

الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ
صفاء الدشتى

رئيس التحرير
مدير التحرير
هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور. حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة املايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدنى، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولجية، الجزائر، جامعة باتنة

الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي محيطي أردنان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني

الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدى، العراق، جامعة الكوفة

المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية

المدرس الدكتور منصف الحامdi، تونس، جامعة الزيتونة

المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

علي كيم - الدكتور فارس العامر

المراجع اللغوي
تصميم الغلاف
الإخراج الفني

محمدحسن حسين

فاضل السوداني

aldaleel-mag.com

info@aldaleel-mag.com

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

كريلاء المقدّسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير
- مجاور فندق الفاطمي - بناية بشائر المهدى - الطابق
الثاني - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية

سنة 2265

حقوق الطبع والنشر محفوظة

شروط النشر في المجلة

1. تتبنى المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقدية، التي تخضع للمعايير العلمية، وتتوفر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تهتمّ المجلة بمخاطبة الطبقة المثقفة والمتخصصين في العلوم العقدية.
3. تعتمد المجلة الحوار الهدف والهادئ القائم على أسس علميةٍ سليمةٍ وتدعوه له.
4. لا ينشر في المجلة أي موضوع يعتمد الخطاب الطائفـي أو القومي، بل وكلـ ما فيه من إساءـة لشخصـيـة أو مؤسـسـة أو جمـاعـة.
5. تعرض البحوث والمقالات المقدمة للنشر في المجلة على محـكـمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعـمول بها في المجلـة، وصلاحـيـتها للنشر، ويـتم إشعار الكـاتـب بـقبـول الـبـحـث من عدمـه أو تعديله وفقـاً لـتـقـارـيرـ المـحـكـمـينـ.
6. لا تلتزم المجلة بإعادة النتـاجـاتـ المـقدـمةـ للـنـشـرـ إـلـىـ أـصـاحـابـهاـ،ـ سـوـاءـ قبلـتـ لـلـنـشـرـ أـمـ لمـ تـقـبـلـ،ـ كـمـاـ لـاـ تـلـتـزـمـ المـجـلـةـ بـإـبـادـهـ الأـسـبـابـ الدـاعـيـةـ لـعـدـمـ نـشـرـ بـحـثـ أوـ مـقـالـ.
7. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكان آخر بعد نشرها في المجلة إلا بعد الحصول على إذن كتبـيـ من رئيس المؤسـسـةـ.
8. ترتيب البحوث في المجلة يخـضـعـ لـاعتـبارـاتـ فـئـيـةـ،ـ وـلاـ عـلـاقـةـ لـهـ بـمـكـانـةـ الـبـحـثـ وـقـيمـتـهـ.

محتويات العدد

05

كلمة رئيس التحرير

محور العدد: الإنسان والخالق (إثبات وجود الإله)

مقالات

17

معرفة الخالق بين إمكان العقل والعجز البشري
د. صفاء الدين الخزرجي

45

المعرفة الفطرية.. حقيقتها ونحو دلالتها على وجود الإله
د. سيد روح الله الموسوي

79

دور المنهج العقلي في معرفة الإله
د. أيمن المصري

دراسات:

- الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله.. قراءة في النص الديني
113 عقيل البندري
- دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانط نموذجًا
149 د. محمد علی أردنان
- دليل النظم بين البداهة وإشكالات الملحدين
181 د. عادل لغريب
- قراءة جديدة لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشد
217 السيد إبراهيم الموسوي
- تطور المادية والإلحاد في العصر الحديث.. مدخل إلى الأسباب والآليات
249 د. محمد ناصر

أبواب:

- حوارات فكرية
291 حوار مع العلامة السيد منير الخباز
- شبهة العدد
321 المنهج التجريبي وفكرة الإله.. (الفيزياء نموذجًا)
الشيخ محمد آل علي
- قراءة في كتاب الله والعقل
357 محمد باقر الفرسان
- شخصية العدد
379 الشيخ المفید ودوره في علم الكلام
الشيخ صفاء المشهدی
- الخلاصة الانجليزية
415

كلمة رئيس التحرير

د. علي شيخ

بعد أن نجحت مجلة الدليل في العدددين الأوّلين من دراسة موضوع الإنسان والعقيدة بشكلٍ تفصيليًّا ومعمقٌ، مع تسليط الضوء على أغلب ما يرتبط بهذا الملف من بحوثٍ معرفيةٍ تلامس حاجة المجتمع المعاصر، وإماتة اللثام عن بعض المسائل الجديدة التي تلبي حاجات الإنسان الفكرية بعيدًا عن محاولات التكرار لما كتب سابقاً، جاء الدور لدراسة ملف بالغ الأهميّة في زماننا الحاضر ويرتبط بشكلٍ وثيق بفلسفة الحياة والرؤى الكونية للإنسان، فكان عنوانه "الإنسان والخالق"، ووفقاً للخطّة التي رسمتها هيئة تحرير المجلة، ولتغطية أهمّ المسائل الحساسة والجديدة المطروحة في الساحة الفكرية في العراق خصوصاً والعالم عموماً؛ ارتأت أن تخصص مجموعةً من الأعداد القادمة لهذا الملف إلى أن تستوفى أهمّ الموضوعات فيه. فالعنوان الأول الذي سيتم تسليط الضوء عليه في هذا العدد يرتبط بدراسة أدلة وجود الخالق وتحليلها، وبيان المناهج المعرفية الصحيحة التي يمكن من خلالها دراسة هذه المسألة، وكلّ هذا من خلال المقالات والبحوث والأبواب العامة.

ويرتبط بالحديث عن وجود المبدأ الأول مسألة مهمة تسلط الضوء على جانبٍ من المعرفة الفطرية للإنسان بخالقه، وهي طبيعة العلاقة بين الإنسان والخلق، فهناك مقاربةً تبحث عن نوع العلاقة بين الإنسان والخلق وكيفيتها، وهل هي علاقة عبوديةٍ وطاعةٍ وامتثالٍ، أو أنها علاقة إيمانيةٌ تنظر إلى الخالق وكأنه الأب السماوي والإنسان المؤمن هو الابن الطيع؟ ولفهم نوع العلاقة الصحيحة بين الإنسان وخلقته ينبغي فهم معنى كلٍّ من المقاربتين بشكلٍ تفصيليٍّ، والفرق الأساسيّة بينهما، والآثار المرتبطة على قبول أي نظريةٍ من النظريتين، والأهم من كل ذلك نوع العلاقة التي يرتضيها الخالق مع الإنسان.

الرأي الأول يرى أنَّ العلاقة هي علاقة عبوديةٍ وطاعةٍ وامتثالٍ، وتتلخصُ هذه العبودية في إظهار التذلل والخضوع كما صرَّح به بعض أرباب اللغة [الراغب الأصفهاني، مفردات في غريب القرآن، ص 319]. أمَّا حقيقة العبودية فهي بمعنى الخضوع والفقر والاحتياج الساري في أعماق الموجودات، وهي السمة التكوينية التجسدة في كل مخلوقات هذا العالم، وهي ما يطلق عليها أحياناً العبودية التكوينية، فكل شيءٍ في هذا الكون الفسيح خاضعٌ لخالقه يسبِّحه، والإنسان جزءٌ من هذا الكون، والتسبيح والتنزيه هو نوعٌ من الخضوع والطاعة والعبودية ولكن بمعناها التكويني، ومن المحال تمُّرد أي مخلوقٍ وتمتنعه على إرادة الخالق التكوينية التي أحاطت بالكون بأسره، من أبسط مخلوقاته وأقلّها شأنًا، إلى أكرم مخلوقاته وهو الإنسان.

وعبر القرآن الكريم عن هذه الحقيقة بتعابيرٍ جميلةٍ وصريحةٍ في الكثير من آياته، منها قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: 44]، وهذا التسبيح حقيقيٌّ ويعني الخضوع والعبودية للخلق، يقول الطباطبائي بهذا الخصوص: «المراد بتسبیحها حقيقة معنى التسبيح دون

المعنى المجازي الذي هو دلالة وجود كل موجود في السماوات والأرض على أنّ له موجداً منزهاً من كل نقص متّصفاً بكل كمال، ودون عموم المجاز، وهو دلالة كل موجود على تنزّهه - تعالى - إما بلسان القال كالعقلاء، وإما بلسان الحال كغير العقلاء من الموجودات، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلِكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، إذ استدرك أئمّهم لا يفقهون تسبيحهم، ولو كان المراد بتسبیحهم دلالة وجودهم على وجوده، وهي قيام الحاجة على الناس بوجودهم، أو كان المراد تسبيحهم وتحميمهم بلسان الحال، وذلك مما يفقهه الناس؛ لم يكن للاستدراك معنى، فتسبيح ما في السماوات والأرض تسبيحٌ ونطّق بالتنزيه بحقيقة معنى الكلمة، وإن كنا لا نفقهه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 144]. والآية الأكثر صراحة في التأكيد على عبودية كل المخلوقات لخالقها ومفيض وجودها قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَيَ الرَّحْمَنُ عَبْدًا﴾ [سورة مریم: 93] فالقرآن يؤكّد لنا في هذه الآيات أنّ كل المخلوقات ومنها الإنسان هم عباد الله من حيث علاقتها التكوينية به، وهذا اللون من العبودية والاستسلام والخضوع يسمى عبوديةً تكوينيةً أو خضوعاً تكوينياً.

كما أنّ هناك نوعاً آخر من العبودية وهو المعنى الذي نقصده في كلامنا، وهي العبودية التي يرتبط بها الإنسان بخالقه بإرادته و اختياره؛ لكونه كائناً عاقلاً مدركاً يملك إرادةً وقدرةً على الاختيار، فهو يستطيع الارتباط بخالقه وعبادته وامتثال أوامره، كما يستطيع أن يتمرس على كل ذلك، وهذه العبودية التي يختارها الإنسان هي عبودية اختيارية ناشئة من الشعور المعرفي والعقلي بضرورة شكر المنعم وإطاعة من وهب له الوجود والحياة، والاعتقاد بأنّ الوصايا والتشريعات التي أمر بها الخالق الحكيم هي لصلاحة الإنسان، وأنّها تهديه إلى طريق كماله المنشود، وحبّ الكمال أمرٌ فطريٌ لدى الإنسان،

فهذه العبودية بالحقيقة هي مرقاً في سير الإنسان التكامل، وهي أتم نوع من العلاقة يمكن تصورها بين الإنسان وخلقه، سيما إذا كانت بإخلاص وإيمانٍ ومعرفةٍ، فحقيقة علاقة عبودية الإنسان لخلقه تمثل في انتظام وتطابق إرادة الإنسان المخلوق مع إرادة الخالق، فالإنسان مملوكٌ لخلقه، لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياءً ولا نشوراً، بل كلها بيد من خلقه كما نبه على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَلَهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [سورة الفرقان: 3]. فيجب عليه أن يخضع لمشيئة خلقه ويمارس الحياة؛ ليكون بهذا الخصوص عبداً للخالق.

وكذلك يرتكز مفهوم العبودية والخصوص للخالق على أساسٍ وقواعد نفسيةٍ تمنح فكرة العبودية حياءً وحيويةً، وشعوراً وجاذبيةً مؤثرةً يدفع الإنسان إلى التعلق والارتباط بخلقه، وينتهي به المطاف إلى حب خلقه بكل وجوده، فتكون عبوديته قائمةً في نفسه على أساس الحب الخالص لمعبوده؛ لأنَّه يرى فيه منتهى الكمال والغاية، وإن كان منشأ هذا الحب أحياً العاطفة والشوق، بل والله، بيَّنَ أَنَّه في الوقت نفسه نابعٌ من معرفةٍ عقليةٍ ترشده إلى ضرورة التعلق الشديد بخلقه؛ لأنَّه الموجود الكامل الذي يجذب كلَّ موجودٍ ناقصٍ إليه، والإنسان ينجذب فطرياً - عقلياً - إلى الكمال، وهذا الانجذاب قد يكون هو الحب الحقيقي والكامل والمطلوب الذي أشار إليه - تعالى - في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُ حُبًّا لِّهُ﴾ [سورة البقرة: 165].

أما النظرية الثانية فهي علاقة البنوة والأبوة بين الإنسان وخلقه، وهذه النظرية تتبنّاها الديانة المسيحية التي ترى في الخالق أباً للمؤمنين بالمعنى المجازي، فيُدعى الخالق أباً في المسيحية، وعلاقة الإنسان بخلقه هي علاقة الابن بأبيه، وهي اللفظة التي تستعمل في بداية كل صلاةٍ عندهم «أبنا الذي في

السموات» [إنجيل متى، 6: 9]. وإن هذه العلاقة تسير في اتجاهين: الأول أبوة الخالق للبشر بالخلق، والثاني أبوته للمؤمنين بالنعمة، فقد خلق الله الإنسان مشابهًا لطبيعته - حسب قوله - حتى تتحقق بنوته لخالقه، ولكن الخطية وقفت حائلًا دون تحقيق هذه الغاية، فكانت أبوة الخالق للإنسان بالنعمة والإيمان، فيعيد المؤمنون أبناء الخالق بمعنى خاص بهم دون غيرهم، وهذه العلاقة ليست بحسب الطبيعة، ولكنها بالنعمة حسب تفسيراتهم. ولكن يمكن فهم طبيعة هذه العلاقة بمعناها المجازي من خلال كلمات المسيح في الأناجيل التي بين أيدينا، وإنها تعني التبعة والعمل بمقتضى إرادة الخالق وتعاليمه، فالشيطان أب الأشرار كما ذكره كاتب إنجليل يوحنا نقلًا على لسان عيسى المسيح في محاورة مع بعض علماء اليهود، إذ قال لهم: «الحق الحق أقول لكم: إن كل من يعمل الخطية هو عبد للخطية... أجابوا وقالوا له: أبونا هو إبراهيم، قال لهم يسوع: لو كنتم أولاد إبراهيم، لكنتم تعملون أعمال إبراهيم... أنتم من أب هو إبليس، وشهوات أبيكم تريدون أن تعملوا» [إنجليل يوحنا، 8: 34-44]، ومن كلمات المسيح عليه السلام يتضح أن المراد من البنوة والأبوة هنا هو الاتباع والانقياد والطاعة، وهي متطابقة مع مفهوم العبودية كما أشرنا، وهناك بعض الأحاديث والروايات تشير إلى هذا المعنى، منها الحديث عن رسول الله حيث قال: «الخلق كلهم عيال الله، فأحببهم إلى الله - عز وجل - أنفعهم لعياله» [المجلسى، بحار الأنوار، ج 96، ص 118]. وكذلك الحديث المروي عن الإمام الصادق : «قال الله عز وجل: الخلق عيالي، فأحببهم إلى ألطفهم وأسعاهم في حواجتهم» [الكتابي، الكافي، ج 2، ص 119]، فإذا كان الأمر كذلك فلا فرق بين النظريتين من حيث الحقيقة والمعنى، وإن اختلفتا في التعبير عنها، فهما تتفقان على أن العلاقة بين الإنسان وخالقه هي علاقة اتباع وخصوصيّ، وأن العبودية كما البنوة المجازية تتحقق التحرر الكامل باتباعه لتعاليم خالقه وخصوصه له، وتشعر الإنسان باكتمال إنسانيته؛ لأنّه يتوجه إلى مصدر الخير والكمال.

ولكن تبقى هنا مسألة وهي أن الإسلام نهى عن استعمال مصطلح الابن بحق الإنسان واصطلاح الأب على الخالق؛ مخافة الوقوع في الشرك، ولما يورثه من لبسٍ ومعانٍ باطلةٍ، وينبغي الحذر من إطلاق هذه الألفاظ في بيان العلاقة بين الإنسان والخالق؛ لأنها قد توقع الإنسان في المحظور لا سيما ما يتعلّق منها بتوحيد الله تعالى، وأنه لم يتّخذ صاحبة ولا ولداً، وإفراده في أسمائه وصفاته؛ إذ حق الله - تعالى - هو أولى ما يراعى، ومن الضروري اجتناب ما يخدشه، ويمكن القول إن الصحيح هو منع قول هذه العبارة؛ لأنها تعدّ من الكلام المحرّم الذي نسب الله قائله إلى الكفر، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزِّرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذُلِّكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة التوبه: 30]، فإن كل البشر هم من خلق الخالق وهم عباده. وأخيراً فإن علاقة العبودية الاختيارية توسم بالجواهرة التي يفترخ بها الإنسان على سائر المخلوقات، ومن خلاها يصل إلى أشرف الكلمات وأعلاها؛ لأنها علاقة حبٌّ واتباعٌ وطاعةٌ وخصوصٌ وتكاملٌ؛ ولهذا أول صفةٌ تذكر للنبي الخاتم محمدٌ في الصلاة وهو أشرف الكائنات أنه عبدُ الله.

وبنّظرٍ سريعةٍ في محتويات العدد يتّضح للقارئ الدقة في انتخاب عنوانين البحث، وفي الوقت نفسه العمق في المحتوى، والسعى لاستقصاء أهم المسائل العلمية المرتبطة بالموضوع دراستها، فشّمة إشكالية تقرّر محدودية جهاز الإدراك البشريّ، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنساني إدراك كُنه الخالق المطلق، مع أن العقل نفسه يحكم بوجوب معرفة الخالق، إما من جهة وجوب شكر المنعم أو غيرها. وارتَأينا تخصيص بحثٍ لدراسة حقيقة المعرفة بالخالق بين الإمكان العقلي والعجز البشريّ، وذلك من خلال التفكير بين مراتب معرفة الخالق

المكنته منها والمحالة؛ لرفع هذا التناقض البدوي في أحكام العقل، فمعرفة الخالق من البحوث المحورية في الرؤية الكونية الدينية؛ لأنها تمثل الأساس الذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقادية الأخرى، ومن هنا تُعد معرفة المبدأ الأعلى مبدأً لكل المعرف والاعتقادات الأخرى. وتأسيساً على ذلك فإنّ مراتب المعرفة شدة وضعفاً تتعكس بشكل مباشرٍ على سائر اعتقدات الإنسان وسلوكياته وحياته في هذه النشأة، ولكن كلّ هذا يتوقف أولاً على إثبات إمكانية المعرفة بالخالق، إذ تواجه هذه المعرفة إشكالية عجز الذهن البشري المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود الامتناهي واللامحدود؛ إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتاً استيعاب الحقيقة المطلقة وكيفية التمييز بين مراتب المعرفة والتفكيك بين دوائرها؟

كذلك أفردنا بحثاً خاصاً عن حقيقة المعرفة الفطرية بالله ونحو دلالتها على وجود الله، وبيان القيمة المعرفية لهذا النوع من المعرفة، القراءات المختلفة في دلالتها في إثبات وجود الله عند المفكرين الإسلاميين والغربيين، والإشكالات الموجّهة إليهم، ومحاولة فهم النصوص الدينية الدالة على فطرية الدين، لاسيما فطرية التوحيد.

وما كنا لنغفل في هذا العدد عن ضرورة دراسة الشبهات والأراء النافية لدور العقل في معرفة الإله، لذا جعلناها ضمن أبواب مجلتنا وتم تقديرها بدراسة آراء الفيلسوف عمانوئيل كانط؛ لأنّه يُعدّ من العلماء الذين ركزوا على مسألة المعرفة ونقدوا العقل النظري وعدوه غير مجدٍ ولا فعالٍ في معرفة الإله. يرى كانط أنّ العقل المحسّن (الميتافيزيقي) عاجزٌ عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العملي. كما تناولنا بالنقد العلمي المنهج المعرفي عند كانط، وكذلك النقد الخاص لقراءة كانط الخاطئة لبراهين وجود الإله. وهناك بحث حول الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله: قراءة في النصّ الديني، التي

تناولت أمرين أساسين، الأول التحرّي عن الأدلة العقلية المتعلقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلامية، وتحديد هويّة تلك الأدلة وما هيّتها، والثاني البحث في علاقة النص والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومديّاتها؛ والبحث في طبيعة العلاقة بين النص والعقل، واستعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وما هيّتها، والكشف عن طبيعة الأدلة التي ساقها النص لإثبات وجود الله، ومعرفة حجم استعانة النص بالعقل للبرهنة على وجود الخالق.

ولما يحظى به برهان النظم من اهتمامٍ كبيرٍ من قبل الفلاسفة وعلماء اللاهوت منذ زمنٍ قديمٍ؛ فإن الإجابة عن المعضلات التي تثار حوله لم تزل محلّ اهتمامٍ من قبل العلماء والباحثين في مجال فلسفة الدين والكلام الجديد، كالاستفهام حول ماهيّة مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدلّ النظم على وجود الله تبارك وتعالى، وغيرها من التساؤلات؛ فسلطنا الضوء على هذا الدليل من خلال دراسةٍ مستفيضةٍ باعتباره أحد البراهين المتقنة والمهمة في إثبات وجود الله - تعالى - لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعمق التاريخ لينافس عمر الإنسان، وتم التطرق إلى بعض التقريرات عن هذا البرهان ومميّزاته، ودراسة وجهات النظر المختلفة لبعض المفكّرين الغربيين حول برهان النظم ومناقشتها علميًّا.

ورأينا في موضوع ملفّ العدد فرصةً لدراسة مسألة الإلحاد في العصر الحديث، والبحث في الأساليب الحقيقة والواقعية لهذه المعضلة، وكذلك بيان آليّات معالجتها على نحوٍ مفصّلٍ ومستفيضٍ، وتوضيح كيفية تحول الاتجاه المادي في المجتمع الإنساني من اتجاهٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار كان لها بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحادي. وبالوقوف على الأساليب الحقيقة التي مكّنت الماديين من البروز، وأعانتهم على الانتشار،

والوسائل التي يستخدمونها لبسط أفكارهم المنحرفة، حاولنا وضع اليد على سبل العلاج والحلول التي يحتاجها مجتمعنا البشري لتخليصها، وإنقاذ الإنسان المعاصر من أوهامها.

وبالرغم من إيماناً عميقاً بضرورة التأصيل لعقيدة الإيمان بوجود الخالق، وبيان ذلك بأدلةٍ مختلفةٍ ومناهج متعددةٍ؛ كنّا ملتفتين إلى بعض الشبهات المطروحة بهذا الخصوص، ومنها ما يرتبط ببعض المناهج المعرفية كالمنهج التجاري، وكيف أصبح طريقاً إلى الإلحاد ونفي وجود الخالق، وتم التأكيد في بحثٍ مستقلٍ أنَّ المنهج التجاري المتبني للإلحاد ليس من شأنه من جهةٍ معرفيةٍ مناقشة الأدلة العقلية والفلسفية التي اعتمدتها الاتجاهات العقلية والفلسفية أو معارضتها؛ إذ إنَّ دائرة حججية التجربة محدودةٌ بالأمور المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلِّقٌ بأمرٍ حسيٍّ، وليس لها إثبات ما هو خارجٌ عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هذا العجز التكويوني للتجربة حاول الملحدون استغلال هذا المنهج بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم - خصوصاً أنَّ بعضهم له تخصُّصٌ فيزيائيٌّ أو أحيايٌّ - ومناقشة تلك الأصول العقلية والفلسفية وإسقاطها أو معارضتها؛ كي يتسلَّى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبية لتفسير كيفية نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولد الذاتي له، فكان لا بدَّ من بيان أهمَّ المبني والمتركتزات الفكرية في أقوال التجاربيين المشككين بأصول المبني التوحيدية وتحليل هذه المبني وعرضها على الميزان المنطقي الصحيح، وبيان مقدار الخطأ في ملازمات مبنيهم، وهذا ما تمَّ بحثه في شبهة العدد في المجلة.

مقالات^٩

د. صفاء الدين الخزرجي

**معرفة الخالق بين الإمكان العقلي
والعجز البشري**

د. سيد روح الله الموسوي

**المعرفة الفطرية.. حقيقة وندو
دلالتها على وجود الإله**

د. أيمن المصري

دور المنهج العقلي في معرفة الإله

معرفة الخالق بين الإمكان العقلي والعجز البشري

د. صفاء الدين الخزرجي*

الخلاصة

ثمة إشكالية تقرّر محدودية جهاز الإدراك البشري، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنساني إدراك حقيقة الله المطلقة، مع أنّ العقل نفسه يحكم بوجوب معرفة الباري، إما من جهة وجوب شكر المنعم أو غيرها. في هذا المقال نسلط الضوء على موضوع المعرفة الإلهية بين الإمكان العقلي والعجز البشري، وذلك من خلال التفكير بين مراتب المعرفة الإلهية المكنته منها والمحالة؛ لرفع هذا التناقض البدوي في أحکام العقل.

المفردات الدلالية: معرفة الخالق، معرفة وجود الواجب، معرفة النزات، معرفة الصفات، معرفة الفعل.

(*) الدكتور صفاء الدين الخزرجي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الكلام، جامعة المصطفى العالمية. safra.alkhazraji14@gmail.com

تمهيد

من البحوث المحورية في الرؤية الكونية الإسلامية مسألة "معرفة الله"؛ وذلك لأنّها تمثل الأساس الذي تقوم عليه جميع المعرف الاعتقادية الأخرى، كمسألة معرفة النبي ومعرفة الإمام ومعرفة المعاد وسائر ما يتفرّع على هذه الأصول من الفروع والتشريعات اللاحقة كالصلوة والصيام والحجّ ونحوها، ومن هنا تعدّ معرفة المبدأ الأعلى - سبحانه - مبدأً لكل المعرف والاعتقادات الأخرى، وهذا ما يؤكده الحديث المروي عن الرسول الأكرم الذي قال: «دعاة الدين وأسأسه المعرفة بالله عز وجل» [المتنقى الهندي، كنز العمال، ج 3، ص 381، ح 7047]، وكذلك ماورد عن أمير المؤمنين عائلاً: «أول الدين معرفته» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1]، وما ورد عن الإمام الرضا عائلاً: «لا ديانة إلا بعد المعرفة» [الصدق، التوحيد، ص 40، ح 2].

وتأسياً على ذلك فإنّ مراتب المعرفة شدّةً وضعفاً تعكس بشكلٍ مباشرٍ على سائر اعتقدات الإنسان وسلوكياته وحياته في هذه النّشأة، ومن خلاله يتقرّر حاله في النّشأة الأخرى. ولكن كل ذلك يتوقف أولاً على إثبات إمكانية المعرفة بالله سبحانه؛ إذ تواجه هذه المعرفة إشكالية عجز الذهن البشري المتأهي المحدود بطبعته عن معرفة الموجود اللامتناهي واللامحدود، إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتاً استيعاب الحقيقة المطلقة؟

18

يحاول هذا المقال الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال التمييز بين مراتب المعرفة والتفكير بين دوائرها، ثم يتمّ بعد ذلك التعرّض لما يترتب على هذه المعرفة من بحوث نظير ضرورة المعرفة بالخلق وغيرها، وهذا ما يتمّ توضيحه ضمن النقاط التالية:

أولاً: إمكان معرفة الخالق

إن أهم مبحث في المعرفة الإلهية والعقدية مسألة معرفة الخالق؛ لأنَّه بمثابة حجر الزاوية لباقي البحوث، ولكنَّ الملاحظ أنَّ هذا البحث قليل التداول - عنواناً ومضموناً - في تراثنا الكلامي والعقدي، إذ يتم التركيز غالباً في الكتب الكلامية والعقدية على عنوانين فقط: أحدهما "إثبات وجود الخالق أو المبدأ الأول أو الواجب"، والآخر عنوان "صفات الخالق"، في حين ثمة عنوانان آخران من الضروري بحثهما في هذا المقام، بحيث تكون مجموع العناوين في معرفة الله أربعة كالتالي:

- 1- معرفة أصل وجود الخالق.
- 2- معرفة حقيقته وكنهه.
- 3- معرفة صفاتاته.
- 4- معرفة أفعاله.

19

وهذه العناوين الأربع عبارةٌ عن مراتب المعرفة الإلهية التي تجب دراستها بشكلٍ دقيقٍ ومنهجيٍّ في كتبنا الكلامية. وعلى كل حالٍ فنحن في مقام الإجابة عن الإشكالية السابقة، إذ يجب أن نميز بين هذه المراتب بشكلٍ جيدٍ؛ كي تتضح المعرفة الممكنة من المعرفة المحالة.

المرتبة الأولى: معرفة أصل وجود الخالق

تعدّ معرفة وجوده - تعالى - من أهم البحوث في المعرفة الدينية؛ لما يمثله هذا البحث من معترٍٍ فكريٍّ مهمٌّ بين الإلهيين والماديين، فالماديون أو الحسّيون ينطلقون من معيارٍ واحدٍ لمعرفة الحقيقة، ألا وهو الحسّ والتجربة، ويحاولون إخضاع كل المعرف التصورية والتصديقية إلى ذلك،

ولما كان وجود الله - تعالى - غير خاضع لهذا المعيار فتكون معرفته منعدمةً وغير ممكنةٍ طبقاً لهذه الرؤية.

وقد ناقش الإلهيون هذه المقوله وفندوها بوجود أدواتٍ معرفيةٍ أخرى غير الحسّ أهمّها العقل [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 64؛ سبحاني، نظرية المعرفة، ص 138] الذي على أساسه أثبتوا وجود الخالق بعدة براهين، كبرهان النظم وبرهان الإمكاني وبرهان الحدوث.

نعم، عَد القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق أمراً فطرياً وضرورياً يهتدي إليه الإنسان بالوجdan السليم والفطرة الصحيحة غير المشوّهة بالشبهات؛ ولذا لم يطرح القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق، وإنما طرح مسألة الشرك وكيفية علاجها؛ لأنّها كانت تمثل الإشكالية الأكثـر تحدّياً على مرّ الزمان باعتبارها الأقرب مأخذـاً لـوهم الإنسان وتخيلاته آنذاك، وأمّا إثبات وجوده فقد عـدـه أمراً بدـهـيـاً وفطـرـيـاً [المصدر السابق]، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فِطْرَةُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، وقوله تعالى أيضـاً: ﴿وَإِذَا خَدَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ دُرْرِيَّهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلْسُنُ رَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، وقد روي عن رسول الله أـنـه قال: «كـلـ مـولـودـ يـولدـ عـلـىـ الفـطـرـةـ»، يعني على المعرفة بأنّ الله - عـزـ وـجـلـ - خـالـقـهـ [الصدقـ، التـوحـيدـ، ص 331]، كما رـوـي عن الإمام الباقر في تفسير آية الميثاق السابقة قوله: «أخرج من ظهر آدم ذـرـيـتـهـ إلى يوم القيـامـةـ فـخـرـجـواـ كالـذـرـ، ولو لاـ ذـلـكـ لمـ يـعـرـفـ أحدـ رـبـهـ» [الكتـيـنيـ، أـصـوـلـ الـكـافـيـ، جـ 2ـ، صـ 13ـ، حـ 2ـ]، وقال الإمام الصادق : «فـثـبـتـتـ المـعـرـفـةـ وـنـسـوـاـ المـوـقـفـ وـسـيـذـكـرـوـنـهـ، وـلـوـ لـاـ ذـلـكـ لمـ يـدـرـ أحدـ مـنـ خـالـقـهـ وـرـازـقـهـ» [عليـ بنـ إـبـراهـيمـ، تـفـسـيرـ القـيـميـ، جـ 1ـ: 248ـ].

والدليل على فطرية هذه المعرفة هو الاتجاه التلقائي والعملي إليه - سبحانه - في حالات الاضطرار من غير سابق تفكير، مما يعني رجوع الإنسان إلى فطرته إذا زالت حجب الشك وانقضت حجب الرأي. قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنْ اللَّهِ تُمْ إِذَا مَسَكْمُ الصُّرُفَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [سورة النحل: 53]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلُكِ دَعَوْا اللَّهَ مُحْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 65] وبهذه المعرفة الفطرية صرّح المحققون، قال الفيض الكاشاني: «إن التصديق بوجوده - تعالى - أمرٌ فطريٌّ؛ ولذا ترى الناس عند الوقوع في الأهوال وصعب الأحوال يتوكّلون بحسب الحيلة على الله، ويتوّجهون توجّهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب ومسهل الأمور الصعب، وإن لم يتفطّنوا لذلك» [الفيض الكاشاني، علم اليقين، 28].

إشكالية تصوّر الخالق

21

في ضوء أدوات المعرفة الحصولية القائمة على التصور والتصديق، تطرح الإشكالية السابقة من خلال السؤال التالي: كيف يمكن أن نتصوّر الخالق في أذهاننا حتى يتسمّي لنا التصديق به في نفوسنا وعقولنا؟

بيان ذلك: يريد الإنسان أن يؤمن بالخالق ويتعارف عليه، ولكنّ أول استفهمام يُطرح في هذا المجال هو: هل أنّ البشر قادرون على تصوّر الخالق لكي يؤمنوا به أو لا؟ إذ الاعتقاد والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصور، وإذا كان تصوّر الخالق غير ممكِّن فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكِّن أيضاً.

وهنا يمكن أن يستدلّ على عدم إمكانية تصوّر الخالق بأنّ تصوّر أي شيء هو لونٌ من الإحاطة العلمية به، والذات الإلهية لا يحيط بها ذهناً ولا خارجاً؛ لأنّ ذات الباري مطلقة لا يمكن أن ترد في الذهن عن طريق الحواس، وما

يرد إلى الذهن إنّما هو الأمر المحدود؛ وعليه فإنّ إثبات فكرة وجود إلهٍ خارجٌ عن قدرة الفكر البشري ولا إمكانية للحكم عليه نفيًا أو إثباتًا [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (المتن مع تعليقة مطهرى)، ج 3، ص 355].

إذن هنا أمران، الأول أصل دعوى أنّ الخالق غير قابل للتصور، والثاني الاستدلال على هذه الدعوى.

أمّا الجواب على أصل الدعوى فهو: قد ثبت في محله أنّ الذات المقدّسة ليس لها ماهيّة، ومهمما كان المقصود بالماهية، فسواءً كان المقصود بها الحقيقة التي من شأنها أن تعقل كما هو مبني مشهور المشائين، أو كونها المفهوم الحاكي عن حدّ مرتبة من مراتب الوجود كما عليه مبني الحكمة المتعالية، فذاته المقدّسة وجودٌ خارجيٌّ محضٌ لا حدّ له؛ وعليه لا يمكن أن تأتي حقيقته إلى الذهن لشدة تدرك، نعم يمكن إدراك وجوده بالعرض لا بالذات، أي من حيث كونه محرك العالم الذي لا يتحرك أو العلة الأولى التي تنتهي إليها العلل، أو واجب الوجود الذي يتوقف عليه وجود المكنّات، وهذه لوازم وجوده المقدّس، فيثبت العقل مفاهيم تصدق على الذات المقدّسة، وهي ما يُعبر عنها بالمفاهيم الثانية الفلسفية التي تحكي خصائص وجوده لا حقيقة وجوده، من قبيل مفهوم (الواجب) و(القدم) و(العلية)، وهي مفاهيم انتزاعيّة، لكنّ تصوّرنا للخالق - تعالى - مرگبٌ من أكثر من مفهومٍ من هذه المفاهيم، أو مرگبٌ من أحد هذه المفاهيم ومفهومٍ من جنس الماهيات، نظير مفهوم (واجب الوجود) ومفهوم (العلة الأولى) ومفهوم (خالق الكل) ومفهوم (الذات الأزلية) ومفهوم (الكمال المطلق).

إذن نحن نتصوّر الخالق بعنوانٍ انتزاعيٍّ عامًّا نظير (خالق الكل)، وهذا غير

مسألة معرفة كنه ذاته التي يستحيل معرفتها كما سيأتي، وعليه فإن الإشكالية المطروحة لا تتعلق بهذه المرتبة من المعرفة، وهي معرفة أصل وجوده بل مثل هذه المعرفة ممكنة ذاتاً، وإنما تتعلق بالمرتبة الثانية كما سيأتي الكلام عنها.

وأماماً الجواب على دليل المدعى -أعني كون ذات الواجب ذاتاً مطلقةً وغير متناهيةٍ، بينما لا يستطيع الذهن أن يتصور صورةً مطلقةً وغير متناهيةٍ، فنقول أولاً إن معرفة أصل وجود الخالق لا تتوقف على تصور صفاتة وكونه متناهياً أم غير متناهٍ، واحداً أم كثيراً وما إلى ذلك، بل هذه الأبحاث تتحقق بعد إثبات أصل وجوده، ولكن للإجابة عن ذلك يمكن القول إنه يجب تحديد مفهوم المطلق أولاً، فنقول:

الإطلاق اسم مفعولٍ، يعني التحرر من القيد، فمفهوم الإنسان بنفسه مفهومٌ مطلقٌ، ويعم دائرةً واسعةً ولكن ما أن نضيف إليه مفهوم (الأبيض) يكون مقيداً، ومفهوم (الإنسان الأبيض) يشمل قسماً من الدائرة الأولى، ويصبح دائرةً داخل الدائرة الكبيرة، وإذا أضفنا مفهوم (العالم) وقلنا: (الإنسان الأبيض العالم) تتحدد الدائرة الأولى، وهكذا تزداد تحديداً كلما ازدادت القيود.

