

موقف العقل والعلم والعالم

مِنْ رَجُلٍ الْعَالَمِينَ

وَعِبَادَهُ الْمُرْسَلِينَ

تأليف

مُصطفى صَبْرِي

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً

الجزء الثاني

الطبعة الثانية

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

وَلَرُّ

لأحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

(حقوق الطبع محفوظة للمؤلف)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الْأَوَّلُ

في إثبات وجود الله تعالى

إثبات وجود الله - الذى هو رأس الدين وأساسه الأعظم وركنه الأول - عنوانه المعبر عنه في علم الكلام : إثبات الواجب ، لكون معنى وجود الله الذى يثبتته أهل ذلك العلم ، وجوداً من يجب وجوده في الموجودات موجود كذلك ونحن المؤمنون بالله نؤمن بهذا الموجود الواجب الوجود .. وثبت وجوده من غير تعيين لذاته بغير هذا الوصف الذى هو وجوب الوجود ، ومرادنا من « الله » هو تلك الذات المتصفة بهذا الوصف كائنه من كانت . وليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله ، لأن كل ما سواه موجود 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 يثبتته المثبتون . وليس في الدنيا أحق وأضل من نفاته أو الشاكين في وجوده ، إذ يمكن كل شيء أن لا يكون موجوداً أو يُشكَّ في وجوده ، لأنه ممكن 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 فرض عدم من يجب وجوده ، وهو تناقض محال .

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 نبهت في مسألتين :

— ١ —

المسألة الأولى

هل للدين أساس من الصحة ، وهل يهم الإنسان درس ذلك ؟ .
وبعبارة أخرى : هل البت في مسألة الدين إثباتاً أو نفيًا واستيقان بوجود الله الذي هو أساس الدين ، من المسائل الرئيسية الحيوية للإنسان ، بل في رأس تلك المسائل بأجمعها ؟

نحن لا نجعل عند ما ندعو كل من يمد نفسه من أهل التفكير إلى درس كتابنا هذا ، أن من المبادئ المعاصرة الحديثة أن يُقضى على فكرة الديانة الراسخة في أذهان الأمم منذ ابتداء تاريخها ، وأن القضاء عليها يعدُّ من تمام تحرير البشر . ولأرب في كون هذا المبدأ المادى لفكرة الديانة مبنياً على زعم أن الدين ليس له أساس من الصحة ولا لله تعالى وجود إلا في أوهام معتقديه^(١) غير أنه إن كان الله موجوداً والنشأة

[١] كما سمعت واحداً من العامة الذين كنا نحسب أن عقيدتهم الدينية أمتن ، فإذا بك تراها تزول بأسخف تشكيك من مشكك كما نبه عليه علماءنا في مسألة إيمان المقلد . . سمعته وهو من عامة تركي الحديثة . . يتأسف على ما مضى له من الزمان حال كونه مؤمناً بما ألقى رجال الدين في وهمه من الأفكار التي اختلفوها ولا أساس لها من الصحة . على أن عقيدة الإنكار المادنة في ذلك العامى ملفاة أيضاً ، إلا أنها في دورته الجديدة ملقاة من أناس آخرين . فهو مقلد في حالتيه .

الأخرى واقمة مع ما فيها من محاسبة الإنسان على ما سبق له في حياته الدنيا، وجزائه عليه إن خيراً فبالخير وعلى رأسه الإيمان بالله الذي خلقه ، وإن شراً فبالشر وعلى رأسه الكفر والإلحاد... إن كان الأمر كما يعتقد المؤمنون وكان المتوهمون هم المكذبين ، فلا يكون إذن حد لأهمية مسألة الدين وتبليغها .. ولا يكون حد لضلال المنكرين ولا للويل الذي يجره عليهم إنكارهم^(١) وعليه فتكون هذه الحياة الحاضرة التي نعقد كل آمالنا عليها ونقف كل جهودنا على اجتناء سعادتها واجتناب شقتها ، كاللدر المدرسي الذي لا يقام لسعادته ولا لشقائه وزن إلا على قدر ما يفتح لمن يجتازه من باب السعادة أو الشقاء في الدور الذي يأتي من بعده .

ولا يزال شيئاً من خطورة المستقبل الكبير الذي ينتظر المرء في نشأته الثانية ما نسمع كثيراً من أبناء العصر أن ما يهم أهل هذا الزمان هو الحقائق الملموسة الراهنة دون ما قدر له من الوقائع الغيبية الآتية ، بعد أن كان أنبهاً مقطوعاً به من دون شك بكتاب عميدة الرء الدينية ويخامرها الفينة بعد الفينة ، كما لا يزال شيئاً من خطورة الحياة التي تواجه الفتى بعد انقضاء الدور المدرسي أن لا تكون هذه الحياة

[١] بل ولا للويل الذي يجره شك الشاكين في دينهم عليهم ، لأن الدين لا يأتلف مع الفك ويتطلب الجزم الحاصل . ولا يصح أيضاً إيمان المرء احتياطاً ، ليق نفسه من العذاب إن كان ما يعتقد المؤمنون حقاً وهو لا يزال على شك في صحة ما يعتقدونه .

وما ادعاه ابن الوزير البني في « إثبات الحق على الخلق » ص ١٩ من كفاية هذا الإيمان الاحتياطي في إيقاظ 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 » فليس بشيء ، وكيف يصح إيمان من قال الله عنهم : « ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ؟ » أما اعتراف القرآن بإسلامهم فذاك الإسلام بمعنى الاستسلام إذ لا يتصور إسلام بدون إيمان . وآخر الآية مفيد بشرط إطاعتهم مخلصين لا متظاهرين ، ليكن مع أولها . وليس بشيء أيضاً قياس المؤان البني ههنا الإيمان الاحتياطي بإيمان المقلد عند الفائلين بصحته ، لأن الفائلين بذلك يشترطون كون المقلد جازماً بصحة ما يعتقد جزمًا لا يشوبه بأدنى شك ولا ينقصه إلا الاستدلال

أيضاً من الحقائق الملموسة الراهنة وهو في الدور المدرسي وسنّه ، إلا عند الشاب الغافل الذي تلهيه الأهواء عن واجب ذلك الدور . نخطورة المسألة إنما هي في تحقق وقوع الحياة الثانية أو عدم تحققه ، ذلك الذي يُعنى به العاقل المفكر في العواقب والذي ندرسه في هذا الكتاب مقلّبين النظر فيه ومبتدئين من مسألة وجود الله مالك يوم الدين والدنيا . والذين ينكرون الحياة الثانية من غواية التجربة بحجة أنها ليست من الحقائق الملموسة فهم كما لم يجربوا وقوع تلك الحياة لم يجربوا عدم وقوعها أيضاً . والموت الذي كلُّ نفس ذاتقته وكل نفس تجربه كل يوم في أناس غيره يكفى العاقل حقيقة ملموسة رهيبة .. ومن مؤسسات المدنية الحديثة الغربية شركات التأمين على الحياة يراجعها الناس للتأمين على حياتهم . ولا معنى لهذا التعبير عن غاية تلك المعاملة ، فهل تكون حياة المقيدين في تلك الشركات مضمونة ؟ كلا ، والمعنى الحقيقي للتأمين على الحياة الأبدية إنما يوجد عند الكاسبيين آخرتهم في دنياهم .

ثم لا نجعل ماسية ولون اعتراضاً علينا من أن أناس هذا الزمان لا يجدون في خلال مجادلتهم الحياة الحاضرة القاسية التي لا تدر على الأكثرين غير المعيشة الضنك ، فراغاً من الوقت ليشغلوا فيه بالأعمال الدينية ولا سيما بدرس وتحقيق ما يكون أساس تلك الأعمال من البت في مسألة وجود الله ، حتى يتوجه إليهم ما ذكرته آنفاً من التكاليف على تقدير أن يكون الدين حقيقة من الحقائق الهامة الحيوية للبشر إن لم يُسأل الإنسان عنها في الدنيا يُسأل في الآخرة .. وحتى يصبح تشبيه واجباته بواجبات السنين المدرسية التي تكتسب بها سعادة سنوات أخرى أهم مما قبلها وأطول .

أنا لا أجهل اعتراضهم هكذا بما يشبه إعراض أمة عن سماع دعوة النبي المبعوث إليهم وعن النظر في معجزته للتثبت في نبوته .. لا أجهل حالتهم هذه وهم يجهلون جوابي عليهم بوجهين : الأول كيف يجد من يجد من الناس فراغاً وسعة من وقته المشغول

قبل كل شيء بالسعي في أمر المعيشة ومجادلة حوائج الحياة الضرورية ، للتوسع في أنواع العلوم والتمرن في شتى اللغات ؟ فإن كان هذا الصنف من الناس على كثرتة في هذا الزمان ، قليلا بالنسبة إلى الجميع ومنحصراً على الأكثر في الأغنياء وأولادهم ، فليكن المشتغلون أيضاً بتدقيق أمر الدين والمتعمقون في درسه من تلك الفئة القليلة .. لكن على شرط أن لا يكون القيام بهذا الواجب مقصوراً على رجال الدين بل منتشرأ بين كل صنف من صفوف الخاصة ، وأن لا يبق الإسلام كأنه دين صنف المممين من المسلمين فقط وواجب الاهتمام به والدفاع عن حقوقه واجبههم ، وموقف غيرهم من الإسلام موقف المساوم المترخص !! وبعد مراعاة هذه الشروط يكون درس أمر الدين من الفئة المختصة مقبولا عند الجميع ، وماتقرر بين الدارسين معهولا به لدى الجميع كما هو الحال في سائر المسائل .

والوجه الثاني أنا لو صرفنا النظر عما يصيب منكرى الدين في يوم الدين من الولايات كما صرفوا هم أنفسهم ، فلا شك لهم ممي في لزوم الأخلاق لأى أمة تسمى أن لا تتأخر عن سائر الأمم في حلبة الحياة الدنيا وأن تقوم بحق القيام بواجبها في الذود عن كيانها وكرامتها ووطنها واستقلالها فيه . فهل يسع المعترضين أن ينكروا الأخلاق كما ينكرون الدين ، أو على الأقل كما ينكرون سعة أوقاتهم للنظر في أمر الدين أم يمتزفون بإصابة شاعر مصر في قوله :

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت وإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا

ولاشيء يمدل الدين مما يعمد الأخلاق ، وإن كان الملاحدة يذعنون الاستغناء عن الدين بالعلم المقوم للأخلاق ، لأن وازع الدين أقوى من غيره .. حيث يكون تأثيره قانونيا ماديا مؤيدا بالعقوبات الشاملة للظاهر والباطن ، في حين أن تأثير العلم أدبى بحث وتأثير القانون الحسكى لا يجاوز الظاهر . ألا يرى أن تعميم التعليم في الأمم الراقية

لا يفنيهم عن وضع قوانين زاجرة، مع أن تعميم الدين أسهل من تعميم العلم . وقد نفى « اسبنسر » الأخلاق العلمية . وقال « هازرى بوظكاربه » فى كتابه « الأفكار الجديدة » : « ليست هناك أخلاق علمية ولن تكون ، وإنما يكون العلم مساعداً للأخلاق بالواسطة » ورأى « فيخته » تلازماً بين الدين والأخلاق فقال : « إن الدين من غير أخلاق خرافة والأخلاق من غير دين عبث » .

ولم ير « كانت » ضماناً للأخلاق يوثق به غير الدين .. حتى إن هذا الفيلسوف انتقد جميع الأدلة المنصوبة لإثبات وجود الله كما سيأتى ، ثم بنى الإيمان به على دليل الأخلاق فأوشك أن لا يعترف بوجود الله لولا ضرورة الحاجة إليه لصيانة الأخلاق ، ورأى أجدر وصف لمن يفكر وجود الله أن يقول : « إنه كافر بالأخلاق » وإن كان لنا كلام على رأيه هذا فى ترجيح دليل الأخلاق لإثبات وجود الله على أدلته المعروفة النظرية ، يأتى إن شاء الله فى محله من هذا الكتاب . وخلاصة الجواب على اعتراضهم الأخير عدم التعويل على صلاح الدنيا أيضاً من غير استناد إلى الدين .

وأنا لا أجهل بعد هذا أيضاً أن المتظاهرين بالدين مع عدم الاعتراف به من صميم قلوبهم يعيشون فى التسليم بلزوم المحافظة على أخلاق الأمم بواسطة الدين ، وإنما يخالفوننى فى اعتقاد أن الدين حقيقة تستند إلى الواقع لا إلى قضاء حاجة اجتماعية فقط ، فالدين عندهم يقبل على أنه ذريعة إلى الأخلاق وضرورة لصلاح المجتمع . وإنى بعد التنبيه على أن هذا المذهب ليس مذهب « كانت » المار الذى ذكر الذى أرزعه عن أن يكون على مذهب هذه الفئة غير المؤمنة ، أنتقد عليهم هذه العقلية الزائفة ولا أرى فيها ضماناً معقولاً لصلاح الدين ولا لصلاح الأخلاق ، لأن معناها لو فكروا أن الدين كذوبة يتمسك بها ويتخذ أساساً تقوم عليه أخلاق المجتمع ، إلا أن هذه الكذوبة تعتبر بل تعتقد صدقاً ليصح اتخاذها أساساً للأخلاق ، ولا تكون الأخلاق قائمة على

أساس فاسد ففسد هي أيضاً ، وبعبارة أخرى لئلا يكون قد ارتكب في مبتدأ الأخلاق ومبتناها ما ينافيها من الكذب الذي هو رأس المفسد والمساوى . ومعنى هذا المعنى بناء الأخلاق على التناقض ، لأن تحليل تلك العقلية أن المرء يكلف مع علمه بكون الدين خرافة أن يعتقده كأنه حقيقة وأنه أفضل ما تبني عليه الأخلاق وأمتنه ، فيخدع نفسه وغيره في دينه وأخلاقه . لكن الخرافة لا تكون حقيقة باعتبارها حقيقة والكذب لا يكون صدقاً باعتباره صدقاً ، وإنما يتضاعف الكذب ويرتق من الكذب البسيط إلى المركب 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 الصميمي في دينه هو الصميمي في أخلاقه وأن يكون زائف الدين زائف الأخلاق ومشبووه مشبوهاً^(١) . ومعنى هذا البيان أن كون الدين ضرورة اجتماعية كما يدعون ، يتوقف على كونه حقيقة من الحقائق ، وإلا فلا يكفي هذا الدين لتأدية تلك الضرورة ما تحتاج إليه حق الأداء ، فتكون دعوام مع ما يضيفون إليها من عدم الاعتراف بكون الدين من الحقائق الثابتة ، جمعاً بين النقيضين ناقضة لنفسها بنفسها . لم يبق بعد قطع كل طريق 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 بحقائق الأمور ، وإنما واجبهم أن لا يتظاهروا بهذه المعرفة وبحترموا عقائد الأمة^(٢) .

وأنا أقول : أي حقيقة هي التي يعرفها الخاصة ضد الدين ؟ أليست معرفتهم عبارة عن الجهل بالحقائق الدينية مع الإعراض عن درسها ونقاشها ؟ فإن لم يمرضوا عنه فإني

[١] لا يخفى أن كلامنا في هذا الباب محمول على الأغلبية التي يبني عليها الحكم . فلا عبرة بالنادر المفروض ممن لا دين له وهو مستقيم الأخلاق .

[٢] كما ذكره الأستاذ فريد وجدي عن نوابغ البلاد الإسلامية المستبطين للحلاد .

أدعواهم إلى مطالعة هذا الكتاب ومناقشتي فيه . أما اختلاف الخاصة عن العامة في العقلية الدينية فهذا هو الداء المضال المقام الذي أصيب به الغرب أولاً ثم قلده الشرق وأمن فيه أكثر من مقلده حتى حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم أعمق وأخطر مما بين الأغنياء والفقراء . وقضى على التواضع والتواضع .. فالعامة تلبى دعاة الشيوعية وتتهب أموال الأغنياء ومع هذا لا ينجو من الفقر ، وأسر الخاصة^(١) الذين يعتبرون مخادعة الناس من حقوق الأذكىاء لفقدان الدين الذي يدعواهم إلى رحمة الناس وإنصافهم ويؤسس بين طبقاتهم المتفاوتة في المال والعقل ، أخوة صادقة إنسانية . وتشخيص ذلك الداء على القاعدة التي انتهينا إليها مع القارىء من أن زائف الدين زائف الأخلاق البتة ومشبووه مشبوها ، أن يكون الخاصة المصريون اقتسموا الأخلاق بينهم وبين العامة فاختاروا لهم صميمها القائم على أساس الديانة واختاروا لأنفسهم زيوفها ومشبوهاها .

وأقول بمد كل هذا وذلك من السمات المقتنعة 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 ، فن الضروري أن يكون العلم بالله وبوجوب وجوده ، في رأس جميع العلوم والمعارف البشرية . من حيث أنه على تقدير وجوده تكون تلك العلوم مع العقول المتهتدة إليها كلها من خزائن جوده ، ويكون في عدم الاعتراف بوجوده أشنع ما يتصور وما لا يتصور من سوء الأدب ونكران الجليل .

والعقل الذي امتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعي - حتى قال « شاتوبريان » : « إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي » - يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى

[١] والرأسمالية التي كانوا يشكون من أسرها قبل البلشفة تتركز بعدها في الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطانها على الفقراء المأسورين أوسع وأقوى بكثير من الرأسماليين الأولين المنقرضين .

في الطبيعيات بحيث تستغرق كل همه وكل شغله ، بل يفرض من أئمن أوقاته - مهما كانت مشغولة - قسطا للتفكير في منشأ ومصيره والمحيط الذي يتنفس من هوائه ويشبع نظره من مدى أنحائه .. فلو وجد أحدا نفسه على أثر استيقاظه من نومه ذات صباح في صرح لم يره من قبل وهو أنخم وأبدع وأوسع ما يكون ، فلا شك في أنه يندهش ويكون أول ما يسأله ويفحص عنه مالك القصر^(١) فهل عظمة صرح العالم وسعة

[١] قال الأستاذ أحمد أمين بك في مقالة له منشورة في مجلة « الثقافة » عدد ٣٤٦ بعنوان « الحياة الروحية » : « بيت جبل ترعك عظمته وفخامته وقد أسبل عليه القدم جلالاته ، يسهدهم الهندسه بالمقدرة الفنية ، تدخله فتعجبك آياته كما أعجبك بناؤه قد فرشت كل حجرة منه فرشاً جميلاً متناسقا وزين البيت كله بأنواع الزينة وحلى بأنواع الطرف ، وكان حديث الناس في الإعجاب به ووصف جماله وجلاله يفيض المهندس في وصف بنائه والفنان في الإشادة بفنه والهاوى في الإعجاب بظرفه والأديب بوحى مناظره وكلهم يتفقون على حسنه .

« ولكنهم يختلفون اختلافا كبيرا في أمر من أموره : فقوم يقولون إن في البيت كنزا مدفونا لنا نعلم مقره ولكننا واتقون من وجوده ، وهذا الكنز في غاية من عظم القيمة حتى إن البيت وما فيه لا يساوى شيئا بجانبه ، ومن وصل إليه أو نال شيئا منه كان ذا حظ عظيم . أما من اكتفى بمنظر البيت ومتاعه فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها .

« وقال آخرون إن هذا الكلام من صنع الخيال ، وليس في البيت إلا ما نحس وما نرى وما نلمس ، فهذا هو الحق وهو الحق وحده ، أما الكنز فلا نؤمن به إذ لا دليل عليه ، وإنما هي أقوال قالها السلف وتوارثها الخلف ، ولنا نؤمن إلا بالهس ، فإن شئتم أن نؤمن بالكنز فأرونا جهره .

« ولما خلا المؤمنون بالكنز إلى أنفسهم اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه . فقال قوم نطلق البخور ونقرأ التماويذ حتى يفتح الكنز ، وقال آخرون إنما يكون ذلك بسحر وضرب الرمل وهزى آخرون بكل ذلك وقالوا إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس ورياضتها وتطهيرها وإرهاق مشاعرها حتى تصبح كالمرآة المجلوة تنعكس عليها صور الأشياء ومنها الكنز .

ثم قال : « هذا مثل الحياة المادية والحياة الروحية وهذا مثل الحياة الروحية بما فيها من حق وباطل . =

حدوده وارتفاع سمكه فوق ما يتصوره المتصورون، مغنيته عن أن يكون له مالك يفحص عنه؟ ثم إنه كيف ومن أى طريق أتى هذا الصرح ومن أتى به وأين كان قبل أن يأتيه؟ وهكذا مجيئه إلى هذه الحياة الدنيا من أتى به إليها؟ ومن أى طريق كان مجيئه؟ فهل كان يعرفه لو لم يسمعه من الناس في سن التمييز؟ ولماذا لا يندش عند ما سمع أنه خرج من بطن أمه؟ وطريق النطفة والتكوّن منها في بطن أمه ينبغي أن لا ينفعه فيغنيه عن التفتيش في مصدره، لكون ذلك التكوّن أعظم معجزة جديرة بأن ينكرها

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

وأنا أقول : أراد الأستاذ باختلاف سكنة البيت في وجود كنز لا يعلم محله من البيت أو عدم وجود شيء فيه غير ما يحسونه ويلفونه ، اختلاف الناس في وجود موجود وراء هذا الكون المحسوس وهو الله الذي يعترف المؤمنون بوجوده، حينما ينكره ملاحدة الماديين والطبعيين . لكن المناسب المعقول في التمثيل عن الله أن يكون صاحب البيت المذكور الذي يتصرف فيه ويرافب أعمال الداخلين من غير أن يكون منظوراً لهم، وبعد الذين يرضى عنهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت .. في بيت آخر أجل من هذا وأفخم ، لأن يكون كنزاً مدفوناً في محل مجهول منه . لأن الكنز مهما غلت وعظمت قيمته فلا يتصور له التصرف 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 بمجرد الإيمان بوجود الكنز من غير وصوله إليه ، حين ينفع المؤمن بإيمانه بالله من وراء الغيب . فالتمثيل عن الله بالكنز غير ملائم من وجوه ، وإنما انجذاب العقول والأفكار في مصر إلى المال حتى في الحياة الروحية أكثر من أى شيء غيره ، آمال 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 المتصوفين وأهل براهين علماء الكلام العقلية المنطقية ، وقد علم القارئ في مناسبة أخرى سبقت في مقدمة كتابنا هذا أن الأستاذ أحمد أمين بك من النامطين لعلم الكلام . والجواب عليه سابق في محله .

الأستاذ فريد وجدى بك، لاستحالتها لولا أن يكون له مكوّن قادر على كل شيء . ولا ينع من إعجازها وإنكارها كثرة أمثالها ، بل كثرة الأمثال تكون معجزة ثانية وتكوّنه بنفسه من النطقة المهيّنة من غير مكوّن ومن غير شعور بذلك التكوّن. الحاصل من نفسه مستحيل عند العقل . فن كوّنّه إذن وأنى به إلى صرح الكون ومن كوّن الصرح الذى أتاه ؟ ولعل مكوّن كل من الآتى والمأتى العجيبين واحد لا شريك له !

فهذا التفكير كان يشغل حتما ذهن كل إنسان أكثر من أن يشغله أى شيء ، لولا أنه قدم هذا العالم طفلا ليس من شأنه الإدراك والتفكير فيه وفي موجدّه . وعند بلوغه سن التفكير يكون قد تقادم عهده بالعالم ونفسه وتعوّد عدم التفكير . فلولا ذلك لكان كل أحد ذى عقل لا يريحه عقله عن التفتيش في موقفه العجيب المثير كمن وجد نفسه ذات صباح في مملكة عظيمة مترامية الجوانب أو قصر عال لم يره من قبل كما قلنا . ومع هذا فبلوغه الحلم وانكشاف غريزته الجنسية يكون له بمثابة تولد جديد منه إلى العالم وقدم جديد . وعندئذ يجب عليه أن يفهم الدافع الخلقى القوى الذى دفع أبويه إلى العمل لإبقاء النوع الإنسانى من حيث لا يشعرون على أكثر تقدير ، وهما ليسا بموجدى هذه الغريزة فيهما بل وجداهما حاضرة لما جاء أوانها كما وجدها حاضرة في نفسه ، فن الذى أوجدها وأعدّها فينا ؟ أليس هو الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجمل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون^(١) .

فهذا أعنى بلوغ الحلم وأوان التفكير للإنسان في وجوده وموجدّه وبأنى صرح العالم الذى أتاه من غير إرادة منه ولا علم . ولهذا اعتبرته شرعة الإسلام مبدأ المكافية . فن يأكل ويشرب ويمشى في مفاكب الأرض الذلول ويشغل نهاره في معاشه وينام ليله مستريح الجسم وفارغ البال من دون فحش عن أصله ومنشأه ومُنشئه ويدعى استغناؤه

[١] لن يوجد قول عن موقف المرأة من الرجل أحسن وأبلغ وألطف من هذه الآية .

عنه واستغناء العالم الذى آناه، بأرضه وسماؤه ونجومه التى لا تمتد وتصغر بجانب بعضها الشمس التى هى أكبر من كرتنا بملايين ، أو يعيش على شك فى أمره غير حاصل على يدنة منه - فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه .

وجملة القول أن الدين الذى يشاطر العقل فى كونه أشرف مميزات الإنسان - حتى إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين عرفوا الإنسان بأنه حيوان له دين - ^(١) وعلى رأسه الإيمان بوجود خالقه والإذعان لسلطته عليه فوق كل السلطات ومدىنيته له فوق كل المدينيات ؛ يمز على الكرم أن يكون موقفه من قلبه موقف المتطفل الذليل تبعده عنه شبهته فى صحته وتقربه إليه شفقتة الوراثة عليه ، تفكيره فيه - إن كان يفكر - يحمله فى قلق واضطراب دائم لا يطمئن إلى الإيمان ولا يجهر بالكفر فيبيت بينهما حائراً أو يأوى إلى إقبال بحته وعدم الالتفات إليه كائناً ما كان أمره من الحقية والبطلان... كمن يمرن نفسه من أناس المدنية الحديثة ويروضها على تعطيل حاسة الغيرة الجنسية على قرابته من النساء ، وإن كان المدرَّبون على التفاضى والتسامح ورحابة الصدر بشأنها، يماكسون الحقيقة فيسمونها الحرية . لكن الرجل رجل الكرامة والفطرة السليمة يبيت على الجر ولا يبيت على مثل تلك العقلية الفاسدة المخدرة لما فى فطرة الإنسان من الفرائز السامية الحية المتعلقة بدينه ودنياه ، وبعد مكافحتها من أشرف الجهاد .

[١] وقال « أجوست سبانييه » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس فى كتابه « فلسفة الدين » : « إن الديانة من لوازم الإنسان إلى حد أنه لا يستطيع أن يقلعها من قلبه إلا إذا حكم على نفسه أن ينفصل عن نفسه وأن يلاشى فى ذاته كل خصائص الإنسانية . »

المقارنة بين الإسلام والنصرانية

المسألة الثانية من المسألتين اللتين قدمنا البحث فيهما على الدخول في صميم الباب الأول : أنا نقارن بين الإسلام والنصرانية بمض المقارنة ، مع عدم كون هذا البحث من موضوع الكتاب ، وذلك لأن الشيخ محمد عبده سلك في مناظرة الأستاذ فرح أنطون - التي جعلنا هذا الكتاب استئناف تلك المناظرة ، وقد ذكرناه من قبل - طريق الحملة على النصرانية ، ففتح السبيل لأن يقول خصمه :

« إن العدو الحقيقي للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والقونفوشيوسية والوثنية في هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها ، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد . وهذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويثليج صدره سروراً كلما رآها يكفر بعضها بعضاً ويظلم بعضها على بعض . وهذا العدو الذي يهددها على السواء والذي إذا استطاع هدم واحدة منها هدم معها الباقيات بلا مرأى ، هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء » .

وأنا ما كفت أريد أن أدخل في هذا البحث لولا أن دخلني 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 ، فسكانه لما عجز عن مناصرة دينه أراد التعزى عنه بتعميم البلية .

ثم إن الأستاذ المناظر عدل عن المدالة حين ساوى بين الأديان في كونها عرضة لخطر الانهدام بالمبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل ، لأن تلك المبادئ إن كانت

كما قال مبنية على البحث بالعقل فلا يخافها الإسلام . أما إذا خرجت المبادئ المذكورة عن حدودها المعقولة فهي تختلف عندئذ لا مع الإسلام فقط بل مع العقل أيضا والإسلام لا يخافها في هذه الحالة أيضا .

نعم هناك دين يخاف كل شيء مبنى على البحث بالعقل وهو النصرانية . فمع أنى 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 أن الأستاذ مناظر الشيخ المتظاهر بالمحافظة على كرامة الأديان عامة ، لم تمنعه نصرانيته عن انقلابه ضد الأديان بسلاح المبادئ المادية التي جعل منها عدواً لدوداً لها ، فاستوجبت هذه التسوية بين الأديان من الأستاذ أن تثبت الفرق بين النصرانية وسائر الأديان لاسيما الإسلام . وثانيهما أن النصرانية أضرت بالمسلمين خاصة والبشر عامة .. ذلك أن القدر شاء أن تكون للغربيين في الأعصار الأخيرة قوة وغلبة على أumm العالم ، وصادف أنهم كانوا من قديم الزمان اعتنقوا المسيحية ديناً ... فلما أخذوا يرتقون في العلوم والصناعات رأى عقلاؤهم أن دينهم لا يتفق مع العقل والعلم ، وعز عليهم أن يبحثوا لهم عن دين آخر أو شغلهم عن البحث مشاغلهم الكثيرة ، وخصوصاً أبعثهم عن الإسلام ودرسه الدعايات المتوالية ضده لعداوة راسخة ترجع إلى أزمنة زحف الصليبيين إلى بلاد الإسلام ثم زحف العثمانيين إلى بلاد النصارى^(١) .

ولما رأوا عدم ائتلاف دينهم بالعقل والعلم وزعموا أن كل دين كالنصرانية فعمد ذلك خرج بعضهم على الأديان ودعا الناس إلى الإلحاد وكثير منهم اتخذوا لهم ديناً فلسفياً مبنياً على العقل المحض^(٢) .

[١] والقليل من النصارى الذين درسوا الإسلام كالشترقبيين درسوه بأعين كلها بغض الإسلام وعقول شوشها منطق النصرانية .

[٢] فاتهم أن الدين يكون معقولاً ولا يكون عقلياً أى من موضوعات العقل ، لأن الدين =

وقتلوا مسألة الألوهية بحثاً من غير تعرض لمسألة النبوة والوحى - كما قال العالم الكبير مترجم كتاب بول ثرانه إلى التركية - فأوشكوا أن يتفقوا على القطع بوجود الله مع الاختلاف فى حقيقته . وملاحظة الماديين سبجوا فى مشكلة بعد مشكلة لإيضاح الكائنات، ووقعوا فى حيص بيص عند تفسير الحياة والعقل والإرادة بالأسباب الطبيعية.. وفضلا عن هذه الموجودات العالية فإنهم لم يفهموا على الرغم من كونهم ماديين ماذا يفرق بين الأجزاء الفردة للمادة وبأى مبدأ يوضح ما بينها من المناسبات والمواصلات الحركية وغير الحركية ؟ والذين فهموا ذلك من الماديين اعترفوا باستناد المادة إلى الله الذى يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فما من مانع عن القول بأن فكرة الإله الواحد هى السائدة الناجحة اليوم بين علماء الغرب ، وفيها تصديق الأنبياء عليهم السلام فى دعوتهم الناس إلى التوحيد من دون تصديقهم فى نبوتهم كما نهىنا عليه .

وكان مقلدى الغرب فى الشرق سهل عليهم اتباع النفاة من الغربيين سواء كانوا نفاة الإله أو نفاة الأنبياء، لأن هؤلاء المقلدين لا يعرفون الإسلام بالمرّة ولا يدرسونه^(١)

= الذى هو إلهى بالطبع يجب أن يأتي من عند الله . ولذا قال بول ثرانه فى «المطالب والمذاهب» : « إن الدين يتميز بثلاثة أشياء النبى والكتاب المقدس وثالثها نبتة إلى ما وراء الطبيعة والأخلاق . وقال « أجوست سباتييه » : « إن الديانة الطبيعية تقصر عن أن تكون ديانة ، ذلك لأنها تحرم الإنسان من الصلاة فتدع الله والإنسان بعيدين أحدهما من الآخر فلا تكون بينهما صلة صحيحة ولا مخاطبة باطنية ولا مبادلة بينهما ولا عمل إلهى فى الإنسان ولا رجوع من الإنسان إلى الله . وإذا تعمقت فى جوهر هذه الديانة وجدتها جزءاً من الفلسفة ولدت على عهد سلطان المذهب العقلى « الراسيوناليزم » وهو مذهب فلسفى ينكر الوحى ويدعى تمليل كل شىء بالعقل . وأصولها الثلاثة ليست إلا مواد ثقلية لاروح فيها بقيت فى قاع البوتقة التى ذابت فيها جميع الديانات المادية . » [١] ومن الأسباب المؤثرة فى ذلك أن بعض العلماء بمصر بث عداوة علم الكلام فى قلوب الناس ، وقد جاءت عداوته أسهل على هؤلاء العلماء والذين اتبعوهم ، من دراسة ذلك العلم كما هو حقها .

ويعرفون من فلسفة الغرب ما وصل إليهم من غير طريقها ومن غير تثبت في اختيار الكتب المؤلفة فيها ومن غير تفرغ وتمعق بمعد الاختيار ، في درسها .. وخصيصاً لا يوجد فيهم استقلال الفكر في تمييز الحق من الباطل عند دراستها . وإنما يوجد فيهم ما قاله الأستاذ فريد وجدى بك عن الشرق الإسلامى - لما اتصل بعلوم الغرب ورأى دينه مائلاً في الأساطير - : « إنه لم ينبس بكلمة ورأى الأمر أكبر من أن يحاوله » . وأصل البلية كون دين الغرب النصرانية التى لا تتفق مع العقل والعلم وانهماك الشرق في تقليد الغرب . ففي الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين ناشئ من خصوصية دين الغربيين ، وليس في الشرق المسلم هذا النزاع والجدال إلا في قلوب متلدى الغرب الذين لا يعرفون من الإسلام على الرغم من أنه دينهم إلا الاسم ، فهم يمدحون هذا الجدال في الشرق تقليداً لموقف الغربيين من دينهم .. فإذا تكلم أحد هناك ضد الدين كلمة فلا يُحجم المقلدون عن تكلمها بعينها ضد الإسلام ، حتى إن استبطن الإلحاد في الشرق الإسلامى الذى أبان عنه الأستاذ فريد وجدى بك إنما وقع تقليداً أعمى لأولئك الغربيين الذين وقفوا على اصطدام دينهم أعنى النصرانية بالعقل ، ولم تسع درايتهم (أى التقليدين) أوجراءتهم أن يصعدوا إلى مصاف أحد الفريقين اللذين ذكرناهما من العلماء الإلهيين والمجاهرين بالإلحاد ، فاستبطنوه .

يجب تفريق النصرانية إلى صفتين : النصرانية التى جاء بها سيدنا المسيح عليه الصلاة والسلام من الله تعالى . وهى 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 : « الذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك » ولا مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده في شأنها ، عدا ما يجيء في الباب الثالث من هذا الكتاب عند الكلام على المفاصلة بين الإسلام

والمسيحية واليهودية التي خاض فيها الشيخ رشيد رضا صاحب المنار في كتاب « الوحي المحمدي » .

والصفحة الثانية النصرانية المبتدعة بعد سيدنا المسيح ، وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة . فالإسلام يناوئ هذه النصرانية ويناؤها العقل والعلم وتناوئها النصرانية الأولى الحقيقية ، وليس من المعقول عدّها من الأديان المنزلة الإلهية . وأجلى دليل على ذلك أن الفلاسفة الغربيين مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر في النبوة ولم يعتبروها مطلباً من المطالب الفلسفية كما اعتبروا الألوهية وأفاضوا في بحث وجود الله فأثبتته من أثبت ونفاه من نفى ، ولم يتكلموا في وجود النبي وعدم وجود النبي كلمة في حين أنهم تكلموا أيضاً في الحياة الآخرة وجعلوها مطلباً من المطالب . فإذا 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 أن العقل يقف دونها ويعترف بالعجز إزاءها بل معناه أنه يعجزها ويرفضها . فإما أن يتخلى الإنسان عن عقله أو عن الاعتراف بهذه النبوة .. وقد تخلى المسيحيون عن عقولهم فعلاً : فهذا الأستاذ فرح أنطون ادعى عند مناقشة الشيخ محمد عبده الذي جعل للإسلام فضلاً من الاستناد إلى العقل .. فادعى الأستاذ في رده على الشيخ أن عدم الائتلاف بالعقل بعم جميع الأديان ، ثم احتج إلى دفع هذه التهمة عنها فقال مغالياً إن الدين فوق العقل !!

وأنا أقول : كما أن دعوى الأستاذ الأولى القائلة بأن جميع الأديان مخالفة للعقل لا تصح ولا تسلم بالنسبة إلى بعض الأديان مثل الإسلام ، فكذلك لا تصح مطلقاً دعوى كون الدين فوق العقل ولا يلتفت إليها ، والمسيحي الذي يرى عدم ائتلاف دينه مع

العقل فيقول تعليلاً لنفسه : إن الدين فوق العقل ، لا ينال بدعواه هذه من كرامة العقل وإنما يكون مستهيناً بالدين الذى لا يقبله العقل ، كما لا يكون مكبراً لنبيه من يضيف إليه شيئاً من الألوهية وإنما يكون معتدياً على الله ومحترقاً لمقامه جل وعلا . وكل من يدعى لنفسه العلم والفلسفة مع الدين من المسيحيين بتورطون في هذه الغلظة الكبيرة .. فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به في غير المواقف الدينية أيضاً ، فيُحاجّوا الأدلة العقلية محلاً دون الأدلة التجريبية ، وتبعهم أصحاب الثقافة المصرية من المسلمين المقلدين للغرب المسيحي والغرب اللاديني .. حتى قال أستاذ مجلة الأزهر : « لم يمد للمنطق سلطان على الإنسان » وهذا خلاف مسلك الإسلام وعلمائه البانين عقيدة وجود الله الذى هو أعظم مطلب علمي وفلسفي على ذيله 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 سماوى إلى الدليل العقلى في إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون . ولذا انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد ، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء في الشرق الإسلامى 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 فاستخفّ أولاً بفلسفة ما وراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ، ثم استخف بالفلسفة مطلقاً فلم تمتدّ من العلوم وحُرّف اسم العلم عن مسماه واحتُكر فيما لا يستحقه أكثر مما يستحق .

ولم يلبث الاستخفاف بالعقل في مرحلة من مراحل النكبات إلى أن تسود الربية في ساحة المقولات والمحسوسات حتى سىء بفهم فلسفة ديكارت الذي هدم الربية قائلا : «اشك فأدرك فأنا موجود» . ولم يهدمه إلا بعقله وفضل عقله .. سىء 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 مطلقا حتى ولو قام عليه برهان كما يدعيه الربيون فذلك الفيلسوف هادم مذهب الشك بنفس الشك، كما ذكرته آنفا وسيأتى توضيحه في محله إن شاء الله .

عود على بدء : فلما لم يمكن الفلاسفة الغربيين البحث في هذه النبوة البعيدة عن العقل القريبة من الألوهية ، بل الملتبسة بها ، وهي النبوة في دينهم المتصورة لسيدنا المسيح ، أماطوا الكلام عن سائر النبوات المنسوبة إلى الأنبياء في غير دين النصرانية أيضا . وهذا شيء عجيب ينم على عدم تخلص الفلاسفة الغربيين في البحث والنظر عن المحاباة والتفريص ولو من حيث لا يشعرون ، فإن نقل إنهم لا يؤمنون بالإسلام ونبوة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فإذا نقول في نبوة سيدنا موسى مثلاً؟ إذ لا بد للمسيحيين أن يعترفوا بها ... وكيف لا ، والدين المسيحي يستند إلى التوراة والإنجيل مما .

وحق القول أن الفلاسفة الغربيين لا يؤمنون بالنبوة مطلقاً بسبب عدم إيمانهم بنبوة سيدتنا المسيح الملتبسة بالألوهية عند المسيحيين^(١) وكون هؤلاء الفلاسفة أيضا مسيحيين إنما هو بحسب الظاهر أو بقدر الاحترام بما في وصايا إنجيل على لسان المسيح من الفضائل كما سيظهر ذلك من كلمات الأستاذ فرح أنطون ، ولا يخلو من الدلالة على

[١] نعم قد شذ عنهم الفيلسوف « هيغل » فخذ التناقض الحاصل من اتحاد الواحد والثلاثة

الذي في التثليث المسيحي وسيجيء تفصيله .

ما قلنا قول هذا الأستاذ أيضا : « إن العقلاء من الفلاسفة ينادون بإبعاد العقل عن الدين » ومعنى هذا أن العقل لا يقبل الأديان عند أولئك الفلاسفة العقلاء فيلزم أن يكون قبول القائلين بإياها، من غير نظر إلى عدم قبولها من جانب العقل .. وعندى أن قولنا كهذا في حق الأديان لا يكون قولاً في مصلحة الأديان ولا في مصلحة هؤلاء الفلاسفة القائلين أنفسهم . ومن هذا كان ضرر النصرانية بالأديان عقلياً وبالإسلام خصوصاً وبالفلاسفة أنفسهم أيضاً ، حيث حالت بينهم وبين النظر في النبوات التي ترتكز عليها الأديان . فبقى الفلاسفة بميدين عن نفوذ الدين الذي أنزله الله على أنبيائه ، في قلوبهم^(١) وبقى مكان الدين في قلوب المعجبين به من قريب أو بعيد محاطاً بظلام الشكوك . ثم احتاج أولئك الفلاسفة اليائسون من مسألة النبوة مع اضطرابهم إلى الإيمان بالله أن يبحثوا لأنفسهم عن دين فلسفي عقلي^(٢) ومنشأ الكل عجزهم عن تأليف المسيحية بالعقل، حتى إن بعضهم تمصبوا وهم هاملتون وتأنسوا من التأخرين وكيليوم دو ككام ومونتيني وشاردون من القدماء فحاولوا هدم الفلاسفة بالحسبانية اللاأدرية ليقوموا بعدها النصرانية التي هي مضادة للفلسفة أى العلم والمقل كما في « الطالب والمذاهب » ص (٦٥) و (٢٩٥) من الترجمة التركية ؛ وفاتهم أن الدين لا يبنى على الجهل المطلق كما قال استوارت ميل ص (٢٩٥) . ولهذا المناسبة بين النصرانية والحسبانية ترى فلسفة علماء الغرب على طول تاريخها قد تسلطت عليها الحسبانية التي ابتدأت من عهد الحكماء اليونانيين والتي سفكت عنها ما يفي بحاجة قراء هذا الكتاب في آخر المطلب الأول من الباب الأول ، ولم تستطع إنقاذ نفسها من تسلطها إلا في الأعصر الأخيرة ، ولما تنقذ تماماً . وفي مقابل هذا ترى فلاسفة

[١] وقد أعجب بموقفهم هذا الأستاذ فريد وجدي القائل بأن أجلة العلماء الفلاسفة مستغنون عن اتباع المرائع المبتذلة لكونهم أنفسهم وضاع المرائع والمذاهب .

[٢] وقد عرفت أن الدين لا يكون بغير نبي .

الإسلام وأعنى بهم المتكلمين من أول عهدهم بعلم أصول الدين ، لا يترددون في إبطال الحسابية مصدرين متونهم الكلامية بقولهم : « حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية » مجمعين على ذلك . والسوفسطائية الذين يعبر عنهم بالحسابية أيضاً يفكرون وجود العالم وينكرون العلم بوجوده ولا يثقون بالحواس وبكل شيء من أسباب العلم وينكرون وجود الله طبعاً لانعدام الكائنات عندهم التي نستدل من وجودها على وجوده . وهذه الحسابية تنكر بالطبع النصرانية أيضاً وآلهتها الثلاثة ، إلا أن المتعصبين للنصرانية أخذوا من الحسابية ما يستخدمونه لهدم العلم الذي يناوئ دينهم وغضوا الأبصار عما وراده .

ولما كان تعارض الحسابية بالحواس التي هي العمدة في الاعتراف بوجود الكائنات أشد من تعارضها بالعقل وكانت الحسابية قبل تقدم العلوم المادية المبنية على الإحساس والمشاهدة ، قد تساير العقول وتغالطها ، أصبح تقدم تلك العلوم الذي كان الضربة القاضية على الحسابية أثر شيئاً في قيمة العقل أيضاً وتولدت منها أضرار وأغلاط جديدة لا تزال تفصلها عند كل مناسبة تتيح لها في هذا الكتاب .

فهمنا أمور ثلاثة : الإيمان ، والعقل ، والمشاهدة بالحواس والتجارب والأمر الرابع العلم المبني على العقل المحض أو مع المشاهدة . فالإيمان في النصرانية يفترق عن العقل وعن العلم المبني على العقل المحض وعن العلم المبني على العقل مع المشاهدة . والإيمان في الإسلام يجامع كل ذلك حتى العلم المبني على المشاهدة كما سيأتى تفصيله . فالإسلام لا يخالف العلم بجميع أنواعه ولا يحتاج إلى هدم العلم وإنكار المحسوسات لتثبيت نفسه ، بل يُعنى بإبطال الحسابية المعادية للعلم المنكرة للمحسوسات .

نعم إن في فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلاً للعقل واعتبروه فوق العقل ، حتى إن « كانت » من كبار فلاسفة القرون الجديدة الغربيين

ينفى العلم بوجود الله مع إثبات الإيمان به . ويقول : « إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم » فى حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم أى الدليل عرضة للترنزل بتشكيك مشكك .

ففى 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 فى علماء الإسلام من ذهب مذهبا من أمثال ذلك ولا الإسلام بغامط شيئا مما ذكر من العقل والعلم والتجربة والإحساس حقه ، وليس الإسلام ديناً فلسفياً أى موضوعاً من قبيل العقل بل موضوعاً من قبيل الله ، لكنه دين له فلسفة واتصال بالعقل . وليست للنصرانية فلسفة . قال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة « إبول ثرانه » إلى التركية فى المقدمة القيمة التى وضعها فى صدر ترجمته .

« إن رقى أوربا ابتدأ بسميها لإنقاذ العقل من الانطفاء إزاء تعبد النصرانية ووقفها فى حدود عاطفتها القلبية . وهذا السعى حصل لأوربا بتأثير الوجدان الحادث فيها بعد التحكك بالإسلام ، فذهنية أوربا مدنية منصعدة متباينة العقل والعاطفة^(١) وهذا الانصداع أعظم ثلثة لأوربا حرمتها الكمال الإنسانى . وربما يجىء وقت تهدم بنيانها الحاضر ، فيجب علينا أن نرتعد خوفاً من هذه الثلثة بينما نحن غاطون للأوربيين » .

فلو كان دين الفلاسفة الغربيين الإسلام بدل النصرانية لما رأينا دينهم فى واد وفلسفتهم فى واد ولما سادت فوضى الأخلاق والاجتماع فى بلادهم مؤذنة بانتهاء مدينتهم إلى الدمار والانهييار . وزيادة على ذلك - وهو المهم عندنا - لما ألد العصريون منا

[١] وهذا التباين قد رآه القارىء ظاهراً فى عقلية الأستاذ فريد وجدى القتبسة من أوربا عند ما نقلنا فيما سبق كلمة من مقالاته فى مجلة « نور الإسلام » .

الذين فقدوا الانسجام الإسلامى بين عقولهم وقلوبهم بتقليد العقليّة الغربيّة المسيحيّة . ثم لو كان دين علماء الغرب الإسلام لوجدوا فى فلسفته ما ينير لهم سبل الحقيقة ، فأصبحت فلسفتهم أرق وأقوم من حالتها الحاضرة وأصبح علم أصول الدين فى الإسلام أترى بانضمام خدماتهم إليه ، وهم فى حالتهم هذه خدموه بمضى الخدمة وأيدوه بعض التأييد وإن حصل ذلك من غير قصد منهم . وأنا سأستفيد من أقوالهم فى هذا الكتاب بصدد تقرير حجتي وتعزيز قضيتي قضية الإسلام قضية دين التوحيد كما اطلع القارى على بعض نماذج من هذه الاستفادة .

* * *

يقول الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده فى باب الردود من كتابه « فلسفة ابن رشد » ص (١٨٩) :

« ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل ، الإشارة إلى مذهب التثليث فى الأقاليم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن فى محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام ، لأننا نعلم أن العقلاء من إخواننا المسلمين قد عرفوا أن مسألة التثليث ليست سوى مسألة شعرية تصورية . وأى نصرانى جاهل يقول اليوم إن الله ثالث ثلاثة ؟ بل هم يشبهون الألوهية بالشمس وما فيها من التثليث أى ذاته وحرارته وضياؤه . ولا نفكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنه يقتضى أن يكون « الواحد الأحد » كثرة ، ولكنه ما العمل ؟ فإنه كلما أريد تعيين صفات الخالق جاءت الكثرة .. تلك الكثرة التى صمق بها الغزالي 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 ملة ، ولزمهن الشرك جميعا لأن جميعهن يثبتن للخالق صفات عديدة متناقضة (!) فالخلاف الأساسى إذن على نفى الصفات وإثباتها . وبما أن المايين المسيحيين والمسلمين

واليهود متفقون على إثباتها فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعيا . إذ قال بعضهم روح الله وكلته وقال بعضهم يمين الله وعرشه وكلامه أو غير ذلك . ذلك أن كل هذه الصفات مجازية تصورية وهى ضرورة لعامة الناس الذين لا يفهمون الدين إلا من قبيل التخيل كما قال ابن رشد (ص ١٠ سطر ٩) ولأن اللغة البشرية قاصرة . فمسألة التثليث إذن ليست إلا مسألة شعرية تصورية من هذا القبيل وقد شهد بذلك كثيرون من إخواننا المسلمين منهم كاتب فاضل كتب فى مجلة « الموسوعات » منذ بضع سنين قولنا نقلناه فى الجزء الثانى عشر من السنة (يعنى من الجامعة) وهذا نصه : « النصرانى يقول بالأب والابن وروح القدس وإن كان لا يرى فى الحقيقة غير إله واحد » .

« هذا ما يقال فى مسألة التثليث وبه تزول عقبة بين عقلاء الفريقين . بقيت العقبة الأخرى وهى بنوة المسيح لله ^(١) .

« ولو لم تكن « الجامعة » قد نشرت فى هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم « رنان » لزمنا أن نذهب بهذا الموضوع . أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صدام بين المسلمين والمسيحيين فى الشرق والغرب فقد صار الكلام عن بنوة المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل . وحقيقة المسألة أن الإنجيل يسمى البشر « أبناء الله » كما يسميهم

[١] لا تنصر العقبات بين الإسلام والنصرانية فى هاتين العقبتين اللتين سندرسهما تفصيلا ، بل هناك عقبة بارزة لم يفكر فيها الأستاذ فرح مع كونها بسيطة سهلة الإدراك . ولأنى أرى من الواجب هنا التنبيه عليها فى اختصار استدراكا للنقص ، وليكون جوابا لأناس بين قراء هذا البحث يحتمل أن يجدوا فى نقده إنباء المسيحيين . وهذه العقبة أنا نحن المسلمين نؤمن بنبوة سيدنا المسيح ، وهم لا يؤمنون بنبوة سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليهما . وهى عقبة بين المسلم والمسيحى لاتطأها المحاملات اللفظية من الجانب الذى لا ينصف ولا يعترف بالحق ، ولا يعادل أذاها أى قول مؤذ من الجانب الآخر ، لا سيما إذا كان الفائل لا يقصد به إلا النصيح والإرشاد إلى الحق . فإذا كان المسلم ينفى الألوهية أو النبوة لله عن سيدنا عيسى فلا ينفيها ليثبتها لسيدنا محمد . فى حين أن المسيحى لا يثبت لسيدنا محمد ما تثبته لسيدنا عيسى

القرآن « عباد الله » على سبيل الاصطلاح ، وإذا وجه اعتراض على تسميته « أبناء الله » التي وردت ألف مرة في الإنجيل « فعباد الله » لا تسلم من الاعتراض أيضا . ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد وإذا كان الله قد خلقه ليَجْمَلَ عبداً له فقد ظلمه .. أجل إن الإنسان الذي يحمل في داخله روح الله من حقه أن يطلب أن لا يكون عبداً بل حراً . ومن ذلك يظهر أن كل تسمية لا تسلم من الاعتراض وأن هذه الاصطلاحات يجب التسليم بها كما هي لأنها لا تخرج عن أن تكون اصطلاحات . « فأبناء الله » إذن لا يقصد بها غير المعنى المجازي وكل إنسان صالح فيه روح الله يكون من هؤلاء الأبناء وهم يعتبرون أن أكبر هؤلاء الأبناء ذلك الابن الذي اجتمع فيه من روح الله ما لم يجتمع في سواء وهو الذي تنحني له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء في جميع أنحاء العالم ، وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح بأنه روح الله فهل تترك هذه الشهادة وتمسك بتسمية عامية مجازية تأييداً لحجبتنا وإبقاء للنزاع والتفارب ؟ إذن فكل مسلم عاقل يعرف في هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح موافق لشهادة القرآن .

« فمن كل ما تقدم يتضح ثلاثة أمور .. الأول أن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لسكل دين وكل عقل لأن العقل مبني على المحسوسات ولا تعرف نواميس غير نواميسها والدين مبني على الغيب ^(١) .. الثاني أن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلاهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتابينهما ولا يروج هذا الخلاف منهم أحد إلا من كان له مصلحة خصوصية في ترويجه .. الثالث أن تفاضل الأديان وتنافسها يجب أن يكون مبنيًا على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه هي أساس الشرائع والأديان وفيما

[١] إن الأستاذ فرح أنطون أصاب في استعمال « الغيب » الذي ينبئ عليه الدين ، مقابل المحسوسات في حين أن الأستاذ فريد أخطأ خطأ عظيماً فاستعمله متابلاً للواقع (راجع الجزء الأول ٢٩٢)

عدا هذه الفضائل والآداب لجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة » .

نقلنا كلام الأستاذ فرح أنطون بنصه على طوله لتظهر للقارى عقليته فى شأن الأديان مطلقاً حال دفاعه عن النصرانية . والآن نشرع فى نقد ما يحتويه من مواضع النظر غير مقيدى فى ترتيب النقد بترتيب كلامه :

(١) نرى الأستاذ يحاول ملافاة ضعف النصرانية تجاه البحث والمناظرة العلمية، بتيجان ملوك العالم وقياصرته ورؤسائه الأقوياء المسيحيين . ونراه قد نسى ما كتبه فى ص ١٦٦ من كتابه وهو : « إن الملوك والرؤساء فى أوربا عادوا لاستعمال الدين فى أغراضهم لا تديراً لأرواح رعيته بل محاربة للمبادئ الاشتراكية والجمهورية التى يحشون على عروشهم منها . وإذا كان الآن للدين موضع فى قصور الملوك فى أوربا - أولئك الذين يخالفون بأعمالهم كل سطر من إنجيلهم - فما موضعه إلا هذا الموضع ولا ريب عندنا أن الدين يفقد شيئاً كثيراً من كرامته ووظيفته إذا اتخذ آلة لإنفاذ الأغراض ولم يطلب لذاته وفضائله » .

فن العجب أن الأستاذ قائل هذا القول يريد أن يكسب^(١) الدين المسيحى كرامة من تيجان أولئك الملوك المسيحيين غير المخلصين فى دينهم . وقال فى ص نفسها أيضاً : « إن أوربا تتخذ الدين آلة لما ذكرنا فهى تبنى الدين على السياسة لا السياسة على الدين » .

وقال فى ص ١٧٠ : « فالدين إذن ليس إلا آلة فى أوربا فى هذا الزمان ولكن حاشا لنا أن نطلق القول إطلاقاً عاماً وإنما نريد هنا بالدين الدين المقرون بالحكومات والنازل فى قصر الملوك » .

[١] من كسبه مالا فكسبه ولا يقال أ كسبه .

وأنا أقول زيادة على ما قاله الأستاذ : لا شك في أن الملوك ورجال حكوماتهم يلاثم أهواءهم الدين الذي يخلى لهم الجو ويقول كما في ص ١٨٧ من كتاب الأستاذ : « لا تقاوموا البشر بل من لطمك على خدك الأيمن فقول له الآخر » وكما في ص ١٩٣ : « إن الرجل المسيحي يعلم أن السعادة محال في هذه الدنيا ولذلك يقبل أى حاكم كان ولو كان رومانيا وثنيا » لا الدين الذى لا يقبل أن يحكم عليه الملوك بل يريد أن يكون هو حاكما عليهم والذي يقول كتابه : « فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله » . ويقول : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ويقول نبيه : « لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق » . ويقول : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

ولما أن الإسلام يأبى الذل والعبودية للبشر فلا تأمن الدول على مستعمراتها التي يسكنها المسلمون وتضيق عليهم الخناق أكثر من غيرهم وتخاف القرآن وتضمر للإسلام عداوة تجعلها تسمى لإزالة آثاره من وجه البسيطة . وقول الوزير الإنكليزى « غلادستون » في القرآن معروف .

ثم إن الحكومات الغربية مسيحية بالاسم ولا دينية في الباطن ورجالها لادينون لأن العقلاء الذين يكون رجال الحكومات منهم لا يقبلون الدين الذى لا يقبله العقل ، ولذا اختاروا فصل الدين عن الدولة . ومقلدوا عقلاء الغرب في الديانة الاسمية من المسلمين الذين يجهلون الإسلام فيقيسونه على دين الغربيين في عدم المقولية، يجهلون الحكومات في بلاد المسلمين مفصولة عن الدين كما في الغرب لو استطاعوا ، ولو أن الإسلام يتفق مع النفاق .

ومن أهم الأسباب التي تستميل بحكومات أوربا إلى النصرانية وتنفرها عن الإسلام - وتنفر حكومات البلاد الإسلامية الجديدة المقلدة أيضاً ، موقف المرأة في المجتمع

الأوربي لأن الإسلام يقيم حاجزاً بين الجنسين ويمنعهما من الاختلاط المكشوف الذى تنجذب نفس الإنسان إليه طمعا وتصعب عليها مقاومة ذلك الانجذاب لاسيما بعد أن تمود الإنسان الاختلاط الحرّ ونشأ في أحضان تلك العادة ، في حين أن أوربا المسيحية تحلّى السبيل على الرجل والمرأة للاستمتاع من هذا الاختلاط حتى في الكنائس وتراء المسيحية ولا تمنعه .

وقد قلت في كتابي المسمى « قولى في المرأة » ص ٢٥ : « إن احتجاب المرأة كما يكون تقييداً للفوضى في المناسبات الجنسية الطبيعية ويضاد الطبيعة من هذه الناحية ، فهو يتناسب مع الغيرة التى جبل عليها الإنسان ويوافق الطبيعة من الناحية الأخرى . إلا أن الغيرة غريزة تستمد قوتها من الروح والتحرر من القيود في المناسبة الجنسية غريزة تستمد قوتها من الشهوة الجسمانية فهذه تغرى بالسفور والاختلاط وتلك تبعث على الابتعاد ، وبين هاتين القوتين تجافٍ وتحاربٌ يجريان في داخل الإنسان . فالمدنية الغربية انحازت إلى الطبيعة الأولى وقررت أن لا تحرم المنتسبين إليها التمتع الجاذب المحلوف في سفور النساء واختلاط الجنسين في الأندية ومحافل الأنس والسهر وضجّت بالطبيعة الثانية في سبيل ذلك التمتع ، فالرجل الغربى يخاطب نساء الناس ويقبل أيديهن - نيابة عن خدودهن - ويخالسهن بل يخاصرهن سافرات ونصف عاريات ، مقابل التنازل من غيرته على زوجته وأخته وبنته فيخالطنه غيره ويخالسهن ويخاصرهن ، ويرى أن عدد ضحاياه قليل بالنسبة إلى مكسوباته وربما لا يوجد من يضحي فيخلص له الربح ، والحفلات الراقصة التى هى من لوازم المدنية الاجتماعية فى الغرب ليست إلا تأبيدا علنيا للمعاشرة المختلطة وتقريباً لأحد الجنسين من الآخر تقريباً جسمانياً ، وقضاء على الغيرة بين ظهرائى من يتوقع منهم التحمس لها ، فكأن تلك الحفلات أفراح القران العام .

« والقضاء على الغيرة بلغ عند مدنية الغرب مبلغ اعتبارها من النقائص الخلقية

على الرغم من شعور الإنسان بفطرته أنها فضيلة .

وقلت فى ص ٤٥ « ومن العبث الواضح بالمقول ما قرأته فى جريدة «الأهرام» نقلا عن مقال مكتوب فى مجلة غربية « ريدرز ديجست » تمد فيه الصفات التى يجب أن يتحلى بها الشاب المصرى : « كذلك يجب أن يتعلم الشاب الرقص لأنه بجانب كونه رياضة بدنية فهو فن يُنمى فيه روح الفضيلة ويعودّ النظر إلى الجنس اللطيف بعين مجردة عن الخسة والشهوات » .. يفهم من هذا أن المدنية الغربية تواضعت مع التمسكين بها على أن تباع الرذيلة فى سوقها باسم الفضيلة . وسبب نفاق هذا البيع أنه يتضمن لذة مادية للمتبايعين فيُهتَك فى سبيلها الحياء ويسمى الاعتياد والإدمان على قضاء الشهوات وعلى الأقل شهوة ضم النساء الكاسيات العاريات إلى الصدر ، فضيلة وتجرداً عن الخسة والشهوة ، ويفالئ فى المرأة فتُعاب على الإسلام فضيلته المانعة من سفور النساء واختلاطهن بالرجال الأجانب والتصاقهن بهم ، حتى يحتاج الإسلام من هذه الناحية إلى دفاع عنه يمتد على طول اعتداءات المباشين ، فى حين أن الحضارة الغربية القاضية على الفضيلة . المبينة على أساس قضاء الشهوة سالمة عن التنديد والانهزام . وهذه المماكسة بالحقائق تروج بفضل تعصب الغربيين لما ينسب إليهم من التقاليد وضلال أبناء المسلمين صراطهم المستقيم . ولو لم يكن وراء الحياة الخليعة المختلطة ما يؤيدها من قوة الغرب وشوكته ، لكفت أن تعد سواد وجه لأى قوم اختارها . ولهذا كانت مسألة المرأة أعظم حاجز بين الإسلام والمدنية الغربية^(١) فالاسلم لا يقبل الحياة العارية المختلطة مادام إسلامه يصح له والغربى لا يرى كحجاب النساء أكبر مانع فى اختيار الإسلام ديناً له .. وربما لا يشك فى كونه أحق الأديان بالقبول ، لكنه

[١] لا يظن القارئ من قولنا بأن المدنية الغربية لا تقبل احتجاب المرأة ، أن المدنية نفسها توجب عدم قبوله ، فقد رأينا منبوذى الهند أيضاً البعيدين عن التمدن لا يريدون حجب نسائهم على تقدير اعتناقهم الإسلام ديناً .

يصعب عليه فراق ما تعودته من الحياة المختلطة بالنساء وفيها حظ عظيم للنفس الأماراة بالسوء» .

واليوم أقول إن مسيحية التربين وأعنى المسيحية الموضوعة بعد سيدنا المسيح اختلفت بهذه الحياة المختلطة الخليمة وتسامحت معها^(١) فهذا الدين الذي يقال عنه دين السلام والمحبة وسع التحاب^٢ امام بين الجنسين أيضا . لكن الإسلام الفيور على أعراض الناس المقومها كأرواحهم لا يأذن لنساء المسلمين أن يتبرجن إلا لأزواجهن ، ولا يسمح لأحد غيرهم أن يلامسهن فيقضى بعض شهواته منهن حتى ولو سمحوا هم أنفسهن ، لفساد غريزة الغيرة فيهن... لا يسمح لهم بذلك مادامت البلاد بلاد الإسلام ورجالها الآمرين والناهين بها رجاله ، كما لا يسمح أن يقضى تمام شهوته . وشرعة الإسلام على مذهب الإمام أبى حنيفة تحكم بالمسة بين الرجل والمرأة الأجنبية من لمسات الحياة المختلطة المنطوية حتما على الشهوة ، بالمصاهرة بين الطرفين فتحرّم أصول أى منهما وفروعه على الآخر .

(٢) يقول الأستاذ فرح أنطون : « إن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نوااميسها والدين مبنى على الغيب » .

ونحن نقول إذا قال مسلم يباهى بدينه إن الإسلام دين العقل فراده أنه دين يتفق مع العقل ولا يناقضه كالفصرائية وليس مراده أن الإسلام دين اخترعه العقل حتى يناقض ذلك القول كل دين وكل عقل . أما حصر مايبنى عليه العقل في المحسوسات

[١] ومن المؤسف أن الإسلام أخذ هو الآخر أيضا يتسامح مع هذه الحياة السافرة المختلطة الشائعة في تركيا ومصر الجديدين . ولم يبق فرق التسامح الجنسي بين الإسلام والمسيحية في هذه البلاد إلا أن المسلمين والمسلمات المتبرجات لا يصاون بعد في المساجد جنبا إلى جنب كما يصلى النصارى في كنائسهم مع المصليات المتبرجات .

وحصر نواميسه في نواميسها فالعقل لا يقبل هذا الحصر وهذا التضيق ، وإلا يلزم أن لا يتخطى العقل إلى ما وراء المحسوس فلا يبقى فرق العقل والحس بعضهما من بعض ، مع أن دائرة العقل أوسع بكثير من دائرة الحس^(١) وإن الإنسان يمتاز عن البهائم بعقله لا بحواسه ، بل بالإحساس في البهائم أقوى منه في الإنسان . وقد عرفوا 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 « ا. رابو » في كتابه « دروس الروحانيات » : « إن الأخلاق والصنعة والدين لا تجتمع في غير الإنسان ، وذلك لأن العقل من خواصه » لكن قول الأستاذ فرح بحصر مبنى العقل في المحسوسات يجعل العقل في حكم المدم ويجعله لا يعترف بوجود ما لا تراه العيون أو تلمسه الأيدي ، ومن هذا الأصل الفاسد يستنبط عدم وجود الله عند العقل لكونه غائبا عن الحس .. وبطلانه ظاهر ، حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك مع اشتراكه هو والأستاذ فرح في عدم الإيمان بالغيب لا يدعى أن العقل لا يعترف به ، وإنما يدعى عدم كفاية اعتراف العقل .

فمسألة كون الدين مبنيا على الغيب المشار إليه في قوله تعالى « ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب » أوقعت كلاما من الأستاذين في الخطأ مع الفرق بين خطأيهما . فخطأ الأستاذ فريد أنه اعتبر الغيب خلاف الواقع فجعل الإيمان بالغيب إيمانا بخلاف الواقع وجعل كتاب الله يُدنى على الإيمان بخلاف الواقع .. وهذا خطأ فاحش من رئيس تحرير مجلة الأزهر . لأن المراد من الغيب ما غاب عن الحواس ولا يتناهى

[١] فهل الأستاذ لا يصدق وجود عقله بعقله ؟ لكون العقل عنده لا يصدق غير المحسوس وإنما يصدقه بعقله كما فعله بالدين ، حيث أخرجه من دائرة العقل وخصه بدائرة القلب وسيجيء نفيه .

كونه حقاً وواقعاً . والأستاذ فرح ما أخطأ في فهم معنى الغيب حيث جعله مقابل المحسوس كما جعلنا ، لكن أخطأ في جعل الغائب عن الحواس غائباً عن العقل أيضاً . ولا يكون الإيمان بالغيب الذي هو الإيمان الديني غائباً عن العقل ومناقضاً له حتى نعلم هذه المناقضة لجميع الأديان كما ادعاه الأستاذ ، وإنما يناقض الدين العقل بانطوائه على عقيدة إلهية لا يقبلها العقل ككون الإله الواحد بالذات ثلاثة بالذات .

يقول الأستاذ مستمراً على خطائه : « إن جميع الأديان متشابهة فيما عدا الآداب والفضائل لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة » .

وأنا أقول : « إن ربي جميع الأديان في أصولها ومبادئها المشتركة بعدم المعقولة طعن عظيم في الأديان يعدل إبطالها .. فلينظر القارئ من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، سوء نظره في الأديان كلها ، وماذا حاجته إذن إلى تأويل ما في دينه مما لا يقبله العقل كالثلاثية والأبوة والبنوة ، بعد اعترافه بعدم معقولة الأديان في مبادئها وأصولها المشتركة التي هي مبادئها وأصولها الرئيسية ؟ ومنه يعلم أن الأستاذ نفسه غير مقتنع بكونه ردّ دينه غير المعقول من أساسه إلى المعقولات بتلك التأويلات . والذي فعله نحن أن نقاط الاشتراك بين الأديان الحق السماوية كالإسلام واليهودية والنصرانية يلزم أن تكون أقوى مافيهما وأخلفه وأسلمه من النسخ والتعديل والتأويل ، كسألة التوحيد وإنزال الكتب وإرسال الرسل وتأيدهم بالمعجزات والبعث بعد الموت والحساب والثواب والعقاب .. وكل ذلك معقول كما سنثبت في هذا الكتاب ، وإن لم يكن معقولا على مقياس عقول بعض الناس مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده ، لعدم كونه محسوساً . إذ لو لم يكن معقولا كان محالاً ولم يكن حقاً وواقعاً .. إلا أن الأستاذ فيه مرض الأستاذ فريد وجدى بك وعقليته التي تزعم استحالة معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت عند العقل ، وإلا أن عدم المعقولة الذي يلزم المسيحية ليس بعيد في نظره أي الأستاذ فرح . فمن هذا يحاول أن يرى به جميع الأديان فيخفف عن المسيحية

بهذا الاشتراك.. وستعرف الفرق الواضح بين الإسلام والمسيحية في هذا الشأن المهم. فإن كان عدم المعقولية عيباً فافعله الأستاذ من رمى الأديان كلها به إهانة للأديان عظيمة، وإن لم يكن عدم معقولية الأديان يعدّ عيباً عليها عند الأستاذ فهذا استهانة بالعقل أية استهانة .

ويقول الأستاذ ص ١٢٢ : « 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 » .
ويقول في ص ١٨٢ : « إن الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً بل أصبح علماً^(١) »
إذا ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة^(٢) . فنريد فهم هذه الأمور بمقله ليقول إن دينه عقلي ، ينتهي إلى رفع ذلك لاحالة . وهذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب ، تلك القسمة التي رد عليها الأستاذ (يعني مناظره الشيخ محمد عبده) في رده الرابع دون أن يفتننا . ولا يمكن أن يوجد

[١] سيأتى منا أن أساس الدين في الإسلام ما هو بعيد عن العلم إن لم يكن العلم نفسه .

[٢] ماذا يكون جواب الأستاذ لو سألناه : بأي حق يسمى تلك الكتب ، الكتب المقدسة ما دامت لا دليل على ما جاء فيها ؟ فإن قال لأنها جاء بها الأنبياء عليهم السلام ، قلنا لا نبي عندك ! لأن العقل لا يقبل النبوة لكونها غير محسوسة ولا معقولة ولا دليل على وجود الأنبياء غير ما جاء في كتبهم أنفسهم . وإن قال إن نبوتهم 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 الرسل وأنزل عليهم تلك الكتب ؟ فإن قال : الله ، يقال 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 وحى من الله لأن الوحي أيضاً غير معقول عندك ، لكونه غير منظور ولا دليل على وقوعه غير ما جاء في تلك الكتب نفسها . . .

في العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك الدين يُثبِتُ 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 ملة (!) ينادى بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فإنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر من جراء هذه المقاومة ، وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه .

أقول : إن الأستاذ أنكر عقله مرة أخرى وأنزله منزلة الحس وهدم أسس الأديان قاطعاً علاقتها بالعقل ... فالدين عنده حتى القول بوجود الله لا يقبله العقل ولا العاقل مع أنه يدعى كونه مسيحياً صمياً^(١) فهو ينكر الدين ولا يدري أنه ينكره ، وهل

[١] قال في ص ٨٧ : « إن الدين في غنى عن دفاعكم (يخاطب مناظره) ودفاعنا ونحن ننزه الأديان التي هي سلم مدينة الشعوب وروح حياتها الأدبية عن أن يحتاج إلى دفاع ، لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها متى أصبح الدين ضعيفاً فإذا يفيد دفاعنا أو دفاع غيرنا ؟ »

أقول الأستاذ يتكلم بالنظر إلى النصرانية التي هي دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض. فإذا كان دين لمعتقيه القوة والغلبة العالمية هكذا ، يأخذ الدين قوة من قوتهم ولا يحتاج إلى قوة الحججة والبرهان كما قال الأستاذ وصدق بعض الصدق ، لكن الإسلام والمسلمين في زماننا على العكس ، فهم ضعفاء في الأرض على الرغم من كون دينهم أقوى الأديان حججة وبرهاناً . ثم إن هذا الدين القوي يمتريه وبالأأسف ضعف من المسلمين . حيث لا يستفيد المسلمون قوة من قوة دينهم لكون الشيطان استولى على قلوبهم زيادة على استيلاء الفالين على كيانه . وإلى في موقف يذوب له القلب من كمد حيث أظل لزاء استثناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، في حاجة ملحة إلى الدفاع عن ديني الفنى عنه ، لا في حاجة إلى الدفاع عنه تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المثقفين المصريين الذين انجذبوا إلى الغربيين الأقوياء ولكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفاً دينياً من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع .

وقال في ص ١٤٢ : « ليس بهم عقلاء المسيحيين أن يقال كل ما يقال في دينهم كما أن عقلاء المسلمين لا يهمهم كل ما يقال في دينهم أيضاً لأن الفريقين يملكان أن هذه الأقاويل كلها ليست سوى هباء منثور في الهواء » .

يكون إنكار الدين أكبر من اعتباره مما ينكره العقل وبآبائه... مع أن ما ينكره العقل يكون محالاً باطلاً فضلاً عن أن يكون مخالفاً للواقع. ولا يجدى بعد هذا أن يجحد الدين مسنداً ومتكناً من القلب ، لأن العاقل لا يتبع ميوله القلبية غير المعقولة ويمتبرها أهواء وضلالات ، وحسب الأديان سقوطاً وإفلاساً أن لا يكون مخاطبها العقل وأنصارها ذوى العقول .

أقول : ما للمفلاء والأديان لاسياً الأديان القوية بالثبات التي ذكرها الأستاذ ؟ أما يكفيهم عقولهم هادمة لأديانهم ؟ أليس هذا تناقضاً من الأستاذ مع ما ادعاه وقلنا قريباً عنه من أن برهان العقل يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه ؟

وقال في ص ١٥٠ : « إن الدين صار يشك بنفسه وصار رؤساؤه يتخذونه آلة لسيج جاح الشعب وقضاء أغراضهم العمومية أو الخصوصية ولذلك خمدت وأسفاهت تلك الحماسة الدينية اللطيفة التي كانت أضياء العالم في صدرى المسيحية والإسلام . لذلك لم نعد نرى أناساً يسكون عند صماهم وعظ الإمام أو الكاهن من على المنبر كما كان يحدث في صدر الإسلام أو المسيحية ، اللهم إلا النساء اللاتي هن مثال الرقة واللاطف في الأرض وحافظات الدين القلبي فيهن . ولذلك أيضاً ضففت آداب الشعوب وانحطت أخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السامية » .

واقراً قول الأستاذ أيضاً ص ١٦٨ ثم انظر هل يلتئم مع أقواله السابقة النقل : « إنا نعتقد أن خاصة الأمة يمكنها الاستغناء عن رجال الدين بكل سهولة لأنها قادرة على أن تعبد الله مباشرة وليست في حاجة إلى واسطة بينها وبينه ، فالرجل المذهب العقل الذكي القلب كلما أشرق الصباح ورأى بهاء النور . كلما أمدى المساء وشاهد جمال السماء في الظلام . كلما رأى نباتاً ينمو وعصفوراً يفرد وندى يترقق على أوراق الشجر تحت أشعة الشمس ... كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى على آلائه ونعمه[*] وهذا الشكر من أحسن أنواع العبادة ، ولستنا نقول أنه لا عبادة سوى هذه العبادة فإن للعبادة مع الجماعة في الكنائس والجوامع أى الصلاة فيها معهم من الجمال والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة والوقار والأدب ، ماتتجرك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية . ولكننا نقول إن خاصة الأمة المذهبة نفوسهم وعقولهم في غنى عن الذهاب إلى الجامع أو الكنيسة

[*] الرجل المذهب العقل الذكي القلب إذا شكر الله تعالى لزمه أن يشكر بقلبه وبآبائه بعقله الذي لا يعترف على قول الأستاذ بوجود ما لا يدخل تحت حسه ولا يعنى الشكر لما لا وجود له .

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 ، وها أنا أقول إن الإسلام دين معقول تألف عقائده بالعقل

لاستشارة الشيخ أو الكاهن أو الصلاة وراءها لأن مشيهم هو العقل المدرّب [*] والقلب الطبيعي البسيط ، وقد قال المرنى إن خير المشيرين وكنيستهم وجامعهم ها هذه الطبيعة العظيمة الواسعة التي خلقها الله ، أكبر وأعظم من كل الجوامع والكنائس ، وما دام 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 استثناء 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 أيضا نظر إلى كون المستغنيين قادرين على تدبير أرواحهم بأنفسهم . وهذا القول يذكرنا قول الأستاذ فريد وجدي إن علماء الغرب الكبار في غنى عن الاهتداء بهدى المرائع المنزلة لأنهم أنفسهم وضعة المرائع 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 أيضا معلمهم النفاق والثناية في الدين ، وظنى أيضا أنت فلسفة الرجل لم تكن مشهورة ولا نافعة بين علماء الإسلام حتى أدخلها الأستاذ فرح أنطون في مصر فكان لها أثر في تشويش الرأي العام العلمى الدينى بها وإفساده في المشرق بعد الغرب . ولما كانت شرائع الأديان قوانين إلهية وضعت على أن تكون مطاعة لا مباد 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 الخيالى في منظومته الكلامية النونية :

وليس مرتبة للعبد مسقطه تكليفه كمجانين وصبيان

[*] ما هذه المتناقضات من الأستاذ ؟ والعقل في مذهبه لا يشير إلى العاقل بتصديق الدين ولا باعتقاد وجود الله ، ذلك العقل الذى يهدم كل شئ لا يقع تحت حمه . . .

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 «فإذا أصبح علماً خرج من أن يكون ديناً» لأن العلم لا ينافي الدين كما أن العقل لا ينافيه . وحسبك شاهداً لبلغ الإسلام في احترام العقل تصريح علمائنا الذي ربما لا يدريه الأستاذ فرح منشىء مجلة «الجامعة» ، بأنه إذا وقع تعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلى يرجح الأول ويؤول الثانى . واهتمام المسلمين بالعقل وإهمالهم العاطفة بالغ إلى حد أنه أضرّ بمصلحة الإسلام ، فالنصرانية تعيش ما عاشته العواطف وإيقاد جذوتها في قلوب النصارى ، في حين أن المسلمين أهملوا بمد تدوين علم الكلام تربية العواطف الدينية في قلوبهم مغترين باستناد دينهم إلى أساس العقل والعلم فأمسوا في دينهم كأناس لهم علم وليس لهم عمل .

أما أن العقل كيف يقبل الأمور المعتقد في الدين والتي عدّها الأستاذ زاعماً عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها ، فأننا أفهم معقولية كل ذلك إجمالاً بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها جماء عدا الله تعالى ، أما الله تعالى فالعقل لا يكتفى بالاعتراف بإمكان وجوده بل يراه واجب الوجود ومستحيل العدم كما سيجىء إثباته^(١) وإذا ثبت وجود الله

[١] والمعجزات أيضاً لا يكتفى العقل بالاعتراف بإمكانها بل معترف معه بوقوعها في أزمنة الأنبياء تحت مشاهدة الناس المعاصرين ثم انتقال أخبارها إلينا انتقالاً لا يقل قيمته من قيمة انتقال وقائع تاريخية مشهورة . فلماذا إذن نثق بتلك الوقائع ولا نثق بوقوع المعجزات بعد الاقتناع بإمكانها ؟ والذين يشكون في صحة وقوع المعجزات حين لا يشكون في صحة الوقائع التاريخية المشهورة البعيدة عنا فإنما يخطئون مسألة وقوع المعجزات بمسألة إمكانها التي يحتاجون فيها إلى دليل آخر غير دليل الوقوع لسكونها من الخوارق ولا يحتاجون إلى مثله في إمكان الوقائع التاريخية المادية . =

يكون إثبات إمكان ما عداه من الأمور المذكورة من أسهل الأمور. والذين يستصعبونها يستصعبون من أجل أنهم لا يؤمنون بوجود الله وإلا كان إنكار إمكان تلك الأمور مع الإيمان بوجود الله الذي خلق السماوات والأرض ، حماقة محضة ، فאלله تعالى يبعث من في القبور مثلاً إذا جاء وقته ويخلقهم ثانياً كما خلقهم أول مرة وكذا الحال في أمثاله^(١) وقد وفينا حق الكلام في إثبات إمكان معجزات الأنبياء عند العقل في أول الباب الثالث من هذا الكتاب المنشور قبله باسم « القول الفصل » .

ثم لا يخفى ما في سياق كلام الأستاذ فرح أنطون هنا من الاضطراب وهو حسب القارىء علماً بأن الأستاذ لا يشككم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرى به الأديان ، فلا يتعين تماماً ولا يتبين أنه يرميها بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتها معاً. ولا يمكننا أن نعدّ العقل والحس شيئاً واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرى الأديان؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره أعني الشيخ محمد عبده ، أن الدين لا يكون عقلياً أي لا يتفق مع العقل لأن أساساته كلها غير معقولة ، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة

= وبعد انضمام دليل الإمكان الذي ذكرناه إجمالاً (وسوف نذكره في محله مفصلاً) إلى دليل الوقوع فلا محل للشك في صحة أنباء المعجزات.. ولا فرق بينها وبين صحاح واقعات التاريخ العادية في دليل الوقوع ، بل إن دليل الوقوع في المعجزات أقوى منه في العاديات لكون روايات الناس في المعجزات مدعومة بنصوص الكتب المقدسة .

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

عدم المعقولية خاصة بالنصرانية التي هي غير معقولة حقيقة بل يتهم معها جميع الأديان، مع أن عدم المعقولية شيء وعدم المحسوسية شيء آخر. فإن كان الأستاذ رجع عما ادعاه أولاً من عدم معقولية أساسات الدين إلى دعوى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع في قانون المناظرة ومعدود من إخماد المدعى، مع أن في رمي أسس الدين بمخالفة الحس نزولاً إلى مرتبة جهال بنى إسرائيل الذين قالوا لنبيهم « يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أسس الدين تخالف العقل فنحن لا نسلم به وسنجيب عنه بما يقنع القارئ إن شاء الله . وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضاً إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن يكون غير معقول ، ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شيء واحد وآلة واحدة . نعم في أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له .. وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التي لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو في صدد إثبات مخالفة العقل للدين ، بل يضره كما قلنا من أنه تغيير الدعوى الذي يعتبره قانون المناظرة المدون في علم آداب البحث والمناظرة، إخماداً للمدعى . ثم إننا نقول رداً على هؤلاء المفضلين الضعاف العقول إن الإنسان يمتاز على سائر الحيوان بالعقل لا بالحس ، فإن كان الأستاذ ينجاز إليهم ويستعين بالعقل تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق أمكنه فيدعى دعوى جديدة بعد إخماده في دعواه الأولى، فعند ذلك يكون الأستاذ خصماً للدين وللعقل معاً وقد كان ابتداءً مخاصمته للدين بادعاء أنه غير معقول أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل فانتهى به سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه للعقل وهو الأحرى أن يكون غير معقول لا الدين. فإن اعتذر معتذر عن الأستاذ وعن هؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستعينون بالعقل وإنما يشترطون في التعويل على العقل استناده إلى الحس وتأييده به ، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل لجلهم الثقة دائرة مع الحس ، وليس تفضيل الحس على العقل شيئاً غير هذا ، بل تفضيل شهادته المنفية

على شهادة العقل المثبتة . وكفى موقف الأستاذ سخافة وزكاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم استناده إلى العقل ؛ فالأولى به وبأمثاله مادام موقفهم ينتهى إلى هذا الانحراف أن يبدأوا الكلام ضد الدين بدعوى عدم استناده إلى الحس ويقلعوا بالمرّة عن التشديق بدعوى عدم معقوليته . وهذا هو تمام تحليل المقام اقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين ومن الله التوفيق .

(٣) يقول الأستاذ : « ربما كان الفرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل الإشارة إلى مذهب التثليث في الأتانيم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن في محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام الخ » . وأنا أقول : إن صنيع الأستاذ فرح أنطون في حل مشكلة التثليث المعروف الذى تمسكت به النصرانية وعجز العقلاء عن حله وفهمه ، برده إلى تصور شعرى وتمثيله بما فى الإسلام وغيره من وصف الله تعالى بثلاث صفات أو أكثر كالمسلم والإرادة والقدرة ، وكذا تشبيه قول النصارى ببنوة المسيح لله بما جاء فى القرآن من تسمية الناس بمباد الله .. إن صنيع الأستاذ هذا هو الذى يجدر بأن يقابل بالابتسام لا قول ناقدى النصرانية فى امتناع تأليفها بالعقل من جراء تينك المسألتين . فأقول أولاً: إن الأستاذ يجتهد عبثاً فى تأويل المسألتين المذكورتين وتقرّيهما إلى العقول والأفهام بعد أن أخبرنا عن رأيه فى الأديان وعقائدها أنها لا تأتلف مع العقل وأن ذلك ليس بعيب عليها ، فهل حالة عقيدة التثليث وبنوة المسيح لله أشد وأبعد من عدم الائتلاف بالعقل حتى يرى نفسه فى حاجة إلى تأويلهما ؛ أو أن الذى فى الأديان - على قوله - من عدم المعقولة فى مبادئها وأصولها المشتركة لا يقبل شيء منها التأويل والاعتذار سوى ما فى النصرانية من التثليث وبنوة المسيح لله ؟ ..

وأقول ثانياً : إن هاتين المسألتين أعظم من المئزلة التى أنزلها الأستاذ إليهما ، فمسألة

التثليث أعظم من أن يقاس باختلاف أهل السنة والمعتزلة من المسلمين في صفات الله إذ لا استحالة في اتصاف الواحد بالذات بمدة صفات، لكن التثليث المعتقد في النصرانية تثليث في ذات الله وتخليطها بذوات أخرى ، ولذا عبروا عن أركان هذا الإله التثليث بالأقانيم التي هي بمعنى الأصول لا بمعنى الصفات وحدودها بالأب والإبن وروح القدس، فهذه الذوات الثلاث تتكون منها الأسرة الإلهية فيكون المجموع إلهاً واحداً وكل واحد منها إله مستقل أيضاً لا جزء من الإله. فإله عندم ثلاثة وواحد معاً ، ففيه تعدد الله وتركبه من ذوات مختلفة، وفيه كون الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً.. ففيه الجمع بين الإثراك والتوحيد لا بمعنى التأليف والتوسط بينهما بل بمعنى الجمع بين النقيضين ، وفيه كون المسيح إلهاً مستقلاً مع ما ينافيه من كونه داخلاً في أركان الألوهية باسم الإبن على الرغم من كونه حادثاً ، فتكون أقانيم الألوهية قبل حدوث المسيح كما قال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب »^(١) ناقصة ومحدوثة اكتملت عناصرها . فهذه هي العقيدة النصرانية وليست لها مناسبة بالتصور الشعري إلا من ناحية قولهم « أعذب الشعر أ كذبه » مع كون مناسبتها بذلك القول في شطراً أكذب فقط لافي الأعذب.. ومن الظلم الفاحش تشبيه قول النصارى بأن ذات الله مركبة من ثلاث ذوات هي الأب والإبن وروح القدس ، بقول المسلمين ان الله متصف بصفات الكمال مثل العلم والإرادة والقدرة .

ونحن إذا لم نوافق الأستاذ فرح أنطون على تلقى عقيدة التثليث النصرانية كأنها شعر من الأشعار المبنية على التخيل لا عقيدة من العقائد الراسخة ، فلسنا مفترين على النصرانية . ألا ترى كيف يتصورها علماء هذا الدين وكيف يحاولون تقريبها من

[١] كتاب جليل في تاريخ الفلسفة جمع فيه إلى تاريخ الفلاسفة تحليل فلسفة كل واحد منهم ونقدتها ، ونقل قسم ما وراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية أحد علماء الترك الأعلام ومشايخها العباقرة مع تعليقات قيمة من عنده .

الأفهام والمقول . وهل ما قالوا عنها يشبه قول الأستاذ فرح وتأويله ؟ قال الفيلسوف الفرنسي « بول ژانه » في « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٠ من الترجمة التركية نقلا عن « سنت أوجوستن » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين :

« ما من شيء في العالم إلا وله ثلاث جهات واعتبارات : وجوده وكونه شيئا فلانها أى صورته التى يقوم بها ودوامه على ما هو عليه من الحالة . فالوجود من الأب والصورة من الابن والدوام من روح القدس » .

فهو يمشى التثليث في الخلائق أيضا ويجعل كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة التى توجد في كل مخلوق ، أثر واحد من الإله المثلث المؤلف من الأب والابن وروح القدس ، فهم شركاء في خلق الأشياء يخلق كل واحد منهم ما يختص به من كل شيء . « فسنت أوجوستن » يقصور في كل شيء واحد جهات ثلاثا ويمثل به الإله الواحد مع أقانيمه الثلاثة . لكن المخلوق في تصويره واحد بالذات وثلاثة بالاعتبار بخلاف الخالق فإنه ثلاثة بالذات أعنى الأب والابن وروح القدس ، والإشكال في كونه هؤلاء الخالقين الثلاثة أعنى خالق الوجود وخالق الصورة وخالق دوام الوجود واحدا بالذات ، لا في كون المخلوق الواحد بالذات ثلاثة بالاعتبار .

وقال أى « بول ژانه » ص ٢٠٨ عند بيان الفلسفة الإلهية للمدرسة الاسكندرانية التى أسسها « بلوتن » الملقب بأفلاطون الثانى : « إن هذه المدرسة تقبل إلهاً مثلثاً ، إلا أن بين هذا التثليث وتثليث النصارى فرقاً أساسياً لأن الأشخاص الثلاثة التى تطلق عليها الأقانيم « هبوستاس » متساوية في تثليث النصارى ، وتلك الأقانيم تشكّل في الأشخاص الثلاثة إلهاً واحداً بعيينه . والأقانيم الثلاثة في تثليث المدرسة الاسكندرانية منزلة من الواحد إلى العقل ومنه إلى النفس » .

وقال في ص ٦٤ نقلا عن « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين :

« إنه لا يقبل كون العقل الطبيعي مثبتاً للحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى ويقول إنها غير منافية للعقل وإنما هي فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الإيمان »
والحال أن التصورات الشعرية التي يحاول الأستاذ فرح أنطون أن يردّ تثليث النصارى إليها لا تكون فوق العقل وفهمه ، وخصيصاً لا تكون حقائق .

وقال « الكساندر باين » المنطقى الغربى المشهور : « إن النصرانية تمحذ التناقضات التي يفرّ منها العلم . فكأنها ترى فيها صنعة الطبايق الشعرية » مع أنه ليس في الصناعات الشعرية صنعة التناقض فكأنه شبه التناقض بصنعة الطبايق . ثم إن الصناعات البديعية يلزم أن تتضمن فائدة معنوية أو لفظية ، ولا يوجد في تناقض التثليث أعنى كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً سوى المبالغة في تحقيق معنى الألوهية الكاملة التي تقتضى الوجدانية ، في كل منها ، فكأن كل واحد منها وحيد في الألوهية ولا إله غيره ، فليس معنى كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً أن كلا منها جزء الإله والإله الحقيقي هو مجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلا منها إله حقيقى تام الألوهية حتى إنه متصف بالوجدانية اللازمة للألوهية الحقيقية . وهذا التوجيه يرجع إلى دفع التناقض بجعل الوجدانية ادعائية مبالفاً فيها والثلاثية حقيقية ، أى أن الإله ثلاثة في الحقيقة لا واحد وإنما المراد من كونه واحداً أن كلا من الآلهة الثلاثة إله بتمام معنى الكلمة وكأنه لا إله غيره مع أن معه إلهين اثنين ، فلو كانت الوجدانية أيضاً حقيقية لبقى التناقض مع الثلاثة على حاله .
فخلاصة التثليث إثراك بالغ معتنى بكون كل من الشركاء الثلاثة إلهاً . وهذا التأويل الدافع للتناقض يهدم تأويل الأستاذ فرح الذى أراد التوسل به إلى التخفيف عن شناعة مسألة التثليث ، من أساسه لكونه متضمناً للاعتراف بالشرك البالغ المعتنى به في النصرانية . وإذا لم يلجأ إلى هذا التأويل الدافع للتناقض فالتناقض نفسه يكفى في هدم نفسه وهدم عقيدة التثليث معه ، وإن كان « هيجل » الذى يمدّه القاوون

من كبار فلاسفة المصور الأخيرة أجاز التناقض على الرغم من فرار العلم - بل العقل أيضا - منه وأدخلت نظريته في فلسفة الغرب المنتهية إلى الريبة بهذه الصورة وسيجىء بحثها . وكان أساس ضلاله أنه أعجب بالتناقض الحاصل من اتحاد الواحد والكثير الذى فى عقيدة التثليث النصرانية كما فى « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٣٨٦ فكيف يصح إذن تأويل الأستاذ فرح أنطون إياها بالتصور الشعري غير المحمول على حقيقة وقد اتخذت أساسا لفلسفة « هيجل » المنكر لاستحالة التناقض ، فله حقيقة مقصودة بدرجة أن كبيراً من فلاسفتهم يسمى لتطبيق العلم عليه ولا يبالى بكونه سمعياً لإفساد العلم بالتثليث بمد إفساد الدين به .

وقال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » : « عقيدة التوحيد التى كانت تُعتقد فى فلسطين منشأ النصرانية لما رُفضت فى مجلس الرهبان بازيك^(١) لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات ، قرروا على قبول عقيدة التثليث المركبة من الإشراك والتوحيد ، وهى عقيدة النصرانية الحاضرة المؤدية إلى خلاف دائم فى الغرب بين العلم والدين يجعل العلم مستخفاً بالدين والدين مستخفاً بالعلم » .

وأنا أضيف إليه قولى : فإذا تقولون فيما فعله سفهاء متعلمى الشرق الإسلامى من نقل فكرة المناوأة بين العلم والدين الخاصة بالغرب النصرانى إلى الأوساط العلمية الحديثة فى بلاد الإسلام المسكينة التى نشأ فيها العلم والدين متساندين ممتزجين لحما ودما حتى صعبَ تعلم الدين فى الأزمنة الأخيرة على كسالى المسلمين تعلمَ العلم .

هذه مسألة التثليث ومنها تعلم خطورة مسألة بنوّة المسيح الذى هو أحد الأقانيم الثلاثة ، لا كما قال الأستاذ فرح أنطون من أن الأمر عبارة عن كون الإنجيل يعبر عن البشر بأبناء الله كما أن القرآن يسميهم عباد الله ، فالمسألة لا تتجاوز أن تكون اختلافاً

[١] لازنيك بكسر الهمزة اسم بلدة فى غرب الأناضول .

بين الكتباين في الاصطلاح الذى لا مُشاحّة فيه !! وهل يظن الأستاذ أنه يقدر على نقي عقيدة النصارى في المسيح عليه السلام غير المتفقة مع بشريته ومخلوقيته ؟ أليس هو ابن الله حقيقة ؟ وإلا فمن هو الابن الداخلى فى أركان الألوهية الثلاثة ؟ وأى عبد من عباد الله - على قياس ابن الله هذا أدخل فى أركان الألوهية فى عقيدة الإسلام ؟ كلا، بل لإبعاد كل إنسان عن المرتبة التى أصعد النصارى المسيح إليه ، سُمى عبد الله . ثم أليست سيدتنا مريم عند النصارى والدة الله ؟ وإلا فاذن الكتاب المسمى « أمجاد مريم البتول والدة الله » المطبوع فى روميه سنة ١٨٢٩ والذى يباع اليوم بخمسة جنيهات ؟ ثم لماذا اتخذ الصليب الممثل للمسيح رمزاً للمعبود فى النصرانية إن لم يكن المسيح الله أو على الأقل ابن الله ؟^(١) ولماذا كان صلبه اقتداء كافياً فى العفو عن ذنوب البشر ؟ مع أنه عليه السلام ليس بأول من قتل ظالماً فى سبيل الله من الناس ولا من الأنبياء إن كان المسيح قتل كما قال النصارى .

والأستاذ يقول : « إن كل مسلم عاقل يعرف فى هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح يوافق لشهادة القرآن » يعنى أنه لم يكن ابن الله ولا متجسداً فيه الله.

[١] فكيف يقاس ما صنعه النصارى من اتخاذ شكل المسيح المصلوب رمزاً للمعبود بما ورد فى القرآن من يد الله وعرشه من التعميرات المسكنية من قدرة الله وسلطانه ؟ وهل صنع المسلمون تمثالاً ليد الله هذه وعبدوه كما عبد النصارى تمثال المسيح المصلوب ؟

أما تريض الأستاذ لتعبير القرآن عن المسيح « برسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » فالمراد من كون المسيح كلمة الله أنه محمول كلمة « كن » من الله على خلاف سنته فى حصول الولد من نطفة أُمّه . وليس فى كون المسيح روحاً من الله ما يشبه تصديق النصارى فى القول بأنه ابن الله أو الله نفسه أحد الأقانيم الثلاثة الإلهية . ومن فى « منه » لابتداء الغاية للتبويض . فلواستفيد من لفظ « روح منه » امتزاج المسيح بالله كان مثله وارداً فى حق سيدنا آدم الذى قال القرآن عنه « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » بل وارداً فى كل ما فى السماوات والأرض بالنظر إلى قوله تعالى « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعاً منه » .

وفيه أنه إذا كان عقلاء النصارى لا يُصمدون المسيح في اعتقادهم عنه إلى مرتبة الألوهية والابنوة لله فلماذا تركوا عامتهم على اعتقادهم الباطل ولم يفهموا الحقيقة ؟ وماذا يكون قول القائل في دين يختلف في أصول عقائده خاصة متدينيه عن عامتهم ، إلى حد أن يكون الإله المعبود عند أحد الفريقين غير ما عند الفريق الآخر ؟ فهذا اعتراف صريح من الأستاذ بدم صحة قياس النصرانية بالإسلام الذي لا يقبل مثل هذا الاختلاف الفاحش في العقيدة الإسلامية بين خاصة المسلمين وعامتهم سوى ما شذ فيه ابن رشد في نفى الجسمانية والجهة عن الله فلم يفهما رؤىً للتسهيل على العامة . وليس في التثليث تسهيل بل التصعيب كله .

ومما يؤيد كثيراً مما ذكرنا في هذا المقام ، وخلصته عدم جواز قياس النصرانية بالإسلام في التمشي مع العقل والعلم وعدم إمكان الدفاع عن عقيدة النصارى في ذات المسيح — أن الدكتور « ما كسوه ل » قال في أوائل كتابه « الحادثات الروحية » : « كثيراً ما يذكر الخلاف والجدال بين العلم والدين ، إلا أن ما ذكر دون الحقيقة وهي أنى أرى شبوب حرب عوان 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 الخاصة المميزة للإيمان : « أومن به لأنه عبث ! » فإن كان الله موجوداً أليس عدم استمهال العقل الذي هو أتم مواهبه لنا في تدقيق وظائفه نحونا ونحو غيرنا ، أعظم احتقاره ؟ ومع هذا فالذي يطلبه منا المذهب الكاثوليكي الاستسلام المطلق والإيمان الأعمى بكل ما تلقنه الكنيسة ، وإنى لأُراى جديراً بالقبول أن يكون إله الكاثوليكين يستحسن التساهل لهذا الحد . والمقلاء حاثرون في تجسد الله وموته تضحية بنفسه في إنقاذ البشر الذي لا يستحق هذه التضحية » .

أفرايتم أن عقلاء النصارى ليسوا مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده ، منكرين وجود مسألة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية .. بل حائرين في تلك المسألة الموجودة فيها وفي مسألة موته أى موت الله تضحية بنفسه . فالقول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ، ولذا كان ثمنا كافيا لإنقاذ البشر ، وإلا فقد قُتل غير واحد من الأنبياء كشعيا وزكريا ويحيى عليهم السلام فلم يدع أحد أن الله قد ضحى بنفسه في موت هذا النبي أو ذاك النبي لإنقاذ البشر من عذاب جهنم فكان موته مغفرة لذنوبهم .

ثم إنه يمكن أن يقال على هذه العقيدة النصرانية : من يغفر المذنبين بعد تضحية الله بنفسه ؟ بل من يذنبهم لو لم يغفر لهم ؟ ومن يعيد الحياة إلى الله بعد موته ؟ لأن الله الذى يقدر على أن يحيى الموتى مات في هذه المرة ! فإذاً يلزم أن يكون العفو عاما بالرغم من قصر رجال الكنيسة ذلك على الذين يعفون عنهم من النصارى ^(١) يلزم أن يكون عاما حتى تقتل المسيح أو بالأصح قتله الله في المسيح ^(٢) .

وبمناسبة العقيدة النصرانية في العفو عن الذنوب مقابل تضحية الله بنفسه ، يحسن بنا أن نلفت إلى أن العفو عن ذنوب البشر لمن يشاء الله منهم إنما يتوقف في عقيدة الإسلام على شرط واحد هو الإيمان بالله الواحد ورسله وبما جاء به رسله منه من غير حاجة إلى تضحية الله بنفسه ولا برسول من رسله حتى ولا إلى تضحية المذنب بنفسه كما قال الله تعالى في كتابه : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك

[١] ويلزم أن يكون رجال الكنيسة هم العافين عن الذنوب لا الله ، كأنهم الله بالنيابة .
 [٢] بل يلزم أن يكون قتله المسيح قد فعلوا فعلا لم يفعل مثله أحد في مصلحة البشر فيكونون آمن الناس على الناس وعلى الأقل على النصارى إن كان العفو عن الذنوب خاصا بهم وبالذين اعترفوا بذنوبهم أمام القسوس . وكل هذا على فرض وقوع القتل كما هو زعم النصارى

من يشاء » ومن غير حاجة إلى الاعتراف بالذنب أمام أحد من الناس كما يعترف النصراني بذنوبهم أمام القسوس ليعفوا عنهم .. نلقت إلى هذا ثم نذكر هذه العقيدة الإسلامية مثالا بليغا لسمو نظر هذا الدين في معاملة المذنبين حيث لا يضطرم إلى أن يخجلوا أمام العافين من الناس ، ثم نذكره مثالا أبلغ في اعتناء الإسلام بالعلم ، إذ يكون الذي ينجى الإنسان من عذاب جهنم أو الخلود فيه على الأقل ويضمن له السلامة الأبدية ، عبارة في عقيدة الإسلام عن الإيمان بالله ورسله وما جاؤا به منه .. عبارة عن التصديق الذي يمكننا أن نسميه العلم بقضية واحدة ، لأن التصديق الشرعي الذي هو الإيمان بالأمور المذكورة المحددة إما متجدد مع التصديق المنطقي الذي هو العلم كما هو رأى العلامة الفتازاني ، أو مركب منه وما لا يمتاز عنه بسهولة كربط القلب بتلك القضية أو الإذعان والالتقياد لها كما هو رأى غيره . فالإنسان ينجيه علم واحد نجاة الأبد ويهلكه جهل واحد هلاك الأبد .

ولا يشترط في العفو عن الذنوب بعد الإيمان بالله ورسله وما جاؤا به منه ، أن يكون المذنب تائباً عن ذنوبه - وإن اشترط اعترافه بجرمة الذنوب المحرمة لثلا 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 تجديد 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 كما ضرار الذنب بصحته أو بماله ، ومع العزم على أن لا يعود إليه . فإذا صح 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 الاسلام هل تشبه طريقته في العقيدة النصرانية؟

أما تسمية البشر في الانجيل بأبناء الله فإن صح ورودها في الانجيل المنزل على

سيدنا المسيح فنحن نسلّم به محمولا على معنى مجازى معقول ، لكن مذهب المسيحية المبتدعة بعد المسيح لا يرضى بنوة المسيح بهذا المعنى المجازى الذى رضىناه نحن فى بنوة البشر عامة بل يحملها على حقيقتها ويحملها ميزة للمسيح أى ميزة . وكتاب الفيلسوف « رنان » « تاريخ المسيح » الذى هو سند الأستاذ فرح أنطون فى تأويل بنوة المسيح بمعنى مجازى معقول ، يقول عنه الفيلسوف الإيطالى « چيوفانى باينى » مؤلف « حياة المسيح » ص ٦٤ من الترجمة العربية للاشمندريت انطونيوس البشير البستانى :

« الذى كتبه الاكاريكى الجاحد « رنان » الكتاب الذى يكرهه كل المسيحيين الحقيقين للطريقة التى صاغه بها كاتبه الذى كان يطلى تهكمه وتحامله بطلاء الشناء لخدع السليعى النية البسطاء .. الكتاب الذى يحقره كل مؤرخ صادق » .

وقال المترجم فى الحاشية التى كتبها لترجمة « رنان » : « إن آراءه المودوعة فى كتابه « حياة يسوع »^(١) المطبوع سنة ١٨٦٣ أثارت رأى العام ضده فعُزل عن منصبه وكان أستاذ اللغات العبرانية والكلدانية والسريانية فى كلية فرنسة .. وقد أحدث طبع هذا الكتاب ضجة عظيمة فى أوربا كلها » .

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

الحاصل أن العقيدة النصرانية سواء كانت فى ألوهية المسيح أو بنوته لله على الوجه الذى يخرج من حد المعقول ويخل بشأن الألوهية ، مشهورة لا تقبل التغطية بأى تأويل .

[١] تاريخ المسيح وحياة يسوع كتاب واحد لرنان ، والاختلاف فى اللفظ من الترجمين .

وحسب الأستاذ فرح شاهداً ضد ما ادعاه على خلاف المشهور المشهود للعالم في عقيدة النصراني قوله قبل كلامه عن هذه الدعوى الجريئة بصفحة وهو يطرى خطبة المسيح على الجبل : « ويصيح » شاتو بريان » في كتابه « روح المسيحية » ليقم دليلاً على ألوهيتها : « وهل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال » .

(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 ليجمعه عبداً له فقد ظلمه » .

فجهالة لا تجاريها جهالة واستكبار يفوق استكبار إبليس لأنه أبى أن يسجد لآدم لا أن يسجد لله ويمعبه وبالأولى أن يكون عبداً له . وكل من يعبد الله لا يميز عليه أن يكون عبداً له لأن العبادة فوق العبودية في الدلالة على الخضوع ، بل يمكن الإنسان أو الشيطان أن لا يعبد الله ولا يمكنه أن لا يكون عبداً له فيصيح خارجاً عن سلطانه وهو الذي يحميه ويميته ويهيمن عليه في كل لحظة من لحظات عينه وفي كل نبضة من نبضات قلبه ويمده في كل نفس يتنفسه .. فتكون دعوى حرية الإنسان أو أي خلق من المخلوقات بين يدي ربه دعوى مضحكة جداً ، دعوى من سقى نفسه ولم يقدر من يده ملكوت السماوات والأرض قدره .

وأنا ما كنت أظن أن يكون الأستاذ فرح منشى مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده جاهلاً لهذا الحد . ولا أدري هل هذه الجهالة أتته من عدم اعتقاده الدين وكونه من المستبطنين للإلحاد ، فلا يقدر الله حق قدره كالأستاذ فريد وجدي الزاعم بمعجز الله عن خلق المعجزات وبعث الأموات .. أم أتته من النصرانية القائلة بالإله المصلوب المألوف ، فيقيس ألوهية الله بألوهية المسيح وسيادته بسيادته فيميز عليه أن يكون عبداً له .

هذا ، والله تعالى يقول : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً » .

ويقول أيضاً : « إن كل من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » وهو سبحانه وتعالى يدخل من يصطفيه من الناس في عباده تشریفاً له فيقول : « يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » ويقول : « ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب » لكن الأستاذ فرح لا يدري ما في العبودية لله من العزة ولا يقدّر قول الشاعر المفتخر بمبوديته لحبيبتة :

لا تدعني إلا بعبادها فإنه أشرف أسماي

فإذا كان هذا موقف الإنسان من حبيبته فإذا يكون قولك في موقفه من خالقه وخالق حبيبته ؟ ولقد أحسن القاضي عياض حيث قال :

ومما زادني شرفاً وتبها وكدت بأخصى أطأ الثريا
دخول تحت قولك يا عبادي وجعلك خير خلقك لي نبيا

(٥) وآخر قولي في الأستاذ منشي « الجامعة » المدافع عن النصرانية : إنه لا يدافع عنها مؤمناً بأنه يدافع عن الحق ، ولهذا يجتهد على الأكثر في مساواتها بالإسلام الذي لا يعتقده فيحكم عليهما معا بمنافاة العقل والعلم ، فهو يحاول إسقاط الإسلام بل الدين مطلقاً في نظر العقل والعلم ولا يتجنب في سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضاً ، إذ لا مراء في منافاتها العقل والعلم . فوقف الأستاذ الحقيقي موقف الحامل على الإسلام لا المدافع عن النصرانية التي لا تقبل الدفاع . ومع كون الأستاذ لا يسمعه التنكب عن موقف الدفاع عنها بالرة ، فالظاهر أن جل همّه تعيب الإسلام وتنزله منزلة النصرانية في منافاتها العقل والعلم .

وأكبر دليل على ماقلته من مرام الأستاذ الملق ، اقتراحه على مناظره الشيخ محمد

عبدہ التصالح على أن يختاروا بعض الآيات من الإنجيل والقرآن فيعضاً عليها بالنواجذ ثم ينبذا ما بقى بعد ذلك من الكتابين وراء ظهرهما . وإليك قول الأستاذ :

« وما لنا ولهذه التأويلات في الإنجيل ؟ نحن لا نعرف منه غير خطبة المسيح على الجبل المنشورة في الاصحاح الخامس والسادس والسابع من إنجيل متى . فالخطبة على الجبل هي عندنا الديانة المسيحية كلها » .

ثم كتب ترجمة تلك الخطبة في صفحة ونصف صفحة من كتابه ، وفيها قول المسيح المشهور : « من لطمك على خدك الأيمن فقول له الآخر » وقوله : « ما جئكم لأقول اعفوا عن أعدائكم بل لأقول أحبهم ! » ثم قال الأستاذ :

« وبعد أن يقول « رنان » مثل ذلك ^(١) يصيح في كتابه « تاريخ المسيح » بأعلى صوته : هذه هي الديانة الأبدية ! وإذا كان في الأجرام السماوية أجرام مأهولة فإن ديانتهم لا تكون أرقى منها مهما بلغوا من الارتقاء في سلم الكمال . وبصيح « شاتوبريان » في كتابه « روح المسيحية » ليقم الدليل على الوهيتها : « هل يمكن أن يصدر من البشر الضمضاء كمال كهذا الكمال » .

« فإذا كان الأستاذ (يعنى الشيخ محمد عبده مناظره) يدعو هذه الدعوة إلى دين أبدى معقول ليس فيه معجزة ولا سيف ولا نار ، بل كله إخاء عام وحببة مطلقة لجميع بني آدم ^(٢) حتى الأعداء (كما أوصى به المسيح في خطبته

[١] يعنى أنه لا يعرف من الإنجيل غير خطبة المسيح على الجبل كالأستاذ فرح . ومنه يعرف أن الذين رموه أى رنان بالجحود ما رموه بغير حق

[٢] لا تسمعوا لأقوال الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، عن الإخاء العام والمحبة المطلقة ، على أنهم جادون صادقون : فهم على الرغم من كونهم يبيون الدين وأهله بسيف الدنيا ونار الآخرة لاتجد عندهم إلا ولا ذمة ولا شفقة على عباد الله . وهذه الألفاظ المسولة التي تملوها من الماسونية العالمية قولهم بأفواههم لا يجاوز حناجرهم . فإن كانت معانى هذه الألفاظ موجودة فإنما

على الجبل) ^(١) فنحن نواقفه كل الموافقة ، ولكن ذلك يقتضى الاعتماد على صفحتين أو ثلاث صفحات من الكتاب وعدم الاعتماد على ما بقى ^(٢) ونحن نعلم أن أخواننا المسلمين ليسوا بأقل حرصا على قرآنهم من أخواننا المسيحيين على إنجيلهم ، كما أن

= توجد في أهل الدين والإيمان ، فقد وقع أنى لما كنت قبل مجيئى إلى مصر في المرة الأخيرة مقبلا في تراكميا الغربية اليونانية التي فيها سكان مسلمون ، ذهبت إلى أثينا . وفي أثناء تفرجى على أنحاء المدينة مررت بحى المهاجرين من تركيا على طريق المبادلة بمسلمى اليونان وأكثرهم من أروام الأناضول . وبينما أنا أمشى في شوارع الحى رأتنى امرأة واقفة على باب أحد المنازل وأنا في زى إسلامى معمم ، فصاحت في دهشة وحسرة على ما مضى من عهدها بوطنها القديم في الأناضول مع المسلمين الترك ، قائلة : « من أين بدوتم يا أناسا رحاء ! » وإنى لألسى مدة حياتى ما شعرت به من الفخر والابتهاج من خطاب هذه المرأة الرومية التي ما كانت تعرفنى ، ولأنما تخاطب في مسلما أو رجلا دينيا إسلاميا . فإن كانت تخاطب في الترك بالنظر إلى لغة خطابها وأعنى بهم الترك القدماء المحافظين الذين جاؤرتهم هذه المرأة في وطنها السابق ، ففضل ذلك أيضا يهود إلى إسلامهم .

[١] لو عاش الأستاذ لرأى الدنيا يتقلص عنها ظل الأديان وتعم الحروب بدل الاخاء والحب العام المنتظر . والإنكليز الذين هم أرقى الأمم الغربية وأوسعهم في دعوى المدنية والإنسانية ، لا يوثق بحجهم لأصدقائهم فضلا عن أعدائهم . وربما يقال إن الإنكليز يمول على أخلاقهم باعتبارهم أمة وإن كانوا باعتبارهم حكومة شر الماكرين . لكن الحق أن الأمة لا يكون لها مثل أصدق من حكومتهم ، فبى أنطق بجيتهم .. اللهم إلا أن تكون حكومة قائمة على رغبة الأمة ، وهذه الحالة لا تتصور في حكومات الإنجليز .

[٢] ما أشبه هذا بإلغاء الأستاذ فريد وجدى بك آيات المعجزات والبعث والحساب والعذاب بنار جهنم الشديدة من القرآن باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ، وحصر الأهمية فيما بقى بعد ذلك منه . ولم أقل عبثا أن رأى العام العلمى بمصر بعد المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون انحاز إلى جانب الأستاذ واقتنع بأرائه المضادة للأديان ، فها هو الأستاذ فريد يقول بعين ما اقترح الأستاذ فرح على مناظره في تنقيح آيات القرآن .. ولما الفرق بين القولين أن الأستاذ فريد سكت عن آيات السيف لعدم كونها من نوع آيات المعجزات وأحوال الآخرة التي لا يمتدح الأستاذ بمنطوقها لاستحالة في نظر العلم الحديث . ومعنى هذا أن سكوت الأستاذ عن إلغاء آيات السيف نشأ من كونها خارجة عن موضوع الكلام الذي جرى عليه البحث والنقاش بينى وبينه فيما مضى على صفحات الأهرام .

رجال الدين من المسيحيين خصوصا المتعصبين منهم ينكرون على أصحاب هذه الدعوة دعوتهم إلى بضع صفحات فقط واعتبار ما بقى وجوده وعدمه سيان .. فكذلك ينكر رجال الدين الإسلامى هذا التخصيص أشد الإنكار ، ولذلك نقول إن الدين المقول لم يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أنصار الفضيلة فى الأرض لا من أنصار الديانات .

وقال فى ص ٢١٧ : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال وتأليف وحدة لهم فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانبا ، ونعنى بوضع الدين جانبا العمل بفضائله وتغطية ما بقى يستار مقدس » .

وأنا أقول فهذه ديانة الأستاذ فرح منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ! وهذا مبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام ! فهو يعترف من الإنجيل ببضع صفحات ويكتفى بها ويقترح على مناظره الاكتفاء بمثلها من القرآن ليتفقا فيما بينهما على آيات مفتقة من الإنجيل والقرآن ويعتبراها الإنجيل كله والقرآن كله ، ثم يتخذها لها من تلك الآيات المختارة دينا أدبيا مقولا لا معجزة فيها ولا سيف ولا نار جهنم بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم حتى الأعداء ، ثم يعتبر ما بقى من الكتابين وهما أكثرها وجوده وعدمه سيان .. وإن أنكر هذا التخصيص والاختيار كل من أهل الكتابين . لكن الأستاذ يقول إن الدين المقول لا يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أهل الفضيلة المفضلين على أصحاب الديانات . ولكون الأستاذ عارفا بأن هذا الدين الصناعى المنحوت لا يكون دينا ، قال فى آخر كلامه : إن أنصار هذا التعديل فى الكتابين هم أنصار الفضيلة لا أنصار الديانات وسجل على نفسه بهذا القول أنه هو أيضا ليس من أنصار الديانات وأصحابها .

فالأستاذ أضاف فى هذا المكان من كتابه إلى ما يدعيه دائما من تنافى الأديان مع

العقل والعلم ، تنافيتهما مع الفضيلة أيضا في كثير من أحكامها ، فلا النصرانية ولا الإسلام ولا غيرهما في رأي دين الفضيلة كما أنها ليست دين العقل والعلم ، وكتابا الله الإنجيل والقرآن خليطان مما هو جدير بالأخذ ومما هو جدير بالنبذ وهو أكثرهما . لكن أهل الكتابين المعتقدين أنهما كتابا الله إلى عباده على تعبير القرآن وأبنائه على تعبير الإنجيل ، لا يرضون طبعها هذا التفريق وهذا التقسيم في آيات كتابيهم . ولا يلزم من عدم رضاهم أن يكونوا متمصبين مغالين كما زعم الأستاذ ، بل يكفي أن يكونوا جادين في اعتقاد أن الإنجيل والقرآن كتابا الله . وخصوصا المسلمون لا يتنازلون عن القرآن بكلمة ولا يقبلون خلو آية من آياته عن حكمة وفضيلة ، لأن آياته كلها وكلماته كلها تنزيل من حكيم حميد لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبقي محفوظا كما نزل لم تعبت به يد البشر ، وهذا الانتقاء الذي يقترحه الأستاذ نوع من أنواع العبث تأباه محفوظية القرآن التي وعدها الله في القرآن نفسه .

وإذا تكلمنا على الإنجيل فنسأل الأستاذ : هل المسيح عند إلقاء خطبته على الجبل غيرُ المسيح عند تبليغ سائر آيات الإنجيل ؟ في ألوهية الروح التي احتلته 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 يجمل الإنجيل إذن مقياسا 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 أى تبديل ، على ما يستحق الأخذ وعلى ما يستحق النبذ ؟ والأستاذ فرح يحتاج إلى إثبات ألوهية الروح التي احتلته 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 الملاحدة الماديين المنكرين للنظام والانسجام في أجزاء الكون ودلالتهما على علم صانعها وقدرته وإرادته، لاسيما ما يوجد منهما في المواد العضوية كما فصله علماء وظائف الأعضاء وسماء الفيلسوف جوستاف لوبون المنطق البيولوجيائي ، فيحاول أولئك الملاحدة إنكار هذا النظام والإحكام مستندين إلى بعض ما يوجد في الكون ولا يتيسر تعليله بالحكمة والعلة الغائية كما يأتي ذكره مع الرد عليهم في مبحث « دليل العلة الغائية » وإن كان التقسيم في آيات كتب الله أظهر خطأ وخطرا من التقسيم في أجزاء الكون .

وجملة القول في الأستاذ إنه لا يؤمن بالقرآن لكونه مسيحيا ، وأما الإنجيل فهو لا يؤمن به أيضا لكونه مسيحيا في الظاهر ولادينيا في الحقيقة . ولهذا لا يعجبه كل ما ورد في الكتابين ولا يعترف به على أنه كلام الله . فهو كما قال القرآن من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، أو يؤمن بالإنجيل ويعرف أن ماورث النصراني من نصوصه التي أتى بها المسيح من الله غير موثوق به وغير منقول عنه تواترا كما نُقل القرآن الكريم . نخسارة الحذف والاختصار والاختيار التي يقترحها الأستاذ في الإنجيل والقرآن إنما يتأثر بها القرآن ويكون تأثيرها في الإنجيل كتحصيل الحاصل . ولهذا يسوتغهما في الكتابين على السواء كرجل عدل يعامل صاحبه بالأمانة والمساواة فيجب له ما يحب نفسه ! هذا في الظاهر ، وفي الباطن إضرار بصاحبه في ضمن هذه المساواة .

ولا يحسبني القاري أقسو على الأستاذ تجاه تلافه بالاسلام حيث يقول ص ١٨٢ : « هذا سبيلنا في الرد الوعر على الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) فهو سماحه الله يدافع ويناضل عن مذهب بالخط من شأن مذهب آخر وأما « الجامعة » فإنها تكسر قلمها ولا تدخل في هذه الطريق التي لا يصنع الداخل فيها شيئا غير إيذاء عواطف

فريق من إخوانه بنى الانسان بصدوم معتقداتهم المجهولة باحتمهم وعظامهم وإثارة التعصب في صدور البسطاء الجاهلاء . فكلامنا إذن في هذا الموضوع على من يحكم على الإسلام والمسيحية حكماً مجرداً عن كل شهوة وغرض غير غرض الفضيلة المقدسة ، ولم نقل الحقيقة لأن الحقيقة هي الله وحده والأديان كلها مستمدة منه .

إن الأستاذ يقصر الحقيقة على الله فهو يعلمها وحده لأنه الحقيقة نفسها . وأما الفضيلة فلعل الأستاذ يزعم أنه أعلم بها من الله حيث يتجرؤ على عملية الانتقاء في كتابي الله الإنجيل والقرآن فما يراه من آياتهما موافقا لمبدأ الفضيلة يبقيه وما يراه على خلافه يلقيه . ورأينا أنه تعالى أعلم بكل شيء من كل من عداه . وليس بمناف للفضيلة أن تكون عند الإنسان حقيقة يعتقدها على قدر نصيبه من إدراك الحقائق وعلى قدر توفيق الله إياه لإدراكها . وليس عليه من حرج إذا دافع وناضل عن مذهب لاعتقاده حقاً لالكونه مذهبه ، فلكونه حقاً يدافع عنه وهو واجبه ولكونه حقاً اختاره مذهباً له .. أليس للأستاذ مذهب يدافع عنه ؟ بلى ، له مذهب خارج عن الأديان وهو مذهب اللامذهبية . ألا ترى أنه لا يعتقد مذهبه حقاً^(١) وإنما يعتقده فضيلة ويرى غيره ولو كان كلام الله ، خليطاً من الفضيلة وخلافها ، ويرى معظم آيات الإنجيل والقرآن خليطاً للنبيذ والاطرّاح ، فهو يؤذى عواطف المسلمين والمسيحيين جميعاً ويحط من شأن مذهبي الفريقين حين يناضل عن مذهبه اللامذهبي وحين يلجئ مُناظره على أنه يناضل عن مذهب فريق ويحط من شأن مذهب فريق آخر ، فهل فرق مذهبه نفسه عن مذهبي الفريقين بأنه مذهب أدبي ومذهب كل من الفريقين ديني ، يخوّل الأستاذ امتياز التمدح لمذهبه بأنه معقول والخطأ من شأن مذهب غيره بأنه غير معقول ؟ وهل تتفق هذه الدعوى اللادينية مع ما ذكره آتفا من أن الحقيقة هي الله وحده وأن الأديان كلها مستمدة منه ، وهل دين اللادينية أيضاً مستمدة من الله ؟

[١] لأن الحقيقة على ما ذكره هي الله وحده.

ويقول الأستاذ : « وإذا كان يرجى في المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال وتأليف وحدة لهم فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانباً » .
وأنا أقول : لينظر القارىء كيف يرى الأستاذ بعد أقواله المختلفة الكاشفة بالتدريج عما أخفاه تحت لسانه ، كيف يرى في النهاية عن قوس الشاعر محمد إحسان المحامى القائل مدحا للعلم وقدحا في الدين :

قام في الناس نبي إنمّا شأنه ليس كشأن المرسلين
وحدّ الناس وقد فرّقهم كافة الرسل على مرّ السنين

إلى أن قال :

آمنوا بالعلم ديناً وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

... أو بالأصح كيف يرى هذا الشاعر عن قوس الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده قبل أكثر من ثلث قرن ؟ وقد أوردنا تمام الشعر فيما سبق مع الرد عليه .
ومن توافق المرامي هكذا في رميات طائشة عصرية لادينية ، ينجلي كيف استجالت الأنظار ضد الدين من أدياء العلم ، بعد أن شهد الناس تلك المناظرة التي نادى في أنفائها الأستاذ فرح بمتابعة العلم ووضع الدين جانباً .

ومن الحزى للنصرانية وللأستاذ فرح النصراني منشىء « الجامعة » أن يقوم هذا بمناصرة دينه في مناظرة شيخ من كبار مشايخ المسلمين ثم ينتهي الأمر إلى أن يقول الأستاذ : « إن وصول البشر إلى محجة الكمال لا يكون إلا بوضع الدين جانباً !! » وفي هذا يذهب حتى ما أبقاه الأستاذ في أقواله السابقة من مختارات الإنجيل والقرآن المنقصة في بضع صفحات ، أدراج الرياح !! ومما يرد على الأستاذ أنه إذا كانت الحقيقة هي الله وحده والأديان مستمدة منه كما قال هو نفسه فكيف بوضع الدين جانباً ؟ فهل لا يكون هذا في المعنى وضع الله جانباً ؟ أو وضع الحقيقة جانباً ، وماذا يحمدي بعد هذا التمسك بالعلم ؟

ويقول الأستاذ في ص نفسها : « ليس لنا أمل بعد الله إلا فيك أيها العلم المقدس »
وقوله « بعد الله » يناق ما سبق آنفا من تعليق الوصول إلى محجة الكمال بالعلم
ويوضع الدين جانبا . فالعلم الذى يحتاج إليه الإنسان فى الوصول إلى محجة الكمال
ولا يحتاج إلى الدين بل إلى وضعه جانبا ، يلزم أن تكون له المنزلة الأولى قبل الله
فى إسناد الأمل إليه ، لا بعده لأن الدين لله والعلم عند الأستاذ لغير الله ، كيف لا
والعلم عنده لا يعترف بالله وبكل شيء غير منظور . لكن قوله « بعد الله » أتى به
قضاء لرسم العادة أى عادة الرياء الذى يتخلى أمثال الأستاذ عن كل شيء ولا يتخلون
عنه . والقارىء يلاحظ يعرفهم من عدم التماسك بين أقوالهم ولا ينفذ بكلماتهم
المسولة وتكون دعواهم التى لا يفتأون يدعونها للووع بالعلم وهم لا يعرفونه . ومن
أين يعرف العلم أولئك الذين يعززون إلى الله الجهل من حيث أنهم يرون الأديان الإلهية
مخالفة للعلم .

وإلى الله المشتكى من رياء لا يزال الجيل الأخير من الكتاب المتفرجين ينتقبونه ،
ما أشقه وما أغلظه !! فلم يكن لأهل الدين نخار ولا على هؤلاء عار إلا اختلاف
الطائفتين فى الإخلاص والرياء لكفاهما . وهل محجة الكمال التى يأملون أن يصل
البشر إليه فى المستقبل وهم معاشر العقلاء المصريين قد وصلوا إليها من الآن ، هى
مراعاة الناس ومصانعتهم ومخادعتهم ؟ وهؤلاء المراءون مزيقون أشد وأشنع من المجرمين
أهل المهنة المعلومة ، لأنهم يزيفون النقود والمراءون يزيفون أنفسهم . ومما يؤسف له
أن الأستاذ حين قال : « ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة
ينادون بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فلا أنهم يكرهون مقاومة معتقدات
الناس » سجل على عقلاء الفلاسفة هذا المسلك الذميم مسلك الرياء المتجافى عن
الصراحة التى يمثلها يمتاز الأنبياء صلوات الله عليهم ، على الفلاسفة .

وقد أنجلي مما سبق للأستاذ فى كتابه وقد نقلنا بعضه أنه لا يصدق من مدعى

الديانة إلا الدين النازل في أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتوسطة ، ويعني به دين العامة فيعتبره الدين الذي ينحني أمامه كل الرؤوس . أما الطبقة العليا فقد قال عنهم إن دينهم آلة لأغراض مخصوصة . ثم قال : « وماذا قيمة الدين الذي اتُخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ » وهكذا سجل عليهم دينهم . وأنا أزيد على ما ذكره فأقول : حتى إن اتُخذ الدين آلة للفضيلة كما فعل الأستاذ فيما اختاره من الدين الأدبي المقول المصنوع ، يحيط من منزلته فيقال في شأنه هو الآخر : وماذا قيمة الدين الذي اتُخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ والواجب أن تكون قيمة الدين في نفسه وفي مجيئه من عند الله .

ونرى الأستاذ قد يتغلب عليه داء الرياء فينسى تارة أخرى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين ويناصر ضد العقل والعلم فيعيبهما بالعجز وعدم المسيرة للفضيلة ، انظر قوله ص ١٢٢ :

« 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 . وليس يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة في العلم وهادم لسلطته لأن العلم يريد البحث في كل شيء وفي كل أصل ، فإن العلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان .. وفيما عدا ذلك فإن هذه الأمور القلبية لها براهين قلبية، مثال ذلك شعور كل نفس بوجوده الذاتي فهي تقول « أنا » وتعرف أنها مستقلة قائمة بذاتها، وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر . وهي الأمور التي يتحكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة . فهذه البراهين القلبية بأى حجة ينكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره ؟ فالأولى أن يتركها ولا يمارضها ، وإذا شاء البحث فيها فليبحث فإننا لا نضع لها حدا ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه مجهلها » .

ونحن لانسلمّ بهكم العقل على الخير والفضيلة والصلاح ووجود عالم آخر حتى يقال بأي حجة ينكرها أو يقال لا يجب أن يقطع بإنكارها لأنه يجهلها ، ومن هذا يعرف مبلغ ما للخير والفضيلة والصلاح من قوة الأساس الذي تنبنى عليه هذه الأمور عند من لا دين لهم وإنما لهم عقل وعلم على زعمهم ، فكان الاعتراف بها خروج على العقل والعلم .

ولعل هذه العقلية السقيمة التي حصلت في عقلاء الغرب النصراني ناشئة من عدم ائتلاف دينهم مع العقل والعلم وعدم استناده إليه فبحثوا له عن مستند آخر وقالوا إنه يستند إلى مبادئ الخير والفضيلة والصلاح . ثم احتاجوا إلى تفريق هذه المبادئ من مقتضيات العقل لتكون تلك الأمور من مزايا الدين إزاء مزايا العقل الذي يقف من الدين موقف المعارضة .. ولزم من ذلك ادعاء وجود التنافر بين العقل وبين تلك الأمور الحميدة كما إنه موجود بين العقل والدين . فهذه ضربتهم على العقل بصد ضربتهم على الدين بقبول منافاته للعقل . والأستاذ منشئ « الجامعة » مقلد للغرب في كل هذه الأفكار وقد سهّل له هذا التقليد كونه مسيحياً مثل الغربيين^(١) أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل في أصحاب الثقافة المصرية 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 تقليد للمقلد المسيحي وسفّه مضاعف ناشئ من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقل وسلامة عقله من التهمك على الفضائل .

[١] وإنما عزونا أصل تلك الأفكار إلى الغرب واعتبرنا الفرق المسيحي مقلدا بناء على أن فكرة إيجاد الخلاف بين العقل والدين حصلت أولاً في الغرب المتنبه لعدم اتفاق دينه مع العقل والساعي لإغوائه عن هذا الاتفاق ثم استتبت تلك الفكرة لإيجاد خلاف آخر بين العقل والفضائل .

وأصل خطأ الأستاذ فرح هنا أنه ضيق على نفسه دائرة العقل فأخرج منها الحيرات والفضائل وأخرج منها شعور كل نفس بوجودها الذاتي وأخرج منها الاعتراف بعالم آخر كما أخرجه الأستاذ فريد وجدى حين أنكر عقله البعث بعد الموت . ثم اعترض أى الأستاذ فرح على عقله وحاجته مناصراً للفضائل^(١) وغافلاً عن كون محاجته هذه واعتراضه على العقل من فعل العقل أيضاً وهو يظنه من فعل القلب وبراهينه مع أن البرهنة من خصائص العقل .. فهو يعترض على عقله مستمداً من عقله .

وقد انتقد الأستاذ العقل والعلم واتهمهما بإنكار الفضيلة والتسكيم عليهما، وكان قد تنقص الدين أيضاً بمخالفة الفضيلة حين قسم آيات الانجيل والقرآن إلى ما يتفق مع الفضيلة وما لا يتفق معها ، كما تنقصه من قبل بمخالفة العقل والعلم . وقد كان أيضاً فرّق بين العلم والحقيقة . ففي النتيجة هدم الأستاذ سلطة العقل والعلم أيضاً بمخالفتهم الفضائل، بعد أن هدم سلطة الدين بمعول العقل فأنى بنیان هذه الأمور جميعاً من القواعد .. فالكل متهم عنده والكل معيب . لكن العيب والنقصان في منطق الأستاذ لا في الدين ولا في العقل والعلم وهو لا يعرف العقل والعلم والدين والفضيلة والحقيقة كما هو حقها .

فقد اتضح مما ذكرنا من أول البحث إلى هنا أن الأستاذ منشيء « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ما كان من المؤمنين بالدين بل من المؤمنين بالعلم ، وإن شئت قل 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 التدقيق والتحصيل نصرانيته التي نشأ عليها غير متعود للتدقيق والتحصيل . وقد اعترف بعدم تعوده في هذا الدين عند اعترافه بذلك على حساب الأديان جميعاً بغير حق له في التعميم . فكان الرجل مقلداً في العلم كما أنه مقلد في الدين

[١] الأستاذ فريد افتنى أثر الأستاذ فرح أنطون مناصراً للفضائل ومهاجماً على العقل كما اطلع عليه القراء من مقالاته المنشورة في « نور الإسلام » والتي سبق نقدها منا في هذا الكتاب .

ولهذا رأيناه تضطرب أقواله وآراؤه بين مؤازرة الدين ومؤازرة العقل والعلم ومؤازرة الفضيلة . ولما لم يكن صميميا في الدين مثل عقلاء الغربيين زيادة على كونه مقلداً فيه عند كونه صميميا ، وإنما اندفع إلى الدفاع عن النصرانية بسبب حملات مناظره عليها ، كان كل من تنازله عن معظم آيات الإنجيل والقرآن من قبيل الجود بمال الغير .

وقد كفى الكلام إلى هنا على النصرانية الحاضرة ونصرانية الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده أو صداقته للأديان كلها . وأنا ما أردت التناوش بالنصرانية التي هي دين مئات من ملايين البشر وعدد لا يستهان به منهم عاشوا ولا يزالون مع المسلمين في الشرق ، وقد أثنى عليهم القرآن بقوله « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » ... ما كنت أريد التناوش بهذا الدين لولا أن أصحاب الغيرة الدينية الزائفة من عقلاء الغرب المسيحيين حاولوا أخيراً أن يميثوا بالعقل بعد أن عبث رجال الدين المسيحي بدينهم بعد سيدنا المسيح وحرّفوه إلى ما لا يتفق مع العقل واتصل من العبث الثاني الرأى إلى الخط من منزلة العقل ضرر عظيم بالإسلام المتفق مع العقل وارتباك في عقول كثير من ضعاف العقل والدين من المسلمين المثقفين ثقافة غريبة . والآن نشرع في المقصود من الباب الأول بل من تأليف الكتاب بجملة أبوابه ، أعنى إثبات أن العقل والعلم لا يباينان دين الإسلام ، بل أى دين أنزله الله على عباده بواسطة أنبيائه الكرام صلوات الله وسلامه عليهم مادام محفوظا كما نزل من عند الله .

وأغرب ناحية المسألة التي نحن بصدد معالجتها أن القائلين بوجوب إبعاد العقل والعلم من الدين لا يعتقدون أنهم لا يعترفان بوجود الله الذي هو أساس الدين ، أنهم أنفسهم يعترفون بوجود الله أو على الأقل يدّعون الاعتراف به ولكن من طريق غير طريق العقل والعلم . وعليه فأصحاب هذه العقلية إما أن لا يكونوا من أصحاب المقول أو يكونوا من المستبرئين المستبطنين للإلحاد . وإلا فكيف يتصور الماقل المعترف

بوجود الله وبالدين أن يكون العقل الذى هو أشرف خلق الله والعلم الذى هو أكرم الصفات عند الله أول كافر بالله وأول كافر بالدين الذى أمر الله عباده أن يدينوا به . فليس القول بأن العقل والعلم لا يتفقان مع مبادئ الدين وأصوله ولا يعترفان بوجود الله إلا بمثابة تكفيرهما ، تخفيفا من كفر القائلين أنفسهم بإشراك العقل والعلم فى جنائيتهم وهما بريئان منها . وقد نص الأستاذ فرح القائل بوجود إبداع العقل والعلم عن الدين وعن مسألة وجود الله ، على أن الحقيقة هى الله وحده ، فأى عقل مجنون أو أى علم جاهل هذا الذى يرضى أن يكون حظه من الحقيقة هو الاعتماد عنها ؟

اعلم أن الذين نناقشهم الحساب فى مسألة الدين والعقل والعلم يفكرون أولا أن يوجد لأساس الدين سند من العقل . ويفكرون ثانيا أن يوجد له سند من العلم ، ثم يرجعون فيمتدحون باستناد أساس الدين إلى العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلى على وجود الله . وهذا الاعتراف منهم على الرغم من عدم تصريحهم به ، يفهم جليا من بروز الاضطراب فى أقوالهم ومن احتياجهم إلى السعى فى توهين مكان الدليل العقلى الذى لم يدعمه بالتجربة ، بادعاء عدم كفايته فى إثبات المسائل إثباتا علميا . فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العلم لعدم ثبوت وجود الله ثبوتا علميا وإن استند إلى العقل . وتحدث من هذا دعوى أخرى وهى أن العلم لا يثق بالعقل المحض مالم يؤيد بالإحساس والتجربة . وهذا فى حين أن أساس الدين لا يمكن إثباته بالتجربة لأن الله تعالى لم يره من المجرىين إلى الآن راء .

فأمامنا وأمام كل من يُمْنى بهذا الموضوع العظيم تدقيق عدة مواقف . موقف العقل من الدين وموقف العلم من الدين وموقف العلم من العقل . ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر فى مسألة وهى هل أساس الدين يعوز الدليل التجربى ، وبعبارة أخرى هل لا يمكن إثبات وجود الله بالدليل التجربى كما ادعاء الممارضون المحاصرون كل نقتهم

في هذا الدليل - وإن لم يكونوا على حق في ذلك الحصر كما سنثبت - فيحصل موقف رابع إضافي وهو موقف التجربة من الدين، فنقسم الباب الأول إلى أربعة مطالب للنظر في المواقف الأربعة وبيان أخطاء المعارضين أعداء الدين فيها .

المطلب الأول

النظر في موقف العقل من الدين وفيه إثبات وجود الله

بالدليل العقلي

من واجبنا قبل كل شيء أن ننبه على غلط عظيم للأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده ومن هذا حذوه من أدياء العلم المصري بمصر، من تلقى أقوال علماء الغرب . ذلك أن الأستاذ وأضرابه يظنون أن من لا يمتدحون بوجود الله من الغربيين يتكثرون 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 استدلال عقلي . 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 المدو للدود الذي يهدد الأديان كلها على السواء هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء »: كمن يحمل أثاث الزينة ولا يعرف بيت الفرحة، لأنه كلام يدور على ظن أن

العلم الذى يناوى^١ الدين فى زعم من زعم من الفريين وتبهم الأستاذ ، إنما يناوئه لكونه أى العلم مبنيا على العقل الذى يناوى^١ الدين . فالناوى^١ الأول للدين هو العقل ثم يناوئه العلم لكونه مبنيا على العقل .

هذا ما يفهم من كلام الأستاذ لـكن الحق أن مناوأة العلم للدين إن صحت فإنما تنشأ من كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة اللتين لا يمكن تطبيقهما على الدين . وليس بصحيح أن العقل يناوى^١ الدين والعلم يتبعه فى ذلك كما هو المفهوم من القولين المذكورين آنفا للأستاذ ، بل العقل يناصر الدين ويؤازره . ولا صحة أيضا لما رى به الدين من كون قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها ، لما أن لأصول الدين سندا^(١) من العقل حتى إن أعداء الدين فى الغرب يسعون فى توهين ذلك السند وبمادون العقل مع الدين قائلين لا قيمة للاستدلال العقلى المجرد عن التجربة والمشاهدة . وقد سبق فى مقدمة هذا الكتاب تمذح الأستاذ فريدوجدى الجاهلى^٢ فى مقالات السيرة المحمدية له المنشورة فى « مجلة الأزهر » بأنه كتبها تحت ضوء العلم غير معتمدة على الأدلة العقلية المنطقية . ونحن ندافع فى كتابنا هذا عن العقل لئلا نسئ لنا الدفاع عن الدين ، ومن حسن حظنا فى موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا فندافع عنه ويدافع عنا . فلو لم يكن لنا فى كسب المطالب الأربعة التى ينقسم إليها الباب الأول من الكتاب لاسيا المطلب الأول منها ، إلا كوننا فى موقف الدفاع عن العقل وخصومنا فى موقف الخط من شأنه لكفانا . وأبلغ تأييد لقولنا هذا أن خصومنا وخصوم العقل بسبب خصومة الدين لا يجترئون على وضع العقل موضع خصم لهم وإنما يسعون لإخفاء موقفهم إزاء العقل فيغاطوننا بادعاء أن العقل لا يتفق مع أساسات الدين كأن العقل معهم فى الخلاف القائم بينهم وبين أهل الدين ، وأنا أقول

[١] وسنقدم الدلائل القطعية العقلية على وجود الله تعالى .

