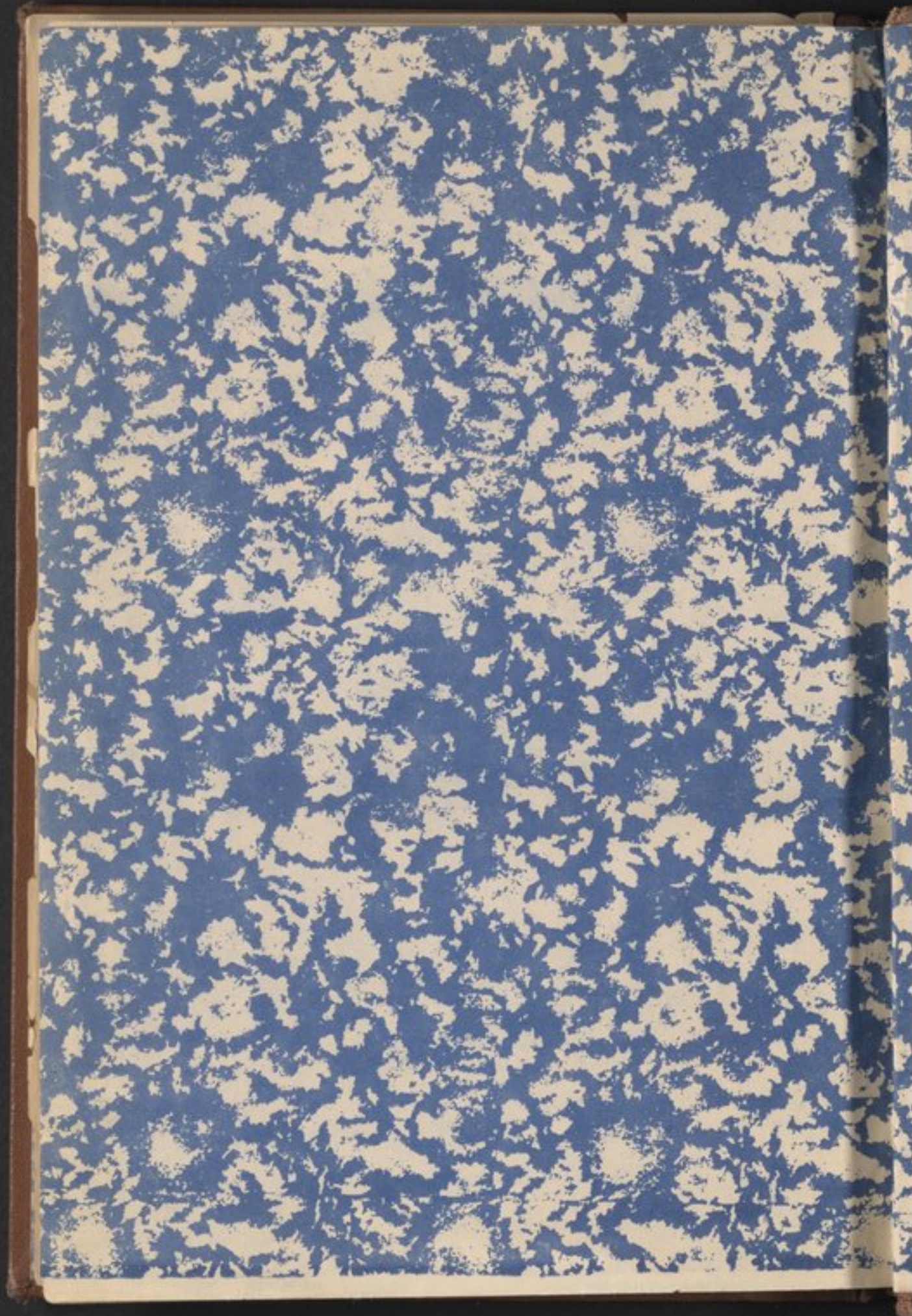








02- B 3869

B

745

G63

G43

1951

Ghaffar, Muhammad

Mushkilat al - Uluhiyah

مشكلة الألوهية

تأليف

الدكتور محمد غلاب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

الطبعة الثانية

[١٣٧١ هـ - ١٩٥١ م]

مكتبة دار الفقه
قارلية الشريعة الإسلامية
عيسى البابي الحلبي وشركاه

2-B2890



189
٢٠٢٤

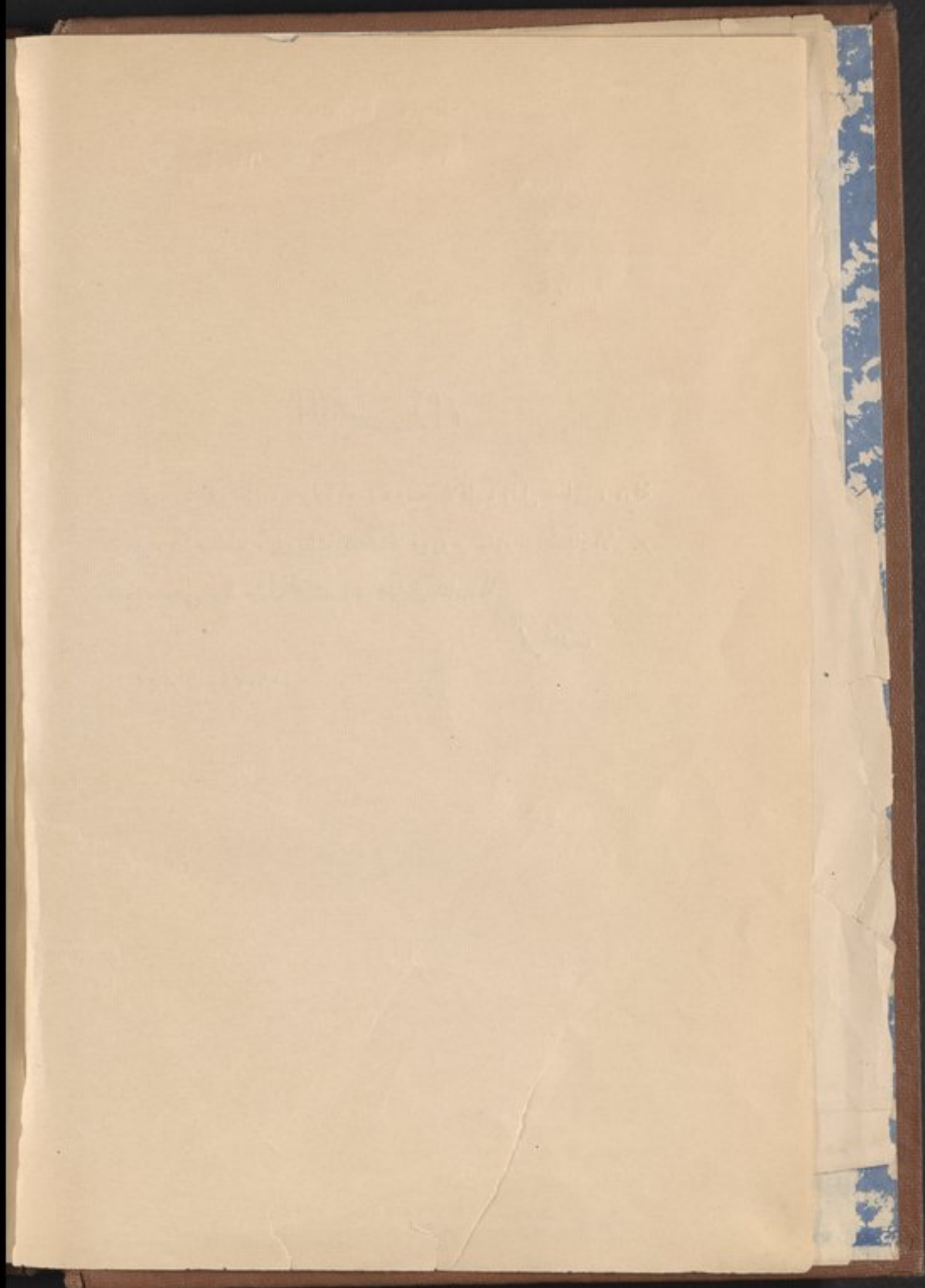
٧٣-٤٣

الاهداء

إلى رجاحة العقل ، وغزارة العلم ، وسعة الأفق ، ونيل الخلق ، ورقّة
الشمالك ، وكرم الطبع ، إلى ذلك كله ممثلاً في روح المغفور له الأستاذ الأكبر
الشيخ مصطفى عبد الرازق أهدي هذا الكتاب ؟

محمد غلاب

٢٢ فبراير سنة ١٩٤٧



مقدمة

اعتاد القراء في العموم أن يواجهوا الفلسفة بشعور من الرهبة والفرع ، وهم لهذا يبذلون أقصى جهودهم لتجنبها وللنجاة بأنفسهم من مشقتها . وقد يكون لهم شيء من العذر في هذا الفرع لأنهم كثيراً ما يتنبهون على أثر بدئهم في مطالعة أحد كتب الفلسفة فيجدون أنفسهم في وسط خضم متلاطم الأمواج من المجردات التي لم تألفها عقولهم ، ومن النظريات الجافة المعقدة معرفة عن الوسائل الثقافية التي تجلّ غوامضها ، متجافية مع المناهج العلمية التي تحل معضلاتها وتجعلها في متناول العقليات التي ظفرت بحظ متواضع من المعارف الضرورية ، ولا ريب أن هذا النقص هو أحد العوامل التي تجعل تلك النظريات تبدو كأنها معميات محشوة بعدد ضخم من المستندات والأدلة والاعتراضات والمُنوع والنقود والردود وما إلى ذلك مما لا يبرئ علة ولا ينفع غلة ، ولو أن الأمر وقف عند هذا الحد لكان الخطب نوعاً ، ولكن هناك عقبة أخرى تضاف غالباً إلى العقبات المتقدمة ، وهي التواء أسلوب المؤلف وظلمته اللذان ينشآن حيناً من ضعف ملكة التأليف عنده ، وحيناً آخر من ظلمة المعاني التي يعالجها في عقله ، والتوائها على ذهنه ، والنتيجة الحتمية لهذا هي أن القارئ الطليق ينفر من الفلسفة والشباب الملزم بمزاولتها يهرع إلى الذاكرة ليستعين بها على استظهار ما لم يفهم ، وسرعان ما تضعف عنده ملكة الفهم ، ويخفت في عقله صوت النقد الذي هو الهدف الأول من دراسة هذا العلم .

على أنه ليس معنى هذا أننا ندعو إلى النزول بأسلوب الفلسفة إلى مستويات الابتذال والتهافت والإسفاف ، أو إلى صياغتها في صورة روائية تسلب القارئ شعوره بأنه يعالج أموراً جدية ، وتلقى في روعه أن المؤلف ليس أعلم منه بالاصطلاحات الفنية لهذه المادة ، وإنما معناه أننا نبغى صيانة الفلسفة عن موقفى الطرفين المتعارضين ، والسمو بها إلى منزلة الاعتدال .

يحاول المُفَرِّطون في التعقيد ، والمُفَرِّطون في الاصطلاحات الفنية أن يمنحوا مواقفهم شيئاً من المشروعية فيعتذر الأولون عن إفراطهم بأن الفلسفة علم تجردى بحت ، وأن من طبائع المجردات أن تكون معقدة ؛ ويؤيد الآخرون تفريطهم بأن هذه المادة بعيدة عن مستويات الجماهير فلا يمكن تقريبها إليها إلا عن هذا الطريق القصصى . ولا شك في أن أولئك وهؤلاء جميعاً مخطئون ، إذ أن تجرد الفلسفة لا يحول دون انتزاع أسانيدها ، واستنباط ملاحظاتها ، واقتباس أمثلتها من الحياة الواقعية ، ومحاولة تطبيق نتائجها النظرية على ثمار التجارب العملية من غير أن يلجئنا شيء من هذا إلى التعقيد أو إلى الإسفاف ، فإذا فصل المؤلف كل فرع من فروع الفلسفة عما عداه ، وميز في دراسته كلاً منها بخصائصه الذاتية ، وبسط مسأله في وضوح ، ووزن عباراته في دقة ، وحرر ألفاظه في عناية ، وتنبه إلى القيود والمحترزات في عروضه ، وتوَّج مجهوده العقلي بالإخلاص للعلم ، والولاء للحق ، فلم يسمح لقلمه بأن يخط عبارة واحدة لم يكن هو قد أتقن فهمها ، وأجاد هضمها ، لأنه إذا كان حسب الطالب والقارئ من الكتاب إتقان الفهم ، فإنه لا بد للأستاذ والمؤلف في رأينا من إجادة الهضم ؛ وأيا ما كان ، فإذا بذل المؤلف من نفسه هذا كله لم يكن على الشاب المتوسط الذكاء والثقافة بإزاء كتابه إلا أن يقوم بمجهود جدى لكي يتفهم ما بين دفتيه من ألوان المعرفة ، وإذ ذاك فقط تنتشر الفلسفة وتعم فوائدها ، إذ يرى فيها الشباب معيناً قوياً على إيضاح أفكاره الأخرى المتشعبة في أنحاء الحياة ، وفي تصرفاته الواقعية التي لا تربطها بالنظريات العقلية في الظاهر أية رابطة ، وملهماً بارعاً يقذف إلى عقولهم بإدراك ما لا يزال سيئ التحديد من جوانب الحياة العامة التي تبدو للجماهير عملية بحتة ، وهى في الواقع مؤسسة على مبادئ لا سبيل إلى اكتناهاها إلا بالفلسف ، وهكذا يتحرر الشباب من أخلاط الآراء وتشع أمام عقله أنوار الهدى بفضل هذا العلم الذى كان إلى أمس القريب يرهبه وينفر منه في رعب وفزع .

كانت دائرة الفلسفة إلى عهد غير بعيد تشمل — إلى جانب لبها الجوهرى ، وهو ما بعد الطبيعة • Métaphysique • — علوم المنطق والنفس والاجتماع والأخلاق ، ولكن هذه

العلوم كغيرها منذ عهد النهضة الأوروبية « La Renaissance » قد أخذت تتمرد على هذا السلطان القديم وتظفر بحريتها واحداً بعد واحد ، فعلم النفس والاجتماع مثلاً قد صارا علمين واقعيين بالمعنى الجلى لهذه الكلمة ، وجعل الفنيون من علمائهما يحدّون في البحث عن قوانينهما التي لا تتخلف . وبهذا اتخذ كل منهما محوراً خاصاً ؛ وكذلك علم الأخلاق سائر في نفس الطريق ، وقد ينتهى به المطاف إلى ما انتهى بسالفه . وأما المنطق فقد ظل وسيظل أبداً أداة ضرورية لكل حركة فكرية يقوم بها الذهن البشرى ، وإذا فلم يبق من أجزاء الفلسفة ناطقاً باسمها ما بقي للعقل وجود سوى روحها الحقيقي ، وهو ما بعد الطبيعة .

ولما كانت مسائل هذا العلم لم تدرس بعد عندنا في العصر الحديث كمشكلات خاصة بعيدة عن محيط تاريخ المذاهب الفلسفية وما يكتنفه من تفصيلات من شأنها أن تنزل تلك المشكلات عن مرتبة الصدارة وتجعلها ثانوية لا تفوز من العناية بالقسط اللائق بها ؛ فقد اعتزمنا أن ندرس في هذه السلسلة من المؤلفات أمهات المشاكل الفلسفية ، وأشدّها صعوبة وتعمّداً ، وأعظمها حظاً من الأخذ والرد .

غير أنه لما كانت هذه المشاكل مشتتة في ذلك الخضم المائج بتاريخ حياة الفلاسفة وشخصياتهم ، وصور عصورهم ، وما تلوّنت به من ألوان السياسة والاجتماع ، فقد وجب على الباحث أن يدرك مشقة هذه المهمة التي يعالجها ، وهذا يقتضى منه مجهوداً جسيماً يبذله في محاولة انتزاع تلك المشكلات من كل ما يحيط بها ، وربط كل منها ربطاً محكماً يحقق الوحدة المقصودة ، ولا ريب أن هذا المجهود ضرورى ولو كان البحث قد اقتصر على كبريات المشاكل التي شغلت العقل البشرى منذ بدأ يعرف ذاته ويحقق رسالته في الحياة ، فكيف وهو كثيراً ما يتناول فروعاً أخرى يزيد تشعبها في صعوبة الموقف .

على أن هذه المهمة إذا كانت شاقة فإن نتيجتها ذات قيمة لا يستهان بها ؛ إذ أنه عند ما يفصل الباحث كل مشكلة من تلك المشكلات الأساسية على حدة تدنو الفلسفة من المناهج العلمية دنواً عظيماً ، ولا تبدو في ذلك المظهر الرهيب الذى يفزع كثيراً من العقول الراغبة في الاتهال من نبعها ، ولا تلوح كأنها علم غريب مبين لجميع العلوم الأخرى ، لأن

الدارس إذ ذاك يتبين في جلاء حركات الأفكار وتعاقبها . وفوق ذلك فإنه يستطيع أن يتعرف في يسر ما ابتدعه كل مذهب في كل مشكلة وما أضافه إليها الزمن من تطورات ، وبهذا تبرز مسائل ذلك العلم كأنها أبنية مستقلة شامخة يزيد ارتفاعها ، وتتضاعف عظمتها مع العصور ، وتقرب من السكال بقدر ما تسمو إدراكات بنى الإنسان وتنكشف أمامها حقائق الموجودات .

ونحن إذا أردنا أن نساهم في إعلاء هذه الأبنية الجليلة أو أن نسير حياتنا على ضوء أفكار أرقى الأذهان البشرية ، فإن تجارب الماضى وعظاته السامية ، وأخطائه المليئة بالعبر ، كل ذلك موجود ومستعد للتضافر على إرشاد العقول التى تحلم بوضع حجر فى بناء عظمة الإنسانية ومجدها الحقيقى الخليق بالإجلال .

والآن ينبغى أن نتساءل : أتوجد فى الفلسفة مشكلات ذوات موضوعات ثابتة جديرة بأن يتعقبها العقل بالبحث والتحليل ؟ ومبعث هذا التساؤل هو أننا حين نقرأ أو نسمع من جهة ، كلمات : الفلسفة الحديثة ، أو الفلسفة العصرية ، أو تقدم الفلسفة ؛ وحين نتأمل من جهة أخرى فى تلك المذاهب الكثيرة التى عُيِنَتْ بالفلسفة منذ عصر أفلاطون إلى عهد بيرجسون مثلاً ، ينقذف إلى نفوسنا على غير قصد منها هذا السؤال وهو : ألم تنشأ - إبان تاريخ الفلسفة الحافل بالمجادلات العنيفة - مشكلات جديدة لم يكن لها وجود فى العصور الغابرة ، بينما اختفت مشاكل كانت فيما مضى موضع العناية والاهتمام من جانب المفكرين ؟ أم أن المشكلات التى تحتل اليوم أذهان الباحثين هى فى أسسها الجوهرية مشكلات الأمس بعد أن خضعت لتطورات زمنية جعلتها تبدو فى مظاهر تتعارض مع مظاهر العصور الغابرة تعارضات تختلف شدة ولبناً باختلاف أهمية المشكلات ذاتها ؟ . وإذا كان لنا أن نجيب على هذا السؤال ، فإننا نعلن ميلنا إلى إيجابية الشق الثانى منه ، نعم إنه من غير الممكن أن يحدد الباحث أن المسائل الفلسفية لم تعرض بصورة واحدة ، ولا بصورة متماثلة فى متباين العصور بل هو لا يحدد أن معضلات ثانوية لم تدر للقدماء بخلد قد انبجحت من الأذهان أثناء المجادلات ، وأن تلك المعضلات قد صعدت أو ستصعد من درجاتها

الثانوية إلى أسمى آواج عناية العقل الحديث ، ولكن هذا كله لا يحول دون يقيننا الثابت ، بأن هناك مشكلات رئيسية قد شهدت نشأة جميع تلك المذاهب واجتازتها واحداً إثر الآخر ، وستجتاز غيرها مما لا يزال كامناً في صدر الزمن وسر هذا الخلود هو أن تلك المشكلات مشتملة على الأسئلة العويصة التي فطر العقل على توجيهها إلى نفسه منذ أن كشف اختصاصه الطبيعي ، وهي كل ما يتعلق بالأصل ، والنهاية ، والطبيعة الحقيقية للعالم والكائنات التي تؤلفه . وهذه المشكلات الرئيسية هي : الألوهية ، والنفس ، والحياة ، والمعرفة ، والمادة ؛ ولا ريب أنه لما كانت طبيعة العقل البشري محدودة ، فقد كان من الطبيعي أن تتحدد هذه المعضلات والمناهج التي ترسم حلولها ، والفروض التي تبتدع لمعالجتها ؛ وإن كان ذلك لا يمنع من أنها تتكرر وتتعارض وتتجدد وتسير نحو الكمال .

ومهما يكن من شيء فإن هذه المشكلات ومجموعة حلولها واعتراضاتها وما يتفرع عن ذلك هو مشتملات ما بعد الطبيعة . وإذا فموضوع هذا العلم هو البحث عن الموجود من حيث هو ، وبعبارة أوضح : دراسة العالم في مظهره المعنوي والمادي من حيث اقتضاؤهما فرض موجود آخر مستغن استمدا كلاهما منه الوجود . وفكرة هذا الوجود المطلق المستغنى هي أسمى ما يصل إليه العقل الإنساني ، ولهذا كانت تاج ما بعد الطبيعة . ولما كنا قد فرضنا بدياً أن هذا الموجود هو الإله فقد شئنا أن نبدأ هذه السلسلة بمشكلة الألوهية .

غير أن سمو هذه المعضلة على بقية عناصر ما بعد الطبيعة ، ووجودها لدى جميع الشعوب منذ بدء تواريخها لم يحولا بينها وبين أن تكون غاية في التعقد ، وأن تبدو في صور متباينة تسترعى كل واحدة منها انتباه ذهن البشري ، ففي عهد اليقظة الأولى للعقل ، وعند ما وجد الفكر نفسه أمام هذا السؤال ، وهو : من أين العالم ؟ ومن أين الإنسان ؟ لم تكن الإجابات البدائية التي نعر عليها متناثرة في تعليقات كهنة الديانات الوثنية ، وفي ردود شراح النواميس الكونية الطبيعية كافية أو قادرة على أن تقدم عن الألوهية فكرة كاملة تمثل الإله كأساس الموجودات ، وعلة الملل ، ونهاية النهايات ، وما إلى ذلك مما تشتمل عليه فكرة الألوهية اليوم من معتقدات ، وإنما كانت تصور الإله في صور تلتئم مع عقليات تلك العصور

الضاربة في القدم . ولقد مضى زمن غير قصير قبل أن تتكون عن الألوهية تلك النظريات الفلسفية التي يتطلبها العقل البشرى الذى كان - منذ أن تنبه إلى رسالته في الحياة - في نضال دائم ضد تلك القوى التى كانت تبدو كأنها نواميس متباينة تتنازع العالم وهى الضرورة العاتية ، والمصادفة الموحجاء ، والضرورة الأبدية . ومبدأ هذا السير نحو الهدى ، هو أن طلائع الفلاسفة قد اعتدوا بعقولهم إلى حد الافتتان ، وأيقنوا أن فى مُكَنَّتِهِمْ كشف أسرار الكون واستخلاصها واضحة جلية من وسط هذا الخليط الكثيف الذى يشتملها . وصدوراً عن هذا المبدأ لم يروا فى هذه الفوضى التى يموج بها العالم إلا مظهرأ خارجياً للكائنات وأعلنوا أن من يعرف كيف يتأمل فى هذه الموجودات سيجد العقل والنظام ممثلين فيها بأكمل معانيهما . وهكذا اعتصموا برباط متين مؤداه أن يكشفوا كل قوى ذلك العقل العام الذى استنبط الأولون منهم دوره من أحداث الطبيعة وظواهرها ثم أخذوا يجردونه ويسمون به شيئاً فشيئاً ، ويلحون على إبراز المفارقات التى تميزه عما عداه حتى جعلوا البون بينه وبين غيره من الكائنات التى لها علائق بالمادة هائلاً ، وأبانوا رفعة على آلهة الأساطير والديانات البدائية ، وبرهنوا على أنه أجدر منهم بالألوهية وأحق بإحراز أوصاف الكمال . ومصدر سموه على ما عداه هو أنه عقل ، وأن « الطبيعة - كما يقول أرسطو - متعلقة بالعقل ولكنها عاجزة عن أن تساويه » .

وقصارى القول أن الفلاسفة كلما أرادوا إثبات وجود الفكر فى ذاته ، أو وجود العقل الكامل المجرد عن جميع الغواشى الحسية أطلقوا على اسمى قم هذا العقل اسمَ الإله . ومعنى هذا أنه إذا كان الفكر المتفلسف قد تحول عن الديانات الثقيلة - دية فلم يكن ذلك منه إلا لقصد تأسيس نوع من العقيدة الفلسفية لها يقينياتها ، وفيها إلهها الذى هو على رأس الطبيعة يدبر كل شيء ، وبمرور الزمن لاحظت هذه الفلسفة أن الديانات الشعبية تأمر بالإذعان للقوانين والأمانة للواجب ، واحترام الموتى ، فاعتبرتها معينة للعقل على مهمته فهادتها وجعلت تنقب فى أساطيرها عما عسى أن يكون مخبئاً بين طياتها من آثار عقلية أو عناصر فلسفية . وعند ما توثقت عرى هذه الصلات بين الفلسفة والديانات ، هبت طائفة من مفكرى

الجهتين ، وطفقت تعلن في صراحة حق الوجدان الفردي في أن يتصل بالإله اتصالاً مباشراً دون أى تدخل من جانب المجادلات الفلسفية أو الطقوس الدينية ، وجعلت تحارب النظر المنطقي بالإيمان والحب ، وتعارض الطقوس الدينية الظاهرية بالتأمل الباطني ، وهو جوهر التنسك .

وبهذا تم هيكل الطرق الثلاثة التي تقود نحو الإله ، أو المظاهر الثلاثة : الاجتماعي والفلسفي والتنسكي ، وهي التي تبدو فيها الألوهية على مسرح الوجود البشري . ولا ريب أننا - إذ نعرض للألوهية في هذا السّفر من خلال هذه المظاهر الثلاثة - سنقتصر على وجهات النظر الاجتماعية والعقلية والروحانية معرضين مؤقتاً عن العقائد التي استقت مبادئها من الوحي ، لأننا الآن بصدد منتجات الفكر الإنساني فحسب .

يقضى علينا ظاهر النظام بإزاء دراستنا هذه المشكلة أن نساير طبائع الأشياء فندرس كل فرع منها على حدة نتبع حلقاته بادئين بآراء القدماء ، منتهين إلى نظريات المحدثين ، وإن كان القسمان كلاهما قد تأثرا بعقائد الجماعات الدينية ، كل في عصره ، وتأثرات كان لها في تطورها شأن جليل الخطر بحيث يجعل الفرق بين إدراك القدماء وإدراك المحدثين لافتاً للأنظار إلى حد كاد يستخف بالصلة بين العصور ويجعل تسلسلها أمراً عرضياً لا ينظر إليه بجانب اتساق أفرع المشكلات إلا نظرة ثانوية ، ولكن هذا المنهج الذي سنسلكه هو من مستلزمات النظام .

غير أنه لما كانت آراء مفكرى العصور الوسيطة الدينيين في الشرق كمتكلمي المسلمين ، وفي الغرب كمتكلمي المسيحيين مثل القديس أوغوستين ودانس سكوت ، والقديس توماس الأكويني ، فيما يتعلق بنظرية الألوهية المفارقة أو تعدد الوجود مقيدة بأصول الوحي ، فلم تكن داخلة ضمن نطاق بحثنا الراهن ، ولهذا لن نعرض منها إلا لأفرع ثانوية على سبيل الاستشهاد . ولما كانت إلهيات فلاسفة الإسلام متقاربة فيما بينها تقارباً يجعلها تكاد تكون متفقة في الأساسيات ، فسكتفي منها بنماذج ، وكذلك لما كانت آراء الفلاسفة العقليين

المحدثين كديكارت ومالبرانش ، وأمثالها توشك أن تكون هي الأخرى متائلة في النقطة الجوهرية من الألوهية ، فلم نشأ أن نفرّد لكل واحد من هؤلاء الأعلام فصلاً ، بل اكتفينا بالإشارة إلى هذه الآراء المتشابهة وإيضاحها كأنها رأى واحد ، لأننا لسنا الآن بصدد التفصيل في الثانويات التي سنبسّطها في مواضعها من كتب الفلسفة الحديثة .

أما نظرية وحدة الوجود ، فلما كان لها صور مختلفة ، ولما كانت آراء الفلاسفة المتوسطين والمحدثين قد تشعبت فيها شعباً متباينة ، فإن طبيعة البحث تتطلب منا أن نعالجها على نمط مغاير لنمط النظرية الأولى ، وهذا هو النهج الذي سنسلكه ، ونأمل أن نوفق إلى عرض هذه المشكلة وما يليها من أمهات المشاكل في صورها المختلفة ومظاهرها المتباينة ، وإلى التعليق على مسائلها الأساسية بقدر ما تسمح لنا به الظروف والأحوال ؟

القاهرة في ١٠ فبراير سنة ١٩٤٧

نظرة عامة

نمبر

سنعنى في هذه البحوث بتلك المشكلة العظمى التى هى غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، وهى مشكلة وجود الإله وكالاته ، تلك المشكلة التى كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التى هزت أعماق العقل البشرى ، إذ يلوح لنا أنه منذ اللحظة الأولى التى استيقظ فيها الفكر وجعل يشعر بوجوده ، قد أخذ يوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذى سجل كرامة العقل ، وبرهن على احترامه ذاته ، والذى كان منشأ كل التفلسف ومأتى جميع النظريات الكونية ، ومبعث ثورات الجدل والنقاش ، ومثار التطورات التى تعاقبت على ذهن الإنسانى ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصعودها على سلم العلم والعرفان ، وهذا السؤال هو : من أين أتى العالم ، وعلى الأخص الإنسان ؟

ألفينا جواب هذا السؤال المزدوج فيما تركه لنا الأولون من آثارهم التى سجلوا فيها إدراكاتهم لأنظمة الكون وما تحويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة بتلك الصور البدائية التى أخذت ترتقى حتى وصلت فى عصور النور إلى ذلك الأوج الذى شرف ذهن الإنسانى إلى حد بعيد .

وكيفية ذلك أنه لما كان من المفروض أن الموجودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذاتها ، فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ضرورة إلى فرض موجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموجود المطلق عن : من أين وإلى أين ؟ وتلك هى المعضلة الفلسفية المعقدة التى لم يكن للفكر البشرى بد من أن يصل إليها حتماً ، ومن أن ينشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحي أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو ،

ودون الالتجاء إلى أية وسيلة غير التعقل الحر والتفكير المستقيم ، ولذلك وضع أفذاذ الفكر لهذا القسم من البحث عنوان : « التأليه العقلي » وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحي أو استهانوا به ، كلا ، فكثيراً ما رأينا مجهودات كبار الإلهيين من الفلاسفة في التوفيق بين منتجات الفكر ومسلمات الوحي .

قلنا إن هذه المعضلة هي غاية الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، ولكي نوضح ذلك ينبغي لنا بدياً أن نحدد موضوع البحث تحديداً دقيقاً بادئين بتقرير أن هدف الفلسفة بأقسامها هو دراسة الموجود من حيث هو على صورتيه : أي الموجود الحسي ، والموجود العقلي ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشيء والفكرة ، أو العالم الخارجي والعالم المجرد . فدراسة القسم الأول تقتضي البحث في مشكلتي المادة والحياة ، ومسائل الحركة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثاني البحث في طبيعة العقل .

ولكن أليس يستلزم هذان المظهران المتغايران فرض موجود مطلق ثابت مستغن قد فاضا كلاهما عنه لتحقيق علة وجودهما لديه ؟ ثم ألا يمكن أن يكون هذا الموجود المطلق هو المبدأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود ؟

لا ريب أن هذا الموجود المطلق الذي فرضه العقل أول الأمر فرضاً ، ثم طفق يستنير في بحثه عنه بأضواء المنطق حتى اهتدى إلى إقامة الحجج الحرة على وجوده هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى^(١) الذي اقتضت ضرورة البحث وجوده في الفلسفة النظرية أو هو الإله .

لقد كان انعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متجهاً نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجي والداخلي والتطلع فيما وراءهما كليهما - على حد تعبير « كانت » « Kant » - إلى وحدة مطلقة لكيثونة موضوعات الفكر بوجه عام . وإذا ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو في أسمى قم ما بعد الطبيعة ، وبالتالي تبدو في أعلى آواج ما

(١) قسم الفلسفة القدماء الفلسفة إلى ثلاثة أقسام : أولها القسم الأدنى أو الطبيعي ، وهو ما يحتاج في وجوده وحدوده إلى المسادة . وثانيها القسم الأوسط أو الرياضي وهو ما يحتاج في وجوده دون حدوده إلى المسادة . وثالثها القسم الأعلى أو الإلهي وهو ما لا يحتاج إلى المادة لا في وجوده ولا في حدوده .

وصل إليه الفكر البشرى ، وليست - كما يزعم بعض علماء الاجتماع - فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النظريين من انعكاس عقائد البيئات التي يحيا فيها أولئك المفكرون ، وفي تفنيد هذا الرأي يقول ريبو^(١) « Ribot » : « إن التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظري عند ما جعل يصعد في سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى أكثر منه حدساً من أحداش الإدراكات الشعبية .

بان إذاً مما تقدم أن الطريق الطبيعي لسير العقل البشرى في بحوثه النظرية الحرة ينتهى به ضرورة عند الألوهية العقلية ، بل هو يلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والقاصرين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون في ثمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه في مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ « دينيس سورا » Denis Saurat مثلاً في مقدمة كتابه « تاريخ الديانات » ما يلي : « ليس سانكرا^(٢) والقديس توماس والاسكندر الأكويني وديكارت وكانت إلا إلهيين » .

ولا ريب أن في هذه النظرية التي أبدتها الأدلة القوية ، وأجمع على صحتها أجلاء الباحثين ، رداً قاطعاً على تلك الفكرة المشهورة التي روجتها الديماغوجية ، وأقرها أنصاف الأميين من أذعياء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين ، وهى فكرة أن الملحد هم وحدهم ذوو العقول القوية . ولقد ذكرتنا مناقشة هذه النظرية بتلك العبارة الساخرة التي نطق بها « پاسكال » Pascal « رداً على أصحاب هذا الرأي الزائف وهو أنه : « إن الإلحاد هو إحدى علامات قوة العقل ولكن إلى درجة محدودة فحسب » .

(١) ريبو هو عالم نفسانى فرنسى ولد في مدينة چان چان بريتانيا الفرنسية في سنة ١٨٣٩ وتوفي في سنة ١٩١٦ ويعتبر مؤسس علم النفس العلمى في فرنسا .
(٢) سانكرا هو فيلسوف هندى عاش في القرنين الثامن والتاسع بعد المسيح ، وإذا أردت الإلمام بمدرسته فارجع إلى الفلسفة الهندية في كتابنا « الفلسفة الشرقية » .

مظاهر فكرة التأليه ومنابعها

يظهر بدياً أن فكرة التأليه - وهي أقصى آواج العقل البشرى المجرد كما أسلفنا - فكرة جد بسيطة ، ولكننا عند ما ننعم النظر فيها من حيث ذاتها لا نرى بداً من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة . فهي إذ تمثل أمامنا على صفحات الكتب السماوية ، تختلف عنها حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين ، تغاير نفسها عند ما تتجلى محوطة بهالة من إشراقيات المتنسكين .

ولما كانت مهمتنا في هذه البحوث هي إيضاح التأليه العقلي ، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة ثمار الفكر البشرى : ساذجها ودقيقها ، بسيطها ومعقدتها ، فقد وجب علينا أن نقصر عنايتنا على الجهود الإنسانية الخالصة التي بذلت عن قصد أو عن غير قصد في مشكلة التأليه العقلي ، وأن ندع الآن مؤقتاً العقيدة الموحى بها جانباً ونشغل بنقد المنتجات الإنسانية لنبين أولاً قيمة ما ساقه أفذاذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله ولنثبت ثانياً بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمانة قوة العقل القصوى .

غير أنه لما كان لهذه الجهودات منابع أساسية ثلاثة ، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذي يعيننا من هذه الجوانب وهو « التأليه العقلي » فهما دقيقاً بدون الإلمام به من المنايع بالقدر الذي تتطلبه الحاجة ، فقد اقتضى هذا أن نلجأ إليها في إيجاز ، وإليك هذه الإلماعة :

أرجع الباحثون المحدثون - كما قلنا - منابع التأليه إلى ثلاثة ، وهي :

(١) البيئة الاجتماعية

ويدعى التأليه المنبجس من هذا المنبع بالتأليه البدائي أو الشعبي أو الاجتماعي ، ومن

وسائل تفسيه في الجماعات ، التربية والعرف والروايات الموروثة ، ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة الوحدة الاجتماعية لكل منها على حدة .

(٢) التفلسف

ويمتاز التأليه المنبثق عنه بالتجرد قليلاً أو كثيراً من علائق الحياة الخاصة ، وبالسير نحو الموضوعية والعمومية بقدر الإمكان . ومن طرق ذبوعه كذلك التربية والعرف إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاويله فرضاً ، ولا يزال يسمو في نفوسهم حتى يصير عندهم مبدأ وجود وتعقل ، فإذا نظرنا إلى إلهيات « ديكارت » « Descartes » . ألفينا أن الدور الذي تمثله فكرة التأليه عنده غاية في الأهمية ، بل في الخطورة ، إذ أنه عند ما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقيني لم يجد أصلح لهذا الأساس من الفكرة الواضحة : « البديهية المتميزة في العقل » . بل إن هذه الفكرة وحدها هي التي بدت له جديرة بتقديم هذا اليقين إليه ، ولكن لماذا كان لهذه الفكرة البديهية كل هذا الامتياز الجليل ؟ ذلك لأن مصدرها ، وهو العقل الإنساني ، هو منحة من العقل الإلهي ، وأن أحقية العقل الإلهي « الذي يمنح كل حق وجوده » هي ضمان للفكرة البديهية المتميزة تميزاً واضحاً في ذلك العقل البشري الممنوح من هذا العقل العام الذي ثبت - بالحجج الديكارتية القاطعة التي تحدى بها الأجيال القادمة - أنه لا يمكن أن يكون إلا حقاً ، وما نحا كل حق وجوده ، ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة في القسم الخامس من كتابه « خطبة على المنهج » مؤسسة على دعائم حججه الإلهية الواردة في القسم الرابع من ذلك الكتاب ، والتي مجملها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية ومبدأ كل وجود وكل تعقل .

(٣) الإشراق

ويختص التأليه الفاضل من هذا المنبع بأنه أقل ركونا إلى الفكر من سالفه ، إذ أن

إله الإشرقيين لا يثبت بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى في نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفي داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النوراني الباهر الذى يشع فى داخل النفس فيغمرها فى حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة فى النوع السابق . وقصارى القول أن أولئك المتنسكين يشعرون بوجود الإله فى دخائل نفوسهم وعن طريق البصيرة وبالتالى أن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين Plotin وبهر الخلاج وابن عربى ، وشعور پاسكال القلبى ، وبعبارة أخرى إن هذا النوع من التأليه هو الذى تتمثل عقيدته فى نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة .

وإذا ، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يمتاز كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص . وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذى تسمح به طبيعته وأهميته فى هذا السفر الذى لم تكن غايته الأساسية من هذه المظاهر الثلاثة سوى المظهر الفلسفى .

المظهر الاجتماعي لفكرة التآليه

كان أكثر الباحثين الذين عنوا بدراسة هذا المظهر من مظاهر التآليه هم من علماء الاجتماع ، وكانت طبيعة علمهم ومبادئه الرئيسية وتعتقد هذا الموضوع وتشعب جوانبه تقضى بأن تكون نتائج بحوثهم موضع خلاف وجدل عظيمين ، وهذا هو الذى حدث فعلا ، ففي الواقع أن علم الاجتماع قد تأسس منذ نشأته على دعامة مزدوجة مؤلفة من القواعد الرياضية والتجارب العملية ، ولهذا عند ما واجه معضلة الألوهية وقف أمامها حائراً كأنما يسائل نفسه عن النهج الذى يسلكه بإزاءها ما دام أنها - كغيرها من العضلات المتعلقة بالحقائق العقلية - تستعصى على التجربة وتجل عن الحصر الرياضى . وأخيراً قد استقر رأيه على أن يعرض عن مبدأ الألوهية ذاته ، وأن يقصر مجهوده على دراسة الظواهر والأحداث الدينية كفكرة المقدس والالتزامات العقيدية والأساطير والتضحيات والطقوس وذلك لأن هذه الظواهر هى وحدها التى يمكن أن يتناولها بتنظيماته وتقسيماته العلمية وأن يجرى فيها تحليلاته ، ويسكب عليها ملاحظاته على نحو ما يسلك بإزاء غيرها من ظواهر الحياة . وبهذه الطريقة خيل إلى علم الاجتماع أنه سيخضع الألوهية لموضوعية العلم كما خضعت الطبيعة لهذه الموضوعية منذ اليوم الذى صار فيه معناها مرادفاً لمعنى مجموعة الأحداث الكونية التى هى موضوع العلم ، ولكن أليس هذا قياساً مع الفارق ؟ أوليس فى هذا التحوير التنازلى الذى يحصر الألوهية فى الظواهر الدينية ما فيه من التحكم الجرىء الذى يؤدى إلى الاختصار من الموضوع على أدنى ثانوياته ؟ وإلا فما عسى أن يكون مآل هذه الحاجة الخلقية الدينية الكبرى التى لها على الطبيعة الإنسانية سلطان لا يغالb ، والتى لم يجد أشد الفلاسفة ميلاً إلى الواقعية كأوجست كونت - Auguste Comte - وسبينسر - Spencer - مثلاً بَدْءاً من التمهق أمامها فى استنباطاتهم الواقعية . ولا ريب أن هذا يحملنا على توخى الإيجاز بقدر الإمكان فى كل ما يتعلق

بالمظهر الاجتماعي لفكرة الألوهية خصوصاً ما كان مصدره علم الاجتماع لأنه مقيد بالخضوع للمناهج الوضعية كما أسلفنا .

وأيّاماً كان ، فقد ذهب العالم الاجتماعي الشهير « دوركيم » « Durkheim » وفريق من تلاميذه إلى أن فكرة التأليه ليست جبليّة أو متأصلة في الفطرة البشرية ، وإنما هي نتيجة مجهود طويل بذل في تشخيص فكرة المقدس ، وهذه الفكرة الأخيرة هي بدورها أيضاً ليست إلا تمثّل الجماعة البشرية ذاتها أو تمثيلها سلطانها الكلي ، ولكن في صورة أقنومية أخذت تسمو وتتجرد حتى انفصلت من أصلها الأرضي وألحقها التطور باللامرئي فصارت غير مرئية ، إلا أنه يعود فيسائل نفسه قائلاً : من أين انتزع الإنسان البدائي فكرة القوة التي تفوقه ؟ ثم يجيب دوركيم على هذا السؤال بأنه انتزعها من الحياة الاجتماعية ذاتها . وبيان ذلك أن الفرد البدائي كان في الحفلات والأعياد والمجتمعات العامة يحس بأن قوة منعشة تتغلغل في نفسه فتشعره بشيء من اللذة وتجدد نشاطه ، وبالتالي ترفعه فوق مستواه وتملؤه بأمل جديد . ولما لم يكن لديه إذ ذاك من الرجاحة العقلية القدر الكافي لاكتشاف أن ما نرى هذا الإحساس هو الحياة في المجموعة ، فقد خلق منه قوة غير مشخصة وغير مرئية ، أولى مميزاتها أنها فوق نظام النواميس الطبيعية . ومن دلائل صحة هذه النظرية عند أصحابها أن الأساطير في العموم تظهرنا على أنها لا تصدر في طبيعتها عن فكر شخصية وإنما هي تنتهي إليها بادئاً من الفكرة اللامشخصة للمقدس العام ، ويعتبر انتهاءها إلى هذه الغاية تقدماً وارتقاء لها ^(١) .