من هنا يتضح أننا ما لمن نتصور المطلق لا يمكننا تصوّر المقيد، فكلّ مقيدٍ يتَّلَّفُ من اجتماع أكثر من مفهوم مطلقٍ، وحقيقة كلّ مطلق عبارة عن المقيد بلا قيدٍ، أي مجرد عدم وجود القيد كافٍ لحصول الإطلاق للمفهوم.

[المصدر السابق، ص 355 – 360]

وهناك إشكاليتان طرحاهما بعض المفكرين ثم ناقشوافيها ونحن نشير إليهما:

الإشكالية الأولى:

قد يقال إن الإطلاق في المفاهيم كمفهوم الإنسان والأبيض وغيرها أمرٌ نسيٌّ، فهذه المعاني والمفاهيم ذات محدودية ذاتية لا تتجاوزها، فمفهوم الإنسان - مثلاً - لا يشمل بالذات الشجرة، لكنه مطلق بالنسبة لأفراده، وعليه فهذا المفهوم مطلق من ناحيةٍ ومقيدٌ من ناحيةٍ أخرى، لكن إطلاق ذات الحق ليس إطلاقاً نسبياً، ومن هنا لا يمكن قياسه على إطلاق الأشياء الأخرى.

الإشكالية الثانية:

إن إطلاق هذه المفاهيم إطلاقٌ مفهوميٌّ، إنها جمِيعاً مجموعة مفاهيم ذهنيةٌ، وهي مطلقةٌ بالنسبة لصنفٍ غير محدودٍ من القيد المفهومية، لكن ذات الحق ليس من سُنخ المفاهيم، وحينما نقول إن ذات الحق مطلقةٌ لا نعني أن ذات الحق هي أعم المفاهيم، وأن هذا المفهوم غير مقيد بأي قيدٍ، نظير مفهوم (الشيء)، بل نعني الإطلاق الوجودي، أي أن ذات الحق مطلقةٌ ولا حد لها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها أيٌّ لونٌ من المحدودية المكانية والزمانية والإمكانية والماهوية؛ وعليه فإنَّ تصور المفاهيم المطلقة لا يدل على إمكان تصور المطلق الوجودي. [المصدر السابق، ص 355]

24

الجواب

إن حديثنا لا ينصب على أن إطلاق ذات الحق إطلاقٌ مفهوميٌّ، بل ينصب على كيفية تصورنا للإطلاق الوجودي لذات الحق في أذهاننا. إن تصور هذا الإطلاق لا يستلزم أن تكون واقعنته منعكسةً في الذهن أو أن يتحد ذهنانا بهذه الواقعية خارجاً، بل نتصور هذا الإطلاق بمعونة (النفي) بالشكل التالي: أن نتصور مفهوم (الوجود) المشترك، ثم نسلب عن ذات الحق مماثلته لسائر الموجودات في المحدودية وفي بعض الجهات الأخرى، وعلى هذا النحو نحصل في

أذهاننا على تصوّر لذات الحق بوصفه وجوداً مطلقاً، وتصوّر اللامتناهي كذلك، فنفكّر مثلاً ونتسأّل هل الفضاء متناهٍ أو غير متناهٍ؟ وهذا السؤال بذاته دليلٌ على أنّ في الذهن تصوّراً عن اللامتناهي كما أنّ لديه تصوّراً عن المتناهي، بينما إذا أراد الذهن تصوّر مصدق الفضاء اللامتناهي، أي أراد تجسيد اللامتناهي أمامه عندما يكون هذا الفضاء المحسّد ذهنياً غير متناهٍ واقعاً، فالامر غير ممكِّن، أمّا إذا تصوّر الذهن الفضاء المحدود، ثمّ تعقل مفهوم الفضاء الكليّ ومفهوم المحدودية، ثمّ حمل مفهوم النفي وعدم على الفضاء المحدود، فسوف يكون ممكناً ومعقولاً أن يتصرّف مفهوم الفضاء اللامحدود.

إنّ الذهن بغية إدراك وتصوّر الحقائق التي لا يستطيع إدراكتها بشكّلٍ مباشرٍ يتسبّب بهذه الوسائل، أي يتوفّر على تصوّرٍ معقولٍ وصحيحٍ غير مباشرٍ. [المصدر السابق، ص 362 – 364]

وخلاصة الكلام هو إمكان معرفة أصل وجوده – سبحانه – عقلاً، والعقل يحكم بوجوب معرفته من باب وجوب شكر المنعم أو نحو ذلك.

المرتبة الثانية: معرفة كنه الخالق وحقيقةه

ذهب أكثر العلماء من الفلاسفة والحكماء والمتكلّمين من الإمامية والمفسّرين والمحدّثين إلى امتناع هذا النوع من المعرفة، فالإنسان عاجزٌ عن اكتناه الذات الإلهية، سواءً عن طريق المعرفة العقلية والبرهانية أو عن طريق المعرفة الحضورية والشهودية؛ لأنّه لا يعرف الخالق حقّ معرفته إلّا الخالق نفسه، فنهاية معرفة العارفين هو عجزهم عن المعرفة للذات، ومعرفتهم بالحقيقة أنّهم لا يعرفونه، فقد روي عن رسول الله أَنَّه قال: «إِنَّ اللَّهَ احتجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احتجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ، وَإِنَّ الْمَلَأَ الْأَعْلَى يَطْلَبُونَهُ كَمَا طَلَبُوهُنَّ»

أنتم» [انظر: الفيض الكاشاني، علم اليقين، 38 و39]، وهذه المرتبة من العلم مما استأثر بها الخالق لنفسه ولم يطلع عليها أنبياءه وأولياءه وملائكته المقربين، وكل ما طرحته الفلسفه والمتكلمون والعرفاء من أدلةٍ وبراهين وجهود علمية كبيرة في مجال المعرفة الإلهية إنما يدور في فلك المرتبة الأولى، أعني إثبات أصل وجوده - تعالى - وليس اكتناه ذاته المقدسة؛ فلا بد من التفكير بين المرتبتين كما يشير إليه قول أمير المؤمنين : «أعجز الأوهام أن تناول إلا وجوده، وحجب العقول عن أن تخيل ذاته» [المجلسي، بحار الأنوار، 74: 381].

نعم، نُقل عن بعض المتكلمين - بل جمهورهم من غير الإمامية - القول بإمكان معرفة حقيقته سبحانه [انظر: المقادد السوري، اللوامع الإلهية، ص 74؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3: 222؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 35]؛ كما أن هذا هو لازم مذهب المجسمة الذين يقولون بتحديد من الجهات الست، وأن له مقداراً وثقلًا وحيزاً، ويقولون بإمكان معرفته في الدنيا ورؤيته في الآخرة، وكذلك المشبهة الذين شبّهوا بخلقه، فصارت معرفة ذاته عندهم ممكناً، حتى قيل إن التشبيه من أحد عشر وجهاً، ككونه - تعالى - جسماً وجوهراً وأذ أعضاءً وذا جهةٍ، وغيره من جهات التشبيه [انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 294]، بل قال بعض متكلمي المجسمة إنه - تعالى - مرگب من أعضاء على حروف المعجم [المصدر السابق: 227]، وأماماً عقيدة أهل البيت فهي قائمة على غلق هذا الباب بالكلية، بل اعتبار هذه المعرفة محالة.

واستدلّ بعض المتكلمين ممّن يرى إمكان معرفة الذات بأنّ وجوده - تعالى - معلوم، وهو نفس حقيقته، فتكون حقيقته معلومةً [انظر: المقادد السوري، اللوامع الإلهية، ص 74؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 35]. ونوقش فيه بأنّ الوجود المعلوم هو الزائد المقول عليه وعلى غيره بالتشكيك، لا ما هو نفس حقيقته [انظر: المقادد السوري، اللوامع الإلهية، ص 74].

وهناك وجوه أخرى للقول بإمكان معرفة الذات، وببعضها في الحقيقة شبهات حاول البعض طرحها نقضاً على مسألة العجز عن إدراك الذات، ونعرض لها باختصار كالتالي:

1- أنّ موسى طلب رؤية الله - تعالى - ومعرفته: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَ مَكَانُهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 143]، فيعلم من ذلك إمكان الرؤية، حيث طلب موسى ذلك. [انظر: جوادی آمیل، التفسیر الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أن القرآن نفي إمكان الرؤية بقوله ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، ولما تجلى رب للجبل لم يطق موسى ذلك التجلي فلم تتحقق الرؤية بل تم نفي إمكانها، بدليل أن الله أوكل إمكان الرؤية للتجلي للجبل بشرط أن يطيق ويتحمّل، لكن الجبل مع صلابته لم يطق هذا التجلي وصار دكّاً، فكيف بموسى؟! فعلم بذلك عدم إمكان الرؤية؛ فالآية تدل على امتناع الرؤية، والآية لا تشير إلى مسألة إمكان معرفة الذات.

2- أنّ الرسول الأعظم وهو الإنسان الكامل قد بلغ إلى مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدَنَ﴾ [سورة النجم: 9] بمعنى أنه قد وصل إلى كنه الذات الربوبية. [انظر: جوادی آمیل، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 36]

الجواب:

أنه لم يرد تفسير مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدَنَ﴾ بمعنى اكتناء الذات الربوبية، كما أنه لم يُنقل عن النبي ﷺ أداعوه ذلك، وهو رغم بلوغه لهذا المقام

العظيم إلا أن المسافة بينه وبين الذات الربوبية اللامتناهية تبقى مسافةً لا متناهية، فكما أن جبرائيل مع قربه لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه النبي وقال: «لو اقتربت أنملاً لاحتقرت» فكذلك النبي ﷺ بالنسبة لله تعالى، فهناك فوascal ومسافات وجوديةٌ بين الممکن والممکن (النبيٰ وجبرائيل) وبين الممکن والواجب. [انظر: المصدر السابق]

3 - أن ثمة مقوله تقول: كل إنسان يدرك الذات الربوبية لله - تعالى - بمقدار سعته الوجودية، وهذا يعني إمكان إدراك الذات. [انظر: المصدر السابق]

الجواب:

إن كان المراد من هذه المقوله معرفة الذات والصفات، فهو لا يعدو أن يكون خيالاً صرفاً؛ لأن ذلك يتنبئ على افتراض أن الخالق قابل للمقدار والكم كالشمس القابله للمقدار، وكل شخص يقتبس من نورها وشعاعها على حسب مقداره واستعداده؛ باعتبارها قابله للتجزئة والتحليل، بيد أن الأمر مختلف في الذات الربوبية؛ فإنها بسيطة لاجزء لها؛ لأنّه بمجرد أن نقول إن العارف بالذات الإلهية عرفها بمقدار سعته ومقداره فقد جزأناه سبحانه [انظر: المصدر السابق].

28

4 - أن برهان الصديقين قائمٌ على التأمل في حقيقة الوجود، ومن خلال ذلك يمكن إثبات الحق تعالى؛ ولذا يمكن الوصول إلى كنه الذات المقدسة.

[انظر: المصدر السابق، ص 37]

الجواب: أن هذا البرهان وإن كان يعدّ أتقن البراهين على وجوده سبحانه، إلا أنه برهانٌ حصوبيٌّ لا يمكن إدراك الذات من خالله، بل ولا من خلال الطرق الشهودية، والسر في امتناع معرفة الذات يرجع إلى عدم تناهيتها وإلى بساطتها، فهي غير قابلة للتجزئة ولا التبعيـض ولا التحيـث. [انظر: المصدر السابق، ص 38]

وسر كل ذلك هو انتفاء الماهية عنه، فهو وجودٌ خارجيٌّ محض لا يمكن حضوره في الأذهان، وإلا لزم الانقلاب.

أما الاستدلال على عدم إمكان اكتناه الذات المقدسة، وعدم إمكان الإحاطة بالذات الإلهية واكتناها، فبما يلي:

١- قصور المتناهي المحدود - زماناً ومكاناً وذاتاً وصفاتٍ - عن الإحاطة باللامتناهي واللامحدود زماناً ومكاناً وذاتاً وصفاتٍ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طه: 110].

بيان ذلك: أنه قد ثبت في مباحث الإلهيات أن الذات الإلهية وجودٌ غير محدودٌ ولا متناهٍ، وكذلك الأمر في صفاتـه - تعالى - أيضاً، فهو علمٌ وحياةٌ وقدرةٌ مطلقةٌ غير محدودةٌ ولا متناهيةٌ. وفي قبال هذا الوجود اللامتناهي نجد جميع الموجودات الأخرى متناهية الوجود؛ ولذا يقصر الوجود المحدود عن الإحاطة بالوجود اللامحدود إحاطةً تامةً، وإنما يعرفه ويدركه على نحو الإجمال، فهو يعلم أنه موجودٌ عالمٌ قادرٌ حيٌّ، لكنه يجهل كنه هذه الصفات وحقيقةـها؛ ولذا ورد عن الإمام الصادق : «إن العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته» [المجلسي، بحار الأنوار، 3: 147]، وما يوجب له الإقرار هو المعرفة بأصل وجوده وصفاته، أي معرفته بالمرتبة الأولى.

ولا يقف قصور الإنسان على إدراكـ كنهـ الذاتـ الربوبيةـ فحسبـ، بلـ إنهـ يجهلـ كماـ يقولـ ابنـ سيناـ حقائقـ الموجودـاتـ وفصـولـهاـ الحـقـيقـيـةـ المـيـزـةـ لهاـ عنـ غيرـهاـ، وإنـماـ يـعـرـفـ لـواـزـمـ الـأـنـوـاعـ وـخـواـصـهاـ الـتـيـ يـعـبـرـ عـنـهاـ بـالـأـعـراـضـ الـخـاصـةـ والـعـامـةـ [ابنـ سيناـ، التعـليـقاتـ، صـ 34ـ]ـ، فـالـعـرـفـ الـحـقـيقـيـةـ عـسـيرـةـ إـنـ لمـ تـكـنـ مـحـالـةـ، ولـعـلـ ابنـ سـيـناـ يـشـيرـ بـمـقـولـتـهـ هـذـهـ إـلـىـ قولـ الـإـمـامـ عـلـيـ: «كـيـفـ يـصـفـ إـلـهـ مـنـ

يعجز عن صفة مخلوقٍ مثله؟» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 112]؛ فإذا كان شأن المحسوسات التي نعرفها ونتعامل معها ذلك، فكيف بما وراء الغيب؟!

إذن المعرفة الحقيقية التامة متعدّدة في شأن الخالق؛ وذلك لصور المقتضي لا لخفاء المعلوم؛ بل لشدة ظهوره لا يمكن إدراكه كشعاع الشمس بالنسبة إلى الناظر إليه.

2 - بساطة الذات الإلهية وعدم تركبها من أجزاءٍ خارجيةٍ ولا عقليةٍ، الأمر الذي لا يمكن معه تعريفها بالحدّ المنطقي. وبعبارة أخرى: لو كان له حدٌّ لكان له جنسٌ وفصلٌ، فيكون له جزءٌ وهو محالٌ؛ لأنّه يلزم افتقاره إلى جزئه، وجزوئه غيره فيكون مفتقرًا إلى غيره؛ ولذا يستحيل عليه التركيب مطلقاً، عقلياً كان أو خارجياً، كما لا يمكن تعريفه بالرسم أيضاً؛ لأنّه تعريفٌ بالعوارض، وهو لا تعرّضه العوارض، وكذلك العوارض تعرّض الماهيات ولا ماهية له. [المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، ص 73]

فالعقل إنما يمكنه اكتناه الماهيات، ويتصورها بكلّه حقائقها، ولما كان تعالى - لا ماهية، فلا يستطيع العقل اكتناه ذاته المقدسة؛ إذ يمتنع ارتسام الحقيقة الواجبة في الأذهان. [صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 132]

30

3 - أنّ معلومية شيءٍ بشيءٍ بالكلّه لازمةً لمعلوليته له، وهي منافية في حقّ الواجب تعالى. وهذا البيان قريبٌ من قول البعض (على مباني صدر المتألهين): إنّ العلم بكلّه حقيقة الشيء لا يحصل إلا لنفس ذلك الشيء، أو لعلته، فإنّ حصول الشيء لنفسه وحصوله لعلته مستلزمٌ للعلم بكلّه، وما عدا هذين الحصولين فليس حصولاً لكنه تلك الحقيقة حقيقةً؛ لأنّ الحصول الحقيقي المستلزم لعرفة الكلّه إنما حصول الشيء لنفسه أو حصوله لعلته. [المصدر السابق: 135]

4- وممّا يدلّ على عدم إمكان مثل هذه المعرفة أَنَّ اللَّهَ - سبحانه - عندما عرّف نفسه في القرآن الكريم لعموم خلقه وخواصهم عرّفهم بصفاته وأفعاله؛ ولذا ورد عن أمير المؤمنين أَنَّه قال: «...الَّذِي سُئلَتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصْفُهْ بِحَدٍ وَلَا بِعِضٍ، بَلْ وَصْفُهُ بِفَعَالَةٍ، وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بِآيَاتِهِ» [الكليني، الكافي: 141، ح 7].

5- النصوص الكثيرة الصريحة في نفي إمكان المعرفة بكنه الخالق، وهي من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [سورة البقرة: 255]، فإذا كانوا لا يحيطون بشيءٍ من علمه فكيف بذاته تعالى؟! قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طه: 110]، كما أَنَّ قوله تعالى: ﴿وَيُحَدِّرُكُمُ اللَّهُ تَفْسِيْهُ﴾ [سورة آل عمران: 28] يدلّ على ذلك. [جودي آمي ، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 34]

وأمّا الروايات في ذلك فهي على طائفتين:

الطايفة الأولى: الروايات النافية لإمكان معرفة كنهه تعالى.

وهذه الروايات على كثرتها مطلقةً تبني إمكان المعرفة حتى بالنسبة إلى الرسول والأئمة عليهم السلام، وهي نظير النصوص التالية:

1- ما ورد في الدعاء المروي عن الرسول صلوات الله عليه وسلم: «يا من لا يعلم ما هو إلا هو» [الكفعمي، المصباح، ص 349؛ الأحسائي، عوالي اللاي، ج 4: 132].

2- قول الإمام علي عليه السلام: «الحمد لله الذي أظهر من آثار سلطانه وجلاله كبرياته ما حير مقل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات همامهم النفوس عن عرفان كنه صفتة» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 195].

3- وعنه عليه السلام قال: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلا أننا نعلم أنك حيٌّ قيّومٌ لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظرٌ، ولم يدركك بصرٌ» [المصدر السابق: الخطبة 160].

4 - وعنه عليه السلام: «كُلَّتِ الْأَوْهَامُ عَنْ تَفْسِيرِ صَفْتِكَ... وَانْحَسَرَتِ الْعُقُولُ عَنْ كَنْهِ عَظَمَتِكَ... وَكُلَّ دُونَ ذَلِكَ تَحْبِيرُ الْلُّغَاتِ، وَضَلَّ هَنالِكَ التَّدْبِيرُ فِي تَصَارِيفِ الصَّفَاتِ، فَمَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَلِكَ رَجَعَ طَرْفَهُ إِلَيْهِ حَسِيرًا، وَعَقْلَهُ مَبْهُورًا، وَتَفَكَّرَهُ مَتْحِيرًا» [المجلسى، بحار الأنوار، 95: 243، رقم 31].

والروايات في ذلك كثيرةً جدًا. [انظر: الرىشمرى، موسوعة العقائد الإسلامية، 3: 319]

الطاقة الثانية: الروايات النافية عن التفكير في ذات الله.

وهي كثيرةً جدًا في النهي والتحذير من مسألة التفكير في ذاته العلية، وإليك شطراً من هذه الروايات:

1 - قال رسول الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَى﴾ [سورة النجم]: «لا فكرة في ربّ» [الدر المنشور 7: 662]. [42]

2 - وقال عليه السلام: «تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في الله تعالى» [الصدق، التوحيد: 455، رقم 2].

32

3 - وعن ابن عباس رضي الله عنهما: «دخل علينا رسول الله ونحن في المسجد حلق حلق، قال لنا رسول الله عليه السلام: فيم أنتم؟ قلنا: نتفكر في الشمس كيف طلعت، وكيف غربت. قال: أحسنتم! كونوا هكذا، تفكروا في المخلوق ولا تفكروا في الخالق» [المجلسى، بحار الأنوار، 57: 348، ح 44].

4 - وقال الإمام الباقر عليه السلام: «إيّاكُمْ وَالْتَّفَكُّرُ فِي اللَّهِ، وَلَكُنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَتِهِ فَانْظُرُوا إِلَى عَظِيمِ خَلْقِهِ» [الكليني، الكافي: 1: 93، ح 7].

5 - وقال عليه السلام: «تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ؛ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدُّ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحِيرًَا» [الكليني، الكافي: 1: 92، ح 1].

وخلصة الكلام في هذه المرتبة هو استحالة تعلق المعرفة العقلية بذاته سبحانه؛ لقصور العقل البشري عن ذلك ذاتاً، وهذا معناه التفصيل بين المعرفة في المرتبة الأولى وهي معرفة وجوده، فإنّها ممكّنةٌ، وبين المعرفة في هذه المرتبة وهي معرفة ذاته، فإنّها غير ممكّنةٌ، وهذا هو ما أشار إليه الإمام الصادق بقوله: «إن العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته... فإن قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف، ولا يحيط به؟ قيل لهم إنما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلفوا الإحاطة بصفته، كما أن الملك لا يكلف رعيته أن يعلموا أطويلاً هو أم قصيرٌ، وأيضاً هو أم أسمر، وإنما يكلفهم الإذعان لسلطانه، والانتهاء إلى أمره. ألا ترى أن رجلاً لو أتى بباب الملك، فقال: أعرض على نفسك حق اتفصّي معرفتك، وإلا لم أسمع لك كان قد أحّل نفسه بالعقوبة... فكذا القائل إنّه لا يقرّ بالخالق سبحانه حتى يحيط بكتنه متعرّض لسخطه... فإن قالوا: أليس قد نصفه؟ فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟ قيل لهم كلّ هذه صفات إقرارٍ، وليس صفات إحاطةٍ، فإنّا نعلم أنه حكيمٌ، ولا نعلم بكتنه ذلك منه، وكذلك قديرٌ وجوادٌ وسائر صفاتـه، كما قد نرى السماء، فلا ندرى ما جوهرها، ونرى البحر ولا ندرى أين منتها، بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له، ولأن الأمثال كلّها تقتصر عنه، ولكنّها تقود العقل إلى معرفته» [الجعفي، التوحيد، ص 118].

المرتبة الثالثة: معرفة صفات الخالق

يوجد في معرفة الصفات الإلهية إمكاناً واستحالةً ثلاثة اتجاهات [انظر: سبحانه، الإلهيات، ص 87]

الاتجاه الأول: التعطيل وعدم إمكان المعرفة؛ لأن كل صفةٍ نتصوّرها فإنّنا

نستوحيها من مخلوقٍ؛ لأننا نتعامل مع المخلوقات مباشرةً، فإذا عدنا الخالق بهذه الصفة أيضًا فقد اعترفنا بوجود صفةٍ مشتركةٍ بين المخلوق والخالق، وذات الله - تعالى - لا يمكن تشبيهها بأي مخلوقٍ **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾** [سورة الشورى: 11].

ومن الإمام الباقر عليه السلام: «كُلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوقٌ مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 293]، وبالرغم - حسب أصحاب هذا الاتجاه - من ورود صفاته في القرآن كالعليم والقدير ونحوها، ولكن علينا أن نخرج هذه الأسماء من المعاني التي تحصل في أذهاننا، فمعاني هذه الألفاظ في أذهاننا هي عين ما نشتّقه من المخلوقات، أمّا المعاني الواقعية فيعرفها الله - تعالى - فقط، وهذا هو مذهب المعتلة، فهم يثبتون أصل الصفة ولكنهم يفسرونها بالضد منها، فالعلم يعني عدم الجهل، والقدرة عدم العجز وهكذا، وعليه فإنّ معرفة كنه الصفات غير ممكنٍ، وإنما نعرف أضدادها فقط لا أكثر.

الاتجاه الثاني: إمكان المعرفة لكن مع التشبيه، بمعنى قياس الذات المقدسة على الإنسان في كيفية الاتصاف بهذه الصفات، وهذا هو مذهب المشبهة، فهم يُحرّون الصفات على الله بالمعاني المرتكزة في أذهان الناس من دون أي تصرّف فيها، وحسب هذا الاتجاه، فإنه يمكن معرفة كنه الصفات الإلهية كما كان يقول به المشبهة والمجسمة في معرفة كنه الذات الإلهية.

الاتجاه الثالث: القول بإمكان المعرفة لكن مع التزييه وعدم التشبيه والتتجسيم، وهذا ما ذهبت إليه الإمامية. ومنشأ الإشكالية التي على أساسها وجدت هذه الاتجاهات يكمن في كيفية تكييف انطباق مثل هذه المفاهيم والصفات - كالعلم والحياة - على المصدق الواجب اللامتناهي وهو الله سبحانه، وعلى الممكن المتناهي في آنٍ واحدٍ، وقد تفاصلت نظرية الإمامية من

34

هذه الإشكالية بأنّ هذه الصفات والمفاهيم وإن كانت مشتركةً على نحو الاشتراك المعنوي، إلّا أن الاختلاف واقعٌ في المصداق، فالواجب بالذات لا مشارك له في شيءٍ من هذه المفاهيم من حيث المصداق، بمعنى أنّ هذه المفاهيم والصفات - كالعلم والحياة والقدرة - مصادقها في الواجب هو عين الواجب تعالى، فهي غير زائدةٍ عليه، بينما هي في المكنات زائدةٌ عليها، وأيضاً مصادقها في الواجب غير متناهٍ ولا محدودٍ، بينما في المكنات متناهٍ ومحدودٍ ومشوبٍ بالنقص والعدم.

[انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة (بتعليقه الفياضي) 4: 1101، الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة؛ مصباح يزدي، تعليقه على نهاية الحكمة، ص 437]

فينبغي إذن التمييز جيداً بين عالم المفاهيم وعالم المصاديق، وربما كان أحد معاني إخراجه - سبحانه - عن حدّي التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السوي في المعرفة التوحيدية هو أن المفهوم معلوم للإدراك البشري عبر الاشتراك المعنوي، لكن المصدق مجھول الكنه.

35

وعليه، فإنّ أصل إدراك الصفات الإلهية وثبوتها للذات المقدسة وإن كان ثابتاً وممّا يطاله الإدراك البشري، ولكتنه إدراك للمفهوم الكلي للصفات، وأمّا إدراك تلك الصفات على حقيقتها وكتنها فمتعذرُ بل محالٌ [مصباح يزدي، تعليقه على نهاية الحكمة، ص 406]؛ لخروجها عن قدرة الإدراك العقلي بناءً على مذهب الإمامية من عينية الصفات مع الذات، وحينئذٍ تأتي جميع الأدلة السابقة في امتناع معرفة الذات هنا أيضاً لاتحاد الذات والصفات، كما أنّ الإدراك الكلي للصفات مقيدٌ بقيدين:

الأول، التنزيه عن التشبيه والتجمسيم. والثاني، الإطلاق واللامحدودية في ثبوتها للحقّ سبحانه؛ وذلك لأنّ الصفات بالنسبة إليه لا تخلو من محدودية، وهو - تعالى - أعظم من أن يحيط به حدٌ؛ لأنّ كلّ مفهوم مسلوبٍ عن غيره

منعزلٌ عما سواه، وهذا لا يلائم الإطلاق الذاتي لحقيقة الواجب وصفاته؛ ولهذا يتوسل العقل إلى رفع هذه النقيصة بشيءٍ من التعوت السلبية تزييهاً، ككونه - تعالى - أكبر من أن يوصف وأعظم من أن يحيط به تقيدٌ؛ ولذا فإن النبي والأنبياء عندما يبيّنون هذه الصفات والمفاهيم يُقرنونها دائمًا بلفظ التنزيه عن المشابهة لصفات المخلوقين، وأنه - تعالى - عالمٌ لا كعلمنا، وقدرٌ لا كقدرتنا، وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8: 57؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 424]، قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثُلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 4].

وقد دلت على ذلك الروايات أيضًا، وإليك بعض النصوص منها:

1- قال الإمام الرضا عليه السلام: «إن الخالق لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه، وكيف يوصف الخالق الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عما يصفه الواصفون...» والواصفون لا يبلغون نعنه، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوَلَّ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾ [الأربيل، كشف الغمة 3: 176].

2- وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «ليست له صفةٌ تناول، ولا حدٌ تضرب له فيه الأمثال، كلَّ دون صفاتٍ تحبير اللغات، وضلٌّ هناك تصارييف الصفات، وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحال دون غيه المكنون حجبٌ من الغيوب، تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطائف الأمور» [الكتيبي، الكافي 1: 134، رقم 1].

وقد وردت نصوص تأمر بالتوقف على ما وصف الله به نفسه في القرآن وعدم تجاوز ذلك، مثل قول الإمام علي عليه السلام لرجل سأله أن يصف له ربّه:

«فانظر أيّها السائل، فما دلّك القرآن عليه من صفتـه فائتـم به واستضـئ بنور هـدایـته، وما كـفـك الشـیـطـان عـلـمـه مـمـا لـیـس فـي الـقـرـآن عـلـیـك فـرـضـه، وـلـا فـي سـنـة النـبـیـ وـأـئـمـة الـهـدـیـ أـثـرـه، فـکـل عـلـمـه إـلـى اللـهـ سـبـحـانـه، فـإـن ذـلـك منـتـهـی حـقـ اللـهـ عـلـیـك» [الرضـيـ، نـھـج الـبـلـاغـةـ، الـخـطـبـةـ 91].

وقـال الإمام الحـسـین عـلـیـهـ الـبـلـغـةـ: «أـصـف إـلـهـيـ بـمـا وـصـفـ بـهـ نـفـسـهـ، وـأـعـرـفـ بـمـا عـرـفـ بـهـ نـفـسـهـ: لـا يـدـرـکـ بـالـحـوـاسـ، وـلـا يـقـاسـ بـالـنـاسـ» [الـصـدـوقـ، التـوـحـيدـ، صـ80ـ].

وـخـلـاصـةـ الـبـحـثـ فـيـ هـذـهـ المـرـتـبـةـ هـيـ إـمـكـانـيـةـ مـعـرـفـةـ صـفـاتـهـ - تـعـالـىـ - مـنـ حيثـ الـمـفـهـومـ دـوـنـ الـحـقـيـقـةـ وـالـمـصـدـاقـ، فـلـاـ اـسـتـحـالـةـ عـقـلـيـةـ فـيـ ذـلـكـ لـكـ بـشـرـطـ التـنـزـيـهـ.

المرتبة الرابعة: معرفة فعل الخالق

قـسـمـ القرآنـ الـكـرـيمـ فـعـلـ اللـهـ سـبـحـانـهـ - وـهـوـ کـلـ مـا سـوـاـهـ - إـلـىـ قـسـمـيـنـ كـمـاـ فيـ قولـهـ تـعـالـىـ: ﴿عـالـمـ الـغـيـبـ وـالـشـهـادـةـ الـكـبـيرـ الـمـتـعـالـ﴾ [سـوـرـةـ الرـعـدـ: 9ـ].

1ـ ما يـتـعـلـقـ بـعـالـمـ الغـيـبـ.

2ـ ما يـتـعـلـقـ بـعـالـمـ الشـهـادـةـ، أـيـ: عـالـمـ الطـبـيـعـةـ وـعـالـمـ الـمـحسـوسـاتـ.

ولـلـفـلـاسـفـةـ تقـسـيـمـ آخـرـ لـعـالـمـ الـوـجـودـ هوـ:

1ـ عـالـمـ الـعـقـلـ.

2ـ عـالـمـ الـمـثالـ.

3ـ عـالـمـ الـمـادـةـ.

وـيـنـدرجـ الـأـوـلـ وـالـثـانـيـ تـحـتـ عـالـمـ الغـيـبـ.

والسؤال المطروح هو: هل أَنْ فعل الله - تعالى - بِأَقْسَامِهِ السَّالِفَةِ قَابِلٌ للإدراك والمعرفة البشرية أو لا؟

والجواب على ذلك بالإيجاب، فإن المعرفة البشرية يمكن لها أن تعتمد
أربعة طرق في ذلك:

الأول: الطريق الحسي والتجريبي لمعرفة عالم الطبيعة والمادة (العالم
الشهادة)، وكتب الطبيعيات القديمة والحديثة والكتشوفات العلمية الحديثة
خير شاهد على إمكانية مثل هذه المعرفة.

الثاني: الطريق العقلي والتحليلي لمعرفة عالم العقول والمثال، وتشهد
لإمكانية مثل هذه المعرفة كتب الفلسفه في تحليل عالم العقول الطولية
والعرضية وعالم المثال.

الثالث: الطريق النقلي لمعرفة عالم الغيب، والكتاب والسنة ناطقان
بإمكانية مثل هذه المعرفة من خلال الآيات والروايات التي تفتح آفاق العقل
البشري على نوافذ الغيب وما وراء الطبيعة.

38

الرابع: الطريق الشهودي لمعرفة عالم الغيب، وهذا ما تشهد به تجارب
الأنبياء الوحيانية وتجارب الأولياء والعرفاء.

ولا شك في اختلاف درجة المعرفة ومستواها في كل واحد من هذه الطرق
بحسب ذات الطريق وحسب السالك فيه، فالطريق الحسي رغم تطوره
وتقدمه واكتشافه للكثير من أسرار الخلقة والوجود، إلا أن ثمة غوامض
علميةً ليس فيها للعلم الحديث تصوّرٌ فضلاً أن يكون له فيها تصديق.

وعلى كل حال، فإن المعرفة بعالم الخلق وفعل الخالق متفاوتة، فربما

تكون تفصيليةً في بعض الموارد، وربما تكون إجماليةً وعامةً في موارد أخرى، وربما تكون منعدمةً أصلًا في موارد ثلاثة، إلا أنّ أصل المعرفة بشكل عامٍ وفي أكثر الموارد ممكناً ومتتحقق؛ ولذا أمر - سبحانه - في كتابه بالنظر في الآيات الأفافية والأنفسية، فإنّ الأمر بذلك فرع إمكان المعرفة المأمور بها.

ثانيًا: الأدوات المعرفية لمعرفة الخالق

بعد أن وقفنا على مراتب المعرفة الإلهية الممكنة منها والمحالة، فلا بد من البحث حينئذ عن الأدوات المعرفية في تلك المراتب، وكما أشرنا آنفًا فإنّ أدوات المعرفة التي يمكن للإنسان من معرفة المجهول يمكن تلخيصها في أداتين رئيسيتين هي العقل والحسّ، والحسّ بدوره يمكن تقسيمه إلى قسمين: الحسّ الظاهر وهو يشمل الحواس الخمس والتجربة، ويدخل كذلك في هذا القسم النّص، والحسّ الباطني ونعني به المشاهدة القلبية، وقد نبه القرآن الكريم إلى طريقين للوصول إلى معرفة الخالق هما:

1- الطريق الأفافي

2- الطريق الأنفي

وأشار إلى هذين الطريقين في قوله تعالى: ﴿سَرِّيْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحُقُّ أَوَّلَمْ يَكُفِ بِرِّيكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة النازيات: 20 و 21].

والمراد بالأولى: النظر في الآثار والآيات الأفافية، أي في الظواهر الكونية، للاهتداء من خالها إلى معرفة الخالق وأسمائه وصفاته ككونه حيًّا وقدراً عالماً ومالغاً لكل شيءٍ وحالقاً له.

والمراد بالثانية: النظر في الآيات الأنفسية وأسرار خلقة النفس الإنسانية

وكوامنه وفي أسرار خلقة البدن الإنساني أيضًا وكوامنه؛ وعليه يكون المراد بقوله: «**وَفِي أَنْفُسِكُمْ**» أي في وجودكم بشرطيه المادي والروحي. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 171]

وقد وردت أحاديث كثيرة تؤكد أهمية المعرفة الأنفسية وتشير إلى العلاقة والتلازم بين معرفة النفس ومعرفة ربّها، ومنها ما ورد عن أمير المؤمنين: «من عرف نفسه عرف ربّه» [الأمدي، غر الحكم، 7946]. وكذلك ورد عنه: «عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربّه؟» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 329].