لهم فلماذا إذن يحاولون الخط من قيمة العقل المحض ؟ وحديث الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده يضطرب بين جهله بموقف العقل من الدين وبين نزعته المسيحية التي لا تلتئم مع العقل . وهنا نرى لزماً إعادة ما كتبناه من قبل تعليقاً على قول الأستاذ الذي قاله ردّاً على قول مناظره في المقارنة بين الإسلام والنصرانية بأن الإسلام دين عقل :

« إن الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر الخ وكلها غير محسوسة ولا معقولة .. ولا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي إلا إذا كان ذلك يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والملاحظة ، نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجسام والعذاب والثواب وعالم الغيب والوحى والحق سبحانه وتعالى ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين من كل ملة (!) ينادون بإمام العقل من الدين . أما عقلاء الفلاسفة فلاّتهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس . وأما رجال الدين فلاّفرار من برهان العقل الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه » .

فنعيد ما كتبناه سابقاً عند هذا القول ونكتبه مرة ثانية : لا يخفى ما في سياق كلام الأستاذ من الاضطراب وهو حسب القارىء علماً بأنه لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرى به الدين ، فلا يتعين تماماً ولا يتبين أنه يرميه بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتها ، ولا يمكننا أن نعد العقل والحس شيئاً واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرى الأديان ؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره أن الدين لا يكون عقلياً أى لا يتفق مع العقل لأن أسسه كلها غير معقولة ، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة عدم المعقولة خاصة بالنصرانية التي هي دينه وهي غير معقولة حقيقة ، بل يُتهم به جميع الأديان ، مع أن عدم المعقولة شيء وعدم المحسوسة شيء آخر . فإن كان الأستاذ

رجع عما ادعاه من عدم معقولية أسس الدين إلى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع في قانون المناظرة ومعدود من إغلام المدعى، مع أن في رعى أساسات الدين بمخالفة الحس نزولا إلى مرتبة جهال بنى إسرائيل إذ قالوا لنبيهم: « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ». وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أساسات الدين تخالف العقل فنحن لانسلم به، وسنجيب عنه بما يقنع القارىء إن شاء الله . وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضا ، إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس كونه غير معقول ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شيء واحد أو أن دائرة أحدهما تساوى دائرة الآخر في السعة والضييق . نعم في أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له ، وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التى لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو بصدد إثبات مخالفة العقل للدين، بل يضره لما قلنا من أن تغيير الدعوى يعتبره قانون المناظرة المدون في علم آداب البحث والمناظرة ، إغلاما المدعى . ثم إنا نرد على هؤلاء المفضلين الضعاف العقول بكون امتياز الإنسان على سائر الحيوان بعقله لا بحسه . فإن كان الأستاذ يحتاج إليهم تحقيقا لخصومة الدين بأى طريق كان ، فعند ذلك يكون الأستاذ خصما للدين والعقل معا ، وقد كان ابتداء خصامته للدين بادعاء أن أساسات الدين غير معقولة أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل، فانتهى من سعيه إلى خصامة الأستاذ نفسه العقل وهو الأخرى أن يكون غير معقول لا الدين . وإن اعتمد معتذر من جانب الأستاذ وهؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل ، وإنما يشترطون في التعميل على العقل أن يكون مؤبداً بشهادة الحس ، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل تجعل الثقة دائرة مع الحس ، وليس تفضيل الحس على العقل غير هذا . وكفى موقف الأستاذ سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل، بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه . فأولى به وبأمثاله مادام

موقفهم ينتهي بهم إلى هذا الانحراف ، أن يبدأوا الكلام ضد الدين بعدم استناده إلى الحس والملاحظة ويقلموا بالرة عن التشديق بدعوى عدم معقوليته . وهذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين . ومن الله التوفيق .

الحاصل أن الذين لا يقدرّون الدين حق قدره ، على درجات متفاوتة في زعمهم الباطل : فمنهم من يزعم ويتوهم أن قواعد الدين أى دين كان ، مبنيةٌ على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها وأنها لا تأتلف مع العقل والعلم . وهذا الفريق الذين منهم الأستاذ فرح أنظون والأستاذ فريد وجدى بك (وقد أوردنا من قبل شواهد من أقوالهما على ذلك) في خطأ مضاعف . والفريق الثانى يعترف بأن العقل يوافق أساس الدين وإنما يخالفه العلم ، ومرادهم من العلم العلم الحديث المبني على التجربة والملاحظة .. وربما يتمتعون هذا العلم الذى لا يتفق مع أساسات الدين بالعلم المثبت . فهم لا يعتبرون علم الفلسفة الإلهية الذى يوازيه علم الكلام في الإسلام ، من العلوم المثبتة مهما كانت قواعده مبنية على الأدلة العقلية القطعية ، لأن هواة العلم الحديث المفتونين لا يسلون بكون الأدلة العقلية أدلة قطعية مفيدة لليقين . فهم ينظرون إلى التجربة كأداة العلم الوحيدة ، ولا يقيمون للاستدلال العقلى وزنا . ويمكن أن يُمدّد الأستاذان الأستاذ منشى ، مجلة الجامعة والأستاذ رئيس تحرير « نور الإسلام » أولا و « مجلة الأزهر » ثانيا - بالنظر إلى القول الأخير من أقوالهما المضطربة - من هذا الفريق الثانى أيضا ^(١) وجُلُّ

[١] كقول الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » بصدد مدح العرب في خدمة العلوم : « وما حير العقول أنهم اتبعوا في بحثهم الأسلوب العلمى الذى يؤدى إلى نتائج صحيحة لا الأسلوب العقلى الذى يكثر فيه الخطأ » وقوله في اعتراض فرض وروده عليه بالسنة المتعلمين الشاكين في عقائدهم الدينية ، ولم يجب عن هذه النقطة من الاعتراض المفروض : « فإن لفتنونا إلى الموازين العقلية فلا يخفى عليكم ما منيت به من النقد في المصور المتأخرة . وهى وإن كانت قد أقمت أهل القرون الحالية فإنها اليوم لا تقنع أمثالنا ممن أدركوا الفرق بينها وبين الدستور العلمى » . . =

نقاشنا في هذا الكتاب سيتوجه إلى إبطال مزاعم الفريق الثاني لكونها أشبه بالحق مع بعدها عنه ، وكون خطرهما على المتعلمين المعصرين أشد ، أما مزاعم الفريق الأول فبطلانها 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 أن خصوم الدين عندما ادعوا التناقض بين الدين وبين العقل والعلم لا ينسون تقييد العلم بالعلم الحديث الثابت ، وإن كانوا قد يطلقون القول في العلم بملاحظة أنه لا علم عندهم يعتمد به غير العلم الحديث ، والذين التزموا التقييد التزموه لما رأوا أن العقل لا يساعدهم في مناوأة الدين ولا يساعدهم أيضا العلم القديم المبني على العقل المحض . فيظهر من هذا أن أهل الدين لا يعوزهم الدليل العقلي . وأنت ترى العلماء الإلهيين من المسلمين وغيرهم يسندون مسألة إثبات وجود الله إلى براهين عقلية ، فعارضوهم أعداء الدين لما علموا ذلك أغفلوا العقل وتشبثوا بأذيال العلم الحديث المبني على التجربة الحسية . فالجمع

== ولم يحب الأستاذ عما ذكره بألسنة المتعلمين الشاكين في وجود الله من عدم كفاية الموازين العقلية التي انتفع بها العلماء في الأزمنة الماضية ، لأن عدم الاقتناع هذا رأي الأستاذ نفسه أيضا الذي اتفق عليه مع المتعلمين الشاكين . 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 ، كأن الاستدلال العقلي على وجود الله دستور غير علمي أي دستور عامي ، وجاهلي على الرغم من اعتماد العلماء عليه من قديم الزمان ، وكأن واجب الأستاذ في رأس « مجلة الأزهر » نقل تشكيكات الغربيين في أساس الدين وإكبارها من غير رد عليها بما عدا تحليل الناس بانتظار الاكتشافات الجديدة في المستقبل المتعلقة بالبحوث النفسية ، وقد سبق منا أن معنى هذا الانتظار هو الإفلاس الديني في الحالة الحاضرة . انظروا هذه الرزية المظلمة المخيمة على الأزهر معقل الإسلام في حراسة عقائده ، انظروها واعذروني على إطالتي الكلام وتكراره في المقارنة بين العقل والعلم والحس والأدلة البنية عليها وفي درس وتقيب أحوال الأسانذة الذين مبلغهم من العلم والتعليم هو السمرة بين الغرب والشرق . ولا غرابة في إطالة البحث والنظر في هذه المسائل المتصلة مباشرة بموضوع كتابي هذا المسمى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

إذن بين العقل والعلم الحديث في مناوأة الدين خبط وخلط ظاهر من الفريق الأول .

أما قول الأستاذ منشى " الجامعة " : « إن العدو الحقيقي للإسلام والمسيحية الخ في هذا الزمان ... عدو جديد أخرجه التمدن الجديد وهذا العدو اللدود هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء » وهو يدخل العقل في مسألة المناوأة للدين إدخالاً تاماً ، على الرغم من المساعي المبذولة لإخراجه ويوهم أن عدو الأديان الحقيقي اللدود هو العقل ، فنقول في جوابه :

لاشئ في الدنيا أعجب من الخلاف القائم الدائم بين الإلهيين والملاحدة ، ولا مسألة في الدنيا أيضاً يؤيد العقل أحد الطرفين المتنازعين ضد الآخر أكثر من تأييده لمثبتي وجود الله ضد النافين . لأن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدنا مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع الحير للعقول ، آثار وأفعال . فهل من اللازم الضروري لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال من غير فاعل وآثار بدون مؤثر ؟ فذهب الإلهيون إلى الرأي الأول وقالوا لا بد لهذه الآثار من مؤثر وهذه الموجودات من موجد . فإن كنا لا نعرفه بحقيقته وكنهه فلا جرم أننا ندرك ضرورة وجوده واتصافه بالصفات الكالية . وذهب الملاحدة إلى الرأي الثانى وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار . وحجبتهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذى يسميه المؤمنون « الله » فلم يجدوه ولم يروه بأى آلة راقية ترى ما لا تراه العيون من القريب والبعيد ، كما أن حجة المؤمنين أنه لا يكون فعل بدون فاعل ولا أثر من غير مؤثر . ولا شبهة في قوة حجة المؤمنين وسخافة حجة الملاحدة عند استفتاء المسألة من العقل بل العقل نفسه من دون استفتائه يقتضى وجود المؤثر ويقضى به بعد رؤية الآثار . والسبب في كون النكرين لم يجدوه مهما بحثوا عنه أنهم لم يبحثوا

عنه بمقولهم وإنما بحثوا بحواسهم وما يساعد الحواس ويقوئها دون ما يساعد العقل ؛
أو أنهم بحثوا بمقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت في التفكير ، أما كان يقول الأستاذ
فريد وجدى : يكثر الخطأ في العقل ؟ فلماذا لا يوثق به في العلم وإنما يوثق بالحواس ، والله
تعالى يقول « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » لكن
الأستاذ فاته أن العقل يخطئ ويصيب فإذا أخطأ كان خطأه عظيم الأثر وإذا أصاب
كانت إصابته عظيمة الأثر ، والآية تشير إلى عظم خطورة عمى العقول بالنسبة إلى عمى
الأبصار فتفهم منه عظمة الفرق أيضا بين إصابتهما . فهى أى الآية تدل على عظم أهمية
العقل بالنسبة إلى الحواس .

وكأنى بالملاحظة الضعفاء العقول فى بهت وحيرة من عدم رؤية المؤثر ومن كون
الأثر من العظمة والبداعة المستوجبة فى موجد ما يحير العقول ضعفاءها وأقوياءها
من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويُعوَّله : من يقدر على إيجاد هذا الأثر
العظيم الذى يضيق التصور فى تقدير مداه ؟ فالأولى أن لا يكون له موجد وأن يكون
موجوداً بنفسه !! هذا ما سؤل لهم الشيطان . وفاتهم أن الأثر العظيم الذى لا تدركه
قدرة الوجد وعلمه كيف يوجد من غير موجد ؟ فهل إذا لم تكفه قدرة الوجد الوجود
وعلمه تكفيه قدرة الوجد المعلوم 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 وجودها فى الوجد ؟ 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 أن لا يكون له موجد أصلا لا موجود ولا معدوم ، وخلاصته عدم احتياجه
إلى موجد . لأننا نقول وجود الوجود فى غير واجب الوجود أى فى الممكنات لا يكون
إلا بإيجاد ، وإلا لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال متضمن للتناقض ، لأن الممكن

الذى لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا وتكون قابليته للوجود والعدم على السواء من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا بمرجح خارج منه ، لو كان موجودا بنفسه من غير موجد يرجح له جانب الوجود ، لزم رجحان هذا الجانب من غير مرجح يرجح له ذلك ، لا من نفسه لتساوى الجانبين بالنسبة إليه ولا من الخارج لعدم وجود موجد له ، والرجحان من غير سبب مرجح محال مناقض لتساوى الطرفين المفروض .

وتوضيح هذا المقام أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن والمعدوم ينقسم إلى الممتنع والممكن . فالواجب ما لا يمكن عدمه وهو الله ، والممتنع ما لا يمكن وجوده كشرىك البارى واجتماع النقيضين ، والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه . فنه ما يكون موجودا ومنه ما يكون معدوما ، مثال الأول جميع الكائنات المسمى بالعالم والفسر بما سوى الله ، ومثال الثانى العنقاء فهى 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 يتقدمه في الوجود ليستند وجوده إلى وجوده ولا يكون له الوجود المشهود رجحانا من غير مرجح أى محالا كما علمت ذلك ، مع أن المحال لا يكون واقعا مشهودا . فوجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه لعدم إمكان أن يتسنى له الوجود بدون هذا الموجود .

فالملاحدة الذين ينكرون وجود موجود آخر وراء العالم المشهود يستند إليه في وجوده ، لا يمكنهم أن يوضحوا لنا طريق وجود العالم ما دام العالم موجودا ممكن الوجود لا واجبه ، ولا يمكنهم أن ينكروا إمكان العالم ويدعوا وجوبه . أما كون الماديين تمسكوا بالمادة وادعوا قدمها مع القوة اللازمة لها واستقناء العالم التكون منهما عن أى موجود غيرهما ، فجوابه أنا لو سلمنا بقدم المادة - مع أنها ثبت حدوثها إن شاء الله في مبحث حدوث العالم الآتى في نهاية الباب الثانى من هذا الكتاب - فلا يلزم

من قدمها وجوبها أى خروجها من عداد الموجودات الممكنة الوجود وصعودها إلى مرتبة الوجود الواجب الوجود غير المحتاج إلى موجد ، لأن المادة لا تفارقها حاجتها إلى الصورة التى لا تكون المادة موجودة بالفعل إلا بها ، فلا توجد فى الدنيا مادة^(١) مجردة عن الصورة كما أن الصورة لا تفارقها حاجتها إلى المادة . فكل منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجودا ، والحاجة التى هى رمز الإمكان تنافى وجوب الوجود .

فقد انجلى من هذا أن العالم الذى يحتاج فى وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضى حاجته هذه من نفسه ومن داخله لشمول الإمكان الذى هو رمز الحاجة جميع أجزائه ، فيلزم وجود موجود آخر غير محتاج ليقضى حاجة العالم المحتاج ويكون موجدّه . لا يقال إن المادة التى هى داخلية فى العالم تحتاج إلى الصورة التى هى داخلية فيه أيضا ، فن أن تحصل الحاجة إلى موجود آخر خارج عن العالم ؟ لأننا نقول إذا دخل الاحتياج فى نفس أى شئ فهو يمنع ذلك الشئ من أن يكون واجب الوجود موجوداً من نفسه ، بل يلزم أن يكون وجوده بإيجاد من الغير ويسمى ذلك الغير الموجد فى اصطلاح الفلاسفة « علة » والمحتاج الموجد « مملولا » والمادة المحتاجة إلى الصورة لا يمكن أن تكون الصورة علمها الموجد إذ كما أن المادة محتاجة إلى الصورة فالصورة أيضا محتاجة إلى المادة لعدم إمكان وجودها مجردة عن المادة . فيلزم على فرض أن تكون علة وجود إحداها

[١] المادة ما وجد فى الشئ وكان ممكنا أن يكون الشئ به كل شئ غيره ، وتسمى أيضا هيولا . والصورة ما وجد فى الشئ ولم يكن ممكنا أن يكون الشئ به غير ذلك الشئ . فالإنسان الذى صار إنسانا بمادته كان فى الإمكان أن يصير بها غير إنسان أيضا ولا يمكن أن يكون الإنسان بصورته الإنسانية إلا إنسانا . ثم إن المادة فى الإنسان لا يحوز تمثيلها باللحم والعظم والدم وغير ذلك ، ومثله الحديد بالنسبة إلى السيف لأن كل ذلك ليس بالمادة التى نحن نبحث فيها ، فهى أعم من المذكورات بأسماء معينة كاللحم والعظم والدم والحديد . وليس للمادة اسم معين ولا مسمى معين من أسماء الأشياء ومسمياتها . وليست الصورة هنا بمعنى الشكل والمنظر بل عبارة عما يكون الإنسان به إنسانا .

هى الأخرى مع احتياج كل منهما فى وجودها إلى الأخرى ، أن تكون الصورة أوجدت المادة والمادة أوجدت الصورة ، وهو دور باطل يرجع إلى أن تكون المادة أوجدت نفسها والصورة أوجدت نفسها ، أى إلى تقدم كل منهما على نفسها فتكون موجودة قبل أن تكون موجودة - وحل هذا الإشكال أن احتياج المادة إلى الصورة من قبيل احتياج المشروط إلى الشرط لا من قبيل احتياج المعلول إلى علته الموجدة. وكذا الاحتياج المقابل من جانب الصورة إلى المادة . ولهذا جاز أن يكون كل منهما محتاجا إلى الآخر ولم يستلزم هذا النوع من احتياج كل من الطرفين إلى الآخر دوراً محالاً، بل دوراً جائزاً يسمى بالدور المسمى . فهذه حاجة المادة والصورة بضمهما إلى بعض . أما حاجة كل منهما الأخرى إلى علة توجدتهما مرتبطتين بضمهما ببعض ، فهى حاجة المادة التى لا تقضيها الصورة وحاجة الصورة التى لا تقضيها المادة وإنما يقضيها موجود محتاج إليه المادة وتحتاج إليه الصورة ويحتاج إليه كل شئ . وهو لا يحتاج إلى شئ . لكونه موجوداً واجب الوجود لا موجوداً ممكن الوجود .

الحاصل أنا نحن المؤمنون بالله نرى العالم كما يراه الملاحدة الماديون ونعرف المادة والصورة كما يعرفون ، وزيادة على ما يرونه وما يعرفونه نرى الحاجة الملحة أى إلحاح فى تشكل هذا العالم ، إلى موجود أسمى من كل موجود ينطوى عليه العالم ونحكم بأن كل ما ينطوى عليه من الموجودات وما بينها من الانسجام وما يتبعه من الانظام صنع ذلك الموجود الأسمى . فإن كان الملاحدة قائلين باستغناء هذا الكون من صنع صانع فهذا ليس بقول ذى عقل فضلاً عن أنه قول بالرجحان من غير مرجع وانه محال كما ذكرنا . والمادة التى يتمسك بها الملاحدة ويسمون للماء هذا الفراغ بها تراها نحن أقل من أن يستند إليها ذلك الصنع العظيم ، بل لا يستند إليها أى صنع وأى فعل ، لأن موقفها فى العالم موقف القابل لا موقف الفاعل ، وقبل أن تكون المادة صاحبة

ذلك الصنع فهي نفسها محتاجة إلى صنع صانع وإيجاد موجد ، لكونها من الممكنات التي يلزمها الاحتياج ويعد عنها الاستغناء والإغناء . ومثلها الصورة ، فضلا عن أن المادة والصورة تنقصهما الأوصاف التي لا بد أن تكون موجودة في صانع الكائنات العظيمة الأعظم كالعلم والإرادة والقدرة والحكمة والحياة .

فنحن نتمسك بقضيتين إزاء تمسك الماديين بالمادة والصورة غير رافعين أنظارهم إلى ما فوقهما ، فنقول يجب أن يكون هذا العالم الشهود صنع صانع ، ولا تستأهل المادة والصورة اللتان ينحل إليهما العالم لأن تكونا صاحبتى هذا الصنع . فالخلاف القائم بيننا وبين الملاحدة يتلخص في هاتين القضيتين وهو بسيط إلى هذا الحد ، ولستنا 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 ، استدلالا من وجوده على وجوده .

هذا ما يلهمنا وجود العالم وهذا مقتضى العقل ومنطقه ، فهل يمكن بعد درس المسألة كما درسنا أن يقال بأن العقل يؤيد الإلحاد وينأوى الدين ؟ وأما أن الملاحدة الماديين لم يجدوا موجد الكائنات ولم يروه فعدم وجدان الشيء وعدم رؤيته لا يدل على عدم وجوده في نفس الأمر فيحتمل كل الاحتمال أنه موجود لكنهم ما وجدوه لتقصيرهم في البحث حيث بحثوا عنه بحواسهم ولم يبحثوا بمقولهم . فلو بحثوا بها لما تجرأوا على إنكار وجوده ، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجة أنه لا يرى في حين أن العقل والعلم لا يُريان وإنما يُعرفان بآثارهما . فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم . وبداهة العقل تقضى بوجود موجد هذه الآثار وفاعل هذه الأعمال ولا تقضى بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده الباحثون ، مع وجود الفعل وإنما تقضى بجهلهم البسيط إن قالوا لم نجده . ويجهلهم المركب إن قالوا إنه غير موجود . فهكذا

يكون حكم العقل القطعى ولو كان الباحث غير الواجد علما من العلوم ، ويكون القول قول العقل لا قول العلم ، لأن الحاكم الأعلى الذى لا يمزب عن حكمه حتى العلوم هو العقل . وإظهار الأستاذ منشى^١ « الجامعة » لذلك الجهل فى مظهر العلم يدل على قلة نصيبه من العقل والعلم ، لأنه اعتمد على عظمة اسم العلم فتوهم أن العقل يتبعه ويماشيه مهما أباه منطق أى منطق العقل^(١) . اعتمد على ما سمعه من أن العلم الحديث يثق بحكم التجربة ولا يكثرث بحكم العقل فقال ما قال من غير تدقيق المسألة ومن غير مراجعة صادقة لعقله الذى فطره الله عليه . ألا يرى أنه يلزم الملاحدة الماديين والطبيين أن يحكموا بعدم وجود الفاعل لفعل القتل الذى لم يهتد الباحثون فيه إلى القاتل وبدعوا وقوع ذلك القتل بنفسه من غير فاعل . ولثلا يتسع المجال لتشويش الأذهان باحتمال وقوع ذلك القتل انتحارا من المقتول ، لنفرض أنه قطع إربا إربا . فيلزم على مذهبهم أن يكون هذا القطع أيضا 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 فى الطبيعة أفعال بنفسها من غير فاعل لزم جواز أن يحصل أيضا قتل بلا قاتل وقطع بلا قاطع .

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 الطبيعية . فالجواب أن إسناد الفعل إلى الطبيعة لا يراد به إلا فعل بدون فاعل ، إذ لا موجود فى العالم يسمى الطبيعة ويعمل الأفعال الجارية فى السكون ، ولا يقال إن المراد بفعل الطبيعة فعل المادة فى نفسها لأن نفسها

[١] مع أن الأمر بالعكس وهو أن العلم يماشى العقل لأن العقل هو الذى اخترع العلوم .

ليست ذات وضع بالنسبة إليها كما نص عليه فلاسفة الإسلام . ولأن كون الشئ مفعلا لفعل ومفعلا بنفس ذلك الفعل في آن واحد محال لأنه تناقض . وقد صرح به أرسطو في دليل المحرك الأول المنسوب إليه وهو أنى بذلك الدليل لإثبات وجود الله وتوصل به إلى أن المحرك الأول لا يجوز أن يكون متحركا . ونحن أقننا من قبل أدلة مانعة لكون المادة علة موجودة للكائنات مغنية عن وجود الله تعالى .

بل نقول للملاحدة الماديين وللأستاذ فرح أنطون الذي نفى وجود الله عند وزنه بميزان العقل لكونه غير منظور - وقد سبق نصه غير مرة - مع أن عدم الرؤية لا يستلزم في حكم العقل عدم الوجود... نقول لهم جميعا إنكم لا ترتابون في وجود المادة^(١) فهل أنتم رأيتموها؟ كلا ، إنكم ما رأيتموها ولن تروها وما لمستوها ولن تمسوها . فإن ظننتم أنكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عاى لا يتفق مع العلم ، حتى إن قول المصريين في عباراتهم « حقائق ملموسة » قول غير حقيقى مبنى على المبالغة في الظهور ، لأن الحقائق لا تلمس ومثلها المادة إذ الإحساس سواء كان بالرؤية أو باللمس لا يتعلق بنفس المادة بل بأعراضها . فالرؤية تتعلق باللون دون اللون الذى هو الجسم المتضمن للمادة واللمس يتعلق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف ، فضلا عن المادة التى هى أبعد من الجسم بالنسبة إلى الإحساس .. فن إحساس هذه الأوصاف والأعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعرضها . ومعناه أن المدرك لوجود المادة أيضا هو العقل لا الحواس ، فإذا الفرق إذن بين القول بوجود المادة بناء على معاينة الأعراض الدالة على وجود ما تحله وبين القول بوجود الله بناء على معاينة أفعاله فى العالم الدالة على وجود فاعلها ؟ فهل دلالة الفعل على الفاعل أقل من دلالة المَرَض على الحل ؟ بل إن السبب فى كل من الداليتين واحد

[١] أو بالأصح لا ترتابون في وجود ما تسمونه المادة بناء على تغير الفكرة القديمة المادية القائمة بوجود المادة أزلا وأبدا .

وهو احتياج ما لا يقوم بذاته إلى ما يقوم بذاته فالصفة تحتاج إلى الموصوف والمرض يحتاج إلى المحل والفعل يحتاج إلى الفاعل ، والمادة هي القابلة وليست بفاعلة فإن المطالبة من أوصافها ، فأين فاعل العالم بالإيجاد والتنظيم والاتقان ؟ أما الطبيعة فقد عرفت أن إسناد الكائنات إليها لا معنى له سوى تكوُّنها بنفسها من غير مكوّن وعرفت أنه محال مستلزم للرجحان من غير مرجح الذى يرجع إلى التناقض . وأما القوة الملزمة للمادة وتسمى الطاقة أيضاً وتنقسم فيما وصل إليه العلم الطبيعى إلى بضعة أنواع^(١) ويندرج كلها على ما ذكر « بوختر » فى الحركة ، فهى لانصلح أن تُعتبر الفاعل المنشود الموجد الناظم بل هى آثار الفاعل فى المادة ، فضلاً عن كونها عمياء لا علم لها ولا إرادة مثل المادة ، وإن شئت قلت إنها نفس الأفعال التى تضطرننا إلى نشدان فاعلها ونفس النظام الذى يُحوّجنا إلى نشدان الناظم . وقد تلبس القوة بهذا المعنى على الملاحظة فيخيّل لهم استغنائها عن مالك هذه القوة ومديرها أعنى الفاعل المنشود^(٢) أو يخيّل أن صاحب القوة هى المادة مع أن المادة إنما هى محل القوة لا رب القوة وإلا انقلب القابل فاعلاً .

[١] مثل الثقل والجاذبية العامة، والقوة الميكانيكية والحرارة والضياء والكهرباء والمغناطيسية والعلاقة الكيميائية والقوة الماسكة أو تجاذب الذرات والقوة الذرية .

[٢] فلا تعدم مصر من كبار كتابها من يظنون أن الله عبارة عن القوة التى تلازم المادة والتى تتحلل إليها المادة بعد فناؤها كما هو رأى الجديد فى الغرب الناسخ للرأى القديم الفائل بأزلية المادة وأبديتها . ويضاف إلى رأى الجديد أنه لا وجود للمادة مذ كانت وإنما هى القوة المتكاثفة . وعندى أن الذى تتحلل إليه المادة عند فناؤها وتتألف من أجزائه المتكاثفة عند وجودها ليس بأولى أن يكون هو القوة من أن يكون هو الأثير أو ما تتحول إليه المادة فى مراحل فناؤها المنتهية إلى الأثير . ولا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكونها منها لأن القوة لا تقوم بنفسها بل توجد مع وجود المادة وتزول مع زوالها كالعرض بالنسبة إلى الجوهر إلا أن يكون هناك شئ يكون محلاً للقوة ويقوم مقام المادة مهما كان أظرف منها .

وبأيدينا مثال آخر لما يُعترف بوجوده من غير وصول الحواس إلى ذاته ، أبلغ من مثال المادة وهو الأثير . لأن المادة إن لم تُرَ أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس ، أما الأثير الذى هو أرق من المادة بكثير - حتى إن للهواء مادة وليس للأثير مادة - فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه . ومع هذا يُعترف بوجوده لحاجة إليه فى نظام العالم ، وهى أن أضواء النجوم التى تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها فى طريقه إلينا . ولو قلنا ان حاملها الهواء فعظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء . فلهذا نضطر إلى القول بوجود شيء مسمى بالأثير يملأ الفضاء ويبلغنا الضياء وهو الذى يحمل الأصوات الواصلة إلينا من وراء الجدار أيضاً ، لأن الجدار يحول بيننا وبين الهواء الحامل لتلك الأصوات ولا يحول بيننا وبين الأثير لنفوذ فى الأجسام ، وإن كنا لا نعرف وجوده ولا نفوذه فيما لا ينفذ فيه الهواء لولا أننا نسمع الأصوات من وراء الجواجز . فهل من الإنصاف بعد هذا أن نعرف بوجود ذلك الموجود الخفى لما ذكرنا من الأمارات ولا نعترف بوجود الله تعالى لأمارات تملأ السماوات والأرض ؟ ثم إن هذا الموجود الخفى المستوعب الابداد والذى وصلنا إليه بمقولنا على غفلة من حواسنا ، ليس بالوجود المنشود ليكون ربّ هذا الكون لأنه داخل فى الكون المربوب ، وهو لا يجاوز أن يكون قابلاً كالمادة لا فاعلاً .

بل إن لنا أمثلة موجودات لا نراها ولكن لا نتردد فى الحكم بوجودها وهى أقرب إلى أفهامنا مما نجمله كالمادة والأثير وأعجب من حيث أنها نفس المحسوسات التى يطالبنا الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده أن نزيه الله كما يراها فيقتنع عقله بوجوده كما يقتنع بوجودها ! فكيف يقتنع الأستاذ بوجود هذه المحسوسات التى يشاهدها أمامه وتمام العالم ، مع أن طريق إدراك المحسوسات والحكم بوجودها عين طريق إدراك الله والحكم بوجوده ؟ أعنى أن كلا من هذين الحكمين مستند إلى مبدأ السببية وحاصل بالاستدلال العقلى . وتوضيحه أن كثيراً من علماء الغرب

وفيهـم « كانت » قائلون بأن الأشياء التي يـميرها وهمنا بغير حق وجوداً في الخارج ليست سوى مخترعات وصور مرسومة مخترعها ورسامها مفكرتنا، وما رسمتها في الخارج وإنما رسمتها في نفسها ، فكما لم يكن الخارج محلاً لأعيانها لم يكن محلاً لصورها أيضاً. قال « داويد هيوم » :

« لنربط التفاننا لحد الإمكان بالخارج عنا ولتتدّ مخيلتنا إلى السماوات وأقصى الكائنات ، فلا نكون نخطو إلى الخارج منا خطوة حقيقية ونتصور موجوداً غير المشاهدات الظاهرة في هذا المحل المحصور (يريد داخل الذهن) والكائنات التي ندرکها بمحو اسنا فهي كائناتُ مخيلتنا » .

وزاد « كانت » على ترك فرضية وجود العالم في الخارج فقال بامتناع هذه الفرضية ، فالصورة في تشکل العالم على رأى « كانت » تعطياها الروح .

ولسنا نحن على هذا الرأى الذى يسمى بالحسبانية الأخيرة ، وقد سبقتها في تاريخ الفلسفة حسبانيتان الأولى والثانية وسيجىٰ منا الكلام المستوفى بهذا الصدد . وأصل الشبهة أن الإحساس أعمى وأبكم لا يحصل منه وحده شيء من الإدراك ، والعقل هو الذى يؤوله ويقلبه إلى الإدراك . ومعنى إدراك الشيء تصويره وإنشاؤه في الذهن ، فليس الذى نسميه العالم إلا صوراً ذهنية لنا . لأن العقل والإدراك أمران معنويان لا تكون لهما مناسبة واتصال بالمادة والماديات لعدم تجانسهما ، حتى إن الفلاسفة عاجزون عن إيضاح اتصال نفس الإنسان ببدنه — كما سنفصله في بعض مباحث هذا الكتاب — بله اتصالها بالعالم ... قلنا لسنا على مذهب الحسبانيين لأننا معترفون بوجود الكائنات في الخارج ولا نشك فيه ، غير أن التي نراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هي الصور الذهنية للأشياء لا الأشياء نفسها . أعنى أن الإدراك الحاصل بواسطة الحواس إنما يتعلق ويتصل بتلك الصور مثل الإدراك بغير واسطة الحواس ، لأن المدرك في الحاليتين هو العقل

الذى لا صلة لها بالخارج . وأما المنكرون لوجود الكائنات في خارج الأذهان فيلزمهم مع التسليم بكل ما ذكرناه أن يحيبوا عن سبب حصول هذه الصور الذهنية عند الإحساس بالأشياء .

وأحق وجوه الإيضاح بالقبول ما اختاره « كوزين » مقتبساً من « ديكارت » وهو أن في الذهن مبادئ اعتقادات أصلية ، فهو - حتى في الوقت الذي لا يملك شعوراً صريحاً في شأنها - يطبقها عند أول ما أخذ يتحرك ويعمل . فن تلك المبادئ : « أن لكل حادثة علة »^(١) وكون الطفل يسأل بكثرة عن أسباب ما يشاهده ، يعطينا فكرة في مبلغ سرعة ظهور هذه العقيدة في الإنسان . فالذهن المجهز في فطرته بمبدأ

[١] اعلم أن ما ينطوى عليه علم الإنسان على نوعين : نوع يحتاج الإنسان في معرفته إلى واسطة ويسمى العلم الحاصل بهذه الصورة علماً نظرياً واكتسابياً . ونوع لا يحتاج في معرفته إلى واسطة ويسمى علماً ضرورياً . وهذا النوع على قلته يكون أساساً للنوع الأول بمعنى أنه يعرف ما يعرفه من النوع الأول برده وإسناده إلى ما يعرفه من النوع الثاني ، فلولاه لم يكن الأول ولولا الأول لاقتصرت معرفته على أمور في غاية القلة والمحدودية ، وإنما يكون الاستدلال والاكتساب هو الذي يزيد في معلومات الإنسان إلا أنه لا يمكن أن يكون جميع معلوماته مستندة إلى الدليل 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 والتعلم ، يسميها العلماء الغريبيون « المبادئ الأولى » أو المبادئ المدبرة للذهن وهي ترجع إلى مبدأين رئيسيين مبدأ العينية ومبدأ السببية ثم ينشعب منهما مبادئ فينشعب من مبدأ العينية مبدأ التناقض أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما في الصدق ومبدأ التناوب أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما في الكذب . وينشعب من مبدأ السببية مبدأ العلوية ومبدأ الجوهر ومبدأ القوانين ومبدأ القائية .

فبدأ العلوية المسكنوز في عقولنا هو الذي يجعلنا نحكم بأن لكل حادثة علة . وثلاثا يطول الكلام لضرب صفحا عن القضايا المفسرة لباقي المبادئ المنشعبة من مبدأ السببية . ولنا كلام على المبادئ في أمكنة أخرى من الكتاب .

العملية يستبين قبل مُضى كثير من الزمان أن علة الإحساسات التى يُحسها ليست هى نفسه لأنها تؤثر فينا حين كنا لا ننتظرها وتُربنا نفسها وإن لم نردها ، وتدوم بحيث لا نستطيع وقفها ، وتغيب وإن كنا نريد ادامتها . ومع كل هذا فتلك الإحساسات حادثات لا بد لها بهذه الحيثية من علة ، وما دمنا لم نكن نحن علتها فيلزم أن تكون العلة فى الخارج عنا ، فبفضل الانتقال والاستدلال الحاصلين فى أذهاننا على هذه الطريقة السهلة نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء فى الخارج . وإلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة فى الخارج أى فى خارج الذهن بمد أن كان الإحساس عبارة عن إدراك الصورة الحاصلة فى الذهن لأشخاص الأشياء ، ولولا الاستدلالات التى تعودناها من غير شعور فى الأكثر بوقوعها لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء فى خارج الذهن بمجرد حصول صورته فى الذهن . فانظر إلى غفلة المزددين بالاستدلال العقلى الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا .

هذا تحليل كيفية حكمنا بوجود الكائنات المحسوسة فى الخارج . وأما إضافتنا إليها صورا معينة وكون تلك الصور صادقة مطابقة للواقع على الرغم من تعذر الاتصال بين المدركة وبين العالم الخارجى المادى المتغير يرى الجنس ، فهناك كمال صنعة خالق الإنسان والحيوان وخالق العالم المحسوس الموضوع أمامنا . فالإنسان المسكين مع كمال إدراكه بالنسبة إلى غيره يرى ويدرك ولا يدرك حتى علماءه وحكّاءه كيف يرى وكيف يدرك ما يرى ؟ فالله تعالى لم يعلمهم أسرار أظهر مما يحصل لهم كل يوم وكل لحظة من الأحوال المادية ، وكلها ممجزة تفقأ عيون منكبرى المعجزات .

فقد ظهر أن إدراك المحسوسات والاعتراف بوجودها فى الخارج يستند إلى مبدأ العلية وإلى استدلال عقلى يتعوده الإنسان وربما لا يشعر به من سرعته وكثرة وقوعه . فالمحسوس إن كان موجوداً فى الخارج كما هو مذهبنا ومذهب الخصم الذى لا يعترف

إلا بوجود ما يراه بعينه ، فالحكم بوجوده مدين لمبدأ العلية الذى هو الوسطة أيضا فى إثبات وجود الله عند تقرير دليله المعروف كما سنورده .

ثم إنا نزيد فى نقاش الخصم الذى لا يعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا ومحسوسا وتقدم مرحلة أخرى فى الإقدام عليه فنقول وننبئ قولنا على الأساسات الفلسفية المسماة عند علماء الغرب والتي ذكرنا قريبا: إنك لا تبصر أي شيء ولا تدرك وجود ما أبصرته إلا وتدرك معه وجود الله ، إن كنت فى غفلة عن هذا الإدراك فالعقل يقضى بذلك ! اعلم هذا وحذار بعده أن تقول إني لا أعترف بوجود ما لا تراه عيناي أو تقول إن العقل لا يقتضى الاعتراف بوجود الله .

وتوضيحه أننا ذكرنا قريبا أن الإحساس فى نفسه أعمى وأبكم والذى يفنيره ويقبله إلى الإدراك هو العقل وأن إدراك الشيء عبارة عن تصويره وإنشائه فى الذهن . ثم قلنا إن حصول صور فى أذهاننا عند النظر إلى جهاتنا حادثات يجب أن تكون لها علة بناء على المبدأ العقلى المجمع عليه عند العقلاء بأن لكل حادثة علة . وقلنا أيضا إن الذهن المجهز فى فطرته بمبدأ العلية يستبين أن علة حصول صور فيه عند استعمال الحواس ليست هى نفسه أي نفس الذهن وإن كان كلام بعض الفلاسفة يوم أن العقل مصور تلك الصور ومُنشئها أى علتها الفاعلية . لكن الحق أن الذهن منفعل بها وليس بفاعل ، كما قال المحققون من علمائنا المتكلمين أن العلم والإدراك من مقولة الانفعال لا من مقولة الفعل . ولا يحسبن القارىء من كون الحكم بوجود المحسوسات فى الخارج مستندا إلى مبدأ العلية أن الأشياء المحسوسة أو مقابلتها ننواظرنا علة فاعلية للصور الحاصلة فى أذهاننا ، فكما أننا لم نكن موجدى تلك الصور فكذلك لا توجد الأشياء الخارجية التى هى ذوات الصور . إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء فى أذهاننا لكونها مواد عاطلة عن الفعل والتأثير ولما قلنا من تعذر الاتصال بين عالم الذهن وعالم الخارج بأنفسهما . فكما

لا يخرج الذهن من حصاره لا يدخل ذلك الحصارَ شيء من الخارج فعالم الخارج عالم المادة وعالم الذهن عالم المعنى . ومن هذا لا يقاس الاحساس على التصوير الفطوغرافى لأن الصورة فيه من المحسوسات كذى الصورة ، وعلو الصنعة فى الإحساس بتجلى فى انقلاب المحسوس معقولا فى الذهن إذ الإحساس نوع من الإدراك ، فهو إدراك الجزئيات . ولا إدراك فى التصوير الفطوغرافى .

فإذن فاعل تلك الصورة الحاصلة فى أذهاننا ومُنشئها هو الله الذى يخلقها فينا عند استعمال حواسنا متوجهة إلى الأشياء . ووجود الأشياء فى وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا شرط عادى لخلق تلك الصور من الله فى الأذهان لا علة ، بمعنى أن سنة الله جرت على أن يخلق الصور الذهنية عند توجيه أنظارنا مثلا إلى الأشياء ووجود تلك الأشياء أمام أعيننا . فالله تعالى هو الذى بقدرته المحيرة للمقول يصل عالم الذهن المعنوى بعالم الماديات بواسطة الحواس . وإلا فلا سبيل غير هذا للإحساس كما اعترف به العلماء . . فعند تحليل الإحساس تحليلا علميا وتصور ما فى لحظة عين مثلا من نعمة الله علينا التى لا يستطيع اكتشافها اللاحظ نفسه ولا فطاحل العلماء والحكماء من البشر ، ثم الاعتراف بوجود المحسوس فى الخارج بفضل تلك النعمة التى تسمى نعمة البصر ، - ومثلها نعمة السمع والشم والذوق واللمس - لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله أيضا الذى هو خالق الإدراك فينا كلما أحسنا شيئا من إحساساتنا المختلفة^(١) نعم ، كون خالق هذا الإدراك بواسطة الحواس هو الله إنما يتم بعد أن ينضم إلى دليل هذا دليل إبطال التسلسل الذى يحتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه .

ثم إن وجود المحسوس فى الخارج المفهوم من حصول صورته فى الذهن ، يحتاج

[١] ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله العادية من غير علم بتفاصيلها ، ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أن أفعال المباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا القبيل .

هو الآخر إلى علة موجودة كما احتاج حصول صورته في الذهن إليها . وبهذه الحركة الفكرية يثبت وجود الله مرة ثانية ، وهي الطريقة المعروفة عند علماء الإسلام وغيرهم لإثبات الواجب التي سنبينها نحن أيضاً . والطريقة التي ذكرناها سلفاً خدمةً للقارئ ونقمة من منكرى وجود الله لكونه غير محسوس وغير معقول أيضاً لكونه غير محسوس ، يحق لى أن أبهى بابتكارها بتوفيق الله تعالى استنباطاً من القواعد المصلحة عند علماء الغرب .

وحاصلها أنه لو لم يكن الله موجوداً فلا وجه للإحساس ولا للمحسوسات . وفي هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنفاة الله بناء على عدم كونه محسوساً بالبصر وللقائلين باحتياج إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس ، لأن وجود الله على هذا التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ، من حيث أن وقوع الإحساس وثبوت وجود المحسوسات يتوقف على وجود الله والموقوف عليه مقدم طبعاً على الموقوف . بيان ذلك أن الإحساس الذى هو إدراك المحسوس لا سبيل إليه للعلم والفلسفة كما عرفت ذلك ، ومن جراء ذلك ترى أكبر فيلسوف مثل « كانت » ينكر العلم بوجود الكائنات المحسوسة ويعتبرها كائنات مفكرتنا التي أنشأناها في أذهاننا ، وإنما طريق الإحساس وطريق العلم بوجود المحسوسات هو خلق الله الإحساس والعلم بوجود المحسوسات عقب استعمال الحواس بطريقة لا ندري نحن كيفيةها ، فيجب على منكرى وجود الله جميعاً أن ينكروا وجود المحسوسات أيضاً ، أو على الأقل أن ينكروا العلم بوجودها كما ينكره « كانت » قائلاً : « نحن نعرف الشؤن ولا نعرف ذا الشؤن » فهو يعترف بالإحساس ولا يعترف بالمحسوس حتى ولا المحس كما يتبين عند ما ندرس فلسفة الرجل درساً واسعاً إن شاء الله . لكن وجود المحسوسات نعلمه بالبداهة ونعلمه معنا هواة الأدلة الحسية ونعلم بطلان مذهب « كانت » وغيره من غير المترفين بوجود الكائنات في خارج الأذهان .

فإن قلت إن « كانت » يؤمن بالله ، فلماذا لم يقنعه لإيقان وجود المحسوس بواسطة خلق الله تعالى الإحساس والعلم بوجود المحسوس؟^(١) قلت إن « كانت » يؤمن بوجود الله من طريق غير طريق العقل النظرى خاص له كما سيأتى ، وينتقد جميع الأدلة النظرية المثبتة لوجود الله كما سيأتى بحث ذلك أيضاً.. ودليلنا هذا مهما كان أغر ناصعاً فهو دليل نظرى ودليل مبنى على التسليم ببدهة العلم بوجود المحسوسات . ولعله لا يسلم بتلك البدهة وإن كان مخطئاً فى ذلك . وعليه فدليلنا هذا لا يرغب غير المقتنعين بوجود المحسوسات مثل « كانت » وليس ذلك عيباً فى دليلنا بل العيب فيهم . وإعراض « كانت » عن الأدلة النظرية عيب آخر فيه على جلالة قدره فى الفلسفة . فهذان العيبان يمنعه عن التنبيه للاتصال الوثيق بين وجود الله وبين استيقان وجود المحسوسات كما هو مناط دليلنا .

فلم محسوسات دلالة على وجود الله غير المحسوس مرتين الأولى دلالتها بصورها الذهنية الحاصلة عند الإحساس بها مع عدم السبيل إلى حصول تلك الصور لولا وجود الله الذى صورها . وهذه الدلالة تقع مع دلالة تلك الصور على وجود ذاتها الخارجية فى زمان واحد بالطريقة التى بينهاها . والثانية دلالة المحسوسات على وجود الله بأعيانها الموجودة فى الخارج . وهذه الدلالة تقع بعد ثبوت وجودها فى الخارج ، بالطريقة الموعود ببيانها وتأخر عن الدلالة الأولى .

فقد بان من هذه التدقيقات أن العقل أول ناصر للدين مبادر لهذا النصر مع أول ما يقتنع بوجوده من العالم الخارجى المحسوس . وسوف تزداد هذه الحقيقة ظهوراً كلما ازداد الخوض فى مباحث هذا الكتاب . لكن تنافى المسيحية الحاضرة مع العقل

[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 مقول لكونه غير محسوس.

واتصال متعلمى الشرق الحديث بثقافة الغرب المسيحي أكثر من انصالحهم بثقافة الإسلام ومنطق التفكير ، قد شوش عليهم الأمر من عدة وجوه : حصول الظن بأن الدين لا يأنلف مع العقل ثم التمزى إزاء هذا النقص للدين بأنه يدور مع الفضيلة وإن افترق من العقل ، ولزم من هذا مجافاة العقل للفضيلة بعد مجافاه للدين ، وهى نقيصة للعقل . وكلا هذين النقصين للدين والعقل الحاصلين من افتراق الدين من العقل والعقل من الفضيلة ، على الرغم من أنه لا يستند إلى أساس من الصحة ، قد دخل فى أفكار المتعلمين المسلمين أيضا وأعدت منها عدوى للعناصر الدينية النازعة إلى التجديد من غير تحفظ فى اقتفاء آثار المتمرنين . ومنشأ السكل هو التقليد الأعمى للغرب المسيحي والغرب اللاديني ، فى حين أنه لا حاجة فى الإسلام إلى إيقاع التفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضيلة بل الثلاثة متحالفة لا يختلف بعضها مع بعض . فقد عرفت وستعرف أيضا عدم اختلاف الدين مع العقل وأن مسألة وجود الله الذى هو أساس الدين مبنى على برهان العقل . ثم لا يتصور أن تكون فضيلة لا يحبذها العقل ولا يأمر بها إلا أن تكون فضيلة غير حقيقية أو متعارضة بأخرى راجحة والعقل هو المرجع الحكم فى كل هذه الأمور .

هذا هو الحق . لكن العقلية الضالة المقلدة التى ذكرتها آنفا فى موقف الدين والعقل والعلم بعضها من بعض ، متأصلة فى مصر وبالأأسف ، فترى من تدفعهم الغيرة الدينية إلى الكتابة فى مؤازرة الدين وتقوية عاطفته فى الأمة يحتاجون إلى المقارنة بين العقل والعاطفة الدينية وتأيمد الثانى فى مقابل الأول بالفضيلة ، فكأنهم يرون خدمة الدين متوقفة على تنزيل قيمة العقل وإضعاف قوته باعتباره من خصماء الدين ، ويحتاجون فى تقوية مكان الدين بهذا الشكل الصنى إلى وضع الفضيلة فى موضع قريب من الدين بعيد من العقل متحد مع العاطفة كما علمت . وكلها ظلمات أو هام بعضها فوق بعض ، وهى مسفرة عن التباس أنصار الدين عليهم بأعدائه والتباس أنصار

الفضيلة بأعدادها . وهذا الالتباس المضر بالدين أكثر من غيره ، منشأه كما قلنا قياس الإسلام بمقياس المسيحية وتقليد الغرب في كل ناحيته الذي اعتبره أنا مقدمة ضعف الشرق الحديث وضلاله ، فيرى من يحاول منا نصر دينه أن أنصار الديانة في الغرب يسمون لإضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة ، فيسمى هؤلاء مثلهم ، ولا يفكر في أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزاً من عقيدة التثليث ، ولا يفكر أيضاً في أن قيمة العقل لا تنزل أبداً وأن الإسلام في غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه . ومنشأ المنشأ أن المتعلم المصري لا يُعنى بالفهم والتفكير عنايته بحشر المعلومات في ذاكرته . وربما كان هذا ذنب المدارس التي تدفع تلاميذته إليه للنجاح في الامتحانات وقد شهد العلماء الأجانب ممن سبقت لهم صلة بمدارس مصر ، على هذه الحالة في التلميذ المصري لافتين إليها نظر وزارة المعارف^(١) والمنشأ الأسامي الثاني أن المدارس تُدرس فيها الكتب المترجمة من مؤلفات الغربيين ترجمة حرفية أو معنوية

[١] انظر ما قاله المركز « دلائل » الذي قال عنه رئيس تحرير جريدة « الأهرام » في مقالة افتتاحية بتاريخ ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٣٢ « انه أستاذ جليل الشأن تولى التدريس في الجامعة المصرية مدة عشر سنين ، ولشدة شغفه بهذه البلاد اتخذها وطناً » .

قال هذا المركز في تقرير ضاف قدمه إلى وزارة المعارف المصرية ، وقوله منشور في نفس المقالة التي أشرنا إليها :

« وقد دلت الملاحظة على أن التلميذ المصري وإن كان قد امتاز بالذكاء إلا أنه لا يميل في الغالب إلى بذل مجهود كبير لفهم دروسه ، ولهذا فهو يعتمد على الذاكرة في حفظ الدروس أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها . وإن المقام يضيق بنا هنا لو أردنا أن نحلل هذه العادة - لأنها في الواقع عادة فقط - ولا أن نبحت عن أسبابها . ولكن مهما يكن من الأمر فإن علاجها يكون مضاعفة العناية التي يجب أن يبذلها المدرس لكل تلميذ أثناء الدروس لمساعدته على فهم موضوع الدرس وعدم الاكتفاء بحفظه بقوة الذاكرة » هذا قول الخبير الأجنبي عن حاجة التلميذ المصري إلى تأسيس عادة الفهم في نفسه وفوق ذلك بذل كل مجهود في سبيل تمييز الحق من الباطل . وهو حاجة الأسانذة قبل الطلبة لم يذكرها الناقد الأجنبي وذكرتها أنا في المنشأ الثاني .

من غير خص فيها بالنقد والنظر كما قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده، في الأديان « من أنها مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير خص في أصولها » وقد انتقدنا قوله . فالصريون المصريون سلكوا في العلم مسلكاً عزاه الأستاذ إلى أهل الدين القدماء ، فكل ما يعلمه المثقف الجديد من دينه ودنياء مبنى على التسليم بما ورد في كتب الغربيين من غير خص في أصوله .

وكأن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين ، كذلك موقف العلم يختلف في نظر كل من الفريقين . وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية ، تتفق في موقف العقل والعلم مع عقلية الغرب الدينية ، لكون مكنسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه . فالدين منبوذ العقل عند ملاحدهم ، والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينهم ، في حين أن الدين والعقل متساندان في الإسلام ، لكن جيل المتعلمين على الغرب في غفلة من هذا : يستخرج ملاحدهم من العقل عدواً للدين غير مغلوب ، ويتأسف المتمسكون منهم بدينه لضعف العقل وعدم كفايته دليلاً يقوم عليه الدين . ومنشأ الغلط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي .

أما العلم فلا يقف عند حد اختلاف موقفه في نظر علماء الإسلام وموقفه في نظر الغربيين ومن تعلموا عليهم من أبناء المسلمين ، بل العلم نفسه يختلف معناه عند الفريقين المختلفين ، لأن العلم في معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويبدأ أقوى مما يعتمد على دليل العقل ، وهذه 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 الشك في الدين ومنار أعدائه الشككين . فإذا نحن أحد من أولئك المتعلمين إلى حضانه دينه يرى تلك العقلية عقبة كأداء أمامه .

فقد كتب الأستاذ محمد عبد القادر زكي الذي يكتب في جريدة الأهرام مقالات موجزة نفيسة تحت عنوان « نحو النور » .. كتب هذا الكاتب على حادثة سقوط طائرة كبيرة تحمل ٤٠ راكبا في طريقها إلى لندن ، تهوى إلى البحر محترقة على مقربة من بارى ميناء إيطالى ، وبين الضحايا خمسة مصريون . وبعد أن قال الكاتب : هذه هى ضريبة الحضارة وكارثة عصر السرعة ... أجل معجزة العلم والحضارة كم أكلت من ضحايا والتهمت ، فلا هى تشبع ولا الإنسان يكف عن فتح ميادين جديدة ... قال فى الختام : « وما أشد ما شعرت باللوعة لهذه الضحايا جميعا .. تصورهم يتلقون الموت على هذه الصورة الفاجعة يسلمهم الجو إلى أعماق البحار .. هذه التى غزاها الإنسان وأصبح ملكها المسلط ، ولكنها ما أقسى ما تسخر منه .. إنها لتفعل ذلك حتى ترده إلى الإيمان والمعجزة ، هذا الذى أضحي لا يؤمن إلا بالعلم ولا يشعر إلا بالعقل ولا يفكر إلا بالأوزان والأرقام ، ما أحوجا حتى ، ونحن فى أوج السلطان إلى الإيمان بالله إلى التزود بالمغيبات والمعنويات التى تصدر عن الكون وسره الأعظم » .

هذا الكاتب - جزاء الله عنى خيراً - لا يكتم عذاب قلبه من كون الإنسان القاتح لتلك الميادين يؤمن بالعلم والعقل ولا يؤمن بالله . ومعنى هذا القول الشاكى من عدم إيمان الإنسان بالله ، معناه الخفى هو الشكاية عن عدم إيمان العلم والعقل لا الإنسان ، أو معناه على الأقل كون العلم والعقل هما اللذين يمنعان الإنسان عن الإيمان بالله والمعجزة والمغيبات والمعنويات ، وإلا فالإنسان إذا خلى وطبعه ولم يمنعه العلم والعقل فلا يأبى الإيمان بالله وسائر المغيبات كما يثبتته الواقع من وجود مؤمنين فى عامة الإنسان وعلماهم القدماء ، لكن عقلية كون العلم والعقل على إطلاقهما يمانعان الإيمان بالله هى الغلطة التى لا ينجو منها كاتبنا هذا المحبوب كسائر الكتاب . وهى الأحق بالشكاية لا العلم والعقل اللذان عند التحقيق يؤيدان الإيمان ولا يمانعانه ، فالعلم غير مختص بما يستند إلى التجربة الحسية فهناك علم يعم ما هو أفضل وأقوى منه يستند

إلى العقل والنطق . وحصر لقب العلم فيما يثبت بالتجربة الحسية بدعة محتكرة ابتدعتها الغرب المحتاج في دينه إلى مناوأة العقل الذى لا يفارقه العلم . . ابتدعتها الغرب وقلده كتاب الشرق الغافلون المضيعون استقلالهم الفكرى . فهذا العلم بمعناه الأعم يؤيد الدين ، والعلم التجربى ليس من حقه أن يتعدى حدوده فيمنع الدين ، وإنما حقه أن يعترف بضيق دائرته وقصر باعه عن التكلم فى ما وراء الطبيعة التى هى عالم المحسوسات . وعلى الرغم من سكوت هذا العلم نفسه عن الموضوعات العالية فإن مكتشفاته المهمة فى دائرة اختصاصه عن أسرار الكون ، تهمس إلى أذن العقل الواعية بأنباء عن عظمة مكوّن الكون ومبدع تلك الأسرار التى اخترعها فيه ولم يطلع العلم بمدى إلا على أقل من عشر معشارها .

هذا حال العلم وموقفه الحقيقى من الدين . أما العقل الذى يستمع لهمس مكتشفات العلم الحديث الساكت فهو يسبق ذلك العلم سبقا فى الائتلاف بالدين ، بل بكونه أول مخبر عن وجود الموجود الأعظم الذى كوّن الكون وشحنه بالأسرار ، وأول رسول عنه يسابق الأنبياء والمرسلين ويزيد على العلم فى مكتشفاته من تلك الأسرار قائلا بلسان الحال : إن العلم نفسه والعقل الذى لولاه لم يكن العلم ، ليسا بخارج عن تلك الأسرار المشحونة . ومن عجائب الأحوال الخاصة بمصر أن العقلية الغالطة التى وقع فيها كاتب « نحو الدور » الفاضل وفهم ذلك من خلال سطور مقالته اللطيفة وهى وضع العلم والعقل فى جانب والدين فى جانب مع توهم المناوأة بين الجانبين ، ذلك الوضع والتوهم اللذان ما برحت لافتنا إليهما فى هذا الكتاب وإلى منشئهما من التباس الأمر على حملة الأقلام بمصر التباسا بعيد النور وشديد الخطر بين عقلية الإسلام والعقليات الأجنبية عنه ، وماضفت بإيراد أمثلة من مقالات الأستاذ فريد وجدى بك التى هى أصرح فى العقلية المذكورة الغالطة من مقالة كاتب « نحو النور » وقد أضيفت الفضيحة فى تلك المقالات إلى جانب الدين ويزيد فى إساءة الظن بالعلم والعقل بين أكيارهما .

... من عجائب الأحوال أن تلك الغلطة الفظيعة الشائنة بمصر الإسلامية ، لم يسلم منها رجال الدين أيضا . . انظر إلى قول فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر محمد مصطفى المراغى المنشور فى الجرائد قبل عشر سنين أو أكثر من كلمة ملقاة على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودعا لهم ومطلا من إحدى نوافذ القطار الذى سيقل أعضاء البعثة مغادرين القاهرة :

« أريد منكم وأريد من الأزهر الشعور بالواجبات الإنسانية العامة للجماعة البشرية ، فقد أدى العلم واجبه نحو هذه الجماعة وفكر فى الكون وقدر ، واهتدى إلى السنن الإلهية وانتفع بها فأفاد الناس منها خيرا عظيما . وقد سحبت هذا الخير شرور طفت عليه وربت ، ذلك أن تقدم العلم لم يساير تقدم التأثير الدينى والروحى فجاءت آثار العلم والقلوب مقفورة من خشية الله ورهبته والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ تاريخى خال من الحياة والبهجة والأنس والسرور . ولوان حملة الدين سايروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين محبوبونه للناس ويرغبونهم فى الفضيلة من حيث هى هى ويدعمون الحياة الروحية بالأساليب الجذابة ويؤاخون بين العلم والفضيلة لكان الناس اليوم فى سعادة وهناء »

فقد ذكر فضيلته العلم والعقل والفضيلة فى هذه الجمل مرات عديدة ، وفى كل واحدة منها وقع الدين والفضيلة فى جانب والعقل والعلم وبالأخص العلم^(١) فى جانب مقابل ، وهو عقلية الغرب اللادينية بيمينها التى استند إليها الأستاذ فرح أنطون حين عاب العقل بمخالفة الفضيلة . والشاهد هنا أن هاتين العقليتين الأجنبيةتين عن الإسلام يتقبلهما فضيلة شيخ الأزهر ويؤاخذ بهما حملة الدين وحملة العلم معا ، لاسيما حملة الدين ،

[١] ولكون وضع الدين فى جانب مقابل للعلم عادة متقررة عند الملاحدة فقد تقررت العادة عتيدهم أيضا أن يسما الطريقة المجردة من الدين بالطريقة العلمانية بدلا من اللادينية وهم يرمون فى هذه التسمية إلى فائدتين اولاهما التستر وثانيتهما مدح اللادينية وذم الدين .

مع أن هذه الموازنة 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 لتعلم أهلها لا لتعلم منها كان لكلام فضيلته معنى معقول يتم على حاجة أوروبا إلى تصحيح عقليتها في الدين والعلم .

أما قول فضيلته « والمعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء تاريخي خال من الحياة » فهو يشبه قول الأستاذ فريد وجدي بك في مقالة ذكر فيها أن الشرق الإسلامي يستبطن الإلحاد (وقد أوردناه من قبل غير مرة ولم نأل جهداً في القيام بواجب الرد عليه) . « إن العلم الحديث الذي دالت الدولة إليه في الأرض قد قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير » شبه الخدوة بالخدوة . فنسأل فضيلته : أية عقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء ماضٍ مائت ؟ فهل هذا على إطلاقه إلا قولٌ بمنافاة الأديان للعقول وما هو إلا قول الملاحدة المصريين وماتلك 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 ساءروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس » ونحن نقول إذا لم يكن العلم في جانب الدين فيأى شيء يسائر حملة الدين المساكين

[١] وقد جاء في كلمة ألقاها صاحب المآل والفضيلة مصطفى عبد الرازق باشا وزير الأوقاف في حفلة تكريم ألقاها له طلبة الأزهر والجامعة بمناسبة توليه الوزارة : « إننا نطلب بدراسة في الأزهر وفي الجامعة غاية أسمى من الوزارة وأسمى من كل منصب آخر فأهل الأزهر ينشدون التل الأعلى الذي رسمه الدين وأهل الجامعة ينشدون التل الأعلى الذي رسمه العقل ، وليس التل الأعلى الذي يرسمه الدين أو العقل هو منصب من مناصب الدولة فيه مال أو جاه » . الأهرام ٥ مايو ١٩٣٨ . فذكر معاليه أيضاً العقل في غير جانب الدين اتباعاً للعقيدة السائدة بمصر ، وإن لم تكن مفارقة العقل للدين التي في كلام معاليه مؤذنة لتجافيهما بقدر ما أذنته في كلام الأستاذ الأكبر المرغى .

حَمَلَةُ العلم وكيف يحبون الدين للناس ؟ فهل يحب العاقل ما يتخلى عنه العقل والعلم ؟ وما معنى قوة اليقين إزاء قوة العلم التي لاحظنا منها ومن قوة العقل للدين وكل حظوظهما للادينية ؟ ففضيلة الأستاذ الأكبر يتكلم عن الدين كالمستحي من مؤازرة العقل والعلم كما هو العقلية السائدة بمصر المعديّة لها من أوروبا المسيحية فلم يبق ما يساعد الدين على قوله وبؤيده سوى الفضيلة التي لم تفت هي أيضا فضيلته ، ولزم أن تكون الفضيلة الموالية للدين مجانبة للعقل والعلم اللذين يجانبان الدين ، وبذلك تمت العقلية المعديّة المذكورة .

وكان فضيلته القائل : « ولأن حَمَلَةَ الدين ساءروا حَمَلَةَ العلم وتقدموا بقوة اليقين محبوبونه للناس » بمثل البعثة الأزهرية إلى أوروبا ليتعلم أعضاؤها ما للأوروبيين من قوة اليقين أى قوة الإيمان فتكون هذه القوة سلاحهم الذى به يسايرون حملة العلم ويقاومونهم إذا رجعوا إلى بلادهم كما يسائر حملة الدين فى أوروبا حملة العلم هناك ويقاومونهم بتلك القوة . ومعناه أن الشرق الإسلامى فقد حتى قوة الإيمان فاحتاج إلى اقتباسها من الغرب المسيحي بواسطة طائفة من علماء دينه يشدون الرحال إليه .

ولا يُعترض علىّ بأنّ فسرت قوة اليقين التي أعوزها الشرق الإسلامى بالنظر إلى ما فهم من كلام الأستاذ الأكبر ، بقوة الإيمان ثم بنيت نقدى عليه ، لأن هناك مانعا يمنعنى من تفسير اليقين الذى يحتاج حملة الدين إلى التقوى بقوته فى مسيرة حملة العلم ومقاومتهم ، باليقين العلمى ، وذلك المانع وضع فضيلته العلم فى مقابلة الدين . فإن كان المقصود من البعثة الأزهرية إلى أوروبا أن يستفيد رجال ديننا من علومها فلا فائدة من ذلك للدين ، بناء على أن العلوم والعقول على قول فضيلته تناوى الأديان وتنظر إليها نظرها إلى شيء بالخال عن الحياة .. وإن كان المقصود اقتباس قوة الإيمان من إيمان أوروبا

كما هو المتبادر في الدين المسيحي من مقابلة قوة العلم بقوة الإيمان فذلك ما بنيتُ نقدي عليه .

ثم إن هذه النقطة من البحث تراها تتطلب زيادة في التعميق والتعقيب : ذلك أن الفلاسفة الغربيين الذين لا يريدون مناوأة الدين ويميلون إلى إنقاذه من تغلب العقل عليه ، اخترعوا يقيناً إيمانياً بنوه على الإرادة لا على العقل ، حتى إن شراح فلسفة ديكارت استندوا إلى هذا في التأليف بين منهج الشك 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 الشك في وجود الله مباح ؟ »

« فأجاب ديكارت بوجود التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالعقل وشك يتعلق بالإرادة . وهما نوعان متمايزان بحيث كان من الناس من يشككون في وجود الله شكاً عقلياً ، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع في الوقت نفسه عن أن يكونوا مؤمنين بوجود الله إيماناً راسخاً . ذلك أن الاعتقاد شأن من شؤون الإرادة لا يناله الشك العقلي . 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 يأتهم إنما كبيراً من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظل مقبلاً على شكه ، ولكن لا حرج على من يستخدم الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة لمعرفة أدق وأكبر يقينا . »

« قد لا يبدو أن ديكارت ردّ ردّاً مقبلاً بهذا التمييز بين نوعي الشك ، لاسيما أن فيه مخالفة لنظريته في الحكم العقلي الذي مآله عنده إلى فعل الإرادة التي تقبل أو ترفض ما يعرضه العقل عليها . »

« ولكننا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان حريصا دائما على أن لا يتناول شكه إلى شيء مما له اتصال بالدين أو ماله على العموم مساس بالأخلاق وشئون الحياة العملية وذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية مهندبة سلوكنا في الحياة ؛ ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة ، فقد وجب أن نكون بعيدة عن متناول العقول ، ووجب أن تبقى بعيدة عن الشك » .

وقال أيضا ص ٦٧ من ذلك الكتاب : « إن الفكرة في ذاتها دائما صحيحة ، والخطأ لا يكون في العقل الذي يرى الذهن به بل في العقل الذي يحكم . ذلك أن الحكم راجع عند ديكارت لا إلى العقل وحده بل إلى الإرادة والحكم حر . ومن أجل هذا كان الخطأ منسوباً إلى الإنسان يستطيع أن يستعمل حريته استعمالاً سيئاً كما هو ألف بين أفكار لا ارتباط بينها في الحقيقة والواقع » .

وبعد أن كان هذا البيان معلوماً للقراء فلقاتل من جانب الشيخ الأكبر المراعى 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 بقينا لا يقبله العقل ليبين العقيدة عليه كما بنى الفيلسوف وينتظر من حملة الدين أن يسموا 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 ، إنما يتصور أو بالأصح إنما يعد مثل هذا عقيدة صحيحة بالنسبة إلى العامة المقلدين في عقائدهم غير الباحثين بأذهانهم عن صحة ما اعتقدوه ، اعترافاً منهم بالمعجز عن هذا البحث . أما الباحثون الواقفون بمقولهم في الشك بل الإنكار والمعتقدون مع ذلك خلاف ما يأمرهم به عقولهم من الشك والإنكار فذاك تناقض من المعتقد يهدم بعض ما عنده بعضاً ، شأن من يفوده

عقله إلى الإيمان وهو مصر على الإنكار .. وكما أن هذا الموقف يسمى كفرا عناديا فوقف ذلك المعتد ضد عقله الذي يأمره بالشك أو الإنكار جدير بأن يسمى الإيمان العنادي^(١) وأن لا يقبله الإسلام القائل : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا .. » وعلماء المعتنقون بالعقل إلى أن جعلوه مدار التكليف الشرعي ، وإن كانت النصرانية تقبله لاحتياجها إلى التغلب على العقل الذي لا يتفق معها ، وكان الشيخ الأكبر المراغي يمشي في خطته المارة الذكر على أسلوبها ، لكون الثقافة المصرية في العصر الحاضر تابعة لثقافة الغرب النصراني وكون الشيخ من علماء الأزهر المصريين .. وكذا الفيلسوف ديكرت لكونه نصرانيا قبل أن يكون فيلسوفا . ولذا قال في كلامه المنقول عنه : « إن الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة »

بل أقول إن فلسفة ديكرت الحقيقية تأبى ثنائية العقل والإيمان على ما صرح به بول ثرانه في كتابه « المطالب والمذاهب » في تاريخ الفلسفة المختار للتدريس في مدارس فرانسه الثانوية (ص ٦٥ من الترجمة التركية) من أن فلاسفة القرون الوسطى النصرانيين لما وجدوا الفلسفة المنتقلة إليهم من اليونان تغلبت عليها الحسابانية التي هي فلسفة الشك المتناقض مع اليقين ، اضطروا إلى ضم الإيمان المبني على الإرادة ركنا لنظرية اليقين الذي عجز العقل عن الحصول عليه فبقى في مرحلة الشك .. لكنهم لم يوقفوا في هذه العملية المعترفة بثنائية العقل والإيمان ، لكونها اعترافا بعلووية العقل التي لا تتفق مع كرامته حتى جاء ديكرت فألغى هذه الثنائية وأعاد إلى العقل حقوقه العالية وكتب لاسمه الخلود في هذا التجديد الفلسفي .

[١] لاسمها إذا كان الحق مع العقل الشاك بل المنكر لا مع المعتد كالمسيحي الذي يتمرد على عقله ليؤمن بالإله المثلث نعم إن الحكم في الإسلام أيضا لإرادة ، حيث لا يكفي التصور والتصديق العقليان في الإيمان بل يجب انضمام الإذعان والقبول إليهما ، ولو كفى مجردين عن الإرادة التي هي مرجع الإذعان أي القبول المسمى بالتصديق الشرعي لما نقضهما السكفر العنادي . لكن هذه الإرادة التي يجب انضمامها في الإسلام إلى العقل هي الإرادة النقية مع العقل لا المخالفة له كما تصوره ديكرت فيما نقل عنه الدكتور الصديقي

وللكلام منا في فلسفة ديكارت بقية تأتي في محلها من هذا الكتاب إن شاء الله
يتبين منها ومن مختتم 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 وإراديا والشك عقليا كما ذكر صديقنا الدكتور كان العاقل يقيم في شكه هذا على خلاف
ما ادعاه الصديق من أنه يستخدمه وسيلة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا، لأن
ما فعله المؤمن الشاك بعقله والمتيقن بإرادته ليس استخداما للعقل كواسطة الانتقال من
شكه إلى معرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا، وإنما هو إعراض عن العقل وجنوح على
رغمه إلى قسر الإرادة؛ بل ليس في هذا معرفة الحقيقة لمعرفة أدق ولا دون ذلك،
لأن المعرفة تستند إلى العقل لا إلى الإرادة وكذا الفلسفة. فإذا قيل لي فإذا تقول في قول
الفيلسوف: « ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة فقد وجب أن تكون
بعيدة عن متناول العقول ووجب أن تكون بعيدة عن الشك » قلت وهذا القول
أيضا ليس من الفلسفة في شيء وإن قاله الفيلسوف ديكارت، لأن كون الحقائق الإيمانية
غير مفهومة وكونها أو وجوب كونها بعيدة عن العقول كلها مما يضر الإيمان ويبعده
عن أن يكون مداره على حقيقة من الحقائق. أما القول بوجوب كون تلك الحقائق،
التي لا تستحق اسم الحقائق، بعيدة عن العقول لتكون بعيدة عن متناول الشك فكان
العقل منبع الشك وعدو اليقين، ففيه إهانة للعقل ودعاية ضده تم على العقلية المسيحية
المعتلة 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 موجوده،
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 اتفاقه
معه يساور الشك الذي يلزم العقل؟.

لا، لا، إن السكاتيين بمصر عن ديكارت وفلسفته لا يعرفونهما، أولا يعرفهما مراجعُ

هؤلاء السكاتبين من الغربيين، وإنما يعرفون رجلا من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين الوارثين لفلسفة اليونان المنتهية في تغلب السوفسطائية عليها كما سنفصله في فصل «النظر في الحسابية» وإنما نريد أن نسجل هنا بمناسبة التدقيق لفلسفة ديكرت 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 المتوجهة إلى معرفة الحق.

بقي أنه كان من حق فضيلة الأستاذ الأكبر أن يشكو من وجود أناس في زماننا ينظرون إلى الدين ذلك النظر الشرر، لكنه لم يشك منهم ولا من عقولهم وإنما شكوا من حملة الدين أى علمائه، وليس من المعقول أن تكون العقول الناطقة إلى الدين ذلك النظر عقولهم. ثم إن التقصير الذى عزا إليهم لم يردبه توانيهم في مجاهدة العقول المعتدية على الدين أو في إصلاح أخطائها في اعتدائها ولا في عدم مسابرتهم حملة العلم بالعلم. فمن كل هذا يعلم أن فضيلته لا يرى حاجة العلم والعقل إلى تصحيح نظرها في الدين أو يرى ذلك غير مستطاع فيتوجه إلى طريق تقوية اليقين وقد عرفت ما فيه.

وفضيلته عندما معنى التآخى بين العلم والفضيلة - وهو معنى بالفضيلة الدين الذى تلازمه الفضيلة - قد وضع كلاما من الدين والعلم في موضع التهمة والوصمة، فوصمة الدين اختلافه مع العلم ووصمة العلم اختلافه مع الفضيلة ولو في بعض الأحيان، ثم معنى التآخى والتصالح بين هذين المتجافين من الدين والعلم ومن العلم والفضيلة، إلا أن هذا التجافى إن كان موجودا بينهما كإزعم فكيف تمكن إزالته وتبديله بالإخاء؟ لأن العلم يتضمن الحقيقة ويستأثرها وكل ما يخالفه يخالف الحقيقة فيستحق السقوط ويكون من المحال إصلاح ذات بينهما، مع كون مخالفة الحقيقة من حيث أنها حقيقة، للفضيلة بمكان من الغرابة. وكان

الأولى بالأستاذ الأكبر والأنسب بمقامه أن لا يقبل التخالف بين العلم والدين ولا يسلم به لمذيعه ، أو لا يقبل العلم التخالف مع الدين الذي لا بد أن يمتدده وضعا إلهيا ، علما وأن يثبت هذه المسائل ببراهين تدعن لها العقول ولا يدخر القيام بأعباء هذا الواجب لرجل مثلي مهاجر عن وطنه ليس عنده كتب تكفي حاجته ولا قلم مضطلع بالبيان العربي ، وقد حال بينه وبين مدارس هذه المسائل الدينية العلمية ما يُربى على ثلث قرن مضى في الجهاد السياسي مع أعداء الديانة والفضيلة والحرية وانطوى على اعتقال وهجرتين . ثم إن الظاهر أن يكون مراد الأستاذ الأكبر من حملة الدين الذين أنحى عليهم باللوائيم لعدم مساهرتهم حملة العلم وعدم تحييبهم الدين للناس ، علماء الدين ويلزم من تسميتهم حملة الدين وتسميته الذين جعلهم في مقابلهم حملة العلم ، أن يكون معتبرا لعلماء الدين جهلاء أخلاء الوفاض من العلم ، أو يكون غير معتبر لما عندهم من العلوم ، علما . والاحتمال الثالث كونه يقلد الغربيين ومقلديهم من كتابنا في قصر العلم على العلم المادى المبني على التجربة الحسية ، وهو الذى نعتبه مصر الحديثة والذى نرفضه ونعنى بمكافحته في هذا الكتاب .

أما قوله : « فقد أدى العلم واجبه نحو الجماعة البشرية وفكر في الكون وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية » فيرد عليه أنه لو كان العلم أدى واجبه نحو البشر لما عرض ونأى بجانبه عن الدين وتركه مذهباً ومأخذاً^(١) أليس من واجب العلم الذى فكر وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية أن يهتدى إلى الدين الإلهي ؟ أليس الدين حقيقة من الحقائق جديرة باهتمام العلم ؟ بل أكان من شأن العلم أن تفوته حقيقة من أكبر الحقائق كالدين الإلهي حتى يعمد أصحاب الفلسفة الوضعية الإبتاتية حالة ابتدائية للإنسان قبل تطوره إلى حالة كمالية ويرى كبار كتاب مصر مثل هيكل باشا ورئيس تحرير « مجلة

[١] بل قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده كما نقلنا غير مرة : « إن العدو الحقيقي للأديان في هذا الزمان عدو جديد أخرجه التمدن الجديد ، وهذا العدو اللدود هو مبادئ العلم المادى المبنية على البحث بالعقل . »

الأزهر « هذه الفلسفة جديرة بالاهتمام والافتناء (جزء أول ١٤٦، ١٤٧، ١٥٩) .
وفضيلته يحيط علما بأن العلم الذى ذكره مقابلا ومزاحا للدين لم يهتد إلى ما هتدى
إليه من السنن الإلهية على أنها سنن إلهية وإنما على أنها سنن طبيعية ، فإذن لا يصح
ولا ينبغى له أن يشهد بأن العلم أدى واجبه نحو البشر . بل العلم لم يؤدِّ من الواجب
مأداه الدين الذى عابه فضيلته بالتقصير فى أداء واجبه ، بناء على أن الدين اعترف بحق
العلم وفضله ولم يعترف العلم بحق للدين ولا فضل . فهذا العلم خليط بالجهل ، كما أن العقول
التي تنظر الى الدين نظرها الى شئ تاريخى خال من الحياة والتي ذكرها فضيلة الأستاذ
كانها عقول العقلاء ، عقول المجانين الضالين .

هذا ، وانظر الى قول جريدة « السياسة » فيما كتبه عن البعثه الأزهرية المارة الذكر
وهي تسمى أعضائها « طلاب الأزهر » فى حين أنهم كانوا مدرسين :
« إنهم سيواجهون نهجا فى البحث جديدا لعلمهم لم يألفوه أثناء دراستهم بمصر .
وإنهم سيلاقون مشقة أول أمرهم فى التوفيق بين مقتضيات هذا النهج وما يوجب عليهم
دراساتهم الأزهرية وأى مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثه علميا صحيحا ،
بأن ينكر كل ما يعرفه وأن لا يُثبت شيئا على أنه علمى الا اذا قام عليه دليل من التجربة
والملاحظة والاستنباط ؟ » .

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

[١] وكان هذا التكلم من الأستاذ فرح ردا على الشيخ فى دعواه أن الإسلام دين عقل بأنه
لو كان الأمر كما ادعى الشيخ كان الدين علما وكان مثل العلم مبنا على التجربة . وكون « السياسة »
تتكلم على طراز قول الأستاذ فرح أنطون شاهد صدق جديد لما قلنا (١٣٣ جزء أول) عن
خصم الشيخ محمد عبده فى المناظرة أنه كسب تأييد الرأى العام بمصر أكثر من الشيخ بل نقول : حق
الأستاذ الأكبر المراعى تلميذ الشيخ محمد عبده يتابع رأى الأستاذ فرح فى كلمته التى ألقاها على بثة
الأزهر عند توديعها بمحطة القاهرة كما درسناها آنفا ، ولا يتابع رأى أستاذه .

أما إضافة الملاحظة والاستنباط في قول كاتب « السياسة » إلى التجربة فهي لا تغير مركزها الأول ولا يدل على شيء غير إلقاء الكلام على عواهنه ، لأن الأمرين اللذين ذكرهما بعد التجربة وهما الملاحظة والاستنباط ان كانا كافيين في بناء البحث العلمى عليهما فلا يختلف نهج الدراسات الأزهرية التي لا يتصور أن يتخلوا من كل ذلك ، عن النهج الجديد الذى سيلقيه أعضاء البعثة في الدراسات الغربية . وإن كان اللازم ليكون البحث علميا صحيحا أن يجمع الى الملاحظة والاستنباط دليل التجربة - وعلى أن تكون التجربة بيت القصيد المقدم على الجميع - فحينئذ يلزم أن يكون أول التطورات التي تستقبل أعضاء البعثة الأزهرية ، أن يرجعوا عن الاعتراف بوجود الله لعدم كونه اعترافا علميا مبنيا على التجربة . فإذا كان أساس العلم الصحيح في الغرب هو التجربة والملاحظة اللتين لم تتأسس عليهما الأديان . وإذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ما تعلموه في الأزهر فويل لهم وويل لمصر منهم !! بيد أن الذى يُمدّل الحال كون ما كتبه كاتب « السياسة » محصول العقلية البسيطة التي لا يتدر أن يصادفها الإنسان في هذه البلاد والتي لا تنبئ على معرفة صحيحة لا بالغرب ولا بالشرق ثم أسدى كاتب « السياسة » إلى قرائها من الحقائق المألومة له أن الشك أول مراتب اليقين وأن أساس المنهج العلمى الصحيح الذى على طلاب العلم أن يأخذوا به وأن يعتبروه نهجهم وطريقهم ، الشك فى كل شيء . لكن مسألة الشك التي ابتكرها الفيلسوف الكبير « ديكارت » والتي كثيراً ما يذكرها كتاب مصر المصريون ليست كما يعلمه كاتب « السياسة » وغيره من أن النهج العلمى الشك فى كل شيء حتى يكون واجبا على طلاب العلم لاسيما طلاب العلم فى أوروبا بعد أن كانوا مدرسين فى الأزهر أن يأخذوه ويعتبروه نهجهم وطريقهم . ونحن نبين حقيقة هذه المسألة إن شاء الله عند الكلام عن فلسفة « ديكارت » ونتم ما بيناه قريبا .

برهنة العقل على وجود الله

لنعد إلى ما نحن بضده من تحقيق موقف العقل إزاء الدين وقد جليتنا للقارىء شهادة العقل بوجود الله الذى هو أساس الدين مع أول ما شهد بوجوده من المحسوسات وكشفنا بها الغطاء عن عيون المشغوفين بالمحسوس والمرضى عن المعقول فأبصارهم اليوم حديدة ، وهى تحفى الصغيرة لقراء كتابى قبل الخوض فى إثبات الواجب بدليله العقلى المشهور . والآن نشرع فيه .

ولكن لابد من تنبيه القارىء قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكاملين بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم :

١

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 متعاليا عن متناول التجربة ، لا كما يقال : وأين الثريا من يد المتناول ، بل وفوق ذلك أيضا .

وقد يظن بمض الغافلين منا كالأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » أن عناية الغرب بالدليل التجربى ناشئة من كونه أقوى من الدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلة أن يظن كون إثبات وجود الله بالدليل التجربى أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ، ويتلو التالى توقع الحصول على هذا الأولى ، غافلا عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى وأفضل لو أمكن . وكل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ رئيس التحرير ، ولذا نراه يملل قراءه الغافلين مثله الذين قال عنهم : « لا يقنمهم الدليل العقلى » الذى أقامه علماءنا المتكاملون لإثبات وجود الله ... نراه يمللهم - ويملل نفسه معهم - بالبحوث النفسية

الجارية في الغرب المُطمِنة الأستاذ في أن تصل يوما إلى إثبات وجود الله إثباتا مبنيا 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 علنى الاقتناع بوجود الله على نتيجة بحوثهم .

وربما يفر الأستاذ ومن هذا حذوه من الكتاب والمؤلفين المصريين في ظن كون الدليل التجريبي أقوى وأعلى من الدليل العقلي ، قصرُ التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية ونقل ذلك العرف بعينه إلينا وقبوله من طرف هؤلاء الكتاب كأنه عرف لنا أيضا .

وهو خطأ فاحش لم يُلَفَّت إليه بمصر قبل نشر كتابنا هذا مع كون اللفت واجبا دينيا وعلميا مما ! لأن العلم عند علمائنا وفي حقيقة معنى الكلمة صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض . والمعمدة في هذا التعريف هي القيد الأخير الناطق بكون المعرفة التي تُكتسب من العلم لا يحتمل النقيض بأن يكون خلافها محالا عقليا ، وهذه المرتبة من المعرفة تحصل بالدليل العقلي لا بالدليل التجريبي الذي يُعتمد عليه في ثبوت شيء في نفس الأمر ونقي خلافه من دون أن يكون هذا النقي ضروريا غير ممكن التخالف إلى الأبد ، لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلية التي لا نهاية لها ، وهذه الحقيقة معترف بها عند علماء الغرب أيضا كما سيُجى منا بعض نصوصهم الدالة على ذلك في أمكنة مناسبة من هذا الكتاب .

وفي هذا سر كون وجود الله يتطلب إثباته عندنا دليلا عقليا ليكون الثابت به لا موجوداً فحسب بل واجب الوجود . وكل ماثبت وجوده بدون هذا الوصف المضاعف فليس هو الله الذي ننشده وهو المميز الوحيد له عن غيره . وهذه النقطة المهمة في مسألة إثبات وجود الله لا يجدها هواة الغرب منا الغافلون عن فلسفتنا الإسلامية ، مؤدّى حقها في فلسفته الإلهية فيقعون في حيص بيص .

أما كون الغرب سادت فيه العناية بالتجربة حتى احتسكِر اسم العلم بغير حق فيما ثبت بها كما علمت ، وحتى ظن من ظن منا أنه أقوى مما ثبت بالدليل العقلي مع أن الأمر بالعكس كما علمت أيضا وستزداد علما إن شاء الله في مناسبات أخرى ، ومع أن الدليل التجريبي لا يكفي في إثبات وجود الله كما علمت أيضا وإن غفل عنه الغافلون ... أما كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب منها أن التجربة رغم كونها لا تبلغ مبلغ الدليل العقلي في إثبات الضرورة والوجوب لدولها وفي قطع كل احتمال لنقيضه ، فهي كثيرة النفع والإنتاج في أمور الدنيا يُعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن تبيحها في مرتبة الوجوب والضرورة ، فهي تكفي للعمل إن لم تكف للعلم الذي نعتى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف^(١) مع أن الغرب خص هذا الذي يكفي للعمل ولا يكفي للعلم بلقب « العلم » ومع أن الفيلسوف « كانت » سمى لمنح هذا العلم الذي لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ، 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 ، فيكبر فلاسفهم تقدمهم في تعدي الحدود وقلب الأوضاع .

وسبب السبب لما ذكرنا عن الغربيين أنهم وعلماءهم دينويون قبل كل شئ وعمليون . فإن كانوا يطلبون العلم فقصودهم الأقصى أن يتوصلوا به إلى منافع دينوية . وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته وإن كانوا لا يتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن الدليل الذي اختاره « كانت » لإثبات وجود الله وسيجيء تفصيله في آخر الباب

[١] وهذا كما يوجد في أدلة الأحكام الشرعية ما يوجب العلم فيكفر منكر ذلك الحكم ، وما لا يفيد العلم ولا يمكن يكنى لإيجاب العمل . وبهذا يفرق فقهاؤنا الأخاف بين الفرض والواجب .

الأول من أبواب هذا الكتاب الأربعة - يرى إلى محافظة الأخلاق التي يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ، أكثر من أن يرى إلى أن في رأس حوائج وواجبات الإنسان الممتاز بنعمة العقل أن لا يجهل أعظم حقيقة علمية لاتدانيه خطورة أي شئ وأي مصلحة في الدنيا والآخرة ، وهو وجود الله الذي كرمه بتلك النعمة .

ولا تظنوني في قولي عن الغربيين بأنهم دينويون عمليون أنى لا أهتم بالعمل ولا أقيم له وزنا كبيرا ، بل أعيب عليهم عدم اهتمامهم بالعلم المفهوم من عدم اهتمامهم ببناء العقيدة العلمية أو الدينية على يقين تام لا يحوم حوله الشك . فهو أى بناء العقيدة على يقين تام ضرورى أول واجب الإنسان عند علماء الإسلام ، في حين أن الغربيين لا يبالون بالشك في العقيدة التي ترجع إلى العلم كما يبناء ، بل لا يمكن عندهم ولا سيما عند متأخريهم الحصول على اليقين التام المطلق ، وهذا معناه عدم الاهتمام بالعلم اليقيني لا سيما في العقيدة الدينية .

وإنى لا أغالى في تفسير عقليات الغربيين بما يهتمهم ، فقد قال « سنتيانى » الذى هو من الفلاسفة المعاصرين البارزين المنقول آراؤهم في « قصة الفلسفة الحديثة » تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود ص ٦٠٨

« إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة ولكن هذه الخرافة نفسها خير مما دامت الحياة تصلح بها ، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق أى إن الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقي الصحيح إذا كانت الحياة تصلح الخرافة أكثر من أن يقومها ذلك القياس الصحيح » .

وفي قانون الحالات الثلاث الذى وضعه أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر « أوجوست كونت » زعيم الفلسفة الوضعية المعتنى بشأنها عند المؤلفين المصريين - وقد سبق منا الكلام عنها وعن تنويه معالى الدكتور هيكل باشا بها في مقدمة كتابه « حياة محمد »

والأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في مقالاته، وعن كون هذا الفيلسوف ادعى للروح الإنسانية ثلاث حالات وأطوار الحالة الإلهية والحالة وراء الطبيعة والحالة الإبتاتية أو العلمية وأن الحالتين الأوليين عرضيتان زائلتان والحالة الأخيرة هي السكالية. فالإنسان في حالته هذه يترك مسائل المبدأ والمعاد ويتفرغ لمشاهدة الحوادث وما بينها من النسب الثابتة - في هذا القانون وفي اشتهار واضعه في الغرب إثبات ما ذكرنا عن عقليات الغربيين .

وليس الدين فقط والمقائد فقط تطلب في فلسفة الغرب لمصلحة الحياة الدنيوية ، بل الأخلاق أيضا كذلك . قال « اسپنسر »^(١) : « لا بد أن تخضع مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعي في تنازع البقاء فليبق من أخلاقنا ما يقف أمام التجربة القاسية وليُفَن منها ما تذروه هذه الريح العاصفة . الأخلاق - كأي شيء آخر - تعود على الإنسان بالخير أو بالشر بمقدار ما تسير أغراض الحياة . فالخلق السامى هو ذلك الذى يسير مع الحياة ويشاطرهما فيما ترى إليه ، فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ويجراها .. أو بعبارة أخرى يجب أن تكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد في مضطرب الأهواء المختلفة التى تصدر من أعضاء المجتمع ، ولما كانت هذه الملازمة بين الفرد والمجتمع تختلف باختلاف الزمان والمكان كانت فكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف » .

ومعنى هذا الكلام ليست هناك أخلاق بمعناها الحقيقي الثابت ، وإنما هي متغيرة أهواء الزمان والمكان .

٢

الثاني أنهم بما يرون بين العقل والدين من المناوأة ، يعضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاربة للدين ومتابعة العقل رغبة في الحصول على اليقين^(١) ويرى قراء الفلسفة الغربية بمصر هذه السجالات 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 قارى هذا الكتاب عند مناقشة الأستاذ فرح أنطون أنها لا تلتئم مع العقل . وفي مقابل ذلك يعلم قارى الكتاب ويرى مبلغ جهدى في الدفاع عن العقل للتوصل به إلى الدفاع عن الدين . وفى هذا أجلى دليل على الفرق بين موقف الإسلام والمسيحية من العقل . فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل فى الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحظتهم المتمسكين بالعقل ، فى حين أنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين .

أما ملاحظتنا فمتراوحت بين فريقين فريق يجهل الفرق فيما بين دبنى الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كملاحظة الغرب المسيحية المتمسكين بالعقل .. وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية التى تصادمه ولكنه يتمسك فى محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام أيضا ، بالعلم المبني على التجربة فلا يخضع إلا لحكمه ويستنهين بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما فى تأييد أصول ديننا . ومن العجائب أن هذا الفريق من ملاحظتنا يستفيدون كثيرا من مساعى أنصار الدين المسيحية للحط من نفوذ العقل الذى لا يتفق مع دينهم ، فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد ، ما استخدم متحمسوا النصارى

[١] حتى إن نقد العقل الخالص من « كانت » تعد الخدمة للدين من دوافعه . فإن لم تكن من دوافعه فلا أقل من أن تعد بين نتائجها .

الدفاع عن دينهم . وعلى كل حال فملاحدتنا المؤلفون لم يألوا جهداً في تقليد الغرب سواء كان الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي ، والقارى الشرق المسكين يقف مشنت البال أمام الأفكار التى ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق كما وجدوها فى محلها ، ولا يوشك أن يطوف ببال أى واحد من هذه الفئة ولا جمهرة الآخذين منهم أن ينتقد الفلاسفة الغربيين مهما اهتموا فى آرائهم ومذاهبهم عن العقل والمنطق ، اللهم إلا أن يكون ناقد من الغربيين أنفسهم قد انتقد هؤلاء المبتعدين . وذلك لسببين :

أحدهما أن الشرقيين الجدد المذعنين لأنفسهم بالتلمذ على الغرب تنازلوا مع هذا الإذعان عن استقلالهم الفكرى^(١) كما تنازلوا عن استقلالهم السياسى ، وترام ساعين لاسترداد الاستقلال السياسى ولا ترام ساعين لاسترداد الاستقلال الفكرى ، ولا يبعد أن يكون سبب عدم نجاحهم فى استرداد ماتعودوا السعى له ، عدم سعيهم فيما لم يعمودوا له السعى .

والسبب الآخر أن فلاسفة الغرب الذين هم أساتذة متعلمى الشرق فى زماننا يكثر فيهم ولا سيما فى مشاهيرهم من قضوا أولاً على العقل والمنطق كما ستطلع عليه ، فبأى عقل ومنطق يقوم بعده مقلدوا الغرب فى الشرق بانتقاد آراء ومذاهب أساتذتهم الذين يقلدونهم ؟

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان وعُرضت على اطلاع علماء الإسلام قبل فلسفة الغرب ولم يكن فى ذلك الوقت سماسرة من الناقلين يروّجون الفث والسمين

[١] ومن حق التقدير الصحيح عند التأسف على حالة المثقفين الناقلين عن الغرب المتفانين فى التقليد ، أن أذكر بالثناء والإعجاب ما رأيته للأستاذ المقاد فى كتابه « الله » من استقلال الرأى . وقد سبق فى المقدمة (ص ٢٥٤ الجزء الأول) أن نقلت من هذا الكتاب كلمة فى غاية النفاسة تقوم مقام بعض الكفارة عن تخططات الكتاب المصريين مقترفين عن مناهل الغرب العلمية بالتقليد المحض .

من بضائع اليونان وإنما المترجون فقط ، ولم يكن لاسيا سيطرة منا نحن المسلمين ولا عقول مستعمارة نقلت إلينا مع البضائع المنقولة ، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا ما يضرنا على أصحابهم وحاججتناهم فحججتناهم ؛ فلو قارنتم بالدقة والاطلاع ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجدتها المفربة ، ولكن كان لهم الآخريين استقلال عقولهم . . لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق هائلا بين قوة السلف وضعف الخلف . فلم يكن فضل الأولين على الآخريين في أخذ ما يستحق الأخذ ومكافحة خلافه فقط ، بل في تمليك ما أخذوه لأنفسهم بأن مزجوه بما عندهم وكونوا منهما علما مستقلا أسموه علم الكلام وأقاموه مقام فلسفة الإسلام . فهذا العلم الذي هو ملك خاص لنا مستعداً للذود عن الدين تجاه كل فلسفة مضادة له ، محصول اتصال السلف من علماء الإسلام بفلسفة اليونان^(١) .

فهل للخلف من المسلمين بعد اتصالهم بفلسفة الغرب كسب للإسلام يستحق أن يسمى علما مدونا يستطيع أن يصارع به حتى نفس تلك الفلسفة كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان في علم الكلام ، حتى ولا شعبة من العلم المدون أو مسألة واحدة من المسائل العلمية تكون سلاحا في أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العالية ؟ دع السلاح المكسوب من فلسفة الغرب لمصلحتنا ، ففيها سهام تصيبنا في مقاتلنا من العقائد الدينية وقد تركها ناقلوها تفعل فعلها الهدام في قلوب الناس .

[١] وقد سبق في مقدمة هذا الكتاب دفاع عن مركز علم الكلام في الإسلام إزاء الطاعنين فيه والمستهينين بشأنه من الكتاب المسلمين (جزء أول ١٩٨ - ٢٧٠) .

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

« يقدم « اسپنسر » بين يدي كتابه « المبادئ الأولى » قضية لا يرتاب في صدقها وهي أن كل دراسة تقصد إلى البحث في حقيقة الكون واستقصاء علته لا بد أن تنتهي إلى مرحلة يقف العقل عاجزا لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئا سواء سلك إلى سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبل .

« ابدا بالدين وانظر كيف يملل لك الكون : هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته ، ولم ينشأ عن علة ، وليس له بدء ولا ختام ، فلا يسمعك أن تقابل قوله هذا إلا بالاحجود والإنكار لأن العقل لا يُسيغ معلولا بغير علة وموجودا سار في الحياة شوطا لا بداية له ... ثم استمع إلى هذا الناسك المتدين ، ها هو ذا يقص عليك علة الكون وكيف نشأ . نخالف الكون عنده هو الله ، ولكنه لم يفسر بهذا الرأي من المشكلة شيئا ، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجما خطوة إلى الوراء ، وكأن بك تسائله في سذاجة الطفل : ومن أوجده الله ؟ وإذن فالدين بصورتيه - الإيمان والإلحاد - لم يستطع أن يقدم تعليلا واضحا معقولا .

وأنا أقول الفيلسوف اسپنسر الذي حكم بأن العقل لا يستطيع أن يقدم تعليلا معقولا بشأن الكون ، يقدم لنا تشكيكا في الدين مستندا إلى سؤال الطفل الساذج الذي أظهر الفيلسوف المعجز عن جوابه ، كما أن مؤلفي « قصة الفلسفة الحديثة » يقدمان هذا التشكيك من غير تعليق عليه ، إلى قرائهما المساكين .

وفيا عمله الفيلسوف الغربي وناقلاه الشرقيان سذاجة ذلك الطفل السائل ، على الرغم من أنهما سيصرحان بأنه أشهر فيلسوف في القرن التاسع عشر .. فقد كان واجب الفيلسوف - لاسيا واجب الناقلين عنه مُكثِرِينَ - الذين لا يجوز لهم أن يغمضوا العين عن وجود

الكون مع عدم وجود علته المعقولة ؛ أن يدركوا الفرق بين الله وما سواه في الحاجة إلى العلة الموجدة بمحصر المحتاج إلى العلة في الحادث وتنزيه المفروض قدمه ووجوب وجوده عن هذه الحاجة .

فإن قال قائل معترضا على : مدعى هذا الفرق أنت الذى تعتقد وجود الله ، ولكن ما الدليل على ذلك ؟ وهو أول المسألة . أقول فى جوابه : نحن المتزمنين بوضع فلسفة معقولة فى منشأ هذا الكون الذى لا يمكننا إنكار وجوده بأن نقول إنه ليس بموجود فى غير أذهاننا فهى التى تنشئ فى نفسها على صور وأشكال ، أو نقول لا ندرى يقينا هل هو موجود أو غير موجود ، كما وجد فى الفلاسفة الغربيين من قال بكل واحد منهما ... ولا يمكننا أيضا أن نتصور وجود هذا البناء العظيم من غير أن بناء وصاحب يهيم عليه ويتصرف فيه - مدة دوام وجوده أو تنفيه من حال إلى حال - مضطرون^(١) إلى القول بنوعين من الموجود ، أحدهما هذا الكون المشهود المحتاج إلى العلة الموجدة ، والآخر ما يصلح أن يكون تلك العلة الموجدة . فهذان اثنان : الكون المشهود وموجده وهما موجودان أحدهما ضرورة شهود وجوده والآخر ضرورة احتياج المشهود إلى علة الوجود . ويسمى المشهود المحتاج إلى الموجد ممكنا أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه فيقبلهما على حسب إرادة الموجد ، والموجد غير المحتاج إلى الإيجاد يسمى واجبا لضرورة وجوده واستحالة عدمه . فنحن المتدينين قائلون بهذا الموجد الواجب الوجود من غير حاجتنا إلى رؤيته وتعيين شخصه وماهيته . ولا قضية لنا مع الملاحظة محددة بوجود موجود اسمه الله .. وإنما قضيتنا وجود موجد لهذا العالم المشحون بالموجودات الممكنة الوجود أى المحتاجة إلى الإيجاد ، أعنى وجود موجود ليس من جنس موجودات العالم ، يقضى حاجتها ولا يحتاج هوى وجوده إلى شئ* إذ لو احتاج هو أيضا إلى إيجاد

[١] خبر لمبتدأ سبق فى أول الكلام وهو قولنا نحن المتزمنين .

موجد لبقيت حاجة المحتاجين غير مقضية ولم يتسن لهذه الموجودات المشهودة أن تأخذ نصيبها من الوجود .

فإذن قضيتنا نحن المؤمنين بالله وجود موجود واجب الوجود .. إيضاها وتصحيحها لموقف العالم المشهود غير واجب الوجود أى غير الموجود من تلقاء نفسه .. كائنا من كان ذلك الموجود الواجب الوجود ومسمى بأى اسم مناسب مع مقامه الذى لا يصح وجود الكائنات المشهودة إلا مستندا إلى وجوده .. نعم كائنا من كان ذلك الموجود الموجد بشخصه وماهيته اللتين لا نعرفهما وإنما نعيته تعيينا وصفيا فنخصه بوجوب الوجود ليمتاز على الموجودات الممكنة الوجود التى نقول إنه موجدها .. ثم نصفه بصفات الكمال اللازم وجودها فى الموجد مثل العلم والقدرة والإرادة ، حتى إن تسميته باسم الله لا تعين فيها لذات الله غير اتصافه بجميع صفات الكمال ، كما يقال فى تفسير لفظة الجلالة إنه اسم للذات الجامعة لصفات الكمال .

أما انه لماذا لا يحتاج موجد الموجودات العالمية نفسه إلى موجد ، حين احتاجت تلك الموجودات إلى هذا الموجد الذى ندعى له وجوب الوجود وعدم الاحتياج إلى الإيجاد .. ولماذا نخص هذا الامتياز أعنى امتياز عدم الحاجة إلى الإيجاد ، لما تنصوره موجدا لتلك الموجودات .. من دون أن نعتبر الموجودات العالمية مستغنية عن الإيجاد والموجد ، ففحتاج إلى افتراض وجود موجد لها ثم ندعى له ذلك الاستغناء جوابا لما استجلبناه علينا من سؤال اسپنسر وناقليه الكاتبين المصريين بلسان طفلهم الساذج : من أوجد الله الذى أوجد الكون العظيم المتلى بالموجودات ؟ . فجوابه : إننا نقول عبثا بوجود من أوجد العالم وعدم وجود من أوجد هذا الموجد ... لا نقول عبثا بوجود هذا وعدم وجود ذاك من غير تفكير فى أن الوجود من غير من أوجد .. هذا الامتياز الذى تنصوره لموجد العالم ، حين لا تتصور للعالم نفسه ولا لأى شئ ينطويه العالم من

الموجودات ، أن يوجد من غير من أوجد ... يشق على المقول . لكننا نقول به لثلا يكون موجد هذه الكائنات المحتاج وجودها إلى الإيجاد ، من جنس هؤلاء المحتاجين . فهل يستكثر لخالق الكائنات وحده ذلك الامتياز العظيم الذى لا يمكن أن يوجد فى أى موجود غيره ، وهو امتياز الوجود المستغنى عن إيجاد موجد ؟ إذ لو احتاج هو أيضا مع كونه موجد كل شيء ، إلى من يكون موجدّه انتقل الكلام إلى السؤال عن موجد الموجد ولزم التسلسل فى علل الإيجاد ، ونحن نبطل التسلسل فى هذا الكتاب بما يُقنع كل مرتاب .

فالعقل مضطر إلى الاعتراف بوجود واحد بدون علة ، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها ، فتستند عقيدة المؤمن إلى هذين الاعترافين المختلفين إيجابا وسلبا والذين لا تتم فلسفة الكون ولا تستقيم إلا بهما . أما التوقف دونهما بتجوير وجود العالم بذاته من غير حاجة إلى من أوجده ، رغم كونه عرضة للتغير والتطور بجميع أجزائه الدال على حدوثة وعدم إمكان وجود الحادث من غير وجود علة توجده كما اعترف به اسپنسر نفسه عند تقرير فلسفته المشككة ... أو بتجوير وجود العالم مستنداً إلى موجد حادث مثله يتقدمه فى الوجود ويتقدم ذلك الموجد موجد حادث آخر ، وهلم جرا إلى أن يلزم التسلسل فى الملل الوجدة الحادثة المتقدمة بعضها على بعض - فحال مخالف كل واحد من هذين الاحتمالين لأحد المبادئ الركوزة فى فطرة الذهن البشرى .

فهناك ثلاثة احتمالات باطلة لولا الوجود الواحد الذى نعترف بوجوده غير محتاج إلى من أوجده ، انبنى عليه وجود هذا الكون العظيم المحتاج إلى الإيجاد والتنظيم .. نعترف بوجود ذلك الوجود الوحيد فى الاستغناء عن الموجد ، اعترافا فرضته الضرورة على عقولنا .. فلذا نسميه واجب الوجود ونحصره فى الواحد لأن الضرورات تقدر

بقدرها ولا تُجاوز هذا القدر لثلا تنقلب الضرورة إلى مالميس بضرورى . فكل ماعدا هذا الواحد الواجب الوجود يكون ممكن الوجود أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه ليس له فى نفسه ما يقتضى أن يكون موجودا أو معدوما .. فإذا وُجد وجد لسبب خارج عنه ، يرجع له الوجود ، وإذا عُدِمَ عُدِمَ لعدم وجود ذلك المرجح ، وإذا وجد وجد حادثا ومحتاجا إلى إيجاد الموجد وإبقائه .

فهذا حال جميع الموجودات فى العالم ماعدا الموجود الواحد الواجب الوجود . والدليل على كون ما عدا هذا الواحد ممكنا أى مستمدا للوجود والعدم ، أنه يمكننا أن نفرض عدم وجود هذا السكون من أوله أو طروء العدم عليه فى وقت من الأوقات ، حيث لا يترتب على كل من هذين الافتراضين محال من الحالات المعروفة ، فلا تقوم القيامة من العدم المفروض للعالم أولا وآخرا .. ولا تنقل كيف لا تقوم القيامة عند انعدام العالم أو انهدامه وهو القيامة بعينها ؟ لأنى أقول هذه القيامة من المكفات .. ومرادى من القيامة التى نفيها على فرض عدم العالم أولا وآخرا لزوم أى واحد من المستحيلات العقلية المألومة كاجتماع النقيضين والدور والتسلسل .. ولا ترجع قائلا : فهل يلزم شئ من هذه الحالات عند فرض عدم وجود الموجود الواحد الذى سميناه واجب الوجود ؟ لأنى أقول نعم يلزم عند فرض عدم وجود موجد لهذا السكون المشهود المحتاج إلى الموجد ، عدم وجود السكون أيضا مع موجد .. فى حين أن السكون موجود مشهود ، وعدم وجود الموجود تناقض محال .

ولا ترجع ثانيا نقول : إنك صرحت آنفا بأن السكون ممكن الوجود لا واجبه ، حيث لا يلزم محال من فرض عدمه ، والآن نقول باستحالة عدم وجود السكون المشهود . لأنى أقول فرق بين الحكم بلزوم كون العالم المشهود وجوده معدوما لو لم يكن موجد له الذى يحتاج إليه موجودا ، وهو المحال المتناقض مع حالته المشهودة .. وبين فرض العالم

الذى نشاهده موجودا ، لم يُوجد ولم يُخلق أو صار بعدم وجوده إلى العدم بإرادة من موجدّه ، وهو ممكن طبيعا .. وإنما المحال المتناقض عدمه حال وجوده .

هذا هو الاحتمال الوحيد أو بالأولى الشكل الوحيد لإيضاح فلسفة الـكون إيضاحا معقولا لا يتخلله شئٌ من المحال الباطل ، وهو أن يكون جميع الموجودات محتاجة إلى موجود واحد يجب وجوده ويمكن لما عداه الوجود مستندا إليه والعدم غير مستند .

أما الاحتمالات الثلاثة الأخرى الباطلة فهي كما يأتي :

الأول أن لا يكون هذا العالم محتاجا إلى من أوجده بل موجودا من نفسه ، فيكون واجب الوجود بجميع أجزائه كالواحد الواجب الوجود المذكور في الشكل السابق على أنه موجدُ هذا الـكون .. وحينئذ تسقط الضرورة الداعية إلى القول بوجود ذلك الواحد وراء الـكون المشهود ليستند وجوده إلى وجوده .

لكن هذا الاحتمال باطل من وجوه .. الأول عدم صلاحية هذا الـكون لوجوب الوجود الذى هو وصف مضاعف للوجود يكون به الوجود ممتنع العدم .. وليس هذا الـكون المتغير المتجزى المحتاج إلى أجزائه على الأقل والمعروض فى كثير منها للـكون والفساد ، بهذه الثابتة العالمية من الوجود .. ففيه أعراض الحاجة التى هى رمز الحدوث والإمكان لا القدم والوجوب .. وقد قلنا إن وجود الشئ من تلقاء نفسه بغير موجد المسمى بوجوب الوجود ، أمر لا يقبله العقل من غير ضرورة ملجئة إليه ، وقد لجأ إلى القول به فى موجود واحد لتقضى حاجة جميع الموجودات الأخرى إلى موجد .. فاهى الضرورة الملجئة إلى القول بواجب الوجود عدد ما فى العالم من الموجودات ؟ فلو قلت إن الملجئ هو وجودها المشهود ، فالجواب أن هذا الوجود الغير المؤيد بامتناع فرض عدمها كما ذكرنا من قبل ، إنما يدل على الإمكان المحيوج إلى موجد لا إلى الوجوب الغنى عنه .. ولهذا كان القول بموجود واحد واجب الوجود من غير جنس الموجودات العالمية ،

أسهل على عقولنا ، وفيه مزايا وحدة القيادة والإرادة، المحافظة على الانتظام والملائمة عن فوضى التشتت والانقسام .. هذا الشكل أسهل على عقولنا بكثير من إضافة الوجوب إلى وجود جميع الموجودات العالمية المختلفة، لاسيما وليس هناك أى ضرورة تقضى بهذه الإضافة بدلا من موانع كثيرة تمنع عنها .. فلو كفى الوجودُ المشهود لكون الموجود واجب الوجود لكنت أنا وأنت الداخلان في موجودات العالم كذلك ولأمنّا الموت والفناء .

الحاصل أن احتمال وجود العالم بذاته ظاهر البطلان، والفيلسوف اسپنسر لم يشك في ذلك حيث قال : « هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته ولم ينشأ عن علة ، فلا يسمعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود والإنكار لأن العقل لا يسيغ معلولا بغير علة » .

الثانى من الاحتمالات الثلاثة أن يكون العالم اثر الطبيعة ومعلولها وتكون هي أى الطبيعة علتة الموجدة . وهذا الاحتمال باطل أيضا، بل لافرق بينه وبين وجود العالم بذاته من غير علة ، فيجربى في إبطال هذا كل ما قلنا في إبطاله ، لأن إسناد كل كائن في العالم إلى الطبيعة التى سنحقق في محله من هذا الكتاب أنها اسم بلا مسمى ، إما تستر من الملاحدة القائلين بوجود الكائنات بذاتها ، أو تلمثم مفضح في مذهبهم هذا يناقضون به أنفسهم، حيث يضطرون إلى ذكر صانع لهذا العالم الذى لا صانع له، وهو صانع لا وجود له .. فيكون معنى هذا الذى لا معنى له وهو إسناد وجود العالم إلى فاعل لا وجود له على الرغم من أن كل موجود فيه مفعوله : أن الملاحدة القائلين بعدم احتياج الكائنات إلى فاعل موجد لكونها موجودة بذاتها ، يناقضون أنفسهم فيبحثون عن الفاعل الموجد ويستقر قرارهم فيما يسمونه الطبيعة التى لا وجود لها ، على أن يكون جميع الموجودات صنع هذا الصانع المعلوم ، بدلا من الصانع الواحد الموجود الذى هو الله في مذهبنا نحن المؤمنين .

ففي بناء وجود الكائنات على الطبيعة تناقض ظاهر حاصل من بناء الوجود على الممدوم الصريح ... كما أن في بناء كل موجود في العالم على موجود مثله ممكن الوجود لا واجبه ، يلوح احتياج هذا الموجود الثاني أيضا إلى أن يُبنى وجوده على موجود آخر مثله في إمكان الوجود والاحتياج إلى موجد مثله . فينتقل الكلام بين الموجودات الممكنة المحتاجة في الوجود بعضها إلى بعض ويستمر الانتقال من محتاج إلى محتاج بدون الانتهاء إلى موجود غير محتاج لكونه واجب الوجود، بل الكل له سبب ولوجود السبب سبب .. وهكذا إلى أن يتسلسل اسباب الوجود من غير انتهاء إلى السبب الأول المستغنى عن سبب الوجود .. وهذا ثالث الاحتمالات الباطلة المتصورة في هذا المقام .. لأن فيه أيضا تناقضا خفيا يستره عدم تناهي الأسباب الموحدة التي لا وجود لها ولا لواحد منها إلا في الوهم والخيال فضلا عن الأسباب غير المتناهية .. وسنبين هذه الحقيقة الدقيقة الثمينة في بحث إبطال التسلسل من هذا الكتاب إن شاء الله .

فالاعتراف بوجود واحد موجود بذاته من الأزل إلى الأبد غير محتاج إلى موجد ، مع عدم الاعتراف بوجود ما عدا هذا الواحد إلا محتاجا إلى الموجد ، هو الحق الوسط الذي يقبله العقل بل يُضطر إلى قبوله ، والإسلام يعترف بوجود هذا الموجود الواحد اعترافا ضروريا في أقصى درجات الضرورة وأعلى درجات الاعتراف فيسميه واجب الوجود ، ولا يعترف من شخص هذا الواحد وذاته غير وجوب وجوده واتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن شوائب النقص ، ويسمى ما عداه من الموجودات المحتاجة إلى الموجد ، ممكنا .

وقال اسپنسر أيضا ص ٤٧٨ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« ليقصر العلم دائرة بحثه على ظواهر الأشياء دون أن يتورط في البحث عن حقائقها المستورة . له أن يتناول المادة تحليلا وتركيبا دون أن يبحث في ماهية المادة ،

وله أن يستنبط قوانين الحرارة والضوء والصوت وما إليها من مظاهر القوة دون أن يعلم ماهية القوة ، لأن هذه وتلك فوق مقدوره وكل محاولة له في هذا السبيل ضرب من العبث ... أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية ، خير له أن يترك هذا العقل وأن يناشد العقيدة من الإنسان لأن من طبعها أن لا تُلزم بالحجة المنطقية . قل للعلم أن يكف 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 متصالحين لكل منهما حلبةُ مجال .

فهذا النص من اسپنسر الذي كُتب له على تعبير « قصة الفلسفة الحديثة » أن يكون أشهر فيلسوف انكليزي في القرن التاسع عشر ، يتضمن الفروق الشاسعة بين عقليات علمائنا نحن المسلمين وعقليات علماء الغرب . فالعلم مقصور عند الغربيين على معرفة ظواهر الأشياء بواسطة التجارب وليس الإلهيات ميدانه الذي يجول فيه . والعجب أن رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذي لا يعرف العقلية الغربية كما لا يعرف العقلية الإسلامية ، يتوقع إثبات وجود الله من هذا العلم الغربي التجريبي ، تاركا للعلم في عرف الإسلام الذي لا يحدّد بظواهر الأشياء ولا بالتجارب الحسية بل يبحث بالعقل ويتدخل في الإلهيات ... وراء ظهره .

والدين عند الغربيين خير له أن يترك هذا العقل الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية فيطلب أساساً متيناً ليبنى قواعده عليه ولا يجد هذا الأساس في دينهم . لكن ديننا ليس كذلك أعني أنه يتطلب أساساً متيناً وحجة منطقية ، فلهذا ترى علماء الإسلام المتكلمين يبنون أصول الدين على الأدلة العقلية . وعلى خلاف ما تراه (أي علماء الإسلام) ترى الفيلسوف اسپنسر متفقاً معهم في إكبار الأدلة العقلية والحجة المنطقية - ترى الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » يستضعف العقل والمنطق

ويحتقر علم الكلام مدعياً غنى الإسلام عنه، وقد سبق كلامنا عليه في مقدمة الكتاب موافق حقه . فعلماء الغرب افترقوا من علماء الشرق في تحديد العلم وإخراج العقولات منه وفي إبعاد الدين عن العقل . والمتخبطون بين الشرق والغرب مثل رئيس تحرير « مجلة الأزهر » لم يبتعدوا من كلا الفريقين بل ابتعدوا من العقل والمنطق أيضاً . وإنك ترى نظر فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الأزهر يختلف عن نظر رئيس تحرير المجلة ويتفق مع نظر الفيلسوف الغربي في أمر الدين إن لم يتفق مع نظر علماء الإسلام . فهو ينظر إلى الإسلام كما ينظر اسپنسر إلى المسيحية في المبادأة بين الدين والعقل وبناء الدين على قوة اليقين كما بناء اسپنسر على قوة العقيدة^(١) ولكن كيف يكون اليقين وقوة اليقين من غير عقل ولا علم إلا في عقيدة العامة السذج التي لا يكتفى بها الإسلام لكل أحد فإن اكتفى بها في حق العامة فإنما يكتفى 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 تنبئ عليه العقيدة لا في العقيدة نفسها .

أما نهى العلم عن التورط في البحث عن الحقائق المستورة كما فعله اسپنسر لكون ذلك فوق مقدوره ، فالعلم الذي يستحق هذا النهى 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 يمد هذا تورطاً في البحث عن الحقائق المستورة لأن وجود الله مثلاً وانصافه بصفات الكمال وتزهره 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،

[١] راجع إلى الكلمة التي ألقاها فضيلته على أعضاء البعثة الأزهرية عند توديعهم في محطة

القاهرة وقد نقلناها بنصها فيما سبق (ص ٩٥) .

وإنما المستور عن العلم مطلقا هو الاطلاع على حقيقة ذات الله .

ولعل الفيلسوف اسپنسر الذى صعب عليه الاعتراف بوجود واحد يمتاز عن موجودات العالم بكونه موجوداً بذاته غير محتاج إلى الوجد ، كما هو المفهوم من سؤاله عن أوجده الله ؟ بسذاجة الطفل الذى اخترعه مترجماً عن نفسه ... صعب عليه ذلك الاعتراف لعدم إمكان المعرفة بذات الله وحقيقته . ولعل هذا هو السبب أيضاً فى إلحاد من ألحد من الفلاسفة الغربيين الذين يلتبس عليهم العلم بوجود الله مع عدم العلم بحقيقته فيجر بهم التوقف فى هذا إلى التوقف فى ذلك ، حين لم يلتبس الأمر على علماء الإسلام . . قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى فى منظومته النونية الكلامية :

حقيقة الحق لم تُعقل بعالمنا لكن ترددهم فى دار رضوان

نمود إلى ما كنا فيه : ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدي ممارسة من المفرضين أو حاطى الليل من المترجمين طروء الشك فى عقائدنا الدينية فقط ، بل اختلال موازيننا العقلية أيضاً وتزلزل مبادئنا الفكرية عن أساسها ، إلى أن لا يبقى عندنا أى معلوم متيقن لا يحتمل النقيض حتى ولا حكمٌ جازم بوجود أى موجود من المحسوسات والمقولات ، وفلسفة الغرب لا يؤمن عليها دائماً من خطر السوفسطائية ، فترى « كانت » مثلاً الذى اعتُبر أعظم فلاسفة الأعصر الحديثة بإجماع الغربيين ومقلديهم الشرقيين ، تراها لا يتخلص مهما اجتهد من سوفسطائية « هيوم » الذى جاء قبله وأسس السوفسطائية الأخيرة فى فلسفة الغرب التى تنتهى إلى الشك فى وجود كل شئ حتى نفسه كما سيأتى منا تفصيله فى الصفحات المخصصة للنظر فى الفلسفة الحسابية .

وكان « هيوم » و « كانت » يعترفان بالقطعية الضرورية للقضايا الرياضية فجاء « هيغل » من كبار فلاسفة مدرسة « كانت » فأجاز الشك فى كون اثنين فى اثنين يساوى

أربعة وأنكر استحالة اجتماع النقيضين . قال في « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٣٦٧ :
« فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى
يقرر أن الشئ ' يستحيل أن يكون وأن لا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول
من أجل حقيقة « هيجل » العليا التى تنسجم فيها المتناقضات والتى ذهب إلى أن كل
شئ ' يكون موجودا وغير موجود » .

وقال فى ص ٣١٧ : « يؤخذ على « كانت » ما ذهب إليه من أن الحقيقة مطلقة
من حيث الثبوت واليقين ، لا كما قال عنه « هيوم » إنها لا تزيد على احتمال وترجيح ،
فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة « لهيوم » معارضة « لكانت » إذ ساد
الرأى القائل إن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية فى حقيقتها وأصبح العلم يرفع
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 » مما ذهب إليه أحسن ما قاله وأصدقه ، فقد نقل عنه
فى ص ٢٧٣ من « قصة الفلسفة الحديثة » :

« لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هى الميدان الوحيد الذى ينحصر عقولنا
فى 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 . وهى كذلك لا تعتمد 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 يوما ، فقد يجوز أن تصور الشمس مشرقة من المغرب
فى الند وأن النار قد تتبدل 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 تساوى 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 يحتمل التبدل والتخلف حتى ولو تبدلت السماوات والأرض غيرهما . ومن حسن حظ دعوى التي أريد إثباتها في هذا الكتاب من تفوق الدليل العقلي في قوة الإثبات على الدليل التجريبي ، أنها حقائق عقلية وهى ما سماه « ديكارت » و « له يينج » حقائق أزلية ، ومذهب « كانت » فيها مصدقا لها حق لاشك فيه جدير بالأخذ منه لا بالأخذ به عليه . ثم فسدت فلسفة الغرب وانتهت إلى ما نقلنا عن « هيغل » من زوال قانون التناقض الذى قال به المنطق القديم الشكلى^(١) فأنهار كل ما يتمسك به عقل الإنسان للتوصل بما يعلمه إلى ما لا يعلمه . ولم يبق للإنسان معلوم علما ضروريا لا يحتمل النقيض . وأما ما سبق نقله عن قصة الفلسفة الحديثة من تأييد العلوم الحديثة لما قاله « هيغل » ومن قبله « هيوم » بدلا مما قاله « كانت » وقبله « ديكارت » و « له يينج » وقبول مؤلف القصة ومترجميها المصريين المسلمين ذلك التأييد من غير تعقيب ، فما يؤسف له^(٢) إذ ليس للعلوم الحديثة المبنية على التجارب الحسية حق الكلام بالنفي

[١] الذين يذكرون هذه الصفة أى الشكلى من أسانذة مصر مع « هيغل » للاستهانة بالنطق القديم وقد يقيمون « الضرورى » مقام « الشكلى » لا يدرون أن قوة ذلك النطق الهائلة التى لا يدرونها أيضا حاصلة بفضل كونه شكليا أو صوريا وسيطاع عليه القارىء فى محل آخر من هذا الكتاب [٢] كما يرجع إلى هذا الذى يؤسف له قول العالم الكبير المغفولة مترجم « الطالب والمذهب » إلى التركية ، فى نقي العلم الضرورى عن البشر استنباطا له من مذهب الأشاعرة القائلين بأن العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتى القياس المنطقى مبنى على جریان سنة الله بخلق ذينك العلمين متصلا بهما ببعض مع كون الله تعالى مختارا فى أفعاله لا موجبا . وسيجىء نقد هذا القول فى ختم هذا البحث الهام جدا فى فروق موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلمين بالنسبة إلى موقف الفريين الدينى وفلسفتهم .

أو الإثبات في الوجوب والاستحالة اللذين هما فوق متناول التجربة والقول فيهما للعقل.. وإنما حدود التجربة قاصرة على إدراك وقوع الشيء أو لا وقوعه العاديين دون بلوغ الوقوع حد الوجوب واللاوقوع حد الاستحالة . وقد لفتنا في هذا الكتاب غير مرة إلى هذه النقطة وفتحنا عيون الغربيين بالعلوم الحديثة بين كتاب مصر ومؤلفيها مثل الأستاذ فريد وجدي بك الجاعل لتلك العلوم دولة عالمية - على هذه الحقيقة .

وكنا نعم وجود الله ونستدل عليه بلزوم الحال الراجع إلى التناقض في وجود الكائنات التي هي عالم الممكنات لولم يكن الله موجوداً ، وكان طريق إثبات وجود الله عبارة عن إدراك الحاجة إلى موجود يجب وجوده ليستند إليه كل موجود لا يجب وجوده ولا عدمه ككل ما دخل في هذه الكائنات المسماة بالعالم ، أى لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا بل يستوى كلا الحالين بالنسبة إلى ذاته فيكون وجوده بعد عدمه أو عدمه بعد وجوده بتأثير موجود آخر يرجح له ذلك ولا مرجح له من نفسه إلى أى واحد من الجانبين ، فلو وجد من دون ذلك الموجود كان رجحانا من غير مرجح أى تناقضا . فوجود جميع ما في العالم الذى ليس له مرجح من نفسه يوجب وجوده ، يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى هو عالم الممكنات المحتاج وجودها إلى موجود آخر يرجح لها ذلك . فلو احتاج وجود هذا الموجود أيضا إلى مرجح لزم التسلسل المنتهى إلى التناقض كما يأتى بيانه . ولو وجد العالم من غير وجود هذا الموجود كان رجحانا بدون مرجح وهو تناقض أيضا . فإثبات وجود الله يعتمد من جهتين على قانون التناقض .

ولكن إذا زال هذا القانون الذى يقول به المنطق القديم الشكلى ونعم ما 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) 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 .

[١] ولعل السبب الذي دفع الرجل إلى هذه الفلسفة المتجنتة التي تقسم ظهر العقل برفع الحاجز بين المحال والممكن وجعل الكل ممكناً ، كونه مسيحياً قائلاً بالثلاثية والتوحيد وتحييده لاتحاد الواحد مع الثلاثة . ألا يرى إلى قوله ص ٣٨٦ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« اجتازت الديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثاً اليهودية دين الجلال والهيلينية دين الجمال والرومانية دين النفع والغرض . فالأولى هي ديانة التوحيد والثانية هي ديانة القدر والضرورة وتعدد الآلهة والثالثة ديانة العقل والعمل 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 تجسد في الإنسان ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى إن في المسيحية ذلك السر العجيب الذي يلائم بين النهائي والالنهائي ، بين الإنسان وخالقه ، وأقدم ثم ذلك التوفيق بين الضدين في شخص المسيح » .

فانظر كيف أفسد دين الرجل عقله بدلاً من أن يسد عقله دينه ، فقال بتجسد الله في المسيح مع أن تجسد 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 أن اجتماع قوة المادة وضعف الدين في أُمم أوروبا أفسد الدنيا وساق العالم إلى الحراب المادي والمضوى ..

ثم انظر كيف يقضى 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 البوصلة الربية المحرومة عن الاطمئنان الذي لا يوجد إلا في اليقين .. تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لهذا الضعف الفلسفي وجنوحها إليه ناشئ من انحصار العلوم الحديثة وانحباسها في التجربة المفردة عن معالم اليقين وتوهين صلتها بأدلة العقل واستلزاماته التي هي =

فإذا جاز كل شيء في فلسفة هيغل حتى جاز الذي لا يجوز وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب فكان كل شيء ممكناً وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيغل ، 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 الافتناع بحقيقة مطلقة ضرورية في أى مسألة، فله حاجة إليه في مسألة وجود الله ، لأن معنى وجوده وجودٌ موجود غير محتاج إلى الإيجاد دعئنا إلى القول بوجوده ضرورة استناد كل موجود محتاج وجوده إلى الإيجاد ، فقلنا به ثلثاً يلزم التسلسل في استناد المحتاج إلى المحتاج .

== كنوز اليقين. فنشأ الإفلس المذكور في فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلي السليم . وقد قال « پول رانه » في كتابه القيم عن تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : إن التوغل في التجربة ينتهي إلى الحسابية أى السوفسطائية الريبية . وأثبتنا نحن في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب أن التجربة قصيرة الباع لا تثبت بها القضايا الضرورية . وسبب ذلك أن المحرب لا يدمن أن يبقى أمامه ناحية لا تصل إليها تجربته مهما تقدم فيها فيساوره الشك من تلك الناحية ، فلو قلت لهيجل الذي لا يوقن بكون اثنين في اثنين يساوى 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 ونستيقنها بإيجاب عقلي لا يتخلف ولا يحتاج إلى التجربة . لسكن الغرب اللاديني لو أقام لإيجابات العقل وزنها الذي تستعفه لما جنح إلى الإلحاد . والغرب المسيحي لو خضع لحكم العقل لما آمن بالإله المثلث والواحد مما 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 ملاحدتهم للماديين وحاجة دينية في نفوس مؤمنينهم يدينهم قضائها كل من الفريقين في الاعتماد على العقل . زال اليقين الضروري من الوجود وتزلزلت قيمة العلم إلى ما دون ذلك . وما نسينا قول اسبنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطعش إلى غير الحجة المنطقية » وقوله « قل للعلم أن يكف عن إثبات وجود الله أو إنكاره » .

فالقائلون بوجود الله مدفوعون إلى القول به لضرورة التفادى من المحالين أحدهما لزوم الرجحان من غير مرجح في وجود العالم الممكن وجوده وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذاته ، لولم تكن له علة موجودة . والثاني لزوم التسلسل في العلل الموجدة إن كانت له علة موجودة غير واجبة بل ممكنة كمعلولها ، وعلة العلة أيضا غير واجبة بل ممكنة إلى غير نهاية . وهذا التسلسل باطل محال كإسياني إيضاحه . فكان القول بوجود موجود واحد لا يشبه سائر الموجودات في احتياجها إلى علة موجودة ، ضروريا .. وما كان القول بوجوده ضروريا كان وجوده حقيقة مطلقة لا يحوم حولها الشك . فلا يصح قولهم^(١) بأن العلم أدرك أن هذه الحقيقة أى الحقيقة المطلقة مستحيلة ، كما لا يصح عدم حاجة الإنسان إليها لو كانت موجودة .

أما قول اسپينسر : « ومن أوجده الله؟ » على معنى أنه كيف يلزم المحال الذى سميناه الرجحان من غير مرجح ، إذا لم تكن للعالم علة موجودة هى الله ، ولا يلزم مثله إذا لم

[١] أى قول الفلاسفة الغربيين في العهد الأخير عهد إفلاس الفلسفة في الغرب ، بل يثبت صدق ما قال الفيلسوف ديكارت قبل هذا العهد بكثير : « ليس علم الملاحد دائما حقا لأث المعرفة المشوبة بالشبهة لا يحق لها أن تسمى علما » ولعل ذلك الرجل العظيم كشف عن هذا العهد الذى هو عهد الشبهة وأخير عن صلته الشديدة بالإلحاد . وقد أوضحنا هذه الصلة بتوفيق الله تعالى فقلنا إن كانت في الدنيا مسألة تستوجب اليقين ولا تأتلف بالشبهة فهى مسألة إثبات وجود الله المسمى « إثبات الواجب » وكان ديكارت أيضا أدرك هذه الحقيقة فقال قوله المذكور الذى يكون ما قلته هنا وقت بواجب تحقيق المقام ، أحق تفسير له .

فلو كان العالم واجب الوجود كما كان الله ، أو بالأصح لو صالح العالم لأن يكون واجب الوجود لما بحثنا عن أوجده كما لا نبحث عن أوجد الله ، بعد أن حددناه أى الله بمن يجب وجوده لتصحيح وجود العالم ، كائننا من كان ذلك الواجب الوجود .

فإذا كان نفاة الحقيقة المطلقة المكشفون بالاحتمال الراجح في كل شئ ، يقولون بوجود الله فهم يقولون به في غفلة عن تناق قولهم هذا مع مذهبهم ذاك ، لأن القول بوجود الله لا يقبل الشبهة ولا يكون المقول بوجوده مع أدنى شبهة فيه ، هو الله الذى يجب وجوده ولا يكتفى في تعيين هويته أن يكون وجوده راجعا على احتمال عدمه .

يكن من أوجد الله - فليس بشيء ، للفارق العظيم بين العالم الموجود من غير ضرورة في وجوده والله الذي وجوده ضروري لإيضاح وجود العالم ، فهذه الضرورة لوجود الله إيضاحاً لوجود العالم ، نعتز به ويسلم وجود الله بدون من أوجده من محذور الرجحان بدون مرجح الملحوظ في وجود العالم من غير علة موجدة . وليس معنى هذا القول أن الحاجة الضرورية إلى وجود الله كانت مرجحة له ، أو كفته عن الحاجة إلى مرجح فوجد بدونها كما أن غيره وُجد بالمرجح ، لأن هذا يوم أن الله تعالى وُجد كسائر الموجودات بعد أن لم يكن موجوداً وإنما الفرق في أن غيره وجد بالمرجح والله تعالى بدون .. بل الله تعالى في غنى عن الإيجاد بالمرّة لا عن مرجح الوجود فقط ، لكونه موجوداً من الأزل . فحقّ الجواب على قول اسپنسر : «من أوجد الله ؟» أن يقال : إن الله تعالى لا يوجد (بالبناء للمفعول من الإيجاد) لكونه موجوداً لم يسبقه عدم .. والسؤال عن الموجد إنما يتصور فيما يكون موجوداً بعد عدمه ، ولا يتصور إيجاد الموجود لكونه تناقضاً من قبيل تحصيل الحاصل .

فإن قيل هل من الضروري أن يكون الله واجب الوجود بحيث لا يكون الله من يكون وجوده دون الواجب وفي مرتبة الاحتمال الراجح ؟ ولماذا لا يكفي في إيمان الإنسان بوجود الله أن يكون موجوداً في ظنه الغائب ؟

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 أنا اضطررنا إلى القول بوجود الله الذي لم يكن مثله في الموجودات ، ولعدم وجود مثله في الموجودات لا تنساق إليه العقول البسيطة وتساءل : من أوجده ؟ .. اضطررنا إلى القول به قطعاً لتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . قال خضر بك في نونيته :

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلمة حفت بإمكان

فإرادنا من الله الواجب الوجود الموجود بذاته المستغنى عن إيجاد موجد . فهذا الوصف الذى يلخصه وجوب الوجود ضرورى لله المنشود لقطع سلسلة العلل الممكنة . وتسلسل العلل محال واجب القطع كما سيجىء بيانه .

فإن قيل لماذا لا يكفى أن يكون الله فوق الممكن بدرجة يكون بها وجوده راجعا على عدمه وإن لم يكن واجبا ضروريا ؟ ففيه كفاية لقطع تسلسل العلل الممكنة التى يستوى وجودها مع عدمها . . فليسكن الله فوق الممكن ودون الواجب وليقطع بوجوده الراجع على عدمه ذلك التسلسل المحال ولا تنتقض فلسفة الغرب الحديثة النافية للحقيقة المطلقة الضرورية ، بوجود الله الواجب الضرورى الذى لا حاجة إليه .

قلت إن كان رجحان وجود الله على عدمه بمعنى أن فى ذاته مرجحا لجانب الوجود يغنيه عن العلة الموحدة التى ترجح جانب الوجود للممكنات ، فهذا وجوب الوجود فى المعنى . وإن كان بمعنى احتمال عدمه ولو احتمالا مرجوحا يصح معه الشك فى وجوده ولو بقدر سلب الضرورة عنه ، فهذا الشك وهذا السلب فى وجود الله لا ماساغ له قطعا . ولا احتمال لعدمه ، لأن عدمه المحتمل إن لم يكن لسبب خارج عنه ، بل ناشئا من نفسه لزم أن يكون الله الذى فرضناه راجح الوجود من نفسه ، راجح عدم من نفسه وهو خلف أى تناقض . وإن كان عدمه المحتمل لسبب خارج عنه كان هذا السبب المقتضى لعدمه مانعا عن وجوده ، فيتوقف كونه موجودا على عدم ذلك المانع . . وقد فرضنا أن له مرجحا من نفسه يكفيه لأن يكون موجودا ، من غير توقف على شئ . وهذا خلف أيضا . . فلا مفر إذن من أن يكون إثبات وجود الله إثبات وجود هذا الموجود الواجب ^(١) .

[١] ومانع آخر من أن لا يرتقى وجود الله تعالى الموجد للعالم عن الاحتمال الراجع ، إلى درجة الضرورى الواجب . . أن هذه المرتبة الضعيفة فى موقف العلة الموحدة لا تتناسب مع موقف المعلول أى العالم المقطوع بوجوده واحتياجه إلى الإيجاد . . . إلا إذا كان الملاحدة القائلون بعدم القطع =

ثم لا بد أيضا من أن يكون إثبات وجود هذا الوجود الواجب ، بالطريقة العقلية لا بالطريقة التجريبية الحسية التي يسميها مقلدو الغربيين منا الطريقة العلمية ، ولا يطمئنون إلى غير تلك الطريقة . ولذا يملق الأستاذ فريد وحدي بك إثبات وجود الله إلى نتيجة استكشافات الباحثين في الغرب عن العالم الروحاني .. وإن تجدى تلك الاستكشافات عندنا في إثبات وجود الله ، لأن كل ما ثبت وجوده بالتجربة يكون موجودا فقط لا موجودا واجب الوجود .. فبأى شئ يثبتون وجوب وجود ذلك الموجود الذى يثبتون وجوده بالتجربة ، ليقولوا عنه إنه الله .. فى حين أن التجربة لاتزال قاصرة عن إثبات الوجوب لما ثبت وجوده ؟ .. حتى إن قساره الباع هذه التى فى التجربة ذهبت بفلاة المستغلين بالعلوم التجريبية إلى القول باستحالة اليقين وإنكار الحقيقة المطلقة ثم إنكار الحاجة إليها ، والاقتناع فى العلوم والمعارف برجحان كفة الاحتمال .

فالدليل الذى يشترطه هواء الغرب منا المتلقون كل بدعة علمية أو عملية حدثت فيه كأنها وحى من السماء .. الدليل الذى يشترطه هؤلاء النافلون لإثبات وجود الله غير مطمئنين إلى غيره ، غير كاف لهذا الإثبات أعنى إثبات وجود الموجود الأعلى الذى هو الوجود بوصف مضاعف يعبر عنه بوجوب الوجود والذى لا ينفع فيه إلا الدليل العقلى المنطقى .. وإنما ينفع دليلهم فى إثبات وجود الموجودات العاديات . ومن هذا كان مبلغ علمهم بأى حقيقة عبارة عن الظن الغالب والاحتمال الراجع .. والله تعالى هو الناقض المحترق لقاعدتهم هذه بوجوده الضرورى الواجب ، على أن يكون مثلا أعلى للحقيقة المطلقة التى ينكرون وجودها ويقتنمون بما دونها .. ومثل هذا التدقيق

= والضرورة فى أى شئ ، لا يقتنمون بوجود العالم أيضا ويرتابون فيه مع السوفسطائية الربيين الذين لا كلام لنا معهم وهم غير مستيقنين حتى وجودهم أنفسهم .

العلمي الإسلامي هو الذي يجدر بأن يقال عنه إنه بلغ أسنى فكرة عن الله ، لا ما قاله هيجل عن تجسد الله في المسيح .

فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين ، إن أمكنهم تنزيل قيمة أية حقيقة يقينية عن مرتبتها اللائقة من الضرورة ، حتى المبادئ الأولى التي هي دعائم المعلومات البشرية مثل مبدأ العينية ومبدأ العلوية (ومنها مبدأ التناقض الذي نطحه هيجل كناطق الجبل) وقد قال استوارت ميل بهذا التزيل لما حكم بكون تلك المبادئ مبنية على التجربة ، وفي قوله عبرة عظيمة لمن يعتبر من المغالين في قيمة الدليل التجريبي ... إن أمكن مجانين الفلسفة الحديثة في القرب التزيل عن قيمة كل حقيقة ثابتة ، إلى مادون 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 متباعدة مع الريب فيه .. ولهذا لا يصح أن تكون عقيدة الإيمان بالله من طراز قول القائل :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إليك
إن صح قولكما فليست بخامر أو صح قولي فالحسار عليكما
إن كان معناه ترجيح الإيمان بالحقسار الجسماني على إنكاره عملا بالأحوط ، لا لكونه الحقيقة المتيقنة .

الحاصل أن 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 الضروري ... هذه المسألة تخرق أبحاث العلوم الحديثة المصدقة لفلسفة هيجل الجنونية والنافية للحقيقة المطلقة .. تخرقها وتكون مثلا أعلى لغيرها من القضايا الضرورية التي انفتح لها السبيل إلى الضرورة بفضل قضيتنا

الإلهية^(١) وانفردت المسافة بين المحال والممكن .. حين كانت الفلسفة التي تجمع الحقيقة المطلقة مستحيلة وتنكر استحالة التناقض، تحط من قيمة العلوم وتدخل الشك في كل قضية فتنتقض نفسها بنفسها حتى إن دعواها القائلة باستحالة الحقيقة المطلقة تقضى على صاحبها أن يدعيها مرتاباً في صحتها لعدم صمودها عنده - على الأقل - فوق مرتبة الظن الذي لا يغنى عن الحق شيئاً .. وكأن قوله تعالى «وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا

[١] وثبت قول الفيلسوف العظيم ديكارت : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وثبت أيضاً أن الحكمة الدقيقة لم تكن فيما قاله شاعر الترك الكبير توفيق فكرت في شعره المعنون بالتاريخ القديم خطاباً لله تعالى : « إن الشك هو أكبر أعدائك » بل الحكمة الدقيقة في عكس هذا القول أعنى أن الله تعالى هو أكبر أعداء الشك ، بل عدوه الوحيد .. وانهارت دعوى احتكار اسم العلم بمعنى اليقين للقضايا المستندة إلى التجربة دون القضايا المستندة إلى الأدلة العقلية ، لأن ذلك احتكار الملاحدة القائلين بأن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفى لكونه خارجاً عن متناول التجربة ، ومعناه عدم استيقان العلم بوجود الله ... انهارت تلك الدعوى على رؤوس المحتكرين وثبت أنه إن كان في الدنيا علم يقيني بأي شيء فإنما يكون ذلك بفضل العلم بوجود الله الذي هو في رأس العلوم اليقينية[*] لعدم قبوله الشك بطابعه الخاص أعنى الواجب الوجود لقضاء حاجة العالم بطابعه الممكن الوجود ، إلى الوجود . فمن كان واجب الوجود ، قاضياً لحاجة العالم المشهود ومستغنياً بطابعه الممتاز عن مثل تلك الحاجة ، فهو الله الذي يخرق مذهب الشك في كل شيء ونفي اليقين عن كل شيء .. يخرقه بوجوب وجوده اللازم لوجود العالم ويكون سائر اليقنيات مديناته ، بله كونه دون مبلغها .

[*] ولقد أحسن العلامة باستور في قوله عن « لبتره » الذي خلفه في الأكاديمية الفرنسية وهو ياق خطبته المعتادة المتضمنة لمذبح سلفه ، وكان لبتره أكبر تلامذة أوجوست كونت زعيم الفلسفة الإلحادية ، فقال منها على الخلاف بينه وبين لبتره في الأفكار الفلسفية وعائياً على مذهب الفلسفة الإلحادية عدم مراعاته لمعلومة اللامتناهي التي هي أهم المعلومات المثبتة ، وأراد باستور بمعلومة اللامتناهي - كما نقلناه أيضاً في ص ١٤٩ من الجزء الأول من هذا الكتاب - معلومة وجود الله . فكان ما قاله هذا الرجل العظيم ، عين ما قلنا هنا بمينه . والكلام على الفلسفة الإلحادية التي يمر عنها كتاب مصر بالفلسفة الوضعية ويكبرونها بين المذاهب الفلسفية سبق في ١٤٧ - ١٤٨ و ٤٠٦

ذلك مبلغهم من العلم » ناطق بحال أصحاب الفلسفة الغربية الحديثة المنتهية في نقي اليقين والتدهورة إلى الإفلاس .

والفحول من فلاسفة الغرب المتأخرين الذين يتعدون حدود العقل - ولا سبب لفحولتهم عند مكبريهم غير هذا التعدي - مثل هيجل المنكر لقانون التناقض و « كانت » الذي إن لم ينكره كهيغل ولم يفكر الحقائق العقلية المطلقة كما يشهد به قوله المنقول قريبا عن القضايا الرياضية ، لكن مذهبه القائل بكون العالم دائراً حول إدراكنا وتابعاً لها دون العكس - وسيجيء بحثه - والذي جعله عظيماً في نظر الغرب ومقلديه من الشرقيين وجعله عندي من السوفسطائية العندية ، هذا المذهب ينطوي على كثير من المفاصد بل ينطوي على ما يتفق مع قول هيجل في قانون التناقض . لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكنا كانت موجودة ومعدومة معاً عند اختلاف القائلين بوجودها وعدمها .. هؤلاء الفحول مهما كانوا قائلين بوجود الله مستدلين عليه بأدلة تخصمهم - وسيجيء دليل « كانت » - فلا يكون وجود الله الذي يعترفون به ضرورياً ولا يضطرم دليلهم إلى الحكم بوجوده تفادياً من استحالة التناقضين المذكورين اللذين لا مندوحة عنهما عند فرض وجود العالم بدون وجود الله ، كما يضطرننا دليلنا إليه ؛ بناء على زوال قانون التناقض في مذهبهم وزوال كل ضرورة مبنية على التفادي من أى استحالة . فلا يكون الله ضرورياً الوجود وواجباً وإنما يكون احتمال وجوده راجحاً على احتمال عدمه ، ومثله ليس بالله الذي ننشده بل ولا بالذي ينشده أصحاب العقول المترنة من فلاسفة الغرب ، لأنهم يسمون الله تعالى « المطلق » و « الأكل » .

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

فيجب على قارىء هذا الكتاب أن يميز بين الوجود الواجب والوجود الممكن وكذا بين المعدم المستحيل والمعدم الممكن تمييزا تاما. فالعالم موجود ممكن لضرورة لوجوده في حد ذاته وإن كان وجوده ضروريا وواجبا بعد إرادة الله وجوده وهذا يسمى في تعبير علمائنا وجوبا بالغير وضرورة بشرط المحمول . والله موجود ضروري الوجود لذاته والتناقض معدوم ضروري المعدم وكذا شريك الباري . والعناء معدومة لا ضرورة لعدمها^(١) ومقام العقل محفوظ عندنا حفظا لمقام الدين بخلاف دين الغرب

[١] فالضرورة أى ضرورة الحكم في أى قضية بمحمول تلك القضية على موضوعها ، أعلى مراتبها الضرورة المطلقة وهى منطوق القضية الأولى من أنواع القضايا الموجهة التى أحصاها المنطقيون . ومثال هذه القضية الله موجود وشريك الباري ممتنع والتناقض باطل والكل أعظم من الجزء وكل إنسان حيوان (بالنظر إلى أن الحيوان داخل في تعريف الإنسان) وهذه الأمثلة في درجة عالية من الضرورة وإن كان بعضها مستندا إلى البرهان وبعضها إلى البداهة .

ثم إن هناك ضرورة بالذات أى بذات الموضوع وضرورة باغير وتدخل في الثانية الضرورة بشرط المحمول وقد سبق منا تمثيله بوجود العالم . فالعالم موجود والوجود ضروري له بالبداهة الحسية ما دام موجودا وإن كان عدمه ممكنا بالنظر إلى ذاته فكان في الإمكان أن لا يوجد الله فيكون معدوما كما أن في الإمكان أيضا أن يعدمه الله بعد وجوده ، لكنه موجود بالضرورة حال وجوده ومثله كل قضية صادقة ضرورية أو غير ضرورية كائنة ما كانت قيمة ثبوت محمولها لموضوعها لأن كونها مسلطة الصدق على الأقل يقتضى هذه الضرورة أعنى الضرورة بشرط المحمول .

وهناك ضرورة مقيدة بوصف الموضوع بدلا من ذاته بأن تكون ضرورة الحكم بالمحمول على الموضوع راجعة إلى اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وهى فوق الضرورة بشرط المحمول وإن كانت دون الضرورة الذاتية .. والقضية الدالة عليها يسميها المنطقيون المشروطة العامة التى هى ثانية الموجبات .

ولمى حينما كنت طالب العلم في القيصرية التى هى مدينة كبيرة من مدن الأناضول سمعت أن أستاذى الشيخ محمد أمين أفندى الدوركى المعروف بداماد الحاج طرون أفندى القيصرى رحمهما الله سأله أحد مشاهير العلماء وهو الشيخ الداماد خليل أفندى في مجلس جمعتهما وغيرهما من علماء المدينة وكان الثانى يناقش الأول .. سأله عن قوله تعالى « وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » كيف تدخل آيات الله في عموم الآية المفهوم من التكررة الواقعة في سياق النفي ؟

وعقله المتضادين . وبمض المكنات يُستبعد وقوعه فيُظن مستحيلا عند العقل كمعجزات الأنبياء الخارقة لسنة الكون وهو خطأ إذ لا مانع لها عند العقل فهي خارقة للمادة التي هي سنة الكون لا خارقة للعقل كاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما لأن سنة الكون من المكنات بالنسبة إلى واضعها جل شأنه فيمكنه خرقها كما أمكنه سنها . 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 إلى في تقدير كتابي « القول الفصل » تفضلا وتصديقا لأقوالى في إثبات المعجزات حيث قال « وإنى لا أفهم لإسكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنسانى الذى مهما بقوى فهو ضعيف فى أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها » إذ لا منافاة بين العقل والمعجزات قطعاً كما علمت والمنافى للعقل محال لا يقبل الوقوع . فلو قلنا بتناقى المعجزات مع العقل لوجب علينا أن لا نترف بوقوعها . لكن العقل الإنسانى ليس بماجز عن القيام بدوره حيال مسألة المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة المذكورة فى كتاب الله وهو الاعتراف بها من غير تردد ، لكونه مدركا لإمكانها

فأجاب أستاذى - وكان له رسوخ فى علم المنطق - بأن القضية فى الآبة مشروطة عامة وهى التى يكون مناط الحكم بمحمولها على موضوعها وصف الموضوع . فشكل شىء من حيث انه شىء أى موجود يسبح بحمد الله لعدم إمكان وجوده لولا وجود الله . وتدخل فى هذا الحكم آلات اللهو أيضا من حيث ان كلا منها شىء أى موجود من الموجودات التى لم تكن موجودة لولا أن الله تعالى أوجدها . ولا يلزم من هذا أن تكون آلات اللهو تسبح لله من حيث كونها أدوات يلهم بها عن ذكر الله وينهى عنها الشرع . وقد ذكرت هذه الحكاية التى تتضمن استنباطا منطقيا عند جمع من كبار الأسانذة المصريين فلم تنل تمام ما تستحقه من الالتفات . ولعل ذلك من كون المنطق لا يقدر بمصر حق قدره لكثرة ما رماه الغافلون بأنه منطق قديم سورى ولا يدرون أن عظمة المنطق مدينة لكونه سوريا كما أن الهندسة عظيمة لكونها علما سوريا فلو كانت علما تجريبيا - كانت علما وقتيا .

بالقياس على ما نشاهده من آثار قدرة الله في خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان في نشأته الأولى . وهذا الاعتراف من العقل طبيعى بل ضرورى بعد الاعتراف بوجود الله وبكون القرآن القائل « أولم يروا أن الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يئى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى » 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 حتى يحتاج الإنسان في الإيمان بها إلى إسكات عقله . فنحن المسلمين نؤمن بما نؤمن من عقائد الإسلام ومعنا عقولنا تحكمها تفهم إمكان ما نؤمن به لا لتبلغ كنهه .

والمقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط ، بل تثبيت عقلية متزنة غير مضطربة يسددها السلم المتعلم طريقه في نظره الفلسفى إلى الكون وفى تقدير قيمة العقل والحس والتجربة قدرها فى معرفة الأشياء . فكما أن السلف من علماء الإسلام نحلوا فلسفة اليونان فأخذوا ما رأوه جديراً بالأخذ ونهذوا ما وراءه ثم ألفوا ما أخذوه بما عندهم من المقول والمنقول ، فإنى أخذت من فلسفة الغرب ما يعجبنى ويتفق مع عقلى ودينى ورفضت منها ما يعجب الناس ولا يتفق مع عقلى ودينى مع التنبيه إلى أسباب الرفض العقلية . ولم أقف عند ما رأيت نقده من الفلسفة الغربية التى نقلت إلى الشرق ونفقت سوقها فى الأوساط الحديثة من غير تمييز لفتحها من سميتها .. بل إذا وجدت فى فلسفتنا القديمة الإسلامية التى دخلت فى علم الكلام أو التصوف ما لم يطمئن إليه عقلى ، لم أتردد فى نقده ورده أيضاً ، فكل بحث عمرجت عليه فى الكتاب أو مسألة أثبتتها فيه فقد وقع ذلك بعد وزنه بميزانين من عقلى ودينى ليجيء الكتاب من نسجهما وحدة منسجمة متماسكة الأطراف لا ينفل أوله عن آخره ولا يبعد باطنه عن ظاهره كرجل ذى خلق ومبدأ يحتفظ بهما مدى عمره . وهذا

في حين أن عادة الناقلين إلى العربية من فلسفة الغرب حشرها مبعثرة مضطربة في نفسها فضلا عن عدم التثامها مع عقلية الإسلام ، فلا يستفيد منها القارى سوى الشك والارتياح فيما كان يعرفه من قبل والاضطراب فيما عرفه من جديد . ولا يخطر بباله ولا يبال المؤلف الناقل نقد تلك الآراء والأفكار المضطربة ولو فيما لا يتفق مع الآراء والأفكار المعترف بها في الإسلام .. لا يخطر ذلك ببالها لمانعين الأول نقل تلك الآراء والمذاهب مع إكبار أصحابها بدرجة تحول دون تخطر النقد . والمانع الثاني عدم معرفة الناقل والقارى عقلية الإسلام الفلسفية أو عدم رسوخ هذه العقلية فيهما كمعقلية علمية رغم كونهما مسلمين وكونهما مثقفين .

٣

ولنذكر نموذجا من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربية يتصارع فيها العقل والدين ويكون من يريد الانتصار لأحدهما من الفلاسفة ، في حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارى المسلم مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب في ذلك سوى التقليد الغافل :

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

« لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار في عصر من العصور ما بلغته فلسفة « عمانوئيل كانت » من النفوذ في القرن التاسع عشر ؛ فلقد تمخض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاما قضاه في النمو المتدرج المعتزل عن كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » الذي يزول قوائمه التفكير السائد والذي لا يزال أثره قويا عميقا حتى اليوم ، فلم تكن المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر

والتي نادى بها شوبنهاور وسبنسر ونيتشه إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوي
مكين هو تيار الفلسفة الكانتية الذي ما يزال يزداد عمقا واتساعا حتى يومنا هذا ؛
فلقد سلم نيتشه بكل ما جاء به « كانت » ثم أضاف عليه ، كما أعجب شوبنهاور بذلك
الكتاب إعجاباً شديداً حتى قال عنه إنه أهم كتاب في الأدب الألماني ، وعنده أن الرجل
يظل طفلاً حتى يفهم « كانت » وما أجدرنا هنا أن نقبس العبارة التي قالها « هيغل »
عن « اسپينوزا » فنقولها عن « كانت » : « لكي نكون فيلسوفاً فلا بد أن ندرس ما جاء
به « كانت » أولاً ... وإذن فما أحجنا أن نأخذ في دراسة هذا الفيلسوف دراسة متقنة
دقيقة . ولكن حذار أن نعلم من فورك إلى كتب « كانت » فتشكك عليها بالقرأة
والدرس ، فإن فعلت هذا اختصاراً للطريق فما أنت ظافر بشيء لأن الخط المستقيم
في الفلسفة - كما هو في السياسة - أطول الطرق بين نقطتين ؛ فإن أردت أن تقرأ
« كانت » فآخر ما يجب أن تقرأ هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يعتمد فيما كتب إلى
السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث في غموض والتواء دون أن يسوق الأمثلة التي
توضح ما يقول زاعماً أنها تطيل كتابه بغير جدوى . إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة
المحترفين ؛ وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح ، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء
من ضاق بها صدرا ؛ فقد حدث أن « كانت » قد بعث بالنسخة الخطية من كتابه
في « نقد العقل الخالص » إلى صديقه « هرز » ليطلع عليها وكان « هرز » متممها
في دراسة الفلسفة معروفاً بسمه اطلاعه وعمق تأمله ، ولكنه مع ذلك لم يكده يقرأ
الكتاب إلى نصفه حتى أعاده إلى صاحبه قائلاً : إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل
قراءة الكتاب ... فإن كان هذا شأن من اتخذ الفلسفة حرفة ، فاذا نحن صانعون ؟
لا بد أن ندنوا منه في نقطة وحذر ، وأن نبدا السير من نقطة مختلفة على هامشه ،
وبعيدة عن قلبه ولبابه ثم نلتمس ثغرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الكنز الملقق والسر
المبهم المسير .

(١) من فولتير إلى « كانت »

« لقد كان من أثر الصيحة الداوية التي هتف بها « فرانسيس بيكون » أن اندفعت أوروبا بأسرها (ماعدا روسيا) تثق بالعلم وتؤمن بالمنطق في حل كل ما يمترض الإنسان من مشكلات ، ولقد غالى الفرنسيون في تمجيد العقل في العصر الذي يسمى بعصر التنوير ، والذي يمثل فولتير إلى حد أن اتخذ البارسيون في ثورتهم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم « إلهة العقل » ليدلوا بتمجيدهم إياها على أطراحهم لأساليب التفكير البالية واعتناقهم للعقل وحده به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان ؛ ولقد استتبع هذا التمسك بالعقل ومنطقه السكفر والإلحاد والنزعة المادية في انكلترا أو في فرنسا على السواء . فقال « هوبز » في انكلترا : « ليس في الوجود إلا ذرات في فراغ » وأخذت العقيدة الدينية في فرنسا تقوِّض وتنهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته في نفس الوقت الذي أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها وطفى الإلحاد في فرنسا حتى أصبح بدعا (مودا) سائداً في الأندية ، وحتى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمان في فرنسا عنذئذ وساد العقل وانتصر .

أقول عصر التنوير وسيادة العقل أغاض إيمان الفرنسيين لكون الإيمان المسيحي لا يتفق مع العقل . فلو كان دينهم الإسلام كانت سيادة العقل انتصارا للإيمان . ألا يرى أن ملاحدة المسلمين في زماننا يلحدون من طريق الاستهانة بالعقل وأدلته المثبتة لوجود الله من دون رؤيته . أما قول هوبز من الملاحدة المتمسكين بالعقل فلم يكن له عقل يعرف به طريق التمسك بالعقل .

نمود إلى النقل عن « قصة الفلسفة الحديثة » : « ولكن هذه الهجمة المنيغة التي سُدَّتْ نحو الدين في عصر التنوير على يدي « فولتير وأقرانه لم يطل أمدها ؛ فليس

من اليسير أن ترحزح إيماناً يحمل معه التفاؤل والأمل ، قد مد جذوره في أفئدة الناس وقلوبهم . هيئات للعقل أن يقتلع بماصفته هذه الدوحة المتأصلة الراسخة ؛ ولهذا لم يلبث الإيمان - الذى ظن العقل أنه قد طاح به ومحا - أن عاد وشك في أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال ... لماذا لا يتناول هذا العقل نفسه الذى وضع نفسه موضع الحكم ، بالاختبار كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة والامتحان؟ ما هذا العقل الذى يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدة عُمِّرت آلاف السنين وتغلغلّت في ملايين النفوس؟ أهو حكمٌ فصلٌ صادقٌ لا ينطق إلا بالحق؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان ، وهو كأى عضو آخر محصور بقيود وظيفته ، محدود بقواه؟ لقد حان الوقت لنحاكم القاضى ، نعم لا بد أن نمتحن هذه المحكمة القاسية التى قضت بكلمة على إيمانٍ فيه الأمل المبتسم الزاهر ؛ هاقد جاء الحين « لنقد العقل » على يدى « كانت » .

(٢) من « لوك » إلى « كانت »

« لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل ، إنه ارتد العقل لأول مرة في الفكر الحديث إلى نفسه يمتحنها^(١) ويختبر في كتاب « لوك » « مقالة في العقل البشرى » وبدأت الفلسفة تبحث في الوسائل التى ركفت إليها ، ووثقت بها هذا الزمن الطويل فلم تعد تأمن العقلَ ودأخلها فيه الريب والشك . »
« فقد انتهى لوك إلى إنكار الآراء الفطرية التى يقول دعائها إنها تولد مع الإنسان كعرفة الخير والشر مثلاً وأكّد أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء ، خالياً من كل شيء ، قابلاً للانفعال بالبواعث المختلفة ، فإذا ما مرت به تجارب الحياة

[١] هكذا وجدنا في الأصل والأولى تذكير الضمير الراجع إلى النفس لسكونه بمعنى العين لا بمعنى الروح .

تركت فيه آثارها ؛ وطريق تلك التجارب إلى العقل هي الحواس وحدها ، وليس في خفايا العقل أثر واحد لم يسلك طريق الحواس أولاً ، فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن في إحساسات مختلفة ، ثم تولّد هذه الإحساسات شتى الآراء والأفكار ؛ وما دامت الأشياء المادية وحدها هي التي يمكن أن تنتقل عن طريق الحواس ، إذن فكل معلوماتنا مستمدة من الأجسام المادية ، دون غيرها ؛ ومعنى ذلك أن المادة عند لوك هي كل شيء .

« ثم جاء بركلي وخطا بعد ذلك خطوة جريئة ، فقد سلم بمقدمات لوك ولكنه اختلف وإياه في النتيجة . ألم يقل لوك إن معلوماتنا جميعاً مشتقة مما يجيء عن طريق الحواس ؟ إذن فنحن لا ندرى عن الشيء الخارجي إلا الإحساسات التي تنبعث إلينا منه ، والأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن ؛ خذ التفاحة مثلاً ، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين ، وهذه رائحتها تهب إليك عن طريق الأنف ، وذاك طعمها تعلمه عن طريق الذوق ، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد ، فإذا تناول هذه التفاحة كفيف البصر علم عنها كل شيء إلا لونها ، وإذا كان فاقداً لحاستي الشم والذوق أيضاً اقتصر علم التفاحة على شكلها وملمسها ، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل ففقدت عملها كذلك أنكروا صاحبنا وجود التفاحة في يده مهما قدمت إليه من وسائل الإقناع ؛ فلو لا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود ، فالحواس هي التي كونتها ، ولذلك لم يتردد بركلي في إنكار المادة إنكاراً تاماً ، ولم يعترف بوجود شيء إلا حقيقة واحدة بحسبها في نفسه ألا وهي العقل .

« أجهز بركلي على المادة فجهاها من صفحة الوجود ، وأشفق على العقل فسلم بوجوده ، ولكن جاء بعده هيوم فأبى أن يقف عند هذا الحد المتواضع من الإنكار ، وسارع إلى العقل بعموله فألقاه في هوة العدم . ما هذا العقل الذي يتشبه بركلي

بوجوده ؟ ابحث في نفسك بحثاً باطنياً ، وحاول أن تعثر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة
فلن تعود بباطل ، ولن تصادف في نفسك إلا سلسلة من الأفكار والشاعر والذكريات
يتلو بعضها بعضاً ، فليس تمت عقل . ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية لا أكثر
ولا أقل ؛ وإذن فقد أنهار العقل كما أنهارت المادة من قبل ، وهكذا قومت الفلسفة
بفؤوسها كل شيء ، ثم وقفت بين تلك الأنقاض الخربة لا تجد وقوداً يذكىها فقد
ضاع العقل وضاعت المادة ، ولم يبق لها منهما شيء !! قرأ « كانت » ترجمة ألمانية
لكتب « دافيد هيوم » فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم معاً ، لأنه
إن كان لا روح فلا دين وإن كان لا مادة فلا علم ، روعته هذه النتيجة الهادمة وأيقظته
من نعاسه واستسلامه للآراء القديمة على تعبيره .. هاله أن يعلن العلم والإيمان إفلاسهما
وأن يسأما نفسيهما إلى الشك ؛ فأعمل الفكر في وسيلة النجاة والإنقاذ .

(٣) من روسو إلى « كانت »

« نادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى إلى تأييد المذهب المادى فأجاب
بركلى بأن المادة ليس لها وجود ، ولم يكن يعلم بركلى - وهو القسيس المتبتل - أن هذا
السهم الذى سدده إلى صدر الإلحاد سيرتد إلى نحرة فيقضى عليه ، لم يكن يعلم أن هذه
الحجة التى أبطل بها المادة ليهدم مادية الملحدين ستبطل كذلك العقل - أى الروح -
فتهدم روحانية المتدينين !... فقد كان أجدر ببركلى أن يحارب الملاحدة الماديين الذين
يتشبثون بالعقل ، بسلاح آخر ، فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحكم الذى ينتهى
بقوله كل زعم وادعاء . إذ ما أكثر النتائج المنطقية التى ينتهى إليها العقل ، والتى تميل
بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها ؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يعلمه على شعورى

وفطرتي لأستمع إلى إملاء العقل المنطقي وحده . مع أن هذا العقل أحدث من ذلك الليل الفريزي عهداً وأضعف بناء ... نعم إن العقل كثيراً ما يكون خير مرشد وأفضل هاد ، لا سيما في الحياة المدنية ، ولكن إذا اشتدت أزمت الحياة فلا بد أن نلجأ إلى الشعور والفطرة نستلهمهما الإرشاد ونستهديهما الطريق .

« هذا مانادي به جان چاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٣) الذي وقف وحده في معمران الحياة وآثار الحياة الهادئة فكان ذلك داعية لطول تفكيره وعمق تأمله ، كأنما فرّ من لذات الحقيقة المرة إلى عالم ملاء بأحلامه وخياله . وفي سنة ١٧٤٩ أجرت أكاديمية « ديجون » مسابقة بين الكتاب في رسالة موضوعها : « هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إلى إصلاحها ؟ » وأعدّت للسابق الفائز منحة فطمرت مقالة روسو بالجائزة ؟ وقد جاء في رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر 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 أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الرجل المفكر حيوان سافل » ، إنه خير للناس ألف مرة أن يطرحوا هذا العقل ، وأن يعمدوا أولاً إلى رياضة القلب والمحبة ؛ إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلًا فاضلاً ، ولكنه يُنمى ذكاءه فقط ، والذكاء أداة للشر في أغلب الأحيان ، فأجدر بنا أن نتمدّد على الغريزة والشعور لأنهما أولى بالثقة من العقل . ولقد شرح روسو في قصته المشهورة « هلواز الجديدة » رأيه في تفوق الشعور على العقل شرحاً مفصلاً .

« وهكذا حمل روسو حملته على العقل ، ومجّد الشعور ورفع من شأنه حتى تبدل (البدع) « المودة » في « صالونات » باريس ، وأصبحت سيدات الطبقة الراقية مباهين بركة شعورهن ودقة إحساسهن ، بعد أن كان الفخر كلُّ الفخر بالعقل والتفكير

ونتج عن ذلك أن تحولت وجهة الأدب إلى العاطفة بمد أن كان مدارها الفكر كما استيقظ الشعور الدينى فى النفوس واشتدت الحماسة له .

« وخلاصة الدعوة التى نادى بها روسو هى : أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة فى الله وأن ينكر الخلود ، فإن الشعور يؤيدها ، فلماذا لا نصدق الشعور الفطرى هذا بدل أن نستسلم إلى الشك الجارف الذى يؤدى إليه العقل ؟

« قرأ « كانت » ما كتبه روسو فأنصرف إليه بكل قلبه ، حتى إنه حين بدأ فى مطالعة كتابه « إميل » أبى أن يفادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب ، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً ، وهو الذى أفرغ حياته فى قانون من حديد ، فلا يغير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب .

« وجد « كانت » فى « روسو » رجلاً يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد الذى خيم بظلامه الحالك على النفوس فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل ، فيما يتصل بما هو فوق الحس من الموضوعات — ولقد أراد « كانت » أن يتصدى هو أيضاً لهذه المهمة الكبرى ، أراد أن ينقذ الدين من العقل وأن يختص العلم من الشك — فكانت تلك رسالته » .

أقول انتهى ما نقلته عن « قصة الفلسفة الحديثة » نموذجاً للاضطراب السائد فى عقليات الفلاسفة الغربيين ونموذجاً أيضاً لاختلاف موقفى فى هذا الكتاب عن موقف عظيمين من أولئك الفلاسفة « روسو » و « كانت » رغم اتحاد الغاية التى أريد الوصول إليها ويريدانه أيضاً والتى اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهى إنقاذ الدين من تسلط الإلحاد . فهما أي روسو وكانت يريدان فى سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهينان بالعقل . وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأتمسك بأدلتها المنطقية فى إثبات وجود الله . فليمنظر القراء ما بين موقفى وموقفهما من الفرق!

وهما غير ممكن أن لا يكونا عارفين عند إهمالهما العقل وتمسكهما بال عاطفة لمساعدة الدين ، أن العقل أقوى ناصر وأعدل حاكم مسموع القول حتى عند الملاحدة المتمسكين بالعقل ضد الدين وأن العاطفة أشبه شئ بالحياة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة ؛ وكذا الفطرة في عدم صحة الوثوق بها . وإذا كان في فطرة الإنسان حب الدين والبحث عن معبوده فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بأعمال عقله كما فعل سيدنا إبراهيم لما جن عليه الليل ورأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ثم رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربي لأكونن من القوم الضالين ثم رأى الشمس بازغة وقال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت تبرأ منها أيضا وقال في النهاية إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض . وقد فعل عليه الصلاة والسلام كل هذا متمسكا بعقله وهداية ربه الذي يبحث عنه . فلو عولنا على فطرة الناس المجردة لرأينا كثيرا منهم يعبدون ما يفحتون من الحجر ، أو ما يرعون من البقر ...

غير ممكن أن لا يعرف مثل روسو وكانت من ذوى العقول الكبيرة أن العقل أقوى في التمييز وأعدل في الحكم من العاطفة ، ولكن عاطفة المسيحية الموروثة من آباؤهم وآباء قومهما والتي يأبى العقل قبولها بتثليثها الله وتجسيده في المسيح وقتله في قتله للمفوء عن ذنوب البشر الذي لا يستحق العفو كما قال أحد علماء الغرب وسبق منى نقله ، وكما أقول أنا : لا يستحق خصيصا لهذه التضحية ... هذه العاطفة المركوزة في قلبيهما تغلبت على العقل كما أرادا وجملتها خصمين للعقل الذي لا يقبل ما يقبلانه . أما نقض العقل للمقيدة في الله المفهوم من قول روسو « إذا أمكن للعقل أن يتنقض المقيدة في الله والخلود فإن الشعور يؤيدها » فلا صحة له وهو افتراء على العقل الذي لا يتناول المقيدة في الله الصحيحة المعقولة إلا بالتأييد كما أنه لا مانع عن الخلود من ناحية العقل أصلا .

ثم إن في الكلمة الطويلة التي نقلتها عن « قصة الفلسفة الحديثة » نقاطا أخرى
محتاجة إلى اللفت :

الأولى إكبار أصحاب القصة (المؤلف من مؤلفها الغربي و مترجميها الشرقيين
المسلمين) لأبطال الحرب ضد العقل مثل روسو وكانت ، لا سيما الإكبار الزائد الذي
خلعوه 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 الشك
فكانت تلك رسالته » .

فالذين نقلوا ما جرى في الغرب من الحرب بين العقل والدين وما قام به فلاسفتهم
التدينون من تضحياتهم بالعقل بل دوسه تحت أقدامهم تحيزاً إلى جانب الدين ...
قصوا علينا قصة الحرب المشنونة هنالك من غير تعليق عليها ، أو على تعبير أستاذ
مجلة الأزهر : من غير محاولة منهم أن ينسوا بكلمة .. كأن أصحاب القصة ولا المسلمين
منهم لا يعينهم من تلك الحرب غير إحضار صورة هائلة من أوار نيرانها وإكبار فرسان
ميدانها .. أو كأن ما فعله هؤلاء الفرسان الفرييون من تشكيل العقل وتخفيض صوته
لإعلاء كلمة الدين ، يجدر بنا أن نطبِّقوه في الشرق على ديننا وعقلنا المتفقين لنحدث
بينهما حرباً أهلية شمواء .. أو كأن اتصال دين الإسلام بالعقل الذي هزمه فلاسفة
الغرب في حرب الدين والعقل ، يزرى بالإسلام ويقضى بالحق للملاحدة الشرق الذين
يمدون عيياً على علماء الكلام المسلمين أنهم يبنون إثبات وجود الله على الدليل العقلي .
ومعنى هذا التعليل الإجمالي منا على قول أصحاب « قصة الفلسفة الحديثة » أن فلسفة
كانت الرامية إلى توهين مقام العقل مخالفة لفلسفة الإسلام .

قالوا : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضي (أي العقل) على بدى كانت ! » .
وأنا أقول إن من يحاول محاكمة العقل لفي حاجة إلى العقل وهو حسبه منها على أنها

محاولةً فوق حدِّ المُحاول. وقالوا : « لقد مهد لوك وبركلي وهيوم الطريق لهذه المحاكمة » أقول ليس في مذهب بركلي ما يصدقّ دعوى هذا التمهيد. أما هيوم فهو حسباني ينكر وجود هذا العالم المحسوس وينكر وجود نفسه فلا يستبعد منه إنكار العقل لاسيما وأن إنكار عقله مقرون بإنكار نفسه ^(١) وينكر وجود الله أيضا مع كل شيء ينكره، وإنما المستبعد إقامة الوزن من أصحاب العقول لإنكار من ينكر عقله .

وأما « لوك » فإن التمهيد الذي يفيد « كانت » في نقده العقل وجدوده في مذهبه المفكر للمبادئ الأولى التي فطر عليها الإنسان، لكن مذهب لوك فيها المسمى « بالمذهب الاختباري الخلام » والذي هو في معنى إنكار تلك المبادئ التي اتفق العقلاء على كونها معلومة للإنسان قبل وفوق جميع معلوماته... مذهب لوك هذا أضعف المذاهب في المبادئ وأبعدها عن الحق كما أشرنا إليه فيما يأتي في محله من هذا الكتاب وهو مذهب لا يقبله حتى « كانت » نفسه فكيف يجد فيه تمهيدا لنقده ؟

الثانية أن الذين تكلموا ضد العقل في الكلمة المنقولة اتكأوا على أدلة خطائية لاتنهض في المقامات اليقينية وربما على أدلة دون الخطائيات أيضا. انظر قول روسو : « إن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان وإن الرجل المفكر حيوان سافل » أما قوله بأن تقدم العلوم مؤد إلى فساد الأخلاق وأن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير « فجواب عليه أنه إذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقل إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضل عدم العقل وهو الحق أو الجنون على العقل والجهل على العلم فنكون حتى لأن تؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار الناس ؟ وما هذه النتيجة التي يقودنا إليها منطق تلك المقدمات المنكوسة كما يقاد العجم ؟ وهل هذا هو غاية كتاب

[١] أعني أن الرجل أنكر نفسه أيضا بنفس القول الذي أنكر به عقله وقد أوضحنا ذلك في مكان آخر من الكتاب (انظر إلى ٤١٦ - ٤٢١ من الجزء الأول) .

روسو الذى سحر « كانت » وشغله عن زهته اليومية على الرغم من إفراغ حياته فى قانون من حديد ؟ فإن كانت هذه الدعايات ضد العقل والعلم لترويج الدين عند الناس فهي تُسقط الدين من عيون العقلاء والمثقفين ويلزم أن يكون قائلها صديق الدين الأحق الذى هو أضر بصديقه من العدو العاقل .

والحق الذى لا يحيد عنه أن العقل والعلم أفضل نعم الله على الإنسان وهما جماع الخير والسعادة له ولا مانع عن الشر أقوى وأنصح من العقل وأنجح من العلم . ولا أقل من أن يكون العقل والعلم قوة فى يد صاحبهما كاللآل والسلاح للذين قد يكونان أداة للشر ومع هذا فلا قائل بأن أفقر أنفع من الغنى . والعزّل خير من التسلح . وزيادة على هذا التشبيه فإن المال والسلاح قوة عمياء تتبع صاحبه وتساعده فى الخير والشر على السواء وإنما العاقل يستعملهما فى الخير ويكف عن استعمالهما فى الشر . وإذا كان العقل خير مستشار فى استعمال غيره من القوى ففضله على صاحبه فى استعماله أى العقل نفسه وتسديد الطريق له أولى وأظهر ومثله العلم ، يكون له عند استعماله فى الخير حاش^(١) ومشجع من نفسه كالعقل وعند استعماله فى الشر زاجر ولائم .

أما قول أصحاب « القصة » فى خاتمة ما نقلنا عنها : « ولقد أراد « كانت » أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك فكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالة لا بد أن تكون فاشلة لاسيما فى إنقاذ الدين من العقل فإن نجحت فن قبيل الفلطة الناجحة ، لأنك تعلم أن مناواة العقل للدين وفتح الباب بهذا الطريق إلى الإلحاد إنما يتصور فى المسيحية التى لا تتفق مع العقل ، وليس بصحيح ولا ممكن إذا كان العقل خصما لأى دين إنقاذ ذلك الدين من تلك الخصومة وإن كان المنقذ هو الفيلسوف « كانت » الذى أكبروه أى إكبار . وحديث خلاص العلم من الشك على يدى هذا الفيلسوف

شبيه بحديث خلاص الدين من العقل كما ستطلع عليه في الفصل المفقود في مختم الباب الأول من هذا الكتاب للنظر في الفلسفة الحسابية المنطوية على كلام طويل عن فلسفة « كانت » .

الثالثة أن في مجرد هذا النموذج المنقول عن فلسفة الغرب كفاية لصاحب النظر الدقيق الحرر عن الاستعمار الغربي النافذ في ظاهر كثير من الشرقيين وباطنهم ، لفهم ما في فلسفة الغربيين من الضعف الممدى عن دينهم ؛ الأتراك همزوم عقولهم ويهدمونها احتفاظا منهم بدينهم بدلا من أن يصلحوا دينهم بعقولهم ؛ وترى زخرف الأدب في فلسفتهم أكثر من الحقيقة المجردة المطلوبة في العلوم ^(١) ، وفلاسفتهم أدياء أكثر منهم علماء ^(٢) . وقد كان لهذا تأثير في عقلية مصر الثقافية فترى كثيرين من حملة الأقلام بها يسمعون لتحويل ميادين العلوم إلى مسارح الآداب ؛ ولا يندر أن تلعب قلة الأدب دورها في تلك المسارح : فتجهر الدكتور زكي مبارك بقوله عند الرد على حملات الأستاذ الكبير محمد أحمد الغمراوي المتهمة في دينه « قد نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهلة (يريد علماء الدين) وصار إلى أعلامنا المرجع في شرح أصول الدين ^(٣) والمتأدبون لا يندر فيهم المتنقصون لخزائن الإسلام الفقهية التي ورثناها عن السلف بأصولها وفروعها ، بمدم الإنافة في أسلوب كتابتها ، فكأنهم يبحثون لفتح حصن العلوم عن أسلحة مَظلية بالذهب بدل أسلحة من الفولاذ المحض . وكنت شبهت أمثالهم في مقدمة الكتاب بالمرضى الذين لا يهتمون بتنفيذ ما في تذاكر العيادة الطبية

[١] ولم يكن عبثا قول أصحاب « القصة » عن روسو : « كأننا فر من لذات الحقيقة المرة إلى عالم ملاء بأحلامه وخياله .

[٢] ونحن لا نريد بالعلماء ، الذين يعملون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون بل نريد الذين يقول الله عنهم في كتابه : لَأَنَا نَحْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ .

[٣] ومن العجب أن هذا الحامل الجديد لراية الإسلام يوجه أول حملته إلى الإسلام نفسه فيكذب نبيه عليه الصلاة والسلام في نسبة القرآن إلى الله .

بل يلقونها في سلة الإهمال بحجة أنها لم تُكتب على أسلوب عال من الأدب الفنى .
الرابعة محل عبء عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين أن نرى مبلغ علماء
الغرب في تمسكهم بدينهم المسيحى الذى لا يأتلف مع العقل ، فيتنازلون عن عقولهم
لئلا يتنازلوا عن دينهم ، وهما أى العقل والدين أشرف ما يمتاز به الإنسان على غيره
من الحيوان فكأنهم اختاروا أحد الأشرفين وهو الدين ولم يبالوا بالآخر . لكن الدين
الذى ينافى العقل لابد أن لا يكون حقاً ولا يصح أن يعد أحد الأشرفين ، لأن كون
الإنسان مكلفاً بالديانة لله والخضوع لسلطانه عليه مبنى على خلقه مكرماً بالعقل . فالعقل
أساس الدين ومدار التكليف . 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 الإسلامى الذين يستهينون بالعقل
وأدلتهم 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 الإسلامى إلا تقليد الغربيين ، فيأخذون الاستهانة بالدين من ملاحظتهم
ويأخذون الاستهانة بالعقل من متدينهم ولا يعطون دينهم ولا عقولهم المتفقين بعضهما
مع بعض ما يستحقان من التقدير فيخسرون الأشرفين وخصيصاً يضعمون 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 متدينهم كان أولى لهم وأجدى .

بقى أن نقول تذييلاً لهذه النقاط الأربع أن المسيحية ولا كتابها المقدس لم يبقيا محفوظين كما نزلوا على سيدنا المسيح عليه السلام ولم يُنقلوا عنه تواتراً ولا بوجه يقرب منه في القوة ، والمسيحية الحاضرة لا تُطمئن العقل والعقلاء ، فنظر في الأديان وكان له عقل وبصيرة وشيء من الخبرة بتاريخ الإسلام ، أصبح لا دينياً إن لم يُصبح مسلماً . وإذا لم يؤمن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلن يؤمن بغيره من الأنبياء عليهم السلام . ومن أجل 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 شيء .. في حين أن مدار التكليف عند علماء الإسلام هو العقل . وبناء على هذا فمقلد الغرب في اعتقادي ورجال حكوماتهم كلهم لا دينيون^(٢) وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوتهم للدين ، لا من مسيحييتهم .. ويدل عليه عدم خصومتهم للملاحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لمدوا المسلمين أقرب إليهم من الملاحدة ، حتى من ملاحدتهم أنفسهم ، كما أنا نمد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادينيين من كل أمة .. ويدل عليه أيضاً أن الإلحاد أعدى متعلمينا من الغرب ، فلماذا أعدام الإلحاد ولم تُعدِّهم المسيحية ؟ مع أن ملاحدتنا الذين يتوغلون في مطالعة كتب الغربيين لو علموا الإسلام قدر ما علموا من المسيحية لأسلموا ، ولكنهم لما جهلوا فضائل الإسلام

[١] كما يقول بهذا الارتباط القوي دون العقلي الأستاذة من أعداء علم الكلام وأخصار التصوف ، إلا أنهم يفرقون عن أشباههم المسيحيين بأنهم يميلون إلى القلب لعدم موافقة دينهم العقل ، وهؤلاء الأستاذة يميلون إلى القلب مع موافقة دينهم العقل خطأ لمرتبة العقل .. فهل لنا أن نتبع قلوبنا بقولنا أو نتبع عقولنا بقولنا فيكون ذلك اتباعاً للهوى .

[٢] والأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » والذي ناظر الشيخ محمد عبده لا ديني أيضاً وإن ادعى أنه مسيحي صميم وأنه يحترم الأديان ويرى لزومها قطعاً للبشر لزوم الفضائل .

ودلائله ولم تُقنع المسيحية عقولهم وظنوا أن الإسلام يُمتنع كالمسيحية بالتقليد المحض ورأوا عقلاء الغرب لا دينيين ، أصبحوا لا دينيين تقليداً ، حتى إنهم يدعون على الذين لا يمكنهم إنكار مواهبهم العقلية من علماء الإسلام ، استبطان اللا دينية . وكانت قد جرت بيني وبين واحد من طلبة كلية الطب بالاستانبول حين كنت أنا أيضاً طالب العلم ومُساكِنه في غرفة واحدة ، مناقشة في ديانة العالم الجليل المغفور له عاطف بك شارح مجلة الأحكام العدلية الذي كان يسحر حاضري دروسه في المعاهد والمدارس وكان كامل الإيمان كما أنه كامل العقل والعلم ، وكان يُغلط مناقشي المجنون كإله العقل وذكاؤه الحاد .

وبقيت مسألة أخرى هامة أذكرها في ذيل المقدمة التي صدرت بها المطلب الأول من المطالب الأربعة للباب الأول ونظرت فيها النظرة الإجمالية في فلسفة الغرب المنتهية إلى الريبية المناهية لليقين والضرورة المنطقية والهندسية .. الريبية التي أحدثها داويدهيوم مؤسس الحسابية الأخيرة . . أحدثها في العالم ولقيت تأييداً وتمعياً من فلسفة هيغل ولم يُسمع فيها إلى انتقاد كانت الذي جاء بينهما .

والنزاع في نقي 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 جملة الغرب المسيحي ، بل مؤيدين ومساعدات في الوصول إلى اليقين ، ولا نسمح للشك أن يتولد بين اختلاف العقل والإيمان ، كما لا نسمح لأى ريبة في وجود الكائنات تمنع أن يكون متيقناً من طريق البدهاء 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 عالما كبيرا إسلاميا قال قولا في تفسير مذهب الأشاعرة والماتريدية في مسألة كلامية الذين يتكون أهل السنة في الإسلام منهم ، ما يشبه مذهب هيوم أو هيجل .

إذ لا يتم البحث الذي وضعناه في مدخل البرهنة على وجود الله وأطلقنا الكلام فيه والقصود الأخص منه الرد على الربيين والاحتفاظ بوجود اليقين الذي لا يحتمل خلافة ، 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 يتم البحث الموضوع في مدخل هذه المسألة إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها صديق المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى اللغة الترككية ، على الرغم من كونه في طليعة العلماء المحققين الأيقاظ والأفذاذ القادرين على مفاضلة الملاحدة ، وكان موته قبل سنتين خسارة في العلم والإسلام لا تموّض .. هذا العالم الكبير قال في المقدمة القيمة التي صدر بها كتابه .

« إنني أفهم من نفي الأشاعرة والماتريدية في بحث المعرفة الإيجاب العقلي وتثبيتهم العلم المادى ، أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية ، وقيمة الإيقان واقعية غير متضمنة للضرورة والوجوب العقلي ، والتصديقات العملية كلها قضايا واقعية أو بالتعبير المنطقي « مطلقة عامة » وعلى تعبير « كانت » « أسسه رتوريك » لأن المبدأ المطلق فاعل مختار والوجوبات كلها منبثقة عن السنة الإلهية المنفهمة من استمرار الوقوعات وإطرادها ، والإيقان لا يجاوز قيمة التجربة . فلو كان المبدأ الأول فاعلا بالإيجاب كان العلم والإيقان ضرورة ذاتية مطلقة » .

فهذا العالم الكبير اعتبر فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا إيقانيين فينا

والحق بهم المعتزلة، واعتبر مسلك المتكلمين أهل السنة مثل الأشاعرة والماتريدية حسابانية قريبة من حسابانية « هيوم » وأقرب منها إلى الإيقان . ثم قال : « وكلا المسلكين في الإسلام له قيمته الفلسفية والدينية مع كون طريقة المتكلمين التي غلبت قيمتها الدينية موافقة للفلسفة الحاضرة لكونها ذات علاقة بمنهج التدريب والتجربة الذي يُعتبر اليوم المنهج العلمى » .

وأنا أقول: ومن هذا انتقد صدر الدين الشيرازى مؤلف كتاب « الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية » مذهب المتكلمين النافين للعلية والمعلولية بين الكائنات والحادثات والقائلين باستناد كل شئ^١ إلى الله من غير واسطة، بحجة أن مذهبهم يستلزم انتفاء المعلومات اليقينية الضرورية بالمرّة^(١) وهذه النتيجة لمذاهب المتكلمين الأشاعرة

[١] قال فى مختصر الجزء الثالث من كتابه بوضع صفحات: « المتكلمون الفائلون بنفى العلة والمعلول فى الموجودات وبإقدرة الجزافية (يريد به عدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض) ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وإيجاب المقدمات الحققة لتأنيها ولو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلاً ضرورياً ولا النتيجة لازمة للعقدتين على الحياة المخصوصة فلا يحصل يقين فى العالم وإذا لا يقين فلا علم وإذا لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شئ^٢ ولا اطمئنان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الأديان والمذاهب والمساعى كلها هباءً وهدرًا » إلى أن قال : « وهذا الرأى قريب من آراء السوفسطائية » .

وجوابه سيفهم من الجواب على شبهة مترجم « المطالب والمذاهب » أما تطاول الرجل سفاهة على المتكلمين الفائلين باستناد جميع الممكنات إلى الله ابتداءً المستلزم لنفى العلية والمعلولية بين الأشياء وحصر كل علية فى إرادة الله ، فشنشنة أعرفها منه . ولنا فى هذا الكتاب مواقف التحكك بهذا المؤلف أعنى صاحب « الأسفار » والرد عليه فيما اشتط من الآراء والأفكار . وسيجى^٣ منا تحقيق الحق فى مسألة تعليل أفعال الله تعالى .

هذا ، ويفهم منه الجواب أيضاً على قول الدكتور محمد يوسف موسى كاتب المقالة المنشورة فى العدد الممتاز من مجلة الرسالة عدد ٨٦١ بعنوان « كلمات مرسلّة » :

« لأن ارتباط المسبب بالسبب أمر ضرورى لا شك فيه ، وقد أخطأ الغزالي خطأً بليغاً لازلاً نعانى حتى اليوم من أثره السيئ^٤ على العقل والفلسفة والصالح العام للمسلمين وذلك حين حاول =

وأن لا يعترف بما يعترف به من أن الله تعالى موجود على أنها قضية ضرورية منطقية مستحيلة الخلاف ومعناه أنه لا يؤمن به - والعياذ منه - على أنه واجب الوجود ، وإن كان إيمانه مبنيًا على استدلال عقلي يتلخص في أنه لو لم يكن موجودا لزم التسلسل في علل وجود الموجودات . فإذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في مبحث المعرفة القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقي بعد العلم بصغراء وكبراء واستجماع شروط الإنتاج ، إنما يحصل بمرئ عا د الله على خلق العلم بها بعد العلم بهما ، لامن لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا ضروريا ... إذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في ذلك خاصة ومذهب المتكلمين عامة في كون الله تعالى فاعلا مختاراً ، لا فاعلا موجبا ، يهدم دعوى إثبات الواجب من أساسها ويهدم كل قضية ضرورية مثل الكل أعظم من الجزء ومثل المبادئ الأولى الحاصلة في أذهان البشر بالفطرة والبداهة ، وكانت قيمة العلم بأى نتيجة للقياس

عليه ؟ أو أن ذلك الارتباط واقع لا محالة غير متوقف على إرادة الله ولا على وجود الله ؟

ولنى انتقدت في هذا الكتاب بعض آراء الإمام الغزالي وأقواله ، لكن قوله الذى يعمده الدكتور محمد يوسف موسى خطأ بليغا قول فى غاية الصحة متفق مع أقوال المتكلمين .. وعندئذ يكون الخطأ البليغ فى تخطئته ، لاسيما إذا كان الكاتب المخطئ المخطىء - على ما أظن - من الأزهرين الذين يستبعد منهم أن لا يعرفوا مذاهب العلماء المعتبرة فى أصول الدين .

وليس خطأ كاتب المقالة فى فهم هذه المسألة الكلامية ، من جنس خطأ صديق العالم الكبير التركى تقيده الله برحمته ، وإن كانت بين الخطأين نوع تشابه فى التفكير وتقارب فى الموضوع .. ومن فروق ما بينهما أن صديق 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 : فى فهم المذهب وعده عيباً على صاحبه وخطأ الصديق : فى تقدير الخطر المترتب على ما فهمه كما سيمرغه القارىء . وبالنظر إلى هذه الفروق يكو 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 .

المنطقي لا يجاوز قيمة العلم التجريبي الذي لا يبلغ درجة الوجوب والضرورة، لاستناده إلى تجربة جريان عادة الله على خلق العلم بالنتيجة في عقب العلم بمقدمتي القياس، من غير ضرورة في خلقه لكونه خالقاً بالاختيار لا بالإيجاب .. فلو كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذي تمسكنا به مع أصحاب الفريقين لا سيما مذهبهم القائل بأن الله تعالى فاعل مختار لافاعل موجب وتمسك به أيضاً ذلك العالم الكبير المترجم نفسه، ولم يتمسك به صاحب « الأسفار » لكونه من أنصار مذهب الفلاسفة دوماً - فلا كان ذلك المذهب .

نعم ينبجو من هذه المعضلة مذهب الإمام الرازي فحسب القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقي لازم للعلم بالمقدمتين لزوماً عقلياً ضرورياً لا لزوماً عادياً مبنياً على إطراد خلق الله العلم بها في عقب العلم بهما . لكن مذهب الإمام الناجي من هذه المعضلة يقع فيها عند اتفاقه مع جمهور المتكلمين على القول بأن الله تعالى فاعل مختار وإن لم يكن العلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدمتين بخلق الله بل بلزوم العلم بها عقلاً للعلم بهما ، فالعلم بالمقدمتين لا بد 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 مرتين .

أكرر قولي لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذي يحمل مسألة اليقين عليها سافلاً على ما فهمه العالم الكبير المذكور مهما تعزى فاهم هذا المذهب كذلك بائتلافه مع مسلك العلم الحديث المبني على التجربة ، لأن مزية الائتلاف بالمسلك العلمي الحديث لا تجبر ولا تعدل خسارة انخفاض قيمة العاوم البشرية كلها 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 حققنا من قبل ولا يكون واجب الوجود من لم يثبت وجوده بدليل ينتج نتيجة ضرورية مطلقة واجبة

العلم بها^(١) ولذا قلت فيما سبق إن الدليل التجريبي لا يكفي في إثبات الواجب . وأدلة وجود الله مهما كانت أدلة عقلية تفيد الوجوب والضرورة إلا أن مذهب الأشاعرة والماتريدية يبني الانتقال من الدليل إلى النتيجة على جريان عادة الله الذى هو فى قيمة التجربة التى لا تفيد الوجوب والضرورة لكون الله فاعلا مختارا فى خلق الانتقال المذكور فى ذهن المستدل بمعنى أنه يمكنه أن لا يخلق كما أمكنه أن يخلق ؛ فيكون الأشاعرة والماتريدية قد مزجوا كل برهان عقلى بشيء من التجربة وحطوا بذلك المزج من قيمة اليقين المستفاد من البراهين . فإذا هل أقول لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية بل لا كان مذهب المتكلمين عامة القائلين بأن الله فاعل مختار لا فاعل موجب؟؟

لا أقول هذا القول ولكن أقول قائل الله التراف إلى العلم الحديث المثبت بالتجربة الذى أضل كثيراً من المصريين باحتكار اسم العلم وصفة المثبت لنفسه من ناحية وعجزه عن إثبات مسألة وجود الله مع حمل تبعة عجزه على المسألة نفسها من ناحية أخرى ، والذى كلفنا فى هذا الكتاب عقلية تفضيل التجربة لكونها أساس هذا العلم ، على البراهين العقلية .

ولا يشق على تراف الذين لا يعلمون فضل البراهين العقلية المنطقية إلى أدلة العلم الحديث التجريبية ، وإنما يشق على تراف عالم كبير مثل مترجم « المطالب والمذاهب »

[١] بأن يستحيل خلافها لاستلزامه تسلسل الملل الممكنة ، لكن لا محال فى مذهب الأشاعرة والماتريدية أيضاً إذ لم توجد ضرورة مطلقة على مافهم هذا العالم ، فهل يرضى أن يكون إله المتكلمين عامة القائلين بأن الله فاعل مختار وفيهم هذا العالم نفسه ، غير واجب الوجود ؟ وهل يرضى بعدم الضرورة فى كون الكل أعظم من الجزء وفى كون اجتماع النقيضين محالاً عنده وعند هؤلاء القائلين؟؟

رغم علمه بقيمة العلم المستفاد من الدليل التجريبي الفازلة واستثناسه بهذا النزول ذاهلا 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 أى على هذا المذهب من المعائب الشنيعة بله عدّه مزية له يتقرب بها من المذهب العلمى الحديث!! ومما شق علىّ وكان عجباً منه رده لمسالك الأشاعرة والماتريدية إلى الفلسفة الحسبانية القريبة من حسبانية « هيوم » رغم ما أبداه من الخذاقة - التى لا تفارق قريحته - فى إيجاد سند من التجربة للاستدلالات العقلية التى لا يؤمن المتعلم العصري إلا بها ويعيب الاستدلال العقلى بأنه ينقصها .

على أنما تقدر قدر هذه التجربة التى اكتشفها ذلك العالم الحاذق بسهولة واستخرجها من اطراد سنة الله فى خلق العلم بالنتيجة بعد خلق العلم بمقدمتى القياس المنطقى أعنى الصغرى والكبرى والتى يتفق المستدلون بالأدلة العقلية على الشعور بها بمد هذا التنبيه سواء قالوا بإسنادها إلى خلق الله أو إلى لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين .. تقدر قدرها من غير تزلف إلى العلم الحديث ومن غير تسليم بتنزل قيمة العلم بالنتيجة بسبب هذه التجربة من العلم الضرورى إلى العلم التجريبي ، بل نضم قيمة التجربة المكتشفة إلى قيمة الدليل العقلى فنقول كل دليل عقلى يتضمن دليلاً تجريبياً أيضاً ويستتبعه ، نقول هكذا ونشكر ذلك العالم .

أما الإشكال العظيم الذى تعلق به ذهنه والذى لم يشعر به إشكالا ولم يقدر الخطر المتولد منه ، فله أن استخرج عدم وجود القضية الضرورية فى علم البشر من كون الله تعالى خالق العلم بنتيجة القياس المنطقى بعد العلم بصغراه وكبراه وكونه فاعلاً مختاراً لا فاعلاً موجباً مضطراً فى خلق هذا العلم الثانى ولا فى خلق أى علم فى ذهن البشر - توهم لا محل له ... والحق الذى لا ريب فيه أن علم البشر ينطوى على قضايا

ضرورية كاذكرنا أمثلتها ونضيف إليها القضايا الرياضية والهندسية. فهل يتردد أحد ولو كان أشعري المذهب أو ماريديّة في القول بأن كل اثنين في اثنين يساوي أربعة قضية ضرورية مطلقة؟ وليس مذهب الأشاعرة والماتريدية ولا مذهب المتكلمين عامة القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب، مذهب هيجل وإن شئت فاذا كر قضية « اجتماع النقيضين محال » فهل إذا حكم الإنسان بهذه القضية يحكم بها على أن منطوقها ليس بضروري أن يكون صادقا وإنما هو من قبيل الاحتمال الراجح لأن الله تعالى الذي يخلق العلم بهذه القضية وأمثالها في ذهن الإنسان فاعل مختار عندنا وعند أئمتنا في علم أصول الدين، فاعل مختار يمكنه إذا شاء أن لا يخلقه في أذهاننا فنصبح شاكرين في صدق تلك القضايا ونحن أناس من ذوى العقول كما كنا؟ لا، لا بل نكون عندئذ على خلاف ما نحن الآن عليه من العقول، من طراز عقل هيجل.

نعم ونحن نسلم في حالتنا الحاضرة وبمقولتنا التي نحكم بها في الأمور أن حصول العلم بتلك القضايا الضرورية في الإنسان لم يكن ضروريا لكون خالق ذلك العلم مختارا في خلقه وفي خلق الإنسان الذي هو عالمه. فلو شاء الله لم يخلق الإنسان ولو شاء مع خلقه أن يخلقه غير عالم بتلك القضايا الضرورية التي يعلمها بفطرته وبداهة عقله من غير حاجة إلى التعلم والاكتساب... كان قادراً عليه، وكان في داخل قدرته أيضاً بعد خلق الإنسان وتعليمه القضايا البديهية الضرورية أن لا يعلمه النظريات أو ما شاء منها بعدم خلق العلم بالمقدمات الموصلة إليها في ذهنه على مذهب الإمام ومحققى الأشاعرة أو مع خلق العلم بالمقدمات أيضاً على مذهب جمهورهم، ومع كل هذه الإمكانيات لا منافاة بين كون بعض العلوم البشرية ضروريا وبين كون حصول هذا العلم فيه غير ضروري، إذ الضرورة المنفية صفة الحصول والضرورة المعترف بها صفة العلم الحاصل. وإن شئت فقل إن خلق العلم في الإنسان ليس بضروري للخالق مع كون العلم المخلوق فيه ضروريا بعد إرادته خلقه كذلك أى ضروريا.

وتوضيحه أن سنة الله الجارية على خلق العلم في الإنسان جارية على خلقه في درجات مختلفة من اليقين البديهي والبرهاني والتجريبي والأولان ضروريان والثالث غير ضروري. فإذا شاء الله أن يخلق فيه اليقين الضروري البديهي خلقه كما شاء من غير أن يحوجه إلى الاستدلال والاكتساب وهذا النوع من العلم يظهر في الإنسان مع انكشاف عقله ويكون عدده قليلا جداً. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم الضروري البرهاني خلقه كما شاء مع خلق العلم ببرهانه العقلي، وهذا العلم يحتاج إلى الاكتساب بالتفكير والتعلم ويختلف في الكثرة والقلة باختلاف الأشخاص. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم التجريبي خلقه مع خلق تجربته وهو كثير أيضاً ويختلف في الكثرة باختلاف الأشخاص، ولا يمنع الله عن خلق أي 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 الضروري في عبده بشأن أي مسألة، والعبد الذي أراد الله أن يخلق فيه اليقين الضروري 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 لأن الله تعالى اختار له هذا النوع من العلم؛ غاية ما يلزم من كون الله مختاراً في خلق العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتي القياس المنطقي أنه قادر أيضاً على أن لا يخلقه لكن إذا أراد أن يخلقه كما هو سنته وأراد كونه علماً ضرورياً كما هو سنته بعد العلم بالمقدمتين الضرورييتين فلا بد أن يكون كذلك. وإلا فليس الأشاعرة والماتريدية القائلون بأن الله تعالى مختار كسائر أفعاله في خلق العلم بالنتيجة فيمن علم المقدمتين، قائلين بأن الله إذا أراد خلق العلم الضروري بالنتيجة في ذهن العالم بالمقدمتين لا يقدر على ذلك مع أنه قادر على خلقه من غير سبق العلم بهما كما في علم الإنسان بالبديهيات الأوليات، ولا قائلين يجوز تخلف مراد الله عن إرادته بأن أراد خلق العلم الضروري بالنتيجة في عبده فحصل فيه العلم

الغير الضروري لكون الخالق مختارا وفعل الخلق غير ضروري له. فهل لا يقدر الخالق المختار على خلق العلم الضروري في أحد ويقدر عليه الخالق المضطر؟ ولو فرض كون العلم المخلوق في الناس ضروريا أو غير ضروري، تابعا لكون الخالق مضطرا في خلقه أو مختارا، بدلا من أن يكون تابعا لإرادته لزم أن يكون كل علوم الإنسان ضروريا أى في أعلى درجات اليقين على مذهب الخصوم القائلين بأن الله تعالى فاعل موجب ولا توجد عندهم قضايا مما ذكر في موجبات المنطق دون الضرورة المطلقة كما لم توجد قضايا ضرورية للإنسان عندنا نحن القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار كما ظنه العالم الكبير المذكور، مع أن أولئك القائلين بالإيجاب في فعل الله لا يقولون بأن كل قضية في علم الإنسان ضرورية مطلقة منطقية كما لا نقول نحن بأن كل قضية في علمه يكون فيما دون الضرورة المطلقة.

انتهى البحث الذى رأينا التنبيه عليه من اللازم قبل الشروع في إثبات وجود الله بدليله العقلى المعروف عند علمائنا المتكلمين والآن نشرع فيه : كنا قلنا في صدر هذا الباب الأول إن التعبير المشهور في علم الكلام لهذه المسألة : مسألة إثبات الواجب لكون معنى وجود الله عند علماء هذا العلم وجود من يجب وجوده . فوجود الله تعالى يثبت من طريق وجوبه ، وليس فى الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله ، فكأن مسألة وجود الله لم يكن طريق وضعها موضع البحث أن يقال هل الله موجود ؟ وإنما طريق وضعها أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكن الوجود لا واجبه كالألأم الشهود الذى كان فى الإمكان أن لا يكون موجودا . وإنما قلت فى صدر هذا القول « كأن » بناء على أن قولنا هل الله موجود ؟ يؤدى أيضا إلى ذلك المعنى المقصود . لأن « الله » اسم للذات الواجبة الوجود . فإذا ثبت الحاجة إلى وجود من يجب وجوده ولم يكف وجود الكائنات الممكنة الوجود المسماة

« بالعالم » في إنشاء نفسها ، أو بالأوضح ولم يمكن وجود هذه الكائنات الممكنة الوجود من غير وجود موجود يجب وجوده ، فذلك الموجود هو الله وهذا طريق إثبات وجوده ^(١)

وتوضيحه أن هذا العالم مجموعة مركبة من الموجودات إلا أن كل جزء من هذا المجموع وكذا الكل المركب منها ليس بضروري الوجود فكان ممكنا أن لا يوجد هذا العالم من أول أمره والآن يمكن أيضا أن يطرأ عليه عدم وجوده فيصبح كأن لم يكن بعد أن كان . ولا تقل كيف نحكم على العالم وهو موجود أمام أعيننا بإمكان أن لا يكون موجودا من أول أمره أو نحكم بإمكان عدمه بعد وجوده ، مع أن الماديين يدعون أن العالم لا أول له ولا آخر . لأننا مع كوننا مغالين لهم فيما يدّعون ، لا نمنعهم فيما زيد أن نقوله هنا عن دعواهم تلك ، وكلامنا في أن نفرض عدم العالم أولا وأخرا ^(٢) فهل هذا الفرض ممكن أو غير ممكن ؟ ثم نقول لا شك في إمكان ذلك

[١] ومن هذا لا يكون القائل بوجوده محتاجا إلى رؤيته إذ يثبت وجوده كشبه قاعدة ضرورية الثبوت وهي أن يمكن الوجود لا يمكن أن يوجد بدون وجود واجب الوجود . والذي يحتاج القائل بوجوده إلى رؤيته للثبوت في القول هو الوجود الممكن الوجود . فقد رأينا هذا العالم وقتنا بوجوده ولو أننا لم نره فما كان هناك شيء يضطرنا إلى القول بوجوده ولا بوجودنا في ضمن وجوده . والواجب الوجود الذي يبحث عنه هو الذي يضطر العاقل عقله من دون أن يراه إلى القول بوجوده . فقد انجالت من هذا سخافة عقل الطالبين برؤية الله ليمترفوا بوجوده علميا وهم يجهلون كيف يثبت وجود واجب الوجود . فنحن في حاجة لا إلى موجود عادي يثبت وجوده برؤيته ، بل إلى موجود واجب الوجود ولا يثبت وجوب الوجود بالرؤية لأن الوجوب لا يرى ، وإنما يثبت بالدليل العقلي الذي يضطرنا إلى القول به . فهذا العالم مع كونه موجودا محسوسا لا نقيم الدلائل على وجوب وجوده كما أننا 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 لإجمال ما نذكره في التوضيح .

[٢] استيفان الإمكان لعالم الكائنات المحسوسة والافتناع بعدم وجوب وجوده على الرغم من وجوده المشهود ، أمر خدير بأن ثقف فيه وقفة العناية ، لكون إثبات وجود الله الذي هو =

بمعنى أنه لا يترتب شيء من المحالات العقلية - والحال لا يكون إلا عقليا - على تقدير أن يكون العالم غير موجود ولا على تقدير عدم وجودنا نحن أيضا مع العالم . ولا يستطيع القائلون بأزلية العالم وأبديته أن يذكروا أى مانع عقلى يمنع وأى محال عقلى يلزم لو لم يكن العالم - مع ما فيه من أولئك القائلين ومنا نحن المخالفين - موجودا ، حتى إنا لو فرضنا قولهم بأزليته وأبديته حقا ، لما كفى ذلك وجوب وجوده الذى هو فوق دوام الوجود ، من حيث ان واجب الوجود لا يمكن فرض عدمه ، بخلاف دائم الوجود . ومثل هذا الموجود الذى يمكن أن لا يكون موجودا ، لا يكون الوجود ضروريا له

= إثبات وجود موجود واحد واجب الوجود ، متوقفا على هذا الاستيقان والاقتناع ، ولكون الذين يكتبون فى هذا الموضوع من أساتذة مصر لا يزالون يثيرون الشبه حول هذه النقطة اتباعا لتيارات الفلسفة الغربية . فقد قال الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة فى الجامعة الأزهرية (الجزء الخامس من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر) عند الكلام على برهان ديكارت لوجود الله ، بعد أن نقل اعتراضات « كانت » عليه التى لم ينس بكلمة فى دفعها والتى سننقلها نحن أيضا ونرد عليها :

« هذا . ويضيف السيوليرو تلميذ برجسون إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذا خامسا وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن ، وهذا شيء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا شيء من الكائنات ممكنا إلا ما نهمل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون ، ولو تكشف لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب استحبال تخلفه ولأيقنا بأن ذلك الإمكان المزعوم ضرب من السذاجة نهم عن الجهل بالناموس الكونى العام الذى يربط المملولات بالعلل ضرورة » .

أقول : لو تم ما قاله ايريو كان الخطاب جلالا ولم يقتصر ضرره على برهان ديكارت لإثبات وجود الله ، بل ينهار به الدليل العقلى الذى نعتمد عليه مع المتكلمين فى إثبات هذا المطلب الجليل . . وكان هواة العلم الحديث يعيرون دليلنا بأنه يقصه الاستناد إلى التجربة ، فإذا به - على قول ايريو - لا يتم من الناحية العقلية أيضا وإنما يقوم على السذاجة الفكرية . لكن الحق عندى أن ما قاله ايريو غير وارد لا علينا ولا على ديكارت . وأن السذاجة الفكرية لاثمة فى هذا المآخذ نفسه ، لأننا نحن القائلين مع ديكارت بإمكان العالم بجميع أجزائه ، ننظر إلى إمكان عدم كل جزء مع عدم الأجزاء الأخرى التى نهمل صلاته بها أو لا نهمل التى يكون العالم بسبب هذه الصلات بين أجزائه مجموعة مؤلفة من المملولات وعللها ، ولا ننظر عند القول بالإمكان إلى مملولات مجردة عن عللها أو إلى علل مجردة عن مملولاتها حتى يرد علينا استتباع كل من الأجزاء التى هى علل أو مملولات لا يتبعها =

بل قابل الانفكاك منه ، إذ لو كان ضروريا لما أمكن أن يتفك منه الوجود ، وقد قلنا إنه ممكن الانفكاك وإن لم يتفك فعلا . وإذا كان الوجود غير ضرورى له يحتاج فى كونه موجودا إلى موجود آخر يكون علة لوجوده ، إذ لا يحصل له الوجود من نفسه وإلا يلزم الرجحان من غير مرجح وقد فسرنا ذلك بالتناقض المستحيل .

فالمقل لا يُقنمه ولا يُرويه وجود هذا العالم فيُضطر إلى الاعتراف بوجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه قدستوى قابلية

= من الممولات أو الملل استتباعا ضروريا ، بل ننظر إلى مجموعة العالم المؤلف من الممولات والملل فنقول بإمكانها ولا نرى أى استحالة فى فرض عدم هذه المجموعة بمجمل أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض ، ولو كان هذا الارتباط واجبا ضروريا بين الأجزاء يوجب وجود بعض منها وجود البعض الآخر . وهذا هو معنى الإمكان الذى ندعيه للعالم ، كما يقال فى أساس علم الهندسة إنه مبنى على أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن .

على أن الوجوب الحاصل لوجود الملل من وجود علته هو الذى يسمى الوجوب بالغير الذى لا يتناقض الإمكان الذاتى ، لا الوجوب بالذات الذى هو مدار قطع الحاجة إلى الاستناد إلى العلة والذى لا يوجد فى غير وجود الله ، وهذا الوجوب بالغير الحاصل لوجود الملل من وجود علته الذى خيل له الوجوب أيضا من وجود علته يتسلسل بتسلسل الملل وممولاتها التى تتألف أجزاء السكون منها فيجمل كلا منها واجب الوجود ويحيل لمن لا يقتنع باستحالة تسلسل الملل إلى ما لا نهاية له استغناء السكون بهذا الوجوب الموجود فى كل جزء من أجزائه عن الله الواجب الوجود . لسكنا قد قضينا بمون الله وتوفيقه فى عدة أمكنة من هذا الكتاب على هذا التخيل مثبتين استحالة ذاك التسلسل لإثباتا نقر به عين طالب الحق ويطمئن إليه قلب من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . وبهذا يتبين أن مأخذ « لبرو » على برهان وجود الله الذى سماه الدكتور غلاب المأخذ الخامس يرجع تمامه إلى مأخذ استحالة التسلسل الذى أثاره « كانت » على البرهان ويرجع تمام القضاء منا على مأخذ « لبرو » إلى القضاء على مأخذ « كانت » ويظهر سمو قول « إميل سسه » على أقوال أصحاب المأخذ المذكورة التى شغل أذهان الكثيرين كما شغل ذهن الدكتور غلاب . وذلك القول الذى لم نأل جهدا فى تمييزه فى هذا الكتاب بكل مناسبة كما هو رأينا فى إيتاء كل ذى حق حقه : « يمكن تصور عدم وجود الله مع تصور عدم وجود العالم ، ولا يمكن تصور عدم وجود الله مع وجود العالم » .

الوجود فيه مع قابلية العدم وبمحتاج وجوده إلى ترجيح هذا الجانب الذى يأتيه من ذلك الوجود ، وهذا الترجيح يكون علة وجود العالم ويكون وجوده بدون مرجحه مناقضاً لكونه لا يميل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم المتساويين له . والوجود الذى استنبطناه من وجود العالم ليستند وجوده إلى ترجيحه ، يجب أن لا يحتاج وجوده إلى مرجح كما احتاج وجود العالم ، إذ لا فائدة فى استناد المحتاج إلى المحتاج . فهذا الوجود الأعلى المستغنى عن المرجح ، يُضطر العقل إلى الحكم بوجوده على الرغم من كونه غير محسوس بالأبصار ويرى الوجودَ حقّه أكثر من الكائنات المحسوسة ، إذ لا يصح وجودها إلا موقوفاً على وجوده .. هكذا يحكم العقل إذا احتكنا إليه ، حين كان الذين عقولهم فى أعيانهم يقصرون الوجود على العالم المحسوس وينفون ما وراءه . أو على الأقل يشكّون فيما وراءه .

فقد انجلى مما ذكرنا أن الوجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه ويقال عنه الممكن بالاختصار . وهذا الموجود لا يوجد وحده بل موقوفاً على وجود موجود يتقدمه ويمطيه الوجود ، ولهذا يدل وجوده على وجود ذلك الموجود المطلق ؛ وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه . فالأول ما سوى الله من جميع الكائنات المعبر عنه بالعالم والذى يمكن أن لا يكون موجوداً كما أمكن أن يكون وكان . ولا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لم من فرض عدم وجود الموجود الثانى الواجب الوجود .

فإن قلت إذا كانت علامة كون الشيء ممكن الوجود لا واجبه ، أن لا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لم يلزم من فرض عدم وجود العالم فما هو المحال اللازم من فرض عدم وجود الموجود الواجب الوجود ؟ قلت قد علمت أن الموجود الممكن الوجود يحتاج فى وجوده إلى موجود آخر واجب وجوده ومعناه أنه لو لم يكن

الوجود الواجب موجودا لزم أن لا يكون العالم الموجود موجودا وهو محال عقلا مستلزم للتناقض .

ولعل القارىء لا يحتاج إلى أن يعود قائلا : « فهمنا أن الموجود الممكن الذى لم يكن الوجود ضروريا له يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه ويمطيه الوجود، ومن أين لزم أن يكون ذلك الموجود المعطى هو الوجود الواجب الوجود؟ ولم لا يجوز أن يكون هذا الموجود أيضاً موجوداً ممكناً غير ضرورى الوجود كالوجود المعطى؟ » لأنه يعرف أنه على هذا التقدير يكون الموجود المعطى (بالكسر) أيضاً محتاجا كالوجود المعطى (بالفتح) إلى موجود ثالث يمطيه الوجود . ولا يحصل أى نتيجة مطمئنة للعقل من إسناد المحتاج إلى المحتاج ومن تكرار ذلك الاستناد بين المحتاجين الكثيرين، مالم ينته الأمر إلى موجود غير محتاج فى وجوده إلى غيره، وهو الموجود الواجب الوجود الذى لانمى بالله المنشود غيره .

فهذه خلاصة البرهان العقلى الذى سنذكره مفصلا لإثبات الواجب . وحسن طنى بالقارىء أنه فهم المسألة من خلاصتها قبل أن يقرأ تفصيلها ، حتى إنه فهم أيضا بطلان التسلسل الذى يتضمنه اسناد المحتاج إلى المحتاج وتكراره فى ذهنه بين المحتاجين اللذين لانهاية لعدددهم والذى خفى بطلانه على عالم كبير مثل الشيخ محمد عبده وفيلسوف أكبر يمثل « كانت » كما سيحى بحمته ... فهم القارىء حقيقة البرهان من خلاصته إن شاء الله، لكن فى تفصيله فوائد أخرى تزيد طالب الحق إيماننا واطمئناننا ومن أجل ذلك لا نضرب عنه صفحا كما يأتى :

لنأتى إثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العلية وهو المعروف عند علماء الإسلام المتكلمين ويسميه فلاسفة الغرب « الدليل الكيانى » ونحن نسلك فى تقريره مسلوكا وسطا بين الأسلوب القديم الكلاى والأسلوب الحديث الغربى فنقول : إنا نرى

في العالم خادئات وتقلبات حتى إن وجودنا نحن من جملة تلك الحوادث^(١) فهذه مقدمة مبنية على الإحساس والملاحظة ومسلم بها عند أهل العلم القديم والعلم الحديث الذي يسمونه العلم الثابت . ثم ننقل منها إلى مقدمة أخرى فنقول ولا بد لكل حادث من علة . وهذه المقدمة وإن كانت لا تستند بكليتها إلى الإحساس والتجربة والملاحظة بناء على أن العملية أمر معنوي لا يشاهد ولا أننا لم نشاهد كل حادث ، إلا أنها ليست دون المقدمة الأولى المبنية على الحس في القوة بل أقوى منها ، لأن حصول العلم بالمحسوس بواسطة الإحساس يتوقف عند التحليل العلمي على تصديق هذه المقدمة الثانية كما سبق بيانه . ولهذا يحق القول بأن الشبهة في مبدأ العملية تستلزم الشبهة في وجود المحسوسات .

وأصله أن هذا المبدأ القائل بلزوم علة لكل حادثة من مبادئ الذهن الأولى المدبرة له ، أعني القضايا التي يتفق عليها عقل كل إنسان ويحكم بها قبل الحكم بسائر القضايا ويحمل لها قيمة وأهمية تجعلها فوق كل مناقشة . وتلك القضايا للتفكير كالمضلات المعنى على تشبيه الفيلسوف « له ينجح » . فكل إنسان يستخدمها وربما لا يعرفها في حالته الابتدائية أي يستخدمها من حيث لا يشعر ، وهي آخر تأمين على ما يعرف الإنسان وما يريد أن يعرفه من الحقائق ، ولولاها لما تقررت أي حقيقة في الأذهان . قال أرسطو : « للمبادئ الأولى خصلتان الأولى عدم احتياجها إلى الإثبات بالدليل ، والثانية كونها معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التي يمكن أن تستنتج منها لأن الاستنتاج مجرى اليقين والمبادئ معادنه » . وقال أيضا : « لو احتاج كل معرفة إلى البرهنة لاستحال العلم » أي للزم التسلسل في البراهين . انظر كيف تنبه أرسطو لبطلان التسلسل قبل أربعة وعشرين قرنا ، وإن لم يكن هذا البطلان مفهوما لبعض الناس حتى بعد إجماع العالم على قبوله .

[١] كنا جنحنا في الخلاصة السابقة إلى مسالك الإمكان ونجح في التفصيل إلى مسالك الحدوث لكونه أوضح .

وجميع العلوم مدين لمبدأ العلية ، لأن العلم معرفة الشيء بسببه وبعبارة أخرى بدليله . فلو لمبدأ العلية في الإنسان لما انبعثت نفسه إلى تحرى الأسباب والعلل وارتفعت العلوم ، وقد نهينا فيما سبق غير بعيد على أن المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التي نراها بأعيننا ونلمسها بأيدينا في الخارج تنبئ على مبدأ العلية ؛ ولذا قلنا إن العلم بالمقدمة العقلية القائلة بأن لكل حادثة علة أقوى من العلم بوجود المحسوسات لأن العلم بما يُبنى عليه الشيء يتقدم العلم بالشيء ، وقد تأيد ذلك بقول أرسطو المنقول قريبا : « إن المبادئ الأولى معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التي يمكن أن تستنتج منها لأن الاستنتاج يجري اليقين والمبادئ معادنه » .

وهذا الذي ذكرنا في أهمية المبادئ الأولى كبداً العلية ومبدأ التناقض مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية وإنما الخلاف في أن تلك المبادئ فطرية مطلقاً أو فطرية للفرد مكتسبة للنوع أو مكتسبة للفرد أيضاً . وأصح المذاهب أولها كما أن الأخير أضعفها . ولما أن الفلاسفة الإلهيين قد يستدلون على وجود الله بفطرية المبادئ في الإنسان ، كان مذهب الملاحدة الماديين على خلاف فطريتها أى خلاف المذهب الأصح . وتفصيل البحث في المبادئ الأولى أكثر من هذا نرجئه إلى عمل آخر من الكتاب لئلا يشغلنا عن إتمام ما كنا بصدد من إثبات الواجب ببرهانه العقلي المشهور ، وقد كنا أوردنا أولى مقدماته المبنية على الحس وثانيتها الناطقة بمبدأ العلية ، ثم اشتغلنا ببيان أهمية المبادئ ومبلغ قوتها اليقينية عند علماء الغرب .

ويمكننا بيان أن لكل حادثة علة على الطريقة المتبعة في علم الكلام : وهي أن كل حادث يلزم أن يكون ممكناً لا مستحيلاً وإلا لما حدث ، ولا واجباً وإلا لما سبقه العدم ، والممكن مالا يقتضى لذاته أن يكون موجوداً ولا أن يكون معدوماً ، فالوجود والعدم سيان بالنسبة إليه فإذا وُجد وُجد لعله ترجحه له لئلا يلزم الرجحان من غير

مرجح وهو محال مستلزم لعدم تساوى الوجود والعدم فيما فُرض تساويهما فيه، وعدمُ
التساوى فيما فُرض فيه التساوى يستلزم خلاف المفروض المؤدى إلى التناقض . فعلى
هذه الطريقة تكون المقدمة الثانية من مقدمات البرهان على وجود الله القائلة بأن لكل
حادثة علة ، ثابتة بالبرهان وعلى الطريقة الأولى تكون بديهية .

ولك أن تعتبر الاستناد إلى لزوم الرجحان من غير مرجح في طريقة المتكلمين
لإثبات الواجب ، استناداً في المعنى إلى مبدأ العملية ثم ردّ ذلك المبدأ إلى مبدأ التناقض
بأن تقول : لولا أن لكل حادث علة بأن حدث الحادث بنفسه من غير وجود علة
لحدوثه لزم الرجحان من غير مرجح وهو تناقض محال كما علمت آنفاً . ومع كون مبدأ
العملية نفسه من المبادئ الأولى المدبرة للذهن مستقلاً عن مبدأ التناقض ومستفنياً عن
الإثبات برده إليه وتصوير خلافه في صورة الرجحان من غير مرجح ، ففي رده إليه
— كما فعله علماء الكلام — فائدة من حيث أن مبدأ التناقض أشد المبادئ وضوحاً .
ولذا قال « كانت » : « أول أمارّة حقيقة أى معرفة كونها سالمة من التناقض » وكان
علم الهندسة مبنيًا على إمكان كل شيء لا تناقض فيه .

ومن هذا نرى علماء المتكلمين لم يدوّنوا المبادئ الأولى كما دونه الفرييون بل
اكتفوا بإسناد كل مسألة في المرحلة الأخيرة من مراحل إثباتها إلى أحد أمور معلومة
عندهم متداولة فيما بينهم كالزوم خلاف المفروض وتحصيل الحاصل والمصادرة على المطلوب
والرجحان من غير مرجح والدور والتسلسل وتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد
شخصي ، وكل هذه الأمور محال متضمن للتناقض ، حتى إن ارتفاع النقيضين الذي
اعتبره الفرييون مبدأ التناوب وهو ثانى الفرعين عندهم لمبدأ العينية وأولهما التناقض ،
يمكننا أن نرده أيضاً إلى التناقض الذى هو أوضح المبادئ وأقربها إلى أفهام الناس ،
لأن رفع أحد النقيضين يستلزم إثبات الآخر ورفع الآخر يستلزم إثبات الأول فيحصل من
رفعهما التناقض أي اجتماع النقيضين .

فإذا كان لابد لكل حادث من علة وإلا لزم منه الرجحان من غير مرجح ولزم منه التناقض فإما أن تكون العلة أيضا حادثة كالمعلول أو قديمة واجبة. فعلى الشق الثاني يثبت المطلوب أعنى وجود الواجب الذى يُمكنى به عن الله كما يمكنى عنه فى اصطلاح فلاسفة الغرب « بالمطلق » ، وعلى الشق الأول يلزم أن تكون هذه العلة القريبة المتصلة بالمعلول مستندة إلى علة أخرى بعيدة وهى علة العلة . فإن كانت هذه البعيدة قديمة واجبة ثبت المطلوب فى المرحلة الثانية ، وإن كانت ممكنة احتاجت إلى علة أخرى أبعد من الثانية التى هى علة العلة . وهكذا دواليك إلى أن تتسلسل العلل أى علل الحوادث الحادثة إلى غير نهاية فيلزم التسلسل المحال أو ينقطع التسلسل فى علة تكون قديمة واجبة ويثبت المطلوب .

هذه هو الدليل العقلى المنطقى القائم على المطلب الفلسفى الأعلى أعنى إثبات الواجب ليكون وجوده أساسا ومبدأ لوجود العالم . وكل واحدة من مقدمات الدليل يقينية ، وإن كان بعضها حسية وبعضها عقلية بديهية أو مبرهنة . وستعرف أن اليقين البرهانى لا يقل ، قوة عن اليقين الحسى التجربى بل هو أقوى منه وأقرب إلى اليقين البديهى لاقتراحه بالضرورة التى لا يحوزها اليقين الحسى مهما قوى : فمقدمات هذا الدليل أدناها درجة فى اليقينية هى المقدمة الأولى المبينة على الحس أعنى المقدمة القائلة بوجود أى حادث فى الدنيا .

فإذا كانت مقدمات الدليل يقينية كانت النتيجة المترتبة عليها أيضا يقينية إلا أن مرتبتها فى اليقين تكون على قدر أدنى المقدمات مرتبة فيه لأن نتيجة القياس المنطقى تتبع أحسن المقدمتين اللتين يتألف منهما القياس . حتى إن هذه السكائنات المحسوسة التى نسميها العالم إن لم تكن موجودة وكانت حواسنا تغالطنا فعند ذلك ينهار الدليل الذى أقنأه لإثبات وجود الله بانهايار مقدمة من مقدماته . لكننا نحمد الله على أننا لسنا

نحن ولاقرأؤنا من الحسابية الذين لا يستيقنون وجود العالم وينفون اليقين في كل شيء
والذين لم يتسلط مذهبهم على فلاسفة الإسلام تسلطه على الفلاسفة اليونانيين والغريبيين ؛
ونحمد الله أيضا على أننا لسنا من الفسكريين القائلين بأن العالم عبارة عن صور نفسية
أنشأها أذهاننا في نفسها وتخيلاتنا في الخارج وهم أشباه الحسابيين الذين يترعمهم
الفيلسوف « كانت » . كما نحمد الله على أننا لسنا من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى
المتصور عند غلاة الصوفية المتوهمين التوحيد العالى في قولهم « لا موجود إلا الله »
والمتبرين كلمة التوحيد المعروفة في الإسلام أعنى « لا إله إلا الله » توحيد العامة . وهذا ،
على الرغم من جنوح بعض العلماء أقولهم هذا وتورطهم فيه مثل الإمام الغزالي ، جراءة
عظيمة وغفلة شنيعة تجاه نص كتاب الله القائل « فاعلم أنه لا إله إلا الله » والقائل
« شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » فهل الله والملائكة وأولو
العلم أيضا من العامة ؟ مع ما في نقي وجود العالم مختلفا عن وجود الله من إعدام الدليل
الذى يثبت به وجود الله عند أهل العلم وقطع الطريق على التفكير في خلق السماوات
والأرض الذى يحثنا عليه القرآن الحكيم . ونقي وجود موجود غير الله معناه إما إنكار
المحسوسات وإما اتحاد كل شيء مع الله . والمعنى الأول وإن كان هو الظاهر من كلامهم
في بادئ الرأي ، لكن التحقيق الذى سنوفيه إن شاء الله في الفصل الأول الخاص
بمسألة « وحدة الوجود » من الباب الثانى لهذا الكتاب ، يريك أن مقصودهم من نقي
موجود غير الله هو المعنى الثانى ، يعنون أن كل موجود نراه في العالم هو الله من غير
إنكار مهم لوجود العالم المحسوس ، وإنما ينكرون وجوده على أنه غير الله . وخلاصة
مذهبهم الاتحاد الحقيقى والتغاير الاعتبارى بين الله وبين الأشياء . وعلى هذا لا تصل
إليهم مؤاخذتنا بأنهم أعدموا الدليل على وجود الله بإعدام العالم ، لأنهم لم يعدوا الدليل
وإنما الحقوه بالمدلول . بل كيف تصل إليهم مؤاخذتنا وهم ترقوا إلى مرتبة الألوهية

مع كل جزء من أجزاء العالم المشهود !! وإن لم نكن نحن أيضا أدنى مرتبة منهم في مذهبهم الجنوني .

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 نؤفّق حق هذا التنبيه في مناسبات مختلفة . فالعقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات ، أعني أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده بدليله العقلي المنطقي . قال « له بينج » وهو من أكبر الفلاسفة الغربيين الألمان : « إن اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على رابطة بين الحقائق المتعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » كما في « المطالب والمذهب » .

وقال « ديكارت » : « نحن ندرك وجود الإدراك ووجود الله المستنبط منه بلا واسطة ؛ أما وجود العالم فليس له مؤيد غير صدوقية الله الذي لا يحتمل أن يتحدنا فيما جعلنا ندرك وجود العالم ونعائنه »^(١) .

وقول « ديكارت » هذا طور آخر في إدراك وجود الله وهو طور يليق بخواص العقلاء غير ما ذكرناه وابتكرناه في صدر هذا المطلب . وسنذكر قول ديكارت هذا في عداد طرق إثبات الواجب . أما طريق الإثبات المعروف الذي انتهينا منه قريبا فهو طريق عام يدركه متوسطو العقول كما يدركه الخواص . وإنني أتحدى كل من يأبون الاعتراف بقوة هذا الدليل وقطعيته ، أن يأتوا باعتراضهم عليه من أي ناحية استطاعوا .

[١] على أن الفيلسوف الأيرلندي « برقله » يبنى مسألة وجود الله على اليقين الحسي لأنه ينكر المادة ويقول بقيام المحسوسات بالله تعالى بعد ردها إلى المعقولات . وسيجيء منا درس مذهبه عند الكلام على فلسفة « كانت »

نعم ههنا بحث يمكن أن يخالج أذهان القارئ الأيقاظ المقيين لما كتبناه في هذه المسألة إلى هنا بالدقة والاهتمام ، وهو أنه إذا لم تكن المقدمة الأولى من مقدمات البرهان لإثبات وجود الله في أعلى درجات اليقين وكانت نتيجة القياس المنطقي تابعة لأخس مقدماته لم يثبت بهذا البرهان وجود الله على الوجه المطلوب الذي هو أن يكون وجوده ضروريا والذي به يتحقق كونه واجب الوجود . مع أننا قد قلنا فيما كتبنا من قبل بصدد هذا البحث ولم نأل في إبقاء البحث حقه : إنه لو لم يكن لأى قضية في الدنيا ضرورة الثبوت فقضية وجود الله ثابتة ثبوتاً ضرورياً .

والجواب أن هذه الشبهة الأخيرة التي تلاحظ مماسستها بالضرورة اللازمة لوجود الله إنما تأتينا من فقدان الضرورة في وجود العالم الذي يبنى إثبات وجود الله على وجوده ؛ وإن شئت قل إن الشبهة في ثبوت وجود الله على الوجه المطلوب تأتى من الشبهة في ثبوت وجود العالم . وهذه الشبهة التي تساور وجود العالم إما أن تعتربه من خلاف الفلاسفة المرتابين في وجود العالم المشهود أو من كون العالم موجوداً غير ضرورى الوجود لكونه ممكناً لا واجباً . لكننا لا نعتد بمخالفة أولئك الفلاسفة المخالفة لبداهة الحس ولا نشك في وجود العالم ثم نعتبر الوجود ضرورياً له مادام موجوداً . وكنا سمينا هذا النوع من الضرورة الضرورة بشرط المحمول وهى كافية لاستلزام الضرورة المطلقة لوجود الله بناء على صدق قولنا إن كان العالم موجوداً ضرورى الوجود ما دام موجوداً فوجود الله ضرورى ضرورة مطلقة ليكون موجد هذا العالم المحتاج إلى الإيجاد فيندفع تأثير الشبهة الثانية أيضاً المتصلة بوجود العالم ، في قضية وجود الله الضرورى الوجود ، ولو أعربنا للشبهة الأولى الآتية من خلاف الفلاسفة الربيين شيئاً من الاعتداد وقلنا في تصوير قضيتنا : « إن كان العالم موجوداً فالله موجود بالضرورة »

كفانا في إثبات المطلوب . ولا يرد علينا انتفاء هذه الضرورة لوجود الله على تقدير عدم وجود العالم ، لأننا لا نكتم أن دليلنا على معرفة وجود الله هو وجود العالم .. فإذا انتفى الدليل يكون انتفاء الدلول الذى هو معرفة وجود الله طبيعيا . وبهذا الكلام ينقطع دابر كل شبهة محوم حول المقدمة الأولى لدليل إثبات الواجب .

ثم يأتى دور الاعتراض المشهور على الدليل بمنع بطلان تسلسل العلل الممكنة من غير انتهاء إلى علة واجبة ، الذى يتوقف تمام هذا الدليل عليه ، وجوابه المشهور أيضا بإقامة برهان التطبيق أو برهان التضاييف على استحالة التسلسل المذكورين في كتب المتكلمين . استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له أمر مسلم من عهد أرسطو إلى زماننا . وقد صرح به كثير من فلاسفة الغرب قديما وحديثا على الرغم من أن الفيلسوف « كانت » ناقد أدلة وجود الله المعروفة على ما سنذكره مع الرد عليه ، ذكر بين وجوه انتقاده عدم التسليم باستحالة التسلسل أيضا . وقد قال « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة في كتابه الذى ألفه انتقادا لفلسفة « كانت » :

« نحن نقول مع أرسطو واضع دليل الحرك الأول في إثبات الواجب والذين جاءوا بعده ممن لا يحصى عددهم من الفلاسفة ، وحتى مع « كانت » نفسه أيضا بالنظر إلى أقواله في غير هذا الموضع وهو موضع نقده لأدلة إثبات الواجب « إن احتياج الفكر إلى الوقوف في مرحلة ما عند رجوعه من علة إلى علة قانون من قوانين العقل » قال هكذا وعد اعتراض « كانت » سفسطة .

ولوقوع التردد من بعض العلماء قديما وحديثا في التسليم ببطلان تسلسل العلل إلى غير نهاية ، مع كون تمام الدليل المذكور القائم على إثبات الواجب متوقفا على إبطاله ، اعتبر 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 الشيرازى مؤلف « الأسفار الأربعة » فى دليل
الإمكان : أن مجموع سلسلة الملل الممكنة غير المتناهية أيضا ممكن فيحتاج إلى علة
غير داخلية فى السلسلة وهو الواجب . قالوا وبهذه الملاوة يستغنى الدليل عن إبطال
التسلسل^(١) .

وفيه أنه لا يمكن أن يتصور المجموع لسلسلة الملل غير المتناهية . فلو كان لها مجموع
كانت متناهية ، وإن سلم تصور المجموع لها فلا يسلم احتياج المجموع إلى علة لعدم وجوده
فى الخارج مستقلا عن وجود آحاد الملل . ثم إن هذه الملاوة التى ادعى مخترعها
ومستحسنوها أنها تفنى الدليل عن إبطال التسلسل ، ليست موجزة كما قررت هنا ،
بل فيها طول ملا كثيرا من الكتب الكلامية الكبيرة وأمل بحيث يجوز أن يقول
الإنسان : إن كان إثبات الواجب معلقا بها فسلام على إثبات المدعى وغلبة الخضم ،
وإبطال التسلسل أمهل منها بكثير ، مع ما يرد عليها قطعا أن علة مجموع آحاد السلسلة
مجموع علل تلك الآحاد .

ويرد عليها أيضا النقض الإجمالى^(٢) بسبب جريانها فى المجموع المركب من المجموع
الأول وعلته الواجبة بعد إثبات الواجب بهذه الطريق بأن يقال علاوة على الملاوة :
إن المجموع المركب من الواجب ومعلوله الذى هو مجموع هذه الكائنات الممكنة ممكن
أيضا لتركبه من الواجب والممكن وكون المركب من الواجب والممكن ممكنا لا واجبا
على قاعدة كون المركب من الداخل والخارج خارجا^(٣) فيحتاج هذا المجموع

[١] فكأنه لم يمكنهم إبطال تسلسل الملل الممكنة فى ذاته فأحتاجوا إلى البحث عن علة مجموع تلك
الملل المتسلسلة ليتوصلوا بها إلى وجدان ما ينشدونه من البطالان المترتب على تقدير عدم الواجب .
[٢] النقض الأجمالى اسم فى عرف علماء قانون البحث والمناظرة لشكل مخصوص من أشكال

النقد .

[٣] هذه القاعدة من المبادئ العقلية التى يستند إليها علماءنا عند الأزوم فالداخل كناية عن =

الثاني أيضا الأكبر من المجموع الأول ، إلى علة ... فعلته إما نفس هذا المجموع أوجزؤه أو خارج عنه إلى آخر ما ذكره في الملاوة الأولى ثم انتهوا إلى أن العلة خارجة وواجبة . فحينئذ يحصل مجموع ثالث مركب من المجموع الثاني الممكن وعلته الواجبة ، وهو ممكن أيضا محتاج إلى العلة .. وهكذا ينتقل ويرتقى من مجموع إلى مجموع أكبر منه ويلزم التسلسل في المجموعات ويصبح صاحب الملاوة الأولى الهارب من إبطال التسلسل الأول مضطراً إلى إبطال هذا التسلسل الثاني لينتهي توالى المجموعات الممكنة المحتاجة إلى علة ولئلا يلزم تعدد الواجب بعدد المجموعات المتسلسلة .

هذا ، وأنت ترى اختلافاً بين العلامة التفاضلية شارح المقائد النسبية وبين الفاضل الخيالى صاحب التعليقات الهامة على شرح السلامة ، والفاضل السيلسكوتى صاحب التعليقات على تعليقات الخيالى ، فى : هل إثبات الواجب يتوقف على إبطال التسلسل أم إبطال التسلسل يتوقف على إثبات الواجب ، وفى أن هذا الدليل المقرون بالملاوة الذى انتقدناه دليل لإثبات الواجب مستغن عن إبطال التسلسل أم دليل لبطلان التسلسل ؟ والفاضلان اختارا الثاني فى الاختلاف الأول والأول فى الاختلاف الثانى .

وعندى أن الاختلاف فيما قام عليه الدليل إنما يتجه بعد ثبوت سلامة الدليل من الاعتراض ، وحيث لم يتم الدلائل المرتب لإثبات الواجب من غير حاجة إلى إبطال التسلسل ، ثبتت الحاجة فى إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل وسقطت دعوى الفاضلين المذكورين فى توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب ، لأنه إذا توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب فى حين أن إثبات الواجب متوقف على إبطال التسلسل لزم الدور .

== أمر معين مثل الموضوع ، والمطلوب والخارج كناية عما هو أجنى عنه فيكون الأول دائماً أخس والثانى أعم والتركيب منهما يناقى الخصوصية طبعاً .

وسواء كان إثبات الواجب متوقفا على إبطال التسلسل أو كان إبطال التسلسل متوقفا على إثبات الواجب ، فيلزم أن لا يكون خلاف في بطلان التسلسل عند المؤمنين بوجود الواجب . أما لزوم بطلانه إن كان إثبات الواجب متوقفا عليه فظاهر . وأما إذا كان بطلانه متوقفا على إثبات الواجب فلا ن وجود الواجب ثابت لا محالة عند المؤمنين ولو بدليل غير متوقف على إبطال التسلسل والمتوقف على الثابت ثابت ، فيلزم من هذا أن يكون بطلان التسلسل لا شك فيه عند المؤمنين بالله . ومنه يظهر بطلان ما ادعاه الشيخ محمد عبده وشذفا ادعاه شذوذا بعيدا ، من أن كل ما قيل في إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة . وسيجىء الكلام عليه مستوفى حقه .

والحق عندى 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 . وإنى جد متعجب من أن يكون مسألة أبطال التسلسل لاسيا تسلسل العلل قد بقيت طول تاريخ الفلسفة في الشرق والغرب محل ثلثة وموضع شبهة في أقوى أدلة إثبات الواجب يختلف فيها العلماء والعقلاء ولا تكتفى البراهين القائمة عليها في إقناع الذين لا يزالون يشكّون فيها ، مهما كانوا قلة ضئيلة . وقد كنت أنا قبل بضعة وعشرين عاما بينت هذه المسألة في كتابى « دبنى مجد ول » الذى ألفته باللغة التركية . والآن أخلص ذلك البيان ، وربما أضيف ما يزيد به أيضا فأقول :

قد علمت فيما سبق قريبا أن الممكن لا يوجد من غير وجود علة مرجحة لجانب وجوده المتساوى فى ذاته مع جانب عدمه . فوجوده محتاج إلى وجود علة موجدة . وتلك العلة يجب أن لا تكون من الموجودات الممكنة الوجود مثل معلولها كيلا تحتاج هى أيضا إلى علة أخرى ، بل موجودا واجب الوجود . فإذن لا يوجد ممكن فى الدنيا إلا ويكون وجوده بفضل موجود آخر يتقدمه فى الوجود ويكون علة لوجوده المحتاج إلى العلة ،

فإذا نظرت في أى موجود في العالم أمكنك أن تنتقل من وجوده الممكن إلى وجود موجود واجب الوجود . فمسألة إثبات الواجب بسيطة إلى هذا الحد حيث ترى كل ما في العالم موجودا يحتاج إلى موجود غير محتاج . أما إذا كان كل ما يستند بعضه إلى بعض في الوجود محتاجا إلى علة موحدة بأن يكون جميع العلل والمعلولات من الممكنات المحتاجة إلى علة موحدة فالحاجة إلى العلة لا تزال باقية غير مقضية وتكون سلاسل المعلولات وعللها الممتدة إلى جانب الماضي مستندةً آحادها المتأخرة على آحادها المتقدمة ومستفيدا كل واحد منها وجوده من هذا الاستناد ، ضربا 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 كنا 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 خلف أى تناقض .

فإذا قلت للخصم الملحد الذى يدعى كون جميع الوجودات محتاجة إلى علة موحدة ولا يعترف بوجود واحد واجب الوجود أى غير محتاج إلى موجود ، إذا قلت له ماذا علة وجود هذا الموجود الذى يحتاج إلى علة موحدة فأجاب بأنها وجود موجود آخر يتقدمه ويحتاج مثل الموجود الذى سألت عن علة وجوده إلى علة موحدة ، ثم قلت له وماذا علة وجود ذلك الموجود المتقدم فأجاب بأنها موجود ثالث أقدم في الوجود ومثل الثانى في الحاجة إلى العلة الموحدة ، ولم يقطع سلسلة الجواب على هذا النوال مهما أظلت وتوغلت في السؤال . فاعلم أن هذا الخصم يخذلك ويغالطك ويملك في أجوبته بما ليس من الجواب في شيء كما يخذع نفسه قبلك ويغالطه ويملله ، أعنى أنه يمجز عن إراءة علة لوجود ذلك الموجود الذى سألته أولاً عن علة وجوده فيفرّ من الجواب على سؤالك غير شاعر أنه يفرّ ، ثم يحاول أن يستر قراره من الجواب بإحالة الأمر على ظلمات

ماض لا بداية له ، والذي يربكه علة قبل علة ويستمر في الإراءة حتى تحصل سلسلة من العلل لا بداية لها فليس شيء من ذلك بعله ، إذ لا أصل لها ولا وجود .

ويمكننى تقرب ما ذكرته إلى فهم القارىء بأن أفرض التسلسل المذكور بين العلل الممدودة المتناهية ، وإن كان التسلسل في عرف العلماء خاصا بأمور غير متناهية . فلنفرض عددها عشرا وكل واحدة منها علة بالنسبة إلى ما يمدها ومعلولة بالنسبة إلى ما قبلها يستند وجود المعلول الذى هو موضع البحث عن علة وجوده ، إلى العلة العاشرة ووجود العاشرة يستند إلى التاسعة والتاسعة إلى الثامنة وهكذا إلى أن تصل سلسلة الاستناد إلى العلة الأولى وتنتهى فيها ، ثم ترى أن وجودها لا يستند إلى علة أى أنها غير موجودة لأنها 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 أيضا ، وهكذا تستمر في الرجوع من الماضى إلى الحال حتى تنتهى إلى العاشرة فتجدها غير مستندة إلى علة موجودة موجودة مع الاحتياج إليها ، ومعنى هذا أن العاشرة غير موجودة كاللانى تقدمتها وكذا المعلول الأخير الذى فرضنا استناده إلى العاشرة غير الموجود والذى كنا بصدد البحث عن علة وجوده ، تجده لَمَّا يَقْضِ حاجته بعد إلى العلة الموجودة ، ومن أجل ذلك لم يوجد هو ولا سلسلة العلل التى تقدمته وتآلفت من عشر علل وإنما وجود كل ذلك فى الوهم والخيال بفضل وسوسة الخصم المحتال الذى ربما أخطأ فغالط نفسه أيضا . وكذا قد فرضنا المعلول وسلسلة العلل موجودة فى نفس الأمر فهذا خاف .

ثم لا يجدى فى وجود المعلول وسلسلة العلل أن يُمد فيها فيزاد عدد العلل من عشر إلى مائة أو ألف أو مائة ألف أو إلى ما لا نهاية له من العدد . لأن الزيادة فى عدد العلل المحتاج نفس كل واحدة إلى علة موجودة مهما يكن مبلغها ، لا تكون إلا زيادة فى عدد المحتاجات إلى العلة غير مقضيات الحاجة بالاستناد فى النهاية إلى علة موجودة غير محتاجة إلى وجود وهى الواجب . فتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة الوجود من غير

اتهاء إلى العلة غير المحتاجة التي هي الواجب ، أمور تخيلة لا تخصي غير متحققة الوجود بل معلق وجود كل منها على أن يوجد قبله شيء مثله غير متحقق الوجود لكون وجوده أيضا معلقا على وجود شيء آخر مثله غير متحقق الوجود . فهو ليس عبارة عن سلسلة موجودات بالفعل مستند وجود التأخر منها إلى المتقدم الموجود بجانبه ، بل سلسلة محتاجات إلى علة الوجود ولا يحصل من هذه المحتاجات المعلقة على المحتاجات موجود واحد فضلا عن موجودات غير متناهية . فالزيادة في عدد الملل المحتاجة المترتبة الأحاد بعضها على بعض ، لا تجدى أى نفع في قضاء حاجة المحتاج الذى ابتداء منه بحث الموقف ، إن لم تضره . ولا فرق فى ذلك بين الزيادة التناهية والزيادة اللامتناهية حتى تتصور الفائدة من تطبيق الأمر بذمة الانهائية ، وإنما فائدته التغطية على بقاء حاجة المحتاج غير مقضية بإحالة إسماعفه من محتاج على محتاج وتعليل الذهن بالرجوع إلى الماضى متغلغلا فى أعماقه .

ولنورد لذلك مثالا : فنكتب على ورقة صفراً ، فلا شك فى احتياج هذا الصفر لتكون له قيمة عددية إلى أن نكتب بجانبه من اليسار رقاً أقله واحد وأكثره تسعة . ولكن لا نكتبه بل نكتب بدله صفراً ثانياً . وهذا أيضا محتاج فى تقوّمه إلى أن يوجد بجانبه من اليسار رقم يدل على عدد صحيح . فإن كتبنا فى إحدى مرحلة من مراحل المشرات أو المئات أو الألوف أو أكثر من ذلك ، الرقم المنتظر اكتسبت منه الأصفار المكتوبة قبله قيمتها العددية ، فكان هذا الرقم يفيض الحياة على تلك الأصفار الميتة . أما إذا لم نكتب الرقم المقوّم للأصفار أبداً بل استمررنا فى وضع صفر بعد صفر إلى ما لا نهاية له وفرضنا هذا الاستمرار فى مقدورنا ، فلا تحصل لتلك الأصفار من زيادة إكثارها أى قيمة ويذهب كلها هباء ، ولا ينفمها فى تقويمها أن تكون أعدادها غير متناهية . وكنت أوردت مثالا آخر فى كتابى الذى ذكرته ، وهو أنك لو استقرضت جنبها

ذهبا من أحد معارفك وقد كان هو الآخر استقرضه بعينه من رجل ثالث والثالث من رابع وهلم جرا إلى أن ينتهى أفراد الناس من دون أن تنتهى سلسلة المقرضين إلى أحد يملك هذا الجنيه ورائته من أبيه أو اكتسابا له بصورة غير صورة الاستقراض . فذلك الجنيه لا أصل له بكل معنى التعبير ولا له وجود فى الخارج لعدم استناده فى مرحلة من مراحل استقراضه إلى أحد يملكه بالأصالة . فحكاية الاستقراض المسلسل إذن أسطورة غير واقعة . ولا إخال القارىء يظن أن لزوم استناد سلسلة الاستقراض وانتهائها إلى مالك أصلى غير مستقرض إنما نشأ من كون أفراد الإنسان الموجودة فى الدنيا متناهية ، إذ لافائدة فى زيادة عدد المستقرضين لذلك الجنيه بعينه بعضهم من بعض زيادة لا نهاية لها لإنقاذ وجوده من حاجة الاستناد إلى مالك يملكه أصالة لاقرضا . وإنما تكون هذه الزيادة فى التصور غير المتناهية محاولة تغليط الأفكار وتعميلها بوسائط تغليظ زائدة إلى أن نتخذع بعدم تنهى الذين استقرض منهم ذلك الجنيه فلا يكتشف عيب عدم وجوده ويخيل كأنه موجود . مع أننا قد رأينا جليا فى صورة كون المستقرضين على عدد متناه أن وجوده كذب وخيال كوجود مداويله فيما بينهم مستقرضا بعضهم من بعض ، فتكون إضافة عدد غير متناه إلى أوائل المستقرضين إضافة عدد غير متناه عن الأكاذيب إلى الكذبات الأولى المتناهية ، وهما طالت سلسلة الاستقراض الذى هو عبارة عن الإدالة المجردة فلا يمكن أن تلد ذهبا من العدم كأنها منجم من مناجم الذهب فلا يحدى إكثار عدد المداويل فى الخيال غير إكثار الأكاذيب ومد سلسلتها إلى مالا نهاية له . ولا ينقلب الكذب بكثرة عدده صدقا ولو بلغت الكثرة حداً غير متناه وإنما يشتد الكذب ويتضاعف بعدد انضمام أمثاله إليه ، حتى إذا بلغ عدد الانضمام حد اللانهاية أو بالأصح إذا لم تكن غاية ونهاية لعدد الكذب المنضم بعضه إلى بعض كان هذا غاية فى الكذب أو بالأنسب وراء الغاية ووراء النهاية ويكون معنى التردد فى الحكم ببطلان التسلسل الذى تتوقف صحة أشهر دليل لإثبات الواجب ، تردداً فى تكذيب ما هو غاية فى

الكذب أو وراء الغاية أو قولاً باحتمال حصول عدد صحيح من كثرة انضمام الأصفار المحضة بعضها إلى بعض إذا كانت كثرته تبلغ حداً غير متناه .

ولنذكر هنا مثالا آخر وهو أنا لو فرضنا وقوف إنسان مُستندا ظهره إلى إنسان آخر واقف أيضا بحيث لو لم يكن هذا الواقف الثاني لوقع الأول على الأرض وفرضنا أن هذا الثاني أيضا مستند إلى واقف ثالث والثالث إلى رابع وهلم جرا ، فبناء على أن أفراد الإنسان متناهية فلو كان الفرد الأخير الواقف على هيئة المستند لا سند له يعتمد عليه من الأجسام الثابتة كالحائط أو الصخرة فلا شك في أنه يقع على ظهره . وبوقوعه أيضا يقع من يستند إليه ويقع من يستند إلى من يقع ومن يستند إلى من يستند وهكذا إلى أن يقع المستند الأول المصادف لمبدأ سلسلة الاستناد من جانبنا فيقع كلهم على ظهورهم وتزول السلسلة عن آخرها لتكون جميع الاستنادات التي فيها إلى غير مسند أى غير موجود إلا في الخيال ولا يوجد هناك إنسان واحد واقف فضلا عن سلسلة الواقفين المرتبة من جميع سكان الأرض .

ثم لو فرضنا كون أفراد الإنسان غير متناهية فالفنا منهم سلسلة الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض وفرضنا فلاة لا نهاية لطولها تسع هذه السلسلة غير المتناهية ، فهل ينفع عدم التناهي في تثبيت سلسلة الاستناد وإقامتها ما لم تكن منتهية إلى مسند ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ؟ وهل يقوم عدم تنهاى عدد الواقفين المستندين إلى غير مسند مقام الاستناد إلى مسند إلا في أوهم التوهمين الذين يخيل إليهم أن وجود واقف آخر وراء كل واقف ليسندهم من غير مسند أى من غير انتهائهم إلى واقف ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ، يمكنهم من الوقوف وبقية السقوط والوقوع ؟ مع أن إمكان استناد أى واحد منهم إلى من خلفه استنادا صحيحا يمكنه من الوقوف وبقية الوقوع على الأرض متوقف على وجود مسند صحيح في أى مرحلة من مراحل الاستناد غير محتاج إلى مسند آخر . فإذا لم يوجد هذا المسند أبدا بل استند كل محتاج إلى

الاستناد إلى محتاج مثله وامتدت سلسلة الاستنادات غير الصحيحة إلى ما لا نهاية له ، كانت سلسلة هذا الاستناد نفسها أيضا وامتدادها إلى غير نهاية ، كلها غير صحيحة ، وكان كل استناد في كل مرحلة خيالا كاذبا عبارة عن إقامة عدم تناهي المستندين إلى غير مسند ، مقام الاستناد إلى مسند . ألا يرى أن استنادهم فيما بينهم بهذا الشكل وهم متناهون ماصح لهم ولم يمنعهم من السقوط ، فكيف بمنعهم منه إذا كانوا غير متناهين مع أن كثرة الاستنادات غير الصحيحة إلى حد عدم التناهي لا يمكن أن تجعلها صحيحة وانما تخفى عدم صحتها من عيون الغافلين .

لا يقال استناد المحتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله إذا استمر 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 استناد فيه عما يحتاج إليه من المسند وإن كان هذا المسند أيضا محتاجا إلى الاستناد إلى غيره مادام ذلك الغير موجودا في كل مرحلة .

لأنى أقول ربما يتوهم هكذا من ينظر في سلسلة الاستناد مستمرا بنظريته من مستند إلى مستند واجداً كل واحد منهم خلفه من يستند إليه فيتصور هذا التوهم رجلا واقفا أمامه مستندا لا يستند إليه أحد فسمه زيدا وهو مبدأ السلسلة من جانبها الذي يلي التوهم . ثم يتصور وراء زيد من يستند إليه زيد ونسميه عمرا ويتصور وراء عمرو بكرا ووراء بكر بشرا ووراء خالدا . وهكذا يتخيل امتداد السلسلة صاعدا من مستند إلى مستند إلى مستند فادامت السلسلة لا تنتهى في أى مستند يسند ظهره إلى الخلاء بل يوجد خاف كل مستند مستند آخر يقيه السقوط فالتوهم يزعم أن هذه السلسلة تقوم على استنادات صحيحة ، إلا أن هذه الاستنادات ليست بموجودة في الحقيقة وانما التوهم يُمدُّ في خياله لكل مستند سفدا من المستند الذى يضمه وراءه مستندا بعد مستند . وهذه الأوضاع

مهما استمرت فلا تبلغ مبلغ اللاتناهي بالفعل ويكون عددها وعدد موضوعاتها متناهيًا دائمًا كما هو الحال في عدم تنافى الزمان من الجانب المستقبل الذى لا يكون عدم التناهي فيه إلا بالقوة - بمعنى أن سلسلة الاستمرار لا تقف عند حد وتقبل الزيادة دائمًا - لا بالفعل . فلو أمكنه أن يستمر في وضع مستند بعد مستند وأمكنه أن يبلغ نهاية اللاتناهي أي الجمع بين النقيضين لكان يمكنه تصحيح هذه الاستنادات المتسلسلة . لكنه لا يتمكن من ذلك بل يمينا ويتوقف أو ينتهى عمره في أى مرحلة من مراحل وضع المستند خلف المستند ، فمندئذ تنهار سلسلة الواقفين على بكرة أبيهم ولا تقوم لهم قاعة . وكذا الحال لو أضفنا إلى هذا المتوهم أخلافا من التوهمين يعملون عمله ويحاولون أن يتموا ذلك الذى لا يقبل التمام .

أما اعتبار كون الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض موضوعين في أمكنتهم من السلسلة موجودين من دون وضع خيالى من متوهم السلسلة ، فتخييل ذلك يتوقف على فرض وجود مسند أصلي في الجانب الآخر من السلسلة تنتهى فيه الاستنادات المتوسطة غير الأصلية . وإلا فلا يوجد استناد واحد فضلا عن سلسلة الاستنادات اللامتناهية لعدم وجود مسند أصلي تبتدى منه السلسلة وتستمر نازلة ومتوجهة إلى الجانب الذى يليها وبلى متوهم السلسلة والذى هو آخر السلسلة . وهذا الاستمرار النازل عكس الاستمرار الصاعد الذى سبق تصوره قريبا والذى يمكن فيه تصور وجود السلسلة مقدرة بقدر وضع الواقفين المستندين بعضهم وراء بعض ، وساقطة على الأرض مع انقطاع مواصلة الوضع . وفي الاستمرار النازل لا يمكن تصور وجود السلسلة بالمرة .

فإن قيل ما المانع من أن يكون كل واحد من الأفراد اللامتناهية للواقفين مستندا إلى من يوجد خلفه وبقية السقوط من غير حاجة إلى أن يوجد في النهاية ما يكون أساسا لسلسلة الاستناد بأن يكون سندا لمن يستند إليه ولا يستند هو نفسه إلى غيره ؟

لأن كل واحد من الواقفين المستنفدين لمّا وَجَد من يكون له سنداً من ورائه بفضل عدم تناهى سلسلة الوقوف والاستناد استغنت السلسلة عن الانتهاء إلى من يكون سنداً ولا يكون مستنداً إلى غيره . والقول بلزوم نهاية للسلسلة ينتهى فيها الانتقال من محتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله ولا يمكن تـكـوّن السلسلة اللامتناهية كلها من المحتاجين إلى الاستناد كما لا يمكن تشكّل السلسلة المتناهية منهم ، مبنى على عقيدة استحالة التسلسل ومصادرة على المطلوب .

أقول أولاً المثالان اللذان أوردناهما من قبل إيضاحاً للمسألة لإثبات الواجب وإبطالاً لما توسل به المنكرون لوجود الله الواجب من تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة كأننا أقرب إلى فهم القارئ من هذا المثال الثالث الذى دخلنا فيه ووصلنا منه إلى نقطة دقيقة ، لاسيما المثال الأول أعنى مثال سلسلة الأصفار المحضة وهو أفضل الأمثلة فى هذا الباب . أما هذا المثال الثالث فهو من شدة مشابهته لمسألتنا التى أوردنا إيضاحها بالمثال حتى كأنه ليس بمثال بل تعبير آخر للمسألة ، أصبح عرضة للشبهات المحتملة الحصول فى 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 فى تصوير سلسلة مؤلفة من المحتاجين إلى الاستناد قاضية حاجتها من نفسها بفضل عدم تناهيها ، لنوا بل مصادرة على المطلوب ذلك السلاح الذى يريدون أن يرمونا به وهو متوجه عليهم لعلينا لأنهم هم الذين استعانوا بعدم تناهى سلسلة المحتاجين فى قضاء حاجتها من نفسها مستغنية عن أمر خارج عنها فعدوا هذه السلسلة اللامتناهية كأنها موجودة فى حين أن وجودها محل النزاع بيننا . أما نحن فقد أرينا عدم صحة استناد المحتاجين إلى المحتاجين

إلى الاستناد في سلسلة متناهية مؤلفة منهم فقط لبقاء حاجتهم إلى السند الصحيح غير مقضية . أربنا بكل جلاء ، ثم توسلنا في إثبات عدم الإمكان لسلسلة الواقفين المحتاجين إلى الاستناد على تقدير كونها سلسلة غير متناهية أيضا ، بأن نقول زيادة المحتاجين لا يمكن أن تعد قضاء لحاجتهم وإن بلغوا في الكثرة حد اللانهاية ، وإنما تكون زيادة المحتاجين زياد في الحاجة التي هي المانعة لإمكان تشكل 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 أربنا جليا عدم إمكان وجودها خلوها عما يقضى حاجة المحتاجين . والسلسلة الكبيرة المؤلفة من سلاسل صغيرة لا وجود لها ، يلزم أن تكون هي أيضا 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 الاستمانة 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 لانهاية لها مطلقا أي ولو كانت مؤلفة من غير المحتاجين ؟ بناء على عدم وجود « اللانهاية » فكل مرحلة من مراحل السلسلة نهاية ولا يمكن الوصول - ولو خياليا - إلى مرحلة اللانهاية ، لعدم وجودها ، فلا وجود لسلسلة غير متناهية ، إذ لو كانت موجودة فإما أن تتكون من سلاسل متناهية فيلزم أن تكون هي أيضا متناهية . لأن المؤلف من التناهيات متناه ولا يتولد غير التناهي إلى الأبد من انضمام التناهي إلى التناهي ؛ وإما أن تتكون من سلاسل غير متناهية ، فيتوقف وجود الكل اللامتناهي على وجود الأجزاء اللامتناهية ويلزم من

تقدم وجود الوقوف عليه على وجود الوقوف ، تقدم وجود اللامتناهى على نفسه ولزوم تقدم الشيء على نفسه منشأ بطلان الدور عند العقلاء الذين لاشبهة لهم في بطلان التسلسل أيضا .

فقد انجلي من هذه التحقيقات أن حديث السلسلة اللامتناهية لاسيا المؤلفة من المحتاجين حديث خرافة ، وحديث إقامة عدم تنهى 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 .

نعود من المثال إلى المثل : الحاصل أن التمسك في تعليل وجود أى موجود بسلسلة العلل الممكنة التي لا نهاية لها والتي كل واحدة منها علة 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 علته فلا معلول ولا علة ولا سلسلة مؤلفة من العلولات وعللها ، وإنما كل ذلك في خيال التخيلين . لأن وجود المعلول الأخير معلق بوجود علته ووجود علته معلق بوجود علتها ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فليس لأى 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 موجودا وما قبله موجود إن كان ما قبله موجودا الخ من غير أن يكون وجود هذه الأشياء المتسلسلة إلا بعد انتهاء سلسلة التعليقات ؛ وحيث لا تنتهى 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 أى 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 وخيل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له . وفى الحقيقة لا وجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعده مثله وكالضئى فى وضع صفر بعد صفر من اليسار على ورق لانتهاء لسمته ولا لعدد الأصفار الموضوعه عليه ، بدون الانتهاء إلى عدد صحيح . وما دامت لا تنتهى هذه التعليقات فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أى جزء من السلسلة ، فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية فى المثال السابق الذى هو أحسن الأمثلة لإيضاح المقام ، فكما لاقيمة لأى صفر من الأصفار المنضم بعضها إلى بعض من جانب اليسار إلى أن يتبين كون هذا الانضمام المستمر منتهيا إلى عدد صحيح أو غير منته . فإن لم ينته إليه وانقطع استمرار الأصفار انقطعت السلسلة معها معدومة القيمة ومنقطعة الأمل من تقوؤها وإن دامت الأصفار مستمرة لم ينقطع الأمل من تقومها وتقومها إنما يكون بانتهاء السلسلة فى عدد صحيح لكن المحصوم المنكرين لوجود الواجب فى موقف لا يودون تحقق القيمة المتوقعة لسلسلة الأصفار بناء على أن ذلك يؤدى إلى انقطاع السلسلة وهم يودون أن يستمر الأمل فى تقومها باستمرار السلسلة دون تحقق الأمل بتحقيق القيمة وقيمون استمرار الأمل من دون تحققة مقام التحقق . ولا يريدون أن يفهموا ما فى ذلك من إعدام القيمة بل إعدام السلسلة نفسها أيضا بالترام عدم تناهيها ، بناء على ما عرفت من عدم وجود سلسلة لانهاية لها ، فضلا عن أنهم يريدون دوام الأمل بدوام السلسلة مع اشتراط عدم تحقق هذا الأمل لأن دوام السلسلة وكون هذا الدوام مطلوبا يتضمن ذلك العدم فكيف يدوم الأمل مع هذا الشرط الذى يناقضه؟

فالحق أنهم يريدون بناء هذه السلسلة على الهواء ليست لها قيمة عددية ولا رجاؤها ولا لها ولأجزائها وجود إلا في الخيال .

كذلك سلسلة الكائنات المعلق وجود كل منها بوجود علته لكونه من الممكنات المحتاجة إلى العلة وكون علته مثله في الحاجة إلى علة الوجود .. هذه السلسلة لا يُحكم بشأنها إلى أن يتبين أمر التعليقات المتصورة بين أجزائها التي كل جزء منها معلول بالنسبة إلى ما قبله وعلة بالنسبة إلى ما بعده . فإن لم يستمر التعليق وانتهى في أى مرحلة من مراحلها إلى علة لا يحتاج وجودها إلى التعليق بوجود علة أخرى ، بطل التسلسل وثبت الواجب بثبوت العلة الأولى التي لا تحتاج إلى علة . وإن استمر التعليق ولم تنته السلسلة لعدم انتهاء التعليق بين أجزائها بمضها ببعض ، كانت السلسلة وأجزائها غير متقجرة الوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية غير المتقومة بالانتهاء إلى عدد صحيح ، فكان ذلك العدد الصحيح يفيض الحياة على تلك الأصفار إذا انتهت إليه ، وإذا لم تنفث إليه فلا حياة لها . وكذلك سلسلة الكائنات المؤلفة من العلل ومعلولاتها إذا انتهت إلى علة أولى واجبة الوجود مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علة أخرى ، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة فكانت السلسلة وأجزائها المتناهية موجودة وبطل التسلسل ببطان عدم التناهي لكونه^(١) يطلق في عرف العلماء على تسلسل أمور غير

[١] وليس موقفنا من الخصم أننا ندعى استحالة التسلسل وهو ينكرها ، وإنما الموقف الحقيقي أنه يدعى إمكان وجود العالم الممكن الوجود من غير حاجة إلى وجود واجب ، ونحن نتنى هذا الإمكان فوقنا موقف الثاني وموقف الخصم موقف المدعى . فإذا استند في إثبات مدعاه إلى تسلسل العلل الممكنة إلى غير نهاية مع احتياج كل منها إلى العلة ، ليستخرج من عدم تنامي العلل المحتاجة علة غير محتاجة إلى العلة كان هذا مصادرة وتناقضا . أما نحن فلاتصور المصادرة في موقفنا لأننا نعتز على دليل الخصم باشتماله على المصادرة ، فهل يكون الاعتراض على مصادرة الخصم مصادرة ؟

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 . وعلى هذا التقدير بطل التسلسل ببطان وجود السلسلة وأجزائها . فالتسلسل الذي هو عبارة في مسألتنا عن وجود علل غير متناهية معلق كل متأخر منها بمقدم ، باطل على كلا التقديرين لأن سلسلة العلل الموجودة متناهية وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ، والغافل يظنها موجودة مقضية حاجة كل واحد من أجزائها في الوجود بفضل عدم تنافها الذي هو محل النزاع ، في حين أنه لم يتقرر ولم يتبين وجود أى جزء منها فضلا عن وجودها غير متناهية . ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل لعلم أن ما لا يوجد متناهايا - وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء - فمدم وجوده غير متناه أولى ، وليس ما خيل إليه من عدم تنافهاية إلا نغضية لعدم وجوده . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الفوص في أعماق اللانهاية ليظهروا ماهية هذه السلسلة الموهومة في أعين الذين تحيلوا لها الوجود وإمكان الوجود ، راجعوا طرقا أخرى لإبطال التسلسل ووضعوها براهين عديدة . كبرهان التطبيق وبرهان التضاييف تقريبا لبطلانه

ثم إن لنا أن نقف موقف المدعى المحاول لإثبات الواجب مستندا إلى وجود العالم الممكن إلى علة موجودة غير محتاجة إلى علة وهي الواجب ، والحصم يمنع الاحتياج إلى الواجب مستندا إلى تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . فنحن نبطل هذا السند باستلزامه المصادرة والتناقض وإقامة ما لم يثبت وجوده بمد وهو سلسلة العلل غير المتناهية ، مقام العلة الموجودة

الحاصل أن استناد الحصم إلى عدم تنافهاية سلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة ليستغنى به عن علة غير محتاجة إلى علة أعنى الواجب ، ليس إلا شعوذة من الحصم يغالط بها نفسه وغيره ، لأن فيه ثلاثة أوجه من البطان مصادرة وتناقض ، أما المصادرة فقد بيناها . وأما التناقض فأحدهما في استخراج علة حقيقية غير محتاجة إلى علة ، من ضم علة محتاجة إلى علة محتاجة مستترا في عملية الضم إلى مالا نهاية له ، وجيب هذه المضمومات محتاجات ليست فيها واحدة غير محتاجة . وثانيهما أن الاستناد إلى عدم تنافهاية سلسلة العلل المحتاجة إنما يكون بالاستناد إلى تمام السلسلة اللامتناهية ، في حين أن تمام السلسلة اللامتناهية انتهاؤها .

إلى الأذهان . ومع هذا فبعض النافلين لم تفهمم البراهين ، كما ادعى الشيخ محمد عبده أن كل ما ذكره العلماء في إبطال التسلسل فمبارة عن أوهام كاذبة ، والحال أن التسلسل لاسيا التسلسل في العلل ، هو نفسه أكبر الأوهام الكاذبة^(١) وفي فصل حدوث العالم من الباب الثاني من هذا الكتاب بقية لهذا البحث .

[١] يحتمل أن يكون بين قراء هذا الكتاب من يجد التعبير « بعض النافلين » كثيرا بالنسبة إلى مركز الشيخ محمد عبده . لكن المسألة التي نعالجها متعلقة بوجود الله تعالى أم من مركز الشيخ وأجدر بأن نتكلم فيها بكل صراحة ونقابل شديد الخطأ فيها وشديد التخطئة المضاف إليه ، بقى من الشدة .. فالشيخ الذي ينكر بطلان التسلسل ولا يرى مانعا في صحته ، غافل عن أنه يسد برأيه هذا على نفسه باب إثبات وجود الله ، لأنه يظن كفاية لإبطال الرجحان من غير مرجح في إثبات هذا المطلب الأعلى ، والحال أن إثباته يتوقف على إبطال التسلسل أيضا بعد إبطال الرجحان من غير مرجح . لأن معنى لإبطال الرجحان من غير مرجح أن العالم لا يكون موجودا بنفسه بل يحتاج إلى علة موجودة ، ومعنى لإبطال التسلسل أن هذه العلة لا يجوز أن تكون محتاجة إلى العلة الموجودة مثل معلولها الذي هو العالم ، وإلا تنسلل 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 ، موجودا . ثم إن التسلسل في العلل الذي أخطأ الشيخ في تجويله وتخطئة مبطلية والذي يظن الخطى فيه المدوم موجودا بل موجودات غير متناهية .. هذا التسلسل أظهر أنواع التسلسل بطلانا . ومن هذا لم يعجبني أيضا قول من أفضله على الشيخ محمد عبده ، أعنى 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 : « وكأنهم قائلون بكونه بديها بذاته » ثم قال : « وفيه نظر لأن تسلسل العلل وإن كان باطلا عندنا أيضا لكنه باطل بالاستدلال ، فنحن نستدل عليه ببرهانيين رئيسيين برهان التطبيق وبرهان التضايك » وقال في ص التي تليها مبينا لسبب امتناع تسلسل العلل : « ان العلة الأخيرة كما تأخذ وجودها من العلة التي تقدمتها تأخذ عليها أيضا منها » فاقرب من الحقيقة حتى وصل إلى حاققتها ثم ابتعد عنها قائلا : « فلزم تحقق وسائط غير متناهية بين حدوث المعلول وعلة وهو متوقف على مضي أزمنة غير متناهية »

وإنما قلنا إنه ابتعد عن الحقيقة في قوله الأخير لأنه يؤم أن منشأ البطلان في تسلسل العلل الممكنة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة ، عدم استيعاب الزمان الماضي لسلسلة العلل غير المتناهية حتى =

فهذا التسلسل الذى يتصورون فيه وجود أمور غير متناهية مترتبة بعضها على بعض بأن يأخذ التأخر وجوده من المتقدم وتستمر سلسلة هذه الموجودات المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا إلى متقدم لا نشهده لمضيئه ومن متقدم إلى أقدم ثم إلى أقدم من الأقدم ومنه إلى مالا نهاية له فى القدم .. عبارة عن لعبة لعبها الشيطان فى عقول الغافلين ولا وجود للسلسلة ومراحلها الممتدة إلى جانب الماضى بالاستمرار والانتقال من متأخر إلى متقدم إلى مالا نهاية له... لا وجود لها لأنها سلسلة أمور لم تنته فى أى مرحلة من مراحلها إلى موجود قضى حاجته من الوجود فعلا لا تمليقا على وجود ما يتقدمه مع أن وجود ما يتقدمه أيضا معلق على وجود ما قبله وليس بناجز ، فلا موجود فى السلسلة التى يتخيل إلينا سلسلة موجودات غير متناهية يستند بعضها إلى بعض فى الوجود ولا يصح أن يعبر عنهما موجودات إذ كل موجود فيها موعوده الوجود وليس بموجود فعلا ، وفاقد الوجود الموعود له به لا يعطيه غيره وإنما يعطيه مما عنده وهو الوعد .

لا وجود لهذه السلسلة إلا فى الخيال الكاذب ، لا كما قال الشيخ محمد عبده إن كل ما قيل أو يقال فى إبطال التسلسل فن الأوهام والخيالات الكاذبة .. بل الكذب والخيال المحال فى التسلسل نفسه لا فى إبطاله ، ولو لم يكن باطلا لما أمكن إثبات وجود الله الذى ينتهى فيه سلسلة الموجودات كما قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى فى قصيدته النونية الكلامية :

== لأن الزمان لو رسمها بأن كان هو أيضا غير متناه لزال البطلان عن تسلسل العلل إلى غير نهاية ، مع أن ذلك باطل فى ذاته إذ لا وجود لسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة غير مقضية الحاجة متناهية أو غير متناهية إلا فى الوم والخيال كما أوضحناه ولا نصح لإقامة عدم تنهايتها بالفروض مقام قضاء حاجتها إلى علة الوجود ، فبطلانه فى تخيل ما ليس بعلة لكونه غير موجود ، فى صورة العلة بل فى صورة العلل غير المتناهية وما ليس بموجود فى صورة الموجودات غير المتناهية . أما عدم تنهاى الزمان فلا مانع عن القول به عند الملاحظة المنكرين لبطلان التسلسل الذى يتوسلون به إلى الاستثناء عن الواجب .

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حفت بإمكان

ولو صح 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 أيضا إلى علة الوجود لكونه من الممكنات التي تحتاج إلى علة ، كان علته شيء من أجزاء العالم الأخرى . ولا مانع من عدم انتهاء بناء المحتاج على المحتاج عنده من ينكر بطلان التسلسل في الملل الموحدة في تصور هذا المفكر عللا غير متناهية من أجزاء العالم تُقابل احتياجات غير متناهية من أجزائه إلى العلة ، ويتصور بهذا الطريق استثناء العالم عن وجود الله . فأين يذهب الشيخ محمد عبده الدافع عن التسلسل الباطل الذي يتخيله المتخيلون لإنكار وجود الله الواجب لقطع تسلسل الملل الممكنة المحتاجة إلى العلة ، وأين الأستاذ محمد صبيح مؤلف كتاب محمد عبده الذي زعم فيه تحدى الشيخ جميع شيوخ الأزهر ليثبتوا وحدانية الله فسكتوا ولم يحيروا جوابا ، مع أن الشيخ نفسه يلزمه المعجز عن إثبات وجود الله قبل إثبات كونه وحيدا في الوجود ، وإن لم يشعر بذلك المعجز وهو خطأ آخر .. ولو شعر به لما اجتأ على إنكار بطلان التسلسل بتهور 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 نحفظ به عقيدة وجود الله . بل التسلسل باطل بذاته علميا وضروريا ، كما أن الله تعالى موجود بذاته علميا وضروريا ، وسلسلة الملل 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 الملل 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 المفكرين بالضلالات .

فالفالون عن بطلان التسلسل بينون وجود الكائنات على أسباب تقدمتها في الوجود، كابينون وجود تلك الأسباب على أسباب قبلها بدرجة وقبل معلولها بدرجتين ، وهكذا دواليك ، إلى أن تتخيلوا وراء كل كائن مشهود سلسلة موجودات لانهاية لها متغلغلة في أعماق الماضي يستند كل واحد منهما إلى ما قبله من الموجودات ويستفيد وجوده من وجوده المستفاد وجوده أيضا من وجود متقدم آخر... في حين أن جميع هذه الأمور المتقدمة على ترتيب قدمها لاوجود لها إلا مستعارا غير أصلي ولا مُنته إلى أصلي يصحح هذه الاستعارات كالجنية الذهب في المثال السابق المتداول بعينه بين أيدي المستقرضين المتقدمين على مراتبهم في التقدم من غير انتهائه إلى مالك يملكه بغير صورة الاستقراض، ومثله الجنية المعين من الذهب المنتقل بين أيدي المداولين في البيع والشراء... هل يمكن استمرار هذا الانتقال وذاك التداول في ماضي ذلك الجنية المعين من غير انتهاء إلى استخراجها من منجمه وضربه على شكل من أشكال المسكوكات مع خط من خطوطها أو نقش من نقوشها. فإذا لم تسبق في تاريخ هذا الجنية الذهبي حالة غير الانتقال والتداول من يد إلى أخرى، فذاك الانتقال والتداول لأصل له لاستمرا ولامرة واحدة بل لاوجود لهذا الجنية المتداول المسكوك الذي لم يسبق تداوله بين الأيدي ضرب السكة عليه ولا استخراجها من معدنه، وذلك لأن كون تداوله بين الأيدي لانهاية له على طول الماضي يمنع الدهن عن الوصول إلى حالة ضرب السكة عليه فضلا عن استخراجها من المنجم. فكان استمرار حالة التداول في ماضيه إلى مالا نهاية له أو بالأصح إلى مالا بداية له أغناه عن الأصل والنشأ وقام مقامهما. ولكن الحقيقة انه لا أصل أيضا لانتقال هذا الجنية الذي لاوجود له، بين أيدي المداولين ، لأن وجوده عند المداول الأخير يتوقف على وجوده من قبل عند المداول الذي سبقه بدرجة واحدة ووجوده عنده على وجوده عند المداول السابق بدرجتين وهلم جرا. ولم تكن هذه التوقيفات مقضية الحاجة أبدا ، فتبقى منتقلة من حوالة سابقة إلى حوالة أسبق ومن تعليق إلى تعليق وتعويق. ولو كانت سلسلة هذه

التعليقات مربوطة بذمة المستقبل لمان الأمر وكان لها معنى معقول^(١) ولكنها تعليقات وانتقالات من الماضي القريب الفارغ إلى الماضي البعيد الفارغ. فيكون معناها عدم وجود هذه السلسلة إلا في الخيال الخادع ، كأن يقال : لو كان يزيد أم ولدته كان زيد موجودا ، فوجوده يتوقف على وجود أمه ووجود أمه يتوقف على وجود أم أمه ، وهكذا تُتصور سلسلة أمهات لا تنتهى فى أى مرحلة من مراحل القدم إلا مولودة من أم .. ومثلها سلسلة آباء غيرُ منتهية فى آيينا آدم المستند وجوده إلى خلق الله من غير أب وأم. والمقصود من المثال تصور سلسلة أمور لا يوجد التأخر منها إلا موقوفا على وجود المتقدم .. فإمى موجودات بل موقوفات الحكم بوجودها على وجود موقوفات مثلها. فهذا موجود إن وجد قبله ذاك وذاك موجود إن وجد قبله ذاك وهكذا جميع مراحل السلسلة لا وجود لها مقطوعا بل مشروطا بوجود آخر قبله لا يقطع بوجوده أيضا إلا مشروطا .. وما دامت السلسلة مشروطة من ناحية أخرى بأن لا تنتهى إلى مرحلة موجود مضبوط بالضبط لا مشروط بالشرط الذى لا تحقق له أبدا وتحققه يتوقف على انتهاء السلسلة للمشروطة بعدم الانتهاء .. وقد أكثرنا الأمثلة لإيضاح المسألة ، فإن لم تنته السلسلة فى مثال الآباء والأمهات فى آدم وحواء كما هو مذهب المصريين من أذنان داروين القائلين بإضافة الحيوانات من القروء وغيرها إلى نسب الإنسان فلا بد أن تنتهى سلسلة التولد فى مرحلة من المراحل إن لم يكن المنتهى مرحلة الإنسان فرحلة الحيوان أو الأبعد منه أيضا ... لا بد أن تنتهى سلسلة المحتاجين فى الوجود إلى التولد من شئ ، والتطور من حالة ، أو بالأعم المحتاجين إلى علة موجودة . ولا وجود للسلسلة التى لا نهاية لها إلا فى خيال الغافل الذى يظنها موجودة وقاضية حاجتها إلى علة الوجود من عدم

[١] وسيعلم القارىء فى مكان آخر من الكتاب أن التسلسل فى جانب المستقبل يختلف عن التسلسل فى جانب الماضي الذى نحن بصدد إبطاله ، ويعلم هناك أيضا سبب هذا الاختلاف .

