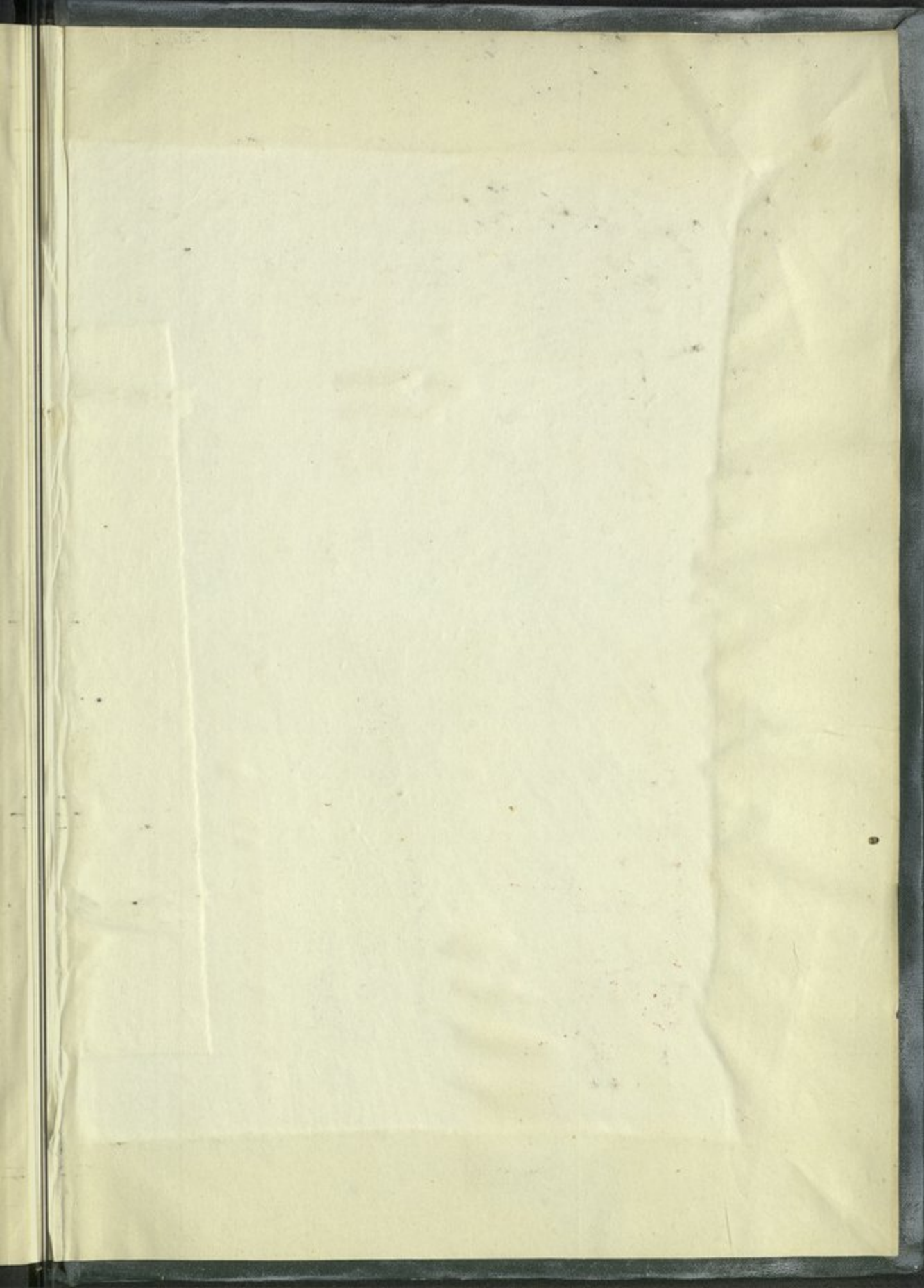
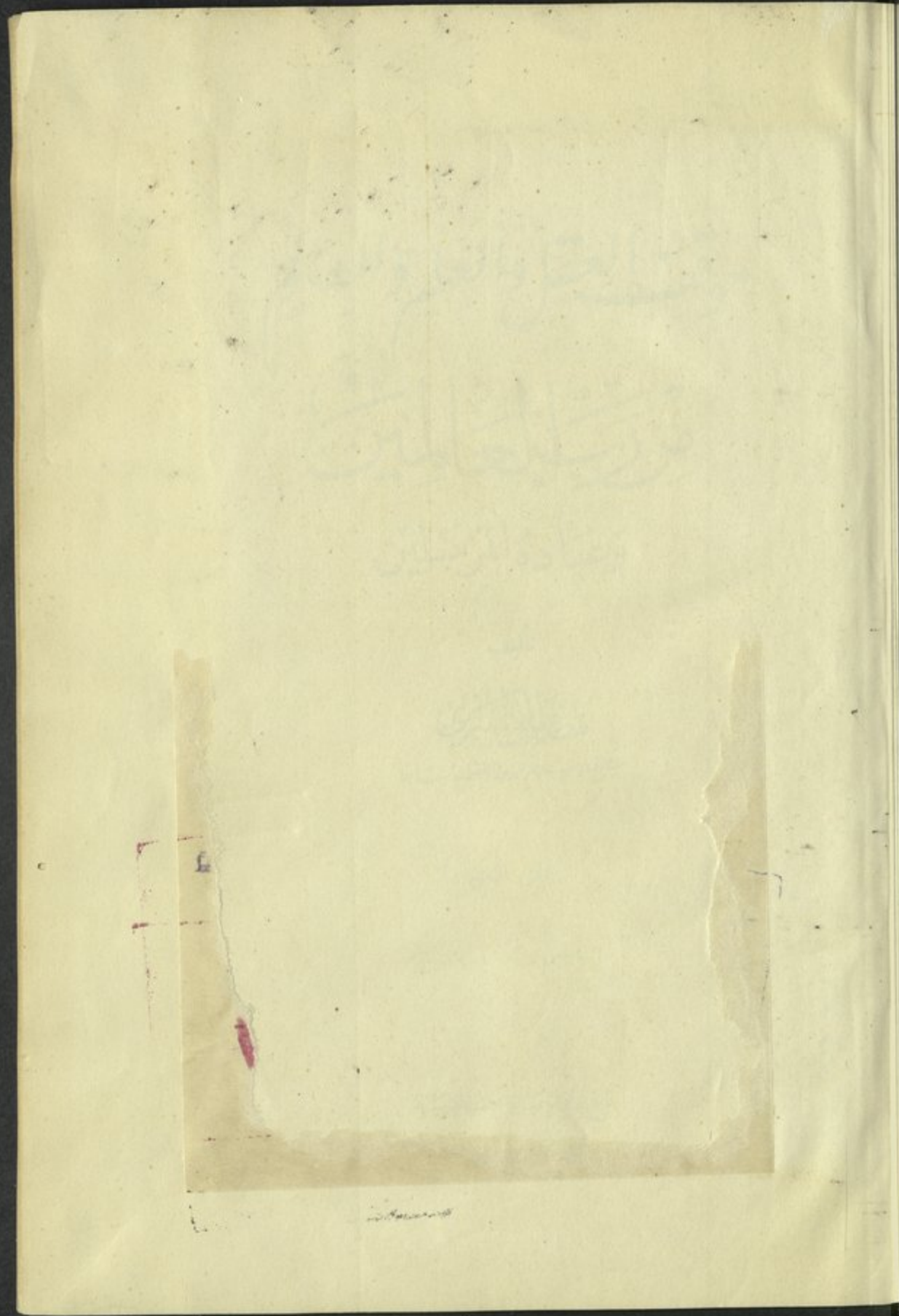


العقل
والعالم
المالين

28
Sat
V
C





297.3
Sallm A
v.2
c.1

موقف العقل والعلم والعالم

مَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَعِبَادَهُ الْمُرْسَلِينَ

تأليف

مصطفى الأحمدي

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً

الجزء الثاني

[١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م]

طبع بدار احياء الكتب العربية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

cat. 4 Sept. 53

Handwritten numbers and text in the top left corner, possibly a library or collection identifier.

المعالم المعاني لقعنا انقم
تبيينه لعالمين



تبيّن الأداة ليدقة
(حقوق الطبع محفوظة للمؤلف)
سفيان

تبيّن الأداة ليدقة
لقد تبيّن الأداة ليدقة

١٩٥١

[١٩٥١ - ١٩٥٢]

تبيّن الأداة ليدقة
لقد تبيّن الأداة ليدقة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الأول

في إثبات وجود الله تعالى

إثبات وجود الله - الذي هو رأس الدين وأساسه الأعظم وركنه الأول - عنوانه المعبر عنه في علم الكلام : إثبات الواجب ، لكون معنى وجود الله الذي يثبتته أهل ذلك العلم ، وجوداً من يجب وجوده . ففي الموجودات موجود كذلك ونحن المؤمنون بالله نؤمن بهذا الموجود الواجب الوجود .. وثبت وجوده من غير تعيين لذاته بغير هذا الوصف الذي 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 وأصل 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 فرضاً 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 :

المسألة الأولى

هل للدين أساس من الصحة ، وهل يهم الإنسان درس ذلك ؟
وبعبارة أخرى : هل البت في مسألة الدين إثباتاً أو نفيًا واستيقان وجود 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 المصرية الحديثة أن يُقضى على فكرة الديانة الراسخة في أذهان الأمم منذ ابتداء تاريخها ، وأن القضاء عليها يُعدُّ من تمام تحرير البشر . ولاريب في كون هذا المبدأ المعادي 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 تركيا الحديثة .. يتأسف على ما مضى له من الزمان حال كونه مؤمناً بما أتى رجال الدين فوهمه من الأفكار التي اختلفوها ولا أساس لها من الصحة . على أن عقيدة الإنكار الحادثة في ذلك العاى ملغاة أيضاً ، إلا أنها في دورته الجديدة ملقاة من أناس آخرين . فهو مقلد في حالتيه .

الأخرى واقعة 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 وتبنيها.. 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، كالدور 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 يهيم أهل هذا الزمان هو الحقائق الموهوسة الراهنة دون ما قدر له من الوقائع الغيبية الآتية، بعد أن كان أُنسها مقطوعاً به من دون شك ينتاب عقيدة المرء 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 المك ويتطلب الجزم الخالص. ولا يصح أيضاً لإيمان المرء احتياطاً، لبق نفسه من العذاب إن كان ما يعتقد المؤمنون حقاً وهو لا يزال على شك في صحة ما يعتقدونه.

وما ادعاه ابن الوزير النيني في «إشراق الحق على الخلق» ص ١٩ من كفاية هذا الإيمان الاحتياطي في إنقاذ صاحبه، استدلالاً بآخر قوله تعالى «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم» 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 مقيد بشرط إطاعتهم مخلصين لا يتظاهرون، لينتم مع أولها. وليس بشيء أيضاً قياس المؤلف النيني هذا الإيمان الاحتياطي بإيمان المقلد عند القائلين بصحته، لأن القائلين بذلك يشترطون كون المقلد جازماً بصحة ما يعتقد جزماً لا يشوبه بأدنى شك ولا ينقصه إلا الاستدلال

أيضاً من الحقائق الملموسة الراهنة وهو في الدور المدرسي وسنّه ، إلا عند الشاب العاقل الذي تلهيه الأهواء عن واجب ذلك الدور . فخطورة 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 ذاتقتهُ وكل نفس تجربته كل يوم في أناس غيره يكفي العاقل حقيقة ملموسة رهيبة .. ومن مؤسسات المدينة الحديثة الغربية شركات التأمين على الحياة يراجعها الناس للتأمين على حياتهم . ولا معنى لهذا التعبير عن غاية تلك المعاملة ، فهل تكون حياة المقيد في تلك الشركات مضمونة؟ كلا ، والمعنى الحقيقي للتأمين على الحياة الأبدية إنما يوجد عند الكاسبيين آخرتهم في دنياهم .

ثم لا نجهد ماسيقولون اعتراضاً علينا من أن أناس هذا الزمان لا يجحدون في خلال مجادلتهم الحياة الحاضرة القاسية التي لا تدر على الأكثرين غير المعيشة الضنك ، فراغاً من الوقت ليستغلوا فيه بالأعمال الدينية ولا سيما بدرس وتحقيق ما يكون أساس تلك الأعمال من البت في مسألة وجود الله ، حتى يتوجه إليهم ما ذكرته آفا من التكليف 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 السفين 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 فراغا وسعة من وقته المشغول

قبل كل شئ، بالسمى في أمر المعيشة ومجادلة حوائج الحياة الضرورية، للتوسع في أنواع العلوم والتمرن في شتى اللغات؟ فإن كان هذا الصنف من الناس على كثرته في هذا الزمان، قليلا بالنسبة إلى الجميع ومنحصراً على الأكثر في الأغنياء وأولادهم، فليكن المشتغلون أيضاً بتدقيق أمر الدين والتمعمقون في درسه من تلك الفئة القليلة.. لكن على شرط أن لا يكون القيام بهذا الواجب مقصوراً على رجال الدين بل منتشرراً بين كل صنف من صنوف الخاصة، وأن لا يبقى الإسلام كأنه دين صنف المعممين 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 مقبولاً عند الجميع، وما تقرر بين الدارسين معمولاً 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 حق القيام بواجبها في الذود عن كيانها وكرامتها ووطنها واستقلالها فيه. فهل يسع المعارضين أن ينكروا الأخلاق كما ينكرون الدين، أو على الأقل كما ينكرون سعة أوقاتهم للنظر في أمر الدين أم يعترفون بإصابة شاعر مصر في قوله:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت وإن هم ذهبوا أخلاقهم ذهبوا

ولاشئ يعدل الدين مما يعمد الأخلاق، وإن كان الملاحدة يدعون الاستغناء عن الدين بالعلم المقوم للأخلاق، لأن وازع الدين أقوى من غيره.. حيث يكون تأثيره قانونياً مادياً مؤيداً بالعقوبات الشاملة للظاهر والباطن، في حين أن تأثير العلم أدبى بحت وتأثير القانون الحكومى لا يجاوز الظاهر. ألا يرى أن تعميم التعليم في الأمم الراقية

لا يفتنهم عن وضع قوانين زاجرة، مع أن تعميم الدين أسهل من تعميم العلم . وقد نفى « اسبنسر » الأخلاق العملية . وقال « هانرى بونكاريه » في 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 بوجود 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 يماشوننى 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 الذكر الذى أزهه عن أن يكون على مذهب هذه الفئة غير المؤمنة ، أنتقد عليهم هذه العقلية الزائفة ولا أرى فيها ضماناً معقولاً لصلاح الدين ولا لمصلحة الأخلاق ، لأن معناها لو فكروا أن الدين كذوبة يُتمسك 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 فتفسد هي أيضاً ، وبعبارة أخرى لثلا 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 يُكاف مع علمه بكون الدين خرافة أن يمتدده كأنه حقيقة وأنه أفضل ماتبني عليه الأخلاق وأمتنه ، فيخادع نفسه وغيره في دينه وأخلاقه . لكن الخرافة لا تكون حقيقة باعتبارها حقيقة والكذب لا يكون صدقا باعتبارها صدقا ، 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 بمد 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 دعواهم 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 تخاربك 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 يعرضوا عنه فإني

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

[٢] كما ذكره الأستاذ فريد وجدي عن نوابغ البلاد الإسلامية المستبطنين للإلحاد .

أدعواهم إلى مطالعة هذا الكتاب ومناقشتي فيه . أما اختلاف الخاصة عن العامة في العقلية الدينية فهذا هو الداء العضال العقام الذي أصيب به الغرب أولاً ثم قلده الشرق وأمعن فيه أكثر من مقلده حتى حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم أعمق وأخطر مما بين الأغنياء والفقراء وقضى على التواد والتراحم .. فالعامة تلبى دعاة الشيوعية وتنهب 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 التفاوتة في المال والعقل ، أخوة صادقة إنسانية . وتشخيص ذلك الداء على القاعدة التي انتهينا إليها مع القارىء من أن زائف الدين زائف الأخلاق البتة ومشبووه مشبووها ، أن يكون الخاصة المصريون اقتسموا الأخلاق بينهم وبين العامة فاختاروا لهم صميمها القائم على أساس الديانة واختاروا لأنفسهم زيوفها ومشبوهاها .

وأقول بعد كل هذا وذاك من السكاهات المقنعة بلزوم الدين والإيمان بالله لمصلحة البشر في دنياه وآخرته : إن العلم إن كانت له عند الإنسان قيمة وخطورة لا يجوز مهمما 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 المتهتدية 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 تتمركز بعدها في الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطتها على الفقراء المأسورين أوسع وأقوى بكثير من الرأسماليين الأولين المنفرقين .

في الطبيعيات بحيث تستغرق كل همه وكل شغله ، بل يفرض من أئمن أوقاته - مهما كانت مشغولة - قسطا للتفكير في منشأه ومصيره والمحيط الذي يتنفس من هوائه ويشبع نظره من مدى أمحائه .. فلو وجد أحدا نafسه على أرائستيقاظه من نومه ذات صباح في صرح لم يره من قبل وهو أنخم وأبدع وأوسع ما يكون ، فلا شك في أنه يندمش 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 جميل ترعك عظمته وفتاحته وقد أسبل عليه القدم جلالاته ، يشهد لمهندسه بالمقدرة الفنية ، تدخله فتمجك آياته كما أعجبك بناؤه قد فرشت كل حجرة منه فرشاً جميلاً متناسقاً 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 بفته والهاوي في الإعجاب بظرفه والأديب بوحى مناظره وكلهم متفقون على حسنه .

« ولسكنهم مختلفون اختلافاً كبيراً في أمر من أمورهم : فقوم يقولون إن في البيت كنزاً مدفوناً لسنا نعلم مقره ولسكنا واتقون من وجوده ، وهذا الكنز في غاية من عظم القيمة حتى إن البيت وما فيه لا يساوي شيئاً بجانبه ، ومن وصل إليه أو نال شيئاً 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 ، ولسنا نؤمن إلا بالحق ، 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، مغنيتهُ 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 يجيئه إلى هذه الحياة الدنيا من أتى به إليها؟ ومن أى طريق كان يجيئه؟ فهل كان يعرفه لو لم يسمعه من الناس في سن التمييز؟ ولماذا لا يندersh عند ما سمع أنه خرج من بطن أمه؟ وطريق النطفة والتكوّن منها في بطن أمه ينبغى أن لا يقفمه 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 بالبخور والتعاويذ . وليس هذا ولا ذاك مما يدعو إلى اطمئنانهم . وهم ينتظرون من يهديهم إلى الكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم » .

وأنا أقول : أراد الأستاذ باختلاف سكنة البيت في وجود كنز لا يعلم محله من البيت أو عدم وجود شيء فيه غير ما يحسونه ويلسونه ، اختلاف الناس في وجود موجود ورا . هذا الكون المحسوس وهو الله الذي يعترف المؤمنون بوجوده، حينما ينكره ملاحدة الماديين والطبعيين . لسكن المناسب المعقول في التمثيل عن الله أن يكون صاحب البيت المذكور الذي يتصرف فيه ويراقب أعمال الداخلين من غير أن يكون منظوراً لهم، ويهد الدين يرضى عنهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت . . في بيت آخر أجل من هذا وأفضح ، لأن يكون كنزاً مدفوناً في عمل 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 ، أمال الأستاذ إلى ترجيح هذا التمثيل .

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

الأستاذ فريد وجدى بك، لاستحالتها لولا أن يكون له مكوّن قادر على كل شيء . . ولا يمنع من إعجازها وإنكارها كثرة أمثالها ، بل كثرة الأمثال تكون معجزة ثانية وتكونه بنفسه من النطفة المهيمنة من غير مكوّن ومن غير شعور بذلك التكوّن الحاصل من نفسه مستحيل عند العقل . فمن كونه إذن وأنى به إلى صرح الكون ومن كوّن الصرح الذى أتاه ؟ ولعل مكوّن كل من الآتى والمأتى المعجيبين 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 موجد .. وعند بلوغه سن التفكير يكون قد تقادم عهده بالعالم ونفسه وتموّد عدم التفكير . فلولا ذلك لكان كل أحد ذى عقل لا يرمجه عقله عن التفتيش في موقفه العجيب المحير 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 الخفى القوى الذى دفع أبويه إلى العمل لإبقاء النوع الإنسانى من حيث لا يشعرون على أكثر تقدير ، وهما ليسا بموجدى هذه التريزة فيهما بل وجداهما حاضرة لما جاء أو أنها كما وجدها حاضرة في نفسه ، فمن الذى أوجدها وأعدّها فينا ؟ أليس هو الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون^(١) .

فهذا أعنى بلوغ الحلم أو ان التفكير للإنسان في وجوده وموجده وبانى صرح العالم الذى أتاه من غير إرادة منه ولا علم . ولهذا اعتبرته شرعة الإسلام مبدأ المكلفية . فمن يأكل ويشرب ويمشى في مناكب الأرض الذلول ويشتغل نهاره في معاشه وينام ليله مستريح الجسم وفارغ البال من دون فحوص عن أصله ومنشأه ومُنشئه ويدعى استغناءه

[١] إن يوجد قول عن موقف المرأة من الرجل أحسن وأبلغ وأنظف من هذه الآية .

عنه واستغناء العالم الذي أتاه، بأرضه وسمائه ونجومه التي لا تعد وتصغر بجانب بعضها الشمس التي هي أكبر من كرتنا بملايين ، أو يعيش على شك في أمره غير حاصل على يدنة منه - فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شدت قفل لقيط أبويه .

وجملة القول أن الدين الذي يشاطر العقل في 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 ومدنيته له فوق كل المدنيات ؛ يمز على الكريم أن يكون موقفه من قلبه موقف المتطفل الذليل تبعده عنه شبهته في صحته وتقربه إليه شفقتة الورائية عليه ، تفكيره فيه - إن كان يفكر - يجعله في قلق واضطراب دائم لا يطمئن إلى الإيمان ولا يجهر بالكفر فيبيت بينهما حائراً أو يأوى إلى إقبال بحته وعدم الالتفات إليه كأنما ما كان أمره من الحقية والبطلان... كمن يجرن نفسه من أناس المدينة الحديثة ويروضها على تعطيل حاسة الغيرة الجنسية على قرابته من النساء ، وإن كان المدرّبون على التغاضي والتسامح ورحابة الصدر بشأنها، يعاكسون الحقيقة فيسمونها الحرية . لكن الرجل رجل الكرامة والفضرة السليمة يبيت على الحجر ولا يبيت على مثل تلك العقلات الفاسدة المخدرة لما في فطرة الإنسان من الغرائز السامية الحية المتعلقة بدينه وديناه ، ويعد مكافحتها من أشرف الجهاد .

[١] وقال « أجوست سبانيه » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس في كتابه « فلسفة الدين » :
« إن الديانة من لوازم الإنسان إلى حد أنه لا يستطيع أن يقطعها من قلبه إلا إذا حكم على نفسه أن يفصل عن نفسه وأن يلاشى في 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 بعض المقارنة ، مع عدم كون هذا البحث من موضوع الكتاب ، وذلك لأن الشيخ محمد عبده سلك في مناظرة الأستاذ فرح أنطون - التي جعلنا هذا الكتاب استثناءً تلك المناظرة ، وقد ذكرناه من قبل - طريق الحملة على النصرانية ، ففتح السبيل لأن يقول خصمه :

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

وأنا ما كنت أريد أن أدخل في هذا البحث لولا أن دخل الشيخ وأدخل خصمه الذي عاب على مناظره الكلام على النصرانية وأشار إلى العدو الحقيقي لجميع الأديان في هذا الزمان . ثم ما لبث أن اشترك مع ذلك العدو اللدود وهاجم الأديان كلها وفيها دينه ودين مناظره .. وكان السبب في انقلابه إلى جانب العدو كون دينه النصرانية التي لا يمكن الدفاع عنها ، فسكأنه لما عجز عن مناصرة دينه أراد التعزى عنه بتعميم البلية . ثم إن الأستاذ المناظر عدل عن العدالة 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 . وثانيتهما أن النصرانية أضرت بالمسلمين خاصة والبشر عامة .. ذلك أن القدر شاء أن تكون للفريسيين في الأعصار الأخيرة قوة وغلبة على أمة 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 الكبيرة ، 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 فعند 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 كالمستشرقين 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 والوحي - كما قال العالم الكبير مترجم كتاب بول ثرانه إلى التركية - فأوشكوا أن يتفقوا على القطع بوجود الله مع الاختلاف في حقيقته . وملاحدة الماديين سبحوها في مشكلة بعد مشكلة لإيضاح الكائنات، ووقعوا في 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 الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فما من مانع عن القول بأن فكرة الإله الواحد هي السائدة الناجحة اليوم بين علماء الغرب ، وفيها تصديق الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم الناس إلى التوحيد من دون تصديقهم في نبوتهم كما نهىنا عليه .

وكان مقلدى الغرب في 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 في «المطالب والمذاهب» :
« إن الدين يتميز بثلاثة أشياء النبي والكتاب المقدس ونائلها نسبتها إلى ما وراء الطبيعة والأخلاق . وقال « أجوست سباتيه » : « 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 في الإنسان ولا رجوع من الإنسان إلى الله . وإذا تعمقت في جوهر هذه الديانة وجدتها جزءاً من الفلسفة ولدت على عهد سلطان المذهب العقلي « الراسبوناليزم » وهو مذهب فلسفي ينكر الوحي ويدعى تحليل كل شيء بالعقل . وأصولها الثلاثة ليست إلا مواد عقلية لا روح فيها بقيت في قاع البوتقة التي ذابت فيها جميع البيانات المادية » .
[١] ومن الأسباب المؤثرة في ذلك أن بعض العلماء بمصر بث عداوة علم الكلام في 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 وتعمق بمد الاختيار ، في درسها .. وخصيصاً لا يوجد فيهم استقلال الفكر في تمييز الحق من الباطل عند دراستها . وإنما يوجد فيهم مقاله 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 التي 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 مقلدى الغرب الذين لا يعرفون من الإسلام على الرغم من أنه دينهم إلا الاسم ، فهم يُحدثون 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 استبطان 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 المقلدين) أو جراتهم أن يصعدوا إلى مصاف أحد الفريقين اللذين ذكرناهما من العلماء الإلهيين والمجاهرين بالإلحاد ، فاستبطنوه .

يجب تفريق النصرانية إلى صفتين : النصرانية التي جاء بها سيدنا المسيح عليه الصلاة والسلام من الله تعالى . وهى كالإسلام لا تخالف العقل والعلم ولا المبادئ المادية الصحيحة ، ولا تناوأة 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 المفاضلة 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 بناوياً هذه النصرانية وبنائها 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 تفهّمون 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 يمجها 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 يعم 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 لانصح ولا تسلم بالنسبة إلى بعض الأديان مثل الإسلام ، فكذلك لانصح 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 الذي لا يقبله العقل ، كما لا يكون مكبراً لنبیه من يضيف إليه شيئاً من الألوهية وإنما يكون معتدياً على الله ومحتقراً ل مقامه جل وعلا . وكل من يدعى لنفسه العلم والفلسفة مع الدين من المسيحيين يتورطون في هذه الغلطة الكبيرة .. فلما صار العقل عندهم مساوياً للكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به في غير المواقف الدينية أيضاً ، فيجأوا الأدلة العقلية محلاً دون الأدلة التجريبية ، وتبعهم أصحاب الثقافة المصرية من المسلمين المقلدين للغرب المسيحي والغرب اللاديني .. حتى قال أستاذ مجلة الأزهر : « لم يعد المنطق سلطاناً على الإنسان » وهذا خلاف مسلك الإسلام وعلماؤه البانين عقيدة وجود الله الذي هو أعظم مطلب علمي وفلسفي على دليله المعروف والمبتهجين غاية الابتهاج من كون ذلك الدليل عقلياً منطقياً .

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

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

ولم يلبث الاستخفاف بالعقل في مرحلة من مراحل التفكيات إلى أن تسود الربوبية في ساحة العقول والمحسوسات حتى سىء بفهم فلسفة ديكرت الذي هدم الربوبية قائلاً : « اشك فأدرك فأنا موجود » . ولم يهدمه إلا بعقله وفضل عقله .. سىء بفهم فلسفة ديكرت وجعل له منهج الشك في كل شيء ، فإن أريد به الشك في كل شيء لم يقم عليه برهان فلا اختصاص له بديكرت ، بل هو منهج كل عاقل ، وإن أريد به الشك في كل شيء مطلقاً حتى ولو قام عليه برهان كما يدعيه الربوبيون فذلك الفيلسوف هادم مذهب الشك بنفس الشك ، كما ذكرته آنفاً وسيأتى توضيحه في محله إن شاء الله .

عود على بدء : فلما لم يمكن الفلاسفة الغربيين البحث في هذه النبوة البعيدة عن العقل القربية من الألوهية ، بل الملتبسة بها ، وهي النبوة في دينهم المتصورة لسيدنا المسيح ، أماطوا الكلام عن سائر النبوات المنسوبة إلى الأنبياء في غير دين النصرانية أيضاً . وهذا شيء عجيب بنم على عدم تخلص الفلاسفة الغربيين في البحث والنظر عن الحماة والتفريغ ولو من حيث لا يشعرون ، فإن نقل إنهم لا يؤمنون بالإسلام وبنبوة 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 معاً .

وحق القول أن الفلاسفة الغربيين لا يؤمنون بالنبوة مطلقاً بسبب عدم إيمانهم بنبوة سيدتنا المسيح الملتبسة بالألوهية عند المسيحيين^(١) وكون هؤلاء الفلاسفة أيضاً 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 شد عنهم الفيلسوف « هيجل » 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 إياها، من غير نظر إلى عدم قبولها من جانب العقل .. وعندى أن قولاً كهذا في حق الأديان لا يكون قولاً في مصلحة الأديان ولا في مصلحة هؤلاء الفلاسفة القائلين أنفسهم . ومن هذا كان ضرر النصرانية بالأديان عظيمًا وبالإسلام خصوصًا وبالفلاسفة أنفسهم أيضًا ، حيث حالت بينهم وبين النظر في النبوات التي تركز 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 محاطًا بظلام الشكوك . ثم احتاج أولئك الفلاسفة اليأسون 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 وتانسول من المتأخرين وكيليوم دوكام ومونته نيه وشاردون من القدماء فحاولوا هدم الفلسفة بالحسبانية اللادرية ليقوموا بعدها النصرانية التي هي مضادة للفلسفة أى العلم والعقل كما في « المطالب والمذاهب » ص (٦٥) و (٢٩٥) من الترجمة التركية ؛ فاتهم 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 تنقذت تمامًا . وفي مقابل هذا ترى فلاسفة

[١] وقد أعجب بموقفهم هذا الأستاذ فريد وجدى القائل بأن أجلة العلماء الفلاسفة مستغنون عن اتباع الفرائع المنزلة لكونهم أنفسهم وضاع الشرائع والمذاهب .

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

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

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

فهنا أمور ثلاثة : الإيمان ، والعقل ، والمشاهدة بالحواس والتجارب والأمر الرابع العلم المبني على العقل المحض أو مع المشاهدة . فالإيمان في النصرانية يفتقر 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 سيأتي تفصيله . فالإسلام لا يخالف العلم بجميع أنواعه ولا يحتاج إلى هدم العلم وإنكار المحسوسات لتثبيت نفسه ، بل يُعنى بإبطال الحسبانية 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 » في حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم أى الدليل عرضة للترزل بتشكيك مشكك .

ففي علماء الغرب من يختارون جانب العلم وينكرون الله وفيهم من يعترفون بالله مستخفين بالعلم وفيهم من يعترفون بالله من غير اعتراف بالأنبياء والحياة الآخرة وفيهم معترفون بالله والحياة الآخرة من غير اعتراف بالأنبياء . وليس في علماء الإسلام من ذهب 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 . وايسر للنصرانية فلسفة . قال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » في تاريخ الفلسفة « يقول ثرانه » إلى التركية في المقدمة القيمة التي وضعها في صدر ترجمته .

« إن رقي أوروبا ابتداءً بسميها لإنقاذ العقل من الانطفاء إزاء تعبد النصرانية ووقفها في حدود عاطفتها القلبية . وهذا السمي حصل لأوروبا بتأثير الوجدان الحادث فيها بعد التحكك بالإسلام ، فدنية أوروبا مدنية منصعدة متباينة العقل والعاطفة^(١) وهذا الانصداع أعظم ثلثة لأوروبا حرمتها الكمال الإنساني . وربما يجي وقت تهدم بنيانها الحاضر ، فيجب علينا أن نرتد خوفاً من هذه الثلثة بينما نحن غاطون للأوربيين » .

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

[١] وهذا التباين قد رآه الفارسي ظاهراً في عقلية الأستاذ فريد وجدى المنقبة من أوروبا عند ما نقننا فيما سبق كلمة من مقالته في مجلة « نور الإسلام » .

الذين فقدوا الانسجام الإسلامى بين عقولهم وقلوبهم بتقليد العقلية الغربية المسيحية . ثم لو كان دين علماء العرب الإسلام لوجدوا فى فلسفته ما يغير 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 بعض 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 الفارسي 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 الساميين 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 وضيأؤه . ولا ننكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنه يقتضى أن يكون « الواحد الأحد » كثرة ، ولكنه ما العمل ؟ فإنه كلما أريد تعيين صفات للخالق 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 نُفى التوحيد عن كل أمة وكل ملة ، ولزمهن الشرك جميعا لأن جميعهن يثبتن للخالق صفات عديدة متناقضة (١) فالخلاف الأساسى إذن على نفي الصفات وإثباتها . وبما أن المليونين المسيحيين والمسلمين

واليهود متفقون على إثباتها فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعيا . إذ قال بعضهم روح الله
وكلمته وقال بعضهم يمين الله وعرشه وكلامه أو غير ذلك . ذلك أن كل هذه الصفات
مجازية تصورية وهي 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 في مجلة «الموسوعات» منذ بضع سنين قولنا نقلناه في الجزء
الثاني عشر من السنة (يعنى من الجامعة) وهذا نصه : « النصراني يقول بالأب والابن
وروح القدس وإن كان لا يرى في الحقيقة غير إله واحد » .

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

« ولو لم تكن « الجامعة » قد نشرت في هذا العام كتاب « تاريخ المسيح »
بقلم «رنان» لزمنا أن نسهب بهذا الموضوع . أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه
بين المسلمين والمسيحيين في 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 تنحصر العقبات بين الإسلام والنصرانية في هاتين العقبتين اللتين سندرسهما تفصيلا،
بل هناك عقبة بارزة لم يفكر فيها الأستاذ فرح مع كونها بسيطة سهلة الإدراك . وإنى أرى من
الواجب هنا التنبيه عليها في اختصار استدراكا للنقص ، وليكون جوابا لأناس بين قراء هذا البحث
يحتمل أن يجردوا في تقده لإنهاء المسيحيين . . . وهذه العقبة أنا نحن المسلمين نؤمن بنبوة سيدنا المسيح،
وهم لا يؤمنون بنبوة سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليهما . وهي عقبة بين المسلم والمسيحي لا تغلظها
الجماعات النفلية من الجانب الذي لا ينصف ولا يعترف بالحق ، ولا يعادل أذاها أى قول مؤذ من
الجانب الآخر ، لا سيما إذا كان الفائل لا يقصد به إلا النصح والإرشاد إلى الحق . فإذا كان المسلم
ينفي الألوهية أو النبوة لله عن سيدنا عيسى فلا يتفهمها ليثبتها لسيدنا محمد . . في حين أن المسيحي 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 ليجعل 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 سواه وهو الذي تنحنى له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء في جميع أنحاء العالم ، وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح بأنه روح الله فهل ترك هذه الشهادة وتمسك بتسمية عامية مجازية تأييداً لحجتنا وإبقاء للنزاع والنفار ؟ إذن فكل مسلم عاقل يعرف في هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح موافق لشهادة القرآن .

« فن كل ما تقدم يتضح ثلاثة أمور .. الأول أن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبني على المحسوسات ولا نعرف نواميس غير نواميسها والدين مبني على الغيب^(١) .. الثاني أن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلائهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتايبهما 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 يبنى عليه الدين ، مقابل المحسوسات في حين أن الأستاذ فريد أخطأ خطأ عظيماً فاستعمله مقابلاً للواقع (راجع الجزء الأول ٣٩٢)

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

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

(١) نرى الأستاذ يحاول ملافاة ضعف النصرانية تجاه البحث والمناظرة العلمية، بتيجان ملوك العالم وقياسرته ورؤسائه الأقوياء المسيحيين . وزاه قد نسي ما كتبه في ص ١٦٦ من كتابه وهو : « إن الملوك والرؤساء في أوربا عادوا لاستعمال الدين في أغراضهم لا تدبيراً لأرواح رعيتهم بل محاربة للمبادئ الاشتراكية والجمهورية التي يخشون على عروشهم منها . وإذا كان الآن للدين موضع في قصور الملوك في 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 المسيحي كرامة من تيجان أولئك الملوك المسيحيين غير المخلصين في دينهم . وقال في ص نفسها أيضاً : « إن أوربا تتخذ الدين آلة لما ذكرنا فهي تبني الدين على السياسة لا السياسة على الدين » .

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

[١] من كسبه مالا فكسبه ولا يقال أكسبه .

وأنا أقول زيادة على ما قاله الأستاذ : لا شك في أن الملوك ورجال حكوماتهم يلائم أهواءهم الدين الذي يحلى لهم الجو ويقول كما في ص ١٨٧ من كتاب الأستاذ : « لا تقاوموا البشر بل من لطامك على خدك الأيمن نحوّل له الآخر » وكفى 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 والذى 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 بأبى الذل والعبودية للبشر فلا تأمن الدول على مستعمراتها التي يسكنها المسلمون وتضيق عليهم الخناق أكثر من غيرهم وتخاف القرآن وتضمحل للإسلام عداوة تجعلها تسمى لإزالة آثاره من وجه البسيطة . وقول الوزير الإنكليزي « غلادستون » في القرآن معروف .

ثم إن الحكومات الغربية مسيحية بالاسم ولادينية في الباطن ورجالها لادينيون لأن العقلاء الذين يكون رجال الحكومات منهم لا يقبلون الدين الذي لا يقبله العقل ، ولذا اختاروا فصل الدين عن الدولة . ومقلدوا عقلاء الغرب في الديانة الاسمية من المسلمين الذين مجهلون الإسلام فيقيسونه على دين الغربيين في عدم المعقولية، 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 الذي تنجذب نفس الإنسان إليه طمعا وتصعب عليها مقاومة ذلك الانجذاب لاسيما بمد أن تمود الإنسان الاختلاط الحرّ ونشأ في أحضان تلك العادة ، في حين أن أوربا المسيحية تحلّي السبيل على الرجل والمرأة للاستمتاع من هذا الاختلاط حتى في الكنائس وتراه المسيحية ولا تمنعه .

وقد قلت في كتابي المسمى « قولي في المرأة » ص ٢٥ : « إن احتجاب المرأة كما يكون تقييداً للفوضى في المناسبات الجنسية الطبيعية ويضاد الطبيعة من هذه الناحية، فهو يتناسب مع الغيرة التي 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 الجسدية فهذه تفرى بالسفور والاختلاط وتلك تبعث على الاعتماد، وبين هاتين القوتين تجانف وتحاربُ يجريان في داخل الإنسان . فالمدنية الغربية انحازت إلى الطبيعة الأولى وقررت أن لا تحرم المنتسبين إليها التمتع الجاذب الحلو في سفور النساء واختلاط الجنسين في الأندية ومحافل الأناج والسهر وضحت بالطبيعة الثانية في سبيل ذلك التمتع ، فالرجل الغربي يخالط نساء الناس ويقبل أيديهن - نيابة عن خدودهن - ويجالسهن بل يخاصرهن سافرات ونصف عاريات ، مقابل التنازل من غيرته على زوجته وأخته وبذته فيخالطهن غيره ويجالسهن ويخاصرهن ، ويرى أن عدد ضحاياه قليل بالنسبة إلى مكسوباته وربما لا يوجد من يضحي فيخلص له الريح، والحفلات الراقصة التي هي من لوازم المدنية الاجتماعية في الغرب ليست إلا تأييدا علنيا للمعاشرة المختلطة وتقريباً لأحد الجنسين من الآخر تقريبا جسديا ، وقضاء على الغيرة بين ظهرائي 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 في ص ٤٥ « ومن العبث الواضح بالعقول ما قرأته في جريدة «الأهرام»
نقلا عن مقال مكتوب في مجلة غربية « ريدرزديجست » تعد فيه الصفات التي يجب
أن يتحلى بها الشاب المصري : « كذلك يجب أن يتعلم الشاب الرقص لأنه بجانب
كونه رياضة بدنية فهو فن يُنمى فيه روح الفضيلة ويموّد النظر إلى الجنس اللطيف
بعين مجردة عن الخسة والشهوات » . يفهم من هذا أن المدنية الغربية تواضعت مع
التمسكين بها على أن تباع الرذيلة في سوقها باسم الفضيلة . وسبب نفاق هذا البيع أنه
يتضمن لذة مادية للمتباينين في همتك في سبيلها الحياء ويسمى الاعتقاد والإيمان على قضاء
الشهوات وعلى الأقل شهوة ضم النساء الكاسيات العاريات إلى الصدر ، فضيلة وتجرداً
عن الخسة والشهوة ، ويغالى في الجرأة 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 العابثين ، في حين أن الحضارة الغربية
القاضية على الفضيلة ، المبينة على أساس قضاء الشهوة سالمة عن التنديد والانهزام .
وهذه المعاكسة 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 تمد 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 والغربي لا يرى كحجاب النساء أكبر
مانع في اختيار الإسلام ديناً له . . وربما لا يشك في 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 مثبوذى 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 الأمارة بالسوء» .

واليوم أقول إن مسيحية الغربيين وأعني المسيحية الموضوعية بعد سيدنا المسيح اختلفت بهذه الحياة المختلطة الخليمة وتسامحت معها^(١) فهذا الدين الذي يقال عنه دين السلام والمحبة وسع التحاب العام 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 أنفسهم، لفساد غريزة الفطرة فيهم... 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 أبي حنيفة تحكم بلمسة بين الرجل والمرأة الأجنبية من لسات الحياة المختلطة المنطوية حتما على الشهوة ، بالمصاهرة بين الطرفين فتحرم أصول أي 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 نواميسها والدين مبنى على الغيب » .

ونحن نقول إذا قال مسلم يباهى بدينه إن الإسلام دين العقل فمراده أنه دين يتفق مع العقل ولا يناقضه كالفكرانية وليس مراده أن الإسلام دين اخترعه العقل حتى يناقض ذلك القول كل دين وكل عقل . أما حصر ما يبني 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 يصلون بعد في المساجد جنبا إلى جنب كما يصل النصارى في كنائسهم مع المصليات المتبرجات .

وحصر نواميسه في نواميسها فالعقل لا يقبل هذا الحضر وهذا التصديق ، 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) وان 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 الروحيات » : « إن الأخلاق والصنعة والدين لا تجتمع في غير الإنسان ، وذلك لأن العقل من خواصه » لكن قول الأستاذ فرح يحصر مبنى العقل في المحسوسات يجعل العقل في حكم المعدم ويجعله لا يعترف بوجود ما لا تراه العيون أو تلمسه الأيدي ، ومن هذا الأصل الفاسد يستنبط عدم وجود الله عند العقل لسكونه غائبا عن الحس .. وبطلانه ظاهر ، حتى إن الأستاذ فريد وجدي بك مع اشتراكه هو والأستاذ فرح في عدم الإيمان بالغيب لا يدعى أن العقل لا يعترف به ، وإنما يدعى عدم كفاية اعتراف العقل .

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

[١] فهل الأستاذ لا يصدق وجود عقله بعقله ؟ لسكون العقل عنده لا يصدق غير المحسوس وإنما يصدق قلبه كما فعله بالدين ، حيث أخرجه من دائرة العقل وخصه بدائرة القلب وسبغ نوره .

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

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

وأنا أقول : « إن رمى جميع الأديان في أصولها ومبادئها المشتركة بعدم المعقولة طعن عظيم في الأديان يعدل إبطالها .. فليتنظر القارى من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، سوء نظره في الأديان كلها ! وماذا حاجته إذن إلى تأويل ما في دينه مما لا يقبله العقل كالتثليث والأبوة والبنوة ، بعد اعترافه بعدم معقولية الأديان في مبادئها وأصولها المشتركة التي هي مبادئها وأصولها الرئيسية ؟ ومنه يعلم أن الأستاذ نفسه غير مقتنع بكونه رداً لدينه غير المعقول من أساسه إلى المعقولات بتلك التأويلات . والذي نعلمه نحن أن نقاط الاشتراك بين الأديان الحق السماوية كالإسلام واليهودية والنصرانية يلزم أن تكون أقوى مافيهما وأخلده وأسلمه من النسخ والتعديل والتأويل ، كسألة التوحيد وإزالة الكتب وإرسال الرسل وتأنيدهم 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 محسوسا . إذ لو لم يكن معقولا كان محالا ولم يكن حقا وواقعا .. إلا أن الأستاذ فيه مرض الأستاذ فريد وجدى بك وعقليته التي تزعم استحالة معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت عند العقل ، وإلا إن عدم المعقولية الذي يلازم المسيحية ليس يعيب في نظره أى الأستاذ فرح . فن هذا يحاول أن يرمى 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) 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 ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة^(٢). فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلي، ينتهي إلى رفع ذلك لاحتمال. 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] سيأتي منا أن أساس الدين في الإسلام ما هو بعيد عن العلم إن لم يكن العلم نفسه .
[٢] ماذا يكون جواب الأستاذ لو سأناه: 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 لسكونها غير محسوسة ولا معقولة ولا دليل على وجود الأنبياء غير ما جاء في كتبهم أنفسهم. وإن قال إن نبوءتهم ثبتت بالمعجزات التي ظهرت على أيديهم، قلنا لا معجزة عندك والعقل لا يقبلها ولا دليل على ظهورها في أيديهم غير ما جاء في كتبهم. بل يقال للأستاذ: من أرسل هؤلاء الرسل وأنزل عليهم تلك الكتب؟ فإن قال: الله، يقال وجود الله غير معقول عندك لسكونه 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، لسكونه غير منظور ولا دليل على وقوعه غير ما جاء في تلك الكتب نفسها ..

في العالم دين عقلي 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 الذي 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 ومتى أصبح الدين ضعيفاً فماذا يفيد دفاعنا أو دفاع غيرنا ؟ »

أقول الأستاذ يتكلم بالنظر إلى النصرانية التي هي دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض. فإذا كان دين لمعتنقيه 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 يعتره وبالأأسف ضعف من المسلمين حيث لا يستفيد المسلمون قوة من قوة دينهم لسكون الشيطان استولى على قلوبهم زيادة على استيلاء الغالبين على كياناتهم . ولأن في موقف يدوب له القلب من كمد حيث أظن إزاء استنفاء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، في حاجة ملحة إلى الدفاع عن ديني الغني عنه ، لا في حاجة إلى الدفاع عنه تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المنتقذين المصريين الذين انجذبوا إلى الفرقيين 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 الفرقيين يعلمان أن هذه الأقاويل كلها ليست سوى هباء منثور في الهواء . »

يكون إنكار الدين أكبر من اعتباره مما يفكره العقل وبأباه... مع أن ما ينكره العقل يكون محالاً باطلاً فضلاً عن أن يكون مخالفاً للواقع. ولا يجدى بعد هذا أن يجحد الدين مسنداً ومنتكاً 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 للعقلاء والأديان لاسياً الأديان القوية بالثابتة التي ذكرها الأستاذ؟ أما يكفهم عقولهم هادمة لأديانهم؟ أليس هذا تناقضاً من الأستاذ مع ما ادعاه ونقلنا 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 لسكبج جماع الشعب وقضاء أغراضهم العمومية والخصوصية ولذلك خمدت وأسفاه تلك الحماسة الدينية اللطيفة التي كانت أضاءت العالم في صدرى المسيحية والإسلام . لذلك لم نعد نرى أناساً يتكلمون عند سماعهم وعظ الإمام أو الكاهن من على المنبر كما كان يحدث في صدر الإسلام أو المسيحية، اللهم إلا النساء اللاتي هن مثال الرقة والاطف في الأرض وحافظات الدين القلبي فيها ولذلك أيضاً ضعفت آداب الشعوب وانحطت أخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السامية » .

واقراً قول الأستاذ أيضاً ص ١٦٨ ثم انظر هل يلتئم مع أقواله السابقة النقل : « إنا نفتقد 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 المهذب العقل الذكي القلب كلما أشرق الصباح ورأى بهاء النور . كلما أمسى المساء وشاهد جمال السماء في الظلام . كلما رأى نباتاً ينمو وعصفوراً يفرد وندى يترقرق على أوراق الشجر تحت أشعة الشمس ... كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى على آلائه ونعمه[*] وهذا الشكر من أحسن أنواع العبادة ، ولسنا نقول أنه لا عبادة سوى هذه العبادة فإن للعبادة مع الجماعة في السكنايس والجموع أى الصلاة فيها معهم من الجمال والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة والوقار والأدب ، ماتتحررك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية. ولكننا نقول إن خاصة الأمة المهذبة نفوسهم وعقولهم في غنى عن الذهاب إلى الجماع أو السكينة

[*] الرجل المهذب العقل الذكي القلب إذا شكر لله تعالى لزمه أن يشكر بقلبه وبأباه بعقله الذي لا يعترف على قول الأستاذ بوجود ما لا يدخل تحت حسه ولا بمعنى 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 . فأقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه ، وها أنا أقول إن الإسلام دين معقول تأتلف عقائده بالعقل

لاستشارة الشيخ أو الكاهن أو الصلاة وراءها لأن مشيرهم هو العقل المدرب[*] والقلب الطبيعي البسيط ، وقد قال المعري 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 وتديير .

أقول : مراده من استغناء الخاصة عن رجال الدين وعن الكنائس والجوامع استغناؤهم 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 وجدى إن علماء الغرب الكبار في غنى عن الاهتداء بهدى الشرائع المنزللة لأنهم أنفسهم وضعة الشرائع والمذاهب .

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

وليس مرتبة للعبد مسقطه تكليفه كجنايين وصبيان

[*] ما هذه المتناقضات من الأستاذ؟ والعقل في مذهبه لا يشير إلى العاقل بتصديق الدين ولا باعقاد وجود الله ، ذلك العقل الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه . . .

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 لمبلغ الإسلام في احترام العقل تصريح علمائنا الذي ربما لا يدريه الأستاذ فرح منشى مجلة «الجامعة» ، بأنه إذا وقع تعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلى يرجح الأول ويؤول الثاني . واهتمام المسلمين بالعقل وإهمالهم العاطفة بالغ إلى حد أنه أضرَّ 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 المعتقدة في الدين والتي عددها الأستاذ زاعماً عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها ، فأنا 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 تقل قيمته من قيمة انتقال وقائع تاريخية مشهورة . فلماذا إذن تثق بتلك الوقائع ولا تثق بوقوع المعجزات بعد الافتناع بإمكانها؟ والذين يشكون في صحة وقوع المعجزات حين لا يشكون في صحة الوقائع التاريخية المشهورة البعيدة عنا فإنما يخلطون مسألة وقوع المعجزات بمسألة إمكانها التي يحتاجون فيها إلى دليل آخر غير دليل الوقوع لسكونها من الحوارق ولا يحتاجون إلى مثله في إمكان الوقائع التاريخية العادية . =

يكون إثبات إمكان ماعدها من الأمور المذكورة من أسهل الأمور. والذين يستصحبونها يستصحبون من أجل أنهم لا يؤمنون بوجود الله وإلا كان إنكار إمكان تلك الأمور مع الإيمان بوجود الله الذي خلق السماوات والأرض ، حماقة محضة ، فالله تعالى يبعث من في القبور مثلا 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 يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمي به الأديان ، فلا يتعين تماما ولا يتبين أنه يرميها بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتها معا. ولا يمكننا أن نعدّ العقل والحس شيئا واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرمي الأديان؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره أعنى الشيخ محمد عبده ، أن الدين لا يكون عقليا 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 إجمالا (وسوف نذكره في محله مفصلا) 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 : « فنريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلي ، ينتهي إلى رفع ذلك لا محالة » . تجوابه أن المراد من فهم هذه الأمور بالعقل كون العقل يفهم إمكان وقوعها إجمالا بالنسبة إلى قدرة الله الذي يخبر بوقوع تلك الأمور ، وليس يلزم أن يفهم العقل كيفية وقوعها تفصيلا ، 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 لإياه 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 رجح عما ادعاه أولاً من عدم معقولية أساسات الدين إلى دعوى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع في قانون المناظرة ومعدود من إخام المدعى، مع أن في رمى أسس الدين بمخالفة الحس نزولاً إلى مرتبة جهال بني 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 يقع القارىء 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، إخاماً للمدعى . ثم إنا نقول رداً على هؤلاء المفضلين الضعاف العقول إن الإنسان يمتاز على سائر الحيوان بالعقل لا بالحس ، فإن كان الأستاذ ينتحاز إليهم ويستهن بالعقل تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق أمكنه فيدعى دعوى جديدة بعد إخامه 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 الأخرى أن يكون غير معقول لا الدين. فإن اعتذر معتذر عن الأستاذ وعن هؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل وإنما يشترطون في التمويل على العقل استناده إلى الحس وتأيد به ، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل لجعلهم الثقة دائرة مع الحس ، وليس تفضيل الحس على العقل شيئاً غير هذا ، بل تفضيل شهادته المنفية

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

(٣) يقول الأستاذ : « ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل الإشارة إلى مذهب التثليث في الأناجيل 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 الذي تمسكت به النصرانية وعجز العقلاء عن حله وفهمه ، برده إلى تصور شعري وتمثيلي بما في الإسلام وغيره من وصف الله تعالى بثلاث صفات أو أكثر كالمسلم والإرادة والقدرة ، وكذا تشبيه قول النصارى ببنوة المسيح لله بما جاء في القرآن من تسمية الناس بعباد الله .. إن صنيع الأستاذ هذا هو الذي يجدر بأن يقابل بالابتسام لا قول ناقدى النصرانية في امتناع تأليفها بالعقل من جراء تينك المسألتين . فأقول أولاً إن الأستاذ يجتهد عبثاً في تأويل المسألتين المذكورتين وتقريبهما إلى العقول والأفهام بعد أن أخبرنا عن رأيه في الأديان وعقائدها أنها لا تأتلف مع العقل وأن ذلك ليس بعيب عليها ، فهل حالة عقيدة التثليث وبنوة المسيح لله أشد وأبعد من عدم الائتلاف بالعقل حتى يرى نفسه في حاجة إلى تأويلهما ؛ أو أن الذى في الأديان - على قوله - من عدم المعقولية في مبادئها وأصولها المشتركة لا يقبل شيء منها التأويل والاعتذار سوى ما في النصرانية من التثليث وبنوة المسيح لله ؟ ..

وأقول ثانياً : إن هاتين المسألتين أعظم من المنزلة التي أنزلها الأستاذ إليها، فمسألة

التثليث أعظم من أن يقاس باختلاف أهل السنة والمعتزلة من المسلمين في صفات الله إذ لا استحالة في اتصاف الواحد بالذات بعدة صفات، لكن التثليث المعتد في النصرانية تثليث في ذات الله وتخليطها بذوات أخرى، ولذا عبروا عن أركان هذا الإله التثليث بالأقنيم 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. فالله عندهم ثلاثة وواحد معاً، ففيه تعدد الله وتركبه من ذوات مختلفة، وفيه كون الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً.. ففيه الجمع بين الإثراء والتوحيد لا بمعنى التأليف والتوسط بينهما بل بمعنى الجمع بين النقيضين، وفيه كون المسيح إلهاً مستقلاً مع ما ينافيه من كونه داخلًا في أركان الألوهية باسم الإبن على الرغم من كونه حادثاً، فتكون أقنيم الألوهية قبل حدوث المسيح كما قال العالم الكبير مترجم «المطالب والمذاهب»^(١) ناقصة وبمحدوثه 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 شطرا الأ كذب 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 تلقي عقيدة التثليث النصرانية كأنها شعر من الأشعار البنية على التخويل لا عقيدة من العقائد الراسخة، فلسنا مقترين 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 ونقدها، ونقل قسم ما وراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية أحد علماء الترك الأعلام ومشايخها العباقرة مع تعليقات قيمة من عنده.

الأفهام والمعقول . 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 شيئاً فلانياً أى صورته التى يتقوم بها ودوامه على ما هو عليه من الحالة . فالوجود من الأب والصورة من الابن والدوام من روح القدس » .

فهو يمشى التثليث في الخلائق أيضاً 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 » يتصور في كل شيء واحد جهات ثلاثاً 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 كون هؤلاء الخالقين الثلاثة أعنى خالق الوجود وخالق الصورة وخالق دوام الوجود واحداً بالذات ، لا في كون المخلوق الواحد بالذات ثلاثة بالاعتبار .

وقال أى « بول ژانه » ص ٢٠٨ عند بيان الفلاسفة 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 بعينه . والأقانيم الثلاثة في تثليث المدرسة الاسكندرانية منزلة من الواحد إلى العقل ومنه إلى النفس » .

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

« إنه لا يقبل كون العقل الطبيعي مثبتاً للحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطري 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 » المنطقي الغربي المشهور: « إن النصرانية تحبذ التناقضات التي يفرّ منها العلم . فكأنها ترى فيها صنعة الطباخ الشعرية » مع أنه ليس في الصناعات الشعرية صنعة التناقض فكأنه شبه التناقض بصنعة الطباخ . ثم إن الصناعات البدئية يلزم أن تتضمن فائدة معنوية أو لفظية ، ولا يوجد في تناقض التثليث أعنى كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً سوى البالغة في تحقق 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 كلامها جزء الإله والإله الحقيقي هو مجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلامها إله حقيقي تام الألوهية حتى إنه متصف بالوجدانية اللازمة للألوهية الحقيقية . وهذا التوجيه يرجع إلى دفع التناقض بجعل الوجدانية ادعائية مبالغاً فيها والثلاثية حقيقية ، أى أن الإله ثلاثة في الحقيقة لا واحد وإنما المراد من كونه واحداً أن كلاماً من الآلهة الثلاثة إله بتمام معنى الكامة وكأنه لا إله غيره مع أن معه إلهين اثنين ، فلو كانت الوجدانية أيضاً حقيقية لبقى التناقض مع الثلاثة على حاله .
نخلصه التثليث إشراكاً بالغ معتنى بكون كل من الشركاء الثلاثة إلهاً . وهذا التأويل الدافع للتناقض يهدم تأويل الأستاذ فرح الذي 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 يكفي في هدم نفسه وهدم عقيدة التثليث معه ، وإن كان « هيجل » الذي يمدّه الغاؤون

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

وقال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » : « عقيدة التوحيد التي كانت تعتقد في فلسطين منشأ النصرانية لما رُفضت في مجلس الرهبان بازنيك^(١) 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 مستخفا بالدين والدين مستخفا بالعلم » .

وأنا أضيف إليه قولي : فإذا تقولون فيما فعله سفهاء متعلمي الشرق الإسلامي من نقل فكرة المناوأة بين العلم والدين الخاصة بالغرب النصراني إلى الأوساط العلمية الحديثة في بلاد الإسلام المسكينة التي نشأ فيها العلم والدين متساندين ممتزجين لحما ودما حتى صعب تعلم الدين في الأزمنة الأخيرة على كسالى المسلمين تعلم العلم .

هذه مسألة التثليث ومنها تعلم خطورة مسألة بنوّة المسيح الذي 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 تجاوز أن تكون اختلافا

[١] لزنريك بكسر الهجزة اسم بلدة في غرب الأناضول .

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

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

[١] فكيف يقاس ما صنعه النصارى من اتخاذ شكل المسيح المصلوب رمزاً للمعبود بما ورد في القرآن من يد الله وعرشه من التعبيرات المكنية من قدرة الله وسلطانه؟ وهل صنع المسلمون تماثلاً ليد الله هذه وعبدوه كما عبد النصارى تماثلاً للمسيح المصلوب؟

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

وفيه أنه إذا كان عقلاء النصارى لا يُصعدون المسيح في اعتقادهم عنه إلى مرتبة الألوهية ولا البنوة لله فلماذا تركوا عامتهم على اعتقادهم الباطل ولم يفهموا الحقيقة؟ وماذا يكون قول القائل في دين يختلف في أصول عقائده خاصة متدنيه عن عامتهم، إلى حد أن يكون الإله المعبود عند أحد الفريقين غير ما عند الفريق الآخر؟ فهذا اعتراف صريح من الأستاذ بعدم صحة قياس النصرانية بالإسلام الذي لا يقبل مثل هذا الاختلاف الفاحش في العقيدة الإسلامية بين خاصة المسلمين وعامتهم سوى ما شذ فيه ابن رشد في نفى الجسمية والجهة عن الله فلم يفهما رَوْماً 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 شيوب حرب عوان بينهما مقضية 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 استعمال العقل الذي هو أتمن مواهبه لنا في تدقيق وظائفه نحونا ونحو غيرنا ، أعظم احتقار له ؟ ومع هذا فالذي يطلبه منا المذهب الكاثوليكي الاستسلام المطلق والإيمان الأعمى بكل ما تلقنه الكنيسة ، وإنى لأيرانى جديراً بالقبول أن يكون إله الكاثوليكين يستحسن التساهل لهذا الحد . والمقلاء حارون 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 حارّين في تلك المسألة الموجودة فيها وفي مسألة موته أى موت الله تضحية بنفسه . فالقتول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ، ولذا كان ثمننا كافياً لإنقاذ البشر ، وإلا فقد قُتل غير واحد من الأنبياء كشمعيا وذكريا ويحيى عليهم السلام فلم يدّع 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 يعذبهم لو لم يغفر لهم ؟ ومن يمد 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 الكنييسة ذلك على الذين يعفون عنهم من النصارى ^(١) يلزم أن يكون عاما حتى لقتلة المسيح أو بالأصح قتلة 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 الكنائس هم العافين عن الذنوب لا الله ، كأنهم الله بالنيابة .
[٢] بل يلزم أن يكون قتلة المسيح قد فعلوا فعلا لم يفعل مثله أحد في مصلحة البشر فيكونون أمن 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

لمن 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 ورسوله وبما جاؤا به منه .. عبارة عن التصديق الذي يمكننا أن نسميه العلم بقضية واحدة، لأن التصديق الشرعي الذي هو الإيمان بالأمر المذكورة المحددة إما متحد مع التصديق المنطقي الذي هو العلم كما هو رأى العلامة التفزازاني، أو مركب منه ومما لا يمتاز عنه بسهولة كربط القلب بتلك القضية أو الإذعان والاعتقاد لها كما هو رأى غيره . فالإنسان ينجيه علم واحد نجا الأبد ويهلكه جهل واحد هلاك الأبد .

ولا يشترط في العفو عن الذنوب بعد الإيمان بالله ورسوله 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 تحديث أحد لآخر بذنبه ذنباً آخر . وإنما التوبة هي الاعتراف بالذنب فيما بين التائب وبين الله مع الندامة عليه ندامة ناشئة من خيفة الله لا لسبب آخر 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 أقره من ذلك الذنب مرة ثانية أو ثالثة . هذه طريقة الاستغفار من الذنوب في الإسلام هل تشبه طريقته في العقيدة النصرانية؟ أما تسمية البشر في الإنجيل بأبناء الله فإن صح ورودها في الإنجيل المنزل على

سيدنا المسيح فنحن نسلمّ به محمولا على معنى مجازى معقول ، لكن مذهب المسيحية
المبتدعة بعد المسيح لا يرضى بنوة المسيح بهذا المعنى المجازى الذى رضينا نحن فى بنوة
البشر عامة بل يحملها على حقيقتها ويجعلها 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 « جيوفانى باينى » مؤلف « حياة
المسيح » ص ٦٤ من الترجمة العربية للاشمندريت انطونيوس البشير البستاني :

« الذى كتبه الاكاريكى الجاحد « رنان » الكتاب الذى يكرهه كل المسيحيين
الحقيقيين للطريقة التى صاغها كاتبه الذى كان يطلى تهكمه وتحامله بطلاء الثناء
لخدع السليمى النية البسطاء .. الكتاب الذى يحتمره كل مؤرخ صادق » .

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

ومن الغريب أن يقول الأستاذ فرح أنطون منشى 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 صداه 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 التفضية بأى تأويل .

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

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

(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 » .

لجهالة لا تجارها جهالة واستكبار يفوق استكبار إبليس لأنه أبى أن يسجد لآدم لا أن يسجد لله ويمعبده 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 فيصبح خارجاً عن سلطانه وهو الذي يحببه ويميته ويهيمن عليه في كل لحظة من لحظات عينه وفي كل نبضة من نبضات قلبه ويمده في كل نفس بتنفسه .. فتكون دعوى حرية الإنسان أو أى خلق من المخلوقات بين يدي ربه دعوى مضحكة جداً ، دعوى من سقى نفسه ولم يقدر من يديه ملكوت السماوات والأرض قدره .

وأنا ما كنت أظن أن يكون الأستاذ فرح منشىً بمجلة « 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 وجدى الزاعم بعجز الله عن خلق المعجزات وبعث الأموات .. أم أتته من النصرانية القائلة بالإله المصلوب المغلوب ، 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 كلُّ من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » وهو سبحانه وتعالى يدخل من يصطفيه من الناس في عباده تشریفاً له فيقول : « يا أيها النفس الطمئنة 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 يقدر قول الشاعر المفتخر بعبوديته لحبيبه :

لا تدعني إلا بعبادها فإنه أشرف أسمائي

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

ومما زادني شرفاً وتبها وكدت بأخصى أطأ التريا
دخولي تحت قولك يا عبادي وجعلك خيرَ خلقك لي نبيا

(٥) وآخر قولي في الأستاذ منشى « الجامعة » المدافع عن النصرانية : إنه لا يدافع عنها مؤمناً بأنه يدافع عن الحق ، ولهذا يجتهد على الأكثر في مساواتها بالإسلام الذي لا يمتقده 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 مرأى 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 بالمرّة ، فالظاهر أن جل همّه تعيب الإسلام وتنزيله منزلة النصرانية في منافاتها العقل والعلم .
وأكبر دليل على ماقلته من مرام الأستاذ الملقب ، اقتراحه على مناظره الشيخ محمد

عبد الصالح على أن يختارا بعض الآيات من الإنجيل والقرآن فيعضاً عليهما بالنواجد
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 : « ماجئكم
لأقول اعفوا عن أعدائكم بل لأقول أحبواهم ! » 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 لاتكون أرقى منها مهما بلغوا من الارتقاء في سلم الكمال . ويصيح « شاتوبريان »
في كتابه « روح المسيحية » ليقم الدليل على ألوهيتها : « هل يمكن أن يصدر من البشر
الضعفاء كمال كهذا الكمال » .

« فإذا كان الأستاذ (يعني الشيخ محمد عبده مناظره) يدعو هذه الدعوة
إلى دين أبدي معقول ليس فيه معجزة ولا سيف ولا نار ، بل كله إخاء عام
ومحبة 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 بالمجود ما رموه بغير حق

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

على الجبل) (١) فنحن نوافقه 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 مجئى إلى مصر في المرة الأخيرة مقيا في تراكيا الغربية اليونانية التي فيها سكان مسلمون ، ذهبت إلى أنينا . 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 رأيتى امرأة واقفة على باب أحد المنازل وأنا في زى إسلامى معمم ، فصاحت في دهشة وحسرة على ما مضى من عهدنا بوطنها القديم في الأناضول مع المسلمين الترك ، قائلة : « من أين بدوتى يا أناسا رحماء ! » وإنى لأنسى مدة حياتى ماشعرت به من الفخر والابتهاج من خطاب هذه المرأة الرومية التي ما كانت تعرفنى ، وإنما تخاطب في مسلما أو رجلا دينيا إسلاميا . فإن كانت تخاطب في الترك بالنظر إلى لغة خطابها وأعنى بهم الترك التدماء المحافظين الذين جاورتهم هذه المرأة في وطنها السابق ، ففضل ذلك أيضا يعود 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 بحبهم لأصدقائهم فضلا عن أعدائهم . وربما يقال إن الإنكليز يعملون على أخلاقهم باعتبارهم أمة وإن كانوا باعتبارهم حكومة شر الماكرين . ولكن الحق أن الأمة لا يكون لها ممثل أصدق من حكومتهم ، فهى أنطق بسجيئتهم . . اللهم لا أن تكون حكومة قائمة على رغم إرادة 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 بآرائه المضادة للأديان ، فيها هو الأستاذ فريد يقول بعين ما افترح الأستاذ فرح على مناظره في تنقيح آيات القرآن . . وإنما الفرق بين القولين أن الأستاذ فريد سكنت عن آيات السيف لعدم كونها من نوع آيات المعجزات وأحوال الآخرة التي لا يعترف الأستاذ بمنطوقها لاستحالتها 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 الإسلامي هذا التخصيص أشد الإنكار ، ولذلك نقول إن الدين المعقول لم يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أنصار الفضيلة في الأرض لا من أنصار الديانات .

وقال في ص ٢١٧ : « وإذا كان يرجى في 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 بستار مقدس » .

وأنا أقول فهذه ديانة الأستاذ فرح منشى 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 منتقاة من الإنجيل والقرآن ويمتبراها الإنجيل كله والقرآن كله ، ثم يتخذها لهما من تلك الآيات المختارة دينا أدبيا ممقولا لا معجزة فيها ولا سيف ولا نار جهنم بل كله إحاء عام ومحبة مطلقة لجميع بني آدم حتى الأعداء ، ثم يمتبرا ما بقى من الكتابين وهما أكثرهما وجوده وعدمه سيان .. وإن أنكر هذا التخصيص والاختيار كل من أهل الكتابين . لكن الأستاذ يقول إن الدين المعقول لا يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أهل الفضيلة المفضلين على أصحاب الديانات . ولكون الأستاذ عارفا بأن هذا الدين الصناعي المنحوت لا يكون دينا ، قال في آخر كلامه : إن أنصار هذا التعديل في الكتابين هم أنصار الفضيلة لا أنصار الديانات وسجل على نفسه بهذا القول أنه هو أيضا ليس من أنصار الديانات وأصحابها .

فالأستاذ أضاف في هذا المكان من كتابه إلى ما يدعيه دائما من تنافي الأديان مع

العقل والعلم ، تنافيا مع الفضيلة أيضا في كثير من أحكامها ، فلا النصرانية ولا الإسلام ولا غيرها في رأيه دين الفضيلة كما أنها ليست دين العقل والعلم ، وكتبا الله الإنجيل والقرآن خليطان مما هو جدير بالأخذ ومما هو جدير بالنبذ وهو أكثرهما . لكن أهل الكتابين المعتقدين أنهما كتبا الله إلى عباده على تعبير القرآن وأبنائه على تعبير الإنجيل ، لا يرضون طبعاً هذا التفريق وهذا التقسيم في آيات كتابهم . ولا يلزم من عدم رضاهم أن يكونوا متمصين مغالين كما زعم الأستاذ ، بل يكفي أن يكونوا جادين في اعتقاد أن الإنجيل والقرآن كتبا الله . وخصوصاً المسلمون لا يتنازلون عن القرآن بكامة ولا يقبلون خلو آية من آياته عن حكمة وفضيلة ، لأن آياته كلها وكمالاته كلها تنزيل من حكيم حميد لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبقى محفوظاً كما نزل لم تعبت به يد البشر ، وهذا الانتقاء الذي يقترحه الأستاذ نوع من أنواع العبث تأباه محفوظة القرآن التي وعدّها 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 بأنحصار السالم المحفوظ في خطبة الجبل؟ وكيف يجعل الإنجيل إذن مقيساً عليه للقرآن المحفوظ ، في تجويز الحذف والاختصار منه؟ وتلخيص السؤال هل يجوز أن يشتمل كلام الله بشرط أن يكون كلام الله الذي لم يطرأ عليه 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 صانعهما وقدرته وإرادته، لاسيما ما يوجد منهما في المواد العضوية كما فصله علماء وظائف الأعضاء وسماه الفيلسوف جوستاف لوبون المنطق البيولوجيائي، فيحاول أولئك الملاحدة إنكار هذا النظام والإحكام مستنديين إلى بعض ما يوجد في الكون ولا يتيسر تعليقه 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 توأرا كما نقل القرآن الكريم. نفسارة 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 فيحجب له ما يجب لنفسه! هذا في الظاهر، وفي الباطن إضرار بصاحبه في ضمن هذه المساواة.

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

فريق من إخوانه بنى الانسان بصدوم معتقداتهم المحبولة باحتمهم وعظامهم وإثارة التعصب في صدور البسطاء الجهلاء . فكلامنا إذن في هذا الموضوع على من يحكم على الإسلام والمسيحية حكما 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 بهامن الله حيث يتجرؤ على عملية الانتقاء في كتابي الله الإنجيل والقرآن فما يراه من آياتهما موافقا لمبدأ الفضيلة يبقيه وما يراه على خلافه يلغيه . ورأيانا أنه تعالى أعلم بكل شيء من كل من عداه . وليس بمناف للفضيلة أن تكون عند الإنسان حقيقة يعتمدها على قدر نصيبه من إدراك الحقائق وعلى قدر توفيق الله إياه لإدراكها . وليس عليه من حرج إذا دافع وناضل عن مذهب لاعتقاده حقا لالكونه مذهبه ، فلكونه حقا يدافع عنه وهو واجبه ولكونه حقا اختاره مذهبا له . . .
أليس للأستاذ مذهب يدافع عنه ؟ بلى ، له مذهب خارج عن الأديان وهو مذهب اللامذهبية . ألا ترى أنه لا يعتمد مذهبه حقا^(١) وإنما يعتمده فضيلة ويرى غيره ولو كان كلام الله ، خليطا من الفضيلة وخلافها ، ويرى معظم آيات الإنجيل والقرآن خليقا للنبذ والاطراح ، فهو يؤذى عواطف المسالمين والمسيحيين جميعا ويحط من شأن مذهبي الفريقين حين يناضل عن مذهبه اللامذهبي وحين يلحى 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 آنفا من أن الحقيقة هي الله وحده وأن الأديان كلها مستمدة منه ، وهل دين اللادينية أيضا مستمدة من الله ؟

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

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

قام في الناس نبي إنما شأنه ليس كشأن المرسلين

وحّد الناس وقد فرقهم كافة الرسل على مر 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 ، ينجلى كيف استجالات
الأنظار ضد الدين من أدياء العلم ، بعد أن شهد الناس تلك المناظرة التي نادى في أثناءها
الأستاذ فرح بمتابعة العلم ووضع الدين جانبا .

ومن الخزي للنصرانية وللأستاذ فرح النصراني منشى « الجامعة » أن يقوم هذا
بمناصرة دينه في مناظرة شيخ من كبار مشايخ المسلمين ثم ينتهى الأمر إلى أن يقول
الأستاذ : « إن وصول البشر إلى محجة السكّال لا يكون إلا بوضع الدين جانبا !!
وفي هذا يذهب حتى ما أبقاه الأستاذ في أقواله السابقة من مختارات الإنجيل والقرآن
المتقلصة في بضع صفحات ، أدراج الرياح !! ومما يرد على الأستاذ أنه إذا كانت الحقيقة
هى الله وحده والأديان مستمدة منه كما قال هو نفسه فكيف يوضع الدين جانبا ؟
فهل لا يكون هذا في المعنى وضع الله جانبا ؟ أو وضع الحقيقة جانبا ، وماذا يجدى
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 الذي يحتاج إليه الإنسان في الوصول إلى محجة الكمال
ولا يحتاج إلى الدين بل إلى وضعه جانبا ، يلزم أن تكون له المنزلة الأولى قبل الله
في 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 المادة أي عادة الرياء الذي يتخلى أمثال الأستاذ عن كل شيء ولا يتخلون
عنه . والقارى اليقظ يتعرفهم من عدم التماسك بين أقوالهم ولا يفتخرون بكلماتهم
المسولة وتكون دعواهم التي لا يفتأون يدعونها الولوع بالعلم وهم لا يعرفونه . ومن
أين يعرف العلم أولئك الذين يعززون إلى الله الجهل من حيث أنهم يرون الآديان الإلهية
مخالفة للعلم .

وإلى الله المشتكى من رياء لا يزال الجيل الأخير من الكتاب المتفرجين ينتقونه ،
ما أشفه وما أغلظه !! فلولم يكن لأهل الدين نغار ولا على هؤلاء عار إلا اختلاف
الطائفتين في الإخلاص والرياء لكفاهما . وهل محجة الكمال التي يأملون أن يصل
البشر إليه في المستقبل وهم معاصر العقلاء المصريين قد وصلوا إليها من الآن ، هي
مراعاة الناس ومصانعتهم ومخادعتهم؟ وهؤلاء المرءون مزيفون أشد وأشنع من المجرمين
أهل المهنة المعلومة ، لأنهم يزيفون النقود والمرءون يزيفون أنفسهم . ومما يؤسف له
أن الأستاذ حين قال : « ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملة
ينادون بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فلا أنهم يكرهون مقاومة معتقدات
الناس » سجل على عقلاء الفلاسفة هذا المسلك الذميمة مسلك الرياء المتجاني عن
الصراحة التي يمثلها يمتاز الأنبياء صلوات الله عليهم ، على الفلاسفة .
وقد أنجلي مما سبق للأستاذ في كتابه وقد نقلنا بعضه أنه لا يصدق من مدعى

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

وزى الأستاذ قد يتغلب عليه داء الرياء فينسى تارة أخرى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين ويناصره 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 وزرع الإنسان إلى عالم آخر . وهي الأمور التي يتهمك عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة . فهذه البراهين القلبية بأى حجة ينكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره؟ فالأولى أن يتركها ولا يعارضها، وإذا شاء البحث فيها فليبحث فإننا لا نضع لها حدا ولكنها لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها » .

ونحن لانسلم بتحكيم 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 تنبني عليه هذه الأمور عند من لا دين لهم وإنما لهم عقل وعلم على زعمهم ، فكأن 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 فيبحثوا 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 بمسد ضربتهم على الدين بقبول منافاته للعقل . والأستاذ منشى « 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 وجدى ، بعد انحياز الرأى 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 التهكم على الفضائل .

[١] وإنما عزونا أصل تلك الأفكار إلى الغرب واعتبرنا المشرق المسيحي مقلداً بناء على أن فكرة إيجاد الخلاف بين العقل والدين حصلت أولاً في الغرب المتنبه لعدم اتفاق دينه مع العقل والساعى لإغناؤه عن هذا الاتفاق ثم استتبع تلك الفكرة لإيجاد خلاف آخر بين العقل والفضائل .

وأصل خطأ الأستاذ فرح هنا أنه ضيق على نفسه دائرة العقل فأخرج منها الخيرات 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 حاجته هذه واعتراضه على العقل من فعل العقل أيضاً وهو يظن من فعل القلب وبراينته مع أن البرهنة من خصائص العقل . فهو يعترض على عقله مستمداً من عقله .

وقد انتقد الأستاذ العقل والعلم واتهمهما بإنكار الفضيلة والتسكيم عليها، وكان قد تنقص الدين أيضاً بمخالفة الفضيلة حين قسم آيات الإنجيل 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 بمخالفة الفضائل، بعد أن هدم سلطة الدين بممول العقل فأنى بنیان هذه الأمور جميعاً من القواعد . فالشكل متهم عنده والشكل 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 منشىء « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ما كان من المؤمنين بالدين بل من المؤمنين بالعلم ، وإن شئت فقل ما كان من المؤمنين بالغيب بل من المؤمنين بالغرب ، فكان يبيع ما وصل إليه من بعض علومه وفلسفته أو بالأصح من أقوال بعض فلاسفته من غير تدقيق أو تمحيص . وربما كانت تمنعه من التدقيق والتمحيص نصرانيته التي نشأ عليها غير متموّد للتدقيق والتمحيص . وقد اعترف بعدم تموّدهما 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 اتقى أثر الأستاذ فرح أنطون مناصراً للفضائل ومهاجماً على العقل كما اطلع عليه القراء من مقالته 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 كلُّ 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 أثني عليهم القرآن بقوله «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى» .. ما كنت أريد التناوش بهذا الدين لولا أن أصحاب النيرة الدينية الزائفة من عقلاء الغرب المسيحيين حاولوا أخيراً أن يمشوا بالعقل بعد أن عبث رجال الدين المسيحي بدينهم بعد سيدنا المسيح وحرّفوه إلى ما لا يتفق مع العقل واتصل من العبث الثاني الراى إلى الحط من منزلة العقل ضرر عظيم بالإسلام المتفق مع العقل وارتباك في عقول كثير من ضعاف العقل والدين من المسلمين المثقفين ثقافة غربية . والآن نشرع في المقصود من الباب الأول بل من تأليف الكتاب بجملة أبوابه ، أعني إثبات أن العقل والعلم لا بأبيان 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 بوجود إبعاد العقل والعلم من الدين لا اعتقادهم أهمها لا يعترفان بوجود الله الذي هو أساس الدين ، أنهم أنفسهم يعترفون بوجود الله أو على الأقل يدعون الاعتراف به ولكن من طريق غير طريق العقل والعلم . وعليه فأصحاب هذه العقلية إما أن لا يكونوا من أصحاب العقول أو يكونوا من المستترين المستبطنين للإلحاد . وإلا فكيف يتصور العاقل المعترف

وجود 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 ، تخفيفاً من كفر القائلين أنفسهم بإشراك العقل والعلم فى جنابتهما وهما بريئان منها . وقد نص الأستاذ فرح القائل بوجود إبعاد العقل والعلم عن الدين وعن مسألة وجود الله ، على أن الحقيقة هى الله وحده ، فأى عقل يجنون أو أى علم جاهل هذا الذى يرضى أن يكون حظه من الحقيقة هو الابتعاد عنها ؟

اعلم أن الذين ناقشهم الحساب فى مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولاً أن يوجد لأساس الدين سند من العقل . وينكرون ثانياً أن يوجد له سند من العلم ، ثم يرجعون فيعترفون باستناد أساس الدين إلى العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلى على وجود الله . وهذا الاعتراف منهم على الرغم من عدم تصريحهم به ، يفهم جلياً من بروز الاضطراب فى أفواهم ومن احتياجهم إلى السعى فى توهين مكان الدليل العقلى الذى لم يدعمه بالتجربة ، بادعاء عدم كفايته فى إثبات المسائل إثباتاً علمياً . فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العلم لعدم ثبوت وجود الله ثبوتاً علمياً 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 المجربين إلى الآن راء .

فأمامنا وأمام كل من يُعنى 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 يموز الدليل التجربى ، وبعبارة أخرى هل لا يمكن إثبات وجود الله بالدليل التجربى كما ادعاه المعارضون الحاصرون كل ثقتهم

في هذا الدليل - وإن لم يكونوا على حق في ذلك الحصر كما سنثبتته - 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 حذا حذوه من أدياء العلم المعصرى بمصر، من تلقى أقوال علماء الغرب، ذلك أن الأستاذ وأضرابه يظنون أن من لا يعترفون بوجود الله من الغربيين يتكئون على العقل والعلم، ومن هنا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم . مع أن كل ما يقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين أن وجود الله لا يثبت بالتجربة التي تدور عليها ثقة العلم الحديث، وهم عند دعوى حصر اليقين العلمى فى المحسوسات والمجربات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله، بحجة أنه استدلال عقلى . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا أى مسألة إثبات الواجب الذى هو رأس الدين وأساسه ، بله أن يكون من خصومها . ويتبين منه أن الأستاذ فى قوله : « إن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها » وقوله : « إن المدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء » : كمن يحمل أثاث الزينة ولا يعرف بيت الفرح ، لأنه كلام يدور على ظن أن

العلم الذي يناوى^١ الدين في زعم من زعم من الغربيين وتبهم الأستاذ ، إنما يناوئه
لكونه أي العلم مبنيا على العقل الذي يناوى^١ الدين . فالناوى^١ الأول للدين هو العقل
ثم يناوئه العلم لكونه مبنيا على العقل .