وفي ضوء ذلك فإنّ السير الأنفيي أفعى من السير الآفافي، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين: «المعرفة بالنفس أفعى المعرفتين»، ولعلّ السبب هو أحد أمرتين كما ذهب إليه الطباطبائي حيث يقول: «إنّ النظر إلى آيات النفس لا يخلو من التعرّف على ذات النفس وقوتها وأدواتها الروحية والبدنية، وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمولها، وكذلك معرفة الملائكة الفاضلة أو الرذيلة، والأحوال الحسنة أو السيئة التي تقارنها. واستغلال الإنسان بمعرفة هذه الأمور والإذعان بما يلزمها لا ينفك من أن يعرف به الداء والدواء من قريب، فيشتغل بإصلاح الفاسد منها والالتزام بتصححها، بخلاف النظر في الآيات الآفافية، فإنه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاسف الأخلاق ورذائلها، وتحليتها بالفضائل الروحية، لكنّه ينادي بذلك من مكانٍ بعيدٍ!»

وهناك معنى آخر أدقّ مستخرج من نتائج الأبحاث الحقيقية في علم النفس، وهو أنّ النظر في الآيات الآفافية والمعرفة الحاصلة من ذلك نظرٌ فكريٌّ وعلمٌ حصوليٌّ بخلاف النظر في النفس وقوتها وأطوار وجودها والمعرفة

المتجلية منها، فإنه نظرٌ شهوديٌّ وعلمٌ حضوريٌّ، والتصديق الفكري ي يحتاج في تتحققه إلى نظم الأقىسة واستعمال البراهين، وهو باقٍ ما دام الإنسان متوجّهاً إلى مقدّماته غير ذاتِ عندها ولا مشتغلٌ بغيرها؛ ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله، وتكثر فيه الشبهات ويعتريه الاختلاف. وهذا بخلاف العلم النفسي بالنفس وقوتها وأطوار وجودها، فإنه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجياً؛ وجد نفسه متعلقةً بالعظمة والكرباء، متصلةً -في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبها- وسائل صفاتها وأفعالها -بما لا يتناهى بهاً وسناً وجمالاً وجلاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة، وغيرها من كُلِّ كمالٍ» [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 – 175].

41

وقد رُوي عن عبد الأعلى عن الصادق قال: «ومن زعم أنه يعرف الله بمحابٍ أو بصورةٍ أو بمثالٍ فهو مشركٌ؛ لأنَّ الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنما هو واحدٌ موحدٌ، فكيف يوحّد من زعم أنه يوحّد بغيره، إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنما يعرف غيره» [الأمدي، غرر الحكم، ص 7856].

وعليه، فإنَّ النظر في آيات الأنفس وأغلى قيمةً، وأنَّه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، وعلى هذه فعده إياها أبغى المعرفتين، لأنَّ العامة من الناس قاصرون عن نيلها، وقد أطبق الكتاب والسنة وجرت السيرة الطاهرة النبوية وسيرة أهل بيته الطاهرين على قبول من آمن بالله عن طريق النظر الآفافي، وهو النظر الشائع بين المؤمنين، فالطريقان نافعان جميعاً لكنَّ النفع في طريق النفس أتمٌ وأغزر. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 – 175]

النتيجة والخاتمة

١- اتّضح مما سبق ضرورة التفصيل في معرفة الله بين مراتب المعرفة الإلهية، فبعضها ممكّنٌ بل واجبٌ بحكم العقل، وهي المرتبة الأولى - أعني معرفة أصل وجوده - وكذلك المرتبة الثالثة والرابعة (معرفة صفاته ومعرفة أفعاله)، وبعضها ممتنعٌ عقلاً وهي المرتبة الثانية (معرفة الذات)، وهذه المعرفة ممتنعةٌ عقلاً ونقلأً كما تقدّم، فالإمكان والعجز في المعرفة الإلهية يدور في فلك هذه المراتب الأربع جوازاً ومنعاً.

٢- أن المعرفة الآفاقية والأنفسية هما نوعان من المعرفة للواجب تعالى، والمعرفة الحاصلة من النظر في آيات الأنفس أنسع من الآيات الآفاقية.

قائمة المصادر

1. ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل، مؤسسة إحياء الكتب العربية، قم، 1402 هـ.
2. ابن سينا، الحسين، التعليقات، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 4، 1379 ش.
3. الأحسائي، محمد، عوالي اللثالي، تحقيق مجتبى العراقي، ط 1، مطبعة سيد الشهداء، 1403 هـ، قم.
4. الأربلي، علي، كشف الغمة، دار الأضواء، بيروت، 1998 م.
5. الجعفي، المفضل، التوحيد، تحقيق كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1404 هـ.
6. الحائرى، كاظم، أصول الدين، دار البشير، ط 2، 1425 هـ.
7. الحرانى، حسن، تحف العقول، تحقيق علي أكبر الغفارى، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1404 هـ.
8. الحيدري، كمال، التوحيد، دار فرقد، ط 3، 2009 م.
9. سبحانى، جعفر، نظرية المعرفة، مركز الدراسات الإسلامية، ط 1، 1411 هـ.
10. السبزوارى، هادى، غرر الفرائد (شرح المنظومة)، طهران، 1360 ش.
11. السيورى، مقداد، اللوامع الإلهية، تحقيق محمد علي القاضى، إيران، 1396 هـ.
12. السيوطى، عبد الرحمن، الدر المنثور، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1365 هـ.
13. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار التعارف، ط 10، 1400 هـ.
14. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق هاشم الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1378 ش.

15. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى، ط 1، بيروت، 1421.
16. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1378 ش.
17. الطبرسي، أحمد، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد، 1403 هـ.
18. الفيض الكاشاني، محمدحسن، مؤسسة بيدار، قم، 1358 ش.
19. القمي، علي، تفسير القمي، تحقيق طيب الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، 1376 ش.
20. الكفعي، إبراهيم، تحقيق حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، ط 1، 1414 هـ.
21. الكليني، محمد، أصول الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط 2، طهران، 1365 ش.
22. المتقي الهندي، علي، كنز العمال، تحقيق بكري حياتي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ.
23. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، ط 1، 1405 هـ.
24. مصباح يزدي، محمدتقى، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 1، 1409 هـ.
25. مصباح يزدي، محمدتقى، تعليقه على نهاية الحكمة، ط 1، مؤسسة طريق الحق، قم، 1415 هـ.

المعرفة الفطرية.. دقيقتها ونحو دلالتها على وجود الإله

د. سيد روح الله الموسوي *

الخلاصة

حاولنا في هذا المقال أن نسلط الضوء على أهم الجوانب لمسألة المعرفة الفطرية بالله، وبعد معالجة الموضوع تاريخياً ورصد تطور المسألة مع مضي الزمان، تطرقنا إليها من وجهة نظر النص الديني وبحثنا القيمة المعرفية لهذا النوع من المعرفة، والتقارير المختلفة في دلالتها في إثبات وجود الإله عند المفكرين الإسلاميين والغربيين والإشكالات الموجهة إليهم. وبناءً على نتائج هذا المقال، فإن التقارير الغربية لبرهان الفطرة تعاني من بعض المشاكل المعرفية التي عالجها المفكرون المسلمين بعد أن بحثوها بدقة، وقدمو تقارير تخلو منها؛ ولذلك يمكن التمسك بالفطرة بوصفها طريقاً إلى معرفة الإله وإثبات وجوده.

(*) روح الله الموسوي، إيران، طالب دكتوراه في قسم الفلسفة، جامعة طهران.

s.r.moosavi@ut.ac.ir

المفردات الدلالية: نظرية الفطرة، المعرفة الفطرية، العلم الحضوري، آية الفطرة، آية الميثاق، إثبات وجود الإله، برهان الإجماع العام.

المقدمة

أكّدت النصوص الدينية على فطرية الدين، لا سيما فطرية التوحيد، بحيث تشير بعض الروايات إلى أنّه لو لم يكن الدين فطريّاً، ولو لم يقع الميثاق في عالم النّر، لم يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّه [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13]. ومن جانب آخر، يعُدّ بحث الفطرة من الموضوعات المشتركة التي تعنى بالبحث في مختلف فروع العلوم الإنسانية والإسلامية، كتفسير القرآن الكريم وعلم اللاهوت (الشيوخوجيا) (Theology)، وعلم النفس (السيكولوجيا) (Psychology)، والعلوم التربوية، وعلم الاجتماع^(*) (السوسيولوجيا) (Sociology).

أبوترابي، پیش نیازهای مفهوم شناسانه «نظریه‌ی فطرت»، ص 8]. ونظراً لارتباط نظرية الفطرة بحقل معرفة الإنسان (الأنثربولوجيا)؛ فإنّ لها تأثيراً كبيراً على العلوم الإنسانية. يكفي في تجلية أهميّة هذا البحث أنّ يعتبر الأستاذ مطهري نظرية الفطرة مبدأ المبادئ (المبدأ الأعم) تارةً [مطهري، مجموعه‌ی آثار، ج 2، ص 39]، وعدّها مسألةً مصيريةً من بين المعارف الإسلامية الأخرى تارةً أخرى [مطهري، نقدی بر مارکسیسم، ص 298] وأبدى أسفه لعدم وجود دراساتٍ توّلي هذا البحث أهميّة خاصةً في مختلف حقول العلوم الإسلامية من التفسير وعلوم الحديث والفلسفة [المصدر السابق]. سنجحاول إلقاء الضوء على مختلف أبعاد هذه المسألة الهامة بقدر مقتضيات المقالة.

(*) ما هو الذي يصنع حقيقة الإنسان؟ المجتمع أو الفطرة؟ راجع كتاب "جامعه و تاريخ" بقلم الشهيد مطهري، منشورات صدراء، ص 105 و 106. بدوره، يرجع السيد العلام الطباطبائي القاريء في كثيرٍ من البحوث الاجتماعية إلى الفطرة مثل العدالة والفطرة، المالكيّة والفطرة، الحرّيّة والفطرة، نظرية الاستخدام والفطرة و ...

التطور التاريخي للبحث

لبحث الفطرة والمعرفة الفطرية تاريخٌ عريقٌ كالتاريخ المكتوب للإنسان. فمنهج سocrates (469 ق.م - 399 ق.م) في المعرفة التي يعتبر فيها سocrates نفسه بمنزلة قابلة للأفكار، وكذلك نظرية التذكر الأفلاطونية، كلاماً نظريّة في الفطرة، ولم نعثر على مفكِّر إلّا وأقرَّ - بشكلٍ أو باخر - بالمعروفة الفطرية، حتى أولئك الذين ينكرونها بصراحةً. فأمثال جون لوك (John Locke) (1632 م - 1704 م) الذي نفي التصورات والتصديقات الفطرية في الذهن وشبّهه بصفحةٍ بيضاء، وديفيد هيوم (David Hume) (1711 م - 1776 م)، الذي رفض التصورات الفطرية منطلاقاً من نظريته في الانطباعات والتصورات، كلامهم يقررون بالمعروفة الفطرية بشكلٍ غير مباشرٍ.

[أميد، نظرية فطرت، ص 193 - 243]

أما بالنسبة إلى فطرية معرفة الإله في الغرب، فصرّح بها بعض الفلسفه المسيحيين أمثال كلمن الإسكندراني (150 - 215)، وأوغسطين (Augustinus) (354 م - 430 م)، وبوثيوس (Boethius) (480-524 م) [المصدر السابق]، واستند بعضهم أمثال هربرت تشربرى (Herbert Cherbury) (1583 م - 1648 م)، وأفلاطونيو كامبريج (Hugo Grotius) (أواسط القرن 17)، وغروفتيوس (Cambridge Platonists) (1583 م - 1645 م) وكثيرٌ من المتكلمين المشهورين من المدرستين الكاثوليكية والبروتستانتية؛ إلى برهان الإجماع العام لإثبات وجود الله، وهذا البرهان يشبه كثيراً برهان الفطرة الموجود في التراث الإسلامي. [محمد رضائي،倫理學，哲學，頁360]

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم قد صرّح بفطريّة الدين^(*) إلا أن الحكماء المسلمين ومع تصرّحهم بفطريّة بعض الأمور - كالفارابي (260هـ - 339هـ) الذي اعتقد بفطريّة الميل إلى النظم والحياة الاجتماعيّة^(**) [الفارابي، كتاب الحروف، ص 142] - لم يعالجوا نظرية الفطرة بوصفها مسألةً فلسفيةً مستقلةً حتى ظهور إخوان الصفا في القرن الثالث الهجري، الذين بحثوها وبينوها في موضع متعددٍ لأول مرّةٍ في كتابٍ فلسيفيٍّ، إذ ذهبوا إلى القول بضرورة فطريّة معرفة الله والميل إليه؛ لأن ذلك مقتضى الحكمة الإلهيّة. [غفورى نژاد،

تطور تاريخي نظريهٍ فطرت، 101]

و مع أن ابن سينا (370هـ - 427هـ) لم يتطرق في آثاره الفلسفية إلى المعرفة الفطريّة بالله إلا أن آثاره العرفانية لم تخال من الإشارة إلى هذه المسألة، نظير ما نستشفه من مباحث (مناسبة النفس مع العوالم العالية)^(***) [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 141] و (سريان العشق في جميع الهويات)^(****) [ابن سينا،

رسائل ابن سينا، ص 373 - 396].

ويمكننا إدراك الميل الفطري لله عند شيخ الإشراق السهروردي (549هـ - 586هـ) عن طريق ما عرضه من عشق الأنوار السافلة للأنوار العالية

(*) {فَأَقْسِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفَا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ التَّائِسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الَّذِينُ أَقْيَمُ وَلَكُنَّ أَكْثَرَ التَّائِسِ لَا يَعْلَمُونَ} [سورة الروم: 30].

(**) نصّه: «... لما في فطرة الإنسان من تحري الترتيب والنظام في كل شيء».

(***) يقول الشيخ الرئيس في المصدر المذكور: «والنفوس السليمة التي هي على الفطرة... إذا سمعت ذكر روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات... أصحابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك إلى حيرة ودهش». [

(****) طرح ابن سينا لهذا البحث في فصل عنوانه: «في ذكر سريان قوة العشق في كل واحد من الهويات». [

تارةً^(*) [السهروردي، كتاب التلويمات، ص 136 - 137]، وتارةً أخرى عن طريق حب الكمال المكتون في كل الموجودات، ومن بينها حب الإنسان لله سبحانه وتعالى [السهروردي، مجموعه مصنفات، ج 3، ص 329]، غير أنه لم يول اهتماماً خاصاً بالمعرفة الفطرية بالله سبحانه [غفورى نژاد، تطور تاريخي نظرية فطرت، 105]. أما ابن عربي (558 هـ - 638 هـ) فقد عرّف مفهوم الفطرة وفق نظريته في الوحدة الشخصية للوجود [المصدر السابق]. ولشدة اعتقاده بالمعرفة الفطرية بالله، رتب عليها آثاراً دنيويةً وأخرويةً مثل وجوب صلاة الجنائز على أطفال الكافرين [ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 536]، وانقطاع العذاب عن المشركين في الآخرة. [المصدر السابق]

وفي ضوء القرآن الكريم اعتقد صدر المتألهين الشيرازي (980 هـ - 1050 هـ) بالمعرفة الفطرية بالله تعالى، إذ استدلّ عليها بحالات الإنسان في الشدائدين والصادئين. وقدّم بياناً فلسفياً للكيفية حصول هذه المعرفة الفطرية أو لم يمتها إما طبق نظريته في بيان الإدراك بحضور مرتبة من وجود المدرك عند المدرك، أو وفق رؤيته الخاصة حول حقيقة مبدأ العلية (إرجاع العلية إلى التّشُّون)، ونتيجة ذلك أنَّ الملا صدراً يثبت العلم الحضوري البسيط للإنسان - بل لكل الموجودات - بالعلة المفاضة (الله تعالى) [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 117]. كما أنه أشار عبر كتاباته المختلفة إلى الميل الفطرية نظير حب الكمال الفطري، وحب الحقيقة الفطري، وفطرية الانقياد للدين، والميل الفطري إلى الطاعة، والتنفر الفطري عن المعصية. [غفورى نژاد، تطور تاريخي نظرية فطرت، ص 106] وكان لآراء الشيخ الشاه آبادي (1292 هـ - 1362 هـ) الذي أحدث منعطفاً كبيراً في هذه النظرية من خلال تأكيده على الفطرة في إثبات وجود الله بتعابير

(*) «الأنوار اذا تكثرت، فللعالی على السافل قهر، وللسافل إلى العالی شوقٌ وعشقٌ».

وصيغ مختلفةٍ، وسعى إلى إثبات كلّ الأصول الاعتقادية في كتابه (الإنسان والفطرة) تأثيراً كبيراً في جلب اهتمام المفكّرين المعاصرين نحو نظرية الفطرة ودراستهم لها. من هؤلاء الذين تأثّروا بالشاه آبادي في هذا الحقل - ولكن بنظرة اجتهادية - تلميذه الإمام الخميني (1320 هـ - 1409 هـ) الذي أثبت التوحيد وسائر الصفات الإلهيّة بفطريّة حبّ الكمال والتّنفّر عن النّقص [الموسوويّ الخميني، شرح چهل حديث، ص 185] وأثبت فطريّة كلّ معارف الدين ببيانٍ يختلف عما ذكره الشاه آبادي [الموسوويّ الخميني، شرح حديث جنود عقل وجهل، ص 79 - 81 و 98]. بدوره أتى السيد الطباطبائي (1321 هـ - 1402 هـ) بتقريراتٍ جديدةٍ حول فطريّة معرفة الله على أساس العلم بثبات الواقعية مثلًا [الطباطبائي، شيعه در اسلام، ص 102]، أو حول فطريّة الميل إلى الله، ووسع في دائرة نظرية الفطرة إلى مختلف حقول العلوم الإنسانية. ومن الذين ساهموا في هذا المشوار بجديةٍ، الشهيد مطهرى (1338 هـ - 1399 هـ) الذي بحث موضوع الفطرة بصورةٍ مستقلّةٍ وبنظرية عقليةٍ بحثيةٍ، فهو أول من قسم الأمور الفطريّة إلى المعرف الفطريّة [مطهرى، فطرت، ص 47] والميول والنزعات الفطريّة [مطهرى، فطرت، ص 59]، وأول من حاول أن يميّز بين الأمور الفطريّة والأمور غير الفطريّة [مطهرى، فطرت، ص 32 - 29] وقام باستقصاء معايير تمييز الأمور الفطريّة [مطهرى، يادداشت ها، ج 4، ص 208] ووسع في دائرة توظيف نظرية الفطرة في مختلف حقول العلوم الإنسانية والإسلامية بشكلٍ كبيرٍ.

1_ معنى الفطرة

أ- المعنى اللغويّ

«الأَصْلُ هُوَ الْفَطْرُ بِمَعْنَى الشَّقَّ» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 92] «فَطَرَ الشَّيْءَ يَفْطُرُهُ فَطْرًا فَإِنْفَطَرَ وَفَطَرَهُ: شَقَّ» [المصدر السابق]. ولكن أيّ نحوٍ من الشّقّ

هو الفطر؟ يقول الراغب في مفرداته: أصل الفطر: الشق طولاً [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 460]. ولكن هناك معنى آخر للفطر ذكره اللغويون وهو الخلق: فَطْرَهُ يَفْطُرُهُ بِالضِّمْنَةِ فَطْرًا: أي خلقه [الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 380؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 92]. ولكن أي نوع من الخلق هو الفطر؟ التدقيق في كلام اللغويين يسوقنا إلى أن هناك نوعاً من الإبداع والاختراع والابتداء في الفطر، قال ابن منظور: «فَطَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ يَفْطُرُهُمْ: خلقهم وبدهم. والفِطْرَةُ: الابتداء والاختراع [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 92؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 640؛ ابن أثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 457]. وهناك سؤال آخر هو: ما هو الرابط بين المعنى الأول للفطر أعني «الشق» والمعنى الثاني له أعني «الخلق»؟ قال البعض «سَمِّيَ الْخَلْقُ فَطْرًا لِأَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ الْمُوْجُودَاتِ بِالشَّقِّ، فَيَنْشِقُ بَيْضُ الطِّيرِ وَنَطْفَةُ الدَّوَابِ وَتَتْوَلَّدُ صَغَارُهَا مِنْهُ وَتَنْشَقُ حَبَوبُ النَّبَاتِ تَحْتَ التَّرَابِ وَتَنْبَتُ» [المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 9، ص 113]. ويمكننا أن نقول إن هذه المادة تدل على صورة خاصة من الخلق؛ وذلك لأن ذات المخلوق زُرُدت بمجموعة من الصفات حين الإيجاد، كأن الله شق الشيء المخلوق طولاً ليجعل تلك الصفات في كل أجزاء ذاته، وسيجد الإنسان تلك الصفات إن سبر أغوار ذاته. أما مصدر الفطرة، فهو مصدر نوعي [الطباطبائي، الميزان، ج 16، ص 178] أو مصدر الهيئة [الصافي، الجدول، 21، ص 43] أو اسم الهيئة، والمصدر النوعي هو المصدر الذي يذكر لبيان نوع الفعل أو صفتة، فيأتي على وزن فعلة إذا كان من الثلاثي، مثل: مات ميتة سيدة [الصافي، الجدول، ج 17، ص 36]. فالفطرة تعني هيئة خاصةً أو نوعاً خاصاً من فعل «فطر». فإذا كانت مادة «فطر» - كما مرّنا - بمعنى إيجاد الشيء وتوفّره على صفاتٍ ذاتيةٍ خاصةٍ، فالفطرة تكون بمعنى نوع خاصٌ من هذا الإيجاد. وتكون تلك الخصوصية في خلقة الإنسان الخاصة [مطهرى، فطرت، ص 19].

ب- المعنى الاصطلاحي

بالنسبة إلى التعريف الاصطلاحي، هناك تفسيراتٌ وتعريفات متعددةٌ ذُكرت للفطرة وفقاً للمدارس الفكرية والفلسفية المختلفة [راجع: يثري، فطري بودن دين، ص 110 – 118]. ولكن ليختبر الإشكالات الواردة على بعض هذه التعريفات من الجانب المعرفي، ولأجنبية بعضها عن الفكر الإسلامي الذي هو موضع اهتمامنا في هذا المقال، ولكي نعرف الفطرة مع النظر إلى معناها اللغوي ولا نعرفها بلوازمها بل بذاتها؛ نقول: الفطرة هي «طبيعة الإنسان الخاصة أو خلقته الخاصة به» [مطهرى، فطرت، ص 19؛ شIROVANI، سرشت إنسان، ص 446]. فخلق الإنسان بمواصفاتٍ خاصةٍ يمتاز بها عن الحيوان مثل حبه للجمال والكمال، ونعيّر عن هذا البُعد الخاص لحلقة الإنسان بالفطرة. والظاهر أنَّ القرآن هو أول من استخدم كلمة «فطرة» في مورد الإنسان [مطهرى، فطرت، ص 45] فأصبح المعنى الاصطلاحي للفطرة في الثقافة القرآنية، بل صار المعنى المتبادر عرفاً من هذه الكلمة بمرور الزمان.

2- تمييز مفهوم الفطرة عن المفاهيم المشابهة

52

أ- الطبيعة

الطبيعة تُستخدم في النبات والحيوان وحتى الإنسان، لكن في الحيوان والإنسان ينحصر استعمالها في الصفات التي تشارك فيها الكائنات الحية مع الجمادات [المصدر السابق]، بخلاف الفطرة التي تُستخدم في الأمور الخاصة بالإنسان.

ب- الغريزة

يُستعمل مصطلح «الغريزة» في ذلك النوع من الميول والرغبات الداخلية التي لا تتوفر على خصيصة السمو والتعمالي. بل غالباً ما تكون ذات بُعدٍ

مشتركٍ بين الإنسان والحيوان مثل «الميل الجنسيّ» و«حبّ النفس»، ومن هذا المنطلق نجد أنَّ مصطلح الغريزة يُطلق غالباً على الميل الحيوانيّ [سباحي، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج 2، ص 53]. ومع هذا فإننا نجد أنَّ مصطلح «الأمور الفطرية» يُطلق على ذلك النوع من الميل والرغبات المتعالية والسامية للإنسان في أغلب الأحيان [المصدر السابق].

ج - الشاكلة

شاكلة الإنسان: شَكْلُه وناحيته وطريقته [ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص 685]، وفي التنزيل: ﴿فُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِه﴾ [سورة الإسراء: 84] أي: على طريقته ومذهبه [المصدر السابق] أو على ناحيته وجهته وخليقته بناءً على الأخفش [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 357].

من الفوارق بين الشاكلة والفطرة:

53

1- أن الفطرة موهبةٌ والشاكلة كسيّةٌ.

2- الفطرة إلهيّةٌ حنيفةٌ دوماً، ولكن الشاكلة يمكن أن تكون متمايلةً إلى الحق أو إلى الباطل.

3- تستند الفطرة إلى الله وتستند الشاكلة إلى الإنسان.

4- الفطرة غير قابلةٍ للتبدل بخلاف الشاكلة التي تتبدل لأنّها ملكةٌ إنسانيةً [جوادى آملى، تبيان براهين اثبات خدا، ص 184 – 192].

د - الصبغة

(الصّبَغَةُ): مَا يُضْبَغُ بِهِ، وقد اختلف اللغويون في معناها في الاصطلاح القرآني: «صبغة الله» ففسّرت بفطرة الله أو دين الله [الفيفي، المصباح المنير، ج 2، ص 332] أو العقل المتميز به عن البهائم كالفطرة [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 475] أو التطهير؛ لأنَّ الإيمان يطهر

النفوس [الطريحي، مجمع البحرين، ج 5، ص 12] أو الشريعة والحلقة، وقيل: هي كل ما تُقرّب به [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 438] أو الختانة [الزبيدي، تاج العروس، ج 12، ص 38؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 3، ص 145]. ولكن النظر في سياق آيات القرآن يوضح تعلق «صبغة الله» بكلٍّ من «أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» - «اصْطَفَنِي لَكُمُ الدِّينَ» - «نَعْبُدُ إِلَهَكَ ...» - «بَلْ مِلَّةً إِبْرَاهِيمَ» - «آمَنَّا بِاللهِ ...» - «آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ» والكلٌّ راجعٌ إلى الإسلام [صادقي، الفرقان في تفسير القرآن، ج 2، ص 170]. فصبغة الله هو الدين الإسلامي المتميز بالتوحيد. وقد رُوي عن الصادق ع قال: «يعني به الإسلام» [الطبرسي، مجمع البيان، ج 1، ص 407]. فالصبغة هي الفطرة مصداقاً في الاصطلاح القرآني، وإن تختلف عنها مفهوماً [مطهرى، فطرت، ص 23].

3 - خصوصيات الأمور الفطرية

تتميز الأمور الفطرية بمجموعةٍ من الخصوصيات التي تكشف عن حدّها العام وتفصلها عن الأمور غير الفطرية، نذكرها على النحو التالي:
أ- العمومية والشمولية: إن ذات الإنسان محبولة بالأمور الفطرية، ولا يوجد بشرٌ خالٍ عن هذه الأمور في ذاته [جودي آمني، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح، آموزش فلسفة، ص 93]. وبعبارة أخرى بما أن الفطريات تنبع من ذات الإنسان، فإننا نجدها عند كل الناس وفي أي زمانٍ ومكانٍ، وإن كانت تتغير فيما بينهم من حيث الشدة والضعف.

ب- عدم الحاجة إلى التعليم والتعلم: الأمور الفطرية ليست تعليمية، بل هي مفعولةٌ في ذات الإنسان [المصدر السابق]. فلأنها نتيجةً للعلم الحضوري فهي لا تحتاج في تحقّقها إلى علةٍ غير وجود الإنسان، وإن كانت لا تستغني من أجل رشدها وازدهارها عن العناية بها وهدايتها؛ ولذلك عُدَّ إهمالها والغفلة عنها عاملاً مؤثراً في خمودها وضعفها.

ج- الأمور الفطرية غير قابلة للزوال: لا تزول الأمور الفطرية ولا تتلاشى بالفرض والإجبار أبداً، بل هي ثابتةٌ وراسخةٌ في الذات الإنسانية. نعم، يمكن أن تشتت وتضعف [المصدر السابق]، وفي ضوء ذلك تتحدد سعادة الإنسان أو شقاوته.

د - اختصاصها بالإنسان: بما أن فطرة الإنسان متوجهة نحو الوجود والكمال المطلقيين، وبما أنها ذات قيمة حقيقة وسبب تعالي الإنسان وملائكة تميزه عن الحيوان [جوادي الآملي، فطرت در قرآن، ص 9]، فإن الأمور الفطرية تُعد من الفضائل الإنسانية. وبالمقابل لا تُعد الشرور الأخلاقية والرذائل من الأمور الفطرية.

بعدما تعرّفنا على خصائص الأمور الفطرية، يُطرح هذا السؤال: هل هذه الأمور تنطبق على المعرفة بالإله أو لا؟ فإن كانت الإجابة بالإيجاب، فكيف نستطيع أن ثبت أن هذه الخصوصيات متوفرة في المعرفة الفطرية بالله؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نقول:

أولاً: حينما ندقق في معرفة الإنسان بالإله نجد أن خصوصيات الأمور الفطرية التي ذكرناها متواجدة في هذه المعرفة، وأول شاهدٍ على ذلك هو الإنسان نفسه، فكلّنا نشعر بوجود الله بالعلم الوجداني، خصوصاً في المآزق والأزمات، ونجد أن كلّ خصوصيات الأمور الفطرية المذكورة موجودة في هذه المعرفة أيضًا.

ثانياً: لا يوجد دين إلا وفيه الاعتقاد بحقيقةٍ غائيةٍ (الكمال المطلق)، فالاعتقاد بالله من السمات المشتركة لكل الأديان تقريباً، مع أن هذا الاعتقاد يظهر بأشكالٍ وتجلياتٍ مختلفةٍ [Dhavamony, Phenomenology of Religion, p. 111]. فحتى الديانة البوذية التي تُعرف بأنّها دين بلا إله، لم تُنكر وجود الله، بل تُعترف بنوع من الحقيقة الغائية المسماة بـ«نيرفانا» والتي تتميز بصفاتٍ

تحتخص بالله [Bugayong, Pluralistic Portrait of God, p. 65]. هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر فإن اكتشافات علم الآثار (Archaeology) وعلم الاجتماع (Sociology) وعلم الإنسان (Anthropology) جعلت المحققين يعتقدون بعدم وجود قومٍ من دون دينٍ. فما اكتشفه علماء الآثار يؤيد وجود اعتقاداتٍ وأمالٍ وطقوسٍ دينيةٍ للإنسان في مختلف الأقوام على مرّ التاريخ، بحيث لا نستطيع أن نجد قوماً ليس لهم معتقدٌ دينيٌّ [هيوم، اديان زندهٍ في جهان، ص 17 و 18]. ويقال إن كريستوفر ماينر هو أول من أيد هذه الحقيقة [التاريخية] و[بناءً عليه] اعتقد بأنَّ الإنسان محبوَّل في طبيعته على الدين [خرمشاهي، دين بژوهی، ص 122]. كما أنَّ دراسات علم الاجتماع وعلم الإنسان أيضًا تذهب إلى القول بفطرية الدين. فأحدثت دراسات علم الاجتماع تشير إلى أنَّ خمسًا وتسعين بالمائة من الناس سواءً في المجتمعات المتطورة أو غير المتطورة يؤمنون بوجود الله [إنگلهارت، تحول فرهنگ، ص 216].

ثالثًا: تشير بحوث علم الإنسان الفلسفية (philosophical anthropology) ودراسات علم النفس إلى أنَّ التعمق في أغوار النفس الإنسانية يكشف عن أنَّ الشعور الديني هو واحدٌ من العناصر الأولى للروح الإنسانية، بل أكثرها أصالةً واهمَّها ماهيةً. بحيث يُعدَّ كالمقوله الرابعة في جانب مقولات الجمال والخير والصدق. [دوكتن، حس ديني، ص 386]

56

4 - نوعية المعرفة الفطرية بالإله

هناك تفسيران مختلفان عن فطرية معرفة الله، وعلى أساسهما تنقسم المعرفة الفطرية بالإله إلى قسمين حضوريَّة ومحضوليَّة.

أ - المعرفة الفطرية الحضورية بالإله: المراد من المعرفة الفطرية الحضورية بالإله هو أنَّ لقلب الإنسان (نفسه الناطقة) صلةً عميقةً وثيقَةً مع خالقه،

فحينما يتوجه الإنسان إلى أعمق قلبه فإنه يجد هذه الصلة وهذه العلاقة. لكن نتيجة أنّ أغلب الناس منشغلون في أوقات الحياة المعتادة بأمور دنياهم فإنّهم غافلون عن هذه الصلة ولا يلتقطون إليها إلا حينما ينقطعون عن كل الأشياء وتقنط آمالهم عن كل الأسباب [مصباح، قرآن شناسى، ج 1، ص 35 – 36]. إنّ درجةً من هذا النوع من المعرفة موجودةٌ عند كلّ الناس، ويكمّن السبب في ذلك في علم المعلول الحضوري – الذي له مرتبةٌ من التجرّد – بعلته المجردة؛ وهذا يبني على ما ثبت في مباني الحكمة المتعالىة بأنّ المعلول المجرد – بأيّ درجةٍ من درجات التجرّد – له درجةٌ من العلم الحضوري بالنسبة إلى علته الموجدة [الطباطبائى، نهاية الحكمة، ص 318]. وبما أنّ الله علّة العلل وخالق الخلق – ومن جملة الخلائق نفس الإنسان – فلنفس الإنسان المجردة مرتبةٌ من العلم الحضوري بالله، والتي نعدّها نوعاً من المعرفة الفطرية بالله. نعم، يشتّدّ هذا العلم ويتكمّل إثر تكمّل النفس، وتوجه القلب إلى ساحة القدس الإلهية، وأداء العبادات والأعمال الصالحة، إلى أن يبلغ لدى أولياء الله إلى درجةٍ من الوضوح يرون معها بأنّ الله أظهر من أيّ شيء آخر، كما جاء في دعاء عرفة: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك» [مصباح، آموزش فلسفة، ج 2، ص 359].

بـ المعرفة الفطرية الحصولية بالإله: المقصود من المعرفة الفطرية الحصولية بالإله هو أنّ عقل الإنسان لا يحتاج إلى بذل جهدٍ كبيرٍ للتصديق بوجود الإله، بل يدرك بسهولةٍ أنّ الإنسان وكلّ ظواهر العالم تحتاجُ وفقيهُ إلى الله. فهناك إلهٌ غنيٌّ يغنينهم ويسدّ حاجتهم [مصباح، قرآن شناسى، ج 1، ص 45]. فالمعرفة الفطرية بهذا المعنى ليست من البدهيات الأولى ولا من البدهيات

الثانوية - المبحث عنها في المنطق^(*) - فحسب، بل تشمل المعرفة النظرية القريبة من البدويات. بمعنى أنَّ كُلَّ إنسانٍ ولو كان عاميًّا وأميًّا يمكنه أن يصل إلى هذه المعرفة من خلال استدلالٍ بسيط دون الحاجة إلى البراهين المعقّدة. بَيْدَ أَنْ قربه إلى البداهة ليس بمعنى عدم حاجته إلى البرهان، بل بمعنى سهولة الاستدلال عليه [مصابح، آموزش فلسفة، ج 1، ص 359].

5 - القيمة المعرفية للمعرفة الفطرية بالله

إذا أردنا أن ندرس الفطرة من زاويةِ أبستمولوجيةٍ (معرفيةٍ) فعلينا أن نتأمل عدّة مسائل: فما هي حقيقة المعرفة الفطرية وما هو نوعها؟ هل نستطيع أن نعدّ الفطرة مصدراً من مصادر معرفة الله إلى جانب منابع خاصةٍ من قبيل الوحي والإلهام أو منابع عامةٍ مثل العقل؟ لوفرضنا الفطرة مصدراً من مصادر المعرفة، فهل هي منبعٌ مستقلٌ في عرض سائر المنابع أو لا؟ وفي النهاية هل يمكن إثبات وجود الله عن طريق المعرفة والميل الفطري بالله أم لا يمكن ذلك؟ [حسين زاده، معرفت شناسی دینی، ص 231 و 232] هذه المسائل لو نظرنا إليها بدقةٍ فإننا نستطيع أن نحكم بأنَّ البحث حول الفطرة يقع ضمن مجموعة البحوث الأبستمولوجية، كيف لا ومحور البحث هنا هو الفطرة باعتبارها سبيلاً نحو نوع خاصٍ من المعرفة نسميه المعرفة الفطرية. فالمعرفة الفطرية - بما أنها معرفةٌ - تخضع للعديد من النقاشات والتساؤلات في حقل نظرية المعرفة، غير أنَّ حديثنا سيتركز أكثر حول المعرفة الفطرية بالله - سبحانه وتعالى - دون غيره من الأمور، وعلى هذا الأساس سيتم طرح البحث ضمن بعدين: أولاً البحث حول القيمة المعرفية للمعرفة الفطرية

58

(*) البدويات الأولى هي القضايا التي لا يحتاج تصديقها إلى أكثر من تصور الموضوع والمحمول، في حين تحتاج البدويات الثانية إلى استخدام حس الظاهر أو الباطن أيضاً. تنحصر البدويات الأولى في الأوليات، ولكن تشمل البدويات الثانية سائر اليقينيات من المشاهدات (الحسينيات) والوجودانيات وال مجربات والمتواترات والفطريات.