تناهيا الذى لا فائدة فيه غير إطالة مراحل الوجود وعلاوة الوعد إلى الوعد ،
لا مراحل الوجود .

والحقيقة المجردة من الخيال أنه لا وجود لأجزاء السلسلة لا أصليا ولا مستمارا
لمدم انتهاء الاستمارة فى أى جزء من الأجزاء إلى موجود غير محتاج فى موجوديته
إلى استمارة الوجود من غيره . ولو انتهت انقطعت السلسلة فيه وما احتاجت إلى
إحالتها على ذمة الانهائية إخفاء للوجود المفقود بين أجزائها . ولهذا قلنا فى أول الكلام
إن التسلسل عبارة عن لعبة لعبها الشيطان فى عقول الغافلين ليستخرجوا الموجود من
المعدومات التى فرضوها غير متناهية ... يتصورون كأنهم إن لم يحصلوا على علة
الوجود المنشودة من معدومات تصل إليها أذهانهم فرميا يحصلون عليها فى معدومات
لا تصل إليها أذهانهم لبعدها وكثرتها .

وإذ لا وجود لسلسلة أسباب يتخيلونها ممتدة فى أعماق الماضى يكون وجود المتقدم
فيها سبباً لوجود التأخر إلى أن يأتى دور السبب الأخير المتصل بالكائن المشهود الذى
كنا وقفنا أمامه فى أول الكلام نبحث عن سبب وجوده .. فلا صحة لوجود ذلك
السبب ، ويلزم منه أن لا يصح وجود السبب الذى هو هذا الكائن المشهود والموجود
رغم عدم وجود سببه .

والعقل التابع للتجربة التى تحاول البحث عن علة وجود الكون المحتاج إليها
لإمكانه ، فى إمكاناتٍ مثله محتاجة إلى علة الوجود ولا تجدها فتزبد فى خياله عدد المكنات
التي بحثت عن علة وجود الكون فيها ، إلى ما لا نهاية له ، ثم تحاول التفتيش عن العلة
المنشودة فى هذا العدد الغير المتناهى من المكنات فلا تستطيعه .. ولكن هذا العقل المقيد
بالتجربة يقول لصاحبه لو استطعت التفتيش فى غير المتناهى لوجدت ما تنشده فلا تيأس
من الحصول عليه ما دام عدد المكنات التى تأخذ علة وجودها فى خيالك بمضها من

بعض ، لانهاية له .. فيحفظ هذا العقل القيد بالتجربة التي عجزت عن القيام بتمام واجبها ، ويُفَلِّطُ صاحبَه .

أما العقل السليم الحر 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 ، قياسا على عدم وجود هذه العلة في السلسلة المتناهية ، لاشتراكهما في بقاء آحاد كل من السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غير مقضية الحاجة إلى علة الوجود مهما زاد عددها أو بالأصح مهما زيد عددها في الخيال - ومعنى هذا أن آحاد السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غير موجودة في نفسها فضلا عن صلاحية واحد من تلك الآحاد لأن يكون علة وجود الكون المنشودة ، والباحث عنها في سلسلة الممكنات التي رتبها في خياله لا يجدها إلا محتاجة إلى علة فيطيل السلسلة عبثا وينقل نظرها من علة إلى علة تتقدمها ، وكلها محتاجة إلى علة الوجود أى مخيلة غير موجودة . والعقل السليم الحر يفهم ما لم يفهمه العقل القيد 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 ، مؤملا قضاء هذه الحاجة في سلسلة لانهاية لها إن لم يقض في سلسلة متناهية .. أن هذا الباحث يؤمل استخراج الوجود من معدومات لانهاية 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 أى شئ ، وهم يظنونونه مملوءاً بموجودات غير متناهية يعتمد بعضها على بعض فيفهم العقل السليم المؤيد بهداية الله ما في ظنهم من الخطأ الفاحش ويُصدر حكمه من غير حاجة إلى الوقوع في دوLAB التسلسل لتجربة ومعاينة ما فيه من الترهات البسباس .

وهذه معجزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة لانهاية لها.. إزاء العقل العاجز التابع للعاجز ثم المجترى* رغم عجزه عن التجربة ، على الحكم بوجود هذه السلسلة غير الموجودة ثم الحكم بتضمن تلك السلسلة المدومة لوجود علة الكون ... هذه معجزة العقل غير المقيد بالتجربة ، بمعجزته الناطقة بكون العقل أقوى وأفضل من التجربة ، الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصدنا في هذا الكتاب.. يتجلى حصول هذا المقصود العظيم في ضمن السعى لكسب قضية من أعظم القضايا التي يمتاز هذا الكتاب بحلها وأعنى بها إبطال التسلسل فيتجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين في وقت واحد متصلين ببعضهما ببعض .

هذا إيضاح ما في تسلسل العلل إلى غير نهاية من البطلان وحسبي إبطال هذا النوع الخاص فيما أنا بصده من إثبات الواجب كما أشرت إليه من قبل أيضا . وزيادة على هذا فإن الأستاذ الكبير التركي مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » عزاه إلى « رونووى به » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة أنه أبطل في كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » - عند انتقاده لمذهب التكامل وبيانه الفرق بينه وبين مذهب الخلق من حيث أن الأول لا يضع مبدأ للكائنات في جانب الماضى والثان يضعه - دعوى تسلسل الحادثات من غير أن يكون لها مبدأ ، وقال إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلا وحقيقة ، وإنه تناقض . لأن العدد إن كان موجودا حقيقة فلا يكون غير متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد إلا في الذهن ، فيُضم واحد دائما إلى العدد في الذهن ولكن لا يوجد هذا العدد حقيقة « ولعل وجه التناقض في وجود عدد فعلا وحقيقة غير متناه ، أنه يمكن ضم واحد في الذهن إلى ذلك العدد اللانتهائى الموجود في الخارج ، فيلزم من قبوله الضم أن لا يكون غير متناه لأنه غير مضموم أقل منه مضموما ، وقد كنا فرضناه غير متناه ، وهذا هو التناقض .

الحاصل أن غير المنتهى لزمه أن لا يكون لزيادة شيء فيه أو نقص شيء عنه ،

أى تأثير فى كميته فلا يزداد بالزيادة ولا ينقص بالنقص ويتساوى الحالان عليه ، وهو تناقض لعدم كون الزيادة زيادة والنقص نقصا . فإن كان للزيادة والنقص تأثير فيه - ولا سيما للزيادة - فهو متناه يستكمل نقصه بالزيادة ويزيده النقص نقصانا وقد فرضناه غير متناه فهذا خلف وتناقض .. وإلى هذا الحاصل يرجع البراهين المرتبة لإبطال التسلسل كبرهان التطبيق وغيره وكله إبطال لغير المتناهى . ويمكن إلحاق قولى هذا المستنبط من كلام « رونووى » ولا سيما قولى من قبل فى إثبات عدم إمكان أن يكون غير المتناهى مؤلفا من أجزاء متناهية ولا من أجزاء غير متناهية .. يمكن إلحاق هذه الأقوال بتلك البراهين المبطله للتسلسل مطلقا^(١) كما أن قولى الذى أطلقت أنفاسى فيه وفى تمثيله بسلسلة الأصفار وسلسلة الاستقراض وسلسلة الاستناد وغيرها، برهان تحليلي لإبطال تسلسل الملل الذى بطلانه متفق عليه بين الفلاسفة القدماء والمتكلمين .

والذى ذهب إليه الفيلسوف الغربى الحديث رجوع إلى مذهب علماء الإسلام المتكلمين المختلفين عن الفلاسفة القدماء فى اشتراط استحالة الأمور اللامتناهية بشرط ترتبها واجتماعها فى الوجود ، ومذهب المتكلمين استحالة الأمور اللامتناهية الوجوده فعلا من غير اشتراط ترتبها واجتماعها فى الوجود .

ونقل المؤلف التركى المار الذكر عن « رونووى » أيضا أنه أثبت فى كتابه المسمى « مونادولوزى » استحالة وجود الأمور اللامتناهية فعلا . ولا أدرى أنه ذكر فى كتابه هذا لإبطال وجودها ما زاد على ما ذكره فى كتابه السابق . أما المتكلمون فطريقهم فى إبطال اللامتناهى إجراء برهان التطبيق عليه الذى نقبوا فى تدقيقه

[١] ومن العجب المدهش أن كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة والفائز منها بالجائزة الأولى ، كان يرى هنا الباطل المتوصل به إلى إغناء العالم عن وجود الله ، أهنى تسلسل الملل إلى غير نهاية ، أدل على قدرة الله تعالى اللامتناهية . كما سبق ذكره (الجزء الأول ١٩١)

وأمهـو افي الكلام إمـهـا بايـمـل قارىـ هذا الزمان . لكنـى اذ كـر له طـريقـا مـوجـزة مـسهـلة التناول فأقول : لو وُجـد أـمـور غـير مـتـنـاهـية فـعـلا لأخـذنا شـيـئا مـنـه ثم قارنـا الباقـى بالمـجمـوع المأخـوذ مـنـه فإن تـساوـيا في المـقدار كان الجـزء مـساوـيا للـكـل أو الناقص للزائد وكلاهما محال متضمن للتناقض وإن نقص الباقي عن المجموع لزم تنهاى الناقص وهو ظاهر وتنهاى الزائد أيضا لكونه زائدا على الناقص بمقدار مأخوذ ممتناه ، والزائد على المتناهى بمقدار ممتناه ممتناه .

لا يقال لانسلم بلزوم تنهاى الناقص حتى يترتب عليه تنهاى الزائد أيضا لإمكان أن يكون الزائد والناقص غير متناهيين مع كون أحدهما أكبر من الآخر . لأنـى أقول اللامتـنـاهـى بآبـى أن يـكـون صـغـيراً أو ناقصاً ، فالقول بكون الزائد والناقص غير متناهيين رجوع إلى القول بتساويهما فيلزم إيمان أن لا يكون الزائد زائداً والناقص ناقصاً وهو تناقض ، أو يلزم تنهاى الناقص أولاً ثم تنهاى الزائد كما ذكرنا وهو تناقض أيضا لكونه خلاف المفروض الذى هو وجود أمور غير متناهية .

فتبين من هذا أن تسلسل العلل الذى واجبنا إبطاله لإثبات الواجب مستحيل بوجهين الأول استحالة وجود أمور غير متناهية مطلقا حيث يبطله برهان التطبيق الذى اختصرناه آنفا ، والثانى استحالة وجود شئ معلقا بوجود سلسلة أمور كل جزء منها معلق وجوده على وجود ما قبله سواء كانت سلسلة المعلقات متناهية أو غير متناهية ، لعدم استناد وجود أى منها إلى علة موجودة ناجزة الوجود بل موجودة بشرط وجود علة لها أيضا قبلها . وسلسلة كهذا لا توجد إلا فى الخيال لعدم تحقق علة وجودها . وعدم التحقق يظهر جليا فى السلسلة المتناهية ، فيفهم منه عدم التحقق فى السلسلة غير المتناهية أيضا إذ لا فرق بينهما سوى كون علل الوجود الخيلة متناهية فى السلسلة المتناهية وغير متناهية فى غير المتناهية . ومعلوم أن عدم التناهى فى عدد الخيلات لا يجعلها موجودة حقيقة .

هذا، ويمكن أن يذكر في تسلسل العلل الممكنة إلى مالا نهاية له الذي عُنينا بإبطاله هنا أكثر من تسلسل أمور غير متناهية مطلقا، محذور آخر غير بطلانه في ذاته وعدم إمكانه لتضمنه عدم وجود تلك العلل المفروض وجودها، ولاستلزامه محالات أخرى كما بينا كل ذلك فيقال :

لو كان كل حادث في العالم يستند إلى علة وتلك العلة إلى علة أخرى وهلم جرا إلى أن تتسلسل العلل الممكنة ولم تنته إلى العلة الأولى الواجبة التي لا تحتاج إلى أخرى والتي تنتهى فيها السلسلة، فمع عدم إمكان هذا التسلسل لو صرفنا النظر عنه وفرضناه ممكنا لكانت العلل المتسلسلة كلها عللا حقيقية مختلفة يمكن أن يهدم بعضها ما بناه بعض ولا تبقى رابطة منتظمة بين ماضى العالم وحاضره وغايه . أما على تقدير انتهاء العلل واستنادها جميعا إلى علة واحدة حقيقية فيكون ما عداها من العلل المتأخرة الترتبة عللا عادية متوسطة جارية على الخطة التي رسمتها العلة الأولى الحقيقية وهي تبقى لكونها واجبة حين نزول العلل السائرة بعضها إثر بعض ، وتبقى هيمنتها على الكائنات فتركز الوحدة في الحكم والتدبير والتقدير ويدوم الانتظام والانسجام .

اعتراضات « كانت »

ثم إن الفيلسوف « كانت » كما انتقد دليل إثبات الواجب الذي عُنينا بتقريره وإيضاحه والدفاع عنه ، بتوقفه على إثبات بطلان التسلسل في العلل الممكنة إلى مالا نهاية له وإدعاء امتناع إثباته - وقد أثبتنا نحن بطلانه ولله الحمد بما لا تبقى بعده شبهة لما قل وذكرنا أيضا رد الفيلسوف « رونووييه » في هذه المسألة على « كانت » - هذا الفيلسوف أعنى « كانت » كما انتقد هذه النقطة من الدليل المذكور قريبا ومفصلا ، انتقد منه المقدمة القائلة بأن لكل حادث علة، مدعيا أن تلك المقدمة لا قيمة لها في غير المحسوسات.

وهذا يُعَدُّ طمنا من الفيلسوف « كانت » من غير مبرر، في كلية مبدأ العملية الذى أجمع عليه العقلاء، كما عاب ذلك عليه جمهور فلاسفة الغرب لا سيما « رونووى به » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة .

وأنا أقول : هذا الاعتراض الموجه إلى صلب أشهر دلائل لإثبات وجود الله والذى لو صح لقضى عليه ، يجب أن نقف في تدقيقه وقفة الاهتمام . والذين نقلوا اعتراض « كانت » ليجيبوا عليه ويدافعوا عن الدليل اجتزأوا بعدم تسليم اختصاص مبدأ العملية بالعالم المحسوس . ونحن نؤكد أولا أن دليل إثبات الله يقوم على أساس مبدأ العملية . فإذا تخيّلنا القضية القائلة بأن لكل حادث علة عن دليل وجود الله وقطعنا صلتها به ينهار الدليل من أساسه . لكن هذه النتيجة أعنى قطع صلة العملية بمسألة وجود الله لا إمكان لها لكونها تؤدي في وجود الكائنات إلى الرجحان من غير مرجح الذى يتضمن التناقض، فهل وجود العالم الذى لا ضرورة فيه لكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم على السواء ، مستغن في وجوده عن علة ترجح له الوجود ؟ وإذن فما هو دور مبدأ العملية الذى اعترف به العقلاء، في المطالب الفلسفية ؟ .

ثم إننا نلفت إلى ما في هذا الاعتراض من الغموض والإبهام . فإذا مراد « كانت » من ادعاء أن مبدأ العملية ليست له قيمة في غير هذا العالم المحسوس ؟ واللازم الضرورى أن يجرى مبدأ العملية القائل بأن لكل حادث علة، في كل حادث فلا يحدث حادث من دون علة لحذوئه . فإذا يكون إذن تملق اعتراض « كانت » الفرق بين المحسوس وغيره بهذه القضية المأخوذة في دليل إثبات الله ؟ أليس في العالم المحسوس حادث ؟ فإن كان واحتاج إلى العلة باعتراف « كانت » في المحسوسات ننقل الكلام إلى علتها وإن كانت حادثة أيضا ومحسوسة احتاجت هي أيضا إلى علة . وهكذا حتى تنتهى إلى علة قديمة لا تحتاج إلى علة وهو المطلوب أو تتسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية . وقد علمت أن هذا التسلسل محال .

وإن كان مراد « كانت » من اعتراضه أن العلة القديمة التي تنتهى إليها الملل الحادثة لقطع التسلسل، خارجة عن العالم المحسوس وكان معنى هذا إحداث شرط من عنده في مبدأ العلية هو كون الملل والعلة كلاهما من المحسوسات ، فمع أن هذا الاشتراط لا مبرر له غير محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله ، يرد عليه أن سلسلة الملل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علة ، تكون متضمنة لاحتياجات غير مقضية ما لم تنته إلى علة قديمة غير محتاجة وإن لم تكن هذه العلة القديمة نفسها من العالم المحسوس . ومعنى كون تلك الاحتياجات غير مقضية عدم وجود سلسلة الملل الحادثة في نفس الأمر حتى ولا علة واحدة منها (وقد أوضحنا ذلك بأمثلة عدة تزيل كل شبهة في بطلان هذا التسلسل ، فضلا عما أريناه من نموذج الباطل في السلسلة المتناهية) فإذا لم ينتقل من هذه الحوادث التسلسلية المحتاجة إلى قديم غير محتاج ، كما ادعى « كانت » لعدم كونه من المحسوسات التي هي محل تطبيق مبدأ العلية على زعمه ، لزم أن يبقى الحادث المحسوس الذي بحثنا عن علته من غير علة ، فلا يجرى مبدأ العلية بالنظر إلى الشرط الذي بنى عليه « كانت » اعتراضه ، في العالم المحسوس أيضا، في حين أنه معترف بجريانه فيه ومدع لاختصاصه به وهذا خلف .

ولا يستطيع « كانت » أن ينهض من تحت هذا النقد القاسى المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علة قديمة محسوسة أو غير محسوسة وبين لزوم بقاء الحوادث المحسوسة التي يسلم كانت بحاجة إلى العلة ، من غير علة . وخلاصة انتقادنا أن حصر مبدأ العلية في المحسوسات لا ينفع كانت في نقض الدليل الذي أقنأه لإثبات وجود الله .. لا يستطيع النهوض من تحت هذا النقد إلا إذا اعتبر تسلسل الملل الحادثة إلى غير نهاية محتاجة إلى العلة ، علةً وادعى كون التسلسل في الملل لم يثبت بطلانه كما بنى عليه اعتراضه الأول ، وذلك خطأ آخر منه فضلا عن خطئه في جعل هذا الاعتراض الثانى المتعلق بمبدأ العلية اعتراضا مستقلا عن اعتراضه الأول المتعلق بالتسلسل .

ومن اعتراضات « كانت » القريبة أن قضية « الله موجود » إن كانت من القضايا التحليلية^(١) فلا يزيد محمولها شيئا على موضوعها وإنما 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 وإنما لزوم التناقض عند نفي المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية .

والاعتراض موجه إلى قولنا « الله موجود » أكثر من أن يكون موجها إلى دليله فيمد اعتراضه عليه « معارضة » على التعبير المعروف في علم آداب البحث والمناظرة وهي إقامة الدليل على ضد الدعوى المثبتة بالدليل من غير تعرض لدليل المثبت . فيكون تعلقها بالدعوى مباشرة وبالدليل مصادمة .

ثم إن هذا الاعتراض أوردته « كانت » على الدليل الوجودي من أدلة وجود الله المستنبط من مفهوم « الله » المتضمن لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال . وقد تمسك به غير واحد من فلاسفة الغرب وفيهم الفيلسوف ديكارت ولم يخل من غرابة التفكير ، كما سيجي بيانه ، ومن أجل ذلك لا نستغل هنا بذكره ولا بذكر الاعتراضات الموردة عليه . إلا أنه لما كان اعتراض « كانت » عليه من قبيل معارضة الدليل بالدليل ومع هذا فهي تمس دعوى ديكارت التي هي دعوانا أيضا ،

[١] وهو يسمى القضايا التي يدخل تصور محمولها في تصور موضوعها أو تصور موضوعها في تصور محمولها أو تصور كل منهما في تصور الآخر ، قضايا تحليلية وبعد أكثر البديهيات منها ويسمى القضايا التي لا يدخل شيء من تصور موضوعها أو محمولها في تصور الآخر ، قضايا تركيبية . وبسبب دخول أحد طرفي القضايا التحليلية في الآخر لا تجوز المناقشة فيها إذ يكون إنكارها مستلزما للتناقض ، والمعروف عند المنطقيين أن القضايا التي يسميها « كانت » قضايا تحليلية قضايا لفظية خالية عن الحكم كالقضايا المؤلفة من التعريف والمعرف ولا شك أن قولنا « الله موجود » ليس من هذا القبيل

أكثر من مساهمها الدليل كما أشرنا إليه ، كان من واجبتنا أن لا نُغفل اعتراض كانت هذا أيضا من غير جواب فنقول :

قد ذكرنا أن دليل ديكارت هذا الذى اعترض عليه كانت لم يكن خالياً من الغرابة وسلبها من المآخذ .. ولكن اعتراض كانت عليه أغرب منه لأنه إن صح فلا يقف عند سدّ الطريق في وجه إثبات هذا المطلب أعنى قولنا : « الله موجود » فحسب ، بل يسد الطريق في وجه كل قضية يُطلب إثباتها ضرورياً ، بتطبيق ما قاله هو نفسه اعتراضاً على قولنا « الله موجود » عليها . لأنها إن كانت من القضايا التحليلية فلا يزيد محمولها على موضوعها وإنما تكون بمثابة التكرار ، 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 خاص بالقضايا التحليلية . و خلاصته 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 أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لكن الدليل الذى أقنأنا عليه أسفر عما في نفي هذه القضية من التناقض في تصور وجود العالم ، مرة في لزوم الرجحان من غير

[١] فيه أن نفي المحمول عن الموضوع في قضية « الله موجود » إن لم يستلزم التناقض مباشرة أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لكن الدليل الذى أقنأنا عليه أسفر عما في نفي هذه القضية من التناقض في تصور وجود العالم ، مرة في لزوم الرجحان من غير مرجح إن كان وجوده من غير علة ، ومرة في تسلسل العلل إن كان وجوده لعله محتاجة إلى علة . وقد سبق ردنا على نقد « كانت » الموجه إلى هاتين النقطتين

مَرَّحِج ، إن كان وجوده من غير علة ومرة في تسلسل العلل ، إن كان وجوده لعله محتاجة إلى العلة . وقد سبق ردنا على نقد كانت الموجه إلى النقطتين المذكورتين .

وأنا الذي يرى القارئ تحسكي في هذا الكتاب بالفيلسوف « كانت » أحسن من اعتراضه هذا أنه ينكر المنطق الصوري الاستنتاجي ولا يعترف إلا بالمنطق الاستقرائي^(١) فكانه يدعى انحصار القضايا الضرورية التي يستحيل خلافها في البديهيات . أما القضايا الثابتة بالدليل فلا تبلغ مبلغ الضرورة كالمسائل الثابتة بالتجربة . من هذا أنكر ثبوت وجود الله بالدليل العقلي النظري وكان يعيل إلى إثباته بالتجربة لو لم يعتذر ، ولو أمكن إثباته بها كان إثباتا 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 المعترفين باليقين البرهاني علاوة على اليقين البديهي نقول مع الفيلسوف الكبير « لينتز » : « إن اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على حقائق متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة مفردة » كما في « المطالب والمذاهب » .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة التي لا تتناسب مع مركزه في الفلسفة أن واجب الوجود الذي يثبتته الدلائل السكيانية — وهو ما ذكرناه وعولنا عليه — لا يدل على وجوب وجود الله الذي هو الأكمل لاحتمال أن يكون الواجب وجوده اللازم للدلائل بمجموع الكائنات أو المادة .

وفيه أن مجموع الكائنات إن لم يكن حادثا فعلى الأقل يشتمل على الحادثات ، والمجموع المركب من الحادث وغيره لا يمكن أن يكون قديما بله أن يكون واجبا . أما المادة فقد كان الماديون قبل النظرية الجديدة القائلة بفناء المادة يدعون أزليتها وأبديتها

[١] وإنك ترى في هذا الكتاب النقل عن كانت في البناء على المنطق الصوري الذي هو المنطق الحقيقي الكبير ، والحق أن في فلسفته اضطرابات .

وكذا نحن لا نسلم لهم بذلك، مع أن الأزلية والأبدية لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما يتناقى الوجوب وهو احتياجها إلى الصورة وعدم وجودها مستقلة عنها فكيف يكون الأكل هو هذه المحتاجة ؟ ثم إن المادة قابلة لا فاعلة والمقصود من دليل إثبات الواجب هو البحث عما يكون علة أولى لوجود الكائنات ومبدأ له . وما هو الفائدة في إثبات وجوب وجود المادة التي ليس من شأنها الخلق والإيجاد لكون المطالبة من أخص أوصافها عند جميع أهل العلم ، فلو أن المادة فرض كونها واجبة الوجود - وهي بهذه الحالة - لكننا في حاجة إلى إثبات واجب آخر له مؤهلات الخلق والإيجاد وهو الذي يدل الدليل على وجوب وجوده بدافع العملية ، ولا يدل على وجوب وجود شيء لا يضمن ولا يبنى في قضاء حاجة الكائنات إلى علة وجودها . فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات ولا تكون علة الوجود لها بمعنى موجودها .

« ديكارت » و « كانت »

اعلم أن الرأي العام بمصر المثقفة ثقافة جديدة أخطأ ولا يزال مخطئاً إلى نشر هذا الكتاب في تلقى فلسفة رجلين من أقطاب الفلسفة الغربية . وهما « ديكارت » الفرنسي و « كانت » الألماني . ومعنى هذا أن فلسفتيهما أو بالأصح أن فهم المثقف المصري لفلسفتيهما كان من أهم أسباب ضلاله في فهم موقف الدين من العقل والعلم، ذلك أنه تعلم من فلسفة « ديكارت » أن يشك في كل شيء حتى في دينه حتى في وجود الله ، وتعلم من فلسفة « كانت » إبعاد العلم والعقل النظري من المسائل الدينية . وليس له أي معذرة في تعلمه الأول أعنى خطأه الأول وإن كان له بعض المذر في تعلمه الثاني وأعنى خطأه الثاني، لأن فلسفة « ديكارت » ليست مما ينبغي أن يعبر عنها بفلسفة الشك ولأن ديكارت زعيم الشاكين والمشككين للناس في الله ، بل هو بالعكس في طليعة المؤمنين بالله

الموقنين إيقاناً يجعله أساس العلم ، بله أن يجعل الإيمان بالله منافياً للعلم مع الجاهلين الجاهلين . وإنى جد معجب بإيمان هذا الرجل العظيم الذى يكفىك شاهداً لعظمته فى إيمانه وعلمه قوله :

« إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود وهو مبنى اليقين النظرى : فنحن نعرف وجود الإدراك ووجود الله الذى يُستنتج منه بلا واسطة معرفةً بديهية : وأما وجود العالم فإنما نعرفه بالصدوقية الإلهية « ورأسيته »^(١) الطالب والمذاهب « أبولثرانه » ص ٦٨ من الترجمة التركية .

وهذا الرجل من كمال إيمانه بالله لا ينتقل إلى إدراك وجود الله من وجود العالم كما هو الترتيب فى الاستدلال المعروف ، بل يكمسه ويقول : « من جراء كون الله موجوداً فالذى أعرفه جلياً وواضحاً (كوجود العالم) حق » .

ويقول : « إن الله ليس خالق الوجود فحسب ، بل خالق الماهيات أيضاً »^(٢) وهو الذى خلق فى ضمن خلق الماهيات الحقائق أيضاً أعنى العلاقات المنبثقة من الماهيات ، مثلاً إنه خلق المكان والفضاء وخلق مع الثلث الحقائق الهندسية المنبثقة من هذه الأمور^(٣) كمساواة زوايا الثلث الثلاث لقاعدتين « الطالب والمذاهب ص ٢٦٢ .

[١] يقول : إن لنا ميلاً لا قبل لنا برده يدفعنا إلى التصديق بوجود الأجسام فهذا الميل فىنا من الله . فلو لم تكن الأجسام موجودة فى نفس الأمر لكان الله قد خدعنا

ويقول أيضاً : « كما أننا لا نراجع الاستدلال فى كل وقت ، نضطر إلى الوثوق بما ذكرتنا فى الاطمئنان بكوننا أدركنا الشيء الفلانى من قبل إدراكنا أننا ، مع أنه لا ضمان لإخلاص ذاكرتنا لنا سوى الصدوقية الإلهية . فالخلاص أن الله تعالى مبدأ اليقين » الطالب والمذاهب ص ٢٦٤

[٢] رد على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الماهيات غير مجمولة وأن الله تعالى ما جعل الشمس مشدداً ولكن جملة موجوداً .

[٣] وإن كان « لينتر » يستغرب هذا القول من ديكارت قائلاً : « مما يلحق بفرائب الآراء والمذاهب استناد ديكارت خلق الحقائق الأزلية إلى الله . أجل إن الله هو أصل الحقيقة أيضاً =

وفيه أيضا نفسها: «إن ديكارت كان يعظم قدرة الله تعالى غاية الإعظام فلا يكتفى بجعل الله خالق العالم بل يجعله أيضا خالق الحقائق الأزلية وخالق القوانين المنطقية^(١) ويقول لو كان فيا وراء الله وفوق الله نظام حقيقة غير مخلوق لازم انقياده تعالى لبعض الأشياء كما انقاد «زويتر» «لسكيتس» فإذا كانت زوايا المثلث الثلاث مساوية لزواويتين قائمتين، وإذا لم يكن جبل بدون واد، فإنما كل ذلك لأجل أن الله شاء أن يكون كذلك».

هذا هو «ديكارت» وهذا مذهبه العظيم في الله العظيم^(٢) أمامسألة الشك الشائمة

= ولولاه لما تحقق أى شئ، ولما أمكن، ولا ريب في أنه لولا الله لما تأسست الهندسة إلا أن الذى جعل الحقائق الأزلية حقائق هو علم الله وليس لإرادته مدخل فيه. «المطالب والمذاهب» ص ١٨١ أقول لا يخفى ما في قول ليبنتز الذى هو أيضا من أكبر فلاسفة الغرب من عرفان وأدب عظيمين لزاء مقام الألوهية حيث يسند جعل الحقائق الأزلية حقائق إلى علم الله بعد فك رابطتها من إرادته مع أن «الجعل» الذى هو شأن الإرادة لا يكون من شأن العلم فيلزم أن لا يكون جاعل الحقائق علمه أيضا إن لم يكن لإرادته. فكأنه يقول. لولا أن الله تعالى علم الحقائق الأزلية حقائق لما علمناها حقائق.

[١] في هذا القول عبرة كبيرة وعظة مرة للمستهينين بالمنطق من الكتاب المصريين الذين سبق ذكرهم في أمكنة من الكتاب. لأن الفيلسوف يذكر ما يذكره أمثلة لعظميات الحقائق الثابتة أزلا وأبدا. وإنى أبه أولئك النافلين على أن المنطق الذى يكبره ديكارت هو المنطق التجريدى الذى يستهينون به لأنه المنطق الأصلى الكبير الذى لا يقبل التغيير.

[٢] وأما فلسفة ديكارت القائلة بقدرة الله تعالى حتى على المستحيلات كما قرأته في كتاب صديقى الدكتور عثمان أمين: «ديكارت» فبى وإن كانت دالة على عظمة عقيدة الرجل في الله العظيم ومثالا آخر من أمثلتها لكننا نحن لا نشأ به في هذه الفلسفة، بل نكتفى بأن نقول مع علماء الإسلام التكمليين الذين يزعمون كل ما يقولون: «إن الله قادر على جميع الممكنات» إذ لولا المحال لانهارت القضايا اليقينية المبرهنة لأن براهينها تم بالانتهاء إلى المحال الباطل على فرض عدم تسليمها، ومنها البرهان المثبت لوجود الله، فيقال: لو لم يكن الأمر كذا لزم التناقض وهو محال فيتهدى الكلام عنده.. فلولو المحال لما تسنى لنا إثبات وجود الله بدليله. =

وموقف ديكارت منها فهي أن ديكارت لم يضمها لإثارة الشك في كل شيء ، وكيف تُتصور إثارة الشك في كل شيء ممن رأيت مبلغ يقينه من نصوصه التي أوردناها، وإنما وضعها لهدم صرح الشك الذي كان الحسبان يون أسسوه في القلوب، وقد عرفت مما سبق وستعرف مما سيأتي تسلط الحسبانبة المتوارثة من الفلسفة اليونانية على أفكار الفلاسفة الغربيين، لاسيما المسيحيين منهم وعرفت واستعرف تخلص فلاسفة الإسلام المتكلمين منها قبلهم بكثير ، فكان ديكارت أول من دك دعائم الشك في الغرب وأبعده عن الفلسفة . وكان من حداقته أنه جعل الشك نفسه الذي لا شيء يُسلم به سواء عند الربيين ، يهدم الشك، فقال لهم: «إني أشك فأدرك» لأن الشك نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين الإيجاب والسلب «ثم أدرك من هذا أنى موجود» ولو لم أكن موجودا لانتفى شكى وإدراكى المندمج فيه بانتفاى، مع أنى قلت لكم إنى أشك وأنتم معاشر الربيين صدقتمونى فى قولى هذا. فوضع ديكارت أساس العلم تجاه داء الشك الزمن مستخلصا دواءه من نفس الداء وحصل على أول يقين من إدراك الإنسان وجود نفسه فقال: «إن قضية «أدرك فأنا إذن موجود» حقيقة بديهية . فليس هو الرجل الذى يشك فى كل شيء كما زعم الزاعمون عنه بل الذى استخرج حتى من الشك حقيقة متحققة .

وأفاد «لينتز» أفضل الفلاسفة المنسوين إلى مدرسة ديكارت الجواب الذى وضعه ديكارت لحل مشكلة الشك الزمنة، فى هذا الأسلوب: «شكى نفسه لايسع أن أشك

ولا يقال ردا علينا: لم لايجوز أن يكون المحال بالنسبة إلينا نحن المبرهين، ممكنا بالنسبة إلى الله القادر على كل شيء فلا يكون التناقض باطلا لعدم كون الجمع بين النقيضين محالا على الله . لأناقول جوابا عليه : نص القرآن القائل بموم قدرة الله على كل شيء ، مقيد عند علماء الإسلام بكل شيء ممكن فيستثنون المحال من «كل شيء» استثناء عقليا . والذى نسميه المحال يلزم أن يكون محالا عند الله وعند الناس ، لأنه المحال فى الواقع ، وليس بمحال ما يعجز عنه ذوو القدرة الضعيفة . فلولا ذلك المحال الحقيقى ولولا التناقض من أمثلته المشهورة القليلة جدا ، بأن يكون ممكنا عند الله على مقتضى فلسفة ديكارت لا نسد طريق لإثبات الواجب ، وانجر إعظام قدرة الله لهذا الحد الغير المعقول ، إلى إعدام الله .

في وجود نفسى حتى في الوقت الذى آخذ أشك في وجود كل شئ* .

أجل إن ديكارت هو ذلك الفيلسوف الوحيد الذى ألغى ثنائية العقل والإيمان المنتقلة من فلسفة القرون الوسطى التى تأثرت من النصرانية فأدخلت الإيمان في نظرية اليقين ركنًا جديداً، بحجة أن العقل لا يتخلص من الحسابية في اكتساب اليقين^(١) فيحتاج إلى دعمه بالإيمان المبني على الإرادة^(٢) وكان هذا في الحقيقة توهينا للعقل أكثر من دعمه، لاتهمه بالمعجز وتفضيل قوة الإيمان على قوته^(٣) وكان أصل دافع فلاسفة القرون الوسطى إلى هذا المذهب تأثرهم بالنصرانية المتنافية مع العقل فزين لهم الخط من مرتبة العقل لتسلم النصرانية من نقده. قال « بول رانه » : يفهم أن القرون الوسطى لم توفق في عملها ولم تستطع تأليف العقل بالإيمان فسمى لتغليب الثانى على الأول* .

فجاء ديكارت فألغى ثنائية العقل والإيمان باطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه وخلصه من الحسابية قاضيا على الشك بصلاح مأخوذ من الشك فابتدأ به دور جديد ،

[١] كانت فلسفة اليونان ابتدأت بالحسابية الأذرية . فقد كان « هراقليط » و « پار منيد » و « امبادوقل » و « ديمقراط » و « أناكساغور » متفقين على إنكار صدوقية الحواس ، ثم استختمها فلسفة « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » وبعدهم استؤنفت الحسابية من جديد وكان أشهر رجالها « بيرون » و « كارنه آد » . وكلتا هاتين الحسابيتين تسمى الحسابية القديمة . ثم ظهرت نظرية « شبه اليقين » بآنديوكوس و « جيجرون » ثم عقبها الحسابية الجديدة وأصحابها « بطليموس » و « دوجيرن » و « أنه زبده م » و « أغريبا » و « سكتوس أميريكوس » . إلى أن جاءت النصرانية فأدخلت الإيمان ركنًا في نظرية اليقين ثم ألغاه « ديكارت » كما بينا . وعادت الحسابية بعد عهد ديكارت أيضا المنهج الأخير للعقل من الشك . وتسمى الحسابية الأخيرة أو حسابية « هيوم » . وليست الفلسفة المعنوية ينفيد عنها وإن اشتهر « كانت » من زعماء المعنويين ، بتخليص العلم منها . وسيجيء درس هذه المباحث درسًا مشبعًا إن شاء الله .

[٢] كان « سنت انسلم » يردد ويؤكد قوله : « أؤمن لأنهم لأنى لا أنهم أن لم أؤمن

[٣] أما ضم الإذعان في الإيمان الدينى المعتبر عند أكثر علماء الإسلام ، إلى التصديق المنطقي

الذى هو فعل العقل ، فذلك لم يكن منهم استصغارا لقوة العقل وذهابا إلى حاجته للتأييد بل قصدا إلى جعل الإيمان من الأفعال الاختيارية الصالحة لأن يكلف بها الإنسان .

وانتهت القرون الوسطى التي جعلت الإيمان أصلاً في اليقين والعقل تابعاً له فكان ذلك ضربة على النصرانية طبعاً ، فظن مقلدو الغرب منا الذين تعلموا الدين أيضاً منه رغم كونهم مسلمين ، أن منهج « ديكارت » أضر بدينهم كما أضر بالنصرانية ، وهم مخطئون في فهم موقف دينهم من فلسفة ديكارت وفي فهم حقيقة هذه الفلسفة . ففي خطأهم الأول أساءوا الظن بالإسلام وفي خطأهم الثاني أساءوا الظن بالعقل واتبعوا فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من المسيحية^(١) مع أننا نحن قد دافعنا لحساب الإسلام في هذا الكتاب عن حقوق العقل طبق ما فعله « ديكارت » وسندافع أيضاً وإن كان دفاعنا عنها إزاء منكريها من طراز آخر .

فليُنظر القارىء مما فعلنا ونفعل في الدفاع عن العقل ، بُعدَ موقفى الإسلام والنصرانية بعضهما من بعض ، وليَقضِ العجب من غفلة الشرقيين الذين التبست عليهم النصرانية والإسلام حتى ترى بعض المعنّين منهم في الغفلة يعميئون الإسلام بكونه محصول القرون الوسطى ، وهذا أيضاً محض تقليد منهم لحركة التجديد المتأثرة على النصرانية وتطبيقاتها على الإسلام بغير أى حق ، فإذا انتقد النصرانية نافقوها بابتنائها على فلسفة القرون الوسطى الواضحة للعقل تحت تابعية الإيمان كان لهذا النقد معنى معقول ، لكن الإسلام لآعلاقة له بالقرون الوسطى غير الاقتران الزمانى . أما فلسفته فيما كس فلسفتها حتى يصح القول بأن الإسلام تقدم بتجديده المعطى للعقل حقّه على التجديد الذى ابتدأ بعهد « ديكارت » .

ومن العجب أن المثقفين بمصر وفيهم بعض أقطاب الأزهر ومجلة الأزهر - كما اطلع القارىء عليهم من نماذج المستشهدات المنقولة عنهم فيما سبق - بعثوا من جديد ثنائية

[١] وفيما سبق ذكره من محاولة الأستاذ فريد وجدى تنزيل قيمة الدلائل العقلية بحجة أنه يكثر فيه الخطأ ، نزعة إلى تلك الفلسفة .

العقل والإيمان التي عاشت في القرون الوسطى النصرانية ثم أماتها ديكرت وقبله الإسلام . ومما زاد في العجب أن الثنائية القديمة كانت ضد مصلحة العقل لتأييد الإيمان والثنائية الجديدة تُحدث ضد مصلحة الإيمان أو بالأصح ضد مصلحة الإيمان والعقل معا . وقد ذكرنا كل ذلك من قبل . وكان منهج الشك المنسوب إلى فلسفة ديكرت لتأييد العقل ضد الإيمان الأعمى فبات الأساتذة النافلون منا يستخدمون ذلك المنهج لتشكيك الأذهان في مقررات العقل .

بقي أن يقال لنا كيف يأتلف ما قلتم عن فلسفة ديكرت إنه ألغى ثنائية العقل والإيمان بإطراح الإيمان ، مع ما قلتم عنه أيضا إنه في طليعة المؤمنين بالله ؟ والجواب أنه لم يطرح الإيمان مطلقا وإنما طرحه ركنا في نظرية اليقين وسندا للعقل في إدراك الحقائق ، فليس العقل عنده تابعا للإيمان بل الإيمان تابع للعقل . ألا يرى قوله . « إن قضية أدرك فأنا إذن موجود حقيقة بدسبية ، وهذه الحقيقة لاتسقط في أى زمان بساحة الذائكة ولا تزال غير فاقدة لبدايتها حتى تصل إلى الله فإذا وصلت إليه تُيقن أن العقل أنشئ لفهم الحقيقة ، ويتضمن هذا اليقين المقدمات المستخدمة في إثبات وجود الله أيضا » المطالب والمذاهب « ص ٦٨

قال « بول ثانه » ص ٢٤٣ « في الفلسفة الأخيرة تلزم دائما مراجعة «ديكرت» في مبتدأ جميع المطالب والمباحث . وفلسفة ديكرت وإن كانت مركبة من عناصر كثيرة مقتبسة من القرون الوسطى والمتقدمين إلا أن له طريقا يخص شخصه تماما بديما جدا وهو طريق « الاشتباه ومعيار التبين » يعنى أن يشك في كل ما ليس بمبرهن عليه ^(١) ولا يُقبل ما عدا الظاهر بذاته أو بغيره « ثم ويدان » على أنه مبرهن عليه .

[١] نلفت الفارنى إلى هذا القيد في منهج الشك المنسوب إلى ديكرت ! فهو لا يوصى الشك في كل شئ بل في كل ما ليس بمبرهن عليه وهو المراد أيضا من المطوف « باو » في قوله =

« وفي الحق ان فلسفة القرون الوسطى أيضا تطبق هذه الطريق فيبتدىء
« سنطوماس » في « سوم أولوزيك » بإيراد سؤال « هل الله موجود ؟ » ثم يقول
من غير تردد : « وليكن جوابنا بالنفي » فيظهر أنه وضع جميع الحقائق حتى وجود الله
في موضع الشك ولم يقبله إلا بعد الجواب على الاعتراضات الموردة وبني حقيقته على أدلة
بينه . إلا أن هذه الطريق التي لا تخلو عنها أي فلسفة قد طبقها سنطوماس وسائر
الفلاسفة تطبيقا لا شعوريا . أما ديكرت فشمر بها وفذلكها ووضعها في شكل
الدستور ، ومن جراء ذلك استحق أن يعد واضع الفلسفة الثاني .

« والنقطة الجديدة الثانية في فلسفة ديكرت كونه قد أخذ موجودية الإدراك
على أنها الحقيقة الأولى فشئ من وجود الذهن المدرك « النفس الناطقة » قائلا :

« ولا يقبل إلا الظاهر بذاته أو بغيره » فهل يشبه هذا ما فهمه كاتب جريدة « السياسة » (الطبعة ١٠٤٠)
من منهج ديكرت فيما كتبه عن البعثة الأزهرية إلى أوروبا قائلا : « انهم سيواجهون مشقة أول أمرهم في
التوفيق بين مقتضيات هذا المنهج وما توجب عليهم دراساتهم الأزهرية وأى مشقة أكبر من أن يطالب
الإنسان ليكون بحثه علميا صحيحا بأن ينكر كل ما يعرف وأن لا يثبت شيئا على أنه علمي إلا إذا قام
عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » فكأن أعضاء البعثة لم يبق عليهم في دراساتهم الأزهرية
شيء مما قام عليه الدليل أو لم يكن شيء مما علموه دليلا على أي مسألة ، بدليل علمي صحيح . ولهذا
يطالبهم الكاتب قبل أن يطالبهم الأوروبيون بإنكار كل ما عرفوه ، ولهذا أيضا سيلاقون في زعم
الكاتب أكبر مشقة في التوفيق بين المنهج الأوربي والمنهج الأزهرى

والكاتب يخلط منهج ديكرت بشئ من منهج الماديين والتدريبيين كما خلط الاستنباط بالتجربة
والملاحظة حيث قال : « وان لا يثبت شيئا على أنه علمي إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة
والاستنباط » فإن كان يطالبهم بمنهج ديكرت فليس منهجه إنكار كل ما عرفوه وتعلموه في الأزهر
مبرهنا عليه أو غير مبرهن ، مع أن الأزهر نفسه لا يقبل ما ليس بمبرهن عليه . وإن كان مراده
تخصيص القبول بما لم يقم عليه دليل من التجربة والمشاهدة كما هو منهج العلم الحديث فذاك غير منهج
الشك المذنب إلى الفيلسوف ديكرت في كل ما لم يقم عليه الدليل سواء كان عقليا أو تجريبيا وهو الحق
الحقيق بالقبول أما تخصيصه بالدليل التجريبي فزيادة على الحق ومجازاة إلى ما وراءه . ثم إن منهج الشك
في كل شيء غير مبرهن عليه يعم المحربات قبل إجراء التجربة كما يعم المعقولات قبل الاستدلال عليها

« مهما كان ترتيب المعاني الذي يراد تقريره في الفلسفة فالشيء الذي يبقى حقيقة دائما هو الشعور ، فقد أشك في وجود الأجسام وقد أشك في وجود الله وفي الحقائق الرياضية^(١) لكن لا أشك أصلا في وجود شعوري لأن شكى في وجود شعوري شعور أيضا والحال أن شعوري أى شكى معناه أنى موجود فإن من لا يوجد لا يشك أيضا . وبناء عليه فأنا مدرك شاعر موجود من حيث أنى مدرك إن لم أكن موجوداً بأى حيثية .

[١] لعل هذا القول من ديكرت المتني* عن الشك العام كان منشأ غلط الذين جعلوا الشك أساس فلسفته ، وهذا يخالف ما عزي إليه آتفا بلسان « پول ثرانه » أيضا من كون الشك المأخوذ في فلسفة الرجل هو الشك فيما ليس بمبرهن عليه لا في كل شيء* ، فأى القولين يكون تعبيرا صحيحا عن فلسفته؟ والجواب الذى يقطع كل شبهة في هذا الباب ولا يحجده الفارئ* في غير هذا الكتاب كاشفا 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 الثانى أى شكه فيما ليس بمبرهن عليه واقع منه على أنه لازم مذهب في إحياء حقوق العقل المضاعة قبله . والأول أى شكه في كل شيء* ، وقع منه قصد المحاربة مذهب الشاكين في كل شيء* حيث لم يجد سبيلا إليها من غير مماشاتهم في مذهبهم . وتوضيح هذين الأمرين أن ديكرت مجدد الفلسفة وواضعها الثانى لما قضى على فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من النصرانية والمستمدة قوة من إيمانها تقاوم تيار الحسابية ، وحرر العقل من تبعية الإيمان ، أزمه 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 بتمذر الحصول بالعقل على اليقين والتي كانت فلسفة اليونان انتهت بقلبها على الفلسفات الأخرى كما سيأتى بيانه . وعند ذلك أى عند العودة إلى التمسك بالعقل وجد ديكرت نفسه — كما قال پول ثرانه — أمام خصم جديد[*] أى الحسابية التي هي عدوة اليقين القديمة الداعية إلى الشك في كل شيء* . ورأى أن الحسابيين التمسكين بالشك في كل شيء* لا يمكن التكلم معهم لعدم كون أى شيء* مسلما به . فاستدرجهم الرجل من طريق الشك المطلق لاسكونه مذهب بل لكونه مذهب خصومه الذين يريد القضاء عليهم وعلى مذهبهم والطريق الوحيد للتكلم . فلوشك في كل شيء* مطلقا بمبرهن عليه أو غير مبرهن لزمه أن يشك في المبادئ الأولى أيضا التي ترجع إليها =

« فديكارت يمشى من هذه الطريق في إثبات وجود الله ولا يستعمل الأدلة الطبيعية لا الدليل السكياني ولا دلائل 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 عند ما استيقن الحقيقة الأولى الآتفة الذكر بنى حقيقتها على كونها متبينة غاية التبين . ثم قرر 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

= البراهين في النهاية مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية وهى 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 ، بناء على أن وجود الأول يستلزم وجود الثانى ، لأن ذلك الانتقال إنما يقضى عند التسليم بقضية هى 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 » الذى اعترض على القضية الثانية من قضيتي ديكارت المذكورتين وهى قضية « أدرك فأنا إذن موجود » لم يبين اعترضه على عدم التسليم بأن وجود الإدراك يستلزم وجود المدرك ، وإلا كان اعترضاً على مبدأ من المبادئ الأولى التى لا يمتز عليها ، وإنما تكلم في محل وجود الإدراك والمدرك .. وسيجىء 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 ترتيب وجود الله على وجود العالم في الاستدلال المعروف بوجوده على وجود موجد . فثبوت وجود نفسه يعقب ثبوت وجود الله فتفتيشاً منه عن موجد ومعه الإدراك . وهذا التعقيب هو مراد ديكارت من قوله المنقول عنه من قبل : « وهذه الحقيقة يعنى وجود نفسه لا تسقط في ساحة التذكارة حتى تصل إلى الله يعنى لا يشغل عنها وعن التفكير فيها من الكمال والنقصان ، شاغل حتى تصل إلى الله الذى هو الكمال المطلق .

صدوقية الله تعالى وأن الله تعالى إنما أعطى الإنسان العقل ليدرك به الحقيقة^(١) والعالم مما يتبين لنا وجوده ، وهذا التبين من الله ، فيلزم أن يكون وجود العالم حقا ، وإلا لزم أن يكون الله قد خدعنا » .

فلسفة ديكرت تمتاز بكونه أثبت وجود الله قبل إثبات وجود العالم المادى واستدل عليه من وجود نفسه الفاعلة ووجود شعوره وتمتاز أيضا بكونه بنى حقيقة وجود العالم على صدوقية الله^(٢) .

فإن قيل لم لا يبنى ديكرت حقيقة وجود العالم على معيار التبين الذى هو أيضا مما تمتاز به فلسفته ، وقد بنى عليه وجود نفسه ؟ فالجواب أنه لم يكن مثبتا وجود الله عند الاقتناع بوجود نفسه فبناء على معيار التبين ؛ وليس الحال كذلك عند إثبات وجود العالم . على أن معيار التبين إنما يفيد الحقيقة واليقين فى نفسه لا فى نفس الأمر ، بخلاف دلائل صدوقية الله ؛ فلما كان ثبوت وجود العالم قد سبقه ثبوت وجود الله فالأولى أن لا يكتفى فى إثبات وجود العالم بمعيار التبين بل يضم إليه وجود الله وصدوقيته كسبب السبب .

على أنه لا مانع من كون ثبوت وجود الله مؤيدا أيضا لما تقدمه من ثبوت وجود نفسه بمعيار التبين ، بانكشاف سبب التبين وهو وجود الله وفيضان هذا التبين إلى ذهنه منه . وهذا قول الفيلسوف : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وتأليفه بكونه قد أخذ موجدية الإدراك مع ما يلزمه من وجود نفسه المدركة ، على إنها

[١] انظر قول ديكرت هذا كيف يضى على كلتا دعوي الأستاذ نرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده السابق الذكر فى مقدمة الكتاب من أن الدين القائل بوجود إله غير منظور لا يلتزم مع العقل وأن الحقيقة لا تدرك إلا بالشاهدة .

[٢] انظر هذا الفيلسوف الكبير الذى فتح دورا جديدا فى الفلسفة وأعاد إلى العقل كرامته واستقلاله ، كيف يكون مبالغه فى الإيمان بفضل هذا العقل الحر السامى .

الحقيقة الأولى الثابتة . فهذه الحقيقة الأولى قد نزلت منزلة الحقيقة الثانية بمد انكشاف سببها بثبوت وجود الله وظهر كون وجود الله مبدء كل علم ومبدء كل وجود ، ولولم يكن وجوده لما كان أى وجود وأى علم . هكذا ينبغي أن يحزر مراد الفيلسوف ديكارت من الكلمات المذكورة فى بحث المعرفة من كتاب «المطالب والمذاهب» ليول ثرانه ، المقتبسة من فلسفته ومن الله التوفيق .

ومن لطيف ما يتصل بموضوع كتابى هذا من أقوال هذا الفيلسوف العظيم قوله : « ليس علم الملهد علما حقا ، لأن المعرفة المشوبة بالشبهة لا يحق لها أن تسمى علما . » وتوضح هذا القول أن التبين الذى يستند إليه كل علم ، لا يجد فى ذهن الملهد تأييدا من دليل صدوقية الله فيظل التبين فيه ضميما .

ومن أساليب ديكارت فى إثبات وجود الله أنه يقول : « إذا قلت « الله » فإنى أفهم منه جوهرأ أزليا غير متناه ولا قابل للتغير عليها قديرا أوجدنى وسائر الأشياء على تقدير ثبوتها . فمن أين يأتينى هذا المفهوم ؟ ومن حيث أنه معنى من المعانى يلزم أن يوضح منشأه . وهب أنى لكونى جوهرأ أتصور فى نفسى جوهرأ غيرى^(١) ولكنى جوهر متناه فكيف أتصور جوهرأ غير متناه » .

وهذا الاستدلال فى إثبات وجود الله يشبه قول الفيلسوف « بوسسوئه » فى الموضوع نفسه : « من الحقائق ما هو ضرورى أزلى ، وتلك الحقائق لا تخرج من أن تكون حقا ولولم يوجد شئ من الأشياء التى تعمل فيها ، مثلا ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلا تحتاج هذه الحقيقة فى أن تكون حقا إلى تحقق أى مثلث فى الواقع

[١] الجوهر بمعنى الموجود المستغنى عن المحل يصح إطلاقه على الله تعالى بحسب المعنى إلا أنا نحن المسلمين تكف عنه الكون أسماء الله عندنا توقفية أى موقوفة عند ما ورد به الصريح ، ولكثرة استعماله فى الممكن التحيز .

ولا تحتاج أيضا إلى وجود الذهن الإنسانى ليعلمها، فهي حق ولو لم يوجد إنسان فى الدنيا. وإذا لم يكن لها أى توقف على العالم ولا على الروح الإنسانية لزم أن تكون مرهوبة بوجود آخر .

وهذا الاستدلال من « بوسسوئه » يكاد يكون إيضاح ما يعزى إلى ديكارت أنه قال إن وجود الله يبنى أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية والقوانين الرياضية لأن تلك الدعاوى وتلك القوانين التى لا تحتاج فى كونها حقا ثابتة إلى وجود ما تنطبق عليه من الكائنات فى العالم ولا إلى أذهان من يتصورونها من علماء البشر الرياضيين، يلزم على تحقيق « بوسسوئه » أن تكون مرهوبة بوجود الله . فتبوتها الذى لا يتوقف على وجود أى موجود من الكائنات موقوف إذن على وجود الله ولا شك أن الموقوف عليه أثبت وأقوى فى الوجود من الموقوف .

وآخر ما يجنبى من أدلة ديكارت على وجود الله قوله — وقد تمسك به قبله « أوككان » من فلاسفة القرون الوسطى — : « إن حفظ الجوهر وإبقاء عين خلقه فإذا أردت أن أعرف من خلقنى فأقول من خلقنى سابقا هو الذى يبقينى حالا، مع أنى لا يمكننى أن أسنده إلى من يملك جميع الكمالات وأجد مفهومه فى ذهنى ، أن أسنده لا إلى ولا إلى والذى ولا إلى أى علة أخرى . وبفضل ما فى هذا الدليل من الاستناد إلى العلة الحقيقية . يسقط اعتراض التسلسل إلى غير نهاية الذى يوردونه على الدليل المستند إلى العلة الخالقة، لأنه مهما أمكن الرجوع من علة إلى علة فى سلسلة الأزمان ، فليس الأمر كذلك فى علة البقاء إذ يجب لإيضاح وجودى فى الحال أن تكون علة أيضا موجودة حالا » .

وهذا الدليل يحتمل أن يناقش فيه المناقشون بأن الحادث لا يحتاج فى بقائه بمد حدوثه إلى علة احتياجه إليها فى حدوثه . لأن قاعدة « لكل حادث علة » لا تنطبق

عليه ؟ فإن احتاج بعد حدوثه إلى علة فإنما يحتاج إليها في عدمه الطارئ على وجوده ، لا في بقاءه موجودا وتنطبق القاعدة المذكورة على العدم الحادث .

لكنني أجيب على اعتراضهم نيابة عن ديكارت : بأن العلة الموجدة للشيء يلزم أن تبقى ما دام معلولها باقيا ، حتى لو زالت علته انعدم معها المعلول فيكون زوال العلة علة لعدم الحادث . ومن هذا يقال : « علة العدم عدم العلة » .

ويجدر بي أن لا أنتهى عن الكلام في فلسفة ديكارت قبل أن أبدى رأبي في دليل هذا الفيلسوف على إثبات وجود الله المسمى بالدليل الوجودي والذي ذكره صديق الدكتور عثمان أمين في كتابه « ديكارت » باسم الدليل الانطولوجي وأطراه ، كما أبدته الأستاذ الكبير العقاد في كتابه « الله » .. على الرغم من أن هذا الدليل اخترعه سنت آنسلم 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 أعنى به ديكارت . ثم تجدد الإعجاب والافتتان بذلك الدليل في زماننا على لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد .

وقد سبق مني أن وعدت في أوائل هذا الكتاب (ص ٦٨ - ٦٩) لأقول قولي في ذلك الدليل باسان علم المنطق القديم وأبدت هناك ظني القوي بسحب الأستاذين الفاضلين اعتمادهما على متانة الدليل المذكور بعد الاطلاع على قولي ، فيكون لي الشرف في تصحيح رأيهما بشأنه في حين أنه لم يؤثر نقد الناقد من قبلي في إصرارهما على الإعجاب بذلك الدليل .. وأكثر من هذا ما يعود إلى بهذه الوسيلة من شرف الدفاع عن المنطق القديم رغم المستهينين به من الكتاب المعاصرين معبرين عنه بالمنطق الصوري أو التجريدي وهم لا يدرون أن قوة هذا العلم الأبدية تأتيه من فضل صورته كما أن قوة علم المهندسة الأبدية في صورته ، فلو لم يكن صوريا كان علما وقتيا كما نبه إليه الرياضي الشهير هانري بوانكاريه وقد سبق مني نقله .

لا يمجبنى الدليل الوجودى من أدلة ديكارت على إثبات وجود الله فأراه مبنيا على مغالطة خفية استتوت على عقول المتمسكين به مع محبذيه ، وإن كان صديقنا الدكتور عثمان أمين اعتنى فى كتابه «ديكارت» ص ١٤٣ بهذا الدليل الذى سماه دليلا انطولوجيا وعدّه أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله . ولا يمجديه ما نقل الدكتور فى تكميله عن الفيلسوف ليبنتز ولا ما قاله الأستاذ الكبير العقاد فى كتابه النفيس « الله » عن هذا الدليل الوجودى - بمد حكاية استهذافه لنقد الناقدين إلى حد أنهم سخرُوا منه - :

« والبرهان فى الواقع أقوى وأمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد لأننا نستطيع أن نتصور عشرة دنائير دون أن يستلزم وجوده فى الحقيقة ، ولكن لا نتصور كالا لا مزيد عليه ثم نتصوره فى الوقت نفسه نقضا لا مزيد عليه لأنه معدوم . وإذا قلنا ان الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالديشليون والواحد موجود بغير كلام وإن لم نستخدمه فى عد شيء من الأشياء . »

والأستاذ العقاد الذى نعرف بدقة فهمه وقوة بيانه ، يخطئ فى الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين . والذى يفره وغيره ويفرق بين مسألة وجود الله ووجود عشرة دنائير الذى اتخذه الناقدون مثالا فى نقض الدليل المذكور ، أنه يكفى لإثبات وجود الله مجرد تصوره مفهومه الدال على غاية الكمال ولا يكفى لإثبات وجود عشرة دنائير مجرد تصور مفهومها الخالى عن تلك الغاية . وقد غرهم أن تصور غاية الكمال لشيء مع الشك فى وجوده يكون تناقضا ونقصا ظاهرا فى حاله .

ونحن نسلم بأن غاية الكمال لا تُتصور مع عدم وجود الأكل ، وإنما يتصور الأكل فى الذهن مقترنا بوجوده حتى وجوده الخارجى أى مقترنا بتصور وجوده فى

الخارج لا يكون محل هذا الاقتران هو التصور الذي فيه متسع الموجود والمدوم والموجودين المتلازمين والمدومين المتلازمين ، ولكن لا يلزم من حضور الأكل ووجوده الخارجى فى تصور الذهن مجتمعين غير منفكين ، تحققهما فى الخارج كذلك . وقد قال علماءنا المنطقيون لا حرج فى التصورات ! فقد يكون الذهن بسبب تصوره الله بمعنى الأكل ، مضطرا إلى إضافة تصور إلى تصوره قائل بوجود هذا الأكل فى الخارج من غير أن يكون لذهن التصورين المتولد بعضهما من بعض تأثير فى الحقيقة .

و خلاصة ما أقوله أن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال - ومنه الوجود طبعاً - توهم محض من نوع المصادرة على المطلوب ، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال فى حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجوداً ، بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها ، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً وهو الدور والمصادرة على المطلوب .

وإن أردت تحقيق هذه المسألة على وجه لا محل لها بعمده أن تلبس على الأستاذ عقاد والدكتور عثمان أمين اللذين لم يكفهما نقاش الفلاسفة قدما فى تحقيقها ، فأقول توضيحاً لما قلته إلى هنا :

لو كان قول القائل إن الله جامع كل كمال الذى يكون مقدمة من مقدمات الدليل الانطولوجى المقام على إثبات وجود الله ، مسلم الصدق لكان من حق الأستاذين أن يعتبراه كافياً لإثبات المطلوب ، ضرورة أن وجوده يدخل فى الكمالات التى هو جامعها فى نفسه دخولا أولياً ، لكن صدق ذلك القول ليس بمسلم . ولا تقل كيف لا يسلم القول بأن الله جامع كل كمال ، فأى مجنون يشك فيه ؟ لأنى أقول مع الأستاذين المصرين على صحة دليل ديكارت هذا ومثباته : إن ذلك القول لا شك فى صدقه وصحته .. إلا أن كل من يعجبه هذا الدليل قبل ديكارت وبعده يفعلون عن كونهم بصدد إثبات

وجود الله^(١) فذلك القول أعنى الحكم بأن الله جامع كل كمال يجب أن يكون مسلم الصدق إلا بالنسبة إلى محله في دليل إثبات وجود الله، ولهذا يصح أن نقول إن 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 واتصافه بكل كمال إلى أن يتسنى له الإثبات. ونحن الذين لا نتردد في إضافة جميع الكمالات إليه تعالى لكوننا آمنّا بوجوده أولا بدليل غير دليل الكمال فصحت بالنسبة إلينا القضية الموجبة القائلة بأنه جامع كل كمال لتحقيق شرط صحتها الذي اشترطه المنطق القديم وهو وجود الموضوع. أما 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 إن سفدك هذا في إثبات وجود الله قضية موجبة تتوقف صحتها منطقيا على وجود موضوعها الذي أنت بصدد إثبات هذا المدعى فتحتاج في تصحيح دليلك إلى مراجعة دعواك، وهي المصادرة على المطلوب المعروف بطلانها عند العلماء.

وما أدق نظر المنطق في اشتراط وجود الموضوع لصحة القضايا الموجبة دون اشتراطه في السالبة. فقولك مثلا العنقاء تطير كاذب وقولك العنقاء لا تطير صادق مع أن العنقاء اسم طائر، لكن لما كان هذا الطائر لا وجود له فأنت نكون كاذبا

[١] إذ لا شك أن إقامة الدليل على إثبات أى مطلب، ليست عبارة عن السعي في تحصيل الحاصل الذى هو معدود من الحالات، فلا بد أن يكون صاحب الدليل يمرضه في معرض الحاجة إليه.. ويلزم على هذا أن يفرض عدم ثبوت وجود الله قبل إقامة الدليل الأنطولوجى لإثبات وجوده في حين الإقامة. نعم، لا مانع من أن يكون الناظرون في دليل ديكارت الأنطولوجى مقتنعين بوجود الله من أدلته الأخرى.. لكن استقلال هذا الدليل واستغناءه عن الأدلة الأخرى اللذين بهما يكون دليلا تاما، يقضى على من يدرسه ويختبر سلامته من النقد أن يتسع لقطع النظر عن غيره حين إقامة، فيصح الفرض الذى ذكرنا أى فرض عدم ثبوت وجود الله قبل هذا الدليل

في إثبات أي شيء له وصادقاً في سلب كل شيء عنه . وهذا من دقائق علم المنطق أعنى المنطق القديم الصوري على رغم المستخفين به من أهل الثقافة المصرية بمصر .

نعم يصدق قول أهل المعاجم « المنقاء طائر عظيم معروف الإسم ومجهول الجسم » ولا ينافي صدقه ما ذكرنا من القاعدة المنطقية القائلة بأن القضية الموجبة لا تصدق بدون وجود موضوعها ، لأن قول المعاجم ذاك قضية لفظية من قبيل تفسير اللفظ وشرح الأسماء التي لا مُشاحّة فيها ، والمنطقيون لا يمدون القول الشارح من القضايا .^(١) وإن أبيت إلا أن تعدد قضية تتضمن حكماً إيجابياً وتحتمل الصدق والكذب كما هو شأن القضية ، ثم قلت إنها صادقة رغم اشتراط المنطق في صدقها وجود الموضوع .. لجوابه أن المراد من قول المعاجم المنقاء طائر عظيم الخ الحكم على لفظ المنقاء بأنه اسم لطائر كذا ، ولا شك في وجود لفظ المنقاء في الأسنة وإن كان اسماً من غير مسمى ، فالحكم صادق وشرط الصدق موجود .

* * *

وهنا تنتهي من فلسفة « ديكارت » وأساليبها الفراء في إثبات وجود الله التي كشفنا بها الفطاء عن أعين الذين يظنون بفلسفته الظنون ، ففيما ذكرناه كفاية وعبرة لأولي الأبصار . أما الفيلسوف « كانت » فهو ليس كديكارت وعلى عاتقه قسط من تبهات ضلال الملاحدة المصريين ومن قبلهم وإن كان الرجل أيضاً ممن يؤمن بالله واليوم الآخر . فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله وادعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظري ولا جمل

[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 عدم 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 الخطئين في اعتمادهم على الدلائل الأنطولوجي ، كما أن الأولى منها تفتح أعينهم .

هذه المسألة موضوع العلم لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس والتجربة . ثم أسندها
إلى مسألة وجود الله إلى دلائل العقل العمل بالأمور بالوظيفة . ويعبر عنه بالدليل الأخلاقي
أيضا كما سنفصله في أواخر هذا الباب أعني الباب الأول .

إلا أن الناس تمسكوا بالشطر الأول من مذهبه أى الشطر الذى حمل فيه على الأدلة
العقلية المعروفة المثبتة لوجود الله فأنكروا وجوده وتركوا العمل بالشطر الثانى لمذهبه
بل استخرجوا منه ما ذكرنا فى المسألة الأولى من المسألتين اللتين صدرنا بهما هذا
الباب الأول وهو أن لا يكون الدين فى اعتقاد الخاصة حقيقة تستند إلى الواقع ، بل
ذريعة إلى حفظ الأخلاق من الانهيار وضرورة لإصلاح المجتمع . وقد قضينا هناك على
هذه الفكرة الضالة المضلة . وكفى الناس معذرة - إن كان تنفهم معذرة الاستناد إلى
فلسفة كانت عند الله - أن العقل المنطقى والعلم لا يأمران بالاعتراف بوجود الله
فى مذهبه .

ولا يتبين تماما أن كانت يقول بعدم إثبات العقل النظرى الاستدلال لوجود الله ،
أو يقول بعدم ثبوت ما أثبتته العقل النظرى المجرد عن التجربة ، أو يقول بهما معا ؟
ويؤيد الاحتمال الأول اعتراضاته على أدلة وجود الله ، والثانى أنه مؤسس انتقاد العقل
الحض ومؤلف الكتاب المسمى به ، والثالث أنه ذكر فى اعتراضاته عدم إمكان
أن يكون الله موضوع التجربة ، وكل ما فى هذه الاحتمالات الثلاث مردود عليه .

أما الأول وهو عدم إثبات العقل النظرى وجود الله فقد علمت بطلانه عندما قررنا
أنهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكيانى ودلائل الإمكان وبيننا كون « كانت »
مخطئا فى اعتراضاته عليه ، وخصيصا علمت عند النظر فى فلسفة ديكرت أن العقل ونعني
به العقل النظرى لا يُثبت أى مسألة إثباته لوجود الله ، حتى إن هذا العقل الذى أنشئ
لفهم الحقائق وأعطيه الإنسان ، يعرف وجود الله قبل معرفة وجود العالم .

وأما الثانى وهو القول بعدم ثبوت ما أثبتته العقل من غير انضمام التجربة إليه فلا شك فى بطلانه لأن القوانين الرياضية والمنطقية عقلية بحجة وأن « كانت » نفسه معترف بتلك القوانين وبكونها ضرورية أى ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة ، حتى إن « كانت » يقول : « إن الفرق بين اليقين العقلى واليقين التجريبى وجدان الضرورة فى الأول دون الثانى » كما فى « المطالب والمذاهب » ص ٨٣ من الترجمة التركية . وقوله هذا صريح فى تفضيل ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالتجربة . فهو عند انتقاد ما ثبت بالعقل المحض كما يخالف غيره من الفلاسفة يناقض نفسه أيضا . وهو الفيلسوف الذى تصدى لهدم الفلسفة وإنكار علم ماوراء الطبيعة ، فى حين أن « ديكارت » و « لينتز » وأشياءهما يقولون : « إن وجود الروح قطعى أكثر من وجود الأجسام » المطالب والمذاهب » ص ٧٥ .

وقال الرياضى الشهير « هازى بوانكاريه » فى كتابه « العلم والفرضية » إن للتجربة دوراً هاماً فى تكوين الهندسة لكنه من الضلال أن يفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبياً إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبياً لكانت علماً تخمينياً ووقتياً » وهذا النص من هذا العالم الكبير الغربى قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل المحض . إذ يظهر من هذا أن قطعية علم الهندسة ناشئة من كونه عقلياً محضاً . ولهذا الرجل نص آخر فى نفس الكتاب جدير بأن يفتح عيون العصر بين منا المستخفين بالمنطق الصورى الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الذى امتاز بين العلوم كرياضيات بكون قوانينه ضرورية غير قابلة للتغير . وهذا قول « بوانكاريه » :

« إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم يختارون من أجل ذلك فى إقامة أشياء أخرى مقام الأشياء التى وضعوها موضع الدرس بشرط أن تتبدل المناسبات الكائنة بين الأشياء الأولى . فالمادة لا تعنى الرياضيين وإنما

تعنيهم الصورة « والفهوم جليا من هذا الكلام أن منشأ الضرورة والقطعية في العلوم الرياضية هو كونها علوما صورية .

ثم إن « كانت » وإن اشتهر بسعيه لإيقاظ العلم من الحسابية الريبية وتخصيصها بالفلسفة لكن الحق أنه ربي مطلق حيث يقول بامتناع معرفة الحقائق لكون كل مطابقة المعرفة للواقع عبارة عن مطابقة المعرفة للمعرفة للواقع^(١) بناء على عدم اتصال الإنسان بالأشياء الخارجية ، حتى إن ما يحصل فيه بالإحساس لا يعدو أن يكون حالة نفسية . فإذا كان هذا أساس عقلية « كانت » فافئدت في توثيق المعرفة بالتجربة التي تكون نتيجتها كما قال بول ثانه الحسابية دائما^(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 ثانه عنه أي عن كانت قوله : « الاعتقاد إما 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 .

وخلاصة مذهب « كانت » الذي يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه : أننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذالشؤون « نومن » فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم في الخارج عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعني الله . ويفوته أن العقل الذي يعرف الشؤون يلزمه على الأقل أن يعرف وجود ذى الشؤون وإن لم يعرف حقيقته . فن هذا اعترف « اسبينسر » الذي جاء بعد « كانت » وافتق آثاره وآثار « عوكوست كونت »

[١] المطالب والمذاهب ص ٨١ .

[٢] ص ٩٠ .

المحدد المشهور واضع الفلسفة الإيمانية ويقال لها الفلسفة الوضعية أيضا - بوجود المطلق وعبر عنه بما لا يُعلم . وقد أخذ العلامة ناقل « الطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية « كانت » بما أخذ هو به الحسابيين حيث قال أى كانت : « إنهم يعتبرون كل شئ ظاهريا لا حقيقيا فيفرون بين الحقيقى والظاهرى . فيلزمهم - على أن يكون علامة لهذا التفريق - أن يعرفوا الحقيقة ولو بقدر مغايرتها لهذا الظاهرى ، وبذلك يتقنون مذهبهم بنفس مذهبهم » .

فقال المترجم العلامة فى تعليقاته القيمة على « الطالب والمذاهب » : « وما أورده كانت عليهم يرد على نفسه حين فرق بين الشؤون وذى الشؤون ونفى العلم بالثانى مع أن هذا التفريق يتضمن العلم به ولو فى الجلة . فيكون قوله بأنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون ، تناقضا » يعنى أن عدم معرفة ذى الشؤون مع معرفة الشؤون يكون معرفته بأنه غير ما يعرفه أو معرفته بأنه لا يعرفه . وهذه المعرفة توجد فى كل مجهول جهلا بسيطا ولا تنافى مجهوليته حتى يكون القول بعدم معرفته تناقضا . والأولى فى تقرير الاعتراض على كانت أن يقال إن قوله إنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون يتضمن الاعتراف بوجود ذى الشؤون مع أن مقصوده من هذا القول أنه لا يعرف حتى كونه موجودا . فإن كان لا يعرف وجوده فكيف يقول إنه ذو الشؤون إلى يعرفها ويعرف أنه غيرها ؟ وهل يمكن أن يكون ذو الشؤون من المدومات وسيجى' إيضاح الشؤون وذى الشؤون بالثال .

على أن « كانت » الذى نفى العلم بالمطلق لا ينفى الإيمان به ويدعى أن هذا الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم كما صرح به فى الطالب والمذاهب ص ٨٧ .

وقال فى ص ٢٨٨ « ليست فلسفة كانت الإلهية غير فلسفة « لينتزر » وإنما الفرق فى كون فلسفة « لينتزر » نظرية وفلسفة « كانت » عملية أخلاقية وهما متفقان

على عمدة الأصلحية والعناية الأزلية والشخصية الإلهية والأبدية الشخصية . وأستاذ « كانت » في هذه الفلسفة « لينتز » و « روسو » ليس فيها شيء من تأثير « اسبينوزا » غير أنا نعلم أن العقل النظري لا يستطيع عنده النفوذ في مبدأ الأشياء ومعادها ، فهو بعيد عن هذا النفوذ مطلقا وعالم الحركات والأشياء مسدودة على وجوهنا . وكذلك وجود الله وحقيقته . لكن هناك عقلا عمليا قد يلهمنا ما لا يمل به العقل النظري فتوجد الفاسفة الإلهية أيضا على أن تكون لازمة الأخلاق وشرطها . فيجب على الذين آمنوا بسمعة كانت من الشرقيين وبفلسفته المضطربة من غير تمحيص ، والذين لا يشكون في وجود الأجسام والمواد الخارجية ، أن يعلموا أن « كانت » الذي نفي العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة الحادية أو لشبهة في وجوده ، وإنما ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شيء في الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة ، حتى كان نفيه العلم بالعالم الخارجي أشد من نفيه العلم بوجود الله لكونه يرجع فيوجب الإيمان بوجود الله بدليل غير دليل العقل النظري^(١) ولا يوجب الإيمان بوجود العالم في خارج الذهن وكل ما في العالم من الموجودات فهو من قبيل ذى الشؤون الذي ينفي « كانت » العلم به حتى ولا بوجوده . وأنتم معاشر مقلدى هذا الفيلسوف خلطتم مذهبه الممنوي بمذهب الماديين فأمنتم بما سوى الله من ذوى الشؤون وكفرتم بالله .

النظر في الفلسفة الحسابية

كنت أردت أن لا أطيل الكلام هنا عن كانت وفلسفته أكثر من هذا اكتفاء بما تكلمت وبما سوف أتكلم في محل آخر من الكتاب . لكنني عدت فرأيت الواجب أن أوفى البحث شطراً كافياً من حقه في الكلام عن هذا الفيلسوف المشهور الذي أثر

[١] وسيجيئ منا في آخر الباب الأول إيراد دليله ذلك مع السلام عليه .

تأثيراً كبيراً في عقليات المتعلمين المصريين في الغرب والشرق . وقبل النظر في فلسفة كانت نذكر تمهيداً هاماً يتضمن تاريخ الفلسفة الحسبانية وتطوراتها ، وهو مع كونه بحثاً جمّ الفائدة في ذاته ، شديدُ التعلق بفلسفة كانت التي التزمنا بمض التعمق في درسها ، وبفرضنا في تأليف هذا الكتاب من تدقيق موقف العقل والعلم والتجربة من الوصول إلى الحقيقة ، ولعل القارئ لا يجد هذا البحث في غير هذا الكتاب محصياً وملخصاً . فنقول وبالله التوفيق :

قال پول ژانه في أول القسم الخاص بفلسفة ما وراء الطبيعة من كتابه في تاريخ الفلسفة « المطالب والمذهب » : « يوضع هذا السؤال على أن يكون أشد المسائل الفلسفية إعضالاً : هل في استطاعة البشر علم اليقين ؟ أو بمباراة أوضح : هل من حقنا أن ندعى اليقين وفي مقدورنا أن نكتسبه ؟ فكل فلسفة جواب هذا السؤال مباشرة أو بواسطة » .

ثم قال : « فن هنا تنقسم الفلسفة إلى : (١) إيقانية معترفة بمحدن (أنا) و (لأنا) أو الروح والعالم أو الذهن والخارج وقائلة بالارتباط الطبيعي بين هذين الحدين .. (٢) وحسبانية منكّرة لإمكان العلم قائلة بمقابلة الروح ومباينتها للعين المتعلّق وعجاولتها لمعرفته من غير أن تنالها ، أو ساعية في أن تشغل الروح بنفسها وتفت من عضد شجاعاتها صريئة لها تناقضاتها .. (٣) ومعنوية لا تعترف بشيء حقيقي غير المقولات فتريد أن تستخرج متعلّق المعرفة من نفسها مدعية للزوم أن يوّس من حقبة العلم إن قبل في مقابل الروح متعلّق يغايرها أو على الأقل لا يمكن النفوذ في كنهه » .

والثالثة من هذه الأنواع الثلاثة للفلسفة قريبة من الثانية أعنى الحسبانية . وكذا الرابطة التي لم يذكرها پول ژانه وهي الشأنية . والخامسة ، وهي التدريبية ، حقها أيضاً أن تؤوّل إلى الحسبانية كما مثلهما أى الشأنية والتدريبية حق التمثيل « داویدهيوم » مؤسس الحسبانية الأخيرة في فلسفة الغربيين .

والمتمكّمون علماء أصول الدين فى الإسلام يدخلون فى الإيقانية وإن رأى فىهم العالم الكبير مترجم « المطالب والمذهب » فى المقدمة القيمة التى صدر بها ترجمته ، الانقسام إلى الإيقانيين والتدريبيين . أما الفلاسفة الغربيون فإنى أرى فى أساس فلسفتهم على اختلاف مذاهبهم اضطراباً عجيباً وميلاً إلى الحسابانية اللأدرية بل إلى إنكار البديهيات كإنكار الماديين الذين هم إيقانيون تدريبيون وجود القوة الحيوية والعقلية والإرادية فى الإنسان على أنها قوى خصوصية غير ميكانيكية ، وإنكار المنويين والشأنيين - القائلين بأننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ولا وجوده ، ومن كلنا الطائفتين « كانت » - العلم اليقيني بوجود العالم فى خارج الأذهان مستقلاً عنها ، بل العلم بوجود الروح أيضاً ، كما يأتى فى محله من هذا الكتاب .

وقد كانت الحسابانية مرضاً مستولياً على الفلسفة اليونانية فأصبح الحال فى الفلسفة الغربيين كذلك . حتى إنك تراهم يشتغلون بالفلسفة ويشتهرون فيها ومع ذلك لا يمتبرون علم ما وراء الطبيعة الذى هو الفلسفة العالية . وفيها مسألة وجود الله ومبحث المعرفة والمادة والنفس ومناسبة إحدى هاتين الأخيرتين بالأخرى ، علماً . أعنى أنهم يهدمون أنفسهم بأنفسهم . قال كانت : « إن جعل ما وراء الطبيعة علماً كان ولا يزال خيالاً طبيعياً ولد فى روح الإنسان » .

وليس لهذا الكلام عندى وجه معقول غير أن يكون مراده من العلم هو العلم الخاضع للتجربة كالعلم الطبيعى . فباعتبار هذا المعنى فقط لا يكون علم ما وراء الطبيعة علماً . وربما يبرر قول « كانت » ما اشتهر لدى الغربيين ومقلديهم فى الشرق الحديث من بدعة حصر العلم فيما ثبت بالتجربة . وعلى هذا يكون المراد من جعل ما وراء الطبيعة علماً لتخليه جملة علماً مبنياً على التجربة كتخيلات الأستاذ فريد وجدى رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى الكشف عن وجود الله بتجارب « الاسبرتيزم » ويكون الفيلسوف كانت لا يراه ممكناً كما أنا لا نراه .

وفي غير هذا التفسير لا نسلم بصحة قول « كانت » ذاك . وكيف يصح أن لا يعد علم ما وراء الطبيعة علما وفيه مسألة وجود الله التي لا مسألة في العلوم أقوى ثبوتاً منها^(١) وقد سمعت قول ديكارت : إن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية ، وقول ليبنتز : « 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 يثبت 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 ، فجهول الحقيقة لا يتميز في نظرهم تميزاً كافياً عن مجهول الوجود . والدليل عليه أن اعتراف اسپنسر 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 التمييز على التصريح تصديقا للغربة الواقعة في اعترافه . ومعنى قولى هذا أن كلام صاحب الاعتراف وغيره لم يُخفوا استمجابهم من موجود مجهول الحقيقة . ولعل هذا من الأسباب التي منعتهم عن عدم وراء الطبيعة من العلم .

نعود إلى ما كنا فيه : كانت فلسفة اليونان في مبدأ أمرها إيقانية لا شعورية : فالثيونيون والفيثاغوريون والاله آتيون وإمبادوقل وديمقراط وأنا كساغور كلهم اشتغلوا بإيضاح الطبيعة ، ولم تتمرهم أية شبهة في أسباب علمنا بهذا الصدد . إلا أنهم أخذوا بعدد برهة من الزمان يحملون المعرفة العقلية قسيمة للمعرفة الحسية ، فكانت المساعي الذهنية تصل إلى نتائج تتناقض مع شهادات الحواس وتستوجب التكلم فيما بين مآخذ الإدراك الأصلية وبين محصولاته المجردة ، وكان هراقليط وبارمنيذ

[١] وفيه مسألة المعرفة التي لا علم بأى شئ بدونها ولا علماً تجريبياً . فإذا أنكر علم ما وراء الطبيعة ينهار العلم الطبيعي أيضاً الذى هو علم المنكرين الوحيد فينتهى موقفهم في الحسابية اللاأدرية كما انتهى موقف كانت ، واستمرزه زيادة على ما عرفت .

وديمقراط وأميادوقل وأنا كساغور مجمعين على إنكار صدوقية الحواس . ومن المعجب أن إيقانية أولئك الفلاسفة كانت إيقانية طبيعية « فيزيقية » مستلزمة لأن تكون المعرفة الحسية مبدأ حركة هذه الفلسفة وشرطاً موجوديتها، ولم يكن مرادهم من المعرفة العقلية أوليات عقلية ، بل السعى الروحي على مأخوذات الحواس ، فكان إنكار صدوقية الحواس مع اتخاذ المعرفة الحسية مبدأ حركة الفلسفة ، تناقضاً طبعاً . 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 الحسابين ، استجلب ظهور الحسابية ومجادلتها الإيقانية ، فكان يقول پروتاغورس من زعمائها الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما تتجلى له ، وليكونها مأخوذة على أنها حالته الخاصة به ، تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له . فالإنسان مقياس كل شيء موجود أو غير موجود .

قال بول ثرانه « ولكون الحسابيين الأولين أخذوا أسلحتهم التي يهاجمون الإيقانيين بها من اختلاف آرائهم والتناقضات المنطوية على تلك الآراء أستخرج من ذلك مبدأ التناقض وإن كان تصوره وإفراغه في شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو .. وإلى هذا الحد الذي يتضمن خدمة الحسابية في اكتشاف مبدأ التناقض وفي دفع الفلاسفة الآتين إلى الدقة والتثبت في مسالكهم ليجمعوها مفيدة مثمرة ، كانت في موجودية الحسابية حكمة وإصابة ، وإنما خطأها وفسادها كان في استنتاجها لعدم إمكان الوصول إلى اليقين .

يعنى أن الحسابيين كانوا محقين في الاعتراض على الاختلاف والتناقض الواقعيين في آراء الفلاسفة بأن بعضها ينقض بعضها ويهدمه ، ولكن لا حق لهم في أن يستخرجوا من ذلك أن لا إصابة للحق في أى واحد من تلك الآراء والمساالك المتخالفة ، وإلا لزم أن لا يكونوا محقين في الاعتراض عليها بالاختلاف الذي به ينقض بعضه

بعضا بل يستوى السكل في عدم الإصابة الذي لا قوة معه لأى واحد منها كافية لنقض غيره .

استنتجوا من الحسابية عدم إمكان الوصول إلى اليقين فشكّوا في كل شيء حتى في استحالة التناقض ، فكان ذلك الذى فعل أولا فعل الآلة في أيدى الحسابيين وهو التناقض ، سلاحا في أيدى خصوم الحسابية يهدم نفسها بنفسها^(١) .

وكان القضاء على هذه الحسابية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة الذين أحرزوا قصب الشهرة والمكانة الممتازة في فلسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو ، لاسيما سقراط الذى هزم الحسابيين بمبدأ التناقض توجيهها لسلاحهم هذا على أنفسهم . وكان دافع هؤلاء الأقطاب إلى مسلك الإيقان قوة أرواحهم التى لم يكن الحسابيون يملكونها ، فكانوا يعتمدون على عقولهم ويؤمنون بصدوقية القوى . وفى الحق أن وجدان اليقين يتبع الإيمان به وهو الحد الذى ينتهى إليه كل من يريد مقاومة الحسابية .

كان أرسطو يقول : « إذا كانت روح الحسابى لا تقرر على شيء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » وهو أبلغ من قول اسپينوزا بعد أرسطو بمشرين قرنا : « واجب الحسابى السكوت » .

[١] ومن العجب أن هذه الحسابية القديمة اليونانية بعد أن مضت عليها أدوار مختلفة من الإعادة والإبادة ، عادت فنفت سوقها في الفلسفة الغربية على يد « هيوم » . مؤسس الحسابية الأخيرة و « كانت » الذى جاء بعده ولم يعتمد عنه فيما انتقده كما استطاع عليه ، وإنما زاد بكثرة شهرته شهرة لحسابية هيوم . ثم جاء « هيجل » وصرح بمجواز اجتماع النقيضين (راجع قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين بك) وممناه هدم ما يهدم الحسابية وإحيائها من جديد حياة لا ينالها الموت بفضل إماتة الهادم الذى هو قانون التناقض . فلسفة الغرب انتهت بفضل أقطابها الثلاثة هيوم وكانت وهيجل في هوة الحسابية ، حين كانت فلسفة اليونان مصونة عن الوقوع في تلك الهوة بفضل أقطابها الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو .

والرواقيون الذين جاءوا بعد الأقطاب الثلاثة كانوا إيقانيين مثلهم قائلين: « ليس الشهود الحسى بقابل محض فهو بلى الانطباع الذى يفعله العين الخارجى فى النفس ويتميز عنه بالإذعان والرضا اللذين تعطيها النفس عند ربط المثل بالعين . وإذا سئل عما يميز التمثل الذى يحق معه الإذعان من الذى لا يحق معه، فجوابه أن المميز هو التمثل نفسه: فالتمثلات الصادقة تعرض علينا نفسها بقوة تجبرنا على الإذعان لها ولا نستطيع إباءه . فهي مطابقة للواقع ومفيدة لكيفيات خاصة تجعل العين قابلا للتمييز من غيره . »

وفى الواقع أن الرواقين كما سوف يفعله « لينتز » يدعون عدم وجود شيئين متماثلين فى الطبيعة ويستخرجون منه هذه النتيجة . وهى أن لكل شىء تمثلا واحدا يقال عنه إنه تمثلى صادق فيكون موضوع إذعان الحكيم هو هذا التمثل الوحيد لا غيره . ويتميز هذا التمثل من صدمة الانطباع التى بها يحصل التبين والتى مقياسها استطاعة القوة الباطنية وانبساط النفس الفاعلة للشهود . وبهذا الوجه تنتقل من قابلية النفس إلى فاعليتها التى بها تدرك العين الذى تشهده .

فبالنظر إلى هذا البيان لنظرية المعرفة فى مذهب الرواقين يكون معدن الحقيقة فى قوة الفناعة وهذه كما تتعلق أصالة بالشهود الخارجى تتعلق أصالة أيضا بالتصورات الكلية المستخرجة من الشهودات بواسطة فاعلية الذهن المرسل من غير سعى تأمل منه . فيكون معيار الحق عندهم الخيال المعنى « فانطاسيا قاناليپتيك » والحس المشترك « بروله بسيس » أما التصورات الكلية المتشكلة على الأصول فهم يثبتون صحتها بالبرهان العلمى ، وبعد إثباتها يعتبرون إيقانها فوق إيقان الشهودات . ويرى مؤلف « المطالب والمذاهب » فى هذا تناقضا من الرواقين الذين يهتمون بالمحسوسات والجسمانيات أكثر من العقولات كما ستعلمه ، فيعقبه المترجم العلامة ويدفع اعتراض التناقض على الرواقين . وإنى أوافق على ذلك الدفع الذى لا لزوم لنقله هنا ، وأزيد فأقول : إن ترجيح اليقين العقلى من الرواقين الثابت بالبرهان ، على اليقين الحسى رغم كونهم

ماديين جدير بأن يتخذ أصلا لما نبحده أيضا في فلسفة ديكرت وتلاميذ مدرسته مثل ليبنتز ، بل وفي فلسفة كانت أيضا من أن اليقين العقلي أعلى رتبة من اليقين الحسي ، ودليلا على دقة نظر الرواقيين .

هذا ، وكان الأولى لمؤلف « المطالب والمذاهب » وهو العالم الفرنسي بول ثانه ، أن يبنى اعتراضه على أن التصورات السككية العقلية مستخرجة من المشهودات الحسية ومبنية عليها ، ولا يعقل أن يكون المبنى على الشيء أقوى مما بنى عليه وإن كان يُعقل عكسه ، لأن كل ضعف في الأساس لا بد أن يسرى إلى مقام عليه . ويمكن الجواب عنه بحمل مرادهم على كون التصورات السككية أقوى في نفسها مع قطع النظر مما يسرى إليها من حالة المشهودات الحسية التي تبنى عليها تلك التصورات ، في القوة والضعف . فالتصور السككي هو حركة ثانية للذهن تلي الشهود الخارجي ، ولا مانع من كون هذه الحركة قوية مكفولة للذهن أكثر من الشهود بمعنى أنه إن كان هذا الشهود حقا فلا شبهة في حقيقة ذاك التصور السككي . والسري في ذلك كون الحركة الثانية فعل الذهن المحض الذي له نظام مأمون الصحة . وفي هذا السري يتجلى ما ننادى به في هذا الكتاب من أن الدليل العقلي أقوى من الدليل التجريبي ، والمقل السليم يمكنه أن يبنى حكمه القوي الذي لا مريبة فيه ولا مرأى على ما ليس في هذه الدرجة من القوة ، مثلاً يتكون القياس المنطقي من مادة وصورة ، فالسادة هي المقدمتان الصغرى والكبرى والصورة كونهما مرتبتيّن على النظام المنطقي وقد تكون المادة أي إحدى المقدمتين أو كليتهما غير مأمونة الصحة لكن هذا الضعف لا ينافي قوة الصورة وقطعيتها التي تكون في ضمان العقل والمنطق مع كون الصورة مبنية على المادة فيقال إن كانت هاتان المقدمتان مسلماً بهما فلا شك في صحة هذه النتيجة لتكون صورة القياس تامة موافقة لنظام المنطق . ولذا عرفوا القياس المنطقي بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلّمت لزوم عنها لذاتها قول آخر . فالذهن التردد في صحة المقدمتين السكونيهما مادة القياس التي لا يكفل

بها المنطق المؤسس على النظام العقلي لا يتردد في الانتقال منهما على تقدير صحتهما، في صحة النتيجة حتى إن صحة القدمتين كثيراً ما تكون عادية غير ضرورية وصحة الصورة ضرورية! وهو الذي يكفل للمنطق أن يكون من العلوم الضرورية كالمهندسة، فاعلم هذا وحذار أن تكون من الجاهلين المستخفين بالمنطق الصوري. لأن ذلك هو مدار سمو المنطق. وكما أن صورة القياس التي هي تحت ضمان المنطق مأمونة الصحة فالمنطق هو الآخر مأمون الصحة لكونه تحت ضمان العقل. فاعلم هذا أيضاً ولا تقصّر في تقدير منزلة العقل الذي به الإنسان إنسان والعلم علم.

نمود إلى ما كنا فيه: نعم في فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامة هي كونهم ماديين مفرطين وقد خاطوه بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة التي بيناها، فهذا الخلط حصل انحطاط في روح ما وراء الطبيعة التي كان أفلاطون وأرسطو أصمداها إلى مقامها اللائق حيث كان الله عندها فوق العالم وأعلى من الطبيعة وفلسفتها المتعلقة بما وراء الطبيعة مستقلة عن الفلسفة المادية، في حين أن ما وراء الطبيعة في فلسفة الرواقيين راجع إلى الطبيعة فالههم ليس محركاً غير متحرك كإله أرسطو. وليس عندهم شيء حقيق لا يكون جسماً، وعليه فلا يوجد شيء يُعلم بغير الحواس، حتى إن الله أيضاً جسم عندهم ناري^(١) ممزوج بالطبيعة بل هو نفس الطبيعة وروح منبسطة في العالم سائرة في كل جزء من أجزائه. فذهبهم مذهب الاتحادية المادية، حتى إن التعيينات التي تميز الأشياء بعضها من بعض جنم أيضاً، وكذا الكيفيات الأخلاقية والفضائل والذائل كلها جسمانية فكل حقيقي جسماني.

وقد أخذ فلاسفة الغرب قديعهم وحديثهم مؤمنون بالله وملاحظتهم أكثر آرائهم من الفلاسفة اليونانيين فحسبانياتهم من حسبانياتهم وإيقانياتهم من إيقانياتهم الرواقية

[١] لكنها نار لطيفة أثيرة لا نار كثيفة محرقة.

والأبيكورية وأخذ عنهم علماؤنا المتكلمون أيضا من غير وقوع في أحوال الحسابية وجسمانية الرواقين^(١) إذ لو كان الله جسما ذا أبعاد كان قابلا للتجزؤ فكان محتاجا إلى أجزاءه .

نعود إلى فلسفة اليونان: ثم نكسوا بداء الحسابية مرة ثانية بعد الرواقين فكانت تنتقد إيقانيتهم وإيقانية الأبيكوريين . وكان « يرون » ومن بعده بقرن « آرتة ثيلاس » وبقرنين « كارنه آد » أشهر زعماء الحسابية في ذلك العهد الذى يقول عنه بول ثانه: كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهى إلى الحسابية ، حتى إن معارضيهما أيضا كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبي^(٢) وفيه دليل على أن الانهماك في التجربة يؤدى إلى الحسابية كما نبهنا إليه من قبل .

وكان يحجب « آرتة ثيلاس » عن اعتراض الرواقين على الحسابية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول « إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق » كما يقول الفرييون اليوم بمثله بعد إفلاس فلسفتهم تحت زعامة هيكل المجنون .. فقد استماروا جديدهم من قديم فلسفة اليونان ، وقد سبق الرد عليهم في مقدمة هذا الفصل أعنى فصل البرهنة على وجود الله . وجوابى هنا على جواب آرتة ثيلاس أن شبه الحق إن كان يكفى الحياة العملية للعالم فلا يكفى الحياة الآخرة الأبدية البنية على عقيدة الحق الخالص من كل شائبة، كما لا يكفى الوصول إلى شبه الحق لطلاب الوصول إلى لبه، وقد خلق الله العقل فى الإنسان كما قال ديكارت ليفهم الحقيقة .

ومذهب شبه الحق هذا أعدل مذاهب السوفسطائية وأوفقها باسم الحسابية المنسوبة إلى الحساب أى الظن القابل لليقين والشك . ويسمى مذهب الاحتمالية أيضا

[١] ولا اعتداء بشرذمة الحسنة القدماء ولا باتباع ابن تيمية وابن القيم المحدثين الجهلاء .

[٢] المطالب والمذاهب ٥٣ .

و «كارنه آد» الذى يُعتبر الأستاذ الأعظم للحسابانية القديمة كان يؤيد هذا المذهب ويندكر درجاته وشروطه . وكان يقول : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة فلهذا لا ندرك الفرق بينهما ، والحكيم يتوقف ويكف حتى عن الحكم بعدم إمكان العلم أيضا الذى هو أساس مذهب الحسابانيين^(١) ولما كانت سلسلة التجارب غير متناهية . فالوصول إلى اليقين لا يمكن مهما أمكن التقرب إليه بالاستمرار فى التفكير والتجربة . وعلى نسبة التقدم فى التحرى يحصل الرقى فى درجات شبه الحق ، وينتقل من شبه إلى أشبه فأشبهه .

كان مذهب شبه الحق خطوة فى الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الإيقانية التليفية التى لا ترى الحق فى مسلك واحد على انفراده وتؤمل إمكان استنباط الحق من مجموع المسالك بفضل انتقاد معنى به ، وتقول : للإنسان أن يتمسك بما ينجلى له فى وجدانه من غير واسطة ويتراعى له يقينا قبل جميع التتبعات العلمية . وقد أسسها « آنتيوكوس » فردا الحسابانية بأنها تنقض نفسها لأنها تشتغل بالاستدلال ثم تنكر الفرق بين الخطأ والصواب .

ثم ظهرت الحسابانية مرة أخرى فى العصرين الأولين من ميلاد سيدنا المسيح بمساعى رجال يسمون الحسابانيين الجدد وهم بطليموس ودوجيرن وانه زیدم واغريبا وسكتوس امبريكوس . جمعوا أدلة الأولين لاسيا آرتة ثيلاس و كارنه آد ونسقوها وفصلوها ، مثلا إن انه زیدم جمع أسباب الشبهة تحت اسم الألقاب العشرة ، أربعة منها تعود إلى النفس وستة إلى العين ، ويجرى أكثرها فى المعرفة الحسية . واغريبا

[١] لعلمهم كانوا يستعملون العلم فى معنى اليقين الضرورى الذى لا يحتمل النقيض كما كان علماؤنا يستعملون ، وليس العلم فى عرف الغربيين ومقلديهم من اليوم فى هذه الدرجة من القوة . بنوه على التجربة قصدا إلى تقويته . وبهذا التزليل فى مرتبة العلم تقربوا من الحسابانية قبل أن يستنقوها تحت زعامة هيجل .

رد العشرة إلى خمسة خامسها أن التصورات العقلية تثبت بإعانة الشهودات والشهودات تثبت بإعانة التصورات ، وهو دور .

وفي النهاية لخص « سكتوس أمبريكوس » آخرُ الحسبانية الجدد جميع مساهمى أسلافه . كان يقول : « لا يدعى حتى القضية القائلة بأن قرار الحقية من اختصاص الإنسان ! فهل هو من اختصاص إنسان واحد أو من اختصاص الجميع ؟ ثم بأى قوة يقرر الإنسان الحق ؟ فإن كان بقوة الحواس فهى تختلف من إنسان إلى إنسان بل من وقت إلى وقت فى إنسان واحد . وفضلا عن هذا فالحواس تربنا الحالات النفسية فقط ولا تميز لنا الحكم فى طبيعة الأشياء . وإن كان بقوة العقل فكيف يصل العقل الباطن إلى الخارج عن الإنسان ؟ قال بول ثرانة وهذا الدليل كالإحساس المتقدم من سكتوس أمبريكوس بالمسألة الانتقادية التى وضعها « كانت » وهى : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ويقول « سكتوس » أيضا : « الدال من حيث أنه دال لا يفهم من غير المدلول لكونهما متضائفين يحتاج كل منهما إلى الآخر ، فيلزم أن نكون عرفنا الأمر الذى نتوخى معرفته من الدال أعنى المدلول ، حين عرفنا الدال فيكون الدال مستغنى عنه . وإذا كان الدال لا يسبق مدلوله فكيف يُنتقل من الشؤون إلى الجوهر ؟ وعليه فلا تعيدنا الشؤون ولا تعلمنا أى شئ لم نعلم فى زمانٍ عُلِمَتْ هى فيه أولم يعلم فى طراز معلوميتها . والملة والمول متضائفان أيضا فيكونان مع بعضهما فى الدهن وفى الوجود لا قبله ولا بعده ، فكيف إذن يُعرف أن هذه علة وذلك معلولها مع احتمال العكس ؟ وإذا كان المبدأ القابل يوجد مع المبدأ الفاعل ولا يتأخر عنه فلا يمكن تعريف الملة بأنها شئ . يحضر المول بحضوره وينتقى بانتفائه ، ويكون المول علته بقدر ما كانت .

وفى بعض هذا النقاش نظر ظاهر عندى لا أطيل الكلام بذكره لأنى لست بصدد نقد الحسبانية ، وإنما المقصود لفت النظر الإجمالى إلى سيرها فى تاريخها القديم

للتوصل به إلى موقفها الحديث في الغرب ولا سيما تأثيرها في فلسفة « كانت » .

كان يلزم أن تكون الحسابانية آخر كرامة الفلسفة القديمة: فليس الحق لا في تعلق
الذهن بالخارج ولا في تأمله لنفسه فيلزم التخلي عن الحق اللهم إلا أن يقبل كوننا
قد بلغناه من منبعه الأزلى أعنى الله .

فهذا هو وجه الحل الأخير الذى قبله الأفلاطونيون الجدد المنتمون إلى مدرسة
« بلوتن » الاسكندراني والذى أعدته الحسابانية بأن جعلته ضروريا لأنه كان يلزم
للبحث عن الحقيقة بالهام فوق الذهن، أن يُقنط من قطعية الذهن .

غير أن المسألة الأولية كيف يُبنى اليقين على معرفة الله التى تحتاج إلى الإثبات؟
فنظرية « بلوتن » جواب هذا السؤال وهى أن الله فى باطننا ولسنا نحن غيره فى الحقيقة ،
وكل مهمة الفلسفة إعطاء ضميرنا لذة التصادق مع اللاهوت راجعة بنا إلى وجودنا
الحقيقى وتمكيننا من الفناء الذى يُفرقنا فى الوحدة العليا .

فذهب أفلاطون الثانى أن يراجع اليقين الأولى أعنى اليقين بلا واسطة مثل
الإيقانية التلغيفية . إلا أنهم كانوا لا يجيبون عن سؤال : كيف يتفرع العلم اليقضى
بالخارج على تأمل القلب نفسه ؟ فعلى مذهب بلوتن يحل هذا الإشكال بأن معنى تأمل
القلب نفسه فى حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذى هو مصدر كل وجود
وكل حق .

قال : « كان أرسطو قد فهم جيدا أن قيمة البرهان بفضل مبادئه غير المبرهن عليها
فوجدنا الحق بالنظر نائىء من كوننا نملك ذلك الحق ، فبدأ اليقين الانسلاخ منا
والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك
والوجود ، التى لا تفتأ تهدد المعرفة وتمنع اليقين . وهذا الانسلاخ يحصل بهذيب
النفس بالعلم والفضيلة . فالإيقان على هذا لطف سماوى خاص ببعض النفوس المنتخبة » .

أقول لاشك في حسن خاتمة هذا الكلام ، إلا أنه لاشك أيضا في كون حال الفلاسفة جد عجيب في مبحث المعرفة حيث لم يجدوا سبيلا إلى اليقين لا بواسطة الحواس ولا بواسطة الاستدلال العقلي ، إلا وقد قطع عليهم الحسبان يون تلك السبيل وحالوا دونها باعتراضاتهم المشككة ، حتى لجأ أفلاطون الثاني إلى القول باتحاد النفس مع الله لتمسكها المعرفة والإيقان . أليس عجيبا أن الفلاسفة يستحيل عليهم أن يكون الإنسان يعرف أى شيء معرفة جازمة ولا يستحيل أن يتحد مع الله لتحصل له هذه المعرفة ؟ وعندى أن هذه طفرة متطرفة من الإنسان العاجز كل العجز الذى لا يعلم شيئا ، إلى الإنسان المتأله أى المتحد مع الله الذى يعلم كل شيء ، أليس بين الحالتين حالة متوسطة ؟

وما فلاسفة اليونان أو بالأصح الأعم وما الفلاسفة القدماء الشرقيون بمنفردين في الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، بل الغربيون أيضا حائرون في أمرها . ألا تراهم يقولون إن الإنسان يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون حتى ولا وجوده ، فهو لا يعرف وجود العالم في الخارج عن ذهنه حتى ولا وجود نفسه في الخارج عنه روحا وبدنا ! لأن كلا منهما أيضا من ذوى الشؤون لا من الشؤون ، فلو عرف لعرف بذهنه من غير واسطة أو بواسطة الحواس ، في حين أن الذهن لا يخطو إلى الخارج من حصاره الخاص به خطوة ولا تدخل فيه الأعيان الخارجية ، فالأجسام كما قال « مالبرانش » ص ٧٠ المطالب والمذهب : « لا تكون عاملة في نفوسنا ولا متحركة إليها » فتبقى الروح والجسم الخارجى أجنبيين أبدا فكيف تعرف منه الروح ما تعرفه ؟ ولذا قال « كانت » وغيره من الفلاسفة الفكريين الذين يسود مذهبهم اليوم في الغرب ومعهم علماء النفس : « إن العالم الخارجى المحسوس ليس غير ما بناء ذهن كل واحد منا في نفسه ولولا الإدراك لاتفق العالم ، حتى قال « تن » : « الإدراك يرسم ولكنه يرسم صادق » كفى دروس الروحيات تأليف (أ. رابو) .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولكنها برسام كاذب ! وأصل الخطأ أن أصحابها التزموا إيضاح كيفية المعرفة في الإنسان على نهج طبيعي فقال ملاحظة المادية : المخ عضو آلى يُصدر الأفكار كما يصدر الكبد الصفراء والسكينة البول وحركاته ميكانيكية لا تنطوى على قوة فوق القوى الميكانيكية . فهم يُنزلون قيمة الذهن إلى الحضيض الأسفل ، في حين أن مدرسة « بلوتن » الإسكندراني تعد مرتبة الإدراك مرتبة الألوهية لا يرتقى الإنسان إليها من دون أن يتحد مع الله . ومع ما فيه من الغلو يفهم منه جليا 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 يصعد إلى مرتبة الألوهية ويوحده مع نفسه . فمقام الإنسان المكرّم من الله بالعقل مقام الخلافة عن الله لا مقام الله نفسه الذي لا يقبل الشراكة 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 أوتى العقل نصيب من اللاهوت ! » .

ومع أن في مذهب « بلوتن » كثيرا من المغالاة وفي قول سقراط شيئا منها ، فلا غرو إذا كان كبير العقل مثلها يُكبر العقل وصغير العقل مثل ملاحظة الماديين ومقلديهم من المسلمين المستخفين بالأدلة العقلية ، يُصغره . 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 يضطرم مذهبهم إلى أن يسموا لإسقاط أهمية العقل العظيمة عند العقلاء وذلك حسبهم في إسقاط أهميتهم أنفسهم . وانظر إلى قول سقراط أيضا .

« 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 ، فلهذا كان واجب الذين يحبون العقل والإدراك أن يبحثوا قبل كل شيء عن العلل المذكورة » المطالب والمذاهب ص ١٩٥

وعدل القول أن العقل الإنساني أكبر موهبة يقف الإنسان المختص به إذا قيس بغيره من المخلوقات الطبيعية ، موقف الثريا من الثرى . لكنه عند القياس بعلم الله فإدراك الإنسان أصغر بكثير من الصغير . ولكون الله تعالى أغبر الغيورين في سد باب التشبه به وكبح جماح عبده المغرور بمقله ، جعل أبرز علامة لضآلة علمه وإدراكه بالنسبة إلى علم باريه : أنه 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 يستكثرون الذين يستكثرون اليقين للإنسان ولا يستكثرون له مطلق الإدراك ولو كان مبلغه الظن أو الشك ؟ فهل عرفوا كيفية حصوله فيه ؟ كلا ، فكأنه تنبيه ممن جملة ممتازا به على أن هذا الإدراك الأصغر أكبر شيء بالنسبة إلى الإنسان نفسه وأنه إنما يحصل بإذن الله وإرادته ولا حاجة عند إذنه وإرادته إلى خروج الذهن من محله ولا إلى دخول الأعيان الخارجية فيه ، والمفروض بل الواقع أن إدراك المحسوس يتعلق بعينه الخارجي لا بمثاله في الذهن .

ثم إن إدراك الأشياء المحسوسة بواسطة الحواس وإيقان وجودها في الخارج عن الأذهان بديهي لا يحتاج إلى الإيضاح والتعليل لبداهته . وهذا جوابنا على قول « كانت » : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ومعنى الجواب أنه لا حاجة إلى الإثبات ، بل لا يمكن إثباتها بالدليل لكونها بديهية والبدهي لا يحتاج إلى الإثبات بل لا يمكن ذلك ويكون كإثبات الثابت .

على أنى أعكس سؤال « كانت » على نفسه فأقول أى دليل يثبت كون الأشياء

التي يراها الرأى بعينيهِ ولا يشتبه عليه ما رآه ، هي تمثلاته النفسية بمعنى أن رؤيته لتلك الأشياء عبارة عن رؤية روحه لنفسها بدلا من تلك الأشياء ؟ فهذا هو المحتاج إلى الإثبات ، وهذا ما لا يستطيع « كانت » إثباته بقدر ما أثبت « ديكرت » خلافه قائلا : « لو لم تكن الأجسام التي نشاهدها موجودة في الخارج لزم أن يكون الله قد خدعنا ، لأن لنا ميلا إلى تصديق وجودها لا نقاومه ومعطينا هذا الميل هو الله » ومثله يقال لو لم نكن نرى الأشياء بعينها عند ما شاهدها بأعيننا .

أما ما قد يقولون من أن الرأى الحقيقي هو النفس المدركة لكون الإحساس إدراكا ، والنفس لا تخرج من مكنها فلا ترى العالم الخارجى ، فهو لا يدل على عدم إمكان هذه الرؤية لها في حين أنها دائمة الوقوع منها ، وإنما تدل على عدم تمكنا من إيضاح كيفية هذه الرؤية على النهج الطبيعى . على أننا نقول في مقابل هذا القول : وهل في إمكان النفس أن ترى نفسها مصورة بصور مختلفة بمسدد اختلاف الأشياء إن لم يكن في إمكانها أن ترى الأشياء ؟ وكيف تدخلها صور الأشياء ما دامت طريق المواصله بين عالمي النفس والخارج مقفولة ؟ وكل شهوداتنا تدفعنا إلى القول بأننا نرى الأشياء وأنها موجودة في الخارج عن أذهاننا ، وليس لنا شهود واحد يدفعنا إلى القول « بأننا رأينا أنفسنا ، لا سيما عند رؤية الأشياء ولهذا فلا علم لنا بوجود تلك الأشياء أو عدم وجودها » .

فالحق أن قول الفلاسفة الغربيين على ما هو سائد اليوم عند غير ماديهم بأن الإنسان لا يرى أعيان الأشياء المحسوسة حين يراها وإنما يرى تمثلاته النفسية ، ليس بأقل غرابة من قول الماديين النافين للعلل الفائية كما سيجىء بحثه في هذا الكتاب : إن العين - بمعنى البصر - ليست آلة معدة للرؤية ورؤيتها الأشياء تقع اتفاقا .

كنت قلت إن إدراك الأشياء المحسوسة من النفس بواسطة الحواس وإيقان

وجودها في الخارج بديهي لا يحتاج إلى الإثبات والإيضاح . وهذا الإيقان لا يختل بوقوع الغلط من الحواس في بعض الأحوال ولا باختلاف الناس في قوة الإحساس وكيفيته . والإدراكات المستندة إلى البراهين العقلية كالإدراكات المستندة إلى المشاهدات الحسية في انتهاء أمرها إلى البداهة . أما كيفيات هذه الإدراكات بكل أنواعها فالعلماء المتولون إيضاحها مقضى عليهم بالفشل ، وليس في ذلك امتياز العلماء على جهلة العوام إلا إدراك العجز عن درك الإدراك حتى إذا لم يدركوا عجزهم بنجر بهم البحث إلى أن ينحطوا من مرتبة الجهل البسيط إلى حضيض الجهل المركب فيفكروا البديهييات ويدعوا الحسابية وما يائسها من دعوى أن العالم المحسوس موجود بفضل إدراكنا إياه موجوداً^(١) ولولا إدراكنا لما كان له وجود !!

هكذا يدعى علماء الغرب المؤلفون في الفلسفة وعلم النفس كأنهم جربوا انعدام العالم مع انعدام الإدراك بانعدام الناس عن آخرهم . لا ، بل إنهم يدعون ذلك ثقة بتعذر التجربة على المعارضين المدعين خلافة . لكنني أقول لهم لو كان وجود الأشياء تابعا لإدراكنا كان الإدراك إيجادا فاحتاج إلى إدراك آخر يتقدمه ولزم التسلسل . ثم أقول لو صح ما قلتم لزم أن يكون الإنسان خلق قبل كل شيء ثم هو خلق السماوات والأرض بإدراكه وخلق كل أحد من يعرفه من الناس فيلزم وجود الإنسان قبل وجود الإنسان .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة « يوتن » إلى القول بوحدة الوجود تخلصا من الحسابية وتوصلا إلى اليقين وكان ذلك في القرن الثاني الميلادي . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى النصرانيون مثل « سنت أوغوستين » و « سنت طوماس » و « سنت آنسيلم » فدخلوا الإيمان ركنا في نظرية اليقين .

[١] أي إدراكهم الذي هم حاثرون في إدراك كيفيته ؟

فكانهم رأوا أن العقل لا يكفي في الحصول على اليقين والخلاص من الحسابية . ومع هذا فقد كانوا يحاولون ربط الإيمان الديني بالإيمان العقلي . قال سنت أوغوستن : « لا تتألف الحسابية مع حاجة النفس الإنسانية إلى اليقين لا تتركها وتستريح حتى تتملك الحق . ثم إن الشاك يدرك فيكون موجودا »^(١) وقال أيضا . « إن الإيمان أول خطوة إلى العلم فيمكن أن يوجد الإيمان من غير علم ولا يمكن أن يوجد العلم من غير إيمان » ويقول سنت آنسلم : « أومن لأفهم لأنى لا أفهم إن لم أومن » ويقول سن طوماس : « الإيمان يتوقف على جريان لطف كالدعوة الإلهية ويرتبط بالإرادة أكثر من العقل » ولعل هذا مأخذ قول آخر لديكارت

ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل فكان سببا لمعاودة الحسابية فأتخذها بعض الفلاسفة النصرانيين مثل « مونت نيو » تلميذ « شاردون » ذريعة لنشر الدين بين أناس كافرين بملاحظة أنهم يفقدون للإيمان بعد مغلوبية العقل المتولدة من عجزه فيصبح دعاة الحسابية هداة مصلحين بدل أن يكونوا قادة مضللين .

إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا في الفلسفة وقضى على الحسابية كما ذكرنا من قبل .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بحث بمسده في الغرب لكن خاب الظن فبعضها الفيلسوف « داويد هيوم » بما هو أدهى مما كان قبله وأقوى فرفع اليقين عن الدين والدنيا والعلم الذى غلب اليوم في عرف الغربيين ومقلديهم من الشرقيين ، في العلم المادى الحديث المبني على التجربة الحسية . وتسمى الحسابية المنسوبة إليه ، الحسابية الأخيرة .

وقد كان أكثر ما يعتمد عليه الفلاسفة في دفع الحسابية إيقان الإنسان على الأقل

[١] ولعل ديكارت أخذ قوله المشهور من هذا .

بوجود نفسه المدركة وبقائها طول عمره محتفظةً بوحدها الشخصية التي لا تتجزأ في حين أن البدن يتغير ويتجدد . لكن هذا الفيلسوف أنكر هذا اليقين أيضا - الذي اتخذ جنة إزاء الحسابية وأساسا لليقينيّات الأخرى - فقال ليس هناك روح تلاحظ خلف عملية الإدراك . وقد بينا كيفية إنكاره هذا في محل آخر من هذا الكتاب .

الحاصل أن الفلسفة سواء كان قديمها اليوناني أو حديثها الغربي لم تتخلص من وباء الحسابية مهما سمعت طوال تاريخها للخلاص منها . وكثير من فلاسفة الغرب عُنوا خاصة بانقاذ العلم الحديث فلم يوفقوا على الرغم من الرقي المشهود فيه وعلى الرغم من أن بعضهم زعم حصوله على مرامه من خلاص العلم ، والفيلسوف « كانت » على رأس هؤلاء الزاعمين .

ثم إن الفلاسفة الغربيين الذين ينتهى أمرهم من الإفراط في التمسك بالتجارب الحسية أو من التمهيد بمذهب الفكريين القائلين باستناد وجود الكائنات إلى الإدراك .. في الحسابية اتفقوا على القول بوصول علمهم إلى الشؤون والحوادث ، حتى إن زعيم الحسابية الأخيرة أعنى « هيوم » يعترف بذلك ويوافقهم على هذا اليقين ، فهم يقولون نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون ، وهذا هو اليقين الوحيد الذى نصل إليه فندرى أننا ندرك ، لأن الإدراك شأن من الشؤون وحادثة من الحوادث التي انصلنا به ، لكننا مع علمنا بوقوع الإدراك ووجوده قطعا لا ندرى المدرك بالفتح ولا المدرك بالكسر ، ومعناه أنهم لا يدرون حتى وجودها لعدم كونهما من الشؤون التي عاينوها ووصلت إليها تجربتهم : فلو اصطدم رأس أحدهم بالحائط الذى يشاهده أمامه لزمه أن يقول بوجود الاصطدام وبوجود الألم الذى أدركه في عقبه وبوجود الصلابة التي أدركها أيضا لأن كل ذلك من الشؤون الحادثة المجربة ، ولا يلزمه أن يقول بوجود الحائط ولا بوجود رأسه لأنهما ليسا من الشؤون والحوادث التي تتعلق بها التجربة

وتبأشرها [ومن هذا يُعرف سر ماقلنا من قبل ان الانهماك بالتجربة يذهب بصاحبها إلى الحسابية] .

ولا يقال أما يلزمه الاعتراف بوجود المصطدمين حين اعترافه بوجود الاصطدام الذى هو إضافة تقتضى وجود الطرفين المتضائفين على تعبير علمائنا المتكلمين ؟ فيلزمه الاعتراف بوجود الرأس والحائط من طريق عقلى إن لم يلزم من طريق التجربة . لأنى أقول لا بد أنهم يسلّمون بهذه القاعدة إلا إن الاصطدام مع كونه محسوسا وملموسا ليس بمحدث عيني عندهم وإنما هو تحول نفسى وتمثل حاصل فى الذهن يستلزم حصول الطرفين المصطدمين فى الذهن ولا يستلزم وجودهما فى الخارج . وخلاصته أن الاصطدام المحسوس غير واقع فى الخارج ^(١) كالمصطدمين إذ لو كان أمرا خارجيا لما كان محسوسا لأن الإحساس الذى هو نوع من الإدراك أى الإدراك بواسطة الحواس لا يتعلق إلا بما فى الذهن لا بالموجود الخارجى . والمناسبة بين الذهن والخارج منقطعة ، حتى إن الحواس ليست وسائط بينهما توصل الذهن إلى الأعيان الخارجية أو توصل الأعيان الخارجية إلى الذهن وإنما هى وسائط فى حصول التمثلات الذهنية ، وما نقول عنه الخارجية إلى الذهن وإنما هى وسائط فى حصول التمثلات الباصرة ، وما نقول عنه المحسوسات عبارة عن هذه التمثلات ، فالإنسان يراها أى تلك التمثلات بواسطة الباصرة ويسمىها بواسطة السامعة ولمسها بواسطة اللمسة إلى آخره . ولا يرى ولا يسمع ولا يلمس ولا يذوق ما فى الخارج عن ذهنه أبدا . ولذا قال « كانت » إن الإدراك

[١] انظر كيف ينكرون الاصطدام الواقع مع مايقارنه من الصوت الشديد ومع مايرتب عليه من الألم وكلها من المحسوسات . ينكرونه أو يلزمهم أن ينكروه فيجعلوه تصورا محضا وتمثلا ذهنيا غير واقع فى الخارج . وماذا سبب ذلك التمثل فى الذهن إذا لم يقع شئ فى الخارج ؟ فإذا تصور أحدنا اصطدام رأسه بالحائط من غير وقوع حالة الاصطدام فعلا فكيف يفرق تصور الاصطدام هذا من تصوره بسبب وقوعه ؟ وإذا كان الاصطدام الواقع فى الخارج عبارة عن الاصطدام الواقع فى الذهن فلا يبقى معنى لقولهم « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » ؟ وماذا يكون فرق معرفة غير مبينة على الواقع فى الخارج ونفس الأمر ، من عدم المعرفة ؟

الكائن في الذهن يستلزم وجود المدرك والمدرك في الذهن ولا يستلزم وجودها في الخارج » ولنا كلام عليه فيما يأتي إن شاء الله . فليس المحسوس عندهم غير المعقول إلا أنه معقول بواسطة الحواس . وليس معنى هذا إلا أنهم لا يعرفون الشئون أيضا على أنها واقعة في الخارج كما لا يعرفون ذا الشئون . وستعرف ما يؤيد ذلك .

فذهب أكثر الفلاسفة الغربيين اليوم وهم اتباع « كانت » لا يسمهم أن يقولوا بوجود المحسوس في الخارج ويسندوا قولهم إلى الحس والشاهدة لأن الحس لا يفهم منه شيء إلا بعد أن تأوله الذهن وانقلب إلى الإدراك أى بعد أن أصبح المحسوس معقولا وأصبح محله الذهن لا الخارج . ولذا قالوا عند تحليل إدراك الخارج : لسنا نحن في وقت من الأوقات تجاه شيء غير تكييفاتنا النفسية ، إلا أننا ننسب تكييفاتنا هذه إلى الأشياء ونعتبرها كأنها تكييفاتها وليست الأشياء سوى حالاتنا النفسية التي انبعثت منها بمساعدة الوهم وأصبحت معدودة بغير حق كأنها حقائق خارجية مستقلة عنا ، فالدنيا عبارة عن صرح أنشأته مفكرتنا بعملياتها التي نجربها على الاحساسات وهي تدرك ذهننا بشرط أن تكون معقولة وتفقد طبيعتها الخاصة وتقلب ماهية ذهنية . والذهن موجود يشعر بوجوده ويعرف نفسه .

قال « أ . رابو » في كتابه « الدروس النفسية » : « إن التجربة غير قادرة على أن تقول لنا ماذا هو العالم في حد ذاته ؟ لأن الإدراك الخارجى لا يصل إليه ، بل إذا تعمقت المسألة فلا إدراك خارجيا أصلا ، والأشياء في نهاية الأمر عبارة عن تكييفاتنا التي رسمتها أوهامنا في الخارج . فبدلا من أن تكون قوانين التفكير صورا عادية لقوانين العالم مستنسخة منها فقوانين العالم تبيان لقوانين النفس الناطقة وارتساماتها ، والدنيا ، كما قال « كانت » تدور حول النفس الناطقة ، لأن النفس الناطقة تدور حول الكائنات . ولهذا كان « كانت » يشبه ما أحدثه من الانقلاب في الفلسفة بما أحدثه « كوبر نيك » في الفلكيات ، وقد ذكرناه من قبل .

هذا ما قال اتباع « كانت » عن مذهبه بل ما قاله « كانت » نفسه عنه . فإذا الفرق إذن بينه وبين قول « پروتا غورس » اليونانى من زعماء الفلسفة الحسابية وذكرناه من قبل « ان الأشياء عبارة لكل إنسان عما يتجلى له ، ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له » .

فالصفوة الحاصلة من هذه الأقوال التى لخصتها من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر فلاسفة الغرب اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتأنا . فكما أنهم تابعون فى هذه المسألة « لكانت » « فكانت » نفسه تابع « لهيوم » فهو حسابى مثله ^(١) بل إنهما تابعا لحسابى اليونان ، لأنك تجد فى أقوالهم ما ذكرته من قبل عنهم : « أن الحواس تربنا بالحالات النفسية فقط ولا تميز لنا الحكم فى طبيعة الأشياء » فكان « سكتوس أمبريكوس » قال هذا وكنا نهينا نقلا عن « بول رانه » على أنه كالأحساس المتقدم بالمسألة الانتقادية التى وضعها « كانت » وهى : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » كما قد سبق منا انتقاد هذه المسألة الانتقادية .

وقد عرفت أن « كانت » ينكر أيضا ثبوت وجود الروح فى الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرك والمدرك اللذين من ذوى الشؤون فلا فرق إذن بينه وبين « هيوم » فى الإنكارين إنكار (أنا) وإنكار (لآنا) وإن شئت قلل الذهن والخارج أو الروح والعالم . والنكر بالفتح فى هذين الإنكارين جميع

[١] وقد صرح الفيلسوف الاسكتلندى « هاملتون » بكون نتيجة انتقاد « كانت » عقيدة لا أدبية كما المطالب والمذاهب ص ٢٩٥ لكن الحق عندى أن اللاادرية هى مذهب هيوم الحسابى أى السوفسطائى أما كانت فقد افترق عن سلفه هيوم افترافا جملة من السوفسطائية العندية وستطلع عليه .

الموجودات حتى إن الله تعالى يدخل فيه ويدخل « كانت » نفسه . (١)
إلا أن هناك نقطة لفتت نظري عند نقل كلمات من اتباع « كانت » أشباه
الحسبانين وهي أنهم 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 تدرك ذهننا بشرط أن تكون معقولة وتفقد
طبيعتها الخاصة وتقلب ماهية ذهنية . وهذا اعتراف منهم بوجود العالم من حيث
يشعرون أو لا يشعرون . ويستخرج من غضون كلامهم في إنكار (أنا) حتى من
كلام هيوم أيضاً اعتراف بوجود (أنا) أكثر من اعترافهم بوجود العالم . فـ هذا
الاضطراب والتناقض منهم في القول ؟ ومن هذا يزداد الإنسان فهما لمعنى قول
« اسپينوزا » : « واجب الحسبانى السكوت » إذ لا يمكنه الكلام عن مذهبه الإنكارى
من غير اعتراف بوجود ما أنكره .

ثم رأيت أن « كانت » لا ينكر وجود المادة ، فيكون مذهبه أن العالم مادته من
نفسه وصورته مناه ، وكان من الضروري أن يوجد شئ من العالم يمثلها في الخارج ويكون
سبباً لثلاثتنا الذهنية عنه . قال فى : المطالب والمذاهب .

[١] ولا يقال كيف يغزى إنكار وجود الله إلى « كانت » المؤمن بالله لأن مرادنا إنكاره
علمياً أو بالأصح إنكار ثبوته علمياً . و « كانت » لا يستند فى اعترافه بالله إلى العلم الذى يريدون
به العلم الحديث المبني على التجربة والملاحظة ولا يسمون غيره علماً كما أنهم ينفون اليقين إلا فى هذا
العلم وفى الرياضيات كما صرح « بول ثرانه » بنفس « كانت » عليه . وإذن فى أى حد من القيمة
يعتبر اعتراف « كانت » بوجود الله واستدلاله عليه بدليل خاص له ؟ ولأن مع مزيد رغبتى فى
التصديق بإيمان هذا الرجل المشهور بفلسفته وإيمانه بالله عند العلماء الغربيين ، مجبور على تدقيق
موقفه فى هذه المسألة من أجل أمرين أحدهما أنه صاحب انتقاد ما كان اعتماد العلماء فى الشرق
والغرب منقاداً عليه من الأدلة النظرية القائمة على وجود الله . وثانيهما وهو المهم أن الفلسفة
الوضعية التى تنتمى إليها حركة الإلحاد العالمية فى العصر الأخير والتي هى معروفة فى مصر ورائجة
بين حلة الأقلام من قادة الثقافة الغربية بها ... هذه الفلسفة تبني ناحتها السلبية على انتقادات
« كانت » لتلك الأدلة .

« كان » هيوم » لعدم قبوله أى شئ^(١) فى خارج الروح يبحث عن منشأ الاعتقاد لحقيقة المادة فى الروح^(٢) أى فى التداعى المصنوع بين اعتياد الخيلة وبين التمثلات النفسية. وكذلك « كانت » كان يبحث عن مبدأ تشكل عالم الشئون العينية فى الروح، ولا يكتفى « كهيوم » بترك فرضية عالم فى خارج الروح بل يقول بامتناعها أيضا . فالصورة التى فى تشكل العالم الخارجى إنما تعطىها الروح ومع هذا فالمنصر المادى يأتى فى نفس الأمر من الأشياء والروح تجمع إلى هذا المنصر المادى صورَ نفسها وتنشئ^٣ عالما عينيا عالم الشئون والحادثات . « وبوجود مادة العالم الخارجى فى الخارج عند كانت ، يعتمد مذهبه شيئا عن الحسابانية ويفترق من مذهب « هيوم » . وأنا أقول إذا كانت صورة العالم الخارجى معطاة له من أرواحنا ولم تكن موجودة فى نفس الأمر عند « كانت » لزمه إنكار مادته أيضا فى نفس الأمر لعدم إمكان وجود المادة من غير صورة^(٣) اللهم إلا أن تكون المادة العالم صورة غير صورتها التى تعطىها

[١] كأنه يقبل وجود الروح نفسها ١١

[٢] كل هذه الملاحظات قبل حدوث النظرية الجديدة الفائلة بعدم وجود المادة ورجوعها إلى القوة وفيها عندى ما فى النظرية القديمة الفائلة بأزلية المادة وأبديتها .

[٣] ولذا أنكر « فيخته » « وشيلنغ » و « هكل » خلاف « كانت » وجود المادة بتاتا وحذفوا متركه « كانت » قائما فيها وراء الروح من الحقيقة المجهولة . فتحل ثنائية « كانت » فى مذهبهم إلى الاتحادية المعنوية . فعلى هذا لا تكفى الروح فى إنشاء العالم الخارجى بإلزام صورة له من عندها كما ذهب إليه « كانت » بل تخلقه تماما وتستخرجه من فعلها . هذا ما قاله « بول شرانه » فى « المطالب والمذاهب » وفيه إيهام ظاهر لوجود الروح نفسها مع أن فيه أيضا نظرا ظاهرا كما عرفته وسمتفره .

وكان الفيلسوف الأركندى « بركللى » المتقدم على « كانت » المعترف بمادة العالم وعلى « هيوم » المنكر ، أنكر المادة لأن المعترفين بها يردون الكيفيات الأولى والثانية لها إلى تحولات نفوسنا الحساسة التى لا وجود لها فى الخارج كما سيجى بيانه، فإذا انتزعت تلك الكيفيات عن المادة فاذا =

الروح والتي هي المحسوسة من العالم دونها وعندئذ يلزم أن لا يكون العالم الخارجي محسوساً أصلاً لإبادة ولا بصورته وأن تكون الحواس تخوننا فترينا العالم على صورة غير صورتها الحقيقية . فليمنظر القارئ حال المحسوسات التي لا يؤمن الغرب ومقلدوه في

== يبقى من المادة؟ وما هي الفائدة في الاعتراف بها؟ فإن قلنا إنها علة تكيفاتنا النفسية يمنع أن القائلين بالنفس يفرضون كونها قابلة لا فاعلة ، وإن قلنا إنها التي تنبسط تحت الصفات فيلزم أن تعترف بالامتداد في الطول والعرض والعمق وفيه التزام تسلسل لانها يلقه لأن الامتداد أيضاً صفة فينقل الكلام إلى ذات الممتد ثم يعرف أيضاً بالامتداد وهكذا دواليك . ولا يظن أنه لم يلزم التسلسل لو أتى في تعريف المادة بالمتمد بدلاً من الامتداد ، إذ لا فرق بين التعريفين في ورود السؤال عن ذات المتمد التي تقوم بها صفة الامتداد فلما أن لا يمكن تعريفها وهو علامة عدم وجودها أو يؤتى في تعريفها بالمتمد الثاني فينقل الكلام إليه بالسؤال عن ذاته ويلزم التسلسل .

ومذهب « بركلي » أقرب إلى مبدأ صدوقية الحواس من مذهب « كانت » وأتباعه لأن المشهودات الحاصلة في الروح على مذهبهم عند استخدام الحواس ليس لها أصل في الخارج تنطبق هي عليه وإنما تختلفها الروح اختلافاً إذ لا وجود للأشياء عندهم غير مادتها وهي لا تفهم . أما الحواس والصور المسماة بالكيفيات الأولى والثانية للأجسام والتي يتعلق بها المشهود فليست موجودة في الأجسام وإنما هي مصورة من الروح في الروح نفسها وسيجيء بيانه . وأما ما يعترف العلم بوجوده في الأجسام عدا مادتها من الكيفية وهي الحركة فالتمثيلات المشهودة في الروح لا تنطبق عليه ولذا اعترف علماء الطبيعة الرادون كل ما في الجسم من الحواس إلى الحركة ، بجهلهم بكيفية حصول التمثيلات المختلفة في الروح عند تقابلها بالأجسام بواسطة الحواس . أما بركلي فللصورة الحاصلة في الروح على مذهبهم عند التقابل بالمحسوسات أصول في الخارج مطابقة لما في الروح إلا أن هذه الصور الخارجية غير جسمانية أي غير قائمة بالجواهر الجسماني إذ لا وجود عنده للمادة ، وإنما هي قائمة بالله تعالى . فهو يعترف بوجود المحسوسات في الخارج وينفي مادتها عكس ما ذهب إليه « كانت » وأتباعه . وهذا معنى قول « بركلي » أنه عند مذهبهم هذا إلى تجنب الجسمانية لأنه جعل للمحسوسات الوجود في الذهن فقط عند غيره ، صوراً موجودة في الخارج تنطبق الصور الذهنية عليها وهي من جنس المقولات مثلها لا من الماديات .

هذا تحقيق ما ذهب إليه « بركلي » الذي عنيت بإيضاحه وربما لا يجد القارئ مثل هذا الإيضاح في كلام نافليه . وهو ينفي مسألة وجود الله على اليقين الحسي ويساوي بين هذا اليقين واليقين العقلي ، في حين أن مدرسة « ديكارت » كانت تعتبر اليقين الحسي دون اليقين العقلي . ==

الشرق إيماناً علمياً إلا بها ولا يؤمنون بالمعقولات ما لم يؤيدها محسوس^(١) ولا ينظر فلسفة « كانت » الذى لا يعول على أدلة إثبات وجود الله بالعقل النظرى فينتقد كل

== إلا أن لى فى بناء وجود الله فى هذا المذهب على اليقين الحسى بحثاً ، لأنه لا يدعى الإحساس بالله ولا بالعالم الموجود فى الخارج القائم بالله ولأنما يرى كغيره تعلق الحس والمشاهدة بالعالم الموجود فى الذهن .

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن المشهود فى الذهن لما كان فى هذا المذهب تابعا للموجود فى الخارج وكان طريق مشاهدة ما فى الخارج مشاهدة صورته الذهنية اعتبرت مشاهدتها مشاهدته . ولما كان هذا العالم الخارجى المشهود بواسطة صورته الذهنية قائماً بالله تعالى اعتبرت مشاهدته مشاهدة الله ، فكما أن من رأى الأشياء بواسطة أعراضها المحسوسة يتيقن يقيناً حسياً بوجود الجوهر الحسنىسمى بالمادة على مذهب الفاتنين بوجودها لاحتياج تلك الأعراض إلى ما تقوم به فكذلك من رأى الكائنات بواسطة حضور صورها فى ذهنه يتيقن يقيناً حسياً بوجود الله على مذهب « بركلى » النافى للمادة ، ليقوم العالم المشهود به .. فكأن هذا الفيلسوف يقيم الله تعالى مقام مادة الماديين الملاحدة ويعا كسهم فيعترف بوجوده ولا يعترف بوجودها كما أنهم ينفون وجوده معترفين بوجودها . وهو يمسك أيضاً ما ذهب إليه « ديكارت » من أن ما يبنى عليه اليقين الحسى هو الصدوقية الإلهية كما سبق ، فيقول « بركلى » إن فهم وجود الله مبنى 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 فى خارج الأذهان عنده عبارة عن وجوده فى علم الله وهو من جنس المعقولات مثل صورته الذهنية ، فهو داخل فى صفة العلم لله كما أن العالم الذى نشاهده فى حالة الصورة الذهنية لنا داخل فى علمنا ممثلاً للعالم الذى فى علم الله والذى هو العالم المحسوس الخارجى بالنسبة إلينا . ولما كانت الصفة أقرب إلى الموصوف من الأثر إلى المؤثر اعتبر استيقان وجود الله بواسطة استيقان وجود العالم المحسوس فى مذهب « بركلى » استيقاناً حسياً ، فكأننا نشاهد الله عند مشاهدة العالم الخارجى لأن ذلك العالم الخارجى هو العالم الداخلى فى علم الله . فتأمل هذا المذهب فإنه دقيق وبالتأمل حقيق . وليس هذا مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله الذى سنحمل عليه فى الباب الثانى حملة شعواء وليس فيه تعيين الماهية لله تعالى على أنها الوجود كما فى مذهب وحدة الوجود .

[١] يقول علماء النفس لا يظن أن الحواس جسور طبيعية للمفكرة تتصل بواسطتها إلى عالم الأجسام وتفهمه بكيفياته الحقيقية بمعونة هذه الوسائط ، لأن هذا خطأ وهمى فقد كانت خواص ==

واحد منها... لينظر فلسفته في المحسوسات فهي أيضا منتهية إلى حسبانية «هيوم» في العالم الخارجي أعني (لا أنا) بل وفي (أنا) أيضا ، فلا يستبعد من مثله أن يكون حسبانيا في مسألة وجود الله فلا يوقننها إيقانا علميا .

نعم إن «هيوم» يفترق عن «كانت» كما قال عنه «ويل دوران» الأمر بكي

الأجسام التي يدعى إدراكها مباشرة مفترقة إلى قسمين رئيسيين وكان القسم الذي يسمى كفيات ثانوية للأجسام كاللون والصوت والسخونة والبرودة لا يعد كفيات لها نفسها بل تكفيات نفسية لاحقة لها في الخارج لأنها تختلف باختلاف الأشخاص أما القسم الثاني المسمى بالكفيات الأولية مثل الثقل والمقاومة والمكان فقد كان من قبل ادعى كثيرا وجوده في الأجسام مستقلا عنا غير مضاف إليها ، لكن الصواب أن القسمين كليهما موجودان بالنسبة إلينا فالجسم الذي يثقل على الطفل والرجل الضعيف يستغفه الرجل الكبير والقوى .

