله لعدم كونه منظوراً ومحسوساً، ونتقدّم مرحلة أخرى في الإقدام عليه، فنقول ونبني قولنا على الأساسات الفلسفية المسلمة عند علماء الغرب، والتي ذكرنا قريباً: إنّك لا تبصر أيّ شيء، ولا تدرك وجود ما أبصرته إلا وتدرك معه وجود الله، إن كنت في غفلة عن هذا الإدراك، فالعقل يقضي بذلك! اعلم هذا، وحذار بعده أن تقول: إنّني لا أعترف بوجود ما لا تراه عينا، أو تقول: إن العقل لا يقضي الاعتراف بوجود الله.

وتوضيحه: أنّنا ذكرنا قريباً: أنّ الإحساس في نفسه أعمى وأبكم والذي يفسّره ويقبله إلى الإدراك هو العقل، وأنّ إدراك الشيء عبارة عن تصويره وإنشائه في الذهن. ثمّ قلنا: إنّ حصول صور في أذهاننا عند النّظر إلى جهاتنا حادثات يجب أن تكون لها علة بناءً على المبدأ العقليّ المجمع عليه عند العقلاء بأنّ لكلّ حادثّة علة، وقلنا أيضاً: إنّ الذهن المجهّز في فطرته بمبدأ العلية يستبين: أنّ علة حصول صور فيه عند استعمال الحواسّ ليست هي نفسه؛ أي: نفس الذهن، وإن كان كلام بعض الفلاسفة يوهّم: أنّ العقل مصوّر تلك الصّور ومُنشئها: أي علّتها الفاعلية. لكن الحق: أنّ الذهن منفعلٌ بها، وليس بفاعل، كما قال المحققون من علمائنا المتكلّمين: إنّ العلم والإدراك من مقولة الانفعال، لا من مقولة الفعل.

ولا يحسبَنَّ القارئ من كون الحكم بوجود المحسوسات في الخارج مستنداً إلى مبدأ العلية: أنّ الأشياء المحسوسة أو مقابلتها لنواظرنّا علة فاعلية للصّور الحاصلة في أذهاننا، فكما أنّنا لم نكن موجدي تلك الصّور، فكذلك لا توجدُها الأشياء الخارجيّة التي هي ذوات الصّور؛ إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء في أذهاننا؛ لكونها موادّ عاطلة عن الفعل والتأثير، ولما قلنا من تعذّر الاتّصال بين عالم الذهن وعالم الخارج بأنفسهما. فكما لا يخرج الذهن من حصاره لا يدخل ذلك الحصار شيءٌ من الخارج، فعالم الخارج عالم المادّة، وعالم الذهن عالم المعنى، ومن هذا لا يقاس الإحساس على التّصوير الفطوغرافي؛ لأنّ الصّورة فيه من المحسوسات كذي الصّورة، وعلوّ الصّناعة في الإحساس يتجلّى في انقلاب

المحسوس معقولاً في الذهن؛ إذ الإحساس نوعٌ من الإدراك، فهو إدراك الجزئيات، ولا إدراك في التصوير الفطوغرافي.

فإذن فاعل تلك الصورة الحاصلة في أذهاننا ومُنشئها هو الله؛ الذي يخلقها فينا عند استعمال حواسنا متوجهةً إلى الأشياء، ووجود الأشياء في وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا شرطٌ عاديٌّ لخلق تلك الصور من الله في الأذهان لا علة؛ بمعنى: أنَّ سنة الله جرت على أن يخلق الصور الذهنية عند توجيه أنظارنا مثلاً إلى الأشياء، ووجود تلك الأشياء أمام أعيننا. فالله تعالى هو الذي بقدرته المحيرة للعقول يصل عالم الذهن المعنوي بعالم الماديات بواسطة الحواس، وإلا فلا سبيل غير هذا للإحساس، كما اعترف به العلماء.

فعند تحليل الإحساس تحليلًا علميًا، وتصور ما في لحظة عين مثلاً من نعمة الله علينا التي لا يستطيع اكتناهاها اللاحظ نفسه، ولا فطاحل العلماء والحكماء من البشر، ثم الاعتراف بوجود المحسوس في الخارج بفضل تلك النعمة التي تسمى: نعمة البصر، - ومثلها نعمة السمع والشم والذوق واللمس - لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله أيضاً، الذي هو خالق الإدراك فينا كلما أحسنا شيئاً من إحساساتنا المختلفة^(١). نعم، كون خالق هذا الإدراك بواسطة الحواس هو الله إنما يتم بعد أن ينضم إلى دليلي هذا دليلٌ إبطال التسلسل؛ الذي يحتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه.

ثم إنَّ وجود المحسوس في الخارج المفهوم من حصول صورته في الذهن، يحتاج هو الآخر إلى علة موجدة، كما احتاج حصول صورته في الذهن إليها. وبهذه الحركة الفكرية يثبت وجود الله مرةً ثانية، وهي الطريقة المعروفة عند علماء الإسلام وغيرهم لإثبات الواجب التي سنبينها نحن أيضاً، والطريقة التي ذكرناها سلفاً خدمةً للقارئ ونقمةً من منكري وجود الله؛ لكونه غير محسوس، وغير معقول أيضاً؛ لكونه غير محسوس؛ يحق لي أن أباهي بابتكارها بتوفيق الله تعالى استنباطاً من القواعد المسلمة عند علماء الغرب.

وحاصلها: أنه لو لم يكن الله موجوداً فلا وجه للإحساس ولا للمحسوسات، وفي هذا إرغامٌ ليس فوقه إرغام لثفاة الله بناء على عدم كونه محسوساً بالبصر، وللقائلين باحتياج إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس، لأن

(١) ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله العادية من غير علم بتفاصيلها، ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى. والإحساس أيضاً من هذا القبيل.

وجود الله على هذا التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات، من حيث إن وقوع الإحساس، وثبوت وجود المحسوسات، يتوقف على وجود الله، والموقوف عليه مقدّم طبعاً على الموقوف.

بيان ذلك: أن الإحساس؛ الذي هو إدراك المحسوس لا سبيل إليه للعلم والفلسفة، كما عرفت ذلك، ومن جرّاء ذلك ترى أكبر فيلسوف مثل «كانت» ينكر العلم بوجود الكائنات المحسوسة، ويعتبرها كائنات مفكّرنا؛ التي أنشأناها في أذهاننا، وإنّما طريق الإحساس وطريق العلم بوجود المحسوسات هو خلق الله الإحساس، والعلم بوجود المحسوسات عقب استعمال الحواسّ بطريقة لا ندري نحن كيفيتها، فيجب على منكري وجود الله جميعاً أن ينكروا وجود المحسوسات أيضاً، أو على الأقل أن ينكروا العلم بوجودها كما ينكره «كانت» قائلاً: «نحن نعرف الشّؤون، ولا نعرف ذا الشّؤون» فهو يعترف بالإحساس، ولا يعترف بالمحسوس، حتّى ولا المحس، كما يتبيّن عندما ندرس فلسفة الرّجل درساً واسعاً؛ إن شاء الله.

لكن وجود المحسوسات نعلمه بالبداهة، ويعلمه معنا هواة الأدلة الحسيّة، ونعلم بطلان مذهب «كانت» وغيره من غير المعترفين بوجود الكائنات في خارج الأذهان.

فإن قلت: إن «كانت» يؤمن بالله، فلماذا لم يتنبّه لإيقان وجود المحسوس بواسطة خلق الله تعالى الإحساس والعلم بوجود المحسوس؟^(١) قلت: إن «كانت» يؤمن بوجود الله من طريق غير طريق العقل النّظريّ خاصّ له، كما سيأتي، وينتقد جميع الأدلة النّظرية المثبتة لوجود الله، كما سيأتي بحث ذلك أيضاً.

ودليلنا هذا مهماً كان أغرّ ناصعاً؛ فهو دليل نظريّ، ودليل مبنيّ على التّسليم ببداهة العلم بوجود المحسوسات، ولعلّه لا يسلم بتلك البداهة، وإن كان مخطئاً في ذلك.

وعليه فدليلنا هذا لا يُرغم غير المقتنعين بوجود المحسوسات مثل «كانت» وليس ذلك عيباً في دليلنا، بل العيب فيهم، وإعراض «كانت» عن الأدلة النّظرية عيب آخر فيه على جلاله قدره في الفلسفة، فهذان العيبان يمنعان عن التنبّه للاتصال الوثيق بين وجود الله وبين استيقان وجود المحسوسات، كما هو مناط دليلنا.

(١) ومن لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمناً بوجود الله غير المحسوس، وغير مؤمن بوجود المحسوسات، رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غير معقول؛ لكونه غير محسوس.

[المحسوسات تدل على وجود الله مرتين]

فَلِلْمَحْسُوسَاتِ دَلَالَةٌ عَلَى وَجُودِ اللَّهِ غَيْرِ الْمَحْسُوسِ مَرَّتَيْنِ، الْأَوَّلَى: دَلَالَتُهَا بِصُورِهَا الذَّهْنِيَّةِ الْحَاصِلَةِ عِنْدَ الْإِحْسَاسِ بِهَا، مَعَ عَدَمِ السَّبِيلِ إِلَى حَصُولِ تِلْكَ الصُّورِ لَوْلَا وَجُودُ اللَّهِ الَّذِي صَوَّرَهَا. وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ تَقَعُ مَعَ دَلَالَةِ تِلْكَ الصُّورِ عَلَى وَجُودِ ذَوَاتِهَا الْخَارِجِيَّةِ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ بِالطَّرِيقَةِ الَّتِي بَيَّنَّاها، وَالثَّانِيَّةُ: دَلَالَةُ الْمَحْسُوسَاتِ عَلَى وَجُودِ اللَّهِ بِأَعْيَانِهَا الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ، وَهَذِهِ الدَّلَالَةُ تَقَعُ بَعْدَ ثَبُوتِ وَجُودِهَا فِي الْخَارِجِ بِالطَّرِيقَةِ الْمَوْعُودِ بَيَانِهَا، وَتَتَأَخَّرُ عَنِ الدَّلَالَةِ الْأَوَّلَى.

فَقَدْ بَانَ مِنْ هَذِهِ التَّدْقِيقَاتِ: أَنَّ الْعَقْلَ أَوَّلُ نَاصِرٍ لِلدِّينِ مُبَادِرٍ لِهَذَا النَّصْرِ مَعَ أَوَّلِ مَا يَقْتَنِعُ بِوُجُودِهِ مِنَ الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ الْمَحْسُوسِ، وَسَوْفَ تَزْدَادُ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ ظَهُورًا كُلَّمَا أَزْدَادَ الْخَوْضُ فِي مَبَاحِثِ هَذَا الْكِتَابِ، لَكِنْ تَنَافَى الْمَسِيحِيَّةِ الْحَاضِرَةِ مَعَ الْعَقْلِ، وَاتِّصَالِ مَتَعَلِّمِي الشَّرْقِ الْحَدِيثِ بِثَقَافَةِ الْغَرْبِ الْمَسِيحِيِّ أَكْثَرَ مِنْ اتِّصَالِهِمْ بِثَقَافَةِ الْإِسْلَامِ وَمَنْطِقِ التَّفَكِيرِ، قَدْ شَوَّشَ عَلَيْهِمُ الْأَمْرُ مِنْ عُدَّةٍ وَجُوهٍ حَصُولِ الظَّنِّ بِأَنَّ الدِّينَ لَا يَأْتَلَفُ مَعَ الْعَقْلِ، ثُمَّ التَّعْزِي إِزَاءَ هَذَا النِّقْصِ لِلدِّينِ بِأَنَّهُ يَدُورُ مَعَ الْفُضِيلَةِ، وَإِنْ افْتَرَقَ(*) مِنْ الْعَقْلِ وَلِزِمَ مِنْ هَذَا مَجَافَاةُ الْعَقْلِ لِلْفُضِيلَةِ بَعْدَ مَجَافَاتِهِ لِلدِّينِ، وَهِيَ نَقِيسَةُ لِلْعَقْلِ.

وَكَلَّا هَذَيْنِ النَّقْصَيْنِ لِلدِّينِ وَالْعَقْلِ الْحَاصِلَيْنِ مِنْ افْتِرَاقِ الدِّينِ مِنَ الْعَقْلِ، وَالْعَقْلِ مِنَ الْفُضِيلَةِ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ لَا يَسْتَنْدُ إِلَى أُسَاسٍ مِنَ الصَّحَّةِ، قَدْ دَخَلَ فِي أَفْكَارِ الْمُتَعَلِّمِينَ الْمُسْلِمِينَ أَيْضًا، وَأَعْدَتْ مِنْهَا عُدُوى لِلْعُنَاصِرِ الدِّينِيَّةِ النَّازِعَةِ إِلَى التَّجْدِيدِ مِنْ غَيْرِ تَحَفُّظٍ فِي اقْتِفَاءِ آثَارِ الْمُتَفَرِّجِينَ.

[خطر التقليد الأعمى للغرب]

وَمِنْ شَأْنِ الْكُلِّ هُوَ التَّقْلِيدُ الْأَعْمَى لِلْغَرْبِ الْمَسِيحِيِّ، وَالْغَرْبِ الْإِلَهِيِّ، فِي حِينٍ: أَنَّهُ لَا حَاجَةَ فِي الْإِسْلَامِ إِلَى إِيقَاعِ التَّفْرِقَةِ بَيْنَ الدِّينِ وَالْعَقْلِ، ثُمَّ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالْفُضِيلَةِ، بَلِ الثَّلَاثَةُ مُتَحَالِفَةٌ لَا يَخْتَلِفُ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ، فَقَدْ عَرَفْتُ، وَسَتَعْرِفُ أَيْضًا عَدَمَ اخْتِلَافِ الدِّينِ مَعَ الْعَقْلِ، وَأَنَّ مَسْأَلَةَ وَجُودِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ أُسَاسُ الدِّينِ مَبْنِيٌّ عَلَى بَرَهَانِ الْعَقْلِ، ثُمَّ لَا يَتَصَوَّرُ أَنْ تَكُونَ فُضِيلَةٌ لَا يَحْبِذُهَا الْعَقْلُ، وَلَا يَأْمُرُ

(*) الْمُعْتَنِي: كَذَا، وَلَعَلَّهَا: «عَنْ» فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ، وَمَا يَلِيهَا، فَ«افْتَرَقَ عَنْ» تَفِيدُ الْاِخْتِلَافَ، بَيْنَمَا «افْتَرَقَ مِنْ» تَفِيدُ التَّشَعُّبَ.

بها إلا أن تكون فضيلةً غير حقيقية، أو متعارضةً بأخرى راجحة، والعقل هو المرجع الحكم في كل هذه الأمور.

هذا هو الحق، لكنَّ العقلية الضالة المقلدة؛ التي ذكرتها آنفاً في موقف الدين والعقل والعلم بعضها من بعض، متأصلة في مصر، ويا للأسف! فنرى من تدفعهم الغيرة الدينية إلى الكتابة في مؤازرة الدين وتقوية عاطفته في الأمة يحتاجون إلى المقارنة بين العقل والعاطفة الدينية، وتأييد الثاني في مقابل الأول بالفضيلة، فكأنهم يرون خدمة الدين متوقفة على تنزيل قيمة العقل، وإضعاف قوته باعتباره من خصماء الدين، ويحتاجون في تقوية مكان الدين بهذا الشكل الصنعي إلى وضع الفضيلة في موضع قريب من الدين بعيد من العقل متحد مع العاطفة كما علمت. وكلُّها ظلمات أوهاام، بعضها فوق بعض، وهي مسفرة عن التباس أنصار الدين عليهم بأعدائهم، والتباس أنصار الفضيلة بأعدائها.

وهذا الالتباس المضّر بالدين أكثر من غيره منشؤه كما قلنا قياس الإسلام بمقياس المسيحية، وتقليد الغرب في كل ناحيته الذي اعتبره أنا مقدّمة ضعف الشرق الحديث وضلاله، فيرى مَنْ يحاول منّا نصر دينه: أن أنصار الديانة في الغرب يسعون لإضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة، فيسعى هو له مثلهم، ولا يفكر في أن أهل الدين هناك يلجؤون إلى ذلك لأنّ دينهم أقام بينهم، وبين العقل حاجزاً من عقيدة التثليث، ولا يفكر أيضاً في أنّ قيمة العقل لا تنزل أبداً، وأنّ الإسلام في غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه.

[مشكلة طريق التعلّم في مصر]

ومنشأ المنشأ: أنّ المتعلّم المصري لا يُعنى بالفهم والتّفكير عنايته بحشر المعلومات في ذاكرته، وربما كان هذا ذنب المدارس التي تدفع تلامذتها إليه للنّجاح في الامتحانات، وقد شهد العلماء الأجانب ممّن سبقت لهم صلة بمدارس مصر على هذه الحالة في التلميذ المصري لافتين إليها نظر وزارة المعارف^(١)،

(١) انظر ما قاله المريكز «دلافالت» الذي قال عنه رئيس تحرير جريدة «الأهرام» في مقالة افتتاحية بتاريخ ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٣٢ «إنّه أستاذ جليل الشأن، تولّى التدريس في الجامعة المصرية مدة عشرة سنين، ولشدة شغفه بهذه البلاد اتّخذها وطناً له».

قال هذا المريكز في تقرير ضافٍ قدّمه إلى وزارة المعارف المصريّة، وقوله منشورٌ في نفس المقالة التي أشرنا إليها:

والمنشأ الأساسي الثاني: أنَّ المدارس تُدرّس فيها الكتب المترجمة من مؤلفات الغربيين ترجمةً حرفيّةً أو معنويّةً من غير فحص فيها بالتّقد والنّظر، كما قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشّيخ محمد عبده، في الأديان: «من أنّها مبنية على التّسليم بما ورد في الكتب المقدّسة من غير فحص في أصولها» وقد انتقدنا قوله، فالمصريّون العصريون سلكوا في العلم مسلكاً عزاه الأستاذ إلى أهل الدّين القدماء، فكلُّ ما يعلمه المثقّف الجديد من دينه ودينه مبنّي على التّسليم بما ورد في كتب الغربيين من غير فحص في أصوله.

[موقف الغرب من الدين والعقل]

وكما أنَّ موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين، كذلك موقف العلم يختلف في نظر كلٍّ من الفريقين، وهذا على الرّغم من أنَّ عقلية المثقّفين منا ثقافةً عصريّةً تتّفق في موقف العقل والعلم مع عقلية الغرب الدّينيّة، لكون مكتسباتهم العلميّة كلّها مترجمةً من تأليفات علمائه، فالدين منبوذ العقل عند ملاحظتهم، والعقل منبوذ الدين، ومبغوضه عند متديّنيهم، في حين أنَّ الدين والعقل متساندان في الإسلام، لكن جيل المتتلمذين على الغرب في غفلةٍ من هذا: يستخرج ملاحظتهم من العقل عدواً للدين غير مغلوب، ويتأسّف المتمسّكون منهم بدينهم لضعف العقل، وعدم كفايته دليلاً يقوم عليه الدّين، ومنشأ الغلط لكلٍّ من هذين الفريقين تقليد فريقٍ من الغرب اللاديني، أو الغرب المسيحي.

[النظر الحديث المغلوط إلى العلم]

أمّا العلم؛ فلا يقف عند حدٍّ اختلاف موقفه في نظر علماء الإسلام، وموقفه في نظر الغربيين، ومن تتلمذوا عليهم من أبناء المسلمين، بل العلم نفسه يختلف

= «وقد دلّت المشاهدة على أنَّ التلميذ المصري، وإن كان قد امتاز بالذكاء إلا أنّه لا يميل في الغالب إلى بذل مجهودٍ كبير لفهم دروسه، ولهذا فهو يعتمد على الذاكرة في حفظ الدّروس أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها. وأنّ المقام يضيق بنا هنا لو أردنا أن نحلّل هذه العادة - لأنّها في الواقع عادة فقط - ولا أن نبحث عن أسبابها. ولكن مهما يكن من الأمر فإنّ علاجها يكون مضاعفة العناية الّتي يجب أن يبذلها المدرس لكل تلميذ أثناء الدّروس لمساعدته على فهم موضوع الدّرس وعدم الاكتفاء بحفظه بقوة الذاكرة» هذا قول الخبير الأجنبي عن حاجة التلميذ المصري إلى تأسيس عادة الفهم في نفسه، وفوق ذلك بذل كلٍّ مجهودٍ في سبيل تمييز الحقّ من الباطل. وهو حاجة الأساتذة قبل الطّلبة لم يذكرها النّاقّد الأجنبي، وذكرتها أنا في المنشأ الثاني.

معناه عند الفريقين المختلفين؛ لأنَّ العلم في معناه الحديث يختصُّ بما يعتمد على التجربة الحسيَّة ويُعد أقوى ممَّا يعتمد على دليل العقل، وبهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجاً عن متناول التجربة، وهذه العقلية هي التي نحاربها في هذا الكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد، لكونها مثار الشكِّ في الدين، ومنار أعدائه المشكِّكين، فإذا حنَّ أحدٌ من أولئك المتعلمين إلى حضانه دينه يرى تلك العقلية عقبةً كأداء أمامه.

[مقالات «نحو النور»]

فقد كتب الأستاذ محمَّد عبدالقادر زكي الذي يكتب في جريدة الأهرام مقالاتٍ موجزةً نفيسةً تحت عنوان «نحو النور» كتب هذا الكاتب على حادثة سقوط طائرةٍ كبيرةٍ تحمل ٤٠ راكباً في طريقها إلى لندن، تهوي إلى البحر محترقةً على مقربةٍ من باري (ميناء إيطالي)، وبين الضحايا خمسةٌ مصريون، وبعد أن قال الكاتب: هذه هي ضريبة الحضارة، وكارثة عصر السرعة... أجل معجزة العلم والحضارة كم أكلت من ضحايا والتهمت فلا هي تشبع، ولا الإنسان يكفُّ عن فتح ميادين جديدة...»

قال في الختام: «وما أشدَّ ما شعرتُ باللوعة لهذه الضحايا جميعاً... تصوَّرتهم يتلقون الموت على هذه الصُّورة الفاجعة، يسلمهم الجو إلى أعماق البحار... هذه التي غزاها الإنسان، وأصبح ملكها المسلَّط، ولكنها ما أقسى ما تسخر منه... إنها لتفعل ذلك حتَّى تردَّه إلى الإيمان والمعجزة، هذا الذي أضحي لا يؤمن إلا بالعلم، ولا يشعر إلا بالعقل، ولا يفكر إلا بالأوزان والأرقام، ما أحوجنا - حتى ونحن في أوج السُّلطان - إلى الإيمان بالله؛ إلى التزوُّد بالمغيَّبات، والمعنويات التي تصدر عن الكون، وسره الأعظم».

هذا الكاتب - جزاه الله عني خيراً - لا يكتف عذاب قلبه من كون الإنسان الفاتح لتلك الميادين يؤمن بالعلم والعقل ولا يؤمن بالله، ومعنى هذا القول الشاكي من عدم إيمان الإنسان بالله؛ معناه الخفيُّ هو: الشكاية عن عدم إيمان العلم والعقل لا الإنسان، أو معناه على الأقل: كون العلم والعقل هما اللذين يمنعان الإنسان عن الإيمان بالله والمعجزة والمغيَّبات والمعنويات، وإلا فالإنسان إذا خُلِّي وطبعه، ولم يمنعه العلم والعقل فلا يأبى الإيمان بالله وسائر المغيَّبات كما يثبتها الواقع من وجود مؤمنين في عامَّة الإنسان^(*) وعلمائهم القدماء، لكن عقلية كون

(*) المعنتي: كذا، ولعل الصواب: الناس.

العلم والعقل على إطلاقهما يمانعان الإيمان بالله هي الغلطة التي لا ينجو منها كاتبنا هذا المحبوب كسائر الكتّاب، وهي الأحقُّ بالشكّاية لا العلم والعقل اللذان عند التحقيق يؤيدان الإيمان ولا يمانعانه، فالعلم غير مختصٍّ بما يستند إلى التجربة الحسيّة، فهناك علمٌ يعمُّ ما هو أفضل وأقوى منه يستند إلى العقل والمنطق. وحصر لقب العلم فيما يثبت بالتجربة الحسيّة بدعةً محتكرةً، ابتدعها الغرب المحتاج في دينه إلى مناوأة العقل؛ الذي لا يفارقه العلم، ابتدعها الغرب وقلّده كتّاب الشرق الغافلون المضيعون استقلالهم الفكريّ.

فهذا العلم بمعناه الأعمّ يؤيد الدين، والعلم التجريبي ليس من حقّه أن يتعدّى حدوده فيمانع الدين، وإنّما حقّه أن يعترف بضيق دائرته، وقصر باعه عن التكلّم في ما وراء الطّبيعة التي هي عالم المحسوسات.

وعلى الرّغم من سكوت هذا العلم نفسه عن الموضوعات العالية، فإنّ مكتشفاته المهمّة في دائرة اختصاصه عن أسرار الكون تهمس إلى أذن العقل الواعية بأنباء عن عظمة مكّون الكون، ومبدع تلك الأسرار التي اختزنها فيه، ولم يطلع العلم بعد إلا على أقلّ من عُشر معشارها.

هذا حال العلم وموقفه الحقيقي من الدين، أمّا العقل الذي يستمع لهمس مكتشفات العلم الحديث السّاکت، فهو يسبق ذلك العلم سبقاً في الائتلاف بالدين، بل بكونه أوّل مخبرٍ عن وجود الموجود الأعظم؛ الذي كوّن الكون، وشحنه بالأسرار، وأوصل رسولٍ عنه، يسابق الأنبياء والمرسلين، ويزيد على العلم في مكتشفاته من تلك الأسرار، قائلاً بلسان الحال: إن العلم نفسه والعقل الذي لولاه لم يكن العلم، ليسا بخارجين عن تلك الأسرار المشحونة.

ومن عجائب الأحوال الخاصّة بمصر: أنّ العقليّة الغالطة التي وقع فيها كاتب «نحو الثور» الفاضل، وفُهم ذلك من خلال سطور مقالته اللّطيفة، وهي وضع العلم والعقل في جانبٍ والدين في جانبٍ مع توهم المناوأة بين الجانبين، ذلك الوضع، والتوهم اللذان ما برحت لافتا إليهما في هذا الكتاب، وإلى منشئهما من التباس الأمر على حملة الأقلام بمصر التباساً بعيد الغور، وشديد الخطر بين عقليّة الإسلام والعقليّات الأجنبية عنه، وما ضننت بإيراد أمثلة من مقالات الأستاذ فريد وجدي بك؛ التي هي أصرح في العقليّة المذكورة الغالطة من مقالة كاتب «نحو الثور» وقد أضيفت الفضيلة في تلك المقالات إلى جانب الدين، وزيد في إساءة الظنّ بالعلم والعقل بين اكبارهما.

[نقد مقالة الأستاذ الأكبر المراغي]

من عجائب الأحوال: أنَّ تلك الغلطة الفظيعة الشائعة بمصر الإسلامية، لم يسلم منها رجال الدين أيضاً! انظر إلى قول فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر: محمد مصطفى المراغي، المنشور في الجرائد قبل عشر سنين، أو أكثر من كلمة ملقاة على البعثة الأزهرية إلى أوروبا مودعاً لهم ومطلاً من إحدى نوافذ القطار الذي سيُقلُّ أعضاء البعثة مغادرين القاهرة:

«أريد منكم، وأريد من الأزهر الشعور بالواجبات الإنسانية العامة للجماعة البشرية، فقد أدَّى العلم واجبه نحو هذه الجماعة، وفكَّر في الكون وقَدَّر، واهتدى إلى السُّنن الإلهية، وانتفع بها، فأفاد الناس منها خيراً عظيماً.

وقد صحب هذا الخير شرورٌ طغت عليه وربَّت: ذلك أنَّ تقدم العلم لم يسايره تقدُّم التأثير الديني والروحي، فجاءت آثار العلم، والقلوب مقفرة من خشية الله، ورهبتِه، والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيءٍ تاريخيٍّ خالٍ من الحياة، والبهجة والأنس والسُّرور.

ولو أنَّ حملة الدين سايروا حملة العلم، وتقدَّموا بقوة اليقين، يحببونه للناس ويرغبونهم في الفضيلة من حيث هي هي، ويدعمون الحياة الروحية بالأساليب الجذابة، ويؤاخون بين العلم والفضيلة؛ لكان الناس اليوم في سعادةٍ وهناءٍ.

فقد ذكر فضيلته العلم والعقل والفضيلة في هذه الجمل مرَّاتٍ عديدة، وفي كلِّ واحدةٍ منها وقع الدين والفضيلة في جانب، والعقل والعلم وبالأخص العلم^(١) في جانب، مقابل وهو عقلية الغرب اللاديني بعينها التي استند إليها الأستاذ فرح أنطون حين عاب العقل بمخالفة الفضيلة.

والشَّاهد هنا: أنَّ هاتين العقليتين الأجنيبتين عن الإسلام يتقبَّلهما فضيلة شيخ الأزهر، ويؤاخذ بهما حملة الدين وحملة العلم معاً، لا سيَّما حملة الدين، مع أنَّ هذه المؤاخذة لا تنطبق في الإسلام لا على حملة الدين، ولا على حملة العلم، فلا معنى لأن يكون أعضاء البعثة الأزهرية الجامعون للدين والعلم - كما هو نظر الإسلام الجامع بين الدين والعلم إلى علمائه - مخاطبين بهذا الكلام، فلو كانت البعثة بُعثت إلى أوروبا لتعليم أهلها لا للتعلم منها كان لكلام فضيلته معنىً معقولٌ

(١) ولكون وضع الدين في جانب مقابل للعلم عادة متقررة عند الملاحدة؛ فقد تفرَّرت العادة عندهم أيضاً أن يسمُّوا الطريقة المجردة من الدين بالطريقة العلمانية بدلاً من اللادينية، وهم يرمون في هذه التسمية إلى فائدتين؛ أولاهما: التستر، وثانيتهما: مدح اللادينية، وذم الدين.

ينمُّ على حاجة أوربا إلى تصحيح عقليتها في الدين والعلم .

أمّا قول فضيلته «والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء تاريخي خالٍ من الحياة» فهو يشبه قول الأستاذ فريد وجدي بك في مقالة ذكر فيها: أنَّ الشرق الإسلاميَّ يستبطن الإلحاد (وقد أوردناه من قبل غير مرة، ولم نأل جهداً في القيام بواجب الردِّ عليه). «إنَّ العلم الحديث الذي دالت الدولة إليه في الأرض قد قذف بالأديان جملةً إلى عالم الأساطير» شبه الحذوة بالحذوة .

فنسأل فضيلته: أية عقولٍ تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيءٍ ماضٍ ماثٍ؟ فهل هذا على إطلاقه إلا قولٌ بمنافاة الأديان للعقول، وما هو إلا قول الملاحدة العصريين، وما تلك العقول إلا عقولهم السخيفة، وما كان ينبغي للأستاذ الأكبر أن يذكرها كأنها عقول العقلاء^(١).

ثم إن فضيلة الأستاذ الأكبر كما جعل العقل مجانباً للدين جعل العلم أيضاً مجانباً له ومزاحماً، حيث قال: «ولو أن حملة الدين سايروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحبونه للناس». ونحن نقول: إذا لم يكن العلم في جانب الدين؛ فبأي شيء يساير حملة الدين المساكين حملة العلم وكيف يحبون الدين للناس؟! فهل يحبُّ العاقل ما يتخلَّى عنه العقل والعلم؟!

وما معنى قوَّة اليقين إزاء قوَّة العلم؛ التي لا حظَّ منها ومن قوة العقل للدين، وكلُّ حظوظهما للادينية؟ ففضيلة الأستاذ الأكبر يتكلَّم عن الدين كالمستبئس من مؤازرة العقل والعلم كما هو العقلية السائدة بمصر المُعدية لها^(*) من أوربا المسيحية، فلم يبق ما يساعد الدين على قوله ويؤيده سوى الفضيلة التي لم تفت هي أيضاً فضيلته، ولزم أن تكون الفضيلة الموالية للدين مجانبَةً للعقل والعلم اللذين يجانبان الدين، وبذلك تَمَّت العقلية المُعدية المذكورة .

(١) وقد جاء في كلمة ألقاها صاحب المعالي والفضيلة مصطفى عبدالرازق باشا وزير الأوقاف في حفلة تكريم أقامها له طلبة الأزهر والجامعة بمناسبة توليه الوزارة: «إننا نطلب بدراستنا في الأزهر وفي الجامعة غايةً أسمى من الوزارة، وأسمى من كلِّ منصبٍ آخر، فأهل الأزهر ينشدون المثل الأعلى الذي رسمه الدين، وأهل الجامعة ينشدون المثل الأعلى الذي رسمه العقل، وليس المثل الأعلى الذي يرسمه الدين، أو العقل هو منصبٌ من مناصب الدولة فيه مالٌ أو جاهٌ». الأهرام ٥ مايو ١٩٣٨ فذكر معاليه أيضاً العقل في غير جانب الدين أتباعاً للعقلية السائدة بمصر، وإن لم تكن مفارقة العقل للدين التي في كلام معاليه مؤذنة لتجافيهما بقدر ما أذنته في كلام الأستاذ الأكبر المراعي .

(*) المعنتي: بمعنى: التي جاءتها العدوى ولعل الصواب: المُعدة من أوربا .

وكأنَّ فضيلته القائل: «ولو أنَّ حملة الدين سايروا حَمَلَةَ العلم، وتقدَّموا بقوة اليقين يحبُّونه للنَّاس» بعث البعثة الأزهرية إلى أوروبا ليتعلم أعضاؤها ما للأوروبيين من قوَّة اليقين؛ أي: قوَّة الإيمان، فتكون هذه القوَّة سلاحهم الذي به يسايرون حملة العلم ويقاومونهم إذا رجعوا إلى بلادهم، كما يساير حملة الدِّين في أوروبا حملة العلم هناك ويقاومونهم بتلك القوَّة. ومعناه: أنَّ الشرق الإسلاميَّ فقد حتَّى قوَّة الإيمان، فاحتاج إلى اقتباسها من الغرب المسيحيِّ بواسطة طائفةٍ من علماء دينه يشدُّون الرِّحال إليه.

ولا يُعترض عليَّ بأني فسَّرت قوَّة اليقين الَّتِي أعوزها الشَّرق الإسلامي بالنَّظر إلى ما فهم من كلام الأستاذ الأكبر بقوة الإيمان، ثم بنيتُ نقدي عليه؛ لأنَّ هناك مانعاً يمنعني من تفسير اليقين الَّذِي يحتاج حملة الدِّين إلى التَّقوِّي بقوة في مسيرة حملة العلم ومقاومتهم باليقين العلميِّ، وذلك المانع وضعُ فضيلته العلم في مقابلة الدِّين.

فإن كان المقصود من البعثة الأزهرية إلى أوروبا أن يستفيد رجال ديننا من علومها؛ فلا فائدة من ذلك للدِّين، بناءً على أنَّ العلوم والعقول على قول فضيلته تناوئ الأديان، وتنظر إليها نظرهما إلى شيءٍ بالِ خالٍ عن الحياة. وإن كان المقصود اقتباس قوَّة الإيمان من إيمان أوروبا كما هو المعتاد في الدِّين المسيحيِّ من مقابلة قوَّة العلم بقوة الإيمان، فذلك ما بنيتُ نقدي عليه.

[منهج الشك عند المعاصرين]

ثمَّ إنَّ هذه النُّقطة من البحث نراها تتطلَّب زيادةً في التَّعميق، والتَّعقيب: ذلك أنَّ الفلاسفة الغربيِّين الَّذين لا يريدون مناوأة الدِّين ويميلون إلى إنقاذه من تغلب العقل عليه، اخترعوا يقيناً إيمانياً بنوه على الإرادة لا على العقل، حتَّى إنَّ شراح فلسفة ديكارت استندوا إلى هذا في التَّأليف بين منهج الشَّك المنسوب إليه، وبين كون الفيلسوف مؤمناً قوياً في إيمانه، قال صديقي الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد في كتابه «ديكارت» ص ١٠٥ طبعة ثانية:

«هل الشَّكُّ في وجود الله مباح؟».

«فأجاب ديكارت بوجوب التَّمييز بين نوعين من الشَّكِّ: شكٌّ يتعلَّق بالعقل، وشكٌّ يتعلَّق بالإرادة، وهما نوعان متمايزان بحيث كان من النَّاس من يشكُّون في وجود الله شكّاً عقلياً، ما دامت عقولهم عاجزةً عن أن تقيم لهم الدَّلِيل على

وجوده، ولا مانع في الوقت نفسه عن أن يكونوا مؤمنين بوجود الله إيماناً راسخاً، ذلك أن الاعتقاد شأناً من شؤون الإرادة لا يناله الشكُّ العقليُّ، فأنا إذا كنت مؤمناً بالله، فعلى الرغم من قوة إيماني أستطيع بالعقل الذي وهبني الله أن أثير مسألة وجود الله، كما أستطيع أن أشك فيها دون أن يحصل عندي شك في عقيدتي، وإنما يَأْثُمُ إثماً كبيراً من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظلّ مقيماً على شكّه، ولكن لا حرج على من يستخدم الشكَّ وسيلةً نافعةً لمعرفة الحقيقة معرفةً أدقَّ وأكبر يقيناً.

قد لا يبدو: أن ديكارت ردّاً مقنعاً بهذا التمييز بين نوعي الشكِّ، لا سيّما: أن فيه مخالفةً لنظريته في الحكم العقليّ؛ الذي مآله عنده إلى فعل الإرادة؛ التي تقبل أو ترفض ما يعرضه العقل عليها.

ولكنّا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان حريصاً دائماً على أن لا يتناول شكّه إلى شيءٍ ممّا له اتّصالٌ بالدين، أو ما له على العموم مساسٌ بالأخلاق وشؤون الحياة العملية، وذلك لأنّه لا بدّ لنا من عقائد عملية مهذبة سلوكنا في الحياة؛ ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة؛ فقد وجب أن تكون بعيدةً عن متناول العقول، ووجب أن تبقى بعيدةً عن الشكِّ.

وقال أيضاً ص ٦٧ من ذلك الكتاب: «إنّ الفكرة في ذاتها دائماً صحيحة، والخطأ لا يكون في العقل الذي يرى الذهن به، بل في العقل الذي يحكم، ذلك: أن الحكم راجعٌ عند ديكارت لا إلى العقل وحده، بل إلى الإرادة والحكم حرٌّ(*)، ومن أجل هذا كان الخطأ منسوباً إلى الإنسان(**)، يستطيع أن يستعمل حريته استعمالاً سيئاً كما هو ألف بين أفكارٍ لا ارتباط بينها في الحقيقة والواقع».

وبعد أن كان هذا البيان معلوماً للقراء؛ فللقائل من جانب الشيخ الأكبر المراغي أن يحمل ما ذكره من اليقين على اليقين المبني على الإرادة، كما وقع في كلام الفيلسوف ديكارت، لا اليقين المبني على العقل، فيجوز لفضيلة الشيخ أن يتصور يقيناً لا يقبله العقل لبني العقيدة عليه كما بنى الفيلسوف، وينتظر من حملة الدين أن يسعوا في تقوية هذا اليقين في قلوب الناس مهما كان مخالفاً للعقول.

وأنا أقول: ما ذكره الدكتور عثمان أمين في إيضاح فلسفة ديكارت من جواز أن يكون الإنسان معتقداً بإرادته شيئاً لا يعتقده بعقله، إنّما يُتَصَوَّرُ أو بالأصحّ إنّما

(*) المعتني: كذا، ولعل الصواب: الحر.

(**) المعتني: ولعل الصواب إضافة «الذي» هنا.

يعدُّ مثل هذا عقيدةً صحيحةً بالنسبة إلى العامة المقلِّدين في عقائدهم غير الباحثين بأذهانهم عن صحة ما اعتقدوه، اعترافاً منهم بالعجز عن هذا البحث.

أمَّا الباحثون الواقعون بعقولهم في الشك، بل الإنكار، والمعتقدون مع ذلك خلاف ما تأمرهم به عقولهم من الشك والإنكار؛ فذاك تناقضٌ من المعتقد يهدم بعض ما عنده بعضاً، شأن من يقوده عقله إلى الإيمان وهو مصرٌّ على الإنكار. وكما أنَّ هذا الموقف يسمَّى كفراً عنادياً، فموقف ذلك المعتقد ضدَّ عقله الَّذي يأمره بالشك أو الإنكار جديرٌ بأن يسمَّى الإيمان العنادي^(١)، وأن لا يقبله الإسلام القائل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا...﴾ [الحجرات: ١٥] وعلماءه المعتنون بالعقل إلى أن جعلوه مدار التَّكليف الشرعي، وإن كانت النَّصرانيَّة تقبله لاحتياجها إلى التغلُّب على العقل الذي لا يتفق معها، وكان الشَّيخ الأكبر المراغي يمشي في خطِّه المارَّة الذكر على أسلوبها، لكون الثَّقافة المصريَّة في العصر الحاضر تابعة لثقافة الغرب النَّصراني، وكون الشَّيخ من علماء الأزهر العصريين، وكذا الفيلسوف ديكارت لكونه نصرانياً قبل أن يكون فيلسوفاً، ولذا قال في كلامه المنقول عنه: «إنَّ الحقائق الإيمانيَّة بطبيعتها غير مفهومة».

بل أقول: إنَّ فلسفة ديكارت الحقيقيَّة تأبى ثنائيَّة العقل والإيمان، على ما صرَّح به «بول زانه» في كتابه «المطالب والمذاهب» في تاريخ الفلسفة المختار للتدريس في مدارس فرانسه الثَّانوية (ص ٦٥ من التَّرجمة التركيَّة) من أنَّ فلاسفة القرون الوسطى النَّصرانيِّين لمَّا وجدوا الفلسفة المنتقلة إليهم من اليونان تغلَّبت عليها الحسابيَّة التي هي فلسفة الشكِّ المتنافي مع اليقين؛ اضطُّروا إلى ضمِّ الإيمان المبني على الإرادة ركناً لنظريَّة اليقين الَّذي عجز العقل عن الحصول عليه، فبقي في مرحلة الشكِّ... لكنهم لم يوفَّقوا في هذه العمليَّة المعترفة بثنائيَّة العقل والإيمان، لكونها اعترافاً بمغلوبيَّة العقل التي لا تتفق مع كرامته؛ حتَّى جاء ديكارت فألغى هذه الثنائيَّة وأعاد إلى العقل حقوقه العالية، وكُتب لاسمه الخلود في هذا التَّجديد الفلسفي.

(١) لا سيَّما إذا كان الحقُّ مع العقل الشَّاك، بل المنكر، لا مع المعتقد، كالمسيحي الَّذي يتمرَّد على عقله ليؤمن بالإله المثلث، نعم إنَّ الحكم في الإسلام أيضاً للإرادة، حيث لا يكفي التَّصوُّر والتَّصديق العقليَّان في الإيمان، بل يجب انضمام الإذعان، والقبول إليهما، ولو كفياً مجردين عن الإرادة التي هي مرجع الإذعان أي: القبول المسمَّى بالتَّصديق الشرعي لما نقضهما الكفر العنادي. لكن هذه الإرادة التي يجب انضمامها في الإسلام إلى العقل هي الإرادة المتَّفقة مع العقل، لا المخالفة له كما تصوِّره ديكارت فيما نقل عنه الدَّكتور الصِّديق.

وللكلام منا في فلسفة ديكارت بقية تأتي من محلها من هذا الكتاب - إن شاء الله - يتبين منها، ومن محتتم ما ذكرنا منها هنا: أن فلسفة الشك المنسوبة إليه والمنقولة إلى الثقافة المصرية لا بد أن تكون مغلوطة فيها، فلو كانت فلسفة ديكارت الحقيقية تدور بين الجزم إرادياً والشك عقلياً كما ذكر صديقنا الدكتور؛ كان العاقل يقيم في شكّه هذا على خلاف ما ادّعه الصديق من أنه يستخدمه وسيلة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقيناً؛ لأنّ ما فعله المؤمن الشاك بعقله، والمتيقن بإرادته ليس استخداماً للعقل كواسطة الانتقال من شكّه إلى معرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقيناً، وإنما هو إعراض عن العقل وجنوح على رغبته إلى قسر الإرادة؛ بل ليس في هذا معرفة الحقيقة، لا معرفة أدق ولا دون ذلك، لأنّ المعرفة تستند إلى العقل لا إلى الإرادة وكذا الفلسفة.

إذا قيل لي: فماذا تقول في قول الفيلسوف: «ولمّا كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة؛ فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول، ووجب أن تكون بعيدة عن الشك».

قلت: وهذا القول أيضاً ليس من الفلسفة في شيء؛ وإن قاله الفيلسوف ديكارت؛ لأنّ كون الحقائق الإيمانية غير مفهومة وكونها أو وجوب كونها بعيدة عن العقول كلها ممّا يضرّ الإيمان، ويبعده عن أن يكون مداره على حقيقة من الحقائق. أمّا القول بوجوب كون تلك الحقائق - التي لا تستحقّ اسم الحقائق - بعيدة عن العقول؛ لتكون بعيدة عن متناول الشك؛ فكأنّ العقل منبع الشك وعدو اليقين، فيه إهانة للعقل، ودعاية ضده تنم على العقلية المسيحية المعتبرة بهذه العلة.

ومن هذا يجدر بأن يكون ذلك قول ديكارت المسيحي، لا قول ديكارت الفيلسوف الذي كفاه إدراك وجود نفسه للاستدلال به على وجود الله؛ الذي هو موجدته ولم يتأخر للاستدلال عليه إلى إدراك وجود العالم، كما هو الدليل المعروف في هذا الصدد.

فهل هو في مسارعه هذه إلى الحكم بوجود الله غير متفق مع عقله، أو كان في اتّفاقه معه يساور الشك الذي يلازم العقل؟!

لا، لا! إنّ الكاتبين بمصر عن ديكارت وفلسفته لا يعرفونهما، أو لا يعرفهما مراجع هؤلاء الكاتبين من الغربيين، وإنّما يعرفون رجلاً من فلاسفة القرون الوسطى(*)

(*) المعتنى: رينيه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠م) فيلسوف، ورياضي، عالم فرنسي كثيراً ما يلقب بأبي الفلسفة الحديثة وعلى هذا فهو من رواد عصر النهضة الذي ابتدأ في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي، وسرعان ما انتهى عصر النهضة تدريجياً في القرن السابع عشر الميلادي، للتوسع انظر الموسوعة العربية العالمية، مادة «رينيه ديكارت» ومادة «عصر النهضة».

المسيحيين الوارثين لفلسفة اليونان المنتهية في تغلب السوفسطائية عليها، كما سنفضّله في فصل: «النظر في الحسابية».

وإنما نريد أن نسجّل هنا بمناسبة التدقيق لفلسفة ديكارت: أن السبب في شيوع الاستهانة بالعقل والدليل العقلي المنطقي بين المثقفين المصريين بمصر - رغم علو منزلة العقل في الإسلام، والدليل العقلي المنطقي في نظر علمائه - كون منابع الاتصال من هؤلاء المثقفين بعلوم الغرب مشوبة ومعلولة بالعقلية المسيحية أكثر من العقلية الخالصة المتوجّهة إلى معرفة الحق.



بقي: أنه كان من حقّ فضيلة الأستاذ الأكبر أن يشكو من وجود أناس في زماننا ينظرون إلى الدين ذلك النظر الشرر، لكنّه لم يشك منهم، ولا من عقولهم، وإنّما شكّا من حملة الدين - أي: علمائه - وليس من المعقول أن تكون العقول النّاظرة إلى الدين ذلك النظر عقولهم، ثمّ إنّ التّقصير الذي عزا إليهم لم يُرد به توانيهم في مجاهدة العقول المعتدية على الدين، أو في إصلاح أخطائها في اعتدائها، ولا في عدم مسيرتهم حملة العلم بالعلم، فمن كلّ هذا يعلم أنّ فضيلته لا يرى حاجة العلم والعقل إلى تصحيح نظرهما في الدين، أو يرى ذلك غير مستطاع فيتوجّه إلى طريق تقوية اليقين، وقد عرفت ما فيه.

وفضيلته عندما تمّنى التّآخي بين العلم والفضيلة - وهو يعني بالفضيلة: الدين الذي تلازمه الفضيلة - قد وضع كلاً من الدين والعلم في موضع التّهمة والوصمة، فوصمة الدين اختلافه مع العلم، ووصمة العلم اختلافه في الفضيلة، ولو في بعض الأحيان، ثمّ تمّنى التّآخي والتّصالح بين هذين المتجافيين من الدين والعلم، ومن العلم والفضيلة، إلا أنّ هذا التّجافي إن كان موجوداً بينهما كما زعم؛ فكيف تُمكن إزالته، وتبديله بالإخاء؟ لأنّ العلم يتضمّن الحقيقة، ويستأثرها، وكلّ ما يخالفه يخالف الحقيقة، فيستحقّ السُّقوط، ويكون من المحال إصلاح ذات بينهما، مع كون مخالفة الحقيقة - من حيث إنّها حقيقة - للفضيلة بمكانٍ من الغرابة.

وكان الأولى بالأستاذ الأكبر، والأنسب بمقامه أن لا يقبل التّخالف بين العلم والدين، ولا يسلم به لمدّعيه، أو لا يقبل العلم المتخالف مع الدين - الذي لا بدّ أن يعتقده وضعاً إلهياً - علماً، وأن يثبت هذه المسائل ببراهين تدّعي لها العقول، ولا يدّخر القيام بأعباء هذا الواجب لرجل مثلي مهاجرٍ عن وطنه، ليس عنده كتبٌ تكفي حاجته، ولا قلمٌ مضطلعٌ بالبيان العربي، وقد حال بينه وبين مدارس هذه

المسائل الدنيّة العلميّة ما يَرَوُ على ثلث قرن مضى في الجهاد السياسي مع أعداء الديانة والفضيلة والحرّيّة، وانطوى على اعتقالٍ، وهجرتين .

ثمَّ إنّ الظاهر أن يكون مراد الأستاذ الأكبر من حَمَلَة الدين - الذين أنحى عليهم باللّوائم لعدم مسايرتهم حَمَلَة العلم، وعدم تحبيبهم الدين للناس - علماء الدين، ويلزم من تسميتهم حَمَلَة الدين، وتسميته الذين جعلهم في مقابلهم حَمَلَة العلم أن يكون معتبراً لعلماء الدين جهلاء أخلاء الوفاض من العلم، أو يكون غير معتبر لما عندهم من العلوم علماً، والاحتمال الثالث كونه يقلّد الغربيين ومقلّديهم من كُتّابنا في قصر العلم على العلم المادّيّ المبني على التّجربة الحسيّة، وهو الذي نُعير به مصر الحديثة، والذي نرفضه، ونُعنى بمكافحته في هذا الكتاب .

أما قوله: «فقد أدّى العلم واجبه نحو الجماعة البشريّة، وفكر في الكون وقدر، واهتدى إلى السُّنن الإلهيّة» فيرد عليه: أنّه لو كان العلم أدّى واجبه نحو البشر، لما أعرض ونأى بجانبه عن الدين، وتركه مذوّماً مخذولاً^(١) أليس من واجب العلم الذي فكّر وقدر، واهتدى إلى السُّنن الإلهيّة أن يهتدى إلى الدين الإلهي؟ أليس الدين حقيقة من الحقائق جديرةً باهتمام العلم؟! بل أكان من شأن العلم أن تفوته حقيقة من أكبر الحقائق كالدين الإلهي حتى يعده أصحاب الفلسفة الوضعيّة الإبتائيّة حالةً ابتدائيّةً للإنسان قبل تطوّره إلى حالةٍ كماليّة، ويرى كبار كُتّاب مصر مثل هيكمل باشا ورئيس تحرير «مجلة الأزهر» هذه الفلسفة جديرةً بالاهتمام والاقتداء (جزء أول ١٤٦، ١٤٧، ١٥٩).

وفضيلته يحيط علماً بأنّ العلم الذي ذكره مقابلاً ومزاحماً للدين لم يهتد إلى ما اهتدى إليه من السُّنن الإلهيّة على أنّها سننٌ إلهيّة، وإنّما على أنّها سننٌ طبيعيّة، فإذن لا يصحّ، ولا ينبغي له أن يشهد بأنّ العلم أدّى واجبه نحو البشر، بل العلم لم يؤدّ من الواجب ما أدّاه الدين الذي عابه فضيلته بالتّقصير في أداء واجبه، بناءً على أنّ الدين اعترف بحق العلم وفضله، ولم يعترف العلم بحقّ للدين ولا فضل، فهذا العلم خليطٌ بالجهل، كما أنّ العقول التي تنظر إلى الدين نظرها إلى شيءٍ تاريخيّ خالٍ من الحياة، والتي ذكرها فضيلة الأستاذ كأنّها عقول العقلاء، عقول المجانين الضّالّين .

(١) بل قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده كما نقلنا غير مرة: «إنّ العدو الحقيقيّ للأديان في هذا الزمان عدوّ جديدٌ أخرجه التمدّن الجديد، وهذا العدو اللدود هو مبادئ العلم المادّيّ المبنية على البحث بالعقل» .

[مقال مشابه في جريدة السياسة]:

هذا وانظر إلى قول جريدة «السياسة» فيما كتبتة عن البعثة الأزهرية المارة الذكر وهي تسمي أعضائها «طلاب الأزهر» في حين أنهم كانوا مدرّسين:

«إنهم سيواجهون نهجاً في البحث جديداً لعلهم لم يألّفوه أثناء دراستهم بمصر، وإنهم سيلاقون مشقّة أول أمرهم في التوفيق بين مقتضيات هذا النهج، وما يوجب(*) عليهم دراساتهم الأزهرية، وأي مشقّة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثه علمياً صحيحاً بأن ينكر كلّ ما يعرفه وأن لا يثبت شيئاً على أنّه علمي إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط؟».

فهو من طراز قول الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده حين تكلم عن مناوأة العلم للأديان^(١): إن العلم لا يقبل إلا ما ثبت بالتجربة والمشاهدة والامتحان.

أما إضافة الملاحظة والاستنباط في قول كاتب «السياسة» إلى التجربة فهي لا تغير مركزها الأول، ولا يدل على شيء غير إلقاء الكلام على عَوَاهنه؛ لأن الأمرين اللذين ذكرهما بعد التجربة، وهما: الملاحظة والاستنباط إن كانا كافيين في بناء البحث العلميّ عليهما، فلا يختلف نهج الدراسات الأزهرية التي لا يتصور أن تخلو من كلّ ذلك عن النهج الجديد الذي سيلاقيه أعضاء البعثة في الدراسات الغربية.

وإن كان اللازم ليكون البحث علمياً صحيحاً أن يجمع إلى الملاحظة والاستنباط دليل التجربة - وعلى أن تكون التجربة بيت القصيد المقدم على الجميع - فحينئذ يلزم أن يكون أول التطوّرات التي تستقبل أعضاء البعثة الأزهرية أن يرجعوا عن الاعتراف بوجود الله لعدم كونه اعترافاً علمياً مبنياً على التجربة.

فإذا كان أساس العلم الصحيح في الغرب هو التجربة والمشاهدة اللتين لم

(*) المعنتي: كذا ولعل الصواب: توجب.

(١) وكان هذا التكلم من الأستاذ فرح رداً على الشيخ في دعواه أن الإسلام دين عقل بأنه لو كان الأمر؛ كما ادعى الشيخ كان الدين علماً، وكان مثل العلم مبنياً على التجربة. وكون «السياسة» تتكلّم على طراز قول الأستاذ فرح أنطون شاهد صدق جديد لما قلنا (جزء أول) عن خصم الشيخ محمد عبده في المناظرة أنه كسب تأييد الرأي العام بمصر أكثر من الشيخ، بل نقول: حتى الأستاذ الأكبر المراغي تلميذ الشيخ محمد عبده يتابع رأي الأستاذ فرح في كلمته؛ التي ألقاها على بعثة الأزهر عند توديعها بمحطة القاهرة كما درسناها آنفاً، ولا يتابع رأي أستاذه.

تتأسس عليهما الأديان، وإذا كان أعضاء البعثة شدُّوا الرِّحال إلى الغرب؛ لينكروا كلَّ ما تعلَّموه في الأزهر، فويل لهم، وويل لمصر منهم!! بيد أنَّ الَّذي يُعدِّل الحال كون ما كتبه كاتب «السِّياسة» محصول العقليَّة البسيطة الَّتِي لا يندر أن يصادفها الإنسان في هذه البلاد، والَّتِي لا تنبني على معرفةٍ صحيحةٍ لا بالغرب ولا بالشرق.

ثمَّ أسدى كاتب «السِّياسة» إلى قرائها من الحقائق المعلومة له: أنَّ الشَّكَّ أول مراتب اليقين، وأنَّ أساس المنهج العلمي الصَّحيح الَّذِي على طلاب العلم أن يأخذوا به، وأنَّ يعتبروه نهجهم وطريقتهم: الشَّك في كلِّ شيءٍ. لكن مسألة الشَّك الَّتِي ابتكرها الفيلسوف الكبير «ديكارت»، والَّتِي كثيراً ما يذكرها كَتَّاب مصر العصريُّون ليست كما يعلمه كاتب «السِّياسة» وغيره من أنَّ التَّهَج العلمي الشَّك في كلِّ شيءٍ حتَّى يكون واجباً على طلاب العلم، لا سيَّما طلاب العلم في أوربا بعد أن كانوا مدرِّسين في الأزهر، أن يأخذوه، ويعتبروه نهجهم وطريقتهم، ونحن نبيِّن حقيقة هذه المسألة - إن شاء الله - عند الكلام عن فلسفة «ديكارت» ونُتَمُّ ما بيَّناه قريباً.



برهنة العقل على وجود الله

لنعد إلى ما نحن بصدد من تحقيق موقف العقل إزاء الدِّين؛ وقد جليْنَا للقارئ شهادة العقل بوجود الله الَّذِي هو أساس الدِّين مع أوَّل ما شهد بوجوده من المحسوسات، وكشفنا بها الغطاء عن عيون المشغوفين بالمحسوس والمعرضين عن المعقول، فأبصارهم اليوم حديدة، وهي تُحفّتي الصغيرة لقراء كتابي قبل الخوض في إثبات الواجب بدليله العقلي المشهور. والآن نشرع فيه:

[الفروق بين علماء المسلمين]

وفلاسفة الغرب إزاء الدِّين

ولكن لا بدَّ من تنبيه القارئ قبل الشُّروع في هذا البحث على فروقٍ في موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلِّمين بالنسبة إلى موقف الغربيِّين الدِّيني، وفلاسفتهم:

[العناية الغربية بالمنهج التجريبي]

الأول: أن الغربيين منذ عهد «باكون» تكون عنايتهم بالأدلة التجريبية أكثر من عنايتهم بالأدلة العقلية، على الرغم من أن إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة التجريبية؛ لكون الله متعالياً عن متناول التجربة، لا كما يقال: وأين الثريا من يد المتناول، بل وفوق ذلك أيضاً.

وقد يظن بعض الغافلين منا كالأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر»: أن عناية الغرب بالدليل التجريبي ناشئة من كونه أقوى من الدليل العقلي، ويتلو تلك الغفلة: أن يظن كون إثبات وجود الله بالدليل التجريبي أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلي، ويتلو التالي: توقع الحصول على هذا الأولى؛ غافلاً عن عدم إمكانه، وعن عدم كونه أولى وأفضل، لو أمكن.

وكل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ رئيس التحرير، ولذا نراه يعلل قراءه الغافلين مثله الذين قال عنهم: «لا ينعهم الدليل العقلي» الذي أقامه علماؤنا المتكلمون لإثبات وجود الله؛ نراه يعللهم - ويعلل نفسه معهم - بالبحوث النفسية الجارية في الغرب المطمعة للأستاذ في أن تصل يوماً إلى إثبات وجود الله إثباتاً مبنياً على التجربة؛ التي هي الطريقة الوحيدة عنده للإثبات المقنع! وليت شعري من أين علم الأستاذ إذن وجود الله قبل انتهاء تلك البحوث إلى اكتشاف وجوده، حتى يكون له الحق في توقع إثباته بها؟! وهو الذي علّق الاقتناع بوجود الله على نتيجة بحوثهم.

[إشكالية دلالة مصطلح (العلم) عند الغربيين]

وربما يغرُّ الأستاذ، ومن حذا حذوه من الكتاب والمؤلفين العصريين - في ظن كون الدليل التجريبي أقوى وأعلى من الدليل العقلي - قَصُرُ التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية، ونقل ذلك العرف بعينه إلينا، وقبوله من طرف هؤلاء الكتاب كأنه عرف لنا أيضاً.

وهو خطأ فاحش لم يُلَفَّت إليه بمصر قبل نشر كتابنا هذا، مع كون اللَّفَّ واجباً دينياً وعلمياً معاً! لأن العلم عند علمائنا، وفي حقيقة معنى الكلمة: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.

والعمدة في هذا التعريف هي القيد الأخير الناطق بكون المعرفة التي تُكتسب من العلم لا يحتمل(*) التقيض؛ بأن يكون خلافها محالاً عقلياً، وهذه المرتبة من المعرفة تحصل بالدليل العقلي لا بالدليل التجريبي الذي يعتمد عليه في ثبوت شيء في نفس الأمر، ونفي خلافه من دون أن يكون هذا النفي ضرورياً غير ممكن التخلّف إلى الأبد، لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلية؛ التي لا نهاية لها، وهذه الحقيقة معترف بها عند علماء الغرب أيضاً، كما سيجيء من بعض نصوصهم الدالة على ذلك في أمكنة مناسبة من هذا الكتاب.

وفي هذا سرُّ كون وجود الله يتطلّب إثباته عندنا دليلاً عقلياً؛ ليكون الثابت به لا موجوداً فحسب، بل واجب الوجود. وكلُّ ما ثبت وجوده بدون هذا الوصف المضاعف فليس هو الله الذي ننشده، وهو المميّز الوحيد له عن غيره.

وهذه النقطة المهمة في مسألة إثبات وجود الله لا يجدها هواة الغرب من الغافلون عن فلسفتنا الإسلامية، مؤدّي حَقّها في فلسفته الإلهية، فيقعون في حَيْصٍ بَيَّصٍ.

أما كون الغرب سادت فيه العناية بالتجربة؛ حتّى احتكر اسم العلم بغير حقّ فيما ثبت بها، كما علمت، وحتّى ظنَّ مَنْ ظنَّ منّا: أنّه أقوى ممّا ثبت بالدليل العقلي، مع أنّ الأمر بالعكس، كما علمت أيضاً، وستزداد علماً - إن شاء الله - في مناسبات أخرى، ومع أنّ الدليل التجريبي لا يكفي في إثبات وجود الله، كما علمت أيضاً، وإن غفل عنه الغافلون...

[أسباب عناية الغرب بالمذهب التجريبي]

أما كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة؛ فله أسباب، منها: أنّ التجربة رغم كونها لا تبلغ مبلغ الدليل العقلي في إثبات الضرورة والوجوب لمدلولها، وفي قطع كلّ احتمالٍ لنقيضه؛ فهي كثيرة النفع والإنتاج في أمور الدنيا، يُعمل بها، ويعتمد عليها عند استجماع شروطها، وإن لم تكن نتيجتها في مرتبة الوجوب والضرورة، فهي تكفي للعمل؛ إن لم تكف للعلم الذي نَعني به: المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة للخلاف^(١)، مع أنّ الغرب خصّ هذا الذي يكفي للعمل، ولا يكفي

(*) كذا، ولعل الصواب: تحتمل.

(١) وهذا كما يوجد في أدلّة الأحكام الشرعية ما يوجب العلم، فيكفر منكر ذلك الحكم، وما لا يفيد العلم، ولكن يكفي لإيجاب العمل. وبهذا يفرّق فقهاؤنا الأحناف بين الفرض والواجب.

للعلم بلقب: «العلم» ومع أن الفيلسوف «كانت» سعى لمنح هذا العلم - الذي لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق - درجة الضرورة أيضاً، ومعناه: أنه وهب له رتبة الثبوت بالعقل النظري في حين أنه قطع صلة العقل النظري بمسألة إثبات وجود الله، كما ستعلم كل ذلك.

فإن أخطأ الغربيون في احتكار اسم العلم لما لا يستحقه تمام الاستحقاق، فكبير فلاسفتهم تقدّمهم في تعدّي الحدود وقلب الأوضاع.

وسبب السبب لما ذكرنا عن الغربيين: أنهم، وعلماءهم دنيويون قبل كل شيء، وعمليّون. فإن كانوا يطلبون العلم؛ فمقصودهم الأقصى أن يتوسّلوا به إلى منافع دنيويّة، وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته؛ وإن كانوا لا يتخلّون من ادّعاء ذلك أيضاً، حتّى إنّ الدليل الذي اختاره «كانت» لإثبات وجود الله - وسيجيء تفصيله في آخر الباب الأول من أبواب هذا الكتاب الأربعة - يرمي إلى المحافظة على الأخلاق التي يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله أكثر من أن يرمي إلى أن في رأس حوائج وواجبات الإنسان الممتاز بنعمة العقل أن لا يجهل أعظم حقيقة علميّة لا يدانيها خطورة أي شيء، وأي مصلحة في الدنيا والآخرة، وهو وجود الله؛ الذي كرّمه بتلك النعمة.

ولا تظنّوني في قلبي عن الغربيين بأنهم دنيويّون عمليّون: أني لا أهتم بالعمل، ولا أقيم له وزناً كبيراً، بل أعيب عليهم عدم اهتمامهم بالعلم المفهوم من عدم اهتمامهم ببناء العقيدة العلميّة أو الدّينيّة على يقين تام لا يحوم حوله الشكّ. فهو - أي: بناء العقيدة على يقين تام ضروريّ أوّل واجب الإنسان عند علماء الإسلام، في حين أن الغربيين لا يبالون بالشكّ في العقيدة التي ترجع إلى العلم كما بيّنا، بل لا يمكن عندهم، ولا سيّما عند متأخريهم الحصول على اليقين التام المطلق، وهذا معناه عدم الاهتمام بالعلم اليقيني لا سيّما في العقيدة الدّينيّة.

[رأي سنتياني]

وإنّي لا أغالي في تفسير عقليّات الغربيين بما يتّهمهم، فقد قال «سنتياني» الذي هو من الفلاسفة المعاصرين البارزين المنقول آراؤهم في «قصة الفلسفة الحديثة» تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكي نجيب محمود ص ٦٠٨:

«إنّ عقيدة الإنسان قد تكون خرافة، ولكن هذه الخرافة نفسها خير ما دامت

الحياة تصلح بها، وصلاح الحياة خيرٌ من استقامة المنطق أي: إنَّ الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقي الصَّحيح؛ إذا كانت الحياة تصلح بالخرافة أكثر من أن يقومها ذلك القياس الصَّحيح».

وفي قانون الحالات الثلاث؛ الذي وضعه أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر «أوجوست كونت» زعيم الفلسفة الوضعيَّة المعنَى بشأنها عند المؤلِّفين المصريين - وقد سبق منا الكلام عنها، وعن تنويه معالي الدكتور هيكل باشا بها في مقدمة كتابه: «حياة محمد» والأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» في مقالاته، وعن كون هذا الفيلسوف ادَّعى للروح الإنسانيَّة ثلاث حالاتٍ وأطوار: الحالة الإلهيَّة، والحالة وراء الطَّبيعة، والحالة الإثباتيَّة، أو العلميَّة، وأنَّ الحالتين الأوليين عرضيتان زائلتان، والحالة الأخيرة هي الكمالِيَّة. فالإنسان في حالته هذه يترك مسائل المبدأ، والمعاد، ويتفرَّغ لمشاهدة الحادثات، وما بينها من السُّبب الثابتة.

في هذا القانون، وفي اشتهاار واضعه في الغرب إثباتٌ ما ذكرنا عن عقليَّات الغربيين.

[الأخلاق الدنيوية عند الغربيين]

وليس الدِّين فقط والعقائد فقط تُطلب في فلسفة الغرب لمصلحة الحياة الدنيويَّة، بل الأخلاق أيضاً كذلك. قال «اسبنسر»^(١): «لا بدَّ أن تخضع مبادئ الأخلاق للإيجاب الطَّبيعيِّ في تنازع البقاء، فليبق من أخلاقنا ما يقف أمام التَّجربة القاسية، وليُفَن منها ما تذروه هذه الرِّيح العاصفة. الأخلاق - كأَيِّ شيءٍ آخر - تعود على الإنسان بالخير أو بالشر بمقدار ما تسائر أغراض الحياة.

فالخلق السَّامي هو ذلك الذي يسير مع الحياة، ويشاطرها فيما ترمي إليه، فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة، ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها... أو بعبارةٍ أخرى يجب أن تكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد في مضطرب الأهواء المختلفة التي تصدر من أعضاء المجتمع، ولَمَّا كانت هذه الملاءمة بين الفرد والمجتمع تختلف باختلاف الزَّمان والمكان كانت فكرة الخير تختلف عند الشُّعوب أوسع اختلاف».

ومعنى هذا الكلام: ليست هناك أخلاقٌ بمعناها الحقيقي الثَّابت، وإنَّما هي متابعة أهواء الزَّمان، والمكان.



(١) قصَّة الفلسفة الحديثة.

[تعميم التجربة الدينية في الغرب على الشرق مع فارق القياس فيهما]

الثاني: أنهم بما يرون بين العقل والدين من المناوأة يمضي تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاربة للدين، ومتابعة العقل رغبة في الحصول على اليقين^(١)، ويرى قراء الفلسفة الغربية بمصر هذه السجال الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقلها من الغرب إلى الشرق، على اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد الصادرة عنها هذه الأفكار المختلفة الفلسفية، وهو المسيحية؛ التي علم قارئ هذا الكتاب عند مناقشة الأستاذ فرح أنطون أنها لا تلتئم مع العقل.

وفي مقابل ذلك يعلم قارئ الكتاب، ويرى مبلغ جهدي في الدفاع عن العقل للتوسل به إلى الدفاع عن الدين. وفي هذا أجلى دليل على الفرق بين موقف الإسلام والمسيحية من العقل.

[عداء الغرب المسيحي للعقل]

فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل في الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحدتهم المتمسكين بالعقل، في حين أنني أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين.

[حال ملاحدة المسلمين إزاء العقل والدين]

أما ملاحدتنا؛ فمتراوحن بين فريقين:

فريق يجهل الفرق فيما بين ديني الغرب والشرق، ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا، كملاحدة الغرب المسيحي المتمسكين بالعقل...

وفريق يعرف: أن الإسلام يتفق مع العقل، ولا يقاس بالمسيحية؛ التي تصادمه، ولكنه يتمسك في محاربته الظاهرة، أو الخفية ضد الأديان مطلقاً، وفيها

(١) حتى إن نقد العقل الخالص من «كانت» تُعد الخدمة للدين من دوافعه. فإن لم تكن من دوافعه فلا أقل من أن تُعد بين نتائجها.

الإسلام أيضاً، بالعلم المبني على التجربة، فلا يخضع إلا لحكمه، ويستهيئ بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما في تأييد أصول ديننا.

ومن العجائب: أنَّ هذا الفريق من ملاحدتنا يستفيدون كثيراً من مساعي أنصار الدين المسيحيّ للحطّ من نفوذ العقل الذي لا يتفق مع دينهم، فيستخدم هؤلاء السُّفهاء من المسلمين؛ ليعتنقوا الإلحاد ما استخدم متحمّسو النصارى للدِّفاع عن دينهم.

وعلى كلّ حالٍ فملاحدتنا المؤلّفون لم يألوا جهداً في تقليد الغرب سواء كان الغرب اللاديني، أو الغرب المسيحي، والقارئ الشرقي المسكين يقف مشتت البال أمام الأفكار التي ينقلها سماسرة الغرب منّا إلى الشرق، كما وجدوها في محلّها، ولا يوشك أن يطوف ببال أيّ واحدٍ من هذه الفئة، ولا جمهرة الآخذين منهم أن ينتقد الفلاسفة الغربيين مهما ابتعدوا في آرائهم ومذاهبهم عن العقل والمنطق، اللهمّ إلا أن يكون ناقدٌ من الغربيين أنفسهم قد انتقد هؤلاء المبتعدين، وذلك لسببين:

أحدهما: أنَّ الشرقيين الجدد المذعنين لأنفسهم بالتلمذ على الغرب تنازلوا مع هذا الإذعان عن استقلالهم الفكري^(١) كما تنازلوا عن استقلالهم السياسي، وتراهم ساعين لاسترداد الاستقلال السياسي، ولا تراهم ساعين لاسترداد الاستقلال الفكري، ولا يبعد أن يكون سبب عدم نجاحهم في استرداد ما تعوّدوا السَّعي له، عدم سعيهم فيما لم يتعوّدوا له السَّعي.

والسبب الآخر: أنَّ فلاسفة الغرب الذين هم أساتذة متعلمي الشرق في زماننا يكثر فيهم، ولا سيّما في مشاهيرهم من قضوا أولاً على العقل والمنطق، كما ستطّلع عليه، فبأيّ عقل ومنطق يقوم بعده مقلّدو الغرب في الشرق بانتقاد آراء ومذاهب أساتذتهم الذين يقلّدونهم؟

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان، وعُرِضت على اطلاع علماء الإسلام قبل فلسفة الغرب، ولم يكن في ذلك الوقت سماسرة من النّاقلين يروّجون الغثّ والسّمين من بضائع اليونان، وإنّما المترجمون فقط، ولم يكن لا

(١) ومن حقّ التّقدير الصّحيح عند التّأسّف على حالة المتّفقّين النّاقّلين عن الغرب، المتفانين في التّقليد، أن أذكر بالثناء والإعجاب ما رأيته للأستاذ العقاد في كتابه: «الله» من استقلال الرأي. وقد سبق في المقدّمة (ص ٢٥٤ الجزء الأول) أن نقلت من هذا الكتاب كلمة في غاية النّفاة تقوم مقام بعض الكفارة عن تخبطات الكتّاب المصريّين مغترفين - كذا - عن مناهل الغرب العلميّة بالتّقليد المحض.

سَيِّمًا سَمَاسِرَةً مِّنَا^(*) نحن المسلمين، ولا عقولٌ مستعارَةٌ نقلت إلينا مع البضائع المنقولة، فأخذنا منها ما ينفعنا، ورددنا ما يضرُّنا على أصحابهم، وحاججناهم، فحججناهم؛ فلو قارنتم بالدقَّة والاطِّلاع ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم، وكان لها زخارفها وجدَّتْها المغرية، ولكن كان لهم الآخَرين استقلال عقولهم.

لو قارنتم ما فعل السَّلف من علمائنا مع فلسفة اليونان بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب؛ لوجدتم الفرق هائلاً بين قوَّة السَّلف وضعف الخلف. فلم يكن فضل الأوَّلين على الآخرين في أخذ ما يستحقُّ الأخذ، ومكافحة خلافه فقط، بل في تمليك ما أخذه لأنفسهم، بأن مزجوه بما عندهم، وكوَّنوا منهما علماً مستقلاً، أسموه علم الكلام، وأقاموه مقام فلسفة الإسلام.

فهذا العلم - الذي هو ملك خاصُّ لنا مستعداً للذُّود عن الدِّين تجاه كلِّ فلسفةٍ مضادَّةٍ له - محصولُ اتِّصال السَّلف من علماء الإسلام بفلسفة اليونان^(١).

فهل للخلف من المسلمين بعد اتِّصالهم بفلسفة الغرب كسبٌ للإسلام يستحقُّ أن يسمَّى علماً مدوَّناً يستطيع أن يصارع به حتَّى نفس تلك الفلسفة، كما استطاع السَّلف مصارعة فلسفة اليونان في علم الكلام، حتَّى ولا شعبة من العلم المدوَّن، أو مسألة واحدة من المسائل العلميَّة تكون سلاحاً في أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة، أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العالية؟!!

دع السَّلاح المكسوب من فلسفة الغرب لمصلحتنا، ففيها سهامٌ تصيبنا في مقاتلتنا من العقائد الدينيَّة، وقد تركها ناقلوها تفعل فعلها الهدَّام في قلوب النَّاس.

[نقول عن اسبنسر]

ولنذكر مثلاً له ممَّا في «قصة الفلسفة الحديثة» تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكي نجيب محمود ص ٤٧٦ تحت عنوان «الحقيقة المُقلقة»:

«يقدم «اسبنسر» بين يدي كتابه «المبادئ الأولى» قضية لا يرتاب في صدقها، وهي: أنَّ كلَّ دراسةٍ تقصد إلى البحث في حقيقة الكون واستقصاء علته لا بدَّ أن

(*) كذا، ولعل الصواب: ولم يكن سَمَاسِرَةً، ولا سيما منا نحن المسلمين.

(١) وقد سبق في مقدِّمة هذا الكتاب دفاعٌ عن مركز علم الكلام في الإسلام إزاء الطَّاعنين فيه، والمستهينين بشأنه من الكُتَّاب المسلمين (جزء أول ١٩٨ - ٢٧٠).

تنتهي إلى مرحلة يقف العقل عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئاً سواء سلك إلى سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبل.

ابداً بالدين وانظر كيف يعمل لك الكون: هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته، ولم ينشأ عن علّة، وليس له بدء ولا ختام، فلا يسعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود، والإنكار؛ لأنّ العقل لا يُسيع معلولاً بغير علّة، وموجوداً سار في الحياة شوطاً لا بداية له... ثمّ استمع إلى هذا النَّاسك المتدين، هاهو ذا يقصُّ عليك علّة الكون، وكيف نشأ. فخالق الكون عنده هو الله، ولكنه لم يفسر بهذا الرأي من المشكلة شيئاً، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجعها خطوة إلى الوراء، وكأنني بك تسائله في سذاجة الطفل: ومن أوجد الله؟ وإذن فالدين بصورتيه - الإيمان والإلحاد - لم يستطع أن يقدم تعليلاً واضحاً معقولاً.

[الرد على اسبنسر]

وأنا أقول: الفيلسوف اسبنسر الذي حكم بأنّ العقل لا يستطيع أن يقدم تعليلاً معقولاً بشأن الكون، يقدم لنا تشكيكاً في الدين مستنداً إلى سؤال الطفل الساذج الذي أظهر الفيلسوف العجز عن جوابه، كما أنّ مؤلفي «قصّة الفلسفة الحديثة» يقدمان هذا التشكيك من غير تعليقٍ عليه إلى قرائهما المساكين.

وفيما فعله الفيلسوف الغربي وناقلاه الشرقيّان سذاجة ذلك الطفل السائل، على الرغم من أنّهما سيصرحان بأنّه أشهر فيلسوف في القرن التاسع عشر... فقد كان واجب الفيلسوف؛ لا سيّما واجب التّأقّلين عنه مُكبرين؛ الذين لا يجوز لهم أن يغمضوا العين عن وجود الكون مع عدم وجود علّته المعقولة؛ أن يدركوا الفرق بين الله وما سواه في الحاجة إلى العلّة الموجودة بحصر المحتاج إلى العلّة في الحادث، وتنزيه المفروض قِدمه، ووجوب وجوده عن هذه الحاجة.

فإن قال قائل معترضاً عليّ: مدّعي هذا الفرق أنت الذي تعتقد وجود الله، ولكن ما الدليل على ذلك؟ وهو أوّل المسألة.

أقول في جوابه: نحن الملتزمين بوضع فلسفة معقولة في منشأ هذا الكون - الذي لا يمكننا إنكار وجوده بأن نقول: إنّه ليس بموجود في غير أذهاننا، فهي التي تنشئه في نفسها على صور وأشكال، أو نقول: لا ندري يقيناً: هل هو موجود، أو غير موجود، كما وُجد في الفلاسفة الغريبين من قال بكل واحدٍ منهما!..

ولا يمكننا أيضاً أن نتصور وجود هذا البناء العظيم من غير بانٍ بناه، وصاحبٍ يهيمن عليه ويتصرف فيه - مدّة دوام وجوده، أو تغييره من حالٍ إلى حال - مضطرون^(١) إلى القول بنوعين من الموجود، أحدهما هذا الكون المشهود المحتاج إلى العلّة الموجدة، والآخر ما يصلح أن يكون تلك العلّة الموجدة.

فهذان اثنان: الكون المشهود، وموجده، وهما موجودان أحدهما ضرورة شهود وجوده، والآخر ضرورة احتياج المشهود إلى علّة الوجود.

ويسمّى المشهود المحتاج إلى الموجد ممكناً؛ أي: مسلوب الضرورة عن وجوده، وعدمه، فيقبلهما على حسب إرادة الموجد.

والموجد غير المحتاج إلى الإيجاد يسمّى واجباً؛ لضرورة وجوده، واستحالة عدمه... فنحن المتدينين قائلون بهذا الموجد الواجب الوجود من غير حاجتنا إلى رؤيته، وتعيين شخصه وماهيّته. ولا قضية لنا مع الملاحظة محدّدة بوجود موجود اسمه الله.

وإنّما قضيتنا وجود مُوجد لهذا العالم المشحون بالموجودات الممكنة الوجود؛ أي: المحتاجة إلى الإيجاد، أعني: وجود موجود ليس من جنس الموجودات العالم، يقضي حاجتها، ولا يحتاج هو في وجوده إلى شيء؛ إذ لو احتاج هو أيضاً إلى إيجاد موجد، لبقيت حاجة المحتاجين غير مفضية، ولم يتسنّ لهذه الموجودات المشهودة أن تأخذ نصيبها من الوجود.

فإذن قضيتنا نحن المؤمنين بالله: وجود موجود واجب الوجود. إيضاحاً وتصحيحاً لموقف العالم المشهود غير واجب الوجود؛ أي غير الموجود من تلقاء نفسه... كائناً من كان ذلك الموجود الواجب الوجود، ومسمّى بأيّ اسم مناسب مع مقامه الذي لا يصحّ وجود الكائنات المشهودة إلا مستنداً إلى وجوده.

نعم كائناً من كان ذلك الموجود الموجد بشخصه وماهيّته اللّتين لا نعرفهما وإنّما نعيّنه تعييناً وصفيّاً، فنخصّه بوجوب الوجود ليمتاز على الموجودات الممكنة الوجود؛ التي نقول: إنّه موجدّها... ثم نصفه بصفات الكمال اللازم وجودها في الموجد، مثل: العلم والقدرة والإرادة، حتّى إنّ تسميته باسم الله لا تعيين فيها لذات الله غير اتّصافه بجميع صفات الكمال، كما يقال في تفسير لفظة الجلالة: إنّه اسمٌ للذات الجامعة لصفات الكمال.

(١) خبرٌ لمبتدأ سبق في أول الكلام، وهو قولنا: نحن الملتزمين.

[تفصيل الجواب على سؤال: من أوجد الله؟]

أما إنَّه لماذا لا يحتاج موجد الموجودات العالمية نفسه إلى موجدٍ حين احتاجت تلك الموجودات إلى هذا الموجد؛ الذي ندَّعي له وجوبَ الوجود، وعدم الاحتياج إلى الإيجاد...

ولماذا نخصُّ هذا الامتياز؛ أعني امتياز عدم الحاجة إلى الإيجاد، لما نتصوره موجداً لتلك الموجودات... من دون أن نعتبر الموجودات العالمية مستغنيةً عن الإيجاد والموجد، فنحتاج إلى افتراض وجود موجدٍ لها، ثم ندَّعي له ذلك الاستغناء جواباً لما استجلبناه علينا من سؤال «اسبنسر» وناقليه الكاتبين المصريين بلسان طفلهم الساذج: من أوجد الله الذي أوجد الكون العظيم الممتلئ بالموجودات؟

فجوابه: إنَّا لا نقول عبثاً بوجود مَنْ أوجد العالم، وبعدم وجود مَنْ أوجد هذا الموجد... لا نقول عبثاً بوجود هذا وعدم وجود ذاك، من غير تفكيرٍ في أنَّ الوجود من غير مَنْ أوجد... هذا الامتياز الذي نتصوره لموجد العالم، حين لا نتصور للعالم نفسه، ولا لأي شيءٍ ينطويه (*) العالم من الموجودات أن يوجد من غير مَنْ أوجد... يشقُّ على العقول.

لكنَّا نقول به لئلا يكون موجد هذه الكائنات المحتاج وجودها إلى الإيجاد من جنس هؤلاء المحتاجين.

فهل يُستكثر لخالق الكائنات وحدَه ذلك الامتياز العظيم؛ الذي لا يمكن أن يوجد في أيٍّ موجود غيره، وهو امتياز الوجود المستغني عن إيجاد موجدٍ؟

إذا لو احتاج هو أيضاً مع كونه موجد كلِّ شيءٍ إلى مَنْ يكون موجدَه انتقل الكلام إلى السؤال عن موجد الموجد، ولزم التسلسل في علل الإيجاد، ونحن نبطل التسلسل في هذا الكتاب بما يُقنع كلَّ مرتابٍ.

فالعقل مضطّرٌّ إلى الاعتراف بموجودٍ واحدٍ بدون علَّةٍ، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها، فتستند عقيدة المؤمن إلى هذين الاعترافين المختلفين إيجاباً وسلباً، واللذين لا تتمُّ فلسفة الكون ولا تستقيم إلا بهما.

أما التوقُّف دونهما بتجويز وجود العالم بذاته من غير حاجةٍ إلى مَنْ أوجده، رغم كونه عرضةً للتغيُّر والتطوُّر بجميع أجزائه الدالِّ على حدوثه، وعدم إمكان وجود الحادث من غير وجود علَّةٍ توجده، كما اعترف به «اسبنسر» نفسه عند تقرير فلسفته المشكِّكة...

(*) المعنتي: كذا ولعل الصواب: ينطوي عليه، أو: يطويه.

أو بتجويز وجود العالم مستنداً إلى موجدٍ حادثٍ مثله يتقدّمه في الوجود، ويتقدّم ذلك الموجدَ موجدٌ حادثٌ آخر، وهلمّ جرّاً إلى أن يلزم التسلسل في العلل الموجدة الحادثة المتقدّمة بعضها على بعض، فمحالٌ مخالفٌ كلّ واحدٍ من هذين الاحتمالين لأحد المبادئ المركوزة في فطرة الدّهن البشريّ.

فهناك ثلاثة احتمالاتٍ باطلةٌ لولا الموجود الواحد الذي نعترف بوجوده غير محتاجٍ إلى من أوجده؛ لنبني عليه وجود هذا الكون العظيم المحتاج إلى الإيجاد والتنظيم؛ نعترف بوجود ذلك الموجود الوحيد في الاستغناء عن الموجد اعترافاً فرضته الضّرورة على عقولنا...

فلذا نسّميه واجب الوجود، ونحصّره في الواحد؛ لأنّ الضّرورات تقدّر بقدرها، ولا تُجاوز هذا القدر؛ لأنّ تنقلب الضّرورة إلى ما ليس بضروريّ.

فكلّ ما عدا هذا الواحد الواجب الوجود يكون ممكناً الوجود؛ أي مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه، ليس له في نفسه ما يقتضي أن يكون موجوداً أو معدوماً... فإذا وُجد؛ وجد لسببٍ خارج عنه، يرجّح له الوجود، وإذا عُدِم؛ عُدِم لعدم وجود ذلك المرجّح، وإذا وُجد؛ وُجد حادثاً ومحتاجاً إلى إيجاد الموجد وإبقائه.

فهذا حال جميع الموجودات في العالم ما عدا الموجود الواحد الواجب الوجود.

والدليل على كون ما عدا هذا الواحد ممكناً - أي: مستعداً للوجود والعدم - أنّه يمكننا أن نفرض عدم وجود هذا الكون من أوّله، أو طروء العدم عليه في وقت من الأوقات، حيث لا يترتب على كلّ من هذين الافتراضين محالٌ من المحالات المعروفة، فلا تقوم القيامة من العدم المفروض للعالم أوّلاً، وآخرًا... ولا تقل: كيف لا تقوم القيامة عند انعدام العالم، أو انهدامه، وهو القيامة بعينها؟ لأنّي أقول: هذه القيامة من الممكنات.

ومرادي من القيامة؛ التي نفيتها على فرض عدم العالم أوّلاً وآخرًا لزومُ أيّ واحدٍ من المستحيلات العقلية المعلومة كاجتماع النقيضين والدور والتسلسل.

ولا ترجع قائلاً: فهل يلزم شيءٌ من هذه المحالات عند فرض عدم وجود الموجود الواحد؛ الذي سميناه: واجب الوجود؟

لأنّي أقول: نعم، يلزم عند فرض عدم وجود موجدٍ لهذا الكون المشهود

المحتاج إلى الموجد عدم وجود الكون أيضاً مع موجدته . . . في حين أن الكون موجودٌ مشهودٌ، وعدم وجود الموجود تناقضٌ محالٌ .

ولا ترجع ثانياً تقول: إنك صرحت آنفاً بأن الكون ممكن الوجود، لا واجبه، حيث لا يلزم محالٌ من فرض عدمه، والآن تقول باستحالة عدم وجود الكون المشهود .

لأنني أقول: فرق بين الحكم بلزوم كون العالم المشهود وجوده معدوماً؛ لو لم يكن موجدته الذي يحتاج إليه موجوداً، وهو المحال المتناقض مع حالته المشهودة . . . وبين فرض العالم الذي نشأه موجوداً، لم يوجد ولم يُخلق، أو صار بعد وجوده إلى العدم بإرادة من موجدته، وهو ممكن طبعاً . . . وإنما المحال المتناقض عدمه حال وجوده .

هذا هو الاحتمال الوحيد، أو بالأولى الشكل الوحيد لإيضاح فلسفة الكون إيضاحاً معقولاً لا يتخلله شيءٌ من المحال الباطل، وهو أن يكون جميع الموجودات محتاجةً إلى موجود واحدٍ يجب وجوده، ويمكن لما عداه الوجود مستنداً إليه، والعدم غير مستندٍ .

أما الاحتمالات الثلاثة الأخرى الباطلة؛ فهي كما يأتي:

الأول: أن لا يكون هذا العالم محتاجاً إلى من أوجده، بل موجوداً من نفسه، فيكون واجب الوجود بجميع أجزائه، كالواحد الواجب الوجود المذكور في الشكل السابق على أنه موجد هذا الكون . . . وحينئذ تسقط الضرورة الداعية إلى القول بوجود ذلك الواحد وراء الكون المشهود؛ ليستند وجوده إلى وجوده .

لكن هذا الاحتمال باطلٌ من وجوه، الأول: عدم صلاحية هذا الكون لوجوب الوجود؛ الذي هو وصفٌ مضاعفٌ للوجود، يكون به الموجود ممتنع العدم . . . وليس هذا الكون المتغير المتجزئ المحتاج إلى أجزائه على الأقل، والمعروض في كثير منها للكون والفساد بهذه المثابة (*) العالية من الوجود . . . ففيه أعراض الحاجة التي هي رمز الحدوث والإمكان لا القدم والوجوب .

وقد قلنا: إن وجود الشيء من تلقاء نفسه بغير موجد - المسمى بوجوب الوجود - أمرٌ لا يقبله العقل من غير ضرورة ملجئة إليه، وقد لجأنا إلى القول به في موجود واحد؛ لتقضى حاجة جميع الموجودات الأخرى إلى موجد . . . فما هي الضرورة الملجئة إلى القول بواجب الوجود عدد ما في العالم من الموجودات؟

فلو قلت: إن الملجئ هو وجودها المشهود .

(*) المعني: كذا، ولعل الصواب: المثابة .

فالجواب: أن هذا الوجود الغير المؤيّد بامتناع فرض عدمها - كما ذكرنا من قبل - إنّما يدل على الإمكان المَحْجُوج إلى موجدٍ، لا إلى الوجوب المغني عنه . . .

ولهذا كان القول بموجودٍ واحدٍ واجب الوجود من غير جنس الموجودات العالمية أسهل على عقولنا، وفيه مزايا وحدة القيادة والإرادة، المحافظة على الانتظام، والمناعة عن فوضى التشتت والانقسام.

هذا الشكل أسهل على عقولنا بكثير من إضافة الوجوب إلى وجود جميع الموجودات العالمية المختلفة، لا سيّما وليس هناك أيّ ضرورة تقضي بهذه الإضافة بدلاً من موانع كثيرة تمنع عنها . . . فلو كفى الوجود المشهود لكون الموجود واجب الوجود؛ لكنت أنا وأنت الدّاخلان في موجودات العالم كذلك، ولأمّنا الموت والفناء.

الحاصل: إنّ احتمال وجود العالم بذاته ظاهر البُطلان، والفيلسوف «اسبنسر» لم يشك في ذلك حيث قال: «هذا ملحدٌ يحاول أن يقنعك بأنّ العالم وُجد بذاته، ولم ينشأ عن علّة، فلا يسعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجهود والإنكار؛ لأنّ العقل لا يسيغ معلولاً بغير علّة».

الثاني: من الاحتمالات الثلاثة أن يكون العالم أثر الطّبيعة، ومعلولها، وتكون هي أي: الطّبيعة علته الموجدة. وهذا الاحتمال باطلٌ أيضاً، بل لا فرق بينه وبين وجود العالم بذاته من غير علّة، فيجري في إبطال هذا كلّ ما قلنا في إبطاله؛ لأنّ إسناد كلّ كائنٍ في العالم إلى الطّبيعة التي سنحقّق في محلّه من هذا الكتاب: أنّها اسمٌ بلا مسمّى، إمّا تسترّ من الملاحظة القائلين بوجود الكائنات بذاتها، أو تلثمُ مفضّحٌ في مذهبهم هذا يناقضون به أنفسهم، حيث يُضطرّون إلى ذكر صانع لهذا العالم؛ الذي لا صانع له، وهو صانعٌ لا وجود له . . .

فيكون معنى هذا الذي لا معنى له، وهو إسناد وجود العالم إلى فاعلٍ لا وجود له على الرّغم من أنّ كلّ موجودٍ فيه مفعولُه: أنّ الملاحظة القائلين بعدم احتياج الكائنات إلى فاعلٍ موجدٍ؛ لكونها موجودةً بذاتها، يناقضون أنفسهم، فيبحثون عن الفاعل الموجد، ويستقرّ قرارهم فيما يسمّونه الطّبيعة التي لا وجود لها، على أن يكون جميع الموجودات صنعَ هذا الصّانع المعدوم، بدلاً من الصانع الواحد الموجود الذي هو الله في مذهبنا نحن المؤمنين.

ففي بناء وجود الكائنات على الطّبيعة تناقضٌ ظاهرٌ حاصلٌ من بناء الموجود على المعدوم الصّريح . . .

كما أنّ في بناء كلّ موجودٍ في العالم على موجودٍ مثله ممكن الوجود لا واجبه يلوح احتياج هذا الموجود الثاني أيضاً إلى أن يُبنى وجوده على موجودٍ آخر مثله في إمكان الوجود، والاحتياج إلى موجودٍ مثله. فينتقل الكلام بين الموجودات الممكنة المحتاجة في الوجود بعضها إلى بعض، ويستمرّ الانتقال من محتاج إلى محتاج بدون الانتهاء إلى موجودٍ غير محتاج؛ لكونه واجب الوجود، بل الكلُّ له سببٌ، ولوجود السبب سببٌ وهكذا إلى أن تتسلسل أسباب الوجود من غير انتهاء إلى السبب الأول المستغني عن سبب الوجود...

وهذا ثالث الاحتمالات الباطلة المتصورة في هذا المقام؛ لأنّ فيه أيضاً تناقضاً خفياً، يستره عدم تناهي الأسباب الموحدة التي لا وجود لها ولا لواحدٍ منها إلا في الوهم والخيال فضلاً عن الأسباب غير المتناهية... وسنبيّن هذه الحقيقة الدقيقة الثمينة في بحث إبطال التسلسل من هذا الكتاب؛ إن شاء الله.

فالاعتراف بوجودٍ واحدٍ موجودٍ بذاته من الأزل إلى الأبد؛ غير محتاج إلى موجودٍ، مع عدم الاعتراف بوجود ما عدا هذا الواحد إلا محتاجاً إلى الموجود هو الحقُّ الوسط الذي يقبله العقل، بل يُضطر إلى قبوله، والإسلام يعترف بوجود هذا الموجود الواحد اعترافاً ضرورياً في أقصى درجات الضرورة، وأعلى درجات الاعتراف، فيسمّيه: واجب الوجود، ولا يتعرّف من شخص هذا الواحد، وذاته غير وجوب وجوده، واتّصافه بجميع صفات الكمال، وتنزّهه عن شوائب النقص، ويسمّي ما عداه من الموجودات المحتاجة إلى الموجد: ممكناً.

[نقل آخر عن اسبنسر حول البحث العلمي]

وقال «اسبنسر» أيضاً ص ٤٧٨ «قصة الفلسفة الحديثة»:

«ليقصر العلم دائرة بحثه على ظواهر الأشياء دون أن يتورّط في البحث عن حقائقها المستورة. له أن يتناول المادّة تحليلًا وتركيبًا، دون أن يبحث في ماهيّة المادّة، وله أن يستنبط قوانين الحرارة والضوء والصوت، وما إليها من مظاهر القوّة دون أن يعلم ماهية القوّة؛ لأنّ هذه وتلك فوق مقدوره، وكلُّ محاولةٍ له في هذا السبيل ضربٌ من العبث.

أمّا الدّين فخيرٌ له أن يترك هذا العقل العنيد؛ الذي لا يطمئنُّ إلى غير الحجّة المنطقيّة؛ خيرٌ له أن يترك هذا العقل، وأن يناشد العقيدة من الإنسان لأنّ من طبعها أن لا تُلزم بالحجّة المنطقيّة.

قل للعلم أن يكفَّ عن إثبات الله أو إنكاره، فليس اللاهوت ميدانه الذي يصول فيه، ويجول، وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل؛ لأنه لا يستقيم مع نهجه في التفكير؛ ترَ الدين والعلم متصافحين لكل منهما حلبةٌ مجالٍ.

[نقد مقالة اسبنسر والآخذين بها]

فهذا النَّص من «اسبنسر» الذي كُتب له على تعبير «قصة الفلسفة الحديثة» أن يكون أشهر فيلسوف إنكليزي في القرن التاسع عشر، يتضمَّن الفروق الشَّاسعة بين عقليَّات علمائنا نحن المسلمين وعقليَّات علماء الغرب. فالعلم مقصورٌ عند الغربيِّين على معرفة ظواهر الأشياء بواسطة التجارب، وليس الإلهيات ميدانه الذي يجول فيه.

والعجب: أنَّ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» - الذي لا يعرف العقليَّة الغربيَّة كما لا يعرف العقليَّة الإسلاميَّة - يتوقَّع إثبات وجود الله من هذا العلم الغربيِّ التجريبي، تاركاً للعلم في عرف الإسلام - الذي لا يحدِّد بظواهر الأشياء ولا بالتجارب الحسيَّة، بل يبحث بالعقل ويتدخَّل في الإلهيَّات - وراء ظهره.

والدين عند الغربيِّين خيرٌ له أن يترك هذا العقل الذي لا يطمئنُّ إلى غير الحجَّة المنطقيَّة، فيتطلَّب أساساً متيناً لبني قواعده عليه، ولا يجد هذا الأساس في دينهم.

لكن ديننا ليس كذلك؛ أعني: أنه يتطلَّب أساساً متيناً، وحجَّة منطقيَّة، فلهذا ترى علماء الإسلام المتكلِّمين يبنون أصول الدين على الأدلة العقليَّة.

وعلى خلاف ما تراهم - أي: علماء الإسلام - وترى الفيلسوف «اسبنسر» متَّفَقاً معهم في إكبار الأدلة العقليَّة، والحجَّة المنطقيَّة؛ ترى الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» يستضعف العقل والمنطق، ويحتقر علم الكلام مدَّعيّاً غنى الإسلام عنه، وقد سبق كلامنا عليه في مقدِّمة الكتاب موفِّي حَقَّه.

فعلماء الغرب افترقوا من علماء الشَّرق في تحديد العلم وإخراج المعقولات منه، وفي إبعاد الدين عن العقل. والمتخبِّطون بين الشَّرق والغرب مثل رئيس تحرير «مجلة الأزهر» لم يبتعدوا من كلا الفريقين، بل ابتعدوا من العقل والمنطق أيضاً.

وإنَّك ترى نظر فضيلة الأستاذ الأكبر المراغي شيخ الأزهر يختلف عن نظر رئيس تحرير المجلة، ويتَّفَق مع نظر الفيلسوف الغربي في أمر الدين إن لم يتَّفَق مع نظر علماء الإسلام.

فهو ينظر إلى الإسلام، كما ينظر «اسبنسر» إلى المسيحية في المبادعة بين الدين والعقل، وبناء الدين على قوة اليقين، كما بناه «اسبنسر» على قوة العقيدة^(١)، ولكن كيف يكون اليقين وقوة اليقين من غير عقل ولا علم إلا في عقيدة العامة السذج؛ التي لا يكتفي بها الإسلام لكل أحد، فإن أكتفى بها في حق العامة؛ فإنما يكتفي معتمداً على تأسيس مبادئها وجذورها في قلوب العلماء على العقل والعلم.

وليس هذا تفريقاً بين الخاصة والعامة في العقيدة؛ إذ لا يرضى الإسلام بهذا التفريق، وإنما هو تفريق فيما تبني عليه العقيدة، لا في العقيدة نفسها.

أما نهي العلم عن التورط في البحث عن الحقائق المستورة، كما فعله «اسبنسر» لكون ذلك فوق مقدوره، فالعلم الذي يستحق هذا النهي هو علم الغربيين، ومقلديهم منا؛ الذي هو مقصور على العلم التجريبي والذي احتكروا اسم العلم له بغير حق. وهناك علم في الإسلام مسمى بعلم الكلام، يتدخل في مسائل اللاهوت إلى حد معقول، ولا يعد هذا تورطاً في البحث عن الحقائق المستورة؛ لأن وجود الله مثلاً، واتصافه بصفات الكمال، وتنزهه عن سمات النقص ليست من الحقائق المستورة على^(*) العقل والعلم المبني عليه، بل من الحقائق الباهرة مهما كانت مستورة على علمهم المحصور في التجارب الحسية، وإنما المستور عن العلم مطلقاً هو الاطلاع على حقيقة ذات الله.

ولعل الفيلسوف «اسبنسر» الذي صعب عليه الاعتراف بوجود واحد يمتاز عن موجودات العالم بكونه موجوداً بذاته، غير محتاج إلى الموجد، كما هو المفهوم من سؤاله عمّن أوجد الله؟ بسداجة الطفل الذي اخترعه مترجماً عن نفسه... صعب عليه ذلك الاعتراف لعدم إمكان المعرفة بذات الله، وحقيقته. ولعل هذا هو السبب أيضاً في إلحاد من ألحد من الفلاسفة الغربيين؛ الذين يلتبس عليهم العلم بوجود الله مع عدم العلم بحقيقته، فيجرّ بهم التوقف في هذا إلى التوقف في ذاك، حين لم يلتبس الأمر على علماء الإسلام...

قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثماني في منظومته التونية الكلامية:

(١) ارجع إلى الكلمة التي ألقاها فضيلته على أعضاء البعثة الأزهرية عند توديعهم في محطة القاهرة، وقد نقلناها بنصّها فيما سبق (ص ٨٥).

(*) المعني: كذا، ولعل الصواب: «عن» بدل «على»، فيها وفي التي تليها.

حقيقة الحق لم تُعقل بعالمنا لكن ترددهم في دارِ رضوان
 نعود إلى ما كنّا فيه: ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدي
 سماسرة من المغرضين، أو حاطبي الليل من المترجمين طروء الشك في عقائدنا
 الدينية فقط، بل اختلال موازيننا العقلية أيضاً، وتزلزل مبادئنا الفكرية عن أساسها
 إلى أن لا يبقى عندنا أي معلوم متيقن لا يحتمل النقيض؛ حتى ولا حكم جازم
 بوجود أي موجود من المحسوسات والمعقولات، وفلسفة الغرب لا يؤمن عليها
 دائماً من خطر السوفسطائية، فترى «كانت» مثلاً - الذي اعتُبر أعظم فلاسفة الأعصر
 الحديثة بإجماع الغربيين ومقلديهم الشرقيين - تراه لا يتخلص مهما اجتهد من
 سوفسطائية «هيوم» الذي جاء قبله، وأسس السوفسطائية الأخيرة في فلسفة الغرب؛
 التي تنتهي إلى الشك في وجود كل شيء؛ حتى نفسه، كما سيأتي منا تفصيله في
 الصفحات المخصصة للنظر في الفلسفة الحسبانية.

[نقض هيجل لقانون التناقض]

وكان «هيوم» و«كانت» يعترفان بالقطعية الضرورية للقضايا الرياضية، فجاء
 «هيجل» من كبار فلاسفة مدرسة «كانت» فأجاز الشك في كون اثنين في اثنين
 يساوي أربعة، وأنكر استحالة اجتماع النقيضين.

قال في «قصة الفلسفة الحديثة» ص ٣٦٧:

«فكانون التناقض؛ الذي يقول به المنطق الشكلي القديم، ذلك القانون الذي
 يقرر: أن الشيء يستحيل أن يكون، وأن لا يكون في آن واحد، يجب عليه الآن أن
 يزول من أجل حقيقة «هيجل» العليا؛ التي تنسجم فيها المتناقضات، والتي ذهب
 إلى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود».

وقال في ص ٣١٧: «يؤخذ على «كانت» ما ذهب إليه من أن الحقيقة مطلقة
 من حث الثبوت واليقين، لا كما قال عنه «هيوم» إنها لا تزيد على احتمال
 وترجيح، فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة «لهيوم» معارضة «لكانت» إذ
 ساد الرأي القائل: إن كافة العلوم؛ حتى الرياضيات الدقيقة نسبية في حقيقتها،
 وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة؛ لأنه
 أدرك: أن هذه مستحيلة، وحتى لو كانت موجودة؛ فليس للإنسان حاجة إليها».

أقول: وما أخذه على «كانت» ممّا ذهب إليه أحسن ما قاله وأصدقّه، فقد
 نقل عنه في ص ٢٧٣ من «قصة الفلسفة الحديثة»:

«لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذي تنحصر عقولنا في حدوده، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع، ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد بالضرورة أن يكون هكذا، ولا يكون على صورة أخرى.

وهي كذلك لا تمدنا قط بالحقائق العامة، مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه، فهو مصدر للعلم إلى جانب التجربة.

ولعل أفصح مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضة؛ لأنها يقينية، ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوماً، فقد يجوز أن تتصور الشمس مشرقة من المغرب في الغد، وأن النار قد تبدل عليها الظروف، فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية، ولكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور: أن العالم سيحدث فيه ما يجعل اثنين في اثنين لا تساوي أربعة، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد، ومن الأزل، ولا يحتاج كسبها إلى التجربة؛ لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث.

هذا ما ذهب إليه «كانت» في الاعتراف بوجود حقائق مطلقة في علم البشر لا تحتمل التبدل والتخلف؛ حتى ولو تبدلت السموات والأرض غيرهما. ومن حسن حظ دعوي التي أريد إثباتها في هذا الكتاب من تفوق الدليل العقلي في قوة الإثبات على الدليل التجريبي: أنها حقائق عقلية وهي ما سماه «ديكارت» و«له يينج»: حقائق أزلية، ومذهب «كانت» فيها مصداقاً لهما حق لا شك فيه جدير بالأخذ منه، لا بالأخذ به عليه.

ثم فسدت فلسفة الغرب، وانتهت إلى ما نقلنا عن «هيجل» من زوال قانون التناقض؛ الذي قال به المنطق القديم الشكلي^(١) فانهار كل ما يتمسك به عقل الإنسان للتوصل بما يعلمه إلى ما لا يعلمه. ولم يبق للإنسان معلوم علمياً ضرورياً لا يحتمل التقيض.

وأما ما سبق نقله عن قصّة الفلسفة الحديثة من تأييد العلوم الحديثة لما قاله «هيجل» ومن قبله «هيوم» بدلاً مما قاله «كانت» وقبله «ديكارت» و«له يينج» وقبول

(١) الذين يذكرون هذه الصفة - أي: الشكلي - من أساتذة مصر مع «هيجل» للاستهانة بالمنطق القديم، وقد يقيمون «الصوري» مقام «الشكلي» لا يدرون أن قوة ذلك المنطق الهائلة التي لا يدرونها أيضاً حاصله له بفضل كونه شكلياً، أو صورياً، وسيطلع عليه القارئ في محل آخر من هذا الكتاب.

مؤلف القصّة ومترجميها المصريّين المسلمين ذلك التأييد من غير تعقيب، فمما يؤسف له^(١)؛ إذ ليس للعلوم الحديثة المبنية على التجارب الحسيّة حقّ الكلام بالتّقي أو الإثبات في الوجوب والاستحالة اللّذين هما فوق متناول التّجربة، والقول فيهما للعقل . . .

وإنّما حدود التّجربة قاصرةٌ على إدراك وقوع الشّيء أو لا وقوعه العاديين دون بلوغ الوقوع حدّ الوجوب، والألّوقوع حدّ الاستحالة .

وقد لفتنا في هذا الكتاب غير مرّة إلى هذه النّقطة، وفتحنا عيون المغرمين بالعلوم الحديثة بين كتّاب مصر ومؤلّفيها مثل الأستاذ فريد وجدي بك الجاعل لتلك العلوم دولةً عالميّةً - على هذه الحقيقة .

وكنّا نعلم وجود الله، ونستدلّ عليه بلزوم المحال الرّاجع إلى التّناقض في وجود الكائنات التي هي عالم الممكنات؛ لو لم يكن الله موجوداً، وكان طريق إثبات وجود الله عبارةً عن إدراك الحاجة إلى موجودٍ يجب وجوده ليستند إليه كلّ موجودٍ لا يجب وجوده ولا عدمه، ككلّ ما دخل في هذه الكائنات المسماة بالعالم؛ أي لا يكون وجوده ولا عدمه ضرورياً بل يستوي كلا الحالين بالنسبة إلى ذاته، فيكون وجوده بعد عدمه، أو عدمه بعد وجوده بتأثير موجودٍ آخر يرجّح له ذلك، ولا مرجّح له من نفسه إلى أيّ واحدٍ من الجانبين، فلو وجد من دون ذلك الموجود كان رجحاناً من يغر مرجّح؛ أي: تناقضاً.

فوجود جميع ما في العالم؛ الذي ليس له مرجّح من نفسه يوجب وجوده يدلّ دلالةً قطعيّةً على وجود موجودٍ آخر ليس من جنس العالم الذي هو عالم الممكنات المحتاج وجودها إلى موجودٍ آخر يرجّح لها ذلك. فلو احتاج وجود هذا الموجود أيضاً إلى مرجّح؛ لزم التّسلسل المنتهي إلى التّناقض، كما يأتي بيانه. ولو وجد العالم من غير وجود هذا الموجود؛ كان رجحاناً بدون مرجّح، وهو تناقضٌ أيضاً. فإثبات وجود الله يعتمد من جهتين على قانون التّناقض .

ولكن إذا زال هذا القانون الذي يقول به المنطق القديم الشّكلي - ونعم ما

(١) كما يرجع إلى هذا الذي يؤسف له قول العالم الكبير المغفور له مترجم «المطالب والمذاهب» إلى التّركية في نفي العلم الضروري عن البشر استنباطاً له من مذهب الأشاعرة القائلين بأنّ العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتي القياس المنطقي مبنيٌّ على جريان سنة الله بخلق ذينك العلمين متصلاً ببعضهما ببعض مع كون الله تعالى مختاراً في أفعاله لا موجباً. وسيجيء نقد هذا القول في مختتم هذا البحث الهام جداً في فروق موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلّمين بالنسبة إلى موقف الغربيين الديني وفلسفتهم .

يقول - . . . إذا زال هذا القانون، وجاز التناقض، ولم يبق في الدنيا محال، كما توهم «هيجل» وكان غايةً في التوهم^(١)، فإذا جاز ذلك الذي لا يجوز، وصح ما جاءت به الأبحاث العلمية الحديثة من أن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية، وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال، دون أن يطلب حقيقة مطلقة^(٢)،

(١) ولعل السبب الذي دفع الرجل إلى هذه الفلسفة المتجننة؛ التي تقصم ظهر العقل برفع الحاجز بين المحال والممكن، وجعل الكل ممكناً، كونه مسيحياً قائلاً بالتثليث والتوحيد، وتحبيذه لاتحاد الواحد مع الثلاثة. ألا يرى إلى قوله ص ٣٨٦ «قصة الفلسفة الحديثة»:

«اجتازت الديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثاً: اليهودية دين الجلال، والهلينية دين الجمال، والرومانية دين النفع والغرض. فالأولى هي ديانة التوحيد، والثانية هي ديانة القدر، والضرورة وتعدد الآلهة والثالثة ديانة العقل العملي والقوة السياسية.

وأخيراً جاءت المسيحية، وهي تلك الديانة التي هبط بها الوحي، والتي تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كليهما! هي اتحاد الواحد والكثير. هي تناسق الجلال، والجمال، والقوة. هي التوفيق بين الضرورة والجبرية. لقد بلغت المسيحية أسمى فكرة عن الله؛ لأنها تتصور الله قد خرج عن نفسه، ثم تجسّد في الإنسان، ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى. إن في المسيحية ذلك السرّ العجيب الذي يلائم بين النهائي واللا نهائي؛ بين الإنسان وخالقه، ولقد تمّ ذلك التوفيق بين الصّدين في شخص المسيح».

فانظر كيف أفسد دين الرجل عقله بدلاً من أن يسدّد عقله دينه، فقال بتجسّد الله في المسيح؛ مع أن تجسّد الله في المسيح ثم قتله بقتله - وهو مراد هيجل من عودة الله إلى نفسه - أعظم خرافة معبرة عن الجهالة بمقام الألوهية. ولذا قلت في مقدمة هذا الباب: إن اجتماع قوة المادة وضعف الدين في أمم أوروبا أفسد الدنيا، وساق العالم إلى الخراب المادّي والمعنوي.

ثم انظر كيف يقضي مذهب الرجل القائل بأن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود على إله المسيحية الذي أطراه.

(٢) تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لفلسفة هيجل الهدامة المؤذن بانتهاء فلسفة الغرب في الإفلاس لاطمئنانها إلى السُفسطائية الرّيبية المحرومة من الاطمئنان الذي لا يوجد إلا في اليقين . . . تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لهذا الضّعف الفلسفي، وجنوحها إليه ناشئ من انحصار العلوم الحديثة وانحباسها في التجربة المقفّرة عن معالم اليقين، وتوهمين صلتها بأدلة العقل واستلزاماته التي هي كنوز اليقين. فمنشأ الإفلاس المذكور في فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلي السليم. وقد قال «بول زانه» في كتابه القيم عن تاريخ الفلسفة «المطالب والمذاهب»: إن التوغّل في التجربة ينتهي إلى الحسبانية؛ أي: السُفسطائية الرّيبية. وأثبتنا نحن في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب أن التجربة قصيرة الباع، لا تثبت بها القضايا الضرورية.

وسبب ذلك: أن المجرب لا بدّ من أن يبقى أمامه ناحية تصل إليها تجربته؛ مهما تقدّم فيها، فيساوره الشكّ من تلك الناحية، فلو قلت لهيجل الذي لا يوقن بكون اثنين في اثنين يساوي أربعة: هل أبانت تجربة واحدة من التجارب الواقعة إلى الآن خلاف ذلك؟ يقول لك: ومن يضمن لنا بنتائج جميع التجارب في كل زمان، ومكان؟ أما نحن فنحكم بتلك المساواة، =

بل أصبحت الفلسفة العليا في القول بأن الحقيقة غلطة ناجحة، والغلط حقيقة فاشلة؛ لأن العلم أدرك: أن الحقيقة المطلقة مستحيلة، وحتى لو كانت موجودة؛ فليس للإنسان حاجة إليها.

فإذا جاز كل شيء في فلسفة «هيجل» حتى جاز الذي لا يجوز، وزال قانون استحالة التناقض، وارتفع المحال والواجب، فكان كل شيء ممكناً، وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيجل، لم يثبت وجود الله؛ لأن معنى ثبوت وجود الله عندنا ثبوت وجوده بحيث يستحيل عدم وجوده، وبذلك يكون الله واجب الوجود لا بكون احتمال وجوده مرجحاً على احتمال عدم وجوده، وما لا يكون واجب الوجود لا يكون الله.

فإن لم يكن للإنسان حاجة إلى الاقتناع بحقيقة مطلقة ضرورية في أي مسألة، فله حاجة إليه في مسألة وجود الله، لأن معنى وجوده وجود موجود غير محتاج إلى الإيجاد، دعنا إلى القول بوجوده ضرورة استناد كل موجود محتاج وجوده إلى الإيجاد، فقلنا به؛ لئلا يلزم التسلسل في استناد المحتاج إلى المحتاج.

[ضرورة القول بوجود الله]

فالقائلون بوجود الله مدفوعون إلى القول به لضرورة التفادي من المحالين: أحدهما: لزوم الرجحان من غير مرجح في وجود العالم الممكن وجوده وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذاته، لو لم تكن له علة موجدة. والثاني: لزوم التسلسل في العلل الموجدة إن كانت له علة موجدة غير واجبة بل ممكنة كمعلولها، وعلة العلة أيضاً غير واجبة، بل ممكنة إلى غير نهاية. وهذا التسلسل باطل محال كما سيأتي إيضاحه.

= ونستيقنها بإيجاب عقلي لا يتخلف، ولا يحتاج إلى التجربة. لكن الغرب اللاديني لو أقام لإيجابات العقل وزنها الذي تستحقه؛ لما جنح إلى الإلحاد. والغرب المسيحي لو خضع لحكم العقل، لما آمن بالإله المثلث والموحد معاً، ولا الإله المتجسد في سيدنا المسيح، ثم المقتول بقتله.

فلما كان السائد في فلسفة الغربيين الأخيرة تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية لحاجة لا دينية في نفوس ملاحتهم الماديين، وحاجة دينية في نفوس مؤمنهم بدينهم قضاها كل من الفريقين في الابتعاد عن العقل - زال اليقين الضروري من الوجود، وتنزلت قيمة العلم إلى ما دون ذلك.

وما نسينا قول «اسبينسر»: «أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية» وقوله: «قل للعلم أن يكف عن إثبات وجود الله، أو إنكاره».

فكان القول بوجود موجودٍ واحدٍ لا يشبه سائر الموجودات في احتياجها إلى علّةٍ موجدَةٍ، ضرورياً، وما كان القول بوجوده ضرورياً؛ كان وجوده حقيقةً مطلقةً لا يحوم حولها الشكُّ.

فلا يصحُّ قولهم^(١) بأنَّ العلم أدرك: أنَّ هذه الحقيقة - أي الحقيقة المطلقة - مستحيلةٌ، كما لا يصحُّ عدم حاجة الإنسان إليها؛ لو كانت موجودة.

أمّا قول اسبينسر: «ومن أوجد الله؟» على معنى أنَّه كيف يلزم المحال الذي سمّيناه الرُّجحان من غير مرجّح، إذا لم تكن للعالم علّةٌ موجدةٌ هي الله، ولا يلزم مثله إذا لم يكن من أوجد الله - فليس بشيءٍ، للفارق العظيم بين العالم الموجود من غير ضرورةٍ في وجوده والله الذي وجوده ضروري لإيضاح وجود العالم، فهذه الضرورة لوجود الله إيضاحاً لوجود العالم، نعترف به، ويسلم وجود الله بدون من أوجده من محذور الرُّجحان بدون مرجّح الملحوظ في وجود العالم من غير علّةٍ موجدَةٍ.

وليس معنى هذا القول: أنَّ الحاجة الضرورية إلى وجود الله كانت مرجّحةً له، أو كفته عن الحاجة إلى مرجّح، فوجد بدونه، كما أنَّ غيره وُجد بالمرجّح؛ لأنَّ هذا يوهم: أنَّ الله تعالى وُجد كسائر الموجودات بعد أن لم يكن موجوداً، وإنما الفرق في أنَّ غيره وجد بالمرجّح، والله تعالى بدونه... بل الله تعالى في

(١) أي: قول الفلاسفة الغربيين في العهد الأخير عهد إفلاس الفلسفة في الغرب، بل ثبت صدق ما قال الفيلسوف «ديكارت» قبل هذا العهد بكثير: «ليس علم الملحد علماً حقاً لأنَّ المعرفة المشوبة بالشبهة لا يحقُّ لها أن تسمّى علماً» ولعلَّ ذلك الرّجل العظيم كشف عن هذا العهد الذي هو عهد الشبهة، وأخبر عن صلته الشديدة بالإلحاد.

وقد أوضحنا هذه الصّلة بتوفيق الله تعالى، فقلنا: إن كانت في الدُّنيا مسألةٌ تستوجب اليقين، ولا تأتلف بالشبهة؛ فهي مسألة إثبات وجود الله المسمّى «إثبات الواجب» وكان «ديكارت» أيضاً أدرك هذه الحقيقة، فقال قوله المذكور الذي يكون ما قلته هنا - وقمت بواجب تحقيق المقام - أحقَّ تفسير له.

فلو كان العالم واجب الوجود كما كان الله، أو بالأصح: لو صلح العالم لأن يكون واجب الوجود؛ لما بحثنا عمّن أوجده، كما لا نبحث عمّن أوجد الله، بعد أن حدّدناه - أي: الله - بمن يجب وجوده لتصحيح وجود العالم، كائنًا من كان ذلك الواجب الوجود.

فإذا كان ثناء الحقيقة المطلقة المكتفون بالاحتمال الرّاجح في كلّ شيء يقولون بوجود الله؛ فهم يقولون به في غفلةٍ عن تنافي قولهم هذا مع مذهبهم ذاك، لأنَّ القول بوجود الله لا يقبل الشبهة، ولا يكون المقول بوجوده مع أدنى شبهةٍ فيه، هو الله الذي يجب وجوده، ولا يكفي في تعيين هويته أن يكون وجوده راجحاً على احتمال عدمه.

غنى عن الإيجاد بالمرّة، لا عن مرجح الوجود فقط؛ لكونه موجوداً من الأزل.
فحقّ الجواب على قول «اسبنسر»: «من أوجد الله؟» أن يقال: إنّ الله تعالى لا يُوجد (بالبناء للمفعول من الإيجاد) لكونه موجوداً، لم يسبقه العدم، والسؤال عن الموجد إنّما يُتصوّر فيما يكون موجوداً بعد العدم، ولا يتصوّر إيجاد الموجود لكونه تناقضاً من قبيل تحصيل الحاصل.

فإن قيل: هل من الضّروري أن يكون الله واجب الوجود بحيث لا يكون الله من يكون وجوده دون الواجب، وفي مرتبة الاحتمال الرّاجح؟ ولماذا لا يكفي في إيمان الإنسان بوجود الله أن يكون موجوداً في ظنّه الغالب؟

قلت: إن لم يكن الله واجب الوجود؛ كان من الممكنات؛ إذ لا واسطة بين الواجب والممكن، وإذا كان ممكناً؛ كان محتاجاً إلى إيجاد موجد، كسائر الممكنات، مع أنّا اضطررنا إلى القول بوجود الله؛ الذي لم يكن مثله في الموجودات، ولعدم وجود مثله في الموجودات لا تنساق إليه العقول البسيطة، وتساءل: مَنْ أوجده؟ اضطررنا إلى القول به قطعاً لتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علّة.

قال خضر بك في نونيّته:

إلهنا واجبٌ لولاه ما انقطعتْ آحادٌ سلسلَةٍ حُفّت بإمكانِ

فمرادنا من الله: الواجب الوجود الموجود بذاته، المستغني عن إيجاد موجد. فهذا الوصف الذي يلخصه وجوب الوجود ضروريّ لله المنشود لقطع سلسلة العلل الممكنة. وتسلسل العلل محالٌ واجب القطع، كما سيجيء بيّانه.

فإن قيل: لماذا لا يكفي أن يكون الله فوق الممكن بدرجة يكون بها وجوده راجحاً على عدمه، وإن لم يكن واجباً ضرورياً؟ ففيه كفاية لقطع تسلسل العلل الممكنة؛ التي يستوي وجودها مع عدمها... فليكن الله فوق الممكن، ودون الواجب، وليقطع بوجوده الرّاجح على عدمه ذلك التسلسل المحال، ولا تنتقض فلسفة الغرب الحديثة النّافية للحقيقة المطلقة الضرورية بوجود الله الواجب الضّروري الذي لا حاجة إليه.

قلت: إن كان رجحان وجود الله على عدمه بمعنى: أنّ في ذاته مرجحاً لجانب الوجود يغنيه عن العلّة الموجدّة؛ التي ترجح جانب الوجود للممكنات، فهذا وجوب الوجود في المعنى.

وإن كان بمعنى احتمال العدم؛ ولو احتمالاً مرجوحاً يصحّ معه الشكّ في

وجوده؛ ولو بقدر سلب الضرورة عنه؛ فهذا الشك وهذا السلب في وجود الله لا مساغ له قطعاً، ولا احتمال لعدمه؛ لأنَّ عدمه المحتمل إن لم يكن لسبب خارج عنه، بل ناشئاً من نفسه؛ لزم أن يكون الله الذي فرضناه راجح الوجود من نفسه، راجح العدم من نفسه، وهو خُلف؛ أي: تناقض.

وإن كان عدمه المحتمل لسبب خارج عنه؛ كان هذا السبب المقتضي لعدمه مانعاً عن وجوده، فيتوقف كونه موجوداً على عدم ذلك المانع... وقد فرضنا: أنَّ له مرجحاً من نفسه يكفيهِ لأنَّ يكون موجوداً من غير توقفٍ على شيءٍ، وهذا خُلف أيضاً؛ فلا مفرَّ إذن من أن يكون إثبات وجود الله إثبات وجود هذا الموجود الواجب^(١).

ثم لا بدَّ أيضاً من أن يكون إثبات وجود هذا الموجود الواجب، بالطريقة العقلية لا بالطريقة التجريبية الحسية؛ التي يسميها مقلدو الغربيين مناً: الطريقة العلمية، ولا يطمثون إلى غير تلك الطريقة.

ولذا يعلّق الأستاذ فريد وجدي بك إثبات وجود الله إلى نتيجة استكشافات الباحثين في الغرب عن العالم الروحاني... ولن تجدي تلك الاستكشافات عندنا في إثبات وجود الله؛ لأنَّ كلَّ ما يثبت وجوده بالتجربة يكون موجوداً فقط، لا موجوداً واجب الوجود... فبأي شيءٍ يثبتون وجوب وجود ذلك الموجود الذي يثبتون وجوده بالتجربة؛ ليقولوا عنه: إنه الله... في حين أنَّ التجربة لا تزال قاصرةً عن إثبات الوجوب لما ثبت وجوده؟ حتَّى إنَّ قصارة الباع هذه التي في التجربة ذهبت بغلاة المشتغلين بالعلوم التجريبية إلى القول باستحالة اليقين، وإنكار الحقيقة المطلقة، ثمَّ إنكار الحاجة إليها، والافتناع في العلوم والمعارف برجحان كفة الاحتمال.

فالدليل الذي يشترطه هواة الغرب من المتلقّون كلَّ بدعةٍ علميةٍ أو عمليةٍ حدثت فيه كأنَّها وحيٌّ من السماء؛ الدليل الذي يشترطه هؤلاء الغافلون لإثبات وجود الله غير مطمئنين إلى غيره غير كافٍ لهذا الإثبات؛ أعني: إثبات وجود الموجود الأعلى؛ الذي هو الوجود بوصفٍ مضاعفٍ يعبر عنه بوجوب الوجود،

(١) ومانع آخر من أن لا يرتقي وجود الله تعالى الموجد للعالم عن الاحتمال الرَّاجح إلى درجة الضَّروري الواجب: أنَّ هذه المرتبة الضَّعيفة في موقف العلة الموحدة لا تتناسب مع موقف المعلول أي: العالم المقطوع بوجوده واحتياجه إلى الإيجاد... إلا إذا كان الملاحظة القائلون بعدم القطع والضرورة في أي شيءٍ، لا يقتنعون بوجود العالم أيضاً، ويرتابون فيه مع السُّوفسطائية الربيبين الذين لا كلام لنا معهم، وهم غير مستيقنين حتَّى وجودهم أنفسهم.

والذي لا ينفع فيه إلا الدليل العقلي المنطقي . . . وإنما ينفع دليلهم في إثبات وجود الموجودات العاديات .

ومن هذا كان مبلغ علمهم بأي حقيقة عبارة عن الظن الغالب، والاحتمال الرَّاجح . . . والله تعالى هو الناقض المخترق لقاعدتهم هذه بوجوده الضَّروري الواجب، على أن يكون مثلاً أعلى للحقيقة المطلقة؛ التي ينكرون وجودها، ويقتنعون بما دونها .

ومثل هذا التدقيق العلمي الإسلامي هو الذي يجدر بأن يقال عنه: إنه بلغ أسمى فكرة عن الله، لا ما قاله «هيجل» عن تجسُّد الله في المسيح .

فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين إن أمكنهم تنزيل قيمة آية حقيقة يقينية عن مرتبتها اللائقة من الضرورة؛ حتى المبادئ الأولى التي هي دعائم المعلومات البشرية، مثل مبدأ: العينية، ومبدأ العلية (ومنها مبدأ: التناقض الذي نطحه «هيجل» كناطح الجبل) وقد قال «استوارت ميل» بهذا التنازل لما حُكم بكون تلك المبادئ مبنية على التجربة، وفي قوله عبرة عظيمة لمن يعتبر من المغالين في قيمة الدليل التجريبي؛ إن أمكن مجانين الفلسفة الحديثة في الغرب التنازل عن قيمة كل حقيقة ثابتة، إلى ما دون الضرورة المطلقة؛ فلا يمكنهم تنزيل قيمة وجود الله عن درجته العليا؛ إذ ليس لأي شيء ضرورة الثبوت ما كان منها لوجود الله، كأن هذه الضرورة ماهيته، ولا نعرف نحن ماهية له غيرها، فماهيته متباينة مع الرِّيب فيه . . . ولهذا لا يصح أن تكون عقيدة الإيمان بالله من طراز قول القائل:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تُحشرُ الأجسادُ قلت إليكما
إن صَحَّ قولُكما فلسفٌ بخاسرٍ أو صَحَّ قولِي فالخسارُ عليكما
إن كان معناه ترجيح الإيمان بالحوشر الجسماني على إنكاره عملاً بالأحوط،
لا لكونه الحقيقة المتيقنة .

الحاصل: أنَّ مسألة وجود الله التي لا تقبل الشك بطابعها المعروف بين علماء الإسلام، أعني: «مسألة إثبات الواجب» والمقتضى أن يكون الله واجب الوجود، وأن لا يكون من لا يبلغ وجوده مرتبة الوجوب؛ أي: الوجود الضَّروري .

هذه المسألة تخرق أبحاث العلوم الحديثة المصدقة لفلسفة «هيجل» الجنونية، والنافية للحقيقة المطلقة؛ تخرقها وتكون مثلاً أعلى غيرها من القضايا

الضَّرورية الَّتِي انفتح لها السَّبيل إلى الضَّرورة بفضل قضيتنا الإلهية^(١) وانفجرت المسافة بين المحال والممكن.

[في] حين كانت الفلسفة الَّتِي تجعل الحقيقة المطلقة مستحيلةً، وتنكر استحالة التناقض، تحطُّ من قيمة العلوم، وتُدخل الشكَّ في كلِّ قضيةٍ تنقض نفسها بنفسها، حتَّى إنَّ دعواها القائلة باستحالة الحقيقة المطلقة تقضي على صاحبها أن يدَّعيها مرتاباً في صحَّتها لعدم صعودها عنده - على الأقل - فوق مرتبة الظنِّ الذي لا يغني من الحقِّ شيئاً... . وكأنَّ قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَخْبَهُونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَوْ يُرِيدُ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ * [النجم: ٢٨ - ٣٠] ناطقٌ بحال أصحاب الفلسفة الغربيَّة الحديثة المنتهية في نفى اليقين، والمتدهورة إلى الإفلاس.

(١) وثبت قول الفيلسوف العظيم «ديكارت»: «إنَّ الله مبدأ العلم، كما أنَّه مبدأ الوجود» وثبت أيضاً: أنَّ الحكمة الدَّقيقة لم تكن فيما قاله شاعر التُّرك الكبير توفيق فكرت في شعره المعنون بالتاريخ القديم خطاباً لله تعالى: «إنَّ الشكَّ هو أكبر أعدائك» بل الحكمة الدَّقيقة في عكس هذا القول؛ أعني: أنَّ الله تعالى هو أكبر أعداء الشكِّ، بل عدوُّ الوحيد. وانهارت دعوى احتكار اسم العلم بمعنى اليقين للقضايا المستندة إلى التَّجربة دون القضايا المستندة إلى الأدلَّة العقلية؛ لأنَّ ذلك احتكار الملاحظة القائلين بأنَّ العلم لا يثبت وجود الله، ولا ينفيه؛ لكونه خارجاً عن متناول التَّجربة، ومعناه: عدم استيقان العلم وجود الله... . انهارت تلك الدَّعوى على رؤوس المحتكرين، وثبت: أنَّه إن كان في الدُّنيا علمٌ يقينيٌّ بأيِّ شيء؛ فإنَّما يكون ذلك بفضل العلم بوجود الله؛ الذي هو في رأس العلوم اليقينية^(٢) لعدم قبوله الشكَّ بطابعه الخاصِّ؛ أعني: الواجب الوجود لقضاء حاجة العالم بطابعه الممكن الوجود إلى الموجد. فمن كان واجب الوجود، قاضياً لحاجة العالم المشهود، ومستغنياً بطابعه الممتاز عن مثل تلك الحاجة، فهو الله الذي يخرق مذهب الشك في كلِّ شيء، ونفي اليقين عن كلِّ شيء؛ يخرقه بوجوب وجوده اللازم لوجود العالم ويكون سائر اليقينيَّات مديناً له، بله كونه دون مبلغها (المعتني: لعل الصواب: «كونها دون مبلغه»).