ومعقولية الاعتقاد بالله - تعالى - على أساس المنهج الواقعي، وثانياً حول مكانة المعرفة الفطرية بين سائر مصادر المعرفة.

بالنسبة لحقيقة المعرفة الفطرية بالله، فقد ذكرنا سابقاً تفسيرين مختلفين للمعرفة الفطرية من خلال إرجاعها إلى العلم الحضوري أو العلم الحصولي؛ وذلك لو فسرنا المعرفة الفطرية بالله بالعلم الحضوري بالله، فإن علينا أن نحكم بعدم إمكانية الخطأ في هذه المعرفة؛ لأنَّه ليس هناك واسطةٌ في العلم الحضوري تحكي عن الواقع - عند العالم - حتى نتكلّم عن تطابق الواسطة مع الواقع (في المعرفة الصحيحة) أو عدم تطابقها (في المعرفة الكاذبة)، بل الواقع بنفسه حاضرٌ عند العالم، فليس هناك معنى للكذب بمعنى عدم المطابقة مع الواقع [صبح، آموزش فلسفه، ص 175]. من جانبٍ آخر بما أنَّ الإنسان لا يحتاج في العلم الحضوري إلى آليةٍ إدراكيَّةٍ خاصةٍ أو قوَّةٍ خاصةٍ لوجдан المعلوم، بل يدرك المعلوم ويتجده بذاته وحقيقةه [الطباطبائي، أصول فلسفه، ج 2، ص 44 و45]، فكذلك الحال في علمه الحضوري بالله.

وأخيراً بما أنَّ العلم الحضوري قابلٌ للشدة والضعف [السهروردي، مجموعهٍ مصنفات، ص 72]، فإنه في حال شدَّته يكون الإنسان متفتتاً إلى الله، ومع ضعفه فإنه يغفل عنه، إذ يحتاج إلى مذكُّرٍ كالبلاء؛ لكي يستيقظ من هذه الغفلة.

أما لو فسرنا المعرفة الفطرية بالعلم الحصولي، فإننا نحكم بسهولة الاستدلال على وجود الله وفهمه وعدم الحاجة إلى الاستدلالات المعقّدة والمطولة. غير أنَّ البعض انتقد فطرية هذه المعرفة - أي تفسيرها بالعلم الحصولي - لأنَّه بهذا المعنى ستكون المعرفة الفطرية غير مودعةٍ في الإنسان مع خلقته مباشرةً، بل لا بدَّ أن يكتسبها بنفسه عن طريق الاستدلال.

[حسين زاده، معرفت شناسی دین، ص 248]

وأجيب عن هذا الإشكال بالقول إنَّ معرفة الله من الوجdanيات، وهي لا تحتاج إلى الفكر وبذل الجهد لإثباتها؛ ولذلك يصح تسميتها بالمعرفة الفطرية

وإن كانت حصوليّة [حسين زاده، معرفت شناسی دینی، ص 249 و 250]. وهكذا يتضح عدم استقلالية الفطرة بوصفها منبعاً معرفياً إلى جانب سائر منابع المعرفة الأخرى نظير الشهود أو العقل، بل المعرفة الفطرية هي مرتبة من مراتب العلم الحضوريّ (الشهوديّ) إن كان المقصود منها العلم الحضوريّ، أو أنها العقل إن كان المقصود منها العلم الحصوليّ. [حسين زاده، معرفت شناسی دینی، ص 250]

6 - المعرفة الفطرية بالله في النصوص الإسلامية

أ - المعرفة الفطرية بالله - تعالى - في القرآن

يستند الباحثون في بحث المعرفة الفطرية بالله إلى بعض الآيات القرآنية، نذكر هنا أهمّها، وهما آية الفطرة وآية الميثاق.

أولاً - آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفُوا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكُنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30].
يوجد تفسيران لهذه الآية:

الأول: في الآية إشارة إلى أن دين الإسلام الذي يجب إقامة الوجه له، هو الذي تهتف به الخلقة، وتهدي إليه الفطرة الإلهية التي لا تبدل لها [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص 16، ص 178]. على أساس هذا التفسير، الدين عبارة عن مجموعة من القوانين والأحكام المتواقة مع الفطرة، ومن جملة هذه الأحكام عبادة الله.

الثاني: الدين الموافق للفطرة هو التسليم والانقياد أمام الله - سبحانه وتعالى - بدليل قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ فالانقياد أمرٌ فطريٌ وليس الآية بصدق القول إن جزئيات الأحكام والقوانين موافق للفطرة [مصباح، قرآن شناسی، ج 1، ص 42 - 44]. هذان التفسيران مشتركان في أن الآية تشير إلى الميل الفطري لعبادة الله بالدلالة المطابقية، ولكن بناءً على استحالة وجود الميل دون متعلقه، يجب عقلياً أن نلتزم بفطريّة معرفة الله؛ لكي يصحّ

60

تعلق الميل إلى عبادته [المصدر السابق، ص 44]، فالآلية بالدلالة الالتزامية تشير إلى فطرية معرفة الله.

ثانيًا - آية الميثاق: ﴿وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلْسُنَتٍ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كَنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

وبالرغم من وجود إبهامات حول مداليل هذه الآية، ولكنها تدل بوضوح على وقوع وتحقق لقاء بين الله والإنسان، بحيث ما ترك من عذر للخطأ في التطبيق (بأنَّ الرَّبُّ هو الله)، ولم يحصل هذا اللقاء الذي ينفي الخطأ في التطبيق الا بالعلم الحضوري والشهود القلبي؛ لأن الاستدلالات العقلية تحكم بوجود خالق قادرٍ وحكيماً للعالم فقط، ولكن هذه كلها مفاهيم كليّة ولا تعين حقيقته؟ لو لم تكن معرفة شهودية موجودة لما عرفنا الله بشخصه. فهذا التفسير المدعوم بالروايات يصدق بأنَّ الإنسان له معرفة شهودية بالله تعالى [صبحاً، قرآن شناسى، ج 1، ص 105 و 106].

بـ. المعرفة الفطرية في الروايات

بناءً على الأحاديث والروايات الإسلامية، فإنَّ للإنسان أموراً فطرية يمكن تقسيمها ضمن الاعتقادات والأعمال والأخلاق [برنجكار، فطرت دراً حاديث، ص 33]، لكننا نركز هنا على فطرية معرفة الله في الاعتقادات من منظار الروايات فقط، ونقسم هذه الروايات ضمن ثلات محاور تبعاً لبعض الباحثين:

أولاً. عمومية الفطرة

قال الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله عليه السلام: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفُطْرَةِ، يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِإِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَالِقُهُ» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 35].
قال الإمام علي عليه السلام في (نهج البلاغة): «اللَّهُمَّ... جَابِلُ الْقُلُوبِ عَلَى فُطْرَتِهَا» [الشريف الرضا، نهج البلاغة، ص 100].

وَكَذَلِكَ قَالَ الْإِمَامُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا» [الكتابي، الكافي، ج 2، ص 417].

ثانيًا - معرفة الإله الفطرية

قال الإمام علي عليه السلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْمِهِ عباده حَمْدَهُ وَفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ» [الكتابي، الكافي، ج 1، ص 139؛ ابن بابويه، التوحيد، ص 56].

وقال الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ بِأَنَّ الْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ» [ابن طاوس، إقبال الأعمال، ج 1، ص 340].

وقال الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام: «بِصُنْعِ اللَّهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ، وَبِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ، وَبِالْفِطْرَةِ تَتَبَعُ حُجَّتُهُ» [ابن بابويه، إقبال الأعمال، ص 35].

الملفت للنظر في الروايات التي تذكر الفطرة، هو استخدام كلمة «المعرفة» وعدم استخدام كلماتٍ مثل «الحب والميل والشوق»، لأنَّ الإنسان بفطرته يعرف الله ويجده مباشرةً، فلا يحتاج إلى الاستدلال بميل والشوق الفطري إلى الله - تعالى - لإثبات وجوده كما فعل بعضهم [برنجكار، فطرت در أحاديث، ص 136].

62

ثالثًا - توحيد الإله الفطري

«عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قَالَ: فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ» [الكتابي، الكافي، ج 2، ص 12].

وَعَدَ الإمام علي عليه السلام كلمة الإخلاص وهي قول «لا إله إلا الله» الفطرة وقال: «وَكَلِمةُ الْإِخْلَاصِ، فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» [ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 205].

7 - دلالة المعرفة الفطرية على وجوده سبحانه وتعالى

بعدما قبلنا وجود معرفة فطرية بالله أو ميل فطري في الإنسان إليه بِهِ ، السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن الاستدلال بهذه المعرفة أو الميل

الفطريين على وجود الله سبحانه وتعالى؟ وبعبارة أخرى هل نستطيع أن نستدلّ بنظرية الفطرة ونعدّها من جملة البراهين على وجوده سبحانه وتعالى؟ هناك رؤيتان، فالبعض يعتقد بأنّ الفطرة هي طريق لمعرفة الله فحسب، وليس برهاناً أو مقدمة برهانٍ على وجود الله، ويعتقد الآخرون بإمكانية بناء البرهان عليها لإثبات وجود الله إضافةً إلى كونها طريقةً لمعرفة الله.

[شيرواني، سرشت انسان، ص 137]

المهم هنا بيان أدلة القائلين بإمكانية صياغة البرهان على أساس نظرية الفطرة؛ ولذلك نشير هنا إلى أهم تقارير برهان الفطرة على وجود الله:

أ- تضایف المحب والمحبوب، والراجی والمرجو

اعتمد بعض العلماء الذين يعتقدون بإمكانية صياغة البرهان على أساس نظرية الفطرة على تضایف المحب والمحبوب [الموسوي الحميمي، شرح حديث جنود عقل وجهل، ص 79 – 81 و 98] والبعض على تضایف الراجی والمرجو [الطباطبائی، الميزان في تفسیر القرآن، ج 12، ص 272]، والآخرون على كلا الطریقین [جواید آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص 294 – 296]، ونحن أيضًا نأتي بهما ضمن دلیل واحد لمشابهتما:

المحب والمحبوب متضایفان وكذلك الراجی والمرجو، والمتضایفان أمران وجودیان يتمتنع تعقّل أحدهما دون الآخر، ومتساويان من جهة الوجود والعدم، وأيضاً من جهة القوّة والفعل بمعنى استحالة وجود أحدهما مع عدم الآخر، وفعليّة أحدهما وقوّة الآخر. من جانب آخر الإنسان محب للكمال المطلق أو راجٍ لمبدأ غبیٍ في الشدائيد على الأقل، فإذا كان المحب أو الراجی - وهو الإنسان - موجوداً، يجب أن يكون المحبوب والمرجو وهو الكمال المطلق وال قادر الذي لا يُغلب (الله) موجوداً؛ لتساوي حكم المتضایفين في الوجود والفعليّة. [شيرواني، سرشت انسان، ص 146 – 149 و 153 – 155]

الإشكال والجواب: يمكن أن يُشكل بأنّ المحبوب بالذات هو تصور الكمال المطلق، والتضاد يثبت وجود صورة الكمال المطلق، ووجود الصورة العلمية لشيء في صنع النفس ليس دليلاً على الوجود العيني الخارجي لتلك الصورة. ولكن أجابوا بأنّ المحبوب لا يمكن أن يكون موهوماً أو متخيلاً؛ لأنّ كلّ موهومٍ ناقصٌ، ولكن الفطرة متوجّهة إلى الكامل [المطلق]، فحبّ الكامل المطلق يلزم وجوده^(*) [الموسيي الحميّي، شرح چهل حديث، ص 158]. والجواب الثاني لهذا الإشكال هو أننا لا نعتمد في هذا البرهان على العلم الحصولي للأفراد، أو على رد فعلهم الذهني بالنسبة إلى المحبوب والمطلوب، بل على الحبّ الحقيقي للكمال المطلق في الإنسان. فالحب الذي يكون منشأً للأثر ويؤمن المجهد المتواصل في الحياة لا يتعلّق بصورة ذهنية، بل بحقيقة تستخدم الصور الذهنية لكشفها والتعرّف عليها، مثل العطش الذي يتعلّق بالماء الخارجي وليس الماء الذهني. حتى إن تعقب شخصٍ السراب لعطشه، فليس هنا يعني عدم وجود الماء، بل من باب الخطأ في التطبيق [جوادي آمني، تبيين براهين اثبات خدا، ص 300 و 301]. فالمحبوب بالذات هو الأمر العيني الخارجي.

من هنا يعرف جوابهم من يقول إنّ الإنسان قد يتوهّم الكمال المطلق في غير الله، كمن يعبد الشمس والقمر و...، فهل يلزم حبه للكمال المطلق ما يتوهّمه كمالاً مطلقاً بالتضاد؟ فإنّ المتوهّم وقع في الخطأ في التطبيق، وعليه أن يلتفت بأنّ كلّ ما سوى الله ناقصٌ بشكّل أو باخِرٍ، فالإنسان يحبّ الكمال المطلق ولا يحب الآفلين.

(*)

بـ. كون الرجاء والحب من الأمور الإضافية

الحب الدائم إلى الكمال المطلق والرجاء إلى قدرٍ غير متناهٍ لا سيما في الشدائِدِ بما من الحالات الحقيقة الموجودة في النفس الإنسانية. والرجاء والحب من المقولات الإضافية التي لا بد لها من متعلقٍ، فإذا كان الحب والرجاء موجودين فمتعلقُهما موجودٌ أيضًا. يقول العلامة الطباطبائي: «من الضروري أن تتحقق ما لا يخلو من معنى التعلق كالحب والبغض والإرادة والكراهة والجذب ونظرائها في الخارج لا يمكن إلا مع تحقق طرف تعلقها في الخارج... فتتعلق الرجاء من الإنسان بالتخلص من البلية عند انقطاع الأسباب دليلٌ على أنه يرى أن هناك سببًا فوق هذه الأسباب... هو السبب الذي فوق كل سببٍ، وهو الله عز اسمه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272].

من الواضح أنه لا يوجد فرقٌ جوهريٌ بين الطريقين المذكورين آنفًا، إلا أنَّ الطريق الأول يؤكد على أمرٍ متساقيْن (المحبُّ والمحبوب أو الراجي والمرجوُّ)، في حين أنَّ الطريق الثاني يؤكد على أمرٍ إضافيٍ ذي متعلقٍ (الحب والرجاء). [شيروانی، سرشت انسان، ص 156]

جـ. صيانة الفطرة عن الخطأ

كل ميلٍ متوجَّدٍ في ذات الإنسان له ما يحببه في عالم الخارج، وإنَّ كان عبشيًّا ولا يوجد ميلٍ عبشيًّا في الإنسان. على سبيل المثال إن شعر الإنسان بالميل الجنسيّ، فهناك جنسٌ مخالف للإنسان في العالم الخارجي لإرضاء هذا الميل. ولكن أشكروا على هذا البرهان بعدم الدليل على عدم عبشيَّة كل ميل في الإنسان، واللجوء إلى حكمة الله لدفع العبشيَّة ينجر إلى الدور [المصدر السابق، ص 158 و 159]. مما يجدر الإشارة إليه أنَّ هذه التقارير التي مررت بنا لإثبات وجود الواجب كانت مبنيةً على المعرفة الفطرية الحضورية، فحاول العلماء أن يملئوا فراغًا

معرفيًا، وهو كيسيّة ارتباط المعرفة الحضورية بشيءٍ أو بالميل إليه مع وجود ذلك الشيء. أمّا بناءً على المعرفة الفطرية الحصولية، فإنّا نعرف المبدأ بنفس الاستدلال البسيط الذي ثبت وجوده - تعالى - به فلا يوجد مثل هذا الفراغ المعرفي، فلا تحتاج إلى مثل هذه التقارير، ولكنّ امتياز المعرفة الحضورية بالله على المعرفة الحصولية به هي أنّها تثبت وجود المبدأ بأحد التقارير المذكورة بصورةٍ جزئيةٍ وشخصيةٍ في مقابل المعرفة الحصولية التي ثبت وجود المبدأ بصورةٍ كليّةٍ.

8- برهان الفطرة عند الغربيين

هناك عدّة براهين عند الغربيين تشبه برهان الفطرة لإثبات وجود الله، نذكر هنا أهمّها، ثمّ نقارن بين الآراء الغربية والإسلامية حول برهان الفطرة في النتيجة:

66

أ- برهان الإجماع العام (Common consent arguments for the existence of God)

هناك تقريران عن برهان الإجماع العام وهما:

► التقرير البايولوجي

► التقرير ذو الحدين (ديليما) ضد الشكاكية

والفرق بينهما هو أنّه في حين يؤكّد التقرير الأول على الاستفادة من عموميّة الاعتقاد بالله في الناس للبرهنة على وجود الله، يستفاد في التقرير الثاني علاوةً على ذلك من الاستدلال العقلي أيضًا.

نعرض هنا اختصار هذين التقريرين وأهم الإشكالات التي سُجلت عليهما.

أولاً. التقارير البايولوجية عن برهان الإجماع العام (Biological forms of the argument)

يعتمد هذا النوع من البراهين على عمومية الاعتقاد بوجود الله، وعلى أساس ذلك يتم إثبات فطرية هذا الاعتقاد وغريزيته، أو تبعيته للرغبات والميول الغريزية، وبهذا الإثبات يتم استنتاج صدق وحقيقة هذا الاعتقاد، والتقارير البايولوجية عن برهان الإجماع العام بدورها تنقسم إلى قسمين:

► الاعتقاد الفطري بالله

► الاستياق الفطري إلى الله

بالنسبة إلى التقرير الأول يقول سنكا (Seneca): «تعودنا على الاهتمام بمعتقد الناس العام وقبلناه برهاناً مقنعاً، ونستنبط من الإحساس الموجود في أذهان الناس وضمائركم أنّ هناك آلة؛ لأنّه لم يوجد قومٌ أو شعبٌ يُنكر وجودها» [Scott, Recollection and Experience, p. 179].

عبارة أخرى، الاعتقاد بوجود الله فطريٌّ وغريزيٌّ وكل اعتقدٍ فطريٌّ صحيحٌ ومطابقٌ للواقع، فالاعتقاد بوجود الله صادقٌ ومطابقٌ للواقع

[Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, p.133]

اما هوج (Hodge) فيطرح التقرير الثاني بهذه الصورة: لكلّ قوانا وأحسينا - الذهنية منها والبدنية - متعلقاتٌ تتناسب معها، ويوجب وجود هذه القوى وجود تلك المتعلقات. فالعين بصياغتها توجب النور لكي ترى، والأذن لا تبيّن ولا تدرك دون وجود الصوت، كذلك إحساننا وميلنا الدينية يوجب وجود الله [Walton, Appeal to Popular Opinion, p. 159]. وبعبارة أخرى: للناس اشتياقٌ فطريٌّ إلى الله، ولكلّ اشتياقٌ فطريٌّ في الإنسان متعلقٌ خاصٌ في الخارج، فمتعلق اشتياق الإنسان الفطري إلى الله موجودٌ في الخارج، وهو الله [عبدلي، برسى تطبيقي برهان فطرت، ص 182].

أشكّل جون لوك (John Locke) على التقرير الأول بالتشكيك في عمومية الاعتقاد بالله لوجود الملحدين في الأقوام الماضين، واكتشاف قبائل بدائيةٍ

لا يوجد لديهم تصوّر عن الله [Palmer, Freud and Jung on Religion, p. 182]. ولكن يمكن القول إن الاعتقاد عمومي بالقوّة وليس بالفعل؛ فالاعتقاد بالله موجود بالقوّة في كل الناس دون الحاجة إلى التعليم والتعلم. ويصير فعلياً حينما يقع عرضةً للحوادث الخاصة. وأشكل لوك على التقرير الأول أيضًا بأنّ عمومية التصوّر أو الاعتقاد لا يثبت فطريتهما، ولكن هناك تقارير (مثل التقرير الثاني) لا يورد عليها هذا الإشكال.

إلا أنّهم أشكلوا على اعتماد التقرير الثاني على التمثيل، في حين هناك فارقٌ بين متعلق الشوق إلى الله ومتعلق شعور العين والأذن. ومن جهة أخرى، أشكلوا عليه أيضًا بأنّ القول يجعل هذه القوى في أنفسنا أو القول بلزم وجود متعلق بهذه القوى مع وجودها، أيًّا منهما يستلزم الاعتقاد السابق بوجود مضمِّن وناظمٍ حيًّا، فيستلزم الدور [Walton, Appeal to Popular Opinion, p. 158].

ثانيًا. تقرير برهان ذي الحدين (ديليما) ضد الشكاكية

قرر جي. أتش. جويس (G. H. Joyce) فيلسوف الدين البريطاني هذا البرهان على النحو التالي: الناس عشاق الحرية، وحسب طبعهم لا يحبون أن يكونوا تحت سلط الآخرين، ولكن كل الناس تقريباً يعتقدون بوجود مدبرٍ مطلقٍ وهو الله. من هنا يتضح أنّ هذا الاعتقاد مما نادى به العقل الصربيح، فنحن إن قبلنا هذا الإلزام العقلي أثبتنا وجود الله، وإن لم نقبل به حكمنا بخطأ كل الناس في هذا الحكم العقلي، ومنه يستنتج نقص عقولهم أجمعين. وهذا يوحى بعدم جدوى البحث عن الحقيقة، وينجر إلى الارتماء في هاوية الشكاكية، فعليينا أن نعتقد بصدق قضية «الله موجود» أو نشك في كل القضايا، وبما أننا لا نستطيع أن نشك في كل القضايا، فعليينا أن نقبل صدق قضية «الله موجود» [Joyce, Principles of Natural Theology, p. 179]. لكن ناقش بعضهم في كون الاعتقاد المنبعث عن العقل عامًّا لدى كل الناس،

بل من الممكن اعتناق الكثيرين هذا الاعتقاد إثر التلقين [Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, p. 133]، بل لا يقبل بعض اللاهوتيين من أتباع المدرسة الإيمانية والقائلين بالتقرير الأول لهذا البرهان، وأشكلوا في هذا التقرير على ادعاء حب الإنسان المطلق بالنسبة إلى الحرية، بل قالوا بميل الإنسان إلى تحديد حرّيته، وأشكلوا عليه أيضًا بأن إنكار حكم عقليٍ واحدٍ لا يستلزم إنكار كل الأحكام العقلية حتى ينتهي إلى الواقع في الشكاكية.

[محمد رضائي، الهيّات فلسفى، ص 367].

بـ-برهان التجربة الدينية

69

أحد البراهين الراجحة في اللاهوت المسيحي لإثبات وجود الله هو برهان «التجربة الدينية» الذي طرحته شلاير ماخر لأول مرةً وقام الآخرون من فلاسفة الدين ببساطه. هناك تقارير مختلفة عن التجربة الدينية، ولكن التجربة الدينية في أشمل تقاريرها تتضمن أية تجربة مرتبطة بالحياة الدينية؛ وبهذا المعنى ليس الاستدلال بالتجربة الدينية برهاناً مستقلاً عن برهان الفطرة [راجع: هيك، إثبات وجود خداوند، ص 187 – 200].

لُكن قد تُقصَد من التجربة الدينية الحالات والكرامات والتجارب العرفانية الخاصة، وحينها تعتبر التجربة الدينية برهاناً مستقلاً يختلف عن برهان الفطرة في إثبات وجود الله. [يوسفيان، كلام جديد، ص 98]

كذلك هناك تقارير مختلفة عن برهان التجربة الدينية في إثبات وجود الله، منها: يقول كثيرون من الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة بأنهم شعروا أو جربوا وجود الله، ومن جانب آخر، تصور اغترار كل الناس أو توهمهم غير معقولٍ، فالنتيجة أن الله الذي وقع مورداً لتجربة الناس وموضوع شعورهم

موجودٌ في الخارج. والتقرير الآخر يقول إن الناس يشعرون بحضور الله، وأحياناً بتعارض إرادته مع إرادتهم بالوجدان، ويشعرون أيضاً بالطمأنينة حين قبول الأمر الإلهي، وهذا برهانٌ محكمٌ على وجود الله [شيروانى، سرثت انسان، ص 167]. لكن أشكلاً على هذا النوع من البراهين بأن المنكرين لوجود الله لن يقبلوا صدق هذه الأحسيس وحقيقةتها، وسيعدوها توهّماً كاذبةً.

[المصدر السابق، ص 168]

جـ. نظرية أساسية الاعتقاد بالله

يعتقد ألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga) أن الاعتقاد بالله هو عقيدة أساسية واقعاً بمعنى عدم ابتنائها على قضايا أخرى مع عدم اعتبارها بأنها غير عقلانية. يعد بلانتينغا براهين إثبات وجود الله مقنعةً وقيمةً، ولكن يعده اعتقاده بالله أقوى من هذه البراهين. يصرّح بلانتينغا بأننا حينما نشاهد زهرةً أو نلقي نظرةً إلى السماء المليئة بالنجوم والكواكب، نجد في أنفسنا الميل إلى قبول قضايا مثل: الله خلق هذه الزهرة، الله خلق هذا العالم الواسع المعقد. فإنه لا يثبت وجود الله بسبب الزهرة بل يجدها ويراها مخلوقةً لله حينما ينظر إليها [بطرسون، عقل واعتقاد ديني، ص 236 و 233]. هذه النظرية تشبه كثيراً البرهان الفطري على وجود الله. وقد أشكلاً على بلانتينغا بأن أساسية الاعتقاد واقعاً لا يضمن صدق ذاك الاعتقاد، وأجاب بلانتينغا بأن هذا الاعتقاد يشبه الاعتقاد بالعالم الخارجي، ومن الصعب أن نلزم شخصاً بإنكار العالم الخارجي، كذلك الاعتقاد الأساسي فإنه عقلانيٌ ما دام العقل لم يجد دليلاً عقلياً على رده [محمد رضاي، المآلات فلسفى، ص 376]. من جانب آخر، يقول بلانتينغا إن فرض أساسية الاعتقاد بوجود الله ليس دليلاً لإثبات وجود الله

70

بوجهٍ، بل إنَّه صرف بيان أنَّ الاعتقاد بالله مع عدم وجود الدليل ليس أمراً غير معقولٍ أبداً^(*).

النتيجة

1- الفطرة بمعناها الاصطلاحية عبارةٌ عن الطبيعة الخاصة والخلق الخاص للإنسان. والأمور الفطرية هي الأمور المنبعثة عن الخلق الخاص للإنسان، وتتميز بالعمومية والشمولية وعدم الحاجة إلى التعليم والتعلم، وعدم الانعدام، واحتصاصها بالإنسان. والإنسان مع علمه الحضوري بنفسه أو مع سائر الشواهد العملية يجد معرفة الله تتصف بهذه الخصوصيات ومن ثم تُعد المعرفة بالله من الأمور الفطرية.

2- هناك تفسيرات مختلفان عن المعرفة الفطرية بالله هما المعرفة الفطرية الحضورية والمعرفة الفطرية الحصولية. مع أنَّ المعرفة الفطرية الحصولية هي معرفة نظرية، إلا أنها لا تحتاج للوصول إليها إلى بذل أي جهدٍ، بل تحصل بسهولةٍ لكل إنسان ولو كان عامياً.

3- المعرفة الفطرية ليست معرفةً مستقلةً عن سائر منابع المعرفة، بل هي مرتبةٌ من العلم الحضوري (الشهودي) بناءً على التفسير الأول، أو أنها العقل بناءً على التفسير الثاني لها.

4- من المفكرين من يعتقد بأنَّ الفطرة طريقٌ لمعرفة الله فحسب، والآخرون قائلون بإمكانية صياغة البرهان لإثبات وجود الله إضافةً إلى دورها المعرفي. الفئة الثانية تستند إما إلى حبِّ الإنسان بالنسبة إلى الكمال المطلق أو رجائه بالنسبة إلى مبدأ غيبيٍّ في الشدائد، ويستندون إلى تصايف المحب

والمحبوب، أو تصايف الراجي والمرجوّ.

5 - توجد عدّة براهين في الغرب تشبه برهان الفطرة في عالمنا الإسلامي، منها برهان الإجماع العام، وبرهان التجربة الدينية، وبرهان أساسية الاعتقاد بالله. أمّا برهان الإجماع العام فلم يستطع أن يسد الفراغ معرفياً بين المعرفة بالله وإثبات وجوده الخارجي، وبرهان التجربة الدينية بدوره يعني من العجز المعرفي لإثبات حجّية المعرفة الحاصلة من التجربة الشهودية والبرهنة عليها، فضلاً عن إثبات متعلق المعرفة في الخارج، وأمّا برهان أساسية الاعتقاد بالله فلا يثبت وجود الله في الخارج، ولا يدعى صاحب النظرية إمكانية إثبات الوجود لهذا البرهان أيضاً. أمّا برهان الفطرة في العالم الإسلامي فإنّه بريءٌ من هذه المشاكل؛ لأنّها مع إرجاع الفطرة بالعلم الحضوري مباشرأً أو بالواسطة يثبت حجّيتها معرفياً، ومع الاستناد إلى تصايف يسد الفراغ بين المعرفة الحضورية بالله وجوده في الخارج، وبإمكانه أن يقوم دليلاً على وجود الله.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. ابن أثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، قم، الطبعة الرابعة، 1409.
2. ابن بابويه، محمد بن علي، التوحيد (للسند)، جامعة المدرسین، قم، الطبعة الأولى، 1398 ش.
3. ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم، قم، الطبعة الثانية، 1413.
4. ابن سیده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحکم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998 م.
5. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1417.
6. ابن سينا، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار، قم، 1400.
7. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال (ط - قديمة)، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، 1409.
8. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة (أربعة أجزاء)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
9. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة، 1414.
10. ابوترابی، احمد، پیش نیازهای مفهوم شناسانه «نظریه‌ی فطرت»؛ معرفت کلامی، السنة الخامسة، الرقم الثاني، 1393 ش.
11. امید، مسعود، «نظریه‌ی فطرت، سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره‌ی معاصر»؛ معرفت فلسفی، صیف 1387 ش.

12. انگلھارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه‌ی پیشرفت‌هی صنعتی، ترجمه‌هی إلى الفارسیه: مریم وتر، کویر، طهران، 1382 ش.
13. برجکار، رضا، فطرت در احادیث، مجله قبسات، رقم 36، 1384 ش.
14. بطرسون، مایکل والآخرون، عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه‌ی دین، ترجمه‌هی إلى الفارسیه: احمد نراق و ابراهیم سلطانی، طرح نو، طهران، الطبعه السادس، 1388 ش.
15. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براہین اثبات خدا، اسراء، قم، الطبعه الخامسة، 1386 ش.
16. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، اسراء، قم، 1384 ش.
17. حسین زاده، محمد، معرفت شناسی دینی، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه‌ی دینی و عرفانی و فطرت، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1390 ش.
18. الحسینی الزبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفکر، بیروت، الطبعه الأولى، 1414.
19. خرمشاهی، بهاء الدین (متجم) . دین پژوهی، به انضمام سالشمار زندگی میر چا الیاده، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، طهران، الطبعه الأولى، 1372 ش.
20. دو کنتن، تانجی، حس دینی یا بعد چهارم روح انسانی، ترجمه‌هی إلى الفارسیه: مهندس علیقلي بیانی، مجله‌ی فرهنگ تشیع، الرقم التجربی، اردیبهشت 1338 ش.
21. الراغب الأصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، الدار الشامية، بیروت - دمشق، الطبعه الأولى، 1412.
22. سبحانی، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسسة الإمام الصادق، قم، الطبعه الأولى، 1425.

23. السهرودي، شهاب الدين، كتاب التلويحات (مصنفات شيخ اشراق ج 1)، مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، 1417.
24. السهرودي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسة الأبحاث والدراسات الإسلامية، طهران، 1417.
25. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (لصبيح صالح)، الهجرة، قم، الطبعة الأولى، 1414.
26. شيروانی، علي، سرشت انسان، پژوهشی در خداشناسی فطري، معاونت امور استادی و دروس معارف اسلامی، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.
27. صادق تهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنّة، فرهنگ اسلامی، قم، الطبعة الثانية، 1406.
28. صافي، محمود بن عبد الرحيم، الجدول في إعراب القرآن الكريم، دار الرشيد، دمشق، 1418.
29. صدر المتألهين، صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، دار إحياء التراث، بيروت، 1981.
30. الطباطبائي، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مع تعلیقات الشهید مطهری، نشر صدرا، الطبعة السادسة، طهران، 1368.
31. الطباطبائي، محمدحسین، شیعه در اسلام، بوستان کتاب، قم، 1388 ش.
32. الطباطبائي، محمدحسین، المیزان في تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، 1390.
33. الطباطبائي، محمدحسین، نهاية الحکمة، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، 1424.
34. الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثالثة، 1372 ش.
35. الطريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، المرتضوي، طهران، الطبعة الثالثة، 1417.

36. عبدالی مهرجردی، حمیدرضا و محمد حسین دهقانی محمدود آبادی، بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا، فصلنامه‌ی الهیات تطبیقی، ربيع وصیف ۱۳۹۳ ش.

37. غفوری نژاد، محمد، تطور تاریخی نظریه‌ی فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، فصلنامه‌ی آئین معرفت، خریف ۱۳۸۹ ش.

38. الفارابی، أبونصر، کتاب الحروف، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶.

39. الفیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان.

40. الفیوی، أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، الْمُصَبَّحُ الْمُنِيرُ فِي غَرِيبِ الشَّرْحِ الْكَبِيرِ لِلرَّافِعِيِّ، مؤسسه دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، ۱۴۱۴.

41. الكلینی، محمد بن یعقوب بن إسحاق، الكافي (ط - الإسلامیة)، دارالكتب الإسلامیة، طهران، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷.

42. محمد رضایی، محمد، الهیات فلسفی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۱ ش.

76

43. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، الطبعة الثالثة عشرة، ۱۳۹۲ ش.

44. مصباح یزدی، محمدتقی، ارزش شناخت، دومین یادنامه‌ی علامه‌ی طباطبائی، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

45. مصباح یزدی، محمدتقی، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی‌فر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱۳۹۱ ش.

46. مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن‌شناسی جلد اول (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۴ ش.

47. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الشفافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1410.
48. مطهری، مرتضی، فطرت، انتشارات صدرا، طهران، 1387 ش.
49. المصطفوي، حسن، مجموعه‌ی آثار، صدرا، تهران، 1390 ش.
50. المصطفوي، حسن، یادداشت‌های استاد مطهری، صدرا، تهران، 1377 ش.
51. المصطفوي، حسن، نقدی بر مارکسیسم؛ صدرا، تهران، 1389 ش.
52. الموسوی الحمینی، السید روح الله، شرح چهل حدیث، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، 1394 ش.
53. الموسوی الحمینی، السید روح الله، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، طهران، 1388 ش.
54. هیک، جان، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1382 ش.
55. هیوم، رابرт، ادیان زنده‌ی جهان، ترجمه عبد الرحیم گواهی، نشر علم، طهران، 1391 ش.
56. یثربی، سید یحیی، فطري بودن دین از دیدگاه معرفت‌شناسی، فصلنامه‌ی روش‌شناسی علوم انسانی، الرقم 9، زمستان 1375 ش.
57. یوسفیان، حسن، کلام جدید، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران، الطبعة الثالثة، 1390 ش.

المصادر الأجنبية

1. Bugayong Lisa. Pluralistic Portrait of God, Strategic Book Publishing, 2012.
2. Dhavamony Mariasusai. Phenomenology of Religion, Gregorian Biblical BookShop, 1973.
3. Joyce George Hayward. Principles of Natural Theology, Longmans, Green & Company, 1957.
4. Palmer Michael. Freud and Jung on Religion, Routledge, 2003.
5. Scott Dominic. Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and Its Successors, Cambridge University Press, 1995.
6. Walton Douglas. Appeal to Popular Opinion, Penn State Press, 2010.
7. Yu Jiyuan & Nicholas Bunnin. The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, John Wiley & Sons publication, 2008.