وفضلا عن التجربة العلمية فالعلوم المثبتة أيضا تشهد بأن كل مانع عنه بخواس الأجسام كاللون والصوت والحرارة وغيرها فإنما هو موجود فينا وبالإضافة إلينا ولا شيء للعالم المحيط بنا في نظر العلم المثبت غير الحركة فإذا حاجت هذه الحركة أحد أعصابنا يحصل فينا ما نقول عنه اللون أو الصوت أو غيرها من غير أن نعرف كيفية حصوله فليس يمكن أن يرى في هذه الكفيات شيء غير تكيفاتنا الشعورية . كذا في «الدروس النفسية» لـ «أ. رابو»

وعندى أن هذه النظريات غير تامة الجدارة بالتسليم فقول العلم المثبت المتقول آتفا المشكك في معطيات الخواس بمثابة النقص لنفسه بنفسه لكون مسند ذلك العلم هو التجربة الحسية فإذا قال إن خواص الأجسام كاللون والحرارة والثقل ليست موجودة في الأجسام بل موجودة فينا وإنما الموجود فيها الحركة فلما أن لا يكون قوله حسنا مؤيدا بالتجربة فلا يمتد به وإنما أن يكون مؤيدا بها يقال إذا خدعنا الحس بأن يرى اللون والحرارة والثقل التي ليست في الأجسام كأنها فيها فن يضمن لنا أن الحركة التي يترف العلم بوجودها في الأجسام بمهادة التجربة الحسية موجودة فيها لا فينا ؟

واختلاف ثقل الجسم الواحد على اختلاف الأشخاص إنما يدل على اختلاف حالات الأشخاص لا على اختلاف حالة الجسم ، ولقيم بالتجربة شخص واحد قوى 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 ناشئا من حالتين مختلفتين في نفس الجسمين بل في نفس القائم بالتجربة ؟ وهل يمكنك إذا أكلت برتوقالين فوجدت لإحدهما حلوا والآخر حامضا ، أن تقول إن العلاوة والحوضة في نفسى ولا فرق بين البرتوقالين ؟

فينكر العلم زيادة على إنكار العالم وينكر قوانين العلم لكونها مبنية على التجربة التي مهما كثرت وتواترت لا تفيد الكلية والضرورة اللازمة للقانون ، ويقول نحن لا نرى العملية التي هي منشأ الضرورة وإنما نرى الحوادث والنتائج فنُدعى العملية والضرورة بغير حق . والتي يقال عنها القوانين الطبيعية ليست بأمور أزلية ضرورية تتبعها الحوادث وإنما هي الخلاصة الفكرية لتجاربنا المتحولة دائماً ، ولا إمكان للتأمين على أن النتائج التي رأيناها إلى الآن سوف نراها بعينها دائماً من غير تبدل فغايتها أنها عادات مشهودة على أنها نتائج الحوادث ولكن لا يقال إن هذه العادات لا تتبدل . وهذا في حين أن « كانت » يهتم بالعلم ويسمى لجملة الحقيقة الوحيدة المفيدة من الحسابية بعد الرياضيات . وليحفظ القارى بهيمته ودقته ليعقبني في تدقيق مقالته « كانت » بهذا الصدد على ما ذكر عنه « بول ثرانه » في « المطالب والمذاهب » :

« الإيقان إما تدريبى وإما عقلى واليقين العقلى إما رياضى وإما فلسفى والأول بديهى والثانى نظرى والفرق بين اليقين العقلى واليقين التدريبى أن اليقين العقلى يكون ضرورى الوقوع واليقين التدريبى يكون وقوعياً فقط إلا أن القضية التدريبية إذا عرفناها بالمبادئ العقلية فمع كون المعرفة متمثلة بالموضوعات التجريبية يمكن أن يكون إيقانها تدريبياً وعقلياً مما أى ضروريا .

« وتوضح هذا الكلام أن مقارنة المعرفة بالواقع الخارج عن الذهن وتطبيقها عليه لاستيقانها والاطمئنان إلى حقيقتها متمذرة إذ لا سبيل للذهن إلى إفراز الواقع أى العين الذى حصلت صورته فى الذهن عند المعرفة ، عن المارف . فوجب توثيق الذهن نفسه وليس هناك معيار كلّى مادى وإنما معانٍ صورية كبدأ التناقض الذى يكفيننا توثقاً فى كل حكم تحليلى مثل الأحكام الرياضية وهو على الرغم من كونه معياراً سلبيّاً معياراً كلّى لأن شرط كل أحكامنا أن لا تنتقض بنفسها ، غير أن الحكم السالم عن التناقض قد يكون باطلا .

« وهنا إشكال يكاد يكون غير قابل للحل وهو أن معياراً صورياً كمبدأ التناقض وإن كان يكفل لنا مطابقة ذهن نفسه إلا أن هذا المعيار الذهني كيف يمكنه أن يكتسب قيمة عينية أعنى قيمة الواقع في الخارج والحال أن المهم لنا كونه معرفاً للعالم المحسوس فإن قلنا إن نظام علمنا يكون بحسب نظام الأعيان الخارجية فلا يمكننا وجدان المبادئ القننة لهذا من دون أن يُخَرَّج من الذهن » .

ثم يجيب « كانت » عن هذا الإشكال قائلاً : « يجوز أن يفرض كون نظام الأعيان تابعا لمعرفتنا إن لم يكن نظام معرفتنا تابعا للأعيان ^(١) فعند ذلك تكون قوانين الذهن قوانين ضرورية للشئون الخارجية والتجربة تؤيد دائماً هذه القوانين العينية بإصابتها ، والمقصود في نهاية التحليل أن نجد معرفة موافقة لقوانين حائرة للسكية والضرورة وحكمة لا على أرواحنا فقط بل على الأرواح كلها وبالأقل على جميع الأعيان من حيث كونها مدركة ومتصورة » .

وأنا أقول دافع « كانت » إلى اعتنائه بالعلم والسمي لإنقاذه من الحسبانية بتصديق حظه من اليقين ، شيثان اثنان أولهما الرقي المشهود للعلم في العصر الأخيرة الخوّل له استحقاق استناده إلى اليقين . وثانيهما أن العلم الذي يريدون به العلم المادي يؤتي ثمراته عاجلاً في الدنيا ، وفلاسفة الغرب مهما كان فيهم مؤمنون بالله واليوم الآخر مثل « كانت » فهم دنيويون أكثر منهم دينيين . فلو كانت للدين ثمرات عاجلة مثل العلم لسمي « كانت » لإنقاذ مسألة وجود الله أيضاً من الحسبانية وإيتاء حقه من اليقين العلمي وما اكتفى بإسناده إلى دليل الأخلاق الذي لا يفيد الضرورة العقلية مهما كانت قوته وقيمته الأدبية ، كما لم يكتف بإسناد العلم إلى مبدأ شبه الحق مع كون هذا المبدأ كافياً في الرقي المطلوب للعلم كما قال الفيلسوف اليوناني الحسباني « آرته ثيلاس »

[١] هذا عكس ما هو المعروف عندنا من أن العلم تابع للمعلوم وليس المعلوم تابعا للعلم .

جوابا على اعتراض الرواقين : « إن الحياة العملية تعتمد على مبدأ شبه الحق » فإن استقله « كانت » لمقام السلم فليعتمد على الحق الوقوعى واليقين العادى الا يكفيه أن تكون قوانينه قضايا واقعية أى صادقة مطابقة للواقع ؟ وإن لم تكن ضرورية بناء على ما قال « كانت » نفسه : « إن اليقين الحسى الثابت بالتجربة لا يكون ضروريا » ص ٨٣ المطالب والمذاهب .

مع أن « كانت » القائل بهذا القول مهما عاد فتكلف جهد طاقته لأن يجعل قوانين العلم أو بالأصح قوانين ما يطلقون عليه اسم العلم محتكرين له ذلك ، ضرورة ، لم يقدر عليه ولم يقدر على نقض دأبل « هيوم » المانع للضرورة . وفى الحقيقة لواجتمعت تجارب الدنيا على مسألة ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتة متحققة الوقوع ، أما كونها ضرورية مستحيلة الخلاف فخارج عن حدود التجربة متعال عن أن يكون مدلولها ، فلا يُجَرَّب الوجوب والضرورة أو بالأصح لا يُلمَّان بالتجربة وكل ما أظهرت التجارب المديدة من وقوع حادثة عقب حادثة من غير تخلف فالحكم المتيقن منه كون ذلك التعقيب عادة كما قال « هيوم » لا ضرورة إلا إذا علم كون المقدم منهما علة للمؤخر فحينئذ يكون التعقيب ضروريا لكن العاية أمر خفى لا سبيل للعلم إليه بالتجربة . ولت شعرى كيف يقبل عقل « كانت » وإنصافه أن تكون القضية القائلة بأن الجسم يتمدد إذا سخن فيكبر حجمه وبتقلص إذا برد فيصغر حجمه ، ضرورة علمية بحجة استنادها إلى التجارب السكافية المفيدة للقطع وأن لا تكون القضية القائلة بأن المسالم المشهود الذى هو عالم الممكنات يحتاج وجوده إلى موجود آخر ليس من جنس هذا العالم بأن يكون واجب الوجود ، ضرورة علمية لعدم ثبوتها بالتجربة ؟ نعم ، القضية الأولى المؤيدة بالتجارب قطعية الثبوت لا يشك أحد فى صدقها واطراد صدقها وأنها مقتضى سنة الكون ، ولكن على الرغم من ذلك هل كانت تقوم القيامة وكانت الكائنات عالها سافلها ولم تكن سنة الكون كذلك

أو تخلف حكم القضية ولو مرة ولو بطريق المعجزة ؟ فأى محال من الحالات العقلية المعروفة يترتب على فرض التخلف في حكمها ؟ فالقيمة الحقيقية لهذه القضية أن الأمر كذا لأن سنة الكون كذلك فلو كانت سنة الكون على خلافها كان الأمر غير ذلك والله تعالى سنّ تلك السنة مختاراً لا مجبوراً وفي يد قدرته تغييرها متى شاء وليس لأحد أن يدعى عدم إمكان أن تكون سنة الكون على خلاف ما كانت . فمن هذا يعلم معنى قول « هيوم » إن التجربة تدل على العادة ولا تدل على الضرورة . ومن هذا أيضاً يعلم أنه لا استحالة في تخلف قوانين العلم التجريبي فغابيتها أنها تستند إلى سنة الكون ولا تستند إلى المبادئ العقلية الضرورية وتعلم جهالة الظانين بأن المعجزة التي هي خلاف سنة الكون مستحيلة . فإذا كانت قيمة الحكم في المسألة العلمية التجريبية التي ذكرناها مثلاً من السخين والبارد لا تجاوز السنة والعادة فأين هذه من مسألة وجود الله التي لو فرض خلافها لكانت الكائنات الموجودة غير موجودة وهو محال متضمن للتناقض ؟ وسبب هذا الفرق بين المسألتين عدم وجود ملازمة عقلية بين موضوع القضية المجربة ومحولها . إذ لو وجدت الملازمة العقلية لما احتاجت إلى التجربة وثبتت من غير تجربة والاحتاج 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 تجربياً ولهذا يوصف على الأكثر فيقال هذا محال عقلي أو محال عقلاً ولا يقال هذا محال بالتجربة كما لا يقال هذا ضروري بالتجربة وكما لا يقال هذا ثابت بالتجربة بخلافه محال .. فإن قيل هذا محال عادة أى بالتجربة فالمحال فيه غير المحال الحقيقي . فالتجربة التي يعظمها أصحاب العلوم الطبيعية إن كانت مزبة من ناحية فهي منقصة من ناحية أخرى حيث يكون الثابت بها نازلاً عن مرتبة الضرورة والوجوب . ولتكن هذه الحقائق معلومة لقراء هذا الكتاب وفي موضع الذكرى منهم كالقسط على الآذان .

أما جواب « كانت » عن الإشكال المار الذكر المبني على أساس فرض أن

يكون نظام العالم تابعا لمعرفتنا فلا طائل تحته على الرغم من طوله . ولا يفهم ماذا هو المطلوب من هذا الجواب فهل هو منح العينية لمبدأ التناقض الذى هو معيار ذهنى لاعينى وسلبى لا إيجابى أم منفع الضرورة لمدلول التجربة ؟ أو أخذ الضرورة من مبدأ التناقض والعينية من التجربة ليستخرج من مزجهما ضرورة عينية ؟ وكان أصل الإشكال الذى أورده « هيوم » على قوانين العلم المبني على التجربة أنه لا ضرورة فيها فلا يصح تسميتها قوانين . وقد بينا بياناً لا مزيد عليه أن التجربة لا تفيد الضرورة الزائدة على مطابقة الواقع ، فإذا حاول محاول أن يستخرج منها قانوناً أى دستوراً علمياً وحكماً ضرورياً ثم رأى أن التجربة مهما تأيدت بتجربة فلن يبلغ مدلولها مبلغ الضرورة المجاوزة لحد الواقع وقوعاً عادياً ، فكيف يستفيدة هذا المحاول من مبدأ التناقض ؟ وهل يكفيه أن لا يكون تناقض فيما دلت عليه تجربته ليحكم بكون الجرب السالم من التناقض قانوناً ضرورياً أى واقعاً وواجباً معاً لا واقعاً فقط ؟ مع أن عدم التناقض إنما ينفع فى إثبات الإمكان لافى إثبات الوقوع بله ضرورة الوقوع ولهذا قال « كانت » نفسه « إن الحكم السالم من التناقض قد يكون باطلاً » فتأييد الحكم الثابت بالتجربة بالسلامة من التناقض الدالة على إمكان الجرب لا يكون تأييداً بل تقهقراً من مرتبة الوقوع إلى مرتبة الإمكان التى هى أدنى وأضعف فكيف يصحح الذهن نفسه بهذا المعيار ليتوسل به إلى تأمين الضرورة لقوانين العلم التى لم تكنسب بعد قيمة عينية أعنى قيمة الواقع فى الخارج أى الخارج عن الذهن والتى يتوقف صدقها وصحتها على هذا الاكتساب والنظر فى كونها ضرورية بعد النظر فى صدقها وثبوتها فى الخارج ثبوتاً عادياً . فالتجربة قبل أن تكون قانوناً ضرورياً وقبل أن تكون واقعة عينية مشهود وتمثل ذهنى فى أولى المرحلة التى تطلب فيها ترقيتها من الذهنية إلى العينية ، تخفق 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 تابعا لمعرفتنا ، والفرض لا يغنى شيئا من الحق الواقعى ولا الحق الضرورى . وكان فرض كون معرفتنا الذهنية المبنية على التجربة الحسية تابعة لنظام العالم الخارجى ، أقرب إلى المعقولية من فرض عكسه وأوفق للمطلوب الذى هو منح ما حصل فى الذهن قيمة عينية لا تمنح ما فى الأعيان قيمة ذهنية ، لكن « كانت » أظنه أراد بهذا الفرض الموافق لمذهبه الفكرى أن يقفز بالتجربة المشهودة فى الذهن إلى المرتبتين المطلوبتين معا أعنى الوقوع فى الخارج وضرورة الوقوع فيه أما الأول فظاهر من تبعية الواقع فى الخارج للواقع فى الذهن ، وأما الثانى فلأنه إذا كان الواقع فى الخارج تابعا لمعرفتنا الذهنية يكون ما فى الذهن علة لما فى الخارج ويكون عدم تخلف المعلول عن علته ضروريا ويكون البرسام الذى فرضه الذهن على العالم الخارجى برساما صادقا كما قال « تن » وزيادة على ذلك : برساما ضرورى الصدق !!

فهذا مفتاح كل سر فى مذهب « كانت » الغامض المضطرب غاية الاضطراب إلى حد التناقض مع نفسه ، لكونه من ناحية ضامنا لكون العلم الحديث المبني على التجارب الحسية الكافية يفيد اليقين وضرورة اليقين ومن ناحية أخرى قائلا بأن كل ما نشاهده من الحوادث ونجرب من الوقائع عبارة عما يحصل فى أنفسنا من التمثلات والتكيفات ، فنحن بهذه التمثلات التى نسميها إدراكات متعلقة بعالم الكائنات الخارجية ننشئ ذلك العالم من عندنا ولا ننشئه فى الخارج عن أذهاننا بل فى أذهاننا نفسها ، ولولا الإدراك لا تنفى العالم . وهذا كله يدل على عدم وجود العالم الخارجى فى نفس الأمر ولا الحوادث المشهودة فيه ، أو على الأقل على عدم علمنا به وبما فيه غير الصور الحاصلة منه فى أذهاننا ، فلا علم لنا بنفس الأمر فضلا عن دعوى العلم اليقينى والضرورى ودعوى انقاذ العلم من الحسبانية فى فلسفة « كانت » ..!

ومن مواضع الغموض والاضطراب في فلسفته قوله بانتفاء العالم الخارجى عند انتفاء الإدراك وهو مخالف لبدائة العقول كما سبق بيانه .

لكن ماتمسك به الرجل من فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الأذهان يحل جميع هذه المشكلات فيكسب^(١) العلم يقينا وضرورة اليقين لكون نظام العالم على هذا مستحيل التخلف عن نظام الذهن استحالة تخلف المعلول عن علته ، ويجعل انتفاء العالم عند انتفاء الإدراك - الذى كننا اعتبرناه مخالفا لبدائة العقول - لازما بطبيعة الحال ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته . ولا مخالفة في هذا للبداهة حتى ولا غرو إذ لا بد أن يكون العالم مشهوداً لنا إن كان موجوداً وعند انتفاء الشهود والإدراك منا يلزم أن لا يكون العالم موجودا ويكون منشأ عدم إدراكنا عدم وجوده .

كل هذا حسن ومعقول وكل إشكال زائل واليقين الضرورى المطلوب للعلم حاصل بمجرد أن نفرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن حتى من غير حاجة إلى الاستمداد لهذا المطلوب من مبدأ التناقض الذى قلنا إنه لا ينفع المطلوب وربما يضره .. فكل ما يعاب في فلسفة « كانت » مأمون وكل ما يطلب مضمون بفضل الفرض المذكور ، لولا أنه فرض محض ليس من الحقيقة فى شيء وليس لصاحب الفرض دليل من الحقيقة الواقعة يؤيد ما افترضه سوى عدم مخالفته لمبدأ التناقض لو كان ذلك كافياً ولم يكن تأييداً بعيداً عن المطلوب كما بيناه ، وامله تمسك به على الرغم من عدم كفايته فى التأييد لبعده عن المطلوب ، كيلا يبقى ما افترضه معلقاً على محض الهواء والافتراض نفسه - من حيث أنه افتراض - هواء أيضاً^(٢) .

[١] من كسبه مالا فكسبه أى من الكسب التعدي إلى مفعولين .

[٢] فروح فلسفة « كانت » التى اشتهرت بإنقاذ العلم من الحسابية قائمة على هذا الهواء المعلق على الهواء أعنى فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن . وهذا الفرض الذى تدور عليه فلسفته فى إنقاذ العلم من الحسابية ويكسبه اليقين وضرورة اليقين ، يرده إلى الحسابية بل إلى

لكن الفلسفة المبينة على أساس الفرض لا تكفى لكسب مرتبة الوقوع للتجربة والشاهدة به مرتبة الضرورة أيضا . فلو كفى في إثبات الضرورة فرض كون نظام العالم تابعا لنظام معرفتنا بأن تكون معرفتنا علة لذلك النظام لما كان وجه اقولهم نحن ندري الشؤون ولا ندري ذا الشؤون حتى ولا وجوده مع أن الشهودات الذهنية الحاصلة عند استخدام الحواس ترى الأشياء الخارجية بشؤونها . والآن بعد فرض تبعية نظام العالم لمعرفتنا تبعية المعلول لعلته لتكتسب قوانين العلم ضرورة من هذا الفرض ، لا يبقى معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون والاعتراف بأحدهما دون الآخر ولا في التفريق بين التجارب العلمية وغيرها بأن يُعترف لها بالمينية والضرورة دون غيرها .

بل أقول لا معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون مطلقا أي سواء بُنى الأمر على الفرض المذكور أو لم يكن بعد أن صح ما قالوا من أن الذهن لا يخرج من حصاره وأن الإنسان لا يدري الخارج عن ذهنه ، فمن أين هذا الامتياز إذن للشؤون بأنهم يعرفونها ولا يعرفون ذا الشؤون ؟ وكيف نعتبر شؤون الذهن شؤوننا عينية واقعة في الخارج في حين أن كل تجربة ومشاهدة حسية عندهم تجربة ومشاهدة من الذهن لنفسه لا مشاهدة للشأن الخارجى . ومن هذا تظهر سخافة ما ادعاه « كانت » لمنع الضرورة لقوانين العلم من تأييد التجربة بتجارب أخرى بعد أن كانت الشهودات

اليقين والضرورة في الحسابية التي لا يقين فيها ولا ضرورة . وكان علماءنا المتكلمون يقسمون السوفسطائية إلى عندية وعنادية ولاأدرية فكون نظام العالم تابعا لنظام الذهن هو السوفسطائية العندية وبينها والضرورة الملحوظة فيه هي الضرورة في السوفسطائية العندية . وما نقلنا سابقا عن « پروتاغورس » اليونانى أحد زعماء الحسابيين الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما يتجلى له . ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له فالإنسان مقياس كل شيء موجود أو غير موجود » يمثل هذه السوفسطائية العندية . فانظر هل تجد فرقا بين هذا القول وبين كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن ؟

في تلك التجارب لا تجاوز أن تكون شهودات الذهن لنفسه غير متخط من حصاره إلى الخارج خطوة حتى عبروا عن تمثيل تلك الشهودات للحادثات الخارجية، بالبرسام وماذا يحصل من تأييد البرسام بالبراسيم ؟ أما وصف هذا البرسام بكونه برساما صادقا فوصف الشيء بما يناقضه فإن كان صادقا فلماذا يسمونه برساما ؟ وإن فرض للذهن إمكان الخروج من حصاره ليرى الشؤون وينفذ العلم من الحسابانية فهو يرى العالم المحسوس أعني ذا الشؤون أيضا ويعترف بوجوده وتكون التجربة المؤيدة لوجوده واشتراك الناس في تجربته أكثر من تجربة الشؤون المتعلقة بالعلم .

أجل يمكن المفرقين بين الشؤون وذوئها أن يقولوا بأن الثانية ليس من شأنها أن تُرى وتعلق بها الرؤية حتى ولو فرض للذهن أن يخرج من حصاره فيدرك العالم الخارجى . وهذا كما يقال المادة لا نشاهد وإنما تشاهد أعراضها . لكنى أجيب عنه بأن القائلين بمعرفة الشؤون من غير معرفة ذوئها يلزمهم أن يعرفوا وجود ذوى الشؤون أيضا في الخارج فيعتبروها محسوسات مع الشؤون إذ لا يمكن أن يوجد شأن في الخارج من غير وجود ذى شأن فإما أن يعرفوا الشؤون وذوئها معاً وعلى الأقل مع المعرفة بوجود ذوئها^(١) أو لا يعرفوها معاً . فإن قالوا نحن لا نعترف إلا بما تصل إليه التجربة والمشاهدة فالشؤون الخارجية أيضا لا تصل إليها المشاهدة في مذهبهم وإنما تصل إلى الشؤون الذهنية .

[١] وعدم وجود الشؤون من غير وجود ذوئها من قوانين الذهن المرتكزة فيه فهو أى الذهن لا يتصور إدراكا من غير وجود مدرك ينتج الرأى وكسرهما ولا علما من غير وجود عالم ومعلوم حتى إن هذا القانون أقوى وأشد ملائمة لطبيعة الذهن وأعرف عنده من الشؤون نفسها بمعنى أنه يجوز أن يشك في كونه يعرف الشؤون ولا يجوز له أن يشك بعد معرفة الشؤون في أنه يعرف وجود ذى الشؤون . وكانت نفسه لا ينكر هذه القاعدة الضرورية حيث يقول عند إنكار وجود (أنا) في الخارج مع اعترافه بوجود الإدراك مدعيا أن وجود الإدراك في الذهن إنما يستلزم وجود المدرك في الذهن لا في الخارج وسيجى بحثه . فهذا القانون الذى يعترف به كيف ينكره ولا يشعر بإنكاره عند ما يقول : نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ؟

فالحق أن الفلسفة السائدة في الغرب منذ عهد « كانت » ملآى بالغرابة والاضطراب : تراها معنية بالتجربة الحسية والعلم المبني عليها أيما عناية حتى إنها لا تعترف بمعقول لا يؤيده محسوس ، مع أن « كانت » لما استمدت في كسب الضرورة لقوانين العلم من فرض كون نظام العالم تابعا لمعرفتنا جعل المحسوس محتاجا إلى تأييده بالمعقول ، ليس هذا دورا ؟ ومع أنهم لا يعلمون شيئا من المحسوسات وكل ما يعلمونه منحصرا في المعقول لأن ما يزعمون معرفته من الشؤون فليست محسوسات بمعنى الكلمة أعني المحسوسات الخارجية وإنما هي الشؤون ينشئها الذهن في نفسه ثم يتوهمها شؤونات متحققة في الخارج . وأنا أقول ما أقوله أخذاً من مذهبهم ومن تحريرهم لمذهبهم .

وكان حق فلسفة « كانت » التمسك بالتدريب كالعروة الوثقى لإنكار العلم أيضا إضافة إلى إنكار (أنا) و (لانا) المعبر عنهما بذى الشؤون ، كما أنكره « هيوم » لعدم إمكان إثبات الضرورة لقوانينه وقد سبق بيانه . فمذهبه أوفق بمسلك التدريب من مذهب « كانت » الذي يقف منه موقف المدرّب المضطرب ، وإن اضطرب هو أيضا أعني « هيوم » في دعوي معرفة الشؤون دون ذوى الشؤون لكنه أقل اضطرابا من « كانت » .

والعلم الوحيد الذي لا ينكره « هيوم » هو العلم الرياضي الذي يعترف به « كانت » أيضا قبل العلم الطبيعي لكون مسائله قضايا تحليلية تشتمل موضوعاتها على محمولاتها فيكون الاعتراف بها ضروريا وعدم الاعتراف تناقضا مع أنفسها ، مثلا أن الثلاثة في الثلاثة لا فرق بينها وبين التسعة في الحقيقة ، فلو شككنا في الحكم بأن الثلاثة في الثلاثة تساوى التسعة كان تناقضا .

والحق المحض في هذا المقام أى الواجب على العاقل أن يعترف به ، قاطع النظر عن مذهب زيدا وعمره من الفلسفة أصرا :

الأول أن وجود العالم في خارج الأذهان بديهي حسي ، كما أن الرياضيات بديهية

برهانية والإدراك يخرج من حصار الذهن إن لم يخرج الذهن نفسه - ويبلغ العالم الخارجى فيعرف منه ما يعرف بواسطة الحواس ولا ندرى كيفية هذا الاتصال بين العالمين المتخالفين عالم الذهن وعالم الخارج وإن شئت فقل بين عالم (أنا) و (لا أنا) فهو من صنع الله المتعال كما لا ندرى الإدراك نفسه كيف يحصل فى الإنسان ، سواء كان عالقا بالخارج أو بالدرك نفسه وهو أيضا من صنع الله الذى هو أدق من مسألة تعلقه بالخارج ، وكلتا الحالتين فى الإنسان مع عجزه عن معرفة كيفيتهما من أدلة وجود الله الباهرة . أما حصول الإدراك فى الإنسان فمعترف به فى كل مذهب فلسفى إن لم يُعترف بأى شىء سواه . وقد علمت حتى إن الشك إدراك .

والحاصل أنا نرى الأعيان الخارجية نفسها ونفسها لا الصور المتمثلة فى أذهاننا ولا الصور الخارجية من غير معرفة فى الوجهين بوجود ذوات الصور، فكيف يتصور صورة لما لا وجود لأصله وكيف يتصور تمثل المعلوم ؟ فإدراك الخارج معلوم . أما كيفية إدراك الخارج فمستودع علينا إدراكها والفلاسفة المتولون لإيضاح كيفية إدراك الخارج ماداموا لا يقدرّون على تمام الإيضاح فيبقى فيه شىء لا يوضح حتى يقول قائلهم لا إدراك للخارج بالمرّة متأثرا من عدم إدراك كيفيته، ومادام العلماء الطبيعيون يعترفون بمعجزهم عن أن يدركوا كيف يحصل التمثلات الذهنية المختلفة لقاء الأجسام التى ليس لها خواص وكيفيات سوى الحركة ، فالتمسك بما هو معلوم لنا من بداهة الحس من غير توغل فى إيضاح كيفيته أولى ، وترك الإيضاح خير من الإيضاح المختل المنتهى إلى الفشل .

الثانى أن « هيوم » المنكر للعلم و « كانت » المعترف به ساعيا لجمل قوانينه ضرورية ، كلاهما مخطئ ، والحق فى التوسط بينهما وهو أن قوانين العلم المؤيد بالتجربة السكافية قوانين حقة بمعنى أنها قضايا يقينية لكنها ليست قوانين ضرورية . واليقين له مرتبة الصدق واطراد الصدق عادة ومرتبة الصدق ضرورة . وهذه المرتبة التى هى أعلى

من الأولى خاصة بالبرهانيات ولا توجد في الحجريات . وقد يمكن إرجاع مذهب «هيوم» إلى هذا الذى اخترناه ، بحمل إنكاره العلم أى العلم المستند إلى التجربة على إنكار ضروريته لا إنكار يقينيته العادية وجعل عدم اعتبار قوانينه قوانين مبنيا على أن اسم القوانين مخصوص عنده بالضروريات ولا مشاحة في الاصطلاح .

* * *

إلى هنا كتبت شيئاً غير قليل عن موقف العقل من أساس الدين الذى هو وجود الله وأرجو أن أكون قد أعطيت فكرة صحيحة ممحصّة فيه . ولنختم البحث بقوله تعالى في الذكر الحكيم عن أصحاب الجحيم : «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير» فهذه الآية كافية في الدلالة على موقف العقل والاستماع في الإسلام من الدين إذ المفهوم منها أن التعقل أو الاستماع للكلام المعقول الذى أشير إليه في قوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) لا يجتمع في شخص مع الضلالة الموصلة به إلى نار جهنم . فالعقل السليم المميز في الإنسان ضمان الهداية الإلهية والسعادة الأبدية . ويلزم من هذا أن يكون العقل أول نصير للدين وأن يكون الدين الحق في طليعة المعقولات . وهذه الملاحظات لا تتماشى مع النصرانية الحديثة بعد سيدنا المسيح المتعارضة مع العقل كما فصلناه قبل الشروع في الباب الأول من هذا الكتاب . ومما ينادى بالاتصال الوثيق بين الدين والعقل أن العقل مدار التكليف بالأحكام الشرعية عند علمائنا نحن المسلمين .

ثم ننقل بقية من كلمات فلاسفة الغرب ليزداد القارىء نبيناً هل العقل يناوئ الدين أم يماثله ؟ قال «هكل» : «إن اعتلاء الروح إلى ما وراء المحسوس واجتيازها من حدود المتناهى إلى أقطار اللامتناهى إنما هو عبارة عن التعقل فلا تعقل إذن ما لم

يحصل التخطي من المتناهي إلى اللامتناهي^(١) وهذا التعمق مفقود في غير الإنسان من الحيوان . وعليه فادلة إثبات الواجب المنسوبة إلى ما وراء الطبيعة ليست إلانصورياً ناقصا لاعتلاء الروح إلى الله لأن وجود العالم الظاهري عبارة عن رابطة وواسطة تصل المتناهي باللامتناهي « المطالب والمذاهب ص ٢٦٠ .

ومصادره من قوله عن نقصان الأدلة التي يستدل بها على وجود الله أن وجود الله ثابت بالبداهة والبداهة لا يقام عليه الدليل فإن أقيم يعتبر ناقصا . فقام التعمق عنده - حتى أيّا كان متملقه - مقام شهود الله لا البرهنة عليه .

ومثله قول « كوزين » : « كل معرفة حقيقة فهي معرفة الله وكل شهود حقيقة فهو متضمن لشهود الله مبهما وبالواسطة فالعلم الهوى بالطبيع والعقل ذاتي للدين » أي داخل في ماهية الدين . المطالب والمذاهب ص ٢٦١ .

ويمكن أن يكون هذا القول وكذا ما قبله معدّل قول « بلوتن » وقد سبق ذكره : « إن مرتبة الإدراك اليقيني في الإنسان مرتبة اتحاد مع الله فلا يدرك شيئا يقيناً من دون هذا الاتحاد »^(٢) وقول « سقراط » الذي اعتبره « بول رانه » بمنزلة نبي الله في الغرب : « بما أن في الإنسان عقلاً أكثر من غيره ففيه حصة من اللاهوت » .

وزاد « شيللينغ » فقال : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تفهم بنفس العالم أعنى بمبدأ أصلي ناظم للكائنات ونحن ندرك نفس العالم هذه ، وهذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا » ص ١٥٢ .

[١] من عادة علماء الغرب أن يعبروا عن الله باللامتناهي والمطلق .

[٢] فمعرفة الشيء على القول المعدل لا تتضمن اتحاد العارف مع الله وإنما تتضمن كون العارف بالشيء عارفاً بالله أيضاً في ضمن معرفته بذلك الشيء .

ولى كلام على هذا القول بآتى عند النظر فى دلائل « كانت » لإثبات وجود الله .
وقال « من دويران » : « للعلم الإنسانى قطبان أحدهما (أنا) الشخص الذى منه
يُذهب دائماً والآخر (الله) الشخص الذى إليه يوصل دائماً » .

فقد انجلى مما قدمنا فى هذا الفصل من الباب الأول للكتاب أن العاقل يوقن
وجود الله يقيناً برهانياً على رأى جمهور العلماء والحكام الإلهيين وبقيناً بديهياً على رأى
بعضهم وبقيناً حسياً على رأى « بركلى » .

هذا هو موقف العقل من الدين أعنى أنه يؤيده ولا يمانه كما زعم الأستاذ فرج
أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ومن يحمل فى رأسه عقلية
الأستاذ من المسيحيين والمسلمين بمصر .

الفصل الثاني

موقف العلم من الدين

وأما موقف العلم من الدين - مع ما فهم منه في أثناء بيان موقف العقل - ففيه إجمال وتفصيل . أما الإجمال فهو أن العلم لا يناوئ العقل ولا يسمه أن يناوئه ولا أن يناوئ ما يؤيده . وقد ثبت كما أسلفنا في موقف العقل أنه يؤيد الدين باعترافه بوجود الله ووجوب وجوده . فثبت أن العلم لا يناوئ الدين ولا يسمه أن يناوئه ولهذا كان في إمكان القارئ العاقل أن يرعى جفنيه ويحكم جزما من غير انتظار ما ستورده من التفصيل ، بأن العلم لا يناوئ الدين بل يخاله بعد اقتناعه بأن العقل مع الدين ، لأن العلم لا يفترق من العقل فإذا افترق منه وعارضه فلا شك أن الغلبة والإصابة تكونان في جانب العقل والتحليل والفشل في جانب العلم . ومن هنا كان خطأ ملاحدة الماديين عظيمًا لما رأوا أن الإلهيين يثبتون وجود الله بدليل عقلي فاعترضوا عليهم بأن العلم الحديث لا يعمول على الاستدلال العقلي ويتطلب دليلًا من التجربة والملاحظة وحاولوا التفريق بين العقل والعلم بتزويل قيمة الأول عند الثاني . والعلم ما لم يكن مشوبًا بالجهل لا يرضى محاولتهم هذه فلا يدل استخفافهم بالعقل تجاه العلم إلا على خفة عقولهم وقلة علومهم ، ولا يرتاب أحد في صدق ما قلنا إلا وفي عقله شيء من تلك الخفة وفي علمه شيء من تلك القلة .

فليس للذين يجحدون اختلافًا بين العلم والدين المستند إلى دليل عقلي منطقي أن يرفضوا الدين ويرفضوا معه العقل استنادًا منهم إلى العلم وتفضيلاً له على العقل ، وإن فعلوا ذلك فلا يمتد بهم وبرفضهم عند أولى الأبواب وإنما واجههم نقد الدليل العقلي

الذى يقوم عليه الدين بإثبات أن فيه خللا وضعفا من الناحية العقلية لم يتنبه لها المستدلون به ، وإلا فما بقى العقل والعلم متعارضين يجب أن يفتش عن النقض والخلل في جانب العلم أى لا يستطيع العلم الذى يتجدد على مر الزمان ولا يستقر على حال أن يغالب العقل القائم على قواعده الثابتة .

وأما التفصيل فهو أن العلم ونمى به العلم التصديق أى 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 العقلى . والمعنى الثانى للعلم أنه اسم لكل علم من العلوم المدونة مثل الهندسة والفلسفة والمنطق والطبيعة والفقه وأصول الفقه وأصول الدين وغيرها . فالعلم بالمعنى الأول نجده مؤيدا للدين ، لأننا أثبتنا وجود الله فى الفصل السابق بدليل عقلى قطعى وسوف نثبته أيضا بأدلة أخرى . فنحن نعرف وجود الواجب تعالى بدليله ومعرفة المسألة بدليلها علم ، فالعلم معنا نحن الإلهيين فى مسألة أساس الدين الذى هو وجود الله .

وأما العلم بالمعنى الثانى فكل علم من العلوم المدونة يشتغل بمحويصه نفسه ، وبمباراة أخرى يحكم فى المسائل التى تتعلق بموضوعه ويقف فيما وراء ذلك على الحياد لا يثبت ولا ينفي ولا يدعى لنفسه حق الحكم فيه ، فقوله الحق بشأنه أنه لا يدرى ، وهكذا موقف بعض العلوم من الدين . والبعض منها مثل المنطق يزيد على موقف الحياد ويؤيده لكون دلائل إثبات الواجب تعالى موافقا 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 فى موضوعه ، ولا شئ من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله . ولهذا قال « و . س . ر . ه . وون » من أكبر علماء الإنكليز النطقيين : « إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية » وقال

« طوماس هازى هو كسلى » من أشهر العلماء الإنكليز أيضا : « إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمل » .

نعم من العلماء الطبيعيين والماديين الذين تموّد المصريون احتكار اسم العلم انثبت وربما مطلق العلم لعلومهم لكونها مبنية على التجربة ، ملاحظة بنفون وجود الله ويقولون إن العالم لم يتكون بخلق الله بل تكوّن بنفسه وطبيعة الأشياء . واسكن التبعة في رأيهم هذا راجعة إلى أنفسهم لا إلى العلم الطبيعى أو غيره . وليس ذلك مما يقتضيه العلم نفسه ، إذ ليس العلم الطبيعى مثلاً لنزع صلة الكون بالإله الخالق واسناد التكون إلى الأشياء نفسها، وإنما هو اسم للعلم الباحث في الكائنات وطبيعتها التى طبعت عليها وجبت ، وليس بضرورى أن يكون علماء الطبيعة ملاحظة ^(١) بل إنهم أجدرّون بأن يعترفوا بوجود الله من علماء العلوم الأخرى كما سيتضح ذلك في بحث دليل العلة الغائية من أدلة وجود الله، فلو كان الإلحاد مقتضى العلم الطبيعى أو مقتضى أى علم من العلوم لزم أن لا يوجد بين علمائه من يؤمن بالله وكان كلهم ملاحظة وليس الأمر كذلك . والذين الحدوا من علماء الطبيعة لم يُلحدوا بصفة أنهم علماء بل بسبب أنهم جهلاء، مخطئون متخططون حدود علم الطبيعة إلى ما وراءها الذى ينكرون عده من العلوم لعدم كونه مبنيا على التجربة والملاحظة . فهم حينما عادوا فتنكأوا عما وراء الطبيعة

[١] فقد كان « نيوتون » و « لابلاس » على جلالة قدرهما في العلوم الطبيعية موحدين كما ذكره الفيلسوف الطبيعى « أولبور لوج » مدير جامعة « برمنغهام » في كتابه « الحياة والمادة » ، وكان المادى والمحدد المشهور « بوختر » يتأسف على كون « كوتا » و « سكى » مؤمنين بالله في حين أنهما من أكبر العلماء والمفكرين الممتازين كما في الفصل الثانى عشر من كتابه : « الطاقة والمادة » . وكان « غاساندى » من فلاسفة القرن السابع عشر الفرنسيين ماديا متعصبا هجم على فلسفة « أرسطو » وناقش « ديكارت » وأتباعه مساعدا للمدرسة الإييكورية المادية ، ومع هذا لم يستنتج الإلحاد من المذهب المادى كفلاسفة القرن الثامن عشر بل قال إن الله خالق المادة .

خارجون على مبادئهم التجريبية وحاكمون حكما منفيا في مسألة تتعلق بعلمه أى علم ما وراء الطبيعة الذى لم يكونوا من علمائه ، وهم لا يشعرون . وكان الواجب الذى يحملهم عليه اختصاصهم بالعلم الطبيعى أن لا يتكلموا فيما وراء حدوده لا بالنفى ولا بالإثبات ، والغربة فى أنهم بعد أن جهلوا بالموقف حاولوا فتح مملكة ما وراء الطبيعة بسلاح خاص بالعلم الطبيعى وهو التجربة ولم يعلموا أيضا أن النفى لا يجرب حتى ولو كان المجرب ماديا ، ومعناه أن الحكم النفى لا يبنى على التجربة فما لها إلا أن تثبت وأما أن تسكت وحكمها بالنفى معناه الصحيح نفى علمها بالنفى ، قال العالم الفرنسى مؤلف « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة : ص ١٤٩ .

« إن المذهب المادى ما هو بمذهب تدريب حقيقى ، لأن « لوك » و « هيوم » وسائر التدريبيين يعترفون جميعا بعدم إمكان الوصول إلى الجوهر ، وليس للعلم أى إجبار أو إلزام فى شئ يتعلق بما وراء الطبيعة لأن حوزة حكمه أى حكم العلم لا تتجاوز الشئونات ، وكون الماديين فى زعم أنهم يتكلمون باسم العلم توه » .

فقد انجلى مما ذكر أن العلم الطبيعى ولا أى علم ولا أى تجربة تمنع وجود الله وتنفيه ، وإنما النافون هم الخارجون من حدود العلم والتجربة زاعمين أن العلم والتجربة اللذين يدلان على أن العالم يدار بقوانين ، يدلان أيضا على أن تلك القوانين ناشئة من طبيعة الأشياء غير مفروضة عليها من خارجها ، وليس العالم بمحتاج إلى وجود موجد له ، مع أن التجربة والعلم البنى عليها بمنزل عن الدلالة على الأحكام الأخيرة الآتية وإنما تلك الأحكام علاوة من الملاحدة على حكم التجربة لأن حكمها يقتصر على أن هناك قوانين ولا يجوز إلى تعيين منشأها بأنه طبيعة الأشياء نفسها وليس بخارج عنها ، فمن جاوز بحكم التجربة إلى هذه الأحكام الإضافية فقد فرض فرضا من عنده وافترى على التجربة ومدلولها . ثم لو كانت تلك الأحكام استنتاجا صحيحا عقليا مضافا إلى مدلول التجربة لقبيلناها ولكنها ليست كذلك بل استنتاج فاسد مضاف إلى حكم التجربة

على ظن أنها من تمام مدلولها . فكما لم تكن تلك الأحكام إفادة التجربة مباشرة لم تكن أيضا من لوازمها العقلية ، مع أنهم لا يزالون يدعون أنها أحكام تجريبية تفوق الأحكام العقلية ، فإذا يؤمل من تجارب من لا يميزون بين التجربة والاستنتاج العقلي المضاف إليها ؟ وماذا يكون مبلغ قيمة استنتاجاتهم العقلية من حيث لا يشعرون أنها استنتاج ويزعمون أنها تجربة ؟ وكثيرا ما يقع الماديون في هذا الالتباس فيستنتجون ويخطئون في الاستنتاج لأنه ليس من صناعتهم ويننون حكمهم على هذا الاستنتاج المخطئ ، ظانين أنهم بنوه على التجربة التي لا تخطئ ، فها هم إلا مخاطب ليل لا يؤمن عليه أن يلتقط مع الخطب المطب .

ومن ذلك حكم المتذممين بذهب النشوء والارتقاء مثل « دارون » وأتباعه وفيهم جمهور المعلمين المصريين ، حكما مبنيا على ما يكتشف في طبقات الأرض من المستحاثات : فقد استُخرجت في جاوا سنة ١٨٩١ مستحاثاتٌ حجمتها أصغر من حجممة أناس متأخرين وأعظم من حجممة ماله أعظم حجممة من القرد ، وكان عظم نخذا الذي وجد بمسافة خمسة عشر مترا من الحجممة يدل على كون أصل المستحاثات مستقيم القامة ، فاستُقبل اكتشافها بسرورٍ معيّد وحُكم بكونها مستحاثات الوسط الذي يصل نسب الإنسان بالقرد ، في حين أن الحجممة وعظم الفخذ المذكورتين المفضول بينهما بمسافة زائدة ، لا يلزم أن تكونا من أعضاء جسد واحد ، وفي حين أنه ليس في أية مستحاثات توجد في محافر الأرض متوسطة بين مستحاثتي الإنسان والقرد ، دلالة قطعية على الانتقال والاستحالة من أحد النوعين إلى الآخر ، لقيام احتمال أن تكون مستحاثات حيوان آخر مستقل عن القرد والإنسان انقرض نوعه واحتاجت استحالاته من القرد واستحالة الإنسان منه إلى الإثبات كاستحالاته من القرد وسقوط الاستدلال مع قيام الاحتمال .

ومن سخف المنطق أن يحكم بمجرد التشابه في الشكل بين أعضاء الإنسان وبين

أى حيوان أن نوع الإنسان والقرد منحدران من أصل واحد ، مع أن الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات فرق ناشئ من الاختلاف فى الماهية لا من الاختلاف فى الدرجة . ولا أدرى 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 أن الاختلاف بين الإنسان والوسط كالاختلاف بين الإنسان والقروء الموجودة ما دام التشابه لا يجاوز الشكل وصغر الجمجمة أو كبرها عائد إلى الشكل أى غير معتد به مادامت هذه المشابهات لا تعرض على المشاهدين ميزة الإنسان العالية المعبر عنها بالنفس الناطقة ، فيلزم لإثبات مذهبهم التجربى إثباتا منطقيًا إن كانوا صادقين فى مذهبهم أن يأتوا بقرد يقول لنا بصراحة إنه استحال إنسانا فينطق كما ينطق الإنسان ويضحك كما يضحك ويفكر كما يفكر ، أو يأتوا بمستحاثاته تقوم بهذه الأعمال ونحن نتنازل لهم عن أن يمشى المستحيل كما يمشى الإنسان مستقيم القامة . وإلا فإن الاستدلال العقلى المنطقى فى المذهب الدارونى وأين التجربة والمشاهدة ؟ وعلى الرغم من ذلك فإنهم يزعمون أن مذهبهم مدعّم بالتجربة والمشاهدة ولا يزال الرأى العام الثقافى يصر بشايعهم فى زعمهم هذا^(١) ويوجد فى علماء الدين من يسمون لتأويل آيات القرآن الواردة فى خلق سيدنا آدم على وفق ذلك المذهب^(٢) .

[١] حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك فى دورته الثالثة المبتدئة من توليه لسان الأزهر يكتب فى الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » بصدد مدح علماء الإسلام المتقدمين أنهم وصلوا إلى نظرية تحول الأنواع بعضها من بعض قبل ظهور مذهب الانتقال والاستحالة فى الغرب فبرى فى ذلك المذهب فخرا حزيا بأن يستبق فى حيازته الشرق الإسلامى مع الغرب .

[٢] قرأنا فى مجلة « أخبار اليوم » عدد ٩٦ تحت عنوان « الطفل الذئب » ما يأتى :
« لا غرابة فى قصة « الطفل الغزال » الذى تحدث عنه « أخبار اليوم » فقد ثبت علميا أن بعض أطفال البشر تربوا لا بين الغزلان الوادعة بل بين الوحوش السكسرة .
« فالذئاب وهى من أشد الوحوش شراسة وأقربا ، كثيرا ما تقهر على المزارع وتخطف =

اعلم أن مذهب دارون الحقيقي ليس عبارة عن كون أصل الإنسان هو القرد بعينه وإنما كان ذلك رأى مذهب « لامارك » الفرنسى ثم جاء « دارون » فأصلحه واشتهر مذهبه وهو نفي تعدد الأنواع مطلقا فى الحيوان تعددا أصليا ، فلم يحصل الحيوان عنده فى مبدأ حصوله أنواعا مختلفة مستقلة بل حصل نوع واحد ثم تولدت منه أنواع ومن الأنواع أنواع أخرى ، وكان الاستمرار فى التوالد مقترنا بارتفاع الحديد بالنسبة إلى القديم مع انقراض ما لا يستحق البقاء من هذه الأنواع السابقة واللاحقة ، ولم يوجد بين الأنواع الموجودة اليوم أنواع منقرضة كما يمكن أن يوجد بين الإنسان الذى هو أرقى الأنواع وأحدثها وبين القرد الذى يشبه الإنسان أنواع متوسطة منقرضة. وكما يمكن أن يكون الإنسان والقرد متفرعين من أصل واحد منقرض .

== من فيها من الأطفال . ثم إذا بها لا تفترسها ، بل تحنو عليها وترضعها وتربيتها كما تربى أولادها .

« وقد كتب أرنولد جيسيل وهو من علماء التربية ، كتابا عن « طفل ذئب » عثر عليه فى الهند ، إذ سمع من أهل بعض القرى أنهم رأوا بنتا تعيش مع إحدى الذئاب ، فتعقب هذه الذئبة إلى جحرها حيث قتلتها ، ثم عثر فيه على صيتين بشريتين تمشان معها فعاد بهما إلى داره فتولى هو وزوجته أمرهما .

« وقد ماتت إحداهما ، أما الثانية فعاشت حتى بلغت السابعة عشرة ، وكان عمرها حين عثر عليها ثمانية أعوام تقريبا .

« وكانت هذه الصبية تحبى على أربع وتأكل الطعام بضعها وتلعق الماء بلسانها ، وتعدو سريعا كما تعدو الذئاب ... »

وأنا أقول معلوم أن من العقائد التى أخذها مثقفو مصر أو بالأعم مثقفو الشرق الإسلامى الأحداث عن الغرب وتبطلوها كفضية من الفضايا العلمية الثابتة التى يجب أن تبني على التجربة ... أن الإنسان القديم كان يمشى على أربع كسائر البهائم ذات القوائم الأربع ، ثم تطور ناهضا فاستقام على رجله . وهذه العقيدة التى تمشت « أخبار اليوم » فى الحكاية المنقولة عن العالم الغربى ، على منوالها من فروع العقيدة القائلة بأن الإنسان انحدر عن الحيوان كما هو مذهب النشوء والارتقاء الذى آمن به هؤلاء المثقفون ، وكان الحكاية المذكورة من مؤيدات ذلك المذهب . =

فالحيوان المنحدر من أسفل وأبسط أنواعه وتطور في درجات الارتقاء ، فهو يزداد بعداً في القدم النوعي كلما ازداد بساطة وسفالة ويزداد قرباً في الحدوث على حسب تقدمه في الرقي . وهذا التطور والتوالد في الأنواع يحتمل أن يكون طبيعياً محضاً غير مستند إلى إرادة الله لا في سيره ولا في مبدأه ، وهو قول الملاحدة من شراح مذهب « دارون » « كبحنر » ، ويحتمل أن يكون مستنداً إلى إرادة الله ، بناء على ما قالوا من أن « دارون » ليس من النافقين لوجود الله . وإلى الثاني ينتحاز « أمانوئل دو نووا » من أصحاب مذهب التطور في كتابه . « هل نحن من نسل القرد ؟ » فهو يقول إن

== ثم أقول ليس في الحكاية سند تجريبي كاف للمذهب لأن الذي قيل عنه الطفل الذئب لم يكن جرو ذئب انقلب طفلاً آدمياً بالتربية والترويض ، بل كان طفلاً آدمياً من أوله وقد ساء صاحب الحكاية بنتاً . وإنما دلت الحكاية إن صحت على كون الطفل الأدنى مستعداً لأن ينشأ نشأة السباع ويعيش بينها .

على أنني لأصدق قدرة البنت على أن تجرد من يديها ورجليها قوائم تعدو بها كما تعدو السباع ، كما لا أصدق أن الإنسان القديم كان يعشى هكذا بأربع ثم نهض واستقام على رجليه 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 رجليه ، خلاف النهوض النافع في المشي . اللهم إلا أن يكون بلوغه مرتبة الإنسان المدرك متوففاً على استقامة قامته . وعلى فرض احتياج النوع الإنساني في الحصول على هذا الكمال ، إلى ذلك الشكل المستقيم يكون فرضه على هذا الشكل من أول وجود النوع أولى من فرضه في أول الأسمار ماشياً على أربع غير مستقيم القامة ثم تاركاً لذلك الشكل من المشي رغم كونه أقوى وأسرع ، ليكون إنساناً ذا إدراك . والمسألة كلها افتراضات بعيدة عن التجربة الحقيقية .

فالواجب على أصحاب مذهب التطور المدعين كون الإنسان مشى برهة من الزمان على يديه ورجليه كالبهائم ذات القوائم الأربع ثم استقام على رجليه ... أن يثبتوا دعواهم بنشئة طائفة من أولاد آدم كأولاد البهائم ماشين على أيديهم وأرجلهم مستقيمين الجري عليها فوق استطاعة الجري على رجلين . ولا مانع اليوم يمنع المدعين من هذه التجربة إن كانوا مطمئنين على صدق دعواهم ، فليعملوها أو ينصرفوا عن الدعاوى الفارغة التي يعرضونها على الناس كالفضايا العلمية الثابتة المبينة على التجربة .

هذا المذهب ينظر في كيفية حصول هذه الموجودات لا فيمن كان حصوله من قبله .
وسواء كان مذهب « دارون » هذا أوذاك فلا يصح كونه مذهبا علميا مبنيا على
التجربة الحسية ، وإنما هو مبنى على الفرض والتخمين لأن تولد الأنواع بعضها من
بعض لا يكون في تناول الحس والمعاينة وليست معاينة 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 نوعا مستقلا مخلوقا
برأسه ، وليس من حق المجرب أن ينتقل من التشابه المحسوس إلى التوالد غير المحسوس
مهما وجدت الوسائط المقربة بين التشابهين ، فإن انتقل كان خارجا عن حدود التجربة
التي يدعون الوقوف عندها ، وأنت تعرف كيف يحدد أهل المذهب التجريبي الغربيون
محل الشهود المستفاد من التجربة ، حتى إنهم يقولون إذا اصطدم رأس أحد بحائط
فالشهود المجرب في هذه الحالة إنما هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام لا وجود
الحائط ولا وجود الرأس ، فإن حكم بوجودها فإنما يحكم بالعقل لا بالتجربة ، فإذا
كان نصيب التجربة من الدلالة عند اصطدام الرأس بالحائط هو وجود الألم الحاصل
من الاصطدام لا وجود المصطدمين - ووجودها على مذهب « كانت » محصول إيجاد
الإدراك - فما ظنك بنصيب التجربة من المستحاثات التي يجدونها تحت الأرض
مقاربة في الشكل فقط مع بعض أنواع الحيوان الموجودة فوقها ؟

فكما أنهم لم يشاهدوا ولم يجربوا ولا يزالون غير مشاهدين ولا مجربين أبداً كون
هذه الأنواع المنقرضة المتقاربة في الشكل فقط متولدا بعضها من بعض ، فنسبة هذا
التولد إلى الطبيعة بمعنى أنه يحصل بنفسه من غير فاعل ، خلاف العقل ومبادئ الأولى ،
وكون هذا التولد الطبيعي موجهاً بنفسه إلى الرقي والكمال أشد مغالفة ، لا احتياجه
إلى فاعل ذي إدراك بعد احتياجه إلى فاعل ، حتى إن استدلالهم بالتوليد الصناعي على
التولد الطبيعي في غير الصناعي يقوم حجة عليهم ، لوجود الفاعل المدرك في الصناعي

أعني الصانع بل الباني فعله على العلة الغائية التي ينفي أصحاب مذهب « دارون » وجودها في تطور الحيوان وتوالد أنواعه بعضها من بعض توالدا طبيعيا ، وبهذا يعتمد هذا المذهب عن مذهب الخلق المستند إلى وجود الله .

أما كون الترقى نتيجة التأثيرات الخارجية المضادة لبقاء الحيوان محفوظ الحياة وكون معنى هذا الترقى أن يبقى ما يستحق البقاء من أفراد النوع وهو الأقويا ويهلك غيرها فينتقل التوالد تدريجيا بين هذه الأفراد المصطفاة اصطفاا طبيعيا ويكون النسل بين الزوجين المصطفين أرقى مما إذا كان بين الزوجين غير المصطفين ، فمع بقاء أصل الحياة خارجا عن هذا التوجيه من غير سبب ، لا يلزم أن يكون الباقي في جهاد التأثيرات الخارجية حيا غير هالك ، باقيا على قوته الممتازة بالنسبة إلى سائر الأفراد الهالكة في الجهاد ، بل المعقول بقاؤه حيا ضعيفا أضعفه الجهاد الذي أهلك غيره .

وليس في هذا التوجيه أيضا إيضاح سبب الإدراك الذي هو الرق المعنوي والذي لا يكفي في حصوله جهاد التأثيرات الخارجية المضادة إن سلّم حصول الرق المادي به ، إذ لا يتولد الإدراك من عديم الإدراك كما لا تتولد الحياة من الجداد ولا يرتقى الإدراك بالجهاد المادي . أما الارتقاء في الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه فليس منشأ التطور الطبيعي بل ازدياد العلوم بتلاحق الأفكار . وقد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية سببا لازدياد العلوم بمعنى كونه دافعا إلى تحرى وسائل المقاومة ، فمثل هذه الزيادات زيادة مقصودة لا طبيعية حتى تدل على ما يسمونه الانتخاب الطبيعي .

الحاصل أن حصول الحياة والإدراك في الجداد ثم انسياقهما بالتطور الطبيعي إلى السكالم من غير فاعل مدبر يوجد فيها وبسوقهما إليه قصدا ، لا يكون من المعقول في شيء .

انظر هذا الرأي الخاطي البعيد عن موقف الكون المتقن المشحون ببدايع الأسرار ، ثم انظر رأي الفيلسوف الكبير « لينتز » القائل بالتناسق الأزلي

« آرموني بـره أتأبلي » على معنى أن الله تعالى أراد في تنظيم جميع أجزاء العالم الفردة أن يراعى كل واحد منها عند تنظيم غيره وأن يراعى غيره في تنظيمه فيتوازن الجميع ، ولهذا قال هذا الفيلسوف : « لو أن أحدا اكتشف جميع مطويات واحد من أجزاء العالم الفردة لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه ، وإلا فكيف يتشكل كل منظم أعنى حياة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة التي لا نظام يؤلف بينها غير نظام الفوضى وكيف توضح النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلى ؟ .

وماذا كرنا عن مذهب « دارون » مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين التي يزعمونها مثبتة لإثباتا علميا مبنيًا على التجربة والمشاهدة ، وماذا تقولون في أناس لا يصدقون وجود الله بأدلة العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أو من نسل نسله المنقرض بادعاء أن دليل الثاني ، ويعنون به التجربة والمشاهدة أقوى من دليل الأول وهو العقل ؟ والحال أن نظرية القرد لم تستند قط إلى ما يصح أن يطلق عليه اسم التجربة والمشاهدة ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل . نعم ان عقول أناس مستحيلين من القروء أو غيرها من الحيوانات يفضل عليها كل شيء ولا يجدر بها أن تدرك وجود الله وإنما تجدر بها معرفة آبائهم أو جدادهم أو أبناء أعمامهم من القروء .

قلت هذا مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين التي يزعمونها مثبتة بالتجربة والمشاهدة ، وقد وصلت إليه بعقلي الذي اعطانيه الله ولم يحرمني توفيقه ، ثم اطلمت على كلمات من علماء الغرب المعاصرين أو الأقربين إليهم تؤيد أفكارى في نقد مذاهب الماديين ومذهب « دارون » وها أنا أذكر بعض نماذج من تلك الكلمات لا لإثبات صحة ما ارتأيته لأننى أثبتها بأدلتى نفسى وإنما لإثبات أن طريقة العقل القويعة واحدة لا تختلف في الشرق والغرب :

قال « كارو » من مشاهير أعضاء الأكاديمية الفرنسية ولجنة العلوم في كتابه « مذهب الماديين »

والعلم « ص ١٦٧ : « واقعة مشهودة وعلة قريبة للنتيجة المطلوبة ، فهذه هي صورة الأصول التجريبية ، فإذا كيف تطبق هذه الأصول على الملل الأولى وعلى المسائل الراجعة إلى الشرائط البعيدة عن كل نوع من أنواع المراقبة ؟ ولا يكون القول بعدم وجود المنشأ والتاريخ الابتدائي في مذهب المادية جواباً عن هذا السؤال ، بل الجواب إلغاء الملل الأولى وإلغاء ابتداء الأشياء ، لكن البرهان التجريبي كما أنه مفقود في تصديق الملل الأولى فهو مفقود في إنكارها أيضاً .

وقال أيضاً ص ٢٥٤ « إن خطأ المادى ذا الجهتين ظنه أنه جرح وأبطل علم ماوراء الطبيعة في حين أن هذا الجرح والإبطال عبارة عن علم بما وراء الطبيعة منقذ » .
وقال « ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء في كلية الطب الفرنسية في مقدمته التي صدر بها كتاب « ماكسول » : « من يستطيع من الذين يحق لهم اسم العلماء أن يدعى عدم وجود قوى تجري في العالم ولم يُعرف بمد ؟ إن العلوم بقدر ما هي غير قابلة للاعتراض واقعة في خطأ مخجل عندما ادعى إثبات نفى أو إنكار » .

وقال « جوستاف لوبون » في كتاب « الأفكار والمقائد » : « العلم الذي أفلت من العقيدة من يوم إلى يوم خليطٌ بها بمد ، وهو تابع لطافى جميع الأمور التي لم تُعرف حق المعرفة كاستمرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها عقائد لا قيمة لها سوى سمعة الأستاذة الذين أفادوها في شكل الدساتير » .

وقال « كارو » في كتابه المسار الذكر ص ١٥٤ : « هل يصح أن يقال إن الفكر الاسامى لمذهب المادية نتيجة ضرورية مباشرة للأصول التجريبية كقانون من قوانين العلم الطبيعي أو علم وظائف الأعضاء ؟ فعلى أية حادثة حقيقية مثبتة يدعى تأسيس الدعوى القائلة بإنكار وجود الله وبسرمدية المادة وكونها حائزة لقوة تحصيل الأشياء وتبديل أشكالها ؟ » .

وقال أيضا ص ١٧١ « إن ما نستطيع أن تثبته الفلسفة المثبتة ^(١) بل المادية أيضا عبارة عن كون العلة الموجبة لكل حادثة داخلية في حدود الحال الحاضر للعالم أو بالأصح لقسم معلوم لنا منه ، طبيعية . لكن هذا ليس غير قابل للتأليف مع الاعتقاد بأن العالم مخلوق وحتى إنه يدار بعقل عال ، وإنما اللازم فيه أن يعترف بأن القوانين الثابتة موافقة للأدارة الحكيمة . »

وقال ص ١٧٣ « لا شبهة في أنه يمكن أن يفرض عدم وجود مبدأ لهذا الانتظام ^(٢) وهذا ما يمثل مذهب المادية الإيقانية ، ولكن ما هو مستند هذا المذهب الإيقاني وأى تجربة أثبتت هذه الفرضية وسجلتها بفضل مراقبتها مراقبة حقيقية غير قابلة للاعتراض ؟ فإني أجيب على تلك الفرضية بفرض مخالف بنقضها ويقول بوجود مبدأ العالم ومعناه أن هذا النظام لم يكن موجودا من الأزل ، فكيف يثبت الماديون خلاف هذا : أبتدقيق قوانين الطبيعة ؟ لكن تلك القوانين توضح الشيء الموجود في الحال ولا توضح الشيء الذى تقدمه فرضا وتوضح الشكل الحاضر للعالم ولا توضح على فرض وقوع تشكيل للعالم طرز ذلك التشكيل ، فإذا كان الموضوع مسألة المنشأ فلا يكفي أن يقال إن كل إيضاح تجريبي يمجز عن حلها ، بل يلزم أن يضاف إليه أنه لا تثبت أى تجربة عدم وجود مسألة المنشأ وكون نظام الحوادث ثابتا مرمديا . »

وقال ص ٢٣٩ « أنا أقبل إرجاع سلسلة الحركات الكثيرة الأنواع التى نسميها القوى الطبيعية إلى أصل واحد هو الحركة . فهذه الفكرة الحديثة بشأن الطبيعة ليست بحيث تضعف الإحساس الحاصل فى النفوس من مشاهدة العالم ، فلا أعرف شيئا أعظم من تصور وحدة العلة المنكشفة فى تنوع الآثار إلى غير نهاية ، إلا أنه تبقى معرفة

[١] ويقال عنها الفلسفة الوضعية أيضا التى اعتمد عليها الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريدوجدى

كما سبق فى مقدمة هذا الكتاب ، على الرغم من كونها فلسفة الملحد المشهور « أوجست كونت »

[٢] هذا الإمكان أيضا غير مسلم به عندنا لبطان التسلسل .

أصل الحركة ، فكل شيء في هذه ، وليست التجربة هي التي تحل هذه المسألة وإنما الذي تطلبه التجربة أن لا يكون الاستدلال الذي يحل المسألة ويرجع إلى ما وراء الطبيعة مغايراً للواقعات المعلومة لها . إنى أفهم كل ذلك ولا أفهم من أى جهة تكون الفكرة الحاصلة في وحدة القوى الطبيعية غير مؤتلفة مع الفكرة التي حصلنا عليها بشأن خالق أصلي هو محرك المادة وناظمها ؟ بل أليس بالعكس من حق علم ما وراء الطبيعة أن يقول باسم أحدث ترقيات العلوم المثبتة إنه وجد في وحدة القوى هذه الأساسين اللذين أسند إليهما أعرف دليله وأعنى بهما المادة العاطلة والحركة المنقولة ؟ »

أرايتم في قول « كارو » هذا العالم الفرنسى كيف يسيء ملاحظة الماديين استخدام التجربة ويحرفون دلالتها عن طبيعتها إلى ما يوافق أهواءهم ؟ فقد أدت التدقيقات الجديدة إلى أن القوى الطبيعية المختلفة كلها يرجع إلى أصل واحد وهو الحركة ، فحاولوا أن يستخرجوا من هذه المعلومة الجديدة كون الحركة أزلية أبدية واستغناء العالم المتحرك أزلاً وأبداً عن الإله الخالق . فيردّ عليهم « كارو » بأن وحدة القوى الطبيعية الحاصلة من رجوع كل حالة في العالم إلى الحركة أدل على مدعائنا نحن القائلين بوجود الله منها على مدعائكم ، إذ على مدعائكم يبقى سؤال « من أين هذه الحركة للمادة العاطلة ؟ » موجّهاً نحوكم غير محاب عنه ، وكون الحركة لا أول لها فضلاً عن أنه غير مسلم به لا يغنيها عن الاحتياج إلى المنشأ . ولكن قاتل الله التسلسل الذي يجعل لكل حركة علّة ومنشأ من الحركة التي تقدمتها من غير نهاية في سلسلة الحركات المتقدمة والذي لا يقضى حاجة المحتاج وإنما بتظاهرها بقضائها كما أوضحناه فيما سبق فيعمله بمواعيد كاذبة تذهب به أى المحتاج إلى سراب ماضٍ لا بداية له ولا إمكان لا إنجاز مواعيده فيه ، في حين أن المواعيد الكاذبة المعتادة المتعلقة بالمستقبل مهما كانت عرقوبية فإن إنجازها في حيز الإمكان على الأقل . ولله در « أرسطو » حيث تفتن 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 » أنه لا يلتفت إلى احتمال التسلسل ويراها مستغنيا عن الإبطال .

وقال « كارو » أيضا ص ٢٤٠ لا تثبت أية تجربة أن المادة ابتدأت الحركة من نفسها فتبقى مسألة منشأ القوة محفوظة [لا يؤثر فيها توحيد القوى كما يفسره قوله بعبارة] وسوف يبقى بعد تعقيب جميع التبدلات الممكنة لحادثات الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيسية . وبعد إرجاع هذه الأمور بحسب القوانين الميكانيكية إلى التكميلات المتعددة القابلة للنقل والتبديل بعضها إلى بعض ، سؤال « من أين تأتي الحركة نفسها ؟ » « كذلك لا تثبت أى واقعة سرمدية الحركة تحت شكلها الحاضر وكون الجريان الدورى للحياة ضروريا » .

وقال ص ٢٣٠ « إذا التزم القول في دائرة المعلومات التجريبية فالقوة التى يعتبرونها اللازم غير المفارق للمادة إنما ترى في صورة واضحة دوام حركات حاصلة من سلسلة حركات متقدمة متحولة إلى سلسلة حركات متأخرة ، ولا شيء في الخارج عن ذلك سوى خيالات ورواية عما وراء الطبيعة ^(١) نحن نقول للماديين ليس من حقكم أن تبحثوا في القوى إلا من حيث النتائج الحاصلة منها فحتموا القوة الفلانية مقارنيتها بأى وزن فإنى أسلم لكم به وخففوها كيلوجرامات بإعطاء عدد مقابل وقيسوا عمل القوة بارتفاع وزن ، ومثلوا بكيلوجرامات فإنى أسلم لكم به أيضا ، لكنكم إذا تكلمتم زيادة على هذه المعلومات المثبتة في وجود القوة ومنشئها وسرمديتها وعدم انفكاكها بالذات عن المادة فكل ذلك عقلى محض والعلم التجربى إنما يشاهد آثارا ونتائج ويستعمل هذا التعبير روما للاختصار والسهولة فهذا هو الذى يجب أن يفهم » .

[١] يعنى خيالات الماديين وروايتهم عما وراء الطبيعة وإن كانوا يقدمونها إلى الناس كأنها أحكام الطبيعة .

أقول لا يجوز أن يفهم من قول « كارو » هذا أن الثابت عقليا دون الثابت تجربيا، وإنما المقصود أنهم بصفة كونهم أدعياء المذهب التجريبي ليس من حقهم أن يتعدوا حدود التجربة من حيث لا يشعرون .

وقال ص ٢٣٥ « إذا رجعنا وتوغلنا في الرجوع إلى الماضي معانين ومدققين للحلقات التي تتشكل منها سلسلة الحوادث الميكانيكية نرى دائما فرار أصل هذه الحوادث من أمامنا وانسحابه إلى الوراء . فنحن نجد في كل موضع آثار القوة ولا نجد القوة نفسها » .

وقال « كيليوم دفونتيه » في مقالته التي عنوانها « حدود علم الحياة » ص ١٣٦ « إن المادة ليس معناها اليوم معناها في الماضي فقد كانت تعرف بالثقل ، وبمداكتشاف الأثير لزمنا أن ندخله في المادة مع أنه غير قابل للوزن ولا يمكننا أن نعتبره غير مادي لأن غير المادة كان يطلق قبل كشافيات العلم على بعض مبادئ وعلل فعالة لا نعرف حقيقةها . لكن علماء الطبيعة عرفوا الأثير بأنه شيء يقبل الحركة وينقلها ولا يحدتها وخلاصته أنه عاطل ، فإذا نلزم العدول عن أن نجعل الثقل خاصة للمادة ونختار بدلا منها العطالة فهي أصح ما يكون خاصة لها ، والآن أعرف ما سيفرغ القائلون بمذهب الحياة « ويتاليست » على هذا الكلام بأن المادة عاطلة في نفسها فيجب الاعتراف بوجود ما يخرجها عن العطالة ولهم حق جلي في هذا التفريع وأنهم ممثلو المنطق والعلم الحقيقي أعني العلم الذي يصعد من النتائج إلى الملل » .

أقول آخر هذا الكلام يؤيد ما علقنا آنفا على قول « كارو » وليعتبر منه مقلدو الغرب منا الغافلون مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذين يحتكرون اسم العلم لما ثبت بالتجربة ويستهيئون بالعلوم المبينة على العقل والمنطق بل يستهيئون بالمنطق نفسه . فعلى رغمهم يدع هذا العالم الفرنسي طائفة من أصحاب المذاهب بأنهم ممثلو المنطق ويُعبر عن علمهم « بالعلم الحقيقي » .

وقال في تلك المقالة أيضا « إن قانون محفوظية القوة كجميع قوانيننا الطبيعية عبارة عن فرض صرف فهو - كما هو مستغن عن البيان - لم يدقق ولم يمتحن بأى صورة غير التخمين والتقريب » .

وقال « شورول » « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود في العالم المادة غير العاقلة وقوى لا تفك منها ، وهل هو في قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له ؟ كلا . بل في إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه في نفيه » .

وقال « أوليورلوج » مدير جامعة « برمنغهام » ومن علماء الطبيعة الإنجليز في كتابه « الحياة والمادة » : « إن إيضاح أحد مناظر الحادثات بصورة الفعل والوظيفة المقتنة لا يتناقى إيضاح مناظرها الأخرى بصورة الفعل والوظيفة . فانسكار مناظر الحادثات عدا واحدا منها هو أسلوب الماديين في توحيد الأمور الدال على المعجز والمسكنة . وكان « هاكلهى » يصدق الأفكار الميكانيكية مثل « نيوتون » ويعرف الأكتشافات في العلوم الحيوية في العصر الأخير ومع هذا كان يفهم أن الحادثات لا تكفى لإنشاء فلسفة . وكان « هيوم » أيضا لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد على الإنكارات التى لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول إن تعلم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية ، فليس من حقنا أن نناقش في وجود جوهر للمادة أو الروح وعدم وجوده ، ويقول في إرجاع الكائنات وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة والحركة إن الأشكال التى نشاهدها على وجه الأرض التى هى بمنزلة حبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون على نوعين من أنواع الوجودية اللامتناهية والتى لا نستطيع حتى أن نتصورها بله أن تكون مشابهة لنوعى المادة والحركة فقط ، فكما أن الدساسة العائشة في بطن التراب الموضوع في قصرية موضوعة على أحد شبابيك بيت من بيوت « لندن » لا تطلع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم يحتمل أن لا تطلع على أنواع تلك الموجودات مع

كوننا غارقين فيها . وإني أعتقد بشدة على الذين ليس لهم استمعداد الفلسفة أن يتمودوا نسيان هذه المطالعات البديهية » .

ومعنى قول « أوليولوج » أنه يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية كما يقول الماديون فيتفق معهم على ذلك الموحدون من أعظم علماء الطبيعة مثل « نيوتون » وغيره ، وليس القول بإرجاع حادثات السكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافي وجود الله كما يزعمه الملاحدة فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية كأنه عروة الإلحاد الوثقى . والفرق بين الفئة الموحدة والملاحدة 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 تدل على عدم وجود من يديرها ، بل هي أخرى بأن تدل على وجوده لأن الحركات الميكانيكية لا بد لها من مهندس ميكانيكي ينشئ الماكينة ويرتبها ويحركها ، فقصر الملاحدة الوجود على الماكينة وحركتها يتم على أنهم قاصرون ومقصرون في فهم مدلول التجربة نفياً وإثباتاً .

فالتجربة تدل على وجود القوانين ولا تدل فيما وراءها لاعلى وجود شيء ولا على عدمه كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية ، لكن العقل - الذي يجب أن لا يفارق التجربة وإلا لما دات حتى على مادلت عليه - لا يقف عند الحد الذي تقف عنده التجربة ، فتوجب وجود شيء لا تماثله التجربة وهو المحرك .

ونحن إذا بحثنا في تمسك ملاحدة الماديين بإرجاع كل حادثة إلى الحركة الميكانيكية رأينا أن الغرض منه التوصل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل بعلمه وإرادته . فالعالم في زعمهم يمشى بنفسه من غير إرادة منه ولا شعور بمشيته ومن غير أن يكون له تغيير أسلوبه في مشيته ، فهو كالماكينة المتحركة يتحرك من غير إرادة ولا شعور

ولا انحراف عن نظام الحركة الذى يخصها ، ولو كانت حركته إرادية لكانت الإرادة من خارج المادة التى لا إرادة لها ، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور . ثم لو كانت حركته إرادية لجاز انحرافها عن طريقها حسبما شاء المرید . فمكانه يتم بهذه الملاحظات استغناء العالم عن المؤثر المسيطر عليه !!

ويرد عليهم أن المادة لا تتحرك بدافع من نفسها لكون المطالبة من أخص أوصافها ولا ينفع فيها كون حركتها غير إرادية ، لهذا قال « كارو » فيما نقلنا عنه سابقا : « وسوف يبقى بعد كل إيضاح سؤال (من أين تأتي الحركة نفسها؟) من غير جواب ! » والعقل لا يقبل حركة بلا محرك . لكن الملاحدة الماديين والطبيين لا يروا محركا ولم يصلوا إليه بتجاربههم ولم تكن عقولهم أطول من تجاربهم الحدوا وقالوا إن العالم يتحرك من نفسه وغاب عنهم أن القول بوجود محرك غير منظور أقرب إلى الحق والصواب من القول بالحركة من غير محرك ، حتى إن ما مثلوا به هذه الحركة أعنى الحركة من غير محرك فقالوا « حركة ميكانيكية » قد اهتمدوا إلى التمثيل بها من الماكينات التى هى صنع الإنسان وأثر إراداته . فالحركة الميكانيكية إن لم تستند إلى محرك وإرادته مباشرة فتعشى بنفسها لكنها مستندة إلى إرادة صانع الماكينة ثم إلى إرادة مديرها إن كان المدير المحرك غير الصانع ، والإرادة الثانية أقرب إليها فلها مبدأ ومنشأ . وهل القائلون عن حركة العالم بأنها ميكانيكية رامين بقولهم هذا إلى أنها حركات لا محرك لها من خارج العالم ، إذا رأوا ما كينة من الماكينات التى نعرفها وهى تسير سيرها يقولون : متحركة بنفسها من غير حاجة منها إلى وجود محرك لا حاليا ولا مبدئيا ؟ أجل يلزمهم أن يقولوا كذلك وهم يعلمون أنها غير مصنوعة بطبيعتها ولا مبتدئة بالحركة بنفسها ، فتتمثيلهم حركة العالم من غير محرك ولا إرادة منه ، بمحركة الماكينات التى يصنعها الإنسان ومحركها ، عجز ظاهر فى التمثيل والتعبير ناشئ من عدم وجود شيء متحرك بنفسه فى العالم بينما ادعى أن كل شيء فيه متحرك بنفسه . ولا يجدى الملاحدة اعتبارهم

الإنسان نفسه أيضا موجودا ميكانيكيا بإنكار إرادته بل وشعوره فتكون ما كينة الإنسان أثر ما كينة الطبيعة وتكون الما كينة التي يصنعها الإنسان ما كينة في الدرجة الثالثة ، ولا اعتبار حركتها المستندة إلى حركة الإنسان المستندة إلى حركة المادة بنفسها ، حركة من غير محرك ، لأن هذا يكون مصادرة في التمثيل والتبيين على الممثل البين . مع أن إنكار الإرادة والشعور في الإنسان واعتبار حركته عند ما يصنع ما كينة ثم يملؤها ويديرها ، حركات ميكانيكية من نوع حركات الما كينة التي يصنعها ويركبها من الجمادات ، مما يخالف بداهة 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 نصيبا في الكون يتناسب مع العملية ، حيث اعتبر حركات نفسه عند التفكير في إنشاء الما كينة حركات ميكانيكية أيضا من غير شعور .

وصفة القول ان تمسك الملاحدة بأهداب الحركات الميكانيكية في تفسير حادثات العالم لا ينفعهم في إغناؤه عن الاستناد إلى الله بل يضرهم . ومن العجب أنهم لم يتفطنوا له فهبأوا لأنفسهم الإقحام في المناظرة ، لأن الحركة الميكانيكية أحوج ما يكون إلى وجود سبب الحركة من الخارج ، على الرغم مما راقهم من عدم ظهوره للأعين عند حركة الما كينة ، فإن احتاجت حركة الجسم غير الما كينة إلى محرك فحركة الما كينة تحتاج إلى محرك ومرتب : مثلا إن الساعة التي تتحرك بنفسها في الظاهر تحتاج إلى محركين محرك قريب يملأوها في كل أربعة وعشرين ساعة من الزمان ومحرك بعيد يصنعها في أول أمرها مستعمدة للحركة المطلوبة ، بل يحتاج أيضا إلى ثالث أبعد وهو مخترع الساعة في ماضى القرون . لكن الغافل الذي لم يعرف الساعة ولم يسمعها وإنما رآها أول مرة ، يظن أنها تتحرك من نفسها ! قال « ديمقراط » اليوناني جد الماديين الأعلى الذي وضع المذهب المادى في صراحة وجعل النظام في حادثات العالم يجرى على قوانين

ميكانيكية والذي أولاه « باكون » الإنجليزى المرتبة الأولى بين القدماء وفضله على أفلاطون وأرسطو في النفوذ في الطبيعة :

« إن علة كل حركة هى الحركة التى تقدمتها وهكذا إلى غير نهاية » فهذا الفيلسوف المثنى عليه من فيلسوف كبير آخر لم ينب عنه احتياج حركات العالم الميكانيكية إلى محرك فعالجه بوجدان المحرك فى نفس الحركات بأن جعل المقدم منها علة للمؤخر ، ثم نفى الحاجة إلى المحرك الأول بأن جعل الحركات المتصاعدة من المعلوم إلى المعلوم لا نهاية لها فى جانب الماضى قائلًا بقدوم العالم فتجد كل حركة علتها فى الحركة التى تقدمتها ولا ينتهى القدم فى أى مرتبة من مراتب التوغل فى الماضى حتى يبقى المتأخر منه بلا علة محركة . وبهذه الصورة تستغنى حركات ما كينة العالم عن محرك من الخارج وهو الإله الخالق ويثبت استحقاق هذا الفيلسوف اليونانى لثناء الفيلسوف الإنجليزى ، ويظهر الفرق بين حركات العالم وبين حركات الساعة المحتاجة إلى محرك من الخارج لكونها حركات متناهية لها بداية ونهاية ، فلا يقاس عليها حركات العالم غير المتناهية حيث يقف المتناهى بانتهاء علة الحركة فى عدد معين منها فيحتاج إلى محرك من خارج الحركات ، ولا يقف غير المتناهى فلا يحتاج إلى محرك من الخارج .

ولا شك أن ملاحظة الماديين المتأخرين يقولون كما قال الفيلسوف القديم اليونانى ويتخلصون عن الإلزام بمثال الساعة . والحيلة التى لجأ إليها الفيلسوف تمسكه بتسلسل العلل الذى خفى بطلانه على بعض الناس مهما كانوا فى عداد العقلاء ومشاهيرهم وفيهم الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده . ولكن ذلك عيب كبير على الفيلسوف اليونانى وعلى مثنيه الإنجليزى وعلى جميع اللاتنيين إليه وإن كانوا كثيرين وكبيرين . عيب كبير يقضى كبره على كبرهم بل على كونهم عقلاء بالرة حيث لم يفهموا أن تسلسل العلل إلى غير نهاية فى جانب الماضى يفسد العلة ويحول حتى دون وجود علة واحدة فتبقى الحركات فى مسألتنا بلا محرك واحد ويكون وجود الحركات ومحركاتها التى هى

حركات أيضا متقدمة^١ ووجود سلسلة غير متناهية مؤلفة من الحركات المتأخرة المعلولة وعللها المتقدمة ، ضربا من الخيال الكاذب^(١) .

فالفيلسوف ديمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها ولا بد هناك من محرك أول تنشأ منه الحركة بالأصالة ثم تنتقل إلى الوسائط المتتامة تنابها يمكن أن يدوم في المستقبل ولا يمكن أن يدوم تسابق الوسائط في الماضي لأنه تسلسل في العلل أبطلناه سابقا بما لا يبق موضع قدم للشك فيه . فسلسلة الحركات الميكانيكية الممتدة نحو الماضي والتي مقدمتها علة مؤخرتها إما أن تكون معدومة بالرة عن آخرها المتصل بالحاضر التراجع إلى القدم ولا توجد إلا في كاذب الخيال ، وإما أن تنتهي إلى محرك من خارج السلسلة أى من خارج العالم المتحرك يُنشئ فيه الحركة الأولى . إلا أن تملأ أذهان الماديين الميكانيكيين مع ذهن جسد الأعلی ديمقراط ، بالانتقال من حركة إلى حركة تقدمتها إلى أن تنضب من الانتقال الفعلي فتكسر الأمر إلى الخيال ويخيل إليها من دوام هذا الانتقال إلى غير بداية الاستغناء عن ذلك المحرك الأصلي الخارجى . فسلسلة الحركات الميكانيكية لا يكون منشأ الحركة منها ولا يضمن الاستغناء عن المنشأ تخيل امتدادها إلى غير بداية .

ولعل « كانت » القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظرى كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن فكر الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوانينى « ديناميك » فلو اختار الحركة الميكانيكية رأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة .

[١] وإن أوصى القارىء أن يراجع الأمثلة التى أوردتها فيما سبق تفهيا لبطلان تسلسل العلل لاسميا مثال سلسلة الأصفار الممتدة إلى جانب اليسار من غير أن تنتهى إلى عدد صحيح . وكفى فخرا لكتابى هذا فى خدمة الدين والعلم أن القارىء يجد فيه ما يقنع به بطلان التسلسل إن لم يجد شيئا غيره لاسميا تسلسل العلل الذى يتوقف لإثبات وجود الله على إبطاله كما رأيت آتفا فى مسألة تسلسل الحركات الميكانيكية للعالم . وهذا التوقف لم يزل خافيا على الشيخ محمد عبده كما خفى أصل البطلان ولم يظهر رد عليه من سائر العلماء بمصر .

وقد فاته في فكرة الحركة القوانية الحاوية عن نظام الحركة الميكانيكية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم . أجل إن مدرسة المادية الرواقية قالت قبل « كانت » بالحركة القوانية إلا أنها اعترفت مع هذا بوجود الله وذهبت إلى أن القوة غير المنفكة عند الماديين عن المادة هي الله فزجت حركة السكون القوانية بالمقل الناظم .

ومن المادية الميكانيكية المدرسة اليونانية الايبكورية الوارثة لفلسفة « ديمقراط » الإلحادية .. والفرق بينهما أن قوانين ديمقراط الطبيعية أزلية وقوانين « أيبكور » الطبيعية حادثة . فكان المدرسة الايبكورية تنهت إما لو كانت للأجزاء الفردة وعلاقتها الكلية قوانين أزلية لما تشكل العالم أصلاً أو لما حدث فيه شيء جديد، فرأت عدم كفاية المادية الديمقراطية فذهبت في إيضاح تلاقى الأجزاء الفردة وتصادفها مع بعض إلى أن لها قدرة الانحراف بلاسبب عن طريقها المستقيم في نقطة معينة من الزمان والكان . فبعد أن تشكل العالم بتلاقى الأجزاء التصادفي بدار بقوانين ثابتة ضرورية ويوضح كل شيء أيضاً ميكانيكياً بتلاقى الأجزاء الفردة من غير حاجة إلى تدخل إدراك أو علم غائية . فمدرسة « أيبكور » تضع قاعدة المصادفة وتقبل قدرة الانحراف في الأجزاء الفردة فتتوصل بها إلى إمكان تشكيل العالم وتوَجِّل القوانين الثابتة إلى ما بعد التلاقى التصادفي، ولا تدري أن تلك القدرة على الانحراف هي القدرة الإرادية لخالق العالم جل وعلا . فمدرسة « أيبكور » الإلحادية قد وضعت من حيث لا تشعر كون مبدأ العالم القدرة الإرادية للإله القادر المختار كما هو مذهب العلماء الملمين لا القدرة الطبيعية المنحرفة بلاسبب السببية لتلاقى الأجزاء الفردة التصادفي ، وليس من المعقول في شيء أن يكون أساس تشكل العالم مبنيًا على المصادفة العمياء بدلاً من كونه مبنيًا على إرادة عليمة . فهذا هو خلاصة المذهب المادي غير الخالي من الخلل والسخف من أي النواحي أئنته، وما مادية « بوخزر » وأضرابه من المتأخرين الغربيين استطاعت أن تضيف إلى المادية الأولى اليونانية شيئاً يقربها من العقل .

ثم إن من فروق المادية الأبيكورية والتي تلتها ، من المادية الرواقية أن العالم في نظر الأولى مركب 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 متمزجاً . وهذا الفرق بين الماديتين طبيعى مبنى على فرق إنكار الناظم العام الأعلى من الاعتراف به ، والمادية الموحدة في أدوار الأولين والآخرين تنحاز من هاتين الفكرتين إلى اللامركزية والفوضوية العامة وهو حسبها سخافة لولا سخافات أخرى تلازمها .

نفود إلى ما كنا فيه من إيراد شواهد من كلمات علماء الغرب ضد المادية الموحدة . ثم قال « أوليورلوج » : « فليكن على حذر من عنده رغبة زائدة في مذهب المادية وهو جاهل بالنسبة أي جاهل بما يعلم غيره فلا يعامل بالاستخفاف في حق مكتشفات وإدراكات الرجال الكبار في أقاليم التجربة والأفكار المجهولة له فإن استطاع فليوضح ما يقصده من عينية نفسه بل عينية كل موجود ذى حياة متفكر متشكل في توارخ مختلفة من مجموع أجزاء مادية مختلفة ، فن البدهى وجود معط للعينية الشخصية ومشكل للشخص ، وهذه العينية هي خاصة مميزة لجميع أشكال الحياة حتى الأخافر منها مع أنها لم تفهم بمدى ولم توضح . وقول القائلين من غير دليل بوجود جوهر أساسى تتبعه هذه العينية ليس بجواب ، وإن كان جواباً فليس بجواب أحسن من القول بأن العينية تابعة للروح » .

وهذا القول من مدير جامعة « برمنهم » تعريض بإنكار الماديين للروح فيما ينكرونه من غير الماديات ، ومما يجدر بالافت أنه اختار الدليل العقلى في إثبات وجود الروح وهو شعور كل ذى حياة بنفسه متميزاً عن غيره فيعبر عنه بضمير التكلم ويعبر عن غيره بضمير الغائب أو الخطاب . ولم يختار دليل الأستاذ فريد وجدى أعنى تحصيل

الأرواح . فهذا العالم الغربى يرى طريق الاستدلال العقلى على الأقل مغنياً عن ذلك الطريق الجسى .

وقال « أوليورلوج » أيضاً : « إن الله يرى فلاسفة بلغت بهم جراتهم أن يدَّعوا مستغدين إلى تجارب متراكمة منذ عدة سنين أجريت على وجه الأرض التى هى سيارة من سيارات العالم بواسطة الحواس التى يعرفون عجزها عن إدراك حقائق الأشياء ، أن الكائنات وُجدت من غير أن تكون فعل العقل ومن غير تدبير وإدارة وأنها لا تزال غير مداراة بأي وجه مستحسن أو مستهجن وأن الذى يحيط بكل شئ علماً وحكمة وتدبيراً غير موجود ، فن العجب العجيب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود بل ما ليس بموجود أيضاً ، ولكنى أنا لا أصدق أن تكون للإنسان فى وقت من الأوقات قدرة العلم لهذا الحد » .

ويشبه هذا القول من « أوليورلوج » قول فيلسوف آخر وأظنه « برغسون » الفرنسى لما شنَّ حربه الشمواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أمرف علماء المعامل فى تقدير علمهم إسراراً بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله فى أنبوبة من أنابيب اختبارهم » .

فظهر من هذه النقول أن العلم الطبيعى أى العلم المبني على أساس تجربة الحوادث الطبيعية يرى مما يُدخله فيه ملاحظة المنتمين إليه وليس من اختصاصه لعدم امتداد يدى التجربة إلى ساحته كمسألة نفى الإله الخالق المدبر للكائنات . ولا يُبحث عن الله بالتلسكوب كما قال مترجم « المطالب والذاهب » أو بأى أداة وواسطة مادية كما بحث فرعون حين قال (ياهامان انلى صرحا لعلى أبلغ الأسباب اسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه كاذباً) .

هذا وقد كنت ذكرت فى مذهب النشوء والارتقاء مثالا آخر لسوء استعمال العلم التجربى فأورد بعض النقول لتأييد ما ذكرت : قالوا يلزم أن يوجد التناسب بين الأعضاء

بموجب قانون « كوى به » وبهذا التناسب تكون الأعضاء مرتبطة بعضها ببعض ويكون الذى يمين شكل عضو هو أشكال الأعضاء الأخرى . فإذا حصل تبدل موضعى يصير ذلك مهما كان ذا فائدة ، مضرا من ناحية عدم توافقه مع الأعضاء الباقية . وبالنظر إلى كون التناسب بين الأعضاء شرطا للحياة فامتداد مدة الانتقال من شكل إلى شكل ضرورى إلى أن يحصل التناسب وذلك يجعل الحيوان الذى هو فى حالة التبدل فى خطر ونزول درجة يمتعه فيه من التكمّل . ولهذا قال « كورنو » : « إن مذهب الاستحالة والارتقاء عبارة عن مطالبة الدالة الميكانيكية بما لا تستطيع إعطاءه ، لكنه يخفّف ويُسّتر عدم معقولة الإيضاح الميكانيكى بإقامة التدرّج من البطيء مقام التبدل الفورى » .

يعترض صاحب هذا القول على أصحاب مذهب التطور فى الكائنات من تلقاء أنفسها بأنهم مع هذا قانون كغيرهم بالميكانيكية فى حركات العالم يريدون بها الحركات من غير محرك عن خارج الماكينة ، وبين هذين القولين تناف من حيث أن الماكينة المتحركة بنفسها لا يرى أي تبدل فى نظام حركاتها ما دامت متحركة بنفسها وذلك فارقها الوحيد عن الحركات الإرادية ، والتطور تبدل متوجه إلى جهة السكّال فهل رأيتم ما كينة تمشى ويكون لها على مرّ الزمان رقى واكتمال فى مشيتها؟ وهو بمثابة ضم حركات جديدة إلى حركاتها ، هل يتصور لها ذلك مهما يكن فى بطء وتدرّج زائدين يستران هذا التطور المناف للطبيعة الحركات الميكانيكية ؟ وهو نقد لمذهب التطور لاشك فى قوته .

وقال « رونوى به » مؤسس الفاسفة الانتقادية الجديدة فى الجزء الرابع ص ٢٩٦ من كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » : « إن قانون الانتخاب الطبيعى النسوب إلى دارون يبقّى فرضيا مالم يُرَ مثال صحيح للانتقال من نوع إلى نوع » هذا ، مع ما ذكرنا آنفا من موانع ذلك الفرض .

وقال كثيرون من علماء الطبيعة : « إن الأشكال المرتبة فى بعض المستحاثات تدل على وجود صنوف وأجناس وأنواع فى الماضى بين الصنوف والأجناس والأنواع

الموجودة الحاضرة ولا مستحاة تثبت الانتقال من نوع إلى نوع » يعنى لا مستحاة في الحال ولا يمكن أن يكتشف منها في المستقبل ما يثبت الانتقال النوعى كما ذكرنا نحن من قبل . فإن كانت مستحاة من الأنواع الموجودة فعلى من أفرادها وإن كانت مستحاة بين النوعين الموجودين فاكشافها يدل على وجود نوع بينهما ولا يدل على الانتقال من نوع إلى نوع .

هذا ورأيت بدار الكتب المصرية كتاباً ضخماً في إثبات المذهب الدارونى للأستاذ إسماعيل مظهر يتمجب الإنسان كيف ملأ ذلك الكتاب بكلمات فارغة لا تقاوم أمام بضعة أسطر من النقد وهى أن إثبات المذهب إما أن يكون بالتجربة والمباينة المجراة على المستحاثات كما هو المدعى والحال أن الانتقال من نوع إلى نوع فى الماضى لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر ومباينته بل الانتقال مطلقاً لا يدخل تحت التجربة لعدم كونه من المحسوسات ، وإما أن يكون بالاستدلال العقلى المبني على التشابه والتقارب فى أشكال الأعضاء ، فيجتملى أن تكون أعضاء نوع بين نوعين ويدوم هذا الاحتمال إلى أن توجد مستحاة لا فرق بينها وبين الإنسان أصلاً وهى أولى أن تكون مستحاة إنسان من أن تكون مستحاة الانتقال من نوع إلى نوع ، وكلما بقى الاحتمال سقط الاستدلال . وهذه القاعدة وحدها أعنى سقوط الاستدلال مع بقاء أى احتمال مناف يرى دقة أهل الاستدلال العقلى فى تجنبهم الوقوع فى الخطأ على خلاف أصحاب المذهب التجريبى الماذقين المازجين تجاربهم بكثير من الاستدلال العقلى من حيث لا يشعرون ومن غير أن يتنبهوا لمواضع الخلل فى تجاربهم واستدلالهم اللتين لا يميزون بعضهما عن بعض .

فالمستحاثات المكتشفة إلى الآن والتي يمكن اكشافها فى الأزمنة المستقبلية لا يكون فيها ما يقوم مقام التجربة المثبتة للانتقال وتبقى الحلقة المفقودة بين الإنسان وغيره من الحيوان مثل القرد مفقودة إلى الأبد ، والماعقل الذى يعرف كيف يكون

الإثبات الحاسم لمسألة علمية ولا تفرغ الطنطنة المقامة حول المذاهب التجريبية ، لا يذهب عليه أن الإعراض عن تجربة الانتقال من أى حيوان إلى الإنسان فى أفراد النوعين الحاضرة والتعلل باكتشاف المستحاثات القديمة ليس معناه إلا السعى فى نقل التجربة من الحاضر وإجراؤها فى ظلام الماضى . وإنى أرى التمسك على مذهب دارون والأدلة المنصوبة لإثباته من المستحاثات ، بادياً فى اسم كتاب « التكامل تحت الأرض » لمؤلفه « مارتل » صاحب مجلة « الطبيعة » لأن تكامل الحيوانات يكون فوق الأرض لا تحتها .

فالأستاذ إسماعيل مظهر يتوهم أن الدعوى التى يحامى عنها فى كتابه مثبتة بالتجربة والتجربة بعيدة عنها بعد عهد المستحاثات من عهد دارون وأتباعه . فهو أى الأستاذ يتمسك بالاستدلال ويظن أنه متمسك بالتجربة . وليته تمسك بالاستدلال الصحيح النافى لكل احتمال مناف ، لكنه لم يأت به أيضاً .. فكل اعتماد المذهب على الظن والتخمين وإن الظن لا يقضى من الحق شيئاً لاسيما عند الداروينيين أنفسهم المدعين التمسك بالتجربة .

وفى كتاب الأستاذ طمن شديد على كتاب الشيخ جمال الدين الأفغانى المسمى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولى فى مقدمة كتابى هذا عن الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ الأفغانى فى التجديد : « هؤلاء المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جوده على الدين فقربوا الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة .

الفصل الثالث

موقف العلم من العقل

قد تبين مما أفضنا في الفصل الأول أن العقل حليف الدين وأول نصير له وفيه يجد أساس الدين الذي هو وجود الله حجة وبرهانا يؤايسان الملاحدة ويُفدماهم على قولهم بأن الدين لا يتفق مع العقل ثم يجعلونهم ينقلبون ضد العقل ويحاولون الخط من مكانه عند أولى النهى مدعين أن العقل لا يكون إثباته للشيء إثباتا علميا وإنما الإثبات العلمى يستند إلى التجربة والمشاهدة ، فيكونون قد أحدثوا بهذه الدعوى الثانية خصاما وعلى الأقل مفاضلة بين العقل والعلم . اسكن كل عاقل يعرف أن العقل الذى اكتشف العلوم وأدركها ولم يدرك العلم بعد ماهية العقل، يعرف أيضا ما يكون الغالب فى هذه المفاضلة .

وبينا فى الفصل الثانى أن العلم أيضا لا يناوىء الدين وإنما المناوئون بعض المنتسبين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقوّلوه ما لم يقل .

ثم إن العلم الطبيعى يستخرج منه الفئة المذكورة بغير حق عدم وجود الله بحجة عدم وصول التجارب المستخدمة فى ذلك العلم إليه مع أن هذه المسألة ليست من موضوع العلم الطبيعى لأن القائلين بوجود الله لا يدخلونه فى الطبيعة فلا يلزم إذا كان الله موجوداً أن يعلمه العلم الطبيعى وليس هذا العلم ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه وما يعترف به حقا وما لا يعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطقى والحاكم فيه العقل لا التجربة .

وليس العلم الطبيعى أيضا علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون

الوجود من حق ما يعلمه ولا يكون من حق ما يجهله وإنما هو علم الوجودات الطبيعية بقدر ما يمكنه، فيكون له حق الحكم في وجود كل شيء طبيعي بتجاربه المادية أو عدم وجوده بمعنى أنه لا يعترف بوجوده لعدم اطلاعه عليه في حالته الحاضرة لا أنه ينفيه وإنما النافون هم المتعدون 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 . لكن رأس البلية ورأس المغالاة والشطط في هذا الزمان تسمية العلوم البنية على التجارب المادية باسم العلم المثبت ألهم لتزليل غيرها من العلوم منزلة غير المثبت . فإن لم يكن في هذه التسمية غرض مخصوص خادع فلعل وجهها أن العلم الطبيعي الذي اعتنى منذ عهد « باكون » أن لا يبنى أحكامه إلا على تجارب قطعية لقب بالعلم المثبت بعد أن لم يكن هو نفسه في أزمنته المتقدمة جديراً بهذا الوصف فعلى هذا التقدير فقط تصح له هذه التسمية لكونها لم يقصد بها التعريض والاستهانة بسائر العلوم التي لم تكن منزلتها في القوة والثبات 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 ملاحظة هذا العلم وجود الروح كما ينكرون وجود الله ، ولهذا أيضاً أخذ أنصار المذهب الروحي في الغرب « وبثاليست » يسمون في الأزمنة الأخيرة لإثبات الروح بالتجارب الحسية وأمل من هذا بعض الشرقيين الغافلين أن يحصل المحربون في نتيجة مساعدتهم على إثبات وجود الله أيضاً بالطريقة التجريبية أو يكون إثبات الروح نفسها متضمناً لإثبات وجود الله من حيث دلالة 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 (٤٠١ - ٤١٤ الجزء الأول) ردّاً وافياً . ومن جملة ما قلنا فيه إن وجود الله لا يثبت 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 انها تقبل الانصال بالبدن فيمكن إمكانا عقليا أن تنجح التجارب المستخدمة في إثبات وجودها ، والثاني أن الدليل العقلي القائم على وجود الروح مهما كان قويا مغنيا عن إثباتها بالتجارب الحسية فلا يبلغ مبلغ قوة الدليل العقلي القائم على وجود الله، وحسبك فارقا أن الروح ليست بواجبة الوجود عقلا. فقد يكون القائلون بوجودها في حاجة إلى إثباتها بطريق غير الطريق العقلي وهو طريق التجربة مادامت ممكنة، لاسيما وفيها إرغام المتكبرين وليس في إثبات وجود الله بالتجربة هذا الإمكان ولا تلك الحاجة.. والله المتعالى عن أن تصعد إليه التجارب الصناعية أثبت وجوده العقل لحد أن يكون واجب الوجود مستحيل العدم. وما من موجود سواء يقتضى العقل أو التجارب وجوب وجوده واستحالة عدمه ، اللهم إلا أن يكون وجوبا أو استحالة بالغير ، لأن كل ما سواء ممكن الوجود لا واجبه والعالم بتمام أجزائه من هذا القبيل، بمعنى أنه لا يلزم من عدم وجوده محال عقلي كما لزم من عدم وجود الله مثل الرجحان من غير مرجح والتسلسل في تعليل الممكنات بعضها ببعض، وإن لزم المحال المادى من عدم وجود بعض الموجودات.. حتى إن القتل على الشكل الذى لا يكون فاعله في العادة إلا فرد من أفراد الإنسان غير المقتول نفسه والذى كنا قد فرضنا وقوعه من غير فاعل آدمى وأوردناه فيما سبق مثالا لوجود العالم وما فيه من الآثار الكونية من غير وجود إله خالق لها... هذا المثال لا يؤدي حق التمثيل ولا يبلغ في الاستحالة مبلغ المثل لكونه من المحالات العادية لا العقلية الحقيقية إذ يمكن عقلا أن يقع ذلك من قبل الله من دون أن يكون فيه صنع إنسان . فالقاتل الآدمى المجهول في المثال المذكور مهما يقطع بوجوده فليس بواجب الوجود عقلا .

فيكون أعلى مراتب الوجود هو وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ، ولا يحكم بمثل هذا الحكم الذى لا يقبل النقض أبد الآبدين إلا

العقل لا التجربة ولا أى علم مبنى عليها كما ستظهر لك هذه الحقيقة بشهادة علماء الغرب أيضاً من التجريبيين وغيرهم وفيهم « كانت » على الرغم مما قاله وأخطأ فيه أعظم خطائهم من أن مسألة وجود الله لا تُثبت بالعقل النظرى ، فلو كان الله لا يثبت وجوده بالعقل النظرى لما كان الثابت بغيره واجب الوجود إذ الحاكم فى وجوب الوجود الذى هو أعلى مراتب الوجود هو العقل النظرى ، 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 شئ أو عدمه يعتبر دون حكم التجربة.. فهنا خطأان اثنان بضمهما أعظم من بعض والقضاء عليهما محور هذا الكتاب ، أحدهما كون العقل النظرى لا يوجب وجود الله فى حين أن العقل النظرى لا يوجب وجود أى شئ ، إجابة لوجود الله حتى يختصه بوجوب الوجود . وثانى الخطأين كون حكم العقل النظرى دون حكم التجربة ، فى حين أن أعلى الأحكام التى لا تقبل النقض والاستثناء والتمييز والتحديد بزمان أو مكان مثل الحكم بالوجوب والاستحالة والإمكان وربما يعبر عن الأول بضرورة الوجود وعن الثانى بضرورة عدم وعن الثالث بسلب الضرورة عن الطرفين - إنما يُصدرها العقل لا التجارب التى تقتصر أحكامها على الوقوع أو اللاوقوع من غير أن يبلغ الوقوع مبلغ الوجوب واللاوقوع مبلغ الاستحالة ، لكونهما من الأحكام العالية التى لا تدخل فى متناول التجربة . ثم إن العقل هو الذى يحدد وظائف التجربة ويرسم لها خطط اختصاصها بين أسوار الوجوب والاستحالة والإمكان، حتى لو فرض أن التجربة شهدت بوقوع شئ مما لم يأذن العقل بإمكانه فلا يعمّل على شهادتها . ومع هذا فما يجب أن يعلم أن دائرة الإمكان أوسع بكثير مما يتخيله القاصرون كالذين يزعمون عدم إمكان المعجزات ويستندون فى زعمهم إلى العلم الحديث المبني على التجربة ، وهم يجهلون أن الحكم بالإمكان وعدم الإمكان ليس من حق العلم الحديث التجربى وإنما ذلك من اختصاص

العقل النظري والعلوم المبنية عليه، وعلى نسبة انساع دائرة الإمكان يشتد نطاق الاستحالة ضيقا، وأضيق منه نطاق الوجوب الخاص بوجود الله تعالى .

فلتعلم هذه الخلاصة التي تتعلق بهذا الفصل والذي قبله مما . وإني معتذر عن أن يكون الكلام في كل فصل من فصول الباب الأول الأربعة ، لا يتمحض له فيوجد فيه ما قد يكون محله الأولى متقدما عليه أو متأخرا أو يكون ما قبله أولا أردده لاقتضاء سوق الكلام إياه ، وقلما يخلو ترديدي من فائدة جديدة . كل ذلك من شدة اتصال مباحث الكتاب بمضها ببعض . والآن نلخص شبهات المنكرين لوجود الله ثم نجيب عن كل منها وإن كان في استطاعة القارىء الفطن أن يستخرج أجوبتها أو أجوبة بعضها مما قدمناه :

إن شبهات أولئك المنكرين من الغربيين ومقلديهم من متعلمي الشرق الذين يقرأون كثيرا ويفهمون قليلا ويكتبون أكثر مما يقرأون ويفهمون ، وفيما كتبوا لا يقتلون المسائل بحثا حتى ولا القليل منها وإنما يقتلون أوقاتهم وقراءهم السذج ؛ تلخص في أمرين :

الأول عدم إمكان إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التي يستند إليها العلم الحديث المثبت . وقد يتميز المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا بأن العلم المثبت المبني على التجربة والمشاهدة إن لم يثبت الله فلا ينفىه أيضا على الفهم الصحيح من ذلك العلم وليس من حقه أن ينفىه لأن نفيه لا يدخل في متناول التجربة كما نبه عليه كثير من علماء الغرب الإلهيين . وقد سبق ما نقلنا عنهم حتى قال أحدهم : « من المعجب المعجب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود فحسب بل ما ليس بموجود أيضا ولكني أنا لا أصدق قدرة العلم لهذا الحد » فالنافون متعددون حدود العلم وخارجون على أصول التجربة . لكن هذا التميز لا يكفي ولا ينفع المثبتين لأن ما لا يثبت العلم المثبت يكون في حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفى الثبوت في نظر ذلك العلم وفي نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد

المسمى باسمه فيكون من حق أحد منهم أن يقول بملء فيه إن وجود الله لم يثبت علميا إلى الآن ! أما إن هذا العلم لا ينفي وجود الله بتاتا ويُبقى له احتمال الوجود فذاك لا يُروى غليل المؤمنين ولا يكفي في صحة الإيمان بالله في نظر الإسلام أن تكون عقيدته فيه أنه جائز الوجود غير محكوم عليه بالنفي وإن كان هذا قد يكفي في إيمان الغربيين . فالواجب إذن أن نرفض نحن المسلمين احتكار الإثبات العلمى للتجربة والعلم الحديث المبني عليها ونعلم المحتكرين أن الاستدلال العقلى المنطقى يقوم بإثبات علمى أفضل مما يقوم به العلم الحديث المبتدئ . وقد أدبنا هذا الواجب من قبل في هذا الكتاب بعون الله وسنزيد عليه بفضل منه .

والثانى من الأمرين اللذين تنلخص فيهما شبهات المنكرين لوجود الله أن نظام العالم يجرى على قوانين طبيعية لا تتغير وأن التجربة المستمرة منذ أكثر من عشرة قرون اقنعت مشاهديها بأن كل ما وقع أو يقع إنما يحصل على صورة طبيعية بمعنى أنه ليس في ظهور الحوادث شرط غير تصادف العناصر المادية الوجودية من الأزل والقوى الطبيعية السارية فيها وأن المشاهدة العلمية مهما أبعدت في النفوذ فلا تُصادف شيئا غير المادة التابعة لقوانين ثابتة ، لأن تاريخ العالم هو العلم الطبيعى فأينما استطاع الفكر إجراء التفتيش بصورة حرة اقتنع باطراد تلك القوانين في عدم تغيرها من دون استثناء ولا مخالفة وقتية ولم يرَ فعلا حركة استبدادية كالذى يقولونه « معجزة » أو عنابة ربانية . فما دامت تصبح إدارة العالم بهذه القوانين على أن لا تقبل أى فعل شخصى وأى نوع من أنواع التدخل ، فهل من حق أحد أن يفرض وجود قدرة متعالية أو عقل مستقل عن الطبيعة ؟ وأى فائدة في وضع فرضية من نوع الأسرار أو أى فائدة في فرض وجود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتزع بضرورتها ؟ ؟ .

يُقتنع بمطانة هذا الدليل لأنه يكرر إلى أن يسلم به . لكن الحقيقة أنه لا شئ غير طبيعى أكثر من أن يُستغنى عن وجود الله بما يمررون عنه بالقوانين الطبيعية ، اللهم

هل بلغ عقل البشر من السخافة هذا المبلغ ؟ كلا ، لا يكون هذا العقل إلا العقل الذى أوتي من الطبيعة لا من الله العزيز العليم لأن القوانين التى يقولون إنها مغنية عن وجود الله أولى بأن تكون المقتضية لوجود الله... حتى انه لو لم تكن القوانين فى العالم وكان السائد فيه الفوضى والهرج والمرج لكان لهم بعض المذرة فى القول بعدم الحاجة إلى وجود الله لدوام تلك الفوضى فى العالم ، لكن إذا رأى المشاهدون المجربون منذ أكثر من عشرة قرون أن فى تركيب العالم قوانين ونظما يسير عليها أفليس من واجهم أن يسألوا أنفسهم من سن هذه القوانين ؟ أجل ، أنا عارف بأن التفطيش عن واضع تلك القوانين خارج عن موضوع العلم الطبيعى ففيه يُسأل عن الأفعال والآثار ولا يُسأل عن الفاعل المؤثر كما قال المثل التركى « كل العنب ولا تسأل عن كرمه » إلا أن بعض علماء ذلك العلم تمدوا وظائفهم وبحوثا عن واضع تلك القوانين من حيث لا يشمرون ثم حكموا بنفى وجود الواضع قائلين لا حاجة إلى القول بوجوده مادامنا لم نره على طول المشاهدات - كما ذكرنا من قبل - ومع عدم رؤية واضع القوانين رأوا أن العالم وصل إلى ما وصل إليه من الاستحالات التكميلية من معدن إلى نبات إلى حيوان إلى إنسان ، فى ملايين من السنين ، فقالوا لو كان هذا فعل الإله الخالق القادر على كل ما يشاء لفعله فى مدة قصيرة ولم يحتج إلى العمل التدريجى فى المدد الطوال لهذا الحد وإلى إجراء التجارب والتدقيقات الابتدائية ، لأنه يتنافى مع قدرة الله التى تغلب على كل مانع ولا تتوقف على حصول أى شرط . فعلمنا أن الطبيعة نفسها هى التى تغلبت على المشكلات بفضل تلك المصور 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 السكال، فك رابطة هذه الأحوال بأفعال إله خالق ثم ربطها بطبيعة الأشياء ، فهم

يقولون بدلا مما يقوله المؤمنون « كل ذلك فعل ربنا » « كل ذلك فعل الطبيعة » وكان تمام القول منهم « فعل ربنا الطبيعة » إذ يلزمهم أن تكون الطبيعة ربهم حيث أنهم أنفسهم أيضا داخلون في فعل الطبيعة إلا أن الطبيعة الفاعلة معناها هنا فعل من غير فاعل، لأن هناك موجودا مسمى بالطبيعة تفعل هذه الأفعال؛ فلهذا لا يقولون فعل ربنا الطبيعة، وإنما مرادهم من فعل الطبيعة أن كل هذه الأفعال حاصلة بنفسها من غير فاعل. فهناك نظم من غير ناظم وهناك قوانين من غير سائر وهناك ترتيب من غير مرتب وهناك خطط موجهة نحو الكمال من غير واضح وموجه كما يتصور أصحاب مذهب التطور في أنواع الحيوان وهناك سعى وراء غاية وتغلب على المشكلات كما عبروا به هم أنفسهم، من غير قصد ولا شعور من الساعي التغلب. فهذه الأحوال التي ذكرناها وأحصيناها لا تكون، ومحال أن تكون اتصفتها المتناقضات، ولا يقاس هذا على القول بوجود مالا حاجة إليه كما ادَّعوا ذلك وقالوا لا حاجة إلى وجود الله مع وجود نظم وقوانين في وقوع الحوادث الكونية واتفاق إرادة الله مع تلك القوانين، لأن وجود مالا حاجة إليه من الممكنات لا من المستحيلات، فالذين ينكرون وجود الله استغناء عنه بالطبيعة يفرون من الممكن الذي هو وجود مالا 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 إلا يرى أنهم يلجأون إلى ذكر الفاعل فيقولون فعلتها الطبيعة وإن كانت الطبيعة مالا يصلح أن يكون فاعلا فذاك خطأ آخر منهم وكم لهم من أخطاء... فأولا تخطوا حدود العلم الطبيعي فتكلموا عن واضع القوانين مع أن ذلك ليس من اختصاص هذا العلم، وثانيا أن تكلمهم عن واضع القوانين كان من طريق نقي واضعها فجعلوها أممالا من غير فاعل وآثارا من غير مؤثر وهو قول يناقض نفسه ويناقض مبدأ العملية، وثالثا أنهم عادوا فذكروا لها فاعلا لا يصلح للفاعلية وهو الطبيعة لعدم وجودها لاسيما وأن الفعل مما يتوقف على العلم والحكمة والتدبير فكيف يكون

ذلك فعل الطبيعة التي لاعقل لها ولا وجود^(١) .

أما قولهم ما الفائدة في فرض وجود إله تتفق إراداته مع القوانين الطبيعية وتخرج بضرورتها ولا تخالفها أصلا فالجواب أن فائدته قضاء حاجة تلك الأفعال التي يسمونها القوانين الطبيعية إلى وجود من سنّها وهي قوانين ذلك الإله لاقوانين الطبيعة وليس هذا الإله عاطلا كما زعموه استثناء عن أى فعل له مع وجود قوانين لأن القوانين نفسها فعل الإله تأسيسا وتنفيذا ، ولا يكون اتفاق إرادته مع تلك القوانين محلا للاعتراض لأن من سن القوانين لا يريد أن ينقضها ويخالفها حتى إن ضرورة الاتفاق التي يرونها بين القوانين وإرادات الإله^(٢) عبارة عن ضرورة اتفاق القوانين مع إرادات واضعها لاعتراض ضرورة اتفاق إراداته مع القوانين ، لأنها تابعة لإرادة واضعها لا أن إرادة واضع القوانين تابعة للقوانين لأن ذلك محال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، إلا أنهم يكسبون الأمر ويقولون بالباطل ليحدثوا وسيلة الاعتراض على المؤمنين بوجود الله . وما ذكره بعض العلماء الغربيين - وأظنه « أوليولوج » مدير جامعة برمنجهام المار الذكر - جوابا عن هذا الاعتراض بأن الإنسان مع كونه حرا في أفعاله يؤلف بين إرادته وبين القوانين الطبيعية فلا غرابة بالقياس على هذا أن تكون إرادات الله أيضا ملتزمة مع القوانين الطبيعية ، فقياس مع الفارق وليس بجواب حسن لإيهامه أن الله تعالى أيضا يحتاج كالإنسان إلى أن يماشى القوانين الطبيعية ويؤلف بين ضرورتها وبين أفعاله الحرة مع أن تلك القوانين من فعله الخاص .

وأما ما يجحدونه من المسك لنفى وجود الإله القادر على كل شيء ، في طول الزمان

[١] والقارىء يجد فيما سبق وفيما أتى من هذا الكتاب ما يقنعه بعدم وجود ما يسمونه الطبيعة وعدم قدرتها على الأفعال الملزومة إليها .

[٢] والتي نمسك عن مناقشتهم هنا على وجود هذه الضرورة في نفس الأمر ، ومعناه أننا غير معترفين بكون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية مستجيبة للتبدل والتغير . ويأتى بحثه في أمكنة أخرى من الكتاب إن شاء الله .

بملايين من السنين لحصول العالم على ما فيه الآن من الكمال المشهود ، بادعاء التنافي بين وجود القدرة العالية وبين حصول هذه التغيرات التكميلية في غاية البطء ، فجوابه أن طول الزمان يمكن إسناده إلى حكمة إرادية من القدرة الفاعلة ولكن لا يمكن حصول تلك التغيرات التكميلية بنفسها من غير مؤثر مكمل ولا تكفيه ملايين السنين ولا بلايينها ولا يصير الحال ممكنا بمرور الأزمنة مهما طالت ، وسيجيء في الفصل الرابع زيادة توضيح لهذه النقطة (١) أما تمثيلهم لمفعول طول الزمان بحصول حفرة في الحجر من سقوط قطرات الماء عليه بمدة طويلة فردود بأنه قياس مع الفارق ، لأن هذا الأثر الحاصل مهما ازداد عمقا واتساعا على مر القرون والأعصار ومهما تكثرت أنواعه بوقوع القطرات على أحجار كثيرة فهي آثار بسيطة لا صنعة فيها أصلا ولا شيء مما يدل على الكمال والبداعة ، فهل يشبه هذا بشكون إنسان من الطين ذى حياة وعقل وإرادة ، بمجرد مرور الدهور على الطبيعة العاطلة العمياء ، مع أن تلك الحفرة الحاصلة في الحجر ليست بمفعول الطبيعة العاطلة أى ليست حاصلة بنفسها من دون فاعل ومؤثر وإنما هى مفعول الضربات التى هى فعل قطرات الماء المتساقطة.

وأما عدم شهادة التجربة التى يستند إليها العلم الحديث بوجود الله وعدم اعتبار هذه المسألة بهذا السبب من المسائل المثبتة إثباتا علميا فجوابنا عليه أولا أن من الخطأ الفاحش قصر امتياز الإثبات العلمى على المسائل الثابتة بالتجربة لأن طريق الإثبات العلمى لا ينحصر فى التجربة والمشاهدة . وحسب الإنسان عقله ليحكم عند أول ما سمع هذا الحديث القائل بأن المثبت إثباتا علميا ينحصر فيما يكون ثابتا بالتجربة الحسية ، بأن هذا حديث الجاهل لا حديث العلم لأن فيه خطا من كرامة العقل بإسقاط الاستدلال العقلى من حين الأهمية وقصر الأهمية على التجربة الحسية فلا يقول به إلا أناس عقولهم

[١] عند نقد أقوال الملحد المشهور « بوختر » وتلميذه إسماعيل آدم

فى أعينهم وليس لهم وسائل الإدراك غير الحواس .. والذين يقولون منا بذلك القول إنما يقولون لأنهم سمعوا أنه مذهب الغربيين اليوم ومذهب العلم الحديث المثبت في تكلمون عن ذلك العلم المثبت مائتين أشداقهم باسمه ولا يفكرون فى أن لهم عقولا لم يشاهدوها وإنما حكموا بوجودها من آثارها وليس هذا إلا استدلالا عقليا منهم ، ولعلمهم من مسألة عقولهم ومسألة ما لعقولهم من الآثار لا يشعرون بوجودها ولا استدلالهم العقل على وجودها إلا بعد تكبيرهم به ! وإلا فلماذا لا يحكمون بوجود الله من آثاره التى تملأ العالم .. حتى إن عقولهم أنفسهم داخلية فى آثاره؟ ولم لا يفهمون من استدلالهم العقل على وجود عقولهم أن العقل من أسباب العلم بل هو أول أسبابه وأول طرق الإثبات ، ولولاه لما أجبت التجربة ولا الإحساس نفعا ؟

وإنى أخشى أن يكون هؤلاء المقلدون منا قد سمعوا أيضا أن ملاحدة الغرب الماديين لا يعترفون بوجود العقل أيضا على أن يكون قوة مخصوصة روحانية بل يردونه إلى حركات المخ المادية كما يتحرك سائر الأعضاء فتفعل فعلاتها ، أخشى أن يكونوا سمعوه فينسكروا العقل أيضا اقتداء بأساتذة الإلحاد فى كلتا المسألتين فيعترضوا على تمثيل أولاهما بأخراها .

ومع ذلك فقد كان الذى ينبغى للمسلمين المتعلمين قبل أن يستسلموا الرعزعة ذهبت فى قلوبهم مكان العقيدة التى ورثوها من آباءهم ومكان عقولهم التى كانوا يعملون إلى الآن وجودها ؛ بمجرد سماعهم أن العلم لا يقر مسألة وجود الله ولا مسألة وجود العقل فى الإنسان ، ولا اخلهم ذهبت عقولهم عن رؤوسهم بذلك السماع ... كان الذى ينبغى لهم أن يراجعوا قبل كل شىء عقولهم التى هم مخاسبون بها أمام الله والناس ولا يتلقوا الأمور بعقول غيرهم . وفى الحقيقة نحن نسأل أولى الأبواب : ماذا قد يكون العلم الذى 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 والذى تُنسب زعامته

إلى « باكون »^(١) ؟ فإذا تأخر حكم البشر في مسألتين من أهم المسائل بعد أن خلق وعمر في الأرض عمراً طويلاً مع من أنجبهم من العلماء والحكماء الذين أسسوا علوماً قبل العلم الحديث ونالوا مكانة سامية في قلوب الناس ... يتأخر حكمهم تأخراً كثيراً مزرية ، وهذا ليس من المعقول في شيء . وإن لم يكن المعقولة وعدم المعقولة قيمة ذات بال في نظر العلم الحديث . فإن كان الله الذي خلق كل شيء موجوداً ، وكان أول واجب الإنسان أن يعترف بخالقه لزم أن لا يلبث في أداء واجبه هذا إلى أواخر العقد الثاني من المصور المتأخرة عن ميلاد سيدنا المسيح . وكما يكون عيباً على الإنسانية أن يعلق رئيس تحرير مجلة الأزهر أمله في إثبات وجود الله إثباتاً مقنعاً ، بمماريات تحضير الأرواح التي يشتغل بها بعض الغربيين منذ آونة !! وإن لم يكن الله موجوداً ولم يوجد في عائق البشر حق الخالق بل وجد هو بنفسه أو أوجدته الطبيعة غير الموجودة ، كان يلزم أن يصدر حكمه فيه أيضاً قبل أن يتأخر إلى هذا الزمان . وكذلك مسألة وجود العقل أو عدم وجوده . وليس من الإنصاف أن يقال إن البشر لم يقدر على معرفة أي شيء يهمه بصفة كونه نوعاً ممتازاً بين أنواع الحيوان حتى معرفة وجود عقله الذي هو ميزته الوحيدة ، إن صحت له صفة الامتياز .. لم يقدر لا على معرفة هذا ولا على ذلك قبل أن أدرك عصر العلم الحديث ولم يكن له علم من العلوم يوثق به قبل اكتشاف العلم الحديث المثبت !!

كلا ، إن البشر كان في المصور الحالية ومعه عقله الذي فطره الله عليه وأنه قرربه أقوى معلوماته وأبعدها عن الخطأ ، فقوانين الهندسة والمنطق التي هي من مقررات العقل لا شك في أنها أقوى من قوانين العلم الطبيعي المسمى بالعلم الحديث المثبت .

[١] الذي هو الفائل أيضاً : « علم الطبيعة إذا رشف بأطراف الشفاة أبعد عن الله وإذا شرب عباً أوصل إليه » .

قال « أميل سسه » : « على الرغم من رقى العلم في مطالعة الطبيعة فإنه لم يثبت كون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية » وهذا لأن قوانين العلم الطبيعي مبنية على التجارب والملاحظات والأحكام المستفادة من التجربة والملاحظة واقعات جزئية إن ارتقت بفضل اطرادها إلى درجة الكلية والقانونية فلا ترتقى إلى درجة الضرورة القاضية باستحالة نقائضها ، بخلاف قوانين الهندسة والمنطق المبنية على حكم العقل المؤيد ببرهانه فيكون كلياً وضرورياً من أول صدوره . وهذا الفرق هو الذى يجعل الدليل العقلى المنطقى أفضل وأقوى من الدليل التجربى بالرغم من اعتقاد الجهلاء المقلدين عكس ذلك . قال العالم الكبير الفرنسى « هانرى بوانكاريه » فى كتابه « العلم والفرضية » : « إن للتجربة دوراً هاماً فى تكون الهندسة لكنه من الضلال أن يفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبياً إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبياً كانت علماً تخمينياً ووقتياً . » وقد نقلت كلام « بوانكاريه » هذا فى الفصل الأول وقلت بعده إن هذا النص من رجل مثله فى العلم قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل ، إذ يظهر من هذا أن قطعة الهندسة قطاعية غير وقتية ناشئة من كونها علماً عقلياً ولهذا العالم الكبير نص آخر فى نفس الكتاب جدير بأن يفتح عيون المصريين منا المستخفين بالمنطق الصورى ^(١) الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الأصلى الذى يمتاز بين العلوم بكون قوانينه ضرورية لاتقبل التغيير مثل القوانين الرياضية . وهذا نصه : « إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم يختارون من أجل ذلك فى إقامة أشياء أخرى مقام التى وضعوها موضع الدرس بشرط أن لا تتبدل المناسبات السكائنة بين الأشياء الأولى ، فالمادة لا تتم

[١] منهم الدكتور هيكل باشا الذى نقلت قوله بصدد هذا الاستخفاف (١٠٥ - ١٤٢)

الجزء الأول) والأستاذ فريد وجدى المقول قوله (١٢١ جزء أول) .

الرياضيين وإنما تهمهم الصورة » والمفهوم جليا من هذا القول أن منشأ الضرورة والتطعية من الطراز الأول في العلوم الرياضية كونها علوما صورية .

فإن قلت إذا لم تكن مسائل العلوم المبنية على التجربة في المرتبة الأولى من القطعية فلم هذا الاعتناء بالتجارب في العلم الطبيعي ؟ وهل هذا الاعتناء يقع عبثا بعد تحقق فوائد السلك التجريبي في كثرة الإنتاج والإثمار المؤدية إلى رقي هذا العلم في الأزمنة الأخيرة ؟

قلت لا نزاع في نفع التجربة واحتياج العقل إلى مساعدتها في اكتساب وتوثيق المعلومات التي لا يصل إليها بنفسه في ساحة الماديات والجزئيات ، بواسطة الحواس . ولما كان العلم الطبيعي علم المادة وما يلزمها من متعلقات الحواس كان احتياج العقل في ضبط الحوادث والواقعات الجزئية إلى التجربة أمراً طبيعياً وكان اشتغال هذا العلم وإنتاجه بالتجربة أكثر . ومع ذلك لا يجوز للعقل المتوغل في الطبيعيات والماديات أن يفرق فيها وينسى وظائف العقل الحض وامتيازاته في إدراك الكلّيات ووضع القوانين لا سيما في إدراك ما لا يتنزل إلى ساحة المادية . ومسألة وجود الله لا تنقاد للتجربة وتأتي النزول بساحتها من ناحيتين الأولى أن الله تعالى ليس من الماديات ، والثانية أنا نحن المسلمين مع كوننا لا نتردد بين الإيمان بالإله وبين القول بالحلول والاتحاد مثل فلاسفة الغرب الحاضرين بل نجزم بالإله الفرد ونعتبر لفظة الجلالة من الأعلام الشخصية ... مع هذا لا نحدد الله تعالى بالشخصات كما نحدد سائر الأعلام الشخصية كزيد وعمر وإلهنا نعرفه ونعرفه بوجهه كلّي أعني به واجب الوجود وإن كان تعريفا رسميا لا حديا إذ لا يمكن تعريفه حديا لتوقفه على العلم بحقيقته ولكونه تعالى لا يقبل الاندراج تحت كلّي يكون ذاتياله لاستلزامه التركيب فيه ولو من الأجزاء الذهنية . فواجب الوجود الذي نعترف بوجوده وزيد إثباته ضد منكره كلّي يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر إلى مفهومه كما هو تعريف

الكلى فى المنطق ، لكنه كللى يجب انحصاره فى فرد واحد بالنظر إلى دليل التوحيد بعد دليل إثبات الواجب الذى هو كللى يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النظر عن دليل التوحيد . فإذا أردنا إثبات وجود الله ثبت وجود هذا الكللى أى ثبت وجود واجب الوجود كائننا من كان ذلك الواجب الوجود ونقيم الدليل على أنه لا يمكن وجود العالم الذى هو عبارة عن مجموعة مركبة من الموجودات الممكنة الوجود المحتاجة إلى الإيجاد ، إلا بوجود من يجب وجوده ولا يحتاج إلى موجد يوجده ، كائننا من كان هذا الواجب الوجود . وإثبات وجود كللى من السكليات من اختصاص العقل المحض الذى لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة والحواس ، بل لا يمكن توسطهما فى هذه الحالة لعدم إمكان تجربة الكللى بكيته ولارؤيته لعدم وجود الكللى فى الخارج مستقلا عن وجود أفرادها ، فإذا نجرب إذن فى مسألتنا وماذا نرى؟ فإذا أردنا رؤية واجب الوجود الذى ثبتته بصدد إثبات وجود الله فالكللى لا يرى وإن أردنا رؤية الفرد الذى ينحصر فيه هذا الكللى أو إراءته لمن ينكره فنحن اثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد حتى نطالب أنفسنا برؤيته أو يطالبنا غيرنا بإراءته ، بل اكتفينا بإثبات وجوده فى ضمن إثبات وجود الواجب الكللى إذ الكللى لا بدله من أفراد يتحقق وجوده فى الخارج بوجودها ، فإن لم يوجد له أفراد فلا أقل من وجود فرد كما فى مسألتنا . فليفهم هذا المقام حق الفهم ولتفهم معه جهالة الذين قالوا - مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده - إن وجود الله غير معقول لكونه غير منظور لأن المعقول لا يلزم أن يكون منظورا بل يجب أن يكون غير منظور لكون المقولات كليات لا تتعلق بها الحواس الظاهرة .

فعلماء الإسلام المتكلمون المستفيدون من فلسفة اليونان المختارون من قواعدها ما هو جدير بالاختيار أحسنوا جد الإحسان فى وضع مسألة وجود الله حيث جملوها مسألة وجود موجود يكون وجوده واجبا ضروريا وعدم وجوده مستلزما للتناقض

المحال في كل مرحلة من مرحلتى الإثبات ، كائناً من كان ذلك الوجود الواجب الوجود المستحيل العدم . وهذا الوضع في أول صرماه يقضى على أساس الشك في وجود الله المسلط على أذهان العصريين المتشبهين بعلوم الغرب الحديثة لأن مسألة وجود الله مسألة حاجة هذا العالم الموجود المتغير المفهوم من تغيره أى كونه محلاً للحوادث مستحيل الخلو عنها أنه أيضاً حادث مسبوق بالعدم ، والمفهوم منه أنه غير ضرورى الوجود . فمسألة وجود الله مسألة حاجة هذه الموجودات غير ضرورية الوجود ، إلى موجود آخر يوجد لها ويكون هو نفسه ضرورى الوجود غير محتاج إلى الموجد ليكون الوجود أزلياً له غير مسبوق بالعدم .

فهذا الموجود الذى يجب له الوجود أزلاً وأبداً ويستحيل عليه العدم ، نحن مضطرون إلى الاعتراف به ليكون أساس الوجود لكل ما عده من هذه الموجودات العالمية التى لا ضرورة لوجودها رغم كونها موجودة مشهودة وإعنا الضرورة في وجود ذلك الموجود الآخر غير المشهود وفي دلالة هذه الموجودات المشهودات على وجوده . فلهذا در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولاً وجود العالم حين لم يستيقنوا « كانت » كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكرىون القائلون بأن العالم محمول إدراكنا^(١) . ثم نظروا أى العلماء المتقدمون المعترفون بوجود العالم مستقلاً عن إدراكنا ، في عدم كون الوجود ضرورياً له ضرورة ذاتية بمعنى أنه لا يلزم محال عقلى كالتناقض 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 أزلياً واجب الوجود مستحيل العدم على خلاف وجود العالم الذى هو أثر إيجاديه ، لئلا يلزم التسلسل

[١] وقد ذكرنا أن كانت لم ينجح في إثبات الوجود المتيقن لهذا المحصول .

في الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد . فهذا الموجود الأزلي الواجب الوجود هو الله الذي لا نعرف منه إلا وجوب وجوده مع اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن جميع سمات النقص اللازمين لأن يكون أهلا للإيجاد هذا العالم العظيم المنتظم .

لله درهم رغم معالي هيكل باشا الذي قال عنهم (راجع ١٠٤ جزء أول) « أفتوا قرونا منذ القرن العباسي » لله درهم حكموا بحاجة وجود العالم إلى وجود الله قبل تبين عظمة هذا العالم وسمة حدوده فوق ما كان يتصور علماء الهيئة اليونانيون بكثير ، تلك العظمة وتلك السمة اللتين لا بد أن يزدادا بازديادهما تبين الحاجة إلى وجود صانعه الأعظم ولا يقال إن الإدراكات الأخيرة التي تسكاد تبلغ من عظمة الكون وسمة حدوده وكثرة ما احتواء من الموجودات والمنظومات التي منظومتنا الشمسية أقل من أن تكون واحدة من ملايينها أو بلايينها ، مبلغ القول بعدم تنهايه ؛ تسوق بمض العقول إلى فكرة استغناء العالم عن الصانع كأنه لا يكفي لإيجاد هذه الكائنات اللامتناهية حتى قدرة الله فيحصل الاضطرار إلى الحكم بأنها موجودة من غير إيجاد ... لأنني أقول: سرعان مانسيتم مسألة الرجحان من غير مرجح الذي غنينا بإبطاله ولزومه لوجود أي موجود ممكن من غير إيجاد . نعم غير المتناهي يلزم أن يكون غير مقدور وكل ما خلقه الله متناه بالفعل أي متناه ما وجد منه فعلا وإن كان غير متناه مع ما سيوجد وسوف يوجد منه لكنه يلزمه التناهي في كل مرحلة من مراحل الخلق والإيجاد في المستقبل أيضا . أما كون الموجودات المالمية الحاضرة المستعمية من كثرتها على الإحصاء غير متناهية بالفعل فباطل قطعا يبطله برهان التطبيق القائم على إبطال التسلسل وأشد منه بطلانا كون عالم الممكنات التي لا ضرورة في وجودها وعدمها ، في غنى عن الموجد على تقدير عدم التناهي لمحتوياته . ويؤيد بطلان وجود غير المتناهي فعلا ما قاله « رونووي به » 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 متناه في الخارج متناهياً ، لقبوله الزيادة عليه .
لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فأمنت به فوق إيمانها بالشهادة حيث جعلت لوجوده من الوجوب والضرورة ما لم يجعله لوجودها فانطبق على أصحاب هذه العقول مدح القرآن بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) حين توقفت عقول كُتُب لنوحيها 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 « كات » القائل في وجود العالم إنه محصور إدراكنا الذي هو محصور في أذهاننا والذي ليس من حقه الحكم بوجود أشياء في الخارج عن الأذهان حكماً علمياً مدعماً بالتجربة ولذا قال « إننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون فإدراك الخارج عن الذهن شأن من الشؤون الذهنية نعرفه لكونه عبارة عن التمثل الحاصل في الذهن ولا نعرف الخارج المدرك لكونه خارجاً عن الذهن » . وأنت تعرف أن إنكار معرفة ذي الشأن أى الخارج المدرك لعدم معرفة أنه موجود إنكاراً لمعرفة الشأن أيضاً أى الإدراك نفسه إذ لا إدراك من غير وجود المدرك .

أما التعزى بوجود المدرك في الذهن مع الإدراك وكونه متعلقاً ومصححاً من غير وجوده في الخارج ، فغير مجد لأن الإنسان يرى الأعيان الخارجية ويدركها لا على أنها تمثلات ذهنية بل أعيان خارجية ، وإلا فليس ما يعتبره الإدراك إدراكاً ولا ما يعتبره الرؤية رؤية . ومنشأ إشكال الأمر على الفيلسوف عجز البشر عن معرفة سر خلق الله الرؤية في أصحاب البصر وكيفية انقلاب هذه الحادثة الجسدية حادثة روحانية هي الإدراك كما سيجي في الفصل الآتي ، فالإنسان يرى الأشياء بعينها ولا يدرك كيف يراها كما أنه يدركها بعقله ولا يدرك كيف يدرك . وقد سبق ذكره في فصل النظر في الفلسفة الحسابية .

وبعض العقول المحرومة توقفت في مرحلة إدراك حاجة الكائنات العالمية إلى مكوّن،
محيّزة له التكوّن بنفسها وطبيعتها . وأصحاب هذا النوع من العقل هم ملاحدة الماديين
الذين تختلف عقولنا نحن المؤمنين بالله عن عقولهم اختلافا تاما على طرفي نقيض . فحسبنا
وحسب ذي العقل والبصر عندنا معرفة النفس ورؤية الشمس والقمر والنجوم والجبال
والسحاب والبحر والنهر والليل والنهار والفواكه والأزهار والأسماك والأطيّار
والصيف والشتاء والحياة والموت والرعد البرق والشرق والغرب والضياء والظلام
والصحة والسقام والسكون والرياح والحسان والقباح ... حسبنا كلٌّ من ذلك لمعرفة
وجود الله معرفة لا تقل من أن تكون بديهية . ومعنى هذه البداهة وضوح لزوم
التناقض لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء المحتاجة إلى الإيجاد . أما حاجتها
إلى الإيجاد المفهومة من عدم كون الوجود ضروريا لها ضرورة ناشئة من نفسها ،
فتصورها بأن أي جزء من أجزاء هذا العالم صغيرها وكبيرها بل كلّها المجموع لا مانع
من فرض عدم وجوده يجعل هذا الفرض محالا عقليا . ولا تقل كيف يفرض عدم
وجود العالم الموجود ، لأننا لا نقول عنه إنه غير موجود ، وإنما نقول لا مانع من
فرض عدم وجوده بدل وجوده الواقع . ومثله يسمى في اصطلاح علم الكلام «ممكنا»
بالإمكان الخاص أي مسلوب الضرورة عن وجوده وعن عدمه فيستوى الوجود
والعدم بالنسبة إليه ولا شك أن ما سوى الله الذي نسميه العالم وبقبل التغير والتطور ،
قابل أيضا لفرض عدم الوجود بالمرّة . ولهذا لا نتصور لله الحركة التي هي التحول
من حال إلى حال وزاها متنافية مع وجوب وجوده . وليس العالم كذلك واجب
الوجود أي موجودا من غير موجد فلو وجد بنفسه كان ذلك رجحانا من غير مرجح
أي تناقضا .