هذا ما يفهم من كلام الأستاذ لكن الحق أن مناوأة العلم للدين إن صححت فإنما
تنشأ من كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة اللتين لا يمكن تطبيقهما على الدين . وليس
بصحيح أن العقل يناوى^١ الدين والعلم يتبعه في ذلك كما هو المفهوم من القولين
المذكورين آنفا للأستاذ ، بل العقل يناصر الدين ويؤازره . ولا صحة أيضا لما رمى به
الدين من كون قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص
في أصولها ، لما أن لأصول الدين سندا من العقل^(١) حتى إن أعداء الدين في الغرب يسعون
في توهين ذلك السند وبمادون العقل مع الدين قائلين لا قيمة للاستدلال العقلي المجرد
عن التجربة والمشاهدة . وقد سبق في مقدمة هذا الكتاب تمدح الأستاذ فريدوجدي
الجاهلي^٢ في مقالات السيرة المحمدية له المنشورة في « مجلة الأزهر » بأنه كتبها تحت
ضوء العلم غير معتمدة على الأدلة العقلية المنطقية . ونحن ندافع في كتابنا هذا عن العقل
ليتسنى لنا الدفاع عن الدين ، ومن حسن حظنا في موقف المعارضة للملاحدة أن يكون
العقل معنا فدافع عنه ويدافع عنا . فلو لم يكن لنا في كسب المطالب الأربعة التي ينقسم
إليها الباب الأول من الكتاب لاسيما المطلب الأول منها ، إلا كوننا في موقف الدفاع
عن العقل وخصومنا في 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 فيما الطوننا بادعاء أن العقل لا يتفق مع
أساسات الدين كأن العقل معهم في الخلاف القائم بينهم وبين أهل الدين ، وأنا أقول

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

لهم فلماذا إذن يحاولون الحط من قيمة العقل المحض؟ وحديث الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده يضطرب بين جهله بموقف العقل من الدين وبين نزعه المسيحية التي لانتلثم مع العقل . وهنا نرى لزوماً إعادة ما كتبناه من قبل تعليقاً على قول الأستاذ الذي قاله رداً 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 بمخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوذة 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 والمشاهدة ، نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجسام والعذاب والثواب وعالم النيب والوحى والحق سبحانه وتعالى ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين من كل ملة (١) ينادون بإمام العقل من الدين . أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس . وأما رجال الدين فللفرار 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 يرمى 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 الآخر ، فبمخالفة أيهما يرمى 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 خاطئه بمخالفة الحس لثلاث تهمه 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 إخطام المدعى، مع أن في رى 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 لانسلم 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 التي 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 ، إخطاما للمدعى . ثم إنا نردُّ على هؤلاء المفضلين الضعاف العقول بكون امتياز الإنسان على سائر الحيوان بعقله لا بحسه . فإن كان الأستاذ ينفاز إليهم تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق كان ، فعند ذلك يكون الأستاذ خصما للدين والعقل معا ، وقد كان ابتداءً مخاصمته للدين بادعاء أن أساسات الدين غير معقولة أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل، فانتهى من سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه العقل وهو الأحرى أن يكون غير معقول لا الدين . وإن اعتذر معتذر من جانب الأستاذ وهؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل ، وإنما يشترطون في التمويل 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 والمشاهدة ويقبلوا بالمرّة عن التشدق 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 أي دين كان ، مبنية 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 الثاني يعترف بأن العقل يوافق أساس الدين وإنما يخالفه العلم ، ومرادهم من العلم العلم الحديث المبني على التجربة والمشاهدة .. وربما ينعنون هذا العلم الذي لا يتفق مع أساسات الدين بالعلم المثبت . فهم لا يعتبرون علم الفلسفة الإلهية الذي يوازيه علم الكلام في الإسلام ، من العلوم المثبتة مهما كانت قواعده مبنية على الأدلة العقلية القطعية ، لأن هواة العلم الحديث المفتونين لا يسلّمون بكون الأدلة العقلية أدلة قطعية مفيدة لليقين . فهم ينظرون إلى التجربة كأداة العلم الوحيدة ، ولا يقيمون للاستدلال العقلي وزناً . ويمكن أن يُعدّ الأستاذان الأستاذ منشى ، مجلة الجامعة والأستاذ رئيس تحرير « نور الإسلام » أولاً و « مجلة الأزهر » ثانياً - بالنظر إلى القول الأخير من أقوالهما المضطربة - من هذا الفريق الثاني أيضاً ^(١) وجِلُّ

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

نقاشنا في هذا الكتاب سيتوجه إلى إبطال مزاعم الفريق الثاني لسكونها أشبه بالحق مع بعدها عنه وكون خطرهما على المتعلمين العصريين 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 التنافي بين الدين وبين العقل والعلم لا ينسون تقييد العلم بالعلم الحديث المثبت ، وإن كانوا قد يطلقون القول في العلم بملاحظة أنه لا علم عندهم يعتقد 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 يجب الأستاذ عما ذكره بألسنة المتعلمين الشاكرين في وجود الله من عدم كفاية الموازين العقلية التي انتفع بها العلماء في الأزمنة الماضية ، لأن عدم الافتناع هذا رأي الأستاذ نفسه أيضا الذي انفق عليه مع المتعلمين الشاكرين . فانظروا كيف يعترف الأستاذ بالتشكيكات المأخوذة من الغرب بينها وكيف يخضع لها ويكبرها في أعين الفارثين 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 تعليل الناس بانتظار الكشفيات 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 وتكرراه في المقارنة بين العقل والعلم والحس والأدلة البنية عليها وفي درس وتعقيب أقوال الأساتذة الذين مبلغهم من العلم والتعليم هو السمسرة 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 والسيحية الخ
في هذا الزمان ... عدو جديد أخرجه التمدن الجديد وهذا العدو اللدود هو المبادئ
المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه » وهو يُدخل العقل في مسألة المناوأة للدين
إدخالاً تاماً ، على الرغم من الساعى 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
لمبتي وجود الله ضد النافين . لأن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى
أبعدها مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير 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 . وحججهم 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 المنكرين لم يجدوه مهما بحثوا عنه أنهم لم يبحثوا

عنه بمقولهم وإنما بحثوا بحواسهم وما يساعد الحواس ويقويها دون ما يساعد العقل ؛ أو أنهم بحثوا بمقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت في التفكير ، أما كان يقول الأستاذ فريدوجدى : يكثر الخطأ في العقل؟ فلهذا لا يوثق به في العلم وإنما يوثق بالحواس ، والله تعالى يقول « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في 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 . فهي أى الآيات تدل على عظم أهمية العقل بالنسبة إلى الحواس .

وكأنى بالملاحدة الضعفاء العقول في بهت وحيرة من عدم رؤية المؤثر ومن كون الأثر من العظمة والبداعة المستوجبة في موجد ما يحير العقول ضعفاءها وأقوياءها من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويقول : من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم الذى يضيّق التصور في 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 الموجد وعلمه كيف يوجد من غير موجد ؟ فهل إذا لم تكفه قدرة الموجد الموجود وعلمه تكفيه قدرة الموجد المدوم 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 في الموجد ؟ كلا ، بل كلما عظم الأثر عظم احتياجه إلى المؤثر لا أن الأثر التافه يحتاج إلى مؤثر ولا يحتاج الأثر العظيم إلى مؤثر ، إن هذا إلا تفكير معكوس .. ولا يقال إن وجود الشيء بنفسه ليس معناه أن موجد موجد معدوم وإنما معناه أن لا يكون له موجد أصلا لا موجود ولا معدوم ، وخلاصته عدم احتياجه إلى موجد . لأننا نقول وجود الموجود في غير واجب الوجود أى في الممكنات لا يكون إلا بإيجاد ، وإلا لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال متضمن للتناقض ، لأن الممكن

الذي لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا وتكون قابليته للوجود وعدمه 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 لتساوي الجانبين بالنسبة إليه ولا من الخارج لعدم وجود موجد له ، والرجحان من غير سبب مرجح محال مناقض لتساوي الطرفين المفروض .

وتوضيح هذا المقام أن الوجود ينقسم إلى الواجب والممكن والمعدوم ينقسم إلى الممتنع والممكن . فالواجب ما لا يمكن عدمه وهو الله ، والممتنع ما لا يمكن وجوده كشرريك الباري واجتماع التقيضين ، والممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه . فنه ما يكون موجودا ومنه ما يكون معدوما ، مثال الأول جميع الكائنات المسمى بالعالم والمفسر بما سوى الله ، ومثال الثاني العتقاء فهي معدومة لا يمتنع وجودها . والعالم بجميع أجزائه موجود لا يمتنع عدمه لعدم كونه واجب الوجود . ومن أجل أنه ممكن لا واجب فهو يحتاج إلى موجود آخر 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 يمكن الوجود لا واجبه ، ولا يمكنهم أن ينكروا إمكان العالم ويدعوا وجوبه . أما كون الماديين تمسكوا بالمادة وادعوا قدمها مع القوة الملازمة لها واستغناء العالم المتكون منهما عن أى موجود غيرهما ، فجوابه أنا لو سلمنا بقدم المادة - مع أنها تثبت 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 تفتى وجوب الوجود .

فقد أنجلي من هذا أن العالم الذى محتاج 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 موجد . لا يقال إن المادة التى هى داخلية فى العالم محتاج إلى الصورة التى هى داخلية فيه أيضا ، فمن أين 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 الوجد فى اصطلاح الفلاسفة « علة » والمحتاج الموجد « معلولا » 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 إحداهما

[١] المادة ما وجد فى الشئ وكان ممكنا أن يكون الشئ به كل شئ غيره ، وتسمى أيضا هيولاء . 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 بصورة الإنسانية إلا إنسانا . ثم إن المادة فى الإنسان لا يجوز 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 .

هي الأخرى مع احتياج كل منهما في 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 الشروط 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 بعضهما إلى بعض . أما حاجة كل منهما الأخرى إلى علة توجدهما مرتبطين ببعضهما ببعض ، فهي حاجة المادة التي لا تقضيها الصورة وحاجة الصورة التي لا تقضيها المادة وإنما يقضيها موجود محتاج إليه المادة ومحتاج إليه الصورة ويحتاج إليه كل شيء وهو لا يحتاج إلى شيء 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 في 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 الانتظام 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 مرجح وانه محال كما ذكرنا . والمادة التي يتمسك بها الملاحدة ويسعون لملء هذا الفراغ بها تراها نحن أقل من أن يستند إليها ذلك الصنع العظيم ، بل لا يستند إليها أى صنع وأى فعل ، لأن موقفها في العالم موقف القابل لا موقف الفاعل ، وقبل أن تكون المادة صاحبة

ذلك الصنع فهي نفسها محتاجة إلى صنع صانع وإيجاد موجد ، لسكونها من الممكنات التي يلازمها الاحتياج ويتماد 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 المشهود 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 ، ولسنا نحن المؤمنين بوجود الله الذي لم نره ، نشهد به من غير ما حاجة وضرورة وننطق عن الهوى أو أضغاث الأحلام إذا قلنا بوجود موجود وراء العالم ، 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 بعقولهم . 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 يُمرّان بآثارهما . فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم . وبداهة العقل تقضى بوجود موجد هذه الآثار وفاعل هذه الأفعال ولا تقضى بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده الباحثون ، مع وجود الفعل وإنما تقضى بجعلهم البسيط إن قالوا لم يجده . ويجعلهم المركب إن قالوا إنه غير موجود . فهكذا

يكون حكم العقل القطعي ولو كان الباحث غير الواجد علماً من العلوم ، ويكون القول قول العقل لا قول العلم ، لأن الحاكم الأعلى الذي لا يعزب عن حكمه حتى العلوم هو العقل . وإظهار الأستاذ منشى « الجامعة » لنداك الجهل في مظهر العلم يدل على قلة نصيبه من العقل والعلم ، لأنه اعتمد على عظمة اسم العلم فتوهم أن العقل يتبعه ويماشيه مهما أباه منطق أي 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 الذي فطره الله عليه . ألا يرى أنه يلزم الملاحدة الماديين والطبيعيين أن يحكموا بعدم وجود الفاعل لفعل القتل الذي لم يهتد الباحثون فيه إلى القاتل ويدعوا 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 في 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 قيامها 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 في العالم يسمى الطبيعة ويعمل الأفعال الجارية في الكون ، ولا يقال إن المراد بفعل الطبيعة فعل المادة في نفسها لأن نفسها

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

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

بل نقول للملاحدة الماديين وللأستاذ فرح أنطون الذي نفي 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 جميعاً إنكم لا ترتابون في وجود
المادة^(١) فهل أنتم رأيتموها؟ كلا ، إنكم ما رأيتموها ولن تروها وما لمستموها
ولن تمسوها . فإن ظنتم أنكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عاى لا يتفق مع العلم ،
حتى إن قول المصريين في عباراتهم « حقائق ملموسة » قول غير حقيق 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 الذي
هو الجسم المتضمن للمادة واللمس يتعلق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون
الجسم الموصوف ، فضلا عن المادة التي هي أبعد من الجسم بالنسبة إلى الإحساس .. فن
إحساس هذه الأوصاف والأعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعروضها .
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 في العالم الدالة على وجود فاعلها؟ فهل دلالة الفعل على الفاعل
أقل من دلالة العَرَض على المحل؟ بل إن السبب في كل من الدالتين 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 محتاج إلى الموصوف والعرض محتاج إلى المحل والفعل محتاج 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 تسكوُّنُها بنفسها من غير مكوّن وعرفت أنه محال مستلزم للرجحان من غير مرجح الذي يرجع إلى التناقض . وأما القوة الملازمة للمادة وتسمى الطاقة أيضاً وتنقسم فيما وصل إليه العلم الطبيعي إلى بضعة أنواع^(١) ويندرج كلها على ما ذكر « بوختر » في الحركة ، فهي لا تصلح أن تُعتبر الفاعل المنشود الموجد الناظم بل هي آثار الفاعل في المادة ، فضلا عن كونها عمياء لا علم لها ولا إرادة مثل المادة ، وإن شئت قلت إنها نفس الأفعال التي تضطرنا إلى نشدان فاعلها ونفس النظام الذي يُوجنا إلى نشدان الناظم . وقد تلتبس القوة بهذا المعنى على الملاحظة فيخيل لهم استغناؤها عن مالك هذه القوة ومدبرها أعني الفاعل المنشود^(٢) أو يخيل أن صاحب القوة هي المادة مع أن المادة إنما هي محل القوة لا رب القوة وإلا انقلب القابل فاعلا .

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

[٢] فلا تدم مصر من كبار كتابها من يظنون أن الله عبارة عن القوة التي تلازم المادة والتي تنحل إليها المادة بعد فنائها كما هو الرأي الجديد في الغرب الناسخ للرأي القديم القائل بأزلية المادة وأبدتها . ويضاف إلى الرأي الجديد أنه لا وجود للمادة مذ كانت وإنما هي القوة المتكاثفة . وعندى أن الذي تنحل إليه المادة عند فنائها وتتألف من أجزائه المتكاثفة عند وجودها ليس بأولى أن يكون هو القوة من أن يكون هو الأثير أو ما تتحول إليه المادة في مراحل فنائها 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 شيء يكون محلا للقوة ويقوم مقام المادة مهما كان أظلم 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 الذي 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 في نظام العالم ، وهي أن أضواء النجوم التي تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها في طريقه إلينا . ولو قلنا ان حاملها الهواء فمعظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء . فلهذا نضطر إلى القول بوجود شيء مسمى بالأثير يملأ الفضاء ويبلغنا الضياء وهو الذي يحمل الأصوات الواصلة إلينا من وراء الجدار أيضاً ، لأن الجدار يحول بيننا وبين الهواء الحامل لتلك الأصوات ولا يحول بيننا وبين الأثير لنفوذته في الأجسام ، وإن كنا لا نعرف وجوده ولا نفوذته فيما لا ينفذ فيه الهواء لولا أننا نسمع الأصوات من وراء الحواجز . فهل من الإنصاف بعد هذا أن نعترف بوجود ذلك الموجود الخفي لما ذكرنا من الأمارات ولا نعترف بوجود الله تعالى لأمارات تملأ السماوات والأرض؟ ثم إن هذا الموجود الخفي المستوعب للابعاد والذي وصلنا إليه بعقولنا على غفلة من حواسنا ، ليس بالموجود المنشود ليكون ربّ هذا الكون لأنه داخل في الكون المربوب ، وهو لا يجاوز أن يكون قابلاً كالمادة لا فاعلاً .

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

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

« لتربط التفاننا لحد الإمكان بالخارج عنا ولتتدد تخيلتنا إلى السماوات وأقاصي الكائنات ، فلا نكون نخطو إلى الخارج منا خطوة حقيقية ونتصور موجوداً غير المشهودات الظاهرة في هذا المحل المحصور (يريد داخل الذهن) والكائنات التي ندرکها بحواسنا فهي كائنات تخيلتنا » .

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

ولسنا نحن على هذا الرأى الذى يسمى بالحسبانية الأخيرة ، وقد سبقها في تاريخ الفلسفة حسبانيتان الأولى والثانية وسيجى منا الكلام المستوفى بهذا الصدد . وأصل الشبهة أن الإحساس أعمى وأبكم لا يحصل منه وحده شىء من الإدراك ، والعقل هو الذى يؤوله ويقبله إلى الإدراك . ومعنى إدراك الشىء تصويره وإنشاؤه فى الذهن ، فليس الذى نسميه العالم لإصوراً 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 فى بعض مباحث هذا الكتاب — بله اتصالها بالعالم ... قلنا لسنا على مذهب الحسبانيين لأننا معترفون بوجود الكائنات فى الخارج ولا نشك فيه ، غير أن التى نراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هى الصور الذهنية للأشياء لا الأشياء نفسها . أعنى أن الإدراك الحاصل بواسطة الحواس إنما يتعلق ويتصل بتلك الصور مثل الإدراك بغير واسطة الحواس ، لأن المدرك فى الحالتين هو العقل

الذى لاصلة لها بالخارج . وأما المنكرون لوجود الكائنات في خارج الأذهان فيلزمهم مع التسليم بكل ما ذكروه أن يجيبوا 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 حادثه 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 الانسان 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 ، فلولا ذلك 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 الغربيون « المبادئ الأولى » أو المبادئ المدبرة للذهن وهي ترجع إلى المبدأين رئيسيين مبدأ العينية ومبدأ السببية ثم يتشعب منهما مبادئ فيتشعب من مبدأ العينية مبدأ التناقض أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما في الصدق ومبدأ التناوب أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما في الكذب . ويتشعب من مبدأ السببية مبدأ العلية ومبدأ الجوهر ومبدأ القوانين ومبدأ الغائية .

فبدأ العلية المكسوز في عقولنا هو الذي يجعلنا نحكم بأن لكل حادثه علة . وإلا يطول الكلام فنضرب صفحا عن القضايا المفسرة لباقي المبادئ المتشعبة من مبدأ السببية . ولنا كلام على المبادئ في أمكنة أخرى من الكتاب .

العلية يستبين قبل مضي كثير من الزمان أن علة الإحساسات التي يُحسها ليست هي نفسه لأنها تؤثر فينا حين كنا لا ننتظرها وترُبنا نفسها وإن لم نردها ، وتدوم بحيث لا نستطيع وقفها ، وتغيب وإن كنا نزيد ادامتها . ومع كل هذا فتلك الإحساسات حادثات لا بد لها بهذه الحثيثة من علة ، وما دمنا لم نكن نحن علمها فيلزم أن تكون العلة في الخارج عنا ، فبفضل الانتقال والاستدلال الحاصلين في أذهاننا على هذه الطريقة السهلة نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء في الخارج . وإلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة في الخارج أى في خارج الذهن بعد أن كان الإحساس عبارة عن إدراك الصورة الحاصلة في الذهن لأشخاص الأشياء ، ولولا الاستدلالات التي تمودناها من غير شعور في الأكثر بوقوعها لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء في خارج الذهن بمجرد حصول صورته في الذهن . فانظر إلى غفلة الزدرين بالاستدلال العقلي الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا .

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

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

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

ثم إنا نزيد في نقاش الخصم الذي لا يعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا ومحسوسا ونتقدم مرحلة أخرى في الإقدام عليه فنقول ونبنى قولنا على الأساسات الفلسفية المسلمة عند علماء العرب والتي ذكرنا قريبا: إنك لا تبصر أي شيء ولا تدرك وجود ما أبصرته إلا وتدرك معه وجود الله ، إن كنت في غفلة عن هذا الإدراك فالعقل يقضى بذلك ! اعلم هذا وحذارِ بعمد أن تقول إنى لا أعترف بوجود ما لا تراه عيناي أو تقول إن العقل لا يقتضى الاعتراف بوجود الله .

وتوضيحه أننا ذكرنا قريبا أن الإحساس في نفسه أعمى وأبكم والذي يفسره ويقبله إلى الإدراك هو العقل وأن إدراك الشيء عبارة عن تصويره وإنشائه في الذهن . ثم قلنا إن حصول صور في أذهاننا عند النظر إلى جهاتنا حادثات يجب أن تكون لها علة بناء على المبدأ العقلي المُجمع عليه عند العقلاء بأن لكل حادثة علة . وقلنا أيضا إن الذهن المجتزأ في فطرته بمبدأ العلية يستبين أن علة حصول صور فيه عند استعمال الحواس ليست هي نفسه أي نفس الذهن وإن كان كلام بعض الفلاسفة يوهم أن العقل مصور تلك الصور ومُنشئها أي علتها الفاعلية . لكن الحق أن الذهن متفعل بها وليس بفاعل ، كما قال المحققون من علمائنا المتكلمين أن العلم والإدراك من مقولة الانفعال لا من مقولة الفعل . ولا يحسن القارىء من كون الحكم بوجود المحسوسات في الخارج مستندا إلى مبدأ العلية أن الأشياء المحسوسة أو مقابلتها لنواظرها علة فاعلية للصور الحاصلة في أذهاننا ، فكما أننا لم نكن موجدى تلك الصور فكذلك لا توجد الأشياء الخارجية التي هي ذوات الصور . إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء في 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 الفطوغرافي لأن الصورة فيه من المحسوسات كذى الصورة، وعلو الصنعة في الإحساس يتجلى في انقلاب المحسوس معقولا في الذهن إذ الإحساس نوع من الإدراك، فهو إدراك الجزئيات، ولا إدراك في التصوير الفطوغرافي.

فإذن فاعل تلك الصورة الحاصلة في أذهاننا ومُنشئها هو الله الذي يخلقها فينا عند استعمال حواسنا متوجهة إلى الأشياء. ووجود الأشياء في وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا شرط عادي لخلق تلك الصور من الله في 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 الذي بقدرته المحيرة للعقول يصل عالم الذهن المعنوي بعالم الماديات بواسطة الحواس. وإلا فلا سبيل غير هذا للإحساس كما اعترف به العلماء.. فعند تحليل الإحساس تحليلا علميا وتصوُّر ما في لحظة عين مثلا من نعمة الله علينا التي لا يستطيع اكتنائها باللاحظ نفسه ولا فطاحل العلماء والحكماء من البشر، ثم الاعتراف بوجود المحسوس في الخارج بفضل تلك النعمة التي تسمى نعمة البصر، - ومثلها نعمة السمع والشم والذوق واللمس - لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله أيضا الذي هو خالق الإدراك فينا كما 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 الذي يحتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه.

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

[١] ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله العادية من غير علم بتفاصيلها، ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى. والإحساس 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 خدمة للقارىء 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 المسلمة 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 للعالم 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 ندرى 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 الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » فهو يعترف بالإحساس ولا يعترف بالمحسوس حتى ولا المحس كما يتبين عند ما ندرس فلسفة الرجل درسا واسعا إن شاء الله . لكن وجود المحسوسات نعلمه بالبداهة ونعلمه معنا هواة الأدلة الحسية ونعلم بطلان مذهب « كانت » وغيره من غير المعترفين بوجود الكائنات في خارج الأذهان .

فإن قلت إن « كانت » يؤمن بالله ، فلماذا لم يتنبه لإيقان وجود المحسوس بواسطة خلق الله تعالى الإحساس والعلم بوجود المحسوس؟^(١) قلت إن « كانت » يؤمن بوجود الله من طريق غير طريق العقل النظري خاص له كما سيأتي ، وينتقد جميع الأدلة النظرية المثبتة لوجود الله كما سيأتي بحث ذلك أيضا.. ودليلنا هذا مهما كان أغر ناصعا فهو دليل نظري ودليل مبني على التسليم ببداهة العلم بوجود المحسوسات . ولعله لا يسلم بتلك البداهة وإن كان مخطئا في ذلك . وعليه فدليلنا هذا لا يُرغم غير المقتنعين بوجود المحسوسات مثل « كانت » وليس ذلك عيبا في دليلنا بل العيب فيهم . وإعراض « كانت » عن الأدلة النظرية عيب آخر فيه على جلاله قدره في الفلسفة . فهذان العيبان يمنعان عن التنبيه للاتصال الوثيق بين وجود الله وبين استيقان وجود المحسوسات كما هو مناط دليلنا .

فلمحسوسات 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 الذي صورها . وهذه الدلالة تقع مع دلالة تلك الصور على وجود ذواتها الخارجية في زمان واحد بالطريقة التي بينهاها . والثانية دلالة المحسوسات على وجود الله بأعيانها الموجودة في الخارج . وهذه الدلالة تقع بعد ثبوت وجودها في الخارج ، بالطريقة الموعود بيانها وتأخر عن الدلالة الأولى .

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

[١] ومن لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات ، رغم الدين يرون الإيمان بوجود الله غير معقول لسكونه غير محسوس.

واتصال متعلمى الشرق الحديث بثقافة الغرب المسيحي أكثر من اتصالم بثقافة الإسلام ومنطق التفكير ، قد شوش عليهم الأمر من عدة وجوه : حصول الظن بأن الدين لا يأتلف مع العقل ثم التمزى إزاء هذا النقص للدين بأنه يدور مع الفضيلة وإن افترق من العقل ، ولزم من هذا مجافاة العقل للفضيلة بعد مجافاته 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 المنفرنجين . 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 يجذبها 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 وبالإأسف ، فنرى من تدفعهم الغيرة الدينية إلى الكتابة فى مؤازرة الدين وتقوية عاطفته فى الأمة يحتاجون إلى المقارنة بين العقل والعاطفة الدينية وتأييد الثانى فى مقابل الأول بالفضيلة ، فكأنهم يرون خدمة الدين متوقفة على تنزيل قيمة العقل وإضمان قوته باعتباره من خصماء الدين ، ويحتاجون فى تقوية مكان الدين بهذا الشكل الصنعى 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 تلامذته 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 الركيز « 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 وطنه » .
قال هذا الركيز في تقرير صاف قدمه إلى وزارة المعارف المصرية ، وقوله منشور في نفس المقالة التي أشرنا إليها :

« وقد دلت المناهدة 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 لإجهاد فكره لإدراكها . وإن المقام يضيق بنا هنا لو أردنا أن نحلل هذه العادة — لأنها في الواقع عادة فقط — ولا أن نبحث عن أسبابها . ولكن مهما يكن من الأمر فإن علاجها يكون مضاعفة العناية التي يجب أن يبذلها المدرس لسكل تلميذ أثناء الدروس لمساعدته على فهم موضوع الدرس وعدم الاكتفاء بحفظه بقوة الذاكرة » هذا قول الحبير الأجنبي عن حاجة التلميذ المصري إلى تأسيس عادة الفهم في نفسه وفوق ذلك بذل كل مجهود في سبيل تمييز الحق من الباطل . وهو حاجة الأساندة قبل الطلبة لم يذكرها الناقد الأجنبي وذكرتها أنا في المنشأ الثاني .

من غير شخص 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 شخص في أصولها » وقد انتقدنا قوله . فالمصريون المصريون سلكوا في العلم مسلكاً عزاء الأستاذ إلى أهل الدين القدماء ، فكل ما يعلمه المثقف الجديد من دينه ودنياه مبني على التسليم بما ورد في كتب الغربيين من غير شخص في أصوله .

وكما أن 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 ملاحظتهم ، والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينهم ، في حين أن الدين والعقل متساندان في الإسلام، لكن جيل المتعلمين على الغرب في غفلة من هذا : يستخرج ملاحظتهم 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 تاملوا عليهم من أبناء المسلمين ، بل العلم نفسه يختلف معناه عند الفريقين المختلفين ، لأن العلم في معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويمد أقوى مما يعتمد على دليل العقل ، وبهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجاً عن تناول التجربة . وهذه العقلية هي التي يحاربها في هذا الكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ، لكونها مثار الشك في الدين ومنار أعدائه المشككين . فإذا حن أحد من أولئك المتعلمين إلى حضانه دينه يرى تلك العقلية عقبة كأداء أمامه .

فقد كتب الأستاذ محمد عبد القادر زكي الذى يكتب فى جريدة الأهرام مقالات موجزة نفيسة تحت عنوان « نحو النور » .. كتب هذا الكاتب على حادثة سقوط طائرة كبيرة تحمل ٤٠ راكبا فى 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 وكرثة 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 بالووعة لهذه الضحايا جميعا .. تصورهم يتلقون الموت على هذه الصورة الفاجعة يسلمهم الجو إلى أعماق البحار .. هذه التى غزاها الإنسان وأصبح مملكها المسلط ، ولكنها ما أقسى ما تسخر منه .. إنها لتفعل ذلك حتى ترده إلى الإيمان والمعجزة ، هذا الذى أضجى لا يؤمن إلا بالعلم ولا يشعر إلا بالعقل ولا يفكر إلا بالأوزان والأرقام ، ما أحوجنا حتى ، ونحن فى أوج السلطان إلى الإيمان بالله إلى التزود بالمغيبات والمعنويات التى تصدر عن الكون وسره الأعظم » .

هذا الكاتب - جزاه الله عنى خيراً - لا يكتم عذاب قلبه من كون الإنسان الفائح لتلك الميادين يؤمن بالعلم والعقل ولا يؤمن بالله . ومعنى هذا القول الشاكي 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 وعلمائهم القدماء ، لكن عقلية كون العلم والعقل على إطلاقهما يمانعان الإيمان بالله هى الغلظة التى لا ينجو منها كاتبنا هذا المحبوب كسائر الكتّاب . 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 والمنطق . وحصر لقب العلم فيما يثبت بالتجربة الحسية بدعة محتكرة ابتدعتها
الغرب المحتاج في دينه إلى مناوأة العقل الذي لا يفارقه العلم . . . ابتدعتها الغرب وقلده
كتاب الشرق الغافلون المضيعون استقلالهم الفكري . فهذا العلم بمعناه الأعم يؤيد
الدين ، والعلم التجريبي ليس من حقه أن يتعدى حدوده فيمانع الدين ، وإنما حقه أن
يعترف بضيق دائرته وقصر باعه عن التكلم في ما وراء الطبيعة التي هي عالم المحسوسات .
وعلى الرغم من سكوت هذا العلم نفسه عن الموضوعات العالية فإن مكتشفاته المهمة
في دائرة اختصاصه عن أسرار الكون ، تهمس إلى أذن العقل الواعية بأنباء عن عظمة
مكوّن الكون ومبدع تلك الأسرار التي اخترناها فيه ولم يطلع العلم بمدد إلا على أقل
من عشر معشارها .

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

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

« أريد منكم وأريد من الأزهر الشعور بالواجبات الإنسانية العامة للجماعة البشرية ، فقد أدى العلم واجبه نحو هذه الجماعة وفكّر في الكون وقدر ، واهتدى إلى السنن الإلهية وانتفع بها فأفاد الناس منها خيرا عظيما . وقد صحب هذا الخير شرور طفت عليه وربّت ، ذلك أن تقدم العلم لم يساير تقدم التأثير الدينى والروحى فجاءت آثار العلم والقلوب مقفرة من خشية الله ورهبته والمقول 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 اللادىنى بعينها التى استند إليها الأستاذ فرح أنطون حين عاب العقل بمخالفة الفضيلة . والشاهد هنا أن هاتين العقليتين الأجنبيتين عن الإسلام يتقبلهما فضيلة شيخ الأزهر ويؤاخذ بهما حملة الدين وحملة العلم معا ، لاسيا حملة الدين ،

[١] ولسكون وضع الدين فى جانب مقابل للعلم عادة متقررة عند الملاحدة فقد تقررت العادة عندهم أيضا أن يسموا الطريقة المجردة من الدين بالطريقة الملامية بدلا من اللادينية وهم يرمون فى هذه التسمية إلى فائدين اولاهما التستر وثانيتها مدح اللادينية وذم الدين .

مع أن هذه المؤاخذة لا تنطبق في الإسلام لا على حملة الدين ولا على حملة العلم . فلا معنى لأن يكون أعضاء البعثة الأزهرية الجامعون للدين والعلم - كما هو نظر الإسلام الجامع بين الدين والعلم ، إلى علمائه - مخاطبين بهذا الكلام . فلو كانت البعثة بُعثت إلى أوروبا لتعليم أهلها لا لتعلم منها كان لكلام فضيلته معنى معقول يتم على حاجة أوروبا إلى تصحيح عقليتها في الدين والعلم .

أما قول فضيلته « والمقول 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 جهدا 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 ماض مائت ؟ فهل هذا على إطلاقه إلا قول 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 ساروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس » ونحن نقول إذا لم يكن العلم في جانب الدين فبأي شيء يسائر حملة الدين المساكين

[١] وقد جاء في كلمة ألقاها صاحب المال والفضيلة مصطفى عبد الرازق باشا وزير الأوقاف في حفلة تكريم أقامها له طلبة الأزهر والجامعة بمناسبة توليه الوزارة : « لنا نطلب بدراسة الأزهر وفي الجامعة غاية أسمى من الوزارة وأسمى من كل منصب آخر فأهل الأزهر ينشدون المثل الأعلى الذي رسمه الدين وأهل الجامعة ينشدون المثل الأعلى الذي رسمه العقل ، وليس المثل الأعلى الذي رسمه 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 آذنته في كلام الأستاذ الأكبر المرأسي .

حَمَلَة 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؟ فضيلة الأستاذ الأكبر يتكلم عن الدين كالمستئس 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 بجانب للعقل والعلم اللذين يجانبان الدين ، وبذلك تمت العقلية المعديّة المذكورة .

وكان فضيلته القائل: « ولو أن حَمَلَة الدين ساروا حَمَلَة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحبونه للناس » بعث البعثة الأزهرية إلى أوروبا ليتعلم أعضاؤها ما للأوروبيين من قوة اليقين أي قوة الإيمان فتكون هذه القوة سلاحهم الذي به يسارون حملة العلم ويقاومونهم إذا رجعوا إلى بلادهم كما يسار حملة الدين في أوروبا حملة العلم هناك ويقاومونهم بتلك القوة . ومعناه أن الشرق الإسلامي فقد حتى قوة الإيمان فاحتاج إلى اقتباسها من الغرب المسيحي بواسطة طائفة من علماء دينه يشدون الرحال إليه .

ولا يُعترض علىّ بأنّي فسرت قوة اليقين التي أعوزها الشرق الإسلامي بالنظر إلى ما فهم من كلام الأستاذ الأكبر ، بقوة الإيمان ثم بنيت نقدي عليه ، لأن هناك مانعاً يمنعني من تفسير اليقين الذي يحتاج حملة الدين إلى التقويّ بقوته في مسيرة حملة العلم ومقاومتهم ، باليقين العلمي ، وذلك المانع وضع فضيلته العلم في 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 والمقول على قول فضيلته تناوى الأديان وتنظر إليها نظرها إلى شيء بالخال عن الحياة . وإن كان المقصود اقتباس قوة الإيمان من إيمان أوروبا

كما هو المعتاد 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 ديكرت استندوا إلى هذا في التأليف بين منهج الشك المنسوب إليه وبين كون الفيلسوف مؤمناً قوياً في إيمانه .. قال صديق الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد في كتابه « ديكرت » ص ١٠٥ طبعة ثانية :

« هل الشك في وجود الله مباح ؟ »

« فأجاب ديكرت بوجود التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالعقل وشك يتعلق بالإرادة . وهما نوعان متمايزان بحيث كان من الناس من يشكون 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 بشأن من شؤون الإرادة لا يناله الشك العقلي . فأنا إذا كنت مؤمناً بالله ، فعلى الرغم من قوة إيماني أستطيع بالعقل الذي وهبني الله أن أنير مسألة وجود الله كما أستطيع أن أشك فيها ، دون أن يحصل عندي شك في عقيدتي : وإنما يأثم 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 معرفة أدق وأكبر يقيناً .

« قد لا يبدو أن ديكرت ردّ ردّاً مقنعاً 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 حريصاً دائماً 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 مَهْدِيَّة سلوكنا في الحياة ؛ ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة ، فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول ، ووجب أن تبقى بعيدة عن الشك » .

وقال أيضاً ص ٦٧ من ذلك الكتاب : « إن الفكرة في ذاتها دائماً 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 فلقائل من جانب الشيخ الأكبر المرغبي أن يحمل ما ذكره من اليقين على اليقين المبني على الإرادة كما وقع في كلام الفيلسوف ديكارت ، لا اليقين المبني على العقل . فيجوز لفضيلة الشيخ أن يتصور يقيناً لا يقبله العقل ليبنى 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 التقليديين في عقائدهم غير الباحثين بأذهانهم عن صحة ما اعتقدوه ، اعترافاً منهم بالعجز عن هذا البحث . أما الباحثون الواقعون بعقولهم 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 يقوده

عقله إلى الإيمان وهو مصر على الإنكار .. وكما أن هذا الموقف يسمى كفرا عناديا فوقف ذلك المعتقد 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 يمشى 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 پول 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 المتناق مع اليقين ، اضطروا إلى ضم الإيمان المبني على الإرادة ركفا لنظرية اليقين الذي عجز العقل عن الحصول عليه فبقى في مرحلة الشك .. لكنهم لم يوقفوا في هذه العملية المترفة بثنائية العقل والإيمان ، لكونها اعترافا بمغلووية العقل التي لا تتفق مع كرامته حتى جاء ديكرت فألقى هذه الثنائية وأعاد إلى العقل حقوقه العالية وكتب لاسمه الخلود في هذا التجديد الفلسفي .

[١] لاسيما إذا كان الحق مع العقل الشاك بل المنسكرا مع المعتقد كالمسيحي الذي يتمرد على عقله ليؤمن بالإله المثلث نعم إن الحكم في الإسلام أيضا للإرادة ، 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 تضمنهما الكفر العنادي . لكن هذه الإرادة التي يجب انضمامها في الإسلام إلى العقل هي الإرادة المنفقة مع العقل لا المخالفة له كما تصوره ديكرت فيما نقل عنه الدكتور الصديق

وللكلام منا في فلسفة ديكرت بقية تأتي في محلها من هذا الكتاب إن شاء الله
يتبين منها ومن مخرم ما ذكرنا منها هنا أن فلسفة الشك المنسوبة إليه والنقولة إلى الثقافة
المصرية لا بد أن تكون مغلوطة فيها ... فلو كانت فلسفة ديكرت الحقيقية تدور بين
الجزم وإراديا والشك عقليا كما ذكر صديقنا الدكتور كان العاقل يقيم في شكه هذا على خلاف
مادعاه 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 ديكرت، 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
المتتلة بهذه العلة. ومن هذا يجدر بأن يكون ذلك قول ديكرت المسيحي لا قول ديكرت
الفيلسوف.. الذي كفاء 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 مسارعتة هذه إلى الحكم بوجود الله غير متفق مع عقله، أو كان في انفاقه
معه يساور الشك الذي يلازم العقل؟.

لا، لا، إن الكاتبين بمصر عن ديكرت وفلسفته لا يعرفونهما، أو لا يعرفهما مراجع

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 يزيد أن نسجل هنا بمناسبة التدقيق لفلسفة ديكرت أن السبب في شيوع الاستهانة بالعقل والدليل العقلي المنطقي بين المثقفين العصريين بمصر رغم علو منزلة العقل في الإسلام والدليل العقلي المنطقي في نظر علمائه، كون منابع الاتصال من هؤلاء المثقفين بماوم الغرب مشوبة ومعاولة بالعقلية المسيحية أكثر من العقلية الخالصة المتوجهة إلى معرفة الحق .

بق 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 سحلة الدين أى علمائه، وليس من المعقول أن تكون العقول الناطرة إلى الدين ذلك النظر عقولهم . ثم إن التقصير الذى عزا إليهم لم يردبه توائهم في مجاهدة العقول المعتدية على الدين أو في إصلاح أخطائها في اعتدائها ولا في عدم مساهرتهم 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 تمنى التآخى بين العلم والفضيلة - وهو يعنى 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 تمنى التآخى والتصالح بين هذين المتجافيين من الدين والعلم ومن العلم والفضيلة، إلا أن هذا التجافى إن كان موجودا بينهما كما زعم 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 بما كان من الغرابة. وكان

الأولى بالأستاذ الأكبر والأنسب بمقامه أن لا يقبل التخالف بين العلم والدين ولا يسلم به لمذهبه ، أو لا يقبل العلم المتخالف مع الدين الذي لا بد أن يعتقده 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 يُبري على نلت قرن مضى في الجهاد السياسي مع أعداء الديانة والفضيلة والحرية وانطوى على اعتقال وهجرتين . ثم ان الظاهر أن يكون مراد الأستاذ الأكبر من حملة الدين الذين أنحى عليهم باللوائح لعدم مساهمتهم حملة العلم وعدم تحييدهم 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 نير به مصر الحديثة والذى ترفضه ونعني بمكافئته في هذا الكتاب .

أما قوله : « فقد أدى العلم واجبه نحو الجماعة البشرية وفكر في السكون وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية » فيرد عليه أنه لو كان العلم أدى واجبه نحو البشر لما عرض ونأى بجانبه عن الدين وتركه مذهوماً مخذولا (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 يعده أصحاب الفلسفة الوضعية الإبتاتية حالة ابتدائية للإنسان قبل تطوره إلى حالة كإلية 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 الحقيقى للأديان في هذا الزمان عدو جديد أخرجه التمدن الجديد ، وهذا العدو اللدود هو مبادئ العلم المادى المبنية على البحث بالمقل . »

الأزهر» هذه الفلسفة جديرة بالاهتمام والافتناء (جزء أول ١٤٦، ١٤٧، ١٥٩) .
وفضيلته يحيط علما بأن العلم الذي ذكره مقابلا ومزاحما للدين لم يهتد إلى ما هتدى
إليه من السنن الإلهية على أنها سنن إلهية وإنما على أنها سنن طبيعية ، فإذن لا يصح
ولا ينبغي له أن يشهد بأن العلم أدى واجبه نحو البشر . بل العلم لم يؤدِّ من الواجب
مآداه الدين الذي عابه فضيلته بالتقصير في 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 شيء تاريخي خال من الحياة والتي ذكرها فضيلة الأستاذ
كأنها عقول العقلاء ، عقول المجانين الضالين .
هذا ، وانظر الى قول جريدة «السياسة» فيما كتبتة عن البعثة الأزهرية المارة الذكر
وهي تسمى أعضاءها « طلاب الأزهر » في حين أنهم كانوا مدرسين :
« إنهم سيواجهون نهجا في البحث جديدا لعلمهم لم يألفوه أثناء دراستهم بمصر .
وإنهم سيلاقون مشقة أول أمرهم في التوفيق بين مقتضيات هذا النهج وما يوجب عليهم
دراساتهم الأزهرية وأي مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثة علميا صحيحا ،
بأن يفكر كل ما يعرفه وأن لا يُثبت شيئا على أنه علمي 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 والمشاهدة والامتحان .

[١] وكان هذا التكلم من الأستاذ فرح ردا على الشيخ في دعواه أن الإسلام دين عقل بأنه
لو كان الأمر كما ادعى الشيخ كان الدين علما وكان مثل العلم مبنيا على التجربة . وكون «السياسة»
تتكلم على طراز قول الأستاذ فرح أنطون شاهد صدق جديد لما قلنا (١٣٣ جزء أول) عن
خضم الشيخ محمد عبده في المناظرة انه كسب تأييد الرأي العام بمصر أكثر من الشيخ بل تقول : حتى
الأستاذ الأكبر المراغي تلميذ الشيخ محمد عبده يتابع رأي الأستاذ فرح في كلمته التي ألقاها على بعثة
الأزهر عند توديعها بمحطة القاهرة كما درسناها آنفا ، ولا يتابع رأي أستاذ .

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 العلمي عليهما فلا يختلف نهج الدراسات الأزهرية التي لا يتصور أن يخلوا من كل ذلك ، عن النهج الجديد الذي سبلاقيه 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 والمشاهدة 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 الذي يُعدّل الحال كون ما كتبه كاتب « السياسة » محصول العقلية البسيطة التي لا يندر أن يصادفها الإنسان في هذه البلاد والتي لا تنبئ على معرفة صحيحة لا بالغرب ولا بالشرق

ثم أسدى كاتب « السياسة » إلى قرائها من الحقائق المعلومه له أن الشك أول مراتب اليقين وأن أساس النهج العلمي الصحيح الذي على طلاب العلم أن يأخذوا به وأن يعتبروه نهجهم وطريقتهم ، الشك في كل شيء . لكن مسألة الشك التي ابتكرها الفيلسوف الكبير « ديكارت » والتي كثيراً ما يذكرها كتّاب مصر المصريون ليست كما يعلمه كاتب « السياسة » وغيره من أن النهج العلمي الشك في كل شيء حتى يكون واجبا على طلاب العلم لاسيما طلاب العلم في أوروبا بعد أن كانوا مدرسين في الأزهر أن يأخذوه ويعتبروه نهجهم وطريقتهم . 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 بصدده من تحقيق موقف العقل إزاء الدين وقد جئنا 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 العقول فأبصارهم اليوم حديده ، 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 :

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 التريا من يد المتناول ، بل وفوق ذلك أيضا .

وقد يظن بعض 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 يعمل قراءه الغافلين مثله الذين قال عنهم : « لا يفهمهم الدليل العقلى » الذى أقامه علماءنا المتكلمون لإثبات وجود الله ... نراه يعملهم - ويعمل نفسه معهم - بالبحوث النفسية

الجارية في الغرب المُطمِعة الأُستاذ في أن تصل يوما إلى إثبات وجود الله إثباتا مبنيًا على التجربة التي هي الطريقة الوحيدة عنده للإثبات المُنعم ! ولَيْت شعري من أين علم الأُستاذ إذن وجود الله قبل انتهاء تلك البحوث إلى اكتشاف وجوده حتى يكون له الحق في توقع إثباته بها ؟ وهو الذي علق الاقتناع بوجود الله على نتيجة بحوثهم .

وربما يغر الأُستاذُ ومن هذا حذوه من الكتاب والمؤلفين المعصرين 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 لفا أيضا .

وهو خطأ فاحش لم يُلَفَّت إليه بمصر قبل نشر كتابنا هذا مع كون اللفت واجبا دينيا وعلما معا ! لأن العلم عند علمائنا وفي حقيقة معنى الكلمة صفة توجب تميزا لا يحتمل التقيض . والعمدة في هذا التعريف هي القيد الأخير الناطق بكون المعرفة التي تُكتسب من العلم لا يحتمل التقيض 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 النفي ضروريا غير ممكن التخلف 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 ما ثبت 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 ، مؤدّي حَقها في فلسفته الإلهية فيقومون في حيص بيص .

أما كون الغرب سادت فيه العناية بالتجربة حتى احتسركر 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 تتيجتها في مرتبة الوجوب والضرورة ، فهي تكفي للعمل إن لم تكف للعلم الذي نَعْنَى 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 ، فكبير فلاسفهم تقدمهم في تعدى الحدود وقلب الأوضاع .

وسبب السبب لما ذكرنا عن الغربيين أنهم وعلماءهم دنيويون قبل كل شيء وعمليون . فإن كانوا يطلبون العلم فمقصودهم الأقصى أن يتوسلوا به إلى منافع دنيوية . 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 ولكن يكفي لإيجاب العمل . وبهذا يفرق فقهاؤنا الأحناف 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 يبجل أعظم حقيقة علمية لاتدانيه خطورة أي شيء وأي مصلحة في الدنيا والآخرة، وهو وجود الله الذي كرمه بتلك النعمة .

ولا تظنونني في قولي عن الغربيين بأنهم دنيويون عمليون أني 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 أي بناء العقيدة على يقين تام ضروري أول واجب الإنسان عند علماء الإسلام، في حين أن الغربيين لا يبالون بالشك في العقيدة التي ترجع إلى العلم كما بينا، بل لا يمكن عندهم ولا سيما عند متأخريهم الحصول على اليقين التام المطلق، وهذا معناه عدم الاهتمام بالعلم اليقيني لا سيما في العقيدة الدينية .

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

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

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

والأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في مقالاته، وعن كون هذا الفيلسوف ادعى للروح الإنسانية ثلاث حالات وأطوار الحالة الإلهية والحالة وراء الطبيعة والحالة الإبتاتية أو العملية وأن الحالتين الأوليين عرضيتان زائلتان والحالة الأخيرة هي الكمالية. 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 والعقائد 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 وليُمنَ 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 وبشاطرها فيما ترمى إليه ، فلتقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها .. أو بمباراة أخرى يجب أن تكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد في مضطرب الأهواء المختلفة التى تصدر من أعضاء المجتمع ، ولما كانت هذه الملائمة 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 .

[١] قصة الفلسفة الحديثة .

٢

الثاني أنهم بما يرون بين العقل والدين من المناوأة، يمضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاربةً للدين ومتابعة العقل رغبةً 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 للتوسل به إلى الدفاع عن الدين. وفي هذا أجل دليل على الفرق بين موقف الإسلام والمسيحية من العقل. فعلماء الغرب المسيحيون يسمون لتزليل مرتبة العقل في الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحظتهم المتمسكين بالعقل، في حين أنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين.

أما ملاحظتنا فتراوحون بين فريقين فريق يجهل الفرق فيما بين ديني الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كملاحدة الغرب المسيحي المتمسكين بالعقل.. وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية التي تصادمه ولكنه يتمسك في محاربه الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقاً وفيها الإسلام أيضاً، بالعلم المبني على التجربة فلا يخضع إلا لحكمه ويستبين بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما في تأييد أصول ديننا.. ومن العجائب أن هذا الفريق من ملاحظتنا يستفيدون كثيراً من مساعي أنصار الدين المسيحي للحط من نفوذ العقل الذي لا يتفق مع دينهم، فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليعتقوا الإلحاد، ما استخدم متحمسوا النصراني

[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.

للدفاع عن دينهم . وعلى كل حال فلاحدتنا المؤلفون لم يألوا جهداً في تقليد الغرب سواء كان الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي ، والقارى الشرقى المسكين يقف مشتت البال أمام الأفكار التى ينقلها سمامسة الغرب منا إلى الشرق كما وجدوها في محلها ، ولا يوشك أن يطوف ببال أى واحد من هذه الفئة ولا جبهة الآخذين منهم أن ينتقد الفلاسفة الغربيين مهما ابتعدوا في 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 بالتزامن على الغرب تنازلوا مع هذا الإذعان عن استقلالهم الفكرى ^(١) كما تنازلوا عن استقلالهم السياسى ، و تراهم ساعين لاسترداد الاستقلال السياسى ولاتراهم ساعين لاسترداد الاستقلال الفكرى ، ولا يبعد أن يكون سبب عدم نجاحهم في استرداد ماتعودوا السعى له ، عدم سعيهم فيما لم يتعودوا له السعى .

والسبب الآخر أن فلاسفة الغرب الذين هم أساتذة متعلمى الشرق في زماننا يكثر فيهم ولا سيما في مشاهيرهم من قضاوا 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 سمامسة من الناقلين يروجون 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 العقاد 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 تحبطات الكتاب المصريين مقترفين عن مناهل الغرب العلمية بالتقليد الخفض .

من بضائع اليونان وإنما المترجمون فقط ، ولم يكن لاسيا سمامرة 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 الفلاسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجدتها المغربية ، 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 وكوّنوا 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 مدوّنا يستطيع أن يصارع به حتى نفس تلك الفلسفة . كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان في علم الكلام ، حتى ولا شعبة من العلم المدوّن أو مسألة واحدة من المسائل العلمية تكون سلاحا في أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة أو نصل إلى حقيقة من الحقائق المألية ؟ دع السلاح المكسوب من فلسفة الغرب لمصلحتنا ، ففيها سهام تصيبنا في مقاتلتنا 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 لزاء الطاعين فيه والمستهينين بشأنه من الكتّاب 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 يتف العقل عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئاً
سواء سلك إلى سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبيل .

« ابدأ بالدين وانظر كيف يعلل 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 بالجحود 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
الراى من المشكلة شيئاً ، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجعها خطوة إلى الوراء ، وكأنى
بك تسائله في سذاجة الطفل : ومن أوجده الله ؟ وإذن فالدين بصورتيه - الإيمان
والإلحاد - لم يستطع أن يقدم تعليلا واضحا معقولا » .

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

وفيما فعله الفيلسوف الغربى وناقلاه الشرقيان سذاجة ذلك الطفل السائل ، على الرغم
من أنهما سيصرحان بأنه أشهر فيلسوف فى القرن التاسع عشر .. فقد كان واجب الفيلسوف
- لاسيما واجب الناقلين عنه مُكَبِّرِينَ - الذين لا يجوز لهم أن يغمضوا العين عن وجود

ويحتقر علم الكلام مدعياً غنى الإسلام عنه، وقد سبق كلامنا عليه في مقدمة الكتاب موفى حقه . فعلماء الغرب افترقوا من علماء الشرق في تحديد العلم وإخراج المقولات منه وفي إبعاد الدين عن العقل . والتخبطون 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 تفرقاً بين الخاصة والعامة في العقيدة إذ لا يرضى الإسلام بهذا التفرق وإنما هو تفرق 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 يعد هذا تورطاً في البحث عن الحقائق المستورة لأن وجود الله مثلاً وانصافه بصفات السكال وتنزهه عن سمات النقص ليست من الحقائق المستورة على العقل والعلم المبني عليه ، بل من الحقائق الباهرة مهما كانت مستورة على علمهم المحصور في التجارب الحسية،

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

القااهرة وقد نقلناها بنصها فيما سبق (س ٩٥) .

وإنما المستور عن العلم مطلقاً 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
عمن 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 ألد من الفلاسفة الغربيين الذين يلتبس عليهم العلم بوجود الله مع عدم العلم
بحقيقته فيجربهم التوقف فى هذا إلى التوقف فى ذلك ، حين لم يلتبس الأمر على علماء
الإسلام . قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثماني فى منظومته النونية
الكلامية :

حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا لكن ترددهم فى دار رضوان

نعود إلى ما كنا فيه : ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدى ماسرة
من المفرضين أوحاطى الليل من المترجمين طروء الشك فى عقائدنا الدينية فقط ، بل اختلال
موازينا العقلية أيضاً وتزلزل مبادئنا الفكرية عن أساسها ، إلى أن لا يبقى عندنا أى معلوم
متيقن لا يحتتمل النقيض حتى ولا حكم جازم بوجود أى موجود من المحسوسات
والمعقولات ، وفلسفة الغرب لا يؤمن عليها دائماً من خطر السوفسطائية ، فترى « كانت »
مثلاً الذى اعتُبر أعظم فلاسفة العصر الحديث بإجماع الغربيين ومقلديهم الشرقيين ،
تراه 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 الحسبانية .

وكان « هيوم » و « كانت » يعترفان بالقطععية 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 الذي يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذي
يقرر أن الشئ يستحيل أن يكون وأن لا يكون في آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول
من أجل حقيقة « هيجل » العليا التي تنسجم فيها المتناقضات والتي ذهب إلى أن كل
شئ يكون موجودا وغير موجود . »

وقال في 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 في حقيقتها وأصبح العلم يفتنح
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
في ص ٢٧٣ من « قصة الفلسفة الحديثة » :

« لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هي الميدان الوحيد الذي ينحصر عقولنا
في حدوده ، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد
بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى . وهي كذلك لا تدلنا قط بالحقائق
العامة مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة
توقظ العقل أكثر مما تقنمه 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 تتصور الشمس مشرقة من المغرب
في الغد وأن النار قد تتبدل عليها الظروف فلا تمود 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 لحدوث .

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 وهي ما سماه « ديكارت » و « له بينج » 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 الذي قال به المنطق القديم الشكلي^(١) فانهار كل ما يتمسك به عقل الإنسان للتوصل بما يعلمه إلى ما لا يعلمه . ولم يبق للإنسان معلوم 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 بينج » 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 الشكلي من أسانذة مصر مع « هيغل » للاستهانة بالمنطق القديم وقد يقيمون « الصوري » مقام « الشكلي » لا يدرون أن قوة ذلك المنطق الهائلة التي لا يدرونها أيضا حاصلته بفضل كونه شكليا أو صوريا وسيطاع عليه القارى في محل آخر من هذا الكتاب [٢] كما يرجع إلى هذا الذى يؤسف له قول العالم الكبير المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى التركية ، في نفي العلم الضروري عن البشر استنباطا له من مذهب الأشاعرة القائلين بأن العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتي القياس المنطقي مبنى على جريان سنة الله بخلق ذنك العالين متصلا بعضهما ببعض مع كون الله تعالى مختارا في أفعاله لا موجبا . وسيجى نقد هذا القول في محتتم هذا البحث الهام جدا في فروق موقفنا نحن المسلمين وعلماؤنا المتكلمين بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلسفتهم.

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

وكننا نعم وجود الله ونستدل عليه بلزوم المحال الرجوع إلى التناقض في وجود
الكائنات التي هي عالم الممكنات لو لم 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 المماسة بالعالم ، أي 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 أي
واحد من الجانبين ، فلو وجد من دون ذلك الموجود كان رجحانا من غير مرجح أي
تناقضا . فوجود جميع ما في العالم الذي ليس له مرجح من نفسه يوجب وجوده ، يدل
دلالة قطعية على وجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذي هو عالم الممكنات المحتاج
وجودها إلى موجود آخر يرجح لها ذلك . فلو احتاج وجود هذا الموجود أيضا إلى مرجح
لزم التسلسل المنتهي إلى التناقض كما يأتي 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 الذي 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 المتجذبة التي تنضم ظهر العقل برفع الحاجز بين المحال والممكن وجعل السكك ممكنا ، كونه مسيحيا قائلًا بالتثليث والتوحيد وتحييده لاتحاد الواحد مع الثلاثة . ألا يرى إلى قوله من ٣٨٦ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« اجتازت الديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثا اليهودية دين الجلال والهلينية دين الجمال والرومانية دين النعمة والغرض . فالأولى هي ديانة التوحيد والثانية هي ديانة القدر والضرورة وتعدد الآلهة والثالثة ديانة العقل العملي والقوة السياسية . وأخيراً جاءت المسيحية وهي تلك الديانة التي هبطت بها الوحي والتي تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كليهما ! هي أعاد 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 يلازم بين النهائي واللا نهائي ، بين الإنسان وخالفه ، ولقد تم ذلك التوفيق بين الضدين في شخص المسيح » .

فانظر كيف أفسد دين الرجل عقله بدلا من أن يسدد 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 أومر أفسد الدنيا وساق العالم إلى الخراب المادي والمعنوي ..

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 الإنفلاس لاطمئنتها إلى السوفسطائية الربيبية المحرومة عن الاملثنان الذي لا يوجد إلا في اليقين .. تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لهذا الضعف الفلسفي وجنوحها إليه ناشئ من انحصار العلوم الحديثة وانحباطها في التجربة المففرة عن معالم اليقين وتوهين صلتها بأدلة العقل واستنزاماته التي هي =

فإذا جاز كل شيء في فلسفة هييجل حتى جاز الذي لا يجوز و زال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب فكان كل شيء ممكنا وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هييجل ، لم يثبت وجود الله (لأن معنى ثبوت وجود الله عندنا ثبوت وجوده بحيث يستحيل عدم وجوده ، وبذلك يكون الله واجب الوجود لا يكون احتمال وجوده مرجحاً على احتمال عدم وجوده ، وما لا يكون واجب الوجود لا يكون الله . فإن لم يكن للانسان حاجة إلى الافتناع بحقيقة مطلقة ضرورية في أي مسألة ، فله حاجة إليه في مسألة وجود الله ، لأن معنى وجوده وجودٌ موجود غير محتاج إلى الإيجاد دعمتنا إلى القول بوجوده ضرورة استناد كل موجود محتاج وجوده إلى الإيجاد ، فقلنا به لثلا يلزم التسلسل في استناد المحتاج إلى المحتاج .

== كنوز اليقين . فنشأ الإنفلاس المذكور في فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلي السليم . وقد قال « بول رانه » في كتابه القيم عن تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : إن التوغل في التجربة ينتهي إلى الحسبانية أي السوفسطائية الربيدة . وأثبتنا نحن في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب أن التجربة قصيرة الباع لا تثبت بها القضايا الضرورية . وسبب ذلك أن المحرب لا بد من 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 يساوي أربعة : هل أبانت تجربة واحدة من التجارب الواقعة إلى الآن خلاف ذلك ؟ يقول لك ومن يضمن انا بنتائج جميع التجارب في كل زمان ومكان ؟ أما نحن فنحكم بتلك المساواة ونستبقها بإيجاب عقلي لا يتخاف ولا يحتاج إلى التجربة . لسكن الغرب اللاديني لو أقام لإيجابات العقل وزنها التي تستحقه لما جنح إلى الإلحاد . والغرب المسيحي لو خضع لحكم العقل لما آمن بالإله المثلث والموحد معاً ولا الإله المتجسد في سيدنا المسيح ثم المفتول بقتله .

فلما كان السائد في فلسفة الغربيين الأخيرة تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية لحاجة لا دينية في نفوس ملاحظتهم الماديين وحاجة دنيوية في نفوس مؤمنهم بدينهم قضاها كل من الفريقين في الابتعاد عن العقل - زال اليقين الضروري من الوجود وتزلت قيمة العلم إلى ما دون ذلك . وما نسينا قول اسبنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية » وقوله « قل للعلم أن يكف عن إثبات وجود الله أو إنكاره » .

فالقائلون بوجود الله مدفوعون إلى القول به لضرورة التفادي من المحالين أحدهما
لزوم الرجحان من غير مرجح في وجود العالم الممكن وجوده وعدمه متساويين بالنسبة
إلى ذاته ، ولم تسكن له علة موجودة . والثاني لزوم التسلسل في العلة الموجودة إن كانت
له علة موجودة غير واجبة بل ممكنة كعملوها ، وعلة العلة أيضا غير واجبة بل ممكنة إلى
غير نهاية . وهذا التسلسل باطل محال كإسباني 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 أي الحقيقة المطلقة مستحيلة ، كما لا يصح عدم حاجة
الإنسان إليها لو كانت موجودة .

أما قول إسبندر : «ومن أوجده الله؟» على معنى أنه كيف يلزم المحال الذي سميناه
الرجحان من غير مرجح ، إذالم تسكن للعالم علة موجودة هي الله ، ولا يلزم مثله إذالم

[١] أي قول الفلاسفة الغربيين في العهد الأخير عهد إفلاس الفلسفة في الغرب ، بل يثبت
صدق ما قال الفيلسوف ديكارت قبل هذا العهد بكثير : « ليس علم اللحد علما حقا لأت المعرفة
المشوبة بالشبهة لا يمتحن لها أن تسمى علما » ولعل ذلك الرجل العظيم كشف عن هذا العهد الذي
هو عهد الشبهة وأخبر عن صلته الشديدة بالإلحاد . وقد أوضحنا هذه الصلة بتوفيق الله تعالى فقلنا
إن كانت في الدنيا مسألة تستوجب اليقين ولا تأتلف بالشبهة فهي مسألة إثبات وجود الله المسمى
« إثبات الواجب » وكان ديكارت أيضا أدرك هذه الحقيقة فقال قوله المذكور الذي 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 أي الله بمن يجب وجوده لتصحیح
وجود العالم ، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود .

فإذا كان نفاة الحقيقة المطلقة المسكتفون بالاحتمال الراجح في كل شيء ، يقولون بوجود الله
فهم يقولون به في غفلة عن تنافي قولهم هذا مع مذهبهم ذلك ، لأن القول بوجود الله لا يقبل الشبهة
ولا يكون المقول بوجوده مع أدنى شبهة فيه ، هو الله الذي يجب وجوده ولا يكفي في تعيين هويته
أن يكون وجوده راجحا 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 ، نعترف 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 بدونه كما أن غيره وُجد بالمرجح ، لأن هذا يوهم أن الله تعالى وُجد كسائر الموجودات بعد أن لم يكن موجوداً وإنما الفرق في أن غيره وجد بالمرجح والله تعالى بدونه .. بل الله تعالى في غنى عن الإيجاد بالمرح لا عن مرجح الوجود فقط ، لسكونه موجوداً من الأزل . فحق الجواب على قول اسپنسر : «من أوجد الله ؟» أن يقال : إن الله تعالى لا يوجد (بالبناء للمفعول من الإيجاد) لسكونه موجوداً لم يسبقه عدمه .. والسؤال عن الموجد إنما يتصور فيما يكون موجوداً بعد عدمه ، ولا يتصور إيجاد الموجود لسكونه 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 الغالب ؟

قلت إن لم يكن الله واجب الوجود كان من الممكنات ، إذ لا واسطة بين الواجب والممكن وإذا كان ممكناً كان محتاجاً إلى إيجاد موجد كسائر الممكنات ، مع أنا اضطررنا إلى القول بوجود الله الذي لم يكن مثله في الموجودات ، ولعدم وجود مثله في الموجودات لا تنساق إليه العقول البسيطة وتسال : من أوجده .. اضطررنا إلى القول به قطعاً لتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . قال خضر بك في نونيته :

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد . سلسلة حفت بإمكان

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

فإن قيل لماذا لا يكفي 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 .. فليكن الله فوق الممكن ودون الواجب وليقطع بوجوده الراجع على عدمه ذلك التسلسل المحال ولا تنتقض فلسفة القرب 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 الموجدة التى ترجح جانب الوجود للممكنات ، فهذا وجوب الوجود فى المعنى . وإن كان بمعنى احتمال العدم ولو احتمالا مرجوحا يصح معه الشك فى وجوده ولو بقدر سلب الضرورة عنه ، فهذا الشك وهذا السلب فى وجود الله لا مساغ 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 العدم 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 الموجدة لا تتناسب مع موقف العلول أى العالم المقطوع بوجوده واحتياجه إلى الإيجاد ... إلا إذا كان الملاحظة القابلون بعدم القطع =

ثم لا بد أيضا من أن يكون إثبات وجود هذا الموجود الواجب ، بالطريقة العقلية لا بالطريقة التجريبية الحسية التي يسميها مقلدو الغربيين منا الطريقة العلمية ، ولا يطمثون إلى غير تلك الطريقة . ولذا يعلق الأستاذ فريد وجدى بك إثبات وجود الله إلى نتيجة استكشافات الباحثين في الغرب عن العالم الروحاني .. ولن تجدى تلك الاستكشافات عندنا في إثبات وجود الله ، لأن كل ما يثبت وجوده بالتجربة يكون موجودا فقط لا موجودا واجب الوجود .. فبأي شيء يثبتون وجوب وجود ذلك الموجود الذي يثبتون وجوده بالتجربة ، يقولوا عنه إنه الله .. في حين أن التجربة لا تزال قاصرة عن إثبات الوجوب لما نُثبت وجوده ؟ .. حتى إن قصارة الباع هذه التي في التجربة ذهبت بفلاة المشتغلين بالعلوم التجريبية إلى القول باستحالة اليقين وإنكار الحقيقة المطلقة ثم إنكار الحاجة إليها ، والافتناع في العلوم والمعارف برجحان كفة الاحتمال .

فالدليل الذي يشترطه هواة الغرب منا المتلقون كل بدعة علمية أو عملية حدثت فيه كأنها وحى من السماء .. الدليل الذي يشترطه هؤلاء الغافلون لإثبات وجود الله غير مطمئين إلى غيره ، غير كاف لهذا الإثبات أعني إثبات وجود الموجود الأعلى الذي هو الوجود بوصف مضاعف يعبر عنه بوجوب الوجود والذي لا ينفع فيه إلا الدليل العقلي المنطقي .. وإنما ينفع دليلهم في إثبات وجود الموجودات العاديات . ومن هذا كان مبلغ علمهم بأى حقيقة عبارة عن الظن الغالب والاحتمال الراجح .. والله تعالى هو الناقض المخترق لقاعدتهم هذه بوجوده الضروري الواجب ، على أن يكون مثلا أعلى للحقيقة المطلقة التي ينكرون وجودها ويقتنعون بما دونها .. ومثل هذا التدقيق

== والضرورة في أي شيء ، لا يقتنعون بوجود العالم أيضا وبرتأبون فيه مع السوفسطائية الربيبين 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 العلية (ومنها مبدأ التناقض الذي نطحه هيجل كناطق الجبل) وقد قال استوارت ميل بهذا التزويل لما حَكَمَ بكون تلك المبادئ مبنية على التجربة ، وفي قوله عبرة عظيمة لمن يعتبر من المغالين في قيمة الدليل التجريبي ... إن أمكن مجانين الفلسفة الحديثة في الغرب التزويل 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 متباينة مع الريب فيه .. ولهذا لا يصح أن تكون عقيدة الإيمان بالله من طراز قول القائل :

قال النجم والطبيب كلاهما لا نُحشِر الأَجْسَاد قلت إيكما
إن صح قولكما فليست بخامر أو صح قولي فالخسار عليكما
إن كان معناه ترجيح الإيمان بالحشر الجسماني على إنكاره عملاً بالأحوط ، لا لكونه الحقيقة المتيقنة .

الحاصل أن مسألة وجود الله التي لا تقبل الشك بطابعمها 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 تحرق أبحاث العلوم الحديثة المصدقة لفلسفة هيجل الجنونية والنافية للحقيقة المطلقة .. تحرقها وتكون مثلاً أعلى لغيرها من القضايا الضرورية التي انفتح لها السبيل إلى الضرورة بفضل قضيتنا

الإلهية^(١) وانفردت المسافة بين المحال والممكن .. حين كانت الفلسفة التي تجعل الحقيقة المطلقة مستحيلة وتنكر استحالة التناقض، تحط من قيمة العلوم وتدخل الشك في كل قضية فتنقض نفسها بنفسها حتى إن دعاها القائلة باستحالة الحقيقة المطلقة تقضى على صاحبها أن يدعيها مرتاباً في صحتها لعدم صمودها عنده - على الأقل - فوق مرتبة الظن الذي لا يفتنى من الحق شيئاً .. وكأن قوله تعالى « وما لهم به من علم إن يقولون إلا الظن وإن الظن لا يفتنى من الحق شيئاً فأعرض عن 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 فسكوت في شعره المعنون بالتاريخ القديم خطاباً لله تعالى : « إن الشك هو أكبر أعدائك » بل الحكمة الدقيقة في عكس هذا القول أعني 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 استيفان العلم وجود 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 الخاسر أعني الواجب الوجود لفضاء حاجة العالم بطابعه الممكن الوجود ، إلى الموجد . فمن كان واجب الوجود ، فاضياً لحاجة العالم المشهود ومستغنياً بطابعه الممتاز عن مثل تلك الحاجة ، فهو الله الذي يخرق مذهب الشك في كل شيء ونق اليقين عن كل شيء .. يخرقه بوجوده الالزام لوجود العالم ويكون سائر اليقنيات مديناً له ، بله كونه دون مبلغها .

[*] ولقد أحسن العلامة باستور في قوله عن « ليطره » الذي خلقه في الأكاديمية الفرنسية وهو ياتي خطبته المعتادة المتضمنة لمذبح سلفه ، وكان ليطره أكبر تلامذة أوجوست كونت زعيم الفلسفة الإثنائية الإلحادية ، فقال منها على الخلاف بينه وبين ليطره في الأفكار الفلسفية وعاباً على مذهب الفلسفة الإثنائية عدم صراعاته 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 بعينه . والسكلام على الفلسفة الإثنائية التي يدبر 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 يتمدون حدود العقل - ولا سبب
لفحوتهم عند مكبرهم غير هذا التعدي - مثل هيجل المفكر لقانون التناقض
و « كانت » الذي إن لم ينكره كهيكل ولم ينكر الحقائق العقلية المطلقة كما يشهد به
قوله المنقول قريبا عن القضايا الرياضية ، لسكن مذهبه القائل بكون العالم دائراً حول
إدرا كانتنا وتابماً لها دون العكس - وسيجيء بحثه - والذي جعله عظيماً في نظر الغرب
ومقلديه من الشرقيين وجعله عندي من السوفسطائية العنيدة ، هذا المذهب ينطوي
على كثير من المفسد بل ينطوي على ما يتفق مع قول هيجل في قانون التناقض . لأن
الأشياء إذا كانت تابعة لإدرا كانتنا كانت موجودة ومعدومة معاً عند اختلاف القائلين
بوجودها وعدمها .. هؤلاء الفحول مهما كانوا قائلين بوجود الله مستدلين عليه بأدلة
تخصهم - وسيجيء دليل « كانت » - فلا يكون وجود الله الذي يعترفون به ضرورياً
ولا يضطرهم دليلهم إلى الحكم بوجوده تفادياً من استحالة التناقضين المذكورين
الذين لا مندوحة عنهما عند فرض وجود العالم بدون وجود الله ، كما يضطرنا دليلنا
إليه ؛ بناء على زوال قانون التناقض في مذهبهم وزوال كل ضرورة مبنية على التفادي
من أي 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 المدوم
أيضاً درجتان درجة الاستحالة ودرجة الإمكان وليس عند أولئك الفحول واجب
ولا مستحيل بل السكل ممكن بل لا فرق واضحاً بين الموجود والمدوم لاستيلاء الشك
في كل شيء على عقولهم ، فإن استيقنوا شيئاً استيقنوه يقيناً غير ضروري كعدم اليقين

فيجب على قارىء هذا الكتاب أن يميز بين الموجود الواجب والموجود الممكن وكذا بين المعدوم المستحيل والمعدوم الممكن تميزا 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 بشروط المحمول . والله موجود ضروري الوجود لذاته والتناقض معدوم ضروري العدم وكذا شريك الباري . والعناء معدومة لضرورة لعدمها^(١) ومقام العقل محفوظ عندنا حفظا لمقام الدين بخلاف دين الغرب

[١] فالضرورة أي ضرورة الحكم في أي قضية بمحمول تلك القضية على موضوعها ، أعلى مراتبها الضرورة المطلقة وهي متطوق القضية الأولى من أنواع القضايا الموجهة التي 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 البدهة .

ثم إن هناك ضرورة بالذات أي بذات الموضوع وضرورة باغير وتدخل في الثاني الضرورة بشرط المحمول وقد سبق منا تمثيله بوجود العالم . فالعالم موجود والوجود ضروري له بالبدهة 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 مسلمة الصديق 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 وهي فوق الضرورة بشرط المحمول وإن كانت دون الضرورة الذاتية .. والقضية الدالة عليها يسميها المنطقيون المشروطة العامة التي هي ثانية الموجبات .

ولفي حينما كنت طالب العلم في الفيضرية التي هي مدينة كبيرة من مدن الأناضول سمعت أن أستاذي الشيخ محمد أمين أفندي الدوركي المعروف بداماد الحاج طرون أفندي الفيضري رحمه الله سأله أحد مشاهير العلماء وهو الشيخ الداماد خليل أفندي في مجلس جمعتهما وغيرهما من علماء المدينة وكان الثاني ينافس الأول .. سأله عن قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » كيف تدخل آيات الله في عموم الآية المفهوم من النكرة الواقعة في سياق النفي ؟

وعقله المتضادين . وبمض الممكنات يُستبعد وقوعه فيُظن مستحيلا عند العقل كعجرات الأنبياء الخارقة لسنة الكون وهو خطأ إذ لا مانع لها عند العقل فهي خارقة للعادة التي هي سنة الكون لا خارقة للعقل كاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما لأن سنة الكون من الممكنات 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 « وإني لا أفهم لإنكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنسانى الذى مهما يقوى فهو ضعيف فى أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها » إذ لا منافاة بين العقل والمعجزات قطعا كما علمت والمنافى للعقل محال لا يقبل الوقوع . فلو قلنا بتناقى المعجزات مع العقل لوجب علينا أن لا نترف بوقوعها . لكن العقل الإنسانى ليس بعاجز عن القيام بدوره حيال مسألة المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة المذكورة فى كتاب الله وهو الاعتراف بها من غير تردد ، لسكونه مدركا لإمكانها

فأجاب أستاذى - وكان له رسوخ فى علم المنطق - بأن القضية فى الآية مشروطة عامة وهى التى يكون مناط الحكم بمحمولها على موضوعها وصف الموضوع . فكل 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 يلهى بها عن ذكر الله وينهى عنها الشرع . وقد ذكرت هذه الحكاية التى تتضمن استنباطا منطقيا عند جمع من كبار الأساتذة المصريين فلم تنل تمام ما تستحقه من الالتفات . ولعل ذلك من كون المنطق لا يقدر بمصر حق قدره لكثرة ما رماه الفالون بأنه منطق قديم صورى ولا يدرون أن عظمة المنطق مدينة لسكونه صوريا كما أن الهندسة عظيمة لسكونها علما صوريا 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 طبيعي بل ضروري بعد الاعتراف بوجود الله وبكون القرآن القائل « أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يمي بخلقهن بقادر على أن يحيي 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 نحكمها لتفهم إمكان ما نؤمن به لا لتبلغ كنهه .

والمقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط ، بل تثبيت عقلية مترنة غير مضطربة يسددها السلم المتعلم طريقه في نظره الفلسفي إلى الكون وفي تقدير قيمة العقل والحس والتجربة قدرها في معرفة الأشياء . فكما أن السلف من علماء الإسلام نخلوا فلسفة اليونان فأخذوا ما رأوه جديراً بالأخذ ونبذوا ما وراه ثم ألفوا ما أخذوه بما عندهم من العقول والمنقول ، فإني أخذت من فلسفة الغرب ما يعجبني ويتفق مع عقلي وديني ورفضت منها ما يعجب الناس ولا يتفق مع عقلي وديني مع التنبيه إلى أسباب الرفض العقلية . ولم أقف عند ما رأيت نقده من الفلسفة الغربية التي نقلت إلى الشرق ونفقت سوقها في الأوساط الحديثة من غير تمييز لغتها من سمينها .. بل إذا وجدت في فلسفتنا القديمة الإسلامية التي دخلت في علم الكلام أو التصوف ما لم يطمئن إليه عقلي ، لم أتردد في نقده ورده أيضاً ، فكل بحث عمرجت عليه في الكتاب أو مسألة أثبتتها فيه فقد وقع ذلك بعد وزنه بميزانين من عقلي وديني ليحيي الكتاب من نسجيهما وحدة منسجمة متماسكة الأطراف لا ينفصل أوله عن آخره ولا يبعد باطنه عن ظاهره كرجل ذي 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 والارتياب 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 للناقلين الأول نقل تلك الآراء والمذاهب مع إكبار أصحابها بدرجة تحول دون تخطر النقد . والمانع الثانى عدم معرفة الناقل والقارى عقلية الإسلام الفلسفية أو عدم رسوخ هذه العقلية فيهما كعقلية 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 الشهور « نقد العقل الخالص » الذى يزول قوائمه التفكير السائد والذى لا يزال أثره قويا عميقا حتى اليوم ، فلم تسكن المذاهب الفلسفية التى 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 نقتبس 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 نعمد من فورك إلى كتب « كانت » فتنبك عليها بالقراءة
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 » فأختر ما يجب أن تقرأ هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يعمد 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 » متعمقا
في دراسة الفلسفة معروفاً بسعة اطلاعه وعمق تأمله ، ولكنه مع ذلك لم يكد 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 ، فإذا نحن صانعون ؟
لابد أن ندنو منه في بقطة وحذر ، وأن نبدأ السير من نقطة مختلفة على هامشه ،
وبعيدة عن قلبه ولبابه ثم نلتمس نفرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الكنز المغلق والسر
المبهم العسير .

(١) من فولتير إلى « كانت »

« لقد كان من أثر الصيحة الداوية التي هتف بها « فرانسيس بيكون » أن اندفعت أوروبا بأسرها (ماعدا روسو) تثق بالعلم وتؤمن بالمنطق في حل كل ما يعترض الإنسان من مشكلات ، ولقد غالى الفرنسيون في تمجيد العقل في العصر الذي يسمى بعصر التنوير، والذي يمثله فولتير إلى حد أن أخذ البارسيون في نورتهم 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 الكفر والإلحاد والزعة المادبة في انكلترا أو في فرنسا على السواء . فقال « هوبز » في انكلترا : « ليس في الوجود إلا ذرات في فراغ » وأخذت العقيدة الدينية في فرنسا تتقوض وتهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته في نفس الوقت الذي أنزلوا فيه أسرة البوردون من عرشها وطنى الإلحاد في فرنسا حتى أصبح بدعا (مودا) سائداً في الأندية ، وحتى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمان في فرنسا عندئذ 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 التمسكين بالعقل فلم يكن له عقل يعرف به طريق التمسك بالعقل .

نعود إلى النقل عن « قصة الفلسفة الحديثة » : « ولكن هذه الهجمة العنيفة التي سُدَّت نحو الدين في عصر التنوير على يدى « فولتير وأقرانه لم يطل أمدها : فليس

من اليسير أن ترحزح إيماننا يحمل معه التفاؤل والأمل ، قد مد جذوره في أفئدة الناس وقلوبهم . هيئات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه الدوحة المتأصلة الراسخة ؛ ولهذا لم يلبث الإيمان - الذي 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 عُمّرت آلاف السنين وتغللت في ملايين النفوس؟ أهو حكمٌ 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 إيمان فيه الأمل المبتسم الزاهر؛ هاقد جاء الحين « لنقد العقل » على يدى « كانت » .