ونحن نستطيع أن نرسم خطوات هذه النظرية على علاقاتها ، وأن نتعقب سيرها في الجماعات البشرية المختلفة منذ سذاجتها الأولى إلى أن ظهرت فيها آثار التطور على الصورة التالية :

رأى أفراد الجماعة الأولى أن فريقاً من حولهم يصح ، وآخر يمرض ، وثالثاً يقوى ،

ورابعا يضعف ، وخامسا يغتنى ، وسادسا يفقر ، وسابعا يولد ، وثامنا يموت ، فحاولوا أن يعللوا هذه الظواهر المختلفة أو يردوها إلى أسباب معقولة ، وعلل مقنعة ، ولكنهم وقفوا حائرين عاجزين عن تعليل أية ظاهرة من ظواهر هذا الكون الهائلة المربعة ، وسرعان ما اندفق إلى قلوبهم الساذجة ثم إلى عقولهم البدائية إيمان وثيق بأن هناك يداً خفية تحرك هذا الكون حسب مشيئتها ، ووفق إرادتها وأن صاحب تلك اليد لا بد أن يكون مقياً في هذه القبة الزرقاء عند بعض الشعوب ، والقائمة أو الرمادية عند البعض الآخر ، والتي يبرز من أفقها كوكب الشمس المضيء حيناً ، والقمر المنير والنجوم اللامعة حيناً آخر ، والتي تغضب أو يغضب ساكنها قليلاً في مصر ، وكثيراً في أوربا ، فتبرق وترعد ، وتتوعد ، وترسل من الصواعق ناراً ، ومن وابل السيل مدراراً ، غير أنهم لأمر ما قد تصوروا أن هذا المؤثر الأعظم لا بد أن يكون له ممثلون على الأرض ، وأنهم إذا أرادوا أن يجلبوا رضاه أو يدفعوا سخطه ، فلا بد لهم من أن ينقبوا عن هؤلاء الممثلين جهد طاقتهم حتى إذا عثروا عليهم قدموا إليهم الضحايا والقرايين ، وقاموا بين أيديهم بأكبر قسط ممكن من الاحترام والإجلال ، ثم أخذ كل شعب يبحث عن هؤلاء الممثلين الذين يقربونه إلى المؤثر الأول ، ولكن ذلك البحث لم يهد أصحابه إلى نتيجة واحدة ، وهذا أمر طبيعي ما دامت هذه الشعوب تختلف في طبائعها وأجوائها ومواقع بلادها الجيوغرافية التي لها على الثقافة والتفكير أثر عظيم ، فانتفع المصريون مثلاً بأن ممثل المؤثر الأول لهذه الكائنات هو كوكب الشمس ، لما رأوه فيه من فائدة ونفع للإنسان والحيوان والنبات وما تصوره عليه من بطش بحيوش الظلام الشريرة السوداء التي لا تسيطر على العالم إلا حين ينام هذا الممثل الجليل ، فإذا استيقظ من نومه وصرخ فيها صرخة عالية تفرقت شذر مذر ، ومزقت كتائبها كل ممزق ، وفرت إلى أعماق دركات الجحيم حيث تقضى هناك طيلة النهار ، أما هو فإنه يختال في السماء في دل وتيه معجباً بما سكبته على الكون من عناصر الحياة والنور والانتعاش^(١) .

(١) هذا التصوير هو يمثل إحدى الأساطير المصرية .

ولما كانت الشمس هي أكبر الظواهر الطبيعية في مصر ، فقد أسندوا قيادتها إلى « رع » كبير آلهة المصريين في أيام التعدد كما أن الهيلين قد أسندوا إلى « زوس » كبير آلهتهم قيادة الرعد والبرق والمطر ، لأن هذه الظواهر هي أكبر الأحداث الطبيعية في جو أوروبا الممتلئ بالسحب والأمطار . ولقد رأى الجحوس أن النار هي وحدها الجديرة بتمثيل الكائن الأول ، لما فيها من نعمة الإنضاج وقوة الإحراق .

وآمن غير هؤلاء بأن الممثل الأعلى : هو فيل أو بقرة أو غير ذلك ، فسجد كل شعب لما اعتقد أنه الممثل الأكبر لهذا الموجد العظيم .

وكما اختلفت هذه الشعوب في تصور ممثل المؤثر الأول ، اختلفت أيضاً في تصور الروح والخلود والعقاب والثواب في الحياة الأخرى ، ونشأ من هذا الاختلاف تباين عظيم في الطقوس الدينية ، وفيما ينبغي أن يصنع بالجسم بعد الموت ، لتخلد الروح في النعيم المقيم . ومن هذا كله يتبين أن تلك القداصات الأولى قد بدأت من فكرة القوة العامة الرهيبة غير المشخصة ثم تدرجت إلى الشخصات المختلفة التي تمثل تارة بعض مظاهر القوى الطبيعية ، وتارة أخرى كائناً أرضياً يمت بإحدى الصلات إلى شيء من تلك القوى . وفوق ذلك فإن دراسة الجماعات البشرية ترينا في وضوح أن ما لا يزال منها في حالته البدائية ، يجهل الفكرة الإلهية بمعناها الصحيح ، إذ أن الكائنات المقدسة عند أولئك البدائيين ليست موجودات معينة أو متميزة في ذاتها ، وإنما هي سلطات غير محددة أو قوى مجهولة تختلف كثرة وقلة باختلاف الجماعات رقباً ومحطاطاً^(١) .

وبهذا المبدأ يربط دوركيم نظرية قداسة الحيوان أو « التوتيميسم »^(٢) « le totémisme » التي أرجع إليها علماء الاجتماع أصل الديانات ، فهو لا يرى في التوتيميسم

(١) Durkheim, formes élémentaires de la vie religieuse p. 285
286

(٢) التوتيميسم هو عبادة قبيلة من البدائيين حيواناً أو شجرة لعل تناسلها من ذلك المعبود أو اتصال جدها الأعلى به ، وإذا أردت التوسع في هذا فراجع في كتابنا « الفلسفة الشرقية » في الفصل الخامس بالديانة المصرية .

عبادة هذا الحيوان أو ذلك التمثال لذاتيهما ، وإنما هو تقديس لنوع من القوة مجهول وغير مشخص يتمثل في كل واحد من هذه الشخصيات دون أن يتحد بأى منها ، وليس بين هذه الشخصيات ما يحرز تلك القوة كاملة ، وإنما يساهم فيها الكل مساهمات متباينة .

ولقد كانت هذه النظرية موضع كثير من المجادلات بين العلماء ، وسدد إليها كثير منهم سهام النقد والتجريح ، بادئين بالاعتراض أولاً على بدائية التوتيميسم ، مُشَنِّين بالاعتراض على جعله أصلاً لجميع الديانات ، فأثبتوا أن التوتيميسم في بعض الشعوب لم يرافق الحالة البدائية فيها ، وإنما وجد في عهود رقيها ومدنيتهما كما أثبتوا أيضاً أن بعض الديانات لم تنحدر من أصل توتيمى ، وذلك مثل الديانتين : المصرية ^(١) والعبرانية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هناك نظرية قد استقرت ووقفت على قدميها وأثبتت نتائج بحوثها بالبراهين العلمية ترى أن قداسة الحيوان والأشجار هي لدى بعض الشعوب صورة مشوهة لديانات قديمة كانت راقية نقية ثم عدت عليها صروف الحياة فأفسدتها وحولت جمالها إلى دمامة ، ورقبها إلى بدائية ساذجة .

وأخيراً رد العلماء بالحجج القوية نظرية تقديس الأفراد الجُمُعِيَّة البشرية ، أو على الأقل رفضوا أن يروا فيها المنبع الوحيد للتأليه الاجتماعى كما رأى دوركيم ، لا سيما وأن « دافى » Davy — وهو من أشهر تلاميذه — قد تساءل في كتابه : « من القبائل إلى الإمبراطوريات des clans aux Empires » قائلاً : ألا يمكن أن تكون قوى الطبيعة قد ظفرت لدى البدائيين بنفس الخصائص الإلهية وبدت لهم مقدسة ؟ ولا ريب أن هذا التساؤل من جانب أحد كبار علماء الاجتماع يؤذن بضعف نظريتهم واعتلالها ، وذلك طبيعى ما داموا لم ينجحوا بعد في إخضاع الأنوهمية لقواعدهم وإن كان لهم موطد الأمل في سد الثغرة المفتوحة في وسائلهم لتقوى على اقتناص هذه المعضلة الخطرة . ومهما يكن من شئ فإن النتيجة الواقعية لهذا القول بأن شيئاً من نظريات علم الاجتماع — على ما يصلصل حولها من ضجيج وعجيج — لم يستطع توجيه ضربة جديدة إلى أصل الديانات حتى الآن .

(١) انظر أدلة المستصرين على بطلان القول بتوتيمية الديانة المصرية في صفحة ٢٥ وما بعدها من كتابنا « الفلسفة الشرقية » .

المظهر الفلسفي لفكرة التثاليه

تمهيد

أشرنا في الفصل السالف إلى أن المحاولة التي قام بها بعض أفذاذ قادة الفكر لتوحيد العالمين : الخارجى والداخلى ، أو المادى والروحانى ، والتي بدءوها بفرض موجود ثالث مستغن عنهما كليهما ، ثم عزوا إليه التأثير فيهما ، وبالتالى فرضوا أنه مبدأ وحدتهما قد انتهت بأن وضعت فكرة التثاليه العقلى فوق قمة الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

بيد أنه لما كان من الممكن أن يُدركَ هذا المبدأ المؤثر على أنحاء مختلفة ، وأن يبحث عنه الفكر فوق هذا الوجود المحس كله ، كما أنه لا مانع عقلا من أن يبحث عنه فى داخله ، فقد كان من الطبيعى أن ينشأ من ذلك مبدآن متباينان ، أولهما مبدأ تعدد الوجود ، أو التيسم « le Théisme » وهو المبدأ الذى يرى أن الإله هو علة العالم ومنشؤه المفارق والمختلف عنه اختلافا جوهريا ، وغير الخاضع للواقعية التى تسوده . وثانيهما مبدأ الپانتيسم « le panthéisme » وهو الذى يرى عدم مفارقة الإله العالم ، وهذا التعبير الشامل له معنيان مختلفان : أحدهما أن العالم هو وحده الحق ، وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية : ومن أشد القائلين به تشيعاً له فى العصور القديمة الهنود ، وفى العصور الحديثة هولباك Holbach وديديرو Diderot

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق ، ومن هذا المبدأ يتفرع فرعان : الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله ، وهذا هو مذهب وحدة الوجود الروحانية . والفرع الثانى هو أن العالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله فى صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول القديم ، وفى هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم - سواء أكان انبثاقات أم مظاهر على ما يختلف الاعتبار فى ذلك - أية حقيقة ثابتة ولا أى جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا فى حاجة إلى

التنبية هنا إلى أن أكثر متصوفي الإسلام النظريين هم على هذا المبدأ متأرجحون بين فرعيه : الوحدى والحلولى ، وأن أشهر القائلين به من الفلاسفة المحدثين هو سبينوزا على ما سيحجى تفصيله فيما بعد .

ومهما يكن من الأمر ، فإن آراء الفلاسفة فى هذه المشكلة بمبدأيها : التعددى والوحدى لم تبرأ من التأثير بالظواهر الاجتماعية ، والأحداث السياسية والانقلابات الدينية ، بل إن هذا التأثير قد بلغ من القوة فى بعض الأحيان حد قلب كيان النظريات القديمة وتغيير معالمها تماماً . ومن أمثلة ذلك أن المذاهب القديمة القائلة بالعللة المفارقة لم تبلغ فى إيضاح هذه المفارقة ذلك المبلغ الذى بلغته المذاهب المتأخرة التى تأثرت بالمسيحية . ولهذا ظلت فكرة الإله المنزه عن جميع شوائب الاتصال فى الفلسفة الإغريقية متموجة كل التوج بل قل : ظلت مختلطة يشوبها التناقض والاضطراب . وكذلك فكرة الإله غير المتناهى وغير المحدود القوة بحيث لا تنقف فى سبيله أية عقبة ، ولا يذعن لأية ضرورة ، هى فكرة شرقية واضحة التأثير بالديانة المسيحية . وفى هذا المعنى يقول بروشار * Brochard * .

« عند ما يوازن المرء بين الفكرة التى تعقلها فلاسفة الإغريق عن الألوهية ، والفكرة التى تصوّرها المحدثون عنها بصير من الميسور له أن يلاحظ بينهما فروقا عميقة إلى حد يبدو معه أنهما متعارضتان تعارضاً حقيقياً ، فالألوهية الإغريقية مثلاً قد انعدمت منها ميزتان أساسيتان انعداماً يوشك أن يكون تاماً . وهاتان الميزتان هما بالذات الطابعان اللذان قرّر المحدثون أنهما ملازمان للماهية الإلهية ، وهما : اللانهاية والقوة اللامحدودة . فما لا ريب فيه أن الفلسفة الإغريقية - وسواء فى ذلك الأفلاطونية والرواقية - لم تعتبر اللانهاية إلا نقصاً ، بل من مستلزمات اللاوجود . . . ولا يخفى أن أولئك الفلاسفة الإغريق قد أخضعوا الإله دائماً إلى مبدأ عقلى (كما فعل أفلاطون) أو وحدوا بينه وبين المعقول (كما ذهب أرسطو) أو مزجوا بينه وبين ناموس الكون (كما صنع الرواقيون) . وينبغى أن يصل المرء إلى أفلوطين أى إلى العصر الذى ظهر فيه الأثر الشرقى لى يرى

أن اللانهاية قد صارت وصفاً إيجابياً ، ويشاهد أن الموجود الأعلى لم يعد يدرك كعقل محدود وإنما يدرك على أنه موجود إيجابي مؤثر لاشيء يمكن أن يحدد قدرته أو أن يضع لها شروطاً »^(١) .

لذلك رأينا أن نبدأ بدراسة مبدأ تعدد الوجود منذ نشأته الفلسفية إلى العصر الحديث ثم نعقب على ذلك بدراسة مبدأ الوحديين منذ العصور الأثرية إلى حيث انتهينا بسالفه ، وإليك البيان :

(١) Brochard, Etudes de Philosophie ancienne et moderne, page 498.

مبدأ تعدد الوجود

— ١ —

الآراء القديمة

١ — إله أفلاطون (Platon)

٤٢٨ — ٣٤٧ ق

(١) نظرة خاطفة :

مما لا شك فيه أن بحث الألوهية قد نال في فلسفة هذا الحكيم أسمى مكانة حتى دعاه المفكرون في مشارق الأرض ومغاربها عن جدارة واستحقاق بـ « أفلاطون الإلهي » وذلك لأن اسم الإله كثيراً ما يرد في كتبه محوطة بأبهى أنواع العظمة والإجلال ، فتارة يسميه « المبدع » وأخرى يدعوه « أبا الكون » وثالثة يطلق عليه اسم « كتاب القداسة » ورابعة يسميه « الشمس المعنوية » أو « مليكنا الأعلى » أو « زوس الحقيقي » أو « الحى بين الآلهة » .

وفي الحق أن « أفلاطون » كان أول مؤله منهجى وضع الألوهية كنظرية فلسفية في بلاد الإغريق ، بل إن تاريخ البرهنة الفلسفية على وجود الإله قد بدى — كما قرر الأستاذان : « چانيه » و « سياى » — بعصر أفلاطون .

هو يرى إذاً كأستاذه « سقراط » Socrate . أن وجود الإله أمر لا سبيل إلى إنكاره أو إلى الارتياح فيه ، ولكن ألوهيته ليست مفروضة في كتبه فرضاً على نحو ما تفعل الديانات ، بل هي ليست مقررة فيها تقريراً صريحاً واضحاً ، وإنما هي مستنبطة استنباطاً من نصوصه المتفرقة ، وهذا هو الذى جعل الشراح يختلفون في إله أفلاطون ، وهل

هو أسمى من الخير الأعلى ، أو أدنى منه ، أو هو هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة ؟ وفي الواقع أنه ليس من الهين على الباحث أن يحدد آراء أفلاطون الإلهية تحديداً دقيقاً ، ولهذا كانت تلك النقطة بين مؤرخي الفلسفة موضع جدل طويل وخلاف شائك ، فمنهم من جزم بأن هذا الحكيم كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير ، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل . وعلى هذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية أو « صوراً عنده في الذات » على نحو ما يعبر شراح العرب نقلاً عن متأخري الأفلاطونيين ، وإما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه ، وإما أن تكون تصورات في علمه لا أكثر ولا أقل ، وهذا التوجيه الأخير هو ما ذهب إليه فريق من مفكري العصور الوسيطة ولا سيما القديس توماس Saint Thomas الذي كان يرى أن الذات الإلهية هي محل جميع المثل . ومن أولئك المؤرخين من أيقن بأن أفلاطون قد أخضع إلهه للمثل ولم ير فيه أكثر من أنه كائن متألف من عدة مثل وأنه معرض للصيرورة ككل الكائنات الأخرى ، وهذا هو توجيه « بروشار » . ومنهم أيضاً من ذهب إلى أبعد من ذلك فقرر أن فكرة الإله بالمعنى الكامل لا تشغل أى موضع من المذهب الأفلاطوني كما ذهب « بوفيه Bovet » في كتابه « إله أفلاطون » Le Dieu de Platon .

على أنه مهما يكن من أمر هؤلاء الشراح وأولئك المؤرخين جميعاً ، فإنه يبدو واضحاً أن الإله عند أفلاطون هو نفس عاقلة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن^(١) . وهذه النفس المدبرة هي التي أدخلت النسب والنظام والانسجام في كل جزئيات الكون « الإله هو نموذج كل شيء^(٢) » . ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون ، هو « جميل ، حكيم ، خير ، جامع لكل المحامد^(٣) » .

بهذا العنوان الأخير يكون الإله عند أفلاطون علة أساسية ، وإذا لم يكن هو الخالق المنشئ فهو على الأقل المدبر المنظم^(٤) ، هو علة المزج الذي به يتدخل التحديد في اللاحد

(١) Les Lois - livre 10, 891-892 (٢) Les Lois-livre 4, 716c.

(٣) Phédre 246 c. (٤) République, livre 2, 380c et Timée, 28 d.

فيسوده ويحدده ، والذي به ينشأ كل موجود^(١) .

غير أنه لما كان من غير الممكن أن يخلو أى شيء في الكون من اللامحدودية ، وبالتالي كان من المستحيل محو الشر من الوجود^(٢) ، فقد لزم أن يكون هناك شيء فوق متناول مقدرته ، وهو إزالة الشر بقائاً^(٣) . ولكن هذه الألوهية التي نستنبطها من مؤلفاته استنباطاً لا تكفي الباحث الحديث الذي لا يرضيه سوى وضع نصوص الفيلسوف على المشرحة ليظفر منها بأقصى ما يمكنها تقديمه إليه ، وليس هناك من كتبه ما هو جدير بأداء هذه المهمة أكثر من نصه الذي ورد في كتاب « النواميس » والذي يقول بصريح العبارة : « إن الإله هو المبدأ والوسط لجميع الأشياء^(٤) » . فإذا وازنا بين هذا النص وبين نصه الآخر الذي ورد في الجمهورية والذي يصرح فيه بأن مثال الخير هو منبع أو علة كل حقيقة وكل علم^(٥) « تبين لنا أنه لا يمكن إلا اعتبار كلتي الإله والخير الأعلى اسمين لمسمى واحد .

وكذلك إذا وازنا بين هذا النص الذي يعتبر الإله غاية لجميع الأشياء وبين النص الآخر الذي يقرر أن غاية الشوق النفساني هو مثال الخير . وإذا نظرنا أيضاً إلى تسمية أفلاطون هذا المثال بالجمال الإلهي وما شاكل ذلك ، ألفينا أنفسنا مضطرين إلى الاقتناع بأن هذه كلها أسماء لمسمى واحد ، أو مترادفات لمعنى واحد على الرغم مما يظهر في كتبه من اضطرابات تخالف هذا التأويل .

(٢) خصائص الإله :

يرى أفلاطون أن الإله ليس خيراً فحسب ، وإنما هو الخير ذاته ، وهو عنده منزّه عن الحركة ، لأنه بقدر ما يكون الموجود بعيداً عن الحركة يكون سالماً من التغير ، وبقدر ما

(١) Philébe, 23 d et suivantes.

(٢) اللامحدودية عند أفلاطون هي الفوضى المتأصلة في المادة ، وهي لهذا منشأ الشر ، وكلها تحدت المادة بالصورة قل شرها .

(٣) Théétète, 176 a.

(٤) Lois, livre 3.

(٥) République, 508 – 509 A.

يكون كذلك يكون أكثر كمالاً ، وهو أزلى وأبدى ، لأن الزمن ليس إلا صورة متنقلة من صور الكائنات ، ولا يمكن أن تنعكس على هذا الإله العظيم فتحد وجوده بأى حال . وأما بقية المحامد والخصائص الكاملة ، فيرى أفلاطون أنه ليس فى حاجة إلى أن يبرهن على ثبوتها للإله ، إذ هى بالضرورة لا تنفك عن وجوده نفسه ، لأنه لا يكون إلهاً حقاً إلا إذا كان كاملاً من كل وجه ، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا ثبتت له جميع الخصائص الكاملة .

أما عبلة إيجاد الكون فى عنده كما عند أستاذه « سقراط » التفضل والإحسان وإيجاد كون يتمشى نحو الكمال ، وهو لهذا خلقه على أنتم استعداد لهذا الكمال ، ليمكن تحقيق صلة الخالق بالخلق ، لأنه لو لم يكن العالم مستعداً للسير نحو المثل لكانت الصلة بينه وبين إلهه مستحيلة .

على أن بعض الذين كتبوا عن أفلاطون مع كل هذه التصريحات القاطعة من جانبه بوجود الإله ووحدايته قد اعترضوا عليه بأنهم كثيراً ما يصادفون فى كتبه ذكر الآلهة بصيغة التعدد ، ولكن لو أن هؤلاء الناقدين تتبعوا كتب هذا الحكيم ، رأوا فيها أنه لا ينطق بصيغة التعدد نطقاً جدياً ، بل لو وجدوا فيها عبارات صريحة تهزأ بالآلهة الإغريق وتعلن أنها من خلق الأساطير والأوهام ، أما الذى حداه إلى هذه التعبيرات ، فهو إما أنه كان يتخذ كلمة الآلهة رمزاً للإله الجديد الذى لا يعرفه إلا القليلون من الخاصة ، وإما أن يكون الدافع له على هذه التعبيرات هو الخوف على حياته ، وإما أن يكون الباعث هو إبقاؤه على عقيدة الجماهير ليحفظ بوساطتها أخلاقهم من التدهور .

(٣) براهين وجود الإله :

قسم أفلاطون براهينه إلى ثلاثة أقسام : القسم الأول دلل به على وجود الإله كعلة فاعلة ، والثانى دلل به على وجوده كعلة محركة ، والثالث دلل به على وجوده كعلة غائية ، وهذه البراهين كلها ترمى إلى إثبات وجود الإله وكماله التام وحكمته البالغة ، وإليك شياً منها :

برهان وجود الإله كعلة فاعلة :

إن كل ما يوجد بعد أن لم يكن لا بد لوجوده من علة مؤثرة فيه ، وهي لا تؤثر إلا إذا اشتملت على قوة التأثير ، وفي هذا يقول أفلاطون : « إن كل ما ينشأ ينشأ ضرورة بفعل علة ، لأن من المستحيل أن شيئاً أياً كان ينشأ بدون علة^(١) » ويقول : « إن ما يُنتج (أى العلة) هو سابق بطبيعته على ما يُنتج (أى المعلول^(٢)) » .

ويقول أيضاً : « وإذا ، توجد قوة قادرة على فعل ما لم يكن سابقاً^(٣) » .

ومعنى هذا كله أن نشوء العلولات عن العلل ، وهو ما نشاهده في كل لحظة ، يبرهن على أن تلك العلل مشتملة على قوة في مُكَنَّتِها أن توجد ما لم يكن موجوداً ، فإذا ثبتت هذه القوة الإيجابية ، وجب أن يكون هناك كائن متصف بهذه القوى الموجودة ، لأن ما هو ثابت للعلولات من قوى يجب أن يثبت للعلل بهيئة أكثر كمالاً^(٤) .

برهان وجوده كعلة محركة :

سبق أفلاطون « أرسطو » إلى البرهنة على وجود الإله بوساطة الحركة في شيء من التفصيل في الكتاب العاشر من « النواميس » وإن كان لا يصرح في هذا الاستدلال بأن المحرك هو الإله ، بل هو يعبر عنه بـ « نفس العالم » ولكن هذه النفس هي عنده من فعل الإله ، وإليك موجز هذا الاستدلال :

يعد نوعان من الجواهر ، النوع الأول هو الذى يستطيع أن يتحرك من نفسه ويحرك غيره ، وذلك مثل النفس . والثانى هو الذى يستطيع أن يُمرَّ حركته إلى غيره ، ولكنه لا يستطيع أن يتحرك من نفسه ، وذلك مثل الجسم .

(١ و ٢) Janet et Sèailles - Histoire de la philosophie, p. 806 et suivantes.

(٣) et (٤) Janet et Sèailles, Histoire de la philosophie, p. 508

وإذاً ، فالأول في الكون هو الذي يحرك الثاني ، وهذا الأول هو الذي يسميه « أفلاطون » بـ « نفس العالم » . ولما كان من غير الممكن أن تكون النفس هي العلة الفاعلة لا تصافها بالحركة ، فقد وجب أن تكون معلولة لعلة أخرى منزهة عن الحركة ، ولما كان أفلاطون قد قرراً نفاً أن ما ثبت للمعلول من قوى يثبت للعلة بهيئة أكمل ، فقد ثبتت القدرة على التحريك لهذه العلة الأولى .

برهان وجوده كعلة غائية :

يتلخص هذا البرهان في إثبات غاية مرادة لكل فعل من أفعال الطبيعة ، عظيماً كان أو حقيراً ، وهو في هذا يقول ما معناه : أما حكمته فهي لانهاية تظهر واضحة في خلقه المتقن الصنع ، البديع الاحكام ، فهو قد شاء أن يضع عنصرى الهواء والماء بين عنصرى التراب والنار ، لكي يكون جسم الكون مفعماً بالجمال والانساق .

وقد صنع العالم على هيئة دائرة ، لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال الهندسية ، وخلق لنا البصر لنلاحظ بوساطته جمال السماء ، ومنحنا السمع ، لنصغى به إلى أصوات الطبيعة الهاتفة بمعانى الانسجام ، وقد جعل رؤوسنا مستديرة لتشبه الكرة الكونية العامة التى قررنا أنها أجمل الأشكال ، وذلك طبيعى ، لأن الرأس هو أشرف الجسم الإنسانى ، بل هو فيه بيت القصيد وقطب الرحا ، أما بقية أجزاء الجسم ، فأكبر وظائفها أنها تحمل الرأس كما تحمل العربة الإنسان .

وعلى الجملة قد أوجد المبدع العالم على أنتم ما يمكن من صور الكمال ^{الكمال} . هيئاً لكل جزئية فيه وظيفتها التى لا تصلح إلا لها ، والتى لو حادت عنها لانحدرت إلى طريق الضعف أو الفناء .

(٤) براهين أخرى :

(١) إن انعطافنا نحو الخير والعظمة والجمال يبرهن على أن هذه المعانى موجودة ، وإن وجودها بدن كائن تقوم به مستحيل ، وإن هذا الكائن يجب أن يكون أقوى وأعظم

وأثبت وأكمل منا ، ليكن جذبه إيانا وتأثيره فينا إلى هذا الحد الذى نشاهده فى انعطافنا إلى صفاته الكاملة .

(ب) إن تفكيرنا البصرى فى الإله يحتم أن يكون الإله موجوداً وجوداً حقيقياً ، لأن نفوسنا الفطرية التى تدرك الإله موجودة ، ولا يمكن أن يتصل الموجود باللاموجود .
(ح) إنه واحد لا شريك له ، لأنه لا يمكن أن يكون غير ذلك ، وإلا لحد الشريك سلطته التى لا يثبت له الكمال إلا إذا كانت لا حد لها .

(٥) الصانع أو الديمورج :

تعتبر نقطة الصانع أغمض نقط الوهية « أفلاطون » إذ يشاهدها الباحث مفصلة فى كتاب « تيميه » الذى هو عبارة عن أسطورة شائعة صور فيها أفلاطون بدء الخلق فى رأيه فىرى فكرة الصانع تسود هذا الكتاب سيادة تامة ، وهو يمثل فيه بطريقة مظلمة كأنه الإله الأعظم الخالق ، وهذا هو الذى خدع بعض الشراح فجعلهم يتخبطون فى « الديمورج » وعذروهم فى ذلك أن العبارات الواردة فى هذا الصدد غامضة متموجة هى إلى التصوير الخيالى أقرب منها إلى الجمل المعينة .

اختلف الشراح منذ القدم ولا يزالون يختلفون إلى الآن فى هذه النقطة ، فذهب البعض إلى أن « الديمورج » هو نفس الخير الأعلى ، وأنه خرج من عزله ولا حركته ، ليظهر نفسه بالعمل والتغيير . وقد اعتنق هذا رأى من المحدثين الأستاذ الألمانى « زيلير » Zeller . ومن أدلة معتنقى هذه الفكرة أن أفلاطون ألح كثيراً على خيرية « الديمورج » بل أنه نص على أن الفضل فى انسجام العالم وجماله راجع إلى هذه الخيرية ^(١) .

وأكد فريق آخر أن « الديمورج » هو شخصية أخرى غير الخير الأعلى ، وأنها خاضعة له خضوعاً تاماً حتى أنها لا تصنع شيئاً من المحسات تبعاً لاختيارها الحر ، بل هى مقيدة

(١) Timée, 29 H.

(٣ — مشكلة الألوهية)

في كل أفعالها بالمثل ولا تستطيع الحيدة عن تقليدها كتماذج ضرورية لهذه المصنوعات ،
وفي هذا يقول أفلاطون :

« إن من الجلي لدى الجميع أن الصانع - في صنعه العالم - قد شاهد النموذج الأزلي ،
لأن هذا العالم هو أجمل ما وجد ، والصانع هو أكمل العلل »^(١) .
وذهب البعض الآخر إلى أن هذا « الديمورج » ليس إلا تشخيصاً لآثار عالم « المثل »
في عالم المحسّات .

وقرر الأستاذ « بروشار » أنه عبارة عن مجموعة من المثل اختلفت وتكاثفت على التأثير
في العالم المحسّ .

ورأى جماعة آخرون من الشراح أن هذا « الديمورج » هو تصوير لتأثير الخير الأعلى
المباشر في هذا العالم المحسّ ، وأما اعتبار أفلاطون إياه شخصية مستقلة ، فليس إلا نوعاً
من التمثيل الأسطوري الذي كان كثيراً ما يستعمله .

وقد دافع أنصار هذا الرأي الأخير عن مذهبهم بأنه لو كان « الديمورج » هو الخير
نفسه ، لجاز لحق التغيير بالخير ، وقد صرح أفلاطون في مواطن كثيرة بثباته فيكون ذلك
خُلُقاً .

وردوا على ما ورد من عبارات أفلاطون مثبتاً اتحاد الخير و « الديمورج » بأن الآراء
المكتوبة بأسلوب الأساطير يجب ألا تؤخذ بظواهرها ، ولا يصح فهمها على أنماط التأليف
العلمي المحدد .

(١) Timée, 92 A.

ب - إله أرسطو Aristote أو المحرك الأول

٣٧٤ - ٣٢٣ ق

(١) لمحة عاجلة:

يرى أرسطو أن العالم أزلي ، وأن الحركة أو الصيرورة التي يتمثل فيها وجوده ، وتبدو بها كينونته هي أزلية مثله ، غير أن هذه الحركة لا تحتوى على علة وجودها ، لأن كل تغير يحدث قصد الكمال ويتجه صوب الأفضل ، ولما كانت العلة الغائية هي الكمال الذي يتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتوى المفضل على الأفضل ، فلم يكن من الممكن أن يشتمل المعلول على علته ، وإذا ثبت أنه من غير الممكن أن يحتوى الأثر على مؤثره أو أن يكون المؤثر جزءاً من أثره ، فقد وجب أن نبعث عن علة أجنبية لكل حركة ، ولما كانت كل علة ثانية^(١) معلولة لما قبلها ، كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مشكلتها عن طريق العلل الثانية ، وإذا فالتقانون المنطقي يقضى علينا - عند اهتدائنا إلى العلة المباشرة للحركة وهي لا شك متحركة - أن نبعث عن علتها ، وهكذا حتى نصل إلى الكائن الثابت الذي يُمدد بالحركة كل ما عداه ، وهو منزعه عنها . ومن الطبيعي أن نصل إلى هذا الكائن ، لأن السلسلة لا تمتد إلى غير نهاية ، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات ، وهي العلة التي تؤثر ولا تتأثر ، وتخضع الحركات لناموسها ولا تخضع هي للحركات . وقصارى القول يجب أن نبعث عن المحرك الأول الذي لا يتغير ولا يتحرك ، والذي تنزه عن الزمان والمكان والصيرورة ؛ تلك الأمور الثلاثة التي لا يستمتع الخاضع لواحد منها بالكمال الأشرف والتي لا يتخلف كائن من الكائنات الخاضعة لها عن الانتهاء إلى غاية محددة ، والانحصار في دائرة مقيدة . ولا ريب أن المحرك الأول منزعه عن ذلك ، لأنه محرك الحركات وصورة الصور التي يتجه نحوها كل ما في الكون ، ولو كان متحركاً

(١) يطلق أرسطو اسم العلل الثانية على كل ما عدا العلة الأولى .

لوجب أن يفتقر إلى محرك ، وهذا المحرك هو بدوره مفتقر إلى محرك حتى نهوى في حضيض التسلسل وهو باطل .

وفوق ذلك فإن الحركة هي انتقال من حال إلى حال ، فإذا أمكن اتصاف الإله بها أمكن انتقاله من الحالة التي هو عليها إلى حالة أخرى ، وهذه الحالة الجديدة إما أن تكون أسوأ من الأولى ، أو مماثلة لها ، أو خيراً منها ، فإن كانت أسوأ منها ، فقد اتصف الإله بالنقص وهو يناقض الألوهية ، وإن كانت مساوية لها ، كانت الحركة عبثاً لأنها لم تنتج شيئاً ، وإن كانت خيراً منها ، جاز على الإله الاستكمال ، وهو أيضاً مناف للألوهية ، وفي هذا يقول أرسطو :

« ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك لوجهين : أولهما أنه لو كان متحركاً لاحتاج إلى محرك يحركه ، فحصل لا محالة التسلسل والدور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما ، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ للحركة . والوجه الثاني أن كل متحرك ناقص ، إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال إلى حال لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشاقه لاستكمال ذاته ، فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطاً من كماله ، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو أقص منه لا محالة ، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة إلا وهي دون رتبته ، فما القصد حينئذ في حركته ^(١) »

وإذا ، فإن لهذا الكون إلهاً واحداً منزهاً عن الزمان والمكان والتغير والنقص والتأثر بغيره ، وإن كل العلل الغائية تنبج إليه وتتعلق به ، وهو لا يتبج إلى شيء ولا يتعلق بشيء ، ويسمى عنده بالمحرك الأول وجوهر الكمال الذي يسير العالم نحوه .

وعنده أن هذا الإله « فعل محض أي لا يجوز أن يداخله شيء مما هو بالقوة ، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرج من القوة إلى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره وهو واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض ،

(١) انظر صفحة ٥١ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للاستاذ سانتالانا (مخطوط دار الكتب

فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحداً ، وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئاً من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغير وإمكان الوجود وجواز الانحلال ، إذ كل مركب صائر إلى الانحلال متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطاً ^(١) .

(٢) نفيه علم الكون عن المحرك الأول

ولما كان الإله صورة الصور ، فقد استلزم ذلك أن يكون عقلاً محضاً ، ولكن موضوع هذا العقل لا يمكن أن يكون أجزاء هذا العالم الناقص ، إذ أن موضوع العقل الأسمى يجب أن يكون هو الموجود الأسمى ، ولما لم يكن بين الموجودات أسمى من الذات الإلهية ، فقد لزم أن تكون هي وحدها موضوع العقل الإلهي ، وبعبارة أوضح : لزم أن تكون هي وحدها متعلق العلم الإلهي ، وقصارى القول إن الإله هو عقل وعقل ومعقول ، أو هو فكر محض دائم التأمل في ذاته مقتصر عليها لا يتنزل إلى علم ما عداها إذ لا يتفق مع المنطق أن يكون موضوع العلم الإلهي الأشرف هو عالمنا هذا ، لأنه ناقص بدليل سيره نحو الكمال ، ويجب تنزيه الإله عن إدراك الناقص ، لأنه كما أن عدم رؤية بعض الأشخاص أفضل من رؤيتها ، كذلك عدم تعلق العلم الأسمى أشرف من تعلقه بالناقص .

فعلم الإله إذاً لا يتعلق إلا بذاته ، ووظيفته الدائمة هي التأمل في ذاته ومشاهدته نفسه ، ولا علم له بالمفردات الحسية ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المفارقات ، وهو في هذا يقول :

« لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه في الوجود ، كيف يعلم من هو منزله عن كدر المسادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواشش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شيء ، ثم لو قلنا إن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون علماً إلا بوجود

(١) المرجع المذكور .

تلك الأشياء ، فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة في ذات الإله ، إن المادة هي الإمكان ، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان ، فالأولى أن يقال : إنه ليس للإله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو إذاً : علم وعالم ومعلوم من ذاته . فالخاص أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه ، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال^(١) .

(٣) نفيه التدبير الإلهي

أما هذا النظام الحكيم المشاهد في العالم ، فَعِلَّتُهُ ذلك الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من أجزاء المادة يحركه نحو الصورة الغائية ، وأن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للإرادة ولا للعلم الإلهيين فيها أى تدبير ، بل هي حركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذى يدفعها دائماً إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، وفي هذا يقول أرسطو :

وأصل هذا النظام الغريب ، والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان إلا وهو مشغوف بحبه ، ساع إلى الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به ، فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور إلى طور ، فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد ، فيه أرباب وأحرار وعبيد وبهائم جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة وخطة معلومة لا يتجاوزها حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع ، أو هو كالجيش الجرار اجتمع تحت إذن أميره اختلفت فيه المراتب والخطط واتحد الكل بكلمة الأمير ، وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود هذا الجيش ولا تنظم حركاته^(٢) .

(١) انظر صفحتي ٥٢ و ٥٣ من المرجع السابق .

(٢) انظر صفحات ٥٠ و ٥٥ و ٥٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » لستلانا .

ولا جرم أن أرسطو في هذه الفكرة قد ترك لعقله العنان بأوسع ما في هذه الكلمة من معنى ، وأقصى منها كل عاطفة دينية ، وأنه لم يكن يقصد بها إلا تنزيه العلم الإلهي عن التعلق بما هو دون أسمى الموجودات ، وقصره على ما يلتئم معه من الموضوعات رفعة وبقاء ، فقصده جليل ، وغايته نبيلة ، وإن كانت وسيلته غير موفقة .

(٤) نقد تلاميذه إياه

ولما رأى تلاميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية قد حاد عن المبادئ العقلية الأولية ، وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية فقالوا بعد كلام طويل : « ثم جعلت هذا الحرك لا يعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما في الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها . وإذا جحدت تدبيره إياه ، فمن أين وجود العالم في بدء نشأته ؟ ومن أين بقاءه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أموره ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحدهما بالآخرى ، وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحس وعالم المعاني واليقين ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما . وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلاً له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدبر الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققنا قولك وسبرنا معنك وجدنا أنه لا حاجة للإله بالعالم ، ولا حاجة للعالم للإله^(١) » .

(١) انظر صفحات ٥٠ و ٥٥ و ٥٦ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » لستلانا .

المذاهب الوسيطة

١ — إله الفارابى

٢٦٠ — ٣٣٩ هـ ٧٨٣ — ٩٥٠ م

(١) إثبات واجب الوجود :

كان الفارابى على رأس المدرسة المنطقية التى نشأت منذ القرن التاسع الميلادى والتى لم تكن تعتمد فى براهينها إلا على المنطق الخوض ، ولهذا قد سلك فى الاستدلال على وجود البارى ووحدته وكأله هذه السبيل نفسها ، فلم يتعد دائرة الذهن البشرى ، إذ سائر فى تدليله سلسلة نظرية خالصة لا أثر فيها لغير الفكر ، وطفق يتنقل مع حلقاتها فى ترتيب منتظم حتى وصل إلى غايته المنشودة . وإليك موجز هذه السلسلة :

كل معلوم إما موجود وإما معدوم ، والموجود إما ممكن الوجود وإما واجب ، ولا يخرج شئ من المعقولات عن هذه الأقسام الأربعة .

ولما كان بدء البحث فى الإله يحتم علينا أن نقرضه فى القسم الوجودى ، فقد لزم أن نستخدم النظر العقلى لنرى من أى قسم هو من أقسام الموجودات ، ولا يتيسر ذلك إلا إذا عرفنا ماهية كل من الممكن والواجب على حدة ، فالممكن الوجود هو ما نشأ من غيره ، وما بذاته لا يلزم من عدمه محال ، وإنما المحال يلزم من عدمه مع تحقق علته . ولهذا يجب أن ينظر إليه باعتبارين مختلفين : الأول من حيث ذاته وهو الإمكان البحث ، والثانى هو تعلقه بعلة ، وهو الوجوب اللاذاتى ، وهذا الأخير بدوره ينقسم إلى قسمين : محدث بالزمان ، وهو الشخصات الحائلة ، ومحدث لا بالزمان ، وهو ما عداها ، وقد صور الفارابى هذين الاعتبارين فى الممكن لذاته ، الواجب لغيره فقال :

« فص : الماهية المعلولة لا يتمتع وجودها في ذاتها ، وإلا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها ، وإلا لم تكن معلولة ، فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لامبدئها ، فهي في حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة ، وكل شيء هالك إلا وجهه^(١) » .

« فص : الماهية المعلولة ، لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد ، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات ، فلما هية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد ، فهي محدثة لا بزمان تقدم^(٢) » .

أما واجب الوجود لذاته فهو ما ليس معلولا ولا مؤلفاً أي نوع من التأليف الحسى أو العقلى أو المنطقى ولزم المحال من عدمه لزوماً ذاتياً ، فإذا فرضنا البارى من الممكنات لزم أن يكون ناشئاً عن غيره ، وهذا الغير بدوره إما أن نفرضه ممكناً أو واجباً ، فإذا فرضناه ممكناً تسلسل ذلك إلى غير النهاية ، وإذا فرضناه واجباً بقي أن ننظر من أى قسمى الواجب هو ؟ فإذا كان من قسم الواجب لغيره — وهو المعلول — كان مفتقراً إلى علته ، وهذه العلة تفتقر إلى علتها ، إذ أنه هو عينه الممكن من حيث ذاته ، وقد مر حكمه . وإذا ، فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته وهو المطلوب .

ولما كان واجب الوجود لذاته لا يمكن أن يكون معلولاً لغيره ولا ناشئاً عنه ، فقد وجب أن يكون هو الموجود الأول ، وإذا ثبت هذا تحتم أن يكون منزهاً عن كل شوائب النقص التى لا يبرأ منها المعلول لغيره كالتيغير والعجز والصورة والتعلق والاتصال والافتقار والشبه وأمثالها وهو في هذا يقول :

« الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو برىء من جميع أنحاء النقص ، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ، إما واحد وإما أكثر من واحد ، وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها ، فوجوده أفضل الوجود وأقدم

(٢١) انظر صفحة ١٢ وما بعدها من رسالة فصوص الحكم .

الوجود ، ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده ، وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحائه ، ومن كمال الوجود في أرفع المراتب وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده ، فإنه ليس بمادة ، ولا قوامه في مادة ، ولا في موضوع أصلاً ، بل وجوده خلو من كل مادة ، ومن كل موضوع ، ولا أيضاً له صورة ، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة ، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة ، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين منها ائتلف ، ولكان لوجوده سبب ، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملة ، وقد وضعنا أنه سبب أول ، ولا أيضاً لوجوده غرض وغاية حتى يكون إنما وجوده لتتم تلك الغاية وذلك الغرض ، وإلا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده فلا يكون سبباً أولاً ، ولا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه ، وهو من أن يكون استفاد ذلك مما هو دونه أبعد^(١) .

وعنده أن الباري كما تنزه عن شوائب النقص تنزه كذلك عن الشريك ، لأنه لو وجد إما أن يكون مماثلاً له في كل شيء أو مخالفاً في كل شيء ، أو مماثلاً له في بعض الشؤون دون البعض ، فإذا ماثله في كل شيء انتفت الاثنينية التي لا تتحقق إلا بمخالفة ما ، وإذا خالفه في كل شيء لم يتحقق اشتراكهما في وجوب الوجود . وإذا ماثله في بعض الأمور وخالفه في البعض الآخر ، كان ما به المماثلة من كل واحد منهما غير ما به المخالفة ، ووجود المتغيرات يقتضي التألف ، والمؤلف مفتقر إلى أجزائه ، معلول لها ، والمعلولة على الباري محالة وإليك ما يقوله الفارابي في هذا الشأن :

« وهو مبين بجوهره لكل ما سواه ، ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له ، لشيء آخر سواه ، لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود مباينة أصلاً ، ولا تباير أصلاً ، فلا يكون اثنان ، بل يكون هناك ذات واحدة فقط ، لأنه إن كانت بينهما مباينة ، كان الذي تباينا به غير الذي اشتركا فيه ، فيكون

(١) انظر صفحة ١ وما بعدها من كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابي .

الشيء الذى باين به كل واحد منهما الآخر جزءاً مما به قوام وجودهما ، والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر ، فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول ، ويكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته ، فلا يكون أولاً ، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه ، هو سبب لوجوده وذلك محال ^(١) .