وقد عنيينا في عدة أمكنة من هذا الكتاب بمسألة الرجحان من غير مرجح

وباللفت إلى شدة اتصالها بمسألة إثبات وجود الله لحدّ 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 توقف في لزوم كون موجد العالم موجوداً واجب الوجود أى موجوداً أعلى ليس من طراز سائر الموجودات المحتاج وجودها إلى الإيجاد وإن لم يتوقف في مرحلة الاعتراف بأن وجود كل كائن في العالم ناشئ من كائن آخر يتقدمه 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 وجود إلى موجود آخر يتقدمه ، بل موجوداً بنفسه واجب الوجود . وهذه الطائفة المحرومة هم الذين يشكّون في بطلان التسلسل المعروف ببطلانه عند العقلاء لاسيما تسلسل العلل أى الذين خفي على عقولهم عدم وجود السبب بالمرّة حتى ولا وجود سبب واحد في سلسلة الأسباب التي لا نهاية لاستناد بعضها إلى بعض . ومن الأسف أن الشيخ محمد عبده من هؤلاء الشذاذ الذين ينكرون بطلان التسلسل فيخيّل إليهم أن كل كائن في العالم يجد علة كيانه في صورة تسلسل العلل ، مع أن هذا التسلسل عبارة عن منظومة سراب لا يجد فيه وارده شيئاً غير الضلال عن طريق وجدان العلة الأولى . وقد نهما في غير هذا المكان من الكتاب إلى أن من يفكر بطلان تسلسل العلل يعجز عن إثبات وجود الله ^(١) كمفكر بطلان الرجحان من غير مرجح ، وإثباته يتوقف

[١] وكل من الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده بعد من العاجزين عن إثبات وجود الله ولا يبلغ في الإيمان بالله مبلغ العالم المستدل مهما صح إيمانها به كإيمان الفلذ . وهذا لغفلتهما عن أن في تسلسل العلل الذي لم يمتزقا ببطلانه غنى عن القول بوجود الله .

على رؤية البطلان المستتر في كل من الأمرين ذلك البطلان الذى شرحناه غير مرة وأوضحناه بأمثلة .. وكتابنا هذا يدور فى معظم الباب الأول منه على محور التفكير والتعقيب والتعقيب فى مسائل معدودة هن أسس الزيف والانحراف والانصراف للمعلم العصرى :

(١) ضلال متأصل فى الأذهان بانتشار المذهب التجربى وبناء العلم عليه بعد « باكون » الإنكليزى و « كانت » الألمانى ورواج هذا المذهب فى الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجربى من طريق الفلسفة الوضعية « يوزيتيوزم » على تلك العقائد ورواج التقليد فى الشرق لكل ما أتى من الغرب .. ضلال المستخفين بدولة العقل والمنطق وشمول سلطانهما حتى على التجربة أيضا .

(٢) ضلال عدم رؤية التناقض فى مذهب الإلحاد المبني على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبر عن هذا الاستغناء فى لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح المعنى ببطلانه لتضمنه التناقض .

(٣) ضلال الشك فى بطلان تسلسل العلل . فقد استأصلتُ بمحمد الله جذور المذهب الفلسفى الذى يحتكم فى إثبات كل مطلب إلى التجربة ولا يعتمد بالأدلة العقلية المنطقية . فالقارى البصير يقتنع بعد مطالعة كتابى هذا إن شاء الله بتفوق الأدلة العقلية المستجمعة لشرائطها وبسلامتها الأبدية عن الانتقاض ؛ وأوضحت بطلان الرجحان من غير مرجح ؛ وأثبت بطلان التسلسل وجأيتُهُ بأمثلة تقرب بطلانه إلى الأذهان ودافعتُ عن برهانى التطبيق والتضاياف اللذين اعتمد عليهما علماء الكلام فى إبطال التسلسل ، كل ذلك لإثبات وجود الله الذى هو عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود لبناء فلسفة وجود العالم أى الموجودات غير واجبة الوجود على وجود ذلك الموجود عز وجل .

فنحن نثبت وجود الله بإثبات وجود من يجب وجوده مطلقا أى كائنا من كان

ذلك الذى يجب وجوده تستند إليه الموجودات التى لا يجب وجودها وهى جميع الكائنات المسمى بالعالم. ثم ثبت بدليل التوحيد أن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا كائنا من كان هذا الواحد أيضا . ولا نطالب فى أى واحد من الإثباتين بإراءة ذات الواجب الواحد التى لا نعرفها ولا ندعى 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 أعنى وجود الواجب الوجود الكلى وعدم وجود ثان لفردة الواحد ، والضرورات تقدر بقدرها . وقد أثبتنا كلا من المطلبين فى هذا الكتاب بدليلهما العقليين . أما إثباتهما بالتجربة والمشاهدة الحسية فلا إمكان لتجربة وجود الكلى ولا الفرد الواحد منه غير المعين ، من حيث أنه كلى أو فرد واحد منه غير معين ، بالمشاهدة الحسية كما ذكرنا ، ولا لتجربة عدم وجود فرد آخر لهذا الكلى غير فرد الوحيد ، إذ المنفى لا يجرب ولا يرى . نذكر لما قلنا مثالا بسيطا وهو أنك لو رأيت كتابا مخطوطا بخط لم يتغير نسقه من أوله إلى آخره فقد صبح لك أن تحكم بأن له كاتباً وأنه لم يشاركه غيره فى كتابته ، تحكم بهذا وإن كنت لا تعرف ذلك الكاتب بعينه ولم تره حين يكتب ، ولا يصح لأحد أن يقول لك كيف تحكم بأن له كاتباً وأنه كتبه وحده ، ما دمت لم تره ولم تر أنه لم يشاركه غيره فى كتابته وما دمت لا تستطيع إراءة ذلك الكاتب الواحد لمن يسألك عنه^(١) .

[١] لا يجوز أن يفهم مما كتبنا فى هذا المقام أننا تنكر إمكان رؤية الله مع أن ذلك مذهب المعتزلة لا مذهب أهل السنة الذين قالوا كون الشيء موجودا يكفى فى إمكان رؤيته . لكن الذى نريد أن نقوله هنا أننا لا نطالب فى مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود من يجب وجوده مطلقا بإراءة هذا المطلق لأن المطلق لا يرى ولا الفرد غير المعين . نعم يمكن رؤية الواحد المعين الذى يتصرف إليه ذلك المطلق وهو الله ، لكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها ، فلا نطالب بإراءة الله أيضا . وأول شرط لوقوع الرؤية أن يأذن الله به ، فإن كان الله لا يريد أن نراه =

وإني لا أظن ولا أرجو من القارىء الفطن أن لا يعد إثبات وجود الله هكذا مقنعا كل الإقناع ولا مزيلا لكل شك يحوم حول هذا المطلب ، أو بالأصح كافيا لتجلية هذه الحقيقة المظلمة في أعين الناظرين ، وذلك بسبب توسط المراحل التي أشرنا إليها وذكرنا توقف بعض العقول في بعض منها ، دون الوصول إلى الحقيقة المطلوبة وإن وصفناها بأنها عقول محرومة من توفيق الله ، فهل يضر بانجلاء الحقيقة للعقول السليمة مجردة من كل شك أن يتوسط بين الوصول إليها وبين العقول مراحل الانتقال؟

أقول : لا . ليست العمدة في ضمان حصول العقل إلى استيقان أى حقيقة أن يتناولها ويتقبلها مباشرة ، بأن لا تكون بينه وبينها وسائط ومراحل ، وإنما العمدة في ضمان الحصول على استيقان أمر إذا كانت هناك وسائط ومراحل أن لا يفارق اليقين العقل في كل مرحلة وفي كل انتقال منها إلى مرحلة أخرى ، بأن يكون بينها تلازم عقلي يربط بعضها ببعض ويجعلها مستحيلة الانفكاك . فالعبرة إذن بصحة المراحل في نفسها وقوة الرابطة بينها لا بعدم وجود المراحل والوسائط في البين بالرة . ولا تخلو الحقائق البرهانية من هذه المراحل ولا يخل وجودها بقيمة استيقانها . وإنما يزيد في شرف العقول التي استيقنتها . قال الفيلسوف الكبير « ليبنتز » : « اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على الرابطة بين قضايا متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » ص ٧٤ « المطالب والذاهب » .

== في الدنيا فلا يكون في استطاعتنا أن نراه ، ولا يلزم من هذا البتة أن لا يكون موجودا . ولو رأينا شيئا على أنه الله - كما ينتظره رئيس تحرير « مجلة الأزهر » من البحوث النفسية التي يقوم بها بعض الغربيين فيعلق الأستاذ رئيس التحرير أملة الوحيد في إثبات وجود الله في صورة قطعية ، بتلك البحوث المبنية على تجارب حسية - فنضمن لنا أنه الله الذي نشده ؟ إذ لا تكفل أى تجربة وأى رؤية أن يكون ما أثبتت وجوده واجب الوجود أى الله لأن التجربة الحسية وإن دلت على وجود ما ثبت بها فلا تدل على وجوب وجوده كما اعترف به أصحاب مذهب التجربة أيضا ، وسيجئ نص « استوارت ميل » عليه .

بقى سؤال وهو أن وجود العالم الممكن الوجود هو الذى يضطرنا إلى القول بوجود الله على ما يفهم من البيان السابق فلولا ما بقيت الحاجة إلى القول بوجود موجود واجب الوجود وهو الله ، ومعناه أنه لا يمكن فرض عدم وجود الواجب تعالى مع وجود العالم ويمكن فرض عدمهما معا وهذا يناقى وجوب وجود الله ، وبعبارة أخرى يكون وجوبه لغيره أى للعالم لا لذاته ، وبعبارة أخرى ثنائية يتوقف وجوب وجوده على وجود العالم وقد كان وجود العالم متوقفا على وجود من يجب وجوده فهذا دور .

والجواب أن وجود الله واجب لذاته لا لوجود العالم لكننا عرفنا وجوبه لذاته من وجود العالم فلو لم يكن العالم لم نكن نعرف وجود الله ولا وجوب وجوده لذاته ، فالتوقف على وجود العالم هو هذه المعرفة أى معرفة وجوب وجود الله لا وجوب وجوده نفسه ، فلا دور .

نعود إلى ما كنا فيه . ومما قرر عليه البشر بمقله في العصور القديمة :

المبادئ الأولى الذهنية

مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية الذى استندنا إليه في دليل إثبات وجود الله^(١) فهذه المبادئ التى هى دعائم المعارف البشرية والتي لا شىء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة و يقينا ، من مقررات العقل المحض . والتعمير عنها بالمبادئ الأولى ليس لكونها مثبتة ومتبينة قبل سائر الحقائق قبلية زمانية ، بل لكونها قواعد عالية

[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 معا ولا كاذبتين معا لأن في صدقتهما اجتماع النقيضين وفي كذبهما ارتفاع النقيضين وكلاهما محال . هذا مثال مبدأ التناقض وله شروط مذكورة في المنطق . والنقيضان غير الضدين اللذين لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان . ومبدأ العلية أن كل حادث فله علة . وقد سبق في الفصل الأول . وللمبادئ أنواع وأقسام لا نتينا في هذا الكتاب .

وتأميمات نهائية لجميع الحقائق وهى أعمدة المعلومات العقلية الضرورية التى يستحيل خلافها . ولما أن موقع هذه المبادئ فى الذهن فوق كل مناقشة ، فلا اعتراض عليها بمدّ هذيانا وغرابة تختص بالمجانين .

نعم إنه ، بمدّ إجماع علماء الغرب على أهمية هذه المبادئ وعلوّ مرتبتها اليقينية ، ادّعى بعض منهم - وهو الفيلسوف « لوك » - عند التفتيش عن منشأها أنها مبنية على التجربة والاختبار . ورد عليه بأننا نعتقد هذه المبادئ مع وصف مضاعف كالكيفية والوجوب ، فكيف نجعلها مشتقة من التجربة التى لا يكون الثابت بها إلا جزئيا وممكنا . فالإحساس والمعاينة يرينا الشيء كذا فى زمان معين ومكان معين ولا ينبئنا أنه كذا فى جميع الأزمنة والأمكنة ، وبين 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 فى المبادئ الأولى الذى هو فى معنى إنكارها يسمى المذهب الاختبارى الخام .

وكرر بعض القائلين بابتناء هذه المبادئ على التجربة وهو « استوارت ميل » المنطقي الشهير فادعى ابتناءها على تداعى التجارب . فالتجارب الجزئية تكتسب بتداعىها وتوالىها كلية . أما الوجوب فلم يجترأ الفيلسوف نفسه أيضا على ادعاء حصوله بالتداعى كما يقول فى منطقته المعروف : « إنه وإن كانت لدينا تداعيات غير محلولة بمدّ فلا يوجد تداعٍ غير قابل للانحلال . وقد كان اقتنع ببناء على تجارب مكررة فى أزمنة طويلة بأن لون الطائر Le Cigne لا يكون إلا أبيض ، فبعد اكتشاف أستراليا تبين بطلان ذلك الاقتناع . فن هذا لا يرى « استوارت ميل » الوجوب والضرورة فى أى مسألة تثبت بالتجربة ، لأنه مهما كبر عدد التجارب الواقعة فى جميع أزمنة الماضى فليس بشيء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التى يحتفظ بها المستقبل احتياطا . . . والقول بأنه لاسبب داعيا على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضى مؤبّدة للتجارب السابقة

خروج عن دائرة التجربة وإقامة مبدأ آخر مقامها « أى مبدأ الاستدلال العقلي . أقول ولو أجز هذا الخروج لما كفى أيضا فى إثبات الوجوب فى المستقبل لما وقع فى الماضى على الاطراد ، لأن عدم المانع إنما يدل على إمكان الوقوع لا على الوقوع فعلا بله وجوب الوقوع . ثم إن هذا الفيلسوف المصرى على ابتناء المبادئ الأولى على تداعى التجارب ، لا يستثنى عنها عما يمكن أن يطرأ على المجرىات فى المستقبل من الانحلال ، ويُعرب فيقول : « إن من الممكن أن يوجد فى هذا الكون الذى لا يحد حد لوسعته ، محل لا تمس فيه هذه المبادئ أو يأتى علينا زمان كذلك » . فلا يستحيل اجتماع النقيضين مثلا فى ذلك المكان أو ذلك الزمان ! .

ورُد على مذهب التداعى بأنه لو كانت المبادئ الأولى متكونة على التدرج من تداعى التجارب المحسوسة وتراكبها لزم أن توجد فى البهائم أيضا لأنها تشاركنا فى الإحساس بل هو أقوى فيها منه فينا ، ولزم أيضا أن تتناسب قوتها وسلطانها فى الإنسان مع كثرة السن وقلتها مع أن درجة الاعتقاد بشأن المبادئ واحدة فى الشباب والشيب فلا تزيد التجارب المتراكمة فى قيمتها ولا تنقص .

وقال « اسپنسر » ردًّا عليه « إنه لو كان جميع ما يملكه الإنسان عبارة عن القابلية الانتمالية لأخذ الانطباعات فلماذا لا يقبل الفرس مثلا نفس التربية التى يأخذها الإنسان ؟ فالنفس الناطقة ما هى بلوح أملس ولا محصول التجربة الشخصية والفردية العادى بل تعلمها شيئا من التجربة إنما هو بفضل قوة تنسيق التجارب الموجودة فيها سلفا . فالمبادئ عند « اسپنسر » فطرية فى الفرد ولكنها متوارثة من العرق ومكتسبة فيه . فعلى مذهبها أيضا اختيارية .

ورد على « اسپنسر » بأن كلامه فى نقض أقوال سلفه الاختباريين كافى فى نقض مذهبها أيضا ، لأن مذهبها ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضى . وما دامت النفس

الناطقة لا تظهر فيها قوة تنسيق التجارب على تقدير كونها لوحاً أملس فالذى يمنع للفرد يلزم أن يكون ممتنعا للنوع أيضا .

فالخاص أن المذهب الاختبارى لا يمكن تصحيحه فى أى مرتبة من مراتبه المدّلة ، فأصحابه يؤمنون بأن العقل يتولد من التجارب والحال أن التجارب لو انضمت إلى التجارب والمصور إلى المصور فلا يتحصل منه شئ ، إذ الزمان لا يلد شيئا من نفسه وإنما يأتى بتجارب محتاجة إلى التنسيق والتنظيم ولا يحدث قابلية تنظيمها أبدا . فالعالم على المذهب التجربى مجموعة حادثات وسلسلة إحساسات لا تناسب بينها ولا تلازم . ومن غليظ الأوهام أن يظن كون التجربة تجعلنا فى ارتباط مباشر مع الأشياء ونسبها الصحيحة ، فإما ندرك بها الظواهر والشؤون غير المنظمة وغير المرتبطة بعضها ببعض . ومع هذا فإن كنا نفرض أن هذا العالم معقول وأن فيه قوانين وانسجاما كليا ثابتا ونعتقد ذلك فإن هذا الفرض وهذا الاعتقاد لا يأتينا من التجربة بل يصدر من أعمق مكان من نفوسنا ، لأن التجربة فى حد ذاتها ليست بشئ معتد به ولا موجودة بمعناها الأصلى لكونها عبارة عن تراكم حادثات مبهمه لا معنى لها ولا قيمة ، فإن كانت للتجربة دلالة على معنى فإما تدل على ذلك التراكم وتكون الحوادث المتراكمة قابلة للتعقل بفضل المفكرة التى تنظمها وتووّلها ، ولا يُعَدُّ العقل محمول هذا التنظيم بل هو عماده وروحه ، فالذهن لا يحصل من التجربة بل وجوده أقدم من وجودها ، وإحساسات البهائم أدق من إحساساتنا وأكثُر عدداً ومع هذا فلا يُرى فيها إنشاء وتدوين علم من العلوم ، وذلك لأن قيمة الإحساس عبارة عما يعطيه الذهن وكونه ذا قيمة وأهمية إنما هو بفضل تحويله وجعله فكرياً واجتيازه إلى ما بعده . فالتكلف فى تأويل العقل بالإحساس وتأويل المقولات مثل المبادئ الأولى بالمحسوسات أردأ أنواع المصادرة على المطلوب كما فى دروس الروحيات تأليف (أ . رابو) .

فالحن فى منشأ المبادئ الأولى أنها وهبية مركوزة فى فطرة الذهن كما هو مذهب

« ديكارت » و « ليبنتز » و « كانت » على اختلاف بينهم في بعض النقاط لا يتحمل المقام تفصيله .

وهذا القدر أيضا إفاضة في بحث المبادئ الأولى لكنها 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 يبنى على مبدأ العقلية ثم على مبدأ التناقض كما تقدم . ومهما أطلنا الكلام في أهمية المبادئ الأولى وتعالها في نظر علماء الغرب عن أن يناقش فيها فهو ينفع في المقصود من الكتاب ، لاسيما وقد انجلى في خلال هذا البحث أن قيمة المسائل الثابتة بالتجربة ليست كما يُطيره مقلدو الغرب في الشرق فوق السحب ولا بقيمون بحجتها وزنا للمسائل الثابتة بالأدلة العقلية . فالحكم المبني على التجربة والعلم الحاصل منها الذي يحتسرون بغير حق لقب العلم المثبت وربما مطلق العلم ، له غايته أنه حكم متحقق مطابق للواقع غير مرتاب فيه ، لا أنه ضروري واجب مستحيل الخلاف ، لأن ذلك من خصائص الأحكام الثابتة ببداهة العقل أو برهنته عليها . فقصارى القضايا المستندة إلى التجارب الصحيحة أنها قضايا واقعية وعلى تعبير المنطقيين في فصل الوجهات قضايا مطلقة عامة ، وعلى أعظم تقدير قضايا دأمة^(١) لا يجاوز مضمونها الوقوع ودوام الوقوع ، والقضية المستندة إلى بداهة العقل أو برهانه قضية ضرورية مطلقة تتضمن الوجوب الذي هو فوق الدوام أيضا . وقد اعترف بالتحديد في قيمة القضايا الجبرية « استوارت ميل » كبير مناطقة الغرب على الرغم من نزعتة التجريبية التي دفعته إلى إدخال المبادئ الأولى في صنف الجربات الممتاز بقوة التداعي ، ومع ذلك استوجب صنيعه هذا أعنى إدخال المبادئ الأولى في الجربات ولو في صنف

[١] والمفهوم من كلام « استوارت ميل » المقول آنفا أنه لا يمنح القضايا الثابتة بالتجربة رتبة القضايا الدأمة أيضا .

ممتاز منها ، خطأ من قيمة المبادئ في نظره حتى تصوّر لها احتمال الانحلال في عالم غير عالمنا الأرضي .

وفي تصريح هذا الفيلسوف الكبير المنسوب إلى المذهب التجري بأخطاها قيمة المبادئ الأولى المعدودة بإجماع العقلاء في رأس جميع القضايا في القوة والقيمة اليقينية ، على تقدير إدخالها في التجربات ؛ عبء عظمية جدية بأن يعتبر بها أذنان العلماء الذين جهلوا رتبة الأدلة العقلية العالية في إفادة اليقين فاعتبروا الثابت بها غير مثبت عند المقارنة بالأدلة التجريبية فجرحهم جهلهم هذا إلى الشك في الله لعدم قيام الدليل التجري على وجوده وعدم اعتراف العلم به بسبب ذلك ، فليسمعوا قول الفيلسوف مني إن لم يسمعوه من قبل وليفهموا ما فيه من العبرة إن كانوا سمعوه من غير فهم ما فيه .

لا ، لا ، إنهم لا يسمعون ولا يقرأون 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 : إن الثابت بالدليل العقلي المنطقي أعلى درجة وأعلى قيمة من الثابت بالدلائل التجري . وكان « لينتر » يقسم المعرفة إلى البديهية والبرهانية والحسية ويقول : « نحن نعرف وجودنا بالبداهة ووجود الله بالبرهان ووجود الأشياء السائرة بالإحساس » وكان أي « لينتر » ككل أشياع « ديكرت » يأبى أن يعطى اليقين الحسي قيمة أولية كما في « المطالب والمذاهب » « لپول ثانه » ومن أقواله المنقولة في ذلك الكتاب « إن اليقين الحسي يرجع في التحليل الأخير إلى اليقين العقلي » فيكتسب ما فيه من قيمة اليقين بفضل هذا الرجوع . وفي هذا أيضا عبرة لمن اعتبر . وقد سمع القارئ منا عند تحليل فلسفة « كانت » في آخر الفصل الأول من الباب الأول أن المحسوس يرجع عنده إلى المعقول ولا محسوس غير هذا .

وقال «هيوم» ان من يدعن بقضية ثابتة بالبدهة أو البرهان لا يقف عند تصورهما بمحالتها الحاضرة بل يضطر أيضا إلى هذا التصور فليس في إمكان الخيلة أن يتصور نقيضا لبرهان « وقال « كانت » الفرق بين اليقين العقلي واليقين التدريبي أن الأول يكون ضروريا والثاني وقوعيا .

فقد انجلي من هذا البيان أن تمذر إثبات وجود الله بالتجربة ناشئ^{*} أولا من كون مسألة إثبات وجود الله مسألة إثبات الوجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية. الثبوت المستحيل خلافا وثانيا من كون التجربة لا تثبت بها الضرورة والوجوب ، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية . فلو كان الله ثابتا بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلا من ثبوت البرهان العقلي لما كان موجودا واجب الوجود ومستحيل العدم بل موجودا عاديا كواحد من الموجودات غير ضرورية الوجود ، ومعناه أنه لا يكون « الله » . وانجلي أيضا أن انتظار الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » إثبات وجود الله من وراء البحوث النفسية الجارية في الغرب بمساعي بعض علمائه ، رغبة منه في الحصول لهذا المطلب على الدليل العلمي الذي هو الدليل التجريبي عند المعصرين وإعراضا عن الأدلة العقلية المنطقية القائمة عليه إلى هذا الآن ، عدول عن محجة البرهان إلى بسابس الحرمان .

وقال « اسپنسر » في كتابه « تأليف البين » ص ١٥ « أن الدين الذي هو موجود كالسدى في لجة التاريخ البشرى إفادة واقعة سرمدية ، أما العلم ^(١) فهو حياة حقائق

[١] أرجو أن لا يخفى على القارئ الفطن أن هذا الفيلسوف المعترف بما في العلم المثني على التجارب من النقائص لا يتخلص كثيره من علماء الغرب المتأخرين عن خطأ تسميته العلم على إطلاقه كأنه لا علم سوى العلم التجريبي وعن خطأ جعل العلم مقابلا ومزاجا للدين . وسبب ذلك كون النصرانية التي هي دين الغرب في واد والعلم في واد . لسكن العالم المسلم مبرؤ من تصور المزاحمة بين العلم والدين ومن تصور الحاجة إلى تأليف بينهما . وماذا كان يفعل « اسپنسر » المتعزى بكون العلم قابلا للتغير لزاء ثبات الدين ، في العلوم العقلية التي لا تقبل التغير .

منتظمة تزداد دائما وتتصفي من أخطائها » ومراده من العلم العلم المستند إلى التجارب فهذا يخطئ ويصيب - كما لا يكتم الفيلسوف اعترافه به - ويتصفي من أخطائه فهو عرضة لاحتمال التغير حتى إن رقيه واتساع نطاقه من يوم إلى يوم ناشئ أيضا من استعداده للتغير . فعلومنا المستفادة من التجربة مهما جزمنا بها وبصحتها وانتفعنا بها مددا طويلة فلأننا من أن تأتي التجارب في المستقبل ناقضة لها أو معدلة . ولا يجرى مثل هذه الاحتمالات في العلم الثابت بالبرهان العقلي فصاحب هذا العلم يكون في مأمن من أن يأتي يوم يظهر فيه خلاف ما علم في الماضي بشأنه ليكون هذا الاحتمال محالا ، حتى إنه لو لم يلمح بهذا الشكل الضروري لا يصح علمه به ولا يمدّ علما مبنيا على البرهان . فمسألة إثبات وجود الله إذن المستندة إلى برهانها العقلي الذي سبق تقريره في الفصل الأول والذي هو أقوى وأفضل ، في غنى عن الاستناد إلى التجربة . ولا يسع المنكرين أن يقولوا لا نسلم باستنادها إلى الدليل العقلي فلو أمكنهم أن يقولوا ذلك لما احتاجوا إلى إكبار الدليل التجريبي في أعين الناس واستصغار منزلة الاستدلال العقلي الذي مرجعه إلى استصغار العقل بالنسبة إلى الحس ففضحوا أنفسهم عند العقلاء .

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 الخطاء ، في الاستدلال العقلي وأن وزن المسائل بالموازين العقلية وإن كان قد أقنع أهل القرون الخالية فلا يخفى ما عني به من النقد في المصور المتأخرة فهو اليوم لا يقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية وبين الدستور العلمي العملي » وهذه الشبهة التي أوردها الأستاذ فريد وجدي باللسنة المتعلمين المصريين الشاكين في أمر الدين ورددها في مقالته ولم يردّها عليهم لكونها موافقة لآرائه فهو نفسه أحد المصريين الشاكين في أمر الدين يجذبه ما يجذبهم من لقب « الدستور العلمي » الذي لم يفس الأستاذ الإشادة

به على الرغم من أنه وضع غربي في غير موضعه لا يروق إلا المقلدين . وقد بينا ذلك فيما سبق ولا شئ في قول الأستاذ مما يفر السذج ويستحق الجواب بعد ما قلنا به إلى هنامن المقارنة الصحيحة بين الميزان التجريبي والميزان العقلي المسفرة عن كون المفضول اعتُبر في مقارنة الأستاذ فاضلا والفاضل مفضولا ، إلا حديث كثرة وقوع الخطاء في الاستدلالات العقلية .

والجواب عليه - مع ما ذكرنا منه عند نقل كلام الأستاذ (٣٩٢ - ٤٠٠ جزء أول) أن وقوع الخطاء في كثير من الاستدلالات العقلية لا يضر ولا يخل بقيمة الاستدلال العقلي الصحيح الذي كلامنا فيه فإن رأوا في الدليل العقلي الذي أبرهنا به على وجود الله مثلا خلا أو خطلا من الناحية العقلية فليذكروه وليأخذوا جوابه ، ولا إخالهم يأتون بشئ أفضل مما أتى به الفيلسوف « كانت » وأخذ جوابه منا بمعون الله تعالى وإلا فاذا يعود على الدليل العقلي الصحيح من التهمة 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 ضوَّب إليه قابلا 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 تبعها على الناقد دون المنقود . وإن قالوا إن كل أحد لا يميز صحيح الدليل العقلي الذي هو الدليل العقلي الحقيقي من سقيمه كما لا يميز النقد الوارد من النقد الشارد ، فجوابه أن كلامنا في مسائل العلوم لا سيما في مسائلها العالية مع أهل التمييز والتدقيق . غاية الأمر أن مزاولة الاستدلال العقلي تكون من اختصاص الخاصة وهو ليس بنقص للأدلة العقلية . وآخر ما يقال لأدعياء العلم : لو كانت كثرة وقوع الخطاء في الاستدلال العقلي يحط من قيمة البراهين العقلية لما فضلها أقطاب الفلاسفة الغربيين الذين استشهدنا قريبا بنصوص بعضهم في هذا الشأن ، على الأدلة التجريبية .

ومن الأسباب الحكيمة في كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال والتفكير العقلي لا على الإحساس والشهادة - فضلا عما نهينا على عدم نفعهما في إثبات هذه المسألة - أن الثابت بالحس والشهادة يشترك في الاعتراف به الجميع ولا يكون فيه امتياز العاقل من الغافل والذين أدركتهم هداية الله ممن حقت عليهم الضلالة ، ومعنى هذا أن الثابت بالحس أوضح بحيث لا يكون في ثبوته لمن يثبت عنده أدنى ميزة وشرف وهذا لا يناق كونه الثابت بالعقل أقوى وأفضل . فلو كان الحس هو الجدير بأن يدرك به وجود الله - كانت البهائم التي حواسهم أقوى من حواس الإنسان أولى منه بأن تكون مكلفة بمعرفة الله .

وتلخيص المقام أن عدم إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التي يعتمد عليها العلم الحديث اليوم والمفتنون منا بشهرة هذا العلم الزمنية لحد أن ينفذوا العلوم الأخرى وراء ظهورهم ويضحوا في سبيل الانتماء إليه بأتمن المعارف البشرية وأعنى معرفة وجود الله - لا ينشأ من عدم كون الله موجوداً أو من عدم السبيل إلى إثبات وجوده بل لعدم كون الله ماديا ولا داخلا في الطبيعة وكون التجربة الحسية أداة خاصة لإدراك الماديات والطبيعيات ، وبعبارة أخرى أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادة والطبيعة . ولها عيب آخر يمنع 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 الحسية وإنما يثبت بها الوجود العادي . ولا يقال لم لا يثبت وجود الله أولا ثم وجوب وجوده ؟ لأنني أقول نحن نعرف وجود الله من وجوب وجوده ولا نعرفه بحقيقته حتى نثبت وجوده أولا ثم وجوب وجوده ، ذلك أنه لزم لوجود العالم الممكن الوجود وجود موجود آخر واجب الوجود ليستند إليه وجود العالم ويكون وجوده معقولا فقلنا بوجود هذا الموجود اضطرارا أي لتصحيح وجود العالم لالكوننا 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 فنصدق وجوده برؤيته مع أن الله تعالى متمال أن ينقاد لتجربة من يملق الاعتراف بوجوده على رؤيته .

فإذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن إثبات وجود الله لميب في نفسها لا في المسألة المطلوب إثباتها فهل من الإنصاف أن تحمل تبعه عجزها على المسألة نفسها أو أن تستنبط من عجزها حجة لنفي وجود الله أو الشك فيه مع وجود طريق لإثبات وجوده غير طريق التجربة ؟ ومن قال إن كل شيء يعرف بالتجربة وهي المرجع الوحيد في الإثبات ، فما لم يثبت وجوده بها لا يعد ثابتاً ثبوتاً علمياً ؟ فإن قال ذلك أحد فهو لا يعرف التجربة ولا العلم ولا الثبوت العلمى كائناً من كان القائل .

ولا يحسبني القارىء أنى أعظم الدلائل التجريبى والعلم المعتمد عليه دون غيره محابة منى للأدلة العقلية التى يتمسك به المتمسكون في إثبات وجود الله ، فعندى وثائق من شهادات العلماء الغربيين المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة زيادة على شهادة عقلى الذى آتانيه الله من فضله والذى أثق به أولاً وأزناً أقوال الغربيين والشرقيين يميزانه كما أتمنى أن يزن القارىء كل أقوالى في هذا الكتاب بميزان عقله ثم يقبلها أو يرفضها . وقد أوردت من قبل بعض تلك الوثائق وهنا أورد بعضاً آخر :

قال « كارو » في كتابه « مذهب الماديين والعلم » ص ٢٥٤ ، ٢٥٦ « إن مسألة المنشأ والعلم الأولى سواء كان موضوع البحث إثباتها أو إنكارها ، لها صفة فوق التجربة ، فلا حذافات علم الجدول الزائدة الدقة ولا رقيات العلم والمعرفة تسلبها هذه الصفة فإذا وصلت المعرفة البشرية إلى حدها الأعلى تعجز عند ذلك المشاهدة وإدراك الحواس ويتضاعف المعجز بعدم إمكان التدقيق والتحقيق التجريبى والمراقبى ، فالحل الذى تتوقف فيه حواسنا الممددة بالآلات الدقيقة الراقية والذى لا يكون فيه التدقيق

معيارا للحساب فذلك هو دائرة الفكر والنظر وهناك دور علم ما وراء الطبيعة ، فهو مبتدئ حيث ينتهى العلم الطبيعى . ووظيفته التى لا تقبل أدنى مساعدة أو مساهلة أن يستند إلى استدلالات العلوم المثبتة وأن لا يأتى بمقدمة تنافىها ، لكن له أن يذهب إلى ما وراء ذلك فله أسلوب يختلف عن أسلوب علم الطبيعة وأصول إثباتية مخصوصة ونوع من اليقين خاص له ، فهو ساحة أخرى غير متناهية الوسعة وعالم آخر له شرائطه وضوؤه . فإن كان شىء فى خارج عالم الحوادث المادية المنظمة فالذى ينفذ فيه ليس البتة هو التجربة المثبتة بآلاتها المدققة بل العقل الذى لا حد لقدرته واستطاعته مع آلتيه وهما الحس الباطنى الذى يدرك الأشياء غير المرئية والعقل المتزبى المتكامل أعنى العقل بالفعل » .

وبمناسبة قول « كارو » عن وظيفة علم ما وراء الطبيعة فى أن لا يأتى بما ينافى علم الطبيعة ، يجب أن ننبه إلى أن وظيفة علم الطبيعة أيضا فى مقابل وظيفة علم ما وراء الطبيعة ، أن لا يدعى ما ينافى قوانين العقل ولا سيما قوانين المنطق بل لا يدعى أيضا ما ينافى علم ما وراء الطبيعة فى مقرراته المثبتة بالبراهين العقلية إذ لا تنافى بين العلوم ولا انحصار للعلم فى علم الطبيعة وإنما يحصل التناقى فى فهم بعض من ينتمون إلى العلم أى أن الآفة تأتى من الفهم السقيم حتى إن فهمهم هذا يخرج العلم من حده فيجمله ينافى نفسه فى حين أنه لا يتصور من أى علم أن ينافى نفسه ، وذلك كادعاء ملاحظة الطبيعيين أن لا شىء فى ما وراء الطبيعة لعدم شهادة التجربة التى يقوم بها العلم الطبيعى ، بوجوده . مع أن عدم شهادة التجربة العلمية بوجود أى شىء ، ليس معناه أنها تشهد بعدم وجوده . وهل يكون معنى عدم الشهادة بالوجود الشهادة بنفى الوجود فينقلب عدم الشهادة شهادة ؟ وإنما معناه الصحيح أن العلم الطبيعى لا يعرف وجود ذلك الشىء الذى يحتمل أن يعرفه علم غير العلم الطبيعى ولا يكون وجود الشىء منفيًا لانتفاء العلم به .

بناءً على أن نفي الوجود شيء ونفي العلم بوجوده شيء آخر لا يجوز أن يلتبس الأمر بينهما في مقام تجربة عدم العلم به مقام تجربة عدم وجوده ، وادعائهم النفي في مثل هذا المقام بمعنى نفي الوجود مناف لأصولهم التجريبية بإقامة عدم الشهادة مقام الشهادة . وخلاسته التخطي في الدعوى إلى ما وراء التجربة فيلزم أن تكون دعوى باطلة على مذهبهم العلمى أيضاً الذى لا يقبل الحكم فيما وراء التجربة .

ومما يففل قاصرو العقل على الإحساس والتجربة الحسية أو مفضلوهما على العقل أن الإحساس والتجربة يحتاجان دائماً إلى العقل . فهما بدون العقل لا يفيدان شيئاً أو يفيدان شيئاً باطلاً كما فى المثال الآنف الذكر الذى لم يزن فيه الملاحظة تجربتهم بميزان العقل فجعلوا لها وزناً أكثر من وزنها الحقيقى . أما العقل فهو لا يحتاج إلى مساعدة الإحساس والتجربة إلا فى الماديات التى يكون إدراكها بواسطة الآلات الجسمانية . وما يكون عازياً أو عالياً عن السادة فالمقل يدركه من دون توسط آلة ، بل ربما تكون تلك الآلات شاغلة له فينتجها عنه ويتفرغ له بما فى خزانة نفسه كما يقع للإنسان من تعطيل حواسه عند التأمل فى مشكلة .

ومما يختلف فيه العقل والحس ويدل على قوة الأول وضعف الثانى أن المحسوس القوى يفسد الحس فيضرب الضوء الشديد بالبصر والصوت الشديد بالسمع . وأيضاً فإن الحس لا يدرك المحسوس الضعيف بعد إدراك المحسوس القوى ، فنظر إلى الشمس لا يرى على إثره شيئاً أمامه . بخلاف العقل فإن اشتغاله بالمعقولات القوية والأمور المجردة لا يضعفه بل يقويه . ثم إن الحواس قد تخطئ فيصحح العقل أغلاطها ومع ذلك فهى تنصر على إخطائها كروية القمر أكبر من النجوم وكرؤية راكب البحر أن الساحل سائر .

وقال « كانت » منتقداً لمذهب الإحساسية : « إن المنطق يستند إلى القوانين

العقلية المحضة وإن الخواص التي هي موضوع الرياضيات وما يتبعها من القوانين ليست موجودة في الطبيعة وإنما هي موجودة في العقل فالحادثات الطبيعية تُحل بهذه القوانين والذي يثبت في العلوم ويُستحصل به اليقين هو القوانين العقلية ، مثلاً إن إنكار مبدأ العملية العقلية يكون رضى بعدم البحث عن القاتل عند وقوع القتل . فللعلم مادة وصورة فادته تأتي من الأحوال الخارجية وصورته تأتي من النفس الناطقة وتبديل الأحوال الخارجية ولا تبدل الصورة التي تعطيها النفس . والمعرفة تتركب من هذين العنصرين فالعنصر الأول أعنى مادة المعرفة إنما تصير علماً حقيقة بالعنصر الثانى ، والمعرفة لا تأتي من التجربة وإنما تبدأ منها وتحصل صوراً ذهنية لكن الذى يقارن ويوحد ويفرق ويفسر هو النفس الناطقة . وما من حادثة تعطى مفكرة البشر مفهوم العلة إنما المفكرة تبحث عنها بمقتضى طبيعتها . والمبادئ النظرية وإن كانت تحتوى عنصراً تجريبياً إلا أن فيها ما يستقل عن كل تجربة كالمبادئ الرياضية ، والتجربة تعرفنا الأشياء كيف هي ولا تعرفنا كيف هي في كل زمان ومكان إذ العموم والضرورة صفة المبادئ النظرية الصرفة الفارقة . والقوانين التجريبية وإن كان فيها عموم قياسي استقرائى لكنه ليس فيها عموم مطلق ، ولا يمكن أن يستنبط من التجربة أن لا مستثنى للقوانين التجريبية فلا يدل عليه أي تجربة « اضمحلال مذهب الماديين » ص ٦٦٩ .

ومن الظريف بدأ « هوجو » الشاعر الفرنسى المشهور كلامه في اقتناعه بوجود الروح بهذه المقدمة الهزلية : « أنا أعرف ككون باريس اليوم ماديين إثباتيين » بوزيتيوزم » لحسد أنهم لا يؤمنون إلا بسر اويلات الراقصات الضيقة ومحفظات الصرافين » .

وفي الختام أقول : انظر ما كتبه العلماء والعقلاء الغربيون ونقلناه في هذا الفصل مما يدل دلالة ظاهرة على عدم انحصار المعقول في المحسوس بل على امتياز العقل على

الحس بميزات عظيمة ، لاسيما الفيلسوف « كانت » كيف صدق في قوله المنقول أخيراً كل ماقلته منذ عشرات من الصفحات في المقارنة بين دليل التجربة الحسية وبين دليل العقل كأنه رد على خصوى الذين ناقشتهم في هذا الكتاب بشأن هذه المسألة، وفيهم « كانت » نفسه، والفضل ماشهدت به الأعداء لاسيما أفضلمهم وأشرفهم مثل « كانت » الذى لا يمدله غيره من الخصوم بأقل نسبة في المائة وبه تقرر موقف العقل من العلم الحديث والقديم ، ثم انظر جهالة الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » القائل في مناظرته الشيخ محمد عبده ص ١٨٢ « فلسفة ابن رشد » :

« ان الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً بل أصبح علماً^(١) إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة^(٢) ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة . فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله^(٣) ليقول ان دينه عقلى ينتهى إلى رفع ذلك كله لا محالة ، وهذا هو السبب فى قسمتنا الإنسان فى الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب تلك القسمة التى رد عليها الأستاذ [مناظره] فى رده الرابع دون أن يفتننا ، ولا يمكن أن يوجد فى العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجساد والثواب والعقاب وعالم الغيب والوحى والحق سبحانه وتعالى ،

[١] قد سبق منا فى أوائل الباب الأول بيان المراد من قول القائل بأن الإسلام دين عقل وسبق أيضاً نقد قول الأستاذ فرح هذا تفصيلاً .

[٢] يريد أنها غير معقولة لكونها غير محسوسة بقرينة كلامه فيما بعده .

[٣] المراد من فهم هذه الأمور عندنا بالعقل أن العقل يعرف ببراهينه وجوب وجود الله ويعرف إمكان الأمور الأخرى بعد ثبوت وجود الله لا أنه يعرف حقيقة الأول وكيفيات الأخرى .

ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين ينادون بإبعاد العقل عن الدين^(١) أما عقلاء
الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر الذي ينشأ من جراء
هذه المقاومة ، وأما رجال الدين فلانفرار من برهان العقل الذي يهدم كل شيء لا يقع
تحت حسه .

أقول عجيب من العقل الذي هو أول مبرهن على وجود الله وعلى وجود الروح
ومعترف بعد ثبوت وجود الله بإمكان كل ما ذكره الأستاذ من البعث والحشر
والحساب والثواب والعقاب والوحي والنبوة والمعجزات ، ثم وقوعها بعد أن أخبر
به الله ومن أصدق من الله قيلا ؟ عجيب بعد هذا وذاك أن يهدم العقل كل شيء لا يقع
تحت حسه ! وأى لزوم لوجود مثل هذا العقل الذي هو تابع للحواس وليس عنده
معمول غير المحسوس ؟

[١] وأنا بصفة رجل الدين أثبت في هذا الكتاب قرب العقل من الدين ، بدلا من إبعاده

الفصل الرابع

موقف التجربة من الدين

وفيه الدليل الثانى لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية^(١)

إلى هنا من فصول الباب الأول الأربعة لم نأل جهداً ولم نخيِّبنا المجهود بحمد الله وتوفيقه أن يؤثينا - فى إثبات أن العقل حليف الدين الوفى وأن العلم الذى لا يمكنه - أى علم كان - أن يخالف العقل ويفارقه ، مضطر إلى أن يكون بجانب الدين الذى هو حليف العقل . فلم يبق شىء لا اتصال له بالدين إلا التجربة التى يستند إليها العلم الطبيعى ، لكن الدين مستغن عن الاستناد إليها بفضل استناده إلى ما هو أفضل منها وأقوى . هذا ما حصل عليه القارىء إلى هذا المحل من هذا الكتاب ، والآن نرف إليه حديثاً جديداً ونُقِّد على خصومنا الذين نحاجُّهم ، بحملة أخرى لأن الحملة الأولى وما تعتمد عليه من الحججة لم تكف فى تبكيثهم بل ليزداد الذين آمنوا على يد الحججة الأولى إيماناً وتلين قلوب الباقين على إنكارهم أو يزدادوا هزيمة وخسرانا .

والحديث الجديد أنا اقتصدنا كثيراً فى الموضوع ولم ندَّع إلى الآن أن التجربة أيضاً لا تأبى كالعقل المحض والعلوم المبنية عليه أن تنحاز إلى جانب الدين . والآن نرتقى فى البحث ونقول إن مسألة وجود الله الذى هو أساس الدين لا يعوزنا إثباتها بالدليل التجريبي بمد إثباتها بالدلائل العقلية ، فإليك الدليل الذى يسميه الفلاسفة الغربيون دليل العلة الغائية والمتكاملون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحكمة ودليل نظام

[١] جعله الأستاذ الدقاد دليلاً ثالثاً فى كتابه « الله » وقد تركنا نحن دليله الثانى الذى أعجبه كثيراً ولم يعجبنا لا كثيراً ولا قليلاً ، لما ذكرناه فى ص ٢٩٦ .

العالم ويستدلون به على صفات الله . ولا مانع من أن نسوقه نحن في هذا الكتاب دليلاً لإثبات وجود الله كما فعله علماء الغرب . وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره حتى أمكنت تسميته بدليل القرآن لأن كثيراً من آياته ولا نحصى هنا لكثرتها طافح به وهو أثرى الأدلة وأوسعها وأكثرها استعداداً لنصرة المستدل وخذلان المنكر وأوفقها لأمزجة المصريين . وكثيرون من علماء الغرب مثل « بول ژانه » مؤلف « المطالب والمذهب » و « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية وغيرها ألفوا كتباً مستقلة باسم « العلة الغائية » ونحن نقول ونوجز في القول أولاً ثم نضيف إليه التفصيل اللازم :

كما أن الفيلسوف « ديكارت » استيقن وجود نفسه من إدراكه قائلاً : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » فأصبح هذا مثلاً أساسياً للإثبات الواضح ، فنحن نرى في تركيب أجزاء العالم بعضها من بعض وفي تراكيب أجزاء أجزائه ، مطابقات عمومية وخصوصية ونرى في سير الكائنات على مراحل الوجود نظامات تدل تلك المطابقات وتلك النظامات أجلى دلالة على كون العالم مبنياً على أساس الإدراك والإرادة لا على أساس المصادفة العمياء .

ولهذا قال « بول ژانه » عن « سقراط » بعد التنبيه إلى أنه كشف دلائل العلة الغائية وواضع مذهب الوحدانية الإلهية الفلسفية : « لم يقف « سقراط » عند وجدان أمارات العقل في الكائنات بل وجد فيها علامات القدرة السامية المشحونة بالرحمة للبشر » .

أقول : فكان كبير فلاسفة اليونان قرأ قوله تعالى : « الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائمين

وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها
إن الإنسان لظالم كفار» ثم قال «بول ثانه» وكان أى «سقراط» يستخف بالذين
يحاولون إيضاح الكائنات بالماء والهواء والأثير .

وكان «أفلاطون» يقول : «أكثر الناس يتصورون العلل المادية التى تُسبب
حصول الحرارة والبرودة وأمثالها عللا حقيقية ، مع أنه لا يمكن أن يكون للمادة عقل .
فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل شئ العلل المدركة ويسلموا بأن العلل
المتحركة بالغير المحركة لما حولها بالضرورة [أى من غير إرادة] علل فى الدرجة الثانية»
أقول ولا يخفى ما فى تعبير الفيلسوف : «فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل
شئ العلل المدركة» من احتقار الملاحدة وإتهامهم بعدم تقدير العقل والإدراك
قدرهما .

وقال «نيوتون» «هل يمكن أن لا يكون منشئ البصر علما بقوانين الرؤية» وهذا
فى حين أن ملاحدة الماديين يدعون أن العين لم تُنشأ لتكون أداة للرؤية وإنما رؤيتها
تقع بالمصادفة كما أن سماع الأذن وشم الأنف وذوق اللسان كذلك . لكن «ريشه»
يقول «إن السفسطات بصدد إنكار أن العين أنشئت على أن تكون أداة للرؤية
لا تززع حتى أفكار السوفسطائيين المتفقين مع أفكار الناس فيها» .

فهذا الإدراك وهذه الإرادة المحسوستان فى نظام العالم حسا لا قبل لإنكاره
بضطرارنا إلى الفحص عن وجود مدرك تحار الأبواب فى مدى عظمة إدراكه وتضييق
المدارك عن إحاطة شموله لأصغر أجزاء العالم وأكبرها من النمل إلى الجمل ومن الجبل
إلى الأرض والشمس والمجرة ومن النمل إلى أدق أعضائه الناشطة ، فمن هذا المدرك
العظيم ؟ ليجبنا معاشر الماديين والطبيين ! هل هو المادة التى لا مناسبة بينها وبين
الإدراك حتى إن الإنسان ينطوى على الإدراك وينطوى على المادة ولا تشمُر مادته بما فيه

من الإدراك ، فلو كان الإدراك في مادته لأدرك بيديه ورجليه كما أدرك بعقله ، وحتى إن هذا الإنسان المدرك لا يبلغ إدراكه كل ما يجري في بدنه من نظام الحياة . فمادة الإنسان التي هي أقرب المواد إليه تأتي أن تنقاد لإدراكه وتتدخل في حوزة شموله ، فكما أن المادة ليس من شأنها أن تدرك فليس من شأنها أن يتصل بها الإدراك ، فبينها وبين الإدراك تناف من الطرفين ، حتى إن المخ الذي يعتبر الماديون الإدراك فعله ليس له شعور بنفسه بله أن يكون هو المدرك ، والإنسان المدرك أيضا لا يشعر بوجود مخه إلا بواسطة التعلم والاستخبار . فيفهم من جميع ذلك أن الإنسان المدرك يعيش تحت سلطان إدراك آخر أعظم من إدراكه وأعم ، وإذا كان الإنسان المدرك لا يكفيه إدراكه فيكون تحت سلطان إدراك آخر فما بال غيره من المواد التي لاعلاقة لها بالإدراك أصلا . ومثل هذا التفصيل والترديد يقال في الإرادة أيضا .

وهل صاحب الإدراك والإرادة المحسوستين المنجليتين في نظام العالم هو الطبيعة التي يقال عنها في لغة المعصرين إنها فعلت كذا وتفعل كذا إن لم يكن صاحبها المادة ؟ لكن قولهم ذاك ليس لأن الطبيعة فاعلة تلك الأفعال ، بل لعدم إمكان إسنادها إلى المادة العاطلة الجاهلة فاستعاروا اسمها لا مسمى له وعزوها إليه اتكالا منهم على عدم مفهوميته لعدم موجوديته . ومعنى هذه الاستعارة وهذا المزو أنه لا فاعل لتلك الأفعال عندهم وأنها أفعال من غير فاعل ، وإلا فهل من موجود عند الماديين غير المادة والقوة التي هي عبارة عن خواص المادة مثل الثقل أو الجاذبية العامة أو القوة الميكانيكية والحرارة والضياء والكهرباء والمغناطيسية والعلاقة الكيميائية والقوة الماسكة ؟ وليست بين هذه الخواص خاصة الإدراك إذ لو كانت كانت المادة مدركة لكون الإدراك من خواصها وقد علمت أنها لا تدرك فلا يدرك خواصها أيضا . وإذن فما معنى الطبيعة إلا اسم بلا مسمى ، استعاروه فرارا من إسناد الحادثات إلى المادة التي ليس

من شأنها أن تحدّثها لعدم إدراكها أو فرارا من إرسال تلك الحوادث غير مسندة إلى فاعل ما ، في حين أن فطرة العقول لا تقبل فعلا من غير فاعل .

وقد يُرى في كتب الفلسفة أن الطبيعة يمر بها عن مجموع العالم . فعلى هذا يمكن أن يقال إن الإدراك إن لم يوجد في أجزاء العالم التي ترجع إلى المادة وخواصها ففي الإمكان أن يوجد في المجموع المركب منها لجواز أن توجد في السكل خاصة لا توجد في أى جزء منه . وفيه أنه لو أدبرت الأجزاء التي لا إدراك فيها بالإدراك المفروض في المجموع المركب من تلك الأجزاء لاحتاجت الأجزاء إلى السكل المركب منها في حين أن المعقول المنطقي هو العكس أعني أن النظام السكلى محتاج إلى انتظام أجزائه فلواحتاج نظام الأجزاء إلى نظام السكل لزم الدور فكأن وجود السكل المنتظم بانتظام أجزائه تقدم على وجود أجزائه المنتظمة فنظمها وهو محال متضمن لتقدم الشيء على نفسه ، إذ لا يمكن حصول السكل المنتظم بانتظام أجزائه قبل حصول الأجزاء المنتظمة .

فالحق أن الإدراك والإرادة اللازمين للضروريين لنظام العالم يبقيان على مذهب ملاحدة الماديين والطبيعيين من غير ذى إدراك وإرادة ، ومن أجل ذلك أنكروهما وبنوا النظام المشهود على المصادفة ولم يكونوا فعلا في هذا البناء غير تسجيل دعوى باطلة أخرى على أنفسهم ، وبطلان تلك الدعوى في الظهور بحيث يتردد الإنسان في صدورها عنهم ويميل خصومهم إلى الاهتمام بتثبيتها أكثر عن إبطالها^(١) وسواء أسندوا نظام العالم إلى الطبيعة كأن الطبيعة مدركة وموجودة أو أسندوه إلى المصادفة غير المحتاجة إلى الإدراك مع كون الاحتمالين لا يقل أحدهما عن الآخر في السخف الواضح والبطلان الفاضح ، فإن كل ذلك ينبىء عن شدة اضطرابهم وغنائهم في معاندة

[١] ولهذا قال « مونتسكيو » : « ما أبعد أن تكون القدرة العيياء خلقت ذوى العقول » وقال « هاترى پووانسكاره » : « إن في الدنيا انتظاما والنظام لا يمكن أن يكون أثر المصادفة »

الحقيقة والمدول عن إسناد نظام العالم الذى هو « طابع الله » على صفحات الكائنات - كما سماه الراهب والأديب الفرنسى المشهور « فلون » ونعم ما سماه - إلى صاحبه الحقيقى .

فكل ما فى الكون من نظام وإحكام ينتهى العلماء الكاشفون أسرارها ولا تنتهى أسرارها ، يدل دلالة ناصعة على علم واضعهما وإرادته وقدرته اللامتناهية وبالأولى على وجوده . فعلماء الطبيعة الذين هم الآخرون بالخضوع والركوع أمام عظمة الله إن كان فيهم من أنكر وجود الله - ولم ينكره إلا بعقله وإرادته - ونسب تلك النظم وتلك الأسرار إلى المصادفة العمياء فى إنكاره أيضا دليل آخر على كمال قدرة الله فى تسيير عقول العقلاء على حسب ما يشاء من هدايتهم وضلاتهم . فإذا أراد الله ضلال من يُعد من أعقل الناس جملة يقول مالا يقدر أن يقوله مخبول ، فيعتبر خلق السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما من صنع المصادفة والمجازفة ويدخل فى هذه المجازفة خلق هذا القائل وخلق عقله ، ولم يكن فى ذلك من غرور لو كان عقل كل عاقل تسيغه المجازفة فى القول إلى هذا الحد وكنا قلنا : هكذا يكون مبلغ العقل المخلوق جزافا . وقد قال « وولتر » : « إن الأجرام السماوية إما أن كلا منها نفسه مهندس أو من نظم مهندس عظيم » .

لكن أولئك المجانين الظانين أنفسهم من العلماء يسهل عليهم بعد أن أنكروا عقولهم ، إنكارُ المقولات فيقولون بعدم ابتناء العالم فى تكوينه وتكملة على أساس العلم والإرادة والتقدير والتدبير ، فهما بلغ العالم من كمال الإتقان فى جميع أجزائه الكبيرة والصغيرة وجميع ما فى أجرامه وما بين أجزاء الجميع من التناسق والتوافق والارتباط والاتزان والانسجام فأنما يبلغه بنفسه وعلى طريق المصادفة كما يعبر عنه « تى ير » منتقدا على أولئك المفكرين « بالحساب من غير محاسب !

وكما يمثل ناقدون آخرون بما إذا كان يُعقل تشكى ديوان شعر يحتوى قصائد

شاعر معروف مثل « هوميروس » أو « شكسبير » أو « هوجو » أو قل « المتنبي »
أو « الفردوسي » ، بمجرد نثر كمية كبيرة من الحروف الطبيعية على سطح فسيح^(١)
فيستمد المنكرون تجاه هذا التمثيل المفهم من طول الزمان الماضي على العالم قبل أن يبلغ
هذا المبلغ من الكمال ويدعون إمكان تشكل تلك الدواوين بتكرار نثر الحروف طول
سنوات مقدرة بالملايين والبلايين ، وربما يحصل في كل مرة أو مرات من النثر تشكل
جزء من تلك القصائد إلى أن يكتمل الديوان .

فيرد عليهم أن عدم الانتظام لا يتحول بنفسه إلى انتظام ولو دام ألف ألف عام
بل يزيد الدوام تشوشا وارتباكا ، وهكذا الحال في مثال ديوان شعر . ولا يجديهم نفعا
احتمال تشكل جزء من قصائد الديوان في كل نثرة ، إذ لا يكون من حقهم أن يفرضوا
حفظ الجزء المتشكل ونثر ما عداه في المرة الثانية حتى يتشكل جزء آخر ، وهكذا إلى أن
يتم تشكل القصائد ، بل يلزم أن يفرض في كل مرة نثر جميع الحروف المنشورة في المرة
الأولى الشاملة لحروف الجزء المتشكل فينفض في المرة الثانية ما انتظم في الأولى وإن كان
في الإمكان تشكل جزء آخر ينفض هو أيضا في المرة الثالثة . فلو لم نفرض هكذا
يكون حفظ الأجزاء المتشكلة في أي مرة وحصر تكرار النثر في الباقي بعد تلك الأجزاء ،
نظاما مقصودا فيلزم خلاف المفروض الذي هو عدم النظام ، حتى إنه لو سومح فلم يمنع
حفظ الأجزاء المتشكلة في كل نثرة إلى أن اكتملت الأجزاء الكافية للقصائد
والقصائد الكافية للديوان فلا بد هناك من نثرة نهائية بل نثرات للحصول على ترتيب
الأجزاء المتشكلة بعضها مع بعض وترتيب القصائد المتشكلة بعضها مع بعض ، وعند
ذلك تنفض تلك الأجزاء المتشكلة ويعود الارتباك العام .

[١] كان أول من صوب سهم هذا الإلزام بمثال الحروف المنشورة جزافا ، إلى القائلين في
نظام العالم بالمصادفة ، « جيجرون » الخطيب اليوناني المشهور والفيلسوف الروائي قائلا : « هل
يمكن تشكل « الياذا » من تلك الحروف ؟ » .

وما أحسن ما قاله الراهب « غاليانى » وكان بين المجتمعين فى مائدة « دولباخ » من غلاة الملاحدة الماديين وقد أكلوا وشربوا وتحدثوا متسابقين فى الكفر والإلحاد : « أيها السادة إن أشدكم اقتناعا بأن العالم أثر المصادفة - عند ما لعب الميسر ، لا فى واحد من بيوته بل فى بيت شريف من بيوت باريس - لو رى مُزاحمه أربع مرات متواليات « دش » ، فبعد أن استمر اللعب وخسر فيه صديق « ديدرو » - وكان من الحضور فى المائدة - من إصابات الراى ، فلا بد أن يصيح قائلا : « إن فى الزهر حيلة وأنا فى بيت غرزة ! » ويحك يا فيلسوف ، إذا كنت تحكم وتصدّق فى حكمك لَمَّا ظهر الزهر من مخبأه انتهى عشرة مرة على وجه أخسرك ست فرنكات ، بأنه نتيجة مكر واحتيال ، فلماذا لا تصدّق أو على الأقل لا تشك وأنت ترى فى العالم تركيبات وترتيبات لا تحصى أكثر دقة وغموضا وأصعب مما رأيته عند المقامرة ، بألف مرة وأثبت وأنفع : « أن فى الطبيعة حيلة وفى الفوق ما كراً عظيماً يستدرجكم ؟ »

وأنا أضيف إلى قول هذا الراهب القيم جدا قولى : فهما لا تصدّقوا الترتيب والتدبير فى العالم أيها الملاحدة فإنكم تصدقونهما فى زهر زميلكم المقامر فى المثال السابق بل تصيحون بأنهما ، والحال أن فعال هذا المقامر المحتال غير خارج عن شئون العالم الذى لا تعترفون فيه بتدبير مدبر ، فمن أين يأتيه تدبيره ؟ وهل يكون هذا بالمصادفة من غير قصد منه ^(١) فهل سمعتم التدبير التصادفى ؟

وقولى هذا من فروع ما سأقوله فى الرد على منكرى العلل الغائية فى العالم لثلا يُستدل بها على وجود الله ^(٢) : لا بد من أن تعترفوا بالعلل الغائية فى أفعال الإنسان

[١] أجل إن الماديين النافين وجود ناظم للسكانتات ينفون أيضا كون الإنسان يفعل بإرادته ويعتبرون أفعاله حركات ميكانيكية ضرورية كسائر الحركات والحادثات الكونية . لسكنك تعرف بطلان هذه الدعوى بدهاء الفرق فى حركات الإنسان نفسه بين حركتى اليد الباطشة واليد المترمشة .
[٢] قد كنت قلت هذا القول ثم رأيت فى كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » ص ٦٥ لأستاذ كبير تركى قولاً لـ بوللورانه فى دلائل العلة الغائية يقرب من قولى فسرئى هذا التوارد المؤيد .

في حين أنه أيضا من أجزاء العالم وأفعاله من شئونه فن الذي علم الإنسان بناء أفعاله على أغراض وعلل غائية إن لم يكن في تركيب العالم وترتيبه علل غائية ؟ ومن أين يأتيه فكرة البناء مع أنه أي الإنسان في مذهبكم ما كينة من ما كينات العالم ؟

ومن عجائب منكري العلل الغائية في العالم ، التي لا نهاية لها أنهم لا يصدّقون بكوننا أعطينا العيون للإبصار والآذان للسمع كما ذكرنا من قبل أيضا ، وإنما يقولون إننا نبصر لوجود أعيننا ونسمع لوجود آذاننا ^(١) . ومعناه أن العيون ليست أداة للرؤية ولا الآذان أداة للسمع ولو كان الأمر كذلك لكأننا مصنوعتين لعل غائية تختص بكل واحدة منهما وكان للعالم صانع يفعل ما يفعله عن علم وإرادة ، وليس هذا مذهب الملاحدة وإنما ترى العيون في مذهبهم بالمصادفة وتسمع الآذان بالمصادفة ^(٢) . فرد عليهم « بول ثانه » قائلا : « فإذا كان الله يفعل لو أراد أن يجعل عبده مبصرا غير أن يعطيه عينين ؟ » إذ لو أعطاه غيرهما وهو قادر عليه لقالوا أيضا إنه لم يعطه ليرى وإنما رأى به مصادفة ^(٣) .

ثم إنهم لعدم اعترافهم بكون العين أداة للرؤية والأذن أداة للسمع والأنف أداة للشم والأعصاب المقروشة على اللسان أداة للذوق والأجنحة أداة للطيران ، على معنى أن هذه الأعضاء صنعت لمصلحة خاصة بها ، احترازاً منهم عن الاعتراف بصانعها عن

[١] مثله قول عضو هيئة الجامعة الذي أرسل من باريس مقالة إلى لجنة المباراة الصحفية المصرية ونال جائزتها الأولى : « سل من شئت من عامة الناس لماذا يطير الطائر فيسكون جوابه حتماً له أجنحة وهو بذلك يعمل الطيران نتيجة للعضو والعلم يرى عكس ذلك أي يرى الوظيفة متقدمة وقد نتجت عنها العضو » (راجع ١٨٦ - ١٨٧ جزء أول) .

[٢] تذكرت في هذا المقام بيتاً تركيا :

دابرا ولوردك قولافلر كورمذك كوزطوبمادق سرمه چكسه ككوشكه منكوش طاقسه كچشمكه
معناه : كنت مليحة بدرجة لم تراها الآذان ولم تسمعها العيون لو كحات أذنيك وقرطت عينيك .

[٣] وما أنت أيها الفارسي ترى بعينيك أن الملاحدة ينكرون البديهيّات لترويج دعاويهم الباطلة

علم وإرادة - لا يمجبههم صنع هذه الأعضاء، فقد قال المجدد «هولم جويج»: لو أوصيتُ إلى صانع أن يصنع لى أداة للرؤية فصنع زوجين من هذه العيون الموجودة فينا لرددتها إليه من أجل عيوبهما .

لا أدري أكان قائل هذا القول أعمش أو أرمد أو أحول ؟ فإن كان سليم العينين رغم استحقاقه لأن يتلى بالعمى وصدق في قوله، لفقاً عينيه وردّها إلى صانعهما جل وعلا ثم أوصى إلى صانع غيره سبحانه وتعالى أداة للرؤية أحسن منهما ! والمائل العارف بالجميل يرى نفسه مقصراً مهما أطرى في تقدير ما في نعمة البصر الإلهية التي لا تشتري بالملايين من دقة الصنعة الحية. فلو اجتمع صناع الشرق والغرب وعلمائهما لعجزوا عن صنع عين واحدة . هل فكرت في أنك ترى الدنيا من هاتين الثقبين ؟ حقا انهما نافذتا الروح تنفرج منهما على الكائنات ، وإن شئت فافتح ثقبه أخرى من أى ناحية من جسمك وتأنق ما شئت في فتحها فلا يكون ما فتحت غير جريحة يعافها الناظرون لاما قاله الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكائنا فمولان بالألباب ما يفعل الخمر

ثم انظر هل ترى بها شيئاً ؟ ولا أحسبك تقول إن المنظار المكبر أقدر على الرؤية من العين لأنه لا يصلح أى خدمة لولا الإبصار الذي يخلقه الله فينا بواسطة العيون فإن لم تصدقني فضع المنظار في جفني الضرب ثم اختبر هل يرى به شيئاً كبيراً أو صغيراً ؟ فالعين آلة تخدم ارتسام صور الأشياء فينا ، وعليه فهل الرؤية تتعلق بصور الأجسام المرسمة فينا أم تتعلق بها نفسها ؟ فإن كان الأول كما يقوله علماء الطبيعة فكيف تشعر برؤية الأشياء نفسها من رؤية صورها المرسمة فينا ونحن نميز الفرق بين رؤية الأشياء نفسها ورؤية صورها. فلو كانت رؤيتنا مثلاً للقصر الكبير المائل أمامنا تملقت بصورته المرسمة في بصرتنا ، الآتية إليها بمخروط الضوء لاقتصر إدراكنا على رأس المخروط من دون شعور بقاعدته الكبيرة وكذا رأينا القصر أصغر شئ ، مع أننا نراه على

حسب قاعدة الضياء المتصلة بالقصر المناسبة مع حجمه الكبير لا على حسب رأسه المتصل بأعيننا . فالعين أداة لرؤية الأشياء على قدرها من الصغر والكبر لا على قدر حدقتها نفسها الصغيرة كما تصور آلة التصوير الشمسى على حسب عدستها الكبيرة أو الصغيرة . أما فعل الرؤية التى لا يوجد فى أى آلة تصوير غير هذه الآلة أعنى العين فهى حادثة روحية لامادية، وهل تدرى كيف تدرك الروح الصور الجسمانية وكيف تتحول هذه الحادثة الجسمانية بواسطة المخ المنضمة إلى واسطة العين ، إلى الحادثة الروحانية ؟ فهو سر يعجز العلم عن إيضاحه ، وممثلة الصنعة التى توجد فى العين ولا تقوم بها أى آلة صناعية فى الدنيا إنما هى فى هذه النقطة .

ثم إن صانع العين ما غابت عنه المناسبة بين قيام العين بوظيفتها وبين قوانين الضياء فسناها قبل صنع العين وعيبد لها الطريق . فأى ظلم جهول من منكبرى العلة الغائية فى العالم يشكر هذه المناسبة المقصودة بين فعل الرؤية وبين قوانين الضياء ؟

إن دلائل الملل الغائية فى العالم التى تلفتنا إلى كون صرحه مبنيًا على أساس العلم والحكمة ، كثيرة لا يكفى عمر البشر فى إحصائها بله اكتشافها ، والاكتشافات العلمية المتلاحقة بتلاحق الأعصار والأفكار والتى طاشت بمقول الملاحظة الخفيفة فقوّلت مثلاً « بوختر » :

« إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل فى مصلحة العلم ، فالأراضى التى كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وسترداد هذه الحركة بمرور الأزمان »^(١) . — يخدم كلها الدين فى نظر العقل السليم بفضل دلالتها على

[١] ما أشبه بقول للمجد المشهور « بوختر » هذا قول الأستاذ فريد وجدى فى مقالة كتبها قبل أن تولى رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » وقد نقلناه فى (٣٧٢ جزء أول) « تقدم الزمان وأملت الحكومات من سلطان رجال الدين فاقصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع ، وفى هذه الأثناء كان العلم الطبيعى يؤتى ثمراته من استكشاف المجهولات وتخفيف الويلات

وجود الله وكونها تريد أدلة على أدلة إثباته بالعلة الغائية . فتلك الاكتشافات العلمية لا تنزع في نظر العقل السليم الأراضى التى كانت من قبل تحت حكم الدين من يد الدين بل تثبت حكمه فيها تثبيتا جديدا . ولكن الإنسان الظلوم الجهول المقول عنه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) تراه إذا ازداد علما فى ناحية ازداد جهلا فى ناحية أخرى .

ومن هذا يظهر أن ما حدث فى العصر الأخيرة التى ازدادت فيها الاكتشافات العلمية ، من ازدياد الأفكار الإلحادية معها فى الناس كأنه نتيجة طبيعية لكثرة الاكتشافات ، حتى إنه يعبر عنه بطغيان المادة ويقوم هذا التعبير مقام الاعتذار عن تلك الأفكار ، فهذا الذى حدث : من الأمور الغريبة جدا غير المعقولة . والحال أن تلك الاكتشافات عبارة عن انكشاف بعض الأسرار الكونية التى كنزها الله فى الكائنات وأباحها لمكتشفها والتى تبينت بها يوما عن يوم عظمة قدرة الله وسعة علمه وتبين أيضا أن غير الله لا يمكن أن يكون هو الذى كنزها ، والكاشف إنما يجد الموجود المكشوف ولا يقدر على إيجاد ذرة من المعدم ، وعلى هذا فالذين يكتشفونها أو يستفيدون منها ثم يلحدون: منزكون أنفسهم منزلة السارقين لا يعترفون برب المال

وترقية الصناعات وإبتكار الأدوات والآلات ويعمل على تجديد الحياة البشرية تجديدا رفعا من المستوى فحسب الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه فى عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحفظة العقائد فاتنر الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد وازداد كلبا على مهاجمة الدين واستهتر فمطامعه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير ، وقوله أيضا فى تلك المقالة: « وم [بمعنى رجال الدين] يرون أن العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم وأن الناس يتسللون عنهم زرافات ، حتى لم يبق سواهم فى المجال الذى هم فيه فاقبتى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصرا من عناصر روح العصر الحاضر تنتزل منها العادات والآداب والأخلاق بل الأنظمة والقوانين والنحل العليا » (راجع ٣٧٢ - ٣٧٤ جزء أول) .

كما لا يعترف به اللصوص ، فيجحدون بآيات الله ويجمعون المباح حراما على أنفسهم بل يكونون الأم من اللصوص وأضل من الأنعام .

ومن الحماقة والنزاقة بمكان أن تُتخذ هذه الاكتشافات العلمية الغربية وسيلة في الشرق إلى الابتعاد عن الأديان وأداة دعاية ضد من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات 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 كفه أصغر جزء من أجزاء هذا العالم الذي في ضمنه العوالم التي في ضمنها كنوز الأسرار^(٢) ومثال تلك

[١] ولعل هذه الحالة هي التي حدثت « باكون » إلى أن يقول ما معناه : إن قلب العلم يبعد صاحبه عن الله وكثيره يبعده إليه .

[٢] وهناك اكتشاف حديث يدل مع ما يدل عليه من الرقي والتقدم في الاكتشافات ، على كون العلم المبني على التجربة السمي بالعلم المثبت لا يثبت في قوله ثباتا دائما : ذلك أن أكبر دعوى الماديين الذي هو أزلية المادة وأبديتها ، بعد أن خيم على سماء الفلسفة المادية ومكث فيها دهورا ، ظهرت فيه أخيرا أمارات الخروار على رؤس أصحابه فقد نقل مؤلف « اضمهلال مذهب الماديين » عن كتاب « تكمل المادة » للفيلسوف « جوستاف لوبون » أن هذا الفيلسوف اقتنع بعد تدقيقات مديدة بأن المادة تتفرق وتنفى تدريجا ، ولسكون هذا التدرج في غاية البطء - بحيث أن الراديوم الذي هو أسرع الأجسام إلى الفناء يفقد في مليون سنة واحدا في ألف من جوهرة - سبب الظن القديم القائل بأبدية المادة . وكيفية فناء المادة أن كل جسم يلحق ضياء غير مرئي ، وليس هذا النشر خاصا بالراديوم وإن كان ذلك فيه أكثر وأظهر فيرى كل جزء من أجزاء الجسم الفردة من نفسه أجزاء متناهية في الصغر غير قابلة للوزن وغير مسماة لهذا السبب بالمادة ولا أجزائها الفردية وإنما تسمى « الكترون » أي أجزاء الكهرباء . وبالنظر إلى أن الكهرباء قوة من قوى المادة فإذا خرجت « الكترون » من المادة انفصلت القوة عن حيزها وبقيت بلا مادة . قال الفيلسوف : ومنه يعلم عدم صحة قول الأتائل بعدم وجود العرض مجردا عن الجوهر وكان من الممكن قبل هذا لكاء عال أن يتصور قوة بلا جوهر . ثم فرع على هذا تبين عدم وجود المادة من قديم وكون ما ظن مادة عبارة عن قوة متكاثفة . قال إن هذه القوة أيضا قابلة للفناء بالانحلال إلى الأثير ، فهي تمثل المرحلة المتوسطة بين خروج المادة من ماديتها وتحولها تماما إلى الأثير .

الحاقة والنزاقة ما سبق نقله في مقدمة الكتاب من قول الأستاذ فرح أنطون منشى' مجلة « الجامعة » في مناظرته الشيخ محمد عبده : « إن العدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء والذى أخرجه التمدن الجديد هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالمقل دون سواء » مع أن ما أسنده إلى المبادئ المادية غير صحيح وقد عرف القارى' مما قدمنا ما هو مبنى المبادئ المادية ؟

ومثله قول الأستاذ فريد وجدى في أولى المقالات التى كتبها عند مناظرة جرت بينى وبينه على صفحات جريدة « الأهرام » وذلك قبل توليه وظيفة رئاسة التحرير « لمجلة الأزهر » ببضعة أيام ، وقد سبق نقله ونقده في الجزء الأول من هذا الكتاب .

وقال أيضا إن الأجزاء الصغرى التى يرميها الجسم من نفسه حال تفرقه المستمر البطى' ، والى هى أجزاء أجزائه الفردة ، حائزة لسرعة مذهشة لا تذكر بجانبها السرعات المستحصلة بالوسائل الحاضرة ، فالرمى الخارج من المدفع يصل من الأرض إلى القمر فى حصة أيام تقريبا وهذه الرميات تصل إليه فى أربع ثوان . فاللادة تحتوى قوة عظيمة مخزونة فى داخل أجزائها الفردة ، وكل جزء متشكل من منظومة عناصر لا تقبل الوزن مستقل بفضل الموازنة الموجودة فى حركات أجزائه الدورية وقواها الجاذبة والدافعة فهو يشبه منظومة شمسية تدور حولها سياراتها . فلو أمكن تفريق عدة كيلوغرام من المادة بدلا مما وفق إليه الآن من تفريق واحد فى الألف من مبلى غرام منها لكاننا ملسكنا منبع قوة تكون قوة ما تملكه من مناجم الفحم بالنسبة إليها فى حكم العدم . وقال أيضا « لا يكون من حظ عالم يحمد سبيلا إلى تفريق أجزاء غرام واحد من المادة دفعة أن يرى نتيجة تجربته بسبب كون الاشتغال شديدا لحد أن لا يبقى ولا يذر داراشتهاله ولا البيوت المجاورة لها مع سكانها إلا ويقلب كلها غبارا » . وقال غيره « فى غرام واحد من الأدروجين قوة فاعلة تكفى لإصعاد جميع أساطيل الإنكاز إلى شواقي جبال اسكلندا » [*] .

أقول إن ما ذكره « جوستاف لوبون » ولخصته أنا فى اكتشافاته الحديثة المتجلية فيها عظمة قدرة الله تعالى ، كما يكون ضربة قاضية على العقيدة المادية الفائلة بعدم زوال المادة ، يكون ما قاله من عدم وجود المادة قدما وكونها عبارة عن شكل من أشكال القوة وكون الذكاء العالى لا يأبى تصور قوة مجردة عن الجوهر وتبين عدم صحة ما اعتقد لى الآن من كون العطالة من أخص

[*] كنت كتبت هذا البحث من الكتاب قبل نشوب الحرب العالمية الثانية أو بعد نشوبها وقبل انتهائها بانتهزام اليابان تحت القنابل الذرية الأمريكية .

« في تلك الأثناء وُلد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التي كانت تساوره حتى تغلب عليها فدالت الدولة إليه في الأرض فنظر نظرة في الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة في عالم الميتولوجيا « الأساطير » ثم أخذ يبحث في اشتقاق أصولها بعضها من بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فخل من ذلك مجموعة تُقرأ لا لتقدس تقديسا ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف

أوصاف المادة لانطواء أجزائها الفردة على قوة عظيمة - ضربة قاضية على ما كنا نعلمه إلى الآن ويعلمه علماءنا أيضا من عدم إمكان قيام العرض بنفسه غير محتاج إلى محل يقوم به وقد كنا مثلنا الاستدلال على وجود الله من أفعاله في السكون بالاستدلال من وجود أوصاف المادة على وجود المادة كما استندنا عند القول بعدم صحة أن يكون الفاعل في نظام العالم هو المادة ، إلى كونها عاطلة . لكن علماء الغرب الذين منهم « لوبون » لا تغزر عندهم قوة غزارة قوة الاكتشافات ومعنى هذا أن السكشاف إن أصاب في اكتشافاته فقد أخطأ في استنتاجاته منها ، وليس نقض ما نعلمه ويعلم علماءنا من السهولة بمكان كنقض ما يعلمه علماء التجربة . والاستنتاج الصحيح من تلك الاكتشافات لا يدل على عدم وجود المادة من قديم بل على وجود مادة للمادة هي الأثير وعلى كون بعض أوصاف المادة مثل المطالة وصفا له في الحقيقة وهو محل القوة التي تنجرد عن المادة بعد تفرقها إلى أن تنحل في الأثير . وعلى هذا فسم الأثير إن شئت المادة الأولى واعتبر المادة الأولى المنحلة في الأثير مادة ثانية والثانية مثل الحديد للسيرف والخشب للسيرير مادة ثالثة . ولا صحة مطلقا لسكون المادة عبارة عن شكل من أشكال القوة ولا لإمكان وجود القوة مجردة عن المحل الذي تقوم به كالصفة بلا موصوف . ولا يصح عد « الكترون » الذي ترميه الأجزاء الفردة للمادة قوة مجردة عن المادة أو عرضا قائما بنفسه ، حتى أن الأثير الذي يقول « لوبون » بالتحلل الكترون إليه والذي يلزم لهذا أن يكون أزرق من الكترون ، ليس بعرض مستغن عن المحل أو قوة مجردة عن المادة لسكونه نفسه محلا للأضواء الواسلة إلينا من الأجرام البعيدة . والذي يدل السكشاف الجديد على عدم صحته من المعتقدات القديمة يلزم أن يكون هو عد الكهرباء أو أجزائها المشابهة الكترون قوة محضة خالية عن المادة لا اعتقاد عدم وجود القوة مجردة عن المادة أو عدم وجود العرض مجردا عن الجوهر .

من مناهله العلمية ويقتبس من مدينته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم يندس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

يظهر أن الأستاذ فريد وجدى والذين باح بالافتداء بهم عند نقل هذه الأفكار منهم^(١) وهم أهل العلم الحديث الغربيون لا يؤمنون على زعمه بالأديان المنزلة السماوية ويستدلون من مشابهة بعضها بعضا على أنها من موضوعات البشر مشتقة الأصول بعضها من بعض وإسنادها إلى الله تعالى كذب ودجل . لكن تشابه الأديان السماوية في أصولها بعضها مع بعض ضرورى ليكون الله واضعها جميعا وكونه لا يناقض نفسه في أديانه التى دعا إليها عباده في أزمنة مختلفة كما ناقض الأستاذ فريد الذى اعتبر تشابه الأديان مع بعضها من عيوبها المزيفة نفسها واعتبر هذا التشابه بعد أن عيّن في الوظيفة الأزهرية وتولى الدفاع عن الدين ، من فضائلها ، مناقضة خالصة من غير أن يرجع عن رأيه في مقالاته التى كتبها ردّا على . فانظره مع ما كتبه في الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » . يقول وهو يمتدح الإسلام :

« ومن الوسائل التى تدرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفة ما نص عليه كتابه في مسألة الإيمان رسالة محمد خاصة ورسالات المرسلين عامة فقد صرح سبحانه وتعالى أنه لم يرسل خاتم رسله بدين جديد ولكنه أرسل بالدين الذى أنزله على جميع من تقدمه من المرسلين فقال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه

[١] وأكبر دليل على انتدائه بهم أنه أول آيات القرآن المحسكات الواردة في معجزات الأنبياء وبعث الناس بعد الموت بردها إلى التشابهات تأليفا لها بأرائهم .

كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب .
وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت
من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أوتوا الكتاب من بعدم لفي شك
منه مريب . فلذلك (أى لتوحيد الدين) فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم
وقل آمئت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا
ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير .

نصت هذه الآية على أن وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم إعادة ما سبق به الوحي
على السنة جميع المرسلين من الدين الحق والصراط السوى فخره أتباعهم وخرجوا به
عن حقائقه .

نرجع إلى التنديد بطيش أذئاب العلماء الذين لا ناقة لهم في وادى العلوم
ولا جل :

وانظر إلى قول الشاعر المصرى محمد إحسان المحامى الذى تحدى بعلم الغربيين
أنبياء الله ومعجزاتهم صلوات الله وسلامه عليهم وقد نقلناه أيضاً فى (٣٥٣ جزء أول) .

النبي الجديد

أو نبوءة عن المستقبل

قام فى الناس نبى إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحد الناس وقد فرقهم	كافة الرسل على صر السنين ^(١)
جاءهم من غير إنجيل ولم	يأتهم بالوحي جبريل الأمين
لم يروا منه عصا موسى التى	تلقف الإفك وسحر الساحرين

[١] يكذب الشاعر قبل غيره زميله - فى الافتتان بعلوم الغرب - الذى نقلنا قريبا قوله فى
« مجلة الأزهر » . ونعم النقد على هذا الشعر الجاهل الحديث مر فى (٣٥٣ جزء أول) .

دينه العلم وآيات النهى آية فى الناس تهدى المبصرين
معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين فى ماضى القرون
إذا أراهم كيف يحى علمه ميتا لولاه وارتة النون
خاطب المريح حتى إنه سمعوا المريح فى صوت مبين
ورأوا منه الذى أدهشهم قدرة العلم على جنس الجنين
آمنوا بالعلم ديننا وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

فجاء لما نشرته « الأهرام » آية فى النزق والحق والجهالة . ولم أر مثله أنى على العلم بلسان الجهل .

والحال أن العلماء الغربيين الذين فتفت علومهم هذا الشاعر وجنته لا يستنكفون أن يقولوا بكل صراحة أنهم لا يعلمون شيئا ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة من الكائنات^(١) فاللاديون الذين يلزم أن يكونوا أعلم الناس بالمادة لا يعلمونها ولا القوة وقد نص عليه زعيم ملاحظة الماديين المتأخرين « بوخز » فقال فى كتابه « القوة والمادة » فى خلاصة الفصل الخامس « اننا كما لا نعرف القوة ما هى فى حد ذاتها لا نعرف أيضا ما هى المادة فى حد ذاتها » .

وقال الفيلسوف « جوستاف لوبون » فى كتابه « الأفكار والعقائد » : « العلم

[١] فليس الله تعالى كصارع فاق أقرانه وكان يعلم من حيل المصارعة ستائة حيلة فلهذا أحب تلاميذه إليه إلا واحدة ادخرا لنفسه ، فبعد أن تعلمها التليذ واستند ساعده تعمدى أستاذة ذات يوم ودعاه فلما إلى المصارعة ، لكن الأستاذ صرعه بتلك الحيلة الواحدة التى احتفظ بها لنفسه ، على ما حكاه الحكيم والشاعر الكبير الإيرانى الشيخ سعدى فى كتابه « كاستان » فأستاذ المصارعة المذكور فى الحكاية علم التليذ الذى سيكون له خصما ميتا خمائة وتسما وتسعين عما يعلمه واستبقى واحدة : والله سبحانه وتعالى لم يعلم الإنسان واحدا من ستائة مليون ولا يليون من علومه ومع هذا يوجد من أفراد فى الشرق من سولت له نفسه أن يبارى الله تعالى لكن لا يعلمه نفسه بل يعلم علماء الغرب .

الذى أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة خليط بها بعد . وهو تابع لها في جميع الأمور التى لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كأسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المنبئة فيها لا قيمة لها غير سمعة الأساتيد الذين أفادوها في شكل الدساتير .

وقال هذا الفيلسوف في كتابه « تكمل القوة » نقلا عن الرياضى الكبير « لوسيه بوانكاريه » : « النظريات الكبيرة التى قد كانت قبلت في صورة عمومية واكتسبت موافقة المجريين جميعا ما هي اليوم بموجودة ، ففي العلوم الطبيعية بعض ثورات ، ففيها مساغ لكل نوع من أنواع الجراة . ولا يرى أى قانون ضروريا بحيث لا يقبل المسامحة ، فلملنا نشهد فعل الهدم أكثر من فعل قطف الأفكار التى كانت لأسلافنا متأسسة على أمثى ما يكون موضوعة اليوم تحت البحث وقد أصبحت فكرة إيضاح جميع الحادئات في صورة ميكانيكية تترك الآن حتى ان مبادئ العلوم منظور فيها فقد زعزت حادئات جديدة اعتقادنا في قيمة ما ينظر إليها كقوانين أساسية مطلقة » ونقل عنه أيضا : « إن مبدأ بقاء القوة ومحفوظيتها العالمى المعروف كاذ ينمحي ولم يبق منه غير حديث أن هناك شيئا يبق دائما وثابتا . »

وقال أيضا في ذلك الكتاب : « إن النظريات العلمية كانت لا تخلو دائما من أن يختلف فيها وكانت تدرس بعد مدة طويلة ولكن ما كانت تترك صراكرها للمذاهب الجديدة إلا بعد تأسيس هذه المذاهب في صورة متينة واليوم ماتت تلك النظريات القديمة أو كادت ولم يتأسس بعد ما يقوم مقامها من النظريات والإنسان الحاضر أسرع في التخريب منه في الإنشاء فوارث الماضى عبارة عن الظلال ، فالآلهة^(١) والأفكار

[١] يحتمل أن يكون كناية عن زعماء المذاهب العلمية ويحتمل أن يريد به الآلهة الدينية وعلى الاحتمال الثانى فات هذا الفيلسوف للمعد بالرغم من علمه وحكمته أنه إن لم تكن الحسابية اللاأدرية مذهبا حقيقيا للاعتناق فيجب أن يبق شى واحد متعاليا عن الانعماء والانهيار فوق القانيات ويجب أن يكون ذلك الواحد الباقي هو الله . فنحن نرد على الفيلسوف هذه النقطة ونتخذ ماعداها سنداً ضد الملاحدة المعتزىن يعلمهم القديمة والحديثة ولا يضرنا أنه نفسه أيضا منهم وإنما يضرهم إياهم لكون الشاهد ضدهم من أنفسهم .

والعقائد ينمحي بعضها إثر بعض وستحدث إنهدامات وتتراكم انقراض كثيرة إلى أن تحصل مبان جديدة تستند إليها أفكارنا فنحن في عصر تخريب وثورة .

وقال « ريشه » فيما كتبه مقدمة لكتاب « ماكسول » : لماذا لا نعرف بأن العلم الذي نفتخر به عبارة عن الظواهر^(١) ولا ندرك نحن حقائق الأشياء وليست القوانين التي تدير المادة الجامدة أودات الحياة حتى قابلة للتقرب من عقولنا. إن الحجر المرمى إلى الفضاء يعود ساقطا ، لماذا ؟ : لقول « نيوتون » بسقوطه بواسطة الجاذبية التي تتناسب مع الكتلة والمسافة ، لكن هذا القانون ما هو إلا بيان حادثة من دون تعريف علما ، وهل يفهم أحد هذا الاهتزاز الجاذب المسقط للحجر؟ إن سقوط الحجر حادثة عادية لحد أنها لا تثير شيئا من دهشتنا لكنها في الحقيقة لم يكن لعقل أحد من البشران يفهمها وهو شيء عادي عمومي معترف به إلا أنه غير مفهوم أيضا كجميع الحوادث الطبيعية بلا استثناء ونحن نميش في حادثات تتعاقب حولنا من دون أن نفهم واحدة منها فهما مطابقا للواقع حتى إن أبسط شيء منها يتضمن سرا غامضا جدا فلماذا تركيب الأدروجين مع الأكسوجين ؟ ومن منا فهم جيدا لفظ التركيب هذا أعنى حدوث جسم ثالث مختلف عن الجسمين بزوال خواصهما ؟ وإذا سئل عالم من علماء الطبيعة ماهي الغلة التي تمسك الأجزاء الفردة بعضها مع بعض قطعة من الحديد ؟ يجيب بأنها القوة المسماة بالماسكة ، وإذا سئل ما القوة الماسكة ؟ يضطر إلى القول بأنه لا يعرف شيئا بهذا الشأن . وإذا سئل كيميائي لماذا يمتزج بعض الأجسام مع بعض إذا وضعناها جنباً لجنب ؟ يكون جوابه : بسبب القوة المجهولة التي يعبر عنها بالملافة الكيميائية ونحن لا نعرف ماهي وإنما نحس بعض آثارها »

وقال « هازي بوانكاريه » في كتابه « العلم والافتراض » : « الحقيقة العلمية

[١] وفي القرآن الحكيم : (يملكون ظاهرا من الحياة الدنيا .. الآية .

في نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول الشكوك ، وعنده أن النطق العلمي غير قابل للنقض وأن العلماء إن أخطأوا أحيانا فلا يكون لهم ذلك إلا لأنهم لم يراعوا قواعده والحقائق الرياضية في نظره مشتق من عدد قليل من القضايا البدئية بسلسلة من الأدلة المزهة عن الخطاء وهي واجبة في رأيه ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا .

« هذا هو أصل الثقة العلمية لأناس كثيرين من أهل الدنيا وللتلاميذ الذين يتلقون مبادي علم الطبيعة ، وهذا جهد فهمهم للدور الذي تؤديه التجربة والرياضيات وهذا هو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحملون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تروى العلماء قليلا لخطا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضي نفسه لا يستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المباني على شيء من التانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحدة تكفي لجعل عاليها سافلها ، فن الحد على هذا الوجه كان سطحيًا أيضا » أقول فليقرأ الأستاذ محمد إحسان السطحي ! . وقال « وليم كروكس » رئيس المجمع العلمي البريطاني في خطبة له في المجمع المذكور ص ٨ من مجموع خطبه : « متى امتحنا من كُشِبَ بعض النتائج المادية للظواهر الطبيعية نبدا بإدراك أنه إلى أي حد هذه النتائج أو النواميس (كما نسميها) محصورة في دائرة نواميس أخرى ليس لنا به أقل علم ؟ أمانا فإن تركي رأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حدا بعيدا ، فقد تقبَّض عندي هذا النسيج المنكوبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تدرك » .

وذكرنا فيما سبق أقول « أوليولوج » عن « هيوم » إنه كان لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد ضد الإنسكارات 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 الوجودية اللامتناهية والتي لا نستطيع أن نتصورها ، فكما أن الدساسة العائشة في بطن التراب الموضوع في قصرية موضوعة على إحدى روازن بيت من بيوت «لندن» لا تطالع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم ، يحتمل أن لا تطالع على أنواع تلك الوجوديات مع كوننا غارقين فيها » .

ومن تمميا لهذا البحث المسجل على عجز الإنسان في علمه أمام عظمة علم الله وعظمة العالم الذي هو مربوب ذلك العلم ، لحد أن لا يكون الإنسان وعلمه شيئا مذكورا ، نريد أن نلخص هنا آراء أجلة فلاسفة الغرب الحائرة في أقرب ما يكون منهم ، وقبل علماء الغرب قال عالم الشرق :

العلم للرحمن جل جلاله وسواه في جهلته يتنغم
ما للتراب وللعلوم فانما يسمى ليعلم أنه لا يعلم

وأنا أقول إن الإنسان الذي يدرك ما يدرك ولا يدري كيفية إدراكه ، لا يكون من حقه أن يدعى العلم ، فإن علم فلا جرم أن علمه ليس من نفسه وإنما ألقى إليه . ثم أقول :

إن الإنسان ينظر إلى نفسه وإلى ما حوله خارجا عنه قريبا أو بعيدا ، ويدرس هذه الأمور فيحصل العلم من ذلك الدرس والنظر ، ويرى فيما حوله الكثرة وفي شخصه الكثرة والوحدة معا لأنه يرى جسمه متركبا من أجزاء كثيرة ومع هذا فصاحب هذا الجسم واحد لا يتجزأ فيسمى ما يتكرر ويقبل القسمة مادة ومالا يقبل القسمة والتعدد نفسا أو روحا .

وأنت ترى أن عقلاء البشر قديمهم وحديثهم لقي حرج وعناء عظيمين في أمر هذين هل هما موجودان في خارج الأذهان أو أحدهما موجود والآخر معدوم أو هما معدومان ولكننا نزعهمما موجودين زعما مبنيا على الوهم والخيال . وإذا كنا موجودين كما إذا قلنا إن الإنسان مركب من الروح والجسد فكيف يتصل أحدهما هذين الأمرين بالآخر فيحصل منهما فرد واحد من أفراد الإنسان مع كونهما متخالفين ومتباعين لا تجانس بينهما أصلا لكون أحدهما ماديا والآخر معنويا مجردا ؟ وكذا الإدراك الذي يحكم به الإنسان في الأشياء كيف يصل مع كونه غير جسماني إلى جسم من الأجسام فيتعرفه . ويحكم بوجوده ؟ وفضلا عن كون اتصال الروح بالبدن وحصول الوحدة الشخصية منهما أمرا عجز عن فهم كلفيته العلماء القائلون بوجودها ، فإن الماديين غير المعترفين بوجود سوى المادة والمادى عاجزون عن إيضاح اتصال الجواهر الفردة « مؤناد » بعضها ببعض وتشكل أى جسم منها مع كونها من جنس واحد مادى ، ثم عن إيضاح كيفية تركيب هذا الجسم منها وذلك الجسم متميزين أحدهما عن الآخر . فإذا السبب في الاتصال بين أجزاء الجسم الواحد والاتصال بين الأجسام ؟ فإن كان بين الجواهر الفردة التى يتركب منها الجسم تجاذب بالطبع فإذا السبب إذن فى أن لا يكون جميع الأجسام جسما واحدا لا يقبل الافتراق والانقسام بطبعه ما دامت الأرواح المفرقة بين الأجسام ذوى الحياة بعضها عن بعض غير موجودة عندهم ولا الإرادة الإلهية المفرقة بين الأجسام مطلقا ؟ وإن لم يكن بينها تجاذب فإذا السبب فى حصول الأجسام بتركب الجواهر الفردة التى كانت يجب أن تبقى شتاتا ولا يتشكون الهيئة المنتظمة المسماة بالعالم ؟ فيجرد هذه الحالة يدفع العاقل إلى الحكم بوجود مفرق بين الأشياء جامع بين أجزاء كل شئ على حسب إرادته ، فهو الذى أنشأ السماوات والأرض . وعقلاء الدنيا عاجزون حتى عن إدراك كيفية إنشائهما مفترقون على آراء ومذاهب فلسفية متباعدة ما بين مُشرِّق ومغرَّب . فيفهم من هذا أن منشئ السماوات

والأرض كما شاء ، أنشأ عقول العقلاء أيضا كما أراد ووزعها بينهم كما أراد .

فالماديون الذين ينكرون الله تعالى ينكرون أيضا جميع ما هو غير مادي مثل النفس والعقل ويتمسكون بشدة اتصال هذين الأمرين بالبدن . فالنفس عندهم غير متميزة عن المخ والأدراك عبارة عن الحركات الخفية غير المشهودة لأدق الياف المخ والفرق بين النفوس راجع إلى الفرق بين الأدمغة . أما النفس - وتسمى الروح أيضا - فليست إلا محصلة الميكانيكية العضوية .

ودليل القائلين بوجود النفس ان في كل فرد من أفراد الإنسان شيئا يشعر به ذاته ويقول عنه : « أنا » وهو لا يتغير بمرور الزمان كما يتغير بدنه حتى إن بدنه في حالته الحاضرة غيره بالرة في السنة الماضية فهو ذهب شيئا فشيئا وجاء مكانه بالأغذية بدن آخر مع أن الإنسان في الخمسين من عمره يشعر بأنه عين الإنسان في كهولته وشبابه ولهذا يجازى بأعماله السابقة ولا يقال إنه غير فاعلها . وهذه النفس هي التي تدرك وتريد وتحس باللذة والألم ، وليس المخ هو المدرك نفسه لكون المدرك واحدا غير متجزى بالرغم من تعدد عناصر المخ وكثرة أجزائه حتى إن في طبقة القشرية على ما قالوا ألف مليون حجرة وأنه يتغير مع البدن الذي هو من أعضائه فيبلى ويتجدد كسائر الأعضاء فليس هو المدرك الذي لا يتغير وإنما آلة للإدراك فقد شبهوه بالبيان والنفس بالمازف الفنان . فلا شبهة في وجود النفس المعبر عنها «بانا» والتي هي مصدر الإدراك والإرادة ، بل هي أول موجود يتعرفه الإنسان لشدة اتصال الإدراك بها وهي أى النفس والإدراك من جنس واحد غير مادي . أما المادة فبينها وبين الإدراك تناف وتباعد فهي لا تدرك حتى قالوا لا تدرك أيضا أى لا يصل إليها الإدراك لكونهما غير متجانسين .

ومن هنا كان من الفلاسفة من أنكر المادة - وهم متقابلون مع الماديين الذين ينكرون النفس . وإنكار الأولين ليس بأعجب من إنكار الآخرين - قالوا نحن لا نخرج منا ومن شهودنا النفسية فلا مادة وراء الروح ولا شئ غير اعتقادنا الراسخ لحقيقة

المادة ووجودها المستمر المتميز . مثلاً نؤمن بأن الشمس التي نراها كل يوم هي الشمس القديمة ، لكن اعتبار شهوداتنا المتشابهة شهوداً واحداً وهمي ، والسائق إلى ظن أن مشهوداتنا هذه لم يطرأ عليها الانقطاع حتى أنها موجودة أيضاً في غياب حواسنا هو ذلك الوهم .

ومنهم من إنكر النفس والمادة معا . أما نفي المادة فقد عرفته وأما نفي النفس فقد قيل فيها كما قيل في المادة إن حصول أى معنى حقيقى يتوقف على الانطباع مع أنه لا انطباع ناظر إلى أى معنى الجوهر فذبح لا نعرف جوهرها جسماً أو نفساً .

هذا ، وأكثر من نقلنا قولهم من الفلاسفة في مشكلة اتحاد النفس بالبدن هم القائلون بكونهم ما جوهرين متخالفين . ومذهب البعض منهم « كاسينيوزا » و« لينتر » أن الجوهر واحد وأنه لا منافاة بين طبيعتي النفس والبدن . وعلى هذا لا يظن زوال الإشكال إذ ليس من السهل أيضاً فهم تأثير أحد الجوهرين من جنس واحد في الآخر ، قال « كويدر » : « إن ترأى نقل الحركة من جسم إلى آخر [ككرتى بيلاردو] موضعاً لنا ، منشأه اعتيادنا الحاصل من مصادفته في كل مكان » وقال « كانت » : « مسألة كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلة ولا شبهة في أن حلها خارج عن ساحة العلم البشرى » .

وقال « مالبرانش » : « لا الروح تتحد بنفسها مع البدن ولا البدن يتحد مع الروح ولا رابطة بينهما ، والذي يربط أحدهما بالآخر هو الله » وقال : « مادمت لا ترون علاقة رابطة بين حركات أدمغتك وبين الحس الفلانى والفلانى فتبين المراجعة لقدرة لا تصادفونها في هذين الموجودين . فالله هو الذى يعلم ما تحتاج إليه حركات أعضائنا من الأمور ويقدر على صنعها بإرادته جارية على أن توجد تهيجاتى المعينة عند وجود اهتزازات روحية في دماغى ، وبالأعم على أن تكون عوارض الروح والبدن

ميتناظرتين ، ولا تزال تجري . فهذا هو اتحاد الجزئين اللذين رُكِّبنا منهما وهذا ارتباطهما الطبيعي .

وقرب منه، وأبدع ما ذهب إليه « لينتز » من أن اتحاد النفس والبدن مبني على التناسق الأزلي « آرموني بره أنا يلي » فهما متفقان أكثر من أنهما متجددان بمعنى أن الله تعالى قدّر عند خلقهما أن يكونا مستقلين في حركاتهما ومتفقين معا . فلا تأثير من أحدهما في الآخر وإنما توافق تام لا تقل عن توافقهما على تقدير تأثير كل منهما في الآخر واشتراكهما بحيث تنتقل كيفيات أحدهما إلى الآخر كما توهمه جمهور الفلاسفة . ومثله « لينتز » بساعتين تدقان دائما في آن واحد معا وتعلمان الوقت الواحد من غير تأثير أحدهما في الأخرى في هذه المية وإنما صنعهما صانعهما على أن لا يختلفا في سيرهما قيد شمرة .

وهذا القانون الذي قال به « لينتز » أعنى التناسق الأزلي غير مختص بالنفس والبدن بل قانون كبير عنده شامل لجميع أجزاء العالم الفردة^(١) في مناسبة بعضها ببعض فلا تأثير ولا تأثر بينها أصلا لسكون كل منها بسيطا لا روازن لها حتى تدخل منها أشياء وتخرج ، وإنما حصول أثر الواحد « موناد » في الواحد الآخر بتدخل الله^(٢) على معنى أنه تعالى أراد في تنظيم الأشياء أن يراعى الواحد عند تنظيم غيره وأن يراعى غيره عند تنظيمه فيتوازن الجميع . ومن ثمة قال هذا الفيلسوف : « لو أن أحدا اكتشف جميع مطويات واحد « موناد » لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه ، وإلا فكيف يتشكل كل منتظم أعنى حياة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة وكيف توضح

[١] إلا أن هذه الأجزاء الفردة التي يعبر عن كل واحد منها « موناد » ليست أجزاء فردة مادية بل صورية راجعة إلى القوة .

[٢] يذكرني هذا القانون الذي وضعه هذا الفيلسوف الكبير الألماني قول المتكلمين الأشاعرة باستناد الكائنات كلها إلى الله تعالى من غير واسطة فلا تأثير للأشياء بعضها في بعض ولا علية ولا معلولية بينها ، ولعل الفيلسوف أخذها منهم وأوضحه إيضاحا بدعيا .

النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلى ؟ وهذا ما سماه التناسق الأزلى » آرموني
بره أنا بلى » ورجحه على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من نفس العالم السككية المبثمة
لنفوس الوحدات .

أقول والذين قالوا بنفس العالم السككية اختاروها لتتنسج له الوحدة الجامعة لشتات
كثرتة كما تسنت للانسان بنفسه على الرغم من كثرة أجزائه البدنية فيستقل العالم بنفسه
هذه في مشيته المنتظمة . ولم يختره « لينتز » لأن العالم لا يستغنى بنفسه الجامعة
لشتات كثرة أجزائه عن الله كما لم يستغن الانسان . وبعد أن كان الله موجودا فهو
الكافي لتنظيم العالم بالطريق الذى ذكره الفيلسوف أعنى وضع قانون التناسق الأزلى
من غير حاجة إلى القول بنفس العالم السككية التى لا دليل عليها سوى حاجة العالم إلى
الانتظام بين أجزائه .

وقال « داويد هيرم » : كل إنسان يتوهم له نفسا بسيطة متحدة في ذاتها يعبر
عنها بقوله « أنا » مع أن شهواتنا متمايزة قابلة للتفريق ، فكيف يرتبط بعضها مع
بعض ويحصل منها « أنا » المتحد ؟ وتوضيحه أن الذاكرة تعيد لنا خيالات إحساساتنا
الماضية فتتشكل منها سلسلة ، وتدور الذاكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل
الاعتماد وينجر الأمر إلى أن يرى لنا تتابع الأجزاء المتمايزة كأنها ملتصمة الأطراف
بعضها مع بعض ، بمنظر السكل المتصل ، وتمتد السلسلة المركبة من الأجزاء الماضية
والحالية إلى جانب المستقبل أيضا قبل وقوعه ، فاللذة والألم الحاليان كما يرجعنا إلى
أمثالها السابقة يُرياني أيضا ماسيقع منهما بعد الآن . فمع كون « أنا » مجموعة شؤانات
باطنية يُرى بتأثير قوانين الخيلة كأنه جوهر بسيط ، ويرجع اعتقاد أن روى موجودة
أيضا - في حين أنها لم تحس ولم تدرك ولم تشعر بنفسها - إلى اعتقاد إمكان دوام
هذه الحالات .

أقول لقد أبدع هذا الفيلسوف الذى لا ينقص ذكا . الواسع غير هداية الله إلى

الحق ، في تصوير الوجود بل أظهر الوجودات وأبهرها على صورة المدوم . وكنت نقلت قوله هذا من قبل في مقدمة الكتاب (٤١٩ - ٤٢٠ جزء أول) وقلت : فكأن « هيوم » اعتبر « أنا » كالحركة بمعنى القطع المعروفة في كتب المتكلمين والتي لا وجود لها في الخارج . فإن الحركة كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع مقدمه في مؤخره ، وبها يحصل الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وحقيقتها أمر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان . وقد تطلق الحركة على ما يتوهم من الكل المتصل الممتد بين المبدأ والمنتهى وهى الحركة بمعنى القطع . ولا وجود لها في الأعيان لأن المتحرك نسبة إلى المكان الذى تركه وإلى المكان الذى أدركه ، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد .

ثم قلت ويرد على « هيوم » أن في كلامه اعترافاً بوجود الذاكرة التى تنسج من الشهودات سلسلةً حلقاتها ملتصقة الأطراف والتي تبقى بعينيّتها إلى آخر الحياة فتكون الذاكرة هى المعبر عنها « بأنا » عنده إن لم تكن هى الروح^(١) وهو خلاف المفروض على مذهب « هيوم » الذى لا يعترف بوجود أى شيء لكونه حسبانيا مؤسس الحسابية الأخيرة في الغرب .

وواقفه أى « هيوم » على هذا رأى « استوارت ميل » ثم اعترض على نفسه قائلاً : يجب إما أن يكون « أنا » أعنى الروح شيئاً غير سلسلة الإحساسات وإمكان

[١] ويكون نزاعه مع مثبتي الروح نزاعاً لفظياً .

الإحساسات ، أو يُقبلَ كون ما فرض عبارة عن سلسلة الإحساسات قد يشعر بنفسه حال كونه سلسلة !

ومنشأ إنكار « هيوم » معنى « أنا » المتحد وإرجاعه إلى سلسلة الإحساس الخيلة ، كونه من التدريبيين الذين قال عنهم « پول رانه » في المطالب والمذاهب : « إن المذهب التدريبي ينتهى إلى الحسابية اللأدرية » فأصحاب هذا المذهب الصادقون في مبادئهم كالفيلسوف هيوم يشكّون حتى في وجود أنفسهم لعدم ثبوته بالتجربة والملاحظة و « أنفسهم » التى يشكّون في وجودها شاملة لأرواحهم وأبدانهم معاً . يُعلم ذلك مما ذكرنا عنهم في هذا الكتاب وإن كنا اقتصرنا الكلام هنا على الروح التى يقصدها الإنسان إذا قال : « أنا » ، أكثر من غيرها .

أما مذهب « كانت » في هذا المقام فلا يبعد عن مذهب « هيوم » وإن لم يكن هو من الحسابية الأخيرة التى يترجمها « هيوم » بل من معارضى الحسابية إلا أنه غير مقلت من أساس التدريب المنتهى إلى الحسابية وهو من الفكريين « ايده آليست » الذين لا يعترفون بوجود الأشياء في خارج الأذهان لعدم انفعال كيفية اتصال الذهن بالخارج واجتياز الإدراك منه إليه . فعلى هذا الأساس لا يعترف « كانت » بوجود « أنا » أيضاً كما لا يعترف بوجود « لا أنا » أى العالم الخارجى الشامل لبدن الفيلسوف نفسه ، فهو يتفق في النتيجة مع « هيوم » في عدم الاعتراف بوجود الأرواح والأجسام في الخارج ويقول :

« أنا » الذى في وجدانى شأن من الشؤون الذهنية فلا يصح أن ينتقل منه إلى « أنا » ذى الشأن وبحكم بوجوده وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعاً يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور في الذهن لا على أنه موجود في الواقع . فكأن « كانت » لا يسلم بصحة قول « ديكارت » : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » الذى قضى به على الحسابيين الشاكّين ، بسلاحهم أنفسهم أى الشك ،

فيقول « كانت » جوابا عن هذا : إن الشك الذى هو نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين أمرين إنما يحصل فى الذهن فيلزم أن يكون صاحب هذا الإدراك موجودا فى الذهن لا فى الخارج .

وأنا أقول من الطريف جداً أن يسقط « كانت » الفيلسوف الكبير المعروف بتشكيكاته فى أدلة وجود الله العقلية ، إلى درك الشك فى وجود نفسه . ثم أقول إن الفكرة الراسخة فى « كانت » أنه لا يعترف بوجود ما عدا الشؤن والشهودات التى تتصل بها التجربة مباشرة فيعترف بالشأن ولا يعترف بذى الشأن ويعترف بالشهود ولا يعترف بالمشهود ولا الشاهد . هذا هو منشأ اعتراضاته على وجود الله وعلى وجود نفسه فيعترف بالشك وبالإدراك الذى يتضمنه الشك بالإرادة على أن كلا منها حادثة نشهدها ، ولا يعترف بالشاك والمشكوك فيه والمدرک بالكسر والمدرک فالفتح والمريد والمراد بناء على أننا لا نشهد هذه الأمور إلا بقدر أن الشهودات المذكورة المعترف بها تتعلق بها لكن هذا التعلق لما حصل فى الذهن ولم يجاوز إلى الخارج لم يجاوز ما لزم أن تكون متعلقات الشهود موجودة فى الذهن .

ويرد عليه أن الإدراك مثلا الذى هو حادثة تحصل فى الذهن لاشك فى أنه أمر واقعى لا يقتصر على أنه موجود ذهنى وإن كان محل حصوله الذهن وحصوله فى الذهن هو طريق حصوله فى الواقع لأن الإدراك لا يحصل إلا فى الذهن ولا أحق لإسم الوجود الحقيقى من وجود الشئ فى محله اللائق به ، فيصح إذن اعتبار الإدراك الحاصل فى الذهن موجودا عينيا أيضا لا موجودا بالنسبة إلى ذهن المدرک فقط ، وإلا لزم أن لا يكون حصول الإدراك فى الواقع وقد فرضناه واقعا . وناهيك فى لزوم كون الإدراك والتصور أمرا واقعا عندنا وعند « كانت » أنه شأن من الشؤن التى لا موجود فى الواقع عنده غيرها ، بل هو أول الشؤن المجربة للإنسان . فإذا ثبت كون الإدراك أمرا واقعا لزم وجود المدرک أيضا فى الواقع سواء كان هذا المدرک النفس أو الذهن لأن الإدراك

يحتاج ضرورة إلى ما يقوم هو به. وقد أنطق الله « كانت » فاعترف بوجود ذهن من حيث لا يشمر^(١) حين قال : « وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعا يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور في ذهن لا على أنه موجود في الواقع » وإذا كان كل شئ موجودا في ذهن لا في الواقع فأين ذهن وهل هو أيضا في ذهن لا في الواقع ؟ واعترافه بالذهن من حيث لا يشمر اعتراف منه بالمدرک الذي أنكره عندما أنكر « أنا » أعني النفس .

فالذي لا مندوحة لأي مفكر أو بالأصح لأي غير معترف ، عن أن يعترف به : وجود الإدراك في الواقع ووجود المدرک أيضا فيه بضرورة وجود الإدراك . أجل لا يلزم من وجود الإدراك في الواقع وجود المدرک (بالفتح) فيه وإنما يلزم وجوده في ذهن . وكل ما يقال عن الموجود الذهني مقابلاً للموجود المعيني فهو عائد إلى المدرکات (بالفتح) لا إلى الإدراك والمدرک (بالكسر) « فأنا » المدرک (بالكسر) موجود في الواقع دائماً مع الإدراك كما قال « ديكارت » : « أدرك فأنا موجود » و « أنا » المدرک (بالفتح) موجود في ذهن^(٢) إلا أن « كانت » التبس عليه المدرک والمدرک فظن أن « أنا » المدرک بالكسر لا يوجد إلا في ذهن مثل « أنا » المدرک بالفتح وكان غلطه هذا الفاحش وكذا غلطه الأخش في ظن كون الإدراك موجودا في ذهن فقط كما نهينا عليه من قبل أيضا لا موجودا في الواقع ، انتقام العقل منه جزاء انتقاده العقل المحض في كتابه المسمى به . وإن أرجوا الدقة الزائدة من القارئ في فهم أمثال هذه النقاط .

[١] مع أنه ليس من نوع الشؤون ولا الشهود .

[٢] وليس معنى قولنا هذا أن المدرک (بالفتح) لا يكون موجودا في الخارج بل إن كان موجودا فيه فلا يكون ذلك لاستلزام وجود الإدراك وجوده فيه كما استلزام وجود المدرک (بالكسر) ومنشأ الفرق بين المدرک والمدرک في هذه المسألة أن المدرک بالكسر الذي لا وجود له في الخارج بل في ذهن فقط لا يكون صاحب الإدراك الذي هو أمر واقعي .

وهذا كلام هام في الدفاع عن قول ديكارت القيم : أشك فأدرك فأنا موجود ...
كلام عن إدراك الإنسان الموجود في ذهنه وفي الواقع معا واستلزامه وجود
المدرَك أيضا في الواقع . أما الإدراك العظيم الذى نشاهده في شؤون العالم والذى هو
دليلنا الموصل في دليل العلة الغائية إلى صانع العالم العلى الكبير الخبير ، فوجوده في الواقع
ووجود مدركه (بالكسر) سبحانه وتعالى أظهر من وجود الإدراك الخاص بالإنسان
في الواقع ووجود مدركه (بالكسر) فيه . إذ لا محل لاحتمال أن يكون ذلك الإدراك
العظيم المشهود محمول الذهن الإنسانى فقط من غير وجوده في الواقع كما في الإدراك
الأول فيتردد في استلزامه لوجود مدركه (بالكسر) في الواقع بناء على الغلط المذكور
الناتئ من التباس المدرَك والمدرَك على المتردد .

لكن الفيلسوف « كانت » كما يشهد العالم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالمشهود
أى العالم ومن أجل هذا لا يستدل على وجود الله من وجود العالم ، فكذلك يشهد
نظام العالم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالنظام المشهود ولا بالإدراك العظيم الذى دلّ
عليه هذا النظام حتى يعترف بواسطة وجود النظام بوجود الناظم وبواسطة الإدراك
بوجود صاحب الإدراك جل شأنه .. فيسدُّ على وجهه أبواب الاستدلال على وجود الله
من طريق العقل النظرى .

هذا ما يرد على « كانت » من ناحية كونه تدريبييا يعترف بالشؤون من غير اعتراف
بذويها . وما يرد عليه من ناحية كونه فكريا قائلا بكون العالم محمول إدراكنا
أنه إن كان للعالم وجود فليس الله موجوده ومنشئه وإنما منشئه الإنسان بإدراكه ،
ألم يقل هكذا فهتف به عقلاء الغرب والشرق الجدد !!

ونحن على الرغم من عظمة مركز هذا الفيلسوف عند المثقفين المصريين نعدالسد
الذى أقامه بين عقله النظرى وبين الاعتراف بوجود الله الواجب الوجود والذى هو
من آثار قدرة الله وحكمته اللتين بهما يُضل من يشاء ويهتدى من يشاء ، عيبا على الرجل

مفتعلبا على عظمة مركزه . فليُنظر المفتونون منا بالغرب وبمقول علمائه كيف تضل هذه المقول البعيدة النظر في أمور الدنيا فتقف جامدة ولا تتقدم خطوة فيما لم يأذن به الله أن تصل إليه من المسائل الإلهية ؟ فعلمناؤهم الماديون تملكون حالتهم في الجلود على المحسوس من غير اعتراف بما وراءه ، وعلمناؤهم المعنويون ليسوا خيرا من ماديهم لكونهم مصابين بما أصيبوا به من داء التجربة التي أصبحت غلا على عقولهم بدلا من أن تكون عوناً ودليلاً . فإذا كان الماديون أنكروا ما وراء المحسوس وخطوا من قيمة العقل وإدراكه فالمعنويون قصرُوا عنايتهم على الإدراك وأنكروا ما وراءه فأنكروا المحسوس ، بل أنكروا المدرك والمدرك في خارج الإدراك .

وهنا انتهينا عن أقوال منكرى النفس والمادة وتمحيصها . والقائلون بوجودهما حاثرون في إيضاح كيفية اتصال النفس بالبدن واتحادهما ، ودورها في البدن ليس كدور الربان في سفينته بل أشد اتصالاً منه بها كما قال « ديكارت » . وبمضهم يرجع القول بأن البدن في النفس على القول بأن النفس في البدن لأنه تحت تأثيرها . وعلماء الإسلام المتكلمون يقوون عند إفادة هذا المعنى إن اتصال الروح بالبدن اتصال تدير وتصرف لا اتصال الحال بالحال . ويقول بعض الفلاسفة بتأثير كل من الطرفين في الآخر ، والبعض الآخر بعدم التأثير من الطرفين ، ومنهم الفيلسوف « ليبنتز » الذي ذكرنا مذهبه في شكل القانون العام المسمى بالتناسق الأزلي . وكل من هذه الأقوال والمذاهب لا يمد إيضاحاً لاتحاد النفس والبدن أى اشتراكهما بحيث تحصل من هذين الأمرين المتباعدى الماهية جدا وحدة شخصية بسببها لا يميز من يشير إليهما بينهما .

وقال « سنت أوجوستن » : « يعترف العلماء بمعجزهم عن إيضاح اتصال النفس بالبدن ، فالإنسان كالجوهر الثالث المركب من الجوهرين المتخالفين .

وقال « ديكارت » : « لا يكلمنا عن قدرة الروح غير الجسمانية على تحريك الجسم ، أى استدلال أو تمثيل مستخرج من الأشياء ، إلا أن تجاربنا البديهية تُريناها

كل يوم ظاهرة وواقعة . فينبغي أن نفهم جيدا أن هذه من الأمور المألومة بالذات وأنه متى حاولنا إيضاحها تنتهى إلى إغلاق المسألة .

وقال « لينتز » : « كنت أظن أنى دخلت الباب لما قررت ماهية الجوهر ، لكنى أصبحت كأنى وقعت فى البحر عند ما خضت التفكير فى اتحاد النفس مع البدن لأنى لا أجد واسطة لإيضاح أنه كيف يكون ممكنا إيصال البدن شيئا إلى النفس أو النفس شيئا إلى البدن ، وكيف تكون صلة جوهر بجوهر آخر مخلوق بحيث يجرى بينهما التبليغ والتبلغ ؟ ثم راجع الفيلسوف فى إيضاح هذا الاتحاد قانون التناسق الأزلى كما سبق بيانه وتمثيله بساعتين صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا فى سيرهما قيد شجرة ! لكن الاتفاق غير الاتحاد .

وقال « أولز » : « الاتحاد الصميمى بين البدن والنفس ، الذى هو كنه الإنسان لا يزال يبق فى الفلسفة منهجا غير قابل للإيضاح .

وقال « دوبووا رايوند » : « ما القوة وما المادة وكيف يكون الإدراك ؟ كل ذلك معنى لم يحل . والحل الوحيد للمذهب الطبيعى : لا أدرى ! » .

هذه أقوال علماء الغرب فى أقرب مسألة إلى الإنسان ، فقد رأيتهم لا يفترّون بعلومهم ، بل لا يقيمون لها مثقال خردلة من الوزن . وإنى أطنبت شيئا فى بيان الحدود التى ذكروها لعلومهم كى يراها جهال الشرق المصريون الذين طاشوا تبجحا بتلك العلوم التى ليست لهم فتحدّوا رسل الله وأديانهم ومعجزاتهم ... يروها فيستحيوا . ولأذكر مرة ثانية شدة إعجابى بقول « هيوم » الفيلسوف الحسابى المعروف : « إن تعلم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية » ولنقرأ مع القراء مرة ثانية قول عالم الشرق وأظنه الزمخشري :

العلم للرحمن جل جلاله وسواه فى جهالاته يتنعم
ما للتراب وللعلوم وإنما يسمى ليعلم أنه لا يعلم

وقوله « ما للتراب والعلوم » يشير إلى غموض مسألة اتحاد النفس الناطقة مع البدن الذى ليس شأنه الإدراك .

* * *

نعود إلى ما كنا فيه من دليل العلة الغائية على وجود الله .

ومن أهم دلائل العلة الغائية ما يسمونه السوق الطبيعي الذى يسود قانونه فى الحيوانات والذى يعزوه منكرو العلل الغائية إلى التعليم والتعلم التابعين للذكاء ، لكن القضاة مثلا مع كونها أغبى الحيوانات تنشئ لنفسها فى الماء بيتا وطرقا وأسدادا . وقد أخذ بعض الناس أفراخا منها ونشأها فى بُعد عن آبائها وأمهاتها وجعلها فى قفص لثلاث تحتاج إلى إنشاء البيوت ، ثم لما وضعها فى الماء عادت إلى الإنشاء فن علمها ذلك ؟ وهى لا تظهر قدرة فى غير هذا الفعل . فالسوق الطبيعي يكون أثره خصوصا ويكون أثر الذكاء والتعليم عموما . فالقضاة التى تبنى بيتها والطيائر التى يبنى عشه يعملان بسوق طبيعى لكن السكاب يتبع صاحبه بالذكاء والتعليم .

ويقال أيضا لمنكرى السوق الطبيعي : من علم الطير الإكباب على بيضها لتدفئتها اللازمة للإفراخ ، ومن أخبرها أن البيض تفرخ إن أكبت عليها خمسة عشر يوما ؟ وهو فعل متعب جدا لا تحتمله لو لم يدفعها إليه دافع فطرى . وتعلمه بالميول الإرثية المنتقلة إليها من أسلافها يذهب بالإشكال إلى الماضى البعيد ولا يحله ، إذ يقال فن علم الأول ؟ ثم كيف تحل المسائل المتعلقة بتشكيل الفرخة فى جوف البيضة وهل البيضة أيضا تعمل على طريق الوراثة ؟ فن ألقى البذر فى وسطها ومن أنشأ منه مخلوقا من نوع الأب والأم وهما له غذاءه من « الألبومين » ليتغذى به ما بقى فيها ولا يتعجل الخروج منها لكونه ضعيفا لا يعيش فى الخارج ؟ حتى إذا تم تشككه وانفجر جناحه ورجلاه وارتفع رأسه من صدره فهذا أوان خروجه من سجنه ، فعنده ينقر جدار السجن ويخرج منه ، فن علمه ذلك ؟ فهذه حادثة الفطرة البسيطة البليغة . نخالق العالم الأعظم

أعطى الجنين من القوانين ما يحفظه والذي يجري في الكائنات من الأجزاء الفردية إلى الأجرام العلوية كله مثل هذه الحادثة لا أصغر منها ولا أكبر ولا أدل على قضاء حاجتنا العلمية .

لصاحب البصر ، كما قال « بول ثرانه » أن يكتب مجلدا ضخما في بصيرة الطبيعة أما معنى مقصود غير المصادفة المجردة ؟ في كون أعجز الأنواع الحيوانية عن الدفاع عن نفسها أكثرها معرضا لخطر الموت ، أكثرها تناسلا وتوالدا كالدجاج والحمام وكون سباع الطيور عُقما بالنسبة إليهما ، أما مقصد في تزيين المخلوقات المحرومة من قوة الدفاع بأنواع الجمال الجاذب وفي كوننا محبوبين على شفقة ومحبة زائدين للأطفال التي لو تركت على حالها بعد ولادتها من غير مساعدة منا لما عاشت يوما أو يومين ؟^(١)

أما النحل فهو كما قال « غاستون بونيه » من أعضاء الأكاديمية الفرنسية تمثل أفضل نموذج لقوانين دولة اشتراكية ، وليس فيها محبة ولا صداقة ولا رحمة ولا مواساة .. يضحى بكل شيء لمصلحة الهيئة الاجتماعية وإدامتها بالسمى الدائم : فلا حكومة ولا رئيس ، وإنما فيها أمن وانتظام وإطاعة من غير تابعة . فالأمة تطيع إطاعة مطلقة لأوامر تصدر من لجنة الإدارة وتبديل على حسب المعلومات التي تجي بها الطائفة المرسلة للكشف في كل صباح ، والأفراد التي تُبعث بأمر معين تمتثل له حرفيا . فإن بُعثت للبحث عن حوض ماء فلا يكون منها أدنى التفات إلى المواد العسلية ولو رُشّت على

[١] تذكرت هنا ما فاتني ذكره في الفصل الثاني عند الكلام على نظرية « دارون » وهو أن ولد الإنسان لا يقدر على المشي قبل مضي عام أو أكثر على ولادته وبدوم عجزه عن قضاء حاجاته بنفسه فيحتاج إلى المساعدة والحضانة مدة سنتين ، في حين أن ولد القرد يمضي يوم ولد ويستغنى عن المعاونة بعد أيام قليلة . وذلك مزية كان اللازم أن يرثها الإنسان من سلالة القرد بمقتضى قانون الوراثة والانتخاب الطبيعي .

طريقها رشا . فدستور مملكة خليات النحل غاية كمال لمذهب الاشتراكيين قد تحققت فعلا .

وفي كتاب « الأفكار والمقائد » للفياسوف « جوستاف لوبون » أن بعض الحشرات على ما ذكره « بلانشار » و « فابر » من علماء العلم الطبيعي ، إذا قربت ولادتها وكانت أولادها الصغار لا تتغذى إلا بلحم طرى ، لا تقتل صيدها بل تجمله مفلوجا بضربة شوكة . وهذه عملية تصيب على العالم بلم التشریح ، فن علمها ذلك ؟ وفي ذلك الكتاب أيضا « أن الأفعال التي تصدر من حشرات البسطن المنوعة بدون أى نوع من أنواع الشعور لا تنطبق على أى صفة أوماهية للضرورة الميكانيكية . وهي تتبدل وتتوحد على حسب الحاجات اليومية ، فترى أشبه شئ بما يقع تحت إشراف عقل يختلف اختلافا شديدا عن عقولنا ويكون أكثر منها أسنا من الخطاء » . وفيه أيضا « أن النطق البيولوجي الذي ابتدعناه لا يُعدّ إضاحا البتة ولكنه على الأقل يتضمن فائدة القول بلزوم إنقاذ أفعال الحيوانات من دائرة شمول هذه القوى العمياء التي يسمون لدفعها فيها » .

وقال « شارل ريشه » « إنى مقتنع مطلقا بعدم إمكان أطراح الملل الفائية عن علم التشریح وعلم الحيوانات وعلم وظائف الأعضاء . وإنى عند ما أرى الوسائط الدقيقة القوية التي أعددتها الطبيعة لبقاء النوع ، لأستطيع أن أفرض كون هذه الميكانيزمات التي هي في غاية الانتظام والاتزان آثار مصادفة ، بل أرى فيها إرادة مقررّة كالإفرض الخفى الذي يتضمن السعى من وراء الحصول على نتيجة معينة » .

إن الفكر البشرى إن يبرح التفتيش عن معاني المناظر النصوبة أمام الأعين . فتأويل المطابقات المشهودة في الطبيعة بإرجاعها إلى الأفعال المتنوعة للحجرات الفلانية وإلى خواص العناصر أو إقامة شرائط الوجود مقام الملل الفائية تملصا من الاعتراف بها كما يفعله أصحاب الفلسفة الإثباتية قائلين : « لابقاء لأى موجود بدون شرائط

تجمله ممكننا ، فهو يوجد عند حصولها ، فتوافق الأعضاء مع الوظائف شرط ضرورى لوجود أى موجود ، لا علامة لوجود صنعة تدبره وتعيّنه إلى أن يوجد » - لا يمكن فى إثبات عدم كون هذه الميكانيزمات آثار صنعة موجهة إلى مقاصد مخصوصة . أجل ، قيام شرائط الوجود لازم لوجود الموجود ولكن من الذى يقيمها ؟ فهى غير مضافية للغائية بل مستلزمة لها لأنها هى التى تُجلى الغائية .

ثم إن لفظ « السوق الطبيعى » غير مطابق لتام الحقيقة ، ففيه شائبة إنكار الغائية باعتبار وصف السوق بالطبيعى الذى يتم على عدم وجود السائق^(١) وإن كان الاعتراف بالسوق اعترافاً بالسائق أيضاً ، وإلا فكيف تكتسب المادة العاطلة شكل النبات والحيوان والإنسان وكيف تحصل منها هذه الأعضاء التى تقوم الوجود الحى وتحافظ على حياته مدة طويلة ؟ ثم كيف تحدث المادة العاطلة فى نفسها فكرة إنشاء الأجهزة التى تجعل ذلك الوجود الحى فى مناسبة دائمة مع أشياء تغايره ، وبأى مصادفة غريبة تشكّلت هذه الأجهزة لتأسيس مناسبة الحواس بالأشياء ونيطت بدماع يأمر وحده ويدرك ويفكر ، لماذا وقعت هذه التشكلات بهذا الحد من الإجابة والإفئان ولماذا لم يظهر العالم فى شكل مجموعة أغلاط ؟ والجواب على جملة هذه الأسئلة بقانون الاصطفاء الطبيعى جواب مشوب أيضاً بالتسليم بورود الاعتراض لكونه فراراً من تعبير إلى تعبير واستلزام الاصطفاء - لكونه نسبة بين المنتسبين - وجود المصطفى كما يستلزم وجود المصطفى والاصطفاء محال بدون اجتماع هذين الطرفين . لكن الاصطفاء الطبيعى يقصد به وقوع الاصطفاء بدون مصطفى وهو المحال الذى ذكرناه والطبيعى صفة تتناقض مع موصوفها فى تعبيرى « السوق الطبيعى » و « الاصطفاء الطبيعى » فإن كان

[١] ولذا لم يجب هذا اللفظ « جوستاف لوبون » ببدله إلى « المنطق البيولوجي » كما سبق قريباً .

اصطفاء أو سوقا فلا يكون طبيعيا أى من غير فاعل وإن كان طبيعيا أى من غير فاعل
فلا يكون اصطفاء أو سوقا .

فالحق أن ملاحظة الماديين والطبيين والإثباتيين ، وإن شئت فقل الوضعيين
في اضطراب عظيم من القول عند تفهيم الإله الخالق لهذا العالم المشهود ، فهم يقولون
نحن لا نعرف بوجود إله لا تصل إليه حواسنا وتجاربنا . والحال أنه يفادى به العالم
المحسوس بجميع أجزائه من أكبر كبارها إلى أصغر صغارها ، بوجودها المحتاج إلى
الموجد ونظامها المتوقف على الناظم ، وباستمرار ما يستمر منها المحتاج إلى المسك المبني
وبتغيير ما يتغير منها الدال على وجود الغير لأن كل حادثة لابد لها من علة . فإذا أراد
الملاحظ أن يقول بصفاعات لا صانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه لسانه
وكذبه نفسه فيقول السوق الطبيعى أو الاصطفاء الطبيعى أو الانتخاب الطبيعى
أو التكل الطبيعى أو القوانين الطبيعية . ومن أين للطبيعة بمعنى طبيعة المادة المجردة
من كل ما يديرها ويدبرها ، السوق والاصطفاء والانتخاب والتكل والقانون التى
ينبىء عن السائق والناخب والمصطفى والمكمل وواضع القانون ؟ حتى إن إمام
الملاحظة المتأخرين « بوختر » لألمانى تنبّه لبعض هذه المناقضات فقال فى الفصل الثامن
من كتابه « القوة والمادة » : « إن تعبيرهم بالقوانين الطبيعية ليس على حقيقته وإنما هو
كناية عن الضرورات التى تربط الأشياء والحادثات ببعضها ببعض وعن خواص المادة
وحركاتها » وما ذكره من الضرورة فهى ضرورة الحق الذى لم يكن فى جانب الملاحظة
فيضطروهم فى تفسير الكائنات إلى التكل بكلمات تناقض مذهبهم وتنقضه . أما بيانه
لتلك الضرورة بالى تربط الأشياء ببعضها ببعض إلى آخره فلا يدفع الإشكال عنه
لأن الربط والخاصة والحركة تحتاج إلى فاعل رابط ومخصص ومحرك كما يحتاج القانون
إلى واضعه . وتمام ردون حركات المادة وتقلباتها إلى حركات ميكانيكية ليستغنوا
عن مؤثر تلك الحركات والتقلبات لكنك قد عرفت فيما سبق أن الحركات الميكانيكية

إن ظهرت بمظهر حركات . مستغنية عن الفاعل المؤثر فهي في الحقيقة أحوج إلى المحرك من سائر أنواع الحركة لاحتياجها إلى مخترع الماكينة وصانها ومديرها الذي يحدث فيها الحركة الأولى . فإن احتاج غيرها إلى فاعل واحد وهو المحرك فهي تحتاج إلى ثلاثة فاعلين

فصفوة القول أن أبواب التعبير مسدودة على السنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم إلا تعبيراً واحداً يكون بكلمة « المصادفة » كلمة العجز عن إيضاح ما وقع في الكون وما يقع . فليس من حقهم ومن مصلحتهم أن يستعملوا غير هذه الكلمة وغير هذا التعبير . إلا أنهم كلما أحسوا بقصور هذه الكلمة وعجزها الذين لا يُكتفى إزاء نظام العالم المشحون بالمعاني الدقيقة والأمرار العميقة لاسيا الكائنات الحية فلجأوا إلى كلمات وتعبيرات أخرى يرمون بها إلى إيضاح ذلك النظام وتأويله مع الاهتمام بتزييله عن سماء دقته وتطين شموه بطين المادية العادية ، لا ينقاد لهم الرمي فتفضحهم العبارات وتنعكس عليهم الكلمات ؛ ففي حين أن « كانت » يقول : « يود رجل الخير أن يكون الله موجودا » يتمنى أولئك الملاحدة أن لا يكون الله موجودا بالرغم من كل ما يدل على وجوده دلالة لا قبل لهم بإنكارها . وإذا قيل لهم من الذي بنى السموات والأرض وجعل الليل والنهار آيتين فحأ آية الليل وجعل آية النهار مبصرة ، ومن مالك هذا الكون الفخم المتصرف فيه والمهيمن عليه وفاعل هذه الأفعال التي يتضمنها ؟ فإذا قيل لهم هكذا وشق 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

[١] كما قال « أرسطو » في دليل المحرك الأول باستعالة كون الشيء فاعلا ومفعلا معا بالنسبة إلى فعل واحد بعينه .

السموات هو السماوات نفسها وباني الأرض هو الأرض فكأنهما موجودتان قبل وجودهما لبناء أنفسهما فمعنى قولهم إذن « فعملتها الطبيعة » الذي ينشأ عن وجود الفاعل مع كونه غير موجود، أن فاعلها عدم الفاعل ! فهم ينفون الله وفعله في الكائنات ويمترفون بفعل الطبيعة أى 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 المادى والعلم » قال : « إن الموسيو « فلورانس » لفت بحق إلى المغالاة لحد أن تجعل الطبيعة التي كانت عبارة عن لفظ شخصاً موجوداً فيُظن أولاً أنه يُتكلم بكلام من قبيل المجاز والاستعارة ثم يُجمل هذا المجاز والاستعارة فكراً ومذهباً بالتدريج فيُمرى إلى الطبيعة الميل والإرادة والدوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسمي فيُعظم شأن الطبيعة بين أصحاب الأفكار المادية وتُثري بصفات مغتصبة من الله .

« يتحدثنا « بوخر » الذي هو أحسن مادی إيقاني لهذا الزمان عن فعل الطبيعة في حصول الموجودات المصنوعة في حين أنه يراه منافياً لخطه الخلق والتكوين من عند الله ويحدثنا هذا الرجل الواقف على آخر دُور الاستحضار الكبيرة للكائنات عن أن الطبيعة تأبى قبول شيء مصنوع دفعة وإنما يقبل ما يولد ويتكامل وسيحدثنا في نقطة من كلامه بشأن جرثومة العين الموجودة في الحيوانات المعنى بفار « ماموت » عن اندفاع الشكل الموجود قدما في الطبيعة ليفتح طريقاً لنفسه من دون مراعاة خطه ومقصد . لكن هذه الطبيعة المعطية للمادة اندفاع الشكل الموجود منذ القدم يلزم أن تكون شيئاً غير المادة لكونها تدبرها وتمطيها نية دائمة أن لم تعطها عقلاً . وقد قال « مولسكوت » في خطبة ألقاها عند افتتاح دروسها في « تورين » : لا تحسبوني أعمى لحد أن أبخل بالقصد على الطبيعة .

« وهذه التخبطات اللسانية اللامنطقية التي تسفر عن مشكلات المذهب الطبيعي أذيمت وأعلفت بأسلوب شديد من جانب الكيميائي الشهير « شورول » وقيل بحق :

« نحن لا نفهم الفكرة الزائفة للذين قالوا بالطبيعة محاولة إخراج الله والحكمة الإلهية من اللغة . وليس الله بموجود يتصف بالصفات الإلهية كالقوة الخالقة والقوة الحارسة وكالبصيرة وربما كالفضل والكرم ، والحاصل أن الله يتصف بصفات الله ولا يكون إياه .

« كلا ، إن الطبيعة ليست بالقدرة الخفية المنتشرة في الأشياء ، بل إنها الله نفسه أو عبارة عن صنم موهوم ، عن مفهوم مجرد ، عن كلمة ، وليس لها وجود حقيق ، فيجب أن يفهم هكذا . ومع ذلك فمن الواقع كثيرا توسيطهم لهذا الله الميكانيكي [بمعنى الطبيعة] في الأحوال المشكلة لحل مسائل لا تقبل الحل بالملل المادية . فإن أحببت المدرسة المادية أن تكون صادقة في فكرة الأصول التجريبية فعليها أن تدع هذا الإله الهين [الطبيعة] الذي ينطوى على أمور كثيرة مبهمة ويكون جنة دون كثير من المصادرة على المطلوب »

أقول هذا الكلام المنقول في « اضمحلال مذهب الماديين » عن كتاب العالم الفرنسى « كارو » مهم جدا من ناحية النص على عدم وجود ما يسمى بالطبيعة ويذكر في عبارات الذين يأبون جهد طاقهم أن يترفوا بوجود الله ويمزوا الأفعال الكونية إليه . ومهم جدا أيضا من ناحية إراءة التناقض الواضح الفاضح في إنكارهم الملل الغائيه والقصد والإرادة في نظام العالم ثم اعترافهم بالملل والإرادة والذوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسعى والنية على أن يكون كل ذلك معزوا إلى الطبيعة التى لا وجود لها غير اللفظ الموه .

فانظر سخافة عقول الملاحدة حيث أنكروا نسبة إيجاد الكون وتنظيمه إلى الله ثم نسبوه إلى الطبيعة فإن أنكروا وجود الله لأنهم لم يروه فلم يروا الطبيعة أيضا والله موجود ولو بأدلة يعتمد عليها المؤمنون ولا دليل على وجود الطبيعة أصلا . فالظاهر أنهم ينكرون صلة الكون بالله ويدعون بدلا منها صلته بالطبيعة لا لأن الطبيعة أحق من الله أن

تكون موجودة وأن تكون صانعة العالم بل لأنهم رأوا العالم ورأوا فيه آثارا وأفعالا منتظمة ولم يروا الفاعل المؤثر الناظم فقالوا لا حاجة إليه لأن العالم وما يتضمنه من الآثار والأفعال والانتظام موجود مفروق عن مسألة وجوده سواء قالوا بوجود الفاعل الناظم أو عدم وجوده ولا ينعدم العالم وانتظامه إن لم يقولوا بوجود الله كما يعتقد المؤمنون وفعلوا قالوا بعدم وجود الله أى بعدم وجود الصانع للعالم ، فلم ينعدم العالم . لكنهم لم يفكروا في أن القول بعدم وجود الله ليس عدم وجود الله حقيقة حتى يترتب على الأول ما يترتب على الثاني ، فكأنه ثبت بهذا الشكل الجنوني عدم وجود الله ؛ كما لم يفكروا أن الفعل بدون الفاعل والنظام بدون الناظم محال ولم يتعبوا أذهانهم بمثل هذه الأفكار إذ كان مطمئح أنظارهم الكون نفسه ليتمتموا به لا المكون كما أن كل من وجد في طريقه مالا لا يفتش عما إذا كان له مالك بل يروقه احتمال عدم المالك فيأخذه حراما أو حلالا ما لم يكن ممن يتقيد بالحلال والحرام .