(٢) من « لوك » إلى « كانت »

« لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه المحكمة التى زريدها 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 ركنت إليها ، ووثقت بها هذا الزمن الطويل فلم تعد تأمن العقلَ ودأخلها فيه الرب والشك .
« فقد انتهى لوك إلى إنكار الآراء الفطرية التى يقول دعائها إنها تولد مع الإنسان كمعرفة الخير والشر مثلاً وأكّد أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء ، خالياً من كل شئ ، قابلاً للانفعال بالبواعث المختلفة ، فإذا ما مرت به تجارب الحياة

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

تركت فيه آثارها ؛ وطريق تلك التجارب إلى العقل هي الحواس وحدها ، وليس في حفايا العقل أثر واحد لم يسلك طريق الحواس أولا ، فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن في إحساسات مختلفة ، ثم تولد 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 جميعا مشتقة مما يحيى 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 مثلا ، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين ، وهذه رائحتها بجيبك عن طريق الأنف ، وذاك طعمها تعلمه عن طريق الذوق ، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد ، فإذا تناول هذه التفاحة كيف البصر علم عنها كل شيء إلا لونها ، وإذا كان فاقداً لحاستي الشم والذوق أيضا اقتصر علم التفاحة على شكلها وملمسها ، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل ففقدت عملها كذلك أنكسر صاحبنا وجود التفاحة في يده مهما قدمت إليه من وسائل الإقناع ؛ فلولا 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 فجاءها من صفحة الوجود ، وأشفق على العقل فسلم بوجوده ، ولكن جاء بعده هيوم فأبى أن يقف عند هذا الحد المتواضع من الإنكار ، وسارع إلى العقل بمموله فألقاه في هوة العدم . ما هذا العقل الذي يتشبث بركلي

بوجوده؟ ابحت في نفسك بحثاً باطنياً، وحاول أن تمر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة فلن تعود بطائل، ولن تصادف في نفسك إلا سلسلة من الأفكار والمشاعر والذكريات يتلو بعضها بعضاً، فليس تمت عقل. ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية لا أكثر ولا أقل؛ وإذن فقد انهار العقل كما انهارت المادة من قبل، وهكذا قوّضت الفلسفة بفؤوسها كل شيء، ثم وقفت بين تلك الأناقض الخربة لا تجد وقوداً يذكها فقد ضاع العقل وضاعت المادة، ولم يبق لها منهما شيء!! قرأ « كانت » ترجمة ألمانية لكتاب « دائيد هيوم » فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم معا، لأنه إن كان لا روح فلا دين وإن كان لا مادة فلا علم، روعته هذه النتيجة الهادمة وأيقظته من نعاسه واستسلامه للآراء القديمة على تمبيره.. 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 ينتهي إلى تأييد المذهب المادى فأجاب بركلى بأن المادة ليس لها وجود، ولم يكن يعلم بركلى - وهو التفسير المتبطل - أن هذا السهم الذى سدده إلى صدر الإلحاد سيرتد إلى نحرة فيقضى عليه، لم يكن يعلم أن هذه الحججة التى أبطل بها المادة ليهدم مادية الملحدين ستبطل كذلك العقل - أى الروح - فتهدم روحانية المتدينين!.. فقد كان أجدر بركلى 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 نميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يعلية على شعورى

وفطرتي لأستمع إلى إملاء العقل المنطقي وحده . مع أن هذا العقل أحدث من ذلك الميل الغريزي 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 مانادى به چان چاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٣) الذي وقف وحده في معمران الحياة وآثار الحياة الهادئة فكان ذلك داعية لطول تفكيره وعمق تأمله ، كأنما فر من لذعات 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 ؟ » وأعدت للسابق الفائزة منحة فظفرت مقالة روسو بالجائزة ؛ وقد جاء في رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير فحينما تنشأ الفلسفة تهبط الأخلاق » ولقد شاع بين الفلاسفة أنفسهم أنه منذ ظهر رجال العلم اختفى أصحاب الشرف » ، « وإنني لأصرح 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 نبيلاً فاضلاً ، ولكنه يُنمي ذكاه فقط ، والذكاء أداة للشر في أغلب الأحيان ، فأجدد بنا أن نعتمد 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 برقة شعورهن ودقة إحساسهن ، بعد أن كان الفخر كلُّ الفخر بالعقل والتفكير

ونتج عن ذلك أن تحوّلت وجهة الأدب إلى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر كما استيقظ الشعور الديني في النفوس واشتدت الحماسة له .

« وخلاصة الدعوة التي نادى بها روسو هي : أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله وأن ينكر الخلود ، فإن الشعور يؤيدها ، فلماذا لا تصدق الشعور الفطري هذا بدل أن نستسلم إلى الشك الجارف الذي يؤدي إليه العقل ؟

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

« وجد « كانت » في « روسو » رجلاً يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد الذي 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 يخّاص العلم من الشك - فكانت تلك رسالته .

أقول انتهى ما نقلته عن « قصة الفلسفة الحديثة » نموذجاً للاضطراب السائد في عقليات الفلاسفة الغربيين ونموذجاً أيضاً لاختلاف موقفي في هذا الكتاب عن موقف عظيمين من أولئك الفلاسفة « روسو » و « كانت » رغم اتحاد الغاية التي أريد الوصول إليها وبريدانه أيضاً والتي اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهي إنقاذ الدين من تسلط الإلحاد . فهما أي روسو وكانت يريدان في سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهيئان بالعقل . وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأتمسك بأدلته المنطقية في إثبات وجود الله . فلينظر القراء ما بين موقفي وموقفهما من الفرق!

وهما غير ممكن أن لا يكونا عارفين عند إهمالهما العقل وتمسكهما بالعاطفة لمساعدة الدين، أن العقل أقوى ناصر وأعدل حاكم مسموع القول حتى عند الملاحظة المتمسكين بالعقل ضد الدين وأن العاطفة أشبه شيء بالمحاباة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة؛ وكذا الفطرة في عدم صحة الوثوق بها. وإذا كان في فطرة الإنسان حب الدين والبحث عن معبود له فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بإعمال عقله كما فعل سيدنا إبراهيم لما جن عليه الليل ورأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ثم رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ثم رأى الشمس بازغة وقال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت تبرأ منها أيضاً 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 عوّنا على فطرة الناس المجردة لرأينا كثيراً منهم يعبدون ما يفتحون 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 قومهم والتي يأبى العقل قبولها بتبليغها الله وتجسيده في المسيح وقتله في قتله للعفو عن ذنوب البشر الذي لا يستحق العفو كما قال أحد علماء الغرب وسبق منى نقله، وكما أقول أنا: لا يستحق خصيصاً لهذه التضحية... هذه العاطفة المركوزة في قلبيهما تغلبت على العقل كما أرادا وجعلتهما خصمين للعقل الذي لا يقبل ما يقبلانه. أما نقض العقل للمقيدة في الله المفهوم من قول روسو «إذا أمكن للعقل أن ينقض المقيدة في الله والخلود فإن الشمور يؤيدهما» 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 أصلاً.

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

الأولى إكبار أصحاب القصة (المؤلف من مؤلفها الغربي ومترجميها الشرقيين المسلمين) لأبطال الحرب ضد العقل مثل روسو وكانت ، لا سيما الإكبار الزائد الذي خلعه على كانت في قولهم : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أى 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 المتدينون من تضحيتهم 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 ينبسوا 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 الغربيون من تنكيل العقل وتخفيض صوته لإعلاء كلمة الدين ، بمجرد بنا أن نطبِّقوه في الشرق على ديننا وعقلنا المتفقين لنحدث بينهما حرباً أهلية شعواء .. أو كأن اتصال دين الإسلام بالعقل الذى هزمه فلاسفة الغرب في حرب الدين والعقل ، يزرى بالإسلام ويقضى بالحق للملاحدة الشرق الذين يعدون عيباً على علماء الكلام المسلمين أنهم يبنون إثبات وجود الله على الدليل العقلى . ومعنى هذا التعليق الإجمالى منا على قول أصحاب « قصة الفلسفة الحديثة » أن فلسفة كانت الرامية إلى توهين مقام العقل مخالفة لفلسفة الإسلام .

قالوا : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أى العقل) على يدى كانت ! » .
وأنا أقول إن من يحاول محاكمة العقل لى حاجة إلى العقل وهو حسبه منها على أنها

محاولةً فوق حدِّ المُحاولِ. وقالوا: «لقد مهد لوك وبركلي وهيوم الطريق لهذه المحاكمة»
أقول ليس في مذهب بركلي ما يصدِّق 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
المنكر للمبادئ الأولى التي فطر عليها الإنسان، لكن مذهب لوك فيها المسمى «بالمذهب
الاختباري الختام» 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 ان الذين تكلموا ضد العقل في السكامة المنقولة انكأوا 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 «فجوابي عليه
أنه إذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقل إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن
نفضّل عدم العقل وهو الحق أو الجنون على العقل والجهل على العلم فنكون حقي لأن
نؤمن 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 نهته اليومية على الرغم من إفراغ حياته فى قانون من حديد؟ فإن كانت هذه الدعايات ضد العقل والعلم لترويج الدين عند الناس فهى تسقط الدين من عيون العقلاء والمثقفين ويلزم أن يكون قائلها صديق الدين الأحمق الذى هو أضر بصديقه من العدو العاقل .

والحق الذى لا محيد 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 كالمال والسلاح اللذين قد يكونان أداة للشر ومع هذا فلا قائل بأن الفقر أنفع من الغنى . والعزك 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 وتسيديد الطريق له أولى وأظهر ومثله العلم ، يكون له عند استعماله فى الخير حاشاً (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 فمن قبيل الغلظة الناجحة ، لأنك تعلم أن مناوأة العقل للدين وفتح الباب بهذا الطريق إلى الإلحاد إنما يتصور فى المسيحية التى لا تتفق مع العقل ، وليس بصحيح ولا ممكن إذا كان العقل خصماً لى 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

[١] اسم يكون .

شبيه بحديث خلاص الدين من العقل كما ستطلع عليه في الفصل المعقود 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 المحرر عن الاستعمار الغربي النافذ في ظاهر كثير من الشرقيين وباطنهم ، لفهم ما في فلسفة الغربيين من الضعف الممدي عن دينهم ؛ الأترام يهزمون عقولهم ويهدمونها احتفاظا منهم بدينهم بدلا من أن يصلحوا دينهم بمقولهم ؛ وترى زخرف الأدب في فلسفتهم أكثر من الحقيقة المجردة المطلوبة في العلوم^(١) ، وفلاسفتهم أدباء أكثر منهم علماء^(٢) . وقد كان لهذا تأثير في عقلية مصر الثقافية فترى كثيرين من حملة الأقلام بها 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 احمد الغمراوي المتهمة في دينه « قد نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهلة (يريد علماء الدين) وصار إلى أقلامنا المرجع في شرح أصول الدين^(٣) والتأديبون لا يندبر فيهم المنتقصون لخزائن الإسلام الفقهية التي ورثناها عن السلف بأصولها وفروعها ، بعدم الإناقة في أسلوب كتابتها ، فكأنهم يبحثون لفتح حصن العلوم عن أسلحة مطلية بالذهب بدل أسلحة من الفولاذ المحض . وكفت شبهت أمثالهم في مقدمة الكتاب بالمرضى الذين لا يهتمون بتنفيذ ما في تذاكر العيادة الطبية

[١] ولم يكن عينا قول أصحاب « القصة » عن روسو : « كأنما فر من لدعات الحقيقة المرة إلى عالم ملاءه 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 إنما يخشى الله من عباده العلماء .

[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 تُسكتب على أسلوب عال من الأدب الفنى .
الرابعة محل عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين أن ترى مبلغ علماء
الغرب في تمسكهم بدينهم المسيحى الذى لا يأتلف مع العقل ، فيتنازلون عن عقولهم
لثلاثين نازلوا 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 لا بد أن لا يكون حقاً ولا يصح أن يعد أحد الأشرفين ، لأن كون
الإنسان مكافئاً 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 يهتم
المتدينين الغربيين إلا الاحتفاظ بدينهم ولو كان ذلك على حساب عقولهم ، ولا يهتم
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 يضيعون فرصة
اتفاقهما والاحتفاظ بهما معاً .. يخسرون كل ذلك احتفاظاً بالتقليد المطلق للغربيين
وترجيحاً له على دينهم وعقولهم ، ولو تعلموا احترام العقل من ملاحظتهم واحترام
الدين من متدينهم كان أولى لهم وأجدى .

بقى أن نقول تذييلاً لهذه النقاط الأربع ان المسيحية ولا كتابها المقدس لم يبقيا محفوظين كما نزلوا على سيدنا المسيح عليه السلام ولم يُنقلوا عنه نواتراً 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 فعقلاء الغرب في اعتقادي ورجال حكوماتهم كلهم لا دينيون^(٢) وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوتهم للدين ، لا من مسيحياتهم .. ويدل عليه عدم خصومتهم للملحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لعدوا المسلمين أقرب إليهم من الملحدة ، حتى من ملاحدهم أنفسهم ، كما أنا نعد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادينيين من كل أمة .. ويدل عليه أيضاً أن الإلحاد أعدى متعلمينا من الغرب ، فلماذا أعدم 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 الأساتذة من أعداء علم الكلام وأنصار التصوف ، إلا أنهم يفرقون عن أشباههم المسيحيين بأنهم يميلون إلى القلب لعدم موافقة دينهم العقل ، وهؤلاء الأساتذة يميلون إلى القلب مع موافقة دينهم العقل حطاً 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 يُعتنق كالمسيحية بالتقليد المحض
ورأوا عقلاء الغرب لا دينيين ، أصبحوا لا دينيين تقليدا ، حتى إنهم يدعون على الذين
لا يمكنهم إنكار مواهبهم العقلية من علماء الإسلام ، استبطان اللادينية . وكانت
قد جرت بيني وبين واحد من طلبة كلية الطب بالاستانبول حين كنت أنا أيضا طالب
العلم ومُساكنه 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 يُفأظ مناقشي المجنون كإله العقل
وذاكؤه 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 المنافية لليقين والضرورة المنطقية والهندسية .. الريبية التي أحدثها داويدهيوم
مؤسس الحسبانية الأخيرة . . أحدثها في العالم ولقيت تأييدا وتعميما من فلسفة هيغل
ولم يُسمع فيها إلى انتقاد كانت الذي جاء بينهما .

والنزاع في نفي اليقين وإثباته يهمني جدا 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 معارضا للعقل كما جملة الغرب
المسيحي ، بل مؤيدا ومساعدة في الوصول إلى اليقين ، ولا نسمح للشك أن يتولد بين
اختلاف العقل والإيمان ، كما لا نسمح لأي ريبة في وجود الكائنات تمنع أن يكون
متيقنا من طريق البدهة 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 هيغل .

إذ لا يتم البحث الذي وضعناه في مدخل البرهنة على وجود الله وأطلنا الكلام فيه والمقصود الأخص منه الرد على الربيين والاحتفاظ بوجود اليقين الذي لا يحتمل خلافه ، في علم الإنسان والذي تبدأ الحاجة إليه من مسألة إثبات وجود الله كما يشهد به كون المعروف في عنوان تلك المسألة بين علمائنا المتكلمين : مسألة إثبات الواجب .

لا يتم البحث الموضوع في مدخل هذه المسألة إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها صديق المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية ، على الرغم من كونه في طليعة العلماء المحققين الأيقاظ والأفذاذ القادرين على مفاصلة الملاحدة ، وكان موته قبل سنتين خسارة في العلم والإسلام لا تعوض .. هذا العالم الكبير قال في المقدمة القيمة التي صدر بها كتابه .

« إنى أفهم من نفى الأشاعرة والماتريدية في بحث المعرفة الإيجاب العقلي وتثبيتهم العلم العادي ، أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية ، وقيمة الإيقان واقعية غير متضمنة للضرورة والوجوب العقلي ، والتصديقات العلمية كلها قضايا واقعية أو بالتعبير المنطقي « مطلقة عامة » وعلى تعبير « كانت » « أسسه رتوريك » لأن المبدأ المطلق فاعل مختار والوجوبات كلها منبعثة 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 العلمي » .

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

[١] قال في محتم الجزء الثالث من كتابه بوضع صفحات: « المتكلمون الفائلون بنفي العلة والمعلول في الموجودات وبالقدرة الجزافية (يريد به عدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض) ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وإيجاب المقدمات للحقة لتتأجها ولو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمين على الحياة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم وإذ لا يقين فلا علم وإذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمئنان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الأديان والمذاهب والمساعى كلها هباء وهدرا ، إلى أن قال : « وهذا الرأي 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 ابتداء المستلزم لنفي العلية والمعلولية بين الأشياء وحصر كل علية في إرادة الله ، فشبهة أعرفها منه . ولنا في هذا الكتاب مواقف التحكك بهذا المؤلف أعنى صاحب « الأسفار » والرد عليه فيما اشتط من الآراء والأفكار . وسيجيء منا تحقيق الحق في مسألة تعليل أفعال الله تعالى .

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

« إن ارتباط المسبب بالسبب أمر ضروري لا شك فيه ، وقد أخطأ الغزالي خطأً بليغا لازلنا نعاني حتى اليوم من أثره السيء على العقل والفلسفة والصالح العام للمسلمين وذلك حين حاول =

والماتريديّة الذين هم صفوة علماء أهل السنة نتيجة جد عجيبة ؛ وعجيب أيضا أن العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فهم مذهبهم كما فهم الصدر الشيرازي ثم لم ينتقده عليها كما انتقده هو ، وهل شيء أعجب من أن تكون معلومات البشر لا تجاوز قضايا واقعية ومطلقة عامة ولا توجد بينها قضية واحدة تبلغ مبلغ القضايا الضرورية ، فلا يقتنع أحدنا عندما اقتنع بأن الكل أعظم من الجزء على أنها قضية ضرورية يستحيل خلافها

باسم الدين هدم القول بارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا لا عاديا .

« نقول أخطأ الغزالي خطأ بليغا ، إذ كان من صنيعه أن وفر في نفوس عامة المسلمين - بعد أن قرر ما قرر وهو حجة الإسلام - أن المرء قد ينجح في حياته وهو لم يتخذ للنجاح أسبابه الضرورية سواء كان زارعا أو صانعا أو تاجرا أو رجلا سياسة ودولة .

« وكان من هذا أيضا أن أخذ كثير حتى من المثقفين يتساءلون عن العلة التي من أجلها لم يحقق الله للمسلمين هذه الأيام من مظاهر القوة والسيادة ما به يؤكد أننا حقا خير أمة أخرجت للناس وأن الإسلام خير الأديان .. عن هذا يتساءلون ، وينسبون أن أي مسبب لا بد أن يكون له سبب ، وإن خرق ذلك لن يكون إلا معجزة ، وقد مضى زمن المعجزات ، يتساءلون عن هذا وينسبون أننا لسنا مؤمنين ولا مسلمين حقا » .

ولانارني للدكتور كاتب المقالة حق الإنعاء باللوائيم على مسلمي زماننا لكن المسئول عن استحقاقهم اللام لم يكن قول الإمام الغزالي عن ارتباط المسببات بأسبابها إنه عادي لا ضروري . ولم يخطئ الغزالي في ذلك القول خطأ كبيرا ولا صغيرا كما زعم كاتب المقالة ولا هو بمفرد فيه بل هو مذهب جميع علماء الإسلام من أهل السنة . . وإنما الخطأ العظيم في السكاتب حيث ظن أن القول بكون الارتباط بين السبب والسبب عاديا لا ضروريا مساو لإعمال الأسباب وانتظار المعجزة ، مع أن كون الصلة بين الأسباب ومسبباتها عادية معناه أن الله تعالى جرت سنته على خلق المسبب بجانب السبب مختارا في خلقه لا مضطرا غير قادر على عدم الحاق مهما كان ذلك أي الحاق سنة مطردة له ، وهو الذي جعل السبب سببا والمسبب مسببا .

يعني أن حصول المسبب مقبلا للسبب يكون تابعا لإرادة الله بهذا التعقيب لا ناشئا من طبيعة الأشياء كما يعتقد الملاحدة ولا ناشئا من كونه تعالى فاعلا غير مختار في أفعاله كما يعتقد الفلاسفة ، وعقيدتنا نحن المسلمين أن النار تحرق ما تحرقه بإذن الله والغذاء يشبع الجائع والماء يروي الظمآن بإذنه . . فهل لا يكفي كاتب المقالة أن التأمين على ارتباط المسبب بالسبب بإرادة الله الذي ربطه به ؟ . وهل هو يريد الارتباط المطلق المستغل عن إرادة الله بحيث لو أراد الله أن يفك بينهما الاستعصاء =

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 مبنياً على استدلال عقلي يتلخص في أنه لو لم يكن موجوداً لزم التسلسل في علل وجود الموجودات. فإذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في مبحث المعرفة القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقي بمد العلم بصغراه وكبراه واستجماع شروط الإنتاج، إنما يحصل بجرى ان عاد الله على خلق العلم بها بعد العلم بها، لامن لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين لزوماً عقلياً ضرورياً... إذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في ذلك خاصة ومذهب المتكلمين عامة في كون الله تعالى فاعلاً مختاراً ، لا فاعلاً موجبا ، يهدم دعوى إثبات الواجب من أساسها ويهدم كل قضية ضرورية مثل الشكل 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 ؟

وإني انتقدت في هذا الكتاب بعض آراء الإمام الغزالي وأقواله ، لكن قوله الذي يعده الدكتور محمد يوسف خطأً بديهاً قول في غاية الصحة متفق مع أقوال المتكلمين .. وعندئذ يكون الخطأ البليغ في تخطئه ، لاسيما إذا كان الكاتب المخطئ ، المخطىء - على ما أظن - من الأزهريين الذين يستبعد منهم أن لا يعرفوا مذاهب العلماء المعتبرة في أصول الدين .

وليس خطأ كاتب المقالة في فهم هذه المسألة الكلامية ، من جنس خطأ صديق العالم الكبير التركي تغمده الله برحمته ، وإن كانت بين الخطأين نوع تشابه في التفكير وتقارب في 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 : في فهم المذهب وعده عيباً على صاحبه وخطأ الصديق : في تقدير الخطر المترتب على ما فهمه كما سيرفقه الفارسي . وبالنظر إلى هذه الفروق يكون قول الدكتور أقرب إلى قول صاحب الأسفار رديف الفلاسفة منه إلى قول الصديق المرحوم ، وإن كان الدكتور يقول ما يقوله من غير شعور بأنه يختار مذهب الفلاسفة أو الملاحدة على مذهب علماء الإسلام .

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 خالفاً بالاختيار لا بالإيجاب.. فلو كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذي تمسكنا به مع أصحاب الفريقين لا سيما مذهبهم القائل بأن الله تعالى فاعل مختار لفاعل 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 وان 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 يجعل مسألة اليقين عاليتها سافهاً 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 العلوم 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 تقيّد الوجوب والضرورة إلا أن مذهب الأشاعرة والماتريدية يبني الانتقال من الدليل إلى النتيجة على جريان عادة الله الذي هو في قيمة التجربة التي لا تقيّد الوجوب والضرورة لكون الله فاعلاً مختاراً في خلق الانتقال المذكور في ذهن المستدل بمعنى أنه يمكنه أن لا يخلق كما يمكنه أن يخلق ؛ فيكون الأشاعرة والماتريدية قد مزجوا كل برهان عقلي 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 الفائلين بأن الله فاعل مختار لا فاعل موجب؟؟

لا أقول هذا القول ولكن أقول قاتل الله التراف إلى العلم الحديث المثبت بالتجربة الذي 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، والذي كلفنا في 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 العلل الممكنة ، لكن لا محال في مذهب الأشاعرة والماتريدية أيضاً إذا لم توجد ضرورة مطلقة على ما فهم هذا العالم ، فهل يرضى أن يكون إله المتكلمين عامّة الفائلين بأن الله فاعل مختار وفيهم هذا العالم نفسه ، غير واجب الوجود؟ وهل يرضى بعدم الضرورة في كون السكّل أعظم من الجزء وفي كون اجتماع النقيضين محالاً عنده وعند هؤلاء الفائلين؟؟

رغم علمه بقيمة العلم المستفاد من الدليل التجري النازلة واستئناسه بهذا النزول ذاهلا عما يسببه من النقص والخلل في أدلة إثبات الواجب وفي أدلة كل مسألة يُطلب إنتاجها ضرورة . وكان المقول أنه إن سلم بلزوم ما ذكره المذهب الأشاعرة والماتريدية كان الواجب أن يسلم به معدوداً عليه أي على هذا المذهب من العائب الشنيعة بله عدة مزية له بتقرب بها من المذهب العلمى الحديث!! ومما شق على وكان عجباً منه رده لمسلك الأشاعرة والماتريدية إلى الفلسفة الحسبانية القريبة من حسبانية « هيوم » رغم ما أبداه من الحذاقة - التي لا تفارق قريحته - في إيجاد سند من التجربة للاستدلالات العقلية التي لا يؤمن المتعلم المصرى إلا بها ويعيب الاستدلال العقلي بأنه ينقصها .

على أنا نقدر قدر هذه التجربة التي اكتشفها ذلك العالم الحاذق بسهولة واستخرجها من اطراد سنة الله في خلق العلم بالنتيجة بعد خلق العلم بمقدمتي القياس المنطقي أعني الصغرى والكبرى والتي يتفق المستدلون بالأدلة العقلية على الشعور بها بعد هذا التنبيه سواء قالوا بإسنادها إلى خلق الله وإلى لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين .. نقدر قدرها من غير تزلف إلى العلم الحديث ومن غير تسليم بتزول قيمة العلم بالنتيجة بسبب هذه التجربة من العلم الضرورى إلى العلم التجري ، بل نضم قيمة التجربة المكتشفة إلى قيمة الدليل العقلي فنقول كل دليل عقلي 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 ، فخله أن استخراج عدم وجود القضية الضرورية في علم البشر من كون الله تعالى خالق العلم بنتيجة القياس المنطقي بمعد العلم بصغراه وكبراه وكونه فاعلاً مختاراً لا فاعلاً موجباً مضطراً في خلق هذا العلم الثانى ولا في خلق أى علم في ذهن البشر - توهم لا محل له ... والحق الذى لا ريب فيه أن علم البشر ينطوى على قضايا

ضرورية كما ذكرنا أمثلتها ونضيف إليها القضايا الرياضية والهندسية. فهل يتردد أحد ولو كان أشعري المذهب أو ماتريدية 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 هيغل 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 ذوي العقول كما كنا؟ لا، لا بل نكون عندئذ على خلاف ما نحن الآن عليه من العقول، من طراز عقل هيغل.

نعم ونحن نسلم في حالتنا الحاضرة وبعقولنا 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 قادرا عليه، وكان في داخل قدرته أيضا 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 ومحقق الأشاعرة أو مع خلق العلم بالمقدمات أيضا على مذهب جمهورهم، ومع كل هذه الإمكانيات لامنافاة 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 إرادة خلقه كذلك أي 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 يوجهه 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 المنطوق أنه قادر أيضاً على أن لا يخلق له لئلا يخلق 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 بجواز تخلف مراد الله عن إرادته بأن أراد خلق العلم الضروري بالنتيجة في عبده فحصل فيه العلم

الغير الضروري لسكون 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 لسكون الخالق مضطرا في خلقه أو مختارا، بدلا من أن يكون تابعا لإرادته لزم أن يكون كل علوم الإنسان ضروريا أي في أعلى درجات اليقين على مذهب الخصوم القائلين بأن الله تعالى فاعل موجب ولا توجد عندهم قضايا مما ذكر في وجهات 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 فيها دون الضرورة المطلقة.

انتهى البحث الذي رأينا التنبيه عليه من اللازم قبل الشروع في إثبات وجود الله بدليله العقلي 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 لسكون معنى وجود الله عند علماء هذا العلم وجود من يجب وجوده. فوجود الله تعالى يثبت من طريق وجوبه، وليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله، فكان 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 كالعالم المشهود الذي كان في الإمكان أن لا يكون موجودا. وإنما قلت في صدر هذا القول «كأن» بناء على أن قولنا هل الله موجود؟ يؤدي 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 ، أوبالأوضح 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 السكل المركب منها ليس بضروري الوجود فكان ممكنا أن لا يوجد هذا العالم من أول أمره والآن يمكن أيضا أن يطرا عليه العدم بعد وجوده فيصبح كأن لم يكن بعد أن كان . ولا تقل كيف نحكم على العالم وهو موجود أمام أعيننا . بإمكان أن لا يكون موجودا من أول أمره أو نحكم بإمكان عدمه بعد وجوده ، مع أن الماديين يدعون أن العالم لا أول له ولا آخر . لآنا مع كوننا مخالفين لهم فيما يدعون ، لا تمنعهم فيما يريد أن نقوله هنا عن دعواهم تلك ، وكلامنا في أن نفرض العدم للعالم أولا وآخرا^(٢) فهل هذا الفرض ممكن أو غير ممكن ؟ ثم نقول لا شك في إمكان ذلك

[١] ومن هنا لا يكون القائل بوجوده محتاجا إلى رؤيته إذ يثبت وجوده كشوت قاعدة ضرورية الثبوت وهي أن يمكن الوجود لا يمكن أن يوجد بدون وجود واجب الوجود . والذي يحتاج القائل بوجوده إلى رؤيته لتثبت في القول هو الموجود 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 نبحت عنه هو الذي يضطر العاقل عقله من دون أن يراه إلى القول بوجوده . فقد أجملت من هذا سخافة عقل الطالبين برؤية الله ليعترفوا بوجوده علما وهم مجهلون 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 تقيم الدليل على وجوب وجوده كما أثبتنا 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 تذكره في التوضيح .

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

بمعنى أنه لا يترتب شيء من الحالات العقلية - والمحال 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 الاستنباط والافتتاح، ولكون الذين يكتبون في هذا الموضوع من أساتذة مصر لا يزالون يشيرون الشبه حول هذه النقطة اتباعا لتيارات الفلسفة الغربية . فقد قال الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة في الجامعة الأزهرية (الجزء الخامس من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر) عند الكلام على برهان ديكرت لوجود الله ، بعد أن نقل اعتراضات « كانت » عليه التي لم يتبس بكلمة في دفعها والتي سنتقلها نحن أيضا ونرد عليها :

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

أقول : لو تم ما قاله ليرو كان الخطب جلالا ولم يقتصر ضرره على برهان ديكرت لإثبات وجود الله ، بل ينهار به الدليل العقلى الذى نعتمد عليه مع المنكلمين في إثبات هذا المطالب الجليل .. وكان هواة العلم الحديث يعيرون دليلا بأنه يقصه الاستناد إلى التجربة ، فإذا به - على قول ليرو - لا يتم من الناحية العقلية أيضا وإنما يقوم على السذاجة الفكرية . لسكن الحق عندي أن ما قاله ليرو غير وارد لا علينا ولا على ديكرت وأن السذاجة الفكرية لائحة في هذا المآخذ نفسه ، لأننا نحن القائلين مع ديكرت بإمكان العالم بجميع أجزائه ، نظر إلى إمكان عدم كل جزء مع عدم الأجزاء الأخرى التى نجهد صلواته بها أو لا نجهد والتي يكون العالم بسبب هذه الصلات بين أجزائه مجموعة مؤلفة من المعلولات وعللها ، ولا ننظر عند القول بالإمكان إلى معلولات مجردة عن عللها أو إلى علل مجردة عن معلولاتها حتى يرد علينا استنباط كل من الأجزاء التى هى علل أو معلولات لا يتبعها ==

بل قابل الانفكاك منه ، إذ لو كان ضروريا لما أمكن أن ينفك منه الوجود ، وقد قلنا إنه ممكن الانفكاك وإن لم ينفك فعلا . وإذا كان الوجود غير ضروري له يحتاج في 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 .
فالعقل لا يُقنمه ولا يُرويه وجود هذا العالم فيُضطر إلى الاعتراف بوجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه فتستوى قابلية

= من المعلولات أو العلة استتباعا ضروريا ، بل تنظر إلى مجموعة العالم المؤلف من المعلولات والعلة فنقول بإمكانها ولا نرى أى استحالة في فرض عدم هذه المجموعة بجملة أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض ، ولو كان هذا الارتباط واجبا ضروريا بين الأجزاء يوجب وجود بعض منها وجود البعض الآخر . وهذا هو معنى الإمكان الذي ندعيه للعالم ، كما يقال في أساس علم الهندسة إنه مبني على أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن .

على أن الوجوب الحاصل لوجود المعلول من وجود علة هو الذي يسمى الوجوب بالغير الذي لا يتأني الإمكان الذاتي ، لا الوجوب بالذات الذي هو مدار قطع الحاجة إلى الاستناد إلى العلة والذي لا يوجد في غير وجود الله ، وهذا الوجوب بالغير الحاصل لوجود المعلول من وجود علة الذي خيسل له الوجوب أيضا من وجود علة يتسلسل بتسلسل العلة ومعلولاتها التي تتألف أجزاء السكون منها فيجعل كلا منها واجب الوجود ويحيل لمن لا يقتنع باستحالة تسلسل العلة إلى ما لا نهاية له استغناء السكون بهذا الوجوب الموجود في كل جزء من أجزائه عن الله الواجب الوجود . لسكنا قد قضينا بعون الله وتوفيقه في عدة أمكنة من هذا الكتاب على هذا التخييل مثبتين استحالة ذلك التسلسل إثباتا تقر به عين طالب الحق ويطمئن إليه قلب من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . وبهذا يتبين أن مأخذ « ليرو » على برهان وجود الله الذي سماه الدكتور غلاب المأخذ الخامس يرجع تمامه إلى مأخذ استحالة التسلسل الذي أناره « كانت » على البرهان ويرجع تمام القضاء منا على مأخذ « ليرو » إلى القضاء على مأخذ « كانت » ويظهر سمو قول « إميل سسه » على أقوال أصحاب المأخذ المذكورة التي شغل أذهان الكثيرين كما شغل ذهن الدكتور غلاب . وذلك القول الذي لم نأل جهدا في تبيده في هذا الكتاب بكل مناسبة كما هو رأينا في 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 ويحتاج وجوده إلى ترجيح هذا الجانب الذي يأتيه من ذلك الوجود ، وهذا الترجيح يكون علة وجود العالم ويكون وجوده بدون مرجحه مناقضاً لسكونه لا يميل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم المتساويين له . والوجود الذي استنبطناه من وجود العالم ليستند وجوده إلى ترجيحه ، يجب أن لا يحتاج وجوده إلى مرجح كما احتاج وجود العالم ، إذ لا فائدة في استناد المحتاج إلى المحتاج . فهذا الوجود الأعلى المستغنى عن المرجح ، يُضطر العقل إلى الحكم بوجوده على الرغم من كونه غير محسوس بالأبصار ويرى الوجود حقه أكثر من الكائنات المحسوسة ، إذ لا يصح وجودها إلا موقوفاً على وجوده .. هكذا يحكم العقل إذا احتكنا إليه ، حين كان الذين عقولهم في أعينهم يقصرون الوجود على العالم المحسوس وينفون ما وراءه أو على الأقل يشكّون فيما وراءه .

فقد انجلي مما ذكرنا أن الوجود على نوعين موجود وجوده غير ضروري 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 المعطى ؛ وموجود وجوده ضروري لا يمكن انفكاكه منه . فالأول ما سوى الله من جميع الكائنات المعبر عنه بالعالم والذي يمكن أن لا يكون موجوداً كما أمكن أن يكون وكان . ولا يلزم محال عقلي من فرض عدم وجوده كما لزم من فرض عدم وجود الموجود الثاني الواجب الوجود .

فإن قلت إذا كانت علامة كون الشيء ممكن الوجود لا واجبه ، أن لا يلزم محال عقلي 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 في وجوده إلى موجود آخر واجب وجوده ومعناه أنه لو لم يكن

الموجود 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 ويعطيه الوجود، ومن أين لزم أن يكون
ذلك الموجود المعطى هو الموجود الواجب الوجود؟ ولم لا يجوز أن يكون هذا الموجود
أيضا موجودا ممكنا غير ضرورى الوجود كالوجود المعطى؟ » لأنه يعرف أنه على هذا
التقدير يكون الموجود المعطى (بالكسر) أيضا محتاجا كالوجود المعطى (بالفتح)
إلى موجود ثالث يعطيه الوجود . ولا يحصل أى نتيجة مطمئنة للعقل من إسناد المحتاج
إلى المحتاج ومن تكرار ذلك الاستناد بين المحتاجين الكثيرين، ما ينته الأمر إلى موجود
غير محتاج فى وجوده إلى غيره، وهو الموجود الواجب الوجود الذى لانعنى بالله المنشود
غيره .

فهذه خلاصة البرهان العقلى الذى سنذكره مفصلا لإثبات الواجب . وحسن ظنى
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
مثل « كانت » كما سيجىء بحمته ... فهم القارىء حقيقة البرهان من خلاصته إن شاء
الله، لكن فى تفصيله فوائد أخرى تزيد طالب الحق إيمانا واطمئنانا ومن أجل ذلك
لا نضرب عنه صفحا كما يأتى :

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

في العالم حادثات وتقلبات حتى إن وجودنا نحن من جملة تلك الحوادث^(١) فهذه مقدمة مبنية على الإحساس والمشاهدة ومسلم بها عند أهل العلم القديم والعلم الحديث الذي يسمونه العلم المثبت . ثم ننقل منها إلى مقدمة أخرى فنقول ولا بد لكل حادث من علة ، وهذه المقدمة وإن كانت لا تستند بكليتها إلى الإحساس والتجربة والمشاهدة بناء على أن العلية أمر معنوي لا يشاهد ولا أن 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 العلية تستلزم الشبهة في وجود المحسوسات . وأصله أن هذا المبدأ القائل بلزوم علة لكل حادثة من مبادئ الذهن الأولى المدبرة له ، أعنى القضايا التي يتفق عليها عقل كل إنسان ويحكم بها قبل الحكم بسائر القضايا ويجعل لها قيمة وأهمية تجعلها فوق كل مناقشة . وتلك القضايا للتفكير كالعضلات للمشي على تشبيه الفيلسوف « له بينج » . 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 مسلك الإمكان ونجح في التفصيل إلى مسلك الحدوث لسكونه أوضح .

وجميع العلوم مدين لمبدأ العلية ، لأن العلم معرفة الشيء بسببه وبمباراة أخرى يدلله . فلولا مبدأ العلية في الإنسان لما انبعثت نفسه إلى تحرى الأسباب والعلل وارتفعت العلوم ، وقد نهنا فيما سبق غير بعيد على أن المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التي نراها بأعيننا ونلمسها بأيدينا في الخارج تنبئنا 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 مجرى اليقين والمبادئ معادنه » .

وهذا الذي ذكرنا في أهمية المبادئ الأولى كمبدأ العلية ومبدأ التناقض مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية وإنما الخلاف في أن تلك المبادئ فطرية مطلقا أو فطرية للفرد مكتسبة للنوع أو مكتسبة للفرد أيضا . 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 أي خلاف المذهب الأصح . وتفصيل البحث في المبادئ الأولى أكثر من هذا نرجئه إلى محل آخر من الكتاب لثلا 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 ممكنا لا مستحيلا وإلا لما حدث ، ولا واجبا وإلا لما سبقه العدم ، والممكن مالا يقتضى لذاته أن يكون موجودا ولا أن يكون معدوما ، فالوجود والعدم سيان بالنسبة إليه فإذا وجد وجد لعله ترجحه له لثلا يلزم الرجحان من غير

مرجح وهو محال مستلزم لعدم تساوى الوجود والعدم فيما يُفرض تساويهما فيه، وعدمُ
التساوى فيما فرض 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 العلية ثم تردّ 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
العلية نفسه من المبادئ الأولى المدبرة للذهن مستقلاً عن مبدأ التناقض ومستغنياً 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 أي معرفة كونها سالمة من التناقض » وكان
علم الهندسة مبنياً على إمكان كل شيء لا تناقض فيه .

ومن هذا نرى علماء المتكلمين لم يدوتوا المبادئ الأولى كما دونه الغريبيون بل
اكتفوا بإسناد كل مسألة في المرحلة الأخيرة من مراحل إثباتها إلى أحد أمور معلومة
عندهم متداولة فيما بينهم كزوم خلاف المفروض وتحصيل الحاصل والمصادرة على المطلوب
والرجحان من غير مرجح والدور والتسلسل وتوارد علتين مستقلتين على معاول واحد
شخصي ، وكل هذه الأمور محال متضمن للتناقض ، حتى إن ارتفاع النقيضين الذي
اعتبره الغريبيون مبدأ التناوب وهو ثانی الفرعين عندهم لمبدأ العينية وأولهما التناقض ،
يمكننا أن زده أيضا إلى التناقض الذي 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 لا بد 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 أعني وجود الواجب الذي يُكفى به عن الله كما يكفى عنه في اصطلاح فلاسفة الغرب « بالطلق » ، وعلى الشق الأول يلزم أن تكون هذه العلة القريبة المتصلة بالمعلول مستندة إلى علة أخرى بعيدة وهي علة العلة . فإن كانت هذه البعيدة قديمة واجبة ثبت المطلوب في المرحلة الثانية ، وإن كانت ممكنة احتاجت إلى علة أخرى أبعد من الثانية التي هي علة العلة . وهكذا دواليك إلى أن تتسلسل العلل أي علل الحوادث الحادثة إلى غير نهاية فيلزم التسلسل المحال أو ينقطع التسلسل في علة تكون قديمة واجبة ويثبت المطلوب .

هذه هو الدليل العقلي المنطقي القائم على المطلب الفلسفي الأعلى أعني 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 البرهاني لا يقل ، قوة عن اليقين الحسي التجريبي بل هو أقوى منه وأقرب إلى اليقين البديهي لاقتراحه بالضرورة التي لا يحوزها اليقين الحسي مهما قوي : فمقدمات هذا الدليل أدهاها درجة في اليقينية هي المقدمة الأولى المبنية على الحس أعني المقدمة القائلة بوجود أي حادث في الدنيا .

فإذا كانت مقدمات الدليل يقينية كانت النتيجة المترتبة عليها أيضا يقينية إلا أن مرتبتها في اليقين تكون على قدر أدنى المقدمات مرتبة فيه لأن نتيجة القياس المنطقي تتبع أحسن المقدمتين اللتين يتألف منهما القياس . حتى إن هذه الكائنات المحسوسة التي نسميها العالم إن لم تكن موجودة وكانت حواسنا تعالطنا فمعد ذلك ينهار الدليل الذي أقمناه لإثبات وجود الله بأنهيار مقدمة من مقدماته . لكننا نحمد الله على أننا لسنا

نحن ولا قرأونا من الحسبانية الذين لا يستيقنون وجود العالم وينفون اليقين في كل شيء
والذين لم يتسلط مذهبهم على فلاسفة الإسلام تسلطه على الفلاسفة اليونانيين والغربيين ؛
ونحمد الله أيضاً على أننا لسنا من الفكرين القائلين بأن العالم عبارة عن صور نفسية
أنشأها أذهاننا في نفسها وتخيلاتنا في الخارج وهم أشباه الحسبانين الذين يتزعمهم
الفيلسوف « كانت » . كما نحمد الله على أننا لسنا من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى
المتصور عند غلاة الصوفية المتوهمين التوحيد العالی في قولهم « لا موجود إلا الله »
والمعتبرين كلمة التوحيد المعروفة في الإسلام أعني « لا إله إلا الله » توحيد العامة . وهذا ،
على الرغم من جنوح بعض العلماء لقولهم هذا وتورطهم فيه مثل الإمام الغزالي ، جراءة
عظيمة وغفلة شنيعة تجاه نص كتاب الله القائل « فاعلم أنه لا إله إلا الله » والقائل
« شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » فهل الله والملائكة وأولو
العلم أيضاً من العامة ؟ مع ما في نفى وجود العالم مختلفاً عن وجود الله من إعدام الدليل
الذي يثبت به وجود الله عند أهل العلم وقطع الطريق على التفكير في خلق السماوات
والأرض الذي بحثنا عليه القرآن الحكيم . ونفى وجود موجود غير الله معناه إما إنكار
المحسوسات وإما اتحاد كل شيء مع الله . والمعنى الأول وإن كان هو الظاهر من كلامهم
في بادي الرأي ، لكن التحقيق الذي سنوفيه إن شاء الله في الفصل الأول الخاص
بمسألة « وحدة الوجود » من الباب الثاني لهذا الكتاب ، يريك أن مقصودهم من نفى
موجود غير الله هو المعنى الثاني ، يعنون أن كل موجود نراه في العالم هو الله من غير
إنكار منهم لوجود العالم المحسوس ، وإنما ينكرون وجوده على أنه غير الله . وخلاصة
مذهبهم الاتحاد الحقيقي والتفكير الاعتباري بين الله وبين الأشياء . وعلى هذا لا تصل
إليهم مؤاخذتنا بأنهم أعدموا الدليل على وجود الله بإعدام العالم ، لأنهم لم يعدموا الدليل
وإنما الحقوه بالدلول . بل كيف تصل إليهم مؤاخذتنا وهم رفقوا إلى مرتبة الألوهية

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

نعود إلى ما نحن فيه : وبمناسبة إثبات الواجب بالدليل العقلى الآنف الذكر ، يجدر بنا التنبيه على خطأ الذين يضمون العقولات البرهن عليها فيما دون المحسوسات وسوف نُوقى حق هذا التنبيه في مناسبات مختلفة . فالماقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات ، أعنى أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده بدليله العقلى المنطقى . قال « له بينج » وهو من أكبر الفلاسفة الغربيين الألمان : « إن اليقين البرهانى عبارة عن اليقين البديهى الذى ينطبق على رابطة بين الحقائق المتعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » كما فى « المطالب والمذاهب » .

وقال « ديكارت » : « نحن ندرك وجود الإدراك ووجود الله المستنبط منه بلا واسطة ؛ أما وجود العالم فليس له مؤيد غير صدوقية الله الذى لا يحتمل أن يخذعنا فيما جملنا ندرك وجود العالم ونماينه » (١) .

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

[١] على أن الفيلسوف الأيرلندى « برقلهى » يبنى مسألة وجود الله على اليقين المسيحى لأنه ينكر المادة ويقول بقيام المحسوسات بالله تعالى بعد ردها إلى العقولات . وسيجى منا درس مذهب عند الكلام على فلسفة « كانت »

نعم ههنا بحث يمكن أن يحتاج أذهان القارئ الأيقاظ المعقنين 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 لأخص مقدماته لم يثبت بهذا البرهان وجود الله على الوجه المطلوب الذي هو أن يكون وجوده ضرورياً والذي به يتحقق كونه واجب الوجود . مع أننا قد قلنا فيما كتبنا من قبل بصدد هذا البحث ولم نأل في إيتاء البحث حقه : إنه لو لم يكن لأي قضية في الدنيا ضرورة الثبوت فقضية وجود الله ثابتة ثبوتاً ضرورياً .

والجواب أن هذه الشبهة الأخيرة التي تلاحظ مماسستها بالضرورة اللازمة لوجود الله إنما تأتيها من فقدان الضرورة في وجود العالم الذي يُبنى لإثبات وجود الله على وجوده ؛ وإن شئت فقل إن الشبهة في ثبوت وجود الله على الوجه المطلوب تأتي 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 ضروري الوجود لكونه ممكناً لا واجباً . لكننا لا نعتقد 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 وهي كافية لاستلزام الضرورة المطلقة لوجود الله بناء على صدق قولنا إن كان العالم موجوداً ضرورياً الوجود ما دام موجوداً فوجود الله ضروري ضرورة مطلقة ليكون موجوداً هذا العالم المحتاج إلى الإيجاد فيندفع تأثير الشبهة الثانية أيضاً المتصلة بوجود العالم ، في قضية وجود الله الضروري الوجود ، ولو أعمرنا 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 نسكنم أن دليلنا على معرفة وجود الله هو وجود العالم . فإذا انتفى الدليل يكون انتفاء المدلول الذي هو معرفة وجود الله طبيعيا ، وبهذا الكلام ينقطع دابر كل شبهة محوم حول المقدمة الأولى لدليل إثبات الواجب .

ثم يأتي دور الاعتراض المشهور على الدليل بمنع بطلان تسلسل العلة الممكنة من غير انتهاء إلى علة واجبة ، الذي يتوقف تمام هذا الدليل عليه ، وجوابه المشهور أيضا بإقامة برهان التطبيق أو برهان التضايغ على استحالة التسلسل المذكورين في كتب المتكلمين .

استحالة تسلسل العلة 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 « رونويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة في كتابه الذي ألفه انتقادا لفلسفة « كانت » :

« نحن نقول مع أرسطو واضح دليل المحرك الأول في إثبات الواجب والذين جاءوا بعده ممن لا يحصى عددهم من الفلاسفة ، وحتى مع « كانت » نفسه أيضا بالنظر إلى أقواله في غير هذا الموضوع 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 العلة إلى غير نهاية ، مع كون تمام الدليل المذكور القائم على إثبات الواجب متوقفا على إبطاله ، اعتُبر من الأفضل والأسلم أن لا يحتاج دليل إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل ؛ وزاد شيخ الفلاسفة ابن سينا ، على قول المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب »

وصاحب المطارحات على قول صدر الدين الشيرازي مؤلف « الأسفار الأربعة » في دليل
الإمكان : أن مجموع سلسلة العلل الممكنة غير المتناهية أيضا ممكن فيحتاج إلى علة
غير داخلية في السلسلة وهو الواجب . قالوا وبهذه العلاوة يستغنى الدليل عن إبطال
التسلسل^(١) .

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

ويرد عليها أيضا النقص الإجمالي^(٢) بسبب جريانها في المجموع المركب من المجموع
الأول وعلته الواجبة بعد إثبات الواجب بهذه الطريق بأن يقال علاوة على العلاوة :
إن المجموع المركب من الواجب ومعلوله الذي 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 لإبطال تسلسل العلل الممكنة في ذاته فاحتاجوا إلى البحث عن علة مجموع تلك
العلل المتسلسلة ليتوصلوا بها إلى وجدان ما يشدونه من البطلان المترتب على تقدير عدم الواجب .
[٢] النقص الأجمالي اسم في عرف علماء قانون البحث والمناظرة لشكل مخصوص من أشكال
النقد .
[٣] هذه القاعدة من المبادئ العقلية التي يستند إليها علماءنا عند لزوم 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 العلاوة 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 العلاوة الأولى الهارب من إبطال
التسلسل الأول مضطراً إلى إبطال هذا التسلسل الثاني لينتهي توالي المجموعات الممكنة
المحتاجة إلى علة ولئلا يلزم تعدد الواجب بعدد المجموعات المتسلسلة .

هذا، وأنت ترى اختلافاً بين العلامة التفتازاني شارح العقائد النسفية وبين الفاضل
الخيالي صاحب التعليقات الهامة على شرح السلامة ، والفاضل السيلكوتي صاحب
التعليقات على تعليقات الخيالي ، في : هل إثبات الواجب يتوقف على إبطال التسلسل
أم إبطال التسلسل يتوقف على إثبات الواجب ، وفي أن هذا الدليل المقرون بالعلامة الذي
انتقدناه دليل لإثبات الواجب مستغن عن إبطال التسلسل أم دليل لبطلان التسلسل ؟
والفاضلان اختارا الثاني في الاختلاف الأول والأول في الاختلاف الثاني .

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

== أمر معين مثل الموضوع ، والمطلوب والخارج كناية عما هو أجني عنه فيكون الأول دائماً أخص
والثاني أعم والتركيب منهما يناق الخصومية 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 والتوقف على الثابت ثابت ، فيلزم من هذا أن يكون بطلان التسلسل لا شك فيه عند المؤمنين بالله . ومنه يظهر بطلان ما ادعاه الشيخ محمد عبده وشذفيا ادعاه شذوذا بعيدا ، من أن كل ما قيل في إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة . وسيجى الكلام عليه مستوفى حقه .

والحق عندي أن تسلسل العلل إلى غير نهاية ظاهر البطلان بحيث لا ينبغي للعقل السليم أن يستصعبه فينحرف إلى سبيل أخرى في إتمام الدليل على إثبات الواجب . وإني جد متعجب من أن 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 تكفي البراهين المقامة عليها في إقناع الذين لا يزالون يشكون فيها ، مهما كانوا قلة ضئيلة . وقد كنت أنا قبل بضعة وعشرين عاما بينت هذه المسألة في كتابي « ديني مجد ولر » الذي أفتته باللغة التركية . والآن ألخص 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 المتساوي في ذاته مع جانب عدمه . فوجوده محتاج إلى وجود علة موجودة . وتلك العلة يجب أن لاتسكون من الموجودات الممكنة الوجود مثل مملولها كيلا محتاج هي أيضا إلى علة أخرى ، بل موجودا واجب الوجود . فإذا لا يوجد ممكن في الدنيا إلا ويكون وجوده بفضل موجود آخر يتقدمه في 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 موجودة بأن يكون جميع العلل والمعلولات من الممكنات المحتاجة إلى علة موجودة فالحاجة إلى العلة لا تزال باقية غير مقضية وتكون سلاسل المعلولات وعللها الممتدة إلى جانب الماضي مستندة 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 التسلسلة . 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 المجد الذي يدعى كون جميع الموجودات محتاجة إلى علة موجودة ولا يعترف بوجود واحد واجب الوجود أى غير محتاج إلى موجود ، إذا قلت له ماذا علة وجود هذا الموجود الذي يحتاج إلى علة موجودة فأجاب بأنها وجود موجود آخر يتقدمه ويحتاج مثل الموجود الذي سألت عن علة وجوده إلى علة موجودة ، ثم قلت له وماذا علة وجود ذلك الموجود المتقدم فأجاب بأنها موجود ثالث أقدم في الوجود ومثل الثاني في الحاجة إلى العلة الموجودة ، ولم يقطع سلسلة الجواب على هذا النوال مهما أطلت وتوغلت في السؤال . فاعلم أن هذا الخصم يخدعك ويقالطك ويعلمك في أجوبته بما ليس من الجواب في شيء كما يخدع نفسه قبلك ويقالطه ويملله ، أعني أنه يمجز عن إراءة علة لوجود ذلك الموجود الذي سألته أولاً عن علة وجوده فيفرّ من الجواب على سؤالك غير شاعر أنه يفرّ ، ثم يحاول أن يستتر فراره 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 بعلة ، إذ لا أصل لها ولا وجود .
ويمكنني تقريبا ما ذكرته إلى فهم القارىء بأن أفرض التسلسل المذكور بين العلل الممدودة المتناهية ، وإن كان التسلسل في عرف العلماء خاصا بأمر غير متناهية . فلنفرض عددها عشرا وكل واحد منها علة بالنسبة إلى ما بعدها ومعلولة بالنسبة إلى ما قبلها يستند وجود المعلول الذي 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 وتنتهي فيها ، ثم ترى أن وجودها لا يستند إلى علة أي 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 الماضي إلى الحال حتى تنتهي إلى العاشرة فتجدها غير مستندة إلى علة موجودة موجودة مع الاحتياج إليها ، ومعنى هذا أن العاشرة غير موجودة كاللآتي تقدمتها وكذا المعلول الأخير الذي فرضنا استناده إلى العاشرة غير الموجودة والذي كفا بصدد البحث عن علة وجوده ، تجده لما يقض حاجته بعد إلى العلة الموجودة ، ومن أجل ذلك لم يوجد هو ولا سلسلة العلل التي تقدمته وتألفت من عشر علل وإنما وجود كل ذلك في الوهم والخيال بفضل وسوسة الحضم المحتمل الذي ربما أخطأ فعالط نفسه أيضا .
وكنا قد فرضنا المعلول وسلسلة العلل موجودة في نفس الأمر فهذا خلف .
ثم لا يجدي في وجود المعلول وسلسلة العلل أن يُمد فيها فيزيد عدد العلل من عشر إلى مائة أو ألف أو مائة ألف أو إلى ما لا نهاية له من العدد . لأن الزيادة في عدد العلل المحتاج نفس كل واحدة إلى علة موجودة مهما يكن مبلغها ، لا تكون إلا زيادة في عدد المحتاجات إلى العلة غير مقضيات الحاجة بالاستناد في النهاية إلى علة موجودة غير محتاجة إلى وجود وهي الواجب . فتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة الوجود من غير

انتهاء إلى العلة غير المحتاجة التي هي الواجب ، أمور تخيلة لا تخص 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 الآحاد بعضها على بعض ، لا تجدى أى نفع في قضاء حاجة المحتاج الذي ابتداء منه بحث الموقف ، إن لم تضره . ولا فرق في ذلك بين الزيادة المتناهية والزيادة اللامتناهية حتى تُتصور الفائدة من تعليق الأمر بذمة الانهائية ، وإنما فائدته التغطية على بقاء حاجة المحتاج غير مقضية بإحالة إسعافه من محتاج على محتاج وتعليل الذهن بالرجوع إلى الماضي متغلغلا في أعماقه .

ولنورد لذلك مثلا : فنكتب على ورقة صفراً ، فلا شك في احتياج هذا الصفر لتكون له قيمة عددية إلى أن نكتب بجانبه من اليسار رقماً أقله واحد وأكثره تسعة . ولكن لأنكتبه بل نكتب بدله صفراً ثانياً . وهذا أيضا محتاج في تقويمه إلى أن يوجد بجانبه من اليسار رقم يدل على عدد صحيح . فإن كتبنا في إحدى مرحلة من مراحل المشتريات 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 المقوم للأصفار أبداً بل استمررنا في وضع صفر بعد صفر إلى ما لا نهاية له وفرضنا هذا الاستمرار في مقدورنا ، فلا تحصل لتلك الأصفار من زيادة إكثارها أى قيمة ويذهب كلها هباء ، ولا ينفعها في تقويمها أن تكون أعدادها غير متناهية . وكنت أوردت مثلاً آخر في كتابي الذي ذكرته ، وهو أنك لو استقرضت جنيتها

ذهبا من أحد معارفك وقد كان هو الآخر استقرضه بعينه من رجل ثالث والثالث من رابع وهلم جرا إلى أن ينتهي أفراد الناس من دون أن تنتهي سلسلة المقرضين إلى أحد يملك هذا الجنيه وراثته من أبيه أو اكتسابا له بصورة غير صورة الاستقراض . فذلك الجنيه لا أصل له بكل معنى التعبير ولا له وجود في الخارج لعدم استناده في مرحلة من مراحل استقراضه إلى أحد يملكه بالأصالة . فحكاية الاستقراض المسلسل إذن أسطورة غير واقعة . ولا إخال القارىء يظن أن لزوم استناد سلسلة الاستقراض وانتهائها إلى مالك أصلى غير مستقرض إنما نشأ من كون أفراد الإنسان الموجودة في الدنيا متناهية ، إذ لا فائدة في زيادة عدد المستقرضين لذلك الجنيه بعينه بعضهم من بعض زيادة لا نهاية لها لإنقاذ وجوده من حاجة الاستناد إلى مالك يملكه أصالة لا قرضا . وإنما تكون هذه الزيادة في التصور غير المتناهية محاولة تغليظ الأفكار وتعليقها بوسائل تغليظ زائدة إلى أن تنخدع بعدم تنامي الذين استقرض منهم ذلك الجنيه فلا يتكشّف عيب عدم وجوده ويخيل كأنه موجود . مع أنا قد رأينا جليا في صورة كون المستقرضين على عدد متناه أن وجوده كذب وخيال كوجود مداويله فيما بينهم مستقرضا بعضهم من بعض ، فتكون إضافة عدد غير متناه إلى أوائك المستقرضين إضافة عدد غير متناه من الأكاذيب إلى الكذبات الأولى المتناهية ، وهما طالت سلسلة الاستقراض الذى هو عبارة عن الإدالة المجردة فلا يمكن أن تلد ذهبا من المدم كأنها منجم من مناجم الذهب فلا يجدى إكثار عدد المداويل في الخيال غير إكثار الأكاذيب ومد سلسلتها إلى مالا نهاية له . ولا يتقلب 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 انضم بعضه إلى بعض كان هذا غاية في الكذب أو بالأنسب وراء الغاية ووراء النهاية ويكون معنى التردد في الحكم ببطلان التسلسل الذى تتوقف صحة أشهر دليل لإثبات الواجب ، تردداً في تكذيب ما هو غاية في

الكذب أو وراء الغاية أو قولاً باحتمال حصول عدد صحيح من كثرة انضمام الأصفار
المحضة بعضها إلى بعض إذا كانت كثيرته تبلغ حداً غير متناه . *انظر الكيفية*
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 لبدأ سلسلة الاستناد من جانبنا فيقع كلهم
على ظهورهم وتزول السلسلة عن آخرها لتكون جميع الاستنادات التي فيها إلى غير
مسند أي غير موجود إلا في الخيال ولا يوجد هناك إنسان واحد واقف فضلا عن
سلسلة الواقفين المرتبة من جميع سكان الأرض . *انظر في السلسلة*
ثم لو فرضنا كون أفراد الإنسان غير متناهية فألفنا 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 مستند ثابت
غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ؟ وهل يقوم عدم تناهي عدد الواقفين المستندين إلى غير
مسند مقام الاستناد إلى مسند إلا في أوهام التوهمين الذين يخيل إليهم أن وجود واقف
آخر وراء كل واقف ليسندهم من غير مسند أي من غير انتهائهم إلى واقف ثابت غير
محتاج إلى الاستناد إلى آخر ، يمكنهم من الوقوف ويقبهم السقوط والوقوع ؟ مع أن
إمكان استناد أي واحد منهم إلى من خلفه استنادا صحيحا يمكنه من الوقوف ويقب
الوقوع على الأرض متوقف على وجود مسند صحيح في أي 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 ، كماها غير صحيحة ، وكان كل استناد في كل مرحلة خيالا كاذبا عبارة عن إقامة عدم تناهي المستندين إلى غير مستند ، مقام الاستناد إلى مستند . ألا يرى أن استنادهم فيما بينهم بهذا الشكل وهم متناهون ماصح لهم ولم يمنهم من السقوط ، فكيف بمنهم منه إذا كانوا غير متناهين مع أن كثرة الاستنادات غير الصحيحة إلى حد عدم التناهي لا يمكن أن تجعلها صحيحة وإنما 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 المستند وإن كان هذا المستند أيضا محتاجا إلى الاستناد إلى غيره مادام ذلك الغير موجودا في كل مرحلة .

لأنني أقول ربما يتوهم هكذا من ينظر في سلسلة الاستناد مستمرا بنظرته من مستند إلى مستند واجدا كل واحد منهم خلفه من مستند 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 لاتنتهي في أي مستند يستند ظهره إلى الخلاء بل يوجد خلف كل مستند مستند آخر يقيه السقوط فالتوهم يزعم أن هذه السلسلة تقوم على استنادات صحيحة ، إلا أن هذه الاستنادات ليست موجودة في الحقيقة وإنما التوهم يُمدُّ في خياله لسلك مستند سندنا من المستند الذي يضعه وراءه مستندا بعد مستند ، وهذه الأوضاع

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

أما اعتبار كون الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض موضوعين في أمكنتهم من السلسلة موجودين من دون وضع خيالي من متوهم السلسلة، فتخيل ذلك يتوقف على فرض وجود مستند أصلي في الجانب الآخر من السلسلة تنتهي فيه الاستنادات المتوسطة غير الأصلية. وإلا فلا يوجد استناد واحد فضلا عن سلسلة الاستنادات اللامتناهية لعدم وجود مستند أصلي تبتدى منه السلسلة وتستمر نازلة ومتوجهة إلى الجانب الذي يلينا ويل متوهم السلسلة والذي هو آخر السلسلة. وهذا الاستمرار النازل عكس الاستمرار الصاعد الذي سبق تصوره قريبا والذي 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 بالرة.

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

لأن كل واحد من الواقفين المستنفدين لَمَّا وَجِدَ من يكون له سنداً من ورائه بفضل عدم
تفاهي سلسلة الوقوف والاستنفاد استغفنت السلسلة عن الانتهاء إلى من يكون سنداً
ولا يكون مستنداً إلى غيره . والقول بلزوم نهاية للسلسلة ينتهي فيها الانتقال من
محتاج إلى الاستنفاد إلى محتاج مثله ولا يمكن تَكْوِينُ السلسلة اللامتناهية كلها من
المحتاجين إلى الاستنفاد كما لا يمكن تشكل السلسلة المتناهية منهم ، مبني على عقيدة
استحالة التسلسل ومصادرة على المطلوب .

أقول أولاً الثلاثان اللذان أوردناهما من قبل إيضاحاً لمسألة إثبات الواجب وإبطالاً
لما توسل به المنكرون لوجود الله الواجب من تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة
كانا أقرب إلى فهم القارئ من هذا المثال الثالث الذي دخلنا فيه ووصلنا منه إلى نقطة
دقيقة ، لاسيما المثال الأول أعني مثال سلسلة الأصفار المحضة وهو أفضل الأمثلة
في هذا الباب . أما هذا المثال الثالث فهو من شدة مشابهته لمسألتنا التي أردنا إيضاحها
بالمثال حتى كأنه ليس بمثال بل تعبير آخر للمسألة ، أصبح عرضة للشبهات المحتملة
الحصول في بعض الأذهان عند درس أصل المسألة .

وثانياً : هل توجد سلسلة غير متناهية مؤلفة من الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد
أو مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستنفاد ؟ فإن وجدت فلا حاجة للعالم المشهود
إلى وجود الواجب كما يقول المنكرون ، وإن لم توجد كان كلامهم في تصوير سلسلة
مؤلفة من المحتاجين إلى الاستنفاد قاضية حاجتها من نفسها بفضل عدم تفاهيها ، لغوا
بل مصادرة على المطلوب ذلك السلاح الذي يريدون أن يرمونا به وهو متوجه عليهم
لأعلينا لأنهم هم الذين استعانوا بعدم تفاهي سلسلة المحتاجين في قضاء حاجتها من
نفسها مستغنية عن أمر خارج عنها فعدوا هذه السلسلة اللامتناهية كأنها موجودة في
حين أن وجودها محل النزاع بيننا . أما نحن فقد أرينا عدم صحة استنفاد 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 وان بلغوا في الكثرة حد اللانهاية ، وإنما تكون زيادة المحتاجين زياد في الحاجة التي هي المانعة لإمكان تشكل السلسلة . أو نقول السلسلة اللامتناهية التي تحيلوها موجودة مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد غير المتناهيين لا يمكن أن يكون لها وجود في الخارج لكونها مؤلفة من السلاسل المتناهية المؤلفة من أولئك المحتاجين والتي أربنا جليا عدم إمكان وجودها لخلوها 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 الاستعانة في محاولتهم من فرض عدم التناهي لتلك السلسلة . وليس في أدلة القولين المذكورين شائبة من المصادرة على المطلوب ، أي مراجعة محل النزاع للاستناد إليه .

* بل نقول زيادة على قدر ما محتاج 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 نهائية 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 النهايات متناه ولا يتولد غير المتناهي إلى الأبد من انضمام المتناهي إلى المتناهي ؛ وإما أن تتكون من سلاسل غير متناهية ، فيتوقف وجود الكل اللامتناهي على وجود الأجزاء اللامتناهية ويلزم من

تقدم وجود الموقوف عليه على وجود الموقوف ، تقدم وجود اللامتناهي على نفسه ولزوم تقدم الشيء على نفسه منشأ بطلان الدور عند العقلاء الذين لا شبهة لهم في بطلان التسلسل أيضا . بل لما لم يشكوا منه بيقين وجه لان هذا ان كان .

فقد انجلي من هذه التحقيقات أن حديث السلسلة اللامتناهي لاسيما المؤلفة من المحتاجين حديث خرافة ، وحديث إقامة عدم تناهي السلسلة مقام قضاء حاجتها خرافة على خرافة ، وما ذكرنا هنا من الأدلة على إبطال السلسلة اللامتناهي يمكن إضافتها إلى البراهين المعروفة التي اكتشفها العلماء لهذا الغرض كبرهان التطبيق والتضايق .

نعود من المثال إلى المثل : الحاصل أن التمسك في تعليل وجود أي 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 المعلولات 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 لأي جزء من أجزاء السلسلة وجود متقرر بل وجود معلق بوجود ما قبله ووجود ما قبله معلق كذلك بوجود ما قبله بمعنى أنه موجود إن كان ما قبله 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 تنتهي السلسلة في الجانب القبلي الذي هو جانب المبدأ إلى ما له وجود متقرر غير محتاج إلى تعليقه بوجود غيره ، بل تستمر منتقلة من تعليق إلى تعليق ، كانت السلسلة عبارة عن تعليقات مجردة يتأخر الحكم بوجود معلقاتها

ويعود أي فرد من
أفراد هذه السلسلة
مجان لأنه يلزم
من ذلك انتهاء
سلسلة الأعداد
وهو باطل .

إلى وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التي لا نهاية لها ، إذ لم يقض أي فرد من أفراد تلك المعلقات حاجتها إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجوده بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله تخلى عنها وخيل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له . وفي الحقيقة لا وجود للسلسلة ولا لأي جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعده لا إنجاز له إلا بوعده مثله وكالمضي في وضع صفر بعد صفر من اليسار على ورق لا نهاية لسمته ولا لعدد الأصفار الموضوعه عليه ، بدون الانتهاء إلى عدد صحيح . وما دامت لا تنتهي هذه التعليقات فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أي جزء من السلسلة ، فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية في المثال السابق الذي هو أحسن الأمثلة لإيضاح المقام ، فكما لقيمة لأي صفر من الأصفار التضم بعضها إلى بعض من جانب اليسار إلى أن يتبين كون هذا الانضمام المستمر منتهايا إلى عدد صحيح أو غير منته . فإن لم ينته إليه وانقطع استمرار الأصفار انقطعت السلسلة معها معدومة القيمة ومنقطعة الأمل من تقومها وإن دامت الأصفار مستمرة لم ينقطع الأمل من تقومها وتقومها إنما يكون بانتهاء السلسلة في عدد صحيح لكن الخصوم المنكرين لوجود الواجب في موقف لا يودون تحقق القيمة المتوقعة لسلسلة الأصفار بناء على أن ذلك يؤدي إلى انقطاع السلسلة وهم يودون أن يستمر الأمل في تقومها باستمرار السلسلة دون تحقق الأمل بتحقيق القيمة وقيمون استمرار الأمل من دون تحققه مقام التحقق . ولا يريدون أن يفهموا ما في ذلك من إعدام القيمة بل إعدام السلسلة نفسها أيضا بالتزام 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 مطلوباً يتضمن ذلك العدم فكيف يدوم الأمل مع هذا الشرط الذي يناقضه؟

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

كذلك سلسلة الكائنات المعلق وجود كل منها بوجود علتها لكونه من الممكنات المحتاجة إلى العلة وكون علتها 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 أي 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 بعضها ببعض ، كانت السلسلة وأجزاؤها غير متقررة الوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية غير المتقومة بالانتهاء إلى عدد صحيح ، فكأن ذلك العدد الصحيح يفيض الحياة على تلك الأصفار إذا انتهت إليه ، وإذا لم تنته إليه فلا حياة لها . وكذلك سلسلة الكائنات المؤلفة من الملل ومعلولاتها إذا انتهت إلى علة أولى واجبة الوجود مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علة أخرى ، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة فكانت السلسلة وأجزاؤها المتناهية موجودة وبطل التسلسل ببطان عدم التناهي لكونه^(١) يطلق في عرف العلماء على تسلسل أمور غير

[١] وليس موقفنا من الخصم أننا ندعي استحالة التسلسل وهو يشكرها، وإنما الموقف الحقيقي أنه يدعي إمكان وجود العالم الممكن الوجود من غير حاجة إلى وجود الواجب ، ونحن نتفق هذا الإمكان فوقنا موقف النافي وموقف الخصم موقف المدعي . فإذا استند في إثبات مدعاه إلى تسلسل الملل الممكنة إلى غير نهاية مع احتياج كل منها إلى العلة ، ليستخرج من عدم تنامي العلة المحتاجة علة غير محتاجة إلى العلة كان هذا مصادرة وتناقضا . أما نحن فلا نتصور المصادرة في موقفنا لأننا نعترض 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 بوجود ولا معلق بوجود بل معلق بمعلق . وعلى هذا التقدير بطل التسلسل ببطلان 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 بظنها موجودة مقضية حاجة كل واحد من أجزائها في الوجود بفضل عدم تنافها الذي هو محل النزاع ، في حين أنه لم يتقرر ولم يتبين وجود أي جزء منها فضلا عن وجودها غير متناهية . ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل لعلم أن ما لا يوجد متناهما - وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء - فعدم وجوده غير متناه أولي ، وليس ما خيل إليه من عدم تنافه إلا انعطية لعدم وجوده . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الفوص في أعماق الانهابة ليظهروا ماهية هذه السلسلة الوهومة في أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكان الوجود ، راجعوا طرقاً أخرى لإبطال التسلسل ووضعوا براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضايغ تقريباً لبطلانه

ثم إن لنا أن نقف موقف المدعى المحاول لإثبات الواجب مستندا إلى احتياج 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 بعد وهو سلسلة العلل غير المتناهية ، مقام العلة الموجودة

الحاصل أن استناد الحصم إلى عدم تنافه 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 البطلان مصادرة وتناقضين ، أما المصادرة فقد بيناها . وأما التناقض فأحدهما في استخراج علة حقيقية غير محتاجة إلى علة ، من ضم علة محتاجة إلى علة محتاجة مستمرا في عملية الضم إلى مالا نهاية له ، وجميع هذه المضمومات محتاجات ليست فيها واحدة غير محتاجة . وثانيهما أن الاستناد إلى عدم تنافه سلسلة العلل المحتاجة إنما يكون بالاستناد إلى تمام السلسلة اللامتناهية ، في حين أن تمام السلسلة اللامتناهية انتهاؤها .

إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تفهمهم البراهين ، كما ادعى الشيخ محمد عبده أن كل ما ذكره العلماء في إبطال التسلسل فعبارة 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 الغافلين » 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 ، بشيء من الشدة .. فالشيخ الذي ينكر بطلان التسلسل ولا يرى مانعا في صحته ، غافل عن أنه يسد برأيه هذا على نفسه باب لإثبات وجود الله ، لأنه يظن كفاية لإبطال الرجحان من غير مرجح في لإثبات 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 تتسلسل العلل المحتاجة إلى العلة ، إلى ما لا نهاية له من دون قضاء العالم حاجته من العلل التي يستند وجوده إلى وجودها ولا حاجة تلك العلل نفسها من العلة ، فلا يكون شيء من العالم ولا سلسلة العلل التي يستند إليها العالم في تخيلتنا ، موجودا . ثم إن التسلسل في العلل الذي أخطأ الشيخ في تجويزه وتخطئة مبطله والذي يظن الخطأ 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 ، أعني مترجم « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٩ عند الكلام على أن فلاسفة القرون الوسطى كانوا يبنون لإثبات الواجب على امتناع تسلسل العلل من غير إقامة الدليل على هذا الامتناع . قال : « وكأنهم قائلون بكونه بدورها بذاته » ثم قال : « وفيه نظر لأن تسلسل العلل وإن كان باطلا عندنا أيضا لكنه باطل بالاستدلال ، فنحن نستدل عليه ببرهانين رئيسيين برهان التطبيق وبرهان التضايغ » وقال في ص التي تليها مبينا لسبب امتناع تسلسل العلل : « ان العلة الأخيرة كما تأخذ وجودها من العلة التي تقدمتها تأخذ عليها أيضا منها » فاقترب من الحقيقة حتى وصل إلى حاجتها ثم ابتعد عنها قائلا : « فلزم تحقق وسائل غير متناهية بين حدوث المعلول وعلته 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 الذي يتصورون فيه وجود أمور غير متناهية مترتبة بعضها على بعض بأن يأخذ المتأخر وجوده من المتقدم وتستمر سلسلة هذه الموجودات المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا إلى متقدم لا نشهده لمضيئه ومن متقدم إلى أقدم ثم إلى أقدم من الأقدم ومنه إلى مالا نهاية له في القدم .. عبارة عن لعبة لعبها الشيطان في عقول الغافلين ولا وجود للسلسلة ومراحلها الممتدة إلى جانب الماضي بالاستمرار والانتقال من متأخر إلى متقدم إلى مالا نهاية له... لا وجود لها لأنها سلسلة أمور لم تنته في أي 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 في السلسلة التي تخيل إلينا سلسلة موجودات غير متناهية يستند بعضها إلى بعض في الوجود ولا يصح أن يعبر عنهما موجودات إذ كل موجود فيها موعوده الوجود وليس بموجود فعلا، وفأقد الوجود الموعود له به لا يعطيه غيره وإنما يعطيه مما عنده وهو الوعد .

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

== إن الزمان لو وسعها بأن كان هو أيضا غير متناه لزال البطلان عن تسلسل العلة إلى غيرنهاية ، مع أن ذلك باطل في ذاته إذ لاوجود لسلسلة العلة الممكنة المحتاجة إلى العلة غير مقضية الحاجة متناهية أو غير متناهية إلا في الوهم والخيال كما أوضحناه ولا تصح لإفامة عدم تهايمها المقروض مقام قضاء حاجتها إلى علة الوجود ، فبطلانه في تخييل ما ليس بعلة لسكونه غير موجود ، في صورة العلة بل في صورة العلة غير المتناهية وما ليس بموجود في صورة الموجودات غير المتناهية . أما عدم تناهي الزمان فلا مانع عن القول به عند الملاحظة المتكررين لبطلان التسلسل الذي يتوسلون به إلى الاستغناء عن الواجب .

إلها 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 علة شيء من أجزاء
العالم الأخرى . ولا مانع من عدم انتهاء بناء المحتاج على المحتاج عند من ينكر بطلان
التسلسل في الملل الموجدة فيتصور هذا المنكر عللا غير متناهية من أجزاء العالم تُقابل
احتياجات غير متناهية من أجزائه إلى العلة ، ويتصور بهذا الطريق استغناء العالم عن
وجود الله . فأين يذهب الشيخ محمد عبده المدافع عن التسلسل الباطل الذي يتخيله
التخيلون 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 العجز
عن إثبات وجود الله قبل إثبات كونه وحيداً في الوجود ، وإن لم يشعر بذلك العجز
وهو خطأ آخر .. ولو شعر به لما اجترأ على إنكار بطلان التسلسل بهور 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
محتفظ 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 المغمرين بالضلالات .

فالغافلون عن بطلان التسلسل يبنون وجود الكائنات على أسباب تقدمتها في الوجود، كما يبنون وجود تلك الأسباب على أسباب قبلها بدرجة وقبل معاولها 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 لا وجود لها إلا مستعمارا غير أصلي ولا مُنته إلى أصلي يصحح هذه الاستعمارات كالجنيه الذهب في المثال السابق المتداول بعينه بين أيدي المستقرضين المتقدمين على مراتبهم في التقدم من غير انتهائه إلى مالك يملكه بغير صورة الاستقراض، ومثله الجنيه المعين من الذهب المنتقل بين أيدي المداولين في البيع والشراء.. هل يمكن استمرار هذا الانتقال وذلك التداول في ماضي ذلك الجنيه المعين من غير انتهاء إلى استخراج من منجمه وضربه على شكل من أشكال المسكوكات مع خط من خطوطها أو نقش من نقوشها. فإذا لم تسبق في تاريخ هذا الجنيه الذهبي حالة غير الانتقال والتداول من يد إلى أخرى، فذاك الانتقال والتداول لا أصل له لاستمراره ولا مرة واحدة بل لا وجود لهذا الجنيه المتداول المسكوك الذي لم يسبق تداوله بين الأيدي ضرب السكة عليه ولا استخراج من معدنه، وذلك لأن كون تداوله بين الأيدي لانهاية له على طول الماضي يمنع الذهب عن الوصول إلى حالة ضرب السكة عليه فضلا عن استخراج من المنجم. فكان استمرار حالة التداول في ماضيه إلى المانهاية له أو بالأصح إلى مالا بداية له أغناه عن الأصل والمنشأ وقام مقامهما. ولكن الحقيقة انه لا أصل أيضا لانتقال هذا الجنيه الذي لا وجود 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 التوقفات 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 لهامعنى معقول^(١) ولسكنها تعليقات وانتقالات من الماضى القريب الفارغ إلى الماضى البعيد الفارغ فيكون معناها عدم وجود هذه السلسلة إلا فى الخيال الخادع ، كأن يقال : لو كان زيد أم ولده 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 غير منتهية فى أبنا آدم المستند وجوده إلى خلق الله من غير أب وأم . والمقصود من المثال تصور سلسلة أمور لا يوجد المتأخر منها إلا موقوفا على وجود المتقدم .. فإمى موجودات بل موقوفات الحكم بوجودها على وجود موقوفات مثلها . فهذا موجود إن وجد قبله ذلك وذلك موجود إن وجد قبله ذلك 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 المشروطة بعدم الانتهاء . وقد أكثرنا الأمثلة لإيضاح المسألة ، فإن لم تنته السلسلة فى مثال الآباء والأمهات فى آدم وحواء كما هو مذهب العصريين من أذئاب داروين القائلين بإضافة الحيوانات من القروود 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 شىء 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 الماضى الذى نحن بصدد إبطاله ، ويعلم هناك أيضا سبب هذا الاختلاف .

تناهيتها الذي 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 مستعارا
لعدم انتهاء الاستمارة في أي جزء من الأجزاء إلى موجود غير محتاج في موجوديته
إلى استمارة الوجود من غيره . ولو انتهت انقطعت السلسلة فيه وما احتاجت إلى
إحالتها على ذمة اللانهاية إخفاء للوجود المفقود بين أجزائها . ولهذا قلنا في أول الكلام
إن التسلسل عبارة عن لعبة لعبها الشيطان في عقول الغافلين ليستخرجوا الموجود من
المعدومات التي فرضوها غير متناهية ... يتصورون كأنهم إن لم يحصلوا على علة
الوجود المنشودة من معدومات تصل إليها أذهانهم فربما يحصلون عليها في معدومات
لا تصل إليها أذهانهم لبعدها وكثرتها .

وإذ لا وجود لسلسلة أسباب يتخيّلونها ممتدة في أعماق الماضي يكون وجود المتقدم
فيها سبباً لوجود المتأخر إلى أن يأتي دور السبب الأخير المتصل بالكائن المشهود الذي
كنا وقفنا أمامه في أول الكلام نبحث عن سبب وجوده .. فلا صحة لوجود ذلك
السبب ، ويلزم منه أن لا يصح وجود المسبب الذي هو هذا الكائن المشهود والموجود
رغم عدم وجود سببه .

والعقل التابع للتجربة التي تحاول البحث عن علة وجود الكون المحتاج إليها
لإمكانه ، في إمكانات مثله محتاجة إلى علة الوجود ولا تجدها فتزبد في خياله عدد الممكنات
التي بحثت عن علة وجود الكون فيها ، إلى ما لا نهاية له ، ثم تحاول التفتيش عن العلة
المنشودة في هذا العدد الغير المنتهي من الممكنات فلا تستطيعه .. ولكن هذا العقل المقيد
بالتجربة يقول لصاحبه لو استطعت التفتيش في غير المنتهي لوجدت ما تنسده فلا تياس
من الحصول عليه ما دام عدد الممكنات التي تأخذ علة وجودها في خيالك بعضها من

بعض ، لانهاية له .. فيغلط هذا العقل المقيد 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 أي مخيلة غير موجودة . والعقل السليم الحر يفهم ما لم يفهمه العقل المقيد بالتجربة فيحكم - من غير حاجة إلى التفتيش - بعدم إمكان وجود العلة المنشودة لوجود الكون ، في الممكنات التسلسلية 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 الموجود 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 أي شيء ، 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 دولاب 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 ، معجزته الناطقة بكون العقل أقوى وأفضل من التجربة ، الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصدنا في هذا الكتاب .. يتجلى حصول هذا المقصود العظيم في ضمن السمي لكسب قضية من أعظم القضايا التي يمتاز هذا الكتاب بجلها وأعلى 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 بصدد من إثبات الواجب كما أثرت إليه من قبل أيضا . وزيادة على هذا فإن الأستاذ الكبير التركي مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » عزا إلى « رونووي به » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة أنه أبطل في كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » - عند انتقاده لمذهب التكامل وبيانه الفرق بينه وبين مذهب الخلق من حيث ان الأول لا يضع مبدأ للكائنات في جانب الماضي والثان يضعه - دعوى تسلسل الحوادث 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 ، فيضم 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 اللامتناهي 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 المتناهي لزمه أن لا يكون لزيادة شيء فيه أو نقص شيء عنه ،

أى تأثير في 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 المتناهي . ويمكن إلحاق قولي هذا المستنبط من كلام « رونووييه » ولا سيما قولي من قبل في إثبات عدم إمكان أن يكون غير المتناهي مؤلفا من أجزاء متناهية ولا من أجزاء غير متناهية .. يمكن إلحاق هذه الأقوال بتلك البراهين المبطللة للتسلسل مطلقا^(١) كما أن قولي الذي أطلقت أفاسي فيه وفي تمثيله بسلسلة الأصفار وسلسلة الاستقراض وسلسلة الاستناد وغيرها، برهان تحليل لإبطال تسلسل العلل الذي بطلناه متفق عليه بين الفلاسفة القدماء والمتكلمين .