(٢) نظرية العقول العشرة :

إذا ثبت كل ما تقدم لزم ضرورة أن يكون كل ما عدا البارى صادراً عنه ومخلوقاً له ، غير أن هذه الموجودات الكثيرة متفاوتة فى المراتب ودرجات الكمال ، فمن أكمل إلى كامل إلى أقل كلاً حتى تصل السلسلة إلى الجرثومة أو الذرة ، ولما كان البارى مؤثراً فى هذه السلسلة جميعها ، ولما كانت هذه السلسلة تنقسم إلى قسمين : علوى وسفلى ، ولما كان تأثير البارى جل شأنه فى القسم العلوى تأثيراً تنازلياً ، فقد وجب علينا أن نتبين ترتيب حلقاتها بالنسبة إلى هذا الاتصال التائرى فى القسم العلوى ، وهو على النحو الآتى :

نشأ عن واجب الوجود العقل الأول أو الموجود الثانى ، وهو جوهر محض ليس متصلاً بالمادة التى من شأنها أن تحد ميزة التعقل الكامل الذى هو من شأن الجواهر المحضة ، ولذا كان خلوص هذا العقل الأول أو الجوهر المحض من المادة علة فى أن يعقل واجب الوجود ويتصل به اتصال استعانة واستمداد وفى أن يدرك ذاته . فمن اتصاله بواجب الوجود نشأ العقل الثانى أو الموجود الثالث ، ومن تعقله ذاته وتجوهره فى نفسه نشأت السماء الأولى أو الفلك المحيط . والعقل الثانى هو كذلك جوهر محض مثل الأول فى جوهريته ، فهو كذلك يعقل البارى ويتصل به ويعقل ذاته . وعن إدراكه البارى واتصاله به نشأ العقل الثالث أو الموجود الرابع . وعن تعقله ذاته وتجوهره فى نفسه نشأت كرة الكواكب الثابتة وهكذا بقية العقول ، لكل عقل منها جهتان مختلفتان ينشأ عن كل منهما أثر يغير الآخر ، فكما نشأ عن العقل الأول العقل الثانى والفلك المحيط ، وعن العقل الثانى العقل الثالث وكرة

(١) انظر صفحة ٣ من الكتاب المذكور .

الكواكب الثابتة ، كذلك نشأ عن الثالث الرابع وزحل ، وعن الرابع الخامس والمشتري وعن الخامس السادس والمريخ ، وعن السادس السابع والشمس ، وعن السابع الثامن والزهرة وعن الثامن التاسع وعطارد ، وعن التاسع العاشر والقمر . وهذا العقل العاشر وإن كان جوهرًا محضًا يتصل بواجب الوجود إلا أنه لا ينشأ عنه عقل آخر ، لأن الموجودات الفلكية تنتهى عند هذا الحد ، فينبغى أن تقف العقول أيضاً عند هذا العدد . أما جهتها ، فمن العليا منها صدر العقل الإنسانى ، وعن ناحية الوجوب من الجهة الدنيا صدرت النفس الإنسانية . وعن ناحية الإمكان منها صدرت الأركان الأربعة بوساطة فلك القمر .

وقد وقفت العقول عند هذا العدد ، لأن أفلاك الكواكب المتحركة عند أرسطو سبعة ، فإذا أضفنا إليها فلك الكواكب الثابتة والفلك الخالى الذى هو فوقه والذى تأثر الفارابى فى القول به ببطليموس تبين لنا أنها يجب أن تكون عشرة لتحقيق إدارة كل عقل للفلك الذى صدر عنه .

هناك كيفية أخرى ذكرها الفارابى لصدور العقول عن البارى ، وهى أن للجهة الدنيا فى كل عقل — وهى جهة تعقله لذاته — ناحيتين : أولاهما ناحية الوجوب ، وثانيتهما ناحية الإمكان ، أى أنه يعقل أنه بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود ، وبالنظر إلى معلوليته للموجود الأول واجب الوجود لغيره ، فمن الناحية الأولى تنشأ النفس الفلكية ، وعن الثانية ينشأ جرم الفلك^(١) ، وبهذا لا يكون ابن سينا هو مبدع النفوس الفلكية كما هو ذائع فى البيئات المتقفة .

اعتبر الفارابى واجب الوجود على رأس هذه السلسلة وسماه الموجود الأول ، وهو لهذا سمي العقل الأول بالموجود الثانى ، والعقل الثانى بالموجود الثالث وهلم جرأً إلى أن أطلق على العقل العاشر اسم الموجود الحادى عشر . وكل هذه العقول عند الفارابى ناشئة عن البارى ، الأول بطريقة مباشرة ، والتسعة الباقية كل بوساطة ما قبله ، وهى فى مرتبة واحدة ، وقد

(١) انظر صفحتى ٤ ، ٥ من رسالة « عيون المسائل » للفارابى .

وضعها أبو نصر في أعلى مراتب المعلولات أى في الدرجة الثانية بعد واجب الوجود ، وهو يرى أنها أزلية ، وأنها صدرت عن البارئ صدور المعلول عن علته .

ب — إله ابن سينا

٣٧٠ — ٤٢٥ هـ ٩٨٠ — ١٠٣٣ م

(١) إثبات واجب الوجود :

يرى الشيخ الرئيس — كما يرى جميع الفلاسفة الإلهيين — أن للكون إلهاً كاملاً هو علة كل من عداه وما عداه من موجودات علوية وسفلية ، ولما كان هذا الإله في رأيه واجب الوجود لذاته ، ولما كان إثبات وجوب الوجود له لا يتيسر إلا بعد معرفة طبيعته الممكن والواجب ، فقد شرع في بيان هاتين الطبيعتين فقال :

« إن الواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وإن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ، فهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضع بممكن الوجود ، وإن كان قد يعنى بممكن الوجود ما هو بالقوة ، ويقال : الممكن على كل صحيح الوجود ، وقد فصل ذلك فى المنطق ، ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته ، أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشيء آخر أى شيء كان لزم محال من فرض عدمه ؛ وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذى لو وضع شيء مما ليس هو ، صار واجب الوجود . مثلاً : إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين ، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحرقة^(١) . »

(١) انظر المقالة الأولى من الهيات « النجاة » صفحة ٣٦٦ .

« تنبيه : كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم ، وإن لم يجب لم يحز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علة صار واجباً ، وإما أن يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي يجب ولا يمتنع ، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته^(١) . »

بعد أن أبان ابن سينا طبيعته الواجب والممكن ، أعلن أن الباري واجب الوجود لذاته ، وأن كل ما سواه ممكن لذاته واجب لغيره ، وأنه هو الطرف الأول لسلسلة العلل والمعلولات التي تمتد منه نازلة إلى أصغر جرثومة على الأرض ، وذلك لأن التسلسل بلا نهاية باطل ، وأن السلسلة مهما امتدت لا بد لها من طرف ، وأن هذا الطرف لا بد أن يكون غير معلول ، بل واجب الوجود لذاته ومن ذاته ، وهو يبرهن على هذا فيقول :

« كل جملة ، كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها إما ألا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟ وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد ، الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة ؛ وإما أن تقتضي هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كانت كل واحد منها معلولاً ، لأن علته أولى بذلك ، وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها هو الباقي إشارة : كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية ، فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول واحد احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها

(١) انظر المسألة التاسعة من النمط الخامس من كتاب الإشارات .

لا محالة طرفاً ، وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ، فهو طرف ونهاية ، فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته^(١) .

(٢) وحدته :

يرى ابن سينا أن الباري واحد من كل وجه أى أنه منزّه عن التألفات الخمسة التي تعرض لكل من عداه وما عداه ، وهي : (١) التألف للمادى كتأليف الجسم من عظم ولحم ودم . (٢) التألف الذهني كتألف الجسم من هيولى وصورة . (٣) التألف المنطقي كتأليف القول الشارح من جنس وفصل . (٤) التألف من الذات والصفات . (٥) التألف من الماهية والوجود . وينجم عن هذا أنه يكون لا جسماً ولا هيولى ولا صورة ، وأنه لا يعرف بالإيجابيات ولا صفة له ، وأن وجوده عين ذاته ، وأنه برىء عن النواحي والجهات ، وأن المتكلمين الذين يرون أن الوجود صفة زائدة على الذات ، أو أن له صفات تدعى صفات المعاني مخطئون ، لأن ذلك يؤدي إلى تطرق النقص إليه تعالى ، وأن الحق هو فيما ذهب إليه الفلاسفة من نفي كل هذا عنه ، إذ أن الوجدانية لا تثبت له لمجرد نفي الشريك ، بل هي تتوقف - فيما يرى ابن سينا وأضرابه - على نفي الشريك والضد والند والصفة والحيثيات وكل ما يمت إلى المغايرة بأدنى صلة ، وفي هذا يقول ابن سينا :

« فقد انضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث »^(٢) .

« إشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تتجمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل الواجب الوجود ، ومقوماً لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم . . . إشارة : كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل ، فالوجود غير مقوم له لماهيته ، ولا يجوز أن يكون لازماً

(١) انظر المسألة الثالثة من النقط الرابع من الإشارات .

(٢) انظر صفحة ٣٧٢ من النجاة .

لذاته كَلَى ما بان ، فبقي أن يكون عن غيره ^(١) .

« واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل ، وهو ذات لا يمكن أن يكون وجود في مرتبة وجوده فضلاً عن أن يكون فوقه ، ولا وجود عن وجود غير وجوده ، بل هو ذات ، هو الوجود المحض ، والحق المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى ذات واحد » .

✓ (٣) نفيه علم الجزئيات عن الباري :

يرى ابن سينا أن علم الموجود الأول يشمل جميع الأشياء من غير استثناء ولكن بطريقة كلية عامة لا أثر فيها للتفصيلات الجزئية كأن يعلم مثلاً أن الإنسان في عمومته من شأنه أن يفكر ، وأن يأكل ويتناسل ويموت ، ويؤمن ويكفر ، ولكنه لا يعلم أن فلاناً بعينه ولد في يوم كذا ، أو فكر في موضوع كذا ، أو مات في يوم كذا ، أو كان مؤمناً أو كافراً ، أو غير ذلك من الأمور المتعاقبة على هذا الإنسان تعاقباً عملياً في الحياة .

ومن حجج ابن سينا في هذه الدعوى أن لكل مدرك من المدركات طبيعة خاصة ، وأن من طبيعة الجزئيات أنها لا تدرك إلا بآلة تصل بينها وبين المدرك الحاضر معها ، وأن الحضور يقتضي الجهة والمسافة ، وبالتالي يقتضي التحيز ، وهو على الباري محال .

« وكل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية ، أما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة ، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المادة ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة ، فالأمر فيه واضح سهل ، وذلك لأن هذه الصور إنما تدرك مادامت المواد حاضرة موجودة ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ، وليس يكون حاضراً عند ما ليس بجسم فإنه لا نسبة له إلى قوة مجردة من جهة الحضور والغيبية ، فإن الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده ، بل الحضور لا يقع إلا على

(١) انظر المسألة الخامسة من النقط الرابع من الإشارات .

وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور ، وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم . وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريده ألبتة من العلائق كالخيال فهو لا يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم . ولنفرض الصورة المرسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عن بعض فنقول : إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترسم في جسم وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم ، وأجزاؤه في أجزائه ^(١) .

ولسنا ندري كيف يقيس ابن سينا هنا الغائب على الشاهد فيجزم بأنه ما دام أن علم الممكنات قصر عن إدراك الجزئيات إلا عن طريق الآلة ، فقد وجب أن يخضع علم الباري لهذه القاعدة ، ولم لا يكون لهذا العلم الأزلي وسائل أخرى غير الآلات يستولى بواسطتها على الجزئيات ؟ فهل نبأه منطقته أن كل ما تقصر عنه طبائع الممكنات أو تفتقر في إدراكه إلى آلة يجب أن تقصر عنه طبيعة الواجب أو تفتقر فيه إلى آلة ؟ على أنه إذا كان العلم الحديث قد كشف لنا أن كثيراً مما كان القدماء يؤمنون بأن طبيعته منحصرة في شيء معين ، أو أنه لا يدرك إلا بوسيلة معينة قد ظهر أن طبيعته أشمل بكثير مما تصوروا ، وأن لإدراكه وسائل أخرى لم تدرك لهم بخلة . أفما كان يحمل بابن سينا أن يقتصد في قياس الواجب على الممكن بعض الشيء ؟ .

ومن هذه الحجج أيضاً أن هذه المعلومات الجزئية متعاقبة ، وتعاقبها يستلزم تغيرها ، وتغير المعلوم يقتضي تغير العلم ، وتغير العلم يستتبع بالضرورة تغير العالم ، والتغير على الباري محال ، فالعلم بالجزئيات إذاً محال .

ولقد أخذ فريق من المتكلمين على هذه الحجة أنها أميل إلى المغالطة منها إلى المنطق المستقيم ، لأن تغير المعلوم في رأيهم لا يقتضي بوجه من الوجوه تغير العلم كما يزعم الشيخ

(١) انظر صفحتي ٢٨٠ و ٢٨١ من النجاة .

الرئيس، إذ المعروف أن هذا العلم كان قبل وجود الشيء الذي سيوجد متعلقاً به على سبيل أنه سيوجد بعد أن لم يكن موجوداً وأن تعلقه به بعد وجوده هو تعلق به على سبيل أنه وجد بعد أن لم يكن موجوداً. وإذا، فتغير المعلوم أو تعلق الزمان به يقتضى تغير نواحي التعلقات في العلم لا تغير العلم نفسه، وبالتالي: لا سبيل إلى تقرير تغير العالم بحال من الأحوال.

ومن تلك الحجج كذلك القول بأن العلم هو انطباع المعلوم في ذات العالم، ولما كان هذا الانطباع يستلزم قابلية في الذات المطبوع فيها، وكانت القابلية أولى خواص الممكنات التي تنزه الباري عن الاتصاف بها، فقد وجب الجزم بتنزيه الباري عن العلم بالجزئيات الذي هو انطباع مستلزم للقابلية التي هي من خواص الممكنات، فإذا أضفنا إلى هذا استحالة تصور قيام العلم بالحادث الممكن بالباري الأزلي الواجب الوجود لذاته ومن ذاته، فقد تحتم القول بنفي علم الجزئيات عن المبدع الأول.

ولا شك أن الباحث المفكر لا يجد عناء في الرد على ابن سينا في هذه النقطة أيضاً إذ يسأله أولاً: لم خصصت هذا الانطباع بالعلم الجزئي دون الكلي؟ وما الفرق بينهما من جهة المعلومية؟. وسواء أجاب ابن سينا على هذا السؤال أم لم يجب، فإن الحجة فيه قد لزمته ولا ينجيه من لزومها إياه قوله: إن العلم بالكليات ناشئ عن علمه بذاته وتلك جهة سامية لا تتصل بزمان ولا بمكان، وهذا السمو هو منشأ الفرق بينه وبين العلم بالجزئيات. على أننا لا نسلم له بأن العلم هو انطباع المعلوم في ذات العالم إلا بالنسبة إلى الممكنات إذا تسامحنا في هذه المجازاة، أما بالنسبة إلى الباري فإننا نرى أن التعريف الصحيح للعلم هو ذلك التعريف الذي وضعه «أوكليد الميجارى» وهو: «استيلاء العالم على المعلوم». فإذا أخذنا بهذا التعريف، وهو ما يوجب المنطق علينا فعله، فقد سقطت حجة ابن سينا من أساسها، إذ لا يكون هناك انطباع ولا قابلية ولا إمكان.

على

(٤) صدور الموجودات وترتيبها:

لابن سينا في هذه المشكلة رأيان: الأول تأثر فيه بأفلاطون والأفلا

فأعلن أن أول صادر عن البارى هو عالم العقول أو الصور ، وبتوسط هذا العالم صدرت الموجودات الدنيا على ما سنذكر ذلك بعد . والثانى تأثر فيه بأرسطو - مع الاقتصاد فى هذا التعبير إلى حد بعيد - وتبع فيه الفارابى فقال بصدور العقول المجردة والنفوس والأجرام الفلكية الأول عن البارى ، والثانى عن الأول وهلم جرا حتى تصل السلسلة إلى العقل الفعال ، وقد ورد رأى الأول فى الرسالة النيروزية ، والثانى فى غير واحد من كتبه كالشفاء والنجاة . وهالك هذين الرايين .

الرأى الأول :

قال فى الرسالة النيروزية : « وأول ما يبدع عنه عالم العقل ، وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات قائمة بلا مواد ، خالية عن القوة والاستعداد ، عقول ظاهرة ، وصور باهرة ليس فى طباعها أن تتغير أو تتكثر أو تتحيز ، كلها تشاق إلى الأول والاقتداء به ، والإظهار لأمره ، والالتذاذ بالقرب العقلى منه سرمد الدهر على نسبة واحدة . ثم العالم النفسى هو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة ليست مفارقة للمواد كل المفارقة ، بل هى ملابستها نوعاً من الملابس ، وموادها مواد ثابتة سماوية ، فذلك هى أفضل الصور المادية ، وهى مدبرات الأجرام الفلكية ، وبوساطتها للعنصرية ، ولها فى طباعها نوع من التغير ، ونوع من التكثر لا على الإطلاق ، وكلها عاشق للعالم العقلى ، لكل عدة مرتبطة فى جملة منها ارتباطاً بواحد من العقول ، فهو عامل على المثال السكى المرتسم فى ذات مبدئه المفارق مستفاد عن ذات الأول ، ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى سارية فى الأجسام ، ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات الذاتية ، وترقى فيها الكمالات الجوهرية على سبيل التسخير ، فهذه القوى كلها فعال ، وبعدها العالم الجسمانى ، وهو المسند إلى إتيرى وعنصرى^(١) . »

(١) انظر

هذا هو رأيه الأول في كيفية انبثاق الكائنات عن البارئ ، أما رأيه الثاني في هذه
الكيفية فنوجزه فيما يلي :

الرأى الثانى :

عن الأول الواحد من كل وجه صدر موجود مجرد يدعى بالعقل الأول أو الموجود
الثانى أو المعلول الأول ، وقد عقل هذا الكائن علته فصدر عنه بذلك العقل الثانى ، وعقل
أنه واجب الوجود بهذه العلة ، فصدرت عنه بذلك نفس فلكية أولى ، وأدرك أنه ممكن
الوجود بذاته فصدر عنه بذلك جرم فلكى أول . وعن العقل الثانى بهذه الطريقة عينها
صدر العقل الثالث ونفس الكرة الثابتة وجرمها . وعن الثالث صدر الرابع ونفس زحل
وجرمه وهلم جراً إلى أن يصدر العقل الفعال ثم عالمنا الدنيوى وفى هذا يقول الرئيس :

« فيكون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته
وجود صورة الفلك الأقصى وكلها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة
في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ،
وهو الأمر المشترك للقوة . فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه
الكثرة الأولى بجزأياها أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ، كما
أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالفعل الذى يحاذى صورة الفلك ، وكذلك الحال في
كل عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا ، وإيس يجب
أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق ، فإننا نقول :
إنه إن لزم وجود كثرة عن العقول فسبب المعانى التى فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس
ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة ، فتلزم كثرته هذه المعلولات ، ولا هذه
العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً^(١) . »

علل ابن سينا نظرية العقول والأفلاك وصدورها عن المبدأ الأول بتلك القاعدة
الإغريقية القديمة القائلة بأن الواحد من كل وجه لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد ، وإلا

(١) انظر المقالة الثانية من إلهيات النجاة صفحة ٤٥٤ .

لتعددت جهات ذلك الواحد بتعدد الحثيات التي عن كل منها صدر واحد من تلك الكثرة . وقد أسلفنا أنه نص على استحالة الجهات والنواحي عند البارى ، ولهذا فقد صدر عن البارى الواحد من جميع الوجوه العقل الأول ، وهو وإن كان واحداً إلا أن وحدانيته ليست من كل وجه . وإذا فلا مانع من أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وقد حدث ذلك بالفعل ، فصدر عن كل عقل عقل وفلك ونفس إلى أن انتهينا إلى العقل الأخير ، وليس في هذا الترتيب ما يناقض تلك القاعدة الإغريقية التي أوضح ابن سينا مرماها ، وجلا غموضها ، وبرهن على صحتها في إشاراته حيث قال في بيانها ما نصه :

« تنبيه : مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (أ) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب) وإذا كان الواحد يجب عنه شيان ، فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ، مختلفتي الحقيقة ، فلما أن تكونا من مقدماته أو من لوازمه عاد الطلب جذعاً فينتهى إلى حيثيتين من مقومات العلم مختلفتين إما للماهية ، وإما لأنه موجود ؛ وإما بالتفريق ، فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة^(١) » .

(١) انظر المسألة التاسعة من النمط الخامس من كتاب الإشارات لابن سينا .

الآراء الحديثة

خصائص فكرة الإله

ألمعنا إلى أن العقل البشرى منذ العصر الاسكندري قد أخذ يتطور بإزاء مشكلة الألوهية تطوراً جعله يزداد مع الزمن حتى بلغ أقصاه في العصر الحديث، فليس الإله الآن هو عنصر الخير في كل شيء فحسب، أو هو «المهندس الأعظم» وكفى، أو هو صورة الصور، والمعقول المجرد لا أكثر ولا أقل كما كان عند القدماء، وإنما هو قبل كل شيء موجود غير متناه. وإذا كان من المغالاة أن يقال: إنه غير قابل للإدراك فإن الذي لا ريب فيه أن كنهه غير قابل للمفهومية، وأن العقل البشرى لا يستطيع أن يحيط بكمالات ذاته، وإذا ألم بشيء منها كان ذلك عن طريق القياس والاستنباط مما نشاهده حولنا أو يبدو لنا في صورة السكّال. ولا جرم أن هذا قياس غير دقيق واستنباط معرض للخطأ، لأن طبيعة المقيس فيه متباينة مع طبيعة المقيس عليه.

ثانياً: إن صلة الإله بالعالم في الفلسفة الحديثة لم تصبح هي عينها في الفلسفة القديمة، إذ أن الإله عند القدماء كان مبدأ تعقل أكثر منه مبدأ وجود، وأن نظام العالم هو الذي كان من صنعه لا العالم نفسه، فإله أفلاطون لم يكن إلا منطقياً مهندساً، وإله أرسطو لم يكن سوى محرك أول أو غاية أخيرة يشترك إليها كل ما عداها فيتحرك نحوها، أما إله النظر في العصور الوسيطة والعصر الحديث فهو خالق من شيء، أي أنه - كما يعبر القديس توماس - قد صنع العالم من اللاشيء وانتزعه من العدم المطلق، وأن الفعل الإلهي الدائم ضروري لحفظ العالم كما كان ضرورياً لإنشائه من العدم. ولقد استولى ديكرت وما لبراناش ومن سار على نسقهما من الفلاسفة الحديثين على عبارة القديس توماس الأخيرة واستخدموها في إيضاح نظرية الخلق المستمر.

ولما كان الباحثون الأوروبيون يجهلون المنبع الأصلي لهذه الفكرة كنظرية عقلية ، فقد أرجعوها إلى القديس توماس وفاتهم أنها قد لعبت على مسرح الفكر العربي دوراً هاماً ، وأنها كانت نقطة خلاف أساسي اشتعل أواره بين فلاسفة المسلمين وفرق المتكلمين ولا سيما الأشاعرة .

يرى مفكرو العصور الوسيطة والفلاسفة العقليون المحدثون إذاً ، أن العالم بقضه وقضيضه قد نشأ عن الإله نشوء الخلق عن خالقه ، وأن الإله هو الموجود الأوحد الذي ليس مفتقراً في وجوده إلى سواه ، وأنه — على حد تعبير العصور الوسيطة — هو الموجود بذاته ، أو كما يعبر ديكارت هو الموجود الذي هو علة ذاته .

ثالثاً : إن الإله لدى فلاسفة العصور الوسيط والحديث هو مطلق من كل قيد لا يخضع لأية ضرورة ، وأنه إلى جانب تلك الكمالات « الميتافيزيقية » متصف بجميع أنواع الحماد السامية ، وفي هذا يقول ليبنيز Leibniz : « إن هذه العلة العاقلة يجب أن تكون لامتناهية من كل وجه ، وكاملة كمالات مطلقاً في القدرة والحكمة والخيرية » ^(١) .

وكما يرى هؤلاء المفكرون الإله على هذا النحو من الكمالات ، هم كذلك يرون أن عنايته تشمل كل شيء ، وأنه يحكم الكون على أكمل وجه ويقوده إلى خير غاية . على أنه لا يفوتنا التنويه هنا بأن معنى العناية الإلهية كان موضع خلاف بين أولئك المفكرين ، فالقديس توماس مثلاً قد صرح بأن الإله — دون أن يناقض ألبته حكمته وخيريته — يستطيع أن يفعل دائماً خيراً مما فعل بلا نهاية ، لأن كمالاته لا تنتهي . ومن هذه الكمالات قدرته الدائمة على فعل الخير بلا نهاية ، على حين يرى ليبنيز ، ومالبرانش أن الإله قد اختار خير ما يمكن من العوالم والأنظمة . ولا جرم أن هذه النظرية أيضاً كانت مثار جدل شديد بين أعلام الفكر الإسلامي ، فذهب فريق منهم إلى أن قدرة الله على فعل الخير لا تحد ، وإذاً ، فمن الجهل بهذه القدرة أن يقال : إن العالم الحاضر هو أرقى آواج الصنعة الإلهية ، وذهب فريق آخر إلى أنه « ليس في الإمكان أبدع مما كان » .

(١) Leibniz, Theodicée.

ألبراهين التقليدية على وجود الإله

تمهيد :

يطلق الباحثون المعصريون على البراهين التي ساقها فلاسفة العصور الوسيطة والمعصر الحديث على وجود الإله اسم البراهين الماثورة أو البراهين التقليدية ، ويقسمونها إلى ثلاثة أقسام ، أولها ما اعتمد فيه على العقل اعتماداً خالصاً من كل شائبة وهو البراهين الميتافيزيقية أو المابعد الطبيعية . وثانيها ما انتزع من العالم الخارجي ، أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعية . وثالثها ما استنبط من العالم الأخلاقي ، وهو ما يدعى بالبراهين الأخلاقية^(١) . وهالك شيئاً من هذه البراهين .

(١) لا ينبغي الاعتراض هنا بأن النسبة يجب أن تكون إلى المفرد لا إلى الجمع ، إذ النسبة إلى المفرد في هذا المقام — وهو الخلق — تؤدي إلى خطأ فني ، لأن المقصود هو النسبة إلى الأخلاق كعلم له كيان لا إلى الخلق .

١ — البراهين المأبعد الطبيعية .

تنقسم هذه الطائفة من البراهين بدورها إلى قسمين : أولها البرهان التجردى أو « lapreuve ontogique » وهو البعيد أكمل البعد عن جميع أساليب التجربة وأفانين الاتصال بكل ما عدا العقل النقي ، ويعرف هذا البرهان لدى الذين يعنون بالمشكلة الإلهية ببرهان القديس أنسلم المبتدع^(١) . وثانيهما البراهين التى يمكن أن يطلق عليها اسم براهين التجربة العقلية إذا صح هذا التعبير ، ويدخل تحت هذا القسم البرهان الذى استعير من أفلاطون والبراهين التى تصعد من الفكر العقلية إلى الإله على اعتبار أنه علمها الأولى .

(١) البرهان التجردى

يصعد هذا البرهان على سلم الحياة العقلية إلى القرن الحادى عشر ، إذ أن مبدعه هو القديس أنسلم « saint Anselme » كما أسلفنا ، ولكن عدداً من الفلاسفة المحدثين كديكارت وليبنيز وأشياء وحدة الوجود قد أنزلوه منزلة الشرف ، فاعتمد عليه بعضهم واستأنس به البعض الآخر استثناساً يؤذن بالإجلال . وإليك تفصيل هذا :

صرح القديس أنسلم بأن سلامة البرهان تتوقف على بنائه على أساس مسلم به من الخصوم ، وهو ما يدعوه المناطقة بالبدهى . ولذلك صدر فى برهانه هذا عن مبدأ معترف به من المؤمنين والملحدن جميعاً ، وهو أن فكرة الإله موجودة فى العقول ، ولكن وجوده هو الذى كان ولا يزال موضع الخلاف ، ولا مشاحة فى هذه الدعوى ، لأن الملحدن لا يحدون تصورهم الألوهية ، وإنما هم يحدون وجود الإله قائلين : ليس كل مايتصور يجب أن يوجد فإذا كانت فكرة الألوهية موجودة متصورة فى العقل لا على نحو ما تصور الموجودات

(١) القديس أنسلم هو أحد أفذاذ مفكرى المدرسين فى العصور الوسيطة ، وقد ولد فى آأوست بإيطاليا فى سنة ١٠٣٣ وأخذ يرقى فى المناصب الدينية حتى عين رئيس أساقفة كانتور برى ، وتوفى سنة ١١٠٩ . ومن تعاليمه الأساسية أن الإيمان ضرورى للفهم ، وأن الفلسفة ليست إلا العقيدة محاولة أن تصير نفسها عقلية .

الأخرى (وإلا لساوتها فخرجت بهذه المساواة عن معناها) فقد لزم أن يكون تعريف الإله كما يأتي :

الإله هو المدرك الذي لا يتصور العقل أعظم منه ، ومن هذا التعريف ينتزع البرهان الآتي :

إذا كان هذا المدرك الأعظم لا يوجد إلا في التصورات العقلية فحسب ، وليس له وجود حقيقي ، كان ذلك متناقضاً مع كونه أعظم المتصورات ، لأن العقل يستطيع أن يتصور كائناً آخر يساويه في الوجود الذهني ويفوقه بالوجود الحقيقي فيكون أعظم منه ، وقد قررنا أنه أعظم العقولات ، فهذا خلف ، وإذا فجرد تصور الإله على أنه أعظم المدركات يقتضي وجوده الحقيقي ، إذ الأعظمية لا تتم إلا بهذا الوجود . ولكي يصاغ هذا البرهان في القالب المنطقي يمكن أن يقال : الإله هو الحائز لجميع الكمالات ، والوجود كمال ، فالإله حائز للوجود وبهذا يكون الإله هو الموجود الأوحد الذي يستلزم تعريفه وجوده ، ويتناقض جحوده وجوده مع مجرد تصور حقيقته .

صياغة ديكارت إياه

لما كان ديكارت قد أحدث تجديداً في صورة هذا البرهان فإننا نستحسن أن نرى قبل توجيه النقد إليه كيف كان هذا الفيلسوف يصوغه أو يعرضه بأسلوبه الخاص ليضعه موضع الإنتاج اللائق به ، وإليك هذا العرض :

قال ديكارت في القسم الخامس من تأملاته ما يلي :

« ولما كنت قد اعتدت بإزاء الأشياء الأخرى أن أوجد فرقاً بين الماهية والوجود ، فقد أقنعت نفسي في سر بأن وجود الإله يمكن أن ينفصل عن ماهيته ، وأنه على هذا الاعتبار يمكن تصور الإله بغير وجود حقيقي ، غير أني مع ذلك عند ما أفكر في تنبه أشد أجد من الواضح أن وجود الإله لا يمكن أن ينفصل عن ماهيته أكثر مما ينفصل عن ماهية المثلث ذي الزاوية القائمة أن مجموع زواياه مساوٍ لزاويتين قائمتين ؛ أو أكثر مما تنفصل

فكرة الجبل عن فكرة الوادى ، بمعنى أن النفور من تصور إله أى تصور موجود كامل كلاً مطلقاً ينقصه الوجود أى ينقصه بعض الكمال لا يقل عن النفور من تصور جبل بدون واد .

هذا هو مجمل عرض ديكارت^(١) ، ولقد أخذ به من بعده ليبنيز ، ولكن بعد أن أضاف إليه ملاحظة قيمة تجعل أساسه أكثر متانة وثباتاً وهى قوله : « لى يمكن انتزاع وجود الإله من مجرد تصويره كما يقول صاحب هذا البرهان ينبغي بدياً إثبات أن فكرة الإله مستحوذة على وجود منطقى ، أى أنها قابلة للمدرَكية ، وأن فكرة الموجود الكامل لا تحتوى على أى تناقض ، وعند ذلك يمكن القول بأنه إذا كان الإله - كما نتصوره - ممكناً لزم أن يكون موجوداً »^(٢) .

مآخذ واعتراضات

الآن وبعد أن أشرنا إلى عرض بعض الفلاسفة المحدثين هذا البرهان ، ينبغي أن نوجز الجدل الذى دار حوله فنقول : إن الاعتراضات قد وجهت إليه فى حياة صاحبه ، فقد كتب الراهب جونيون « Gaunilon » ضد القديس أنسلم كتاباً أقل ما يقال فيه إنه قد احتوى على العناصر الأولى للنقد الحديث الذى صوّب سهامه جاساندى « Gassendi »^(٣) ثم « كانت » إلى هذا البرهان . وهالك مجمل ما ورد فى هذا السفر خاصاً بما نحن بصدده :

أسس جونيون اعتراضه على مبدأ التفريق بين الوجود الذهنى والوجود الحقيقى فتساءل أولاً عما إذا كانت فكرة الإله توجد فى العقل الإنسانى حقاً ، ثم قال : وعلى فرض

(١) انظر التأملات الخامسة ثم راجع تفصيل ذلك فى : « ديكارت » للدكتور عثمان أمين . مطبعة ثانية سنة ١٩٤٦ م ١٤٢ وما بعدها .

(٢) Leibniz. Monadologie. paragraphes 47 et 41.

(٣) جاساندى هو فيلسوف فرنسى ولد فى سنة ١٥٩٢ ومن أشهر ما اشتهر به هو أنه انفصل بهوس وحارب ديكارت وأنه بشر لمذهب إيبيكور وناصر الفكرة الذرية ، ولكنه لم يشأ المادية المحضة ، بل كان يقر فى النفس وجود جزء غير مادى ، وقد توفى فى سنة ١٦٥٥ ومما يجدر بالذكر أنه كان ذا أثر بارز فى القرن السابع عشر ، وأن مولير الشاعر الفرنسى الساخر كان أحد تلاميذه .

أنها توجد فيه حقاً ، فهل يمكن أن يستنبط من ذلك وجود الإله موضوعياً وفي الحقيقة ؟ ولايضاح هذا بهيئة أكثر دقة يمكن أن نتساءل قائلين : إذا كان الإله موجوداً في العقل ، فهل وجوده فيه على طريقة وجود الأشياء الأخرى ؟ أى أن وجوده يمكن أن يكون حقاً أو زائفاً أو موضع ريبية ؟ أو هو يوجد في العقل بمعنى أنه لا يمكن تصويره بدون تصور أنه موجود ؟ ففي الحالة الأولى لا يمكن استنباط الوجود الحقيقي من الوجود العقلي ما دام أن الأمر بالنسبة إليه ، نظرياً ، هو كما بالنسبة إلى جميع الأشياء المتصورة التي يمكن أن توجد كما يمكن ألا توجد . وفي الحالة الثانية يضع صاحب البرهان كمبدأ ثالث ما يراد التدليل عليه ، وهو في نفس الوقت يتخلى عن الفكرة التي صدر عنها ، وهي فكرة فصل الماهية عن الوجود . وإذا انعدم هذا الفصل أو هذا التمييز بين الماهية والوجود وكنا شيئاً واحداً انهار البرهان من أساسه ، وليس هذا فحسب ، بل إن المؤلف يمتنع في الاعتراض على هذا البرهان ويسدد إليه الضربة المباشرة فيجحد وجود الفكرة الحقيقية للإله في العقل البشرى ويعلل ذلك بأنه من غير الممكن أن يدرك العقل الإله في ذاته ، وأن تمثله فيه فكرة ، لأن تعريفه هو أنه لا يماثل شيئاً ، وهذا يستلزم ألا تمثله فكرة أيّاً كانت .

على أن الوجود الذهني هو مغاير أتم المغايرة للوجود الحقيقي ، ومن آيات ذلك أننا لو تصورنا مثلاً وجود جزيرة بلغت من الجلال حداً لا يمكن معه تصور أجمل منها ، فماذا ينتج من ذلك ؟ لا جرم أنها - حسب منطق ذلك البرهان - تكون موجودة حقاً ، لأننا لو فرضنا أنها غير موجودة للزم أن نتصور جزيرة أخرى تساويها في الجلال وتمتاز عنها بميزة الوجود الحقيقي .

لا ينفرد جونيلون بمهاجمة هذا البرهان ، بل قد هاجمه أيضاً من مفكرى العصور الوسيطة القديس توماس ، وجيرمون «Gerson» . ودانس اسكوت ، «Duns scot» . ولقد انتهز جاساندى فرصة هذه المهاجمة فاستولى عليها ونماها واستغلها في محاربة ديكارت عند ما رآه يعرض ذلك البرهان على طريقته ويصوغه في أسلوبه ويناصر منطقته . ولسنا نريد الآن أن نفيض في تفصيل مهاجمات جاساندى ومثالبه التي وجهها إلى ديكارت في هذا

الشان ، لأن المجال لا يتسع للإتيان على كل هذا الجدل العنيف ، وإنما سنكتفى بإيجازه في لحة عاجلة . ومجمله أن الوجود ليس خاصية من خاصيات الشيء حتى يكون أحد كمالاته وإنما هو صورة أو فعل لا يمكن بدونه أن يتحقق لهذا الشيء أى كمال ، إذ أن ما لا يوجد لا يوصف بكمال ولا بنقص ما دام أنه ليس هناك موضوع وجودى تنعقد النسبة بينه وبين المحمول الذى هو الكامل أو الناقص ، وإذا صححت نسبة شيء إليه كان ذلك الشيء هو العدم المطلق . وإذا انتفى كون الوجود خاصية ، وبالتالى كونه أحد الكمالات زال التناقض بين فكرة الإله الكامل وجحوده وجوده الذى ليس كمالاً وانهدمت فكرة استلزام تصور الإله في العقل وجوده في الحقيقة ، أى انهدم برهان القديس أنسلم من أساسه .

أما « كانت » فقد هاجم جميع البراهين العقلية على وجود الإله ، وهرع إلى البراهين الأخلاقية التى رأى فيها وحدها القوة على إثبات وجود مبدع الكون : ولا ريب أن هذا الرأى كغيره من الآراء فيه نظر وعليه مآخذ سنمر بها في موضعها ، ولكن الذى يسترعى انتباهنا الآن هو أننا عثرنا هنا عند ديكارت على آراء فلاسفة الإسلام في أن الوجود هو عين الموجود كما عثرنا عند « كانت » على آراء المتكلمين في أن الوجود هو غير الموجود ، وهالك البيان :

كان يحمل عبارة ديكارت أن الإله كامل كمالاً مطلقاً ، أى أنه اشتمل على جميع الكمالات ، وأن الوجود كمال ، فالإله قد اشتمل عليه . وهذا معناه أن مجرد تصور الإله يستلزم وجوده ضرورة ، وأن كل أوصاف الإله السامية مفهومة في ماهيته ، أى أن كل حمل بالنسبة إليه مشمول في الموضوع الذى هو هو .

يسلم كانت بدياً بأن الإله مشتمل على جميع الكمالات ، ويسلم كذلك بأن إثبات الموصوف ونفى الصفة في القضية التى يشتمل فيها الموضوع على المحمول اشتمالاً ذاتياً يؤدي حقاً إلى التناقض ، وذلك كالقول بنفى القدرة الإلهية مع إثبات وجود الإله ، لأن هذه القدرة محتواة ذاتياً في الحقيقة الإلهية ، ولكنه لا يرى وجود التناقض في القول بنفى الموضوع والمحمول معاً ، أى أن الفرض الأول يستلزم التناقض كالقول بوجود المثلث

مع نفى زواياه الثلاث ، وأن الثاني لا يقتضيه كقول بنفى المثلث وزواياه معاً . وبعد أن ينفى « كانت » وجود التناقض الذي زعم صاحب هذا البرهان وأشياعه لزومه عند القول بنفى الوجود مع تصور الماهية يأخذ في مناقشة برهانهم مناقشة فنية فيقول : إما أن تكون قضيتكم من النوع الذي اشتمل موضوعه على محموله ، وفي هذه الحالة لا يكون لكم بد من أحد فرضين : أولهما أن يكون الوجود الذي استلزمه تصور الحقيقة الإلهية وجوداً ذهنياً فحسب ، وهذه غاية ضئيلة الأهمية ، وثانيهما أن يكون وجوداً حقيقياً ذاتياً ، وعلى هذا الفرض يكون المستلزم (بكسر الزاي) وهو التصور الذهني أقل في مراتب الوجود من المستلزم (بفتح الزاي) وهو الوجود الذاتي . ومن مخالفة طبائع الأشياء أن يكون المفتضى المؤثر أقل في درجات الوجود من المفتضى المتأثر . على أن برهانكم في هذه الحالة يكون عبثاً لأنه لم يأت بجديد ، إذ قد استدل به على وجود اقتضاه مجرد النطق بموضوع القضية وتصور معناه .

وإما أن تكون هذه القضية من النوع الذي محموله أجنبي عن موضوعه — وذلك من الأوليات التي لا يقول بغيرها عاقل^(١) — وفي هذه الحالة نسألکم قائلين لكم : كيف تؤيدون أنه لا يمكن القول بنفى الوجود مع تصور الألوهية بدون تناقض مادام أن هذا الارتباط لا يتحقق إلا في حالة ما إذا كان الموضوع مشتملاً على المحمول ؟ .

وخلاصة هذا كله هي أن مجرد تصور الإله لا يمكن أن ينتج منطقياً الوجود الذاتي الموضوعي لهذا الإله ، وإنما كل ما يمكن أن ينتجه هو تصور ذلك الوجود الذاتي الموضوعي ذهنياً لا أكثر ولا أقل ، وأن بعض الصفات كالعلم والإرادة والقدرة مفهوم في الماهية ، وأن الوجود ليس مفهوماً فيها ، وإنما هو حالة لصفة .

ويعلق أحد الباحثين المحدثين المشايخين لـ « كانت » على هذا النقد بقوله : إن هذا

(١) هذا التعبير الفاسي اللاذع هو تعبير كانت ، ولنا نوافقه عليه ، إذ أن عدداً من راجحي القول الأفذاذ المتأثرين بالدين شرفوا العقلية البشرية في الشرق والغرب قد قالوا بأن الوجود هو عين الماهية أو بأنه من مشتملاتها الثانية .

البرهان التجردى هو بمثابة خلط بين منهجين متباينين أو بين عالم الذهن وعالم الحقيقة الذاتية ، إذ قد فرض أن مجرد الوجود فى العالم الأول يقتضى الوجود فى العالم الثانى ، وهو فرض لا يقبله إلا من وحد بين العالمين . أما الفلسفة الحديثة التى تميز بينهما تمييزاً قاطعاً فلا تستطيع قبول مثل هذا البرهان .

على أن رأى « كانت » هذا لم يسلم من النقد ، فقد حمل عليه هيچيل حملة عنيفة سفل بطرف منها عند ما تعرض لمذاهب أشيع وحدة الوجود والحلول وبراهينهم على وجود الإله . بقى علينا الآن أن نلمع فى سرعة خاطفة إلى أن رأى الراجح الذى مالت إليه الفلسفة الإسلامية هو أن الوجود عين للماهية أو مشمول فيها ، وذلك لأن الفلاسفة المسلمين كانوا ينفون عن البارى كل تألف أيّاً كان نوعه ، ولما رد عليهم المتكلمون بأن التألف المقصود هو التألف الحقيقى ، وهو لا يكون كذلك إلا إذا كان مادياً كتألف الجسم من العظم واللحم ، أجابهم الفلاسفة بأن التألف مناف للألوهية بأنواعه الخمسة : الأول التألف المادى الذى ذكرتموه ، والثانى التألف الذهنى كتألف المادة فى العقل من الهوى والصورة ، والثالث التألف المنطقى أو التألف بالقول الشارح كتألف التعريف من الجنس والفصل ، والرابع التألف من الذات والصفات ، والخامس التألف من الماهية والوجود . وإذا ، فالسبب الذى حدا أصحاب هذا رأى إلى القول به إنما هو التقديس الكامل لذات البارى عن أية حيثية يمكن أن يتسرب إليها أى أثر للتعدد أو للتألف ولو عن طريق الفرض أو الوهم . ومن الغريب أن الفاربى فى هذه النقطة مضطرب ، فبينما نراه فى رسالة « فصوص الحکم » يؤيد أن الوجود غير الماهية ، نشاهده فى رسالة « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يصحح القولين المتعارضين باعتبارين متباينين ، أحدهما النظر إلى طبائع الأشياء ، وثانيهما النظر المنطقى المحض ، وإليك نص عبارة تلك الرسالة المذكورة .

سئل عن هذه القضية وهى قولنا : الإنسان موجود ، هل هى ذات محمول أولاً ؟ فقال : « هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها ، فقال بعضهم : إنها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا : إنها ذات محمول ؛ وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة ، وذلك أن هذه القضية

وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي فأنها غير ذات محمول ، لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء ، والمحمول ينبغي أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء ، فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول ، وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقي ألفاها مركبة من كلمتين هما أجزاءها ، وأنها قابلة للصدق والكذب ، فهي بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعاً صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة .

أما المتكلمون فرأيهم في هذه النظرية معروف ، وهو أن الوجود صفة زائدة على الذات وليست من مقومات الماهية ، ولهذا يكون حملها عندهم على الموضوع حملاً حقيقياً ، ولكل من الفريقين وجهته التي ارتضاها وحججه التي سلمت في نظره .