(٢) ولقد أحسن العلامة «باستور» في قوله عن «ليتره» الذي خلفه في الأكاديمية الفرنسيَّة، وهو يلقي خطبته المعتادة المتضمَّنة لمدح سلفه، وكان «ليتره» أكبر تلامذة «أوجوست كونت» زعيم الفلسفة الإثباتية الإلحادية، فقال منهاً على الخلاف بينه وبين ليتره في الأفكار الفلسفية، وعائياً على مذهب الفلسفة الإثباتية عدم مراعاته لمعلومة اللأمتناهي الَّتِي هي أهم المعلومات المثبتة، وأراد «باستور» بمعلومة اللأمتناهي - كما نقلناه أيضاً في ص ١٥٣ جزء أول من هذا الكتاب - معلومة وجود الله. فكان ما قاله هذا الرُّجل العظيم، عين ما قلنا عنه بعينه. والكلام على الفلسفة الإثباتية الَّتِي يعبر عنها كتاب مصر بالفلسفة الوضعية، ويكبرونها بين المذاهب الفلسفية سبق في ١٤٧ - ١٤٨ و ٤٠٦.

والفحول من فلاسفة الغرب المتأخرين الذين يتعدّون حدود العقل - ولا سبب لفحولتهم عند مكبريهم غير هذا التعدي - مثل «هيجل» المنكر لقانون التناقض و«كانت» الذي إن لم ينكره كهيجل، ولم ينكر الحقائق العقلية المطلقة، كما يشهد به قوله المنقول قريباً عن القضايا الرياضية، لكن مذهبه القائل يكون العالم دائراً حول إدراكاتنا، وتابعاً لها دون العكس - وسيجيء بحثه - والذي جعله عظيماً في نظر الغرب ومقلديه من الشرقيين، وجعله عندي من السُوفسطائية العنصرية، هذا المذهب ينطوي على كثير من المفساد، بل ينطوي على ما يتفق مع قول «هيجل» في قانون التناقض؛ لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكاتنا؛ كانت موجودة، ومعدومة معاً عند اختلاف القائلين بوجودها وعدمها.

هؤلاء الفحول مهما كانوا قائلين بوجود الله مستدلين عليه بأدلة تخصهم - وسيجيء دليل «كانت» - فلا يكون وجود الله الذي يعترفون به ضرورياً، ولا يضطربهم دليلهم إلى الحكم بوجوده تفادياً من استحالة التناقضين المذكورين اللذين لا مندوحة عنهما عند فرض وجود العالم بدون وجود الله، كما يضطربنا دليلنا إليه؛ بناءً على زوال قانون التناقض في مذهبهم، وزوال كل ضرورة مبنية على التفادي من أي استحالة. فلا يكون الله ضرورياً الوجود وواجبه وإنما يكون احتمال وجوده راجحاً على احتمال عدمه، ومثله ليس بالله الذي ننشده، بل ولا بالذي ينشده أصحاب العقول المتزنة من فلاسفة الغرب؛ لأنهم يسمّون الله تعالى «المطلق» و«الأكمل».

فلوجود الموجود عندنا درجتان: درجة الوجوب، ودرجة الإمكان، ولعدم المعدوم أيضاً درجتان: درجة الاستحالة، ودرجة الإمكان، وليس عند أولئك الفحول واجب ولا مستحيل، بل الكل ممكن، بل لا فرق واضحاً بين الموجود والمعدوم لاستيلاء الشك في كل شيء على عقولهم، فإن استيقنوا شيئاً؛ استيقنوه يقيناً غير ضروري كعدم اليقين.

فيجب على قارئ هذا الكتاب أن يميّز بين الموجود الواجب والموجود الممكن، وكذا بين المعدوم المستحيل والمعدوم الممكن تمييزاً تاماً.

فالعالم موجودٌ ممكنٌ لا ضرورة لوجوده في حد ذاته، وإن كان وجوده ضرورياً وواجباً بعد إرادة الله وجوده، وهذا يسمّى في تعبير علمائنا وجوباً بالغير، وضرورة بشرط المحمول. والله موجودٌ، ضروريُّ الوجود لذاته.

والتناقض معدومٌ ضروريُّ العدم، وكذا شريك الباري، والعنقاء معدومة لا ضرورة لعدمها^(١).

(١) فالضرورة؛ أي: ضرورة الحكم في أي قضيةٍ بمحمول تلك القضية على موضوعها أعلى مراتبها الضرورة المطلقة، وهي منطوق القضية الأولى من أنواع القضايا الموجهة التي أحصاها المنطقيون.

ومثال هذه القضية: الله موجودٌ، وشريك الباري ممتنعٌ، والتناقض باطلٌ، والكل أعظم من الجزء، وكلُّ إنسان حيوان (بالنظر إلى أن الحيوان داخل في تعريف الإنسان) وهذه الأمثلة في درجة عالية من الضرورة، وإن كان بعضها مستنداً إلى البرهان، وبعضها إلى البداهة. ثم إنَّ هناك ضرورةً بالذات؛ أي: بذات الموضوع، وضرورةً بالغير، وتدخل في الثاني الضرورة بشرط المحمول، وقد سبق منا تمثيله بوجود العالم. فالعالم موجود، والوجود ضروري له بالبداهة الحسّية ما دام موجوداً وإن كان عدمه ممكناً بالنظر إلى ذاته، فكان في الإمكان أن لا يوجد الله، فيكون معدوماً، كما أنَّ في الإمكان أيضاً أن يعدمه الله بعد وجوده، لكنّه موجود بالضرورة حال وجوده، ومثله كلُّ قضية صادقة ضرورية أو غير ضرورية، كائنه ما كانت قيمة ثبوت محمولها لموضوعها لأن كونها مسلمة الصّدق على الأقل يقتضي هذه الضرورة، أعني: الضرورة بشرط المحمول.

وهناك ضرورةٌ مقيّدة بوصف الموضوع بدلاً من ذاته، بأن تكون ضرورة الحكم بالمحمول على الموضوع راجعةً إلى اتصاف ذات الموضوع بعنوانه، وهي فوق الضرورة بشرط المحمول، وإن كانت دون الضرورة الذاتية، والقضية الدالة عليها يسميها المنطقيون المشروطة العامة التي هي ثانية الموجهات.

وإنّي حينما كنت طالب العلم في القيصريّة التي هي مدينةٌ كبيرةٌ من مدن الأناضول سمعت أنّ أستاذاً الشيخ محمد أمين أفندي الدوركي المعروف بداماد الحاج طرون أفندي القيصري رحمه الله سأله أحد مشاهير العلماء، وهو الشّيخ الداماد خليل أفندي في مجلس جمعهم، وغيرهما من علماء المدينة وكان الثاني ينافس الأول؛ سأله عن قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا نفقهون تسبيحهم﴾ [الإسراء: ٤٤] كيف تدخل آلات اللهو في عموم الآية المفهوم من النكرة الواقعة في سياق النفي؟ فأجاب أستاذاً - وكان له رسوخ في علم المنطق - بأن القضية في الآية مشروطةٌ عامّةٌ، وهي التي يكون مناط الحكم بمحمولها على موضوعها وصف الموضوع. فكلُّ شيءٍ من حيث أنّه شيءٌ - أي: موجود - يسبح بحمد الله لعدم إمكان وجوده لولا وجود الله. وتدخل في هذا الحكم آلات اللهو أيضاً من حيث إنّ كلّاً منها شيءٌ؛ أي: موجود من الموجودات التي لم تكن موجودةً لولا أنّ الله تعالى أوجدها. ولا يلزم من هذا أن تكون آلات اللهو تسبح لله من حيث كونها أدوات يُلهى بها عن ذكر الله، وينهى عنها الشرع. وقد ذكرت هذه الحكاية التي تتضمّن استنباطاً منطقيّاً عند جمع من كبار الأساتذة المصريّين، فلم تزل تمام ما تستحقه من الالتفات. ولعلّ ذلك من كون المنطق لا يقدر بمصر حقّ قدره لكثرة ما رماه الغافلون بأنّه منطقيٌّ قديمٌ صوريٌّ، ولا يدرون: أنّ عظمة المنطق مدينةٌ لكونه صوريّاً، كما أنّ الهندسة عظيمةٌ؛ لكونها علماً صوريّاً، فلو كانت علماً تجريبياً؛ لكانت علماً وقتياً.

ومقام العقل محفوظٌ عندنا حفظاً لمقام الدين بخلاف دين الغرب وعقله المتضادَّين.

وبعض الممكنات يُستبعد وقوعه فيُظنُّ مستحيلاً عند العقل كمعجزات الأنبياء الخارقة لسنة الكون، وهو خطأ؛ إذ لا مانع لها عند العقل، فهي خارقة للعادة التي هي سنة الكون، لا خارقة للعقل، كاجتماع التقيضين، أو ارتفاعهما؛ لأنَّ سنة الكون من الممكنات بالنسبة إلى واضعها جلُّ شأنه، فيمكنه خرقها، كما أمكنه سنُّها.

ولا حاجة لمن يؤمن بالمعجزات أن يلجأ إلى القول بضرورة الإغماض عن منافاتها العقل، كما لجأ الدكتور طه حسين بك في صدر كتابه القيم: «على هامش السيرة» وفيما كتبه إليَّ في تقدير كتابي: «القول الفصل» تفضلاً، وتصديقاً لأقوالي في إثبات المعجزات؛ حيث قال: «وإنِّي لا أفهم لإنكار المعجزات معنى، ولا أفهم أن يحكم العقل الإنسانيُّ الذي مهما يقوى؛ فهو ضعيفٌ في أمورٍ لا يستطيع أن يبلغَ كنهها» إذ لا منفاة بين العقل والمعجزات قطعاً، كما علمت، والمنافي للعقل محالٌ لا يقبل الوقوع.

فلو قلنا بتنافي المعجزات مع العقل؛ لوجب علينا أن لا نعترف بوقوعها. لكنَّ العقل الإنسانيُّ ليس بعاجزٍ عن القيام بدوره حيال مسألة المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة المذكورة في كتاب الله، وهو الاعتراف بها من غير تردد؛ لكونه مدركاً لإمكانها بالقياس على ما نشاهده من آثار قدرة الله في خلق السموات والأرض وخلق الإنسان في نشأته الأولى.

وهذا الاعتراف من العقل طبعيٌّ، بل ضروريٌّ بعد الاعتراف بوجود الله، ويكون القرآن القائل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَدْرِ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [الأحقاف: ٣٣] كتاب الله وخالق المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة، ذلك الخالق القادر نفسه.

واللازم في إيمان العاقل بالمسائل المنصوص عليها في الكتاب والسنة أن لا يأبى العقل عن إدراك إمكانها، وليس من اللازم أن يبلغ كنهها حتَّى يحتاج الإنسان في الإيمان بها إلى إسكات عقله، فنحن المسلمين نؤمن بما نؤمن من عقائد الإسلام ومعنا عقولنا نحكمها؛ لتفهم إمكان ما نؤمن به، لا لتبلغ كنهه.

[المقصد العقلاني لهذا الكتاب]

والمقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط، بل تثبيت عقلية متزنة غير مضطربة، يسدّد بها المسلم المتعلم طريقه في نظره الفلسفي إلى

الكون، وفي تقدير قيمة العقل والحس والتجربة قدرها في معرفة الأشياء.

فكما أن السلف من علماء الإسلام نَحَلُوا فلسفة اليونان، فأخذوا ما رأوه جديراً بالأخذ، ونبذوا ما وراءه، ثم أَلْفُوا ما أخذوه بما عندهم من المعقول والمنقول، فإنني أخذت من فلسفة الغرب ما يعجبني، ويتفق مع عقلي وديني، ورفضت منها ما يعجب الناس، ولا يتفق مع عقلي وديني، مع التنبيه إلى أسباب الرِّفْضِ العقلية.

ولم أقف عند ما رأيت نقده من الفلسفة الغربية التي نُقلت إلى الشرق، ونفقت سوقها في الأوساط الحديثة من غير تمييز لغتها من سمينها... بل إذا وجدت في فلسفتنا القديمة الإسلامية؛ التي دخلت في علم الكلام، أو التصوف ما لم يطمئن إليه عقلي، لم أتردد في نقده، وردّه أيضاً.

فكل بحثٍ عرَّجْتُ عليه في الكتاب، أو مسألة أثبتتها فيه؛ فقد وقع ذلك بعد وزنه بميزانين من عقلي وديني؛ ليجيء الكتاب من نسجها وحدةً منسجمة متماسكة الأطراف، لا يغفل أوله عن آخره، ولا يبعد باطنه عن ظاهره، كرجل ذي خُلُقٍ ومبدأٍ يحتفظ بهما مدى عمره.

وهذا في حين: أن عادة الناقلين إلى العربية من فلسفة الغرب حشرها مبعثرة مضطربة في نفسها فضلاً عن عدم التئامها مع عقلية الإسلام، فلا يستفيد منها القارئ سوى الشك والارتباب فيما كان يعرفه من قبل، والاضطراب فيما عرفه من جديد.

ولا يخطر بباله، ولا ببال المؤلف الناقل نقد تلك الآراء، والأفكار المضطربة، ولو فيما لا يتفق مع الآراء، والأفكار المعترف بها في الإسلام...

لا يخطر ذلك بباليهما لمانعين؛ الأول: نقل تلك الآراء والمذاهب مع إكبار أصحابها بدرجة تحول دون تخطر النقد. والمانع الثاني: عدم معرفة الناقل والقارئ عقلية الإسلام الفلسفية، أو عدم رسوخ هذه العقلية فيهما كعقلية علمية، رغم كونهما مسلمين، وكونهما مثقفين.



[نموذج غربي لصراع العقل مع الدين]

ولنذكر نموذجاً من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربية يتصارع فيها العقل والدين، ويكون من يريد الانتصار لأحدهما من الفلاسفة في حاجة إلى أن يفت من

عُضد الآخر، ويكون القارئ المسلم مغلوب العقل مع عقل الغرب، ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب في ذلك سوى التقليد الغافل:

كتب الأستاذ أحمد أمين بك وزكي نجيب محمود في كتابهما «قصة الفلسفة الحديثة» تحت عنوان «كانت» ص ٢٤٨:

«لم يشهد تاريخ الفكر فلسفةً بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار في عصرٍ من العصور ما بلغته فلسفة «عمانوئيل كانت» من التفوذ في القرن التاسع عشر؛ فلقد تمخّض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاماً قضاها في التّموّ المتدرّج المعتزل عن كتابه المشهور: «نقد العقل الخالص» الذي يزلزل قوائم التّفكير السائد، والذي لا يزال أثره قوياً عميقاً حتّى اليوم، فلم تكن المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، والتي نادى بها شوبنهاور، وسبنسر، ونيتشة إلا موجاتٍ سطحيةً يتدفّق تحتها تيّارٌ قويٌّ مكينٌ، هو تيار الفلسفة الكانتية الذي ما يزال يزداد عمقاً واتساعاً حتّى يومنا هذا؛ فلقد سلّم «نيتشة» بكلّ ما جاء به «كانت» ثمّ أضاف عليه، كما أعجب «شوبنهاور» بذلك الكتاب إعجاباً شديداً؛ حتّى قال عنه: «إنّه أهمّ كتاب في الأدب الألماني، وعنده أنّ الرجل يظلّ طفلاً حتّى يفهم «كانت» وما أجدرنا هنا أن نقبس العبارة التي قالها «هيجل» عن «اسبينوزا» فنقولها عن «كانت»: لكي نكون فيلسوفاً فلا بدّ أن ندرس ما جاء به «كانت» أولاً.

وإذن، فما أحوجنا أن نأخذ في دراسة هذا الفيلسوف دراسةً متقنةً دقيقةً. ولكن حذار أن تعمد من فوركَ إلى كتب: «كانت» فتنبكّ عليها بالقراءة والدّرس، فإن فعلت هذا اختصاراً للطريق، فما أنت ظافرٌ بشيء؛ لأنّ الخط المستقيم في الفلسفة - كما هو في السياسة - أطول الطُرق بين نقطتين؛ فإن أردت أن تقرأ «كانت» فأخّر ما يجب أن تقرأه هو «كانت» نفسه؛ لأنّه لم يعمد فيما كتب إلى السّهولة والوضوح، بل راح يتحدّث في غموضٍ والتواءٍ دون أن يسوق الأمثلة التي توضّح ما يقول زاعماً أنّها تطيل كتابه بغير جدوى؛ إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة المحترفين؛ وليس هؤلاء بحاجةً إلى الشّرح والإيضاح، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدرأ؛ فقد حدث أن «كانت» قد بعث بالنّسخة الخطيّة من كتابه في «نقد العقل الخالص» إلى صديقه «هرز» ليطلع عليها، وكان «هرز» متعمّقاً في دراسة الفلسفة، معروفاً بسعة اطلاعه، وعمق تأمّله، ولكنّه مع ذلك لم يكد يقرأ الكتاب إلى نصفه حتّى أعاده إلى صاحبه قائلاً: «إنّه يخشى على نفسه الجنون لو واصل قراءة الكتاب...» فإن كان هذا شأن من اتّخذ الفلسفة حرفةً، فماذا نحن

صانعون؟! لا بدّ أن ندنو منه في يقظةٍ وحذرٍ، وأن نبدأ السَّير من نقطةٍ مختلفة على هامشه، وبعيدةٍ عن قلبه، ولبابه، ثم نلتمس ثغرةً لننفذ منها إلى حيث ذلك الكنز المغلق، والسرّ المبهم العسير».



عودة الدين

١

من «فولتير» إلى «كانت»

«لقد كان من أثر الصَّيحة الدَّاوية؛ الَّتِي هتف بها «فرانسيس بيكون» أن اندفعت أوربا بأسرها (ما عدا روسو) تثق بالعلم، وتؤمن بالمنطق في حلِّ كل ما يعترض الإنسان من مشكلاتٍ، ولقد غالى الفرنسيون في تمجيد العقل في العصر الذي يسمَّى بعصر التنوير، والذي يمثِّله «فولتير» إلى حدِّ أن اتخذ البارسيون في ثورتهم امرأةً حسناءً عصريَّةً من نساء باريس، وأطلقوا عليها اسم «إلهة العقل» ليدلُّوا بتمجيدهم إيَّاهَا على اطراحهم لأساليب التَّفكير البالية، واعتناقهم للعقل وحده، به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان، ولقد استتبع هذا التمسُّك بالعقل ومنطقه الكفرَ والإلحاد والنَّزعة الماديَّة في إنكلترا أو في فرنسا على السَّواء.

فقال «هوبز» في إنكلترا: «ليس في الوجود إلا ذرَّاتٌ في فراغ» وأخذت العقيدة الدِّينية في فرنسا تتقوَّض وتنهار، حتَّى زعموا أنَّهم أنزلوا الله من ملكوته في نفس الوقت الذي أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها، وطغى الإلحاد في فرنسا؛ حتَّى أصبح بدعاً (مودا) سائداً في الأندية، وحتَّى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم؛ وهكذا غاض الإيمان في فرنسا عندئذٍ، وساد العقل وانتصر».

أقول: عصر التَّنوير، وسيادة العقل أغاض إيمان الفرنسيين؛ لكون الإيمان المسيحي لا يتَّفَق مع العقل. فلو كان دينهم الإسلام كانت سيادة العقل انتصاراً للإيمان.

ألا يرى أن ملاحدة المسلمين في زماننا يلحدون من طريق الاستهانة بالعقل، وأدلَّته المثبتة لوجود الله من دون رؤيته. أما قول هوبز من الملاحدة المتمسِّكين بالعقل فلم يكن له عقل يعرف به طريق التمسُّك بالعقل.

نعود إلى النقل عن «قصة الفلسفة الحديثة»: «ولكن هذه الهجمة العنيفة الَّتِي

سُدِّدَتْ نحو الدِّين في عصر التنوير على يدي «فولتير» وأقرانه لم يَطلْ أمدُها: فليس من اليسير أن ترحح إيماناً يحمل معه التَّفَاوُل والأمل، قد مدَّ جذوره في أفئدة الناس وقلوبهم. هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه الدَّوْحَة المتأصلة الرَّاسخَة؛ ولهذا لم يلبث الإيمان - الذي ظَنَّ العقل أنَّه قد طاح به، ومحاه - أن عاد، وشكَّ في أهليَّة القاضي الذي حكم عليه بالزَّوال... لماذا لا يتناول هذا العقل نفسه الذي وضع نفسه موضع الحَكَم بالاختبار كما تناول هو الدِّين من قبل بالتَّجربة والامتحان؟ ما هذا العقل الذي يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدة عُمِّرت آلاف السنين، وتغلغلت في ملايين النفوس؟ أهو حَكَمٌ فصلٌ صادقٌ، لا ينطق إلا بالحق؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان، وهو كأَيِّ عضوٍ آخر محصورٍ بقيود وظيفته، محدود بقواه؟ لقد حان الوقت لنحاكم القاضي، نعم لا بدَّ أن نمتحن هذه المحكمة القاسية؛ التي قضت بكلمة على إيمانٍ فيه الأمل المبتسم الزَّاهر؛ هاقد جاء الحين لـ«نقد العقل» على يدي «كانت».



٢

من «لوك» إلى «كانت»

«لقد مهَّد «لوك» و«بركلي» و«هيوم» الطريق لهذه المحاكمة التي نريدها للعقل، إنَّه ارتدَّ العقل لأوَّل مرَّة في الفكر الحديث إلى نفسه تمتحنها^(١) ويختبر في كتاب «لوك»: «مقالة في العقل البشري» وبدأت الفلسفة تبحث في الوسائل التي ركنت إليها ووثقت بها هذا الزَّمن الطَّويل فلم تعد تَأْتَمِن العقل، ودخلها فيه الرِّيب والشُّكُّ.

فقد انتهى «لوك» إلى إنكار الآراء الفطريَّة التي يقول دعائها: إنَّها تُولَد مع الإنسان كمعرفة الخير والشرِّ مثلاً، وأكَّد: أنَّ العقل عند ولادة الطِّفل يكون كالصفحة البيضاء خالياً من كلِّ شيءٍ، قابلاً للانفعال بالبواعث المختلفة، فإذا ما مرَّت به تجارب الحياة تركت فيه آثارها؛ وطريق تلك التَّجارب إلى العقل هي الحواسُّ وحدها، وليس في حنايا العقل أثرٌ واحدٌ لم يسلك طريق الحواسُّ أوَّلاً،

(١) هكذا وجدنا في الأصل والأولى تذكير الضَّمير الرَّاجع إلى النَّفس لكونه بمعنى العين لا بمعنى الرُّوح.

فالأثار الخارجية تنتقل إلى الذهن في إحساساتٍ مختلفةٍ، ثم تُولّد هذه الإحساسات شتى الآراء والأفكار؛ وما دامت الأشياء الماديّة وحدها هي التي يمكن أن تنتقل عن طريق الحواس، إذن فكلُّ معلوماتنا مستمدّة من الأجسام الماديّة دون غيرها؛ ومعنى ذلك: أنَّ المادّة عند «لوك» هي كلُّ شيءٍ.

ثم جاء «بركلي» وخطا بعد ذلك خطوةً جريئةً، فقد سلّم بمقدّمات «لوك»، ولكنّه اختلف وإياه في النتيجة.

ألم يقل «لوك»: إنَّ معلوماتنا جميعاً مشتقةٌ ممّا يجيء عن طريق الحواس؟ إذن فنحن لا ندري عن الشّيء الخارجي إلا الإحساسات التي تنبعث إلينا منه، والأفكار التي تتولّد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن؛ خذ التفاحة مثلاً، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين، وهذه رائحتها تجيئك عن طريق الأنف، وذاك طعمها تعلمه عن طريق الذوق، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد، فإذا تناول هذه التفاحة كيف البصر علم عنها كلّ شيءٍ إلا لونها، وإذا كان فاقداً لحاستي الشمّ والذّوق أيضاً اقتصر علم التفاحة على شكلها وملمسها، فإذا فرضنا: أنَّ أعصاب يده أصيبت بالشلل ففقدت عملها، كذلك أنكر صاحبنا وجود التفاحة في يده مهما قدّمت إليه من وسائل الإقناع؛ فلولوا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجودٌ، فالحواس هي التي كوّنتها، ولذلك لم يتردّد «بركلي» في إنكار المادّة إنكاراً تاماً، ولم يعترف بوجود شيءٍ إلا حقيقةً واحدةً يحسّها في نفسه، ألا وهي العقل.

أجهز «بركلي» على المادّة، فمحّاهها من صفحة الوجود، وأشفق على العقل، فسَلّم بوجوده، ولكن جاء بعده «هيوم» فأبى أن يقف عند هذا الحدّ المتواضع من الإنكار، وسارع إلى العقل بمعوله، فألقاه في هوة العدم.

ما هذا العقل الذي يتشبّه «بركلي» بوجوده؟ ابحث في نفسك بحثاً باطنياً، وحاول أن تعثر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلةً، فلن تعود بطائل، ولن تصادف في نفسك إلا سلسلةً من الأفكار والمشاعر والدّكريات، يتلو بعضها بعضاً، فليس ثَمّت عقلٌ. ولكنّها عملياتٌ فكريّةٌ، وصورٌ ذهنيّةٌ لا أكثر، ولا أقلّ! وإذن فقد انهار العقل كما انهارت المادّة من قبل.

وهكذا قوّضت الفلسفة بفؤوسها كلّ شيءٍ، ثمّ وقفت بين تلك الأنقاض الخربة، لا تجد وقوداً يذكّيها، فقد ضاع العقل، وضاعت المادّة، ولم يبق لها منهما شيء!!

قرأ «كانت» ترجمة ألمانية لكتب «دافيد هيوم» فروّعته هذه النتيجة التي قضت على الدين، والعلم معاً؛ لأنّه إن كان لا روح؛ فلا دين، وإن كان لا مادّة؛ فلا علم؛ روّعته هذه النتيجة الهادمة، وأيقظته من نعاسه، واستسلامه للآراء القديمة على تعبيره؛ هاله أن يعلن العلم والإيمان إفلاسهما، وأن يسلماً نفسيهما إلى الشك؛ فأعمل الفكر في وسيلة النّجاة والإنقاذ.



٣

من «روسو» إلى «كانت»

[«كانت» على خطي «روسو» في نقد الإلحاد]

«نادى رجال عصر التّنور بأنّ العقل ينتهي إلى تأييد المذهب المادّي، فأجاب «بركلي» بأنّ المادّة ليس لها وجود، ولم يكن يعلم «بركلي» - وهو القسيس المتبتّل - أنّ هذا السّهم الذي سدّده إلى صدر الإلحاد سيرتدّ إلى نحره، فيقضي عليه، لم يكن يعلم: أنّ هذه الحجّة التي أبطل بها المادّة؛ ليهدم مادّيّة الملحدين ستبطل كذلك العقل - أي: الروح - فتهدم روحانيّة المتديّنين! فقد كان أجدر ببركلي أن يحارب الملاحدة المادّيّين الذين يتشبّهون بالعقل بسلاح آخر، فيزعم لهم: أنّ العقل ليس هو الحكم؛ الذي ينتهي بقوله كلّ زعم، وادّعاء؛ إذ ما أكثر النتائج المنطقيّة التي ينتهي إليها العقل، والتي نميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يمليه عليّ شعوري، وفطرتي لأستمع إلى إملاء العقل المنطقي وحده. مع أنّ هذا العقل أحدث من ذلك الميل الغريزي عهداً وأضعف بناءً.

نعم إنّ العقل كثيراً ما يكون خير مرشد، وأفضل هادٍ، لا سيّما في الحياة المدنيّة، ولكن إذا اشتدّت أزمات الحياة؛ فلا بدّ أن نلجأ إلى الشّعور والفطرة نستلهمهما الإرشاد، ونستهديهما الطّريق.

هذا ما نادى به «جان جاك روسو» (١٧١٢ - ١٧٧٣) الذي وقف وحده في معمرات الحياة، وآثر الحياة الهادئة فكان ذلك داعيةً لطول تفكيره، وعمق تأمّله، كأنّما فرّ من لذعات الحقيقة المرّة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله.

وفي سنة ١٧٤٩ أجرت أكاديمية «ديجون» مسابقةً بين الكتاب في رسالة

موضوعها: «هل أدّى تقدّم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق، أم إلى إصلاحها؟» وأعدّت للسابق الفائز منحةً، فظفرت مقالة روسو بالجائزة؛ وقد جاء في رسالته تلك:

أنّ الثقافة أقرب إلى الشرّ منها إلى الخير، فحيثما تنشأ الفلسفة؛ تهبط الأخلاق «ولقد شاع بين الفلاسفة أنفسهم: أنه منذ ظهر رجال العلم اختفى أصحاب الشرف»، «وإنني لأصرّح في يقين: أنّ التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، وأنّ الرّجل المفكّر حيوانٌ سافل»، «إنّه لخيرٌ للناس ألف مرّة أن يطرحوا هذا العقل، وأن يعمدوا أولاً إلى رياضة القلب، والمحبة؛ إنّ التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلاً فاضلاً، ولكنّه يُنمي ذكائه فقط، والذكاء أداةٌ للشرّ في أغلب الأحيان، فأجدر بنا أن نعتمد على الغريزة والشّعور لأنّهما أولى بالثقة من العقل.

ولقد شرح «روسو» في قصته المشهورة «هلواز الجديدة» رأيه في تفوق الشّعور على العقل شرحاً مفصلاً.

وهكذا حمل «روسو» حملته على العقل، ومجّد الشّعور، ورفع من شأنه؛ حتّى تبدّل (البذع) «المودة» في «صالونات» باريس، وأصبحت سيدات الطبقة الرّاقية مباهين برفّة شعورهنّ، ودقّة إحساسهنّ، بعد أن كان الفخر كلّ الفخر بالعقل والتّفكير، ونتج عن ذلك أن تحوّلت وجهة الأدب إلى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر، كما استيقظ الشعور الدينيّ في النفوس واشتدّت الحماسة له.

وخلاصة الدّعوة التي نادى بها «روسو» هي: أنّه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله، وأن ينكر الخلود، فإنّ الشّعور يؤيّدُهما، فلماذا لا نصدّق الشّعور الفطري هذا بدل أن نستسلم إلى الشكّ الجارف الذي يؤدي إليه العقل؟

قرأ «كانت» ما كتبه «روسو»، فانصرف إليه بكلّ قلبه، حتّى إنّه حين بدأ في مطالعة كتابه: «إميل» أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً، وهو الذي أفرغ حياته في قانون من حديد، فلا يغيّر من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب.

وجد «كانت» في «روسو» رجلاً يريد أن يشقّ لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد؛ الذي خيّم بظلامه الحالِك على النفوس، فذهب إلى تفضيل الشّعور على العقل، فيما يتّصل بما هو فوق الحسّ من الموضوعات - ولقد أراد «كانت» أن يتصدّى هو أيضاً لهذه المهمّة الكبرى؛ أراد أن ينقذ الدّين من العقل، وأن يتخلّص العلم من الشك - فكانت تلك رسالته.

[موقفنا بالنسبة لكانت وروسو رغم اتفاق الغاية]

أقول: انتهى ما نقلته عن «قصة الفلسفة الحديثة» نموذجاً للاضطراب السائد في عقليات الفلاسفة الغربيين، ونموذجاً أيضاً لاختلاف موقعي في هذا الكتاب عن موقف عظيمين من أولئك الفلاسفة: «روسو» و«كانت» رغم اتحاد الغاية التي أريد الوصول إليها ويريدانها أيضاً، والتي اتخذناها جميعاً: المهمة الكبرى، وهي إنقاذ الدين من تسلط الإلحاد.

فهما - أي: «روسو» و«كانت» - يريدان في سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل، فيستهينان بالعقل. وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين؛ لأتمسك بأدلته المنطقية في إثبات وجود الله.

فلينظر القراء ما بين موقعي، وموقفهما من الفرق! وهما غير ممكن ألا يكونا عارفين عند إهمالهما العقل، وتمسكهما بالعاطفة لمساعدة الدين: أن العقل أقوى ناصر، وأعدل حاكم مسموع القول؛ حتى عند الملاحدة المتمسكين بالعقل ضد الدين، وأن العاطفة أشبه شيء بالمحابة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة؛ وكذا الفطرة في عدم صحة الوثوق بها.

وإذا كان في فطرة الإنسان حب الدين، والبحث عن معبود له؛ فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بإعمال عقله، كما فعل سيدنا إبراهيم لما جن عليه الليل، ورأى كوكباً؛ قال: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦] فلماً أفل؛ ﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ثم رأى القمر بازغاً قال هذا ربي، فلماً أفل قال: ﴿قَالَ لَنْ يَهْدِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]، ثم رأى الشمس بازغة، وقال: ﴿هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ﴾ [الأنعام: ٧٨]، فلماً أفلت تبرأ منها أيضاً، وقال في النهاية: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

وقد فعل عليه الصلاة والسلام كل هذا متمسكاً بعقله وهداية ربه؛ الذي يبحث عنه. فلو عولنا على فطرة الناس المجردة؛ لرأينا كثيراً منهم يعبدون ما ينحتون من الحجر، أو ما يرعون من البقر...

غير ممكن أن لا يعرف مثل «روسو» و«كانت» من ذوي العقول الكبيرة: أن العقل أقوى في التمييز وأعدل في الحكم من العاطفة، ولكن عاطفة المسيحية الموروثة من آباؤهما، وآباء قومهما، والتي يأبى العقل قبولها بتثليثها الله وتجسيده في المسيح وقتله للعتق عن ذنوب البشر؛ الذي لا يستحق العفو، كما قال أحد علماء الغرب، وسبق مني نقله، وكما أقول أنا: لا يستحق خصيصاً لهذه

التَّضْحِيَّةُ . . . هذه العاطفة المركوزة في قلوبهما تغلَّبت على العقل، كما أَرَادَا، وجعلتهما خصمين للعقل الَّذي لا يقبل ما يقبلانه.

أَمَّا نقض العقل للعقيدة في الله المفهوم من قول «روسو»: «إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله، والخلود؛ فَإِنَّ الشُّعُورَ يُؤَيِّدُهُمَا» فلا صحة له، وهو افتراءٌ على العقل؛ الَّذي لا يتناول العقيدة في الله الصَّحِيحَةَ المعقولة إلا بالتأييد، كما أَنَّهُ لا مانع عن الخلود من ناحية العقل أصلاً.

ثمَّ إن في الكلمة الطويلة التي نقلتها عن «قصة الفلسفة الحديثة» نقاطاً أخرى محتاجةً إلى اللفت:

الأولى: إكبار أصحاب القصة (المؤلفة من: مؤلفها الغربي، و مترجميها الشرقيين المسلمين) لأبطال الحرب ضدَّ العقل مثل «روسو» و«كانت» لا سيَّما الإكبار الزائد؛ الذي خلعه على «كانت» في قولهم: «لقد حان الوقت لنحاكم القاضي (أي: العقل) على يد «كانت» وقولهم: «أراد «كانت» أن ينقذ الدين من العقل، وأن يخلص العلم من الشكِّ، فكانت تلك رسالته».

فَالَّذِينَ نقلوا ما جرى في الغرب من الحرب بين العقل والدين، وما قام به فلاسفتهم المتدينون من تضحياتهم بالعقل، بل دوسه تحت أقدامهم تحيُّزاً إلى جانب الدين . . . قَصُّوا علينا قصة الحرب المشنونة هنالك من غير تعليقٍ عليها، أو على تعبير أستاذ مجلة الأزهر: من غير محاولةٍ منهم أن ينبسوا بكلمة . . .

كَأَنَّ أصحاب القصة، ولا المسلمين منهم لا يعينهم من تلك الحرب غير إحضار صورةٍ هائلةٍ من أوار نيرانها، وإكبار فرسان ميدانها . . .

أو: كَأَنَّ ما فعله هؤلاء الفرسان الغربيُّون من تنكيل العقل، وتخفيض صوته لإعلاء كلمة الدين يجدر بنا أن نطبِّقه في الشرق على ديننا وعقلنا المتفقيِّين؛ لنُحدث بينهما حرباً أهليَّةً شعواء . . .

أو: كَأَنَّ اتِّصال دين الإسلام بالعقل الَّذي هزمه فلاسفة الغرب في حرب الدين والعقل يزري بالإسلام، ويقضي بالحقِّ لملاحدة الشرق؛ الَّذين يعدُّون عيباً على علماء الكلام المسلمين: أَنَّهُم يبنون إثبات وجود الله على الدَّلِيلِ العقليِّ.

ومعنى هذا التعليق الإجماليِّ منَّا على قول أصحاب «قصة الفلسفة الحديثة»: أَنَّ فلسفة «كانت» الرأميةَ إلى توهين مقام العقل مخالفةٌ لفلسفة الإسلام.

قالوا: «لقد حان الوقت لنحاكم القاضي (أي: العقل) على يدي كانت!».

وأنا أقول: إنَّ من يحاول محاكمة العقل لفي حاجةٍ إلى العقل، وهو حسبهُ منبِّهاً على أنَّها محاولةٌ فوق حدِّ المُحاوَل.

وقالوا: «لقد مهَّد «لوك» و«بركلي» و«هيوم» الطريق لهذه المحاكمة».

أقول: ليس في مذهب «بركلي» ما يصدِّق دعوى هذا التمهيد. أمَّا «هيوم» فهو حسباني ينكر وجود هذا العالم المحسوس، وينكر وجود نفسه، فلا يُستبعد منه إنكار العقل، لا سيَّما وأنَّ إنكار عقله مقرونٌ بإنكار نفسه^(١)، وينكر وجود الله أيضاً مع كلِّ شيءٍ ينكره، وإنَّما المستبعد إقامة الوزن من أصحاب العقول لإنكار من ينكر عقله.

وأمَّا «لوك» فإنَّ التمهيد؛ الذي يفيد «كانت» في نقده العقل وجدوه في مذهبه المنكر للمبادئ الأولى؛ التي فُطر عليها الإنسان، لكنَّ مذهب «لوك» فيها المسمَّى: «بالمذهب الاختباري الخام» والذي هو في معنى إنكار تلك المبادئ التي اتَّفَق العقلاء على كونها معلومةً للإنسان قبل وفوق جميع معلوماته... مذهب «لوك» هذا أضعف المذاهب في المبادئ، وأبعدها عن الحقِّ، كما أشرنا إليه فيما يأتي في محلِّه من هذا الكتاب، وهو مذهبٌ لا يقبله حتَّى «كانت» نفسه، فكيف يجد فيه تمهيداً لنقده؟!

الثانية: أنَّ الذين تكلموا ضد العقل في الكلمة المنقولة اتَّكؤوا على أدلَّةٍ خطابيةٍ لا تنهض في المقامات اليقينية، وربما على أدلَّةٍ دون الخطابيَّات أيضاً. انظر قول «روسو»: «إنَّ التفكير مناقضٌ لطبيعة الإنسان، وإنَّ الرِّجل المفكر حيوانٌ سافل» أمَّا قوله بأنَّ تقدُّم العلوم مؤدِّ إلى فساد الأخلاق، وأنَّ الثقافة أقرب إلى الشرِّ منها إلى الخير فجوابي عليه: أنَّه إذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق، والعقل إلى الإلحاد؛ فهل لنا إذن أن نفضِّل عدم العقل - وهو الحق، أو الجنون - على العقل، والجهل على العلم - فنكون حمقى - لأنَّ نؤمن بالله ورسله ونظِّل جهالاً؛ لأنَّ نكون من خيار النَّاس؟ وما هذه النَّتيجة التي يقودنا إليها منطق تلك المقدِّمات المنكوسة، كما يقاد العُجم؟ وهل هذا هو غاية كتاب «روسو» الَّذي سحر «كانت» وشغله عن نزهته اليومية على الرِّغم من إفراغ حياته في قانونٍ من حديد؟

فإن كانت هذه الدِّعايات ضدَّ العقل والعلم لترويج الدِّين عند النَّاس؛ فهي

(١) أعني: أنَّ الرجل أنكر نفسه أيضاً بنفس القول الَّذي أنكر به عقله، وقد أوضحنا ذلك في مكانٍ آخر من الكتاب (انظر إلى ٤١٦ - ٤٢١ من الجزء الأول).

تُسْقَطُ الدِّينَ مِنْ عَيُونِ الْعُقَلَاءِ وَالْمُتَقَفِّينَ، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ قَائِلُهَا صَدِيقُ الدِّينِ الْأَحْمَقِ، الَّذِي هُوَ أَضَرُّ بِصَدِيقِهِ مِنَ الْعَدُوِّ الْعَاقِلِ.

وَالْحَقُّ الَّذِي لَا مَحِيدَ عَنْهُ: أَنَّ الْعَقْلَ وَالْعِلْمَ أَفْضَلُ نَعْمَ اللَّهُ عَلَى الْإِنْسَانِ، وَهُمَا جَمَاعُ الْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ لَهُ، وَلَا مَانِعَ عَنِ الشَّرِّ أَقْوَى وَأَنْصَحَ مِنَ الْعَقْلِ، وَأَنْجَحَ مِنَ الْعِلْمِ. وَلَا أَقْلٌ مَنْ أَنْ يَكُونَ الْعَقْلَ وَالْعِلْمَ قُوَّةً فِي يَدِ صَاحِبِهِمَا، كَالْمَالِ وَالسَّلَاحِ لِلَّذِينَ قَدْ يَكُونَانِ أَدَاةً لِلشَّرِّ، وَمَعَ هَذَا فَلَا قَائِلَ بِأَنَّ الْفَقْرَ أَنْفَعُ مِنَ الْغِنَى وَالْعَزْلَ خَيْرٌ مِنَ التَّسَلُّحِ.

وَزِيَادَةٌ عَلَى هَذَا التَّشْبِيهِ؛ فَإِنَّ الْمَالَ وَالسَّلَاحَ قُوَّةٌ عَمِيَاءُ تَتَّبِعُ صَاحِبَهُ، وَتُسَاعِدُهُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ عَلَى السَّوَاءِ، وَإِنَّمَا الْعَاقِلُ يَسْتَعْمَلُهُمَا فِي الْخَيْرِ، وَيَكْفِ عَنْ اسْتِعْمَالِهِمَا فِي الشَّرِّ.

وَإِذَا كَانَ الْعَقْلُ خَيْرَ مُسْتَشَارٍ فِي اسْتِعْمَالِ غَيْرِهِ مِنَ الْقَوَى، فَفَضْلُهُ عَلَى صَاحِبِهِ فِي اسْتِعْمَالِهِ - أَيِ: الْعَقْلِ نَفْسِهِ - وَتَسْدِيدِ الطَّرِيقِ لَهُ أَوْلَى وَأَظْهَرُ، وَمِثْلُهُ الْعِلْمُ، يَكُونُ لَهُ عِنْدَ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْخَيْرِ حَاطٌّ^(١) وَمَشْجَعٌ مِنْ نَفْسِهِ، كَالْعَقْلِ وَعِنْدَ اسْتِعْمَالِهِ فِي الشَّرِّ زَاجِرٌ وَلَا تَمُّ.

أَمَّا قَوْلُ أَصْحَابِ «الْقِصَّةِ» فِي خَاتِمَةِ مَا نَقَلْنَا عَنْهَا: «وَلَقَدْ أَرَادَ «كَانَتْ» أَنْ يَنْقُذَ الدِّينَ مِنَ الْعَقْلِ، وَأَنْ يَخْلُصَ الْعِلْمُ مِنَ الشَّكِّ، فَكَانَتْ تِلْكَ رِسَالَتُهُ» فَفِيهِ: أَنَّ هَذِهِ الرِّسَالَةَ لَا بَدَّ أَنْ تَكُونَ فَاشِلَةً لَا سِيَّمَا فِي إِنْقَازِ الدِّينِ مِنَ الْعَقْلِ، فَإِنْ نَجَحَتْ فَمِنْ قَبِيلِ الْغَلْطَةِ النَّاجِحَةِ؛ لِأَنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ مَنَاوَأَةَ الْعَقْلِ لِلدِّينِ، وَفَتْحَ الْبَابِ بِهَذَا الطَّرِيقِ إِلَى الْإِلْحَادِ إِنَّمَا يُتَوَصَّرُ فِي الْمَسِيحِيَّةِ الَّتِي لَا تَتَّفَقُ مَعَ الْعَقْلِ، وَلَيْسَ بِصَحِيحٍ وَلَا مُمْكِنٍ إِذَا كَانَ الْعَقْلُ خَصْماً لِأَيِّ دِينٍ إِنْقَازَ ذَلِكَ الدِّينِ مِنْ تِلْكَ الْخُصُومَةِ، وَإِنْ كَانَ الْمُنْقَذُ هُوَ الْفِيلَسُوفُ «كَانَتْ» الَّتِي أَكْبَرُوهُ أَيَّ إِكْبَارٍ.

وَحَدِيثُ خِلَاصِ الْعِلْمِ مِنَ الشَّكِّ عَلَى يَدِي هَذَا الْفِيلَسُوفِ شَبِيهٌ بِحَدِيثِ خِلَاصِ الدِّينِ مِنَ الْعَقْلِ، كَمَا سَتَطَّلَعُ عَلَيْهِ فِي الْفَصْلِ الْمَعْقُودِ فِي مَخْتَمِ الْبَابِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ لِلنَّظَرِ فِي الْفَلَسَفَةِ الْحَسْبَانِيَّةِ الْمُنْطَوِي عَلَى كَلَامٍ طَوِيلٍ عَنِ فِلَسَفَةِ «كَانَتْ».

الثالثة: أَنَّ فِي مَجَرَّدِ هَذَا النَّمُودَجِ الْمُنْقُولِ عَنْ فِلَسَفَةِ الْغَرْبِ كِفَايَةً لِصَاحِبِ النَّظَرِ الدَّقِيقِ الْمَحَرَّرِ عَنِ الْاسْتِعْمَارِ الْغَرْبِيِّ النَّافِذِ فِي ظَاهِرٍ كَثِيرٍ مِنَ الشَّرْقِيِّينَ وَبَاطِنِهِمْ، لَفْهَمٍ مَا فِي فِلَسَفَةِ الْغَرْبِيِّينَ مِنَ الضَّعْفِ الْمُعْدِي عَنْ دِينِهِمْ؛ أَلَا تَرَاهُمْ

(١) اسم يكون.

يهزمون عقولهم، ويهدمونها احتفاظاً منهم بدينهم بدلاً من أن يصلحوا دينهم بعقولهم؛ وترى زخرف الأدب في فلسفتهم أكثر من الحقيقة المجردة المطلوبة في العلوم^(١)، وفلاسفتهم أدباء أكثر منهم علماء^(٢).

وقد كان لهذا تأثير في عقلية مصر الثقافية فترى كثيرين من حملة الأقلام بها يسعون لتحويل ميادين العلوم إلى مسارح الآداب؛ ولا يندر أن تلعب قلة الأدب دورها في تلك المسارح: فيجهر الدكتور زكي مبارك بقوله عند الرد على حملات الأستاذ الكبير محمد أحمد الغمراوي المتهمة في دينه «قد نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهالة (يريد علماء الدين) وصار إلى أقلامنا المرجع في شرح أصول الدين^(٣) والمتأدّبون لا يندر فيهم المتنقّصون لخزائن الإسلام الفقهية؛ التي ورثناها عن السلف بأصولها وفروعها، بعدم الإنافة في أسلوب كتابتها، فكأنهم يبحثون لفتح حصن العلوم عن أسلحة مطليّة بالذهب، بدل أسلحة من الفولاذ المحض».

وكنّت شبّهت أمثالهم في مقدمة الكتاب بالمرضى الذين لا يهتمون بتنفيذ ما في تذاكر العيادة الطّبيّة، بل يلقونها في سلّة الإهمال بحجّة: أنّها لم تُكتب على أسلوب عالٍ من الأدب الفنّي.

الرابعة: محلّ عبرة عظيمة لأولي الأبصار ممّا نحن المسلمين أن نرى مبلغ علماء الغرب في تمسّكهم بدينهم المسيحي؛ الذي لا يأتلف مع العقل، فيتنازلون عن عقولهم لئلا يتنازلوا عن دينهم، وهما - أي: العقل والدين - أشرف ما يمتاز به الإنسان على غيره من الحيوان، فكأنهم اختاروا أحد الأشرفين، وهو الدين، ولم يبالوا بالآخر.

لكنّ الدين الذي ينافي العقل لا بدّ أن لا يكون حقّاً، ولا يصحّ أن يُعدّ أحد الأشرفين؛ لأنّ كون الإنسان مكلفاً بالديانة لله والخضوع لسلطانه عليه مبنيٌّ على خلقه مكرّماً بالعقل. فالعقل أساس الدين، ومدار التكليف.

(١) ولم يكن عبثاً قول أصحاب «القصة» عن «روسو»: كأننا فرّ من لذعات الحقيقة المرّة إلى عالم ملاء بأحلامه وخياله.

(٢) ونحن لا نريد بالعلماء الذين «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» [الروم: ٧]. بل نريد الذين يقول الله عنهم في كتابه: «إنما يخشى الله من عباده العلماء» [فاطر: ٢٨].

(٣) ومن العجب أن هذا الحامل الجديد لرؤية الإسلام يوجّه أول حملته إلى الإسلام نفسه، فيكذب نبيّه عليه الصّلاة والسّلام في نسبة القرآن إلى الله.

[خسارة علماء الغرب العقل والدين معاً]

وعلى هذا فيكون علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين قد خسروا الأشرفين معاً بعدم إصابتهم في اختيار الدين، وهذا مع كونهم المثل الأعلى في تقدير الدين قدره؛ حتى ضحوا بعقولهم في سبيل التمسك بدينهم، وإن لم يكن الدين الحق.

أما سفهاء الشرق الإسلامي الذين يستهينون بالعقل وأدلته تقليداً للغربيين؛ فهم المثل الأعلى في عدم تقدير الدين قدره؛ لكونهم يتنازلون عن عقولهم لا للاحتفاظ بدينهم، بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل، فلا يهم المتدينين الغربيين إلا الاحتفاظ بدينهم، ولو كان ذلك على حساب عقولهم، ولا يهم سفهاء الشرق الإسلامي إلا تقليد الغربيين، فيأخذون الاستهانة بالدين من ملاحظتهم، ويأخذون الاستهانة بالعقل من متدنيهم، ولا يعطون دينهم ولا عقولهم المتفكرين بعضهما مع بعض ما يستحقان من التقدير، فيخسرون الأشرفين، وخصيصاً يضيعون فرصة اتفاقهما، والاحتفاظ بهما معاً...

يخسرون كل ذلك احتفاظاً بالتقليد المطلق للغربيين، وترجيحاً له على دينهم وعقولهم، ولو تعلموا احترام العقل من ملاحظتهم، واحترام الدين من متدنيهم؛ كان أولى لهم وأجدى.



بقي أن نقول تذييلاً لهذه النقاط الأربع: إن المسيحية وكتابها المقدس لم يبقيا محفوظين كما نزلوا على سيدنا المسيح عليه السلام، ولم يُنقلا عنه تواتراً، ولا بوجه يقرب منه في القوة، والمسيحية الحاضرة لا تطمئن العقل والعقلاء، فمن نظر في الأديان، وكان له عقل وبصيرة، وشيء من الخبرة بتاريخ الإسلام؛ أصبح لا دينياً إن لم يصبح مسلماً. وإذا لم يؤمن بنبوّة محمد ﷺ فلن يؤمن بغيره من الأنبياء عليهم السلام.

ومن أجلى الدليل على ما قلته، قول المسيحيين: إن الدين يؤثر في قلب الإنسان لا في عقله، ويكون الإنسان مرتبطاً به من ناحية قلبه، لا من ناحية عقله؛ لعدم موافقته له^(١) فلا يدور الدين عندهم مع العقل، ولا هو من المعقول في

(١) كما يقول بهذا الارتباط القلبي دون العقلي الأساتذة من أعداء علم الكلام، وأنصار التصوف، إلا أنهم يفترون عن أشباههم المسيحيين بأنهم يميلون إلى القلب لعدم موافقة دينهم العقل، وهؤلاء الأساتذة يميلون إلى القلب مع موافقة دينهم العقل خطأ لمرتبة العقل... فهل لنا أن نتبع قلوبنا بعقولنا، أو نتبع عقولنا بقلوبنا، فيكون ذلك اتباعاً للهوى.

شيء... في حين أن مدار التَّكليف عند علماء الإسلام هو العقل .

وبناءً على هذا فعقلاء الغرب - في اعتقادي - ورجال حكوماتهم كلهم لا دينيون^(١) وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوتهم للدين، لا من مسيحيّتهم... ويدل عليه عدم خصومتهم لملاحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين .

فلو كانوا مسيحيين حقيقةً لعدّوا المسلمين أقرب إليهم من الملاحدة، حتّى من ملاحدتهم أنفسهم، كما أننا نعدّ أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين، ومن اللادينيين من كلّ أمة... .

ويدل عليه أيضاً: أنّ الإلحاد أعدى متعلّمينا من الغرب، فلماذا أهداهم الإلحاد، ولم تُعدّهم المسيحيّة؟ مع أنّ ملاحظتنا الذين يتوغّلون في مطالعة كتب الغربيين لو علموا الإسلام قدر ما علموا من المسيحيّة؛ لأسلموا، ولكنهم لمّا جهلوا فضائل الإسلام ودلائله، ولم تُقنع المسيحيّة عقولهم، وظنّوا: أنّ الإسلام يُعتنق كالمسيحيّة بالتقليد المحض، ورأوا عقلاء الغرب لا دينيين؛ أصبحوا لا دينيين تقليداً، حتّى إنهم يدّعون على الذين لا يمكنهم إنكار مواهبهم العقلية من علماء الإسلام استبطان اللادينية .

وكانت قد جرت بيني وبين واحدٍ من طلبة كليّة الطبّ بإستانبول حين كنت أنا أيضاً طالب العلم ومساكنه في غرفة واحدة مناقشةً في ديانة العالم الجليل المغفور له عاطف بك شارح مجلّة الأحكام العدليّة؛ الذي كان يسحر حاضري دروسه في المعاهد، والمدارس، وكان كامل الإيمان^(*)، كما أنّه كامل العقل والعلم، وكان يُغلّط مناقشي المجنون كماله العقليّ وذكاؤه الحادّ .



[شبهة تعترض مسألة «إثبات الواجب»]

وبقيت مسألة أخرى هامةً أذكرها في ذيل المقدمة التي صدرت بها المطلب الأوّل من المطالب الأربعة للباب الأوّل، ونظرت فيها النظرة الإجمالية في فلسفة الغرب المنتهية إلى الرئيّة المنافية لليقين والضرورة المنطقيّة والهندسيّة... الرئيّة التي أحدثها «داويد هيوم» مؤسس الحسابيّة الأخيرة. أحدثها في العالم، ولقيت

(١) الأستاذ فرح أنطون صاحب مجلّة «الجامعة» والذي ناظر الشيخ محمد عبده لا ديني أيضاً؛ وإن ادّعى: أنّه مسيحي صميم، وأنّه يحترم الأديان، ويرى لزومها قطعاً للبشر لزوم الفضائل .

(*) ولا نزكي على الله أحداً .

تأييداً وتعميماً من فلسفة «هيجل» ولم يُسمع فيها إلى انتقاد «كانت» الذي جاء بينهما.

والنزاع في نفي اليقين وإثباته يهمني جداً، بحيث يكون مدار هذا الكتاب إثباته، كما أن الإسلام يدور على ثبوت اليقين. فنحن المسلمين لا نتردد في الاعتراف بوجود اليقين في معرفة البشر، ونؤمن به غير جاعلين هذا الإيمان معارضاً للعقل، كما جعله الغرب المسيحي، بل مؤيداً ومساعداً في الوصول إلى اليقين، ولا نسمح للشك أن يتولد بين اختلاف العقل والإيمان، كما لا نسمح لأي ريبة في وجود الكائنات تمنع أن يكون متيقناً من طريق البداهة الحسية، ولا في وجود الله الذي يوصلنا إليه وجود الكائنات من طريق البرهان العقلي.

أما المسألة التي أذكرها في هذا الذيل، وأضعها موضع الدرس والبحث؛ فهي: أنه قد وقع، وكان من أعجب ما وقع: أن عالماً كبيراً إسلامياً قال في تفسير مذهب الأشاعرة والماتريدية - الذين يتكوّن أهل السنّة في الإسلام منهم - في مسألة كلامية ما يشبه مذهب هيوم، أو هيجل.

إذ لا يتمّ البحث الذي وضعناه في مدخل البرهنة على وجود الله، وأطلنا الكلام فيه، والمقصود الأخص منه: الردّ على الرّبييين، والاحتفاظ بوجود اليقين الذي لا يحتمل خلافه في علم الإنسان، والذي تبدأ الحاجة إليه من مسألة إثبات وجود الله كما يشهد به كون المعروف في عنوان تلك المسألة بين علمائنا المتكلمين: مسألة إثبات الواجب.

لا يتمّ البحث الموضوع في مدخل هذه المسألة إلا بعد التعرّض لدفع شبهة وقع فيها صديقي المغفور له مترجم «المطالب والمذاهب» إلى اللغة التركية، على الرغم من كونه في طليعة العلماء المحقّقين الأيقاظ، والأفذاذ القادرين على مناظرة الملاحدة، وكان موته قبل سنتين خسارة في العلم والإسلام لا تعوّض... هذا العالم الكبير قال في المقدمة القيّمة التي صدر بها كتابه:

«إنّي أفهم من نفي الأشاعرة والماتريدية في بحث المعرفة الإيجاب العقلي، وتشبيهم العلم العادي: أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية، وقيمة الإيقان واقعية غير متضمنة للضرورة والوجوب العقلي، والتصديقات العلمية كلّها قضايا واقعية، أو بالتعبير المنطقي «مطلقة عامة» وعلى تعبير «كانت»: «أسسه رتوريك» لأنّ المبدأ المطلق فاعل مختار، والوجوبات كلّها منبعثة عن السنّة الإلهية المنفهمة من استمرار الوقوعات واطرادها، والإيقان لا يجاوز قيمة التجربة. فلو كان المبدأ

الأول فاعلاً بالإيجاب؛ كان العلم والإيقان ضرورةً ذاتيةً مطلقةً.

فهذا العالم الكبير اعتبر فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا إيقانين فينا، وألحق بهم المعتزلة، واعتبر مسلك المتكلمين^(*) أهل السُّنة مثل الأشاعرة والماتريديَّة حسبانيَّةً قريبةً من حسبانيَّة «هيوم» وأقربَ منها إلى الإيقان. ثمَّ قال: «وكلا المسلكين في الإسلام له قيمته الفلسفيَّة والدينيَّة مع كون طريقة المتكلمين؛ التي غلبت قيمتها الدينيَّة موافقةً للفلسفة الحاضرة؛ لكونها ذات علاقةٍ بمنهج التَّدريب والتَّجربة؛ الذي يُعتبر اليوم المنهج العلميّ».

وأنا أقول: ومن هذا انتقد صدر الدِّين الشَّيرازي مؤلف كتاب: «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقليَّة» مذهب المتكلمين التَّافين للعلِّيَّة والمعلوليَّة بين الكائنات والحادثات، والقائلين باستناد كلِّ شيءٍ إلى الله من غير واسطةٍ، بحجَّة: أنَّ مذهبهم يستلزم انتفاء المعلومات اليقينيَّة الضَّروريَّة بالمرَّة^(١) وهذه النُّتيجة

(*) المعني: لعل الأولى إضافة «من» في هذا الموضع.

(١) قال في مختتم الجزء الثَّالث من كتابه بضع صفحات: «المتكلمون القائلون بنفي العلَّة والمعلول في الموجودات، وبالقدرة الجزافية (يريد به عدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض) ليس لأهل العلم كلام معهم لأنَّ بناء المباحث العلميَّة على العلِّيَّة، والمعلوليَّة، وإيجاب المقدمات الحقَّة لتأنيدها؛ ولو لم يكن الإنتاج للشَّكل الأول مثلاً ضرورياً، ولا النُّتيجة لازمةً للمقدمات على الهيئة المخصوصة، فلا يحصل يقينٌ في العالم، وإذ لا يقين؛ فلا علم، وإذ لا علم؛ فلا اعتماد، ولا وثوق على تحقُّق شيء، ولا اطمئنان، ولا غرض، ولا غاية، ولا رجوع، ولا عود، بل تكون الأديان، والمذاهب، والمساعي كُلُّها هباءً، وهدرًا» إلى أن قال «وهذا الرأي قريبٌ من آراء السُّوفسطائيَّة».

وجوابه سيفهم من الجواب على شبهة مترجم «المطالب والمذاهب» أمَّا تطاول الرُّجل سفاهةً على المتكلمين القائلين باستناد جميع الممكنات إلى الله ابتداءً المستلزم لنفي العلِّيَّة والمعلوليَّة بين الأشياء، وحصر كلِّ علِّيَّة في إرادة الله، فنشئة أعرفها منه. ولنا في هذا الكتاب مواقف التَّحكُّك بهذا المؤلِّف، أعني: صاحب «الأسفار» والرُّدُّ عليه فيما اشتطَّ من الآراء والأفكار. وسيجيء ممَّا تحقيق الحقِّ في مسألة تعليل أفعال الله تعالى.

هذا، ويفهم منه الجواب أيضاً على قول الدكتور محمد يوسف موسى كاتب المقالة المنشورة في العدد الممتاز من مجلة الرِّسالة عدد ٨٦١ بعنوان «كلمات مرسله»:

«إنَّ ارتباط المسبَّب بالسبب أمرٌ ضروريٌّ لا شكَّ فيه، وقد أخطأ الغزالي خطأً بليغاً لا زلنا نعانى حتَّى اليوم من أثره السيِّئ على العقل والفلسفة، والصالح العام للمسلمين، وذلك حين حاول باسم الدِّين هدم القول بارتباط المسبِّبات بأسبابها ارتباطاً ضرورياً لا عادياً.

نقول: أخطأ الغزالي خطأً بليغاً؛ إذ كان من صنيعه أن وقر في نفوس عامَّة المسلمين - بعد أن قرَّر ما قرر، وهو حجَّة الإسلام -: أنَّ المرء قد ينجح في حياته، وهو لم يتَّخذ للنَّجاح أسبابه الضَّروريَّة سواءً كان زارعاً، أو صانعاً، أو تاجراً، أو رجل سياسة ودولة.

وكان من هذا أيضاً أن أخذ كثير حتى من المثقَّفين يتساءلون عن العلَّة التي من أجلها لم يحقِّق =

لمذاهب المتكلمين الأشاعرة والماتريدية الذين هم صفوة علماء أهل السنة نتيجة

= الله للمسلمين هذه الأيام من مظاهر القوة والسيادة ما به يؤكد أننا حقاً خير أمة أخرجت للناس، وأن الإسلام خير الأديان... عن هذا يتساءلون، وينسبون أن أي مسبب لا بد أن يكون له سبب، وأن خرق ذلك لن يكون إلا معجزة، وقد مضى زمن المعجزات، يتساءلون عن هذا، وينسبون أننا لسنا مؤمنين، ولا مسلمين حقاً.

وإننا نرى للدكتور كاتب المقالة حق الإنحاء باللوائح على مسلمي زماننا، لكن المسؤول عن استحقاقهم الملام لم يكن قول الإمام الغزالي عن ارتباط المسببات بأسبابها إنه عادي لا ضروري. ولم يخطئ الغزالي في ذاك القول خطأ كبيراً، ولا صغيراً، كما زعم كاتب المقالة، ولا هو بمنفرد فيه بل هو مذهب جميع علماء الإسلام من أهل السنة.

وإنما الخطأ العظيم في الكاتب حيث ظن: أن القول بكون الارتباط بين المسبب والسبب عادياً لا ضرورياً مساو لإهمال الأسباب، وانتظار المعجزة، مع أن كون الصلة بين الأسباب ومسبباتها عادية معناه: أن الله تعالى جرت سنته على خلق المسبب بجانب السبب مختاراً في خلقه لا مضطراً غير قادر على عدم الخلق مهما كان ذلك - أي: الخلق - سنة مطردة له، وهو الذي جعل السبب سبباً، والمسبب مسبباً.

يعني: أن حصول المسبب معقباً للسبب يكون تابعاً لإرادة الله بهذا التعتيق، لا ناشئاً من طبيعة الأشياء، كما يعتقد الملاحدة، ولا ناشئاً من كونه تعالى فاعلاً غير مختار في أفعاله، كما يعتقد الفلاسفة، وعقيدتنا نحن المسلمين: أن النار تحرق ما تحرقه بإذن الله، والغذاء يشبع الجائع، والماء يروي الظمان بإذنه... فهل لا يكفي كاتب المقالة أن التأمين على ارتباط المسبب بالسبب إرادة الله الذي ربطه به؟ وهل هو يريد الارتباط المطلق المستقل عن إرادة الله، بحيث لو أراد الله أن يفك بينهما؛ لاستعصيا عليه؟ أو أن ذلك الارتباط واقع لا محالة غير متوقف على إرادة الله، ولا على وجود الله؟

وإنني انتقدت في هذا الكتاب بعض آراء الإمام الغزالي، وأقواله، لكن قوله الذي يعده الدكتور محمد يوسف موسى خطأ بليغاً قول في غاية الصحة متفق مع أقوال المتكلمين... وعندئذ يكون الخطأ البليغ في تخطئته، لا سيما إذا كان الكاتب المخطئ المخطيء - على ما أظن - من الأزهرين؛ الذين يستبعد منهم ألا يعرفوا مذاهب العلماء المعتمدة في أصول الدين.

وليس خطأ كاتب المقالة في فهم هذه المسألة الكلامية من جنس خطأ صديقي العالم الكبير التركي تغمده الله برحمته، وإن كان بين الخطأين نوع تشابه في التفكير، وتقارب في الموضوع... ومن فروق ما بينهما: أن صديقي لم يعد ما فهمه من مذهب الأشاعرة والماتريدية عيباً عليهما، حين عد الدكتور محمد يوسف موسى ما فهمه من مذهب الإمام الغزالي عيباً عليه.

ومنها: أن خطأ الدكتور الأزهرى؛ في فهم المذهب، وعده عيباً على صاحبه، وخطأ الصديق: في تقدير الخطر المترتب على ما فهمه كما سيعرفه القارئ. وبالنظر إلى هذه الفروق يكون قول الدكتور أقرب إلى قول صاحب الأسفار رديف الفلاسفة منه إلى قول الصديق المرحوم، وإن كان الدكتور يقول ما يقوله من غير شعور بأنه يختار مذهب الفلاسفة، أو الملاحدة على مذهب علماء الإسلام.

جدَّ عجيبة؛ وعجيبٌ أيضاً أنَّ العالم الكبير مترجم: «المطالب والمذاهب» فهم مذهبهم كما فهم الصِّدر الشيرازي ثمَّ لم ينتقده عليهم، كما انتقده هو، وهل شيءٌ أعجب من أن تكون معلومات البشر لا تتجاوز قضايا واقعية ومطلقةً عامَّةً، ولا توجد بينها قضيةٌ واحدةٌ تبلغ مبلغ القضايا الضَّرورية، فلا يقتنع أحدنا عندما اقتنع بأنَّ الكلَّ أعظمُ من الجزء على أنَّها قضيةٌ ضروريةٌ يستحيل خلافها، وأن لا يعترف بما يعترف به من أنَّ الله تعالى موجودٌ على أنَّها قضيةٌ ضروريةٌ منطقيةٌ مستحيلة الخلاف ومعناه: أنَّه لا يؤمن به - والعياذ منه - على أنَّه واجب الوجود، وإن كان إيمانه مبنياً على استدلالٍ عقليٍّ يتلخَّص في أنَّه لو لم يكن موجوداً؛ لزم التَّسلسل في علل وجود الموجودات.

فإذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في مبحث المعرفة القائل بأنَّ العلم بنتيجة القياس المنطقي، بعد العلم بصغراه وكبراه، واستجماع شروط الإنتاج، إنَّما يحصل بجريان عادة الله على خلق العلم بها بعد العلم بهما، لا من لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدِّمتين لزوماً عقلياً ضرورياً... إذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في ذلك خاصَّةً، ومذهب المتكلِّمين عامَّةً في كون الله تعالى فاعلاً مختاراً، لا فاعلاً موجباً يهدم دعوى إثبات الواجب من أساسها، ويهدم كلَّ قضيةٍ ضروريةٍ مثل: «الكلُّ أعظم من الجزء» ومثل المبادئ الأولى الحاصلة في أذهان البشر بالفطرة والبداهة، وكانت قيمة العلم بأيِّ نتيجةٍ للقياس المنطقي لا يتجاوز قيمة العلم التجريبي الذي لا يبلغ درجة الوجوب والضَّرورة؛ لاستناده إلى تجربة جريان عادة الله على خلق العلم بالنتيجة في عقب العلم بمقدِّمتي القياس من غير ضرورةٍ في خلقه؛ لكونه خالقاً بالاختيار، لا بالإيجاب، فلو كان هذا مذهب الأشاعرة والماتريدية الذي تمسَّكنا به مع أصحاب الفريقين لا سيَّما مذهبهم القائل بأنَّ الله تعالى فاعلٌ مختارٌ، لا فاعلٌ موجِبٌ، وتمسَّك به أيضاً ذلك العالم الكبير المترجم نفسه، ولم يتمسَّك به صاحب «الأسفار» لكونه من أنصار مذهب الفلاسفة دوماً - فلا كان ذلك المذهب.

نعم ينجو من هذه المعضلة مذهب الإمام الرازي فحسب، القائل بأنَّ العلم بنتيجة القياس المنطقي لازمٌ للعلم بالمقدِّمتين لزوماً عقلياً ضرورياً، لا لزوماً عادياً مبنياً على أطراد خلق الله العلم بها في عقب العلم بهما.

لكن مذهب الإمام النَّاجي من هذه المعضلة يقع فيها عند اتِّفاقه مع جمهور المتكلِّمين على القول بأنَّ الله تعالى فاعلٌ مختارٌ، وإن لم يكن العلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدِّمتين بخلق الله بل بلزوم العلم بها عقلاً للعلم بهما، فالعلم بالمقدِّمتين

لا بدّ أن يكون بخلق الله الذي هو مختار فيه . ففي مذهبه يدخل الاختيار في مرحلة واحدة من طريق حصول العلم الاستدلالي في الإنسان، فيمنع كونه ضرورياً، وفي مذهب جمهور المتكلمين يدخل في مرحلتين، فيمنع كون ذلك العلم ضرورياً مرّتين .

أكرّر قولي: لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية؛ الذي يجعل مسألة اليقين عليها سافلها على ما فهمه العالم الكبير المذكور مهما تعزّى فاهم هذا المذهب كذلك بائتلافه مع مسلك العلم الحديث المبني على التجربة، لأنّ مزية الائتلاف بالمسلك العلمي الحديث لا تجبر ولا تعدل خسارة انخفاض قيمة العلوم البشريّة كلّها إلى ما دون الطبقة العليا من اليقين التي تتضمن الوجوب والضرورة، والتي يجب أن يكون العلم بوجود الله في تلك الطبقة؛ إذ لا يكون الله من لا يكون واجب الوجود كما حقّقنا من قبل، ولا يكون واجب الوجود من لم يثبت وجوده بدليل ينتج نتيجة ضرورية مطلقة واجبة العلم بها^(١).

ولذا قلت فيما سبق: إنّ الدليل التجريبي لا يكفي في إثبات الواجب . وأدلة وجود الله مهما كانت أدلة عقلية تفيد الوجوب والضرورة إلا أنّ مذهب الأشاعرة والماتريدية يبني الانتقال من الدليل إلى النتيجة على جريان عادة الله الذي هو في قيمة التجربة التي لا تفيد الوجوب والضرورة لكون الله فاعلاً مختاراً في خلق الانتقال المذكور في ذهن المستدل، بمعنى: أنّه يمكنه أن لا يخلق كما أمكنه أن يخلق؛ فيكون الأشاعرة والماتريدية قد مزجوا كلّ برهان عقلي بشيء من التجربة، وحطّوا بذلك المزج من قيمة اليقين المستفاد من البراهين . فإذن هل أقول: لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية، بل لا كان مذهب المتكلمين عامّة القائلين بأنّ الله فاعل مختار لا فاعل موجب؟؟

لا أقول هذا القول، ولكن أقول: قاتل الله التزلف إلى العلم الحديث المثبت بالتجربة الذي أضلّ كثيراً من العصريين باحتكار اسم العلم وصفة المثبت لنفسه من ناحية، وعجزه عن إثبات مسألة وجود الله مع حمل تبعة عجزه على المسألة نفسها

(١) بأن يستحيل خلافها لاستلزامه تسلسل العلل الممكنة، لكن لا محال في مذهب الأشاعرة والماتريدية أيضاً إذا لم توجد ضرورة مطلقة على ما فهم هذا العالم، فهل يرضى أن يكون إله المتكلمين عامّة القائلين بأنّ الله فاعل مختار - وفيهم هذا العالم نفسه - غير واجب الوجود؟ وهل يرضى بعدم الضرورة في كون الكل أعظم من الجزء، وفي كون اجتماع التقيضين محالاً عنده، وعند هؤلاء القائلين؟؟

من ناحية أخرى، والذي كافحنا في هذا الكتاب عقلية تفضيل التجربة؛ لكونها أساس هذا العلم، على البراهين العقلية.

ولا يشقُّ عليَّ تزلفُ الذين لا يعلمون فضل البراهين العقلية المنطقية إلى أدلة العلم الحديث التجريبية، وإنما يشقُّ عليَّ تزلفُ عالم كبير مثل مترجم: «المطالب والمذاهب» رغم علمه بقيمة العلم المستفاد من الدليل التجريبي النازلة، واستثنائه بهذا النزول ذاهلاً عما يسببه من النقص والخلل في أدلة إثبات الواجب، وفي أدلة كل مسألة يُطلب إنتاجها ضرورية.

وكان المعقول: أنه إن سلم بلزوم ما ذكره لمذهب الأشاعرة والماتريدية كان الواجب أن يسلم به معدوداً عليه - أي: على هذا المذهب - من المعائب الشنيعة، بله عدّه مزية له، يتقرّب بها من المذهب العلمي الحديث!! ومما شقَّ عليّ، وكان عجباً منه ردّه لمسلك الأشاعرة والماتريدية إلى الفلسفة الحسابية القريبة من حسابية «هيوم» رغم ما أبداه من الحذاقة - التي لا تفارق قريحته - في إيجاد سند من التجربة للاستدلالات العقلية التي لا يؤمن المتعلم العصري إلا بها، ويعيب الاستدلال العقليّ بأنّه ينقصها.

على أننا نقدر قدر هذه التجربة التي اكتشفها ذلك العالم الحاذق بسهولة، واستخرجها من اطراد سنة الله في خلق العلم بالنتيجة بعد خلق العلم بمقدمتي القياس المنطقي - أعني: الصغرى، والكبرى - والتي يتفق المستدلون بالأدلة العقلية على الشعور بها بعد هذا التنبيه سواء قالوا بإسنادها إلى خلق الله، أو إلى لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين... نقدر قدرها من غير تزلفٍ إلى العلم الحديث، ومن غير تسليم بتنزل قيمة العلم بالنتيجة بسبب هذه التجربة من العلم الضروري إلى العلم التجريبي، بل نضم قيمة التجربة المكتشفة إلى قيمة الدليل العقلي، فنقول: كل دليل عقليّ يتضمّن دليلاً تجريبياً أيضاً، ويستتبعه، نقول هكذا، ونشكر ذلك العالم.

أما الإشكال العظيم؛ الذي تعلّق به ذهنه، والذي لم يشعر به إشكالاً، ولم يقدر الخطر المتولد منه؛ فحلّه: أن استخراج عدم وجود القضية الضرورية في علم البشر من كون الله تعالى خالق العلم بنتيجة القياس المنطقي بعد العلم بصغراه وكبراه، وكونه فاعلاً مختاراً لا فاعلاً موجباً مضطراً في خلق هذا العلم الثاني، ولا في خلق أي علم في ذهن البشر - توهم لا محلّ له.

والحق الذي لا ريب فيه: أن علم البشر ينطوي على قضايا ضرورية، كما

ذكرنا أمثلتها، ونضيف إليها هنا: القضايا الرياضية والهندسية، فهل يتردد أحد؛ - ولو كان أشعري المذهب، أو ماتريديّ - في القول بأنّ كلّ اثنين في اثنين يساوي أربعة قضية ضرورية مطلقة؟ وليس مذهب الأشاعرة والماتريديّة، ولا مذهب المتكلّمين عامّة القائلين بأنّ الله تعالى فاعلٌ مختارٌ، لا فاعلٌ موجبٌ مذهب هيكل، وإن شئت فاذكر قضية «اجتماع النقيضين محالٌ» فهل إذا حكم الإنسان بهذه القضية يحكم بها على أنّ منطوقها ليس بضروريّ أن يكون صادقاً، وإنّما هو من قبيل الاحتمال الرَّاجح؛ لأنّ الله تعالى الذي يخلق العلم بهذه القضية وأمثالها في ذهن الإنسان فاعلٌ مختارٌ عندنا وعند أئمّتنا في علم أصول الدّين: فاعلٌ مختارٌ، يمكنه إذا شاء أن لا يخلقه في أذهاننا، فنصبح شاكّين في صدق تلك القضايا، ونحن أناسٌ من ذوي العقول كما كنّا؟ لا، لا! بل نكون عندئذٍ على خلاف ما نحن الآن عليه من العقول؛ من طراز عقل «هيكل».

نعم، ونحن نسلم في حالتنا الحاضرة، وبعقولنا التي نحكم بها في الأمور: أنّ حصول العلم بتلك القضايا الضّرورية في الإنسان لم يكن ضرورياً؛ لكون خالق ذلك العلم مختاراً في خلقه، وفي خلق الإنسان الذي هو عالمه.

فلو شاء الله لم يخلق الإنسان، ولو شاء مع خلقه أن يخلقه غير عالم بتلك القضايا الضّرورية التي يعلمها بفطرته وبداهة عقله من غير حاجة إلى التعلّم والاكْتِسَاب... كان قادراً عليه، وكان في داخل قدرته أيضاً بعد خلق الإنسان وتعليمه القضايا البديهيّة الضّروريّة: أن لا يعلمه النّظريات، أو ما شاء منها بعدم خلق العلم بالمقدّمات الموصلة إليها في ذهنه على مذهب الإمام ومحقّقِي الأشاعرة، أو مع خلق العلم بالمقدّمات أيضاً على مذهب جمهورهم، ومع كل هذه الإمكانيات لا منافاة بين كون بعض العلوم البشريّة ضرورياً، وبين كون حصول هذا العلم فيه غير ضروريّ؛ إذ الضّرورة المنفيّة صفة الحصول، والضّرورة المعترف بها صفة العلم الحاصل. وإن شئت؛ فقل: إنّ خلق العلم في الإنسان ليس بضروريّ للخالق مع كون العلم المخلوق فيه ضرورياً بعد إرادة خلقه كذلك؛ أي: ضرورياً.

وتوضيحه: أنّ سنة الله الجارية على خلق العلم في الإنسان جارية على خلقه في درجاتٍ مختلفة من اليقين البديهيّ، والبرهانيّ، والتّجريبيّ، والأوّلان ضروريّان، والثّالث غير ضروريّ. فإذا شاء الله أن يخلق فيه اليقين الضّروريّ البديهيّ خلقه كما شاء من غير أن يحوجه إلى الاستدلال والاكْتِسَاب، وهذا النّوع من العلم يظهر في الإنسان مع انكشاف عقله، ويكون عدده قليلاً جدّاً. وإذا شاء

أن يخلق فيه العلم الضّروري البرهاني خلقه كما شاء مع خلق العلم ببرهانه العقلي، وهذا العلم يحتاج إلى الاكتساب بالتّفكير والتّعلّم ويختلف في الكثرة والقلة باختلاف الأشخاص.

وإذا شاء أن يخلق فيه العلم التّجريبي خلقه مع خلق تجربته، وهو كثير أيضاً، ومختلف في الكثرة باختلاف الأشخاص، ولا يمنع الله عن خلق أيّ قسم شاء من أقسام اليقين المذكورة فيمن شاء من عباده، كونه فاعلاً مختاراً لا ضرورة تدعوه إلى فعل الخلق، بل يؤيد خلق ما يشاء فيمن يشاء، كونه فاعلاً مختاراً في أفعاله، فالله مختار في خلق اليقين الضّروري في عبده بشأن أيّ مسألة، والعبد الذي أراد الله أن يخلق فيه اليقين الضّروري في مسألة من المسائل يكون مضطراً في علمها لا مختاراً؛ إذ لا منافاة بين اختيار الخالق في فعل الخلق واضطرار العبد في قبول ما خلق فيه من العلم، فيكون هذا العلم علماً ضرورياً له؛ لأنّ الله تعالى اختار له هذا النوع من العلم؛ غاية ما يلزم من كون الله مختاراً في خلق العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتي القياس المنطقي: أنّه قادرٌ أيضاً على أن لا يخلقه لكن إذا أراد أن يخلقه كما هو سنّته، وأراد كونه علماً ضرورياً كما هو سنّته بعد العلم بالمقدمتين الضّروريتين فلا بدّ أن يكون كذلك.

وإلا فليس الأشاعرة والماتريدية القائلون بأنّ الله تعالى مختارٌ كسائر أفعاله في خلق العلم بالنتيجة فيمن علم المقدمتين، قائلين بأنّ الله إذا أراد خلق العلم الضّروري بالنتيجة في ذهن العالم بالمقدمتين لا يقدر على ذلك مع أنّه قادرٌ على خلقه من غير سبق العلم بهما، كما في علم الإنسان بالبدهيّات الأوّليّات، ولا قائلين بجواز تخلف مراد الله عن إرادته بأنّ أراد خلق العلم الضّروري بالنتيجة في عبده، فحصل فيه العلم الغير الضّروري؛ لكون الخالق مختاراً، وفعل الخلق غير ضروريّ له.

فهل لا يقدر الخالق المختار على خلق العلم الضّروريّ في أحد، ويقدر عليه الخالق المضطر؟!

ولو فرض كون العلم المخلوق في النّاس ضرورياً، أو غير ضروريّ، تابعاً لكون الخالق مضطراً في خلقه، أو مختاراً، بدلاً من أن يكون تابعاً لإرادته؛ لزم أن يكون كلّ علوم الإنسان ضرورياً - أي: في أعلى درجات اليقين - على مذهب الخصوم القائلين بأنّ الله تعالى فاعلٌ موجبٌ، ولا توجد عندهم قضايا ممّا ذكر في موجّهات المنطق دون الضّرورة المطلقة؛ كما لم توجد قضايا ضرورية للإنسان عندنا نحن القائلين بأنّ الله تعالى فاعلٌ مختارٌ، كما ظنّه العالم الكبير المذكور، مع

أَنَّ أولئك القائلين بالإيجاب في فعل الله لا يقولون بأنَّ كلَّ قضية في علم الإنسان ضروريةٌ مطلقةٌ منطقيَّةٌ، كما لا نقول نحن بأنَّ كلَّ قضية في علمه يكون فيما دون الضرورة المطلقة.



[إثبات وجود الله بالبرهان العقلي المعروف]

انتهى البحث الذي رأينا التنبية عليه من اللازم قبل الشروع في إثبات وجود الله بدليله العقلي المعروف عند علمائنا المتكلمين، والآن نشرع فيه:

كنا قلنا في صدر هذا الباب الأوَّل: إنَّ التَّعبير المشهور في علم الكلام لهذه المسألة: مسألة إثبات الواجب لكون معنى وجود الله عند علماء هذا العلم وجوداً مَنْ يجب وجوده. فوجود الله تعالى يثبت من طريق وجوبه، وليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله، فكأنَّ مسألة وجود الله لم يكن طريق وضعها موضع البحث أن يقال: هل الله موجود؟ وإنما طريق وضعها أن يقال: هل يوجد موجودٌ يجب وجوده، أم يكون كلُّ موجود ممكن الوجود، لا واجبه، كالعالم المشهود الذي كان في الإمكان أن لا يكون موجوداً؟ وإنما قلت في صدر هذا القول: «كأن» بناءً على أنَّ قولنا: «هل الله موجود؟» يؤدِّي أيضاً إلى ذلك المعنى المقصود؛ لأنَّ «الله» اسمٌ للذات الواجبة الوجود.

فإذا ثبتت الحاجة إلى وجود مَنْ يجب وجوده ولم يكف وجود الكائنات الممكنة الوجود المسمَّاة «بالعالم» في إنشاء نفسها، أو بالأوضح: لم يمكن وجود هذه الكائنات الممكنة الوجود من غير وجود موجودٍ يجب وجوده، فذلك الموجود هو الله وهذا طريق إثبات وجوده^(١).

(١) ومن هذا لا يكون القائل بوجوده محتاجاً إلى رؤيته؛ إذ يثبت وجوده، كثبت قاعدة ضرورية الثبوت، وهي أنَّ ممكن الوجود لا يمكن أن يوجد بدون وجود واجب الوجود. والذي يحتاج القائل بوجوده إلى رؤيته للتبُّت في القول هو الموجود الممكن الوجود. فقد رأينا هذا العالم، وقلنا بوجوده، ولو أننا لم نره فما كان هناك شيءٌ يضطرنا إلى القول بوجوده، ولا بوجودنا في ضمن وجوده.

والواجب الوجود الذي نبحت عنه هو الذي يضطر العاقل عقله من دون أن يراه إلى القول بوجوده. فقد انجلت من هذا سخافة عقل الطالبين برؤية الله؛ ليعترفوا بوجوده علمياً، وهم يجهلون كيف يثبت وجود واجب الوجود. فنحن في حاجةٍ لا إلى موجودٍ عاديٍّ يثبت وجوده برؤيته، بل إلى موجود واجب الوجود، ولا يثبت وجوب الوجود بالرؤية؛ لأنَّ الوجوب لا يرى، وإنما

وتوضيحه: أن هذا العالم مجموعة مركبة من الموجودات؛ إلا أن كل جزء من هذا المجموع، وكذا الكل المركب منها ليس بضروري الوجود، فكان ممكناً أن لا يوجد هذا العالم من أول أمره، والآن يمكن أيضاً أن يطرأ عليه العدم بعد وجوده، فيصبح كأن لم يكن بعد أن كان.

ولا تقل: كيف نحكم على العالم؛ وهو موجود أمام أعيننا بإمكان أن لا يكون موجوداً من أول أمره، أو نحكم بإمكان عدمه بعد وجوده؛ مع أن الماديين يدعون: أن العالم لا أول له ولا آخر؟ لأننا مع كوننا مخالفين لهم فيما يدعون، لا نمنعهم فيما نريد أن نقوله هنا عن دعواهم تلك، وكلامنا في أن نفرض العدم للعالم أولاً وآخر^(١) فهل هذا الفرض ممكن، أو غير ممكن؟

= يثبت بالدليل العقلي الذي يضطرنا إلى القول به. فهذا العالم مع كونه موجوداً محسوساً لا نقيم الدليل على وجوب وجوده كما أقمنا على وجوب وجود الله مع كونه غير مرئي؛ إذ لو لم يوجد العالم؛ لم يلزم منه شيء غير عدم وجود العالم المفروض عدمه، لكن لو لم يوجد واجب الوجود؛ الذي لا يمكن وجود العالم بدون وجوده؛ لزم عدم وجود هذا العالم الموجود، وعدم وجود الموجود حال وجوده محال متضمن للتناقض. وهذا إجمال ما نذكره في التوضيح.

(١) استيقان الإمكان لعالم الكائنات المحسوسة، والافتناع بعدم وجوب وجوده على الرغم من وجوده المشهود، أمرٌ جدير بأن نقف فيه وقفة العناية؛ لكون إثبات وجود الله الذي هو إثبات وجود موجود واحد واجب الوجود، متوقفاً على هذا الاستيقان والافتناع، ولكون الذين يكتبون في هذا الموضوع من أساتذة مصر لا يزالون يثيرون الشبهة حول هذه النقطة اتباعاً لتيارات الفلسفة الغربية. فقد قال الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة في الجامعة الأزهرية (الجزء الخامس من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر) عند الكلام على برهان «ديكارت» لوجود الله، بعد أن نقل اعتراضات «كانت» عليه التي لم ينس بكلمة في دفعها، والتي سنقلها نحن أيضاً، ونرد عليها:

«هذا ويضيف المسيو «ليرو» تلميذ «برجسون» إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً، وهو: أن أساس هذا الدليل الطبيعي هو: أن العالم ممكن، وهذا شيء غير مسلم؛ لأنه لا يبدو لنا شيء من الكائنات ممكناً إلا ما نجعل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون، ولو تكشف لنا هذه الصلات؛ لرأينا: أنه واجب استحيل تخلفه، ولأيقناً بأن ذلك الإمكان المزعوم ضرب من السداجة، نجم عن الجهل بالتأموس الكوني العام الذي يربط المعلولات بالعلل ضرورة». أقول: لو تم ما قاله «ليرو» كان الخطب جلاً، ولم يقتصر ضرره على برهان ديكارت لإثبات وجود الله، بل ينهار به الدليل العقلي الذي نعتمد عليه مع المتكلمين في إثبات هذا المطلب الجليل...

وكان هواة العلم الحديث يعيرون دليلنا بأنه ينقصه الاستناد إلى التجربة، فإذا به - على قول «ليرو» - لا يتم من الناحية العقلية أيضاً، وإنما يقوم على السداجة الفكرية. لكن الحق عندي: =

ثم نقول: لا شك في إمكان ذلك؛ بمعنى: أنه لا يترتب شيء من المحالات العقلية - والمحال لا يكون إلا عقلياً - على تقدير أن يكون العالم غير موجود، ولا على تقدير وجودنا نحن أيضاً مع العالم.

ولا يستطيع القائلون بأزلية العالم وأبديته أن يذكروا أي مانع عقلي يمنع، وأي محال عقلي يلزم لو لم يكن العالم - مع ما فيه من أولئك القائلين، ومنا نحن المخالفين - موجوداً، حتى إننا لو فرضنا قولهم بأزليته وأبديته حقاً؛ لما كفى ذلك وجوب وجوده؛ الذي هو فوق دوام الوجود، من حيث إن واجب الوجود لا يمكن فرض عدمه، بخلاف دائم الوجود.

= أن ما قاله «ليرو» غير وارد لا علينا، ولا على «ديكارت» وأن السداجة الفكرية لائحة في هذا المأخذ نفسه، لأننا نحن القائلين مع «ديكارت» بإمكان العالم بجميع أجزائه ننظر إلى إمكان عدم كل جزء مع عدم الأجزاء الأخرى التي نجهل صلاته بها، أو لا نجهل، والتي يكون العالم بسبب هذه الصلات بين أجزائه مجموعة مؤلفة من المعلولات وعللها، ولا ننظر عند القول بالإمكان إلى معلولات مجردة عن عللها، أو إلى علل مجردة عن معلولاتها حتى يرد علينا استتباع كل من الأجزاء التي هي علل أو معلولات لما يتبعها من المعلولات أو العلل استتباعاً ضرورياً، بل ننظر إلى مجموعة العالم المؤلف من المعلولات والعلل، فنقول بإمكانها، ولا نرى أي استحالة في فرض عدم هذه المجموعة بجملة أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض، ولو كان هذا الارتباط واجباً ضرورياً بين الأجزاء يوجب وجود بعض منها وجود البعض الآخر. وهذا هو معنى الإمكان؛ الذي ندعيه للعالم، كما يقال في أساس علم الهندسة أنه مبني على أن كل ما ليس بمتناقض؛ فهو ممكن.

على أن الوجوب الحاصل لوجود المعلول من وجود علته هو الذي يسمى الوجوب بالغير؛ الذي لا ينافي الإمكان الذاتي، لا الوجوب بالذات؛ الذي هو مدار قطع الحاجة إلى الاستناد إلى العلة والذي لا يوجد في غير وجود الله، وهذا الوجوب بالغير الحاصل لوجود المعلول من وجود علته الذي خيل له الوجوب أيضاً من وجود علته يتسلسل بتسلسل العلل ومعلولاتها؛ التي تتألف أجزاء الكون منها، فيجعل كلاً منها واجب الوجود، ويخيل لمن لا يقتنع باستحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له استغناء الكون بهذا الوجوب الموجود في كل جزء من أجزائه عن الله الواجب الوجود. لكننا قد قضينا بعون الله، وتوفيقه في عدة أمكنة من هذا الكتاب على هذا التخيل مثبتين استحالة ذلك التسلسل إثباتاً تقر به عين طالب الحق، ويطمئن إليه قلب من له قلب، أو ألقى السمع وهو شهيد. وبهذا يتبين: أن مأخذ «ليرو» على برهان وجود الله؛ الذي سماه الدكتور غلاب المأخذ الخامس يرجع تمامه إلى مأخذ استحالة التسلسل؛ الذي أثاره «كانت» على البرهان، ويرجع تمام القضاء منا على مأخذ «ليرو» إلى القضاء على مأخذ «كانت» ويظهر سمو قول «إميل سسه» على أقوال أصحاب المأخذ المذكورة؛ التي شغلت أذهان الكثيرين، كما شغلت ذهن الدكتور غلاب، وذلك القول الذي لم نأل جهداً في تحبيذه في هذا الكتاب بكل مناسبة، كما هو رأينا في إيتاء كل ذي حق حقه: «يمكن تصور عدم وجود الله مع تصوّر عدم وجود العالم، ولا يمكن تصوّر عدم وجود الله مع وجود العالم».

ومثل هذا الموجود الذي يمكن أن لا يكون موجوداً؛ لا يكون الوجود ضرورياً له، بل قابل الانفكاك منه؛ إذ لو كان ضرورياً؛ لما أمكن أن ينفكَّ منه الوجود، وقد قلنا: إنَّه ممكن الانفكاك؛ وإن لم ينفكَّ فعلاً.

وإذا كان الوجود غير ضروريَّ له يحتاج في كونه موجوداً إلى موجودٍ آخر يكون علَّةً لوجوده؛ إذ لا يحصل له الوجود من نفسه، وإلا يلزم الرُّجحان من غير مرجِّح، وقد فسّرنا ذلك بالتناقض المستحيل.

فالعقل لا يُقنعه ولا يُرويه وجود هذا العالم فيُضطرَّ إلى الاعتراف بوجود موجودٍ آخر ليس من جنس العالم؛ الذي لا ضرورةً في وجوده ولا في عدمه، فتستوي قابليَّة الوجود فيه مع قابليَّة العدم، ويحتاج وجوده إلى ترجيح هذا الجانب؛ الذي يأتيه من ذلك الموجود، وهذا الترجيح يكون علَّة وجود العالم، ويكون وجوده بدون مرجِّحه مناقضاً؛ لكونه لا يميل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم المتساويين له. والموجود الذي استنبطناه من وجود العالم ليستند وجوده إلى ترجيحه يجب أن لا يحتاج وجوده إلى مرجِّح كما احتاج وجود العالم؛ إذ لا فائدة في استناد المحتاج إلى المحتاج.

فهذا الموجود الأعلى المستغني عن المرجِّح، يُضطر العقل إلى الحكم بوجوده على الرِّغم من كونه غير محسوس بالأبصار، ويرى الوجود حقَّه أكثر من الكائنات المحسوسة؛ إذ لا يصحُّ وجودها إلا موقوفاً على وجوده... هكذا يحكم العقل إذا احتكمنا إليه، حين كان الذين عقولهم في أعينهم يقصرون الوجود على العالم المحسوس، وينفون ما وراءه، أو على الأقلَّ يشكون فيما وراءه.

[نوعا الموجود]

فقد انجلى ممَّا ذكرنا: أنَّ الموجود على نوعين: موجود وجوده غير ضروريَّ له، يمكن الانفكاك منه، ويقال عنه: الممكن بالاختصار. وهذا الموجود لا يوجد وحده، بل موقوفاً على وجود موجودٍ يتقدَّمه ويعطيه الوجود، ولهذا يدلُّ وجوده على وجود ذلك الموجود المعطي. وموجود وجوده ضروريَّ لا يمكن انفكاكه منه. فالأوَّل ما سوى الله من جميع الكائنات المعبر عنه بالعالم، والذي يمكن أن لا يكون موجوداً، كما أمكن أن يكون وكان. ولا يلزم محالٌ عقليَّ من فرض عدم وجوده، كما لزم من فرض عدم وجود الموجود الثاني الواجب الوجود.

فإن قلت: إذا كانت علامة كون الشيء ممكن الوجود لا واجبه أن لا يلزم

محالٌ عقليٌّ من فرض عدم وجوده، كما لم يلزم من فرض عدم وجود العالم؛ فما هو المحال اللازم من فرض عدم وجود الموجود الواجب الوجود؟

قلتُ: قد علمت أنَّ الموجود الممكن الوجود يحتاج في وجوده إلى موجودٍ آخر، واجب وجوده، ومعناه: أنَّه لو لم يكن الموجود الواجب موجوداً؛ لزم أن لا يكون العالم الموجود موجوداً، وهو محالٌ عقلاً مستلزمٌ للتناقض.

ولعلَّ القارئ لا يحتاج إلى أن يعود قائلاً: «فهمنا: أنَّ الموجود الممكن الذي لم يكن الوجود ضرورياً له يحتاج إلى موجودٍ آخر يتقدّمه ويعطيه الوجود، ومن أين لزم أن يكون ذلك الموجود المعطى هو الموجود الواجب الوجود؟ ولم لا يجوز أن يكون هذا الموجود أيضاً موجوداً ممكناً غير ضروريّ الوجود، كالموجود المعطى؟» لأنَّه يعرف: أنَّه على هذا التّقدير يكون الموجود المعطى (بالكسر) أيضاً محتاجاً كالموجود المعطى (بalfتح) إلى موجودٍ ثالثٍ يعطيه الوجود. ولا يحصل أيُّ نتيجةٍ مطمئنةٍ للعقل من إسناد المحتاج إلى المحتاج، ومن تكرار ذلك الاستناد بين المحتاجين الكثيرين، ما لم ينته الأمر إلى موجودٍ غير محتاج في وجوده إلى غيره، وهو الموجود الواجب الوجود الذي لا نعني بالله المنشود غيره.

فهذه خلاصة البرهان العقليّ الذي سنذكره مفصلاً لإثبات الواجب. وحسن ظنّي بالقارئ: أنَّه فهم المسألة من خلاصتها قبل أن يقرأ تفصيلها، حتّى إنَّه فهم أيضاً بطلان التّسلسل الذي يتضمّنه إسناد المحتاج إلى المحتاج وتكراره في ذهنه بين المحتاجين الذين لا نهاية لعددهم، والذي خفي بطلانه على عالم كبيرٍ مثل: الشّيخ محمد عبده، وفيلسوف أكبر مثل: «كانت» كما سيّجيء بحثه...

فهم القارئ حقيقة البرهان من خلاصته - إن شاء الله - لكن في تفصيله فوائد أخرى تزيد طالب الحقّ إيماناً، واطمئناناً، ومن أجل ذلك لا نضرب عنه صفحاً، كما يأتي:

[طريق العليّة (الدليل الكياني)]

لنا في إثبات وجود الله طرقٌ متعدّدة، أشهرها طريق العليّة، وهو المعروف عند علماء الإسلام المتكلّمين، ويسمّيه فلاسفة الغرب «الدّليل الكياني» ونحن نسلك في تقريره مسلكاً وسطاً بين الأسلوب القديم الكلامي والأسلوب الحديث الغربي، فنقول:

إنّا نرى في العالم حادثاتٌ، وتقلّباتٌ؛ حتّى إنَّ وجودنا نحن من جملة تلك

الحادثات^(١). فهذه مقدّمة مبنية على الإحساس والمشاهدة ومسلّم بها عند أهل العلم القديم والعلم الحديث؛ الذي يسمّونه العلم المثبت.

ثم ننتقل منها إلى مقدّمة أخرى، فنقول: ولا بدّ لكلّ حادثٍ من علّة. وهذه المقدمة وإن كانت لا تستند بكليّتها إلى الإحساس والتّجربة والمشاهدة بناءً على أنّ العلّة أمرٌ معنويّ، لا يشاهد، ولا أنّا لم نشاهد كلّ حادثٍ، إلا أنّها ليست دون المقدّمة الأولى المبنية على الحسّ في القوّة، بل أقوى منها؛ لأنّ حصول العلم بالمحسوس بواسطة الإحساس يتوقّف عند التّحليل العلمي على تصديق هذه المقدّمة الثّانية، كما سبق بيانه.

ولهذا يحقّ القول بأنّ الشّبهة في مبدأ العلّة تستلزم الشّبهة في وجود المحسوسات.

وأصله: أنّ هذا المبدأ القائل بلزوم علّة لكلّ حادثٍ من مبادئ الدّهن الأولى المدبّرة له، أعني: القضايا التي يتّفق عليها عقل كلّ إنسان، ويحكم بها قبل الحكم بسائر القضايا، ويجعل لها قيمة وأهميّة تجعلانها فوق كلّ مناقشة. وتلك القضايا للتّفكّر كالعضلات للمشي، على تشبيهه الفيلسوف «ليبتز». فكلّ إنسانٍ يستخدمها، وربّما لا يعرفها في حالته الابتدائيّة، أي: يستخدمها من حيث لا يشعر، وهي آخر تأمين على ما يعرف الإنسان وما يريد أن يعرفه من الحقائق، ولولاها لما تقرّرت أيّ حقيقة في الأذهان.

قال أرسطو: «للمبادئ الأولى خصلتان:

الأولى: عدم احتياجها إلى الإثبات بالدليل.

والثّانية: كونها معلومةً بيقينٍ أعلى من جميع النتائج؛ التي يمكن أن تُستنتج منها؛ لأنّ الاستنتاج مجرى اليقين والمبادئ معادنه».

وقال أيضاً: «لو احتاجت كلّ معرفة إلى البرهنة؛ لاستحال العلم» أي: للزم التّسلسل في البراهين.

انظر كيف تنبّه «أرسطو» لبطلان التّسلسل قبل أربعة وعشرين قرناً، وإن لم يكن هذا البطلان مفهوماً لبعض النّاس حتّى بعد إجماع العالم على قبوله.

(١) كنّا جنحنا في الخلاصة السّابقة إلى مسلك الإمكان، ونجنح في التفصيل إلى مسلك الحدوث؛ لكونه أوضح.

[أهمية مبدأ العلية]

وجميع العلوم مدينٌ لمبدأ العلية؛ لأنَّ العلم معرفة الشيء بسببه، وبعبارة أخرى: بدليله. فلو لا مبدأ العلية في الإنسان؛ لما انبعثت نفسه إلى تحرِّي الأسباب والعلل، وارتفعت العلوم.

وقد نبهنا فيما سبق غير بعيدٍ على أنَّ المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التي نراها بأعيننا ونلمسها بأيدينا في الخارج تنبني على مبدأ العلية؛ ولذا قلنا: إنَّ العلم بالمقدِّمة العقلية القائلة بأنَّ لكلَّ حادثةٍ علَّةٌ أقوى من العلم بوجود المحسوسات؛ لأنَّ العلم بما يُبنى عليه الشيء يتقدَّم العلم بالشيء، وقد تأيَّد ذلك بقول «أرسطو» المنقول قريباً: «إنَّ المبادئ الأولى معلومةٌ بيقين أعلى من جميع النتائج؛ التي يمكن أن تُستنتج منها؛ لأنَّ الاستنتاج مجرى اليقين، والمبادئ معادنه».

وهذا الذي ذكرنا في أهمِّية المبادئ الأولى، كمبدأ العلية، ومبدأ التناقض ممَّا لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية، وإنَّما الخلاف في أنَّ تلك المبادئ فطريةٌ مطلقاً، أو فطريةٌ للفرد مكتسبةٌ للنوع، أو مكتسبةٌ للفرد أيضاً. وأصحُّ المذاهب أولها، كما أنَّ الأخير أضعفها.

ولما أنَّ الفلاسفة الإلهيين قد يستدلُّون على وجود الله بفطرية المبادئ في الإنسان، كان مذهب الملاحدة الماديِّين على خلاف فطريَّتها؛ أي: خلاف المذهب الأصحَّ.

وتفصيل البحث في المبادئ الأولى أكثر من هذا نرجئه إلى محلٍّ آخر من الكتاب؛ لئلا يشغلنا عن إتمام ما كنا بصددده من إثبات الواجب ببرهانه العقليَّ المشهور، وقد كنَّا أوردنا أولى مقدِّماته المبنية على الحسِّ، وثانيَّتها الناطقة بمبدأ العلية، ثمَّ اشتغلنا ببيان أهمِّية المبادئ، ومبلغ قوَّتها اليقينية عند علماء الغرب.

ويمكننا بيان: (إنَّ لكلَّ حادثةٍ علَّةٌ) على الطريقة المتَّبعة في علم الكلام، وهي: أنَّ كلَّ حادثٍ يلزم أن يكون ممكناً لا مستحيلاً، وإلا لما حدث، ولا واجباً، وإلا لما سبقه العدم، والممكن مالا يقتضي لذاته أن يكون موجوداً، ولا أن يكون معدوماً، فالوجود والعدم سيَّان بالنسبة إليه، فإذا وُجد وُجد لعلَّةٍ ترجَّحه له؛ لئلا يلزم الرُّجحان من غير مرجِّح، وهو محالٌ مستلزمٌ لعدم تساوي الوجود والعدم فيما فُرض تساويهما فيه، وعدمُ التَّساوي فيما فُرض فيه التَّساوي يستلزم خلاف المفروض المؤدِّي إلى التناقض. فعلى هذه الطريقة تكون المقدِّمة الثانية من

مقدمات البرهان على وجود الله القائلة بأن لكلَّ حادثةٍ علَّةً، ثابتةٌ بالبرهان، وعلى الطَّريقة الأولى تكون بديهيةً.

ولك أن تعتبر الاستناد إلى لزوم الرُّجحان من غير مرجِّح في طريقة المتكلِّمين لإثبات الواجب، استناداً في المعنى إلى مبدأ العلِّيَّة، ثمَّ تردَّد ذلك المبدأ إلى مبدأ التناقض بأن تقول: لولا أنَّ لكلَّ حادثةٍ علَّةٌ بأن حدث الحادث بنفسه من غير وجود علَّةٍ لحدوثه؛ لزم الرُّجحان من غير مرجِّح، وهو تناقضٌ محالٌ كما علمت آنفاً.

ومع كون مبدأ العلِّيَّة نفسه من المبادئ الأولى المدبرة للذهن مستقلاً عن مبدأ التناقض، ومستغنياً عن الإثبات برده إليه، وتصوير خلافه في صورة الرُّجحان من غير مرجِّح، ففي رده إليه - كما فعله علماء الكلام - فائدةٌ من حيث إنَّ مبدأ التناقض أشدُّ المبادئ وضوحاً. ولذا قال «كانت»: «أولُّ أمارَةٍ حقيَّةٍ أيَّ معرفةٍ كونها سالمةٌ من التناقض» وكان علم الهندسة مبنياً على إمكان كلِّ شيءٍ لا تناقض فيه.

[علماء الكلام لم يدوّنوا المبادئ الأولى]

ومن هذا نرى علماءنا المتكلِّمين لم يدوّنوا المبادئ الأولى كما دونه الغربيُّون، بل اكتفوا بإسناد كلِّ مسألةٍ في المرحلة الأخيرة من مراحل إثباتها إلى أحد أمورٍ معلومةٍ عندهم متداولةٍ فيما بينهم، كلزوم خلاف المفروض، وتحصيل الحاصل، والمصادرة على المطلوب، والرُّجحان من غير مرجِّح، والدَّور، والتسلسل، وتوارد علّتين مستقلّتين على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ، وكلُّ هذه الأمور محالٌ متضمّنٌ للتناقض، حتّى إنَّ ارتفاع النقيضين الذي اعتبره الغربيُّون مبدأ التناوب - وهو ثاني الفرعين عندهم لمبدأ العينيَّة، وأولهما التناقض - يمكننا أن نرده أيضاً إلى التناقض؛ الذي هو أوضح المبادئ، وأقربها إلى أفهام النَّاس؛ لأنَّ رفع أحد النقيضين يستلزم إثبات الآخر، ورفع الآخر يستلزم إثبات الأوّل، فيحصل من رفعهما التناقض؛ أي: اجتماع النقيضين.

فإذا كان لا بدَّ لكلِّ حادثةٍ من علَّةٍ، وإلا لزم منه الرُّجحان من غير مرجِّح، ولزم منه التناقض، فمّا أن تكون العلَّة أيضاً حادثةً كالمعلول، أو قديمةً واجبةً؛ فعلى الشَّقِّ الثَّاني يثبت المطلوب؛ أعني: وجود الواجب الذي يُكنى به عن الله، كما يكنى عنه في اصطلاح فلاسفة الغرب «بالمطلق»، وعلى الشَّقِّ الأوّل يلزم أن تكون

هذه العلة القريبة المتصلة بالمعلول مستندة إلى علة أخرى بعيدة، وهي علة العلة. فإن كانت هذه البعيدة قديمة واجبة؛ ثبت المطلوب في المرحلة الثانية، وإن كانت ممكنة؛ احتاجت إلى علة أخرى أبعد من الثانية؛ التي هي علة العلة. وهكذا دواليك إلى أن تتسلسل العلل - أي: علل الحوادث الحادثة - إلى غير نهاية فيلزم التسلسل المحال، أو ينقطع التسلسل في علة تكون قديمة واجبة، ويثبت المطلوب.

هذا هو الدليل العقلي المنطقي القائم على المطلب الفلسفي الأعلى؛ أعني: إثبات الواجب؛ ليكون وجوده أساساً، ومبدأ لوجود العالم. وكل واحدة من مقدمات الدليل يقينية، وإن كان بعضها حسية، وبعضها عقلية بديهية، أو مبرهنة. وستعرف: أن اليقين البرهاني لا يقل قوة عن اليقين الحسي التجريبي، بل هو أقوى منه، وأقرب إلى اليقين البديهي؛ لاقتراحه بالضرورة؛ التي لا يحوزها اليقين الحسي مهما قوي: فمقدمات هذا الدليل أدناها درجة في اليقينية هي المقدمة الأولى المبنية على الحس - أعني: المقدمة القائلة بوجود أي حادث في الدنيا.

[الاعتناء بإثبات الواجب]

يعصم من الحسابية ووحدة الوجود

فإذا كانت مقدمات الدليل يقينية؛ كانت النتيجة المترتبة عليها أيضاً يقينية إلا أن مرتبتها في اليقين تكون على قدر أدنى المقدمات مرتبة فيه؛ لأن نتيجة القياس المنطقي تتبع أحسن المقدمتين اللتين يتألف منهما القياس. حتى إن هذه الكائنات المحسوسة التي نسميها العالم إن لم تكن موجودة، وكانت حواسنا تغالطنا؛ فعند ذلك ينهار الدليل الذي أقمناه لإثبات وجود الله بانهايار مقدمة من مقدماته.

لكننا نحمد الله على أننا لسنا نحن، ولا قرأنا من الحسابية الذين لا يستيقنون وجود العالم، وينفون اليقين في كل شيء، والذين لم يتسلط مذهبهم على فلاسفة الإسلام تسلطه على الفلاسفة اليونانيين، والغربيين.

ونحمد الله أيضاً على أننا لسنا من الفكريين القائلين بأن العالم عبارة عن صور نفسية أنشأتها أذهاننا في نفسها، ومخيالاتنا في الخارج، وهم أشباه الحسابيين؛ الذين يتزعمهم الفيلسوف «كانت».

كما نحمد الله على أننا لسنا من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى المتصور عند غلاة الصوفية المتوهمين التوحيد العالي في قولهم: «لا موجود إلا الله» والمعتبرين

كلمة التَّوْحِيدِ المعروفة في الإسلام - أعني: «لا إله إلا الله» - توحيد العامة. وهذا - على الرغم من جنوح بعض العلماء لقولهم هذا وتورطهم فيه مثل الإمام الغزالي - جراءة عظيمة، وغفلة شنيعة تجاه نص كتاب الله القائل: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩] والقائل ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨] فهل الله، والملائكة، وأولو العلم أيضاً من العامة؟! مع ما في نفي وجود العالم مختلفاً عن وجود الله من إعدام الدليل الذي يثبت به وجود الله عند أهل العلم، وقطع الطريق على التفكير في خلق السموات والأرض؛ الذي يحثنا عليه القرآن الحكيم.

ونفي وجود موجود غير الله معناه: إمّا إنكار المحسوسات، وإمّا اتّحاد كل شيء مع الله. والمعنى الأول وإن كان هو الظاهر من كلامهم في بادئ الرأي؛ لكن التحقيق الذي سنوفيه - إن شاء الله - في الفصل الأول الخاص بمسألة «وحدة الوجود» من الباب الثاني لهذا الكتاب، يريك أنّ مقصودهم من نفي موجود غير الله هو المعنى الثاني، يعنون: أنّ كل موجود نراه في العالم هو الله من غير إنكار منهم لوجود العالم المحسوس، وإنّما ينكرون وجوده على أنّه غير الله.

وخلاصة مذهبهم: الاتّحاد الحقيقي، والتغاير الاعتباري بين الله وبين الأشياء. وعلى هذا لا تصل إليهم مؤاخذتنا بأنّهم أعدموا الدليل على وجود الله بإعدام العالم، لأنّهم لم يُعدموا الدليل، وإنّما ألحقوه بالمدلول. بل كيف تصل إليهم مؤاخذتنا، وهم ترقّوا إلى مرتبة الألوهية مع كلّ جزء من أجزاء العالم المشهود!! وإن لم تكن نحن أيضاً أدنى مرتبة منهم في مذهبهم الجنوني.

[المعقولات المبرهن عليها ليست دون المحسوسات]

نعود إلى ما نحن فيه: وبمناسبة إثبات الواجب بالدليل العقلي الآنف الذكر، يجدر بنا التنبيه على خطأ الذين يضعون المعقولات المبرهن عليها فيما دون المحسوسات، وسوف نُوفي حقّ هذا التنبيه في مناسبات مختلفة. فالعقل يدرك وجود الله، كما يدرك وجود المحسوسات؛ أعني: أنّ إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده بدليله العقلي المنطقي. قال «له يينج» وهو من أكبر الفلاسفة الغربيين الألمان: «إن اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على رابطة من الحقائق المتعددة بدلاً من انطباقه على حقيقة منفردة» كما في «المطالب والمذاهب».

وقال «ديكارت»: «نحن ندرك وجود الإدراك، ووجود الله المستنبط منه بلا واسطة، أمّا وجود العالم؛ فليس له مؤيدٌ غير صدوقيّة الله الذي لا يحتمل أن يخدعنا فيما جعلنا ندرك وجود العالم، ونعائنه»^(١).

وقول «ديكارت» هذا طورٌ آخر في إدراك وجود الله، وهو طورٌ يليق بخواصّ العقلاء غير ما ذكرناه وابتكرناه في صدر هذا المطلب. وسنذكر قول «ديكارت» هذا في عداد طرق إثبات الواجب. أمّا طريق الإثبات المعروف الذي انتهينا منه قريباً؛ فهو طريقٌ عامٌ يدركه متوسطو العقول، كما يدركه الخواص. وإنّي أتحدّى كلّ مَنْ يابون الاعتراف بقوة هذا الدليل وقطعيّته: أن يأتوا باعتراضهم عليه من أيّ ناحية استطاعوا.

[كيف يمكن وجود الله ضرورياً مع عدم الضرورة في وجود هذا الكون؟!]

نعم هاهنا بحثٌ يمكن أن يخالَج أذهان القارئين الأيقاظ المعقّبين لما كتبناه في هذه المسألة إلى هنا بالدقّة والاهتمام، وهو أنّه إذا لم تكن المقدّمة الأولى من مقدّمات البرهان لإثبات وجود الله في أعلى درجات اليقين، وكانت نتيجة القياس المنطقيّ تابعةً لأخسّ مقدّماته؛ لم يثبت بهذا البرهان وجود الله على الوجه المطلوب؛ الذي هو أن يكون وجوده ضرورياً، والذي به يتحقّق كونه واجب الوجود.

مع أنا قد قلنا فيما كتبنا من قبل بصدد هذا البحث، ولم نأل في إيتاء البحث حقّه: إنه لو لم يكن لأيّ قضية في الدنيا ضرورة الثبوت؛ فقضيّة وجود الله ثابتة ثبوتاً ضرورياً.

والجواب: أنّ هذه الشبهة الأخيرة التي تلاحظ مماسّتها بالضرورة اللازمة لوجود الله إنّما تأتيها من فقدان الضرورة في وجود العالم الذي يُبنى إثبات وجود الله على وجوده؛ وإن شئت؛ فقل: إنّ الشبهة في ثبوت وجود الله على الوجه المطلوب تأتي من الشبهة في ثبوت وجود العالم، وهذه الشبهة التي تساور وجود العالم إمّا أن تعتريه من خلاف الفلاسفة المرتابين في وجود العالم المشهود، أو من

(١) على أنّ الفيلسوف الأيرلندي «برقله ي» يبنى مسألة وجود الله على اليقين الحسيّ؛ لأنّه ينكر المادّة، ويقول بقيام المحسوسات بالله تعالى بعد ردّها إلى المعقولات. وسيجيء ممّا درس مذهبه عند الكلام على فلسفة «كانت».

كون العالم موجوداً غير ضروريّ الوجود؛ لكونه ممكناً، لا واجباً. لكنّا لا نعتدّ بمخالفة أولئك الفلاسفة المخالفة لبداهة الحسّ، ولا نشكّ في وجود العالم، ثمّ نعتبر الوجود ضرورياً له ما دام موجوداً.

وكنّا سمّينا هذا النوع من الضّرورة: الضّرورة بشرط المحمول، وهي كافية لاستلزام الضّرورة المطلقة لوجود الله بناءً على صدق قولنا: إن كان العالم موجوداً ضروريّ الوجود ما دام موجوداً؛ فوجود الله ضروريّ ضرورةً مطلقةً؛ ليكون موجداً هذا العالم المحتاج إلى الإيجاد، فيندفع تأثير الشبهة الثانية أيضاً المتّصلة بوجود العالم، في قضية وجود الله الضّروريّ الوجود.

ولو أعرنا للشبهة الأولى الآتية من خلاف الفلاسفة الريبّيين شيئاً من الاعتداد، وقلنا في تصوير قضيتنا: «إن كان العالم موجوداً؛ فالله موجوداً بالضرورة» كفانا في إثبات المطلوب.

ولا يرد علينا انتفاء هذه الضّرورة لوجود الله على تقدير عدم وجود العالم، لأنّا لا نكتّم أنّ دليلنا على معرفة وجود الله هو وجود العالم... فإذا انتفى الدليل يكون انتفاء المدلول الذي هو معرفة وجود الله طبيعياً. وبهذا الكلام ينقطع دابر كلّ شبهة تحوم حول المقدّمة الأولى لدليل إثبات الواجب.

[إثبات وجود الله يتوقف

في مرحلته الثانية على بطلان التسلسل]

ثمّ يأتي دور الاعتراض المشهور على الدليل بمنع بطلان تسلسل العلل الممكنة من غير انتهاء إلى علّة واجبة؛ الذي يتوقّف تمام هذا الدليل عليه، وجوابه المشهور أيضاً بإقامة برهان التّطبيق، أو برهان التّضايّف على استحالة التّسلسل المذكورين في كتب المتكلّمين.

استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له أمرٌ مُسلّمٌ من عهد أرسطو إلى زماننا. وقد صرّح به كثيرٌ من فلاسفة الغرب قديماً وحديثاً، على الرّغم من أنّ الفيلسوف «كانت» ناقد أدلّة وجود الله المعروفة على ما سنذكره مع الردّ عليه، ذكر بين وجوه انتقاده عدم التّسليم باستحالة التّسلسل أيضاً. وقد قال «رونوويه» مؤسّس الفلسفة الانتقاديّة الحديثة في كتابه الذي ألفه انتقاداً لفلسفة «كانت»:

«نحن نقول مع أرسطو واضع دليل المحرّك الأوّل في إثبات الواجب والّذين جاؤوا بعده ممّن لا يُحصى عددهم من الفلاسفة، وحتّى مع «كانت» نفسه أيضاً

بالنظر إلى أقواله في غير هذا الموضع، وهو موضع نقده لأدلة إثبات الواجب: «إنَّ احتياج الفكر إلى الوقوف في مرحلة ما عند رجوعه من علةٍ إلى علةٍ قانونٌ من قوانين العقل» قال هكذا، وعد اعتراض «كانت» سفسطة.

ولوقوع التردّد من بعض العلماء قديماً وحديثاً في التسليم ببطلان تسلسل العلل إلى غير نهاية، مع كون تمام الدليل المذكور القائم على إثبات الوجوب متوقفاً على إبطاله، اعتُبر من الأفضل، والأسلم أن لا يحتاج دليل إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل، وزاد شيخ الفلاسفة ابن سينا، على قول المغفور له مترجم «المطالب والمذاهب» وصاحب المطارحات على قول صدر الدين الشيرازي مؤلف «الأسفار الأربعة» في دليل الإمكان: أنَّ مجموع سلسلة العلل الممكنة غير المتناهية أيضاً ممكنٌ فيحتاج إلى علةٍ غير داخلية في السلسلة، وهو الواجب. قالوا: وبهذه العلاوة يستغني الدليل عن إبطال التسلسل^(١).

وفيه: أنَّه لا يمكن أن يتصوّر المجموع لسلسلة العلل غير المتناهية، فلو كان لها مجموعٌ كانت متناهيةً، وإن سلم تصوّر المجموع لها؛ فلا يسلم احتياج المجموع إلى علةٍ لعدم وجوده في الخارج مستقلاً عن وجود آحاد العلل.

ثم إنَّ هذه العلاوة التي ادّعى مخترعها ومستحسنوها أنَّها تغني الدليل عن إبطال التسلسل، ليست موجزةً كما قرّرت هنا، بل فيها طولٌ ملاً كثيراً من الكتب الكلامية الكبيرة وأملٌ؛ بحيث يجوز أن يقول الإنسان: إن كان إثبات الواجب معلّقاً بها؛ فسلام على إثبات المدّعى وغلبة الخصم، وإبطال التسلسل أسهل منها بكثير، مع ما يرد عليها قطعاً أنَّ علةً مجموع آحاد السلسلة مجموع علل تلك الآحاد.

ويرد عليها أيضاً: النَّقض الإجمالي^(٢) بسبب جريانها في المجموع المركّب من المجموع الأوّل وعلته الواجبة بعد إثبات الواجب بهذه الطريق بأن يقال علاوةً على العلاوة: إنَّ المجموع المركّب من الواجب ومعلوله؛ الذي هو مجموع هذه الكائنات الممكنة ممكنٌ أيضاً؛ لتركّبه من الواجب والممكن، وكون المركّب من الواجب والممكن ممكناً، لا واجباً، على قاعدة كون المركّب من الدّاخِل والخارج

(١) فكأنه لم يمكنهم إبطال تسلسل العلل الممكنة في ذاته، فاحتاجوا إلى البحث عن علةً مجموع تلك العلل المتسلسلة؛ ليتوسّلوا بها إلى وجدان ما يشدونه من البطلان المترتب على تقدير عدم الواجب.

(٢) النَّقض الإجمالي اسم في عرف علماء قانون البحث والمناظرة لشكلٍ مخصوصٍ من أشكال النَّقد.

خارجاً^(١)، فيحتاج هذا المجموع الثاني أيضاً الأكبر من المجموع الأول، إلى علة... فعلته إما نفس هذا المجموع، أو جزؤه، أو خارج عنه إلى آخر ما ذكره في العلاوة الأولى، ثم انتهوا إلى أن العلة خارجة، وواجبة، فحينئذ يحصل مجموع ثالث مركب من المجموع الثاني: الممكن وعلته الواجبة، وهو ممكن أيضاً محتاج إلى العلة.

وهكذا ينتقل ويرتقى من مجموع إلى مجموع أكبر منه ويلزم التسلسل في المجموعات، ويصبح صاحب العلاوة الأولى الهارب من إبطال التسلسل الأول مضطراً إلى إبطال هذا التسلسل الثاني لينهي توالي المجموعات الممكنة المحتاجة إلى علة، ولئلا يلزم تعدد الواجب بعدد المجموعات المتسلسلة.

هذا، وأنت ترى اختلافاً بين العلامة التفتازاني شارح العقائد النسفية، وبين الفاضل الخيالي صاحب التعليقات الهامة على شرح العلامة، والفاضل السيلكوتي صاحب التعليقات على تعليقات الخيالي، في: هل إثبات الواجب يتوقف على إبطال التسلسل أم إبطال التسلسل يتوقف على إثبات الواجب؟ وفي أن هذا الدليل المقرون بالعلاوة الذي انتقدناه دليل لإثبات الواجب مستغن عن إبطال التسلسل، أم دليل لبطلان التسلسل؟ والفاضلان اختارا الثاني في الاختلاف الأول، والأول في الاختلاف الثاني.

وعندي: أن الاختلاف فيما قام عليه الدليل إنما يتجه بعد ثبوت سلامة الدليل من الاعتراض، وحيث لم يتم الدليل المرتب لإثبات الواجب من غير حاجة إلى إبطال التسلسل ثبتت الحاجة في إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل وسقطت دعوى الفاضلين المذكورين في توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب؛ لأنه إذا توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب في حين أن إثبات الواجب متوقف على إبطال التسلسل لزم الدور.

[بطلان طعن الشيخ محمد عبده في إبطال التسلسل]

وسواء كان إثبات الواجب متوقفاً على إبطال التسلسل، أو كان إبطال التسلسل متوقفاً على إثبات الواجب، فيلزم أن لا يكون خلاف في بطلان التسلسل عند المؤمنين بوجود الواجب.

(١) هذه القاعدة من المبادئ العقلية التي يستند إليها علماؤنا عند لزوم، فالداخل كناية عن أمر معين مثل الموضوع، والمطلوب، والخارج كناية عما هو أجنبي عنه، فيكون الأول دائماً أخص والثاني أعم، والتركب منهما ينافي الخصوصية طبعاً.

أما لزوم بطلانه؛ إن كان إثبات الواجب متوقفاً عليه؛ فظاهر.

وأما إذا كان بطلانه متوقفاً على إثبات الواجب؛ فلائ وجود الواجب ثابت لا محالة عند المؤمنين، ولو بدليل غير متوقفٍ على إبطال التسلسل، والمتوقف على الثابت ثابت، فيلزم من هذا أن يكون بطلان التسلسل لا شك فيه عند المؤمنين بالله.

ومنه يظهر بطلان ما ادّعه الشيخ محمد عبده، وشذّ فيما ادّعه شذوذاً بعيداً، من أن كل ما قيل في إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة. وسيجيء الكلام عليه مستوفى حقّه.

والحقّ عندي: أن تسلسل العلل إلى غير نهاية ظاهر البطلان بحيث لا ينبغي للعقل السليم أن يستصعبه، فينحرف إلى سبيل أخرى في إتمام الدليل على إثبات الواجب.

وإني جد متعجب من أن تكون مسألة إبطال التسلسل لا سيّما تسلسل العلل قد بقيت طول تاريخ الفلسفة في الشرق والغرب محلّ ثلمة، وموضع شبهة في أقوى أدلة إثبات الواجب يختلف فيها العلماء والعقلاء، ولا تكفي البراهين المقامة عليها في إقناع الذين لا يزالون يشكّون فيها، مهما كانوا قلة ضئيلة.

وقد كنت أنا قبل بضعة وعشرين عاماً بيّنت هذه المسألة في كتابي «ديني مجدندر» الذي ألفته باللغة التركية. والآن ألخص ذلك البيان، وربما أضيف ما يزيده إيضاحاً، فأقول:

قد علمت فيما سبق قريباً: أن الممكن لا يوجد من غير وجود علّة مرجّحة لجانب وجوده المتساوي في ذاته مع جانب عدمه، فوجوده محتاج إلى وجود علّة موجدة.

وتلك العلّة يجب أن لا تكون من الموجودات الممكنة الوجود مثل معلولها؛ كيلا تحتاج هي أيضاً إلى علّة أخرى، بل موجوداً واجب الوجود، فإذن لا يوجد ممكن في الدنيا إلا ويكون وجوده بفضل موجود آخر يتقدّمه في الوجود، ويكون علّة لوجوده المحتاج إلى العلّة، فإذا نظرت في أيّ موجود في العالم؛ أمكنك أن تنتقل من وجوده الممكن إلى وجود موجود واجب الوجود.

فمسألة إثبات الواجب بسيطة إلى هذا الحدّ حيث نرى كل ما في العالم موجوداً يحتاج إلى موجود غير محتاج.

أما إذا كان كل ما يستند بعضه إلى بعض في الوجود محتاجاً إلى علّة

موجدة؛ بأن يكون جميع العلل والمعلولات من الممكنات المحتاجة إلى علّة موجدة، فالحاجة إلى العلّة لا تزال باقية غير مقضية، وتكون سلاسل المعلولات وعللها الممتدة إلى جانب الماضي مستندةً آحادها المتأخرة على آحادها المتقدمة، ومستفيداً كل واحد منها وجوده من هذا الاستناد ضرباً من الخيال الذي لا وجود له. فلا توجد المعلولات الأخيرة؛ التي كل واحد منها مبدأ لسلسلة من جانب الحال ممتدة إلى جانب الماضي، ولا ما قبل هذا المبدأ من العلل المتسلسلة.

وقد كنّا فرضنا وجود المعلولات الأخيرة، ووجود سلاسل ممتدة إلى جانب الماضي مؤلفة من علل تلك المعلولات الأخيرة، وعلل عللها، وعلل علل عللها إلى ما لا نهاية له. وهذا خُلف؛ أي: تناقض.

فإذا قلت للخصم الملحد الذي يدّعي كون جميع الموجودات محتاجةً إلى علّة موجدة، ولا يعترف بوجود واحد واجب الوجود؛ أي: غير محتاج إلى موجد؛ إذا قلت له: ماذا علّة وجود هذا الموجود الذي يحتاج إلى علّة موجدة؟ فأجاب بأنّها وجود موجود آخر يتقدّمه، ويحتاج مثل الموجود؛ الذي سألت عن علّة وجوده إلى علّة موجدة. ثمّ قلت له: وماذا علّة وجود ذلك الموجود المتقدّم؟ فأجاب بأنّها موجود ثالث أقدم في الوجود، ومثل الثاني في الحاجة إلى العلّة الموجدة. ولم يقطع سلسلة الجواب على هذا المنوال مهما أطلت وتوغّلت في السؤال، فاعلم: أنّ هذا الخصم يخدعك، ويغالطك، ويعلّلك في أجوبته بما ليس من الجواب في شيء، كما يخدع نفسه قبلك، ويغالطها، ويعلّلها.

أعني: أنّه يعجز عن إراءة علّة لوجود ذلك الموجود الذي سألته أولاً عن علّة وجوده، فيفّر من الجواب على سؤالك غير شاعر أنّه يفّر، ثمّ يحاول أن يستتر فراره من الجواب بإحالة الأمر على ظلمات ماض لا بداية له، والذي يريكه علّة قبل علّة، ويستمرّ في الإراءة حتّى تحصل سلسلة من العلل لا بداية لها، فليس شيء من ذلك بعلة؛ إذ لا أصل لها، ولا وجود.

[إيضاح البطلان المتصور في تسلسل العلل غير المتناهية]

ويمكنني تقريب ما ذكرته إلى فهم القارئ بأن أفرض التسلسل المذكور بين العلل المعدودة المتناهية، وإن كان التسلسل في عرف العلماء خاصاً بأمور غير متناهية.

فلنفرض عددها عشراً، وكلّ واحدة منها علّة بالنسبة إلى ما بعدها، ومعلولة

بالنسبة إلى ما قبلها، يستند وجود المعلول الذي هو موضع البحث عن علّة وجوده إلى العلّة العاشرة، ووجود العاشرة يستند إلى التاسعة، والتاسعة إلى الثامنة وهكذا إلى أن تصل سلسلة الاستناد إلى العلّة الأولى، وتنتهي فيها، ثم ترى: أن وجودها لا يستند إلى علّة؛ أي: أنها غير موجودة لا أنّها غير محتاجة إلى الاستناد لعدم كونها واجبة الوجود. وإذا لم توجد الأولى؛ لم توجد الثانية المستندة إليها، وإذا لم توجد الثانية لم توجد الثالثة المستندة إليها أيضاً، وهكذا تستمر في الرجوع من الماضي إلى الحال حتّى تنتهي إلى العاشرة، فتجدها غير مستندة إلى علّة موجدة موجودة مع الاحتياج إليها، ومعنى هذا: أنّ العاشرة غير موجودة كاللّاتي تقدّمها، وكذا المعلول الأخير فرضنا استناده إلى العاشرة غير الموجودة والذي كنّا بصدد البحث عن علة وجوده، تجده لمّا يقض حاجته بعد إلى العلّة الموجدة، ومن أجل ذلك لم يوجد هو، ولا سلسلة العلل التي تقدّمته، وتألّفت من عشر علل، وإنّما وجود كلّ ذلك في الوهم والخيال بفضل وسوسة الخصم المحتال الذي ربما أخطأ، فغالط نفسه أيضاً، وكنّا قد فرضنا المعلول، وسلسلة العلل موجودة في نفس الأمر، فهذا خلف.

ثم لا يجدي في وجود المعلول وسلسلة العلل أن يُمدّ فيها، فيُزاد عدد العلل من عشر إلى مائة، أو ألف، أو مائة ألف، أو إلى ما لا نهاية له من العدد؛ لأنّ الزيادة في عدد العلل المحتاج نفس كلّ واحدة إلى علّة موجدة مهما يكن مبلغها لا تكون إلا زيادة في عدد المحتاجات إلى العلّة غير مقضيات الحاجة بالاستناد في النّهاية إلى علّة موجدة غير محتاجة إلى موجد، وهي الواجب. فتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علّة الوجود من غير انتهاء إلى العلّة غير المحتاجة؛ التي هي الواجب أمور مخيلة لا تُحصى غير متحقّقة الوجود، بل معلق وجود كلّ منها على أن يوجد قبله شيء مثله غير متحقّق الوجود لكون وجوده أيضاً معلقاً على وجود شيء آخر مثله غير متحقّق الوجود. فهو ليس عبارة عن سلسلة موجودات بالفعل مستند وجود المتأخر منها إلى المتقدّم الموجود بجانبه، بل سلسلة محتاجات إلى علّة الوجود، ولا يحصل من هذه المحتاجات المعلقة على المحتاجات موجود واحد فضلاً عن موجودات غير متناهية.

فالزيادة في عدد العلل المحتاجة المترتبة الأحاد بعضها على بعض، لا تجدي أيّ نفع في قضاء حاجة المحتاج؛ الذي ابتداء منه بحث الموقف؛ إن لم تضرّه. ولا فرق في ذلك بين الزيادة المتناهية والزيادة اللامتناهية حتّى تُتصوّر الفائدة من تعليق الأمر بذمة اللّانهاية، وإنّما فائدته التّعطية على بقاء حاجة المحتاج

غير مقضية بإحالة إسعافه من محتاج على محتاج، وتعليل الذهن بالرُّجوع إلى الماضي متغلاً في أعماقه.