والذي ذهب إليه الفيلسوف الغربي الحديث رجوع إلى مذهب علماء الإسلام المتكلمين المختلفين عن الفلاسفة القدماء في اشتراط استحالة الأمور اللامتناهية بشرط ترتبها واجتماعها في الوجود ، ومذهب المتكلمين استحالة الأمور اللامتناهية الموجودة فعلا من غير اشتراط ترتبها واجتماعها في الوجود .

ونقل المؤلف التركي المار الذكر عن « رونووييه » أيضا أنه أثبت في كتابه المسمى « مونادولوزي » استحالة وجود الأمور اللامتناهية فعلا . ولا أدري أنه ذكر في كتابه هذا لإبطال وجودها ما زاد على ما ذكره في كتابه السابق . أما المتكلمون فطريقهم في إبطال اللامتناهي إجراء برهان التطبيق عليه الذي تقبوا في تدقيقه

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

وأسهبوا في الكلام إسهاباً يميل قارىء هذا الزمان . لسكنى أذكر له طريقاً موجزة سهلة
التناول فأقول : لو وُجد أمور غير متناهية فعلاً لأخذنا شيئاً منه ثم قارنا الباقي بالمجموع
المأخوذ منه فإن تساوى في المقدار كان الجزء مساوياً للكل أو الناقص للزائد وكلاهما
محال متضمن للتناقض وإن نقص الباقي عن المجموع لزم تنهاى الناقص وهو ظاهر
وتنهاى الزائد أيضاً لكونه زائداً على الناقص بمقدار مأخوذ متناه ، والزائد على
المتناهى بمقدار متناه متناه .

لا يقال لانسلم بلزوم تنهاى الناقص حتى يترتب عليه تنهاى الزائد أيضاً لإمكان أن
يكون الزائد والناقص غير متناهيين مع كون أحدهما أكبر من الآخر . لأننى أقول
اللامتناهى أبى أن يكون صغيراً أو ناقصاً ، فالقول بكون الزائد والناقص غير متناهيين
رجوع إلى القول بتساويهما فيلزم إيماناً لا يكون الزائد زائداً والناقص ناقصاً وهو تناقض ،
أو يلزم تنهاى الناقص أولاً ثم تنهاى الزائد كما ذكرنا وهو تناقض أيضاً لكونه خلاف
الفروض 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 مطلقاً حيث يبطله برهان التطبيق
الذى اختصرناه آنفاً ، والثانى استحالة وجود شئ معلقاً 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 أيضاً قبلها . وسلسلة كهذا لا توجد إلا في الخيال لعدم تحقق علة وجودها .
وعدم التحقق يظهر جلياً في السلسلة المتناهية ، فيفهم منه عدم التحقق في السلسلة
غير المتناهية أيضاً إذ لا فرق بينهما سوى كون علة الوجود المخيلة متناهية في السلسلة
المتناهية وغير متناهية في غير المتناهية . ومعلوم أن عدم التناهى في عدد المخيلات لا يجعلها
موجودة حقيقة .

هذا، ويمكن أن يذكر في تسلسل العلل الممكنة إلى مالانهاية له الذي عُزينا 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 تنتهي فيها السلسلة، فع عدم إمكان هذا التسلسل لو صرفنا النظر عنه وفرضناه ممكنا لكانت العلل التسلسلية كلها عللا حقيقية مختلفة يمكن أن يهدم بعضها ما بناه بعض ولا تبقى رابطة منتظمة بين ماضي العالم وحاضره وغايه . أما على تقدير انتهاء العلل واستنادها جميعا إلى علة واحدة حقيقية فيكون ما عداها من العلل المتأخرة المترتبة عللا عادية متوسطة جارية على الخطة التي رسمتها العلة الأولى الحقيقية وهي تبقى لسكونها واجبة حين تزول العلل السائرة بعضها إثر بعض ، وتبقى هيمنتها على الكائنات فترتكز الوحدة في الحكم والتدبير والتقدير وبدوم الانتظام والانسجام .

اعتراضات « كانت »

ثم إن الفيلسوف « كانت » كما انتقد دليل إثبات الواجب الذي عطينا بتقريره وإيضاحه والدفاع عنه ، بتوقفه على إثبات بطلان التسلسل في العلل الممكنة إلى مالانهاية له وادعاء امتناع إثباته - وقد أثبتنا نحن بطلانه والله الحمد بما لا تبقى بعده شبهة لعامل 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 يُعدُّ طعنًا من الفيلسوف « كانت » من غير مبرر، في كلية مبدأ العلية الذي أجمع عليه العقلاء، كما عاب ذلك عليه جمهور فلاسفة الغرب لاسيما « رونووييه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة .

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

ثم إننا نلفت إلى مافي هذا الاعتراض من الغموض والإبهام . فإذا مراد « كانت » من ادعاء أن مبدأ العلية ليست له قيمة في غير هذا العالم المحسوس ؟ واللازم الضروري أن يجرى مبدأ العلية القائل بأن لكل حادث علة، في كل حادث فلا يحدث حادث من دون علة لحدوثه . فإذا يكون إذن تعلق اعتراض « كانت » المفرق 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 تنتهي 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 تنتهي إليها العلل الحادثة لقطع التسلسل، خارجة عن العالم المحسوس وكان معنى هذا إحداث شرط من عنده في مبدأ العملية هو كون المعاول والعلة كلاهما من المحسوسات ، فمع أن هذا الاشتراط لا مبرر له غير محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله ، يرد عليه أن سلسلة العلل 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 العلل 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 يُنتقل من هذه الحوادث التسلسلية المحتاجة إلى قديم غير محتاج ، كما ادعى « كانت » لعدم كونه من المحسوسات التي هي محل تطبيق مبدأ العملية على زعمه ، لزم أن يبقى الحادث المحسوس الذي بحثنا عن علته من غير علة ، فلا يجري مبدأ العملية 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 القاسي المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علة قديمة محسوسة أو غير محسوسة وبين لزوم بقاء الحوادث المحسوسة التي يسلمُ كانت بحاجتها إلى العلة ، من غير علة . وخلاصة انتقادنا أن حصر مبدأ العملية في المحسوسات لا ينفع كانت في نقض الدليل الذي أثقناه لإثبات وجود الله .. لا يستطيع النهوض من تحت هذا النقد إلا إذا اعتبر تسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية محتاجة إلى العلة ، علةً وادعى كون التسلسل في العلل لم يثبت بطلانه كما بنى عليه اعتراضه الأول ، وذلك خطأ آخر منه فضلا عن خطئه في جعل هذا الاعتراض الثاني المتعلق بمبدأ العملية اعتراضا مستقلا عن اعتراضه الأول المتعلق بالتسلسل .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة 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 موجهها إلى دليله فيعد 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 أورده « 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 يخلُ 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 كالفضايا المؤلفة من التعريف والمدرف ولا شك أن قولنا « الله موجود » ليس من هذا القبيل

أكثر من مسامها الدليل كما أشرنا إليه ، كان من واجبنا أن لا نغفل اعتراض كانت هذا أيضا من غير جواب فنقول :

قد ذكرنا أن دليل ديكارت هذا الذي اعترض عليه كانت لم يكن خالياً من الغرابة وسليماً من المآخذ . . ولكن اعتراض كانت عليه أغرب منه لأنه إن صح فلا يقف عند سدّ الطريق في وجه إثبات هذا الطلب أعنى قولنا : « الله موجود » فحسب ، بل يسد الطريق في وجه كل قضية يُطلب إثباتها ضرورياً ، بتطبيق مقالته 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 . وخلصته 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 الذي أقننا عليه قد 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 الذي أقننا عليه قد 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 العال إن كان وجوده لعله محتاجة إلى علة . وقد سبق ردنا على نقد « كانت » الموجه إلى هاتين النقطتين

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

وأنا الذي يرى القارى تحمكي في هذا الكتاب بالفيلسوف « كانت » أحس 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 أنكروا ثبوت وجود الله بالدليل العقلي النظاري وكان يميل إلى إثباته بالتجربة لو لم يتعذر ، ولو أمكن إثباته بها كان إثباتا لا يفيد اليقين الضروري الذي ينشده مثبتو وجود الله . فاليقين الضروري لا يكسب 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 تناسب مع مركزه في الفلسفة أن واجب الوجود الذي يثبتته الدليل الكياني — وهو ما ذكرناه وعوّلنا عليه — لا يدل على وجوب وجود الله الذي هو الأكل لاحتمال أن يكون الواجب وجوده اللازم للدليل بمجموع الكائنات أو المادة .

وفيه أن مجموع الكائنات إن لم يكن حادثا فعلى الأقل يشتمل على الحوادث ، والمجموع المركب من الحوادث 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 النشاء على المنطق الصوري الذي هو المنطق الحقيقي الكبير ، والحق أن في فلسفته اضطرابات .

وكنا نحن لا نسلم لهم بذلك، مع أن الأزلية والأبدية لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما ينافي 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 العطالة 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 العلية، ولا يدل على وجوب وجود شيء لا يضمن ولا يفتي في قضاء حاجة الكائنات إلى علة وجودها. فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات ولا تكون علة الوجود لها بمعنى موجدتها.

« 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 بمض العذر 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 . وإني جد معجب بإيمان هذا الرجل العظيم الذي يكفيك شاهداً لعظمته في إيمانه وعلمه قوله :

« إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود وهو مبنى اليقين النظري : فنحن نعرف وجود الإدراك ووجود الله الذي يُستنتج منه بلا واسطة معرفةً بديهية : وأما وجود العالم فإنما نعرفه بالصدوقية الإلهية « وراسيته »^(١) الطالب والمذهب « لپولرانه » ص ٦٨ من الترجمة التركوية .

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

ويقول : « إن الله ليس خالق الوجود فحسب ، بل خالق الماهيات أيضاً^(٢) وهو الذي خلق في ضمن خلق الماهيات الحقائق أيضاً أعني العلاقات المنبثقة من الماهيات ، مثلاً إنه خلق المسكان والفضاء وخلق مع المثلث الحقائق الهندسية المنبثقة من هذه الأمور^(٣) كساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين » الطالب والمذهب ص ٢٦٢ .

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

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

[٢] رد على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الماهيات غير مجعولة وأن الله تعالى ما جعل المشمش مشمشاً ولكن جملة موجوداً .

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

وفيه أيضا نفسهما: «إن ديكرت كان معظم قدرة الله تعالى غاية الإعظام فلا يكتفى
بجعل الله خالق العالم بل يجعله أيضا خالق الحقائق الأزلية وخالق القوانين المنطقية (١)
ويقول لو كان فيما وراء الله وفوق الله نظام حقيقي غير مخلوق للزم 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 «ديكرت» وهذا مذهبه العظيم في الله العظيم (٢) أمام مسألة الشك الشائعة

= ولولاه لما تحقق أى شئ، ولا أمكن، ولا ريب في أنه لولا الله لما أنست الهندسة لأن الذى جعل
الحقائق الأزلية حقائق هو علم الله وليس لإرادته مدخل فيه. «المطالب والمناهب» ص ١٨١
أقول لا يخفى ما في قول لينتز 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 «الجميل» 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
لا 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 لمعطيات الحقائق الثابتة
أزلا وأبدا. ولأن أبه أولئك الغافلين على أن المنطق الذى يكبره ديكرت هو المنطق التجريدى
الذى يستهينون به لأنه المنطق الأسمى الكبير الذى لا يقبل التغيير.

[٢] وأما فلسفة ديكرت القائلة بقدرة الله تعالى حتى على المستحيلات كما قرأته في كتاب
صديق الدكتور عثمان أمين: «ديكرت» فهى وإن كانت دالة على عظمة عقيدة الرجل في الله
العظيم ومثالا آخر من أمثلتها لسكتنا نحن لا نشابهه في هذه الفلسفة، بل نكتفى بأن نقول مع علماء
الإسلام المتكلمين الذين يزنون كل ما يقولون: «إن الله قادر على جميع الممكنات» إذ لولا المحال
لانهارت القضايا اليقينية البرهنة 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 فينتهى الكلام
عنده.. فلولا 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 من 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
الغريبيين، لاسيما المسيحيين منهم وعرفت أو ستعرف 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 يسلم به سواء عند الربيين ، يهدم
الشك، فقال لهم: «إني أشك فأدرك» لأن الشك نوع من الإدراك أي إدراك متردد
بين الإيجاب والسلب « ثم أدرك من هذا أني موجود » ولو لم أكن موجودا لانتفى
شكي وإدراكي المندمج فيه بانتفائي، مع أني قلت لكم إني أشك وأنتم معاشر الربيين
صدقتموني في قولي هذا. فوضع ديكارت أساس العلم تجاه داء الشك المزمن 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 الذي يشك في كل
شيء كما زعم الزاعمون عنه بل الذي استخرج حتى من الشك حقيقة متحققة .

وأفاد «ليبنتز» أفضل الفلاسفة المنسوبين إلى مدرسة ديكارت الجواب الذي وضعه
ديكارت لحل مشكلة الشك الزمينة، في هذا الأسلوب: « شكى نفسه لا يسع أن أشك

ولا يقال ردا علينا: لم لا يجوز أن يكون المحال بالنسبة إلينا نحن المبرهنين، ممكنا بالنسبة إلى الله
القادِر على كل شيء فلا يكون التناقض باطلا لعدم كون الجمع بين التقيضين محالا على الله . لأنقول
جوابا عليه : نص القرآن القائل بعموم قدرة الله على كل شيء ، مقيد عند علماء الإسلام بكل شيء
ممكَن فيستنون المحال من « كل شيء » استثناء عقليا . والذي نسميه المحال يلزم أن يكون محالا
عند الله وعند الناس ، لأنه المحال في الواقع ، وليس بمحال ما يمجز عنه ذوو القدرة الضعيفة .
فلولا ذلك المحال الحقيقي ولولا التناقض من أمثلته المشهورة القليلة جدا ، بأن يكون ممكنا عند الله
على مقتضى فلسفة ديكارت لا نسد طريق إثبات الواجب ، وانجر إعظام قدرة الله لهذا الحد الغير
المعقول ، إلى إعدام الله .

في وجود نفسى حتى في الوقت الذى أخذ أشك في وجود كل شئ^١ .
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
ركنا جديدا، 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، لانهامه بالمعجز وتفضيل قوة الإيمان على قوته^(٣) وكان أصل دافع فلاسفة القرون
الوسطى إلى هذا المذهب تأثرهم بالنصرانية المتنافية مع العقل فزين لهم الحط من مرتبة
العقل لتسلم النصرانية من نقده. قال « بول رانه » : يُفهم أن القرون الوسطى لم توفق
في عملها ولم تستطع تأليف العقل بالإيمان فسمى لتغليب الثانى على الأول .

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

[١] كانت فلسفة اليونان ابتدأت بالحسابية اللاأدرية . فقد كان « هراقليط » و « پارمنيد »
« وامبادوقل » و « ذيمقراط » و « أنا كساغور » متفقين على إنكار صدوقية الحواس ، ثم تسختها
فلسفة « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » وبعدهم استؤنفت الحسابية من جديد وكان
أشهر رجالها « بيرون » و « كارنه آد » . وكانا هاتين الحسابيتين تسمى الحسابية القديمة . ثم
ظهرت نظرية « شبه اليقين » بآنتيوكوس و « چيجرون » ثم عقبها الحسابية الجديدة وأصحابها
« بطليموس » و « دوچيرن » و « أنه زبده م » و « آغريبا » و « سكتوس أميريكوس » . إلى
أن جاءت النصرانية فأدخلت الإيمان ركنا في نظرية اليقين ثم ألغاه « ديكارت » كما بينا . وعادت
الحسابية بعد عهد ديكارت أيضا المنجى الأخير للعقل من الشك . وتسمى الحسابية الأخيرة أوحسابية
« هيوم » وليست الفلسفة المعنوية ببعيد عنها وإن اشتهر « كانت » من زعماء المعنويين ، بتخليص
العلم منها . وسيجبى درس هذه المباحث درسا مشبعا إن شاء الله .

[٢] كان « سنت اتسله م » يردد ويؤكد قوله : « أومن لأنهم لأنى لا أنهم أن لم أومن
[٣] أما ضم الإذعان في الإيمان الدينى المعتبر عند أكثر علماء الإسلام ، إلى التصديق المنطقي
الذى هو فعل العقل ، فذلك لم يكن منهم استصفاً لقوة العقل وذهاباً إلى حاجته للتأييد بل قصداً
إلى جعل الإيمان من الأفعال الاختيارية الصالحة لأن يكلف بها الإنسان .

وانتهت القرون الوسطى التي جعلت الإيمان أصلا في اليقين والعقل تابعه فكان ذلك ضربة على النصرانية طبعاً ، فظن مقلدو الغرب منا الذين تعلموا الدين أيضا 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 أيضا وإن كان دفاعنا عنها إزاء منكريها من طراز آخر .

فلينظر القارىء مما فعلنا ونفعل في الدفاع عن العقل ، بُعد موقف الإسلام والنصرانية بعضهما من بعض ، وليقض العجب من غفلة الشرقيين الذين التبتت عليهم النصرانية والإسلام حتى ترى بعض المعنيين منهم في الغفلة يعيرون الإسلام بكونه محصول القرون الوسطى ، وهذا أيضا محض تقليد منهم لحركة التجديد الثائرة على النصرانية وتطبيقها على الإسلام بغير أى حق ، فإذا انتقد النصرانية ناقدها بابتنائها على فلسفة القرون الوسطى الواضحة للعقل تحت تأمية الإيمان كان لهذا النقد معنى معقول ، لكن الإسلام لاعلاقة له بالقرون الوسطى غير الاقتران الزمانى . أما فلسفته فيعكس فلسفتها حتى يصح القول بأن الإسلام تقدم بتجديده المعطى للعقل حقه على التجديد الذى ابتداء بعهد « ديكارت » .

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

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

العقل والإيمان التي عاشت في القرون الوسطى النصرانية ثم أماتها ديكرت وقبلة الإسلام . ومما زاد في العجب أن الثنائية القديمة كانت ضد مصلحة العقل لتأييد الإيمان والثنائية الجديدة تُحدّث 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 العاقلون منا يستخدمون ذلك المنهج لتشكيك الأذهان في مقررات العقل .

يقى أن يقال لنا كيف بأتلف ما قلتم عن فلسفة ديكرت إنه ألغى ثنائية العقل والإيمان بإطراح الإيمان ، مع ما قلتم عنه أيضا إنه في طليمة المؤمنين بالله ؟ والجواب أنه لم يطرح الإيمان مطلقا وإنما اطرحه 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 بديهية، وهذه الحقيقة لا تسقط في أى زمان بساحة الذاكرة ولا تزال غير فاقدة لبدهتها حتى تصل إلى الله فإذا وصلت إليه تُيقن أن العقل أنشى لفهم الحقيقة ، ويتضمن هذا اليقين المقدمات المستخدمة في إثبات وجود الله أيضا » المطالب والمذاهب « ص ٦٨

قال « بول ژانه » 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 يخلص 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 « نه ويدان » على أنه مبرهن عليه .

[١] نلت الفارسي 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 المعطوف « باو » في قوله =

« وفي الحق ان فلسفة القرون الوسطى أيضا تطبق هذه الطريق فيبتدىء
« سن طوماس » في « سوم أولوزيك » بإيراد سؤال « هل الله موجود » ؟ ثم يقول
من غير تردد : « وايكن 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
بينة . إلا أن هذه الطريق التي لا تخلو عنها أي فلسفة قد طبقها سن طوماس وسائر
الفلاسفة تطبيقا لا شعوريا . أما ديكارت فشرع بها وفذلكها ووضعها في شكل
الديستور ، ومن جراء ذلك استحق أن يعد واضع الفلاسفة الثاني .

« والنقطة الجديدة الثانية في فلسفة ديكارت كونه قد أخذ موجودة الإدراك
على أنها الحقيقة الأولى فشى من وجود الذهن المدرك « النفس الناطقة » قائلا :

« ولا يقبل إلا الظاهر بذاته أو بغيره » فهل يشبه هذا ما فهمه كاتب جريدة « السياسة » (انظر ١٠٤)
من منهج ديكارت فيما كتبه عن البعثة الأزهرية إلى أوربا قائلا : « انهم سيواجهون مشقة أول أمرهم في
التوفيق بين مقتضيات هذا المنهج وما توجب عليهم دراساتهم الأزهرية وأي مشقة أكبر من أن يطالب
الإنسان ليكون بحسب 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 السكاتب قبل أن يطالبهم الأوربيون بإنكار كل ما عرفوه ، ولهذا أيضا سيلاقون في زعم
السكاتب أكبر مشقة في التوفيق بين المنهج الأوربي والمنهج الأزهرى

والسكاتب يخلط بمنهج ديكارت بشيء من منهج الماديين والتدريبين 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 ديكارت 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 المنسوب إلى الفيلسوف ديكارت في كل ما لم يقم عليه الدليل سواء كان عقليا أو تجريبيا وهو الحق
الحقيق بالقبول أما تخصيصه بالدليل التجريبي فزيادة على الحق ومجازة 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 الفلاسفة فالشيء الذي يبقى حقيقة دائماً هو الشعور ، فقد أشك في وجود الأجسام وقد أشك في وجود الله وفي الحقائق الرياضية^(١) لكن لا أشك أصلاً في وجود شعوري لأن شكى في وجود شعوري شعور أيضاً والحال أن شعوري أى شكى معناه أنى موجود فإن من لا يوجد لا يشك أيضاً . وبناء عليه فأنا مدرك شاعراً موجود من حيث أنى مدرك إن لم أكن موجوداً بأى حيثية .

[١] لعل هذا القول من ديكارت المنهني عن الشك العام كان منشأ غلط الذين جعلوا الشك أساس فلسفته ، وهذا يخالف ما عزمى إليه آغا بلسان « پول ثرانه » أيضاً من كون الشك المأخوذ في فلسفة الرجل هو الشك فيما ليس بمبرهن عليه لا في كل شيء ، فأى القولين يكون تعبيراً صحيحاً عن فلسفته؟ والجواب الذي يقطع كل شبهة في هذا الباب ولا يجده القارى في غير هذا الكتاب كاشفاً عن حقيقة مسالك 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 مذهبه في إحياء حقوق العقل المضاعة قبله . والأول أى شكه في كل شيء ، وقع منه قصد المحاربة مذهب الشاكرين في كل شيء حيث لم يجد سبيلاً ليلها من غير مماشاتهم في مذهبهم . وتوضيح هذين الأمرين أن ديكارت يجدد الفلسفة وواضعها الثانى لما قضى على فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من النصرانية والمستمدة قوة من إيمانها تقاوم تيار الحسبانية ، وحرر العقل من تبعية الإيمان ، أزمه أن يشك في كل ما ليس بمبرهن عليه كما هو مقتضى العقل . وكان فلاسفة القرون الوسطى الذين التزموا بتبعية العقل للإيمان التزموه بدافئتين اثنتين تأييداً للنصرانية ومقاومة الحسبانية القائلة بتمذر الحصول بالعقل على اليقين والتي كانت فلسفة اليونان انتهت بغلبتها على الفلغات الأخرى كما سيأتى بيانه . وعند ذلك أى عند العودة إلى التمسك بالعقل وجد ديكارت نفسه - كما قال پول ثرانه - أمام خصم جديد [*] أى الحسبانية التي هي عدوة اليقين القديمة الداعية إلى الشك في كل شيء . ورأى أن الحسبانين المتمسكين بالشك في كل شيء لا يمكن التكلم معهم لعدم كون أى شيء مسلماً به . عندهم غير الشك ، فاستدرجهم الرجل من طريق الشك المطلق لاسكونه مذهباً بل لاسكونه مذهب خصومه الذين يريد القضاء عليهم وعلى مذهبهم والطريق الوحيد للتكلم . فلوشك في كل شيء مطلقاً مبرهن عليه أو غير مبرهن أزمه أن يشك في المبادئ الأولى أيضاً التي ترجع إليها =

[*] مطالب ومذاهب ص ٦٦ أقرأ ما كتبنا هنا مع ما سبق منافي أرقام ...

« فديكارت يمشى من هذه الطريق في إثبات وجود الله ولا يستعمل الأدلة الطبيعية لا الدليل الكياني ولا دليل العلة الغائية لأنه كما لم يُثبت بعد وجود الكائنات المادية فهو يحتاج في إثبات وجودها إلى وجود الله^(١) والذي لا يحتاج في إثبات وجوده إلى وجود الله إنما هو وجود نفسه فلا دور . فوجود نفسه المستفاد من إدراكه هو الحقيقة الأولى الثابتة ثم يترتب عليه وجود الله^(٢) ثم يترتب عليه ثبوت وجود العالم . وكيفية الترتب الأخير أن ديكارت عند ما استيقن الحقيقة الأولى الآتفة الذكر بنى حقيتها 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 وهي البديهيات العقلية ثم لا يمكنه التخلص من الشك كما وقع للربيبين ، حتى إنه لا يمكنه أن يقول بعد قوله أشك فأنا مدرك وأدرك فأنا موجود . إذ لا يكون من حق الشاك في كل شيء أن ينتقل من وجود الإدراك إلى وجود المدرك ، بناء على أن وجود الأول يستلزم وجود الثاني ، لأن ذلك الانتقال إنما يتسنى عند التسليم بقضية هي أن الإدراك لا يوجد بدون المدرك كالفعل من غير فاعل . وهذه القضية ترجع إلى مبدأ الجوهر والعرض وإلى أن العرض لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى جوهر يقوم به ولا يوجد بدون . . والفيلسوف « كانت » الذي اعترض على القضية الثانية من قضيتي ديكارت المذكورتين وهي قضية « أدرك فأنا إذن موجود » لم يبن اعتراضه على عدم التسليم بأن وجود الإدراك يستلزم وجود المدرك ، وإلا كان اعتراضاً على مبدأ من المبادئ الأولى التي لا يعترض عليها ، وإنما تكلم في محل وجود الإدراك والمدرك . . وسيجيء في هذا الكتاب بسط ذلك الاعتراض وجوابنا عليه .

[١] على عكس الترتيب في إثبات وجود الله بدليله المعروف المبني على وجود العالم .

[٢] وترتب ثبوت وجود الله على وجود نفسه عين ترتيب وجود الله على وجود العالم في الاستدلال المعروف بوجوده على وجود موجد . فثبوت وجود نفسه يعقبه ثبوت وجود الله فتنبأ منه عن موجد ومطبه الإدراك وهذا التقيب هو مراد ديكارت من قوله المنقول عنه من قبل : « وهذه الحقيقة يعني وجود نفسه لا تسقط في ساحة التذكرة حتى تصل إلى الله يعني لا يشغل عنها وعن التفكير فيما لها من الكمال والنقصان ، شاغل حتى تصل إلى الله الذي هو الكمال المطلق .

صدوقية الله تعالى وأن الله تعالى إنما أعطى الإنسان العقل ليدرك به الحقيقة^(١) والعالم مما يتبين لنا وجوده ، وهذا التبيين 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 الناطقة ووجود شعوره وتمتاز أيضا بكونه بنى حتمية وجود العالم على صدوقية الله^(٢) .

فإن قيل لم لا يبنى ديكرت حتمية 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 فبناه على معيار التبين ؛ وليس الحال كذلك عند إثبات وجود العالم . على أن معيار التبين إنما يفيد الحتمية واليقين فى نفسه لا فى نفس الأمر ، بخلاف دليل 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 موجردية الإدراك مع ما يلزمه من وجود نفسه المدركة ، على إنها

[١] انظر قول ديكرت هذا كيف يقضى على كلنا دعوى الأستاذ فرح 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 مبلغه فى الإيمان بفضل هذا العقل الحر السامى .

الحقيقة الأولى الثابتة . فهذه الحقيقة الأولى قد نزلت منزلة الحقيقة الثانية بعد انكشاف سببها بثبوت وجود الله وظهور كون وجود الله مبدأ كل علم ومبدأ كل وجود ، ولولم يكن وجوده لما كان أى وجود وأى علم . هكذا ينبغي أن يحزر مراد الفيلسوف ديكرت من الكلمات المذكورة فى بحث المعرفة من كتاب «المطالب والمذاهب» ليول ثرانه ، المتقبسة من فلسفته ومن الله التوفيق .

ومن لطيف ما يتصل بموضوع كتابى هذا من أقوال هذا الفيلسوف العظيم قوله : « ليس علم الملحد 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 الملحد تأييدا من دليل صدوقية الله فيظل التبين فيه ضعيفا .

ومن أساليب ديكرت فى إثبات وجود الله أنه يقول : « إذا قلت « الله » فانى أفهم منه جوهرأ أزليا غير متناه ولا قابل للتغير علما قدرا أوجدنى وسائر الأشياء على تقدير ثبوتها . فن أين يأتينى هذا المفهوم ؟ ومن حيث أنه معنى من المعانى يلزم أن يوضح منشأه . وهب أنى لكونى جوهرأ أتصور فى نفسى جوهرأ غيرى^(١) ولسكنى 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 شىء 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 لإطلاقه على الله تعالى بحسب المعنى إلا أنا نحن المسلمين نكف عنه لكون أسماء الله عندنا توقيفية أى موقوفة عند ما ورد به الشرع ، ولكثرة استعماله فى الممكن المتعجز .

ولا يحتاج أيضا إلى وجود الذهن الإنساني ليعلمها، فهي حق ولو لم يوجد إنسان في الدنيا. وإذا لم يكن لها أى توقف على العالم ولا على الروح الإنسانية لزم أن تكون مربوطة بوجود آخر .

وهذا الاستدلال من « بوسسوئه » يكاد يكون إيضاح ما يعزى إلى ديكارت أنه قال إن وجود الله يقينى أكثر من يقينية دعاوى الهندسية والقوانين الرياضية لأن تلك دعاوى 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 مربوطة بوجود الله . فثبوتها 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 يمجبنى من أدلة ديكارت على وجود الله قوله - وقد تمسك به قبله « أو كان » من فلاسفة القرون الوسطى - : « إن حفظ الجوهر وإبقاء عين خلقه فإذا أردت أن أعرف من خلقتى فأقول من خلقتى سابقا هو الذى يبقينى حالا، مع أنى لا يمكننى إن لم أسنده إلى من يملك جميع الكمالات وأجد مفهومه فى ذهنى ، أن أسنده لى إلى ولا إلى والدى 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 علتته أيضا موجودة حالا . »

وهذا الدليل يحتمل أن يناقش فيه المناقشون بأن الحادث لا يحتاج فى بقائه بعد 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 بقائه موجودا وتنطبق القاعدة المذكورة على عدم الحادث .

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

ويجدر بي أن لا أنتهي عن الكلام في فلسفة ديكرت قبل أن أبدى رأبي في دليل
هذا الفيلسوف على إثبات وجود الله المسمى بالدليل الوجودي والذي ذكره صديقي
الدكتور عثمان أمين في كتابه « ديكرت » باسم الدليل الانطولوجي وأطراه ، كما أبدى
الأستاذ الكبير العقاد في كتابه « الله » .. على الرغم من أن هذا الدليل اخترعه سنت
آنسليم من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين قبل ديكرت ثم انتقد عليه في ذلك
العهد ، وكان لناقده الحق . ومع هذا فقد تمسك به في المرة الثانية كبير فلاسفة
الغربيين وزعيم عهد التجديد في الفلسفة أعني به ديكرت . 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 الهندسة الأبدية في صورته ، فلو لم يكن صوريا كان علما وقتيا كما نبه إليه الرياضي
الشهير هانري بوانسكاريه وقد سبق مني نقله .

لا يعجبني الدليل الوجودى من أدلة ديكارت على إثبات وجود الله فأراه مبنيا على مغالطة خفية استولت على عقول المتمسكين به مع محبذيه ، وإن كان صديقنا الدكتور عثمان أمين اعتنى في كتابه «ديكارت» ص ١٤٣ بهذا الدليل الذى سماه دليلا انطولوجيا وعدّه أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله . ولا يجديه ما نقل الدكتور في تكيله عن الفيلسوف لينتز ولا ما قاله الأستاذ الكبير العقاد في كتابه النفيس « الله » عن هذا الدليل الوجودى - بمد حكاية استهدافه لنقد الناقدين إلى حد أنهم سخروا منه - :

« والبرهان فى الواقع أقوى وأمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد لأننا نستطيع أن نتصور عشرة دنانير دون أن يستلزم وجوده فى الحقيقة ، ولكن لا نتصور كالا لا مزيد عليه ثم نتصوره فى الوقت نفسه تقصا 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 نعترف بدقة فهمه وقوة بيانه ، يخطئ فى الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين . والذى يفرضه وغيره ويفرق بين مسألة وجود الله ووجود عشرة دنانير الذى اتخذها الناقدون مثلا فى نقض الدليل المذكور ، أنه يكفى لإثبات وجود الله مجرد تصوره مفهومه الدال على غاية السكالم ولا يكفى لإثبات وجود عشرة دنانير مجرد تصوره مفهومها الخالى عن تلك الغاية . وقد غرهم أن تصور غاية السكالم شىء مع الشك فى وجوده يكون تناقضا ونقصا ظاهرا فى حاله .

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

الخارج ليسكون محل هذا الافتراض هو التصور الذي فيه متسع للوجود والمعدوم والوجودين المتلازمين والمعدومين المتلازمين ، ولكن لا يلزم من حضور الأكل ووجوده الخارجى فى تصور الذهن مجتمعين غير منفكين ، تحققهما فى الخارج كذلك . وقد قال علماءنا المنطقيون لا حجة 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 لهذين التصورين المتولد بمضهما 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 بعده أن تلتبس على الأستاذ عقاد والدكتور عثمان أمين اللذين لم يكفهما نقاش الفلاسفة قديماً 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 كافيًا فى إثبات المطلوب ، ضرورة أن وجوده يدخل فى الكمالات التى هو جامعها فى نفسه دخولاً أوامياً ، 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 يفتلون عن كونهم بصدد إثبات

وجود الله^(١) فذلك القول اعنى 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 آمننا بوجوده أولا بدليل غير دليل الكمال فصحت بالنسبة إلينا القضية الموجبة القائلة بأنه جامع كل كمال لتحقق 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 منطوقيا 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 تكون كاذبا

[١] إذ لا شك أن إقامة الدليل على إثبات أى مطلب، ليست عبارة عن السعي في تحصيل الحاصل الذى هو معدود من المحالات، فلا بد أن يكون صاحب الدليل يعرضه 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 ديكرات 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 إقامته، فيصحَّ 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 « العنقاء 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 ذلك قضية لفظية من قبيل تفسير اللفظ وشرح الأسماء التي لا مُشاحة فيها ، والمنطقيون لا يمدون القول الشارح من القضايا^(١) وإن آيت إلا أن تعدد قضية تتضمن حكماً إيجابياً وتحتل الصدق والكذب كما هو شأن القضية ، ثم قلت إنها صادقة رغم اشتراط المنطق في صدقها وجود الموضوع .. لجوابه أن المراد من قول المعاجم العنقاء طائر عظيم الخ الحكم على لفظ العنقاء بأنه اسم لطائر كذا ، ولا شك في وجود لفظ العنقاء في الألسنة وإن كان اسماً من غير مسمى ، فالحكم صادق وشرط الصدق موجود .

وهنا تنتهي من فلسفة «ديكار» وأساليبها الغراء في إثبات وجود الله التي كشفنا بها الغطاء عن أعين الذين يظنون بفلسفته الظنون ، ففيما ذكرناه كفاية وعبرة لأولى الأبصار . أما الفيلسوف « كانت » فهو ليس كديكار 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 جعل

[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 عد التعريفات التي يسمونها الأقوال الشارحة من التصورات التي لا حجر فيها دون التصديقات وإن كانت في شكل القضايا. والثانية من هذه النقاط الثلاث هي التي خدعت المخطئين في اعتمادهم على الدليل الأنطولوجي ، كما أن الأولى منها تفتح أعينهم .

هذه المسألة موضوع العلم لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس والتجربة . ثم أسندها
أى مسألة وجود الله إلى دليل العقل العملي الأمر بالوظيفة . ويعبر عنه بالدليل الأخلاقي
أيضا كما سنفصله في أواخر هذا الباب أعنى الباب الأول .

إلا أن الناس تمسكوا بالشرط الأول من مذهبه أى الشرط الذى حل فيه على الأدلة
العقلية المعروفة المثبتة لوجود الله فأنكروا وجوده وتركوا العمل بالشرط الثانى لمذهبه
بل استخرجوا منه ما ذكرنا فى المسألة الأولى من المسألتين اللتين صدرنا بهما ههنا
الباب الأول وهو أن لا يكون الدين فى اعتقاد الخاصة حقيقة تستند إلى الواقع ، بل
ذريعة إلى حفظ الأخلاق من الانهيار وضرورة لصلاح المجتمع . وقد قضينا هناك على
هذه الفكرة الضالة المضلة . وكفى الناس معذرة - إن كان تنفعهم 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 الاستدلالى 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
المحض 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
أشهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكياني ودليل الإمكان وبيننا كون « كانت »
مخطئا فى اعتراضاته عليه ، وخصيصا علمت عند النظر فى فلسفة ديكرت أن العقل ونعنى
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 بحتة وأن « كانت » نفسه معترف بتلك القوانين وبكونها ضرورية أى ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة ، حتى إن « كانت » يقول : « إن الفرق بين اليقين العقلى واليقين التجربى 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 » وأشياهما 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 تكون 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 المصريين منا المستخفين بالمنطق الصورى الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الذى امتاز بين العلوم كالرياضيات بكون قوانينه ضرورية غير قابلة للتغير . وهذا قول « بوانكاريه » :

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

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

ثم إن « كانت » وإن اشتهر بسميه لإنقاذ العلم من الحسابانية الريبية وتخصيصها بالفلسفة لكن الحق أنه ربي مطلق حيث يقول بامتناع معرفة الحقائق لكون كل مطابقة المعرفة للواقع عبارة عن مطابقة المعرفة للمعرفة لا للواقع^(١) بناء على عدم اتصال الانسان بالأشياء الخارجية ، حتى إن ما يحصل فيه بالإحساس لا يبدو أن يكون حالة نفسية . فإذا كان هذا أساس عقلية « كانت » فما فائدته في توثيق المعرفة بالتجربة التي تتكون نتیجتها كما قال بول ثانه الحسابانية دائما^(٢) وقد صرح « كانت » نفسه بعدم وجدان الضرورة - التي هي أعلى درجات اليقين - في اليقين التجريبي كما قلنا عنه قبل قليل . مع أن سلب الضرورة عن اليقين التجريبي مساو لنفي اليقين التجريبي ، فقد نقل بول ثانه عنه أي عن كانت قوله : « الاعتماد إما قطعي أو غير قطعي والقطعي أعني اليقيني هو الاعتماد المترافق مع وجدان الضرورة وغير القطعي أي غير اليقين مترافق لا مع وجدان الضرورة بل مع الجواز أعني إمكان نقيض المتعمد » 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 « اسپنسر » الذي جاء بعد « كانت » واقتفى آثاره وآثار « عوكومست كونت »

[١] المطالب والمذاهب ص ٨١ .

[٢] ص ٩٠ .

المحدد المشهور واضع الفلسفة الإثباتية ويقال لها الفلسفة الوضعية أيضا - بوجود المطلق وعبر عنه بما لا يُعلم . وقد أخذ العلامة ناقل « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية « كانت » بما أخذ هو به الحسبانين حيث قال أي كانت : « إنهم يعتبرون كل شيء ظاهريا لا حقيقيا فيفرقون بين الحقيقي والظاهري . فيلزمهم - على أن يكون علامة لهذا التفريق - أن يعرفوا الحقيقة ولو بقدر مغايرتها لهذا الظاهري ، وبذلك ينقضون مذهبهم بنفس مذهبهم » .

فقال المترجم العلامة في تعليقاته القيمة على « المطالب والمذاهب » : « وما أورده كانت عليهم يرد على نفسه حين فرق بين الشؤون وذى الشؤون ونفى العلم بالثاني مع أن هذا التفريق يتضمن العلم به ولو في الجملة . 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 في كل مجهول جهلا بسيطا ولا تنافي مجهوليته حتى يكون القول بعدم معرفته تناقضا . والأولى في 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 التي يعرفها ويعرف أنه غيرها ؟ وهل يمكن أن يكون ذو الشؤون من المدومات . وسيجى إيضاح الشؤون وذى الشؤون بالمثال .

على أن « كانت » الذي نفى العلم بالمطلق لا ينفي الإيمان به ويدعى أن هذا الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم كما صرح به في المطالب والمذاهب ص ٨٧ .

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

على عمدة الأصلحية والمنايا الأزلية والشخصية الإلهية والأبدية الشخصية . وأستاذ
« كانت » في هذه الفلسفة « ليبنتز » و « روسو » ليس فيها شئ 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 بلهنا ما لا يعلمه
العقل النظري فتوجد الفاسفة الإلهية أيضاً على أن تكون لازمة الأخلاق وشرطها .
فيجب على الذين آمنوا بسمعة كانت من الشرقيين وبفلسفته المضطربة من غير
تمحيص ، والذين لا يشكّون في وجود الأجسام والمواد الخارجية ، أن يعلموا أن
« كانت » الذي نفي العلم بوجود الله لم يفهمه بنزعة الحدادية أو لشبهة في وجوده ، وإنما
ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شئ في الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة ،
حتى كان نفيه العلم بالعالم الخارجى 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 المعنوى بمذهب الماديين فأمنتم بما سوى الله من ذوى الشؤون وكفرتهم بالله .

النظر في الفلسفة الحسابية

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

[١] وسيجيء منا في آخر الباب الأول إيراد دليبه ذلك مع الكلام عليه .

تأثيراً كبيراً في عقليات المتعلمين المصريين في الغرب والشرق . وقبل النظر في فلسفة كانت نذكر تمهيداً هاما يتضمن تاريخ الفلسفة الحسبانية وتطوراتها ، وهو مع كونه بحثاً جَمَّ الفائده في ذاته ، شديدُ التعلق بفلسفة كانت التي التزمنا بمض التعمق في درسها ، وبغرضنا في تأليف هذا الكتاب من تدقيق موقف العقل والعلم والتجربة من الوصول إلى الحقيقة ، ولعل القارى لا يجد هذا البحث في غير هذا الكتاب ممحصا وملخصا . فنقول وبالله التوفيق :

قال بول ژانه في أول القسم الخاص بفلسفة ما وراء الطبيعة من كتابه في تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : « يوضع هذا السؤال على أن يكون أشد المسائل الفلسفية إعضالا : 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 بحدين (أنا) و (لأنا) أو الروح والعالم أو الذهن والخارج وقائلة بالارتباط الطبيعي بين هذين الحدين .. (٢) وحسبانية منكِّرة لإمكان العلم قائلة بمقابلة الروح ومباينتها للعين المتعلِّق ومحاولتها لمعرفة من غير أن تنالها ، أو ساعية في أن تشغل الروح بنفسها وتفت من عضد شجاعتهما صريضة لها تناقضاتها .. (٣) ومعنوية لا تعترف بشيء حقيقي غير المقولات فتريد أن تستخرج متعلِّق المعرفة من نفسها مدعية للزوم أن يوثق من حقيقة العلم إن قبل في مقابل الروح متعلِّق يغيرها أو على الأقل لا يمكن النفوذ في كنهه » .

والثالثة من هذه الأنواع الثلاثة للفلسفة قريبة من الثانية أعنى الحسبانية . وكذا الرابعة التي لم يذكرها بول ژانه وهي الشأنية . والخامسة ، وهي التدريبية ، حقها أيضا أن تُؤول إلى الحسبانية كما مثلهما أى الشأنية والتدريبية حق التمثيل « داو بدهيوم » مؤسس الحسبانية الأخيرة في فلسفة الغربيين .

والتكلمون علماء أصول الدين في الإسلام يدخلون في الإيقانية وإن رأى فيهم العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » في المقدمة القيمة التي صدر بها ترجمته ، الانقسام إلى الإيقانيين والتدريبيين . أما الفلاسفة الغربيون فإني أرى في أساس فلسفتهم على اختلاف مذاهبهم اضطرابا عجبيا وميلا إلى الحسابانية اللاأدرية بل إلى إنكار البديهيات كإنكار الماديين الذين هم إيقانيون تدريبيون وجود القوة الحيوية والعقلية والإرادية في الإنسان على أنها قوى خصوصية غير ميكانيكية ، وإنكار المعنويين والشأنيين - القائلين بأننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ولا وجوده ، ومن كالتا الطائفتين « كانت » - العلم اليقيني بوجود العالم في خارج الأذهان مستقلا عنها ، بل العلم بوجود الروح أيضا ، كما يأتي في محله من هذا الكتاب .

وقد كانت الحسابانية مرضا مستوليا على الفلسفة اليونانية فأصبح الحال في الفلسفة الغربيين كذلك . حتى إنك تراهم يشتغلون بالفلسفة ويشتهرون فيها ومع ذلك لا يعتبرون علم ما وراء الطبيعة الذي هو الفلسفة العالية وفيها مسألة وجود الله ومبحث المعرفة والمادة والنفوس ومناسبة إحدى هاتين الأخيرتين بالأخرى ، علما . أعنى أنهم يهدمون أنفسهم بأنفسهم . قال كانت : « إن جعل ما وراء الطبيعة علما كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد في روح الإنسان » .

وليس لهذا الكلام عندي وجه معقول غير أن يكون مراده من العلم هو العلم الخاضع للتجربة كالعلم الطبيعي . فباعتبار هذا المعنى فقط لا يكون علم ما وراء الطبيعة علما . وربما يبرر قول « كانت » ما اشتهر لدى الغربيين ومقلديهم في الشرق الحديث من بدعة حصر العلم فيما ثبت بالتجربة . وعلى هذا يكون المراد من جعل ما وراء الطبيعة علما لمتخيليه جمعاه علما مبنيا على التجربة كتخيلات الأستاذ فريد وجدي رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في الكشف عن وجود الله بتجارب « الاسبرينزم » ويكون الفيلسوف كانت لا يراه ممكنا كما أنا لا نراه .

وفي غير هذا التفسير لا نسلم بصحة قول « كانت » ذلك . 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 العالمية تنزلاً ظاهراً ، إذ الكلام عن حقيقته لا يثبتنى على اليقين ولا شبه اليقين . ثم إن هناك بدعة أخرى أو بالأصح غلطاً رؤيوية آخر هو عدم التمييز التام بين عدم العلم بحقيقة الشيء وبين عدم العلم بوجوده ، فجهول الحقيقة لا يتميز في نظرهم تميزاً كافياً عن جهول الوجود . والدليل عليه أن اعتراف اسپينسر بما لا يعلم كان اعترافاً بوجود الله ، ومع هذا فغير واحد من علماء الغرب لا يخلو نظرهم إلى هذا الاعتراف من الاستغراب ، وهو نفسه آثر هذا التعبير على التصريح تصديقاً للغرابة الواقعة في اعترافه . ومعنى قولى هذا أن كلام صاحب الاعتراف وغيره لم يُخفوا استعجابهم من موجود مجهول الحقيقة . ولعل هذا من الأسباب التي منعتهم عن عد ما وراء الطبيعة من العلم .

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

[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 فيتمى موقفهم في الحسابية الأدرية كما انتهى موقف كانت ، وستعرفه زيادة على ما عرفت .

وذيقرراط وأمبادوقل وأنا كساغور مجمعين على إنكار صدوقية الحواس . ومن العجب أن إيقانية أولئك الفلاسفة كانت إيقانية طبيعية « فيزيقية » مستلزمة لأن تكون المعرفة الحسية مبدأ حركة هذه الفلسفة وشرط وجوديتها، ولم يكن مرادهم من المعرفة العقلية أوليات عقلية ، بل السعى الروحي على مأخوذات الحواس ، فكان إنكار صدوقية الحواس مع اتخاذ المعرفة الحسية مبدأ حركة الفلسفة ، تناقضا طبعيا . فهذا التناقض الذي تحويه فلسفة فيلسوف واحد مع نفسها والتناقض الحاصل من تخالف آراء الفلاسفة بعضهم مع بعضهم ثم تناقض آراء البشر وتصادمها الذي هو أقدم أدلة الحسبانين ، استجلب ظهور الحسبانية ومجادلتها الإيقانية ، فكان يقول پروتاغورس من زعمائها الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما تتجلى له ، ولكونها مأخوذة على أنها حالته الخاصة به ، تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له . فالإنسان مقياس كل شيء موجود أو غير موجود .

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

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

بعضاً 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 أولاً فعل الآلة في أيدي الحسابيين وهو التناقض ، سلاحاً في أيدي 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 أيضاً فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » وهو أبلغ من قول اسپينوزا بعد أرسطو بعشرين قرناً : « واجب الحسابى السكوت » .

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

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

وفى الواقع أن الرواقيين كما سوف يفعله « ليبنتز » 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 . ويتعرف هذا التمثل من صدمة الانطباع التى بها يحصل التبين والتى مقياها 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 الرواقيين يكون معدن الحقيقة فى قوة القناعة . وهذه كما تتعلق أصالة بالشهود الخارجى تتعلق أصالة أيضا بالتصورات السككية المستخرجة من الشهودات بواسطة فاعلية الذهن المرسل من غير سعى تأملى منه . فيكون معيار الحق عندهم الخيال النعمى « فانطاسيا قانالبيتيك » والحس المشترك « بروه پيسيس » أما التصورات السككية المتشككة على الأصول فهم يثبتون صحتها بالبرهان العلمى ، وبعد إثباتها يعتبرون إيمانها فوق إيقان الشهودات . ويرى مؤلف « المطالب والمذاهب » فى هذا تناقضا من الرواقيين الذين يهتمون بالمحسوسات والجسمانيات أكثر من المعقولات كما ستعلمه ، فيمقبه المترجم العلامة ويدفع اعتراض التناقض على الرواقيين . وإنى أوافق على ذلك الدفع الذى لا لزوم لنقله هنا ، وأزيد فأقول : إن ترجيح اليقين العقلى من الرواقيين الثابت بالبرهان ، على اليقين الحسى رغم كونهم

ماديين جدير بأن يتخذ أصلا لما نجده أيضا في فلسفة ديكارت وتلاميذ مدرسته مثل
ليبنز ، 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 ژانه ،
أن يبنى اعتراضه على أن التصورات السكلية 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 ما قام عليه . ويمكن الجواب عنه بحمل
مرادهم على كون التصورات السكلية أقوى في نفسها مع قطع النظر مما يسرى إليها
من حالة المشهودات الحسية التي تبنى عليها تلك التصورات ، في القوة والضعف .
فالتصور السكلي هو حركة ثانية للذهن تلي الشهود الخارجي ، ولا مانع من كون
هذه الحركة قوية مكفولة للذهن أكثر من الشهود بمعنى أنه إن كان هذا المشهود حقا فلا
شبهة في حقية ذلك التصور السكلي . والسر في ذلك كون الحركة الثانية فعل الذهن
المحض الذي له نظام مأمون الصحة . وفي هذا السر يتجلى ما نادى به في هذا الكتاب
من أن الدليل العقلي أقوى من الدليل التجريبي ، والعقل السليم يمكنه أن يبنى حكمه
القوي الذي لا صرية فيه ولا مرأى على ما ليس في هذه الدرجة من القوة ، مثلا يتكون
القياس المنطقي من مادة وصورة ، فالمادة هي القدمتان الصغرى والكبرى والصورة
كونهما مرتبّتين على النظام المنطقي وقد تكون المادة أي إحدى القدمتين أو كليهما
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 القدمتان
مسلمًا بهما فلا شك في صحة هذه النتيجة لكون صورة القياس تامة موافقة لنظام
المنطق . ولذا عرفوا القياس المنطق بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلّمت لزم عنها
لذاتها قول آخر . فالذهن المتردد في صحة القدمتين لكونهما 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 المقدمتين كثيراً ما تكون عادية غير ضرورية وصحة الصورة ضرورية! وهو الذي يكفل للمنطق أن يكون من العلوم الضرورية كالفلسفة. فاعلم هذا وحذار أن تكون من الجاهلين المستخفين بالمنطق الصوري لأن ذلك هو مدار سمو المنطق. وكأن 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 وإنسان والعلم علم.

نعود إلى ما كنا فيه: نعم في فلسفة الرواقين ناحية ضعف هامة هي كونهم ماديين مفرطين وقد خلطوه بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة التي بينهاها، فهذا الخلط حصل انحطاط في روح ما وراء الطبيعة التي كان أفلاطون وأرسطو أصعدها إلى مقامها اللائق حيث كان الله عندهما فوق العالم وأعلى من الطبيعة وفلسفتها المتعلقة بما وراء الطبيعة مستقلة عن الفلسفة المادية، في حين أن ما وراء الطبيعة في فلسفة الرواقين راجع إلى الطبيعة فالهيم ليس محرراً غير متحرك كإله أرسطو. وليس عندهم شيء حقيقي 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 التعينات التي تميز الأشياء بعضها من بعض جسم أيضاً، وكذا الكيفيات الأخلاقية والفضائل والذائل كلها جسمانية فكل حقيقي جسماني.

وقد أخذت فلسفة الغرب قديميهم وحديثهم مؤمنون بالله وملاحدينهم أكثر آرائهم من الفلاسفة اليونانيين فحسبانياتهم من حسبانياتهم وإيقانياتهم من إيقانياتهم الرواقية

[١] لكنها نار لطيفة أنثوية لا نار كشيعة 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 أجزائه .

نعود إلى فلسفة اليونان: ثم نكسوا بداء الحسابية مرة ثانية بعد الرواقين فكانت
تُنتقد إيقانيتهم وإيقانية الأبيكوريين . وكان «بيرون» ومن بعده بقرن «آرته ئيلاس»
وبقرنين «كارته آد» أشهر زعماء الحسابية في ذلك العهد الذي يقول عنه بول رانه:
كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهي إلى الحسابية ، حتى إن معارضيه أيضا كانوا
يؤيدونها بمذهبهم التدريبي^(٢) وفيه دليل على أن الانهماك في التجربة يؤدي إلى الحسابية
كما نبهنا إليه من قبل .

وكان يجيب «آرته ئيلاس» عن اعتراض الرواقين على الحسابية بأنها تسلب
إمكان الحياة فيقول «إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق» كما يقول الغريون اليوم
بمثله بعد إفلاس فلسفتهم تحت زعامة هيغل المجنون . . فقد استماروا جديدهم من قديم
فلسفة اليونان ، وقد سبق الرد عليهم في مقدمة هذا الفصل أعنى فصل البرهنة على
وجود الله . وجوابي هنا على جواب آرته ئيلاس أن شبه الحق إن كان يكفي الحياة
العملية للدنيا فلا يكفي الحياة الآخرة الأبدية المبنية على عقيدة الحق الخالص من كل
شائبة، كإلا يكفي الوصول إلى شبه الحق لطلاب الوصول إلى لبه، وقد خلق الله العقل
في الإنسان كما قال ديكارت ليفهم الحقيقة .

ومذهب شبه الحق هذا أعدل مذاهب السوفسطائية وأوقفها باسم الحسابية النسوية
إلى الحساب أي الظن المقابل لليقين والشك . ويسمى مذهب الاحتمالية أيضا

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

[٢] المطالب والمذاهب ٥٣ .

و « كارنه آد » الذي يُعتبر الأستاذ الأعظم للحسبانية القديمة كان يؤيد هذا المذهب
ويذكر 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 الذي هو أساس مذهب الحسبانين^(١) ولما كانت
سلسلة التجارب غير متناهية . فالوصول إلى اليقين لا يمكن مهما أمكن التقرب إليه
بالاستمرار في التفكير والتجربة . وعلى نسبة التقدم في التحري يحصل الرقي في درجات
شبه الحق ، وينتقل من شبه إلى أشبه فأشبهه .

كان مذهب شبه الحق خطوة في الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الإيقانية
التلفيقية التي لا ترى الحق في مسلك واحد على انفراده وتؤمل إمكان استنباط الحق
من مجموع المسالك بفضل انتقاد معنوي به ، وتقول : للإنسان أن يتمسك بما ينجلي له
في وجدانه من غير واسطة وبراءى له بقينا قبل جميع التبعات العلمية . وقد أسماها
« آنتيوكوس » فردّ الحسبانية بأنها تنقض نفسها لأنها تشتغل بالاستدلال ثم تنكر
الفرق بين الخطأ والضواب .

ثم ظهرت الحسبانية مرة أخرى في العصرين الأولين من ميلاد سيدنا المسيح
بمساعي رجال يسمون الحسبانين الجدد وهم بطليموس و دوجيرن وانه زيدم و اغريبا
و سكتوس امبريكوس . جمعا أدلة الأولين لاسيا آرتة ثيلاس و كارنه آد ونسقوها
وفصلوها ، مثلا إن انه زيدم جمع أسباب الشبهة تحت اسم الألقاب العشرة ، أربعة
منها تعود إلى النفس وستة إلى العين ، ويجرى أكثرها في المعرفة الحسية . و اغريبا

[١] لعلمهم كانوا يستعملون العلم في معنى اليقين الضروري الذي لا يحتمل النقيض كما كان علماءنا
يستعملون ، وليس العلم في عرف الغربيين ومقلديهم منا اليوم في هذه الدرجة من القوة مهما بنوه
على التجربة قصدا إلى تقويته . وبهذا التبريل في مرتبة العلم تقربوا من الحسبانية قبل أن يعتنقوها
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 الحسابية الجدد جميع مساعي
أسلافه . كان يقول : « لا بدعى حتى الفضية القائلة بأن قرار الحقيقة من اختصاص
الإنسان ! فهل هو من اختصاص إنسان واحد أو من اختصاص الجميع ؟ ثم بأى قوة يقرر
الإنسان الحق ؟ فإن كان بقوة الحواس فهي تختلف من إنسان إلى إنسان بل من وقت
إلى وقت في إنسان واحد . وفضلا عن هذا فالحواس ترينا الحالات النفسية فقط
ولا تجيز لنا الحكم في طبيعة الأشياء . وإن كان بقوة العقل فكيف يصل العقل
الباطن إلى الخارج عن الإنسان ؟ قال پول ثرانة وهذا الدليل كالإحساس المتقدم من
سكتوس أمبريكوس بالسؤال الانتقادية التي وضعها « كانت » وهي : « أى دليل يثبت
عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ويقول « سكتوس » أيضا : « الدال من حيث انه
دال لا يفهم من غير المدلول لكونهما متضائفين محتاج 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 تفيدنا الشؤون ولا تعلمنا أى شئ لم نعلم في زمانٍ علمت هي
فيه أولم يعلم في طراز معلوميتها . والعلة والمعلول متضائقان أيضا فيكونان مع بعضهما
في الذهن وفي 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 العلة بأنها شئ يحضر المعلول بحضوره . ويتفق بانتقائه ، ويكون المعلول
علما بقدر ما كانت .

وفي بعض هذا النقاش نظر ظاهر عندى لا أطيل الكلام بذكره لأنى لست
بصدد نقد الحسابية ، وإنما القصود لفت النظر الإجمالى إلى سيرها في تاريخها القديم

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

كان يلزم أن تكون الحسابانية آخر كلمة الفلسفة القديمة: فليس الحق لا في تعلق
الذهن بالخارج ولا في تأمله لنفسه فيلزم التخلي عن الحق اللهم إلا أن يقبل كوننا
قد بلّغناه 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 راجمة بنا إلى وجودنا
الحقيقى وتمكيننا من الفناء الذى يُفرقنا فى الوحدة العليا .

فذهب أفلاطون الثانى أن يراجع اليقينُ الأوّلَى أعنى اليقين بلا واسطة مثل
الإيقانية التلقينية . إلا أنهم كانوا لا يجيبون عن سؤال: كيف يتفرع العلم اليقيني
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 البرهن عليها
فوجداننا الحق بالنظر ناشئ 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
الذهن 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 بآحاد 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 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 والمذاهب : « لا تكون عاملة في نفوسنا ولا متحولة إليها » فبقى 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 لاتنقى 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 ملاحدة المادية : المخ عضو آلى يُصدر الأفكار كما يصدر السكبد الصفراء والسكية البول وحركاته ميكانيكية لا تنطوى على قوة فوق القوى الميكانيكية . فهم يُنزلون قيمة الذهن إلى الحضيض الأسفل ، في حين أن مدرسة « بلوتن » الاسكندراني 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 يصعده إلى مرتبة الألوهية وبوحده 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 أوتي 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 ملاحدة 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 . ووبل لطائفة يضطرم مذهبهم إلى أن يسعوا 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 وغيرها 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 المدركة » المطالب والمذاهب ص ١٩٥

وعدل القول أن العقل الإنساني أكبر موهبة يقف الإنسان المختص به إذا قيس بغيره من مخلوقات الطبيعة، موقف الثريا من الثرى. لكنه عند القياس بعلم الله فإدراك الإنسان أصغر بكثير من الصغير. ولكون الله تعالى أغبر الفيورين في سد باب التشبه به وكبح جماح عبده المغرور بعقله، 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 من جعله 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 لبدهته. وهذا جوابنا على قول « كانت »: « أي دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية؟ » ومعنى الجواب أنه لا حاجة إلى الإثبات، بل لا يمكن إثباتها بالدليل لكونها بديهية والبديهي لا يحتاج إلى الإثبات بل لا يمكن ذلك ويكون كإثبات الثابت.

على أني أعكس سؤال « كانت » على نفسه فأقول أي دليل يثبت كون الأشياء

التي يراها الرأى بعينيهِ ولا يشتهه 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 شاهدناها بأعيننا .

أما ما قد يقولون من أن الرأى الحقيقي هو النفس المدركة لكون الإحساس إدراكا ، والنفس لا تخرج من مكانها فلا ترى العالم الخارجى ، فهو لا يدل على عدم إمكان هذه الرؤية لها في حين أنها دائما الوقوع منها ، وإنما تدل على عدم تمكفنا 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 بعدد اختلاف الأشياء إن لم يكن في إمكان إمكانها أن ترى الأشياء ؟ وكيف تدخلها صور الأشياء ما دامت طريق المواصله بين عالمي النفس والخارج مقفولة ؟ وكل شهودنا تدفعنا إلى القول بأننا نرى الأشياء وإنما موجودة في الخارج عن أذهاننا ، وليس لنا شهود واحد يدفعنا إلى القول « بأننا رأينا أنفسنا ، لا سنيا 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 ماديتهم بأن الإنسان لا يرى أعيان الأشياء المحسوسة حين يراها وإنما يرى تمثلاته النفسية ، ليس بأقل غرابه من قول الماديين النافين للعلل الغائية كما سيحجىء 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 بديهى لا يحتاج إلى الإثبات والإيضاح . وهذا الإيقان لا يختل
بوقوع الغلط من الخواص 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 بكلا نوعيها فالعلماء
المتولون إيضاها مقضى عليهم بالفشل ، وليس في ذلك امتياز العلماء على جهلة العوام
الإدراك المعجز عن درك الإدراك حتى إذا لم يدركوا عجزهم يفجر بهم البحث إلى أن
ينحطوا من مرتبة الجهل البسيط إلى حضيض الجهل المركب فينكروا البديهيات
ويدعوا الحسابية وما يماثلها 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 خلافه . لكنى أقول لهم لو كان وجود الأشياء
تابعا لإدراكنا كان الإدراك إيجابا فاحتاج إلى إدراك آخر يتقدمه ولزم التسلسل . ثم
أقول لو صح ما قلتم لزم أن يكون الإنسان خلق قبل كل شئ 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 « بلوتن » إلى القول
بوحدة الوجود تخلصا من الحسابية وتوصلا إلى اليقين وكان ذلك في القرن الثاني
الميلادى . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى النصرانيون مثل « سنت أوغوستين »
و « سنت طوماس » و « سنت آنسليم » فدخلوا الإيمان ركنا في نظرية اليقين .

[١] أي إدراكهم الذي هم حائرون في إدراك كيفيته ؟

فكانهم رأوا أن العقل لا يكفي في الحصول على اليقين والخلاص من الحسبانية . ومع هذا فقد كانوا يحاولون ربط الإيمان الديني بالإيمان العقلي . قال سنت أوغوستن : « لاتتألف الحسبانية مع حاجة النفس الإنسانية إلى اليقين لا تركها 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 لأنني 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 الحسبانية فأخذها بعض الفلاسفة النصرانيين مثل « مونت نيو » تلميذ « شاردون » ذريعة لنشر الدين بين أناس كافرين بملاحظة أنهم ينقادون للإيمان بمد مغلووية العقل المتولدة من عجزه فيصبح دعاة الحسبانية هداة مصلحين بدل أن يكونوا قادة مضللين .

إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا في الفلسفة وقضى على الحسبانية كما ذكرنا من قبل .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بعث بمسده في الغرب لسكن خاب الظن فيعتمها الفيلسوف « داويد هيوم » بما هو أدهى مما كان قبله وأقوى فرفع اليقين عن الدين والدنيا والعلم الذي غلب اليوم في عرف الغربيين ومقلديهم من الشرقيين ، في العلم المادى الحديث المبني على التجربة الحسية . وتسمى الحسبانية المنسوبة إليه ، الحسبانية الأخيرة .

وقد كان أكثر ما يعتمد عليه الفلاسفة في دفع الحسبانية 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 لليقينيات 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 سمت طوال تاريخها للخلاص منها . وكثير من فلاسفة الغرب عثوا خاصة بانقاذ العلم الحديث فلم يوقفوا على الرغم من الرقي المشهود فيه وعلى الرغم من أن بعضهم زعم حصوله على مارامه من خلاص العلم ، والفيلسوف « كانت » على رأس هؤلاء الزاعمين .

ثم إن الفلاسفة الغربيين الذين ينتهي أمرهم من الإفراط في التمسك بالتجارب الحسية أو من التمدب 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 الذي نصل إليه فندرى أننا ندرك ، لأن الإدراك شأن من الشؤون وحادثة من الحوادث التي انصلنا به ، لكننا مع علمنا بوقوع الإدراك ووجوده قطعا لندرى 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 الذي يشاهده أمامه لزمه أن يقول بوجود الاصطدام وبوجود الألم الذي 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

وتبشرها [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 الذي هو إضافة تقتضى وجود الطرفين المتضادين على تعبير علمائنا المتكلمين ؟ فيلزمه الاعتراف بوجود الرأس والحائط من طريق عقلي إن لم يلزم من طريق التجربة . لأنى أقول لا بد أنهم يسلّمون بهذه القاعدة إلا إن الاصطدام مع كونه محسوسا وملوسا ليس بمحدث عيني عندهم وإنما هو تحول نفسى وتمثل حاصل فى الذهن يستلزم حصول الطرفين المصطدمين فى الذهن ولا يستلزم وجودهما فى الخارج . وخلصته 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 . والنسبة 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 المحسوسات عبارة عن هذه التمثلات ، فالإنسان يراها أى تلك التمثلات بواسطة الباصرة ويسمىها بواسطة السامعة ويلبسها 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 ما يقارنه من الصوت الشديد ومع ما يرتب 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 يفتقر 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 مبنية على الواقع فى الخارج ونفس الأمر ، من عدم المعرفة ؟

السكائن 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 يسمعون 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 أي بعد أن أصبح المحسوس معقولا وأصبح محل 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 أنشأته مفكرتنا بعملياتها التي تجربها 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 الخارجي 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 صوراً 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 الحسبانية
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 التي نلخصتها من كتب الفلسفة وعلم النفس أن
أكثر فلاسفة الغرب اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه
بتأنا . فكما أنهم تابعون في هذه المسألة « لكانت » « فكانت » نفسه تابع
« لهيوم » فهو حسبانى مثله^(١) بل إنهما تابعان لحسبانى اليونان ، لأنك تجد في أقوالهم
ما ذكرته من قبل عنهم : « أن الحواس ترينا الحالات النفسية فقط ولا تميز لنا
الحكم في طبيعة الأشياء » فكان « سكتوس أمپريكوس » قال هذا وكنا نهبنا نقلا
عن « بول رانه » على أنه كالإحساس المتقدم بالمسألة الانتقادية التي وضعها « كانت »
وهي : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » كما قد سبق منا انتقاد
هذه المسألة الانتقادية .

وقد عرفت أن « كانت » ينكر أيضا ثبوت وجود الروح في الخارج حين قال
بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرك والمدرك اللذين من ذوى الشؤون
فلا فرق إذن بينه وبين « هيوم » في الإنكارين إنكار (أنا) وإنكار (لآنا) وإن
شئت فقل الذهن والخارج أو الروح والعالم . والمنكر بالفتح في هذين الإنكارين جميع

[١] وقد صرح الفيلسوف الاسكتلندى « هاملتون » بكون نتيجة انتقاد « كانت » عقيدة
لاأدرية كما الطالب والمذاهب من ٢٩٥ لكن الحق عندي أن اللاادرية هي مذهب هيوم الحسبانى
أى السوفسطائى أما كانت فقد افترق عن سلفه هيوم افتراقا جملة من السوفسطائية العنيدية 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 تُدرَكُ ذهنًا بشرط أن تكون معقولة وتفقد طبيعتها الخاصة وتنقلب ماهية ذهنية . وهذا اعتراف منهم بوجود العالم من حيث يشعرون أو لا يشعرون . ويُستخرج من غضون كلامهم في إنكار (أنا) حتى من كلام هيوم أيضا اعتراف بوجود (أنا) أكثر من اعترافهم بوجود العالم . فما هذا الاضطراب والتناقض منهم في القول ؟ ومن هذا يزداد الإنسان فهما لمعنى قول « اسپنوزا » : « واجب الحسباني السكوت » إذ لا يمكنه الكلام عن مذهبه الإنكاري من غير اعتراف بوجود ما أنكره .

ثم رأيتُ أن « كانت » لا ينكر وجود المادة ، فيكون مذهبه أن العالم مادته من نفسه وصورته معنا ، وكان من الضروري أن يوجد شيء من العالم يمثله في الخارج ويكون سببا لتمثلتنا الذهنية عنه . قال في : المطالب والمذاهب .

[١] ولا يقال كيف يعزى إنكار وجود الله إلى « كانت » المؤمن بالله لأن مرادنا إنكاره علميا أو بالأصح إنكار ثبوته علميا . و « كانت » لا يستند في اعترافه بالله إلى العلم الذي يريدون به العلم الحديث المبني على التجربة والمشاهدة ولا يسمون غيره علما كما أنهم ينفون اليقين إلا في هذا العلم وفي الرياضيات كما صرح « پول ثانه » بنص « كانت » عليه . وإذن في أي حد من القيمة يعتبر اعتراف « كانت » بوجود الله واستدلاله عليه بدليل خاص له ؟ وإني مع مزيد رغبتني في التصديق بإيمان هذا الرجل المشهور بفلسفته وإيمانه بالله عند العلماء الغربيين ، مجبور على تدقيق موقفه في هذه المسألة من أجل أمرين أحدهما أنه صاحب انتقاد ما كان اعتماد العلماء في الشرق والغرب متوقفاً عليه من الأدلة النظرية القائمة على وجود الله . وثانيهما وهو المهم أن الفلسفة الوضعية التي تنتمي إليها حركة الإلحاد العالمية في العصر الأخير والتي هي معروفة في مصر ورأبجة بين حملة الأفلام من قادة الثقافة الغربية بها . . . هذه الفلسفة تبني ناحتها السلبية على انتقادات « كانت » لتلك الأدلة .

« كان » هيوم « لعدم قبوله أى شئ في خارج الروح ^(١) يبحث عن منشأ الاعتقاد لحقيقة المسادة في الروح ^(٢) أى في التداعى المصنوع بين اعتماد الخيلة وبين التمثلات النفسية. وكذلك « كانت » كان يبحث عن مبدأ تشكل عالم الشئون العينية في الروح، ولا يكتفى « كهيوم » بترك فرضية عالم في خارج الروح بل يقول بامتناعها أيضا . فالصورة التي في تشكل العالم الخارجى إنما تعطىها الروح ومع هذا فالعنصر المادى يأتى في نفس الأمر من الأشياء والروح يجمع إلى هذا العنصر المادى صور نفسها وتنشئ عالما عينيا عالم الشئون والحداثات . « وبوجود مادة العالم الخارجى في الخارج عند كانت ، يبتعد مذهبه شيئا عن الحسابانية ويفترق من مذهب « هيوم » . وأنا أقول إذا كانت صورة العالم الخارجى معطاة له من أرواحنا ولم تكن موجودة في نفس الأمر عند « كانت » لزمه إنكار مادته أيضا في نفس الأمر لعدم إمكان وجود المادة من غير صورة ^(٣) اللهم إلا أن تكون المادة العالم صورة غير صورتها التي تعطىها

[١] كأنه يقبل وجود الروح نفسها ! !

[٢] كل هذه الملاحظات قبل حدوث النظرية الجديدة القائلة بعدم وجود المادة ورجوعها إلى القوة وفيها عندى ما في النظرية القديمة القائلة بأزلية المادة وأبديتها .

[٣] ولذا أنكر « فيخته » و « شيلينغ » و « هكل » اخلاف « كانت » وجود المادة بتاتا وحذفوا ماتركه « كانت » قائما فيما وراء الروح من الحقيقة المجهولة . فنحل ثنائية « كانت » في مذهبهم إلى الاتحادية المعنوية . فعلى هذا لا تكني الروح في إنشاء العالم الخارجى بإلزام صورة له من عندها كما ذهب إليه « كانت » بل تخلفه تماما وتستخرجه من فعلها .

هذا ما قاله « بول ثران » في « المطالب والمذاهب » وفيه إيهام ظاهر لوجود الروح نفسها مع أن فيه أيضا نظرا ظاهرا كما عرفه وسمعه .

وقد كان الفيلسوف الأيرلندى « بركللى » المتقدم على « كانت » المعترف بمادة العالم وعلى « هيوم » المنسکر ، أنكر المادة لأن المعرفين بها يردون السكيفيات الأولى والثانية لها إلى تحولات نفوسنا الحساسة التي لا وجود لها في الخارج كما سيبحى بيانه، فإذا انتزعت تلك السكيفيات عن المادة فإذا =

الروح والتي هي المحسوسة من العالم دونها وعندئذ يلزم أن لا يكون العالم الخارجي محسوساً أصلاً لا بمادته ولا بصورته وأن تكون الحواس تخوننا فترينا العالم على صورة غير صورتها الحقيقية . فليَنظر القارىء حال المحسوسات التي لا يؤمن الغرب ومقلدوه في

== يبق من المادة؟ وما هي الفائدة في الاعتراف بها؟ فإن قلنا إنها علة تكيفاتنا النفسية يمنعنا أن الفائلين بالنفس يفرضون كونها قابلة لا فاعلة ، وإن قلنا لأنها التي تنبسط تحت الصفات فيلزم أن تعرف بالامتداد في الطول والعرض والعمق وفيه التزام تسلسل لانهاية له لأن الامتداد أيضاً صفة فينتقل 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 فيما أن لا يمكن تعريفها وهو علامة عدم وجودها أو يؤتى في تعريفها بالمتمد الثاني فينتقل الكلام إليه بالسؤال عن ذاته ويلزم التسلسل .

ومذهب « بركلي » أقرب إلى مبدأ صدوقية الحواس من مذهب « كانت » وأتباعه لأن الشهودات 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 تصهد . أما الحواس والصور المسماة بالسكيفية الأولى والثانية للأجسام والتي يتعلق بها الشهود فليست بموجودة في الأجسام وإنما هي مصورة من الروح في الروح نفسها وسيجيء بيانه . وأما ما يعترف العلم بوجوده في الأجسام عدا مادتها من السكيفية وهي الحركة فالتمثلات المشهودة في الروح لا تنطبق عليه ولذا اعترف علماء الطبيعة الرادون كل ما في الجسم من الحواس إلى الحركة ، بجهلهم بكيفية حصول التمثلات المختلفة في الروح عند تقابلها بالأجسام بواسطة الحواس . أما بركلي فالصورة الحاصلة في الروح على مذهبه عند التقابل بالمحسوسات أصول في الخارج مطابقة لما في الروح إلا أن هذه الصور الخارجية غير جسمانية أي غير قائمة بالجوهر الجسماني إذ لا وجود عنده للمادة ، وإنما هي قائمة بالله تعالى . فهو يعترف بوجود المحسوسات في الخارج ويتبنى مادتها عكس ما ذهب إليه « كانت » وأتباعه . وهذا معنى قول « بركلي » انه عمد بمذهبه هذا إلى تجنب الحسبانة لأنه جعل للمحسوسات الموجودة في الذهن فقط عند غيره ، صوراً موجودة في الخارج تنطبق الصور الذهنية عليها وهي من جنس المعقولات مثلها لا من الماديات .

هذا تحقيق ما ذهب إليه « بركلي » الذي عنيت بإيضاحه وربما لا يجد القارىء مثل هذا الإيضاح في كلام ناقله . وهو يبني مسألة وجود الله على اليقين الحسى ويساوى بين هذا اليقين واليقين العقلي ، في حين أن مدرسة « ديكارت » كانت تعتبر اليقين الحسى دون اليقين العقلي . =

الشرق إيماناً علمياً إلا بها ولا يؤمنون بالمعقولات ما لم يؤيدها محسوس^(١) ولينظر
فلسفة « كانت » الذي لا يعول على أدلة إثبات وجود الله بالعقل النظري فينتقد كل

== إلا أن لي في بناء وجود الله في هذا المذهب على اليقين الحسي بمثنا ، لأنه لا يدعى الإحساس بالله
ولا بالعالم الموجود في الخارج القائم بالله وإنما يرى كغيره تعلق الحس والمشاهدة بالعالم الموجود
في الذهن .

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن المشهود في الذهن لما كان في هذا المذهب تابعاً
للموجود في الخارج وكان طريق مشاهدة ما في الخارج مشاهدة صورته الذهنية اعتبرت مشاهدتها
مشاهدته . ولما كان هذا العالم الخارجي المشهود بواسطة صورته الذهنية قائماً بالله تعالى اعتبرت
مشاهدته مشاهدة الله ، فكما أن من رأى الأشياء بواسطة أعراضها المحسوسة يتيقن يقيناً حسيماً
بوجود الجوهر الجسماني المسمى بالمادة على مذهب الفاتنين بوجودها لاحتياج تلك الأعراض إلى ما تقوم
به فكذلك من رأى الكائنات بواسطة حضور صورها في ذهنه يتيقن يقيناً حسيماً بوجود الله على
مذهب « بركلي » النافي 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 يعمد أيضاً ما ذهب إليه « ديكرت » من أن ما يبني عليه اليقين الحسي
هو الصدوقية الإلهية كما سبق ، فيقول « بركلي » إن فهم وجود الله مبني على صدوقية الحواس .
وهذا يشبه استدلال علماء الإسلام وغيرهم بوجود الكائنات المحسوسة على وجود الله ، غير أن
استدلالهم من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر واستدلال هذا الفيلسوف من قبيل الاستدلال بالصفة
على موصوفها لما عرفت من أن وجود العالم في خارج الأذهان عنده عبارة عن وجوده في علم الله
وهو من جنس المعقولات مثل صورته الذهنية ، فهو داخل في صفة العلم لله كما أن العالم الذي
نشأه في حالة الصورة الذهنية لنا داخل في علمنا ممثلاً للعالم الذي في علم الله والذي هو العالم
المحسوس الخارجي بالنسبة إلينا . ولما كانت الصفة أقرب إلى الموصوف من الأثر إلى المؤثر اعتبر
استيقان وجود الله بواسطة استيقان وجود العالم المحسوس في مذهب « بركلي » استيقاناً حسيماً ،
فكأننا نشاهد الله عند مشاهدة العالم الخارجي لأن ذلك العالم الخارج هو العالم الداخل في علم الله .
فتأمل هذا المذهب فإنه دقيق وبالتأمل حقيق . وليس هذا مذهب وحدة الوجود أي مذهب اتحاد
العالم مع الله الذي سنحمل عليه في الباب الثاني حملة شعواء وليس فيه تعيين للماهية لله تعالى على أنها
الوجود كما في 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 وهمي فقد كانت خواص

واحد منها... لينظر فلسفته في المحسوسات فهي أيضا متممية إلى حسابانية «هيوم» في العالم الخارجي أعني (لا أنا) بل وفي (أنا) أيضا، فلا يستبعد من مثله أن يكون حسابانيا في مسألة وجود الله فلا يوقنهما 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 كيفيات ثانوية للأجسام كاللون والصوت والسخونة والبرودة لا يمد كيفيات لها نفسها بل تكيفات نفسية لاحقة لها في الخارج لأنها تختلف باختلاف الأشخاص أما القسم الثاني المسمى بالكيفيات الأولية مثل الثقل والمقاومة والمكان فقد كان من قبل ادعى كثيرا وجوده في الأجسام مستقلا عنا غير مضاف إلينا، لكن الصواب أن القسمين كليهما موجودان بالنسبة إلينا فالجسم الذي يشغل على الطفل والرجل الضعيف يستخفه الرجل الكبير والقوى.

وفضلا عن التجربة العامة فالعلوم المثبتة أيضا تشهد بأن كل مانع عنه بخواص الأجسام كاللون والصوت والحرارة وغيرها فإنما هو موجود فينا وبالإضافة إلينا ولا شيء للعالم المحيط بنا في نظر العلم المثبت غير الحركة فإذا حاجت هذه الحركة أحد أعصابنا يحصل فينا ما نقول عنه اللون أو الصوت أو غيرها من غير أن نعرف كيفية حصوله فليس بممكن أن يرى في هذه الكيفيات شيء غير تكيفاتنا الشعورية. كذا في «الدروس النفسية» لـ «أ. رابو»

وعندي أن هذه النظريات غير تامة الجدارة بالتسليم فقول العلم المثبت المنقول آنفا المشكك في معطيات الحواس بمثابة النقص لنفسه بنفسه لكون مستند ذلك العلم هو التجربة الحسية فإذا قال إن خواص الأجسام كاللون والحرارة والثقل ليست موجودة في الأجسام بل موجودة فينا وإنما الموجود فيها الحركة فإنما أن لا يكون قوله هذا مؤيدا بالتجربة فلا يعتمد به وإنما أن يكون مؤيدا بها فيقال إذا خدعنا الحس بأن يرى اللون والحرارة والثقل التي ليست في الأجسام كأنها فيها فن يضمن لنا أن الحركة التي يعترف العلم بوجودها في الأجسام بشهادة التجربة الحسية موجودة فيها لا فينا؟ واختلاف ثقل الجسم الواحد على اختلاف الأشخاص إنما يدل على اختلاف حالات الأشخاص لا على اختلاف حالة الجسم، وليتم 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 إحداهما حلوا والآخر حامضا، أن تقول إن الحلوة 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 تفيدها السكينة والضرورة اللازمة للقانون ، ويقول نحن لا نرى العلية التي هي منشأ الضرورة وإنما نرى الحوادث والنتائج فنُدعى العلية والضرورة بغير حق . والتي يقال عنها القوانين الطبيعية ليست بأمر أزلية ضرورية تتبعها الحوادث وإنما هي الخلاصة الفكرية لتجاربنا المتحولة دائما ، ولا إمكان للتأمين على أن النتائج التي رأيناها إلى الآن سوف تراها بعينها دائما 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 المنقذة من الحسابية بعد الرياضيات. وليحفز القارى بهيمته ودقته ليعقبني في تدقيق مقاله « كانت » بهذا الصدد على ما ذكر عنه « بول ثانه » في « المطالب والمذاهب » :

« الإيقان إما تدريبي وإما عقلي واليقين العقلي إما رياضي وإما فلسفي والأول بديهى والثانى نظرى والفرق بين اليقين العقلي واليقين التدريبي أن اليقين العقلي يكون ضرورى الوقوع واليقين التدريبي يكون وقوعيا فقط إلا أن القضية التدريبية إذا عرفناها بالمبادئ العقلية فمع كون المعرفة متملقة بالموضوعات التجريبية يمكن أن يكون إيقانها تدريبيا وعقليا معا أى ضروريا .