دور المنهج العقلي في معرفة الإله

د. أيمن المصري*

الخلاصة

يدور البحث حول استكشاف المنهج المعرفي الصحيح والمعتبر في معرفة الباري تعالى، من بين المناهج المعرفية المتعددة؛ من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية الواقعية لمبدأ الوجود سبحانه وتعالى، الذي تبني على معرفته سائر المعرف الفلسفية، والأخلاقية والاجتماعية.

والمسألة الرئيسة التي نسعى لتحقيقها في هذا البحث، هي إثبات الصلاحية العلمية التامة للعقل البرهاني في معرفة الإله، في قبال المنهج المعرفية الأخرى.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج العقلي البرهاني التحليلي في تأصيل

(*) الدكتور أيمن المصري، مصر، أستاذ في الفلسفة الإسلامية.

almahya@yahoo.com

المطالب العلمية ونقدها، بالإضافة إلى المنهج النقلي التوصيفي في اقتباس النصوص العلمية من المصادر المعتبرة للمدارس المعرفية التي لا تعتمد على المنهج العقلي. وقد توصلنا في نهاية البحث إلى إثبات صلاحية المنهج العقلي البرهاني وحاكميته في معرفة الباري تعالى، بعد أن أثبتنا صلاحيته المنطقية، وحدوده المعرفية، وحاكميته على سائر الأدوات المعرفية النقلية والقلبية والتجريبية. كما توصلنا إلى بيان المعالم الكلية للتوحيد العقلي البرهاني، وإثبات صفاته وأفعاله – تعالى – بنحوٍ يليق بجنبه وجلاله، وفي المقابل بين العواقب الوخيمة التي نشأت من المعرفة اللاعقلانية للباري تعالى، من قبل الاتجاهات المادية والكلامية والأخبارية والعرفانية الصوفية، من الإلحاد، واللادينية، والتشبّه، والجبر والتغويض، والخرافات العقدية الأخرى. المفردات الدلالية: المعرفة، المنهج المعرفي، المنهج العقلي، معرفة الإله.

المقدمة

إن الحياة التفكيرية هي أبرز مظاهر الإنسانية في هذه الحياة، ولذلك لا تخلو حياة أي إنسان عن محاولاتٍ للفحص والبحث والتحقيق لاستكشاف مجاهيل العالم الذي يعيش فيه، وكان الفضول العلمي والمعرفي قد غُرِّز في فطرته الإنسانية، وهو من أجل ذلك نراه يسعى دائمًا لتطوير حياته الشخصية والاجتماعية، وتسخير الطبيعة ومقدراتها لصالحه.

وقد حقق الإنسان منذ وجوده على الأرض نجاحاتٍ كبيرةً في تطوير مأكله ومشريه وملبسه ومسكنه، ووسائل نقله وارتباطاته، بينما ظلت سائر الحيوانات على ما هي عليه منذ القدم، وكل ذلك ببركة وجود العقل الإنساني الذي يمثل روح الحياة التفكيرية.

ولا يتوقف النشاط العقلي للإنسان عند هذا الحد المتعلق بالمسائل الطبيعية، بل يتجاوزه إلى ما وراء الطبيعة، فيسأل نفسه أو غيره منذ نعومة أظافره عن مبدأ وجوده ومتناهيه، وعن الغاية من الحياة، وعن مصيره بعد

الموت، وهي كلّها أسئلةٌ طبيعيةٌ ومشروعةٌ من أجل استجلاء حقائق الوجود في هذا العالم الغريب.

وحيث أنها يتلقى الإنسان أجوبةً متعددةً عن هذه الأسئلة الفلسفية في طبيعتها، أجوبةً تختلف وتتعدد بتنوع البيئة التي نشأ وترعرع فيها، غالباً ما تكون أجوبةً ارتجاليةً نابعةً من الأعراف والعادات والتقاليد العائلية والاجتماعية الحاكمة، أو مجرد استحساناتٍ واجتهاداتٍ شخصيةً افعاليةً. والإنسان العاقل عندما يدرك أهمية هذه الأسئلة المصيرية، وخطورة مثل هذه الأجوبة في تعين رؤيته العامة وفلسفته عن الحياة، ومدى تأثيرها على أسلوب حياته الشخصية والاجتماعية، لن يكتفي بمثل هذه الأجوبة الارتجالية التي لا تتمتّع بالضمانة المنطقية الملزمة للصدق، بل سيبحث ويفتش عن الطرق المنطقية التي يمكن أن تضمن له الإجابات الواقعية دون الوهمية والخيالية.

وهذه المقالة تبحث عن المنهج المعرفي الصحيح، الذي يمكن أن يعتمد عليه الإنسان العاقل لتحصيل الإجابة المنطقية على أهم سؤالٍ من أسئلته الفلسفية، والذي يتفرّع منه سائر الإجابات، وهو الجواب المتعلق بالmbda الإلهي العظيم الذي خلق الإنسان والعالم؛ لأنّه بمعرفته بالنحو الصحيح نتعرّف على سرّ وجودنا هنا، وعلى فلسفة الحياة والموت.

وتكمّن أهمية هذا البحث في هداية الإنسان إلى الميزان المعرفي الصحيح الذي يمكن أن يعتمد في بناء رؤيته الكونية الفلسفية، ومنظومته القيمية الأخلاقية والاجتماعية، بنحوٍ واقعيٍّ مجرّد عن الظنون والأوهام، ويرشد إلى الطريق القويم الذي يمكن أن يسلكه في هذه الحياة من أجل الوصول إلى بر الأمان وشاطئ السعادة الحقيقة.

ولا شكّ في وجود بحوثٍ كثيرةٍ حول هذا الموضوع؛ نظراً لأهميته القصوى،

ولكن الغالب في مثل هذه الأبحاث الفلسفية – نتيجةً لعدم اعتمادها على المنهج العقلي القويم – هو عدم اعتماد الدقة العلمية والموضوعية في البحث والتحقيق؛ مما يتنافى مع تحقيق الغرض المنشود في معرفة الواقع كما هو، لا كما نحب ون فهو، وهذا لا يضمنه إلا الاعتماد على المنهج العقلي البرهاني النابع من الفطرة الإنسانية دون سائر المناهج الأخرى، وهذا هو ما سنsum إلى بيانه وإثباته في هذه المقالة.

وقد شرعنا في البداية ببيان القواعد العامة للتفكير الصحيح لتكون مبدأً نطلق منه لبيان الصلاحية العلمية، والحجية الذاتية للمنهج العقلي البرهاني وحدوده المعرفية، وكيفية تشكيل الحكومة العقلية المعرفية في مملكة الإنسان، بالاستعانة بالأدوات المعرفية الأخرى.

ثم انتقلنا بعد ذلك إلى بيان معالم المعرفة العقلية للباري تعالى، ومحاسنها الواقعية، وحدودها المعرفية، كما ثبتت في الفلسفة الإلهية. وفي الختام أشرنا إلى الآثار الوخيمة للمعرفة اللاعقلانية للباري تعالى، على المستوى الفردي والاجتماعي.

82

التعريفات

قبل الدخول في متن المقالة، ينبغي التعرّض أولاً لبيان سلسلة المفاهيم والاصطلاحات الكلية المستعملة فيها، والتي تشكّل المبادئ التصورية للبحث، إذ إنّ الأحكام العلمية متوقفةٌ عليها، والتصديق فرع التصور كما يقولون. المعرفة: قد يقصد من المعرفة الإدراك الحسيّ الظاهريالجزئي في قبال العلم العقلي الكليّ [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 58]. وقد يطلقه العرفاء من الصوفية أيضًا على الإدراك الحسيّ الباطني الحضوريالجزئي (الوجوداني)؛ ولذلك يسمّون صاحب هذه المعرفة بالعارف [الفناري، مصباح الأنـس، ص 36]. ولكن مقصودنا من المعرفة في هذا البحث بنحوٍ عامٍ العلم الحصولي

الذهني الكاشف عن الأشياء، سواءً كان حسياً أم عقلياً، بدهياً أم غير بدهيٌّ، نظرياً كان أم عملياً، واقعياً كان أم غير واقعيٌّ، وسواءً كان يقينياً أم ظنّياً، ثابتاً أم متغيراً، مطلقاً كان أم نسبياً، وبنحوٍ أخص هو العلم الحصولي العقلي اليقيني المطلق الثابت.

المنهج المعرفي: المقصود منه هو الأداة المعرفية من حيث الاعتماد عليها في الاستدلال لكشف الواقع، كالحس، والتجربة، والعقل، والنقل، والقلب.

المنهج العقلي البرهاني: ونقصد به العقل الخاص الذي يمثل المرتبة العقلية الأعلى - كما سيتبيّن لاحقاً - والمبني في أحکامه من حيث المادة على المبادئ العقلية البدھيّة الأولى، النابعة من الفطرة الإنسانية، ومن حيث الصورة على القياس الاقترانى أو الاستثنائي الملزم للنتيجة بنحوٍ يقيّن صادقٍ.

إله : ونقصد به الباري تعالى، واجب الوجود بذاته لذاته، والذي لا يشد عنه أي كمالٍ وجوديٍّ، من العلم والقدرة، والإرادة، والحكمة، والحياة، وغيرها من الكمالات الوجودية الحقيقة والمطلقة، والذي خلق الإنسان في أحسن تقويمٍ، وأبدع هذا العالم على أحسن صورة ونظم.

القواعد العامة الصورية والخاصة المادية للتفكير الصحيح

لا شك أنّ الإنسان - كما يقول الحكماء - حيوانٌ ناطقٌ، بمعنى أنه مفكّر، فهو يتميّز عن سائر الكائنات بعملية التفكير، ولبيان طبيعة التفكير عند الإنسان، نقول:

قد يتحرّك ذهن الإنسان في الصور الحسية، وهذه التي تسمى بالمشاهدات، وقد يتحرّك الذهن في الصور الخيالية، وتسمى بالتخيل، وقد تكون الحركة في المعقولات، وهي المسماة بالتفكير، فالتفكير هو حركة الذهن الإرادية في المعقولات من المعلوم إلى المجهول.

قال الفارابي: «الفكر تطريق الذهن لمعرفة مجهولٍ من معلوم» [الفارابي،

المنطقيات، ص 25]. أي أن التفكير هو لاكتساب المجهول بالمعلوم. وقد أشار ابن سينا لعملية التفكير بقوله: «أعني بالفكرة هنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمورٍ حاضرة في ذهنه متصورة أو مصدقٍ بها... إلى أمورٍ غير حاضرة فيه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10]. قوله: «متصورة أو مصدقٍ بها» إشارةٌ لتحول المعلوم، حيث ينقسم إلى معلوم تصوريٌ يتعلّق بالفهم التفصيلي للمعاني، ومعلوم تصديقٌ يتعلّق بالأحكام العقلية على القضايا، ومن هنا يحدس اللبيب أن التفكير مطلقاً لاكتساب المجهول يجب أن يكون مسبوقاً بالمعلوم الذي يشكل رأس مال المفكرة، وهذا معنى قول الحكماء: «إن كلّ تعليمٍ وتعلمٍ فبعلمٍ قد سبق». وقال أيضاً: «وكلّ تعليمٍ وتعلمٍ ذهنيٌّ وفكريٌّ فإنّما يحصل بعلمٍ قد سبق؛ وذلك لأنّ التصديق والتصور الكائنين بهما إنّما يكونان بعد قولٍ قد تقدم مسموع أو معقولٍ، ويجب أن يكون ذلك القول معلوماً أو لاً» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 57]. وهذه الحركة التفكيرية مؤلفةٌ في الواقع من حركتين، حركةٌ أولى لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، تتبعها حركةٌ ثانيةٌ لترتيب هذه المعلومات على الصورة المطلوبة.

قال صاحب (المحاكمات): «فبالحركة الأولى تحصل مادة الفكر، وبالثانية الصورة، ولا بدّ منهما في الفكر الصناعي، أما الحركة الأولى فلأنّ المطلوب ليس يحصل من أيّ مبدأ اتفق، بل لا يحصل إلا من مبادئ مناسبةٍ له، ولا الحركة الثانية، فلأنّ المبادئ لا تنساق إلى المطلوب كيما اتفقت، بل إذا وقعت على ترتيبٍ وهيئةٍ مخصوصةٍ، ولا شكّ أنّ تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجهٍ يؤدي إلى المطالب لا يتمان إلا بالمنطق» [القطب الرازي، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].

والخطأ في التفكير قد يقع من جهة طبيعة المواد المنتسبة، أو من جهة

ترتيبها على الصورة الصحيحة؛ ولذلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعةٍ علميةٍ معياريَّةٍ ضابطةٍ تبيَّن لنا كيفية انتخاب المواد المناسبة للمطلوب، وكيفية ترتيبها على الصورة الصحيحة، ألا وهي صناعة المنطق.

والمنطق الصوريُّ معنىًّا ببيان القواعد العامة لترتيب المعلومات، والمنطق الماديُّ أو ما يسمى بالصناعات الخمس معنىًّا ببيان القواعد الخاصة في انتخاب المواد الصحيحة بحسب كل صناعةٍ على حدةٍ.

وسوف نتعرَّض باختصارٍ لهذه القواعد انطلاقًا من بيان الوظائف الكلية للعقل الإنسانيِّ المدبر لعملية التفكير، وكما يلي:

أولاً: الوظائف التصوّرية:

وسنَّينها بحسب الترتيب الطبيعيِّ بينها:

1- التجريد: ويمثل الخطوة الأولى من التعقل، وهو انتزاع العقل للمعنى الكليِّ من جزئياته المادية المتخيلة، فبعد ارتسام الصور الجزئية في الخيال، يقوم العقل بتجريدها عن العوارض المادية لا على أن يستخرج المعنى الكليِّ من داخلها، بل بعد ارتسامها في الخيال وتوجه العقل إليها يفاض عليه المعنى الكليِّ المسانح لها من العقل الفعال، وهذه العملية لا تحتاج من العقل أكثر من التوجّه للجزئيات.

قال ابن سينا: «إنَّ القوَّة العقلية إذا اطَّلعت على الجزئيات التي في الخيال، وأشَّرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه، استحالَت مجرَّدًا عن المادة وعلاقتها، وانطبعَت في النفس الناطقة، لا على أنها أنفسها تنتقل من التخييل إلى العقل منا، ولا على أنَّ المعنى المغمور في العلاقة وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجرَّد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أنَّ مطالعتها تعدَّ النفس لأنَّ يفيض عليها المجرَّد من العقل الفعال. فإنَّ الأفكار والتأمُّلات حركاتٌ معدَّةٌ للنفس نحو

قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدّة ب نحو أشد تأكيداً لقبول النتيجة، وإن كان الأول على سبيل الثاني على سبيل أخرى، كما ستقف عليه. فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبةٌ ما إلى هذه الصورة بتوسيط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيءٌ من جنسها من وجهه» [ابن سينا، نفس الشفاء، ص 209].

2 - التمييز: وهو يمثل الخطوة الثانية للتعقل، والخطوة الأولى لعملية التفكير، إذ يتحرك العقل بين هذه الأشخاص المعقولة ليميز أو لا بين المتشابهات منها والمتبادرات، ثم يتحرك بين المتشابهات منها ليميز بين الأوصاف المقومة الثابتة لها، وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيرة اللاحقة غير المقومة لها وهي العرضيات.

وهذه العملية هي التي نسمّيها بعملية التقسيم أو التحليل العقلي، وهو تكثير الواحد، والتي تكون مقدمةً ضروريةً بعد ذلك لعملية التركيب، الذي هو توحيد الكثير، وهاتان العمليتان - التقسيم والتركيب - هما العمودان الرئيسان في التعليم في المراكز الأكاديمية والعلمية.

86

وقال أيضًا: «فأول ما يتميز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي، وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف، فتصير المعاني التي لا تختلف تلك بها معنى واحداً في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لكنها فيها بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرةً، فتكون للعقل قدرةً على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير، أما توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في المتخيلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف في الحدّ معنى واحداً. والوجه الثاني بأن يركب من معاني الأجناس والفصوص معنى واحداً بالحدّ، ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذا من خواص العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى» [ابن سينا، المصدر السابق]. وهذا الكلام يحتاج إلى مزيد بيان، فنقول:

إن عملية التقسيم العقلي متقدمةً بطبعها على التركيب العقلي، والتقسيم إما يكون بتقسيم الكل إلى أجزاءه العقلية، ويسمى بالتحليل العقلي، وهو المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني كما قلنا، وهي خطوة ضروريةٌ أوليةٌ لعملية التصور والتصديق كما سيأتي، وإنما أن يكون بتقسيم المعنى الكلي إلى جزئياته، ويسمى بالتقسيم المنطقي، وهي عمليةٌ ضروريةٌ في تقسيم المقولات العشر إلى أنواعها المختلفة، وتقسيم العلوم والمعارف الإنسانية، كتقسيمها الإجمالي إلى الحكمة النظرية والعملية، ثم تقسيمها التفصيلي إلى علومٍ جزئيةٍ وأبوابٍ وفصوصٍ، هذا بالإضافة إلى مدخليتها الhammaة في الأقىسة العقلية الاستثنائية المنفصلة.

إما التركيب، فهو على العكس من ذلك، ويكون إما بتركيب الجزئيات وإدراجهما تحت معنٍي كليٍّ واحدٍ، ويسمى بالتصنيف، ويلعب دوراً هاماً في تصنیف العلوم والكتب والمكتبات العلمية، والمدارس والاتجاهات الفكرية والعلمية المختلفة، أو يكون بتركيب الأجزاء العقلية في معنٍي عقليٍّ واحدٍ، كتركيب أجزاء الأقوال الشارحة لاكتساب المجهول التصوري، أو تركيب القضايا في مقدمات الأقىسة لاكتساب المجهول التصدري، وكيفية تركيب هذه الأجزاء العقلية مادّةً وصورةً هي على عهدة صناعة المنطق كما قلنا من قبل.

3- اكتساب المجهول التصوري: وذلك بتركيب أجزاء الأقوال الشارحة كما سبق، ويكون إما بتركيب الأجزاء الذاتية للشيء في معنٍي واحدٍ، ويسمى بالحد، أو بتركيب الأجزاء العرضية وحدها أو مع الأجزاء الذاتية، ويسمى بالرسم.

ثانياً: الوظائف التصدريّة

إن الوظيفة التصدريّة الوحيدة للعقل هي الاستدلال، وهي عبارة عن انتقالٍ من قضيّة معلومةٍ لإثبات قضيّةٍ مجهولةٍ بينهما تناسبٌ ما؛ لكون المدلول لازماً

عن الدليل، مما يستلزم التناسب بينهما بناءً على قانوني العلية والسنخية، وبما أنّ القضية إما كليّة أو جزئية، فلا يتصور إلا أربعة أنحاء من الاستدلال، بحسب القسمة العقلية الحاصرة، ويرجعان إلى ثلاثة أنحاء كما سنبين، إذ إنّ الجزئي هنا هو الجزئي الأعم من الإضافي الذي هو كلي في نفسه أو الحقيقي:

الأول: من الكلي إلى الجزئي الذي تخته، وهو القياس.

الثاني: من الجزئي إلى الكلي الذي فوقه، وهو الاستقراء.

الثالث: من الجزئي إلى الجزئي المشابه له، وهو التمثيل.

ولذلك فقد قال ابن سينا: «أصناف ما يحتاج به في إثبات شيء……ثلاثة: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 229].

ومن هنا يتبيّن أن لا معنى لتصور نحو آخر من الأدلة وراء هذه الأدلة الثلاثة، كما قد يتواهم البعض ذلك. [زيكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 270]

وقد ذهب المناطقة إلى أن العمدة في الاستدلال صورة القياس دون الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ صورة القياس ملزمة للنتيجة بالضرورة العقلية على خلاف الآخرين.

قال ابن سينا: «وأما القياس فهو العمدة، وهو قول مؤلف من أقوالٍ إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 233].

والسر في ذلك أمران:

الأول: أن الحكم على موضوع كلي يسري إلى جزئياته التي يُقال عليها بالضرورة، إذ إنّ الجزئي ليس إلا نفس الكلي المقيد، على خلاف الاستقراء والتمثيل، إذ لا توجد ضرورة عقلية ملزمة لإبراء حكم الجزئي للكلي أو للجزئي الآخر؛ لاحتمال مدخلية خصوصيات الفرد الجزئي في الحكم.

نعم في الاستقراء ونتيجة تكرر وجود الحكم في الجزئيات المتماثلة يرجح العقل رجوع هذا الحكم إلى الطبيعة الكلية المشتركة بينها بنحوٍ ظنيٍّ، وكذلك لوجود الشبه بين الأصل والفرع يرجح العقل إسراء حكم الأصل إلى الفرع بنحوٍ ظنيٍّ أيضاً، لا بنحوٍ يقينيٍّ ملزم.

الثاني: أنَّ كُلَّا من الاستقراء والتعميل - وإن كانا يخالفان القياس في بداية السلوك الاستدلالي - يرجعان في حقيقتهما إلى القياس.

قال المحقق الطوسي: «القياس والاستقراء مختلفان بتبادل الأصغر والأوسط، فالقياس أن تقول: كُل إنسانٍ وفريٍن وطائرٍ حيوانٌ، وكل حيوانٍ يحرك فكه الأسفل. والاستقراء أن تقول: كُل حيوانٍ إما إنسانٌ أو فرسٌ أو طائرٌ، وكلها يحرك فكه الأسفل، فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى، والاستقراء على الحصر تامٌ، وغيره ناقصٌ، والاسم يقع مطلقاً على الناقص، والذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن، فاستعماله في البرهان مغالطة، وفي الجدل ليس بمخالطةٍ ولا يمنع إلا بإيراد النقض. وما في الكتاب ظاهر»

【الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 231】.

ثم قال عن التعميل: «بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التعميل، أمّا المتكلمون ففي مثل قولهم للسماء محدثٌ؛ لكونه متشكلاً كالبيت ويسمون البيت، وما يقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكّل معنىً وجاماً والمحدث حكماً، ولا بد في التعميل التام من هذه الأربع، والفقهاء لا يخالفونهم إلا في اصطلاحاتٍ. وإذا ردّ التعميل إلى صورة القياس صار هكذا السماء متشكّلٌ وكل متشكّل فهو محدثٌ كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى» [المصدر السابق، ص 232].

قوله: «إنَّ الاستقراء يرجع إلى قياسٍ مختلٍّ الصغرى، والتعميل يرجع إلى قياسٍ مختلٍّ الكبيرى» لأنَّ صورة الصغرى في الاستقراء، وصورة الكبيرى في التعميل حقهما أن تكونا جزئيتين، لا كليتين.

والسرّ في اختصار حقيقة الدليل في القياس هو أنّ لزوم النتيجة عن الدليل، إما أن يكون لزوماً داخلياً، ببيان معنى في الدليل لا زِم لطفي النتيجة، وهو الحد الأوسط في القياس الاقتراني، أو يكون لزوماً خارجياً، ببيان معنى يكون وجوده ملازماً لوجود النتيجة، كما في القياس الاستثنائي.
ولا يُتصور نحو آخر من الاستنتاج غير هذين المعينين.

ومن هنا يتبيّن مدى تهافت من يتوهم إمكان استبدال القياس بالاستقراء أو أي دليل آخر مزعومٍ.

قال زكي نجيب محمود: «كاد الرأي التقليدي يجمع على أنّ القياس في صورته التي أسلفناها هو وحده النموذج للاستدلال الصحيح... وقد عني برادلي عنايةً كبرى بمناقشة هذا المبدأ مناقشةً مستفيضةً؛ ليبيّن أنه أضيق من أن يشمل كلّ أنواع الاستدلال، فضلاً عما به من أوجه النقص التي لا تجعله هو نفسه صالحًا للاستدلال بمعناه الصحيح» [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 270].

والغريب أنّ هؤلاء حينما يُشكّلون على القياس يعتمدون على القياس نفسه، مما يؤكّد أنّ القياس هو السبيل الوحيد للاستدلال أو النقض، فتأمل!

قال جون لوك في انتقاده الساخر للقياس الأرسطي معتمدًا على القياس الأرسطي الاستثنائي نفسه: «لو وجّب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألا يوجد أحدٌ قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالفعل». ثم قال: «ولتكن الله لم يكن ضئيلاً بمواهبه على البشر إلى حدّ أن يقنع بإيجاد مخلوقاتٍ ذات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقاتٍ عاقلةً». وأضاف أيضًا: «إنّ قواعد القياس ليست هي التي تعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج وفي زيادة معارفنا»

[يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 143].

ومن الجدير بالذكر أنّ الوظيفة التصديقية التي ذكرناها للعقل هي

الوظيفة الصوريّة المتعلّقة بصورة الدليل لا مادّته، أي هيئة ترتيب المعلومات الذهنية، أمّا البحث حول كيفية الاستدلال الماديّ، أي انتخاب المواد المناسبة للمطلوب فيبحث عنها في باب الصناعات الخمس، ويمكن تلخيصها كالتالي:

قال ابن سينا: «أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجرّاه الأربع: مسلماتٌ، وظنوّاتٌ وما معها، ومشبهاتٌ بغيرها، ومخيلاتٌ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 213].

ثم شرع في التفصيل، حيث قسم المسلمات إلى واجب قبولها ومشهورة ومقبولةٍ وموهومة.

ونحن نقول إنّ الصورة المعتمدة والمشتركة بين هذه الصناعات الخمس هي صورة القياس، والاختلاف بينها إنّما يكون في المواد المستعملة فيها، وانتخاب هذه المواد من طرف المستدلّ إنّما تحدّدها الغاية من الاستدلال.

فإن كانت الغاية هي الوصول للحقيقة فينتخب المستدلّ القضايا البينة الواجبة القبول أو المبينة بها؛ لأنّها هي القضايا الصادقة ذاتها، كما في صناعة البرهان، وإن كانت الغاية إلزام الخصم فيستعين بالمشهورات وال المسلمات كما في صناعة الجدل، وأمّا إن أراد إقناع الجمهور فيكتفي بالظنوّات والمشهورات عندهم؛ لأنّ الجمهور يكتفون في سيرتهم العرفية بالظنوّات والمشهورات في ترتيب الأثر العملي المطلوب، وتلك هي صناعة الخطابة، وأمّا إن أراد تحريك المشاعر فيعتمد القضايا المخيّلة المحركة للعواطف والأحاسيس في صناعة الشعر، وإذا أراد التضليل فليس أمامه إلا أن يختار القضايا المشبهة في صناعة المغالطة.

ومن هنا يتبيّن أنّ صناعة البرهان هي أتم الصناعات وأشرفها؛ لأنّها هي التي توصلنا إلى الحقيقة، لكونها مركبةً من مادةٍ وصورةٍ معصومتين من الخطأ.

قال العلّامة الحلي: «البرهان قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ ينبع يقينيًّا بالذات اضطرارًا، والقياس صورته واليقينيات مادّته واليقين المستفاد غايته، فكل حجّةٍ لا بدّ فيها من مقدّمتين، وتأنك المقدّمات قد تكونان يقينيتين، وقد لا تكونان، ونعني باليقين اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكل حجّةٍ مؤلّفةٌ من مقدّمتين يقينيتين لإنتاج يقينيٍّ يسمى بـ[برهانًا]»

[الحلي، الجوهر النضيد، ص 199].

وَهَذِهِ الْقَوَاعِدُ الْمَكْتَشَفَةُ تَمْثِيلٌ فِي الْوَاقِعِ الْوَظَائِفِ الْفِيْزِيُولَوْجِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ لِلْعُقْلِ الْإِنْسَانِيِّ بِوَصْفِهَا جُزءًا مِنْ وَجُودِ الْإِنْسَانِ، وَتَمْثِيلُ الْحَالَةِ الْصَّحِّيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ لَهُ، وَالَّذِي يَسْبِبُ الْأَخْرَافَ عَنْهَا الاضطراباتِ الْفَكْرِيَّةِ وَالْأَمْرَاضِ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي تَعْكِسُ سُلْبًا عَلَى حَيَاةِ الْإِنْسَانِ الشَّخْصِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ.

الصلاحية العلمية للمنهج العقلي البرهاني

في هذه المسألة نريد أن نشير إلى بحثٍ بدأ ببيانٍ جديدٍ حول المراتب الحكمية للعقل العام؛ لنسخلص منها العقل الخاص المقصود لنا في هذا البحث، فنقول:

92

بعد أن فرغنا من بيان الوظائف التصورية والتصديقية للعقل، يتبيّن لنا أنّ العقل بمعناه العام هو الحاكم الأول والأخير في مملكة الإنسان، بمعنى مطلق إثبات شيءٍ أو نفيه عنه، ولكن بأنحاءٍ ومراتب متعددةٍ يمكن ملاحظتها بنحوين من الاعتبار:

الاعتبار الأول بلحاظ نحو الإدراك، فالعقل قد يحكم بنفسه كما في القضايا الأولية، وقد يحكم بالاستعانة بغيره من الأدوات المعرفية، فتارةً يستعين بالحسن، كحكمه بأنّ هذه الشمس طالعةً، وتارةً يستعين بالتجربة، كحكمه بأنّ الحديد يتمدد بالحرارة، وتارةً أخرى يستعين بالنقل، كحكمه

بأن الخمر حرامٌ.

ومن هنا يتبيّن أنَّ ما يسمى بالدليل الحسّي أو الدليل التجاري أو الدليل النقيلي ليس إلَّا الدليل العقلي بمعناه العام، إذ إنَّ الحكم هو العقل لا غير. أمَّا الاعتبار الثاني فبلحاظ طبيعة الدليل من حيث المادة أو الصورة، فنقول: إنَّ العقل قد يحكم حكمًا قطعياً، وقد يحكم حكمًا ظنّياً، ثم إنَّ حكمه القطعي قد يكون صادقاً مطابقاً للواقع، وقد يكون كاذباً كما في الجهل المركب.

وأمَّا حكمه القطعي الصادق فقد يكون ثابتاً، وقد يكون متغيّراً، والثاني يسمى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرّ تغيير اليقين فيه هو كون الشيء غير معلومٍ من أسبابه الذاتية الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد والتصديق به من أسبابٍ أخرى كالمشهورات والمقولات، أمَّا الأول فيسمى باليقين بالمعنى الأخصّ، وسبب ثباته هو أنَّه معلومٌ من جهة أسبابه الذاتية الموجبة له، فلا يمكن أن ينفك عندها، وذلك هو معنى قوله إنَّ ذات الأسباب لا تُعلم إلَّا عن طريق أسبابها الذاتية [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 85]، وهذا هو الدليل العقلي البرهاني الذي يكون فيه الحد الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، على خلاف سائر الأدلة غير البرهانية.

فالعقل الذي يحكم بنفسه حكمًا قطعياً صادقاً وثابتاً هو العقل البرهاني الخاصّ، فمن توهم وجود دليلٍ آخر غير الدليل البرهاني يمكن أن يؤمّن لنا هذا اليقين الخاصّ، فقد ارتكب شططاً.

ومن هنا نكون قد استخلصنا من باطن العقل العام بمراتبه المختلفة هذا العقل الخاصّ، الذي هو العقل البرهاني المعصوم مادّةً وصورةً، والذي يدرك الأشياء من جهة أسبابها الذاتية لا غير.

وأحكام هذا العقل البرهاني وشرائطه المختلفة مذكورة في صناعة البرهان

بنحوٍ تفصيليٍّ، ولا يسعنا أن نتعرض لها في هذا البحث، ولكنَّ الذي يهمّنا منها، والذِّي يشكُّل روح البرهان وحقيقةه، هو أن يكون المحمول ذاتيًّا للموضوع في المقدمتين، بمعنى أن يكون المحمول مأخوذاً في حدِّ الموضوع أو يكون الموضوع مأخوذاً في حدِّ المحمول، وبذلك يكون مجرد تصور المحمول والموضوع كافياً في التصديق بالقضية، ويكون الحدُّ الأوسط علةً موجبة بالذات للنتيجة.

وإلى هنا تكون قد توصلنا إلى أنَّ حجَّةَ العقل البرهاني تامةً وذاتيةً، بمعنى أنَّ كاشفيتها ومشروعيتها العلمية من ذاته؛ لأنَّه يبني على مقدماتٍ ذاتية الصدق، وصورة بدھية الإنتاج.

ولولا البرهان لانتفى وجود الميزان المعرفي المعصوم الذي يمكن الاعتماد عليه في التصويب أو التخطئة، ولو قعنا في مستنقع النسبية والسفسطة بالضرورة. ومن هنا يتبيَّن لنا سخافة من يسعى لنقض البرهان أو تضعيقه باستدلالاتٍ غير برهانيةٍ، سواءً كانت خطابيةً أو مغالطيةً، لا تستحق حتى مجرد النظر فيها بعد أن عرَفنا معنى البرهان ومراتب أحكام العقل العام.

94

حدود العقل البرهاني

بعد أن فرغنا من بيان الحجَّة الذاتية للعقل البرهاني، يصل الدور إلى بيان حدوده المعرفية، أي: إلى أي مدى يمكن أن يكشف لنا الواقع، أو بعبارةٍ أخرى، ما هو حريم العقل البرهاني؟ وما هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأول: هو أنَّ العقل البرهاني بما أنه أعلى وأشرف مراتب العقل العام، لا يقبل من أي مرتبةٍ من المراتب العقلية الدانية تحته أن تضع له حدوده، بل هو الذِّي يعيَّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هنا يتبيّن لنا خطأ من يحاول أن يُحجم العقل البرهاني بالعقل التجريبي أو الجدلِي أو الخطابي أو الاستقرائي، كما يفعل الحسّيون والأخباريون والمتكلّمون والصوفية.

الثاني: أن حدود العقل البرهاني ليست حدوداً اعتباريةً يمكن التفاوض حولها، بل هي حدودٌ تكوينيةٌ، بمعنى أن العقل يعجز عن تحظّتها.

أمّا ما هي تلك الحدود، فيتضح ببيان حريم العقل البرهاني، فنقول: إن الأحكام العقلية البرهانية إنما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما القضايا الكلية دون الجزئية المتغيرة، والقضايا الحقيقة دون الاعتبارية العملية، وستتعرّض لكلّ قسم على حدته إن شاء الله - تعالى - فنقول: أولاً: القضايا الكلية: إن من الشرائط الضرورية في مقدّمات البرهان أن تكون كليّة، لا جزئية متغيرة.

قال ابن سينا: «ولأن المقدّمات البرهانية قيل فيها إنّها يجب أن تكون كليّة، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكل في المقدّمات البرهانية» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 123].

وقد توهّم البعض بأنّ شرط الكلية إنّما هو في المطالب الكلية، ولا بأس بأن تكون المقدّمات البرهانية جزئية في المطالب الجزئية، وهذا وهم كبير. بيان ذلك: إن من الشروط اللازمـة والمميزة الخاصة للمقدّمات البرهانية أن تكون محمولةـها ذاتيـةً لموضوعـاتها؛ حتـى تكون بينـةً وموجـبة للنتـيجة بالذـات كما سبقـ وأن بينـنا، والحالـ أن المـحمل الذـاتـيـ البرـهـانـي لا يـكون إلـا للـطبـائـعـ الكلـيـةـ الشـابـتـةـ كـالـإـنـسـانـ، لاـ الشـخـصـيـةـ المتـغـيـرـةـ كـزـيـدـ؛ والـسـرـ فيـ ذـلـكـ أنـ المـحملـ الذـاتـيـ فيـ بـابـ البرـهـانـ هوـ ماـ أـخـذـ فيـ حدـ مـوضـوعـهـ أوـ أـخـذـ مـوضـوعـهـ فيـ حدـهـ، وـالـجزـئـيـ المتـغـيـرـ لـاـ حدـ لـهـ بـالـذـاتـ، وـهـذاـ معـنىـ قـوـلـهـمـ إنـ الـجزـئـيـ لـيـسـ بـكـاسـ بـلـ مـكـتبـ، أيـ لـاـ يـؤـخـذـ فيـ حدـ شـيءـ، وـلـاـ شـيءـ يـؤـخـذـ فيـ حدـهـ، بـلـ الحـدـ لـلـمـاهـيـةـ الكلـيـةـ وبـالـمـاهـيـةـ.

وبالتالي فالعقل البرهاني لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئي بما هو جزئيٌ متغيرٌ، أي بما يحتفظ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كليٌ ثابتٌ.

ثانياً: القضايا الحقيقة: ومعنى القضايا الحقيقة هي التي توجد لا باختيارنا كالإنسان والثلث والجسم والعقل والباري تعالى، والتي هي موضوعات العلوم النظرية الحقيقة كالمنطق والرياضيات والطبيعيات والفلسفة، على عكس القضايا الاعتبارية التي توجد باختيارنا، كحسن الأمانة وقبح الخيانة، وسائر الأحكام العملية التي تشكل موضوعات الحكمة العملية من الأخلاق والسياسة.