[مثال سلسلة الأصفار إلى جانب اليسار]

ولنورد لذلك مثلاً: فنكتب على ورقة صفراً، فلا شك في احتياج هذا الصفر لتكون له قيمة عددية إلى أن نكتب بجانبه من اليسار رقماً أقله واحداً، وأكثره تسعة. ولكن لا نكتبه بل نكتب بدله صفراً ثانياً. وهذا أيضاً محتاج في تقوُّمه إلى أن يوجد بجانبه من اليسار رقم يدلُّ على عددٍ صحيح. فإن كتبنا في إحدى مرحلة من مراحل العشرات، أو المئات، أو الألوف، أو أكثر من ذلك، الرقم المنتظر اكتسبت منه الأصفار المكتوبة قبله قيمتها العددية، فكأنَّ هذا الرقم يفرض الحياة على تلك الأصفار الميتة. أمَّا إذا لم نكتب الرقم المقوم للأصفار أبداً بل استمرنا في وضع صفر بعد صفر إلى ما لا نهاية له، وفرضنا هذا الاستمرار في مقدورنا، فلا تحصل لتلك الأصفار من زيادة إكثارها أي قيمة وتذهب كلها هباءً، ولا ينفعها في تقويمها أن تكون أعدادها غير متناهية.

[مثال سلسلة المستقرضين]

وكنت أوردت مثلاً آخر في كتابي الذي ذكرته، وهو: أنك لو استقرضت جنيهاً ذهباً من أحد معارفك، وقد كان هو الآخر استقرضه بعينه من رجل ثالث، والثالث من رابع، وهلم جرّاً إلى أن ينتهي أفراد الناس من دون أن تنتهي سلسلة المقرضين إلى أحد يملك هذا الجنيه وراثته من أبيه، أو اكتساباً له بصورة غير صورة الاستقراض، فذلك الجنيه لا أصل له بكل معنى التعبير، ولا له وجود في الخارج لعدم استناده في مرحلة من مراحل استقراضه إلى أحد يملكه بالأصالة. فحكاية الاستقراض المسلسل إذن أسطورة غير واقعة.

ولا إخال القارئ يظن: أنَّ لزوم استناد سلسلة الاقتراض، وانتهائها إلى مالك أصلي غير مستقرض إنما نشأ من كون أفراد الإنسان الموجودة في الدنيا متناهية؛ إذ لا فائدة في زيادة عدد المستقرضين لذلك الجنيه بعينه بعضهم من بعض زيادة لا نهاية لها؛ لإنقاذ وجوده من حاجة الاستناد إلى مالك يملكه أصالة، لا قرصاً. وإنَّما تكون هذه الزيادة في التَّصوُّر غير المتناهية محاولة تغليط الأفكار وتعليلها بوسائط تغليط زائدة إلى أن تنخدع بعدم تناهي الذين استقرض منهم ذلك

الجنيه فلا ينكشف عيبٌ عدم وجوده، ويخيّل كأنه موجودٌ. مع أنّا قد رأينا جلياً في صورة كون المستقرضين على عددٍ متناهٍ: أنّ وجوده كذبٌ وخيالٌ كوجود مداويله فيما بينهم مستقرضاً بعضهم من بعض، فتكون إضافة عددٍ غير متناهٍ إلى أولئك المستقرضين إضافةً عددٍ غير متناهٍ من الأكاذيب إلى الكذبات الأولى المتناهية، ومهما طالّت سلسلة الاقتراض الذي هو عبارةٌ عن الإدالة المجردة، فلا يمكن أن تلد ذهباً من العدم كأنّها منجمٌ من مناجم الذهب، فلا يجدي إكثار عدد المداويلين في الخيال غير إكثار الأكاذيب، ومدّد سلسلتها إلى ما لا نهاية له.

ولا ينقلب الكذب بكثرة عدده صدقاً، ولو بلغت الكثرة حداً غير متناهٍ وإنّما يشتدّ الكذب ويتضاعف بعدد انضمام أمثاله إليه، حتى إذا بلغ عدد الانضمام حدّ اللانهاية أو بالأصح إذا لم تكن غايةً ونهايةً لعدد الكذب المنضمّ بعضه إلى بعض؛ كان هذا غايةً في الكذب، أو بالأنسب وراء الغاية، ووراء النّهاية، ويكون معنى التردّد في الحكم ببطلان التسلسل - الذي تتوقّف عليه صحّة أشهر دليل لإثبات الواجب - تردّداً في تكذيب ما هو غايةً في الكذب، أو وراء الغاية، أو قولاً باحتمال حصول عددٍ صحيح من كثرة انضمام الأصفار المحضّة بعضها إلى بعض؛ إذا كانت كثرتها تبلغ حداً غير متناهٍ.

[مثال سلسلة الواقفين المستندين إلى بعضهم]

ولنذكر هنا مثلاً آخر، وهو: أنّا لو فرضنا وقوف إنسان مُسنداً ظهره إلى إنسانٍ آخر واقفٍ أيضاً بحيث لو لم يكن هذا الواقف الثاني لوقع الأوّل على الأرض، وفرضنا أنّ هذا الثاني أيضاً مستندٌ إلى واقفٍ ثالثٍ، والثالث إلى رابع، وهلم جرّاء، فبناءً على أنّ أفراد الإنسان متناهيةً فلو كان الفرد الأخير الواقف على هيئة المستند لا سند له يعتمد عليه من الأجسام الثّابتة، كالحائط، أو الصّخرة؛ فلا شكّ في أنّه يقع على ظهره. وبوقوعه أيضاً يقع مَنْ يستند إليه، ويقع مَنْ يستند إلى مَنْ يقع، ومن يستند إلى مَنْ يستند، وهكذا إلى أن يقع المستند الأوّل المصادف لمبدأ سلسلة الاستناد من جانبنا، فيقع كلّهم على ظهورهم، وتزول السلسلة عن آخرها؛ لكون جميع الاستنادات التي فيها إلى غير مسندٍ؛ أي: غير موجودٍ إلا في الخيال، ولا يوجد هناك إنسانٌ واحدٌ واقفٌ فضلاً عن سلسلة الواقفين المرتّبة من جميع سكان الأرض.

ثمّ لو فرضنا كون أفراد الإنسان غير متناهيةً، فألفنا منهم سلسلة الواقفين

المستنديين بعضهم إلى بعض، وفرضنا فلاةً لا نهايةً لطولها تسع هذه السلسلة غير المتناهية، فهل ينفع عدم التناهي في تثبيت سلسلة الاستناد، وإقامتها ما لم تكن منتهيةً إلى مستندٍ ثابتٍ غير محتاجٍ إلى الاستناد إلى آخر؟ وهل يقوم عدم تناهي عدد الواقفين المستنديين إلى غير مسندٍ مقام الاستناد إلى مسندٍ إلا في أوهم المتوهمين؛ الذين يخيل إليهم: أن وجود واقفٍ آخر وراء كل واقفٍ ليسندهم من غير مسندٍ؛ أي: من غير انتهائهم إلى واقفٍ ثابتٍ غير محتاجٍ إلى الاستناد إلى آخر، يمكنهم من الوقوف، وبقيهم السقوط والوقوع؟ مع أن إمكان استناد أيٍّ واحدٍ منهم إلى مَنْ خلفه استناداً صحيحاً يمكنه من الوقوف، وبقيه الوقوع على الأرض متوقفاً على وجود مسندٍ صحيحٍ في أيٍّ مرحلةٍ من مراحل الاستناد غير محتاجٍ إلى مسندٍ آخر، فإذا لم يوجد هذا المسند أبداً، بل استند كل محتاجٍ إلى الاستناد إلى محتاجٍ مثله، وامتدت سلسلة الاستنادات غير الصحيحة إلى ما لا نهاية له؛ كانت سلسلة هذا الاستناد نفسها أيضاً، وامتدادها إلى غير نهاية، كلها غير صحيحة، وكان كل استنادٍ في كل مرحلة خيالاً كاذباً عبارةً عن إقامة عدم تناهي المستنديين إلى غير مسندٍ، مقام الاستناد إلى مسندٍ. ألا يرى: أن استنادهم فيما بينهم بهذا الشكل؛ وهم متناهون ما صحَّ لهم، ولم يمنعهم من السقوط؟ فكيف يمنعهم منه إذا كانوا غير متناهين مع أن كثرة الاستنادات غير الصحيحة إلى حدٍّ عدم التناهي لا يمكن أن تجعلها صحيحةً وإنما تخفي عدم صحتها من عيون الغافلين؟

لا يقال: استناد المحتاج إلى الاستناد إلى محتاجٍ مثله إذا استمرَّ إلى ما لا نهاية له، ولم ينته إلى عدم الاستناد إلى شيء، قامت هذه الاستنادات المحتاجة إلى الاستناد بفضل عدم الانتهاء إلى الخلاء، مقام الاستناد الصحيح لعدم خلو كل استنادٍ فيه عمّا يحتاج إليه من المسند؛ وإن كان هذا المسند أيضاً محتاجاً إلى الاستناد إلى غيره ما دام ذلك الغير موجوداً في كل مرحلة.

لأنني أقول: ربما يتوهم هكذا مَنْ ينظر في سلسلة الاستناد مستمراً بنظرته من مستندٍ إلى مستندٍ واجداً كل واحدٍ منهم خلفه مَنْ يستند إليه، فيتصور هذا المتوهم رجلاً واقفاً أمامه مستنداً لا يستند إليه أحدٌ فسّمه: زيداً، وهو مبدأ السلسلة من جانبها الذي يلي المتوهم. ثم يتصور وراء زيدٍ مَنْ يستند إليه زيدٌ، ونسميه: عمراً، ويتصور وراء عمرو بكرٌ، ووراء بكرٍ بشراً، ووراء خالدٍ. وهكذا يتخيل امتداد السلسلة صاعداً من مستندٍ إلى مستندٍ إلى مستندٍ، فما دامت السلسلة لا تنتهي في أيٍّ مستندٍ يسند ظهره إلى الخلاء، بل يوجد خلف كل مستندٍ مستندٌ آخر يقيه

السُّقُوط، فالمتوهم يزعم: أنَّ هذه السلسلة تقوم على استناداتٍ صحيحةٍ، إلا أنَّ هذه الاستنادات ليست بموجودةٍ في الحقيقة، وإنَّما المتوهم يُعِدُّ في خياله لكلِّ مستندٍ سنداً من المستند الذي يضعه وراءه مستنداً بعد مستندٍ.

وهذه الأوضاع مهما استمرت فلا تبلغ مبلغ اللاتناهي بالفعل، ويكون عددها، وعدد موضوعاتها متناهيّاً دائماً، كما هو الحال في عدم تناهي الزَّمان من الجانب المستقبل؛ الذي لا يكون عدم التناهي فيه إلا بالقوَّة - بمعنى: أنَّ سلسلة الاستمرار لا تقف عند حدٍّ، وتقبل الزيادة دائماً - لا بالفعل. فلو أمكنه أن يستمرَّ في وضع مستندٍ بعد مستندٍ، وأمكنه أن يبلغ نهاية اللامتناهي؛ أيَّ الجمع بين النَّقيضين؛ لكان يمكنه تصحيح هذه الاستنادات المتسلسلة. لكنَّه لا يتمكَّن من ذلك، بل يعيا، ويتوقَّف، أو ينتهي عمره في أيِّ مرحلةٍ من مراحل وضع المستند خلف المستند، فعندئذٍ تنهار سلسلة الواقفين عن بكرة أبيهم، ولا تقوم لهم قائمةٌ، وكذا الحال لو أضفنا إلى هذا المتوهم أخلاقاً من المتوهمين يعملون عمله، ويحاولون أن يتَّموُّوا ذلك الذي لا يقبل التَّمام.

أمَّا اعتبار كون الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض موضوعين في أمكنتهم من السلسلة موجودين من دون وضع خياليٍّ من متوهم السلسلة، فتخيَّل ذلك يتوقَّف على فرض وجود مسندٍ أصليٍّ في الجانب الآخر من السلسلة تنتهي فيه الاستنادات المتوسِّطة غير الأصليَّة. وإلا فلا يوجد استناد واحدٌ فضلاً عن سلسلة الاستنادات اللامتناهيَّة لعدم وجود مسندٍ أصليٍّ تبتدئ منه السلسلة، وتستمرُّ نازلةً ومتوجِّهةً إلى الجانب الذي يلينا ويلي متوهم السلسلة، والذي هو آخر السلسلة.

وهذا الاستمرار النَّازل عكس الاستمرار الصَّاعد الذي سبق تصوُّره قريباً، والذي يمكن فيه تصور وجود السلسلة مقدَّرةً بقدر وضع الواقفين المستندين بعضهم وراء بعض، وساقطةً على الأرض مع انقطاع مواصلة الوضع. وفي الاستمرار النَّازل لا يمكن تصوُّر وجود السلسلة بالمرَّة.

فإن قيل: ما المانع من أن يكون كلُّ واحدٍ من الأفراد اللامتناهيَّة للواقفين مستنداً إلى من يوجد خلفه وبقية السُّقُوط من غير حاجةٍ إلى أن يوجد في النِّهاية ما يكون أساساً لسلسلة الاستناد بأن يكون سنداً لمن يستند إليه، ولا يستند هو نفسه إلى غيره؟ لأنَّ كلَّ واحدٍ من الواقفين المستندين لمَّا وجد من يكون له سنداً من ورائه بفضل عدم تناهي سلسلة الوقوف والاستناد؛ استغنت السلسلة عن الانتهاء إلى من يكون سنداً، ولا يكون مستنداً إلى غيره.

والقول بلزوم نهاية للسلسلة ينتهي فيها الانتقال من محتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله - ولا يمكن تكوّن السلسلة اللامتناهية كلّها من المحتاجين إلى الاستناد، كما لا يمكن تشكّل السلسلة المتناهية منهم - مبني على عقيدة استحالة التسلسل، ومصادرة على المطلوب.

أقول:

أولاً: المثالان اللذان أوردناهما من قبل إيضاحاً لمسألة إثبات الواجب، وإبطالاً لما توسّل به المنكرون لوجود الله الواجب من تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة كانا أقرب إلى فهم القارئ من هذا المثال الثالث الذي دخلنا فيه، ووصلنا منه إلى نقطة دقيقة، لا سيّما المثال الأوّل؛ أعني: مثال سلسلة الأصفار المحضة، وهو أفضل الأمثلة في هذا الباب.

أمّا هذا المثال الثالث فهو من شدة مشابهته لمسألتنا التي أردنا إيضاحها بالمثال حتّى كأنّه ليس بمثال بل تعبير آخر للمسألة؛ أصبح عرضة للشبهات المحتملة الحصول في بعض الأذهان عند درس أصل المسألة.

وثانياً: هل توجد سلسلة غير متناهية مؤلفة من الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد، أو مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد؟ فإن وجدت؛ فلا حاجة للعالم المشهود إلى وجود الواجب، كما يقول المنكرون، وإن لم توجد؛ كان كلامهم في تصوير سلسلة مؤلفة من المحتاجين إلى الاستناد قاضية حاجتها من نفسها بفضل عدم تناهيها لغواً، بل مصادرة على المطلوب ذلك السلاح الذي يريدون أن يرمونا به، وهو متوجّه عليهم، لا علينا؛ لأنّهم هم الذين استعانوا بعدم تناهي سلسلة المحتاجين في قضاء حاجتها من نفسها مستغينة عن أمر خارج عنها، فعُدّوا هذه السلسلة اللامتناهية كأنّها موجودة في حين أنّ وجودها محلّ النزاع بيننا.

أمّا نحن فقد أرينا عدم صحّة استناد المحتاجين إلى المحتاجين إلى الاستناد في سلسلة متناهية مؤلفة منهم فقط؛ لبقاء حاجتهم إلى السند الصحيح غير مقضية. أريناه بكلّ جلاء، ثمّ توسّلنا في إثبات عدم الإمكان لسلسلة الواقفين المحتاجين إلى الاستناد على تقدير كونها سلسلة غير متناهية أيضاً، بأن نقول: زيادة المحتاجين لا يمكن أن تعدّ قضاءً لحاجتهم؛ وإن بلغوا في الكثرة حدّ اللانهاية، وإنّما تكون زيادة المحتاجين زيادةً في الحاجة؛ التي هي المانعة لإمكان تشكّل السلسلة. أو نقول: السلسلة اللامتناهية التي تخيلوها موجودة مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد غير المتناهين لا يمكن أن يكون لها وجود في الخارج؛

لكونها مؤلفة من السلاسل المتناهية المؤلفة من أولئك المحتاجين، والتي أرينا جلياً عدم إمكان وجودها لخلوها عما يقضي حاجة المحتاجين. والسلسلة الكبيرة المؤلفة من سلاسل صغيرة لا وجود لها، يلزم أن تكون هي أيضاً غير ممكنة الوجود.

فقد تمسكنا في هذين القولين بأدلة عقلية حاسمة تقطع الطريق على الذين يحاولون تشكيل سلسلة الواقفين من محض المحتاجين إلى الاستناد تقطع عليهم طريق الاستعانة في محاولتهم من فرض عدم التناهي لتلك السلسلة. وليس في أدلة القولين المذكورين شائبة من المصادرة على المطلوب؛ أي: مراجعة محل النزاع للاستناد إليه.

بل نقول زيادة على قدر ما نحتاج إليه في هذا المقام - وربما تنفعنا في مكان آخر من الكتاب -: كيف توجد سلسلة لا نهاية لها مطلقاً؛ أي: ولو كانت مؤلفة من غير المحتاجين - بناء على عدم وجود «اللانهاية»؟ فكل مرحلة من مراحل السلسلة نهاية، ولا يمكن الوصول - ولو خيالياً - إلى مرحلة اللانهاية؛ لعدم وجودها، فلا وجود لسلسلة غير متناهية؛ إذ لو كانت موجودة؛ فإما أن تتكوّن من سلاسل متناهية، فيلزم أن تكون هي أيضاً متناهية؛ لأن المؤلف من المتناهيات متناهٍ، ولا يتولد غير المتناهي إلى الأبد من انضمام المتناهي إلى المتناهي؛ وإما أن تتكوّن من سلاسل غير متناهية، فيتوقف وجود الكل اللامتناهي على وجود الأجزاء اللامتناهية، ويلزم من تقدّم وجود الموقوف عليه على وجود الموقوف، تقدّم وجود اللامتناهي على نفسه، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه منشأ بطلان الدور عند العقلاء؛ الذين لا شبهة لهم في بطلان التسلسل أيضاً.

فقد انجلى من هذه التحقيقات: أن حديث السلسلة اللامتناهية - لا سيما المؤلفة من المحتاجين - حديث خرافة، وحديث إقامة عدم تناهي السلسلة مقام قضاء حاجتها خرافة على خرافة، وما ذكرنا هنا من الأدلة على إبطال السلسلة اللامتناهية يمكن إضافتها إلى البراهين المعروفة التي اكتشفها العلماء لهذا الغرض كبرهان التطبيق والتضاييف.

[نتيجة الأمثلة]

نعود من المثال إلى الممثل: الحاصل: أن التمسك في تعليل وجود أيّ موجودٍ بسلسلة العلل الممكنة التي لا نهاية لها، والتي كل واحدة منها علّة بالنسبة

إلى ما بعدها، ومعلولة بالنسبة إلى ما قبلها، وإن كان يكفل في الظاهر لكل معلول مندرج في السلسلة بعلة وجوده، لكن هذا في الحقيقة ترك كل معلول في السلسلة - وفيها المعلول الأخير المبحوث عن علة وجوده - من غير علة. وحيث لا يوجد معلول من غير وجود علة؛ فلا معلول، ولا علة، ولا سلسلة مؤلفة من المعلولات وعللها، وإنما كل ذلك في خيال المتخيلين؛ لأن وجود المعلول الأخير معلق بوجود علة، ووجوده علة معلق بوجود علة، وهكذا إلى ما لا نهاية له، فليس لأي جزء من أجزاء السلسلة وجود متقرر، بل وجود معلق بوجود ما قبله، ووجود ما قبله معلق كذلك بوجود ما قبله، بمعنى: أنه موجود؛ إن كان ما قبله موجوداً، وما قبله موجود؛ إن كان ما قبله موجوداً... إلخ من غير أن يكون وجود هذه الأشياء المتسلسلة إلا بعد انتهاء سلسلة التعليقات، وحيث لا تنتهي السلسلة في الجانب القبلي - الذي هو جانب المبدأ إلى ما له وجود متقرر غير محتاج إلى تعليقه بوجود غيره، بل تستمر منتقلة من تعليق إلى تعليق - كانت السلسلة عبارة عن تعليقات مجردة يتأخر الحكم بوجود معلقاتها إلى وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التي لا نهاية لها؛ إذ لم يقض أي فرد من أفراد تلك المعلقات حاجتها إلى علة وجوده، ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجوده بمعلق. إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله تخلى عنها، وحُيِّل إليه، كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له.

وفي الحقيقة لا وجود للسلسلة، ولا لأي جزء من أجزائها، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعد مثله، وكالمضي في وضع صفر بعد صفر من اليسار على ورق لا نهاية لسعته، ولا لعدد الأصفار الموضوعة عليه، بدون الانتهاء إلى عدد صحيح.

وما دامت لا تنتهي هذه التعليقات، فلم يتقرر، ولم يتحقق وجود أي جزء من السلسلة، فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية في المثال السابق؛ الذي هو أحسن الأمثلة لإيضاح المقام، فكما لا قيمة لأي صفر من الأصفار المنضم بعضها إلى بعض من جانب اليسار إلى أن يتبين كون هذا الانضمام المستمر منتهاً إلى عدد صحيح، أو غير منته. فإن لم ينته إليه، وانقطع استمرار الأصفار؛ انقطعت السلسلة معها معدومة القيمة، ومنقطعة الأمل من تقوُّمها، وإن دامت الأصفار مستمرة؛ لم ينقطع الأمل من تقوُّمها، وتقوُّمها إنما يكون بانتهاء السلسلة في عدد صحيح لكن الخصوم المنكرين لوجود الواجب في موقف لا يؤدون تحقق القيمة المتوقعة لسلسلة

الأصفار بناءً على أن ذلك يؤدي إلى انقطاع السلسلة، وهم يودون أن يستمرّ الأمل في تقومها باستمرار السلسلة دون تحقّق الأمل بتحقّق القيمة، ويقىمون استمرار الأمل من دون تحقّقه مقام التّحقّق. ولا يريدون أن يفهموا ما في ذلك من إعدام القيمة، بل إعدام السلسلة نفسها أيضاً بالتزام عدم تناهيتها، بناءً على ما عرفت من عدم وجود سلسلة لا نهاية لها، فضلاً عن أنّهم يريدون دوام الأمل بدوام السلسلة مع اشتراط عدم تحقّق هذا الأمل؛ لأنّ دوام السلسلة وكون هذا الدوام مطلوباً يتضمّن ذلك عدم، فكيف يدوم الأمل مع هذا الشرط الذي يناقضه؟ فالحقّ: أنّهم يريدون بناء هذه السلسلة على الهواء، ليست لها قيمةً عدديةً، ولا رجاؤها، ولا لها ولاجزائها وجودٌ إلا في الخيال.

كذلك سلسلة الكائنات المعلق وجود كلّ منها بوجود علّته لكونه من الممكنات المحتاجة إلى العلّة، وكون علّته مثله في الحاجة إلى علّة الوجود... هذه السلسلة لا يحكم بشأنها إلى أن يتبيّن أمر التّعليقات المتصورة بين أجزائها التي كلّ جزءٍ منها معلولٌ بالنسبة إلى ما قبله، وعلّة بالنسبة إلى ما بعده. فإن لم يستمرّ التّعليق، وانتهى في أيّ مرحلة من مراحلها إلى علّة لا يحتاج وجودها إلى التّعليق بوجود علّة أخرى، بطل التسلسل، وثبت الواجب بثبوت العلّة الأولى؛ التي لا تحتاج إلى علّة.

وإن استمرّ التّعليق، ولم تنته السلسلة لعدم انتهاء التّعليق بين أجزائها بعضها ببعض؛ كانت السلسلة وأجزاؤها غير متقرّرة الوجود، كالأصفار المحضة اللامتناهية غير المتقوّمة بالانتهاء إلى عدد صحيح، فكأنّ ذلك العدد الصّحيح يفيض الحياة على تلك الأصفار؛ إذا انتهت إليه، وإذا لم تنته إليه؛ فلا حياة لها.

وكذلك سلسلة الكائنات المؤلّفة من العلل، ومعلولاتها؛ إذا انتهت إلى علّة أولى واجبة الوجود مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علّة أخرى، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة، فكانت السلسلة وأجزاؤها المتناهية موجودةً، وبطل التسلسل ببطالان عدم التّناهي لكونه^(١) يطلق في عرف العلماء على تسلسل

(١) وليس موقفنا من الخصم أنّنا ندّعي استحالة التسلسل، وهو ينكرها، وإنّما الموقف الحقيقي: أنّه يدعي إمكان وجود العالم الممكن الوجود من غير حاجة إلى وجود الواجب، ونحن ننفي هذا الإمكان، فموقفنا موقف النافي، وموقف الخصم موقف المدّعي. فإذا استند في إثبات مدّعاؤه إلى تسلسل العلل الممكنة إلى غير نهاية مع احتياج كلّ منها إلى العلّة، ليستخرج من عدم تناهي العلل المحتاجة علّة غير محتاجة إلى العلّة كان هذا مصادرةً وتناقضاً... أمّا نحن فلا تصوّر المصادرة في موقفنا لأننا نعترض على دليل الخصم باشماله على المصادرة، فهل =

أمر غير متناهية. وإن لم تنته السلسلة إلى العلة الأولى الواجبة، فلا وجود للسلسلة، ولا لأجزائها المعلق كل منها بمعلق! لا شيء منها بموجود، ولا معلق بموجود، بل معلق بمعلق.

[سلسلة العلل المتناهية موجودة] بينما سلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة]

وعلى هذا التقدير: بطل التسلسل ببطلان وجود السلسلة، وأجزائها. فالتسلسل الذي هو عبارة في مسألتنا عن وجود علل غير متناهية معلق كل متأخر منها بمتقدم باطل على كلا التقديرين؛ لأن سلسلة العلل الموجودة متناهية، وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة، والغافل يظن أنها موجودة مقضية حاجة كل واحد من أجزائها في الوجود بفضل عدم تناهيها - الذي هو محل النزاع - في حين أنه لم يتقرر ولم يتبين وجود أي جزء منها فضلاً عن وجودها غير متناهية. ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل؛ لعلم أن ما لا يوجد متناهياً - وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء - فعدم وجوده غير متناهٍ أولى، وليس ما خيل إليه من عدم تناهيه إلا تغطية لعدم وجوده.

والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الغوص في أعماق اللانهاية - ليظهروا ماهية هذه السلسلة الموهومة في أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكان الوجود -

= يكون الاعتراض على مصادرة الخصم مصادرة؟

ثم إن لنا أن نقف موقف المدعي المحاول لإثبات الواجب مستنداً إلى احتياج وجود العالم الممكن إلى علة موجدة غير محتاجة إلى علة وهي الواجب، والخصم يمنع الاحتياج إلى الواجب مستنداً إلى تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة. فنحن نبطل هذا السند باستلزامه المصادرة، والتناقض، وإقامة ما لم يثبت وجوده بعد، وهو سلسلة العلل غير المتناهية مقام العلة الموجودة.

الحاصل أن استناد الخصم إلى عدم تناهي سلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة ليستغني به عن علة غير محتاجة إلى علة - أعني: الواجب - ليس إلا شعوذة من الخصم يغالط بها نفسه وغيره، لأن فيه ثلاثة أوجه من البطلان: مصادرة، وتناقض، أمّا المصادرة؛ فقد بيناها. وأمّا التناقض؛ فأحدهما في استخراج علة حقيقية غير محتاجة إلى علة، من ضم علة محتاجة إلى علة محتاجة مستمراً في عملية الضم إلى ما لا نهاية له، وجميع هذه المضمومات محتاجات ليست فيها واحدة غير محتاجة. وثانيهما: أن الاستناد إلى عدم تناهي سلسلة العلل المحتاجة إنما يكون بالاستناد إلى تمام السلسلة اللامتناهية، في حين أن تمام السلسلة اللامتناهية انتهائها.

راجعوا طرقاً أخرى لإبطال التسلسل، ووضعوها براهين عديدة، كبرهان التطبيق، وبرهان التضاييف؛ تقريباً لبطلانه إلى الأذهان. ومع هذا فبعض الغافلين لم تنفعهم البراهين، كما ادعى الشيخ محمد عبده: أن كل ما ذكره العلماء في إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام كاذبة، والحال: أن التسلسل لا سيما التسلسل في العلل، هو نفسه أكبر الأوهام الكاذبة^(١)، وفي فصل حدوث العالم من الباب الثاني من هذا الكتاب بقیة لهذا البحث.

(١) يحتمل أن يكون بين قراء هذا الكتاب من يجد التعبير «بعض الغافلين» كثيراً بالنسبة إلى مركز الشيخ محمد عبده: لكن المسألة التي نعالجها متعلقة بوجود الله تعالى، أهم من مركز الشيخ، وأجدر بأن نتكلم فيها بكل صراحة، ونقابل شديد الخطأ فيها، وشديد التخطئة المضاف إليه بشيء من الشدة... فالشيخ الذي ينكر بطلان التسلسل، ولا يرى مانعاً في صحته غافل عن أنه يسد برأيه هذا على نفسه باب إثبات وجود الله؛ لأنه يظن كفاية إبطال الرجحان من غير مرجح في إثبات هذا المطلب الأعلى، والحال: أن إثباته يتوقف على إبطال التسلسل أيضاً بعد إبطال الرجحان من غير مرجح. لأن معنى إبطال الرجحان من غير مرجح: أن العالم لا يكون موجوداً بنفسه، بل يحتاج إلى علة موجدة، ومعنى إبطال التسلسل: أن هذه العلة لا يجوز أن تكون محتاجة إلى العلة الموجدة مثل معلولها الذي هو العالم، وإلا تتسلسل العلل المحتاجة إلى العلة إلى ما لا نهاية له من دون قضاء العالم حاجته من العلل التي يستند وجوده إلى وجودها، ولا حاجة تلك العلل نفسها من العلة، فلا يكون شيء من العالم، ولا سلسلة العلل التي يستند إليها العالم في محيلتنا موجوداً.

ثم إن التسلسل في العلل الذي أخطأ الشيخ في تجويزه، وتخطئة مبطله، والذي يظن المخطئ فيه المعدوم موجوداً، بل موجودات غير متناهية... هذا التسلسل أظهر أنواع التسلسل بطلاناً. ومن هذا لم يعجبني أيضاً قول من أفضله على الشيخ محمد عبده - أعني مترجم «المطالب والمذاهب» ص ٢٢٩ - عند الكلام على أن فلاسفة القرون الوسطى كانوا يبنون إثبات الواجب على امتناع تسلسل العلل من غير إقامة الدليل على هذا الامتناع، قال: «وكانهم قائلون بكونه بديهيّاً بذاته» ثم قال: «وفيه نظر، لأن تسلسل العلل - وإن كان باطلاً عندنا أيضاً - لكنه باطل بالاستدلال، فنحن نستدل عليه ببرهانين رئيسيين برهان التطبيق وبرهان التضاييف».

وقال في ص التي تليها مبيناً لسبب امتناع تسلسل العلل: «إن العلة الأخيرة كما تأخذ وجودها من العلة التي تقدمتها تأخذ عليتها أيضاً منها» فاقترب من الحقيقة حتى وصل إلى حافتها، ثم ابتعد عنها قائلاً: «فلزم تحقق وسائط غير متناهية بين حدوث المعلول وعلته، وهو متوقف على مضي أزمنة غير متناهية».

وإنما قلنا: إنه ابتعد عن الحقيقة في قوله الأخير لأنه يوهم أن منشأ البطلان في تسلسل العلل الممكنة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة: عدم استيعاب الزمان الماضي لسلسلة العلل غير المتناهية حتى إن الزمان لو وسعها بأن كان هو أيضاً غير متناه؛ لزال البطلان عن تسلسل العلل إلى غير نهاية، مع أن ذلك باطل في ذاته؛ إذ لا وجود لسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة غير مقضية الحاجة متناهية أو غير متناهية إلا في الوهم والخيال كما أوضحناه، ولا

فهذا التسلسل - الذي يتصورون فيه وجود أمور غير متناهية مترتبة بعضها على بعض؛ بأن يأخذ المتأخر وجوده من المتقدم، وتستمر سلسلة هذه الموجودات المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا إلى متقدم لا نشهده لمضيّه، ومن متقدم إلى أقدم، ثم إلى أقدم من الأقدم، ومنه إلى ما لا نهاية له في القدم - عبارة عن لعبة لعبها الشيطان في عقول الغافلين، ولا وجود للسلسلة ومراحلها الممتدة إلى جانب الماضي بالاستمرار والانتقال من متأخر إلى متقدم إلى ما لا نهاية له... لا وجود لها؛ لأنها سلسلة أمور لم تنته في أي مرحلة من مراحلها إلى موجود قضى حاجته من الوجود فعلاً، لا تعليقاً على وجود ما يتقدمه، مع أن وجود ما يتقدمه أيضاً معلق على وجود ما قبله، وليس بناجز، فلا موجود في السلسلة التي يخيّل إلينا سلسلة موجودات غير متناهية يستند بعضها إلى بعض في الوجود، ولا يصح أن يعبر عنها موجودات، إذ كل موجود فيها موعود له الوجود، وليس بموجود فعلاً، وفارق الوجود الموعود له به لا يعطيه غيره، وإنما يعطيه ممّا عنده، وهو الوعد.

لا وجود لهذه السلسلة إلا في الخيال الكاذب، لا كما قال الشيخ محمد عبده: إن كل ما قيل، أو يقال في إبطال التسلسل فمن الأوهام والخيالات الكاذبة. بل الكذب والخيال المحال في التسلسل نفسه لا في إبطاله، ولو لم يكن باطلاً لما أمكن إثبات وجود الله الذي ينتهي فيه سلسلة الموجودات، كما قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثماني في قصيدته الثونية الكلامية:

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت أحاد سلسلة حُفّت بإمكان

ولو صحّ التسلسل؛ لقضى الكائنات حاجتها إلى علة الوجود من داخلها، وذلك بأن يجد كل كائن في العالم علة وجوده في جزء من العالم، فإن احتاج هذا الجزء أيضاً إلى علة الوجود؛ لكونه من الممكنات التي تحتاج إلى علة، كان علة شيء من أجزاء العالم الأخرى.

ولا مانع من عدم انتهاء بناء المحتاج على المحتاج عند من ينكر بطلان التسلسل في العلل الموحدة؛ فيتصور هذا المنكر عللاً غير متناهية من أجزاء العالم تُقابل احتياجات غير متناهية من أجزائه إلى العلة، ويتصور بهذا الطريق استغناء

= تصح إقامة عدم تناهيها المفروض مقام قضاء حاجتها إلى علة الوجود، فبطلانه في تخيل ما ليس بعلة لكونه غير موجود، في صورة العلة بل في صورة العلل غير المتناهية، وما ليس بموجود في صورة الموجودات غير المتناهية. أمّا عدم تناهي الزمان؛ فلا مانع عن القول به عند الملاحدة المنكرين لبطلان التسلسل؛ الذي يتوسلون به إلى الاستغناء عن الواجب.

العالم عن وجود الله. فأين يذهب الشيخ محمد عبده المدافع عن التسلسل الباطل؛ الذي يتخيَّله المتخيِّلون لإنكار وجود الله الواجب لقطع تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة؟ وأين الأستاذ محمد صبيح مؤلف كتاب محمد عبده؛ الذي زعم فيه تحدي الشيخ جميع شيوخ الأزهر؛ ليثبتوا وحدانية الله، فسكتوا، ولم يحيروا جواباً؟ مع أنَّ الشيخ نفسه يلزمه العجز عن إثبات وجود الله قبل إثبات كونه وحيداً في الوجود، وإن لم يشعر بذلك العجز، وهو خطأ آخر... ولو شعر به؛ لما اجتراً على إنكار بطلان التسلسل بتهوُّر لا مثيل له.

وكما لم يكن مقصود الشيخ من إنكار بطلان التسلسل إبقاء للطريق إلى إنكار وجود الله مع المنكرين، فالاهتمام البالغ بإبطال التسلسل لا يكون منا لسائق ديني فقط نحتفظ به عقيدة وجود الله. بل التسلسل باطل بذاته علمياً، وضرورياً، كما أنَّ الله تعالى موجود بذاته علمياً، وضرورياً، وسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة إن كانت منقطعة في أي مرحلة من مراحلها الماضية بالانتهاء والاستناد إلى العلة الواجبة غير المحتاجة التي هي الله، فهي موجودة.

وإن كانت سلسلة العلل في جانب الماضي لكل واحد من الكائنات تستمر ممكنة؛ أي محتاجة إلى العلة، ولا تأتي لها نهاية - والتسلسل الباطل إنما يكون في مثل هذه السلسلة غير المتناهية - فالسلسلة إذن غير موجودة بجميع أجزائها إلا في خيال المغرمين بالضلالات.

فالغافلون عن بطلان التسلسل يبنون وجود الكائنات على أسباب تقدمتها في الوجود، كما يبنون وجود تلك الأسباب على أسباب قبلها بدرجة، وقبل معلولها بدرجتين، وهكذا دواليك، إلى أن تتخيَّلوا وراء كل كائن مشهود سلسلة موجودات لا نهاية لها متغلغلة في أعماق الماضي، يستند كل واحد منهما إلى ما قبله من الموجودات، ويستفيد وجوده من وجوده المستفاد وجوده أيضاً من وجود متقدم آخر... في حين: أنَّ جميع هذه الأمور المتقدمة على ترتيب قدمها لا وجود لها إلا مستعاراً غير أصلي، ولا مُنته إلى أصلي يصحح هذه الاستعارات كالجنيه الذهب في المثال السابق المتداول بعينه بين أيدي المستقرضين المتقدمين على مراتبهم في التَّقدم من غير انتهائه إلى مالك يملكه بغير صورة الاستقراض، ومثله الجنيه المعين من الذهب المنتقل بين أيدي المداولين في البيع والشراء...

هل يمكن استمرار هذا الانتقال وذاك التداول في ماضي ذلك الجنيه المعين من غير انتهاء إلى استخراجِه من منجمه، وضربه على شكل من أشكال المسكوكات مع خط من خطوطها، أو نقش من نقوشها. فإذا لم تسبق في تاريخ

الجنيه الذهبي حالة غير الانتقال والتداول من يدٍ إلى أخرى؛ فذاك الانتقال والتداول لا أصل لهما، لا مستمراً، ولا مرةً واحدةً، بل لا وجود لهذا الجنيه المتداول المسكوك؛ الذي لم يسبق تداوله بين الأيدي ضرب السكة عليه، ولا استخراجهُ من معدنه، وذلك لأنَّ كون تداوله بين الأيدي لا نهاية له على طول الماضي يمنع الذهن عن الوصول إلى حالة ضرب السكة عليه فضلاً عن استخراجهِ من المنجم. فكأنَّ استمرار حالة التداول في ماضيه إلى ما لا نهاية له، أو بالأصحَّ إلى ما لا بداية له أغناه عن الأصل والمنشأ، وقام مقامهما.

ولكنَّ الحقيقة: أنَّه لا أصل أيضاً لانتقال هذا الجنيه؛ الذي لا وجود له، بين أيدي المداولين؛ لأنَّ وجوده عند المداول الأخير يتوقَّف على وجوده من قبل عند المداول الذي سبقه بدرجة واحدة، ووجوده عنده على وجوده عند المداول السابق بدرجتين، وهلمَّ جرَّاء. ولم تكن هذه التوقُّفات مقضيَّة الحاجة أبداً، فتبقى منتقلةً من حوالةٍ سابقةٍ إلى حوالةٍ أسبق، ومن تعليقٍ إلى تعليقٍ وتعويقي.

ولو كانت سلسلة هذه التعليقات مربوطةً بزمَّة المستقبل؛ لهان الأمر، وكان لها معنى معقول^(١)، ولكنَّها تعليقاتٌ وانتقالاتٌ من الماضي القريب الفارغ إلى الماضي البعيد الفارغ، فيكون معناها: عدم وجود هذه السلسلة إلا في الخيال الخادع، كأنَّ يقال: لو كان لزيد أمٌّ ولدته؛ كان زيد موجوداً، فوجوده يتوقَّف على وجود أمِّه، ووجود أمِّه يتوقَّف على وجود أمِّ أمِّه، وهكذا لا تُتصوَّر سلسلة أمهاتٍ لا تنتهي في أيِّ مرحلةٍ من مراحل القدم إلا مولودةً من أمِّ. ومثلها سلسلة آباء غيرٍ منتهية في أبينا آدم المستند وجوده إلى خلق الله من غير أب وأمٍّ... والمقصود من المثال تصوُّر سلسلة أمورٍ لا يوجد المتأخر منها إلا موقوفاً على وجود المتقدم... فما هي موجوداتٌ بل موقوفات الحكم بوجودها على وجود موقوفاتٍ مثلها. فهذا موجودٌ؛ إن وجد قبله ذاك، وذاك موجودٌ؛ إن وجد قبله ذلك، وهكذا جميع مراحل السلسلة لا وجود لها مقطوعاً بل مشروطاً بوجود آخر قبله لا يقطع بوجوده أيضاً إلا مشروطاً. وما دامت السلسلة مشروطةً من ناحيةٍ أخرى بأن لا تنتهي إلى مرحلةٍ موجودٍ مضبوطٍ بالضبط، لا مشروطٍ بالشَّرط الذي لا تحقُّق له أبداً، وتحقُّقه يتوقَّف على انتهاء السلسلة المشروطة بعدم الانتهاء.

وقد أكثرنا الأمثلة لإيضاح المسألة، فإن لم تنته السلسلة في مثال الآباء

(١) وسيعلم القارئ في مكانٍ آخر من الكتاب: أنَّ السَّلسل في جانب المستقبل يختلف عن السَّلسل في جانب الماضي الذي نحن بصدد إبطاله، ويعلم هناك أيضاً سبب هذا الاختلاف.

والأممات في آدم وحواء كما هو مذهب العصريين من أذئاب داروين القائلين بإضافة الحيوانات من القروود وغيرها إلى نسب الإنسان، فلا بد أن تنتهي سلسلة التولد في مرحلة من المراحل إن لم يكن المنتهى مرحلة الإنسان فمرحلة الحيوان أو الأبعد منه أيضاً... لا بد أن تنتهي سلسلة المحتاجين في الوجود إلى التولد من شيء والتطور من حالة، أو بالأعم المحتاجين إلى علّة موجدة. ولا وجود للسلسلة التي لا نهاية لها إلا في خيال الغافل؛ الذي يظنّها موجودة، وقاضية حاجتها إلى علّة الوجود من عدم تناهيها الذي لا فائدة فيه غير إطالة مراحل الوعد بالوجود وعلاوة الوعد إلى الوعد، لا مراحل الوجود.

والحقيقة المجردة من الخيال: أنه لا وجود لأجزاء السلسلة لا أصلياً ولا مستعاراً لعدم انتهاء الاستعارة في أيّ جزء من الأجزاء إلى موجود غير محتاج في موجوديته إلى استعارة الوجود من غيره. ولو انتهت انقطعت السلسلة فيه، وما احتاجت إلى إحالتها على ذمة اللانهاية إخفاء للوجود المفقود بين أجزائها. ولهذا قلنا في أول الكلام: إن التسلسل عبارة عن لعبة لعبها الشيطان في عقول الغافلين ليستخرجوا الموجود من المعدومات التي فرضوها غير متناهية... يتصورون كأنهم إن لم يحصلوا على علّة الوجود المنشودة من معدومات تصل إليها أذهانهم؛ فربما يحصلون عليها في معدومات لا تصل إليها أذهانهم، لبعدها وكثرتها.

وإذ لا وجود لسلسلة أسباب يتخيّلونها ممتدة في أعماق الماضي يكون وجود المتقدم فيها سبباً لوجود المتأخر إلى أن يأتي دور السبب الأخير المتصل بالكائن المشهود؛ الذي كنّا وقفنا أمامه في أول الكلام نبحث عن سبب وجوده... فلا صحة لوجود ذلك السبب، ويلزم منه أن لا يصحّ وجود المسبب؛ الذي هو هذا الكائن المشهود والموجود رغم عدم وجود سببه.

[مقارنة بين العقل التابع للتجربة والعقل الحر]

والعقل التابع للتجربة؛ التي تحاول البحث عن علّة وجود الكون المحتاج إليها لإمكانه في ممكنات مثله محتاجة إلى علّة الوجود، ولا تجدها، فتزيد في خياله عدد الممكنات التي بحثت عن علّة وجود الكون فيها إلى ما لا نهاية له، ثم تحاول التفتيش عن العلّة المنشودة في هذا العدد الغير المتناهي من الممكنات، فلا تستطيع... ولكن هذا العقل المقيّد بالتجربة يقول لصاحبه: لو استطعت التفتيش في غير المتناهي، لوجدت ما تنشده، فلا تيأس من الحصول عليه ما دام عدد الممكنات التي تأخذ علّة وجودها في خيالك بعضها من بعض لا نهاية له... .

فيغلط هذا العقل المقيّد بالتجربة؛ التي عجزت عن القيام بتمام واجبيها، ويُغلط صاحبه.

أمّا العقل السليم الحرّ فلا يصعب عليه الحكم بعدم وجود العلة اللازمة لوجود الكون بين سلسلة الآحاد الغير المتناهية من الممكنات الموجودة في خيالك، والآخذة علل وجودها بعضها من بعض قياساً على عدم وجود هذه العلة في السلسلة المتناهية؛ لاشتراكهما في بقاء آحاد كلٍّ من السلسلتين: المتناهية وغير المتناهية غير مقضية الحاجة إلى علة الوجود مهما زاد عددها، أو بالأصحّ مهما زيد عددها في الخيال - ومعنى هذا: أنّ آحاد السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غير موجودة في نفسها فضلاً عن صلاحية واحدٍ من تلك الآحاد لأن يكون علة وجود الكون المنشودة، والباحث عنها في سلسلة الممكنات التي ربّنها في خياله لا يجدها إلا محتاجةً إلى علة فيطيل السلسلة عبثاً، وينقل نظرها من علة إلى علة تتقدّمها، وكلّها محتاجةً إلى علة الوجود؛ أي: مخيلة، غير موجودة.

والعقل السليم الحرّ يفهم ما لم يفهمه العقل المقيّد بالتجربة، فيحكم - من غير حاجة إلى التفتيش - بعدم إمكان وجود العلة المنشودة لوجود الكون في الممكنات المتسلسلة الموجودة في الخيال؛ المحتاجة هي الأخرى إلى علة الوجود. وجماع خطأ الباحث عن علة الوجود في سلسلة العلل المحتاجة إلى علة مؤملاً قضاء هذه الحاجة في سلسلة لا نهاية لها إن لم يقض في سلسلة متناهية: أنّ هذا الباحث يؤمّل استخراج الموجود من معدومات لا نهاية لكثرتها. فيلزم أن لا يكون هذا الكون المشهود موجوداً إن لم يكن له علة الوجود غير ما يتوهم الغافلون وجوده في ضمن التسلسل الباطل الفارغ عن وجود أي شيء، وهم يظنونونه مملوءاً بموجودات غير متناهية يعتمد بعضها على بعض، يفهم العقل السليم المؤيد بهداية الله ما في ظنّهم من الخطأ الفاحش، ويصدر حكمه من غير حاجة إلى الوقوع في دولا ب التسلسل لتجربة، ومعاينة ما فيه من الثرّهات السباس.

وهذه معجزة العقل الحرّ إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة لا نهاية لها... إزاء العقل العاجز التابع للعاجز، ثمّ المجترئ - رغم عجزه عن التجربة - على الحكم بوجود هذه السلسلة غير الموجودة، ثمّ الحكم بتضمّن تلك السلسلة المعدومة لوجود علة الكون...

هذه معجزة العقل غير المقيّد بالتجربة، معجزته الناطقة يكون العقل أقوى وأفضل من التجربة؛ الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصدنا في هذا الكتاب...

يتجلى حصول هذا المقصود العظيم في ضمن السعي لكسب قضية من أعظم القضايا التي يمتاز هذا الكتاب بحلّها، وأعني بها: إبطال التسلسل، فيتجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين في وقت واحد متّصلين بعضهما ببعض.

هذا إيضاح ما في تسلسل العلل إلى غير نهاية من البطالان، وحسبي إبطال هذا النوع الخاص فيما أنا بصده من إثبات الواجب، كما أشرت إليه من قبل أيضاً.

[رونووي يوافق المتكلمين في اشتراط استحالة التسلسل]:

وزيادة على هذا فإن الأستاذ الكبير التركي مؤلف كتاب: «اضمحلال مذهب الماديين» عزا إلى «رونووي» مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة: أنه أبطل في كتابه «فلسفة التاريخ التحليلية» - عند انتقاده لمذهب التكامل وبيانه الفرق بينه وبين مذهب الخلق من حيث إنّ الأوّل لا يضع مبدأً للكائنات في جانب الماضي، والثاني يضعه - دعوى تسلسل الحوادث من غير أن يكون لها مبدأ، وقال:

«إنّه بمثابة فرض عدد غير متناهٍ موجود فعلاً وحقيقةً، وإنّه تناقض؛ لأنّ العدد إن كان موجوداً حقيقةً؛ فلا يكون غير متناهٍ، وإن كان غير متناهٍ؛ فلا يوجد إلا في الذهن، فيُضمّ واحد دائماً إلى العدد في الذهن، ولكن لا يوجد هذا العدد حقيقةً».

ولعل وجه التناقض في وجود عدد فعلاً وحقيقةً غير متناهٍ: أنه يمكن ضمّ واحد في الذهن إلى ذلك العدد اللامتناهي الموجود في الخارج، فيلزم من قبوله الضمّ ألا يكون غير متناهٍ، لأنه غير مضموم أقل منه مضموماً، وقد كنّا فرضناه غير متناهٍ، وهذا هو التناقض.

الحاصل: أنّ غير المتناهي لزمه أن لا يكون لزيادة شيء فيه، أو نقص شيء عنه أي تأثير في كمّيّته، فلا يزداد بالزيادة، ولا ينتقص بالنقص، ويتساوى الحالان عليه، وهو تناقض لعدم كون الزيادة زيادةً، والنقص نقصاً. فإن كان للزيادة والنقص تأثير فيه - ولا سيّما للزيادة - فهو متناهٍ يستكمل نقصه بالزيادة، ويزيده النقص نقصاناً، وقد فرضناه غير متناهٍ، فهذا خلف وتناقض...

وإلى هذا الحاصل ترجع البراهين المرتبة لإبطال التسلسل، كبرهان التطبيق وغيره، وكلّه إبطال لغير المتناهي.

ويمكن إلحاق قولي هذا المستنبط من كلام «رونووي» ولا سيّما قولي من قبل في إثبات عدم إمكان أن يكون غير المتناهي مؤلفاً من أجزاء متناهية، ولا من أجزاء غير متناهية... يمكن إلحاق هذه الأقوال بتلك البراهين المبطلّة للتسلسل

مطلقاً^(١)، كما أنَّ قولي الذي أطلقت أنفاسي فيه، وفي تمثيله بسلسلة الأصفار، وسلسلة الاستقراض، وسلسلة الاستناد، وغيرها، برهانٌ تحليلي لإبطال تسلسل العلل الذي بطلانه متفق عليه بين الفلاسفة القدماء والمتكلمين.

والذي ذهب إليه الفيلسوف الغربي الحديث رجوعٌ إلى مذهب علماء الإسلام المتكلمين المختلفين عن الفلاسفة القدماء في اشتراط استحالة الأمور اللامتناهية بشرط ترتبها واجتماعها في الوجود، ومذهب المتكلمين استحالة الأمور اللامتناهية الموجودة فعلاً من غير اشتراط ترتبها، واجتماعها في الوجود.

ونقل المؤلف التركي المارُّ الذكر عن «رونوي يه» أيضاً: أنه أثبت في كتابه المسمَّى «مونا دولوزي» استحالة وجود الأمور اللامتناهية فعلاً. ولا أدري: أنه ذكر في كتابه هذا لإبطال وجودها ما زاد على ما ذكره في كتابه السابق.

[برهان التطبيق على بطلان التسلسل]

أمَّا المتكلمون؛ فطريقهم في إبطال اللامتناهي إجراء برهان التطبيق عليه، الذي نَقَّبوا في تدقيقه، وأسهبوا في الكلام إسهاباً يُمَلُّ قارئ هذا الزَّمان. لكنِّي أذكر له طريقاً موجزةً سهلة التناول، فأقول: لو وُجد أمورٌ غير متناهية فعلاً؛ لأخذنا شيئاً منه، ثمَّ قارنَّا الباقي بالمجموع المأخوذ منه، فإن تساويا في المقدار كان الجزء مساوياً للكلِّ، أو النَّاقص للزائد، وكلاهما محالٌ متضمَّنٌ للتناقض، وإن نقص الباقي عن المجموع؛ لزم تناهي النَّاقص، وهو ظاهرٌ، وتناهي الزائد أيضاً؛ لكونه زائداً على النَّاقص بمقدار مأخوذٍ متناهٍ، والزائد على المتناهي بمقدار متناهٍ متناهٍ.

لا يقال: لا نسلم بلزوم تناهي النَّاقص حتَّى يترتَّب عليه تناهي الزائد أيضاً لإمكان أن يكون الزائد والنَّاقص غير متناهيين مع كون أحدهما أكبر من الآخر. لأنِّي أقول: اللامتناهي يأبى أن يكون صغيراً أو ناقصاً، فالقول بكون الزائد والنَّاقص غير متناهيين رجوعٌ إلى القول بتساويهما، فيلزم إمَّا أن لا يكون الزائد زائداً، والنَّاقص ناقصاً، وهو تناقضٌ، أو يلزم تناهي النَّاقص أولاً، ثمَّ تناهي

(١) ومن العجب المدهش: أنَّ كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة والفائز منها بالجائزة الأولى، كان يرى هذا الباطل المتوسل به إلى إغناء العالم عن وجود الله، أعني: تسلسل العلل إلى غير نهاية؛ أدلُّ على قدرة الله تعالى اللامتناهية. كما سبق ذكره (الجزء الأول).

الزائد، كما ذكرنا، وهو تناقض أيضاً لكونه خلاف المفروض؛ الذي هو وجود أمور غير متناهية.

فتبين من هذا أن تسلسل العلل الذي واجبنا إبطاله - لإثبات الواجب - مستحيلٌ بوجهين؛ الأول: استحالة وجود أمور غير متناهية مطلقاً، حيث يبطله برهان التطبيق الذي اختصرناه آنفاً، والثاني: استحالة وجود شيءٍ معلقاً بوجود سلسلة أمور كل جزءٍ منها معلقٌ وجوده على وجود ما قبله، سواء كانت سلسلة المعلقة متناهية، أو غير متناهية؛ لعدم استناد وجود أيٍّ منها إلى علّةٍ موجودةٍ ناجزة الوجود، بل موجودة بشرط وجود علّةٍ لها أيضاً قبلها.

وسلسلة كهذا لا توجد إلا في الخيال؛ لعدم تحقق علّة وجودها. وعدم التحقق يظهر جلياً في السلسلة المتناهية، فيفهم منه عدم التحقق في السلسلة غير المتناهية أيضاً؛ إذ لا فرق بينهما سوى كون علل الوجود المخيلة متناهية في السلسلة المتناهية، وغير متناهية في غير المتناهية. ومعلوم: أن عدم التناهي في عدد المخيلات لا يجعلها موجودة حقيقة.

هذا، ويمكن أن يذكر في تسلسل العلل الممكنة إلى ما لا نهاية له - الذي عُنيّا بإبطاله هنا أكثر من تسلسل أمور غير متناهية مطلقاً - محذورٌ آخر غير بطلانه في ذاته وعدم إمكانه لتضمنه عدم وجود تلك العلل المفروض وجودها، ولا استلزامه محالات أخرى، كما بيّنا كل ذلك، فيقال:

لو كان كل حادثٍ في العالم يستند إلى علّة، وتلك العلّة إلى علّة أخرى وهلمّ جرّاً إلى أن تسلسل العلل الممكنة، ولم تنته إلى العلّة الأولى الواجبة التي لا تحتاج إلى أخرى، والتي تنتهي فيها السلسلة، فمع عدم إمكان هذا التسلسل؛ لو صرفنا النظر عنه، وفرضناه ممكناً؛ لكانت العلل المتسلسلة كلها عللاً حقيقيةً مختلفةً يمكن أن يهدم بعضها ما بناه بعض، ولا تبقى رابطة منتظمة بين ماضي العالم وحاضره وغايته.

أمّا على تقدير انتهاء العلل واستنادها جميعاً إلى علّة واحدة حقيقية، فيكون ما عداها من العلل المتأخرة المترتبة عللاً عاديةً متوسطةً جاريةً على الخطّة التي رسمتها العلّة الأولى الحقيقية، وهي تبقى لكونها واجبة حين تزول العلل السائرة بعضها إثر بعض، وتبقى هيمنتها على الكائنات، فترتكز الوحدة في الحكم والتدبير والتقدير، ويدوم الانتظام والانسجام.



اعتراضات «كانت»

ثم إنَّ الفيلسوف «كانت» كما انتقد دليل إثبات الواجب - الذي عينا بتقريره، وإيضاحه، والدِّفاع عنه - بتوقفه على إثبات بطلان التَّسلسل في العلل الممكنة إلى ما لا نهاية له، وادِّعاء امتناع إثباته - وقد أثبتنا نحن بطلانه، ولله الحمد بما لا تبقى بعده شبهةٌ لعاقل، وذكرنا أيضاً ردَّ الفيلسوف «رونووي» في هذه المسألة على «كانت» - هذا الفيلسوف أعني «كانت» كما انتقد هذه النقطة من الدَّليل المذكور قريباً ومفصلاً؛ انتقد منه المقدَّمة القائلة بأنَّ لكلِّ حادثٍ علَّةٌ، مدَّعيًا: أنَّ تلك المقدَّمة لا قيمة لها في غير المحسوسات.

وهذا يُعدُّ طعنًا من الفيلسوف «كانت» من غير مبررٍ، في كَلِية مبدأ العليَّة؛ الذي أجمع عليه العقلاء، كما عاب ذلك عليه جمهور فلاسفة الغرب، لا سيما «رونووي» مؤسِّس الفلسفة الانتقاديَّة الحديثة.

وأنا أقول: هذا الاعتراض الموجَّه إلى صلب أشهر دليل لإثبات وجود الله، والذي لو صحَّ؛ لقضى عليه، يجب أن نقف في تدقيقه وقفة الاهتمام، والَّذين نقلوا اعتراض «كانت» ليجيبوا عليه ويدافعوا عن الدَّليل اجتزؤوا بعدم تسليم اختصاص مبدأ العليَّة بالعالم المحسوس، ونحن نؤكد أولاً: أنَّ دليل إثبات الله يقوم على أساس مبدأ العليَّة، فإذا نحَّينا القضية القائلة بأنَّ لكلِّ حادثٍ علَّةٌ عن دليل وجود الله، وقطعنا صلتها به؛ ينهار الدَّليل من أساسه.

لكن هذه النتيجة - أعني: قطع صلة العليَّة بمسألة وجود الله - لا إمكان لها؛ لكونها تؤدِّي في وجود الكائنات إلى الرُّجحان من غير مرجِّح؛ الذي يتضمَّن التَّنَاقُض، فهل وجود العالم الذي لا ضرورة فيه؛ لكونه من الممكِّنات القابلة للوجود والعدم على السَّواء؛ مستغنٍ في وجوده عن علَّةٍ ترجِّح له الوجود؟ وإذن فما هو دور مبدأ العليَّة؛ الذي اعترف به العقلاء في المطالب الفلسفيَّة؟

ثمَّ إنَّا نلفت إلى ما في هذا الاعتراض من الغموض، والإبهام، فماذا مراد «كانت» من ادِّعاء: أنَّ مبدأ العليَّة ليست له قيمةٌ في غير هذا العالم المحسوس؟.

واللَّازم الضَّروري أن يجري مبدأ العليَّة القائل بأنَّ لكلِّ حادثٍ علَّةٌ في كلِّ حادثٍ، فلا يحدث حادثٌ من دون علَّةٍ لحدوثه، فماذا يكون إذن تعلُّق اعتراض «كانت» المفرَّق بين المحسوس وغيره بهذه القضية المأخوذة في دليل إثبات الله؟ أليس في العالم المحسوس حادثٌ؟ فإن كان واحتاج إلى العلَّة باعتراف «كانت» في

المحسوسات ننقل الكلام إلى علّتها، وإن كانت حادثة أيضاً ومحسوسة احتاجت هي أيضاً إلى علّة. وهكذا حتّى تنتهي إلى علّة قديمة لا تحتاج إلى علّة، وهو المطلوب، أو تتسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية، وقد علمت: أنّ هذا التسلسل محالّ.

وإن كان مراد «كانت» من اعتراضه: أنّ العلّة القديمة التي تنتهي إليها العلل الحادثة لقطع التسلسل خارجة عن العالم المحسوس، وكان معنى هذا إحداث شرط من عنده في مبدأ العلّية، هو كون المعلول والعلّة كلاهما من المحسوسات، فمع أنّ هذا الاشتراط لا مبرر له غير محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله، يردّ عليه: أنّ سلسلة العلل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علّة، تكون متضمنة لاحتياجات غير مقضية ما لم تنته إلى علّة قديمة غير محتاجة، وإن لم تكن هذه العلّة القديمة نفسها من العالم المحسوس. ومعنى كون تلك الاحتياجات غير مقضية: عدم وجود سلسلة العلل الحادثة في نفس الأمر، حتّى ولا علّة واحدة منها (وقد أوضحنا ذلك بأمثلة عدّة تزيل كلّ شبهة في بطلان هذا التسلسل؛ فضلاً عمّا أريناه من نموذج الباطل في السلسلة المتناهية) فإذا لم يُنتقل من هذه الحوادث المتسلسلة المحتاجة إلى قديم غير محتاج، كما ادّعى «كانت» لعدم كونه من المحسوسات التي هي محلّ تطبيق مبدأ العلّية على زعمه، لزم أن يبقى الحادث المحسوس الذي بحثنا عن علّته من غير علّة، فلا يجري مبدأ العلّية بالنظر إلى الشرط؛ الذي بنى عليه «كانت» اعتراضه في العالم المحسوس أيضاً، في حين: أنّه معترفٌ بجريانه فيه، ومدّعٍ لاختصاصه به، وهذا خلفٌ.

ولا يستطيع «كانت» أن ينهض من تحت هذا النّقد القاسي المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علّة قديمة محسوسة أو غير محسوسة وبين لزوم بقاء الحوادث المحسوسة التي يسلم «كانت» بحاجتها إلى العلّة، من غير علّة.

وخلاصة انتقادنا: أنّ حصر مبدأ العلّية في المحسوسات لا ينفع «كانت» في نقض الدليل الذي أقمناه لإثبات وجود الله... لا يستطيع التّهُوض من تحت هذا النّقد إلا إذا اعتبر تسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية المحتاجة إلى العلّة علّة، وادّعى كون التسلسل في العلل لم يثبت بطلانه، كما بنى عليه اعتراضه الأوّل، وذلك خطأ آخر منه فضلاً عن خطئه في جعل هذا الاعتراض الثّاني المتعلّق بمبدأ العلّية اعتراضاً مستقلاً عن اعتراضه الأوّل المتعلّق بالتسلسل.

ومن اعتراضات «كانت» الغريبة: أنّ قضية: «الله موجود» إن كانت من

القضايا التحليلية^(١) فلا يزيد محمولها شيئاً على موضوعها، وإنّما يكون بمثابة التكرار، ولا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة، وإن كانت من القضايا التركيبية؛ التي يلزم أن تكون منها القضايا المطلوب إثباتها، فلا استحالة في نفي محمولها عن موضوعها؛ لعدم استلزامه التناقض، وإنّما لزوم التناقض عند نفي المحمول عن الموضوع خاصٌ بالقضايا التحليلية.

والاعتراض موجّهٌ إلى قولنا: «الله موجود» أكثر من أن يكون موجّهاً إلى دليله، فيعُدُّ اعتراضه عليه «معارضة» على التعبير المعروف في علم آداب البحث والمناظرة، وهي إقامة الدليل على ضدّ الدعوى المثبتة بالدليل من غير تعرّضٍ لدليل المثبت، فيكون تعلّقها بالدعوى مباشرة، وبالدليل مصادمةً.

ثمّ إنّ هذا الاعتراض أورده «كانت» على الدليل الوجودي من أدلّة وجود الله المستنبط من مفهوم «الله» المتضمّن لجميع الكمالات، فيلزم أن يكون موجوداً؛ لأنّ الوجود كمال. وقد تمسّك به غير واحد من فلاسفة الغرب، وفيهم الفيلسوف «ديكارت» ولم يخلُ من غرابة التفكير، كما سيجيء بيانه، ومن أجل ذلك لا نشغل هنا بذكره، ولا بذكر الاعتراضات الموردة عليه. إلا أنّه لما كان اعتراض «كانت» عليه من قبيل معارضة الدليل بالدليل، ومع هذا فهي تمسّ دعوى ديكارت التي هي دعوانا أيضاً أكثر من مساسها بالدليل كما أشرنا إليه، كان من واجبنا أن لا نُغفل اعتراض «كانت» هذا أيضاً من غير جواب، فنقول:

قد ذكرنا: أنّ دليل «ديكارت» هذا الذي اعترض عليه «كانت» لم يكن خالياً من الغرابة، وسليماً من المآخذ. ولكنّ اعتراض «كانت» عليه أغرب منه؛ لأنّه إنّ صح؛ فلا يقف عند سدّ الطريق في وجه إثبات هذا المطلب - أعني: قولنا: «الله موجود» - فحسب، بل يسدّ الطريق في وجه كل قضية يُطلب إثباتها ضرورياً بتطبيق ما قاله هو نفسه اعتراضاً على قولنا: «الله موجود» عليها؛ لأنّها إن كانت من القضايا التحليلية؛ فلا يزيد محمولها على موضوعها، وإنّما تكون بمثابة التكرار،

(١) وهو يسمّى القضايا التي يدخل تصور محمولها في تصوّر موضوعها، أو تصوّر موضوعها في تصوّر محمولها، أو تصوّر كلّ منهما في تصوّر الآخر: قضايا تحليلية، وبعد أكثر البديهيات منها، ويسمّى القضايا التي لا يدخل شيء من تصوّر موضوعها، أو محمولها في تصوّر الآخر: قضايا تركيبية. ويسبب دخول أحد طرفي القضايا التحليلية في الآخر لا تجوز المناقشة فيها؛ إذ يكون إنكارها مستلزماً للتناقض، والمعروف عند المنطقيين: أنّ القضايا التي يسمّيها «كانت» قضايا تحليلية قضايا لفظية خالية عن الحكم كالقضايا المؤلفة من التعريف والمعرف، ولا شك: أنّ قولنا: «الله موجود» ليس من هذا القبيل.

ولا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة، وإن كانت من القضايا التركيبية؛ فلا استحالة في نفي محمولها عن موضوعها؛ لعدم استلزامه التناقض^(١) وإنما حصول التناقض عند نفي المحمول عن الموضوع خاصاً بالقضايا التحليلية.

وخلاصته: أن القضية التحليلية لا يفيد إثباتها فائدة، والقضية التركيبية لا يمكن إثباتها ضرورياً لإمكان نفي محمولها عن موضوعها دائماً؛ في حين: أن إثبات القضية إثباتاً ضرورياً يتوقف على استحالة هذا النفي، كما في القضية التحليلية.

والجواب: أن نفي المحمول عن الموضوع في قضية «الله موجود» إن لم يستلزم التناقض مباشرة؛ أي بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية، لكن الدليل الذي أقمنا عليها قد أسفر عما في نفي هذه القضية من التناقض في تصور وجود العالم، مرةً في لزوم الرُّجحان من غير مرجح، إن كان وجوده من غير علّة، ومرةً في تسلسل العلل، إن كان وجوده لعلّة محتاجة إلى العلّة. وقد سبق ردُّنا على نقد كانت الموجه إلى الثَّقَطين المذكورتين.

وأنا الذي يرى القارئ تحكُّكي في هذا الكتاب بالفيلسوف «كانت» أحسن من اعتراضه هذا: بأنه ينكر المنطق الصُّوري الاستنتاجي، ولا يعترف إلا بالمنطق الاستقرائي^(٢) فكأنه يدّعي انحصار القضايا الضرورية التي يستحيل خلافها في البديهيات. أمّا القضايا الثابتة بالدليل، فلا تبلغ مبلغ الضرورة كالمسائل الثابتة بالتجربة.

من هذا أنكر ثبوت وجود الله بالدليل العقلي النظري، وكان يميل إلى إثباته بالتجربة، لو لم يتعذر، ولو أمكن إثباته بها كان إثباتاً لا يفيد اليقين الضروري؛ الذي ينشده مثبتو وجود الله. فاليقين الضروري لا يكتسب عنده بالدليل، وإنما يستفاد من نفس بعض القضايا، وهي القضايا التحليلية.

ونحن المعترفان باليقين البرهاني علاوةً على اليقين البديهي نقول مع الفيلسوف الكبيرة ليبنتز: «إنَّ اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي؛ الذي

(١) فيه: أن نفي المحمول عن الموضوع في قضية: «الله موجود» إن لم يستلزم التناقض مباشرةً أي: بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية، لكن الدليل الذي أقمنا عليه أسفر عما في نفي هذه القضية من التناقض في تصوير وجود العالم؛ مرةً في لزوم الرُّجحان من غير مرجح؛ إن كان وجوده من غير علّة، ومرةً في تسلسل العلل؛ إن كان وجوده لعلّة محتاجة إلى علّة، وقد سبق ردُّنا على نقد «كانت» الموجه إلى هاتين الثَّقَطين.

(٢) وإنك ترى في هذا الكتاب الثقل عن «كانت» في الثناء على المنطق الصُّوري الذي هو المنطق الحقيقي الكبير، والحق: أن في فلسفته اضطرابات.

ينطبق على حقائق متعدّدة بدلاً من انطباقه على حقيقة منفردة» كما في «المطالب والمذاهب».

ومن اعتراضات «كانت» الغريبة التي لا تتناسب مع مركزه في الفلسفة: أن واجب الوجود الذي يثبتته الدليل الكياني - وهو ما ذكرناه، وعولنا عليه - لا يدلُّ على وجوب وجود الله؛ الذي هو الأكمل، لاحتمال أن يكون الواجب وجوده اللازم للدليل: مجموع الكائنات، أو المادة!

وفيه: أن مجموع الكائنات إن لم يكن حادثاً؛ فعلى الأقلّ يشتمل على الحوادث، والمجموع المركّب من الحادث وغيره لا يمكن أن يكون قديماً، بله أن يكون واجباً.

أما المادة فقد كان الماديّون قبل النّظرية الجديدة القائلة بفناء المادة يدّعون أزليّتها، وأبديّتها، وكنا نحن لا نسلّم لهم بذلك، مع أن الأزليّة والأبدية لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما ينافي الوجوب، وهو احتياجها إلى الصّورة، وعدم وجودها مستقلةً عنها، فكيف يكون الأكمل هو هذه المحتاجة؟! ثم إنَّ المادة قابلةٌ لا فاعلةٌ، والمقصود من دليل إثبات الواجب هو البحث عمّا يكون علّة أولى لوجود الكائنات، ومبدأ له. وما هو الفائدة في إثبات وجوب وجود المادة؛ التي ليس من شأنها الخلق والإيجاد؛ لكون العطالة من أخصّ أوصافها عند جميع أهل العلم؟ فلو أن المادة فرض كونها واجبة الوجود - وهي بهذه الحالة - لكنّا في حاجةٍ إلى إثبات واجب آخر له مؤهلات الخلق والإيجاد، وهو الذي يدلُّ الدليل على وجوب وجوده بدافع العلّية، ولا يدلُّ على وجوب وجود شيء لا يسمن ولا يغني في قضاء حاجة الكائنات إلى علّة وجودها. فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات، ولا تكون علّة الوجود لها بمعنى موجدتها.



«ديكارت» و«كانت»

[نقد التعاطي الثقافي في مصر مع فلسفتها]

اعلم: أن الرّأي العام بمصر المثقّفة ثقافةً جديدةً أخطأ، ولا يزال مخطئاً إلى نشر هذا الكتاب في تلقّي فلسفة رجلين من أقطاب الفلسفة الغربيّة، وهما: «ديكارت» الفرنسي، و«كانت» الألماني.

ومعنى هذا: أن فلسفتها، أو بالأصح: أن فهم المثقّف المصريّ لفلسفتها

كان من أهم أسباب ضلاله في فهم موقف الدين من العقل والعلم، ذلك أنه تعلّم من فلسفة «ديكارت» أن يشك في كل شيء، حتّى في دينه، حتّى في وجود الله، وتعلّم من فلسفة «كانت» إبعاد العلم والعقل النظريّ من المسائل الدينيّة.

وليس له أيّ معذرة في تعلّمه الأوّل - أعني: خطؤه الأوّل - وإن كان له بعض العذر في تعلّمه الثاني، وأعني: خطؤه الثاني؛ لأن فلسفة «ديكارت» ليست ممّا ينبغي أن يعبر عنها بفلسفة الشك، ولا أنّ ديكارت زعيم الشاكين والمشكّكين للنّاس في الله، بل هو بالعكس في طبيعة المؤمنين بالله الموقنين إيقاناً يجعله أساس العلم، بله أن يجعل الإيمان بالله منافياً للعلم مع الجاعلين الجاهلين، وإني جدّ معجب بإيمان هذا الرّجل العظيم الذي يكفيك شاهداً لعظمته في إيمانه وعلمه قوله:

«إنّ الله مبدأ العلم، كما أنّه مبدأ الوجود، وهو مبنيّ اليقين النظريّ: فنحن نعرف وجود الإدراك، ووجود الله؛ الذي يُستنتج منه بلا واسطة معرفةً بديهيةً، وأمّا وجود العالم؛ فإنّما نعرفه بالصّدوقيّة الإلهيّة «وراسيته»^(١)» المطالب والمذاهب» «لبول زانه» ص ٦٨ من الترجمة التّركيّة.

وهذا الرّجل من كمال إيمانه بالله لا ينتقل إلى إدراك وجود الله من وجود العالم، كما هو التّرتيب في الاستدلال المعروف، بل يعكسه، ويقول: «من جراء كون الله موجوداً فالذي أعرفه جليّاً وواضحاً (كوجود العالم) حقّ».

ويقول: «إنّ الله ليس خالق الوجود فحسب، بل خالق الماهيّات أيضاً»^(٢)، وهو الذي خلق في ضمن خلق الماهيّات الحقائق أيضاً، أعني: العلاقات المنبعثة من الماهيّات، مثلاً: إنّ خلق المكان والفضاء، وخلق مع المثلث الحقائق الهندسيّة المنبعثة من هذه الأمور^(٣) كمساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين» «المطالب والمذاهب» ص ٢٦٢.

(١) يقول: إنّ لنا ميلاً لا قبل لنا برده يدفعنا إلى التّصديق بوجود الأجسام، فهذا الميل فينا من الله. فلو لم تكن الأجسام موجودة في نفس الأمر؛ لكان الله قد خدعنا.

ويقول أيضاً: «كما أنّنا لا نراجع الاستدلال في كلّ وقت، نضطر إلى الوثوق بذاكرتنا في الاطمئنان بكوننا أدركنا الشّيء الفلانيّ من قبل إدراكاً بيّناً، مع أنّه لا ضمان لإخلاص ذاكرتنا لنا سوى الصّدوقيّة الإلهيّة. فالحاصل: أنّ الله تعالى مبدأ اليقين» «المطالب والمذاهب» ص ٢٦٤.

(٢) ردّ على مذهب الفلاسفة القائلين بأنّ الماهيّات غير مجعولة، وأنّ الله تعالى ما جعل الشمس مسمّشاً، ولكن جعله موجوداً.

(٣) وإن كان «لينتز» يستغرب هذا القول من ديكارت قائلاً: «ممّا يلحق بغرائب الآراء والمذاهب إسناد «ديكارت» خلق الحقائق الأزليّة إلى الله. أجل: إنّ الله هو أصل الحقيقة أيضاً، ولولاه لما =

وفيه أيضاً في ص نفسها: «إنَّ ديكارت كان يعظّم قدرة الله تعالى غاية الإعظام، فلا يكتفي بجعل الله خالق العالم، بل يجعله أيضاً خالق الحقائق الأزليّة، وخالق القوانين المنطقيّة»^(١) ويقول: لو كان فيما وراء الله، وفوق الله نظام حقيقة غير مخلوق؛ للزم انقياده تعالى لبعض الأشياء، كما انقاد «زوپيتر» «لسكيتس» فإذا كانت زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وإذا لم يكن جبل بدون وادٍ، فإنّما كلُّ ذلك لأجل أنّ الله شاء أن يكون كذلك». هذا هو «ديكارت» وهذا مذهبه العظيم في الله العظيم^(٢) أمّا مسألة الشكّ

= تحقّق أيّ شيء، ولما أمكن، ولا ريب في أنّه لولا الله لما تأسّست الهندسة إلا أنّ الذي جعل الحقائق الأزليّة حقائق هو علم الله، وليس لإرادته مدخل فيه. «المطالب والمذاهب» ص ١٨١. أقول: لا يخفى ما في قول «لبنتر» الذي هو أيضاً من أكبر فلاسفة الغرب من عرفانٍ وأدبٍ عظيمين إزاء مقام الألوهيّة حيث يسند جعل الحقائق الأزليّة حقائق إلى عدم الله بعد فكّ رابطتها من إرادته مع أنّ «الجعل» الذي هو شأن الإرادة لا يكون من شأن العلم، فيلزم أن لا يكون جاعل الحقائق علمه أيضاً إن لم يكن إرادته. فكأنّه يقول: لولا أنّ الله تعالى علم الحقائق الأزليّة حقائق؛ لما علمناها حقائق.

(١) في هذا القول عبرة كبيرة، وعظة مرّة للمستهينين بالمنطق من الكتّاب المصريّين الذين سبق ذكرهم في أمكنة من الكتاب. لأنّ الفيلسوف يذكر ما يذكره أمثلة لعظميات الحقائق الثابتة أولاً وأبداً. وإنّي أنبه أولئك الغافلين على أنّ المنطق الذي يكبره ديكارت هو المنطق التجريدي الذي يستهينون به؛ لأنّ المنطق الأصلي الكبير؛ الذي لا يقبل التّغيير.

(٢) وأمّا فلسفة ديكارت القائلة بقدرة الله تعالى حتّى على المستحيلات، كما قرأته في كتاب صديقي الدكتور عثمان أمين: «ديكارت» فهي وإن كانت دالّة على عظمة عقيدة الرّجل في الله العظيم، ومثلاً آخر من أمثلتها؛ لكنّا نحن لا نشايعه في هذه الفلسفة، بل نكتفي بأن نقول مع علماء الإسلام المتكلّمين الذين يزنون كلّ ما يقولون: «إنّ الله قادرٌ على جميع الممكنات»؛ إذ لولا المحال؛ لانهارت القضايا اليقينيّة المبرهنة؛ لأنّ براهينها تتمّ بالانتهاء إلى المحال الباطل على فرض عدم تسليمها، ومنها البرهان المثبت لوجود الله، فيقال: لو لم يكن الأمر كذا؛ لزم التّناقض، وهو محالٌ، فينتهي الكلام عنده... فلولا المحال لما تسوّى لنا إثبات وجود الله بدليله.

ولا يقال ردّاً علينا: لم لا يجوز أن يكون المحال بالنسبة إلينا نحن المبرهينين ممكناً بالنسبة إلى الله القادر على كلّ شيء، فلا يكون التّناقض باطلاً لعدم كون الجمع بين النقيضين محالاً على الله. لأنّنا نقول جواباً عليه: نص القرآن القائل بعموم قدرة الله على كلّ شيء، مقيّد عند علماء الإسلام بكلّ شيء ممكن، فيستثنون المحال من «كلّ شيء» استثناءً عقلياً. والذي نسّميه المحال يلزم أن يكون محالاً عند الله، وعند النّاس؛ لأنّه المحال في الواقع، وليس بمحالٍ ما يعجز عنه ذوو القدرة الضّعيفة. فلولا ذلك المحال الحقيقي، ولولا التّناقض من أمثلته المشهورة القليلة جدّاً، بأن يكون ممكناً عند الله على مقتضى فلسفة ديكارت لانسدّ طريق إثبات الواجب، وانجرّ إعظام قدرة الله لهذا الحد الغير المعقول إلى إعدام الله.

الشَّائعة، وموقف «ديكارت» منها؛ فهي أنَّ «ديكارت» لم يضعها لإثارة الشَّك في كلِّ شيء، وكيف تُتصوَّر إثارة الشَّك في كلِّ شيء ممَّن رأيت مبلغ يقينه من نصوصه التي أوردناها، وإنَّما وضعها لهدم صرح الشَّك الذي كان الحسبانيون أسَّسوه في القلوب، وقد عرفت ممَّا سبق، وستعرف ممَّا سيأتي تسلُّط الحسبانية المتوارثة من الفلسفة اليونانية على أفكار الفلاسفة الغربيين، لا سيما المسيحيين منهم، وعرفت، أو ستعرف تلخُّص فلاسفة الإسلام المتكلِّمين منها قبلهم بكثير، فكان «ديكارت» أوَّل من دكَّ دعائم الشَّك في الغرب، وأبعده عن الفلسفة.

وكان من حذاقته: أنَّه جعل الشَّك نفسه الذي لا شيء يسلم به سواه عند الرِّيبيين، يهدم الشَّك، فقال لهم: «إنِّي أشكُّ، فأدرك» لأنَّ الشَّك نوعٌ من الإدراك - أي: إدراكٌ متردِّدٌ بين الإيجاب، والسلب - «ثم أدرك من هذا أنَّي موجودٌ» ولو لم أكن موجوداً؛ لانتفى شَكِّي وإدراكي المندمج فيه بانتفائي، مع أنَّي قلت لكم: إنِّي أشكُّ، وأنتم معاشر الرِّيبيين صدَّقتموني في قلبي هذا. فوضع ديكارت أساس العلم تجاه داء الشك المزمن مستخلصاً دواءه من نفس الداء، وحصل على أوَّل يقين من إدراك الإنسان وجود نفسه، فقال: «إن قضية: «أدرك فأنا إذن موجود» حقيقةٌ بديهيةٌ». فليس هو الرَّجل الذي يشكُّ في كلِّ شيء كما زعم الزَّاعمون عنه، بل الذي استخرج حتَّى من الشك حقيقةً متحقَّقةً.

وأفاد «لينتز» أفضل الفلاسفة المنسويين إلى مدرسة «ديكارت» الجواب الذي وضعه «ديكارت» لحلَّ مشكلة الشَّك المزمنة في هذا الأسلوب: «شكِّي نفسه لا يسع أن أشكُّ في وجود نفسي حتَّى في الوقت الذي آخذ أشكُّ في وجود كلِّ شيء».

[ديكارت يلغي ثنائية العقل والإيمان القروسطية]

أجل إنَّ «ديكارت» هو ذلك الفيلسوف الوحيد الذي ألغى ثنائية العقل والإيمان المنتقلة من فلسفة القرون الوسطى؛ التي تأثرت من النصرانية، فأدخلت الإيمان في نظرية اليقين ركناً جديداً، بحجَّة أنَّ العقل لا يتخلَّص من الحسبانية في اكتساب اليقين^(١)، فيحتاج إلى دعمه بالإيمان المبني على

(١) كانت فلسفة اليونان ابتدأت بالحسبانية اللاأدرية. فقد كان «هراقليط» و«بارمنيد» و«امبادوقل» و«ذيمقراط» و«أنا كساغور» متفقين على إنكار صدوقية الحواس، ثمَّ نسختها فلسفة «سقراط» و«أفلاطون» و«أرسطو» وبعد حين استؤنفت الحسبانية من جديد، وكان أشهر رجالها «بيرون» و«كارنه آد» وكلتا هاتين الحسبانيتين تُسمَّى: الحسبانية القديمة. ثمَّ ظهرت نظرية: «شبه اليقين» =

الإرادة^(١)، وكان هذا في الحقيقة توهيناً للعقل أكثر من دعمه، لانتهاهه بالعجز، وتفضيل قوة الإيمان على قوته^(٢) وكان أصل دافع فلاسفة القرون الوسطى إلى هذا المذهب تأثرهم بالنصرانية المتنافية مع العقل، فزين لهم الحط من مرتبة العقل؛ لتسلم النصرانية من نقده.

قال «بول زانه»: يُفهم: أن القرون الوسطى لم توفّق في عملها، ولم تستطع تأليف العقل بالإيمان، فسعى لتغليب الثاني على الأول.

فجاء «ديكارت» فألقى ثنائية العقل والإيمان باطّراح الإيمان، وإعادة حقوق العقل إليه، وخلّصه من الحسابيّة قاضياً على الشكّ بسلاح مأخوذ من الشكّ، فابتدأ به دورٌ جديدٌ، وانتهت القرون الوسطى؛ التي جعلت الإيمان أصلاً في اليقين، والعقل تابعاً له، فكان ذلك ضربةً على النصرانية طبعاً، فظنّ مقلّدو الغرب منّا الذين تعلّموا الدّين أيضاً منه رغم كونهم مسلمين: أنّ منهج «ديكارت» أضرّ بدينهم، كما أضرّ بالنصرانية، وهم مخطئون في فهم موقف دينهم من فلسفة «ديكارت» وفي فهم حقيقة هذه الفلسفة. ففي خطّهم الأوّل أساووا الظنّ بالإسلام وفي خطّهم الثاني أساووا الظنّ بالعقل، واتّبعا فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من المسيحيّة^(٣) مع أنّنا نحن قد دافعنا لحساب الإسلام في هذا الكتاب عن حقوق العقل طبق ما فعله «ديكارت» وسندافع أيضاً، وإن كان دافعنا عنها إزاء منكريها من طراز آخر.

فلينظر القارئ ممّا فعلنا ونفعل في الدّفاع عن العقل بعدَ موقفنا الإسلامي والنصرانية بعضهما من بعض، وليقض العجب من غفلة الشّرقيين الذين التّبست

= «آنتيوكوس» و«چيرون» ثمّ عقبها الحسابيّة الجديدة، وأصحابها «بطليموس» و«دوجيرن» و«أنه زيده م» و«آغريبيا» و«سكتوس أمپريكوس»... إلى أن جاءت النصرانية، فأدخلت الإيمان ركناً في نظرية اليقين، ثم ألغاه «ديكارت» كما بيّنا. وعادت الحسابيّة بعد عهد ديكارت أيضاً المنجى الأخير للعلم من الشكّ. وتسمّى: الحسابيّة الأخيرة، أو حسابيّة «هيوم» وليست الفلسفة المعنوية ببعيد عنها، وإن اشتهر «كانت» من زعماء المعنويين، بتخليص العلم منها. وسيجيء درس هذه المباحث درساً مشبعاً إن شاء الله.

- (١) كان «سنت انسله م» يردّد، ويؤكد قوله: «أومن لأفهم؛ لأنّي لا أفهم إن لم أومن».
- (٢) أمّا ضمّ الإدعان في الإيمان الدّيني المعتبر عند أكثر علماء الإسلام إلى التّصديق المنطقي الذي هو فعل العقل، فذلك لم يكن منهم استصغاراً لقوة العقل، وذهاباً إلى حاجته للتأييد، بل قصداً إلى جعل الإيمان من الأفعال الاختيارية الصّالحة لأن يكلف بها الإنسان.
- (٣) وفيما سبق ذكره من محاولة الأستاذ فريد وجدي تنزيل قيمة الدّليل العقلي - بحجّة - أنّه يكثر فيه الخطأ - نزعة إلى تلك الفلسفة.

عليهم النَّصرانيَّة والإسلام، حتَّى ترى بعض الممعنين منهم في الغفلة يعيِّبون الإسلام بكونه محصول القرون الوسطى، وهذا أيضاً محض تقليدٍ منهم لحركة التَّجديد الثَّائرة على النَّصرانيَّة وتطبيقها على الإسلام بغير أيِّ حقٍّ، فإذا انتقد النَّصرانيَّة نافدوها بابتنائها على فلسفة القرون الوسطى الواضعة للعقل تحت تابعيَّة الإيمان؛ كان لهذا التَّقد معنى معقول، لكن الإسلام لا علاقة له بالقرون الوسطى غير الاقتران الزَّمني. أمَّا فلسفته فتعاكس فلسفتها؛ حتَّى يصحُّ القول بأنَّ الإسلام تقدَّم بتجديده المعطي للعقل حقَّه على التَّجديد الذي ابتدأ بعهد «ديكارت».

ومن العجب: أنَّ المثقَّفين بمصر، وفيهم بعض أقطاب الأزهر، ومجلة الأزهر - كما اطَّلَعَ القارئ عليهم من نماذج المستشهدات المنقولة عنهم فيما سبق - بعثوا من جديد ثنائيَّة العقل والإيمان الَّتِي عاشت في القرون الوسطى النَّصرانيَّة، ثمَّ أماتها «ديكارت» وقبله الإسلام.

وممَّا زاد في العجب: أنَّ الثَّنائيَّة القديمة كانت ضدَّ مصلحة العقل لتأييد الإيمان، والثَّنائيَّة الجديدة تُحدِّث ضدَّ مصلحة الإيمان، أو بالأصحَّ ضدَّ مصلحة الإيمان والعقل معاً. وقد ذكرنا كلَّ ذلك من قبل.

وكان منهج السُّكِّ المنسوب إلى فلسفة «ديكارت» لتأييد العقل ضدَّ الإيمان الأعمى فبات الأساتذة الغافلون ممَّا يستخدمون ذلك المنهج لتشكيك الأذهان في مقرَّرات العقل.

بقي أن يقال لنا: كيف يأتلف ما قلتم عن فلسفة «ديكارت» إنَّه ألغى ثنائيَّة العقل والإيمان باطِّراح الإيمان، مع ما قلتم عنه أيضاً: إنَّه في طليعة المؤمنين بالله؟ والجواب: أنَّه لم يَطَّرح الإيمان مطلقاً، وإنَّما أطَّرحه ركناً في نظرية اليقين، وسنداً للعقل في إدراك الحقائق، فليس العقل عنده تابِعاً للإيمان، بل الإيمان تابِعٌ للعقل.

ألا يرى قوله: «إنَّ قضِيَّة: «أدركُ فأنا إذن موجودٌ» حقيقةٌ بديهيَّةٌ، وهذه الحقيقة لا تسقط في أيِّ زمان بساحة الذاكرة، ولا تزال غير فاقدةٍ لبداهتها حتَّى تصل إلى الله، فإذا وصلت إليه يُثبَّن؛ أنَّ العقل أنشئ لفهم الحقيقة، ويتضمَّن هذا اليقين المقدِّمات المستخدمة في إثبات وجود الله أيضاً». «المطالب والمذاهب» ص ٦٨.

قال «بول زانه» ص ٢٤٣: «في الفلسفة الأخيرة تلزم دائماً مراجعة: «ديكارت» في مبتدأ جميع المطالب والمباحث. وفلسفة «ديكارت» وإن كانت مركَّبة من عناصر كثيرةٍ مقتبسةٍ من القرون الوسطى والمتقدِّمين إلا أنَّ له طريقاً

يخصُّ شخصه تماماً بديعاً جداً وهو طريق: «الاشتباه، ومعيار التَّبَيُّن» يعني: أن يُشَكَّ في كلِّ ما ليس بمبرهن عليه^(١)، ولا يُقْبَل ما عدا الظَّاهر بذاته، أو بغيره «ثمة ويدان» على أنَّه مبرهن عليه.

وفي الحق: إنَّ فلسفة القرون الوسطى أيضاً تطبَّق هذه الطَّرِيق، فيبتدئ «سن طوماس» في «سوم أولوزيك» بإيراد سؤال: «هل الله موجود؟» ثمَّ يقول من غير تردُّد: «وليكن جوابنا بالنفي» فيظهر: أنَّه وضع جميع الحقائق حتَّى وجود الله في موضع الشَّكِّ، ولم يقبله إلا بعد الجواب على الاعتراضات الموردة، وبني حَقِّيَّتَهُ على أدلَّةٍ بيَّنة، إلا أنَّ هذه الطَّرِيق الَّتِي لا تخلو عنها أيُّ فلسفةٍ قد طبَّقها «سن طوماس» وسائر الفلاسفة تطبيقاً لا شعورياً. أمَّا «ديكارت» ف شعر بها، وفذلَّكها، ووضعها في شكل الدُّستور، ومن جرَّاء ذلك استحقَّ أن يُعدَّ واضع الفلسفة الثَّاني. والنُّقطة الجديدة الثَّانية في فلسفة «ديكارت»: كونه قد أخذ موجوديَّة الإدراك على أنَّها الحقيقة الأولى، فمشى من وجود الذَّهن المدرك «النَّفْس الناطقة» قائلاً:

(١) نلفت القارئ إلى هذا القيد في منهج الشَّكِّ المنسوب إلى ديكارت! فهو لا يوصي الشَّكَّ في كلِّ شيء بل في كلِّ ما ليس بمبرهن عليه، وهو المراد أيضاً من المعطوف بـ«أو» في قوله: «ولا يقبل إلا الظاهر بذاته أو بغيره» فهل يشبه هذا ما فهمه كاتب جريدة «السَّياسة» (انظر ١٠٤) من منهج «ديكارت» فيما كتبه عن البعثة الأزهرية إلى أوربا قائلاً: «إنَّهم سيواجهون مشقَّةً أوَّل أمرهم في التَّوفيق بين مقتضيات هذا المنهج وما توجب عليهم دراساتهم الأزهرية، وأيُّ مشقَّة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثه علميًّا صحيحاً بأن ينكر كل ما يعرف، وأن لا يثبت شيئاً على أنَّه علميٌّ إلا إذا قام عليه دليل من التَّجربة، والملاحظة، والاستنباط» فكان أعضاء البعثة لم يلقَ عليهم في دراستهم الأزهرية شيء ممَّا قام عليه الدَّلِيل، أو لم يكن شيء ممَّا علموه دليلاً على أيِّ مسألة، بدليل علميٍّ صحيح. ولهذا يطالبهم الكاتب قبل أن يطالبهم الأوربيُّون بإنكار كلِّ ما عرفوه، ولهذا أيضاً سيلاقون في زعم الكاتب أكبر مشقَّةٍ في التوفيق بين المنهج الأوربي والمنهج الأزهرى.

والكاتب يخلط منهج «ديكارت» بشيء من منهج المادَّيين والتَّدرِيبِيِّين، كما خلط الاستنباط بالتَّجربة، والملاحظة، حيث قال: «وأن لا يثبت شيئاً على أنَّه علميٌّ إلا إذا قام عليه دليل من التَّجربة، والملاحظة، والاستنباط» فإن كان يطالبهم بمنهج «ديكارت» فليس منهجه إنكار كلِّ ما عرفوه وتعلَّموه في الأزهر مبرهنًا عليه أو غير مبرهن، مع أنَّ الأزهر نفسه لا يقبل ما ليس بمبرهن عليه. وإن كان مراده تخصيص القبول بما لم يقم عليه دليل من التَّجربة، والملاحظة، كما هو منهج العلم الحديث، فذاك غير منهج الشَّكِّ المنسوب إلى الفيلسوف «ديكارت» في كلِّ ما لم يقم عليه الدَّلِيل سواء كان عقليًّا، أو تجريبيًّا، وهو الحقُّ الحقيق بالقبول أمَّا تخصيصه بالدَّلِيل التجريبي فزيادة على الحقِّ ومجاوزة إلى ما وراءه. ثمَّ إنَّ منهج الشَّكِّ في كلِّ شيء غير مبرهن عليه يعمُّ المجرَّبات قبل إجراء التَّجربة، كما يعمُّ المعقولات قبل الاستدلال عليها.

«مهما كان ترتيب المعاني الذي يُراد تقريره في الفلسفة فالشيء الذي يبقى حقيقة دائماً هو الشعور، فقد أشك في وجود الأجسام، وقد أشك في وجود الله، وفي الحقائق الرياضية^(١) لكن لا أشك أصلاً في وجود شعوري؛ لأن شكّي في وجود

(١) لعل هذا القول من «ديكارت» المنبئ عن الشك العام كان منشأ غلط الذين جعلوا الشك أساس فلسفته، وهذا يخالف ما عزي إليه آنفاً بلسان «بول زانه» أيضاً من كون الشك المأخوذ في فلسفة الرجل هو الشك فيما ليس بمبرهن عليه، لا في كل شيء، فأئي القولين يكون تعبيراً صحيحاً عن فلسفته؟

والجواب الذي يقطع كل شبهة في هذا الباب، ولا يجده القارئ في غير هذا الكتاب كاشفاً عن حقيقة مسلك هذا الفيلسوف الكبير: أن تمسكه بالشك العام، حتى في وجود الله، حتى في الحقائق الرياضية - على تعبير الفيلسوف نفسه - وتمسكه بالشك فيما ليس بمبرهن عليه، كلاهما واقع منه، إلا أن الثاني - أي: شكّه فيما ليس بمبرهن عليه - واقع منه على أنه لازم مذهبه في إحياء حقوق العقل المضاعة قبله. والأول - أي: شكّه في كل شيء، وقع منه قصداً لمحاربة مذهب الشاكين في كل شيء، حيث لم يجد سبيلاً إليها من غير مماشاتهم في مذهبهم.

وتوضيح هذين الأمرين: أن ديكارت مجدّد الفلسفة وواضعها الثاني لما قضى على فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من النصرانية، والمستمدة قوة من إيمانها تقاوم تيار الحسابية، وحرّر العقل من تبعية الإيمان، لزمه أن يشك في كل ما ليس بمبرهن عليه، كما هو مقتضى العقل. وكان فلاسفة القرون الوسطى الذين التزموا تبعية العقل للإيمان التزموه بدافعين اثنين: تأييد النصرانية، ومقاومة الحسابية القائلة بتعذر الحصول بالعقل على اليقين، والتي كانت فلسفة اليونان انتهت بغلبتها على الفلسفات الأخرى، كما سيأتي بيانه. وعند ذلك أي عند العودة إلى التمسك بالعقل وجد ديكارت نفسه - كما قال «بول زانه»^(٢) - أمام خصم جديد أي الحسابية التي هي عدوة اليقين القديمة الداعية إلى الشك في كل شيء. ورأى: أن الحسابيين المتمسكين بالشك في كل شيء لا يمكن التكلم معهم لعدم كون أي شيء مسلماً به عندهم غير الشك، فاستدرجهم الرجل من طريق الشك المطلق لا لكونه مذهبه بل لكونه مذهب خصومه الذين يريد القضاء عليهم وعلى مذهبهم، والطريق الوحيد للتكلم، فلو شك في كل شيء - مطلقاً - مبرهن عليه، أو غير مبرهن؛ لزمه أن يشك في المبادئ الأولى أيضاً؛ التي ترجع إليها البراهين في النهاية مثل مبدأ التناقض، ومبدأ العلوية، وهي البديهيات العقلية، ثم لا يمكنه التخلص من الشك كما وقع للربيبين، حتى إنه لا يمكنه أن يقول بعد قوله: أشك، فأنا مدرك، وأدرك، فأنا موجود؛ إذ لا يكون من حق الشاك في كل شيء أن ينتقل من وجود الإدراك إلى وجود المدرك؛ بناءً على أن وجود الأول يستلزم وجود الثاني، لأن ذلك الانتقال إنما يتسنى عند التسليم بقضية: هي: أن الإدراك لا يوجد بدون المدرك، كالفعل من غير فاعل. وهذه القضية ترجع إلى مبدأ الجوهر والعرض، وإلى أن العرض لا يقوم بنفسه، ويحتاج إلى جوهر يقوم به، ولا يوجد بدونه.

والفيلسوف «كانت» الذي اعترض على القضية الثانية من قضيتي «ديكارت» المذكورتين.

وهي قضية: «أدرك فأنا إذن موجود» لم يبن اعتراضه على عدم التسليم بأن وجود الإدراك =

(٢) «مطالب ومذاهب» ص ٦٦ أقرأ ما كتبنا هنا مع ما سبق منا في أرقام ٩٨ - ١٠٢.

شعوري شعور أيضاً، والحال: أن شعوري - أي: شكي - معناه: أنني موجود، فإن من لا يوجد لا يشك أيضاً. وبناءً عليه فأنا مدركٌ شاعرٌ موجودٌ من حيث إنني مدركٌ إن لم أكن موجوداً بأيّ حيثيةٍ.

فديكارت يمشي من هذه الطريق في إثبات وجود الله، ولا يستعمل الأدلة الطبيعية، لا الدليل الكياني، ولا دليل العلة الغائية؛ لأنه كما لم يُثبت بعد وجود الكائنات المادية، فهو يحتاج في إثبات وجودها إلى وجود الله^(١)، والذي لا يحتاج في إثبات وجوده إلى وجود الله إنما هو وجود نفسه، فلا دور. فوجود نفسه المستفاد من إدراكه هو الحقيقة الأولى الثابتة، ثم يترتب عليه وجود الله^(٢)، ثم يترتب عليه ثبوت وجود العالم. وكيفية الترتب الأخير: أن «ديكارت» عندما استيقن الحقيقة الأولى الآنف الذكر بنى حقيقتها على كونها متبينة غاية التبين، ثم قرّر على قانون مأخوذ من هذا، وهو أن كل ما يعرفه جلياً متبيناً؛ فهو حق. وهذا هو معيار التبين الذي تمسك به.

ثم لاح له بعد إثبات وجود الله بواسطة إدراك وجود نفسه: أن منشأ ما تبين للإنسان حقاً هو صدوقية الله تعالى، وأن الله تعالى إنما أعطى الإنسان العقل ليدرك به الحقيقة^(٣)، والعالم ممّا يتبين لنا وجوده، وهذا التبين من الله، فيلزم أن يكون وجود العالم حقاً، وإلا؛ لزم أن يكون الله قد خدعنا!

[امتياز فلسفة ديكارت]

فلسفة «ديكارت» تمتاز بكونه أثبت وجود الله قبل إثبات وجود العالم

= يستلزم وجود المدرك، وإلا كان اعتراضاً على مبدأ من المبادئ الأولى؛ التي لا يعترض عليها، وإنما تكلم في محل وجود الإدراك، والمدرك... وسيجيء في هذا الكتاب بسط ذلك الاعتراض، وجوابنا عليه.

- (١) على عكس الترتيب في إثبات وجود الله بدليله المعروف المبني على وجود العالم.
- (٢) وترتب ثبوت وجود الله على وجود نفسه عين ترتب وجود الله على وجود العالم في الاستدلال المعروف بوجوده على وجود موجد. فثبوت وجود نفسه يعقبه ثبوت وجود الله تفتيشاً منه عن موجد. ومعطيه الإدراك، وهذا التعقيب هو مراد «ديكارت» من قوله المنقول عنه من قبل: «وهذه الحقيقة - يعني: وجود نفسه - لا تسقط في ساحة الذاكرة حتى تصل إلى الله»؛ يعني: لا يشغل عنها وعن التفكير فيما لها من الكمال والتقصان شاغل حتى تصل إلى الله الذي هو الكمال المطلق.
- (٣) انظر قول «ديكارت» هذا كيف يقضي على كلتا دعوي الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده السابقتي الذكر في مقدمة الكتاب من أن الدين القائل بوجود إله غير منظور لا يلتئم مع العقل، وأن الحقيقة لا تدرك إلا بالمشاهدة.

المادّي، واستدلّ عليه من وجود نفسه النّاطقة، ووجود شعوره، وتمتاز أيضاً بكونه بنى حقيقة وجود العالم على صدوقيّة الله^(١).

فإن قيل: لم لا يبنى ديكارت حقيقة وجود العالم على معيار التّبين الذي هو أيضاً ممّا تمتاز به فلسفته، وقد بنى عليه وجود نفسه؟ فالجواب: أنّه لم يكن مثبتاً وجود الله عند الاقتناع بوجود نفسه، فبناه على معيار التّبين؛ وليس الحال كذلك عند إثبات وجود العالم.

على أنّ معيار التّبين إنّما يفيد الحقيقة واليقين في نفسه لا في نفس الأمر، بخلاف دليل صدوقيّة الله؛ فلمّا كان ثبوت وجود العالم قد سبقه ثبوت وجود الله؛ فالأولى أن لا يكتفي في إثبات وجود العالم بمعيار التّبين، بل يضم إليه وجود الله وصدوقيّته كسبب السّبب.

على أنّه لا مانع من كون ثبوت وجود الله مؤيّداً أيضاً لما تقدّمه من ثبوت وجود نفسه بمعيار التّبين، بانكشاف سبب التّبين، وهو وجود الله، وفيضان هذا التّبين إلى ذهنه منه. وهذا قول الفيلسوف: «إنّ الله مبدأ العلم، كما أنّه مبدأ الوجود» وتألّفه بكونه قد أخذ موجوديّة الإدراك مع ما يلزمه من وجود نفسه المدركة، على أنّها الحقيقة الأولى الثّابتة. فهذه الحقيقة الأولى قد نزلت منزلة الحقيقة الثّانية بعد انكشاف سببها بثبوت وجود الله، وظهر كون وجود الله مبدأ كلّ علم ومبدأ كلّ وجود، ولو لم يكن وجوده؛ لما كان أيّ وجودٍ وأيّ علم. هكذا ينبغي أن يحرّر مراد الفيلسوف «ديكارت» من الكلمات المذكورة في بحث المعرفة من كتاب: «المطالب والمذاهب» لبول زانه، المقتبسة من فلسفته، ومن الله التّوفيق.

ومن لطيف ما يتّصل بموضوع كتابي هذا من أقوال هذا الفيلسوف العظيم قوله: «ليس علم الملحد علماً حقّاً؛ لأنّ المعرفة المشوبة بالشّبهة لا يحقّ لها أن تُسمّى علماً».

وتوضح هذا القول: أنّ التّبين الذي يستند إليه كلّ علم، لا يجد في ذهن الملحد تأييداً من دليل صدوقيّة الله، فيظلّ التّبين فيه ضعيفاً.

ومن أساليب «ديكارت» في إثبات وجود الله: أنّه يقول: «إذا قلت: «الله» فإنّي أفهم منه جوهرًا أزليًا غير متناهٍ، ولا قابلٍ للتّغير، عليمًا، قديرًا، أوجدني

(١) انظر هذا الفيلسوف الكبير الذي فتح دوراً جديداً في الفلسفة، وأعاد إلى العقل كرامته واستقلاله، كيف يكون مبلغه في الإيمان بفضل هذا العقل الحرّ السامي.

وسائر الأشياء على تقدير ثبوتها. فمن أين يأتي هذا المفهوم؟ ومن حيث إنه معنى من المعاني يلزم أن يوضح منشأه. وهب أنني لكوني جوهرًا أتصور في نفسي جوهرًا غيري^(١) ولكني جوهرًا متناه، فكيف أتصور جوهرًا غير متناه.

وهذا الاستدلال في إثبات وجود الله يشبه قول الفيلسوف «بوسسوئه» في الموضوع نفسه: «من الحقائق ما هو ضروريٌّ أزليٌّ، وتلك الحقائق لا تخرج من أن تكون حقًا، ولو لم يوجد شيءٌ من الأشياء التي تعمل فيها، مثلاً: إن زوايا المثلث مساوية لقائمتين، فلا تحتاج هذه الحقيقة في أن تكون حقًا إلى تحقق أيّ مثلث في الواقع، ولا تحتاج أيضاً إلى وجود الذهن الإنساني ليعلمها، فهي حقٌ، ولو لم يوجد إنسانٌ في الدنيا. وإذا لم يكن لها أي توقّف على العالم، ولا على الروح الإنسانية لزم أن تكون مربوطةً بوجود آخر».

وهذا الاستدلال من «بوسسوئه» يكاد يكون إيضاح ما يعزى إلى ديكارت: أنه قال: إن وجود الله يقيني أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية، والقوانين الرياضية؛ لأن تلك الدعاوى وتلك القوانين التي لا تحتاج في كونها حقًا ثابتة إلى وجود ما تنطبق عليه من الكائنات في العالم، ولا إلى أذهان من يتصورونها من علماء البشر الرياضيين، يلزم على تحقيق «بوسسوئه» أن تكون مربوطةً بوجود الله. فثبوتها الذي لا يتوقّف على وجود أيّ موجودٍ من الكائنات موقوفٌ إذن على وجود الله، ولا شك: أن الموقوف عليه أثبت وأقوى في الوجود من الموقوف.

[استدلال ديكارت]

بوجود الخلق واستمراره على وجود الله تعالى

وآخر ما يعجبني من أدلة «ديكارت» على وجود الله قوله - وقد تمسك به قبله «أوككان» من فلاسفة القرون الوسطى -: «إن حفظ الجوهر وإبقاءه عين خلقه، فإذا أردت أن أعرف من خلقتني؛ فأقول: من خلقتني سابقاً هو الذي يبقيني حالاً؛ مع أنني لا يمكنني إن لم أسنده إلى من يملك جميع الكمالات وأجد مفهومه في ذهني أن أسنده لا إليّ، ولا إلى والدي، ولا إلى أيّ علّة أخرى. وبفضل ما في هذا الدليل من الاستناد إلى العلّة الحقيقية. يسقط اعتراض التسلسل إلى غير نهاية؛ الذي يوردونه على الدليل المستند إلى العلّة الخالقة؛ لأنه مهما أمكن الرجوع من

(١) الجوهر بمعنى الموجود المستغني عن المحلّ يصحّ إطلاقه على الله تعالى بحسب هذا المعنى إلا أننا نحن المسلمين نكفّ عنه؛ لكون أسماء الله عندها توفيقية؛ أي: موقوفة عند ما ورد به الشرع، ولكثرة استعماله في الممكن المتحيّز.

علّة إلى علّة في سلسلة الأزمان؛ فليس الأمر كذلك في علّة البقاء؛ إذ يجب لإيضاح وجودي في الحال أن تكون علّته أيضاً موجودة حالاً».

وهذا الدليل يحتمل أن يناقش فيه المناقشون بأنّ الحادث لا يحتاج في بقائه بعد حدوثه إلى علّة احتياجه إليها في حدوثه. لأنّ قاعدة: «لكلّ حادث علّة» لا تنطبق عليه؟ فإن احتاج بعد حدوثه إلى علّة؛ فإنّما يحتاج إليها في عدمه الطارئ على وجوده، لا في بقائه موجوداً، وتنطبق القاعدة المذكورة على عدم الحادث.

لكنّي أجيب على اعتراضهم نيابةً عن «ديكارت»: بأن العلة الموجدة للشيء يلزم أن تبقى ما دام معلومها باقياً، حتى لو زالت علته انعدم معها المعلول، فيكون زوال العلة علة لعدم الحادث. ومن هذا يقال: «علة عدم عدم العلة».

ويجدر بي أن لا أنتهي عن الكلام في فلسفة «ديكارت» قبل أن أبدي رأيي في دليل هذا الفيلسوف على إثبات وجود الله المسمّى بالدليل الوجودي، والذي ذكره صديقي الدكتور عثمان أمين في كتابه «ديكارت» باسم الدليل الأنطولوجي، وأطراه، كما أيّده الأستاذ الكبير العقّاد في كتابه «الله»...

على الرغم من أن هذا الدليل اخترعه سنت «أنسله م» من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين قبل ديكارت ثم انتقد عليه في ذلك العهد، وكان لناقده الحق. ومع هذا فقد تمسك به في المرة الثانية كبير فلاسفة الغربيين، وزعيم عهد التجديد في الفلسفة؛ أعني به: «ديكارت» ثم تجدد الإعجاب، والافتتان بذلك الدليل في زماننا على لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد.

[نقد الدليل الأنطولوجي]

وقد سبق منّي أن وعدت في أوائل هذا الكتاب لأقول قولي في ذاك الدليل بلسان علم المنطق القديم، وأبديت هناك ظنيّ القويّ بسحب الأستاذين الفاضلين اعتمادهما على متانة الدليل المذكور بعد الاطلاع على قولي، فيكون لي الشرف في تصحيح رأيهما بشأنه في حين أنّه لم يؤثر نقد النّاقدين من قبلي في إصرارهما على الإعجاب بذلك الدليل.

وأكثر من هذا ما يعود إليّ بهذه الوسيلة من شرف الدّفاع عن المنطق القديم رغم المستهينين به من الكتاب المعاصرين معبرين عنه بالمنطق الصّوري أو التجريدي، وهم لا يدرون: أنّ قوة هذا العلم الأبدية تأتيه من فضل صورته كما أنّ قوة علم الهندسة الأبدية في صورته، فلو لم يكن صورياً، كان علماً وقتياً كما نبّه إليه الرياضي الشهير، «هانري بوانكاريه» وقد سبق منّي نقله.

لا يعجبني الدليل الوجودي من أدلة «ديكارت» على إثبات وجود الله، فأراه مبيّناً على مغالطة خفية استولت على عقول المتمسكين به مع محبّذيه، وإن كان صديقنا الدكتور عثمان أمين اعتنى في كتابه «ديكارت» ص ١٤٣ بهذا الدليل؛ الذي سمّاه دليلاً أنطولوجياً وعده أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله. ولا يجديه ما نقل الدكتور في تكميله عن الفيلسوف «ليبنز» ولا ما قاله الأستاذ الكبير العقّاد في كتابه النفيس «الله» عن هذا الدليل الوجودي - بعد حكاية استهدافه لنقد النّاقدين إلى حدّ أنّهم سخروا منه -:

«والبرهان في الواقع أقوى وأمتن من أن يُنال بمثل هذا الانتقاد؛ لأننا نستطيع أن نتصوّر عشرة دنانير دون أن يستلزم وجوده في الحقيقة، ولكن لا نتصور كمّالاً لا مزيد عليه ثمّ نتصوره في الوقت نفسه نقصاً لا مزيد عليه؛ لأنّه معدومٌ. وإذا قلنا: إنّ الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالديشليون والواحد موجود بغير كلام، وإن لم نستخدمه في عدّ شيءٍ من الأشياء».

والأستاذ العقّاد الذي نعترف بدقّة فهمه وقوّة بيانه يخطئ في الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين، والذي يغره وغيره، ويفرق بين مسألة وجود الله، ووجود عشرة دنانير؛ الذي اتّخذهُ النّاقدون مثلاً في نقض الدليل المذكور: أنّه يكفي لإثبات وجود الله مجرد تصوّر مفهومه الدالّ على غاية الكمال، ولا يكفي لإثبات وجود عشرة دنانير مجرد تصوّر مفهومها الخالي عن تلك الغاية. وقد غرهم: أنّ تصوّر غاية الكمال لشيءٍ مع الشكّ في وجوده يكون تناقضاً، ونقصاً ظاهراً في حاله.

ونحن نسلّم بأن غاية الكمال لا تُتصور مع عدم وجود الأكمل، وإنّما يتصوّر الأكمل في الدّهن مقترناً بوجوده حتّى وجوده الخارجي؛ أي: مقترناً بتصوّر وجوده في الخارج؛ لكون محلّ هذا الاقتران هو التّصوّر؛ الذي فيه متّسع للموجود، والمعدوم، والموجودين المتلازمين، والمعدومين المتلازمين، ولكن لا يلزم من حضور الأكمل، ووجوده الخارجي في تصور الدّهن مجتمعين غير منفكّين، تحقّقهما في الخارج كذلك.

وقد قال علماؤنا المنطقيّون: لا حجر في التّصورات! فقد يكون الدّهن بسبب تصوّره الله بمعنى الأكمل، مضطراً إلى إضافة تصوّر إلى تصوّره قائل بوجود هذا الأكمل في الخارج من غير أن يكون لهذين التّصورين المتولّد بعضهما من بعض تأثير في الحقيقة.

وخلاصة ما أقوله: إنّ استخراج البرهان على وجود الله من تصوّر القائلين به

على أنه جامعٌ لكلِّ كمالٍ - ومنه الوجود طبعاً - توهُمُ محضٌ من نوع المصادرة على المطلوب؛ لأنَّ إثبات وجود الله يتوقَّف على كونه جامع كلِّ كمالٍ في حين أنَّ الحكم بكونه جامع كلِّ كمالٍ يتوقَّف على كونه موجوداً، بناءً على القاعدة المنطقية القائلة بأنَّ صدق القضية الموجبة مشروطٌ بوجود موضوعها، فيتوقَّف إثبات وجود الله على كونه موجوداً، وهو الدور والمصادرة على المطلوب.

وإن أردت تحقيق هذه المسألة على وجهٍ لا محلَّ لها بعده أن تلتبس على الأستاذ عقَّاد والدكتور عثمان أمين اللذين لم يكفهما نقاش الفلاسفة قدماً في تحقيقها؛ فأقول توضيحاً لما قلته إلى هنا:

لو كان قول القائل: إنَّ الله جامع كلِّ كمالٍ - الذي يكون مقدمةً من مقدمات الدليل الأنطولوجي المُقام على إثبات وجود الله - مسلّم الصدق؛ لكان من حقِّ الأستاذين أن يعتبراه كافياً في إثبات المطلوب، ضرورة أنَّ وجوده يدخل في الكمالات التي هو جامعها في نفسه دخولاً أولياً، لكن صدق ذلك القول ليس بمسلّم، ولا تقل: كيف لا يسلم القول بأنَّ الله جامع كلِّ كمالٍ، فأَيُّ مجنونٍ يشكُّ فيه؟ لأنِّي أقول مع الأستاذين المصريَّين على صحَّة دليل «ديكارت» هذا ومتانته: إنَّ ذلك القول لا شكَّ في صدقه، وصحَّته... إلا أنَّ كلَّ من يعجبه هذا الدليل قبل «ديكارت» وبعده يغفلون عن كونهم بصدد إثبات وجود الله^(١)، فذلك القول - أعني: الحكم بأنَّ الله جامع كلِّ كمالٍ - يجب أن يكون مسلّم الصدق إلا بالنسبة إلى محلِّه في دليل إثبات وجود الله، ولهذا يصحُّ أن نقول: إنَّ الله تعالى يلزم أن يكون جامع الكمالات عند كل من يؤمن بوجوده، ولا يلزم أن يكون الأمر كذلك عند من لا يؤمن بالله؛ فلا وجود له عنده، ولا كونه جامع الكمالات، ومن كان في صدد إثبات وجود الله يلزم أن يكون كذلك خالي الذهن عن وجوده واتِّصافه بكل كمال إلى أن يتسنَّى له الإثبات.

(١) إذ لا شكَّ أنَّ إقامة الدليل على إثبات أيِّ مطلبٍ ليست عبارةً عن السَّعي في تحصيل الحاصل الذي هو معدود من المحالات، فلا بدَّ أن يكون صاحب الدليل يعرضه في معرض الحاجة إليه... ويلزم على هذا: أن يفرض عدم ثبوت وجود الله قبل إقامة الدليل الأنطولوجي لإثبات وجوده في حين الإقامة. نعم، لا مانع من أن يكون النَّاظرون في دليل «ديكارت» الأنطولوجي مقتنعين بوجود الله من أدلته الأخرى... لكن استقلال هذا الدليل واستغنائه عن الأدلة الأخرى اللذين بهما يكون دليلاً تاماً، يقضي على من يدرسه، ويختبر سلامته من النَّقد أن يتَّسع لقطع النَّظر عن غيره حين إقامته، فيصحَّ الفرض الذي ذكرنا؛ أي: فرض عدم ثبوت وجود الله قبل هذا الدليل.

ونحن الذين لا نتردد في إضافة جميع الكمالات إليه تعالى؛ لكوننا آمنًا بوجوده أولاً بدليل غير دليل الكمال، فصحت بالنسبة إلينا القضية الموجبة القائلة بأنه جامع كل كمالٍ لتحقيق شرط صحتها؛ الذي اشترطه المنطق القديم، وهو وجود الموضوع.

أمّا الذي لا يعرف وجود الله، ويريد أن يعرفه من كونه جامع الكمالات، أو الذي يعرف وجوده، ويريد إثباته لمن لا يعرفه بدليل الكمال الجامع، فيقال له: إنَّ سندك هذا في إثبات وجود الله قضيةً موجبةً تتوقف صحتها منطقيًا على وجود موضوعها الذي أنت بصدد إثبات هذا المدعى، فنحتاج في تصحيح دليلك إلى مراجعة دعواك، وهي المصادرة على المطلوب المعروف بطلانها عند العلماء.

وما أدقَّ نظر المنطق في اشتراط وجود الموضوع لصحة القضايا الموجبة دون اشتراطه في السالبة. فقولك مثلاً: العنقاء تطير. كاذبٌ، وقولك: العنقاء لا تطير. صادقٌ مع أنَّ العنقاء اسم طائر، لكن لما كان هذا الطائر لا وجود له، فأنت تكون كاذباً في إثبات أيِّ شيءٍ له، وصادقاً في سلب كلِّ شيءٍ عنه. وهذا من دقائق علم المنطق؛ أعني: المنطق القديم الصوري على رغم المستخفين به من أهل الثقافة العصرية بمصر.

نعم يصدق قول أهل المعاجم: «العنقاء طائرٌ عظيمٌ معروفٌ الاسم، ومجهولٌ الجسم» ولا ينافي صدقه ما ذكرنا من القاعدة المنطقية القائلة بأنَّ القضية الموجبة لا تُصدق بدون وجود موضوعها؛ لأنَّ قول المعاجم ذاك قضيةً لفظيةً من قبيل تفسير اللفظ وشرح الأسماء التي لا مُشاحة فيها، والمنطقيون لا يعدّون القول الشارح من القضايا^(١)، وإن أبيت إلا أن تعدّه قضيةً تتضمن حكماً إيجابياً، وتحتمل الصدق والكذب - كما هو شأن القضية - ثم قلت: إنها صادقة رغم اشتراط المنطق في صدقها وجود الموضوع... فجوابه: أنَّ المراد من قول المعاجم: العنقاء طائرٌ عظيمٌ... إلخ الحكم على لفظ العنقاء بأنه اسمٌ لطائر كذا، ولا شك في وجود

(١) وقد رأينا من فضل المنطق ودقة نظره في هذا البحث ثلاث نقاط؛ الأولى: اشتراط وجود الموضوع في صدق القضايا الموجبة، وعدم اشتراطه في صدق القضايا السالبة، والثانية: رفع الحجر عن التصورات دون التصديقات، والثالثة: عدُّ التعريفات التي يسمونها: الأقوال الشارحة من التصورات التي لا حجر فيها دون التصديقات، وإن كانت في شكل القضايا. والثانية من هذه النقاط الثلاث هي التي خدعت المخطئين في اعتمادهم على الدليل الأنطولوجي، كما أنَّ الأولى منها تفتح أعينهم.

لفظ العنقاء في الألسنة، وإن كان اسماً من غير مسمّى، فالحكم صادق، وشرط الصدق موجود.



وهنا ننتهي من فلسفة «ديكارت» وأساليبها الغراء في إثبات وجود الله التي كشفنا بها الغطاء عن أعين الذين يظنون بفلسفته الظنون، ففيما ذكرناه كفايةً، وعبرةً لأولي الأبصار.

[انحراف «كانت» وأثره على الملاحظة المعاصرين]

أما الفيلسوف «كانت» فهو ليس كديكارت وعلى عاتقه قسطٌ من تبعات ضلال الملاحظة العصريين ومن قبلهم، وإن كان الرجل أيضاً ممن يؤمن بالله واليوم الآخر. فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله، وادّعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظري، ولا جعل هذه المسألة موضوع العلم لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس والتجربة. ثم أسندها أي: مسألة وجود الله إلى دليل العقل العملي الأمر بالوظيفة. ويعبر عنه بالدليل الأخلاقي أيضاً كما سنفضّله في أواخر هذا الباب، أعني: الباب الأول.

إلا أن الناس تمسكوا بالشطر الأول من مذهبه؛ أي: الشطر الذي حمل فيه على الأدلة العقلية المعروفة المثبتة لوجود الله، فأنكروا وجوده، وتركوا العمل بالشطر الثاني لمذهبه، بل استخرجوا منه ما ذكرنا في المسألة الأولى من المسألتين اللتين صدّرنا بهما هذا الباب الأول، وهو أن لا يكون الدين في اعتقاد الخاصة حقيقة تستند إلى الواقع، بل ذريعة إلى حفظ الأخلاق من الانهيار، وضرورة لصالح المجتمع.

وقد قضينا هناك على هذه الفكرة الضالة المضلة. وكفى الناس معذرة - إن كان تنفعهم معذرة الاستناد إلى فلسفة «كانت» عند الله - أن العقل المنطقي والعلم لا يأمران بالاعتراف بوجود الله في مذهبه.

ولا يتبين تماماً أن «كانت» يقول بعدم إثبات العقل النظري الاستدلالي لوجود الله، أو يقول بعدم ثبوت ما أثبتته العقل النظري المجرد عن التجربة، أو يقول بهما معاً؟ ويؤيد الاحتمال الأول اعتراضاته على أدلة وجود الله، والثاني: أنه مؤسس انتقاد العقل المحض، ومؤلف الكتاب المسمّى به، والثالث: أنه ذكر في اعتراضاته عدم إمكان أن يكون الله موضوع التجربة، وكل ما في هذه الاحتمالات الثلاثة مردودٌ عليه.

[الدفاع عن الدليل العقلي النظري]

أما الأول، وهو عدم إثبات العقل النظري وجود الله؛ فقد علمت بطلانه عندما قرّرنا أشهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكياني ودليل الإمكان، وبينّا كون «كانت» مخطئاً في اعتراضاته عليه، وخصيصاً علمت عند النظر في فلسفة ديكارت: أن العقل، ونعني به العقل النظري لا يثبت أيّ مسألة إثباته لوجود الله، حتّى إنّ هذا العقل الذي أنشئ لفهم الحقائق وأعطيه الإنسان يعرف وجود الله قبل معرفة وجود العالم.

وأما الثاني، وهو القول بعدم ثبوت ما أثبتته العقل من غير انضمام التجربة إليه؛ فلا شك في بطلانه؛ لأنّ القوانين الرياضيّة والمنطقيّة عقليةٌ بحتةٌ، وأنّ «كانت» نفسه معترفٌ بتلك القوانين، وبكونها ضروريةً؛ أي: ثابتةٌ فوق المسائل الثابتة بالتجربة، حتّى إنّ «كانت» يقول: «إنّ الفرق بين اليقين العقليّ واليقين التجريبي وجدان الضرورة في الأول دون الثاني» كما في «المطالب والمذاهب» ص ٨٣ من الترجمة التركيّة.

وقوله هذا صريحٌ في تفضيل ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالتجربة. فهو عند انتقاد ما ثبت بالعقل المحض كما يخالف غيره من الفلاسفة يناقض نفسه أيضاً. وهو الفيلسوف الذي تصدّى لهدم الفلسفة، وإنكار علم ما وراء الطّبيعة؛ في حين أنّ «ديكارت» و«لبننتز» وأشباعهما يقولون: «إنّ وجود الرّوح قطعيٌّ أكثر من وجود الأجسام» «المطالب والمذاهب» ص ٧٥.

وقال الرّياضيّ الشهير «هانري بوانكاريه» في كتابه «العلم والفرضية»: «إنّ للتّجربة دوراً هاماً في تكوّن الهندسة، لكنّه من الضّلال أن يفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبياً؛ إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبياً لكانت علماً تخمينياً ووقتياً» وهذا النّص من هذا العالم الكبير الغربي قاض على مزاعم المستحقّين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل المحض؛ إذ يظهر من هذا: أنّ قطعية علم الهندسة ناشئة من كونه عقلياً محضاً.

ولهذا الرّجل نصٌّ آخر في نفس الكتاب جديرٌ بأن يفتح عيون العصريّين منا؛ المستحقّين بالمنطق الصّوري؛ الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الذي امتاز بين العلوم كالرياضيّات بكون قوانينه ضروريةً غير قابلة للتغيّر. وهذا قول «بوانكاريه»:

«إنّ الرّياضيّين لا يدرسون الأشياء، وإنّما يدرسون المناسبات بين الأشياء،

وهم مختارون من أجل ذلك في إقامة أشياء أخرى مقام الأشياء التي وضعوها موضع الدرس بشرط أن تبدل المناسبات الكائنة بين الأشياء الأولى. فالمادة لا تعني الرياضيين، وإنما تعنيهم الصورة» والمفهوم جلياً من هذا الكلام: أن منشأ الضرورة والقطعية في العلوم الرياضية هو كونها علوماً صوريةً.

ثم إن «كانت» وإن اشتهر بسعيه لإنقاذ العلم من الحسابية الريبية، وتخصيصها بالفلسفة لكن الحق: أنه ربيي مطلق، حيث يقول بامتناع معرفة الحقائق؛ لكون كل مطابقة المعرفة للواقع عبارة عن مطابقة المعرفة للمعرفة، لا للواقع^(١) بناءً على عدم اتصال الإنسان بالأشياء الخارجية، حتى إن ما يحصل فيه بالإحساس لا يعدو أن يكون حالةً نفسيةً.

فإذا كان هذا أساساً عقلياً «كانت» فما فائدته في توثيق المعرفة بالتجربة التي تكون نتيجتها - كما قال پول زانه - الحسابية دائماً^(٢)، وقد صرح «كانت» نفسه بعدم وجدان الضرورة - التي هي أعلى درجات اليقين - في اليقين التجريبي، كما نقلنا عنه قبل قليل. مع أن سلب الضرورة عن اليقين التجريبي مساو لنفي اليقين التجريبي، فقد نقل «بول زانه» عنه - أي: عن «كانت» - قوله: «الاعتقاد إمّا قطعي، أو غير قطعي، والقطعي - أعني: اليقيني - هو الاعتقاد المترافق مع وجدان الضرورة، وغير القطعي - أي: غير اليقين - مترافق لا مع وجدان الضرورة، بل مع الجواز؛ أعني: إمكان نقيض المعتقد» المطالب والمذاهب ص ٨٢.

[خلاصة مذهب كانت حول الله والكون والحياة]

وخلاصة مذهب «كانت» الذي يقال: إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه: أننا نعرف الشؤن، ولا نعرف ذا الشؤن؛ «نومن» فلا نعرف الروح، ولا نعرف العالم في الخارج عن أذهاننا، ولا نعرف المطلق - يعني: الله - . ويفوته: أن العقل الذي يعرف الشؤن يلزمه على الأقل أن يعرف وجود ذي الشؤن، وإن لم يعرف حقيقته. فمن هذا اعترف «اسبنسر» الذي جاء بعد «كانت» واقتفى آثاره، وأثار «أوكست كونت» الملحد المشهور واضع الفلسفة الإثباتية، ويقال لها: الفلسفة الوضعية أيضاً - بوجود المطلق، وعبر عنه بما لا يعلم.

وقد أخذ العلامة ناقل «المطالب والمذاهب» إلى اللغة التركيبية «كانت» بما

(١) المطالب والمذاهب ص ٨١.

(٢) ص ٩٠.

أخذ هو به الحسابانيّين، حيث قال، أي: «كانت»: «إنّهم يعتبرون كلّ شيءٍ ظاهريّاً، لا حقيقياً، فيفرّقون بين الحقيقي والظاهري. فيلزمهم - على أن يكون علامة لهذا التّفريق - أن يعرفوا الحقيقة، ولو بقدر مغايرتها لهذا الظّاهريّ، وبذلك ينقضون مذهبهم بنفس مذهبهم».

فقال المترجم العلامة في تعليقاته القيّمة على «المطالب والمذاهب»:

«وما أورده «كانت» عليهم يردُّ على نفسه حين فرّق بين الشُّؤون وذِي الشُّؤون، ونفى العلم بالثّاني، مع أنّ هذا التّفريق يتضمّن العلم به، ولو في الجملة. فيكون قوله بأنّه يعرف الشُّؤون، ولا يعرف ذا الشُّؤون، تناقضاً يعني: أنّ عدم معرفة ذي الشُّؤون مع معرفة الشُّؤون يكون معرفته بأنّه غير ما يعرفه، أو معرفته بأنّه لا يعرفه. وهذه المعرفة توجد في كلّ مجهولٍ جهلاً بسيطاً، ولا تنافي مجهوليّته حتّى يكون القول بعدم معرفته تناقضاً.

والأولى في تقرير الاعتراض على «كانت» أن يقال: إنّ قوله: إنّهُ يعرف الشُّؤون ولا يعرف ذا الشُّؤون؛ يتضمّن الاعتراف بوجود ذي الشُّؤون مع أنّ مقصوده من هذا القول: أنّه لا يعرف حتّى كونه موجوداً. فإن كان لا يعرف وجوده؛ فكيف يقول: إنّهُ ذو الشُّؤون؛ التي يعرفها، ويعرف أنّه غيرها؟ وهل يمكن أن يكون ذو الشُّؤون من المعدومات. وسيجيئ إيضاح الشُّؤون وذِي الشُّؤون بالمثال.

على أنّ «كانت» الذي نفى العلم بالمطلق لا ينفي الإيمان به، ويدّعي: أنّ هذا الإيمان كثيراً ما يكون أقوى من العلم، كما صرّح به في «المطالب والمذاهب» ص ٨٧.

وقال في ص ٢٨٨: «ليست فلسفة كانت الإلهية غير فلسفة «ليبنتز» وإنّما الفرق في كون فلسفة «ليبنتز» نظريّة، وفلسفة «كانت» عمليّة أخلاقيّة، وهما متّفقان على عمدة الأصلحيّة، والعناية الأزليّة، والشّخصيّة الإلهيّة، والأبدية الشّخصيّة. وأستاذ «كانت» في هذه الفلسفة «ليبنتز» و«روسو» ليس فيها شيء من تأثير «اسبينوزا» غير أنّا نعلم: أنّ العقل النظريّ لا يستطيع عنده التّفوذ في مبدأ الأشياء ومعادها، فهو بعيدٌ عن هذا التّفوذ مطلقاً، وعالم الحركات والأشياء مسدودةٌ على وجوهنا، وكذلك وجود الله وحقيقته. لكن هناك عقلاً عمليّاً قد يلهمنا ما لا يعلمه العقل النظريّ، فتوجد الفلسفة الإلهيّة أيضاً على أن تكون لازمة الأخلاق وشرطها».