« وتوضيح 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 العارف . فوجب توثيق الذهن نفسه وليس هناك معيار كلى مادى وإنما معانٍ صورية كبدأ التناقض الذى يكفينا توثقا فى كل حكم تحليلى مثل الأحكام الرياضية وهو على الرغم من كونه معيارا سلبييا معيارا كلى 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 كبداً التناقض وإن كان يكفل لنا مطابقة الذهن لنفسه 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 المقننة لهذا من دون أن يُخْرَج 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 حائزة للسكينة والضرورة وحكمة لا على أرواحنا فقط بل على الأرواح كلها وبالأقل على جميع الأعيان من حيث كونها مدرّكة ومتصورة » .

وأنا أقول دافع « كانت » إلى اعتناؤه بالعلم والسعى لإيقاظه من الحسابانية بتصديق حظه من اليقين ، شيطان اثنان أولهما الرق المشهود للعلم في الأعصر الأخيرة الخوّل له استحقاق استناده إلى اليقين . وثانيهما أن العلم الذي يريدون به العلم السادي يؤتى 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 لسعى « كانت » لإيقاظ مسألة وجود الله أيضاً من الحسابانية وإيقاظ 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 الرق المطلوب للعلم كما قال الفيلسوف اليوناني الحساباني « 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 العلم فليعتمد على الحق الوقوعي واليقين العادى ألا يكفيه أن تكون قوانينه قضايا واقعية أى صادقة مطابقة للواقع ؟ وإن لم تكن ضرورة 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 يظلمون عليه اسم العلم محتكرين له ذلك ، ضرورة ، لم يقدر عليه ولم يقدر على نقض دليل « هيوم » المانع للضرورة . وفى الحقيقة لو اجتمعت تجارب الدنيا على مسألة ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتة متحققة الوقوع ، أما كونها ضرورة مستحيلة الخلاف نخرج عن حدود التجربة متعال عن أن يكون مدلولها ، فلا يُجرب الوجوب والضرورة أو بالأصح لا يُعلمان بالتجربة وكل ما أظهرت التجارب المديدة من وقوع حادثة عقب حادثة من غير تخلف فالحكم التيقن 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 . وليت شعرى كيف يقبل عقل « كانت » وإنصافه أن تكون القضية القائلة بأن الجسم يتمدد إذا سخن فيكبر حجمه ويتقلص إذا برد فيصغر حجمه ، ضرورة علمية بحجة استنادها إلى التجارب الكافية المفيدة للقطع وأن لا تكون القضية القائلة بأن العالم 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 عاليا سافلها لو لم تكن سنة الكون كذلك

أو تخلف حكم القضية ولو مرة ولو بطريق المعجزة؟ فأى محال من المحالات 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 فغايتهما 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 ومحمولها . إذ لو وجدت الملازمة العقلية لما احتاجت إلى التجربة وثبتت من غير تجربة والمحتاج إلى التجربة لا يكون ضرورياً أبداً وإن ثبت صدقه بعد مائة ألف مرة من التجربة ، إذ لا يستحيل مع ذلك خلافه ولا يكون المحال إلا عقلياً لا تجريبياً ولهذا يوصف على الأكثر فيقال هذا محال عقلي أو محال عقلا 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 ان كانت مزبنة 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 كالقرط على الآذان .

أما جواب « كانت » عن الإشكال المسار الذكر المبني على أساس فرض أن

يكون نظام العالم تابعا لمعرفةنا فلا طائل تحته على الرغم من طوله . ولا يفهم ماذا هو المطلوب من هذا الجواب فهل هو منحُ العينية لمبدأ التناقض الذي هو معيار ذهني لاعيني وسلبي لا إيجابي أم منح الضرورة لدلول التجربة ؟ أو أخذُ الضرورة من مبدأ التناقض والعينية من التجربة ليستخرج من مزجهما ضرورة عينية ؟ وكان أصل الإشكال الذي أورده « هيوم » على قوازين العلم المبني على التجربة أنه لا ضرورة فيها فلا يصح تسميتها قوازين . وقد بينا بيانا لا مزيد عليه أن التجربة لا تفيد الضرورة الزائدة على مطابقة الواقع ، فإذا حاول محاول أن يستخرج منها قانونا أى دستوراً علمياً وحكماً ضرورياً ثم رأى أن التجربة مهما تأيدت بتجربة فلن يبلغ مدلولها مبلغ الضرورة المجاوزة لحسد الواقع وقوعا عاديا ، فكيف يستفيدة هذا المحاول من مبدأ التناقض ؟ وهل يكفي أن لا يكون تناقض فيما دلت عليه تجربته ليحكم بكون المجرَّب السالم من التناقض قانونا ضرورياً أى واقعا وواجبا معاً لا واقعا فقط ؟ مع أن عدم التناقض إنما ينفع في إثبات الإمكان لافي إثبات الوقوع بله ضرورة الوقوع ولهذا قال « كانت » نفسه « إن الحكم السالم من التناقض قد يكون باطلا » فتأييد الحكم الثابت بالتجربة بالسلامة من التناقض الدالة على إمكان المجرَّب لا يكون تأييدا بل تقهقرا من مرتبة الوقوع إلى مرتبة الإمكان التي هي أدنى وأضعف فكيف يصحح الذهن نفسه بهذا المعيار ليتوسل به إلى تأمين الضرورة لقوانين العلم التي لم تكتسب بعد قيمة عينية أعنى قيمة الواقع في الخارج أى الخارج عن الذهن والتي يتوقف صدقها وصحتها على هذا الاكتساب والنظر في كونها ضرورية بعد النظر في صدقها وثبوتها في الخارج ثبوتاً عاديا . فالتجربة قبل أن تكون قانونا ضروريا وقبل أن تكون واقعة عينية شهود وتمثل ذهني في أولى المرحلة التي تطلب فيها ترقيتها من الذهنية إلى العينية ، تُخفِق 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 يفنى شيئا من الحق الواقعي ولا الحق الضروري . وكان فرض كون معرفتنا الذهنية المبنية على التجربة الحسية تابعة لنظام العالم الخارجي ، أقرب إلى المعقولة من فرض عكسه وأوفق للمطلوب الذي هو منح ما حصل في الذهن قيمة عينية لا منح ما في الأعيان قيمة ذهنية ، لكن « كانت » أظنه أراد بهذا الفرض الموافق لمذهبه الفكري أن يقفز بالتجربة المشهودة في الذهن إلى المرتبتين المطلوبتين معا أعني الوقوع في الخارج وضرورة الوقوع فيه أما الأول فظاهر من تبعية الواقع في الخارج للواقع في الذهن ، وأما الثاني فلأنه إذا كان الواقع في الخارج تابعا لمعرفتنا الذهنية يكون ما في الذهن علة لما في الخارج ويكون عدم تخلف المعلول عن علته ضروريا ويكون البرسام الذي فرضه الذهن على العالم الخارجي برساما صادقا كما قال « تن » وزيادة على ذلك : برساما ضروري الصدق !!

فهذا مفتاح كل سر في 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 ونجربه من الواقعات عبارة عما يحصل في أنفسنا من التمثلات والتكيفات ، فنحن بهذه التمثلات التي نسميها إدراكات متعلقة بعالم الكائنات الخارجية ننشئ ذلك العالم من عندنا ولا ننشئه في الخارج عن أذهاننا بل في أذهاننا نفسها ، ولولا الإدراك لانتفى العالم . وهذا كله يدل على عدم وجود العالم الخارجي في نفس الأمر ولا الحوادث المشهودة فيه ، أو على الأقل على عدم علمنا به وبما فيه غير الصور الحاصلة منه في أذهاننا ، فلا علم لنا بنفس الأمر فضلا عن دعوى العلم اليقيني والضروري ودعوى انقاذ العلم من الحسابانية في فلسفة « كانت » !..

ومن مواضع الغموض والاضطراب في فلسفته قوله بانتفاء العالم الخارجي عند انتفاء الإدراك وهو مخالف لبداية العقول كما سبق بيانه .

لكن ما تمسك 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 المألول عن علته ، ويجعل انتفاء العالم عند انتفاء الإدراك - الذي كنا اعتبرناه مخالفا لبداية العقول - لازما بطبيعة الحال ضرورة انتفاء المألول عند انتفاء علته . ولا مخالفة في هذا للبدهة حتى ولاعرو إذ لا بد أن يكون العالم مشهودا لنا إن كان موجودا 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 الضروري المطلوب للعلم حاصل بمجرد أن نفرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن حتى من غير حاجة إلى الاستمداد لهذا المطلوب من مبدأ التناقض الذي 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 في شيء وليس لصاحب الفرض دليل من الحقيقة الواقعة يؤدي ما افترضه سوى عدم مخالفته لمبدأ التناقض لو كان ذلك كافيا ولم يكن تأييدا بعيدا عن المطلوب كما ينفاه ، ولعله تمسك به على الرغم من عدم كفايته في التأييد لبعده عن المطلوب ، كيلا يبقى ما افترضه معلقا على محض الهواء والافتراض نفسه - من حيث أنه افتراض - هواء أيضا^(٢) .

[١] من كبه مالا فكسبه أى من الكسب المتعدي إلى مفعولين .

[٢] فروح فلسفة « كانت » التي اشتهرت بإتقاذ العلم من الحسابية قائمة على هذا الهواء المعلق على الهواء أعنى فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن . وهذا الفرض الذي تدور عليه فلسفته في إتقاذ العلم من الحسابية ويكسبه اليقين وضرورة اليقين ، يرده إلى الحسابية بل إلى

لكن الفلسفة المبنية على أساس الفرض لا تكفي لكسب مرتبة الوقوع للتجربة والمشاهدة بله مرتبة الضرورة أيضا . فلو كفى في إثبات الضرورة فرض كون نظام العالم تابعا لنظام معرفتنا بأن تكون معرفتنا علة لذلك النظام لما كان وجه لقولهم نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون حتى ولا وجوده مع أن الشهودات الذهنية الحاصلة عند استخدام الحواس ترينا الأشياء الخارجية بشؤونها . والآن بعد فرض تبعية نظام العالم لمعرفتنا تبعية الملول لعلته لتكتسب قوانين العلم ضرورة من هذا الفرض ، لا يبق معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون والاعتراف بأحدهما دون الآخر ولا في التفريق بين التجارب العلمية وغيرها بأن يُعترف لها بالعينية 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 يدرى 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 » لمنح 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 بينما والضرورة الملحوظة فيه هي الضرورة في السوفسطائية العندية . وما نقلنا سابقا عن « پروتاغورس » اليونانى أحد زعماء الحسابيين الأندمين : « إن الأشياء عبارة لسلك 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 وينقذ 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 وذويها أن يقولوا بأن الثانية ليس من شأنها أن ترى وتتملك بها الرؤية حتى ولو فرض للذهن أن يخرج من حصاره فيدرك العالم الخارجي. وهذا كما يقال المادة لانشاهد وإنما تشاهد أعراضها. لكنني أجيب عنه بأن القائلين بمعرفة الشؤون من غير معرفة ذويها 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 فلما أن يعرفوا الشؤون وذويها معا وعلى الأقل مع المعرفة بوجود ذويها^(١) أو لا يعرفوها معا. فإن قالوا نحن لا نعرف 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 ذويها من قوانين الذهن المرتكزة فيه فهو أي الذهن لا يتصور إدراكا من غير وجود مدرك بفتح الراء 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 « كانت 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 وسيجيء بمثله. فهذا القانون الذي 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 لمعرفةنا جعل المحسوس محتاجا إلى تأييده بالمعقول ، ليس هذا دورا ؟ ومع أنهم لا يعلمون شيئا من المحسوسات وكل ما يعلمونه منحصر 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 (لآنا) المبرر عنهما بذى الشؤون ، كما أنكره « هيوم » لعدم إمكان إثبات الضرورة لقوانينه وقد سبق بيانه . فذهبه 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 محولاتها 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 تساوي التسعة كان تناقضا .

والحق المحض في هذا المقام أى الواجب على العاقل أن يعترف به ، قاطع النظر عن مذهب زيدا وعمرو من الفلاسفة أمران :

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 الخارجي فيعرف منه ما يعرف بواسطة الحواس ولا ندري 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 ندري الإدراك نفسه كيف يحصل في الإنسان ، سواء كان عالقا بالخارج أو بالمدرِّك نفسه وهو أيضا من صنع الله الذي هو أدق من مسألة تعلقه بالخارج ، وكنا الحالتين في الإنسان مع عجزه عن معرفة كيفيةهما من أدلة وجود الله الباهرة . أما حصول الإدراك في الإنسان فمُعترفٌ به في كل مذهب فلسفي إن لم يُعترف بأى شيء سواه . وقد علمت حتى إن الشك إدراك .

والحاصل أنا نرى الأعيان الخارجية نفسها ونلمسها لا الصور المتمثلة في أذهاننا ولا الصور الخارجية من غير معرفة في 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 شيء لا يوضح حتى يقول قائلهم لا إدراك للخارج بالمرّة متأثرا من عدم إدراك كلفيته، ومادام العلماء الطبيعيون يعترفون بمعجزهم عن أن يدركوا كيف يحصل التمثلات الذهنية المختلفة لقاء الأجسام التي ليس لها خواص وكيفيات سوى الحركة ، فالتمسك بما هو معلوم لنا من بداهة الحس من غير توغل في إيضاح كلفيته أولى ، وترك الإيضاح خير من الإيضاح المختل المنتهى إلى الفشل .

الثاني أن « هيوم » المنكر للعلم و « كانت » المعترف به ساعيا لجعل قوانينه ضرورية ، كلاهما مخطيء . والحق في التوسط بينهما وهو أن قوانين العلم المؤيد بالتجربة الكافية قوانين حقة بمعنى أنها قضايا يقينية لكنّها ليست قوانين ضرورية . واليقين له مرتبة الصدق واطراد الصدق عادة ومرتبة الصدق ضرورة . وهذه المرتبة التي هي أعلى

من الأولى خاصة بالبرهانيات ولا توجد في المجريات . وقد يمكن إرجاع مذهب «هيوم» إلى هذا الذي 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 مخصصة فيه . ولنختم البحث بقوله تعالى فى الذكر الحكيم عن أصحاب الجحيم : «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير» فهذه الآية كافية فى الدلالة على موقف العقل والاستماع فى الإسلام من الدين إذ المفهوم منها أن التعقل أو الاستماع للكلام المعقول الذى أشير إليه فى قوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) لا يجتمع فى شخص مع الضلالة الموصلة به إلى نار جهنم . فالعقل السليم المميز فى الإنسان ضمان الهداية الإلهية والسعادة الأبدية . ويلزم من هذا أن يكون العقل أول نصير للدين وأن يكون الدين الحق فى طليعة المقولات . وهذه الملاحظات لاتتمشى مع النصرانية الحديثة بعد سيدنا المسيح المتعارضة مع العقل كما فصلناه قبل الشروع فى 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 القارى تبيناً هل العقل يناوى الدين أم يمالئه؟ 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 التخاطب من التناهي إلى اللامتناهي^(١) وهذا التعمق مفقود في غير الإنسان من الحيوان . وعليه فأدلة إثبات الواجب المنسوبة إلى ما وراء الطبيعة ليست إلا نصورياً ناقصا لاعتلاء الروح إلى الله لأن وجود العالم الظاهري عبارة عن رابطة وواسطة تصل التناهي باللامتناهي « المطالب والمذاهب ص ٢٦٠ .

ومراد من قوله عن نقصان الأدلة التي يستدل بها على وجود الله أن وجود الله ثابت بالبدهة والبداهة لا يقام عليه الدليل فإن أقيم يعتبر ناقصا . فمقام التعمق عنده حتى أيما كان متعلقه - 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 إلهي بالطبع والمقل 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 آحاده مع الله فلا يدرك شيئاً يقيناً من دون هذا الاتحاد^(٢) » وقول « سقراط » الذي اعتبره « بول زانه » بمنزلة نبي الله في الغرب : « بما أن في الإنسان عقلاً أكثر من غيره ففيه حصّة من اللاهوت » .

وزاد « شيلينغ » فقال : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تفهم بنفس العالم أعني بمبدأ أصلي ناظم للكائنات ونحن ندرك نفس العالم هذه ، هذا 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 .

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 يناوىء العقل ولا يسمعه أن يناوئيه ولا أن يناوىء ما يؤيده . وقد ثبت كما أسلفنا في موقف العقل أنه يؤيد الدين باعترافه بوجود الله ووجوب وجوده . فيثبت أن العلم لا يناوىء الدين ولا يسمعه أن يناوئيه ولهذا كان في إمكان القارىء العاقل أن يرخى جفنيه ويحكم جزما من غير انتظار ما سنورده من التفصيل ، بأن العلم لا يناوىء الدين بل يخالئه 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 يموء على الاستدلال العقلي ويتطلب دليلًا من التجربة والمشاهدة 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 يعمد بهم ويرفضهم عند أولى الأبواب وإنما واجبههم نقد الدليل العقلي

الذى يقوم عليه الدين باثبات 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 ونعنى به العلم التصديقي 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 العقلي . 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 مؤيداً للدين ، لأننا أثبتنا وجود الله فى الفصل السابق بدليل عقلي 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 بخويصة نفسه ، وبعبارة 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 يدريه ، وهكذا موقف بعض العلوم من الدين . والبعض منها مثل المنطق يزيد على موقف الحياد ويؤيده ليكون دليل إثبات الواجب تعالى موافقا لقواعده . أما علم ما وراء الطبيعة فملاقته بمسألتنا أشد وأقوى لسكونها من مسأله . 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 . زه وون » من أكبر علماء الإنكليز المنطقيين : « إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية » وقال

« طوماس هازرى هو كسلهى » من أشهر العلماء الإنكليز أيضا : « إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمّل » .

نعم من العلماء الطبيعيين والماديين الذين تعود العصريون احتكار اسم العلم لثبوت وربما مطلق العلم لعلومهم لكونها مبنية على التجربة ، ملاحظة ينفون وجود الله ويقولون ان 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 مثلا نزع صلة الكون بالإله الخالق واسناد التكون إلى الأشياء نفسها، وإنما هو اسم للعلم الباحث في الكائنات وطبيعتها التى طبعت عليها وجبلت ، 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 أُلحدوا من علماء الطبيعة لم يُلحدوا بصفة أنهم علماء بل بسبب أنهم جهلاء، مخطئون متخطون حدود علم الطبيعة إلى ما وراءها الذى ينكرون عده من العلوم لعدم كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة . فهم حينما عادوا فتكلموا عما وراء الطبيعة

[١] فقد كان « نيوتون » و « لابلاس » على جلاله قد رهما في العلوم الطبيعية موحدين كما ذكره الفيلسوف الطبيعى « أوليور لوج » مدير جامعة « برمنهام » في كتابه « الحياة والمادة » ، وكان المادى والمليحد المشهور « بوختر » يتأسف على كون « كوتا » و « سكي » مؤمنين بالله في حين أنهما من أكبر العلماء والفكرين المتأثرين كما في الفصل الثانى عشر من كتابه : « الطاقة والمادة » . وكان « غاساندى » من فلاسفة القرن السابع عشر القرنين ماديا متعصبا هجم على فلسفة « أرسطوا » وناقش « ديكارت » وأتباعه مساعدا للمدرسة الإيكورية 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 ، والغرابة فى أنهم بعد أن جهلوا بالموقف حاولوا فتح مملكة ما وراء الطبيعة بسلاح خاص بالعلم الطبيعى وهو التجربة ولم يعلموا أيضا أن المنفى لا يجرب حتى ولو كان المجرّب ماديا ، ومعناه أن الحكم المنفى لا يبنى على التجربة فما لها إلا أن تثبت واما ان تسكت وحكمها بالنفى معناه الصحيح نفى علمها بالمنفى ، قال العالم الفرنسى مؤلف « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة : ص ١٤٩ .

« إن المذهب المادى ما هو بمذهب تدريب حقيق ، لأن « لوك » و « هيوم » وسائر التدريبيين يعترفون جميعا بعدم إمكان الوصول إلى الجوهر ، وليس للعلم أى إجبار أو إلزام فى شىء يتعلق بما وراء الطبيعة لأن حوزة حكمه أى حكم العلم لا يتجاوز الشئونات ، وكون الماديين فى زعم أنهم يتكلمون باسم العلم توهم » .

فقد انجلي 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 المبني عليها بمنزل عن الدلالة على الأحكام الأخيرة الآنفة وإنما تلك الأحكام علاوة من الملاحظة على حكم التجربة لأن حكمها يقتصر على أن هناك قوانين ولا يتجاوز إلى تعيين منشأ لها 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 لقبليهاها 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 صفاتهم وبينون حكمهم على هذا الاستنتاج المخطئ ، ظانين أنهم بنوه على التجربة التي لا تخطئ ، فإهم إلا يحاطب ليل لا يؤمن عليه أن يلتقط مع الحطب المطب .

ومن ذلك حكم التمهذهين بذهب النشوء والارتقاء مثل « دارون » وأتباعه وفيهم جمهور المتعلمين 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 نخدها الذي وجد بمسافة خمسة عشر مترا من الجمجمة يدل على كون أصل المستحاثات مستقيم القامة ، فاستُقبل اكتشافها بسرورٍ معيّد وحُكم بكونها مستحاثات الوسط الذي يصل نسب الإنسان بالقرد ، في حين أن الجمجمة وعظم الفخذ المذكورتين الموصول 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 في الماهية لا من الاختلاف في الدرجة . ولا أدري لماذا يبحثون عن مستحاثات تكون أشبه بالإنسان من القرود الموجودة ولا يحكمون بالانتقال منها إلى الإنسان من غير حاجة إلى وجدان ما يتوسط بينهما؟ مع أن الاختلاف بين الإنسان والوسط كالاختلاف بين الإنسان والقرود الموجودة ما دام التشابه لا يجاوز الشكل وصغر الحجمة أو كبرها عائد إلى الشكل أى غير معتد به مادامت هذه المشابهات لاتعرض على المشاهدين ميزة الإنسان العالية المعبر عنها بالنفس الناطقة، فيلزم لإثبات مذهبهم التجريبي إثباتا منطقياً إن كانوا صادقين في مذهبهم أن يأتوا بقرد يقول لنا بصراحة إنه استحال إنساناً فينطق كما ينطق الإنسان ويضحك كما يضحك ويفكر كما يفكر ، أو يأتوا بمستحاثة تقوم بهذه الأعمال ونحن تتنازل لهم عن أن يمشى المستحيل كما يمشى الإنسان مستقيم القامة . وإلا فإن الاستدلال العقلي المنطقي في المذهب الدارويني وأين التجربة والمشاهدة؟ وعلى الرغم من ذلك فإنهم يزعمون أن مذهبهم مدعم بالتجربة والمشاهدة ولا يزال الرأي العام الثقافي بمصر يشابعهم في زعمهم هذا^(١) ويوجد في علماء الدين من يسمون للتأويل آيات القرآن الواردة في خلق سيدنا آدم على وفق ذلك المذهب^(٢).

[١] حتى ليت الأستاذ فريد وجدى بك في دورته الثالثة المبتدئة من توليه لسان الأزهر يكتب في 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 في الغرب فيرى في ذلك المذهب فخراً حرياً بأن يسبق في حيازته الشرق الإسلامي مع الغرب .

[٢] قرأنا في مجلة « أخبار اليوم » عدد ٩٦ تحت عنوان « الطفل الذئب » ما يأتي :
« لا غرابة في قصة « الطفل الغزال » الذي تحدثت عنه « أخبار اليوم » فقد ثبت علمياً أن بعض أطفال البصر تربوا لا بين الغزلان الوادعة بل بين الوحوش السكاسرة .
« فالذئب وحى من أشد الوحوش شراسة وافتراساً ، كثيراً ما تغير على المزارع وتخطف =

اعلم أن مذهب دارون الحقيقي ليس عبارة عن كون أصل الإنسان هو القرد بعينه وإنما كان ذلك الرأى 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 بارتقاء الحديد بالنسبة إلى القديم مع انقراض ما لا يستحق البقاء من هذه الأنواع السابقة واللاحقة ، وكم 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 تفرسها ، بل تحنو عليها وترضعها وتربها 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 بنتاً تعيش مع إحدى الذئاب ، فتمقب هذه الذئبة إلى جحرها حيث قتلتها ، ثم عثر فيه على صيتين بشريتين تعيشان معها فماد بهما إلى داره فتولى هو وزوجته أمرهما .

« وقد ماتت لإحداها ، أما الثانية فعاشت حتى بلغت السابعة عشرة ، وكان عمرها حين عثر عليها ثمانية أعوام تقريبا .

« وكانت هذه الصبية تجرى على أربع وتأكل الطعام بنمها وتلعق الماء بلسانها ، وتعدو سريعا كما تعدو الذئاب ... »

وأنا أقول معلوم أت من العقائد التى أخذها مثقفو مصر أو بالأعم مثقفو الشرق الإسلامى الأحداث عن الغرب وتقبلوها كفضية من الفضايا العلمية الثابتة التى يجب أن تبني على التجربة . . . أن الإنسان القديم كان يعيش على أربع كسائر البهائم ذات القوائم الأربع ، ثم تطور ناهضا فاستقام على رجله . وهذه العقيدة التى تمشت « أخبار اليوم » فى الحكاية المنقولة عن العالم الفرنى ، 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 . =

فالحَيوان المُحدَر من أسفل وأبسط أنواعه وتطوّر 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 » « كبختنر » ، ويحتمل أن يكون مستنداً إلى إرادة الله ، بناء على ما قالوا من أن « دارون » ليس من النافين لوجود الله . وإلى الثاني ينحاز « أمانوئل دو نووا » من أصحاب مذهب التطور في كتابه . « هل نحن من نسل القرود ؟ » فهو يقول إن

= ثم أقول ليس في الحكاية سند تجريبي كاف للمذهب لأن الذي قيل عنه الطفل الذئب لم يكن جرو ذئب اهلب طفلاً آدمياً بالتربية والترويض ، بل كان طفلاً آدمياً من أوله وقد سماه صاحب الحكاية بنتا . وإنما دلت الحكاية إن صححت على كون الطفل الآدمي مستعداً لأن ينشأ نشأة السباع ويعيش بينها .

على أني لأصدق قدرة البنت على أن تجد من يديها ورجليها قوائم تمدو بها كما تمدو السباع ، كما لا أصدق أن الإنسان القديم كان يمشي 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 متوقفاً 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 الأمر ماشياً على أربع غير مستقيم القامة ثم تاركا 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 دعوائهم ببنشئة طائفة من أولاد آدم كأولاد البهائم ماشين على أيديهم وأرجلهم مستطيعين الجرى عليها فوق استطاعة الجرى على رجلين . ولا مانع اليوم بمنع المدعين من هذه التجربة إن كانوا مطمئنين على صدق دعوائهم ، فليقبلوها أو ينصرفوا عن الدعاوى الفارغة التي يعرضونها على الناس كالفرضيات العلمية الثابتة المبينة على التجربة .

هذا المذهب ينظر في كيفية حصول هذه الموجودات لا فيمن كان حصوله من قبله .
وسواء كان مذهب « دارون » هذا أوزاك فلا يصح كونه مذهبا علميا مبنيًا على
التجربة الحسية ، وإنما هو مبني على الفرض والتخمين لأن تولد الأنواع بعضها من
بعض لا يكون في متناول 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 المجرّب أن ينتقل من التشابه المحسوس إلى التوالد غير المحسوس
مهما وجدت الوسائط المقربة بين المتشابهين ، 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 المجرّب 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 - ووجودهما على مذهب « كانت » محصول إيجاد
الإدراك - فما ظنك بنصيب التجربة من المستحاثات التي يجدها 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 ومبادئه الأولى ،
وكون هذا التولد الطبيعي موجّهاً بنفسه إلى الرقي والكمال أشد مخالفة ، لا احتياجه
إلى فاعل ذي إدراك بمد احتياجه إلى فاعل ، حتى إن استدلالهم بالتوليد الصناعي على
التولد الطبيعي في غير الصناعي يقوم حجة عليهم ، لوجود الفاعل المدرك في الصناعي

أعنى الصانع بل الباني فعله على العلة الغائية التي ينفي أصحاب مذهب « دارون » وجودها في تطور الحيوان وتوالده 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 اصطفايا طبيعيا ويكون النسل بين الزوجين المصطفين أرق 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 المقول 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 سلم حصول الرق المادى به ، إذ لا يتولد الإدراك من عديم الإدراك كما لا تتولد الحياة من الجماد ولا يرتقى الإدراك بالجهاد المادى . أما الارتقاء في الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه فليس منشأه التطور الطبيعي بل ازدياد العلوم بصلاح 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 الجماد ثم انسياقهما بالتطور الطبيعي إلى السكال من غير فاعل مدبر يوجد فيهما فيه ويسوقهما إليه قصدا ، لا يكون من المقول في شئ .

انظر هذا الرأي الخاطي البعيد عن موقف الكون المتعقن المشحون ببدايع الأسرار ، ثم انظر رأى الفيلسوف الكبير « ليينتر » القائل بالتناسق الأزلى

« آرموني بره أنالي » 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 هيئة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة التي لا نظام يؤلف بينها غير نظام الفوضي وكيف توضح النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلي ؟ .

وما ذكرنا عن مذهب « دارون » مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين التي يزعمونها مثبتة إثباتا علميا مبنيا على التجربة والمشاهدة ، وماذا تقولون في أناس لا يصدقون وجود الله بأدلته العقلية المنطقية ثم تزعمهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أو من نسل نسله المنقرض بإدعاء أن دليل الثاني ، ويعنون به التجربة والمشاهدة أقوى من دليل الأول وهو العقل ؟ والحال أن نظرية القرد لم تستند قط إلى ما يصحح 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 أجدادهم 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 يجرمني 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 لأنى أثبتها بأدلتى نفسى وإنما لإثبات أن طريقة العقل القويمة واحدة لا تختلف في الشرق والغرب :

قال « كارو » من مشاهير أعضاء الأكاديمية الفرنسية ولجنة العلوم في كتابه « مذهب الماديين »

والعلم « ص ١٦٧ : « واقعة مشهودة وعلّة قريبة للنتيجة المطلوبة ، فهذه هي صورة الأصول التجريبية ، فاذن كيف تطبق هذه الأصول على العلل 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 العلل الأولى وإلغاء ابتداء الأشياء ، لكن البرهان التجريبي كما أنه مفقود في تصديق العلل الأولى فهو مفقود في إنكارها أيضاً .

وقال أيضاً ص ٢٥٤ « إن خطأ المادى ذا الجهتين ظفنه أنه جرح وأبطل علم ماوراء الطبيعة في حين أن هذا الجرح والإبطال عبارة عن علم بما وراء الطبيعة منقور » .
وقال « ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء في كلية الطب الفرنسية في مقدمته التي صدر بها كتاب « ما كسول » : « من يستطيع من الذين يحق لهم اسم العلماء أن يدعى بعدم وجود قوى تجرى في العالم ولم يُعرف بعد ؟ إن العلوم بقدر ما هي غير قابلة للاعتراض واقعة في خطأ مخجل عندما ادعى إثبات نفي أو إنكار » .

وقال « جوستاف لوبون » في كتاب « الأفكار والعقائد » : « العلم الذي أفلت من العقيدة من يوم إلى يوم خليطٌ بها بعد ، وهو تابع لها في جميع الأمور التي لم تُعرف حق المعرفة كأسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها عقائد لا قيمة لها سوى سمعة الأساتذة الذين أفادوها في شكل الدساتير » .

وقال « كارو » في كتابه المسار الذكر ص ١٥٤ : « هل يصح أن يقال إن الفكر الأسامي 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 ماتستطيع 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 للإدارة الحكيمة » .

وقال ص ١٧٣ « لا شبهة في أنه يمكن أن يفرض عدم وجود مبدأ لهذا الانتظام ^(٢) وهذا ما يمثله مذهب المادية الإيقانية ، ولكن ما هو مستند هذا المذهب الإيقاني وأى تجربة أثبتت هذه الفرضية وسجّلتها 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 : أتدقيق قوانين الطبيعة ؟ لكن تلك القوانين توضح الشيء الموجود في الحال ولا توضح الشيء الذي 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 يعجز عن حلها ، بل يلزم أن يضاف إليه أنه لا تُثبت أى تجربة عدم وجود مسألة المنشأ وكون نظام الحوادث ثابتا سرمديا » .

وقال ص ٢٣٩ « أنا أقبل إرجاع سلسلة الحركات الكثيرة الأنواع التي نسميها القوى الطبيعية إلى أصل واحد هو الحركة . فهذه الفكرة الحديثة بشأن الطبيعة ليست بحيث تُضعف الإحساس الحاصل في النفوس من مشاهدة العالم ، فلا أعرف شيئا أعظم من تصور وحدة العلة المنكشفة في تنوع الآثار إلى غير نهاية ، لأنه تبقى معرفة

[١] ويقال عنها الفلسفة الوضعية أيضا التي اعتمد عليها الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريدوجدي كما سبق في 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 شئ 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 أصلى 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 التديقات 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 . فردد عليهم « كارو » بأن وحدة القوى الطبيعية الحاصلة من رجوع كل حالة في العالم إلى الحركة أدل على مدعانا نحن القائلين بوجود الله منها على مدعائكم ، إذ على مدعائكم يبقى سؤال « من أين هذه الحركة للمادة العاطلة ؟ » موجهاً نحوكم غير محاب عنه ، وكون الحركة لا أول لها فضلاً عن أنه غير مسلم به لا يفنيها عن الاحتياج إلى المنشأ . ولكن قاتل الله التسلسل الذى يجعل لكل حركة علّة ومنشأ من الحركة التي تقدمتها من غير نهاية في سلسلة الحركات المتقدمة والذى لا يقضى حاجة المحتاج وإنما يتظاهر 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 ويراه 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 بعده] 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 التي يعتبرونها اللازم غير المفارق للمادة إنما ترى في صورة واضحة دوام حركات حاصلة من سلسلة حركات متقدمة متحوّلة 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 نغمنوا القوة الفلانية مقارنتها بأى وزن فإني أسلم لكم به ونختموها كيلوجرامات بإعطاء عدد مقابل وقيسوا عمل القوة بارتفاع وزن ، ومثلوا بكيلوجرامات فإني 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 التجريبي 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 تجريبيا، وإعنا المقصود أنهم بصفة كونهم أديعاء المذهب التجريبي ليس من حقهم أن يتعدوا حدود التجربة من حيث لا يشعرون.

وقال ص ٢٣٥ «إذا رجعنا وتوغلنا في الرجوع إلى الماضي معاينين 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 كشافات العلم على بعض مبادئ وعلل فعالة لا نعرف حقيقتها. لكن علماء الطبيعة عرفوا الأثير بأنه شيء يقبل الحركة وينقلها ولا يحدتها وخلصته أنه عاطل، فإذا نلزم المدول عن أن نجعل الثقل خاصة للمادة ونختار بدلا منها العطالة فهي أصح ما يكون خاصة لها، والآن أعرف ما سيفرغ القائلون بمذهب الحياة «وبتاليس» 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 العلة».

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 المبنية على العقل والمنطق بل يستهيئون بالمنطق نفسه. فعلى رغمهم يمدح 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 فرضٍ صرفٍ فهو - كما هو مستغن عن البيان - لم يبدق ولم يعانِ بأى صورة غير التخمين والتقريب » .

وقال « شورول » « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الوجود 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 الحوادث بصورة الفعل والوظيفة المقننة لا ينافي إيضاح مناظرها الأخرى بصورة الفعل والوظيفة . فإنكار مناظر الحوادث عدا واحدا منها هو أسلوب الماديين في توحيد الأمور الدال على المعجز والمسكنة . وكان « هاكسلى » يصدق الأفكار الميكانيكية مثل « نيوتون » ويعرف الأكتشافات في العلوم الحيوية في العصر الأخير ومع هذا كان يفهم أن الحوادث لا تكفى لإنشاء فلسفة . وكان « هيوم » أيضا لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد على الإنكارات التي لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول إن تعلم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية ، فليس من حقنا أن نناقش في وجود جوهر المادة أو الروح وعدم وجوده ، ويقول في إرجاع الكائنات وجميع الحوادث على مذهب المادية إلى المادة والحركة إن الأشكال التي نشاهدها على وجه الأرض التي هي بمنزلة حبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون على نوعين من أنواع الوجودية اللامتناهية والتي لا نستطيع حتى أن نتصورها بله أن تكون مشابهة لنوعى المادة والحركة فقط ، فكما أن الدساسة المائسة في بطن التراب الموضوع في قصرية موضوعة على أحد شبابيك بيت من بيوت « لندن » لا تطالع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم يحتمل أن لا تطالع على أنواع تلك الموجودات مع

كوننا غارقين فيها . وإنى أنتقد بشدة على الذين ليس لهم اعتماد الفلسفة أن يتمودوا نسيان هذه المطالعات البديهية » .

ومعنى قول « أوليورلوج » 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 أحداث الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافي وجود الله كما يزعمه الملاحدة فيتهسسون 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 ورتبها ويحركها ، فقصر الملاحدة الوجود على الماكينة وحركتها ينم على أنهم قاصرون ومقصرون في فهم مدلول التجربة نفيًا وإثباتًا .

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 دلت حتى على مادتها عليه - لا يقف عند الحد الذي تقف عنده التجربة ، فتوجب وجود شيء لا تمنعه 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 الذي يخصصها ، ولو كانت حركته إرادية لسكانت الإرادة من خارج المادة التي لا إرادة لها ، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور . ثم لو كانت حركته إرادية لجاز انحرافها عن طريقها حسبما شاء المرید . فكأنه يتم بهذه الملاحظات استغناء العالم عن المؤتمر المسيطر عليه !!

ويرد عليهم أن المادة لا تتحرك بدافع من نفسها لسكون العاطلة 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 والطبيعيين لما لم يروا محركا ولم يصلوا إليه بتجاربههم ولم تكن عقولهم أطول من تجاربهم ألدوا 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 » قداهدوا إلى التمثيل بها من الماكينات التي هي صنع الإنسان وأثر إرادته . فالحركة الميكانيكية إن لم تستند إلى محرك وإرادته مباشرة فتمشى بنفسها لسكنها 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 التي نعرفها وهي 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 للحركة بنفسها ، فتمثيلهم حركة العالم من غير محرك ولا إرادة منه ، بحركة الماكينات التي يصنعها الإنسان ومحركها ، عجز ظاهر في التمثيل والتعبير ناشئ من عدم وجود شيء متحرك بنفسه في 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 السادة بنفسها ، حركة من غير محرك ، لأن هذا يكون مصادرة في التمثيل والتبيين على الممثل المبين . مع أن إنكار الإرادة والشعور في الإنسان واعتبار حركاته عندما 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 السكون يتناسب مع العملية ، حيث اعتبر حركات نفسه عند التفكير في إنشاء الما كينة حركات ميكانيكية أيضا من غير شعور .

وصفة القول ان تمسك الملاحظة بأهداب الحركات الميكانيكية في تفسير حادثات العالم لا ينفعهم في إغناؤه عن الاستناد إلى الله بل يضرهم . ومن العجب أنهم لم يتفطنوا له فهياؤا 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 مستمدة للحركة المطلوبة ، بل يحتاج أيضا إلى ثالث أبعد وهو مخترع الساعة في ماضي القرون . لكن العاقل الذي لم يعرف الساعة ولم يسمعها وإنما رآها أول مرة ، يظن أنها تتحرك من نفسها ! قال « ديمقراط » اليوناني جدّ الماديين الأعلى الذي وضع المذهب المادي في صراحة وجعل النظام في حادثات العالم يجري على قوانين

ميكانيكية والذي أولاه « باكون » الإنجليزي المرتبة الأولى بين القدماء وفضله على أفلاطون وأرسطو في النفوذ في الطبيعة :

« إن علة كل حركة هي الحركة التي تقدمتها وهكذا إلى غير نهاية » فهذا الفيلسوف المثني عليه من فيلسوف كبير آخر لم ينب عنه احتياج حركات العالم الميكانيكية إلى محرك فمالجه بوجودان المحرك في نفس الحركات بأن جعل المقدم منها علة للآخر ، ثم نفى الحاجة إلى المحرك الأول بأن جعل الحركات المتصاعدة من العلول إلى العلل لانهاية لها في جانب الماضي قائلًا بقدم العالم فتجد كل حركة علمتها في الحركة التي تقدمتها ولا ينتهي المقدم في أي مرتبة من مراتب التوغل في الماضي 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 اليوناني لثناء الفيلسوف الإنجليزي ، ويظهر الفرق بين حركات العالم وبين حركات الساعة المحتاجة إلى محرك من الخارج لسكونها حركات متناهية لها بداية ونهاية ، فلا يقاس عليها حركات العالم غير المتناهية حيث يقف المتناهي بانتهاء علة الحركة في عدد معين منها فيحتاج إلى محرك من خارج الحركات ، ولا يقف غير المتناهي فلا يحتاج إلى محرك من الخارج .

ولا شك أن ملاحظة الماديين المتأخرين يقولون كما قال الفيلسوف القديم اليوناني ويتخلصون عن الإلزام بمثال الساعة . والحيلة التي لجأ إليها الفيلسوف تمسكه بتسلسل العلل الذي خفي بطلانه على بعض الناس مهما كانوا في عداد العقلاء ومشاهيرهم وفيهم الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده . ولكن ذلك عيب كبير على الفيلسوف اليوناني وعلى مثنيه الإنجليزي وعلى جميع اللاجئين 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 في جانب الماضي يُفسد العلة ويحول حتى دون وجود علة واحدة فتبقى الحركات في مسألتنا بلا محرك واحد ويكون وجود الحركات ومحركاتها التي هي

حركات أيضا متقدمة ووجود سلسلة غير متناهية مؤلفة من الحركات المتأخرة المعلولة
وعلاها 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 المتتابعة تنابعا يمكن أن يدوم في المستقبل ولا يمكن أن يدوم تسابق الوسائط
في الماضي لأنه تسلسل في العلل أبطلناه سابقا بما لا يبقى موضع قدم للشاك فيه .
فسلسلة الحركات الميكانيكية الممتدة نحو الماضي والتي مقدمتها علة مؤخرتها إما أن
تكون معدومة بالرة عن آخرها المتصل بالحاضر المتراجع إلى القسدم ولا توجد إلا في
كاذب الخيال، وإما أن تنتهي إلى محرك من خارج السلسلة أى من خارج العالم المتحرك
ينشأ فيه الحركة الأولى . إلا أن تعلق أذهان الماديين الميكانيكيين مع ذهن جدم
الأعلى ديمقراط ، بالانتقال من حركة إلى حركة تقدمتها إلى أن تتعب من الانتقال
الفعلى فتكلم 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 القوانية
« ديناميك » فلو اختار الحركة الميكانيكية رأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة .

[١] ولأنى أوصى القارى أن يراجع الأمثلة التى أوردتها فيما سبق نفهيا لبطلان تسلسل العلل
لاسيما مثال سلسلة الأصفار الممتدة إلى جانب اليسار من غير أن تنهى إلى عدد صحيح . وكفى فخرا
لكتابى هذا في خدمة الدين والعلم أن القارى يجد فيه ما يقنمه ببطلان التسلسل إن لم يجد شيئا غيره لاسيما
تسلسل العلل الذى يتوقف لإثبات وجود الله على لإبطاله كما رأيت آتفا في 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 الخاوية 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 فمزجت حركة السكون القوانية بالعقل 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 تنبته لِمَا لو كانت للأجزاء الفردة وعلاقتها السكائية 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 والمكان . فبعد أن تشكل العالم بتلاقى الأجزاء التصادفي بدار بقوانين ثابتة ضرورية وبوضوح كل شيء أيضاً ميكانيكياً بتلاقى الأجزاء الفردة من غير حاجة إلى تدخل إدراك أو علة غائية . فدرسة « 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 . فدرسة « 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 المقول في شيء أن يكون أساس تشكل العالم مبنياً على المصادفة العمياء بدلاً من كونه مبنياً على إرادة عليمه . فهذا هو خلاصة المذهب المادي غير الخالي من الخلل والسخف من أي النواحي أتيته، وما مادية « بوختر » وأضرايه من المتأخرين الغربيين استطاعت أن تضيف إلى المادية الأولى اليونانية شيئاً يقربها من العقل .

ثم إن من فروق المادية الأبيكورية والتي نلتها ، 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 كئلاً دائماً متمزجاً . وهذا الفرق بين الماديتين طبيعي مبني على فرق إنكار الناظم العام الأعلى من الاعتراف به ، والمادية الموحدة في أدوار الأولين والآخريين تنحاز من هاتين الفكرتين إلى اللامركزية والفوضوية العامة وهو حسبها سخافة لولا سخافات أخرى تلازمها .

نعود إلى ما كنا فيه من إيراد شواهد من كلمات علماء الغرب ضد المادية الموحدة . ثم قال « أوليوروج » : « 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 ذي حياة متفكر متشكل في توارخ مختلفة من مجموع أجزاء مادية مختلفة ، فن البديهي وجود معط للعينية الشخصية ومشكل للتشخص ، وهذه العينية هي خاصة مميزة لجميع أشكال الحياة حتى الأحقر منها مع أنها لم تفهم بعد ولم توضح . وقول القائلين من غير دليل بوجود جوهر أساسي تتبعه هذه العينية ليس بجواب ، وإن كان جواباً فليس بجواب أحسن من القول بأن العينية تابعة للروح » .

وهذا القول من مدير جامعة « برمنغهام » تعريض بإنكار الماديين للروح فيما يفكرونه من غير الماديات ، ومما يجدر باللفت أنه اختار الدليل العقلي في إثبات وجود الروح وهو شعور كل ذي حياة بنفسه متميزاً عن غيره فيعبر عنه بضمير التكلم ويعبر عن غيره بضمير الغائب أو الخطاب . ولم يختار دليل الأستاذ فريد وجدي أعني تحضير

الأرواح . فهذا العالم الغربي يرى طريق الاستدلال العقلي على الأقل مغنياً عن ذلك الطريق الحسي .

وقال « أوليورلوج » أيضاً : « إن الله يرى فلاسفة بلغت بهم جراتهم أن يدعوا مستندين إلى تجارب متراكمة منذ عدة سنين أجريت على وجه الأرض التي هي سيارة من سيارات العالم بواسطة الحواس التي 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 الذي يحيط بكل شيء علماء وحكمة وتديراً غير موجود ، فمن العجب العجيب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود بل ما ليس بموجود أيضاً ، ولكني أنا لا أصدق أن تكون للإنسان في وقت من الأوقات قدرة العلم لهذا الحد » .

ويشبه هذا القول من « أوليورلوج » قول فيلسوف آخر وأظنه « برغسون » الفرنسي لما شنَّ حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أسرف علماء العامل في تقدير علمهم إسرافاً بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله في أنبوبة من أنابيب اختبارهم » .

فظهر من هذه النقول أن العلم الطبيعي أي العلم المبني على أساس تجربة الحوادث الطبيعية يرى مما يدخله فيه ملاحظة المتضمن إليه وليس من اختصاصه لعدم امتداد يدي التجربة إلى ساحته كسألة نفي الإله الخالق المدير للكائنات . ولا يُبحث عن الله بالتلسكوب كما قال مترجم « الطالب والمذاهب » أو بأي أداة وواسطة مادية كما بحث فرعون حين قال (ياها مان ابن لي صر حاً لعلني أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً) .

هذا وقد كنت ذكرت في مذهب النشوء والارتقاء مثلاً آخر لسوء استعمال العلم التجريبي فأورد بعض النقول لتأييد ما ذكرت : قالوا يلزم أن يوجد التناسب بين الأعضاء

بموجب قانون « كوروي به » وبهذا التناسب تكون الأعضاء مرتبطة بعضها ببعض ويكون الذي 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 في حالة التبدل في خطر ونزول درجة يمنعه فيه من التكمل. ولهذا قال « كورنو »: « إن مذهب الاستحالة والارتقاء عبارة عن مطالبة العلة الميكانيكية بما لا تستطيع إعطاءه، ولكنه يخفف وبُستر عدم معقولية الإيضاح الميكانيكى بإقامة التدرج من البطيء مقام التبدل الفورى ».

يعترض صاحب هذا القول على أصحاب مذهب التطور في الكائنات من تلقاء أنفسها بأنهم مع هذا قائلون كغيرهم بالميكانيكية في حركات العالم مرادين بها الحركات من غير محرك عن خارج الماكينة، وبين هذين القولين تناف من حيث أن الماكينة المتحركة بنفسها لا يرى أي تبدل في نظام حركاتها ما دامت متحركة بنفسها وذلك فارقتها الوحيد عن الحركات الإرادية، والتطور تبدل متوجه إلى جهة الكمال فهل رأيت ما كينة تمشى ويكون لها على مر الزمان رقى واكتمال في مشيتها؟ وهو بمثابة ضم حركات جديدة إلى حركاتها، هل يتصور لها ذلك مهما يكن في بطء وتدرج زائدين يستران هذا التطور المنافى لطبيعة الحركات الميكانيكية؟ وهو نقد لمذهب التطور لاشك في قوته.

وقال « رونوى به » مؤسس الفاسفة الانتقادية الجديدة في الجزء الرابع ص ٢٩٦ من كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية »: « إن قانون الانتخاب الطبيعى المنسوب إلى دارون يبقى 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 في بعض المستحاثات تدل على وجود صنوف وأجناس وأنواع في الماضى بين الصنوف والأجناس والأنواع

الموجودة الحاضرة ولا مستحاة تثبت الانتقال من نوع إلى نوع « بمعنى لا مستحاة في الحال ولا يمكن أن يكتشف منها في المستقبل ما يثبت الانتقال النوعي كما ذكرنا نحن من قبل . فإن كانت مستحاة من الأنواع الموجودة فهي 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 الداروني للأستاذ إسماعيل مظهر يتمجب الإنسان كيف ملأ ذلك الكتاب بكلمات فارغة لا تقاوم أمام بضعة أسطر من النقد وهي أن إثبات المذهب إما أن يكون بالتجربة والمعانيمة المجرأة على المستحانات كما هو المدعى والحال أن الانتقال من نوع إلى نوع في الماضي لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر ومعانيته بل الانتقال مطلقاً لا يدخل تحت التجربة لعدم كونه من المحسوسات ، وإما أن يكون بالاستدلال العقلي المبني على التشابه والتقارب في أشكال الأعضاء ، فيجتمل أن تكون أعضاء نوع بين نوعين ويدوم هذا الاحتمال إلى أن توجد مستحاة لا فرق بينها وبين الإنسان أصلاً وهي أولى أن تكون مستحاة إنسان من أن تكون مستحاة الانتقال من نوع إلى نوع ، وكلما بقي الاحتمال سقط الاستدلال . وهذه القاعدة وحدها أعني سقوط الاستدلال مع بقاء أى احتمال منافى يرى دقة أهل الاستدلال العقلي في تجنبهم الوقوع في الخطأ على خلاف أصحاب المذهب التجريبي الماديين المازجين تجاربهم بكثير من الاستدلال العقلي من حيث لا يشعرون ومن غير أن يتنبهوا لمواضع الخلل في تجاربهم واستدلالهم اللتين لا يميزون بعضهما عن بعض .

فالمستحانات المكتشفة إلى الآن والتي يمكن اكتشافها في الأزمنة المستقبلية لا يكون فيها ما يقوم مقام التجربة المثبتة للانتقال وتبقى الحلقة المفقودة بين الإنسان وغيره من الحيوان مثل القرد مفقودة إلى الأبد ، والعاقل الذي يعرف كيف يكون

الإثبات الحاسم لمسألة علمية ولا تفرقه الطنطنة المقامة حول المذاهب التجريبية ، لا يذهب عليه أن الإعراض عن تجربة الانتقال من أى حيوان إلى الإنسان في أفراد النوعين الحاضرة والتعلل باكتشاف المستحاثات القديمة ليس معناه إلا السعي في نقل التجربة من الحاضر وإجراؤها في ظلام الماضي . وإنى أرى التمسك على مذهب دارون والأدلة المنصوبة لإثباته من المستحاثات ، بادياً في اسم كتاب « التكامل تحت الأرض » مؤلفه « مارتل » صاحب مجلة « الطبيعة » لأن تكامل الحيوانات يكون فوق الأرض لا تحتهما .

فالأستاذ إسماعيل مظهر يتوهم أن الدعوى التي يحامى عنها في 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 النافي لكل احتمال منافي ، لكنه لم يأت به أيضاً . فكل اعتماد المذهب على الظن والتخمين وإن الظن لا يفتى من الحق شيئاً لاسيما عند الداروينيين أنفسهم المدعين التمسك بالتجربة .

وفي كتاب الأستاذ طعن شديد على كتاب الشيخ جمال الدين الأفغانى المسمى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل مؤلفه بدلان على صدق قولى في مقدمة كتابى هذا عن الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ الأفغانى في التجديد : « هؤلاء المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جموده على الدين فقرّبوا الأزهريين إلى اللاديين خطوات ولم يقرّبوا اللاديين 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 الملاحظة ويُقدمانهم على قولهم بأن الدين لا يتفق مع العقل ثم يجعلانهم يتقلبون ضد العقل ويحاولون الحط من مكانه عند أولى النهى مدعين أن العقل لا يكون إثباته للشيء إثباتاً علمياً وإنما الإثبات العلمي يستند إلى التجربة والمشاهدة، فيكرونون قد أحدثوا بهذه الدعوى الثانية خصاماً وعلى الأقل مفاضلة بين العقل والعلم. لكن كل عاقل يعرف أن العقل الذي اكتشف العلوم وأدركها ولم يدرك العلم بعد ما هيبة العقل، يعرف أيضاً ما يكون الغالب في هذه المفاضلة.

وبيناً في الفصل الثاني أن العلم أيضاً لا يناوئ الدين وإنما المناوئون بعض المفتسبين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقولوه مالم يقل.

ثم إن العلم الطبيعي يستخرج منه الفئة المذكورة بغير حق عدم وجود الله بحجة عدم وصول التجارب المستخدمة في ذلك العلم إليه مع أن هذه المسألة ليست من موضوع العلم الطبيعي لأن القائلين بوجود الله لا يدخلونه في الطبيعة فلا يلزم إذا كان الله موجوداً أن يعلمه العلم الطبيعي. وليس هذا العلم ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه وما يعترف به حقاً وما لا يعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطق والحاكم فيه العقل لا التجربة.

وليس العلم الطبيعي أيضاً علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون

الوجود من حق ما يعلمه ولا يكون من حق ما يبجهه 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 المبنية على التجارب المادية باسم العلم المثبت الموهم لتنزيل 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 كسألة 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 « وبقاليست » يسمون في الأزمنة الأخيرة لإثبات الروح بالتجارب الحسية وأمل من هذا بعض الشرقيين الغافلين أن يحصل المجرّبون في نتيجة مساعيهم 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 يحتتمل 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 المنكرين وليس في إثبات وجود الله بالتجربة هذا الإمكان ولا تلك الحاجة.. والله المتعالي عن أن تصعد إليه التجارب الصناعية أثبت وجوده العقل لحد أن يكون واجب الوجود مستحيل العدم. وما من 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 يلزم 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 المادة إلا فرد من أفراد الإنسان غير المقتول نفسه والذي كنا قد فرضنا وقوعه من غير فاعل آدمى وأوردناه فيما سبق مثلا لوجود العالم وما فيه من الآثار الكونية من غير وجود إله خالق لها... هذا المثال لا يؤدي حق التمثيل ولا يبلغ في الاستحالة مبلغ الممثل لكونه من المحالات المادية 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 يُقطع 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

(٢٠ - موقف العقل - ثان)

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 خطائه
من أن مسألة وجود الله لا تُثبَت بالعقل النظرى ، فلو كان الله لا يثبت وجوده بالعقل
النظرى لما كان الثابت بغيره واجب الوجود إذ الحاكِم 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؟
وعظّم 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 إيجابه 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 العدم
وعن الثالث بسلب الضرورة عن الطرفين - إنما يُصدرها العقل لا التجارب التى
تقتصر أحكامها على الوقوع أو اللاقوع من غير أن يبلغ الوقوع مبلغ الوجوب
واللاقوع مبلغ الاستحالة ، لسكونهما 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 يعول 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 الإيمان يشتد نطاق الاستحالة ضيقا، وأضيق منه نطاق الوجوب الخاص بوجود الله تعالى . فلتعلم هذه الخلاصة التي تتعلق بهذا الفصل والذي قبله معا . وإنى معتر 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 ماقلته أولاً أردده لاقتضاء سوق الكلام إياه ، ولما يخلو ترديدي من فائدة جديدة . كل ذلك من شدة اتصال مباحث الكتاب بعضها ببعض . والآن نلخص شبهات المنكرين لوجود الله ثم نجيب عن كل منها وإن كان في استطاعة القارئ 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 يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإيمان هذا بأن العلم المثبت المبني على التجربة والمشاهدة إن لم يُثبت الله فلا ينفيه أيضا على الفهم الصحيح من ذلك العلم وليس من حقه أن ينفيه لأن نفيه لا يدخل في متناول التجربة كما نبه عليه كثير من علماء الغرب الإلهيين . وقد سبق ما نقلنا عنهم حتى قال أحدهم : « من العجب العجيب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود فحسب بل ما ليس بوجود أيضا ولكنى أنا لأصدق قدرة العلم لهذا الحد » فالنافون متمدون حدود العلم وخارجون على أصول التجربة . لكن هذا التعزى لا يكفي ولا ينفع الثبوتين لأن ما لا يثبت العلم المثبت يكون في حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفي 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 علمياً إلى الآن ! أما إن هذا العلم لا ينفي وجود الله بتاتا ويُبقي 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 القريبين . فالواجب إذن أن نرفض نحن المسلمين احتكار الإثبات العلمي للتجربة والعلم الحديث المبني عليها ونُعَلِّمَ المحتكرين أن الاستدلال العقلي المنطقي يقوم بإثبات علمي أفضل مما يقوم به العلم الحديث المثبت . وقد أدبنا هذا الواجب من قبل في هذا الكتاب بعون الله وسنزيد عليه بفضل منه .

والثاني من الأمرين اللذين تناخص فيهما شبهات المنكرين لوجود الله أن نظام العالم يجري على قوانين طبيعية لا تتغير وأن التجربة المستمرة منذ أكثر من عشرة قرون اقتضت مشاهدتها بأن كل ما وقع أو يقع إنما يحصل على صورة طبيعية بمعنى أنه ليس في ظهور الحوادث شرط غير تصادف العناصر المادية الموجودة من الأزل والقوى الطبيعية السارية فيها وأن المشاهدة العلمية مهما أعمدت في النفوذ فلا تُصادف شيئاً غير المادة التابعة لقوانين ثابتة ، لأن تاريخ العالم هو العلم الطبيعي فأينما استطاع الفكر إجراء التفتيش بصورة حرة اقتنع باطراد تلك القوانين في عدم تغيرها من دون استثناء ولا مخالفة وقتية ولم يرَ فعلاً حركة استبدادية كالذي يقولونه « معجزة » أو عنابة ربانية . فما دامت تصبح إدارة العالم بهذه القوانين على أن لا تقبل أي فعل شخصي وأي نوع من أنواع التدخل ، فهل من حق أحد أن يفرض وجود قدرة متعالية أو عقل مستقل عن الطبيعة ؟ وأي فائدة في وضع فرضية من نوع الأسرار أو أي فائدة في فرض وجود إله عاطل تتحدد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتدح بضرورتها ؟ ؟ . يُقتنع بمتانة هذا الدليل لأنه يكرر إلى أن يسأم به . لكن الحقيقة أنه لا شيء غير طبيعي أكثر من أن يُستغنى عن وجود الله بما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية ، اللهم

هل بلغ عقل البشر من السخافة هذا المبلغ ؟ كلا ، لا يكون هذا العقل إلا العقل الذى أوتى 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 المعذرة فى القول بعدم الحاجة إلى وجود الله لدوام تلك الفوضى فى العالم ، لكن إذا رأى المشاهدون المحربون منذ أكثر من عشرة قرون أن فى تركيب العالم قوانين ونظما يسير عليها أفليس من واجبه أن يسألوا أنفسهم من سن هذه القوانين ؟ أجل ، أنا عارف بأن التفتيش 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 تعدوا وظائفهم وبحموا عن واضع تلك القوانين من حيث لا يشعرون 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 يحتاج 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 العصور الطويلات ، فليس إيضاح لحادثات تتعلق بمشأ 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 سان وهناك ترتيب من غير مرتب وهناك خطط موجهة نحو الكمال من غير واضح وموجه كما يتصور أصحاب مذهب التطور في أنواع الحيوان وهناك سمي وراء غاية وتقلب على المشكلات كما عبروا به هم أنفسهم، من غير قصد ولا شعور من السامعي المتقلب. فهذه الأحوال التي ذكرناها وأحصيناها لا تكون، ومحال أن تكون لتضمنها التناقضات، ولا يقاس هذا على القول بوجود مالا حاجة إليه كما ادَّعوا ذلك وقالوا لاحاجة إلى وجود الله مع وجود نظم وقوانين في وقوع الحوادث الكونية وانفاق 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 فاعلها الطبيعة وإن كانت الطبيعة مما لا 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 نفي واضعها فجعلوها أفعالا 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 لا عقل 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 سنها وهي قوانين ذلك الإله لاقوانين الطبيعة وليس
هذا الإله عاطلا كما زعموه استغناء عن أي 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 لا عن ضرورة اتفاق إراداته مع القوانين ، لأنها تابعة لإرادة واضعها
لا إن إرادة واضع القوانين تابعة للقوانين لأن ذلك محال مستلزم لتقدم الشيء على
نفسه ، إلا أنهم يمسكون الأمر ويقولون بالباطل ليحدثوا وسيلة الاعتراض على
المؤمنين بوجود الله . وما ذكره بعض العلماء الغربيين - وأظنه « أو ليورلوج »
مدير جامعة برمنغهام 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 يجردونه من المسك لفي وجود الإله القادر على كل شيء ، في طول الزمان

[١] والفارسي يجد فيما سبق وفيأتي من هذا الكتاب ما يقنعه بعدم وجود ما يسمونه الطبيعة
وعدم قدرتها على الأفعال المعزوة إليها .

[٢] والتي نسك عن مناقشتهم هنا على وجود هذه الضرورة في نفس الأمر ، ومعناه أننا غير
معترفين بكون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية مستحيلة التبدل والتغير . ويأتي 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 مكمّل ولا تكفيه ملايين السنين ولا بلايينها ولا يصير المحال ممكنا بمرور الأزمنة مهما طالت ، وسيجيء في الفصل الرابع زيادة توضيح لهذه النقطة ^(١) أما تمثيلهم لفعول 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 بتكون 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 حاصلّة بنفسها من دون فاعل ومؤثر وإنما هي مفعول الضربات التي هي فعل قطرات الماء المتساقطة.

وأما عدم شهادة التجربة التي 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 الجهل لاحديث العلم لأن فيه خطأ من كرامة العقل بإسقاط الاستدلال العقلى من حيز الأهمية وقصر الأهمية على التجربة الحسية فلا يقول به إلا أناس عقولهم

[١] عند نقد أقوال الملحد المشهور « بوختر » وتلميذه إسعيل آدم

في أعينهم وليس لهم وسائط 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 في أن لهم عقولا لم يشاهدوها وإنما حكموا بوجودها من آثارها وليس هذا إلا استدلالا عقليا منهم ، ولعلمهم من ضالة عقولهم وضالة ما لعقولهم من الآثار لا يشعرون بوجودها ولا استدلالهم العقلي على وجودها إلا بعد تذكيرهم به ! وإلا فلماذا لا يحكمون بوجود الله من آثاره التي تملأ العالم .. حتى إن عقولهم أنفسهم داخلة في آثاره؟ ولم لا يفهمون من استدلالهم العقلي على وجود عقولهم أن العقل من أسباب العلم بل هو أول أسبابه وأول طرق الإثبات ، ولولاه لما أجدت التجربة ولا الإحساس نفعا ؟

وإني أخشى أن يكون هؤلاء المقلدون منا قد سمعوا أيضا أن ملاحظة 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 فينكروا العقل أيضا اقتداء بأسانذة الإلحاد في كتابا المسألتين فيعترضوا على تمثيلي أولاها بأخراها .

ومع ذلك فقد كان الذي ينبغي للمسلمين المتعلمين قبل أن يستسلموا لزعة دهمت في قلوبهم مكان العقيدة التي ورثوها من آباءهم ومكان عقولهم التي كانوا يملكون إلى الآن وجودها ؛ بمجرد سماعهم أن العلم لا يقر مسألة وجود الله ولا مسألة وجود العقل في الإنسان ، ولا اخالهم ذهبت عقولهم عن رؤوسهم بذلك السماع ... كان الذي ينبغي لهم أن يراجعوا قبل كل شيء عقولهم التي هم محاسبون بها أمام الله والناس ولا يتلقوا الأمور بمقول غيرهم . وفي الحقيقة نحن نسأل أولى الألباب : ماذا قد يكون العلم الذي يطالبنا أهل الثقافة العصرية بإسناد مسألة إثبات وجود الله أو مسألة وجود العقل إليه ؟ فهل هو العلم الحديث القريب العهد من عصرنا المبني على التجربة والذي تنسب زعامته

إلى « باكون »^(١)؟ فإذا تأخر حكم البشر في مسألتين من أهم المسائل بعد أن خلق وعُمِّر في الأرض عمراً طويلاً مع من أنجبهم من العلماء والحكام الذين أسسوا علوماً قبل العلم الحديث ونالوا مكانة سامية في قلوب الناس... يتأخر حكمهم تأخراً كثيراً مزيهاً، وهذا ليس من المعقول في شيء، وإن لم يكن للمعقولة وعدم المعقولة قيمة ذاتية في نظر العلم الحديث. فإن كان الله الذي خلق كل شيء موجوداً، وكان أول واجب الإنسان أن يعترف بخالفه لزم أن لا يلبث في أداء واجبه هذا إلى أواخر العقد الثاني من العصور المتأخرة عن ميلاد سيدنا المسيح. وكما يكون عيباً على الإنسانية أن يعلق رئيس تحرير مجلة الأزهر أمله في إثبات وجود الله إثباتاً مقنعاً، بعمليات 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 مهمه بصفة كونه نوعاً ممتازاً بين أنواع الحيوان حتى معرفة وجود عقله الذي هو ميزته الوحيدة، إن صح 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 العصور الحالية ومعهم عقله الذي فطره الله عليه وأنه قرره أقوى معلوماته وأبهرها 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 بسسه » : « 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 والمشاهدات والأحكام المستفادة من التجربة والمشاهدة 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 الذي يجعل الدليل العقلي المنطقي أفضل وأقوى من الدليل التجريبي بالرغم من اعتقاد الجهلاء المقلدين عكس ذلك . قال العالم الكبير الفرنسي « هازي بوانكاريه » في كتابه « العلم والفرضية » : « إن للتجربة دوراً هاماً في 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 في الفصل الأول وقلت بعده إن هذا النص من رجل مثله في العلم قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل ، إذ يظهر من هذا أن قطعية الهندسة قطعية غير وقتية ناشئة من كونها علماً عقلياً . ولهذا العالم الكبير نص آخر في نفس الكتاب جدير بأن يفتح عيون العصريين منا المستخفين بالمنطق الصوري^(١) الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الأصلي الذي يمتاز بين العلوم بكون قوانينه ضرورية لانقبول التغيير مثل القوانين الرياضية . وهذا نصه : « ان الرياضيين لا يدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم مختارون من أجل ذلك في إقامة أشياء أخرى مقام التي وضعوها موضع الدرس بشرط أن لا تتبدل المناسبات الكائنة بين الأشياء الأولى ، فالسادة لا تهم

[١] منهم الدكتور هيكل باشا الذي نقلت قوله بصدد هذا الاستخفاف (١٠٥ - ١٥٢ الجزء الأول) والأستاذ فريد وجدي المنقول قوله (١٢١ جزء أول) .

الرياضيين وإنما تهمهم الصورة « والمفهوم جليا من هذا القول أن منشأ الضرورة والقطعية من الطراز الأول في العلوم الرياضية كونها علومًا 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 عبثًا بعد تحقق فوائد المسلك 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 يلازمها من متعلقات الحواس كان احتياج العقل في ضبط الحوادث والواقعات الجزئية إلى التجربة أمرًا طبيعيًا وكان اشتغال هذا العلم وإنتاجه بالتجربة أكثر . ومع ذلك لا يجوز للعقل المتوغل في الطبيعيات والماديات أن يفرق فيها وينسى وظائف العقل المحض وامتيازاته في إدراك الكميات ووضع القوانين لا سيما في إدراك ما لا يتنزل إلى ساحة المادية . ومسألة وجود الله لا تنقاد للتجربة ونأبى 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 ننجزم بالإله الفرد ونعتبر لفظه الجلالة من الأعلام الشخصية ... مع هذا لا نحدد الله تعالى بالمشخصات كما نحدد سائر الأعلام الشخصية كزيد وعمرو وإنما نعرفه ونعرفه بوجهه كلى أعني به واجب الوجود وإن كان تعريفًا رسميًا لا حديًا إذ لا يمكن تعريفه حديًا لتوقفه على العلم بحقيقته ولسكوته تعالى لا يقبل الاندراج تحت كلى يكون ذاتياله لاستلزامه التركيب فيه ولو من الأجزاء الذهنية . فواجب الوجود الذي نعترف بوجوده ونزيد إثباته ضد منكره كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر إلى مفهومه كما هو تعريف

السكلى فى المنطق ، لسكنه كلى يجب أمحصاره فى فرد واحد بالنظر إلى دليل التوحيد بعد دليل إثبات الواجب الذى هو كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النظر عن دليل التوحيد . فإذا أردنا إثبات وجود الله ثبت وجود هذا السكلى أى ثبت وجود واجب الوجود كأننا 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 ، كأننا من كان هذا الواجب الوجود . وإثبات وجود كلى من السكليات من اختصاص العقل المحض الذى لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة والحواس ، بل لا يمكن توسطهما فى هذه الحالة لعدم إمكان تجربة السكلى بكليته ولارؤيته لعدم وجود السكلى فى الخارج مستقلا عن وجود أفراده ، فإذا نجرب إذن فى مسألتنا وماذا نرى؟ فإذا أردنا رؤية واجب الوجود الذى شته بصدد إثبات وجود الله فالسكلى لا يرى وإن أردنا رؤية الفرد الذى ينحصر فيه هذا السكلى أو إراءته لمن ينكره فنحن المثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد حتى نطالب أنفسنا برؤيته أو بطالبنا غيرنا بإراءته ، بل اكتفينا بإثبات وجوده فى ضمن إثبات وجود الواجب السكلى إذ السكلى لا بدله من أفراد يتحقق وجوده فى الخارج بوجودها ، فإن لم يوجد له أفراد فلا أقل من وجود فرد كما فى مسألتنا . فليُفهم هذا المقام حق الفهم وتفهم معه جهالة الذين قالوا - مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده - إن وجود الله غير معقول لكونه غير منظور لأن المعقول لا يزم أن يكون منظورا بل يجب أن يكون غير منظور لكون المعقولات كليات لا تتعلق بها الحواس الظاهرة .

فعلماء الإسلام المتكلمون المستفيدون من فلسفة اليونان المختارون من قواعد ما هو جدير بالاختيار أحسنوا جد الإحسان فى وضع مسألة وجود الله حيث جعلوها مسألة وجود موجود يكون وجوده واجبا ضروريا وعدم وجوده مستلزما للتناقض

المحال في كل مرحلة من مرحلتى الإثبات ، كأنفاً من كان ذلك الموجود الواجب الوجود
المستحيل العدم . وهذا الوضع في أول مرماه يقضى على أساس الشك في وجود الله
السلط على أذهان العصريين المنشعبين 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 يوجدها 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 عداه من هذه الموجودات
العالمية التى لا ضرورة لوجودها رغم كونها موجودة مشهودة وإنما 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 يستيقنه « كانت »
كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكريون القائلون بأن العالم محصول 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 عقلي 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 إيجاداه ، لئلا يلزم التسلسل

[١] وقد ذكرنا أن كانت لم ينجح في إثبات الوجود المتيقن لهذا المحصول .

في الوجودات المحتاجة إلى الإيجاد . فهذا الوجود 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 وسعة حدوده فوق ما كان يتصور علماء الهياة اليونانيون بكثير ، تلك العظمة وتلك السعة اللتين لا بد أن يزداد بازيادهما تبين الحاجة إلى وجود صانعه الأعظم ولا يقال إن الإدراكات الأخيرة التي تسكاد تبلغ من عظمة السكون وسعة حدوده وكثرة ما احتواه من الوجودات والمنظومات التي منظومتنا الشمسية أقل من أن تكون واحدة من ملايينها أو بلايينها ، مبلغ القول بعدم تناهيه ؛ تسوق بعض العقول إلى فسكرة 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 مانسبتم مسألة الرجحان من غير مرجح الذي عنينا 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 الوجودات العالمية الحاضرة المستعصية 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

الوجودات 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 فآمنت 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 كُتب لذويها الحرمان من هداية الله ، في إحدى مرحلة من مراحل التفكير التي كانت لعقول المهديين وسائط الوصول إلى ربهم . فبعض العقول المحرومة توقفت في مرحلة الاعتراف بوجود العالم في خارج الأذهان كما عرفت من مذهب « هيوم » مؤسس الحسابية الأخيرة و « كانت » القائل في وجود العالم إنه محصول 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 فأدراك 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 أي الخارج المدرك لحد عدم معرفة أنه موجود إنكاراً لمعرفة الشأن أيضاً أي 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 تمثيلات 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 الجسمانية حادثة روحانية هي الإدراك كما سيبحث 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،
بجيزة 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 ذى العقل والبصر عندنا معرفة النفس ورؤية الشمس والقمر والنجوم والجبال
والسحاب والبحر والنهر والليل والنهار والفواكه والأزهار والأشجار والأطيّار
والصيف والشتاء والحياة والموت والرعد البرق والشرق والغرب والضياء والظلام
والصحة والسقام والسكون والرياح والحسان والقباح ... حسبنا كل ذلك لمعرفة
وجود الله معرفة لا نقل من أن تكون بديهية . ومعنى هذه البدهاية 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 ،
فنتصورها بأن أى جزء من أجزاء هذا العالم صغيرها وكبيرها بل كلّها المجموع لا مانع
من فرض عدم وجوده بجمل هذا الفرض محالا عقليا . ولا نقل كيف يفرض عدم
وجود العالم الوجود ، 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 أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعن عدمه فيستوى الوجود
والعدم بالنسبة إليه ولاشك أن ما سوى الله الذى نسميه العالم ويقبل التغير والتطور ،
قابل أيضا لفرض عدم الوجود بالمرّة . ولهذا لا تتصور لله الحركة التى هى التحول
من حال إلى حال وزاها متنافية مع وجود وجوده . وليس العالم كذلك واجب
الوجود أى موجودا من غير موجّد فلو وجد بنفسه كان ذلك رجحانا من غير مرجح
أى تناقضا.

وقد عينا في عدة أمكنة من هذا الكتاب بمسألة الرجحان من غير مرجح

وبالفت إلى شدة انصافها 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 - يسمون بأن لكل كائن في العالم سبباً مع القول بجواز أن يكون للسبب أيضاً سبب ولسبب السبب سبب من غير أن يكون حتماً لسلسلة الأسباب أن تنتهي إلى سبب أول لا سبب له لكونه غير محتاج في وجوده إلى موجود آخر 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 ولاوجود 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 فيخيل 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 نهينا في غير هذا المكان من الكتاب إلى أن من ينكر بطلان تسلسل العلل يعجز عن إثبات وجود الله ^(١) كمنكر بطلان الرجحان من غير مرجح ، وإثباته يتوقف

[١] وكل من الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده يعد من العاجزين عن إثبات وجود الله ولا يبلغ في الإيمان بالله مبلغ العالم المستدل مهما صح إيمانها به كلياً عن المنلد . وهذا لفتها عن أن في تسلسل العلل الذي لم يعترف ببطلانه غنى عن القول بوجود الله .

على رؤية البطلان المستتر في كل من الأمرين ذلك البطلان الذي شرحناه غير مرة وأوضحناه بأمثلة . وكتابنا هذا يدور في معظم الباب الأول منه على محور التفكير والتنقيب والتعقيب في مسائل معدودة هن أسس الزبغ والانحراف والانصراف للمتعلم العصري :

(١) ضلال متأصل في الأذهان بانتشار المذهب التجريبي وبناء العلم عليه بعد « باكون » الإنكليزي و « كانت » الألماني ورواج هذا المذهب في الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجريبي من طريق الفلسفة الوضعية « بوزيتيوزم » على تلك العقائد ورواج التقليد في الشرق لسكل ما أتى من الغرب .. ضلال المستخفين بدولة العقل والمنطق وشمول سلطانهما حتى على التجربة أيضا .

(٢) ضلال عدم رؤية التناقض في مذهب الإلحاد المبني على تجويز استغناء العالم عن الموجد المبرر عن هذا الاستغناء في لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح المعنى ببطلانه لتضمنه التناقض .

(٣) ضلال الشك في بطلان تسلسل العلل . فقد استأصلت بحمد الله جذور المذهب الفلسفي الذي يحتكم في إثبات كل مطلب إلى التجربة ولا يعتمد بالأدلة العقلية المنطقية . فالقاري البصير يقنع بعد مطالعة كتابي هذا إن شاء الله بتفوق الأدلة العقلية المستجمة لشرائطها وبسلامتها الأبدية عن الانتقاض ؛ وأوضحت بطلان الرجحان من غير مرجح ؛ وأثبت بطلان التسلسل وجأيته بأمثلة تقرب بطلانه إلى الأذهان ودافعت عن برهاني التطبيق والتضاييف اللذين اعتمد عليهما علماء الكلام في إبطال التسلسل ، كل ذلك لإثبات وجود الله الذي هو عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود لبناء فاسفة وجود العالم أي الوجودات غير واجبة الوجود على وجود ذلك الوجود عز وجل .

فنحن نثبت وجود الله بإثبات وجود من يجب وجوده مطلقا أي كأننا من كان

ذلك الذى يجب وجوده تستند إليه الموجودات التى لا يجب وجودها وهى جميع الكائنات المسمى بالعالم. ثم ثبتت 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 لفرد الواحد ، والضرورات تقدر بقدرها . وقد أثبتنا كلامنا 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 يُبرى . نذكر لسا قلنا مثلا بسيطا وهو أنك لو رأيت كتابا مخطوطا بخط لم يتغير نسقه من أوله إلى آخره فقد صح لك أن تحكم بأن له كاتبا 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 كاتبا 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 ننكر 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 ينصرف إليه ذلك المطلق وهو الله ، لكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها ، فلا نطالب بإراءة أيضا . وأول شرط لوقوع الرؤية أن يأذن الله به ، فإن كان الله لا يريد أن نراه =

وإني لا أظن ولا أرجو من القارى' الفطن أن لا يعد إثبات وجود الله هكذا مقنعا كل الإقناع ولا مزيدا 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 بالمرّة . ولا تخلو الحقائق البرهانية من هذه المراحل ولا يخل وجودها بقيمة استيقانها . وإنما يزيد في شرف العقول التي استيقنتها . قال الفيلسوف الكبير « ليننتر » : « اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على الرابطة بين قضايا متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » ص ٧٤ « المطالب والمذاهب » .

== 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 ، تلك البحوث المبنية على تجارب حسية - فمن يضمن 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 ، وسيجي' نص « استوارت ميل » عليه .

بقي سؤال وهو أن وجود العالم الممكن الوجود هو الذي 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 يناقض وجوب وجود الله ، وبعبارة أخرى يكون وجوبه لغيره أى للعالم لا لذاته ، وبعبارة أخرى ثانية 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 لسكنا 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 بعقله في العصور القديمة :

المبادئ الأولى الذهنية

مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية الذي استفدنا إليه في دليل إثبات وجود الله^(١) فهذه المبادئ التي هي دعائم المعارف البشرية والتي لا شيء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة ويقينا ، من مقررات العقل المحض . والتعبير 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 التقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فلا تكون قضيتا زيد في الدار الفلانية في الساعة الفلانية ، وليس زيد في تلك الدار في تلك الساعة صادقين معا ولا كاذبين معا لأن في صدقهما اجتماع التقيضين وفي كذبهما ارتفاع التقيضين وكلاهما محال . هذا مثال مبدأ التناقض وله شروط مذكورة في المنطق . والتقيضان غير الضدين اللذين لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان . ومبدأ العلية أن كل حادث فله علة . وقد سبق في الفصل الأول . والمبادئ أنواع وأقسام لا نعينها في هذا الكتاب .

وتأمينات نهائية لجميع الحقائق وهي أعمدة المعلومات العقلية الضرورية التي يستحيل خلافها . ولما أن موقع هذه المبادئ في الذهن فوق كل مناقشة ، فلا اعتراض عليها يمدّ هديانا وغرابة تختص بالمجانين .

نعم إنه ، بعد 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 التي لا يكون الثابت بها إلا جزئياً وممكناً . فالإحساس والمعاناة يرينا الشيء كذا في زمان معين ومكان معين ولا ينبئنا أنه كذا في 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 صرة وبين الحقائق الثابتة بالتجربة . وهذا المذهب الردود في المبادئ الأولى الذي هو في معنى إنكارها يسمى المذهب الاختباري الخام .

وكر بعض القائلين بإتناء هذه المبادئ على التجربة وهو « استوارت ميل » المنطق الشهير فادعى إبتناءها على تداعي التجارب . فالتجارب الجزئية تسكنسب بتداعيا وتواليها كلية . أما الوجوب فلم يجترى الفيلسوف نفسه أيضا على ادعاء حصوله بالتداعي كما يقول في منطقته المعروف : « إنه وإن كانت لدينا تداعيات غير محلولة بمدّ فلا يوجد تداعٍ غير قابل للانحلال . وقد كان اقتنع ببناء على تجارب مكررة في أزمنة طويلة بأن لون الطائر Le Cigne لا يكون إلا أبيض ، فبعدها اكتشف أستراليا تبين بطلان ذلك الاقتناع . فن هذا لا يرى « استوارت ميل » الوجوب والضرورة في أي مسألة تثبت بالتجربة ، لأنه مهما كبر عدد التجارب الواقعة في جميع أزمنة الماضي فليس بشيء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التي يحتفظ بها المستقبل احتياطاً . والقول بأنه لاسبب داعياً على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضي مؤيدةً 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 يستثنىها عما يمكن أن يطرأ على المجرىات فى المستقبل من الأنحلال ،
ويعرب فيقول : « إن من الممكن أن يوجد فى هذا الكون الذى لا يحد حد لو سعته ،
محل لا تمشى فيه هذه المبادئ أو يأتى علينا زمان كذلك » فلا يستحيل اجتماع النقيضين
مثلا فى ذلك المكان أو ذلك الزمان ! .