(٢) براهين أخرى :

يدعو الباحثون هذه البراهين الآتية بـ « نصف التجريبية » رغم أنها كلها أجنبية عن المادة ، متزعة مما بعد الطبيعة ، وعلة ذلك أنها تستند إلى ما يشبه التجربة العملية ، وإن كانت موضوعاتها التي تطبق فيها معنوية بحتة ، وقد اقتطعت هذه البراهين كلها من فلسفة أفلاطون بعد أن أدخلت عليها تحويرات تلتئم مع روح المفكرين الذين صاغوها في صورها الجديدة . وقد كان القديس أوجستان هو المعبر المتين الذي جازت عليه هذه البراهين إلى المصور الوسيطة وهالك شيئاً منها .

برهان المثل الأعلى :

استغل هذا البرهان في المصور الوسيطة القديس أنسلم ، وألبير الأكبر ، والقديس توماس الإكويني ، واسكندر الهاليسي ، وصاغه كل واحد منهم في عباراته الخاصة ، ومؤدى هذه العبارات جميعها هو أننا نشاهد حولنا جمالاً وخيراً وعظمة وسمواً وعدالة وقوة ، وأن تجاربنا تقطع بأن ما نشاهده من هذه المعاني في الموجودات التي تحيط بنا هو نسبي . ولا ريب أن نصيب كل كائن محس منها هو على قدر تمثل تلك المعاني في هذه الموجودات ، أو هو — كما كان أفلاطون يعبر — على قدر مساهمة الحس في مثلها ، وهذا يدل على وجود

مثال ذاتي أعلى لهذه المعاني كلها تتحقق فيه عليا درجات الجمال والخير والعظمة والسمو والعدالة والقوة ، وهو الإله .
برهان الحقيقة الأزلية :

يعتبر الأسقف بوسويه ^(١) «Bossuet» أشهر الذين صاغوا هذا البرهان واستغلوه، ومجمله أن الحقيقة الذاتية موجودة أزلاً وأبداً ، ولولم يوجد شيء يوصف بأنه حقيقي ، ولولم يوجد كذلك عقل يدرك هذه الحقيقة، بمعنى أن حقيقة المثلث هي ما ساوى مجموع زواياه زاويتين قائمتين، سواء أوجد المثلث فعلاً أم لم يوجد، وسواء أوجد العقل الإنساني الذي يدرك هذا أم لم يوجد ، وإذا ثبت أن هناك حقائق أزلية لا تتعلق بالمدرجات الحسية ولا بمدركيها من البشر ، فقد وجب أن يكون لها متعلق ، وهذا المتعلق السامي يجب أن يكون مصدرها الذي فاضت عنه ، لأن الموجود الوحيد الجدير بأن يكون مصدرها هو الخلق بأن كان غايتها ومتعلقها ^(٢) .
برهان فكرة الكامل واللامتناهي ^(٣) :

يستخدم ديكارت في هذا البرهان مبدأ العلية الذي مجمله أن العلة والمعلول يجب أن يتلاهما، وهذه حقيقة بديهية ، لأن الشعاع العقلي الفطري يكشف لنا للوهلة الأولى أن المعلول لا يمكن أن يفوق العلة ، وأن الكامل لا يمكن أن ينشأ عن الناقص ، فإذا طبقنا هذه البداهة على أفكارنا كان من الواضح أن يكون بعضها قد نشأ من علة خارجية ، والبعض الآخر قد أنشأناه نحن ، وإذا كانت فكرة الإله هي مجمع كل لانهاية وكل كمال ، فلا يمكن أن أكون قد أنشأتها أنا ، وأنا ذلك الناقص الذي يحجل ويرتاب ، وإلا للزم أن يفوق المعلول علته

(١) بوسويه هو كاتب فرنسي قدير وخليط فائق وصلت شهرته فصاحته وبلاغته إلى درجة الاعتقاد بأن محاماته قد تعدت حدود الإمكان في عصره ، وقد ولد في ديجون في سنة ١٦٢٧ ثم عين أسقفاً لمدينة (موه) ، وقد جعله دفاعه الحار المفعم عن الديانة المسيحية بلقب بصقر (موه) وأخيراً توفي في سنة ١٧٠٤ .

(٢) قد وجه إلى هذا البرهان وسالقه نفس النقد الذي وجه إلى أفلاطون ، وهو أنه قد منح المعاني المصدرية كالحقيقة والخير والجمال وما شاكلها وجوداً حقيقياً مستقلاً لا يرضى عنه البحث الحديث ولا يسلم به ،
(٣) ابتكر ديكارت هذا البرهان ، وهو موجود في « التأملات الثالثة » والقسم الرابع من « بيان على التهجيم » .

في الكمال ، وهو محال ، ولا يمكن أن تكون قد أنشأتها علة خارجية ، إذ كل العلة الخارجية ناقصة ، لأنه ليس هناك مرجع لأن تمتاز علة واحدة منها بالكمال ، وكذلك لا يمكن أن تكون هذه الفكرة الإلهية هيئة مؤلفة من مزيج عدة كمالات ولا نهايات خاصة خلقتها الخيالات الإنسانية إذ لو كانت كذلك لما كان لها هذه الوحدة وتلك البساطة وذلك النفور من كل تألف لاسيما وأن في التألف افتقاراً إلى الأبعاض ، والافتقار نقص . وإذا فلم يبق إلا أن تكون هناك علة لفكرة الإله أوجدتها في عقولنا ، وهي الإله نفسه ، وتلك فكرة فطرية لدينا ، بمعنى أنه بمجرد استيقاظ ملكة التفكير فينا نستطيع أن ندرك هذه الفكرة كحقيقة واضحة .

(٣) مناقشة وجدل :

وجه الفلاسفة إلى ديكارت اعتراضات على برهانه السالف فقتطف من أهمها مايلي :

(١) يتطلب هذا البرهان — كالبرهان التجردى السابق — أن يكون للكائن الذهني وجود حقيقى بمقتضاه يدرك الفكر الإنسانى ذلك الكائن ، أو بعبارة أخرى : يأتى شئ من موضوع التفكير الذى هو حقيقة ذاتية مستقلة فيحل في الفكر فيتحقق الإدراك . ومعنى هذا أن فكرة اللامتناهى مثلا تكون هى نفسها شيئاً من اللامتناهى ذى الوجود الحقيقى الذاتى ، وهو رأى لا يمكن أن يقره البحث الحديث اليوم ، لأن الكائن العقلى لم تثبت كلام حقيقته الذاتية التى أيدھا أفلاطون منذ زمن بعيد .

(ب) ليس من الممكن أن تدرك أذهاننا اللامتناهى لأن الإدراك هو استيلاء المدرك على المدرك ، ولما كان الاستيلاء حصراً ، وكان الحصر متناقضاً مع اللانهاية ، فقد استحال وجود اللامتناهى فى أذهاننا ، وبالتالي استحال ادراكه ، وقد أظهر علم النفس الحديث أن العملية الأساسية للفكر البشرى — وهى التصور والحكم — تتوقف على صلة تتحقق بين الكائن المفكر والموضوع المدرك . ولا ريب أن هذه الصلة التى هى منشأ إدراكه إياه تحدده تحديداً ما ، وتقيد به قيود مهما قيل فيها فإنها قيود ، وبدونها لا يتم رسمه فضلاً عن حده

المنطقي التام الذي لا يتحقق بدونه الحكم ، وهو النتيجة العملية للإدراك . ولا جرم أن هذا التحديد هو حصر ولو لبعض الحثيات ، وحصر اللامتناهي أو اللامحدود مباينة لطبيعته البعيدة عن كل نسبة ، وإذا فليس لدينا فكرة حقيقية عن اللامتناهي ، وإنما الذي في أذهاننا عن هذا الموضوع هو تقدم في التفكير غير متناه ، وهذا التقدم ليس إلا تعبيراً عن طبيعة الفكر البشري المشتغل على إنتاجات متفجرة لا حصر لها ، وهذه الإنتاجات هي التي تفيض لا محدوديتها على المدركات المحددة ضرورة بفعل الإدراك فتصبغها بصبغة اللامتناهي . وإذا ثبت أن عقولنا لا تملك اللامتناهي وليس لديها عنه فكرة ، فقد لزم أن تنهار كل البراهين المؤسسة عليه .

يخطئ الذين يعدون هذا الاعتراض محدثاً بقضه وقضيضه ، إذ قد احتدم الجدل منذ القرن الرابع قبل المسيح بين الميجاريين وخصومهم حول طبيعة الإدراك ، وهل هو استيلاء المدرك على المدرك ، وبهذا تنحصر المثل ومثال المثل في العقول التي تدركها وتنفعل باستيلاء العقول عليها ، أو هو انطباع المدرك في عقل المدرك وهذا يستلزم ألا يدرك مثال المثل شيئاً ، لأن ذاته غير قابلة للانطباع فيها ؛ أو هو مجرد اتصال بين المدرك والمدرك إلى حد يتحقق به الإدراك ، كل حسب طبيعته ، فمن جانب الأعلى اتصال تشریف وإفاضة يحققان له القدرة على الكشف ، ومن جانب الأدنى اتصال تطلع واشتياق إلى تحقيق ما تسمح له به طبيعته من ذلك الكشف ، وهذا هو نهاية ما وصل إليه الأفلاطونيون وأشياهم من الميجاريين أولاً ثم من الإسكندرانيين أخيراً .

ب — البراهين الطبيعية

تنأسس البراهين الطبيعية على التجارب الحضة فتبتدى منها ثم تصعد تابعة نواويس العلية حتى تصل إلى علة عليا ليست من العالم بل فوقه ، غير أن بعض الفلاسفة يصوغ تلك البراهين التي هي بطبيعتها تجريبية صياغة نظرية بحتة دون أن يلتفتوا فيها إلى التطبيق فتبدو كأنها منطقية مجردة في صورتها وإن بقيت طبيعية في مادتها . ومن أبرز الفلاسفة الذين أثر

عنهم هذا النوع من البراهين في العصور الوسيطة ابن سينا كما ألعنا إلى ذلك عند حديثنا عن ألوهيته^(١)

أما الفلاسفة الذين يسرون بهذه البراهين سيرها الطبيعي ويعنون بتطبيقها ، فأمام الناظر في فلسفتهم - كما يلاحظ « كانت » - طريقان : أولهما أن يصدر عن تجربة عامة غير محدودة كأن يتخذ العالم كله مبدأ لبرهانه على شرط أن ينظر إلى هذا العالم كأنه قد فرغ من اعتباره ممكناً لم تدع أية ضرورة إلى وجوده ، وبتعبير أدق وأدنى إلى التفلسف ألا يكون واجب الوجود ، وفي هذه الحالة يتحقق له برهان يمكن أن يطلق عليه اسم برهان النواميس الكونية. وثانيهما أن يبدأ من تجربة خاصة محدودة كأن يتخذ مثلاً الانسجام الموجود في العالم المحس أساساً لبرهانه ، وإذا ذلك يعثر على ما يمكن أن يدعى بالبرهان الطبيعي الخاص أو الجزئي ، وهاك إماعة عن هذين النوعين :

(١) برهان النواميس الكونية :

يعرف هذا البرهان أيضاً بعنوان برهان إمكان العالم ، وقد ظهر منذ أوائل العصور الوسيطة واستخدمه المدرسيون في تدليلاتهم ، وعلى الأخص القديس توماس الإكوييني ، إذ هو أشهر من نموه ، وصاغوه في عبارات واضحة ، واستغلوه أجود استغلال على الصورة الآتية .

كل ما كان ممكن الوجود واللاوجود لم يوجد منذ الأزل لضرورة سابقة حالة الإمكان المحض على الوجود الفعلي للممكن ، وإذا كان كل موجود ممكناً فقد وجب أن تكون حالة الإمكان المحض قد سبقت جميع الموجودات . وإذا كان ذلك كذلك لم يكن من الممكن أن يوجد إلى الآن أى كائن علوى أو سفلى لأن اللاوجود لا يوجد إلا عن موجود ، ولما لم يكن هناك أى موجود قد سبق حالة الإمكان المحض ، فقد استحال وجود أى موجود ، ولما كان هذا

(١) انظر صفحة ٤٧ من هذا الكتاب ثم راجع المسألة الثالثة من النمط الرابع من الإشارات .

باطلا لثبوت ضده وهو وجود الموجودات ، فقد وجب ألا يكون كل موجود ممكنا ، ومتى ثبت هذا كان بعض الموجود واجبا وهو الإله .

ونحن لانكاد نتأمل في هذا البرهان حتى نلمح فيه أثر مفكرى الشرق من متكلمين وفلاسفة جليا واضحا ، فأما المتكلمون فحسبنا أن نذكر هنا تلخيص أجود آرائهم في هذا الموقف كما أورده المغفور له الأستاذ الشيخ محمد عبده في رسالته حيث قال :

« من أحكام الممكن لذاته ألا يوجد إلا بسبب ، وألا يعدم إلا بسبب ، وذلك لأنه لا واحد من الأمرين له لذاته ، فنسبتهما إلى ذاته على السواء ، فإن ثبت له أحدهما بلا سبب لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو محال بالبداهة »

ومن أحكامه أنه إن وجد يكون حادثا ، لأنه قد ثبت أنه لا يوجد إلا بسبب ، فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه ، أو يقارنه أو يكون بعده ، والأول باطل ، وإلا للزم تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة ، وهو إبطال لمعنى الحاجة ، وقد سبق الاستدلال على ثبوتها فيؤدى إلى خلاف المفروض . والثانى كذلك ، وإلا لزم تساويهما فى رتبة الوجود ، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر ، والثانى مؤثر ترجيحاً بلا مرجح ، وهو مما لا يسيغه العقل . على أن عليه أحدهما ومعاولية الآخر رجحان بلا مرجح ، وهو بالبداهة باطل ، فتعين الثالث ، وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه ، فيكون مسبوقاً بالعدم فى مرتبة وجود السبب فيكون حادثا ، إذ الحادث ما سبق وجوده بالعدم ، فكل ممكن حادث .

نرى أشياء توجد بعد أن لم تكن ، وأخرى تنعدم بعد أن كانت كأشخاص النباتات والحيوانات ، فهذه الكائنات إما مستحيلة أو واجبة أو ممكنة . لا سبيل إلى الأول لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود ، ولا إلى الثانى ، لأن الواجب له الوجود من ذاته ، وما بالذات لا يزول فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه كما سيجىء فى أحكام الواجب فهى ممكنة ، فلممكن موجود قطعا . . . » . جملة الممكنات الموجودة محتاجة بتامها إلى موجد لها . فإما أن يكون عينها يعطيه الوجود ، فجملة الممكنات الموجودة محتاجة بتامها إلى موجد لها . فإما أن يكون عينها

وهو محال ، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ؛ وإما أن يكون جزأها وهو محال لاستلزامه أن يكون الشيء سبباً لنفسه ولما سبقه إن لم يكن الأول ، ولنفسه فقط إن فرض أنه أول ، وبطلانه ظاهر ، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات ، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب ، إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب ، والمستحيل لا يوجد فيبقى الواجب ، فثبت أن للممكنات الموجودة موجداً واجب الوجود ^(١) »

أما آراء الفلاسفة المسلمين فجعلوها في هذا الشأن أن كل ممكن معلول قطعاً ، لأن الإمكان لا يتطرق إلى العلة الأولى ، إذ لو تطرق إليها لكانت معلولة لموجدتها الذي رجح وجودها على لا وجودها ، كما أن كل معلول ممكن إذا نظر إليه من حيث ذاته ، وإن كان ذلك لا يتعارض مع وجوب وجوده لغيره إذا كان ذلك الغير علة كاملة له ^(٢) .

(٢) برهان ديكارت ^(٣) ١٥٩٦ — ١٦٥٠

كان منشأ هرع ديكارت إلى هذا البرهان هو أنه لما كانت أحقية وجود الإله في نظره ضرورية للتدليل على وجود العالم الظاهر ، فلم يكن من الممكن أن يتخذ هذا العالم برهاناً على وجود الإله ، ولو أنه فعل لتناقض مع مبدئه ، وإذا فقد كان من الطبيعي أن يصدر في تدليله عن الوجود الوحيد الذي هو ثابت عنده ومعروف لديه بالبداهة وهو وجود الكائن المفكر المفروض أنه قائم بذاته ، مجرد عن جميع علائق المادة ، وقد تابع التعقل في هذا الاستدلال على النحو التالي فقال :

(١) انظر صفحة ١٨ وما بعدها من رسالة التوحيد المغفور له الشيخ محمد عبده .

(٢) إذا أردت الاستزادة في هذا ، فانظر ألوهية الفارابي صفحة ٤١ من هذا الكتاب ثم راجع رسالة « فصوص الحسم » للفيلسوف المذكور .

(٣) سبق بعض الفلاسفة ديكارت بهذا البرهان ، ولكنه هو الذي منحه تلك الصورة الجديدة الجديدة بالإجلال والتي جعلته موضع كل احترام لدى أكثر الباحثين المحدثين . ويوجد هذا البرهان في « التأملات الثالثة » وفي القسم الرابع من « بيان على المنهج » .

« أنا موجود ، ولدى فكرة واضحة عن الكامل المطلق ، فإما أن أكون منشىء
نفسى أو قد أنشأتى غيرى ، فلو كنت منشىء نفسى لكان أهون على أن أمنح ذاتى الكمال
الذى لدى فكرته ، لأن إنشاء الجوهر أصعب وأعقد من منحه صفات وخصائص أيًا كان
شأنها . وبما أنى ناقص بدليل أنى أرتاب وأجهل وأشعر بسيرى نحو الكمال شيئاً فشيئاً ،
فأنا عاجز عن منح ذاتى هذا الكمال ، وبالأولى أكون عاجزاً عن إيجادى جوهرى ، وإذا ،
فلم يبق إلا أنى أستمد وجودى من غيرى ، وهذا الغير إن لم يكن هو الكامل ، فسيكون
موقفه كموقفى إلى أن نصل إلى الكامل الأعلى الذى تتمثل فكرته فى عقلى » .

وبعد أن نظر ديكارت فى الألوهية هذه النظرة الفلسفية الخالصة وأيقن بأنه أقام على
وجود الإله الحجب الدامغة التى بعضها مجرد وبعضها متصل بالطبيعة اتصالاً ما تأمل فأنى أن
فكرته عن هذا الإله الكامل كمالاً مطلقاً ليست هى الفكرة العامة المثلة فى عقول أكثر
الناس ، إذ أن هذه الكثرة الغالبة لا تصور الإله على أنه موجود كامل غير متناه ، ولكن
على أنه كائن متناه انتزعوه من أخيلتهم ، وهم الذى يسكبون عليه الاحترام والإجلال ، وهو
لهذا لم ير من الغريب أن يحدد بعض العقول الممتازة هذا الإله العامى الخيالى الضئيل ، ثم
بسط فكرته عن إلهه المجرد الكامل فعرفه بأنه الجوهر المطلق الموجود بذاته ولذاته . غير
أن إطلاقه الجوهر على الإله مع إطلاقه إياه على الكائنات المتناهية كالنفس يحتمل أن يقتضى
من جانبه التسوية بين الموجودين : اللامتناهى والمتناهى ، ولكنه يجيب على هذا الاحتمال
بأنه لا يصح حل هذه اللفظة على الموجودين المتباينين بمعنى واحد ، إذ الكائنات المتناهية
تابعة جميعها للموجود اللامتناهى . ومن دلائل تبعيتها أن جوهرها مفتقر فى كشفه إلى الأغراض
والخصائص التى تميزه ، على حين أن الجوهر الأسمى كما هو مستغن فى وجوده ، هو مستغن
أيضاً فى كل ما عدا الوجود . وإذا ، فهو وحده الجدير باسم الجوهر لتحقيق كمال الاستغناء
لديه ، أما الكائنات الأخرى ، فليس إطلاق الجوهر عليها إلا نوعاً من النوسع . إذ هو
مرادف فيها لكلمات : الكائن والموجود والشيء . وكما يكون تعريفه فى الإطلاق الأول :
هو الموجود المستغنى بذاته عن كل ماسواه ، هو يعرفه فى الإطلاق الثانى بأنه كائن ذو صفات

هي وسيلة لكشفه . ولولا إيضاح الفرق بين هذين المعنيين لا لتبس الأمر في كثير من النظريات ^(١) .

(٣) جدل حول البراهين الطبيعية :

ينبغي أن يلاحظ بدياً أن هذا النوع من البراهين بدل أن يتبدى من الحقيقة العليا ، منتهياً إلى الموجودات المحسوسة كما هو الشأن في البراهين التجردية ، هو على العكس يتبدى من وجود كائن واقعي ، منتهياً إلى الموجود الأعلى . ومجمل هذه البراهين هو أنه إذا وجد شيء ما ، وجب أن يكون واجب الوجود موجوداً ، ومن حيث إنى شيء ما ذو اعتبارين ، أحدهما مادي له قيمة عند غير ديكارت ، والآخر عقلي محض ، وهو أساس مذهب هذا الفيلسوف « أنا أفكر ، إذا أنا موجود » ومن حيث إنى موجود ، فيجب أن يكون واجب الوجود موجوداً ، لأن من رجع وجودى على لا وجودى لا يمكن أن يكون ممكن الوجود ، لما يترتب على ذلك من افتقاره هو الآخر إلى من رجع وجوده .

غير أن هذا النوع من التدليل هو في نظر النقاد قد ذهب إلى أبعد مما ينبغي ، إذ أنه يستنبط من ذلك الوجود الواجب الذي انتهى إليه وجوداً حقيقياً أعلى ، أى كاملاً كمالاً مطلقاً على حد تعبير ديكارت وليبنيز ، ولا ريب أن هذا القسم الأخير - على ما به من مأخذ - هو الذى يؤلف الدليل الحقيقى المنتج على وجود الإله ، لأن الموجود إذا كان واجب الوجود فحسب كما تبين من الشطر الأول دون أن يثبت له الكمال المطلق المحتوى في الشطر الأخير أمكن أن يكون هو للمادة أو العالم ، إذ قد صرح بوجود وجودهما أكثر من واحد من الفلاسفة ، وإذا فِينبى أن نفترض أنه لا يوجد غير الكائن الحقيقى الأعلى ، أى الكامل المطلق الكمال ، وهو الذى يمكن أن ينطبق عليه مفهوم الموجود الواجب ، وأن هذا المفهوم محتوى في حقيقته ذاتها . ولا ريب أن هذا - في نظر « كانت » - هو بعينه ما يرمى إليه البرهان التجردى ، وهو يفقد البرهان الطبيعى قيمته ، وإلى جانب هذا العيب الأساسى يأخذ « كانت »

(١) بوضع ديكارت معنى الجوهر في إطلاقه الأول في « التأملات الثالثة » وفي الجزء الأول من « المبادئ الفلسفية » ؛ وفي إطلاقه الثانى في هذا المصدر الأخير وفي « قواعد لقيادة العقل » .

على هذا التدليل مأخذ أخرى تجعله في نظره قليل القيمة ، بل هو يغالى فيزعم أنه عش من أعشاش السفسطة . ومن هذه المآخذ أولاً أن الانتهاء بالممكنات إلى علة وحيدة ليس له قيمة إلا في هذا العالم الحسى ، وليس له معنى فيما عداه ، فاستعماله في غيره ضرب من قياس الغائب على الشاهد . ثانياً أن وجوب الانتهاء إلى علة أولى ليست معلولة ولا متأثرة أى نوع من التأثير أمر غير مسلم ، إذ أنه قد نشأ من الاعتقاد باستحالة التسلسل ، وهى لم تثبت حتى الآن رغم ما وضع للتدليل عليها من براهين . ثالثاً أن هذا التدليل يزعم أن مجرد فكرة وجوب الوجود يمحو كل أثر للشروط والقيود ، على حين أن الوجوب في ذاته معناه الضرورة ، وكل ضرورة تقتضى شرطاً أو شروطاً . رابعاً أنه يخلط بين الإمكان المنطقي والإمكان الواقعي الذى ليس له معنى إلا حين يطبق في العالم المحس ، وقد رأينا عند ما عرضنا للبرهان التجردى أن الفرق بين الإمكانين بعيد ، وأن أحدهما لا يستلزم الآخر .

هذا ، ويضيف المسيو « ليروا » Leroy . تلميذ « بيرجسون » Bergson . إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا التدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن ، وهذا شيء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا من الكائنات ممكناً إلا ما نجعل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون . ولو تكشفنا لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب استحيل تخلفه ، ولأيقنا بأن ذلك الإمكان المزعم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكونى العام الذى يربط المعلولات بالعلل الضرورية ، على أننا لو افترضنا أن كل جزئية هى ممكنة في ذاتها فلا يودى ذلك إلى أن الكل العام ممكن . أما تأييد فكرة أن هذا الشيء ممكن بحجة أنه لم يكن أزلاً ، وأنه لن يبقى أبداً ، فهذا معناه التغافل عن الناموس العام الذى يرمى دائماً إلى أنه لا يوجد شيء ممكن في جميع الأحوال وأنه إذا وجد في حال لا يوجد في غيرها ما لم تتخلف شروط معلوليته لعلته^(١) .

(١) Janet Séailles, Histoire de la philosophie, le problème religieux et Revue Métaphysique mars et septembre 1907.

(٤) برهان العلة الغائية :

رأينا في الفصول السالفة من البراهين الطبيعية ما أسسه المفكرون على دعامة إمكان العالم ، والآن نعالج من هذه البراهين ما يدعونه ببرهان العلة الغائية ، وبجمله أنه : يوجد في الطبيعة نظام وانسجام لا ينخرمان ولا يتخلفان ، وهذا لا يوجد إلا حيث تكون غاية محددة وكل رَمي إلى غاية يستلزم بالضرورة عقلاً ، وإذاً فللطبيعة علة عاقلة .

ويعتبر هذا البرهان من أقدم البراهين التي اهتدى إليها الفلاسفة وصاغوها في أساليب مختلفة تبعاً لعقلياتهم وحفظوهم من الثقافة ، فـ « أناكساغوراس » « Anaxagoras » قد اهتدى إليه واستغله في التدليل على وجود « النوس » « Nous » أو القوة العاقلة التي تتولى تدبير العالم وتنظيم أفلاكه وتحديد دورات كواكبه ، وقد استحق - بسبب هذا البرهان من « سقراط » - اسم « الصاحي بين السكارى » . ولقد استخدمه أيضاً هذا الحكيم الأخير أول الأمر ، ولكنه عندما نضجت فلسفته نظر فيه نظرة دقيقة فاحصة فألفاه برهاناً طبيعياً شديد الصلة بالماديات من جهة ، وألغى وسائله التي تسود السكون محسة لا تدرك إلا بأدوات العوام وهي الحواس من جهة أخرى ، فرغب عنه إلى غيره أسمى منه وألصق بالعقل المحض فقال في ذلك ما ملخصه : إن أناكساغوراس قد اتخذ الحكمة الممثلة في نظام العالم وانسجامه برهاناً على وجود الإله ، وقد سما بهذا قطعاً على كل بيئته سمواً جعله كأنه صاحبه وحده بين قوم سكارى لا يعقلون ، ولكن لو أنه - بدل تلك الحكمة الممثلة في الأنظمة الخارجية - كان قد اتخذ كبرهان على وجود الإله هذه الخيرية الممثلة في نفوسنا والتي يشعر كل منا بأنها تجذبه نحو خير أعلى مطلق ، لكان بذلك أقرب إلى الفلسفة العقلية النقية المدركة بالقوة الناطقة وحدها منه إلى النظر العامي المؤسس على الإحساس .

ولقد استعمل هذا البرهان أيضاً الرواقيون ، ولو أنهم من أشياع مبدأ وحدة الوجود الذين كان منطقهم يقضى عليهم ألا يلجئوا إلى هذه البراهين المفارقة . وأشهر ما يبدو فيه هذا البرهان في صياغة الرواقيين واضحاً مفصلاً هو كتاب « عن الطبيعة » تأليف شيشيرون Cicéron

ومما يلفت النظر ويسترعى الانتباه هنا أن المدرسين في العصور الوسيطة لم يعتمدوا على هذا البرهان ، بل لم يعنوا به عناية تذكر على الرغم من أن وسائل استغلاله كانت ميسورة لهم في مؤلفات أرسطو الذي عنى بالعلة الغائية أعظم عناية وإن لم يتخذ هذا البرهان في تدليلاته . ويبدو أن السبب في ذلك هو أن المدرسين قد شعروا بأن الغاية هي عند أرسطو شوق طبيعي في الكائنات وهذا يجعل الهوة بينه وبين ما يرمون إليه من غاية المدبر المريد الحكيم واسعة عميقة بحيث تصرفهم عن استغلال هذا البرهان في تدليلاتهم .

أما في القرن السابع عشر فأبرز المفكرين الذين صاغوا هذا البرهان صياغة جديدة وحاولوا التوفيق بينه وبين عقيدتهم واجتذبه نحو تعاليم دينهم واستخدموه في برهنتهم هما: الأسقفان « بوسويه » Bossuet و « فينيلون » Fénelon ولا سيما ثانيهما في القسم الأول من كتابه « عن وجود الإله » .

وفي القرن الثامن عشر كان هذا البرهان منشأ ما عرف منذ ذلك العهد باسم الأدلة الإلهية الطبيعية التي تبرهن على وجود الإله بأعاجيب الطبيعة ، وهذا المذهب هو الذي أطلق عليه اسم le déisme naturaliste . أي مذهب الألوهية الطبيعية ، وأشهر الداعين له إذ ذاك « جان چاك روسو » Jean-Jacques Rousseau . و « برناردين دي سان پيير » Bernardin de St.Pierre

(٥) آراء وتقد :

إن أهم ما بقي لهذا البرهان من مزايا الاعتبار هو أثره الأدبي فحسب ، لأنه دفع عدداً غير يسير من الموهوبين في عصره وفي العصور التالية له إلى أن ينشئوا في تصوير الطبيعة ووصفها بكل سمو وجمال وانسجام ما شاءت لهم أخيلتهم أن يفعلوا ، فانتفع الأدب نثره وشعره بهذا البرهان وما نجم عنه من أفكار ، وما تأسس عليه من مذهب الافتتان بالطبيعة . أما مكانته الفلسفية فهي توشك ألا تكون شيئاً ذا قيمة ، لأنها على جانب عظيم من الضعف والهوان ، فنحن نكاد نلقي الإجماع منعقداً بين الفلاسفة الأحرار والمفكرين

المقيدين بالدين على نبذه والاستهانة به ، فأما الأولون فباسم العقل وقوانينه المنطقية ، وأما الآخرون فباسم العقيدة نفسها . وقد أردنا بدياً أن تقتصر هنا على الاستثناس بآراء ثلاثة من عظماء أفذاذ الفكر في العصور الحديثة : فيلسوفين ومتدين ، وهم : « ديكارت » Descartes و « سبينوزا » Spinoza و « پاسكال » Pascal فإذا فرغنا من سرد آرائهم بإيجاز ألحقنا بها نقد « كانت » Kant الذي صوبه إلى البرهان : وهالك مجمل هذه الآراء :

(أ) يقول يكارث : « نحن سننبذ من فلسفتنا نبذاً تاماً البحث في العلة الغائية ، لأنه لا ينبغي أن تصل فكرتنا في رفع أنفسنا إلى حد اعتبار أن الإله قد أراد أن يجعلنا نساهم في معرفة أهدافه ومراميه »^(١) . ومعنى هذا أننا - إذا وضعنا هذا الإدراك لمنزلتنا الحقيقية نصب أعيننا - اقتنعنا بأن كل بحث من هذا النوع يكون من العبث بموضع ، وإذا كان ذلك كذلك فالبرهان المؤسس على البحث العاثر باطل .

(ب) ويصرح « سبينوزا » بأن المروع إلى العلة الغائية كبرهان هو بعينه اتخاذ الجهل حصناً للجوء إليه .

ويبدو أنه يريد أن يرمى اللاجئيين إلى هذا البرهان باللجوء إلى الخمول والرضى بالجهل التام والاحتواء وراء شيء خفيت عليهم أسرارها لاستخلاص برهان منه ، فكان مجمل موقفهم على النحو التالي : إن في الطبيعة غاية ، وإنه لا يعمل حسب الغاية إلا عقل ، ففي الطبيعة عقل . ولا ريب أن هذا الاطمئنان السريع ، وذلك الاستنباط الخاطيء هما في رأى سبينوزا ركون إلى الركود والتجاء إلى الجهل .

(ح) ويقول پاسكال عنه مانصه : « إننى لمعجب بتلك الجرأة التي يتحدث بها أولئك الأشخاص عن الإله ، فهم عند ما يوجهون خطابهم إلى غير المؤمنين تعنى فصولهم الأولى بالتدليل على وجود إله عن طريق أفعال الطبيعة . . ولا ريب أن الكتب المقدسة التي تعرف الأشياء الصادرة عن الإله أكثر من غيرها لا تتحدث عنه على هذا النحو »^(٢) .

(١) Descartes, Principes de la philosophie, I, 128.

(٢) Pascal, Pensées, fragment 242, edition Brunschwig.

ومعنى هذا أن برهان العلة الغائية الذى هو فى متناول العقليات العامة أكثر من غيره ينتهى بالإله إلى غير ما وصفته به الكتب المقدسة التى صرحت بأنه كنز مخفى عن العقول كما هو مخفى عن الأبصار .

قد كانت ١٧٢٤ — ١٨٠٤

أما « كانت » فلم يكتف فى هذا البرهان برأى موجز يقذفه به كهذه الآراء العاجلة السالفة ، وإنما حمل عليه كما حمل على غيره من الآراء الطبيعية والتجريدية فى كتابه « نقد العقل الخالص » « La critique de la Raison pure » حملة قاسية بدأها بأنه جدير بالاحترام لقدم عهده ، ثم أعلن على أثر ذلك أنه لا يعترف له بأية قيمة عقلية ، لأنه يلاحظ عليه بدياً أنه — مع التسليم بصحته — لا يؤدى إلا إلى إثبات إله مهندس منظم لا خالق منشئ . ثانياً أنه ما دام أن تجاربنا محدودة فإنها لا تستطيع أن تعطينا عن النظام ولا عن الغاية إلا فكرة محدودة مثلها ، لأن الشئ لا ينتج أعظم منه ، وبالتالي لا يمكن أن يستنبط من هذا النظام وتلك الغاية إلا وجود علة تحتفظ معها بنسبتها فى المحدودية ، ولا شك أن البون بين علة هذا شأنها وبين الإله اللامحدود الحكمة واللامحدود القدرة شاسع مترامى الأطراف ، ولذلك ينبغى أن نعترف بأن هنا بين المحدودية واللامحدودية هوة هائلة إذا وقفنا عندها جامدين فلن يؤدى البرهان إلى نتيجة المقصودة ، وإذا حاولنا اجتيازها قفزنا فجأة من الممكن إلى الواجب ، وتلك تكون قفزة من البرهان الإلهى الطبيعى إلى برهان إمكان العالم الذى لم نقره أيضاً وأبنا أنه أحد البراهين المجردة محجبا .

كان من نتائج هذه الحملة العنيفة التى أثارها « كانت » ضد برهان الغائية أن تنهت العقول الحديثة إلى ذلك الضعف المنتشر فى أجزائه من الوجهتين المنطقية النظرية ، والعلمية التجريبية معاً . ولقد كان هذا البرهان قبل ذلك النقد معتمداً على أسس متينة من مبدأ العلة الغائية العاقلة التى وصفها أرسطو بأنها لاتأتى عملاً من الأعمال ، ولاتنشئ حدثاً من الأحداث ولا تبدى ظاهرة من الظواهر إلا لحكمة جليلة أو محجبة ، فهى لم توجد الأسنان الأمامية

مدنية إلا لقصد القطع ، ولم تصنع الأضراس والأنياب الجانبية مفرطحة إلا لغاية الطحن وهلم جرأ ، ولكن منذ أن وجه خصوم هذا البرهان حملاتهم إليه قدامت جوانبه وتزعزعت أركانها ، وما زال هذا التزعزع يزيد ويتضاعف بزيادة عدد الثغرات التي يكشف عنها المفكرون في نواحيه ، وهكذا كلما تقدم الزمن وارتقى العلم ، فقد برهان الغائية جانباً آخر من قيمته . ومن آيات ذلك أن بعض العلماء المعاصرين قد أصبحوا يحددون مبدأ الغائية تمام الجحود منذ أن ثبت لديهم أن جميع الظواهر والأحداث مرتبطة بسلسلة الناموس الكوني العام الذي لا سبيل فيه إلى الاستثناء بحال ، وأن البعض الآخر من أولئك العلماء قد جعلوا لا يقبلون فكرة الغائية إلا بتحفظ يصيرها أقرب إلى الآلية منها إلى القصد المحكم . ولا جرم أن كشف النواميس يبين أن الأحداث تقع عن طريق الدفع والتأثير من العلل في العلولات ، لا عن طريق غايات مقصودة ، أو أهداف منشودة ، وقد أوضح هذا أحد العلماء العصريين فقال : إن فكرة انحدار الأحداث نحو غايات محددة ، وهي الفكرة التي قال بها القدماء لا تستند إلى شيء من المنطق ، إذ المقول أن العلة هي التي تؤثر في معلولاتها فتدفعها دفعاً ، لا أن العلولات هي التي تجتذب عليها منحدر إلى الغاية . وإذا صح أن تكون هناك غاية وجب أن تكون على غير قصد ، وإنما اقتضاها دفع العلة معلولاتها ، وتأثير الحلقات المتقدمة في المتأخرة من سلسلة النواميس الأبدية ، وقد رأى أصحاب مذهب الغائية الأحداث والظواهر مندفعة في تيار الكون العام فحسبوا أن غايات تجتذبها من الأمام وغفلوا عن أن عوامل قاهرة تدفعها من وراء وأنها لا تستطيع التخلف ولا التلكؤ ، ولا تملك التردد أو الترجيح في اختيار الغايات .

وفوق ذلك فإن عدداً من العلماء المعاصرين يعان اليوم في صراحة أن البحث العميق قد أظهر أن الانسجومات التي يعجب بها القائلون بمذهب الغائية هي في أكثر الأحيان خيالية بل وهمية ، وأن الفوضى والتهوش والدمامة ليست من الندرة بحيث يتصور أولئك الحالمون ، وإنما هي كثيرة الوجود حتى في أجدر الموجودات بالنظام والانسجام وهي الكائنات

الحية ، بله الكائنات الجامدة فمن ذلك مثلاً ما يصرح به الأستاذ « جورج بون » Georges Bohn في كتابه « الكيمياء والحياة » ، حيث يقول : « توجد في الكائنات الحية أعضاء غير مفيدة ، وجواهر معدومة النفع بتاتاً ، ووظائف عابثة ، بل ضارة وفي كل لحظة تهلك آلاف وآلاف من الكائنات بسبب فقدان التكوين للملائم من أعضائها أو وظائفها ، وفي كل ساعة من الزمن ، وفي كل جزئية من جزئيات الكيان يتم عمل ثم ينقض ثم يعاد ، ولا شك أن هذا هو إسراف ضخم في القوى »^(١) :

غير أنه ليس معنى هذا أن جميع العلماء العصريين الذين لم يقرؤا مبدأ الغائية على النحو القديم قد جحدوه بقضه وقضيضه ، وإنما اعترف به بعضهم ولكن على صورة حديثة خاصة بهم ، فذهب « جوبلو » Goblot إلى أن للكائنات غايات ولكنها ليست عاقلة ولا مقصودة لعقل معين ، بل إن الكائنات عند الحاجة تندفع إليها اندفاعاً آلياً ، فكلما دعت الحاجة الكائن إلى إيجاد طائفة من الأحداث لا بد منها في تحقيق فائدة له ، اندفع إلى إيجادها بغير قصد ، ويمكن أن تدعى هذه بالغائية الوظيفية ، وذلك لأن العضو عند ما يشعر بأن حياته وفائدته متوقفة على هذه الأحداث يهرع إليها كوسيلة من وسائل الاحتفاظ بالبقاء^(٢)

أما الأستاذ « برجسون » Bergson - فهو يرى أنه لا يوضح الحياة على أنهم وجه ، ينبغي تجاوز الغائية والميكانيكية معاً ، وإذا اعترض عليه بالانسجام الذي هو مع ذلك لا يعترف به إلا نسيباً ، أجاب بأنه يجب البحث عن مآته في المبدأ لا في الغاية . ومعنى هذا أن الباحث لكي يتعقب منشأ هذا الانساق يجب عليه أن يرجع إلى الوراء ، لا أن يقفز إلى الأمام ، فإن في نسبته إياه إلى الغاية تحديداً للتطور ، ووفقاً للتقدم ، إذ قد ثبت عن طريق اليقين أن أكثر ما كانت الأجيال الماضية تعتبر نهاية الكمال وغاية الانسجام الدال على أسنى أنواع الحكمة قد أصبح في نظر العصر الحاضر شيئاً عادياً ليس له تلك الروعة التي كان يستمتع بها في نظر

(١) Georges Bohn, La chimie et la vie, p. 255.

(٢) Goblot, traité de logique. p. 333 - 349.

القدماء ، ولا ينم عن تلك الحكمة البالغة التي كان ينم عنها بالأمس وذلك لأن الحياة البشرية في تطور مستمر ، وأن هذا التطور يقلب صور الأشياء قلباً متتابعاً مماثلاً لحالاته التي لا تستقر على هيئة واحدة ، وفوق ذلك فإن إمكان تحقق الوحدة في البدء والصدور هو أيسر من تحققها في الانتهاء ، وهذا يقتضى البحث عن منشأ الانسجام حيث توجد الوحدة ، لا حيث يوجد التفرع والتفرق ، ولهذا كان مصدر خطأ الفائلين بمبدأ الغائية هو انحرافهم عن الطريق السوى الذى ينبره الحدس البصيرى ، إلى سبيل أخرى مظلمة ملتوية كان من شأنها أن تنتهى إلى عكس القصد المراد منها ، وقد انتهت إليه فعلاً حيث قررت أن مصدر النظام هو فى النهايات المتعددة المسالك لافى المبدأ الأوحده الذى هو أصل الصدور والذى هو أولى بأن يكون منبع الانساق ، لاسيما وأن أولئك نفر يخلعون على الكون صور الغايات الإنسانية ، فكيف بنا إذا أضفنا إلى هذا أن فرض وجود الغاية يقتضى أن يكون للكون نموذج مرسوم لا يمكن تعديده ، وهذا يغلق كل باب أمام الفكر والأمل الإنسانيين ، ويجعل فكرة التطور عقيمة قاحلة ، ويحدد المستقبل ويرسم له صورة جامدة شبه ميتة . ولا نحسب أن عاقلاً يتردد فى أن يفضل ترك باب التطور والارتقاء مفتوحاً على مصراعيه ، وجعل الحياة حرة تصعد على سلم التقدم ما شاءت لها طبيعتها ، لا نحسب أن عاقلاً يتردد فى تفضيل هذا على فكرة المنهج الجامد المرسوم الذى لا يراى أكثر من تحقيقه والذى يستلزمه القول بمبدأ الغائية على معناها القديم .

وقصارى القول فى هذا كله أن مآتى الانسجام هو المبدأ الذى تتحقق فيه الوحدة ، ويمكن أن يصدر عنه الانساق والتلاؤم دون حد أو تعيين أو وقف للتقدم ، أو إغلاق أى باب من أبواب الارتقاء التى يقتضى القول بالغائية إغلاقها جميعها .

ج — البراهين الأخلاقية والنفسية

تشبه البراهين الأخلاقية والنفسية البراهين الطبيعية في صدورهما عن التطبيقات العملية وبنائها على التجارب الواقعية ، ولكنها تخالفها في أنها مؤسسة على أحداث خاصة تؤلف كيانات أخلاقية ونفسية من نوع معين . وهالك نموذجاً من تلك البراهين :

(١) البرهان الأخلاقي :

يطلق اسم البرهان الأخلاقي بنوع خاص على البرهان الذي يستنبط من وجود الخلقية في ذاتها ، أو من وجود القانون الأخلاقي وجود إله مشرع هو الذي نظر إلى مافيه صلاح البشر ثم وضع لهم مواد هذا القانون على أبلغ ما يمكن أن تكون عليه من الأحكام ، أو وجود إله مثيب معاقب يقدر المسؤولية في كل عمل يقوم به الفرد أو ينقويه ليكافئه عليه جزاءً وفاقاً . ولقد بدأ هذا البرهان في صور مختلفة وصياغات متباينة ، إذ صاغه كل فيلسوف من المؤمنين به حسب عقليته وثقافته ، وأياً ما كان ، فإن « كانت » يعتبر أنه هو البرهان الأوحد الذي يمكن أن تستنبط منه نتيجة منطقية صحيحة ، إذ كل ما عداه من البراهين لا يعدو كونه أوهاماً وخيالات . والآن إليك كيف صاغه هذا الفيلسوف :

إن تصور الخلقية في ذاتها مرتبط بتصور السعادة ارتباطاً وثيقاً غير قابل ألبته للانفصال ، وذلك لأن القانون الأخلاقي كله يمكن أن يلخص في هذه العبارة التالية : إعمل كل مايمكن أن يصيرك جديراً بالسعادة . غير أنه إذا كان حقاً يتعلق بنا أن نعمل ما يصيرنا خليقين بالسعادة ، فإن الذي لا ريب فيه هو أنه لا يتعلق بإرادتنا تحقيق هذه النتائج لأن السعادة تتوقف على الطبيعة الخارجية من جهة وعلى إرادة أناسي آخرين من جهة أخرى . ومع ذلك فلنكن لا يكون القانون الأخلاقي من الأوهام العابثة ، ينبغي أن يكون الخير المطلق ممكناً ، أي ينبغي أن الانسجام بين الفضيلة والسعادة يكون ممكن التحقيق ، وهذا يستلزم ضرورة وجود إرادة أعلى من الطبيعة ومن إرادة البشر ، وهما العاملان اللذان قلنا إن السعادة تتوقف (٦ - مشكلة الألوهية)

عليهما ، ولا يمكن أن يحفظ هذا التوازن ويحقق هذه النسبة إلا كائن أسمى غير متناه وهو الإله .