قال ابن سينا في مدخل (منطق الشفاء): «والأشياء الموجدة إما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا و فعلنا، وإما أشياء وجودها باختيارنا و فعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية» [ابن سينا، منطق الشفاء، ص 12].

والسر في ذلك أن ملاكات الأحكام الاعتبارية التي هي بمثابة الحدود الوسطى لها إنما هي في يد من اعتبرها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهية أو الوضعية، وبالتالي فلا سبيل للعقل البرهاني إليها.

فقد تبين مما تقدم أن القضايا الجزئية المتغيرة والقضايا الاعتبارية العملية كلاهما خارجان عن حريم العقل البرهاني، وواقعان في منطقة الفراغ العقلي بحسب ما اصطلحناه.

وهذه المنطقة الواسعة لا سبيل للعقل البرهاني إليها بنفسه، ويكون السالك فيها على خطٍ عظيم بعد فقدان الحصانة البرهانية، ولكن مع ذلك فإن العقل البرهاني لا يكل صاحبه إلى نفسه في هذه المنطقة الخطيرة، ولكن يهديه بعنياته إلى أدوات معرفية أخرى يستعين بها على وعورة الطريق، ويحفظ لنفسه حق الإشراف الكلي كما سنبيّن ذلك في المحور الأخير.

الحكومة العقلية

بعد أن أثبتنا العصمة والحججية الذاتية للعقل البرهاني، وأنه أشرف مراتب العقل العام الذي هو الحكم المطلق في مملكة الإنسان، ثبتت حاكمية العقل البرهاني وولايته المعرفية على سائر مراتب الأحكام العقلية الأخرى.

ولكن بعد أن أثبتنا محدوديته وبيننا حدوده الطبيعية وحريم أحكامه الخاصة به، وانضحت منطقة الفراغ العقلي، يبقى السؤال حول كيفية إدارة العقل البرهاني لمنطقة الفراغ العقلي، والاستعانته بالأدوات المعرفية الأخرى ملء هذه المنطقة بنحوٍ منطقيٍ لا يتعارض مع أحكامه الذاتية، فنقول:

أولاً: بالنسبة إلى إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة، فيضعها العقل على عهدة الحس الذي يكون على اتصالٍ مباشرٍ معها، وينقل الحس عوارضها المادية للذهن كما وقعت عليه؛ ليتنزع منها العقل المعانى الكلية. ومن هنا نعلم أن الحس ليس إلا ناقلاً أميناً للعوارض المادية، وأن العقل بالاستعانته بالحس هو الحكم بنحوٍ جزئيٍ على وجود الأشياء وأنحاء وجودها في الخارج؛ لأن الحكم ليس أمراً محسوساً، بل معقولاً.

ثانياً: بالنسبة لإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي ثابتةٌ كليّة، فيستعين فيه العقل بالتجربة، التي يمكن أن نعرفها باختصارٍ بأنها تكرار المشاهدات الحسية لصدور الأثر عن المؤثر تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لإحراز التلازم الذاتي بين الأثر والمؤثر.

والتجربة وإن كانت تعتمد على البدويات العقلية الأولى في مبادئها مثل أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل العلية، وأصل أن الاتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، إلا أنها لا ترقى إلى مستوى البرهان العقلي المحس، ولا تفيد إلا اليقين الكلي المشروط بكون موضوع الحكم ليس بأعمّ من موضوع التجربة، وهو شرطٌ عسيرٌ.

يقول ابن سينا: «لو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخصّ، وكانت التجربة وحدها توقيع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيدة فقط... فبالحري أنّ التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك، فهذا هو الحقّ، ومن قال غير هذا فلم ينصف، أو هو ضعيف التمييز لا يفرق بين ما يعسر الشكّ فيه لكثره دلائله وجزئياته، وبين اليقين، فإنّها هنا عقائد تشبه اليقين وليس باليقين» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 97].

ومن أجل ذلك فتحن خرجها عن حريم العقل البرهاني، ونضعها في موضعها الطبيعي المناسب لها.

ومن الجدير بالذكر أنّ حريم التجربة منحصرًا تبعًا لحدود الحسّ في إدراك العوارض الماديّة لا غير، ولا شأن لها بمواطن الأمور الماديّة فضلًا عمّا وراء المادة. إذن فالحسّ يفيد حكمًا يقينيًّا جزئيًّا والاستقراء الحسّي غير الم Cronon بالقياس العقلي البرهاني يفيد حكمًا كليًّا ظننيًّا، وأمّا التجربة فتفيد حكمًا كليًّا يقينيًّا مشروطًا بالشرط المذكور.

قال ابن سينا: «فالفارق بين المحسوس والمستقرى والمجرّب، أنّ المحسوس لا يفيد رأيًّا كليًّا البتة، وهذا قد يفيدهان، والفرق بين المستقرى والمجرّب، أنّ المستقرى لا يفيد كليًّا بشرطٍ أو غير شرطٍ، بل يقع ظننا غالباً، اللهم إلا أن يؤول إلى التجربة، والمجرّب يوجب كليًّا بالشرط المذكور» [ابن سينا، المصدر السابق، ص 98] أي يقينًا كليًّا مشروطًا.

ثالثًا: أمّا القضايا الاعتباريّة العمليّة فيوكلها العقل البرهاني إلى نصوص الوحي الإلهي المشتملة على بيان سائر الحقوق الفردية والاجتماعية (عباداتٍ ومعاملاتٍ) الالازمة لتحقيق العدالة الإنسانية، إذ يعجز العقل عن معرفة هذه الحقوق بنفسه، أمّا القضايا الاعتباريّة العمليّة غير الشرعيّة كتفاصيل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، فيوكلها العقل إلى الاستقراء الحسّي، ويرجع فيها إلى مقبولات أهل الخبرة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن العقل البرهاني وبناءً على رؤيته الكونية الفلسفية المستقلة عن الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، يقوم بانتخاب الدين والمذهب والقراءة المطابقة له في المبادئ والأصول، ويرفض سائر الأديان والمذاهب والقراءات المخالفة له، وهذا معنى أصالة العقل المعرفية وتقدمه على الدين.

صلاحية المنهج العقلي في معرفة الإله

إن معرفة المبدأ الإلهي من أشرف المعارف الإنسانية، وشتان بين من يعيش مؤمناً بالله - تعالى - بارئ الخلائق أجمعين، وبين من يعيش منكراً جاحداً لأنعمه. فالأول يعيش حياةً مطمئنةً هادفةً، والثاني يعيش حياةً عبثيةً مضطربة.

ولكن الأهم في الموضوع هو معرفته - تعالى - بالنحو اليقيني الموضوعي الواقعي الذي يليق بشأنه جل جلاله؛ لأن المعرفة الحاطئة للباري تعالى، بالإضافة إلى أنها معرفةٌ وهميةٌ، فربما تكون في بعض الأحيان أسوأ حالاً من إنكاره.

ومن أجل ذلك فقد مسّت الحاجة إلى اعتماد منهج معرفيٍّ دقيقٍ موضوعيٍّ نتعرّف من خلاله على وجود هذا المبدأ الإلهي العظيم، وعلى صفاتاته الذاتية والفعلية.

وبناءً على ما قدمناه من قواعد منطقيةٍ صوريَّةٍ عامَّةٍ وما دَّيَّةٍ خاصةٍ، ومراتب الأحكام العقلية، وصلاحيتها وحدودها المعرفية، يمكننا بسهولةٍ أن نستخرج المنهج المعرفي الذي يمكن اعتماده في معرفة الباري سبحانه وتعالى، فنقول:

إذا لاحظنا القواعد المنطقية الصورية للدليل، يتبيَّن لنا أن الدليل القياسي، هو الدليل الصوريُّ الوحيد الذي يمكن اعتماده للوصول إلى نتيجةٍ

لأزمة لزوماً ضرورياً يقينياً عن مقدمات الدليل، في حين نجد أنَّ كلاً من الدليل الاستقرائي والتمثيلي لا يفيدان إلا الاستنتاج الظني لا غير، فيكون الدليل القياسي الاقتراني أو الاستثنائي هو الدليل الوحيد من جهة الصورة، الذي يمكننا الاعتماد عليه في تحصيل التصديق اليقيني.

وأمّا إذا لاحظنا القواعد المنطقية المادّية للدليل في باب الصناعات الخمس، يتبيّن لنا أنَّ الدليل العقلي القياسي البرهاني المؤلّف من الأوليات العقلية، هو الدليل الوحيد الذي يفيدنا التصديق اليقيني الصادق الثابت المطلق، تبعاً لمبادئ البديهيّة اليقينيّة الصادقة بالذات، على خلاف الأقيسة الجدلية والخطابيّة المبنية على المظنونات والمقبولات والمشهورات، وهي مبادئ ظنّية، أو نسبة متغيرة من حيث هي كذلك.

وكذلك تبيّن لنا في بحث الحكومة العقلية أنَّ الحكم العقلي البرهاني الخاص يمثل أعلى مراتب أحكام العقل العام، وأنَّه يتمتّع بالحجّية المعرفية الذاتية، دون سائر المراتب العقلية الأخرى.

وممّا تقدّم يتبيّن لنا أنَّ المنهج العقلي القياسي البرهاني هو المنهج المعرفيّ الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في معرفة المبدأ الإلهيّ الأول سبحانه وتعالى، بنحوٍ يقينيٍّ صادقٍ وثابتٍ ومطلقٍ، بعيداً عن الظنون والأوهام.

معالم المعرفة العقلية البرهانية للباري - تعالى - ومحاسنها

إنَّ البراهين العقلية المتقدمة التي استخدمها الحكماء من أجل معرفة الباري تعالى، وصفاته وأفعاله في الفلسفة الإلهية، من برهان الحركة، والنظم، والإمكان، وبرهان الصديقين، وغيرها من البراهين العقلية الموجودة في كتب الفلسفة الإلهية - مثل (الشفاء) و(الإشارات) - قد توصلت إلى النتائج التوحيدية التالية:

أنَّ الباري - تعالى - واجب الوجود لذاته: وهو أفضل وأدق تعرِيفٍ

لذات الباري تعالى، وهو الذي مهد الطريق أمام معرفة سائر صفاته الذاتية والفعلية الشبوانية منها والسلبية، من حيث كونها جمِيعاً من اللوازم الذاتية للطبيعة الوجوبية. هذا في قبال معرفته من حيث كونه صانعاً، أو خالقاً، كما في الاتجاهات الكلامية والأخبارية، كما سنوضحها بعد ذلك.

أَنَّه - تعالى - لا يشَدُّ عنه أَيِّ كَمَالٍ وجوديٍّ حَقِيقِيٌّ، من العلم، والقدرة، والحياة، والحكمة، والإرادة، وأنَّها كُلُّها عين ذاته تعالى، من حيث كون وجوده عين ذاته، فكذلك سائر الصفات الكمالية الوجودية.

أَنَّه - تعالى - لا ماهية له، أي صرف الوجود، ما عَبَرَ عنها في الذكر الحكيم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وهي من أعظم المعارف العقلية الإلهية التي فتحت الأبواب أمام تنزيهه - تعالى - عن سائر الصفات الإمكانية المحدودة مطلقاً، وعلى رأسها نفي الشريك واستحالة وجوده وندينته للباري تعالى، وبالتالي إثبات وحدانيته المطلقة، وكذلك بساطته الكاملة، ونفي الجسمية، والتغيير، والحركة، والتركيب، وغيرها من صفات النقص الإلهي.

بيان مراتب صدور سائر الموجودات الإمكانية على أفضل صورة، على طبق النظام الأصلح في العناية الإلهية، والمتمثل في علمه - تعالى - منذ الأزل، وتعلق سائر الموجودات به - تعالى - حدوثاً وبقاءً، ومنه تتبيّن حكمته وعدالته في وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كل ذي حقٍّ حقَّه في نظام الخلقة والتكوين، مما يمهد الأرضية لنفي شبكات الجبر والتقويض والشرور.

بيان مراتب التوحيد الثلاث الرئيسية، وهي:

توحيد الحالقية: بمعنى أَلَا خالق إِلَّا الله تعالى، ولا شريك له في الخلق، من باب كونه واجب الوجود بذاته، ووجوده عين ذاته، وصرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر، وكل من ليس كذلك من الممكنات فوجودها عارضٌ على ذاتها، وكل عرضٍ معللٍ، فوجودها، ووجود غيرها من الممكنات من وجوده تعالى؛ لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه.

توحيد الربوبية: بمعنى ألا مدبر للكون إلا الله تعالى، وهو فرع توحيد الخالقية؛ لأن التدبير فرع الإيجاد، وبالتالي فلا فاعل بالذات إلا هو، ولكن اقتضت حكمته ألا يفعل إلا بنظام الأسباب، وعلى طبق مراتب الوجود التي صدرت عنه تعالى، فهو مسبب الأسباب.

ومن هنا يتبيّن لنا ألا جبر ولا تفويض، وأن التوسل بالأسباب مع الإيمان بأنه مسببها ومدبرها لا يتنافي مع التوحيد، كما يتوهم السلفيون الوهابيون في زماننا هذا، وكذلك إثبات فاعلية الأسباب القريبة كما اكتشفها العلم الحديث لا تتنافي مع التدبير وتوحيد الربوبية، كما يتوهم الحداثيون المعاصرون.

توحيد الألوهية: بمعنى ألا معبد يستحق العبادة إلا الله، وهو فرع توحيد الربوبية؛ لأن وحدة رب المدبر تقتضي وحدة المولى المنعم الرازق، والنافع والضار، والذي بيده مقاييس الأمور، مما يستلزم انحصار العبودية المولوية له سبحانه وتعالى.

وقد جاءت دعوة الأنبياء جمِيعاً بتوحيد الألوهية دون الخالقية والربوبية، من حيث استلزم توحيد الألوهية لهم، وترتيب الأثر العمليٍّ عليها، كما جاء عن النبي : «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلٍ: لا إله إلا الله» [الغزالى، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 297].

102

تعلق الإرادة التكوينية للباري - تعالى - بمقتضى حكمته وعنايته، بكون الإنسان موجوداً مختاراً مستكملًا بأفعاله الاختيارية، يستلزم تعلق إرادته التشريعية بتنظيم الأفعال الاختيارية للإنسان وترشيدها، مما يقتضي إرسال الرسل، وإنزال الشرائع السماوية؛ لهدایة الإنسان في هذه الحياة الدنيا، وإعداده للحياة الأخرى، الأمر الذي يكشف فلسفة التشريع، وأنه في الواقع تشريفٌ وتوجيهٌ ومساعدةٌ، وليس فرضًا وقهراً وتحميلاً كما يتوهم العلمانيون. إثبات العدالة الإلهية بعد الموت بإثبات أن الشواب والجزاء من جنس

العمل، ولوارمه الذاتية، وهي تمثل قمة العدالة والإنصاف، وتكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُحْبِرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة التحريم: 7].

حدود المعرفة العقلية للإله

لقد أثبت الحكماء بالبراهين العقلية أنّ الباري - تعالى - لا ماهية له، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، والماهية تستلزم الإمكان، وبناءً عليه ثبت أنه - تعالى - وجودٌ محضٌ، وأنّ حقيقته المقدّسة في الأعيان، وبالتالي لا يمكن أن تتمثل في الأذهان، والعقل يدرك هذا الأمر جيداً، ويعلم من ذاته أن ما يمكنه التعرّف عليه، والعلم به، هي أخاء وجوده - تعالى - عن طريق التحليلات واللوازم العقلية الفلسفية لطبيعة مفهوم واجب الوجود الحاكمة بنحوٍ من الأخاء عن نحو وجوده تعالى، فهي بمثابة شرح الاسم لذاته، لا كنه ذاته المستعصية عن الإدراك العقلي.

ومنما تقدّم يتبيّن لنا وهن ما توهمه الأخباريون والإيمانيون المحدثون، من أنّ العقل عاجزٌ عن معرفة الباري تعالى، وأنّ معرفته - تعالى - نقلية أو وجدانية؛ لأننا نقول إنّ عدم معرفة الكنه هو حكمٌ عقليٌ لا نقليٌ أو وجدانيٌ، وإنّها لا تستلزم المجهولة المطلقة، بل للعقل أن يعرفه - تعالى - معرفةً واقعيةً صحيحةً، وبصفاته الذاتية والفعلية، كما تبيّن ذلك بالتفصيل في الفلسفة الإلهية.

الاثر الوخيم لإقصاء العقل عن معرفة الإله

إنّ السعي لإبدال المعرفة العقلية البرهانية للباري تعالى، بمناهج معرفية أخرى أدى إلى تحريف الدين والرؤى الكونية الواقعية، ودخول البشرية في نفقٍ مظلمٍ، انعكس سلباً على الحياة الفردية والاجتماعية داخل المجتمعات البشرية. وسنشير هنا إلى أمرين، يتعلقان بهذه المسألة:

أولاً: الأسباب التي أدت إلى إعراضهم عن المنهج العقلي البرهاني
 الجهل بطبيعة المنهج العقلي البرهاني، نتيجة الجهل بصناعة المنطق العقلي،
 وغاياته العليا، والناس أعداء ما جهلوها، فتوهم البعض أن العقل عاجزٌ عن
 اكتشاف ما وراء الطبيعة، وتوهم الآخرون أنه مجرد أحكام واستحساناتٍ
 شخصيةٍ خاضعةٍ للمزاج البشري، وظن آخرون أنها مجرد ظلالٍ للحقيقة،
 وقشورٍ ل الواقع.

استصعب طريق المعرفة العقلية، واستسهال غيرها، سواءً كانت عن طريق الحس والتتجربة الملموسة والقريبة للذهن البشري العام، أو الأفكار المعاصرة والمعيبة التي يمكن تحصيلها بسهولةٍ وتلقائيّةٍ من الأعراف الاجتماعية، وكلام الأكابر من أهل الخبرة في الحياة.

الخوف من انفضاح اعتقاداتهم المأنوسه أو المقدّسة عندهم، عند عرضها على ميزان العقل القويم، إذ ينكشف زيفها، وبعد أن ارتبطوا بها نفسياً، أو اجتماعياً، أو سياسياً، الأمر الذي يمكن أن يؤلمهم نفسياً، أو يفقدهم مراكزهم الاجتماعية، أو مناصبهم السياسية.

هناك انطباعٌ عامٌ في الوعي أو اللاوعي بأن العقلانية تعطي نحواً من الاستقلالية في التفكير، مما يمنع انقياد الناس لهم بسهولةٍ، وهذا يتنافى مع رغبتهم الجامحة في الهيمنة على الشعوب.

ثانياً: مظاهر الانحراف الفكري للاتجاهات اللاعقلانية، وعواقبها الوخيمة على المجتمع البشري

الاتجاه المادي: وهو الذي اخترل المعرفة البشرية في الحس والتتجربة الحسية، اللذين لا يدركان إلا الماديات المحسوسة، وبالتالي زعموا أن الاعتقاد العلمي لا يعلق إلا بال موجودات الحسية، وأن أي موجود غير محسوس، ولا يمكن إخضاعه للتجربة الحسية، لا ينبغي الاعتقاد به، وأنه مجرد وهم أو خيالٍ، مما

دعاهم إلى إنكار المبدأ الإلهي للكون والإنسان، أو إنكار ربوبيته، أو الوهبيته، وإرجاع كل شيء إلى الأسباب الطبيعية القريبة، والصدفة، والتصرفات العشوائية للطبيعة، مما أدى إلى تفشي النزعات الإلحادية (atheism) واللادينية (deism)، أو العلمانية العلمية المتطرفة (scientism).

قال هيوم: «إذا ما تأبّطنا هذه المبادئ واقتحمنا المكتبات، فأي الرزایا نحن منزلاً بها! سنسأل إذا ما أمسكنا بأي مجلدٍ من مجلّاتها في الإلهيات أو فيما وراءيات المدرسة مثل: هل في ذلك أي استدلالٍ مجرّد حول الكم أو العدد؟ كلا، هل في ذلك أي استدلالٍ تجاريٍّ، حول الواقع والوجود العيني؟ كلا، ألا ألق به إذن إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلا سفطة أو وهم»

[ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ف[12].]

الاتّجاه الديني الأخباري: وهو الذي اعتمد أصالة النص الديني أدلةً وحيدةً لمعرفة الباري - تعالى - بنحوٍ تفصيليٍّ، واعتمد الظهور العرفي المخلوط بالثقافات والأعراف الاجتماعية سبيلاً وحيدةً لفهم هذه النصوص الدينية، والأنكى من ذلك، اعتبر معرفته الشخصية لتلك التصوص عين الدين، ومراوأ الشارع المقدس، ولم يفكّك بين الدين والمعرفة الدينية، الأمر الذي أضفى القدسية على معرفتهم الدينية، ورفعوها فوق العقل، وجعلوها فوق النقد، على أساس أنها معرفة إلهية مقدّسة، في حين أنّ المعرفة العقلية معرفةٌ بشريةٌ خاضعةٌ للمزاج الشخصي الإنساني.

قال الأمين الاسترابادي: «لا يعصم عن الخطأ في مادة المواد في العلوم التي مبادئها بعيدة عن الإحساس إلا أصحاب العصمة ، ومن أن القواعد المنطقية غير نافعةٍ في هذا الباب، وإنما نفعها في صور الأفكار، كإيجاب الصغرى، وكلية الكبرى» [الاسترابادي، الفوائد المدنية، ص 471].

وقد أدى ذلك بالإضافة إلى تحريف الدين ومقاصده العليا، إلى ظهور التيارات الدينية المتطرفة، والحركات التكفيرية الإرهابية كما هو الحال في التيارات السلفية المعاصرة.

الاتجاه الديني الكلامي: الذي اعتمد على النقل أساساً، وعلى العقل مؤيداً له، ومدافعاً عنه، وقياس الغائب على الشاهد، كما هو عند العامة من المتكلمين، وقد أدى ذلك إلى تحريف التوحيد، وتشبيه الباري - تعالى - في صفاته بخلقه من الممكنات، ووقع في مستنقع الجبر والتفسير.

قال التفتازاني: «يتميز الكلام عن الإلهي - أي الفلسفة - بأنَّ البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسمَّاة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسُّنة والإجماع، مثل كون الواحد موجوداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسُّنة» [التفتازاني، شرح المقاصد، ص 39].

الاتجاه الصوفي العرفاني: وقد انتقص أيضاً من قيمة العقل والعلم، وأنَّ المعرفة العقلية للباري - تعالى - متعذرةً، واعتبر المعرفة الحقيقة تحصل عن طريق المشاهدات العينية، والإشراقات الحضورية، عن طريق السلوك العرفاني للمربي. قال صدر الدين القوني: «اعلموا أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عباده المقربين - أنَّ إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجهٍ سالمٍ من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر» [القوني، إعجاز البيان، ص 15].

ولم يستطعوا أن يضعوا ميزاناً علمياً موضوعياً يميّز بين المكافئات الصحيحة والوهمية، فأضحت المكافئات مجرّد طرقٍ ذوفيقيةٍ فاقدةٍ للميزان العلمي الموضوعي، الأمر الذي أدى ببعضهم إلى إنكار وجود الممكنات، وحصر الوجود في الله تعالى، وأنَّه ليس في الدار غيره دياراً، كما أدى إلى ظهور البدع والخرافات الدينية، وتفشي الدجل والشعوذة بين صفوفهم.

نتائج البحث

لقد خرجنا من هذا البحث بسلسلةٍ من النتائج المعرفية والعقدية التي يمكن إجمالها في الآتي:

1. أن القواعد العقلية العامة في التفكير، تمثل القوانين الطبيعية للعقل الإنساني، وبالتالي، هي مظهر الصحة العقلية عند الإنسان.
2. أن المنهج العقلي البرهاني، يمثل أعلى مراتب الأحكام العقلية العامة؛ لابتنائه على المبادئ العقلية البديهية الأولية، الواضحة والصادقة بذاتها، ولذلك فهو يفيينا الاعتقاد اليقيني الصادق والثابت والمطلق.
3. أن حريم العقل البرهاني يتعلق بالموضوعات الكلية الحقيقة، لا الجزئية المتغيرة، أو الاعتبارية الواقعة في منطقة الفراغ العقلي البرهاني.
4. أن العقل البرهاني هو الحكم الأعلى، لسائر الأحكام العقلية الحسية والتجريبية والنقلية والشهودية، إذ تُعد جميعها أدواته في منطق فراغه، ووزراء حكومته المعرفية.
5. أن المعرفة العقلية للباري - تعالى - هي المعرفة اليقينية الواقعية، التي يمكن أن نبني عليها نظرتنا التوحيدية الحقيقة بمراتبها الثلاث، والتي تليق بشأنه جل جلاله.
6. أن المعرفة اللاعقلانية للباري - تعالى - قد ترتبّت عليها عواقب وخيمةٌ على المستوى الفردي والاجتماعي، من الإلحاد، واللادينية والتجمسي، والتشبيه، والجبر والتفسير، وإنكار وجود المخلوقات ممكنة الوجود، وغيرها من الخرافات العقدية الموهومة.

التوصيات

في الختام نود أن نقدم بعض التوصيات المتعلقة بهذا البحث المختصر، وهي كالتالي:

نتمي على المراكز العلمية الأكاديمية أن تدخل العلوم العقلية في مناهجها، ولا تكتفي بمجرد العلوم التجريبية والرياضية الحسية. نرجو من هذه المراكز العلمية أيضًا إلا تعدد المنطق الأرسطي، مجرد تاريخ قد انتهت صلاحيته العلمية، وعليها إلا تعامل مع الفلسفة الإلهية على أنها مجرد تاريخ للممارسات الذهنية المثالية، واعتبارها في مصاف العلوم الأدبية والذوقية.

نتمي على الحوزات والمعاهد الدينية أن تعني أكثر بالعلوم العقلية والفلسفية في المباحث العقدية ولا تكتفي بالعلوم النقلية التقليدية، والتي تنتج لنا عناصر سلفية جامدة الفكر، وعديمة المنطق، أو عناصر خرافيةً انعزاليةً، وعاجزةً عن الانسجام مع أحكام الزمان المعاصر، الأمر الذي يؤدي إلى العزلة، وانحسار الدين، وظهور الحركات الدينية المتطرفة.

قائمة المصادر

109

1. إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد، دار المعرفة، بيروت، 1998.
2. الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصیر الدین الطوسي، الناشر: نشر البلاغة، 2012.
3. إعجاز البيان، صدر الدين القونوي، تصحيح: جلال الدين الأشتياياني، إيران، مكتب الأعلام الإسلامي، ط 1، 1423 هـ.
4. برهان الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القربي، الطبعة الأولى: سنة 1430 هـ.
5. تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، يوسف كرم، القاهرة: دار العرف، ط 5، 1986.
6. تحقيق في الذهن البشري، ديفيد هيوم، ترجمة محمد مجوه، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2008.
7. الجوهر النضيد، الخواجة نصیر الدین الطوسي، نشر: انتشارات بيدار، 1997 م.
8. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، الطبعة الأولى، نشر: منشورات الشريفي الرضي، 1989.
9. الفوائد المدنية، محمد أمين الأسترابادي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1426 هـ.
10. مصباح الأنس، محمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد خواجهي، إيران، انتشارات، مولى، 1426 هـ.
11. منطق الشفاء، ابن سينا، تحقيق: الأب قنواي - محمود الخصيري - فؤاد الأهوانی، وزارة المعارف العمومية، 1352 هـ.
12. المنطق الوضعي، الدكتور زيكي نجيب محمود، الطبعة الخامسة، الناشر: المكتبة الإنجليزية، مصرية، 1973.
13. المنطقيات، الفارابي، أبو نصر، تحقيق رفيق العجم، دارالشروق، بيروت، 1985.
14. النفس من كتاب الشفاء، الحسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق: حسن زاده آملي، إيران مكتب الإعلام الإسلامي ط 1، 1417 هـ.

دراسات^{*}

113

عقيل البندر

الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله.. قراءة في النص الديني

149

د. محمد علي أردنان

دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله (كانط نموذجاً)

181

د. عادل لغريب

دليل النظم بين البداهة وإشكالات الملحدين

217

السيد إبراهيم الموسوي

قراءة جديدة لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشد

249

د. محمد ناصر

تطور المادة والإلحاد في العصر الحديث
مدخل إلى الأسباب والآليات

الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله.. قراءة في النص الديني

عقيل البندر*

الخلاصة

مهمة هذه الدراسة تقع في أمرين أساسيين، الأول: التحرّي عن الأدلة العقلية المتعلقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلامية، وتحديد هوية تلك الأدلة وما هيّتها، والثاني البحث في علاقة النص والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدياتها؛ لذا وضعت خريطة البحث في مقدمة وفقرتين أساسيتين وخاتمة، أما المقدمة فقد احتوت على تعريف عام بالدراسة، بالإضافة إلى الإشارة إلى تاريخ البحث عن هذا الموضوع وانطلاقاته الأولى، وأما الفقرة الأولى: فهي البحث في طبيعة العلاقة بين النص والعقل، واستعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وما هيّتها، وأما الثانية: فهي قراءة في النص الديني والبحث فيه عن الأدلة العقلية لإثبات الصانع، وسيدور

(*) عقيل البندر، العراقي، باحث في علم الكلام والفلسفة الإسلامية.

morady2@yahoo.com

البحث في هذه الفقرة ضمن حقلين: الأول: استنطاق الدليل العقلي من الآية، والثاني: استنطاق الدليل العقلي من الرواية، وأخيراً الحديث عن ماهية هذه الأدلة؛ هل هي براهين عقلية صرفة فعلاً أو من قبيل شهادة الحاضر على الغائب؟ أو هي طريقة خاصة انفرد بها النص في تناول موضوع إثبات الصانع؟ وذلك في محاولة لتشخيص هوية الأدلة المذكورة في النص الديني. وكانت الخاتمة استعراضاً سريعاً لأهم ما ورد في الدراسة من مطالب.

المفردات الدلالية: النص، العقل، إثبات الصانع، قياس الغائب على الشاهد.

المقدمة

يعود موضوع تعرّض النص الديني لإثبات وجود الله إلى ولادة النص الديني نفسه، فمع انتشاق الرسالة وانتشار تعاليمها صار التدليل على وجود الله والاستفهام عنه حاضراً وإن اختللت الأساليب والصور والأشكال المتعلقة بذلك، وقضية إثبات الصانع واحدةٌ من أهم القضايا التي شغلت الذهن البشري بشكل عامٍ والذهن الديني الفلسفى بشكل خاص، وأصبح اختيار الأدوات المناسبة لإثبات هذه القضية هماً كبيراً لدى الحكماء والمتكلمين، ومن أبرز الأدوات التي استعان بها هؤلاء لإثبات الصانع هو النص الديني، الذي دارت حوله عمليات تحرّر وتفسيرات كبيرةً من أجل استخراج ما يدل على هذه القضية.

114

يمحى هذا البحث الكشف عن طبيعة الأدلة التي ساقها النص لإثبات وجود الله، ويُسعي لمعرفة حجم استعanaة النص بالعقل للبرهنة على هذه المسألة. فهل استعanaة النص - سواءً كان قرآنياً أم نبوياً - بالعقل للاستدلال على إثبات وجود الله أم لا؟ وما هو السبيل الذي سلكه النص المقدس لبيان ذلك؟ لقد تمّ استعراض جملةٍ من الآيات والروايات التي تعرّضت لهذه المسألة،

وسنحاول كشف طبيعة الاستدلال فيها، ولكن قبل ذلك سوف نحاول بيان جملةٍ من المقدّمات المتعلّقة بهذه المسألة، كطبيعة العلاقة بين النص والعقل؛ إذ ما لم نحدّد هويّة هذه العلاقة فقد لا يتّسّى لنا الحديث بوضوح عن ماهيّة استعana النص بالعقل لإثبات الصانع. كما سنحاول استعراض بعض الأقوال التي حاولت أن تقرأ الدليل العقلي على إثبات الصانع في النص الديني، ومن ثم دراستها وتحليلها وبيان ما يمكن الوقوف عليه منها.

طبيعة العلاقة بين النص والعقل

ما نحاول تسلیط الضوء عليه هنا – وقبل الدخول في تفاصيل الأدلة – هو طبيعة العلاقة بين النص والعقل، وماهية الارتباط بينهما، حتّى يتسّى لنا تبرير استخدام النص للعقل، وكيفيّة توظيفه.

ويمكن بيان ذلك باستعراض المجالات التي يتحرّك في ضوئها النص أو العقل، والميادين التي ينشطان في فضائهما، ومن ثم التحرّي عما يمكن أن يشتر� فيه النص والعقل من مجالات، وعلى النحو التالي:

مجال العقل وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا العقلية، ويمكن أن ينقسم إلى حقولين: الأول ما يتعلّق بالمعرفة والعلوم العامة كالطبيعيات والرياضيات والمنطق. وموقف النص هنا هو الصمت والحياد أو الإمساء أحياناً. والثاني: ما يرتبط بالمعرفة الدينية وهو البراهين العقلية القطعية الدالة على وجود الله وصفاته، وموقف النص هنا هو إمساء فحوى تلك البراهين، ففي هذين الحقولين يكون العقل هو الرائد للإنسان في التفسير والبرهنة والإثبات. [انظر: مصباح يزدي،

أصول المعرفة الإنسانية، ص 98 و 99؛ العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ص 37]

مجال النص وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا التي أفصحت عنها النص دون أن يكون العقل معنّياً ببلورتها وصناعتها أو متاحاً له التدخل فيها، ويمكن تبوبتها في حقولين أيضاً: الأول، ما يتعلّق بالمسائل الغيبية الخاصة (العقائد

الجزئية) بتفاصيل القبر والمعاد، والثاني: ما يتعلق بالمسائل التعبّدية الخاصة بعمل الأحكام الشرعية، فليس للعقل في هذين المجالين أن يعلم أو يفسّر، لولا إخبار الشرع بذلك؛ فالعقل يعلم ويفسّر ولكن بواسطة النص لا مباشرةً، وليس أمامه سوى الإذعان والتسليم. [انظر: المصدر السابق]

المجال المشترك بين النص والعقل: وهنا يمكن ذكر مثالين أيضًا لدائرة الاشتراك بينهما، وهما: الأول، أصل المعاد دون تفاصيله، فهو أمرٌ يمكن للعقل إثباته ببرهان الحكمة والعدل، وكذلك هو شأنٌ أفضح عنه النص في أكثر من مناسبةٍ. والثاني، أصول الأخلاق العامة، كقبح الظلم وحسن العدل، فهو مما يمكن أن يدركه العقل ويقرّ به، وقد أخبر عنه وحثّ عليه الشرع أيضًا. [انظر: المصدر السابق]

ويكاد يتفقُ أغلب علماء اللاهوت والشريعة على أنَّ العقل بوصفه أدَّاً معرفيةً تعبر عن فهم الإنسان وإدراكه، وتحتفل سعة هذا الفهم والإدراك انبساطًا وإنكمًا باختلاف دائرة الكشف والحججية المجعلة تكوينًا فيه، وإنَّ النص بوصفه أدَّاً معرفيةً هو المعين الذي يمكن من خلاله الكشف عن سعة علم الخالق وتحطيمه لحدود العقل، ومن هنا فقد اعتمدوا على النص في بيان المسائل المتعلقة بالغيب التي تخرج موضوعاتها عن إدراكات العقل، وقالوا إنَّ للعقل الخوض في المسائل المتعلقة بالإنسان وتجربته والمسائل الكلية المتعلقة بالذات والمعاد، بخلاف غيرهم - كالمعتزلة - الذين أعطوا للعقل مساحةً أكبر للبحث والتساؤل والمناورة كما سيتضح لاحقًا.