ورد 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 فىنا ، ولزم أيضا أن تتناسب قوتها وسلطتها فى الإنسان
مع كثرة السن وقتها مع أن درجة الاعتقاد بشأن المبادئ واحدة فى الشباب والشيب
فلا تزيد التجارب المتراكمة فى قيمتها ولا تنقص .

وقال « اسپنسر » ردًا 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
المادى بل تعلمها شيئًا من التجربة إنما هو بفضل قوة تنسيق التجارب الموجودة فيها
سلفا . فالمبادئ عند « اسپنسر » فطرية فى الفرد ولكنها متوارثة من العرق ومكتسبة
فيه . فهى على مذهبه أيضا اختبارية .

ورد على « اسپنسر » بأن كلامه فى نقض أقوال سلفه الاختباريين كاف فى نقض
مذهبه أيضا ، لأن مذهبه ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضى . وما دامت النفس

الناطقة لا تظهر فيها قوة تنسيق التجارب على تقدير كونها لوحاً أملس فالذي يمتنع للفرد يلزم أن يكون ممتنعا للنوع أيضا .

فالحاصل أن المذهب الاختباري لا يمكن تصحيحه في أي مرتبة من مراتبه المعدلة، فأصحابه يؤمنون بأن العقل يتولد من التجارب والحال أن التجارب لو انضمت إلى التجارب والمصور إلى المصور فلا يتحصل منه شيء ، إذ الزمان لا يلد شيئا من نفسه وإنما يأتي بتجارب محتاجة إلى التنسيق والتنظيم ولا يحدث قابلية تنظيمها أبدا . فالعالم على المذهب التجري مجموعة حوادث وسلسلة إحساسات لا تناسب بينها ولا تلازم . ومن غليظ الأوهام أن يظن كون التجربة تجعلنا في ارتباط مباشر مع الأشياء ونسبها الصحيحة، فإنما ندرك بها الظواهر والشؤون غير المنظمة وغير المرتبطة بعضها ببعض . ومع هذا فإن كنا نفرض أن هذا العالم معقول وأن فيه قوانين وانسجاما كلياً ثابتا ونعتقد ذلك فإن هذا الفرض وهذا الاعتقاد لا يأتينا من التجربة بل يصدر من أعرق مكان من نفوسنا ، لأن التجربة في حد ذاتها ليست بشيء معتد به ولا موجودة بمعناها الأصلية لكونها عبارة عن تراكم حوادث مبهم لا معنى لها ولا قيمة ، فإن كانت للتجربة دلالة على معنى فإنما تدل على ذلك التراكم وتكون الحوادث المترابطة قابلة للعقل بفضل المفكرة التي تنظمها وتوؤلها ، ولا يمدد العقل محصول هذا التنظيم بل هو عماده وروحه ، فالذهن لا يحصل من التجربة بل وجوده أقدم من وجودها ، وإحساسات البهائم أدق من إحساساتنا وأكثر عدداً ومع هذا فلا يرى فيها إنشاء وتدوين علم من العلوم ، وذلك لأن قيمة الإحساس عبارة عما يعطيه الذهن وكونه ذات قيمة وأهمية إنما هو بفضل تحويله وجمعه فـكرأ واجتيازه إلى ما بعده . فالتكلف في تأويل العقل بالإحساس وتأويل المقولات مثل المبادئ الأولى بالمحسوسات أردأ أنواع المصادرة على المطلوب كما في دروس الروحيات تأليف (أ . رابو) .

فالخق في منشأ المبادئ الأولى أنها وهبية مركوزة في فطرة الذهن كما هو مذهب

« ديكارت » و « لينتزر » 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 العلية ثم على مبدأ التناقض كما تقدم . ومهما أطلنا الكلام في أهمية المبادئ الأولى وتعاليلها في نظر علماء الغرب عن أن يناقش فيها فهو ينفع في المقصود من الكتاب ، لاسيما وقد أنجلي في خلال هذا البحث أن قيمة المسائل الثابتة بالتجربة ليست كما يُطيره مقلدو الغرب في الشرق فوق السحب ولا يقيمون بيجزها وزنا للمسائل الثابتة بالأدلة العقلية . فالحكم المبنى على التجربة والعلم الحاصل منها الذي يحتكرون بغير حق لقب العلم الثابت 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 الموجهات قضايا مطلقة عامة ، وعلى أعظم تقدير قضايا دائمة^(١) لا يجاوز مضمونها الوقوع ودوام الوقوع ، والفضية المستندة إلى بداهة العقل أو برهانه قضية ضرورية مطلقة تتضمن الوجوب الذي هو فوق الدوام أيضا . وقد اعترف بالتحديد في قيمة القضايا المجربة « استوارت ميل » كبير مناطقة الغرب على الرغم من زعمته التجريبية التي دفعته إلى إدخال المبادئ الأولى في صنف المجربات الممتاز بقوة التداعي ، ومع ذلك استوجب صنيعه هذا أعني إدخال المبادئ الأولى في المجربات ولو في صنف

[١] والمفهوم من كلام « استوارت ميل » المنقول آنفا أنه لا يمنع القضايا الثابتة بالتجربة رتبة القضايا الدائمة 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 بأحطاط قيمة المبادئ الأولى الممدودة بإجماع العقلاء في رأس جميع القضايا في القوة والقيمة اليقينية ، على تقدير إدخالها في المجرى ؛ عبء عظيم جدية بأن يعتبر بها أذئاب العلماء الذين جهلوا رتبة الأدلة العقلية العالية في إفادة اليقين فاعتبروا الثابت بها غير مثبت عند المقارنة بالأدلة التجريبية فجرم جهلهم هذا إلى الشك في الله لعدم قيام الدليل التجري على وجوده وعدم اعتراف العلم به بسبب ذلك ، فليسمعوا قول الفيلسوف منى إن لم يسموه من قبل وليفهموا ما فيه من العبرة إن كانوا سموه من غير فهم ما فيه .

لا ، لا ، إنهم لا يسمون ولا يقرؤون كتابي لعدم احتمالهم مؤونة التدقيق والتعمق في الباحث . إذن فليسمعهم القارى الناصر للحق وليقل لهم أيها الغافلون حتى عن تدقيقات علماء الغرب بعد أن أمرضوا بالمرّة عن العلوم الإسلامية : إن الثابت بالدليل العقلي المنطقي أعلى درجة وأعلى قيمة من الثابت بالدليل التجري . وكان « لينتز » يقسم المعرفة إلى البديهية والبرهانية والحسية ويقول : « نحن نعرف وجودنا بالبدهة ووجود الله بالبرهان ووجود الأشياء السائرة بالإحساس » وكان أى « لينتز » ككل أشياء « ديكارت » بأبى أن يعطى اليقين الحسى قيمة أولية كما في « المطالب والمذاهب » « لبول ثانه » ومن أقواله المنقولة في ذلك الكتاب « إن اليقين الحسى يرجع في التحليل الأخير إلى اليقين العقلي » فيكتسب ما فيه من قيمة اليقين بفضل هذا الرجوع . وفي هذا أيضا عبء لمن اعتبر . وقد سمع القارى 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 بحالتها 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 تعذر إثبات وجود الله بالتجربة ناشئ^١ أولا من كون مسألة إثبات وجود الله مسألة إثبات الموجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت المستحيل خلافها 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 ثبوته بالبرهان 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 انتتظار الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » إثبات وجود الله من وراء البحوث النفسية الجارية في الغرب بمساعي بعض علمائه ، رغبة منه في الحصول لهذا الطلب على الدليل العلمى الذى هو الدليل التجريبي عند المصريين وإعراضا عن الأدلة العقلية المنطقية القائمة عليه إلى هذا الآن ، عدول عن محجة البرهان إلى بسابس الحرمان .

وقال « اسبنسر » في كتابه « تأليف البين » ص ١٥ « ان الدين الذى هو موجود كالسدى في لحة التاريخ البشرى إفادة واقمة سرمدية ، أما العلم ^(١) فهو حياة حقائق

[١] أرجو أن لا يخفى على القارىء الفطن أن هذا الفيلسوف المعترف بما فى العلم المبني على التجارب من النقائص لا يتخلص كغيره 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 فى واد العلم فى واد . لسكن العالم المسلم مبرؤ من تصور المزاحمة بين العلم والدين ومن تصور الحاجة إلى تأليف بينهما . وماذا كان يفعل « اسبنسر » المتنزي بكون العلم قابلا للتغيير لزاء ثبات الدين ، فى العلوم العقلية التي لا تقبل التغيير.

منتظمة تزداد دائماً وتتصق من أخطائها « ومراده من العلم العلم المستند إلى التجارب فهذا يخطئ ويصيب - كما لا يكتم الفيلسوف اعترافه به - ويتصق من أخطائه فهو عرضة لاحتمال التغير حتى إن رقيه واتساع نطاقه من يوم إلى يوم ناشئ أيضاً من استعداده للتغير . فعلمنا الاستفادة من التجربة مهما جزمنا بها وبصحتها وانتفعنا بها مدداً طويلة فلاناً من أن تأتي التجارب في المستقبل ناقضة لها أو معدلة . ولا يجري 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 لسكون هذا الاحتمال محالاً ، حتى إنه لو لم يعلمه بهذا الشكل الضروري لا يصح علمه به ولا يبعد علماً مبنياً على البرهان . فسألة 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 الحالية فلا يخفى ما مئى به من النقد في المصور المتأخرة فهو اليوم لا يقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية وبين الدستور العلمي العملي » وهذه الشبهة التي أوردتها الأستاذ فريد وجردي بأسنة المعلمين المصريين الشاكين في أمر الدين ورددها في مقالته ولم ردّها عليهم لسكونها موافقة لآرائه فهو نفسه أحد المصريين الشاكين في أمر الدين يجذبه ما يجذبهم من لقب « الدستور العلمي » الذي لم ينس الأستاذ الإشادة

به على الرغم من أنه وضع غربي في غير موضعه لا يروق إلا المقلدين . وقد بينا ذلك فيما سبق ولا 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 اعتبر في مقارنة الأستاذ فاضلا والفاضل مفضولا ، إلا حديث كثيرة 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 خلافا أو خطلا من الناحية العقلية فليذكروه وليأخذوا جوابه ، ولا إخالهم يأتون بشئ أفضل مما أتى به الفيلسوف « كانت » وأخذ جوابه منا بمون الله تعالى وإلا فإذا يعود على الدليل العقلي الصحيح من التهمة إن وقع خطأ في أى دليل عقلي آخر أو أدلة عقلية أخرى؟ ثم ماذا يعود على الدليل العقلي الصحيح المادة والصورة من نقد الناقد بعد أن كان كل نقد صوّب إليه قابلا للدفع ولم يكن تصويبه من نقص في الدليل بل في نفس الناقد؟ فسكنا أنه لا ضرر على الدليل الصحيح من الخطأ الواقع في الدليل الفاسد لا ضرر عليه من الانتقادات المدفوعة التي تبعتها 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 مزاوله الاستدلال العقلي تكون من اختصاص الخاصة وهو ليس بنقص للأدلة العقلية . وآخر ما يقال لأدعياء العلم : لو كانت كثيرة وقوع الخطاء في الاستدلال العقلي يحط من قيمة البراهين العقلية لما فضلها أقطاب الفلاسفة الغربيين الذين استشهدنا قريبا بفصوص بعضهم في هذا الشأن ، على الأدلة التجريبية .

ومن الأسباب الحكيمة في كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال والتفكير العقلي لا على الإحساس والشاهدة - فضلا عما نهنا على عدم نفعهما في إثبات هذه المسألة - أن الثابت بالحس والشاهدة 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 يناقئ كون الثابت بالعقل أقوى وأفضل . فلو كان الحس هو الجدير بأن يدرك به وجود الله لكانت 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 ينبذوا 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 مادياً ولا داخلياً في الطبيعة وكون التجربة الحسية أداة خاصة لإدراك الماديات والطبيعيات ، وبمباراة أخرى أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادة والطبيعة . ولها عيب آخر يمنعه 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 أولاً ثم وجوب وجوده ؟ لأنني أقول نحن نعرف وجود الله من وجوب وجوده ولا نعرفه بحقيقته حتى نثبت وجوده أولاً 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 اضطراراً أي لتصحيح وجود العالم لالسكوننا رأينا كما رأينا العالم بل لسكون رؤية العالم اضطرارنا إلى الاعتراف

بوجوده من غير حاجة إلى رؤيته ، فهذا الاضطرار أولى لتصديقه من أن نكون نراه فنصدق وجوده برؤيته مع أن الله تعالى متعال أن ينفاد لتجربة من يعلق الاعتراف بوجوده على رؤيته .

فإذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن إثبات وجود الله لعيب 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 ، فالتم يثبت وجوده بها لا يعد ثابتاً ثبوتاً علمياً؟ فإن قال ذلك أحد فهو لا يعرف التجربة ولا العلم ولا الثبوت العلمي كأنك من كان القائل .

ولا يحسبني القارىء أنى أغمط الدليل التجريبي والعلم المعتمد عليه دون غيره محابة منى للأدلة العقلية التي يتمسك به المتمسكون في إثبات وجود الله ، فعمدى وثائق من شهادات العلماء الغربيين المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة زيادة على شهادة عقلي الذي آتانيه الله من فضله والذي أتمق به أولاً وأزن أقوال الغربيين والشرقيين بميزانه 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 والعلل الأولى سواء كان موضوع البحث إثباتها أو إنكارها ، لها صفة فوق التجربة ، فلا حذاقات علم الجدل 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 التجريبي والمرآبي ، فالمحل الذي تتوقف فيه حواسنا الممددة بالآلات الدقيقة الراقية والذي لا يكون فيه التدقيق

معيارا للحساب فذلك هو دائرة الفكر والنظر وهناك دور علم ما وراء الطبيعة ، فهو
يبتدى حيث ينتهى العلم الطبيعي . ووظيفته التي لا تقبل أدنى مساهمة أو مساهلة
أن يستند إلى استدلالات العلوم المثبتة وأن لا يأتي بمقدمة تنافيها ، 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 شيء في خارج عالم الحوادث المادية المنظمة فالذي ينفذ فيه ليس البتة
هو التجربة المثبتة بآلاتها المدققة بل العقل الذي لا حد لقدرة واستطاعته مع آليته
وهما الحس الباطني الذي يدرك الأشياء غير المرئية والعقل المترنبي المتكامل أعني العقل
بالفعل .

وبمناسبة قول « كارو » عن وظيفة علم ما وراء الطبيعة في أن لا يأتي بما ينافي
علم الطبيعة ، يجب أن ننبه إلى أن وظيفة علم الطبيعة أيضا في مقابل وظيفة علم ما وراء
الطبيعة ، أن لا يدعى ما ينافي قوانين العقل ولا سيما قوانين المنطق بل لا يدعى أيضا
ما ينافي علم ما وراء الطبيعة في مقرراته المثبتة بالبراهين العقلية إذ لا تنافي بين العلوم
ولا انحصار للعلم في علم الطبيعة وإنما يحصل التنافي في فهم بعض من ينتمون إلى العلم
أى أن الآفة تأتي من الفهم السقيم حتى إن فهمهم هذا يخرج العلم من حده فيجمله
ينافي نفسه في حين أنه لا يتصور من أي علم أن ينافي نفسه ، وذلك كادعاء ملاحظة
الطبيعيين أن لا شيء فيما وراء الطبيعة لعدم شهادة التجربة التي يقوم بها العلم الطبيعي ،
بوجوده . مع أن عدم شهادة التجربة العلمية بوجود أي شيء ، ليس معناه أنها تشهد
بعدم وجوده . وهل يكون معنى عدم الشهادة بالوجود الشهادة بنفي الوجود فينقلب
عدم الشهادة شهادة ؟ وإنما معناه الصحيح أن العلم الطبيعي لا يعرف وجود ذلك الشيء
الذي يحتمل أن يعرفه علم غير العلم الطبيعي ولا يكون وجود الشيء منفيًا لا تنفاه العلم به .

بناء 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 . وخلصته التخبط في الدعوى إلى ما وراء التجربة فيلزم أن تكون دعوى باطلة على مذهبهم العلمى أيضا الذى لا يقبل الحكم فيما وراء التجربة .

ومما يغفل قاصرو العقل على الإحساس والتجربة الحسية أو مفضلوهما على العقل أن الإحساس والتجربة يحتاجان دائما إلى العقل . فهما بدون العقل لا يفيدان شيئا أو يفيدان شيئا باطلا كما في المثال الآنف الذكر الذى لم يزن فيه الملاحظة تجربتهم بميزان العقل فجعلوا لها وزنا أكثر من وزنها الحقيقى . أما العقل فهو لا يحتاج إلى مساعدة الإحساس والتجربة إلا في الماديات التى يكون إدراكها بواسطة الآلات الجسمانية . وما يكون عاريا أو عاليا عن المادة فالعقل يدركه من دون توسط آلة، بل ربما تكون تلك الآلات شاغلة له فينحى عنها ويتفرغ له بما فى خزانه 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 . وأيضا فإن الحس لا يدرك المحسوس الضعيف بعد إدراك المحسوس القوى ، فننظر إلى الشمس لا يرى على إثره شيئا أمامه . بخلاف العقل فإن اشتغاله بالمعقولات القوية والأمور المجردة لا يضعفه بل يقويه . ثم إن الحواس قد تخبط فىصحيح العقل أغلاطها ومع ذلك فهى تعسر 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 العلية العقلية يكون رضى بعدم البحث عن القاتل عند وقوع القتل . فالعلم مادة وصورة فادته تأتي من الأحوال الخارجية وصورته تأتي من النفس الناطقة وتبدل الأحوال الخارجية ولا تبدل الصورة التي تعطيها النفس . والمعرفة تتركب من هذين العنصرين فالعنصر الأول أعنى مادة المعرفة إنما تصير علماً حقيقة بالعنصر الثاني ، والمعرفة لا تأتي من التجربة وإنما تبدأ منها وتحصل صوراً ذهنية لكن الذي يقارن ويوجد ويفرق ويفسر هو النفس الناطقة . وما من حادثة تعطي 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 استقراني 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 الفرنسي 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 والمقلاء الغربيون ونقلناه في هذا الفصل مما يدل دلالة ظاهرة على عدم انحصار المقول في المحسوس بل على امتياز العقل على

الحس بميزات عظيمة ، لاسيما الفيلسوف « كانت » كيف صدق في قوله المقول أخيراً كل ماقلته منذ عشرات من الصفحات في المقارنة بين دليل التجربة الحسية وبين دليل العقل كأنه رد على خصومي الذين ناقشتهم في هذا الكتاب بشأن هذه المسألة، وفيهم « كانت » نفسه، والفضل ماشهدت به الأعداء لاسيما أفضلهم وأشرفهم مثل « كانت » الذي لا يمدله غيره من الخصوم بأقل نسبة في المائة وبه تقرر موقف العقل من العلم الحديث والقديم ، ثم انظر جهالة الأستاذ فرح أنطون منشى^١ مجلة « الجامعة » القائل في مناظرته الشيخ محمد عبده ص ١٨٢ « فلسفة ابن رشد » :

« ان الدين متى صار عقلياً لم يمد ديناً بل أصبح علماً^(١) إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بمخالف 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 عقلي ينتهي إلى رفع ذلك كله لا محالة ، وهذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب تلك القسمة التي رد عليها الأستاذ [مناظره] في رده الرابع دون أن يقنعنا ، ولا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي 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 في أوائل الباب الأول بيان المراد من قول القائل بأن الإسلام دين عقل وسبق أيضاً 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 لأنه يعرف حقيقة الأول وكيفيات الأخرى .

ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين ينادون بإبعاد العقل عن الدين (١) أما عقلاء
الفلاسفة فلا يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر الذي ينشأ من جراء
هذه المقاومة ، وأما رجال الدين فللفرار 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 قبيلا؟ عجيب بعد هذا وذاك أن يهدم العقل كل شيء لا يقع
تحت حسه ! وأي لزوم لوجود مثل هذا العقل الذي هو تابع للحواس وليس عنده
معقول غير المحسوس ؟

[٦] وأنا بصفة رجل الدين أثبت في هذا الكتاب قرب العقل من الدين ، بدلا من إبعاده
عنه .

الفصل الرابع

موقف التجربة من الدين

وفيه الدليل الثاني لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية^(١)

إلى هنا من فصول الباب الأول الأربعة لم نأل جهداً ولم نحيدنا الجهود بحمد الله وتوفيقه أن نؤاتينا - في إثبات أن العقل حليف الدين الوفي وأن العلم الذي لا يمكنه - أى علم كان - أن يخالف العقل ويفارقه ، مضطر إلى أن يكون بجانب الدين الذي هو حليف العقل . فلم يبق شئ ، لا اتصال له بالدين إلا التجربة التي يستند إليها العلم الطبيعي ، 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 ونقدم على خصومنا الذين نحاجمهم ، بحملة أخرى لأن الحملة الأولى وما تعتمد عليه من الحججة لم تكف في تبكيته بل ليزداد الذين آمنوا على يد الحججة الأولى إيماناً وتلين قلوب الباقين على إنكارهم أو يزدادوا هزيمة وخسرانا .

والحديث الجديد أنا اقتصدنا كثيراً في الموضوع ولم ندع إلى الآن أن التجربة أيضاً لا تأبي كالعقل المحض والعلوم المبنية عليه أن تنحاز إلى جانب الدين . والآن ترتقى في البحث ونقول إن مسألة وجود الله الذي هو أساس الدين لا يعوزنا إثباتها بالدليل التجريبي بعد إثباتها بالدليل العقلي ، فإليك الدليل الذي يسميه الفلاسفة الغربيون دليل العلة الغائية والمتكلمون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحكمة ودليل نظام

[١] جعله الأستاذ المقاد دليلاً ثالثاً في كتابه « الله » وقد تركنا نحن دليله الثاني الذي أعجبه كثيراً ولم يعجبنا لا كثيراً ولا قليلاً ، لما ذكرناه في 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 نحصيلها هنا لكثرتها طافح به وهو أرى الأدلة وأوسعها وأكثرها استعداداً لنصرة المستدل وخذلان المنكر وأوقفها لأمزجة المصريين . وكثيرون من علماء الغرب مثل « بول ثرانه » مؤلف « المطالب والمذاهب » 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 تركيب أجزاء أجزائه ، مطابقات عمومية وخصوصية ونرى في سير الكائنات على مراحل الوجود نظامات تدل تلك المطابقات وتلك النظامات أجلي دلالة على كون العالم مبنياً على أساس الإدراك والإرادة لا على أساس المصادفة العمياء .

ولهذا قال « بول ثرانه » عن « سقراط » بعد التنبيه إلى أنه كشف دليل العلة الغائية وواضع مذهب الوجدانية الإلهية الفلسفية : « لم يقف « سقراط » عند وجدان أمارات العقل في الكائنات بل وجد فيها علائم 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 لتجروا في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين

وسخر لكم الليل والنهار وأنا كم من كل ما سألتوه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها
إن الإنسان لظلم كفار» ثم قال «بول زانه» وكان أى «سقراط» يستخف بالذين
يحاولون إيضاح الكائنات بالماء والهواء والأثير.

وكان «أفلاطون» يقول: «أكثر الناس يتصورون العلل المادية التي تُسبب
حصول الحرارة والبرودة وأمثالها عللا حقيقية، مع أنه لا يمكن أن يكون للمادة عقل.
فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل شىء العلل المدركة ويسلموا بأن العلل
المتحركة بالغير المحركة لما حولها بالضرورة [أى من غير إرادة] علل في الدرجة الثانية»
أقول ولا يخفى ما فى تعبير الفيلسوف: «فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل
شىء العلل المدركة» من احتقار الملاحظة وإتهامهم بعدم تقدير العقل والإدراك
قدرهما.

وقال «نيوتون» «هل يمكن أن لا يكون منشىء البصر علما بقوانين الرؤية» وهذا
فى حين أن ملاحظة 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
يضطراننا إلى القحص عن وجود مدرك تحار الألباب فى مدى عظمة إدراكه وتصديق
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 والطبيعيين! هل هو المادة التى لا مناسبة بينها وبين
الإدراك حتى إن الإنسان ينطوى على الإدراك وينطوى على المادة ولا تشعر مادته بما فيه

من الإدراك ، فلو كان الإدراك في مادته لأدرك يديه ورجليه كما أدرك بعقله ، وحتى إن هذا الإنسان المدرك لا يبلغ إدراكه كل ما يجري في بدنه من نظام الحياة . فإدراك الإنسان التي هي أقرب المواد إليه تأتي أن تنقاد لإدراكه وتدخّل 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 بوجوده 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 المصريين إنها فعلت كذا وتفعل كذا إن لم يكن صاحبها المادة ؟ لكن قولهم ذلك ليس لأن الطبيعة فاعلة تلك الأفعال ، بل لعدم إمكان إسنادها إلى المادة العاطلة الجاهلة فاستعاروا اسما لا مسمى له وعزوها إليه انكالا منهم على عدم مفهوميته لعدم موجوديته . ومعنى هذه الاستعارة وهذا العزو 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 لكانت المادة مدركة لسكون الإدراك من خواصها وقد علمت أنها لا تدرك فلا يدرك خواصها أيضا . وإذن فما معنى الطبيعة إلا اسم بلا مسمى ، استعاروه فرارا من إسناد الحوادث إلى المادة التي ليس

من شأنها أن تحدثها لعدم إدراكها أو فرارا من إرسال تلك الحادثات غير مسندة إلى فاعل ما ، في حين أن فطرة العقول لا تقبل فعلا من غير فاعل .

وقد يرى في كتب الفلسفة أن الطبيعة يعبر 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 العقول المنطقى هو العكس أعنى أن النظام السكلى محتاج إلى انتظام أجزائه فلواحتاج نظام الأجزاء إلى نظام السكل لزم الدور فكان 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 الضرورين لنظام العالم ببقيان على مذهب ملاحدة الماديين والطبيعيين من غير ذى إدراك وإرادة ، ومن أجل ذلك أنكروها وبنوا النظام المشهود على المصادفة ولم يكونوا فعلوا 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 وعنائهم في معاندة

[١] ولهذا قال « مونتسكيو » : « ما أبدأ أن تكون القدرة العمياء خلقت ذوى العقول » وقال « هازرى پووانكاريه » : « إن في الدنيا انتظاما والثاملا لا يمكن أن يكون أثر المصادفة »

الحقيقة والمدول عن إسناد نظام العالم الذي هو « طابع الله » على صفحات الكائنات - كما سماه الراهب والأديب الفرنسي المشهور « فولون » ونعم ما سماه - إلى صاحبه الحقيقي .

فكل ما في الكون من نظام وإحكام ينتهي العلماء الكاشفون أسرارها ولا تنتهي أسرارها ، يدل دلالة ناصعة على علم واضعها 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 ففي إنكاره أيضا دليل آخر على كمال قدرة الله في تسيير عقول العقلاء على حسب ما يشاء من هدايتهم وضلاتهم . فإذا أراد الله ضلال من يُعد من أعقل الناس جعله يقول مالا يقدر أن يقوله مخبول ، فيعتبر خلق السماوات والأرض وما فيها وما بينهما من صنع المصادفة والمجازفة ويدخل في هذه المجازفة خلق هذا القائل وخلق عقله ، ولم يكن في ذلك من غرور لو كان عقل كل عاقل تسيغه المجازفة في القول إلى هذا الحد وكنا قلنا : هكذا يكون مبلغ العقل المخلوق جزافا . وقد قال « وولتر » : « إن الأجرام السماوية إما أن كلاً 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 في تكوينه وتكملة على أساس العلم والإرادة والتقدير والتدبير ، فهما بلغ العالم من كمال الإتيان في جميع أجزائه الكبيرة والصغيرة وجميع ما في أجرامه وما بين أجزاء الجميع من التناسق والتوافق والارتباط والاتزان والانسجام وإنما يبلغه بنفسه وعلى طريق المصادفة كما يعبر عنه « تي ر » منتقدا على أولئك المنكرين « بالحساب من غير محاسب ! »

وكا يمثله ناقدون آخرون بما إذا كان يُعقل تشكل ديوان شعر يحتوي قصائد

شاعر معروف مثل « هوميروس » أو « شكسبير » أو « هوجو » أو قل « المتنبي » أو « الفردوسي » ، بمجرد نثر كمية كبيرة من الحروف المطبعية على سطح فسيح^(١) فيستمد المنكرون تجاه هذا التمثيل المفجّم من طول الزمان الماضي على العالم قبل أن يبلغ هذا المبلغ من السكّال ويدعون إمكان تشكّل تلك الدواوين بتكرار نثر الحروف طول سنوات مقدرة بالملايين والبلايين ، فربما يحصل في كل مرة أو مرات من النثر تشكّل جزء من تلك القصائد إلى أن يكتمل الديوان .

فيرد عليهم أن عدم الانتظام لا يتحول بنفسه إلى انتظام ولو دام ألف ألف ألف عام بل يزيده الدوام تشوشا وارتباكا ، وهكذا الحال في مثال ديوان شعر . ولا يجديهم نفعا احتمال تشكّل جزء من قصائد الديوان في كل نثرة ، إذ لا يكون من حقهم أن يفرضوا حفظ الجزء المتشكّل ونثر ماعداه في المرة الثانية حتى يتشكّل جزء آخر ، وهكذا إلى أن يتم تشكّل القصائد ، بل يلزم أن يفرض في كل مرة نثر جميع الحروف المنتورة في المرة الأولى الشاملة لحروف الجزء المتشكّل فينفضّ في المرة الثانية ما انتظم في الأولى وإن كان في الإمكان تشكّل جزء آخر ينفضّ هو أيضا في المرة الثالثة . فلو لم نفرض هكذا يكون حفظ الأجزاء المتشكّلة في أي مرة وحصر تكرار النثر في الباقي بعد تلك الأجزاء ، نظاما مقصودا فيلزم خلاف المفروض الذي هو عدم النظام ، حتى إنه لو سُمح فلم يُمنع حفظ الأجزاء المتشكّلة في كل نثرة إلى أن اكتملت الأجزاء الكافية للقصائد والقصائد الكافية للديوان فلا بد هناك من نثرة نهائية بل نثرات للحصول على ترتيب الأجزاء المتشكّلة بعضها مع بعض وترتيب القصائد المتشكّلة بعضها مع بعض ، وعند ذلك تنفضّ تلك الأجزاء المتشكّلة ويعود الارتباك العام .

[١] كان أول من صوب سهم هذا الإلزام بتمثال الحروف المنتورة جزافا ، إلى القائلين في نظام العالم بالمصادفة ، « چيجرون » الخطيب اليوناني المشهور والفيلسوف الروائي قائلا : « هل يمكن تشكّل « الباذا » من تلك الحروف ؟ » .

وما أحسن ما قاله الراهب « غالينى » وكان بين المجتمعين فى مائدة « دولباخ » من غلاة الملاحدة الماديين وقد أكلوا وشربوا وتحدثوا متمسقين 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 رمى 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 وتصدق فى حكمك لَمَا ظهر الزهر من مخبأه اننتى عشرة مرة على وجه أخسرك ست فرنسكات ، بأنه نتيجة مكر واحتيال ، فلماذا لا تصدق أو على الأقل لا تشك وأنت ترى فى العالم تركيبات وترتيبات لا تحصى أكثر دقة وغموضا وأصعب مما رأيته عند القامرة ، بألف مرة وأنت وأنت : « أن فى الطبيعة حيلة وفى الفوق ما كرا عظيما يستدرجكم ؟ »

وأنا أضيف إلى قول هذا الراهب القيم جدا قولى : فهما لا تصدقوا الترتيب والتدبير فى العالم أيها الملاحدة فإنكم تصدقونهما فى زهر زميلكم المقامر فى المثال السابق بل تصيحون باتهامه ، والحال أن فعال هذا المقامر المحتمل 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 التصادفي ؟

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 للكائنات ينفون أيضا كون الإنسان يفعل بإرادته ويعتبرون أفعاله حركات ميكانيكية ضرورية كسائر الحركات والحادثات السكونية . لكنك تعرف بطلان هذه الدعوى ببدهة الفرق فى حركات الإنسان نفسه بين حركتى اليد الباطشة واليد المرتمشة .

[٢] قد كنت قلت هذا القول ثم رأيت فى كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » ص ٦٥ لأستاذ كبير تركى قولا ليهول شرانه فى دلائل العلة الغائية يقرب من قولى فسرتنى هذا التوارد المؤيد .

في حين أنه أيضا من أجزاء العالم وأفعاله من شئونه فمن 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 منكرى العلل الغائية في العالم، التي لا نهاية لها أنهم لا يصدقون 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 لكنا 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 غيرها وهو قادر عليه لقالوا أيضا إنه لم يعطه ليري وإنما رأى به مصادفة^(٣).

ثم إنهم لعدم اعترافهم بكون العين أداة للرؤية والأذن أداة للسمع والأنف أداة للشم والأعصاب الفروشة على اللسان أداة للذوق والأجنحة أداة للطيران، على معنى أن هذه الأعضاء صنعت لمصلحة خاصة بها، اخترازا منهم عن الاعتراف بصانعها عن

[١] مثله قول عضو بعثة الجامعة الذي أرسل من باريس مقالة إلى لجنة المباراة الصحفية المصرية ونال جائزتها الأولى: « سل من شئت من عامة الناس لماذا يطير الطائر فيكون جواحه حمالا لأجنحة وهو بذلك يجعل الطيران نتيجة للعضو والعلم يري عكس ذلك أي يرى الوظيفة متقدمة وقد نتجت عنها العضو » (راجع ١٨٦ - ١٨٧ جزء أول).

[٢] تذكرت في هذا المقام بيتا تركيا: دلبرا ولوردك قولافلر كورمديك كوزطو عاقد سرمه چكسهك كوشكه منكوش طاقسهك چشمكه معناه: كنت مليحة بدرجة لم تراها الآذان ولم تسمعها العيون لو كحلت أذنيك وقرطت عينيك.

[٣] وها أنت أيها القارى ترى بعينيك أن الملاحدة يتكرونها البديهيات لتروج دعاويهم الباطلة

علم وإرادة - لا يعجبهم صنع هذه الأعضاء، فقد قال الملحد «هولم جولج»: لو أوصيتُ إلى صانع أن يصنع لي أداة للرؤية فصنع زوجين من هذه العيون الموجودة فينا لرددتهما إليه من أجل عيوبهما .

لا أدري أكان قائل هذا القول أعمش أو أرمد أو أحول؟ فإن كان سليم العينين رغم استحقاقه لأن يبتلى بالعمى وصدق في قوله، لفقاً عينيه وردها إلى صانعهما جل وعلا ثم أوصى إلى صانع غيره سبحانه وتعالى أداة للرؤية أحسن منهما! والعاقل العارف بالجميل يرى نفسه مقصراً مهما أطرى في تقدير ما في نعمة البصر الإلهية التي لا تشتري بالملايين من دقة الصنعة الحية. فلو اجتمع صناع الشرق والغرب وعلماءها لعجزوا عن صنع عين واحدة. هل فكرت في أنك ترى الدنيا من هاتين الثمبتين؟ حقا انهما نافذتا الروح تتفرج منهما على الكائنات، وإن شئت فافتح ثقبه أخرى من أى ناحية من جسمك وتأنق ما شئت في فتحها فلا يكون ما فتحته غير جريحة يعافها الناظرون لاما قاله الشاعر:

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان 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 الذى يخلقه الله فينا بواسطة العيون فإن لم تصدقنى فضع المنظار في جفني الضرير ثم اختبر هل يرى به شيئاً كبيراً أو صغيراً؟ فالعين آلة تستخدم 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 تعلقت بصورته المرسمة في باصرتنا، الآتية إليها بمخروط الضوء لاقتصر إدراكنا على رأس المخروط من دون شعور بقاعدته الكبيرة وكنا رأينا القصر أصغر شئ، مع أننا نراه على

حسب قاعدة الضياء المتصلة بالقصر المتناسبة 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 الشمسي على حسب عيستها الكبيرة أو الصغيرة . أما فعل الرؤية التي لا يوجد في أي آلة تصوير غير هذه الآلة أعني العين فهي 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 ، ومعجزة الصنعة التي توجد في العين ولا تقوم بها أي آلة صناعية في الدنيا إنما هي في هذه النقطة .

ثم إن صانع العين ما غابت عنه المناسبة بين قيام العين بوظيفتها وبين قوانين الضياء فسنتها قبل صنع العين وعبد لها الطريق . فأى ظلم جهول من منكرى العلة الغائية في العالم ينكر هذه المناسبة المقصودة بين فعل الرؤية وبين قوانين الضياء ؟

إن دلائل العلة الغائية في العالم التي تلفتتنا إلى كون صرحه مبنياً على أساس العلم والحكمة ، كثيرة لا يكفي عمر البشر في إحصائها بله اكتشافها ، والاكتشافات العلمية المتلاحقة بتلاحق الأعصار والأفكار والتي طاشت بعقول الملاحدة الخليفة فقوات مثلاً « بوختر » :

« إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل في مصلحة العلم ، فالأراضى التي كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وستراد هذه الحركة بمرور الأزمان »^(١) - يخدم كلها الدين في نظر العقل السليم بفضل دلائلها على

[١] ما أشبه بقول المحدث المشهور « بوختر » هذا قول الأستاذ فريد وجدى في مقالة كتبها قبل أن تولى رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » وقد نقلناه في (٣٧٢ جزء أول) « تقدم الزمان وأفلتت الحكومات من سلطان رجال الدين فاقصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع ، وفي هذه الأثناء كان العلم الطبيعي يزوّق ثمراته من استكشاف المجهولات وتخفيف الوبلات

وجود الله وكونها تزيد أدلة على أدلة إثباته بالعلمة الغائية . فتلك الاكتشافات العلمية لا تنزع في نظر العقل السليم الأراضى التي 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 في ناحية ازداد جهلا في ناحية أخرى .

ومن هذا يظهر أن ما حدث في الأعصر الأخيرة التي ازدادت فيها الاكتشافات العلمية ، من ازدياد الأفكار الإلحادية معها في الناس كأنه نتيجة طبيعية لكثرة الاكتشافات ، حتى إنه يعبر عنه بطغيان السادة 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 التي كنزها الله في الكائنات وأباحها لمكتشفها والتي 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 المكنوز ولا يقدر على إيجاد ذرة من المعدم ، وعلى هذا فالذين يكتشفونها أو يستفيدون منها ثم يلحدون: منزّلون أنفسهم منزلة السارقين لا يعترفون برب المال

وترقية الصناعات وابتكار الأدوات والآلات ويعمل على تجديد الحياة البشرية تجديدا رفعه عن المستوى فشعر الناس بفارق جسيم بين ما اتموا إليه في عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحقظة العقائد فاتمزه الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد وازداد كليا على مهاجمة الدين واستهتر في مقامه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير » وقوله أيضا في تلك المقالة: « وم [يعنى رجال الدين] يرون أن العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم وأن الناس يتسللون عنهم زرافات ، حتى لم يبق سواهم في المجال الذى هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصرا من عناصر روح العصر الحاضر تنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل الأنظمة والقوانين والمثل العليا » (راجع ٣٧٢ - ٣٧٤ جزء أول) .

كما لا يمتدح به اللصوص ، فيجحدون بآيات الله ويجعلون المباح حراما على أنفسهم بل يكونون الأم من اللصوص وأضل من الأنعام .

ومن الحماقة والتزافة بمكان أن تتخذ هذه الاكتشافات العلمية الغربية وسيلة في الشرق إلى الاعتماد عن الأديان وأداة دعاية ضد من لا يعزب عن علمه مقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا تكون علوم هؤلاء الكاشفين مع كونها من عطائه ، مقال ذرة من علمه^(١) كما تبين ذلك من عدم وصول علومهم إلى كنهه أصغر جزء من أجزاء هذا العالم الذي في ضمنه العوالم التي في ضمنها كنفوز الأسرار^(٢) ومثال تلك

[١] ولعل هذه الحالة هي التي حدثت « باكون » إلى أن يقول ما معناه : إن قليل العلم يبعد صاحبه عن الله وكثيره يبيده إليه .

[٢] وهناك اكتشاف حديث يدل مع ما يدل عليه من الرقي والتقدم في الاكتشافات ، على كون العلم المبني على التجربة المسمى 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 الحرور على رؤس أصحابه فقد نقل مؤلف « اضمحلل مذهب الماديين » عن كتاب « تكلم المادة » للفيلسوف « جوستاف لوبون » أن هذا الفيلسوف اقتنع بعد تدقيقات مدبدة بأن المادة تنفرق وتفتى تدريجيا ، ولسكون هذا التدرج في غاية البطء - بحيث ان الراديوم الذي هو أسرع الأجسام إلى الفناء يفقد في مليون سنة واحدا في ألف من جوهره - سبب الفتن القديم القائل بأبدية المادة . وكيفية فناء المادة أن كل جسم ينشر 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 مسباة لهذا السبب بالمادة ولا أجزائها الفردة ولأما 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 الأوائل بعدم وجود العرض مجردا عن الجوهر وكان من الممكن قبل هذا لذكاء عال أن يصور 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 .

الحماقة 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
بالعقل دون سواه » 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 » بيضمة أيام ، وقد سبق نقله ونقده في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وقال أيضا إن الأجزاء الصغرى التى يرميها الجسم من نفسه حال تفرقه المستمر البطئ* والذى
هى أجزاء أجزائه الفردة ، حائزة لسرعة مدهشة لا تذكر بجانبها السرعات المستحصلة بالوسائط
الحاضرة ، فالرمى الخارج من المدفع يصل من الأرض إلى القمر فى خمسة أيام تقريبا وهذه المرميات
تصل إليه فى أربع ثوان . فاللادة تحتوى قوة عظيمة مخزونة فى داخل أجزائها الفردة ، وكل جزء
متشكك من منظومة عناصر لا تقبل الوزن مستقل بفضل الموازنة الموجودة فى حركات أجزائه
الدورية وقواها الجاذبية 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 ملى غرام منها
لسكنا ملكنا منبع قوة تكون قوة مانملكه من مناجم الفحم بالنسبة إليها فى حكم العدم . وقال أيضا
« لا يكون من حظ عالم يجد سيلا إلى تفريق أجزاء غرام واحد من المادة دفعة أن يرى نتيجة تجربته
بسبب كون الاشتعال شديدا لحد أن لا يبقى ولا يذر داراشتغاله ولا البيوت المجاورة لها مع سكانها
لا ويقلب كلها غبارا » . وقال غيره « فى غرام واحد من الأدرجين قوة فاعلة تكفى لإسعاد جميع
أساطيل الإنكليز إلى شواحق جبال اسكتلندا » [*] .

أقول إن ما ذكره « جوستاف لوبون » ولخصته أنا فى اكتشافاته الحديثة المتجلية فيها عظمة
قدرة الله تعالى ، كما يكون ضربة قاضية على العقيدة المادية القائلة 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 إلى الآن من كون العاطلة من أخص

[*] كنت كتبت هذا البحث من الكتاب قبل نشوب الحرب العالمية الثانية أو بعد نشوبها
وقبل انتهائها بانهمزام 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 فقفذ بها جملة في عالم الميتولوجيا « الأساطير » ثم أخذ يبحث في اشتقاق أصولها بعضها من بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تُقرأ لانتقاس 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 وبعلمه علماؤنا 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 تفزر عندهم قوة المنطق غزارة قوتها لا اكتشافات ومعنى هذا أن الكاشف إن أصاب في اكتشافاته فقد أخطأ في استنتاجاته منها ، وليس نقض ما نعلمه ويعلم علماؤنا من السهولة بمكان كنعق 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 العطالة وصفا له في الحقيقة وهو محل القوة التي تنجرد عن المادة بعد تفرقها إلى أن تنحل في الأثير . وعلى هذا قسم الأثير إن شئت المادة الأولى واعتبر المادة الأولى المنحلة في الأثير مادة ثانية والثانية مثل الحديد للسيف والخشب للسرير 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 المفردة للمادة قوة مجردة عن المادة أو عرضا قائما بنفسه ، حتى إن الأثير الذي يقول « لوبون » بأحلال الكترون إليه والذي يلزم لهذا أن يكون أرق من الكترون ، ليس بعرض مستغن عن المحل أو قوة مجردة عن المادة لسكونه نفسه محلا للأضواء الواصلة إلينا من الأجرام البعيدة . والذي يدل الكشف الجديد على عدم صحته من المعتقدات القديمة يلزم أن يكون هو عد الكهرباء أو أجزائها المسماة الكترون قوة محضة خالية عن المادة ، لاعتقاد عدم وجود القوة مجردة عن المادة أو عدم وجود العرض مجردا عن الجوهر .

من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس 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 وجدي 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 ضروري لكون الله واضحا جميعا وكونه لا يناقض نفسه في أديانه التي دعا إليها عباده في أزمنة مختلفة كما ناقض الأستاذ فريد الذي اعتبر تشابه الأديان مع بعضها من عيوبها المزيّفة نفسها واعتبر هذا التشابه بعد أن عُيّن في الوظيفة الأزهرية وتولى الدفاع عن الدين ، من فضائلها ، مناقضة خالصة من غير أن يرجع عن رأيه في مقالته التي كتبها ردّا على . فانظره مع ما كتبه في الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » . يقول وهو يمدح الإسلام :

« ومن الوسائل التي تدرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفة ما نص عليه كتابه في مسألة الإيمان برسالة محمد خاصة ورسالات المرسلين عامة فقد صرح سبحانه وتعالى أنه لم يرسل رسلا بدين جديد ولكنه أرسل بالدين الذي 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 اتدائه بهم أنه أول آيات القرآن المحسكات الواردة في معجزات الأنبياء وبعث الناس بعد الموت بردها إلى المشابهات تأليفا لها بأرائهم .

كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يحبتي 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 لفضى بينهم وإن الذين أوتوا الكتاب من بعدهم لفي شك
منه مريب . فلذلك (أى لتوحيد الدين) فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم
وقل آمنتم 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 فخرفه أتباعهم وخرجوا به
عن حقائقه .

ترجع إلى التنديد بطيش أذئاب العلماء الذين لا ناقة لهم في وادى المعلوم
ولا جمل :

وانظر إلى قول الشاعر المصرى محمد إحسان الحامى الذى تحدى بعلم الغربيين
أنبياء الله وممجزاتهم صلوات الله وسلامه عليهم وقد نقلناه أيضاً فى (جزء أول).

النبي الجديد

أو نبوءة عن المستقبل

قام فى الناس نبى إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحد الناس وقد فرقهم	كافة الرسل على مر السنين ^(١)
جاءهم من غير إنجيل ولم	بأنهم بالوحي جبريل الأمين
لم يروا منه عصا موسى التى	تلقف الإذك وسحر الساحرين

[١] يكذب الشاعر قبل غيره زميله - فى الافتنان بعلوم الغرب - الذى نقلنا قريبا قوله فى
« مجلة الأزهر » . وتام النقد على هذا الشعر الجاهلى الحديث مر فى (جزء أول) .

دينه العلم وآيات النهي آية في الناس تهدي المبصرين
معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين في ماضي القرون
إذا أراهم كيف يحيي علمه ميتا لولاه وارته المنون
خاطب المريح حتى إنه سمعوا المريح في صوت مبين
ورأوا منه الذي أدهشهم قدرة العلم على جنس الجنين
آمنوا بالعلم دينا وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

فجاء لما نشرته « الأهرام » آية في النزق والحق والجهالة . ولم أر مثله أنني على العلم بلسان الجهل .

والحال أن العلماء الغربيين الذين فتنت علومهم هذا الشاعر وجنته لا يستنكفون أن يقولوا بكل صراحة أنهم لا يعلمون شيئا ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة من الكائنات^(١) فلما ديون الذين يلزم أن يكونوا أعلم الناس بالمادة لا يعلمونها ولا القوة وقد نص عليه زعيم ملاحدة الماديين المتأخرين « بوختر » فقال في كتابه « القوة والمادة » في خلاصة الفصل الخامس « اننا كما لا نعرف القوة ما هي في حد ذاتها لا نعرف أيضا ما هي المادة في حد ذاتها » .

وقال الفيلسوف « چوستاف لوبون » في كتابه « الأفكار والعقائد » : « العلم

[١] فليس الله تعالى كمصارع فاق أقرانه وكان يعلم من حيل المصارعة ستمائة حيلة فعلها أحب تلامذته إليه إلا واحدة ادخرها لنفسه ، فبعد أن تعلمها التلميذ واشتد ساعده تحدى أستاذه ذات يوم ودعاه فعلا إلى المصارعة ، لكن الأستاذ صرعه بذلك الحيلة الواحدة التي احتفظ بها لنفسه ، على ما حكاه الحكيم والشاعر الكبير الإيراني الشيخ سعدى في كتابه « كاستان » فأستاذ المصارعة المذكور في الحكاية علم التلميذ الذي سيكون له خصما مبينا خمسمائة وتسعين مما يعلمه واستبق واحدة : والله سبحانه وتعالى لم يعلم الإنسان واحدا من ستمائة مليون ولا يليون من علومه ومع هذا يوجد من أفراده في الشرق من سوات له نفسه أن يبارى الله تعالى لكن لا يعلمه نفسه بل يعلم علماء الغرب .

الذي أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة خليط بها بعد . وهو تابع لها في جميع الأمور التي لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كأسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها لا قيمة لها غير سمعة الأساتيد الذين أفادوها في شكل الدساتير .

وقال هذا الفيلسوف في كتابه « تكمل القوة » نقلا عن الرياضي الكبير « لوسيه بوانكاريه » : « النظريات الكبيرة التي قد كانت قبلت في صورة عمومية واكتسبت موافقة المجريين جميعا ما هي اليوم بموجودة ، ففي العلوم الطبيعية بعض ثورات ، ففيها مساع ل لكل نوع من أنواع الجراءة . ولا يرى أي قانون ضروريا بحيث لا يقبل المسامحة ، فلعلنا نشهد فعل الهدم أكثر من فعل قطي والأفكار التي كانت لأسلافنا متأسسة على أمتن ما يكون موضوعه اليوم تحت البحث وقد أصبحت فمكرة لإيضاح 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 العالمي المعروف كاد ينمحي ولم يبق منه غير حديث أن هناك شيئا يبقى دائما وثابتا » .

وقال أيضا في ذلك الكتاب : « إن النظريات العملية كانت لا تخلو دائما من أن يختلف فيها وكانت تدرس بعد مدة طويلة ولكن ما كانت تترك مراكزها لمذاهب جديدة 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 الماضي عبارة عن الظلال ، فالآلهة ^(١) والأفكار

[١] يحتمل أن يكون كناية عن زعماء المذاهب العلمية ويحتمل أن يريد به الآلهة الدينية وعلى الاحتمال الثاني فات هذا الفيلسوف للمحد بالرغم من علمه وحكمته أنه إن لم تكن الحسابية اللادورية مذهبا حقيقيا للاعتناق فيجب أن يبقى شيء واحد متعاليا عن الانعحاء والانهايار فوق الفانيات ويجب أن يكون ذلك الواحد الباقي هو الله . فنحن نرد على الفيلسوف هذه النقطة ونتخذ ماعداها سندا ضد الملاحدة المعتزلة بعلومهم القديمة والحديثة ولا يضرنا أنه نفسه أيضا منهم وإنما يضرهم لإمام لكون الشاهد ضدم من أنفسهم .

والعقائد ينمحي بعضها إثر بعض وستحدث إنهدامات وتتراكم أنقاض كثيرة إلى أن تحصل مبان جديدة تستند إليها أفكارنا فنحن في عصر تخريب وثورة .

وقال « ريشه » فيما كتبه مقدمة لكتاب « ماكسول » : لماذا لا نعترف بأن العلم الذي نفتخر به عبارة عن الظواهر^(١) ولا ندرك نحن حقائق الأشياء وليست القوانين التي تدير المادة الجامدة أو ذات الحياة حتى قابلة للتقرب من عقولنا. إن الحجر المرى 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 علمتها ، وهل يفهم أحد هذا الاهتزاز الجاذب السقط 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 نعيش في حوادث تعاقب 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 يفهم جيدا لفظ التركيب هذا أعني حدوث جسم ثالث مختلف عن الجسمين بزوال خواصهما ؟ وإذا سئل عالم من علماء الطبيعة ماهي العلة 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 وضعناهما جنبا لجنب ؟ يكون جوابه : بسبب القوة المجهولة التي يعبر عنها بالملازمة الكيميائية ونحن لا نعرف ماهي وإنما نحس بعض آثارها «

وقال « هازري بوانسكاريه » في كتابه « العلم والافتراض » : « الحقيقة العلمية

[١] وفي القرآن الحكيم : (يعلون ظاهرا من الحياة الدنيا .. الآية .)

في نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول الشكوك ، وعنده أن المنطق 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 البديهية بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطاء وهي واجبة في رأيه ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا .

« هذا هو أصل الثقة العالمية لأناس كثيرين من أهل الدنيا وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ 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 لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المباني على شيء من المتانة؟ 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 امتحننا من كتب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى أي حد هذه النتائج أو النواميس (كما نسميها) محصورة في دائرة نواميس أخرى ليس لنا به أقل علم؟ أما أنا فإن تركي لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حدا بعيدا ، فقد تقبض عندي هذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تدرى .

وذكرنا فيما سبق قول « أوليوروج » عن « هيوم » إنه كان لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد ضد الإنكارات التي لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول :

« إن تعلم حدود قوتنا ذروة الحكمة البشرية فليس من حقنا أن نناقض 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 القبار من العالم يمكن أن تكون عبارة عن نوعين من أنواع
الموجودية اللامتناهية والتي لا نستطيع أن نتصورها ، فكما أن الدناسة العائشة في
بطن التراب الموضوع في قصرية موضوعة على إحدى روازن بيت من بيوت «لندن»
لا تطلع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم ، يحتمل أن لا تطلع على أنواع تلك
الموجوديات مع كوننا غارقين فيها » .

ونحن تنميا لهذا البحث المسجل على عجز الإنسان في علمه أمام عظمة علم الله
وعظمة العالم الذي هو ربوب ذلك العلم ، لحد أن لا يكون الإنسان وعلمه شيئاً مذكورا ،
زبد أن نلخص هنا آراء أجلة فلاسفة الغرب الخائرة في أقرب ما يكون منهم ، وقبل
علماء الغرب قال عالم الشرق :

العلم للرحمن جل جلاله وسواه في جهالاته يتغمم
ما للتراب وللعلوم فإنما 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 يتكثر 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 نزعّمهما موجودين زعما مبنيا على الوهم والخيال . وإذا كانا 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 ومتباعدين لا تجانس بينهما أصلا لسكون 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 بوجودهما، فإن اللادين غير المعرفين بوجود سوى المادة والمادى عاجزون عن إيضاح اتصال الجواهر الفردة « موناډ » 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 . فاذا السبب في الاتصال بين أجزاء الجسم الواحد والانفصال بين الأجسام؟ فإن كان بين الجواهر الفردة التى يتركب منها الجسم تجاذب بالطبع فاذا السبب إذن في 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 فاذا السبب في حصول الأجسام بتركب الجواهر الفردة التى كانت يجب أن تبقى شتاتا ولا يتكون الهيئة المنتظمة المسماة بالعالم؟ فجرد 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 مقترقون على آراء ومذاهب فلسفية متباعدة ما بين مُشرق ومغرب . 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
حالاته الحاضرة غيره بالمرّة 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 وتمس باللذة والألم ، وليس المخ هو المدرك نفسه لكون المدرك واحدا غير
متجزى بالرغم من تعدد عناصر المخ وكثرة أجزائه حتى إن في طبقاته 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
بالمآزف 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 أي النفس
والإدراك من جنس واحد غير مادي . أما المادة فيبينها وبين الإدراك تناف وتباعد
فهي لا تدرك حتى قالوا لا تدرك أيضا أي لا يصل إليها الإدراك لسكونهما 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 لأنخرج
منا ومن شهوداتنا النفسية فلا مادة وراء الروح ولا شيء غير اعتقادنا الراسخ لحقيقية

المادة ووجودها المستمر التميز . مثلا نؤمن بأن الشمس التي نراها كل يوم عين الشمس القديمة ، لكن اعتبار شهوداتنا المشابهة شهودا واحدا وهم ، والسائق إلى ظن أن شهوداتنا هذه لم يطرأ عليها الانقطاع حتى أنها موجودة أيضا في غياب حواسنا هو ذلك الوهم .

ومنهم من أنكر 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 ناظرا إلى أى معنى الجوهر فنحن لا نعرف جوهرها جسما أو نفسا .

هذا ، وأكثر من نقلنا قولهم من الفلاسفة في مشكلة اتحاد النفس بالبدن هم القائلون بكونهما جوهرين متخالفين . ومذهب البعض منهم « كاسمينوزا » و« لينتز » أن الجوهر واحد وأنه لا منافاة بين طبيعتى النفس والبدن . وعلى هذا لا يظن زوال الإشكال إذ ليس من السهل أيضا فهم تأثير أحد الجوهرين من جنس واحد فى الآخر ، قال « كويدر » : « إن رأى نقل الحركة من جسم إلى آخر [ككرتى بيلاردو] موضعا لنا ، منشأه اعتيادنا الحاصل من مصادفته فى كل مكان » وقال « كانت » : « مسألة كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلة ولا شبهة فى 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 : « مادتم لا ترون علاقة رابطة بين حركات أدمغتكم وبين الحس الفلانى والفلانى فتبين المراجعة لقدرة لا تصادفونها فى هذين الموجودين . فالله هو الذى يعلم ما تحتاج إليه حركات أعضائنا من الأمور ويقدر على صنعها بإرادته جارية على أن توجد تهيجانى المينة عند وجود اهتزازات روحية فى دماغى ، وبالأعم على أن تكون عوارض الروح والبدن

متناظرتين ، ولا تزال تجرى . فهذا هو اتحاد الجزئين اللذين رُكِبنا منهما وهذا ارتباطهما الطبيعي .
وقريب منه، وأبداع ما ذهب إليه « ليننتر » من أن اتحاد النفس والبدن مبني على التماسق الأزلي « آرموني بره أنا بلي » فهما متفقان أكثر من أنهما متحدان 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 « ليننتر » بساعتين تدقان دائما في آن واحد معا وتعلنان الوقت الواحد من غير تأثير أحدهما في الأخرى في هذه العمية وإنما صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا في سيرهما قيد شعرة .

وهذا القانون الذي قال به « ليننتر » أعني التماسق 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 أعني هيئة 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 . وامل الفيلسوف أخذها منهم وأوضعه إيضا بديما .

النظم الجزئية في داخل ذلك النظام السكلي ؟ وهذا ما سماه التناقض الأزلي « آرموني
بره أنا بلي » ورجحه على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من نفس العالم السكلية المتعلمة
لنفوس الوحدات .

أقول والذين قالوا بنفس العالم السكلية اختاروها لتتنسني 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 الإنسان . وبعد أن كان الله موجودا فهو
السكافي لتنظيم العالم بالطريق الذي ذكره الفيلسوف أعني وضع قانون التناقض الأزلي
من غير حاجة إلى القول بنفس العالم السكلية التي 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 شهوداتنا متميزة قابلة للتفريق ، فكيف يرتبط بعضها مع
بعض ويحصل منها « أنا » المتحد ؟ وتوضيحه أن الذكرة تعيد لنا خيالات إحساساتنا
الماضية فتتشكل منها سلسلة ، وتدور الذكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل
الاعتیاد وينجر الأمر إلى أن يرى لنا تتابع الأجزاء المتميزة 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 . فع كون « أنا » مجموعة شؤونات
باطنية يُرى بتأثير قوانين الخيلة كأنه جوهر بسيط ، ويرجع اعتقاد أن روعي موجودة
أيضا - في حين أنها لم تحس ولم تدرك ولم تشعر بنفسها - إلى اعتقاد إمكان دوام
هذه الحالات .

أقول لقد أبدع هذا الفيلسوف الذي لا ينقص ذكاه الواسع غير هداية الله إلى

الحق ، في تصوير الوجود بل أظهر الموجودات وأبهرها على صورة المدوم . وكنت نقلت قوله هذا من قبل في مقدمة الكتاب (٤١٩ - ٤٢٠ جزء أول) وقلت : فكان « 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 حين بعد أن كان في حين 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 السكل المتصل الممتد بين المبدأ والمنتهى وهي الحركة بمعنى القطع . ولا وجود لها في الأعيان . لأن المتحرك نسبة إلى المكان الذي تركه وإلى المكان الذي أدركه ، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني 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 التي تنسج من الشهودات سلسلة حلقاتها ملتصمة الأطراف والتي تبقى بعينيتها إلى آخر الحياة فتكون الذاكرة هي المعبر عنها « بأنا » عنده إن لم تكن هي الروح ^(١) وهو خلاف المفروض على مذهب « هيوم » الذي لا يعترف بوجود أى شيء لسكونه حسبانيا مؤسس الحسابية الأخيرة في الغرب .

وواقفه أى « هيوم » على هذا الرأي « استوارت ميل » ثم اعترض على نفسه قائلاً : يجب إما أن يكون « أنا » أعنى الروح شيئاً غير سلسلة الإحساسات وإمكان

[١] ويكون نزاعه مع مثنى 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 الخييلة ، كونه من التدريبيين الذين قال عنهم « بول ژانه » في المطالب والمذاهب : « إن المذهب التدريبي ينتهي إلى الحسابية اللاأدرية » فأصحاب هذا المذهب الصادقون في مبادئهم كالفيلسوف هيوم يشكّون حتى في وجود أنفسهم لعدم ثبوته بالتجربة والمشاهدة و « أنفسهم » التي يشكّون في وجودها شاملةً لأرواحهم وأبدانهم معاً . يُعلم ذلك مما ذكرنا عنهم في هذا الكتاب وإن كنا اقتصرنا الكلام هنا على الروح التي 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 التي يتزعمها « هيوم » بل من معارضي الحسابية إلا أنه غير مغفل من أساس التدريب المفتحي إلى الحسابية وهو من الفكريين « ايده آيست » الذين لا يعترفون بوجود الأشياء في خارج الأذهان لعدم انفعال كيفية اتصال الذهن بالخارج واحتياز الإدراك منه إليه . فعلى هذا الأساس لا يعترف « كانت » بوجود « أنا » أيضاً كما لا يعترف بوجود « لا أنا » أي العالم الخارجي الشامل لبدن الفيلسوف نفسه ، فهو يتفق في النتيجة مع « هيوم » في عدم الاعتراف بوجود الأرواح والأجسام في الخارج ويقول :

« أنا » الذي في وجداني شأن من الشؤون الذهنية فلا يصح أن ينتقل منه إلى « أنا » ذي الشأن وبحكم وجوده وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعاً يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور في الذهن لا على أنه موجود في الواقع .
فكان « كانت » لا يسلم بصحة قول « ديكرت » : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » الذي قضى به على الحسابيين الشاكّين ، بسلاحيهم أنفسهم أي الشك ،

فيقول « كانت » جوابا عن هذا : إن الشك الذي هو نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين أمرين إنما يحصل في الذهن فيلزم أن يكون صاحب هذا الإدراك موجودا في الذهن لا في الخارج .

وأنا أقول من الطريف جداً أن يسقط « كانت » الفيلسوف الكبير المعروف بتشكيكاته في أدلة وجود الله العقلية ، إلى درك الشك في وجود نفسه . ثم أقول إن الفكرة الراسخة في « كانت » أنه لا يعترف بوجود ما عدا الشؤون والشهودات التي تتصل بها التجربة مباشرة فيعترف بالشأن ولا يعترف بذى الشأن ويعترف بالشهود ولا يعترف بالشهود ولا الشاهد . هذا هو منشأ اعتراضاته على وجود الله وعلى وجود نفسه فيعترف بالشك وبالإدراك الذي يتضمنه الشك وبالإرادة على أن كلا منها حادثة نشهدا ، ولا يعترف بالشك والمشكوك فيه والمدرك بالكسر والمدرك بالفتح والمريد والمراد بناء على أننا لا نشهد هذه الأمور إلا بقدر أن الشهودات المذكورة المعترف بها تتعلق بها لكن هذا يتعلق لما حصل في الذهن ولم يجاوزه إلى الخارج لم يجاوز ما لزم أن تكون متعلقات الشهود موجودة في الذهن .

ويرد عليه أن الإدراك مثلا الذي هو حادثة تحصل في الذهن لا شك في أنه أمر واقعي لا يقتصر على أنه موجود ذهني وإن كان محل حصوله الذهن وحصوله في الذهن هو طريق حصوله في الواقع لأن الإدراك لا يحصل إلا في الذهن ولا أحق لإسم الوجود الحقيقي من وجود الشيء في محله اللائق به ، فيصح إذن اعتبار الإدراك الحاصل في الذهن موجودا عينيا أيضا لا موجودا بالنسبة إلى ذهن المدرك فقط ، وإلا لزم أن لا يكون حصول الإدراك في الواقع وقد فرضناه واقعا . وناهيك في لزوم كون الإدراك والتصور أمرا واقعيا عندنا وعند « كانت » أنه شأن من الشؤون التي لا موجود في الواقع عنده غيرها ، بل هو أول الشؤون المحرمة للإنسان . فإذا ثبت كون الإدراك أمرا واقعيا لزم وجود المدرك أيضا في الواقع سواء كان هذا المدرك النفس أو الذهن لأن الإدراك

يحتاج ضرورة إلى ما يقوم هو به. وقد أنطق الله « كانت » فاعترف بوجود الذهن من حيث لا يشعر^(١) حين قال : « وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعاً يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور في الذهن لا على أنه موجود في الواقع » وإذا كان كل شئ موجوداً في الذهن لاني الواقع فأين الذهن وهل هو أيضاً في الذهن لا في الواقع ؟ واعترافه بالذهن من حيث لا يشعر اعتراف منه بالمدرک الذي أنكره عند ما أنكر « أنا » أعني النفس .

فالذي لا مندوحة لأي منكر أو بالأصح لأي غير معترف ، عن أن يعترف به : وجود الإدراك في الواقع ووجود المدرک أيضاً فيه بضرورة وجود الإدراك . أجل لا يلزم من وجود الإدراك في الواقع وجود المدرک (بالفتح) فيه وإنما يلزم وجوده في الذهن . وكل ما يقال عن الوجود الذهني مقابلاً للموجود العيني 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 الذهن^(٢) إلا أن « كانت » التبس عليه المدرک والمدرک فظان أن « أنا » المدرک بالكسر لا يوجد إلا في الذهن مثل « أنا » المدرک بالفتح وكان غلطه هذا الفاحش وكذا غلطه الأخرى في ظن كون الإدراك موجوداً في الذهن فقط كما نهينا عليه من قبل أيضاً لا موجوداً في الواقع ، انتقام العقل منه جزاء انتقاده العقل المحض في كتابه المسمى به . وإني أرجوا الدقة الزائدة من القارى في فهم أمثال هذه النقاط .

[١] مع أنه ليس من نوع الشؤون ولا الشهود .
[٢] وليس معنى قولنا هذا أن المدرک (بالفتح) لا يكون موجوداً في الخارج بل إن كان موجوداً 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 الذهن فقط لا يكون صاحب الإدراك الذي هو أمر واقعي .

وهذا كلام هام في الدفاع عن قول ديكرت القيم : أشك فأدرك فأنا موجود ...
كلام عن إدراك الإنسان الموجود في ذهنه وفي الواقع معا واستلزامه وجود
المدرَك أيضا في الواقع . أما الإدراك العظيم الذي نشاهده في شؤون العالم والذي هو
دليلنا الموصل في دليل العلة الغائية إلى صانع العالم العلي 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 محصول الذهن الإنساني فقط من غير وجوده في الواقع كما في الإدراك
الأول فيتردد في استلزامه لوجود مدركه (بالكسر) في الواقع بناء على الفاظ المذكور
الناشئ من التباس المدرَك والمدرَك على المتردد .

لكن الفيلسوف « كانت » كما يشهد العالم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالشهود
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 تدريبيًا يعترف بالشؤون من غير اعتراف
بذويها . وما يرد عليه من ناحية كونه فكريًا قائلا بكون العالم محصول إدراكنا
أنه إن كان للعالم وجود فليس الله موجوده ومنشئه وإنما منشئه الإنسان بإدراكه ،
لم 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 والذي هو
من آثار قدرة الله وحكمته اللتين بهما يضل من يشاء ويهدى من يشاء ، عيبا على الرجل

متغلبا على عظمة مركزه . فليُنظر المفتونون منا بالغرب وبمقول علمائه كيف تضل هذه العقول البعيدة النظر في أمور الدنيا فتقف جامدة ولا تتقدم خطوة فيما لم يأذن به الله أن تصل إليه من المسائل الإلهية ؟ فلماذا هم الماديون تعلمون حالتهم في الجلود على المحسوس من غير اعتراف بما وراءه ، وعلماءهم المعنويون ليسوا خيرا من ماديهم لكونهم مصابين بما أصيبوا به من ذاء التجربة التي أصبحت غلا على عقولهم بدلا من أن تكون عونا ودليلا . 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 منكري النفس والمادة وتمحيصها . والقائلون بوجودهما حائرون في إيضاح كيفية اتصال النفس بالبدن واتحادهما ، ودورها في البدن ليس كدور الربان في سفينته بل أشد اتصالا منه بها كما قال « ديكارت » . وبعضهم يرجح القول بأن البدن في النفس على القول بأن النفس في البدن لأنه تحت تأثيرها . وعلماء الإسلام المتكلمون يقولون عند إفادة هذا المعنى إن اتصال الروح بالبدن اتصال تديير وتصرف لا اتصال الحال بالمحل . 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 يعد إيضا حلا لاتحاد النفس والبدن أي اشتراكهما بحيث تحصل من هذين الأمرين التباعدي الماهية جدا وحدة شخصية بسببها لا يميز من يشير إليهما بينهما .

وقال « سنت أوجوستن » : « يعترف العلماء بعجزهم عن إيضاح اتصال النفس بالبدن ، فالإنسان كالجوهر الثالث المركب من الجوهرين المتخالفين .

وقال « ديكارت » : « لا يكلمنا عن قدرة الروح غير الجسمانية على تحريك الجسم ، أي استدلال أو تمثيل مستخرج من الأشياء ، إلا أن تجاربنا البدنية تزيقها

كل يوم ظاهرة وواقعة . فينبغي أن نفهم جيدا أن هذه من الأمور المألوفة بالذات وأنه متى حاولنا إيضاها ننتهي إلى إغلاق المسألة .

وقال « لينتز » : « كنت أظن أني دخلت الباب لما قررت ماهية الجوهر ، لكنني أصبحت كأني وقعت في البحر عند ما خضت التفكير في اتحاد النفس مع البدن لأنني 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 يجري بينهما التبليغ والتبلغ ؟ ثم يرجع الفيلسوف في إيضاح هذا الاتحاد قانون التناسق الأزلي كما سبق بيانه وتمثيله بساعتين صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا في سيرهما قيد شعرة ! لكن الاتفاق غير الاتحاد .

وقال « أولز » : « الاتحاد الصميمي بين البدن والنفس ، الذي هو كنه الإنسان لا يزال يبق في الفلسفة منهجا غير قابل للإيضاح .

وقال « دوبووا رايوند » : « ما القوة وما المادة وكيف يكون الإدراك ؟ كل ذلك معمي لم يحل . والحل الوحيد للمذهب الطبيعي : لا أدري ! » .

هذه أقوال علماء الغرب في أقرب مسألة إلى الإنسان ، فقد رأيتهم لا يفترقون بعلومهم ، بل لا يقيمون لها مثقال خردلة من الوزن . وإنني أطبقت شيئا في بيان الحدود التي ذكروها لعلومهم كي يراها جهال الشرق المصريين الذين طاشوا تبجيحا بتلك العلوم التي ليست لهم فتحدوا رسل الله وأديانهم ومعجزاتهم ... يروها فيستحيوا . ولأذكر مرة ثانية شدة إعجابي بقول « هيوم » الفيلسوف الحسابي المعروف : « إن تعلم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية » ولنقرأ مع القراء مرة ثانية قول عالم الشرق وأظنه الزمخشري :

المسلم للرحمن جل جلاله وسواه في جهالاته يتغمغم
ما للتراب وللعلوم وإنما يسمى ليعلم أنه لا يعلم

وقوله « ما للتراب وللملوم » يشير إلى غموض مسألة اتحاد النفس الناطقة مع البدن الذي ليس من شأنه الإدراك .

نعود إلى ما كنا فيه من دليل العلة الغائية على وجود الله .
ومن أهم دلائل العلة الغائية ما يسمونه السوق الطبيعي الذي يسود قانونه في الحيوانات والذي يعزوه منكرو العلة الغائية إلى التعليم والتعلم التابعين للذكاء ، لكن القضاة مثلا مع كونها أغبي الحيوانات تنشئ لنفسها في الماء بيتا وطرقا وأسدادا . وقد أخذ بعض الناس أفراخا منها ونشأها في بُعد عن آبائها وأمهاتها وجعلها في قفص لئلا تحتاج إلى إنشاء البيوت ، ثم لما وضعتها في الماء عادت إلى الإنشاء فمن علمها ذلك ؟ وهي لا تظهر قدرة في غير هذا الفعل . فالسوق الطبيعي يكون أثره خصوصا ويكون أثر الذكاء والتعليم عموميا . فالقضاة التي تبنى بيوتها والطيور التي يبني عشه يعملان بسوق طبيعي لكن السكب يتبع صاحبه بالذكاء والتعليم .

ويقال أيضا لمنكري السوق الطبيعي : من علم الطير الإكباب على بيضها لتدفنتها اللازمة للإفراخ ، ومن أخبرها أن البيض تُفرخ إن أكَبَّت عليها خمسة عشر يوما ؟ وهو فعل متعب جدا لا يحتمل لو لم يدفعها إليه دافع فطري . وتعلمه بالبول الإرثية المنتقلة إليها من أسلافها بذهب بالإشكال إلى الماضي البعيد ولا يحمله ، إذ يقال فن علم الأول ؟ ثم كيف تحمل المسائل المتعلقة بتشكيل الفرخة في جوف البيضة وهل البيضة أيضا تعمل على طريق الوراثة ؟ فن ألقى البذر في وسطها ومن أنشأ منه مخلوقا من نوع الأب والأم وهيا له غذاءه من « الألبومين » ليتغذى به ما بقى فيها ولا يتعجل الخروج منها لسكونه ضعيفا لا يعيش في الخارج ؟ حتى إذا تم تشكيله وانفرج جناحاه ورجلاه وارتفع رأسه من صدره فهذا أوان خروجه من سجنه ، فعنده ينقر جدار السجن ويخرج منه ، فن علمه ذلك ؟ فهذه الفطرة البسيطة البليغة . تخالق العالم الأعظم

أعطى الجينين 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 العملية .

لصاحب البصر ، كما قال « بول ژانه » أن يكتب مجلدا ضخما في بصيرة الطبيعة أما معنى مقصود غير المصادفة المجردة ؟ في كون أعجز الأنواع الحيوانية عن الدفاع عن نفسها وأكثرها ممرضاً لخطر الموت ، أكثرها تناسلا وتوالدا كالدجاج والحمام وكون سباع الطيور عفا بالنسبة إليهما ، أما مقصد في تزيين المخلوقات المحرومة من قوة الدفاع بأنواع الجمال الجاذب وفي كوننا مجبولين 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 بالسعي الدائم : فلا حكومة ولا رئيس ، وإنما فيها أمن وانتظام وإطاعة من غير تايمة . فالأمة تطيع إطاعة مطلقة لأوامر تصدر من لجنة الإدارة وتبديل على حسب المعلومات التي تجي إليها الطائفة المرسلة للكشف في كل صباح ، والأفراد التي تبعث بأمر معين لتمثله حرفيا . فإن بُعثت للبحث عن حوض ماء فلا يكون منها أدنى التفات إلى المواد العسلية ولو رُشَّت 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
فعلًا .

وفي كتاب « الأفكار والعقائد » للفيلسوف « جوستاف لوبون » أن بعص
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 تجعله
مفلوجا بضربة شوكة . وهذه عملية تصعب على العالم بعلم التشريح ، فمن علمها ذلك ؟
وفي ذلك الكتاب أيضا « أن الأفعال التي تصدر من حجرات البدن المنوعة
بدون أى نوع من أنواع الشعور لانطبق على أى صفة أو ماهية للضرورة الميكانيكية .
وهي تتبدل وتنوع على حسب الحاجات اليومية ، فترى أشبه شئ بما يقع تحت إشراف
عقل يختلف اختلافا شديدا عن عقولنا ويكون أكثر منها أمنا من الخطاء » .

وفيه أيضا « أن المنطق البيولوجياني الذي ابتدعناه لا يُمدد أيضا البتة ولكنه
على الأقل يتضمن فائدة التمول بلزوم إنقاذ أفعال الحيوانات من دائرة شمول هذه القوى
العمياء التي يسعون لدفنها فيها » .

وقال « شارل ريشه » « إنى مقتنع مطلقا بعدم إمكان أطراح الملل الفائية عن علم
التشريح 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 مقررة كالغرض
الخفي الذي يتضمن السعى من وراء الحصول على نتيجة معينة » .

إن الفكر البشرى لن يبرح التفتيش عن معاني المناظر المنصوبة أمام العين .
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 ممكنا ، فهو يوجد عند حصولها ، فتوافق الأعضاء مع الوظائف شرط ضروري لوجود أى موجود ، لا علامة لوجود صنعة تدبره وتعيّنه إلى أن يوجد » - لا يكفي في إثبات عدم كون هذه الميكانيزمات آثار صنعة موجهة إلى مقاصد مخصوصة . أجل ، قيام شرائط الوجود لازم لوجود الموجود ولكن من الذى يقيمها ؟ فهى غير مفاضية للغائية بل مستلزمة لها لأنها هى التى تجلّى 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 اعترافا بالسائق أيضا ، وإلا فكيف تكفى المادة العاطلة شكل النبات والحيوان والإنسان وكيف تحصل منها هذه الأعضاء التى تقوم الموجود الحى وتحافظ على حياته مدة طويلة ؟ ثم كيف تحدث المادة العاطلة فى نفسها فكرة إنشاء الأجهزة التى تجعل ذلك الموجود الحى فى مناسبة دائمة مع أشياء تغايره ، وبأى مصادفة غريبة تشكلت هذه الأجهزة لتأسيس مناسبة الحواس بالأشياء ونيطت بدماع يأمر وحده ويدرك ويفكر ، وإذا وقعت هذه التشكلات بهذا الحد من الإجابة والإنقان ولماذا لم يظهر العالم فى شكل مجموعة أغلاط ؟ والجواب على جملة هذه الأسئلة بقانون الاصطفاء الطبيعى جواب مشوب أيضا 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 مصطف 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 » فبدله إلى « النطاق البيولوجي » كما سبق قريبا .

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
فى اضطراب عظيم من القول عند فهم الإله الخالق لهذا العالم المشهود ، فهم يقولون
نحن لا نعترف بوجود إله لا تصل إليه حواسنا وتجاربنا . والحال أنه ينادى به العالم
المسوس بجميع أجزائه من أكبر كبارها إلى أصغر صغارها ، بوجودها المحتاج إلى
الموجد ونظامها المتوقف على الناظم ، وباستمرار ما يستمر منها المحتاج إلى المسك المبق
وبتغيير ما يتغير منها الدال على وجود الغير لأن كل حادثة لا بد لها من علة . فإذا أراد
المحدد أن يقول بصناعات لا صانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه لسانه
وكذبه نفسه فيقول السوق الطبيعى أو الاصطفاء الطبيعى أو الانتخاب الطبيعى
أو التكمّل الطبيعى أو القوانين الطبيعية . ومن ابن للطبيعة بمعنى طبيعة المادة المجردة
من كل ما يديرها ويديرها ، السوق والاصطفاء والانتخاب والتكمّل والقانون التى
ينبىء عن السائق والناخب والمصطفى والسكّمّل وواضع القانون؟ حتى إن إمام
الملاحدة المتأخرين « بوختر » الألمانى 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
وحرّاتها » وما ذكره من الضرورة فهى ضرورة الحق الذى لم يكن فى جانب الملاحدة
فيضطرم فى تفسير الكائنات إلى التكمّل بكلمات تناقض مذهبهم وتنقضه . أما بيانه
لتلك الضرورة التى 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 . وترام يردون 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 وصانعها ومديرها الذي يحدث فيها الحركة الأولى . فإن احتاج غيرها إلى فاعل واحد وهو المحرك فهي محتاج إلى ثلاثة فاعلين

فصفوة القول أن أبواب التعبير مسدودة على السنة الملاحظة 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 اللذين لا يُكتَمَان إزاء نظام العالم المشحون بالمعاني الدقيقة والأسرار العميقة لاسيما الكائنات الحية فلجأوا إلى كلمات وتعبيرات أخرى يرمون بها إلى إيضاح ذلك النظام وتأويله مع الاهتمام بتزييله عن سماء دقته وتطيين شموسه بطين المادية العادية ، لابتقاد لهم المرمى فتفضحهم العبارات وتنعكس عليهم الكلمات ؛ ففي حين أن « كانت » يقول : « يود رجل الخير أن يكون الله موجوداً » يتمنى أولئك الملاحظة أن لا يكون الله موجوداً بالرغم من كل ما يدل على وجوده دلالة لا قبل لهم بانكارها . وإذا قيل لهم من الذي بنى السماوات والأرض وجعل الليل والنهار آيتين فحما 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 السماوات 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 فاعلاً ومنفعلاً معا بالنسبة إلى فعل واحد بعينه .

السموات هو السموات نفسها وبأني الأرض هو الأرض فكأنهما موجودتان قبل وجودهما لبناء أنفسهما بمعنى قولهم إذن « فعلتها الطبيعة » الذي بنىء عن وجود الفاعل مع كونه غير موجود، أن فاعلها عدم الفاعل ! فهم ينفون الله وفعله في الكائنات ويعترفون بفعل الطبيعة أى بفعل فاعل هو عدم الفاعل ، ثم تراهم يمزون 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 يتكلم بكلام من قبيل المجاز والاستعارة ثم يجعل هذا المجاز والاستعارة فكراً ومذهباً بالتدريج فيُعزى إلى الطبيعة الميل والإرادة والذوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسمي فيُعظم شأن الطبيعة بين أصحاب الأفكار المادية وتُتري بصفات مغتصبة من الله .

« يحدثنا « بوختر » الذي هو أحسن مادي إيقاني لهذا الزمان عن فعل الطبيعة في حصول الموجودات العضوية في حين أنه يراه منافياً لخطئة الخلق والتكوين من عند الله ويحدثنا هذا الرجل الواقف على آخر دور الاستحضار الكبيرة للكائنات عن أن الطبيعة تأبى قبول شئ مصنوع دفعة وإنما يقبل ما يولد ويتكامل وسيحدثنا في نقطة من كلامه بشأن جرثومة العين الموجودة في الحيوانات العُمية بفار « ماموت » عن اندفاع الشكل الموجود قديماً في الطبيعة ليفتح طريقاً لنفسه من دون مراعاة خطئة 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 تحسبونى أعمى لحد أن أبجل بالقصد على الطبيعة » .

« وهذه التخبطات اللسانية اللامنطقية التي تسفر عن مشكلات المذهب الطبيعي أذيعت وأعلنت بأسلوب شديد من جانب الكيميائي الشهير « شورول » وقيل بحق :

« نحن لا نفهم الفكرة الزائفة للذين قالوا بالطبيعة محاولة إخراج الله والحكمة الإلهية من اللغة. ولئس الله بوجود يتصف بالصفات الإلهية كالقوة الخالقة والقوة الحارسة وكالبصيرة وربما كالفضل والكرم ، والحاصل لئس بالذى يتصف بصفات الله ولا يكون إياه .