وهناك فلاسفة آخرون لم يصوغوا هذا البرهان على مثل هذا النحو المتقدم ، وإنما اكتفوا بأن يعلنوا أنه مادام قد ثبت أن القانون الأخلاقي هو مجموعة أوامر ونواه إجبارية أجنبية عن نفوسنا ، بل هي متنافرة مع غريزاتها النوعية المتأصلة فيها ، أى أنها انسكبت عليها من الخارج لتلزم الإرادات الإنسانية بما هو عسير عليها ، وبدلاً من أن تنعطف بها الغرائز نحو مايلذها ويسرها ، يقهرها هذا القانون على سلوك مايتعنها ويضنيها . وفي هذا يقول الفيلسوف « كانت » : إيه أيها الواجب لست أدري في أى أرض نبت ، ولأية شجرة كنت الثمرة المنتقة ، إنك لاتقدم إلى الإنسان ما يسره ويلذله بل تقدم إليه مايتعبه ويضنيه ، ولكنك في مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته .

وإذا ثبت هذا كله ، وجب أن يكون ذلك القانون صادراً عن قوة لها من البأس والسلطان مايجعل أوامرها ملزمة للإرادات البشرية إلى هذا الحد الذى نشاهده ، وتلك القوة هي الإله ذاته .

وهناك غير هؤلاء من الفلاسفة من يرون السلوك إلى التدليل على وجود الإله من طريق أخلاقي آخر ، مجله أننا نشعر في داخل أنفسنا بانعطاف نحو الخير والجمال والسمو ، وهذا الانعطاف يقتضى أن يكون هناك خير وجمال وسمو تجذبنا ، لأن اللاموجود لايجذب ، ومتى ثبت وجود هذه المعاني وجب أن تكون قائمة بغيرها ، لأنها معان لاتقوم بذواتها ، وهذا الغير القائمة به هو ذات الإله .

(٢) نقاش وجدل :

يجب أن نلاحظ بدياً أن « كانت » عندما صاغ هذا البرهان وساقه للتدليل على وجود الإله لم يكن يطمع في الوصول من ورائه إلى يقين من نوع نظري ، وإنما كان يرى في وضوح أنه لايتهى إلا إلى إيمان من نوع عملي محض ، أو إلى عقيدة أخلاقية يحترمها العقل

النظري . ولكنها تبقى خارج نطاقه المنطقي . وقصارى القول هو في نظره برهان يتعلق بالإيمان أكثر مما يتعلق بالنظر العقلي .

أما تلك المميزات التي تطبع القانون الأخلاقي بطابع الأجنبية عن النفس البشرية والتي تشرح شعور التزام الإرادة بتنفيذ أوامر هذا القانون ، فإن عدداً عظيماً من علماء الاجتماع يرجعون كل هذه الطوايع والمميزات إلى أصول اجتماعية لا إلهية ، وأما انعطاف النفوس الإنسانية نحو تلك المعاني الخلقية العالية بهذه الهيئة التي تبدو كأنها تستلزم وجود نوع من الفضائل أسمى من الطبيعة البشرية ، ومن ثم هو يجذبها إليه ، فإنه ليس هناك ما يبرهن على أنه من عنصر سماوي ، ولا ما يمنع من أن يكون من عمل الإنسان وحده ، وبهذا الفرض يكون الإنسان هو الذي حاول — مدفوعاً بحاجاته وميله إلى الاجتماع — أن يوجد في الطبيعة هذه الوحدة ، ولكي يصل إليها وضع تلك القواعد وأحاطها بالثوبات والعقوبات ؛ فانجذبت إليها النفوس بعامل الغريزة التي تتعطف نحو اللذائذ الناجمة من المثوبات ، وتنفر من الآلام الناشئة من العقوبات المنصبة على المخالفين ، ولا يعترض على هذا بأن الواجب شاق وكان من الطبيعي أن تلغيه الغريزة النافرة من كل مشقة ، إذ أن الجواب على هذا الاعتراض هو أن مافي الواجب من مشقة يسيرة يدفع ألماً أشد وأقسى . وإذا فسلطان الأناية الغريزية واضح في كل هذه الانعطافات ، ولا ريب أن في هذا ترجيحاً لأرضية عنصر القانون الأخلاقي على سماويته .

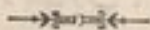
(٣) البرهان النفسي أو برهان الاتفاق العام :

يكاد هذا البرهان يشبه في قدمه برهان العلة الغائية الذي أسلفنا الحديث عنه ، وهو في الاستدلال على وجود الإله يعتمد على عالمية الاتفاق في الإيمان بوجود هذا الإله . ولقد توسع الرواقيون وشيخرون على الأخص في هذا البرهان حتى أوصلوه في العصور القديمة إلى منزلة البراهين المحترمة .

(٤) ملاحظات :

يعتبر هذا البرهان من أضعف البراهين التي بدت في عالم الفكر ، لأن الاتفاق العام

لا يصلح لأن يكون دليلاً يعتمد عليه للوصول إلى حقيقة ما ، فضلاً عن حقيقة الحقائق . ومن آيات ذلك أن الإجماع العالمى قد انعقد زمناً طويلاً على أن الأرض هى المركز الساكن للعالم ، وقد برهن بعد ذلك على بطلان ما انعقد عليه الإجماع العام ، وفوق ذلك فإن هذا الاتفاق العالمى لا يمكن أن يستدل به على وجود إله واحد ، لأنه لم يتحقق فى الإيمان بوجود إله واحد خالق غير متناه مادام أن التوحيد لم يعم الكون كله حتى الآن ، ولم ينتشر بهذه القوة إلا فى عصور متأخرة سبقتها عصور أخرى طويلة مفعمة بالتعدد الوثنية ، بل إن خاصة المفكرين أنفسهم غير متفقين على هذه الأوصاف الإلهية التى ذكرناها آنفاً . وأخيراً نستطيع أن نقول : إن أقصى ما يصل هذا البرهان الضعيف إلى إقناعنا به هو أن الاتفاق العالمى منعقد على عموم عاطفة الدين ، لاعلى التأليه النقى ، وهناك فرق بعيد المدى بين هاتين الظاهرتين وذلك هو مصدر بطلان هذا البرهان .



معضلات فكرة تعدد الوجود

أثارت فكرة تعدد الوجود أو مغايرة الإله للعالم عند المحدثين معضلات كان أكثرها مجهولاً لدى القدماء ، ومن أهم هذه المعضلات وأجدرها بالدرس ما يلي : (١) معضلة الانهائية (ب) معضلة الخلق . (ج) معضلة المحامد الإلهية . (د) معضلة التعيين الإلهي . (هـ) معضلة الشر . وهالك إلماعة عن كل واحدة من هذه المعضلات :

١ — معضلة الانهائية

ثار الجدل بين المحدثين بدياً حول نفس المنهج الذي حددت به الصفات الإلهية ، فنبذه فريق كبير من الباحثين محتجاً بأنه منهج إنساني بحت ، لأنه لايزيد على كونه انتزاعاً لجميع المحامد البشرية التي نشعر بها في أنفسنا ونشاهدها حولنا ، ورفعها من مستوى النسبة المحدود إلى مستوى الإطلاق اللامحدود . فمثلاً : الخيرية الإلهية المطلقة منتزعة من الخيرية الإنسانية المحدودة ، وهكذا الجود والصدق وجميع الكمالات الإلهية ليست إلا محامد بشرية ولا شك أن منهجاً مطبوعاً بالطابع الإنساني إلى هذا الحد غير جدير بتعيين المحامد الإلهية ، وبالتالي تكون هذه المحامد كلها ضرباً من الابتداء البشري ، فاس فيه الأناسي الإله على أنفسهم على نحو ما كانت الأساطير تفعل في العصور الساذجة دون أن تثبت هذه المحامد ثبوتاً متيناً يعول عليه . وإذا فلكي يكون المنهج إلهياً حقاً ينبغي أن نسمو به عن جميع المشابهات الإنسانية ، ولكن في هذه الحال أيكون لتلك المحامد معان خاصة ؟ وما هي ؟

غير أننا نحن شخصياً نرى أن هذا الاعتراض مؤسس على قواعد من المغالطة ، إذ أن الآية هنا معكوسة تماماً ، لأن المطلق هو أساس النسبي في الحقيقة ، إلا أنه لما كانت القوة الدراكة فينا محصورة في الأبدان المادية التي لا تتعلق بطبيعتها إلا بالنسبي ، فقد لزم ضرورة

أن تكون جميع الإدراكات الآتية عن طريق الحس نسبية ولو كان موضوعها في ذاته معنوياً مطلقاً مجرداً عن جميع النسب المتناهية . وقصارى القول أن المحامد الإلهية في ذاتها موجودة ومطلقة ، وأن لها في هذا العالم الحسى آثاراً تماثله في نسبته ومحدوديته . وأن لنا في إدراكها وسيلتين إحداها طريق الحس والمشاهدة ، وفي هذه الحالة يبدأ العقل بإدراك النسبي الآتية إليه صورته بوساطة الحواس ثم يتدرج معه إلى المطلق ، والأخرى طريق النظر المجرد ، وفي هذه الحالة الثانية يبدأ الفكر الرياضى بإدراك المطلق ثم يفحدر معه نحو النسبي .

ومها يكن من شيء ، فإن الذى لا ريب فيه هو أن المطلق موجود في ذاته سواء أدركناه عن الطريق الأول أم عن الطريق الثانى أم لم ندركه ألبتة ، وأن تغير الوسائل البشرية في إدراكه لا يقتضى تغيره في ذاته . وإذا ، فمن السفسطة أو من السذاجة القول بأن المحامد الإلهية منتزعة من المحامد البشرية أو هى عينها بعد أن ارتفعنا بها من النسبة إلى الإطلاق ، ومن المحدودية إلى اللامحدودية ، لأن هذا يستلزم أن يكون النسبي أصلاً للمطلق في الوجود ، وهذا لا يقول به عاقل إلا إذا كان على المذهب السوفسطائى القائل : بأن وجود الأشياء في ذاتها أمر خيالى ، وإنما هو تابع لإدراكنا إياها على الأنحاء المختلفة لا أكثر ولا أقل . وبناء على ذلك كله لا يكون في هذه المعضلة من الطوابع البشرية إلا منهج الإدراك فحسب ، وهذا لا يؤثر في وجود المحامد في ذاتها أدنى تأثير .

وكما نثار الجدل حول المنهج الذى عينت به الأوصاف الإلهية ، احتدم حول اللانهاية الإلهية نفسها ، وهل هى ملتزمة مع الكمال المطلق أو هما متعارضان ، وهاك مجمل ذلك الجدل : رأينا في أوائل هذه الفصول أن القدماء كانوا يعتبرون اللانهاية ضرباً من النقص ، لأنهم كانوا يقررون أن الكامل هو ما كان تاماً من جميع الوجوه أو ما كان فعلاً محضاً وليس فيه شيء بالقوة ، ولما كان اللامتناهى هو لالمحدود ، وبالتالي هو ما بالقوة ، فقد لزم أن يكون الكمال واللانهاية متعارضين ، على حين نرى المحدثين كديكارت ومن إليه يذهبون إلى عكس ذلك تماماً فيقررون أن اللانهاية والكمال مترادفان . ولقد اعترض

عليهم خصومهم من أنصار الفكرة القديمة بقولهم : أليس زعمكم هذا مساوياً لقول القائل :
إن القوة والفعل أو اللامتناهي والمتناهي مترادفان ؟

غير أن هذا الاعتراض لا يرد إلا إذا كانت اللانهاية هنا كلانهاية الهيمولي معناها عدم
التحدد أو عدم الانتقال من القوة إلى الفعل ، إذ أن هذه الحالة هي بلا ريب نقص ، أما
إذا كان معناها الغنى بالصفات والمحامد إلى حد الجلال عن النهاية وتجاوز كل محدودية ،
فلا جرم أنها إذ ذاك تكون مرادفة للكمال ، ولكن يبقى شيء آخر محل للاعتراض ، وهو أن
القوة الإنسانية ليس لديها المقدرة الكافية لإدراك هذه الكمالات ، وبالتالي ليست موضع
الاختصاص في الحكم على هذه العضلة .

ولا ريب أن هذا أيضاً - فيما يبدو لنا - رأى غير صائب إذ أن العقل البشرى متى
توفرت لديه الثقافة الكافية والمنهج القويم وسلامة الوعاء الذي يحتويه وهو الجسم ، تمت له
العصمة عن الخطأ وأصاب الهدف في كل ما يعالجه بالتفكير من معضلات مهما دقت
موضوعاتها ، والتوت مسالكها ، وتعمدت وسائلها .

ب - معضلة الخلق

نشأت من البحث في نظرية الخلق مسائل واعتراضات من أهمها ما يأتي :

(١) إن الإله ثابت أزلي أبدي ، أي أنه منزّه عن التغير والزمان ، وأن الخلق إحداث بعد
لا إيجاد ، ولا شك أن الإحداث فضلاً عن أنه في الزمان هو تغير من حال السلب إلى حال
الإيجاب ، ومن الصمت إلى الدعوة إلى الوجود ، وفوق ذلك فإن فعله في الزمان مدخل
بعض حيثياته إدخالاً ما في الزمان ، والمنطق يقتضي أن يكون فعل الثابت الأزلي ثابتاً
وأزلياً مثله ، وإلا لنسب الفعل المتغير الحادث إلى الفاعل الثابت الأزلي ، وهذا - فضلاً عن
معاندته لطبيعة الوجود - نقص ، إذ الوجود الكامل يجب أن يماثل فعله وجوده في الكمال ،
والكمال لا يتحقق بدون الأزلية والثبات . ولا ريب أن النتيجة الحتمية لهذا هي استمرار

الخلق منذ الأزل ، ولكن أليس هذا نفسه يبدو كأنه خُلف لتعارض مبدأ الخلق مع مبدأ الأزلية ، وإذا ، فلا مناص للقائلين بالخلق من جحود فكرة الفعل الأزلي ، لأن أول مصنوعات ذلك الفاعل يكون هو الأزلي الثاني .

على أنه إذا جحد أنصار الخلق مبدأ الفعل الأزلي ، وقرروا أن العالم كله حادث مخلوق في الزمان لا ينجون من أن يعترض عليهم بأن الإله حينئذ يكون له إرادتان متعارضتان تغلبت الأولى فلم يخلق شيئاً ، ثم لم تلبث أن انهزمت أمام الثانية فخلق العالم ، أو أنه كان متردداً ثم صمم فخلق ، أو أنه كان عاجزاً ثم قدر ، أو أن الخلق واللاخلق كانا متساويين ثم جد أخيراً مرجح للخلق فرجح ، أو كانت طبيعة الموجودات غير قابلة للوجود ثم قبلته .

ولقد أجاب القديس أوجوستان^(١) على أحد جوانب هذا الاعتراض بقوله في « التكوين » : « إننا ولو أننا نعتقد أن الإله خلق السماء والأرض في مبدأ الزمان فإنه - مع ذلك - يجب أن نفهم أنه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، إذ أن الإله في الواقع قد خلق أيضاً جميع الأزمنة ، وهكذا قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان . وإذا ، فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان زمان لم يكن الإله يعمل فيه شيئاً ، إذ أنه كيف يوجد زمان لم يخلقه الإله ما دام أنه هو صانع جميع الأزمنة ؟ وإذا كان وجود الزمان قد ابتداء مع السماء والأرض فإنه لا يمكن أن يوجد زمان لم يكن الإله فيه قد صنع السماء والأرض . . . وإذا ، فليست الأزمنة أزلية كما أن الإله أزلي^(٢) » . وقال أيضاً في « مدينة الإله » : من ذا الذي لا يرى أن الزمان لم يكن يوجد لو لم يكن هناك بعض المخلوقات الذين كانت حركاتهم المتعاقبة - والتي لم يكن من الممكن أن توجد معاً - تُكوِّن فترات قصيرة أو طويلة هي التي تؤلف الزمان . . . وإذا ، فقبل العالم لا يمكن أن يكون قد وجد أي زمان ما دام أنه لم يكن

(١) القديس أوجوستان هو أحد عظماء آباء الكنيسة ، وقد ولد في أفريقيا الشمالية في سنة ٣٥٤

وتوفي في سنة ٤٣٠ .

(٢) St. Augustin, De genesi contra Manichoeos, livre I, chap. II

موجوداً أى مخلوق تقيس حركاته الزمان ، وبالتالى يجب أن يكون العالم قد خلق مع الزمان ما دام أن الحركة قد خلقت مع العالم^(١) .

بان مما تقدم أن مجمل رد القديس أوجوستان على ذلك الاعتراض هو أن الزمان مؤلف من مقادير حركات الكائنات ، وهذا يستلزم أن يكون الزمان قد نشأ مع العالم ولم يكن قبله ، وإذا ، فليس هناك موضع للقول بأن فعل الإله كان منزهاً عنه ثم دخل فيه بالخلق . ونحن نعلم كذلك الجواب الذى أجاب به على الشق الآخر من هذا الاعتراض أبو حامد الغزالي بعد ذلك بعدة قرون ، والذى يجمله أن الإرادة الإلهية كانت منذ الأزل متعلقة تعلقاً صلوحياً بوجود العالم فى وقت كذا ، وعلى صورة كذا ، ثم تعلقت عند إحداثه إياه تعلقاً تنجيزياً بهذا الإحداث ، ولا شك أن التغيير فى هذه الحالة لا وجود له بالنسبة إلى المريد ، وإنما متعلق الإرادة هو الذى انتقل من الصلوحيله إلى التنجيزية إلى آخر ما جاء فى نقاشه مع الفلاسفة فى هذه المعضلة ، وما رد به عليه ابن رشد فى نظرية أزلية العالم مما لا يتسع هذا المجال للإفاضة فيه .

(٢) يقرر أنصار فكرة تعدد الوجود وفكرة الخلق أن جوهر العالم مغاير تمام للمغايرة لجوهر الإله ، وفى هذا تصريح بأن للعالم جوهرأ حقيقياً ، ولما كان تعريف الجوهر الحقيقى عندهم هو الموجود بذاته فقد لزمهم أحد تخرجات ثلاثة ، أولها أن يكون العالم قد وجد بذاته ، وهو قول مناف لمبدأ الخلق ، وثانيها أن يكون العالم لا جوهر له ، وقد قالوا بأن له جوهرأ ، وثالثها أن يكون جوهر الإله والعالم واحداً ، وهذا - فضلاً عن أنه نقضٌ لما قرروه من مبدأ المغايرة - يهدم فكرة تعدد الوجود ومبدأ الخلق معاً ، ويدمجهم فى القائلين بوحدة الوجود . ولهذا قد رأى ديكارت نفسه مضطراً إلى تقرير أن معنى الجوهر فى جانب الوجود الأزلى غير معناه فى جانب كل ما عداه . ولا شك أن هذا الحل ينتهى إلى نتيجة تزيد المشكلة تعقداً ، وهى أن إطلاق الجوهر بصيرحقيقاً فى جانب الإله ، مجازياً

(١) St. Augustin, La Cité de Dieu, Chapitre 11, parag. 6.

في جانب العالم ، وهذا هو عين الانزلاق في طريق مذهب وحدة الوجود ، إذ أن أشياع هذا المذهب هم الذين يقررون أنه لا جوهر في الحقيقة لكل ما عدا الإله ، وإنما هذه المتباينات المشاهدة هي مظاهر خارجية ليس لها حقيقة جوهرية .

ج — معضلة المحامد الإلهية

عندما أثير البحث في المحامد الإلهية في العصور الحديثة نشأت حول هذه النظريات مسائل معقدة مليئة بالأشواك ، أولاها تتعلق بالصلة بين الحرية الإلهية التي تتضمن أنه لا يسأل عما يفعل ، وبين النواميس العقلية والخلقية ، فتساءل الباحثون عن هذه النواميس هل هي تفرض على الإله فرضاً بحيث يحد نفسه ملزماً باتباعها وعدم الخروج عليها ، أو هو الذي خلقها بأمر منه غير خاضع لأي شيء ألبته سوى إرادته المطلقة من كل قيد ؟ فذهب أكثر المتنسكين والمتكلمون المسلمون وبعض رجال الدين المسيحي كدانس اسكوت ، بل بعض الفلاسفة كديكارت إلى اعتناق الرأي الثاني ، وقد أعلن هذا الفيلسوف الأخير أن الفرض الأول يستلزم أن يذعن الإله للنواميس على نحو ما كانت أساطير الإغريق تصف زوس كبير آلهتهم خاضعاً للقدر المبرم الذي هو حقيقة أخرى ذات وجود مستقل عنه ، ولكن أكثر رجال الدين المدرسيين والفلاسفة المحدثين ذهبوا إلى تأييد الرأي الأول ، فصرح ليبنيز (وهو من أعلام ممثليهم) بأن الإذعان للعقل والخير ليس عبودية ، وإنما هو عين الحرية وقصارى القول في هذا الشأن هو أن الحق والخير لم يوضعا وضعا طغيانياً لا يسأل فيه واضعه عن لِمَ وكيف ، وإنما هما معنى العقل الإلهي نفسه .

د — معضلة التعيين الإلهي

يوشك مجهود الفلاسفة المؤهلين في القرنين الأخيرين أن يكون منحصراً في بحث نظرية التعيين الإلهي ، وقد صدروا في هذا البحث عن مبدأ مؤسس على دعائم متينة من المنطق ، وهو وضعهم أنصار فكرة المفارقة الإلهية وجهاً لوجه مع أشياع مذهب وحدة الوجود أو الحلول الذي كانت المدرسة الألمانية على الأخص هي الممثلة الوفية له ، وكانت تلك المواجهة بين المذهبين المتعارضين على النحو التالي :

من المعروف في البيئات الفلسفية أن الوجوديين والحلوليين قد وجهوا أحداً سهام النقد إلى نظرية المفارقة التي تقتضى التشخيص أو التمين اقتضاءً ضرورياً ، ولما كان التعيين يستلزم التحديد ، ولما كان التحديد حصراً ، ولما كان الحصر متناقضاً مع الكمال الإلهي ، فقد أدى التعيين إلى جحود الألوهية من أساسها ، إذ من القضايا البديهية لدى الوجوديين قولهم : كل تحديد جحود ، أو كل تشخيص مناف للكمال الذي هو الإطلاق واللانهاية .

ولكن أتباع نظرية المفارقة يردون على خصومهم بأن ذلك يكون حقاً لو أريد بكلمتي اللانهاية والإطلاق معنى اللامحدودية ، أما والمراد هو العكس أى التعيين الكامل المطلق ، فإن ذلك يكون منسجماً مع الكمال أشد انسجام ، وهم لا يكتفون بهذا الدفاع ، بل يهاجمون نظرية الوحدة والحلول بقولهم : إن التحديد والجحود — فضلاً عن أنهما غير متلازمين كما يزعم خصوم فكرة المفارقة — هما متعارضان أشد أنواع التعارض ، أى هما كالموجود واللاموجود إذ بقدر ما يفوز الكائن من مقتضيات التحديد أى من المميزات التي تعينه وتفصله من غيره هو يشغل درجة عليا أو دنيا فوق سلم الوجود بالنسبة إلى ما هو أقل أو أكثر منه فوزاً بهذه الميزات ، وبعبارة أوضح : إن الكائن الأدخل في اللامحدودية هو الأقل أحقية ، والكائن الأكثر فوزاً بعوامل التعيين والتحديد هو الأعمق في الأحقية وبالتالي هو الأقرب إلى الكمال . ومن دلائل ذلك أن ما بالفعل هو أقدر على التأثير مما

هو بالقوة ، وأن الكائن ذا الأوصاف والمميزات أثبت من الهيولى أو العماء . وعلة هذا الرجحان هي وجود التعيين في الأول وانسلاجه من الثاني ، وهذا يقتضى أن يكون الإله هو المرجود الأوحد الجامع لكل عوامل التعيينات والتحديدات ، إذ هو وحده الكامل المطلق ^(١) .

غير أن هذه الفكرة لم تسلم من الطعنات التي سيددها إليها الخصوم بقولهم : إن تشخص الإله يحصره في جهة من الجهات الست ويخضعه لسلطان الحس ، وبالتالي يهوى به إلى دوائر المادة ويدخله في نطاق المكان والزمان ، وهذا متناف مع الألوهية التي لا تثبت إلا بالجلال عن كل انحصار وخضوع ، ولكن أنصار هذا الرأي يجيبون على ذلك الاعتراض بأن معنى التشخص في جانب الإله ليس هو في جانب الموجودات الأخرى .

ه — معضلة الشر

تعد هذه المعضلة من أهم العضلات التي دار حولها أعنف الجدل وأقساه في الشرق والغرب ، إذ قسم الباحثون الشر إلى ثلاثة أقسام : أولها الشر الطبيعي ، وهو الآلام المادية وثانيها الشر الميتافيزيكي أو المابعد الطبيعي ، وهو النقص الموجود في الكائنات ، وثالثها الشر الأدبي وهو الرذائل والآثام . وبعد أن قسموه هذا التقسيم شرعوا يتساءلون : كيف ينسجم وجود هذا الشر بأنواعه الثلاثة ، أو في مظاهره الثلاثة مع خيرية الإله المحضة النقية ؟ وكيف يمكن أن تكون العلة الفاعلة البناء الحافظة التي شملت بعنايتها كل شيء هي علة الشر الهدام ؟ .

أجاب على هذا التساؤل عدد كبير من الفلاسفة المفكرين في العصور الوسيطة وفي العصر الحديث ، وقد أردنا أن نستأنس هنا بشيء من إجابات أفذاذهم لنضع أمامك صورة أمينة من البحوث القيمة .

(١) Emile Saisset, Essai de philosophie religieuse.

(١) رأى ابن سينا :

يصور ابن سينا رأيه في هذه العضلة الخطيرة التي دوخت الفكر منذ عهد أرسطو ، بل منذ عهد زرادشت إلى اليوم تصويراً قياً في إشاراته فيقول : « المسألة الثامنة في كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي . إشارة ، الأمور الممكنة في الوجود ، منها أمور يجوز أن يتعري وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً ، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات ، وفي القسمة أمور شرية إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة ، وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب ، كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها . وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه ، فإن في ألا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل ، شرّاً كثيراً ، وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تفضل فضيلتها ، ولا تكمل مثوتها في تميم الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية ، وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأذى أحوالها في حركاتها وسكوناتها — وأحوال مثل النار في تلك أيضاً — إلى اجتماعات ومصادمات مؤذية ، وأن تتأذى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق ، أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد ، وتكون القوى المذكورة لا تغني عنها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك في أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة ، ولأن هذا معلوم في العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض . فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مرضى به بالعرض ^(١) . »

وهم وتنبيه ، ولعلك تقول هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر ؟ فيكون جوابك أنه لو برىء عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم ، وكان القسم الأول وقد فرغ منه ، وإنما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند

المصادمات الحادثة ، فإذا برىء عن هذا فقد جعل غير نفسه ، وكان النار جعلت غير النار ، والماء غير الماء ، وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على ما بيننا^(١) .

(٢) رأى القديس توماس ١٢٢٥ — ١٣٧٤ :

ليس الشر كائناً ذا وجود حقيقي ، ولكنه أيضاً ليس عدماً مطلقاً ، وإنما هو انسلاب الخير ، لأنه لا يمكن تصور الشر دون تعقل انعدام الخير ، ولهذا لا يوجد شر أعلى كما يوجد خير أعلى ، لأن انسلاب الخير الأعلى ينتج وجود خير نسبي ، ولا ريب أن حالة الخير النسبي ليست حالة شر محض . على أن القديس توماس لا يُعْنَى بالشر المادى إلا عناية ثانوية ، وإنما الذى يهيمه على الأخص هو الشر الأدبى الذى هو وحده الشر الحقيقى ، وهو عنده نوعان : أولهما الشر الناشئ من الخطأ أو سوء الصنيع ، وثانيهما الشر الناجم عن الأحزان القلبية والآلام النفسية . وعلة الأول هى الإنسان وحده ، ومصدر الثانى هو الإله ، ولكنه لا يصدر عنه إلا عرضاً ولمصلحة أهم وأعم .

(٣) رأى ليبينز ١٦٤٦ — ١٧١٦

يرى هذا الفيلسوف أن علة الشر توجد فى الحدود الأساسية للكائنات ، وبهذا المعنى يمكن القول مع أفلاطون بأن عنصر الشر كامن فى المادة ، ولكن على ألا يكون معنى كلمة المادة على ظاهره المفهوم لدى رأى العام ، وإنما معناها الأحوال المرتبطة بالكائنات من حيث الجوهر ، أى من حيث هى ممثلة تمثيلاً صادقاً فى العقل الإلهى ، وإذا كان أصل الشر ناشئاً من حد الكائنات ووقفها عند نقط معينة لا تتعدها طبائعها فإنه لا يكون له علة وجود ، بل علة انعدام ، وبعبارة أدق : ليس له علة إيجابية ، بل علة سلبية .

بقى فى هذه النقطة أن يتساءل : لماذا لم يسمح الإله بالشر ؟ ولكن ليبينز يجيب على هذا التساؤل بأن الإله كان يريد الخير ويحققه فى كل شئ بدون استثناء ولا يسمح

(١) انظر المسألة الثامنة من النقط السابع من الإشارات .

بوجود الشر في أية ناحية من نواحي الكون لو أنه كان ينظر إلى كل جزئية من جزئيات الطبيعة على حدة ، ولكن لما كان ينظر إلى الكون كله على أنه وحدة عظمى لا تتجزأ ، ولما كان ما يعتبره البعض خيراً قد يصطدم أو يتناقض مع ما يعتبره البعض الآخر خيراً أيضاً ، فقد شاءت الإرادة الإلهية أن تضحى بالخيرات الجزئية في سبيل خير تلك الوحدة الكونية العامة : وقد يقتضى هذا النظر السامى وجود بعض الشرور التي لا يتحقق الخير الأعلى بدونها . ولا ريب أن ذلك هو أسنى مقتضيات الحكمة . وقصارى القول أنه لا ينبغي أن يقاس ما يجب على الإله فعله بما يجب على الإنسان فعله ، وإلا لتحكمت إرادة الإنسان في الكون . ولا جرم أن هذا منهج بيّن الفساد إذ أن في الكون شؤوناً أخرى لا تصل إليها مدارك الإنسان فضلاً عن أن تشملها عنايته ، وتحكمها إرادته ، بل يجب على هذا الإنسان أن يلتزم حدوده ويدرك أن ما يبدو أنه فوضى في الجزء قد يكون في الكل أرقى أنواع النظام .

مبدأ وحدة الوجود

تمهيد

سيراً على النهج الذي رسمناه لأنفسنا في الفصول السابقة من هذا البحث والذي اقتضى منا أن ندرس بدياً النظريات القائلة بمفارقة الإله العالم لدى القدماء والمتوسطين والمحدثين ، ثم نثني بدراسة النظريات الأخرى المعارضة لها والقائلة بوحدهما ، سندرس مبدأ وحدة الوجود عند هؤلاء جميعاً ، ولكن على أنه معضلة عقلية خاضعة للنظر الفلسفي الخالص من كل شائبة أجنبية عن الفكر النقي ، أما دراسته تحت المظهر التنسكي ، فإننا سنعني بها بعد انتهائنا من هذا الجانب الفلسفي وتفرغنا للجانب البصيري الذي أشرنا إليه في أول هذه الفصول .

الآراء القديمة

١ — إله قدماء الهنود

(١) في الديانة الشعبية

كان من نتائج الأسطورة البدائية التي أسس عليها الهنود الأولون فكرة بدء الخلق أن سرى في تلك البلاد عنصر وحدة وجود ساذجة لم تلبث أن تحولت إلى وحدة الوجود الفلسفية التي أخذت تقوى مع الزمن حتى عم الاعتقاد بها بلاد الهند كافة والتي لم يجد الكهنة بداً من تسجيلها في الدين الشعبي الجديد ، وها هو ذا البيروني يحدثنا عن هذه الوحدة نقلاً عن أحد تلك الكتب الشعبية فيقول :

« قال باسديو في كتاب « بكيتا » : أما عند التحقيق فجميع الأشياء إلهية ، لأن « بشن » جعل نفسه أرضاً ليستقر الحيوان عليها ؛ وجعله ماء ليغذيهم ، وجعله ناراً وريحاً لينميهم وينشئهم ، وجعله قلباً لكل واحد منهم ، ومنح الذكر والعلم وضديهما على ماهو مذكور في بيذ^(١) . »

(٢) في كتابي البراهماناس والأوپانيشاد

وإذا أغضينا عن الديانة الشعبية وصعدنا إلى مستوى أرق فنظرنا مثلاً في كتاب « براهماناس » لاحظنا أن العبادات لم تعد توجه إلى آلهة الفيدا القدماء كما كانت الحال في أول الأمر ، وإنما توجه إلى كلمة « الكينونة » أو إلى « براهمان » الذي جعله الكهنة مرادفاً للكانن الأعلى ، أما كتاب « الأوپانيشاد » فهو أصرح في هذا الموضوع وأجراً من

(١) أنظر صفحة ١٩ من كتاب « تحقيق ما للهند من مقولة » للبيروني وينبغي أن يلاحظ هنا أن بيذ هو كتاب الفيدا .

كتاب « براهماناس » إذ هو يعلن أن « براهمان » مرادف للمطلق الأعلى أو « الأتمان » . ومعنى هذه الكلمة : « ألفتذاته » أو الجوهر اللاشخصي ، وهذا الجوهر في كل كائن حي أو جامد حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية ، أو بعبارة أوضح : كل صغيرة وكبيرة من أجزاء العالم مشتملة على « براهمان - أتمان » وإذا ، ف « براهمان » حقيقة عامة في كل شيء ولا يمكن تعيينها ولا تشبيهها بأي شيء آخر . والتعريف الوحيد الذي يمكن أن يعرف به هو : « ما ليس هذا ولا ذاك أو « هو العالم الأزلي الأبدى في ثباته » ولكونه لا تشبه به أية حقيقة ظاهرية ، أمكن أن يتحقق في كل حقيقة ، وهذا الحل هو الذي يحقق لكل حقيقة وجودها . وبناء على هذا فهو غائتنا في كل بحث ومبتغانا في كل كائن ، وهو الذي يمكن به حركة المتحرك ، وهو الحياة التي تدب في كل جسم ، والفكرة التي تنشأ في كل رأس ، وهو الذي يمكن أن يكون صغيراً كحبة الأرز أو كالصورة التي ترسم في إنسان العين ، ولكنه هو نفسه الذي يغمر العالم وهو أعظم من الزمان والهواء والسماء .

وقد نجم عن هذه الفكرة ألا يكون في الوجود حقيقة أخرى غير هذا الجوهر الحال في كل جزئية من جزئيات الكون ، وأن الطبيعة ليست إلا زيفاً حائلاً ، وأن كل كائن تنمو أحقيقته أو باطليته بقدر ما يشتمل على ذلك الجوهر الأزلي كثرة وقلة .

(٣) رأى « سامكهيا »^(١) في محرك الكون :

لا يرى صاحب هذا المذهب أنه يوجد للكون إله قدير منفرد بالتصرف فيه ، وإنما يرى أن هناك روحاً عاماً أو عالماً من الأرواح غير محدود ولا متناه ، متشابه الوحدات ، وأن هذه الوحدات بتكاتفها مع المادة هي التي تحدث في الكون هذه الآثار وتلك التغيرات على النحو الذي يفصله فيما بعد ، وهو يرى كذلك وجود عالَمين هما في الحقيقة والأزلية سواء ، وهما : النفس وتسمى بالهندية : « پوروشا » والمادة وتسمى : « براكيتي » .

(١) عاش مؤسس هذا المذهب في القرن السادس قبل المسيح .

وهذان العالمان لا يتفقان في أى شىء آخر عدا الحقيقة والأزلية والأبدية ، ومع ذلك فإن بينهما صلة قوية ، لأن مجاورة النفس للمادة هى التى تكسبها الحركة التى هى منشأ كل النتائج الصادرة عنها ولكن النفس وحدها لا تستطيع أن تفعل شيئاً وإن كانت حية مشتملة بالقوة على جميع عناصر القدرة التأثيرية ، وهى مبصرة ولكنها عاجزة على عكس المادة العمياء المشتملة على قدرة كامنة يستحيل بروزها من غير اتصالها بالنفس ، وهم لهذا يشبهون اتحادهما باتصال مقعد وأعمى التقيا فى صحراء فاتفقا على تعاون عملى بينهما يضمن لهما النجاة ، وهو أن يحمل الأعمى المقعد على كتفيه ، ليتمكن من السير فى مقابل أن يدلّه المقعد بواسطة بصره على الطريق الذى لم يكن فى مكتته أن يعرفه لولا معاونة رفيقه ، وقد وصلا إلى شاطئ النجاة بفضل هذا التعاون العظيم .

وهكذا شأن النفس مع المادة هياً لها اتحادها إبراز خواصهما التى لم تكن لتوجد بدون هذا الاتحاد .

وللمادة ثلاث صفات ملازمة لها ، وهى الخيرية والهوى والظلمة ، وأن هذه الصفات تظل تتفاعل فيما بينها فى عصور مختلفة حتى تصل إلى حالة الاعتدال التى تسوى بينها فإذا وصلت إلى هذه الحالة تطورت تطوراً آخر جديداً نشأت عنه الطبيعة ، وبارتباط النفس والمادة المتطورة والطبيعة الناشئة عن هذا التطور يوجد العالم المشاهد .

(٤) تطور فكرة الاتصال :

غير أن هذه النظرية لم تلبث أن تلاشت وحلت محلها نظرية أخرى على العكس منها تماماً ، إذ أصبحت فكرة الارتباط الحقيقى بين النفس والمادة لا وجود لها ، وإنما أصبح رأى السائد هو أن النفس أجنبية عن المادة ، ولكنها تجتمع معها اجتماعاً مؤقتاً ، أساسه الضرورة التى تتطلبها الحياة الدنيوية ثم لا تلبث هذه الضرورة أن تزول فتخلص النفس من هذه الصلة المقيدة لها ثم تنطلق إلى عالم الأبدية الأعلى^(١) .

(١) أنظر صفحة ١٦٠ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

ب — إله الرواقيين^(١)

لم يكن الرواقيين مناص من أن ديننا ميكيتهم القائلة باشتمال كل جزء من أجزاء العالم على حياة كامنة أو ظاهرة هي طبيعة فيه غير متأثرة بأى شىء خارجى تنتهى بهم حتماً إلى القول بوحدة الوجود مادام أن العالم عندهم هو كائن حى مشتمل كالإنسان على جزء مدبر ، وهذا الجزء هو نفس العالم أو الإله ، ومع ذلك فهذه النفس لا تختلف فى جوهرها عن جسم العالم ، وإذا فليس الإله والعالم إلا موجوداً واحداً . وإذا كان الإله هو العلة الفاعلة العليا فإن كل ما عداه لا يعدو كونه بعضاً انبثق عنه . ولا ريب أن الرواقيين بذكركم هذه البعضية فى وضوح وبتصريحهم بأن روح العالم نار ، هم يسجلون على أنفسهم مادية لا سبيل إلى الشك فيها ، على أنهم لا يوارون فى هذه المادية ، إذ هم يعلنون أنه لا يوجد إلا المادة اللامحضة ، وأن اللامادية المحضة هي ضرب من الخيال ، وأن التماس ضرورى للإيجاد .

غير أن هذه النار الإلهية التى هي روح العالم ليست كالنار الهاوية المبتعدة عن المركز ، وإنما هي نار أزلية مشتملة على جميع الفكر ، حاوية لعل كل الموجودات ، وهى كذلك أبدية لا يعتورها فناء ، وإنما الذى يفنى ويتجدد هو أغلفتها المختلفة ومظاهرها المتباينة وهى الشخصات الظاهرية .

على أن الرواقيين — مع قولهم بعدم سمو العلة الفاعلة فى جوهرها على العالم — يرون أنها هى المشرقة على تنظيم كل كبيرة وصغيرة فى الكون ويسندون إليها التدبير التام والعناية الكاملة ويجزمون بأن غاية كل جزء من أجزاء العالم هى الخير والكمال . وهنا ينبرى لمناضلتهم الارتيازيون فيقررون أن الأمراض والآلام التى يكتظ بها العالم هى آية من آيات

(١) أزهرت هذه المدرسة فى القرنين الرابع والثالث قبل المسيح راجع « الفلسفة الرواقية » للدكتور عثمان أمين ١٩٤٥ ص ١٤٢ — ١٥٦ والجزء الثانى من كتابنا الفلسفة الإغريقية .

فقدان المنهج الثابت في الكون ، ولكن الرواقيين يردون عليهم بتعليل أفلاطون وأرسطو لوجود الشر ، وهو القائل بأن الشر ليس إلا جزئياً عارضاً في كل ثابت دائم الاتجاه نحو الخير .

ج - إله الإسكندرانيين

(١) الأفنوم الأول أو المبدأ الأوحد

مزج المؤسس الحقيقي للأفلاطونية الحديثة وهو أفلوطين^(١) آراء أفلاطون وأرسطو والرواقيين بالنسبة للشرقي ، فقرر أن الإله هو مبدأ كل موجود ، وهو المبدأ الأسمى من كل وجود محدود ، أو هو الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي ، والذي لا يوصف بأى وصف لضالة جميع الأوصاف بالنسبة إليه أو لتأديتها إلى الابتعاد عن الوحدة بأى وجه من الوجوه . ولا ريب أنه في تمسكه بهذه الوحدة الصارمة متأثر بالرواقيين الذين أعلنوا أن درجة حقيقة الموجود تنبع درجة اتحاد أجزائه ، أى بقدر ما يكون انشلافها قوياً يكون نصيبها من الحقيقة وافرأ ، وقد يزداد هذا الانشلاف عندهم قوة إلى حد أن تصبح أجزاء الموجود غير قابلة للانفصال . ولهذا كانت كل حقيقة ليست كاملة انشلاف الأجزاء ، غير كاملة الحق ، وكانت فوقها حقيقة أخرى متناهية في الوحدة . فمثال ذلك أن أجزاء الجسم الحى وأجزاء العالم متحدة اتحاداً ما يتمثل في الألفة التى تجمع بينهما بقدر الإمكان ، ولكنها ليست كاملة الاتحاد في العالم . ومن أجل ذلك كانت فوقها حقيقة أخرى هى غاية في الاتحاد ، وهى النفس الخاصة في الجسم الحى والنفس العامة في العالم .

وفى الحق أنه لو لم تكن هذه الوحدة العليا موجودة لتزق كل شىء وفقد وجوده ، لأنه لا يوجد أى شىء إلا بواسطة التوحد الذى يخضع له كل موجود .

(١) ولد في مدينة ليسكوپوليس من مدن مصر العليا في سنة ٢٠٤ وتوفي بالقرب من مدينة پوزول
إيطاليا في سنة ٢٧٩ . - اسمه الإغريقي - الإسكندر - ط ١٨٥١ - د راحي و لكتيبا لقرينه

غير أن الواحد لا يمكن أن يكون مبدأ هذه الموجودات إلا إذا كان محتويًا على جميع الحقائق التي تنتج منها . فمثلاً النفس الخاصة تشتمل على تفاصيل الجسم الذي تقطنه ، ولكن بهيئة لا تقبل الانفصال البتة .

على أن أفلوطين بعد هذا الاتفاق مع الرواقيين على أن الوحدة تأتي من الأعلى إلى الأدنى يعود فيختلف معهم في كيفية سرّيان هذه الوحدة ، فبينما يرى الرواقيون أن الواحد الأعلى هو الذي يتولى توحيد الأدنى بفعل إيجابي من جانبه ، نرى أفلوطين يجزم بأن الواحد الأعلى لا ينزل إلى توحيد الأدنى ، ولكنه يظل في وحدته الذاتية وكاله الثابت الذي لا يتغير ولا يتحرك ، وإنما الذي يحقق الوحدة في الموجودات الدنيا هو مشاهدة ذلك الواحد من جانب هذه الموجودات ، ولا يمكن أن يتسرب شيء من المبدأ الأعلى إلى الأدنى . وبالإجمال : لا يقوم الأعلى بعمل إيجابي إلا ملء الموجودات الدنيا بأنواره^(١) وانعكاس كاله على كل ما هو جدير بأن يتلقاه . فالعقل مثلاً يشاهد المبدأ الأول فيتلقى من فيضه ما يحقق حقيقته ويجعله قادراً على توحيد ما هو أدنى منه ، بل إن الطبيعة نفسها في تأمل لا شعوري صامت دائم في المثال المعقول يدفعها إلى محاولة محاكاته .

الحقيقة الأولى أو الواحد إذاً ، هو المبدأ الأول الذي لا ينقسم ، والذي هو لا شيء وكل شيء في آن واحد ، هو لا شيء لأنه لا يمكن أن يميز فيه شيء معين ، وهو كل شيء ، لأن منه ينبثق كل شيء .