فقولهم بالطبيعة بدلا من الله معناه استغناء العالم عنهم عن الصانع لا أن الطبيعة أولى بصنعه وأقدر لأنهم لا يجهلون كونها اسما من غير مسمى مهما جهلوا ما ذكرنا آنفا من الأمور الدقيقة الملتبسة عليهم ، ولا يجهلون أيضا استحالة إسناد الفعل إلى الفاعل المعلوم مهما جهلوا استحالة استغناء الفعل عن الفاعل . وكان إنكارهم لوجود الله على الرغم من أنه موجود إنكاراً لما ينسب إليه المؤمنون من خلق السماوات والأرض وإكباراً لهذه الأفعال أن تتعلق بها قدرة كائنة قدرة من كانت ، ثم نسبوا تلك الأفعال إلى ما لا وجود له أعنى الطبيعة . فهل يتصور أنهم أكبروها من أن تتعلق بها قدرة الموجود ولو بالنظر إلى بعض العقائد فنسبوها إلى قدرة المعلوم المعلوم؟ ولا يقال فرق بين صدور تلك الأفعال من الله بطريق الخلق الذى يحصل ما يحصل به دفعة وبين صدورها من الطبيعة في أزمنة طويلة ، لأنى أقول صدور الفعل من المعلوم في مدة أبعد من صدوره في الحال من الموجود مهما طالت المدة ومهما عظم الفعل .

فيبين من كل هذا أن إسنادهم الكائنات إلى الطبيعة معناه أنه لا فاعل لها وأنها مصنوعة من نفسها^(١) كما يشهدونه ، من غير صانع ولها من طول الزمان مساعد لا يستهان به . فالعالم يكفيه وجوده الشهود ويفنيه عن وجود موجد له غير مشهود سواء كان الله ذلك الموجد أو الطبيعة .

هذا هو التحليل الدقيق لعقلية الملاحدة الحقيقية التي يرونها أسهل عليهم من الاعتراف بوجود ما لا يحس وجوده من صانع الكون وناظمه وأسلم من كافة التدقيق الزائد وأوفق للواقع المشهود، وهذه العقلية تلتخص في إسناد العالم إلى نفسه . ولعلاقة لتحليلنا هذا بعقلية الذين يستعملون لفظ الطبيعة جزافا في عباراتهم من الكتاب المصريين منا من غير تثبت في فهم مغزى هذا اللفظ غير التقليد لأسلوب الكتابة السائد في الغرب بتدبير ملاحدة الطبيعيين والمقتفين بآثارهم من أصحاب الفلسفة الوضعية . لكن نظرية إسناد العالم إلى نفسه الذي قال به الملاحدة زاعمين أنه أولى من إسناده إلى فاعل مجهول الوجود أى الله أو معلوم عدم أى الطبيعة بديهية البطلان وإن خفى عليهم ، لأن وجود كل شيء في العالم بنفسه من غير موجد يستلزم كون كل شيء واجب الوجود ، إذ لو وجد مع جواز عدم وجوده لزم الرجحان من غير مرجح الذي يتضمن التناقض ، وإن وجد ولم يجوز عدم وجوده لزم أن يكون وجوده واجبا وهو يتناقض كل التناقض مع مذهب المصادفة الذي قالوا به . وجد غريب أن يكون الملاحدة الذين لا يمترون بوجود واحد واجب الوجود ، قائلين بوجوب وجود كل شيء من حيث لا يشعرون . ورأس كل خطيئة لهم عدم استعمال عقولهم حاصرين كل العناية في الحواس التي لا ترى الأباطيل ذات الأعماق . وكان يشغل بالي الغيبة بعد الغيبة ما نراه في القرآن

[١] فعنى الطبيعة إذن التي يزعمون لايتها الفاعلية للأشياء طبيعة الأشياء نفسها كأن طبيعة كل موجود في العالم تنفص كونه موجودا بنفسه من غير حاجة إلى الموجد فبرد عليه ما سنورده .

الحكيم من أنه يكافح الشركين ويشدد في تعنيفهم ما لا يكافح غيرهم من الكفرة مثل الملاحدة الذين أصبحوا خطراً على الأديان في الأعصر الأخيرة أكثر من الشركين ، فإذا هم أى الملاحدة عند النظر الدقيق أشد الناس إشراكاً بالله ، لأنهم في قولهم بوجود كل شيء في العالم بنفسه من غير موجد ، يكونون قد اعتبروا كل شيء في العالم واجب الوجود وجعلوا لله شركاء بعدد كل موجود . ومن ناحية أخرى كان الإشراف بالله تعالى على درجاته متفاوتة العلمية والعملية الجليلة والخفية هو منشأ فساد المجتمع وانحطاط الأخلاق وانقراض الأمم ، حين كان كمال الحرية التي بها يصمد الإنسان إلى أسنى مراتب الإنسانية ، في أن لا يعبد إلا الله في جميع حالاته .

وإن أجد في قوله تعالى (يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فأياي فاعبدون) دلالة على أن الإنسان لا يكون حرّاً بتمام معنى الكلمة عزيز النفس وأبها عن كل مذلة وهوان قد يلحقه من نواح شتى فتسبب له الضعف والاستكانة ، إلا إذا كان عبداً لله وحده . وتلك النواحي مفصلة في الآية الأخرى أعني قوله تعالى (قل إن كان آبؤكم وأبنائكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فمبصوا حتى يأتي الله بأمره) والآيتان لاسيما الأولى تتضمن الإشارة خاصة إلى ضعف واستكانة قد يأتیان الإنسان من رابطة الوطنية التي تمد في زماننا أفضل الروابط وأشرفها .

نعود إلى ما كنا فيه : وقد ثبت جلياً أن منشئ الكائنات وناظمها ليس هو الطبيعية وليس الكائنات أنفسها وتبين أن دليل العلة الغائية لوجود الله البارزة في الكائنات على الرغم من تجلده الملاحدة في إنكارها ، قد أقض مضاجعهم وأقلق أفئدتهم وذهبت بالسنتهم إلى أسماء جوفاء لا تنفي من الحق شيئاً كالطبيعة أو تناقضهم في دلالاتها وتمترف بما لا تعترفون به كالسوق الطبيعي والميل الطبيعي والانتخاب الطبيعي والقوانين الطبيعية . ومهما اضطرب الملاحدة وعمهوا في غيهم وسدوا سبل التفكير على عقولهم

فلا يستطيعون أن يسدّوها على عقول غيرهم إذ من المقول جدا والموافق للمسلم كل الموافقة أن يسائل الإنسان إذا فكر في وجود قدرة عاقلة^(١) مع وجود هذه الكائنات: هل هناك علامة التدبير والتنظيم وأنها كوّنت على خطة ترشح منها نوايا مكوّنها؟ فعند ما جزم الفكر بوجود تلك العلامات ، ولا شك في أنها موجودة ، يجزم معها بوجود علّتها « العاقلة » .

وبهذه المطالعة أصر 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 يمل من أجزاء الكائنات فغلّبوه وإن كان قليلا ، على ما يمل وإن كان غالبا ، فأنكروا

[١] يهمني أن أنبه القارئ العزيز إلى أننا نحن المسلمين لا نسمي الله بأي اسم ولا نصفه بأي وصف يوم ما لا يليق بجزته وكبرياته مهما كان ذلك الاسم أو الوصف ممدوحا فيا بيننا . وقد ذكر علماء الإسلام من ذلك (المارف) لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقته غفلة ، و (الفقيه) لأن الفقه فهم غرض التكلم من كلامه ، وهو مشعر بسابقة الجهل ، و (العاقل) لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل بمعنى الحجر ، و (القطن) لأن القطناة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ، و (الطبيب) لأن الطب علم مأخوذ من التجارب . ويلزم أن لا تجوز أيضا تسميته (بالعله) كتعبير علماء الغرب الموحدين عن الله (بالعله الأولى) لأن العله كثيرا ما تطلق على ما يؤثر في معلوله من غير إرادة منه . لكنني لم أتكلّف في هذا الكتاب بتمام الاجتناب والاحترام من مجاراتهم في بعض التعبيرات ، لأن المقصود من تأليفه حاجة الملاحدة المنكرين لوجود الله فلنثبت أولا وجوده بأي اسم كان ، ولنعذرني القراء على ذلك ولا سيما ليجاوز الله ربنا عما فرط عند تلظى الحاجة . أما انتقاء الأسماء لله تعالى وتعبيرها بل توقيفها فيا ورد به الإذن من الشارع فله مقام يأتي دوره بعد موضوع هذا الكتاب :

وأنبه أيضا على أني عند نقل الوثائق والشواهد من كلمات العلماء الغربيين يكون نظري متوجها إلى نقطة الاستسهاد فحسب ولا يلزم أن تكون الكلمة المنقولة ملتزمة بتأنيدها عند موافقة لمذهبي مذهب الإسلام الذي لا أبتغي غيره ديناً وبه ألتقي ربّي إن شاء الله .

التعليل في الكل وقالوا إن ما يظهر بمظهر السائد في العالم من الانتظام فإما هي نتيجة القوانين الطبيعية غير المقصودة . وتلك القوانين قد تُرى كأنها تعمل موجهة إلى غايات معينة وقد تعمل على أسلوبها الميكانيكي مخالفة لجميع القوانين المعنوية والعقلية . فانسباق الطبيعة الفريزي أعمى تابع للأحوال التصادفية والخارجية لحدّ أنه يلد نتائجها وهي أحق بأن تعتبر عبثاً إذا حكم بالنسبة إلى الإرادة العاقلة . وقد يُرى 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 عند ما شوّش عليها في معاملاتها من جانب الحوادث . فهل كنا نرى هذه الحالات لو كان الله الواحد موجوداً ؟

لم تتبدل هذه النعمة من « أيبكور » إلى « بوخز » وقد أضيفت إلى الأمثلة المتداولة أمثلة أخرى لا تفهم ولا تجري فيها العمل الغائية لينقضوا استدلال المؤمنين على وجود الله بدليل العلة الغائية . لكن الملاحظة حالتهم عجيبية في التعمت والمكابرة ، لأنهم إذا رأوا في الكائنات ما يجري على النظام نظام العلة الغائية وذلك كثير لا يحصى قالوا هذا نظام الطبيعة لا حاجة منه إلى الاعتراف بوجود الله فلو كان الله موجوداً لأفهمنا وجوده بمخالفة نظم الطبيعة وقوانينها . وإذا رأوا ما يخالف النظام نسبوه إلى غلط الطبيعة وقالوا لو كان الله موجوداً وكان العالم آثار صنعة لما كنا نرى هذه الحوادث التي لا تعمل بعلّة غائية ولا يفهم ما يقصد منها ، فاستنبطوا من وجود النظام وعدمه مما عدم وجود الله ، مع أن المنطق قاض بأنه إذا دل شيء على شيء بوجوده فلا يدل عليه بعدمه وإذا دل عليه بعدمه فلا يدل عليه بوجوده ، وإلا يكون نوعاً من الجمع بين النقيضين .

كان الحرى بالعاقل إذا رأى في العالم ما يدل على إحكام الصنعة واتقانها أن يحمله على فعل المعلم الحكيم القدير ، وذلك ما هو المشهود في معظم الكائنات . فالعالم الذي

يكاد يكون ما يحتويه غير متناه قد ركبت أجزاءه كأنها غير غافل بعضها عن بعض ،
فلو لم يكن فيه إلا ما يلزمه من وحدة الإدارة المحيطة به على سمته التي تقف العقول
دون تصورها بله مساحتها ، لكفى في إثبات وجود الله الواحد ، فهل العالم الذي لو
كان البحر مدادا لما كفى في تسجيل ما يحتويه تفاصيله ، مجموعة أشتات لاصلة لبعضها
ببعض ولا يجمعها ملك مالك ولا هيمنة مهيمن على الرغم من اجتماعها واشتراكها في
الوجود؟ فلو كان الأمر كذلك لخرت على رءوسنا هذه القبة الزرقاء بجميع أجزائها التي
ليست أرضنا إلا واحدة من أصاغرها وكانت نتيجة هذه الفوضى العامة أشد مما لو
كان فيهما آلهة إلا الله وأفسد. فمن جمع إذن كل هؤلاء في الوجود ومن جمع كل هؤلاء
في البقاء إلى أجل مسمى ؟ ثم من فرق بين كل موجود وموجود فجعل الموجودات
أعيانا متمايزة بدل أن تكون منمورة في خضم المادة ؟ ومن عين موضع كل جزء من
هذه الأجزاء وموقفه من الكل ؟ فهذا الجمع وهذا التفريق والتعيين لا يمكن أن تكون
بطبيعة الأشياء الغافلة بعضها عن بعض فتحتاج إلى من جمعها وفرقها وخصصها على
حسب مشيئته ، وإلا فهل يدرى كل موجود معين كيفية تعيينه وتمييزه من عامة
الموجودات إن كان ذلك باقتضاء من نفسه ؟ ثم هل يدرى أحد منا نحن الساكنين
في الأرض أن له صلة - لا أقول بمن في المريخ على تقدير كونه مسكونا كما قالوا ، بل -
بما في الكواكب السيارة البعيدة التي لم تصل أضواء شمسها بعد إلى الأرض من
بمدها ؟ لأننا وإياه نجتمع تحت ملك مالك وسيطرته (إن كل من السموات والأرض
إلا آتى الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدم عدا) ، وهذه الصلة يُعترف بها في تعبير العلم
باسم الجاذبية العامة بين النجوم والسيارات ومنظوماتها ، مع أنه أى العلم لا يعرف ماهى
حقيقة هذه الجاذبية ؟ وعندنا أن حقيقة جامعة العبودية لله كما أشارت إليه الآية .

ولم يدر علماء البشر الماديون بمسألة ما يفرق وما يصل بين الأجزاء الفردة التي
تركب منها الأجسام والتي لا تقبل القسمة والتجزئة من فرط صغرها ومع هذا فقد

اكتُشف أن كلا منها مؤلف من ملايين من « الكتلون » تتحرك وتدور حول بعضها بنسبة معينة من القرب والبعد . فهذه اللاكترونات يتكون منها كل جزء فرد كنظومة من المنظومات الشمسية وتتكون الأجسام من اجتماع عدد من هذه المنظومات يكاد يكون من كثرته غير متناه ، بنسبة معينة أيضا من القرب والبعد بين المنظومات المجتمعة لتكوين هذا الجسم وذاك الجسم . هذا في كرتنا بله الكواكب السائرة القريبة أو البعيدة . وأصوب القول : لو أن الإنسان بمد أن ذهب يبحث في أجزاء جسم من الأجسام العادية وأجزاء أجزائه ففرق في عمق صفريات الكون ونظامها ، ثم عاد إلى البحث في كبرياته فرفع رأسه ونظر نحو السماء ليلا أو نهارا وكان له الملم بلم الحياة ثم لأن يكون أفاد تقديره لمظمة الكون في صفرياته مرة وفي كبرياته أخرى وأعظمية مكوّنه أن يحن ويعتقل لسانه من الدهش والوله ، لا أن يحن فيهنى كاولئك الملاحدة المنكرين للعلل الفائية والنظم العالمية معا أو المترفين بالنظم من غير اعتراف بالتنظيم والناظم لكونها نظما مبنية على المصادفة !.

قال « كاميل فلا ماريون » في كتابه « الله في الطبيعة » : « إن وحدة الخطة العامة التي تدار بالنظام الجارى في الطبيعة وبالعقل المتجلى في تشكيل كل موجود وبالحكمة المنبسطة على حياة الكائنات كنور الفجر وبقانون الاستعداد للتكامل على الدوام ، تمرض لنا القدرة المطلقة الإلهية كركن للطبيعة غير مرئى وقانون منظم ومنسّق وقوة أساسية هي منشأ القوى الطبيعية وتلك القوى عبارة عن مظاهرها الخصوصية . فالله تعالى يمكن أن يعتبر عقلا باطنيا موجودا في طبيعة الأشياء غير قابل للتعريض حافظا ومنظما ومنسقا لأوسع المنظومات الشمسية وأخاقر الموجودات وهو ليس في الخارج عن العالم وليست شخصية ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعي .

« فهو مفكرة باطنية Pensée immanente » لا تُعرّف ، والقوانين التي تدبر العالم شكل من أشكال فاعليته والسعى في تعريف هذه المفكرة وإيضاح شكل

فاعليتها وادعاء مناقشة صفاتها وتفحص خصائصها والفوس في دوار اللامتناهي لتطمين حرص العلم ليس حركة جنونية فقط بل مضحكة أيضا . وتجربة كهذه تدل على أن مقتحمها لم يعرف الفرق الأساسي بين التناهي واللامتناهي ، فبين هذين اللفظين مسافة لا يمكن أن يُنشأ عليها أى جسر ، فالله تعالى بمقتضى ماهيته لا يعرف ولا يفهم بمقولنا « والفيلسوف نبه في آخر كلامه إلى أنه لا يرضى أن يُعتبر في مذهب الوجودية «بانتائيزم» كما صرح في هذا القول المنقول آنفا بأن شخصية الله تعالى غير ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعي . لكن الأستاذ الكبير التركي مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » القيم ، لكونه مائلا إلى مذهب المتصوفة القائلين بوحدة الوجود حمل كلام الفيلسوف « كاميل فلا ماريون » على تأييد هذا المذهب .

لنعد إلى ما كنا فيه . أجل كان الحرى بالماقل إذا رأى في العالم ما يدل على التدبير وإحكام الصنعة وإتقانها أن ينسب إلى فعل العليم الحكيم ، وهو الغالب الساحق . وإذا رأى غير ذلك فالحرى به أن لا يتخذ دليلا لنفي العلة الغائية ووجود الغلط ، لأن ما لا نفهم علته وحكمته فإنما هو دليل ضد عقل البشر القاصر لا دليل ضد العلم الإلهي أو ضد وجود الله . فإذا اتخذ دليلا لنفي العلة والحكمة ونفي الفاعل العليم الحكيم يتضاعف الدليل ضد عقل البشر . فهل هو علم كل شئ حتى لا يعزب عن علمه تعليل بعض الأشياء فيحمل الأمر على عدم العلة والحكمة في ذلك البعض بدلا من حمله على جهل نفسه ؟ وإذا كان الإنسان يعترف بوجود الله على شرط أن يفعل في الكائنات ما يفعله هو لو كان إلها وأن يرتب كل شئ على حسب ما يهواه فذلك لا يكون إلها فوق البشر ، إن كان فوقه بقدرته فلا يكون فوقه بعلمه وحكمته .

على أن ظهور العلل الغائية في كثير من الأشياء كاف في إثبات المطلوب لدلائها على وجود الله المدبر لنظام العالم . أما ما لم تظهر فيه العلة والحكمة فغايبته أنه كشاهد

نفي حيال شهود الإثبات أعنى أنه لا يُسمع، إذ لا معنى لشهادة النافي مع وجود شهود مثبتين، غير أنه لا يعلم.

وقد يجاب عن الاعتراض بالحادثات التي لا تمل بالعلة الغائية، بأنه يدل على أن الله تعالى يفعل ما يشاء، وقد كانت الملاحدة يدعون استغناء العالم عن الإله الماشي لقوانين الطبيعة، فهي هو يخالفها إذا شاء.

وقال « لينتز » في الجواب : « هذا نصب مراقب على أفعال الله تعالى مضحك يشبه ظن الملك « الفونس » الحكيم حين انتقد حياة « بطليموس » أنه ينتقد حياة العالم. وأنتم الذين لا ترون في بعض مخلوقات الله شيئا من الحكمة والعلة الغائية إنما تعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فانتظروا كثيرا كي تروه » كما في « مطالب ومذاهب ».

ومن سفاسف أقوال النكرين للعلة الغائية أن النظام المرئي في العالم نتيجة قوانين طبيعية مترتبة عليها من غير سابقة القصد وليست بعلة غائية، لتأخر النتيجة وتأخر العلة والمؤخر لا يكون علة للمقدم .. فإذا أعقبت حادثة حادثة وأبدت التجربة المكررة حصول الثانية عقب الأولى فعند ذلك تعتبر الأولى علة الثانية، لكن ما قلتم عن العلة الغائية إنها حادثة تقع في المستقبل والتفحص عن علة الشيء في المستقبل يكون معاكسة لنظام العقل والعلم.

وهذا الاعتراض إما جهل بأنواع الملل أو تجاهل مبني على غرضهم الفاسد في إنكار النظام المقصود في العالم، مع أن إنكارهم المبني على غرض خاص ليس هو أيضا غير مثال من نوع ما أنكروه من العلة الغائية وهي توجد في جميع المقاصد المستحصلة بوسائلها. وسيجيئ منا زيادة في الكلام على إنكار العلة الغائية من أساسها.

فالقائلون بوجود الملل الغائية في العالم يتخذون النتيجة مبدأ يرتقون منها إلى العلة فيستدلون من حادثة سابقة كتهى ندى الأم وامتلأتهما لبنا ، على حادثة مستقبلية هي حاجة المولود إلى الغذاء . وينظرون مثلا إلى تشكّل الجهاز التناسلي في الرجل والمرأة مختلفين متقابلين ثم إلى جيلة الجنسين على شدة التحاب والتمايل بينهما مع بعض وجيلة الوالدين على محبة أولادهما والشفقة والحنو على أطفالهما لا سيما حنو الوالدات ، وإلى حصول اللبن في ندى أولات الأحمال عند اقتراب وضعهن كما ذكرنا . فهل كل ذلك من المصادفات التي لاتضمن معنى مقصودا أم كلها مقدمات ووسائل لغاية مطلوبة هي بقاء النوع والنسل؟ والظاهر الظهور الذي لا يخفى إلا على التعامين الذين لا يمتρφون بأن المين خلفت لأن تكون أداة للرؤية ، هو الشق الثاني لأن حصول هذه النتيجة أعنى بقاء النوع والنسل منوط باتفاق علل كثيرة طبيعية على أن تعمل على استحصالها ولا يتصور أن تكون هذه الملل المتنوعة متوجهة إلى نقطة مالم يكن له دافع فكان من الضروري اعتبار تلك الملل وسائل . واعتبار تلك النتيجة مقصدا .

وإذا رأينا أن نتيجة من النتائج يحتاج حصولها إلى حسابات دقيقة نستنتج منها وجود محاسب . مثلا لو كان ريش الطيور من الصوف لما كفى قليلا في تدفئتها مع رقة جلودها وثقل كثيره عليها ومنمها من الطيران .. فهمة ستر أبدانها بدون زيادة ثقلها وتصميم طيرانها مسألة محتاجة إلى الحل فكسيت برياش طويلة تصلح للتوسع في أجنحتها عند البسط ، ولثلاثا تلتصق الرياش بعضها مع بعض عند ابتلالها من المطر فيتمعدر القبض والبسط ، أضيف عضو يُخرج مادة دهنية يطلى بها سطح الرياش فتمنع من تسرب الماء فيها .

اعلم ان الملاحدة لفي عناء وحرص عظيمين في تأويل نظام العالم وتفسيره على وجه لا يضطرهم إلى الاعتراف بوجود الله واضع هذا النظام . فأولا يحاولون نفى وجود النظام متمسكين ببعض ما يرى في الكائنات ولا تمقل له علة غائية ويذكرون من أمثله ندى

الرجال والدودة الزائدة للرجال والنساء ثم يتوسلون بهذا البعض إلى إنكار التعليل في الجميع قائلين : لو كان في وضع الأشياء مواضعها مقاصد معقولة لا طرد الحال في الأشياء كلها ولم يوجد في الكائنات مالا تعقل علته وإن كان هذا قليلا بالنسبة إلى معقولات العلة. فهم يقيسون الكثير على القليل بل الأقل فيتخذونه أساسا ومقياسا ثم يحملون الكثير عليه ولا يقبلون الملل الغائية الظاهرة فيه على أنها علل غائية مع أن المعقول أن يمسك الأمر فيملل ما تظهر فيه العلة لا سيما وهو الكثير ثم يقال فيها يخالفه وهو الأقل كنسبة الواحد إلى المائة بل الألف ، بالعلة والحكمة الخفية علينا وربما يحى وقت ينجلي الخفاء عنه أيضا. وقد سبق جواب آخر على تمسكهم بالبعض الذي لا تظهر علته الغائية .

وثانيا يدعون أن النظام اتفاق غير ناثي من تدبير مدبر . وقد بحثنا عند الشروع في الاستدلال على وجود الله بدليل العلة الغائية : هل في بنيان صرح العالم العظيم ما يدل على إثبات إرادة عليمة ؟ فمقصود الملاحدة الماديين والطبيعيين والوضعيين من إنكار الملل الغائية في تكوين الكائنات نفى هذه الإرادة العليمة إما بنفى النظام بالمرّة أو نفى القصد في النظام وادعاء كونه اتفاقا غير مقصود أعنى أنه يرى في صورة النظام وليس به خلوه عن القصد وإن شئت فقل إنه نظام من غير تنظيم وإن شئت نظام بتنظيم الطبيعة . وهذا التدرج في الاعتراف بالنظام والتنظيم والناظم ، بمد نفى الكل يرى ذوى البصر ما يعانى الملاحدة من اضطراب مواقفهم وتنهمقرهم حيال قوة الحق خطوة خطوة مع تمتعهم في الوقوف دون الخطوة الأخيرة ، لأن الاعتراف بناظم هو الطبيعة لا فرق بينه وبين نفى الناظم إذ لا موجود مسمى بالطبيعة فمعنى نسبة التنظيم إلى الطبيعة أنه لا ناظم هناك ! وقد عرفت ذلك مما سبق . فهم لا اضطربوا إلى الاعتراف بالناظم بمد الاعتراف بالنظام والتنظيم اعترفوا به في اللفظ وأصروا على نفيه في المعنى

فإذن تتوقف المسألة في مرحلة التنظيم بدون ناظم فهل يمكن أن يكون تنظيم بدون ناظم ؟

وأول دليل على عدم إمكانه أنهم أنفسهم احتاجوا إلى اختلاق ناظم باسم «الطبيعة» التي تبين مما سبق أنها شيء لا وجود له، فبقى النظام المشهود في العالم كالفعل بلا فاعل ، لا يمكنه أن يكون .

وقد اعتنى « بوختر » بتكوين هذا الذى لا يكون وتقريب هذا المحال من الممكن في الفصل السابع من كتابه ؛ وإذا درست كلامه بدقة تراه راجعا إلى نقي التنظيم والنظام جميعاً علاوة على الناظم ، فينتهى إلى الإنكار المحض ومنه يتبين أن قولهم بتنظيم الطبيعة خرافة في خرافة في خرافة . وفي الحق أن النظام لا يكون بدون تنظيم ولا التنظيم بدون ناظم ، فإذا غاية مابقى من أقوالهم المختلفة المضطربة التي لا تثبت في كنف ماسك : أن هناك صورة النظام لاحقيقته ولا حقيقة القانون لا ببناء أساسهما على المصادفة ، فانظروا قدرة الله ووطأة أدلة وجوده على « بوختر » الذى أنكر وجود الله استنادا إلى عدم شهادة العلم الطبيعي بوجوده، كيف يضطر إلى إنكار العلم بإنكار قوانينه؟ فإذا لم تكن للطبيعة قوانين يعتمد عليها العلم الطبيعي ، فإذا كانت المين ترى مصادفة والنار تحرق مصادفة والحجر المرمى إلى الجو يعمود فيسقط إلى الأرض مصادفة لا لوجود قوانين تكفل ترتب نتائج معينة على وسائط معينة، فلا يوثق برؤية المين ولا بإحراق النار ولا بسقوط الحجر المرمى إلا على قدر ما يوثق بالأمور التي تقع مصادفة ، فإذا كان الأمر كذلك فما قيمة ذلك العلم الذى لا قوانين له حقيقة وإنما قوانين صورية قائمة على المصادفة التي تجعل انهميار تلك القوانين محتملا وملحوظا في كل آن ؟ وما قيمة شهادة هذا العلم وعدم شهادته ؟ وانسمع « بوختر » نفسه ماذا يقول :

« كثرة أنواع ذوى الأرواح تُرى في نظرنا لا كاجراء خطة أستمّر عليها في

صورة معقولة بل كنتيجة تاريخية أعني نتيجة أسباب مؤثرة على التوالي وأعني نتيجهتها التي نعتريها التمديلات دوماً ، وفيها نرى كلُّ حادثة وكل عدم انتظام تأثير سبب . « ليست في العالم خطة وإنما هي تراه ، إن القوى تعمل ضروريا وعلى العمياء فتحصل الوجودات نتيجة أعمالها المشتركة . واعتقاد أن الطبيعة تُجرى أفعالها بخطة مرسومة خطأ . إن الترتيب عنده نتيجة وليس فكرة الطبيعة بل هو الطبيعة نفسها^(١) ومع هذا فلما كانت قوى العالم تؤثر دائماً على وجه الكرة الأرضية لتمديد الحياة المضوية تأثيراً غير مختلف الصورة فيدرك العقل بكمال البدهة أنه يلزم من هذا كون تلك التأثيرات تُشكّل ترتيباً عملياً تدريجياً كل التدرج »

وقال : « إن الذي نراه في العالم من الكمال نتيجة تكمل مديد وعسير حصل في ملايين من السنين وصورة حصول هذا التكمل لا تبقى مجالا للشبهة في أنه يأتي من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدماً عليه^(٢) وكل شيء يربنا عدم وجود خطة في النشاط الذي تبديه الطبيعة لحصول الأشكال ولوقوع هذا النشاط في جميع الأحوال والنواحي متعاقبا ومتساويا معدلاً نفسه بنفسه تمديلا تدريجياً دائماً . فن الضروري رأى انتظام وخطة موجودين كنتيجة لذلك ، وبعبارة أخرى يلزم أن يكتسب هذا النشاط في سلاسل تدريجية أشكالا مكتملة من يوم إلى آخر ، فلو كانت هذه الأشكال للطبيعة مفروضة عليها من الخارج أو من عند الله ، وعلى الأقل لو كانت صادرة من أفكار مقررة من

[١] يتبين من هذا أيضاً أن الطبيعة التي يعززون إليها النظام والترتيب المفهود في العالم لا وجود لها لأنه إذا كانت الطبيعة هي نفس الترتيب فكيف يمكن أن تكون هي المربى ؟ فافراه مع ما سبق نقله من كلام « كارو » وما علقنا عليه .

[٢] ليس ما ذكره من المناسبة بين صورة حصول هذا التكمل وبين تأتته من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدماً عليه ، مبني على ملازمة قطعية متعاقبة ولا على تجربة صحيحة فعلية . وقد قال الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم) .

الأول ومبادئ ثابتة لما فهم جدا كون العالم والمنظومات المختلفة للشموس والكواكب وكرتنا والحاصلات العضوية وغير العضوية ، قطعت مراحل تعديلات كثيرة الأنواع التدريجية . وتنوع الأشكال بكثرة غير متناهية لحد أنه لا يرى نوعان أحدهما عين الآخر أجلى دليل على كون مجادلة المادة للمادة حقيقية »

ونحن نقول خلاصة ما ادعاه « بوخر » أنه لانظام في العالم مؤسسا مقصودا ، لاعموما ولا خصوصا وإنما الذى يرى عدم الانتظام نظاما ويظهره بمظاهره : نتيجة تقلبات الأشياء التى خلّيت وطبعاها فاصطدم بعضها ببعض وعدّل بعضها بعضا فحصل من ذلك حصولا تدريجيا فى غاية البطء المقدر طوله بملايين من السنين ، هذا النظام الظاهرى وهذا التكمّل الاتفاق غير المقصود من جانب أى قاصد . فلو كان فيه قصد وإرادة من الإله الذى لا نهاية لقدرته كما يقول معتقدوه لما لبث حصول هذا التكمّل هذه المدة الطويلة . وإن شئت فقل إن فى العالم نظاما وكالا كما يرى الإلهيون أنصار مبدأ العلة الغائية لكنه نظام وكال حصلا تدريجيا بنفسهما وبمرور الزمان الذى لا حد لطلوه عليهما غير مستندين إلى قصد ناظم وإرادة مكمل ، ومن أجل ذلك ليس هناك ما يصح أن يعبر عنه بالعلة الغائية التى لا توجد إلا حيث يوجد القصد والإرادة . وجماع ما يرجع إليه متمسك « بوخر » ومن حذوا حذوه فى قولهم بعدم النظام والناظم وحصول ما يترأى كالنظام وليس به ، بنفسه ثلاثة أمور :

الأول كثرة التنوع فى أشكال الأشياء الكثرة الزائدة . فهى تدل على عدم وجود النظام لأن النظام مستلزم للاطراد وكثرة التنوع لحد الإفراط ناشئة من التشتت .

الثانى كون التقلبات الفوضوية فى الأشياء يعدّل بمرور الزمان بعضها بعضا فيحصل منه التكمّل بنفسه ويخيل إلينا أن هناك نظاما يوصل إليه .

الثالث الزيادة البالغة فى طول الزمان الذى حصل فيه التكمّل فهو مؤيد لكون

التكامل حصل بنفسه وبمسرة مغنية عن وجود الإله الخالق .

فجوابنا عن الأول أن الكثرة الزائدة في تنوع الأشكال التي يستدلون بها على المصادفة وعدم النظام نستدل بها نحن على إعجاز إرادة الخالق فأينا مصيب في نظره؟ أنحن أم بوختر وأعوانه؟ والحق أن كثرة الأنواع ولا سيما كثرة الأشكال لحد أنه لو ألزم تكثيرها من غير الخالق جلت قدرته لما بلغت مبلغها في الواقع بله أن يسمها نطاق المصادفة التي تسبب كثرة الأنواع والأشكال إلى حد ما . فهل رأيت إنسانا يشبه إنسانا آخر من كل وجه بحيث لا يفترقان بأى فارق؟ أو هل أن بصمة أئمة رجل في الدنيا تتفق مع بصمة أئمة 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 تم على إعجاز قدرة الخالق المنة التي لا تدانيها قدرة المصادفة في الإكثار، إذ لا بد أن تراوح محمولات المصادفة بين اطراد وافتراق مهما كان الافتراق أكثر من الاطراد .

وهناك شئ آخر وهو أن الذين يستدلون بكثرة الأنواع والأشكال على عدم النظام في العالم يقال لهم إن الكثرة الطارئة إن تلاءمت بمحضها مع عدم النظام فلا تتلاءم معه كثرة الأنواع والأشكال المتعينة . ومن هذا اضطر « اسپنسر » الذي بنى فلسفته التكميلية على مبدأين أحدهما أن الطبيعة مائلة إلى الاجتياز من المتجانس إلى غير المتجانس وبعبارة أخرى من التعمين إلى التغاير . والثاني أنها مائلة إلى الاجتياز من غير المعين إلى المعين ، فبأولهما تحصل الكثرة وبالثاني تكون تلك الكثرة أنواعا وأشكالا متعينة . . اضطر هذا الفيلسوف إلى الاعتراف بمجزئه في اكتشاف سبب الاجتياز الثاني . وفي

[١] لفتنى أحد أصدقائي إلى قوله تعالى (أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه) وقال إن فيه إشارة إلى الإعجاز الذي يتضمنه اختلاف أطراف الأصابع الداخلية والذي أخذت الحكومات في الأزمنة الأخيرة تستفيد منه في تشخيص الاوصوم والقلة .

الحقيقة يفهم حصول التغير والتغير بمرور الزمان على المتجانس فيفقد تجانسه ويحصل فيه الانقسام ، ولكن لماذا لا ينجر هذا التغير إلى التشتت والتفكك المبهم بل تحصل الأنواع والأشكال المينة ويقوم الانتظام مقام الإيهام؟ فهذا أعنى تشكل الجمل المنتظمة بمد طروء الكثرة والتغير على المتجانس مالا يمكن إيضاحه بفعل الطبيعة الميكانيكي الخالي عن قصد التنظيم أو بالأصح بفعل المصادفة التي لا تدرى ما تفعل .

وجوابنا عن الثاني^(١) أنه إذا كانت تقلبات الأشياء المحلاة وطباعها واصطدام بعضها ببعض على حسب ما تشاء المصادفة ، تنتج الانتظام بمد زمان بدون تنظيم وإنما يقتالي اصطدام الأشياء عند تقلباتها الفوضوية اصطداما يعدل به بعضها بعضا ودام هذا الانتظام الحاصل من الاصطدام في العالم حتى كان التكامل المشهود فيه نتيجة تلك المصادمات والتقلبات الفوضوية في مدة طويلة كما يدعون ، لزم من هذا أن يكون أحسن طريق وأمنها أو على الأقل بعض الطريق في تنظيم الأشياء وتدرجها إلى الكمال ترك التنظيم واستحصال الانتظام واستنتاجه من طريق الفوضى طريق اصطدام الأشياء مع بعضها في تخطيطها من غير تدخل فكرة التنظيم في البين . وهذه النظرية أعنى نظرية إحالة التنظيم على الفوضى وترقيته من مصادفات الأشياء ومصادماتها لا يجوز أن تصدر من عاقل ، لأن فيه إلغاء الفرق بين التنظيم وعدم التنظيم وجعل النظام والكمال المرتبين على التنظيم والتدبير يرتبان على عدم التنظيم والتدبير أيضا أعنى جعل الشيء مساويا لضده في ترتب أثر كل منهما على الآخر . فإذا كان عدم التنظيم ينتج النظام والكمال كما ينتجهما التنظيم فأى شيء هو الذى تكون نتيجته عدم النظام والكمال؟ أجل قد يمكن أن يتولد الانتظام في الدنيا مرة أو مرتين أو مرات معدودة ، من المصادفات الفوضوية على طريق رمية من غير رام . أما اطراد هذا الانتظام التصادفي ودوامه على

[١] وسيجي الجواب عن متمسك « بوختر » الثالث بعد الكلام الطويل على نظرية إسماعيل

أدم الفيلسوف المدمى .

طول دوام الدنيا مع ارتقائه لحد أن يكون كل كمال حاصل في العالم نتيجة المصادفات والتخبطات المتصادمة فهذا ما تمججه بداهة العقول . لسكن الملاحدة لا يتخرجون عن التكلم بما يضاد العقول فبسهل لهم ذلك .. وإنما يصعب عليهم الاعتراف بالحق . ومن يرد الله أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصمد في السماء . فهل رأيتم أحدا يدعى العقل ويكمل تنظيم أموره ومصالحه إلى المصادفات ويعتبر ترك تنظيمها من الطرق الموصلة إلى الانتظام ، هل رأيتم أحدا كذلك حتى بين عقلاء الملاحدة الماديين ؟ وهل رأيتم أو سمعتم هيئة اجتماعية تسمى نفسها الدولة كبيرة أو صغيرة ، بنت أمرها على المصادفة والفوضى واتخذت عدم النظام نظاما لها ؟ فكيف إذن يميز الإنسان لدولة العالم بأرضها وسبائها وهوائها وفضاؤها وضياؤها وظلامها ومنظوماتها الشمسية وغير الشمسية مالا يميز من عدم النظام لدولت أودويلات في بقاع من سطح الكرة الأرضية التي هي واحدة من صفار كرات العالم غير المعدودة بالملايين ؟ وكيف يمكن أن يوجد إنسان عاقل في عدم النظام نظاما ويخالف نظام العقل لهذا الحد ؟ لكنه جنون الكفر بالله وبآياته البينات في كائناته ، يجعل مجنونه يضل ضاللا بعيدا . وأنا لأقول في مثله جن جنونه كما يقولون كناية عن شدة جنونه بل أقول جن عقله بدلا منه ، ومن يضل الله يفتنه في عقله ويُجنّه فلا يباريه مجانين الدنيا .

ومما تقضى منه العجب أن الكمال المتولد من مصادفات الفوضى ومصادماتها في العالم يلزم أن يبلغ عند الذين يبنون كل كمال في العالم على المصادفة ، مبلغ أن يكون العقل الذي هو آية في الكمال ، من انتاج تلك المصادفات والمصادمات الفوضوية العالمية ! فقد كان حصول العقل والإدراك في الإنسان على زعم الملاحدة المادية بتشكيل المادة في شكل المخ على طريق المصادفة والمجازفة لا تنظيم ولا تديير فيه لأي صانع حاذق ولا حساب محاسب مدقق وإنما أدى إليه تطور المادة وتقلبها من شكل إلى شكل تطورا كله مصادفة وتقلبها كله مجازفة مثل ما سبق في مثال نثر الحروف الطبيعية على

وجه الأرض وتكرار النثر إلى أن يتركب من تلك الحروف ديوان أشعار شاعر معروف . قل لى بربك أليس ذلك جنونا فوق الجنون المعروف ؟ .

على أن حصول العقل من مصادمات المادة ومصادقاتها الفوضوية أشد بمدا من حصول ديوان الشعر لشاعر مشهور كموسى أو شكسبير أو المتنبي مثلا، من نثر الحروف الطبيعية جزافا على الأرض، ذلك المثال الذى أوجد لتفهم مبلغ البعد عن الحقيقة المقولة فى مذهب ملاحدة الماديين الجزافى أمام نظام العالم ، لأن فى ذلك بعد إدعاء حصول العقل من تقلبات المادة غير العاقلة وتخبطاتها ، إدعاء كون محاسبات العقل ومطالعاته أيضا من جملة تلك التقلبات والتخبطات . فمقولنا التى نزعناها تفكر فى الأمور وتدبر وتحاسب لا تعمل فى غير طريق التخبط والتصادف ، فمثال البعد الموافق لمبلغ الممثل فيه أى فى البعد ليس حصول ديوان شعر مرتب من الحروف الطبيعية المنشورة جزافا على غير ترتيب، بل حصول الشاعر نفسه وتكوُّنه من نثرات تلك الحروف وهو ينشد أشعاره ويرتيب ديوانه فى تخبط محض . والمجب من الناس يقارنون بين أشعار شاعر وأشعار شاعر فيجدون تخبط هذا أبلغ من تخبط ذاك وأحسن ! وهم أنفسهم أيضا متخبطون فى مقارناتهم لأنهم كلهم غير خارجين عن العالم التخبط ! .

وهذا ماقلنا من أن إنكار العلة الغائية فى نظام الكائنات يستلزم إنكار العلة الغائية أيضا فى أقوال الإنسان وأفعاله وجميع تصرفاته ، حتى إن « بوختر » يلزم أن يكون متخبطا فى تأليف كتابه غير قاصد منه إنكار ما أنكره فيه .

ملحد جديد

وكان العالم المتخبط في سيره وتطوره لم يكفه أن أنجب فيما مضى « بوختر » المشهور بتخبطاته في كتابه ولا سيما في إنكار نظام العالم واعتباره تخبطا محضا في صورة النظام، حتى أتى قبل بضع سنوات بمتخبط جديد غير بعيد أن يكون من رسل الباشفة الروسية أو التركية الحديثة إلى مصر التي وجدها لأسباب وظروف مذكورة في مقدمة كتابنا هذا مستعدة لترويج المبادئ المضلة الهدامة بين متعلميها فاجترأ على نشر كتابه الذي سماه « لماذا أنا ملحد ؟ ». والذي لا يجترئ « مجترئ » على نشر مثله لا في أى بلد إسلامي فقط بل في أى بلد أيضا يسود فيه العقل ويحترم . لكنه اختار مصر لنشر كتابه على نهج قول الشاعر :

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كإلاها وحتى سامها كل مفلس^(١)

[١] أثار كتاب هذا الرجل المدعو إسماعيل أحمد آدم ضجة اطلعت عليها بما كتب رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في الرد عليه . وبعد سنة تقريبا قرأت في الجرائد أنه انتحر غرقا في ميناء اسكندرية ولم يخله الباكون من كتاب مصر على شبابه ونوغه المدلول عليه بما عنده من الشهادات العلمية التي نالها في روسيا وألمانيا ! وإلى بعد ما كتبت في هذا المقام من كتابي تعليقا على نظرية هذا الملحد ورد الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » عليه ، حكى لي صديق صادق صبرى بك ميرآلى أركان الحرب سابقا في تركيا وأحد إخوانى المهاجرين منها ، معرفته عن كتب بالشاب المنتحرو والده أحمد بك عند إقامته بالاسكندرية . قال وكان الوالد يجتمع كثيرا به ومعه ولده إسماعيل . وبعد وفاة الوالد استشاره الولد في السفر إلى الاستانة لطلب العلم في مدارسها فلم يشر عليه به بسبب أن معرفته باللغة التركية لا تكفيه لدخول المدارس العالية والثانوية ولا تناسب سنه مع الدراسة الابتدائية لكنه سافر غيره متصح بنصحه . ثم لم يلبث بها أكثر من نصف سنة حتى عاد وكان أمره فيها كما قال حضرة الصديق . وبعد مدة من عودته استقله لاحدة مصر من المسلمين والمسيحيين وجعلوا منه فيلسوفا في أحدث طراز حامل الشهادات من روسيا وألمانيا ومؤلف كتاب لماذا هو ملحد ؟ فيفهم أن هذا الشاب الملحد والدكتور الزائف لم يكن زيف روسيا أو ألمانيا بل زيف مصر ، وليس يمكنه في مدة وجوده القصيرة بتركيا إلا أن يلقى فيها بعض ملاحدة الروس أو الألمان =

لم يختلف الرجل بكثير في تحبّطه وبناء نظام العالم على التخبّط، عن إمامه «بوخر»
 إمام الملاحدة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ، بحيث يرد على المأموم ما أوردته قريبا على
 الامام ، من الحملات القاضية . إلا أن الرجل مع اقتفاء أثر الأول في إلغاء مبدأ العلية
 الذي اعتبر علماء الغرب المناقشة فيه وفي أمثاله من المبادئ الأولى ، هذيانا وغرابة
 تختص بالمجانين ، حاول أن يزيد في توسيع دائرة الافتراض على نفسه فيقيم مقام مبدأ
 العلية والسببية حالات الإمكان والاحتمال التي يحددها قانون العدد الأعظم الصدقي [على
 تمبيره] وقلب كل ما ذكره عقلاء كل أمة وعلماءها في استبعاد نكوت العالم المنتظم بالمصادفة
 والخط والافتقار ، من الأمثلة كشال المليون حرف من الحروف الأبجدية الطبيعية
 المنتثرة على سطح الأرض ثم ديوان الشعر المتشكل منها بنفسه مصححا بنفسه من
 دواوين أي من الشعراء المشهورين شئت من غير ترتيب ولا تصحيح ... قلب الرجل
 مثال الاستبعاد هذا فادعى إمكانه خاضعا لقانون العدد الأعظم الصدقي . ويعني بالعدد
 الأعظم على ما أظن عدد النثرات والتقلبات اللانهائية ، وإن كان المثال الذي أورده
 الرجل لحالات الإمكان والاحتمال من مجيء الدش مرة واحدة في كل ٣٦ مرة من
 رميات زهر الطاولة ، موها لدوران العدد الأعظم الصدقي الذي بنى فرضيته عليه ، في العدد
 المحدود ، لأن تحديد العدد الأعظم بالعدد المتناهي مهما كان كثيرا يضر بفرضية الرجل
 التي يدعي امتيازها على فرضيات الملاحدة الأوائل فيلزم أن يبني فرضيته على العدد
 اللانهائي حتى يضمن لها النجاح في أوسع دائرة الإمكان كما يدل عليه قوله :
 « مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد

وربما الفرق أيضا . قال صديق وقد كتبت ترجمة هذا الشاب الحاسر الحقيقية إلى الصحافي المعجوز
 بالأهرام لما كتب عنه بعد انتصاره عادا له من نواحي الدكارة والفلاسفة فلم يصغ لي كتابي ولعله
 لم يصب منه المرغّب . هذا ، ومع ما يعلم من حكاية صديقي مبلغ الشاب الملحد الذي استقبلته الصحافة
 المصرية بفضل الحادة كأحد النواحي المبكرين ... مع ما يعلم منها مبلغ الرجل من استحقاق ذلك
 الاستقبال ، فأستاذ مجلة الأزهر لم ينجح في رده عليه كاسيتين على القاري المدقق عند درس الرد .

أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام فتجتمع وتنظم ثم تتباعد وتنحل هكذا في دورة لانتهائية.. فلاشك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذي تلونه الآن كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية لابد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » منضدا مصححا من نفسه .

ولا يحتاج الرجل إلى حفظ ما يحتمل حصوله في كل دورة الحركة والاصطدام من بعض السكيات التشككة الموافقة لسكيات المقالة أو الكتاب، بل يدعى أنه لابد في إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية أن يتشكل كل من المقالة المفروضة أو الكتاب المفروض بتمامه منضدا ومصححا من نفسه .. وفي إمكان الرجل أيضا بناء على قانون الاحتمال الأوسع أن يحذف محرك الحروف ورامبها 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 محرك خارج عن سلسلة الحركات اللانهائية وكيف يكون الارتقاء من غير رام ؟ إذ لو كانوا اعترفوا بالحرك لسقطت دعوى الإلحاد في أولى مراحلها . والكلام معهم في هذا المقام مقصور على ما إذا أمكن أن يكون نظام العالم غير مقرون بالقصد كما يقولون فلا بدل على إدارة عليمه ولا يتم دليل العلة الغائية ، أولم يمكن ذلك إلا أن يكون مقرونا بالقصد فيستلزم وجود ناظم ويتم دليل العلة الغائية كما نقول نحن .

فالرجل ينازعنا في دليل العلة الغائية بسميه لتخليه نظام العالم عن القصد والعلم كما نازع فيما مضى إمامه « بوختر » ساعيا لذلك . وكان إمامه يحيل التنظيم على اصطدام أجزاء العالم وعناصره بعضها مع بعض ويعتبره كمدل من نفس الأجزاء والعناصر المصطدمة فربنا شيئا من أسلوب التنظيم مهما أغرب في ذلك وهو لا يعتمد من طريق العقل ابتعاد تلميذه الذي تشجّع فوق الأستاذ وأمن في الاعتصام بالمصادفة المحضة وناط

كل تعويله بتوسيع دائرة الإمكان وتسكبير المدد الأعظم الصدفى [على تمبيره] لحد أن أصعبه إلى اللانهاية .

والرجل يقلب ما استدل به الفيلسوف « آنشتاين » على وجود الله قائلا : « مثلنا إزاء العالم مثل رجل أتى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا فلما أخذ في مطالعته وتدرج من ذلك لدرسه وبأن له ما فيه من أوجه التناسق الفكرى ، شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل إلى كنهه وهو عقل مؤلفه ، فإذا ما ترقى به التفكير عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل إنسان عبقرى أبدع هذا الكتاب . كذلك نحن إزاء العالم نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل عقولنا إلى إدراكه وهذا الشيء هو الله » .

فيقول الرجل مما كسا للفيلسوف : « يحتمل أن يكون الكتاب المذكور خاضعا لحالة أخرى ونتيجة لغير العقل بأن تألف من نفسه ورُتبت حروفه من نفسها وطُبع من نفسه فخرج مجموعا منضدا مصححا من نفسه من غير مؤلف مفكر فى معناه ومن غير ناسخ لألفاظه ثم من غير مرتب لحروفه وطابع ، ويحتمل أن يكون هذا الأثر هو النقال الذى تتلوه الآن أو « القرآن » قرآن المسلمين ، أو كتاب « أصل الأنواع » لدارون قرآن أناس ينتفى نسبهم إلى الحيوانات . وهذا كله مبنى على أن المصادفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تغطى حالات فيمكننا أن نتصور المؤلفات الموضوعية ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات إمكان واحتمال فى اللانهاية فيحتمل أن يأتى زمان تصدر فيه الكتب من نفسها من غير مؤلف ولا طابع » .

وترى الأستاذ فريد وجدى مدير « مجلة الأزهر » ورئيس تحريرها يكاد يتميز تعجبا من نظرية هذا الملحد الجديد التى لا يضبطها ضابط ولا يقيسها مقياس وأى ضبط يتصور لقانون الخبط ؟ ولا يدرى الأستاذ كيف يرد عليه تلك النظرية التى تجدر بأن تعدّ من نتائج قانون الخبط . ولا محل عندى لتمعجب الأستاذ، فعلى نفسها جنت برافش !

ومن يدري أن لا يكون الرجل اطلع على كتابات الأستاذ قبل بضع سنين ، قبل توليه الوظيفة الأزهرية عن مدح الإلحاد لحد أن يراه رمز الثقافة والنبوغ ويدعى كون نوابغ الكتاب والشعراء في البلاد الإسلامية من معتنقي الإلحاد مستبطنين له ومكتفين بالسي في تهيئة أذهان الناس لقبوله دسًا في مقالاتهم وقصائدهم إلى أن يصلوا إلى درجتهم العلمية ؟ فليس بمستبعد إذن أن يكون رسول البلشفيتين اللتين لا يزال الأستاذ يحبذ إحداها ويهتف بها ، رأى الجو بمصر متهيئًا لمرض ما ابتدعه من نظرية الإلحاد الطريفة المتطرفة ، رجاء أن يدخل أو يدخله الأستاذ في عداد نوابغ الكتاب الشرقيين الإسلاميين !^(١)

ولا تجدى اشتغالات الأستاذ اليوم في نقد كتاب المليحد بأعظام ما فيه من سقط الخيال وغرابة الرأي أو بالاعتراض على مواضع فرعية منه كقوله على ضربه مثلاً من وجوه زهر الطاولة متمسكا بأن الدش مثلاً لا بد من مجيئه مرة واحدة في كل ست وثلاثين رمية : « إنه يغفل عن أن وجوه الزهر قائمة على شكل هندسى وأعدادها

[١] لكن الملحد الشاب غفل عن أن الأستاذ مدح المستبطنين للإلحاد واعتبرهم نوابغ الكتاب والشعراء لا الجاهرين به الناشرين كتاباً باسم « لماذا هو ملحد؟ » ولذا كتب الأستاذ الزيات ناشر مجلة « الرسالة » وصديق الشاب الخاسر لما مات منتحراً في أحضان البحر بالإسكندرية ، « إن الملحد مهما كان يعيش في الغرب فإنه لا يعيش في الشرق لأن الإلحاد ظلام والظلام لا يعيش في النور » ويرد عليه أن في مصر ملاحدة من المسلمين والمسيحيين لا يمكن إنكارهم كما اعترف بهم الأستاذ فريد وجدى في مقالته القديمة ، وهم يعيشون كما يعيش الناس وفوق ما يعيش الناس. فالوجه المعقول في تحرير مراد الأستاذ الزيات أن الشرق يعيش فيه مستبطنو الإلحاد أى المنافقون ولا يعيش فيه الملحد المجهل . ولكون المنتحر مجاهراً في إلحاده اضطر أستاذ مجلة الأزهر إلى الرد عليه. أما الاعتراض بكتاب تركيا الجديدة المجهلين بالإلحاد والعائشين فيها منذ عهد مصطفى كمال عيشة أرغد بكثير من عيش المؤمنين هناك ، فجوابه أن تركيا الجديدة خارجة عن الشرق في رأى أولئك الكتاب ملحقة بالغرب بأمر تكويين من مصطفى كمال ١١ . ولا مراء في خروج تلك البلاد بعد إعلان الجمهورية اللادينية عن الشرق الإسلامى الذى كلامنا وكلام الأستاذين فريد وجدى والزيات لاسيما كلام الأستاذ فريد وجدى فيه .

معينة مكتوبة الخ » وقوله على مثال الحروف الطبيعية التي يدعى الرجل حصول كتاب معين من حركاتها وتقلباتها في دورة من دوراتها الالتهائية : « كيف يسوغ لباحث أن يشبه حالة القوى الوجودية العارية من كل قانون المجردة من كل ضابط كما يفترضها الكاتب ، بآلة ميكانيكية كالطبعة قائمة على أدق قوانين الميكانيكا والرياضة ولها قطع منقوش على رؤوسها حروف تتألف منها كلمات وهي مفصلة تفصيلا هندسيا بحيث يقوم بعضها إلى جانب بعض فتؤلف منها صحف . والطبعة اسطوانات مكسوة بالفراء تستمد من محبرة بجوارها حبرا تنقله إلى الحروف بحركات مدبرة تديرها محكما » .

يفهم من تفصيل الأستاذ هذا عن انتظام أدوات الطبع أنه لم يفهم مراد الملاحظ الصغير في تمثيل العالم بطبعة فظن أنه يشبه تكون العالم المنتظم بنفسه من غير ناظم ، بطبعة تشتغل على أصولها الموضوع بأدواتها المألوفة فتصدر مطبوعاتها بانتظام واطراد . مع أن الملاحظ لم يأخذ من الطبعة إلا حروفها البالغة ملايين ثم فرض أنها تتحرك بنفسها وتصطدم فتجتمع وتنظم ثم تتباعد وتنتحل هكذا كل ذلك بنفسها حتى تخرج كتابا منضدا مصححا 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 تنضد من نفسها دون منضد فيحصل منها كتاب كامل ، معروف بين القائلين بالإله الخالق يأتون به مثال استبعاد لتكوين نظام العالم بنفسه من دون ناظم ، فسمى الأستاذ لتقريب هذا المثال من المقول يضر بهم أى 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 ، كثال الحروف الطبيعية المتحركة بالحركات الفوضوية إلى أن تصير كتابا من الكتب المعروفة - فيما يحتمل ويكون . ومن هذا لا يقال أيضا ردًا عليه كإقال الأستاذ فريد وجدي :

« لو سلمنا جدلا أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كائنًا منتظمًا فهل نستطيع أن نمقل أن القوى المالية الثائرة تدعه يتكوّن في هدوء وسكون ولا تمدو عليه فتفسده قبل أن يتم تكوّنه ؟ ما الذى يمنعها من المدوان عليه ، بل ما الذى يمنع قوانين الاحتمال من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال ؟ » .

إذ ربما يقول الشاب المحدث في جوابه إن الإمكان والاحتمال نفسهما يمنعان القوى المالية الثائرة أن تمدو على العالم المنتظم بتنظيم الإمكان والاحتمال التكوّن في هدوء وسكون ، وهما نفسهما أيضا يمنعان نفسيهما من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال . لأن الإمكان والاحتمال أمران ذوا طرفين من الإيجاب والسلب أو الحركة والسكون المتوسط لهما أن يستمد من طرفهما الذى يساعده ويحلّو له ما ساعده وما حلّاه ، حتى إذا لم يساعده ولم يحلّ له يدع هذا الطرف ويستفيد من طرفهما الآخر فهو يفرض ولا يمنعه قانون الإمكان والاحتمال الأوسع أن يفرض أن الفوضى العامة الداخلة في دائرة الإمكان سادت في العالم فارتبكت أجزاؤه وعناصره وهاجت وماجت واصطدم بعضها ببعض وتداخلت وتناصت ثم انحلت وتباعدت ثم عادت من جديد فانظمت شيئا ثم انحلت وتفرقت وعادت وانتظمت شيئا آخر ، وهكذا إلى تشكل عالم من طريق المصادفة كما لنا في الانتظام التام . ولا تقل كيف يحصل هذا الأمر المستبعد ، لأن الفارض لاشك أنه يسلم بكون ما يفرضه مستبعدا غاية الاستبعاد . ولكن قل هل هو ممكن أومحال ؟ وصاحب الفرضية يدعى أنها ممكنة وليست بمستحيّلة لأن دائرة الإمكان ودائرة الصدفة التى تخضع العالم عنده لقانون عددها الأعظم أوسع مما يتصوره الأستاذ فريد وجدى ، وهذا القانون قانون الصدفة [على تعبيره] فى عددها الأعظم الذى يستمر فى الثورة وفى البناء والهدم إلى أن يتشكل العالم فى انتظامه ، يمكنه أيضا ويمكّنه عدده الأعظم أن يُنهى ثورته الهدامة ويميل إلى الجانب

الآخر فيسير بعده في انتظام كانتظام العالم الحاضر ولكن في انتظام مستند أيضا إلى المصادفة لآلئ غيرها .

هذا ، وأنا عارف بأن المليحد يتلاعب بعقول الشرقيين لاسيما عقول المسلمين الذين أثبتت الحادئات المالية الأخيرة وانقلاباتها أن التلاعب بها ليس من صماب الأمور كما كان يُظن من قبل، ولاسيما في مصر التي رأينا بها الأستاذ فريد وجدى نفسه عبء طريق التلاعب بها في تطوراته المختلفة . أنا عارف بذلك ولكنى عارف مع ذلك أن موقف المليحد الشاب المستمد في نضاله القوة من أوسع دائرة الإيمان والاحتمال ومن عدد الصدفة الأعظم ومن الدورات اللانهاية لها ، لا ينجع أمامه دفاع الأستاذ فريد الذى يأخذ كل قوته من الاستبعاد لافتراضات المليحد . مع أن الاستبعاد لا يقاوم الإيمان ولا يقابله لما أن نطاقه الأوسع يسع كل مستقرّب وكل مستبعد حتى لو قيل في الرد عليه : إذا كان العالم في طريقه إلى التشكل المنتظم بواسطة الثورة والفوضى وفي بقائه بعد تشكله على حالة الانتظام، تابعا في كل ذلك لقانون الصدفة والإمكان والاحتمال غير خارج عنه فيلزم إن نبيت كل ليسة ونحن غير واثقين وغير آمنين من احتمال أن لا تطلع الشمس علينا في غدها ما دام نظام العالم من أوله إلى آخره تابعا لهوى الصدفة وما دام هواها يسع كل احتمال قريب أو بعيد أو أبعد فنفقد النهار إلى الأبد ونعيش في ظلام دائم أو يفاجئنا أحوال أخرى أشد من ذلك هولاً...لوقيل هكذا كان في إمكانه أن يجيب ويزيل المخافة معتدا على الاحتمال النافع من احتمالات الصدفة التي تموّد العالم موالاته إلى الآن لصالحه أى صالح ذلك الاحتمال النافع .

ولا تقل كما أن من الاحتمال ما هو نافع للشباب المتمسك بالإمكان والاحتمال في تأسيس نظام العالم على مصادقاتهما ، فهناك أيضا ما هو ضار بل الاحتمالات الضارة أكثر بكثير من الاحتمال النافع الذى هو واحد في ٣٦ أى العدد الأعظم التقريبي بالنسبة إلى وجوه زهر الطاولة..وعلى تقدير أن يكون المطلوب بحى الدش والعدد الأعظم

التقريبى هنا حاصل ضرب الستة فى الستة وكلما زيد العدد المضروب والمضروب فيه ازدادت الاحتمالات الضارة أى غير المطلوبة كثرةً وازداد الاحتمال المطلوب الذى هو واحد دائماً من مجموع الاحتمالات، قلةً وبُعداً: فقد يكون واحداً فى المليون وقد يكون واحداً فى البليون أو فى أكثر منه أيضاً بل قد يكون واحداً فى احتمالات غير متناهية. فلماذا إذن لا يخاف الملحد الصغير من الاحتمالات الكثيرة الضارة لفرضيته حينما يخاف نحن من احتمال واحد موافق لها؟ لا تقل هكذا ردّاً عليه ولا تنق بمثل هذا الرد الذى يشبه ردود الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» لأن موقف الشاب صاحب الفرضية فى النقاش موقف «المانع» وموقفنا إزاءه موقف «الثبت» أو «المائل» على تعبير علماء آداب البحث والمناظرة (والمنع هنا بمعنى عدم التسليم) والمانع يكفيه احتمال واحد يساعده ولا يكفى المتيقن احتمالات تساعده مهما كثرت وبلغت الملايين مادام احتمال واحد يبقى فى جانب الخصم المانع وإن كان ذلك الواحد واحداً فى المليون أو البليون أو فى أكثر منه أيضاً. فهذا مالا يفهمه الأستاذ رئيس التحرير حين تمسك باستبعاد فرضية الملحد الجديد وحين عاب عليه إلحاده وسط هذه الاحتمالات المعارضة، ولم يدر أن الملحد لا يحتاج فى ضلاله إلى الإيقان بما يحمله ملحدًا بل يكفيه الشك فى الإيمان بالله متمسكا بأضعف احتمال وأبعده أما نحن المؤمنون المتيقنون لوجود الله بواسطة إثبات القصد والإرادة والعلم فى نظام العالم فواجبنا قطع جميع الاحتمالات المخالفة لما نحاول إثباته من دون بقاء أى احتمال فى خارج الاحتمالات المقطوعة.

ولأجل ما ذكرنا كان استشهاد الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» بقول الرياضى المشهور «هانرى پوانكاريه»: «الحقيقة العلمية فى نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول الشكوك وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض وأن العلماء وإن أخطأوا أحياناً فلا يكون ذلك إلا لأنهم لم يراعوا قواعده، والحقائق الرياضية فى نظره

مشتق من عدد قليل من القضايا الجلية الواضحة بسلسلة من الأدلة المزهة عن الخطأ وهي واجبة في رأيه ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا « تأمل »^(١) .

« وهذا هو أصل الثقة العلمية لناس كثيرين من أهل الدنيا ، وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة ، وهاهو جهد فهمهم للدور الذي تؤديه التجربة والرياضيات وهاهو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحملون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تزوّى العلماء قليلا لا حظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستطيع الاستغناء عنها وأن التجربة لا تستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المباني العلمية على شئ من المتانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها ، فن ألحد على هذا الوجه « تأمل »^(٢) كان سطحيا أيضا » .

غير مفيد للأستاذ شيئا في محل نقاشه الكاتب المليحد وإن كان شاهدا قبيّا في كبح جماح المكبرين للعلم الطبيعي الحديث لحد أن يحتكموا إليه حتى في المطالب المتعالية عن الدخول في موضوعه ، وفي كبح جماح الطائشين من أهل الشرق المستهينين بدين الله وممجرات أنبيائه افتتاناً منهم بعلوم الغرب التي لا ناقة لهم فيها ولا جمل كما قلنا فيما سبق عند الكلام على شعر الأستاذ محمد إحسان المحامى من شعراء الجاهلية الجديدة المصرية ... قلنا غير مفيد للأستاذ فريد شاهده ، لأن الكاتب الشاب الذى يناقشه لا يبنى نظريته على قوانين العلم بل على قانون الصدفة الواسع الصدر . وإذا أورد قول ذلك العالم الرياضى شاهدا ضد الإلحاد المصرى فإنما يُورد على الملاحدة البالغين في إلحادهم مبلغ أن يقولوا « أفى الإلحاد شك ؟ » ولسنا نحن بضدد إثبات وجود الله بحيث

[١] [٢] الأمر بالتأمل في كلا الحائين من الأستاذ فريد وجدى لا منا .

يكفي أن نلقى الشبهة في عقيدة الملاحدة بل موقفنا يحتم علينا قطع جذور الشبهات عن عقيدة التصديق بوجود الله قائلين : « أفى الله شك ؟ » لكن الأستاذ فريد وجدى لا يميز بين الموقفين موقف الدفاع عن قضية « أفى الله شك ؟ » وموقف الاعتراض على قضية « أفى الإلحاد شك ؟ » فالأولى قضيتنا وليست الثانية قضية الملاحدة بل أعم منها وأسهل، إذ الإلحاد لا حاجة له إلى الإثبات الذى يزيل كل شبهة عنه فقد يكفى الملاحدة فى النيل من المؤمن تشكيكه فى وجود الله كما فعل الملاحدة الصغير ولا يكفى المؤمن ضد الملاحدة إلقاء الشك فى عقيدة الإلحاد إذا الإلحاد يجتمع أيضا مع عدم العقيدة مطلقا . فالخلاص أن موقف المؤمن أدق بقدر ما هو أشرف ، حتى إن أحدا لو كانت عقيدته فى نظام العالم مثلا أن يكون استناده إلى وجود ناظم صنعه بعلمه وإرادته ملأما كل الملازمة للعقل مع تجويز احتمال عدم استناده إليه مهما كان هذا الاحتمال أضعف وأبعد بالنسبة إلى الاحتمال الأول، فتكون دلالة نظام العالم عنده على وجود الله فى درجة الظن الغالب . لو كانت عقيدة أى أحد فى نظام العالم هكذا - وربما يوافق ذلك عقيدة كثيرين من المتعلمين المصريين - فلا تُعد هذه العقيدة إيمانا بوجود الله لعدم كون هذا الموجود المعترف بوجوده واجب الوجود بل مظهر الوجود ومأموله ، فى حين أن ميزة الله بين الموجودات أن يكون وجوده واجبا أى ضروريا لا احتمال لعدم وجوده . ومن هذه الضرورة قلنا نحن المؤمنين بوجوده من دون أن نراه . فما يحتمل أن لا يكون موجودا ولو احتمالا واحدا فى مائة ألف مليون فليس هو الله وليس المؤمن به مؤمنا بالله .

ومثل قول « هازي بووانكاره » فى عدم النفع للأستاذ فريد وجدى فى محل نقاشه الخصم المليحد وفى كونه شاهدا قويا جديرا بأن أضيفه إلى شواهد أوردها فيما سبق تأييدا لبعض أبحاث هذا الكتاب ، قول السير « وليم كروكس » رئيس الجمع العلمى البريطانى ومن أقطاب العلم المصرى وقد استشهد به الأستاذ فريد وجدى أيضا : « متى امتحننا من قريب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى

أى حد محصورة هذه النتائج أو النواميس كما نسميها في دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم ؟ أما أنا فإن تركي لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حداً بعيداً . فقد تقبض عندي هذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤافين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تدرك .

أما رد الأستاذ فريد وجدى على ما نقل الشاب المخذ عن « كانت » : « أنه لا دليل عقلى أو علمى على وجود الله وأنه ليس هناك من دليل علمى أو عقلى على عدم وجود الله » بقوله : « لا أظن أن الدكتور صاحب الرسالة « الإلحادية » يجهل تاريخ الفيلسوف « كانت » الذى يصفه بأعظم فلاسفة العصور الحديثة ، ان هذا الفيلسوف كان من أكبر المؤمنين بالله وبالروح وخلودها من طريق التحليل العلمى والفلسفى . فليس غير مفيد له فقط بل مضر أيضاً لثبوت كون الفيلسوف « كانت » وبالأسف قابل ذلك القول الذى 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 مناقشة « كانت »

[١] عدم معرفة الأستاذ فريد وجدى بالصورة الصحيحة لفلسفة « كانت » الإلهية المشهورة على الرغم من أن الإكثار من النقل عن فلاسفة الغرب مهنة الأستاذ الذى يحاز بها ، يرتبنا كونه سطحياً في مهنته غير ضابط ولا متثبت . قال الفيلسوف الفرنسى « بول ثران » في تاريخ فلسفته الذى 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 وسماه الدليل العلمى أو الأخلاقى » وصرح به في ص ٢٨٨ أيضاً ، فعدم معرفة الأستاذ بذلك مما يتعجب منه . وهذا ما يتفق بهتته من المأخذ ، أما عدم معرفة من يرأس تحرير « مجلة الأزهر » بتوقف الفيلسوف المشهور « كانت » من أدلة وجود الله النظرية التى هى أدلة إثبات الواجب الحقيقية ، وباعتراضاته عليها التى أصبحت ولا تزال منذ عصر « كانت » أسلحة مشهورة بأيدى أنصار الإلحاد ضد الإيمان بالله إيماناً علمياً والتي أصبحت مكافحتها من أقدم واجبات المدافين في العصر الحديث عن مسألة وجود الله ، فهو أليم فوق أن يكون عجبياً . وقد صرح « بول ثران » أيضاً في مبحث المعرفة من كتابه المذكور =

الحساب على فلسفته الإلهية مما عني به كتابي هذا . أجل إن هذا الفيلسوف مؤمن بوجود الله تعالى لكن لا من طريق العقل النظري بل من طريق أخلاق أو كما يسميه من طريق العقل العملي وسنتكلم عليه أيضا . ولعل الأستاذ يلتبس عليه الطريقتان كما يدل عليه ما نقله عن قاموس « لاروس » في تأييد مدعاه عن « كانت » بما نصه : « شرع الفيلسوف في إصلاح مجموع المعارف الإنسانية فبدأ عمله على أسلوب التشكك وبنى عليه الوصول إلى الحق اليقين بواسطة العقل العملي والناموس الأدبي واستنتج من ذلك وجود الخالق وخلود الروح » فالأستاذ يدعى إيمان « كانت » بالله من طريق التحليل العلمي وما نقله عن « لاروس » يدل على كونه إيمانه بواسطة العقل العملي والناموس الأدبي .

= بأن الفلسفة الإثنائية تستند إلى الشطر السلبى لفلسفة « كانت » والفلسفة الإثنائية معروفة بين كتاب مصر المصريين باسم الفلسفة الوضعية وقد سبق أن لفتنا إلى تنويه الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بتلك الفلسفة بهذا الاسم ، وأياً كان اسمها فهي فلسفة « عوكوست كونت » الذى سبق منا أيضا بعض الشيء عن ترجمته وفلسفته وهى اليوم آخر شكل الإلحاد فى الغرب كما أنها الفلسفة التى بواسطتها دخل الإلحاد فى الشرق المصرى ، وقد سهل دخوله فيه على ما أظن امتياز هذه الفسافة الملاحدة بأمرين الأول استنادها إلى أحد شطرى فلسفة « كانت » الذى لا يتهم بالإلحاد، ومع هذا فإنى قد نهيت من قبل وما نهيت عبتا أن فى عائق هذا الفيلسوف قطعا من تبعات ضلال المصريين الشاكين فى مسألة وجود الله . والثانى أن الله تعالى لا يثبت عند أصحاب الفسافة الوضعية ولا ينفى فقد يجذب إلحادهم الظاهر فى مظهر الاعتدال أنصاف العلماء وأنصاف العقلاء من المسلمين المفتونين بالغرب مع أن الإسلام الذى يعلو ولا يعلى عليه أكيس من أن يتخدد بالإلحاد فى أى شكل من أشكاله كما أن المسلم لا يرضى بالله الذى لا يغير الميثاق على السواء والذين لا يثبتونه ولا ينفقونه من أصحاب الفلسفة الوضعية يعرضون عنه وعن بحته إعراضا كما يدل عليه قول زعيمهم « عوكوست كونت » بأن الدين حالة ابتدائية فى الإنسان من حالاته الثلاث وحالته المتوسطة اشتغاله بما وراء الطبيعة أما حالته الثالثة السكالية فاشتغاله بالعلم وانصرافه عن حالته الأوليين واهتمامه بتجريد العلم من صيغة الدين وقد كان شطب اسم الله من أوائل الكتب فى الأزمنة الأخيرة من مأثورات الفلسفة الوضعية كما أن القاعدة المألوفة « بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به » التى يتمسك =

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 يرى ببصره إلى أبعد ما اتصل إليه قوى التلسكوب فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضى فلا حق له أن يستنتج منه أن العوامل التى صدر عنها الكون لا يسودها غير الخطب المحض لأن سيادة النظام الرياضى الآلى فى كل مكان لا يسمح له بذلك ولكن يوجب عليه ضده وهو أن الكون يجرى على نظام محكم تسوده عوامل محكمة النظام إلى أقصى ما يتخيله التصور .

« وجميع ملاحظة العالم قديما وحديثا بنوا إلحادهم لا على أن العامل الرئيسى فى العالم هو الخطب ولكن على أنه وليد نظام آلى محض لا يصدر عنه إلا ما هو آلى منتظم كل الانتظام . فقد قال « بوختر » إمام المحدثين : « ما دمنا لا نرى فى كل مكان غير نواميس منتظمة تصدر عنها كائنات منتظمة ، فلا داعى يدعونا إلى افتراض وجود سبب عاقل أوجدها » وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر لسبب عاقل أوجدها .

وفيه أن هذا طور « ابوختر » وغيره من الملاحدة فى مذهب الإلحاد ثم ترقوا منه أو رجعوا عنه إلى إنكار النظام بالمرّة لما رأوا أن الاعتراف بنظام آلى وبعبارة أخرى

== بها الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى كل مناسبة ، قانون أساسى لهذه الفلسفة ولذا أدى تمسك الأستاذ بهذا القانون الأساسى إلى عدم اقتناعه بأدلة وجود الله العقلية التى اقنع بها علماء الشرق والغرب وإلى تمليق إثبات وجود الله بما ينتظره من كشفيات البحوث النفسية الجارية فى الغرب . وليس معنى هذا إلا أن إلحاد الفلسفة الوضعية مستول على قلب الأستاذ مع قانونها الأساسى فوقه الجالى كموقف الإثنائين لا يثبت الله ولا ينفيه . ومن الغريب أن موقف الملحد الصغير الذى يناقشه الأستاذ والذى خلاصة نظريته عدم الانتناع بوجود الله ، لا إثبات عدم وجوده كما أشرنا إليه من قبل — عين موقف الإثنائين الوضعيين وموقف الأستاذ نفسه ولا فرق بين الأستاذ والملحد الصغير إلا أنه يعرف كون موقفه الإلحاد ولا يعرف الأستاذ كون موقفه كذلك فيناقش من يعرف موقفه.

ميكانيكي يضطرم إلى الاعتراف بوجود صانع صنع ما كينة العالم المنتظمة بالملم ككل ما كينة وآلة منتظمة وقد سبق منا بيان هذا الاضطرار منهم في أحد الفصول المقدمة . فلا يصح قول الأستاذ بعده : « ولكن » بوخر « لا يستطيع أن يقول كما قال الدكتور صاحب الرسالة : إنه مادمن لا نرى إلا نواميس منتظمة فلا مانع أن تكون هذه النواميس حالة لكون منتظم أوجده سبب أول هو ناموس الحبط المحض » . وصاحب الرسالة لا يقول هكذا ولا يستنتج ناموس الحبط والتصادف من كون العالم جاريا على نواميس منتظمة بل ينكر وجود النظام ويدعى أن ما يرى في العالم من صورة النظام يحتمل أن يكون حاصلا بطريق المصادفة . وقد قال « بوخر » أيضا 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 فهما بما أسس عليه نظريته فالأستاذ يعترض عليه باستبعاد ما يقوله وهو يتوسل إلى ما قاله بالإمكان العقلي ولا يدعى أن الأمر كان كذا بتاتا حتى يعترض عليه بأنه مستبعد جدا وإنما يدعى عدم كونه في خارج الإمكان مهما كان بعيدا ... أو غير محيط علما بما يكون لبلوغ الاحتمال والإمكان العقلي في حد ذاته من السعة - كما علمت ذلك من الأستاذ عند ما أنكر معجزات الأنبياء وجرت بيني وبينه مناظرة فيما مضى من أجل ذلك - فيتكلم مع خصمه على مقياس الإمكان المادى في حين أن خصمه يتكلم في ظنى على المنهج الذى هو أساس علم الهندسة من أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن ، فيدعى معتمدا على هذا الأساس الأوسع احتمال أن يكون ما نراه في صورة نظام العالم نتيجة

[١] وأصل شبهتهم أنهم لا يرون الإله الخالق للعالم ونظامه . بين رؤوسهم ولا يصلون إليه بتجارهم المادية فينكرون وجوده أو على الأقل لا يقتنعون بوجوده ثم لا يرون له ناظرا أيضا فيقولون نظام بدون ناظم وذلك قولهم بالقوانين الطبيعية ثم يأخذون يعلمون أنه لا يكون نظام بدون ناظم فينكرون النظام أيضا ويقولون بالمصادفة

تطورات المصادفة وتقلباتها غير مستند إلى سبب عاقل أوجده قاصدا لانتظامه ، وهو
أى خصم الأستاذ يرى قانون عدد المصادفة الأعظم مسيئا لذلك الاحتمال استدلالا من
وجوه زهر الطاولة الدائرة على قانون المصادفة ثم ارتقاء منه إلى مثال الحروف الطبيعية
المتحركة جزافا المصطدمة بعضها ببعض التشكلة في أشكال مختلفة إلى أن يحصل منها
صفحات كتاب من الكتب المعروفة منضدة مصححة وكل ذلك من قبيل الاحتمالات
الممكنة . وزيادة على هذا فإنه بمعد فرضيته بإحالة حصول الشكل المطلوب على إحدى
دورة من دورات الحركة الانهائية الجرافية ، فكما اعترض عليه في أى 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 ممكنا
مهما كان بعيدا ما دام عنده من الوقت ما لا ينتهى . وقد علمت منا أن الإمكان المجرد
إلى حد التمسك باحتمال واحد في الملايين أو البلايين أو فيما لا يحصى ولا يتناهى من
الاحتمالات يكفى صاحب الرسالة .

فيجب لكسب المسألة المنازع فيها حيال خصم كهذا أن يُبنى الإمكان الذى يبنى
نظريته على نطاقه الأوسع وذلك بإثبات أنه لا سبيل إلى الاحتمال الذى يتمسك به
وهو ليس باحتمال أبعد فقط بل احتمال محال متضمن للتناقض وإليك البيان :

أما أولا :

قوله « مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف
وقد أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام الخ » يرد عليه لماذا أخذت الحروف
في الحركة والاصطدام من غير محرك ؟ وقد كان فى الإمكان الذى بنى صاحب الرسالة
كل فرضيته عليه أن تتحرك وأن لا تتحرك بناء على عدم المحرك وهى بالنسبة إلى ذاتها

قابلة للحركة والسكون من غير أن يكون أحد الحالين راجعا لها لذاتها بل متساويين ،
فإذن هذه الحركة المفروضة بدون محرك من الخارج تكون رجحان أحد الحالين
المتساويين على الآخر من غير مرجح من الخارج لعدم وجود المحرك في مفروض صاحب
الرسالة ولا من نفس الحروف لكونها قابلة للحركة والسكون على السواء ، فلو كانت
لحركة الحروف مرجح من نفس الحروف كانت الحركة واجبة لها والسكون مستحيلا
فثبت أنها إذا تحركت كانت حركتها رجحانا من غير مرجح وهو محال لتضمنه وجود
الرجح وعدم وجوده معا^(١) وهكذا يقال في العالم الغير المنتظم المفروض حركته بنفسه
والمفروض حصول الانتظام المشهود له مصادفة في إحدى دورات حركته الجزافية
اللانهاية : إن حركته بمحرك من الخارج خلاف مفروض صاحب الرسالة وحركته
من دون محرك رجحان من غير مرجح وإنه محال^(٢) بل نقول إن حصول الانتظام
المطلوب في إحدى دورات حركته الجزافية اللانهاية من غير سبب لهذا الحصول
سوى الصدفة محال أيضا ورجحان ثان من دون مرجح ، ومعنى هذا أن القول بالصدفة

[١] وتأليف قولنا ان الحروف قابلة للحركة والسكون وأنها ممتكنتان لها ، مع قولنا باستحالة
الحركة لكونها رجحانا من غير مرجح ، أن الحركة مستحيلة بدون المحرك وممكنة مع المحرك .
[٢] لا يقال سبب كل دورة من دورات حركة العالم هي الحركة التي تقدمتها ، من غير
انتهاء إلى الحركة الأولى التي لا حركة قبلها ، فيستند كل دورة من دورات الحركة إلى السبب ولا
يلزم الرجحان من غير مرجح . لأنني أقول في جوابه إن هذا محال من وجهين أما أولا فلا إن الاعتراف
بالسبب رجوع إلى خلاف قانون الحبط الذي بين كاتب الرسالة فرضيته عليه والرجوع إلى خلاف
المفروض محال مستلزم للتناقض . وأما ثانيا فلا لأن هذا أى 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 محرك خارج من سلسلة الحركات ، هو التسلسل في المال وهو باطل بإجماع الفلاسفة والتكلميين .
وقد عني راقم الحروف في مواضع عدة من هذا الكتاب بمسألة التسلسل وإثبات استحالتها رغم
الشاكين فيها من أدياء العلم ورغم أن الشيخ محمد عبده إمام مصر في العهد الأخير من المتورطين
في هذه المسألة ثم المتخططين .

سواء كان في نظام العالم أو في غيره بإلغاء مبدأ العلية والسببية واعتبار الصدفة نفسها سبباً قول باطل متضمن للتناقض، وزهر الطاولة لا يبيح 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. فإذاً لا يكون ما يقولون عنه الصدفة صدفة ولا يمكن حصول واحد من الاحتمالات الممكنة المتساوية إلا لسبب جلي نعلمه أو خفي 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 محال كما قلنا مستلزم للتناقض أي لكون ما فرض مساوياً غير مساوٍ أعني مستلزم للقول بالتساوي وعدم التساوي مما وفيه اجتماع النقيضين .

وهذا تحقيق ما قاله الرياضي الكبير « هانري بوانكاريه » الذي يمتد فيه صاحب الرسالة الإلحادية الإمامة في العلم: « إن الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب ». ومن الغريب أن المليحد المعتمد بقانون الصدفة وخصمه الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » كلاهما ينقل قول الرياضي الكبير هذا فلا يقبله الأول ويقبله الثاني من غير علم منهما بالأساس الذي يستند إليه .

ومسألة استحالة الرجحان بدون مرجح مسألة معروفة بين علمائنا المتكلمين وإن جاز الترجيح بدون مرجح من الفاعل المختار لكون إرادته مرجحة مغنية عن مرجح آخر .

وبرهان الرجحان من غير مرجح هذا الذي يساوي في قطعيته البراهين الرياضية لكونه مستنداً إلى مبدأ التناقض مثل تلك البراهين ، قاض على المذهب الطبيعي

القائل بوجود العالم من نفسه وطبيعته من غير وجود موجد له^(١) لأن العالم المتصف بصفة الإمكان الذى يستوى فيه جانب الوجود والعدم لعدم وجود علة موجبة لوجوده ولالعدمه، لو وجد من نفسه لزم رجحان جانب الوجود فيه على جانب العدم حين كان المفروض تساوى الجانبين وهذا خلف متضمن للتناقض أعنى عدم تساوى ما فرض كونهما متساويين . فذهب حركة العالم من نفسه ومذهب المصادفة فى نظام العالم ومذهب الطبيعة أى وجود العالم بنفسه من غير علة موجبة لوجوده ، كل ذلك باطل يبطله برهان الرجحان من دون مرجح الذى يستند إلى مبدأ التناقض ويكون محالاً مثله والنافل الذى يرى العالم موجوداً ولا يرى موجدَه ويراه متحركاً ولا يرى محركه ويراه منتظماً ولا يرى ناظمه ، يظن أنه موجود بنفسه من غير موجد متحرك بنفسه من غير محرك منتظم من نفسه بدون ناظم . لأنه يقول بما يراه ولا يرى ما فى قوله من التناقض لعدم كون التناقض من الرئيات والمحسوسات ، فى حين أن الثقافة المصرية أو بالأصح الثقافة المصرية المصرية لا تمقد بغير المحسوس حتى الأستاذ الذى يرأس تحرير « مجلة الأزهر » ويناضل الأستاذ المادى نصيف المنقبادى الحامى ، يقول أثناء نضاله : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به »^(٢) .

فقد وجدنا ثلاثة محالات^(٣) فى قول المؤلف المألحد المستند إلى حالات الإمكان :

[١] أما احتمال كون نفسه وطبيعته توجيان له الوجود فهو احتمال باطل وإلا كان العالم بجميع أجزائه واجب الوجود مستحيل العدم وهو خلاف الواقع إذ لو كان كذلك لزم أن لا يكون شئ من الكائنات فى العالم قابلاً للعدم ولا التغير ولزم أن يكون كما هو أزلاً وأبداً وهو خلاف المقهور .

[٢] ومن هذا يرانى الفارى أقول له دائماً فى هذا الكتاب — عكس ما يقول أديباء العلم الحديث — إن اليقين العقلى أقوى من اليقين الحسى لأن الإنسان لا يتيقن شيئاً فى الدنيا بقدر ما يتيقنه من استحالة التناقض على الرغم من أنها ليست من المحسوسات .

[٣] وهناك محال رابع وهو أن صاحب الرسالة لا يطعن على إمكان حصول النظام الصدق =

« مثل العالم مثل مطبعة فيها ملايين من الحروف وقد أخذت في الحركة والاصطدام الخ » فنأشأ المطبعة والحروف ؟ ومن حرك الحروف ؟ ومن ناط الانتظام بنتيجته حركاتها ؟ .

وأما ثانيا :

فإن الملاحظة قد ينكرون كل شئ وينكرون القصد والعلم والعلة الغائية والسبب العاقل في تكون العالم ويدعون تولده من المصادفة وأن النظام الجارى قديما وحالا واستقبالا هو نظام المصادفة من غير وجود أى نظام على أو رياضى فيه كما نص عليه الأستاذ فريد وجدى عند تحرير مراد صاحب الرسالة الإلهادية قائلا :

« فقولهم إن الكون قائم على نظام رياضى شامل لانسجامه على العلم الرياضى الإنسانى خطأ محض .. فإن ترابط الحوادث الكونية وتصرفها على قانون رياضى لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية ، لأنه بعد أن يتوصل قانون الصدفة الشامل ، فى رأيه ، إلى إنشاء كون من الأكوان يكون ضبطه بالقوانين الرياضية شرطا ضروريا لكونه كونا . ومن ههنا خطأ ، كما يدعى ، أقطاب الرياضيين فى اعتبار أن الطبيعة تجري على نظام رياضى دقيق ، والحقيقة أنها تجري على نظام الخبط » .

== المطلوب للعالم فى دورات حركته الكثيرة المتناهية حتى يبنى هذا الإمكان على الدورات اللانهائية . لكن حصول الدورات اللانهائية محال متضمن للتناقض أى انتهاء مالا يتناهى لأن مالا يتناهى متناه فى جميع مراحلها المتحققة . أما مرحلته اللانهائية فلا تتحقق أبدا إلا بالوصول إليها ، وفى الوصول إليها انتهاء مالا يتناهى وهو التناقض الذى تلفته إليه .. وهذا على الرغم من أن صاحب الرسالة وأمثاله من الملاحدة بل ومن عقلاء الفلاسفة الموحدين مثل « كانت » بل ومن علماء الدين المسلمين كالشيخ محمد عبده لا يعرفون هذا المحال وهم الذين صمرت مداركهم عن الاعتراف ببطلان التسلسل الذى له خطورته فى أساس البرهنة على وجود الله ولذا عنيانا به فى هذا الكتاب وكشفنا عنه غطاءه بمون الله وتوفيقه . فإذا هذا الملحد الجديد الذى يبنى إمكان حصول النظام المطلوب للعالم على دورات حركته الصدفية اللانهائية يبنى الممكن عنده من حيث لا يشعر على المحال .

فقد ينكرون كل شئ^١ وقد يمكنهم بناءاً على فرضياتهم إنكاره ولكن هل يمكنهم إنكار وجود القصد والعقل وفكرة التنظيم وفكرة العلة الغائية في الإنسان ؟ وهل يمكنهم إنكار وجود العلم الرياضى الإنسانى الذى دونه وقوانينه علماء الإنسان، إن أمكنهم إنكار العلم الرياضى العامل فى إنشاء العالم ؟ !!

كلا، لا يمكنهم إنكار ذلك وكيف ينكرون علومهم وعقولهم التى بها ينكرون وجود ما يوجد فى أنفسهم، فى العالم ؟ فانا أسألهم إذن : هل أنتم وعقولكم وعلومكم الرياضية وغير الرياضية وفكرة العلة الغائية وقصد التنظيم والتدبير فى أموركم ومصالحكم وجميع أفعالكم داخله فى العالم أم كل ذلك خارج عنه ؟ ولا شك فى أنه غير خارج . فهل لكم أن تقولوا على سؤالى هذا ليس فينا تلك الأمور كما لم تكن فى العالم ؟ كلا، لا نستطيعون أن تقولوا ذلك ، وقد قلتم آنفاً ما معناه : لا قانون رياضى فى إنشاء العالم وإنما هو قانون الصدفة ولكن الإنسان فسر خطأ بما فى نفسه من القوانين الرياضية . فهامى العلة الغائية والقصد والعقل والعلم وفكرة التنظيم والقوانين الرياضية فى العالم ! أعنى أن التى موجودة منها فى الإنسان هى نفسها موجودة فى العالم وإن كانت فى ضمن قضية جزئية لكنها تكفى فى نقض السلب الكلى الذى أدعيتموه لأن نقيض القضية السالبة الكلية هو القضية الموجبة الجزئية كما هو مقرر فى علم المنطق علم المنطق الإنسانى . فهذا تناقض آخر منكم حيث تنكرون القصد والعلة الغائية والعلم الرياضى والسبب العاقل فى إنشاء العالم وتقررون بوجود كل ذلك فيكم كأنكم خارجون عن العالم الذى يجرى فيه كل شئ^٢ على نظام الصدفة والخطب . فنأين أنتكم هذه المزاي التى لا توجد فى العالم ؟ لا أقول كيف أتكم فلملكم تيجيون بمجيئها بطريق الصدفة والخطب . بل أقول كيف تديرونها وكيف تستخدمونها وتطبقونها على أموركم ومصالحكم، فهل ذلك أيضاً بطريق الصدفة والخطب ؟ وهل صاحب رسالة « لماذا أنا ملحد ؟ » ألفها من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه ولم يكن له فى 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 متخبطا فتورط 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 العلية والسببية في مبادئه فليس ببعيد عنه أن يجهل ما يوجد في العالم ومالا يوجد .

فالحق أنه لا معنى لوجود العقل والمقل والمقول بين أجزاء العالم الذي يسود فيه نظام الخبط ولا يجري فيه التعليل أو يلزم أن يكون أى عقل لا يدرك وجود العلة الغائية في نظام العالم عقلا مخالفا لعقل البشر الذي يبني كل أموره وكل تصرفاته على اللعل الغائية .
وأما ثالثا .

فإن مثال زهر الطاولة ومجىء الدش مرة على الأقل في ٣٦ رمية مثال خادع بميدكل البعد عما كنا بصدد درسه من نظام العالم الذي يحتمل في رأى الملحد الصغير أن يكون قد جاء بطريق الصدفة كما يجيء الدش ، لأن كون عدده الصدفي الأعظم ٣٦ وهو أقل عدد يذكر بهذا العدد ، ناشئ من كون كل من زهرى الطاولة ذا وجوه ستة فحصل من ضرب الستة في ستة ٣٦ وضعا ، فلو كان الزهر ذا ألف وجه أو مائة ألف أو مائة ألف مليون أو مالا يحصى العدد مثل ذرات العالم ثم ضرب هذا العدد الذي يضيق عنه أسماء العدد ، في مثله من الزهر الآخر وكان المطلوب مصادفته واحدا من حاصل هذا الضرب ، فتصوروا حينئذ مبلغ كثرة العدد الأعظم الصدفي هنا وقلة احتمال مصادفة المطلوب الذي هو واحد حيال الاحتمالات الأخرى غير المطلوبة التي لا يحصها عدد . فيحتمل احتمالا أغلب وأقرب إلى المتحقق أن لا يصادف العالم بين هذه الاحتمالات التي تكاد تكون

غير متناهية نظامه المطلوب الذى نقرضه النظام الحاضر ، إلى الأبد . أمثل ذلك بمثال تذكرة اليانصيب التى تملكها من بين التذاكر البالغة فى الكثرة إلى حد ليس له اسم فى أسماء العدد المتداولة فى السنة المحاسبين ولا فى مخيلاتهم . فهل يكون عندك أدنى أمل أو وثوق بإصابة نمرتك كلما تكرر السحب ولم ينقص فى كل سحب شيء من مجموع تلك النمر غير المحصورة ، وإنما يمد كل سحب ويُجرى على تمام المجموع الأول الأكبر لتجربة الإصابة لنمرتك فقط . وأنت متأكد من أن هذه الإصابة لن تحصل أبدا . هذا إذا كان ما عندك تذكرة واحدة تنتظر إصابة نمرتها فى كل سحب ، أما إذا كانت ألف تذكرة أو مائة ألف تذكرة أو مائة ألف مليون على نمر مختلفة وسُحِبَ فى كل مرة عدد يساوى عدد التذاكر التى عندك ليصيب كل ما عندك من النمر فى دفعة واحدة واعتبرت الإصابة لبعضها ملاءة كإصابة ، فإما أن تسحب الكل أو نخسر الكل ، فحينئذ تصبح إصابة هذا المطلوب المركب أصعب بأضعاف مضاعفة مما إذا كان المطلوب إصابة نمرة واحدة . والتركيب فى نظام العالم الحاضر أكثر وأدق مما فى كل مثال متصور فتكون إصابة المصادفة فيه الوضع المطلوب أصعب من الأصعب .

ولنا مثال آخر وهو أن عندنا بلايين من الحروف الطبيعية تكفى لطبع أكبر كتاب فى الدنيا تبلغ مجلداته المئات والألوف ، والمطلوب طبعه فى مرة واحدة من غير تقسيمه إلى ملازم لكون الحروف كثيرة لا تحتاج إلى تكرار الجمع والفض فنحدث فيها المهرج والمرج ونستمر فيهما لتصادف حياة تشكل ذلك الكتاب بجميع أجزائه فى دفعة واحدة من دورات المهرج والمرج ، وأنت تعرف أن مصادفة الحياة المطلوبة تصعب وتباعد على نسبة الزيادة فى ضخامة حجم الكتاب ، فنصور مبلغ الصعوبة والبعد إذن على تقدير أن يكون هذا الكتاب كتاب الكائنات . ومن هذا ترى صاحب الرسالة يملق حصول مقال منتظم أو كتاب منتظم من غير ترتيب حروفه بمجرد حركاتها الفوضوية ، على الدورات اللانهائية حيث يقول :

« فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية يخرج هذا المقال الذي تلوته الآن كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية لا بد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » ،. وعالمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب » وقد قلنا نحن إن خروج مقال أو كتاب منتظمين لاسيما كتاب من أكبر الكتب يكاد يكون محالا ، إلا أن صاحب الرسالة يريد أن يكون له حق الاعتذار عن عدم خروج الكتاب المطلوب في أى دورة من دورات الحركات الفوضوية فيقول لكن الدورات اللانهائية لم تنته بعد فإن لم يخرج حتى الآن فسيخرجه في دورة أخرى . فلكتاب أن لا يخرج أبدا وللدورات اللانهائية أن لا تنتهى أبدا ولصاحب الرسالة أن يكرر اعتذاره الذي جعله مضمون القبول ، إلى مالا نهاية له ومعنى هذا الاعتذار تعليق خروج الكتاب على نهاية اللانهائية أعنى على المحال .

ولننته من نقد الرسالة المسماة « لماذا أنا ملحد » ولنترك لها الأوهام والأضاليل التي تنتهى الدنيا وهي لا تنتهى كما قال الشاعر التركي المشهور ضيا باشا في مقدمة « الخرابات » :
سرمایه شاعران توکه نمز دنیا توکه نیر یالان توکه نمز^(١)
نعود إلى الكلام على أقوال « بوختر » في الفصل السابع من كتابه :

أما الاستنفاد في دعوى تولد النظام والكمال في العالم من المصادقات والمصادمات الفوضوية ، إلى طول الزمان الذي حصلت فيه هذه النتيجة البعيدة النال - وهو نال متمسكات « بوختر » ومن هذا حذوه من الملاحدة في فكرة الاستنفاء عن الخالق القادر - فالجواب عليه أن الفوضى إذا كانت تنافي النظام والكمال كما أثبتناه عند الجواب على متمسكهم الثاني إثباتا ينفيا ، فاستمرارها في الأزمنة الطويلة يكون أشد منافاة لها إذ يزداد الفساد والتشوش الحاصلان من الفوضى كلما طال الزمان وطالت معه الفوضى

[١] ترجمته : لا ينفد رأس مال الشراء لأن الدنيا تنفذ ولا ينفد الكذب .

بله أن تتحول إلى النظام والكمال بسبب تهادى الفوضى ، وهذا من أجلى البديهيات .
فليس من المعقول في شئ أن يتفرس الملاحدة عدم وجود الله رب العالمين من وقوع
التكاملات العالمية في أطول زمان ويحكموا بحصول هذا التكامل بنفسه من غير مكمل ،
قائلين : لو كان الله موجودا لما احتاج في خلق الكائنات العالمية في الأرض مثل النبات
والحيوان والإنسان إلى مضي زمان طويل من تبرد كرتنا وحصول تطورات وتقلبات
فيها . لكن مراعاة التدرج في الخلق لا يلزم أن تكون ناشئة من حاجة الله إلى التدرج
وإنما من حكمة يعلمها الله ولا نعلمها نحن وقد نعرف منها بعض الشئ . فهل يلزم مطلقا
على تقدير وجود الله الخالق أن يفعل في لحظة عين ما نراه من التكاملات الحاصلة في
أطول زمان ؟ وهل الإله القادر على خلق الكمال العالمى في أسرع وقت ، غير قادر
على خلقه في أطوله ؟ أم إننا توليّا إرشاد الإله الخالق إلى الطريقة التي يجب عليه أن
يسلكها في خلق ما يخلقه ؟ فالمعدل عن حمل طول الزمان على إرادة الله كذلك ^(١) إلى
تفسيره بكون الانتظام والتكامل في الكائنات حاصلين بنفسهما من غير وجود ناظم
يديرها ومكمل يديرها ، وإنما بإقامة استمرار المصادفات والمصادمات الفوضوية مقام
الناظم المدير المكمل ؛ مالا يقبله عاقل ويأباه مبدأ العملية الذي بيننا قريبا عند انتقاد الرسالة
الإلحادية أن إلغاء محال مستلزم للرجحان من غير مرجح وهو متضمن للتناقض .

فحصول النظام من غير ناظم محال ولا ينقلب المحال ممكنا مهما طال الزمان كما لا
ينقلب الإله القادر عاجزا إذا أراد أن يخلق في أطول الزمان ما يقدر على خلقه في أسرع
وقت ، ولا يجوز إقامة الصدفة مقام السبب الناظم لأنها عبارة عن حالة عدم السبب
ولا يعتبر عدم السبب سببا كما لا يجوز إقامة الفوضى التي هي ضد النظام مقام سبب
الانتظام كإقامة المانع مقام المقتضى . وبأبى القول بالصدفة أو الفوضى قولهم بالقوانين

[١] على أن الزمان المحدود بملايين السنين غير طويل بالنسبة إلى الله فإن يوما عند ربك كألف

سنة مما تعدون وإنما طوله بالنسبة إلى الإنسان المخلوق من عجل .

الطبيعية أيضا إذ يكون معنى القانون على تفسيرهم لسكيفية تكمل العالم عدم القانون أو اعتبار الفوضى الدائمة ، قانونا ضد الفوضى . فهذا التفسير والتوضيح لصورة تكمل العالم واكتسابه النظام الحاضر ، من إمامهم القديم المشهور « بوختر » ومن تلميذه الجديد الخامل إسماعيل آدم يدل دلالة صريحة على تراجعهم من القول بالقوانين الطبيعية وعلى أنه لا معنى لذلك القول غير فراغه من المعنى . وإنى ألفت دقة القارىء إلى هذا المقام فإنه يرى التصميم الهندسى لأساس الإلحاد، وتحليله وتبيين أنه أساس مبنى على شفا جرف هار : من لباب هذا الكتاب .

ثم إنى على يقين من أن القارىء بعد اطلاعه على أقوال الملاحدة التى ذكرناها يتمجب ويسأل نفسه عن السبب الذى ألجأهم إلى هذه السخافات المصادمة للبيديات ثم يذكر أن السبب دليل العلة الغائية المنتصب أمامهم مثبتا لوجود الله الخالق للكائنات على نظام تام يدهش العقول ويكفل الأبصار فيستبين فى نظره أنه دليل قيم مفحم للملاحدة بشدة وطأته التى لا قبل لهم بها ، فهم على الرغم من تجلدهم وتمردهم يرحلون تحت ثقلها الساحقة ويلجأون إلى سخافات تضحك الجادات . وقد كان الأستاذ فريد وجدى قال لصاحب الرسالة الإلحادية : « لم هذا التحكم ؟ لأجل القول بأن أصل الوجود قوى متخبطة لاضابط لها ؟ وأى فائدة للإلحاد من هذا الافتراض وقد أساغ المخدون وجود نواميس محكمة ملازمة للقوى العالمية من أزل الآزال » .

ونحن نقول وهل ساغ عند الأستاذ ما أساغوه من وجود نواميس محكمة من غير وجود واضعها الحكيم العليم فيشير به على صاحب الرسالة ؟ كيف ولم يسغ لهم أنفسهم ذلك حتى تركوا افتراضه وراجعوا افتراضا غيره مبنيا على المصادفة وإن كان كل من الافتراض الذى تركوه والذى راجعوه أسخف من الآخر . وكيف يستكثر الأستاذ هذه السخافات من المنكرين لدلالة نظام العالم على وجود ناظمه العظيم ، ألا يعلم أن سخافتهم حيال دليل نظام العالم الذى أضاع عنهم صوابهم بدلالته الباهرة وضربته القاهرة بلغ

مبلغ ادعائهم أن العين ليست أداة مُعدّة للرؤية والأذن للسمع وإنما رأت العين وسمعت الأذن وشم الأنف مصادفة؟ وكذا سائر الحواس والأجهزة العضوية لذوى الحياة وليس الدماغ أداة للتفكير والإدراك ولا وراءه نفس مدركة وإنما المفكر هذه المصفة المركبة من اللحم والدم وتفكيرها مصادفة كرؤية العين وشم الأنف وتنفس الرئة. ومقصودهم من هذه الإدعاءات المخالفة للبداهة نفي القصد والإرادة والخطّة في صنع تلك الأعضاء لئلا تدل على أنها آثار صانع قدير خبير صنّعها وولاهها وظائف موجهة نحو غايات مقصودة. وهؤلاء المنكرون للقصد والخطّة في إنشاء أعضائهم يلزمهم أيضا أن ينكروا وجود قصد لهم أنفسهم في أفعالهم ووجود سعى منهم وراء أية غاية ووجود خطّة منتظمة للوصول إليها. مثلا أن لا يكون توجيه أنظارهم إلى أى شىء حتى استعانهم بالنظارة قصدا منهم لرؤية ذلك الشىء 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؟ فيكون كل أعمالهم صادرة منهم على وجه المصادفة والخطب مثل ما كان الحال في غيرهم من أجزاء العالم ومن أعضائهم وجوارحهم^(١)

وزعم كثير ما يفرون من سخافات المصادفة إلى تعبير القوانين الطبيعية والسوق الطبيعى والانتخاب الطبيعى والتكامل الطبيعى وقوانينها ثم يرون أن الاعتراف بالقانون اعتراف بالنظام المتضمن للعلل الفائية التى يسمون جهد طاقتهم فى إنكارها فيرجعون عن طريق فرارهم ويقولون إن لفظ القانون مجاز واستعارة كما سبق ذكره وتفصيله . وبعضهم للاستئ من الفرار والتراجع بين المصادفة وما ينافيها من القانون وأشباهه ثم تأويل ذلك بالمجاز والاستعارة عزم على نبذ الحياء بالمرّة فادعى أن القانون الطبيعى وما يماثله من السوق والانتخاب والاصطفاء والتكامل على حقيقته وأن للمادة إحساسا وشعورا

[١] وهذا غير مذهب الإيجاب الطبيعى الميكانيكى الذى بنى فيه الماديون أيضا القصد والاختيار للإنسان .

وهي تحوز هذه المزايا بالقوة وتُخرجها كلها اكتملت إلى الفعل . قال « شوبنهاور »
« كما أن المادة تسقط فهي تفكر أيضاً » .

وادعى « هكل »^(١) مؤسس مذهب الوحدية « مونيزم » ومعدّل مذهب الماديين
القائلين بحصول النظام في العالم بغير ناظم سوى المصادفة والفوضى لما رأى حراجة
موقفهم ؛ وجود جميع القوى اللازمة لحصول الموجودات بجميع أشكالها في الطبيعة
قائلا : « ان في كل جزء فرد من المادة وفي كل ذرة مبادئ الروح الجبارة مثل الحس
والميل والشعور » .

وكان منبع المشكلات قبل مادية « هكل » قبول مادة منفصلة غير قادرة بنفسها
للتكامل فحاول الرجل حل معميات المنشأ والقوة والحركة والحس وجميع الكمالات
الناجمة في طبقات الموجودات العالية بإدعاء وجود جميع هذه الخواص في المادة، حتى ان
منبع الإرادة عنده هو الجاذبة والدافعة الموجودتان في الأجزاء الفردة . فكأنه أجاب
بهذا الإدعاء عن الأسئلة التي لا يزال الماديون منهوكة العوائق بثقلها : من أين جاءت
الحركة المادة العاطلة ومن أين جاءها الإحساس والإدراك ؟ .

لكن هذا الادعاء معاكس للتجربة التي يباهي الماديون وفيهم « هكل » باستنادهم
إليها . فنفى الإدراك والإرادة كسائر الماديين في المحل الذي تجدهما التجربة فيه وهو
جملة الأعضاء ثم اثبتهما في أجزاء تلك الأعضاء الفردة التي لم يجرب وجودها فيها أو
بالأحرى يتمكن أن يجرب . فمعنى نظريته أن اقتدارنا أقل من اقتدار الأجزاء الفردة
التي تتركب منها ونحن تحت سلطة إرادة الأجزاء وإدارتها بدلا من إدارتها تحت إرادة
مشعور بها عائدة إلى الهيئة المجموعة ، فليست في الإنسان حرية وإرادة غير مانتوم منه
فيه كما أن الأمر كذلك عند الماديين إلا أنهم ينكرونها بتاتا ، في حين أن « هكل »
يسلبهما من الإنسان ووردهما إلى الأجزاء الفردة . وأنت تعلم أنه لا يوجد دليل على

[١] بالكاف العربية أما « هكل » بالكاف الفارسية القريبة من الجيم فهو اسم لفيلسوف
آخر سبق اسمه في هذا الكتاب في أول الفصل الأول من الباب الأول .

وجودها في الأجزاء الفردة غير وجودها في جملة الأعضاء المترتبة منها الذي ينكر « هكل » وإخوانه الماديون وجودها فيها . لكن هذا الاستدلال غير صحيح وإنما يصح عكسه أعني لو كانتا موجودتين في الأجزاء واستُبدل به على وجودها في الجملة المركبة منها لصح 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 خواص اجتماع الأجزاء . وهذا أبلغ شاهد على مبلغ صداقة الملاحظة لأصولهم التجريبية ، فانظر كيف يقيمون الفروض مقام التجربة بل كيف يدوسون التجربة في سبيل التمسك بالفروض ؟ وكان الروحيون يعميرون على الماديين قولهم بأن الإدراك فعل الدماغ لا فعل الروح ، فجاء « هكل » وادعى لكل جزء من أجزاء المادة الاستعداد للإدراك أعني أنه وسَّع دائرة الفروض التي لا مقياس لها إلى أقصى حد ، فهو أشبه في فعله هذا بمن تمى وأخذ يبني قصره في مخيلته فلما رأى عدم كفاية الثمن الذي فرضه لبنائه راجع صديقاله ، فأشار إليه بأن يضاعف الكمية الأولى المفروضة ففعل وحل مشكلته ! .

وقد انتقد الفيلسوف « أوليورلوج » على « هكل » جهله بالقاعدة البسيطة القائلة بأن القوى الداخلية المتخالفة المتساوية كالجاذبة والدافعة أو الفعل ورد الفعل المتساويين الموجودين في داخل المادة وأجزائها لا تكون محركة في مجموع جسم مركب من تلك الأجزاء اتمارضها وتساقطها . وقال أيضا : « إن هكل يفعل في إيضاح الحياة والإرادة والشعور التي لم تُعرف حقيقتها إلى الآن فعلا واحدا هو أن يفرض حيازة المادة لتلك الصفات .. لكن هذا الفرض ليس بعلم ولا بمعط فكرة عن الأمور المذكورة وإنما هو عبارة عن قبول وجود أشياء غير قابلة الوصول إليها ثم نفيها إلى الأجزاء الفردة انكالا على عدم إمكان تدقيقات أعمق من ذلك » .

وقال « بوختر » « إن انكشاف العقل وتكملة كان أصعب أعمال القوى الطبيعية

وآخر انتصاراتها ونتيجة ترقياتها من مرتبة إلى مرتبة في أعصار غير معدودة حتى بلغت مرتبة البشرية .

لكن القائلين بهذه الأقوال الناقض بعضها بعضا لم يفكروا فيما ورد عليهم من أنه إذا كان في الطبيعة عقل وشعور يكفلان للعالم نظامه كما ادعوه في آخر أقوالهم فلماذا نفوا أولا نظام العالم على خلاف الشهود ولماذا نفوا العلة الغائية في الكائنات وادعوا في سبيل نفيها مالا يدعيه العاقل مثل عدم كون العين أداة معدة للرؤية والأذن للسمع^(١) ولماذا رأوا في وجود العلل الغائية أكبر مانع لصحة مذهبهم مع إمكان ربطها إلى عقل الطبيعة وشعورها إن كان لها ذلك ؟ ألم تكن دعاوى السوق الطبيعى والاصطفاء الطبيعى والأفعال الطبيعية والقوانين الطبيعية ووصف كل منها بصفة « الطبيعى » ثم حمل موصفاتهما على التجوز والاستعارة في التعبير ثم القول بالمصادفة والخبط كل ذلك ، لإنكار القصد والإرادة هناك الدالة على العقل والشعور ؟ فهذه المساعي وتلك الدعاوى السابقة ترينا أن آخر دعواهم القائلة بوجود العقل والشعور للمادة - ولا أقول للطبيعة إذ لا وجود لها فضلا عن وجود عقلها - دعوى لم تصدر عن تبين واعتقاد صدق^(٢) كما أن آخر دعواهم ترينا وكل الناس أن إنكارهم أولا للنظام المقصود وادعاءهم

[١] قال « وواتر » ان القول بعدم كون العين مصنوعة للرؤية والأذن للسمع ولا المعدة لهم الأطلعة أكبر فضالة وأفبح جنة . . .

[٢] قال « الفرد بينه » في كتابه « الروح والجسم » أنا أعلم يقينا أن من كان ماديا لم يمن بتحليل ما يسمى الشعور فلو عني به لراى عدم إمكان تعليق حادثة من حادئات الشعور بذرة مادة على أى صورة كان . . .

وقال الشاعر « سولي برودم » في خطاباته التى كتبها جوابا على مقالة « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية : « إن الكائنات ترى لنا بالنظر إلى المعلومات البشرية الحاضرة منقسمة إلى قسمين لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر ومع هذا فهما مرتبطان بروابط لا تعد ولا تحصى : مادى وروحى » .

وقال أيضا : « ان الشعور مهما كان قليلا فلا شبهة في أن المادة ليست هى التى تقدر عليه ، فهي عديدة الشعور في ذاتها وهو أى عدم الشعور صفتها الأساسية » .

السوق الطبيعي غير المقصود والانتخاب الطبيعي والديول الطبيعية والقوانين الطبيعية أعني غير المقصودة ثم قولهم بالمصادفة المحضة كل ذلك لم يكن عن تبين واعتقاد صدق منهم بل لجس نبض الانخداع من الناس ، فكل هذه الإقدامات والإحجامات المتضاربة مع بعضها زيادة على خروج كل منها في ذاته عن حدود العقل ، ثم على ما في موقف الملاحظة من الضيق والحرج تحت قوة دليل نظام العالم وثقل وطأته عليهم .

والمدعون وجود العقل والشعور في الطبيعة أو المادة ادعوه على تخوف فقالوا إنها تحوز هذه الزايا بالقوة وتخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . وقال « بوخر » إن انكشاف العقل أصعب أعمال القوى الطبيعية الخ « فقتضى كلامهم أنه لا وجود للعقل في الطبيعة أو المادة فعلا قبل مرتبته البشرية إذ معنى كونها عاقلة بالقوة أنها سوف يكون لها عقل عند بلوغها المرتبة البشرية ، فإذا لم يكن لها عقل قبل تلك المرتبة فبماذا تسمى لأن تكون بشرا عاقلا 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 ينشئ من نفسها بشرا يحظه من العقل كحفظ « بوخر » وأضرابه ^(١) فلو قالوا إن البشر العاقل نشأ الطبيعة أو المادة غير العاقلة بشرا عاقلا لكان أقل سخافة مما قالوه من أن الطبيعة أو المادة غير العاقلة نشأت بشرا عاقلا وهذا على الرغم من أن البشر المتأخر في الوجود لا يمكنه أن ينشئ الطبيعة أو المادة المتقدمة عليه .

[١] ولو كان العقل في الإنسان عطية الطبيعة أو المادة ولم يكن من فضل الله الذي يؤتيه من يشاء كثيرا ويؤتي من يشاء قليلا 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 لآيات لقوم يعقلون) آيات لقوم يعقلون .

وأنت إذا رأيت وتبينت المشكلات التي يتصور الملاحدة في غمرتها ولا يجدون
منجى منها إنما ذهبوا وأى باب طرقوا ورأيت أيضا أنهم لو وافقهم هداية الله فاعترفوا
بوجود الله لزال عنهم كل مشكلة... إذا رأيت وتبينت هذه الحقيقة علمت سقوط قول
شاعر الإلحاد جميل الزهاوى البغدادى :

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقت نفسك فى مقام معذل
أثبتَّ ربا تبغى حلا به للمشكلات فكان أكبر مشكل

إذا إشكال فى الاعتراف بوجود الله - الذى لا حل 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 إشكالا وحلا .
وكذلك كان ينبغى لمن وجوده حل طلسمات الكائنات أن لا تصل معرفة البشر إلى
ذاته ، وهل يروم شاعر الإلحاد بعقله القصير أن يعرف ذات الله الذى وسع كرسيه
السموات والأرض ؟ وهو غير مكاف بمعرفتها وهو لم يعرف بعد وجوده على الرغم من
أنه أظهر من ظاهر .

وإشكال ثان فى الاعتراف بوجود الله هو كون المعترف بدخل نفسه فى مشقة
الامتثال بأوامر الدين والابتماد عن محارمه ، ولعل هذا هو مراد الشاعر الفيلسوف
مما أكبر عليه وأشكل .

اعتراضان على دليل العلة الغائية

بقى أن عالمين كبيرين من علماء الغرب مؤمنين بالله اعترضوا على دليل العلة الغائية المسمى عند المتكلمين بدليل نظام العالم ، أحدهما « كانت » الذى اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية لإثبات وجود الله ، والآخر « نيوتن » . قال الأستاذ العقاد فى كتابه « الله » (ص ١٩٩) .

أما رأى الفيلسوف نيوتن . فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام والإتقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله . فإن هذا الدليل ينطوى على تناقض فى رأى الفيلسوف . لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه ... والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التى تحيط الخلق فى كل حين . فوجود النقص فى العالم لا ينفى وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقا لا يبلغ الكمال كله ويفتقر إلى موجد له على الدوام . « ويسخر لينتز بعالم نيوتن لأن لينتز يرى كما تقدم » أن ليس فى الأمكان أبدع مما كان ... ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التى تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجات صنعة الله عن مثل هذا الصنع » .

ثم قال الأستاذ وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقليين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها فى تفكير واحد وأنها قابلة للرأيين بعد التدبر والإنعام . « فذهب لينتز لاينفى أن العالم ناقص كما تكون جميع « الممكنات » فكون العالم « أحسن عالم ممكن » لا يخرج من عداد الممكنات التى لا تبلغ فى الكمال مبلغ واجب الوجود .

« وكون العالم محكما متقنا على أى معنى من معانى الإحكام والاتقان لا يسوِّغ 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 قائما بقدرة الله لأنه لا يستقل بكيانه أبدا ولا ينحصر كيانه في وقت من الأوقات .
وأنا أقول أول كلام الأستاذ يميل إلى أنه يرجح الجمع بين رأي نيوتن وليبنيز في هذه المسألة التي كانت أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد وكانت قابلة للرأيين ..
وآخره ينحاز إلى جانب ليبنيز ويدافع عن رأيه مجيبا عن اعتراض نيوتن عليه ، فيحكم بكامل العالم في الإحكام والإتقان وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان . وقد صدر الجواب على وجهين ، الأول أن مراد ليبنيز من أكلية العالم ليس بدرجة أنه بلغ مرتبة الألوهية التي هي وجوب الوجود . فإكان الله الذي خلق العالم على أكل طراز ، خالق إله مثله ..

لأن في انطباق هذا الجواب على اعتراض نيوتن نظرا ظاهرا إذ يستبعد أن يكون مراده من اعتراضه على أكلية العالم بلوغه مرتبة الألوهية ، بل يكفيه أن لا يوجد في العالم أى نقص يحتاج معه إلى وجود الخالق ، فيكون عالم نيوتن كصرح لم يترك بانيه أى نقص فيه إلا أنه فيمكن فرضه في هذه الحالة مستغنيا عن الباني بحيث يُتصور له أن يموت ويبقى الصرح على كماله .

والجواب المنطبق عليه أن يقال إن خالق العالم لا يقاس على باني الصرح من نبي آدم الذي لا يمد خالق مابناه وعلّة وجوده التامة التي يتوقف وجود المعلوم على وجودها وبقاؤه موجودا على بقاءها والصرح الذي بناء 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 السماوات والأرض أن تزولا .. فلا ينهدم الصرح بموت الباني ويبقى مدة بقاءه مستندا إلى إرادة الله المؤثرة في إنشائه وفي إبقائه . ولهذا رأى القارى فيما سبق بين أدلة ديكارت على وجود الله - وكان يفضل على دليل الخلق - قوله : « إن حفظ الجوهر وإبقائه عين خلقه فإذا

أردت أن أعرف من خلقني فأقول من خلقني سابقا هو الذى يبقينى حالا ... الخ .
هذا هو الجواب الموافق لدفع اعتراض نيوتن . وعلى مذهب ليبنتز اعتراض
آخر لكون القول فى العالم بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان يودى إلى القول بأن الله
تعالى ليس بفاعل مختار وبأن العالم قديم . كما حقق فى محله ، ولم يتعرض الأستاذ لهذا
الاعتراض .

وقال الأستاذ العقاد فى (ص ٢٢٣) من كتابه المذكور : « ويبدو لنا أن الاعتراض
الذى يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان (يريد برهان العلة
الغائية) هو الاعتراض بوجود الشر والألم فى الحياة فكيف يقال إن القصد ظاهر
فى هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال إن الشر
مقصود ، وهل يقال إن الظلم يلىق بحكمة الحكيم ؟ » .

ثم أجاب الأستاذ بالمقارنة بين هذا العالم وبين العالم الذى يتخيله أولئك المعارضون .
ونحن نقول الأولى عدم إدخال مسألة وجود الشر فى العالم اعتراضا على دليل العلة
الغائية لأن هذا الدليل يقوم بإثبات وجود القصد والإرادة فى العالم ، أو بالأصح بإثبات وجود
ما يفهم منه القصد والإرادة فيه ، سواء كان ذلك من جنس الخير أو من جنس الشر
ولا ما ننع فى الإسلام من أن يكون الله مريدا للخير والشر كما هو مذهب أهل السنة
الذين يدخلون كل ما يوجد فى العالم من خير أو شر تحت إرادة الله ويقولون مع الحديث
النبوى المشهور « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ثم يفرقون بين إرادة الله ورضاه ..
وإنما الذين يخرجون الشر عن متعلق إرادة الله هم المعتزلة . والنضال بينهم وبين أهل
السنة مفصل فى علم الكلام مع غلبة أهل السنة عليهم .. وهناك مسألة وجوب ما هو
الأصلح فى حق الناس على الله المختلف فيها أيضا بين الفريقين والتى يكون جمع ما ذكره
الأستاذ العقاد من مسألة وجود الشر فى العالم معها فى صف واحد أولى من إدخالها
بين أبحاث دليل العلة الغائية .

وإنما الاعتراض المَعْقُول على هذا الدليل يتصور بإيراد أمثلة مما في العالم لا يفهم فيها القصد الدال على العلة الغائية . وقد سبق بحثها منا مع ما يسقطها من حيز الاعتداد في محل الشهادة التي يسمع فيه الإثبات لا النفي .

والفيلسوف كانت قرر دليل نظام العالم المسمى في عرف العلماء الغربيين بدليل العلة الغائية هكذا : إنا نرى في العالم آياتٍ وعلاماتٍ ترتيبٍ وانتظامٍ وهذا الانتظام ممكن غير ناثيٍّ من طبيعة الأشياء فيلزم وجود علة أو عللٍ 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 - أولا بأن هذا الدليل إنما يثبت إمكان صورة العالم لا إمكان مادته فيدل على وجود صانع للعالم لا على وجود خالق له . والجواب أن الصورة لا تنفك عن المادة ولا توجد إلا معها فيلزم أن تكون علة إحداها علة للأخرى أيضا . ولقد فهم أبو العلاء المعري هذه النكتة فقال :

عجبي للطبيب يلحد في الخالق من بعد درسه التشريحا

مستدلا بنظام أعضاء ذوى الأرواح على خالقها منتظمة .

واعترض « كانت » أيضا بأن نظام العالم يدل على وجود ناظم حكيم بقدر ما في نظامه من الحكمة لا على وجود ناظم حكيم مطلق وبمباراة أوضح يدل على وجود ناظم حكيم بقدر أنه يكون ناظم العالم لا لحد أن يكون هو الله .

وفيه أن من يجمع بيده نظام الكائنات جمعا وفردا وأجزاء فردة من أجنحة بعوضتها إلى منظومات شموها ويصل حاضر هذا النظام العام بفاربه البعيد مهميناعليه ، إن لم يكن حكيما مطلقا فن ذا يكون ؟

وقد يمترض على هذا الجواب بأنه لا شك في قدرة الله على تنظيم العالم بأحسن من نظامه ولسنا ممن يقول : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » كاهو مذهب الفيلسوف ليبنتز وإن نسب هذا القول إلى الإمام الغزالي أيضا لعدم التثامه بكون الله تعالى فاعلا

مختاراً^(١) وبخصوص القرآن القائلة (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة) و (ولو شاء ربك ما فعلوه) و (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) 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 استدلوا على وجوده بدليل التكوين المار ذكره قبل دليل نظام العالم المسمى عند علماء الفرب بدليل العلة الغائية .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأنه لا ينفع في إحداث احتمال أن يكون ناظم العالم غير الله إذ لا يلزم من كون الله قادراً على أفضل مما في العالم من النظام كون غير الله قادراً على القدر الموجود من نظام العالم . فمع أن الإمكان أبدع مما كان بالنسبة إلى قدرة الله تعالى فهذا النظام الحاضر للعالم ليس بأقل من أن يستلزم كون ناظمه هو الله، فلا غبار في دلالة نظام العالم على وجود الله .

ثم إن لي في إثبات هذه المسألة وجهاً آخر فأقول بناءً عليه إن دليل كيان العالم ودلائل نظامه متساويان في الدلالة على وجود الله وكما أن 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 وحدث نظامه أو إمكانهما لاسيما إمكانهما احتياجهما إلى علة واجبة الوجود قطعاً لتسلسل الممكنات كما مرّ تفصيله عند تقرير الدليل الأول . فإذا ثبت احتياج نظام العالم إلى ناظم واجب الوجود تعين 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

[١] لأن أصحاب ذلك القول علوه بأن ليس للجواد بخل ولا في القدرة نقصان .

عليه من حيث ان الإمكان والحدوث أوضح وأظهر في النظام منهما في الكيان، فيحتمل أن يجادلنا الخصم المادى في إمكان وحدوث كيان العالم بدعوى أزلية مادته وإن كانت دعوى باطلة ، ولا يحتمل أن يجادلنا في إمكان وحدوث نظام العالم بادعاء أرليته^(١) وكيف يدعى الأزلية للنظام وهو عنده حاصل بالمصادفة وحادث من مصادمة المادة للمادة كما سبق نقله عن « بوختر » وغيره . وليس النظام أيضا بضرورى المادة ولا للطبيعة التى لا وجود لها غير الاسم كما سبق بيان ذلك أيضا لأن ما يحصل بالمصادفة لا يكون ضروريا ويمكن خلافه كما يمكن هو بعينه . وكذا الحال عند « كانت » أيضا الذى يجيز للعالم نظاما غير نظامه إن لم يقل بالمصادفة كما قال الملاحدة .. فهذا النظام الممكن هو وخلافه يحتاج إلى علة ترجحه على خلافه كاحتياج جميع الممكنات لئلا يلزم الرجحان من غير مرجح ، ويجب أن تكون علته واجبة الوجود إذ لو كانت ممكنة الوجود لاحتاجت هى أيضا إلى علة ولزم التسلسل . وقد أقنعنا القارىء بمون الله تعالى ببطلان تسلسل الملل في غضون تقرير الدليل الأول لوجود الله .

فبعد أن ثبت بهذه الطريقة أن يكون ناظم العالم واجب الوجود يثبت أيضا كونه مطلقا لا بدانيه أحد في الحكمة والقدرة لأن وجوب الوجود معدن كل كمال ، وبكفى وجوب الوجود الذى هو غاية الكمال في تعيين كون ناظم العالم هذا هو الله الذى ننشد إثباته ويندفع اعتراض « كانت » لأن المقصود الأقصى من التوصل بدليل نظام العالم إلى وجود الحكيم المطلق الذى يطالبنا « كانت » بإثباته هو إثبات هذا الواجب . هكذا ينبغي أن يتبين هذا المقام .

[١] لا يمتز علبنا بأن نظام العالم عبارة عن صورة العالم والصورة لا تنفك عن المادة فإذا أمكنهم مجادلنا في إمكان وحدوث مادة العالم بادعاء أزليتها تمكنهم أيضا مجادلنا في إمكان وحدوث نظام العالم الذى هو عبارة عن صورة العالم غير المنفكة عن مادته فيقتضى لهم ادعاء أزلية النظام أيضا، لأننا نقول الذى لا ينفك عن المادة هو الصورة مطلقا لا الصورة المنتظمة المتقنة وكلامنا في هذه الأخيرة التى حصلت للعالم تدريجيا ، فلا شك في حدوثها بعد أن لم تكن .

أما اعتراض « كانت » على دليل نظام العالم الذى يسمى أيضا بدليل الحكمة ، ببعض ما ينطوى عليه العالم ولا تعرف حكمته ، فكون منشأ الإشكال جهلنا بالحكمة المندرجة فيه أقرب إلى الحقيقة من خلوها عن الحكمة ، فنحن لا نعرف حكمة كل شئ فى العالم ونعترف بعجزنا والفيلسوف « كانت » أيضا لا يعرف ولكنه يزعم أنه كان يعرفها لو كانت موجودة وهو نوع من أنواع الجهل المركب الذى وقع فيه ملاحظة الماديين فاجتهدوا فى نقض دليل نظام العالم بمثل ما أتى به « كانت » من النقض ، ومن المؤسف أن ينزل منزلتهم فى الجهل والتعنت^(١) وهؤلاء الفلاسفة الغربيون نرى كبيرهم فى بعض الأحيان يتكلم كلمة الصبيان الأصاغر .

كما اعترض « اسپينوزا » على مذهب العلة الغائية بأن فيه خطاين أولهما أنه يحوّل المؤخرَ حقّ المقدم فيجعله علة المقدم مثل أن تجعل الرؤية علة غائية للمعين وهى فى الحقيقة معلولة لها . وثانيهما أنه يقلب نظام الكمال رأسا على عقب إذ العلة أكمل من معلولها لكونها أقرب إلى الله ومع ذلك فإن أصحاب مذهب العلة الغائية يلاحظون المعلول أكمل من علته .

وكلا النقيدين لبس بشئ كما نبه إليه الفاضل مترجم « مطالب ومذاهب » إلى البركية وأحد « اسپينوزا » قائلا : إنه يلزمه أن ينكر جميع العلل الغائية لا ما يختص بخلق الله فينكر مثلا مناقشته هذه لإبطال مذهب العلة الغائية بناء على تأخر الإبطال عن المناقشة .

والذى فى كتب الفلاسفة الإسلاميين أعنى المتكلمين أن العلة الغائية ليست علة للفعل وإنما هى علة لفاعلية الفاعل وهى مقدمة على الفعل فى الإدراك وإن تأخرت عنه

[١] وقد سبق الجواب عن هذا النقض وسبق أيضا قول « ليبنتز » تنقيحا للناقضين : « انتم تعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا تروى أمام أنوفكم فترثوا كثيرا وانتظروا لئلا تروى .

في الوجود فالرؤية في الحقيقة معلولة للبصر لكن تصورها علة لتفاعلية العلة الخالقة للبصر وإرادته خلقه فكان خلق البصر على أن يكون سببا للرؤية وكان تصور الرؤية سببا لهذا الخلق .

أجل إن المتكلمين الأشعريين لا يرون تعليل أفعال الله بالعلل الغائية المسماة بالأغراض لا لعدم إحاطتهم بمعنى العلة الغائية كما وقع لاسبينوزا بل للملاحظة سامية وهي أن تعليل أفعال الله بالأغراض يوهن نقصا في حقه تعالى فيستكمل بتحصيل تلك الأغراض . وهناك مغالوفون الأشاعرة مجيمين عن إشكال الاستكمال بالغير ، وهو مبحث معروف في علم أصول الدين ، وسنوفيه في نهاية هذا الفصل إن شاء الله .

ومهما قال من قال في دليل العلة الغائية فلا شك في قيمته البالغة وقوته الدامغة بصدد مجادلة الحق للباطل . بل نقول ان هذا الدليل الذي يسميه علماء الإسلام دليل نظام العالم يكفي ويزيد في إلزام الملاحدة المصريين الغربيين بالتجربة القائلين باحتياج كل مسألة علمية يراد إثباتها إليها ، إذ لا تدل أي تجربة على أي مسألة علمية دلالة التجارب الكثيرة المتواترة المسفرة عن أنظمة وأسرار مدهشة مستودعة في خزائن الكائنات ، على وجود واضع هذه الأنظمة والأسرار بكمال العلم والقدرة حتى إن كل قانون يكتشفه مكتشفه بتجاربه من قوانين الطبيعة على التعبير الشائع ، فهو في نظر العقل والعلم والمنطق دليل تجريبي ينادي بوجود الله الذي وسع كل شيء علما ووضع ذلك القانون وضعا^(١) لأن هذه القوانين والأنظمة لا بد أن يكون واضعها علما حكما

[١] كما ينادي بجهل الشاعر محمد إسماعيل الحامي الذي اتخذ تلك الاكتشافات العلمية وسيلة اعتداء على دين الله ومعجزات أنبيائه . فإذا كان في بيتك آلة الراديو مثلا تستنبر بواسطتها عن أقطار الدنيا بمجرد تحريك زرها ، فهناك درجات من الأعمال والساعي لحصول هذه النتيجة الرائعة : تحريك الزر منك - وقبله صنع هذه الآلة في مصنع من مصانع أوروبا أو أمريكا .. وقبلها اختراع هذه الآلة من كاشف مثل « ماركوني » وقبل الكل تعبيد الطرق بين أقطار الأرض بواسطة =

بتناسب علمه وحكمته مع ما فيها من الإتقان والإحكام إن لم يكن فوق ما يتناسب .
 و ليس في الطبيعة ذو علم وحكمة غير الإنسان كما اعترف به « بوختر » فهو أسمى طبقة
 بلغتها الطبيعة بعد تقلباتها في ملايين السنين . ولم يكن الإنسان واضع قوانين نظام
 العالم ولا في استطاعته أن يضمها وهي موجودة قبل الإنسان وقبل من اكتشف بعضها
 من علماء الإنسان وليس من اكتشفها هو الذي وضعا فن الذي وضعا إذن ،
 فليقل لي القائلون بأن الله لا يمكن إثباته بالتجربة ؟ ومن هنا يظهر رد حاسم لآخر
 ما تمسك به اللاحدة من أن في كل جزء من الأجزاء الفردة للمادة عقلا وشعورا
 وبالأصح جرثومة العقل والشعور كما ادعاه « هكل »^(١) مؤسس مذهب « مونيزم »
 ولنسلم جدلا أن المادة ارتقت بهذه الجرثومة إلى مرتبة البشرية كما قال « بوختر »
 وكانت هذه المرتبة آخر مراحل ارتقاها بعد كل جهد جهيد . فإذا لم يكف عقل الإنسان
 وهو أرقى ما واصلت إليه المادة بما فيها من جرثومة العقل والشعور ، لوضع قوانين العالم
 المنتظمة ، فعدم كفاية ما في المادة من العقل قبل وصولها إلى مرتبة البشرية لوضع تلك
 القوانين وهي متقدمة على وجود البشر ، أولى .

أجل إن التجارب المكشوفة لأنظمة العالم الدالة على وجود الله واضع تلك الأنظمة

== التوجاهات الأثرية الصالحة لنقل الأموات والأقوال من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب في أسرع
 وقت وهذا من الله . فكما أنك إذا فارت بين هذه الأعمال وجدت فضل عملك أنه شيء بالنسبة
 إلى فضل المصنع وفضل المخترع لاسيما المخترع ، فعمل المصنع والمخترع وفضلها بالنسبة إلى فضل الله
 أقل وأنه بكثير من فضل عملك بالنسبة إلى فضل عملها ، وهذا مع قطع النظر عن كون عقل المخترع
 ومنشئ المصانع من فضل الله أيضا . وليس من يرى الراديو أول مرة عندك ولا يعرف عنه شيئا
 فيندهش من عملك وينسب كل الفضل إليك أجهل ممن يقف تفكيره وإكباره في المخترع ولا يذهب
 بهما إلى ما وراءه .

[١] بالكاف العربية غير « هيجل » بالكاف الفارسية الذي يكتبه المؤلفون المصريون
 بالميم وقد سبق هذا في مقدمة المطلب الأول من الباب الأول وكل منهما ألماني .

دلالة قطعية ، لا تربينا ذاته لكن دلائل الوجود غير دليل الرؤية ونحن لا ندعى الثاني .
وما من الناس من رأى الكهرباء وما منهم مع ذلك من لا يمتدح بوجودها نظراً
إلى آثارها . فإن قيل إن الإنسان يستخدم قوة الكهرباء فيستيقن وجودها . أقول
فلم لا يستيقن وجود الله الذى يستخدم هو الإنسان ويؤثر في عقله ثم في إرادته ؟ لأن
الإنسان مسير في مذهبي ومذهب كثيرين من علماء الشرق والغرب ولا يمكن أن يكون
التسيير من غير الله كالطبيعة مثلا إذ لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة تؤثر في عقل
الإنسان وتسببه كما لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة هي التي منحت الإنسان
العقل . فأنحه له أولا حين جملة إنسانا هو الذى يستخدمه ويؤثر فيه ما دام عاقلا ،
وكما لا يريه نفسه عند منحه العقل لا يريه نفسه عند استخدام عقله وإرادته .

وكان الفيلسوف « ديكارت » انتقل من إدراكه إلى وجود صاحب هذا الإدراك
أعنى نفسه واتخذ هذه المعرفة مبدأ وأساسا لجميع معارفه ، وأنا أقول أقوى بكثير
من هذا الانتقال الانتقال من الإدراكات التي يتضمنها نظام الكائنات إلى وجود الله
الذى هو صاحب تلك الإدراكات لأن ذاك الإدراك الذى انتقل منه « ديكارت »
إلى وجود نفسه كان إدراكا واحدا هو الإدراك المستفاد من الشك الذى هو أيضا
إدراك لكنه إدراك متردد بين الإيجاب والسلب أما الإدراكات المفهومة من نظام
الكائنات وفيه إدراك « ديكارت » أيضا ، فإدراكات تملأ السماوات والأرض
وما بينهما .

ومن ناحية أن دليل نظام العالم القائم على وجود الله دليل مبنى على أساس التجارب
الكثيرة المستفيضة التي لا تبلغ أية تجربة في الدنيا مبلغها في إفادة اليقين بل كل
تجربة علمية تتضمن دليلا تجريبيا لنظام العالم الدال على وجود الله ، فضلا عن أن دليل
وجود الله لا ينحصر في التجربة ؛ فإني انتقد على العالم الفرنسى « كارو » بالرغم من

كونه في مقدمة أبطال العلماء الغربيين المساكين للملاحدة ، قوله في كتابه : « مذهب المادية والعلم » :

ليس من حق العلوم التجريبية أن تتكلم في مسألة الأصل والنشأ فهي لا تقدر أن تذكر في هذه الموضوعات الكبيرة شيئا 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 منساقا إلى الوهم إذا ادعى امتلاكه لدليل تجريبي حقيق تام في إثبات وجود الله فلا علم الإلهيات ولا إنكار ذلك العلم يكون موضوع العلم الحقيقي الثبت على حقيقة معنى الكلمة لعدم كون كل من طرفي الإثبات والنفي قابلا للتحقيق والتدقيق من طريق التجربة . وفيما عدا هذه النقطة الوحيدة فإنما يستدل عليه بالعقل الذي يعمل على طريقته وتحت مسؤوليته .

وإني لا أرى أيضا قولاً كافياً مانق له « كارو » عن « شورول » : « ان 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 مملوء 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 مالم 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 ان هذه المسألة لا تكون موضوع العلم الطبيعي ولا يقل لا تكون موضوع العلم الحقيقي المثبت على حقيقة معنى الكلمة ، موها أن العلم بوجود الله ليس بعلم حقيق مثبت على حقيقة معنى الكلمة مع أن

حصر العلم الحقيقى المثبت فى العلم الطبيعى ليس ذلك حقيقة معنى الكلمة وإنما هى دعاية الماديين والطبيين ، ألم يكن العلم بمسائل العلوم الرياضية علماً حقيقياً مثبتاً فوق مسائل ثبوت العلم الطبيعى ؟ كما أن ثبوت وجود الله فوق ثبوت تلك المسائل وقد أفتنا على هذه النقطة فيما سبق دلائل عقلية ونقلية من نصوص علماء الغرب . ثم إن أساس دليل نظام العالم تجزئى بتمام معنى الكلمة وانضمام شىء من الاستدلال العقلى إليه لا ينزّل مرتبته فى الدلالة بل يُعملها ويجعل ما ثبت وجوده به واجب الوجود فى حين أن التجربة المحضة لا تجعل ما ثبت وجوده بها واجب الوجود وقد سبق بيان ذلك أيضاً .