بعض محاولات تفسير العلاقة بين النص والعقل

كان موضوع الإفصاح عن طبيعة العلاقة وهوَيَة الارتباط بين النص والعقل هاجسًا مقلقاً لبعض علماء المسلمين، الأمر الذي دعاهم للاهتمام بجدٍ بتفسير ماهيتها وبيان حقيقتها، وفيما يلي بعض المحاولات المتعلقة بذلك:

محاولات المواعنة (نزعه التوفيق بين النص والعقل)

نظرًا لتنوع المذاهب والأراء في تفسير النص وفهمه، التي أسهمت إلى حدٍ ما في إيجاد هوة شاسعةٌ بين متبنيات العقل وفحوى النصوص، حاول البعض إيجاد أواصر مشتركةٍ بين النص والعقل، وتجلىٌ هذه المحاولات بشكلٍ جديٍّ على أيدي رواد التنظير العقلي من المعتزلة، عندما أظهروا رغبةً حثيثةً في الاعتماد على العقل في تفسير النصوص وفهمها، بل وتقديمه عليها أحيانًا، فقالوا بحججية العقل وتقدير المعرفة العقلية على السمعية. [حسني، العقل عند المعتزلة، ص 18 و19]

ثم جاء يعقوب بن إسحاق الكندي الذي أصرّ على وجود العلاقة الوثيقة بين النص والعقل، وقال: «إن صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية» [ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 14]. وذهب إلى أن علم الأشياء بحقائقها هو ما يؤيده الحكمة والدين؛ ولذا جاءت الرسل، وبعث الأنبياء. [انظر: أبوريدة، رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول، ص 35؛ انظر، كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 238]

117

وجاء الفارابي ليعطي لطبيعة الارتباط والعلاقة بين النص والعقل لونًا وشكلاً آخر ليقول إن ما في الدين هو تجليات للحكمة، وإسقاطات عن الفلسفة، ويعتبر الدين والملة الصحيحة تلك القائمة على الفلسفة اليقينية وهي الحكمة الحقيقية، دون القائمة على الفلسفة المظنونة [انظر، الفارابي، كتاب الحروف، ص 154]. ومن جهة أخرى فهو يقرب بين الحكمة والشريعة على أساس التفسير الفلسفي القائم على أن الحقائق الأولية الاباطحة على المخيلة القوية الصافية يمكن أن تتجلى في النبي فيعبر عنها برموز حسية، واعتبر النفس المطمئنة يمكن أن ترى الحق في كل شيء. [انظر: الفارابي، فصوص الحكم وشرحه، ص 105 و106].

وراح ابن سينا هو الآخر يواصل منهج التوفيق لهذا في ضوء ما كان يعتقده من أن قضية العلاقة بين النص والعقل يمكن تخطيّها من خلال العمل على

إيجاد أوجبةٍ فلسفيةٍ لقضايا العقيدة الدينية [انظر، المقدمة التحليلية لـ محمد عابد الجابري لكتاب (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) لـ ابن رشد، ص 38]، واعتبر أنّ أقصى درجات تكامل الإنسان هي في اتصاله بالسماء عن طريق العقل القدسي، وهو أسمى درجات العقل بحسب تعبيره، وهذا ضربٌ من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تُسمى هذه القوّة قوّةً قدسيّةً، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 339 و 340]

وبينما يجدون أن أكثر من اهتم بهاجس التقرير بين العقل والنّصّ الديني في تلك الحقبة هو القاضي ابن رشدٍ أبو الوليد محمد بن أحمد، عندما كتب تصانيف خاصةً عن هذه المسألة، فقد صنف كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وكتاب (تهافت التهافت)، وصرّح أنّ الغرض من تصنيف بعضها هو التحرّي عن رأي النّصّ الديني والشريعة الإسلامية في النظر في الفلسفة وعلوم المنطق وأدوات البرهان العقلي [انظر: ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 27]، وقال: «إنّ فعل الفلسفة (=العقل) ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، إذ كلّما كانت المعرفة بمصنوعاته أكثر وأدقّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ وأجيّل، لا سيّما وأنّ الشارع حتّى على النظر والتدبّر والتفكير والبحث والتقصي في الكون في آياتٍ قرآنيةٍ شتّى» [انظر: المصدر السابق، ص 27 و 28].

محاولات تهميش العقل

هناك محاولاتٌ أخرى شهدتها التراث الديني الإسلامي سعت إلى تحجيم دور العقل في الميدان المعرفيّ، معتبرةً أنّ النّصّ يمكن أن يلعب الدور الأهمّ والأكبر في تحصيل المعرفة، لحجّ شتّى:

منها أنّ عقول البشر غير متفقةٍ على تصحيح المعارف أو إبطالها؛ لأنّها

مختلفة في مراتب الإدراك، ولا تقف عند حد معين، فترى مثلاً دليلاً واحداً يُستدلّ به لإثبات الواجب يقبله جماعة من الناس ويرفضه آخرون [البحارني، الحدائقي الناظرة، ج 1، ص 127].

ومنها، أن الإنسان كله نقص من حيث القوى المعرفية، وحواسه عاجزة عن تغذيته بالمعرفة، حتى لو توفرت له الظروف الملائمة فإن عقله قاصر عن أن يطال ميادين المعرفة وسبلها، فإن العقل يتحرك في فضاء محدود ومقيد، وليس لديه القدرة على بلوغ الكثير من المعارف؛ لذا لا يمكنه إدراك حقائق الأشياء وجوهرها، وليس التعارض والاختلاف بين أرباب المذاهب والملل إلا تجلياً لذلك. [انظر: الرازبي، فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، ج 2، ص 78؛ انظر: حسين زاده، معرفت ديني، عقلانية ومنابع، ص 236 و 237].

تقديم العقل على النص

119

لا زال الحديث عن طبيعة العلاقة بين العقل والنّص، وهنا نتحدث عن نمط هذه العلاقة في ضوء ما رسمه التراث الديني الإسلامي. في مقابل المحاولات السابقة، هناك محاولات أخرى جادةً أيضاً أكدت على دور العقل وأهميته، وقدّمته على النّص في التفتیش عن المعرفة، وبيدو أنّ أباً بكرَ محمد بن زكرياً الرازبي (ت 311 هـ) أحد أبرز من دعا إلى ذلك وقال: «إن العقل هو السبيل الأهم في تحقيق السعادة البشرية والحصول على الفلاح» [انظر: جملة من الباحثين، درامي بر تاريخ فلسفة إسلامي، ج 1، ص 178].

دافع عن دور العقل ومكانته بشدة، واعتبره المصدر الأول في ميدان المعرفة وانتصر له، وذهب إلى أن العقل البشري هو الذي يجعلنا نميز المضار من المنافع في هذه الحياة [راجع: المصدر السابق: 195]. واعتبر أن الأنفس التي لم تتنق بالفلسفة تتباهي بعد الموت [انظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 219، فقد جعل العقل حاكماً ولم يرتضِ كونه محكوماً، وقال بضرورة رجوع

الأمور إليه واعتبارها به واعتمادها عليه، فتُمضى على إمضائه وتوقف على إيقافه. [راجع: أبو بكرٍ الرازي، محمد بن زكريا، الرسائل الفلسفية، ص 18]

إثبات الإله في القرآن الكريم .. قراءة للآراء التي تعرّضت لذلك

ربما يكون أول موضوع يتناوله في هذه القضية هو: هل أن القرآن استدلّ على إثبات وجود الإله أو لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو السبيل الذي سلكه القرآن الكريم لصياغة ذلك الدليل؟ هل هو برهانٌ عقليٌ فلسيٌّ صرفيٌّ أو هو برهانٌ تمّت صياغته بطريقٍ ومنهجٍ خاصٍ تجلّت بسبيلٍ وطريقٍ غير مباشر؟

اختلت وجهات النظر بين المفسرين والحكماء إزاء استيصال الدليل العقلي على إثبات الصانع في النص القرآني [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 26]، ويمكن إيجاز الرؤى التي خاضت غمار هذه القضية في قولين:

الأول: خلو القرآن من البرهان العقلي على وجود الإله

120

ذهب طيفٌ من العلماء إلى أن القرآن الكريم لم يتعرّض إلى موضوع إثبات وجود الإله حتى يوظف العقل في بيانه واستخراجه، بل كان اهتمامه متمحوراً على إثبات موضوع التوحيد وبيان صفاته تعالى؛ وذلك لأنّ القرآن يعتبر قضية إثبات الصانع أمراً بيناً وبدهياً لا يحتاج إلى برهنة أو استدلال، يقول الطباطبائي: «إن القرآن الشريف يعدّ أصل وجوده - تبارك وتعالى - بدهياً لا يتوقف في التصديق العقلي به، وإنما يعني عنایته بإثبات الصفات، كالوحدة، والفاطرية، والعلم، والقدرة، وغير ذلك» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 395]، مستندين في ذلك إلى بعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: «وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَإِنَّمَا يُؤْفَكُونَ» [سورة العنكبوت: 61].

وأشار بعضهم إلى أن النص القرآني كان يخاطب المشركين الذين شكّوا في وحدانية الإله، غير أنّهم أذعنوا بوجوده، والآيات القرآنية إنما جاءت لمعالجة الشك الذي خالج صدورهم [انظر: بهشتى، خدا ز دیدگاه قرآن، ص 44]، غير أنّه ذهب إلى أنّ قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10] ناظرًا إلى موضوع إثبات الصانع، بتقرير أنّ كلمة (فاطر) تعني الخالق، وقد عَبَرُوا عن شَكِّهم فيه، وليس قول الرسول هنا إلا لمعالجة الشك في وجود الخالق وليس في صفاتاته. [انظر: المصدر السابق، ص 45 و 46].

وقد ذكر الآملي في هذا السياق أيضًا أن القرآن الكريم لم يتعرّض بشكلٍ تفصيليًّا إلى أصل العالم الخارجي، فقد اعتبر أصل الذات المقدسة لله - تعالى - أمراً مفروغ التحقق والثبوت، وجميع الأبحاث التي ظرحت في القرآن الكريم حول الذات الإلهية إنما هي حول الأسماء والصفات الأسمى له تعالى، من حيث كونه صمداً وحيًا وسميعًا وظاهراً وباطناً وفاطراً وخالقاً ومبدئاً ومعيناً وناظماً ومدبراً ومديرًا ونحوه. [انظر: جوادی آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص: 74]

الثاني: تعرّض القرآن الكريم إلى الدليل العقلي على وجود الإله

وذهب طيف آخر من الحكماء والمفسّرين إلى أن القرآن الكريم قدّص إثبات وجود الإله عن طريق العقل، وقد استخدم أدلةً عقليةً عديدةً للبرهنة على إثبات الصانع، وقد عَبَرَ هذا الطيف عن ذلك بأشكالٍ وأساليب مختلفةٍ نذكر هنا بعضها:

الأول: ما ذكره ابن رشدٍ (ت 595 هـ) حينما اعتمد على برهان العناية والاختراع بتقرير: إننا حينما نلاحظ الآيات القرآنية ونبحث فيها عن الأدلة على وجود الله نجدها تنحصر في طريقين:

1- طريق العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات لهذا الغرض: وهذا الطريق يقوم على مقدّمتين:

الأولى: أن جميع الموجودات التي نشاهدها متوافقةً ومنسجمةً مع وجود الكائن البشري. وهو بين من خلال توافق الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربع، وتسخير الكثير من الحيوان والنباتات والجمادات وخירות الأرض كلها لوجود وحياة الإنسان [سورة النبأ: 6 - 16] ونحوها كثير.

الثانية: أن هذه الموافقة والتناغم ضرورة انبثقت من فاعلٍ قاصِدٍ لما يفعل؛ لاستحالة الانسجام والتوافق على سبيل المجاز.
إذا تم ذلك وجب أن يكون لهذا الخلق صانع.

2 - طريق الاختراع يعني إيجاد الحيوان بأصنافه المختلفة والنبات كذلك وابداع السماوات والأرض، وهو طريق يقوم على مقدمتين أيضًا:

الأولى: أن هذه الموجودات مخترعةً ومبتكرة لم تخلقها الصدفة أو الطبيعة، وهذا ظاهر في ألوان الخلق المختلفة، حتى في أتفه المخلوقات. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا دُبَابًا﴾ [سورة الحج: 73]، ونحوها كثير، فخلق السماوات وما فيها من تفاصيل مذهلة، والأرضين وما تحويها من آياتٍ خارقةٍ دليلٌ دامغٌ على براءة الاختراع ودقته.

الثانية: هي أن لكل مخترع مخترعاً.

وفي ضوء ذلك انتهى ابن رشد إلى أن لهذا الوجود فاعلاً وحالاً، ومن ثم استعان بالآيات القرآنية العديدة لتعضيد ما ذهب إليه، واعتبرها منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة. [انظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،

ص 118 - 120، و 79 و 80]

الثاني: ما ذهب إليه أبو حامد الغزالى (ت 505 هـ) عندما استدل بقوله - تعالى - على لسان إبراهيم : ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كُوكِبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِيْن﴾ [سورة الأنعام: 76]، ليقول: «الميزان الأوسط أيضًا للخليل حيث قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِيْن﴾ وكمال صورة هذا أن الكوكب أفل، والإله ليس بآفل، فالكوكب ليس بإله. (وهذا قياسٌ مضمُرٌ من الشكل

الأول مخدوف الكبri)، ولكن القرآن الكريم على الإيجاز والإضمار مبناه، ولكن العلم بنفي الإلهية عن القمر لا يصير ضروريًا إلا بمعرفة هذين الأصلين، وهو أن القمر (أفل) وأن الإله (ليس بأفل)، إذا عرفت الأصلين صار العلم بنفي الإلهية عن القمر ضروريًا». ويمكن القول إن لحن هذه الآية هو نفي صفة الألوهية؛ وما هو إله لا يطرأ عليه الأفول والتغيير؛ لأن ما هو كذلك يكون حادثاً، والحادث ليس بإلهٍ حتماً، وليس الآية بصدق الحديث عن أصل وجود الصانع والإله.

فمن خلال تحقيق نفي صفة الألوهية عن الكوكب الأفل العاجز عن البقاء، وكذا الشمس التي غربت، يثبت الخليل صفة الوجود والبقاء لخالق واجب، وحيث إن بيان القرآن مبنيٌ على الإضمار والاختصار، لم يتعرض لأطراف القياس الأخرى بحسب الغزالى [أبو حامد الغزالى، القسطاس المستقيم، ص 28]. وهذا الكتاب يُعد انعطافاً مهمّاً في فكر الغزالى وتجربته الغنية بعد رفضه للفلسفة ونقده اللاذع لشخوصها، لا سيما توظيفهم لها في المسائل والقضايا الدينية، وهو غير خافٍ على من يطالع كتابه الشهير (تهاافت الفلاسفة)؛ إذ يكشف الغزالى في هذا الكتاب أن البراهين العقلية والقواعد المنطقية يمكن استقاوتها من القرآن الكريم، وبيان الحد الأوسط في الأقيسة البرهانية مستعيناً بجملةٍ من الآيات، أمّا نجاح الغزالى أو فشله في ذلك فهو بحاجةٍ إلى دراسةٍ منفردة.

الثالث: ما يظهر من فخر الدين الرazi (ت 606 هـ) في قوله تعالى:

﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنعام: 12].

إذ قال: «في الآية مسائل: المسألة الأولى: أعلم أن المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع، وتقرير المعاد وتقرير النبوة. وبيانه أن أحوال العالم

العلوي والسفلي يدل على أن جميع هذه الأجسام موصوفة بصفاتٍ كان يجُوزُ علية اتصافها باضداتها ومُقابلانها، ومتى كان كذلك، فاختصاص كل جزءٍ من الأجزاء الجسمانية بصفتها المعيّنة لا بد وأن يكون لأجل أن الصانع الحكيم القادر المختار خصه بتلك الصفة المعيّنة، فهذا يدل على أن العالم مع كل ما فيه مملوكٌ لله تعالى» [فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج 12، ص 488].

وما يبدو من كلام الرازي أن اختصاص كل مخلوق بصفةٍ ونعتٍ ومزيةٍ لا بد أن يعود إلى علةٍ وسببٍ؛ لجواز أن يتّصف بغيرها من الصفات والنعوت من دونها، وتعينها على هذه الشاكلة وال الهيئة دون علةٍ سيكون ترجيحاً من غير مرّجح وهو محالٌ، وبذلك يكون اختصاص المخلوقات وتمايزها عن غيرها عائدًا إلى خالقِ حكيمٍ مختارٍ، فمن خلال الآية المتقدمة وما شابها أثبت الرازي وجود الصانع وهو الله تعالى.

الرابع: الموقف الذي أشار إليه السيد محمد باقر الصدر من أن القرآن الكريم يخاطب في العديد من الآيات فطرة الإنسان وعقله السوي كما في قوله تعالى: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَنَّنُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَخْرُثُونَ أَنَّنُمْ تَزَرَّعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنَّنُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ» [سورة الواقعة: الآيات 58 و 59 و 63 و 71 و 72].

وكذا قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّ خَلَقْتُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ تَسْرُّ تَنْتَشِرُونَ» [سورة الروم: 20]، معتبراً أن الإنسان توصل إلى الإيمان بالله منذ أبعد الأزمان، وعَيَّده وأخلص إليه وأحسن ارتياطه العميق به قبل أن يصل إلى مرحلة التجريد الفكري والفلسفي، أو الفهم الناضج في أساليب الاستدلال. [انظر: الصدر ، الرسول والرسالة، ص 3 و ص 48]

ثم يُشير إلى أن الحاجة إلى الاستدلال العميق على إثبات وجود الله جاءت في مرحلةٍ متاخرةٍ من الزمن بعد التعقييد الملحوظ الذي أصاب حياة الإنسان، وسطوة الفكر الحديث الذي أسر فهم الإنسان ووجوده، في حين كان إقناع

الإنسان بشكلٍ أسهل من الوقت الراهن بكثيرٍ، وكانت تكفي الإنسان أبسط أنواع الاستدلال على الصانع الحكيم: «أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» [سورة الطور: 35]. [المصدر السابق: 8]

أهم النصوص التي تشير إلى إثبات الصانع عقولاً

125

لقد حفل التراث الإسلامي بالأدلة الكثيرة والمتنوعة على إثبات الصانع، وأسهب علماء الحكمة والكلام في شرح ذلك وبسطه، وكان النص الديني مادةً أساسيةً محوريةً استعان بها هؤلاء لإثبات مقصودهم، وما يعنينا هنا هو الوقوف على النص، سواءً كان آيةً أو روايةً، بغض النظر عما رافقه من تفاسير أو إسقاطاتٍ أو رؤى مسبقةٍ؛ لنرى هل أنّ النص أرشد العقل فعلًا إلى هذا الغرض أولاً، وإن كان قد وظفه فبأي طريقةٍ وبأي أسلوب؟ أجل سوف تتضمن الفقرة القادمة بعض الآراء التي تعرضت لتسخير بعض النصوص لإثبات أدلةٍ عقليةٍ على وجود الله، ومن هنا سوف تكون الفقرة القادمة منشطرةً إلى طريقين: الأول طريق الآية، والثاني طريق الرواية، في قراءةٍ جادةٍ لبعض الآيات والروايات المعرضة لذلك بشكلٍ مباشرٍ، وهذه القراءة تختلف عما قدمناه في استعراض الأقوال، فقد كنا نقرأ طبيعة الدليل العقلي على إثبات وجود الله من خلال فهم الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين وقراءتهم للنص، أمّا الآن فنسعى إلى قراءة النص نفسه واستنطاق ما يريد، بعيداً عن الإسقاطات القبلية على النص.

الدليل العقلي على إثبات وجود الله بين الآية والرواية

ما يميز العرض القرآني للتعرّيف بوجود الصانع هو الاختصار والإشارة دون الدخول في تفاصيل البرهان أو الشرح المطول للتدليل على ذلك، فتجد أنّ الآيات المعرضة لموضوع إثبات الصانع نبهت على ذلك عبر استخدام

مقدّماتٍ تبدو إلى حدٍ كثيـر بدهيـةً مركوزـةً، ومعطياتٍ عقليةً راسـخـة دون التعرـض إلى تنظيمها بشـكـل منطقـي أو دقـيـقـي فلسـفيـ.

وفي هـذا الصـدد يقول أبو بـكر الرـازـي: «وأـمـا الطـريق الـوارـد في القرآن فـحاـصـله رـاجـعـاً إـلـى طـريقـ واحدـ، وـهـوـ المـنـعـ منـ التـعمـقـ، وـالـاحـتـارـزـ عنـ فـتحـ بـابـ الـقـيلـ وـالـقـالـ، وـحـمـلـ الـفـهـمـ وـالـعـقـلـ عـلـى الـاسـتـكـثـارـ منـ دـلـائـلـ الـعـالـمـ الـأـعـلـىـ وـالـأـسـفـلـ، وـمـنـ تـرـكـ التـعـصـبـ» [فـخرـ الدـينـ الرـازـيـ، المـطـالـبـ الـعـالـيـةـ منـ الـعـلـمـ الـإـلـهـيـ، جـ 1ـ، صـ 236ـ وـ 216ـ].

وأـمـا ما يـميـزـ النـصـوصـ الـروـائـيـةـ عنـ النـصـوصـ الـقـرـآنـيـةـ المـقـدـسـةـ هوـ أـنـهـاـ أـكـثـرـ شـرـحـاـ وـتـفـصـيـلـاـ وـبـيـانـاـ لـحـضـورـ الـعـقـلـ وـالـاسـتـدـلـالـ بـهـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ، بـخـلـافـ النـصـ الـقـرـآنـيـ الـذـيـ كـانـ طـابـعـهـ الـعـامـ هوـ الـاـخـتـصـارـ وـالـإـشـارـةـ وـالـإـلـامـ، وـهـيـ تـحـتـويـ عـلـىـ حـوـارـاتـ مـبـاشـرـةـ بـيـنـ الـمـعـصـومـ وـبـيـنـ مـنـ أـنـكـرـ وـجـودـ اللهـ؛ وـلـذـكـ لـاـ يـنـبـغـيـ الشـكـ فـيـ أـنـهـاـ تـحـكـيـ الـبـرـهـنـةـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ، أـوـ أـنـهـاـ تـحـمـلـ وجـهـاـ وـمـقـصـودـاـ آـخـرـ غـيرـ ذـكـ، فـإـنـ بـعـضـهـاـ صـرـيـحـ عـلـىـ أـقـلـ تـقـدـيرـ فـيـ أـنـ السـؤـالـ وـالـجـوابـ وـالـخـواـرـ قـائـمـ عـلـىـ مـحـورـيـةـ إـثـبـاتـ الصـانـعـ وـوـجـودـهـ، دـوـنـ غـيرـهـ مـنـ الـاـحـتمـالـاتـ. وـفـيـماـ يـليـ بـعـضـ الـبـرـاهـيـنـ الـعـقـلـيـةـ الـتـيـ يـمـكـنـ أـنـ تـحـاـكيـ بـعـضـ الـآـيـاتـ الـشـرـيفـةـ:

1- بـرهـانـ الـعـلـيـةـ

قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سـورـةـ الطـورـ: 35ـ].

وـتـقـرـيـبـ الـاسـتـدـلـالـ عـلـىـ بـرهـانـ الـعـلـيـةـ باـسـتـعـراـضـ عـنـاصـرـ الـقـيـاسـ الـاسـتـثـنـائـيـ الـمـنـفـصـلـ (وـيـطـلـقـ عـلـيـهـاـ أـيـضاـ طـرـيقـةـ السـبـرـ وـالـتـقـسـيمـ أـوـ بـرهـانـ الـدـوـرـانـ وـالـتـرـدـيدـ الـذـيـ ذـكـرـ فـيـ عـلـمـ الـمـنـطـقـ وـتـقـرـيـبـهـ عـبـرـ المـثالـ التـالـيـ: العـدـ إـمـاـ زـوـجـ أـوـ فـرـدـ، هـذـاـ العـدـ زـوـجـ – كـأنـ يـكـونـ العـدـ 4ـ مـثـلاـ – فـلـيـسـ هـذـاـ العـدـ بـفـرـدـ. [انـظـرـ: الـمـظـقـ، الـمـنـطـقـ، صـ 293ـ]

ويمكن اقتباسه من هذه الآية على النحو التالي:

هنا مقدمة شرطية فيها أطراف ثلاثة، وهي: إما أن يكون الخالق هو الإله، فإن لم يكن الخالق هو الإله، فلدينا فرضان هما: إما أن يكونوا قد خلقوا من عدم أو من أنفسهم، والفرضان باطلان؛ لأنَّ الخلق من عدم محالٌ لاستحالة أن يعطي العدم وجوداً؛ ولأنَّ الشيء لا يوجد نفسه لاستحالة الدور، فيلزم ثبوت كونهم مخلوقين من قبل الإله.

وأما صيغة القياس الاستثنائي منها كما يلي:

إن لم يكونوا مخلوقين من الإله الواجب فهم مخلوقون من لا شيءٍ أو من أنفسهم لكنَّ خلقهم من لا شيءٍ أو من أنفسهم محالٌ فثبت أنَّهم مخلوقون من الإله الواجب.

وقد ذكر تقريره على النحو التالي:

إما أن يكون الإنسان قد جاء بذاته ومن دون خالق، وإما أن يكون هو الذي خلق نفسه، وإما أن يكون له خالق آخر، لكنَّ الأول والثاني باطلان؛ لأنَّ العقل لا يمكنه القبول بهما، فلا بدّ أن يكون الفرض الثالث هو الصحيح. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 27]

فهنا ثلاثة احتمالاتٍ يمكن أن تتصور في موضوع خلق الإنسان وإيجاده، تم التوصل إليها من خلال التحليل العقلي ارتكاراً على الموردين الأولين اللذين ذكرهما القرآن الكريم في هذه الآية، ومن خلال إبطال الثلاثة الأولى منها تم إثبات الاحتمال الأخير وهو الصحيح الذي تطمئن له النفس، وهو مقصود الاستفهام الذي ذكر هنا بطريقة القياس الاستثنائي العقلي.

وبعبارة أخرى، إن النص القرآني هنا تطرق إلى صغرى القياس فقط دون كبراه؛ لأنها بدهيةٌ فطريةٌ، على اعتبار أن القرآن هو كتاب هدایةٍ وتنبیهٍ وليس كتاباً فلسفياً تصاغ بواسطته القواعد المنطقية بشكلٍ تفصيليٍ.

قال في (الأمثال): «وهذه العبارة الموجزة والمقتضبة في الحقيقة هي إشارة إلى (برهان العلية) المعروف الوارد في الفلسفة وعلم الكلام لإثبات وجود الله، وهو أن العالم الذي نعيش فيه - مما لا شك فيه - حادثٌ؛ لأنَّه في تغيير دائمٍ، وكل ما هو متغير فهو في معرض الحوادث، وكل ما هو في معرض الحوادث محالٌ أن يكون قدِيماً وأزلياً» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 17، 187 و 188].

وقد اعتمد المتكلمون على هذا البرهان بشكلٍ أساسيٍ في إثبات وجود الله. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 648]. بتقريب: أن الإنسان وسائر المخلوقات على صفحة الكون هي أمورٌ حادثةٌ؛ لأنَّها متغيرةٌ متبدلةٌ، ولا بد أن ينتهي كل منها إلى علةٍ موجدةٍ محدثةٍ، ويستحيل أن يوجد من دون علةٍ واجبةٍ. [انظر: رباني گلپایگانی، الإلهيات في مدرسة أهل البيت، ص 40]

وهناك آياتٌ أخرى تشابه الآيات المتقدمة فيما يمكن الاستدلال بها على وجود الله نكتفي بذكرها هنا، وهي:

الآيات الكريمة: ﴿أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ ﴿أَنْتُمْ تَزَرَّعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الرَّازِعُونَ﴾ ﴿أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُرْزِنَ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزَلُونَ﴾ ﴿أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشَوْنُونَ﴾. [سورة الواقعة: 59 و 64 و 69 و 72]

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ إِتَّبَلُغُوا أَشْدَدَكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُنَوَّفُ مِنْ قَبْلٍ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّا وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة غافر: 67].

وأما الروايات التي تعرّض لهذا البرهان فهي على النحو التالي:
ما ورد في جواب الإمام الصادق على سؤال أبي شاكرٍ الديصاني حينما سأله:

«ما الدليل على أنَّ لكَ صانِعاً؟ فَقَالَ : وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ: إِمَّا أَنَّ أَكُونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا أَنَا فَلَا أَخْلُو مِنْ أَحَدٍ مَعْنَيَيْنِ: إِمَّا أَنَّ أَكُونَ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً، أَوْ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَعْدُومَةً، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدِ اسْتَغْنَيْتُ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنْعَتِهَا، وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئاً، فَقَدِ ثَبَّتَ الْمَعْنَى الثَّالِثُ أَنَّ لِي صَانِعاً وَهُوَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمَيْنَ» [الصدق، التوحيد، ص 290].

وعن الإمام الرضا «أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: يَا بْنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْعَالَمِ؟ قَالَ: أَنَّ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكَوِّنْ نَفْسَكَ وَلَا كَوَنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ، إِنَّ الْأَشْيَاءَ تَدْلُّ عَلَى حُدُوثِهَا مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكِ بِمَا فِيهِ، وَهِيَ سَبْعَةُ أَفْلَاكٍ، وَتَحْرُكُ الْأَرْضِ وَمَنْ عَلَيْها، وَأَقْلَابُ الْأَرْمَنَةِ وَأَخْتِلَافُ الْوَقْتِ وَالْحَوَادِثِ الَّتِي تَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ مِنْ زِيَادَةِ وَنُفْصَانِ وَمَوْتٍ وَبَلَى وَاضْطِرَارِ التَّفَسِّرِ إِلَى الْإِقْرَارِ بِأَنَّ لَهَا صَانِعاً وَمُدَبِّراً، أَلَا تَرَى الْحَلْوَ يَصِيرُ حَامِضاً وَالْعَذْبَ مُرَا وَالْجَدِيدَ بَالِيَا وَكُلُّ إِلَى تَغْيِيرٍ وَفَنَاءً؟»

[المصدر السابق، ص 93؛ انظر: الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 396.]

وقال الإمام علي: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُنْدِرُكُ الشَّوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهُ الْمَشَاهِدُ، وَلَا تَرَاهُ التَّوَاظُرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالُّ عَلَى قِدَمِهِ يُحْدُوثُ خَلْقِهِ، وَيُحْدُوثُ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي

الحديد، ج 13، ص 44].

وهذه النصوص وما شابهها تبدو واضحة الدلالـةـ إلى حدٍ كبيرٍـ على إثبات الصانـعـ، ومن يقرأ سياقـها العامـ والمناخـ الـذـي وردـتـ فيهـ يـستـشـفـ أنـ المـعـصومـ بـصدـدـ البرـهـنةـ عـلـىـ وجـودـ اللهـ، واستـخدـامـهـ البرـهـانـ العـقـليـ والمـرـتكـزـاتـ الـذـهـنيةـ [انـظـرـ: المـيرـدامـادـ، التـعلـيقـةـ عـلـىـ كـتابـ السـكـافـيـ، صـ180ـ]ـ، وـلـكـنـ يـبقـيـ القـولـ إـنـ صـيـاغـةـ المـعـصومـ لـلـبرـهـانـ العـقـليـ عـلـىـ وجـودـ الصـانـعـ، وـإـنـ كـانـتـ أـكـثـرـ تـفـصـيـلاـ وـوـضـوـحـاـ

وقصدًا، إلا أنها ليست في ضوء العرض المنطقي وقياسات البرهان العقلي، بل على استدلال وبيان القواعد العقلية المثبتة للمقصود، بطريقة تعتبر مفصلةً إذا ما قيست بالصياغة القرآنية، إذ توصل المطلوب إلى السامع أو السائل.

ففي الرواية الأخيرة والرواية الثانية توظيفٌ واضحٌ للمعطى العقلي للبرهنة على وجود الله، وهذا المعطى العقلي هو حدوث الخلق الدال على وجود المحدث.

ومن الرواية الأولى يمكن اقتباس جملةٍ من القواعد العقلية بسهولةٍ: الأولى: قوله: «وَجَدْتُ نَفِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتَهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي» فيه إشارةٌ واضحةٌ إلى قاعدة الحصر العقلي، الأمر الذي يظهر من مطلع الرواية الثانية.

الثانية: «فَإِنْ كُنْتَ صَنَعْتَهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدِ اسْتَغْنَيْتُ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنْعِهَا» وهو ما يعبر عنه بقاعدة تحصيل الحاصل، الأمر الذي أبطله العقل. الثالثة: «وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا» وفي ذلك معطى فلسفياً، وهو أن المعدوم لا يؤثر، أو أن فاقد الشيء لا يعطيه.

130

2 - برهان النظم

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْهِرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لِآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164].

هذه الآية والآيات الأخرى المبينة لتدبر الكون وتفاصيل الحياة الدقيقة وحركتها المتقدمة ونظمها العجيب السائد من النزرة إلى المجرة تشير إلى أن العقل يدرك دون شك أن ذلك لم يكن صدفةً أو جزافاً، بل لا بد أن يعود إلى خالقٍ حكيمٍ ومدبِّرٍ، ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: 88]

﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاقُوتٍ﴾ [سورة الملك: 3]. [انظر: المصدر السابق: ص 52]

وما يميز هذه الآيات أنها تحاكي سائر أصناف الناس وعوامهم ودون فرقٍ بين المتعلّم أو غيره، فهي تثير في النفس والعقل مبادئ بدھيّةً كامنةً، وهي أنّ هذا الخلق وهذا النظام العجيب لا بدّ أن ينتهي إلى ناظمٍ وخالقٍ ومدبّرٍ. ويمكن تصوير البرهان العقلي هنا في ضوء الآيات التي تناولت النظم في الكون على النحو التالي:

مقدمةٌ صغرى: إنّ لهذا العالم نظاماً (وهو ما نشاهده بالتجربة والعيان) مقدمةٌ كبرى: وكلّ نظامٍ يحتاج إلى علةٍ ناظمةٍ (وهو ما يدركه العقل بالضرورة، وربما يكون قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ إشارةً إلى ذلك). النتيجة: فهذا العالم لا بدّ أن ينتهي إلى علةٍ ناظمةٍ. [انظر: مطهرى، مجموعهى آثار شهيد مطهرى، ج 6، ص 940 وما بعدها]

وقد توقف بعض الحكماء في إثبات مثل هذا البرهان لذاته تعالى، أو البرهنة على وجوب الذات عن طريقه، وقالوا إنّ غاية ما يمكن أن يثبته هذا البرهان هو وجود النظم والإتقان في الخلق، ودحضه للصدفة وضرورة أن يعود هذا النظم إلى ناظمٍ ومدبّرٍ، إما كونه واجباً أو ممكناً، فمثل هذا البرهان عاجزٌ عن ذلك.

فقد ذهب ابن سينا (ت 427 هـ) إلى أنّ هذا البرهان يثبت صفة العلم والإحاطة للعلة الأولى، فقال: «ولا لك أن تُنكر الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن يعلم أنّ العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة التاسعة في صدور الأشياء، ص 415].

من هنا اعتبر البعض أنّ هذا البرهان قياسٌ جدلٌ يستعمل في إقناع عوامٍ الناس، وهو قياسٌ لا يرتقي للسبك المنطقى البرهانى؛ لذلك لم يتعرض فلاسفة

ال المسلمين إليه في إثبات الصانع. [انظر: خرميان، قواعد عقلى در قلمرو روایات، ص 58] سواءً اعتبر استدلاً جدياً أو برهانياً لعوام الناس أو لخواصهم، فبعد الإيمان في مثل تلك الآيات والتدبر فيها وضم بعضها إلى بعض يمكن القول إن القرآن الكريم أرشد على طريقته إلى جمال الخلق وتكامل صنعه، وعلى الإنسان أن يستنتاج ما يلازم ذلك بنفسه، بما منحه من قوة فهمٍ ورجاحة عقلٍ، سواءً إثبات الصانع أو توحيده أو علمه، فتجد الآيات المعرضة لهذه المعاني تختتم بعض آياتها بمادة العقل، كالأيات: 5: الجاثية، و 164: البقرة، و 90: آل عمران، وبعضها الآخر بمادة التفكير، كالأيات: 3: الرعد، و 11: النحل، و 21: الروم.

وهناك جملة من النصوص الروائية استدللت بجمال الخلق وبإتقان الصنع ودهشة تفاصيل التدبير، وبدقّة النظم في هذا الكون ولطافة إعداده؛ على إثبات الصانع، ونكتفي هنا برواية واحدة:

من حديث الإمام الصادق للمفضل بن عمر: «يا مفضل، أول العبر والأدلة على الباري - جل قدسه - تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وميرته بعقلك، وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيها لشأنه معد، والإنسان كالمالك ذلك البيت، والمخلوق جميع ما فيه. وضرور التبات مهياً لربه، وصنوف الحيوان مصروفه في مصالحة ومنافعه، ففي هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقديرِ وحكمَةِ، ونظامٍ وملاءمةٍ، وأنّ الخالق له واحدٌ وهو الذي ألهه ونظمه بعضاً إلى بعض» [المجلسى، بحار الأنوار، ج 3، ص 61].