ويظهر أن أفلوطين قد استعار من محاوره « پارمينيد » هذا المبدأ الذي يمكن بمقتضاه عزو كل شيء إلى الواحد وسلبه عنه ، كما تأثر بالكتاب السابع من الجمهورية الذي يصرح بأن الخير هو الذي يحقق لكل موجود وجوده ويضعه فوق الجوهر . وهكذا الواحد الأول عند أفلوطين هو حقيقة دون أن يكون جوهرًا ، أي أنه ليس محدداً بنعوت إيجابية أو ذا صورة معينة . ولهذا وجب أن ينبه هنا على أن نعوت الوحدة الأولية والخيرية ليست صفات

(١) ليست إفاضة الأنوار الإلهية على العالم تنزلاً من جانب الإله حتى ينقش القول به ما قرره أفلوطين آنفاً وإنما ذلك أمر تقتضيه الطبيعة الإلهية ذاتها .

إيجابية أو صوراً محددة للواحد ، وإنما هي أساليب مجازية تسمح في إطلاقها على الواحد بمقتضى علاقة الكائن الأدنى به .

إنه ليس محدوداً ولا مشخصاً من أى وجه ، وهو ليس مشتملاً على الجمال ولكنه فوق الجمال وعلته ، وليس له إرادة ولا إيجابية ، وليس العقل العام متوحداً معه ، وليس هو الموجود ، لأن الموجود هو كل ، والكلية تتنافى مع الوحدة المطلقة وهو كـ « لا موجود » پارمينيد : أى لا يلحقه الفكر ، ولا يمكن وضع لفظ للتعبير عنه .

ومع ذلك فاستحالة وجود منشأ الكثرة والتحديد إلا لديه تضطرننا ضرورة إلى أن نضع له نعتاً إيجابياً وهو العلة اللامتناهية لكل شيء .

وهنا تعرض معضلة معقدة تنشأ من سؤال يقتضيه المقام وهو : لماذا لم يظل في وحدته المطلقة ؟ ولم تظل الحقيقة محصورة فيه ؟ ولكن أفلوطين بدل أن يجيب على هذا السؤال بما يحل المعضلة نراه يلجأ إلى المجازات والصور الشعرية التي يمكن أن يستخلص منها بعد لأى أن الواحد لا يحدث آثاره إحدائاً إرادياً ، وإنما إذعاناً لضرورة طبيعته ، لأنه كما أن الموجود الحى البالغ ينسل شبيهه ، كذلك الكامل ينتج شبيهه ، وهذا الإنتاج غير الإرادى ناتج عن الوفرة المتحققة فى الواحد كالنور الذى ينتشر فيفيض على ما حوله دون أن ينقص منه شيء ، وما ذلك إلا لأن ما من الواحد ليس هو جوهره ، وإنما هو نتيجة من نتائج عليته التى لا تنتهى . ونستطيع أن نسمى هذا الإنتاج مع شيء من التجوز بالفيض أو الانبثاق ، وليس هذا المنبثق إلا صورة أو ظلاً لمنتجه ، وهو يشاق إلى أن يقترب منه بقدر المستطاع . ولهذا لم يكذب ينبثق عنه حتى اتجه نحوه ليشاهده .

(٢) الأفنوم الثانى أو العقل

ومن هذه المشاهدات ينشأ الأفنوم الثانى الذى هو الموجود والعقل والمقول فى آن واحد ، ولكنه نشوء أزلى لا يدخل فى الزمان .

بلى الواحد الأول إذا العقل الذى هو فيضه وانعكاس نوره ، ولما كان أقل منه كمالاً
فقد أمكن أن يقبل الكثرة ، غير أن صلته الوثيقة بالواحد تجعله لا يبتعد عن الوحدة مع
قبوله الكثرة .

إنه يتمثل لنا فى عدة مظاهر ، أولها العالم المعقول . وثانيها الكائن أو الجوهر . وثالثها
العقل العام .

ففى العالم المعقول نشاهد الحقيقة التى كانت متركزة فى الواحد ، وقد انتشرت فى كثرة
متفاوتة الدرجات أى انتشرت أجناساً وأنواعاً . وينبغى أن يلاحظ هنا أن هذا النظام ليس
محدثاً وإنما هو أزلى ، غاية ما فى الأمر أن أفكارنا هى التى تتحرك نحو هذه الحقائق سالكة
إلى إدراكها سبيل تقسيم أفلاطون .

أما الناحية الثانية من الأفنوم الثانى فهى سر الوجود أو الجوهر أى المحتوى
الوجودى الذى تشتمل عليه الكائنات والذى يحقق موضوعيتها للمعرفة وبهذا يكون
الأفنوم الأول فوق الموجود ، والأفنوم الثانى هو الموجود نفسه إذا نظر منه إلى
هذه الناحية .

أما الناحية الثالثة فهى العقل نفسه ، وفى هذه النقطة يجب أن يعترف لأفلوطين فى هذا
المذهب بالتجديد العظيم الذى لفت أنظار معاصريه والذى شك فرغوريوس فى مبدأ عهده
باعتناق الأفلاطونية الحديثة .

ويتلخص هذا التجديد فى أن أفلوطين كان أول من أدخل التوحيد بين العقل والمعقول
فى الأفلاطونية . وبيان ذلك هو أن العقل عند أفلاطون هو المدرك ، وأن الموجود أو المعقول
هو المدرك . ولاريب أن هذا هو التعدد بعينه ، بل إن الأفلاطونية قد رتبت هاتين
الحقيقتين المختلفتين فوضعت المعقول قبل العقل ، وجزمت بأن المعقول فعل دائماً ، وبأن
العقل هو بالقوة ولا يصير بالفعل إلا عند استيلائه على المعقول ، فلما جاء أفلوطين لم يتبع هذا
الرأى ، بل اعتنق فى هذه النقطة مذهب أرسطو الذى يصرح بأن المدرك والمدرك شئ .

واحد ويرفض في صرامة أن يعترف بمعروف خارج عن العارف ، بل استعار أفلوطين عبارة أرسطو المشهورة في ذلك وهي قوله : « في العلم ، المعروف هو نفس العارف » .
وهذا هو سر تعدد الأقسام الثاني عند أفلوطين وجعله إياه عقلاً ومعقولاً وجوهرأ في آن واحد .

وبرهانه على ذلك هو أنه لو كان المعقول غير العقل للزم عليه تصور عقول لا تعقل بالفعل في حالات معينة ، ولترتب عليه أن تنطبع المعقولات الأجنبية فيها انطباعات الحواس في الحواس ، وهذان الأمران يقتضيان النقص ، لأن الأول منهما يجيز على العقل عدم التعقل ، والثاني يجعل متعلقاته غير مؤكدة لأنه لا يملك منها إلا صورها المنطبعة فيه .

ولكنه على الرغم من هذا ظل أفلاطونياً بعض الشيء في هذه النقطة ، إذ وضع فوق العقل حقيقة أخرى كما فعل أفلاطون في « تيميه » وإن كانت هذه الحقيقة ليست هي المعقول كما رأى حكيم أثينا ، بل هي الواحد الأول كما أسلفنا .

وهذه الناحية من الأقسام الثاني يطلق عليها أفلوطين اسم العقل العام ، وهو عنده محتو على جميع عناصر العالم المعقول . وتعلقه للواحد ينتج له معرفته بنفسه ، ومعرفته بالعالم المعقول ، وتعلقه ذاته ينتج له التأكد المطلق من وجوده ومن وجود كل ما يشتمل عليه .

ويمكن بعد هذا أن نلخص العالم المعقول عند أفلوطين في فكرة واحدة لها أهميتها من العمق لما ترتب عليها من آراء ونظريات في فلسفة هذا الحكيم نفسه ، وفي فلسفة العصور الوسيطة عامة ، ولدى فلاسفة الإسلام خاصة . وهذه الفكرة هي أن أفلوطين قد ألف من العالم العقلي هيئة متعددة إذا تعقل أحد أفرادها نفسه ، تعقل جميع الآخرين في نفس الوقت ، وهي تنتهي إلى واحد ، أو قل : إنها لا تكون إلا واحداً .

(٣) إشكالات على هذا المذهب

أورد النقاد على مذهب الاسكندر بين عدداً من الإشكالات التي تفهم حيناً موقف التناقض ، وتنزلهم حيناً آخر في منزلة الخيرة التي تنتهي إما إلى التوقف ، وإما إلى المغالطة

التي تنم عن ضعف الحجة ومجافاة المنطق المستقيم ، وقد أسس هذه المآخذ فريق من القدماء والمتوسطين ثم فرع المحدثون عليها فروعاً أوسع وأبعد مدى ، وقد جمع الأستاذ سانتيلانا هذه الإشكالات وخلصها في كتابه المخطوط تلخيصاً جيداً أردنا أن نقتطف منه ما يلي :

« إنكم قد وضعتم « أولاً » محضاً قلتم إنه فوق العقل وفوق الوجود وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين ، فإذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف أدركتم تأثيره في العالم ؟ وما هو بهذه الصفة إلا مصادرة محضة لا يمكن إثباتها ولا إنكارها بوجه من وجوه المباحثة ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ وإذا كان فوق الحياة فكيف تصدر منه الحياة ؟ وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة فقد لا يخلو الأمر من حالين إما أن يقال : إن الكثرة كانت مكنونة في ذات الأول المحض كما قال بعض الصوفية إنها كالشجرة في النواة ، وهذا إدخال الكثرة في ذات العلة الأولى ، وهي على قولكم بسيطة محضة ، وإما أن يقال : إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة للكثرة ؟ ثم إذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ، فإذا قلتم إنه بنوع فيض فهو قول مجازي لا يبرهاني ، إذ لا يفيض الشيء إلا بما فيه ، ولا يظهر منه إلا ما كان فيه من قبل ، فإننا إذا قلنا إن الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور والحرارة مما هو موجود فيهما لا محالة ، وإلا لما كانتا علة لهما ، ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض ، إذ نفيت عن ذاته الكثرة بالمرة ، فكيف يجوز بما ليس فيه ؟ ثم إن الفرق الذي جعلتموه بين ذات الإله وقوة الإله لا يخلو من الإشكال وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز في الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق ، وإنما الذات الإلهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة سيما على قولكم بأنها أحدية بسيطة ، فإذا قلنا إنه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعاً من التمييز ، وكيف تكون القوة الإلهية في العالم ولم يكن فيها الإله بذاته .

الآراء الوسيطة

١ — عند متوسطى الهنود

(١) إله اليوجيين^(١) :

كان اليوجيون يؤمنون بوجود إله واحد أزلى أبدي منزّه عن الاستعانة بغيره وعن كل ما يوجب نقصه في زعمهم .

وقد سجل أبو الريحان البيروني هذا في كتابه فأكد أن فكرة الألوهية عندهم كانت سامية جليلة ، وأنهم كانوا يعبدون إلهاً متصفاً بكل كمال ، منزهاً عن كل نقص ، ثم عقب على هذا التأكيد بقوله .

« ولنورد في ذلك شيئاً من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط » ، ثم أورد بعد ذلك محادثة وردت في أحد كتبهم المقدسة بين سائل مسترشد ومجيب موضح ، وفي هذه المحادثة يرى الباحث الأدلة ناصعة على ما يدعيه البيروني من سمو التأليه عند هؤلاء القوم ، وإليك نص هذه المحادثة :

قال السائل في كتاب پاتنجل : من هذا المعبود الذي يقال التوفيق بعبادته؟ قال المجيب : هو المستغنى بأزليته ووحدانيته عن فعل لمكافأة عليه براحة تؤمل وترتجى ، أو شدة تخاف وتتنقى ، والبريء عن الأفكار لتعالیه عن الأضداد المكروهة ، والأنداد المحبوبة ، والعالم بذاته سرمدى إذ أن العلم الطارىء يكون لما لم يكن بمعلوم ، وليس الجهل بممتجه عليه في وقت ما أو حال . . . ثم يقول السائل بعد ذلك : فهل له من الصفات غير ما ذكرت ؟ . ويقول المجيب : له العلو التام في القدر لا المكان ، فإنه يحل عن التمكن ، وهو الخبير

(١) مؤسس هذه المدرسة باتانجالي الذي عاش في القرن الرابع بعد المسيح وهو الذي يسميه البيروني پاتنجل

الحض التام الذى يشاقه كل موجود ، وهو العلم الخالص من دنس اللهو والجهل . قال السائل : أفتصفه بالكلام أم لا ! قال الحبيب : إذا كان عالماً فهو لا محالة متكلم . قال السائل : فإن كان متكلماً لأجل علمه ، فما الفرق بينه وبين العلماء والحكماء الذين تكلموا من أجل علومهم ؟ قال الحبيب : الفرق بينهم هو الزمان ، فإنهم تعلموا فيه وتكلموا بعد أن لم يكونوا عالمين ولا متكلمين ، ونقلوا بالكلام علومهم إلى غيرهم ، فكلامهم وإفادتهم فى زمان ، وإذا ليس للأمور الإلهية بالزمان اتصال ، فالله سبحانه عالم متكلم فى الأزل وهو الذى برأهم وغيرهم من الأوائل على أنحاء شتى ؛ فمنهم من ألقى إليه كتاباً ، ومنهم من فتح لواسطة إليه باباً ، ومنهم من أوحى إليه ، فقال بالفكر ما أفاض عليه .

قال السائل : فمن أين له هذا العلم ؟ قال الحبيب : علمه على حاله فى الأزل وإن لم يجهل قط ، فذاته عالمة لم تكتسب علماً لم يكن كما قال فى بيده . قال السائل : كيف تعبدون من لم يلحقه الإحساس ؟ قال الحبيب : تسميته تثبت أنيته ، فأنظر لا يكون إلا عن شئ ، والاسم لا يكون إلا لمسمى ، وهو إن غاب عن الحواس فلم تدركه ، فقد عقلته النفس ، وأحاطت بصفاته الفطرة وهذه هى عبادته الخالصة ، وبالمواظبة عليها تنال السعادة^(١) .

مذهب سانكرا^(٢) :

يرى هذا الفيلسوف أن العالم صدر عن الإله بطريق الانبثاق ، وهو يعود إليه بطريق الجذب ، وهذه فكرة قديمة سبق بها الأولون هذا الفيلسوف بزمن بعيد ، ولكنها أخذت تتطور بين مباحث هذه المدرسة حتى وصلت إلى حلولية من النوع الراقى ، فقررت أن هذا العالم الظاهر ليس هو حقيقة الإله ، وإنما هو كائن أدنى محدث ، ولكن كل جزئية منه تشتمل على طرف من تلك الحقيقة الإلهية ، ولهذا يجب أن يفهم الإنسان أن شخصه الخارجى الذى يشبه غيره فى شئ ، ويختلف عنه فى شئ ، والذى يولد ويموت ويأكل كل

(١) انظر صفحة ٣٢ من كتاب تحقيق ما للهند من مقولة للبيرونى طبعه ليدن .

(٢) عاش هذا الفيلسوف فى القرنين الثامن والتاسع بعد المسيح ، ويؤكد بعض الباحثين المصريين أنه لا يقل عمقاً فى التفكير ودقة فى النظر عن كانت وهيغل .

ويشرب ليس في الحقيقة شيئاً مذكوراً ، وإنما الذي يجب أن ينظر إليه في شخصه هو الحقيقة الإلهية ، ولهذا يصح أن يقال له : أنت الإنسان والإله أنت الخالق والخلق ، والعابد والمعبود ، أنت الشخص واللامشخص ، وإذا صرفنا النظر عن الناحية الدنيا قلنا فيه : أنت الواحد الأوحد ، والكل الأعلى ، والأول والآخر .

ولما كانت هذه المدرسة قد أسست تعاليمها على أن الظاهر لا يساوى شيئاً فقد احتقرت المعرفة الظاهرية ، واستخفت بالتجربة والملاحظات إلى أبعد حدود الاستخفاف ، وأعلنت أن المعرفة الوحيدة الجديرة بالإجلال هي معرفة الحق الأعلى ، أو هي ما كان موضوعها الحقيقة الإلهية ، وأنها لا تجيء إلا عن طريق الإلهام البصيري الذي يتوصل إليه بالتنسك والرياضة والخلوص من المادة . وأخيراً أعلن « سانكرا » أنه لا يصل إلى « براهمان » إلا من تحققت لديه المعرفة الكاملة ، وتخلص من جميع علائق المادة ، إذ هو في هذه الحالة وحدها يصل إلى درجة الفيض الكلية أو التفاني في الإله ، أو السعادة الأبدية .

ب — عند المسلمين

مذهب ابن عربي ٥٦٠ — ٦٣٨ هـ ١١٦٤ — ١٢٤٠ م

عرض محيي الدين بن عربي في كتابه « فصوص الحكم » لكثير من النظريات الفلسفية ، ولكنه لكي يكون في مأمن من مهاجمة المتعصبين قد مزج بتاريخ كل نبي من الأنبياء الذين تناول الكتابة عنهم في هذا السفر شيئاً من هذه النظريات ليضعها تحت حماية ذلك النبي على نحو ما يعبر أحد المستشرقين . فمن ذلك مثلاً نظرية صدور العالم التي مزجها بتاريخ آدم ، فقرر أنه قد وقع فيضان : الأول هو الذي عنه وجدت المادة المستعدة لتقبل الصور ثم أعدها لقبول الحياة الإلهية ، والثاني هو الذي أنتج الوجودات الشخصية بإظهار الكائنات التي أرادت بهذا الإعداد . وعن الفيض الأول نتجت الجواهر المعينة أو الكليات

واستعداداتها المحددة لها في العلم الإلهي ، وعن الثاني نتج التحقق الخارجي لهذه الأشياء ونتائج المرادة منها .

وعنده أن هذا الفيض هو الحدث الذي به ينتج الفضل الإلهي نور الوجود في كل جوهر يستقبل السكائن دون أن تحصل مفارقة بين الصورة المدركة في علم الله والإله نفسه . كانتقبل المرأة صورة الإنسان دون أن يفارق هذا الإنسان وجهه المنعكس على المرأة . وإذا ، فصدور الخلق عند ابن عربي هو شبيه بانعكاس المعلومات الإلهية على مرآة ، وآدم هو عنده رمز لروح العالم أو هو لمعان هذه المرأة ، إذ أن الله أوجد العالم قبل آدم ولكنه كان وجوداً غير حقيقي ، أي أنه كان ظلاً محضاً أو وجوداً مادياً لا روح فيه ولا حياة كوجود الحما الذي صنع منه جسم آدام قبل نفخ الروح ، فلما وجد آدم ظهر الوجود الحقيقي للعالم . ومن هذا يبين أن آدم هو المبدأ النوراني اللطيف الذي أتم الإله به الوجود ومنحه به حقيقته ، كما يبين أيضاً أن غاية الإله من إيجاد العالم هي أن يرى فيه جوهره الخاص ، وآدم هو المبدأ الروحاني الذي به تحققت هذه الرؤية ، فكان بالنسبة إلى الإله كالإنسان للعين . من هذا يتضح تماماً أن ابن عربي كان يؤمن بوحدة الوجود ، وإن كان قد أنفق في سبيل حجبتها عن الجماهير مجهوداً عظيماً دفعه إليه حرصه على الحياة بعد ما أفرغته ذكريات العلاج ويحيى المهروردي .

غير أنه لم يصعب على الخاصة من القدماء ولا على الباحثين المحدثين أن يستشفوا هذه الوحيدة في كثير من عباراته العلمية وقصائده الأدبية . فمن ذلك مثلاً قوله في كتاب « الفتوحات » :

ومعلوم ثان هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم ، إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها ، فإن وجد شيء من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته

قيل فيها : موجود قديم لا تصاف الحق بها ، وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو الحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها فإنها لا تقبل التجزء ، فما فيها كل ولا بعض ، ولا يتوصل إلى معرفتها بمجردة عن الصورة بدليل ولا برهان . ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم . وكذلك لتعلم أيضاً أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم عن العالم ولا بالتأخر عنه ، ولكنها أصل الموجودات عموماً ، وهي أصل الجوهر ، وفلك الحياة ، والحق الخلق به وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط المعقول ، فإن قلت : إنها العالم صدقت ، تقبل هذا كله وتتعدد أشخاص العالم ، وتنزله بتنزيه الحق . وإن أردت مثالها حتى تقرب إلى فهمك فانظر إلى العوديه في الخشبة والكرسى والحبرة والمنبر والتابوت ، وكذلك التريبع وأمثاله من الأشكال في كل مربع مثلاً من : تابوت وبيت وورقة ، فالتربع والعوديه يحققانها في كل شخص من هذه الأشخاص ، وكذلك الألوان كبياض الثوب والجوهر والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال : إن بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت في الثوب كما ظهرت في الكاغد ، وكذلك العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وجميع الأسماء كلها . وقوله في نهاية الفصوص .

قال تعالى : أنا عند ظن عبدي بي ، أي لا أظهر له إلا في صورة معتقد ، فإن شاء أطلق ، وإن شاء قيد ، فإنه المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الإله الذي وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسمعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه والشيء لا يقال فيه يسمع نفسه ولا يسمعا .

وقال في الفتوحات :

بدء الخلق الهباء ، وأول موجود فيه الحقيقة الحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحاني وهو العرش الإلهي ، ولا أنت يحصرها لعدم التحيز . وم وجد ؟ وجد من

الحقيقة المعلومه التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم . وفيه وجد ؟ في الهباء . وعلى أى مثال وجد ؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم . ولم وجد ؟ لإظهار الحقائق الإلهية . وما غايته ؟ التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من غير امتزاج ، فغايتة إظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الأكبر ، وهو ما عدا الإنسان ، والعالم الأصغر ، أى الإنسان روح العالم وعلته وسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته . فكما أن الإنسان عالم صغير من طريق الجسم ، كذلك هو أيضاً إله حقير من طريق الحدوث ، وصح له التأله لأنه خليفة الله في العالم ، والعالم مسخر له مألوه ، كما أن الإنسان مألوه لله .

ومن شواحد قوله بوحدة الوجود غير الذى تقدم قوله :

فـ	لـ	لـ	لـ
لـ	لـ	لـ	لـ
لـ	لـ	لـ	لـ
لـ	لـ	لـ	لـ
لـ	لـ	لـ	لـ
لـ	لـ	لـ	لـ
لـ	لـ	لـ	لـ
لـ	لـ	لـ	لـ

هذه هي الصورة التي كان عليها مذهب وحدة الوجود في العصور الوسيطة والتي لا تعدو أنها مزيج من عناصر فلسفية ودينية متباينة المشارب والانجهاات ولكن أهم مصادرها الإشرافية الاسكندرية ، وسنغنى في الفصل الآتى بوحدة الوجود عند فلاسفة الغرب المحدثين .

الآراء الحديثة

١ - رأى سبينوزا ١٦٣٢ - ١٦٧٧

يعتبر سبينوزا من أبرز القائلين بمبدأ وحدة الوجود بين الفلاسفة المحدثين ، وهو يرى أن كشف هذه الحقيقة ليس ممكناً لحسب ، بل هو أولى وظائف العقل البشرى ، ولكن الذى يحول دون تحقيقه هو ذلك الحجاب الكثيف الذى تغشى به علائق المادة وما ينجم عنها من رذائل ، نور العقل فتمنعه من إدراك هذه الحقيقة الناصعة . وإذا فالوسيلة المثلى لإدراك هذا المبدأ الحق الذى لا مرأى فيه عنده .. وهو مبدأ وحدة الوجود - هى تنقية النفس من الرذائل والشرور ، وإذ ذاك تنبعث منها أشعة النور الفطرى الذى لا يحجبه حاجب . فتتصل بهذه الحقيقة وغيرها اتصال كشف وإدراك .

ولما كان سبينوزا مقتنعاً بهذه الفكرة فقد صدر فى فلسفته عن مبدأ خلقى بحث ، وهو لا يعتمد فى هذا المبدأ على شيء خارجى ، وإنما ظروف حياته الخاصة ونمو تفكيره الناشئ من إدمان التأمل وإطالة البحث وسعة الاطلاع هما اللذان فرضاه عليه ، بل هما اللذان لو ناله المشكلات الفلسفية وحلوهما بلونهما . ومجمل ذلك المبدأ أنه أراد ألا يستخلص قانون سلوكه الثابت ، وغايته المحدودة إلا من نتائج تفكيره الخاص ، وهو يجزم بأنه متى اقتادت الإرادة السلوك فى الطريق المستقيم عصم العقل من الزلل فى الفكر ، والسبب الذى حداه إلى هذا هو الارتياح الذى حمل ديكارت على نبذ كل ما كان ذاتاً قبل عصره ، وفى عصره ، فقد أعلن مثله أن الشكوك والأخطاء قد أبلغته إلى البحث عن سبيل جديدة توصله إلى اليقين عن طريق منطق كامل . والمرحلة الأولى من هذه السبيل هى قطع العلائق بين عقله وبين كل ما يتقدم إليه لالغرض آخر غير شغله ونقله من خيبة أمل إلى خيبة أمل . والمرحلة الثانية هى الاتصال بمنيع كل حقيقة ويقين أو بالوجود غير القابل للخطأ ، وهو يسائل نفسه فى هذا فيقول : ما الذى (٨ - مشكلة الألوهية)

يتصل به الإنسان فيكون سعيداً السعادة كلها ، ومستيقناً من الحقيقة الاستيقان كله ؟ ثم لا يلبث أن يجاوب نفسه بمايلي : الحب الذي يرتبط بكائن أزل هو وحده هذه الضالة المنشودة إذ هو الذي يفعم النفس بسرور لا يمازجه أى شيء آخر ويخلصها تماماً من كل حزن . إن حب الإله هو الحقيقة كاملة والسلام تاماً ، وكل من يحب الإله بقلب نقي من كل شيء إلا من هذا الحب لا يمكن أن يضل ولا ينخدع ، وإن من نعم الدين أن فرض حب الإله على هذا العدد العظيم من بنى الإنسان الذى يستطيع الإيمان والتقوى دون أن يكون لديه القدرة على المعرفة العقلية ، غير أن هذا الحب إذا كان مصدره العقيدة وحدها ، وبالتالي كان مبعثه قوة خارجية تأمر النفس وتفرض عليها تعاليمها دون أن تنيرها إنارة تامة كان ناقصاً وغير كاف للقيادة الحقة إلى النجاة من ظلمات الجهل . وهنا تكون المعرفة العقلية هى التى بمثابة وحى داخلى ينقذ النفس بعد أن عجز الخارجى عن إنقاذها ، هى وحدها المخلص من الأخطاء والضلالات ، والمحقق لما كان الحب سيحققه باتحاده بموضوعه الأسمى فى عالم اليقين الكامل والنور التام ، وما ذلك إلا لأن المعرفة العقلية تدل على ما يحققه الحب ولا يستطيع التدليل عليه ، وهو أننا نتعلق بهذا الوجود اللامتناهى إلى حد يثبت أننا وجدنا به ضرورة ، وأنه ليس لنا وجود آخر إلا فيه ومنه .

وإذا ، ، فذهب سبينوزا هذا هو مُنتَه إلى وحدة الوجود بصورة تبين تَمَلُّه بالألوهية إلى حد ينم عن أنه يعتقد بأن الإله هو وحده الموجود رغم ما رماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد .

تأثر سبينوزا بالمبادئ الأولى من منهج ديكارت تأثراً عميقاً فأعلن - مثله - أن الحقيقة الأساسية هى ما بلغ يقينها فى العقل حد البدهة ثم جاهد نفسه فى أن يثبت على طريقة الهندسيين مايلي :

إن الإله هو الجوهر الأوحده ، وإنه وحده علة جميع الموجودات لنفس السبب الذى به لم يكن معلولاً لغيره ، وإن جميع الكائنات المعلولة له هى بالضرورة مفهومة فى كينونته .

فكرة الجوهر إذاً هي الفكرة الأساسية في فلسفة سبينوزا ، وقد نشأ ذلك عنده من أنها هي أولى موضوعات العقل حين يبحث عن الحقائق الأساسية في الكائنات ، وقد استدعى ذلك - عن طريق المقابلة - والتفكير في أن الإله هو الموجود الثابت في كل موجود ، بل هو علة وجوده ، وبالتالي هو العلة الأزلية لجميع الكائنات ، وهو يعرف الجوهر بما يلي :

« هو ما يوجد في ذاته وبذاته ، وما يعرف بذاته » . وكما يعرف الجوهر هو يعرف الإله بما يأتي :

« إنه هو الموجود اللامتناهي ، أي الجوهر المشتمل على صفات لا تنتهي ، كل واحدة منها تنم عن جوهر أزلي وغير متناه » .

ومن هذين التعريفين ينتج أن الإله هو الجوهر الأوحد الذي بدوره لا يوجد أي جوهر ، بل ولا يدرك . ومعنى هذا أن الإله يشتمل في ذاته على كل ما يوجد وأنه هو العلة غير المفارقة لكل شيء ، وهذا هو أكبر الفروق بين الإلهية البسيطة التي حسبها أن تقرر أن كل شيء مخلوق للإله ، وبين وحدة الوجود التي تقرر أن كل ما يوجد هو في الإله .

غير أن ديكارت قد قرر أن جوهر النفس هو الفكر ، وجوهر المادة هو الامتداد الهندسي ، أي أن هناك جوهرين متعارضين ، وقرر من ناحية أخرى أن في الإله كالات هي التي تسود كل أنواع الموجودات الأساسية في الطبيعة . أما سبينوزا فإنه يخالفه في هذه النقطة فيقرر أنه لا يوجد إلا جوهر واحد ، وهو الجوهر الإلهي المنتشر في صفات لا تنتهي ، ولكننا لانعرف منها إلا صفتين ، وهما : الفكر والامتداد . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين ، وإنما هما فقط مظهران من مظاهر الصفات الإلهية ، غير أنه لا ينبغي أن يفهم الفكر هنا على ما يصوره لنا الخيال مقيساً على الذهن والإرادة البشريين ، وإنما هو صفة أسمى من أن تقاس على ما هو أدنى منها أو تنتزع منه ، وكذلك الامتداد هنا ليس هو الامتداد المنقسم أو القابل للانقسام الذي يتمثله خيالنا ، والذي أجزأه الأجسام ، وإنما هو الامتداد الإلهي الذي لا جسم له ولا قسم ولا قسم .

أما العالم عنده فهو منبثق من الإله ، لأنه يرد نظرية الخلق من اللاشيء ويحدها غير مطابقة للعقل وهو يشرح رأيه هذا على النحو التالي :

إن صفات الإله اللامتناهية لابد أن تنتج بالضرورة النتائج التي تعبر عنها وتمثلها كما يمثل كل معلول علته مع احتفاظها بخصائصها كنتائج . فمثال ذلك أن الإله كفكر ينشئ العقل اللامتناهي الذي منه تنبثق الفكر الفردية ، وأنه كامتداد ينشئ الحركة والسكون اللذين تنبثق منهما الأجسام . ومن هذا يرى أن النتائج لا توجد إلا بالصفات وفيها ، وذلك ارتباط غير متناه بين نتائج متناهية .

ولاريب أن هذا الرأي يذكرنا بوحدة الوجود الإسكندرية ، ولكن الانبثاق هنا ليس فيضاً تنسكياً كما هو هناك ، وإنما هو فكرة ناشئة من ادعاء المقدر على شرح الاتصال بين خصائص الإله ونتائجها كأنه اتصال هندسي بالخصائص التي تنشأ عنه بالضرورة .

ب - رأى فيشته^(١)

لم يمنع فيشته أنه أحد تلامذة « كانت » الأساسيين من أن يخالفه في نظريته إلى الوجود وتفهمه أسرار الكون ، فلم يتابعه في ألوهيته العملية ، وإنما جعل يبشر بوحدة وجود أخلاقية أخذت تتطور عنده حتى انتهت في الآونة الأخيرة من حياته إلى ألوهية إشراقية يمكن أن تنعت بأنها صورة جديدة منتزعة من الأفلاطونية الحديثة ، ففي طليعة حياته الفكرية كان يرى أن وراء هذا العالم الحسي المأمج المليء بالأحداث والظواهر عالماً عقلياً هو الناموس الأخلاقي المشتمل على الجوهر الإلهي ، وهذا الناموس الأخلاقي الحقي الإيجابي الفعال هو ذات الإله . وإذا ، فلا ينبغي أن يحاول العقل الذهاب إلى ما وراء هذا الناموس ، ليعتبر عن موجود آخر مغاير له يمكن أن يكون علة في وجوده ، فهذا الناموس الأخلاقي هو عينه الموجود الأول الذي لاعلة له ، ومعنى هذا أن الأخلاق والدين عنده شيء واحد ،

(١) فيشته هو فيلسوف ألماني ولد في سنة ١٧٦٢ وكان من أشهر تلاميذ « كانت » للمنازين . ومن أبرز مؤلفاته الكتب الآتية : « مذهب العلم » ، « فلسفة الحق الطبيعي »

فمن آمن بالإله، وقدس الواجب، فقد ساهم في الحياة الأبدية مساهمة فعلية ثابتة. ولا ريب أن هذا لون من ألوان وحدة الوجود التي تستبدل النواميس الطبيعية بالناموس الأخلاقي. غير أن فيشته لم يظل جامداً على هذا الرأي طول حياته، وإنما عدل عنه إلى وحدة وجود ميتافيزيكية تقترب كثيراً من مذهب أفلوطين كما أسلفنا. فبدل أن كان يرى أولاً أن الناموس الأخلاقي هو المشتغل على الجوهر الإلهي عاد فقرر أن الأحد المطلق هو الذي يحتوى الناموس الأخلاقي، وأن العقل البشري ليس إلا إدراكاً إلهامياً فاض من ذلك الأحد، وأن النقاء أو القدسية والخير والجمال ليست إلا بروزاً مباشراً للجوهر الإلهي فينا، وأن السعادة الأبدية العليا التي يذوقها الخاصة من البشر إنما هي الاتحاد بالأحد المطلق.

ج - رأى شلنج^(١)

أما مذهب شلنج فيعرف لدى الباحثين باسم وحدة الوجود المثالية، إذ أنه يقرر أن الإله هو وحده الكل، وهو وحده الموجود، وأن العالم ليس شيئاً ألبتة. ولهذا أطلقوا على مذهبه اسم «أكوسميسم» *acosmisme* أي مذهب جحود العالم الطبيعي، وليس في هذا المذهب ما يسترعى الانتباه سوى ما يصادفه الباحث بين ثنياه من تجديد في نظرية الأفلاطونية الحديثة الخاصة بصدور العالم عن الواحد وتأثره بمذاهب «الجنوستيك»^(٢) *les Gnostiques* التي ترى انحدار كل الموجودات من الأحد الأول، أو هويهاً من لدنه إلى مقرها الأدنى الذي هي فيه على حد تعبير زعمائها. والسبب الذي حدا بشلنج إلى اعتناق هذا الرأي هو أن نظرية الصدور المرتبي التي قالت بها الأفلاطونية الحديثة لم ترقه، وكذلك فكرة الخلق التي جاءت بها الأديان لم تُرضه، إذ أنه أخذ يسائل نفسه في

(١) شلنج هو فيلسوف ألماني ولد في سنة ١٧٧٥ وكان تلميذاً مختاراً من تلاميذ فيشته، ومن أظهر مؤلفاته «الفلسفة والدين» وقد توفي في سنة ١٨٥٤.

(٢) مذاهب الجنوستيك هي شيع متعددة ظهرت في القرون الأولى بعد المسيح، وكانت شبيهة بإخوان الصفاء من حيث زعمها أنها تستطيع التوفيق بين جميع الديانات عن طريق علم خفي يجمع الشؤون الإلهية.

تعجب قائلاً : كيف يكون الكمال المطلق مصدراً لهذا النقص المغيب بدون قطيعة حاسمة بين الطرفين ؟ ثم هو يعقب على ذلك بما ملخصه :

ولسنا نرى أن المراتب التي يضعونها بين الكامل المطلق والناقص المُغْرِق في النقص ، أو بين الإله والعالم تستطيع أن تنفذ الموقف ، لأن الهوة بين الطرفين المتباينين شاسعة المدى ، فالطرف الأول كمال تام مطلق أزلي أبدي ، بينما أن عالم الأحداث والظواهر شيء يشبه ألا يكون حائزاً حتى درجة الحقيقي .

وأخيراً يقرر أنه لا يستطيع أن يفهم أصل هذا العالم الحسى إلا على أنه هوىٌ فجائى من لدن الأحد المطلق أى صدور مباغت انقطعت فيه كل صلة بينهما فصار بعده باطلاً مطلقاً ، وعدمًا غير خالق باسم الكائن ، ولهذا لا يعترض بوجوده على فكرة الوجود الواحد ، لأن الوجود المطلق قبل هوى العالم الحسى كان واحداً ، وبعد هوىه وانقطاعه للمباغت لا يزال واحداً ، إذ أن هذا العالم المحس الهاوى ليس شيئاً ، وبالتالي ليس موجوداً ، وإنما الموجود الأوحد هو الإله بحسب .

ولما اعترض على شلنج بأن نظريته هذه مظلمة معقدة أجاب بأنها على الأقل أوضح من نظرية الصدور الأفنومى ، ومن فكرة الخلق المباشر ، ولقد أجاب عن وجود الشر والدمامة والألم فى العالم الحسى بأنها نتائج ضرورية لبعده عن الكمال والخير وانقطاع الصلة بينه وبينهما ، وهذا تأييد آخر لمذهبه ، وإضعاف للمذاهب الأخرى التى تقول باستمرار الصلة بين الإله وعالم الظواهر ، لافرق فى ذلك بين الدينى منها والفلسفى ، غير أن هذه الوحدة فوق أنها مظلمة معقدة - كما يقول المعارضون على صاحبها - هى فى نظرنا متناقضة مضطربة ، وليس لها من المنطق سند يؤيدها أدنى تأييد ، إذ أن العالم المحس قبل هوىه إما أن يكون مستقلاً أو غير مستقل ، فإن كان مستقلاً فقد تحققت الاثنينية قبل الهوى ، وإن كان متحداً بالكل ، فكيف يقطع الكائن الصلة بينه وبين ذاته على هذا النحو الذى يصوره شلنج ؟ وكيف يتحقق الهوى المباغت إلا إذا وجد التبعض المنفرد بمنفاة الألوهية دون

الفيض المرتبي الذي قالت به فلسفة الاسكندرية والذي لا يلزم منه التجزؤ الذي هو النتيجة الحتمية لمذهب شلنج .

وأخيراً نستطيع أن نقول في غير موارد : إن هذا الفيلسوف هو الذي هوى في تفكيره ، لا العالم الحسى كما يزعم .

د — رأى هجل^(١)

إن أهم الطوائع التي تطبع مذهب « هجل » في وحدة الوجود هو أن الإله عنده ليس هو الموجود العام أو الموجود في ذاته أو الجوهر ، وإنما هو على الأخص العقل المطلق ، ولهذا هو ينقد سبينوزا ، لأنه يعرف الإله بالجوهر ، ويقرر أن الجوهر ليس إلا جانباً من الفكرة الإلهية ، غير أنه بعد أن يقرر أن الإله هو العقل يعود فيتساءل عن هوية هذا العقل ، ويتلخص منطقته في هذه النقطة في ثلاث مراحل .

الأولى : المثال ، والثانية : الطبيعة ، والثالثة : العقل . وبيان ذلك أنه لا حق إلا المعقول ، وأنه لا معقول في الكائنات إلا مبدؤها ، وبالتالي : هو وحده الحق فيها . وإذا تأمل المرء في هذا المبدأ من حيث ذاته لم يجد أنه هو الأحد الذي قال به الإسكندريون ، ولا جوهر سبينوزا ، ولا الوحدة الميتافيزيكية التي قال بها لينيز ، وإنما هو المثال . غير أن هذا المثال ليس هو الإله ، بل هو العلة المنطقية الأولى لكل شيء ، وهذه هي المرحلة الأولى . وبعد ذلك يبرز المثال من ذاته أى تبدو كوامنه فيصير كائناً آخر غير ذاته الأولى وهو الطبيعة ، وتلك هي المرحلة الثانية . ولا ريب أن في هذه الصيرورة من الظلمة والتعقد ما دفع شلنج نفسه إلى السخرية من هجل وإن كان مذهبه ليس أوضح من ذلك كما رأينا آنفاً . وأياما كان فإن هذه الطبيعة تعود متجهة إلى ذاتها في صورة إدراكية محضة ، وإذ ذاك فقط

(١) هجل هو فيلسوف ألماني شهير ولد في سنة ١٧٧٠ وقد كان لفلسفته أثر بارز في تطور العقيدة الألمانية ، ومن أشهر مؤلفاته كتاباه : « المطلق » و « مبادئ فلسفة الحق » وقد توفي في سنة ١٨٣١

تتحقق الألوهية الكاملة أو العقل القام الإدراك أو المثال المنعكس على ذاته ، أو المثال عند ما يعرف نفسه ويدرك كنهه ، وهذه هي المرحلة الثالثة . وينبغي أن يتبين من هذا أن الإله عند هيجل ليس هو المثال فحسب كما فهم فريق من العلماء ، ولا الطبيعة كما خيل إلى فريق آخر ، وإنما هو العقل المطلق أى المثال بعد أن يعقل ذاته على حقيقتها . ويبدو أن المثال لا يدرك ذاته ولا يبلغ كاله إلا فى النفس الإنسانية حيث يستكمل العقل أرقى مراتبه ، ومعنى هذا أن إدراك الإله لذاته ليس أكثر من إدراك الإنسان للإله ، وأن العقل المطلق ليس له إلا صور ثلاث وهى : الفن والدين والفلسفة . وبقدر انتشار هذه الصور الثلاث فى الإنسانية يتحقق الإله فيها . وأخيراً يجزم فيلسوفنا بأن الفلسفة نفسها قد اجتازت ثلاث مراحل متتابعة ، أرقاها مذهب هيجل ، والنتائج التى استنبطها الباحثون من هذا التقرير فى سخرية لا ذعة هى أن أسمى إدراك إنسانى للإله هو إدراك هيجل ، ولما كان إدراك الإله لذاته هو عين إدراك الإنسان للإله فقد نتج أن الإله هو هيجل .

ومن هذا يتضح أن مذهب هيجل هو وحدة وجود من نوع شاذ ليس له مثيل بين جميع القائلين بالوحدة من القدماء والمحدثين ، إذ أن الإنسان عنده هو أكمل الصور التى يتجه إليها السكالم الإلهى كغايته المرموقة ، ولا جرم أن ما يلمحه الباحث من هذه الفكرة هو رعى صاحبها بالصعود بالإنسان إلى أعلى آواجه ، والسمو به إلى أرفع مستوياته ، وتلك وجهة نظر كغيرها خليقة بالتأمل حيفاً وبالتقد حيناً آخر .

براهين وجود الإله عند الوجوديين

تمهيد :

يلاحظ الباحثون المعنيون بتاريخ الفكر البشرى أن براهين وجود الإله لدى أشياع مبدأ وحدة الوجود أكثر بساطة وأشد إيجازاً منها لدى أنصار مذاهب المفارقة ، لأن الأمر عند أولئك لا يتعلق بالتدليل على وجود موجود مجرد كامل التجرد أسمى من العالم ، وليس بينهما من صلات سوى علائق المدبر بالمدبر ، وإنما هو يرمى إلى إثبات وجود مبدأ الوحدة المطلقة التي بها الكون وهي قارة فيه تدبره وتقرر مصيره .

ومهما يكن من الأمر فإن أكثر زعماء مبدأ وحدة الوجود قد عنوا على الأخص بالبرهان التجردى والطبيعى ، واعتبروها أساساً جوهرياً لتدليلاتهم ولهذا لا نرى بدا من مسيرتهم فى هذه السبيل مادامنا الآن بصدد تعقب منتجاتهم بالإيضاح والنقد والتعليق ، وإليك البيان التالى :

١ — البرهان التجردى

يعد « مابينوزا » — من بين أشياع وحدة الوجود المحدثين — أبرز الذين لجئوا إلى البرهان التجردى ، وقد صاغه صياغة خاصة يمكن أن نترجمها فى العبارات الآتية « إذا كانت المقدرة على الوجود المستغنى قوة ذاتية فى الوجود لزم أن يكون فى هذا الموجود من قوة ذاتية بقدر ما فى طبيعة وجوده من تحقق فعلى ، وهكذا يكون الموجود اللامتناهى المطلق وهو الإله ، له من ذاته قوة على الوجود المستغنى غير متناهية بالإطلاق كذلك ، وهذا يقتضى أن يكون موجوداً بذاته وجوداً حقيقياً مطلقاً^(١) » .

(1) Spinoza, Ethique, livre 2, prop 11.

وكما استعمل سبينوزا هذا البرهان التجردى استعمله هيجل أيضاً ، ولكن ينبغي أن نلاحظ بدياً أن طليعة ما امتاز به هيجل في هذا الموقف هو رده على « كانت » في نقده البرهان التجردى ، ونحن نحسب أنك لا تزال تذكر ما أشرنا إليه في أحد هذه الفصول - حين عرضنا لتدليل الإلهيين المفارقين - من أن « كانت » قد وجهه إلى هذا البرهان مثالب لاذعة ، فرماه بالخلط بين الوجود العقلى والوجود الفعلى ، وزعم أنه لم يثبت إلا الأول دون الثانى ، ومثل لذلك بأن ألف قطعة من العملة في الذهن ليست هى عينها في الواقع ، ولا يقتضى وجود الأولى وجود الثانية ، ولا يحقق ما لها من نتائج وآثار ، فانبرى له هيجل وجعل يهاجمه في عنف مقرر أن تمثيله هذا مسف متهافت لا تستسيغه إلا العقليات الساذجة ، ثم أردف حكمه هذا بقوله : « إن هذه الملاحظة العامة من النقد « الكانتى » - وهى أن وجود الكائن وماهيته شيان متمايزان - يمكن أن تهز العقل وتحدث فيه اضطراباً ، ولكنها لن تقوى أبداً على أن تقف تلك الحركة التى بمقتضاها يصدر العقل عن فكرة الإله متجهاً إلى غاية الإيقان بوجوده الفعلى ، ولا جرم أن هذا الاتجاه الذى يسلكه الفكر عن طريق تلك الحركة هو وحده الاتجاه المستقيم ، إذ أنه في جانب الإله وحده تكون الفكرة والوجود والماهية عين الوجود ، وهذه الوحدة بين الوجود والموجود هى الذات الإلهية .