[«كانت» لم تكن له نزعة إلحادية]

فيجب على الذين آمنوا بسمعة «كانت» من الشرقيين، وبفلسفته المضطربة من غير تمحيص، والذين لا يشكّون في وجود الأجسام والمواد الخارجيّة أن يعلموا: أنّ «كانت» الذي نفى العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة إلحادية، أو لشبهة في وجوده، وإنّما ذلك نتيجة نفيه العلم بكلّ شيء في الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتّجربة، حتّى كان نفيه العلم بالعالم الخارجي أشدّ من نفيه العلم بوجود الله؛ لكنه يرجع، فيوجب الإيمان بوجود الله بدليل غير دليل العقل النظري^(١) ولا يوجب الإيمان بوجود العالم في خارج الذهن، وكلّ ما في العالم من الموجودات فهو من قبيل ذي الشُّؤن؛ الذي ينفي «كانت» العلم به؛ حتّى ولا بوجوده.

وأنتم معاصر مقلدي هذا الفيلسوف خلطتم مذهبه المعنوي بمذهب المادّيين، فأمتنم بما سوى الله من ذوي الشُّؤن، وكفرتم بالله.



(١) وسيجيء ممّا في آخر الباب الأول إيراد دليله ذاك مع الكلام عليه.

النَّظَرُ فِي الْفَلَسَفَةِ الْحِسَابِيَّةِ

كنت أردت أن لا أطيلَ الكلامَ هنا عن «كانت» وفلسفته أكثر من هذا اكتفاءً بما تكلمت، وبما سوف أتكلّم في محلّ آخر من الكتاب.

لكنّي عدت، فرأيت الواجب أن أوفّي البحث شطراً كافياً من حقّه في الكلام عن هذا الفيلسوف المشهور الذي أثر تأثيراً كبيراً في عقليّات المتعلّمين العصريّين في الغرب والشرق.

وقبل النَّظَر في فلسفة «كانت» نذكر تمهيداً هاماً يتضمّن تاريخ الفلسفة الحسابيّة وتطوّراتها، وهو مع كونه بحثاً جمّ الفائدة في ذاته شديدُ التعلّق بفلسفة «كانت» التي التزمنا بعض التعمق في درسها، وبغرضنا في تأليف هذا الكتاب من تدقيق موقف العقل والعلم والتّجربة من الوصول إلى الحقيقة، ولعلّ القارئ لا يجد هذا البحث في غير هذا الكتاب ممحّصاً وملخصاً. فنقول، وبالله التّوفيق:

قال «بول زانه» في أوّل القسم الخاصّ بفلسفة ما وراء الطّبيعة من كتابه في تاريخ الفلسفة «المطالب والمذاهب»: «يوضع هذا السّؤال على أن يكون أشدّ المسائل الفلسفيّة إعضالاً: هل في استطاعة البشر علم اليقين؟ أو بعبارة أوضح: هل من حقّنا أن ندّعي اليقين، وفي مقدورنا أن نكتبه؟ فكلّ فلسفةٍ جواب هذا السّؤال مباشرةً أو بواسطة».

[أقسام الفلسفة]

ثمّ قال: «فمن هنا تنقسم الفلسفة إلى:

(١) إيقانيّة معترفةٍ بحدّين: (أنا) و(لا أنا) أو الرّوح والعالم، أو الذّهن والخارج، وقائلةً بالارتباط الطّبيعيّ بين هذين الحدّين...

(٢) وحسابيّة منكّرةٍ لإمكان العلم قائلّةً بمقابلة الرّوح، ومباينتها للعين المتعلّق، وبمحاولتها لمعرفته من غير أن تنالها، أو ساعيةً في أن تشغل الرّوح بنفسها، وتفتّ من عضد شجاعته مرئية لها تناقضاتها...

(٣) ومعنويةٍ لا تعترف بشيءٍ حقيقيٍّ غير المعقولات، فتريد أن تستخرج

متعلّق المعرفة من نفسها مدّعيّة للزوم أن يؤسّس من حقّية العلم إن قُبِلَ في مقابل الرُّوح متعلّق يغيّرها، أو على الأقلّ لا يمكن التّفوّذ في كنهه».

والثالثة من هذه الأنواع الثلاثة للفلسفة قريبة من الثّانية؛ أعني: الحسابيّة. وكذا الرّابعة التي لم يذكرها «بول زانه» وهي: الشّانّيّة. والخامسة، وهي: التّدريبيّة، حقّها أيضاً أن تؤوّل إلى الحسابيّة، كما مثلهما - أي: الشّانّيّة والتّدريبيّة - حقّ التمثيل «داويد هيوم» مؤسس الحسابيّة الأخيرة في فلسفة الغربيّين.

والمتكلمون علماء أصول الدّين في الإسلام يدخلون في الإيقانيّة، وإن رأى فيهم العالم الكبير مترجم: «المطالب والمذاهب» في المقدّمة القيّمة التي صدر بها ترجمته الانقسام إلى الإيقانيّين، والتّدريبيّين.

أمّا الفلاسفة الغربيّون فإنّي أرى في أساس فلسفتهم على اختلاف مذاهبهم اضطراباً عجيباً، وميلاً إلى الحسابيّة اللاّدريّة، بل إلى إنكار البديهيّات، كإنكار المادّيّين - الذين هم إيقانيّون تدربيّون - وجود القوّة الحيويّة، والعقليّة، والإراديّة في الإنسان على أنّها قوى خصوصيّة غير ميكانيكيّة، وإنكار المعنويّين والشّانّيّين - القائلين بأنّنا نعرف الشّؤون، ولا نعرف ذا الشّؤون، ولا وجوده، ومن كلتا الطّائفتين «كانت» - العلم اليقيني بوجود العالم في خارج الأذهان مستقلاً عنها، بل العلم بوجود الرُّوح أيضاً، كما يأتي في محله من هذا الكتاب.

[خطر الحسابيّة على الفلسفة]

وقد كانت الحسابيّة مرضاً مستولياً على الفلسفة اليونانيّة، فأصبح الحال في الفلاسفة الغربيّين كذلك. حتّى إنك تراهم يشتغلون بالفلسفة ويشتهرون فيها، ومع ذلك لا يعتبرون علم ما وراء الطّبيعة؛ الذي هو الفلسفة العالية، وفيها مسألة وجود الله، ومبحث المعرفة والمادّة والنّفس، ومناسبة إحدى هاتين الأخيرتين بالأخرى، علماً؛ أعني: أنّهم يهدمون أنفسهم بأنفسهم. قال «كانت»:

«إنّ جعل ما وراء الطّبيعة علماً كان ولا يزال خيلاً طبعياً ولد في روح الإنسان».

وليس لهذا الكلام عندي وجه معقول غير أن يكون مراده من العلم هو العلم الخاضع للتّجربة كالعلم الطّبيعيّ. فباعتبار هذا المعنى فقط لا يكون علم ما وراء الطّبيعة علماً.

وربما يبرّر قول «كانت» ما اشتهر لدى الغربيّين، ومقلّديهم في الشّرق الحديث من بدعة حصر العلم فيما ثبت بالتّجربة.

وعلى هذا يكون المراد من جعل ما وراء الطبيعة علماً لمتخيليه جعله علماً مبنياً على التجربة، كتخيُّلات الأستاذ فريد وجدي رئيس تحرير «مجلة الأزهر» في الكشف عن وجود الله بتجارب «الاسبرتيزم» ويكون الفيلسوف «كانت» لا يراه ممكناً، كما أننا لا نراه.

وفي غير هذا التفسير لا نسلم بصحة قول «كانت» ذاك، وكيف يصح أن لا يعدّ علم ما وراء الطبيعة علماً وفيه مسألة وجود الله؛ التي لا مسألة في العلوم أقوى ثبوتاً منها^(١)، وقد سمعت قول «ديكارت»: «إن وجود الله يقيني أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية»، وقول «لينتز»: «لولا الله لما تأسست الهندسة» نعم في الغرب أيضاً بدعة خلط البحث في حقيقة الله بالفلسفة الإلهية، وبهذا الخلط تنزل قيمة الفلسفة الإلهية العلمية تنزلاً ظاهراً؛ إذ الكلام عن حقيقته لا يبنى على اليقين، ولا شبه اليقين.

ثم إن هناك بدعة أخرى، أو بالأصح غلط رؤية آخر، هو عدم التمييز التام بين عدم العلم بحقيقة الشيء وبين عدم العلم بوجوده، فمجهول الحقيقة لا يتميز في نظرهم تميزاً كافياً عن مجهول الوجود. والدليل عليه أن اعتراف اسبنسر بما لا يُعلم كان اعترافاً بوجود الله، ومع هذا فغير واحد من علماء الغرب لا يخلو نظرهم إلى هذا الاعتراف من الاستغراب، وهو نفسه أثر هذا التعبير على التصريح تصديقاً للغربة الواقعة في اعترافه.

ومعنى قولي هذا: أن كلاً من صاحب الاعتراف وغيره لم يخفوا استعجابهم من موجود مجهول الحقيقة، ولعل هذا من الأسباب التي منعتهم عن عد ما وراء الطبيعة من العلم.

نعود إلى ما كنا فيه: كانت فلسفة اليونان في مبدأ أمرها إيقانية لا شعورية، فالثيونيون والفيثاغوريون، والإله آتيون، وإمبادوقل، وديمقراط، وأنا كساغور كلهم اشتغلوا بإيضاح الطبيعة، ولم تعترهم أية شبهة في أسباب علمنا بهذا الصدد.

إلا أنهم أخذوا بعد برهة من الزمان يجعلون المعرفة العقلية قسيمة للمعرفة الحسية، فكانت المساعي الذهنية تصل إلى نتائج تتناقض مع شهادات الحواس، وتستوجب التكلم فيما بين مآخذ الإدراك الأصلية وبين محصلاته المجردة، وكان

(١) وفيه مسألة المعرفة التي لا علم بأي شيء بدونها، ولا علماً تجريبياً، فإذا أنكر علم ما وراء الطبيعة ينهار العلم الطبيعي أيضاً؛ الذي هو علم المنكرين الوحيد، فينتهي موقفهم في الحسابية اللاأدرية، كما انتهى موقف «كانت»، وستعرفه زيادة على ما عرفت.

هراقليط، وبارمنيد، وديمقراط، وأمبادوقل، وأنا كساغور مجمعين على إنكار صدوقية الحواس.

ومن العجب: أن إيقانية أولئك الفلاسفة كانت إيقانية طبيعية «فيزيقية» مستلزمة لأن تكون المعرفة الحسية مبدأ حركة هذه الفلسفة، وشرط وجوديتها، ولم يكن مرادهم من المعرفة العقلية أوليات عقلية، بل السعي الروحي على مأخوذات الحواس، فكان إنكار صدوقية الحواس مع اتخاذ المعرفة الحسية مبدأ حركة الفلسفة تناقضاً طبعاً.

[أقدم أدلة الحسابية]

فهذا التناقض؛ الذي تحتويه فلسفة فيلسوف واحد مع نفسها، والتناقض الحاصل من تخالف آراء الفلاسفة بعضهم مع بعضهم، ثم تناقض آراء البشر وتصادمها الذي هو أقدم أدلة الحسابيين؛ استجلب ظهور الحسابية ومجادلتها الإيقانية، فكان يقول بروتاغورس من زعمائها الأقدمين: «إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما تتجلى له، ولكونها مأخوذة على أنها حالته الخاصة به، تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له. فالإنسان مقياس كل شيء موجود أو غير موجود».

قال پول ژانه «ولكن الحسابيين الأولين أخذوا أسلحتهم التي يهاجمون الإيقانيين بها من اختلاف آرائهم والتناقضات المنطوية على تلك الآراء؛ استخرج من ذلك مبدأ التناقض، وإن كان تصوّره، وإفراغه في شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو... وإلى هذا الحد الذي يتضمّن خدمة الحسابية في اكتشاف مبدأ التناقض، وفي دفع الفلاسفة الآتين إلى الدقة والتثبت في مسالكهم لجعلها مفيدة مثمرة، كانت في موجودية الحسابية حكمة وإصابة، وإنما خطؤها وفسادها كان في استنتاجها لعدم إمكان الوصول إلى اليقين».

يعني: أن الحسابيين كانوا محقّين في الاعتراض على الاختلاف والتناقض الواقعين في آراء الفلاسفة بأن بعضها ينقض بعضها، ويهدمه، ولكن لا حقّ لهم في أن يستخرجوا من ذلك: أن لا إصابة للحقّ في أيّ واحد من تلك الآراء، والمسالك المتخالفة، وإلا لزم أن لا يكونوا محقّين في الاعتراض عليها بالاختلاف الذي به ينقض بعضه بعضاً بل يستوي الكلّ في عدم الإصابة الذي لا قوة معه لأيّ واحد منها كافية لنقض غيره.

استنتجوا من الحسابية عدم إمكان الوصول إلى اليقين، فشكّوا في كل شيء

حتّى في استحالة التناقض، فكان ذلك - الذي فعل أولاً فعل الآلة في أيدي الحسابيّين وهو التناقض - سلاحاً في أيدي خصوم الحسابيّة يهدم نفسها بنفسها^(١).

[القضاء على الحسابية الأولى]

وكان القضاء على هذه الحسابيّة الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة الذين أحرزوا قصب الشّهرة، والمكانة الممتازة في فلسفة اليونان: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، لا سيما سقراط؛ الذي هزم الحسابيّين بمبدأ التناقض توجيهاً لسلاحهم هذا على أنفسهم. وكان دافع هؤلاء الأقطاب إلى مسلك الإيقان قوّة أرواحهم التي لم يكن الحسابيّون يملكونها، فكانوا يعتمدون على عقولهم، ويؤمنون بصدوقيّة القوّة. وفي الحقّ: أنّ وجدان اليقين يتبع الإيمان به، وهو الحدّ الذي ينتهي إليه كل من يريد مقاومة الحسابيّة.

كان أرسطو يقول: «إذا كانت روح الحسابي لا تقرّر على شيء، ويؤمن بما قاله، ولا يؤمن به أيضاً، فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النّبات؟» وهو أبلغ من قول «سبينوزا» بعد «أرسطو» بعشرين قرناً: «واجب الحسابيّ السكوت».

[الرواقيون الإيقانيون]

والرواقيّون الذين جاؤوا بعد الأقطاب الثلاثة كانوا إيقانيّين مثلهم قائلين: «ليس الشّهود الحسّيّ بقابل محض، فهو يلي الانطباع الذي يفعله العين الخارجي في النّفس، ويتميّز عنه بالإدعان والرضا اللّذين تعطيها النّفس عند ربط المثل بالعين. وإذا سئل عمّا يميّز التّمثّل الذي يحقّ معه الإدعان من الذي لا يحقّ معه، فجوابه: أنّ المميّز هو التّمثّل نفسه: فالتمثّلات الصّادقة تعرض علينا نفسها بقوّة

(١) ومن العجب: أنّ هذه الحسابيّة القديمة اليونانيّة - بعد أن مضت عليها أدوارٌ مختلفة من الإعادة والإبادة - عادت، فنفت سوقها في الفلسفة الغربيّة على يد «هيوم» مؤسس الحسابيّة الأخيرة، و«كانت» الذي جاء بعده، ولم يبتعد عنه فيما انتقده، كما ستطّلع عليه، وإنّما زاد بكثرة شهرته شهرةً لحسابيّة هيوم. ثمّ جاء «هيجل» وصرّح بجواز اجتماع النّقيضين (راجع قصّة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين بك) ومعناه: هدم ما يهدم الحسابيّة، وإحيائها من جديد حياة لا ينالها الموت بفضل إمارة الهادم الذي هو قانون التناقض. فلسفة الغرب انتهت بفضل أقطابها الثلاثة: هيوم، وكانت، وهيجل في هوّة الحسابيّة، حين كانت فلسفة اليونان مصونة عن الوقوع في تلك الهوّة بفضل أقطابها الثلاثة: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

تجبرنا على الإذعان لها، ولا نستطيع إباءه، فهي مطابقة للواقع، ومفيدة لكيفيات خاصة تجعل العين قابلاً للتمييز من غيره».

وفي الواقع: أنَّ الرواقيين كما سوف يفعله «ليبنز» يدعون عدم وجود شيئين متماثلين في الطبيعة، ويستخرجون منه هذه النتيجة، وهي: أنَّ لكل شيء تمثلاً واحداً يقال عنه: إنه تمثّل صادق، فيكون موضوع إذعان الحكيم هو هذا التمثّل الوحيد لا غيره. ويتعرّف هذا التمثّل من صدمة الانطباع التي بها يحصل التبين، والتي مقياسها استطاعة القوة الباطنية، وانسباط النفس الفاعلة للشهود. وبهذا الوجه تتقل من قابلية النفس إلى فاعليتها؛ التي بها تدرك العين الذي تشهده.

فالنظر إلى هذا البيان لنظرية المعرفة في مذهب الرواقيين يكون معدن الحقيقة في قوة القناعة، وهذه كما تتعلق أصالة بالشهود الخارجي تتعلق أصالة أيضاً بالتصورات الكلية المستخرجة من الشهودات بواسطة فاعلية الذهن المرسل من غير سعي تأملي منه. فيكون معيار الحق عندهم الخيال المغمى «فانطاسيا تالبيتيك» والحس المشترك «بروله بسيس» أمّا التصورات الكلية المتشكلة على الأصول، فهم يثبتون صحتها بالبرهان العلمي، وبعد إثباتها يعتبرون إيقانها فوق إيقان الشهودات.

ويرى مؤلف «المطالب والمذاهب» في هذا تناقضاً من الرواقيين الذين يهتمون بالمحسوسات والجسمانيات أكثر من المعقولات كما ستعلمه، فيعقبه المترجم العلامة، ويدفع اعتراض التناقض على الرواقيين، وإنّي أوافق على ذلك الدّفع؛ الذي لا لزوم لنقله هنا، وأزيد، فأقول: إنّ ترجيح اليقين العقلي من الرواقيين الثّابت بالبرهان على اليقين الحسي رغم كونهم ماديين جدير بأن يتخذ أصلاً لما نجده أيضاً في فلسفة «ديكارت» وتلاميذ مدرسته مثل «ليبنز» بل وفي فلسفة «كانت» أيضاً من أنَّ اليقين العقلي أعلى رتبة من اليقين الحسي، ودليلاً على دقة نظر الرواقيين.

هذا، وكان الأولى لمؤلف «المطالب والمذاهب» وهو العالم الفرنسي «بول زانه» أن يبيّن اعتراضه على أنَّ التصورات الكلية العقلية مستخرجة من المشهودات الحسية ومبنية عليها، ولا يعقل أن يكون المبني على الشيء أقوى ممّا بني عليه، وإن كان يعقل عكسه، لأنّ كلّ ضعف في الأساس لا بد أن يسري إلى ما قام عليه. ويمكن الجواب عنه بحمل مرادهم على كون التصورات الكلية أقوى في نفسها مع قطع النظر ممّا يسري إليها من حالة الشهودات الحسية التي تُبنى عليها تلك التصورات في القوة والضعف.

فالتصوُّر الكلِّي هو حركةٌ ثانيةٌ للذهن تلي الشُّهود الخارجيَّ، ولا مانع من كون هذه الحركة قويَّة مكفولةً للذهن أكثر من الشهود بمعنى أنَّه إن كان هذا المشهود حقًّا؛ فلا شبهة في حقيقة ذلك التصوُّر الكلِّي.

والسرُّ في ذلك: كون الحركة الثانية فعلَ الذهن المحض الذي له نظامٌ مأمونٌ الصَّحَّة، وفي هذا السرُّ يتجلَّى ما ننادي به في هذا الكتاب من أنَّ الدليل العقليَّ أقوى من الدليل التجريبي، والعقل السليم يمكنه أن يبني حكمه القويَّ الذي لا مرية فيه ولا مرأى على ما ليس في هذه الدَّرَجَة من القوَّة، مثلاً يتكوَّن القياس المنطقيُّ من مادَّةٍ وصورة، فالمادَّة هي المقدِّمتان الصُّغرى والكبرى، والصُّورة كونهما مرتبَّتين على النِّظام المنطقي، وقد تكون المادَّة أي: إحدى المقدِّمتين، أو كلتاها غير مأمونة الصَّحَّة لكن هذا الضعف لا ينافي قوَّة الصُّورة، وقطعتيها؛ التي تكون في ضمان العقل والمنطق مع كون الصُّورة مبنيةً على المادَّة، فيقال: إن كانت هاتان المقدِّمتان مسلَّماً بهما؛ فلا شك في صحَّة هذه النِّتِيجة لكون صورة القياس تامَّةً موافقةً لنظام المنطق. ولذا عرَّفوا القياس المنطقيَّ بأنَّه قولٌ مؤلَّف من أقوالٍ متى سلِّمت لزم عنها لذاتها قولٌ آخر.

فالذهن المتردِّد في صحَّة المقدِّمتين لكونهما مادَّة القياس؛ التي لا يكفل بها المنطق المؤسَّس على النِّظام العقليَّ لا يتردَّد في الانتقال منهما على تقدير صحَّتهما، في صحَّة النِّتِيجة، حتَّى إنَّ صحَّة المقدِّمتين كثيراً ما تكون عاديةً غير ضرورية، وصحَّة الصُّورة ضرورية! وهو الذي يكفل للمنطق أن يكون من العلوم الضرورية كالهندسة.

فاعلم هذا وحذار أن تكون من الجاهلين المستخفِّين بالمنطق الصُّوري؛ لأنَّ ذلك هو مدار سموِّ المنطق.

وكما أنَّ صورة القياس؛ التي هي تحت ضمان المنطق مأمونة الصَّحَّة، فالمنطق هو الآخر مأمون الصَّحَّة لكونه تحت ضمان العقل، فاعلم هذا أيضاً، ولا تقصِّر في تقدير منزلة العقل؛ الذي به الإنسان إنساناً، والعلم علمٌ.

[ما وراء الطبيعة عند الرواقيين]

نعود إلى ما كنَّا فيه: نعم في فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامَّة، هي كونهم مادِّيَّين مفرطين، وقد خلطوه بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدَّقيقة التي بينهاها، فبهذا الخلط حصل انحطاطٌ في روح ما وراء الطَّبيعة التي كان أفلاطون وأرسطو

أصعدها إلى مقامها اللائق حيث كان الله عندهما فوق العالم، وأعلى من الطبيعة، وفلسفتُهما المتعلقة بما وراء الطبيعة مستقلة عن الفلسفة المادية، في حين أن ما وراء الطبيعة في فلسفة الرواقيين راجع إلى الطبيعة، فاللههم ليس محرّكاً غير متحرّك كإله «أرسطو»، وليس عندهم شيء حقيقي لا يكون جسماً، وعليه فلا يوجد شيء يُعلم بغير الحواس، حتّى إنّ الله أيضاً جسمٌ عندهم ناريٌّ^(١) ممزوّج بالطبيعة، بل هو نفس الطبيعة، وروحٌ منبسطة في العالم سائرة في كلّ جزءٍ من أجزائه.

فمذهبهم مذهب الاتحادية المادية، حتّى إنّ التّعينات التي تميّز الأشياء بعضها من بعض جسمٌ أيضاً، وكذا الكيفيات الأخلاقية، والفضائل، والرذائل؛ كلّها جسمانيةٌ فكلٌّ حقيقيٌّ جسمانيٌّ.

وقد أخذ فلاسفة الغرب قديمهم، وحديثهم، مؤمنوهم بالله، وملاحدتهم أكثر آرائهم من الفلاسفة اليونانيين، فحسبانيّتهم من حسبانيّتهم، وإيقانيّتهم من إيقانيّتهم الرواقية والأبيقورية، وأخذ عنهم علماؤنا المتكلمون أيضاً من غير وقوع في أحوال الحسبانية، وجسمانية الرواقيين^(٢)؛ إذ لو كان الله جسماً ذا أبعادٍ كان قابلاً للتجزؤ، فكان محتاجاً إلى أجزائه.

[الانتكاسة الحسبانية الثانية في الفلسفة اليونانية]

نعود إلى فلسفة اليونان: ثمّ نُكسوا بداء الحسبانية مرّةً ثانيةً بعد الرواقيين، فكانت تُنتقد إيقانيّتهم وإيقانية الأبيقوريين.

وكان «بيرون» ومن بعده بقرنٍ «آرثو سيلاس» وبقرنين «كارنه آد» أشهر زعماء الحسبانية في ذلك العهد الذي يقول عنه «بول زانه»: «كانت جميع المذاهب الفلسفية تنتهي إلى الحسبانية، حتّى إنّ معارضيها أيضاً كانوا يؤيّدونها بمذهبهم التدريبي^(٣)، وفيه دليلٌ على أنّ الانهماك في التجربة يؤدّي إلى الحسبانية كما نبّهنا إليه من قبل».

وكان يجيب «آرثو سيلاس» عن اعتراض الرواقيين على الحسبانية بأنّها تسلب إمكان الحياة، فيقول «إنّ الحياة العملية تعتمد على شبه الحق» كما يقول الغربيون

(١) لكّها نارٌ لطيفةٌ أثريّةٌ، لا نارٌ كثيفةٌ محرقةٌ.

(٢) ولا اعتداد بشرذمة المجسّمة القدماء، ولا باتباع ابن تيمية، وابن القيم المُحدّثين الجهلاء.

(٣) المطالب والمذاهب ٥٣.

اليوم بمثله بعد إفلاس فلسفتهم تحت زعامة «هيجل» المجنون... فقد استعاروا جديدهم من قديم فلسفة اليونان، وقد سبق الردُّ عليهم في مقدِّمة هذا الفصل؛ أعني: فصل البرهنة على وجود الله.

وجوابي هنا على جواب «آرثه سيلاس»: أنَّ شبه الحقَّ إن كان يكفي الحياة العمليةِّ للدُّنيا، فلا يكفي الحياة الآخرة الأبدية المبنية على عقيدة الحقِّ الخالص من كلِّ شائبة، كما لا يكفي الوصولُ إلى شبه الحقِّ لطلاب الوصول إلى لبِّه، وقد خلق الله العقل في الإنسان - كما قال «ديكارت» - ليفهم الحقيقة.

ومذهب شبه الحقِّ هذا أعدل مذاهب السُّوفسطائية، وأوفقها باسم الحسابية المنسوبة إلى الحساب؛ أي: الظنُّ المقابل لليقين والشك، ويسمَّى: مذهب الاحتمالية أيضاً.

و«كارنه آد» الذي يُعتبر الأستاذ الأعظم للحسابية القديمة كان يؤيد هذا المذهب، ويذكر درجاته وشروطه.

وكان يقول: «إنَّ الانتقال من الحقِّ إلى الباطل يحصل بدرجاتٍ غير محسوسة، فلهذا لا ندرك الفرق بينهما» والحكيم يتوقَّف ويكفُّ حتَّى عن الحكم بعدم إمكان العلم أيضاً؛ الذي هو أساس مذهب الحسابيين^(١) ولما كانت سلسلة التَّجارب غير متناهية؛ فالوصول إلى اليقين لا يمكن مهما أمكن التَّقرُّب إليه بالاستمرار في التفكير والتَّجربة. وعلى نسبة التَّقدُّم في التَّحرِّي يحصل الرُّقيُّ في درجات شبه الحق، ويتنقل من شبه إلى أشبه فأشبه.

[نشوء الإيقانية التلفيقية]

كان مذهب شبه الحقِّ خطوةً في الرُّجوع إلى الإيقانية، فتولَّدت منه الإيقانية التلفيقية؛ التي لا ترى الحقَّ في مسلكٍ واحدٍ على انفراد، وتؤمِّل إمكان استنباط الحقِّ من مجموع المسالك بفضل انتقاد معنيٍّ به، وتقول: للإنسان أن يتمسَّك بما ينجلي له في وجدانه من غير واسطةٍ ويتراءى له يقيناً قبل جميع التَّبُّعات العلمية. وقد أسَّسها «آنتيوكوس» فردَّ الحسابية بأنها تنقض نفسها؛ لأنَّها تشتغل بالاستدلال، ثم تنكر الفرق بين الخطأ والصواب.

(١) لعلهم كانوا يستعملون العلم في معنى اليقين الضَّروري؛ الذي لا يحتمل النَّقيض، كما كان علماؤنا يستعملون، وليس العلم في عرف الغربيين ومقلديهم ممَّا اليوم في هذه الدَّرَجَة من القوَّة مهما بنوه على التَّجربة قصداً إلى تقويته. وبهذا التَّنزيل في مرتبة العلم تقرَّبوا من الحسابية قبل أن يعتنقوها تحت زعامة «هيجل».

[الحسابانيون الجدد]

ثمَّ ظهرت الحسابانيَّة مرَّةً أخرى في العصرين الأوَّلين من ميلاد سيِّدنا المسيح بمساعي رجالٍ يُسمَّون الحسابانيِّين الجدد، وهم: «بطليموس» و«دوچيرن» و«انه زيدم» و«اغريبا» و«سكتوس امبريكوس» جمعوا أدلة الأولين لا سيما «آرثه سيلاس» و«كارنه آد» ونسَّقوها وفصلوها، مثلاً: إنَّ «انه زيدم» جمع أسباب الشُّبهة تحت اسم الألقاب العشرة، أربعةٌ منها تعود إلى النَّفس، وستةٌ إلى العين، ويجري أكثرها في المعرفة الحسيَّة. و«اغريبا» رد العشرة إلى خمسة؛ خامسها: أنَّ التَّصورات العقلية تثبت بإعانة الشُّهودات، والشُّهودات تثبت بإعانة التَّصورات، وهو دورٌ.

[خلاصة مذهب الحسابانية الجدد]

وفي النِّهاية لخصَّ «سكتوس أمبريكوس» - آخرُ الحسابانيَّة الجدد - جميع مساعي أسلافه. كان يقول: «لا يدَّعى حتى القضية القائلة بأنَّ قرار الحقيقة من اختصاص الإنسان! فهل هو من اختصاص إنسانٍ واحدٍ، أو من اختصاص الجميع؟ ثمَّ بأيِّ قوَّة يقرِّر الإنسان الحقَّ؟ فإن كان بقوَّة الحواسِّ؛ فهي تختلف من إنسانٍ إلى إنسان، بل من وقتٍ إلى وقتٍ في إنسانٍ واحدٍ. وفضلاً عن هذا: فالحواسُّ ترينا الحالات النَّفسيَّة فقط، ولا تجيز لنا الحكم في طبيعة الأشياء. وإن كان بقوَّة العقل؛ فكيف يصل العقل الباطن إلى الخارج عن الإنسان؟». قال «بول زانه»: وهذا الدَّلِيل كالإحساس المتقدم من «سكتوس أمبريكوس» بالمسألة الانتقاديَّة التي وضعها «كانت» وهي: «أيُّ دليلٍ يثبت عينيَّة مقولات الرُّوح الإنسانيَّة؟!».

ويقول «سكتوس» أيضاً:

«الدَّالُّ من حيث إنَّه دالٌّ لا يفهم من غير المدلول؛ لكونهما متضائفين يحتاج كلُّ منهما إلى الآخر، فيلزم أن نكون عرفنا الأمر الذي نتوخَّى معرفته من الدَّالِّ - أعني: المدلول - حين عرفنا الدَّالَّ فيكون الدَّالُّ مستغنى عنه.

وإذا كان الدَّالُّ لا يسبق مدلوله، فكيف يُنتقل من الشُّؤون إلى الجوهر؟ وعليه فلا تفيدنا الشُّؤونات، ولا تعلِّمنا أيَّ شيءٍ لم نعلم في زمانٍ علِّمَتْ هي فيه، أو لم يُعلم في طراز معلوميَّتها.

والعلة والمعلول متضائفان أيضاً، فيكونان مع بعضهما في الذَّهن، وفي الوجود، لا قبله، ولا بعده، فكيف إذن يُعرف: أنَّ هذه علَّة، وذاك معلولها مع احتمال العكس؟

وإذا كان المبدأ القابل يوجد مع المبدأ الفاعل، ولا يتأخر عنه؛ فلا يمكن تعريف العلة بأنها شيء يحضر المعلول بحضوره، وينتفي بانتفائه، ويكون المعلول علته بقدر ما كانت.

وفي بعض هذا النقاش نظرٌ ظاهرٌ عندي لا أطيل الكلام بذكره؛ لأنني لست بصدد نقد الحسابية، وإنما المقصود لفت النظر الإجمالي إلى سيرها في تاريخها القديم للتوسل به إلى موقفها الحديث في الغرب، ولا سيما تأثيرها في فلسفة «كانت».



[الحسابية والفلسفة القديمة]

كان يلزم أن تكون الحسابية آخر كلمة الفلسفة القديمة: فليس الحق لا في تعلّق الذهن بالخارج، ولا في تأمله لنفسه، فيلزم التخلّي عن الحق؛ اللهم إلا أن يقبل كوننا قد بلغناه من منبعه الأزلي؛ أعني: الله.

فهذا هو وجه الحل الأخير؛ الذي قبله الأفلاطونيون الجدد المنتمون إلى مدرسة «بلوتن» الإسكندراني، والذي أعدته الحسابية؛ بأن جعلته ضرورياً؛ لأنه كان يلزم للبحث عن الحقيقة بإلهام فوق الذهن، أن يُقنط من قطعية الذهن.

غير أنّ المسألة الأولية: كيف يُبنى اليقين على معرفة الله التي تحتاج إلى الإثبات؟ فنظرية «بلوتن» جواب هذا السؤال، وهي أنّ الله في باطننا، ولسنا نحن غيره في الحقيقة، وكل مهمة الفلسفة إعطاء ضميرنا لذة التصادق مع اللاهوت راجعة بنا إلى وجودنا الحقيقي، وتمكيننا من الفناء؛ الذي يُغرقنا في الوحدة العليا.

فمذهب أفلاطون الثاني أن يراجع اليقين الأولي؛ أعني: اليقين بلا واسطة، مثل الإيقانية التليفقية. إلا أنهم كانوا لا يجيبون عن سؤال: كيف يتفرّع العلم اليقيني بالخارج على تأمل القلب نفسه؟ فعلى مذهب «بلوتن» يحلّ هذا الإشكال بأن معنى تأمل القلب نفسه في حده الأخير اتّحاده مع المبدأ الأعلى؛ الذي هو مصدر كل وجود، وكل حق.

قال: «كان أرسطو قد فهم جيداً: أنّ قيمة البرهان بفضل مبادئه غير المبرهن عليها، فوجداننا الحق بالنظر ناشئ من كوننا نملك ذلك الحق، فمبدأ اليقين الانسلاخ منا، والاتحاد مع الله، ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين، والذهن والخارج، والإدراك والوجود؛ التي لا تفتأ تهدد المعرفة، وتمنع اليقين. وهذا

الانسلاخ يحصل بتهذيب النَّفس بالعلم والفضيلة. فالإيقان على هذا لطفٌ سماويٌّ خاصٌّ ببعض النفوس المنتخبة».

أقول: لا شكَّ في حسن خاتمة هذا الكلام، إلا أنَّه لا شكَّ أيضاً في كون حال الفلاسفة جدَّ عجيبٍ في مبحث المعرفة، حيث لم يجدوا سبيلاً إلى اليقين لا بواسطة الحواسِّ ولا بواسطة الاستدلال العقلي، إلا وقد قطع عليهم الحسابيون تلك السَّبيل، وحالوا دونها باعتراضاتهم المشكَّكة، حتَّى لجأ أفلاطون الثَّاني إلى القول باتِّحاد النفس مع الله ليُمكنها المعرفة والإيقان.

أليس عجيباً: أن الفلاسفة يستحيل عليهم أن يكون الإنسان يعرف أيَّ شيءٍ معرفةً جازمةً، ولا يستحيل أن يتَّحد مع الله؛ لتحصل له هذه المعرفة؟ وعندي أنَّ هذه طرفةً متطرِّفةً من الإنسان العاجز كلَّ العجز الَّذي لا يعلم شيئاً إلى الإنسان المتألَّه؛ أي: المتَّحد مع الله الَّذي يعلم كلَّ شيءٍ، أليس بين الحالتين حالةً متوسِّطةً؟!!

[الإشكالية المعرفية عند الفلاسفة القدماء والغربيين]

وما فلاسفة اليونان، أو بالأصحَّ الأعمَّ: وما الفلاسفة القدماء الشَّرقيُّون بمنفردين في الحيرة بشأن مسألة المعرفة، بل الغربيُّون أيضاً حائرون في أمرها. ألا تراهم يقولون: إنَّ الإنسان يعرف الشُّؤون ولا يعرف ذا الشُّؤون، حتَّى ولا وجوده، فهو لا يعرف وجود العالم في الخارج عن ذهنه حتَّى ولا وجود نفسه في الخارج عنه روحاً وبدناً! لأنَّ كلاَّ منهما أيضاً من ذوي الشُّؤون، لا من الشُّؤون، فلو عرف لعرف بذهنه من غير واسطةٍ، أو بواسطة الحواسِّ؛ في حين أنَّ الدَّهن لا يخطو إلى الخارج من حصاره الخاصَّ به خطوةً، ولا تدخل فيه الأعيان الخارجيّة، فالأجسام كما قال «مالبرانش» ص ٧٠ «المطالب والمذاهب»: «لا تكون عاملةً في نفوسنا، ولا متحوّلةً إليها» فيبقى الرُّوح والجسم الخارجيّ أجنبيَّين أبداً، فكيف تعرف منه الرُّوح ما تعرفه؟ ولذا قال «كانت» وغيره من الفلاسفة الفكريِّين الَّذين يسود مذهبهم اليوم في الغرب، ومعهم علماء النفس: «إنَّ العالم الخارجيّ المحسوس ليس غير ما بناه ذهن كلِّ واحدٍ ممَّا في نفسه، ولولا الإدراك لانتفى العالم، حتَّى قال «تن»: «الإدراك برسام، ولكنَّه برسامٌ صادق» كما في دروس الرُّوحيات تأليف (أ. رابو).

[القول الصحيح في المعرفة البشرية]

وعندي: أنَّ هذه النَّظريات نفسها برسامٌ، ولكنَّها برسامٌ كاذبٌ! وأصل

الخطأ: أن أصحابها التزموا إيضاح كيفية المعرفة في الإنسان على نهج طبيعي، فقال ملاحدة المادية: المخ عضو آلي يُصدر الأفكار، كما يصدر الكبد الصفراء، والكلية البول، وحركاته ميكانيكية لا تنطوي على قوة فوق القوى الميكانيكية.

فهم يُنزلون قيمة الذهن إلى الحضيض الأسفل؛ في حين أن مدرسة «بلوتن» الإسكندراني تعد مرتبة الإدراك مرتبة الألوهية، لا يرتقي الإنسان إليها من دون أن يتحد مع الله.

ومع ما فيه من الغلو يفهم منه جلياً كمال اتصال العقل بالدين! فليعتبر منه أشباه الأستاذ فرح أنطون القائل في أثناء مناظرة الشيخ محمد عبده بلزوم إبعاد العقل من الدين.

والحق الوسط: أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية وراء المراتب الطبيعية، ومع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين، أو من ماء مهين، ويجعله يدرك ويوقن من غير أن يصعده إلى مرتبة الألوهية ويوحده مع نفسه، فمقام الإنسان المكرم من الله بالعقل مقام الخلافة عن الله، لا مقام الله نفسه؛ الذي لا يقبل الشركة مع أي واحد من خلقه الذين هم عبيده مهما امتازوا فيما بينهم بعضهم على بعض.

وقبل «بلوتن» الإسكندراني الملقب بالأفلاطون الثاني قال سقراط كبير حكماء اليونان: «في الإنسان من حيث أوتي العقل نصيب من اللاهوت!».

ومع أن في مذهب «بلوتن» كثيراً من المغالاة، وفي قول سقراط شيئاً منها؛ فلا غرو إذا كان كبير العقل مثلهما يكبر العقل، وصغير العقل مثل ملاحدة الماديين ومقلديهم من المسلمين المستخفين بالأدلة العقلية يصغره.

ولا ريب في أن دافعهم إلى ما ذهبوا إليه - من إنكار أهمية العقل غير المتناسبة مع الطبيعة غير العاقلة - إنكارهم وجود الله فوق الطبيعة. وويل لطائفة يضطربهم مذهبهم إلى أن يسعوا لإسقاط أهمية العقل العظيمة عند العقلاء، وذلك حسبهم في إسقاط أهميتهم أنفسهم. وانظر إلى قول سقراط أيضاً:

«إن أكثر الناس يتصورون العلل المادية التي تحصل بها الحرارة والبرودة، وغيرهما من الآثار على أنها علل حقيقية، في حين أنه لا إمكان لوجود العقل والإدراك للعلل المادية، فهذا كان واجب الذين يحبون العقل والإدراك أن يبحثوا قبل كل شيء عن العلل المدركة» «المطالب والمذاهب» ص ١٩٥.

وعدل القول: أن العقل الإنساني أكبر موهبة يقف الإنسان المختص به إذا

قيس بغيره من المخلوقات الطبيعية، موقف الثريا من الشرى. لكنّه عند القياس بعلم الله فإدراك الإنسان أصغر بكثير من الصّغير. ولكون الله تعالى أغير الغيورين في سدّ باب التشبّه به، وكبح جماح عبده المغرور بعقله جعل أبرز علامة لضالّة علمه وإدراكه بالنسبة إلى علم بارئ: أنّه يدرك إدراكه الذي هو أصغر ما يكون في جنب علم الله، ولا يدرك مع هذا: كيف يحصل له هذا الإدراك الأصغر؛ ما بلغ مرتبة اليقين منه، وما لم يبلغ.

فلماذا يستكثر الذين يستكثرون اليقين للإنسان، ولا يستكثرون له مطلق الإدراك، ولو كان مبلّغه الظنّ، أو الشكّ؟ فهل عرفوا كيفيّة حصوله فيه؟ كلا، فكأنّه تنبيه ممّن جعله ممتازاً به على أنّ هذا الإدراك الأصغر أكبر شيء بالنسبة إلى الإنسان نفسه، وإنّه إنّما يحصل بإذن الله وإرادته، ولا حاجة عند إذنه وإرادته إلى خروج الذهن من محلّه، ولا إلى دخول الأعيان الخارجيّة فيه، والمفروض بل الواقع أنّ إدراك المحسوس يتعلّق بعينه الخارجي لا بمثاله في الذهن.

ثمّ إنّ إدراك الأشياء المحسوسة بواسطة الحواسّ، وإيقان وجودها في الخارج عن الأذهان بديهيّ لا يحتاج إلى الإيضاح، والتعليل لبدهته.

وهذا جوابنا على قول «كانت»: «أيّ دليل يثبت عينيّة مقولات الرّوح الإنسانيّة؟!» ومعنى الجواب: أنّه لا حاجة إلى الإثبات، بل لا يمكن إثباتها بالدليل؛ لكونها بديهيّة، والبديهيّ لا يحتاج إلى الإثبات، بل لا يمكن ذلك، ويكون كإثبات الثابت.

على أنّي أعكس سؤال «كانت» على نفسه، فأقول: أيّ دليل يثبت كون الأشياء التي يراها الرائي بعينه، ولا يشتهه عليه ما رآه، هي تمثلاته النّفسية؟ بمعنى: أنّ رؤيته لتلك الأشياء عبارة عن رؤية روحه لنفسها بدلاً من تلك الأشياء؟ فهذا هو المحتاج إلى الإثبات، وهذا ما لا يستطيع «كانت» إثباته بقدر ما أثبت «ديكارت» خلافه قائلاً: «لو لم تكن الأجسام؛ التي نشاهدها موجودة في الخارج لزم أن يكون الله قد خدعنا؛ لأنّ لنا ميلاً إلى تصديق وجودها لا نقاومه، ومعطينا هذا الميل هو الله» ومثله يقال: لو لم نكن نرى الأشياء بعينها عندما شاهدها بأعيننا.

أمّا ما قد يقولون من أنّ الرائي الحقيقي هو النّفس المدركة لكون الإحساس إدراكاً، والنّفس لا تخرج من مكمنها، فلا ترى العالم الخارجي، فهو لا يدلّ على

عدم إمكان هذه الرؤية لها في حين أنها دائمة الوقوع منها، وإنما تدلُّ على عدم تمكننا من إيضاح كيفية هذه الرؤية على النهج الطبيعي.

على أننا نقول في مقابل هذا القول: وهل في إمكان النفس أن ترى نفسها مصوّرة بصورٍ مختلفةٍ بعدد اختلاف الأشياء؛ إن لم يكن في إمكانها أن ترى الأشياء؟ وكيف تدخلها صور الأشياء ما دامت الطريق الواصلة بين عالمي النفس والخارج مقفولة؟ وكلُّ شهوداتنا تدفعنا إلى القول بأننا نرى الأشياء؛ وأنها موجودة في الخارج عن أذهاننا، وليس لنا شهودٌ واحدٌ يدفعنا إلى القول «بأننا رأينا أنفسنا، لا سيما عند رؤية الأشياء، ولهذا فلا علم لنا بوجود تلك الأشياء، أو عدم وجودها».

فالحقُّ: أن قول الفلاسفة الغربيين على ما هو سائدٌ اليوم عند غير ماديّهم بأن الإنسان لا يرى أعيان الأشياء المحسوسة حين يراها وإنما يرى تمثلاته النفسية، ليس بأقلَّ غرابةً من قول الماديّين النّافين للعلل الغائية، كما سيجيء بحثه في هذا الكتاب: إن العين - بمعنى البصر - ليست آله مُعدّة للرؤية، ورؤيتها الأشياء تقع اتفاقاً.

كنت قلت: إن إدراك الأشياء المحسوسة من النفس بواسطة الحواس، وإيقان وجودها في الخارج بديهيّ، لا يحتاج إلى الإثبات والإيضاح. وهذا الإيقان لا يختلُّ بوقوع الغلط من الحواس في بعض الأحوال، ولا باختلاف الناس في قوّة الإحساس وكيفيته، والإدراكات المستندة إلى البراهين العقلية، كالإدراكات المستندة إلى المشاهدات الحسية في انتهاء أمرها إلى البدهة.

أمّا كيفيات هذه الإدراكات بكلّ نوعيها؛ فالعلماء المتولّون إيضاحها مقضيّ عليهم بالفشل، وليس في ذلك امتياز العلماء على جهلة العوامّ إلا إدراك العجز عن درك الإدراك. حتّى إذا لم يدركوا عجزهم ينجرُّ بهم البحث إلى أن ينحطّوا من مرتبة الجهل البسيط إلى حضيض الجهل المركّب، فينكروا البديهيّات، ويدّعوا الحسابيّة، وما يماثلها من دعوى: أن العالم المحسوس موجود بفضل إدراكنا إيّاه موجوداً^(١)، ولولا إدراكنا؛ لما كان له وجود!!

هكذا يدّعي علماء الغرب المؤلّفون في الفلسفة وعلم النفس، كأنّهم جرّبوا انعدام العالم مع انعدام الإدراك بانعدام الناس عن آخرهم. لا، بل إنّهم يدّعون ذلك ثقةً بتعذر التجربة على المعترضين المدّعين خلافه. لكنّي أقول لهم: لو كان

(١) أيادراكهم الذي هم حائرون في إدراك كيفيته؟

وجود الأشياء تابعاً لإدراكنا؛ كان الإدراك إيجاداً فاحتاج إلى إدراك آخر يتقدمه، ولزم التسلسل. ثم أقول: لو صحَّ ما قلتم؛ لزم أن يكون الإنسان خلق قبل كل شيء، ثم هو خلق السموات والأرض بإدراكاته، وخلق كل أحد من يعرفه من الناس، فيلزم وجود الإنسان قبل وجود الإنسان.

[إضافة الرهبان في القرون الوسطى على نظرية اليقين]

نعود إلى ما كنّا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة «بلوتن» إلى القول بوحدة الوجود تخلّصاً من الحسابيّة، وتوصّلاً إلى اليقين، وكان ذلك في القرن الثاني الميلادي. ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى النّصرانيّون مثل: «سنت أوغوستن» و«سنت طوماس» و«سنت آنسله م» فأدخلوا الإيمان ركناً في نظرية اليقين.

فكنّاهم رأوا: أنّ العقل لا يكفي في الحصول على اليقين والخلاص من الحسابيّة، ومع هذا فقد كانوا يحاولون ربط الإيمان الدّينيّ بالإيمان العقليّ.

قال «سنت أوغوستن»: «لا تتألّف الحسابيّة مع حاجة النّفس الإنسانيّة إلى اليقين، لا تركها، وتستريح حتّى تتملّك الحقّ. ثم إنّ الشّاك يدرك، فيكون موجوداً»^(١).

وقال أيضاً: «إنّ الإيمان أوّل خطوة إلى العلم، فيمكن أن يوجد الإيمان من غير علم، ولا يمكن أن يوجد العلم من غير إيمان».

ويقول «سنت آنسله م»: «أومن لأفهم لأنّي لا أفهم إن لم أومن».

ويقول «سن طوماس»: «الإيمان يتوقّف على جريان لطف الدّعوة الإلهية، ويرتبط بالإرادة أكثر من العقل» ولعلّ هذا مأخذ قول آخر لديكارت.

[عودة الحسابية وقضاء ديكارت عليها]

ثم اتّسعت الشكّة بين الإيمان، والعقل، فكان سبباً لمعاودة الحسابيّة، فاتّخذها بعض الفلاسفة النّصرانيّين مثل «مونت نيو» تلميذ «شاردون» ذريعةً لنشر الدّين بين أناس كافرين بملاحظة أنّهم ينقادون للإيمان بعد مغلوبيّة العقل المتولّدة من عجزه، فيصبح دعاة الحسابيّة هداةً مصلحين بدل أن يكونوا قادةً مضللين.

(١) ولعلّ «ديكارت» أخذ قوله المشهور من هذا.

إلى أن جاء «ديكارت» فأعاد إلى العقل كرامته، وفتح عهداً جديداً في الفلسفة، وقضى على الحسابية كما ذكرنا من قبل.

[عودة داء الحسابية الأخيرة]

وكان يُظنُّ: أنه لا يكون لها بعثٌ بعده في الغرب، لكن خاب الظنُّ فبعثها الفيلسوف «داويد هيوم» بما هو أدهى ممَّا كان قبله، وأقوى، فرفع اليقين عن الدين، والدُّنيا، والعلم الذي غلب اليوم في عرف الغربيين ومقلِّديهم من الشرقيين في العلم المادِّي الحديث المبني على التجربة الحسِّيَّة، وتسمَّى الحسابية المنسوبة إليه: الحسابية الأخيرة.

وقد كان أكثر ما يعتمد عليه الفلاسفة في دفع الحسابية: إيقانَ الإنسان على الأقلِّ بوجود نفسه المدركة، وبقاءها طول عمره محتفظةً بوحدتها الشَّخصية التي لا تتجزأ في حين أنَّ البدن يتغيَّر ويتجدَّد.

لكن هذا الفيلسوف أنكر هذا اليقين أيضاً - الذي اتَّخذ جُنةً إزاء الحسابية، وأساساً لليقينيات الأخرى - فقال: «ليس هناك روحٌ تلاحظ خلف عملية الإدراك». وقد بيَّنا كيفية إنكاره هذا في محلٍّ آخر من هذا الكتاب.

الحاصل: أنَّ الفلسفة سواء كان قديمها اليونانيُّ أو حديثها الغربيُّ لم تتخلَّص من وباء الحسابية مهما سعت طوال تاريخها للخلاص منها. وكثيرٌ من فلاسفة الغرب عُتوا خاصَّةً بإنقاذ العلم الحديث، فلم يوفَّقوا على الرِّغم من الرُّقيِّ المشهود فيه، وعلى الرِّغم من أنَّ بعضهم زعم حصوله على ما رامه من خلاص العلم، والفيلسوف «كانت» على رأس هؤلاء الزَّاعمين.

ثمَّ إنَّ الفلاسفة الغربيين الذين ينتهي أمرهم - من الإفراط في التمسُّك بالتَّجارب الحسِّيَّة، أو من التَّمذهب بمذهب الفكريين القائلين باستناد وجود الكائنات إلى الإدراك - في الحسابية اتَّفَقوا على القول بوصول علمهم إلى الشُّؤون والحوادث، حتى إن زعيم الحسابية الأخيرة أعني «هيوم» يعترف بذلك ويوافقهم على هذا اليقين، فهم يقولون: نحن ندري الشُّؤون ولا ندري ذا الشُّؤون، وهذا هو اليقين الوحيد الذي نصل إليه فنُدري أنَّنا ندرك؛ لأنَّ الإدراك شأنٌ من الشُّؤون، وحادثه من الحادثات التي اتَّصلنا بها، لكنَّا مع علمنا بوقوع الإدراك ووجوده قطعاً لا ندري المدرك - بالفتح - ولا المدرك - بالكسر - ومعناه: أنَّهم لا يدرون حتَّى وجودهما؛ لعدم كونهما من الشُّؤون التي عاينوها، ووصلت إليها تجربتهم: فلو

اصطدم رأس أحدهم بالحائط الذي يشاهده أمامه؛ لزمه أن يقول بوجود الاصطدام، وبوجود الألم الذي أدركه في عقبه، وبوجود الصلابة التي أدركها أيضاً؛ لأن كل ذلك من الشؤون الحادثة المجربة، ولا يلزمه أن يقول بوجود الحائط، ولا بوجود رأسه لأنهما ليسا من الشؤون والحادثات التي تتعلق بها التجربة وتبشرها [ومن هذا يُعرف سرُّ ما قلنا من قبل: إنَّ الانهماك بالتَّجربة يذهب بصاحبها إلى الحسابية].

ولا يقال: أما يلزمه الاعتراف بوجود المصطدمين حين اعترافه بوجود الاصطدام الذي هو إضافة تقتضي وجود الطرفين المتضائفين على تعبير علمائنا المتكلمين، فيلزمه الاعتراف بوجود الرأس والحائط من طريق عقلي إن لم يلزم من طريق التجربة؟! لأنني أقول: لا بدَّ أنَّهم يسلمون بهذه القاعدة إلا أنَّ الاصطدام مع كونه محسوساً ولمسوساً ليس بحادث عيني عندهم، وإنما هو تحوُّل نفسي، وتمثُّل حاصل في الذهن يستلزم حصول الطرفين المصطدمين في الذهن، ولا يستلزم وجودهما في الخارج. وخلاصته: أنَّ الاصطدام المحسوس غير واقع في الخارج^(١) كالمصطدمين؛ إذ لو كان أمراً خارجياً؛ لما كان محسوساً؛ لأنَّ الإحساس الذي هو نوعٌ من الإدراك أي: الإدراك بواسطة الحواس لا يتعلَّق إلا بما في الذهن، لا بالموجود الخارجي.

والمناسبة بين الذهن والخارج منقطعة، حتَّى إنَّ الحواسَّ ليست وسائط بينهما توصل الذهن إلى الأعيان الخارجية، أو توصل الأعيان الخارجية إلى الذهن، وإنَّما هي وسائط في حصول التمثُّلات الذهنية، وما نقول عنه: المحسوسات، عبارة عن هذه التمثُّلات، فالإنسان يراها - أي: تلك التمثُّلات - بواسطة الباصرة، ويسمعها بواسطة السَّامعة، ويلمسها بواسطة الَّلَامسة... إلى آخره. ولا يرى، ولا يسمع، ولا يلمس، ولا يذوق ما في الخارج عن ذهنه أبداً.

(١) انظر كيف ينكرون الاصطدام الواقع مع ما يقارنه من الصَّوت الشَّديد، ومع ما يترتَّب عليه من الألم، وكلُّها من المحسوسات. ينكرونه، أو يلزمهم أن ينكروه، فيجعلوه تصوُّراً محضاً، وتمثُّلاً ذهنياً غير واقع في الخارج. وماذا سبب ذاك التمثُّل في الذهن إذا لم يقع شيء في الخارج؟! فإذا تصور أحدنا اصطدام رأسه بالحائط من غير وقوع حالة الاصطدام فعلاً، فكيف يفترق تصور الاصطدام هذا من تصويره بسبب وقوعه؟ وإذا كان الاصطدام الواقع في الخارج عبارة عن الاصطدام الواقع في الذهن فلا يبقى معنى لقولهم: «نحن نعرف الشؤون، ولا نعرف ذا الشؤون»؟ وماذا يكون فرق معرفة غير مبنية على الواقع في الخارج ونفس الأمر، من عدم المعرفة؟!

ولذا قال «كانت»: إنَّ الإدراك الكائن في الذَّهن يستلزم وجود المدرك والمدرك في الذَّهن، ولا يستلزم وجودهما في الخارج» ولنا كلام عليه فيما يأتي إن شاء الله .

فليس المحسوس عندهم غير المعقول إلا أنَّه معقول بواسطة الحواس . وليس معنى هذا إلا أنَّهم لا يعرفون الشَّؤون أيضاً على أنَّها واقعة في الخارج كما لا يعرفون ذا الشَّؤون، وستعرف ما يؤيِّد ذلك .

فمذهب أكثر الفلاسفة الغربيين اليوم، وهم أتباع «كانت» لا يسعهم أن يقولوا بوجود المحسوس في الخارج، ويسندوا قولهم إلى الحسِّ والمشاهدة؛ لأنَّ الحسَّ لا يفهم منه شيءٌ إلا بعد أن تأوَّله الذَّهن، وانقلب إلى الإدراك - أي: بعد أن أصبح المحسوس معقولاً، وأصبح محلَّة الذَّهن لا الخارج .

ولذا قالوا عند تحليل إدراك الخارج: لسنا نحن في وقتٍ من الأوقات تجاه شيءٍ غير تكيِّفاتنا النَّفسية، إلا أنَّنا ننسب تكيِّفاتنا هذه إلى الأشياء، ونعتبرها كأنَّها تكيِّفاتُها، وليست الأشياء سوى حالاتنا النَّفسية التي انبعثت منَّا بمساعدة الوهم، وأصبحت معدودةً بغير حقِّ كأنَّها حقائق خارجيةً مستقلةً عنَّا، فالدُّنيا عبارة عن صرح أنشأته مفكرتنا بعملياتها التي تجريها على الإحساسات، وهي تُدرِّك ذهنًا بشرط أن تكون معقولةً وتفقد طبيعتها الخاصَّة وتنقلب ماهيةً ذهنيةً، والذَّهن موجودٌ يشعر بوجوده، ويعرف نفسه .

قال «أ. رابو» في كتابه «الدُّروس النَّفسية»: «إنَّ التَّجربة غير قادرةٍ على أن تقول لنا: ماذا هو العالم في حد ذاته؟ لأنَّ الإدراك الخارجي لا يصل إليه، بل إذا تعمَّقت المسألة؛ فلا إدراك خارجيًّا أصلاً، والأشياء في نهاية الأمر عبارة عن تكيِّفاتنا التي رسمتها أوهامنا في الخارج. فبدلاً من أن تكون قوانين التفكير صوراً عاديةً لقوانين العالم مستنسخةً منها، فقوانين العالم تبيانٌ لقوانين النَّفس النَّاطقة وارتساماتها، والدُّنيا - كما قال «كانت» - تدور حول النَّفس النَّاطقة، لا أنَّ النَّفس النَّاطقة تدور حول الكائنات. ولهذا كان «كانت» يُشبَّه ما أحدثه من الانقلاب في الفلسفة بما أحدثه «كوبر نيك» في الفلكيات، وقد ذكرناه من قبل .

هذا ما قال أتباع «كانت» عن مذهبه بل ما قاله «كانت» نفسه عنه . فماذا الفرق إذن بينه وبين قول «پروتاغورس» اليوناني من زعماء الفلسفة الحسبانية، وذكرناه من قبل: «إنَّ الأشياء عبارة لكلِّ إنسان عمَّا يتجلَّى له، ولكونها مأخوذة على أنَّها حالتها الخاصَّة به، تتجلَّى له بما هي مجبورة على أن تتجلَّى له» .

[تغلغل الحسابانية في الفكر الفلسفي الحديث]

فالصفوة الحاصلة من هذه الأقوال التي لخصتها من كتب الفلسفة وعلم النفس: أن أكثر فلاسفة الغرب اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجي، وربما صرحوا بنفيه بتاتا، فكما أنهم تابعون في هذه المسألة لـ «كانت» فـ «كانت» نفسه تابع «لهيوم» فهو حساباني مثله^(١) بل إنهما تابعا لحساباني اليونان، لأنك تجد في أقوالهم ما ذكرته من قبل عنهم: «أن الحواس ترينا الحالات النفسية فقط، ولا تجيز لنا الحكم في طبيعة الأشياء» فكان «سكتوس أمبريكوس» قال هذا، وكنا نبهنا نقلاً عن «بول زانه» على أنه كالأحاساس المتقدم بالمسألة الانتقادية؛ التي وضعها: «كانت» وهي: «أي دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية؟» كما قد سبق منا انتقاد هذه المسألة الانتقادية.

وقد عرفت أن «كانت» ينكر أيضاً ثبوت وجود الروح في الخارج حين قال بوجود الإدراك الذي هو من الشؤون دون المدرك والمدرك اللذين من ذوي الشؤون. فلا فرق إذن بينه وبين «هيوم» في الإنكارين إنكار (أنا) وإنكار (لا أنا) وإن شئت؛ فقل: الذهن والخارج، أو الروح والعالم. والمنكر - بالفتح - في هذين الإنكارين جميع الموجودات؛ حتى إن الله تعالى يدخل فيه، ويدخل «كانت» نفسه^(٢).

(١) وقد صرح الفيلسوف الاسكتلندي «هاملتون» بكون نتيجة انتقاد «كانت» عقيدة لا أدرية كما في «المطالب والمذاهب» ص ٢٩٥ لكن الحق عندي أن اللاأدرية هي مذهب «هيوم» الحساباني أي السوفسطائي، أما «كانت» فقد افرق عن سلفه «هيوم» افتراقاً جعله من السوفسطائية العندية، وستطلع عليه.

(٢) ولا يقال: كيف يُعزى إنكار وجود الله إلى «كانت» المؤمن بالله؟ لأن مرادنا إنكاره علمياً، أو بالأصح: إنكار ثبوته علمياً. و«كانت» لا يستند في اعترافه بالله إلى العلم؛ الذي يريدون به العلم الحديث المبني على التجربة والمشاهدة، ولا يسمون غيره علماً كما أنهم ينفون اليقين إلا في هذا العلم، وفي الرياضيات، كما صرح «بول زانه» بنص «كانت» عليه. وإذن ففي أي حد من القيمة يعتبر اعتراف «كانت» بوجود الله، واستدلاله عليه بدليل خاص له؟ وإني مع مزيد رغبتني في التصديق بإيمان هذا الرجل المشهور بفلسفته وإيمانه بالله عند العلماء الغربيين؛ مجبوراً على تدقيق موقفه في هذه المسألة من أجل أمرين: أحدهما: أنه صاحب انتقاد ما كان اعتماد العلماء في الشرق والغرب منعقداً عليه من الأدلة النظرية القائمة على وجود الله. وثانيهما: وهو المهم: أن الفلسفة الوضعية التي تنتمي إليها حركة الإلحاد العالمية في العصر الأخير، والتي هي معروفة في مصر، ورائجة بين حملة الأفلام من قادة الثقافة الغربية بها... هذه الفلسفة تبني ناحتها السلبية على انتقادات «كانت» لتلك الأدلة.

إلا أنّ هناك نقطةً لفتت نظري عند نقل كلمات من أتباع «كانت» أشباه الحسابانيين، وهي أنّهم بينما ينكرون وجود العالم في الخارج، أو على الأقل لا يدرون وجوده، يتحدثون عن العالم، فيقولون مثلاً: العالم يدور حول النفس الناطقة، وهو تبيان قوانينها وارتساماتها. ويقولون: الدنيا تُدرك ذهنًا بشرط أن تكون معقولةً وتفقد طبيعتها الخاصة، وتقلّب ماهيةً ذهنيةً.

وهذا اعتراف منهم بوجود العالم من حيث يشعرون، أو لا يشعرون. ويُستخرج من غصون كلامهم في إنكار (أنا) حتّى من كلام «هيوم» أيضاً اعتراف بوجود (أنا) أكثر من اعترافهم بوجود العالم. فما هذا الاضطراب، والتناقض منهم في القول؟ ومن هذا يزداد الإنسان فهماً لمعنى قول «اسبينوزا»: «واجب الحساباني السكوت» إذ لا يمكنه الكلام عن مذهبه الإنكاريّ من غير اعتراف بوجود ما أنكره.

ثمّ رأيتُ أن «كانت» لا ينكر وجود المادّة، فيكون مذهبه: أنّ العالم مادّته من نفسه، وصورته منّا، وكان من الضّروري أن يوجد شيءٌ من العالم يمثّله في الخارج، ويكون سبباً لتمثّلنا الذهنيّة عنه. قال في: «المطالب والمذاهب»:

«كان «هيوم» لعدم قبوله أيّ شيءٍ في خارج الرّوح^(١) يبحث عن منشأ الاعتقاد لحقيقة المادّة في الرّوح^(٢) أي: في التّداعي المصنوع بين اعتياد المخيلة، وبين التمثّلات النّفسية.

وكذلك «كانت» كان يبحث عن مبدأ تشكّل عالم الشّؤونات العينية في الرّوح، ولا يكتفي «كهيوم» بترك فرضيّة عالم في خارج الرّوح، بل يقول بامتناعها أيضاً. فالصورة التي في تشكّل العالم الخارجي إنّما تعطّيها الرّوح، ومع هذا فالعنصر الماديّ يأتي في نفس الأمر من الأشياء، والرّوح تجمع إلى هذا العنصر الماديّ صورَ نفسها، وتنشئ عالماً عينياً عالم الشّؤون والحدّاث وبوجود مادّة العالم الخارجي في الخارج عند «كانت» يتعدّ مذهبه شيئاً عن الحسابانية، ويفترق من مذهب «هيوم».

وأنا أقول: إذا كانت صورة العالم الخارجي معطاةً له من أرواحنا، ولم تكن موجودةً في نفس الأمر عند «كانت» لزمه إنكار مادّته أيضاً في نفس الأمر لعدم

(١) كأنّه يقبل وجود الرّوح نفسها!!

(٢) كلّ هذه الملاحظات قبل حدوث النّظرية الجديدة القائلة بعدم وجود المادّة، ورجوعها إلى القوّة، وفيها عندي ما في النّظرية القديمة القائلة بأزليّة المادّة وأبديتها.

إمكان وجود المادّة من غير صورة^(١) اللّهُمَّ إلا أن تكون لمادّة العالم صورةً غير

(١) ولذا أنكر «فيخته» و«شيللنغ» و«هكل» إخلاف «كانت» وجود المادّة بتاتاً، وحذفوا ما تركه «كانت» قائماً فيما وراء الرّوح من الحقيقة المجهولة. فتنحلُّ ثنائيّة «كانت» في مذهبهم إلى الاتحاديّة المعنويّة. فعلى هذا لا تكتفي الرّوح في إنشاء العالم الخارجيّ بالزام صورة له من عندها، كما ذهب إليه «كانت»، بل تخلقه تماماً، وتستخرجه من فعلها. هذا ما قاله «بول زانه» في «المطالب والمذاهب» وفيه إيهاّم ظاهرٌ لوجود الرّوح نفسها، مع أنّ فيه أيضاً نظراً ظاهراً كما عرفته واستعرفه.

وقد كان الفيلسوف الأيرلندي «بركلي» المتقدّم على «كانت» المعترف بمادّة العالم، وعلى «هيوم» المنكر، أنكر المادّة؛ لأنّ المعترفين بها يردّون الكيفيّات الأولى والثّانية لها إلى تحولات نفوسنا الحسّاسة؛ التي لا وجود لها في الخارج - كما سيجيء بيانه - فإذا انتزعت تلك الكيفيّات عن المادّة؛ فماذا يبقى من المادّة؟ وما هي الفائدة في الاعتراف بها؟ فإن قلنا: إنّها علّة تكيفّاتنا النّفسيّة. يمنعه: أنّ القائِلين بالنّفس يفرضون كونها قابلة، لا فاعلة. وإن قلنا: إنّها التي تنبسط تحت الصّفات. فيلزم أن تعرّف بالامتداد في الطول، والعرض، والعمق، وفيه التّزام تسلسل لا نهاية له، لأنّ الامتداد أيضاً صفة، فينتقل الكلام إلى ذات الممتد، ثمّ يعرف أيضاً بالامتداد، وهكذا دواليك. ولا يظنّ: أنه لم يلزم التّسلسل لو أتى في تعريف المادّة بالممتدّ بدلاً من الامتداد؛ إذ لا فرق بين التعريفين في ورود السّؤال عن ذات الممتد التي تقوم بها صفة الامتداد، فإمّا أن لا يمكن تعريفها، وهو علامة عدم وجودها، أو يؤتى في تعريفها بالممتد الثاني، فينتقل الكلام إليه بالسّؤال عن ذاته، ويلزم التّسلسل.

ومذهب «بركلي» أقرب إلى مبدأ صدوقيّة الحواسّ من مذهب «كانت» وأتباعه لأنّ الشّهودات الحاصلة في الرّوح على مذهبهم عند استخدام الحواسّ ليس لها أصلٌ في الخارج تنطبق هي عليه، وإنما تخلقها الرّوح اختلاقاً؛ إذ لا وجود للأشياء عندهم غير مادّتها، وهي لا تشهد. أمّا الخواصّ، والصّور المسماة بالكيفيّات الأولى والثّانية للأجسام، والتي يتعلّق بها الشّهود؛ فليست بموجودة في الأجسام، وإنّما هي مصوّرة من الرّوح في الرّوح نفسها، وسيجيء بيانه. وأمّا ما يعترف العلم بوجوده في الأجسام عدا مادّتها من الكيفيّة، وهي الحركة؛ فالتمثّلات المشهودة في الرّوح لا تنطبق عليه، ولذا اعترف علماء الطّبيعة - الرادّون كلّ ما في الجسم من الخواصّ إلى الحركة - بجهلهم بكيفيّة حصول التمثّلات المختلفة في الرّوح عند تقابلها بالأجسام بواسطة الحواسّ.

أمّا «بركلي» فللصّورة الحاصلة في الرّوح على مذهبه عند التّقابل بالمحسوسات أصولٌ في الخارج مطابقة لما في الرّوح، إلا أنّ هذه الصّور الخارجيّة غير جسمانيّة؛ أي: غير قائمة بالجوهر الجسمانيّ؛ إذ لا وجود عنده للمادّة، وإنّما هي قائمة باللّه تعالى. فهو يعترف بوجود المحسوسات في الخارج، وينفي مادّتها، عكس ما ذهب إليه «كانت» وأتباعه. وهذا معنى قول «بركلي» إنّ عمده بمذهبه هذا إلى تجنّب الحسبانيّة؛ لأنه جعل للمحسوسات الموجودة في الدّهن فقط عند غيره صوراً موجودة في الخارج تنطبق الصّور الدّهنية عليها، وهي من جنس المعقولات مثلها، لا من الماديّات.

هذا تحقيق ما ذهب إليه «بركلي» الذي عنيت بإيضاحه وربما لا يجد القارئ مثل هذا الإيضاح =

صورتها التي تعطيها الروح، والتي هي المحسوسة من العالم دونها، وعندئذ يلزم أن لا يكون العالم الخارجي محسوساً أصلاً، لا بمادته، ولا بصورته، وأن تكون الحواس تخوننا فترينا العالم على صورة غير صورته الحقيقية.

فلينظر القارئ حال المحسوسات التي لا يؤمن الغرب ومقلدوه في الشرق إيماناً علمياً إلا بها، ولا يؤمنون بالمعقولات ما لم يؤيدها محسوس^(١) وليُنظر

= في كلام ناقله. وهو يبني مسألة وجود الله على اليقين الحسي، ويساوي بين هذا اليقين واليقين العقلي؛ في حين أن مدرسة «ديكارت» كانت تعتبر اليقين الحسي دون اليقين العقلي. إلا أن لي في بناء وجود الله في هذا المذهب على اليقين الحسي بحثاً؛ لأنه لا يدعي الإحساس بالله، ولا بالعالم الموجود في الخارج القائم بالله، وإنما يرى كغيره تعلق الحس والمشاهدة بالعالم الموجود في الذهن.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن المشهود في الذهن لما كان في هذا المذهب تابعاً للموجود في الخارج، وكان طريق مشاهدة ما في الخارج مشاهدة صورته الذهنية اعتبرت مشاهدتها مشاهدته. ولما كان هذا العالم الخارجي المشهود بواسطة صورته الذهنية قائماً بالله تعالى اعتبرت مشاهدته مشاهدة الله، فكما أن من رأى الأشياء بواسطة أعراضها المحسوسة يتيقن يقيناً حسياً بوجود الجوهر الجسماني المسمى بالمادة على مذهب القائلين بوجودها لا يحتاج تلك الأعراض إلى ما تقوم به؛ فكذلك من رأى الكائنات بواسطة حضور صورها في ذهنه يتيقن يقيناً حسياً بوجود الله على مذهب «بركلي» النافي للمادة، يقوم العالم المشهود به. فكان هذا الفيلسوف يقيم الله تعالى مقام مادة الماديين الملاحدة، ويعاكسهم فيعترف بوجوده، ولا يعترف بوجودها كما أنهم ينفون وجوده معترفين بوجودها. وهو يعكس أيضاً ما ذهب إليه «ديكارت» من أن ما يبني عليه اليقين الحسي هو الصدوقية الإلهية كما سبق، فيقول «بركلي» إن فهم وجود الله مبني على صدوقية الحواس. وهذا يشبه استدلال علماء الإسلام وغيرهم بوجود الكائنات المحسوسة على وجود الله، غير أن استدلالهم من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر، واستدلال هذا الفيلسوف من قبيل الاستدلال بالصفة على موصوفها، لما عرفت من أن وجود العالم في خارج الأذهان عنده عبارة عن وجوده في علم الله، وهو من جنس المعقولات مثل صورته الذهنية، فهو داخل في صفة العلم لله، كما أن العالم الذي نشاهده في حالة الصورة الذهنية لنا داخل في علمنا ممثلاً للعالم الذي في علم الله، والذي هو العالم المحسوس الخارجي بالنسبة إلينا.

ولما كانت الصفة أقرب إلى الموصوف من الأثر إلى المؤثر اعتبر استيقان وجود الله بواسطة استيقان وجود العالم المحسوس في مذهب «بركلي» استيقاناً حسياً، فكأننا نشاهد الله عند مشاهدة العالم الخارجي؛ لأن ذلك العالم الخارج هو العالم الدّاخل في علم الله. فتأمل هذا المذهب فإنه دقيقٌ وبالتأمل حقيقٌ. وليس هذا مذهب وحدة الوجود - أي: مذهب اتحاد العالم مع الله - الذي سنحمل عليه في الباب الثاني حملة شعواء، وليس فيه تعيين الماهية لله تعالى على أنها الوجود كما في مذهب وحدة الوجود.

(١) يقول علماء النفس: لا يُظنُّ: أن الحواسَّ جسورٌ طبيعيةٌ للمفكرة، تتصل بواسطتها إلى عالم =

فلسفة «كانت» الذي لا يعول على أدلة إثبات وجود الله بالعقل النظري، فينتقد كل واحد منها... لينظر فلسفته في المحسوسات، فهي أيضاً منتهية إلى حسابانية «هيوم» في العالم الخارجي، أعني (لا أنا) بل وفي (أنا) أيضاً، فلا يستبعد من مثله أن يكون حسابانياً في مسألة وجود الله، فلا يوقننها إيقاناً علمياً.

[الفروق بين هيوم و كانت]

نعم إن «هيوم» يفترق عن «كانت» كما قال عنه «ويل دوران» الأمريكي،

= الأجسام، وتفهمه بكيفياته الحقيقية بمعونة هذه الوسائط؛ لأن هذا خطأ وهمي، فقد كانت خواص الأجسام التي يدعى إدراكها مباشرة مفترقة إلى قسمين رئيسيين، وكان القسم الذي يسمّى كفيات ثانوية للأجسام، كاللون، والصوت، والسخونة، والبرودة لا يعدّ كفيات لها نفسها، بل تكيفات نفسية لا حقيقة لها في الخارج؛ لأنها تختلف باختلاف الأشخاص. أما القسم الثاني المسمّى بالكيفيات الأولية مثل الثقل، والمقاومة، والمكان، فقد كان من قبل ادّعي كثيراً وجوده في الأجسام مستقلاً عن غير مضاف إلينا، لكن الصواب: أن القسمين كليهما موجودان بالنسبة إلينا، فالأجسام الذي يثقل على الطفل والرجل الضعيف يستخفه الرجل الكبير والقوي.

وفضلاً عن التجربة العامة فالعلوم المثبتة أيضاً تشهد بأن كل ما نعبر عنه بخواص الأجسام، كاللون، والصوت، والحرارة، وغيرها، فإنما هو موجود فينا، وبالإضافة إلينا، ولا شيء للعالم المحيط بنا في نظر العلم المثبت غير الحركة، فإذا هاجت هذه الحركة أحد أعصابنا يحصل فينا ما نقول عنه اللون، أو الصوت، أو غيرهما، من غير أن نعرف كيفية حصوله، فليس بممكن أن يرى في هذه الكيفيات شيء غير تكيفاتنا الشعورية. كذا في «الدروس النفسية» لـ «أ. رابو».

وعندي: أن هذه النظريات غير تامة الجدارة بالتسليم، فقول العلم المثبت المنقول آنفاً المشكك في معطيات الحواس بمثابة التّقص لنفسه بنفسه؛ لكون مستند ذلك العلم هو التجربة الحسية، فإذا قال: إن خواص الأجسام كاللون، والحرارة، والثقل ليست موجودة في الأجسام، بل موجودة فينا، وإنما الموجود فيها الحركة، فإما أن لا يكون قوله هذا مؤيداً بالتجربة، فلا يعتد به، وإما أن يكون مؤيداً بها، فيقال: إذا خدعنا الحس بأن يرى اللون، والحرارة، والثقل التي ليست في الأجسام كأنها فيها؛ فمن يضمن لنا أن الحركة التي يعترف العلم بوجودها في الأجسام بشهادة التجربة الحسية موجودة فيها، لا فينا؟

واختلاف ثقل الجسم الواحد على اختلاف الأشخاص إنما يدل على اختلاف حالات الأشخاص لا على اختلاف حالة الجسم، وليقم بالتجربة شخص واحد قوي أو ضعيف على جسمين مختلفين فإذا كان أحد الجسمين أثقل عليه من الآخر؛ فهل يمكن أن يقال: إن الفرق المحسوس في الثقل بينهما لم يكن ناشئاً من حالتين مختلفتين في نفس الجسمين بل في نفس القائم بالتجربة؟ وهل يمكنك إذا أكلت برتقالتين فوجدت إحداهما حلوة والأخرى حامضة أن تقول: إن الحلاوة، والحموضة في نفسي، ولا فرق بين البرتقاليتين؟

فينكر العلم زيادةً على إنكار العالم، وينكر قوانين العلم؛ لكونها مبنيةً على التجربة التي مهما كثرت وتواترت وتواترت؛ لا تفيد الكليّة، والضرورة اللازمة للقانون. ويقول: نحن لا نرى العليّة؛ التي هي منشأ الضرورة، وإنّما نرى الحادثات والنتائج فنُدعي العليّة والضرورة بغير حقّ. والتي يقال عنها: القوانين الطّبيعية ليست بأمرٍ أزليّة ضرورية تتبعها الحادثات، وإنّما هي الخلاصة الفكرية لتجاربنا المتحوّلة دائماً، ولا إمكان للتأمين على أنّ النتائج التي رأيناها إلى الآن سوف نراها بعينها دائماً من غير تبدّل، فغايتها: أنّها عاداتٌ مشهودةٌ على أنّها نتائج الحادثات، ولكن لا يقال: إنّ هذه العادات لا تتبدّل.

وهذا في حين أنّ «كانت» يهتمّ بالعلم، ويسعى لجعله الحقيقة الوحيدة المنقّذة من الحسابيّة بعد الرياضيات.

وليحفز القارئ بهمّته، ودقّته؛ ليعقبني في تدقيق ما قاله «كانت» بهذا الصّد على ما ذكر عنه «بول زانه» في «المطالب والمذاهب»:

«الإيقان: إمّا تدريبيّ وإمّا عقليّ، واليقين العقليّ: إمّا رياضيّ، وإمّا فلسفيّ، والأوّل بديهيّ، والثاني نظريّ، والفرق بين اليقين العقليّ، واليقين التدريبيّ: أنّ اليقين العقليّ يكون ضروريّ الوقوع، واليقين التدريبيّ يكون وقوعاً فقط؛ إلا أنّ القضية التدريبيّة إذا عرّفناها بالمبادئ العقلية فمع كون المعرفة متعلّقة بالموضوعات التجريبية؛ يمكن أن يكون إيقانها تدريبيّاً وعقليّاً معاً أي: ضرورياً.

«وتوضيح هذا الكلام: أنّ مقارنة المعرفة بالواقع الخارج عن الذّهن، وتطبيقها عليه؛ لاستيقانها والاطمئنان إلى حقيقتها متعذرة؛ إذ لا سبيل للذهن إلى إفراز الواقع؛ أي: العين الذي حصلت صورته في الذّهن عند المعرفة عن العارف. فوجب توثيق الذّهن نفسه وليس هناك معيارٌ كليّ ماديّ، وإنّما معانٍ صوريّة كمبدأ التّناقض؛ الذي يكفينا توثقاً في كلّ حكم تحليليّ مثل الأحكام الرياضيّة، وهو على الرّغم من كونه معياراً سلبياً معياراً كليّ؛ لأنّ شرط كلّ أحكامنا أن لا تنتقض بنفسها، غير أنّ الحكم السّالم عن التّناقض قد يكون باطلاً.

وهنا إشكالٌ يكاد يكون غير قابلٍ للحلّ، وهو أنّ معياراً صورياً كمبدأ التّناقض، وإن كان يكفل لنا مطابقة الذّهن لنفسه إلا أنّ هذا المعيار الذهنيّ كيف يمكنه أن يكتسب قيمةً عينيةً - أعني: قيمة الواقع في الخارج - والحال: أنّ المهمّ لنا كونه معرّفاً للعالم المحسوس. فإن قلنا: إنّ نظام علمنا يكون بحسب نظام

الأعيان الخارجية؛ فلا يمكننا وجدان المبادئ المقننة لهذا من دون أن يُخرج من الذهن».

ثمَّ يجيب «كانت» عن هذا الإشكال قائلاً: «يجوز أن يفرض كون نظام الأعيان تابعاً لمعرفتنا؛ إن لم يكن نظام معرفتنا تابعاً للأعيان^(١) فعند ذلك تكون قوانين الذهن قوانين ضرورية للشؤون الخارجية. والتَّجربة تؤيِّد دائماً هذه القوانين العينية بإصابتها، والمقصود في نهاية التحليل أن نجد معرفةً موافقةً لقوانين حائزةٍ للكلية والضرورة وحاكمةٍ لا على أرواحنا فقط، بل على الأرواح كلّها، وبالأقل على جميع الأعيان؛ من حيث كونها مدركةً ومتصورةً».

وأنا أقول: دافع «كانت» إلى اعتناؤه بالعلم والسَّعي لإنقاذه من الحسابانية بتصديق حظّه من اليقين شيئان اثنان؛ أولهما: الرُّقيُّ المشهود للعلم في الأعصر الأخيرة المخوّل له استحقاق استناده إلى اليقين. وثانيهما: أنَّ العلم الذي يريدون به العلم الماديّ يؤتي ثمراته عاجلاً في الدُّنيا، وفلاسفة الغرب مهما كان فيهم مؤمنون بالله واليوم الآخر مثل «كانت» فهم دنيويُّون أكثر منهم دينيُّين. فلو كانت للدين ثمراتٌ عاجلةٌ مثل العلم؛ لسعى «كانت» لإنقاذ مسألة وجود الله أيضاً من الحسابانية، وإيتاء حقّه من اليقين العلميّ، وما اكتفى بإسناده إلى دليل الأخلاق؛ الذي لا يفيد الضرورة العقلية مهما كانت قوّته، وقيّمته الأدبية، كما لم يكتف بإسناد العلم إلى مبدأ شبه الحقّ مع كون هذا المبدأ كافياً في الرُّقيّ المطلوب للعلم، كما قال الفيلسوف اليونانيّ الحسابانيّ «آرثه سيلاس» جواباً على اعتراض الرواقيين: «إنَّ الحياة العمليةّ تعتمد على مبدأ شبه الحقّ» فإن استقلّه «كانت» لمقام العلم فليعتمد على الحقّ الوقوعيّ، واليقين العاديّ، ألا يكفيهِ أن تكون قوانينه قضايا واقعيةً؛ أي: صادقة مطابقةً للواقع؟ وإن لم تكن ضروريةً بناءً على ما قال «كانت» نفسه: «إنَّ اليقين الحسيّ الثَّابت بالتَّجربة لا يكون ضرورياً» ص ٨٣ المطالب والمذاهب.

مع أنَّ «كانت» القائل بهذا القول مهما عاد، فتكلّف جهد طاقته؛ لأن يجعل قوانين العلم - أو بالأصحّ قوانين ما يطلقون عليه اسم العلم محتكرين له ذلك - ضروريةً؛ لم يقدر عليه، ولم يقدر على نقض دليل «هيوم» المانع للضرورة. وفي الحقيقة: لو اجتمعت تجارب الدُّنيا على مسألةٍ ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتةً متحقّقة الوقوع، أمّا كونها ضروريةً، مستحيلة الخلاف؛

(١) هذا عكس ما هو المعروف عندنا من أنَّ العلم تابعٌ للمعلوم، وليس المعلوم تابعاً للعلم.

فخارج عن حدود التجربة متعالٍ عن أن يكون مدلولها، فلا يُجربُ الوجود والضرورة، أو بالأصح: لا يُعلمان بالتجربة، وكلما أظهرت التجارب المديدة من وقوع حادثة عقب حادثة من غير تخلف؛ فالحكم المتيقن منه كون ذلك التعقيب عادةً، كما قال «هيوم» لا ضرورة؛ إلا إذا علم كون المقدم منهما علّة للمؤخر، فحينئذ يكون التعقيب ضرورياً، لكن العلية أمرٌ خفي لا سبيل للعلم إليه بالتجربة.

وليت شعري! كيف يقبل عقل «كانت» وإنصافه أن تكون القضية القائلة بأن (الجسم يتمدد إذا سخن، فيكبر حجمه، ويتقلص إذا برد، فيصغر حجمه) ضرورةً علميةً بحجة استنادها إلى التجارب الكافية المفيدة للقطع، وأن لا تكون القضية القائلة بأن (العالم المشهود الذي هو عالم الممكنات يحتاج وجوده إلى موجود آخر، ليس من جنس هذا العالم؛ بأن يكون واجب الوجود) ضرورةً علميةً لعدم ثبوتها بالتجربة؟ نعم، القضية الأولى المؤيدة بالتجارب قطعية الثبوت، لا يشك أحد في صدقها، وأطراد صدقها، وأنها مقتضى سنّة الكون، ولكن على الرغم من ذلك: هل كانت تقوم القيامة، وكانت الكائنات عاليها سافلها؛ لو لم تكن سنّة الكون كذلك، أو تخلف حكم القضية ولو مرةً ولو بطريق المعجزة؟ فأي محالٍ من المحالات العقلية المعروفة يترتب على فرض التخلف في حكمها؟ فالقيمة الحقيقية لهذه القضية: أن الأمر كذا؛ لأنّ سنّة الكون كذلك، فلو كانت سنّة الكون على خلافها؛ كان الأمر غير ذلك، والله تعالى سنّ تلك السنّة مختاراً، لا مجبوراً، وفي يد قدرته تغييرها متى شاء، وليس لأحد أن يدعي عدم إمكان أن تكون سنّة الكون على خلاف ما كانت.

فمن هذا يُعلم معنى قول «هيوم»: إن التجربة تدلّ على العادة، ولا تدلّ على الضرورة. ومن هذا أيضاً يُعلم: أنه لا استحالة في تخلف قوانين العلم التجريبي فغايتها: أنها تستند إلى سنّة الكون، ولا تستند إلى المبادئ العقلية الضرورية، وتُعلم جهالة الظّانين بأن المعجزة التي هي خلاف سنّة الكون مستحيلة.

فإذا كانت قيمة الحكم في المسألة العلمية التجريبية؛ التي ذكرنا لها مثلاً من السّخين والبارد لا تجاوز السنّة والعادة، فأين هذه من مسألة وجود الله؛ التي لو فرض خلافها؛ لكانت الكائنات الموجودة غير موجودة، وهو محال متضمنٌ للتناقض؟ وسبب هذا الفرق بين المسألتين عدم وجود ملازمة عقلية بين موضوع القضية المجربة ومحمولها؛ إذ لو وجدت الملازمة العقلية؛ لما احتاجت إلى التجربة، وثبتت من غير تجربة، والمحتاج إلى التجربة لا يكون ضرورياً أبداً، وإن ثبت صدقه بعد مائة ألف مرة من التجربة؛ إذ لا يستحيل مع ذلك خلافه، ولا يكون المحال إلا عقلياً لا تجريبياً، ولهذا بوصف على الأكثر، فيقال: هذا محال

عقلي، أو محالّ عقلاً، ولا يقال: هذا محالّ بالتّجربة، كما لا يقال: هذا ضروريّ بالتّجربة، وكما لا يقال: هذا ثابت بالتّجربة، فخلافه محالّ.

فإن قيل: هذا محالّ عادةً؛ أي: بالتّجربة. فالمحال فيه غير المحال الحقيقي. فالتّجربة التي يعظمها أصحاب العلوم الطّبيعية إن كانت مزيةً من ناحية، فهي منقصةٌ من ناحيةٍ أخرى؛ حيث يكون الثّابت بها نازلاً عن مرتبة الضّرورة والوجوب. ولتكن هذه الحقائق معلومةً لقراء هذا الكتاب، وفي موضع الذّكرى منهم كالقُرط على الآذان.

أمّا جواب «كانت» عن الإشكال المارّ الذّكر المبنيّ على أساس فرض أن يكون نظام العالم تابعاً لمعرفتنا؛ فلا طائل تحته على الرّغم من طوله، ولا يفهم ماذا هو المطلوب من هذا الجواب، فهل هو منحُ العينية لمبدأ التناقض؛ الذي هو معيارٌ ذهنيّ لا عينيّ، وسلبيّ لا إيجابيّ، أم منحُ الضّرورة لمدلّول التّجربة؟ أو أخذُ الضّرورة من مبدأ التناقض، والعينية من التّجربة؛ ليُستخرج من مزجهما ضرورةٌ عينيةٌ؟ وكان أصل الإشكال الذي أورده «هيوم» على قوانين العلم المبنيّ على التّجربة: أنّه لا ضرورة فيها، فلا يصحّ تسميتها قوانين.

وقد بيّنا بياناً لا مزيد عليه: أنّ التّجربة لا تفيد الضّرورة الزائدة على مطابقة الواقع، فإذا حاول محاولٌ أن يستخرج منها قانوناً؛ أي: دستوراً علمياً، وحكماً ضرورياً، ثم رأى: أنّ التّجربة مهما تأيّدت بتجربةٍ فلن يبلغ مدلولها مبلغ الضّرورة المجاوزة لحدّ الواقع وقوعاً عادياً، فكيف يستفيدة هذا المحاول من مبدأ التناقض؟ وهل يكفيهِ أن لا يكون تناقضٌ فيما دلّت عليه تجربته؛ ليحكم بكون المجرب السّالم من التناقض قانوناً ضرورياً؛ أي: واقعاً، وواجباً معاً، لا واقعاً فقط؟ مع أنّ عدم التناقض إنّما ينفع في إثبات الإمكان، لا في إثبات الوقوع، بله ضرورة الوقوع، ولهذا قال «كانت» نفسه: «إنّ الحكم السّالم من التناقض قد يكون باطلاً» فتأييد الحكم الثّابت بالتّجربة بالسّلامة من التناقض الدّالة على إمكان المجرب لا يكون تأييداً، بل تقهقراً من مرتبة الوقوع إلى مرتبة الإمكان؛ التي هي أدنى وأضعف، فكيف يصحح الذّهن نفسه بهذا المعيار؛ ليتوسّل به إلى تأمين الضّرورة لقوانين العلم؛ التي لم تكتسب بعدُ قيمة عينيةً؛ أعني: قيمة الواقع في الخارج؛ أي: الخارج عن الذّهن، والتي يتوقّف صدقها، وصحّتها على هذا الاكتساب، والنّظر في كونها ضروريةً بعد النّظر في صدقها، وثبوتها في الخارج ثبوتاً عادياً.

فالتّجربة قبل أن تكون قانوناً ضرورياً، وقبل أن تكون واقعةً عينيةً شهودٌ وتمثّلٌ ذهنيّ، ففي أولى المرحلة التي تطلب فيها ترفيتها من الدّهنية إلى العينية،

تُخَفِّقُ فلسفة «كانت» المستمدة من مبدأ التناقض، لتقهقرها بهذا الاستمداد من مطلب الوقوع والتحقق إلى مطلب الإمكان ثم تستمد من فرض كون نظام الأشياء في الخارج تابعاً لمعرفتنا، والفرض لا يغني شيئاً من الحق الواقعي، ولا الحق الضروري.

وكان فرض كون معرفتنا الذهنية المبنية على التجربة الحسية تابعة لنظام العالم الخارجي، أقرب إلى المعقولة من فرض عكسه، وأوفق للمطلوب الذي هو منح ما حصل في الذهن قيمةً عينية لا منح ما في الأعيان قيمةً ذهنية، لكن «كانت» أظنه أراد بهذا الفرض الموافق لمذهبه الفكري أن يقفز بالتجربة المشهودة في الذهن إلى المرتبتين المطلوبتين معاً؛ أعني: الوقوع في الخارج، وضرورة الوقوع فيه. أمّا الأول؛ فظاهر من تبعية الواقع في الخارج للواقع في الذهن، وأمّا الثاني؛ فلأنه إذا كان الواقع في الخارج تابعاً لمعرفتنا الذهنية يكون ما في الذهن علّة لما في الخارج، ويكون عدم تخلف المعلول عن علته ضرورياً، ويكون البرسام الذي فرضه الذهن على العالم الخارجي برساماً صادقاً كما قال «تن» وزيادة على ذلك: برساماً ضرورياً الصّدق!!

فهذا مفتاح كل سر في مذهب «كانت» الغامض المضطرب غاية الاضطراب إلى حدّ التناقض مع نفسه، لكونه من ناحية ضامناً لكون العلم الحديث المبني على التجارب الحسية الكافية يفيد اليقين وضرورة اليقين، ومن ناحية أخرى قائلاً بأن كل ما نشاهده من الحوادث، ونجرب من الوقائع عبارة عما يحصل في أنفسنا من التمثلات والتكيفات، فنحن بهذه التمثلات - التي نسميها إدراكات متعلقة بعالم الكائنات الخارجية - ننشئ ذلك العالم من عندنا، ولا ننشئه في الخارج عن أذهاننا، بل في أذهاننا نفسها، ولولا الإدراك؛ لانتفى العالم.

وهذا كله يدل على عدم وجود العالم الخارجي في نفس الأمر، ولا الحوادث المشهودة فيه، أو على الأقل على عدم علمنا به، وبما فيه غير الصور الحاصلة منه في أذهاننا، فلا علم لنا بنفس الأمر فضلاً عن دعوى العلم اليقيني والضروري، ودعوى إنقاذ العلم من الحسبانية في فلسفة «كانت»!..

ومن مواضع الغموض والاضطراب في فلسفته قوله بانتفاء العالم الخارجي عند انتفاء الإدراك، وهو مخالف لبدائه العقول، كما سبق بيانه.

لكن ما تمسك به الرجل من فرض كون نظام العالم تابعاً لنظام الأذهان يحل

جميع هذه المشكلات، فيكسب^(١) العلم يقيناً، وضرورة اليقين؛ لكون نظام العالم على هذا مستحيل التخلّف عن نظام الذّهن استحالةً تخلّف المعلول عن علّته، ويجعل انتفاء العالم عند انتفاء الإدراك - الذي كنا اعتبرناه مخالفاً لبدائه العقول - لازماً بطبيعة الحال ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علّته، ولا مخالفة في هذا للبداهة؛ حتّى ولا غرو؛ إذ لا بدّ أن يكون العالم مشهوداً لنا؛ إنّ كان موجوداً، وعند انتفاء الشُّهود والإدراك ممّا يلزم أن لا يكون العالم موجوداً، ويكون منشأ عدم إدراكنا عدم وجوده.

كلّ هذا حسنٌ، ومعقولٌ، وكلّ إشكالٍ زائلٌ واليقين الضّروريّ المطلوب للعلم حاصلٌ بمجرد أن نفرض كون نظام العالم تابعاً لنظام الذّهن؛ حتّى من غير حاجةٍ إلى الاستمداد لهذا المطلوب من مبدأ التّناقض؛ الذي قلنا: إنّ لا ينفع المطلوب، وربما يضرّه...

فكلّ ما يعاب في فلسفة «كانت» مأمونٌ، وكلّ ما يطلب مضمونٌ بفضل الفرض المذكور، لولا أنّه فرض محض ليس من الحقيقة في شيءٍ، وليس لصاحب الفرض دليلٌ من الحقيقة الواقعة يؤيّد ما افترضه سوى عدم مخالفته لمبدأ التّناقض؛ لو كان ذلك كافياً، ولم يكن تأييداً بعيداً عن المطلوب، كما بيّناه، ولعلّه تمسّك به على الرغم من عدم كفايته في التأييد لبعده عن المطلوب، كيلا يبقى ما افترضه معلّقاً على محض الهواء، والافتراض نفسه - من حيث إنّ افتراض - هواء أيضاً^(٢).

لكن الفلسفة المبنية على أساس الفرض لا تكفي لكسب مرتبة الوقوع للتّجربة والمشاهدة، بله مرتبة الضّرورة أيضاً.

فلو كفى في إثبات الضّرورة فرض كون نظام العالم تابعاً لنظام معرفتنا، بأن

(١) من: كسبه مالا، فكسبه؛ أي: من الكسب المتعدّي إلى مفعولين.

(٢) فروح فلسفة «كانت» التي اشتهرت بإنقاذ العلم من الحسابيّة قائمةً على هذا الهواء المعلق على الهواء؛ أعني: فرض كون نظام العالم تابعاً لنظام الذّهن. وهذا الفرض الذي تدور عليه فلسفته في إنقاذ العلم من الحسابيّة، ويكسبه اليقين، وضرورة اليقين، يرّده إلى الحسابيّة، بل إلى اليقين والضرّورة في الحسابيّة؛ التي لا يقين فيها ولا ضرورة. وكان علماؤنا المتكلّمون يقسمون السّوفسطائيّة إلى عنديّة، وعناديّة، ولا أدريّة فكون نظام العالم تابعاً لنظام الذّهن هو السّوفسطائيّة العنديّة بعينها، والضرّورة الملحوظة فيه هي الضّرورة في السّوفسطائيّة العنديّة. وما نقلنا سابقاً عن «بروتاغورس» اليوناني أحد زعماء الحسابيّين الأقدمين: «إنّ الأشياء عبارةٌ لكلّ إنسانٍ عمّا ينجلي له. ولكونها مأخوذةٌ على أنّها حالتها الخاصّة به، تتجلّى له بما هي محبورةٌ على أن تتجلّى له، فالإنسان مقياس كلّ شيءٍ موجودٍ، أو غير موجودٍ» يمثل هذه السّوفسطائيّة العنديّة. فانظر: هل تجد فرقاً بين هذا القول، وبين كون نظام العالم تابعاً لنظام الذّهن؟

تكون معرفتنا علّةً لذاك النّظام؛ لما كان وجهٌ لقولهم: نحن ندري الشّؤون، ولا ندري ذا الشّؤون؛ حتى ولا وجوده؛ مع أنّ الشّهودات الذّهنيّة الحاصلة عند استخدام الحواس ترينا الأشياء الخارجيّة بشؤونها.

والآن بعد فرض تبعيّة نظام العالم لمعرفتنا تبعيّة المعلول لعلّته لتكتسب قوانين العلم ضرورةً من هذا الفرض، لا يبقى معنىً للتّفريق بين الشّؤون وذوي الشّؤون، والاعتراف بأحدهما دون الآخر، ولا في التّفريق بين التّجارب العلميّة وغيرها بأن يُعترف لها بالعينيّة والضرورة دون غيرها.

بل أقول: لا معنىً للتّفريق بين الشّؤون وذوي الشّؤون مطلقاً؛ أي: سواء بُني الأمر على الفرض المذكور أو لم يبن بعد، إن صحّ ما قالوا من أنّ الذهن لا يخرج من حصاره وأنّ الإنسان لا يدري الخارج عن ذهنه، فمن أين هذا الامتياز إذن للشّؤون بأنهم يعرفونها، ولا يعرفون ذا الشّؤون؟ وكيف نعتبر شؤون الذهن شؤوناً عينيّةً واقعةً في الخارج في حين أنّ كلّ تجربة ومشاهدة حسّيّة عندهم تجربة ومشاهدة من الذهن لنفسه، لا مشاهدة للشأن الخارجيّ.

ومن هذا تظهر سخافة ما ادّعاه «كانت» لمنح الضرورة لقوانين العلم من تأييد التجربة بتجارب أخرى؛ بعد أن كانت الشّهودات في تلك التّجارب لا تتجاوز أن تكون شهودات الذهن لنفسه غير متخطّ من حصاره إلى الخارج خطوة؛ حتّى عبروا عن تمثيل تلك الشّهودات للحادثات الخارجيّة، بالبرسام وماذا يحصل من تأييد البرسام بالبراسيم؟ أما وصف هذا البرسام بكونه برساماً صادقاً فوصف الشّيء بما يناقضه، فإن كان صادقاً فلماذا يسمّونه برساماً؟ وإن فرض للذهن إمكان الخروج من حصاره ليرى الشّؤون، وينقذ العلم من الحسبانيّة، فهو يرى العالم المحسوس؛ أعني ذا الشّؤون أيضاً، ويعترف بوجوده، وتكون التّجربة المؤيّدّة لوجوده واشتراك النّاس في تجربته أكثر من تجربة الشّؤون المتعلّقة بالعلم.

أجل يمكن المفرّقين بين الشّؤون وذويها أن يقولوا بأنّ الثّانية ليس من شأنها أن تُرى، وتتعلّق بها الرؤية؛ حتّى ولو فرض للذهن أن يخرج من حصاره، فيدرك العالم الخارجيّ. وهذا كما يقال: المادّة لا تشاهد، وإنّما تشاهد أعراضها.

لكنّي أجيب عنه بأنّ القائلين بمعرفة الشّؤون من غير معرفة ذويها يلزمهم أن يعرفوا وجود ذوي الشّؤون أيضاً في الخارج فيعتبروها محسوسات مع الشّؤون؛ إذ لا يمكن أن يوجد شأن في الخارج من غير وجود ذي شأن! فإمّا أن يعرفوا الشّؤون

وذويها معاً، وعلى الأقلّ مع المعرفة بوجود ذويها^(١)، أو لا يعرفوهما معاً. فإن قالوا: نحن لا نعرف إلا بما تصل إليه التجربة والمشاهدة. فالشؤون الخارجية أيضاً لا تصل إليها المشاهدة في مذهبهم، وإنّما تصل إلى الشؤون الذهنية.

فالحقّ: أنّ الفلسفة السائدة في الغرب منذ عهد «كانت» ملأى بالغرابة والاضطراب: تراها معنيّة بالتجربة الحسيّة، والعلم المبني عليها أيّما عناية؛ حتّى إنّها لا تعترف بمعقول لا يؤيّده محسوس، مع أنّ «كانت» لمّا استمدّت في كسب الضّرورة لقوانين العلم من فرض كون نظام العالم تابعاً لمعرفتنا جعل المحسوس محتاجاً إلى تأييده بالمعقول، أليس هذا دوراً؟ ومع أنّهم لا يعلمون شيئاً من المحسوسات، وكلّ ما يعلمونه منحصرٌ في المعقول؛ لأنّ ما يزعمون معرفته من الشؤون، فليست محسوساتٍ بمعنى الكلمة؛ أعني: المحسوسات الخارجية، وإنّما هي الشؤون ينشئها الذهن في نفسه، ثمّ يتوهّمها شؤوناتٍ متحقّقة في الخارج. وأنا أقول ما أقوله أخذاً من مذهبهم، ومن تحريرهم لمذهبهم.

وكان حقّ فلسفة «كانت» - «المتمسك بالتدريب، كالعروة الوثقى - إنكار العلم أيضاً إضافةً إلى إنكار (أنا) و(لا أنا) المعبر عنهما بذوي الشؤون، كما أنكره «هيوم» لعدم إمكان إثبات الضّرورة لقوانينه، وقد سبق بيانه. فمذهبه أوفق بمسلك التدريب من مذهب «كانت» الذي يقف منه موقف المدرّب المضطرب، وإن اضطرب هو أيضاً أعني «هيوم» في دعوى معرفة الشؤون دون ذوي الشؤون، لكنّه أقلّ اضطراباً من «كانت».

والعلم الوحيد الذي لا ينكره «هيوم» هو العلم الرياضي؛ الذي يعترف به «كانت» أيضاً قبل العلم الطّبيعي؛ لكون مسائله قضايا تحليليّة، تشتمل موضوعاتها

(١) وعدم وجود الشؤون من غير وجود ذويها من قوانين الذهن المرتكزة فيه، فهو أي: الذهن لا يتصوّر إدراكاً من غير وجود مدرك - بفتح الراء وكسرهما - ولا علماً من غير وجود عالم ومعلوم؛ حتّى إنّ هذا القانون أقوى وأشدّ ملاءمةً لطبيعة الذهن، وأعرف عنده من الشؤون نفسها بمعنى: أنّه يجوز أن يشكّ في كونه يعرف الشؤون، ولا يجوز له أن يشكّ بعد معرفة الشؤون في أنّه يعرف وجود ذي الشؤون. و«كانت» نفسه لا ينكر هذه القاعدة الضّرورية حيث يقول عند إنكار وجود (أنا) في الخارج مع اعترافه بوجود الإدراك مدّعياً: أنّ وجود الإدراك في الذهن إنّما يستلزم وجود المدرك في الذهن، لا في الخارج، وسيجيء بحثه. فهذا القانون الذي يعترف به؛ كيف ينكره، ولا يشعر بإنكاره عندما يقول: نحن نعرف الشؤون، ولا نعرف ذا الشؤون؟

على محمولاتها، فيكون الاعتراف بها ضرورياً، وعدم الاعتراف تناقضاً مع أنفسها، مثلاً: إنَّ الثلاثة في الثلاثة لا فرق بينها وبين التسعة في الحقيقة، فلو شككنا في الحكم بأنَّ الثلاثة في الثلاثة تساوي التسعة كان تناقضاً.

والحقُّ المحض في هذا المقام، أي: الواجب على العاقل أن يعترف به، قاطع النَّظر عن مذهب زيد أو عمرو من الفلاسفة أمران:

الأوّل: أنَّ وجود العالم في خارج الأذهان بديهيٌّ حسيٌّ، كما أنَّ الرياضيات بديهيةٌ برهانيةٌ، والإدراك يخرج من حصار الذَّهن إن لم يخرج الذَّهن نفسه، ويبلغ العالمَ الخارجيَّ، فيعرف منه ما يعرف بواسطة الحواسِّ، ولا ندري كيفية هذا الاتصال بين العالمين المتخالفين: عالم الذَّهن، وعالم الخارج، وإن شئت؛ فقل بين عالم (أنا) و(لا أنا) فهو من صنع الله المتعال، كما لا ندري الإدراك نفسه؛ كيف يحصل في الإنسان، سواء كان عالماً بالخارج، أو بالمدرِك نفسه، وهو أيضاً من صنع الله الذي هو أدقُّ من مسألة تعلُّقه بالخارج، وكلتا الحالتين في الإنسان - مع عجزه عن معرفة كيفيتهما - من أدلة وجود الله الباهرة. أمَّا حصول الإدراك في الإنسان؛ فمعتزفٌ به في كلِّ مذهبٍ فلسفيٍّ إن لم يُعترف بأي شيءٍ سواه. وقد علمت حتَّى إنَّ الشكَّ إدراكٌ.

والحاصل أنَّنا نرى الأعيان الخارجية نفسها ونلمسها لا الصُّور المتمثلة في أذهاننا، ولا الصُّور الخارجية من غير معرفة في الوجهين بوجود ذوات الصُّور، فكيف يُتصوَّر صورةٌ لما لا وجود لأصله، وكيف يُتصوَّر تمثُّل المعدوم؟ فإدراك الخارج معلومٌ، أمَّا كيفية إدراك الخارج؛ فمسدودٌ علينا إدراكها، والفلاسفة المتولون لإيضاح كيفية إدراك الخارج ما داموا لا يقدرّون على تمام الإيضاح، فيبقى فيه شيءٌ لا يوضح، حتَّى يقول قائلهم: لا إدراك للخارج بالمرّة! متأثراً من عدم إدراك كيفيته. وما دام العلماء الطَّبيعويون يعترفون بعجزهم عن أن يدركوا كيف يحصل التمثلات الذَّهنيّة المختلفة لقاء الأجسام التي ليس لها خواصٌّ وكيفياتٌ سوى الحركة، فالتمسُّك بما هو معلومٌ لنا من بداهة الحسِّ من غير توغل في إيضاح كيفيته أولى، وترك الإيضاح خير من الإيضاح المختلِّ المنتهي إلى الفشل.

الثاني: أنَّ «هيوم» المنكر للعلم و«كانت» المعترف به ساعياً لجعل قوانينه ضروريةً، كلاهما مخطئ، والحقُّ في التوسُّط بينهما، وهو أنَّ قوانين العلم المؤيَّد بالتَّجربة الكافية قوانين حقّة، بمعنى: أنَّها قضايا يقينيةٌ، لكنَّها ليست قوانين ضروريةً. واليقين له مرتبة الصِّدق، واطراد الصِّدق عادةً، ومرتبة الصِّدق ضرورةً. وهذه المرتبة؛ التي هي أعلى من الأولى خاصّةً بالبرهانيّات، ولا توجد في

المجربّات. وقد يمكن إرجاع مذهب «هيوم» إلى هذا الذي اخترناه، بحمل إنكاره العلم؛ أي: العلم المستند إلى التجربة على إنكار ضروريته، لا إنكار يقينيته العادية، وجعل عدم اعتبار قوانينه قوانين مبنياً على أنّ اسم القوانين مخصوصٌ عنده بالضروريّات، ولا مشاحة في الاصطلاح.



[ختم المطلب الأول من الباب الأول]

إلى هنا كتبتُ شيئاً غير قليل عن موقف العقل من أساس الدين الذي هو وجود الله، وأرجو أن أكون قد أعطيتُ فكرةً صحيحةً ممحصّة فيه. ولنختم البحث بقوله تعالى في الذكر الحكيم عن أصحاب الجحيم: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠] فهذه الآية كافية في الدلالة على موقف العقل والاستماع في الإسلام من الدين؛ إذ المفهوم منها: أنّ التعقّل، أو الاستماع للكلام المعقول الذي أشير إليه في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٨] لا يجتمع في شخص مع الضلالة الموصلة به إلى نار جهنّم. فالعقل السليم المميّز في الإنسان ضمانُ الهداية الإلهية، والسعادة الأبدية، ويلزم من هذا أن يكون العقل أوّل نصير للدين، وأن يكون الدين الحقّ في طليعة المعقولات.

وهذه الملاحظات لا تتمشّى مع النّصرانيّة المحدثّة بعد سيدنا المسيح المتعارضة مع العقل، كما فصلناه قبل الشّروع في الباب الأوّل من هذا الكتاب. وممّا ينادي بالاتصال الوثيق بين الدين والعقل: أنّ العقل مدار التّكليف بالأحكام الشرعيّة عند علمائنا نحن المسلمين.

ثمّ ننقل بقيّة من كلمات فلاسفة الغرب ليزداد القارئ تبيناً: هل العقل يناوئ الدين، أم يمالئه؟ قال «هكل»: «إنّ اعتلاء الرّوح إلى ما وراء المحسوس، واجتيازه من حدود المتناهي إلى أقطار اللّامتناهي إنّما هو عبارة عن التعقّل، فلا تعقّل إذن ما لم يحصل التّخطّي من المتناهي إلى اللّامتناهي^(١)، وهذا التعقّل مفقود في غير الإنسان من الحيوان. وعليه فادّلة إثبات الواجب المنسوبة إلى ما وراء الطّبيعة ليست إلاّ تصويراً ناقصاً لاعتلاء الرّوح إلى الله؛ لأنّ وجود العالم الظّاهري عبارة عن رابطة وواسطة تصل المتناهي باللامتناهي» «المطالب والمذاهب» ص ٢٦٠.

ومراده من قوله عن نقصان الأدلّة التي يستدلّ بها على وجود الله: أنّ وجود

(١) من عادة علماء الغرب أن يعبروا عن الله باللامتناهي، والمطلق.

اللَّه ثابتٌ بالبداهة، والبديهيُّ لا يقام عليه الدَّلِيل، فإن أقيم؛ يعتبر ناقصاً. فمقام التعقُّل عنده - حتَّى أيَّا كان متعلِّقه - مقام شهود الله لا البرهنة عليه.

ومثل قول «كوزين»: «كلُّ معرفةٍ حقيقة؛ فهي معرفة الله، وكل شهود حقيقة فهو متضمَّن لشهود الله مبهماً، وبالواسطة، فالعلم إلهيٌّ بالطَّبع، والعقل ذاتيٌّ للدين» أي داخلٌ في ماهية الدين. «المطالب والمذاهب» ص ٢٦١.

ويمكن أن يكون هذا القول، وكذا ما قبله معدَّل قول «بلوتن» وقد سبق ذكره: «إنَّ مرتبة الإدراك اليقينيِّ في الإنسان مرتبة اتِّحاده مع الله، فلا يدرك شيئاً يقيناً من دون هذا الاتِّحاد»^(١) وقول «سقراط» الَّذي اعتبره «بول زانه» بمنزلة نبيِّ الله في الغرب: «بما أنَّ في الإنسان عقلاً أكثر من غيره؛ ففيه حصَّة من اللاهوت».

وزاد «شيللينغ» فقال: «وحدة الطَّبيعة وترقياتها إنَّما تفهم بنفس العالم؛ أعني: بمبدأ أصليِّ ناظم للكائنات، ونحن ندرك نفس العالم هذه، هذا المطلق الجامع للنَّفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا» ص ١٥٢.

ولي كلامٌ على هذا القول يأتي عند النَّظر في دليل «كانت» لإثبات وجود الله. وقال: «من دويران»: «للعلم الإنسانيُّ قطبان؛ أحدهما: (أنا) الشَّخص الَّذي منه يُذهب دائماً، والآخر: (الله) الشَّخص الَّذي إليه يوصل دائماً».

فقد انجلى ممَّا قدَّمنا في هذا الفصل من الباب الأوَّل للكتاب أنَّ العاقل يوقن وجود الله يقيناً برهانياً على رأي جمهور العلماء، والحكماء الإلهيين، ويقيناً بديهيّاً على رأي بعضهم، ويقيناً حسِّياً على رأي «بركلي».

هذا هو موقف العقل من الدين؛ أعني: أنَّه يؤيِّده، ولا يمانعه، كما زعم الأستاذ فرح أنطون منشيَّ مجلة «الجامعة» ومناظر الشَّيخ محمد عبده، ومن يحمل في رأسه عقلية الأستاذ من المسيحيِّين والمسلمين بمصر.



(١) فمعرفة الشيء على القول المعدل لا تتضمَّن اتحاد العارف مع الله، وإنَّما تتضمَّن كون العارف بالشيء عارفاً بالله أيضاً في ضمن معرفته بذلك الشيء.

المَطْلَبُ الثَّانِي

موقف العلم من الدين

[العلم لا يناوئ العقل إلا إن شابه الجهل]

وأمّا موقف العلم من الدين - مع ما فهم منه في أثناء بيان موقف العقل - ففيه إجمالٌ، وتفصيلٌ. أمّا الإجمال؛ فهو: أنّ العلم لا يناوئ العقل، ولا يسعه أن يناوئه، ولا أن يناوئ ما يؤيّده.

وقد ثبت كما أسلفنا في موقف العقل: أنّه يؤيّد الدين باعترافه بوجود الله ووجوب وجوده. فيثبت: أنّ العلم لا يناوئ الدين، ولا يسعه أن يناوئه، ولهذا كان في إمكان القارئ العاقل أن يرخي جفنيه، ويحكم جزماً من غير انتظارٍ ما سنورده من التفصيل بأنّ العلم لا يناوئ الدين، بل يمالئه بعد اقتناعه بأنّ العقل مع الدين؛ لأنّ العلم لا يفترق من العقل، فإذا افترق منه، وعارضه؛ فلا شك أنّ الغلبة والإصابة تكونان في جانب العقل، والخلل والفشل في جانب العلم.

ومن هنا كان خطأ ملاحدة المادّيين عظيمًا لمّا رأوا: أنّ الإلهيّين يثبتون وجود الله بدليل عقليّ، فاعترضوا عليهم بأنّ العلم الحديث لا يعوّل على الاستدلال العقليّ، ويتطلّب دليلاً من التّجربة والمشاهدة، وحاولوا التّفريق بين العقل والعلم بتنزيل قيمة الأوّل عند الثاني.

والعلم ما لم يكن مشوباً بالجهل لا يرضى محاولتهم هذه، فلا يدلّ استخفافهم بالعقل تجاه العلم إلا على خفّة عقولهم، وقلة علومهم، ولا يرتاب أحدٌ في صدق ما قلنا إلا وفي عقله شيءٌ من تلك الخفّة، وفي علمه شيءٌ من تلك القلّة.

فليس للذين يجدون اختلافاً بين العلم والدين المستند إلى دليل عقليّ منطقيّ أن يرفضوا الدين، ويرفضوا معه العقل استناداً منهم إلى العلم، وتفضيلاً له على العقل، وإن فعلوا ذلك؛ فلا يعتدّ بهم وبرفضهم عند أولي الألباب،

وإنما واجبه نقد الدليل العقلي الذي يقوم عليه الدين بإثبات: أن فيه خللاً، وضعفاً من الناحية العقلية لم يتنبه لهما المستدلون به، وإلا فما بقي العقل والعلم متعارضين يجب أن يفتش عن النقض والخلل في جانب العلم؛ أي لا يستطيع العلم؛ الذي يتجدد على مر الزمان، ولا يستقر على حال أن يغالب العقل القائم على قواعده الثابتة.

وأما التفصيل فهو: أن العلم - ونعني به: العلم التصديقي؛ أي: معرفة مضمون قضية من القضايا - يستعمل على معنيين؛ الأول: معرفته بسببه، وإن شئت؛ فقل: المعرفة الجازمة، سواء كانت مبنية على البداهة، أو المشاهدة، أو على معرفة سببها، فيدخل فيه ما علم بالبداهة، مثل: «الكل أعظم من الجزء» وما علم بواسطة الحواس، وما علم بالدليل العقلي.

والمعنى الثاني للعلم: أنه اسم لكل علم من العلوم المدونة، مثل: الهندسة، والفلسفة، والمنطق، والطبيعة، والفقه، وأصول الفقه، وأصول الدين، وغيرها.

فالعلم بالمعنى الأول نجده مؤيداً للدين؛ لأننا أثبتنا وجود الله في الفصل السابق بدليل عقلي قطعي، وسوف نبثه أيضاً بأدلة أخرى. فنحن نعرف وجود الواجب تعالى بدليله، ومعرفة المسألة بدليلها علم، فالعلم معنا نحن الإلهيين في مسألة أساس الدين الذي هو وجود الله.

وأما العلم بالمعنى الثاني؛ فكل علم من العلوم المدونة يشتغل بخويصة نفسه، وبعبارة أخرى: يحكم في المسائل التي تتعلق بموضوعه، ويقف فيما وراء ذلك على الحياد، لا يثبت، ولا ينفي، ولا يدعي لنفسه حق الحكم فيه، فقله الحق بشأنه: أنه لا يدره، وهكذا موقف بعض العلوم من الدين. والبعض منها - مثل المنطق - يزيد على موقف الحياد، ويؤيده لكون دليل إثبات الواجب تعالى موافقاً لقواعده. أما علم ما وراء الطبيعة؛ فعلاقته بمسألتنا أشد، وأقوى؛ لكونها من مسائله.

فالحاصل: أن العلوم منها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله، ومنها ما يحايده لعدم دخوله في موضوعه، ولا شيء من العلوم يمانع أساس الدين، وينكر وجود الله؛ ولهذا قال: «و. س. ر. وون» من أكبر علماء الإنكليز المنطقيين: «إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية» وقال «طوماس هانري هو كسله ي» من أشهر العلماء الإنكليز أيضاً: «إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمّل».

نعم، من العلماء الطبيعيين والماديين - الذين تعود العصريون احتكار اسم

العلم المثبت، وربما مطلق العلم لعلومهم؛ لكونها مبنيةً على التجربة - ملاحظةً ينفون وجود الله، ويقولون: إنَّ العالم لم يتكوَّن بخلق الله، بل تكوَّن بنفسه، وطبيعة الأشياء. ولكن التبعة في رأيهم هذا راجعةٌ إلى أنفسهم لا إلى العلم الطبيعي، أو غيره.

وليس ذلك ممَّا يقتضيه العلم نفسه؛ إذ ليس العلم الطبيعي مثلاً اسماً لنزع صلة الكون بالإنس والخالق، وإسناد التكوُّن إلى الأشياء نفسها، وإنما هو اسمٌ للعلم الباحث في الكائنات وطبيعتها؛ التي طبعت عليها وجبلت.

وليس بضروريٍّ أن يكون علماء الطبيعة ملاحظةً^(١)، بل إنَّهم أجدر بأن يعترفوا بوجود الله من علماء العلوم الأخرى، كما سيُتَّضح ذلك في بحث دليل العلة الغائية من أدلة وجود الله، فلو كان الإلحاد مقتضى العلم الطبيعي، أو مقتضى أيِّ علم من العلوم؛ لزم أن لا يوجد بين علمائه من يؤمن بالله، وكان كلُّهم ملاحظةً، وليس الأمر كذلك.

والذين ألحدوا من علماء الطبيعة لم يُلحدوا بصفة أنَّهم علماء، بل بسبب أنَّهم جهلاء، مخطئون، متخطئون حدود علم الطبيعة إلى ما وراءها الذي ينكرون عدّه من العلوم، لعدم كونه مبنياً على التجربة والمشاهدة. فهم حينما عادوا فتكلّموا عما وراء الطبيعة خارجون على مبادئهم التجريبية وحاكمون حكماً منفياً في مسألةٍ تتعلّق بعلمه؛ أي: علم ما وراء الطبيعة؛ الذي لم يكونوا من علمائه، وهم لا يشعرون.

وكان الواجب الذي يحملهم عليه اختصاصهم بالعلم الطبيعي أن لا يتكلّموا فيما وراء حدوده، لا بالنفي، ولا بالإثبات. والغرابة في أنهم بعد أن جهلوا بالموقف حاولوا فتح مملكة ما وراء الطبيعة بسلاح خاصٍّ بالعلم الطبيعي، وهو التجربة، ولم يعلموا أيضاً أنَّ المنفي لا يجرب حتّى ولو كان المجرب مادياً، ومعناه: أنَّ الحكم المنفي لا يُبنى على التجربة، فما لها إلا أن تُثبت وإما أن

(١) فقد كان «نيوتون» و«لابلاس» على جلاله قدرهما في العلوم الطبيعية موحدّين كما ذكره الفيلسوف الطبيعي «أوليو رلوج» مدير جامعة «برمنجهام» في كتابه: «الحياة والمادة» وكان الماديّ والملحد المشهور «بوختر» يتأسف على كون «كوتا» و«سكي» مؤمنين بالله في حين أنهما من أكبر العلماء والمفكرين الممتازين، كما في الفصل الثاني عشر من كتابه: «الطاقة والمادة» وكان «غاساندي» من فلاسفة القرن السابع عشر الفرنسيين مادياً متعصباً هجم على فلسفة «أرسطو» وناقش «ديكارت» وأتباعه مساعداً للمدرسة الإيكورية المادّية، ومع هذا لم يستنتج الإلحاد من المذهب المادي كفلاسفة القرن الثامن عشر، بل قال: إنَّ الله خالق المادة.

تسكت، وحكمها بالنفي معناه الصَّحيح نفي علمها بالمنفي، قال العالم الفرنسي مؤلف «المطالب والمذهب» في تاريخ الفلسفة: ص ١٤٩:

«إنَّ المذهب الماديَّ ما هو بمذهب تدريب حقيقيٍّ؛ لأنَّ «لوك» و«هيوم» وسائر التَّدريبيين يعترفون جميعاً بعدم إمكان الوصول إلى الجوهر، وليس للعلم أيُّ إجبار، أو إلزام في شيءٍ يتعلَّق بما وراء الطَّبيعة؛ لأنَّ حوزة حكمه؛ أي: حكم العلم لا تجاوز الشؤون، وكون الماديِّين في زعم أنَّهم يتكلَّمون باسم العلم نوهُم».

فقد انجلى ممَّا ذكر: أنَّ العلم الطَّبيعي، ولا أيَّ علم، ولا أيَّ تجربةٍ تمانع وجود الله وتنفيه، وإنَّما النَّافون هم الخارجون من حدود العلم والتَّجربة زاعمين: أنَّ العلم والتَّجربة اللَّذَيْن يدلَّان على أنَّ العالم يدار بقوانين، يدلَّان أيضاً على أنَّ تلك القوانين ناشئةٌ من طبيعة الأشياء غير مفروضةٍ عليها من خارجها، وليس العالم محتاج إلى وجود موجدٍ له، مع أنَّ التَّجربة، والعلم المبنيَّ عليها بمعزلٍ عن الدَّلالة على الأحكام الأخيرة الأنفة، وإنَّما تلك الأحكام علاوةٌ من الملاحظة على حكم التَّجربة؛ لأنَّ حكمها يقتصر على أنَّ هناك قوانين، ولا يجاوز إلى تعيين منشأ لها بأنَّه طبيعة الأشياء نفسها، وليس بخارج عنها، فمن جاوز بحكم التَّجربة إلى هذه الأحكام الإضافية؛ فقد فرض فرضاً من عنده، وافترى على التَّجربة ومدلولها.

ثمَّ لو كانت تلك الأحكام استنتاجاً صحيحاً عقلياً مضافاً إلى مدلول التَّجربة لقبلائها، ولكنها ليست كذلك بل استنتاجٌ فاسدٌ مضافٌ إلى حكم التَّجربة على ظنٍّ: أنَّها من تمام مدلولها.

فكما لم تكن تلك الأحكام إفادة التَّجربة مباشرة؛ لم تكن أيضاً من لوازمها العقلية، مع أنَّهم لا يزالون يدَّعون أنَّها أحكامٌ تجريبية تفوق الأحكام العقلية، فماذا يؤمل من تجارب من لا يميِّزون بين التَّجربة والاستنتاج العقليِّ المضاف إليها؟ وماذا يكون مبلغ قيمة استنتاجاتهم العقلية من حيث لا يشعرون أنَّها استنتاج، ويزعمون أنَّها تجربة؟ وكثيراً ما يقع الماديُّون في هذا الالتباس، فيستنتجون، ويخطئون في الاستنتاج؛ لأنَّه ليس من صناعتهم، ويبنون حكمهم على هذا الاستنتاج المخطئ ظانِّين: أنَّهم بنوه على التجربة التي لا تخطئ، فما هم إلا كحاطب ليلٍ لا يؤمن عليه أن يلتقط مع الحطب العطب.

ومن ذلك حكم المتمذهبين بمذهب الشَّوء والارتقاء - مثل «دارون» وأتباعه وفيهم جمهور المتعلِّمين المصريِّين - حكماً مبنيّاً على ما يكتشف في طبقات

الأرض من المستحاثات: فقد استُخرجت في جاوا سنة ١٨٩١ مستحاثاتٌ جمجمتها أصغر من جمجمة أناس متأخرين، وأعظم من جمجمة ماله أعظم جمجمة من القروء، وكان عظم فخذها الذي وجد بمسافة خمسة عشر متراً من الجمجمة يدل على كون أصل المستحاثات مستقيم القامة، فاستُقبل اكتشافها بسرورٍ معيّد، وحُكم بكونها مستحاثات الوسط الذي يصل نسب الإنسان بالقرود، في حين: أنَّ الجمجمة، وعظم الفخذ المذكورين المفصول بينهما بمسافة زائدة، لا يلزم أن تكونا من أعضاء جسدٍ واحدٍ، وفي حين: أنه ليس في أية مستحاثاتٍ توجد في محافر الأرض متوسطة بين مستحاثتي الإنسان والقرود دلالة قطعية على الانتقال، والاستحالة من أحد النوعين إلى الآخر؛ لقيام احتمال أن تكون مستحاثات حيوانٍ آخر مستقل عن القرود والإنسان انقرض نوعه، واحتاجت استحالاته من القرود واستحالة الإنسان منه إلى الإثبات كاستحالاته من القرود وسقوط الاستدلال مع قيام الاحتمال.

ومن سخف المنطق أن يحكم بمجرد التشابه في الشكل بين أعضاء الإنسان وبين أي حيوان: أنَّ نوع الإنسان والقرود منحدران من أصلٍ واحدٍ، مع أنَّ الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات فرقٌ ناشئ من الاختلاف في الماهية، لا من الاختلاف في الدرجة.

ولا أدري لماذا يبحثون عن مستحاثات تكون أشبه بالإنسان من القروء الموجودة، ولا يحكمون بالانتقال منها إلى الإنسان من غير حاجة إلى وجدان ما يتوسط بينهما؟ مع أنَّ الاختلاف بين الإنسان والوسط كالاختلاف بين الإنسان والقروء الموجودة ما دام التشابه لا يجاوز الشكل، وصغر الجمجمة، أو كبرها عائد إلى الشكل أي غير معتد به ما دامت هذه المشابهات لا تعرض على المشاهدين ميزة الإنسان العالية المعبر عنها بالنفس الناطقة، فيلزم لإثبات مذهبهم التجريبي إثباتاً منطقياً - إن كانوا صادقين في مذهبهم - أن يأتوا بقرود يقول لنا بصراحة: إنه استحالة إنساناً، فينطق، كما ينطق الإنسان، ويضحك كما يضحك، ويفكر كما يفكر، أو يأتوا بمستحاثات تقوم بهذه الأعمال، ونحن نتنازل لهم عن أن يمشي المستحيل كما يمشي الإنسان مستقيم القامة.

وإلا فآين الاستدلال العقلي المنطقي في المذهب الدارويني، وأين التجربة والمشاهدة؟ وعلى الرغم من ذلك فإنهم يزعمون أنَّ ذهبهم مدعم بالتجربة والمشاهدة، ولا يزال الرأي العام الثقافي بمصر يشايعهم في زعمهم هذا^(١)،

(١) حتّى إنَّ الأستاذ فريد وجدي بك في دورته الثالثة المبتدئة من تولّيه لسان الأزهر يكتب في =

ويوجد في علماء الدين من يسعون لتأويل آيات القرآن الواردة في خلق سيدنا آدم على وفق ذلك المذهب^(١).

= الجزء السابع من المجلد السابع من «مجلة الأزهر» بصدد مدح علماء الإسلام المتقدمين: أنهم وصلوا إلى نظرية تحوّل الأنواع بعضها من بعض قبل ظهور مذهب الانتقال والاستحالة في الغرب، فيرى في ذلك المذهب فخراً حرياً بأن يستبقي في حيازته الشّرق الإسلامي مع الغرب. (١) قرأنا في مجلة «أخبار اليوم» عدد ٩٦ تحت عنوان «الطفل الذئب» ما يأتي:

«لا غرابة في قصّة «الطفل الغزال» الذي تحدّثت عنه «أخبار اليوم» فقد ثبت علمياً أنّ بعض أطفال البشر تربّوا لا بين الغزلان الوادعة، بل بين الوحوش الكاسرة.

«فالذئب وهي من أشدّ الوحوش شراسةً، وافتراساً، كثيراً ما تغيّر على المزارع، وتخطف من فيها من الأطفال. ثمّ إذا بها لا تفرسها، بل تحنو عليها، وترضعها، وتربّيها كما تربّي أولادها. وقد كتب أرنولد جيسيل وهو من علماء التّربية، كتاباً عن «طفل ذئب» عثر عليه في الهند؛ إذ سمع من أهل بعض القرى: أنهم رأوا بنتاً تعيش مع إحدى الذئاب، فتعقب هذه الذئبة إلى جحرها حيث قتلها، ثم عثر فيه على صبيتين بشريتين تعيشان معها فعاد بهما إلى داره فتولّى هو وزوجته أمرهما.

وقد ماتت إحداهما، أمّا الثانية فعاشت حتى بلغت السابعة عشرة، وكان عمرها حين عثر عليها ثمانية أعوام تقريباً.

وكانت هذه الصبيّة تجري على أربع، وتأكّل الطّعام بضمها، وتلحق الماء بلسانها، وتعدو سريعاً كما تعدو الذئاب...».

وأنا أقول: معلوم: أنّ من العقائد التي أخذها مثقّفو مصر، أو بالأعمّ مثقّفو الشّرق الإسلامي الأحداث عن الغرب، وتقبّلوها كقضية من القضايا العلميّة الثابتة التي يجب أن تبنى على التّجربة: أنّ الإنسان القديم كان يمشي على أربع كسائر البهائم ذات القوائم الأربع، ثمّ تطور ناهضاً، فاستقام على رجله. وهذه العقيدة التي تمسّت «أخبار اليوم» في الحكاية المنقولة عن العالم الغربي، على منوالها من فروع العقيدة القائلة بأنّ الإنسان انحدر عن الحيوان، كما هو مذهب النشوء والارتقاء الذي آمن به هؤلاء المثقّفون، وكأنّ الحكاية المذكورة من مؤيّدات ذلك المذهب.

ثمّ أقول: ليس في الحكاية سندٌ تجريبيّ كافٍ للمذهب؛ لأنّ الذي قيل عنه الطفل الذئب، لم يكن جرو ذئب انقلب طفلاً آدمياً بالتّربية والترويض، بل كان طفلاً آدمياً من أوله، وقد سماه صاحب الحكاية بنتاً. وإنّما دلّت الحكاية - إن صحت - على كون الطفل الآدمي مستعداً لأنّ ينشأ نشأة السباع، ويعيش بينها.