« كلا ، ان الطبيعة ليست بالقدرة الخفية المنتشرة في الأشياء ، بل إنها الله نفسه أو عبارة عن صنم موهوم ، عن مفهوم مجرد ، عن كلمة ، وليس لها وجود حقيقي ، فيجب أن يفهم هكذا . ومع ذلك فمن الواقع كثيرا توسيطهم لهذا الله الميكانيكي [يعنى الطبيعة] في الأحوال المشككة لحل مسائل لا تقبل الحل بالعلل المادية . فإن أحببت المدرسة المادية أن تكون صادقة في فكرة الأصول التجريبية فعليها أن تدع هذا الإسم الهين [الطبيعة] الذى ينطوى على أمور كثيرة مبهمه ويكون جنة دون كثير من المصادر 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 يعترفوا بوجود الله ويمزوا الأعمال الكونية إليه . ومهم جدا أيضا من ناحية إراءة التناقض الواضح الفاضح في إنكارهم العال الغائيه والقصد والإرادة في نظام العالم ثم اعترافهم بالليل 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 لأن الطبيعة أحق من الله أن

تسكون موجودة وأن تسكون 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 مفروغ عن مسألة وجوده سواء قالوا بوجود الفاعل الناظم أو عدم وجوده ولا ينعدم العالم وانتظامه إن لم يقولوا بوجود الله كما يمتدحه المؤمنون وفعلا قالوا بعدم وجود الله أي 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 يتبعوا أذهانهم بمثل هذه الأفكار إذ كان مطمح أنظارهم السكون نفسه ليمتصوا به لا المكون كما أن كل من وجد في طريقه مالا لا يقتش 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 المتبسة 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 المقائيد فنسبوها إلى قدرة المعلوم المدومة؟ ولا يقال فرق بين صدور تلك الأفعال من الله بطريق الخلق الذي يحصل ما يحصل به دفعة وبين صدورها من الطبيعة في أزمنة طويلة ، لأنني أقول صدور الفعل من المعلوم في مدة أبعد من صدوره في الحال من الموجود مهما طالت المدة ومهما عظم الفعل .

فيتبين 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 المشهود ويعنيه عن وجود موجد له غير مشهود سواء كان الله ذلك الموجد أو الطبيعة .

هذا هو التحليل الدقيق لعقلية الملاحدة الحقيقية التي يرونها أمهل عليهم من الاعتراف بوجود ما لا يحسن وجوده من صانع الكون وناظمه وأسلم من كافة التدقيق الزائد وأوفق للواقع المشهود، وهذه العقلية تتلخص في إسناد العالم إلى نفسه . ولا علاقة 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 والمفتفين بآثارهم من أصحاب الفلسفة الوضعية . لكن نظرية إسناد العالم إلى نفسه الذي قال به الملاحدة زاعمين أنه أولى من إسناده إلى فاعل مجهول الوجود أي الله أو معلوم العدم أي الطبيعة بديهية البطلان وإن خفي 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 يتنافى كل التنافي مع مذهب المصادفة الذي قالوا به . وجد غريب أن يكون الملاحدة الذين لا يعترفون بوجود واحد واجب الوجود ، قائلين بوجود 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 الفينة بعد الفينة ما نراه في القرآن

[١] بمعنى الطبيعة إذن التي يزعمون لايتها الفاعلية للأشياء طبيعة الأشياء نفسها كأن طبيعة كل موجود في العالم تقتضى كونه موجودا بنفسه من غير حاجة إلى الموجد فيرد عليه ما سنورده .

الحكيم من أنه يكافح المشركين ويشدد في تعنيفهم ما لا يكافح غيرهم من الكفرة مثل الملاحدة الذين أصبحوا خطراً على الأديان في الأعصر الأخيرة أكثر من المشركين، فإذا هم أى الملاحدة عند النظر الدقيق أشد الناس إشراكاً بالله، لأنهم في قولهم بوجود كل شيء في العالم بنفسه من غير موجود، يكونون قد اعتبروا كل شيء في العالم واجب الوجود وجعلوا لله شركاء بعدد كل موجود. ومن ناحية أخرى كان الإشراك بالله تعالى على درجاته متفاوتة العامية والعملية الجليلة والخفية هو منشأ فساد المجتمع وانحطاط الأخلاق وانقراض الأمم، حين كان كمال الحرية التي بها يصعد الإنسان إلى أعلى مراتب الإنسانية، في أن لا يعبد إلا الله في جميع حالاته.

وإني أجد في قوله تعالى (يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسمعة فإياي فاعبدون) دلالة على أن الإنسان لا يكون حراً 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 آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره) والآيتان لاسيما الأولى تتضمن الإشارة خاصة إلى ضعف واستكانة قد يأتيان الإنسان من رابطة الوطنية التي تعد في زماننا أفضل الروابط وأشرفها.

نعود إلى ما كنا فيه: وقد ثبت جلياً أن منشأ الكائنات وناظمها ليس هو الطبيعة 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 بألسنتهم إلى أسماء جوفاء لانغني من الحق شيئاً كالطبيعة أو تناقضهم في دلالاتها وتعرف بما لا تعرفون به كالتسوق الطبيعي والميل الطبيعي والانتخاب الطبيعي والقوانين الطبيعية. ومهما اضطرب الملاحدة وعمهوا في غيرهم وسدوا سبل التفكير على عقولهم

فلا يستطيعون أن يسدّوها على عقول غيرهم إذ من المعقول 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؟ فعمد ما جزم المفكر بوجود تلك العلامات ، ولا شك في أنها موجودة ، يجزم معها بوجود علمها « العاقلة » .

وبهذه المطالعة أصر الملاحدة على إنكار الملل الغائية في الكائنات . ومهما أنطقهم الله بالتعميل 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 وتدرعوا إلى هذا التأويل البعيد المتناقض مع نفسه ، بما لا يعمل من أجزاء الكائنات فقلّبوه وإن كان قليلا ، على ما يعمل وإن كان غالبا ، فأنكروا

[١] يهمني أن أنبه القارىء العزيز إلى أننا نحن المسلمين لا نسمى الله بأى اسم ولا نصفه بأى وصف يوم ما لا يليق بجزئه وكبريائه مهما كان ذلك الاسم أو الوصف ممدوحا فيما بيننا . وقد ذكر علماء الإسلام من ذلك (العارف) لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقته غفلة ، و (الفقيه) لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه ، وهو مشعر بسابقة الجهل ، و (العاقل) لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل بمعنى الحجر ، و (العظمن) لأن العظامة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقه 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 العلة كثيرا ما تطلق على ما يؤثر في معلوله من غير إرادة منه . لكنى لم أتكلف في هذا الكتاب بتأم الاجتناب والاحتراز من مجازاتهم في بعض التعبيرات ، لأن المقصود من تأليفه حاجة الملاحدة المنكرين لوجود الله فلتثبت أولا وجوده بأى اسم كان ، وليعذرني القراء على ذلك ولا سيما ليتجاوز الله ربنا عما فرط عند تظلي الحاجة . أما انتقاء الأسماء لله تعالى وتمحيصها بل توقيفها فيما ورد به الإذن من الشارع فله مقام يأتي دوره بعد موضوع هذا الكتاب .

وأنبه أيضا على أنى عند نقل الوثائق والشواهد من كلمات العلماء الغربيين يكون نظرى متوجها إلى نقطة الاستسهاد فحسب ولا يلزم أن تكون الكلمة المنقولة ملتزمة بتأنيدهم عند موافقة لمذهبي مذهب الإسلام الذى لا أبتغى غيره ديننا وبه الأسمى ربى لمن شاء الله .

التعليل في السكل وقالوا إن ما يظهر بمظهر السائد في العالم من الانتظام فإنما 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 الفرزى أعمى تابع للأحوال التصادفية والخارجية لحدّ أنه يلد نتائجها وهي أحق بأن تعتبر عبثاً إذا حكم بالنسبة إلى الإرادة العاقلة . وقد يرى في هذه الطبيعة خصب لا فائدة فيه وربما فيه ضرر ، ومع ذلك فهي عاجزة عن صد أو غلبة أصغر مانع يصادفها ، وكثيراً ما تصل إلى عكس ما يلزم أن تصل منطقياً إليه وترتكب ما لا يحصى من الأعلاط والأخطاء المضحكة عند ما شوش عليها في معاملاتها من جانب الحادثات . فهل كنا نرى هذه الحالات لو كان الله الواحد موجوداً؟

لم تتبدل هذه النعمة من « أيبكور » إلى « بوختر » وقد أضيفت إلى الأمثلة المتداولة أمثلة أخرى لا نفهم ولا تجري فيها الملل الغائبة لينقضوا استدلال المؤمنين على وجود الله بدليل العلة الغائبة . لكن الملاحظة حالتهم عجيبة في التعمت والمكابرة ، لأنهم إذا رأوا في الكائنات ما يجري على النظام نظام العلة الغائبة وذلك كثير لا يحصى قالوا هذا نظام الطبيعة لا حاجة معه 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 الحادثات التي لا تعمل بعله غائبة ولا يفهم ما يقصد منها ، فاستنبطوا من وجود النظام وعدمه معا عدم وجود الله ، مع أن المنطق قاض بأنه إذا دل شئ على شئ ، بوجوده فلا يدل عليه بعدمه وإذا دل عليه بعدمه فلا يدل عليه بوجوده ، وإلا يكون نوعاً من الجمع بين النقيضين .

كان الحرى بالعقل إذا رأى في العالم ما يدل على إحكام الصنعة واتقانها أن يحمله على فعل العليم الحكيم القدير ، وذلك ماهو المشهود في معظم الكائنات . فالعالم الذى

يكاد يكون ما يحتويه غير متناه قد ركبت أجزاؤه 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 ، لكنني في إثبات وجود الله الواحد ، فهل العالم الذي لو
كان البحر مدادا لما كفي 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 ظرت على رؤوسنا هذه القبة الزرقاء بجميع أجزائها التي
ليست أرضنا إلا واحدة من أصاغرنا وكانت نتيجة هذه الفوضى العامة أشد مما لو
كان فيهما آلهة إلا الله وأفسد. فن 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 مغمورة 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 وتميزه 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 المريح على تقدير كونه مسكونا كما قالوا ، بل -
بما في الكواكب السيارة البعيدة التي لم تصل أضواء شمسها بعد إلى الأرض من
بُعدها؟ لأننا وإياه نجتمع تحت ملك مالك وسيطرته (إن كل من السموات والأرض
إلا آتى الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا) ، وهذه الصلة يُعترف بها في تعبير العلم
باسم الجاذبية العامة بين النجوم والسيارات ومنظوماتها، مع أنه أي العلم لا يعرف ماهي
حقيقة هذه الجاذبية؟ وعندنا أن حقيقتها جامعة العبودية لله كما أشارت إليه الآية .
ولم يدر علماء البشر الماديون بعد ما يفرق وما يصل بين الأجزاء الفردة التي
تتركب منها الأجسام والتي لا تقبل القسمة والتجزئة من فرط صغرها ومع هذا فقد

اكتشف أن كلا منها مؤلف من ملايين من «الكترن» تتحرك وتدور حول بعضها بنسبة معينة من القرب والبعد. فهذه اللاكترونات يتكون منها كل جزء فرد منظومة 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 بعد 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 بعلم الحياة لزم لأن يكون أفاد تقديره لعظمة الكون في صفرياته مرة وفي كبرياته أخرى وأعظمية مكوّنه أن يجن ويثقل لسانه من الدهش والوله، لا أن يجن فيهندي كاولئك الملاحدة المنكرين للعلل الغائية والنظم العالمية معا أو المعترفين 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 الجاري في الطبيعة وبالعقل التجلي في تشكيل كل موجود وبالحكمة المنبسطة على هيئة الكائنات كنور الفجر وبقانون الاستعداد للتكامل على الدوام، تعرض لنا القدرة المطلقة الإلهية كركن للطبيعة غير مرئي وقانون منظم ومنسق 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 وأحقر 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 والسمى في تعريف هذه المفكرة وإيضاح شكل

فاعليتها وادعاء مناقشة صفاتها وتفحص خصائصها والغوص في دوار اللامتناهي لتطمين حرص العلم ليس حركة جنونية فقط بل مضحكة أيضا . وتجربة كهذه تدل على أن مقتحمها لم يعرف الفرق الأساسي بين المتناهي واللامتناهي ، فبين هذين اللفظين مسافة لا يمكن أن يُنشأ عليها أى جسر ، فإله تعال 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 ، لسكونه مائلا إلى مذهب التصوفة القائلين بوحدة الوجود حمل كلام الفيلسوف « كاميل فلا ماريون » على تأييد هذا المذهب .

لنعد إلى ما كنا فيه . أجل كان الحرىُّ بالعاقل إذا رأى في العالم ما يبدل على التدبير وإحكام الصنعة وإتقانها أن ينسبه 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 علمته وحكمته فإنما هو دليل ضد عقل البشر القاصر لا دليل ضد العلم الإلهي أو ضد وجود الله . فإذا أُتخذ دليلا لنفي العلة والحكمة ونفي الفاعل العليم الحكيم يتضاعف الدليل ضد عقل البشر . فهل هو علم كل شئ حتى لا يعزبَ 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 هولوا كان إلهها وأن يرتب كل شئ على حسب مايهواه فذلك لا يكون إلهها فوق البشر ، إن كان فوقه بقدرته فلا يكون فوقه بعلمه وحكمته .

على أن ظهور العلل الغائية في كثير من الأشياء كاف في إثبات المطلوب لدلالاتها على وجود الله المدبر لنظام العالم . أما ما لم تظهر فيه العلة والحكمة فغايبته أنه كشاهد

نفي حيال شهود الإثبات أعني أنه لا يُسمع، إذ لا معنى لشهادة النافي مع وجود شهود مثبتين، غير أنه لا يعلم.

وقد يجاب عن الاعتراض بالحدوثات التي لا تعمل بالعلة الغائية، بأنه يدل على أن الله تعالى يفعل ما يشاء، وقد كانت الملاحدة يدعون استغناء العالم عن الإله المماثي لقوانين الطبيعة، فما 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 تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فانتظروا كثيرا كي تروه » كما في « مطالب ومذاهب ».

ومن سفاسف أقوال المنكرين 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 العلل 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 أسامها.

فالقائلون بوجود العلل الغائية في العالم يتخذون النتيجة مبدأ يرتقون منها إلى العلة فيستدلون من حادثة سابقة كتهى ندى الأم وامتلاهما لبنا ، على حادثة مستقبلية هي حاجة المولود إلى الغذاء. وينظرون مثلا إلى تشكّل الجهاز التناسلي في الرجل والمرأة مختلفين متقابلين ثم إلى جبلة الجنسين على شدة التحاب والتمايل بعضهما مع بعض وجبلة الوالدين على محبة أولادها والشفقة والحنو على أطفالها لا سيما حنو الوالدات ، وإلى حصول اللبن في ندى أولات الأحمال عند اقتراب وضعهن كما ذكرنا . فهل كل ذلك من المصادفات التي لا تتضمن معنى مقصودا أم كلها مقدمات ووسائل لغاية مطلوبة هي بقاء النوع والنسل؟ والظاهر الظهور الذي لا يخفى إلا على المتعالمين الذين لا يعترفون بأن العين 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 العلل المتنوعة متوجهة إلى نقطة مالم يكن له دافع فكان من الضروري اعتبار تلك العلل ووسائلها. 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 ومنعها من الطيران .. فهمة ستر أبدانها بدون زيادة ثقلها وتصعيب طيرانها مسألة محتاجة إلى الحل فكسيت برياش طويلة تصلح للتوسع في أجنحتها عند البسط ، ولئلا تلتصق الرياش بعضها مع بعض عند ابتلالها من المطر فيتعذر القبض والبسط ، أضيف عضو يُخرج مادة دهنية يطل بها سطح الرياش فتمنع من تسرب الماء فيها.

اعلم ان الملاحظة لفي عناء وخرج 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 تعقل 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 العلة الغائية الظاهرة فيه على أنها علة غائية مع أن المقول أن يعكس الأمر فيعمل ما تظهر فيه العلة لا سيما وهو الكثير ثم يقال فيما يخالفه وهو الأقل كنسبة الواحد إلى المائة بل الألف ، بالعلة والحكمة الخفية علينا وربما يجيء وقت ينجلي الخفاء عنه أيضا. وقد سبق جواب آخر على تمسكهم بالبعض الذي لا تظهر علته الغائية .

وثانيا يدعون أن النظام اتفاق غير ناشئ من تدبير مدبر . وقد بحثنا عند الشروع في الاستدلال على وجود الله بدليل العلة الغائية : هل في ببيان صرح العالم العظيم ما يدل على إثراف إرادة عليمه ؟ فمقصود الملاحدة الماديين والطبيعيين والوضعيين من إنكار العلة الغائية في تكوين الكائنات نفى هذه الإرادة العليمه إما بنفى النظام بالمره أو نفى القصد في النظام وادعاء كونه اتفاقيا 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 ، بعد نفى الكل يرى ذوى البصر ما يعانى الملاحدة من اضطراب مواقفهم وتفهمهم حيال قوة الحق خطوة خطوة مع تمنهم 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 لما اضطروا إلى الاعتراف بالناظم بعد الاعتراف بالنظام والتنظيم اعترفوا به في اللفظ وأصروا على نفىه 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 كالفاعل بلا فاعل، لا يمكنه أن يكون.

وقد اعتنى «بوختر» بتكوين هذا الذي لا يكون وتقريب هذا المحال من الممكن في الفصل السابع من كتابه؛ وإذا درست كلامه بدقة تراه راجعا إلى نفي التنظيم والنظام جميعاً علاوة على الناظم، فينتهي 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، فأذن غاية ما سبق من أقوالهم المختلفة المضطربة التي لا تثبت في كف ماسك: أن هناك صورة النظام لاحقيقته ولا حقيقة القانون لا بناء أساسهما على المصادفة، فانظروا قدرة الله ووطأة أدلة وجوده على «بوختر» الذي أنكر وجود الله استفادا إلى عدم شهادة العلم الطبيعي بوجوده، كيف يضطر إلى إنكار العلم بانكار قوانينه؟ فإذا لم تكن للطبيعة قوانين يعتمد عليها العلم الطبيعي، فإذا كانت العين ترى مصادفة والنار تحرق مصادفة والحجر المرمى إلى الجوى يموذ فيسقط إلى الأرض مصادفة لا لوجود قوانين تكفل ترتب نتائج معينة على وسائط معينة، فلا يوثق برؤية العين ولا بإحراق النار ولا بسقوط الحجر المرمى إلا على قدر ما يوثق بالأموال التي تقع مصادفة، فإذا كان الأمر كذلك فما قيمة ذلك العلم الذي لا قوانين له حقيقة وإنما قوانين صورية قائمة على المصادفة التي تجعل انهيار تلك القوانين محتملا وملحوظا في كل آن؟ وما قيمة شهادة هذا العلم وعدم شهادته؟ ولنسمع «بوختر» نفسه ماذا يقول:

«كثرة أنواع ذوى الأرواح تُرى في نظرنا لا كاجراء خطة أُستمر عليها في

صورة معقولة بل كنتيجة تاريخية أعنى نتيجة أسباب مؤثرة على التوالي وأعنى نتيجتها التي تعتمدها التعديلات دوماً ، وفيها تُرى كلُّ حادثة وكل عدم انتظامٍ تأثير سبب . « ليست في العالم خطة وإنما هي تراء ، إن القوى تعمل ضرورياً وعلى العمياء فتحصل الموجودات 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 لتعديل الحياة العضوية تأثيراً غير مختلف الصورة فيدرك العقل بكمال البدهاة أنه يلزم من هذا كون تلك التأثيرات تُشكّل ترتيباً عملياً تدريجياً كل التدرّج »

وقال : « إن الذي نراه في العالم من الكمال نتيجة تكمل مديد وعسير حصل في ملايين من السنين وصورة حصول هذا التكمل لا تُبقى مجالاً للشبهة في أنه يأتي من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدماً عليه^(٢) وكل شيء يُرىنا عدم وجود خطة في النشاط الذي تبديه الطبيعة لحصول الأشكال ولوقوع هذا النشاط في جميع الأحوال والنواحي متعاقبا ومتساويا معدلاً نفسه بنفسه تعديلاً تدريجياً دائماً . فن الضرورى ترأى انتظام وخطة موجودين كنتيجة لذلك ، وبعبارة أخرى يلزم أن يكتسى هذا النشاط في سلاسل تدريجية أشكالاً مكملة 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 يعزونها إليها النظام والترتيب المشهود في العالم لا وجود لها لأنه إذا كانت الطبيعة هي نفس الترتيب فكيف يمكن أن تكون هي المرتب ؟ فافترأه مع ما سبق نقله من كلام « كارو » وما علقنا عليه .

[٢] ليس ما ذكره من المناسبة بين صورة حصول هذا التكمل وبين تأمّنه من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدماً عليه ، مبنياً على ملازمة قطعية منطقية ولا على تجربة صحيحة فعلية . وقد قال الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات 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 لأبى نوعان أحدهما عين الآخر أجلى دليل على كون مجادلة المادة للمادة حقيقية »

ونحن نقول خلاصة ما ادعاه « بوختر » أنه لانظام في العالم مؤسسا مقصودا ، لاعموما ولا خصوصا وإنما الذى يرى عدم الانتظام نظاما ويُظهره بمظاهره : نتيجة تقلبات الأشياء التى خلّيت وطباعتها فاصطدم بعضها ببعض وعدّل بعضها بعضا فحصل من ذلك حصولا تدريجيا فى غاية البطء المقدر طوله بملايين من السنين ، هذا النظام الظاهرى وهذا التكمل الاتفاقى غير المقصود من جانب أى قاصد . فلو كان فيه قصد وإرادة من الإله الذى لا نهاية لقدرته كما يقول معتقدوه لما لبث حصول هذا التكمل هذه المدة الطويلة . وإن شدت قفل إن فى العالم نظاما وكإلا كما يرى الإلهيون أنصار مبدأ العلة الغائية لكنه نظام وكإلا حصولا تدريجيا بنفسهما وبمرور الزمان الذى لا حده 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 « بوختر » ومن حدوا حدوه فى قولهم بعدم النظام والناظم وحصول ما يترامى كالنظام وليس به ، بنفسه ثلاثة أمور :

الأول كثرة التنوع فى أشكال الأشياء الكثرة الزائدة . فهى تدل على عدم وجود النظام لأن النظام مستلزم للإطراد وكثرة التنوع لحد الإفراط ناشئة من التشتت .

الثانى كون التقلبات الفوضوية فى الأشياء يعدّل بمرور الزمان بعضها بعضا فيحصل منه التكمل بنفسه ويخيل إلينا أن هناك نظاما يوصل إليه .

الثالث الزيادة البالغة فى طول الزمان الذى حصل فيه التكمل فهو مؤيد لكون

التكامل حصل بنفسه وبمسرة مغنية عن وجود الإله الخالق .
فجوابنا عن الأول أن السكثرة 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 التزم تكثيرها من غير الخالق جلت قدرته لما بلغت مبلغها في الواقع بله أن يسمها
نطاق المصادفة التي تُسبب كثرة الأنواع والأشكال إلى حد ما . فهل رأيتم إنسانا يشبه
إنسانا آخر من كل وجه بحيث لا يفرقان بأى فارق؟ أو هل أن بصمة أمثلة رجل في
الدنيا تتفق مع بصمة أمثلة رجل في الشكل^(١) ولا ورقة شجرة تماثل ورقة أخرى من
نفس الشجرة أو غيرها ولا صوت امرى* صوت امرى*؟ فهذه السكثرة الزائدة في
التنوع والتفاوت تم على إعجاز قدرة الخالق المنوعة التي لا تدانيها قدرة المصادفة في
الإكثار، إذ لا بد أن تراوح محصولات 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 السكثرة الطارئة إن تلاءمت بمحضها مع عدم النظام فلا تتلاءم
معه كثرة الأنواع والأشكال المتعينة . ومن هذا اضطر « اسپنسر » الذي بنى فلسفته
التكلمية 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 السكثرة وبالتالي تكون تلك السكثرة أنواعا وأشكالا متعينة . .
اضطر هذا الفيلسوف إلى الاعتراف بمجزه في اكتشاف سبب الاجتياز الثاني . وفي

[١] لفتني أحد أصدقائي إلى قوله تعالى (أحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على
أن نسوى بنانه) وقال إن فيه إشارة إلى الإعجاز الذي يتضمنه اختلاف أطراف الأصابع الداخلية
والتي أخذت الحكومات في الأزمنة الأخيرة تستفيد منه في تشخيص اللصوص والقتلة .

الحقيقة يفهم حصول التغيرات والتغير بمرور الزمان على المتجانس فيفقد تجانسه ويحصل فيه الانقسام ، ولكن لماذا لا ينجر هذا التغير إلى التشتت والتفكك المبهم بل تحصل الأنواع والأشكال المعينة ويقوم الانتظام مقام الإبهام؟ فهذا أعنى تشكل الجمل المنتظمة بعد طروء الكثرة والتغاير 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 الخلافة وطباعتها واصطدام بعضها ببعض على حسب ما تشاء المصادفة ، تنتج الانتظام بمد زمان بدون تنظيم وإنما يتتالي 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 وتدريبها 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 والسكالم المترين على التنظيم والتدبير يرتبان على عدم التنظيم والتدبير أيضا أعنى جعل الشيء مساويا لضده في رتب أثر كل منهما على الآخر . فإذا كان عدم التنظيم ينتج النظام والسكالم كما ينتجهما التنظيم فأى شيء هو الذي تكون نتيجته عدم النظام والسكالم؟ 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] وسيجيء الجواب عن متمسك «بوختر» الثالث بعد الكلام الطويل على نظرية إسماعيل أدم الفيلسوف المدعي .

طول دوام الدنيا مع ارتقائه لحد أن يكون كل كمال حاصل في العالم نتيجة المصادفات والتخبطات المتصادمة فهذا ما تمججه بداهة العقول . لكن الملاحظة لا يتحرجون عن التسكلم بما يضاد العقول فيسهل لهم ذلك .. وإنما يصعب عليهم الاعتراف بالحق . ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء . فهل رأيتم أحدا يدعى العقل ويكلم تنظيم أموره ومصالحه إلى المصادفات ويعتبر ترك تنظيمها من الطرق الموصلة إلى الانتظام ، هل رأيتم أحدا كذلك حتى بين عملاء الملاحظة الماديين ؟ وهل رأيتم أو سمعتم هيئة اجتماعية تسمى نفسها الدولة كبيرة أو صغيرة ، بنت أمرها على المصادفة والفوضى واتخذ عدم النظام نظاما لها؟ فكيف إذن يجيز الإنسان لدولة العالم بأرضها وسماؤها وهوائها وفضائها وضياءها وظلامها ومنظوماتها الشمسية وغير الشمسية مالا يجيزه من عدم النظام لدولت أو دويلات في بقاع من سطح الكرة الأرضية التي هي واحدة من صفارات العالم غير المدودة بالملايين؟ وكيف يمكن أن يوجد إنسان عاقل في عدم النظام نظاما ومخالف نظام العقل لهذا الحد؟ لكنه جنون الكفر بالله وبآياته البينات في كائناته، يجعل مجنونه يضلل ضاللا بعيدا . وأنا لأقول في مثله جن جنونه كما يقولون كناية عن شدة جنونه بل أقول جن عقله بدلا منه ، ومن يضلل الله يفتنه في عقله ويجهنمه فلا يباريه مجانين الدنيا .

ومما تفضى 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 الملاحظة 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 وتقلبا كله مجازفة مثل ما سبق في مثال نثر الحروف الطبيعية على

وجه الأرض وتكرار الفتر إلى أن يتركب من تلك الحروف ديوان أشعار شاعر معروف . قل لي بربك أليس ذلك جنونا فوق الجنون المعروف ؟ .

على أن حصول العقل من مصادمات المادة ومصادقاتها الفوضوية أشد بعدا من حصول ديوان الشعر لشاعر مشهور كهو مر أو شكسبير أو المتنبي مثلا، من نثر الحروف الطبيعية جزافا على الأرض، ذلك المثال الذي أوجد لتفهم مبلغ البعد عن الحقيقة المقولة في مذهب ملاحظة الماديين الجزافي أمام نظام العالم ، لأن في ذلك بعد إدعاء حصول العقل من تقلبات المادة غير العاقلة وتخبطاتها ، إدعاء كون محاسبات العقل ومطالعاته أيضا من جملة تلك التقلبات والتخبطات . فمقولنا التي نزعناها تفكر في الأمور وتدبر وتحاسب لا تعمل في غير طريق التخبط والتصادف ، فمثال البعد الموافق لمبلغ الممثل فيه أي في البعد ليس حصول ديوان شعر مرتب من الحروف الطبيعية المشورة جزافا على غير ترتيب، بل حصول الشاعر نفسه وتكوُّنه من نثرات تلك الحروف وهو ينشد أشعاره ويرتيب ديوانه في تخبط محض . والمجب من الناس يقارنون بين أشعار شاعر وأشعار شاعر فيجدون تخبط هذا أبلغ من تخبط ذاك وأحسن ! وهم أنفسهم أيضا متخبطون في مقارنتهم لأنهم كلهم غير خارجين عن العالم المتخبط ! .

وهذا ما قلنا من أن إنكار العلة الغائية في نظام الكائنات يستلزم إنكار العلة الغائية أيضا في أقوال الإنسان وأفعاله وجميع تصرفاته ، حتى إن « بوختر » يلزم أن يكون متخبطا في 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 محضاً في صورة النظام، حتى أتى قبل بضع سنوات بمتخبط جديد غير بعيد أن يكون من رسل البلشفة 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 يجترئ على نشر مثله لا في أى بلد إسلامي فقط بل في أى بلد أيضاً يسود فيه العقل وبجترم . لسكنه اختار مصر لنشر كتابه على نهج قول الشاعر :

لقد هزأت حتى بدا من هزالها
كألاها وحتى سامها كل مفلس^(١)

[١] أثار كتاب هذا الرجل المدعو إسماعيل أحمد آدم ضجة اطلمت عليها بما كتب رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في الرد عليه . وبعد سنة تقريباً قرأت في الجرائد أنه انتحر غرقاً في ميناء اسكندرية ولم يخذه الباكون من كتاب مصر على شبابه ونبوغه المدلول عليه بما عنده من الشهادات العلمية التي نالها في روسيا وألمانيا ! ولأنى بعد ما كتبته في هذا المقام من كتابي تعليقا على نظرية هذا اللبجد ورد الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » عليه ، حكى لي صديق صادق صبرى بك ميرالامى أركان الحرب سابقاً في تركيا وأحد إخوانى المهاجرين منها ، معرفته عن كذب بالشاب المنتحر ووالده أحمد بك عند إقامته بالاسكندرية . قال وكان الوالد يجتمع كثيراً 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 تتناسب سنه مع الدراسة الابتدائية لسكنه سافر غير منتصح بنصحه . ثم لم يلبث بها أكثر من نصف سنة حتى عاد وكان أمره فيها كما قال حضرة الصديق . وبعد مدة من عودته استقله ملاحدة مصر من المسلمين والمسيحيين وجعلوا منه فيلسوفاً 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 تخبطه وبناء نظام العالم على التخبط، عن إمامه «بوختر»
إمام الملاحدة منذ القرن الثامن عشر الميلادي، بحيث يرد على المأموم ما أورده قريبا على
الإمام، 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 وغبابة
تختص بالمجانين، حاول أن يزيد في توسيع دائرة الافتراض على نفسه فيقيم مقام مبدأ
العلية والسببية حالات الإمكان والاحتمال التي يحددها قانون العدد الأعظم الصدفي [على
تعبيره] وقلب كل ما ذكره عقلاء كل أمة وعلماؤها في استبعاد تكون العالم المنتظم بالمصادفة
والخبط والاتفاق، من الأمثلة كمثل المليون حرف من الحروف الأبجدية الطبيعية
المنتشرة 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 الصدفي. ويعني بالعدد
الأعظم على ما أظن عدد الثورات 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 الصدفي 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
اللانهاى 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 الترك أيضا . قال صديق وقد كتبت ترجمة هذا الشاب الخاسر الحقيقية إلى الصحافي المعجوز
بالأهرام لما كتب عنه بعد اتجاره عاداه من نوابغ الدكاترة والفلاسفة فلم يصغ إلى كتابي ولعله
لم يصب منه المرغوب . هذا ، ومع ما يعلم من حكاية صديق مبلغ الشاب الملحد الذي استقبلته الصحافة
المصرية بفضل الحادة كأحد النوابغ المبكرين... مع ما يعلم منها مبلغ الرجل من استحقاق ذلك
الاستقبال ، فأستاذ مجلة الأزهر لم ينتج فرده عليه كالمسيئين على الفارسي 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 لا بد أن يخرج هذا المقال الذي تلونه الآن كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية لا بد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » منضدا ومصححا من نفسه .

ولا يحتاج الرجل إلى حفظ ما يحتمل حصوله في كل دورة الحركة والاصطدام من بعض الكلمات المتشكلة الموافقة لكلمات المقالة أو الكتاب، بل يدعى أنه لا بد 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 منثورة فيجعل كل دورة من دوران حركتها رمية من غير رام خالصة ، وقوله « وقد أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام ... » يشير إلى ذلك .

ولا نقل كيف تكون الحركة من غير محرك خارج عن سلسلة الحركات اللانهائية وكيف يكون الارتقاء من غير رام ؟ إذ لو كانوا اعترفوا بالمحرك لسقطت دعوى الإلحاد في أولى مرحلتها . والكلام معهم في هذا المقام مقصور على ما إذا أمكن أن يكون نظام العالم غير مقرون بالقصد كما يقولون فلا يدل على إدارة عليمه ولا يتم دليل العلة الغائية ، أو لم يمكن ذلك إلا أن يكون مقرونا بالقصد فيستلزم وجود ناظم ويتم دليل العلة الغائية كما نقول نحن .

فالرجل ينازعنا في دليل العلة الغائية بسعيه لتخليّة 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 كعمدّل من نفس الأجزاء والعناصر المصطدمة فيربنا شيئا من أسلوب التنظيم مهما أغرب في ذلك وهو لا يبتعد من طريق العقل ابتعاد تلميذه الذي تشجّع فوق الأستاذ وأمن في الاعتماد بالمصادفة المحضة وناط

كل تعويله بتوسيع دائرة الإمكان وتكبير العدد الأعظم الصدقي [على تعبيره] لحد أن أصعده 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 التناقض 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 معاكسا 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 في معناه ومن غير ناسخ لألفاظه ثم من غير مراتب لحروفه وطابع ، وبمحتمل أن يكون هذا الأثر هو المقال الذى تتلوه الآن أو « القرآن » قرآن المسلمين ، أو كتاب « أصل الأنواع » لدارون قرآن أناس ينتهي نسبهم إلى الحيوانات . وهذا كله مبنى على أن المصادفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تعطى 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 يقينها مقياس وأى ضبط يتصور لقانون الخبط ؟ ولا يدري الأستاذ كيف برد عليه تلك النظرية التى تجدر بأن تعدّ من نتائج قانون الخبط . ولا محل عندى لتعجب الأستاذ، فعلى نفسها جنت براقش !

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 معتنق الإلحاد مستبطنين له ومكتفين بالسمي في تهينة أذهان الناس لقبوله دسًا في مقالاتهم وقصائدهم إلى أن يصلوا إلى درجتهم العلمية ؟ فليس بمستبعد إذن أن يكون رسول البلشفتين اللتين لا يزال الأستاذ يجهد إحداها ويهتف بها ، رأى الجو بمصر متهيئًا لمرض ما ابتدعه من نظرية الإلحاد الطريفة المتطرفة ، رجاء أن يدخل أو يُدخله الأستاذ في عداد نوابغ الكتاب الشرقيين الإسلاميين (١)

ولا تجدى اشتغالات الأستاذ اليوم في نقد كتاب المليحد بإعظام ما فيه من سقط الخيال وغرابة الرأي أو بالاعتراض على مواضع فرعية منه كقوله على ضربه مثلا من وجوه زهر الطاولة متمسكا بأن الدش مثلا لا بد من بجيئه مرة واحدة في كل ست وثلاثين رمية : « إنه يفغل عن أن وجوه الزهر قاعة على شكل هندسي وأعدادها

[١] لكن الملحد الشاب غفل عن أن الأستاذ مدح المستبطنين للإلحاد واعتبرهم نوابغ الكتاب والشعراء لا الجماهيرين به الناشرين كتابا باسم « لماذا هو ملحد؟ » ولذا كتب الأستاذ الزيات ناشر مجلة « الرسالة » وصديق الشاب الحاسر لما مات منتحرا 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 مقاله القديمة ، وهم يعيشون كما يعيش الناس فوق ما يعيش الناس. فالوجه المعقول في تحرير مراد الأستاذ الزيات أن الشرق يعيش فيه مستبطنو الإلحاد أى المنافقون ولا يعيش فيه الملحد المجاهر . ولكون المنتحر مجاهرا في إلحاده اضطر أستاذ مجلة الأزهر إلى الرد عليه. أما الاعتراض بكتاب تركيا الجديدة المجاهرين 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 تكويني من مصطفى كمال !! . ولا مراة في خروج تلك البلاد بعد إعلان الجمهورية اللادينية عن الشرق الإسلامى الذى كلامنا وكلام الأستاذين فريد وجدى والزيات لاسيا 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 اللانهائية : « كيف يسوغ لباحث أن يشبه حالة القوى الوجودية العاربية من كل قانون المجردة من كل ضابط كما يفترضها الكاتب ، بألة ميكانيكية كالطبعة قاعة 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 بالغراء تستمد من محبرة بجوارها حبرا تنقله إلى الحروف بحركات مدبرة تديرا محكما » .

يفهم من تفصيل الأستاذ هذا عن انتظام أدوات الطبع أنه لم يفهم مراد المحدث الصغير في تمثيل العالم بمطبعة فظن أنه يشبه تكون العالم المنتظم بنفسه من غير ناظم ، بمطبعة تشتغل على أصولها الموضوع بأدواتها المألوفة فتصدر مطبوعاتها بانتظام واطراد . مع أن المليحد لم يأخذ من الطبعة إلا حروفها البالغة ملايين ثم فرض أنها تتحرك بنفسها وتصلطم فتجتمع وتنظم ثم تباعد وتفعل 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 بأتون به مثال استبعاد لتكوين نظام العالم بنفسه من دون ناظم ، فسمى الأستاذ لتقريب هذا المثال من المقول بضر 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 رداً عليه كما قال الأستاذ فريد وجدي :

« لو سلمنا جدلا أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كأنها منتظما فهل نستطيع أن نعقل أن القوى العالمية الثائرة تدعه يتكوّن في هدوء وسكون ولا تمدو عليه فتفسده قبل أن يتم تكوّنه؟ ما الذى يمنعها من العدوان عليه ، بل ما الذى يمنع قوانين الاحتمال من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد السكّال؟ » .

إذ ربما يقول الشاب الملحد في جوابه إن الإمكان والاحتمال نفسيهما يمنعان القوى العالمية الثائرة أن تمدو على العالم المنتظم بتنظيم الإمكان والاحتمال التكوّن في هدوء وسكون ، وهما نفسيهما أيضا يمنعان نفسيهما من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد السكّال . لأن الإمكان والاحتمال أمران ذوا طرفين من الإيجاب والسلب أو الحركة والسكون للمتوسل بهما أن يستمد من طرفهما الذى يساعده ويحلو له ما ساعده وما حلا له ، حتى إذا لم يساعده ولم يحل 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 وتناسقت ثم انحلت وتباعدت ثم عادت من جديد فانتظمت شيئا ثم انحلت وتفرقت وعادت وانتظمت شيئا آخر ، وهكذا إلى تشكّل عالم من طريق المصادفة كما لنا في الانتظام القائم . ولا تقل كيف يحصل هذا الأمر المستبعد ، لأن الفارض لاشك أنه يسلم بكون ما فرضه مستبعدا غاية الاستبعاد . ولكن قل هل هو ممكن أو محال؟ وصاحب الفرضية يدعى أنها ممكنة وليست بمستحيلة 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 ويمكنه عدده الأعظم أن يهوى ثورته الهدامة ويميل إلى الجانب

الآخر فيسير بعمده في انتظام كانتظام العالم الحاضر ولكن في انتظام مستند أيضا إلى المصادفة لا إلى غيرها .

هذا ، وأنا عارف بأن المليحد يتلاعب بمقول الشرقيين لاسيما عقول المسلمين الذين أثبتت الحوادث العالمية الأخيرة وانقلاباتها أن التلاعب بها ليس من صعب الأمور كما كان يُظن من قبل ، ولا سيما في مصر التي رأينا بها الأستاذ فريد وجدى نفسه عبداً لطريق التلاعب بها في تطوراتهِ المختلفة . أنا عارف بذلك ولسكني عارف مع ذلك أن موقف المليحد الشاب المستمد في نضاله القوة من أوسع دائرة الإمكان والاحتمال ومن عدد الصدفة الأعظم ومن الدورات اللانهائية لها ، لا ينجح أمامه دفاع الأستاذ فريد الذي يأخذ كل قوته من الاستبعاد لافتراضات المليحد . مع أن الاستبعاد لا يقاوم الإمكان ولا يقابله لما أن نطاقه الأوسع يسع كل مستقر 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 فنفقده النهار إلى الأبد ونعيش في ظلام دائم أو يفاجئنا أحوال أخرى أشد من ذلك هو لا... لو قيل هكذا كان في إمكانه أن يجيب ويريل الخفاة معتمدا على الاحتمال النافع من احتمالات الصدفة التي تموّد العالم موآتته إلى الآن لصالحه أي صالح ذلك الاحتمال النافع .

ولا تقل كما أن من الاحتمال ما هو نافع للشباب المتمسك بالإمكان والاحتمال في تأسيس نظام العالم على مصادفاتهما ، فهناك أيضا ما هو ضار بل الاحتمالات الضارة أكثر بكثير من الاحتمال النافع الذي هو واحد في ٣٦ أي العدد الأعظم التقريبي بالنسبة إلى وجوه زهر الطاولة . وعلى تقدير أن يكون المطلوب بحجج 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 رداً عليه ولا تثق بمثل هذا الرد الذى يشبه ردود الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» لأن موقف الشاب صاحب الفرضية فى النقاش موقف «المانع» وموقفنا إزاءه موقف «المثبت» أو «المئل» على تعبير علماء آداب البحث والمناظرة (والمنع هنا بمعنى عدم التسليم) والمانع يكفيه احتمال واحد يساعده ولا يكفى المثبت احتمالات تساعده مهما كثرت وبلغت الملايين ما دام 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 يجعله ملحداً بل يكفيه الشك فى الإيمان بالله متمسكا بأضعف احتمال وأبعده أما نحن المؤمنون المثبتين 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 پووانكاريه»: «الحقيقة العلمية فى نظر المشاهد السطحى تعتبر خارجة عن متناول الشكوك وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض وأن العلماء وإن أخطأوا أحياناً فلا يكون ذلك إلا لأنهم لم يعرفوا 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 تروى 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 ، فمن ألد على هذا الوجه « تأمل » (٢) كان سطحيا أيضا .

غير مفيد للأستاذ شيئا في محل نقاشه الكاتب المليحد وإن كان شاهدا قويا 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 ومعجزات أنبيائه افتقانا 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 أُورِد قول ذلك العالم الرياضى شاهدا ضد الإلحاد العصرى فإنما يُورَد على الملاحدة البالغين في إلحادهم مبلغ أن يقولوا « أفى الإلحاد شك ؟ » ولسنا نحن بصدد إثبات وجود الله بحيث

[١] [٢] الأمر بالتأمل في كلا المحلين من الأستاذ فريد وجدى لا منا .

يكفيها أن نلقى الشبهة في عقيدة الملاحدة بل موقفنا يحتم علينا قطع جذور الشبهات عن عقيدة التصديق بوجود الله قائلين : « أفي الله شك ؟ » لكن الأستاذ فريد وجدى لا يميز بين الموقفين موقف الدفاع عن قضية « أفي الله شك ؟ » وموقف الاعتراض على قضية « أفي الإلحاد شك ؟ » فالأولى قضيتنا وليست الثانية قضية الملاحدة بل أهم منها وأسهل، إذ الإلحاد لا حاجة له إلى الإثبات الذي يزيل كل شبهة عنه فقد يكفي الملاحدة في النيل من المؤمن تشكيكه في وجود الله كما فعل الملاحد الصغير ولا يكفي المؤمن ضد الملاحد إلقاء الشك في عقيدة الإلحاد إذا الإلحاد يجتمع أيضا مع عدم العقيدة مطلقا . فالحاصل أن موقف المؤمن أدق بقدر ما هو أشرف ، حتى إن أحدا لو كانت عقيدته في نظام العالم مثلا أن يكون استناده إلى وجود ناظم صنعه بملءه وإرادته ملاما كل الملامة للعقل مع تجوز احتمال عدم استناده إليه مهما كان هذا الاحتمال أضعف وأبعد بالنسبة إلى الاحتمال الأول، فتكون دلالة نظام العالم عنده على وجود الله في درجة الظن الغالب . لو كانت عقيدة أي أحد في نظام العالم هكذا - وربما يوافق ذلك عقيدة كثيرين من المتعلمين المصريين - فلا نمدُّ هذه العقيدة إيمانا بوجود الله لعدم كون هذا الوجود المعترف بوجوده واجب الوجود بل مظلون الوجود وأموله، في حين أن ميزة الله بين الموجودات أن يكون وجوده واجبا أي ضروريا لا احتمال لعدم وجوده . ومن هذه الضرورة قلنا نحن المؤمنون بوجوده من دون أن نراه . فما يحتمل أن لا يكون موجوداً ولو احتمالا واحدا في مائة ألف مليون فليس هو الله وليس المؤمن به مؤمنا بالله .

ومثل قول « هازي بووانكاريه » في عدم النفع للأستاذ فريد وجدى في محل نقاشه الخضم المليحد وفي كونه شاهدا قبا جديرا بأن أضيفه إلى شواهد أوردتها فيما سبق تأييدا لبعض أبحاث هذا الكتاب ، قول السير « وليم كروكس » رئيس المجمع العلمي البريطاني ومن أقطاب العلم المصري وقد استشهد به الأستاذ فريد وجدى أيضا هنا : « متى امتحنا من قريب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية نبدا 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 تقبّض عندى هذا النسيج المنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تسكاد لا تدرك .

أما رد الأستاذ فريد وجدى على ما نقل الشاب الملمد 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 الثبوت كون الفيلسوف « كانت » وبالأسف قائل 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 فى النقل عن فلاسفة الغرب مهنة الأستاذ الذى يمتاز بها ، يرينا كونه سطحياً فى مهنته غير ضليع ولا متثبت . قال الفيلسوف الفرنسى « بول ثرانه » فى تاريخ فلسفته الذى أسماه « مطالب ومذاهب » ص ٢٥٩ من الترجمة التركية : اعتبر « كانت » جميع الأدلة النظرية لوجود الله من الأوهام لسكونها أدلة منسوبة إلى ما وراء الطبيعة وأقام مقامها دليلاً اعتمد عليه وسماه الدليل العبلى أو الأخلاقى » وصرح به فى ص ٢٨٨ أيضاً ، فعدم معرفة الأستاذ بذلك مما يتعجب منه . وهذا ما يتعلق بمهنته من المأخذ ، أما عدم معرفة من برأس تحرير « مجلة الأزهر » بموقف 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 بأيدي أنصار الإلحاد ضد الإيمان بالله إيماناً علمياً والتى أصبحت مكافئتها من أقدم واجبات المدافعين فى العصر الحديث عن مسألة وجود الله ، فهؤلاء فوق أن يكون عجبياً . وقد صرح « بول ثرانه » أيضاً فى 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 وبني عليه الوصول إلى الحق اليقين بواسطة العقل العملي والناموس الأدبي واستنتج من ذلك وجود الخالق وخلود الروح » فالأستاذ يدعي إيمان « كانت » بالله من طريق التحليل العلمي وما نقله عن « لاروس » يدل على كون إيمانه بواسطة العقل العملي والناموس الأدبي .

== بأن الفلسفة الإبتائية تمتد إلى الشطر السلي لفلسفة « كانت » والفلسفة الإبتائية معروفة بين كتاب مصرين باسم الفلسفة الوضعية وقد سبق أن لفتنا إلى تنويه الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي بتلك الفلسفة بهذا الاسم ، وأياً كان اسمها فهي فلسفة « عوكوست كونت » الذي سبق منا أيضا بعض الشيء عن ترجمته وفلسفته وهي اليوم آخر شكل الإلحاد في الغرب كما أنها الفلسفة التي بواسطتها دخل الإلحاد في الشرق المصري ، وقد سهل دخوله فيه على ما أظن امتياز هذه الفلسفة الملمدة بأمرين الأول استنادها إلى أحد شطري فلسفة « كانت » الذي لا يتمم بالإلحاد، ومع هذا فإني قد نبهت من قبل وما نبهت عبتا أن في عائق هذا الفيلسوف قسما من تبعات ضلال المصريين الشاكرين في مسألة وجود الله . والثاني أن الله تعالى لا يثبت عند أصحاب الفلسفة الوضعية ولا ينفي فقد يجذب إلحادهم الظاهر في مظهر الاعتدال أنصاف العلماء وأنصاف العقلاء من المسلمين المقتونين بالغرب مع أن الإسلام الذي يعلو ولا يعلى عليه أكيس من أن ينخدع بالإلحاد في أي شكل من أشكاله كما أن السلم لا يرضى بالله المنفي والله الغير المثبت على السواء والذين لا يثبتونه ولا ينفونه من أصحاب الفلسفة الوضعية يعرضون عنه وعن بحته لإعراضا كما يدل عليه قول زعيمهم « عوكوست كونت » بأن الدين حالة ابتدائية في الإنسان من حالاته الثلاث وحالته المتوسطة اشتغاله بما وراء الطبيعة أما حالته الثالثة السكمانية فاشتغاله بالعلم وانصرافه عن حالته الأولىين واهتمامه بتجريد العلم من صبغة الدين وقد كان شطب اسم الله من أوائل السكتب في الأزمنة الأخيرة من مأثورات الفلسفة الوضعية كما أن القاعدة العائلة « بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به » التي 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 ببعصره إلى أبعد ما اتصل إليه قوى التلسكوب فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضي فلا حن له أن يستنتج منه أن العوامل التي صدر عنها الكون لا يسودها غير الخبط المحض لأن سيادة النظام الرياضي 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 الخبط 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 يدعوننا إلى افتراض وجود سبب عاقل أوجدها » وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر لسبب عاقل أوجدها .

وفيه أن هذا طور « لبوختر » وغيره من الملاحدة فى مذهب الإلحاد ثم رفقوا 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 اقتنع بها علماء الفرق والغرب وإلى تمايق إثبات وجود الله بما ينتظره من كشافيات البحوث النفسية الجارية فى الغرب . وليس معنى هذا إلا أن إلحاد الفلسفة الوضعية مستول على قلب الأستاذ مع قانونها الأساسى فوقه الحالى كموقف الإثنائين لا يثبت الله ولا ينفيه . ومن الغريب أن موقف الملحد الصغير الذى يناقشه الأستاذ والذى خلاصة نظريته عدم الانتعاع بوجود الله ، لا لإثبات عدم وجوده كما أشرنا إليه من قبل - عين موقف الإثنائين الوضعيين وموقف الأستاذ نفسه ولا فرق بين الأستاذ والملحد الصغير إلا أنه يعرف كونه موقفه الإلحاد ولا يعرف الأستاذ كونه موقفه كذلك فيناقش من يعرف موقفه .

ميكانيكي يضطرم إلى الاعتراف بوجود صانع صنع ما كينة العالم المنتظمة بالعلم ككل ما كينة وآلة منتظمة وقد سبق منا بيان هذا الاضطراب منهم في أحد الفصول المتقدمة . فلا يصح قول الأستاذ بعده : « ولكن » بوختر « لا يستطيع أن يقول كما قال الدكتور صاحب الرسالة : إنه مادما لا نرى إلا نواميس منتظمة فلا مانع أن تكون هذه النواميس حالة اسكون منتظم أو جده سبب أول هو ناموس الجبط المحض » .
وصاحب الرسالة لا يقول هكذا ولا يستنتج ناموس الجبط والتصادف من كون العالم جاريا على نواميس منتظمة بل ينكر وجود النظام ويدعى أن ما يرى في العالم من صورة النظام يحتمل أن يكون حاصلًا بطريق المصادفة . وقد قال « بوختر » 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 لمبلغ 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 العادي في حين أن خصمه يتكلم في ظني على النهج الذي 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 بالفواتين 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 الصدفة الأعظم مسيغاً لذلك الاحتمال استدلالاً من
وجوه زهر الطاولة الدائرة على قانون الصدفة ثم ارتقاءاً منه إلى مثال الحروف المطبعية
المتحركة جزافاً المصطدمة بعضها ببعض المتشكلة في أشكال مختلفة إلى أن يحصل منها
صفحات كتاب من الكتب المعروفة منضدة مصححة وكل ذلك من قبيل الاحتمالات
الممكنة . وزيادة على هذا فإنه يعضد فرضيته بإحالة حصول الشكل المطلوب على إحدى
دورة من دورات الحركة اللانهائية الجزافية ، 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 ممكناً
مهما كان بعيداً ما دام عنده من الوقت ما لا ينتهي . وقد علمت منا أن الإمكان المجرد
إلى حد التمسك باحتمال واحد في اللابيين أو البلايين أو فيما لا يحصى ولا يتناهى من
الاحتمالات يكفي صاحب الرسالة .

فيجب لكسب المسألة المنازع فيها حيال خصم كهذا أن يُنفى 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 أولاً :

فقوله « مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف
وقد أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام الخ » يرد عليه لما إذا أخذت الحروف
في الحركة والاصطدام من غير محرك ؟ وقد كان في 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 راجحا لها لذاتها بل متساويين،
فإذن هذه الحركة المفروضة بدون محرك من الخارج تسكون رجحان أحد الحالين
المتساويين على الآخر من غير مرجح من الخارج لعدم وجود المحرك في مفروض صاحب
الرسالة ولا من نفس الحروف لسكونها 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
المرجح وعدم وجوده معا^(١) وهكذا يقال في العالم الغير المنتظم المفروض حركته بنفسه
والمفروض حصول الانتظام المشهود له مصادفة في إحدى دورات حركته الجزافية
اللانهائية : 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 اللانهائية 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 ممكنتان لها ، مع قولنا باستحالة
الحركة لسكونها 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 فلأن الاعتراف
بالسبب رجوع إلى خلاف قانون الجبظ الذي بنى كاتب الرسالة فرضيته عليه والرجوع إلى خلاف
المفروض محال مستلزم للتناقض . وأما ثانيا فلأن هذا أي كون سبب كل دورة من دورات حركة
العالم هو الحركة التي تقدمتها من غير انتهاء في التقدم إلى الحركة التي لا حركة قبلها ، كيلا يحتاج
إلى محرك خارج من سلسلة الحركات ، هو التسلسل في العطل وهو باطل بإجماع الفلاسفة والمتكلمين .
وقد عني راقم الحروف في مواضع عدة من هذا الكتاب بمسألة التسلسل وإثبات استحالتها . رغم
الشاكين فيها من أدعياء العلم ورغم أن الشيخ محمد عبده إمام مصر في العهد الأخير من المتورطين
في هذه المسألة ثم المتخبطين .

سواء كان في نظام العالم أو في غيره بإلغاء مبدأ العلية والسببية واعتبار الصدفة نفسها سبباً قول باطل متضمن للتناقض، وزهر الطاولة لا يجي بالدش ولا بغيرها من وجوهه بالصدفة لأن الصدفة يراد بها حصول أحد الاحتمالين أو الاحتمالات الممكنة للشيء من غير سبب يرجح على غيره وهي أي الصدفة بهذا المعنى الذي هو حصول بدون سبب لا يعتبر سبباً للحصول كاعتبار عدم السبب سبباً. فإذن لا يكون ما يقولون عنه الصدفة 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 مساو أعني مستلزم للقول بالتساوي وعدم التساوي معاً وفيه اجتماع النقيضين.

وهذا تحقيق ما قاله الرياضي الكبير « هازري پووانكاريه » الذي يمتد في صاحب الرسالة الإلهادية الإمامة في العلم: « إن الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب ». ومن الغريب أن المليحد المعتصم بقانون الصدفة وخصمه الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » كلاهما ينقل قول الرياضي الكبير هذا فلا يقبله الأول ويقبله الثاني من غير 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 قطعته 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 جانبا الوجود والعدم لعدم وجود علة موجبة لوجوده ولا لعدمه، لو وجد من نفسه لزم رجحان جانب الوجود فيه على جانب عدمه حين كان المفروض تساوى الجانبين وهذا خلف متضمن للتناقض أعنى عدم تساوى ما فرض كونهما متساويين . فمذهب 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 موجودا ولا يرى موجدته ويراها متحركة ولا يرى محركه ويراها منتظما 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 لا تعتمد بغير المحسوس حتى الأستاذ الذى رأس تحرير « مجلة الأزهر » يناضل 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 الملحد المستند إلى حالات الإمكان :

[١] أما احتمال كون نفسه وطبيعته توجبان له الوجود فهو احتمال باطل وإلا كان العالم بجميع أجزائه واجب الوجود مستحيل لعدم وهو خلاف الواقع إذ لو كان كذلك لزم أن لا يكون شئ من الكائنات فى العالم قابلا لعدم ولا النفي ولزم أن يكون كما هو أزلا وأبدا وهو خلاف المقهود .

[٢] ومن هذا يرانى القارى أقول له دائما فى هذا الكتاب — عكس ما يقول أديباء العلم الحديث — إن اليقين العقلى أقوى من اليقين الحسى لأن الإنسان لا يتيقن شيئا فى الدنيا بقدر ما يتيقنه من استحالة التناقض على الرغم من أنها ليست من المحسوسات .

[٣] وهناك محال رابع وهو أن صاحب الرسالة لا يطبئنه إمكان حصول النظام الصدق =

« مثل العالم مثل مطبعة فيها ملايين من الحروف وقد أخذت في الحركة والاصطدام الخ » فن أنشأ المطبعة والحروف ؟ ومن حرك الحروف ؟ ومن ناط الانتظام بنتيجته حركاتها ؟ .

وأما ثانيا :

فإن الملاحظة قد ينكرون كل شيء وينكرون القصد والعلم والعملة الغائية والسبب العاقل في تكون العالم ويدعون تولده من المصادفة وأن النظام الجارى قديما وحالا واستقبالا هو نظام المصادفة من غير وجود أى نظام علمى أو رياضى فيه كما نص عليه الأستاذ فريد وجدى عند تحرير مراد صاحب الرسالة الإلهادية قائلا :

« فقولهم إن السكون 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 رياضيه ، لأنه بعد أن يتوصل قانون الصدفة الشامل ، فى رأيه ، إلى إنشاء كون من الأكوان يكون ضبطه بالقوانين الرياضيه شرطا ضروريا لكونه كونا . ومن ههنا أخطأ ، كما يدعى ، أقطاب الرياضيين فى اعتبار أن الطبيعة تجرى على نظام رياضى دقيق ، والحقيقة أنها تجرى على نظام الخبط » .

= المطلوب للعالم فى دورات حركته الكثيرة المنتهية حتى يبنى هذا الإمكان على الدورات اللانهائية . لكن حصول الدورات اللانهائية محال متضمن للتناقض أى انتهاء مالا يتناهى لأن مالا يتناهى متناه فى جميع مراحل المتحققه . أما مرحلته اللانهائية فلا تنحقق أبدا إلا بالوصول إليها ، وفى الوصول إليها انتهاء مالا يتناهى وهو التناقض الذى نلفته 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 قصرتم مداركهم عن الاعتراف ببطان التسلسل الذى له خطورته فى أساس البرهنة على وجود الله ولذا عتينا به فى هذا الكتاب وكشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه . فإذا هذا الملحد الجديد الذى يبنى إمكان حصول النظام المطلوب للعالم على دورات حركته الصدفيه اللانهائية يبنى الممكن عنده من حيث لا يشعر على المحال .

فقد ينكرون كل شئ^١ وقد يمكنهم بناءً 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؟ فأنا أسألكم 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 فىنا تلك الأمور كما لم تكن فى العالم؟ كلا، لا تستطيعون أن تقولوا ذلك، وقد قلتم آنفاً ما معناه: لا قانون رياضى فى إنشاء العالم وإنما هو قانون الصدفة ولكن الإنسان فسره خطأ بما فى نفسه من القوانين الرياضية. فهأى 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 والخطأ.. فن أين أنتكم هذه المزايا التى لا توجد فى العالم؟ لا أقول كيف أنتكم فلعلكم يجيبون بمجيئها بطريق الصدفة والخطأ. بل أقول كيف تديرونها وكيف تستخدمونها وتطبقونها على أموركم ومصالحكم، فهل ذلك أيضاً بطريق الصدفة والخطأ؟ وهل صاحب رسالة « لماذا أنا ملحد؟ » ألفها من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه ولم يكن له فى تأليفه علم ولا شعور ببناء

غير متناهية نظامه المطلوب الذي يفرضه النظام الحاضر ، إلى الأبد . أمثل ذلك بمثال
تذكرة اليانصيب التي تملكها من بين التذاكر البالغة في الكثرة إلى حد ليس له اسم
في أسماء العدد المتداولة في السنة المحاسنين ولا في مخيلاتهم . فهل يكون عندك أدنى
أمل أو وثوق بإصابة نمرتك كلما تكرر السحب ولم ينقص في 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 في كل سحب ، أما إذا كانت
ألف تذكرة أو مائة ألف تذكرة أو مائة ألف مليون على نمر مختلفة وسُحِبَ في كل مرة
عدد يساوي عدد التذاكر التي عندك ليصيب كل ما عندك من النمر في دفعة واحدة
واعتبرت الإصابة لبعضها ملغاة كإصابة ، فإما أن تكسب الكل أو تخسر الكل ،
فحينئذ تصبح إصابة هذا المطلوب المركب أصعب بأضمان مضاعفة مما إذا كان المطلوب
إصابة نمرة واحدة . . . والتركيب في نظام العالم الحاضر أكثر وأدق مما في كل مثال متصور
فتكون إصابة المصادفة فيه للوضع المطلوب أصعب من الأصعب .

ولنا مثال آخر وهو أن عندنا بلايين من الحروف الطبيعية تكفي لطبع أكبر كتاب
في الدنيا تبلغ مجلداته المئات والألوف ، والمطلوب طبعه في مرة واحدة من غير تقسيمه
إلى ملازم لكون الحروف كثيرة لا تحتاج إلى تكرار الجمع والفض فنُحِثَ فيها
الهرج والمرج ونستمر فيهما لنصادف هيئة تشكل ذلك الكتاب بجميع أجزائه في دفعة
واحدة من دورات الهرج والمرج ، وأنت تعرف أن مصادفة الهيئة المطلوبة تصعب وتبتمد
على نسبة الزيادة في ضخامة حجم الكتاب ، فنصوّر 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 كتاباً من هذه الكتب » وقد قلنا نحن إن خروج مقال أو كتاب منتظمين لاسيما كتاب من أكبر الكتب يكاد يكون محالاً ، 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 أبداً وللدورات اللانهائية أن لا تنتهى أبداً ولصاحب الرسالة أن يكرر اعتذاره الذي جمعه مضمون القبول ، إلى مالا نهاية له ومعنى هذا الاعتذار تعليق خروج الكتاب على نهاية اللانهائية أعنى على المحال .

ولنته من نقد الرسالة السماة « لماذا أنا ملحد » ولترك لها الأوهام والأضاليل التي تنهى الدنيا وهي لا تنتهى كما قال الشاعر التركي المشهور ضيا باشا في مقدمة « انحرابات » :

سرمایه شاعران توکه نمز دنیا توکه نیر یالان توکه نمز^(١)

نعود إلى الكلام على أقوال « بوختر » في الفصل السابع من كتابه :

أما الاستناد في دعوى تولد النظام والكمال في العالم من المصادقات والمصادمات الفوضوية ، إلى طول الزمان الذي حصلت فيه هذه النتيجة البعيدة المنال - وهو تلك متمسكات « بوختر » ومن هذا حدوه من الملاحظة في فكرة الاستغناء عن الخالق القادر - فالجواب عليه أن الفوضى إذا كانت تنافي النظام والكمال كما أثبتناه عند الجواب على متمسكهم الثاني إثباتاً بيئناً ، 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 الشعراء لأن الدنيا تنفد ولا ينفد الكذب .

بله أن تتحول إلى النظام والكمال بسبب تهادى الفوضى ، وهذا من أجل البديهيات .
فليس من المعقول في شيء أن يتفرس الملاحظة 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 مضيّ 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 ولانعلمها نحن وقد نعرف منها بعض الشيء . 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 العالمي في أسرع وقت ، غير قادر
على خلقه في أطوله ؟ أم إننا تولينا إرشاد الإله الخالق إلى الطريقة التي يجب عليه أن
يسلكها في خلق ما يخلقه ؟ فالمدول 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 المصادقات والمصادمات الفوضوية مقام
الناظم المدير المكمل ؛ ما لا يقبله عاقل وبأباه مبدأ العلية الذي بيننا قريبا عند انتقاد الرسالة
الإلحادية أن إلغاءه 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 . وبأبي 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 . [٢]

الطبيعية أيضا إذ يكون معنى القانون على تفسيرهم لكيفية 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 أدهم يدل دلالة صريحة على تراجعهم من القول بالقوانين الطبيعية وعلى أنه لا معنى لذلك القول غير فراغه من المعنى . وإني 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 التي ذكرناها يتعجب ويسأل نفسه عن السبب الذى ألجأهم إلى هذه السخافات المصادمة للبداهيات ثم يتذكر أن السبب دليل العلة الغائية المنتصب إمامهم مثبتا لوجود الله الخالق للكائنات على نظام تام يدهش العقول ويكفل الأبصار فيستبين فى نظره أنه دليل قيم مفحم للملاحدة بشدة وطأته التي لا قبل لهم بها، فهم على الرغم من تجلدهم وتمردهم يرزحون تحت ثقلها الساحقة ويلجأون إلى سخافات تضحك الجمادات . وقد كان الأستاذ فريد وجدى قال لصاحب الرسالة الإلحادية : « لم هذا التحكم ؟ الأجل القول بأن أصل الوجود قوى متخبطة لاضابط لها ؟ وأي فائدة للإلحاد من هذا الافتراض وقد أساغ الملحدون 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 يسع 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 رأيت 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 المضغفة المراكبة من اللحم والدم وتفكيرها مصادفة كرؤية العين وشم الأنف وتنفس الرئة. ومقصودهم من هذه الإدعاءات المخالفة للبدهة نفي القصد والإرادة والخطئة في صنع تلك الأعضاء لئلا تدل على أنها آثار صانع قدير خبير صنعها وولاهها وظائف موجهة نحو غايات مقصودة. وهؤلاء المنكرون للقصد والخطئة في إنشاء أعضائهم يلزمهم أيضا أن ينكروا وجود قصد لهم أنفسهم في أفعالهم ووجود سعى منهم وراء أية غاية ووجود خطة منتظمة للوصول إليها. مثلا أن لا يكون توجيه أنظارهم إلى أى شئ حتى استعانهم بالنظارة قصدا منهم لرؤية ذلك الشئ 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)

وزاهم كثير ما يفرون من سخافات المصادفة إلى تعبير القوانين الطبيعية والسوق الطبيعي والانتخاب الطبيعي والتكامل الطبيعي وقوانينها ثم يرون أن الاعتراف بالقانون اعتراف بالنظام المتضمن للعلل الغائية التي يسعون جهد طاقتهم في إنكارها فيرجعون عن طريق فرارهم ويقولون إن لفظ القانون مجاز واستعارة كما سبق ذكره وتفصيله . وبمضهم 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 الهادة إحساسا وشعورا

[١] وهذا غير مذهب الإيجاب الطبيعي الميكانيكى الذى ينفي فيه الماديون أيضا القصد والاختيار للإنسان .

وهي تحوز هذه الزايا بالقوة وتُخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . قال « شوبنهاور »
« كما أن المادة تسقط فهي تفكر أيضاً » .

وادعى « هكل »^(١) مؤسس مذهب الوحدية « مونيزم » ومعدّل مذهب الماديين
القائلين بمحصول النظام في العالم بغير ناظم سوى المصادفة والفوضى لما رأى حرجة
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 مبنع المشكلات قبل مادية « هكل » قبول مادة منفصلة غير قادرة بنفسها
للتكامل فحاول الرجل حل معميات المنشأ والقوة والحركة والحس وجميع السمكالات
الناجمة في طبقات الموجودات العالية بإدعاء وجود جميع هذه الخواص في المادة، حتى ان
منبع الإرادة عنده هو الجاذبة والدافعة الموجودتان في الأجزاء الفردة . فكانه أجاب
بهذا الإدعاء عن الأسئلة التي لا يزال الماديون منهوكي العواتق 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 . فعنى نظريته أن اقتدارنا أقل من اقتدار الأجزاء الفردة
التي نتركب منها ونحن تحت سلطة إرادة الأجزاء وإدارتها بدلا من إدارتها تحت إرادة
مشعور بها عائدة إلى الهيئة المجموعة ، فليست في الإنسان حرية وإرادة غير ماتوهم منه
فيه كما أن الأمر كذلك عند الماديين إلا أنهم يفكرونها بتاتا ، في حين أن « هكل »
يسلبهما من الإنسان ويردهما 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 الفردية 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 واستُدل به على وجودهما 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 يعيبون 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 تمنى 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 لتعارضها 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 الفردية انكالا على عدم إمكان تدقيقات أعمق من ذلك » .

وقال « بوخزر » « إن انكشاف العقل وتكملة كان أصعب أعمال القوى الطبيعية

وأخر 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 المشهود 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 الملل الغائية أكبر مانع لصحة مذهبهم مع إمكان ربطها إلى عقل الطبيعة وشعورها إن كان لها ذلك ؟ ألم تكن دعاوى السوق الطبيعي والاسطفاء الطبيعي والأفعال الطبيعية والقوانين الطبيعية ووصف كل منها بصفة « الطبيعي » ثم حمل موصوفاتها على التجوز والاستمارة 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 « وولتر » ان القول بعدم كون العين مصنوعة للرؤية والأذن للسمع ولا المعدة لهم الأظعمة أكبر فضالة وأبجح جنة . .

[٢] قال « الفرد بينه » في كتابه « الروح والجسم » أنا أعلم يقينا أن من كان ماديا لم يعن بتحليل ما يسمى الشعور فلو عني به أراى عدم إمكان تعليق حادثة من حادئات الشعور بذرة مادة على أى صورة كان .

وقال الشاعر « سوالي برودم » في خطباته التي 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 : مادي وروحي . . » وقال أيضا : « ان الشعور مهما كان قليلا فلا شبهة في أن المادة ليست هي التي تقدر عليه ، فهي عديمة الشعور في ذاتها وهو أى عدم الشعور صفتها الأساسية . »

السوق الطبيعي غير المقصود والانتخاب الطبيعي والميول الطبيعية والقوانين الطبيعية
أعني غير المقصودة ثم قولهم بالمصادفة المحضة كل ذلك لم يكن عن تبين واعتقاد صدق
منهم بل لجلس نبض الأنداع من الناس ، فكل هذه الإقدامات والإحجامات المتضاربة
مع بعضها زيادة على خروج كل منها في ذاته عن حدود العقل ، ثم على مافي موقف
الملاحظة من الضيق والخرج تحت قوة دليل نظام العالم ونقل وطأته عليهم .
والمدعون وجود العقل والشمور في الطبيعة أو المادة ادعوه على تخوف فقالوا إنها
تحوز هذه الزايات بالقوة وتخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . وقال « بوختر » إن
انكشاف العقل أصعب أعمال القوى الطبيعية الخ^١ 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 سمعت جهد طاقتها إلا أن ينشئ^٢ من نفسها بشرا يحفظه من العقل كحفظ
« بوختر » وأضراجه^(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^٣ الطبيعة
أو المادة المتقدمة عليه .

[١] ولو كان العقل في الإنسان عطية الطبيعة أو المادة ولم يكن من فضل الله الذي يؤتبه من
يشاء كثيرا ويؤتى من يشاء قليلا ويضل من يشاء ويهدى من يشاء ، لكان في كل إنسان على
نسبة واحدة . وليس الأمر كذلك حتى إن مآقوله 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 طرقتوا 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 البغدادي :

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقت نفسك في مقام معلل
أثبت ربا تبغى حلا به للمشكلات فكان أكبر مشكل

إذلا إشكال في الاعتراف بوجود الله - الذي 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 ينبغي لمن وجوده حل طلسمات الكائنات أن لا تصل معرفة البشر إلى
ذاته ، وهل يروم شاعر الإلحاد بعقله القصير أن يعرف ذات الله الذي وسع كرسيه
السموات والأرض ؟ وهو غير مكلف بمعرفتها وهو لم يعرف بعد وجوده على الرغم من
أنه أظهر من ظاهر .

وإشكال ثان في الاعتراف بوجود الله هو كون المعترف يدخل نفسه في مشقة
الامتثال بأوامر الدين والابتعاد عن محارمه ، ولعل هذا هو مراد الشاعر الفيلسوف
مما كبر عليه وأشكل .

اعتراضان على دليل العلة الغائية

بقي أن عالين كبيرين من علماء الغرب مؤمنين بالله اعتراضاً على دليل العلة الغائية المسمى عند المتكلمين بدليل نظام العالم، أحدهما « كانت » الذي اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية لإثبات وجود الله، والآخر « نيوتن ». قال الأستاذ العقاد في 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 في رأى الفيلسوف . لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه ... والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التي تحيط بالخلق في كل حين . فوجود النقص في العالم لا ينفي وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقاً لا يبلغ الكمال كله ويفتقر إلى موجد على الدوام . « ويسخر ليبنتز بعالم نيوتن لأن ليبنتز يرى كما تقدم « أن ليس في الأماكن أبدع مما كان » ... ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التي تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجلت 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 في تفكير واحد وأنها قابلة للرأيين بعد التدبر والإنعام . « فمذهب ليبنتز لا ينفي أن العالم ناقص كما تكون جميع « الممكنات » فكون العالم « أحسن عالم ممكن » لا يخرج من عداد الممكنات التي لا تبلغ في الكمال مبلغ واجب الوجود .

« وكون العالم محكماً متقناً على أى معنى من معاني الإحكام والاتقان لا يسوغ الاعتراض من جانب نيوتن بل يحتاج إلى تسكلة من رأى الفلاسفة الآخرين الذين

يقولون إن الخلق عمل مستمر وليس بعمل منقطع في وقت ينتهي إليه. فلا يزال الوجود قائما بقدره 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 وليبنز في هذه المسألة التي كانت أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد وكانت قابلة للرأيين ..
وآخره ينحاز إلى جانب ليبنز 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 ليبنز من اكليية العالم ليس بدرجة أنه بلغ مرتبة الألوهية التي هي وجوب الوجود . فما كان الله الذي خلق العالم على أكمل طراز ، خالق إله مثله ..

لأن في انطباق هذا الجواب على اعتراض نيوتن نظرا ظاهرا إذ يستبعد أن يكون مراده من اعتراضه على اكليية 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 ان خالق العالم لا يقاس على باني الصرح من بني آدم الذي لا يمد خالق ما بناه وعله وجوده التامة التي يتوقف وجود الممول على وجودها وبقاؤه موجودا على بقائها . والصرح الذي بناه الإنسان يعتمد على الله في خلق جميع ما يلزم للبناء وخلق الباني نفسه وأفعاله التي استخدمها عند البناء أو بالأصح حصته فيها ثم في إبقاء المبنى أقل من القليل واعتماد الأ أكثر من الكثير على الله الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فلا ينهدم الصرح بموت الباني ويبقى مدة بقائه 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 وإبقاؤه عين خلقه فإذا

أردت أن أعرف من خلقني فأقول من خلقني سابقا هو الذي يبقيني حالا ... الخ .
هذا هو الجواب الموافق لدفع اعتراض نيوتن . وعلى مذهب ليبنتز اعتراض
آخر لسكون القول في العالم بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان يؤدي إلى القول بأن الله
تعالى ليس بفاعل مختار وبأن العالم قديم . كما حقق في محله ، ولم يتعرض الأستاذ لهذا
الاعتراض .

وقال الأستاذ العقاد في (ص ٢٢٣) من كتابه المذكور : « ويبدو لنا أن الاعتراض
الذي يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان (يريد برهان العلة
الغائية) هو الاعتراض بوجود الشر والألم في الحياة فكيف يقال إن القصد ظاهر
في هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال إن الشر
مقصود ، وهل يقال إن الظلم يليق بحكمة الحكيم ؟ » .

ثم أجاب الأستاذ بالمقارنة بين هذا العالم وبين العالم الذي يتخيله أولئك المعترضون .
ونحن نقول الأولى عدم إدخال مسألة وجود الشر في العالم اعتراضا على دليل العلة
الغائية لأن هذا الدليل يقوم بإثبات وجود القصد والإرادة في العالم ، أو بالأصح بإثبات وجود
ما يفهم منه القصد والإرادة فيه ، سواء كان ذلك من جنس الخير أو من جنس الشر
ولا ما نزع في الإسلام من أن يكون الله مريدا للخير والشر كما هو مذهب أهل السنة
الذين يدخلون كل ما يوجد في العالم من خير أو شر تحت إرادة الله ويقولون مع الحديث
النبوي المشهور « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ثم يفرقون بين إرادة الله ورضاه .
وإنما الذين يخرجون الشر عن متعلق إرادة الله هم المعتزلة . والفضل بينهم وبين أهل
السنة مفصل في علم الكلام مع غلبة أهل السنة عليهم . وهناك مسألة وجوب ماهو
الأصلح في حق الناس على الله المختلف فيها أيضا بين الفريقين والتي يكون جمع ماذكرة
الأستاذ العقاد من مسألة وجود الشر في العالم معها في صف واحد أولى من إدخالها
بين أمحاء دليل العلة الغائية .

وإنما الاعتراض المعقول 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 الغريبيين بدليل العلة الغائية هكذا : إنا نرى في العالم آيات وعلامات ترتيب وانتظام وهذا الانتظام ممكن غير ناشئ من طبيعة الأشياء فيلزم وجود علة أو علل حكيمة توجد هذا النظام ، وبالنظر إلى مناسبات متقابلة بين أجزاء العالم يلزم أن تكون هذه العلة واحدة . ثم اعترض عليه - كما اعترض على أدلة وجود الله السائرة - 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 الفكرة فقال :

عجبي للطيب يلحد في الخالق من بعد درسه التشریحا

مستدلا بنظام أعضاء ذوی 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 وبعبارة 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 شتومها ويصل حاضر هذا النظام العام بغيره البعيد مهممنا عليه ، إن لم يكن حكيميا مطلقا فن ذا يكون ؟

وقد يعترض على هذا الجواب بأنه لا شك في قدرة الله على تنظيم العالم بأحسن من نظامه ولسنا ممن يقول : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » كما هو مذهب الفيلسوف ليدنتر وإن نسب هذا القول إلى الإمام الغزالي أيضا لعدم التثامه بكون الله تعالى فاعلا

مختاراً^(١) وبنصوص 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 أبداع 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 الغرب 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 في الإمكان أبداع 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 ودليل 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 إمكانيهما لاسيما إمكانيهما احتياجهما إلى علة واجبة الوجود قطعاً لتسلسل الممكنات كما مرّ تفصيله عند تقرير الدليل الأول . فإذا ثبت احتياج نظام العالم إلى ناظم واجب الوجود 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 أسعاب ذلك القول علوه بأن ليس للجواد يخل 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 أزليته^(١) وكيف يدعى الأزلية للنظام وهو عنده حاصل بالمصادفة وحادث من مصادمة المادة للمادة كما سبق نقله عن « بوختر » وغيره . وليس النظام أيضا بضرورى للمادة 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 لثلا يلزم الرجحان من غير مرجح ، ويجب أن تكون علتة واجبة الوجود إذ لو كانت ممكنة الوجود لاحتاجت هى أيضا إلى علة ولزم التسلسل . وقد أقنعنا القارىء بمون الله تعالى ببطلان تسلسل العلة في غضون تقرير الدليل الأول لوجود الله .

فبعد أن ثبت بهذه الطريقة أن يكون ناظم العالم واجب الوجود يثبت أيضا كونه مطلقا لا يدانيه أحد في الحكمة والقدرة لأن وجوب الوجود معدن كل كمال ، ويكفى وجوب الوجود الذى هو غاية الكمال في تعيين كون ناظم العالم هذا هو الله الذى ننشد إثباته ويدفع 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 أمكنهم أيضا مجادلنا في إمكان وحدوث نظام العالم الذى هو عبارة عن صورة العالم غير المنفكة عن مادته فيتمسنى لهم ادعاء أزلية النظام أيضا ، لأننا نقول الذى لا ينفك عن المادة هو الصورة مطلقا لا الصورة المنتظمة المثقنة وكلامنا في هذه الأخيرة التى حصلت للعالم تدريجا ، فلا شك في حدوثها بعد أن لم تكن .

أما اعتراض « كانت » على دليل نظام العالم الذي يسمى أيضا بدليل الحكمة ، ببعض ما ينطوى عليه العالم ولا تعرف حكمته ، فكون منشأ الإشكال جهلنا بالحكمة المدرجة فيه أقرب إلى الحقيقة من خلوها عن الحكمة ، فنحن لا نعرف حكمة كل شيء في العالم ونعترف بمجزنا والفيلسوف « كانت » أيضا لا يعرف ولكنه يزعم أنه كان يعرفها لو كانت موجودة وهو نوع من أنواع الجهل المركب الذي وقع فيه ملاحظة الماديين فاجتهدوا في نقض دليل نظام العالم بمثل ما أتى به « كانت » من النقص ، ومن المؤسف أن ينزل منزلتهم في الجهل والتعمت^(١) وهؤلاء الفلاسفة الغربيون نرى كبيرهم في بعض الأحيان يتكلم كلمة الصبيان الأصاغر .

كما اعترض « اسپينوزا » على مذهب العلة الغائية بأن فيه خطاين أولهما أنه يخوّل المؤخر حقّ المقدم فيجمله علة للمقدم مثل أن تجعل الرؤية علة غائية للعين وهي في الحقيقة معمولة لها . وثانيهما أنه يقاب نظام السكالم رأسا على عقب إذ العلة أكل من معمولةها لسكونها أقرب إلى الله ومع ذلك فإن أصحاب مذهب العلة الغائية يلاحظون المعمول أكل من علته .

وكلا النقيدين ليس بشيء . كما نبه إليه الفاضل مترجم « مطالب ومذاهب » إلى التركيبة وأخذ « 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 .

والذي في كتب الفلاسفة الإسلاميين أعنى المتكلمين أن العلة الغائية ليست علة للفعل وإنما هي علة لفاعلية الفاعل وهي مقدمة على الفعل في الإدراك وإن تأخرت عنه

[١] وقد سبق الجواب عن هذا النقص وسبق أيضا قول « لينتر » تعنيفا للناقضين : « انتم تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فترشوا كثيرا وانتظروا لكي تروه .