ب - البرهان الطبيعى

كما صاغ سبينوزا البرهان التجردى صياغة خاصة قد صاغ أيضاً البرهان الطبيعى صادراً في هذه الصياغة عن ذات الأساس الذى أبنا لك آنفاً أنه مسلم عنده فقال : « إذا كانت المقدرة على الوجود قوة ذاتية في الموجود ، وإذا كان ما يوجد الآن على سبيل وجوب الوجود (وكل كائن عنده فيه شئ من وجوب الوجود) ليس إلا كائنات متناهية ، لزم أن تكون الكائنات المتناهية أشد قوة من الكائن اللامتناهى المطلق الذى

نفرض أنه موجود ، ولما كان ذلك غير قابل للمعقولية ، فقد تحتم أحد أمرين ، وهما : إما أنه لا يوجد شيء ألبته على سبيل وجوب الوجود ، وإما أنه يوجد كائن لامتناه مطلق في اللانهاية واجب الوجود . ولما كان الأول باطلاً لاستحالة أن تكون كل الموجودات من غير استثناء ممكنة لما يترتب على ذلك من استحالة وجودها الذي يفتقر إلى موجود فعلي خارج عن دائرة الإمكان لتسييرها من القوة إلى الفعل ، ونقلها من الإمكان المحض إلى الوجود الحقيقي ، فلم يبق إذاً ، إلا الأمر الثاني^(١) .

أما هجل فيمكن أن نجمل تجديده الذي استحدثه في هذا البرهان فأضافه إلى منتجات أسلافه في أنه دافع عن طريقة الصعود من المحس إلى المعقول ورد عنها تلك المهاجمات العنيفة التي سددها إليها خصومها ، إذ أعلنوا أن الأدنى لا يصلح لأن يتخذ شاهداً على وجود الأعلى ، فأجابهم هجل بقوله : إن البرهان الطبيعي هو أحد المناهج التي تنير للعقل سبل الصعود بأفكاره في سلسلة الموجودات المتراسة المتماصة عن العالم المحس المتناهي إلى فكرة اللامتناهي .

(1) Spinoza, Ethique, démonstration 3.

معضلات ناشئة عن الوحدة

سجل تاريخ الفكر عدداً غير قليل من المعضلات نبتت وترعرعت حول مبدأ وحدة الوجود ، وقد أردنا أن نشير هنا إلى أهمها وأجدرها بالعناية والنظر فيما يلي :

١ — تهمة الإلحاد

وقد استنبطها خصوم هذا المبدأ من أساسه الجوهرى ؛ وهو وحدة الإله مع أجزاء الطبيعة إلى حد يحيل القيام بالذات ، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء في رأى فريق من الوجوديين ، ويجعله ممكناً منطقياً فحسب ، ولكنه لا يقع ألبتة في نظر فريق آخر منهم ، ولا ريب أن في هذا تقديساً للطبيعة وشبه جحود للألوهية ، أو قل : إنه جحود محجب يبدو في صورة التآليه . ويرى بعض الناقدين أن هذه التهمة خاطئة من أساسها ، إذ أن هذا التعليل — على هذه الصورة العامة — هو من إلقاء الكلام على عواهنه ، لأن مذهب سبينوزا مثلاً وهو من أعيان الوجوديين المحدثين ينعطف إلى ملاشاة الطبيعة في الألوهية إلى حد حمل هجل على أن يقول : إن مذهب سبينوزا جحود للطبيعة « acosmisme » أى على عكس ما رُمي به الوجوديون من جحود الألوهية وإفنائها في الطبيعة . ومن آيات تبرئتهم من هذه التهمة أيضاً ما يقوله « دونان » « Dunan » في كتابه « محاولات في الفلسفة العامة » وهو . « إن الوجوديين فيما نرى قد اتخذوا في الأوصاف الحقيقية للطبيعة الإلهية ، ولكن ذلك لا يحول بيننا وبين الجزم بأنهم يقرون بالإله إقراراً جد حقيقى ، بل يمكن أن يقال : إنهم يغالون في ذلك مغالاة تزيد على المألوف ماداموا يرون أنه هو العلة المباشرة لكل ما يحدث في العالم من غير استثناء . وقد أخذ عليهم هذا وجعل من أخطائهم الأساسية أنهم بهذه الجبرية قد أفرطوا في القول بمحو الأفراد أمام الإله^(١) » .

(1) Dunan, Essi de Philosophie générale, p. 605.

ب - نبذ فكرة الخلق

على أنه إذا أمكن تبرئة أشياع وحدة الوجود من تهمة الإلحاد ، وهذا حق ، فإنه من غير الممكن أن يبرءوا من نبذ فكرة الخلق ، إذ هم يصرحون بهذا النبذ في جميع أجزاء مبدئهم ، بل إنه دعائمه الأساسية مادام أن أصل مذهبهم هو الانبثاق أو الصدور أو الفيض ، لأن الخلق من عدم يقتضى بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق ، وبالتالي يقتضى تعدد الوجود ، وهم يقولون بالوحدة المطلقة ، فلو أقروا بالخلق لتناقضوا مع أنفسهم .

ولسنا ندرى - كما يلاحظ الأستاذ « ديلبوس » « Deblos » - كيف استساغ الوحيدون أن الجوهر الإلهي اللامتناهي - بدل أن يحوى في ذاته كل قوته المنتجة - هو يبرزها وينشرها في طائفة من الكائنات الشخصية .



المظهر التنسكي لفكرة الألوهية

تمهيد :

الآن ، وبعد أن عرضنا في الفصول السالفة فكرة الألوهية من خلال مظهرها الاجتماعي والفلسفي ، فقد كان لزاماً علينا أن نلم بها في مظهرها الثالث وهو المظهر التنسكي ، وينبغي أن نلح بادئ ذي بدء إلى أن الألوهية تبدو من ثنايا هذا المظهر كأنها تمثل - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - إلهاً لا يحد بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية ، والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يتجلى في نفوس المتنسكين تجليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفي داخل روحانيته الشخصية بذلك الوجود النوراني الباهر الذي يشع في دخيلة النفس فيغمرها في حالة غير عادية لا تتمشى مع أساليب العقل السائدة في النوع السالف .

ومن هذا التصوير الخاص الذي يتباين مع تصوير المظهرين الأول والثاني لفكرة الألوهية يبين أن أول ما يجب على الباحث في هذا الصدد هو إيضاح العلائق بين هذا المظهر وسالفه ، وينحصر ذلك في نقطتين . أولاها كيف أنه يمتاز عما عداه ، وثانيتهما يف أن التقاليد الدينية أيا كان نوعها قد أثرت في التنسك تأثيراً بارزاً وإليك البيان :

نظرة عامة

١ — مميزات المظهر التنسكي

يمتاز هذا المظهر عن المظهرين الاجتماعى والفلسفى بعدة مميزات جوهرية ، من أهمها ما يلى :

(١) إن الإله الذى يشعر المتنسكون بوجوده فى دخائل أنفسهم ، ويجزمون بأن قلوبهم على أتم اتحاد به تناجيه على ممر اللحظات ، هو إله دائم الاتصال والفعل ، وهو بهذا يختلف عن الإله الذى يجزم الفلاسفة بأنه فى آواج التجرد وأن تديره هذا العالم لا يحول دون أن يكون منه على أتم مفارقة . ومما يطبع هذه الميزة التنسكية بطابع خاص هو الإلحاح على محو كل رمز حسى ، وإزالة ما عسى أن يعاق بالأذهان من قيم للمحسّات من جهة ، وتقرير وجود الاتصال المباشر بين الروح البشرية وبين جوهر الموجودات من جهة أخرى . والمتنسك بهذا لا يرى أنه أقل إحاطة وإدراكاً للألوهية من الفيلسوف ، وإنما هو على العكس من ذلك يعتقد أنه أكثر منه إحاطة وأوسع معرفة ، ولكن هذه المعرفة لا تنال بالتعقل والتدليل ، ولا يتوصل إليها بالأقيسة المنطقية ، وإنما تنبثق من لدن الاتحاد المفعم بالحب ويقلقها المتحد بالذات الإلهية تلقياً مباشراً لا عن طريق الأساتذة أو الموقفين . وفى ذلك يقول پاسكال : « إن الإله هو إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب ، لا إله الفلاسفة والعلماء » ومعنى هذا — فيما يرى الأستاذ « بلونديل » « Blondel » فى رسالته إلى الأستاذ « لالاند » « Lalande » أن إله إبراهيم هو الموجود الخفى الخير الذى يوحى إلى البشر شيئاً من كماله التى لا يسبر غورها ، والتى لا يمكن أن تدرك بالعقل وحده ، والتى ليس مبدأ الحكمة تجاهاها إلا الرهبة والتواضع ، ولكن هذا الإله بإيمانه أسراراً إلى الإنسان هو فى الوقت ذاته يدعوه إلى الأخذ بنصيب من ألوهيته نفسها ، وإلى تغيير منزلته التى هى بالطبع منزلة العبودية

المخلوقة ، واستبدالها بنوع من الصداقة أو التبني لما بعد الطبيعي ، وهو يأمره أن يحبه لأن الإله لا يمنح ذاته إلا لمن يمنحه كليته .

أما إله الفلاسفة والعلماء فهو موجود العقل الذي يدرك أو يفترض بمنهج فكري ، والذي يعتبر كمبدأ للإيضاح أو للكينونة والذي يزعم الإنسان ، في غرور ، أنه يحده بل يجعله يفعل كأنه - في تمثله إياه - شيء يمكن الاستيلاء عليه . والفكرة الأساسية من هذا هي أن الإنسان يعتبر الإله كأنه وثن لو أنه حصره في جعله إياه موضوعاً للمعرفة فحسب ولم يحتفظ له بعمله الجوهرى الخاص به في تبادله معاً العلاقات التي توحدنا به . ولا جرم أن إله إبراهيم هو في الوقت ذاته السر الحى الذى يبدو ويتمثل في الوحي ، وهو الذى ينتقل عن طريق الروايات الدينية ، والذي يتقرب من الإنسان أو يقربه إليه بوساطة العهد الذى يدعو به إليه ، وهو الذى يعده بالحب ويطلبه منه في التبني الإلهي^(١) .

(٢) إن هذه الفكرة الباطنية التي يرسمها المتنسكون للألوهية قد تتعارض أشد التعارض مع الفكرة الدينية التي ترونها التقاليد للتأليه ، فمن ذلك مثلاً ما يحدثنا به كتاب « التقييل بالمسيح » وهو أسمى وأثمن كتاب في التنسك المسيحى إذ يقول : « لا يكتفى موسى ولا أى نبي من أنبيائك ، ولكن تكلم أنت يا مولاي ، يا إلهي الملمم والمنير لجميع الأنبياء ، لأنك - منفرداً وبدونهم - تستطيع أن تعلمنى أكل تعليم ، ولأنهم بدونك لا يستطيعون شيئاً . نعم إنهم يستطيعون أن يسمعوا غيرهم كلمات ، ولكنهم لا يمنحونهم روحها ، أى إنهم يُعلمون حرفيتها ، ولكنك أنت تكشف معانيها^(٢) » .

(٣) إن أكثر علماء النفس - كما يلاحظ الأستاذ « ديلاكروا »^(٣) « Delacroix » - قد اتفقوا على أن أعظم أفضاذ المتنسكين لم يهتموا بالنظريات أو بالتعاليم الدينية الظاهرة إلا اهتماماً عرضياً ، لأن أحوالهم الباطنية لا يمكن أن تتابع تلك التعاليم والتأويلات البشرية

(1) Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, page 163 .

(2) Imitation de Jésus - Christ, livre 3, chapitre 2

3 Delacroix, Les grands mystiques chrétiens, p. 356

التي تَنْصَبُّ عليها في تفاصيلها التي إذا قاسوها بأحاسيسهم النفسية بدت لهم فاترة كأنها مفقودة الحياة .

(٤) إن الديانات عند ما تصل إلى أرق آواج كالاتها - فيما يرى العالم النفسى الفرنسى الكبير الأستاذ « ريبو » Ribot - يوجد فيها حتماً ذلك التعارض الصريح بين المذهبية المحددة الصلبة التي تمتاز بوضع قواعد عامة يخضع لها كل المؤمنين على السواء بدون تمييز ولا تفرق ، وبين التنسك^(١) .

ونحن لا نجد عسراً في الميل إلى رأى الأستاذ « ريبو » لأننا إذا نظرنا في المسيحية الغربية على الأخص نظرة فاحصة ألفينا الخلاف بين المتهذهين والمتنسكين من أتباعها قد بلغ من السعة والأهمية حداً حمل مؤرخى الحركة العقلية المحدثين على أفراد فصول خاصة من كتبهم لإيضاح تلك المعارضات التي اشتعل أوارها بين الفريقين في العصور الوسيطة وفي عهد النهضة وفي العصر الحديث ودفعهم إلى الموازنة بين آراء كل تلك الطوائف موازنة علمية دقيقة تسمح للباحثين بالحكم والترجيح . وإذا أغضينا عن المسيحية ونظرنا إلى العصور الإسلامية هالتنا تلك المعارك الحامية الوطيس التي احتدمت بين الظاهريين والباطنيين ، أو بين الشريعة والحقيقة على حد تعبير المتنسكين من المسلمين ، ولوأن لهذه المعامع العقلية النظرية من جهة ، والبصيرية الإشرافية من جهة أخرى مجالاً غير هذا المجال سنمر به في حينه .

ب - أثر الديانات في التنسك

إذا كانت ملكة التريض التنسكى لا تتكون حقاً إلا من استعدادات ذاتية فطرية ، فإن الذى لا ريب فيه - كما يلاحظ الأستاذ « بيلو^(٢) » Belot - هو أنه هو من غير الممكن أن تظفر تلك الملكة بوجود واقعى فضلاً عن أن يكون لها سلطان حقيقى يضع

(1) Ribot, Psychologie des sentiments, p. 321.

(2) Belot, dans le Traité de psychologie de G. Dumas, tome 2, p. 272.

(٩ - مشكلة الألوهية)

قواعدها وينظم أنهاجها إلا إذا اعتمدت على ديانات ثابتة محددة ، إذ لولا أثر التعاليم الدينية الظاهرية في نفوس المتنسكين لما استطاعوا - عن طرق مناهجهم الخاصة - كشف الحقائق التي أنبأت بها الديانات . وإذا فليست الفكرة التنسكية عن الألوهية أقل من الفكرة الفلسفية تأثراً بالنتائج الاجتماعية ، وإذا ثبت ذلك فلم يكن بد من أن تنشأ عن هذا المظهر التنسكي - وقد اختلفت مبادئه وعوامله - صور متباينة الألوان ، متعارضة المرامي والغايات ، وأن ينحو كثير منها نحو الفلسفة الإلهية ، وهالك نموذجاً من تلك الصور :

في العصور الى سيطرة

١ - عند المسلمين

يرجع التنسك في الإسلام إلى عهد النبي حيث تنسك من الصحابة أبو ذر ، وحذيفة ، وأويس ، وصهيب ، وقد كانوا يدعون منذ نشأتهم إلى النصف الأخير من القرن الثاني بالزهاد أو العباد أو النساك أو البكاثين أو الوعاظ ، ولم ينكر عليهم هذا الزهد أحد لا صاحب الشريعة ولا أصحابه ، بل أقروهم على خطتهم وفضلهم على المستمتعين المتسلذين ، واعترف لهم كثير من الصحابة بكرامات ومعارف خفية لا تتاح لعامة المسلمين ، وقد أسهب الذين كتبوا بتوسع عن الصوفيين في ذكر هذه المعارف وتلك الكرامات ثم أيدوها بالآيات والأحاديث وأنباء السلف من الصحابة والتابعين .

غير أن هذا التنسك قد ظل عملياً نقياً لا فضال بينه وبين تعاليم الإسلام حتى جدَّ من المشاكل العلمية ، والأحداث الاجتماعية ، والعوامل الداخلية والخارجية ما حوَّله إلى تنسك نظري اعتمد على بعض الآراء الدخيلة على الإسلام فوقعت تلك الاصطدامات العنيفة التي سجلها التاريخ بين المتنسكين والفرق الأخرى من المسلمين . وبيان ذلك أنه لم يكد المتنسكون يساهمون في المجادلات العنيفة المستعرة بين الفرق حتى اقتنعوا بأن العقل البشري قد عجز عن حل مشاكل الكون ، وأن المتكلمين لم يزدوا بمناظراتهم عقدة الوجود إلا صعوبة وإشكالاً ، وأنه لم يبق لكشف هذا السر إلا طريق واحد وهو طريق النور والبصيرة ، وهذا لا يتيسر إلا بالعبادة المخلصة وبإزالة حجاب المادة الكثيف القائم بين الإنسان وخالقه ، وبقطع علائقه بعالم الشهادة والملك ، وخلوصه إلى عالم الغيب والملكوت . كل ذلك لا يتم إلا باحتقار هذه الحياة وما تزخر به من أفانين المتع وضروب المسلذات ، وهذا كله حسن

لا بأس به إلا من ناحية إضعاف الشوكة الإسلامية التي أمر الوحي بأن تظل قوية عزيزة « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم ». ولكن المسلمين - مع وجود هذه الروح المضعفة للقوة في تعاليم المنسكين - لم يحنقوا عليهم لهذا الزهد ولم ينكروه عليهم ما دام النبي وأصحابه قد أقروا أصله ، فظل لهم المقام الأول في نفوس عامة المسلمين وخاصتهم إلى أن ظهر ما أسميه « التصوف النظري » وهو آراؤهم المؤسسة على وحدة الوجود والحلول الآتيين من الفلسفة الهندية والأفلاطونية الحديثة والتي عدها المسلمون خطراً على دينهم واضطهدوا القائلين بها ، وقتلوا الخلاج من أجلها .

نشأ التصوف النظري إذاً عندهم من الآثار الدخيلة مضافة إلى مبدأ وجوب ملازمة العبادة الخالصة وضرورة التحرر من نير الشهوات . ومجمل ذلك أنهم أيقنوا بأن العبادة الخالصة المتحمسة توجد في النفس ما يسميه المتصوفون بـ « الفوائد » وبأن علم القلوب ينشئ فيها المعرفة التي تقتضى ضرورة انسجام الإرادة مع الفيض الممنوح .

وعندهم أن علم القلوب هو الذى يرسم طريق السفر نحو الإله ، ويحدد مقامات هذا الطريق وأحواله ، ولا تخرج هذه المقامات وتلك الأحوال عن فضائل مكتسبة وأفضال ممنوحة . وقد اختلف المتصوفة في تحديد المقامات والأحوال ، ولكنها لا تخرج عند الجميع عن أمثال هذه المعاني : الصبر ، التوبة ، التوكل ، الرضى .

وغاية هذا السفر عند المتصوفة هي الوصول - بعد التخلص من علائق المادة وغواشي الحواس - إلى الإله الحق الذى تصبو إليه الأرواح ، ولكن لما لم يمكنهم وضع حد لا يتناهى مع العقيدة لهذه الحالة الخاصة ، فقد لجشوا إلى تعبيرات المتكلمين المعروفة في عصرهم ، فأدخل شقيق إلى التصوف « التوكل » وأدخل ذو النون والبسطامي « الفناء » وابن كرام وذو النون « المعرفة » وأدخل الخراز « عين الجمع » والترمذى « الولاية » ، ولكنهم أساءوا استعمال هذه الكلمات كما يرى الأستاذ « ماسينيون » Massignon . وفوق ذلك فإنهم بعملهم هذا قد أسقطوا التنسك الإسلامى في فنح « ميتافيزيقية » المتكلمين المادية المنشأ المؤسسة على نظرية « الذر » المتخبط بعاء ، والمقود بالمصادفة الحضة ، والتي تقتضى بالضرورة جحود

روحانيتها ، والتي دفعت معتققيها إلى الخلط بين وحدة الوجود والوحدة العددية . وهذا يوضح كيف أن النظريات الصوفية لم تكد تنشأ حتى وجد فيها الاستعداد الكامل للهوى في الحلولية .

غير أنه لم يكد القرن الرابع يحل حتى كانت الفلاسفة الهيلينية قد عملت عملها في البينات الإسلامية ، فسمح ما استحدثته في لغة العرب من تعبيرات ميتافيزيقية مضبوطة للصوفية بأن يستولوا على ما يحتاجون إليه في نظرياتهم ، فصرحوا بلامادية الروح ، وتحدثوا عن الفكر العامة والعلل والمعلولات ، وما شا كل ذلك ، ولكن لما كانت هذه المفردات الميتافيزيقية منتشرة في مختلف المؤلفات الفلسفية ، وممزجة بالمثل الأفلاطونية ، والانبثاقات الأفلوطينية ، فقد لجأ المتصوفون إلى البحث عنها في هذه المطولات ، فتأثروا بنظرياتها أثناء بحثهم فيها ، وقد ظهر هذا الأثر على الأخص في آرائهم عن الصلة الإلهية حيث انقسمت إلى ثلاثة أقسام :

الأول « اتحادية » ابن مسرّة والفارابي وإخوان الصفاء . ومجملها انطباع العقل الفعال الذي هو الفيض الإلهي في النفس السلبية .

والثاني « إشراقية » السهروردي الحلبي ، والدواني ، وصدر الدين الشيرازي وهي تتلخص في « تجوهر الروح » .

والثالث « وصول » ابن سينا وابن طفيل وابن سبعين الذي يقرر أن النفس بوصولها إلى الإله تدرك وجودها التام الذي لا يقبل التبدل .

أخذت هذه النظريات الثلاث تمزج وتتطور حتى انتهت إلى وحدة الوجود المغالية التي أطلق عليها خصومهم من أجلها اسم « الوحدانية » . وقد زعم متأخرو الصوفية أنهم تلقوا وحدة الوجود عن بعض آيات القرآن ، وعن تعبيرات الزهاد الأولين ، وعن قول الأشعرية بأن جميع الحوادث الكونية أفعال إلهية محضة ، وعن عبارات البسطامي والحلاج وأمثالها من الوحديين الذين لم ينقصهم في هذا المذهب إلا الاسم الفنى ، ولكنهم استمدوها

في الحقيقة - فيما يرى الأستاذ « ماسينيون » - من مزج فكرة النور المحمدي الذي هو عند الكثيرين مبدأ الخلق بفكرة العقل الفعال الهيلينية . ويقرر هذا الأستاذ أن ابن عربي هو أول من صرح تصريحاً قاطعاً بهذا المذهب^(١) وأعلن أن جميع الكائنات انبثقت عن العلم الإلهي الذي سبق وجودها فيه - وهو المعروف بالثبوت - وجودها الخارجي ، وأن الأرواح بعد الموت تعود إلى الجوهر الإلهي ، وأن الفراغ والجلي لم يدخل على هذه النظرية إلا تعديلات طفيفة وأنها لا تزال إلى اليوم عقيدة المتصوفين الإسلاميين ، كما لا تزال موضع تغني الشعراء الفارسيين ، بل إن السكوراني والناقلي قد أهاجا في القرن السابع عشر مسخط أهل السنة حين أعلنوا أن وحدة الوجود هي المعنى الصحيح الدقيق الذي ينطبق على وحدانية الإسلام ، وأكثر من ذلك أن الجيلي وابن عربي قد قررا أن (الشهادة) معناها حلول الإله في جميع مخلوقاته ، وهذا يقتضي أن تكون مجموعة الكائنات في جميع أحوالها جديرة بالعبادة . ولهذا حكم الجيلي برد اعتبار إبليس ، وحكم ابن عربي برد اعتبار فرعون^(٢) .

أما نحن فنرى من البواعث التي حملتهم على تشرب فكرة وحدة الوجود أنهم لما اعتقدوا أن أسلافهم قد اتصلوا بعالم الملكوت على أثر قطع علائقهم بالمادة ، أيقنوا أن المادة لم تكن إلا حجاباً بين الفرع الذي هو النفس البشرية والأصل الذي هو الإله . وإذا كان ذلك هكذا ، كان الكل صادراً عن الباري ، وما عاد إلى مصدره استضاء ، وما بعد أظلم ، وما منشأ ظلمة المادة إلا ابتعادها عن مصدرها الذي هو الكل الأوحده . ولا ريب أن هذا هو مذهب الأفلاطونية الحديثة وقد أدخل عليه المتأخرون منهم بعض تغييرات أخذوها من فرقتي : الاسماعيلية والرافضة مثل القول بقطب الأقطاب المتصرف في شؤون الكون وما شا كل ذلك . وفي هذا يقول ابن خلدون :

(١) هو مذهب وحدة الوجود وقد أبنا رأى ابن عربي فيه حين عرضنا للوحديين في العصور الوسيطة صفحة ١١٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

(2) Encyclopédie de l' Islam, vol. 4, p.717-718.

« إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف ، وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملشوا الصحف منه مثل الهرورى في كتاب « المقامات » له وغيره ، وتبعهم ابن العربى وابن سبعين وتلامذتهما : ابن العفيف ، وابن الفارض ، والنجم الإسرائيلى فى قصائدهم . وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية والمتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة مذهب لم يعرف لأولهم ، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر ، واختلط كلامهم ، وتشابهت عقائدهم ، وظهر فى كلام المتصوفة القول بالقطب ، ومعناه : رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد فى مقامه فى المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان ^(١) » .

ب — عند المسيحيين

من أبرز الحركات التنسكية التى بدت فى بلاد الغرب فى العصور الوسيطة ما يدعونه باتنسك الديرى ، وهو ثمار تلك الشعلة الروحية العظيمة التى اعتلج أوارها فى الأديرة ، وأخذت تنمو وتعم حتى كان لها ذلك الأثر التاريخى الرهيب فى إضعاف تقدم الفكر والقضاء على روح النقد . ومن أشهر أعلام تلك الحركة ودعاتها فى القرن الثانى عشر القديس « برنار » « Saint Bernard » مستشار البابا أوجين الثالث وأحد أفذاذ خطباء الحرب الصليبية الثانية ، فعند هذا الناسك الملتهم الروحانية تتمثل جميع الفلسفة ، بل تنحصر فى حب الله للإنسان ، ذلك الحب الإلهى الأعلى القياض هو الذى يجتذب البشر إلى التفانى فى مصدرهم الأعظم . وهو يرى أن الله — حبه الأكمل لبنى الإنسان — قد جعل مصير البشرية إلى السلام ، غير أنه منح الإنسان إرادة حرة فهوت إلى الآثام والنضال والتحاقد والتباغض ، وانحدرت نحو الخيرة والقلق ، ولكن المؤمن الحق قد أوتى المقدرة على إيقاظ روحه من هذه الملكمة البشرية العامة بالتفكير بالمسيح . وبهذا لا تكون الحياة المسيحية الحقيقية شيئاً آخر

(١) انظر صفحتى ٤١٢ و ٤١٣ من مقدمة ابن خلدون .

غير تصوير هذا الطريق القاسى الذى يبدأ من التأمل فى أنفسنا وفى الكون وفى الله ، ليصل بدياً إلى الشهود الذى ليس إلا إدراكاً يقينياً منزهاً عن الريب ، لحقيقة الحقائق ثم ينتهى أخيراً إلى الغيبوبة التى تتجرد فيها النفس عن كل العلائق البدنية فلا تحس كأنها هى ، وإنما تشعر بأنها حملت حملاً إلى اللذة القصوى بالتلاشى فى الموجود الأسمى .

ولا ريب أن ذلك إدراك تقليدى للحياة الباطنية يصعد فوق سلم الماضى إلى عهد أفلوطين ، بل إلى عصر فيلون وهو صورة صادقة للتنسك العملى الذى ليس فيه أثر للنظر العقلى ، ويمكن أن يوصف بأنه قانون للنفوس لا يعتمد ألبتة على فهم عقلى للكون .

وفى القرن الرابع عشر نشأ لون آخر من التنسك ولاسيما فى ألمانيا ، ومن أشهر دعائه الأستاذ ^(١) « إيكارت » Maître Eckart . وتشبه أفكاره فى كثير من أسسها وجوانبها الجوهرية أفكار أفلوطين . فهو يقرر أن الإله هو فوق الموجود ، وأنه ليس هذا ولا ذاك ، وأنه فى كل شيء ، وإذا كان كل شيء منبثقاً منه ، فكل شيء راجع إليه . وبالإجمال تتلخص ميثاقيزيقية إيكارت التنسكية فى ذلك الجحود الصارم للشخص ، وهو الذى يجهر به إذ يقول : إن كل شخص عَرَضٌ ، ولما كان كل عرض مسبوقاً بعدم ، فقد وجب وضعه فى فصيلة العدميات . ولهذا لا يمكن أن نتصور وجود كائنات متناهية مشخصة مشتملة على حقائق بالمعنى الذى يطلق من هذه الكلمة على الحقيقة الإلهية .

على أننا إذا محونا هذا العرض العدمى وهو الشخص ، كان الوجود كله واحداً ، وإذا عرفنا أن الوحدة هى الحقيقة الوحيدة الثابتة ، وأن الشخص عارض باطل ، فقد وجب علينا أن نتخلص من الباطل إلى الحق ، وليس لهذه الغاية إلا طريق واحد وهو التنسك ، وهكذا يكشف التنسك حقائق الكون ، وبهذا يكون مذهب الأستاذ إيكارت نوعاً من التنسك النظرى .

(١) الأستاذ إيكارت هو راهب دومينيكانى ألمانى ولد فى سنة ١٢٦٠ ، وقد أمضى جزءاً كبيراً من حياته فى منازلة الفرائيسكانيين ، وأخيراً تغلبوا عليه فأقنعوا السلطة الدينية فى روما بإدانته ثمان وعشرين فكرة من أفكاره . ثم توفى فى سنة ١٣٢٧

وفي ذلك العصر تقريباً ظهر كتاب « التقييل بالمسيح » ولا يعرف مؤلفه بالتحديد، وإنما يعزوه أكثر المؤرخين إلى راهب هولندي يدعى « توماس كامبيس » *Thomasa Kempis* (١٣٨٠ — ١٤٧١) وقد ذهب أقلية منهم إلى أن مؤلفه هو ذلك العالم الشهير « جيرسون » *Gerson* الذي كان من أعلام عصره في جامعة باريس (١٣٦٢ — ١٤٢٨) . وسواء أصبحت هذه النسبة أم لم تصبح ، فإن ذلك العالم العظيم قد كتب في كتبه الأخرى التي ثبتت نسبتها إليه أن العلم الإلهي الحق يدرك عن طريق التأمل في الخطايا والندم على وقوعها ، وعقاب النفس بالحرمان وأنواع التهذيب الأخرى على ما فرط منها أكثر مما يدرك بوسائل البحث البشري . ولهذا كان التنسك دائماً هو المنهج القاملي المرتبط بالتقدم الروحاني الذي ينتهي إلى الاتحاد بالآله الأعظم المفيض لجميع المعارف .

ومن دراسة منتجات أعيان التنسكين في العصور الوسيطة ، وفي عصر النهضة سواء منهم من ذكرنا أسماءهم أو من لم نذكر كـ « جان تولير » *Jean Tauler* الألماني (١٣٠٠ — ١٣٦١) والقديس « جان دي لا كروا » *Saint Jean de la Croix* الأسباني (١٥٤٢ — ١٥٩١) والقديسة « تريزة دي أفيللا » *Sainte Thérèse d'Avila* الأسبانية الشهيرة (١٥١٥ — ١٥٨٢) يتبين لنا أنهم مجمعون على أن الغاية العليا للنشاط الإنساني هي الانتهاء إلى حالة التجرد والسلبية الباطنية التي هي وحدها القمينة بترك حقل النفس حراً خاليا مستعداً لاستقبال الجود الأعلى المنحدر من لدن الوجود اللامتناهي ، وأن الفكرة الأساسية للتنسك يمكن إجمالها — كما يرى الفيلسوف الفرنسي « موريس بلونديل » *Maurice Blondel* — في أنه لا الصور ولا المفاهيم الذهنية هي التي تقدم إلينا الحقيقة المنشودة وإنما — لكي نظفر بها — ينبغي أن نجتاز الكائنات الحسية والتصورات العقلية كما لو كانت نقاباً حاجباً ، ولكن هذا الاجتياز لا يتم إلا بمعونة الحياة التأملية المجردة عن علائق المادة والتي يتخلص المرء فيها من شخصيته ومن الكائنات الأخرى ويقدم نفسه مجردة إلى الخلاء أو إلى المجهول . وحينئذ يقوم هذا الخلاء أو الليل المظلم بإلهام حياة كاملة لا تبدو خفية غامضة إلا على أولئك الذين لم يهاجروا من عالم الأشباح والصور فظلوا محجوبين عن النور الباهر .

التنسك في العصر الحديث

١ — عند پاسكال

حينما جعل العلم يتلأل في سماء أوروبا متباهياً بما وصل إليه من نتائج زعم أنها يقينية أخذ طموح فريق من الفلاسفة الإلهيين ينمو ويمتد نحو غاية شاقة مضنية وهي استخدام العقل وحده في إنشاء علم إلهي على غرار العلم الطبيعي لا يقل تأكدياً ويقيناً عنه وعن العلوم الرياضية ، ومن ثم نشأت تلك الوفرة التي شاهدنا آثارها فيما سلف من هذه الفصول بإزاء براهين وجود الإله . ولقد كانت النتيجة الواقعية لغلبة المذهب العقلي « Rationalisme » ، على ما عده من الجوانب الإنسانية الأخرى أن تعرّى الدين من عناصره المميزة له ، وانتهى إلى مجموعة من التعبيرات الجافة المجردة التي هي أقدر على أن تقدم غذاء مقبولا نوعاً لدى العقل ، منها على أن ترضى الانعطافات الفطرية للنفوس البشرية ، ومع ذلك فإن الأدلة المقامة على وجود الإله وعلى خلود النفس والتي زعم أصحابها أنها عقلية كانت — في نظر النقد الحامد — بعيدة عن إحراز البداهة العلمية التي تدعيها لنفسها . وإذا فليس من العجيب أن نرى العقليين المحدثين يسرعون في البحث من جديد عن تحديد العلائق بين الدين والعلم ، ولكن من وجهة أخرى تختلف كل الاختلاف عن الجوانب الموضوعية المفروضة التي أسس عليها المفكرون روابطهم . ومن أشهر هؤلاء العلماء الذين يمثلون المنقبيين عن الصلات الجديدة بين العلم والدين ، ذلك المفكر الممتاز « بلينز پاسكال » فلقد كان ينتوى أن يضع سفيراً لتقريب الدين يتجه فيه إلى أولئك الذين لا يأبهون للناحية الدينية ولا سيما الذين يسخرون من المؤمنين لفكرة إمكان البرهنة العقلية على صحة الدين ، ليبين لهم أن التدين هو من خصائص العاطفة لا من الشؤون التي يقوى العقل على تبريرها وتأبيدها بالحجج

القاطعة ، غير أن المنية عاجلته قبل أن يتم هذا السفر . ولقد جمع ما كتب عنه تحت اسم « الأفكار » ونشر بعد وفاته ، وهو يشتمل على القدر الكافي لإيضاح المذهب الذي يمكن أن نقول عنه إنه قد حدد في الفلسفة الدينية لمصرنا الحاضر تياراً من الفكر يحتوي على مجموعة من آراء الباحثين المشار إليهم بالبنان .

يرى باسكال أنه لا ينبغي البحث عن الأدلة الإلهية في الوجود من حيث هو ، بل في ذات الفرد ككائن ذي وجدان ، وعنده أن منابع الإيمان ثلاثة : العقل ، والعرف ، والوحى ، ولكن الوحى وحده هو الذى يمكن أن يقتادنا نحو الإله فى هدى ورشاد . أما العقل والعرف فليسوا سوى مساعدين ثانويين ^(١) . وفوق ذلك فإن البراهين الميتافيزيقية على وجود الإله هى بطبيعتها بعيدة عن التعقل البشرى إلى حد أنها لا تؤثر فى النفس إلا قليلاً وإذا فرض أن هذا الأثر كان منتجاً لدى فريق من الناس ، فإن ذلك لا يكون قطعاً إلا ريثما ينتهى المتأثر من التفكير فى تلك الأدلة ثم لا يلبث أن يرتاب ويخشى أن يكون قد ضل السبيل فى تدليله ^(٢) .

أما برهان العلة الغائية فهو عنده — فضلاً عن أنه ليس فى متناول عقلية الجماهير — يبدو متعارضاً مع الكتب المقدسة التى تعلمنا أن الإله خفى عن الأفهام ، وإذا فالطريق الحقيقى الذى ينتهى بنا إلى معرفة الإله ليس هو التدليل على وجوده بالبراهين العقلية بل هو جعل الإله مشعوراً به فى القلب أى العمل على أن يكون موضوعاً للشعور المباشر ، أو للقائه الفطرية . وبهذا يبين أن باسكال يميز — عن العقل بمعناه الضيق — القلب الذى هو عنده نوع من العقل الأكثر دقة وشعوراً ، وهو منشأ النظام والملائق الثابتة بين الكائنات . ومبادئه تجتاز حدود العقل الرياضى ، وليست غايته التجرد وإنما هى الوصول إلى الحق ، غير أن الوصول إلى نهاية التدليل الذى يتطلبه منا القلب هو فوق مستوى القوى البشرية ، ولكن هذا العقل اللامجرد أو القلب يعبر عن نفسه فى دخائلنا بواسطة إشعاع من الحقيقة أو عن

(1) Pascal, Pensées, fragment 245, edition Brunschvicg.

(2) Pascal, Pensée, fragment 543.

طريق نوع من الزكاة التي فطرت عليها طبيعتنا ، ومن ثم كان احتقار حدس القلب ، وقصر قبول الحقائق على مصدر واحد وهو تدليل العقل الرياضى من الأمور المتناقضة ، إذ أن القلب فى الحقيقة هو الذى يكشف لنا الفكر الأولى عن الزمان والمكان والحركة والعدد ، وليس أساس العلوم الإنسانية شيئاً آخر غير هذه الفكر ، وبالإجمال لا بد للعقل فى تأييد أدلته من معونة القلب ، فبذات الكيفية التى يحس بها أن هناك ثلاثة أبعاد فى المكان يشعر أن للكون إلهاً .

ومن هذا كله يتبين ، كما يلاحظ الأستاذ الفرنسى « كريسون » « Cresson » أن پاسكال - لا بتماده عن « المذهب العقلى » « Rationalisme » الذى يشف عن كبرياء ديكارت (على حد تعبيره) ، ولا بتماده فى الوقت ذاته عن ارتيائية « مونتيني » « Montaigne » - قد ظفر بسلطة لا تعدها سلطة فى مدرسة كاملة فإليه وحده منذ ذلك الحين ، اتجه أولئك الذين - لكى ينجوا من غوايات العلم - قد حسبوا أنه لا بد لهم من إدانة العقل البشرى ، ومن بعث الدين الذى تعرض للخطر ، والأخلاق التى أخفقت ، لما فيها من فائدة حيوية . ولا نزاع فى أن موقف پاسكال تجاه ديكارت ، ومونتيني يذكّرنا بموقف أبى حامد الغزالى تجاه الفارابى وابن سينا ، إذ أن مهمة پاسكال والغزالى توشك أن تكون واحدة ، مبدؤها إثبات كبرياء العقل وغرور الفلسفة ، وخاتمها بعث الدين وإحياء علومه وتعاليمه :

الكُمونية العصرية • L' Immanentisme

إن المحاولة التنسكية التى قام بها پاسكال قد ألهمت الفلسفة الدينية العصرية حركة فكرية عرفت باسم « الكُمونية العصرية » وهى كلمة جديدة قد لعبت ولا تزال تلعب دوراً هاماً فى المجادلات الفلسفية الدينية ، إذ قد اختلف المفكرون العصريون فى معناها ، فذهب فريق منهم إلى المعنى القديم الذى يصرح بأن الإله حال فى الإنسان والذى يستلزم مزج الأفعال الإلهية بأحداث الطبيعة ويحدد أن الكون مسير بناموس مفارق له والذى

هو أحد المبادئ المتفرعة عن وحدة الوجود ، وأعلن فريق آخر أنهم لا يريدون ذلك المعنى القديم ، وإنما هم يقصدون من هذا كله مذهباً فلسفياً خاصاً ينبذ بدياً الموافقة على تمثل الحق مجرداً مجزأً ، وهو يرفض جميع براهين وجود الإله المؤسسة على المفاهيم الذهنية والأقيسة الجدلية ، ويرى أن الدين كنتيجة تلقائية لمطالب التي لا تنطفئ جذوتها لدى النفس الإنسانية والتي تظفر بترويضها - بين الارتياضات الذاتية العاطفية - على الشعور بوجود جانب إلهي في دخائلنا .

ومن هذا إذاً يبدو أن تلك الكلمة عند هذا الفريق من العصرين لا ترمى إلى إثبات حلول الإله في الإنسان كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى وإنما هي تقرر أن في الإنسان شيئاً يشبه الحاجة إلى الإله ، أو أنه محتو على ما يمكن التعبير عنه بالاتجاه الدائم نحو اللامتناهى والدعوة الباطنية إلى الاستغاثة بقوته ولا جرم أن الانعطاف نحو هذه الكونية قد ألغى صده المدوى في رسالة الأستاذ موريس بلونديل • Maurice Blondel • ، التي عنوانها « الفعل » والتي يثبت فيها أن الفعل البشرى يشتمل على حقيقة تتجاوز الأحداث الطبيعية البسيطة ، وأن التحليل الدقيق هنا يقتادنا بالضرورة من المعضلة العلمية إلى معضلة ميتافيزيقية ودينية . وفي الواقع أن الإنسان بفعله الإرادى يفوق الأحداث ، ولكنه لا يستطيع أن يصل إلى مستوى مطالبه الآلية ، ولهذا يعول المؤلف على أن يصور لنا الإرادة الإنسانية مدفوعة بعامل خفي نحو التطلع إلى ما وراء طاقتها ، ليتدرج من هذا إلى أن الإنسان محتو على أكثر مما في مكنته أن يسيره لو كان منفرداً بالتدبير ، ومعنى ذلك أن هذا الفعل يقتضى لزوماً - عن طريق نوع من البواعث الداخلية - وجود قوة سامية مفارقة للعالم لا يمكن أى عقل أن يتدعها ، وهى الإله ، وإذا فهذه الكونية التي يرسمها لنا الأستاذ بلونديل ليست هى وحدة الإله والإنسان لأننا في الواقع إذا كنا نفعل ، حين نفعل ، أكثر مما في وسعنا ، وإذا كنا نريد ، حين نريد ، ما فوق طاقتنا ، وإذا كان الفعل هو الملقى ، فما ذلك إلا لأنه يوجد إله أعلى مفارق نشعر به في دخائل نفوسنا .

ب — الپراجمية^(١) « Le Pragmatisme »

ترجع المذاهب الپراجمية العصرية إلى أصل انجليزى سكسونى ، وهى متباينة المبادئ والنظريات ، ولكن الذى يعنينا منها هنا هو پراجمية « وليم جيمس William James » الفيلسوف الأمريكى الذى هو أشهر ممثلى هذه المذاهب على الإطلاق لأنه ينتهى — من الوجهة الدينية البحتة — إلى تنسك حقيقى .

على أنه يبدو لنا أن هذه الحركة الپراجمية قد نشأت فى دوائر أفكار أكثر زعمائها من تأثير انشغالاتهم النفسية بالجوانب الدينية عامة والإلهية خاصة ، وكانت هذه الشواغل ترمى إلى الظفر بتعريف محدد للحقيقة الدينية ، ومن ثم أعاد أولئك المفكرون النظر فى فكرة الحقيقة من أساسها ، فبدلوا فيها ما شاءت لهم عقلياتهم وثقافتهم أن يفعلوا . والآن إليك هذه اللمحة الوجيزة عن الطريق الذى سلكه وليم جيمس للوصول إلى هذا الهدف .

صدر هذا الفيلسوف فى فلسفته عن مبدأ جلى ، وهو أن الغاية الأساسية للحياة النفسانية هى حفظ ذات الفرد والدفاع عنها ، ولهذا يجب أن تكون الفكرة دائماً خاضعة للعمل ، أداة للنشاط ، فلا تدرس إلا على ضوء صلاتها به ، وهذا يقتضى أن يدير الباحث ظهره للمناهج العقلية البحتة ، وأن ينبذ قشور التجرد والمبادئ من أجل لباب الأحداث الواقعية والنتائج العملية على حد تعبير وليم جيمس نفسه ، إذ أن الحقيقة تنحصر فى أن الفكرة الصحيحة هى ما كانت على وفاق مع الواقع ، وهى التى يجب أن تكون المرشد الأول فى

(١) الپراجمية هى نسبة إلى الكلمة الإغريقية پراجما « Pragma » ومعناها العمل بأوسع مراميه ، ولكن هذا المعنى لم يلبث أن تطور فبدأ فى عدة صور تختلف باختلاف المنعوت به ، فإذا كان شيئاً كان معنى هذه الكلمة : النافع أو المنتج أو المتين ، وإذا كان إنساناً كان معناها : النشط أو الماهر . وقد استعارتها الفلسفة الحديثة فاعتت بها — على وجه العموم — كل المذاهب المطبوعة بطابع العمل أو النجاح أو الحيوية أو النشاط . وقصارى القول نعتت بهما المذاهب المتعارضة مع المعرفة النظرية أو الجدلية أو الموضوعية .