على أنّي لا أصدّق قدرة البنت على أن تجد من يديها ورجليها قوائم تعدو بها كما تعدو السباع، كما لا أصدّق أنّ الإنسان القديم كان يمشي هكذا بأربع ثمّ نهض، واستقام على رجله، لأن ذوات الأربع من الحيوان تفوق الإنسان في القدرة على المشي والعدو، فيكون عدول الإنسان القديم من المشي على هذا الشكل الذي هو أقوى إلى المشي على رجله، خلاف الثّهووس النّافع في المشي؛ اللهم إلا أن يكون بلوغه مرتبة الإنسان المدرك متوقفاً على استقامة قامته. وعلى فرض احتياج النّوع الإنساني في الحصول على هذا الكمال، إلى ذلك =

اعلم أنَّ مذهب دارون الحقيقي ليس عبارة عن كون أصل الإنسان هو القرد بعينه، وإنَّما كان ذلك الرأي مذهب «لامارك» الفرنسي ثمَّ جاء «دارون» فأصلحه، واشتهر مذهبه، وهو نفى تعدُّد الأنواع مطلقاً في الحيوان تعدُّداً أصلياً، فلم يحصل الحيوان عنده في مبدأ حصوله أنواعاً مختلفة مستقلة، بل حصل نوعٌ واحدٌ، ثمَّ تولَّدت منه أنواعٌ، ومن الأنواع أنواعٌ أخرى، وكان الاستمرار في التوالد مقترناً بارتقاء الجديد بالنسبة إلى القديم مع انقراض ما لا يستحقُّ البقاء من هذه الأنواع السابقة واللاحقة، وكم يوجد بين الأنواع الموجودة اليوم أنواع منقرضة كما يمكن أن يوجد بين الإنسان الذي هو أرقى الأنواع وأحدثها، وبين القرد الذي يشبه الإنسان أنواعٌ متوسطة منقرضة. وكما يمكن أن يكون الإنسان والقرد متفرَّعين من أصلٍ واحدٍ منقرضٍ.

فالحيوان انحدر من أسفل وأبسط أنواعه، وتطوَّر في درجات الارتقاء، فهو يزداد بعداً في القدم التَّوَعِي كلما ازداد بساطةً وسفالةً، ويزداد قرباً في الحدوث على حسب تقدُّمه في الرُّقْي.

وهذا التَّطوُّر والتَّوالد في الأنواع يحتمل أن يكون طبيعياً محضاً غير مستندٍ إلى إرادة الله، لا في سيره، ولا في مبدئه، وهو قول الملاحدة من شرَّاح مذهب «دارون» كـ«بخنر»، ويحتمل أن يكون مستنداً إلى إرادة الله، بناءً على ما قالوا من أنَّ «دارون» ليس من النافين لوجود الله. وإلى الثاني ينحاز «عمانوئل دونووا» من أصحاب مذهب التَّطوُّر في كتابه. «هل نحن من نسل القرد؟» فهو يقول: إنَّ هذا المذهب ينظر في كيفية حصول هذه الموجودات، لا فيمن كان حصوله من قبله.

وسواء كان مذهب «دارون» هذا، أو ذاك؛ فلا يصحُّ كونه مذهباً علمياً مبنياً على التَّجربة الحسِّيَّة، وإنَّما هو مبنٍ على الفرض والتَّخمين؛ لأنَّ تولَّد الأنواع بعضها من بعض لا يكون في متناول الحسِّ، والمعينة، وليست معاينة

= الشكل المستقيم يكون فرضه على هذا الشَّكل من أوَّل وجود النُّوع أولى من فرضه في أوَّل الأمر ماشياً على أربع غير مستقيم القامة، ثمَّ تاركاً لذلك الشَّكل من المشي رغم كونه أقوى وأسرع، ليكون إنساناً ذا إدراك. والمسألة كُلُّها افتراضاتٌ بعيدةٌ عن التَّجربة الحقيقية. فالواجب على أصحاب مذهب التطوُّر المدَّعين كون الإنسان مشى برهَةً من الزَّمان على يديه ورجليه، كالبهائم ذات القوائم الأربع، ثم استقام على رجليه. . . أن يثبتوا دعواهم بتنشئة طائفة من أولاد آدم كأولاد البهائم ماشين على أيديهم وأرجلهم مستطيعين الجري عليها فوق استطاعة الجري على رجلين. ولا مانع اليوم يمنع المدَّعين من هذه التَّجربة، إن كانوا مطمئنين على صدق دعواهم؛ فليفعلوها، أو ينصرفوا عن الدَّعاوى الفارغة الَّتِي يعرضونها على النَّاس كالقضايا العلميَّة الثَّابتة المبنية على التَّجربة.

المستحاثات المستخرجة من تحت الأرض المتوسطة بين نوعين موجودين من الحيوان معاينة التوالد، ولا معاينة كونها واسطة في التوالد لاحتمال كون كل من الواسطة وطرفيها نوعاً مستقلاً مخلوقاً برأسه، وليس من حق المجرب أن ينتقل من التشابه المحسوس إلى التوالد غير المحسوس مهما وجدت الوسائط المقرّبة بين المتشابهين، فإن انتقل كان خارجاً عن حدود التجربة التي يدعون الوقوف عندها، وأنت تعرف كيف يحدّد أهل المذهب التجريبي الغربيّون محلّ الشهود المستفاد من التجربة، حتّى: إنهم يقولون: إذا اصطدم رأس أحد بحائط فالمشهود المجرب في هذه الحالة إنّما هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام، لا وجود الحائط، ولا وجود الرأس، فإن حكم بوجودهما فإنّما يحكم بالعقل، لا بالتجربة، فإذا كان نصيب التجربة من الدلالة عند اصطدام الرأس بالحائط هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام، لا وجود المصطدمين - ووجودهما على مذهب «كانت» محصول إيجاد الإدراك - فما ظنك بنصيب التجربة من المستحاثات التي يجدونها تحت الأرض متقاربة في الشكل فقط مع بعض أنواع الحيوان الموجودة فوقها؟

فكما أنّهم لم يشاهدوا، ولم يجربوا، ولا يزالون غير مشاهدين، ولا مجربين أبداً كون هذه الأنواع المنقرضة المتقاربة في الشكل فقط متولداً بعضها من بعض، فنسبة هذا التوالد إلى الطّبيعة - بمعنى: أنه يحصل بنفسه من غير فاعل - خلاف العقل، ومبادئه الأولى، وكون هذا التوالد الطّبيعي موجّهاً بنفسه إلى الرقي والكمال، أشد مخالفة، لاحتياجه إلى فاعل ذي إدراك بعد احتياجه إلى فاعل، حتّى إنّ استدلالهم بالتوليد الصّناعي على التوالد الطّبيعي في غير الصّناعي يقوم حجة عليهم، لوجود الفاعل المدرك في الصّناعي؛ أعني الصّانع، بل الباني فعله على العلة الغائيّة التي ينفي أصحاب مذهب «دارون» وجودها في تطور الحيوان، وتوالد أنواعه بعضها من بعض توالداً طبعياً، وبهذا يبتعد هذا المذهب عن مذهب الخلق المستند إلى وجود الله.

أمّا كون التّرقّي نتيجة التّأثيرات الخارجيّة المضادّة لبقاء الحيوان محفوظ الحياة، وكون معنى هذا التّرقّي أن يبقى ما يستحقّ البقاء من أفراد النوع، وهو الأقوياء، ويهلك غيرها، فينتقل التوالد تدريجاً بين هذه الأفراد المصطفاة اصطفاً طبعياً، ويكون النّسل بين الرّوجين المصطفين أرقى ممّا إذا كان بين الرّوجين غير المصطفين، فمع بقاء أصل الحياة خارجاً عن هذا التّوجيه من غير سبب، لا يلزم أن يكون الباقي في جهاد التّأثيرات الخارجيّة حياً غير هالك، باقياً على قوّته

الممتازة بالنسبة إلى سائر الأفراد الهالكة في الجهاد، بل المعقول بقاؤه حياً ضعيفاً أضعفه الجهاد الذي أهلك غيره.

وليس في هذا التوجيه أيضاً إيضاح سبب الإدراك الذي هو الرُّقْيُ المعنوي، والذي لا يكفي في حصوله جهاد التأثيرات الخارجية المضادة إن سُلِمَ حصول الرُّقْيِ المادي به؛ إذ لا يتولّد الإدراك من عديم الإدراك، كما لا تتولّد الحياة من الجماد، ولا يرتقي الإدراك بالجهاد المادي. أمّا الارتقاء في الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه؛ فليس منشأ التطور الطبيعي بل ازدياد العلوم بتلاحق الأفكار.

وقد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية سبباً لازدياد العلوم؛ بمعنى كونه دافعاً إلى تحرّي وسائل المقاومة، فمثل هذه الزيادات زيادة مقصودة لا طبيعية حتّى تدلّ على ما يسمونه الانتخاب الطبيعي.

الحاصل: أنّ حصول الحياة والإدراك في الجماد ثمّ انسياقهما بالتطور الطبيعي إلى الكمال من غير فاعلٍ مدبّرٍ يوجدتهما فيه، ويسوقهما إليه قصداً، لا يكون من المعقول في شيء.

انظر هذا الرأي الخاطئ البعيد عن موقف الكون المتقن المشحون ببدايع الأسرار، ثمّ انظر رأي الفيلسوف الكبير «لينتر» القائل بالتناسق الأزليّ «آرموني بره أنايولي» على معنى: أنّ الله تعالى أراد في تنظيم جميع أجزاء العالم الفردة أن يراعي كلّ واحدٍ منها عند تنظيم غيره، وأن يراعي غيره في تنظيمه، فيتوازن الجميع، ولهذا قال هذا الفيلسوف: «لو أنّ أحداً اكتشف جميع مطويّات واحدٍ من أجزاء العالم الفردة؛ لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه، وإلّا؛ فكيف يتشكّل كلّ منظم؟ أعني: هيئة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلّة؛ التي لا نظام يؤلّف بينها غير نظام الفوضى، وكيف توضح النظم الجزئية في داخل ذلك النّظام الكلّي؟

[المفارقة في مدّعي الطبيعيين]

وما ذكرنا عن مذهب «دارون» مثالٌ من تحليل مدّعات الطبيعيين؛ التي يزعمونها مثبتة إثباتاً علمياً مبنياً على التّجربة والمشاهدة، وماذا تقولون في أناس لا يصدّقون وجود الله بأدلّته العقلية المنطقية، ثم ترونهم يصدّقون كون الإنسان من نسل القرد، أو من نسل نسله المنقرض بادّعاء أنّ دليل الثّاني - ويعنون به: التّجربة والمشاهدة - أقوى من دليل الأوّل، وهو العقل؟

والحال: أنّ نظريّة القرد لم تستند قطّ إلى ما يصحّ أن يطلق عليه اسم التّجربة

والمشاهدة، ولا أن التجربة، أو أشباه التجربة أفضل من العقل. نعم: إن عقول أناسٍ مستحيلين من القُرود، أو غيرها من الحيوانات يفضّل عليها كل شيء، ولا يجدر بها أن تدرك وجود الله، وإنما تجدر بها معرفة آبائهم، أو أجدادهم، أو أبناء أعمامهم من القُرود.

[نقد المذهب الماديّ]

قلت هذا مثالٌ من تحليل مدّعيّات الطّبيعيّين؛ الّتي يزعمونها مثبتةٌ بالتّجربة والمشاهدة، وقد وصلت إليه بعقلي الذي أعطانيه الله، ولم يحرمني توفيقه، ثمّ اطّلت على كلماتٍ من علماء الغرب المعاصرين، أو الأقربين إليهم تؤيّد أفكارِي في نقد مذاهب المادّيين، ومذهب «دارون» وها أنذا أذكر بعض نماذج من تلك الكلمات لا لإثبات صحّة ما ارتأيت؛ لأنّي أثبتّها بأدلتي نفسي، وإنّما لإثبات: أنّ طريقة العقل القويمة واحدة لا تختلف في الشّرق، والغرب:

[نقد التسلسل /مقالة كارو]

قال «كارو» من مشاهير أعضاء الأكاديمية الفرنسيّة ولجنة العلوم في كتابه «مذهب المادّيين والعلم» ص ١٦٧: «واقعةٌ مشهودةٌ وعلةٌ قريبةٌ للنتيجة المطلوبة، فهذه هي صورة الأصول التّجربيّة، فإذا: كيف تطبّق هذه الأصول على العلل الأولى، وعلى المسائل الرّاجعة إلى الشّرائط البعيدة عن كلّ نوع من أنواع المراقبة؟ ولا يكون القول بعدم وجود المنشأ والتّاريخ الابتدائيّ في مذهب المادّيّة جواباً عن هذا السّؤال، بل الجواب إلغاء العلل الأولى، وإلغاء ابتداء الأشياء، لكنّ البرهان التّجربي كما أنّه مفقودٌ في تصديق العلل الأولى؛ فهو مفقودٌ في إنكارها أيضاً».

وقال أيضاً ص ٢٥٤: «إنّ خطأ الماديّ ذا الجهتين ظنّه: أنّه جرح وأبطل علم ما وراء الطّبيعة في حين أنّ هذا الجرح والإبطال عبارةٌ عن علمٍ بما وراء الطّبيعة منفيّ».

[مقالة ريشة]

وقال «ريشه» مدرّس علم وظائف الأعضاء في كلّية الطبّ الفرنسيّة في مقدّمته الّتي صدر بها كتاب «ماكسول»: «من يستطيع من الّذين يحقّ لهم اسم العلماء أن

يدَّعي عدم وجود قوى تجري في العالم، ولم تُعرف بعد؟ إنَّ العلوم بقدر ما هي غير قابلة للاعتراض واقعة في خطأ مخجلٍ عندما ادعى إثبات نفي، أو إنكارٍ.

[مقالة جوستاف لوبون]

وقال «جوستاف لوبون» في كتاب «الأفكار والعقائد»: «العلم الذي أفلت من العقيدة من يوم إلى يوم خليط بها بعد، وهو تابع لها في جميع الأمور التي لم تُعرف حقَّ المعرفة، كآسرار الحياة، ومنشأ الأنواع، والنظريات المثبَّعة فيها عقائد لا قيمة لها سوى سمعة الأساتذة الذين أفادوها في شكل الدساتير».

[وكارو أيضاً]

وقال «كارو» في كتابه المارَّ الذكر ص ٢٨٥: «هل يصحُّ أن يقال: إنَّ الفكر الأساسي لمذهب المادِّية نتيجة ضرورة مباشرة للأصول التجريبية كقانون من قوانين العلم الطبيعي، أو علم وظائف الأعضاء؟ فعلى أية حادثة حقيقة مثبتة يدَّعي تأسيس الدَّعوى القائلة بإنكار وجود الله، وبسرمديَّة المادَّة، وكونها حائزة لقوَّة تحصيل الأشياء، وتبديل أشكالها؟».

وقال أيضاً ص ١٧١: «إنَّ ما تستطيع أن تثبته الفلسفة المثبَّته^(١) - بل المادِّية أيضاً - عبارة عن كون العلة الموجبة لكلِّ حادثة داخلية في حدود الحال الحاضر للعالم - أو بالأصحِّ لقسم معلوم لنا منه - طبيعيَّة. لكن هذا ليس غير قابل للتأليف مع الاعتقاد بأنَّ العالم مخلوق، وحتَّى إنَّه يُدار بعقلٍ عالٍ، وإنَّما اللازم فيه أن يُعترف بأنَّ القوانين الثابتة موافقة للإدارة الحكيمة».

وقال ص ١٧٣: «لا شبهة في أنَّه يمكن أن يفرض عدم وجود مبدأ لهذا الانتظام^(٢) وهذا ما يمثله مذهب المادِّية الإيقانيَّة، ولكن ما هو مستند هذا المذهب الإيقاني، وأيُّ تجربة أثبتت هذه الفرضيَّة، وسجَّلتها بفضل مراقبتها مراقبة حقيقيَّة غير قابلة للاعتراض؟ فإنِّي أجيب على تلك الفرضيَّة بفرض مخالف ينقضها، ويقول بوجود مبدأ العالم، ومعناه: أنَّ هذا النُّظام لم يكن موجوداً من الأزل،

(١) ويقال عنها: الفلسفة الوضعيَّة أيضاً؛ التي اعتمد عليها الدكتور هيكل باشا، والأستاذ فريد وجدي، كما سبق في مقدِّمة هذا الكتاب، على الرُّغم من كونها فلسفة الملحد المشهور: «أوجست كونت».

(٢) هذا الإمكان أيضاً غير مسلم به عندنا؛ لبطلان التَّسلسل.

فكيف يثبت الماديّون خلاف هذا: أبتدقيق قوانين الطّبيعة؟ لكن تلك القوانين توضح الشّيء الموجود في الحال، ولا توضح الشّيء الذي تقدّمه فرضاً، وتوضح الشّكل الحاضر للعالم، ولا توضح على فرض وقوع تشكيل للعالم طرز ذلك التّشكيل، فإذا كان الموضوع مسألة المنشأ؛ فلا يكفي أن يقال: إنّ كلّ إيضاح تجريبيّ يعجز عن حلّها، بل يلزم أن يضاف إليه: أنّه لا تُثبت أيّ تجربةٍ عدم وجود مسألة المنشأ، وكون نظام الحادثات ثابتاً سرمدياً.

وقال ص ٢٣٩: «أنا أقبل إرجاع سلسلة الحركات الكثيرة الأنواع؛ التي نسمّيها: القوى الطّبيعية إلى أصل واحد هو الحركة. فهذه الفكرة الحديثة بشأن الطّبيعة ليست بحيث تُضعف الإحساس الحاصل في النفوس من مشاهدة العالم، فلا أعرف شيئاً أعظم من تصوّر وحدة العلّة المنكشفة في تنوع الآثار إلى غير نهاية، إلا أنّه تبقى معرفة أصل الحركة، فكلّ شيءٍ في هذه، وليست التجربة هي التي تحلّ هذه المسألة، وإنّما الذي تطلبه التجربة أن لا يكون الاستدلال الذي يحلّ المسألة، ويرجع إلى ما وراء الطّبيعة مغايراً للواقعات المعلومة لها.

إنني أفهم كلّ ذلك، ولا أفهم من أيّ جهة تكون الفكرة الحاصلة في وحدة القوى الطّبيعية غير مؤتلفة مع الفكرة التي حصّلنا عليها بشأن خالقٍ أصليّ هو محرّك المادة، وناظمها؟

بل أليس بالعكس من حقّ علم ما وراء الطّبيعة أن يقول باسم أحدث ترقيات العلوم المثبتة أنّه وجد في وحدة القوى هذه الأساسين اللّذين أسند إليهما أعرف دليله، وأعني بهما المادّة العاطلة، والحركة المنقولة؟».

أرايتم في قول «كارو» هذا العالم الفرنسي كيف يسيء ملاحظة الماديّين استخدام التجربة، ويحرّفون دلالتها عن طبيعتها إلى ما يوافق أهواءهم؟ فقد أدّت التّدقيقات الجديدة إلى أنّ القوى الطّبيعية المختلفة كلّها يرجع إلى أصل واحد، وهو الحركة، فحاولوا أن يستخرجوا من هذه المعلومة الجديدة كون الحركة أزليّة أبدية، واستغنوا العالم المتحرّك أزلاً وأبداً عن الإله الخالق. فيردّ عليهم «كارو» بأنّ وحدة القوى الطّبيعية الحاصلة من رجوع كلّ حالةٍ في العالم إلى الحركة أدلّ على مدّعانا نحن القائلين بوجود الله منها على مدّعاكم؛ إذ على مدّعاكم يبقى سؤال: «من أين هذه الحركة للمادّة العاطلة؟» موجّهاً نحوكم غير مجاب عنه، وكون الحركة لا أوّل لها فضلاً عن أنّه غير مسلّم به لا يغنيها عن الاحتياج إلى المنشأ.

ولكن قاتل الله التسلسل الذي يجعل لكل حركة علّة، ومنشأ من الحركة التي تقدّمتها من غير نهاية في سلسلة الحركات المتقدّمة، والذي لا يقضي حاجة المحتاج، وإنّما يتظاهر بقضائها، كما أوضحناه فيما سبق فيعلّله بمواعيد كاذبة، تذهب به - أي: المحتاج - إلى سراب ماضٍ لا بداية له، ولا إمكان لإنجاز مواعيده فيه، في حين أنّ المواعيد الكاذبة المعتادة المتعلقة بالمستقبل مهما كانت عرقوبيّة؛ فإنّ إنجازها في حيز الإمكان على الأقلّ.

[نباهة أرسطو]

ولله درّ «أرسطو» حيث تفتّظ قبل ٢٣ قرناً لبطلان تسلسل الحركات الماضية، فقال بلزوم المحرك الأول، وأوجب كونه غير متحرك. والفيلسوف «كارو» يظهر من قوله: «تبقى معرفة أصل الحركة، فكل شيء في هذه» أنّه لا يلتفت إلى احتمال التسلسل، ويراها مستغنياً عن الإبطال.

وقال «كارو» أيضاً ص ٢٤٠: لا تثبت أيّة تجربة أنّ المادّة ابتدأت الحركة من نفسها، فتبقى مسألة منشأ القوّة محفوظة [لا يؤثر فيها توحيد القوى، كما يفسّره قوله بعده] وسوف يبقى بعد تعقيب جميع التبدّلات الممكنة لحادثات الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيسيّة.

وبعد إرجاع هذه الأمور بحسب القوانين الميكانيكيّة إلى التكيّفات المتعدّدة القابلة للنقل والتبديل بعضها إلى بعض، سؤأل: «من أين تأتي الحركة نفسها؟». كذلك لا تُثبت أيّ واقعة سرمدية الحركة تحت شكلها الحاضر، وكون الجريان الدوري للحياة ضرورياً.

وقال ص ٢٣٠: «إذا التزم القول في دائرة المعلومات التجريبيّة بالقوّة التي يعتبرونها اللازم غير المفارق للمادّة إنّما تُري في صورة واضحة دوام حركاتٍ حاصلّة من سلسلة حركاتٍ متقدّمة متحوّلة إلى سلسلة حركاتٍ متأخّرة، ولا شيء في الخارج عن ذلك سوى خيالاتٍ ورواية عمّا وراء الطّبيعة^(١). نحن نقول للماديين: ليس من حقّكم أن تبحثوا في القوى إلا من حيث النتائج الحاصلة منها، فخمّنوا القوّة الفلانيّة مقارنيتها بأيّ وزنٍ فإنّي أسلم لكم به، وخمّنوها كيلوجرامات بإعطاء عددٍ مقابل، وقيسوا عمل القوّة بارتفاع وزنٍ، ومثّلوا بكيلوجرامات، فإنّي

(١) يعني: خيالات الماديين، وروايتهم عمّا وراء الطّبيعة، وإن كانوا يقدّمونها إلى الناس كأنّها أحكام الطّبيعة.

أُسِّلِمَ لكم به أيضاً، لكنكم إذا تكَلَّمتم زيادةً على هذه المعلومات المثبتة في وجود القوَّة، ومنشئها، وسرمدَّيتها، وعدم انفكاها بالذَّات عن المادَّة، فكلُّ ذلك عقليٌّ محضٌ، والعلم التَّجريبي إنَّما يشاهد آثاراً ونتائج، ويستعمل هذا التَّعبير روماً للاختصار والسَّهولة، فهذا هو الذي يجب أن يُفهم».

أقول: لا يجوز أن يفهم من قول «كارو» هذا: أنَّ الثَّابت عقلياً دون الثَّابت تجريبياً، وإنَّما المقصود: أنَّهم بصفة كونهم أدعياء المذهب التَّجريبي ليس من حقِّهم أن يتعدَّوا حدود التَّجربة من حيث لا يشعرون.

وقال ص ٢٣٥: «إذا رجعنا، وتوغَّلنا في الرُّجوع إلى الماضي معانين ومدقِّقين للحلقات التي تشكَّل منها سلسلة الحوادث الميكانيكيَّة؛ نرى دائماً فرار أصل هذه الحوادث من أماننا، وانسحابه إلى وراء. فنحن نجد في كلِّ موضع آثار القوَّة، ولا نجد القوَّة نفسها».

مقالة «كيليوم دفونتيه»

وقال «كيليوم دفونتيه» في مقالته التي عنوانها: «حدود علم الحياة» ص ١٣٦: «إنَّ المادة ليس معناها اليوم معناها في الماضي، فقد كانت تعرف بالثَّقل، وبعد اكتشاف الأثير لزمنا أن ندخله في المادَّة مع أنَّه غير قابل للوزن، ولا يمكننا أن نعتبره غير مادِّي؛ لأنَّ غير المادة كان يطلق قبل كشافات العلم على بعض مبادئ وعلل فعَّالة، لا نعرف حقيقتها. لكنَّ علماء الطبيعة عرَّفوا الأثير بأنَّه شيء يقبل الحركة، وينقلها، ولا يحدثها. وخلاصته: أنَّه عاطل، فإذا يلزم العدول عن أن نجعل الثَّقل خاصَّة للمادَّة، ونختار بدلاً منها العطالة، فهي أصحُّ ما يكون خاصَّة لها، والآن أعرف ما سيفرِّع القائلون بمذهب الحياة «ويتاليست» على هذا الكلام بأنَّ المادَّة عاطلة في نفسها، فيجب الاعتراف بوجود ما يخرجها عن العطالة، ولهم حقُّ جلي في هذا التَّفريع، وأنَّهم ممثِّلو المنطق والعلم الحقيقي؛ أعني: العلم الذي يصعد من النتائج إلى العلل».

أقول: آخرُّ هذا الكلام يؤيِّد ما علَّقنا آنفاً على قول «كارو» وليعتبر منه مقلدو الغرب ممَّا الغافلون، مثل الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» الذين يحتكرون اسم العلم لما يثبت بالتَّجربة، ويستهيئون بالعلوم المبنية على العقل والمنطق، بل يستهيئون بالمنطق نفسه. فعلى رغمهم يمدح هذا العالم الفرنسي طائفة من أصحاب المذاهب بأنَّهم ممثِّلو المنطق، ويُعبَّر عن علمهم «بالعلم الحقيقي».

وقال في تلك المقالة أيضاً: «إنَّ قانون محفوظيّة القوّة كجميع قوانيننا الطّبيعيّة عبارة عن فرض صرف، فهو - كما هو مستغنٍ عن البيان - لم يدقّق، ولم يعاين بأيّ صورةٍ غير التّخمين والتّقريب».

[مقالة شورول]

وقال «شورول»: «يقول الملحد: إنّ الله غير موجودٍ، وإنّما الموجود في العالم المادّة غير العاقلة، وقوى لا تنفكُ منها، وهل هو في قوله هذا يتّخذ التّجربة مبدأً له؟ كلا. بل في إثبات الله منطقٌ أوفق للأصول التّجربيّة منه في نفيه».

[مقالة أوليورلوج]

وقال «أوليورلوج» مدير جامعة «برمنجهام» ومن علماء الطّبيعة الإنجليز في كتابه: «الحياة والمادّة»: «إنّ إيضاح أحد مناظر الحادثات بصورة الفعل والوظيفة المقتنّة لا ينافي إيضاح مناظرها الأخرى بصورة الفعل والوظيفة، فإنكار مناظر الحادثات عدا واحداً منها هو أسلوبُ المادّيّين في توحيد الأمور الدالّ على العجز والمسكنة.

وكان «هاكسله ي» يصدّق الأفكار الميكانيكيّة مثل «نيوتون» ويعرف الاكتشافات في العلوم الحيويّة في العصر الأخير، ومع هذا كان يفهم: أنّ الحادثات لا تكفي لإنشاء فلسفة.

وكان «هيوم» أيضاً لا يقبل مذهب المادّيّة معتبراً له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان، وكان يشدّد على الإنكارات التي لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا، ويقول: إنّ تعلّم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشريّة، فليس من حقّنا أن نناقش في وجود جوهر للمادّة أو الرّوح، وعدم وجوده، ويقول في إرجاع الكائنات، وجميع الحادثات على مذهب المادّيّة إلى المادّة والحركة: إنّ الأشكال التي نشاهدها على وجه الأرض التي هي بمنزلة حُبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون على نوعين من أنواع الموجوديّة اللامتناهية، والتي لا نستطيع حتّى أن نتصوّرهما، بله أن تكون مشابهةً لنوعي المادّة والحركة فقط، فكما أنّ الدّساسة العائشة في بطن الثّراب الموضوع في «قصريّة» موضوعة على أحد شبابيك بيت من بيوت «لندن» لا تطلّع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم يحتمل أن لا تطلّع على أنواع تلك الموجودات؛ مع كوننا غارقين فيها، وإنّي أنتقد بشدّة على الذين

ليس لهم استعداد الفلسفة أن يتعوّدوا نسيان هذه المطالعات البديهية» .

ومعنى قول «أوليورلوج»: أنه يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية، كما يقول المادّيون، فيتفق معهم على ذلك الموحّدون من أعظم علماء الطبيعة مثل «نيوتون» وغيره، وليس القول بإرجاع حادثات الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافي وجود الله؛ كما يزعمه الملاحدة، فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية، كأنه عروة الإلحاد الوثقى .

والفرق بين الفئة الموحدة والملحدة من القائلين بالقوانين الميكانيكية أن الملاحدة يقصرون الأمر على هذا القدر، وينكرون ما وراءه، كأن يكون لتلك القوانين واضعها ومديرها .

والتجربة الدالة على وجود القوانين لا تدلّ على عدم وجود من يديرها، بل هي أخرى بأن تدلّ على وجوده؛ لأنّ الحركات الميكانيكية لا بدّ لها من مهندس ميكانيكيّ ينشئ الماكينة، ويرتبها، ويحرّكها، فقصر الملاحدة الوجود على الماكينة وحركتها ينمّ على أنّهم قاصرون ومقصّرون في فهم مدلول التجربة نفيًا وإثباتًا .

فالتجربة تدلّ على وجود القوانين، ولا تدلّ فيما وراءها، لا على وجود شيء، ولا على عدمه كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادّية، لكن العقل - الذي يجب أن لا يفارق التجربة، وإلا لما دلّت حتّى على ما دلّت عليه - لا يقف عند الحدّ الذي تقف عنده التجربة، فتوجب وجود شيء لا تمنعه التجربة، وهو المحرّك .

[سبب تمسك الملاحدة بإرجاع كل حادثة إلى الحركة]

ونحن إذا بحثنا في تمسك ملاحدة المادّيين بإرجاع كلّ حادثة إلى الحركة الميكانيكية، رأينا: أنّ الغرض منه التّوصّل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل بعلمه وإرادته .

فالعالم في زعمهم يمشي بنفسه من غير إرادة منه، ولا شعور بمشيته، ومن غير أن يكون له تغيير أسلوبه في مشيته، فهو كالماكينة المتحرّكة يتحرّك من غير إرادة ولا شعور ولا انحرافٍ عن نظام الحركة الذي يخضّها، ولو كانت حركته إرادية؛ لكانت الإرادة من خارج المادّة؛ التي لا إرادة لها، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور. ثمّ لو كانت حركته إرادية؛ لجاز انحرافها عن طريقها حسبما

شاء المرید . فكأنه يتم بهذه الملاحظات على استغناء العالم عن المؤثر المسيطر عليه !!

ويرد عليهم : أن المادة لا تتحرك بدافع من نفسها ؛ لكون العطالة من أخص أوصافها ، ولا ينفع فيها كون حركتها غير إرادية ، لهذا قال «كارو» فيما نقلنا عنه سابقاً : «وسوف يبقى بعد كل إيضاح سؤال : (من أين تأتي الحركة نفسها؟) من غير جواب !» والعقل لا يقبل حركة بلا محرّك . لكن الملاحظة الماديّين والطّبعيين لمّا لم يروا محرّكاً ، ولم يصلوا إليه بتجاربههم ، ولم تكن عقولهم أطول من تجاربهم ؛ ألدّوا ، وقالوا : إن العالم يتحرك من نفسه . وغاب عنهم : أن القول بوجود محرّك غير منظور أقرب إلى الحق والصواب من القول بالحركة من غير محرّك ، حتّى إن ما مثّلوا به هذه الحركة - أعني : الحركة من غير محرّك ، فقالوا : «حركة ميكانيكية» - قد اهتموا إلى التمثيل بها من الماكينات ؛ التي هي صنع الإنسان ، وأثر إراداته .

فالحركة الميكانيكية إن لم تستند إلى محرّك وإرادته مباشرة ، فتمشى بنفسها ، لكنّها مستندة إلى إرادة صانع الماكينة ، ثم إلى إرادة مديرها ؛ إن كان المدير المحرّك غير الصانع ، والإرادة الثانية أقرب إليها ، فلها مبدأ ومنشأ .

وهل القائلون عن حركة العالم بأنّها ميكانيكية رامون بقولهم هذا إلى أنّها حركات لا محرّك لها من خارج العالم ، إذا رأوا ماكينة من الماكينات التي نعرفها ؛ وهي تسير سيرها ؛ يقولون : متحركة بنفسها من غير ما حاجة منها إلى وجود محرّك لا حالياً ولا مبدئياً؟! أجل يلزمهم أن يقولوا كذلك ، وهم يعلمون : أنّها غير مصنوعة بطبيعتها ، ولا مبتدئة للحركة بنفسها ، فتمثيلهم حركة العالم من غير محرّك ، ولا إرادة منه بحركة الماكينات - التي يصنعها الإنسان ويحركها - عجز ظاهر في التمثيل والتعبير ناشيء من عدم وجود شيء متحرّك بنفسه في العالم بينما ادّعي أن كلّ شيء فيه متحرّك بنفسه .

ولا يجدي الملاحظة اعتبارهم الإنسان نفسه أيضاً موجوداً ميكانيكياً بإنكار إرادته ، بل وشعوره ، فتكون ماكينة الإنسان أثر ماكينة الطّبيعة ، وتكون الماكينة التي يصنعها الإنسان ماكينة في الدرجة الثالثة ، ولا اعتبار حركتها المستندة إلى حركة الإنسان المستندة إلى حركة المادة بنفسها حركة من غير محرّك ؛ لأنّ هذا يكون مصادرة في التمثيل والتبيين على الممثل المبيّن ؛ مع أن إنكار الإرادة والشعور في الإنسان ، واعتبار حركاته عندما يصنع ماكينة ، ثم يملؤها ويديرها حركات ميكانيكية من نوع حركات الماكينة التي يصنعها ويركبها من الجمادات ، ممّا يخالف بدهة العقل ، كما قال علماء الإسلام مثل ذلك في الفرق بين حركة

البطش، وحركة الارتعاش من اليد، في مسألة أفعال العباد الاختيارية. ومن الغرابة بمكان أن يكون العقل الذي اكتشف الميكانيكية العالمية لم يترك لنفسه نصيباً في الكون يتناسب مع العملية، حيث اعتبر حركات نفسه عند التفكير في إنشاء الماكينة حركات ميكانيكية أيضاً من غير شعور. وصفوة القول: إنَّ تمسُّك الملاحدة بأهداب الحركات الميكانيكية في تفسير أحداث العالم لا ينفعهم في إغناؤه عن الاستناد إلى الله، بل يضرُّهم. ومن العجب: أنَّهم لم يتفطنوا له فهَيَّؤوا لأنفسهم الإفحام في المناظرة؛ لأنَّ الحركة الميكانيكية أحوج ما تكون إلى وجود سبب الحركة من الخارج، على الرِّغم ممَّا راقهم من عدم ظهوره للأعين عند حركة الماكينة، فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرِّك، فحركة الماكينة تحتاج إلى محرِّك ومرتب؛ مثلاً: إنَّ الساعة التي تتحرَّك بنفسها في الظاهر تحتاج إلى محرِّكين: محرِّك قريب يملؤها في كلِّ أربعة وعشرين ساعة من الزَّمان، ومحرِّك بعيد يصنعها في أوَّل أمرها مستعدةً للحركة المطلوبة، بل يحتاج أيضاً إلى ثالث أبعد، وهو مخترع السَّاعة في ماضي القرون.

[مقالة ديمقراط]

لكنَّ الغافل الذي لم يعرف السَّاعة، ولم يسمعها، وإنَّما رآها أوَّل مرَّة يظنُّ أنَّها تتحرَّك من نفسها! قال «ديمقراط» اليوناني جدُّ الماديين الأعلى الذي وضع المذهب الماديَّ في صراحة، وجعل النُّظام في أحداث العالم يجري على قوانين ميكانيكية، والذي أولاه «باكون» الإنجليزي المرتبة الأولى بين القدماء، وفضَّله على أفلاطون وأرسطو في التَّفوق في الطَّبيعة:

«إنَّ علَّة كلِّ حركة هي الحركة التي تقدَّمتها، وهكذا إلى غير نهاية» فهذا الفيلسوف المُثنى عليه من فيلسوف كبير آخر لم يغب عنه احتياج حركات العالم الميكانيكية إلى محرِّك، فعالجه بوجدان المحرِّك في نفس الحركات بأن جعل المقدم منها علَّة للمؤخَّر، ثم نفى الحاجة إلى المحرِّك الأوَّل بأن جعل الحركات المتصاعدة من المعلول إلى العلل لا نهاية لها في جانب الماضي قائلاً بقدم العالم فتجد كلُّ حركة علَّتْها في الحركة التي تقدَّمتها، ولا ينتهي المقدم في أيِّ مرتبة من مراتب التَّوغل في الماضي حتَّى يبقى المتأخَّر منه بلا علَّة محرِّكة.

وبهذه الصُّورة تستغني حركات ماكينة العالم عن محرِّك من الخارج وهو الإله

الخالق، ويثبت استحقاق هذا الفيلسوف اليوناني لثناء الفيلسوف الإنجليزي، ويظهر الفرق بين حركات العالم وبين حركات الساعة المحتاجة إلى محرّك من الخارج؛ لكونها حركاتٍ متناهيةً لها بدايةً ونهايةً، فلا يقاس عليها حركات العالم غير المتناهية حيث يقف المتناهي بانتهاء علّة الحركة في عددٍ معيّن منها، فيحتاج إلى محرّك من خارج الحركات، ولا يقف غير المتناهي فلا يحتاج إلى محرّك من الخارج.

[فساد التمسك بتسلسل العلل]

ولا شك: أن ملاحدة المادّيين المتأخرين يقولون كما قال الفيلسوف القديم اليوناني، ويتخلّصون عن الإلزام بمثال الساعة. والحيلة التي لجأ إليها الفيلسوف تمسّكه بتسلسل العلل الذي خفى بطلانه على بعض الناس مهما كانوا في عداد العقلاء، ومشاهيرهم، وفيهم الفيلسوف «كانت» والشيخ محمد عبده.

ولكنّ ذلك عيبٌ كبير على الفيلسوف اليوناني، وعلى مثنيه الإنجليزي وعلى جميع اللّاجئين إليه، وإن كانوا كثيرين، وكبيرين... عيبٌ كبير يقضي كبره على كبرهم، بل على كونهم عقلاء بالمرّة، حيث لم يفهموا: أن تسلسل العلل إلى غير نهاية في جانب الماضي يُفسد العلّة، ويحوّل حتّى دون وجود علّة واحدة، فتبقى الحركات في مسألتنا بلا محرّك واحد، ويكون وجود الحركات ومحرّكاتِها التي هي حركاتٌ أيضاً متقدّمة، ووجود سلسلة غير متناهية مؤلفة من الحركات المتأخّرة المعلولة وعللها المتقدّمة ضرباً من الخيال الكاذب^(١).

فالفيلسوف «ديمقراط» ذهب عنه: أن الحركات المتقدّمة إنّما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها، ولا بدّ هناك من محرّكٍ أوّل تنشأ منه الحركة بالأصالة، ثمّ تنتقل إلى الوسائط المتتابة تتابعاً يمكن أن يدوم في المستقبل، ولا يمكن أن يدوم تسابق الوسائط في الماضي؛ لأنّه تسلسلٌ في العلل أبطلناه سابقاً بما

(١) وإني أوصي القارئ أن يراجع الأمثلة التي أوردتها فيما سبق تفهيماً لبطلان تسلسل العلل لا سيّما مثال سلسلة الأصفار الممتدّة إلى جانب اليسار من غير أن تنتهي إلى عددٍ صحيح. وكفى فخراً لكتابي هذا في خدمة الدّين والعلم: أن القارئ يجد فيه ما يقنعه ببطلان التسلسل إن لم يجد شيئاً غيره لا سيّما تسلسل العلل الذي يتوقف إثبات وجود الله على إبطاله، كما رأيت أنه أنفأ في مسألة تسلسل الحركات الميكانيكيّة للعالم. وهذا التوقّف لم يزل خافياً على الشيخ محمد عبده، كما خفي أصل البطلان، ولم يظهر ردّ عليه من سائر العلماء بمصر.

لا يُبقي موضع قدم للشاك فيه. فسلسلة الحركات الميكانيكية الممتدة نحو الماضي، والتي مقدّمتها علّة لمؤخّرتها إمّا أن تكون معدومةً بالمرّة عن آخرها المتّصل بالحاضر المتراجع إلى القدم، ولا توجد إلا في كاذب الخيال، وإما أن تنتهي إلى محرّك من خارج السلسلة - أي: من خارج العالم المتحرّك - يُنشئ فيه الحركة الأولى. إلا أنّ تعلّل أذهان المادّيين الميكانيكيّين مع ذهن جدّهم الأعلى «ديمقراط» بالانتقال من حركة إلى حركة تقدّمتها إلى أن تتعب من الانتقال الفعلي، فتكل الأمر إلى الخيال، ويخيّل إليها من دوام هذا الانتقال إلى غير بداية الاستغناء عن ذلك المحرّك الأصليّ الخارجيّ. فسلسلة الحركات الميكانيكية لا يكون منشأ الحركة منها، ولا يضمن الاستغناء عن المنشأ تخيّل امتدادها إلى غير بداية.

ولعلّ «كانت» القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النّظريّ كان من أسباب قوله هذا: أنّه عدل عن فكر الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوّانيّة «ديناميك» فلو اختار الحركة الميكانيكية، لرأى فيها الدّلالة على وجود الله ظاهرة. وقد فاته في فكرة الحركة القوّانيّة الخاوية عن نظام الحركة الميكانيكية: أنّه لا يتشكّل بها العالم المنظّم. أجل: إنّ مدرسة المادّيّة الرّواقية قالت قبل «كانت» بالحركة القوّانيّة؛ إلا أنها اعترفت مع هذا بوجود الله، وذهبت إلى أنّ القوّة غير المنفكّة عند المادّيين عن المادّة هي الله، فمزجت حركة الكون القوّانيّة بالعقل النّاظم.

ومن المادّيّة الميكانيكية المدرسة اليونانيّة الأبيكوريّة الوارثة لفلسفة «ديمقراط» الإلحاديّة. . . والفرق بينهما: أن قوانين «ديمقراط» الطّبيعيّة أزليّة، وقوانين «أبيكور» الطّبيعيّة حادثّة، فكأنّ المدرسة الأبيكوريّة تنبّهت لما لو كانت للأجزاء الفردة وعلاقتها الكليّة قوانين أزليّة؛ لما تشكّل العالم أصلاً، أو: لما حدث فيه شيء جديد، فرأت عدم كفاية المادّيّة الديمقراطيّة، فذهبت في إيضاح تلاقي الأجزاء الفردة وتصادفها مع بعض إلى أنّ لها قدرة الانحراف بلا سبب عن طريقها المستقيم في نقطة معيّنة من الزّمان والمكان. فبعد أن تشكّل العالم بتلاقي الأجزاء التّصادفي يدار بقوانين ثابتة ضروريّة، ويوضح كلّ شيء إيضاحاً ميكانيكياً بتلاقي الأجزاء الفردة من غير حاجة إلى تدخّل إدراك، أو علّة غائيّة.

فمدرسة «أبيكور» تضع قاعدة المصادفة، وتقبل قدرة الانحراف في الأجزاء الفردة، فتتوصّل بها إلى إمكان تشكيل العالم، وتؤجّل القوانين الثّابتة إلى ما بعد التّلاقي التّصادفي، ولا تدري: أنّ تلك القدرة على الانحراف هي القدرة الإراديّة لخالق العالم جلّ وعلا.

فمدرسة «أبيكور» الإلحادية قد وضعت من حيث لا تشعر كون مبدأ العالم القدرة الإرادية لئله القادر المختار، كما هو مذهب العلماء الملمين، لا القدرة الطبيعية المنحرفة بلا سبب المسببة لتلاقي الأجزاء الفردية التصادفي، وليس من المعقول في شيء أن يكون أساس تشكّل العالم مبنياً على المصادفة العمياء بدلاً من كونه مبنياً على إرادة علمية.

فهذا هو خلاصة المذهب المادي غير الخالي من الخلل والسُخف من أيّ النواحي أتيتها، وما استطاعت مادية «بوخنر» وأضرابه من المتأخرين الغربيين أن تضيف إلى المادية اليونانية شيئاً يقربها من العقل.

ثم إن من فروق المادية الأبيكورية، والتي تلتها من المادية الرواقية: أن العالم في نظر الأولى مركّب من أجزاء مستقلة، لا توجد لها أفعال مشتركة، وفي نظر الثانية من أجزاء مرتبطة بعضها مع بعض، تدور في جميعها قوة واحدة، وسبب واحد، وعقل واحد، فتجعل الجميع كلاً دائماً ممتزجاً.

وهذا الفرق بين الماديين طبعي مبنّي على فرق إنكار النّظام العامّ الأعلى من الاعتراف به، والمادية الملحدة في أدوار الأولين والآخرين تنحاز من هاتين الفكرتين إلى اللامركزية، والفوضوية العامة، وهو حسبها سخافة لولا سخافات أخرى تلازمها.

مقالة أوليورلوج

نعود إلى ما كنّا فيه من إيراد شواهد من كلمات علماء الغرب ضدّ المادية الملحدة. ثمّ قال «أوليورلوج»: «فليكن على حذر من عنده رغبة زائدة في مذهب المادية؛ وهو جاهل بالنسبة؛ أي: جاهل بما يعلم غيره، فلا يعامل بالاستخفاف في حقّ مكتشفات وإدراكات الرجال الكبار في أقاليم التجربة والأفكار المجهولة له، فإن استطاع؛ فليوضح ما يقصده من عينية نفسه، بل عينية كلّ موجود ذي حياة متفكّر متشكّل في تواريخ مختلفة من مجموع أجزاء مادية مختلفة، فمن البديهيّ وجود معطٍ للعينية الشخصية، ومشكّل للتشخيص، وهذه العينية هي خاصّة مميزة لجميع أشكال الحياة حتّى الأحقر منها مع أنّها لم تُقهم بعد، ولم توضح.

وقول القائلين من غير دليل بوجود جوهرٍ أساسيّ تتبعه هذه العينية ليس بجواب، وإن كان جواباً؛ فليس بجواب أحسن من القول بأنّ العينية تابعة للروح».

وهذا القول من مدير جامعة «برمنجهام» تعريضٌ بإنكار الماديين للروح فيما ينكرونه من غير الماديات، وممّا يجدر باللفت: أنّه اختار الدليل العقليّ في إثبات

وجود الرُّوح، وهو شعور كلّ ذي حياةٍ بنفسه متميّزاً عن غيره، فيعبّر عنه بضمير المتكلّم، ويعبّر عن غيره بضمير الغائب أو الخطاب. ولم يختر دليل الأستاذ فريد وجدي؛ أعني: تحضير الأرواح. فهذا العالم الغربي يرى طريق الاستدلال العقليّ على الأقلّ مغنياً عن ذلك الطّريق الحسيّ.

وقال «أوليورلوج» أيضاً: «إنّ الله يرى فلاسفةً بلغت بهم جراءةً أنهم أن يدعوا مستندين إلى تجارب متراكمة منذ عدّة سنين أجريت على وجه الأرض - التي هي سيارة من سيارات العالم - بواسطة الحواسّ؛ التي يعرفون عجزها عن إدراك حقائق الأشياء: أنّ الكائنات وُجدت من غير أن تكون فعل العقل، ومن غير تدبير وإدارة، وأنّها لا تزال غير مدارة بأيّ وجهٍ مستحسن، أو مستهجن، وأنّ الذي يحيط بكلّ شيءٍ علماً وحكمةً وتديراً غير موجود، فمن العجب العجائب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود بل ما ليس بموجود أيضاً، ولكنّي أنا لا أصدّق أن تكون للإنسان في وقتٍ من الأوقات قدرة العلم لهذا الحدّ».

ويشبه هذا القول من «أوليورلوج» قول فيلسوف آخر، وأظنّه «برغسون» الفرنسيّ لما شنّ حربه الشّعواء على التّزعة الماديّة: «لقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافاً بلغ حدّ الشّطط؛ حتّى ذهب بهم الوهم إلى أنّهم قادرون على وضع الكون كلّ في أنبوبة من أنابيب اختبارهم».

فظهر من هذه الثّقول: أنّ العلم الطّبيعي - أي: العلم المبني على أساس تجربة الحوادث الطبيعية - بريء مما يدخله فيه ملاحظة المنتمين إليه، وليس من اختصاصه لعدم امتداد يدي التّجربة إلى ساحته، كمسألة نفي الإله الخالق المدبّر للكائنات. ولا يُبحث عن الله بالتلسكوب، كما قال مترجم «المطالب والمذاهب» أو بأيّ أداة وواسطة ماديّة، كما بحث فرعون حين قال: ﴿يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرَخًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * اسْبَبَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأُنْظِرُ كَذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ - ٣٧].

هذا وقد كنتُ ذكرتُ في مذهب النّشوء والارتقاء مثلاً آخر لسوء استعمال العلم التّجريبيّ؛ فأورد بعض الثّقول لتأييد ما ذكرت: قالوا: يلزم أن يوجد التّناسب بين الأعضاء بموجب قانون «كوي يه» وبهذا التّناسب تكون الأعضاء مرتبطة بعضها ببعض، ويكون الذي يعيّن شكلَ عضو هو أشكال الأعضاء الأخرى. فإذا حصل تبدّل موضعيّ يصير ذلك - مهما كان ذا فائدة - مضرّاً من ناحية عدم توافقه مع الأعضاء الباقية. وبالنّظر إلى كون التّناسب بين الأعضاء شرطاً للحياة؛ فامتداد مدّة الانتقال من شكلٍ إلى شكلٍ ضروريّ إلى أن يحصل التّناسب، وذلك يجعل

الحيوان الذي هو في حالة التبدل في خطر، ونزول درجة يمنعه فيه من التكمّل.

[مقالة كورنو]

ولهذا قال «كورنو»: «إنّ مذهب الاستحالة والارتقاء عبارة عن مطالبة العلة الميكانيكية بما لا تستطيع إعطاءه، لكنّه يخفّف ويُستر عدم معقولية الإيضاح الميكانيكيّ بإقامة التدرّج من البطيء مقام التبدل الفوريّ».

يعترض صاحب هذا القول على أصحاب مذهب التطوّر في الكائنات من تلقاء أنفسها بأنّهم مع هذا قائلون كغيرهم بالميكانيكية في حركات العالم مريدين بها الحركات من غير محرّك من خارج الماكينة، وبين هذين القولين تنافٍ من حيث إنّ الماكينة المتحرّكة بنفسها لا يرى أيّ تبدل في نظام حركاتها ما دامت متحرّكة بنفسها، وذلك فارقها الوحيد عن الحركات الإرادية، والتطوّر تبدل متوجّه إلى جهة الكمال، فهل رأيتُم ماكينة تمشي، ويكون لها على مرّ الزّمان رقيّ واكتمال في مشيتها؟ وهو بمثابة ضمّ حركات جديدة إلى حركاتها، هل يتصوّر لها ذلك مهما يكن في بطء وتدرّج زائدين يستران هذا التطوّر المنافي لطبيعة الحركات الميكانيكية؟ وهو نقد لمذهب التطوّر لا شك في قوته.

[مقالة «رونوي يه»]

وقال «رونوي يه» مؤسّس الفلسفة الانتقاديّة الجديدة في الجزء الرابع ص ٢٩٦ من كتابه «فلسفة التاريخ التحليلية»: «إنّ قانون الانتخاب الطّبيعيّ المنسوب إلى دارون يبقى فرضيًّا ما لم ير مثالٌ صحيحٌ للانتقال من نوع إلى نوع» هذا، مع ما ذكرنا آنفاً من موانع ذلك الفرض.

وقال كثيرون من علماء الطّبيعة: «إنّ الأشكال المرتّبة في بعض المستحاثات تدلّ على وجود صنوف وأجناس وأنواع في الماضي بين الصّنوف والأجناس والأنواع الموجودة الحاضرة، ولا مستحاثات تثبت الانتقال من نوع إلى نوع» يعني: لا مستحاثات في الحال، ولا يمكن أن يكتشف منها في المستقبل ما يثبت الانتقال النوعي، كما ذكرنا نحن من قبل. فإن كانت مستحاثات من الأنواع الموجودة فهي من أفرادها، وإن كانت مستحاثات بين النوعين الموجودين؛ فاكتشافها يدلّ على وجود نوع بينهما، ولا يدلّ على الانتقال من نوع إلى نوع.

[كتاب للأستاذ مظهر يساند المذهب الداروني ويهاجم الأفغاني]

هذا ورأيت بدار الكتب المصرية كتاباً ضخماً في إثبات المذهب الداروني للأستاذ إسماعيل مظهر يتعجب الإنسان كيف ملاً ذلك الكتاب بكلمات فارغة لا تقاوم أمام بضعة أسطر من النقد، وهي أن إثبات المذهب إما أن يكون بالتجربة والمعاينة المجراة على المستحاثات، كما هو المدعى، والحال: أن الانتقال من نوع إلى نوع في الماضي لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر ومعاينته، بل الانتقال مطلقاً لا يدخل تحت التجربة لعدم كونه من المحسوسات، وإما أن يكون بالاستدلال العقلي المبني على التشابه والتقارب في أشكال الأعضاء، فيحتمل أن تكون أعضاء نوع بين نوعين، ويدوم هذا الاحتمال إلى أن توجد مستحاثات لا فرق بينها وبين الإنسان أصلاً وهي أولى أن تكون مستحاثات إنسان من أن تكون مستحاثات الانتقال من نوع إلى نوع، وكلما بقي الاحتمال سقط الاستدلال. وهذه القاعدة وحدها أعني سقوط الاستدلال مع بقاء أي احتمال مناف يري دقة أهل الاستدلال العقلي في تجنيبهم الوقوع في الخطأ على خلاف أصحاب المذهب التجريبي الماذفين المازجين تجاربهم بكثير من الاستدلال العقلي من حيث لا يشعرون، ومن غير أن يتنبهوا لمواضع الخلل في تجاربهم واستدلالاتهم اللتين لا يميزون بعضهما عن بعض.

فالمستحاثات المكتشفة إلى الآن والتي يمكن اكتشافها في الأزمنة المستقبلية لا يكون فيها ما يقوم مقام التجربة المثبتة للانتقال، وتبقى الحلقة المفقودة بين الإنسان وغيره من الحيوان مثل القرد مفقودة إلى الأبد، والعاقل الذي يعرف كيف يكون الإثبات الحاسم لمسألة علمية، ولا تغرّه الطنطنة المقامة حول المذاهب التجريبية لا يذهب عليه: أن الإعراض عن تجربة الانتقال من أي حيوان إلى الإنسان في أفراد النوعين الحاضرة، والتعلل باكتشاف المستحاثات القديمة ليس معناه إلا السعي في نقل التجربة من الحاضر، وإجراؤها في ظلام الماضي.

وإنني أرى التهكم على مذهب دارون، والأدلة المنصوبة لإثباته من المستحاثات بادياً في اسم كتاب «التكامل تحت الأرض» لمؤلفه «مارتل» صاحب مجلة «الطبيعة» لأن تكامل الحيوانات يكون فوق الأرض لا تحتها.

فالأستاذ «إسماعيل مظهر» يتوهم أن الدعوى التي يحامي عنها في كتابه مثبتة بالتجربة، والتجربة بعيدة عنها بعد عهد المستحاثات من عهد دارون وأتباعه. فهو -

أي: الأستاذ - يتمسك بالاستدلال ويظن: أنه متمسك بالتجربة. وليته تمسك بالاستدلال الصحيح النافي لكل احتمال منافٍ، لكنه لم يأت به أيضاً... فكل اعتماد المذهب على الظن، والتخمين و﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦] لا سيما عند الداروينيين أنفسهم المدعين التمسك بالتجربة.

وفي كتاب الأستاذ طعن شديد على كتاب الشيخ «جمال الدين الأفغاني» المسمى «إبطال مذهب الماديين» وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قلبي في مقدمة كتابي هذا عن الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ الأفغاني في التجديد: «هؤلاء المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جموده على الدين، فقرّبوا الأزهريين إلى اللاديين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة».



المطلب الثالث

موقف العلم من العقل

قد تبين ممّا أفضنا في الفصل الأوّل: أنّ العقل حليف الدّين، وأوّل نصير له، وفيه يجد أساس الدّين الذي هو وجود الله حجّة وبرهاناً يؤايسان الملاحظة ويندماهم على قولهم بأنّ الدّين لا يتّفق مع العقل، ثم يجعلانهم ينقلبون ضدّ العقل، ويحاولون الحطّ من مكانه عند أولى النّهي مدّعين: أنّ العقل لا يكون إثباته للشيء إثباتاً علمياً، وإنّما الإثبات العلميّ يستند إلى التّجربة والمشاهدة، فيكونون قد أحدثوا بهذه الدّعوى الثّانية خصاماً، وعلى الأقلّ: مفاضلة بين العقل والعلم. لكنّ كلّ عاقل يعرف: أنّ العقل الذي اكتشف العلوم وأدركها - ولم يدرك العلم بعد ما هيّة العقل - يعرف أيضاً ما يكون الغالب في هذه المفاضلة.

وبيّنا في الفصل الثّاني: أنّ العلم أيضاً لا يناوئ الدّين وإنّما المناوئون بعض المنتسبين إلى بعض العلوم الشّائبون العلم بالجهل، المقولوه ما لم يقل.

ثمّ إنّ العلم الطّبيعيّ يستخرج منه الفئة المذكورة بغير حقّ عدم وجود الله بحجّة عدم وصول التجارب المستخدمة في ذلك العلم إليه مع أنّ هذه المسألة ليست من موضوع العلم الطّبيعيّ؛ لأنّ القائلين بوجود الله لا يدخلونه في الطّبيعة، فلا يلزم إذا كان الله موجوداً أن يعلمه العلم الطّبيعيّ، وليس هذا العلم ميزان العلوم حتّى يكون ما يعلمه، وما يعترف به حقّاً، وما لا يعلمه ويعترف به خلاف الحقّ، وإنّما ميزان العلوم المنطق، والحاكم فيه العقل، لا التّجربة.

وليس العلم الطّبيعيّ أيضاً علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتّى يكون الوجود من حقّ ما يعلمه، ولا يكون من حقّ ما يجهله، وإنّما هو علم الموجودات الطّبيعيّة بقدر ما يمكنه، فيكون له حقّ الحكم في وجود كلّ شيء طّبيعيّ بتجاربه المادّيّة، أو عدم وجوده بمعنى: أنّه لا يعترف بوجوده لعدم اطلاعه عليه في حالته الحاضرة لا أنّه ينفيه، وإنّما النّافون هم المتعدّون لحدود العلم المذكور عازين إليه

نفي ما لا يعرفه عن الوجود مع إمكان أن يكون ما لا يعرفه بتجاربه المادية يعرفه علم آخر بوسائل أخرى.

[مغالطة تسمية العلوم التجريبية «العلوم المثبتة»]

لكن رأس البلية، ورأس المغالاة والشطط في هذا الزمان تسمية العلوم المبينة على التجارب المادية باسم العلم المثبت الموهوم لتزليل غيرها من العلوم منزلة غير المثبت.

فإن لم يكن في هذه التسمية غرضٌ مخصوصٌ خادعٌ فلعلَّ وجهها: أن العلم الطبيعي الذي اعتنى منذ عهد «باكون» أن لا يبني أحكامه إلا على تجارب قطعية لقَّب بالعلم المثبت بعد أن لم يكن هو نفسه في أزمنته المتقدمة جديراً بهذا الوصف فعلى هذا التقدير فقط تصحُّ له هذه التسمية؛ لكونها لم يقصد بها التعريض والاستهانة بسائر العلوم التي لم تكن منزلتها في القوة والمتانة دون العلم الطبيعي، بل يوجد فيها ما يفوقه، كما يأتي بيانه.

ومما يلفت إليه: أن مسألة وجود الروح في نظر العلم الطبيعي كمسألة وجود الله في عدم الاطلاع عليه بتجاربه المادية، ولهذا ينكر ملاحدة هذا العلم وجود الروح، كما ينكرون وجود الله، ولهذا أيضاً أخذ أنصار المذهب الروحي في الغرب «ويتاليست» يسعون في الأزمنة الأخيرة لإثبات الروح بالتجارب الحسية، وأمل من هذا بعض الشرقيين الغافلين أن يحصل المجربون في نتيجة مساعيهم على إثبات وجود الله أيضاً بالطريقة التجريبية أو يكون إثبات الروح نفسها متضمناً لإثبات وجود الله؛ من حيث دلالته على وجود عالم غير عالمنا الذي نشهده الآن، يحتمل أن يجد الله في ذلك العالم من لا يجدونه في هذا العالم المشهود، وقد ردنا هذه الفكرة على أصحابها (الجزء الأول) ردّاً وافياً.

ومن جملة ما قلنا فيه: إن وجود الله لا يُثبت بالاحتمال، ثم إن بين وجود الله ووجود الروح فرقاً من وجهين؛ الأول: أن الروح إن لم تكن مادية؛ فلها نوع اقتراب من المادية من حيث إنها تقبل الاتصال بالبدن، فيمكن إمكاناً عقلياً أن تنجح التجارب المستخدمة في إثبات وجودها، والثاني: أن الدليل العقلي القائم على وجود الروح مهما كان قوياً مغنياً عن إثباتها بالتجارب الحسية فلا يبلغ قوة الدليل العقلي القائم على وجود الله، وحسبك فارقاً: أن الروح ليست بواجبة الوجود عقلاً.

فقد يكون القائلون بوجودها في حاجة إلى إثباتها بطريق غير الطريق العقلي، وهو طريق التجربة ما دامت ممكنة، لا سيما وفيها إرغام المنكرين، وليس في إثبات وجود الله بالتجربة هذا الإمكان، ولا تلك الحاجة . . .

والله المتعالي عن أن تصعد إليه التجارب الصناعية أثبت وجوده العقل لحد أن يكون واجب الوجود مستحيل العدم. وما من موجودٍ سواه يقتضي العقل، أو التجارب وجوب وجوده، واستحالة عدمه، اللهم إلا أن يكون وجوباً أو استحالةً بالغير؛ لأن كل ما سواه ممكن الوجود لا واجبه، والعالم بتمام أجزائه من هذا القبيل، بمعنى: أنه لا يلزم من عدم وجوده محالٌ عقلي، كما لزم من عدم وجود الله، مثل الرجحان من غير مرجح، والتسلسل في تعليل الممكنات بعضها ببعض، وإن لزم المحال العادي من عدم وجود بعض الموجودات . . . حتى إن القتل على الشكل الذي لا يكون فاعله في العادة إلا فرداً من أفراد الإنسان غير المقتول نفسه، والذي كنا قد فرضنا وقوعه من غير فاعل آدمي، وأوردناه فيما سبق مثلاً لوجود العالم، وما فيه من الآثار الكونية من غير وجود إله خالقٍ لها.

هذا المثال لا يؤدي حق التمثيل، ولا يبلغ في الاستحالة مبلغ الممثل؛ لكونه من المحالات العادية لا العقلية الحقيقية؛ إذ يمكن عقلاً أن يقع ذلك من قبل الله من دون أن يكون فيه صنع إنسان. فالقاتل الآدمي المجهول في المثال المذكور مهما يُقطع بوجوده؛ فليس بواجب الوجود عقلاً.

[وجوب الوجود أعلى مراتب الوجود]

فيكون أعلى مراتب الوجود هو وجود الموجود الذي يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه، ولا يحكم بمثل هذا الحكم الذي لا يقبل النقض أبد الأبدن إلا العقل، لا التجربة، ولا أي علم مبني عليها، كما ستظهر لك هذه الحقيقة بشهادة علماء الغرب أيضاً من التجريبيين، وغيرهم، وفيهم «كانت» على الرغم مما قاله، وأخطأ فيه أعظم خطائه من أن مسألة وجود الله لا تثبت بالعقل النظري، فلو كان الله لا يثبت وجوده بالعقل النظري؛ لما كان الثابت بغيره واجب الوجود؛ إذ الحاكم في وجوب الوجود - الذي هو أعلى مراتب الوجود - هو العقل النظري، فهل يرضى «كانت» وهو مؤمن بالله أن لا يكون الله عنده واجب الوجود؟ وهل يستحق من ليس بواجب الوجود أن يكون الله؟

وعظم أيضاً خطأ الذين زعموا: أن حكم العقل بوجود شيء، أو عدمه،

يعتبر دون حكم التجربة... فهنا خطأان اثنان بعضهما أعظم من بعض، والقضاء عليهما محور هذا الكتاب، أحدهما: كون العقل النظري لا يوجب وجود الله في حين: أن العقل النظري لا يوجب وجود أي شيء إيجابه لوجود الله؛ حتى يختصه بوجوب الوجود. وثاني الخطأين: كون حكم العقل النظري دون حكم التجربة، في حين أن أعالي الأحكام التي لا تقبل النقض والاستئناف والتّمييز والتّحديد بزمان أو مكان مثل الحكم بالوجوب، والاستحالة، والإمكان، وربّما يعبر عن الأوّل بضرورة الوجود، وعن الثاني بضرورة العدم، وعن الثالث بسلب الضرورة عن الطرفين - إنّما يُصدرها العقل، لا التجارب التي تقتصر أحكامها على الوقوع، أو اللاوقوع، من غير أن يبلغ الوقوع مبلغ الوجوب، واللاوقوع مبلغ الاستحالة، لكونهما من الأحكام العالية التي لا تدخل في متناول التجربة.

ثم إنّ العقل هو الذي يحدّد وظائف التجربة ويرسم لها خطط اختصاصها بين أسوار الوجوب والاستحالة والإمكان، حتى لو فرض أن التجربة شهدت بوقوع شيء ممّا لم يأذن العقل بإمكانه، فلا يعوّل على شهادتها.

ومع هذا فمما يجب أن يُعلم: أن دائرة الإمكان أوسع بكثير ممّا يتخيّله القاصرون كالذين يزعمون عدم إمكان المعجزات، ويستندون في زعمهم إلى العلم الحديث المبني على التجربة، وهم يجهلون: أن الحكم بالإمكان، وعدم الإمكان ليس من حق العلم الحديث التجريبي، وإنّما ذلك من اختصاص العقل النظري، والعلوم المبنية عليه، وعلى نسبة اتساع دائرة الإمكان يشتدّ نطاق الاستحالة ضيقاً، وأضيق منه نطاق الوجوب الخاص بوجود الله تعالى.

فالتعلم هذه الخلاصة التي تتعلّق بهذا الفصل، والذي قبله معاً.

وإنّي معتذر عن أن يكون الكلام في كلّ فصل من فصول الباب الأوّل الأربعة لا يتمخّض له، فيوجد فيه ما قد يكون محلّه الأوّل متقدّماً عليه، أو متأخراً، أو يكون ما قلته أولاً أردده لاقتضاء سوق الكلام إيّاه، وقلّما يخلو ترديدي من فائدة جديدة. كلّ ذلك من شدة اتصال مباحث الكتاب بعضها ببعض.

والآن نلخص شبهات المنكرين لوجود الله، ثم نجيب عن كلّ منها، وإن كان في استطاعة القارئ الفطن أن يستخرج أجوبتها، أو أجوبة بعضها ممّا قدّمناه:

[شبهتا منكري إمكان إثبات وجود الله من الغربيين]

إنّ شبهات أولئك المنكرين من الغربيين، ومقلّديهم من متعلّمي الشرق -

العالم هو العلم الطبيعي؛ فأينما استطاع الفكر إجراء التفتيش بصورة حرة اقتنع بآطراد تلك القوانين في عدم تغييرها من دون استثناء، ولا مخالفة وقتية، ولم يرَ فعلاً حركة استبدادية كالذي يقولونه «معجزة» أو عناية ربانية، فما دامت تصبح إدارة العالم بهذه القوانين على أن لا تقبل أي فعل شخصي وأي نوع من أنواع التدخل، فهل من حق أحد أن يفرض وجود قدرة متعالية أو عقل مستقل عن الطبيعة؟ وأي فائدة في وضع فرضية من نوع الأسرار، أو: أي فائدة في فرض وجود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة، وتمتزج بضروراتها؟

يقتنع بمثانة هذا الدليل لأنه يكرر إلى أن يسلم به. لكن الحقيقة: أنه لا شيء غير طبيعي أكثر من أن يستغنى عن وجود الله بما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية، اللهم! هل بلغ عقل البشر من السخافة هذا المبلغ؟ كلاً، لا يكون هذا العقل إلا العقل الذي أوتي من الطبيعة لا من الله العزيز العليم؛ لأن القوانين التي يقولون: إنها مغنية عن وجود الله أولى بأن تكون المقتضية لوجود الله... حتى إنه لو لم تكن القوانين في العالم، وكان السائد فيه الفوضى والهرج والمرج؛ لكان لهم بعض المَعذرة في القول بعدم الحاجة إلى وجود الله؛ لدوام تلك الفوضى في العالم، لكن إذا رأى المشاهدون المجربون منذ أكثر من عشرة قرون: أن في تركيب العالم قوانين ونظماً يسير عليها؛ أفليس من واجبه أن يسألوا أنفسهم: مَنْ سن هذه القوانين؟ أجل، أنا عارف بأن التفتيش عن واضع تلك القوانين خارج عن موضوع العلم الطبيعي، ففيه يسأل عن الأفعال والآثار، ولا يسأل عن الفاعل المؤثر، كما قال المثل التركي «كل العنب، ولا تسأل عن كرمه» إلا أن بعض علماء ذلك العلم تعدوا وظائفهم، وبحثوا عن واضع تلك القوانين من حيث لا يشعرون، ثم حكموا بنفي وجود الواضع قائلين: لا حاجة إلى القول بوجوده ما دمنا لم نره على طول المشاهدات - كما ذكرنا من قبل - ومع عدم رؤية واضع القوانين رأوا: أن أعالم وصل إلى ما وصل إليه من الاستحالات التكميلية من معدن إلى نبات، إلى حيوان، إلى إنسان في ملايين من السنين، فقالوا: لو كان هذا فعل الإله الخالق القادر على كل ما يشاء؛ لفعله في مدة قصيرة، ولم يحتج إلى العمل التدريجي في المدد الطوال لهذا الحد، وإلى إجراء التجارب، والتدقيقات الابتدائية؛ لأنه يتنافى مع قدرة الله؛ التي تغلب على مانع، ولا تتوقف على حصول أي شرط. فعلمنا: أن الطبيعة نفسها هي التي تغلبت على المشكلات بفضل تلك العصور الطويلات، فليس إيضاح لحادثات تتعلق بمنشأ الأرض غير الإيضاح الناشئ من المناسبات الطبيعية بين الأشياء، ولا حاجة إلى وجود خالق.

وأنا أقول: خلاصة أقوالهم - بعد الاعتراف بوجود نظم، وقوانين، وترتيب، وتدرج إلى الكمال - فكُ رابطة هذه الأحوال بأفعال إله خالق، ثم ربطها بطبيعة الأشياء، فهم يقولون بدلاً ممّا يقوله المؤمنون: «كلُّ ذلك فعل ربنا»: «كلُّ ذلك فعل الطبيعة» وكان تمام القول منهم: «فعل ربنا الطبيعة» إذ يلزمهم أن تكون الطبيعة ربهم حيث إنهم أنفسهم أيضاً داخلون في فعل الطبيعة إلا أنَّ الطبيعة الفاعلة معناها هنا: فعل من غير فاعل، لا أنَّ هناك موجوداً مسمّى بالطبيعة تفعل هذه الأفعال؛ فلهذا لا يقولون: فعل ربنا الطبيعة، وإنمّا مرادهم من فعل الطبيعة: أنَّ كل هذه الأفعال حاصلة بنفسها من غير فاعل. فهناك نظمٌ من غير ناظم، وهناك قوانين من غير سائر، وهناك ترتيبٌ من غير مرتّب، وهناك خططٌ موجّهةٌ نحو الكمال من غير واضح وموجّه، كما يتصوّر أصحاب مذهب التطوّر في أنواع الحيوان، وهناك سعيٌّ وراء غاية، وتغلّبٌ على المشكلات - كما عبّروا به هم أنفسهم - من غير قصدٍ ولا شعورٍ من الساعي المتغلب.

فهذه الأحوال التي ذكرناها، وأحصيناها لا تكون، ومحالٌ أن تكون لتضمّنها المتناقضات، ولا يقاس هذا على القول بوجود ما لا حاجة إليه، كما ادّعوا ذلك، وقالوا: لا حاجة إلى وجود الله مع وجود نظم وقوانين في وقوع الحوادث الكونية، واتفاق إرادة الله مع تلك القوانين؛ لأنَّ وجود ما لا حاجة إليه من الممكنات لا من المستحيلات، فالذين ينكرون وجود الله استغناءً عنه بالطبيعة يفرّون من الممكن الذي هو وجود ما لا حاجة إليه إلى المستحيل الباطل، وهو وجود هذه الأفعال والآثار من غير وجود فاعلها، على أن عدم احتياج تلك الأفعال والآثار إلى الفاعل غير مسلم به، ألا يرى: أنَّهم يلجؤون إلى ذكر الفاعل، فيقولون: فعلتها الطبيعة، وإن كانت الطبيعة ممّا لا يصلح أن يكون فاعلاً؛ فذاك خطأ آخر منهم، وكم لهم من أخطاء! فأولاً تخطّوا حدود العلم الطبيعي، فتكلّموا عن واضح القوانين مع أنَّ ذلك ليس من اختصاص هذا العلم، وثانياً: أنَّ تكلمهم عن واضح القوانين كان من طريق نفي واضعها، فجعلوها أفعالاً من غير فاعل، وآثاراً من غير مؤثّر، وهو قول يناقض نفسه، ويناقض مبدأ العلّية، وثالثاً: أنَّهم عادوا، فذكروا لها فاعلاً لا يصلح للفاعلية، وهو الطبيعة؛ لعدم وجودها لا سيّما، وأنَّ الفعل ممّا يتوقّف على العلم والحكمة والتدبير، فكيف يكون ذلك فعل الطبيعة التي لا عقل لها، ولا وجود^(١)!

(١) والقارئ يجد فيما سبق، وفيما يأتي من هذا الكتاب ما يقنعه بعدم وجود ما يسمّونه الطبيعة، وعدم قدرتها على الأفعال المعزّوة إليها.

أما قولهم: ما الفائدة في فرض وجود إله تتفق إراداته مع القوانين الطبيعية، وتمتزج بضرورتها، ولا تخالفها أصلاً؟

فالجواب: أن فائدته قضاء حاجة تلك الأفعال؛ التي يسمونها القوانين الطبيعية إلى وجود من سنّها، وهي قوانين ذلك الإله، لا قوانين الطبيعة، وليس هذا الإله عاطلاً، كما زعموه استغناءً عن أي فعل له مع وجود قوانين؛ لأنّ القوانين نفسها فعل الإله تأسيساً، وتنفيذاً، ولا يكون اتفاق إرادته مع تلك القوانين محلاً للاعتراض؛ لأنّ من سنّ القوانين لا يريد أن ينقضها ويخالفها، حتّى إنّ ضرورة الاتفاق التي يرونها بين القوانين وإرادات الإله^(١) عبارة عن ضرورة اتفاق القوانين مع إرادات واضعها لا عن ضرورة اتفاق إراداته مع القوانين؛ لأنّها تابعة لإرادة واضعها، لا إنّ إرادة واضع القوانين تابعة للقوانين؛ لأنّ ذلك محالٌ مستلزمٌ لتقدم الشيء على نفسه، إلا أنّهم يعكسون الأمر، ويقولون بالباطل، ليحدثوا وسيلة الاعتراض على المؤمنين بوجود الله.

وما ذكره بعض العلماء الغربيين - وأظنّه «أوليورلوج» مدير جامعة برمنجهام المارّ الذّكر - جواباً عن هذا الاعتراض بأنّ الإنسان مع كونه حرّاً في أفعاله يؤلّف بين إرادته وبين القوانين الطبيعية، فلا غرابة بالقياس على هذا أن تكون إرادات الله أيضاً ملتزمة مع القوانين الطبيعية، فقياسٌ مع الفارق، وليس بجواب حسن؛ لإيهامه: أنّ الله تعالى أيضاً يحتاج كالإنسان إلى أن يماشي القوانين الطبيعية، ويؤلّف بين ضرورتها وبين أفعاله الحرّة مع أنّ تلك القوانين من فعله الخاصّ.

وأما ما يجدونه من الممسك لنفي وجود الإله القادر على كلّ شيء في طول الزّمان بملايين من السّنين لحصول العالم على ما فيه الآن من الكمال المشهود بادّعاء التّنافي بين وجود القدرة العالية وبين حصول هذه التّغيّرات التكمليّة في غاية البطء؛ فجوابه: أنّ طول الزّمان يمكن إسناذه إلى حكمه إراديّة من القدرة الفاطرة، ولكن لا يمكن حصول تلك التّغيّرات التكمليّة بنفسها من غير مؤثر مكمل، ولا تكفيه ملايين السّنين ولا بلايينها، ولا يصير المحال ممكناً بمرور الأزمنة مهما طالت، وسيجيء في الفصل الرّابع زيادة توضيح لهذه النقطة^(٢).

أما تمثيلهم لمفعول طول الزّمان بحصول حفرة في الحجر من سقوط قطرات

(١) والتي نمسك عن مناقشتهم هنا على وجود هذه الضّرورة في نفس الأمر، ومعناه: أنّنا غير معترفين بكون القوانين الطبيعية قوانين ضروريّة مستحيّلة التّبديل والتّغير. ويأتي بحثه في أمكنة أخرى من الكتاب؛ إن شاء الله.

(٢) عند نقد أقوال الملحد المشهور «بوخنر» وتلميذه «إسماعيل أدهم».

الماء عليه بمدّة طويلة؛ فمردود بأنّه قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ هذا الأثر الحاصل مهما ازداد عمقاً واتساعاً على مرّ القرون والأعصار، ومهما تكثرت أنواعه بوقوع القطرات على أحجارٍ كثيرة؛ فهي آثارٌ بسيطةٌ لا صنعة فيها أصلاً، ولا شيء ممّا يدلُّ على الكمال والبداعة، فهل يُشبه هذا بتكوّن إنسانٍ من الطّين ذي حياةٍ وعقلٍ وإرادةٍ، بمجرد مرور الدُّهور على الطّبيعة العاطلة العمياء، مع أنّ تلك الحفرة الحاصلة في الحجر ليست بمفعول الطّبيعة العاطلة؛ أي: ليست حاصلةً بنفسها من دون فاعلٍ ومؤثّر، وإنّما هي مفعول الضّربات؛ الّتي هي فعل قطرات الماء المتساقطة.

وأما عدم شهادة التّجربة الّتي يستند إليها العلم الحديث بوجود الله، وعدم اعتبار هذه المسألة بهذا السّبب من المسائل المثبتة إثباتاً علمياً؛ فجوابنا عليه؛ أولاً: إنّ من الخطأ الفاحش قصر امتياز الإثبات العلميّ على المسائل الثّابتة بالتّجربة، لأنّ طريق الإثبات العلميّ لا ينحصر في التّجربة والمشاهدة، وحسب الإنسان عقله ليحكم عند أوّل ما سمع هذا الحديث القائل: بأنّ المثبت إثباتاً علمياً ينحصر فيما يكون ثابتاً بالتّجربة الحسيّة، بأنّ هذا حديث الجهل، لا حديث العلم، لأنّ فيه خطأ من كرامة العقل بإسقاط الاستدلال العقلي من حيّز الأهميّة، وقصر الأهميّة على التّجربة الحسيّة، فلا يقول به إلا أناسٌ عقولهم في أعينهم وليس لهم وسائل الإدراك غير الحواسّ...

والذين يقولون ممّا بذلك القول إنّما يقولون؛ لأنّهم سمعوا: أنّه مذهب الغربيّين اليوم، ومذهب العلم الحديث المثبت، فيتكلّمون عن ذلك العلم المثبت مالتين أشدّاقهم باسمه، ولا يفكّرون في أنّ لهم عقولاً لم يشاهدوها، وإنّما حكموا بوجودها من آثارها، وليس هذا إلا استدلالاً عقلياً منهم، ولعلّهم من ضالة عقولهم، وضالة ما لعقولهم من الآثار لا يشعرون بوجودها ولا استدلالهم العقلي على وجودها إلا بعد تذكيرهم به! وإلا فلماذا لا يحكمون بوجود الله من آثاره؛ الّتي تملأ العالم... حتّى إنّ عقولهم أنفسهم داخلّة في آثاره؟ ولم لا يفهمون من استدلالهم العقليّ على وجود عقولهم: أنّ العقل من أسباب العلم، بل هو أوّل أسبابه، وأوّل طرق الإثبات، ولولاها لما أجدت التّجربة ولا الإحساس نفعاً؟

وإنّني أخشى أن يكون هؤلاء المقلّدون ممّا قد سمعوا أيضاً: أنّ ملاحدة الغرب المادّيّين لا يعترفون بوجود العقل أيضاً على أن يكون قوّةً مخصوصةً روحانيّةً، بل يردّونه إلى حركات المخّ المادّيّة كما يتحرّك سائر الأعضاء، فتفعل فعلاتها؛ أخشى أن يكونوا سمعوه فينكروا العقل أيضاً اقتداءً بأساتذة الإلحاد في كلتا المسألتين، فيعترضوا على تمثيلي أولاًهما بأخراهما.

ومع ذلك فقد كان الذي ينبغي للمسلمين المتعلمين قبل أن يستسلموا لزلزعة دهمت في قلوبهم مكان العقيدة التي ورثوها من آبائهم، ومكان عقولهم التي كانوا يعلمون إلى الآن وجودها؛ بمجرد سماعهم: أن العلم لا يقرُّ مسألة وجود الله، ولا مسألة وجود العقل في الإنسان، ولا إدخالهم ذهبت عقولهم عن رؤوسهم بذلك السماع؛ كان الذي ينبغي لهم أن يراجعوا قبل كل شيء عقولهم التي هم محاسبون بها أمام الله، والناس، ولا يتلقَّوا الأمور بعقول غيرهم.

وفي الحقيقة: نحن نسأل أولي الأبواب: ماذا قد يكون العلم الذي يطالبنا أهل الثقافة العصرية بإسناد مسألة إثبات وجود الله، أو مسألة وجود العقل إليه؟ فهل هو العلم الحديث القريب العهد من عصرنا المبني على التجربة، والذي تُنسب زعامته إلى «باكون»^(١)؟ فإذا تأخر حكم البشر في مسألتين من أهم المسائل بعد أن خلق وعُمِّر في الأرض عمراً طويلاً مع مَنْ أنجبهم من العلماء والحكماء الذين أسسوا علوماً قبل العلم الحديث، ونالوا مكانة سامية في قلوب الناس؛ يتأخر حكمهم تأخراً كبيراً مزرياً، وهذا ليس من المعقول في شيء، وإن لم يكن للمعقولة وعدم المعقولة قيمة ذات بال في نظر العلم الحديث.

فإن كان الله الذي خلق كل شيء موجوداً، وكان أوّل واجب الإنسان أن يعترف بخالقه لزم أن لا يلبث في أداء واجبه هذا إلى أواخر العقد الثاني من العصور المتأخّرة عن ميلاد سيدنا المسيح، وكم يكون عيباً على الإنسانية أن يعلّق رئيس تحرير مجلة الأزهر أملة في إثبات وجود الله إثباتاً مقنعاً، بعمليات تحضير الأرواح التي يشتغل بها بعض الغربيين منذ آونة!! وإن لم يكن الله موجوداً، ولم يوجد في عاتق البشر حق الخالق، بل وجد هو بنفسه، أو أوجدته الطبيعة غير الموجودة؛ كان يلزم أن يصدر حكمه فيه أيضاً قبل أن يتأخّر إلى هذا الزمان. وكذلك مسألة وجود العقل، أو عدم وجوده، وليس من الإنصاف أن يقال: إنَّ البشر لم يقدر على معرفة أي شيء يهّمه بصفة كونه نوعاً ممتازاً بين أنواع الحيوان حتّى معرفة وجود عقله؛ الذي هو ميزته الوحيدة - إن صحّت له صفة الامتياز - لم يقدر لا على معرفة هذا ولا على ذاك قبل أن أدرك عصر العلم الحديث، ولم يكن له علم من العلوم يوثق به قبل اكتشاف العلم الحديث المثبت!!

كلا! إنَّ البشر كان في العصور الخالية ومعه عقله الذي فطره الله عليه، وإنّه

(١) الذي هو القائل أيضاً: «علم الطبيعة إذا رشف بأطراف الشّفاء أبعد عن الله، وإذا شرب عباً أوصل إليه».

قرّر به أقوى معلوماته، وأبعدها عن الخطأ، فقوانين الهندسة، والمنطق؛ التي هي من مقرّرات العقل لا شك في أنها أقوى من قوانين العلم الطبيعي المسمّى بالعلم الحديث المثبت.

قال «أميل سسه»: «على الرّغم من رقي العلم في مطالعة الطّبيعة فإنّه لم يثبت كون القوانين الطّبيعيّة قوانين ضروريّة هندسيّة» وهذا لأنّ قوانين العلم الطّبيعي مبنية على التّجارب والمشاهدات، والأحكام المستفادة من التّجربة والمشاهدة واقعات جزئية إن ارتقت بفضل أطرافها إلى درجة الكلّيّة والقانونيّة، فلا ترتقي إلى درجة الضّرورة القاضية باستحالة نقائضها، بخلاف قوانين الهندسة والمنطق المبنية على حكم العقل المؤيّد ببرهانه، فيكون كليّاً وضرورياً من أوّل صدوره، وهذا الفرق هو الذي يجعل الدّليل العقليّ المنطقيّ أفضل وأقوى من الدّليل التّجريبيّ بالرّغم من اعتقاد الجهلاء المقلّدين عكس ذلك.

قال العالم الكبير الفرنسي: «هانري بووانكاريه» في كتابه «العلم والفرضية»: «إنّ للتّجربة دوراً هامّاً في تكوّن الهندسة، لكنّه من الضّلال أن يفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبياً؛ إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبياً؛ كانت علماً تخمينياً، ووقتياً».

وقد نقلت كلام «بووانكاريه» هذا في الفصل الأوّل، وقلت بعده: إنّ هذا النصّ من رجل مثله في العلم قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقليّة، والعلوم المبنية على العقل؛ إذ يظهر من هذا: أنّ قطعيّة الهندسة قطعيّة غير وقتيّة ناشئة من كونها علماً عقليّاً، ولهذا العالم الكبير نصّ آخر في نفس الكتاب جدير بأن يفتح عيون العصريين ممّا المستخفين بالمنطق الصّوري^(١) الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الأصليّ الذي يمتاز بين العلوم بكون قوانينه ضروريّة، لا تقبل التّغيير مثل القوانين الرّياضيّة، وهذا نصّه:

«إنّ الرّياضيّين لا يدرسون الأشياء، وإنّما يدرسون المناسبات بين الأشياء، وهم مختارون من أجل ذلك في إقامة أشياء أخرى مقام التي وضعوها موضع الدّرس بشرط أن لا تتبدّل المناسبات الكائنة بين الأشياء الأولى، فالمادّة لا تهّم الرّياضيّين، وإنّما تهّمهم الصّورة».

(١) منهم الدكتور هيكل باشا الذي نقلت قوله بصدد هذا الاستخفاف (الجزء الأوّل) والأستاذ فريد وجدي المنقول قوله في الجزء الأوّل.

والمفهوم جلياً من هذا القول: أنَّ منشأ الضَّرورة والقطعيَّة من الطراز الأوَّل في العلوم الرياضيّة كونها علوماً صوريَّةً.

فإن قلت: إذا لم تكن مسائل العلوم المبنية على التَّجربة في المرتبة الأولى من القطعيَّة؛ فلم هذا الاعتناء بالتَّجارب في العلم الطَّبيعي؟ وهل هذا الاعتناء يقع عبثاً بعد تحقُّق فوائد المسلك التَّجربيِّ في كثرة الإنتاج والإثمار المؤدِّية إلى رقيِّ هذا العلم في الأزمنة الأخيرة؟

قلت: لا نزاع في نفع التَّجربة واحتياج العقل إلى مساعدتها في اكتساب وتوثيق المعلومات التي لا يصل إليها بنفسه في ساحة المادِّيات، والجزئيَّات، بواسطة الحواسِّ.

ولمَّا كان العلم الطَّبيعيُّ علم المادَّة وما يلازمها من متعلَّقات الحواسِّ؛ كان احتياج العقل في ضبط الحادثات والواقعات الجزئيَّة إلى التَّجربة أمراً طبعيَّاً، وكان اشتغال هذا العلم وإنتاجه بالتَّجربة أكثر، ومع ذلك لا يجوز للعقل المتوغَّل في الطَّبيعيَّات والمادِّيات أن يغرق فيها، وينسى وظائف العقل المحض، وامتيازاته في إدراك الكلِّيات، ووضع القوانين؛ لا سيَّما في إدراك ما لا يتنزل إلى ساحة المادِّية.

ومسألة وجود الله لا تنقاد للتَّجربة، وتأبى النزول بساحتها من ناحيتين؛ الأولى: أنَّ الله تعالى ليس من المادِّيات، والثَّانية: إنَّا نحن المسلمين مع كوننا لا نتردَّد بين الإيمان بالإله وبين القول بالحلول والاتحاد مثل فلاسفة الغرب الحاضرين بل نجزم بالإله الفرد، ونعتبر لفظة الجلالة من الأعلام الشَّخصيَّة؛ مع هذا لا نحدِّد الله تعالى بالمشخصات كما نحدِّد سائر الأعلام الشَّخصية، كزيد وعمرو، وإنما نعرفه، ونعرفه بوجه كليٍّ؛ أعني به: واجب الوجود، وإن كان تعريفاً رسمياً لا حدِّياً، إذ لا يمكن تعريفه حدِّياً؛ لتوقُّفه على العلم بحقيقته، ولكونه تعالى لا يقبل الاندراج تحت كليٍّ يكون ذاتياً له؛ لاستلزامه التَّركُّب فيه؛ ولو من الأجزاء الذهنيَّة.

فواجب الوجود الذي نعترف بوجوده، ونريد إثباته ضدَّ منكره كليٌّ يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النَّظر إلى مفهومه، كما هو تعريف الكليِّ في المنطق، لكنَّه كليٌّ يجب انحصاره في فردٍ واحدٍ بالنَّظر إلى دليل التَّوحيْد بعد دليل إثبات الواجب؛ الذي هو كليٌّ يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النَّظر عن دليل التَّوحيْد.

فإذا أردنا إثبات وجود الله؛ نشبت وجود هذا الكليِّ؛ أي: نشبت وجود

واجب الوجود كائناً من كان ذلك الواجب الوجود، ونقيم الدليل على أنه لا يمكن وجود العالم الذي هو عبارة عن مجموعة مركبة من الموجودات الممكنة الوجود المحتاجة إلى الإيجاد، إلا بوجود مَنْ يجب وجوده، ولا يحتاج إلى موجد يوجده، كائناً من كان هذا الواجب الوجود. وإثبات وجود كلي من الكليات من اختصاص العقل المحض الذي لا يحتاج فيه إلى توسُّط التجربة والحواس، بل لا يمكن توسُّطهما في هذه الحالة لعدم إمكان تجربة الكلي بكليته، ولا رؤيته لعدم وجود الكلي في الخارج مستقلاً عن وجود أفرادها، فماذا نجرب إذن في مسألتنا وماذا نرى؟ فإذا أردنا رؤية واجب الوجود الذي نشبهه بصدد إثبات وجود الله فالكلي لا يرى، وإن أردنا رؤية الفرد الذي ينحصر فيه هذا الكلي، أو إراءته لمن ينكره فنحن المبتئين لم نحدّد شخص هذا الفرد حتّى نطالب أنفسنا برؤيته، أو يطالبنا غيرنا بإراءته، بل اكتفينا بإثبات وجوده في ضمن إثبات وجود الواجب الكلي؛ إذ الكلي لا بدّ له من أفرادٍ يتحقّق وجوده في الخارج بوجودها، فإن لم يوجد له أفراد؛ فلا أقلّ من وجود فردٍ، كما في مسألتنا.

فليُفهم هذا المقام حقّ الفهم، ولتُفهم معه جهالة الذين قالوا - مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده - : إنّ وجود الله غير معقول؛ لكونه غير منظور؛ لأنّ المعقول لا يلزم أن يكون منظوراً، بل يجب أن يكون غير منظور؛ لكون المعقولات كليات لا تتعلّق بها الحواس الظاهرة.

[فَضْلُ عُلَمَاءِ الْكَلَامِ وَمَنْهَجُهُمْ فِي إِثْبَاتِ الْعَقِيدَةِ]

فعلماء الإسلام المتكلّمون المستفيدون من فلسفة اليونان، المختارون من قواعدها ما هو جديرٌ بالاختيار أحسنوا جدّاً الإحسان في وضع مسألة وجود الله، حيث جعلوها مسألة وجود موجود يكون وجوده واجباً ضرورياً، وعدم وجوده مستلزماً للتناقض المحال في كلّ مرحلة من مرحلتي الإثبات؛ كائناً من كان ذلك الموجود الواجب الوجود المستحيل العدم.

وهذا الوضع في أوّل مرماه يقضي على أساس الشكّ في وجود الله المسلّط على أذهان العصريين المتشبهين بعلوم الغرب الحديثة؛ لأنّ مسألة وجود الله مسألة حاجة هذا العالم الموجود المتغيّر المفهوم من تغيّره؛ أي: كونه محلاً للحوادث مستحيل الخلو عنها: أنّه أيضاً حادثٌ مسبوقٌ بالعدم، والمفهوم منه: أنّه غير ضروريّ الوجود. فمسألة وجود الله مسألة حاجة هذه الموجودات غير ضرورية

الوجود إلى موجود آخر يوجدها، ويكون هو نفسه ضروريّ الوجود، غير محتاج إلى الموجد؛ لكون الوجود أزليّاً له غير مسبوق بالعدم.

فهذا الموجود - الذي يجب له الوجود أزلاً وأبداً ويستحيل عليه العدم - نحن مضطرون إلى الاعتراف به؛ ليكون أساس الوجود لكلّ ما عداه من هذه الموجودات العالميّة التي لا ضرورة لوجودها رغم كونها موجودة مشهودة، وإنّما الضرورة في وجود ذلك الموجود الآخر غير المشهود، وفي دلالة هذه الموجودات المشهودات على وجوده.

فلله درّ العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولاً وجود العالم حين لم يستيقينه «كانت» كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكريّون القائلون بأنّ العالم محصول إدراكنا^(١)! ثم نظروا - أي: العلماء المتقدمون المعترفون بوجود العالم مستقلاً عن إدراكنا - في عدم كون الوجود ضرورياً له ضرورة ذاتية؛ بمعنى: أنه لا يلزم محال عقليّ كالْتناقض لو كان هذا العالم الموجود غير موجود، كما لزم التناقض المحال لو لم يكن موجد العالم موجوداً، فاستيقنوا منه عدم وجود هذا العالم من نفسه، واستيقنوا منه حاجته إلى موجد، ومنها كون هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر، بأن يكون موجوداً أزليّاً، واجب الوجود، مستحيل العدم، على خلاف وجود العالم؛ الذي هو أثر إيجاده؛ لئلا يلزم التّسلسل في الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد. فهذا الموجود الأزليّ الواجب الوجود هو الله الذي لا نعرف منه إلا وجوب وجوده مع اتّصافه بجميع صفات الكمال، وتنزّهه عن جميع سمات النقص اللازمين لأن يكون أهلاً لإيجاد هذا العالم العظيم المنتظم.

لله درّهم! رغم معالي هيكل باشا الذي قال عنهم (راجع ١٠٤ جزء أول): «أفنوا قروناً منذ القرن العباسيّ» لله درّهم! حكموا بحاجة وجود العالم إلى وجود الله قبل تبينّ عظمة هذا العالم، وسعة حدوده فوق ما كان يتصوّر علماء الهيئة اليونانيّون بكثير، تلك العظمة، وتلك السّعة اللّتين لا بدّ أن يزداد بازديادهما تبينّ الحاجة إلى وجود صانعه الأعظم، ولا يقال: إنّ الإدراكات الأخيرة التي تكاد تبلغ من عظمة الكون، وسعة حدوده، وكثرة ما احتواه من الموجودات، والمنظومات؛ التي منظومتنا الشّمسيّة أقلّ من أن تكون واحدة من ملايينها، أو بلايينها، مبلغ القول بعدم تنهايه؛ تسوق بعض العقول إلى فكرة استغناء العالم عن الصّانع كأنه لا يكفي لإيجاد هذه الكائنات اللّامتناهية حتّى قدرة الله، فيحصل الاضطراب إلى

(١) وقد ذكرنا: أنّ كانت لم ينجح في إثبات الوجود المتيقّن لهذا المحصول.

الحكم بأنها موجودة من غير إيجاد... لأنني أقول: سرعان ما نسيتم مسألة الرُّجحان من غير مرجح؛ الذي عُنيّا بإبطاله ولزومه لوجود أيّ موجود ممكن من غير إيجاد.

نعم غير المتناهي يلزم أن يكون غير مقدور، وكل ما خلقه الله متناهٍ بالفعل؛ أي: متناهٍ ما وجد منه فعلاً، وإن كان غير متناهٍ مع ما سيوجد، وسوف يوجد منه، لكنّه يلازمه التناهي في كل مرحلة من مراحل الخلق والإيجاد في المستقبل أيضاً.

أما كون الموجودات العالمية الحاضرة المستعصية من كثرتها على الإحصاء غير متناهية بالفعل فباطل قطعاً، يبطله برهان التطبيق القائم على إبطال التسلسل وأشد منه بطلاناً كون عالم الممكنات - التي لا ضرورة في وجودها وعدمها - في غنى عن الموجد على تقدير عدم التناهي لمحتوياته.

ويؤيد بطلان وجود غير المتناهي فعلاً ما قاله «رونووي يه» مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة: «إن كل عدد من الموجودات في الخارج يمكن ضم عدد آخر إليه في الذهن» فيلزم من هذا أن يكون كل ما فرض، أو بالأصح: كل ما يظن غير متناهٍ في الخارج متناهياً؛ لقبوله الزيادة عليه.

لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب، فآمنت به فوق إيمانها بالشهادة حيث جعلت لوجوده من الوجوب والضرورة ما لم يجعله لوجودها، فانطبق على أصحاب هذه العقول مدح القرآن بقوله: ﴿هَدَى الْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٢ و ٣] حين توقفت عقول كُتب لذويها الحرمان من هداية الله في إحدى مرحلة من مراحل التفكير؛ التي كانت لعقول المهديين وسائط الوصول إلى ربهم! فبعض العقول المحرومة توقفت في مرحلة الاعتراف بوجود العالم في خارج الأذهان، كما عرفت من مذهب «هيوم» مؤسس الحسابية الأخيرة و«كانت» القائل في وجود العالم؛ إنّه محصول إدراكنا؛ الذي هو محصور في أذهاننا، والذي ليس من حقّه الحكم بوجود أشياء في الخارج عن الأذهان حكماً علمياً مدعماً بالتجربة، ولذا قال:

«إنّا نعرف الشؤون، ولا نعرف ذا الشؤون فإدراك الخارج عن الذهن شأن من الشؤون الذهنية، نعرفه لكونه عبارة عن التمثيل الحاصل في الذهن، ولا نعرف الخارج المدرك؛ لكونه خارجاً عن الذهن» وأنت تعرف: أن إنكار معرفة ذي الشأن - أي: الخارج المدرك لحدّ عدم معرفة: أنّه موجود - إنكار لمعرفة الشأن أيضاً - أي: الإدراك نفسه - إذ لا إدراك من غير وجود المدرك.

أما التّعزّي بوجود المدرك في الذّهن مع الإدراك، وكونه متعلّقه، ومصحّحه من غير وجوده في الخارج؛ فغير مجد؛ لأنّ الإنسان يرى الأعيان الخارجيّة ويدركها لا على أنّها تمثّلات ذهنيّة، بل أعيان خارجيّة، وإلا فليس ما يعتبره الإدراك إدراكاً، ولا ما يعتبره الرّؤية رؤية.

ومنشأ إشكال الأمر على الفيلسوف: عجز البشر عن معرفة سرّ خلق الله الرّؤية في أصحاب البصر، وكيفية انقلاب هذه الحادثة الجسمانيّة حادثة روحانيّة هي الإدراك، كما سيجيء في الفصل الآتي، فالإنسان يرى الأشياء بعينها، ولا يدري كيف يراها، كما أنّه يدركها بعقله، ولا يدري كيف يدرك. وقد سبق ذكره في فصل النّظر في الفلسفة الحسابيّة.

وبعض العقول المحرومة توقّفت في مرحلة إدراك حاجة الكائنات العالميّة إلى مكوّن، مجيئة له التكوّن بنفسها وطبيعتها، وأصحاب هذا النوع من العقل هم ملاحدة المادّيّين؛ الذين تختلف عقولنا - نحن المؤمنين بالله - عن عقولهم اختلافاً تامّاً على طرفي نقيض، فحسبنا وحسب ذي العقل والبصر عندنا معرفة النّفس، ورؤية الشمس، والقمر، والنّجوم، والجبال، والسّحاب، والبحر، والنّهر، والليل، والنّهار، والفواكه، والأزهار، والأسماك، والأطيّار، والصّيف، والشتاء، والحياة، والموت، والرّعد، والبرق، والشرق، والغرب، والضّياء، والظلام، والصّحّة، والسقام، والسّكون، والريّاح، والحسان، والقباح؛ حسبنا كلّ من ذلك لمعرفة وجود الله معرفة لا تقلّ من أن تكون بديهيّة. ومعنى هذه البداهة وضوح لزوم التّناقض؛ لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء المحتاجة إلى الإيجاد. أمّا حاجتها إلى الإيجاد المفهومة من عدم كون الوجود ضرورياً لها ضرورة ناشئة من نفسها؛ فنتصوّرها بأنّ أيّ جزء من أجزاء هذا العالم صغيرها وكبيرها بل كلّها المجموع لا مانع من فرض عدم وجوده يجعل هذا الفرض محالاً عقلياً.

ولا تقل: كيف يفرض عدم وجود العالم الموجود؟ لأنّنا لا نقول عنه: إنّهُ غير موجود، وإنّما نقول: لا مانع من فرض عدم وجوده بدل وجوده الواقع.

ومثله يسمّى في اصطلاح علم الكلام «ممكناً» بالإمكان الخاصّ؛ أي: مسلوب الضّرورة عن وجوده، وعن عدمه، فيستوي الوجود والعدم بالنسبة إليه، ولا شك أنّ ما سوى الله الذي نسمّيه العالم، ويقبل التغيّر، والتطوّر، قابل أيضاً لفرض عدم الوجود بالمرّة. ولهذا لا نتصوّر لله الحركة التي هي التّحوّل من حالٍ

إلى حالٍ، ونراها متنافيةً مع وجوب وجوده. وليس العالم كذلك واجب الوجود؛ أي: موجوداً من غير موجبٍ، فلو وُجد بنفسه كان ذلك رجحاناً من غير مرجحٍ أي تناقضاً.

وقد عينا في عدة أمكنة من هذا الكتاب بمسألة الرجحان من غير مرجح وبالفَتْ إلى شدة اتصالها بمسألة إثبات وجود الله لحد أن الشك والتردد في الاعتراف بوجوده إنما يكون منشأهما جهالة الشاكين، وقصور أفهامهم عن الإحاطة بما في الرجحان بلا مرجح من التناقض، ومن هذا يصير الشك في وجود الله على معنى استغناء هذه الكائنات عن إيجادها بمنزلة الشك في بطلان التناقض.

والبعض الثالث من العقول المحرومة من توفيق الله توقّف في لزوم كون موجد العالم موجوداً واجب الوجود؛ أي: موجوداً أعلى ليس من طراز سائر الموجودات المحتاج وجودها إلى الإيجاد، وإن لم يتوقّف في مرحلة الاعتراف بأن وجود كل كائن في العالم ناشئ من كائن آخر يتقدّمه في الوجود، ومعناه: أن أصحاب هذا النوع من العقول - وفيهم الفيلسوف «كانت» المتوقف في المرحلة الأولى أيضاً - يسلمون بأن لكل كائن في العالم سبباً مع القول بجواز أن يكون للسبب أيضاً سبب، ولسبب السبب سبب من غير أن يكون حتماً لسلسلة الأسباب أن تنتهي إلى سبب أول لا سبب له؛ لكونه غير محتاج في وجوده إلى موجود آخر يتقدّمه، بل موجوداً بنفسه واجب الوجود.

وهذه الطائفة المحرومة هم الذين يشكّون في بطلان التسلسل المعروف ببطلانه عند العقلاء لا سيّما تسلسل العلل؛ أي الذين خفي على عقولهم عدم وجود السبب بالمرّة، حتّى ولا وجود سبب واحد في سلسلة الأسباب التي لا نهاية لاستناد بعضها إلى بعض.

ومن الأسف: أن الشيخ محمد عبده من هؤلاء الشُّذاذ الذين ينكرون بطلان التسلسل، فيخيّل إليهم أن كل كائن في العالم يجد علّة كيانه في صورة تسلسل العلل، مع أن هذا التسلسل عبارة عن منظومة سراپ لا يجد فيه وارده شيئاً غير الضلال عن طريق وجدان العلّة الأولى. وقد نبهنا في غير هذا المكان من الكتاب إلى أن من ينكر بطلان تسلسل العلل يعجز عن إثبات وجود الله^(١)، كمنكر بطلان

(١) وكل من الفيلسوف «كانت» والشيخ محمد عبده يعدّ من العاجزين عن إثبات وجود الله، ولا يبلغ في الإيمان بالله مبلغ العالم المستدل مهما صحّ إيمانها به كإيمان المقلّد، وهذا لغفلتهما عن أن في تسلسل العلل - الذي لم يعترفا ببطلانه - غنى عن القول بوجود الله.

الرُّجْحَان من غير مرجِّح، وإثباته يتوقَّف على رؤية البطلان المستتر في كلِّ من الأمرين؛ ذلك البطلان الذي شرحناه غير مرَّة، وأوضحناه بأمثلة.

[محاوَر هَذَا الْبَاب]

وكتابتنا هذا يدور في معظم الباب الأوَّل منه على محور التَّفكير، والتَّنقيب، والتَّعقيب في مسائل معدودة هُنَّ أسس الرِّبغ، والانحراف، والانصراف للمتعلمِّ العصريِّ:

(١) ضلالٌ متأصِّلٌ في الأذهان بانتشار المذهب التجريبيِّ، وبناء العلم عليه بعد «باكون» الإنكليزي، و«كانت» الألماني، ورواج هذا المذهب في الغرب، وطروء الشُّكِّ على العقائد الدينيَّة بتطبيق المذهب التجريبي من طريق الفلسفة الوضعيَّة «بوزيتيويزم» على تلك العقائد، ورواج التَّقليد في الشُّرق لكلِّ ما أتى من الغرب... ضلال المستخفين بدولة العقل والمنطق، وشمول سلطانهما حتَّى على التجربة أيضاً.

(٢) ضلال عدم رؤية التَّنَاقُض في مذهب الإلحاد المبنيِّ على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبَّر عن هذا الاستغناء في لسان علمائنا بالرُّجْحَان من غير مرجِّح المعنيِّ ببطلانه لتضمُّنه التَّنَاقُض.

(٣) ضلال الشُّكِّ في بطلان تسلسل العلل. فقد استأصلتُ بحمد الله جذور المذهب الفلسفيِّ الذي يحتكم في إثبات كلِّ مطلبٍ إلى التجربة، ولا يعتدُّ بالأدلة العقلية المنطقيَّة. فالقارئ البصير يقتنع بعد مطالعة كتابي هذا إن شاء الله بتفوق الأدلة العقلية المستجمعة لشرائطها، وبسلامتها الأبدية عن الانتقاض؛ وأوضحت بطلان الرُّجْحَان من غير مرجِّح؛ وأثبتُّ بطلان التَّسلسل، وجلَّيته بأمثلة تقرَّب بطلانه إلى الأذهان، ودافعتُ عن برهاني التَّطبيق والتَّضاييف اللذين اعتمد عليهما علماء الكلام في إبطال التَّسلسل، كلُّ ذلك لإثبات وجود الله؛ الذي هو عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود؛ لبناء فلسفة وجود العالم؛ أي: الموجودات غير واجبة الوجود على وجود ذلك الموجود عزَّ وجلَّ.

فنحن نثبت وجود الله بإثبات وجود مَنْ يجب وجوده مطلقاً؛ أي: كائناً مَنْ كان ذلك الذي يجب وجوده؛ لتستند إليه الموجودات؛ التي لا يجب وجودها، وهي جميع الكائنات المسمَّى بالعالم، ثمَّ نثبت بدليل التَّوْحِيد: أنَّ واجب الوجود لا يكون إلا واحداً كائناً مَنْ كان هذا الواحد أيضاً. ولا نطالب في أيِّ واحدٍ من

الإثباتين بإراءة ذات الواجب الواحد التي لا نعرفها، ولا ندعي أننا نعرفها، وإنما نعرف أنها موجودة، وأنها واحدة لا يمكن أن يكون لها ثانية؛ لأن هذين الأمرين هما اللذان يضطرنا إلى الاعتراف بهما دليل كل من المطلبين؛ أعني: وجود الواجب الوجود الكلي، وعدم وجود ثانٍ لفردة الواحد، والضّرورات تُقدر بقدرها.

وقد أثبتنا كلاً من المطلبين في هذا الكتاب بدليليهما العقليين. أمّا إثباتهما بالتجربة، والمشاهدة الحسيّة، فلا إمكان لتجربة وجود الكلي، ولا الفرد الواحد منه غير المعين، من حيث إنه كلي، أو فرد واحد منه غير معين، بالمشاهدة الحسيّة، كما ذكرنا، ولا لتجربة عدم وجود فرد آخر لهذا الكلي غير فرد الوحيد؛ إذ المنفي لا يجرب، ولا يرى.

نذكر لما قلنا مثلاً بسيطاً، وهو أنك لو رأيت كتاباً مخطوطاً بخط لم يتغير نسقه من أوله إلى آخره؛ فقد صحّ لك أن تحكم بأن له كاتباً، وأنه لم يشاركه غيره في كتابته؛ تحكم بهذا؛ وإن كنت لا تعرف ذلك الكاتب بعينه، ولم تره حين يكتب، ولا يصحّ لأحد أن يقول لك: كيف تحكم بأن له كاتباً، وأنه كتبه وحده، ما دمت لم تره، ولم تر أنه لم يشاركه غيره في كتابته، وما دمت لا تستطيع إراءة ذلك الكاتب الواحد لمن يسألك عنه؟^(١).

وإنّي لا أظنّ، ولا أرجو من القارئ الفطن أن لا يعد إثبات وجود الله هكذا مقنعاً كل الإقناع، ولا مزيلاً لكل شك يحوم حول هذا المطلب، أو بالأصحّ كافياً

(١) لا يجوز أن يفهم ممّا كتبنا في هذا المقام أننا ننكر إمكان رؤية الله مع أن ذلك مذهب المعتزلة لا مذهب أهل السنّة؛ الذين قالوا: كون الشيء موجوداً يكفي في إمكان رؤيته. لكن الذي نريد أن نقوله هنا: إننا لا نطالب في مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود مَنْ يجب وجوده مطلقاً بإراءة هذا المطلق؛ لأنّ المطلق لا يرى، ولا الفرد غير المعين. نعم يمكن رؤية الواحد المعين الذي ينصرف إليه ذلك المطلق، وهو الله، لكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها، فلا نطالب بإراءته أيضاً. وأوّل شرط لوقوع الرؤية أن يأذن الله به، فإن كان الله لا يريد أن نراه في الدنيا فلا يكون في استطاعتنا أن نراه، ولا يلزم من هذا البتّة أن لا يكون موجوداً. ولو رأينا شيئاً على أنه الله - كما ينتظره رئيس تحرير «مجلة الأزهر» من البحوث النفسيّة التي يقوم بها بعض الغربيين، فيعلق الأستاذ رئيس التحرير أمّله الوحيد في إثبات وجود الله في صورة قطعّة، بتلك البحوث المبنية على تجارب حسيّة - فمن يضمن لنا أنه الله الذي نشده؟ إذ لا تكفل أي تجربة وأيّ رؤية أن يكون ما أثبتت وجوده واجب الوجود؛ أي: الله؛ لأنّ التجربة الحسيّة، وإن دلّت على وجود ما ثبت بها فلا تدلّ على وجوب وجوده، كما اعترف به أصحاب مذهب التجربة أيضاً، وسيجيء نصّ «استوارت ميل» عليه.

لتجلية هذه الحقيقة المعظمة في أعين الناظرين، وذلك بسبب توسط المراحل التي أشرنا إليها، وذكرنا توقّف بعض العقول في بعض منها، دون الوصول إلى الحقيقة المطلوبة، وإن وصفناها بأنّها عقولٌ محرومةٌ من توفيق الله، فهل يضرُّ بانجلاء الحقيقة للعقول السليمة مجردة من كلّ شكٍّ أن يتوسّط بين الوصول إليها وبين العقول مراحل الانتقال؟

أقول: لا! ليست العمدّة في ضمان حصول العقل على استيقان أيّ حقيقة أن يتناولها ويتقبّلها مباشرة، بأن لا تكون بينه، وبينها وسائط ومراحل، وإنّما العمدّة في ضمان الحصول على استيقان أمرٍ إذا كانت هناك وسائط ومراحل أن لا يفارق اليقين العقل في كلّ مرحلة وفي كلّ انتقالٍ منها إلى مرحلةٍ أخرى، بأن يكون بينها تلازمٌ عقليٌّ يربط بعضها ببعض، ويجعلها مستحيلة الانفكاك. فالعبرة إذن بصحّة المراحل في نفسها وقوّة الرابطة بينها لا بعدم وجود المراحل والوسائط في البين بالمرّة. ولا تخلو الحقائق البرهانية من هذه المراحل، ولا يخلُ وجودها بقيمة استيقانها. وإنّما يزيد في شرف العقول؛ التي استيقنتها.

قال الفيلسوف الكبير «ليبنز»: «اليقين البرهانيّ عبارةٌ عن اليقين البديهيّ الذي ينطبق على الرابطة بين قضايا متعدّدة بدلاً من انطباقه على حقيقة منفردة» ص ٧٤ «المطالب والمذاهب».

بقي سؤال، وهو أنّ وجود العالم الممكن الوجود هو الذي يضطرنا إلى القول بوجود الله على ما يفهم من البيان السّابق، فلولا ما بقيت الحاجة إلى القول بوجود موجود واجب الوجود، وهو الله، ومعناه: أنّه لا يمكن فرض عدم وجود الواجب تعالى مع وجود العالم، ويمكن فرض عدمهما معاً، وهذا ينافي وجوب وجود الله، وبعبارةٍ أخرى يكون وجوبه لغيره أي للعالم لا لذاته، وبعبارةٍ أخرى ثانية: يتوقّف وجوب وجوده على وجود العالم، وقد كان وجود العالم متوقّفاً على وجود من يجب وجوده فهذا دور؟!!

والجواب: أنّ وجود الله واجبٌ لذاته لا لوجود العالم، لكنّا عرفنا وجوبه لذاته من وجود العالم، فلو لم يكن العالم لم نكن نعرف وجود الله، ولا وجوب وجوده لذاته، فالمتوقّف على وجود العالم هو هذه المعرفة؛ أي: معرفة وجوب وجود الله، لا وجوب وجوده نفسه، فلا دور.

نعود إلى ما كنّا فيه، وممّا قرّر عليه البشر بعقله في العصور القديمة:

المبادئ الأولى الذهنية

مثل مبدأ التناقض، ومبدأ العلية؛ الذي استندنا إليه في دليل إثبات وجود الله^(١) فهذه المبادئ التي هي دعائم المعارف البشرية، والتي لا شيء عند الإنسان من المعلوم يفوقها قوةً ويقيناً، من مقررات العقل المحض.

والتعبير عنها بالمبادئ الأولى ليس لكونها مثبتةً ومتبينةً قبل سائر الحقائق قبليةً زمانيةً، بل لكونها قواعدً عاليةً، وتأميناتٍ نهائيةً لجميع الحقائق، وهي أعمدة المعلومات العقلية الضرورية؛ التي يستحيل خلافها. ولما أن موقع هذه المبادئ في الذهن فوق كل مناقشة، فالاعتراض عليها يعدُّ هذياناً، وغبابةً تختص بالمجانين.

نعم إنه، بعد إجماع علماء الغرب على أهمية هذه المبادئ، وعلو مرتبتها اليقينية، ادعى بعض منهم - وهو الفيلسوف «لوك» - عند التفطيش عن منشأها أنها مبنية على التجربة والاختبار. ورد عليه بأننا نعتقد هذه المبادئ مع وصف مضاعف كالكلية والوجوب، فكيف نجعلها مشتقة من التجربة؛ التي لا يكون الثابت بها إلا جزئياً وممكناً. فالإحساس والمعاناة يرينا الشيء كذا في زمانٍ معين، ومكانٍ معين، ولا ينبئنا أنه كذا في جميع الأزمنة والأمكنة، ويبين لنا: أنه كذا لا غير، لكن لا يبين لنا أنه يجب أن يكون كذا، ولا يمكن خلافه. وهو الفارق بين الحقائق النظرية العقلية كما قلنا غير مرة وبين الحقائق الثابتة بالتجربة. وهذا المذهب المردود في المبادئ الأولى الذي هو في معنى إنكارها يسمى المذهب الاختباري الخام.

وذكر بعض القائلين بابتناء هذه المبادئ على التجربة، وهو «استوارت ميل» المنطقي الشهير، فادعى ابتناءها على تداعي التجارب. فالتجارب الجزئية تكتسب بتداعيها وتواليها كليةً. أمّا الوجوب فلم يجترأ الفيلسوف نفسه أيضاً على ادعاء حصوله بالتداعي كما يقول في منطقة المعروف: «إنه وإن كانت لدينا تداعيات غير محلولة بعد؛ فلا يوجد تداعٍ غير قابلٍ للانحلال. وقد كان اقتنع بناءً على تجارب

(١) فكل أحد يعرف، ويشترك في معرفته العالم والجاهل: أن النقيضين لا يجتمعان، ولا يرتفعان، فلا تكون قضيتا زيد في الدار الفلانية في الساعة الفلانية، وليس زيد في تلك الدار في تلك الساعة صادقتين معاً، ولا كاذبتين معاً؛ لأن في صدقهما اجتماع النقيضين وفي كذبهما ارتفاع النقيضين، وكلاهما محال. هذا مثال مبدأ التناقض، وله شروطٌ مذكورة في المنطق. والنقيضان غير الضدين اللذين لا يجتمعان، ولكنهما يرتفعان. ومبدأ العلية: أن كل حادثٍ فله علّة. وقد سبق في الفصل الأول. وللمبادئ أنواع وأقسام لا تعيننا في هذا الكتاب.

مكررة في أزمنة طويلة بأن لون الطائر Le Cigne لا يكون إلا أبيض، فبعد اكتشاف أستراليا تبين بطلان ذلك الاقتناع».

فمن هذا لا يرى «استوارت ميل» الوجوب، والضرورة في أي مسألة تثبت بالتجربة؛ لأنه مهما كبر عدد التجارب الواقعة في جميع أزمنة الماضي؛ فليس بشيء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التي يحتفظ بها المستقبل احتياطاً، والقول بأنه لا سبب داعياً على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضي مؤيدةً للتجارب السابقة خروجاً عن دائرة التجربة، وإقامة مبدأ آخر مقامها» أي: مبدأ الاستدلال العقلي. أقول: ولو أجز هذا الخروج؛ لما كفى أيضاً في إثبات الوجوب في المستقبل لما وقع في الماضي على الاطراد؛ لأن عدم المانع إنما يدل على إمكان الوقوع، لا على الوقوع فعلاً، بله وجوب الوقوع.

ثم إن هذا الفيلسوف المصّر على ابتناء المبادئ الأولى على تداعي التجارب، لا يستثنىها عمّا يمكن أن يطرأ على المجربات في المستقبل من الانحلال، ويغرب، فيقول: «إن من الممكن أن يوجد في هذا الكون الذي لا يحدّ حدّ لوسعته محلّ لا تمشي فيه هذه المبادئ، أو يأتي علينا زمانٌ كذلك» فلا يستحيل اجتماع النقيضين مثلاً في ذلك المكان، أو ذلك الزمان!

وردّ على مذهب التداعي بأنه لو كانت المبادئ الأولى متكوّنة على التدرّج من تداعي التجارب المحسوسة وتراكمها؛ لزم أن توجد في البهائم أيضاً؛ لأنها تشاركنا في الإحساس، بل هو أقوى فيها منه فينا، ولزم أيضاً أن تتناسب قوتها وسلطتها في الإنسان مع كثرة السنّ وقتها مع أن درجة الاعتقاد بشأن المبادئ واحدة في الشباب والشيب، فلا تزيد التجارب المتراكمة في قيمتها، ولا تنقص.

وقال «اسبنسر» ردّاً عليه: «إنه لو كان جميع ما يملكه الإنسان عبارة عن القابلية الانفعالية لأخذ الانطباعات؛ فلماذا لا يقبل الفرس مثلاً نفس التربية التي يأخذها الإنسان؟ فالنفس الناطقة ما هي بلوح أملس، ولا محصول التجربة الشخصية، والفردية العادي، بل تعلّمها شيئاً من التجربة إنما هو بفضل قوة تنسيق التجارب الموجودة فيها سلفاً» فالمبادئ عند «اسبنسر» فطرية في الفرد، ولكنها متوارثة من العرق، ومكتسبة فيه. فهي على مذهبه أيضاً اختبارية.

وردّ على «اسبنسر» بأن كلامه في نقض أقوال سلفه الاختباريين كافٍ في نقض مذهبه أيضاً؛ لأن مذهبه ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضي. وما

دامت النفس الناطقة لا تظهر فيها قوة تنسيق التجارب على تقدير كونها لوحاً أملس؛ فالذي يمتنع للفرد يلزم أن يكون ممتنعاً للنوع أيضاً.

فالحاصل: أن المذهب الاختباري لا يمكن تصحيحه في أي مرتبة من مراتبه المعدلة، فأصحابه يؤمنون بأن العقل يتولد من التجارب، والحال: أن التجارب لو انضمت إلى التجارب والعصور إلى العصور فلا يتحصل منه شيء؛ إذ الزمان لا يلد شيئاً من نفسه، وإنما يأتي بتجارب محتاجة إلى التنسيق، والتنظيم، ولا يحدث قابلية تنظيمها أبداً، فالعالم على المذهب التجريبي مجموعة أحداث، وسلسلة إحساسات لا تناسب بينها ولا تلازم. ومن غليظ الأوهام أن يُظن كون التجربة تجعلنا في ارتباط مباشر مع الأشياء ونسبها الصحيحة، فإنما ندرك بها الظواهر والشؤون غير المنظمة وغير المرتبطة بعضها ببعض.

ومع هذا فإن كنا نفرض: أن هذا العالم معقول، وأن فيه قوانين وانسجاماً كلياً ثابتاً، ونعتقد ذلك، فإن هذا الفرض، وهذا الاعتقاد لا يأتينا من التجربة، بل يصدر من أعمق مكان من نفوسنا؛ لأن التجربة في حد ذاتها ليست بشيء معتد به، ولا موجودة بمعناها الأصلي؛ لكونها عبارة عن تراكم أحداث مبهم لا معنى لها ولا قيمة، فإن كانت للتجربة دلالة على معنى؛ فإنما تدل على ذلك التراكم، وتكون الحوادث المتراكمة قابلة للتعقل بفضل المفكرة التي تنظمها وتؤولها، ولا يُعدُّ العقل محصول هذا التنظيم، بل هو عماده وروحه، فالذهن لا يحصل من التجربة، بل وجوده أقدم من وجودها، وإحساسات البهائم أدق من إحساساتنا وأكثر عدداً، ومع هذا فلا يرى فيها إنشاء وتدوين علم من العلوم، وذلك لأن قيمة الإحساس عبارة عما يعطيه الذهن، وكونه ذا قيمة وأهمية إنما هو بفضل تحويله، وجعله فكراً، واجتيازه إلى ما بعده.

فالتكلف في تأويل العقل بالإحساس، وتأويل المعقولات مثل المبادئ الأولى بالمحسوسات أرباً أنواع المصادرة على المطلوب، كما في دروس الروحيات تأليف (أ. رابو).

فالحق في منشأ المبادئ الأولى: أنها وهبة مركوزة في فطرة الذهن، كما هو مذهب «ديكارت» و«ليبنتز» و«كانت» على اختلاف بينهم في بعض النقاط، لا يتحمل المقام تفصيله.

وهذا القدر أيضاً إفاضة في بحث المبادئ الأولى، لكنّها غير خارجة عن موضوعنا، لأن الدليل الأول من أدلة إثبات الواجب المذكور في الفصل الأول من

الباب الأول من هذا الكتاب، وكذا بعض أدلته الأخرى ينبني على مبدأ العلية، ثم على مبدأ التناقض، كما تقدّم.

ومهما أطلنا الكلام في أهميّة المبادئ الأولى وتعاليلها في نظر علماء الغرب عن أن يناقش فيها؛ فهو ينفع في المقصود من الكتاب، لا سيّما وقد انجلى في خلال هذا البحث: أنّ قيمة المسائل الثابتة بالتجربة ليست كما يُطّهره مقلدو الغرب في الشرق فوق السُّحب، ولا يقيمون بجنبها وزناً للمسائل الثابتة بالأدلة العقلية.

فالحكم المبني على التجربة، والعلم الحاصل منها - الذي يحتكرون بغير حق لقب العلم المثبت، وربما مطلق العلم له - غايته: أنّه حكم متحقّق مطابق للواقع غير مرتاب فيه، لا أنّه ضروري واجب مستحيل الخلاف؛ لأنّ ذلك من خصائص الأحكام الثابتة ببداهة العقل، أو برهنته عليها. فقصارى القضايا المستندة إلى التجارب الصحيحة أنّها قضايا واقعية، وعلى تعبير المنطقيين في فضل الموجهات: قضايا مطلقة عامّة، وعلى أعظم تقدير: قضايا دائمة^(١) لا يجاوز مضمونها الوقوع، ودوام الوقوع، والقضية المستندة إلى بداهة العقل، أو برهانه قضية ضرورية مطلقة تتضمّن الجوب الذي هو فوق الدوام أيضاً.

وقد اعترف بالتّحديد في قيمة القضايا المجربة «استوارت ميل» كبير مناطق الغرب على الرّغم من نزعتة التجريبية التي دفعته إلى إدخال المبادئ الأولى في صنف المجربات الممتاز بقوة الدّاعي، ومع ذلك استوجب صنيعه هذا - أعني: إدخال المبادئ الأولى في المجربات ولو في صنف ممتاز منها - خطأ من قيمة المبادئ في نظره حتّى تصوّر لها احتمال الانحلال في عالم غير عالمنا الأرضي.

وفي تصريح هذا الفيلسوف الكبير - المنسوب إلى المذهب التجريبي - بانحطاط قيمة المبادئ الأولى المعدودة بإجماع العقلاء في رأس جميع القضايا في القوة والقيمة اليقينية - على تقدير إدخالها في المجربات - عبرة عظيمة جدية بأنّ يعتبر بها أذنان العلماء الذين جعلوا رتبة الأدلة العقلية العالية في إفادة اليقين، فاعتبروا الثابت بها غير مثبت عند المقارنة بالأدلة التجريبية، فجرّهم جهلهم هذا إلى الشكّ في الله؛ لعدم قيام الدليل التجريبي على وجوده، وعدم اعتراف العلم به بسبب ذلك، فليسمعوا قول الفيلسوف منّي إن لم يسمعه من قبل، وليفهموا ما فيه من العبرة؛ إن كانوا سمعوه من غير فهم ما فيه.

(١) والمفهوم من كلام «استوارت ميل» المنقول آنفاً أنّه لا يمنح القضايا الثابتة بالتجربة رتبة القضايا الدائمة أيضاً.

لا، لا، إنيهم لا يسمعون، ولا يقرؤون كتابي لعدم احتمالهم مؤونة التدقيق والتعمق في المباحث. إذن فليسمعهم القارئ الناصر للحق، وليقل لهم: أيها الغافلون! حتى عن تدقيقات علماء الغرب - بعد أن أعرضوا بالمرّة عن العلوم الإسلامية -: إنَّ الثابت بالدليل العقلي المنطقي أعلى درجة وأعلى قيمة من الثابت بالدليل التجريبي.

وكان «ليبنتز» يقسم المعرفة إلى: البديهية، والبرهانية، والحسية، ويقول: «نحن نعرف وجودنا بالبدهة، ووجود الله بالبرهان، ووجود الأشياء السائرة بالإحساس» وكان - أي «ليبنتز» - ككلّ أشياح «ديكارت» يأبى أن يعطى اليقين الحسي قيمة أولية، كما في «المطالب والمذاهب» «لبول زانه»، ومن أقواله المنقولة في ذلك الكتاب: «إنَّ اليقين الحسي يرجع في التحليل الأخير إلى اليقين العقلي» فيكتسب ما فيه من قيمة اليقين بفضل هذا الرجوع. وفي هذا أيضاً عبرة لمن اعتبر.

وقد سمع القارئ منّا عند تحليل فلسفة «كانت» في آخر الفصل الأول من الباب الأول: أنَّ المحسوس يرجع عنده إلى المعقول، ولا محسوس غير هذا.

وقال «هيوم»: إنَّ من يدعن بقضية ثابتة بالبدهة، أو البرهان لا يقف عند تصوّرها بحالتها الحاضرة، بل يضطرُّ أيضاً إلى هذا التّصوّر، فليس في إمكان المخيلة أن تتصوّر نقيضاً لبرهان».

وقال «كانت»: «الفرق بين اليقين العقلي واليقين التدريبي: أنَّ الأول يكون ضرورياً، والثاني وقوعياً».

[سبب تعذر إثبات وجود الله تعالى بالتجربة]

فقد انجلى من هذا البيان أنَّ تعذر إثبات وجود الله بالتجربة ناشئ أولاً من كون مسألة إثبات وجود الله مسألة إثبات الوجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت المستحيل خلافها، وثانياً من كون التجربة لا تثبت بها الضرورة، والوجوب، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية. فلو كان الله ثابتاً بالتجربة - كما يتمناه الغافلون - بدلاً من ثبوته بالبرهان العقلي؛ لما كان موجوداً واجب الوجود، ومستحيل العدم، بل موجوداً عادياً، كواحد من الموجودات غير ضرورية الوجود، ومعناه: أنه لا يكون «الله».

وانجلى أيضاً: أنَّ انتظار الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» إثبات وجود

اللّه من وراء البحوث النَّفسِيَّة الجارية في الغرب بمساعي بعض علمائه - رغبةً منه في الحصول لهذا المطلوب على الدَّلِيل العلميّ الَّذِي هو الدَّلِيل التَّجْرِبِيّ عند العَصْرِيّين، وإِعْراضاً عن الأدلّة العقلِيَّة المنطقيَّة القائمة عليه إلى هذا الآن - عدولٌ عن محجّة البرهان إلى بسابس الحرمان.

قول اسبنسر

وقال «اسبنسر» في كتابه «تأليف البين» ص ١٥ «إنّ الدِّين الَّذِي هو موجود كالسَّدى في لحمة التاريخ البشري إفادةٌ واقعةٌ سرمديةٌ، أمّا العلم^(١)؛ فهو هيئةٌ حقائق منتظمةٌ تزداد دائماً وتتصقّى من أخطائها» ومراده من العلم: العلم المستند إلى التَّجارب، فهذا يخطئ ويصيب - كما لا يكتم الفيلسوف اعترافه به - ويتصقّى من أخطائه، فهو عرضةٌ لاحتمال التَّغْيِير؛ حتّى إنّ رُقِيَّه، واتَّساع نطاقه من يومٍ إلى يومٍ ناشئٌ أيضاً من استعداده للتَّغْيِير.

فعلومنا المستفادة من التَّجربة مهما جزمنا بها، وبصحتّها، وانتفعنا بها مُدداً طويلةً؛ فلا نأمن أن تأتي التَّجارب في المستقبل ناقضةً لها، أو معدّلةً.

ولا يجري مثل هذه الاحتمالات في العلم الثَّابت بالبرهان العقليّ فصاحب هذا العلم يكون في مأمن من أن يأتي يوم يظهر فيه خلاف ما علم في الماضي بشأنه؛ لكون هذا الاحتمال محالاً، حتّى إنّهُ لو لم يعلمه بهذا الشَّكل الضَّروريّ؛ لا يصحُّ علمه به، ولا يعدُّ علماً مبنياً على البرهان.

فمسألة إثبات وجود اللّه إذن المستندة إلى برهانها العقليّ الَّذِي سبق تقريره في الفصل الأوّل - والذي هو أقوى وأفضل - في غنيّ عن الاستناد إلى التَّجربة، ولا يسع المنكرين أن يقولوا: لا نسلمُ باستنادها إلى الدَّلِيل العقليّ، فلو أمكنهم أن يقولوا ذلك؛ لما احتاجوا إلى إكبار الدَّلِيل التَّجْرِبِيّ في أعين النَّاس، واستصغار

(١) أرجو أن لا يخفى على القارئ الفطن: أنّ هذا الفيلسوف المعترف بما في العلم المبني على التَّجارب من النقائص لا يتخلّص كغيره من علماء الغرب المتأخّرين عن خطأ تسميته العلم على إطلاقه كأنّه لا علم سوى العلم التَّجْرِبِيّ وعن خطأ جعل العلم مقابلاً ومزاحماً للدين. وسبب ذلك كون النُّصرانيَّة الَّتِي هي دين الغرب في وادٍ والعلم في وادٍ لكنّ العالم المسلم مبرؤٌ من تصوّر المزاحمة بين العلم والدين، ومن تصوّر الحاجة إلى تأليف بينهما. وماذا كان يفعل «اسبنسر» المتعزي بكون العلم قابلاً للتَّغْيِير إزاء ثبات الدِّين في العلوم العقلِيَّة؛ الَّتِي لا تقبل التَّغْيِير.