في الوجود فالرؤية في الحقيقة معلولة للبصر لكن تصورها علة لفاعلية 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 يوهم نقصا في حقه تعالى فيستكمل بتحصيل تلك الأغراض . وهناك مخالفون للأشاعرة يجيبون 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 الدامنة بصدد مجادلة الحق للباطل . بل نقول ان هذا الدليل الذي يسميه علماء الإسلام دليل نظام العالم يكفي ويزيد في إلزام الملاحدة العصريين المغمرين 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 والأمرار بكال العلم والقدرة حتى إن كل قانون يكتشفه مكتشفه بتجاربه من قوانين الطبيعة على التعبير الشائع ، فهو في نظر العقل والعلم والمنطق دليل تجريبي ينادى 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 ينادى بجهل الشاعر محمد إحسان الحامي الذي اتخذ تلك الاكتشافات العلمية وسيلة اعتداء على دين الله وممجزات أنبيائه . فإذا كان في بيتك آلة الراديو مثلا تستنخر بواسطتها عن أقطار الدنيا بمجرد تحريك زرهما، فهناك درجات من الأعمال والمساعى لحصول هذه النتيجة الرائعة : تحريك الزر منك - وقبله صنع هذه الآلة في مصنع من مصانع أوروبا أو أمريكا .. وقبلهما اخترع هذه الآلة من كاشف مثل « ماركوني » وقبل السلك تعيين الطرق بين أقطار الأرض بواسطة =

يتناسب علمه وحكمته مع ما فيها من الإلتقان والإحكام إن لم يكن فوق ما يتناسب .
وليس 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 يضعها وهي موجودة قبل الإنسان وقبل من اكتشف بعضها
من علماء الإنسان وليس من اكتشفها هو الذي وضعها فمن الذي وضعها إذن ،
فليقل لي القائلون بأن الله لا يمكن إثباته بالتجربة ؟ ومن هنا يظهر رد حاسم لآخر
ما تمسك به الملاحدة 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 السادة ارتقت بهذه الجرثومة إلى مرتبة البشرية كما قال « بوختر »
وكانت هذه المرتبة آخر مراحل ارتقاؤها بعد كل جهد جهيد . فإذا لم يكف عقل الإنسان
وهو أرق ما وصلت 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 المكتشفة لأنظمة العالم الدالة على وجود الله واضع تلك الأنظمة

== التوجات الأنثوية الصالحة لنقل الأصوات والأفوال من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب في أسرع
وقت وهذا من الله . فكما أنك إذا قارنت بين هذه الأعمال ووجدت فضل عملك أنه شيء بالنسبة
إلى فضل المصنع وفضل المخترع لاسميا المخترع ، فعمل المصنع والمخترع وفضلهما بالنسبة إلى فضل الله
أقل وأنه بكثير من فضل عملك بالنسبة إلى فضل عملهما ، وهذا مع قطع النظر عن كون عقل المخترع
ومعنى 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 واكباره في المخترع ولا يذهب
بهما إلى ما وراءه .

[١] بالكاف العربية غير « هيجل » بالكاف الفارسية الذي يكتبه المؤلفون المصريون
بالجيم وقد سبق هذا في مقدمة المطلب الأول من الباب الأول وكل منهما ألماني .

دلالة قطعية ، لا تربنا ذاته لكن دليل الوجود غير دليل الرؤية ونحن لا ندعى الثاني .
وما من الناس من رأى الكهرباء وما منهم مع ذلك من لا يعترف 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 مسيرٌ في مذهبه 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 وتسيره كما لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة هى التى منحت الإنسان
العقل . فأنحه له أولاً حين جملة إنسانا هو الذى يستخدمه ويؤثر فيه ما دام عاقلاً ،
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 مبدأً وأساساً لجميع معارفه ، وأنا أقول أقوى بكثير
من هذا الانتقال الانتقال من الإدراكات التى يتضمنها نظام الكائنات إلى وجود الله
الذى هو صاحب تلك الإدراكات لأن ذاك الإدراك الذى انتقل منه « ديكارت »
إلى وجود نفسه كان إدراكاً واحداً هو الإدراك المستفاد من الشك الذى هو أيضاً
إدراك ولكنه إدراك متردد بين الإيجاب والسلب أما الإدراكات المفهومة من نظام
الكائنات وفيه إدراك « ديكارت » أيضاً ، فإدراكات تملأ السماوات والأرض
وما بينهما .

ومن ناحية أن دليل نظام العالم القائم على وجود الله دليل مبنى على أساس التجارب
الكثيرة المستفيضة التى لا تبلغ أية تجربة فى الدنيا مبلغها فى إفادة اليقين بل كل
تجربة علمية تتضمن دليلاً تجريبياً لنظام العالم الدال على وجود الله ، فضلاً عن أن دليل
وجود الله لا ينحصر فى 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 يجرى 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 المثبت 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 .

وإنى لأرى أيضا قولاً كافياً مانقلاً « 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 مملوءاً بالأدلة التجريبية المسفرة عن وجود الله ؟ ولماذا يكون لقب العلم المثبت
من امتياز العلم الطبيعي التجريبي ؟ وهل يجدر بلسان عالم إلهي « ككارو » أن لا يكون
علمه بوجود الله من العلوم المثبتة الحقيقية ؟ فإن كان مراده أن التجربة بمحضها لا تقوم
دليلاً على وجود الله 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

بصنع إنسانا ، من تعيين صانعه نوعيا وشخصيا فهو غير مكلف بذلك وإنما يعينه وجوب وجوده الذي بيننا قريبا لزومه .

فقد تبين مما ذكرنا أن لا وجه لعدم اعتبار العلم بوجود الله من العلوم المثبتة أن لم يكن لفظ العلم المثبت لقبا امتيازيا لعلم الماديين بغير 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 الكيمى « شورول » من اعتبار العلم بوجود الله أقرب إلى العلم التجربى من العلم بعدم وجوده ، ليس فى محل الكفاية . وإنما القول المصيب لسكبد الحق ونصاب الصدق قول العالم الكبير الفرنسى « باستور » فى خطبته التى ألقاها لما انتخب عضوا للأكاديمية الفرنسية وأثنى فيها على العضو الذى خلفه كإهو المعتاد وكان السلف « ليتره » أكبر تلامذة « عوكوست كونت » مؤسس الفلسفة الإثباتية وعلى تعبير الكتاب المصرين 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 والسكرتة مبلغ الأدلة التجريبية التى ينطوى عليها نظام الكائنات وبدل 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 اطلمت على كثير من أقوال الفريبيين أيضا بفضله .

والذي لم يبق محل للشك فيه هو ثبوت وجود الله ثبوتا علميا من غير تحديد شخصيته .
وموضع نقاشنا الملاحدة أدياء العلم المثبت هو هذا القدر الثابت ، وهو الذي ألبأ « اسپنسر » من أقطاب مذهب التكمل والتطور المتأخرين ، إلى الاعتراف بوجوده تحت عنوان « لا يُعرف » أو « الحقيقة المجهولة » قال في كتابه « المبادئ الأولى » في آخر الفصل الرابع :

« إننا 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 المنون « 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 لـكنه ذاته ، وعلماء الدين المؤمنون بالله لا يدعون إمكان ذلك . فقولهم متفق مع قول العلم التجريبي في هذه الناحية المنفية ، 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 ، فالانفاق 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 بتلك 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 ، فليسمعوه وليفهموا منشأ غلطهم ، كما فهم الفيلسوف نفسه بعد أن طالما أشكل عليه الاعتراف بوجود ما لا تدرك حقيقته 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 يتعمقوا في تأملها ويقدروها حق قدرها ، ومن هذا كان التسجيل على مواضع الاهتمام والاعتبار من كلمات علماء الغرب ميزة هذا الكتاب فقد أكرت فيه النقل منها ولكنه ليس بنقل مجرد عن تمحيصها 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

« اسپنسر » 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 تُدرك حقيقته يكون مدعيا 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 يعتد به ولا يعترف بوجوده وإنى 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 الأضواء إلى كرتنا من دون أن يكون في البين موجود متصل الأجزاء يحمل الضوء من الشمس أو غيرها ويوصله إلينا ويقوم بخدمة الجسر . فمثل 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 داخل في الطبيعة ، لا عجب بعد هذا كون العلم الطبيعي وعالمه لا يعرفان الله ولا يحسانه مع كونه غير داخل في الطبيعة .

وصفوة القول في هذا المقام وهي صفوة الباب الأول بجميع فصوله أن وجود الله ثابت قطعا في نظر العقل والعلم . أما القول الشائع بين المصريين المتقنين الثقافة الغربية إن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لعدم كون هذه المسألة في متناول التجربة الحسية إثباتا ونفياً (وهذا القول معدّل قول ملاحدة الماديين النافين لوجود الله مستنديين إلى العلم أيضا في دعوى النفي ، عدله مذهب الفلسفة الإبتاتية التي وضعها

« عوكوست كونت » وبذله بما سمعت من الشكل المحايد للدين المتوسط بين النفي والإثبات وحصل منه آخر طراز عصرى للإلحاد اسمه « لايبك » وأشدّه في الخبث وإخفاء العداوة والمكيدة للدين ، لا يخفف عن سوانه السواء قول الأستاذ العقاد 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 وشعائر مرعية لعبادة الإنسانية فى ذكراه » وكذا قول الأستاذ بعد الأسطر التى نقلناها آنفا من كتابه : « وخير ما استفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها » وإنى أشكر للأستاذ عدم تقصيره بعد 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 الوضعى . 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 ، فمن الطبيعى أن لا يعلمه العلم الطبيعى . فلو أن العلم الطبيعى أثبت وجود الله كوجود واحد من الطبيعيات لما اقمنا ذلك لعدم لزوم كون ما أثبت وجوده العلم الطبيعى واجب الوجود . وإنما يكون ما أثبتته من الطبيعيات التى هى موجودة بالوجود الواقى فقط لا بالوجود الواجبى الضرورى الذى هو الوجود بوصف مضاعف ، ونحن نبحت باسم الله عن الموجود بهذا الوجود ليكون أساسا لوجود الموجودات الطبيعية الممكنة غير واجبة الوجود .

فمن الطبيعى إذن أن يجهل العلم الطبيعى الله ولا يجده فى الطبيعة ، ولكن ليس طبيعيا أن يجهل 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 يعيش 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 الأسلم والتسطاس 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 أنفع علم في الدنيا يُستخدم في حوائج البشر هو ذلك العلم الذي حصل به الرقي 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 فالذي 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

بوجوده ؟ ولماذا لم يطبقوا على الأثير قاعدتهم الباطلة القائلة بأن كل ممقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به ؟ فهل هم اعترفوا بوجوده لعدم كونه الله ؟ ومن جهال الناس من يريد أن يؤاذه 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 لأن نكته 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 المتستر بعنوان « 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 « پول رانه » في انتقاداته على اسپنسر . ولا يخفى أن خصومة الغائية من شعار الملاحدة .

قلت فليكن « اسپنسر » أيضا منهم - ويؤيده ما سبق ص ١١٤ من قوله نقلا عن « قصة الفلسفة الحديثة » - لكن الذي يهمنا أن أنطقه الله بالحق الذي هو عدم التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر لا يدرك كنهها ولا يزال العقل الفطري يعترف 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 الاكتناه 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 » غيرُ 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 فآثار الغائية الظاهرة في العالم لحد أنه لا ينكرها 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 للاكتناه لكونها معلومة ولا يجدُ 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 منشئ 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 العلة الغائية .

« إن هذا المذهب لا يمانع الإيمان بالخالق فالمؤمن مختار بعد الاقتناع بعدم كون المادة معلولا بلا علة بل أثر إرادة مطلقة ، في قبول أن كل حادثة في العالم ليست فعل تلك الإرادة الخصوصيَّة وإنما هي محصول قوانين عامة موضوعة في المادة بيد تلك الإرادة المطلقة فكأن الخالق يستخدم العوامل الطبيعية كمال مطيعين لأوامره في صور محيرة للعقول . »

وهكذا فُسرَت أيضا فلسفة زعيمى مذهب التكمل قبل « اسپنسر » أعنى بهما « لامارك » الفرنسى و « داروين » الإنكليزى لأنهما لم يتكرا الخالق جل وعلا ، ولذا قال « كاميل فلمايرون » فى كتابه « الله فى الطبيعة » : « إن أهل الدقة يرون فى منهج « داروين » قيذا احترازيا لحساب الله ، لكن هذا القيد لا يروق الذين يعطون المادة استقلالا مطلقا وقد عاتبته مترجمة كتابه « منشأ الأنواع » إلى الفرنسية المادموازيل « كلامانس أركوست » على اعترافه بالله فى وسط طريقه الرائمة التى يمضى عليها !

هكذا ولعل السبب الذى يدفع كثيرا من علماء الغرب إلى القول بأن إرادة الله لم تتدخل فى تفاصيل حادئات العالم وإنما وكلتها إلى قوانين ميكانيكية وضعتها فى المادة ، صعوبة الإحاطة بتلك التفاصيل فى نظرهم واستلزامها الاشتغال فى كل آن بإصدار إرادات تكاد تكون غير متناهية . لكن يرد عليه أن وضع قوانين عامة ميكانيكية تقوم بتلك التفاصيل وإبداعها فى 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 والحادئات بإرادة خاصة ، فالذى يقدر على الأول يقدر على الثانى أيضا مع أن فى الشكل الثانى مزية اعتبار الله خالق كل شىء 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 تشكل المادة في شكل الدماغ، هل يعقل ذلك من المادة الجامدة ولو كان بأقدار الله إياها عليه؟ لأن هذا يشبه أن يخلق الله خالقا غيره بقدر 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 والإتقان والتي لا يمكن تمام إيضاها 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 الصنائع فلا نقل في حين أنهم يشتغلون بإتمام آثارهم وإكمالها: إن الله الذي هو أحكم الحاكمين يهتم بالكل ويهمل الجزئيات كالهمال الكسالى غير المتقنين » .

وقال « مالبرانش » : « إن من اعترف بوجود قدر حقيقي في الطبيعة وظن مثلا

أن الشمس تعطى كل شئ حركة وحياة لزم قبول الشرك والتعبد لهذه القوى المنعمة 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 علة 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 نمو 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 المقربين لتحريك ورقة لا تقدرونه ما لم يشأ الله حركتها . »

وقولنا قبل كلمة « مالبرانش » 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 « مالبرانش » ومذهبنا ومذهب التكلميين أن الله يخلق شيئا مقارنا لخلق شئ كذا من غير أن يكون أحدهما شرطا للآخر وإنما التقارن المطرد بينهما الذي يعبر عنه بالدوران المميّ ويقال للسابق في مثل هذين المتقارنين علة عادية بالنسبة إلينا بمعنى أن سنة الله جارية على أن يخلق الثاني عقب خلق الأول من غير تأثير للأول في الثاني ومن غير توقف الثاني على الأول .

ومما يجدر بالذكر قبل الانتهاء من بحث دليل نظام العالم المعبر عنه عند الفريبيين 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 فأثني عليه وقد أنطقه الله الذي أنطق كل شئ فقال :

هذا الدليل حقيق بأن يذكر دائما بالاحترام وهو أقدم الأدلة وأوضحها وأوقفها للعقل ولما أنه يستخرج موجوديته من الطبيعة ويأخذ قوة جديدة منها ، يعطى الحياة لدرس الطبيعة ومطالعها ويدفع فكرنا وتاملنا إلى غايات ومقاصد لا يستطيعان اكتشافها بدافع من نفسيهما ويوسع معلوماتنا بشأن الطبيعة بواسطة خيط وحدة مرشد مبدأه في خارج الطبيعة^(١) ومن ناحية أخرى تؤثر تلك المعلومات على أفكارنا التي كانت وسائل إلى حصولها فتؤيد اعتمادنا لصانع أجل وأعلى إلى أن تجعله فناعة لا تقبل المقاومة .

« فمن هذا لا يكون ادعاء نقص شيء من قوة هذا الدليل حرماننا فقط من تسلية قيم بل تصديا أيضا لأمر محال ولا يكون العقل المستمر في التعالي بدلائل تزداد قوتها

[١] من المأثور عن بعض فلاسفة الغرب منع المشتغلين بالعلم الطبيعي عن مراجعة العلل الغائية ويروي ذلك عن « ديكارت » أيضا ، وهو لا ينفي العلل الغائية وإنما يقول : « نحن لا نعرف المقاصد الإلهية . وكان مما اشتهر كالفرضية المتعارفة في العصر الثامن عشر قول « باكون » : تحرى العلل الغائية عقيم مثل البنات الواقفات حياتهن في الأديرة لعبادة المعبود .

ولعل السبب في ذلك أن تحرى العلل الغائية خارج عن موضوع العلم الطبيعي وهو لا يعنى العالم بالطبيعة فرجما يشغله عما يعنيه . لكن هذا الرأي غير سديد ، وقول « كانت » رد بليغ عليه فلو كان الأمر كما عابوه بالعدم لما تكون علم وظائف الأعضاء وقد قال « ريشه » مدرس هذا العلم في الجامعة الفرنسية : أنا مقتنع بأنه لا يمكن اطراح نظرية العلل الغائية من التشريح وعلم الحيوان أو علم وظائف الأعضاء » وقال أيضا : « إن قانون الغائية لم يكن ليخطئ وقتنا من الأوقات في درس الوجود ذي الحياة » .

وأنا أظن أن المنكرين للعلل 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 عضوا حكوموا بوجود وظيفة له قبل أن يعرفوها » وقد اكتشفت « هاروي » دوران الدم عند البعث والتنقيش عن علة وجود ما شاهده في عروق الحيوانات من الدسامات . فلا ينكر لاذن نفع العلل الغائية في العلوم . وكان « ليبنتز » 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 منمنطقة إلى معجزات الطبيعة وصرح العالم الشامخ ، تحاصه منتبها من رؤيا ، فيرتعى من عظمة إلى عظمة ومن شرائط إلى 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] المزداد 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 دلالات تجريبية » فلا يقاوم ما سبق منا في إثبات خلافه ببيان مفيض ، بل لا يقاوم أيضا سباق كلامه نفسه وسياقه الشاهدين على قوة هذا الدليل . أجل إن هذا الدليل الذي يتضمن دلالات لا تحصى أسرع فعلا من الدليل التجريبي لتجسّمه وتمثله أمام العقل في لحظة عين .

ومع قطع النظر من هذه النقطة المضطربة التي قلما تخلو عن مثلها أقوال « كانت »^(١) فقولها هذا من قبيل قول « نيوتون » لما طلب منه الدليل على وجود الله ، مشيراً إلى

[١] ولعل منشأ هذه الاضطرابات المرتبة في أقوال « كانت » ماقلته السكاتبه المشهوره الفرنسية « مادام دوستايل » في مکتوباتها عن ألمانيا وهي ممن تكبر الفيلسوف وتعترف له بالعقريه « إن المذهب التجريبي الذي سرى من انكلتره إلى فرنسه ثم إلى ألمانيا كان قد بلغ أشده من الإفراط في غضون الانتقال من بلاد إلى بلاد وأثر فيه اختلاف أمزجة البلاد الثانية عن الأولى فأراد « كانت » أن يخفف من غلوائه ببعض مناصرة له منه ليتقلب على المقلبين ويقى ألمانيا شرهم ، من طريق الرفق والحكمة »

السما : « ها هو ذا ، فانظروا^(١) وقول « مونتسكيو » : « إن الذين قالوا بأن الآثار والنتائج التي نراها في العالم أوجدتها ضرورة عمياء فقد تكلموا بالمحال 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 فإجراء الفعل والمقايسة والانتخاب صنع موجود فعال متفكر « مدبر » فإن قلت لي من أين ترى ذلك الموجود أقول لا أراه في السماوات الدائرة والسكواكب المضيئة فقط ولا في نفسى فقط بل في النعم الراعية أيضا والطير الحليقة والحجر الساقط والورق الذي تهب به الريح »^(٢).

ولنتخيم الشهادات المنقولة من كلمات علماء الغرب على رؤية دلائل وجود الله الباهرة في نظام العالم بقول عالين كبيرين وهما « الفرد روش وولاس » الإنجليزى الموحد و « جوستاف لوبون » الفرنسى الملحد ، وبقولهما نتخيم بمبحث دليل العلة الغائية .
قال الأول في كتابه « عالم الحياة » الذى لخص فيه المؤلف حياته العلمية في مدة

[١] يشبه هذا مقاله « چيچرون » الخطيب الفيلسوف اليونانى 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 فى الحكم بعدم حصول أى شئ على طريق المصادفة » وكان يقول « أرسطو » عن « أكرزه نوفان » الذى هو أول فيلسوف يونانى أسعد تصور الله إلى ارتفاعه الفلاسقى بمكاشفة خرافات العوام وتعيين الخصائص اللازمة والصفات الممتازة للالهية : « ارتقى هذا الفيلسوف إلى فكرة الوحدانية الإلهية بمطالعة السماء »
[٢] ليت الأستاذ فرح أنطون منشى مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده الذى ادعى إنكار العقل لوجود إله غير منظور كما سبق ذكره فى أوائل الكتاب ، ليته اطلع على هذه القول 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 . فالكُتَاب أمثالهم يقولون إنما المادة والقوة والحياة موجودة من الأزل كما تراها اليوم واحدة باعتبار الماهية ومتنوعة باعتبار الشكل ، وهذا القول يترأى لهم أسهل وأبسط وأجدر بأن يكون قولاً علمياً . ولكن لا صحة 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 عالمة مدبرة تكون الحياة شيئاً غير قابل للتصور والإدراك .

« فالذين يتعمقون 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 يُتَمَع أحد أن يقال له « كل شيء موجود من أجل أنه أزل » والنتيجة التي تجلبها التديمات الانتقادية لهذا الموضوع كما قال أكابر 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 يرينا 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 أعلن في سنة ١٨٨٠ - على أنها حقيقة أساسية - أن جميع أشكال الحياة العضوية تبتدىء بحجيرة وتتكون بنشوتها ونماؤها أو بانقسامها إلى حجيرات معدلة ، وكان « لوثي أناسير » من أكابر 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 » وهي المادة الأساسية التي تتشكل منها حجيرات الحيوان والنبات لكن الحجيرة ليست عبارة عن قطعة من « بروتوبلازما » وإنما هي تشكل منتظم . فعندئذ نجابه بالسؤال الآتي : ما الذي ينظم الحجيرة ؟ « فهو كسلهى » يقول إن الحياة قوة منتظمة و « كرز » يعبر عنها بالقدرة الحيوية و « هكل » يسميه روح الحجيرة ويعتبره غير شعورى يوجد في كل ذرة عضوية وفي كل « واحد » مادى روح تائه . إلا أن أياً من هذه الأجوبة لا تحل المسألة ولا يذكر أحد من أولئك المجيبين شيئاً سوى القوة . لكن القوة سبب الحركة في المادة لا سبب تشكل منتظم وليس ما نبحت عنه هو القوة وحدها بل نبحت نحن عن الذى يدبر ويرشد ويؤلف بين القوى المختلفة الميكانيكية والكيميائية والحيوية ، نبحت عن مدبر هذه الماكينة المعضلة للغاية بتأليف القوى المختلفة وإنشاء العضوية الحية التي لا تكفى بترميم نفسها مدة دوام وجودها الطبيعى بل تجدد نفسها أيضاً وتضاعفها وتنطبق على محيطها المتحول في كل آن . فوقع هذه الأفعال التي أحصيناها لا يوضح بتعابير « الحياة » و « القوة الحيوية » و « روح الحجيرة غير الشعورى » والذى نبحت هو عقل أعلى وأكبر وأقدر بكثير متناه في السكثرة من العقول التي نرى حولنا وليس هذا العقل لينظم فقط جميع القوى العاملة في العضويات ذات الحياة بل هو كما أنه معدن القوى والقدّر معدن جميع القوى الموجودة في جميع الكائنات المادية أيضاً .

وقال الثانى في كتابه « الأفكار والمقائد » ص ٧٦ : « الأنمال الصادرة من خلايا البدن من غير مشاركة أي شعور بها لا تنطبق أصلاً على ضرورة ميكانيكية^(١) بل تتبدل وتتنوع على حسب الاحتياجات اليومية فتبقى كأنها تقع تحت إرشاد عقل

[١] فيه رد على الفائلين بكون العالم في سيره تابعاً للتوانين الميكانيكية محاولة تجريده عن تأثير العلم والإرادة فيه .

أشد اختلافاً عن عقولنا وآمن من الخطاء على الأكثر .
وقال أيضاً : « الأبنية الذروية التي توقفت إلى صنعها الخلايا التاسكوبية لا تحتوى على أفضل عمليات دورنا الاستحضارية فقط مثل التأثر والتحمض والإرجاع » بولي مرزا سيون « وغيرها بل تحتوى أيضاً عمليات كثيرة أصعب منها لا نستطيع أن نقلدها . إن الخلايا الحيوية تنشئ بوسائط لا تطوف بأخيلتنا هذه المركبات المنوعة : أشباه الزلال التي تنزم لإدامة الحياة و « السولولازات » والشحوم والمواد النشائية فهي تعرف أن تحمل أثبت جسم « ككلوروردوسوديوم » وأن نستخرج « الأزوت » من أملاح النشادور والفوسفور من الفوسفونات . فجميع هذه الأفعال التامة والتي وفقت المقصدتو فيقا مدهشا^(١) ندار بواسطة قوى لاعلمنا بشأنها وإنما تفعل كما إذا كانت مالكة لبصيرة تفوق عقولنا بكثير والدور الذي تقوم به تلك القوى في كل آن من آفات الوجودية لا يزال مانثلاً فوق ما يمكن أن يخرج أرقى علم من القوة إلى الفعل ، بدرجات ، والمسائل العضلة التي تحملها الخلايا الحقة لهذا الوجود الصغير في كل ساعة لو قدر أى عالم على حلها بعقله لمد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لمباده .

وقال في فصل « المنطق البيولوجيائى » من ذلك الكتاب : « لاشئ أدق تبصراً من ارتباط المنطق البيولوجيائى فلا يزال ميكانيزماه مجهولا ولكن يدرك معنى جهوده ومساعديه وهو كون مقصوده إحداث وسائط لازمة لإدامة النوع في الشخص والتطابق مع الأحوال الخارجية وحذاقة تلك الوسائط تجاوز حدود الإدراك ، وهذا التعبير الذى أحدثناه [يعنى المنطق البيولوجيائى] لا يعدد إضاحا لكنه يفيد فائدة لزوم تحليل أفعال الحيوانات التي كانت يدعى أنها منسوبة إلى السوق الطبيعى ، من دائرة شمول القوى العمياء التي كانوا يسمون لدفن تلك الأفعال فيها^(٢) وفائدته أيضاً الإعراض عن الإيضاحات الميكانيكية^(٣) وفهم وجود ما نحسه ولم يكتشف إلى الآن

[١] [٢] [٣] في هذه النقاط رد بليغ على أسس المذاهب الإلحادية وإن كان من غير رد على الإلحاد نفسه .

من عالم الحياة الروحية الذى هو فى غاية السعة . فيجب علينا أن لا ننسى عند درس أفكارنا وعقائدنا أن تحت سطح الأشياء قوى مخبأة لا ندرك بعقولنا 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 يعدّل وإذا دخل فيها عنصر نافع يرسل إلى الأعضاء المختلفة ويحدث فيها تبدلات طبيعية فى غاية المواقفة للعلم 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 يأبى التسامح فذلك الموت .

« فالمرکز العصبية تقوم بما نسميه الفكر والنظر البيولوجيائى وتدير الحياة وتحميها بما تحده على حسب مقتضى الأحوال من عناصر الدفاع المنوعة 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 النقول من أقوال الفيلسوف «جوستاف لوبون» فى غاية ما يليق أن يلفت إليه: لاسميا قوله «المسائل المعضلة التى تحملها الخلايا الحقيرة لهذا الموجود الصغير فى كل ساعة لو قدر على حلها أى عالم لمد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لمبادئه» 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 المبنية 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 بعدم كونه من المؤمنين ، إذ لو كان منهم لاحتمل أن يحمل الملاحدة كلامه - بالرغم من كرامته العلمية - على المحاباة لمذهبه الديني ، فلكلامه في 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 ، في الأشياء والأعضاء فوق شهادة الفيلسوف « جوستاف لوبون » غير المؤمن بالله شهادته في قوله لو بلغ علم أحد من العلماء مبلغ هذا النفوذ والإحاطة لكان تفوق على الناس تفوق الإله المعبود على عباده ؟ أما أن الفيلسوف نفسه بعد أن قدر هذا العلم الذي رآه جليا في 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 الذي رآه في الخلايا الحفيرة وأكبره ليس للخلايا نفسها ، فلماذا إذن لا يعترف بصاحب هذا العلم الذي له قيمة علم المعبود ، بأنه الإله المنشود نفسه والمعلم الشهود علمه وهو حسب الفيلسوف دليلا على وجود هذا الإله وإشرافه على نظام الكائنات ذات الحياة وغيرها ... ؟ فتلک مسألة أخرى ، مسألة الهداية التي يختص الله بها من يشاء من عباده من غير تفريق بين الفيلسوف الكبير والعامي الحقير أو بين من يكون قريبا منها أو بعيدا . فكان الله أودع في داخل أعضاء خلقه هذا النظام الذي لا يبنى أن يكون نظام غيره وأعطى الفيلسوف « جوستاف لوبون » الفهم المتناسب مع دقة هذا النظام ليوقع الرجل في حيرة وإعجاب فحسب حتى يأتي به إلى حافة الحقيقة فيلمسها بيده ويزنها بميزانها اللائق حيث يشبه العلم الذي دل عليه هذا النظام بعلم الإله المعبود ، ثم بعد هذا كله يتوقف في الحافة التي لا يتوقف فيها بعد الوصول إلى هذا الحد من القرب ، ولا يعانق نفس الحقيقة !!

فالتدقيق العلمي في الحجيرة ذات الحياة يؤدي الفيلسوف الأول أعني « وولاس »

ويهديه إلى ضرورة الإيمان بالله ، أو بالأصح يؤكد فيه هذه الضرورة ، ولا يهدى
الفيلسوف الثانى أى «لويون» 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 وبيناته التى يعظمها الفيلسوف «جوستاف لويون» حق
إعظامها ثم يتلعم فى تسميتها باسمها عبر عنها الفيلسوف «فنلون» بطابع الله وأحسن
ما شاء .

فهذا الدليل أعنى دليل نظام العالم أو بالتعبير الشائع بين علماء الغرب دليل العلة
النائية ، لحته 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 امتيازه بصفة «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 الممزوج
بالتجربة أو البرهان العقلى الخالص أضمن له من التجربة فإن أبى المعارض إلا أن آتى
فى صدد إثبات وجود الله بدليل تجريبي لا يشوبه الاستدلال العقلى فأنا أحيله 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 -

أغلاط الجزء الثاني المطبعية من ٥٥٦، ٥١ ٥٥٦، ٥١

« موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين » ٥٥٦، ٦

- ٢، ٨ يووانكاريه ١٦، ١٠ وثانينهما ٢١، ٣ سى ٢١، ١٢ فان نقل ٢٣، ١٣
تتيح ٣٢، ٨ ورجالہ الأمرين ٣٢، ٩ والناهون ٣٤، ٨ وأنا أقول: إن ربى ٣٨،
٤ هأنذا ٤٢، ١٤ فأقول أولا: ٥٥، ١٣ فهأورذا 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 المفترقين ١١٤، ١٣ ومن أوجد الله؟ ١٢٩،
١١ « بول زانه » ١٣٠، ١٠ « ومن أوجد الله؟ » ١٣٥، ٢٦ جزء أول ١٤٩، ١٤
أن نطقه ١٥٢، ١١ فيجهر ١٥٦، ٢ قال في تفسير ١٥٨، ٣ عليهم ١٥٩، ٦
عادة الله ١٦٠، ٦ فلو كان هذا ١٦٣، ٢ أو ما تريدته ١٦٦، ١٦ بوجوده ١٦٨، ٢٢
أميل ١٧٠، ١٤ الذين ١٧١، ١٣ لينتز ١٧٤، ١ من علة ١٨٥، ٢٢ تتوقف عليه
١٨٩، ١٦ المنكرون ١٩٠، ٥ زيادة ١٩٦، ٢ سلسلة ١٩٨، ١٢ الجنيه ١٣ لهم ٢٢
تمليق ١٩٩، ٥ لاتصور ٢٠٩ الهامش مكرر ٢١٥، ١ آخذ ١٧ أميريكوس 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 أحدها ٢٦٢، ٢٠ آرته سيلاس ٢٦٧، ٢، ٦ لبدائه ٢٧٥
المطلب الثاني ٢٧٦، ١٤ بخويسة ١٦ لنفسه ٢٧٧، ١٠ أجدر ١٧ برمنجهام ٢٧٩، ١٥
المذكورين ٢٨٢، ٦ عمانوئيل ٢٨٥، ١٩ وهأنذا ٢٩١، ٧ برمنجهام ٢٩١، ٢١
« قصرية » ٢٩٣، ٤ على استغناء العالم عن المؤثر ٢٩٤، ١٤ الإخام ٢٩٨، ١٨
برمنجهام ٣١١، ١٣ المطلب الثالث ٣١٣ برمنجهام ٣٢١، ٦ والبرق ٣٢٥، ٧
على استيقان ٣٢٩، ١٥ ولا يُمدد ٣٤٢ المطلب الرابع ٣٤٥، ٨ من إدراكه ١٢

أسماء الرجال المذكورين في الجزء الثاني

من «موقف العقل والعلم والعالم 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 ١١ ١٠٩ ١١٤ ١٤٠ ١٤٩ ٢٢٨ أ. رابو ٣٣ ٢٤٦ ٢٥٥ ٢٦٠
٢٧٧ ٢٤١ ١٧٨ ١٧٢ ٨٠ أرسطو ٢٦٢ ٢٤٣ ٢٤٢ ٢٦٢ ٢٧٧
٢٨٨ ٣٨١ آرنولد جبسيل ٢٨١ اسپنسر ٨ ١١٠ ١١٤ ١١٧ ١٢٠ ١٢٣
١٢٩ ١٣١ ١٤١ ٢٣١ ٣٢٨ ٣٣٢ ٣٩٨ ٤٤٨ ٤٥٠ ٤٥٣ ٤٥٧
٤٥٨ اسپنوزا ١٤١ ٢٣٣ ٢٥٦ ٣٦٦ ٤٤٠ استوارت ميل ٢٢ ١٣٤ ٣٢٥
٣٢٧ ٣٣٠ ٣٦٩ إسماعيل آدم ٢٩٩ ٣١٢ ٤٠٢ ٤٢٧ إسماعيل فني ٢٠٢ ٢٤٩
٣٩١ ٤٤٨ إسماعيل مظهر ٣٠١ ٣٠٢ آغريبا ٢١٥ ٢٤٣ أفلاطون ٢١٥ ٢٤١
٣٤٤ ٤٦٠ أفلاطون ثاب ٢٤٥ ٢٤٦ اكزه نوفان ٤٦٤ آفرددينه ٤٣١
الفردروش وولاس ٤٦٤ الفونس الحكيم ٣٩٢ الكساندر باين ٤٥ أله آتيون
٢٣٦ ٢٥٥ أميل سسه ١٦٨ ٣١٥ ٤٥٤ آنتيوكوس ٢١٥ ٢٤٣ آناكساغور
٢١٥ ٢٣٦ ٢٣٧ آنشتاين ٢٨ آنطونيوس البشير البستاني ٥١ أنه زبدم ٢١٥
٢٤٣ أوجوست كونت ١٠٩ ١٣٥ ٢٣١ ٢٨٧ ٤١٤ ٤٤٧ ٤٥١ أوككان ٢٢٣
أولز ٣٣ ٣٧٥ أوليورولوج ٢٧٧ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣١١ ٣٦٢ ٤٣٠
إمبادوقل ٢١٥ ٢٣٦ ثيونيون ٢٣٦ .
پارمنيد ٢١٥ ٢٣٦ پاستور ١٣٥ ٤٤٧ باكون ١٣٦ ١٤٢ ٢٩٥ ٣٠٤
٣١٤ ٣٢٣ ٣٥٤ ٤٦٢ برغسون ١٦٧ ٢٩٩ بركلي ١٤٣ ١٤٥ ١٥٠

۱۷۶ ۲۵۷ - ۲۵۹ ۲۷۴ بروتاغورس ۲۳۷ ۲۵۵ ۲۶۸ بطليموس ۲۱۵
۲۲۳ ۲۴۳ ۳۹۲ ۴۳۰ بلانشار ۳۷۸ پلوتن ۴۴ ۲۴۵ ۲۴۷ ۲۵۰ ۲۷۳
بوختر ۸۱ ۲۷۷ ۲۸۲ ۲۹۷ ۳۱۲ ۳۵۲ ۳۵۹ ۳۸۲ ۳۸۸ ۳۹۲ ۳۹۵
۳۹۷ - ۳۹۹ ۴۰۱ - ۴۰۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۲۵ ۴۲۷ ۴۳۰ ۴۳۲ ۴۳۹
۴۴۲ بوسسوئه ۲۲۲ ۲۲۳ پول رانه ۱۷ ۲۴ ۴۴ ۱۰۰ ۱۲۹ ۲۱۲ ۲۱۵
۲۱۹ ۲۲۲ ۲۳۴ ۲۳۷ ۲۴۰ ۲۴۴ ۲۵۵ ۲۵۷ ۲۶۱ ۲۷۳ ۳۲۱
۳۴۳ ۳۴۴ ۳۵۰ ۳۷۰ ۳۷۷ ۴۱۳ بیرون ۲۱۵ ۲۴۲ .
تانسه ل ۲۲ تفتازانی ۵۰ ۱۸۰ تن ۲۴۶ ۲۶۶ توفیق فکرت ۱۳۵ تی پر ۳۴۷
جمال الدین ۳۰۲ جمیل زهاوی ۴۳۳ جوستاف لوبون ۵۸ ۲۸۶ ۳۵۴ - ۳۵۶
۳۵۹ ۳۷۸ ۳۷۹ ۴۶۴ چیچرون ۲۱۵ ۳۴۸ ۴۶۴ جیوفانی بایینی ۵۱ .
الحاج طرون ۱۳۷ حسن الزیات ۴۰۶ حوا ۱۹۹ .
خضر بك ۳۸ ۱۲۴ ۱۳۱ ۱۹۶ .
داروین ۱۷۹ ۱۸۱ - ۱۸۵ ۳۷۷ ۴۵۷ ۴۵۹ ۴۶۰ الداماد خلیل ۱۳۷
دلاقات ۹۱ دوبووارایموند ۳۷۵ دولباخ ۳۴۹ دیده رو ۳۴۹ دیکارت
۲۰ ۸۴ ۹۸ - ۱۰۱ ۱۰۵ ۱۶۷ ۱۷۶ ۲۰۸ - ۲۳۰ ۲۳۶ ۲۵۱ ۲۵۸
۲۵۹ ۲۷۷ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۴۳ ۳۷۰ ۳۷۴ ۴۳۵ ۴۴۳ ۴۵۶ ۴۶۲
ذیمقراط ۲۱۵ ۲۳۹ ۲۹۴ ۲۹۶ ۲۹۷ .
الرازی ۱۶۰ ۱۶۳ رشید رضا ۱۹ رنان ۲۶ ۵۱ ۵۴ رواقیون ۲۳۹ -
۲۴۱ ۲۴۲ روسو ۱۴۲ ۱۴۶ - ۱۴۸ ۱۵۰ - ۱۵۲ ۲۳۳ ۲۶۴ رونووی به
۱۷۸ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۵ ۳۰۰ ۳۱۹ ۴۵۷ ریشه ۳۴۴ ۳۶۱ ۳۷۸ ۴۳۱ زکی
مبارك ۱۵۲ زکی نجیب محمود ۱۰۹ ۱۱۴ ۱۴۰ ۱۴۹ الزخشری ۳۷۵ ژوپیتر ۲۱۳

سبائیه ١٤ ١٧ سعدی ٣٥٩ سقراط ٢١٥ ٢٣٩ ٢٤٧ ٢٧٣ ٣٤٣
سکتوس امپریکوس ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٥٥ سکی ٢٧٧ سکیتس ٢١٣ سنت آنسلم م
٢١٥ ٢٥٠ ٢٥١ سنت اوجوستین ٤٤ ٢٥٠ ٢٥١ ٣٧٤ سنتیانی ١٠٩ سن طوماس
٤٤ ٢١٨ ٢٥٠ ٢٥١ سولی برودم ٤٣١ السیلکوتی ١٨٠ .

شاتوریان ١٠ ٥٢ ٥٤ ٥٦ شاردون ٢٢ ٢٥١ شکسیر ٣٤٨ شلیفغ ٢٥٧
٢٧٣ شوپهور ١٤١ ٤٢٩ شورول ٢٦١ ٣٨٢ ٤٤٤ ٤٤٧ .

صادق صبری ٤٠٢ الصحافی المعجور ٤٠٣ صدر الدین شیرازی ١٥٧ - ١٦٠
١٧٩ ٢٤٥ ٣٤٣ ٣٤٤ .

ضیا باشا ٤٢٥ .
طه حسین ١٣٨ طوماس هازی هوکسله ی ٢٧٧ .

عاطف بک ١٥٥ عثمان امین ٩٨ ٩٩ ٢١٣ ٢٢٤ ٢٢٦ المقاد ١١٢ ٢٢٤
- ٢٢٦ ٣٤٢ ٤٣٤ ٤٣٦ ٤٥١ عمانوئل دونووا ٢٨٢ ٤٥٨ .

غاساندى ٢٧٧ غاستون بونیه ٣٧٧ غالیانی ٣٤٩ الغزالی ٢٥ ١٥٧ - ١٥٩
١٧٥ ٤٣٧ غلادستون ٢٩ .

فابر ٣٧٨ الفارابی ١٥٦ فرح أنطون 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 فردوسی ٣٤٨ فرعون ٤٤٥ فلورانس ٣٨٢ فنلون ٣٤٧ فیثاغورث

٢٣٦ فیخته ٨ ٢٥٧ .
القاضی عیاض ٥٣ .

کاتب مقالة من باریس ٢٠٣ کارنه آد ٢١٥ ٢٤٢ ٢٤٣ کارو ٢٨٥ ٢٨٦

٢٨٨ - ٢٩٠ ٣٣٦ ٣٣٧ ٣٨٢ ٣٩٦ ٤٤٣ ٤٤٤ ٤٤٧ کامیل فلاریون
 ٣٩٠ ٣٩١ ٤٥٩ کله آنت ٤٦٤ کله مانس اوکوست ٤٥٩ کانت ٨ ٢٣
 ٨٨ ٨٩ ١٠٨ ١١١ ١٢٤ ١٢٦ ١٣٦ ١٤٠ ١٤٥ ١٤٧ ١٤٩ ١٥١
 ١٥٦ ١٧٠ ١٧٣ ١٧٥ ١٧٨ ٢٠٥ ٢١١ ٢٢٠ ٢٢٨ ٢٣٦ ٢٤٤
 ٢٥٢ ٢٧١ ٢٧٤ ٢٨٢ ٢٩٥ ٢٩٧ ٣٠٦ ٣١٨ ٣٢٠ ٣٢٢ ٣٢٣
 ٣٣٠ ٣٣٣ ٣٣٨ ٣٦٦ ٣٧٠ ٣٧٣ ٣٨١ ٤١٣ ٤١٤ ٤٣٤ ٤٣٧
 - ٤٤٠ ٤٥٢ ٤٦١ ٤٦٣ کوپرنیک ٢٥٤ کوتا ٢٧٧ کورنو ٣٠٠ کوزین
 ٨٤ ٢٧٣ کووه بدر ٣٦٦ کووی به ٣٠٠ کیلیوم دوفونتییه ٢٩٠ لا بلاس ٢٧٧
 لا مارک ٤٥٩ لوسیه پووانکار به ٣٦٠ لوك ١٤٣ ١٤٤ ١٥٠ ٢٧٨ ٣٢٧ لیتره
 ١٣٥ ٤٤٧ لیرو ١٦٧ لیبنتر ١٢٦ ١٧١ ٢١٠ ٢١٢ ٢١٤ ٢٢٥ ٢٣٠
 ٢٣٣ ٢٣٦ ٢٣٩ ٢٤٠ ٢٨٤ ٣٢٥ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٦٦ ٣٦٨ ٣٧٥
 ٣٩٢ ٤٣٤ ٤٣٧ ٤٤٠ ٤٦٢ .

مادام دوستایل ٤٦٣ مارتل ٣٠٢ مارکونی ٤٤١ مارکیز دلا فات ٩١ ماکسومل
 ٢٨٦ ٣٦١ مالبرانش ٢٤٦ ٣٦٦ ٤٦٠ ٤٦١ مترجم کتاب پول ژانه فی
 تاریخ الفلسفة ١٩ ٢٤ ٤٣ ٤٦ ١٢٦ ١٥٦ ١٦٠ ١٦٢ ١٧٨ ١٩٥
 ٢٣٢ ٢٣٥ ٢٩٩ ٤٤٠ التنبی ٣٤٨ محمد إحسان ٦٠ ٣٥٨ ٤١١ ٤٤١
 محمد أحمد الغمراوی ١٥٢ محمد أمين الدوربکی ١٣٧ محمد حسین هیکل باشا ١٠٣ ١٠٩
 ٢٨٧ ٣١٥ ٤٥٣ محمد صبیح ١٩٧ محمد عبد القادر زکی ٩٣ محمد عبده ١٥ ٦
 ١٨ ١٩ ٢٥ ١٠٤ ١٧٠ ١٨١ ١٩٥ ١٩٧ ٢٩٥ ٢٩٦ ٣٠٢ ٣٢٢
 ٤٦٤ محمد غلاب ١٦٧ محمد فرید وجدی ٩ ١٨ ٢٠ ٢٢ ٢٤ ٢٧ ٣٣ ٣٤
 ٣٨ ٥٢ ٥٥ ٦٣ ٦٤ ٦٨ ٧١ ٧٢ ٧٤ ٩٤ ٩٦ ١٠٣ ١٠٦ ١٠٩
 ١٢٢ - ١٢٤ ١٣٣ ٢١٦ ٢٣٥ ٢٨٠ ٢٨٧ ٢٩٠ ٢٩٨ ٣١٤ ٣١٥
 ٣٢٥ ٣٣٢ ٣٣٣ ٣٥٢ ٣٥٧ ٣٥٥ ٤٠٢ ٤٠٥ ٤٠٦ ٤٠٨ ٤١٣ ٤١٥

٤١٦ ٤١٩ ٤٢٠ ٤٥٣ محمد مصطفى المراغي ٩٥ - ٩٧ ٩٩ ١٠٠ - ١٠٤
١٢٣ محمد يوسف موسى ١٥٧ ١٥٩ مصطفى عبد الرازق باشا ٩٦ مصطفى كمال
٤٠٦ المعري ٣٨ ٤٣٧ من دوبران ٢٧٤ مونتسكيو ٣٤٦ ٤٦٤ موته نيه ٢٢ ٢٥١
نصيف النقبادی ٤٢٠ نيتشه ١٤١ نيوتون ٢٧٧ ٢٩١ ٢٩٢ ٣٤٤ ٣٦١
٤٣٤ - ٤٣٦ ٤٦٣ و. س زاوون ٢٧٦ وولتر ١٤٢ ٣٤٧ ٤٣١ ولیم کروکس
٣٦٢ ٤١٢ وبل دوران ٢٦٠ .

هاروهی ٤٦٢ هاملتون ٢٢ هانری پوانکاریه ٣١٥ ٣٤٦ ٣٤٨ ٣٦١
٤١٠ ٤١٢ ٤١٩ هرز ١٤١ هکل ٢٥٧ ٢٧٢ ٤٢٩ ٤٤٢ هوز ١٤٢ هيكل
باشا ١٠٣ ٢٨٧ ٣١٥ ٣١٩ هوجو ٣٣٩ ٣٤٨ هومبروس ٣٤٨ هيكل ٢١ ٤٥
٤٦ ١٢٥ - ١٢٩ ١٣٤ ١٦٣ هيوم 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 .

بجاء تفريق العرابة الى سبعة اجزاء الاولى للغة العربية الثانية للغة الفارسية الثالثة للغة الهندية الرابعة للغة السانسكريتية الخامسة للغة اليونانية والسادسة للغة اللاتينية والسابعة للغة الفرنسية
من اجل ان اللغة العربية هي لغة قديمة جدا ولها تاريخ طويل جدا ولها دور كبير في الحضارة العربية الاسلامية ولها دور كبير في الحضارة العربية الحديثة ولها دور كبير في الحضارة العربية المعاصرة ولها دور كبير في الحضارة العربية المستقبلية
والله اعلم بالصواب

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة

التي ينطوى عليه هذا الجزء من الكتاب

الباب الأول في إثبات وجود الله ٣

عنوانه المعبر 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 يعمده 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

لاشئ يعدل الدين مما يعمد الأخلاق كالقانون والعلم ، حيث لا يؤثر القانون في

الباطن وتأثير العلم أدنى بحت مع كون تعميم الدين أسهل 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 الشيعوية وتنهب أموال

الأغنياء ومع ذلك لا ينجو من الفقر وأسر الخاصة . والرأسمالية التي كانوا يشكون من

أسرها قبل البلشفة تتركز بعدها في الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطتها أقوى

وأوسع من أسر وسلطة الرأسماليين المتفرقين ١٠

العقل الذي يمتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعي يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى في الطبيعيات بل يُفِرِّزَ من أئمن أوقاته - مهما كانت مشغولة - قسطاً للتفكير في منشأه ومصيره . . . فن يأكل ويشرب ويمشي في مناكب الأرض الدلول ويشتغل نهاره في معاشه وينام ليله مستريح الجسم فارغ البال من دون فحش عن أصله ومنشأه ومُنشئه ، مدعياً استغناءه عنه واستغناء العالم الذي أتاه بأرضه وسمائه ونجومه ، أو يعيش على شك في أمره غير حاصل على بينة منه فهو اقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه ١٤ - ١٥ .

المسألة الثانية المقارنة بين الإسلام والنصرانية ١٥

في الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين نأثى من خصوصية دين الغربيين وليس في الشرق هذا النزاع إلا في قلوب مقلدي الغرب الذين لا يعرفون الإسلام رغم أنه دينهم ١٨ .

يجب تفريق النصرانية إلى صفتين الأولى النصرانية التي جاء به سيدنا المسيح من الله تعالى ولا مناوأة بينها وبين الإسلام الذي لا يفرق بين أحد من رسل الله . وثانيتها النصرانية المبتدعة بعد المسيح وفيها التثليث وإصماد المسيح فوق مرتبة النبوة ، والفلاسفة الغربيون مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر في النبوة ولم يعتبروها من المطالب الفلسفية وأفاضوا في بحث وجود الله ولم يتكلموا في وجود النبي وعدم وجوده كلمة ، في حين أنهم تكلموا أيضا في الحياة الآخرة ١٩ .

والمسيحي الذي يرى عدم اختلاف دينه بالعقل يقول تعليلا لنفسه إن الدين فوق العقل . فلما صار العقل عندهم مساوياً للكرامة وتخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به في غير المواقف الدينية أيضا فيحلوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية وتبهمهم 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 مهاوى إلى الدليل العقلي في إثبات وجود الله الذي هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون الذي ناظر الشيخ محمد عبده .. فانتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء في الشرق الإسلامي الذين أفشى أستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر استبطانهم الإلحاد . ولم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته في دولة العلوم ، على الأديان بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستخف أولاً بفلسفة ماوراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ثم استخفت بالفلسفة مطلقاً فلم تمتد من العلوم وصُرف اسم العلم عن مسماه واحتسك فيما لا يستحقه أكثر مما يستحق ٢٠ .

في فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلاً للعقل واعتبروه فوق العقل حتى إن الفيلسوف « كانت » بنى الإيمان بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم ، في حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم عرضة للترزول بتشكيك مشكك ٢٣ - ٢٤ .

مسألة التثليث في المسيحية ٢٥ - ٤٦

المسلم ينكر ألوهية المسيح ، والمسيحي ينكر نبوة محمد ، فأى من الطائفتين تظلم الأخرى ؟ ٢٦ .

يقول الأستاذ فرح في دفاعه عن المسيحية ومقارنتها بالإسلام « إن تفاضل الأديان يجب أن يكون مبنيًا على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه أساس الشرائع والأديان . وفيما عدا ، هذه فجميع الأديان متشابهة ، لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير مفعولة » ٢٧ - ٢٨ .

مسألة المرأة في الإسلام وفي المدينة الغربية ٣٠ .

والأستاذ لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الأديان فلا يتمين تماما انه 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 إلهًا واحداً أن كلا منها جزء الإله والإله الحقيقي بمجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلا منها إله حقيقي تام الألوهية حتى إنه متصف بالوحدانية اللازمة للإله الحقيقي ٤٥

عقيدة التوحيد التي كانت تعتقد في فلسطين منشأ النصرانية ، لما رفضت في مجلس الرهبان بإزنيك لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات قرروا على قبول عقيدة التثليث المركبة من الإثراك والتوحيد وهي عقيدة النصرانية المحاضرة المؤدية إلى خلاف دائم في الغرب بين العلم والدين يجعل العلم مستخفا بالدين والدين مستخفا بالعلم ٤٦

مسألة بنوة المسيح لله ٤٦

تعريض الأستاذ فرح بتعبير القرآن عن المسيح بأنه : « رسول الله وكنيته ألقاها إلى مريم وروح منه » ٤٦ - ٤٧

مسألة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية . فالقول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ولذا كان قتله ثمنا كافيا للعفو عن ذنوب البشر ٤٩
العفو 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 مؤمنا بأنه يدافع عن الحق وإنما يحاول إسقاط الإسلام بل الدين مطلقا في نظر العقل والعلم ولا يتجنب في سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضا . وأكبر دليل على عدم صداقته للأديان اقتراحه التصالح مع مناظره على أن يختار بعض الآيات من الإنجيل والقرآن ثم ينبذا بمد ذلك بلطف ما بقي من السكتانيين ،

ثم يتفقا مع مناظره على الدعوة إلى دين ليس فيه معجزة ولا نار بل كله إزاء عام ومحبة مطلقة لجميع بني آدم ٥٣ - ٥٤

ما أشبه هذا الاقتراح من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، بإلقاء الأستاذ فريد وجدى بك لآيات المعجزات والحساب والعذاب بنار 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 السكال فإن هذا لا يكون إلا بالعلم ووضع الدين جانبا ، ويعنى به العمل بفضائله وتطبيق ما بقى منه بستر مقدس . وهذا ديانة الأستاذ فرح أنطون ومبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام ٥٦

وليفظر القراء كيف يرى الأستاذ عن قوس الشاعر محمد إحسان المصرى القائل مدحا للعلم وقدحا في الدين .

قام في الناس نبيُّ إنما شأنه ليس كشأن المرسلين

وحّد الناس وقد فرقهم كافة الرسل على مر السنين

إلى أن قال :

آمنوا بالعلم ديننا وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

وترى الأستاذ فرح قد يتغلب عليه داء الرياء فينتسى شغفه بالعقل والعلم فينحاز

إلى جانب الدين ويعيب العقل والعلم بالمعجز وعدم المسيرة بالفضيلة ٦٢ .

وهذه ضربة الأستاذ على العقل والعلم بعد ضربته على الدين بقبول مناوأة العقل

وهو مقلد الغرب في كل هذه الأفكار ، وقد مهّل 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 وجدى بعد انحياز الرأي

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 يرحمون 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 يعوز 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 أدياء العلم العصريين بمصر أن من لا يمترون بوجود الله من علماء الغرب يتكئون على العقل والعلم ومن هذا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم مع ان 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 لمسانتنا ٦٧ .

من حسن حظنا في موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا ندافع عنه

ويدافع عنا فلولم يكن لنا إلا كوننا في موقف الدفاع عن العقل وخصوصنا في موقف الحط 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 بمخالفتها 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 أساسه ٧٠ .

إن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدها مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير 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. وحججهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذي يسميه المؤمنون: الله فلم يجدوه ٧٣ .

السبب في كونهم لم يجدوه أنهم ما بحثوا عنه بقولهم ، وإنما بحثوا عنه بعيونهم أو أنهم بحثوا بقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت في التكبير ٧٣ - ٧٤ .

وكأنى بالملاحدة الضماف العقول في بهت وحيرة من عدم رؤية الموجد ومن عظمة الأثر المستوجبة في موجد ما يحير العقول ضعفاءها وأقوياءها 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 يفكر العقل والعلم وجود الله بحجة أنه لا يُرى في حين أنهما لا يريان أيضا
وإنما يُعرفان بآثارهما ٧٨
مسألة كون موجد العالم الطبيعية ٧٩ .
بل نقول للملاحظة والاستاذ فرح : كنتم لا ترتابون في وجود المادة ، فهل أنتم
رأيتموها؟ ٨٠ .

لا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكوُّنهما منها كما في الرأي الجديد ٨١ .
بل نقول طريق إدراك المحسوسات والحكم بوجودها عين طريق إدراك الله
والحكم بوجوده لأن التي نراها 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
الزدرين بالاستدلال العقلي الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان
الإحساس إحساسا ٨٥ .

ثم انا زبدي في نقاش الخصم الذي لا يعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا وتقدم
مرحلة أخرى في الاقدام عليه فنقول إنك لا تبصر أي شيء ، ولا تدرك وجود ما أبصرته
إلا وتدرك معها وجود الله ، فإن كنت في غفلة من هذا فالعقل يقضى بذلك ٨٦ .
فعمد تحليل الإحساس تحليلا علميا ، لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله الذي
هو خالق الإدراك فينا كلما أحسسنا شيئا 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 وللمحسوسات . 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 .

فلامحسوسات 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 أنا مقدمة ضعف الشرق الحديث فيرى من يحاول نصر دينه أن أنصار الديانة في الغرب يسعون لاضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة فيسمى هو له مثلهم 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 المجال لتقوية نفسه ٩١ .

المتعلم المصري لا يعنى بالفهم والتفكير عنايته لحشر المعلومات في ذاكرته ٩١ .

وكما أن 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 مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه ، فالدين منبوذ العقل عند ملاحظتهم والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينيهم، في حين أن الدين والعقل متساندان في الاسلام. لكن الجيل المتعلم منا على الغرب في غفلة من هذا يستخرج ملاحظتهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ويتأسف المتمسكون بدينهم لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليه الدين. ومنشأ الغلط لسلك من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي ٩٢ .

والعلم في معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويمد أقوى مما يعتمد على دليل العقل . وبهذه 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 التي ألقاها على البعثة الأزهرية إلى أوروبا مودعا لهم ومطلا من نافذة القطار الذى سيُقلّ أعضاء البعثة معاديرين القاهرة ٩٥ - ١٠٤ .

الكلام على منهج الشك الذى يدور فى أسنفة الكتاب والمؤلفين بمصر منسوباً إلى الفيلسوف ديكارت ٨٩ - ١٠٢

إذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ماتعلوه 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 بالدليل التجريبي ناشئة من كونه أقوى من بالدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلة أن يظن إثبات وجود الله بالدليل التجريبي 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 يعر الأستاذ ومن حذا حذوه فى تلك الغفلات قصر التسمية بالعلم فى عرف الغربيين على المعلوم المستندة إلى التجربة ونقل ذلك العرف إلينا وقبوله كأنه عرف فى الإسلام أيضا : وهو خطأ فاحش لم يُبَلِّغْ إليه قبل نشر هذا الكتاب ١٠٧ .

كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب : منها أن التجربة رغم عدم بلوغها

مبلغ الدليل العقلي 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 للعالم الذي نعتى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف . مع أن الغرب خص هذا الذي يكفي للعمل ولا يكفي للعالم بلقب العلم ومع أن « كانت » سمي لمنح هذا العالم الذي لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ١٠٨ .

وسبب السبب ، لما ذكرنا عن الغربيين ، وعلمائهم أنهم دنيويون قبل كل شيء وعمليون ، وهم يعيدون من أن يطلبوا العلم للعالم ذاته وإن كانوا لا يتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن دليل كانت الذي اختاره لإثبات وجود الله يرمى إلى محافظة الأخلاق التي يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ١٠٧ - ١٠٨ .

لا أغالي في تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم . فقد قال سفتياني من فلاسفة « قصة الفلاسفة الحديثة » : « إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة وهي خير مادامت الحياة تصلح بها وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق » ١٠٩ :

وقال اسبنسر لا بد أن تخضع . مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعي في تنازع البقاء فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة وانرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها ١١٠ .

إن الغربيين بما يرون بين العقل والدين من المناقاة يمضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل بحماسة للدين ومتابعة العقل رغبة في الحصول على اليقين . ويرى قراء الفلسفة الغربية بمهر 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 فعلماء الغرب المسيحيون يسمعون لتزليل مرتبة العقل في الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحظتهم المتمسكين بالعقل ، في حين إنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين ١١١ .

أما ملاحظتنا فتراوحون بين فريق يجهل الفرق بين ديني الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كالأحداة الغرب، وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية فيتمسك في محاربه الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام، بالعلم المبني على التجربة ولا يخضع إلا للحكمه 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 ليعتقوا الإلحاد، ما استخدم متحمسو النصارى للدفاع عن دينهم، والقارى الشرقى المسكين يقف مشدت البال أمام الأفكار التي ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق ١١٢

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان قبل فلسفة الغرب ولم يكن في ذلك الوقت سماسرة من الناقلين 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 وحاجتناهم فحججناهم، فلو قارنتم ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها ووجدتها المغربية، ولكن كان لهم الآخريين استقلال عقولهم... لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق بين قوة السلف وضف الخلف هائلا ١١٢ - ١١٣

الجواب على قول اسپنسر وناقليه في « قصة الفلسفة الحديثة » يسائلون بلسان الطفل الساذج: مَنْ أوجد الله؟ ١١٤ - ١٢١

الجواب على قول اسپنسر: « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحججة المنطقية » وقوله: « قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذي بصول فيه ويجول. وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم

مع نهجه في التفكير ، تر الدين والعلم متصاحفين لسكل منهما حلبة مجال « ١٢٢-١٢٤
ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدى سمامرة من المفرضين أوحاطبي
الليل من المترجمين طرود الشك في عقائدنا الدينية فقط بل اختلال موازيننا العقلية أيضا
وترزلهما من أساسها ١٢٤

الجواب على قول أصحاب « قصة الفلسفة الحديثة » : « فقانون التناقض الذي يقول
المنطق الشكلى 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 التناقضات والتي ذهب إلى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود
١٢٤ - ١٢٨

السبب الذي دفع هيغل إلى هذه الفلسفة المتجننة ١٢٨

تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لفلسفة هيغل الهدامة ناشئ من انحصار العلوم
الحديثة وأحساسها في التجربة المقفرة من معالم اليقين ١٢٨

منشأ الإفلاس الأخير في فلسفة الغرب طفيان التجربة على التفكير العقلي السليم .
فما 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 الاعتماد 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 العقيمة المسكينة ، فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين إن أمكنهم تنزيل
قيمة أية 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 يُسَدِّدُ 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 النافل مع اللفت إلى نقاط منها هامة تحتاج إلى اللفت ويحتوى كل منها
محلَّ عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين ١٤٠ - ١٥٤

إطراء مركز كانت الفلسفي بين فلاسفة الغرب كما اعتقده أصحاب « قصة الفلسفة

الحديثة » ١٤٠

من ثوانر إلى كانت ١٤٢

أخذت العقيدة في فرنسا تتقوض وتنهيار لكن الهجمة العنيفة التي سددت نحو
الدين في عصر التنوير لم يطال أمدها فليس من اليسير أن تزحزح إيماننا بحمل معه التفاؤل
والأمل قد مد جذوره في أفئدة الناس ، هيئات للعقل أن يقتلع بما صفتها هذه الدوحة
الراسخة المتأصلة ، ولهذا لم يلبث الإيمان - الذي ظن العقل أنه قد طاح به وعماه -
أن عاد وشك في أهلية القاضي الذي حكم عليه بالزوال ١٤٢ - ١٤٣

لقد مهد لوك وبركلي وهيوم الطريق لهذه المحاكمة التي تزيدها للعقل فنادى چان
چاك روسو : إن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وإنني 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 رجلا 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 موقفي في هذا الكتاب عن موقف عظيمين من فلاسفة الغرب رغم اتحاد
الغاية التي أريد الوصول إليها ويريدانه أيضاً والتي اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهي
إنقاذ الدين من الإلحاد ، فهما يريدان في سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل
فيستهيمنان بالعقل وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأتمسك بأدلة المنطقية
في 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 لنى حاجة إلى العقل وهو حسبه
منهياً على أنها محاولة فوق حد المحاول ١٤٦ - ١٥٠ .

الذين تكلموا ضد العقل اتسكأوا على أدلة خطائية لا تنهض في 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 لا بد أن تكون فاشلة وليس
بصحيح ولا يمكن إذا كان العقل خصماً لأى دين ، إنقاذ ذلك الدين من تلك الخصومة
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
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 تقليدا للغربيين فهم المثل الأعلى في 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 مسالما.. وخصيصا لا يكون مسيحيا. فمقلاء الغرب في اعتقادي ورجال حكومتهم لادينيون، وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوة الدين لامن مسيحياتهم وبدل 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 اللادينيين من كل أمة ١٥٤ .

لا يتم البحث الموضوع في مدخل 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 بالقدمتين للقياس المنطقي أعنى الصغرى والكبرى قال هذا العالم الكبير في المقدمة القيمة التي صدر بها كتابه : « إني أفهم من نفي الأشاعرة والمآريدية 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 الموجود الذي ليست له ضرورة الوجود لا يكون موجوداً إلا بإيجاد موجود آخر ضروري الوجود. فعدم الضرورة في وجود هذا السكون المشهود هو حجر الأساس لإثبات وجود الله - ١٦٥ - ١٦٧ .

لكن الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة في الجامعة الأزهرية قال نقلاً عن ليرو تلميذ الفيلسوف برغسون عند الكلام على برهان ديكرت : « ويضيف الموسيو ليرو إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعي هو أن العالم ممكن وهذا شيء غير مسلم لأنه لا يبدو لنا شيء من الكائنات يمكننا إلا ما نجهل صلته ببقية الأجزاء الأخرى للسكون 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 ضروري له يمكن الانفكاك منه وموجود وجوده ضروري لا يمكن انفكاكه منه ١٦٩

لإثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العلية المعروفة عند المتكلمين ويسمىها القريبون الدليل السكياني ١٧٠

من مبادئ 'الذهن المدبرة' له أن لكل حادثه علة ١٧١
الاستناد في طريقة المتكلمين لإثبات الواجب إلى استحالة الرجحان من غير مرجح
استناد في المعنى إلى مبدأ العلية ١٧٣

علماءنا المتكلمون لم يدونوا المبادئ الأولى ١٧٣
إنهيار الدليل الذي أفتناه لإثبات الواجب إن كان هذا العالم المحسوس غير موجود
وكانت حواسنا تغالطنا ١٧٤

العقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات أعني أن إدراك وجودها
ليس أقوى من إدراك وجوده ١٧٦

كيف يكون وجود الله ضروريا مع عدم الضرورة في وجود هذا الكون الذي
نسميه العالم ونبنى 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 مادعاه 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 الملل غير المتناهية بتصويره في تسلسل الملل
المتناهية ١٨٣

تمثله بسلسلة الأصفار غير المتناهية الممتدة إلى جانب اليسار ١٨٤
وتمثله بسلسلة استقراض جنيه ذهبي مميّن ينتقل إلى يد المستقرض من مقرض
قبله مقرض وقبلة 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 أي موجود بسلسلة الملل 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 المعلولات
وعلها .. وإنما كل ذلك في أوهام التخيليين . فكانت السلسلة عبارة عن تعليقات

مجردة يتوقف الحكم بوجود معلقاتها على وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التي لا نهاية لها . إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك المملقات حاجته إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجوده بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء الملق 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 أى جزء من السلسلة . فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة المنتظرة لعدد صحيح بجانبها الأيسر يُفويض 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 متناهايا - وتبين ذلك من تطبقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء - فعدم وجوده غير متناهى أولى .. وليس ما خيل إليه من عدم تنهاى السلسلة إلا تغطية لعدم وجودها . والعارفون بالحقيقة للم يمكنهم الفوص 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 الحرازاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة غير متناهية لا وجود لها إلا فى الخيال . فالعقل الأول لا يتردد فى إبطال التسلسل حاكما بعدم وجود السلسلة اللامتناهية التى يخلقها التسلسل ، من غير أن يحتاج فى حكمه إلى

اختبار السلسلة اللامتناهية المستحيلة المستحيل. والعقل الثاني يعجز عن اختبار السلسلة اللامتناهية فيتردد في إبطال الباطل ويخطئ في قبول التابعية للتجربة العاجزة... معجزة 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 السعى لكسب قضية من أعظم القضايا التي يمتاز هذا الكتاب بحلها، أعني بها إبطال التسلسل، فينجلي هذان المقصودان العظيمان للأعين في وقت واحد متصلين ببعضهما بيمض 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 الرأي العام الثماني 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 فالنبي ثنائية العقل والإيمان الموجودة في فلسفة القرون الوسطى

المتأثرة من النصرانية، باطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه وخلصه من الحسبانة

قاضيا على الشك بسلاح مأخوذ من الشك فابتدأ به دور جديد ٢١٥

حقيقة ما عرّضى إلى ديكارت ولم يفهم بمصر إلى الآن كما هو حقه، من مسألة الشك

حتى في وجود الله حتى في الحقائق الرياضية ٢١٩ - ٢٢٠

فلسفة ديكرت تمتاز بكونه أثبت وجود الله قبل إثبات وجود العالم وتمتاز أيضا
بكونه بنى حقيقة وجود العالم على صدوقية الله ٢٢١
توجيه لقول ديكرت: «إن وجود الله يقيني أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية
والقوانين الرياضية» ٢٢٢ - ٢٢٣

من أدلة ديكرت على وجود الله دليل مسمى بالدليل الأنطولوجي اخترعه سنت آنسلم
من فلاسفة القرون الوسطى ثم انتقد عليه في ذلك العهد وكان لناقده الحق، ومع هذا
فقد تمسك به ديكرت في المرة الثانية ثم تجدد الإعجاب والافتتان به في زماننا على
لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد . وقد سبق مني الوعد بأن أقول قولي في
هذا الدليل بلسان المنطق القديم ٢٢٥ - ٢٢٨

هذا ديكرت . أما كانت فهو ليس كديكرت 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 النظري ثم أسنده إلى دليل
العقل العملي ، إلا أن الناس تمسكوا بالشرط الأول السلبي من مذهبه فأنكروا وجود
الله وتركوا العمل بالشرط الثاني ٢٢٩

الدفاع عن الدليل العقلي النظري ٢٢٩

نقد ما اشتهر من أن كانت أنقذ العلم عن الحسابية ٢٣١

خلاصة مذهب كانت الذي يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه :
إننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ، فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم في الخارج
عن أذهاننا ولا نعرف المطلق بمعنى الله ٢٣١

على أن كانت الذي نفى العلم بوجود الله لم ينفه بزعمة إلحادية ٢٣٣

النظر في الفلسفة الحسابية ٢٣٤

انقسام الفلسفة إلى إيقانية وحسابية ومعنوية وشأنية وتدريبية ٢٣٤

كانت الحسبانية مرضا مستوليا على فلسفة اليونان فأصبح الحال في فلسفة الغرب كذلك ، فقد قال كانت إن جمل ما وراء الطبيعة كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد في روح الإنسان ٢٣٥

أقدم أدلة الحسبانين تناقض آراء البشر وتصادمها ومن ذلك استخرج 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 توجيها لسلاحهم هذا على أنفسهم . وكان أرسطو يقول : « إذا كان روح الحسباني لا تقرر على شيء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » ٢٣٨

الرواقيون الإيقانيون ٢٣٩ - ٢٤١

ترجيح الرواقين اليقين العقلي الثابت بالبرهان على اليقين الحسي رغم كونهم ماديين مفرطين جدير بأن يتخذ أصلا لما نجمه في فلسفة ديكرات وتلاميذ مدرسته من أن اليقين العقلي أعلى رتبة من اليقين الحسي ودليل على دقة الرواقين ٢٣٩ - ٢٤٠

إن الله جسم نأرى عند الرواقين ٢٤١

أخذ فلاسفة الغرب قديمهم وحديثهم ، مؤمنونم بالله وملاحدتهم أكثر آرائهم من فلاسفة اليونان .. بحسبانيتهم من حسبانيتهم وإيقانيتهم من إيقانيتهم الرواقية .

وأخذ منهم علماءنا المتكلمون من غير وقوع في أحوال الحسبانية وجسمانية الرواقين ٢٤١ - ٢٤٢ .

ثم نسكت فلسفة اليونان مرة ثانية بداء الحسبانية بعد الرواقين فكانت تنتقد إيقانيتهم وإيقانية الإيبكوريين وكان يبرون ومن بعده بقرن آرنه سيلاس ومن بعده بقرنين كارنه آد أشهر زعماء الحسبانية في ذلك العهد الذي كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهي إلى الحسبانية حتى إن معارضيها أيضا كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبي ٢٤٢ .

وكان يجيب آرنه 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 وأوقفها باسم 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 التلقائية ، وقد أسسها آنتيوكوس ٢٤٣ .

ثم ظهرت الحسابية مرة أخرى في العصرين الأولين من ميلاد عيسى عليه السلام ٢٤٣ .

كان يقول آغريبا : « 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 والعلة والمعلول متضايقان فيكونان مع بعضهما في الذهن وفي الوجود لاقبله ولا بعده فكيف يعرف أن هذه علة وذاك معلولها مع احتمال العكس؟ » ٢٤٤ .

كان يلزم أن تكون الحسابية آخر كلمة الفلسفة القديمة فيلزم التخلي عن الحق إلا أن يُقبل كوننا قد بُأمنناه من متبعه الأزلي 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 وتمنع اليقين ، وهذا الانسلاخ يحصل

بتهذيب النفس بالعلم والفضيلة . فالإيمان 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
مابناه ذهن كل واحد منا فى نفسه ، ولولا الإدراك لانتفى العالم حتى قال تن : « الإدراك
برسام ولكنك 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 يصعده إلى مرتبة الألوهية .. فمقام الإنسان المكرم
بالعقل مقام الخلافة عن الله لامقام الله نفسه الذى لا يقبل الشركة . وقبل يالوتن
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 يالوتن 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 بالعقل
وأوقات إدراكهم الحق .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بحث في الغرب ولكن خاب الظن فبعضها هيوم بما هو أدهى مما كان ، فرجع اليقين من الدين والدنيا والعلم . وتسمى الحسابية النسوبة إليه الحسابية الأخيرة ٢٥١ .

وكان للإنسان قبل هيوم إيقانه على الأقل بوجود نفسه فانكر هيوم هذا اليقين أيضا ٢٥٢ .

الفلاسفة الغربيون ينتهي أمرهم من الإفراط في 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 الاستفادة من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر الفلاسفة اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجي وربما صرحوا بتفنيه بتاتا ، فكما أنهم تابعون في هذه المسألة لكانت فكانت نفسه تابع لهيوم فهو حساباني مثله . وقد عرفت أن كانت ينكر أيضاً وجود الروح في الخارج حين قال بوجود الإدراك الذي هو من الشؤون دون المدرك والمدرك اللذين من ذوى الشؤون، والمنكر بالفتح في هذين الإنكارين جميع الموجودات حتى إن الله دخل فيه ويدخل كانت نفسه ٢٥٥ - ٢٥٦

وجود العالم في الخارج عند بركلي عبارة عن وجوده في علم الله فهو داخل في صفة العلم لله ، كما أن العالم الذي نشاهده في حالة الصورة الذهنية لنا داخل في علمنا ممثلاً للعالم الذي في علم الله . وليس هذا مذهب وحدة الوجود ٢٥٩

يفترق هيوم عن كانت فينكر العلم زيادة على إنكار العالم وينكر قوانين العلم لسكونها

مبنية على التجربة التي مهما كثرت وتواترت لا تفيد السكينة والضرورة اللازمة

للقانون ٢٦١

اهتمام كانت بالعلم وسعديه لجعله الحقيقة الوحيدة المقننة 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 السعير» ونقل كلمات بهذا الصدد عن
فلاسفة الغرب والشرق ٢٧٢ - ٢٧٤

المطلب الثاني موقف العلم من الدين ٢٧٥

إن العلم لا يناوىء العقل ولا يسمعه أن يناوته ولا أن يناوىء ما يؤيده ، ما لم يكن
مشوباً بالجهل ٢٧٥

أما العلوم المدونة فمنها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ومنها ما يحايدته لعدم
دخوله في موضوعه ولا شيء من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله ٢٧٦
ليس العلم الطبيعي اسماً لنزع صلة السكون بالإله الخالق وإسناد التكوّن إلى الأشياء
نفسها وليس بضروري أن يكون علماء الطبيعة ملاحدة بل إنهم الأجدر أن يعترفوا
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 الالتباس 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 بأدلتها 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 يصح إطلاق اسم التجربة عليه ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل ٢٨٥

قال كارو: «لأثبت أية تجربة أن الحركة التي ترجع الكائنات إليها اليوم، ابتدأت من نفسها» ٢٨٩

وقال شورول: «يقول المحدث إن الله غير موجود وإنما الوجود في العالم المادة غير العاقلة وقوى لا تنفك منها وهل هو في قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له؟ كلا، بل في إثبات الله منطلق 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 غير الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب ٢٩٤

وقال ديمقراط اليوناني جد الماديين الأعلى الذي وضع المذهب المادى وأولاده باكون 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 رأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة . وقد فاته في فكرة الحركة القوانية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم ٢٩٦ - ٢٩٧ .

قول فيلسوف شن حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله في أنبوبة من أنابيب اختبارهم » ٢٩٩ .

كتاب للاستاذ اسماعيل مظهر فيه طعن شديد على كتاب جمال الدين الأفغاني « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولي في مقدمة الكتاب : المجددون من علماء الدين زرعوا الأزهر عن جوده على الدين فقربوا الأزهريين 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 المتممين إلى بعض العلوم الشائبة العلم بالجهل المقوّلوه ما لم يقله ٣٠٣ .

ليس العلم الطبيعى ميزان العلوم حتى يكون ما يعمله حقا وما لا يعمله ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطقى ، والحاكم فيه العقل لا التجربة ، وليس العلم الطبيعى أيضا علم الوجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون الوجود من حق ما يعمله ولا يكون من حق ما يجهله ٣٠٤ .

أعلى مراتب الوجود وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجود وجوده واستحالة عدمه ولا يحكم مثل هذا الحكم الذى لا يقبل النقص أبد الآبدين إلا العقل لا التجربة ولا أى علم مبنى عليها ٣٠٥ - ٣٠٦ .

شبهات المنكرين تتلخص فى أمرين الأول عدم إمكان إثبات وجود الله ، وقد يتمزى 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 ينفى وجود الله ويُبقي له احتمال الوجود فذلك لا يروى غليل المؤمنين ولا يكفي في صحة الإيمان بالله في نظر الإسلام أن تكون عقيدة المؤمن فيه أنه جاز 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 الأسرار أو في فرض وجـود إله عاقل تتحد 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 الفكريون القائلون بأن العالم محصول إدراكنا ثم نظروا أي 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 .

وكتابنا 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 للمتعلم المصري .. ضلال متأصل في الأذهان بانتشار المذهب التجري وبناء العلم عليه بعد ما كون الإنجليزى وكانت الألمانى ورواج هذا المذهب في الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجري 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 انجلى أن تعذر إثبات الله بالتجربة ناشئ^{*} أولاً من كون مسألة إثبات وجود الله إثبات الموجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت المستحيلة الخلاف وثانياً من كون التجربة لا يثبت بها الضرورة والوجوب، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية، فلو كان الله ثابتاً بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلاً من ثبوته بالبرهان العقلي لما كان 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 القارى^{*} أنى أعطى الدليل التجريبي محابة 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 يوماً عن يوم بتلاحق الأفيكار والأعصار والتي طاشت بمقول الملاحدة الخفيفة فقوت « بوختر » : إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل في مصلحة العلم ، فالأراضى التي كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وسترداد هذه الحركة بمرور الأزمان « يخدم كلها الدين في نظر العقل السليم ٣٤٢ - ٣٥٠ .

من الحماقة اتخاذ الاكتشافات العلمية في الغرب وسيلة في الشرق إلى الابتعاد عن الأديان ٣٥٤ .

ومثله قول أستاذ مجلة الأزهر في أثناء مناظرة جرت بينى 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 المحامى :

معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين في ماضى القرون ٣٥٨ .

في حين أن العلماء الغربيين لا يستنكفون القول بأنهم لا يعلمون شيئاً ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة ٣٥٩ .

ليس الله كمصارع علم تلهيذه ستمائة حيلة إلا واحدة ٣٥٩ .
قول رئيس المجمع العلمى البريطانى : «لقد تقبض عندى هذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تدرك» ٣٦٢ .

وقال الزمخشرى: ماللتراب والمعلوم وإنما يسعى 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 أهم 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 لسكونه 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 وكذبته نفسه فيقول السوق الطبيعي أو الاصطفاء الطبيعي أو القوانين ٣٨٠ .
أبواب التعبير مسدودة على السنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم ،
إلتعبرا 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 ولبس الله بوجود 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 عن الصانع ، لأن 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 بوجود 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 نفي العلة الغائية ووجود الغلط ٣٩١ .

قول ليينتر جوابا عن الاعتراض بالحادثات التي لاتعمل بالعلة الغائية : « وهذا
نصب مراقب على أفعال الله مضحك يشبه ظن الملك الفونس الحكيم حين انتقد حياة
بطليموس أنه ينتقد حياة 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 العملية حالات الإمكان والاحتمال التي
يحددها قانون العدد 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 بالمرة فادعى أن القانون
الطبيعي وما يماثله من السوق والانتخاب والاصطفاء والتكامل على حقيقته وأن للمادة
إحساسا وشعورا.. قال شوبنهاور: «كأن المادة تسقط فهي تفكر أيضا» ٤٢٨-٤٢٩
هكل مؤسس مذهب الوحدية «مونيترم» يعدل مذهب الماديين القائلين بحصول
نظام من غير ناظم ٤٢٩

رد على جميل صدق الملحد البغدادي ٤٣٣
اعتراضان على دليل العلة الغائية أحدهما لينوتن والآخر لكانت ٤٣٤ - ٤٤٠
اعتراض اسبينوزا ٤٤٠

علمائنا المتكلمون الذين لا يرون تعليل أفعال الله بالملل الغائية لهم مرعى سام ٤٤١
مدح دليل العلة الغائية الذي يسميه علماءنا دليل نظام العالم بأنه يكفي ويزيد في إزمام
الملاحدة المصريين الغرمن بدليل التجربة وفي الرد على آهام 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 يلبس عليهم موضوع إثبات وجود الله بمعرفة حقيقته فيتأثر في نظرهم
وضوح الأول وثبوته 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 رونووي به عن فلسفة اسپنسر إنها مادية مستترة لأن الحقيقة المجهولة
التي اعترف بها تعمل عنده على الطريقة الميكانيكية من غير علة غائية وخصومة الغائية
من شعار 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 وذلك 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
ضماناً 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 ما سبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعي - فلا بد أن يأتي يوم البعث بعد
الموت فينقض قوانين العلم الطبيعي التي تأباه وينقض عقلية الدارين مع ذلك العلم في
إنكار المعجزات ٤٥٣

في
م
ل
ل
ل
ل
ل

DATE DUE



297.3:Sa11mA:v.2:c.1

صبري، مصطفى
موقف العقل والعلم والعالم من رب الع

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01008744

American University of Beirut



297.3

Sa11mA

V.2

General Library