وإنى على غالب الظن بأن السبب الذى يدفع العلماء الإلهيين الغربيين مع حداقهم الجديرة بالتقدير ، إلى غلط التواضع والتنازل فى هذه النقطة ، أنهم لا يستطيعون استخدام التجربة فى معاينة ذات الله وشخصه ولو استخدموا لا يحصلون منها على النتيجة المنشودة ، مع أن المسألة النازع فيها مع الملاحظة مسألة وجود الله لا مسألة معاينة ذاته ، والتجربة على تخبر نظام العالم تقوم بإثبات المسألة أبلغ قيام إن لم توصل إلى الثانية ، لأن الله تعالى لا يبحث عنه بالتسكوب أو المكروسكوب ولا يوجد إن يُبحث بأمثال ذلك . فنشأ الغلط هو الالتباس فى تعيين الموضوع .. فالذين لا يحسنون تعيين الموضوع وتحديد المنشود يبحثون عن الله كما بحث فرعون موسى القائل : « يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى » فى حين أن من بحث عن الله لاستيقان وجوده لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السماوات ، وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون . لكن فرعون ضلّ الموضوع فبحث عن شخص الله ومكانه ، كما ترى كثيرين من علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع وجود الله بموضوع معاينة ذاته فيتأثر فى نظرهم وضوح الأول وثبوته بسواطع التجارب المشهودة فى نظام الكائنات ، من غموض الثانى . فكما أن من عاب داخل ساعة متقنة الصنع

نحشى وتدلنا على مقدار الأوقات التي تمضى علينا من الليل والنهار ، لا يشك في وجود إنسان عاقل صنعها ، يلزم أن لا يشك من عاين أشياء أدق بمائة ألف مرة من آلات الساعة موجودة في خارج الإنسان الصانع للساعة وداخله إلى كريات دمه الحزاء والبيضاء ؛ في وجود صانع يقل بكثير أن يقال عنه انه أكبر من نفس هذا الصانع للساعة لأنه صانع الصانع وصانع عقله الذي به صنع الساعة وخالقهما في حين أن صانع الساعة لم يخلق الساعة . ويلزم أن يكون عدم الشك في وجود هذا الصانع أقوى بكثير من عدم الشك في وجود ذلك .. أقوى على نسبة الفرق بين العلم اللازم لصنع الساعة والعلم اللازم لصنع صانع الساعة وصنع عقل هذا الصانع ، لأن كون صانع الساعة وعقله مصنوعين بنفسهما من غير صانع أبعد من كون الساعة مصنوعة بنفسها من غير صانع . فأي شبهة تبقى بعد هذا في وجود ذلك الصانع الأعظم بتجارب دقيقة متبادلة أجريت طوال الدقة والاهتمام بتاريخ العالم وطوال تاريخ العلم في موضوع الإنسان ، ودات على بنيانه في أحسن تقويم . فإذا لم يمكن في نظر من يعاين الساعة أن تكون مصنوعة بنفسها وطبيعتها من غير صانع يعلم صنعها فكيف يمكن أن يكون صانع الساعة مصنوعا بنفسه من غير صانع يعلم صنعه مع أن صنعها أسهل من صنعه بألف ألف درجة . لا يقال : يقين من يعاين الساعة من وجود صانعها ناشئ من أنه ربما رأى إنسانا يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات فيجزم بكون هذه الساعة أيضا صنع صانع من البشر . لآنا نقول لا ملازمة منطقية بين أن يكون قد رأى أحدا من الصناع أو معملا يشتغل بهذه الصناعة وبين أن تكون هذه الساعة التي لم ير صانعها وهو يصنعها ، صنع واحد من الناس أو واحد من الماعل ، وإنما الذي دفعه إلى يقينه ذلك علمه بعدم إمكان صنعة بدون صانع . ورؤيته فيما سبق صانعا يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات إنما تساعد في تعيين نوع ذلك الصانع اللازم وجوده لزوما ضروريا لوجود هذه الساعة ، ولينفع الفائل بوجود الله من وجود إنسان عدم رؤية صانع

بصنع إنسانا ، من تعيين صانعه نوعيا وشخصيا فهو غير مكلف بذلك وإنما يمينه وجوب وجوده الذى بينا قريبا لزومه .

فقد تبين مما ذكرنا أن لا وجه لعدم اعتبار العلم بوجود الله من العلوم المثبتة ان لم يكن لفظ العلم المثبت لقبا امتيازيا لعلم الماديين بنير حق ، وتبين أن تنازل العالم الفرنسى «كارو» فى هذه النقطة مساويا بين العلم بوجود الله وعدم وجوده فى عدم كون كل منهما موضوع العلم الحقيقى التجربى المثبت ، ليس فى محله كما أن الاكتفاء بما فعله العالم الكيمىائى «شورول» من اعتبار العلم بوجود الله أقرب إلى العلم التجربى من العلم بمدم وجوده ، ليس فى محل الكفاية . وإنما القول المصيب لكيد الحق ونصاب الصدق قول العالم الكبير الفرنسى «باستور» فى خطبته التى ألقاها لما انتُخب عضوا للأكاديمية الفرنسية وأثنى فيها على المضو الذى خلفه كما هو المعتاد وكان السلف «إيتره» أكبر تلامذة «عوكوست كوت» مؤسس الفلسفة الإثباتية وعلى تعبير الكتاب المصريين الفلسفة الوضعية «بوزيتيوزم» ثم نبه «باستور» على الخلاف بينه وبين سلفه فى الأفكار الفلسفية فغاب على الفلسفة المثبتة عدم مراعتها لمعلومة اللامتناهى التى هى أهم المعلومات المثبتة أى غاب على هذه الفلسفة عدم تقديرها لهذه المعلومة وهى أحق باسم «المثبت» الذى تسمت به - وتسمت ثقافة الإسلام الحديثة - وكفى بمعلومة اللامتناهى عن معلومة وجود الله . فهذا العالم الكبير الغربى يعتبر مسألة وجود الله أهم المعلومات المثبتة ولا يكتفى باعتبارها منها ولا باعتبارها من أهمها ، وذلك إما باعتبار هذه المسألة فى رأس المعلومات المثبتة بالتجربة لعدم بلوغ أى دليل تجربى على أى مسألة علمية فى القوة والكثرة مبلغ الأدلة التجريبية التى ينطوى عليها نظام الكائنات ويدل على وجود الله ، وإما باعتبار أن العلوم المثبتة غير منحصرة على العلوم التجريبية . وقول «باستور» هذا من أهم الوثائق العلمية الغربية التى حليت بها هذا الكتاب وإنى مدين فى الاطلاع عليه بشكر الكاتب الكبير

التركي « إسماعيل فني » بك مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » كما اطلعت على كثير من أقوال الغربيين أيضا بفضلہ .

والذي لم يبق محل للشك فيه هو ثبوت وجود الله ثبوتنا علميا من غير تحديد شخصيته . وموضع نقاشنا الملاحدة أدعياء العلم المثبت هو هذا القدر الثابت ، وهو الذي ألجأ « اسپنسر » من أقطاب مذهب التكمّل والتطور المتأخرين ، 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 التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر ورأينا نتيجة لعدم الإمكان هذا اعتقادنا لهذه الحقيقة اعتقاداً لا يقبل الإزالة » . وقال في الفصل الخامس الممنون « بتأليف البين » : « إن العقل الفطري لا يزال يعترف بوجود حقيقة . والعلم المستند إلى المشاهدة مع كونه مجبوراً على تصور تلك الحقيقة وملاحظتها موجودة ، يثبت أنها لا تكون الشيء الذي نتصوره وبين لماذا لا نتصورها كما هي ؟ والدين يجد في تصديق تلك الحقيقة التي لا تقبل اكتناء ماهيتها تصديقا موافقا لتصديقه » ومعنى هذا الكلام أن الفيلسوف « اسپنسر » يقبل كون العلم التجريبي يقول بعدم إمكان التحقيق لوجود الله وعدم وجوده بالتجربة ، على معنى عدم إمكان التحقيق لكنه ذاته ، وعلماء الدين المؤمنون بالله لا يدعون إمكان ذلك . فقولهم متفق مع قول العلم التجريبي في هذه الناحية النفية ، أما وجود حقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر وهو الذي يرجع إليه قول علماء الدين بوجود الله فالعلم التجريبي مجبور على تصديقهم في ذلك لكون العالم غاصاً بالتجارب الناطقة بوجود تلك الحقيقة المجهولة ، فالافتاق حاصل بين الدين والعلم التجريبي من هذه الناحية الإيجابية أيضا .

وقال في ص ٣٦ : « إذا أمكن التأليف بين الدين والعلم فأساسه هذه الواقعة

التي هي أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها وأعنى بها كون القدرة التي تتجلى لنا من الكائنات غير قابلة للاكتناء .

والنقل الأخير من « اسپنسر » ينص على أن سبب تردد العلم في الاعتراف بوجود الله كان عدم اطلاعه على كنه ماهيته وينص أيضا على أن العلم لا يمكنه أن لا يعترف بالقدرة المتجلية لنا من الكائنات كما نص عليه أيضا كلامه فيما نقل عنه أولا وثانيا . فالجمع والتأليف بين هذين الاعترافين من العلم أعنى اعترافه بالقدرة المتجلية لنا من الكائنات واعترافه بكون تلك القدرة غير قابلة للاكتناء هو مدار التأليف بين العلم والدين وهو أيضا أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها . فليسمع الغافلون من الغربيين والشرقيين الظانون بأن العلم لا يعترف بوجود الله ، هذا النص من فيلسوف « كاسپنسر » أحد زعماء التجريبيين والإثباتيين ، فليسمعه وليفهموا منشأ غلطهم ، كما فهم الفيلسوف نفسه بعد أن طالما أشكل عليه الاعتراف بوجود ما لا ندرك حقيقة حتى سماه « تأليف البين » وسماه أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها ، وربما يكون أولئك الغافلون قد سمعوا نصوص اسپنسر من هذا القبيل قبل أن أسمعتهم أو قرأوها في كتابه من غير أن يتممقوا في تأملها ويقدموها حق قدرها ، ومن هذا كان التسجيل على مواضع الاهتمام والاعتبار من كلمات علماء الغرب ميزة هذا الكتاب فقد أكتثرت فيه النقل منها ولكنه ليس بنقل مجرد عن تحصيلها ووزن ما فيها من حيث الصحة والأهمية .

فلفيلسوف « اسپنسر » نظرية معروفة بين العلماء بعنوان « لا يُعرف » أي الذي لا يعرف وهو طبعا غير الذي « لا يُعرف » به فهذا الذي يعترف به ولا يعرف هو الذي نسميه الله ونحن مثل « اسپنسر » لا ندري ماهيته وإنما ندري أنه موجود كما أن

« أسبنسر » يدريه موجودا ويقول بأن العلم المستند إلى المشاهدة مجبور على ملاحظته موجودا وإن لم يمكنه إدراك ماهيته ولذا سماه « لا يعرف » وسماه « الحقيقة المجهولة » ولا تنافي بين أن يكون الشيء موجودا وأن لا يكون معلوم الحقيقة ، فإن كان العلم الحديث ينكر وجود ما لا تدرك حقيقته يكون مدعى أنه يعرف كل شيء ولا يعزب عن علمه شيء ويكون هذا منه غرورا وجهلا بحده .

وكما لا تصح هذه الدعوى من العلم لا تصح منه دعوى كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به ولا يعترف بوجوده وإن أنقض هذه الدعوى بما يعتد به العلم ويعترف بوجوده وهو الأثير مع أن وجوده لم يثبت بواسطة الحواس وإنما ثبت باستدلال عقلي مضموم إلى ما نشاهده من وصول ضوء الشمس وغيرها من الكواكب إلينا وهو عدم إمكان وصول تلك الأجواء إلى كرتنا من دون أن يكون في البين موجود متصل الأجزاء يحمل الضوء من الشمس أو غيرها ويوصله إلينا ويقوم بخدمة الجسر . فثل هذه الحاجة التي تضطر العلم إلى الاعتراف بوجود شيء غير محسوس يسميه الأثير ، بل أشد منها ، يلزم أن يضطره إلى الاعتراف بوجود الله لعدم إمكان وجود العالم ونظامه . ومن نظامه وجود ذلك الجسر الممدود بين الأجرام - من دون وجود موجدها . ولا عجب بعد أن كان العلم الطبيعي وعالمه لا يعرفان الأثير ولا يحسانه بأدق آلات الإحساس مع كونه داخلا في الطبيعة ، لا عجب بعد هذا كون العلم الطبيعي وعالمه لا يعرفان الله ولا يحسانه مع كونه غير داخل في الطبيعة .

وصفة القول في هذا المقام وهي صفة الباب الأول بجميع فصوله أن وجود الله ثابت قطعا في نظر العقل والعلم . أما القول الشائع بين المصريين المثقفين الثقافة الغربية إن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لعدم كون هذه المسألة في متناول التجربة الحسية إثباتا ونفيا (وهذا القول معدّل قول ملاحدة الماديين النافين لوجود الله مستنديا إلى العلم أيضا في دعوى النفي ، عدّله مذهب الفلاسفة الإثباتية التي وضعها

« عوكوست كونت » وبذلك بما سمعت من الشكل الحامد للدين المتوسط بين النفي والإثبات وحصل منه آخر طراز عصرى للاتحاد اسمه « لايك » وأشدّه في الخبث وإخفاء العداوة والمكيدة للدين ، لا يخفف عن سوانه السوء قول الأستاذ المقاد عند بيان هذا المذهب الفلسفى فى كتابه « الله » ص ٢٠١ : « ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضى وأئمة الإصلاح فى كل جيل ، لأنهم خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والمزاء وفتحوا لها طرق الاستقامة والميل المشكور وقد جعل لكل نبي من هؤلاء الأنبياء موعدا يذكرفيه وشماثر مرعية لمعبادة الإنسانية فى ذكراهم » وكذا قول الأستاذ بعد الأسطر التى نقلناها آنفا من كتابه : « وخير ما يستفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها » وإنى أشكر للأستاذ عدم تقصيره بمد هذا القول فى نقد وإنكار هذا المذهب الشائع بين أشراف الكتاب بمصر والقائل بأن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة ثم إلى طور العلم الوضئى . فجوابنا عنه على طريقين :

(١) الأول أن القائلين بوجود الله لا يقولون به على أنه موجود طبيعى بل يقولون به على أنه موجود ضرورى الوجود أى موجود بوجود فوق وجود الموجود الطبيعى ، فن الطبيعى أن لا يعلمه العلم الطبيعى . فلو أن العلم الطبيعى أثبت وجود الله كوجود واحد من الطبيعيات لما اقتنعنا ذلك لعدم لزوم كون ما أثبت وجوده العلم الطبيعى واجب الوجود . وإنما يكون ما أثبتته من الطبيعيات التى هى موجودة بالوجود الواقع فقط لا بالوجود الواجبى الضرورى الذى هو الوجود بوصف مضاعف ، ونحن نبحث باسم الله عن الموجود بهذا الوجود ليكون أساسا لوجود الموجودات الطبيعية الممكنة غير واجبة الوجود .

فن الطبيعى إذن أن مجهل العلم الطبيعى الله ولا يجدّه فى الطبيعة ، ولكن ليس طبيعيا أن مجهل علماء الطبيعة وهواتها أن العلم الطبيعى إذا لم يجد الله فى الطبيعة لعدم كونه من الطبيعيات وعدم تعلق العلم الطبيعى بما وراء الطبيعة ، لا يلزم منه عدم

ثبوت وجود الله مطلقا. فيكون واجبا عليهم أن يعلموا وجوده - وهو واجب الوجود - بواسطة غير العلم الطبيعي فإن جهلوا وجوده بناء على أن علم الطبيعة يجمله لم يكونوا معذورين لأن الإنسان لا يمشي بعلم واحد ولا يكون به إنسانا .

ومن الطبيعي أيضا أن تكون مسائل العلم الطبيعي مبنية على التجارب الحسية وأن لا يعمول في هذا العلم على ما لم يثبت بها من تلك المسائل، ولكن من الجهل أن تجعل التجربة الحسية التي هي المقياس الأسام والقسطاس الأقوم في الطبيعيات، مقياسا أيضا في الميتافيزيقيات فيحكم بناء على عدم دلالة التجارب الحسية على وجود الله، بعدم ثبوت وجوده أو يظن أنه لا اعتداد بأى علم غير العلم الطبيعي ولا بما ثبت في علم غير العلم الطبيعي .

فعلى هذا التفصيل يمكن أن يكون لقولهم إن العلم لا يدلنا على وجود الله وجه معقول.. وذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطبيعي، ولا وجه أصلا لقول الفيلسوف « كانت » إن العقل النظري لا يدلنا على وجود الله لأن نطاق العقل النظري أوسع من أن يقاس ويحد بنطاق العلم الطبيعي . نعم لا وجه أيضا لأن يطلق العلم في القول الأول ويراد به العلم الطبيعي كأن غيره من العلوم ليس بعلم ، اللهم إلا أن يقال إن أرفع علم في الدنيا يُستخدم في حوائج البشر هو ذلك العلم الذي حصل به الرق الأخير في صناعة الغرب ورفاهته، واستعمال مطلق العلم في العلم الطبيعي أيضا من المحدثات الأخيرة . وبقدر ما يصح هذا التوجيه يظهر سر قوله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) .

وعلى الرغم من الدعوى المصرية البدعية القائلة بأن العلم لا يعترف بوجود الله فالذى هو حقيق بأن لا يعترف به العلم هو هذه الدعوى لا وجود الله ، لأن العلم قبل أن يكون في العرف المحدث اسما للعلم الطبيعي كان له معناه وهو معرفة الشيء بسببه حتى

لأنه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية كما سبق بيانه ولذا أنكر « هيوم » العلم .. وليس بممكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي الذي هو أقوى والذي ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لمسببه. وقد عرّف علماءنا المتكلمون العلم بأنه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض. ومعلومات العلم الطبيعي مهما كانت صحيحة واقعية فلا تبلغ مبلغ أن يقال باستحالة خلافها فلا يدخل علم الطبيعة في العلم المعرّف بهذا التعريف كما لا تدخل قوانين علم الطبيعة في القوانين الحقيقية المشروطة عند « هيوم » بكونها ضرورية. وسر هذا وذاك أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست بأسباب عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هي أسباب مبنية على التجارب التي عرفت بمبلغ قيمتها في أمكنة أخرى من هذا الكتاب على الرغم من زعم النافلين أن التجربة أقوى أسباب العلم . ففضل العلم الطبيعي في كثرة الإنتاج لا في قوته المضمونة ضمانا أبديا .. وهناك علوم أخرى قليلة الإنتاج إلى حد قريب من المقم لكن قواعدها في مأمن من التغير والانحلال ^(١) فإن لم يحدث شيء يغير ما ثبت في العلم الطبيعي فقد تأتي معجزة تغيره وتنقضه ولا تكون معجزة تنقض قواعد العلوم العقلية . فإن كانت المعجزات انتهت بانتهاء رسل الله - مع أن ما سبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعي - فلا بد أن يأتي يوم البعث بعد الموت فينقض قواعد العلم الطبيعي التي تأباه وينقض أيضا عقلية الدارين مع ذلك العلم في إنكار المعجزات والبعث بعد الموت مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » وهؤلاء الغافلون لا يعتبرون - قبل أن يأتي يوم البعث - من التقلبات الحاصلة على مر الزمان في هذا العلم حتى التقلبات المدودة من رقيه ، وهي حسبهم في الدلالة على كون ما ثبت في هذا العلم عرضة لاحتمال التغير . وقد نقلت فيما سبق قول « اسپنسر » « أن الدين الذي هو

[١] ومن تلك العلوم علم المنطق الذي منى باحتقار كل من الدكتور هيكل باشا والأستاذ

فريد وجدي بك كما سبق في مقدمة الكتاب .

موجود كالسدى فى لجة التاريخ البشرى إفادة واقعة سرمدية أما العلم فهو هيئة حقائق منتظمة تزداد دئما وتتصفى من أخطائها .

فعلى مذهب الملاحدة النافين لوجود الله أو القائلين بعدم ثبوت وجوده علميا ، ينتفى سبب وجود العالم . وقد بينا أن قولهم باستغناء وجود العالم عن الله معناه وجود العالم من نفسه بدون موجد فإذا قالوا بوجود العالم ولم يقولوا بوجود الله الذى أوجده يكون هذا القول منهم قولاً غير علمى أى قولاً بوجود العالم من غير سبب لوجوده . وإذا قالوا بوجود نظام العالم — ولا بد أن يقولوا به — ولم يقولوا بوجود ناظم عليهم حكيم يكون هذا القول منهم أيضاً غير علمى أى قولاً بوجود النظام من غير سبب لوجوده . فمجرد النظر فى هاتين النقطتين البسيطتين يكفى الماقل فى الحزم ببطلان نظرية الإلحاد فكيف يستطيع الملاحدة ادعاء العلم أن يوضحوا وجود العالم من غير وجود موجد هو سبب وجوده ووجود نظام العالم من غير وجود ناظم هو سبب نظامه . ولا يمكن أن يكون العالم نفسه سبب وجوده ووجود نظامه وإلا لزم أن يكون العالم موجودا قبل وجوده وهو محال متضمن للتناقض . فالعالم الموجود بشهادة الحس ما كان ضروريا أن يكون موجودا لكونه من الممكنات القابلة للوجود والمدم فقبولها الوجود ظاهرا بوجودها وقبولها المدم ظاهرا من وجود أشياء منها بعد أن لم تكن ، ومثلها أى مايقبل الوجود والمدم لا يكون موجودا إلا بوجود موجد ولا يكون الوجود ضروريا له رغم وجوده المحسوس ولكن موجد غير المحسوس ضرورى أن يكون موجودا بشهادة العالم المحسوس على وجوده . فانظر الفرق بين وجود شئ يقتضى وجوده العقل فيكون الوجود ضروريا له وبين وجود شئ يقتضى وجوده الحس فلا يكون الوجود ضروريا له . ومن هذا الذى ذكرنا ينجلي بعد نظر الفيلسوف « أميل سس » فى قوله ^(١) أن عقولنا

وإن أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لكونها لا تأبى إنكارها مما «
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 بوجود الله مادامنا نمتزف بوجود العالم لا الشك في
وجودها معا لأن وجود العالم بديهى محسوس .

بقى بعد أن كان من الضروري وجود سبب لكل شئ في العالم ، أن يكون هذا
السبب هو الله أو بالأصح إرادة الله ، إذ لو كان لكل شئ في العالم سبب غير إرادة
الله وكان العالم سلسلة أسباب ومسببات بأن يكون لكل شئ في العالم سبب يتقدمه
ويتقدم السبب سبب السبب لكون السبب الذى هو داخل في العالم محتاجا أيضا في
وجوده إلى السبب مثل كل شئ في العالم القابل للوجود والعدم ، فإن لم تنته سلسلة
الأسباب في سبب أول لاسبب قبله وهو إرادة الله وكان كل واحد من تلك الأسباب
الغير المتناهية مستندا في وجوده إلى سبب يتقدمه ، كان وجود كل من تلك الأسباب
وسببياتها وهما كاذبا مستعارا من المستعار من غير وجود أصل تستند إليه سلسلة
الأستارة وبقي المسبب الأخير أى الموجود الحالى الذى فرضنا لوجوده سببا غير إرادة
الله ، بلا سبب فيلزم أن يكون غير موجود حال كونه موجودا . وقد بينا استحالة هذا
التسلسل في الفصل الأول وذكرنا أمثلة تتجلى منها استحالاته

فقد رأيت أن إثبات وجود الله يتلخص في إبطال أمرين أولهما وجود أى شئ
في العالم بلا سبب يوجب وجوده وهو الذى يمبر عنه في علم أصول الدين الإسلامى
بالرجحان من غير مرجح وثانيهما تسلسل الأسباب إلى غير نهاية . فلما كان العالم
موجودا بعد أن كان في الإمكان أن لا يكون موجودا لاستواء الوجود والعدم بالنسبة
إلى قابليته الذاتية كما بينا قريبا ، لزم أن يكون هناك موجود آخر رجحله جانب الوجود
فوجد . وكذا نظام العالم في شكله الحاضر لما كان في الإمكان أن يكون على غير هذا

الشكل لزم لتعنين هذا الشكل له أن يكون هناك ناظم اختار له النظام فتعنين هذا الشكل بترجيحه ، فلو كان العالم موجودا من غير موجد وكان منتظما 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 مستلزم للتناقض أى مستلزم لكون الجانبين المقروض تساويهما غير متساويين كأنهما متساويان وغير متساويين معا . هذا مسألة الرجحان بلا مرجح ومسألة التسلسل عبارة عن إظهار ما ليس بوجود وهو سلسلة الأسباب الغير المتناهية في صورة الوجود ليقوم بوظيفة الموجد أو الناظم للعالم فهى أيضا ترجع إلى التناقض باعتبار المعدم موجودا وبناء الوجود عليه .

فسألة وجود الله كالمسائل الهندسية في ابتنائها على مبدأ التناقض وإنكارها لا فرق بينه وبين إنكار مسألة قطعية هندسية بل تزيد مسألة وجود الله فتنبئ أيضا على مبدأ السببية قبل مبدأ التناقض ، ولم يقل الفيلسوف « ديكارت » عبثا ما قاله من أن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية .

(٢) والطريق الثانى فى الرد على القول الشائع الذى نعهده كاتم سر الإلحاد المصرى المعدل ، وهو أن الله تعالى إن ثبت وجوده ثبت من غير الطريق العلمى المثبت المبني على التجربة الحسية والعلم لا يثبت ولا ينفىه — فالطريق الثانى فى الرد على هذا القول أن وجود الله ثابت من طريق العلم المثبت حتى ولو كننا سلمنا بحصر العلم المثبت فى العلم الطبيعى ، لكون التديققات التجريبية فى نظام الكائنات أعنى تديققات العلم الطبيعى نفسه من أول نشأته إلى أن بلغ ما بلغه وما سيبلغه من مراحل الترقى ، جملته يشهد بوجود الله شهادة لم يشهد بمثلها فى وجود أى شئ آخر لو كان للملاحظة أدهاء ذلك العلم أذن واعية ولم تكن عقولهم فى أعينهم فقط . فلماذا لم يحكموا بوجود الله بناء على شهادات تلك التجارب وإن لم يروه بأعينهم كما لم يرو الأثير وقد حكموا

بوجوده ؟ ولماذا لم يطبقوا على الأثير قاعدتهم الباطلة القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به ؟ فهل هم اعترفوا بوجوده لعدم كونه الله ؟ ومن جهال الناس من يريد أن يؤلّفه ولو كان الأمر كما زعموا لما اعترف الملاحدة المادبون والطبيعون والوضعيون بوجوده .

فالحاصل أن وجود الله ثابت بالأدلة التجريبية أيضا والعلم الطبيعي المبني على التجربة مجبور على التصديق بوجوده كما قال « اسپنسر » مع بقاء ذاته حقيقة مجهولة لا تُسكتنه وهو مدار التأليف بين الدين والعلم كما سبق بيانه قريبا . وقول الملاحدة المعتدلين أنصاف العلماء إن العلم لا يثبت الله ولا ينفيه خطأ وتعامر عن الأدلة التجريبية الباهرة التي ينطق به نظام العالم .

فإن قيل إن « رونووييه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة قال عن فلسفة « اسپنسر » إنها مذهب المادية التستر بمنوان « لا يعرف » وذلك لأن الحقيقة المجهولة التي اعترف بوجودها تعمل عندها على الطريقة الميكانيكية حتى أنه أي « اسپنسر » أخذ « لامارك » مؤسس مذهب النشوء والارتقاء قبل « داروين » بأنه لم يطرد الغائية عن الفلسفة للمرة كما ذكره « بول ثانه » في انتقاداته على اسپنسر . ولا يخفى أن خصومة الغائية من شمار الملاحدة .

قلت فليكن « اسپنسر » أيضا منهم - ويؤيده ماسبق ص ١١٤ من قوله نقلا عن « قصة الفلسفة الحديثة » - لكن الذي يهمنا أن أنطقه الله بالحق الذي هو عدم التخلص من الشهور بمحققة فيما وراء الظواهر لا يدرك كنهها ولا يزال العقل الفطري يمتدح بوجودها والعلم المستند إلى المشاهدة يضطر إلى ملاحظتها موجودة . فإن كانت عقيدة « اسپنسر » الإلحاد بعد أن قال هذه الأقوال لاسيما بعد أن قال : « والدين يجد في تصديق العلم تلك الحقيقة التي لا تقبل الاكتناء تصديقا موافقا لتصديقه » يلزم

أن يكون اعتقاده على خلاف الحقيقة التي لا يمكن التخلص 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 « اسپنسر » غير الواجد إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر، من الملاحدة أوفق لمصلحة الدين من أن يكون مؤمناً بالله ، والفضل ما شهدت به الأعداء .

أما كونه يرى الحادثات عبارة عن انكشاف القوى الميكانيكية فكأنار الغائية الظاهرة في العالم لحد أنه لا يشكرها من له عين مبصرة وقد سبق بيانه على وجه يروى غليل طالب الحق والتحقيق ، ضامنة لإبطاله لأن الحركات الميكانيكية لا تصدر عن شعور بها من المتحرك حتى يكون لها غايات إلا إذا كان لها محرك يصلح لأن تنسب إليه الغائية إن لم تصح نسبتها إلى الحركات الميكانيكية نفسها . ولأن الحركة الميكانيكية لا يُقبل أن تعتبر قوة مجهولة غير قابلة للاكتناء لكونها معلومة ولا يجد الدين في تصديقها تصديقاً موافقاً لتصديقه . فالحاصل أن الأقوال التي نقلناها عن كتاب « اسپنسر » من قبل والتي تصلح أن تعتبر نصاً في الاعتراف بوجود الله لا تلتئم مع مذهبه في رد حادثات العالم إلى انكشاف القوى الميكانيكية وتطورها .

أجل يمكن أن يكون مذهبه أن فيما وراء الظواهر التي هي الحركات الميكانيكية قوة لا يعرف كنهها وهي منشأ هذه الحركات إذ لا بد لكل ما كينة متحركة من منشي^١ الماكينة ومحركها ابتداء . والتأليف بين قولي « اسپنسر » بهذه الصورة ليس ببعيد^(١) وهو الموافق لما قاله « امانوئل دونووا » من مشاهير أنصار مذهب التكامل :

[١] إلا أن هذا التأليف إنما يتصور بين قوله في رد نظام العالم إلى انكشاف قوى ميكانيكية وبين قوله بحقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر لا بين قوله هذا وبين نفيه العال الغائية .

« إن هذا المذهب لا يمانع الإيمان بالخالق فالؤمن مختار بعد الاقتناع بعدم كون المادة معلولا بلا علة بل أثر إرادة مطلقة ، في قبول أن كل حادثة في العالم ليست فعل تلك الإرادة الخاصية وإنما هي محصول قوانين عامة موضوعة في المادة بيد تلك الإرادة المطلقة فكأن الخالق يستخدم العوامل الطبيعية كمال مطيعين لأوامره في صور محيرة للمقول . »

وهكذا فسرت أيضا فلسفة زعيمى مذهب التكامل قبل « إسبنسر » أعنى بهما « لامارك » الفرنسى و « داروين » الإنكليزى لأنهما لم ينكرا الخالق جل وعلا ، ولذا قال « كاميل فلاماريون » في كتابه « الله في الطبيعة » : « إن أهل الدقة يرون في منهج « داروين » قيذا احترازا لحساب الله ، لكن هذا القيد لا يروق الذين يعطون المادة استقلالاً مطلقاً وقد عاتبته مترجمة كتابه « منشأ الأنواع » إلى الفرنسية المادموازيل « كلانانس أركوست » على اعترافه بالله في وسط طريقه الرائعة التي يمشى عليها !

هذا ولعل السبب الذى يدفع كثيراً من علماء الغرب إلى القول بأن إرادة الله لم تتدخل في تفاصيل حادثات العالم وإنما وكالتها إلى قوانين ميكانيكية وضمتها في المادة ، صعوبة الإحاطة بتلك التفاصيل في نظرهم واستلزامها الاشتغال في كل آن بإصدار إرادات تكاد تكون غير متناهية . لكن يرد عليه أن وضع قوانين عامة ميكانيكية تقوم بتلك التفاصيل وإبداعها في المادة على أن تكون أحكام هذه القوانين جارية كما شاء واضعها منذ خلق المادة إلى الأبد مستغنية عن الإشراف والهيمنة عليها لئلا تنحرف عما شاء قيد شعرة ، ليس بأسهل من إناطة كل من جزئيات الكائنات والحادثات بإرادة خاصة ، فالذى يقدر على الأول يقدر على الثانى أيضا مع أن في الشكل الثانى مزية اعتبار الله خالق كل شيء من غير واسطة ومن غير احتياج إلى استخدام الوسائط

والقوانين، فتكون قوانين نظام العالم على هذا التقدير عبارة عن مجرد سنة الله في تصريف شؤون الكون وتسيير سفينة العالم وهل يعقل أن يكون تقلبات المادة العاطلة عن العقل والشعور والإرادة والتي حارت عقول الفلاسفة في تصور الاتصال بينها وبين النفس المتصفة بتلك الصفات ... هل يعقل أن تكون تقلبات المادة وتطوراتها في صورة ميكانيكية قد بلغت مبلغ أن تنشئ "إنسانا ذا عقل وشعور وإرادة وأن يكون تفكيره أثر تشكّل المادة في شكل الدماغ، هل يعقل ذلك من المادة الجامدة ولو كان بأقدار الله إياه عليه؟ لأن هذا يشبه أن يخلق الله خالقا غيره يقدر على ما يقدر عليه، حتى إن هذا التصور ينجر إلى أن يعتقد كثير من الناس أن هذه الأفعال صادرة عن المادة أو الطبيعة بمعنى أنها صادرة بنفسها من غير إصدار. وتلك القوانين قوانين المادة أو الطبيعة من غير حاجة إلى القول بوجود الله الذي تستند إليه المادة وقوانينها الطبيعية. وهذا كما ذهب إليه الطائفة الملاحدة من شراح مذهب داروين، من كون توالد الأنواع بعضها من بعض توالداً بنفسه من غير إشراف إرادة الناظم الأعلى عليه. فإذا كان بعيداً عن العقل كل البعد أن تكون المادة بنفسها أو الطبيعة بنفسها - وقد عرفت أنها لا وجود لها - فاعل تلك الأفعال، وإذا كان توسيط المادة وقوانينها الطبيعية في البين يفتح الطريق إلى اعتقادات باطلة مستغنية عن الله، فأولى أن يكون الله ذاته فاعل هذه الأفعال التي هي في غاية الإبداع والإنقان والتي لا يمكن تمام إيضاحها إلا بإسنادها أولاً أو آخرها إلى الله القادر على كل شيء، بدلا من أن يكلفها إلى ما لا مناسبة بينها وبينه. وقد قال « أفلاطون » : « لا نسيء الأدب مع الله بأن نعتبره دون أهل الصفات فلا نقل في حين أنهم يشتغلون بإتمام آثارهم وإكمالها : إن الله الذي هو أحكم الحاكمين يهتم بالكل ويهمل الجزئيات كالهمال الكسالى غير المتقنين » .

وقال « مابرانس » : « إن من اعترف بوجود قدر حقيقي في الطبيعة وظن مثلاً

أن الشمس تعطى كل شئ حركة وحياة لزم قبول الشرك والتعبد لهذه القوى النعمة أو القاهرة .

« إن العلة الحقيقية واحدة لأن الإله الحق واحد وكل قوة في الطبيعة وفي كل شئ عبارة عن إرادة الله وليست أى واحدة من العلل الطبيعية علة حقيقية بل كلها علل مُعدّة بمعنى أنها وسائل لتأثير إرادة الله بشأن كذا أو ذاك على وجه كذا أو ذاك ، فليست الشمس هي التي تحفز النباتات بل الله بواسطة ضياء الشمس - والضياء في حكم مبدأ مُعدّ - معين لجميع الحركات التي تنجر إلى نحو النباتات على وفق القوانين العامة ، أو إذا صدمت كرة متحركة كرة أخرى فالله هو محرك الثانية بواسطة الأولى لا الأولى نفسها ، وفي تحريك جسم لأى جسم تناقض ولو اجتمعتم مع الملائكة القربين لتحريك ورقة لا تقدرونه ما لم يشأ الله حركتها . »

وقولنا قبل كلمة « مابيرانش » يزيد عليها بعض الشئ وهو أن اللأى يقال عنها العلل الطبيعية ما هي بوسائل حقيقية أيضا لتأثير إرادة الله كما أنها ليست عللا حقيقية مؤثرة إذ لو كانت وسائل حقيقية لزم أن يتوقف تأثير إرادة الله عليها فتكون شروطا وعللا معدة كما قال « مابيرانش » ومذهبنا ومذهب التكاملين أن الله يخلق شيئا مقارنا لخلق شئ كذا من غير أن يكون أحدهما شرطا للآخر وإنما التقارن المطرد بينهما الذي يعبر عنه بالدوران المعنى ويقال للسابق في مثل هذين المتقارنين علة عادية بالنسبة إلينا بمعنى أن سنة الله جارية على أن يخلق الثانى عقب خلق الأول من غير تأثير الأول في الثانى ومن غير توقف الثانى على الأول .

ومما يجدر بالذكر قبل الانتهاء من بحث دليل نظام العالم المعبر عنه عند الغربيين بدليل العلة الغائية أن الفيلسوف « كانت » الذي نفي العلم بوجود الله من طريق العقل النظري وانتقد جميع الأدلة القائمة عليه من تلك الطريق ، عاد عقب انتقاده لدليل العلة الغائية فأثنى عليه وقد أنطقه الله الذي أنطق كل شئ فقال :

هذا الدليل حقيق بأن يذكر دائماً بالاحترام وهو أقدم الأدلة وأوضحها وأوفقها للمقل ولما أنه يستخرج موجوديته من الطبيعة ويأخذ قوة جديدة منها ، يعطى الحياة لدرس الطبيعة ومطالعتها ويدفع فكرنا وتأملنا إلى غايات ومقاصد لا يستطيعان اكتشافها بدافع من نفسيهما ويوسع معلوماتنا بشأن الطبيعة بواسطة خيط وحدة مرشد مبدأ في خارج الطبيعة^(١) ومن ناحية أخرى تؤثر تلك المعلومات على أفكارنا التي كانت وسائل إلى حصولها فتؤيد اعتقادنا لصانع أجل وأعلى إلى أن تجعله قناعة لا تقبل المقاومة .

« فن هذا لا يكون ادعاء نقص شيء من قوة هذا الدليل حرماننا فقط من تسلي قيم بل تصدياً أيضاً لأمر محال ولا يكون العقل المستمر في التعالي بدلائل تزداد قوتها

[١] من المأثور عن بعض فلاسفة الغرب منع المشتغلين بالعلم الطبيعي عن مراجعة الملل الغائية وروى ذلك عن « ديكارت » أيضاً ، وهو لا ينفي الملل الغائية وإنما يقول : « نحن لا نعرف المقاصد الإلهية . وكان مما اشتهر كالفضية المتعارفة في العصر الثامن عشر قول « باكون » : تحرى الملل الغائية عقيم مثل البنات الواقفات جباهن في الأديرة لعبادة العبود .

والمسبب في ذلك أن تحرى الملل الغائية خارج عن موضوع العلم الطبيعي وهو لا يعنى العالم بالطبيعة فربما يشغله عما يمينه . لكن هذا الرأي غير سديد ، وقول « كانت » رد بليغ عليه فلو كان الأمر كما عابوه بالعمى لما تكون علم وظائف الأعضاء وقد قال « ريشه » مدرس هذا العلم في الجامعة الفرنسية : أنا مقتنع بأنه لا يمكن أطراح نظرية الملل الغائية من التشريح وعلم الحيوان أو علم وظائف الأعضاء . وقال أيضاً : « إن قانون الغائية لم يكن ليخطئ وقتنا من الأوقات في درس الموجود ذي الحياة » .

وأنا أظن أن المنكرين للملل الغائية إنما ينكرونها على أنها مقاصد الإله الخالق لا على أنها مقاصد الطبيعة أعنى مقاصد شيء لا وجود له ولا قصد ، ولذا قال « أ . رابو » : « إن الطبيعيين متى رأوا عضواً حكموا بوجود وظيفة له قبل أن يعرفوها » وقد اكتشفت « هاروي » دوران الدم عند البعث والتفتيش عن علة وجود ما شاهدوه في عروق الحيوانات من الدسامات . فلا ينكر إذن نفع الملل الغائية في العلوم . وكان « لينتز » يقول بمقولة استعمالها في العلوم الطبيعية استعمالها في علم ما وراء الطبيعة .

وعدها دائماً على الرغم من أنها ليست بدلائل تجريبية ، من السقوط بحيث لا يتخلص من جميع أنواع الاضطرابات السفسطية في لحظة منعطفة إلى معجزات الطبيعة وصرح العالم الشامخ ، تخصه منتبها من رؤيا ، فيرتقى من عظمة إلى عظمة ومن شرائط إلى شرائط حتى العظمة التي لا عظمة فوقها وحتى الصانع 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] الزداد عددها وقوتها كل يوم تكاد تكون من الدلائل التي يدركها العقل بحدسه وبديهته عند أول نظرة إلى العالم ومعجزات الطبيعة . أما قوله « على الرغم من أنها ليست دلائل تجريبية » فلا يقاوم ما سبق منا في إثبات خلافه ببيان مفيض ، بل لا يقاوم أيضاً سباق كلامه نفسه وسياقه الشاهدين على قوة هذا الدليل . أجل إن هذا الدليل الذي يتضمن دلائل لا تحصى أسرع فعلا من الدليل التجريبي لتجسسه وتمثله أمام العقل في لحظة عين .

ومع قطع النظر من هذه النقطة المضطربة التي قلما تخلو عن مثلها أقوال « كانت »^(١) فقله هذا من قبيل قول « نيوتون » لما طلب منه الدليل على وجود الله ، مشيراً إلى

[١] ولعل منشأ هذه الاضطرابات المرتبة في أقوال « كانت » ما قالته الكاتبة المشهورة الفرنسية « مادام دوستايل » في مكنوباتها عن ألمانيا وهي ممن تكبر الفيلسوف وتعترف له بالعبرية . إن المذهب التجريبي الذي سرى من إنكلترة إلى فرنسا ثم إلى ألمانيا كان قد بلغ أشده من الإفراط في غشون الانتقال من بلاد إلى بلاد وأثر فيه اختلاف أمزجة البلاد الثانية عن الأولى فأراد « كانت » أن يخفف من غلواته ببعض مناصرة له منه ليتقلب على المفرطين ويبقى ألمانيا شرهم ، من طريق الرفق والحكمة .

السماء : « ها هو ذا ، فانظروا^(١) وقول « مونتسكيو » : « إن الذين قالوا بأن الآثار والنتائج التي نراها في العالم أوجدتها ضرورة عمياء فقد تكلموا بالجهل وأى 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 » أيضا :

« إذا دلت المادة المتحركة في رأيي على الإرادة فإنها تدل بالنظر إلى بعض القوانين على العقل فاجراء الفعل والمقايسة والانتخاب صنع موجود فعال متفكر « مدير » فإن قلتم لي من أين ترى ذلك الوجود أقول لا أراه في السماوات الدائرة والسكواكب المضيئة فقط ولا في نفسي فقط بل في النعم الراعية أيضا والطير المحلقة والحجر الساقط والورق الذي تهب به الريح^(٢) .

ولنختم الشهادات المنقولة من كلمات علماء الغرب على رؤية دلائل وجود الله الباهرة في نظام العالم بقول عالين كبيرين وهما « الفرد روش وولاس » الإنجليزي الموحد و « جوستاف لوبون » الفرنسي الملتحد ، وبقولهما نختم مبحث دليل العلة الغائية .
قال الأول في كتابه « عالم الحياة » الذي لخص فيه المؤلف حياته العلمية في مدة

[١] يشبه هذا مقال « جيجرون » الخطيب الفيلسوف اليوناني الرواقى : « إن أقوى أدلة « كله آت » - من الفلاسفة الرواقين أيضا - على وجود الله انتظام حركة السماء وتمايز الشمس والقمر والسكواكب وتنوعها وحسن ترتيبها فقد كفت رؤية السماء في الحكم بعدم حصول أى شئ على طريق المصادفة ، وكان يقول « أرسطو » عن « أكزه نوفان » الذى هو أول فيلسوف يونانى أسعد تصور الله إلى ارتفاعه الفلسفى بمكافحة خرافات العوام وتعيين الخصائص اللازمة والصفات الممتازة للالهية : « ارتقى هذا الفيلسوف إلى فكرة الوحدة الإلهية بمطالعة السماء »
[٢] ليت الأستاذ فرح أنطون منشى* مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده الذى ادعى إنكار العقل لوجود الله غير منظور كما سبق ذكره في أوائل الكتاب ، لئنه اطلع على هذه النقول من أرباب العقول .

٥٠ سنة : « إذا قيل الكائنات « فهكل »^(١) ومن يشابهونه في التفكير إنما يقصدون الكائنات المادية ولا يفكرون في الله ولا في الروح . فالكتاب أمثالهم يقولون إنما المادة والقوة والحياة موجودة من الأزل كما تراها اليوم واحدة باعتبار الماهية ومتنوعة باعتبار الشكل ، وهذا القول يترأى لهم أمهل وأبسط وأجدر بأن يكون قولاً علمياً . ولكن لاصحة لهذا فإيضاح الكائنات بهذه الصورة لا يُطمئن الحاجة التي تزداد كل يوم صراحة لا في صالح القوانين العمياء بل في صالح قدرة فاطرة عاقلة مدبرة تفعل في كل لحظة من الوجود وفي كل عضوية حية . وأنا إذا لم تقبل وجود قدرة فاطرة عالة مدبرة تكون الحياة شيئاً غير قابل للتصور والإدراك .

« فالذين يتعقبون ما يدعش ولا يحصى من عجائب عالم الحياة يرونها منتهية إلى سرين عظيمين أحدهما عقل الإنسان بكل ما فيه من قوة واستعداد . وثانيهما تشكل الحجيرة بكل قواها الخفية . ففي إزاء هذين اللغزين لا يُدفع أحداً أن يقال له « كل شيء موجود من أجل أنه أزلي » والنتيجة التي تجلبها التدقيقات الانتقادية لهذا الموضوع كما قال أ كابر العلماء الطبيعيين هي وجود بداية لكل شيء غير واجب الوجود المنزه عن كل قيد وشرط . فما رأينا في ذوى الحياة من الحياة والتشكلات ولا سيما تشكل الحجيرة والحياة نفسها كل ذلك يربنا الإيمان بقدرة تخلق وعقل يدبر ضرورة مطلقة وهذه الفكرة تكتسب القوة والرجحان عند تدقيق ماهيات العناصر التي تجعل انكشاف الحياة ممكناً » .

وقال في فصل « سر الحجيرة » : « كان قد أُعلن في سنة ١٨٨٠ - على أنها حقيقة أساسية - أن جميع أشكال الحياة العضوية تبتدىء بحجيرة وتتكون بنشوتها ونماها أو بانقسامها إلى حجيرات معدلة ، وكان « لوثي أغاسير » من أكبر الطبيعيين

[١] سبق الكلام على مذهب « هكل » في ص ٤٢٩ .

قد قال إن هذا أعظم اكتشاف في عصرنا في ساحة العلوم الطبيعية ، والحجيرة في الحال الحاضر تعرف بأنها واحد متشكل من مادة ذات حياة تسمى « بروتوبلازما » وهى المادة الأساسية التى تتشكل منها حجيرات الحيوان والنبات لكن الحجيرة ليست عبارة عن قطعة من « بروتوبلازما » وإنما هى تشكّل منتظم . فعندئذ نجابة بالسؤال الآتى : ما الذى ينظم الحجيرة ؟ « فهو كسلهى » يقول إن الحياة قوة منتظمة و « كرر » يعبّر عنها بالقدرة الحيوية و « هكل » يسميه روح الحجيرة ويمتبهه غير شعورى يوجد فى كل ذرة عضوية وفى كل « واحد » مادى روح تماثله . إلا أن أياً من هذه الأجوبة لا تحل المسألة ولا يذكر أحد من أولئك المحبين شيئاً سوى القوة . لكن القوة سبب الحركة فى المادة لا سبب تشكّل منتظم وليس ما نبحت عنه هو القوة وحدها بل نبحت نحن عن الذى يدبر ويرشد ويؤلف بين القوى المختلفة الميكانيكية والكيميائية والحوية ، نبحت عن مدبر هذه الماكينة المعصّلة للغاية بتأليف القوى المختلفة وإنشاء العضوية الحية التى لا تكفى بترميم نفسها مدة دوام وجودها الطبيعى بل تجدد نفسها أيضاً وتضاعفها وتنطبق على محيطها المتحول فى كل آن . فوقع هذه الأفعال التى أحصيناها لا يوضح بتعابير « الحياة » و « القوة الحيوية » و « روح الحجيرة غير الشعورى » والذى نبحت هو عقل أعلى وأكبر وأقدر بكثير متناه فى الكثرة من العقول التى نرى حولنا وليس هذا العقل لينظم فقط جميع القوى العاملة فى العضويات ذات الحياة بل هو كما أنه معدن القوى والقدر معدن جميع القوى الموجودة فى جميع الكائنات المادية أيضاً » .

وقال الثانى فى كتابه « الأفكار والمقائد » ص ٧٦ : « الأفعال الصادرة من خلايا البدن من غير مشاركة أى شعورها لا تنطبق أصلاً على ضرورة ميكانيكية^(١) بل تتبدل وتتغير على حسب الاحتياجات اليومية فترى كأنها تقع تحت إرشاد عقل

[١] فيه رد على الفائلين بكون العالم فى سيره تابعاً للقوانين الميكانيكية محاولة تجريدته عن تأثير العلم والإرادة فيه .

أشد اختلافًا عن عقولنا وآمن من الخطاء على الأكثر .

وقال أيضا : « الأبنية الذروية التي توفقت إلى صنعها الخلايا التاسكوبية لا تحتوى على أفضل عمليات دورنا الاستحضارية فقط مثل التأثر والتحمض والإرجاع » بولى مريزا سيون » وغيرها بل تحتوى أيضا عمليات كثيرة أصعب منها لا نستطيع أن نقلدها . إن الخلايا الحيوية تنشئ^{*} بوسائط لا تطوف بأخيلتنا هذه المركبات المنوعة : أشباه الزلال التي تلزم لإدامة الحياة و « السولولازات » والشحوم والمواد النشائية فهي تعرف أن تحمل أثبت جسم « ككلوروردوسوديوم » وأن نستخرج « الآزوت » من أملاح النشادر والفوسفور من الفوسفونات . فجميع هذه الأفعال التامة والتي وُفِّقَ^{*} المقصد توفيقا مذهشا^(١) تدار بواسطة قوى لا علم لنا بشأنها وإنما تفعل كما إذا كانت مالكة لبصيرة تفوق عقولنا بكثير والدور الذى تقوم به تلك القوى فى كل آن من آفات الوجودية لا يزال ماثلا فوق ما يمكن أن يخرج أرق علم من القوة إلى الفعل ، بدرجات ، والمسائل المعضلة التي تحملها الخلايا الحفيرة لهذا الوجود الصغير فى كل ساعة لو قدر أى عالم على حلها بمقله لمد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لعباده .

وقال فى فصل « المنطق البيولوجيائى » من ذلك الكتاب : « لاشئ أدق تبصرا من ارتباط المنطق البيولوجيائى فلا يزال ميكانيزم مجهولا ولكن يدرك معنى جهوده ومساويه وهو كون مقصوده إحداث وسائط لازمة لإدامة النوع فى الشخص والتطابق مع الأحوال الخارجية وحذاقة تلك الوسائط تجاوز حدود الإدراك ، وهذا التعبير الذى أحدهناه [معنى المنطق البيولوجيائى] لا يعد إضاحا لكنه يفيد فائدة لزوم تخليص أفعال الحيوانات التي كانت بدعى أنها منسوبة إلى السوق الطبيعى ، من دائرة شمول القوى الممياء التي كانوا يسمون لدفن تلك الأفعال فيها^(٢) وفائدته أيضا الإعراض عن الإيضاحات الميكانيكية^(٣) وفهم وجود ما نحسه ولم يكتشف إلى الآن

[١] [٢] [٣] فى هذه النقاط رد بانيغ على أسس المذاهب الإلحادية وإن كان من غير رد على

من عالم الحياة الروحية الذى هو فى غاية السمة . فيجب علينا أن لا ننسى عند درس أفكارنا وعقائدنا أن تحت سطح الأشياء قوى مخبأة لا تدرك بمقولنا وهى تفوقها قوة وتديرها على الأكثر .

وقال أيضا « إن أفعال الحياة البيولوجيائية تُشعر بأنها فى حاجة إلى التبدل والتنوع المتتاليتين فإذا دخل فى العضوية جسم مضر أو غير نافع فلا بد من أن يُدفع أو يمدل وإذا دخل فيها عنصر نافع يرسل إلى الأعضاء المختلفة ويحدث فيها تبدلات طبيعية فى غاية الموافقة للعالم فتخلط آلاف مؤلفة من أقسام هذه العمليات الدقيقة بعضها ببعض من دون أن يتضرر أى منها بالآخر لأنها تدار وتساق بصحة تامة ، فإذا توقف منطق المراكز العصبية الذى يأتى التسامح فذلك الموت .

« فالمرآكز العصبية تقوم بما نسميه الفكر والنظر البيولوجيائى وتدير الحياة وتحملها بما تحدثه على حسب مقتضى الأحوال من عناصر الدفاع النوعية فهى كما قال الطبيب « بونيه » بحق أعلم بما يلائم العضو المريض من كل عالم يعلم وظائف الأعضاء ومن كل طبيب والدور الوحيد لأرقى علم وواجبه أن ينبه تلك المراكز عند طرؤه الخدر عليها .

فهذه القول من أقوال الفيلسوف « جوستاف لوبون » فى غاية ما يليق أن يلفت إليه :
لا سيما قوله « والمسائل المضلة التى تحملها الخلايا الحفيرة لهذا الوجود الصغير فى كل ساعة لو قدر على حلها أى عالم لحد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لعباده » فهو يتقرب إلى الإيمان حتى لا يبقى بينهما قاب قوسين بل ولا قيد شعرة ، ثم لا يؤمن بالله^(١) والرجل لا يخدم قضية إثبات الواجب الذى هو رأس موضوع كتابنا بأقواله فقط البنية على

[١] قال فى كتابه « الثورة الفرنسية وروح الثورات » : « لاشك أن « جيتير » و « مولوش » و « فشنو » و « الله » وكثيرا غيرها من الآلهة لم تكن من الوجهة العقلية إلا أوهاما ساذجة . ومع ذلك فقد كان لها شأن عظيم فى حياة الشعوب » .

تدقيقات عميقة علمية بل يخدمها أيضا بدم كونه من المؤمنين ، إذ لو كان منهم لاحتمل أن يحمل الملاحظة كلامه - بالرغم من كرامته العلمية - على الحماقة لمذهبه الدينى ، فكلامه فى موقفه هذا أشد وقعا على رؤوس أولئك الملاحدة المنكرين لدليل العلة الغائية مما لو كان من المؤمنين ، وهل تكون شهادة بظهور آثار العلم والقدرة اللتين تفوقان كل علم وكل قدرة ، فى الأشياء والأعضاء فوق شهادة الفيلسوف « جوستاف لوبون » غير المؤمن بالله شهادته فى قوله لو بلغ علم أحد من العلماء مبلغ هذا النفوذ والإحاطة لكان تفوق على الناس تفوق الإله المعبود على عباده ؟ أما أن الفيلسوف نفسه بمد أن قدر هذا العلم الذى رآه جليا فى نظام أعضاء الحيوان بأنه يليق أن يكون علم الله ، لماذا لا يعترف بصاحب هذا العلم فهل يمكن علم بلا علم بل هل يمكن علم الله بدون الله ؟ ولا شك أن العلم الذى رآه فى الخلايا الحقيرة وأكبره ليس للخلايا نفسها ، فلماذا إذن لا يعترف بصاحب هذا العلم الذى له قيمة علم المعبود ، بأنه الإله المنشود نفسه والعلم المشهود علمه وهو حسب الفيلسوف دليلا على وجود هذا الإله وإثراؤه على نظام الكائنات ذات الحياة وغيرها ... ؟ فتلك مسألة أخرى ، مسألة الهداية التى يختص الله بها من يشاء من عباده من غير تفريق بين الفيلسوف الكبير والعامى الحقير أو بين من يكون قريبا منها أو بعيدا . فكأن الله أودع فى داخل أعضاء خلقه هذا النظام الذى لا ينبغى أن يكون نظام غيره وأعطى الفيلسوف « جوستاف لوبون » الفهم المتناسب مع دقة هذا النظام ليقع الرجل فى حيرة وإعجاب فحسب حتى يأتى به إلى حافة الحقيقة فيلمسها بيده ويزنها بميزانها اللائق حيث يشبه العلم الذى دل عليه هذا النظام بعلم الإله المعبود ، ثم بعد هذا كله يتوقف فى الخافة التى لا يتوقف فيها بمد الوصول إلى هذا الحد من القرب ، ولا يمانق نفس الحقيقة !!

فالتدقيق العلمى فى الحجيرة ذات الحياة يؤدى الفيلسوف الأول أعنى « وولاس »

ويهديه إلى ضرورة الإيمان بالله ، أو بالأصح يؤكد فيه هذه الضرورة ، ولا يهدى الفيلسوف الثانى أى «لوبيون» إليها مع عدم كون الثانى أقل اكبارا لسر الحجيرة من الأول . وهذا سر الهداية الذى قد يفوق كل سر من أسرار الحياة ، وحسبك أنه سر القدر الذى عقدته بيده سبحانه وتعالى .

وآيات نظام الكائنات وبيئاته التى يعظمها الفيلسوف «جوستاف لوبيون» حق إعظامها ثم يتعلم فى تسميتها باسمها عبر عنها الفيلسوف «فيلون» بطابع الله وأحسن ما شاء .

فهذا الدليل أعنى دليل نظام العالم أو بالتعبير الشائع بين علماء الغرب دليل العلة الغائية ، لجمته التجربة وسداه اللوازم العقلية القطعية التى لا يحوم حولها الانحلال . فإذا يطالبنى به المترددون بعد هذا فى 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 «المثبت» ، بالأدلة العقلية وبشهادات علماء الغرب الحديثين انفسهم لأن المقصود من وصف «الإثبات» إن كان الحصول على المعرفة اليقينية الضرورية التى لا تقبل الانحلال فالبرهان العقلى المزوج بالتجربة أو البرهان العقلى الخالص أضمن له من التجربة فإن أبى المعارض إلا أن آتى فى صدد إثبات وجود الله بدليل تجربى لا يشوبه الاستدلال العقلى فأنا أخيله على ما سبق فى هذا الكتاب غير مرة وبمناسبات مختلفة من المقارنة بين قوتى التجربة والعقل وخصيصا على ما سبق ص ١٩٨ جزء أول عند نقد قول الأستاذ النمراوى رقم ٢٢٥ - ٢٤١ .

أغلاط الجزء الثاني المطبعية من

« موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٢، ٨ يوانكاريه ١٦، ١٠ وثانيهما ٢١، ٣ حتى ٢١، ١٢ فان نُقِلَ ٢٣، ١٣
تُتَمِّح ٣٢، ٨ ورجاله الآمرون ٣٢، ٩ والناهون ٣٤، ٨ وأنا أقول : إن ربي ٣٨،
٤ هأنذا ٤٢، ١٤ فأقول أولا : ١٣، ٥٥ فهأهوذا ٦١، ١٠ الأديان ٧٢، ٢١
وتكراره ٨٠، ٢٢ القائلة ٨٤، ١ لا صلة له ٨٦، ١٢ حادثة ١٠٥، ٤ أن تخلو
١٠٥، ٦ على أن تكون ١١٢، ٢١ المفرقين ١١٤، ١٣ ومن أوجد الله ؟ ١٢٩،
١١ « بولثرانه » ١٣٠، ١٠ « ومن أوجد الله ؟ » ١٣٥، ٢٦ جزء أول ١٤٩، ١٤
أن نطبعه ١٥٢، ١١ فيجهر ١٥٦، ٢ قال في تفسير ١٥٨، ٣ عليهم ١٥٩، ٦
عادة الله ١٦٠، ٦ فلو كان هذا ١٦٣، ٢ أو ماتريدبته ١٦٦، ١٦ بوجوده ١٦٨، ٢٢
أميل ١٧٠، ١٤ الذين ١٧١، ١٣ لينتظر ١٧٤، ١ من علة ١٨٥، ٢٢ تتوقف عليه
١٨٩، ١٦ المفكرون ١٩٠، ٥ زيادة ١٩٦، ٢ سلسلة ١٩٨، ١٢ الجنيه ١٣ لها ٢٢
تمليق ١٩٩، ٥ لاتصور ٢٠٩ الهامش مكرر ٢١٥، ١ آخذ ١٧ أمبريكوس ٢١٩،
٢٦ في أرقام ٩٨ - ١٠٢ ٢٢١، ١٧ على أنها ٢٢٢، ١٩ بحسب هذا المعنى ٢٢٥،
١٦ تصور مفهومه ٢٢٩، ١٦ الثلاثة ٢٣٩، ١٠ هذا ٢٤٢، ٥ آرته سيلاس
٢٤٣، ١٦ آرته سيلاس ٢٤٤، ٤ القضية ٢٤٨، ١٧ إدراك ٢٥٢، ١٦ بها ٢٥٥،
١٩ كما في ٢٦٠، ٢٦ أحدهما ٢٦٢، ٢٠ آرته سيلاس ٢٦٧، ٢، ٦ لبدائه ٢٧٥
المطلب الثاني ٢٧٦، ١٤ بخوينة ١٦ نفسه ٢٧٧، ١٠ أجدر ١٧ برمنجهام ٢٧٩، ١٥
المذكورين ٢٨٢، ٦ عمانوئيل ٢٨٥، ١٩ وهأنذا ٢٩١، ٧ برمنجهام ٢٩١، ٢١
« قصرية » ٢٩٣، ٤ على استقناء العالم عن المؤثر ٢٩٤، ١٤ الإلخام ٢٩٨، ١٨
برمنجهام ٣١١، ١٣ المطلب الثالث ٣١٣ برمنجهام ٣٢١، ٦ والبرق ٣٢٥، ٧
على استيقان ٣٢٩، ١٥ ولا يُمدَّ ٣٤٢ المطلب الرابع ٣٤٥، ٨ من إدراكه ١٢

صاحبهما ٣٥٠، ٢٢ لم ترها ٢٣ وهانتذا ٣٥٤، ١٣ رؤوس ٣٥٥، ١٤ منظومة
 ٣٥٩، ٣ إذ أرام ٣٩٣، ٦ « قصرية » ٣٦٧، ١٣ لا نوافذ لها ٣٧١، ١٠ بالفتح
 ٣٧٧، ١٤ المعلومات ٣٧٨، ٣ أن بعض ٢١ الغائبة ٣٨١، ٧ لا يكتمان ٣٨٢، ٩
 فيعظم ٣٨٣، ١٤ طاقهم ٣٨٤، ١٧ قدرة ٣٨٧، ٢٠ فلنثبت ٣٨٨، ١٦ صنعه
 ٣٩٢، ٣ بالغة الغائبة ٣٩٤، ٧ يحيى ٣٩٧، ١٥ متمسك ٤٠٠، ١٦ يقضى ٤٠١، ١٢
 ويرتب ٤١١، ١ مشتقة ٤١٦، ٥ الخبط ٢٢ ناظم ٤٢٥، ١٣ سرمانه ٤٢٨، ١
 أداه ٤٢٨، ٢٠ وشمورا ٤٢٩، ٨ منبع ٤٣٥، ١٥ من بنى ٤٣٨، ٢٠ أقول :
 ٤٣٩، ٧ يحيز ٤٤٠، ١٥ وأخذ ٤٤١، ٣ سببا ١٠ بل نقول : ٤٤٢، ٣ الطبيعة ١٦
 فضل ٤٤٣، ١٠ إلى وجود ٤٥٣، ٧ الحقيقية ٤٥٤، ٢ دائما ٤٥٥، ٤ « سسه »
 ٤٥٦، ٢١ كالم يروا ٤٤٧، ٥ على التجربة ٤٥٨، ١٩ عمانوئيل ٤٦٠، ٦ باقدار

بقية من أغلاط الجزء الأول المطبعية

اطلعنا عليها أخيرا

٩٧، ١ نالته ١٠٣، ١٧ الذين ١٩٨، ١٩ السنن ٢٦٢، ١٨ التي ٢٦٧، ١٤
 ابن عربي ٢٧٨، ٥ إليها ٢٨٠، ١٢ علم الكلام الذين ٢٨١، ١٠ التشبیهة .

أسماء الرجال المذكورين في الجزء الثاني

من « موقف العقل والعلم والمالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

إبليس ٥٢ ابن تيمية ٢٤٢ ابن رشد ٢٥ ٢٦ ٣٨ ٤٨ ابن سينا ١٥٦ ١٧٨
ابن القيم ٢٤٢ ابن الوزير ٥ أبو حنيفة ٣٢ أبيقور ٢٩٧ ٣٨٨ أحمد آدم ٤٠٢
أحمد أمين ١١ ١٠٩ ١١٤ ١٤٠ ١٤٩ ٢٣٨ أ. رابو ٣٣ ٢٤٦ ٢٥٥ ٢٦٠
٣٢٩ ٤٦٢ آثره سيلاس ٢٤٢ ٢٤٣ ٢٦٢ أرسطو ٨٠ ١٧٢ ١٧٨ ٢٤١ ٢٧٧
٢٨٨ ٣٨١ آرنولد جيسيل ٢٨١ اسپنسر ٨ ١١٠ ١١٤ ١١٧ ١٢٠ - ١٢٣
١٢٩ - ١٣١ ١٤١ ٢٣١ ٣٢٨ ٣٣٢ ٣٩٨ ٤٤٨ - ٤٥٠ ٤٥٣ ٤٥٧
٤٥٨ اسپينوزا ١٤١ ٢٢٣ ٢٥٦ ٣٦٦ ٤٤٠ استوارت ميل ٢٢ ١٣٤ ٣٢٥
٣٢٧ ٣٣٠ ٣٦٩ إسماعيل آدم ٢٩٩ ٣١٢ ٤٠٢ ٤٢٧ إسماعيل فني ٢٠٢ ٣٤٩
٣٩١ ٤٤٨ إسماعيل مظهر ٣٠١ ٣٠٢ آغريبا ٢١٥ ٢٤٣ أفلاطون ٢١٥ ٢٤١
٣٤٤ ٤٦٠ أفلاطون ثاب ٢٤٥ ٢٤٦ اكزه نوفان ٤٦٤ آلفردينه ٤٣١
الفردروش وولاس ٤٦٤ الفونس الحكيم ٣٩٢ الكساندر باين ٤٥ أله آتيون
٢٣٦ ٢٥٥ أميل سسه ١٦٨ ٣١٥ ٤٥٤ آتنيوكوس ٢١٥ ٢٤٣ آنا كساغور
٢١٥ ٢٣٦ ٢٣٧ آنتشيان ٢٨ آنطونيوس البشير البستاني ٥١ أنه زيدم ٢١٥
٢٤٣ أوجوست كوت ١٠٩ ١٣٥ ٢٣١ ٢٨٧ ٤١٤ ٤٤٧ ٤٥١ أوككان ٢٢٣
أولز ٣٣ ٣٧٥ أوليورلوج ٢٧٧ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣١١ ٣٦٢ ٤٣٠
إمعيادوقل ٢١٥ ٢٣٦ نيونيون ٢٣٦ .

بارمنيد ٢١٥ ٢٣٦ باستور ١٣٥ ٤٤٧ باكون ١٣٦ ١٤٢ ٢٩٥ ٣٠٤
٣١٤ ٣٢٣ ٣٥٤ ٤٦٢ برغسون ١٦٧ ٢٩٩ بركلي ١٤٣ ١٤٥ ١٥٠

١٧٦ ٢٥٧ - ٢٥٩ ٢٧٤ پروتاغورس ٢٣٧ ٢٥٥ ٢٦٨ بطليموس ٢١٥
 ٢٢٣ ٢٤٣ ٣٩٢ ٤٣٠ بلانشار ٣٧٨ پلوتن ٤٤ ٢٤٥ ٢٤٧ ٢٥٠ ٢٧٣
 بوختر ٨١ ٢٧٧ ٢٨٢ ٢٩٧ ٣١٢ ٣٥٢ ٣٥٩ ٣٨٢ ٣٨٨ ٣٩٢ ٣٩٥
 ٣٩٧ - ٣٩٩ ٤٠١ - ٤٠٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤٢٥ ٤٢٧ ٤٣٠ ٤٣٢ ٤٣٩
 ٤٤٢ بوسسوئه ٢٢٢ ٢٢٣ پول رانه ١٧ ٢٤ ٤٤ ١٠٠ ١٢٩ ٢١٢ ٢١٥
 ٢١٩ ٢٢٢ ٢٣٤ ٢٣٧ ٢٤٠ ٢٤٤ ٢٥٥ ٢٥٧ ٢٦١ ٢٧٣ ٣٣١
 ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٥٠ ٣٧٠ ٣٧٧ ٤١٣ پيرون ٢١٥ ٢٤٢ .

تانسه ل ٢٢ تفتازاني ٥٠ ١٨٠ تن ٢٤٦ ٢٦٦ توفيق فکرت ١٣٥ تي ٣٤٧
 جمال الدين ٣٠٢ جميل زهاوي ٤٣٣ جوستاف لوبون ٥٨ ٢٨٦ ٣٥٤ - ٣٥٦
 ٣٥٩ ٣٧٨ ٣٧٩ ٤٦٤ چيجرون ٢١٥ ٣٤٨ ٤٦٤ جيوفاني بايني ٥١ .
 الحاج طرون ١٣٧ حسن الزيات ٤٠٦ حواء ١٩٩ .
 خضر بك ٣٨ ١٢٤ ١٣١ ١٩٦ .

داروين ١٧٩ ١٨١ - ١٨٥ ٣٧٧ ٤٥٧ ٤٥٩ ٤٦٠ الداماد خليل ١٣٧
 دلاقات ٩١ دوبووارايموند ٣٧٥ دولباخ ٣٤٩ ديدنه رو ٣٤٩ ديکارت
 ٢٠ ٨٤ ٩٨ - ١٠١ ١٠٥ ١٦٧ ١٧٦ ٢٠٨ - ٢٣٠ ٢٣٦ ٢٥١ ٢٥٨
 ٢٥٩ ٢٧٧ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٤٣ ٣٧٠ ٣٧٤ ٤٣٥ ٤٤٣ ٤٥٦ ٤٦٢
 ذيمقراط ٢١٥ ٢٣٩ ٢٩٤ ٢٩٦ ٢٩٧ .

الرازي ١٦٠ ١٦٣ رشيد رضا ١٩ رنان ٢٦ ٥١ ٥٤ رواقيون ٢٣٩ -
 ٢٤١ ٢٤٢ روسو ١٤٢ ١٤٦ - ١٤٨ ١٥٠ - ١٥٢ ٢٣٣ ٢٦٤ رونووي به
 ١٧٨ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٥ ٣٠٠ ٣١٩ ٤٥٧ ريشه ٣٤٤ ٣٦١ ٣٧٨ ٤٣١ زكي
 مبارك ١٥٢ زكي نجيب محمود ١٠٩ ١١٤ ١٤٠ ١٤٩ الزخشرى ٣٧٥ ژوپيتر ٢١٣

سباتيه ١٤ ١٧ سمدى ٣٥٩ سقراط ٢١٥ ٢٣٩ ٢٤٧ ٢٧٣ ٣٤٣
سكتوس امپريکوس ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٥٥ سكي ٢٧٧ سكيثس ٢١٣ سنت آنسليم
٢١٥ ٢٥٠ ٢٥١ سنت اوجوستن ٤٤ ٢٥٠ ٢٥١ ٣٧٤ سنتيانى ١٠٩ سن طوماس
٤٤ ٢١٨ ٢٥٠ ٢٥١ سوللى پرودم ٤٣١ السيلکوتى ١٨٠ .

شاتوبريان ١٠ ٥٢ ٥٤ ٥٦ شاردون ٢٢ ٢٥١ شکسبير ٣٤٨ شلاينغ ٢٥٧
٢٧٣ شوبهور ١٤١ ٤٢٩ شورول ٢٦١ ٣٨٢ ٤٤٤ ٤٤٧ .

صادق صبرى ٤٠٢ الصحافى المعجور ٤٠٣ صدر الدين الشيرازى ١٥٧ - ١٦٠
١٧٩ ٢٤٥ ٣٤٣ ٣٤٤ .

ضيا باشا ٤٢٥ .

طه حسين ١٣٨ طوماس هازى هوکسلى ٢٧٧ .

عاطف بك ١٥٥ عثمان أمين ٩٨ ٩٩ ٢١٣ ٢٢٤ ٢٢٦ العقاد ١١٢ ٢٢٤
٢٢٦ ٢٤٢ ٤٣٤ ٤٣٦ ٤٥١ عمانوئيل دونووا ٢٨٢ ٤٥٨ .

غاساندى ٢٧٧ غاستون بونيه ٢٧٧ غاليانى ٣٤٩ الغزالى ٢٥ ١٥٧ - ١٥٩
١٧٥ ٤٢٧ غلادستون ٢٩ .

فابر ٣٧٨ الفارابى ١٥٦ فرح انطون ١٥ ١٩ - ٢١ ٢٥ - ٢٨ ٣٢ -
٣٤ ٣٦ ٣٨ - ٤٠ ٤٢ ٤٣ ٤٥ ٤٦ - ٤٨ ٦٠ - ٦٤ ٦٦ ٦٧
٦٩ ٧١ ٧٣ ٧٩ ٨٠ ٩٢ ٩٥ ١٠٤ ١٥٤ ٢٢١ ٢٧٤ ٣١٧ ٣٤٠
٣٥٥ ٤١٤ فردوسى ٣٤٨ فرعون ٤٤٥ فلورانس ٣٨٢ فنلون ٣٤٧ فيثاغورث
٢٣٦ فيخته ٨ ٢٥٧ .

القاضى عياض ٥٣ .

کاتب مقالة من باريس ٢٠٣ کارنه آد ٢١٥ ٢٤٢ ٢٤٣ کارو ٢٨٥ ٢٨٦

۲۸۸ - ۲۹۰ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۸۲ ۳۹۶ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۷ کامیل فلاماریون
 ۳۹۰ ۳۹۱ ۴۵۹ کله آت ۴۶۴ کله مانس اوکوست ۴۵۹ کانت ۸ ۲۳
 ۸۸ ۸۹ ۱۰۸ ۱۱۱ ۱۲۴ ۱۲۶ ۱۳۶ ۱۴۰ ۱۴۵ ۱۴۷ ۱۴۹ ۱۵۱
 ۱۵۶ ۱۷۰ ۱۷۳ ۱۷۵ ۱۷۸ ۲۰۵ ۲۱۱ ۲۲۰ ۲۲۸ ۲۳۶ ۲۴۴
 ۲۵۲ ۲۷۱ ۲۷۴ ۲۸۲ ۲۹۵ ۲۹۷ ۳۰۶ ۳۱۸ ۳۲۰ ۳۲۲ ۳۲۳
 ۳۳۰ ۳۳۳ ۳۳۸ ۳۶۶ ۳۷۰ ۳۷۳ ۳۸۱ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۳۴ ۴۳۷
 ۴۴۰ ۴۵۲ ۴۶۱ ۴۶۳ کوپرنیک ۲۵۴ کوتا ۲۷۷ کورنو ۳۰۰ کوزین
 ۸۴ ۲۷۳ کووه بدر ۳۶۶ کووی به ۳۰۰ کیلیوم دوفوتییه ۲۹۰ لا بلاس ۲۷۷
 لا مارك ۴۵۹ لوسیه پووانکار به ۳۶۰ لوك ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۵۰ ۲۷۸ ۳۲۷ لیتره
 ۱۳۵ ۴۴۷ لیرو ۱۶۷ لیننیز ۱۲۶ ۱۷۱ ۲۱۰ ۲۱۲ ۲۱۴ ۲۲۵ ۲۳۰
 ۲۳۳ ۲۳۶ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۸۴ ۳۲۵ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۶۶ ۳۶۸ ۳۷۴ ۳۷۵
 ۳۹۲ ۴۳۴ ۴۳۷ ۴۴۰ ۴۶۲ .

مادام دوستایل ۴۶۳ مارتل ۳۰۲ مارکونی ۴۴۱ مارکیز دلا فات ۹۱ ماکسوهل
 ۲۸۶ ۳۶۱ مالبرانن ۲۴۶ ۳۶۶ ۴۶۰ ۴۶۱ مترجم کتاب پول ژانه فی
 تاریخ الفلسفه ۱۹ ۲۴ ۴۳ ۴۶ ۱۲۶ ۱۵۶ ۱۶۰ ۱۶۲ ۱۷۸ ۱۹۵
 ۲۳۲ ۲۳۵ ۲۹۹ ۴۴۰ المتنبي ۳۴۸ محمد إحسان ۶۰ ۳۵۸ ۴۱۱ ۴۴۱
 محمدأحد النمرای ۱۵۲ محمد أمين الدوریکي ۱۳۷ محمد حسین هیکل باشا ۱۰۳ ۱۰۹
 ۲۸۷ ۳۱۵ ۴۵۳ محمد صبیح ۱۹۷ محمد عبد القادر زکی ۹۳ محمد عبده ۱۵ ۶
 ۱۸ ۱۹ ۲۵ ۱۰۴ ۱۷۰ ۱۸۱ ۱۹۵ ۱۹۷ ۲۹۵ ۲۹۶ ۳۰۲ ۳۲۲
 ۴۶۴ محمد غلاب ۱۶۷ محمد فرید وجدی ۹ ۱۸ ۲۰ ۲۲ ۲۴ ۲۷ ۳۳ ۳۴
 ۳۸ ۵۲ ۵۵ ۶۳ ۶۴ ۶۸ ۷۱ ۷۲ ۷۴ ۹۴ ۹۶ ۱۰۳ ۱۰۶ ۱۰۹
 ۱۲۲ ۱۲۴ ۱۳۳ ۲۱۶ ۲۳۵ ۲۸۰ ۲۸۷ ۲۹۰ ۲۹۸ ۳۱۴ ۳۱۵
 ۳۲۵ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۵۲ ۳۵۵ ۳۵۷ ۴۰۲ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۸ ۴۱۳ ۴۱۵

٤١٦ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٥٣ محمد مصطفى الراغی ٩٥ - ٩٧ ٩٩ ١٠٠ - ١٠٤
 ١٢٣ محمد يوسف موسى ١٥٧ ١٥٩ مصطفى عبد الرازق باشا ٩٦ مصطفى کمال
 ٤٠٦ المرى ٣٨ ٤٣٧ من دویران ٢٧٤ موتسکیو ٣٤٦ ٤٦٤ مونته نیه ٢٢ ٢٥١
 نصیف المنقبادی ٤٢٠ نیتشه ١٤١ نیوتون ٢٧٧ ٢٩١ ٢٩٢ ٣٤٤ ٣٦١
 ٤٣٤ - ٤٣٦ ٤٦٣ و س ژاوون ٢٧٦ وولتر ١٤٢ ٣٤٧ ٤٣١ ولیم کروکس
 ٣٦٢ ٤١٢ ویل دوران ٢٦٠ .
 هاروی ٤٦٢ هاملتون ٢٢ هاری پوانکاریه ٣١٥ ٣٤٦ ٣٤٨ ٣٦١
 ٤١٠ ٤١٢ ٤١٩ هرز ١٤١ هکل ٢٥٧ ٢٧٢ ٤٢٩ ٤٤٢ هويز ١٤٢ هیکل
 باشا ١٠٣ ٢٨٧ ٣١٥ ٣١٩ هوجو ٣٣٩ ٣٤٨ هومبروس ٣٤٨ هیجل ٢١ ٤٥
 ٤٦ ١٢٥ - ١٢٩ ١٣٤ ١٦٣ هیوم ٨٣ ١٢٤ ١٢٥ ١٤٣ ١٥٠ ٢٣٤
 ٢٣٨ ٢٥١ ٢٥٢ ٢٥٥ - ٢٥٧ ٢٦٠ ٢٦٣ ٢٦٥ ٢٧٠ - ٢٧٣ ٢٧٨
 ٢٩١ ٣٢٠ ٣٢٢ ٣٦٢ ٣٦٨ - ٣٧٠ ٣٧٥ ٤٥٣ .

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة
التي ينطوى عليه هذا الجزء من الكتاب

الباب الأول في إثبات وجود الله ٣

عنوانه المبر عنه في علم الكلام «إثبات الواجب» ٣
مسألتان قبل الدخول في صميم هذا الباب . الأولى هل للدين أساس من الصحة
وهل يهم الإنسان درس ذلك ؟ ٤
القضاء على فكرة الديانة الراسخة في فطرة الإنسان يمهده بعض الناس في العصر
الحديث من تمام تحرير البشر ٤

هل يصح إيمان المرء بالدين احتياطاً ٥

من مؤسسات المدنية الحديثة شركات التأمين على الحياة فهل في ذلك ضمان على
حياة الناس حقيقة ٦

لا شيء يعدل الدين مما يعمد الأخلاق كالقانون والعلم ، حيث لا يؤثر القانون في
الباطن وتأثير العلم أدبي بحث مع كون تعميم الدين أمهل من تعميم العلم ٧ - ٨

اختلاف الخاصة في العقلية الدينية عن العامة قد حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم
أعمق وأخطر مما بين الفقراء والأغنياء . فالعامة تلبى الدعوة الشيوعية وتنتهب أموال
الأغنياء ومع ذلك لا ينجو من الفقر وأمر الخاصة . والرأسمالية التي كانوا يشكون من
أسرها قبل البلشفة تتركز بعدها في الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطانها أقوى
وأوسع من أمر وسلطة الرأسماليين المتفرقين ١٠

العقل الذى يمتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعى يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى فى الطبيعيات بل يُفَرِّزَ من أوائمه - مهما كانت مشغولة - قسطا للتفكير فى منشأه ومصيره . . فن يأكل ويشرب ويمشى فى مناكب الأرض الدلول ويشتمل نهاره فى معاشه وينام ليله مستريح الجسم فارغ البال من دون فحش عن أصله ومنشأه ومُنشئه ، مدعيا استغفائه عنه واستغفاء العالم الذى آتاه بأرضه وسمائه ونجومه ، أو يعيش على شك فى أمره غيرَ حاصل على بينة منه فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه ١٤ - ١٥ .

المسألة الثانية المقارنة بين الإسلام والنصرانية ١٥

فى الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين نائى من خصوصية دين الغربيين وليس فى الشرق هذا النزاع إلا فى قلوب مقلدى الغرب الذين لا يعرفون الإسلام رغم أنه دينهم ١٨ .

يجب تفريق النصرانية إلى صفتين الأولى النصرانية التى جاء به سيدنا المسيح من الله تعالى ولا منافاة بينها وبين الإسلام الذى لا يفرق بين أخذ من رسل الله . وثانيتها النصرانية المبتدعة بمد المسيح وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة ، والفلاسفة الغربيون مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر فى النبوة ولم يمتبروها من المطالب الفلسفية وأفاضوا فى بحث وجود الله ولم يتكلموا فى وجود النبی وعدم وجوده كلمة ، فى حين أنهم تكلموا أيضا فى الحياة الآخرة ١٩ .

والمسيحى الذى يرى عدم اختلاف دينه بالعقل يقول تعليلا لنفسه إن الدين فوق العقل . فلما صار العقل غندم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به فى غير المواضع الدينية أيضا فيُحِلُّوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية وتبهم أصحاب الثقافة المصرية من المسلمين ٢٠

لم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق في سبيل المحافظة على الديانة المسيحية على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية نفسها ، ضرورة احتياج كل دين سماوى إلى الدليل العقلى في إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون الذى ناظر الشيخ محمد عبده .. فانتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى الذين أفشى أستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر استبطانهم الإلحاد . ولم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته فى دولة العلوم ، على الأديان بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستُخف أولا بفلسفة ماوراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ثم استخفت بالفلسفة مطلقا فلم تعتمد من العلوم وصُرف اسم العلم عن سماه واحتُكر فيها لا يستحقه أكثر مما يستحق ٢٠ .

فى فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلا للعقل واعتبروه فوق العقل حتى إن الفيلسوف « كانت » ينفى الإيمان بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم ، فى حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم عرضة للترزُل بتشكيك مشكك ٢٣ - ٢٤ .

مسألة التثليث فى المسيحية ٢٥ - ٤٦

المسلم ينكر ألوهية المسيح ، والمسيحى ينكر نبوة محمد ، فأى من الطائفتين تظلم الأخرى ؟ ٢٦ .

يقول الأستاذ فرح فى دفاعه عن المسيحية ومقارنتها بالإسلام «إن تفاضل الأديان يجب أن يكون مبنيا على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه أساس الشرائع والأديان . وفيما عدا ، هذه فجميع الأديان متشابهة ، لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهى غير معقولة » ٢٧ - ٢٨ .

مسألة المرأة فى الإسلام وفى المدنية الغربية ٣٠ .

يقول الأستاذ إن القول بأن الدين دين عقل قول يناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نوااميسها والدين مبنى على الغيب « ٣٢ .

والأستاذ يرى جميع الأديان فى أصولها ومبادئها المشتركة بعدم العقلية وهو طعن عظيم فى الأديان يعدُّ إبطالها فانظروا من الأستاذ المدافع عن النصرانية سوء نظره فى الأديان مطلقا ، فإذا حاجته إذن إلى تأويل مافى دينه من التثليث وبنوة المسيح لله البعيد عن العقل ؟ ٣٤ .

يقول الأستاذ مخاطبا لمناظره : « إن الدين فى غنى عن دفاعكم ودفاعنا ونحن نتره عن أن يحتاج إلى الدفاع لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفه وإذا ضعف الدين فإذا يفيد دفاعنا ودفاعكم » وهو يتكلم بالنظر إلى النصرانية التى هى دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض . وإنى فى موقف يذوب له القلب من كد ، حيث أظنّ إزاء استغناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، فى حاجة ملحة إلى الدفاع عن دينى الغنى عنه ، لا فى حاجة إلى الدفاع تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المثقفين المصريين الذين انجذبوا إلى أمم الغرب الأقوياء ولسكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفا دينيا من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع ٣٦ .

إقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه الذى هو المسيحية ٣٨ .
الأمور المعتقدة فى الدين التى عددها الأستاذ من إله غير منظور ونبوءة غير منظورة ، ومعجزة وآخرة وحشر وسؤال وحساب وثواب فى الجنة وعذاب فى النار ... عددها وأنكر عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها .. فإنى أرى معقولية كل ذلك إجمالا بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها عامة وبوجوب وجود الله خاصة .

والأستاذ لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الأديان فلا يتمين تماماً أنه يرميها بمخالفة العقل أو الحس أو بمخالفتهما معا ٤٠ .

مسألة التثليث وقياس الأستاذ إياه على القول بتمدد صفات الله ٤٣ .

ليس معنى كون الآلهة الثلاثة في النصرانية إلها واحداً أن كلامها جزء الإله والإله الحقيقي مجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلامها إله حقيق تام الألوهية حتى إنه متصف بالوحدانية اللازمة للإله الحقيقي ٤٥

عقيدة التوسيد التي كانت تمتد في فلسطين منشأ النصرانية ، لما رفضت في مجلس الرهبان بازنيك لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات قرروا على قبول عقيدة التثليث المركبة من الإثراك والتوحيد وهي عقيدة النصرانية الحاضرة المؤدية إلى خلاف دائم في الغرب بين العلم والدين يجعل العلم مستخفاً بالدين والدين مستخفاً بالعلم ٤٦

مسألة بنوة المسيح لله ٤٦

تمريض الأستاذ فرح بتعبير القرآن عن المسيح بأنه : « رسول الله وكلمته أنفاها إلى مريم وروح منه » ٤٦ - ٤٧

مسألة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية . فالمقتول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ولذا كان قتله ثمنا كافياً للمفو عن ذنوب البشر ٤٩

المفو عن الذنوب في الإسلام ٤٩ - ٥٠

قول الأستاذ: إذا وجد اعتراض على تسمية أبناء الله التي وردت في الإنجيل فعباد الله التي وردت في القرآن لا تسلم من الاعتراض ، وجوابه ٥٢

لا يدافع الأستاذ عن النصرانية مؤمناً بأنه يدافع عن الحق وإنما يحاول إسقاط الإسلام بل الدين مطلقاً في نظر العقل والعلم ولا يتجنب في سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضاً . وأكبر دليل على عدم صداقته للأديان اقتراحه التصالح مع مناظره على أن يختار بعض الآيات من الإنجيل والقرآن ثم ينبذاً بمد ذلك بلطف ما بقى من السكتانيين ،

ثم يتفقا مع مناظره على الدعوة إلى دين ليس فيه معجزة ولا نار بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بني آدم ٥٣ - ٥٤

ما أشبه هذا الاقتراح من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، بإلغاء الأستاذ فريد وجدي بك لآيات المعجزات والحساب والعذاب بفار جهنم باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ٥٥

ثم انتهى نقاش الأستاذ فرح أنطون الديني في أن يقول : « وإذا كان يرجى في المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال فإن هذا لا يكون إلا بالعلم ووضع الدين جانبا ، ويعنى به العمل بفضائله وتغطية ما بقى منه بستار مقدس . وهذا ديانة الأستاذ فرح أنطون ومبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام ٥٦

ولينظر القراء كيف يرى الأستاذ عن قوس الشاعر محمد إحسان المصرى القائل مدحا للعلم وقدحا في الدين .

قام في الناس نبىٌ إنما شأنه ليس كشأن المرسلين
وحدّ الناس وقد فرقهم كافة الرسل على مر السنين
إلى أن قال :

آمنوا بالعلم ديناً وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

وترى الأستاذ فرح قد يتقلب عليه داء الرياء فينسى شغفه بالعقل والعلم فينتحاز إلى جانب الدين ويعيب العقل والعلم بالعجز وعدم المسيرة بالفضيلة ٦٢ .

وهذه ضربة الأستاذ على العقل والعلم بعد ضربته على الدين بقبول مناوآته العقل وهو مقلد الغرب في كل هذه الأفسكار ، وقد سهّل له هذا التقليد كونه مسيحيا مثل الغربيين . أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل في أصحاب العقلية المصرية من المسلمين ، مثل الأستاذ فريد وجدي بعد انحياز الرأى العام في المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، إلى جانب

الأستاذ، فذلك تقليد للمقلد المسيحي وغفلة مضاعفة ناشئة من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقل وسلامة عقله من التهكم على الفضائل ٦٣ .

الذين نناقشهم في مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولاً وجود سند للدين من العقل والعلم ثم يرجعون معترفين له بسند العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلي على وجود الله .. وهذا يفهم من احتياجهم إلى ادعاء عدم كفاية الدليل العقلي في إثبات المسائل العلمية . فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العلم وإن استند إلى العقل ، ويحدث من هذه دعوى أخرى وهي أن العلم لا يثبت بالعقل المحض المجرد عن التجربة ٦٦ ، فأمامنا درس عدة مواقف موقف العقل من الدين وموقف العلم من الدين وموقف العلم من العقل ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر في مسألة هي هل أساس الدين يميز الدليل التجريبي ؟ فيحصل موقف رابع إضافي جدير بالدرس والنظر وهو موقف التجربة من الدين ٦٦ - ٦٧ .

المطلب الأول موقف العقل من الدين ، وفيه إثبات وجود الله بالدليل العقلي ٦٧ .

ظن الأستاذ فرح وأضرابه من أدعياء العلم المعصريين بمصر أن من لا يعترفون بوجود الله من علماء الغرب يتكثرون على العقل والعلم ومن هذا 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 يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا ٦٧ .

من حسن حظنا في موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا تدافع عنه

ويدافع عنا فلم يكن لنا إلا كوننا في موقف الدفاع عن العقل وخصوصنا في موقف الخط من شأنه لكفانا ٦٨ .

لا يخفى ما في كلام الأستاذ من الاضطراب الدال على أنه لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمي به الدين: هل يرميه بمخالفة العقل أو الحس أو بمخالفتهما معا. وكان أصل دعواه أن الدين لا يتفق مع العقل، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس ٦٩ .

كفى موقفه سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أسامه ٧٠ .

إن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدا مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع الخير للعقول ، آثار وأفعال .. فهل من اللازم الضروري لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال بدون فاعل وآثار بدون مؤثر؟ فذهب الإلهيون إلى الأول والملاحدة إلى الثاني وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار. وحجتهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الوجد للعالم الذي يسميه المؤمنون: الله فلم يجدوه ٧٣ .

السبب في كونهم لم يجدوه أنهم ما بحثوا عنه بعقولهم ، وإنما بحثوا عنه بعيونهم أو أنهم بحثوا بعقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت في التفكير ٧٣ - ٧٤ .

وكأنى بالملاحدة الضعاف العقول في بهت وحيرة من عدم رؤية الوجد ومن عظمة الأثر المستوجبة في موجد ما يبحر العقول ضعفاءها وأقرباءها من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويقول: من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم؟ فالأولى أن لا يكون له موجد !! ٧٤ .

هذا العالم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لا يمكن أن يقضى حاجته هذه من داخله، لشمول الإمكان الذي هو رمز الحاجة جميع أجزائه فيلزم وجود موجود آخر غير

محتاج ليقضى حاجة العالم المحتاج ٧٦ .

كيف ينكر العقل والعلم وجود الله بحجة أنه لا يرى في حين أنهما لا يريان أيضا وإنما يعرفان بآثارها ٧٨

مسألة كون موجد العالم الطبيعة ٧٩ .

بل نقول للملاحظة وللإستاذ فرح : كنتم لا ترتابون في وجود الماده ، فهل أنتم رأيتموها؟ ٨٠ .

لا يجوز انحلال الماده إلى القوة ولا تكوُّنُها منها كما في الرأي الجديد ٨١ .

بل نقول طريق إدراك المحسوسات والحكم بوجودها عين طريق إدراك الله والحكم بوجوده لأن التي تراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هي الصور الذهنية للأشياء ، لا الأشياء نفسها ٨٣ .

لولا الاستدلالات التي تمودنا من غير شعور بوقوعها في الأكثر لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء في خارج الذهن . فانظر إلى غفلة الزددين بالاستدلال العقلي الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا ٨٥ .

ثم انا زيد في نقاش الخصم الذي لا يعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا وتقدم مرحلة أخرى في الاقدام عليه فنقول إنك لا تبصر أى شئ ، ولا تدرك وجود ما أبصرته إلا وتدرك معها وجود الله ، فإن كنت في غفلة من هذا فالعقل يقضى بذلك ٨٦ .

فمتد تحليل الإحساس تحليلًا علميًا ، لا مدفوعة عن الاعتراف بوجود الله الذي هو خالق الإدراك فينا كما أحسسنا شيئًا من إحساساتنا المختلفة . ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله المادية غير عالم بتفاصيلها ، ذهب علماء الكلام من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا الفعل ٨٧ .

الحاصل أنه لو لم يكن الله موجودا فلا وجه للإحساس ولألمحسوسات . وفي هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنفاة الله بناء على عدم كونه محسوسا بالبصر وللقائلين باحتياج

إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس لأن وجود الله عند التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ٨٨ .

فلا محسوسات دلالة على وجود الله غير المحسوس مرتين ٨٩ .

من لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غير معقول لكونه غير محسوس ٨٩ .

قياس الإسلام بمقياس المسيحية وتقليد الغرب في كل ناحية اعتبره أبا مقدمة ضعف الشرق الحديث فيرى من يحاول نصر دينه أن أنصار الديانة في الغرب يسمون لاضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة فيسمى هؤلاء مثاهم ولا يفكر في أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزا من عقيدة التثليث ولا يفكر أيضا في أن قيمة العقل لا تنزل أبدا وأن الإسلام في غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه ٩١ .
التعلم المصري لا يعنى بالفهم والتفكير عنايته لحشر المعلومات في ذاكرته ٩١ .

وكأن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين كذلك موقف العلم يختلف في نظر كل من الفريقين وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية تتفق في موقف العقل والعلم مع عقاية الغرب الدينية، لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه ، فالدين منبوذ العقل عند ملاحظتهم والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينهم، في حين أن الدين والعقل متساندان في الاسلام. لكن الجيل المتألم منا على الغرب في غفلة من هذا يستخرج ملاحظتهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ويتأسف التمسكون بدينهم لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليه الدين. ومنشأ الفاظ لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي ٩٢ .
والعلم في معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويعد أقوى مما يعتمد على دليل العقل . وهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجا عن متناول

التجربة ونحن نحارب هذه العقلية في هذا الكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ٩٢ .

نقد ما كتبه الأستاذ كاتب « نحو النور » في الأهرام ٩٣ - ٩٤ .

نقد كلمة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر التى ألقاها على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودعا لهم ومطلا من نافذة القطار الذى سيُقل أعضاء البعثة معاديرين القاهرة ٩٥ - ١٠٤ .

الكلام على منهج الشك الذى يدور فى أسنة الكتاب والمؤلفين بمصر منسوباً إلى الفيلسوف ديكارت ٨٩ - ١٠٢ .

إذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ما تعلموه فى الأزهر على قول كاتب جريدة السياسة فويل لهم وويل لمصر منهم ١٠٥ .

برهنة العقل على وجود الله ١٠٦

التنبية قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم ١٠٦ .

قد يظن بعض الغافلين منا أن عناية الغرب بالدلائل التجريبى ناشئة من كونه أقوى من بالدلائل العقلى . ويتلو تلك الغفلة أن يظن إثبات وجود الله بالدليل التجريبى أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ، ويتلو التالى توقع الحصول على هذا الأولى غافلا عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى وأفضل لو أمكن . وكل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ فريد وجدى ١٠٦ .

وربما يفر الأستاذ ومن حذا حذوه فى تلك الغفلات قصر التسمية بالعلم فى عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة ونقل ذلك العرف إلينا وقبوله كأنه عرف فى الإسلام أيضاً : وهو خطأ فاحش لم يُلفت إليه قبل نشر هذا الكتاب ١٠٧ .

كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب : منها أن التجربة رغم عدم بلوغها

مبلغ الدلائل العقلية في إثبات الوجوب والضرورة لدلولها، فهي كثيرة النفع والانتاج في أمور الدنيا يُعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن تبيحها في مرتبة الوجوب والضرورة، فهي تكفي للعمل إن لم تكف للملم الذي نعى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف . مع أن الغرب خص هذا الذي يكفي للعمل ولا يكفي للملم بلقب العلم ومع أن « كانت » سعى لمنح هذا العلم الذي لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ١٠٨ .

وسبب السبب ، لما ذكرنا عن الغربيين ، وعلمائهم أنهم دينيون قبل كل شيء وعمليون ، وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للملم ذاته وإن كانوا لا يتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن دليل كانت الذي اختاره لإثبات وجود الله يرضى إلى محافظة الأخلاق التي يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ١٠٧ - ١٠٨ .

لأغالى في تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم . فقد قال سنيتاني من فلاسفة « قصة الفلسفة الحديثة » : « إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة وهي خير مادامت الحياة تصلح بها وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق » ١٠٩ :

وقال اسينسر لا بد أن تخضع . مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعي في تنازع البقاء فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ونرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها ١١٠ .

إن الغربيين بما يرون بين العقل والدين من المنافاة يعضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل ومحابة للدين ومتابعة العقل رغبة في الحصول على اليقين . ويرى قراء الفلسفة الغربية بمصر هذه السجالات الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقلها من الغرب إلى الشرق ، إلى اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد ١١١ فملءاء الغرب المسيحيون يسعون لتزليل مرتبة العقل في الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحدتهم التمسكين بالعقل ، في حين إنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين ١١١ .

أما ملاحظتنا فتراوحن بين فريق يجهل الفرق بين ديني الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كلاحدة الغرب، وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالسيحية فيتمسك في محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام ، بالعلم المبني على التجربة ولا يخضع إلا لحكمه مستهيناً بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما في تأييد أصول ديننا... ومن العجائب أن هذا الفريق من ملاحظتنا يستفيدون من مساعي أنصار الدين المسيحي للحط من نفوذ العقل الذي لا يتفق مع دينهم فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد ، ما استخدم متحمسو النصارى للدفاع عن دينهم، والقارئ الشرقي المسكين يقف مشتا بالبال أمام الأفكار التي ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق ١١٢.

وقد ترجمت فيما مضى فلسفة اليونان قبل فلسفة الغرب ولم يكن في ذلك الوقت سماسرة من الناقدين يروجون الفث والسمين من بضائع اليونان وإنما المترجمون فقط ولم يكن لاسيا سماسرة منا نحن المسلمين ، ولا عقول مستعارة نُقلت مع البضائع المنقولة، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا ما يضرنا على أصحابه وحاججناهم فحججناهم، فلو قارنتم ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلاسفة اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجذبتها المغربية، ولكن كان لهم الآخرون استقلال عقولهم... لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق بين قوة السلف وضعف الخلف هائلا ١١٢ - ١١٣.

الجواب على قول اسپنسر وناقليه في « قصة الفلسفة الحديثة » يسألون بلسان الطفل الساذج : مَنْ أوجد الله ؟ ١١٤ - ١٢١.

الجواب على قول اسپنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل المنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية » وقوله : « قل للعالم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذي يصول فيه ويحول . وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم

مع نهجه في التفكير ، تر الدين والعلم متصاحفين لكل منهما حلبة مجال « ١٢٢-١٢٤
ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدي سماسرة من الغرضين أو حاطبي
الليل من المترجمين طرء الشك في عقائدنا الدينية فقط بل اختلال موازيننا العقلية أيضا
وتزلزلها من أساسها ١٢٤

الجواب على قول أصحاب « قصة الفلسفة الحديثة » : « ففانون التناقض الذي يقول
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 هيغل العليا التي
تنسجم فيها المتناقضات والتي ذهب إلى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود
١٢٤ - ١٢٨

السبب الذي دفع هيغل إلى هذه الفلسفة المتجذنة ١٢٨
تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لفلسفة هيغل الهدامة ناشئ من انحصار العلوم
الحديثة وانحباسها في التجربة المقفرة من معالم اليقين ١٢٨

منشأ الإفلاس الأخير في فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلي السليم.
فلما كان السائد في فلسفة الغرب الحاضرة تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية
لحاجة لادينية في نفوس ملاحظتهم وحاجة دينية في نفوس متدينهم قضاها كل من
الفريقين في الابتعاد عن العقل ، زال اليقين الضروري من الوجود وتردت قيمة العلم
إلى مادون ذلك ١٢٩

لكن مسألة وجود الله الذي هي مسألة إثبات الواجب ماثلة أمامنا ناقضة لهذه
الفلسفة المعقمة المسكينة ، فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين إن أمكنهم تنزيل
قيمة أبة حقيقة ثابتة عن مرتبتها اللائقة من الضرورة ، فلا يمكنهم تنزيل قيمة وجود
الله عن درجته العليا ١٢٩ - ١٣٩

المقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط بل تثبيت عقلية
متزنة يُسدّد بها المسلم المتعلم طريقه في نظره الفلسفي إلى الكون ١٣٩

نموذج من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربية يتصارع فيها العقل والدين ويكون
من يريد الانتصار لأحدهما في حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارىء المسلم
مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب في ذلك
سوى التقليد الغافل مع اللفت إلى نقاط منها هامة تحتاج إلى اللفت ويحتوى كل منها
محلّ عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين ١٤٠ - ١٥٤

إطراء مركز كانت الفلسفي بين فلاسفة الغرب كما اعتقده أصحاب « قصة الفلسفة
الحديثة » ١٤٠

من فواتر إلى كانت ١٤٣

أخذت العقيدة في فرنسا تنقوض وتنهار لكن الهجمة العنيفة التي سددت نحو
الدين في عصر التنوير لم يطل أمدها فليس من اليسير أن ترحل إيماناً يحمل معه التفاؤل
والأمل قد مد جذوره في أمتدة الناس ، هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه الدوحة
الراسخة المتأصلة ، ولهذا لم يلبث الإيمان - الذي ظن العقل أنه قد طاح به ومحا -
أن عاد وشك في أهلية القاضي الذي حكم عليه بالزوال ١٤٣-١٤٣

لقد مهد لوك وبركلي وهيوم الطريق لهذه المحاكاة التي نريدها للعقل فنادى جان
چاك روسو : إن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وإننى لأصرح في يقين أن التفكير
مناقض لطبيعة الإنسان وأن الرجل المفكر هو حيوان سافل ، إنه خير للناس ألف مرة
أن يطرحوا هذا العقل وأن يعمدوا إلى رياضة القلب والمحبة ١٤٦

وجد كانت في روسو رجلاً يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد فأراد
هو أيضاً أن يتصدى لهذه المهمة وينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك
فكانت هذه رسالته ١٤٧

يختلف موقفى فى هذا الكتاب عن موقف عظيمين من فلاسفة الغرب رغم اتحاد الغاية التى أريد الوصول إليها ويريدانه أيضاً والتى اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهى إنقاذ الدين من الإلحاد ، فهما يريدان فى سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهيئان بالعقل وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهيئين لأنفسك بأدلته المنطقية فى إثبات وجود الله ١٤٧

قال أصحاب الفلسفة الحديثة لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أى العقل) على يد « كانت » وأنا أقول : إن من يحاول محاكمة القاضى لى حاجة إلى العقل وهو حسبه منها على أنها محاولة فوق حد المحاول ١٤٦ - ١٥٠ .

الذين تكلموا ضد العقل انكأوا على أدلة خطائية لا تنهض فى المقامات اليقينية وربما على أدلة دون الخطائيات فإذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقل إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضل عدم العقل وهو الحق أو الجنون على العقل والجهل على العلم فنكون حتى لأن نؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار الناس ؟ ١٥٠ .

أما قول أصحاب القصة « ولقد أراد كانت أن ينقذ الدين من العقل ويخلص العلم من الشك فكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالة لابد أن تكون فاشلة وليس بصحيح ولا يمكن إذا كان العقل خصماً لأى دين ، إنقاذ ذلك الدين من تلك الحصومة وإن كان المنقذ هو الفيلسوف كانت . وحديث خلاص العلم من الشك على يد هذا الفيلسوف شبيه بخلاص الدين من العقل ١٥١ - ١٥٢ .

علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين قد خسروا الأشرفين مما بدم إصابتهم فى اختيار الدين وهذا مع كونهم المثل الأعلى فى تقدير الدين قدره حتى ضحوا بعقولهم فى سبيل التمسك بدينهم وإن لم يكن الدين الحق .. أما سفهاء الشرق الإسلامى الذين يستهيئون بالعقل تقليداً للغربيين فهم المثل الأعلى فى عدم تقدير الدين

قدره لكونهم يتنازلون عن عقولهم لا للاحتفاظ بدينهم بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل ١٥٣ .

من نظر في الأديان وكان له عقل وبصيرة وثى من الخبرة بتاريخ الإسلام أصبح لادينيا إن لم يكن مسلما . وخصيصا لا يكون مسيحيا . فعقلاء الغرب في اعتقادي ورجال حكومتهم لادينيون ، وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوة الدين لامن مسيحياتهم ويدل عليه عدم خصومتهم للملاحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لعدوا المسلمين أقرب إليهم من الملاحدة حتى من ملاحدتهم أنفسهم ، كما أنا نعد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللاديين من كل أمة ١٥٤ .

لا يتم البحث الموضوع في تدخل إثبات وجود الله إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها عالم كبير مترجم مطالب ومذاهب واستخرجها من كون الله تعالى فاعلا مختارا في خلق العلم بالنتيجة في ذهن العالم بالمقدمتين للقياس المنطقي أعنى الصغرى والكبرى قال هذا العالم الكبير في المقدمة القيمة التي صدر بها كتابه : « إني أفهم من نفى الأشاعرة والماتريدية الإيجاب العقلي وتثبيتهم العلم العادي أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية !! ١٥٦ .

إثبات وجود الله بدليله العقلي المعروف ١٦٥ .

مسألة وجود الله ليس طريق وضعها موضع الدرس أن يقال هل الله موجود وإنما طريقه أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكن الوجود لا واجبه كالعالم المشهود الذي كان في الإمكان أن لا يكون موجودا ؟ ١٦٥ .

هذا الكون المسمى بالعالم الذي هو دليل وجود الله يلزم لأن يقوم بدوره دليلا على قضيتنا نحن المؤمنين هذه ، أن يكون وجود العالم نفسه ممكنا أي مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه بأن يكون له قابلية للحالتين على السواء فلا موجب له من نفسه أن يكون موجودا أو معدوما .

ومثل هذا الوجود الذى ليست له ضرورة الوجود لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر ضرورى الوجود. فعدم الضرورة فى وجود هذا الـكون المشهود هو حجر الأساس لإثبات وجود الله - ١٦٥ - ١٦٧ .

لكن الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة فى الجامعة الأزهرية قال نقلا عن ليرو تلميذ الفيلسوف برغسون عند الكلام على برهان ديكرت : « ويضيف الموسيو ليرو إلى المأخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن وهذا شىء غير مسلم لأنه لا يبدو لنا شىء من الكائنات ممكنا إلا ما نجهل صلته ببقية الأجزاء الأخرى للـكون ولو انكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب يستحيل تخلفه » والدكتور غلاب نقل هذا القول من غير تعليق عليه ١٦٧ - ١٦٨

الموجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه ١٦٩

لإثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العلية المعروفة عند المتكلمين ويسمىها الغريبيون الدليل السكيانى ١٧٠

من مبادئ* الذهن المدبرة له أن لكل حادثة علة ١٧١

الاستناد فى طريقة المتكلمين لإثبات الواجب إلى استحالة الرجحان من غير مرجح استناد فى المعنى إلى مبدأ العلية ١٧٣

علماؤنا المتكلمون لم يدونوا المبادئ* الأولى ١٧٣

إنهيار الدليل الذى أقنأه لإثبات الواجب إن كان هذا العالم المحسوس غير موجود وكانت حواسنا تغالطنا ١٧٤

العاقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات أعنى أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده ١٧٦

كيف يكون وجود الله ضروريا مع عدم الضرورة في وجود هذا الكون الذي نسميه العالم ونبني وجود الله على وجوده؟ ١٧٧
إثبات وجود الله يتوقف في مرحلته الثانية على بطلان التسلسل كما يتوقف في مرحلته الأولى على بطلان الرجحان من غير مرجح ١٨٠

مسألة التسلسل وإبطاله ١٧٨-٢٠٢

بطلان مادعاء الشيخ محمد عبده وشذ فيه شذوذا بعيدا من أن كل ما قيل أو يقال في إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة ١٨١
إيضاح البطلان المتصور في تسلسل العلل غير المتناهية بتصوره في تسلسل العلل المتناهية ١٨٣

تمثيله بسلسلة الأصفار غير المتناهية الممتدة إلى جانب اليسار ١٨٤
وتمثيله بسلسلة استقراض جفيه ذهبي معين ينتقل إلى يد المستقرض من مقرض قبله مقرض وقيله مقرض . إلى ما لا نهاية له .. فإذا لم تكن نهاية أو بالأولى بداية لهذه السلسلة الممتدة في جانب الماضي صاعدة من مستقرض إلى مقرض فلا وجود لهذا الجنيه ١٧٤ ، ١٩٨ .

التمثيل بسلسلة الواقفين المستنفدين بعضهم إلى بعض ١٨٦ - ١٩٠ .
نعود من المثال إلى الممثل ١٩١ .

الحاصل أن التمسك في تعليل وجود أى موجود بسلسلة العلل الممكنة الوجود من غير انتهاء إلى العلة الواجبة الوجود وإن كان يكفل في الظاهر لكل معلول مندرج في السلسلة علة لكن هذا في الحقيقة ترك كل معلول في السلسلة بلا علة . وحيث لا يوجد معلول من غير وجود علته فلا معلول ولا علة ولا سلسلة مؤلفة من المعلومات وعلمها .. وإنما كل ذلك في أوهام التخيلين ، فكانت السلسلة عبارة عن تعليلات

مجردة يتوقف الحكم بوجود معلقاتها على وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التي لا نهاية لها . إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك المعلقات حاجته 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 وخيل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له . وفي الحقيقة لا وجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعده مثله . وما دامت هذه التعليقات لا تنتهى فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أي جزء من السلسلة . فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة المنتظرة لعدد صحيح بجانبها الأيسر ليفيض عليها القيمة والحياة انتظارا لانهاية له أيضا ١٩١ - ١٩٢

سلسلة العلل الموجودة متناهية وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ، والغافل يظنها موجودة مقضية الحاجة إلى الوجود بفضل عدم تنهاى السلسلة الذى هو محل النزاع . ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل يعلم أن ما لا يوجد متناها - وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء - فعدم وجوده غير متناه أولى .. وليس ما خيل إليه من عدم تنهاى السلسلة إلا تغطية لعدم وجودها . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الغوص فى أعماق اللانهاية ليظهروا ماهية هذه السلسلة الموهومة فى أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكان الوجود راجعوا طرقا أخرى لإبطال التسلسل ووضعوا براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضاييف تقريبا لبطلانه إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تنفعهم البراهين أيضا ١٩٤ - ١٩٥

انظر معجزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة المأجزة عن تعقيب سلسلة غير متناهية لا وجود لها إلا فى الخيال . فالعقل الأول لا يتردد فى إبطال التسلسل حاكما بعدم وجود السلسلة اللامتناهية التى يختلفها التسلسل ، من غير أن يحتاج فى حكمه إلى

اختبار السلسلة اللامتناهية المستحيلة المستحيل. والعقل الثاني يمجز عن اختبار السلسلة اللامتناهية فيتردد في إبطال الباطل ويخطئ في قبول التابعية للتجربة المأجزة... ممعزة العقل القادر على إبطال التسلسل الناطقة بكون العقل أقوى وأفضل من التجربة الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصد هذا الكتاب... يتجلى حصول هذا المقصود العظيم في ضمن السمي لكسب قضية من أعظم القضايا التي يمتاز هذا الكتاب بحلها ، أعنى بها إبطال التسلسل ، فينجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين في وقت واحد متصلين ببعضهما ببعض ٢٠٢

الفيلسوف رونووى به يؤيد مذهب علمائنا المتكلمين في شرط استحالة التسلسل

٢٠٣

برهان التطبيق المعروف بين المتكلمين لإبطال التسلسل ٢٠٣ - ٢٠٤

اعتراضات كانت على أدلة وجود الله العقلية النظرية ٢٠٥ - ٢١١

ديكارت وكانت ٢١١

لفت النظر إلى خطأ الرأى العام المتفق بمصر في تلقى فلسفة هذين الفيلسوفين

الكبيرين ٢١١

قول ديكارت العظيم إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود ٢١٢

مسألة الشك الشائعة وموقف ديكارت الصحيح منها والكلام على فلسفته القائلة

بقدره الله على المستحيلات ٢١٣

جاء ديكارت فالننى ثنائية العقل والإيمان الموجودة في فلسفة القرون الوسطى

المتأثرة من النصرانية ، بإطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه وخلصه من الحسابية

قاضيا على الشك بسلاح مأخوذ من الشك فابتدأ به دور جديد ٢١٥

حقيقة ما عزى إلى ديكارت ولم يفهم بمصر إلى الآن كما هو حقه ، من مسألة الشك

حتى في وجود الله حتى في الحقائق الرياضية ٢١٩ - ٢٢٠

فلسفة ديكارت تمتاز بكونه أثبت وجود الله قبل إثبات وجود العالم وتمتاز أيضا بكونه بنى حقيقة وجود العالم على صدوقية الله ٢٢١
توجيه لقول ديكارت: «إن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية والقوانين الرياضية» ٢٢٢ - ٢٢٣

من أدلة ديكارت على وجود الله دليل مسمى بالدليل الأنطولوجى اخترعه سنت أنسلم من فلاسفة القرون الوسطى ثم انتقد عليه فى ذلك العهد وكان لناقده الحق، ومع هذا فقد تمسك به ديكارت فى المرة الثانية ثم تجدد الإعجاب والافتتان به فى زماننا على لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ المقاد . وقد سبق منى الوعد بأن أقول قولى فى هذا الدليل بلسان المنطق القديم ٢٢٥ - ٢٢٨

هذا ديكارت . أما كانت فهو ليس كديكارت وعلى عاتقه قسط من تبعات ضلال الملاحدة المصريين ومن قبلهم وإن كان الرجل ممن يؤمن بالله واليوم الآخر . فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله وادعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظرى ثم أسنده إلى دليل العقل العملى ، إلا أن الناس تمسكوا بالشرط الأول السلبى من مذهبه فأنكروا وجود الله وتركوا العمل بالشرط الثانى ٢٢٩

الدفاع عن الدليل العقلى النظرى ٢٢٩

نقد ما اشتهر من أن كانت أنقذ العلم عن الحسابية ٢٣١
خلاصة مذهب كانت الذى يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه :
إننا نعرف الشؤن ولا نعرف ذا الشؤن ، فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم فى الخارج
عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعنى الله ٢٣١

على أن كانت الذى نفى العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة إلحادية ٢٣٣

النظر فى الفلسفة الحسابية ٢٣٤

انقسام الفلسفة إلى إيقانية وحسابية ومعنوية وشأنية وتدريبية ٢٣٤

كانت الحسبانية مرضاً مستولياً على فلسفة اليونان فأصبح الحال في فلسفة الغرب كذلك ، فقد قال كانت إن جمل ما وراء الطبيعة كان ولا يزال خيالاً طبيعياً ولد في روح الإنسان ٢٣٥

أقدم أدلة الحسبانين تناقض آراء البشر وتصادمها ومن ذلك استُخرج مبدأ التناقض وإن كان إفراغه في شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو ٢٣٧

كان القضاء على الحسبانية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو لاسيما سقراط الذي هزم الحسبانين بمبدأ التناقض توجيهها لسلاحتهم هذا على أنفسهم . وكان أرسطو يقول : « إذا كان روح الحسبان لا يقرر على شيء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضاً فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » ٢٣٨

الرواقيون الإيقانيون ٢٣٩ - ٢٤١

ترجيح الرواقين اليقين العقلي الثابت بالبرهان على اليقين الحسي رغم كونهم ماديّين مفرطين جدير بأن يتخذ أصلاً لما نجده في فلسفة ديكرت وتلاميذ مدرسته من أن اليقين العقلي أعلى رتبة من اليقين الحسي ودليل على دقة الرواقين ٢٣٩ - ٢٤٠

إن الله جسم نأري عند الرواقين ٢٤١

أخذ فلاسفة الغرب قديمهم وحديثهم ، مؤمنون بالله وملاحدينهم أكثر آرائهم من فلاسفة اليونان .. حسبانيتهم من حسبانيتهم وإيقانيتهم من إيقانيتهم الرواقية . وأخذ منهم علماءنا المتكلمون من غير وقوع في أحوال الحسبانية وجسمانية الرواقين ٢٤١ - ٢٤٢ .

ثم نُكست فلسفة اليونان مرة ثانية بداء الحسبانية بعد الرواقين فكانت تُنقذ إيقانيتهم وإيقانية الإيكوريين وكان يبرون ومن بعدهم بقرن آرتي سيلاس ومن بعدهم بقرنين كارنه آد أشهر زعماء الحسبانية في ذلك العهد الذي كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهي إلى الحسبانية حتى إن معارضها أيضاً كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبي ٢٤٢ .

وكان يجيب آرائه سيلاس عن اعتراض الرواقين على الحسابية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق . وفيه نظر ٢٤٢ .

وهذا المذهب أعدل مذاهب السوفسطائية وأوفقها بأهم الحسابية، ويسمى الاحتمالية أيضا ٢٤٢ .

كان يقول كارنه آد : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة ، فلهذا لا يدرك الفرق بينهما ٢٤٣ .

كان مذهب شبه الحق خطوة في الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الإيقانية التلقيفية ، وقد أسسها أنتيوكوس ٢٤٣ .

ثم ظهرت الحسابية مرة أخرى في العصرين الأولين من ميلاد عيسى عليه السلام ٢٤٣ .

كان يقول أغريبا : « إن التصورات العقلية تثبت بإعانة الشهودات والشهودات تثبت بإعانة التصورات وهو دور » ٢٤٤ .

ويقول سكتوس أمبريكوس : « هل قرار الحقيقة من اختصاص إنسان واحد أو من اختصاص الجميع والعلّة والمعلول متضايقان فيكونان مع بعضهما في الذهن وفي الوجود لاقبله ولا بعده فكيف يعرف أن هذه علّة وذاك معلولها مع احتمال العكس؟ » ٢٤٤ .
كان يلزم أن تكون الحسابية آخر كلمة الفلسفة القديمة فيلزم التخلي عن الحق إلا أن يُقبل كوننا قد بُاغناه من منبعه الأزل فهذا هو الحل الأخير الذي قبله بلوتن الإسكندراني والذي أعدته الحسابية . قال : « إن معنى تأمل القلب نفسه في حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذي هو مصدر كل وجود وكل حق » ٢٤٥ .

وقال : « كان أرسطو قد فهم أن قيمة البرهان بفضل مبادئه الموهوبة غير المبرهن عليها . فبدأ اليقين الانسلاخ منا والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك والوجود التي لا تفتأ تهدد المعرفة وتغص اليقين، وهذا الانسلاخ يحصل

بتهذيب النفس بالمعلم والفضيلة . فالإيقان لطف سماوى خاص ببعض النفوس المنتخبة^(١)
٢٤٥ .

وعندى أن هذه طفرة من الإنسان الذى لا يعلم شيئا إلى الإنسان المتحد مع الله الذى
يعلم كل شئ ٢٤٦ .

وما الفلاسفة القدماء الشرقيون منفردين فى الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، ومثلهم
الغربيون القائلون : إن الإنسان يعرف الشؤن ولا يعرف ذا الشؤن . والعالم على رأى
الفلاسفة الفكريين الذين يسود مذهبهم اليوم فى الغرب ومعهم علماء النفس ليس غير
مابناء ذهن كل واحد منا فى نفسه ، ولولا الإدراك لانتفى العالم حتى قال تن : «الإدراك
برسام ولكنه برسام صادق » ٢٤٦ .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولكنها برسام كاذب . والحق أن مرتبة
الإدراك مرتبة عالية ومع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين أو ماء مهين
ويجعله يدرك ويوقن من غير أن يصمده إلى مرتبة الألوهية .. فقام الإنسان المكرم
بالعقل مقام الخلافة عن الله لامقام الله نفسه الذى لا يقبل الشراكة . وقبل يوتن
الاسكندراني الملقب بالأفلاطون الثانى قال سقراط كبير حكماء اليونان : «فى الإنسان
من حيث أوتى العقل نصيب من اللاهوت» ٢٤٧ .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة يوتن إلى القول بوحدة
الوجود تخلصا من الحسبانية وتوصلا إلى اليقين . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى
المسيحيون فأدخلوا الإيمان ركنا فى نظرية اليقين . ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل
فكان سببا لمعاودة الحسبانية .. إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح
عهدا جديدا فى الفلسفة وقضى على الحسبانية ٢٥١ .

[١] فتكون وحدة الوجود التى فى مذهب الفيلسوف الاسكندراني وحدة خاصة بالعلاء
وبأوقات إدراكهم الحق .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بحث في الغرب ولكن خاب الظن فبمئذ هيوم بما هو أدهى مما كان ، فرفع اليقين من الدين والدنيا والعلم . وتسمى الحسابية المنسوبة إليه الحسابية الأخيرة ٢٥١ .

وكان للإنسان قبل هيوم إيقانه على الأقل بوجود نفسه فانكر هيوم هذا اليقين أيضا ٢٥٢ .

الفلاسفة الغربيون ينتهى أمرهم من الإفراط فى التمسك بالتجارب إلى الاتفاق على أن علمهم لا يجاوز الشؤون والحوادث والفيلسوف هيوم يوافقهم على هذا اليقين ، فهم يقولون نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون ٢٥٢ .

ماذا يكون حظ من اصطدم رأسه بالحائط من الإدراك ؟ ٢٥٢ - ٢٥٣
الدنيا على ما قال كانت تدور حول النفس الناطقة لا أن النفس الناطقة تدور حول الكائنات ٢٥٤

فالصورة المستفادة من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر الفلاسفة اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتاتا ، فكما أنهم تابعون فى هذه المسألة لكائنات فكانت نفسه تابع لهيوم فهو حسابانى مثله . وقد عرفت أن كانت يفكر أيضاً وجود الروح فى الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرك والمدرك اللذين من ذوى الشؤون ، والمنكر بالفتح فى هذين الإنكارين جميع الموجودات حتى إن الله دخل فيه ويدخل كانت نفسه ٢٥٥ - ٢٥٦

وجود العالم فى الخارج عند بركلى عبارة عن وجوده فى علم الله فهو داخل فى صفة العلم لله ، كما أن العالم الذى نشاهده فى حالة الصورة الذهنية لنا داخل فى علمنا ممثلاً للعالم الذى فى علم الله . وليس هذا مذهب وحدة الوجود ٢٥٩

يفترق هيوم عن كانت فينكر العلم زيادة على إنكار العالم ويفكر قوانين العلم لكونها

مبنية على التجربة التي مهما كثرت وتواترت لا تفيد السكينة والضرورة اللازمة للقانون ٢٦١

اهتمام كانت بالعلم وسعيه لجملة الحقيقة الوحيدة المنقذة من الحسبانية بمدالرياضيات، والنقاط الضعيفة التي في مساعيه ٢٦١ - ٢٧٢

اختتام المطلب الأول من الباب الأول ، لبيان موقف العقل من الدين ، بقوله تعالى «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السميع» ونقل كلمات بهذا الصدد عن فلاسفة الغرب والشرق ٢٧٢ - ٢٧٤

المطلب الثاني موقف العلم من الدين ٢٧٥

إن العلم لا يتاوى^١ العقل ولا يسمعه أن يناوئه ولا أن يناوئ^٢ ما يؤيده ، ما لم يكن مشوباً بالجهل ٢٧٥

أما العلوم المدونة فمنها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ومنها ما يحايده لعدم دخوله في موضوعه ولا شيء من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله ٢٧٦ ليس العلم الطبيعي اسماً لنزع صلة الكون بالإله الخالق وإسناد التكوّن إلى الأشياء نفسها وليس بضروري أن يكون علماء الطبيعة ملاحدة بل إنهم الأجدر أن يمتدوا بوجود الله بالنسبة إلى علماء العلوم الأخرى .. والملاحدة من علماء الطبيعة لم يلحدوا بصفة أنهم علماء بل بسبب أنهم جهلاء مخطئون متخطون حدود علم الطبيعة إلى ماورائها، مع عدم كونهم من علمائه فأخطأوا لما حاولوا فتح تلك المملكة بسلاح خاص بالعلم الطبيعي وأعنى به التجربة ٢٧٧ - ٢٧٨

كثيراً ما يقع الماديون في خطأ الاتباس بين التجربة والاستنتاج فيستنتجون ويخطئون فيه لعدم كونه من صناعتهم .. ومن ذلك حكم التمثهين بمذهب النشوء والارتقاء مثل داروين وأتباعه حكماً مبنياً على ما يكتشف في طبقات الأرض من المستحاثات ٢٧٩ - ٢٨٥

ماذا تقولون في أناس لا يصدقون وجود الله بأدلتهم العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أو نسل نسله المنقرض بادعاء أن دليل الثاني وهو التجربة والمشاهدة أقوى من دليل الأول؟ والحال أن نظرية القرد لم يستند قط إلى ما يوضح إطلاق اسم التجربة عليه ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل ٢٨٥

قال كارو: «لأن ثبت أية تجربة أن الحركة التي ترجع الكائنات إليها اليوم، ابتدأت من نفسها» ٢٨٩

وقال شورول: «يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود في العالم المادة غير العاقلة وقوى لا تنفك منها وهل هو في قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له؟ كلا، بل في إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه في نفيه» ٢٩١

وقال أوليورلوج: «التجربة الدالة على وجود القوانين الميكانيكية في العالم لا تدل على عدم وجود من يديرها، بل هو أخرى بأن يدل على وجوده» ٢٩٣

فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب ٢٩٤

وقال ديمقراط اليوناني جد الماديين الأعلى الذي وضع المذهب المادي وأولاءه بأن يكون المرتبة الأولى بين القدماء وفضله على أرسطو في النفوذ في الطبيعة: «علة كل حركة هي الحركة التي تقدمتها إلى غير نهاية» كأن المسكين استغنى عن المحرك الأول بالتوسل إلى التسلسل الباطل الذي خفي بطلانه على بعض الناس المدودين من كبار العقلاء فتغلب كبر خطيئهم هذا على كبر منزلتهم عند الناس ٢٩٥

فالفيلسوف ديمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها، ولا بد هناك من محرك أول نشأ منه الحركة بالإصالة. ولعل كانت القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظري كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن

فكرة الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوانية (ديناميك) فلو اختار الحركة الميكانيكية لراى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة . وقد فاته فى فكرة الحركة القوانية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم ٢٩٦ - ٢٩٧ .

قول فيلسوف شن حربه السموا على النزعة الآلية المادية : « لقد أمرف علماء المعامل فى تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله فى أنبوبة من أنابيب اختبارهم » ٢٩٩ .

كتاب للاستاذ اسماعيل مظهر فيه طعن شديد على كتاب جمال الدين الأفغانى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولى فى مقدمة الكتاب : المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جوده على الدين فقربوا الأزهرين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة ٣٠٢ .

المطلب الثالث موقف العلم من العقل

بيننا فيما سبق أن العلم لا يناوىء الدين الذى يؤيده العقل وإنما المناوئون بعض النتمين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقولوه ما لم يقله ٣٠٣ .

ليس العلم الطبيعى ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه حقا وما لا يعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطق ، والحاكم فيه العقل لا التجربة ، وليس العلم الطبيعى أيضا علم الوجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون الوجود من حق ما يعلمه ولا يكون من حق ما يجمله ٣٠٤ .

أعلى مراتب الوجود وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ولا يحكم مثل هذا الحكم الذى لا يقبل النقض أبد الآبدن إلا العقل لا التجربة ولا أى علم مبنى عليها ٣٠٥ - ٣٠٦ .

شبهات المنكرين تتلخص فى أمرين الأول عدم إمكان إثبات وجود الله ، وقد يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا بأن العلم إن لم يثبت وجود الله فلم ينفه ،

لكن مالا يثبت العلم المثبت يكون في حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفي الثبوت في ذلك العلم وفي نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد. أما أن هذا العلم لا ينفي وجود الله ويُبقي له احتمال الوجود فذاك لا يروى غليل المؤمنين ولا يكفي في صحة الإيمان بالله في نظر الإسلام أن تكون عقيدة المؤمن فيه أنه جائز الوجود بدلا من كونه واجب الوجود . ٣٠٧ - ٣٠٨ .

والثاني من الأمرين أن نظام العالم يجري على قوانين طبيعية لا تتغير فأى فائدة في وضع فرضية من نوع الأسمرار أو في فرض وجود إله عاطل تتحدد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتاز بضرورتها ؟ والجواب على هاتين الشبهتين ٣٠٧ .

لله در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولا وجود العالم حين لم يستيقنه كانت كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكربون القائلون بأن العالم محصول إدراكنا ثم نظروا أى العلماء المعترفون بوجود العالم مستقلا عن إدراكنا ، في عدم كون الوجود ضروريا له ضرورة ذاتية ، فاستيقنوا منه عدم وجود هذا العالم من نفسه ، ومنه حاجته إلى موجد ، ومنها كون هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر بأن يكون موجودا أزليا واجب الوجود ... لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فأمنت به فوق إيمانها بالشهادة . ٣١٨ - ٣٢٣ .

وكتابتنا هذا يدور في معظم الباب الأول منه على طوله الممتد إلى الجزء الثالث من الكتاب .. يدور على محور التفكير والتنقيب والتعقيب في مسائل معدودة عن أسس الزينغ والانحراف للمعلم العصري .. ضلال متأصل في الأذهان بانتشار المذهب التجريبي وبناء العلم عليه بمد باكون الإنجليزى وكانت الألمانى ورواج هذا المذهب في الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجريبي من طريق فلسفة الوضعية ... ضلال عدم رؤية التناقض في مذهب الإلحاد المبني على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبر عن هذا الاستغناء في لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح ... ضلال الشك في بطلان تسلسل الملل ٣٢٣ - ٣٢٦ .

المبادئ الأولى الذهنية ٣٢٦ - ٣٣٠

فقد انجلي أن تعذر إثبات الله بالتجربة ناشئ^١ أولاً من كون مسألة إثبات وجود الله لإثبات الوجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت المستحيلة الخلاف وثانيًا من كون التجربة لا يثبت بها الضرورة والوجوب، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية ، فلو كان الله ثابتًا بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلًا من ثبوتة بالبرهان العقلي لما كان واجب الوجود مستحيل العدم ومعناه لا يكون الله ٣٣٢ .

كثرة وقوع الخطأ في الأدلة العقلية لا تنقص قيمة الدليل العقلي الصحيح بل تزيدها.. ولا يحسبني القاري^٢ أني أغمط الدليل التجريبي بحاية للأدلة العقلية التي يتمسك بها المتمسكون في إثبات وجود الله ، فعمدى وثائق من شهادات علماء الغرب المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة ٣٣٣ - ٣٣٦ .

المطلب الرابع موقف التجربة من الدين

وفيه الدليل لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية ويسميه علماءنا المتكلمون دليل نظام العالم الذي هو « طابع الله » على صفحات الكائنات كما قال الراهب والأديب المشهور الفرنسي « فنلون » ونعم ما قال . والاكتشافات العلمية المتزايدة يوما عن يوم بتلاحق الأفكار والأعصار والتي طاشت بمقول الملاحدة الخفيفة فقوّلت « بوخنر » : إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل في مصلحة العلم ، فالأراضي التي كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان « يخدم كلها الدين في نظر العقل السليم ٣٤٢ - ٣٥٠ .

من الحماقة اتخاذ الاكتشافات العلمية في الغرب وسيلة في الشرق إلى الاعتماد عن الأديان ٣٥٤ .

ومثله قول أستاذ مجلة الأزهر في أثناء مناظرة جرت بيني وبينه على صفحات

الأهرام وذلك قبل توليه الوظيفة الأزهرية بأيام: «ولد العلم الحديث وتغلب على القوى التي تساوره فدالت إليه الدولة في الأرض ونظر نظرة في الأديان فقذف بها جملة إلى عالم الأساطير الخ » ٣٥٥ - ٣٥٨ .

وكذا قول الشاعر محمد إحسان الحامى :

معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين في ماضى القرون ٣٥٨ .
في حين أن العلماء الغربيين لا يستنكفون القول بأنهم لا يعلمون شيئا ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة ٣٥٩ .

ليس الله كمصارع علم تلميذه ستمائة حيلة إلا واحدة ٣٥٩ .
قول رئيس المجمع العلمى البريطانى : « لقد تقبّض عندى هذا النسيج المنكبو
للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تدرك »
٣٦٢ .

وقال الزمخشري : ما للتراب وللعلوم وإنما يسمى ليعلم أنه لا يعلم ٣٦٣ .
مسألة اتصال الروح بالبدن وأقوال الفلاسفة فيه وأقوال المنكرين لوجود الروح
٣٦٣ - ٣٧١ .

والفيلسوف كانت من المنكرين ٣٧٠ .
جوابى على اعتراض كانت على قول ديكارت : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود »
٣٧٠ - ٣٧٤ .

من أم دلائل العلة الغائية على وجود الله ما يسمونه السوق الطبيعى الذى يسود
قانونه فى الحيوانات ٣٧٦ .

ولفظ السوق الطبيعى غير مطابق لتمام الحقيقة باعتبار وصف السوق الطبيعى ٣٧٩ .
لماذا لم يظهر العالم فى شكل مجموعة أغلاط ؟ والجواب على هذا السؤال بقانون
الاصطفاء الطبيعى جواب مشوب بتسليم ورود الاعتراض لكونه فرارا من تعبير إلى
تعبير والطبيعى صفة تتناقض مع موصوفها ٣٧٩ .

إذا أراد أن يقول الملحد بصناعات لاصانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه
لسانه وكذّبه نفسه فيقول السوق الطبيعي أو الاصطفاء الطبيعي أو القوانين ٣٨٠ .
أبواب التعبير مسدودة على السنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم ،
الاتميرا واحدا بكلمة المصادفة، كلمة المعجز عن إيضاح ما وقع في الكون وما يقع ٣٨١
قول الكيمياء الشهير شورول : نحن لانفهم الفكرة للذين قالوا بالطبيعة محاولة
إخراج الله من اللغة وليس الله بموجود يتصف بالصفات الإلهية ولا يكون إياه ٣٨٢
٣٨٣ .

إن أنكروا الله لأنهم لم يروه فلم يروا الطبيعة أيضا، والله موجود ولو بأدلة يعتمد
عليها المؤمنون ولا دليل على وجود الطبيعة ، فقولهم بالطبيعة بدلا من الله معناه
استغناء العالم عنهم عن الصانع ، لا أن الطبيعة أولى بصنعه وأقدر ٣٨٣ - ٣٨٤ .
إسناد الكائنات إلى الطبيعة معناه أنه لا فاعل لها وأنها مصنوعة من نفسها وهو
يستلزم أن يكون كل شيء واجب الوجود . وجد غريب أن يكون الذين لا يعترفون
بوجود واحد واجب الوجود، قائلين بوجوب وجود كل شيء من حيث لا يشعرون ٣٨٥ .
ما معنى كون القرآن لا يكافح الملاحدة مكافحته للمشركين ؟ .

تنبيه القارئ إلى أنا نحن المسلمين لانسمى الله بأى اسم ولا نصفه بأى صفة تؤهم
مالا يليق بعزته ٣٨٧ .

كان الحرى بالماقل إذا رأى في العالم ما يدل على التدبير واتقان الصنع أن ينسبه
إلى فعل العليم الحكيم وهو الغالب الساحق وإذا رأى غير ذلك فالحرى به أن لا يتخذ
دليلا على نقي العلة الغائية ووجود الغلط ٣٩١ .

قول لينتز جوابا عن الاعتراض بالحادثات التي لاتعمل بالعلة الغائية : « وهذا
نصب مراقب على أفعال الله مضحك يشبه ظن الملك الفونس الحكيم حين انتقد هيئة
بطليموس أنه ينتقد هيئة العالم . فأنتم الذين لاترون في بعض مخلوقات الله شيئا من

الحكمة إنما تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فانتظروا كثيرا كي تروه « ٣٩٢ .

هل يمكن أن يكون نظام بدون تنظيم أو تنظيم بدون ناظم ٣٩٤ - ٤٩٥ .
الفيلسوف الملحد بوختر يريد نفي التنظيم والنظام جميعا علاوة على الناظم ٣٩٥ -
٤٠١ .

ملحد جديد اسماعيل آدم يقيم مقام مبدأ العلية حالات الإمكان والاحتمال التي يحددها قانون المدد الأعظم الصدقي ويناقشه استاذ مجلة الأزهر فلا ينجح ٤٠٢ -
٤٢٥ .

الجواب عن استناد بوختر في دعوى تولد النظام من طول الزمان ٤٢٥
بعض الملاحدة لما سئم من الفرار والتراجع بين المصادفة وما ينافيها من القانون
وأشباهه ثم تأويل ذلك بالمجاز والاستعارة، عزم على نبذ الحياء بالمرّة فادعى أن القانون
الطبيعي وما يمثله من السوق والانتخاب والاصطفاء والتكامل على حقيقته وأن للمادة
إحساسا وشعورا.. قال شوبنهاور: « كأن المادة تسقط فهمى تفكر أيضا » ٤٢٨-٤٢٩
هكل مؤسس مذهب الوحدية «مونيزم» يعدّل مذهب الماديين القائلين بمحصول
نظام من غير ناظم ٤٢٩

رد على جميل صدق الملحد البغدادي ٤٣٣
اعتراضان على دليل العلة الغائية أحدهما لينوتن والآخر لـ كانت ٤٣٤ - ٤٤٠
اعتراض اسبينوزا ٤٤٠

علمائنا المتكلمون الذين لا يرون تعليل أفعال الله بالملل الغائية لهم مرمى سام ٤٤١
مدح دليل العلة الغائية الذي يسميه علمائنا دليل نظام العالم بأنه يكفى ويزيد في الزام
الملاحدة المصريين المغرمين بدليل التجربة وفي الرد على اتهام علماء الغرب القائلين بوجود
الله بل المجاهدين الملاحدة في سبيل إثباته من غير ترقية العلم بوجوده إلى درجة العلم

التجربي المثبت بالتقصير.. مع الاعتراف والتقدير بفضل رجل العلم الفرنسي باستور في هذا الصدد ٤٤١ - ٤٤٧

علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع إثبات وجود الله بمعرفة حقيقته فيتأثر في نظريهم وضوح الأول وثبوتة بسواطح التجارب المشهودة في نظام الكائنات ، من غموض الثاني ٤٤٥

وما في كلام اسپنسر من الحقيقة المجهولة المعروفة بين العلماء بعنوان لا يعرف يشهد بما قلنا

فإن قيل : قال رونووييه عن فلسفة اسپنسر إنها مادية متسترة لأن الحقيقة المجهولة التي اعترف بها عمله على الطريقة الميكانيكية من غير علة غائية وخصوصة الغائية من شمار الملاحدة .

يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية ولذا أنكر هيوم العلم ولا يمكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي الذي هو أقوى والذي ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لسببه . وسر هذا وذاك أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست أسباب عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هي أسباب مبنية على التجارب التي هي غير مضمونة النتائج ضمناً أبدياً . فإن لم يحدث شيء يغير ما ثبت بالعلم الطبيعي فقد تآتى معجزة تغيره وتنقضه ، ولا تآتى معجزة تنقض قوانين العلوم العقلية . فإن انتهت المعجزات بانتهاء رسل الله - مع أن ماسبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعي - فلا بد أن يأتى يوم البعث بعد الموت فينقض قوانين العلم الطبيعي التي تأباه وينقض عقلية الدارين مع ذلك العلم في إنكار المعجزات ٤٥٣