منزلة الاستدلال العقلي الذي مرجعه إلى استصغار العقل بالنسبة إلى الحسن، ففضحوا أنفسهم عند العقلاء.

[شبهتان حول الاستدلال العقلي]

وعلى الرغم مما ذكرنا من الأسباب المعقولة، والشهادات المنقولة عن كبار علماء الغرب في تفضيل الأدلة العقلية على الأدلة التجريبية، فالشبهة التي تلازم في هذا المقام أنصاف العلماء الذين أشرنا إليهم راسخة في قلوبهم هي «كثرة وقوع الخطأ في الاستدلال العقلي»، وأن وزن المسائل بالموازين العقلية؛ وإن كان قد أقع أهل القرون الخالية؛ فلا يخفى ما مني به من النقد في العصور المتأخرة، فهو اليوم لا يُقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية، وبين الدستور العلمي العملي». وهذه الشبهة التي أوردتها الأستاذ فريد وجدي باللسنة المتعلمين العصريين الشاكين في أمر الدين ورددها في مقالاته، ولم يرددها عليهم؛ لكونها موافقة لآرائه، فهو نفسه أحد العصريين الشاكين في أمر الدين يجذبه ما يجذبهم من لقب «الدستور العلمي» الذي لم ينس الأستاذ الإشادة به على الرغم من أنه وضع غربي في غير موضعه، لا يروق إلا المقلدين.

وقد بينا ذلك فيما سبق، ولا شيء في قول الأستاذ - مما يغر السذج، ويستحق الجواب بعد ما قمنا به إلى هنا من المقارنة الصحيحة بين الميزان التجريبي والميزان العقلي المسفرة عن كون المفضلون اعتبر في مقارنة الأستاذ فاضلاً، والفاضل مفضولاً - إلا حديث كثرة وقوع الخطأ في الاستدلالات العقلية.

والجواب عليه - مع ما ذكرنا منه عند نقل كلام الأستاذ (جزء أول) أن وقوع الخطأ في كثير من الاستدلالات العقلية لا يضر، ولا يخل بقيمة الاستدلال العقلي الصحيح الذي كلامنا فيه، فإن رأوا في الدليل العقلي الذي برهناً به على وجود الله مثلاً خلافاً، أو خطأً من الناحية العقلية؛ فليذكروه، وليأخذوا جوابه، ولا إخالهم يأتون بشيء أفضل مما أتى به الفيلسوف «كانت» وأخذ جوابه منا بعون الله تعالى، وإلا فماذا يعود على الدليل العقلي الصحيح من التبعة إن وقع خطأ في أي دليل عقلي آخر، أو أدلة عقلية أخرى؟ ثم ماذا يعود على الدليل العقلي الصحيح المادة والصورة من نقد الناقدين بعد أن كان كل نقد صوب إليه قابلاً للدفع، ولم يكن تصويبه من نقص في الدليل بل في نفس الناقد؟ فكما أنه لا ضرر على الدليل الصحيح من الخطأ الواقع في الدليل الفاسد لا ضرر عليه من الانتقادات المدفوعة التي تبتعتها على الناقد دون المنقود.

وإن قالوا: إنَّ كلَّ أحدٍ يميِّز صحيح الدَّليل العقليَّ - الذي هو الدَّليل العقليُّ الحقيقيُّ - من سقيمهِ، كما لا يميِّز النَّقد الوارد من النَّقد الشَّارد، فجوابه: أنَّ كلامنا في مسائل العلوم لا سيَّما في مسائلها العالية مع أهل التَّمييز والتَّدقيق. غاية الأمر أنَّ مزاوله الاستدلال العقليَّ تكون من اختصاص الخاصَّة، وهو ليس بنقضٍ للأدلة العقلية.

وآخر ما يقال لأدعياء العلم: لو كانت كثرة وقوع الخطأ في الاستدلال العقليَّ تحطُّ من قيمة البراهين العقلية؛ لما فضلها أقطاب الفلاسفة الغربيين؛ الذين استشهدنا قريباً بنصوص بعضهم في هذا الشأن على الأدلة التجريبية.

[الحكمة من كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال العقلي]

ومن الأسباب الحكيمة في كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال والتَّفكير العقليَّ لا على الإحساس والمشاهدة - فضلاً عمَّا نبهنا على عدم نفعهما في إثبات هذه المسألة -: أنَّ الثابت بالحسِّ والمشاهدة يشترك في الاعتراف به الجميع، ولا يكون فيه امتياز العاقل من الغافل، والذين أدركتهم هداية الله ممَّن حقَّت عليهم الضَّلالة.

ومعنى هذا: أنَّ الثابت بالحسِّ أوضح؛ بحيث لا يكون في ثبوته لمن يثبت عنده أدنى ميزة وشرف، وهذا لا ينافي كون الثَّابت بالعقل أقوى وأفضل. فلو كان الحسُّ هو الجدير بأن يدرك به وجود الله؛ لكانت البهائم التي حواسُّهم أقوى من حواسِّ الإنسان أولى منه بأن تكون مكلفة بمعرفة الله.

[قصور التجربة الحسية]

وتلخيص المقام: أنَّ عدم إثبات وجود الله بالتَّجربة الحسية؛ التي يعتمد عليها العلم الحديث اليوم، والمفتتنون متاً بشهرة هذا العلم الزمنية لحدِّ أن ينبذوا العلوم الأخرى وراء ظهورهم، ويضحُّوا في سبيل الانتماء إليه بأثمن المعارف البشرية - وأعني: معرفة وجود الله - لا ينشأ من عدم كون الله موجوداً، أو من عدم السَّبيل إلى إثبات وجوده بل لعدم كون الله مادياً ولا داخلياً في الطبيعة، وكون التَّجربة الحسية أداةً خاصَّةً لإدراك المادَّيات، والطَّبيعيَّات، وبعبارةٍ أخرى: أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادَّة والطَّبيعة، ولها عيبٌ آخر يمنعها عن أن تكون

واسطة لإثبات وجود الله، وهو أن المطلوب في إثبات وجود الله إثبات موجود واجب الوجود، وأن وجوب الوجود - الذي هو الوجود بوصف مضاعف - لا يُثبت بالتجربة الحسيّة وإنما يثبت بها الوجود العاديّ. ولا يقال: لم لا يثبت وجود الله أولاً، ثم وجوب وجوده؟ لأنّي أقول: نحن نعرف وجود الله من وجوب وجوده، ولا نعرفه بحقيقته حتّى نثبت وجوده أولاً، ثم وجوب وجوده، ذلك: أنّه لزم لوجود العالم الممكن الوجود وجود موجود آخر واجب الوجود؛ ليستند إليه وجود العالم، ويكون وجوده معقولاً، فقلنا بوجود هذا الموجود اضطراراً؛ أي: لتصحيح وجود العالم، لا لكوننا رأيناه كما رأينا العالم، بل لكون رؤية العالم اضطرنا إلى الاعتراف بوجوده من غير حاجة إلى رؤيته، فهذا الاضطرار أولى لتصديقه من أن نكون نراه فنصدّق وجوده برؤيته مع أنّ الله تعالى متعالٍ أن ينقاد لتجربة من يُعلّق الاعتراف بوجوده على رؤيته.

فإذا كانت التجربة الحسيّة عاجزةً عن إثبات وجود الله لعيب في نفسها لا في المسألة المطلوب إثباتها فهل من الإنصاف أن تُحمل تبعه عجزها على المسألة نفسها، أو أن تُستنبط من عجزها حجة لنفي وجود الله، أو الشك فيه، مع وجود طريق لإثبات وجوده غير طريق التجربة؟ ومن قال: إنّ كلّ شيء يُعرف بالتجربة، وهي المرجع الوحيد في الإثبات، فما لم يثبت وجوده بها لا يعدّ ثابتاً ثبوتاً علمياً؟! فإن قال ذلك أحد فهو لا يعرف التجربة، ولا العلم، ولا الثبوت العلميّ كائناً من كان القائل.

ولا يحسبني القارئ أني أغمط الدليل التجريبيّ، والعلم المعتمد عليه دون غيره محاباةً منّي للأدلة العقلية التي يتمسك بها المتمسكون في إثبات وجود الله، فعندي وثائق من شهادات العلماء الغربيين المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة زيادةً على شهادة عقلي الذي آتانيه الله من فضله، والذي أثق به أولاً، وأزن أقوال الغربيين والشرقيين بميزانه، كما أتمنّى أن يزن القارئ كلّ أقوالي في هذا الكتاب بميزان عقله، ثمّ يقبلها، أو يرفضها. وقد أوردت من قبل بعض تلك الوثائق، وهنا أورد بعضاً آخر:

[قول كارو]

قال «كارو» في كتابه «مذهب الماديّين والعلم» ص ٢٥٤، ٢٥٦: «إنّ مسألة المنشأ، والعلل الأولى - سواء كان موضوع البحث إثباتها أو إنكارها - لها صفة فوق التجربة، فلا حذاقات علم الجدل الزائدة الدقّة، ولا رقيات العلم والمعرفة

تسلبها هذه الصِّفة، فإذا وصلت المعرفة الشِّرْية إلى حدِّها الأعلى تعجز عند ذلك المشاهدة، وإدراك الحواسِّ، ويتضاعف العجز بعدم إمكان التَّدقيق والتَّحقيق التَّجربيِّ والمراقبيِّ، فالمحلُّ الَّذي تتوقَّف فيه حواسُّنا المُمدَّة بالآلات الدَّقيقة الرَّاقيَّة، والَّذي لا يكون فيه التَّدقيق معياراً للحساب، فذلك هو دائرة الفكر والنَّظر، وهناك دورٌ علم ما وراء الطَّبيعة، فهو يبتدئ حيث ينتهي العلم الطَّبيعيُّ. ووظيفته الَّتِي لا تقبل أدنى مسامحةٍ أو مساهلةٍ أن يستند إلى استدلالات العلوم المثبَّته، وأن لا يأتي بمقدِّمةٍ تنافيها، لكن له أن يذهب إلى ما وراء ذلك؛ فله أسلوبٌ يختلف عن أسلوب علم الطَّبيعة، وأصولٌ إثباتيَّةٌ مخصوصةٌ، ونوعٌ من اليقين خاصٌّ له، فهو ساحةٌ أخرى غير متناهية الوسعة، وعالمٌ آخر له شرائطه وضوؤه.

فإن كان شيءٌ في خارج عالم الحادِّثات المادِّيَّة المنظمة؛ فالَّذي ينفذ فيه ليس البتة هو التَّجربة المثبَّته بآلاتها المدقَّقة، بل العقل الَّذي لا حدَّ لقدرته، واستطاعته مع آليته، وهما: الحسُّ الباطنيُّ، الَّذي يدرك الأشياء غير المرئيَّة، والعقل المتربي المتكَمِّل؛ أعني: العقل بالفعل.

[قوانين العقل تقيد دعاوى علم الطبيعة]

وبمناسبة قول «كارو» عن وظيفة علم ما وراء الطَّبيعة في أن لا يأتي بما ينافي علم الطَّبيعة، يجب أن ننبه إلى أنَّ وظيفة علم الطَّبيعة أيضاً في مقابل وظيفة علم ما وراء الطَّبيعة، أن لا يدَّعي ما ينافي قوانين العقل، ولا سيَّما قوانين المنطق، بل لا يدَّعي أيضاً ما ينافي علم ما وراء الطَّبيعة في مقرَّراته المثبَّته بالبراهين العقليَّة؛ إذ لا تنافي بين العلوم، ولا انحصار للعلم في علم الطَّبيعة، وإنَّما يحصل التَّنافي في فهم بعض من ينتمون إلى العلم - أي: أنَّ الآفة تأتي من الفهم السَّقِيم - حتَّى إنَّ فهمهم هذا يُخرج العلم من حدِّه، فيجعله ينافي نفسه في حين أنَّه لا يُتصوَّر من أيِّ علم أن ينافي نفسه، وذلك كادعاء ملاحدة الطَّبيعيين أن لا شيء فيما وراء الطَّبيعة لعدم شهادة التَّجربة - الَّتِي يقوم بها العلم الطَّبيعيُّ - بوجوده. مع أنَّ عدم شهادة التَّجربة العلميَّة بوجود أيِّ شيء ليس معناه: أنَّها تشهد بعدم وجوده. وهل يكون معنى عدم الشَّهادة بالوجود الشَّهادة بنفي الوجود، فينقلب عدم الشَّهادة شهادة؟ وإنَّما معناه الصَّحيح: أنَّ العلم الطَّبيعيُّ لا يعرف وجود ذلك الشيء الَّذي يحتمل أن يعرفه علمٌ غير العلم الطَّبيعيِّ، ولا يكون وجود الشيء منفيّاً لانتفاء العلم به بناءً على أنَّ نفي الوجود شيءٌ ونفي العلم

بوجوده شيء آخر، لا يجوز أن يلتبس الأمر بينهما، فيقام تجربة عدم العلم به مقام تجربة عدم وجوده، وادّعاؤهم النَّفْيَ في مثل هذا المقام بمعنى نفي الوجود منافي لأصولهم التجريبية بإقامة عدم الشهادة مقام الشهادة.

وخلاصته: التَّخْطِي في الدَّعوى إلى ما وراء التجربة، فيلزم أن تكون دعوى باطلة على مذهبهم العلمي أيضاً الذي لا يقبل الحكم فيما وراء التجربة.

ومما يغفل قاصرو العقل على الإحساس والتَّجربة الحسّية، أو مفضلوهم على العقل: أنَّ الإحساس والتَّجربة يحتاجان دائماً إلى العقل. فهما بدون العقل لا يفيدان شيئاً، أو يفيدان شيئاً باطلاً، كما في المثال الأنف الذَّكَر؛ الذي لم يزن فيه الملاحظة تجربتهم بميزان العقل، فجعلوها لها وزناً أكثر من وزنها الحقيقي.

[استقلال إدراك العقل عن التجربة خارج إطار الماديات]

أمّا العقل؛ فهو لا يحتاج إلى مساعدة الإحساس والتَّجربة إلا في المادّيات؛ التي يكون إدراكها بواسطة الآلات الجسمانيّة.

وما يكون عارياً، أو عالياً عن المادّة؛ فالعقل يدركه من دون توسُّط آلة، بل ربّما تكون تلك الآلات شاغلة له، فينحّيها عنه، ويتفرَّغ له بما في خزانة نفسه كما يقع للإنسان من تعطيل حواسّه عند التأمُّل في مشكلة.

من مظاهر اختلاف العقل والحسّ

ومما يختلف فيه العقل والحسّ، ويدلُّ على قوّة الأوّل، وضعف الثَّاني: أنَّ المحسوس القويّ يفسد الحسّ، فيضُرُّ الضَّوء الشَّدِيد بالبصر، والصَّوتُ الشَّدِيد بالسمْع. وأيضاً، فإنَّ الحسّ لا يدرك المحسوس الضَّعيف بعد إدراك المحسوس القويّ، فمن نظر إلى الشَّمس لا يرى على إثره شيئاً أمامه. بخلاف العقل، فإنَّ اشتغاله بالمعقولات القويّة، والأُمور المجرّدة لا يضعفه، بل يقويه. ثمَّ إنَّ الحواسّ قد تخطئ، فيصحَّح العقل أغلاطها، ومع ذلك فهي تصرُّ على إخطائها، كروية القمر أكبر من النُّجوم، وكرؤية راكب البحر: أنَّ السَّاحل سائر.

وقال «كانت» منتقداً لمذهب الإحساسيّة: «إنَّ المنطق يستند إلى القوانين العقلية المحضة، وإنَّ الخواصّ؛ التي هي موضوع الرِّياضيّات، وما يتبعها من القوانين ليست بموجودة في الطَّبيعة، وإنّما هي موجودة في العقل، فالحادثات الطَّبيعيّة تُحلُّ بهذه القوانين، والذي يثبت في العلوم، ويُستحصل به اليقين هو

القوانين العقلية، مثلاً: إنَّ إنكار مبدأ العلية العقلية يكون رضاءً بعدم البحث عن القاتل عند وقوع القتل. فللعلم مادةٌ، وصورةٌ، فمادته تأتي من الأحوال الخارجية، وصورته تأتي من النفس الناطقة، وتتبدل الأحوال الخارجية، ولا تتبدل الصورة التي تعطيها النفس.

والمعرفة تتركب من هذين العنصرين فالعنصر الأول - أعني: مادة المعرفة - إنما تصير علماً حقيقةً بالعنصر الثاني، والمعرفة لا تأتي من التجربة، وإنما تبدأ منها وتحصل صوراً ذهنيةً، لكن الذي يقارن، ويوحد، ويفرق، ويفسر هو النفس الناطقة.

وما من حادثة تعطي مفكرة البشر مفهوم العلة، إنما المفكرة تبحث عنها بمقتضى طبيعتها. والمبادئ النظرية وإن كانت تحتوي عنصراً تجريبياً إلا أنَّ فيها ما يستقل عن كل تجربة، كالمبادئ الرياضية. والتجربة تعرّفنا الأشياء كيف هي، ولا تعرّفنا كيف هي في كل زمان ومكان، إذ العموم والضرورة صفة المبادئ النظرية الصرفة الفارقة. والقوانين التجريبية؛ وإن كان فيها عمومٌ قياسيٌ استقرائيٌّ؛ لكنّه ليس فيها عمومٌ مطلقٌ، ولا يمكن أن يستنبط من التجربة أن لا مستثنى للقوانين التجريبية فلا يدل عليه أي تجربة» «اضمحلال مذهب الماديين» ص ٦٦٩.

ومن الظريف بدء «هوجو» الشاعر الفرنسي المشهور كلامه في اقتناعه بوجود الروح بهذه المقدمة الهزلية: «أنا أعرف كون باريس اليوم ماديين إثباتيين «بوزيتيويزم» لحد أنهم لا يؤمنون إلا بسراريالات الرأقصات الضيقة، ومحفظات الصرافين».

وفي الختام أقول: انظر ما كتبه العلماء والعقلاء الغربيون، ونقلناه في هذا الفصل ممّا يدلُّ دلالةً ظاهرةً على عدم انحصار المعقول في المحسوس، بل على امتياز العقل على الحسِّ بميزات عظيمة، لا سيّما الفيلسوف «كانت» كيف صدّق في قوله المنقول أخيراً كلُّ ما قلته منذ عشرات من الصفحات في المقارنة بين دليل التجربة الحسية وبين دليل العقل، كأنّه ردٌّ على خصومي الذين ناقشتهم في هذا الكتاب بشأن هذه المسألة، وفيهم «كانت» نفسه، والفضل ما شهدت به الأعداء لا سيّما أفضلهم وأشرفهم مثل «كانت» الذي لا يعدله غيره من الخصوم بأقلِّ نسبة في المائة، وبه تقرّر موقف العقل من العلم الحديث والقديم، ثمَّ انظر جهالة الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» القائل في مناظرته الشيخ محمد عبده ص ١٨٢ «فلسفة ابن رشد»:

«إِنَّ الدِّينَ مَتَى صَارَ عَقْلِيًّا لَمْ يَعُدْ دِينًا، بَلْ أَصْبَحَ عِلْمًا»^(١)؛ إذ ما هو الدِّين؟ هو الإيمان بخالقٍ غير منظورٍ، وآخرةٍ غير منظورةٍ، ووحىٍ، ونبوءةٍ، ومعجزةٍ، وبعثٍ، وحشرٍ، وحسابٍ، وثوابٍ، وعقابٍ، وكلُّها غير محسوسةٍ، ولا معقولةٍ^(٢)، ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة، فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله^(٣)؛ ليقول: إِنَّ دينه عقليٌّ ينتهي إلى رفع ذلك كلِّه لا محالة، وهذا هو السَّبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التَّاسِع من «الجامعة» إلى عقلٍ، وقلبٍ، تلك القسمة التي ردَّ عليها الأستاذ [مناظره] في ردِّه الرَّابِع دون أن يقنعنا، ولا يمكن أن يوجد في العالم دينٌ عقليٌّ إلا إذا كان ذلك الدِّين يُثبت بأدلةٍ عقليةٍ مبنيةٍ على الامتحان، والتَّجربة، والمشاهدة نفس الإنسان الخالدة، والآخرة، وبعث الأجساد، والثواب، والعقاب، وعالم الغيب، والوحى، والحقِّ سبحانه وتعالى، ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة، ورجال الدِّين ينادون بإبعاد العقل عن الدِّين^(٤)، أمَّا عقلاء الفلاسفة؛ فلأنَّهم يكرهون مقاومة معتقدات النَّاس، وذلك للضرر الذي ينشأ من جرَّاء هذه المقاومة، وأمَّا رجال الدِّين؛ فللفرار من برهان العقل؛ الذي يهدم كلَّ شيءٍ لا يقع تحت حسِّه.

أقول: عجيبٌ من العقل الَّذي هو أوَّل مبرهن على وجود الله، وعلى وجود الرُّوح، ومعتزفٍ بعد ثبوت وجود الله بإمكان كلِّ ما ذكره الأستاذ من البعث، والحشر، والحساب، والثواب، والعقاب، والوحى، والنبوءة، والمعجزات، ثم وقوعها بعد أن أخبر به الله ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢] عجيبٌ بعد هذا وذاك أن يهدم العقل كلَّ شيءٍ لا يقع تحت حسِّه! وأيُّ لزوم لوجود مثل هذا العقل؛ الَّذي هو تابعٌ للحواسِّ، وليس عنده معقولٌ غير محسوس؟!



(١) قد سبق ممَّا في أوائل الباب الأوَّل بيان المراد من قول القائل بأنَّ الإسلام دين عقلٍ، وسبق أيضاً نقد قول الأستاذ فرح هذا تفصيلاً.

(٢) يريد: أنَّها غير معقولة؛ لكونها غير محسوسةٍ بقرينة كلامه فيما بعده.

(٣) المراد من فهم هذه الأمور عندنا بالعقل: أنَّ العقل يعرف ببراهينه وجوب وجود الله، ويعرف إمكان الأمور الأخرى بعد ثبوت وجود الله، لا أنَّه يعرف حقيقة الأوَّل، وكيفيات الأخرى.

(٤) وأنا بصفة رجل الدين أثبت في هذا الكتاب قرب العقل من الدين، بدلاً من إبعاده عنه.

المطلب الرابع

موقف التجربة من الدين وفيه الدليل الثاني لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية^(١)

إلى هنا من فصول^(*) الباب الأول الأربعة لم نأل جهداً، ولم يخيبنا المجهود بحمد الله، وتوفيقه أن يؤاتينا في إثبات: أن العقل حليف الدين الوفي، وأن العلم الذي لا يمكنه - أي علم كان - أن يخالف العقل، ويفارقه، مضطراً إلى أن يكون بجانب الدين؛ الذي هو حليف العقل، فلم يبق شيء لا اتصال له بالدين إلا التجربة؛ التي يسند إليها العلم الطبيعي، لكن الدين مستغن عن الاستناد إليها بفضل استناده إلى ما هو أفضل منها وأقوى.

هذا ما حصل عليه القارئ إلى هذا المحل من هذا الكتاب، والآن نرفُ إليه حديثاً جديداً، ونُقدّم على خصومنا الذين نحاجُّهم بحملةٍ أخرى، لا لأنَّ الحملة الأولى وما تعتمد عليه من الحجّة لم تكف في تبكيّتهم، بل ليزداد الذين آمنوا على يد الحجّة الأولى إيماناً، وتلين قلوب الباقين على إنكارهم، أو يزدادوا هزيمة وخسراً.

والحديث الجديد: أنا اقتصدنا كثيراً في الموضوع، ولم ندع إلى الآن: أن التجربة أيضاً لا تأبى - كالعقل المحض، والعلوم البنيّة عليه - أن تنحاز إلى جانب الدين. والآن نرتقي في البحث، ونقول: إنَّ مسألة وجود الله الذي هو أساس الدين لا يعوزنا إثباتها بالدليل التجريبي بعد إثباتها بالدليل العقلي، فإليك الدليل الذي يسمّيه الفلاسفة الغربيون دليل العلة الغائية، والمتكلمون من علماء الإسلام يسمّونه: دليل الحكمة، ودليل نظام العالم، ويستدلّون به على صفات الله. ولا

(١) جعله الأستاذ العقاد دليلاً ثالثاً في كتابه «الله» وقد تركنا نحن دليله الثاني الذي أعجبه كثيراً، ولم يعجبنا لا كثيراً، ولا قليلاً؛ لما ذكرناه في ص ٢٩٦.

(*) المعنتي: يبدو أن المؤلف قسم الباب إلى فصول ثم عاد وقسمه إلى مطالب، فلعلها: مطالب الباب الأول.

مانع من أن نسوقه نحن في هذا الكتاب دليلاً لإثبات وجود الله، كما فعله علماء الغرب.

وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره، حتّى أمكنت تسميته بدليل القرآن؛ لأنّ كثيراً من آياته - ولا نحصيها هنا لكثرتها - طافح به، وهو أثرى الأدلة، وأوسعها، وأكثرها استعداداً لنصرة المستدلّ، وخذلان المنكر، وأوفقها لأمزجة العصرين.

وكثيرون من علماء الغرب، مثل «بول زانه» مؤلّف «المطالب والمذاهب» و«شارل ريشه» مدرّس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسيّة، وغيرهما ألفوا كتاباً مستقلّة باسم «العلّة الغائيّة» ونحن نقول، ونوجز في القول أولاً، ثم نضيف إليه التّفصيل اللازم:

كما أنّ الفيلسوف «ديكارت» استيقن وجود نفسه من إدراكه قائلاً: «أشكّ فأدرك، فأنا إذن موجود» فأصبح هذا مثلاً أساسياً للإثبات الواضح، فنحن نرى في تركيب أجزاء العالم بعضها من بعض، وفي تراكيب أجزاء أجزائه مطابقات عموميّة وخصوصيّة، ونرى في سير الكائنات على مراحل الوجود نظامات تدلّ تلك المطابقات وتلك النّظامات أجلى دلالة على كون العالم مبنياً على أساس الإدراك، والإرادة، لا على أساس المصادفة العمياء.

ولهذا قال «بول زانه» عن «سقراط» بعد التّنبية إلى أنّه كاشف دليل العلّة الغائيّة، وواضع مذهب الوحدانيّة الإلهيّة الفلسفيّة: «لم يقف «سقراط» عند وجدان أمارات العقل في الكائنات، بل وجد فيها علائم القدرة السّامية المشحونة بالرحمة للبشر».

أقول: فكأنّ كبير فلاسفة اليونان قرأ قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُم مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّا الْإِنْسَانُ لَغَفَلٌ *﴾ [إبراهيم: ٣٢ - ٣٤] ثم قال «بول زانه»: «وكان - أي: «سقراط» - يستخفّ بالذين يحاولون إيضاح الكائنات بالماء، والهواء، والأثير.

وكان «أفلاطون» يقول: «أكثر النّاس يتصوّرون العلل الماديّة التي تسبب حصول الحررة، والبرودة، وأمثالهما عللاً حقيقيّة، مع أنّه لا يمكن أن يكون للمادّة عقل، فعلى محبّي العقل والإدراك أن يتحرّوا قبل كلّ شيء العلل المدركة،

ويسلموا بأنَّ العلل المتحركة بالغير، المحركة لما حولها بالضرورة [أي: من غير إرادة] عللٌ في الدرجة الثانية» أقول: لا يخفي ما في تعبير الفيلسوف: «فعلى محبِّي العقل والإدراك أن يتحرَّروا قبل كلِّ شيءٍ العلل المدركة» من احتقار الملاحظة، واتِّهامهم بعدم تقدير العقل والإدراك قدرهما.

وقال «نيوتون» «هل يمكن أن لا يكون منشئ البصر عالماً بقوانين الرؤية» وهذا في حين: أن ملاحظة الماديَّين يدَّعون أنَّ العين لم تُنشأ؛ لتكون أداة للرؤية، وإنما رؤيتها تقع بالمصادفة، كما أنَّ سماع الأذن، وشمَّ الأنف، وذوق اللسان كذلك. لكنَّ «ريشه» يقول: «إنَّ السفسطات بصدد إنكار: أنَّ العين أنشئت على أن تكون أداة للرؤية لا ترزع حتى أفكار السُّوفسطائيَّين المتَّفقيين مع أفكار النَّاس فيها».

[نظام العالم يدل على إدراك وإرادة إقامته]

فهذا الإدراك، وهذه الإرادة المحسوستان في نظام العالم حساً لا قبل لإنكاره يضطراننا إلى الفحص عن وجود مدركٍ تحار الألباب في مدى عظمة إدراكه، وتضييق المدارك عن إحاطة شموله لأصغر أجزاء العالم وأكبرها من التَّمَلُّ إلى الجمل، ومن الجبل إلى الأرض، والشمس، والمجرة، ومن التَّمَلُّ إلى أدقِّ أعضائه النَّاشطة، فمن هذا المدرك العظيم؟ ليجبنا معاشر الماديَّين، والطَّبيعيين! هل هو المادَّة التي لا مناسبة بينها وبين الإدراك حتَّى إنَّ الإنسان ينطوي على الإدراك، وينطوي على المادَّة، ولا تشعر مادَّته بما فيه من الإدراك، فلو كان الإدراك في مادَّته؛ لأدرك بيديه، ورجليه، كما أدرك بعقله، وحتَّى إنَّ هذا الإنسان المدرك لا يبلغ إدراكه كلَّ ما يجري في بدنه من نظام الحياة.

فمادَّة الإنسان التي هي أقرب الموادِّ إليه تأبى أن تنقاد لإدراكٍ، وتدخل في حوزة شموله، فكما أنَّ المادَّة ليس من شأنها أن تدرك؛ فليس من شأنها أن يتَّصل بها الإدراك، فبينها وبين الإدراك تنافٍ من الطَّرفين، حتَّى إنَّ المنخ الذي يعتبر الماديُّون الإدراك فعله ليس له شعور بنفسه، بله أن يكون هو المدرك، والإنسان المدرك أيضاً لا يشعر بوجود مخِّه إلا بواسطة التعلُّم والاستخبار.

فیفهم من جميع ذلك: أنَّ الإنسان المدرك يعيش تحت سلطان إدراكٍ آخر أعظم من إدراكه، وأعم، وإذا كان الإنسان المدرك لا يفهم إدراكه فيكون تحت سلطان إدراكٍ آخر؛ فما بال غيره من الموادِّ التي لا علاقة لها بالإدراك أصلاً. ومثل هذا التَّفصيل والتَّرديد يقال في الإرادة أيضاً.

وهل صاحب الإدراك والإرادة المحسوستين المنجليين في نظام العالم هو الطَّبيعة؛ التي يقال عنها في لغة العصريين: إنَّها فعلت كذا، وتُفعل كذا؛ إن لم يكن صاحبهما المادَّة؟ لكن قولهم ذاك ليس لأنَّ الطَّبيعة فاعلةٌ تلك الأفعال، بل لعدم إمكان إسنادها إلى المادَّة العاطلة الجاهلة، فاستعاروا اسماً لا مسمى له، وعزوها إليه اتِّكالاً منهم على عدم مفهوميتِّه لعدم وجوديَّته.

ومعنى هذه الاستعارة وهذا العزو: أنَّه لا فاعل لتلك الأفعال عندهم، وأنَّها أفعالٌ من غير فاعل، وإلا فهل من موجود عند الماديِّين غير المادَّة، والقوَّة؛ التي هي عبارةٌ عن خواصِّ المادَّة مثل الثقل، أو الجاذبيَّة العامَّة، أو القوَّة الميكانيكيَّة، والحرارة، والضياء، والكهرباء، والمغناطيسيَّة، والعلاقة الكيميائيَّة، والقوَّة الماسكة؟ وليست بين هذه الخواصِّ خاصَّة الإدراك؛ إذ لو كانت؛ لكانت المادَّة مدركةً لكون الإدراك من خواصِّها، وقد علمت: أنَّها لا تدرك، فلا يدرك خواصِّها أيضاً. وإذن فما معنى الطَّبيعة إلا اسمٌ بلا مسمى، استعاروه فراراً من إسناد الحادثات إلى المادَّة؛ التي ليس من شأنها أن تحدثها لعدم إدراكها، أو فراراً من إرسال تلك الحادثات غير مسندةٍ إلى فاعلٍ ما، في حين أنَّ فطرة العقول لا تقبل فعلاً من غير فاعلٍ.

وقد يُرى في كتب الفلسفة: أنَّ الطَّبيعة يُعبَّر بها عن مجموع العالم، فعلى هذا يمكن أن يقال: إنَّ الإدراك إن لم يوجد في أجزاء العالم؛ التي ترجع إلى المادَّة وخواصِّها؛ ففي الإمكان أن يوجد في المجموع المركَّب منها؛ لجواز أن توجد في الكلِّ خاصَّة لا توجد في أيِّ جزءٍ منه.

وفيه: أنَّه لو أديرت الأجزاء التي لا إدراك فيها بالإدراك المفروض في المجموع المركَّب من تلك الأجزاء؛ لاحتاجت الأجزاء إلى الكلِّ المركَّب منها في حين أنَّ المعقول المنطقيَّ هو العكس - أعني: أنَّ النِّظام الكلِّي محتاجٌ إلى انتظام أجزائه، فلو احتاج نظام الأجزاء إلى نظام الكلِّ؛ لزم الدَّور، فكأنَّ وجود الكلِّ المنتظم بانتظام أجزائه تقدَّم على وجود أجزائه المنتظمة، فنظَّمها، وهو محالٌ متضمَّن لتقدُّم الشَّيء على نفسه؛ إذ لا يمكن حصول الكلِّ المنتظم بانتظام أجزائه قبل حصول الأجزاء المنتظمة.

[خطر القول بـ(الإدراك والإرادة)

على مذهب الماديِّين والطَّبيعيين]

فالحقُّ: أنَّ الإدراك والإرادة اللَّازمين الضَّروريَّين لنظام العالم يبقيان على

مذهب ملاحدة المادّيين والطّبيعيين من غير ذي إدراك، وإرادة، ومن أجل ذلك أنكروهما، وبنوا النّظام المشهود على المصادفة، ولم يكونوا فعلوا في هذا البناء غير تسجيل دعوى باطلة أخرى على أنفسهم، وبطلان تلك الدّعوى في الظهور بحيث يتردّد الإنسان في صدورهما عنهم، ويميل خصومهم إلى الاهتمام بتثبيتها أكثر عن إبطالها^(١) وسواء أسندوا نظام العالم إلى الطّبيعة - كأنّ الطّبيعة مدركة وموجودة - أو أسندوه إلى المصادفة غير المحتاجة إلى الإدراك؛ مع كون الاحتمالين لا يقل أحدهما عن الآخر في السّخف الواضح، والبطلان الفاضح، فإنّ كلّ ذلك ينبئ عن شدة اضطرابهم، وعنائهم في معاندة الحقيقة، والعدول عن إسناد نظام العالم؛ الذي هو «طابع الله» على صفحات الكائنات - كما سمّاه الرّاهب والأديب الفرنسي المشهور «فلون» ونعم ما سمّاه - إلى صاحبه الحقيقيّ.

فكلّ ما في الكون من نظام وإحكام - ينتهي العلماء الكاشفون أسرارهما، ولا تنتهي أسرارهما - يدلّ دلالة ناصعة على علم واضعهما، وإرادته، وقدرته اللامتناهية، وبالأولى على وجوده، فعلماء الطّبيعة الذين هم الآخرون بالخضوع، والرّكوع أمام عظمة الله؛ إن كان فيهم من أنكر وجود الله - ولم ينكره إلا بعقله وإرادته - ونسب تلك النّظم، وتلك الأسرار إلى المصادفة العمياء، ففي إنكاره أيضاً دليل آخر على كمال قدرة الله في تسيير عقول العقلاء على حسب ما يشاء من هدايتهم وضالّتهم.

فإذا أراد الله ضلال من يُعدّ من أعقل النّاس؛ جعله يقول ما لا يقدر أن يقوله مخبول، فيعتبر خلق السّموات والأرض، وما فيهما، وما بينهما من صنع المصادفة، والمجازفة، ويدخل في هذه المجازفة خلق هذا القائل، وخلق عقله، ولم يكن في ذلك من غرّوى لو كان عقل كلّ عاقل تسيغه المجازفة في القول إلى هذا الحدّ، وكثّاً قلنا: هكذا يكون مبلغ العقل المخلوق جزافاً.

وقد قال «وولتر»: «إنّ الأجرام السّماوية إمّا أن كلّاً منها نفسه مهندس، أو من نّظم مهندس عظيم».

لكنّ أولئك المجانين الطّائنين أنفسهم من العلماء يسهل عليهم بعد أن أنكروا عقولهم إنكار المعقولات، فيقولون بعدم ابتناء العالم في تكوّنه وتكّمّله على أساس العلم والإرادة، والتّقدير، والتّدبير، فمهما بلغ العالم من كمال الإتيان في جميع

(١) ولهذا قال «مونتسكيو»: «ما أبعد أن تكون القدرة العمياء خلقت ذوي العقول» وقال «هانري بوانكاريه»: «إنّ في الدنيا انتظاماً والتّماماً لا يمكن أن يكون أثر المصادفة».

أجزائه الكبيرة والصغيرة، وجميع ما في أجرامه، وما بين أجزاء الجميع من التَّناسق، والتَّوافق والارتباط، والاتزان، والانسجام؛ فإنَّما يبلغه بنفسه، وعلى طريق المصادفة كما يعبر عنه «تي ير» منتقداً على أولئك المنكرين «بالحساب من غير محاسب»!

وكمال يمثله ناقدون آخرون بما إذا كان يُعقل تشكُّل ديوان شعرٍ، يحتوي قصائد شاعرٍ معروفٍ مثل «هوميروس» أو «شكسبير» أو «هوجو» أو قُل «المتنبى» أو «الفردوسي» بمجرد نشر كميةٍ كبيرةٍ من الحروف المطبعية على سطح فسيح^(١)، فيستمدُّ المنكرون تجاه هذا التمثيل المفهم من طول الزَّمان الماضي على العالم قبل أن يبلغ هذا المبلغ من الكمال، ويدَّعون إمكان تشكُّل تلك الدَّواوين بتكرار نشر الحروف طول سنواتٍ مقدَّرة بالملايين والبلايين، فربَّما يحصل في كلِّ مرَّةٍ أو مرَّاتٍ من النشر تشكُّل جزءٍ من تلك القصائد إلى أن يكتمل الدَّيوان.

فيرد عليهم: أنَّ عدم الانتظام لا يتحوَّل بنفسه إلى انتظام، ولو دام ألف ألف عام، بل يزيده الدَّوام تشوُّشاً، وارتباكاً، وهكذا الحال في مثال ديوان شعرٍ. ولا يجديهم نفعاً احتمال تشكُّل جزءٍ من قصائد الدَّيوان في كلِّ نشرةٍ؛ إذ لا يكون من حقِّهم أن يفرضوا حفظ الجزء المتشكَّل، ونشر ما عداه في المرَّة الثانية حتَّى يتشكَّل جزءٌ آخر، وهكذا إلى أن يتمَّ تشكُّل القصائد، بل يلزم أن يفرض في كلِّ مرةٍ نشر جميع الحروف المنثورة في المرَّة الأولى الشَّاملة لحروف الجزء المتشكَّل، فينفُض في المرَّة الثانية ما انتظم في الأولى وإن كان في الإمكان تشكُّل جزءٍ آخر، ينفُض هو أيضاً في المرَّة الثالثة.

فلو لم نفرض هكذا؛ يكون حفظ الأجزاء المتشكَّلة في أيِّ مرَّةٍ، وحصر تكرار النُّثر في الباقي بعد تلك الأجزاء نظاماً مقصوداً، فيلزم خلاف المفروض الَّذي هو عدم النظام، حتَّى إنَّه لو سُمِّح، فلم يُمنع حفظ الأجزاء المتشكَّلة في كلِّ نشرةٍ إلى أن اكتملت الأجزاء الكافية للقصائد، والقصائد الكافية للدَّيوان، فلا بدَّ هناك من نشرةٍ نهائيةٍ بل نشراتٍ للحصول على ترتيب الأجزاء المتشكَّلة بعضها مع بعض، وترتيب القصائد المتشكَّلة بعضها مع بعض، وعند ذلك تنفُض تلك الأجزاء المتشكَّلة، ويعود الارتباك العام.

(١) كان أوَّل من صوَّب سهم هذا الإلزام بمثال الحروف المنثورة جزافاً إلى القائلين في نظام العالم بالمصادفة «جيجرون» الخطيب اليونانيُّ المشهور والفيلسوف الروائيُّ قاتلاً: «هل يمكن تشكُّل «إلياذة» من تلك الحروف؟».

[خطبة الراهب غاليلاني]

وما أحسن ما قاله الرَّاهِب «غاليلاني» وكان بين المجتمعين في مأددة «دولباخ» من غلاة الملاحدة المادِّيَّين؛ وقد أكلوا، وشربوا، وتحدَّثوا متسابقين في الكفر والإلحاد:

«أيُّها السَّادة! إِنَّ أَشَدَّكُمْ اقْتِناعاً بأنَّ العالمَ أثرُ المصادفة، عندما لعب الميسر، لا في واحدٍ في بيوته، بل في بيت شريفٍ من بيوت باريس، لو رمى مُزاحمه أربع مرَّات متوالياتٍ «دش»، فبعد أن استمرَّ اللَّعب، وخسر فيه صديقي «ديدرو» - وكان من الحضور في المائدة - من إصابات الرَّامي، فلا بدَّ أن يصيح قائلاً: «إِنَّ في الزَّهر حيلةً وأنا في بيت غرزة!» ويحك يا فيلسوف! إذا كنت تحكِّم، وتصدق في حكِّمك لما ظهر الزَّهر من مخبئه اثنتي عشرة مرَّةً على وجهٍ أخسرك ستَّ فرنكات، بأنَّه نتيجة مكرٍ، واحتيالٍ، فلماذا لا تصدِّق، أو على الأقلَّ لا تشكُّ؛ وأنت ترى في العالم تركيباتٍ، وترتيباتٍ لا تحصى أكثر دقَّةً، وغموضاً، وأصعب ممَّا رأيته عند المقامرة بألف مرَّةً، وأثبت، وأنفع: «أَنَّ في الطَّبيعة حيلةً، وفي الفُوق ماكراً عظيماً يستدرجكم؟».

وأنا أضيف إلى قول هذا الرَّاهِب القِيَم جداً قولي: فمهما لا تصدِّقوا التَّرتيب والتَّدبير في العالم أيُّها الملاحدة! فإنَّكم تصدِّقونهما في زهر زميلكم المقامر في المثال السَّابق، بل تصيحون باتِّهامه، والحال: أَنَّ فعال هذا المقامر المحتال غير خارج عن شؤون العالم؛ الَّذي لا تعترفون فيه بتدبير مدبِّر، فمن أين يأتيه تدبيره؟ وهل يكون هذا بالمصادفة من غير قصدٍ منه^(١)، فهل سمعتم التَّدبير التَّصادفي؟

وقولي هذا من فروع ما سأقوله في الردِّ على منكري العلل الغائيَّة في العالم لثلا يُستدلُّ بها على وجود الله^(٢): لا بدَّ من أن تعترفوا بالعلل الغائيَّة في أفعال الإنسان في حين: أَنَّهُ أيضاً من أجزاء العالم، وأفعاله من شؤونهِ، فمن الَّذي علِّم

(١) أجل: إنَّ المادِّيَّين النَّافين وجود ناظم للكائنات ينفون أيضاً كون الإنسان يفعل بإرادته، ويعتبرون أفعاله حركاتٍ ميكانيكيَّةٍ ضروريَّةٍ كسائر الحركات، والحادثات السُّكونيَّة. لكنَّك تعرف بطلان هذه الدَّعوى ببداهة الفرق في حركات الإنسان نفسه بين حركتي اليد الباطشة واليد المرتعشة.

(٢) قد كنت قلت هذا القول ثمَّ رأيت في كتاب «اضمحلال مذهب المادِّيَّين» ص ٦٥ لأستاذ كبيرٍ تركيٍّ قولاً «لبول زانه» في دليل العلة الغائيَّة يقرب من قولي، فسرتني هذا التَّوارد المؤيد.

الإنسان بناء أفعاله على أغراض وعلل غائية إن لم يكن في تركيب العالم وترتيبه عللٌ غائية؟! ومن أين يأتيه فكرة البناء مع أنه - أي: الإنسان - في مذهبكم ماكينة من ماكينات العالم؟

[من عجائب منكر العلل الغائية]

ومن عجائب منكري العلل الغائية في العالم؛ التي لا نهاية لها: أنهم لا يصدقون بكوننا أعطينا العيون للإبصار، والآذان للسمع، كما ذكرنا من قبل أيضاً، وإنما يقولون: إننا نبصر؛ لوجود أعيننا، ونسمع؛ لوجود آذاننا^(١) ومعناه: أن العيون ليست أداة للرؤية، ولا الآذان أداة للسمع، ولو كان الأمر كذلك لكانتا مصنوعتين لعلّة غائية تختصّ بكلّ واحدةٍ منهما، وكان للعالم صانعٌ يفعل ما يفعله عن علم، وإرادة، وليس هذا مذهب الملاحدة، وإنما ترى العيون في مذهبهم بالمصادفة، وتسمع الآذان بالمصادفة^(٢).

فردّ عليهم «بول زانه» قائلاً: «فماذا كان الله يفعل لو أراد أن يجعل عبده مبصراً غير أن يعطيه عينين؟» إذ لو أعطاه غيرهما؛ وهو قادرٌ عليه؛ لقالوا أيضاً إنه لم يُعطه ليرى، وإنما رأى به مصادفة^(٣).

ثمّ إنهم لعدم اعترافهم بكون العين أداة للرؤية، والأذن أداة للسمع، والأنف أداة للشمّ، والأعصاب المفروشة على اللسان أداة للذوق، والأجنحة أداة للطيران، على معنى أن هذه الأعضاء صُنعت لمصلحةٍ خاصّةٍ بها، احترازاً منهم عن الاعتراف بصانعها عن علم وإرادة - لا يعجبهم صنع هذه الأعضاء، فقد قال الملحد «هولم جولج»: «لو أوصيتُ إلى صانع أن يصنع لي أداة للرؤية، فصنع زوجين من هذه العيون الموجودة فينا؛ لرددتها إليهما من أجل عيوبهما».

(١) مثله قول عضو بعثة الجامعة الذي أرسل من باريس مقالةً إلى لجنة المباراة الصحفية المصرية، ونال جائزتها الأولى: «سل من شئت من عامّة الناس لماذا يطير الطائر، فسيكون جوابه حتماً: له أجنحة. وهو بذلك يجعل الطيران نتيجةً للعضو، والعلم يرى عكس ذلك؛ أي: يرى الوظيفة متقدّمة، وقد نتج عنها العضو».

(٢) تذكّرت في هذا المقام بيتاً تركياً:
دلبرا ولوردك قولالقركورمدك كوزطو يماق سرمه جكسه ككوشكه منكوش طاقسه كچشمكه
معناه: كنت مليحةً بدرجةٍ لم ترها الآذان، ولم تسمعها العيون؛ لو كحلت أذنك، وقرطت عينك.

(٣) وها أنتذا أيّها القارئ ترى بعينك: أن الملاحدة ينكرون البديهيّات لترويج دعاويهم الباطلة.

لا أدري أكان قائل هذا القول أعمش، أو أرمد، أو أحوّل؟ فإن كان سليم العينين - رغم استحقاقه لأن يبتلى بالعمى - وصدق في قوله؛ لفقاً عينيه، وردّهما إلى صانعهما - جلّ وعلا - ثمّ أوصى إلى صانع غيره - سبحانه وتعالى - أداة للرؤية أحسن منهما! والعاقل العارف بالجميل يرى نفسه مقصراً مهما أطرى في تقدير ما في نعمة البصر الإلهية التي لا تُشترى بالملايين من دقة الصنعة الحيّة.

فلو اجتمع صنّاع الشرق والغرب وعلماءهما؛ لعجزوا عن صنع عين واحدة. هل فكرت في أنّك ترى الدنيا من هاتين الثقبين؟ حقاً إنهما نافذتا الروح، تتفرّج منهما على الكائنات، وإن شئت فافتح ثقبه أخرى من أيّ ناحية من جسمك، وتأثّق ما شئت في فتحها فلا يكون ما فتحته غير جريحة يعافها النّاطرون، لا ما قاله الشاعر:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعُولان بالألباب ما يفعل الخمر

ثمّ انظر هل ترى بها شيئاً؟ ولا أحسبك تقول: إنّ المنظار المكبّر أقدر على الرؤية من العين! لأنه لا يصلح أيّ خدمة لولا الإبصار الذي يخلقه الله فينا بواسطة العيون، فإن لم تصدّقني؛ فضع المنظار في جفني الضّرير، ثمّ اختبر هل يرى به شيئاً كبيراً أو صغيراً؟ فالعين آلة تخدم ارتسام صور الأشياء فينا، وعليه فهل الرؤية تتعلّق بصور الأجسام المرتسمة فينا، أم تتعلّق بها نفسها؟ فإن كان الأوّل - كما يقوله علماء الطبيعة - فكيف تشعر برؤية الأشياء نفسها من رؤية صورها المرتسمة فينا، ونحن نميّز الفرق بين رؤية الأشياء نفسها، ورؤية صورها.

فلو كانت رؤيتنا مثلاً للقصر الكبير المائل أمامنا تعلّقت بصورته المرتسمة في باصرتنا، الآتية إليها بمخروط الضّوء؛ لاقتصر إدراكنا على رأس المخروط من دون شعور بقاعدته الكبيرة، وكنا رأينا القصر أصغر شيء، مع أنّنا نراه على حسب قاعدة الضّياء بالمتّصلة بالقصر المتناسبة مع حجمه الكبير لا على حسب رأسه المتّصل بأعيننا.

فالعين أداة لرؤية الأشياء على قدرها من الصّغر والكبر، لا على قدر حدقتها نفسها الصّغيرة كما تصوّر آلة التصوير الشمسي على حسب عدستها الكبيرة أو الصّغيرة، أمّا فعل الرؤية؛ الذي لا يوجد في أيّ آلة تصوير غير هذه الآلة - أي: العين - فهو حادثه روحية لا ماديّة، وهل تدري كيف تدرك الروح الصّور الجسمانيّة، وكيف تتحوّل هذه الحادثة الجسمانيّة بواسطة المخ المنضمّة إلى واسطة العين إلى الحادثة الروحانيّة؟ فهو سرٌّ يعجز العلم عن إيضاحه،

ومعجزة الصَّنعة الَّتِي توجد في العين ولا تقوم بها أيُّ آلة صناعيَّة في الدُّنيا إنَّما هي في هذه النُّقطة .

ثمَّ إنَّ صانع العين ما غابت عنه المناسبة بين قيام العين بوظيفتها، وبين قوانين الضياء، فسَنَّها قبل صنع العين، وعبَّد لها الطَّريق . فأَيُّ ظُلوم جهولٍ من منكري العلَّة الغائيَّة في العالم ينكر هذه المناسبة المقصودة بين فعل الرُّؤية وبين قوانين الضِّياء؟

[دلائل العلل الغائيَّة تفوق الحصر]

إنَّ دلائل العلل الغائيَّة في العالم - الَّتِي تلفتنا إلى كَوْنِ صرحه مبنيًّا على أساس العلم والحكمة - كثيرةٌ، لا يكفي عمر البشر في إحصائها، بله اكتشافها، والاكتشافات العلميَّة المتلاحقة بتلاحق الأعصار والأفكار، والَّتِي طاشت بعقول الملاحدة الخفيفة، فقوَّلت مثلاً «بوخرن» :

«إنَّ العلم والإيمان مملكتان مختلفتان، ولا تزال حدودهما تتبدَّل في مصلحة العلم، فالأراضي الَّتِي كانت تحت حكم الدِّين قبل مائة عام احتلَّها اليوم العلم، وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان»^(١) يخدم كلُّها الدِّين في نظر العقل السَّليم بفضل دلالتها على وجود الله، وكونها تزيد أدلَّة على أدلَّة إثباته بالعلَّة الغائيَّة . فتلك الاكتشافات العلميَّة لا تنزع في نظر العقل السَّليم الأراضي الَّتِي كانت من قبل تحت حكم الدِّين من يد الدِّين، بل تثبَّت حكمه فيها تثبيتاً جديداً . ولكنَّ الإنسان

(١) ما أشبه بقول الملحد المشهور : «بوخرن» هذا قول الأستاذ فريد وجدي في مقالة كتبها قبل أن تولَّى رئاسة تحرير «مجلة الأزهر» وقد نقلناه في (الجزء الأول) «تقدَّم الزَّمان، وأفلتت الحكومات من سلطان رجال الدِّين، فاقصر سلاح الدِّين على ما كان لديه من قوَّة الإقناع، وفي هذه الأثناء كان العلم الطَّبيعيُّ يؤتي ثمراته من استكشاف المجهولات، وتخفيف الويلات، وترقية الصُّناعات، وابتكار الأدوات، والآلات، ويعمل على تجديد الحياة البشريَّة تجديداً رفعة عن المستوى، فشعر النَّاس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه في عهد الحياة الحرَّة، وتحت سلطان العلوم المادِّيَّة وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحفظة العقائد، فانتهاز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد، وازداد كلباً على مهاجمة الدِّين، واستهتر في مطامعه، فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير» وقوله أيضاً في تلك المقالة : «وهم [يعني رجال الدين] يرون أنَّ العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كلَّ يوم، وأنَّ الناس يتسلَّلون عنهم زرافات، حتَّى لم يبق سواهم في المجال الَّذي هم فيه، فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادِّيَّة التهمت الطبقات المتعلَّمة، وأصبحت عنصراً من عناصر روح العصر الحاضر تنتزِّل منها العادات، والآداب، والأخلاق، بل الأنظمة والقوانين، والمثل العليا» .

الظلم الجاهل المقول عنه ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] تراه إذا ازداد علماً في ناحية؛ ازداد جهلاً في ناحية أخرى.

ومن هذا يظهر: أنَّ ما حدث في العصر الأخيرة التي ازدادت فيها الاكتشافات العلمية من ازدياد الأفكار الإلحادية معها في الناس كأنه نتيجة طبيعية لكثرة الاكتشافات، حتَّى إنه يعبر عنه بطغيان المادَّة، ويقوم هذا التعبير مقام الاعتذار عن تلك الأفكار، فهذا الذي حدث: من الأمور الغريبة جداً غير المعقولة. والحال: أنَّ تلك الاكتشافات عبارة عن انكشاف بعض الأسرار الكونية التي كنزها الله في الكائنات، وأباحها لمكتشفيها، والتي تبينت بها يوماً عن يوم عظمه قدرة الله وسعة علمه، وتبين أيضاً: أنَّ غير الله لا يمكن أن يكون هو الذي كنزها، والكاشف إنما يجد الموجود المكنوز، ولا يقدر على إيجاد ذرة من العدم، وعلى هذا فالذين يكتشفونها، أو يستفيدون منها، ثم يلحدون منزلون أنفسهم منزلة السارقين، لا يعترفون برَّب المال، كما لا يعترف به اللصوص، فيجحدون بآيات الله، ويجعلون المباح حراماً على أنفسهم، بل يكونون ألأم من اللصوص، وأضلل من الأنعام.

[حماقة الملاحدة الجدد]

ومن الحماقة والنزاقة^(*) بمكان أن تتخذ هذه الاكتشافات العلمية الغريبة وسيلة في الشُّرْق إلى الابتعاد عن الأديان، وأداة دعائية ضدَّ من لا يعزُّب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ولا تكون علوم هؤلاء الكاشفين - مع كونها من عطائه - مثقال ذرة من علمه^(١)، كما تبين ذلك من عدم وصول علومهم إلى كنه أصغر جزء من أجزاء هذا العالم؛ الذي في ضمنه العوالم؛ التي في ضمنها كنوز الأسرار^(٢).

(*) المعتني: كذا، والصواب: «التزق» بمعنى الخفة والعجلة والحماقة، كما في لسان العرب، مادة «نزق». (١) ولعلَّ هذه الحالة هي التي حدث «باكون» إلى أن يقول ما معناه: إنَّ قليل العلم يبعد صاحبه عن الله، وكثيره يعيده إليه.

(٢) وهناك اكتشاف حديث يدلُّ مع ما يدلُّ عليه من الرقي والتقدم في الاكتشافات، على كون العلم المبني على التجربة المسمى بالعلم المثبت لا يثبت في قوله ثباتاً دائماً: ذلك: أنَّ أكبر دعوى المادَّيين الذي هو أزليَّة المادَّة وأبدئيَّتها، بعد أن خيم على سماء الفلسفة المادَّية، ومكث فيها دهوراً، ظهرت فيه أخيراً أمارات الخور على رؤوس أصحابه، فقد نقل مؤلِّف: «اضمحلال مذهب المادَّيين» عن كتاب «تكملة المادة» للفيلسوف «جوستاف لوبون»: أنَّ هذا الفيلسوف اقتنع بعد تدقيقاتٍ مديدة أنَّ المادة تتفرَّق، وتفنى تدريجاً، ولكن هذا التدرج في غاية البطء - بحيث إنَّ الراديوم الذي هو أسرع الأجسام إلى الفناء يفقد في مليون سنة واحداً في ألف من =

[مقالة أ. فرح أنطون]

ومثال تلك الحمافة والنزاقة ما سبق نقله في مقدّمة الكتاب من قول الأستاذ

= جوهره - سبب الظنّ القديم القائل بأبدية المادة.

وكيفية فناء المادة: أن كل جسم ينشر ضياءً غير مرئي، وليس هذا النّشر خاصاً بالرّاديو، وإن كان ذلك فيه أكثر، وأظهر، فيرمي كل جزء من أجزاء الجسم الفردية من نفسه أجزاءً متناهية في الصّغر غير قابلة للوزن، وغير مسمّاة لهذا السبب بالمادّة، ولا أجزائها الفردية، وإنما تسمّى: «الكثرون» أي: أجزاء الكهرباء. وبالنّظر إلى أن الكهرباء قوّة من قوى المادّة، فإذا خرجت «الكثرون» من المادّة انفصلت القوّة عن حيّزها، وبقيت بلا مادّة. قال الفيلسوف: ومنه يُعلم عدم صحّة قول الأوائل بعدم وجود العرض مجرداً عن الجوهر، وكان من الممكن قبل هذا لذكاء عالٍ أن يتصوّر قوّة بلا جوهر.

ثمّ فرع على هذا تبين عدم وجود المادّة من قديم، وكون ما ظنّ مادةً عبارة عن قوّة متكافئة، قال: إن هذه القوّة أيضاً قابلةٌ للفناء بالانحلال إلى الأثير، فهي تمثّل المرحلة المتوسطة بين خروج المادّة من مادّيّتها، وتحولها تماماً إلى الأثير.

وقال أيضاً: إن الأجزاء الصّغرى التي يرميها الجسم من نفسه حال تفرّقه المستمرّ البطيء، والتي هي أجزاء أجزائه الفردية، حائزة لسرعةٍ مذهشةٍ لا تذكر بجانبها السرعات المستحصلة بالوسائط الحاضرة، فالمرمي الخارج من المدفع يصل من الأرض إلى القمر في خمسة أيام تقريباً، وهذه المرميات تصل إليه في أربع ثوانٍ.

فالمادّة تحتوي قوّة عظيمة مخزونة في داخل أجزائها الفردية، وكلّ جزء متشكّل من منظومة عناصر، لا تقبل الوزن مستقلّ بفضل الموازنة الموجودة في حركات أجزائه الدّورّية، وقواها الجاذبة، والدّافعة، فهو يشبه منظومة شمسيّة، تدور حولها سياراتها.

فلو أمكن تفريق عدّة كيلوغرامات من المادّة بدلاً مما وفق إليه الآن من تفريق واحد في الألف من ميلي غرام منها؛ لكنّا ملكنّا منبع قوّة تكون قوّة ما نملكه من مناجم الفحم بالنسبة إليها في حكم العدم. وقال أيضاً: «لا يكون من حظّ عالم يجد سبيلاً إلى تفريق أجزاء غرام واحد من المادّة دفعةً أن يرى نتيجة تجربته بسبب كون الاشتعال شديداً لحدّ أن لا يبقى ولا يذر دار اشتغاله ولا البيوت المجاورة لها مع سكانها إلا ويقلب كلّها غباراً» وقال غيره: «في غرام واحد من الأدروجين قوّة فاعلة تكفي لإصعاد جميع أساطيل الإنكليز إلى شواقي جبال إسكتلندا» (●).

أقول: إن ما ذكره «جوستاف لوبون» ولخصّته أنا في اكتشافاته الحديثة المتجلية فيها عظمة قدرة الله تعالى، كما يكون ضربة قاضية على العقيدة المادّية - القائلة بعدم زوال المادة، يكون ما قاله من عدم وجود المادّة قدماً، وكونها عبارة عن شكل من أشكال القوّة، وكون الذكاء العالي لا يأبى تصوّر قوّة مجردة عن الجوهر، وتبين عدم صحّة ما اعتقد إلى الآن من كون العطالة من أخصّ أوصاف المادّة لانطواء أجزائها الفردية على قوّة عظيمة - ضربة قاضية على ما كنّا نعلمه إلى الآن، ويعلمه علماؤنا أيضاً من عدم إمكان قيام العرض بنفسه غير محتاج إلى محلّ يقوم به، وقد كنّا مثلنا الاستدلال على

(●) كنت كتبت هذا البحث، قبل نشوب الحرب العالمية الثانية، أو بعد نشوبها وقبل انتهائها بانهمزام اليابان تحت القنابل الذرية الأمريكية.

فرح أنطون منشيء مجلة «الجامعة» في مناظرته الشيخ محمد عبده : «إنَّ العدوَّ اللدود الذي يهدد الأديان كلَّها على السَّواء، والذي أخرجه التمدُّن الجديد هو المبادئ الماديَّة المبنية على البحث بالعقل دون سواه» مع أنَّ ما أسنده إلى المبادئ الماديَّة غير صحيح، وقد عرف القارئ ممَّا قدَّمنا ما هو مبني المبادئ الماديَّة؟

[مقالة أ. فريد وجدي]

ومثله قول الأستاذ فريد وجدي في أولى المقالات التي كتبها عند مناظرة جرت بيني وبينه على صفحات جريدة «الأهرام» وذلك قبل تولَّيه وظيفة رئاسة التحرير «لمجلة الأزهر» ببضعة أيام، وقد سبق نقله، ونفذه في الجزء الأوَّل من هذا الكتاب :

«في تلك الأثناء وُلد العلم الحديث، وما زال يجاهد القوى التي كانت تساوره حتَّى تغلب عليها، فدالت الدولة إليه في الأرض، فنظر نظرة في الأديان، وسرى عليها أسلوبه، فقذف بها جملةً في عالم الميتولوجيا «الأساطير» ثم أخذ يبحث في اشتقاق أصولها بعضها من بعض، واتصال أساطيرها بعضها ببعض، فجعل من ذلك مجموعة تُقرأ لا لتقدَّس تقديساً، ولكن ليعرف الباحثون منها الصُّور

= وجود الله من أفعاله في الكون بالاستدلال من وجود أوصاف المادَّة على وجود المادَّة كما استندنا عند القول بعدم صحَّة أن يكون الفاعل في نظام العالم هو المادَّة، إلى كونها عاطلةً.

لكنَّ علماء الغرب الذين منهم «لوبون» لا تغزر عندهم قوَّة المنطق غزارة قوَّة الاكتشافات، ومعنى : هذا : أنَّ الكاشف إن أصاب في اكتشافاته؛ فقد أخطأ في استنتاجاته منها، وليس نقض ما نعلمه، ويعلم علماؤنا من السُّهولة بمكان كنفُض ما يعلمه علماء التجربة.

والاستنتاج الصَّحيح من تلك الاكتشافات لا يدلُّ على عدم وجود المادَّة من قديم، بل على وجود مادَّة للمادَّة هي الأثير وعلى كون بعض أوصاف المادَّة مثل العطالة وصفاً له في الحقيقة وهو محل القوة التي تتجرّد عن المادَّة بعد تفرُّقها إلى أن تنحلَّ في الأثير.

وعلى هذا فسمِّ الأثير إن شئت المادَّة الأولى، واعتبر المادَّة الأولى المنحلة في الأثير مادَّةً ثانيةً، والثانية مثل الحديد للسَّيف، والخشب للسَّيرير مادَّةً ثالثةً، ولا صحَّة مطلقاً لكون المادَّة عبارةً عن شكلٍ من أشكال القوَّة، ولا لإمكان وجود القوَّة مجرَّدة عن المحل الذي تقوم به كالصفة بلا موصوف. ولا يصحُّ عدُّ «الكثرون» الذي ترميه الأجزاء المفردة للمادَّة قوَّةً مجرَّدةً عن المادَّة، أو عرضاً قائماً بنفسه، حتَّى إنَّ الأثير الذي يقول «لوبون» بانحلال الكثرون إليه، والذي يلزم لهذا أن يكون أرق من الكثرون ليس بعرض مستغن عن المحل، أو قوَّة مجرَّدة عن المادَّة؛ لكونه نفسه محلاً للأضواء الواصلة إلينا من الأجرام البعيدة. والذي يدلُّ الكشف الجديد على عدم صحَّته من المعتقدات القديمة يلزم أن يكون هو عد الكهرباء، أو أجزاءها المسماة الكثرون قوَّةً محضةً خاليةً عن المادَّة، لا اعتقاد عدم وجود القوَّة مجرَّدةً عن المادَّة، أو عدم وجود العرض مجرداً عن الجوهر.

الَّذِينَ أُورِثُوا الْكُتُبَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِيَ شَكٌّ مِنْهُ مُرِيبٌ ۖ فَلِذَاكَ (أي لوتوحيد الدين) فَادْعُ وَاسْتَقِمْ
كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا
وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾
[الشورى: ١٣ - ١٥].

نصّت هذه الآية على أنّ وظيفة النبي ﷺ إعادة ما سبق به الوحي على ألسنة
جميع المرسلين من الدين الحق، والصراط السوي، فحرّفه أتباعهم، وخرجوا به
عن حقائقه».

[ومثل أولئك الشاعر محمد إحسان المحامي]

نرجع إلى التّنديد بطيش أذنان العلماء؛ الذين لا ناقة لهم في وادي العلوم،
ولا جمل:

وانظر إلى قول الشّاعر المصريّ محمد إحسان المحامي الذي تحدّى بعلم
الغربيين أنبياء الله، ومعجزاتهم - صلوات الله وسلامه عليهم - وقد نقلناه أيضاً في
(ص ٣٥٣ جزء أول).

النّبيّ الجديد أو نبوءة عن المستقبل

قام في النّاس نبياً إنّما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد النّاس وقد فرّقهم	كأفّة الرّسل على مرّ السنين ^(١)
جاءهم من غير إنجيل ولم	يأتهم بالوحي جبريل الأمين
لم يروا منه عصا موسى التي	تلقف الإفك وسحر السّاحرين
دينه العلم وآيات النّهي	آية في النّاس تهدي المبصرين
معجزات العلم قد أوفت على	معجزات الدّين في ماضي القرون
إذا أراهم كيف يحيي علمه	ميتاً لولاه وارثه المنون
خاطب المريخ حتّى إنّ	سمعوا المريخ في صوت مبين
ورأوا منه الذي أدهشهم	قدره العلم على جنس الجنين

(١) يكذب الشاعِر قبل غيره زميله - في الافتتان بعلوم الغرب - الذي نقلنا قريباً قوله في «مجلة
الأزهر» وتماث النقد على هذا الشعر الجاهلي الحديث مرّ في (ص ٣٥٣ جزء أول).

آمَنُوا بِالْعِلْمِ دِيناً وَهَدَى لَيْسَ بَعْدَ الْعِلْمِ لِلْأَفْهَامِ دِينَ
فَجَاءَ لَمَّا نَشَرْتَهُ «الْأَهْرَامَ» آيَةً فِي النَّزْقِ، وَالْحَمَقِ، وَالْجَهَالَةِ، وَلَمْ أَرْ مِثْلَهُ
أَثْنَى عَلَى الْعِلْمِ بِلِسَانِ الْجَهْلِ.

[مناكفة الشاعر لتصريحات علماء الغرب]

والحال: أَنَّ العلماء الغربيين الَّذِينَ فَتَنَتْ عُلُومُهُمْ هَذَا الشَّاعِرَ وَجَنَّتَهُ لَا
يَسْتَنْكِفُونَ أَنْ يَقُولُوا بِكُلِّ صِرَاحَةٍ: أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً، وَلَمْ تَصِلْ عُلُومُهُمْ
إِلَى حَقِيقَةِ ذَرَّةٍ مِنَ الْكَائِنَاتِ^(١)؛ فَالْمَادِيُّونَ الَّذِينَ يُلْزَمُ أَنْ يَكُونُوا أَعْلَمَ النَّاسِ
بِالْمَادَّةِ لَا يَعْلَمُونَهَا، وَلَا الْقُوَّةَ، وَقَدْ نَصَّ عَلَيْهِ زَعِيمُ مَلَا حِدَةِ الْمَادِيِّينَ
الْمَتَأَخِّرِينَ «بُوخْنَر».

[قول بوخنر]

فَقَالَ فِي كِتَابِهِ: «الْقُوَّةُ وَالْمَادَّةُ» فِي خِلَاصَةِ الْفَصْلِ الْخَامِسِ: «إِنَّا كَمَا لَا
نَعْرِفُ الْقُوَّةَ مَا هِيَ فِي حَدِّ ذَاتِهَا لَا نَعْرِفُ أَيْضاً مَا هِيَ الْمَادَّةُ فِي حَدِّ ذَاتِهَا».

[جوستاف لوبون]

وَقَالَ الْفِيلَسُوفُ «جُوسْتَا فِ لُوبُون» فِي كِتَابِهِ «الْأَفْكَارُ وَالْعَقَائِدُ»: «الْعِلْمُ
الَّذِي أَفْلَتَ مِنْ يَوْمٍ إِلَى يَوْمٍ مِنَ الْعَقِيدَةِ خَلِيطٌ بِهَا بَعْدَ. وَهُوَ تَابِعٌ لَهَا فِي جَمِيعِ
الْأُمُورِ الَّتِي لَمْ يَعْرِفْهَا الْإِنْسَانُ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ كَأَسْرَارِ الْحَيَاةِ، وَمَنْشَأِ الْأَنْوَاعِ،
وَالنَّظَرِيَّاتِ الْمَتَّبَعَةِ فِيهَا لَا قِيَمَةَ لَهَا غَيْرَ سَمْعَةِ الْأَسَاتِيذِ^(٢) الَّذِينَ أَفَادَوْهَا فِي
شَكْلِ الدَّسَاتِيرِ».

(١) فَلَيْسَ اللَّهُ تَعَالَى كَمِصَارِعِ فَا قِ أَفْرَانِهِ، وَكَانَ يَعْلَمُ مِنْ حِيلِ الْمِصَارَعَةِ سِتْمَائَةَ حِيلَةٍ، فَعَلَّمَهَا أَحَبَّ
تِلَامِذَتِهِ إِلَيْهِ إِلَّا وَاحِدَةً أَخْرَجَهَا لِنَفْسِهِ، فَبَعْدَ أَنْ تَعَلَّمَهَا التَّلْمِيزَ، وَاشْتَدَّ سَاعِدُهُ تَحْدَى أَسْتَاذَهُ ذَاتَ
يَوْمٍ، وَدَعَاهُ فَعَلَّاً إِلَى الْمِصَارَعَةِ، لَكِنَّ الْأَسْتَاذَ صَرَعَهُ بِتِلْكَ الْحِيلَةِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي احْتَفَظَ بِهَا
لِنَفْسِهِ، عَلَى مَا حَكَاهُ الْحَكِيمُ وَالشَّاعِرُ الْكَبِيرُ الْإِيرَانِي الشَّيْخُ سَعْدِي فِي كِتَابِهِ: «كَلِسْتَان» فَاسْتَاذَ
الْمِصَارَعَةِ الْمَذْكُورَ فِي الْحِكَايَةِ عِلْمَ التَّلْمِيزِ الَّذِي سَيَكُونُ لَهُ خَصِيماً مَبِيناً خَمْسَمَائَةَ وَتِسْعاً
وَتِسْعِينَ مِمَّا يَعْلَمُهُ، وَاسْتَبْقَى وَاحِدَةً، وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَمْ يَعْلَمْ الْإِنْسَانَ وَاحِداً مِنْ سِتْمَائَةِ
مِلْيُونٍ، وَلَا بِلْيُونٍ مِنْ عُلُومِهِ، وَمَعَ هَذَا يَوْجَدُ مِنْ أَفْرَادِهِ فِي الشَّرْقِ مَنْ سَوَّلَتْ لَهُ نَفْسُهُ أَنْ
يُبَارِيَ اللَّهَ تَعَالَى، لَكِنَّ لَا بَعْلَمَهُ نَفْسَهُ، بَلْ بَعْلَمَ عُلَمَاءُ الْغَرْبِ.

(٢) «الْأَسَاتِيذُ»: جَمْعُ أَسْتَاذٍ.

[لوسيه بووانكاريه]

وقال هذا الفيلسوف في كتابه «تكمُّل القوَّة» نقلاً عن الرِّياضي الكبير: «لوسيه بووانكاريه»: «النَّظريات الكبيرة التي قد كانت قُبِلت في صورةٍ عموميَّة، واكتسبت موافقة المجرَّبين جميعاً ما هي اليوم بموجودة، ففي العلوم الطَّبيعية بعض ثورات، ففيها مساعٍ لكلِّ نوع من أنواع الجرأة، ولا يُرى أيُّ قانونٍ ضرورياً بحيث لا يقبل المسامحة، فلعلنا نشهد فعل الهدم أكثر من فعل قطعيٍّ، والأفكار التي كانت لأسلافنا متأسَّسة على أمتن ما يكون موضوعه اليوم تحت البحث، وقد أصبحت فكرة إيضاح جميع الحادثات في صورةٍ ميكانيكيَّة تترك الآن، حتَّى إنَّ مبادئ العلوم منظورة فيها، فقد زعزعت حداثاً جديدةً اعتقادنا في قيمة ما ينظر إليها كقوانين أساسيةٍ مطلقة».

ونقل عنه أيضاً: «إنَّ مبدأ بقاء القوَّة، ومحفوظيَّتها العالميَّ المعروف كاد ينمحي، ولم يبق منه غير حديث: أنَّ هناك شيئاً يبقى دائماً وثابتاً».

وقال أيضاً في ذلك الكتاب: «إنَّ النَّظريات العلميَّة كانت لا تخلو دائماً من أن يُختلف فيها، وكانت تُدرس بعد مدَّةٍ طويلة، ولكن ما كانت تترك مراكزها لمذاهب جديدةٍ إلا بعد تأسُّس هذه المذاهب في صورٍ متينة، واليوم ماتت تلك النَّظريات القديمة، أو كادت، ولم يتأسَّس بعدُ ما يقوم مقامها من النَّظريات، والإنسان الحاضر أسرع في التَّخريب منه في الإنشاء، فمواريث الماضي عبارة عن الظلال، فالآلهة^(١)، والأفكار، والعقائد ينمحي بعضها إثر بعض، وستحدث انهداماتٌ، وتتراكم أنقاضٌ كثيرةٌ إلى أن تحصل مبانٍ جديدةٌ تستند إليها أفكارنا، فنحن في عصر تخريبٍ وثورة».

ريشه

وقال «ريشه» فيما كتبه مقدِّمةً لكتاب «ماكسول»: لماذا لا نعترف بأنَّ العلم

(١) يحتمل أن يكون كناية عن زعماء المذاهب العلميَّة، ويحتمل أن يريد به الآلهة الدِّينيَّة، وعلى الاحتمال الثاني فات هذا الفيلسوف الملحد بالرَّغم من علمه وحكمته: أنَّه إن لم تكن الحسابيَّة اللاأدرية مذهباً حقيقاً للاعتناق، فيجب أن يبقى شيءٌ واحدٌ متعالياً عن الانمحاء والانهيار فوق الفانيات، ويجب أن يكون ذلك الواحد الباقي هو الله. فنحن نردُّ على الفيلسوف هذه النقطة، ونتخذ ما عداها سنداً ضدَّ الملاحدة المعتزين بعلومهم القديمة والحديثة، ولا يضرُّنا أنَّه نفسه أيضاً منهم، وإنما يضرُّهم إيَّاهم؛ لكون الشَّاهد ضدهم من أنفسهم.

الَّذِي نفتخر به عبارةً عن الطّواهر^(١)، ولا ندرك نحن حقائق الأشياء، وليست القوانين التي تدير المادّة الجامدة، أو ذات الحياة حتّى قابلةً للتّقرب من عقولنا. إنّ الحجر المرمي إلى الفضاء يعود ساقطاً، لماذا؟ لقول «نيوتون» بسقوطه بواسطة الجاذبيّة؛ التي تناسب مع الكتلة، والمسافة، لكن هذا القانون ما هو إلا بيان حادثه من دون تعريف علّتها، وهل يفهم أحد هذا الاهتزاز الجاذب المسقط للحجر؟ إنّ سقوط الحجر حادثه عاديّة لحدّ أنّها لا تثير شيئاً من دهشتنا لكثّافتها في الحقيقة لم يكن لعقل أحدٍ من البشر أن يفهمها، وهو شيءٌ عاديٌّ عموميٌّ معترفٌ به؛ إلا أنّه غير مفهوم أيضاً كجميع الحوادث الطّبيعيّة بلا استثناء، ونحن نعيش في حوادثٍ تتعاقب حولنا من دون أن نفهم واحدةً منها فهماً مطابقاً للواقع حتّى إنّ أبسط شيءٍ منها يتضمّن سرّاً غامضاً جدّاً، فلماذا تركّب الأدروجين مع الأكسوجين؟ ومن ممّا فهم جيّداً لفظ التركّب هذا؛ أعني: حدوث جسم ثالثٍ مختلفٍ عن الجسمين بزوال خواصّهما؟ وإذا سئل عالمٌ من علماء الطّبيعة: ما هي العلّة التي تمسك الأجزاء الفردة بعضها مع بعض لقطعة من الحديد؟ يجيب بأنّها القوّة المسماة بالماسكة. وإذا سئل: ما القوّة الماسكة؟ يضطرّ إلى القول بأنّه لا يعرف شيئاً بهذا الشأن؟

وإذا سئل كيميائيٌّ: لماذا يمتزج بعض الأجسام مع بعض إذا وضعناهما جنباً لجنب؟ يكون جوابه: بسبب القوّة المجهولة التي يعبر عنها بالعلاقة الكيميويّة، ونحن لا نعرف ما هي، وإنّما نحسّ بعض آثارها.

[هانري بووانكاريه]

وقال «هانري بووانكاريه» في كتابه «العلم والافتراض»: «الحقيقة العلميّة في نظر المشاهد السّطحيّ تعتبر خارجةً عن متناول الشّكوك. وعنده: أنّ المنطق العلميّ غير قابلٍ للنّقض، وأنّ العلماء إن أخطؤوا أحياناً فلا يكون لهم ذلك إلا لأنّهم لم يراعوا قواعده. والحقائق الرّياضيّة في نظره مشتقّة من عددٍ قليل من القضايا البديهيّة بسلسلةٍ من الأدلّة المنزّهة عن الخطأ، وهي واجبةٌ في رأيه ليس علينا فقط، ولكن على الطّبيعة أيضاً.

هذا هو أصل الثّقة العلميّة لأناس كثيرين من أهل الدّنيا، وللتلاميذ الذين يتلقّو مبادئ علم الطّبيعة، وهذا جهد فهمهم للدور الذي تؤدّيه التجربة

(١) وفي القرآن الحكيم: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾ الآية [الروم: ٧].

والرياضيات، وهذا هو أيضاً غاية فهم كثير من العلماء؛ الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة.

ولكن لما تروى العلماء قليلاً؛ لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم، ورأوا: أن الرياضي نفسه لا يستغني عنها كذلك. حينذاك سأل بعضهم بعضاً: هل كانت هذه المباني على شيء من المتانة؟ وتحققوا: أن نفخة واحدة تكفي لجعل عاليها سافلها، فمن ألد على هذا الوجه كان سطحيًا أيضاً.

أقول: فليقرأه الأستاذ محمد إحسان السطحي!

[وليم كروكس]

وقال «وليم كروكس» رئيس المجمع العلمي البريطاني في خطبة له في المجمع المذكور ص ٨ من مجموع خطبه: «متى امتحناً من كتب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية، نبدأ بإدراك: أنه إلى أي حد هذه النتائج، أو النواميس (كما نسميها) محصورة في دائرة نواميس أخرى ليس لنا به أقل علم. أما أنا فإن تركي لرأس مالي العلمي الوهمي قد بلغ حداً بعيداً، فقد تقبض عندي هذا السيج العنكبوتي للعلم، كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد: أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تدرك».

وذكرنا فيما سبق قول «أوليورلوج» عن «هيوم»: إنه كان لا يقبل مذهب المادية معتبراً له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان، وكان يشدد ضد الإنكارات التي لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا، ويقول:

«إن تعلم حدود قوتنا ذروة الحكمة البشرية، فليس من حقنا أن نناقش وجود جوهر للمادة، أو الروح، وعدم وجوده». ويقول في إرجاع الكائنات، وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة والحركة: «إن الأشكال التي نشاهدها على وجه الأرض؛ التي هي بمنزلة حبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون عبارة عن نوعين من أنواع الموجودية اللامتناهية، والتي لا نستطيع أن نتصورها، فكما أن الدساسة العائشة في بطن الثراب الموضوع في «قصرية» موضوعة على إحدى روازن بيت من بيوت «لندن» لا تطلع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم يحتمل أن لا نطلع على أنواع تلك الموجوديات مع كوننا غارقين فيها».

[تنويه علماء المسلمين بأهمية الإدراك ووظيفته]

ونحن تتميماً لهذا البحث المسجّل على عجز الإنسان في علمه أمام عظمة علم الله، وعظمة العالم الذي هو مربوب ذلك العلم، لحدّ أن لا يكون الإنسان وعلمه شيئاً مذكوراً، نريد أن نلخص هنا آراء أجلة فلاسفة الغرب الحائرة في أقرب ما يكون منهم، وقبل علماء الغرب قال عالم الشرق:

العلم للرحمن جلّ جلاله وسواه في جهالاته يتغمغم
ماللثراب وللعلوم فإنما يسعى ليعلم أنّه لا يعلم

وأنا أقول: إنّ الإنسان الذي يدرك ما يدرك، ولا يدري كيفية إدراكه لا يكون من حقّه أن يدّعي العلم، فإن علم؛ فلا جرم: أنّ علمه ليس من نفسه، وإنما أُلقي إليه. ثمّ أقول:

[مسألة اتصال الروح بالجسد]

إنّ الإنسان ينظر إلى نفسه وإلى ما حوله خارجاً عنه قريباً، أو بعيداً، ويدرس هذه الأمور، فيحصل العلم من ذاك الدرس، والنظر، ويرى فيما حوله الكثرة، وفي شخصه الكثرة والوحدة معاً؛ لأنّه يرى جسمه متركباً من أجزاء كثيرة، ومع هذا فصاحب هذا الجسم واحد لا يتجزأ، فيسمّي ما يتكثّر ويقبل القسمة: مادّة، وما لا يقبل القسمة والتعدّد: نفساً، أو روحاً.

وأنت ترى: أنّ عقلاء البشر قديمهم وحديثهم لفي حرج وعناء عظيمين في أمر هذين: هل هما موجودان في خارج الأذهان، أو أحدهما موجود والآخر معدوم، أو هما معدومان، ولكننا نزعّمهما موجودين زعماً مبنياً على الوهم والخيال. وإذا كانا موجودين كما إذا قلنا: إنّ الإنسان مركّب من الرّوح والجسد، فكيف يتّصل أحد هذين الأمرين بالآخر، فيحصل منهما فردّ واحد من أفراد الإنسان مع كونهما متخالفين، ومتباعدين لا تجانس بينهما أصلاً، لكون أحدهما مادياً، والآخر معنوياً مجرداً؟ وكذا الإدراك الذي يحكم به الإنسان في الأشياء: كيف يصل مع كونه غير جسمانيّ إلى جسم من الأجسام فيتعرّفه، ويحكم بوجوده؟ وفضلاً عن كون اتصال الرّوح بالبدن وحصول الوحدة الشّخصيّة منهما أمراً عجز عن فهم كافيته العلماء القائلون بوجودهما، فإنّ الماديّين غير المعترفين بموجود سوى المادّة والماديّ عاجزون عن إيضاح اتصال الجواهر الفردة «موناد» بعضها ببعض، وتشكّل أيّ جسم منها؛ مع كونها من جنس واحد مادّي، ثمّ عن إيضاح

كيفية تركب هذا الجسم منها، وذاك الجسم متميزين أحدهما عن الآخر .

فماذا السبب في الاتصال بين أجزاء الجسم الواحد، والانفصال بين الأجسام؟ فإن كان بين الجواهر الفردة التي يتركب منها الجسم تجاذب بالطبع؛ فما السبب إذن في أن لا تكون جميع الأجسام جسماً واحداً لا يقبل الافتراق والانقسام بطبعه ما دامت الأرواح المفرقة بين الأجسام ذوي الحياة بعضها عن بعض غير موجودة عندهم، ولا الإرادة الإلهية المفرقة بين الأجسام مطلقاً؟ وإن لم يكن بينها تجاذب؛ فما السبب في حصول الأجسام بتركب الجواهر الفردة التي كانت يجب أن تبقى شتاتاً، ولا يتكوّن الهيئة المنتظمة المسماة بالعالم؟ فمجرد هذه الحالة يدفع العاقل إلى الحكم بوجود مفرق بين الأشياء جامع بين أجزاء كل شيء على حسب إرادته، فهو الذي أنشأ السموات والأرض .

وعقلاء الدنيا عاجزون حتّى عن إدراك كيفية إنشائهما، مفترقون على آراء ومذاهب فلسفية متباعدة ما بين مُشرقٍ ومغربٍ . فيفهم من هذا: أن منشئ السموات والأرض كما شاء أنشأ عقول العقلاء أيضاً كما أراد، ووَزَّعها بينهم كما أراد .

[قول الماديين في الروح والعقل]

فالماديّون الذين ينكرون الله تعالى ينكرون أيضاً جميع ما هو غير ماديّ مثل النفس، والعقل، ويتمسكون بشدة اتصال هذين الأمرين بالبدن . فالتنفس عندهم غير متميِّزة عن المخ، والإدراك عبارة عن الحركات الخفية غير المشهودة لأدقّ ألياف المخ، والفرق بين النفوس راجع إلى الفرق بين الأدمغة . أمّا النفس - وتسمّى الرُّوح أيضاً - فليست إلا محصّلة الميكانيكية العضوية .

[الرد على الماديّين]

ودليل القائلين بوجود النفس: أن في كل فرد من أفراد الإنسان شيئاً يشعر به ذاته، ويقول عنه: «أنا» وهو لا يتغيّر بمرور الزّمان كما يتغيّر بدنه، حتّى إن بدنه في حالته الحاضرة غيره بالمرّة في السنة الماضية، فهو ذهب شيئاً فشيئاً، وجاء مكانه بالأغذية بدنّ آخر مع أن الإنسان في الخمسين من عمره يشعر بأنّه عين الإنسان في كهولته وشبابه، ولهذا يجازى بأعماله السابقة، ولا يقال: إنّه غير فاعلها . وهذه النفس هي التي تدرك، وتريد، وتحسّ باللذة والألم، وليس المخ هو المدرك نفسه؛ لكون المدرك واحداً غير متجزئ بالرّغم من تعدّد عناصر

المخ، وكثرة أجزائه حتّى إنّ في طبقته القشريّة - على ما قالوا - ألف مليون حجرة، وأنّه يتغيّر مع البدن؛ الذي هو من أعضائه فيبلى ويتجدّد كسائر الأعضاء، فليس هو المدرك الذي لا يتغيّر، وإنّما آلة للإدراك، فقد شبّهوه بالبيان والنفس بالعاذف الفنّان. فلا شبهة في وجود النفس المعبر عنها بـ «أنا» والتي هي مصدر الإدراك والإرادة، بل هي أوّل موجود يتعرّفه الإنسان لشدة اتّصال الإدراك بها، وهي - أي: النفس - والإدراك من جنس واحد غير مادّي. أمّا المادّة؛ فبينها وبين الإدراك تناف، وتباعد، فهي لا تدرك؛ حتّى قالوا: ولا تدرك أيضاً؛ أي: لا يصل إليها الإدراك؛ لكونهما غير متجانسين.

[إنكار بعض الفلاسفة المادّة]

ومن هنا كان من الفلاسفة من أنكر المادّة - وهم متقابلون مع المادّيين الذين ينكرون النفس. وإنكار الأولين ليس بأعجب من إنكار الآخرين - قالوا: نحن لا نخرج منّا، ومن شهوداتنا النّفسية، فلا مادّة وراء الرّوح، ولا شيء غير اعتقادنا الرّاسخ لحقيّة المادّة، ووجودها المستمرّ المتميّز. مثلاً نؤمن بأنّ الشّمس التي نراها كلّ يوم عين الشّمس القديمة، لكن اعتبار شهوداتنا المتشابهة شهوداً واحداً وهم، والسّائق إلى ظنّ: أنّ مشهوداتنا هذه لم يطرأ عليها الانقطاع؛ حتّى إنّها موجودة أيضاً في غياب حواسّنا هو ذلك الوهم.

[إنكار بعض الفلاسفة النفس والمادّة]

ومنهم من أنكر النفس والمادّة معاً. أمّا نفي المادّة؛ فقد عرفته، وأمّا نفي النفس؛ فقد قيل فيها كما قيل في المادّة: إنّ حصول أيّ معنى حقيقيّ يتوقّف على الانطباع - مع أنّه لا انطباع - ناظراً إلى أيّ معنى الجوهر، فنحن لا نعرف جوهرًا جسماً أو نفساً.

[مذاهب القائلين في مشكلة اتّحاد النفس بالبدن]

هذا، وأكثر من نقلنا قولهم من الفلاسفة في مشكلة اتّحاد النفس بالبدن هم القائلون بكونهما جوهرين متخالفين.

ومذهب البعض منهم «كاسبينوزا» و«ليبنتز»: أنّ الجوهر واحد، وأنّه لا منافاة بين طبيعتي النفس، والبدن.

وعلى هذا لا يُظنُّ زوال الإشكال؛ إذ ليس من السَّهل أيضاً فهم تأثير أحد الجوهرين من جنس واحد في الآخر، قال «كويدر»: «إنَّ ترائي نقل الحركة من جسم إلى آخر [ككرتي بيلاردو] موضحاً لنا منشأه اعتيادنا الحاصل من مصادفته في كلِّ مكانٍ» وقال «كانت»: «مسألة: كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلةً، ولا شبهة في أنَّ حلَّها خارجٌ عن ساحة العلم البشري».

وقال «مالبرانش»: «لا الرُّوح تتَّحد بنفسها مع البدن، ولا البدن يتَّحد مع الرُّوح، ولا رابطة بينهما، والذي يربط أحدهما بالآخر هو الله» وقال: «ما دمت لا ترون علاقةً رابطةً بين حركات أدمغتك وبين الحسَّ الفلانيّ والفلانيّ، فتتبين المراجعة لقدرة لا تصادفونها في هذين الموجودين. فالله هو الذي يعلم ما تحتاج إليه حركات أعضائنا من الأمور، ويقدر على صنعها، إرادته جاريةٌ على أن توجد تهيجاتي المعينة عند وجود اهتزازاتٍ روحيةٍ في دماغي، وبالأعم على أن تكون عوارض الرُّوح والبدن متناظرتين، ولا تزال تجري. فهذا هو اتِّحاد الجزئين اللذين رُكِّبنا منهما، وهذا ارتباطهما الطَّبيعي».

[مقالة ليبنتز حول التناسق الأزلي]

وقريبٌ منه، وأبدع ما ذهب إليه «ليبنتز» من أنَّ اتِّحاد النَّفس، والبدن مبنيٌّ على التناسق الأزليّ «آرموني بره أتابلي» فهما متَّفقان أكثر من أنَّهما متَّحدان، بمعنى: أنَّ الله تعالى قدَّر عند خلقهما أن يكونا مستقلَّين في حركاتهما، ومتَّفقين معاً. فلا تأثير من أحدهما في الآخر، وإنَّما توافقٌ تامٌّ لا يقلُّ عن توافقهما على تقدير تأثير كلِّ منهما في الآخر واشتراكهما، بحيث تنتقل كينيَّات أحدهما إلى الآخر، كما توهمه جمهور الفلاسفة. ومثله «ليبنتز» بساعتين تدقَّان دائماً في آنٍ واحدٍ معاً، وتعلنان الوقت الواحد من غير تأثير أحدهما في الأخرى في هذه المعية، وإنَّما صنعهما صانعهما على ألا تختلفا في سيرهما قيد شعرة.

وهذا القانون الذي قال به «ليبنتز» أعني: التَّناسق الأزلي غير مختصٍّ بالنَّفس والبدن، بل قانونٌ كبيرٌ عنده شاملٌ لجميع أجزاء العالم الفردة^(١) في مناسبة بعضها ببعض، فلا تأثير، ولا تأثر بينها أصلاً لكون كلِّ منها بسيطاً لا نوافذ لها حتَّى تدخل منها أشياء وتخرج، وإنَّما حصول أثر الواحد «موناد» في الواحد الآخر

(١) إلا أنَّ هذه الأجزاء الفردة التي يعبر عن كلِّ واحدٍ منها «موناد» ليست أجزاءً فردةً ماديةً بل صوريةً راجعةً إلى القوَّة.

بتدخلُ الله^(١)؛ على معنى: أنه تعالى أراد في تنظيم الأشياء أن يراعي الواحد عند تنظيم غيره، وأن يراعي غيره عند تنظيمه، فيتوازن الجميع.

ومن ثمة قال هذا الفيلسوف: «لو أن أحداً اكتشف جميع مطويات واحد «موناد» لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه، وإلا فكيف يتشكّل كلُّ منتظمٍ؛ أعني: هيئة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة، وكيف توضح النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلي؟» وهذا ما سمّاه: التناسق الأزليَّ «آرموني بره أتابلي» ورجّحه على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من نفس العالم الكلية المبتلعة لنفوس الوحدات.

[الباعث على القول بالنفس الكلية للعالم]

أقول: والذين قالوا بنفس العالم الكلية اختاروها لتتنسّى له الوحدة الجامعة لشتات كثرته، كما تسنّت للإنسان بنفسه على الرغم من كثرة أجزائه البدنية، فيستقلّ العالم بنفسه هذه في مشيته المنتظمة، ولم يختره «ليبنتز» لأنّ العالم لا يستغني بنفسه الجامعة لشتات كثرة أجزائه عن الله، كما لم يستغن الإنسان، وبعد أن كان الله موجوداً، فهو الكافي لتنظيم العالم بالطريق الذي ذكره الفيلسوف، أعني: وضع قانون التناسق الأزليّ من غير حاجة إلى القول بنفس العالم الكلية؛ التي لا دليل عليها سوى حاجة العالم إلى الانتظام بين أجزائه.

[قول داويد هيوم]

وقال «داويد هيوم»: كلُّ إنسانٍ يتوهّم له نفساً بسيطةً متّحدةً في ذاتها يعبر عنها بقوله: «أنا» مع أنّ شهوداتنا متميزة قابلة للتفريق، فكيف يرتبط بعضها مع بعض، ويحصل منها «أنا» المتّحد؟

وتوضيحه: أنّ الذاكرة تعيد لنا خيالات إحساساتنا الماضية، فتتشكّل منها سلسلة، وتدور الذاكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل الاعتياد، وينجرّ الأمر إلى أن يرى لنا تتابع الأجزاء المتميزة، كأنّها ملتحمة الأطراف بعضها مع بعض، بمنظر الكل المتّصل، وتمتد السلسلة المركّبة من الأجزاء الماضية والحالية

(١) يذكرني هذا القانون الذي وضعه هذا الفيلسوف الكبير الألمانيّ قول المتكلّمين الأشاعرة باستناد الكائنات كلّها إلى الله تعالى من غير واسطة، فلا تأثير للأشياء بعضها في بعض، ولا عليّة، ولا معلوليّة بينها. ولعلّ الفيلسوف أخذه منهم، وأوضحه إيضاحاً بديعاً.

إلى جانب المستقبل أيضاً قبل وقوعه، فاللذة والألم الحاليان كما يرجعاني إلى أمثالهما السابقة؛ يُريني أيضاً ما سيقع منهما بعد الآن. فمع كون «أنا» مجموعة شؤونات باطنية يُرى بتأثير قوانين المخيلة كأنه جوهرٌ بسيطٌ، ويرجع اعتقاد: أنَّ روعي موجودةً أيضاً - في حين أنَّها لم تحسَّ، ولم تدرك، ولم تشعر بنفسها - إلى اعتقاد إمكان دوام هذه الحالات».

[إبداع هيوم في دراسة المادة]

أقول لقد أبدع هذا الفيلسوف الذي لا ينقص ذكائه الواسع غيرُ هداية الله إلى الحق، في تصوير الموجود، بل أظهر الموجودات وأبهرها على صورة المعدوم. وكنت نقلت قوله هذا من قبل في مقدِّمة الكتاب (ص ٤١٩ - ٤٢٠ جزء أول) وقلت: فكأنَّ «هيوم» اعتبر «أنا» كالحركة بمعنى القطع المعروفة في كتب المتكلمين، والتي لا وجود لها في الخارج. فإنَّ الحركة كَيْفِيَّةٌ بها يكون للجسم تَوْسُطٌ بين المبدأ والمنتهى، مستمرٌّ لا يجتمع مقدِّمه في مؤخره. وبها يحصل الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر، وتسمَّى الحركة بمعنى التَّوسُّط، وحقيقتها أمرٌ واحدٌ متَّصلٌ في نفسه، منقسمٌ بحسب الفرض على قياس المسافة والزَّمان.

وقد تطلق الحركة على ما يتوهم من الكل المتَّصل الممتدِّ بين المبدأ والمنتهى، وهي الحركة بمعنى القطع. ولا وجود لها في الأعيان؛ لأنَّ للمتحرِّك نسبةً إلى المكان الذي تركه، وإلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأوَّل، ثمَّ ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني، فقد اجتمعت الصُّورتان في الخيال، وحينئذٍ يشعر الذَّهن بالصُّورتين معاً على أنَّهما شيءٌ واحدٌ.

[هيوم يناقض مذهبه]

ثمَّ قلت: ويرد على «هيوم»: أنَّ في كلامه اعترافاً بوجود الذَّاكرة التي تنسج من الشُّهودات سلسلةً؛ حلقاتها ملتحمة الأطراف، والتي تبقى بعينيَّها إلى آخر الحياة، فتكون الذَّاكرة هي المعبر عنها «بأنا» عنده إن لم تكن هي الرُّوح^(١) وهو خلاف المفروض على مذهب «هيوم» الذي لا يعترف بوجود أيِّ شيء؛ لكونه حسابيّاً مؤسَّس الحسابيّة الأخيرة في الغرب.

(١) ويكون نزاعه مع مثبتي الرُّوح نزاعاً لفظياً.

ووافقه - أي: «هيوم» - على هذا الرأي «استوارت ميل» ثم اعترض على نفسه قائلاً: يجب إما أن يكون «أنا» - أعني: الروح - شيئاً غير سلسلة الإحساسات، وإمكان الإحساسات، أو يُقبل كون ما فرض عبارة عن سلسلة الإحساسات قد يشعر بنفسه حال كونه سلسلة!

ومنشأ إنكار «هيوم» معنى «أنا» المتّحد، وإرجاعه إلى سلسلة الإحساس المخيلة كونه من التّدرّيبين؛ الذين قال عنهم «بول زانه» في المطالب والمذاهب: «إنّ المذهب التّدرّبيّ ينتهي إلى الحسابيّة اللاّدريّة» فأصحاب هذا المذهب الصّادقون في مبادئهم كالفيلسوف «هيوم» يشكّون حتّى في وجود أنفسهم؛ لعدم ثبوته بالتّجربة، والمشاهدة و«أنفسهم» التي يشكّون في وجودها شاملةً لأرواحهم وأبدانهم معاً. يُعلم ذلك ممّا ذكرنا عنهم في هذا الكتاب، وإن كنّا اقتصرنا الكلام هنا على الروح التي يقصدها الإنسان إذا قال: «أنا» أكثر من غيرها.

[«كانت» لم يبعد عن «هيوم» رغم نفيه الحسابيّة]

أمّا مذهب «كانت» في هذا المقام؛ فلا يبعد عن مذهب «هيوم» وإن لم يكن هو من الحسابيّة الأخيرة التي يتزعمها «هيوم» بل من معارضي الحسابيّة إلا أنّه غير مغفل من أساس التّدريب المنتهي إلى الحسابيّة، وهو من الفكرين «أيده أليست» الذين لا يعترفون بوجود الأشياء في خارج الأذهان لعدم انفهام كيفيّة اتّصال الذّهن بالخارج، واجتياز الإدراك منه إليه. فعلى هذا الأساس لا يعترف «كانت» بوجود «أنا» أيضاً، كما لا يعترف بوجود «لا أنا» أي: العالم الخارجيّ الشّامل لبدن الفيلسوف نفسه، فهو يتّفق في النّتيجة مع «هيوم» في عدم الاعتراف بوجود الأرواح والأجسام في الخارج، ويقول:

«أنا» الذي في وجداني شأن من الشؤون الذّهنية، فلا يصح أن يُنقل منه إلى «أنا» ذي الشأن، ويحكم بوجوده، وإنّما يصحّ وجود ما يتصوّر موضوعاً يقوم به الإدراك، والشكّ، والإرادة على أنّه متصوّر في الذّهن، لا على: أنّه موجود في الواقع».

فكأنّ «كانت» لا يسلم بصحّة قول «ديكارت»: «أشكّ، فأدرك، فأنا إذن موجود» الذي قضى به على الحسابيّين الشّاكين، بسلاحهم أنفسهم؛ أي: الشكّ، فيقول «كانت» جواباً عن هذا: إنّ الشكّ الذي هو نوع من الإدراك - أي: إدراك

متردّد بين أمرين - إنَّما يحصل في الذَّهن، فيلزم أن يكون صاحب هذا الإدراك موجوداً في الذَّهن لا في الخارج .

وأنا أقول : من الطَّريف جداً أن يسقط «كانت» الفيلسوف الكبير المعروف بتشكيكاته في أدلّة وجود الله العقليّة إلى درك الشكّ في وجود نفسه . ثمّ أقول : إنّ الفكرة الرّاسخة في «كانت» : أنّه لا يعترف بوجود ما عدا الشُّؤون والشُّهودات التي تتّصل بها التَّجربة مباشرة، فيعترف بالشَّأن، ولا يعترف بذي الشَّأن، ويعترف بالشُّهود ولا يعترف بالشُّهود، ولا الشَّاهد .

هذا هو منشأ اعتراضاته على وجود الله، وعلى وجود نفسه، فيعترف بالشكّ، وبالإدراك الذي يتضمَّن الشكّ، وبالإرادة على أن كلّاً منها حادثة نشهدها، ولا يعترف بالشاكّ، والمشكوك فيه، والمدرك - بالكسر - والمدرك - بالفتح - والمريد والمراد بناءً على أننا لا نشهد هذه الأمور إلا بقدر : أن الشُّهودات المذكورة المعترف بها تتعلّق بها، لكن هذا التعلّق لمّا حصل في الذَّهن، ولم يجاوزه إلى الخارج؛ لم يجاوز ما لزم أن تكون متعلّقات الشُّهود موجودة في الذَّهن .

[تناقض كانت في مسألة الإدراك]

ويرد عليه : أن الإدراك مثلاً؛ الذي هو حادثة تحصل في الذَّهن لا شكّ في أنّه أمرٌ واقعيٌّ لا يقتصر على أنّه موجودٌ ذهنيٌّ؛ وإن كان محلّ حصوله الذَّهن، وحصوله في الذَّهن هو طريق حصوله في الواقع؛ لأنّ الإدراك لا يحصل إلا في الذَّهن، ولا أحقّ لاسم الوجود الحقيقيّ من وجود الشَّيء في محلّه اللائق به، فيصحّ إذن اعتبار الإدراك الحاصل في الذَّهن موجوداً عينياً أيضاً لا موجوداً بالنسبة إلى ذهن المدرك فقط، وإلا لزم أن لا يكون حصول الإدراك في الواقع؛ وقد فرضناه واقعاً .

وناهيك في لزوم كون الإدراك والتَّصوُّر أمراً واقعياً عندنا، وعند «كانت» : أنّه شأنٌ من الشُّؤون التي لا موجود في الواقع عنده غيرها، بل هو أوّل الشُّؤون المجرّبة للإنسان .

فإذا ثبت كون الإدراك أمراً واقعياً؛ لزم وجود المدرك أيضاً في الواقع سواء كان هذا المدرك النّفس، أو الذَّهن؛ لأنّ الإدراك يحتاج ضرورةً إلى ما يقوم هو به .

وقد أنطق الله «كانت» فاعترف بوجود الذهن من حيث لا يشعر^(١) حين قال: «وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعاً يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور في الذهن لا على أنه موجود في الواقع» وإذا كان كل شيء موجوداً في الذهن لا في الواقع؛ فأين الذهن؟ وهل هو أيضاً في الذهن لا في الواقع؟ واعترافه الذهن من حيث لا يشعر اعتراف منه بالمدرك الذي أنكره عندما أنكر «أنا» أعني: النفس.

فالذي لا مندوحة لأي منكر، أو بالأصح: لأي غير معترف، عن أن يعترف به وجود الإدراك في الواقع، ووجود المدرك أيضاً فيه بضرورة وجود الإدراك.

أجل لا يلزم من وجود الإدراك في الواقع وجود المدرك (بالفتح) فيه، وإنما يلزم وجوده في الذهن. وكل ما يقال عن الوجود الذهني مقابلاً للموجود العيني فهو عائد إلى المدركات (بالفتح) لا إلى الإدراك، والمدرك (بالكسر) «فأنا» المدرك (بالكسر) موجود في الواقع دائماً مع الإدراك، كما قال «ديكارت»: «أدرك فأنا موجود» و«أنا» المدرك (بالفتح) موجود في الذهن^(٢) إلا أن «كانت» التيس عليه المدرك، والمدرك، فظن: أن «أنا» المدرك بالكسر لا يوجد إلا في الذهن مثل «أنا» المدرك بالفتح. وكان غلطه هذا الفاحش - وكذا غلطه الأفحش في ظن كون الإدراك موجوداً في الذهن فقط، كما نبهنا عليه من قبل أيضاً لا موجوداً في الواقع - انتقام العقل منه جزاء انتقاده العقل المحض في كتابه المسمى به. وإني أرجو الدقة الزائدة من القارئ في فهم أمثال هذه النقاط.

وهذا كلام هام في الدفاع عن قول ديكارت القيم: أشك، فأدرك، فأنا موجود... كلام عن إدراك الإنسان الموجود في ذهنه، وفي الواقع معاً، واستلزامه وجود المدرك أيضاً في الواقع. أمّا الإدراك العظيم الذي نشاهده في شؤون العالم، والذي هو دليلنا الموصول في دليل العلة الغائية إلى صانع العالم العلي الكبير الخبير، فوجوده في الواقع ووجود مدرّكه (بالكسر) سبحانه وتعالى أظهر من وجود الإدراك الخاص بالإنسان في الواقع، ووجود مدرّكه (بالكسر) فيه؛ إذ لا محلّ لاحتمال أن يكون ذلك الإدراك العظيم المشهود محصول الذهن الإنساني فقط من

(١) مع أنه ليس من نوع الشؤون، ولا الشهود.

(٢) وليس معنى قولنا هذا: أن المدرك (بالفتح) لا يكون موجوداً في الخارج، بل إن كان موجوداً فيه؛ فلا يكون ذلك لاستلزام وجود الإدراك وجوده فيه كما استلزام وجود المدرك (بالكسر). ومنشأ الفرق بين المدرك والمدرك في هذه المسألة أن المدرك بالكسر الذي لا وجود له في الخارج، بل في الذهن فقط لا يكون صاحب الإدراك الذي هو أمر واقعي.

غير وجوده في الواقع كما في الإدراك الأول فيُتردّد في استلزامه لوجود مدرّكه (بالكسر) في الواقع بناءً على الغلط المذكور الناشئ من التباس المدرّك، والمدرّك على المتردّد.

لكن الفيلسوف «كانت» كما يشهد العالم، فيعترف بالشُّهود، ولا يعترف بالمشهود - أي: العالم - ومن أجل هذا لا يستدلُّ على وجود الله من وجود العالم، فكذلك يشهد نظام العالم، فيعترف بالشُّهود، ولا يعترف بالنَّظام المشهود، ولا بالإدراك العظيم؛ الذي دلَّ عليه هذا النَّظام؛ حتَّى يعترفَ بواسطة وجود النَّظام بوجود النَّظام، وبواسطة الإدراك بوجود صاحب الإدراك جلَّ شأنه... فيسدُّ على وجهه أبواب الاستدلال على وجود الله من طريق العقل النَّظريّ.

هذا ما يرد على «كانت» من ناحية كونه تدريبيّاً يعترف بالشُّؤون من غير اعترافٍ بذويها. وما يرد عليه من ناحية كونه فكريّاً قائلاً بكون العالم محصول إدراكنا: أنّه إن كان للعالم وجودٌ؛ فليس الله موجوده، ومنشئه، وإنّما منشئه الإنسان بإدراكه، ألم يقل هكذا، فهتف به عقلاء الغرب، والشرق الجدد!!

ونحن على الرّغم من عظمة مركز هذا الفيلسوف عند المثقّفين العصريين نعدُّ السدَّ الذي أقامه بين عقله النَّظريّ وبين الاعتراف بوجود الله الواجب الوجود - والذي هو من آثار قدرة الله، وحكمته اللّتين بهما يُضلُّ مَنْ يشاء، ويهدي من يشاء - عيباً على الرّجل متغلباً على عظمة مركزه.

فلينظر المفتونون منّا بالغرب، وبعقول علمائه: كيف تضلُّ هذه العقول البعيدة النَّظر في أمور الدُّنيا، فتقف جامدة، ولا تتقدّم خطوة فيما لم يأذن به الله أن تصل إليه من المسائل الإلهيّة؟ فعلماءهم المادّيون تعلمون حالتهم في الجمود على المحسوس من غير اعترافٍ بما وراءه، وعلماءهم المعنويّون ليسوا خيراً من مادّيهم؛ لكونهم مصابين بما أصيبوا به من داء التّجربة؛ الّتي أصبحت غلاً على عقولهم بدلاً من أن تكون عوناً، ودليلاً. فإذا كان المادّيون أنكروا ما وراء المحسوس، وخطوا من قيمة العقل وإدراكه، فالمعنويّون قصرُوا عنايتهم على الإدراك، وأنكروا ما وراءه، فأنكروا المحسوس، بل أنكروا المدرّك والمدرّك في خارج الإدراك.

وهنا انتهينا عن أقوال منكري النّفس والمادّة، وتمحيصها، والقائلون بوجودهما حائرون في إيضاح كيفيّة اتّصال النّفس بالبدن واتّحادهما. ودورها في البدن ليس كدور الرُّبّان في سفينته، بل أشدَّ اتّصلاً منه بها، كما قال «ديكارت» وبعضهم يرجّح القول بأنّ البدن في النّفس على القول بأنّ النّفس في البدن؛ لأنّه تحت تأثيرها.

وعلماء الإسلام المتكلمون يقولون عند إفادة هذا المعنى: إنَّ اتصال الرُّوح بالبدن اتِّصال تدييرٍ وتصرفٍ لا اتصال الحالِّ بالمحلِّ.

ويقول بعض الفلاسفة بتأثير كلِّ من الطَّرفين في الآخر، والبعض الآخر بعدم التأثير من الطَّرفين، ومنهم الفيلسوف «ليبنتز» الَّذي ذكرنا مذهبه في شكل القانون العام المسمَّى بالتناسق الأزليّ.

وكلُّ من هذه الأقوال، والمذاهب لا يعدُّ إيضاحاً لاتِّحاد النفس، والبدن؛ أي: اشتراكهما بحيث تحصل من هذين الأمرين - المتباعدي الماهيّة جدًّا - وحدةٌ شخصية بسببها لا يميز مَنْ يشير إليهما بينهما.

وقال «سنت أوجوستن»: «يعترف العلماء بعجزهم عن إيضاح اتِّصال النَّفس بالبدن، فالإنسان كالجوهر الثَّالث المركَّب من الجوهرين المتخالفين».

وقال «ديكارت»: «لا يكلِّمنا عن قدرة الرُّوح غير الجسمانيّة على تحريك الجسم أيُّ استدلالٍ أو تمثيلٍ مستخرج من الأشياء، إلا أنَّ تجاربنا البديهيّة تُريناها كلَّ يوم ظاهرةً وواقعةً. فينبغي أن نفهم جيداً: أنَّ هذه من الأمور المعلومّة بالذَّات، وأنَّه متى حاولنا إيضاحها ننتهي إلى إغلاق المسألة».

وقال «ليبنتز»: «كنت أظنُّ: أنَّي دخلت الباب لمَّا قررت ماهيّة الجوهر، لكنِّي أصبحت كائنٍ وقعت في البحر عندما خضت التَّفكير في اتِّحاد النَّفس مع البدن لأنَّي لا أجد واسطة لإيضاح: أنَّه كيف يكون ممكناً إيصال البدن شيئاً إلى النفس، أو النفس شيئاً إلى البدن، وكيف تكون صلة جوهرٍ بجوهرٍ آخر مخلوقٍ بحيث يجري بينهما التَّبليغ والتَّبْلُغ؟» ثمَّ يراجع الفيلسوف في إيضاح هذا الاتِّحاد قانون التناسق الأزليّ كما سبق بيانه وتمثيله بساعتين صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا في سيرهما قيد شعرة! لكن الاتفاق غير الاتِّحاد.

وقال «أولز»: «الاتِّحاد الصِّممي بين البدن، والنفس، الَّذي هو كنه الإنسان لا يزال يبقى في الفلسفة منهجاً غير قابلٍ للإيضاح».

وقال «دوبوا رايموند»: «ما القوّة، وما المادّة، وكيف يكون الإدراك؟ كلُّ ذلك معمّى لم يحلّ. والحلُّ الوحيد للمذهب الطَّبِيعي: لا أدري!».

هذه أقوال علماء الغرب في أقرب مسألةٍ إلى الإنسان، فقد رأيتهم لا يغترُّون بعلومهم، بل لا يقيمون لها مثقال خردليّة من الوزن، وإنَّي أطنبتُ شيئاً في بيان الحدود الَّتِي ذكروها لعلومهم؛ كي يراها جهال الشَّرق العصريُّون الَّذين طاشوا تبحُّجاً بتلك العلوم الَّتِي ليست لهم، فتحدّوا رسل الله، وأديانهم، ومعجزاتهم...

يروها، فيستحيوا. ولأذكر مرةً ثانيةً شدةً إعجابي بقول «هيوم» الفيلسوف الحسباني المعروف: «إنَّ تعلُّمَ حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية» ولنقرأ مع القراء مرةً ثانية قول عالم الشرق، وأظنه الرَّمخشري:

العلمُ للرحمنِ جلَّ جلاله وسواه في جهلاته يتغمغم
ماللتراب وللعلوم وإنما يسعى ليعلم أنه لا يعلم

وقوله: «ما للتراب وللعلوم» يشير إلى غموض مسألة اتحاد النفس الناطقة مع البدن؛ الذي ليس من شأنه الإدراك.



نعود إلى ما كنّا فيه من دليل العلة الغائية على وجود الله.

[دليل السوق الطبيعي (الغريزة) على العلة الغائية]

ومن أهم دلائل العلة الغائية ما يسمونه السوق الطبيعي؛ الذي يسود قانونه في الحيوانات، والذي يعزوه منكرو العلل الغائية إلى التعليم والتعلم التابعين للذكاء، لكنّ القضاة مثلاً مع كونها أغبى الحيوانات تنشئ لنفسها في الماء بيتاً وطرقاً وأسداداً. وقد أخذ بعض الناس أفراحاً منها، ونشأها في بُعدٍ عن آبائها وأمهاتها، وجعلها في قفص؛ لئلا تحتاج إلى إنشاء البيوت، ثم لما وضعها في الماء عادت إلى الإنشاء؛ فمن علمها ذلك؟ وهي لا تظهر قدرةً في غير هذا الفعل. فالسوق الطبيعي يكون أثره خصوصياً، ويكون أثر الذكاء والتعليم عمومياً. فالقضاة؛ التي تبني بيتها، والطائر؛ الذي يبني عشّه يعملان بسوقٍ طبيعيٍّ، لكنّ الكلب يتبع صاحبه بالذكاء والتعليم.

ويقال أيضاً لمنكري السوق الطبيعي: من علم الطير الإكباب على بيضها لتدفئتها اللازمة للإفراخ، ومن أخبرها: أنّ البيض تُفرخ إن أكبت عليها خمسة عشر يوماً؟ وهو فعل متعبٌ جدّاً، لا تحتمله، لو لم يدفعها إليه دافعٌ فطريٌّ. وتعليقه بالميول الإرثية المنتقلة إليها من أسلافها يذهب بالإشكال إلى الماضي البعيد، ولا يحله؛ إذ يقال: فمن علم الأول؟ ثم كيف تحلّ المسائل المتعلقة بتشكّل الفرخة في جوف البيضة، وهل البيضة أيضاً تعمل على طريق الوراثة؟ فمن ألقى البذر في وسطها؟ ومن أنشأ منه مخلوقاً من نوع الأب والأم، وهياً له غذاءه من «الألبومين» ليتغذى به ما بقي فيها، ولا يتعجّل الخروج منها؛ لكونه ضعيفاً لا يعيش في الخارج؟ حتّى إذا تمّ تشكّله، وانفرج جناحاه، ورجلاه، وارتفع رأسه من صدره،

فهذا أوان خروجه من سجنه، فعنده ينقر جدار السّجن، ويخرج منه، فمن علمه ذلك؟ فهذه حادثة الفطرة البسيطة البليغة؛ فخالق العالم الأعظم أعطى الجنين من القوانين ما يحفظه، والذي يجري في الكائنات من الأجزاء الفردة إلى الأجرام العلوية كلّ مثل هذه الحادثة، لا أصغر منها، ولا أكبر، ولا أدلّ على قضاء حاجتنا العلميّة.

لصاحب البصر - كما قال «بول زانه» - أن يكتب مجلّداً ضخماً في بصيرة الطّبيعة: أما معنّى مقصودٌ غير المصادفة المجرّدة في كون أعجز الأنواع الحيوانيّة عن الدّفاع عن نفسها، وأكثرها معرضاً لخطر الموت أكثرها تناسلاً، وتوالداً، كالذّجاج، والحمام، وكون سباع الطّيور عُقماً بالنّسبة إليهما، أما مقصّدٌ في تزيين المخلوقات المحرومة من قوّة الدّفاع بأنواع الجمال الجاذب، وفي كوننا مجبولين على شفقة، ومحبّة زائدين للأطفال؛ التي لو تركت على حالها بعد ولادتها من غير مساعدةٍ مثلاً؛ لما عاشت يوماً، أو يومين؟^(١).

أمّا النّحل؛ فهو - كما قال «غاستون بونيه» - من أعضاء الأكاديميّة الفرنسيّة - يمثّل أفضل نموذج لقوانين دولة اشتراكيّة، وليس فيها محبّة، ولا صداقة، ولا رحمة، ولا مواساة. يضحى بكلّ شيءٍ لمصلحة الهيئة الاجتماعيّة، وإدامتها بالسّعي الدّائم، فلا حكومة، ولا رئيس، وإنّما فيها أمن، وانتظام، وإطاعة من غير تابعيّة. فالأمّة تطيع إطاعة مطلقة لأوامر تصدر من لجنة الإدارة، وتتبدّل على حسب المعلومات التي تجيء بها الطّائفة المرسلة للكشف في كلّ صباح، والأفراد التي تُبعث بأمرٍ معيّن تمثله حرفياً. فإن بُعث للبحث عن حوض ماء، فلا يكون منها أدنى التّفات إلى الموادّ العسليّة، ولو رُشّت على طريقها رشاً، فدستور مملكة خليّات النّحل غاية كمالٍ لمذهب الاشتراكيّين، قد تحقّقت فعلاً.

وفي كتاب «الأفكار والعقائد» للفيلسوف «جوستاف لوبون»: أنّ بعض الحشرات على ما ذكره «بلا نشار» و«فابر» من علماء العلم الطّبيعي، إذا قربت ولادتها، وكانت أولادها الصّغار لا تتغذى إلا بلحم طريّ، لا تقتل صيدها، بل

(١) تذكرت هنا ما فاتني ذكره في الفصل الثّاني عند الكلام على نظرية «دارون» وهو: أنّ ولد الإنسان لا يقدر على المشي قبل مضيّ عام، أو أكثر على ولادته، ويدوم عجزه عن قضاء حاجاته بنفسه فيحتاج إلى المساعدة والحضانة مدّة سنتين، في حين أنّ ولد القرد يمشي يوم ولد، ويستغني عن المعاونة بعد أيام قليلة. وذلك مزبّة كان اللازم أن يرثها الإنسان من سلالة القرد بمقتضى قانون الوراثة والانتخاب الطّبيعي.

تجعله مفلوجاً بضربة شوكة، وهذه عملية تصعب على العالم بعلم التشريح، فمن علمها ذلك؟

وفي ذلك الكتاب أيضاً: «أنَّ الأفعال التي تصدر من حركات البدن المتنوعة بدون أي نوع من أنواع الشعور لا تنطبق على أي صفة، أو ماهية للضرورة الميكانيكية، وهي تتبدل، وتنوع على حسب الحاجات اليومية، فترى أشبه شيء بما يقع تحت إشراف عقل يختلف اختلافاً شديداً عن عقولنا، ويكون أكثر منها أماناً من الخطأ».

وفيه أيضاً: «أنَّ المنطق البيولوجيائي؛ الذي ابتدعناه لا يُعدُّ إيضاحاً للبتة، ولكنه على الأقل يتضمَّن فائدة القول بلزوم إنقاذ أفعال الحيوانات من دائرة شمول هذه القوى العمياء التي يسعون لدفعها فيها».

وقال «شارل ريشه»: «إنني مقتنع مطلقاً بعدم إمكان أطراح العلل الغائية عن علم التشريح، وعلم الحيوانات، وعلم وظائف الأعضاء. وإنني عندما أرى الوسائط الدقيقة القويّة؛ التي أعدتها الطبيعة لبقاء النوع، لا أستطيع أن أفرض كون هذه الميكانيزمات التي هي في غاية الانتظام والاتزان آثار مصادفة، بل أرى فيها إرادة مقررّة كالغرض الخفي الذي يتضمَّن السعي من وراء الحصول على نتيجة معيّنة».

إنَّ الفكر البشري لن يبرح التفتيش عن معاني المناظر المنصوبة أمام الأعين. فتأويل المطابقات المشهودة في الطبيعة بإرجاعها إلى الأفعال المتنوعة للحجرات الفلانيّة، وإلى خواص العناصر، أو إقامة شرائط الوجود مقام العلل الغائية تملصاً من الاعتراف بها، كما يفعله أصحاب الفلسفة الإثباتية قائلين: «لا بقاء لأيّ موجود بدون شرائط تجعله ممكناً، فهو يوجد عند حصولها، فتوافق الأعضاء مع الوظائف شرطٌ ضروريّ لوجود أيّ موجود، لا علامة لوجود صنعة تدبره، وتعيّنه إلى أن يوجد» - لا يكفي في إثبات عدم كون هذه الميكانيزمات آثار صنعة موجهة إلى مقاصد مخصوصة. أجل، قيام شرائط الوجود لازم لوجود الموجود، ولكن من الذي يقيمها؟ فهي غير منافية للغائية بل مستلزمة لها؛ لأنّها هي التي تُجلبى الغائية.

[عدم دقة مصطلح «السوق الطبيعي»]

ثم إنَّ لفظ «السوق الطبيعي» غير مطابق لتمام الحقيقة، ففيه شائبة إنكار الغائية باعتبار وصف السوق بالطبيعي؛ الذي ينمُّ على عدم وجود السائق^(١) وإن كان الاعتراف بالسوق اعترافاً بالسائق أيضاً، وإلا فكيف تكتسي المادة العاطلة

(١) ولذا لم يعجب هذا اللفظ «جوستاف لوبون» فبدّله إلى «المنطق البيولوجيائي» كما سبق قريباً.

شكل النَّبات، والحيوان، والإنسان؟ وكيف تحصل منها هذه الأعضاء؛ التي تقوم الموجد الحي، وتحافظ على حياته مدةً طويلةً؟ ثمَّ كيف تُحدث المادَّة العاطلة في نفسها فكرة إنشاء الأجهزة؛ التي تجعل ذلك الموجد الحي في مناسبة دائمة مع أشياء تغايره؟ وبأيِّ مصادفة غريبة تشكَّلت هذه الأجهزة؛ لتأسيس مناسبة الحواسِّ بالأشياء، ونيطت بدماع يأمر وحده، ويدرك، ويفكر؟ لماذا وقعت هذه التشكُّلات بهذا الحدِّ من الإجابة والإلتقان؟ ولماذا لم يظهر العالم في شكل مجموعة أغلاط؟ والجواب على جملة هذه الأسئلة بقانون الاصطفاء الطَّبيعيِّ جوابٌ مشوبُّ أيضاً بالتَّسليم بورود الاعتراض؛ لكونه فراراً من تعبيرٍ إلى تعبير، واستلزام الاصطفاء - لكونه نسبةً بين المنتسبين - وجود المصطفی، كما يستلزم وجود المصطفی، والاصطفاء محالٌ بدون اجتماع هذين الطرفين.

لكن الاصطفاء الطَّبيعي يقصد به وقوع الاصطفاء بدون مصطفٍ، وهو المحال الذي ذكرناه، والطَّبيعيُّ صفةٌ تتناقض مع موصوفها في تعبير «السَّوق الطَّبيعي» و«الاصطفاء الطَّبيعي» فإن كان اصطفاءً أو سوقاً؛ فلا يكون طبيعياً - أي: من غير فاعل - وإن كان طبيعياً - أي: من غير فاعل فلا يكون اصطفاءً أو سوقاً.

فالحقُّ: أنَّ ملاحظة المادَّيين، والطَّبيعيين، والإثباتيين - وإن شئت؛ فقل: الوضعيين - في اضطرابٍ عظيم من القول عند نفهم الإله الخالق لهذا العالم المشهود، فهم يقولون: نحن لا نعترف بوجود إله لا تصل إليه حواسُّنا وتجاربنا. والحال: أنَّه ينادي به العالم المحسوس بجميع أجزائه من أكبر كبارها إلى أصغر صغارها بوجودها المحتاج إلى الموجد، ونظامها المتوقَّف على النَّظام، وباستمرار ما يستمرُّ منها المحتاج إلى الممسك المبقی، وبتغيير ما يتغيَّر منها الدَّال على وجود المغيِّر؛ لأنَّ كلَّ حادثٍ لا بدَّ لها من علَّة.

فإذا أراد الملحد أن يقول بصناعاتٍ لا صانع لها، وبأفعالٍ مدهشةٍ من دون فاعل؛ عصاه لسانه، وكذبته نفسه، فيقول: السَّوق الطَّبيعيُّ، أو الاصطفاء الطَّبيعي، أو الانتخاب الطَّبيعي، أو التكمُّل الطَّبيعي، أو القوانين الطَّبيعيَّة.

ومن أين للطَّبيعة - بمعنى طبيعة المادَّة المجردة من كل ما يديرها ويدبرها - السَّوق، والاصطفاء، والانتخاب، والتكمُّل، والقانون الذي ينبئ عن السَّائق والنَّاخب، والمصطفی، والمكمُّل، وواضع القانون؟ حتَّى إنَّ إمام الملاحظة المتأخرين «بوخر» الألمانِيَّ تبَّه لبعض هذه المناقضات، فقال في الفصل الثامن من كتابه «القوَّة والمادَّة»: «إنَّ تعبيرهم بالقوانين الطَّبيعيَّة ليس على حقيقته، وإنَّما هو كناية عن الضَّرورات التي تربط الأشياء والحادثات بعضها ببعض، وعن خواصِّ

المادّة وحركاتها» وما ذكره من الضّرورة فهي ضرورة الحقّ الذي لم يكن في جانب الملاحظة، فيضطرهم في تفسير الكائنات إلى التكلّم بكلماتٍ تناقض مذهبهم وتنقضه .

أمّا بيانه لتلك الضّرورة بالتّي تربط الأشياء بعضها ببعض . . . إلى آخره؛ فلا يدفع الإشكال عنه؛ لأنّ الرّبط والخاصّة، والحركة تحتاج إلى فاعل رابط، ومخصّص، ومحرك، كما يحتاج القانون إلى واضعه. وتراهم يردّون حركات المادّة وتقلّباتها إلى حركات ميكانيكيّة؛ ليستغنوا عن مؤثّر تلك الحركات والتقلّبات لكنك قد عرفت فيما سبق: أنّ الحركات الميكانيكيّة إن ظهرت بمظهر حركات مستغنية عن الفاعل المؤثّر، فهي في الحقيقة أحوج إلى المحرك من سائر أنواع الحركة لاحتياجها إلى مخترع الماكينة وصانعها ومديرها؛ الذي يحدث فيها الحركة الأولى. فإن احتاج غيرها إلى فاعل واحد، وهو المحرك؛ فهي تحتاج إلى ثلاثة فاعلين.

[هروب الملاحظة]

من الإقرار بالعلّة الغائيّة إلى القول بـ«المصادفة»

فصفوة القول: إنّ أبواب التّعبير مسدودة على ألسنة الملاحظة، كباب الهداية المسدود على قلوبهم إلا تعبيراً واحداً يكون بكلمة «المصادفة» كلمة العجز عن إيضاح ما وقع في الكون وما يقع. فليس من حقّهم ومن مصلحتهم أن يستعملوا غير هذه الكلمة وغير هذا التّعبير. إلا أنّهم كلّما أحسّوا بقصور هذه الكلمة وعجزها للذين لا يكتمان إزاء نظام العالم المشحون بالمعاني الدقيقة والأسرار العميقة؛ لا سيّما الكائنات الحيّة فلجّؤوا إلى كلماتٍ وتعبيراتٍ أخرى، يرمون بها إلى إيضاح ذلك النّظام وتأويله مع الاهتمام بتنزيله عن سماء دقّته، وتطين شموسه بطين المادّيّة العاديّة، لا ينقاد لهم المرمى، فتفضّحهم العبارات، وتنعكس عليهم الكلمات: ففي حين أنّ «كانت» يقول: «يودّ رجل الخير أن يكون الله موجوداً» يتمنّى أولئك الملاحظة أن لا يكون الله موجوداً بالرّغم من كلّ ما يدلّ على وجوده دلالة لا قبل لهم بإنكارها.

وإذا قيل لهم: من الذي بنى السّموات والأرض، وجعل اللّيل والنّهار آيتين، فمحا آية الليل، وجعل آية النّهار مبصرة؟ ومن مالك هذا الكون الفخم المتصرّف فيه، والمهيمن عليه، وفاعل هذه الأفعال التي يتضمّنها؟ فإذا قيل لهم هكذا، وشقّ

عليهم الجواب بأن المصادفة بنت السموات والأرض، وأوجدت ما فيها من الإنسان، والحيوان، والنبات، والبر، والبحر، والجبال، وفعلت كل ما في الكون من الأفعال العظيمة المنتظمة؛ قالوا: بنتها الطبيعة، وفعلتها الطبيعة، ومرادهم: أنه لا فاعل هناك، ولا بان، وإنما هي مبنية من نفسها ومفعولة من نفسها.

وليس مرادهم: أن الفاعل هو المفعول نفسه؛ للزوم تقدم الشيء على نفسه^(١)؛ لو كان باني السموات هو السموات نفسها، وباني الأرض هو الأرض، فكأنهما موجودتان قبل وجودهما لبناء أنفسهما، فمعنى قولهم إذن: «فعلتها الطبيعة» الذي ينبئ عن وجود الفاعل مع كونه غير موجود: أن فاعلها عدم الفاعل! فهم ينفون الله وفعله في الكائنات، ويعترفون بفعل الطبيعة؛ أي: بفعل فاعل هو عدم الفاعل، ثم تراهم يعززون إلى هذا عدم كثيراً من صفات الله، مثل: العلم والإرادة والقدرة، كما نبه عليه «كارو» في كتابه «المذهب المادي والعلم» قال: «إن الموسيو «فلورانس» لفت بحق إلى المغالاة لحد أن تجعل الطبيعة التي كانت عبارة عن لفظ شخصاً موجوداً، فيظن أولاً: أنه يتكلم بكلام من قبيل المجاز، والاستعارة، ثم يجعل هذا المجاز والاستعارة فكراً ومذهباً بالتدرج فيعزى إلى الطبيعة الميل، والإرادة، والذوق، والانتخاب، والترتيب، والتركيب، والسعي، فيعظم شأن الطبيعة بين أصحاب الأفكار المادية، وتثري بصفات مغتصبة من الله.

يحدثنا «بوخنر» الذي هو أحسن مادي إيقاني لهذا الزمان عن فعل الطبيعة في حصول الموجودات العضوية؛ في حين أنه يراه منافياً لخطئة الخلق، والتكوين من عند الله، ويحدثنا هذا الرجل الواقف على آخر دور الاستحضار الكبيرة للكائنات عن أن الطبيعة تأبى قبول شيء مصنوع دفعة، وإنما تقبل ما يولد ويتكامل، وسيحدثنا في نقطة من كلامه بشأن جرثومة العين الموجودة في الحيوانات العُمي بغار «ماموت» عن اندفاع الشكل الموجود قديماً في الطبيعة؛ ليفتح طريقاً لنفسه من دون مراعاة خطية ومقصدي.