حركاتنا الواقعية ، وبالإجمال : إن الحق هو الصالح المفيد الذي يقود إلى النجاح بكل ما في هذه الكلمة من معان أى من أضييقها وأشدّها انخفاضاً إلى أوسعها وأعظمها ارتفاعاً ، لأن الحق المعنوى هو كذلك ما كان مفيداً للفكر الإنسانى مادام أن العالم العقلى هو جزء من الواقعى . وإذا ، فالحقيقة لا تزيد على أنها انبجاس من التجربة البشرية على ضوء الإنتاج المفيد فى الحياة بنوعيهما الحسى والعقلى ، وهى تنكشف لنا بوسائل حيوية أكثر منها منطقية ، أى أن العامل الوحيد الذى يعترف بأحقيقته هو ما يقتاد الأفعال الإنسانية إلى الظفر . ومن ثم كان مذهب البراغمية المصرية يعترف بأهمية أساسية للدين والأخلاق ويمنحهما الصدارة الجوهرية على النظر المجرد .

ولا جرم أن إدراك الحقيقة على هذا النحو ينطبق أنتم انطباق على التجارب المادية ، إذ هو يقدم إليها فى العلوم الطبيعية نسبة مرضية ، ولكنه - فيما يرى ولیم جيمس - يقدم مثل هذه النسبة فى الخبرة الدينية ، إذ أنه فى تلك البيئات يمكن أن تكون الفكرة أو العقيدة - بسبب اشتغالها على الوعود بالمكافئات - عاملاً من عوامل تقوية الإيمان ، أو تجديد النشاط ، أو إثارة الشجاعة الكامنة أو الإبراء من العلل المتأصلة .

يدرس ولیم جيمس فى كتابه « متنوعات من التجارب الدينية » طائفة من الظواهر التى تمر بالإنسان فى وجوده كالسرور النفسانى ، والشعور بالخطيئة والمعارك الداخلية ، والاهتداءات ، والصلوات ، والحياة التنسكية التى يدرك فيها الفرد أنه بدأ علائق جديدة مع قوة شخصية مثله فى البروز ، ولكنها أسمى من طبيعته بدرجة لا يحصىها القياس . وفى هذه الحالة يلاحظ المرء أنه بينما هو يحس بهذه الانفعالات الدينية تكون حياته آخذة فى التطور والسعة والنبل ، وأنها تنعش من الحماس ، ومن محمدة البطولة والثقة فى الظفر وما إلى ذلك مما لو خلى ونفسه لكان عاجزاً عن الوصول إليه كل العجز . وبهذا طبعاً يرى نفسه مدفوعاً إلى الاتصال بهذا الموجود الذى يسمعه ويقله ، ويبرئه ويساعده ويخلق فيه شخصية جديدة ، ويشعر كأن عاملاً خفياً يحمله على اعتبار هذا الموجود قوة دراية وكأننا حقيقياً يمت

إلى شخصيته بصلة ، وهكذا كانت قيمة الخبرة الدينية وأحقيتها تبرهنان على وجودها بنتائجهما الواقعية .

وإذا عرفنا أن الدين يبدو في مظهرين مختلفين ، أحدهما ظاهري والآخر باطنى ، فينبغى أن نعرف أن الباطنى - فى نظر وليم جيمس - هو الأساسى ، وأنه لا يأتى له سابقة الظاهرى فى الزمن ونشوءه أول الأمر فى صورة أنظمة للمجتمعات قبل أن يتحول إلى حياة شخصية مثمرة . وعنده أن ذلك الدين الشخصى هو الذى يسحق تلك الأنظمة الاجتماعية إذا تعارضت معه ، وأنها لن تقوى على مقاومته فيما بعد إلا إذا أيدتها نفوس مؤمنة حقاً .

وإذا فالتجربة الدينية عند وليم جيمس هى مفيدة وحقيقية كالتجربة العلمية ، بل إنها أشد منها مباشرة وأكثر امتداداً وعمقاً . ومما هو لديه أدخل فى باب الثبات من كل ما تقدم أن التجربة الدينية قد ظفرت منذ الآن بماد من العلم ذاته ، لأنه إذا كان الدين فى أسسه الجوهرية شيئاً باطنياً قامت عليه الأدلة واستمتع بالحياة ، فليس هناك ما يجعله متعارضاً مع العلم الذى هو عينه لا يزيد على كونه أثراً تطبيقياً من آثار التجربة . وإذا كان الأمر كذلك فالدين الذى يعنيه هذا الفيلسوف ينمو فى انسجام مع العلم ويتبع نفس المنهج الذى يسير عليه العلم ، وبهذا لن يبقى بعد الآن أى سبب للقول بأن الدين هو أثر من آثار العصور الغابرة ، وأنه ليس له موضع فى جوهر الطبيعة الإنسانية كما يزعم ذلك المتحاملون عليه ، إما لجهل بحقيقته ، وإما للظهور فى صورة العصرية المتمدينة ولو كانت زائفة .

ح - الحداثة « L'Intuitionisme »

صدر الأستاذ « ليروا » « Leroy » فى آرائه عن مذهب أستاذه « برجسون » فحاول أن يستخلص منه فلسفة جديدة يمكن أن توصف بأنها معارضة للنظر العقلى ، ومنشأ ذلك أن تفكير برجسون قد بدا لهذا التلميذ كأنه امتداد للمذاهب التنسكية العظمى التى نشأت فى العصور الوسيطة ولمذهب پاسكال من المحدثين ، ونحن نعلم أن برجسون قد أسس كل

ميتافيزيقيته على دعائم الحدسية وهي أثر للبصيرة الكاشفة التي هي عنده « الغريزة المتأملية في ذاتها أو العارفة بذاتها » وهي قوة حيوية فطرية أسمى من العقل ، إذ أن العقل لما لم يكن في مُكَنَّتِهِ الطبيعية أن يتعلق إلا بضرورة الفعل البشري ، فإنه قد انحصر في غاية محددة لا يتعداها ، وهي أن يسكون كأنه أداة لمزاولة الشؤون العملية ، أى أنه بطبعه غير مختص بالنظر التام التجرد ، ومعنى هذا أن أول الطوابع التي تخصصه هو عدم إدراكه حقيقة الحياة ، بينما أن البصيرة أو تلك الغريزة التي سمت وتزهت عن الأغراض الدنيا حتى تحققت لها الكفاية اللازمة لإدراك ذاتها ، هي قوة قد طُعِّمَتْ بها الحياة نفسها تطعياً ، وهي لهذا تدركها أتم إدراك من أعماقها لا من ظواهرها كما يتلصص العقل إليها السبل . ومن ثم وجب على الفيلسوف أن يهجر — في تصميم قاطع — طريق المعرفة الجدلية ليرتفع إلى مستوى الحدسية البصيرية التي عن طريقها ينتقل إلى باطن الموضوع ذاته ، ليظفر بالتطابق مع خاصيته الوحيدة التي بها يقع التميز بينه وبين غيره ، وبهذا يصل إلى معرفة المطلق .

هذه هي المأعة خاطفة عن أساس مذهب برجسون في البصيرة من حيث هي الغريزة العليا الدراك للحقيقة . ولقد حاول تلميذه ليروا أن يزج بمبادئ هذا المذهب في غياهب المعضلة الدينية ، رغم أن برجسون لم يضع هذه المعضلة في المحل الأول من بحوثه ، نعم إن من يتعقب تلك البحوث يمكنه أن يستنبط منها فكرة إله خالق مطلق التصرف ، منشئ المادة والحياة في الوقت ذاته ، وآثاره في متابعة الخلق ثابتة من جهة الحياة عن طريق تطور الأنواع وإيجاد الأفراد من بنى الإنسان^(١) .

ولكن ليروا يأبى إلا أن يقم أسأذه في هذه المعضلة وأن يسلك السبل المعبدة والوعرة إلى تطبيق نصوصه فيما يريد هو وإلى استنباط النتائج التي يبغيها منها على نحو ما يفهمها . فمن ذلك مثلاً أنه يقرر بدياً أن الإنسان لا يمكنه أن يبرهن على وجود الإله ، ولكنه يشعر بهذا الوجود شعوراً بصيرياً يحله في موضع اليقينيّات ، وبيان هذا أن ليس

(١) Les Etudes, 20 février 1912.

(١٠ - مشكلة الألوهية)

من بين جميع البراهين العقلية التقليدية التي أقيمت على وجود الإله برهان واحد بلغ من القوة حداً يحول بينه وبين النقد ، بينما أن تلك البراهين لو نظر فيها الباحث مجتمعة لألغى أنها تكون الآفات الزمنية التي وقعت فيها تلك المجادلات التي هي بدورها أيضاً تترجم - في لحظة عصر ما أو مذهب ما - عن هذه الحدسية اليقينية . وعلى هذا النحو نفسه يجري النظر إلى الطرق الثلاثة التي حاولت الإنسانية أن تصل منها إلى فكرة الألوهية ، وهي الطريق الاجتماعي ، والطريق الفلسفي ، والطريق التنسكي ، بمعنى أنه إذا أخذ كل منها على حدة وجد أنه غير كاف للحصول على الغاية المنشودة منه ، ولكن إذا اعتبر ثانيها استمراراً لأولها ، وثالثها تنمة لثانيها ، لوحظ أن العناصر المختلفة لهذه الفكرة المقصودة تتداعى وتتجمع . وفي الحق أن الإنسانية لم تدرك فكرة الإله إلا عن طريق تلك الوفرة من اليقينيات المؤلفة من تيارات العرف والتقاليد والروايات المنحدرة إلينا من العصور الغابرة ولكن تلك اليقينيات تظل غير كافية للظفر بالهدف المقصود حتى تهيب لمعوتها التجارب الشخصية للحقائق الروحانية ، فتؤيد تلك الروايات التاريخية ، وتضيف إليها ما يلائمها من تعاليم البيئة المؤثرة . ولتحقيق إتمام هذا التأييد الضروري تلجى الفلسفة دعاء الإنسانية الحائرة فتكشف لها النقاب عن غرور المادية التي تأخذ عليها الفلسفة البرجسونية تناقضها وفساد فكرتها عن الدور الذي يمثله المخ في الإنسان ، وسنرى ذلك مفصلاً في الكتاب الخاص بمعالجة مشكلة النفس .

وأياً ما كان ، فإن الأستاذ ليروا يؤكد لنا النتيجة الحتمية لهذه النظرية هي أن الحياة هي الإيمان بالإله وأن معرفته هي الاستحواز الكامل على إدراك ما تتطلبه التزامات الحياة^(١) .

(1) Revue de Métaphysique, septembre 1907.

د — تنسك الهنود المصريين

تمهيد :

ينبغي أن نعرف بدياً ، كما يلاحظ الكاتب الفرنسى « رومان رولان » ، Romain Rolland أن التنسك — سواء أوجد فى الهند أم فى الشرق الأدنى أم فى الغرب — كان ولا يزال علماً عظيماً أسسته على تجارب العصور الثرية بالروحانيات عقليات نادرة وهبتها السماء عبقریات متفوقة فى التحليلات النفسية الشخصية ، ولكن التحليل فى الشرق الأدنى وفى الغرب يفوق فى الدقة والتعمق نظيره فى الهند ، بينما أن الجوانب البدنية فى القيادة النسكية تكاد تكون ضئيلة الأثر ، ويبدو أن الغربيين والشرقيين الأدنىين يتمتعون من أن يخصصوا للجسمانيات مكاناً مهماً ضوئاً ضمن وسائل الاتحاد بالإله ، إذ أن هذا الاتحاد عندهم لا يمكن أن يكون إلا روحانياً بحثاً مجرداً عن كل علائق المادة ، وهم لهذا إذا أرادوا اقتحام لجة الانجذاب المنتهية بالغيوبة تركوا أبدانهم أو برازخهم عند شاطئها .

أما التنسك الهندى فليست الحالة فيه على هذه الصورة ، إذ أننا — رغم أن سلطان التجرد لديهم عظيم عميق — نشاهد أن الشؤون العقلية عند هؤلاء القوم قوية الانغماس فى الأجسام بهيئة تلوح عليها الجراحة ، غير أنه يجب علينا أن نشير إلى أن منح البدن أهمية فى التريض الهندى لا يعدو استخدام أعضائه كوسائل للوصول إلى الانجذاب ، فإذا وصلوا إلى هذه الغاية — وهى ليست الأخيرة عندهم — فلا يعودون يسمحون للمادة بالتدخل ، ومن ثم نحن نرى — رغم تحذير « فيثيكاناندا »^(١) — مريديه من الانفعالات الحسية فى حالة الانجذاب — أن الوسائل البدنية لتحقيق السير فى طريق الاتحاد بالإله كانت على ممر العصور مناهج معدة ومعترفاً بها ولم يكن على كل من أراد الرياضة إلا أن يتبع هذه الخطط المرسومة التى تظهر

(١) فيثيكاناندا هو ناسك هندى شهير ولد فى سنة ١٨٦٣ من أسرة أريستوقراطية بكلكتا من طبقة إكشاتريا ، وتوفى فى سنة ١٩٠٢ .

المتأمل في النفس الهندى على معرفة واسعة لدى أولئك القوم بالوظائف العضوية في الجسم البشرى ولو أنها مؤداة باصطلاحات غريبة عن العلم الحديث . ومن هذا يبين أن الرياضات النفسكية ليست في الهند كما في الغرب والشرق الأدنى انعطافاً شخصياً مقصوراً على المصطفين الذين شاءت لهم السماء أن يسلكوا هذه السبيل فقطرتهم على الاستعداد لها ، وإنما هي مدرسة فاتحة أبوابها للجميع ، وفيها يجد الراغبون منهج الصعود إلى أعظم المذاهب حفظاً من الميزات العقلية مشتملاً على تمرينات نفسية منظمة يظهر منها أن وضع الجسم على هيئة خاصة ومتابعة التنفس : زفيره وشهيقه أسلوباً معيناً يشغلان في الوصول إلى الانجذاب منزلة لا تقل أهمية عن منزلة الفسواعد الخلقية . ومن مجموعة هذه الالتزامات الروحانية والبدنية يتألف القانون الذى يصلح النفوس الشاذة ويرد العتول الجالحة إلى النظام ، ويحول دون رد الفعل الآتى من لدن العقل الباطن ، ومن أجل ذلك كان في الرياضة الهندية شيء غير يسير من الخطر على الصحة والحياة لا يستهان به ، فصعود الدم من أدنى الجسم إلى أعلاه أثناء التمرينات يحدث تارة ضغطاً في العينين ، وأخرى احتقاناً في الحنجرة ، وثالثة احمراراً في جلد الصدر يشبه الحروق وغير ذلك ، بل قد روى عن « راما كريشنا »^(١) « الناسك الهندى العصرى أن الدم كان يقطر من جسمه حين يكون في انجذابه واتحاده مع الإله كريشنا . ولقد كانت هذه الظواهر كلها أو بعضها بمثابة الطابع الذى كان الزعماء يميزون به المخلصين عن الدجالين من مريديهم .

(١) لمحة تاريخية خاطفة :

يعرف المعنيون بدراسة الحياة الفكرية أن تاريخ العقل الهندى الذى اجتاز من عمر الزمن آلاف السنين ، هو شعب وافر العدد متجه صوب غاية جلييلة ، وهى الظفر بمعرفة الحقيقة العليا أو الحقيقة الإلهية . ولما كانت الجردات الخالصة لا تلتئم مع طبيعته ، فقد جبل

(١) راما كريشنا هو ناسك هندى فقير ولد في بانجال في سنة ١٨٣٦ وكان شديد الورع والتقوى وله عدد وافر من المردين وقد توفي في سنة ١٨٨٦ .

الهنود على استعارة وسائل حسية لإدراك الحقائق المجردة ، بمعنى أنهم لا يرضون بأقل من أن يسمعوا الفكر ويروها ويذوقوها ويمسوها إذا سمحت بهذا طبيعة الفكر ، ولذا كانت كل التجارب الذاتية التي زاوها أولئك النساك البصريون والتي استوعبت عدة عصور قد جمعت وسجلت ولقنها المریدون على مناهج أخرى تختلف عن مناهج الغرب والشرق الأدنى ، فنذ القرن السادس قبل المسيح وجدت الهند مذاهب تنسكية كمذهب اليوجيين^(١) القدماء الذين كانوا يعيشون عيشة زاهدة منعزلة عن الحياة العامة لا يطمحون إلى عرض مما تروج به الدنيا حولهم ولا يتأثرون بأوهام اختلاف الطبقات. وغايتهم من هذا الزهد هي التخلص من أسر المادة دون أن يستعينوا في هذا إلا بقواهم الخاصة ، ولا يعتمدوا إلا على أنفسهم فكانوا ينطوون على ذواتهم ، ويركزون إرادتهم ليقفوا كل نشاط ، وهم يرمون من هذا إلى الاستيلاء على هويّاتهم وذلك الاستيلاء هو الذي يمنحهم السعادة التي لا يلحقها الكدر من أية جهاتهما ، ويحقق لهم التغلغل في مبدأ من مبادئ الحياة يحسبون أنه مبدأ الحياة العامة^(٢)

ولما اعتنق اليوجيون مع الزمن ديانة البراهمانية وصاروا أحد أركانها الهامة وعواملها الفعالة استطاعوا أن يؤثروا في البوذية ، وأن يطبعوا أكثر المدارس الفلسفية والدينية الهندية في مختلف العصور بطابع التنسك ، أو أن يتركوا على الأقل في مظهر من مظاهرها أثراً بارزاً ، وأكثر من هذا أن « باتانجالي » في القرن الرابع بعد المسيح قد أحدث في هذا المذهب مادة جليلة الخطر كان لها شأنها في تاريخ الفلسفة الهندية ، وغايتها المثلى هي تحقيق الوجود المطلق في ذوات أشياعها أو تحقيق اتحادهم به ، وهذا يقتضي بالضرورة الوصول إلى أقصى آواج القوة وأسمى أنواع المعرفة ، فإذا وصل الزاهد اليوجي إلى أعلى مراتب الغيبوبة انمحت بالنسبة إليه عوائق الزمان والمكان ، لأن المبدأ هو متى تحرر الكائن من قيود ذاته تخلص من قيود العالم .

(١) انظر صفحة ١١٥ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

(2) Masson - Oursel, Histoire de la philosophie Indienne. p. 50.

ويعلق الأستاذ ماسون أورسيل « Masson-Oursel » على هذا بقوله : إن ذلك التنسك اليوجى يجمع في تجربة واقعية بين الزهادة العملية البدائية وأعظم أنواع الطموح التي تصبو إليها الروحية ، وفوق ذلك فإنه - تحت ستار التخلي عن الذات - يخفي تلك الكبرياء الهائلة التي تتمثل في محاولة امتلاك الطبيعة دون أن تنزل لها عن حريتها .

فرضت اليوجية إذاً مذهبها التنسكى على جميع البيئات الهندية المتعذبة ، وقد كنا نود أن نتعقب هذه الآثار وتطوراتها الزمنية لدى جميع المذاهب ، ولكننا لما كنا نرمى هنا إلى تتبع المظهر التنسكى لفكرة الألوهية ولم نكن نقصد دراسة الزهادة الهندية بوجه عام ، فقد أردنا أن تقتصر على إلماعة سريعة إلى التنسك العصرى .

(٢) طريقتا التنسك العصرى :

إن إحدى الحقائق الذائعة في بلاد الهند منذ العصور الغابرة تارة في صورة محددة وأخرى في صيغة مختلطة معقدة والتي اعتنقتها كل للمذاهب الهندية ماعدا البوذية ، هي أن جميع ما يوجد لا يوجد إلا بالواحد العام الذي لا ينقسم وهو براهمان ، ففيه تنشأ كل الصور المتباينة للموجودات الكونية ، ونحن لسنا سوى نفوس فردية تؤلف بعض أجزاء العالم الذي ندرك منه مظهر التعدد والتغير ونعزو إليه خطأ نعت الحقيقة المستقلة ، ومادامنا لا نصعد إلى معرفة براهمان الأوحد ، فإن مائاً ، أو الوهم « Maya ou l'illusion » سيضلنا ويحملنا على أن نتخذ كحقيقة ما ليس إلا خيالاً عابراً ، وإذاً فيجب أن ننجو بأنفسنا من أمواج الوهم التي تشملنا وأن نرتفع إلى النبع الحقيقي لكي نصل إلى شاطئ السلام ، وتلك هي غاية اليوجيين للتنسكين الذين يتبعون القواعد القاسية والأوامر المشددة التي تحدثنا عنها آنفاً . وللوصول إلى هذا الهدف طريقتان ، إحداها طريقة المعرفة بوساطة السلبية التامة وتدعى بطريقة الجينيانا « la Ignana » ، والأخرى طريقة المعرفة بوساطة اليقين المرتقى ، وتدعى بطريقة « البا كتا » la Bhakta وهالك لمحة وجيزة عن كل واحدة من هاتين الطريقتين :

طريقة الجينيانا

عقد متنسكو هذه الطريقة كل آمالهم على المعرفة العقلية النقية ، وقد صمموا - مركزين قوامهم نحو غايتهم العظمى - على أن يتخلوا بغتة عن كل ماهو واقعي أو ما يبدو في الظاهر ويقع تحت الحس وليس لهم من ذلك سوى هدف واحد وهو معرفة المطلق أو الإله اللامشخص . ولا ريب أن المتنسكين من اليوجيين الذين اختاروا هذه الطريقة يبدون لمن حولهم كأنهم أموات في صور الأحياء يُصَوَّبُون نظراتهم اللاشخصية واللامحدودة إلى عالم هو في نظرهم أدنى إلى الأشباح منه إلى الحقائق الثابتة ، أو كأنه خواء مطلق غير قين بالاكتراث ، وبالإجمال : قد انتزعوا أنفسهم من جميع العلائق الداخلية والخارجية ، وتجردوا حتى عن الحب الإلهي الذي يرافق في النفس عبادة الرب المشخص ، وهذا طبيعي مادام أنهم يحتمقرون الصلوات وكل أنواع العبادة التي تنطق بالأصوات ، وجميع المظاهر التي تشف عن الطقوس الدينية كالأناشيد والأغاني والموسيقى الدينية والأذكار والرقصات التعبدية ، وفوق ذلك فإنهم يعتقدون « الأدفايتا » *Advaita* التي هي أضيق صور « الفيدانتا^(١) » *Vedanta* وأشدّها تجرداً وهي عقيدة متشددة تصعد على سلم الماضي إلى ماوراء عهد « الأوبانيشاد » ومن أشهر ممثليها المتأخرين « سانكرا » *Sankara* الذي أزهـر في النصف الثاني من القرن الثامن بعد المسيح وكان من أعظم فلاسفة الهند على الإطلاق . وتتلخص تعاليم هذه الأدفايتا في القول بلا وجود الاثنينية بتاتاً ، وتقرر أنه لا يوجد غير حقيقة واحدة ، وهذه الحقيقة ليس لها أية صفة تجعل حدها ممكناً أو تساعد العقل البشري على وضع حد يمينها . ولهذا كان سانكرا كلما عُرِضَ عليه حد للإله مؤلف من الإنجائيات قال : كلا ، إنه ليس ذلك ، وهذا يذكرنا بمبدأ الأفلاطونية الحديثة الذي كان يحدد كل تعريف منطقي إيجابى بإزاء الواحد الأوحد الذي أثر في فلاسفة الإسلام

(١) الفيدانتا هي إحدى المدارس الدينية الهندية ، وإذا أردت الإنعام بها فارجع إلى صفحة ١٧٥ وما بعدها من كتابنا الفلسفة الشرقية .

فحملهم على جحود التأليف بالقول الشارح في جانب البارى ضمن ما جحدوه من التألفات الخمسة التى ألمعنا إليها سابقا .

ومهما يكن من الأمر فإن كل ما يبدو أنه موجود ، وهو عالم حواسنا وعقولنا ليس - فى نظر أشياخ هذه الطريقة - سوى الواحد المطلق ، ولكن جهلنا قد كان منشأ إدراكه على صورة زائفة ، وهم يرمون من وراء سلوكهم هذا إلى هدف معين ، وهو تحقيق ذلك الواحد المطلق ، ولكن الأعمال الخيرة فيما يعتقدون عاجزة عن إيصال أربابها إلى بغيتهم ، وإنما أقصى ما تستطيع هذه الأعمال أن تؤديه هو تهيئة الظرف الملائم الذى يمكن أن ينبجس فيه معين المعرفة ، وهذه المعرفة هى وحدها التى يمكن أن تخلص النفس من أسرها وتنقذها من هدهتها بشرط أن تكون معرفة مباغتة منبعثة عن البصيرة الكاشفة .

على أنه مهما تكن هُوة الواحد لدى هؤلاء القوم شائعة هائلة إلى حد إمكان ابتلاع الكون فى أعماقها ، فإن الذى لا شك فيه هو أن سحر هذا المبدأ - على حد تعبير الكاتب ، رومان رولان - كان ولا يزال منعدم النظير من حيث التفسير فى نفوس الهنود ولا سيما الصفوة الممتازة منهم .

غير أن هذه الطريقة القاسية لم تظل على حالها ، وإنما حدث فيها رد فعل جعل تعاليمها أميل إلى السهولة واليسر من الأورثوذكسية الأولى ، ومن ممثلى هذا التجديد «راما نوچا» Ramanuja الذى عاش فى القرن الثالث عشر بعد المسيح . وموجز ما استحدثه هذا الزعيم فى طريقة أسلافه - مع اعترافه بوحدانية الحق الأوحد - أنه لم يكن يرى أن النفوس الفردية ظواهر خادعة أو عابثة كما كان الأولون يقررون ، وإنما كان يرى أنها مظاهر حقيقية ضرورية للواحد بقدر كون الواحد ضروريا لها . وعن طريق هذا التلازم المتبادل بين أحقية الواحد للنفوس ، ومظهرية النفوس للواحد قد نشأ تيار من الحب وهو الذى جعل يُشمل الهند برحيته كل هذه الأزمنة الطويلة . وهكذا طفق هذا الحب يتطور حتى انتهى إلى الاتحاد الذى هو غاية الطريقة الثانية .

طريقة الباكتا

تدعى هذه الطريقة بطريقة الحب ، إذ أنها تقتاد معتنقيها إلى الإله المتشخص ، أو هي على الأقل تستغرق زمناً طويلاً حتى تصل بهم إلى نتيجة طريقة الجينيانا ، وفي أثناء هذا السير أى قبل انتهائها إليها تتبع تعاليمها الخاصة بها ، وأهم ما تشتمل عليه هو الاتصال المباشر بين النفس الإلهية والنفس الإنسانية في تفضل وإحسان من جانب الأولى ، وفي ثقة ومحبة من جانب الثانية التي - بفضل تضحية بسيطة تتمثل في التخلي عن الذات - هي تتحد مع الحب نفسه .

يبدأ الباكتي أو العارف عن طريق الحب صعوده إلى مراتب الوصول باختيار مظهر من مظاهر الإله يكون قد عثر فيه على مثله الأعلى ، فإذا تم له هذا الاختيار ، ركز حبه في هذا المظهر وانغمس فيه بكليته ، وبهذا يسمو شيئاً فشيئاً حتى يظفر برؤيته وسماعه والتحدث إليه ، وإذا ذلك يكون حسبه أن يخصص جانباً ضئيلاً من قواه الإدراكية ، ليشعر بحضور إلهه على صورة حية بارزة . ولما كان موقفاً بأن مولاه مستول على جميع المظاهر الإلهية الأخرى ، فإنه لا يلبث أن يدرك انبثاقها كلها ، وأن يراها تشع من إلهه أو من المظهر الذي اختاره له . وعند نهاية هذه المرتبة تغلب تلك الانكشافات على كل ما عداها وتحتل فراغ نفسه فتجذب عنها العالم الظاهري ، ولكن الغيبوبة إذ ذلك لا تكون تامة وإنما يكون الناسك في حالة انجذاب ، لأن العقل حينئذ يكون لديه بقية من تفكير يدرك به العالم الباطني . ومن آيات ذلك أنه يستمتع في تلك الحالة بشعوره باتحاد نفسه مع الإله ، وينبغي أن نعرف أن كثيراً من الباكتيين يظنون في مرتبة الانجذاب أو الغيبوبة الدنيا ولا يصعدون إلى ما هو أرفع منها . ولكي يصل الناسك إلى الدرجة العليا أو الغيبوبة التامة « السامادي » « le Samadhi » يجب عليه أن يضيف إلى مجهوداته السابقة مجهوداً آخر ، وهو قطع تيار الفكر والتخلي الكامل عن الذات ظاهرها وباطنها ، وعند ذلك فقط يلتحق بالوحدة المطلقة أو يصل إلى الاتحاد التام ببراهمان . وهنا يصل إلى مرتبة الفناء في الإله اللاشخصي ،

وهي غاية طريقة الجينيانا . والآن إليك كيف يصور لنا أحد مريدي راماكريشنا ارتقاء
أستاذه إلى الغيبوبة العليا أو الفناء الأقصى عن طريقة الباكتا فيقول :

« . . . وهكذا انطفأ العالم ولم يعد للسكان أو للآيين وجود ، وفي أول الأمر كانت
أفكار كالظلال لا تزال تتموج وتنعكس على جبهة العقل المظلمة وجعل إدراك الأنا الضعيف
المتخاذل يتكرر بهيئة متماثلة . . . ثم لم يلبث هذا أيضاً أن انطفأ مع كل أثر للثنائية وصار
المكان المنتهى ، والمكان اللامتناهى شيئاً واحداً ، وفيما وراء الكلام وفيما وراء الفكر
تحقق براهمان (في راماكريشنا) » .

غير أنه لما كان النساك من الهنود يتحدثون عن الإله حيناً كما يتحدث الناس جميعاً ،
وحيناً آخر يصفونه بأوصافهم الخاصة ، فقد بدا ذلك في نظر الباحثين على صورة التناقض ،
ولكنهم أجابوا بأن هذا الاختلاف هو ظاهري فحسب ، وأن هذه التصويرات وتلك
الأوصاف ليست إلا مظاهر لحقيقة واحدة ، ومنشأ تعددها هو تباين الحثيات والاعتبارات .
ولقد استطاع أحد أولئك الذين وصلوا إلى الغيبوبة العليا عن طريقة « باكتاكراما كريشنا »
أن يرسم لنا شعوره وتفكيره في حالتي الانجذاب والصحو فقال : « عند ما أفكر في الموجود
الأسمي ككائن لا إيجابي ولا خالق ولا مبدئ ولا مدمر أدعوه براهمان أو يوروشا أي
اللامتشخص ، وعند ما أفكر فيه ككائن إيجابي خالق مبدئ مدمر ، أدعوه ساكتي ، أو مايا ،
أو براكريتي (وهو القوة أو روح الطبيعة) أي الإله المتشخص ، ولكن التمييز بينهما لا يحمل
بين ثنياه أي فرق وإنما المتشخص واللامتشخص هما ذات الموجود كاللبن وبياضه ، والماسة
ولآلئها » .

مصادر عربية

(١)

أبو الريحان البيروني

(١) تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة .

(ب)

أبو حامد الغزالي

(٢) تهافت الفلاسفة .

(ج)

أبو علي ابن سينا

(٣) الإشارات . (٤) الرسالة النيروزية . (٥) الشفاء . (٦) النجاة .

(د)

أبو نصر الفارابي

(٧) آراء أهل المدينة الفاضلة . (١٠) فصوص الحكم .
(٨) المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . (١١) مقالة في معاني العقل .
(٩) عيون المسائل .

(هـ)

سائتلانا

(١٢) تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوطة دار الكتب المصرية) .

(و)

عثمان أمين

(١٣) الرواقيون . (١٤) ديكارت .

(ز)

محمد عبده

(١٥) رسالة التوحيد .

(ح)

محمد غلاب

(١٦) الفلسفة الإغريقية . (١٧) الفلسفة الشرقية

BIBLIOGRAPHIE

- H. BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris 1907,
Lettre au P. de Tonquedec, dans Revue « Les
Etudes, » 20 Février 1912.
- G. BELOT, Dans Traité de psychologie de G. Dumas,
Paris 1923.
Sur la triple origine de l'idée de Dieu, dans la
Revue de Métaphysique, novembre 1908.
- M. BLONDEL, L'Action, Paris 1893.
- V. BROCHARD, Etudes de philosophie ancienne et moderne
Paris 1912
- J. B. BOSSUET, La connaissance de Dieu et de soi-même
édition Lachat, Paris 1862 — 1866.
- E. BOUTROUX, Science et Religion, bibliothèque de philoso-
phie scientifique, Flammarion Paris.
- M. CARO L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques,
Paris 1896.
- CLEMEN, Les religions du monde, Paris 1930.
- DELACROIX, Psychologie du mysticisme, Paris 1908.
- R. DESCARTES, Discours de la Méthode; Méditations Métaphysi-
ques; Les Principes de la philosophie, édition
Adam et Tannery, Paris 1897 — 1909.
- E. DURKHEIM, Formes élémentaires de la vie religieuse,
Paris 1912
- F. FENELON, Traité de l'existence de Dieu, dans l'édition
Gosselin et Caron, Paris 1850 — 1851
- E. GILSON, La philosophie au Moyen - âge, collec. Payot,
2 vol. Paris 1922
- GOBLOT Traité de Logique, Paris 1918.
- H. HOFFDING, Histoire de la philosophie moderne, 2 vol. tra-
duction P. Bordier, Paris 1924 (Fichte, t. II. p.
55 - 70; Schelling, t. II, p. 162 - 175; Hegel t. II, p.
175 - 196.)

- G. HUAN Le Dieu de Spinoza, Alcan, coll. des grands philosophes, Paris.
- W. JAMES, Le pragmatisme, Paris 1907.
- P. JANET, Les causes finales, Paris 1876.
- Janet et Séailles, Histoire de la philosophie, Paris 1932.
- TH. KEMPIS, L'imitation de Jesus-Christ, col. Nelson, Paris 1942
- E. KANT, Critique de la Raison Pure, traduction Trame-saygues, Paris 1912.
- A. LALANDE, Vocabulaire technique et critique de la phil-
osophie, 3 vol. Paris 1932.
- LALO, Aristote, Paris 1923.
- LEIBNIZ, Théodicée, (dans les oeuvres philosophiques complètes publiées par P. Janet dans coll. Hist. des grands philosophes), Alcan, Paris.
- LE ROY, Comment se pose le problème de Dieu, dans
la Revue de métaphysique, mars et septembre 1907
- LÉVY BRUHL Morale et science des moeurs, Paris 1903
- J. MARTIN, Saint Augustin, coll. les grands ph., Alcan Paris
- A. Moret et Davy, Des clans aux empires, Paris 1923.
- R. PASCAL, Pensées, Edition Brunschvicg, Hachette, Paris.
- PLATON, La République, Phédre, Timée, Philébe, Thé-
tète, les Lois, (dans oeuvres, par l'association.
G. Budé Paris, et dans la traduction V. Cou-
sin, Paris 1822 — 1840).
- PLOTIN, Les Ennéades, traduit et édit. par E. Bréhier,
dans collec. Guil. Budé, Paris 1924 — 1931.
- F. RAVAISSON, Rapport sur la philosophie du XIX^{ème}
siècle, Paris 1868.
- TH. RIBOT, Psychologie des sentiments, Paris 1896.
- E. SAISSET Essai de philosophie religieuse, Paris 1858.
- D. SAURAT, Histoire des religions, Paris 1933.
- J. SIMON, La religion naturelle, Paris 1860.

فهرست الموضوعات

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٣٧	(٢) نفيه علم الكون عن الحرك الأول	٣	الإهداء
٣٨	(٣) نفيه التدبير الإلهي	٥	المقدمة
٣٩	(٤) نقد تلاميذه إياه	١٣	نظرة عامة / تمهيد
٤٠	المذاهب الوسيطة { إله الفارابي (١) إثبات واجب الوجود	١٦	مظاهر فكرة التآليه ومنابعها
٤٣	(٢) نظرية العقول العشرة	١٦	(١) البيئة الاجتماعية
٤٥	مسبب - إله ابن سينا { (١) إثبات واجب الوجود (٢) وحدته	١٧	(٢) التفلسف
٤٧	(٣) نفيه علم الجزئيات عن البارئ	١٧	(٣) الإشراف
٤٨	(٤) صدور الموجودات وترتيبها	١٩	المظهر الاجتماعي لفكرة التآليه
٥٠	الآراء الحديثة { خصائص فكرة الإله	٢٨	مبدأ تعدد الوجود الآراء القديمة ١ - إله أفلاطون (١) نظرة خاطفة
٥٤	البراهين التقليدية على وجود الإله	٢٩	(٢) خصائص الإله
٥٦	تمهيد	٣٠	(٣) براهين وجود الإله
٥٧	١ - البراهين المابعد الطبيعية	٣١	برهان وجود الإله كعلة فاعلة
٥٧	(١) البرهان التجردى	٣١	برهان وجوده كعلة محركة
٥٨	صياغة ديكرارت إياه	٣٢	برهان وجوده كعلة غائية
٥٩	مآخذ واعتراضات	٣٢	(٤) براهين أخرى
٦٤	(٢) براهين أخرى	٣٣	(٥) الصانع أو الديمورج
٦٤	برهان المثلى الأعلى	٤٣	ب - إله أرسطو أو الحرك الأول { (١) لحظة عاجلة

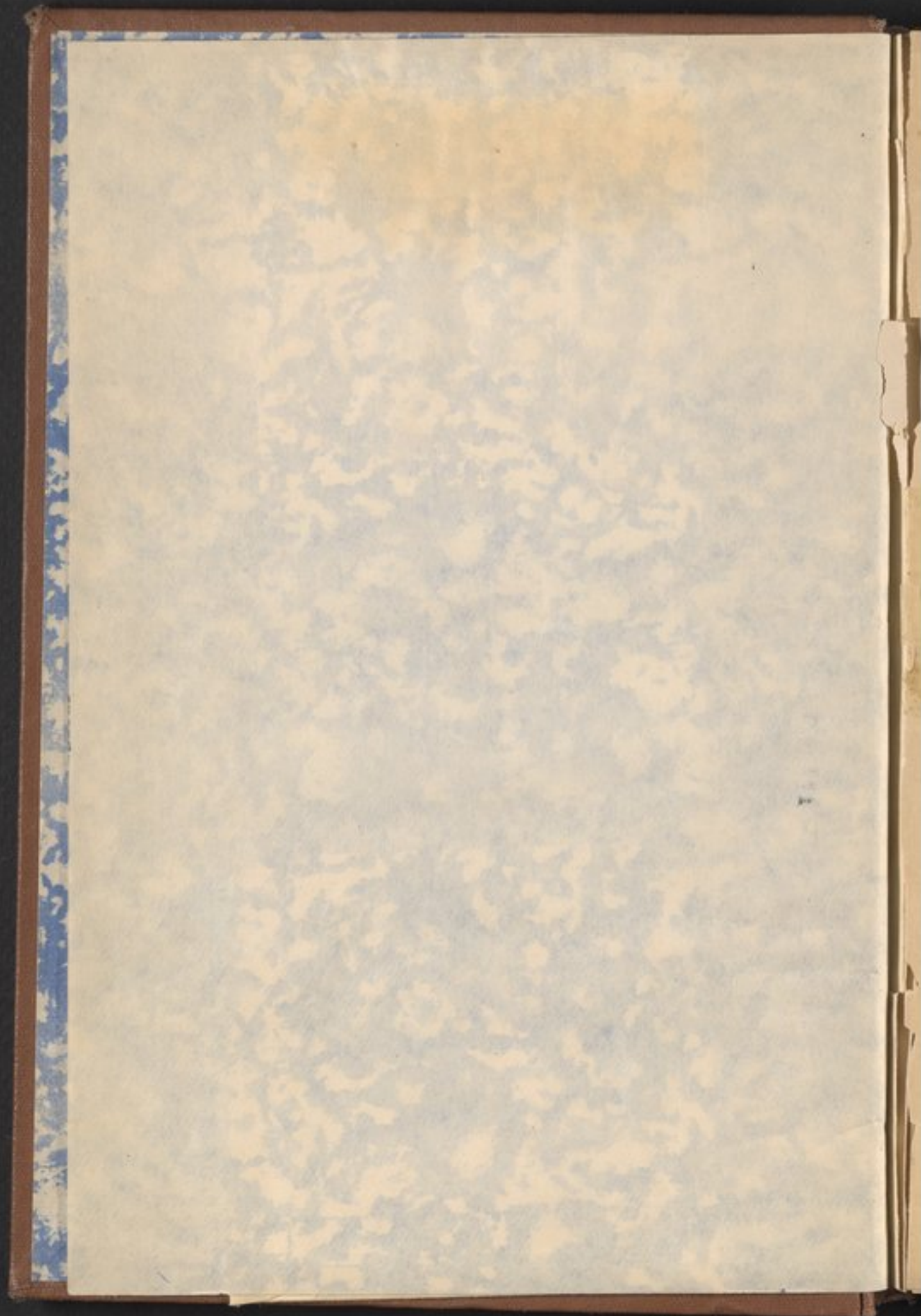
الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٩٤	(٣) رأى لينينز	٦٥	برهان الحقيقة الأزلية
٩٦	{ مبدأ وحدة الوجود تمهيد	٦٥	برهان فكرة الإله واللامتناهى
٩٧	{ الآراء القديمة ١ - إله قدماء الهنود (١) في الديانة الشعبية	٦٦	(٣) مناقشة وجدل
٩٧	(٢) في كتابي البراهماناس والأوبانيشاد	٦٧	ب - البراهين الطبيعية
٩٨	(٣) رأى سامكهيا في محرك الكون	٦٨	(١) برهان النواميس الكونية
٩٩	(٤) تطور فكرة الاتصال	٧٠	(٢) برهان ديكرات
١٠٠	ب - إله الرواقين	٧٢	(٣) جدل حول البراهين الطبيعية
١٠١	{ ج - إله الاسكندرانيين (١) الأفنوم الأول أو المبدأ الأوحد	٧٤	(٤) برهان العلة الغائية
١٠٣	(٣) الأفنوم الثاني أو العقل	٧٥	(٥) آراء وقد
١٠٥	(٣) إشكالات على هذا المذهب الآراء الوسيطة	٧٧	نقد كانت
١٠٧	{ ١ - عند متوسطي الهنود (١) إله اليوجيين	٨١	ج - البراهين الأخلاقية والنفسية
١٠٨	(٢) مذهب سانكرا	٨١	(١) البرهان الأخلاقي
١٠٩	{ ب - عند المسلمين مذهب ابن عربي	٨٢	(٢) نقاش وجدل
١١٣	{ الآراء الحديثة ١ - رأى سبينوزا	٨٣	(٣) البرهان النفسى أو برهان الاتفاق العام
		٨٣	(٤) ملاحظات
		٨٥	معضلات فكرة تعدد الوجود
		٨٥	١ - معضلة الانهائية
		٨٧	ب - معضلة الخلق
		٩٠	ج - معضلة المحامد الإلهية
		٩١	د - معضلة التعيين الإلهي
		٩٢	هـ - معضلة الشر
		٩٣	(١) رأى ابن سينا
		٩٤	(٢) رأى القديس توماس

6. 12845 206
5. 1439859x

— ١٦٠ —

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٣٥	ب - عند المسيحيين	١١٦	ب - رأى فشته
١٣٨	{ التنسك في العصر الحديث	١١٧	ج - رأى شلنج
	١ - عند باسكال	١١٩	د - رأى هيجل
١٤٠	الكمونية المصرية	١٢١	{ براهين وجود الإله عند الوحيين
١٤٢	ب - ألبراجية		١ - البرهان التجردى
١٤٤	ج - الحدسية	١٢٢	ب - البرهان الطبيعى
١٤٧	{ تنسك الهنود العصريين	١٢٤	معضلات ناشئة عن الوحدية
	تمهيد	١٢٤	١ - تهمة الإلحاد
١٤٨	(١) لحة تاريخية خاطفة	١٢٥	ب - نبذ فكرة الخلق
١٥٠	(٢) طريقا التنسك العصرى	١٢٦	المظهر التنسكى لفكرة الألوهية
١٥١	طريقة الجينيانا	١٢٧	نظرة عامة
١٥٣	طريقة الباكنا		{ ١ - مميزات المظهر التنسكى
١٥٥	مصادر عربية	١٢٩	ب - أثر الديانات فى التنسك
١٥٦	مصادر أفرنجية	١٣١	{ فى العصور الوسيطة
			١ - عند المسلمين





DATE DUE

Amr Mohamed El Habashy
72/009

APR 13 1975

Ferial Hassan 78-114

MAR 21 1981

Randa Shaath 80/0917

JUN 7 1982

APR 1973

B
175
A7
G42x
1951



1 0 0 0 0 0 5 0 9 5 4