لكن هذه الطبيعة المعطية للمادة اندفاع الشكل الموجود منذ القدم يلزم أن تكون شيئاً غير المادة؛ لكونها تدبرها وتعطيها نية دائمة إن لم تعطيها عقلاً. وقد

(١) كما قال «أرسطو» في دليل المحرك الأول باستحالة كون الشيء فاعلاً ومنفعلاً معاً بالنسبة إلى فعل واحد بعينه.

قال «مولسكوت» في خطبة ألقاها عند افتتاح دروسها في «تورين»: لا تحسبوني أعمى لحدّ أن أبخل بالقصد على الطّبيعة» .

[نقد شورول لزيغ الطبيعيين في الاعتراف بالله تعالى]

وهذه التخبّطات اللّسانية اللامنطقية التي تسفر عن مشكلات المذهب الطّبيعيّ أذيعت، وأعلنت بأسلوب شديد من جانب الكيميائيّ الشّهير «شورول» وقيل بحق: «نحن لا نفهم الفكرة الرّائفة للذين قالوا بالطّبيعة محاولة إخراج الله والحكمة الإلهية من اللّغة. ولئس الله بموجود يتّصف بالصفات الإلهية، كالقوّة الخالقة، والقوّة الحارسة، وكالبصيرة، وربّما كالفضل، والكرم، والحاصل لبسه بالذي يتّصف بصفات الله، ولا يكون إيّاه.

كلا، إنّ الطّبيعة ليست بالقدرة الخفية المنتشرة في الأشياء، بل إنّها الله نفسه، أو عبارة عن صنم موهوم، عن مفهوم مجرد، عن كلمة، وليس لها وجود حقيقيّ، فيجب أن يفهم هكذا. ومع ذلك فمن الواقع كثيراً توسيطهم لهذا الله الميكانيكيّ - يعني: الطّبيعة - في الأحوال المشكلة لحلّ مسائل لا تقبل الحلّ بالعلل الماديّة. فإن أحبّت المدرسة الماديّة أن تكون صادقة في فكرة الأصول التجريبية؛ فعليها أن تدع هذا الاسم الهين [الطّبيعة] الذي ينطوي على أمور كثيرة مبهمّة، ويكون جنة دون كثير من المصادرة على المطلوب» .

[فساد استدلال الطبيعيين]

أقول: هذا الكلام المنقول في «اضمحلال مذهب المادّيين» عن كتاب العالم الفرنسي «كارو» مهمّ جداً من ناحية النّص على عدم وجود ما يسمّى بالطّبيعة، ويذكر في عبارات الذين يأبون جهد طاقتهم أن يعترفوا بوجود الله ويعزوا الأفعال الكونية إليه. ومهمّ جداً أيضاً من ناحية إراءة التّناقض الواضح الفاضح في إنكارهم العلة الغائية، والقصد، والإرادة في نظام العالم، ثمّ اعترافهم بالميل، والإرادة، والدّوق، والانتخاب، والترتيب، والتّركيب، والسّعي، والنّيّة على أن يكون كلّ ذلك معزواً إلى الطّبيعة التي لا وجود لها غير اللفظ المموّه.

فانظر سخافة عقول الملاحدة؛ حيث أنكروا نسبة إيجاد الكون، وتنظيمه إلى الله، ثمّ نسبوه إلى الطّبيعة، فإن أنكروا وجود الله؛ لأنهم لم يروه؛ فلم يروا الطّبيعة أيضاً، والله موجود ولو بأدلة يعتمد عليها المؤمنون، ولا دليل على وجود

الطَّبِيعَةُ أَصْلًا. فالظاهر أَنَّهُمْ يَنْكُرُونَ صِلَةَ الْكَوْنِ بِاللَّهِ، وَيَدْعُونَ بَدَلًا مِنْهَا صِلَتَهُ بِالطَّبِيعَةِ؛ لَا لِأَنَّ الطَّبِيعَةَ أَحَقُّ مِنَ اللَّهِ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً، وَأَنْ تَكُونَ صَانِعَةَ الْعَالَمِ، بَلْ لِأَنَّهُمْ رَأَوْا الْعَالَمَ، وَرَأَوْا فِيهِ آثَارًا وَأَفْعَالًا مُنْتَظِمَةً، وَلَمْ يَرَوْا الْفَاعِلَ الْمُؤَثِّرَ النَّاطِمَ، فَقَالُوا: لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ؛ لِأَنَّ الْعَالَمَ، وَمَا يَتَضَمَّنُهُ مِنَ الْآثَارِ وَالْأَفْعَالِ وَالْإِنْتِظَامِ مَوْجُودٌ مَفْرُوعٌ عَنْ مَسْأَلَةِ وَجُودِهِ، سَوَاءً قَالُوا بِوُجُودِ الْفَاعِلِ النَّاطِمِ، أَوْ عَدَمِ وَجُودِهِ، وَلَا يَنْعَدُمُ الْعَالَمُ، وَإِنْتَظَامُهُ؛ إِنْ لَمْ يَقُولُوا بِوُجُودِ اللَّهِ، كَمَا يَعْتَقِدُهُ الْمُؤْمِنُونَ، وَفَعَلًا قَالُوا بِعَدَمِ وَجُودِ اللَّهِ؛ أَيُّ: بِعَدَمِ وَجُودِ الصَّانِعِ لِلْعَالَمِ، فَلَمْ يَنْعَدُمِ الْعَالَمُ.

لَكِنَّهُمْ لَمْ يَفَكِّرُوا فِي أَنَّ الْقَوْلَ بِعَدَمِ وَجُودِ اللَّهِ لَيْسَ عَدَمُ وَجُودِ اللَّهِ حَقِيقَةً حَتَّى يَتَرَتَّبَ عَلَى الْأَوَّلِ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَى الثَّانِي، فَكَأَنَّهُ ثَبَتَ بِهَذَا الشَّكْلِ الْجَنُوبِيِّ عَدَمَ وَجُودِ اللَّهِ؛ كَمَا لَمْ يَفَكِّرُوا: أَنَّ الْفِعْلَ بِدُونِ الْفَاعِلِ، وَالنَّظَامَ بِدُونِ النَّاطِمِ مُحَالٌ، وَلَمْ يَتَعَبَوْا أَذْهَانَهُمْ بِمِثْلِ هَذِهِ الْأَفْكَارِ؛ إِذْ كَانَ مَطْمَحُ أَنْظَارِهِمُ الْكَوْنُ نَفْسَهُ؛ لِيَتِمَّتْ عَوَاذُهُمْ، لَا الْمَكُونُ، كَمَا أَنَّ كُلَّ مَنْ وَجَدَ فِي طَرِيقِهِ مَا لَا لَا يَفْتَشُ عَمَّا إِذَا كَانَ لَهُ مَالِكٌ، بَلْ يَرُوقُهُ احْتِمَالُ عَدَمِ الْمَالِكِ، فَيَأْخُذُهُ حَرَامًا أَوْ حَلَالًا مَا لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ يَتَّقِدُ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ.

فَقَوْلُهُمْ بِالطَّبِيعَةِ بَدَلًا مِنَ اللَّهِ مَعْنَاهُ: اسْتِغْنَاءُ الْعَالَمِ عَنْهُمْ عَنِ الصَّانِعِ، لَا أَنَّ الطَّبِيعَةَ أَوْلَى بِصَنْعِهِ وَأَقْدَرُ؛ لِأَنَّهُمْ لَا يَجْهَلُونَ كَوْنَهَا اسْمًا مِنْ غَيْرِ مَسْمًى؛ مَهْمَا جَهِلُوا مَا ذَكَرْنَا أَنْفَاءً مِنَ الْأُمُورِ الدَّقِيقَةِ الْمَلْتَبِسَةِ عَلَيْهِمْ، وَلَا يَجْهَلُونَ أَيْضًا اسْتِحَالَةَ إِسْنَادِ الْفِعْلِ إِلَى الْفَاعِلِ الْمَعْدُومِ؛ مَهْمَا جَهِلُوا اسْتِحَالَةَ اسْتِغْنَاءِ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ.

وَكَانَ إِنْكَارُهُمْ لَوْجُودِ اللَّهِ - عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ مَوْجُودٌ - إِنْكَارًا لِمَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَإِكْبَارًا لِهَذِهِ الْأَفْعَالِ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِهَا قُدْرَةٌ كَائِنَةٌ - قُدْرَةٌ مِنْ كَانَتْ - ثُمَّ نَسَبُوا تِلْكَ الْأَفْعَالِ إِلَى مَا لَا وَجُودَ لَهُ، أَعْنِي: الطَّبِيعَةَ.

فَهَلْ يُتَصَوَّرُ: أَنَّهُمْ أَكْبَرُوهَا مِنْ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِهَا قُدْرَةُ الْمَوْجُودِ، وَلَوْ بِالنَّظَرِ إِلَى بَعْضِ الْعُقَائِدِ، فَنَسَبُوهَا إِلَى قُدْرَةِ الْمَعْدُومِ الْمَعْدُومَةِ؟ وَلَا يَقَالُ: فَرْقٌ بَيْنَ صُدُورِ تِلْكَ الْأَفْعَالِ مِنَ اللَّهِ بِطَرِيقِ الْخَلْقِ؛ الَّذِي يَحْصُلُ مَا يَحْصُلُ بِهِ دَفْعَةً، وَبَيْنَ صُدُورِهَا مِنَ الطَّبِيعَةِ فِي أَزْمَنَةٍ طَوِيلَةٍ؛ لِأَنِّي أَقُولُ: صُدُورُ الْفِعْلِ مِنَ الْمَعْدُومِ فِي مَدَّةٍ أَبْعَدُ مِنْ صُدُورِهِ فِي الْحَالِ مِنَ الْمَوْجُودِ؛ مَهْمَا طَالَتِ الْمَدَّةُ، وَمَهْمَا عَظُمَ الْفِعْلُ.

فَيَتَبَيَّنُ مِنْ كُلِّ هَذَا: أَنَّ إِسْنَادَهُمُ الْكَائِنَاتِ إِلَى الطَّبِيعَةِ مَعْنَاهُ: أَنَّهُ لَا فَاعِلَ

لها، وأنها مصنوعةٌ من نفسها^(١)، كما يشهدونه، من غير صانع، ولها من طول الزَّمان مساعدٌ لا يستهان به. فالعالم يكفيه وجوده المشهود، ويُغنيه عن وجود موجدٍ له غير مشهودٍ سواء كان الله ذلك الموجد أو الطَّبيعة.

هذا هو التحليل الدقيق لعقلية الملاحدة الحقيقية؛ التي يرونها أسهل عليهم من الاعتراف بوجود ما لا يُحسُّ وجوده من صانع الكون، وناظمه، وأسلم من كلفة التدقيق الزائد، وأوفق للواقع المشهود، وهذه العقلية تتلخَّص في إسناد العالم إلى نفسه، ولا علاقة لتحليلنا هذا بعقلية الذين يستعملون لفظ الطَّبيعة جزافاً في عباراتهم من الكتاب العصريين ممَّا من غير تثبُّت في فهم مغزى هذا اللفظ غير التقليد لأسلوب الكتابة السائد في الغرب بتدبير ملاحدة الطَّبعيين والمقتفين بآثارهم من أصحاب الفلسفة الوضعية.

لكنَّ نظرية إسناد العالم إلى نفسه التي قال بها الملاحدة زاعمين: أنَّها أولى من إسناده إلى فاعل مجهول الوجود - أي: الله - أو معلوم العدم - أي: الطَّبيعة - بديهيةً البطالان؛ وإن خفي عليهم؛ لأنَّ وجود كلِّ شيءٍ في العالم بنفسه من غير موجدٍ يستلزم كون كلِّ شيءٍ واجب الوجود؛ إذ لو وجد مع جواز عدم وجوده؛ لزم الرُّجحان من غير مرجِّح؛ الذي يتضمَّن التناقض، وإن وجد، ولم يجز عدم وجوده؛ لزم أن يكون وجوده واجباً، وهو يتنافى كلَّ التنافي مع مذهب المصادفة الذي قالوا به.

وجدَّ غريبٌ أن يكون الملاحدة الذين لا يعترفون بموجودٍ واحدٍ واجب الوجود قائلين بوجوب وجود كلِّ شيءٍ من حيث لا يشعرون، ورأس كلِّ خطيئة لهم عدم استعمال عقولهم حاصرين كلَّ العناية في الحواسِّ؛ التي لا ترى الأباطيل ذات الأعماق.

وكان يشغل بالي الفينة بعد الفينة ما نراه في القرآن الحكيم من أنَّه يكافح المشركين، ويشدُّد في تعنيفهم ما لا يكافح غيرهم من الكفرة مثل الملاحدة؛ الذين أصبحوا خطراً على الأديان في العصر الأخيرة أكثر من المشركين، فإذا هم - أي الملاحدة - عند النَّظر الدقيق أشدُّ النَّاس إشراكاً بالله، لأنَّهم في قولهم بوجود كلِّ شيءٍ في العالم بنفسه من غير موجدٍ، يكونون قد اعتبروا كلَّ شيءٍ في العالم واجب الوجود، وجعلوا لله شركاء بعدد كلِّ موجود.

(١) فمعنى الطَّبيعة إذن التي يعززون إليها الفاعلية للأشياء طبيعة الأشياء نفسها، كأنَّ طبيعة كلِّ موجودٍ في العالم تقتضي كونه موجوداً بنفسه من غير حاجةٍ إلى الموجد، فيرد عليه ما سنورده.

ومن ناحية أخرى: كان الإشراف بالله تعالى على درجاته المتفاوتة - العلمية والعملية، الجلية والخفية - هو منشأ فساد المجتمع، وانحطاط الأخلاق، وانقراض الأمم، حين كان كمال الحرية التي بها يصعد الإنسان إلى أسمى مراتب الإنسانية، في أن لا يُعبد أن لا الله في جميع حالاته.

وإني أجد في قوله تعالى: ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ فَإِنِّي فَأَعْبُدُونِ﴾ [العنكبوت: ٥٦] دلالة على أن الإنسان لا يكون حراً بتمام معنى الكلمة عزيز النفس، وأبيها عن كل مدلة وهوان قد يلحقانه من نواح شتى، فتسبب له الضعف والاستكانة إلا إذا كان عبداً لله وحده. وتلك النواحي مفصلة في الآية الأخرى، أعني قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ﴾ [التوبة: ٢٤] والآيتان لا سيما الأولى تتضمن الإشارة خاصة إلى ضعف واستكانة قد يأتیان الإنسان من رابطة الوطنية التي تعد في زماننا أفضل الروابط وأشرفها.

نعود إلى ما كنا فيه: وقد ثبت جلياً: أن منشئ الكائنات وناظمها ليس هو الطبيعة، وليس الكائنات أنفسها، وتبين: أن دليل العلة الغائية لوجود الله - البارزة في الكائنات على الرغم من تجلد الملاحظة في إنكارها - قد أفض مضاجعهم، وأقلق أفئدتهم، وزهبت بالسنتهم إلى أسماء جوفاء لا تغني من الحق شيئاً، كالطبيعة، أو تناقضهم في دالاتها، وتعترف بما لا يعترفون به، كالسوق الطبيعي، والميل الطبيعي، والانتخاب الطبيعي، والقوانين الطبيعية. ومهما اضطرب الملاحظة، وعمهوا في غيهم، وسدوا سبل التفكير على عقولهم؛ فلا يستطيعون أن يسدوها على عقول غيرهم؛ إذ من المعقول جداً، والموافق للعلم كل الموافقة أن يسائل الإنسان إذا فكر في وجود قدرة عاقلة^(١) مع وجود هذه الكائنات: هل هناك علامة التدبير والتنظيم، وأنها كُونت على خطية ترشح منها نوايا مكوّنها؟ فعندما

(١) يهمني أن أنبه القارئ العزيز إلى أننا نحن المسلمين لا نسوي الله بأي اسم، ولا نصفه بأي وصف يوهم ما لا يليق بعزته وكبريائه مهما كان ذلك الاسم أو الوصف ممدوحاً فيما بيننا. وقد ذكر علماء الإسلام من ذلك (العارف) لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقته غفلة، و(الفقيه) لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وهو مشعرٌ بسابقة الجهل، و(العاقل) لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي؛ مأخوذ من العقل بمعنى الحجر، و(الفطن) لأن الفطنة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع، فتكون مسبوبةً بالجهل، و(الطبيب) لأن الطب علم مأخوذ من التجارب.

ويلزم أن لا تجوز أيضاً تسميته (بالعلة) كتعبير علماء الغرب الموحدين عن الله (بالعلة الأولى) =

جزم المفكر بوجود تلك العلامات ، ولا شك في أنها موجودة ، يجزم معها بوجود علّتها «العاقلة» .

وبهذه المطالعة أصرّ الملاحدة على إنكار العلل الغائية في الكائنات . ومهما أنطقهم الله بالتعليل في تعبيراتهم «بالقوانين» الطبيعية ؛ فإنهم نفوا القصد في تلك القوانين ، كأنهم أنكروا التقنين في القانون ، والتنظيم في النظام ، فقالوا بالقانون من غير تقنين ، والنظام من غير تنظيم ، وتذرّعوا إلى هذا التأويل البعيد المتناقض مع نفسه ، بما لا يعلل من أجزاء الكائنات فغلّبوه - وإن كان قليلاً - على ما يعلل - وإن كان غالباً - فأنكروا التعليل في الكل ، وقالوا : إن ما يظهر بمظهر السائد في العالم من الانتظام ؛ فإنما هي نتيجة القوانين الطبيعية غير المقصودة .

وتلك القوانين قد ترى كأنها تعمل موجهة إلى غايات معينة ، وقد تعمل على أسلوبها الميكانيكي مخالفة لجميع القوانين المعنوية والعقلية . فانساق الطبيعة الغريزي أعمى تابع للأحوال التصادفية والخارجية لحد : أنه يلد نتائج ، وهي أحق بأن تعتبر عبثاً ؛ إذا حكم بالنسبة إلى الإرادة العاقلة .

وقد يرى في هذه الطبيعة خصب لا فائدة فيه ، وربما فيه ضرر ، ومع ذلك فهي عاجزة عن صد ، أو غلبة أصغر مانع يصادفها ، وكثيراً ما تصل إلى عكس ما يلزم أن تصل منطقياً إليه ، وترتكب ما لا يحصى من الأغلاط والأخطاء المضحكة عندما شوّش عليها في معاملاتها من جانب الحادثات . فهل كنّا نرى هذه الحالات لو كان الله الواحد موجوداً ؟

لم تبدل هذه النغمة من «أبيكور» إلى «بوخنر» وقد أضيفت إلى الأمثلة المتداولة أمثلة أخرى لا تفهم ، ولا تجري فيها العلل الغائية ؛ لينقضوا استدلال المؤمنين على وجود الله بدليل العلة الغائية ، لكن الملاحدة حالتهم عجيبة في

= لأن العلة كثيراً ما تُطلق على ما يؤثر في معلوله من غير إرادة منه .

لكنني لم أتكلّف في هذا الكتاب بتمام الاجتناب والاحتراز من مجاراتهم في بعض التعبيرات ؛ لأن المقصود من تأليفه حاجة الملاحدة المنكرين لوجود الله ، فلنثبت أولاً وجوده بأي اسم كان ، وليعذرني القراء على ذلك ، ولا سيما ليتجاوز الله ربنا عمّا فرط عند تلطّي الحاجة . أما انتقاء الأسماء لله تعالى ، وتمحيصها ، بل توقيفها فيما ورد به الإذن من الشارع ؛ فله مقام يأتي دوره بعد موضوع هذا الكتاب .

وأنبه أيضاً على أنني عند نقل الوثائق ، والشواهد من كلمات العلماء الغربيين يكون نظري متوجّهاً إلى نقطة الاستشهاد فحسب ، ولا يلزم أن تكون الكلمة المنقولة ملتزمة بتمامها عندي موافقة لمذهبي مذهب الإسلام الذي لا أبتغي غيره ديناً ، وبه ألقى ربي إن شاء الله .

التعنُّت والمكابرة؛ لأنَّهم إذا رأوا في الكائنات ما يجري على النِّظام نظام العلَّة الغائيَّة - وذلك كثيرٌ لا يُحصى - قالوا هذا نظام الطَّبيعة، لا حاجة معه إلى الاعتراف بوجود الله، فلو كان الله موجوداً؛ لأفهمنا وجوده بمخالفة نُظم الطَّبيعة وقوانينها. وإذا رأوا ما يخالف النظام؛ نسبوه إلى غلط الطَّبيعة، وقالوا: لو كان الله موجوداً، وكان العالم آثارَ صنعه؛ لما كنَّا نرى هذه الحادثات؛ الَّتِي لا تُعلَّل بعلةٍ غائيَّةٍ، ولا يفهم ما يُقصد منها، فاستنبطوا من وجود النِّظام وعدمه معاً عدم وجود الله، مع أنَّ المنطق قاضٍ بأنَّه إذا دلَّ شيءٌ على شيءٍ بوجوده؛ فلا يدلُّ عليه بعدمه، وإذا دلَّ عليه بعدمه؛ فلا يدلُّ عليه بوجوده، وإلا يكون نوعاً من الجمع بين التَّقْضيين.

[موقف العقلاء من إحكام العالم وإتقانه]

كان الحرِّيُّ بالعقل إذا رأى في العالم ما يدلُّ على إحكام الصَّنعة وإتقانها أن يحمله على فعل العليم الحكيم القدير، وذلك ما هو المشهود في معظم الكائنات، فالعالم - الَّذِي يكاد يكون ما يحتويه غير متناهٍ - قد ركبت أجزاؤه، كأنَّها غير غافلٍ بعضُها عن بعضٍ، فلو لم يكن فيه إلا ما يلزمه من وحدة الإدارة المحيطة به - على سعته الَّتِي تقف العقول دون تصوُّرها، بله مساحتها - لكفى في إثبات وجود الله الواحد، فهل العالم - الَّذِي لو كان البحر مداداً؛ لما كفى في تسجيل ما تحتويه تفاصيله - مجموعةٌ أَشْتَاتٍ لا صلة لبعضها ببعضٍ، ولا يجمعها ملكٌ مالكٍ، ولا هيمنة مهيمنٍ، على الرِّغم من اجتماعها واشتراكها في الوجود؟ فلو كان الأمر كذلك؛ لخرَّت على رؤوسنا هذه القبة الزُّرقاء بجميع أجرامها؛ الَّتِي ليست أرضنا إلا واحدةً من أصاغرِها، وكانت نتيجة هذه الفوضى العامَّة أشدَّ ممَّا لو كان فيهما آلهة إلا الله وأفسد. فَمَنْ جمع إذن كلَّ هؤلاء في الوجود؟ وَمَنْ جمع كلَّ هؤلاء في البقاء إلى أجلٍ مسمًى؟ ثُمَّ مَنْ فَرَّق بين كلِّ موجودٍ، وموجودٍ، فجعل الموجودات أعياناً متمايضةً بدل أن تكون مغمورةً في خضمِّ المادَّة؟ وَمَنْ عَيَّن موضع كلِّ جزءٍ من هذه الأجزاء، وموقفه من الكلِّ؟ فهذا الجمع، وهذا التَّفريق والتَّعيين لا يمكن أن تكون بطبيعة الأشياء الغافلة بعضها عن بعضٍ، فتحتاج إلى مَنْ جمعها، وفَرَّقها، وخصَّصها على حسب مشيئته، وإلا؛ فهل يدري كلُّ موجودٍ معيَّن كيفية تعيُّنه وتميُّزه من عامَّة الموجودات إن كان ذلك باقتضاءٍ من نفسه؟

ثمَّ هل يدري أحدٌ ممَّا نحن الساكنين في الأرض أنَّ له صلةً - لا أقول بمن

في المَرِيخ على تقدير كونه مسكوناً، كما قالوا، بل - بما في الكواكب السيَّارة البعيدة التي لم تصل أضواء شمسها بعدُ إلى الأرض من بُعدها؟ لأنَّ وإيَّاه نجتمع تحت ملك مالك، وسيطرته ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴿[مریم: ٩٤].

وهذه الصِّلة يُعترف بها في تعبير العلم باسم الجاذبيَّة العامَّة بين النُّجوم والسيَّارات ومنظوماتها، مع أنَّه - أي: العلم - لا يعرف ما هي حقيقة هذه الجاذبيَّة؟ وعندنا: أنَّ حقيقتها جامعة العبودية لله، كما أشارت إليه الآية.

ولم يدر علماء البشر الماديُّون بعدُ ما يفرِّق وما يصل بين الأجزاء الفردية؛ الَّتِي تتركَب منها الأجسام، والَّتِي لا تقبل القسمة والتَّجزئة من فرط صغرها، ومع هذا فقد اكتُشف: أنَّ كلاً منها مؤلَّف من ملايين من «الكترون» تتحرَّك وتدور حول بعضها بنسبةٍ معيَّنة من القرب والبعد. فهذه «الإلكترونات» يتكوَّن منها كلُّ جزءٍ فردٍ كمنظومةٍ من المنظومات الشَّمسيَّة، وتتكوَّن الأجسام من اجتماع عددٍ من هذه المنظومات، يكاد يكون من كثرته غير متناهٍ بنسبةٍ معيَّنة أيضاً من القرب والبعد بين المنظومات المجتمعة لتكوين هذا الجسم وذاك الجسم. هذا في كرتنا، بله الكواكب السَّائرة القريبة أو البعيدة.

[طريقة التفكير السليمة]

وأصوب القول: لو أنَّ الإنسان بعد أن ذهب يبحث في أجزاء جسم من الأجسام العاديَّة وأجزاء أجزائه، غرق في عمق صغريات الكون، ونظامها، ثمَّ عاد إلى البحث في كبرياته، فرفع رأسه، ونظر نحو السَّماء ليلاً أو نهاراً؛ وكان له الإمام بعلم الهيئة؛ لزم لأن يكون أفاد تقديره لعظمة الكون في صغرياته مرَّةً، وفي كبرياته أخرى وأعظميَّة مكوَّنه أن يُجنَّ ويُعتقل لسانه من الدَّهش والوله، لا أن يجنَّ، فيهذي كأولئك الملاحدة المنكرين للعلل الغائيَّة والنُّظم العالميَّة معاً، أو المعترفين بالنُّظم من غير اعترافٍ بالتَّنظيم والنَّظام؛ لكونها نظاماً مبنيَّةً على المصادفة!

[مقالة كاميل فلا ماريون عن إحكام الصنعة]

قال «كاميل فلا ماريون» في كتابه «الله في الطَّبيعة»: «إنَّ وحدة الخطة العامَّة الَّتِي تدار بالنُّظام الجاري في الطَّبيعة وبالعقل المتجلِّي في تشكيل كلِّ موجودٍ،

وبالحكمة المنبسطة على هيئة الكائنات كنور الفجر، وبقانون الاستعداد للتكامل على الدوام تعرض لنا القدرة المطلقة الإلهية كركن للطبيعة غير مرئي، وقانون منظم، ومنسّق، وقوة أساسية، هي منشأ القوى الطبيعية، وتلك القوى عبارة عن مظاهرها الخصوصية. فالله تعالى يمكن أن يعتبر عقلاً باطنياً موجوداً في طبيعة الأشياء، غير قابل للتعريض، حافظاً، ومنظماً، ومنسّقاً لأوسع المنظومات الشمسية، وأحقر الموجودات، وهو ليس في الخارج عن العالم، وليست شخصية ممزوجة بنظام الأشياء الطبيعي.

فهو «مفكرة باطنية *Pensée immanente*» لا تُعرف، والقوانين التي تدبر العالم شكلٌ من أشكال فاعليته، والسعي في تعريف هذه المفكرة، وإيضاح شكل فاعليتها، وإدعاء مناقشة صفاتها، وتفحص خصائصها، والغوص في دوار اللامتناهي؛ لتطمين حرص العلم ليس حركةً جنونيةً فقط، بل مضحكةً أيضاً. وتجربة كهذه تدل على أنّ مقتحمها لم يعرف الفرق الأساسي بين المتناهي واللامتناهي، فبين هذين اللفظين مسافة لا يمكن أن ينشأ عليها أي جسر، فالله تعالى بمقتضى ماهيته لا يُعرف ولا يُفهم بعقولنا».

والفيلسوف نبّه في آخر كلامه إلى أنّه لا يرضى أن يُعتبر في مذهب الوجودية «بانتائيزم» كما صرّح في هذا القول المنقول آنفاً بأن شخصية الله تعالى غير ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعي. لكن الأستاذ الكبير التركي مؤلف كتاب «اضمحلال مذهب الماديين» القيم؛ لكونه ماثلاً إلى مذهب المتصوفة القائلين بوحدة الوجود حمل كلام الفيلسوف «كاميل فلا ماريون» على تأييد هذا المذهب.

لنعد إلى ما كنّا فيه. أجل كان الحريّ بالعقل إذا رأى في العالم ما يدل على التدبير وإحكام الصنعة وإتقانها أن ينسبه إلى فعل العليم الحكيم، وهو الغالب السّاحق. وإذا رأى غير ذلك فالحريّ به أن لا يتخذة دليلاً لنفي العلة الغائية، ووجود الغلط؛ لأنّ ما لا نفهم علته وحكمته، فإنّما هو دليلٌ ضدّ عقل البشر القاصر، لا دليلٌ ضدّ العلم الإلهي، أو ضدّ وجود الله. فإذا اتُخذ دليلاً لنفي العلة والحكمة ونفي الفاعل العليم الحكيم يتضاعف الدليل ضدّ عقل البشر. فهل هو علم كل شيء حتى لا يعزّب عن علمه تعليل بعض الأشياء، فيحمل الأمر على عدم العلة والحكمة في ذلك البعض بدلاً من حمله على جهل نفسه؟ وإذا كان الإنسان يعترف بوجود الله على شرط أن يفعل في الكائنات ما يفعله هو لو كان إلهاً، وأن يرتّب كل شيء على حسب ما يهواه؛ فذلك لا يكون إلهاً فوق البشر، إن كان فوقه بقدرته؛ فلا يكون فوقه بعلمه وحكمته.

على أنَّ ظهور العلل الغائية في كثير من الأشياء كافٍ في إثبات المطلوب لدلائلها على وجود الله المدبّر لنظام العالم. أمّا ما لم تظهر فيه العلة والحكمة؛ فغايبته: أنّه كشاهد نفي حيال جهود الإثبات، أعني: أنّه لا يُسمع؛ إذ لا معنى لشهادة النّافي مع وجود جهود مثبتين، غير أنّه لا يعلم.

وقد يجاب عن الاعتراض بالحدّاثات؛ التي لا تُعلّل بالعلّة الغائية، بأنّه يدلُّ على أنّ الله تعالى يفعل ما يشاء، وقد كانت الملاحظة يدعون استغناء العالم عن الإله المماشي لقوانين الطبيعة، فهذا هو يخالفها إذا شاء.

[جواب لـ لينتز عن الاعتراض بما لا تظهر فيه العلة الغائية لنفيها]

وقال «لينتز» في الجواب: «هذا نصبُ مراقب على أفعالِ الله تعالى مضحكٌ، يشبه ظنَّ الملك «الفونس» الحكيم حين انتقد هيئة «بطليموس» أنّه ينتقد هيئة العالم. وأنتم الذين لا ترون في بعض مخلوقات الله شيئاً من الحكمة والعلّة الغائية إنّما تتعرّفون العالم منذ ثلاثة أيام، ولا ترون أمام أنوفكم، فانتظروا كثيراً كي تروه» كما في: «مطالب ومذاهب».

[شبهة سبق القوانين الطبيعية لنظام العالم]

ومن سفاسف أقوال المنكرين للعلّة الغائية: أنّ النّظام المرئي في العالم نتيجة قوانين طبيعية مترتبة عليها من غير سابقة القصد، وليست بعلّة غائية، لتأخّر النتيجة، وتأخّر العلة والمؤخّر لا يكون علّة للمقدّم... فإذا أعقبت حادثة حادثة، وأيدت التجربة المكررة حصول الثانية عقب الأولى فعند ذلك تعتبر الأولى علّة الثانية، لكن ما قلتم عن العلة الغائية: إنّها حادثة تقع في المستقبل، والتفحص عن علّة الشيء في المستقبل يكون معاكسةً لنظام العقل والعلم.

وهذا الاعتراض إمّا جهلٌ بأنواع العلل، أو تجاهلٌ مبنيٌّ على غرضهم الفاسد في إنكار النّظام المقصود في العالم، مع أنّ إنكارهم المبني على غرض خاصّ ليس هو أيضاً غير مثال من نوع ما أنكروه من العلة الغائية، وهي توجد في جميع المقاصد المستحصلة بوسائلها، وسيجيء منا زيادة في الكلام على إنكار العلة الغائية من أساسها.

فالقائلون بوجود العلل الغائية في العالم يتّخذون النتيجة مبدأً يرتقون منها إلى العلة فيستدلّون من حادثة سابقة كتهيؤ ثديي الأمّ، وامتلائهما لبناً على حادثة

مستقبلية، هي حاجة المولود إلى الغذاء. وينظرون مثلاً إلى تشكُّل الجهاز التناسلي في الرجل والمرأة مختلفين متقابلين ثمَّ إلى جبلة الجنسين على شدة التحاب والتمايل بعضهما مع بعض وجبلة الوالدين على محبة أولادهما والشفقة والحنو على أطفالهما لا سيَّما حنوِّ الوالدات، وإلى حصول اللبن في ثديِّ أولات الأحمال عند اقتراب وضعهنَّ، كما ذكرنا. فهل كلُّ ذلك من المصادفات التي لا تتضمَّن معنًى مقصوداً، أم كلُّها مقدِّماتٌ، ووسائل لغاية مطلوبة، هي بقاء النوع والنَّسل؟ والظاهر - الظهور الَّذي لا يخفى إلا على المتعالمين؛ الَّذين لا يعترفون بأنَّ العين خلقت لأن تكون أداة للرؤية - هو الشقُّ الثاني؛ لأنَّ حصول هذه النتيجة - أعني: بقاء النوع والنَّسل - منوطٌ باتِّفاق علل كثيرةٍ طبيعيَّةٍ على أن تعمل على استحصالها ولا يُتصوَّر أن تكون هذه العلل المتنوعة متوجهةً إلى نقطةٍ ما لم يكن له دافعٌ فكان من الضَّروريِّ اعتبار تلك العلل وسائط، واعتبار تلك النتيجة مقصداً.

وإذا رأينا: أنَّ نتيجةً من النَّتائج يحتاج حصولها إلى حساباتٍ دقيقة؛ نستنتج منها وجود محاسب. مثلاً: لو كان ريش الطيور من الصُّوف؛ لما كفى قليله في تدفئتها مع رقة جلودها، وثقل كثيره عليها، ومنعها من الطيران... فمهمته ستر أبدانها بدون زيادة ثقلها وتصعيب طيرانها مسألة محتاجة إلى الحلِّ، فكسيت برياشٍ طويلةٍ تصلح للتوسُّع في أجنتها عند البسط، ولئلا تلتصق الرياش بعضها مع بعض عند ابتلالها من المطر فيتعذر القبض والبسط؛ أضيف عضوً يُخرج مادَّةً دهنيَّةً يطلَّى بها سطح الرياش فتمنع من تسرُّب الماء فيها.

[تخطيط الملاحظة في تأويل نظام العالم]

اعلم: أنَّ الملاحظة لفي عناء، وخرج عظيمين في تأويل نظام العالم وتفسيره على وجه لا يضطرهم إلى الاعتراف بوجود الله واضع هذا النظام. فأولاً: يحاولون نفي وجود النظام متمسكين ببعض ما يرى في الكائنات ولا تعقل له علَّة غائيَّة، ويذكرون من أمثله ثديُّ الرِّجال، والدودة الزائدة للرِّجال والنساء، ثم يتوسَّلون بهذا البعض إلى إنكار التعليل في الجميع قائلين: لو كان في وضع الأشياء مواضعها مقاصد معقولة لا تُطرد الحال في الأشياء كُلِّها، ولم يوجد في الكائنات ما لا تُعقل علَّته، وإن كان هذا قليلاً بالنسبة إلى معقولات العلَّة. فهم يقيسون الكثير على القليل بل الأقل فيتخذونه أساساً ومقياساً، ثمَّ يحملون الكثير عليه، ولا يقبلون العلل الغائيَّة الظاهرة فيه على أنَّها عللٌ غائيَّةٌ مع أنَّ المعقول أن يُعكس الأمر، فيعلَّل ما تظهر فيه العلَّة، لا سيَّما، وهو الكثير، ثمَّ يقال فيما

يخالفه، وهو الأقل كنسبة الواحد إلى المائة بل الألف بالعلّة والحكمة الخفية علينا، وربما يجيء وقتٌ ينجلي الخفاء عنه أيضاً.

وقد سبق جوابٌ آخر على تمسُّكهم بالبعض الذي لا تظهر علّته الغائية.

وثانياً يدَّعون: أنَّ النِّظام اتِّفاقيٌّ غير ناشئ من تدبير مدبّر. وقد بحثنا عند الشُّروع في الاستدلال على وجود الله بدليل العلة الغائية: هل في بنيان صرح العالم العظيم ما يدلُّ على إشراف إرادةٍ عليمَةٍ؟ فمقصود الملاحظة المادّيين، والطَّبيعيين، والوُضعيين من إنكار العلل الغائية في تكوين الكائنات نفى هذه الإرادة العليمة إمّا بنفي النِّظام بالمرّة، أو نفى القصد في النظام، وادّعاء كونه اتفاقاً غير مقصود؛ أعني: أنَّه يُرى في صورة النِّظام، وليس به؛ لخلوّه عن القصد، وإن شئت؛ فقل: إنَّه نظام من غير تنظيم، وإن شئت: نظامٌ بتنظيم الطَّبيعة.

[الملاحظة والاعتراف التدريجي بالنظام]

وهذا التدرُّج في الاعتراف بالنِّظام، والتنظيم، والناظم بعد نفى الكلِّ يُرى ذوي البصر ما يعاني الملاحظة من اضطراب مواقفهم؛ وتقهرهم حيال قوّة الحقِّ خطوةً خطوةً مع تعنُّتهم في الوقوف دون الخطوة الأخيرة؛ لأنَّ الاعتراف بناظم هو الطَّبيعة لا فرق بينه وبين نفى النَّاظم؛ إذ لا موجود مسمّى بالطَّبيعة، فمعنى نسبة التَّنظيم إلى الطَّبيعة: أنَّه لا ناظم هناك! وقد عرفت ذلك ممّا سبق.

فهم لما اضطروا إلى الاعتراف بالنَّاظم بعد الاعتراف بالنِّظام والتنظيم اعترفوا به في اللفظ، وأصرُّوا على نفىه في المعنى، فإذا تنوَّفت المسألة في مرحلة التَّنظيم بدون ناظم، فهل يمكن أن يكون تنظيمٌ بدون ناظم؟!

وأوّل دليل على عدم إمكانه: أنَّهم أنفسهم احتاجوا إلى اختلاق ناظم باسم «الطَّبيعة» التي تبين ممّا سبق: أنَّها شيءٌ لا وجود له، فبقي النِّظام المشهود في العالم كالفاعل بلا فاعل لا يمكنه أن يكون.

[مقالة «بوخنر»]

وقد اعتنى «بوخنر» بتكوين هذا الذي لا يكون، وتقريب هذا المحال من الممكن في الفصل السَّابع من كتابه؛ وإذا درست كلامه بدقة؛ تراه راجعاً إلى نفى التَّنظيم والنِّظام جميعاً علاوة على النَّاظم، فينتهي إلى الإنكار المحض، ومنه يتبيّن: أنَّ قولهم بتنظيم الطَّبيعة خرافةٌ في خرافةٍ!!

وفي الحق: أنَّ النَّظام لا يكون بدون تنظيم، ولا التَّنظيم بدون ناظم، فإذا ن غاية ما يبقى من أقوالهم المختلفة المضطربة؛ الَّتِي لا تثبت في كَفِّ ماسِكٍ: أنَّ هناك صورة النَّظام لا حقيقته، ولا حقيقة القانون لا ببناء أساسهما على المصادفة، فانظروا قدرة الله، ووطأة أدلة وجوده على «بوخنر» الَّذِي أنكر وجود الله استناداً إلى عدم شهادة العلم الطَّبِيعِيّ بوجوده، كيف يضطرُّ إلى إنكار العلم بإنكار قوانينه؟ فإذا لم تكن للطَّبِيعَةِ قوانين يعتمد عليها العلم الطَّبِيعِيّ، فإذا كانت العين ترى مصادفةً، والنَّار تحرق مصادفةً، والحجر المرميُّ إلى الجو يعود فيسقط إلى الأرض مصادفةً، لا لوجود قوانين تكفل ترتُّب نتائج معيَّنة على وسائط معيَّنة، فلا يوثق برؤية العين، ولا بإحراق النَّار، ولا بسقوط الحجر المرميِّ إلا على قدر ما يوثق بالأمور الَّتِي تقع مصادفةً، فإذا كان الأمر كذلك؛ فما قيمة ذلك العلم الَّذِي لا قوانين له حقيقةً، وإنَّما قوانين صوريَّة قائمة على المصادفة الَّتِي تجعل انهيار تلك القوانين محتملاً وملحوظاً في كلِّ آن؟ وما قيمة شهادة هذا العلم وعدم شهادته؟ ولنسمع «بوخنر» نفسه ماذا يقول:

«كثرة أنواع ذوي الأرواح تُرى في نظرنا لا كإجراء خطَّة استمرَّ عليها في صورة معقولة، بل كنتيجة تاريخيَّة؛ أعني: نتيجة أسباب مؤثِّرة على التَّوالي، وأعني: نتيجة الَّتِي تعترِّيها التَّعديلات دوماً، وفيها تُرى كلُّ حادثة وكلُّ عدم انتظام تأثِّير سببٍ.

ليست في العالم خطَّة، وإنَّما هي تراء، إنَّ القوى تعمل ضرورياً وعلى العمياء، فتحصل الموجودات نتيجة أعمالها المشتركة. واعتقاد: أنَّ الطَّبِيعَةَ تُجري أفعالها بخطَّة مرسومة خطأ، إنَّ التَّرتيب عنده نتيجة، وليس فكرة الطَّبِيعَةَ، بل هو الطَّبِيعَةُ نفسها^(١) ومع هذا فلمَّا كانت قوى العالم تؤثِّر دائماً على وجه الكرة الأرضيَّة لتعديل الهيئة العضويَّة تأثِّيراً غير مختلف الصُّورة، فيدرك العقل بكمال البدهة: أنَّه يلزم من هذا كون تلك التَّأثيرات تُشكِّل ترتيباً عملياً تدريجياً كلَّ التَّدرِج».

وقال: «إنَّ الَّذِي نراه في العالم من الكمال نتيجة تكمُّلٍ مديدٍ وعسيرٍ حصل في ملايين من السَّنين، وصورة حصول هذا التكمُّل لا تُبقي مجالاً للشُّبهة

(١) يتبيَّن من هذا أيضاً: أنَّ الطَّبِيعَةَ الَّتِي يعزَّون إليها النَّظام والتَّرتيب المشهود في العالم لا وجود لها؛ لأنَّه إذا كانت الطَّبِيعَةُ هي نفس التَّرتيب، فكيف يمكن أن تكون هي المرتَّب؟ فافقاه مع ما سبق نقله من كلام «كارو» وما علَّقنا عليه.

في أنه يأتي من غير فكرٍ مقررٍ، وترتيبٍ معيّن تقدّمًا عليه^(١). وكلُّ شيءٍ يرينا عدم وجود خطةٍ في النشاط الذي تبديه الطبيعة لحصول الأشكال، ولوقوع هذا النشاط في جميع الأحوال والنواحي متعاقباً ومتساوياً معدّلاً نفسه بنفسه تعديلاً تدريجياً دائماً. فمن الضروري ترائي انتظام وخطة موجودين كنتيجةٍ لذلك، وبعبارةٍ أخرى: يلزم أن يكتسي هذا النشاط في سلاسل تدريجيةٍ أشكالاً مكتملةً من يومٍ إلى آخر، فلو كانت هذه الأشكال للطبيعة مفروضةً عليها من الخارج، أو من عند الله، وعلى الأقل: لو كانت صادرةً من أفكارٍ مقرّرةٍ من الأوّل، ومبادئ ثابتةٍ؛ لما فهم جدّاً كون العالم، والمنظومات المختلفة للشموس، والكواكب، وكرتنا، والحاصلات العضوية، وغير العضوية قطعت مراحل تعديلات كثيرة الأنواع التدريجية. وتنوّع الأشكال بكثرةٍ غير متناهيةٍ لحدّ: أنه لا يرى نوعان أحدهما عين الآخر أجلى دليلٍ على كون مجادلة المادّة للمادّة حقيقةً.

[خلاصة رأي «بوخنر»]

ونحن نقول: خلاصة ما ادّعاه «بوخنر»: أنه لا نظام في العالم مؤسّساً مقصوداً، لا عموماً، ولا خصوصاً، وإنّما الذي يُرى عدم الانتظام نظاماً، ويظهره بمظاهره: نتيجة تقلّبات الأشياء التي خُلّيت وطبّاعها، فاصطدم بعضها ببعض، وعدّل بعضها بعضاً، فحصل من ذلك حصولاً تدريجياً في غاية البطء المقدّر طوله بملايين من السنين هذا النظام الظاهري، وهذا التكمّل الاتفاقي غير المقصود من جانب أيّ قاصدٍ. فلو كان فيه قصدٌ وإرادةٌ من الإله الذي لا نهايةٍ لقدرته - كما يقول معتقدوه - لما لبث حصول هذا التكمّل هذه المدّة الطويلة.

وإن شئت فقل: إنّ في العالم نظاماً وكمالاً كما يرى الإلهيون أنصار مبدأ العلة الغائية، لكنّه نظامٌ وكمالٌ حصلاً تدريجياً بنفسهما، وبمرور الزمان الذي لا حدّ لطوله عليهما غير مستندين إلى قصد ناظم، وإرادة مكمل، ومن أجل ذلك: ليس هناك ما يصحّ أن يعبر عنه بالعلّة الغائية التي لا يوجد إلّا حيث يوجد القصد والإرادة.

(١) ليس ما ذكره من المناسبة بين صورة حصول هذا التكمّل، وبين تأنيبه من غير فكرٍ مقررٍ وترتيبٍ معيّن تقدّمًا عليه، مبنياً على ملازمةٍ قطعيةٍ منطقيةٍ، ولا على تجربةٍ صحيحةٍ فعليةٍ. وقد قال الله تعالى: ﴿ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾ [الكهف: ٥١].

[الشبهات الرئيسية لنفاة النظام]

وجماع ما يرجع إليه متمسك «بوخنر» ومن حذوا حذوه في قولهم بعدم النظام والنظام، وحصول ما يتراءى كالنظام، وليس به بنفسه ثلاثة أمور:

الأول: كثرة التنوع في أشكال الأشياء الكثرة الزائدة، فهي تدل على عدم وجود النظام؛ لأن النظام مستلزم للاطراد وكثرة التنوع لحد الإفراط ناشئة من التشتت.

الثاني: كون التقلبات الفوضوية في الأشياء يعدل بمرور الزمان بعضها بعضاً، فيحصل منه التكمّل بنفسه، ويخيّل إلينا: أن هناك نظاماً يوصل إليه.

الثالث: الزيادة البالغة في طول الزمان؛ الذي حصل فيه التكمّل، فهو مؤيد لكون التكمّل حصل بنفسه وبعبارة مغنية عن وجود الإله الخالق.

[الجواب عن الشبهة الأولى]

فجوابنا عن الأول: أن الكثرة الزائدة في تنوع الأشكال؛ التي يستدلون بها على المصادفة، وعدم النظام نستدل بها نحن على إعجاز إرادة الخالق، فأينما مصيب في نظره؟ نحن، أم «بوخنر» وأعوانه؟

والحق: أن كثرة الأنواع، ولا سيما كثرة الأشكال لحد: أنه لو التزم تكثيرها من غير الخالق جلّت قدرته؛ لما بلغت مبلغها في الواقع، بله أن يسعها نطاق المصادفة التي تسبب كثرة الأنواع، والأشكال إلى حد ما.

فهل رأيتم إنساناً يشبه إنساناً آخر من كل وجه؛ بحيث لا يفتقران بأي فارق؟ أو هل أن بصمة أنملة رجل في الدنيا تتفق مع بصمة أنملة رجل في الشكل^(١)، ولا ورقة شجرة تماثل ورقة أخرى من نفس الشجرة، أو غيرها، ولا صوت امرئ صوت امرئ؟ فهذه الكثرة الزائدة في التنوع والتفاوت تنم على إعجاز قدرة الخالق الممنوعة؛ التي لا تدانيها قدرة المصادفة في الإكثار؛ إذ لا بد أن تتراوح محصولات المصادفة بين اطراد وافتراق مهما كان الافتراق أكثر من الاطراد.

(١) لفتني أحد أصدقائي إلى قوله تعالى: ﴿أَيْحَسِبِ الْإِنْسَانُ أَنْ تَجْمَعَ عِظَامَهُ﴾ بلى قادرين على أن نسوي بنانه ﴿[القيامة: ٣ و ٤]﴾ وقال: إن فيه إشارة إلى الإعجاز الذي يتضمنه اختلاف أطراف الأصابع الداخلية، والذي أخذت الحكومات في الأزمنة الأخيرة تستفيد منه في تشخيص اللصوص والقتلة.

وهناك شيء آخر، وهو: أنَّ الذين يستدلُّون بكثرة الأنواع والأشكال على عدم النظام في العالم يقال لهم: إنَّ الكثرة الطارئة إن تلاءمت بمحضها مع عدم النظام؛ فلا تتلاءم معه كثرة الأنواع والأشكال المتعيَّنة.

ومن هذا اضطرَّ «اسبنسر» الذي بنى فلسفته التَّكْمُلِيَّة على مبدأين:

أحدهما: أن الطَّبيعة مائلة إلى الاجتياز من المتجانس إلى غير المتجانس، وبعبارة أخرى: من التَّعَيَّن إلى التَّغَاير.

والثاني: أنَّها مائلة إلى الاجتياز من غير المعَيَّن إلى المعَيَّن، فبأولهما تحصل الكثرة، وبالثاني تكون تلك الكثرة أنواعاً وأشكالاً؛ متعيَّنة اضطر هذا الفيلسوف إلى الاعتراف بعجزه في اكتشاف سبب الاجتياز الثاني.

وفي الحقيقة يفهم حصول التَّغَاير والتَّغْيَر بمرور الزَّمان على المتجانس، فيفقد تجانسَه، ويحصل فيه الانقسام، ولكن لماذا لا ينجُرُّ هذا التَّغْيَر إلى التَّشْتُّ والتَّفَكُّك المبهم، بل تحصل الأنواع، والأشكال المعَيَّنة، ويقوم الانتظام مقام الإبهام؟

فهذا - أعني: تشكُّل الجمل المنتظمة بعد طروء الكثرة والتَّغَاير على المتجانس - ما لا يمكن إيضاحه بفعل الطَّبيعة الميكانيكيِّ الخالي عن قصد التَّنْظِيم، أو بالأصحَّ بفعل المصادفة التي لا تدري ما تفعل.

[الجواب عن الشبهة الثانية]

وجوابنا عن الثاني^(١): أنَّه إذا كانت تقلُّبات الأشياء المخلاَّة وطباعها، واصطدام بعضها ببعض على حسب ما تشاء المصادفة، تُنتج الانتظام بعد زمانٍ بدون تنظيم، وإنما بتتالي اصطدام الأشياء عند تقلُّباتها الفوضويَّة اصطداماً يعدِّل به بعضها بعضاً، ودام هذا الانتظام الحاصل من الاصطدام في العالم حتَّى كان التَّكْمُل المشهود فيه نتيجة تلك المصادمات والتَّقلُّبات الفوضويَّة في مدَّة طويلة كما يدَّعون؛ لزم من هذا أن يكون أحسن طريق وآمنها، أو على الأقلَّ بعض الطريق في تنظيم الأشياء وتدريجها إلى الكمال ترك التَّنْظِيم، واستحصَال الانتظام، واستنتاجه من طريق الفوضى طريق اصطدام الأشياء مع بعضها في تخبطها من غير تدخل فكرة التَّنْظِيم في البين.

(١) وسيجيء الجواب عن متمسِّك «بوختر» الثالث بعد الكلام الطَّويل على نظرية «إسماعيل أدهم» الفيلسوف المدَّعي.

وهذه النَّظَرِيَّة - أعني: نظرية إحالة التَّنْظِيم على الفوضى، وترقُّبه من مصادفات الأشياء، ومصادماتها - لا يجوز أن تصدر من عاقل؛ لأنَّ فيه إلغاء الفرق بين التَّنْظِيم وعدم التَّنْظِيم، وجعل النَّظَام والكمال المترتِّبين على التَّنْظِيم والتَّدْبِير يترتَّبان على عدم التَّنْظِيم والتَّدْبِير أيضاً؛ أعني: جعل الشَّيء مساوياً لضده في ترتُّب أثر كلِّ منهما على الآخر.

فإذا كان عدم التَّنْظِيم يُنتج النَّظَام والكمال، كما ينتجهما التَّنْظِيم؛ فأیُّ شيء هو الذي تكون نتيجته عدم النَّظَام والكمال؟ أجل قد يمكن أن يتولد الانتظام في الدنيا مرَّةً، أو مرَّتین، أو مرَّاتٍ معدودةً من المصادفات الفوضویَّة على طريق رميةٍ من غير رام. فأما اطراد هذا الانتظام التَّصادفي، ودوامه على طول دوام الدنيا مع ارتقائه لحدٍّ أن يكون كلُّ كمالٍ حاصلٍ في العالم نتيجة المصادفات والتَّخَبُّطات المتصادمة، فهذا ما تمَّجُّه بداهة العقول، لكنَّ الملاحظة لا يتحرَّجون عن التكلُّم بما يضادُّ العقول، فيسهل لهم ذلك... وإنَّما يصعب عليهم الاعتراف بالحقِّ، ومن يرد الله أن ﴿يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرُهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٦].

فهل رأيتم أحداً يدَّعي العقل، ويكل تنظيم أموره ومصالحه إلى المصادفات، ويعتبر ترك تنظيمها من الطُّرق الموصلة إلى الانتظام؟! هل رأيتم أحداً كذلك حتَّى بين عقلاء الملاحظة الماديِّين؟ وهل رأيتم، أو سمعتم هيئةً اجتماعیَّةً - تُسمِّي نفسها: الدَّولة كبيرةً أو صغيرة - بنت أمرها على المصادفة والفوضى، واتخذ عدم النَّظَام نظاماً لها؟! فكيف إذن يُجيز الإنسان لدولة العالم بأرضها، وسمائها، وهوائها، وفضائها، وضيائها، وظلامها، ومنظوماتها الشَّمسية، وغير الشَّمسية ما لا يجيزه من عدم النَّظَام لدولاتٍ أو دويلاتٍ في بقاع من سطح الكرة الأرضیَّة الَّتِي هي واحدةٌ من صغار كرات العالم غير المعدودة بالملايين؟! وكيف يمكن أن يوجد إنسانٌ عاقلٌ في عدم النَّظَام نظاماً، ويخالف نظام العقل لهذا الحدِّ؟! لكنَّه جنون الكفر بالله، وبآياته البينات في كائناته، يجعل مجنونه يضلُّ ضلالاً بعيداً. وأنا لا أقول في مثله: جنَّ جنونه، كما يقولون كنايةً عن شدَّة جنونه، بل أقول: جنَّ عقله بدلاً منه، ومن يضلُّ الله يفتنه في عقله، ويُجنِّه، فلا يباريه مجانينُ الدُّنيا.

وممَّا يُقضى منه العجب: أنَّ الكمال المتولَّد من مصادفات الفوضى ومصادماتها في العالم يلزم أن يبلغ عند الذين يبنون كلَّ كمالٍ في العالم على المصادفة مبلغ أن يكون العقل - الذي هو آيةٌ في الكمال - من إنتاج تلك المصادفات والمصادمات الفوضویَّة العالميَّة! فقد كان حصول العقل والإدراك في

الإنسان على زعم الملاحدة الماديّة بتشكّل المادّة في شكل المنخ على طريق المصادفة والمجازفة، لا تنظيم ولا تدبير فيه لأيّ صانع حاذق، ولا حساب محاسب مدقّق، وإنّما أدّى إليه تطوّر المادة، وتقلّبها من شكل إلى شكل تطوّراً كلّ مصادفة، وتقلّباً كلّ مجازفة مثل ما سبق في مثال نشر الحروف المطبعية على وجه الأرض، وتكرار النثر إلى أن يتركّب من تلك الحروف ديوان أشعار شاعرٍ معروفٍ.

قل لي بربك : أليس ذلك جنوناً فوق الجنون المعروف؟!

على أنّ حصول العقل من مصادمات المادّة ومصادفاتها الفوضويّة أشدّ بعداً من حصول ديوان الشعر لشاعر مشهور، كهومر، أو شكسبير، أو المتنبي مثلاً، من نشر الحروف المطبعية جزافاً على الأرض، ذلك المثال الذي أوجد لتفهيم مبلغ البعد عن الحقيقة المعقولة في مذهب ملاحدة الماديّين الجزافيّ أمام نظام العالم، لأنّ في ذلك - بعد ادّعاء حصول العقل من تقلّبات المادّة غير العاقلة وتخبّطاتها - ادّعاء كون محاسبات العقل ومطالعاته أيضاً من جملة تلك التقلّبات والتخبّطات.

فعقولنا، التي نزعناها تفكّر في الأمور، وتدبّر، وتحاسب لا تعمل في غير طريق التخبّط والتصادف، فمثال البعد الموافق لمبلغ الممثل فيه - أي : في البعد - ليس حصول ديوان شعر مرتّب من الحروف المطبعية المنثورة جزافاً على غير ترتّب، بل حصول الشّاعر نفسه، وتكوّنه من نشرات تلك الحروف، وهو ينشد أشعاره، ويرتّب ديوانه في تخبّط محض.

والعجب من النّاس يقارنون بين أشعار شاعر وأشعار شاعر، فيجدون تخبّط هذا أبلغ من تخبّط ذاك وأحسن! وهم أنفسهم أيضاً متخبّطون في مقارناتهم؛ لأنّهم كلّهم غير خارجين عن العالم المتخبّط!

وهذا ما قلنا من أنّ إنكار العلة الغائية في نظام الكائنات يستلزم إنكار العلة الغائية أيضاً في أقوال الإنسان، وأفعاله، وجميع تصرّفاتة، حتّى إنّ «بوخنر» يلزم أن يكون متخبّطاً في تأليف كتابه، غير قاصدٍ منه إنكار ما أنكره فيه.



ملحدٌ جديد

[كاتب «لماذا أنا ملحد؟»]

وكأنّ العالم المتخبّط في سيره وتطوّره لم يكفه أن أنجب فيما مضى «بوخنر» المشهور بتخبّطاته في كتابه، ولا سيّما في إنكار نظام العالم واعتباره تخبّطاً محضاً

في صورة النظام؛ حتّى أتى قبل بضع سنواتٍ بمتخبّطٍ جديدٍ غير بعيدٍ أن يكون من رسل البلشفة الروسية أو التُركيّة الحديثة إلى مصر التي وجدها لأسبابٍ وظروفٍ مذكورة في مقدّمة كتابنا هذا مستعدةً لترويج المبادئ المضلّة الهدّامة بين متعلّميها، فاجترأ على نشر كتابه الذي سمّاه «لماذا أنا ملحد؟» والذي لا يجترئ مجترئ على نشر مثله لا في أيّ بلد إسلامي فقط، بل في أيّ بلدٍ أيضاً يسود فيه العقل ويُحترم. لكنّه اختار مصر لنشر كتابه على نهج قول الشّاعر:

لقد هزلت حتّى بدا من هزالها كُلاها وحتّى سامها كلُّ مُفلس^(١)

[تبعيته لبوخنر في محاولة إسقاط العلّة الغائيّة]

لم يختلف الرّجل بكثيرٍ في تخبّطه، وبناء نظام العالم على التخبّط عن إمامه «بوخنر» إمام الملاحدة منذ القرن الثامن عشر الميلادي، بحيث يرد على المأموم ما أوردته قريباً على الإمام من الحملات القاضية. إلا أنّ الرّجل مع اقتفاء أثر الأوّل

(١) أثار كتاب هذا الرّجل المدعو إسماعيل أحمد أدهم ضجّة أطلعت عليها بما كتب رئيس تحرير «مجلة الأزهر» في الردّ عليه. وبعد سنة تقريباً قرأت في الجرائد؛ أنّه انتحر غريقاً في ميناء إسكندرية، ولم يخذه الباكون من كتاب مصر على شبابه ونبوغه المدلول عليه بما عنده من الشّهادات العلميّة التي نالها في روسيا وألمانيا! وإني بعد ما كتبت في هذا المقام من كتابي تعليقي على نظرية هذا المليحد وردّ الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» عليه، حكى لي صديقي صادق صبري بك - مير آلاي أركان الحرب سابقاً في تركيا وأحد إخواني المهاجرين منها - معرفته عن كُتب بالشّاب المتحرر ووالده أحمد بك عند إقامته بالإسكندرية. قال: وكان الوالد يجتمع كثيراً به، ومعه ولده إسماعيل.

وبعد وفاة الوالد استشاره الولد في السفر إلى الآستانة لطلب العلم في مدارسها، فلم يشر عليه به بسبب أنّ معرفته باللغة التُركيّة لا تكفيه لدخول المدارس العالية، والثانوية، ولا تتناسب سنه مع الدراسة الابتدائية، لكنه سافر غير منتصح بنصحه. ثمّ لم يلبث بها أكثر من نصف سنة حتى عاد، وكان أمره فيها كما قال حضرة الصديق.

وبعد مدّة من عودته استغلّ ملاحدة مصر من المسلمين، والمسيحيين، وجعلوا منه فيلسوفاً في أحدث طراز حامل الشّهادات من روسيا وألمانيا، ومؤلف كتاب: لماذا هو ملحد؟ فيفهم أنّ هذا الشاب الملحد، والدكتور الزائف لم يكن زيف روسيا أو ألمانيا، بل زيف مصر، وليس يمكنه في مدّة وجوده القصيرة بتركيا إلا أن يلتقي فيها بعض ملاحدة الرّوس، أو الألمان، وربما الترك أيضاً. قال صديقي: وقد كتبت ترجمة هذا الشّاب الخاسر الحقيقيّة إلى الصّحافيّ العجوز بالأهرام لما كتب عنه بعد انتحاره عاداً له من نوابغ الدكاترة، والفلاسفة، فلم يصغ إلى كتابي، ولعلّه لم يصب منه المرغّب. هذا، ومع ما يُعلم من حكاية صديقي مبلغ الشاب الملحد الذي استقبلته الصحافة المصرية بفضل إلحاده كأحد النّوابغ المبكرين... مع ما يعلم منها مبلغ الرّجل من استحقاق ذلك الاستقبال، فأستاذ مجلة الأزهر لم ينجح في ردّه عليه كما سيتبين على القارئ المدقّق عند درس الردّ.

في إلغاء مبدأ العلية - الذي اعتبر علماء الغرب المناقشة فيه وفي أمثاله من المبادئ الأولى هذياناً وغبابة تختص بالمجانين - حاول أن يزيد في توسيع دائرة الافتراض على نفسه، فقيم مقام مبدأ العلية والسببية حالات الإمكان والاحتمال التي يحددها قانون العدد الأعظم الصُدفي [على تعبيره] وقلب كل ما ذكره عقلاء كل أمة وعلماءها في استبعاد تكوّن العالم المنتظم بالمصادفة والخط والاتفاق، من الأمثلة كمثال المليون حرف من الحروف الأبجدية المطبعية المنتشرة على سطح الأرض، ثم ديوان الشعر المتشكّل منها بنفسه مصحّحاً بنفسه من دواوين أي من الشعراء المشهورين شئت، من غير ترتيب ولا تصحيح...

قلب الرجل مثال الاستبعاد هذا، فادّعى إمكانه خاضعاً لقانون العدد الأعظم الصُدفي. ويعني بالعدد الأعظم على ما أظن: عدد النثرات والتقلّبات اللانهائية، وإن كان المثال الذي أورده الرجل لحالات الإمكان والاحتمال من مجيء الدش مرة واحدة في كل ٣٦ مرة من رميات زهرة الطاولة موهماً لدوران العدد الأعظم الصُدفي الذي بنى فرضيته عليه، في العدد المحدود؛ لأنّ تحديد العدد الأعظم بالعدد المتناهي مهما كان كثيراً يضرّ بفرضية الرجل التي يدّعي امتيازها على فرضيات الملاحظة الأوائل، فيلزم أن يبني فرضيته على العدد اللانهائي حتّى يضمن لها النجاح في أوسع دائرة الإمكان، كما يدلّ عليه قوله:

«مَثَلُ الْعَالَمِ مَثَلُ مَطْبَعَةٍ فِيهَا مِنْ كُلِّ نَوْعٍ مِنْ حُرُوفِ الْأَبْجَدِيَّةِ مِلْيُونِ حَرْفٍ، وَقَدْ أَخَذَتْ هَذِهِ الْحُرُوفُ فِي الْحَرَكَةِ، وَالْإِصْطِدَامِ، فَتَجْتَمِعُ، وَتَنْتَظِمُ ثُمَّ تَتَبَاعَدُ، وَتَنْحَلُّ هَكَذَا فِي دَوْرَةٍ لَا نِهَائِيَّةٍ. فَلَا شَكَّ: أَنَّهُ فِي دَوْرَةٍ مِنْ هَذِهِ الدَّوْرَاتِ اللَّانِهَائِيَّةِ لَا بَدَأَ أَنْ يَخْرُجَ هَذَا الْمَقَالُ الَّذِي تَلَوْتَهُ الْآنَ، كَمَا أَنَّهُ فِي دَوْرَةٍ أُخْرَى مِنْ دَوْرَاتِ اللَّانِهَائِيَّةِ لَا بَدَأَ أَنْ يَخْرُجَ كِتَابُ «أَصْلِ الْأَنْوَاعِ» وَكَذَا «الْقُرْآنُ» مَنْصُذاً مَصْحَاحاً مِنْ نَفْسِهِ».

ولا يحتاج الرجل إلى حفظ ما يحتمل حصوله في كل دورة من الحركة والاصطدام من بعض الكلمات المتشكّلة الموافقة لكلمات المقالة، أو الكتاب، بل يدّعي: أنه لا بدّ في إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية أن يتشكل كل من المقالة المفروضة، أو الكتاب المفروض بتمامه منصّداً ومصحّحاً من نفسه... وفي إمكان الرجل أيضاً بناءً على قانون الاحتمال الأوسع أن يحذف محرّك الحروف وراميتها على سطح الأرض منشورة، فيجعل كل دورة من دوران حركتها رمية من غير رام خالصة، وقوله: «وقد أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام...» يشير إلى ذلك.

ولا تقل: كيف تكون الحركة من غير محرّك خارجة عن سلسلة الحركات اللّانهائيّة، وكيف يكون الارتواء من غير رام؟ إذ لو كانوا اعترفوا بالمحرّك؛ لسقطت دعوى الإلحاد في أولى مراحلها. والكلام معهم في هذا المقام مقصورٌ على ما إذا أمكن أن يكون نظام العالم غير مقرونٍ بالقصد، كما يقولون، فلا يدلّ على إدارةٍ عليمّة، ولا يتمّ دليل العلة الغائيّة، أو لم يمكن ذلك إلا أن يكون مقروناً بالقصد، فيستلزم وجود ناظم، ويتمّ دليل العلة الغائيّة، كما نقول نحن.

فالرجل ينازعنا في دليل العلة الغائيّة بسعيه لتخلية نظام العالم عن القصد والعلم، كما نازع فيما مضى إمامه «بوختر» ساعياً لذلك. وكان إمامه يحيل التّنظيم على اصطدام أجزاء العالم وعناصره بعضها مع بعض، ويعتبره كمعدّلٍ من نفس الأجزاء والعناصر المصطدمة، فيرينا شيئاً من أسلوب التّنظيم مهما أغرب في ذلك، وهو لا يبتعد من طريق العقل ابتعاد تلميذه الذي تشجّع فوق الأستاذ، وأمعن في الاعتصام بالمصادفة المحضة، وناط كلّ تعويله بتوسيع دائرة الإمكان، وتكبير العدد الأعظم الصّدفي [على تعبيره] لحدّ أن أصعده إلى اللانهاية.

والرجل يقلب ما استدلّ به الفيلسوف «أنشتاين» على وجود الله قائلاً: مثلنا إزاء العالم مثل رجل أُتي بكتابٍ قيّم لا يعرف عنه شيئاً، فلمّا أخذ في مطالعته، وتدرّج من ذلك لدرسه، وبأن له ما فيه من أوجه التّناسق الفكريّ؛ شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئاً غامضاً لا يصل إلى كنهه، وهو عقل مؤلّفه، فإذا ما ترقّى به التّفكير؛ عرف: أنّ هذه الآثار نتيجة لعقل إنسانٍ عبقرٍ أبدع هذا الكتاب. كذلك نحن إزاء العالم نشعر بأن وراء نظامه شيئاً غامضاً لا تصل عقولنا إلى إدراكه، وهذا الشّيء هو الله.

فيقول الرجل معاكساً للفيلسوف: «يحتمل أن يكون الكتاب المذكور خاضعاً لحالةٍ أخرى، ونتيجةً لغير العقل بأن تألّف من نفسه، ورُتبت حروفه من نفسها، وطُبِع من نفسه، فخرج مجموعاً منضداً مصحّحاً من نفسه من غير مؤلّف مفكّر في معناه، ومن غير ناسخ لألفاظه، ثمّ من غير مرتّب لحروفه، وطابع، ويحتمل أن يكون هذا الأثر هو المقال الذي تتلوه الآن، أو «القرآن» قرآن المسلمين، أو كتاب «أصل الأنواع» لدارون قرآن أناسٍ ينتهي نسبهم إلى الحيوانات.

وهذا كلّه مبنيٌّ على أنّ المصادفة التي تُخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطي حالاتٍ، فيمكننا أن نتصوّر المؤلّفات الموضوعية ستأخذ دورها في الظهور خاضعةً لحالاتٍ إمكانٍ واحتمالٍ في اللّانهائيّة، فيحتمل أن يأتي زمانٌ تصدر فيه الكتب من نفسها من غير مؤلّف، ولا طابع.

[جواب أ. وجدي عن تخططات الكاتب]

وترى الأستاذ فريد وجدي مدير «مجلة الأزهر» ورئيس تحريرها يكاد يتميز تعجباً من نظرية هذا الملحد الجديد التي لا يضبطها ضابطٌ، ولا يقيسها مقياسٌ، وأيُّ ضبطٍ يُتصوّر لقانون الخط؟ ولا يدري الأستاذ كيف يردُّ عليه تلك النظرية؛ التي تجدر بأن تُعدَّ من نتائج قانون الخط.

ولا محلٌّ عندي لتعجب الأستاذ، فعلى نفسها جنت براقش! ومن يدري أن لا يكون الرجل أطلع على كتابات الأستاذ قبل بضع سنين، قبل توليه الوظيفة الأزهرية عن مدح الإلحاد لحدِّ أن يراه رمز الثقافة، والثبوغ، ويدَّعي كون نوابغ الكتاب، والشُعراء في البلاد الإسلامية من معتنقي الإلحاد، مستبطين له، ومكتفين بالسَّعي في تهئية أذهان النَّاس لقبوله دساً في مقالاتهم وقصائدهم إلى أن يصلوا إلى درجتهم العلمية؟ فليس بمستبعدٍ إذن أن يكون رسول البلشفيتين - اللتين لا يزال الأستاذ يحبِّذ إحداهما ويهتف بها - رأى الجوّ بمصر متهيباً لعرض ما ابتدعه من نظرية الإلحاد الطريفة المتطرِّفة، رجاء أن دخل أو يُدخله الأستاذ في عداد نوابغ الكتاب الشرقيين الإسلاميين! (١).

(١) لكنَّ الملحد الشَّابَّ غفل عن أنَّ الأستاذ مدح المستبطين للإلحاد، واعتبرهم نوابغ الكتاب والشُعراء، لا الجاهرين به، الثَّاشرين كتاباً باسم: «لماذا هو ملحد؟» ولذا كتب الأستاذ الرِّيات ناشر مجلة «الرَّسالة» وصديق الشَّابَّ الخاسر لمَّا مات منتحراً في أحضان البحر بالإسكندرية: «إنَّ الملحد مهما كان يعيش في الغرب فإنَّه لا يعيش في الشَّرق؛ لأنَّ الإلحاد ظلام، والظَّلام لا يعيش في النُّور».

ويرد عليه: أنَّ في مصر ملاحظة من المسلمين والمسيحيين لا يمكن إنكارهم، كما اعترف بهم الأستاذ فريد وجدي في مقالته القديمة، وهم يعيشون كما يعيش الناس، وفوق ما يعيش النَّاس. فالوجه المعقول في تحرير مراد الأستاذ الرِّيات: أنَّ الشَّرق يعيش فيه مستبطنو الإلحاد - أي: المنافقون - ولا يعيش فيه الملحد المجاهر. ولكن المنتحر مجاهراً في إلحاده اضطرَّ أستاذ مجلة الأزهر إلى الردِّ عليه. أمَّا الاعتراض بكتاب تركيا الجديدة المجاهرين بالإلحاد والعائشين فيها منذ عهد مصطفى كمال عيشة أرغد بكثير من عيش المؤمنين هناك، فجوابه: أنَّ تركيا الجديدة خارجة عن الشَّرق في رأي أولئك الكتاب ملحقة بالغرب بأمر تكوينيٍّ من مصطفى كمال!! ولا مرأ في خروج تلك البلاد بعد إعلان الجمهورية اللادينية عن الشَّرق الإسلامي الذي كلامنا وكلام الأستاذين فريد وجدي والزِّيَّات، لا سيَّما كلام الأستاذ فريد وجدي فيه.

[قصور ردّ أ. وجدي على هذا الملحد]

ولا تجدي اشتغالات الأستاذ اليوم في نقد كتاب المليحد بإعظام ما فيه من سقط الخيال، وغبابة الرأي، أو بالاعتراض على مواضع فرعية منه، كقوله على ضربه مثلاً من وجوه زهر الطاولة متمسكاً بأن الدش مثلاً لا بدّ من مجيئه مرةً واحدةً في كل ست وثلاثين رمية: «إنّه يغفل عن أنّ وجوه الزهر قائمة على شكل هندسيّ، وأعدادها معينة مكتوبة... إلخ» وقوله على مثال الحروف المطبعية التي يدعي الرجل حصول كتاب معين من حركاتها وتقلباتها في دورة من دوراتها اللانهائية: «كيف يسوغ لباحث أن يشبه حالة القوى الوجودية العارية من كلّ قانون، المجردة من كلّ ضابط - كما يفترضها لكاتب - بآلة ميكانيكية كالمطبعة قائمة على أدقّ قوانين الميكانيكا والرياضة، ولها قطع منقوش على رؤسها حروف تتألف منها كلمات، وهي مفصلة تفصيلاً هندسياً بحيث يقوم بعضها إلى جانب بعض، فتؤلّف منها صحف. وللمطبعة أسطوانات مكسوّة بالغراء تستمد من محبرة بجوارها حبراً تنقله إلى الحروف بحركات مدبرة تدبيراً محكماً».

يفهم من تفصيل الأستاذ هذا عن انتظام أدوات الطبع أنه لم يفهم مراد الملحد الصغير في تمثيل العالم بمطبعة فظن أنه يشبه تكون العالم المنتظم بنفسه من غير ناظم، بمطبعة تشتغل على أصولها الموضوعية بأدواتها المعلومة فتصدر مطبوعاتها بانتظام واطراد. مع أن المليحد لم يأخذ من المطبعة إلا حروفها البالغة ملايين ثم فرض أنها تتحرك بنفسها وتضطدم فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا كل ذلك بنفسها حتى تخرج كتاباً منضداً مصححاً من نفسه، فليس ما اعترض عليه الأستاذ من كلام الكاتب الشاب محل الاعتراض ولعله كما لم يفهم مراد الكاتب، لا يعلم أن هذا التمثيل بحروف مطبعية تنتضد من نفسها دون منضد فيحصل منها كتاب كامل، معروف بين القائلين بالإله الخالق يأتون به مثلاً استبعاد لتكون نظام العالم بنفسه من دون ناظم، فسعى الأستاذ لتقريب هذا المثال من العقول يضرّ بهم أي بأصحاب المثال لا بالكاتب الشاب المتمسك بنظرية الإمكان والاحتمال التي يفترضها على أوسع ما يتصور... حتى إنه يدخل كل مثال ذكره الفلاسفة المؤمنون بالله في هذا المقام لما لا يحتمل ولا يكون، كمثال الحروف المطبعية المتحركة بالحركات الفوضوية إلى أن تصير كتاباً من الكتب

المعروفة - فيما يحتمل ويكون ، ومن هذا لا يقال أيضاً رداً عليه كما قال الأستاذ فريد وجدي :

«لو سلمنا جدلاً أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كائناً منتظماً فهل نستطيع أن نعقل أن القوى العالمية الثائرة تدعه يتكوّن في هدوء وسكون ولا تعدو عليه ففسده قبل أن يتم تكوّنه؟ ما الذي يمنعها من العدوان عليه، بل ما الذي يمنع قوانين الاحتمال من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال؟».

إذ ربما يقول الشاب الملحد في جوابه إن الإمكان والاحتمال نفسهما يمنعان القوى العالمية الثائرة أن تعدو على العالم المنتظم بتنظيم الإمكان والاحتمال المتكوّن في هدوء وسكون، وهما نفسهما أيضاً يمنعان نفسهما من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال؛ لأنّ الإمكان والاحتمال أمران ذوا طرفين من الإيجاب والسلب، أو الحركة والسكون، للمتوسّل بهما أن يستمدّ من طرفهما الذي يساعده، ويحلّو له ما ساعده، وما حلا له، حتّى إذا لم يساعده، ولم يحلّ له؛ يدع هذا الطّرف، ويستفيد من طرفهما الآخر، فهو يفرض، ولا يمنعه قانون الإمكان والاحتمال الأوسع أن يفرض: أنّ الفوضى العامّة الدّاخلية في دائرة الإمكان سادت في العالم، فارتبكت أجزاؤه وعناصره، وهاجت، وماجت، واصطدم بعضها ببعض، وتداخلت، وتناسقت، ثمّ انحلت وتباعدت، ثمّ عادت من جديد، فانتظمت شيئاً، ثمّ انحلت، وتفرّقت، وعادت وانتظمت شيئاً آخر، وهكذا إلى تشكّل عالم من طريق المصادفة كعالمنا في الانتظام التامّ.

ولا تقل: كيف يحصل هذا الأمر المستبعد؛ لأنّ الفارض لا شك: أنّه يسلم بكون ما فرضه مستبعداً غاية الاستبعاد. ولكن قل: هل هو ممكن، أو محال؟ وصاحب الفرضيّة يدّعي: أنّها ممكنة، وليست بمستحيّلة؛ لأنّ دائرة الإمكان ودائرة الصدفة؛ التي تُخضع العالم عنده لقانون عددها الأعظم أوسع ممّا يتصوّره الأستاذ فريد وجدي، وهذا القانون قانون الصدفة [على تعبيره] في عددها الأعظم الذي يستمرّ في الثورة، وفي البناء والهدم إلى أن يتشكّل العالم في انتظامه، يمكنه أيضاً، ويمكنه عدده الأعظم أن يُنهي ثورته الهدامة، ويميل إلى الجانب الآخر، فيسير بعده في انتظام كانتظام العالم الحاضر، ولكن في انتظام مستند أيضاً إلى المصادفة، لا إلى غيرها.

[الملحد الجديد يركز على التلاعب بعقول الشرقيين]

هذا، وأنا عارفٌ بأنَّ المليحد يتلاعب بعقول الشرقيين، لا سيَّما عقول المسلمين الذين أثبتت الحداثات العالميَّة الأخيرة وانقلاباتها: أنَّ التلاعب بها ليس من صعاب الأمور، كما كان يظنُّ من قبل، ولا سيَّما في مصر؛ الَّتِي رأينا بها الأستاذ فريد وجدي نفسه عبْدَ طريق التلاعب بها في تطوراتهِ المختلفة. أنا عارفٌ بذلك، ولكنِّي عارفٌ مع ذلك؛ أنَّ موقف المِلحد الشابَّ المستمدَّ في نضاله القوَّة من أوسع دائرة الإمكان والاحتمال، ومن عدد الصُدفة الأعظم، ومن الدَّورات اللَّانهايَّة لها، لا ينجع أمامه دفاع الأستاذ فريد؛ الَّذِي يأخذ كلَّ قوته من الاستبعاد لافتراضات المِلحد... مع أنَّ الاستبعاد لا يقاوم الإمكان ولا يقابله لما أنَّ نظامه الأوسع يسع كلَّ مستقَرِّ وكلَّ مستبعد؛ حتَّى لو قيل في الرد عليه: إذا كان العالم في طريقه إلى التشكُّل المنتظم بواسطة الثَّورة والفوضى، وفي بقائه بعد تشكُّله على حالة الانتظام تابعاً في كلِّ ذلك لقانون الصُدفة، والإمكان، والاحتمال غير خارج عنه، فيلزم أنَّ نبئت كلَّ ليلة، ونحن غير واثقين، وغير آمنين من احتمال أن لاَّ تطلع الشَّمس علينا في غدها ما دام نظام العالم من أوَّلِهِ إلى آخرهِ تابعاً لهوى الصُدفة، وما دام هواها يسع كلَّ احتمال قريب، أو بعيد، أو أبعد، فنفقد النَّهار إلى الأبد، ونعيش في ظلام دائم، أو يفاجئنا أحوالٌ أخرى أشدَّ من ذلك هولاً... لو قيل هكذا؛ كان في إمكانه أن يجيب، ويزيل المخافة معتمداً على الاحتمال النَّافع من احتمالات الصُدفة الَّتِي تعود العالم مواتاته إلى الآن لصالحه؛ أي: صالح ذلك الاحتمال النَّافع.

ولا تقل: كما أنَّ من الاحتمال ما هو نافع للشابِّ المتمسِّك بالإمكان والاحتمال في تأسيس نظام العالم على مصادفاتهما؛ فهناك أيضاً ما هو ضارٌّ، بل الاحتمالات الضَّارة أكثر بكثيرٍ من الاحتمال النَّافع؛ الَّذِي هو واحدٌ في ٣٦ أي: العدد الأعظم التَّقريبِي بالنسبة إلى وجوه زهر الطاولة... وعلى تقدير أن يكون المطلوب مجيء الدش والعدد الأعظم التَّقريبِي هنا حاصلُ ضرب الستَّة في الستَّة، وكلَّما زيد العدد المضروب والمضروب فيه؛ ازدادت الاحتمالات الضَّارة؛ أي: غير المطلوبة كثرةً، وازداد الاحتمال المطلوب؛ الَّذِي هو واحدٌ دائماً من مجموع الاحتمالات، قلَّةً وبُعداً: فقد يكون واحداً في المليون، وقد يكون واحداً في البليون، أو في أكثر منه أيضاً، بل قد يكون واحداً في احتمالاتٍ غير متناهية. فلماذا إذن لا يخاف المِلحد الصَّغير من الاحتمالات الكثيرة الضَّارة لفرضيَّته حينما نخاف نحن من احتمال واحدٍ موافقٍ لها؟ لا تقل هكذا رداً عليه، ولا تثق بمثل هذا

الرد؛ الذي يشبه ردود الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» لأن موقف الشاب صاحب الفرضية في النقاش موقف «المانع» وموقفنا إزاءه موقف «المثبت» أو «المعلل» على تعبير علماء آداب البحث والمناظرة (والمنع هنا بمعنى: عدم التسليم) والمانع يكفيه احتمال واحد يساعده، ولا يكفي المثبت احتمالات تساعد، مهما كثرت وبلغت الملايين ما دام احتمال واحد يبقى في جانب الخصم المانع، وإن كان ذلك الواحد واحداً في المليون، أو البليون، أو في أكثر منه أيضاً. فهذا ما لا يفهمه الأستاذ رئيس التحرير حين تمسك باستبعاد فرضية الملحد الجديد، وحين عاب عليه إلحاده وسط هذه الاحتمالات المعارضة، ولم يدر: أن الملحد لا يحتاج في ضلاله إلى الإيقان بما يجعله ملحداً، بل يكفيه الشك في الإيمان بالله متمسكاً بأضعف احتمال وأبعده.

أما نحن المؤمنون المثبتين لوجود الله بواسطة إثبات القصد، والإرادة، والعلم في نظام العالم؛ فواجبنا قطع جميع الاحتمالات المخالفة لما نحاول إثباته من دون بقاء أي احتمال في خارج الاحتمالات المقطوعة.

ولأجل ما ذكرنا كان استشهاد الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» بقول الرياضي المشهور «هنري بوانكاريه»: «الحقيقة العلمية في نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول الشكوك، وعنده: أن المنطق العلمي غير قابل للنقض، وأن العلماء وإن أخطؤوا أحياناً؛ فلا يكون ذلك إلا لأنهم لم يرعوا قواعده، والحقائق الرياضية في نظره مشتقة من عدد قليل من القضايا الجلية الواضحة بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطأ، وهي واجبة في رأيه، ليس علينا فقط، ولكن على الطبيعة أيضاً. «تأمل!»^(١).

وهذا هو أصل الثقة العلمية لناس كثيرين من أهل الدنيا، وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة، وها هو جهد فهمهم للدور الذي تؤديه التجربة، والرياضيات، وها هو أيضاً غاية فهم كثير من العلماء؛ الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة.

ولكن لما تروى العلماء قليلاً؛ لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم، ورأوا: أن الرياضي نفسه لا يستطيع الاستغناء عنها، وأن التجربة لا تستغني عنها كذلك. حينذاك سأل بعضهم بعضاً: هل كانت هذه المباني العلمية على شيء من المتانة؟ وتحققوا: أن نفخة واحدة تكفي لجعل عاليها سافلها، فمن ألحد على هذا الوجه «تأمل»^(١) كان سطحيّاً أيضاً.

(١) الأمر بالتأمل في كلا المحللين من الأستاذ فريد وجدي، لا متناً.

غير مفيدٍ للأستاذ شيئاً في محلِّ نقاشه الكاتب المليحد؛ وإن كان شاهداً قيماً في كبح جماح المكبرين للعلم الطبيعى الحديث لحدِّ أن يحتكموا إليه؛ حتَّى في المطالب المتعالية عن الدُّخول في موضوعه، وفي كبح جماح الطَّائشين من أهل الشَّرق المستهينين بدين الله ومعجزات أنبيائه افتتاناً منهم بعلوم الغرب؛ التي لا ناقة لهم فيها، ولا جمل، كما قلنا فيما سبق عند الكلام على شعر الأستاذ محمد إحسان المحامي من شعراء الجاهليَّة الجديدة المصريَّة . . . قلنا: غير مفيدٍ للأستاذ فريد شاهده؛ لأنَّ الكاتب الشَّابَّ الذي يناقشه لا يبنى نظريته على قوانين العلم، بل على قانون الصُّدفة الواسع الصِّدر.

وإذا أورد قول ذلك العالم الرياضى شاهداً ضدَّ الإلحاد العصريِّ؛ فإنَّما يُورَد على الملاحدة البالغين في إلحادهم مبلغ أن يقولوا: «أفي الإلحاد شكٌّ؟» ولسنا نحن بصدد إثبات وجود الله بحيث يكفي أن نلقي الشُّبهة في عقيدة الملاحدة، بل موقفنا يحتمُّ علينا قطع جذور الشُّبهات عن عقيدة التَّصديق بوجود الله قائلين: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ؟﴾ [إبراهيم: ١٠] لكنَّ الأستاذ فريد وجدي لا يميِّز بين الموقفين: موقف الدفاع عن قضية ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ؟﴾ وموقف الاعتراض على قضية: «أفي الإلحاد شكٌّ؟» فالأولى قضيتنا، وليست الثَّانية قضية الملاحدة، بل أعم منها، وأسهل؛ إذ الإلحاد لا حاجة إلى الإثبات الذي يزيل كلَّ شبهة عنه، فقد يكفي الملحد في التَّيل من المؤمن تشكيكه في وجود الله، كما فعل الملحد الصَّغير، ولا يكفي المؤمن ضدَّ الملحد إلقاء الشُّك في عقيدة الإلحاد؛ إذ الإلحاد يجتمع أيضاً مع عدم العقيدة مطلقاً.

فالحاصل: أنَّ موقف المؤمن أدقُّ بقدر ما هو أشرف، حتَّى إنَّ أحداً لو كانت عقيدته في نظام العالم مثلاً أن يكون استناده إلى وجود ناظم صنعه بعلمه وإرادته ملائماً كلَّ الملاءمة للعقل مع تجويز احتمال عدم استناده إليه مهما كان هذا الاحتمال أضعف، وأبعد بالنسبة إلى الاحتمال الأوَّل، فتكوُن دلالَةُ نظام العالم عنده على وجود الله في درجة الظنِّ الغالب . . . لو كانت عقيدة أيِّ أحدٍ في نظام العالم هكذا - وربما يوافق ذلك عقيدة كثيرين من المتعلِّمين العصريِّين - فلا تُعدُّ هذه العقيدة إيماناً بوجود الله؛ لعدم كون هذا الموجود المعترف بوجوده واجب الوجود، بل مضمون الوجود ومأموله، في حين أنَّ ميزة الله بين الموجودات أن يكون وجوده واجباً؛ أي: ضرورياً لا احتمالاً لعدم وجوده. ومن هذه الضُّرورة قلنا نحن المؤمنين بوجوده من دون أن نراه: فما يحتمل أن لا يكون موجوداً؛ ولو احتمالاً واحداً في مائة ألف مليون؛ فليس هو الله، وليس المؤمن به مؤمناً بالله.

ومثل قول «هانري بووانكاريه» في عدم النفع للأستاذ فريد وجدي في محل نقاشه الخصم المليحد، وفي كونه شاهداً قيماً جديراً بأن أضيفه إلى شواهد أوردتها فيما سبق تأييداً لبعض أبحاث هذا الكتاب، قول السير: «وليم كروكس» رئيس المجمع العلمي البريطاني ومن أقطاب العلم العصري، وقد استشهد به الأستاذ فريد وجدي أيضاً هنا: «متى امتحننا من قريب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية؛ نبدأ بإدراك: أنه إلى أي حد محصورة هذه النتائج، أو التواميس - كما نسميها - في دائرة نواميس أخرى، ليس لنا بها أقل علم؟ أما أنا فإن تركي لرأس مالي العلمي، الوهمي قد بلغ حداً بعيداً. فقد تقبّض عندي هذا النسيج العنكبوتي للعلم كما عبّر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تُدرك».

أما رد الأستاذ فريد وجدي على ما نقل الشاب المليحد عن «كانت»: «أنه لا دليل عقلي، أو علمي على وجود الله، وأنه ليس هناك من دليل علمي، أو عقلي على عدم وجود الله» بقوله: «لا أظن أن الدكتور صاحب الرسالة «الإلحادية» يجهل تاريخ الفيلسوف «كانت» الذي يصفه بأعظم فلاسفة العصور الحديثة، إن هذا الفيلسوف كان من أكبر المؤمنين بالله وبالروح وخلودها من طريق التحليل العلمي - والفلسفي».

فليس غير مفيد له فقط، بل مضر أيضاً لثبوت كون الفيلسوف «كانت» - ويا للأسف - قائل ذلك القول - الذي ينفيه الأستاذ عنه - بشهرة لا يمكن معها إنكاره، ناهيك: أن هذا الفيلسوف انتقد جميع أدلة إثبات الواجب، وهو معروف عند من لا يجهل فلسفته إن لم يكن معروفاً عند من لا يجهل تاريخه^(١)، ومن هذا كانت

(١) عدم معرفة الأستاذ فريد وجدي بالصورة الصحيحة لفلسفة «كانت» الإلهية المشهورة على الرغم من أن الإكثار في النقل عن فلاسفة الغرب مهنة الأستاذ الذي يمتاز بها، يرينا كونه سطحياً في مهنته، غير ضليع، ولا متثبت. قال الفيلسوف الفرنسي «بول زانه» في تاريخ فلسفته الذي أسماه «مطالب ومذاهب» ص ٢٥٩ من الترجمة التركية: «اعتبر «كانت» جميع الأدلة النظرية لوجود الله من الأوهام؛ لكونها أدلة منسوبة إلى ما وراء الطبيعة، وأقام مقامها دليلاً اعتمد عليه وسمّاه: الدليل العملي أو الأخلاقي» وصرّح به في ص ٢٨٨ أيضاً، فعدم معرفة الأستاذ بذلك ممّا يُعجب منه.

وهذا ما يتعلق بمهنته من المأخذ، أما عدم معرفة من يرأس تحرير «مجلة الأزهر» بموقف الفيلسوف المشهور «كانت» من أدلة وجود الله النظرية؛ التي هي أدلة إثبات الواجب الحقيقية، وباعتراضاته عليها التي أصبحت ولا تزال منذ عصر «كانت» أسلحة مشهورة بأيدي أنصار الإلحاد ضد الإيمان بالله إيماناً علمياً، والتي أصبحت مكافحتها من أقدم واجبات المدافعين في العصر الحديث عن مسألة وجود الله، فهو أليم فوق أن يكون عجيباً. وقد صرّح «بول زانه» =

مناقشة «كانت» الحساب على فلسفته الإلهية ممّا عني به كتابي هذا. أجل: إنّ هذا الفيلسوف مؤمنٌ بوجود الله تعالى، لكن لا من طريق العقل النظريّ، بل من طريق أخلاقيّ، أو كما يسمّيه: من طريق العقل العمليّ، وستكلّم عليه أيضاً. ولعلّ الأستاذ يلتبس عليه الطّريقان، كما يدلّ عليه ما نقله عن قاموس «لاروس» في تأييد مدّعاؤه عن «كانت» بما نصّه: «شرع الفيلسوف في إصلاح مجموع المعارف الإنسانية، فبدأ عمله على أسول التّشكّك، وبنى عليه الوصول إلى الحقّ اليقين

= أيضاً في مبحث المعرفة من كتابه المذكور بأنّ الفلسفة الإثباتية تستند إلى الشّطر السّلبيّ لفلسفة «كانت» والفلسفة الإثباتية معروفة بين كتّاب مصر العصريين باسم الفلسفة الوضعيّة، وقد سبق أن لفتنا إلى تنويه الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي بتلك الفلسفة بهذا الاسم، وأبّا كان اسمها؛ فهي فلسفة «عوكوست كونت» الذي سبق منا أيضاً بعض الشّيء عن ترجمته وفلسفته، وهي اليوم آخر شكل الإلحاد في الغرب، كما أنّها الفلسفة التي بواسطتها دخل الإلحاد في الشرق العصري، وقد سهّل دخوله فيه على ما أظنّ امتياز هذه الفلسفة الملحدة بأمرين؛ الأول: استنادها إلى أحد شطري فلسفة «كانت» الذي لا يتّهم بالإلحاد، ومع هذا فإنني قد نبّهت من قبل - وما نبّهت عبثاً - أنّ في عاتق هذا الفيلسوف قسطاً من تبعات ضلال العصريين الشّاكين في مسألة وجود الله. والثاني: أنّ الله تعالى لا يثبت عند أصحاب الفلسفة الوضعيّة، ولا ينفي، فقد يجذب إلحادهم الظاهر في مظهر الاعتدال أنصاف العلماء وأنصاف العقلاء من المسلمين المفتونين بالغرب، مع أنّ الإسلام الذي يعلو ولا يُعلّى عليه أكيس من أن ينخدع بالإلحاد في أيّ شكل من أشكاله، كما أنّ المسلم لا يرضى بالله المنفي، الله الغير المثبت على السّواء، والذين لا يثبتونه ولا ينفونه من أصحاب الفلسفة الوضعيّة يعرضون عنه، وعن بحثه إعراضاً كما يدلّ عليه قول زعيمهم «عوكوست كونت» بأنّ الدين حالة ابتدائية في الإنسان من حالاته الثلاث، وحالته المتوسطة اشتغاله بما وراء الطّبيعة، أما حالته الثالثة الكماليّة؛ فاشتغاله بالعلم، وانصرافه عن حالتيه الأوليين، واهتمامه بتجريد العلم من صيغة الدّين، وقد كان شطب اسم الله من أوائل الكتب في الأزمنة الأخيرة من مآثورات الفلسفة الوضعيّة، كما أنّ القاعدة القائلة «بأنّ كل معقول لا يؤيّد محسوس؛ فلا يعتدّ به» التي يتمسّك بها الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» في كلّ مناسبة، قانونٌ أساسيٌّ لهذه الفلسفة، ولذا أدّى تمسّك الأستاذ بهذا القانون الأساسيّ إلى عدم اقتناعه بأدلة وجود الله العقلية التي اقتنع بها علماء الشرق والغرب، وإلى تعليق إثبات وجود الله بما ينتظره من كشفيات البحوث النفسية الجارية في الغرب.

وليس معنى هذا إلا أنّ إلحاد الفلسفة الوضعيّة مستولٍ على قلب الأستاذ مع قانونها الأساسي، فموقفه الحالي كموقف الإثباتيين لا يثبت الله ولا ينفيه.

ومن الغريب: أنّ موقف الملحد الصّغير الذي يناقشه الأستاذ، والذي خلاصة نظريته عدم الاقتناع بوجود الله، لا إثبات عدم وجوده - كما أشرنا إليه من قبل - عين موقف الإثباتيين الوضعيين وموقف الأستاذ نفسه، ولا فرق بين الأستاذ والملحد الصّغير إلا أنّه يعرف كون موقفه الإلحاد، ولا يعرف الأستاذ كون موقفه كذلك، فيناقش من يعرف موقفه.

بواسطة العقل العملي، والثاموس الأدبي، واستنتج من ذلك وجود الخالق، وخلود الروح» فالأستاذ يدعي إيمان «كانت» بالله من طريق التحليل العلمي، وما نقله عن «لاروس» يدل على كون إيمانه بواسطة العقل العملي والثاموس الأدبي.

ومما لا ينفع الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر من أقواله عند مجادلة خصمه، ولا يخلو عن الدلالة على عدم صحة وقوفه على فلسفات الرجال، وعن الدلالة على عدم تمحيصه لهذه المسائل التي يزاولها، ويجادل فيها، قوله:

«فإذا كان العالم يرمي ببصره إلى أبعد ما تصل إليه قوى التلسكوب، فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضي، فلا حق له أن يستنتج منه: أن العوامل التي صدر عنها الكون لا يسودها غير الخط المحض؛ لأن سيادة النظام الرياضي الآلي في كل مكان لا يسمح له بذلك، ولكن يوجب عليه ضده، وهو: أن الكون يجري على نظام محكم تسوده عوامل محكمة النظام إلى أقصى ما يتخيله التصور.

وجميع ملاحظة العالم قديماً وحديثاً بنو إلحادهم لا على أن العامل الرئيسي في العالم هو الخط، ولكن على أنه وليد نظام آلي محض، لا يصدر عنه إلا ما هو آلي منتظم كل الانتظام. فقد قال «بوخنر» إمام الملحدين: «ما دمنا لا نرى في كل مكان غير نواميس منتظمة تصدر عنها كائنات منتظمة؛ فلا داعي يدعونا إلى افتراض وجود سبب عاقل أوجدها» وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر لسبب عاقل أوجدها».

وفيه: أن هذا طور «لبوخنر» وغيره من الملاحدة في مذهب الإلحاد، ثم ترقوا منه، أو رجعوا عنه إلى إنكار النظام بالمرّة لمّا رأوا: أن الاعتراف بنظام آلي وبعبارة أخرى ميكانيكي يضطرهم إلى الاعتراف بوجود صانع صنع ماكينة العالم المنتظمة بالعلم ككل ماكينة وآلة منتظمة، وقد سبق منّا بيان هذا الاضطراب منهم في أحد الفصول المتقدمة. فلا يصح قول الأستاذ بعده: «ولكن «بوخنر» لا يستطيع أن يقول كما قال الدكتور صاحب الرسالة: إنه ما دمنا لا نرى إلا نواميس منتظمة، فلا مانع أن تكون هذه النواميس حالة لكون منتظم أوجده سبب أول، هو ناموس الخط المحض».

وصاحب الرسالة لا يقول هكذا، ولا يستنتج ناموس الخط والتصادف من كون العالم جارياً على نواميس منتظمة، بل ينكر وجود النظام، ويدعي: أن ما يرى في العالم من صورة النظام يحتمل أن يكون حاصلًا بطريق المصادفة. وقد قال

«بوخنر» أيضاً بما يشبه قول صاحب الرسالة في بناء نظام العالم على المصادفة والفوضى، واشتغلنا فيما سبق بنقله، ونقده^(١).

الحاصل: أن الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» يجادل الملحد الجديد غير محيط فهماً بما أسس عليه نظريته، فالأستاذ يعترض عليه باستبعاد ما يقوله، وهو يتوسل إلى ما قاله بالإمكان العقلي، ولا يدعي أن الأمر كان كذا بتاتاً؛ حتى يعترض عليه بأنه مستبعد جداً، وإنما يدعي عدم كونه في خارج الإمكان مهما كان بعيداً... أو غير محيط علماً بما يكون لمبلغ الاحتمال والإمكان العقلي في حد ذاته من السعة - كما علمت ذلك من الأستاذ عندما أنكر معجزات الأنبياء، وجرت بيني وبينه مناظرة فيما مضى من أجل ذلك - فيتكلم مع خصمه على مقياس الإمكان العادي في حين أن خصمه يتكلم في ظني على المنهج الذي هو أساس علم الهندسة من أن كل ما ليس بمتناقض؛ فهو ممكن، فيدعي - معتمداً على هذا الأساس الأوسع - احتمال أن يكون ما نراه في صورة نظام العالم نتيجة تطورات المصادفة وتقلباتها غير مستند إلى سبب عاقل أوجده قاصداً لانتظامه، وهو - أي: خصم الأستاذ - يرى قانون عدد الصدفة الأعظم مسيغاً لذلك الاحتمال استدلالاً من وجوه زهر الطاولة الدائرة على قانون الصدفة، ثم ارتقاء منه إلى مثال الحروف المطبعية المتحركة جزافاً، المصطدمة بعضها ببعض، المتشكلة في أشكال مختلفة إلى أن يحصل منها صفحات كتاب من الكتب المعروفة منضدة مصححة، وكل ذلك من قبيل الاحتمالات الممكنة.

وزيادة على هذا فإنه يعضد فرضيته بإحالة حصول الشكل المطلوب على دورة واحدة من دورات الحركة اللانهائية الجزافية، فكلما اعترض عليه في أي دورة من أدوار الحركة الفوضوية بعدم حصول الكتاب المنتظر؛ فله أن يجيب بأن أمامه من الزمان ما لا نهاية له، فمن الممكن حصوله في المستقبل؛ إن لم يحصل في الحال، وهو يرى ذلك ممكناً مهما كان بعيداً ما دام عنده من الوقت ما لا ينتهي. وقد علمت منّا: أن الإمكان المجرد إلى حد التمسك باحتمال واحد في الملايين، أو البلايين، أو فيما لا يحصى ولا يتناهى من الاحتمالات يكفي صاحب الرسالة.

(١) وأصل شبهتهم: أنهم لا يرون الإله الخالق للعالم، ونظامه بعين رؤوسهم، ولا يصلون إليه بتجاربه المادية، فينكرون وجوده، أو على الأقل لا يقتنعون بوجوده، ثم لا يرون له نظاماً أيضاً، فيقولون: نظام بدون ناظم، وذلك قولهم بالقوانين الطبيعية، ثم يأخذون يعلمون: أنه لا يكون نظام بدون ناظم، فينكرون النظام أيضاً، ويقولون بالمصادفة.

[الرد على هذا الملحد بنفي فرض «الإمكان» على نطاقه الأوسع]

فيجب لكسب المسألة المنازع فيها حيال خصم كهذا أن يُنفي الإمكان الذي يبني نظريته على نطاقه الأوسع، وذلك بإثبات: أنه لا سبيل إلى الاحتمال الذي يتمسك به، وهو ليس باحتمال أبعد فقط، بل احتمال محال متضمن للتناقض، وإليك البيان:

أما أولاً:

[نفي الصدفة]

فقوله: «مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف، وقد أخذت هذه الحروف في الحركة، والاصطدام... إلخ» يرد عليه: لماذا أخذت الحروف في الحركة، والاصطدام من غير محرّك؟

وقد كان في الإمكان الذي بنى صاحب الرسالة كل فرضيته عليه أن تتحرّك وأن لا تتحرّك بناءً على عدم المحرّك، وهي بالنسبة إلى ذاتها قابلة للحركة والسكون من غير أن يكون أحد الحالين راجحاً لها لذاتها بل متساويين. فإذاً هذه الحركة المفروضة بدون محرّك من الخارج تكون رجحان أحد الحالين المتساويين على الآخر من غير مرجّح من الخارج لعدم وجود المحرّك في مفروض صاحب الرسالة، ولا من نفس الحروف؛ لكونها قابلة للحركة والسكون على السواء، فلو كان لحركة الحروف مرجّح من نفس الحروف؛ كانت الحركة واجبة لها والسكون مستحيلًا، فثبت: أنها إذا تحرّكت كانت حركتها رجحاناً من غير مرجّح، وهو محالٌ لتضمّنه وجود المرجّح وعدم وجوده معاً^(١)، وهكذا يقال في العالم الغير المنتظم المفروض حركته بنفسه، والمفروض حصول الانتظام المشهود له مصادفةً في إحدى دورات حركته الجزافية اللانهائية: إنّ حركته بمحرّك من الخارج خلاف مفروض صاحب الرسالة، وحركته من دون محرّك رجحاناً من غير مرجّح، وإنه محال^(٢)، بل نقول: إنّ حصول الانتظام المطلوب في إحدى دورات حركته

(١) وتأليف قولنا أنّ الحروف قابلة للحركة والسكون، وأنهما ممكنتان لها، مع قولنا باستحالة الحركة؛ لكونها رجحاناً من غير مرجّح: أنّ الحركة مستحيلة بدون المحرّك، وممكنة مع المحرّك.

(٢) لا يقال: سبب كل دورة من دورات حركة العالم هي الحركة التي تقدّمتها، من غير انتهاء إلى الحركة الأولى التي لا حركة قبلها، فيستند كل دورة من دورات الحركة إلى السبب، ولا يلزم =

الجزائية اللانهائية من غير سبب لهذا الحصول سوى الصدفة محال أيضاً، ورجحان ثانٍ من دون مرجح.

ومعنى هذا: أن القول بالصدفة سواء كان في نظام العالم، أو في غيره بإلغاء مبدأ العلوية والسببية، واعتبار الصدفة نفسها سبباً قولاً باطلاً متضمنٌ للتناقض، وزهر الطاولة لا يجيء بالدش، ولا بغيرها من وجوهه بالصدفة؛ لأن الصدفة يراد بها حصول أحد الاحتمالين، أو الاحتمالات الممكنة للشيء من غير سبب يرجحه على غيره، وهي - أي: الصدفة - بهذا المعنى الذي هو حصول بدون سبب لا يعتبر سبباً للحصول، كاعتبار عدم السبب سبباً.

فإذن لا يكون ما يقولون عنه الصدفة صدفةً، ولا يمكن حصول واحدٍ من الاحتمالات الممكنة المتساوية إلا لسببٍ جليّ نعلمه، أو خفيّ لا نعلمه. وإن لم يكن كذلك بأن يميل الشيء من نفسه إلى أحد احتمالاته الممكنة المتساوية، فيترجح ذلك الاحتمال على غيره بلا سبب، لزم الرجحان من غير مرجح، وهو محالٌ كما قلنا، مستلزمٌ للتناقض؛ أي: لكون ما فرض مساوياً غير مساوٍ؛ أعني: مستلزماً للقول بالتساوي، وعدم التساوي معاً، وفيه اجتماع التقيضين.

وهذا تحقيق ما قاله الرياضي الكبير «هانري بووانكاريه» الذي يعتقد فيه صاحب الرسالة الإلحادية الإمامة في العلم: «إن الصدفة تخفي جهلنا بالأسباب، والركون للمصادفة اعترافٌ بالقصور عن تعرف هذه الأسباب» ومن الغريب: أن المليحد المعتصم بقانون الصدفة، وخصمه الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» كلاهما ينقل قول الرياضي الكبير هذا، فلا يقبله الأول، ويقبله الثاني من غير علمٍ منهما بالأساس الذي يستند إليه.

ومسألة استحالة الرجحان بدون مرجح مسألة معروفة بين علمائنا المتكلمين

= الرجحان من غير مرجح. لأنني أقول في جوابه: إن هذا محالٌ من وجهين: أما أولاً؛ فلأن الاعتراف بالسبب رجوعٌ إلى خلاف قانون الخط؛ الذي بنى كاتب الرسالة فرضيته عليه، والرجوع إلى خلاف المفروض محالٌ مستلزمٌ للتناقض.

وأما ثانياً؛ فلأن هذا - أي: كون سبب كل دورة من دورات حركة العالم هو الحركة التي تقدمتها من غير انتهاء في التقدم إلى الحركة التي لا حركة قبلها؛ كيلا تحتاج إلى محركٍ خارج من سلسلة الحركات - هو التسلسل في العلل، وهو باطلٌ بإجماع الفلاسفة والمتكلمين.

وقد عني راقم الحروف في مواضع عدة من هذا الكتاب بمسألة التسلسل وإثبات استحالته، رغم الشاكين فيها من أدعياء العلم، ورغم: أن الشيخ محمد عبده إمام مصر في العهد الأخير من المتورطين في هذه المسألة، ثم المتخبطين.

وإن جاز التَّرجيح بدون مرجِّح من الفاعل المختار؛ لكون إرادته مرجَّحةً مغنيةً عن مرجح آخر.

وبرهان الرُّجحان من غير مرجِّح - هذا الَّذي يساوي في قطعته البراهين الرياضيّة؛ لكونه مستنداً إلى مبدأ التَّنَاقُضْ مثل تلك البراهين - قاضٍ على المذهب الطَّبِيعِي القائل بوجود العالم من نفسه وطبيعته من غير وجود موجدٍ له^(١)؛ لأنَّ العالم المتَّصِف بصفة الإمكان - الَّذي يستوي فيه جانباً الوجود والعدم؛ لعدم وجود علّةٍ موجبةٍ لوجوده ولا لعدمه - لو وجد من نفسه؛ لزم رجحان جانب الوجود فيه على جانب العدم حين كان المفروض تساوي الجانبين، وهذا خلفٌ متضمَّنٌ للتَّنَاقُضْ؛ أعني: عدم تساوي ما فرض كونهما متساويين.

فمذهب حركة العالم من نفسه، ومذهب المصادفة في نظام العالم، ومذهب الطَّبِيعَة؛ أي: وجود العالم بنفسه من غير علّةٍ موجبةٍ لوجوده، كلُّ ذلك باطلٌ يبطله برهان الرُّجحان من دون مرجِّح؛ الَّذي يستند إلى مبدأ التَّنَاقُضْ، ويكون محالاً مثله، والغافل الَّذي يرى العالم موجوداً، ولا يرى موجدَه، ويراه متحرّكاً، ولا يرى محرّكه، ويراه منتظماً، ولا يرى ناظمَه؛ يظنُّ: أنّه موجودٌ بنفسه من غير موجدٍ، متحرّكٌ بنفسه من غير محرّكٍ، منتظَمٌ من نفسه بدون ناظمٍ؛ لأنّه يقول بما يراه، ولا يرى ما في قوله من التَّنَاقُضْ؛ لعدم كون التَّنَاقُضْ من المرئيات والمحسوسات، في حين: أنّ الثقافة العصريّة، أو بالأصحّ: الثقافة العصريّة المصريّة لا تعتدُّ بغير المحسوس، حتّى الأستاذ؛ الَّذي يرأس تحرير «مجلة الأزهر» ويناضل الأستاذ المادّي نصيف المنقبادي المحامي، يقول أثناء نضاله: «كلُّ معقولٍ لا يؤيِّده محسوسٌ؛ فلا يعتدُّ به»^(٢).

فقد وجدنا ثلاثة محالاتٍ^(٣) في قول المؤلّف الملحد المستند إلى حالات

(١) أما احتمال كون نفسه وطبيعته توجبان له الوجود؛ فهو احتمالٌ باطلٌ وإلا كان العالم بجميع أجزائه واجب الوجود مستحيل العدم، وهو خلاف الواقع؛ إذ لو كان كذلك؛ لزم أن لا يكون شيءٌ من الكائنات في العالم قابلاً للعدم، ولا التغيّر، ولزم أن يكون كما هو أولاً، وأبداً، وهو خلاف المشهود.

(٢) ومن هذا يراني الفارئ أقول له دائماً في هذا الكتاب - عكس ما يقول أدعياء العلم الحديث - إنّ اليقين العقلي أقوى من اليقين الحسيّ؛ لأنَّ الإنسان لا يتيقَّن شيئاً في الدنيا بقدر ما يتيقَّنه من استحالة التَّنَاقُضْ على الرِّغم من أنّها ليست من المحسوسات.

(٣) وهناك محالٌ رابعٌ، وهو أنّ صاحب الرِّسالة لا يطمئنّه إمكان حصول النِّظام الصُّدفي المطلوب للعالم في دورات حركته الكثيرة المتناهية، حتّى يبني هذا الإمكان على الدُّورات اللّانهائيّة. لكن حصول الدُّورات اللّانهائيّة محالٌ متضمَّنٌ للتَّنَاقُضْ؛ أي: انتهاء ما لا يتناهي؛ لأنَّ ما لا

الإمكان: «مثل العالم مثل مطبعة فيها ملايين من الحروف؛ وقد أخذت في الحركة، والاصطدام... إلخ» فمن أنشأ المطبعة، والحروف؟ ومن حرّك الحروف؟ ومن ناط الانتظام بنتيجة حركاتها؟
وأما ثانياً:

[نفي عدم القصد والتدليل على العلة الغائية]

فإن الملاحظة قد ينكرون كل شيء وينكرون القصد والعلم والعلّة الغائيّة والسبب العاقل في تكوّن العالم، ويدّعون تولّده من المصادفة، وأنّ النّظام الجاري قديماً وحالاً واستقبلاً هو نظام المصادفة من غير وجود أيّ نظام علمي، أو رياضيّ فيه، كما نصّ عليه الأستاذ فريد وجدي عند تحرير مراد صاحب الرّسالة الإلحادية قائلاً:

«فقولهم: إنّ الكون قائم على نظام رياضيّ شامل لانسجامه على العلم الرياضيّ الإنسانيّ خطأ محض... فإنّ ترابط الحادّثات الكونيّة، وتصرفها على قانون رياضيّ لا يُحمل على أنّ طبيعة الأشياء رياضيّة؛ لأنّه بعد أن يتوصّل قانون الصدفة الشّامل، في رأيه، إلى إنشاء كون من الأكوان يكون ضبطه بالقوانين الرياضيّة شرطاً ضرورياً؛ لكونه كوناً. ومن هاهنا خطأ - كما يدّعي - أقطاب الرّياضيّين في اعتبار: أنّ الطّبيعة تجري على نظام رياضيّ دقيق، والحقيقة أنّها تجري على نظام الخبط».

فقد ينكرون كل شيء، وقد يمكنهم بناءً على فرضيّاتهم، إنكاره، ولكن: هل يمكنهم إنكار وجود القصد والعلم والعقل، وفكرة التّنظيم، وفكرة العلة الغائيّة في الإنسان؟ وهل يمكنهم إنكار وجود العلم الرياضيّ الإنسانيّ الذي دوّنه وقوانينه علماء الإنسان؛ إن أمكنهم إنكار العلم الرياضيّ العامل في إنشاء العالم!!

= يتناهى متناهٍ في جميع مراحل المتحقّقة، أمّا مرحلته اللّانهاية؛ فلا تتحقّق أبداً إلا بالوصول إليها، وفي الوصول إليها انتهاء ما لا يتناهى، وهو التّناقض؛ الذي نلفته إليه. وهذا على الرّغم من أنّ صاحب الرّسالة، وأمثاله من الملاحدة، بل ومن عقلاء الفلاسفة الموحّدين مثل «كانت» بل ومن علماء الدّين المسلمين كالشيخ محمد عبده لا يعرفون هذا المحال، وهم الذين قصرت مداركهم عن الاعتراف ببطلان التّسلسل الذي له خطورته في أساس البرهنة على وجود الله، ولذا عنيّا به في هذا الكتاب، وكشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه. فإذاً هذا الملحد الجديد الذي يبني إمكان حصول النّظام المطلوب للعالم على دورات حركته الصّدفية اللّانهاية يبني الممكن عنده من حيث لا يشعر على المحال.

كلاً، لا يمكنهم إنكار ذلك، وكيف ينكرون علومهم وعقولهم التي بها ينكرون وجود ما يوجد في أنفسهم في العالم؟ فأنا أسألكم إذن: هل أنتم، وعقولكم، وعلومكم الرياضية، وغير الرياضية، وفكرة العلة الغائية، وقصد التنظيم، والتدبير في أموركم، ومصالحكم، وجميع أفعالكم داخلية في العالم، أم كل ذلك خارج عنه؟ ولا شك في أنه غير خارج. فهل لكم أن تقولوا على سؤالنا هذا: ليس فينا تلك الأمور، كما لم تكن في العالم؟ كلا، لا تستطيعون أن تقولوا ذلك، وقد قلتم آنفاً ما معناه: لا قانون رياضي في إنشاء العالم وإنما هو قانون الصدفة، ولكن الإنسان فسره خطأ بما في نفسه من القوانين الرياضية.

فها هي العلة الغائية والقصد والعقل والعلم وفكرة التنظيم والقوانين الرياضية في العالم! أعني: أن التي موجودة منها في الإنسان هي نفسها موجودة في العالم، وإن كانت في ضمن قضية جزئية، لكنها تكفي في نقض السلب الكلي الذي ادعيتموه؛ لأن نقض القضية السالبة الكلية هو القضية الموجبة الجزئية، كما هو مقرر في علم المنطق، علم المنطق الإنساني. فهذا تناقض آخر منكم، حيث تنكرون القصد، والعلّة الغائية، والعلم الرياضي، والسبب العاقل في إنشاء العالم، وتقرّون بوجود كل ذلك فيكم، كأنكم خارجون عن العالم الذي يجري فيه كل شيء على نظام الصدفة والخطأ...

فمن أين أتتكم هذه المزايا التي لا توجد في العالم؟ لا أقول: كيف أتتكم؟ فلعلكم تجيبون بمجيئها بطريق الصدفة والخطأ. بل أقول: كيف تديرونها، وكيف تستخدمونها وتطبقونها على أموركم ومصالحكم؟ فهل ذلك أيضاً بطريق الصدفة والخطأ؟ وهل صاحب رسالة «لماذا أنا ملحد؟» ألّفها من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه، ولم يكن له في تأليفه علم ولا شعور ببناء على عدم وجود العلم والشعور في العالم؟ وكيف يجوز لمن يوجد في هذا العالم الذي لا توجد فيه علة غائية، ولا يجري فيه نظام غير نظام التخبط أن يقول: «لماذا أنا ملحد؟» فجواب هذا الاستفهام إذن: لأنك متخبط والسلام! فإن لم تكن متخبطاً فمتورط في التناقض أو جاهل بما هو موجود في العالم.

وكما أنه جاهل لماذا هو ملحد؛ غافل حتى عن كون سؤاله هذا يتناقض ولا يأتلف بدعوى عدم وجود العلة الغائية في نظام العالم، وعدم وجود مبدأ العلّة والسببية في مبادئه؛ فليس ببعيد عنه أن يجهل ما يوجد في العالم، وما لا يوجد.

فالحق: أنه لا معنى لوجود العقل والعاقل والمعقول بين أجزاء العالم الذي

يسود فيه نظام الخبط، ولا يجري فيه التعليل، أو يلزم أن يكون أيُّ عقل لا يدرك وجود العلة الغائية في نظام العالم عقلاً مخالفاً لعقل البشر؛ الذي يبيِّن كلَّ أموره، وكلَّ تصرُّفاته على العلل الغائية.

وأما ثالثاً:

[نفي الصدفة في تكوين عالم منتظم]

فإنَّ مثال زهر الطاولة ومجيء الدش مرةً على الأقلَّ في ٣٦ رميةً مثالاً خادعاً بعيداً كلَّ البعد عمَّا كنَّا بصدد درسه من نظام العالم الَّذي يحتمل في رأي الملحد الصَّغير أن يكون قد جاء بطريق الصدفة كما يجيء الدش؛ لأنَّ كون عدده الصُّدفي الأعظم ٣٦ - وهو أقلُّ عددٍ يذكر بهذا الصِّدد - ناشيءٌ من كون كلِّ من زهري الطاولة ذا وجوهٍ ستَّةٍ، فحصل من ضرب الستَّة في ستَّة ٣٦ وضعاً، فلو كان الزَّهر ذا ألف وجهٍ، أو مائة ألفٍ، أو مائة ألف مليون، أو ما لا يحصيه العدد مثل ذرَّات العالم، ثمَّ ضرب هذا العدد - الَّذي تضيق عنه أسماء العدد - في مثله من الزَّهر الآخر، وكان المطلوب مصادفته واحداً من حاصل هذا الضُّرب، فتصوروا حينئذٍ مبلغ كثرة العدد الأعظم الصُّدفيِّ هنا، وقلَّة احتمال مصادفة المطلوب الَّذي هو واحدٌ حيال الاحتمالات الأخرى غير المطلوبة؛ التي لا يحصيه عددٌ، فيحتمل احتمالاً أغلب وأقرب إلى المتحقِّق أن لا يصادف العالم بين هذه الاحتمالات الَّتِي تكاد تكون غير متناهية نظامه المطلوب - الَّذي نفرضه النُّظام الحاضر - إلى الأبد. أمثُل ذلك بمثابة تذكُّر اليانصيب الَّتِي تملكها من بين التَّذاكر البالغة في الكثرة إلى حدٍّ ليس له اسم في أسماء العدد المتداولة في ألسنة المحاسبين، ولا في مخيَّلاتهم.

فهل يكون عندك أدنى أملٍ، أو وثوقٍ بإصابة نمرك كلِّما تكرر السَّحب، ولم ينقص في كلِّ سحبٍ شيءٌ من مجموع تلك النمر غير المحصورة، وإنَّما يعاد كلُّ سحبٍ، ويُجرى على تمام المجموع الأوَّل الأكبر لتجربة الإصابة لنمرك فقط . . . وأنت متأكَّد من أنَّ هذه الإصابة لن تحصل أبداً.

هذا إذا كان ما عندك تذكُّر واحدةٍ تنتظر إصابة نمرتها في كلِّ سحبٍ، أمَّا إذا كانت ألف تذكُّر، أو مائة ألف تذكُّر، أو مائة ألف مليون على نمرٍ مختلفةٍ، وسُحب في كلِّ مرَّةٍ عددٌ يساوي عدد التَّذاكر الَّتِي عندك ليصيب كلُّ ما عندك من الثُّمر في دفعةٍ واحدةٍ، واعتبرت الإصابة لبعضها ملغاةً كلاً إصابة، فإنَّما أن تكسب

الكلّ، أو تخسر الكلّ، فحينئذٍ تصبح إصابة هذا المطلوب المركّب أصعب بأضعاف مضاعفة ممّا إذا كان المطلوب إصابة نمرة واحدة... والتّركيب في نظام العالم الحاضر أكثر وأدقّ ممّا في كلّ مثالٍ متصوّر، فتكون إصابة المصادفة فيه للوضع المطلوب أصعب من الأصعب.

ولنا مثالٌ آخر، وهو: أنّ عندنا بلايين من الحروف المطبعية تكفي لطبع أكبر كتاب في الدّنيا تبلغ مجلّداته المئات والألوف، والمطلوب طبعه في مرّة واحدة من غير تقسيمه إلى ملازم؛ لكون الحروف كثيرة لا تحتاج إلى تكرار الجمع والفضّ، فنُحدث فيها الهرج والمرج، ونستمرّ فيهما لنصادف هيئة تشكّل ذلك الكتاب بجميع أجزائه في دفعة واحدة من دورات الهرج، والمرج، وأنت تعرف أنّ مصادفة الهيئة المطلوبة تصعب وتبتعد على نسبة الزيادة في ضخامة حجم الكتاب، فتصوّر مبلغ الصّعوبة والبُعد إذن على تقدير أن يكون هذا الكتاب كتاب الكائنات.

ومِنْ هذا ترى صاحب الرّسالة يعلّق حصول مقالٍ منتظم، أو كتابٍ منتظم من غير ترتيب حروفه بمجرد حركاتها الفوضويّة على الدّورات اللّانهائيّة، حيث يقول:

«فلا شكّ أنّه في دورة من هذه الدّورات اللّانهائيّة يخرج هذا المقال الذي تلوته الآن، كما أنّه في دورة أخرى من دورات اللّانهائيّة لا بدّ أن يخرج كتاب «أصل الأنواع» وكذا «القرآن» وعالمنا لا يخرج عن كونه كتاباً من هذه الكتب».

وقد قلنا: نحن: إنّ خروج مقالٍ، أو كتابٍ منتظمين - لا سيما كتابٍ من أكبر الكتب - يكاد يكون محالاً، إلّا أنّ صاحب الرّسالة يريد أن يكون له حقّ الاعتذار عن عدم خروج الكتاب المطلوب في أيّ دورة من دورات الحركات الفوضويّة، فيقول: لكن الدّورات اللّانهائيّة لم تنته بعد، فإن لم يخرج حتّى الآن، فسيخرجه في دورة أخرى.

فللكتاب أن لا يخرج أبداً، وللدّورات اللّانهائيّة أن لا تنتهي أبداً، ولصاحب الرّسالة أن يكرّر اعتذاره؛ الذي جعله مضمون القبول إلى ما لا نهاية له. ومعنى هذا الاعتذار تعليق خروج الكتاب على نهاية اللّانهائية؛ أعني: على المحال.

ولننته من نقد الرّسالة المسمّاة: «لماذا أنا ملحدٌ» ولنترك لها الأوهام، والأضاليل التي تنتهي الدّنيا وهي لا تنتهي كما قال الشاعر التّركي المشهور ضيا باشا في مقدّمة «الخرابات»:

سرمایه شاعران توکه نمز دنیا توکه نیر یالان توکه تمز^(١)

[نفي تولد الانتظام من المصادفات استناداً إلى طول الزمان]

نعود إلى الكلام على أقوال «بوخنر» في الفصل السابع من كتابه:

أما الاستناد في دعوى تولّد النّظام والكمال في العالم من المصادفات والمصادمات الفوضويّة، إلى طول الزّمان الذي حصلت فيه هذه النّتيجة البعيدة المنال - وهو ثالث متمسّكات «بوخنر» ومن هذا حذوه من الملاحظة في فكرة الاستغناء عن الخالق القادر - فالجواب عليه: أنّ الفوضى إذا كانت تنافي النّظام والكمال - كما أثبتناه عند الجواب على متمسّكهم الثّاني إثباتاً بيّناً - فاستمرارها في الأزمنة الطّويلة يكون أشدّ منافاةً لهما؛ إذ يزداد الفساد والتشوّش الحاصلان من الفوضى كلّما طال الزّمان، وطالت معه الفوضى، بله أن تتحوّل إلى النّظام والكمال بسبب تمادي الفوضى، وهذا من أجلى البديهيّات. فليس من المعقول في شيء أن يتفرّس الملاحظة عدم وجود الله ربّ العالمين من وقوع التّكمّلات العالمية في أطول زمانٍ، ويحكموا بحصول هذا التّكمّل بنفسه من غير مكملّ قائلين: لو كان الله موجوداً؛ لما احتاج في خلق الكائنات العالية في الأرض مثل النّبات، والحيوان، والإنسان إلى مُضيّ زمانٍ طويلٍ من تبرّد كرتنا، وحصول تطوّراتٍ، وتقلّباتٍ فيها. لكن مراعاة التّدرّج في الخلق لا يلزم أن تكون ناشئةً من حاجة الله إلى التّدرّج، وإنّما من حكمة يعلمها الله، ولا نعلمها نحن، وقد نعرف منها بعض الشيء؛ فهل يلزم مطلقاً على تقدير وجود الله الخالق أن يفعل في لحظة عينٍ ما نراه من التّكمّلات الحاصلة في أطول زمانٍ؟ وهل الإله القادر على خلق الكمال العالمي في أسرع وقتٍ غير قادرٍ على خلقه في أطوله؟ أم إنّنا تولّينا إرشاد الإله الخالق إلى الطّريقة؛ التي يجب عليه أن يسلكها في خلق ما يخلقه؟ فالعدول عن حمل طول الزّمان على إرادة الله كذلك^(٢) إلى تفسيره بكون الانتظام والتّكمّل في الكائنات حاصلين بنفسهما من غير وجود ناظم يديرها ومكملّ يدبّرها، وإنّما بإقامة استمرار المصادفات والمصادمات الفوضويّة مقام النّاظم المدبّر المكملّ؛ ما لا

(١) ترجمته: لا ينفد رأس مال الشّعراء؛ لأنّ الدّنيا تنفذ، ولا ينفد الكذب.

(٢) على أنّ الزّمان المحدود بملايين السنين غير طويل بالنّسبة إلى الله، فإنّ ﴿يوماً عند ربك كآلف سنةٍ مما تعدّون﴾ وإنّما طوله بالنسبة إلى الإنسان المخلوق من عجلٍ.

يقبله عاقلٌ، ويأباه مبدأ العليّة؛ الذي بيّننا قريباً عند انتقاد الرّسالة الإلحادية: أنّ إلغاء محالّ مستلزم للرجحان من غير مرجّح، وهو متضمّن للتناقض.

فحصول النّظام من غير ناظم محالّ، ولا ينقلب المحال ممكناً مهما طال الزّمان كما لا ينقلب الإله القادر عاجزاً؛ إذا أراد أن يخلق في أطول الزّمان ما يقدر على خلقه في أسرع وقتٍ، ولا يجوز إقامة الصّدفة مقام السبب النّاظم؛ لأنّها عبارة عن حالة عدم السبب، ولا يعتبر عدم السبب سبباً، كما لا يجوز إقامة الفوضى التي هي ضدّ النّظام مقام سبب الانتظام، كإقامة المانع مقام المقتضى. ويأبى القول بالصدفة، أو الفوضى قولهم بالقوانين الطّبيعيّة أيضاً؛ إذ يكون معنى القانون على تفسيرهم لكيفيّة تكمّل العالم عدم القانون، أو اعتبار الفوضى الدّائمة، قانوناً ضدّ الفوضى. فهذا التّفسير، والتّوضيح لصورة تكمّل العالم، واكتسابه النّظام الحاضر من إمامهم القديم المشهور «بوخنر» ومن تلميذه الجديد الخامل إسماعيل أدهم يدلّ دلالة صريحة على تراجعهم من القول بالقوانين الطّبيعيّة، وعلى أنّه لا معنى لذلك القول غير فراغه من المعنى. وإنّي ألفت دقّة القارئ إلى هذا المقام، فإنه يُرى التّصميم الهندسيّ لأساس الإلحاد. وتحليله وتبيين أنّه أساس مبنيّ على شفا جرفٍ هار: من لباب هذا الكتاب.

ثمّ إنّي على يقين من أنّ القارئ بعد اطلاعه على أقوال الملاحدة التي ذكرناها يتعجّب، ويسأل نفسه عن السبب الذي ألجأهم إلى هذه السّخافات المصادمة للبديهيّات.

ثمّ يتذكّر: أنّ السبب دليل العلة الغائية المنتصب إمامهم مثبتاً لوجود الله الخالق للكائنات على نظام تامّ يدهش العقول، ويكلّ الأبصار، فيستبين في نظره: أنّه دليل قيّم مفحمّ للملاحدة بشدّة وطأته؛ التي لا قبل لهم بها، فهم على الرّغم من تجلّدهم وتمرّدهم يزرحون تحت ثقلتها السّاحقة، ويلجؤون إلى سخافات تضحك الجمادات.

وقد كان الأستاذ فريد وجدي قال لصاحب الرّسالة الإلحادية: «لم هذا التحكّم؟ لأجل القول بأنّ أصل الوجود قوى متخبّطة لا ضابط لها؟ وأيّ فائدة للإلحاد من هذا الافتراض، وقد أساغ الملحدون وجود نوااميس محكمة ملازمة للقوى العالميّة من أزل الأزال».

ونحن نقول: وهل ساغ عند الأستاذ ما أساغوه من وجود نوااميس محكمة من غير وجود واضعها الحكيم العليم، فيشير به على صاحب الرّسالة؟ كيف ولم يسّغ

لهم أنفسهم ذلك حتَّى تركوا افتراضه، وراجعوا افتراضاً غيره مبنياً على المصادفة وإن كان كلُّ من الافتراض؛ الذي تركوه، والذي راجعوه أسخف من الآخر؟ وكيف يستكثر الأستاذ هذه السخافات من المنكرين لدلالة نظام العالم على وجود ناظمه العظيم؟! أن لا يعلم: أن سخافتهم حيال دليل نظام العالم الذي أضاع عنهم صوابهم بدلالته الباهرة، وضربته القاهرة بلغ مبلغ ادعائهم أن العين ليست أداة مُعدَّة للرؤية، والأذن للسمع، وإنما رأت العين، وسمعت الأذن، وشمَّ الأنف مصادفةً؟ وكذا سائر الحواس والأجهزة العضوية لذوي الحياة، وليس الدماغ أداة للتفكير والإدراك، ولا وراءه نفسٌ مدركة، وإنما المفكر هذه المضغة المركبة من اللحم والدم، وتفكيرها مصادفة، كرؤية العين، وشمَّ الأنف، وتنفس الرئة. ومقصودهم من هذه الادعاءات المخالفة للبداهة: نفي القصد، والإرادة، والخطَّة في صنع تلك الأعضاء لئلا تدلَّ على أنها آثار صانعٍ قديرٍ خبيرٍ، صنعها وولَّاه وظائفٍ موجهةً نحو غاياتٍ مقصودة.

وهؤلاء المنكرون للقصد والخطَّة في إنشاء أعضائهم يلزمهم أيضاً أن ينكروا وجود قصدٍ لهم أنفسهم في أفعالهم، ووجود سعيٍ منهم وراء آيةٍ غايةٍ، ووجود خطَّةٍ منتظمةٍ للوصول إليها.

مثلاً أن لا يكون توجيه أنظارهم إلى أيِّ شيءٍ، حتَّى استعانتهم بالنظارة قصداً منهم لرؤية ذلك الشيء، والتثبت فيها وأن لا يكون أكلهم لدفع أذى الجوع، وشربهم لدفع الظمأ؛ إذ لا قصد في الكائنات على مذهبهم، أو ليسوا هم أنفسهم من الكائنات؟ فتكون كلُّ أعمالهم صادرةً منهم على وجه المصادفة والخط، مثل ما كان الحال في غيرهم من أجزاء العالم، ومن أعضائهم، وجوارحهم^(١).

ونراهم كثيراً ما يفرُّون من سخافات المصادفة إلى تعبير القوانين الطبيعيَّة والسَّوق الطبيعيِّ، والانتخاب الطبيعيِّ، والتكامل الطبيعيِّ، وقوانينها، ثم يرون: أن الاعتراف بالقانون اعترافٌ بالنظام المتضمَّن للعلل الغائيَّة؛ التي يسعون جهد طاقتهم في إنكارها، فيرجعون عن طريق فرارهم، ويقولون: إن لفظ القانون مجازٌ، واستعارةٌ، كما سبق ذكره، وتفصيله.

(١) وهذا غير مذهب الإيجاب الطبيعيِّ الميكانيكيِّ؛ الذي ينفي فيه الماديُّون أيضاً القصد والاختيار للإنسان.

[دعوى قدرة المادة على التفكير والشعور]

وبعضهم لما سئم من الفرار والتراجع بين المصادفة وما ينافيها من القانون، وأشباهه، ثم تأويل ذلك بالمجاز والاستعارة؛ عزم على نبذ الحياء بالمرّة، فادّعى: أنَّ القانون الطَّبِيعِيّ، وما يماثله من السَّوق، والانتخاب، والاصطفاء، والتكُمُل على حقيقته، وأنَّ للمادة إحساساً وشعوراً، وهي تحوز هذه المزايا بالقوّة، وتُخرجها كلّما اكتملت إلى الفعل. قال «شوبنهاور» «كما أنَّ المادّة تسقط فهي تفكر أيضاً».

[صيغة هكل]

وادّعى «هكل»^(١) مؤسس مذهب الوحديّة «مونيزم» ومعدّل مذهب الماديّين القائِلين بحصول النّظام في العالم بغير ناظم سوى المصادفة رأى والفوضى - لمّا رأى حرجة موقفهم - وجودَ جميع القوى اللازمة لحصول الموجودات بجميع أشكالها في الطّبيعة قائلاً: «إنَّ في كلّ جزءٍ فردٍ من المادّة، وفي كلّ ذرّةٍ مبادئُ الرُّوح الجبّارة، مثل الحسّ، والميل، والشّعور».

وكان منبع المشكلات قبل مادّيّة «هكل» قبول مادةٍ منفعلّةٍ غير قادرةٍ بنفسها للتكُمُل، فحاول الرّجل حلّ معميات المنشأ، والقوّة، والحركة، والحسّ، وجميع الكمالات النّاجمة في طبقات الموجودات العالية بادّعاء وجود جميع هذه الخواص في المادّة، حتّى إنّ منبع الإرادة عنده هو الجاذبة والدّافعة، الموجودتان في الأجزاء الفردة. فكأنّه أجاب بهذا الادّعاء عن الأسئلة الّتي لا يزال الماديّون منهوكي العواتق بثقلها: من أين جاءت الحركة المادّة العاطلة، ومن أين جاءها الإحساس والإدراك؟

لكنّ هذا الادّعاء معاكسٌ للتّجربة؛ الّتي يباهي الماديّون - وفيهم: «هكل» - باستنادهم إليها. فنفى الإدراك والإرادة كسائر الماديّين في المحلّ الّذي تجدهما التّجربة فيه، وهو جملة الأعضاء، ثمّ أثبتتهما في أجزاء تلك الأعضاء الفردة؛ الّتي لم يجرب وجودهما فيها، أو بالأحرى: لم يتمكن أن يجرب.

فمعنى نظريته: أنّ اقتدارنا أقلّ من اقتدار الأجزاء الفردة؛ الّتي نتركّب منها، ونحن تحت سلطة إرادة الأجزاء وإدارتها بدلاً من إدارتها تحت إرادةٍ مشعورٍ بها

(١) بالكاف العربيّة أمّا «هكل» بالكاف الفارسيّة القريبة من الجيم فهو اسم لفيلسوف آخر سبق اسمه في هذا الكتاب في أوّل الفصل الأوّل من الباب الأوّل.

عائدة إلى الهيئة المجموعة، فليست في الإنسان حرّية وإرادة غير ما نتوهم منه فيه، كما أنّ الأمر كذلك عند الماديّين، إلا أنّهم ينكرونها بتاتاً، في حين أنّ «هكل» يسلبهما من الإنسان ويردّهما إلى الأجزاء الفردية.

[الرد على هكل ومن معه]

وأنت تعلم: أنّه لا يوجد دليل على وجودهما في الأجزاء الفردية غير وجودهما في جملة الأعضاء المتركبة منها الذي ينكر «هكل» وإخوانه الماديّون وجودهما فيها. لكنّ هذا الاستدلال غير صحيح، وإنّما يصحّ عكسه؛ أعني: لو كانتا موجودتين في الأجزاء، واستدل به على وجودهما في الجملة المتركبة منها؛ لصحّ الاستدلال؛ إذ يلزم أن يوجد في الكل ما يوجد في الأجزاء، ولا يلزم أن يوجد في الأجزاء ما يوجد في الكل؛ لجواز أن يكون من خواصّ اجتماع الأجزاء. وهذا أبلغ شاهد على مبلغ صداقة الملاحظة لأصولهم التّجريبية.

فانظر كيف يقيمون الفروض مقام التّجربة! بل كيف يدوسون التّجربة في سبيل التمسك بالفروض! وكان الرّوحيّون يعيبون على الماديّين قولهم بأنّ الإدراك فعل الدّماغ، لا فعل الرّوح، فجاء «هكل» وادّعى لكل جزء من أجزاء المادّة الاستعداد للإدراك؛ أعني: أنّه وسّع دائرة الفروض؛ التي لا مقياس لها إلى أقصى حدّ، فهو أشبه في فعله هذا بمن تمّنّى، وأخذ يبني قصراً له في مخيلته، فلمّا رأى عدم كفاية الثّمّن؛ الذي فرضه لبنائه راجع صديقاً له، فأشار إليه بأنّ يضاعف الكميّة الأولى المفروضة، ففعل، وحلّ مشكلته!

وقد انتقد الفيلسوف «أوليورلوج» على «هكل» جهله بالقاعدة البسيطة القائلة بأنّ القوى الدّاخلية المتخالفة المتساوية كالجاذبة، والدافعة، أو الفعل، وردّ الفعل المتساويين الموجودين في داخل المادّة وأجزائها لا تكون محرّكة في مجموع جسم مركّب من تلك الأجزاء لتعارضها وتساقطها. وقال أيضاً: «إنّ «هكل» يفعل فيّ إيضاح الحياة، والإرادة، والشّعور - التي لم تُعرف حقيقتها إلى الآن - فعلاً واحداً هو أن يفرض حيّزة المادّة لتلك الصّفات... لكنّ هذا الفرض ليس بعلم ولا بمعط فكرة عن الأمور المذكورة، وإنّما هو عبارة عن قبول وجود أشياء غير قابلة الوصول إليها، ثمّ نفيها إلى الأجزاء الفردية اتّكالا على عدم إمكان تدقيقات أعمق من ذلك».

وقال «بوخنر» «إنّ انكشاف العقل وتكمّله كان أصعب أعمال القوى الطّبيعية

وآخر انتصاراتها، ونتيجة ترقياتها من مرتبة إلى مرتبة في أعصارٍ غير معدودة حتَّى بلغت مرتبة البشريَّة».

لكنَّ القائلين بهذه الأقوال الناقض بعضها بعضاً لم يفكروا فيما ورد عليهم من أنَّه إذا كان في الطَّبيعة عقلٌ وشعورٌ يكفلان للعالم نظامه - كما ادَّعوه في آخر أقوالهم - فلماذا نفوا أولاً نظام العالم على خلاف المشهود، ولماذا نفوا العلة الغائيَّة في الكائنات، وادَّعوا في سبيل نفيها ما لا يدَّعيه العاقل، مثل عدم كون العين أداة معدَّة للرؤية، والأذن للسمع^(١)، ولماذا رأوا في وجود العلل الغائيَّة أكبر مانع لصحَّة مذهبهم مع إمكان ربطها إلى عقل الطَّبيعة وشعورها؛ إن كان لها ذلك؟! ألم تكن دعاوى السَّوق الطَّبيعيِّ، والاصطفاء الطَّبيعيِّ، والأفعال الطَّبيعيَّة، والقوانين الطَّبيعيَّة، ووصف كلِّ منها بصفة «الطَّبيعيِّ» ثمَّ حمل موصوفاتها على التَّجوُّز والاستعارة في التَّعبير، ثمَّ القول بالمصادفة والخبط، كلُّ ذلك لإنكار القصد والإرادة هناك الدَّالة على العقل والشُّعور؟ فهذه المساعي، وتلك الدَّعاى السَّابقة ترينا: أنَّ آخر دعواهم القائلة بوجود العقل والشُّعور للمادَّة - ولا أقول للطَّبيعة؛ إذ لا وجود لها فضلاً عن وجود عقلها - دعوى لم تصدر عن تبَيُّن واعتقاد صدق^(٢)، كما أنَّ آخر دعواهم ترينا، وكلَّ النَّاس: أنَّ إنكارهم أولاً للنَّظام المقصود، وادَّعاءهم السَّوق الطَّبيعيِّ غير المقصود، والانتخاب الطَّبيعيِّ، والميول الطَّبيعيَّة، والقوانين الطَّبيعيَّة - أعني: غير المقصودة - ثمَّ قولهم بالمصادفة المحضة؛ كلُّ ذلك لم يكن عن تبَيُّن واعتقاد صدقٍ منهم، بل لجسِّ نبض الانخداع من النَّاس، فكلُّ هذه الإقدامات والإحجامات المتضاربة مع بعضها - زيادةً على خروج كلِّ منها في ذاته عن حدود العقل - تنمُّ على ما في موقف الملاحدة من

(١) قال «وولتر»: إنَّ القول بعدم كون العين مصنوعةً للرؤية، والأذن للسمع، ولا المعدة لهضم الأطعمة أكبر فضالة، وأقبح جنةً».

(٢) قال «ألفرد بينه» في كتابه «الرُّوح والجسم»: «أنا أعلم يقيناً: أنَّ من كان مادِّياً لم يعن بتحليل ما يسمَّى الشعور، فلو عني به لرأى عدم إمكان تعليق حادثه من حادثات الشُّعور بذرةً مادَّةً على أيِّ صورةٍ كان».

وقال الشاعر «سوللي برودم» في خطاباتهِ الَّتِي كتبها جواباً على مقالة «شارل ريشه» مدرِّس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسيَّة: «إنَّ الكائنات تُرى لنا بالنَّظر إلى المعلومات البشريَّة الحاضرة منقسمةً إلى قسمين، لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر، ومع هذا فهما مرتبطتان بروابط لا تعدُّ ولا تحصى: مادِّي وروحي».

وقال أيضاً: «إنَّ الشُّعور مهما كان قليلاً، فلا شبهة في أنَّ المادَّة ليست هي الَّتِي تقدَّر عليه، فهي عديمة الشُّعور في ذاتها، وهو أي عدم الشُّعور صفَّتُها الأساسيَّة».

الضيق والحرص تحت قوة دليل نظام العالم، وثقل وطأته عليهم .
والمدعون وجود العقل والشعور في الطبيعة أو المادة ادعوه على تخوف، فقالوا: إنها تحوز هذه المزايا بالقوة، وتخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . وقال «بوخنر»: «إن انكشاف العقل أصعب أعمال القوى الطبيعية... إلخ» فمقتضى كلامهم: أنه لا وجود للعقل في الطبيعة أو المادة فعلاً قبل مرتبة البشرية؛ إذ معنى كونها عاقلة بالقوة: أنها سوف يكون لها عقل عند بلوغها المرتبة البشرية، فإذا لم يكن لها عقل قبل تلك المرتبة؛ فبماذا تسعى لأن تكون بشراً عاقلاً؟ فهل لها عقل مدرك لمصلحتها قبل أن يكون لها عقل؟ والذي يقضي به المنطق: أن الطبيعة أو المادة؛ التي لا عقل لها قبل أن تبلغ مرتبة البشرية لا تستطيع مهما سعت جهد طاقتها إلا أن تنشئ من نفسها بشراً حظّه من العقل كحظ «بوخنر» وأضرابه^(١)، فلو قالوا: إن البشر العاقل نشأ الطبيعة أو المادة غير العاقلة بشراً عاقلاً؛ لكان أقلّ سخافة ممّا قالوه من أن الطبيعة أو المادة غير العاقلة نشأت بشراً عاقلاً، وهذا على الرغم من أن البشر المتأخر في الوجود لا يمكنه أن ينشئ الطبيعة أو المادة المتقدمة عليه .

وأنت إذا رأيت وتبينت المشكلات التي يتصور الملاحظة في غمرتها، ولا يجدون منجى منها أينما ذهبوا، وأي باب طرقوا، ورأيت أيضاً: أنهم لو وافتهم هداية الله، فاعترفوا بوجود الله؛ لزال عنهم كل مشكلة... إذا رأيت، وتبينت هذه الحقيقة؛ علمت سقوط قول شاعر الإلحاد جميل الزهاوي البغدادي:

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقمت نفسك في مقام معلل
أثبت رباً تبتغي حلاً به للمشكلات فكان أكبر مشكل

إذ لا إشكال في الاعتراف بوجود الله - الذي لا حلّ لمشكلات الكائنات سوى الاعتراف به - غير عجزنا عن معرفة ذاته، وغير أن الإنسان عدو لما جهل .
أجل: معرفة ذات الله أكبر مشكل، كما أن معرفة وجوده أكبر حل، والله أكبر إشكالاً، وحلاً.

(١) ولو كان العقل في الإنسان عطية الطبيعة، أو المادة، ولم يكن من فضل الله الذي يؤتيه من يشاء كثيراً، ويؤتي من يشاء قليلاً، ويضل من يشاء ويهدي من يشاء؛ لكان في كل إنسان على نسبة واحدة. وليس الأمر كذلك، حتى إن ما قالوه من أن العقل الصحيح يوجد في البدن الصحيح غير صحيح، وفي قوله تعالى: ﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل﴾ إن في ذلك آيات لقوم يعقلون﴾ [الرعد: ٤] آيات لقوم يعقلون.

وكذلك كان ينبغي لمن وجوده حلّ طَلَسَمَات الكائنات أن لا تصل معرفة البشر إلى ذاته، وهل يروم شاعرُ الإلحاد بعقله القصير أن يعرف ذات الله الذي وسع كرسیه السَّمَوَات والأرض؟ وهو غير مكلفٍ بمعرفتها، وهو لم يعرف بعد وجوده على الرّغم من أنّه أظهر من ظاهرٍ.

وإشكالٌ ثانٍ في الاعتراف بوجود الله، هو: كون المعترف يُدخل نفسه في مشقّة الامتثال بأوامر الدّين والابتعاد عن محارمه، ولعلّ هذا هو مراد الشّاعر الفيلسوف ممّا كبر عليه وأشكل.

اعتراضان على دليل العلة الغائية

بقي أنّ عالمين كبيرين من علماء الغرب مؤمنين بالله اعترضوا على دليل العلة الغائية المسمّى عند المتكلّمين بدليل نظام العالم، أحدهما: «كانت» الذي اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية لإثبات وجود الله، والآخر: «نيوتن».

[اعتراض «نيوتن»]

قال الأستاذ العقّاد في كتابه «الله» (ص ١٩٩):

«أمّا رأي الفيلسوف «نيوتن» فهو أنّنا لا نصف العالم بالإحكام والإتقان لنستدلّ بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه، وهو الله، فإنّ هذا الدليل ينطوي على تناقض في رأي الفيلسوف؛ لأنّ العالم المحكم المتقن يستغني بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه... والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التي تحيط الخلق في كلّ حين. فوجود النقص في العالم لا ينفي وجود الصّانع الحكيم. بل وجود هذا الصّانع الحكيم يقتضي أن يكون العالم مخلوقاً لا يبلغ الكمال كلّهُ، ويفتقر إلى موجدِهِ على الدّوام.

[ردّ «ليبنتز» على «نيوتن»]

ويسخر «ليبنتز» بعالم «نيوتن» لأنّ «ليبنتز» يرى كما تقدّم: «أن ليس في الإمكان أبدع ممّا كان»... ويقول: إنّ عالم «نيوتن» كالسّاعة التي تحتاج إلى إدارة اللّوالب، وإصلاحها من حين إلى حين. وجلّت صنعة الله عن مثل هذا الصّنع».

ثمّ قال الأستاذ: «وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقليين الكبيرين: أنّ المسألة أكبر من أن يُحاط بها في تفكيرٍ واحدٍ، وأنّها قابلةٌ للرّأيين بعد التّدبّر والإنعام.

فمذهب «ليبنتز» لا ينفي أن العالم ناقص، كما تكون جميع «الممكنات» فكون العالم «أحسن عالم ممكن» لا يخرج من عداد الممكنات التي لا تبلغ في الكمال مبلغ واجب الوجود.

«وكون العالم محكماً متقناً على أي معنى من معاني الإحكام والإتقان لا يسوغ الاعتراض من جانب «نيوتن» بل يحتاج إلى تكملة من رأى الفلاسفة الآخرين الذين يقولون: إن الخلق عمل مستمر، وليس بعمل منقطع في وقت ينتهي إليه. فلا يزال الوجود قائماً بقدره الله لأنه لا يستقل بكيانه أبداً ولا ينحصر كيانه في وقت من الأوقات».

[ملخص رأي «العقاد»]

وأنا أقول: أول كلام الأستاذ يميل إلى أنه يرجح الجمع بين رأيي «نيوتن» و«ليبنتز» في هذه المسألة التي كانت أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد، وكانت قابلة للرأيين... وآخره ينحاز إلى جانب «ليبنتز» ويدافع عن رأيه مجيباً عن اعتراض «نيوتن» عليه، فيحكم بكمال العالم في الإحكام والإتقان، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان. وقد صدر الجواب على وجهين، الأول: أن مراد «ليبنتز» من أكملية العالم ليس بدرجة أنه بلغ مرتبة الألوهية التي هي وجوب الوجود. فما كان الله الذي خلق العالم على أكمل طراز خالق إله مثله...

إلا أن في انطباق هذا الجواب على اعتراض «نيوتن» نظراً ظاهراً؛ إذ يستبعد أن يكون مراده من اعتراضه على أكملية العالم بلوغه مرتبة الألوهية، بل يكفيه أن لا يوجد في العالم أي نقص يحتاج معه إلى وجود الخالق، فيكون عالم «نيوتن» كصرح لم يترك بانيه أي نقص فيه إلا أتمه. فيمكن فرضه في هذه الحالة مستغنياً عن الباني بحيث يتصور له أن يموت ويبقى الصرح على كماله.

[الجواب الصحيح عن اعتراض «نيوتن»]

والجواب المنطبق عليه أن يقال: إن خالق العالم لا يقاس على باني الصرح من بني آدم؛ الذي لا يعد خالق ما بناه، وعلة وجوده التامة؛ التي يتوقف وجود المعلول على وجودها، وبقاؤه موجوداً على بقائها. والصرح الذي بناه الإنسان يعتمد على الله في خلق جميع ما يلزم للبناء، وخلق الباني نفسه، وأفعاله؛ التي استخدمها عند البناء - أو بالأصح حصته فيها، ثم في إبقاء المبنى - أقل من

القليل، واعتماد الأكثر من الكثير على الله الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا... فلا ينهدم الصرح بموت الباني، ويبقى مدّة بقائه مستنداً إلى إرادة الله المؤثرة في إنشائه، وفي إبقائه. ولهذا رأى القارئ فيما سبق بين أدلة «ديكارت» على وجود الله - وكان يفضلّه على دليل الخلق - قوله: «إنّ حفظ الجوهر وإبقائه عين خلقه، فإذا أردت أن أعرف من خلقتني؛ فأقول: من خلقتني سابقاً هو الذي يبقيني حالاً...» إلخ. هذا هو الجواب الموافق لدفع اعتراض «نيوتن».

[اعتراض على ليبنتز]

وعلى مذهب «ليبننتز» اعتراض آخر؛ لكون القول في العالم بأنّه ليس في الإمكان أبدع ممّا كان يؤدّي إلى القول بأن الله تعالى ليس بفاعل مختار، وبأنّ العالم قديم. كما حُقّق في محلّه، ولم يتعرّض الأستاذ لهذا الاعتراض.

وقال الأستاذ العقّاد في (ص ٢٢٣) من كتابه المذكور: «ويبدو لنا أنّ الاعتراض الذي يقام له وزنٌ بين جميع الاعتراضات المتّجهة إلى هذا البرهان (يريد برهان العلة الغائية) هو الاعتراض بوجود الشرّ والألم في الحياة، فكيف يقال: إنّ القصد ظاهرٌ في هذا العالم، ثم يجتمع القصد مع وجود الشرّ، والتقصّ، والظلم فيه؟ هل يقال: إنّ الشرّ مقصودٌ؟ وهل يقال: إنّ الظلم يليق بحكمة الحكيم؟».

ثمّ أجاب الأستاذ بالمقارنة بين هذا العالم وبين العالم الذي يتخيّله أولئك المعترضون. ونحن نقول: الأولى عدم إدخال مسألة وجود الشرّ في العالم اعتراضاً على دليل العلة الغائية؛ لأنّ هذا الدليل يقوم بإثبات وجود القصد والإرادة في العالم، أو بالأصحّ بإثبات وجود ما يفهم منه القصد والإرادة فيه، سواء كان ذلك من جنس الخير أو من جنس الشرّ، ولا مانع في الإسلام من أن يكون الله مريداً للخير، والشرّ، كما هو مذهب أهل السُنّة؛ الذين يدخلون كلّ ما يوجد في العالم من خير أو شرّ تحت إرادة الله، ويقولون مع الحديث النبويّ المشهور: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» ثمّ يفرّقون بين إرادة الله ورضاه... وإنّما الذين يخرجون الشرّ عن متعلّق إرادة الله هم المعتزلة. والنّضال بينهم وبين أهل السُنّة مفصّل في علم الكلام مع غلبة أهل السُنّة عليهم.

وهناك مسألة وجوب ما هو الأصلح في حقّ النّاس على الله المختلّف فيها أيضاً بين الفريقين، والتي يكون جمع ما ذكره الأستاذ العقّاد من مسألة وجود الشرّ في العالم معها في صفّ واحدٍ أولى من إدخالها بين أبحاث دليل العلة الغائية.

وإنّما الاعتراض المعقول على هذا الدليل يتصوّر بإيراد أمثلة ممّا في العالم

لا يفهم فيها القصد الدال على العلة الغائية. وقد سبق بحثها منا مع ما يسقطها من حيز الاعتداد في محل الشهادة التي يُسمع فيها الإثبات لا النفي.

[اعتراض «كانت» حول جدوى العلة الغائية في إثبات وجود الخالق الحكيم]

والفيلسوف «كانت» قرّر دليل نظام العالم المسمّى في عرف العلماء الغربيين بدليل العلة الغائية هكذا: إنا نرى في العالم آيات وعلامات ترتيب وانتظام، وهذا الانتظام ممكن، غير ناشئ من طبيعة الأشياء، فيلزم وجود علة، أو علل حكيمة توجد هذا النظام، وبالنظر إلى مناسبات متقابلة بين أجزاء العالم يلزم أن تكون هذه العلة واحدة. ثم اعترض عليه - كما اعترض على أدلة وجود الله السائرة - أولاً بأن هذا الدليل إنما يُثبت إمكان صورة العالم، لا إمكان مادته، فيدل على وجود صانع للعالم، لا على وجود خالق له.

والجواب: أنّ الصورة لا تنفك عن المادة، ولا توجد إلا معها، فيلزم أن تكون علة إحدهما علة للأخرى أيضاً. ولقد فهم أبو العلاء المعري هذه النكتة، فقال:

عجبي للطبيب يلحد في الخا لق من بعد درسه التّشريحاً
مستدلاً بنظام أعضاء ذوي الأرواح على خالقها منتظمة.

واعترض «كانت» أيضاً بأن نظام العالم يدل على وجود ناظم حكيم بقدر ما في نظامه من الحكمة، لا على وجود ناظم حكيم مطلق، وبعبارة أوضح يدل على وجود ناظم حكيم بقدر: أنّه يكون ناظم العالم، لا لحدّ أن يكون هو الله.

وفيه: أنّ من يجمع بيده نظام الكائنات جمعاً، وفرداً، وأجزاء فردة من أجنحة بعوضتها إلى منظومات شمسها، ويصل حاضر هذا النظام العام بغايه البعيد مهيمناً عليه، إن لم يكن حكيماً مطلقاً؛ فمن ذا يكون؟

وقد يُعترض على هذا الجواب بأنّه لا شك في قدرة الله على تنظيم العالم بأحسن من نظامه، ولسنا ممّن يقول: «ليس في الإمكان أبدع ممّا كان» - كما هو مذهب الفيلسوف «لينتز» وإن نسب هذا القول إلى الإمام الغزالي أيضاً - لعدم التثامه بكون الله فاعلاً مختاراً^(١)، وبنصوص القرآن القائلة: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ

(١) لأن أصحاب ذلك القول عللوه بأن ليس للجواد بخل، ولا في القدرة نقصان.

أُمَّةً وَاحِدَةً ﴿١﴾ وَ﴿٢﴾ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ﴿٣﴾ وَ﴿٤﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى ﴿٥﴾ فلا يدل نظام العالم مهما كان بديعاً على كون ناظمه هو الله الذي يقدر على أبدع منه، ومما يؤيد هذا الاعتراض أن علماءنا المتكلمين يستدلون بنظام العالم على صفات الله بعد أن استدلووا على وجوده بدليل التكوين المارّ ذكره قبل دليل نظام العالم المسمّى عند علماء الغرب بدليل العلة الغائية .

[الجواب عن شبهة كانت]

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأنّه لا ينفع في إحداث احتمال أن يكون ناظم العالم غير الله؛ إذ لا يلزم من كون الله قادراً على أفضل ممّا في العالم من النّظام كون غير الله قادراً على القدر الموجود من نظام العالم . فمع أنّ في الإمكان أبدع ممّا كان بالنسبة إلى قدرة الله تعالى، فهذا النّظام الحاضر للعالم ليس بأقلّ من أن يستلزم كون ناظمه هو الله، فلا غبار في دلالة نظام العالم على وجود الله .

ثم إنّ لي في إثبات هذه المسألة وجهاً آخر، فأقول بناءً عليه : إنّ دليل كيان العالم، ودليل نظامه متساويان في الدلالة على وجود الله، وكما أنّ دليل الكيان يستند إلى حدوث العالم أو إمكانه، فدليل نظامه الذي هو أيضاً من الحوادث والممكنات - كما اعترف به «كانت» - يدل على وجود الله من طريق الحدوث أو الإمكان سواء بسواء، فيثبت من حدوث كيان العالم، وحدوث نظامه، أو إمكانيهما؛ لا سيما إمكانيهما؛ احتياجهما إلى علة واجبة الوجود قطعاً؛ لتسلسل الممكنات كما مرّ تفصيله عند تقرير الدليل الأول . فإذا ثبت احتياج نظام العالم إلى ناظم واجب الوجود، تعيّن أن يكون هذا الناظم هو الله، لأن واجب الوجود لا يكون غير الله .

بل أقول: دلالة نظام العالم على وجود الواجب تعالى أوضح، وأظهر من دلالة كيانه عليه من حيث إن الإمكان والحدوث أوضح وأظهر في النظام منهما في الكيان، فيحتمل أن يجادلنا الخصم المادي في إمكان وحدوث كيان العالم بدعوى أزليّة مادّته؛ وإن كانت دعوى باطلة، ولا يحتمل أن يجادلنا في إمكان وحدوث

(١) لا يعترض علينا بأنّ نظام العالم عبارة عن صورة العالم، والصورة لا تنفك عن المادّة، فإذا أمكنهم مجادلتنا في إمكان وحدوث مادّة العالم بادّعاء أزليّتها يمكنهم أيضاً مجادلتنا في إمكان وحدوث نظام العالم؛ الذي هو عبارة عن صورة العالم غير المنفكّة عن مادّته، فيستنّ لهم ادّعاء أزليّة النّظام أيضاً؛ لأننا نقول: الذي لا ينفك عن المادّة هو الصّورة مطلقاً لا الصّورة المنتظمة المتقنة . وكلامنا في هذه الأخيرة التي حصلت للعالم تدريجاً، فلا شك في حدوثها بعد أن لم تكن .

نظام العالم بادّعاء أزليّته^(١)، وكيف يدّعي الأزليّة للنّظام، وهو عنده حاصلٌ بالمصادفة، وحادّثٌ من مصادمة المادّة للمادّة، كما سبق نقله عن «بوخنر» وغيره. وليس النّظام أيضاً بضروريٍّ للمادّة، ولا للطّبيعة؛ الّتي لا وجود لها غير الاسم، كما سبق بيان ذلك أيضاً، لأن ما يحصل بالصدفة لا يكون ضرورياً، ويمكن خلافه، كما يمكن هو بعينه، وكذا الحال عند «كانت» أيضاً الّذي يجيز للعالم نظاماً غير نظامه؛ إن لم يقل بالمصادفة، كما قال الملاحدة.

فهذا النّظام الممكن هو وخلافه يحتاج إلى علّة ترجّحه على خلافه، كاحتياج جميع الممكنات؛ لثلا يلزم الرّجحان من غير مرّجح، ويجب أن تكون علّته واجبة الوجود؛ إذ لو كانت ممكنة الوجود، لاحتاجت هي أيضاً إلى علّة، ولزم التّسلسل. وقد أقنعتنا القارئ - بعون الله تعالى - ببطلان تسلسل العلل في غضون تقرير الدّليل الأوّل لوجود الله.

فبعد أن ثبت بهذه الطّريقة أن يكون ناظم العالم واجب الوجود؛ ثبت أيضاً كونه مطلقاً، لا يدانيه أحدٌ في الحكمة والقدرة؛ لأنّ وجوب الوجود معدن كلّ كمال، ويكفي وجوب الوجود الّذي هو غاية الكمال في تعيين كون ناظم العالم هذا هو الله الّذي ننشد إثباته، ويندفع اعتراض «كانت» لأنّ المقصود الأقصى من التّوصّل بدليل نظام العالم إلى وجود الحكيم المطلق؛ الّذي يطالبنا «كانت» بإثباته هو إثبات هذا الواجب. هكذا ينبغي أن يتبيّن هذا المقام.

أمّا اعتراض «كانت» على دليل نظام العالم - الّذي يُسمّى أيضاً بدليل الحكمة - ببعض ما ينطوي عليه العالم ولا تعرف حكمته؛ فكون منشأ الإشكال جهلنا بالحكمة المندرجة فيه أقرب إلى الحقيقة من خلوه عن الحكمة، فنحن لا نعرف حكمة كل شيء في العالم، ونعترف بعجزنا، والفيلسوف «كانت» أيضاً لا يعرف، ولكنّه يزعم: أنّه كان يعرفها؛ لو كانت موجودة، وهو نوعٌ من أنواع الجهل المركّب؛ الّذي وقع فيه ملاحدة المادّيين، فاجتهدوا في نقض دليل نظام العالم بمثل ما أتى به «كانت» من النّقض، ومن المؤسف أن ينزل منزلتهم في الجهل والتّعنت^(٢)، وهؤلاء الفلاسفة الغربيّون نرى كبيرهم في بعض الأحيان يتكلّم كلمة الصّبيان الأصاغر.

(١) وقد سبق الجواب عن هذا النّقض، وسبق أيضاً قول «ليبنتز» تعيناً للنّاقضين: «أنتم تتعرّفون العالم منذ ثلاثة أيام، ولا ترون أمام أنوفكم، فترثّوا كثيراً، وانتظروا؛ لكي تروه».

[اعتراض اسبينوزا]

كما اعترض «أسبينوزا» على مذهب العلة الغائية بأن فيه خطأين؛ أولهما: أنه يخول المؤخر حقّ المقدم، فيجعله علةً للمقدم، مثل أن تجعل الرؤية علةً غائيةً للعين، وهي في الحقيقة معلولة لها. وثانيهما: أنه يقلب نظام الكمال رأساً على عقب؛ إذ العلة أكمل من معلولها؛ لكونها أقرب إلى الله، ومع ذلك فإن أصحاب مذهب العلة الغائية يلاحظون المعلول أكمل من علته.

[الجواب عن اعتراض اسبينوزا]

وكلا التّقدمين ليس بشيء، كما نبّه إليه الفاضل مترجم «مطالب ومذاهب» إلى التركيّة، وأخذ «اسبينوزا» قائلاً: «إنّه يلزمه أن ينكر جميع العلل الغائية، لا ما يختص بخلق الله، فينكر مثلاً مناقشته هذه لإبطال مذهب العلة الغائية بناءً على تأخر الإبطال عن المناقشة».

[تقرير الإشارة للعلّة الغائيّة عند المتكلمين]

والذي في كتب الفلاسفة الإسلاميين؛ أعني: المتكلمين: أنّ العلة الغائية ليست علةً للفعل، وإنّما هي علةٌ لفاعلية الفاعل، وهي مقدّمة على الفعل في الإدراك؛ وإن تأخّرت عنه في الوجود، فالرؤية في الحقيقة معلولة للبصر، لكن تصوّرها علةٌ لفاعلية العلة الخالقة للبصر وإرادته لخلقه، فكان خلق البصر على أن يكون سبباً للرؤية، وكان تصوّر الرؤية سبباً لهذا الخلق.

أجل إنّ المتكلمين الأشعريين لا يرون تعليل أفعال الله بالعلل الغائية المسماة بالأغراض، لا لعدم إحاطتهم بمعنى العلة الغائية، كما وقع لاسبينوزا، بل لملاحظة سامية، وهي: أنّ تعليل أفعال الله بالأغراض يوهّم نقصاً في حقّه تعالى فيستكمل بتحصيل تلك الأغراض.

وهناك مخالفون للأشاعرة مجيبون عن إشكال الاستكمال بالغير، وهو مبحث معروف في علم أصول الدين، وسنوفيه في نهاية هذا الفصل إن شاء الله.

[قوة دليل العلة الغائية]

ومهما قال مَنْ قال في دليل العلة الغائية فلا شك في قيمته البالغة، وقوّته الدامغة بصدد مجادلة الحقّ للباطل.

بل نقول: إنَّ هذا الدَّليل؛ الَّذي يسمِّيه علماء الإسلام دليل نظام العالم يكفي، ويزيد في إلزام الملاحظة العصريين المغرمين بالتَّجربة القائِلين باحتِياج كلِّ مسألة علميَّة يُراد إثباتُها إليها؛ إذ لا تدلُّ أيُّ تجربةٍ على أيِّ مسألةٍ علميَّةٍ دلالة التَّجارب الكثيرة المتواترة المسفرة عن أنظِمة وأسرارٍ مدهشةٍ مستودعةٍ في خزائن الكائنات على وجود واضح هذه الأنظِمة والأسرار بكمال العلم والقدرة حتَّى إنَّ كلَّ قانونٍ يكتشفه مكتشفه بتجاربه من قوانين الطَّبيعة على التَّعبير الشَّاع، فهو في نظر العقل والعلم والمنطق دليلٌ تجريبيٌّ ينادي بوجود الله الَّذي وسع كلَّ شيءٍ علماً، ووضع ذلك القانون وضعاً^(١)؛ لأنَّ هذه القوانين والأنظِمة لا بدَّ أن يكون واضعها عليمًا حكيمًا، يتناسب علمه وحكمته مع ما فيها من الإتيقان والإحكام إن لم يكن فوق ما يتناسب. وليس في الطَّبيعة ذو علم وحكمةٍ غير الإنسان، كما اعترف به «بوخنر» فهو أسمى طبقةٍ بلغت الطَّبيعة بعد تفلُّباتها في ملايين السَّنين.

ولم يكن الإنسان واضعَ قوانين نظام العالم، ولا في استطاعته أن يضعها، وهي موجودةٌ قبل الإنسان، وقبل من اكتشف بعضها من علماء الإنسان، وليس من اكتشفها هو الَّذي وضعها، فمن الَّذي وضعها إذن؟ فليقل لي القائِلون بأنَّ الله لا يمكن إثباته بالتَّجربة.

ومن هنا يظهر ردُّ حاسمٌ لآخر ما تمسَّك به الملاحظة من أنَّ في كلِّ جزءٍ من الأجزاء الفردة للمادَّة عقلاً، وشعوراً، وبالأصحَّ، جرثومة العقل والشُّعور، كما

(١) كما ينادي بجهل الشَّاعر محمد إحسان المحامي؛ الَّذي اتَّخذ تلك الاكتشافات العلميَّة وسيلة اعتداءٍ على دين الله ومعجزات أنبيائه. فإذا كان في بيتك آلة الرَّاديو مثلاً تستخير بواسطتها عن أقطار الدُّنيا بمجرد تحريك زرِّها، فهناك درجاتٌ من الأعمال، والمسعى لحصول هذه النُّتيجه الرَّائعة: تحريك الزرِّ منك - وقبله صنع هذه الآلة في مصنع من مصانع أوروبا أو أمريكا... وقبلهما اختراع هذه الآلة من كاشفٍ، مثل «ماركوني» وقبل الكلِّ تعبيد الطُّرق بين أقطار الأرض بواسطة التموجات الأثيريَّة الصَّالحة لنقل الأصوات والأقوال من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب في أسرع وقتٍ، وهذا من الله. فكما أنَّك إذا قارنت بين هذه الأعمال، ووجدت فضل عملك أنفه شيءٍ بالنسبة إلى فضل المصنع، وفضل المخترع، لا سيَّما المخترع، فعمل المصنع، والمخترع، وفضلهما بالنسبة إلى فضل الله أقلُّ وأنفه بكثيرٍ من فضل عملك بالنسبة إلى فضل علمهما، وهذا مع قطع النَّظر عن كون عقل المخترع ومنشئ المصانع من فضل الله أيضاً... وليس من يرى الرَّاديو أوَّل مرَّةٍ عندك، ولا يعرف عنه شيئاً فيندهش من عملك، وينسب كلَّ الفضل إليك أجهل ممَّن يقف تفكيره وإكباره في المخترع، ولا يذهب بهما إلى ما وراءه.

ادّعاه «هكل»^(١) مؤسس مذهب «مونيزم» ولنسلم جدلاً: أن المادة ارتقت بهذه الجرثومة إلى مرتبة البشريّة، كما قال «بوخنر»، وكانت هذه المرتبة آخر مراحل ارتقائها بعد كل جهد جهيد. فإذا لم يكف عقل الإنسان - وهو أرقى ما وصلت إليه المادّة بما فيها من جرثومة العقل والشعور - لوضع قوانين العالم المنتظمة، فعدم كفاية ما في المادة من العقل قبل وصولها إلى مرتبة البشريّة لوضع تلك القوانين - وهي متقدّمة على وجود البشر - أولى.

أجل إن التجارب المكتشفة لأنظمة العالم الدّالة على وجود الله واضح تلك الأنظمة دلالة قطعية لا ترينا ذاته، لكن دليل الوجود غير دليل الرؤية، ونحن لا ندّعي الثاني. وما من النّاس من رأى الكهرباء، وما منهم مع ذلك من لا يعترف بوجودها نظراً إلى آثارها.

فإن قيل: إن الإنسان يستخدم قوّة الكهرباء، فيستيقن وجودها. أقول: فلم لا يستيقن وجود الله الذي يستخدم هو الإنسان، ويؤثر في عقله، ثم في إرادته؟ لأنّ الإنسان مسير في مذهبي ومذهب كثيرين من علماء الشرق والغرب، ولا يمكن أن يكون التّفسير من غير الله كالطّبيعة مثلاً؛ إذ لا يُعقل أن تكون الطّبيعة غير العاقلة تؤثر في عقل الإنسان، وتسيّره، كما لا يُعقل أن تكون الطّبيعة غير العاقلة؛ هي التي منحت الإنسان العقل. فمانحه له أولاً حين جعله إنساناً هو الذي يستخدمه ويؤثر فيه ما دام عاقلاً، وكما لا يريه نفسه عند منحه العقل: لا يريه نفسه عند استخدام عقله وإرادته.

[الإدراك طريقاً للمعرفة]

وكان الفيلسوف «ديكارت» انتقل من إدراكه إلى وجود صاحب هذا الإدراك - أعني: نفسه - واتّخذ هذه المعرفة مبدأً وأساساً لجميع معارفه، وأنا أقول: أقوى بكثير من هذا الانتقال الانتقال من الإدراكات التي يتضمّن نظام الكائنات إلى وجود الله؛ الذي هو صاحب تلك الإدراكات؛ لأنّ ذاك الإدراك؛ الذي انتقل منه «ديكارت» إلى وجود نفسه كان إدراكاً واحداً هو الإدراك المستفاد من الشك؛ الذي هو أيضاً إدراك، لكنّه إدراك متردّد بين الإيجاب والسلب، أمّا الإدراكات المفهومة من نظام الكائنات، وفيه إدراك «ديكارت» أيضاً؛ فإدراكات تملأ السّموات والأرض، وما بينهما.

(١) بالكاف العربيّة غير «هيجل» بالكاف الفارسيّة الذي يكتبه المؤلّفون المصريون بالميم، وقد سبق هذا في مقدمة المطلب الأوّل من الباب الأوّل، وكلّ منهما ألمانيّ.

ومن ناحية: أن دليل نظام العالم القائم على وجود الله دليلٌ مبنيٌّ على أساس التجارب الكثيرة المستفيضة؛ التي لا تبلغ أية تجربة في الدنيا مبلغها في إفادة اليقين، بل كل تجربة علمية تتضمن دليلاً تجريبياً لنظام العالم الدال على وجود الله، فضلاً عن أن دليل وجود الله لا ينحصر في التجربة؛ فإنني أنتقد على العالم الفرنسي «كارو» بالرغم من كونه في مقدمة أبطال العلماء الغربيين المكافحين للملاحدة، قوله في كتابه: «مذهب المادية والعلم»:

«ليس من حق العلوم التجريبية أن تتكلم في مسألة الأصل والمنشأ، فهي لا تقدر أن تذكر في هذه الموضوعات الكبيرة شيئاً يجري فيه التحقيق والتدقيق، فلا يصح أن يعرض مذهب المادية نفسه على الناس كأنه حل هذه المسائل باسم العلوم الطبيعية في صورة منفية، كما أن مذهب الروحية يكون منساقاً إلى الوهم؛ إذا ادعى امتلاكه لدليل تجريبي حقيقي تام في إثبات وجود الله، فلا علم الإلهيات ولا إنكار ذلك العلم يكون موضوع العلم الحقيقي المثبت على حقيقة معنى الكلمة؛ لعدم كون كل من طرفي الإثبات والنفي قابلاً للتحقيق والتدقيق من طريق التجربة. وفيما عدا هذه النقطة الوحيدة فإنما يستدل عليه بالعقل؛ الذي يعمل على طريقته وتحت مسؤوليته».

وإنني لا أرى أيضاً قولاً كافياً ما نقله «كارو» عن «شورول»: «إن في ارتباط الاستدلال على وجود الله من طريق الاستنتاج منطقاً أوفق لأصول التجربة منه في ارتباط الاستدلال على خلافه».

فلماذا لا يكون علم الإلهيات؛ لا سيما مسألة إثبات وجود الله موضوع العلم حال كون العالم مملوءاً بالأدلة التجريبية المسفرة عن وجود الله؟ ولماذا يكون لقب العلم المثبت من امتياز العلم الطبيعي التجريبي؟ وهل يجدر بلسان عالم إلهي «ككارو» أن لا يكون علمه بوجود الله من العلوم المثبتة الحقيقية؟ فإن كان مراده: أن التجربة بمحضها لا تقوم دليلاً على وجود الله ما لم ينضم إليها شيء من الاستدلال العقلي، ولذا لا يكون إثبات وجود الله، ولا إنكاره موضوع العلم الطبيعي؛ الذي موضوعه الطبيعيات، والله تعالى ليس من الطبيعيات، إن كان هذا مراده؛ فليقل بصراحة؛ إن هذه المسألة لا تكون موضوع العلم الطبيعي، ولا يقل: لا تكون موضوع العلم الحقيقي المثبت على حقيقة معنى الكلمة، موهماً: أن العلم بوجود الله ليس بعلم حقيقي مثبت على حقيقة معنى الكلمة، مع أن حصر العلم الحقيقي المثبت في العلم الطبيعي ليس ذلك حقيقة معنى الكلمة، وإنما هي دعاية الماديين والطبيعيين.

ألم يكن العلم بمسائل العلوم الرياضيّة علماً حقيقياً مثبتاً فوق مسائل ثبوت العلم الطّبيعيّ؟ كما أنّ ثبوت وجود الله فوق ثبوت تلك المسائل، وقد أقمنا على هذه النقطة فيما سبق دلائل عقليةً ونقليّةً من نصوص علماء الغرب.

ثمّ إنّ أساس دليل نظام العالم تجريبيّ بتمام معنى الكلمة، وانضمام شيء من الاستدلال العقليّ إليه لا ينزّل مرتبته في الدّلالة، بل يُعليها، ويجعل ما ثبت وجوده به واجب الوجود في حين أنّ التجربة المحضّة لا تجعل ما ثبت وجوده بها واجب الوجود، وقد سبق بيان ذلك أيضاً.

وإنّي على غالب الظّنّ بأنّ السّبب الذي يدفع العلماء الإلهيين الغربيين - مع حداقتهم الجديرة بالتقدير - إلى غلط التّواضع والتّنازل في هذه النقطة: أنّهم لا يستطيعون استخدام التّجربة في معاينة ذات الله، وشخصه، ولو استخدموا لا يحصلون منها على النّتيجة المنشودة، مع أنّ المسألة المنازع فيها مع الملاحظة مسألة وجود الله، لا مسألة معاينة ذاته، والتّجربة على مَخبر نظام العالم تقوم بإثبات المسألة أبلغ قيام؛ إن لم توصل إلى الثّانية؛ لأنّ الله تعالى لا يُبحث عنه بالتّلسكوب، أو المكروسكوب، ولا يوجد؛ إن بُحث بأمثال ذلك. فمنشأ الغلط هو الالتباس في تعيين الموضوع.

فالذين لا يحسنون تعيين الموضوع وتحديد المنشود يبحثون عن الله، كما بحث فرعون موسى القائل: ﴿يَهْمَنُ ابْنُ لِي صَرَخًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطْلِعْ إِلَيَّ إِلَهَ مُوسَى﴾ [غافر: ٣٦ و ٣٧] في حين أنّ من بحث عن الله لاستيقان وجوده لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السّموات ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢٠ و ٢١].

لكنّ فرعون ضلّ الموضوع، فبحث عن شخص الله، ومكانه، كما نرى كثيرين من علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع وجود الله بموضوع معاينة ذاته، فيتأثّر في نظرهم وضوح الأوّل وثبوته بسواطع التّجارب المشهودة في نظام الكائنات من غموض الثّاني.

فكما أنّ مَنْ عاين داخل ساعةٍ متقنة الصّنع تمشي وتدلّنا على مقدار الأوقات؛ التي تمضي علينا من اللّيل والنّهار، لا يشكّ في وجود إنسانٍ عاقل صنعها؛ يلزم أن لا يشكّ مَنْ عاين أشياء أدقّ بمائة ألف مرة من آلات السّاعة موجودة في خارج الإنسان الصّانع للسّاعة، ودخله إلى كريات دمه الحمراء والبيضاء في وجود صانع يقلّ بكثير أن يقال عنه: إنّ أكبر من نفس هذا الصّانع

للسَّاعَةِ؛ لأنَّه صانع الصَّانِعِ، وصانع عقله؛ الذي به صنع السَّاعَةِ، وخالفهما في حين أنَّ صانع السَّاعَةِ لم يخلق السَّاعَةَ، ويلزم أن يكون عدم الشَّكِّ في وجود هذا الصَّانِعِ أقوى بكثيرٍ من عدم الشَّكِّ في وجود ذلك... أقوى على نسبة الفرق بين العلم اللازم لصنع السَّاعَةِ، والعلم اللازم لصنع صانع السَّاعَةِ، وصنع عقل هذا الصَّانِعِ؛ لأنَّ كون صانع السَّاعَةِ وعقله مصنوعين بنفسهما من غير صانع أبعد من كون السَّاعَةِ مصنوعةً بنفسها من غير صانع.

[تقرير دليل إحكام الصنعة (الانتظام)]

فأُيِّ شبهةً تبقى بعد هذا في وجود ذلك الصَّانِعِ الأعظم بتجارب دقيقةٍ متتاليةٍ أجريت طوال الدَّقة والاهتمام بتاريخ العالم، وطوال تاريخ العلم في موضوع الإنسان، ودلَّت على بنيانه في أحسن تقويم. فإذا لم يمكن في نظر مَنْ يعاين السَّاعَةَ أن تكون مصنوعةً بنفسها وطبيعتها من غير صانع يعلم صنعها؛ فكيف يمكن أن يكون صانع السَّاعَةِ مصنوعاً بنفسه من غير صانع يعلم صنعه؛ مع أنَّ صنعها أسهلُّ من صنعه بألف ألف درجة؟!]

لا يقال: يقيّن مَنْ يعاين السَّاعَةَ من وجود صانعها ناشئٌ من أنَّه ربما رأى إنساناً يصنع ساعةً أو معملاً تُصنع فيه السَّاعات، فيجزم بكون هذه السَّاعَةِ أيضاً صنع صانع من البشر.

لأنَّا نقول: لا ملازمة منطقية بين أن يكون قد رأى أحداً من الصُّنَّاعِ، أو معملاً يشتغل بهذه الصُّناعة، وبين أن تكون هذه السَّاعَةُ - التي لم ير صانعها وهو يصنعها - صنع واحدٍ من النَّاسِ، أو واحدٍ من المعامل، وإنَّما الذي دفعه إلى يقينه ذاك علمه بعدم إمكان صنعةٍ بدون صانع. ورؤيته فيما سبق صانعاً يصنع ساعةً، أو معملاً تُصنع فيه السَّاعات إنَّما تساعده في تعيين نوع ذلك الصَّانِعِ اللازم وجوده لزوماً ضرورياً لوجود هذه السَّاعَةِ، وليمنع القائل بوجود الله من وجود إنسانٍ عدم رؤية صانع بصنع إنساناً، من تعيين صانعه نوعياً وشخصياً فهو غير مكلفٍ بذلك، وإنَّما يعيِّنه وجوب وجوده الذي بيَّننا قريباً لزومه.

فقد تبين ممَّا ذكرنا: أن لا وجه لعدم اعتبار العلم بوجود الله من العلوم المثبتة إن لم يكن لفظ العلم المثبت لقباً امتيازياً لعلم الماديين بغير حق.

وتبيّن: أنَّ تنازل العالم الفرنسي «كارو» في هذه النقطة مساوياً بين العلم بوجود الله وعدم وجوده في عدم كون كلٍّ منهما موضوع العلم الحقيقي التجريبي

المثبت ليس في محلّه، كما أنّ الاكتفاء بما فعله العالم الكيميائي «شورول» من اعتبار العلم بوجود الله أقرب إلى العلم التجريبي من العلم بعدم وجوده ليس في محلّ الكفاية.

وإنّما القول المصيب لكبد الحقّ ونصاب الصّدق قول العالم الكبير الفرنسي «باستور» في خطبته التي ألّقاها لما انتُخب عضواً للأكاديمية الفرنسية، وأثنى فيها على العضو الذي خلفه كما هو المعتاد، وكان السّلف «ليتره» أكبر تلامذة «أوكوست كونت» مؤسس الفلسفة الإثباتية، وعلى تعبير الكتاب المصريين الفلسفة الوضعيّة «بوزيتيوزم» ثمّ نبّه «باستور» على الخلاف بينه وبين سلفه في الأفكار الفلسفيّة، فعاب على الفلسفة المثبتة عدم مراعاتها لمعلومة اللامتناهي؛ التي هي أهمّ المعلومات المثبتة؛ أي: عاب على هذه الفلسفة عدم تقديرها لهذه المعلومة، وهي أحقّ باسم «المثبت» الذي تسمّت به - وتسمّت ثقافة الإسلام الحديثة - وكنى بمعلومة اللامتناهي عن معلومة وجود الله.

فهذا العالم الكبير الغربيّ يعتبر مسألة وجود الله أهمّ المعلومات المثبتة، ولا يكتفي باعتبارها منها، ولا باعتبارها من أهمّها، وذلك إمّا باعتبار هذه المسألة في رأس المعلومات المثبتة بالتّجربة لعدم بلوغ أيّ دليل تجريبيّ على أيّ مسألة علميّة في القوّة والكثرة مبلغ الأدلة التجريبيّة؛ التي ينطوي عليها نظام الكائنات، ويدل على وجود الله، وإمّا باعتبار: أنّ العلوم المثبتة غير منحصرة على العلوم التجريبيّة.

وقول «باستور» هذا من أهمّ الوثائق العلميّة الغربيّة التي حلّيت بها هذا الكتاب، وإنّي مدين في الاطّلاع عليه بشكر الكاتب الكبير التركيّ «إسماعيل فني» بك مؤلّف «اضمحلال مذهب المادّيين» كما اطلعت على كثير من أقوال الغربيين أيضاً بفضله.

[تحرير النزاع مع الملاحدة]

والذي لم يبق محلّ للشكّ فيه هو ثبوت وجود الله ثبوتاً علمياً من غير تحديد شخصيّته. وموضع نقاشنا الملاحدة أدعياء العلم المثبت هو هذا القدر الثابت، وهو الذي ألجأ «اسبنسر» من أقطاب مذهب التكمّل والتطوّر المتأخّرين، إلى الاعتراف بوجوده تحت عنوان: «لا يُعرف» أو «الحقيقة المجهولة» قال في كتابه «المبادئ الأولى» في آخر الفصل الرابع:

«إنا رأينا عند تدقيق أفكارنا عدم إمكان التخلّص من الشّعور بحقيقة فيما وراء الظّواهر، ورأينا نتيجة لعدم الإمكان هذا اعتقادنا لهذه الحقيقة اعتقاداً لا يقبل الإزالة».

وقال في الفصل الخامس المُعَنَوَن بـ «تأليف البين»: «إن العقل الفطري لا يزال يعترف بوجود حقيقة. والعلم المستند إلى المشاهدة مع كونه مجبوراً على تصوّر تلك الحقيقة وملاحظتها موجودةً يثبت: أنّها لا تكون الشّيء الذي نتصوّره، ويبيّن لماذا لا نتصوّرها كما هي؟ والدّين يجد في تصديق تلك الحقيقة التي لا تقبل اكتناه ماهيّتها تصديقاً موافقاً لتصديقه» ومعنى هذا الكلام: أنّ الفيلسوف «اسبنسر» يقبل كون العلم التّجريبيّ يقول بعدم إمكان التّحقيق لوجود الله، وعدم وجوده بالتّجربة، على معنى عدم إمكان التّحقيق لكُنْه ذاته، وعلماء الدّين المؤمنون بالله لا يدّعون إمكان ذلك.

فقولهم مُتَّفَقٌ مع قول العلم التّجريبيّ في هذه النّاحية المنفيّة، أمّا وجود حقيقة مجهولة فيما وراء الظّواهر، وهو الذي يرجع إليه قول علماء الدّين بوجود الله؛ فالعلم التّجريبيّ مجبورٌ على تصديقهم في ذلك؛ لكون العالم غاصّاً بالتّجارب النّاطقة بوجود تلك الحقيقة المجهولة، فلا تُفَاق حاصلٌ بين الدّين والعلوم التّجريبيّة من هذه النّاحية الإيجابيّة أيضاً.

وقال في ص ٣٦: «إذا أمكن التّأليف بين الدّين والعلوم؛ فأساسه هذه الواقعة التي هي أصحّ الوقاعات وأعمقها، وأوسعها، وأعني بها: كون القدرة التي تتجلّى لنا من الكائنات غير قابلةٍ للاكتناه».

والنّقل الأخير من «اسبنسر» ينصّ على أنّ سبب تردّد العلم في الاعتراف بوجود الله كان عدم اطلاعه على كنه ماهيّته، وينصّ أيضاً على أنّ العلم لا يمكنه أن لا يعترف بالقدرة المتجلّية لنا من الكائنات، كما نصّ عليه أيضاً كلامه فيما نقل عنه أولاً وثانياً. فالجمع والتّأليف بين هذين الاعترافين من العلم؛ أعني: اعترافه بالقدرة المتجلّية لنا من الكائنات، واعترافه بكون تلك القدرة غير قابلةٍ للاكتناه هو مدار التّأليف بين العلم والدّين، وهو أيضاً أصحّ الوقاعات وأعمقها وأوسعها.

فليسمع الغافلون من الغربيّين والشرقيّين الظّانّون بأنّ العلم لا يعترف بوجود الله، هذا النّصّ من فيلسوف كـ «اسبنسر» أحد زعماء التّجريبيّين والإثباتيّين، فليسمعوه، وليفهموا منشأ غلطهم، كما فهم الفيلسوف نفسه بعد أن طالما أشكل عليه الاعتراف بوجود ما لا تدرك حقيقته حتّى سمّاه «تأليف البين» وسمّاه: أصحّ

الواقعات، وأعمقها، وأوسعها، وربما يكون أولئك الغافلون قد سمعوا نصوص «اسبنسر» من هذا القبيل قبل أن أسمعتهم، أو قرؤوها في كتابه من غير أن يتعمقوا في تأملها، ويقدروها حق قدرها، ومن هذا كان التسجيل على مواضع الاهتمام والاعتبار من كلمات علماء الغرب ميزة هذا الكتاب، فقد أكرت فيه النُّقل منها، ولكنه ليس بنقلٍ مجردٍ عن تمحيصها، ووزن ما فيها من حيث الصَّحَّة والأهميَّة.

فللفيلسوف «اسبنسر» نظريَّة معروفة بين العلماء بعنوان: «لا يُعرف» أي: الذي لا يعرف، وهو طبعاً غير الذي «لا يُعترف» به فهذا الذي يعترف به، ولا يعرف هو الذي نسميه الله، ونحن مثل «اسبنسر» لا ندري ماهيَّته، وإنما ندري أنه موجود، كما أنَّ «اسبنسر» يدرية موجوداً، ويقول بأنَّ العلم المستند إلى المشاهدة مجبورٌ على ملاحظته موجوداً، وإن لم يمكنه إدراك ماهيَّته، ولذا سمَّاه: «لا يُعرف» وسمَّاه: «الحقيقة المجهولة» ولا تنافي بين أن يكون الشيء موجوداً، وأن لا يكون معلوم الحقيقة، فإن كان العلم الحديث ينكر وجود ما لا تُدرك حقيقته؛ يكون مدَّعيّاً: أنه يعرف كلَّ شيء، ولا يعزب عن علمه شيء، ويكون هذا منه غروراً، وجهلاً بحده.

وكما لا تصحُّ هذه الدَّعوى من العلم لا تصحُّ منه دعوى: «كلُّ معقولٍ لا يؤيِّده محسوسٌ فلا يعتدُّ به، ولا يعترف بوجوده»، وإني أنقض هذه الدَّعوى بما يعتدُّ به العلم، ويعترف بوجوده، وهو الأثير؛ مع أنَّ وجوده لم يثبت بواسطة الحواسِّ، وإنَّما ثبت باستدلالٍ عقليٍّ مضموم إلى ما نشاهده من وصول ضوء الشَّمس، وغيرها من الكواكب إلينا، وهو عدم إمكان وصول تلك الأضواء إلى كرتنا من دون أن يكون في البين موجودٌ متَّصلُ الأجزاء، يحمل الضَّوء من الشَّمس، أو غيرها، ويوصله إلينا، ويقوم بخدمة الجسر.

فمثل هذه الحاجة التي تضطر العلم إلى الاعتراف بوجود شيء غير محسوسٍ يسمِّيه الأثير، بل أشدُّ منها، يلزم أن يضطرَّه إلى الاعتراف بوجود شيء غير محسوسٍ يسمِّيه الأثير، بل أشدُّ منها، يلزم أن يضطرَّه إلى الاعتراف بوجود الله؛ لعدم إمكان وجود العالم، ونظامه - ومن نظامه وجود ذلك الجسر الممدود بين الأجرام - من دون وجود موجدتهما. ولا عجب بعد أن كان العلم الطَّبِيعيُّ وعالمه لا يعرفان الأثير، ولا يُحسَّانه بأدقِّ آلات الإحساس؛ مع كونه داخلاً في الطَّبِيعَة، لا عجب بعد هذا كون العلم الطَّبِيعيُّ وعالمه لا يعرفان الله، ولا يُحسَّانه؛ مع كونه غير داخلٍ في الطَّبِيعَة.

[خلاصة الباب الأول]

وصفوة القول في هذا المقام، وهي صفوة الباب الأول بجميع فصوله: أنَّ وجود الله ثابت قطعاً في نظر العقل والعلم. أمَّا القول الشائع بين العصريين المثقفين الثقافة الغربية: إنَّ العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه؛ لعدم كون هذه المسألة في متناول التجربة الحسيَّة إثباتاً ونفيّاً (وهذا القول معدّل قول ملاحدة المادّيين الثّافين لوجود الله مستنديّن إلى العلم أيضاً في دعوى النّفي، عدّله مذهب الفلسفة الإثباتيّة؛ التي وضعها «أوكوست كونت»، وبدّله بما سمعت من الشّكل المحايد للدين المتوسّط بين النّفي والإثبات، وحصل منه آخر طرازٍ عصريٍّ للإلحاد، اسمه: «لاييك» وأشدّه في الخبث، وإخفاء العداوة، والمكيدة للدين، لا يخفف عن سوائه السّوء قول الأستاذ العقّاد عند بيان هذا المذهب الفلسفي في كتابه «الله» ص ٢٠١: «ومن الجديريّن بالتّقديس أنبياء الماضي، وأئمّة الإصلاح في كلّ جيل؛ لأنّهم خدموا الإنسانيّة، وزوّدوها بالأمل، والعزاء، وفتحوا لها طرق الاستقامة، والميل المشكور، وقد جعل لكلّ نبيٍّ من هؤلاء الأنبياء موعداً يذكر فيه، وشعائر مرعيّة لعبادة الإنسانيّة في ذاكره» وكذا قول الأستاذ بعد الأسطر التي نقلناها آنفاً من كتابه: «وخير ما يستفاد من مذهب كونت: أنَّ الدين حاجةٌ إنسانيّة لا غنى عنها».

وإنّي أشكر للأستاذ عدم تقصيره بعد هذا القول في نقد وإنكار هذا المذهب الشائع بين أشراف الكتّاب بمصر، والقائل بأنّ البشر يتقدّمون من طور الدين إلى طور الفلسفة، ثمّ إلى طور العلم الوضعي (فجوابنا عنه على طريقتين:

(١) الأوّل: أنَّ القائلين بوجود الله لا يقولون به على أنّه موجودٌ طبيعيٌّ، بل يقولون به على أنّه موجودٌ ضروريُّ الوجود؛ أي: موجودٌ بوجودٍ فوق وجود الموجود الطبيعيّ، فمن الطبيعيّ أن لا يعلمه العلم الطبيعيّ. فلو أنّ العلم الطبيعيّ أثبت وجود الله كوجود واحدٍ من الطّبيعيّات؛ لما أقنعنا ذلك؛ لعدم لزوم كون ما أثبت وجوده العلم الطبيعيّ واجب الوجود، وإنّما يكون ما أثبتته من الطّبيعيّات؛ التي هي موجودةٌ بالوجود الواقعيّ فقط، لا بالوجود الواجبيّ الضّروريّ؛ الذي هو الوجود بوصفٍ مضاعفٍ، ونحن نبحث باسم الله عن الموجود بهذا الوجود؛ ليكون أساساً لوجود الموجودات الطّبيعيّة الممكنة غير واجبة الوجود.

فمن الطّبيعيّ إذن أن يجهل العلم الطّبيعيّ الله، ولا يجده في الطّبيعة، ولكن ليس طبعياً أن يجهل علماء الطّبيعة وهوائها: أنَّ العلم الطّبيعيّ إذا لم يجد الله في

الطَّبيعَة - لعدم كونه من الطَّبيعَات، وعدم تعلُّق العلم الطَّبيعي بما وراء الطبيعة - لا يلزم منه عدم ثبوت وجود الله مطلقاً. فيكون واجباً عليهم أن يعلموا وجوده - وهو واجب الوجود - بواسطة غير العلم الطَّبيعي، فإن جهلوا وجوده بناءً على أنَّ علم الطَّبيعة يجهله؛ لم يكونوا معذورين؛ لأنَّ الإنسان لا يعيش بعلم واحد، ولا يكون به إنساناً.

ومن الطَّبيعيّ أيضاً أن تكون مسائل العلم الطَّبيعيّ مبنيةً على التجارب الحسيّة، وأن لا يعوّل في هذا العلم على ما لم يثبت بها من تلك المسائل، ولكن من الجهل أن تُجعل التَّجربة الحسيّة - التي هي المقياس الأسلم، والقسطاس الأقوم في الطَّبيعَات - مقياساً أيضاً في الميتافيزيقيّات، فيُحكم بناءً على عدم دلالة التجارب الحسيّة على وجود الله، بعدم ثبوت وجوده، أو يظنّ: أنّه لا اعتداد بأيّ علم غير العلم الطَّبيعيّ، ولا بما ثبت في علم غير العلم الطَّبيعيّ.

فعلى هذا التّفصيل يمكن أن يكون لقولهم: (إنَّ العلم لا يدلُّنا على وجود الله) وجهٌ معقولٌ... وذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطَّبيعيّ، ولا وجه أصلاً لقول الفيلسوف «كانت»: إنَّ العقل النَّظريّ لا يدلُّنا على وجود الله؛ لأنَّ نطاق العقل النَّظريّ أوسع من أن يقاس ويحدّد بنطاق العلم الطَّبيعيّ، نعم لا وجه أيضاً لأن يطلق العلم في القول الأوّل، ويراد به العلم الطَّبيعيّ؛ كأنّ غيره من العلوم ليس بعلم؛ اللهم إلا أن يقال: إنَّ أنفع علم في الدُّنيا يُستخدم في حوائج البشر، هو ذلك العلم الذي حصل به الرُّقيّ الأخير في صناعة الغرب، ورفاهته، واستعمال مطلق العلم في العلم الطَّبيعيّ أيضاً من المحدثات الأخيرة، وبقدر ما يصحُّ هذا التّوجيه يظهر سرُّ قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ﴾ [الروم: ٧].

وعلى الرّغم من الدَّعوى العصريّة البدعيّة القائلة بأنَّ العلم لا يعترف بوجود الله؛ فالَّذي هو حقيقٌّ بأن لا يعترف به العلم هو هذه الدَّعوى، لا وجود الله؛ لأنَّ العلم قبل أن يكون في العرف المحدث اسماً للعلم الطَّبيعيّ كان له معناه، وهو معرفة الشَّيء بسببه حتّى إنّه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاصّ بعلم الطَّبيعة؛ لعدم كون قوانينه قوانين ضروريّة، كما سبق بيانه، ولذا أنكر «هيوم» العلم...

وليس بممكن نزع اسم العلم عن معناه الأصليّ الَّذي هو أقوى، والَّذي ينطبق على العلم بوجود الله؛ لكونه معرفةً مستندةً إلى سببها المستلزم لمسببه.

وقد عرّف علماؤنا المتكلمون العلم بأنه صفةٌ توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض. ومعلومات العلم الطبيعيّ مهما كانت صحيحةً واقعيةً؛ فلا تبلغ مبلغ أن يقال باستحالة خلافها، فلا يدخل علم الطبيعة في العلم المعروف بهذا التعريف، كما لا تدخل قوانين علم الطبيعة في القوانين الحقيقية المشروطة عند «هيوم» بكونها ضروريةً.

وسرّ هذا وذاك: أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعيّ ليست بأسباب عقلية لا يمكن تخلّف مسبباتها عنها، وإنما هي أسبابٌ مبنيةٌ على التجارب التي عرفت مبلغ قيمتها في أمكنة أخرى من هذا الكتاب على الرغم من زعم الغافلين: أن التجربة أقوى أسباب العلم.

ففضل العلم الطبيعي في كثرة الإنتاج، لا في قوّته المضمونة ضماناً أبدياً... وهناك علومٌ أخرى قليلة الإنتاج إلى حدّ قريب من العقم، لكن قواعدهما في مأمن من التغيّر، والانحلال^(١) فإن لم يحدث شيءٌ يغيّر ما ثبت في العلم الطبيعيّ؛ فقد تأتي معجزةٌ تغيّره وتنقضه، ولا تكون معجزةٌ تنقض قواعد العلوم العقلية. فإن كانت المعجزات انتهت بانتهاء رسل الله - مع أن ما سبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعيّ - فلا بدّ أن يأتي يومُ البعث بعد الموت، فينقض قواعد العلم الطبيعيّ التي تأباه، وينقض أيضاً عقلية الدائرين مع ذاك العلم في إنكار المعجزات، والبعث بعد الموت، مثل الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر». وهؤلاء الغافلون لا يعتبرون - قبل أن يأتي يوم البعث - من التقلّبات الحاصلة على مرّ الزمان في هذا العلم حتّى التقلّبات المعدودة من رقيه، وهي حسبهم في الدلالة على كون ما ثبت في هذا العلم عرضةً لاحتمال التغيّر. وقد نقلت فيما سبق قول «اسبنسر»: «إنّ الدين الذي هو موجودٌ كالسدى في لحمه التّاريخ البشريّ إفادة واقعة سمرديّة، أمّا العلم فهو هيئة حقائق منتظمة تزداد دائماً، وتتصنّف من أخطائها».

فعلى مذهب الملاحدة النّافين لوجود الله، أو القائلين بعدم ثبوت وجوده علمياً، ينتفي سبب وجود العالم. وقد بيّنّا: أن قولهم باستغناء وجود العالم عن الله معناه: وجود العالم من نفسه بدون موجد، فإذا قالوا بوجود العالم، ولم يقولوا بوجود الله الذي أوجده؛ يكون هذا القول منهم قولاً غير علميٍّ؛ أي: قولاً

(١) ومن تلك العلوم علم المنطق الذي مُني باحتقار كل من الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي بك، كما سبق في مقدمة الكتاب.

بوجود العالم من غير سبب لوجوده . وإذا قالوا بوجود نظام العالم - ولا بد أن يقولوا به - ولم يقولوا بوجود ناظم عليم حكيم ؛ يكون هذا القول منهم أيضاً غير علمي ؛ أي : قولاً بوجود النظام من غير سبب لوجوده .

فمجرد النظر في هاتين النقطتين البسيطتين يكفي العاقل في الجزم ببطلان نظرية الإلحاد، فكيف يستطيع الملاحظة أدعاء العلم أن يوضحوا وجود العالم من غير وجود موجد هو سبب وجوده، ووجود نظام العالم من غير وجود ناظم وهو سبب نظامه ؛ ولا يمكن أن يكون العالم نفسه سبب وجوده، ووجود نظامه، وإلا لزم أن يكون العالم موجوداً قبل وجوده، وهو محال متضمن للتناقض !! فالعالم الموجود بشهادة الحس ما كان ضرورياً أن يكون موجوداً ؛ لكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم، فقبولها الوجود ظاهر بوجودها، وقبولها العدم ظاهر من وجود أشياء منها بعد أن لم تكن، ومثلها - أي ما يقبل الوجود والعدم - لا يكون موجوداً إلا بوجود موجد، ولا يكون الوجود ضرورياً له رغم وجوده المحسوس، ولكن موجد غير المحسوس ضروري أن يكون موجوداً بشهادة العالم المحسوس على وجوده .

فانظر الفرق بين وجود شيء يقتضي وجوده العقل، فيكون الوجود ضرورياً له، وبين وجود شيء يقتضي وجوده الحس، فلا يكون الوجود ضرورياً له .

ومن هذا الذي ذكرنا ينجلي بعد نظر الفيلسوف «أميل سسه» في قوله^(١) : «إن عقولنا وإن أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم ؛ لكنها لا تأبى إنكارهما معاً» إذ يفهم منه أنه في الإمكان إنكار وجود الله مع إنكار وجود العالم، وليس في الإمكان إنكار وجود الله مع الاعتراف بوجود العالم، وهكذا يكون حكم العقل السليم .

ولا يخفى أن مراد «سسه» وجوب الاعتراف بوجوب الله ما دمنا نعترف بوجود العالم، لا الشك في وجودهما معاً ؛ لأن وجود العالم بديهي محسوس .

[تقرير مسألة إرادة الله]

بقي بعد أن كان من الضروري وجود سبب لكل شيء في العالم أن يكون هذا السبب هو الله، أو بالأصح : إرادة الله ؛ إذ لو كان لكل شيء في العالم سبب غير إرادة الله، وكان العالم سلسلة أسباب ومسببات بأن يكون لكل شيء في العالم

(١) المطالب والمذاهب ص ٣٠٢ .

سببٌ يتقدّمه، ويتقدّم السبب سببُ السبب؛ لكون السبب الذي هو داخلٌ في العالم محتاجاً أيضاً في وجوده إلى السبب مثل كل شيء في العالم القابل للوجود والعدم، فإن لم تنته سلسلة الأسباب في سبب أوّل لا سبب قبله، وهو إرادة الله، وكان كل واحد من تلك الأسباب الغير المتناهية مستنداً في وجوده إلى سبب يتقدّمه؛ كان وجود كل من تلك الأسباب وسببياتها وهمياً كاذباً مستعاراً من المستعار من غير وجود أصل تستند إليه سلسلة الاستعارة، وبقي المسبب الأخير - أي: الموجود الحالي الذي فرضنا لوجوده سبباً غير إرادة الله - بلا سبب فيلزم أن يكون غير موجود حال كونه موجوداً. وقد بيّنا استحالة هذا التسلسل في الفصل الأوّل، وذكرنا أمثلة تتجلّى منها استحالته.

فقد رأيت: أن إثبات وجود الله يتلخّص في إبطال أمرين؛ أولهما: وجود أي شيء في العالم بلا سبب يوجب وجوده، وهو الذي يعبر عنه في علم أصول الدين الإسلامي بالرجحان من غير مرجح. وثانيهما: تسلسل الأسباب إلى غير نهاية.

فلما كان العالم موجوداً بعد أن كان في الإمكان أن لا يكون موجوداً لاستواء الوجود والعدم بالنسبة إلى قابليته الذاتية كما بيّنا قريباً، لزم أن يكون هناك موجود آخر رجح له جانب الوجود فوجد.

وكذا نظام العالم في شكله الحاضر لما كان في الإمكان أن يكون على غير هذا الشكل؛ لزم لتعيين هذا الشكل له أن يكون هناك ناظمٌ اختار له النظام، فتعيّن هذا الشكل بترجيحه. فلو كان العالم موجوداً من غير موجد، وكان منتظماً من غير ناظم؛ لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح، سواء كان في وجوده أو في نظامه، ورجحان أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح محال مستلزمٌ للتناقض؛ أي: مستلزمٌ لكون الجانبين المفروض تساويهما غير متساويين، كأنهما متساويان وغير متساويين معاً.

هذه مسألة الرجحان بلا مرجح، ومسألة التسلسل عبارة عن إظهار ما ليس بموجود، وهو سلسلة الأسباب الغير المتناهية في صورة الموجود؛ ليقوم بوظيفة الموجد، أو الناظم للعالم، فهي أيضاً ترجع إلى التناقض باعتبار المعدوم موجوداً، وبناء الموجد عليه.

فمسألة وجود الله كالمسائل الهندسية في ابتنائها على مبدأ التناقض، وإنكارها لا فرق بينه وبين إنكار مسألة قطعية هندسية، بل تزيد مسألة وجود الله، فنبنينا أيضاً على مبدأ السببية قبل مبدأ التناقض، ولم يقل الفيلسوف «ديكارت» عبثاً

ما قاله من أن وجود الله يقيني أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية .

(٢) والطريق الثاني في الرد على القول الشائع الذي نعهه كاتم سر الإلحاد العصري المعدل ، وهو : أن الله تعالى إن ثبت وجوده ؛ ثبت من غير الطريق العلمي المثبت المبني على التجربة الحسية ، والعلم لا يثبت ولا ينفيه . فالطريق الثاني في الرد على هذا القول : أن وجود الله ثابت من طريق العلم المثبت ؛ حتى ولو كنا سلمنا بحصر العلم المثبت في العلم الطبيعي ، لكون التَّدقيقات التجريبية في نظام الكائنات - أعني : تدقيقات العلم الطبيعي نفسه ، من أول نشأته إلى أن بلغ ما بلغه ، وما سيبلغه من مراحل التَّرقِّي - جعلته يشهد بوجود الله شهادة لم يُشهد بمثلهما في وجود أي شيء آخر ، لو كان للملاحظة أدعاء ذلك العلم أدن واعي - ولم تكن عقولهم في أعينهم فقط - فلماذا لم يحكموا بوجود الله بناء على شهادات تلك التجارب ، وإن لم يروه بأعينهم ، كما لم يروا الأثير ؛ وقد حكموا بوجوده ؟ ولماذا لم يطبقوا على الأثير قاعدتهم الباطلة القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس ؛ فلا يعتد به ؟ فهل هم اعترفوا بوجوده لعدم كونه الله ؟ ومن جهال الناس من يريد أن يؤلهه ، ولو كان الأمر كما زعموا ؛ لما اعترف الملاحدة الماديون والطبيعيون والوضعيون بوجوده .

فالحاصل : أن وجود الله ثابت بالأدلة التجريبية أيضاً ، والعلم الطبيعي المبني على التجربة مجبور على التصديق بوجوده ، كما قال «اسبنسر» مع بقاء ذاته حقيقة مجهولة ، لا تُكتنه ، وهو مدار التأليف بين الدين والعلم كما سبق بيانه قريباً . وقول الملاحدة المعتدلين أنصاف العلماء : «إن العلم لا يثبت الله ولا ينفيه» خطأ وتعام عن الأدلة التجريبية الباهرة التي ينطق بها نظام العالم .

فإن قيل : إن «رونووي» مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة قال عن فلسفة «اسبنسر» : إنها مذهب المادية المتستر بعنوان : «لا يعرف» وذلك ؛ لأن الحقيقة المجهولة التي اعترف بوجودها تعمل عندها على الطريقة الميكانيكية ، حتى إنه - أي : «اسبنسر» - أخذ «لامارك» مؤسس مذهب الشُّوء والارتقاء قبل «داروين» بأنه لم يطرد الغائية عن الفلسفة بالمرّة . كما ذكره «بول زانه» في انتقاداته على اسبنسر ، ولا يخفى أن خصومة الغائية من شعار الملاحدة .

قلت : فليكن «اسبنسر» أيضاً منهم - ويؤيده ما سبق ص ١١٤ من قوله نقلاً عن «قصّة الفلسفة الحديثة» - لكن الذي يهّمنا أن أنطقه الله بالحق ؛ الذي هو عدم التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر لا يُدرّك كنهها ، ولا يزال العقل الفطري يعترف بوجودها ، والعلم المستند إلى المشاهدة يضطر إلى ملاحظتها موجودة .

فإن كانت عقيدة «اسبنسر» الإلحاد بعد أن قال هذه الأقوال؛ لا سيما بعد أن قال: «والدين يجد في تصديق العلم لتلك الحقيقة التي لا تقبل الاكتناه تصديقاً موافقاً لتصديقه» يلزم أن يكون اعتقاده على خلاف الحقيقة؛ التي لا يمكن التخلّص من الشعور بها، والتي تكون - نتيجة عدم الإمكان هذا - اعتقاده لها اعتقاداً لا يقبل الزوال، وتكون نتيجة هذا كون اعتقاده على خلاف اعتقاده، وخلاصته: إضاعة صوابه أمام قوة الحق القاهرة.

ولأن يكون «اسبنسر» غير الواجد إمكان التخلّص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر؛ من الملاحظة أوفق لمصلحة الدين من أن يكون مؤمناً بالله، والفضل ما شهدت به الأعداء.

أما كونه يرى الحادثات عبارة عن انكشاف القوى الميكانيكية؛ فأثار الغائية الظاهرة في العالم - لحدّ أنّه لا ينكرها من له عين مبصرة، وقد سبق بيانه على وجه يروي غليل طالب الحق والتحقيق - ضامنة لإبطاله لأنّ الحركات الميكانيكية لا تصدر عن شعور بها من المتحرّك حتّى يكون لها غايات إلا إذا كان لها محرّك يصلح لأن تنسب إليه الغائية؛ إن لم تصح نسبتها إلى الحركات الميكانيكية نفسها، ولأنّ الحركة الميكانيكية لا يُعقل أن تعتبر قوّة مجهولة غير قابلة للاكتناه؛ لكونها معلومة، ولا يجد الدين في تصديقها تصديقاً موافقاً لتصديقه.

فالحاصل: أنّ الأقوال التي نقلناها عن كتاب «اسبنسر» من قبل، والتي تصلح أن تعتبر نصّاً في الاعتراف بوجود الله لا تلتئم مع مذهبه في ردّ حادثات العالم إلى انكشاف القوى الميكانيكية وتطورها.

أجل، يمكن أن يكون مذهبه: أنّ فيما وراء الظواهر التي هي الحركات الميكانيكية قوّة لا يعرف كنهها، وهي منشأ هذه الحركات؛ إذ لا بدّ لكلّ ماكينة متحرّكة من منشئ الماكينة ومحرّكها ابتداءً. والتأليف بين قولي «اسبنسر» بهذه الصورة ليس ببعيد^(١)، وهو الموافق لما قاله «عمانوئل دونوا» من مشاهير أنصار مذهب التكامل:

«إنّ هذا المذهب لا يمانع الإيمان بالخالق، فالمؤمن مختارٌ - بعد الاقتناع بعدم كون المادّة معلولاً بلا علّة، بل أثر إرادة مطلقة - في قبول: أنّ كلّ حادثة في العالم ليست فعل تلك الإرادة الخصوصية، وإنّما هي محصول قوانين عامّة

(١) إلا أنّ هذا التأليف إنّما يُصوّر بين قوله في ردّ نظام العالم إلى انكشاف قوى ميكانيكية وبين قوله بحقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر، لا بين قوله هذا وبين نفيه العلل الغائية.

موضوعة في المادّة بيد تلك الإرادة المطلقة، فكأنّ الخالق يستخدم العوامل الطّبيعيّة كعمالٍ مطيعين لأوامره في صورٍ محيرةٍ للعقول».

وهكذا فُسّرت أيضاً فلسفة زعيمي مذهب التكمّل قبل «اسبنسر» أعني بهما: «لا مارك» الفرنسي، و«داروين» الإنكليزي؛ لأنّهما لم ينكرا الخالق جلّ وعلا، ولذا قال «كاميل فلا ماريون» في كتابه «الله في الطبيعة»: «إنّ أهل الدقّة يرون في منهج «داروين» قيّداً احترازياً لحساب الله، لكنّ هذا القيد لا يروق الذين يعطون المادّة استقلالاً مطلقاً، وقد عاتبته مترجمة كتابه «منشأ الأنواع» إلى الفرنسيّة المادموازيل «كلامانس أو كوست» على اعترافه بالله في وسط طريقه الرائعة التي يمشي عليها!»

هذا ولعلّ السّبب الذي يدفع كثيراً من علماء الغرب إلى القول بأنّ إرادة الله لم تتدخل في تفاصيل أحداث العالم، وإنّما وكلتها إلى قوانين ميكانيكيّة وضعتها في المادّة صعوبة الإحاطة بتلك التفاصيل في نظرهم، واستلزامها الاشتغال في كلّ آن بإصدار إراداتٍ تكاد تكون غير متناهية.

لكن يرد عليه: أنّ وضع قوانين عامّة ميكانيكيّة - تقوم بتلك التفاصيل، وإيداعها في المادّة على أن تكون أحكام هذه القوانين جارية - كما شاء واضعها منذ خلق المادّة - إلى الأبد مستغنية عن الإشراف، والهيمنة عليها؛ لثلا تنحرف عمّا شاء قيد شعرة؛ ليس بأسهل من إناطة كلّ من جزئيّات الكائنات والحادثات بإرادة خاصّة، فالذي يقدر على الأوّل يقدر على الثاني أيضاً، مع أنّ في الشّكل الثاني مزية اعتبار الله خالق كلّ شيءٍ من غير واسطة، ومن غير احتياج إلى استخدام الوسائط والقوانين، فتكون قوانين نظام العالم على هذا التقدير عبارةً عن مجرد سنّة الله في تصريف شؤون الكون، وتسيير سفينة العالم، وهل يُعقل أن تكون تقلّبات المادّة العاطلة عن العقل والشّعور والإرادة، والتي حارت عقول الفلاسفة في تصوّر الاتصال بينها وبين النّفس المتّصفة بتلك الصّفات؛ هل يعقل أن تكون تقلّبات المادّة وتطوّراتها في صورة ميكانيكيّة قد بلغت مبلغ أن تنشئ إنساناً ذا عقل، وشعور، وإرادة، وأن يكون تفكيره أثر تشكّل المادّة في شكل الدّماغ؟! هل يعقل ذلك من المادّة الجامدة، ولو كان بإقدار الله إيّاها عليه؟! لأنّ هذا يشبه أن يخلق الله خالقاً غيره، يقدر على ما يقدر عليه، حتّى إنّ هذا التّصوّر ينجرّ إلى أن يعتقد كثيرٌ من الناس: أنّ هذه الأفعال صادرة عن المادّة أو الطّبيعة؛ بمعنى: أنّها صادرة بنفسها من غير إصدار.

وتلك القوانين قوانين المادّة أو الطّبيعة من غير حاجةٍ إلى القول بوجود الله الذي تستند إليه المادّة، وقوانينها الطّبيعيّة، وهذا كما ذهب إليه الطّائفة الملاحدة من شرّاح مذهب «داروين» من كون توالد الأنواع بعضها من بعضٍ توالداً بنفسه من غير إشراف إرادة النّاطم الأعلى عليه.

فإذا كان بعيداً عن العقل كلّ البعد أن تكون المادّة بنفسها، أو الطبيعة بنفسها - وقد عرفت أنّها لا وجود لها - فاعل تلك الأفعال، وإذا كان توسط المادّة، وقوانينها الطّبيعيّة في البين يفتح الطّريق إلى اعتقادات باطلة مستغنية عن الله؛ فأولى أن يكون الله ذاته فاعل هذه الأفعال؛ الّتي هي في غاية الإبداع والإتقان، والّتي لا يمكن تمام إيضاها إلا بإسنادها أولاً أو آخراً إلى الله القادر على كلّ شيء، بدلاً من أن يكلها إلى ما لا مناسبة بينها وبينه.

وقد قال «أفلاطون»: «لا نسيءُ الأدب مع الله بأن نعتبره دون أهل الصّنائع، فلا نقول في حين أنّهم يشتغلون بإتمام آثارهم وإكمالها: إنّ الله الذي هو أحكم الحاكمين يهتمّ بالكلّ، ويهمل الجزئيات، كالعمال الكسالى غير المتقنين!».

وقال «مالبرانش»: «إنّ من اعترف بوجود قدرٍ حقيقيّة في الطّبيعة، وظنّ مثلاً: أنّ الشّمس تعطي كلّ شيء حركةً وحياةً؛ لزم قبول الشّرك، والتعبّد لهذه القوى المنعمة، أو القاهرة.

إنّ العلّة الحقيقيّة واحدة؛ لأنّ الإله الحقّ واحدٌ، وكلّ قوّة في الطّبيعة، وفي كلّ شيء عبارة عن إرادة الله، وليست أيّ واحدة من العلل الطّبيعيّة علّة حقيقيّة، بل كلّها عللٌ مُعدّة؛ بمعنى: أنّها وسائل لتأثير إرادة الله بشأن كذا، أو ذاك على وجه، كذا، أو ذاك. فليست الشّمس هي الّتي تحفز النّباتات، بل الله بواسطة ضياء الشّمس - والضّياء في حكم مبدأٍ مُعدّ - معيّن لجميع الحركات؛ الّتي تنجرّ إلى نموّ النّباتات على وفق القوانين العامّة، أو إذا صدمت كرة متحركة كرة أخرى؛ فالله هو محرّك الثّانية بواسطة الأولى، لا الأولى نفسها، وفي تحريك جسم لأيّ جسم تناقضٌ، ولو اجتمعتم مع الملائكة المقرّبين لتحريك ورقة لا تقدرونه ما لم يشأ الله حرّكتها».

وقولنا قبل كلمة «مالبرانش» يزيد عليها بعضُ السّيء، وهو: أنّ اللاّئي يقال عنها العلل الطّبيعية ما هي بوسائل حقيقيّة أيضاً لتأثير إرادة الله، كما أنّها ليست عللاً حقيقيّة مؤثّرة؛ إذ لو كانت وسائل حقيقيّة؛ لزم أن يتوقّف تأثير إرادة الله عليها، فتكون شروطاً، وعللاً مُعدّة، كما قال «مالبرانش».

ومذهبنا ومذهب المتكلمين : أنَّ الله يخلق شيئاً مقارناً لخلق شيءٍ كذا من غير أن يكون أحدهما شرطاً للآخر ، وإنما التَّقَارُنُ المَطْرَدُ بينهما الذي يعبر عنه بالدَّوران المعني ، ويقال للسَّابق في مثل هذين المتقارنين علة عادية بالنسبة إلينا ؛ بمعنى أنَّ سنة الله جارية على أن يخلق الثاني عقب خلق الأول من غير تأثيرٍ للأول في الثاني ، ومن غير توقُّف الثاني على الأول .

[اعتراف «كانت» بصانع أجل وأعلى]

وممَّا يجدر بالذكر قبل الانتهاء من بحث دليل نظام العالم المعبر عنه عند الغربيين بدليل العلة الغائية : أنَّ الفيلسوف «كانت» الذي نفى العلم بوجود الله من طريق العقل النَّظريِّ ، وانتقد جميع الأدلة القائمة عليه من تلك الطَّرِيق ؛ عاد عقب انتقاده لدليل العلة الغائية ، فأثنى عليه ، وقد أنطقه الله ؛ الذي أنطق كلَّ شيءٍ ، فقال :

«هذا الدليل حقيقٌ بأن يذكر دائماً بالاحترام ، وهو أقدم الأدلة ، وأوضحها ، وأوفقها للعقل ، ولما أنَّه يستخرج موجوديته من الطبيعة ، ويأخذ قوةً جديدةً منها ، يعطي الحياة لدرس الطبيعة ، ومطالعتها ، ويدفع فكرنا ، وتأملنا إلى غاياتٍ ومقاصد لا يستطيعان اكتشافها بدافع من نفسيهما ، ويوسِّع معلوماتنا بشأن الطبيعة بواسطة خيطٍ وحدةٍ مرشدٍ مبدؤه في خارج الطبيعة^(١) ، ومن ناحيةٍ أخرى تؤثر تلك

(١) من المأثور عن بعض فلاسفة الغرب منع المشتغلين بالعلم الطبيعي عن مراجعة العلة الغائية ويروى ذلك عن «ديكارت» أيضاً ، وهو لا ينفي العلة الغائية ، وإنما يقول : «نحن لا نعرف المقاصد الإلهية» ، وكان ممَّا اشتهر كالقضية المتعارفة في العصر الثامن عشر قول «باكون» : «تحريُّ العلة الغائية عقيمٌ مثل البنات الواقفات حياتهنَّ في الأديرة لعبادة المعبود» .

ولعلَّ السبب في ذلك أنَّ تحريُّ العلة الغائية خارجٌ عن موضوع العلم الطبيعي ، وهو لا يعني العالم بالطبيعة ، فربما يشغله عمَّا يعنيه . لكن هذا الرأي غير سديد ، وقول «كانت» ردُّ بليغ عليه ، فلو كان الأمر كما عابوه بالعقم لما تكوَّن علم وظائف الأعضاء ، وقد قال «ريشه» مدرِّس هذا العلم في الجامعة الفرنسية : «أنا مقتنع بأنَّه لا يمكن أطراح نظرية العلة الغائية من الشَّريح ، وعلم الحيوان ، أو علم وظائف الأعضاء» وقال أيضاً : «إنَّ قانون الغائية لم يكن ليخطئ وقتاً من الأوقات في درس الموجود ذي الحياة» .

وأنا أظنُّ أنَّ المنكرين للعلة الغائية إنما ينكرونها على أنَّها مقاصد الإله الخالق ، لا على أنَّها مقاصد الطبيعة ؛ أعني : مقاصد شيءٍ لا وجود له ولا قصد ، ولذا قال «أ . رابو» : «إنَّ الطبيعيين متى رأوا عضواً حكموا بوجود وظيفة له قبل أن يعرفوها» وقد اكتشفت «هارو ي» دوران الدَّم عند البحث والتفتيش عن علة وجود ما شاهده في عروق الحيوانات من الدَّسامات . فلا ينكر إذن نفع العلة الغائية في العلوم . وكان «لينتز» يقول بمعقوليَّة استعمالها في العلوم الطبيعيَّة استعمالها في علم ما وراء الطبيعة .

المعلومات على أفكارنا؛ التي كانت وسائل إلى حصولها، فتؤيد اعتقادنا لصانع أجل وأعلى إلى أن تجعله قناعة لا تقبل المقاومة.

فمن هذا لا يكون ادعاء نقص شيء من قوة الدليل حرماننا فقط من تسلّ قيم، بل تصدياً أيضاً لأمر محال، ولا يكون العقل المستمر في التّعالي بدلائل تزداد قوتها وعددها دائماً؛ على الرّغم من أنّها ليست بدلائل تجريبية، من السقوط بحيث لا يتخلّص من جميع أنواع الاضطرابات السّفسطية في لحظة منعطفة إلى معجزات الطبيعة وصرح العالم الشّامخ تخلصه منتبهاً من رؤيا، فيرتمي من عظمة إلى عظمة، ومن شرائط إلى شرائط، حتّى العظمة؛ التي لا عظمة فوقها، وحتّى الصّانع الأجل الأعلى؛ الذي هو غير مشروط.

فهذا اعتراف صريح من الفيلسوف بقطعية دليل نظام العالم عند العقل السليم من السقوط، وبأن محاولة انتقاد هذا الدليل وانتقاصه تكون بمنزلة طلب المحال. فهذا الدليل على تصويره، بل الدلائل [لا الدليل] المزداد عددها وقوتها كلّ يوم تكاد تكون من الدلائل التي يدركها العقل بحدسه، وبديهته عند أول نظرة إلى العالم ومعجزات الطبيعة.

أمّا قوله «على الرّغم من أنّها ليست دلّائل تجريبية» فلا يقاوم ما سبق ممّا في إثبات خلافه ببيان مفيض، بل لا يقاوم أيضاً سباق كلامه نفسه وسياقه الشّاهدين على قوة هذا الدليل، أجل إنّ هذا الدليل الذي يتضمّن دلّائل لا تُحصى أسرع فعلاً من الدليل التجريبي لتجسّمه وتمثّله أمام العقل في لحظة عين.

ومع قطع النظر من هذه النقطة المضطربة التي قلّما تخلو عن مثلها أقوال «كانت»^(١)، فقلّبه هذا من قبيل قول «نيوتون» لما طُلب منه الدليل على وجود الله، مشيراً إلى السّماء: «ها هو ذا، فانظروا»^(٢) وقول «مونتسكيو»: «إنّ الذين

(١) ولعلّ منشأ هذه الاضطرابات المرتبة في أقوال «كانت» ما قالته الكاتبة المشهورة الفرنسية «ما دام دوستايل» في مکتوباتها عن ألمانيا، وهي ممّن تكبر الفيلسوف، وتعترف له بالعبرية: «إنّ المذهب التجريبيّ الذي سرى من إنكلترا إلى فرنسا ثم إلى ألمانيا كان قد بلغ أشده من الإفراط في غرض الانتقال من بلاد إلى بلاد، وأثر فيه اختلاف أمزجة البلاد الثّانية عن الأولى، فأراد «كانت» أن يخفف من غلوائه ببعض مناصرة له منه ليتغلّب على المفرطين ويقي ألمانيا شرهم، من طريق الرّفق والحكمة».

(٢) يشبه هذا ما قاله «جيجرون» الخطيب الفيلسوف اليوناني الرواقي: «إنّ أقوى أدلّة «كله آنت» - من الفلاسفة الرواقيين أيضاً - على وجود الله انتظام حركة السّماء، وتمايز الشّمس والقمر والكواكب، وتنوعها، وحسن ترتيبها، فقد كفت رؤية السّماء في الحكم بعدم حصول أيّ شيء على طريق المصادفة» وكان يقول «أرسطو» عن «أكزه نوفان» الذي هو أول فيلسوف يوناني =

قالوا بأن الآثار، والنتائج؛ التي نراها في العالم أوجدتها ضرورة عمياء، فقد تكلموا بالمحال، وأي محال أشد من إيجاد الضرورة العمياء ما ليس بضرورة عمياء» ومراده من إيجاد الضرورة العمياء ما ليس بضرورة عمياء: صدور هذه الآثار المختارة المعقولة من غير اختيار وعقل في مصدرها. وقول «روسو» أيضاً:

«إذا دلت المادة المتحركة في رأيي على الإرادة؛ فإنها تدل بالنظر إلى بعض القوانين على العقل، فإجراء الفعل، والمقايضة، والانتخاب صنع موجود، فعّال متفكر «مدبر» فإن قلت لي: من أين ترى ذلك الموجود؟ أقول: لا أراه في السموات الدائرة، والكواكب المضئية فقط، ولا في نفسي فقط بل في الغنم الراعية أيضاً، والطير المحلقة، والحجر الساقط، والورق الذي تهب به الرياح»^(١).

ولنختم الشهادات المنقولة من كلمات علماء الغرب على رؤية دلائل وجود الله الباهرة في نظام العالم بقول عالَمين كبيرين، وهما: «ألفرد روش وولاس» الإنجليزي الموحّد و«جوستاف لوبون» الفرنسي الملحد؛ وبقولهما نختم مبحث دليل العلة الغائية.

قال الأوّل في كتابه «عالم الحياة» الذي لخص فيه المؤلّف حياته العلميّة في مدّة ٥٠ سنة: «إذا قيل الكائنات «فهكل»^(٢) ومن يشابهونه في التفكير إنّما يقصدون الكائنات المادّيّة، ولا يفكرون في الله ولا في الروح. فالكتاب أمثالهم يقولون: إنّما المادّة، والقوّة، والحياة موجودة من الأزل، كما نراها اليوم واحدة باعتبار الماهيّة، ومتنوعة باعتبار الشكل، وهذا القول يتراءى لهم أسهل، وأبسط، وأجدر بأن يكون قولاً علمياً.

ولكن لا صحة لهذا، فإيضاح الكائنات بهذه الصورة لا يُطمئن الحاجة التي تزداد كلّ يوم صراحة لا في صالح القوانين العمياء، بل في صالح قدرة فاطرة، عاقلة، مدبرة، تفعل في كلّ لحظة من الوجود، وفي كلّ عضوية حيّة، وإنّا إذا لم نقبل وجود قدرة فاطرة، عالمة، مدبرة؛ تكون الحياة شيئاً غير قابل للتصوّر والإدراك.

= أصدت تصوّر الله إلى ارتفاعه الفلسفي بمكافحة خرافات العوام، وتعيين الخصائص اللازمة والصفات الممتازة للألوهية: «ارتقى هذا الفيلسوف إلى فكرة الوحدانية الإلهية بمطالعة السماء».

(١) ليت الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده الذي ادّعى إنكار العقل لوجود إله غير منظور، كما سبق ذكره في أوائل الكتاب، ليته أطلع على هذه الثقل من أرباب العقول.

(٢) سبق الكلام على مذهب «هكل» في ص ٣٨٩.

فَالَّذِينَ يَتَعَقَّبُونَ مَا يَدْهَشُ، وَلَا يُحْصَى مِنْ عَجَائِبِ عَالَمِ الْحَيَاةِ؛ يَرُونَهَا مُنْتَهِيَةً إِلَى سَرِّينَ عَظِيمَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا: عَقْلُ الْإِنْسَانِ بِكُلِّ مَا فِيهِ مِنْ قُوَّةٍ وَاسْتِعْدَادٍ. وَثَانِيَهُمَا: تَشَكُّلُ الْحَجِيرَةِ بِكُلِّ قَوَاهَا الْخَفِيَّةِ. فَفِي إِزَاءِ هَذَيْنِ اللَّغْزَيْنِ لَا يُقْنَعُ أَحَدٌ أَنْ يَقَالَ لَهُ: «كُلُّ شَيْءٍ مُوجُودٌ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ أَزَلِيٌّ» وَالنَّاتِجَةُ الَّتِي تَجْلِيهَا التَّدْقِيقَاتُ الْإِنْتِقَادِيَّةُ لِهَذَا الْمَوْضُوعِ - كَمَا قَالَ أَكْبَارُ الْعُلَمَاءِ الطَّبِيعِيِّينَ - هِيَ وَجُودُ بَدَايَةِ لِكُلِّ شَيْءٍ غَيْرٍ وَاجِبِ الْوُجُودِ الْمَنْزَعِ عَنْ كُلِّ قَيْدٍ وَشَرْطٍ.

فَمَا رَأَيْنَا فِي ذَوِي الْحَيَاةِ مِنَ الْحَيَاةِ، وَالتَّشَكُّلاتِ، وَلَا سِيَّمَا تَشَكُّلَ الْحَجِيرَةِ، وَالْحَيَاةِ نَفْسَهَا، كُلُّ ذَلِكَ يَرِينَا الْإِيمَانَ بِقُدْرَةِ تَخْلُقِ، وَعَقْلٍ يَدْبُرُ ضَرُورَةَ مُطْلَقَةٍ وَهَذِهِ الْفِكْرَةُ تَكْتَسِبُ الْقُوَّةَ وَالرُّجْحَانَ عِنْدَ تَدْقِيقِ مَا هِيَ مِنَ الْعُنَاوَاتِ الَّتِي تَجْعَلُ انْكِشَافَ الْحَيَاةِ مُمْكِنًا.

وَقَالَ فِي فَصْلِ «سِرِّ الْحَجِيرَةِ»: «كَانَ قَدْ أُعْلِنَ فِي سَنَةِ ١٨٨٠ - عَلَى أَنَّهَا حَقِيقَةٌ أَسَاسِيَّةٌ -: أَنَّ جَمِيعَ أَشْكَالِ الْحَيَاةِ الْعَضْوِيَّةِ تَبْتَدِئُ بِحَجِيرَةٍ، وَتَتَكَوَّنُ بِنَشْوئِهَا، وَنُمَائِهَا، أَوْ بِانْقِسَامِهَا إِلَى حَجِيرَاتٍ مُعَدَّلَةٍ، وَكَانَ «لُؤْيِي أَغَاسِير» مِنْ أَكْبَرِ الطَّبِيعِيِّينَ قَدْ قَالَ: إِنَّ هَذَا أَعْظَمَ اكْتِشَافٍ فِي عَصْرِنَا فِي سَاحَةِ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ، وَالْحَجِيرَةِ فِي الْحَالِ الْحَاضِرِ تُعْرَفُ بِأَنَّهَا وَاحِدٌ مُتَشَكِّلٌ مِنْ مَادَّةٍ ذَاتِ حَيَاةٍ، تَسْمَى: «بِرُوتُوبَلَازْمَا» وَهِيَ الْمَادَّةُ الْأَسَاسِيَّةُ؛ الَّتِي تَتَشَكَّلُ مِنْهَا حَجِيرَاتُ الْحَيَوَانِ، وَالنَّبَاتِ، لَكِنِ الْحَجِيرَةُ لَيْسَتْ عِبَارَةً عَنْ قِطْعَةٍ مِنْ «بِرُوتُوبَلَازْمَا» وَإِنَّمَا هِيَ تَشَكُّلٌ مُنْتَظَمٌ.

فَعِنْدُنَا نُجَابَةٌ بِالسُّؤَالِ الْآتِي: مَا الَّذِي يَنْظُمُ الْحَجِيرَةَ؟ «فَهُوَ كَسَلُهُ ي» يَقُولُ: إِنَّ الْحَيَاةَ قُوَّةٌ مُنْتَظِمَةٌ وَ«كَرْنَر» يَعْبُرُ عَنْهَا بِالْقُدْرَةِ الْحَيَوِيَّةِ، وَ«هَكْل» يَسْمِيهِ رُوحَ الْحَجِيرَةِ، وَيَعْتَبِرُهُ غَيْرَ شُعُورِيٍّ يَوْجَدُ فِي كُلِّ ذَرَّةٍ عَضْوِيَّةٍ، وَفِي كُلِّ «وَاحِدٍ» مَادِّيٍّ رُوحٌ تَمَاطِلُهُ. إِلَّا أَنَّ أَيًّا مِنْ هَذِهِ الْأَجُوبَةِ لَا تَحُلُّ الْمَسْأَلَةَ، وَلَا يَذْكَرُ أَحَدٌ مِنْ أَوْلَئِكَ الْمَجِيبِينَ شَيْئاً سِوَى الْقُوَّةِ.

لَكِنَّ الْقُوَّةَ سَبَبُ الْحَرَكَةِ فِي الْمَادَّةِ، لَا سَبَبُ تَشَكُّلٍ مُنْتَظَمٍ، وَلَيْسَ مَا نَبْحَثُ عَنْهُ هُوَ الْقُوَّةُ وَحْدَهَا، بَلْ نَبْحَثُ نَحْنُ عَنِ الَّذِي يَدْبُرُ، وَيُرْشِدُ، وَيُؤَلِّفُ بَيْنَ الْقُوَى الْمُخْتَلِفَةِ الْمِيكَانِيكِيَّةِ، وَالْكِيْمِيَاءِيَّةِ، وَالْحَيَوِيَّةِ، نَبْحَثُ عَنْ مَدْبُرِ هَذِهِ الْمَاكِينَةِ الْمُعْضَلَةِ لِلْغَايَةِ بِتَأْلِيفِ الْقُوَى الْمُخْتَلِفَةِ، وَإِنْشَاءِ الْعَضْوِيَّةِ الْحَيَّةِ؛ الَّتِي لَا تَكْتَفِي بِتَرْمِيمِ نَفْسِهَا مَدَّةَ دَوَامِ وَجُودِهَا الطَّبِيعِيِّ بَلْ تُجَدِّدُ نَفْسَهَا أَيْضاً، وَتَضَاعَفُهَا، وَتَنْطَبِقُ عَلَى مُحِيطِهَا الْمُتَحَوِّلِ فِي كُلِّ آنٍ. فَوْقَ هَذِهِ الْأَفْعَالِ؛ الَّتِي أَحْصَيْنَاهَا لَا يَوْضَحُ بِتَعْبِيرَاتِ «الْحَيَاةِ» وَ«الْقُوَّةِ الْحَيَوِيَّةِ» وَ«رُوحِ الْحَجِيرَةِ غَيْرِ الشُّعُورِيِّ» وَالَّذِي نَبْحَثُ هُوَ عَقْلٌ أَعْلَى، وَأَكْبَرُ، وَأَقْدَرُ بِكَثِيرٍ، مُتَنَاهٍ فِي الْكَثْرَةِ مِنَ الْعُقُولِ الَّتِي نَرَى حَوْلَنَا،

وليس هذا العقل لينظّم فقط جميع القوى العاملة في العضويّات ذات الحياة، بل هو كما أنّه معدن القوى والقُدْر معدنُ جميع القوى الموجودة في جميع الكائنات الماديّة أيضاً^(١).

وقال الثّاني في كتابه: «الأفكار والعقائد» ص ٧٦: «الأفعال الصّادرة من خلايا البدن من غير مشاركة أيّ شعورٍ بها لا تنطبق أصلاً على ضرورة ميكانيكية^(٢)، بل تتبدّل، وتتّوَع على حسب الاحتياجات اليوميّة، فترى كأنّها تقع تحت إرشاد عقل أشدّ اختلافاً عن عقولنا، وآمن من الخطأ على الأكثر».

وقال أيضاً: «الأبنية الذّرويّة؛ التي توفّقت إلى صنعها الخلايا التّاسكوبيّة لا تحتوي على أفضل عمليات دُورنا الاستحضاريّة فقط، مثل: التّأثر، والتحمّض، والإرجاع «بولي مريزاسيون» وغيرها، بل تحتوي أيضاً عمليات كثيرة أصعب منها، لا نستطيع أن نقلدها. إنّ الخلايا الحيويّة تنشئ بوسائط لا تطوف بأخيلتنا هذه المركّبات المنوّعة: أشباه الزّلال التي تلزم لإدامة الحياة، و«السّلولولازات» والشّحوم، والمواد النّشائيّة، فهي تعرف أن تحلّ أثبت جسم كـ«كلوروردوسوديوم» وأن تستخرج «الآزوت» من أملاح النّشادر، والفوسفور من الفوسفونات. فجميع هذه الأفعال التّامة، والتي وُفّقت للمقصد توفيقاً مدهشاً^(٢) تدار بواسطة قوى لا علم لنا بشأنها، وإنّما تفعل كما إذا كانت مالكة لبصيرة تفوق عقولنا بكثير، والدّور الذي تقوم به تلك القوى في كلّ آنٍ من آتات الموجوديّة لا يزال ماثلاً فوق ما يمكن أن يخرج أرقي علم من القوّة إلى الفعل بدرجات، والمسائل المعضلة؛ التي تحلّها الخلايا الحقيرة لهذا الموجود الصّغير في كلّ ساعة لو قدر أيّ عالم على حلّها بعقله؛ لعدّ فوق سائر النّاس فوق الإله المعبود لعباده».

وقال في فصل «المنطق البيولوجيائي» من ذلك الكتاب: «لا شيء أدقّ تبصراً من ارتباط المنطق البيولوجيائي، فلا يزال ميكانيزماته مجهولاً، ولكن يُدرّك معنى جهوده، ومساعدته، وهو كون مقصوده إحداث وسائط لازمة لإدامة النّوع في الشّخص، والتّطابق مع الأحوال الخارجيّة، وحذاقة تلك الوسائط تجاوز حدود الإدراك، وهذا التّعبير الذي أحدثناه [يعني: المنطق البيولوجيائي] لا يعدّ إضاحاً، لكنّه يفيد فائدة لزوم تخليص أفعال الحيوانات - التي كانت يُدعى أنّها منسوبة إلى السّوق الطّبيعيّ - من دائرة شمول القوى العمياء؛ التي كانوا يسعون لدفن تلك

(١) فيه ردّ على القائلين بكون العالم في سيره تابعاً للقوانين الميكانيكيّة محاولة تجريده عن تأثير العلم والإرادة فيه.

(٢) في هذه النّقاط ردّ بليغ على أسس المذاهب الإلحاديّة، وإن كان من غير ردّ على الإلحاد نفسه.

الأفعال فيها^(١)، وفائدته أيضاً: الإعراض عن الإيضاحات الميكانيكية^(٢)، وفهم وجود ما نحسّه - ولم يكتشف إلى الآن - من عالم الحياة الروحية الذي هو في غاية السعة.

فيجب علينا أن لا ننسى عند درس أفكارنا وعقائدنا أن تحت سطح الأشياء قوى مخبأة، لا ندرك بعقولنا، وهي تفوقها قوة، وتديرها على الأكثر.

وقال أيضاً: «إن أفعال الحياة البيولوجيائية تُشعر بأنّها في حاجة إلى التبدّل، والتنوّع المتتاليين، فإذا دخل في العضوية جسمٌ مضرٌّ، أو غير نافع؛ فلا بدّ من أن يُدفع، أو يعدّل، وإذا دخل فيها عنصرٌ نافع؛ يرسل إلى الأعضاء المختلفة، ويحدث فيها تبدّلات طبيعية في غاية الموافقة للعلم، فتخلط آلاف مؤلّفة من أقسام هذه العمليات الدقيقة بعضها ببعض من دون أن يتضرّر أيّ منها بالآخر؛ لأنّها تدار وتساو بصحة تامّة، فإذا توقّف منطق المراكز العصبية؛ الذي يأبى التسامح، فذلك الموت.

فالمراكز العصبية تقوم بما نسمّيه الفكر، والنظر البيولوجيائي، وتدير الحياة، وتحميها بما تحدّثه على حسب مقتضى الأحوال من عناصر الدّفاع المنوّعة، فهي كما قال الطّبيب «بوني يه» بحقّ: أعلم بما يلائم العضو المريض من كلّ عالم بعلم وظائف الأعضاء، ومن كلّ طبيب، والدّور الوحيد لأرقى علمٍ وواجهه أن ينبّه تلك المراكز عند طروء الخدر عليها».

فهذه النّقول من أقوال الفيلسوف «جوستاف لوبون» في غاية ما يليق أن يلفت إليه: لا سيّما قوله: «والمسائل المعضلة التي تحلّها الخلايا الحقيرة لهذا الموجود الصّغير في كلّ ساعة لو قدر على حلّها أيّ عالم؛ لعدّ فوق سائر النّاس فوق الإله المعبود لعباده» فهو يتقرّب إلى الإيمان حتّى لا يبقى بينهما قابُ قوسين، بل ولا قيد شعرة، ثمّ لا يؤمن بالله^(٣).

والرّجل لا يخدم قضية إثبات الواجب الذي هو رأس موضوع كتابنا بأقواله فقط المبنية على تدقيقات عميقة علمية، بل يخدمها أيضاً بعدم كونه من المؤمنين؛ إذ لو كان منهم؛ لاحتمل أن يحمل الملاحظة كلامه - بالرّغم من كرامته العلمية -

(١) في هذه النقاط ردّ على أسس المذاهب الإلحادية، وإن كان من غير ردّ على الإلحاد نفسه.

(٢) قال في كتابه «الثّورة الفرنسية وروح الثّورات»: «لا شك أن «جيتير» و«مولوش» و«فشنو» و«اللّه» وكثيراً غيرها من الآلهة لم تكن من الوجهة العقلية إلا أوهاماً ساذجة. ومع ذلك فقد كان لها شأنٌ عظيمٌ في حياة الشعوب».

على المحاباة لمذهبه الديني، فكلامه في موقفه هذا أشدّ وقعاً على رؤوس أولئك الملاحدة المنكرين لدليل العلة الغائية ممّا لو كان من المؤمنين. وهل تكون شهادة بظهور آثار العلم والقدرة اللتين تفوقان كلّ علم، وكلّ قدرة في الأشياء والأعضاء فوق شهادة الفيلسوف «جوستاف لوبون» غير المؤمن بالله؛ شهادته في قوله: لو بلغ علم أحد من العلماء مبلغ هذا التفوذ والإحاطة؛ لكان تفوّقه على الناس تفوّق الإله المعبود على عباده؟

أمّا أنّ الفيلسوف نفسه بعد أن قدّر هذا العلم؛ الذي رآه جلياً في نظام أعضاء الحيوان بأنّه يليق أن يكون علم الله؛ لماذا لا يعترف بصاحب هذا العلم، فهل يمكن علم بلا عالم؟ بل هي يمكن علم الله بدون الله؟ ولا شك: أنّ العلم الذي رآه في الخلايا الحقيرة وأكبره ليس للخلايا نفسها، فلماذا إذن لا يعترف بصاحب هذا العلم - الذي له قيمة علم المعبود - بأنّه الإله المنشود نفسه، والعلم المشهود علمه، وهو حسب الفيلسوف دليلاً على وجود هذا الإله وإشرافه على نظام الكائنات ذات الحياة وغيرها...؟ فتلك مسألة أخرى، مسألة الهداية؛ التي يختصّ الله بها من يشاء من عباده من غير تفريق بين الفيلسوف الكبير، والعاميّ الحقيّر، أو بين من يكون قريباً منها أو بعيداً.

فكأنّ الله أودع في داخل أعضاء خلقه هذا النظام الذي لا ينبغي أن يكون نظام غيره، وأعطى الفيلسوف «جوستاف لوبون» الفهم المتناسب مع دقّة هذا النظام؛ ليوقع الرّجل في حيرة وإعجاب فحسب، حتّى يأتي به إلى حافة الحقيقة، فيلمسها بيده، ويزنها بميزانها اللّائق، حيث يشبه العلم الذي دلّ عليه هذا النظام بعلم الإله المعبود، ثمّ بعد هذا كلّه يتوقّف في الحافة التي لا يتوقّف فيها بعد الوصول إلى هذا الحدّ من القرب، ولا يعانق نفس الحقيقة!!

فالتدقيق العلمي في الحجيرة ذات الحياة يؤدّي الفيلسوف الأوّل؛ أعني: «وولاس» ويهديه إلى ضرورة الإيمان بالله، أو بالإصحّ: يؤكّد فيه هذه الضرورة، ولا يهدي الفيلسوف الثّاني؛ أي «لوبون» إليها مع عدم كون الثّاني أقلّ إكباراً لسرّ الحجيرة من الأوّل.

وهذا سرّ الهداية الذي قد يفوق كلّ سرّ من أسرار الحياة، وحسبك أنّه سرّ القدر؛ الذي عقّدته بيده سبحانه وتعالى.

وآيات نظام الكائنات وبيّناته التي يعظمها الفيلسوف «جوستاف لوبون» حقّ

إعظامها، ثمَّ يتلعثم في تسميتها باسمها عبَّرَ عنها الفيلسوف «فنون» بطابع الله، وأحسن ما شاء.

فهذا الدليل - أعني دليل نظام العالم، أو بالتعبير الشائع بين علماء الغرب: دليل العلة الغائية - لُحِمْتْهُ التَّجربة وسداه اللّوازم العقلية القطعية التي لا يحوم حولها الانحلال. فماذا يطالبني به المتردّدون بعد هذا في الاعتراف بوجود الله متظاهرين بمظهر الاستناد إلى العلم الحديث المثبت المبني على التجربة؟!

وقد عرفت فيما سبق كيف يرغم ذلك المدعو «العلم الحديث» على التنازل عن عرش امتياز بصفه «المثبت» بالأدلة العقلية، وبشهادات علماء الغرب الحديثين أنفسهم؛ لأنَّ المقصود من وصف «الإثبات» إن كان الحصول على المعرفة اليقينية الضّرورية؛ التي لا تقبل الانحلال؛ فالبرهان العقليّ الممزوج بالتَّجربة، أو البرهان العقليّ الخالص أضمن له من التَّجربة، فإن أبى المعارض إلا أن آتي في صدد إثبات وجود الله بدليل تجريبي لا يشوبه الاستدلال العقليّ؛ فأنا أحيله على ما سبق في هذا الكتاب غير مرّة، وبمناسباتٍ مختلفة من المقارنة بين قوَّتي التَّجربة، والعقل، وخصيصاً على ما سبق ص ١٩٨ جزء أوّل عند نقد قول الأستاذ الغمراوي رقم ٢٢٥ - ٢٤١.



فهرس المحتويات

الباب الأول

في إثبات وجود الله تعالى

- ١ - المسألة الأولى ٦
- أثر اختلاف الخاصة عن العامة في العقلية الدينية ١٠
- الدين يشاطر العقل في كونه أشرف مميزات الإنسان ١٤
- ٢ - المقارنة بين الإسلام والنَّصْرانيَّة ١٤
- سبب الجدال بين العلم والدين في الغرب ١٧
- قسما النصرانية ١٧
- مسألة التثليث في المسيحية ٢٣
- المرأة بين الإسلام والمدنيَّة الغربية ٢٧
- نقض أ. أنطون لمقولة «الدين دين عقل» ٣٠
- العجب من تناقض أ. أنطون ٣١
- إقرار أ. أنطون ضد الأديان حجة قاصرة على دينه ٣٥
- جواب طعن أ. أنطون في معقولية المعتقدات الدينية بكونها غير محسوسة ٣٦
- تعدد الآلهة في المسيحية لا يعني تعدد أجزاء لاله واحد ٤١
- إقرار مجلس رهبان إزنيك لعقيدة التثليث ٤٢
- مسألة بنوة المسيح ٤٣
- الجواب على غمز أ. أنطون بعبارة «عباد الله» ٤٧
- دوافع أ. أنطون لنقد الإسلام والدفاع عن النصرانية ٤٨
- ممارسة فرح أنطون للشاعر محمد إحسان المحامي ٥٤

- الشروع في مقصد الكتاب الأوّل (التوفيق بين العلم والدين ٥٨
- البحث يقضي بتدقيق أربعة مواقف ٥٩
- المطلب الأوّل:** النَّظَرُ في موقف العقل من الدِّين، وفيه: إثبات وجود الله
- بالدليل العقلي ٦١
- الدفاع عن العقل الخطوة الأولى في الدفاع عن الدين ٦٢
- اضطراب موقف أ. فرح أنطون من العقل والدين ٦٢
- ركافة موقف أ. أنطون ٦٤
- الخلافاً بين الإلهيين والملاحدة ٦٦
- مسألة إيجاد الطبيعة العالم ٧١
- هل رأى الملاحدة الماديون المادة الموحدة؟ ٧٢
- المحسوسات تدل على وجود الله مرتين ٨٠
- خطر التقليد الأعمى للغرب ٨٠
- مشكلة طريق التعلّم في مصر ٨١
- موقف الغرب من الدين والعقل ٨٢
- النظر الحديث المغلوط إلى العلم ٨٢
- مقالات «نحو النور» ٨٣
- نقد مقالة الأستاذ الأكبر المراغي ٨٥
- منهج الشك عند المعاصرين ٨٧
- مقال مشابه في جريدة السياسة: ٩٣
- برهنة العقل على وجود الله ٩٤
- الفروق بين علماء المسلمين وفلاسفة الغرب إزاء الدين ٩٤
- ١ - العناية الغربية بالمنهج التجريبي ٩٥
- إشكالية دلالة مصطلح (العلم) عند الغربيين ٩٥
- أسباب عناية الغرب بالمذهب التجريبي ٩٦
- رأي ستياني ٩٧
- الأخلاق الدنيوية عند الغربيين ٩٨

- ٢ - تعميم التجربة الدينية في الغرب على الشرق مع فارق القياس فيهما ٩٩
- عداء الغرب المسيحي للعقل ٩٩
- حال ملاحدة المسلمين إزاء العقل والدين ٩٩
- نقول عن سبنسر ١٠١
- الرد على سبنسر ١٠٢
- تفصيل الجواب على سؤال : من أوجد الله؟ ١٠٤
- نقل آخر عن سبنسر حول البحث العلمي ١٠٨
- نقد مقالة سبنسر والآخذين بها ١٠٩
- نقض هيجل لقانون التناقض ١١١
- ضرورة القول بوجود الله ١١٥
- المقصد العقلاني لهذا الكتاب ١٢٣
- ٣ - نموذج غربي لصراع العقل مع الدين ١٢٤
- عودة الدين ١٢٦
- ١ - من «فولتير» إلى «كانت» ١٢٦
- ٢ - من «لوك» إلى «كانت» ١٢٧
- ٣ - من «روسو» إلى «كانت» ١٢٩
- «كانت» على خطى «روسو» في نقد الإلحاد ١٢٩
- موقفنا بالنسبة لكانت وروسو رغم اتفاق الغاية ١٣١
- خسارة علماء الغرب العقل والدين معاً ١٣٦
- شبهة تعترض مسألة «إثبات الواجب» ١٣٧
- إثبات وجود الله بالبرهان العقلي المعروف ١٤٦
- نوعا الموجود ١٤٩
- طريق العلية (الدليل الكياني) ١٥٠
- أهمية مبدأ العلية ١٥٢
- علماء الكلام لم يدوّنوا المبادئ الأولى ١٥٣
- الاعتناء بإثبات الواجب يعصم من الحسبانية ووحدة الوجود ١٥٤

- المعقولات المبرهن عليها ليست دون المحسوسات ١٥٥
- كيف يمكن وجود الله ضرورياً مع عدم الضرورة في وجود هذا الكون؟! ١٥٦
- إثبات وجود الله يتوقف في مرحلته الثانية على بطلان التسلسل ١٥٧
- بطلان طعن الشيخ محمد عبده في إبطال التسلسل ١٥٩
- إيضاح البطلان المتصور في تسلسل العلل غير المتناهية ١٦١
- مثال سلسلة الأصفار إلى جانب اليسار ١٦٣
- مثال سلسلة المستقرضين ١٦٣
- مثال سلسلة الواقفين المستنديين إلى بعضهم ١٦٤
- نتيجة الأمثلة ١٦٨
- سلسلة العلل المتناهية موجودة بينما سلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ١٧١
- مقارنة بين العقل التابع للتجربة والعقل الحر ١٧٦
- رونوي يوافق المتكلمين في اشتراط استحالة التسلسل : ١٧٨
- برهان التطبيق على بطلان التسلسل ١٧٩
- اعتراضات «كانت» ١٨١
- «ديكارت» و«كانت» ١٨٥
- نقد التعاطي الثقافي في مصر مع فلسفتها ١٨٥
- ديكارت يلغي ثنائية العقل والإيمان القروسطية ١٨٨
- امتياز فلسفة ديكارت ١٩٣
- استدلال ديكارت بوجود الخلق واستمراره على وجود الله تعالى ١٩٥
- نقد الدليل الأنطولوجي ١٩٦
- انحراف «كانت» وأثره على الملاحظة المعاصرين ٢٠٠
- الدفاع عن الدليل العقلي النظري ٢٠١
- خلاصة مذهب كانت حول الله والكون والحياة ٢٠٢
- «كانت» لم تكن له نزعة إلحادية ٢٠٤
- النظر في الفلسفة الحسابية ٢٠٥
- أقسام الفلسفة ٢٠٥

٢٠٦	خطر الحسابانية على الفلسفة
٢٠٨	أقدم أدلة الحسابانية
٢٠٩	القضاء على الحسابانية الأولى
٢٠٩	الرواقيون الإيقانيون
٢١١	ما وراء الطبيعة عند الرواقيين
٢١٢	الانتكاسة الحسابانية الثانية في الفلسفة اليونانية
٢١٣	نشوء الإيقانيّة التلفيقيّة
٢١٤	الحسابانيون الجدد
٢١٤	خلاصة مذهب الحسابانية الجدد
٢١٥	الحسابانية والفلسفة القديمة
٢١٦	الإشكالية المعرفية عند الفلاسفة القدماء والغربيين
٢١٦	القول الصحيح في المعرفة البشرية
٢٢٠	إضافة الرهبان في القرون الوسطى على نظرية اليقين
٢٢٠	عودة الحسابانية وقضاء ديكرت عليها
٢٢١	عودة داء الحسابانية الأخيرة
٢٢٤	تغلغل الحسابانية في الفكر الفلسفي الحديث
٢٢٨	الفروق بين هيوم وكانت
٢٣٨	ختام المطلب الأول من الباب الأول
٢٤١	المَطْلَبُ الثَّانِي : موقف العلم من الدين
٢٤١	العلم لا يناوئ العقل إلا إن شابه الجهل
٢٤٩	المفارقة في مُدعى الطبيعيين
٢٥٠	نقد المذهب الماديّ
٢٥٠	نقد التسلسل / مقالة كارو
٢٥٠	مقالة ريشة
٢٥١	مقالة جوستاف لوبون
٢٥١	وکارو أيضاً

٢٥٣	 نباهة أرسطو
٢٥٤	 مقالة «كيليوم دفونتيه»
٢٥٥	 مقالة شورول
٢٥٥	 مقالة أوليورلوج
٢٥٦	 سبب تمسك الملاحظة بإرجاع كل حادثة إلى الحركة
٢٥٨	 مقالة ديمقراط
٢٥٩	 فساد التمسك بتسلسل العلل
٢٦١	 مقالة أوليورلوج
٢٦٣	 مقالة كورنو
٢٦٣	 مقالة «رونوي يه»
٢٦٤	 كتاب للأستاذ مظهر يساند المذهب الداروني ويهاجم الأفغاني
٢٦٧	 المطلب الثالث : موقف العلم من العقل
٢٦٨	 مغالطة تسمية العلوم التجريبية «العلوم المثبتة»
٢٦٩	 وجوب الوجود أعلى مراتب الوجود
٢٧٠	 شبهتها منكري إمكان إثبات وجود الله من الغربيين
٢٧٩	 فضل علماء الكلام ومنهجهم في إثبات العقيدة
٢٨٤	 محاور هذا الباب
٢٨٧	 المبادئ الأولى الذهنية
٢٩١	 سبب تعذر إثبات وجود الله تعالى بالتجربة
٢٩٢	 قول اسبنسر
٢٩٣	 شبهتان حول الاستدلال العقلي
٢٩٤	 الحكمة من كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال العقلي
٢٩٤	 قصور التجربة الحسية
٢٩٥	 قول كارو
٢٩٦	 قوانين العقل تقيد دعاوى علم الطبيعة
٢٩٧	 استقلال إدراك العقل عن التجربة خارج إطار الماديات

٢٩٧	من مظاهر اختلاف العقل والحسّ
	المطلب الرابع: موقف التجربة من الدين وفيه الدليل الثاني
٣٠١	لإثبات وجود الله المسمّى بدليل العلة الغائيّة
٣٠٣	نظام العالم يدل على إدراك وإرادة إقامته
٣٠٤	خطر القول بـ(الإدراك والإرادة) على مذهب الماديين والطبيعيين
٣٠٧	خطبة الراهب غالياني
٣٠٨	من عجائب منكر العلل الغائيّة
٣١٠	دلائل العلل الغائيّة تفوق الحصر
٣١١	حماقة الملاحظة الجدد
٣١٢	مقالة أ. فرح أنظون
٣١٣	مقالة أ. فريد وجدي
٣١٤	الرد على أ. وجدي
٣١٥	ومثل أولئك الشاعر محمد إحسان المحامي
٣١٥	النبيّ الجديد أو نبوءة عن المستقبل
٣١٦	مناكفة الشاعر لتصريحات علماء الغرب
٣١٦	قول بوختر
٣١٦	جوستاف لوبون
٣١٧	لوسيه بووانكاريه
٣١٧	ريشه
٣١٨	هانري بووانكاريه
٣١٩	وليم كروكس
٣٢٠	تنويه علماء المسلمين بأهمية الإدراك ووظيفته
٣٢٠	مسألة اتصال الروح بالجسد
٣٢١	قول الماديين في الروح والعقل
٣٢١	الرد على الماديّين
٣٢٢	إنكار بعض الفلاسفة المادة

- ٣٢٢ إنكار بعض الفلاسفة النفس والمادة
- ٣٢٢ مذاهب القائلين في مشكلة اتحاد النفس بالبدن
- ٣٢٣ مقالة لبيتز حول التناسق الأزلي
- ٣٢٤ الباعث على القول بالنفس الكلية للعالم
- ٣٢٤ قول داويد هيوم
- ٣٢٥ إبداع هيوم في دراسة المادة
- ٣٢٥ هيوم يناقض مذهبه
- ٣٢٦ «كانت» لم يبعد عن «هيوم» رغم نفيه الحسابية
- ٣٢٧ تناقض كانت في مسألة الإدراك
- ٣٣١ دليل السوق الطبيعي (الغريزة) على العلة الغائية
- ٣٣٣ عدم دقة مصطلح «السوق الطبيعي»
- ٣٣٥ هروب الملاحظة من الإقرار بالعلّة الغائيّة إلى القول بـ«المصادفة»
- ٣٣٧ نقد شورول لزيف الطبيعيين في الاعتراف باللّه تعالى
- ٣٣٧ فساد استدلال الطبيعيين
- ٣٤٢ موقف العقلاء من إحكام العالم وإتقانه
- ٣٤٣ طريقة التفكير السليمة
- ٣٤٣ مقالة كاميل فلا ماريون عن إحكام الصنعة
- ٣٤٥ جواب لبيتز عن الاعتراض بما لا تظهر فيه العلة العنائية لنفيها
- ٣٤٥ شبهة سبق القوانين الطبيعية لنظام العالم
- ٣٤٦ تخطيط الملاحظة في تأويل نظام العالم
- ٣٤٧ الملاحظة والاعتراف التدريجي بالنظام
- ٣٤٧ مقالة بوختر
- ٣٤٩ خلاصة رأي بوختر
- ٣٥٠ الشبهات الرئيسة لنفاة النظام
- ٣٥٠ الجواب عن الشبهة الأولى
- ٣٥١ الجواب عن الشبهة الثانية

٣٥٣	ملحدٌ جديد
٣٥٣	كاتب «لماذا أنا ملحد»
٣٥٤	تبعيته لبوخنر في محاولة إسقاط العلة الغائية
٣٥٧	جواب أ. وجدي عن تخططات الكاتب
٣٥٨	قصور ردّ أ. وجدي على هذا الملحد
٣٦٠	الملحد الجديد يركز على التلاعب بعقول الشرقيين
٣٦٧	الرد على هذا الملحد بنفي فرض «الإمكان» على نطاقه الأوسع
٣٦٧	نفي الصدفة
٣٧٠	نفي عدم القصد والتدليل على العلة الغائية
٣٧٢	نفي الصدفة في تكوين عالم منتظم
٣٧٤	نفي تولد الانتظام من المصادفات استناداً إلى طول الزمان
٣٧٧	دعوى قدرة المادة على التفكير والشعور
٣٧٧	صيغة هكل
٣٧٨	الرد على هكل ومن معه
٣٨١	اعتراضان على دليل العلة الغائية
٣٨١	اعتراض نيوتن
٣٨١	ردّ ليبنتز على نيوتن
٣٨٢	ملخص رأي العقاد
٣٨٢	الجواب الصحيح عن اعتراض نيوتن
٣٨٣	اعتراض على ليبنتز
٣٨٤	اعتراض «كانت» حول جدوى العلة الغائية في إثبات وجود الخالق الحكيم
٣٨٥	الجواب عن شبهة كانت
٣٨٧	اعتراض اسبينوزا
٣٨٧	الجواب عن اعتراض اسبينوزا
٣٨٧	تقرير الإشارة للعلّة الغائية عند المتكلمين
٣٨٧	قوة دليل العلة الغائية

٣٨٩	 الإدراك طريقاً للمعرفة
٣٩٢	 تقرير دليل إحكام الصنعة (الانتظام)
٣٩٣	 تحرير النزاع مع الملاحدة
٣٩٦	 خلاصة الباب الأول
٣٩٩	 تقرير مسألة إرادة الله
٤٠٥	 اعتراف كانت بصانع أجل وأعلى
٤١٣	 فهرس المحتويات