«فَكَرْ يَا مُفْضَلْ فِي أَعْضَاءِ الْبَدْنِ أَجْمَعْ، وَتَدْبِيرْ كُلْ مِنْهَا لِلْأَرْبَبْ، فَالْيَدَانْ لِلْعَلَاجْ، وَالرِّجْلَانْ لِلْسُّعِيْ، وَالْعَيْنَانْ لِلْاهْتِدَاءْ، وَالْفَمْ لِلْاغْتِذَاءْ، وَالْمَعْدَةْ

للهضم، والكبд للتخلص، والمنافذ لتنفيذ الفضول، والأوعية لحملها، والفرج لإقامة النسل، وكذلك جميع الأعضاء إذا تأملتها وأعملت فكرك فيها ونظرك وجدت كل شيء منها قد قدر لشيء على صوابٍ وحكمة. قال المفضل: فقلت: يا مولاي، إن قوماً يزعمون أن هذا من فعل الطبيعة. فقال: سلهم عن هذه الطبيعة، أهي شيء له علم وقدرة على مثل هذه الأفعال، أم ليست كذلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة مما يمنعهم من إثبات الخالق؟ فإن هذه صنعته، وإن زعموا أنها تفعل هذه الأفعال بغير علم ولا عمد وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة، علم أن هذا الفعل للخالق الحكيم، وأن الذي سموه طبيعة هو سنته في خلقه، الجارية على ما أجرها عليه» [المصدر السابق: ص 67].

وضوح الاستعانة بالمعطيات العقلية على إثبات وجود الله في مثل هذه النصوص يأتي بناءً على قاعدة التلازم بين الفعل والأثر المتقن والمتوزن، وبين كون صانعه مؤثراً وقدراً وحكيماً، وذلك يعني جزمية نهاية هذا العالم ورجوعه لوجهٍ وخالقٍ، فلا بناء من دون بناء. [انظر: رباني گلپایگانی، الإلهيات في

مدرسة أهل البيت، ص 69]

3 - برهان الفقر وال حاجة (الإمكان)

بعد الإيمان والتدعيم في النصوص الدينية - ولا سيما القرآن الكريم - يمكن القول إن لبعض النصوص القابلية للانطباق على أكثر من دليل على إثبات الصانع، وتحوي على أكثر من وجهٍ، وبعض الآيات من هذا القبيل، وفي الوقت الذي تشير إلى عظمة الخالق وبديع النظم، تشير أيضاً إلى كون جميع المخلوقات ممكناً، وهي بحاجةٍ إلى الله من خروجها من الإمكان إلى الوجوب، ومنها قوله تعالى:

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبُ فُرَاتٌ سَائِعٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أَجَاجٌ
وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَهُمَا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبِسُونَهَا * وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ
مَا خَرَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * يُولُجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولُجُ النَّهَارَ
فِي الَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ كَيْجَرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّا * ذِلْكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ
الْمُلْكُ * وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ * إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا
يَسْمَعُو دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ * وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشَرِكَكُمْ
* وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَيْرٍ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ
الْحَمِيدُ * إِنْ يَسْأُلُوكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة فاطر: 12 – 15]

هذه الآيات ونحوها تثبت أن الإنسان وسائر الموجودات مفتقرة إلى الله تعالى - في وجودها ومحاجة في ذاتها وآثارها، فهي محاجة إليه في الإيجاد والخلق وفي البقاء واستمرار الحياة، وما تحتاجها من لوازم من أجل ذلك من طعام وشراب واجتماع أو تكاثر، والشفاء من الأمراض والعلل والخلاص من الأخطار، وهذه الحاجة تعني أنها ممكنة ليست واجبة تتساوي فيها نسبة الوجود والعدم، وهي عين التعلق بالعلة الموجدة، ولا بد أن تكون تلك العلة واجبة الوجود غير مفتقرة، وهي الله تبارك الله تعالى.

وهذه النصوص تشير إلى جملة من القواعد العقلية وهي: حاجة المخلوق إلى الخالق، وافتقار المخلوق إلى علته، واضطرار وجود الممكن إلى وجود الواجب، وهو أصل يدعن له الذهن ويسلم به العقل دون شك، لذا تجد أن المتكلم والفيلسوف والعارف استعن بها لإثبات الواجب، حسب الأدوات والقواعد والأطر التي يتبنّاها، وفي ضوء الصياغة والاصطلاحات التي يراها مناسبة. فتجد أن المتكلّم وظّف موضوع الحدوث في إطار مسعاه للاستدلال بهذا البرهان لإثبات الصانع، وبحث الفيلسوف هذا البرهان في إطار الإمكان الماهوي، واستعانت الحكمة المتعالية بالإمكان الفكري (برهان الصديقين)

[انظر، خرميان، قواعد عقلي در قلمرو روایات ص 35]. فقال المتكلمون: إن المعلول يحتاج إلى علته حدوثاً فقط، وقال الفلاسفة: بل وبقاءً أيضاً. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 264؛ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 214 و 215؛ الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 385؛ العلامة الحنفي، كشف المراد، ص 115 و 116؛ الفياض اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 1، ص 138 و 139].

وهناك طائفة أخرى من النصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت ارتكزت على عنصر فقر الموجودات وحاجتها بوصفه دليلاً على رجوع هذا الخلق لخالق، وعودة الكون لصانع، وهي عديدة، نذكر منها ثلاثة:

عن الإمام الصادق أنه قال: «فَإِنَّا لَا نُشْكُ فِي اللَّهِ أَبَدًا، أَمَّا تَرَى السَّمَاءُ وَالْقَمَرُ وَاللَّيْلُ وَالنَّهَارَ يَلْجَانِ وَلَا يَشْتَهَانِ، يَذْهَبَانِ وَيَرْجِعَانِ، قَدِ اضْطُرَّا لِيَسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا، فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا فَلَا يَرْجِعَانِ فَلِمَ يَرْجِعَانِ؟! وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مُضْطَرِّينَ فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَالنَّهَارُ لَيْلًا؟! اضْطُرَّا وَاللَّهُ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ إِلَى دَوَامِهِمَا، وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكُمُ مِنْهُمَا وَأَكْبُرُ مِنْهُمَا» [الصدق، التوحيد، ص 294 و 295].

ويمكن عرض البرهان الذي استخدمه الإمام هنا بطريقة القياس الاستثنائي المتصل الذي أنتجه هنا من خلال استثناء نقيض التالي لينتاج نقيض المقدمة. [المظفر، المنطق، ص 292]

ويمكن صياغته بالشكل التالي:

المقدمة الأولى: لو لم يكن الشمس والقمر والليل والنهر مضطرين للرجوع لم يرجعوا.

المقدمة الثانية: لكنهم رجعوا إلى النقطة التي بدأوا منها.

النتيجة: فهم مضطرون ومحتجون لذلك.

وسُئل الإمام الصادق عن الدليل على وجود الله فقال: «مَا بِالْخَلْقِ مِنْ

الْحَاجَةِ» [المجلسى، بحار الأنوار، ج 75، ص 262]. ومثله ما سيأتي عن الإمام الحسين : «كَيْفَ يُسْتَدِلُ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَنِرٌ إِلَيْكَ». وجاء عن الإمام السجاد : «اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلُّ مُحْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ، وَتَقْطُعُ الأَسْبَابُ مِنْ جَمِيعِ مَا سِواهُ» [الصدق، التوحيد، ص 4].

4 - برهان الصديقين

الصديق: هو الذي لم يدع شيئاً مما أظهره باللسان إلا حقيقه بقلبه وعمله [الجرجاني، التعريفات، ص 58] والصديقون اصطلاحاً استخدمه صدر المتألهين في حكمته المعلية، وعني به أولئك المتعقدين الذين لا يستندون في الاستدلال على ذاته - تعالى - إلا به، وقال عن برهان الصديقين: «وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به - تعالى - عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحدٍ، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعين وغيرهم يتسللون إلى معرفته - تعالى - وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالمكان للماهية، والحدث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشهاد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف» [صدر الدين الشيرازي، الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 13 و14].

وقد اختلف صدر الدين الشيرازي مع البرهان الذي اخترعه ابن سينا بعد أن أشار إليه الفارابي كما ستأتي الإشارة إلى ذلك بعد قليل، وفيما يلي بعض الآيات التي أشارت إلى هذا البرهان:

قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحُقُوقُ أَوَلَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53].

وقال أيضاً: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

[سورة الحديد: 3].

136

هذه الطائفة من الآيات الكريمة تشير إلى لحن آخر ربما يختلف عما ذكر في الطوائف الأخرى، والتي أشارت إلى آثار الذات المقدسة؛ لأننا يمكن أن نفهم أنّ الذات المقدسة فيها هي الفاعل في الهدایة إلى مبدع الوجود ومحترع الأشياء، وهو ذاته - المُظہر لذلك من دون توسیط الخلق، والآثار وال موجودات كما تقدم في الآيات التي ذُکرت للتدليل على وجود الله.

وقد تقدم أنّ المتكلمين استعنوا بالحدوث على إثبات الصانع، وجعل قدماء الفلاسفة الحركة دليلاً على وجود علة العلل، وبعض حكماء المسلمين سخر الإمكان للبرهنة على وجود الواجب.

إلا أنّ بعضهم برهن على وجود الصانع من دون توسیط شيءٍ من ذلك، بل ذهب إلى الاستدلال بالواجب على الواجب، وبالذات على الذات مستعيناً بهذا الطيف من الآيات.

وقد أشار الفارابي إلى هذه الآيات ملماحاً إلى استفادة هذا البرهان منها بقوله: «لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرّض عنه وتلحظ عالم الوجود المحسّن، وتعلم أنه لا بد من وجود الذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحسّن فأنت نازل؛ تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أنّ هذا هذا، ﴿سَرِّيْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

[الفارابي، فصوص الحكم، فص 18، ص 62 و63].

واستعان الشيخ ابن سينا أيضاً بهذه الآيات مبيّناً صياغته في برهان الصديقين بعدما اعتمد على عنصر الموجود نفسه لإثبات الواجب بهذه البرهان. قال ابن سينا: «تنبيه» [في بيان ترجيح طريقة الإلهيين على طريقة المتكلمين والحكماء في إثبات واجب الوجود]: تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبت الأول ووحدانيته

وبراءته عن الصمات، إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكنَّ هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجودٌ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أَقُولُ إِنَّ هَذَا حَكْمُ لِقَوْمٍ ثُمَّ يَقُولُ: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. أَقُولُ: إِنَّ هَذَا حَكْمُ لِلصَّدِيقِينَ الَّذِينَ يَسْتَشْهِدُونَ بِهِ لَا عَلَيْهِ﴾ [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 102؛

انظر ابن سينا، كتاب النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 547].

وقال الفاضل المقداد (ت 826): «وتقريره أنَّ هنا موجوداً بالضرورة، فإنَّ كان واجباً فهو المطلوب، وإنَّ كان ممكناً افتقر إلى مؤثِّر، فإنَّ كان واجباً فالمطلوب، وإنَّ كان ممكناً دار وتسلاسل، وكلامهما محالٌ كما تقدم، وقالوا: وهذه طريقةٌ شريفةٌ أُشير إليها في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. (وتقريره: ألم يكف بربك أنه دليلٌ على كل شيء) وهو برهانٌ لميٌّ؛ لأنَّه استدلَّ به تعالى على غيره [الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في

المباحث الكلامية، ص 152 و 153].

كذلك اعتبر صدر الدين الشيرازي أنَّ هذا البرهان هو أكمل وأسد البراهين، بناءً على ما تبنَّاه من قواعد وحدة الوجود ووسطاته وأصالته، فقال: «وأسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به - تعالى - عليه، ثم يستشهدون بذلك على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحدٍ، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتولّون إلى معرفته - تعالى - وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي

أيضاً دلائل على ذاته، وشاهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» [صدر الدين الشيرازي، الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربع: ج 6، ص 13 و 14]. والتقرير الذي أورده الشيرازي لهذا البرهان بحاجة إلى تأمل ودقّة لفهمه، لا سيما بعد الاختلاف في تفسيره على أكثر من صياغة وعرض. إلا أن التفصيل في ذلك يخرجنا عن حدود هذه الدراسة.

ولى جانب النصوص المتقدمة هناك نصوص روائية أكدت هي الأخرى على ظهور الخالق وحضوره في تفاصيل الكون؛ الأمر الذي لا يحتاج إلى الاستدلال على إثباته سوى التأمل في ذاته، ومن دون الحاجة إلى جعل وسائل بين الخالق وبين من يروم لقاءه والتعرف عليه، وهذه النصوص عديدة نذكر منها روايتين:

قال أمير المؤمنين : «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولَئِكُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ» [الصدق، التوحيد، ص 286].

وجاء في بعض فقرات دعاء عرفة المنسوب للإمام الحسين عليه السلام: «إِلَهِي تَرَدِّي فِي الْآثارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ، فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ ثُوَّصْلِنِي إِلَيْكَ، كَيْفَ يُسْتَدْلُلُ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ، حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ، مَقَى غِبَّتَ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَى ذَلِيلٍ يَدْلُلُ عَلَيْكَ، وَمَقَى بَعْدَتَ حَتَّىٰ تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصِّلُ إِلَيْكَ» [القمي، مفاتيح الجنان، دعاء عرفة، ص 425].

هوية الأدلة العقلية التي أوردتها النصوص

يبدو أن توظيف النصوص الدينية للعقل في الاستدلال على إثبات الصانع - سواءً كان بشكل مباشر أو غيره - أمرٌ لا محيد عنه، بل لا يمكن أن يرشد

النّص إلى أمِّ دون الاستعانة بالعقل، كيف لا وهدف النّص هو مخاطبة العقول ومحاكاة الألباب وإرشاد الأذهان؟ ولكن ما ينبغي أن يُسأل هنا هو: عن طبيعة هذا التوظيف وعن طريقة الاستخدام وماهية الاستدلال العقلي الذي وظفته النصوص، وقد أشرنا في هذا البحث إلى أن الاستدلال العقلي الذي ذُكر فيها ليس على سبيل البرهان المنطقي والدليل الفلسفى، ونقصد بهذه الإشارة أن القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد، فهو غير معنى باستعراض ما يقصد على الطريقة والسبيل الذي ذكره بعض من استنبط وبين وشرح بعض النصوص على هيئة القياسات المنطقية الصرف، وإنما احترزنا عن ذلك لأننا نرى في بعضها على الأقل لوناً من التتكلف في استعراض المعطيات العقلية التي أوردتها النصوص للدلالة على إثبات الصانع.

وهذا واضح لا سيما في النصوص القرآنية والروايات السابقة التي تعرضت لموضوعة إثبات الصانع، ويسوغ لنا القول هنا إن أقصى ما يمكن نعت تلك الاستدلالات بأنّها طرقٌ خاصةً استخدمها النّص بحسب مقتضيات المناسبة والزمان؛ للإرشاد إلى مراده، وهو هنا إثبات وجود الله اعتماداً على مسلماتٍ ذهنيةً ودعائم عقليةً راسخةً. أجل، حاول الحكماء والمتكلمون والمفسرون وضع تلك الدلالات النصوصية في قوالب تحاكي قناعاتهم وفهمهم ومنهجهم للبرهنة على إثبات الصانع، يقول ابن سينا في تعداد أقسام الحكمة النظرية: «وحكمة تتعلق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيير، فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه فالعرض، لا أن ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولية، والفلسفة الإلهية جزء منها، وهي معرفة الربوبية، ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادةً من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرفةً على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة»

[ابن سينا، عيون الحكمة، ص 17].

وتبقى كل المحاولات التي تعاطت مع النص الديني لإثبات وجود الإله عقلياً محاولاتٍ جديرةً بالاهتمام والمذاكرة، وقابلةً للتساؤل والاستدراك. إلا أننا نتساءل عن هذه الصياغة الخاصة التي استخدمتها النصوص، هل يمكن لنا أن ننعتها بنعوتٍ أو نصفها باصطلاحٍ يمكن من خلاله وضع طبيعة البرهنة على إثبات وجوده في النص الديني في قالبٍ معينٍ ومفهومٍ خاصٍ نستطيع تداوله في ميدان البحث والمناقشة؟

وفي جواب ذلك يمكننا القول: وبناءً على القاعدة العامة للاستدلال، لا بد أن يكون لكل برهانٍ حدٌ وسُلطٌ لإثبات مطلوبه، فقد استدلّ المتكلمون لإثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم، واتخذه واسطةً للوصول إلى ذلك؛ على اعتبار أن الله - تعالى - هو محدث الأشياء، في حين استعان الأرسطيون بالحركة بناءً على أن كل حركة تتطلب محركاً، وكل المحركين يجب أن ينتهيوا إلى محركٍ واحدٍ غير متحركٍ، وبذلك أثبتوا وجود الله، وفي كل هذه الاستدلالات وما شابها اتخذ عالم المخلوقات واسطةً في الاستدلال يتم الانتقال فيه من الشاهد إلى الغائب ومن العيان إلى الخفاء. [انظر: الطباطبائي،

أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 648 و 649]

أجل ما يبدو من النصوص المتقدمة أنها استعانت لتبرهن على المقصود بشهودٍ عيانيةٍ تدلّل على أمورٍ مخفيةٍ خارج إدراك الحواس وتوظيف الوسائل المشتركة بين الشاهد والغائب؛ لتبرهن على ما للأخير من خصوصيةٍ، فموضع النظم مثلاً وتكامل الخلقة وجمال الطبيعة أمرٌ مشهودٌ بينَ وظفته النصوص للوصول إلى وجود الخالق وجمالياته وبهائه استعانةً بالعقل الذي يحكم بالملازمة بين النظم والنظام.

الخاتمة

هناك فئتان من المفسرين لاحظتا الدليل العقلي على وجود الله في القرآن الكريم، لكنهما اختلفتا في توظيفه حسب ما تفهمانه من النص القرآني: الأولى: وهي الفئة التي كانت مهتمةً بالجانب الكلامي العقدي، اعتبرت أن هناك آياتٍ قرآنية عديدةً تهدف إلى إثبات وجود الله، وصاغوها على شكل براهين عقليةٍ قد تتفرّع إلى براهين مختلفةٍ ومتنوّعةٍ وقد تعود إلى براهين عقليةٍ محدودةٍ كعودة بعض البراهين إلى برهان النظم.

الثانية: اعتبرت النص القرآني خالياً من القصدية والغرضية لإثبات الصانع، بل حسب هذا النص فإنَّ أمر وجود الله أمرٌ مفروغٌ عنه مسلِّمٌ به لا حاجة للخوض في إثباته والبرهنة عليه. وأرجعت كلَّ البراهين التي زعمتها الفئة الأولى إما إلى قصدية إثبات التوحيد وتزييه من الشرك، وإما أنها ليست معروضةً في النص القرآني بشكل براهين، فالمفسرون هم من قام بلي عنقها وتقعیدها على شكل براهين عقليةٍ فلسفيةٍ أو كلاميةٍ عقديةٍ عبر ضميمة بعض المقدمات المنطقية. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ص 26]

142

وربما يكون الوصول إلى نتائج أكثر جدوىً في تحديد موقف كليٍّ إزاء توظيف النص القرآني والنصوص الروائية للاستدلال العقلي للتدليل على وجود الله واستيضاح رؤيته بعد ملاحظة أمرين:

الأول: ينبغي دراسة الأبعاد والقيود والمرحلة التي أحاطت بالنصوص المراد توظيفها لهذا الغرض والفتنة المخاطبة التي استهدفتها، وليس ملاحظتها بنحوٍ تجريديٍّ مقولٍ حقٍ يتسمى للباحث معرفة طبيعة القصدية القرآنية بشكلٍ أكثر وأوضح.

الثاني: أنَّ قراءة الآيات والروايات التي استُدلَّ بها على إثبات ونفي ما نحن فيه من دون قراءة وتفسير الآيات الأخرى أو الغفلة عن مقاصد النص

القرآن العاّمة، قد يخل في الوصول إلى نتائج واضحة في مثل هذه البحوث، ومن الملاحظ أن الآراء التي تناولت النص للبرهنة على استخدام العقل في إثبات وجود الله قد أخذت أكثر الآيات القرآنية بطابع تحزبيًّا منفردٍ، وليس بطريقة موضوعيةٍ توحيديةٍ، فقد يكون تناول الآيات المعرضة لهذا الموضوع وربط مدلولات بعضها ببعض أجدى في خلق تفسيرٍ وبيانٍ قرآنٍ موحدٍ إزاءه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 10 – 12]

ومن الواضح أن التفصيل أكثر في كلا الأمرين وما يتعلّق بهما من القولين السابقين يخرجنا عن محل البحث في هذه الدراسة؛ لأن بعض ما ذكر مرتبٌ بعلوم القرآن وفلسفة التأويل، فيمكن بسط الحديث عن ذلك هناك. ولكن ما لا يمكن إنكاره هنا أن النص بوصفه مصدرًا معرفياً أرشد العقل بشكلٍ جليٍ في التدليل على الخالق وآثاره ونعمه، وربما يكون من السذاجة التشكيك في أصل ذلك، فإنه حتّ العقول على التدبّر في أسرار الخلق وألغازها، وإن اختلّفت السبل والطرق في بيان ذلك، وهي طرق اختصّ بها القرآن للتدليل على قضيّاه ومقاصده.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1416 هـ.
2. ابن رشد، محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1998 م.
3. ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت - لبنان، 2001 م.
4. ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 2002 م.
5. ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1993 م.
6. ابن سينا، أبو عليٍّ حسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، م 1378 ش.
7. ابن سينا، أبو عليٍّ حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر بلاغة، 1377 ش.
8. ابن سينا، أبو عليٍّ حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات) مكتبة آية الله المرعشي، 1373 ش.
9. أبو ريدة، محمد عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، دار الفكر العربي، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية: 1978 م.

10. الأحسائي، محمد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، مؤسسة أم القرى (دار الهادي)، الطبعة الأولى: 2001 م.
11. البحرياني، يوسف، الحدائق الناظرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1374 ش.
12. بهشتی، د. محمد، خدا از دیدگاه قرآن، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت الله شهید دکتر بهشتی - تهران، 1387 ش.
13. جوادی آملی، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفو، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1996 م.
14. حسين زاده، محمد، معرفت دینی، عقلانیت و منابع، مؤسسه امام خمینی، الطبعة الأولى: 1389.
15. الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، تحقيق: حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الرابعة: 1413 هـ.
16. خرمیان، جواد، قواعد عقلی در قلمرو روایات، دار السهروری للبحوث والنشر، الطبعة الأولى: 1388 ش.
- 145 17. الداماد، محمد باقر، التعلیقة على كتاب الكافي، تحقيق: مهدی رجائی، مطبعة الحیام، 1387 ش.
18. الرازی، أبو بکر، محمد بن زکریا، الرسائل الفلسفیة، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة: 1982.
19. الرازی، محمد فخر الدين، تفسیر مفاتیح الغیب، دار الكتب العلمیة بيروت، الطبعة الأولى: 1421 هـ - 2000 م.
20. الرازی، محمد فخر الدين، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 1420 هـ.
21. الرازی، محمد فخر الدين، المطالب العالیة من العلّم الإلهي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1407 هـ.
22. الرازی، محمد فخر الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تقديم الدكتور نجف

زاده، منتدى الآثار والماخر الثقافية، طهران - إيران، الطبعة الأولى: 1426

23. رباني گپایگانی، علی، الإلهيات في مدرسة أهل البيت، لوح محفوظ، قم - إيران، الطبعة الأولى: 2000 م.

24. زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1978 م.

25. الصدر، محمد باقر، الرسول - المرسل - الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1992 م.

26. الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية: 2013

27. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، دار إحياء التراث، 1998 م.

28. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى: 1398 هـ

29. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق وتقديم: مرتضى مطهرى، ترجمة: عمّار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، 2003 م.

30. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، اسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الثانية: 1413 هـ

31. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد - إيران، الطبعة الأولى: 1403 هـ

32. العريفي، سعود بن عبد العزيز، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، دار علم الفوائد، مكة المكرمة - السعودية، الطبعة الأولى: 1419 هـ

33. الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد، القسطاس المستقيم، الموازين الخمسة

للمعرفة في القرآن، قراءة وتعليق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق -

سوريا، 1993 هـ

34. الفارابي، أبو النصر بن محمد بن طرخان، كتاب الحروف، تحقيق: محسن

مهدي، دار المشرق: بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1986 م.

35. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، فصوص الحكم وشرحه، منتدى الآثار
والمفاخر الثقافية.

36. الفاضل المقداد، جمال الدين، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، مكتب
النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية: 1422 هـ.

37. الفياض اللاهيجي، عبد الرزاق علي بن الحسين، شوارق الإلهام، منشورات
المهدوي، أصفهان - إيران، 1372 ش.

38. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية، القاهرة،
تحقيق جورج قنواتي، 1965 م.

39. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عوائدات للطباعة والنشر، بيروت
- لبنان: 1978 م.

40. المجلسي، محمد باقر، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصححة
1403 هـ.

41. مجموعة من الباحثين، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، سمت و مؤسسه
امام خمینی، قم - إيران، الطبعة الثالثة: 1395 ش.

42. مصباح يزدي، محمد تقى، معارف القرآن، تعریب، عبد المنعم الخاقاني، الدار
الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1988.

43. مصباح يزدي، محمد تقى، أصول المعارف الإنسانية، جمعية المعارف الإسلامية
الثقافية، الطبعة الأولى: 2001 م.

44. مطهري، مرتضى، مقدمه بر جهانبي اسلامی، اذشارات صدرا، قم - ایران،
1384 ش.

45. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار شهید مطهری، صدراء، تهران - ایران، چاپ

هشتم: 1377 ش.

46. المظفر، محمد رضا، المنطق، مؤسسه النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة

الثالثة: 1424 هـ.

47. مكارم الشيرازی، ناصر، الأمثل في تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علی

بن أبي طالب ؓ، الطبعة الأولى، التصحیح الثالث: 1426 هـ

دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانط نموذجًا

د. محمد علي أردكان*

الخلاصة

يعدّ كانط من العلماء الذين ركزوا على مسألة المعرفة ونقدوا من خلاها العقل، وقد عدّ كانط العقل النظري غير مجدٍ ولا فعالٍ في معرفة الإله. ولما كانت رؤيته هذه، نتيجة منطقية لنظرية المعرفة، فقد سلط كاتب هذه السطور الضوء على آراء كانط المعرفية بالمنهج الوصفي - التحليلي، ثم تطرق في المرحلة التالية إلى دور العقل في معرفة الإله عند كانط. لقد سلك الكاتب في هذا البحث الذي بين أيديكم منهجاً ينتقد فيه آراء كانط المعرفية في مجال دور العقل النظري في معرفة الإله، مع غضّ النظر عن برهان كانط الأخلاقي على وجود الإله، ورؤاه في فلسفة الأخلاق. وأمّا العقليّة العلمانية لكانط فقد بحثت ونوقشت في مجالين:

(*) الدكتور محمد علي محظي أردكان، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث. hekmatquestion@gmail.com

النقد العام، أي النقد الذي وُجّه إلى النظام المعرفي لكانط.
 النقد الخاص، أي النقد الذي وُجّه إلى قراءة كانت الخاصة لبراهين وجود الإله.
المفردات الدلالية: كانت، نظرية المعرفة، نقد العقل المحسن، معرفة الإله،
 البرهان الوجودي، برهان الإمكان، البرهان الطبيعي - الكلامي.

مقدمة

إن أحد الأسئلة الأساسية التي يطرحها الإنسان - منذ بداية خلقه - هو سؤاله عن المبدأ، ومع أن عقل الإنسان لا يستطيع إدراك كنه ذات الباري تعالى بسبب محدوديته، بيد أنه يستطيع باستخدام نعمة العقل إدراك بعض صفات الله - جل في علاه - ككونه واجب الوجود، وأنه كاملٌ مطلقٌ، وأنه الخالق والناظم والمحرك غير المتحرك وغير ذلك. ومن خلال نافذة العقل ومراجعة المتون الدينية يمكن تطبيق تلك الصفات عليه سبحانه. ولقد بحثت هذه القابلية في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والعرفان الإسلامي وكذلك في الفلسفة الغربية.

150

ويعدّ كانط (1724-1804) من أهمّ الفلاسفة الغربيّين في القرون الثلاثة الأخيرة، ومن خلال آرائه المعرفية يتضح لنا أنّه يرى العقل المحسن عاجزاً عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العملي؛ ومن هنا يمكن أن نعدّ كانط من الوجوه البارزة والمؤثرة في موضوع معرفة الإله في الفلسفة الغربية. ومع أنّ المدارس النافية لدور العقل في معرفة الإله بيّنت آرائها استناداً إلى مبانيها وأصولها الخاصة، بيد أنّه بالنظر إلى التأثير الواضح لكانط في تاريخ الفلسفة الجديدة للغرب من ناحية [Copleston, A history of philosophy, v.4, p.54]، وإلى الأهميّة التي تحظى بها فلسفة كانط على صعيد نظرية المعرفة، خصوصاً في موضوع دور العقل في معرفة

الإله، ركز هذا البحث الذي بين أيديكم على تبيين ومناقشة أفكار كانط فيما يتعلّق بدور العقل في معرفة الإله مستخدماً المنهج الوصفي - التحليلي.

وقد بدت لكانط ضرورة المسألة التي نحن بصددها حين رأى نفسه في مواجهة الأزمة المعرفية في الفلسفة الأوروبية؛ إذ كانت في عصره نخلتان من العقلانيين - مع اتجاهات فلسفية مختلفة للفلاسفة كغوتفرید لايبنتس Baruch / Gottfried Wilhelm Leibniz 1646-1716 وباروخ سبينوزا Spinoza / Nicolas Malebranche 1632-1677 - ونيقولا مالبرانش David Hume / 1711-1776؛ وكانت هذه الأزمة متجلّةً في مسائل مثل العلاقة بين الذهن والعين (الخارج)، وفي مسائل ماوراء الطبيعة (ميافيزيقا) بصورةٍ كليّة؛ إذ وصلت الأمور فيها إلى تعارضٍ واضحٍ بين الفلسفات، وقد وصف كانط وضعية البحث في ما وراء الطبيعة في عصره قائلاً:

«مرّ عصرُ كانت [علوم] ماوراء الطبيعة تُلقي بملكة العلوم... أمّا الآن فقد تغيّرت الأحوال، فأذلهـا الزمان وصارت كعجوزٍ تنتظر أجلها كهيـكوبا^(*) (Ἑκάβη / Hecuba) التي كانت تصرخ [وتعاتب الزمن] قائلةً: وا حسرـة على أيام المجد! لقد كنتُ مع بنـين وبنـاتٍ كثـيرـ كنتُ أعوـل عليهم، وهذا أنا ذي مشرـدةً مسـكينةً غـريبـةً!» [Kant, Critique of Pure Reason, A IX].

ومن أجل أن يتهرّب كانط من التحدّي بين العقلانية والتجربة من جهةٍ وبين ما وراء الطبيعة في عصره من جهةٍ أخرى، أكد على الدور الأساسي الذي تلعبه البنية الذهنية في اكتساب المعرفة، مع أنه عد التجربة أول المعرفة، واعتقد أنه «لا شك في أن كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة الحسيّة... بيد أنه لا يلزم أن تكون المعرفة في كل مراحلها ناشئةً عن التجربة» [Kant, Critique of Pure Reason, B 1].

(*) زوجة أفريام، فقدت زوجها وأبناءها في حرب طروادة.

ورأى كانت أن المذهب التجربى له يوم ونقده لأمور كالعلية والضرورة والكلية أيقظه من "سبات عميق" (Dogmatic Slumber)، واضطره إلى اللوّج في بحث إمكان العلم الطبيعي. [كانت، تمهيدات، ص 89]

وكان كانت يتصرّر أنه قد خدم علم الكلام من خلال فلسنته النقدية، وأنه حفظه من الاعتراضات الناشئة عن القطعية في الفكر [المصدر السابق، ص 9]. إن المسألة الرئيسية في فلسفة كانت النقدية (Criticism) هي: ما إمكانية الذهن البشري في الوصول إلى المعرفة؟ وما مدى نجاحه في ذلك؟ وما هو دوره وتأثيره في المعرفة؟

لقد سعى كانت في كتابه "نقد العقل المُحنَّ" (Kritik der reinen Vernunft) أن يُسقط الشك المعرفي في النظام التجربى له يوم [المصدر السابق، ص 153]، ويقبل اعتبار المعرفة، ويُثبت عدم إمكانية ما وراء الطبيعة.

وكان كانت من خلال مشاهدته للتقدم الحاصل في العلوم التجريبية بصدق إيجاد إجابة عن السؤال التالي: هل يمكن أن يكون ما وراء الطبيعة علماً كالطبيعيات والرياضيات؟ وهل يمكن لما وراء الطبيعة أن يرتقي إلى مرتبة (العلم) أساساً؟ [Copleston, Kant, Critique of Pure Reason, B XVI]

[A history of philosophy, v.6, p.224]

ولقد فهم كانت بشكلٍ صحيح أن السير وفق المذهب التجربى له يوم سيؤدي إلى إنكار المعرفة. ومع التمسّك ببرؤيته المبنية على حصر الحصول على المعرفة بالتجربة، وإلى جانب [إقرار كانت] بالقضايا التحليلية (*)

(*) على أساس ما بيّنه كانت في كتابه (نقد العقل المُحنَّ) تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول بطريقتين: إما أن يندرج المحمول في الموضوع أو يقع المحمول خارج مفهوم الموضوع تماماً على الرغم من ارتباطه به. وقد أسمى كانت الحكم في الحالة الأولى تحليلياً وفي الحالة الثانية تأليفيًّا ويصف الأحكام من النوع الأول بأنها أحكام شارحة لا يضيف المحمول فيها شيئاً إلى مفهوم الموضوع، على العكس من الأحكام الثانية، فهي موسعةً ولا يمكن استخلاص المحمول من الموضوع عن طريق التحليل. [Kant, Critique of Pure Reason, A 7 = B 11]

القبلية^(*) (مثل «جميع الأجسام ممتدّة») والقضايا التأليفية البعدية (مثل «جميع الأجسام ثقيلة»؛ أقرّ كانط بنوع ثالثٍ من القضايا أسماءها «القضايا التأليفية القبلية» مثل $12=5+7$ ، وهو ما أنكره الوضعيون المنطقيون وعدوه عديم المعنى. وقد عدَّ كانط قضيّة وجود الإله قضيّة من النوع الثالث؛ لأنّها قضيّة تتعلّق بعالم الواقع، ومن هنا فإنّها قضيّة تأليفية، ولأنّ إثباتها غير مشروطٍ بتائيid التجربة، فإنّها قضيّة ضروريّة، ومن هنا فإنّها قضيّة قبلية. وكان كانط قد طرح بحث (المجلد المُجاوز: Transzendental) بهدف الإجابة عن كيفية كون هذا الحكم التأليفي القبلي ممكناً في ما وراء الطبيعة، وكيف يمكن أن نعدّه صحيحاً ومعتبراً؟ [هارثناك، نظرته معرفت در فلسفه فلسفه
كانط، ص 37-23]

وكان كانط قد طرح قبل هذا موضوع المفاهيم المحضة للفاهمة، أي المفاهيم العارية عن المحتوى التجاريي، بوصفها استنتاجاً جُجاوزاً، وسعى إلى تبيين ابتناء المعرفة على المقولات (Categories) الثنوي عشرة، وحاول توجيه استخدامها بوصفها شرطاً لازماً للحصول على المعرفة. [المصدر السابق، ص 73 و 74]

وقد قام كانط بتنظيم مقولاته الثنوي عشرة على أساس صور الأحكام المصنفة في أقسامها الأربع وهي الكمية والكيفية والإضافة والجهة، واعتقد كانط أنّ مقولات الوحدة والكثرة والإجمال مستقاةً بالترتيب من الأحكام الكلية والجزئية والمفردة؛ وأنّ مقولات الواقعية والسلب والمحض مستقاةً بالترتيب من الأحكام الإيجابية والسلبية والعدولية. وكذلك يمكن الوصول من خلال الأحكام الحميلية والشرطية الاتصالية والانفصالية إلى مقولات الجوهر والعليّة والمشاركة (التبادل)، ومن خلال الأحكام الاحتمالية والإخبارية والقطعية إلى مقولات (الإمكان والامتناع) و(الوجود والعدم)

(*) يعني ليست حكماً يعود إلى التجربة.

والضرورة والإمكان الخاص) (*) [المصدر السابق، ص 55 - 86]، وأمّا الكيفيّة التي استُخرجت وفقها المقولات الاثني عشرة فيطلب بحثها مجالاً آخر. ولكن إذا أردنا نموذجاً عن مقوله العليّة فيمكننا القول إنّ صدور الحكم الشرطي في قضية "إذا هطل المطر ابتلت الأرض" غير ممكن بدون مفهوم العليّة، ولو لم يكن مفهوم العليّة فإنّ الشيء الوحيد الذي يمكن إدراكه هو تعاقب الزمان، وليس شيئاً أكثر من ذلك؛ ولهذا فإنّ النّظام المنطقي للقضايا الشرطية وصورتها مبينان لمقوله العليّة. [المصدر السابق، ص 68]

والمسألة المهمّة التي صرّح بها كاظن مراراً هي أنّ المقولات المذكورة صالحة للاستخدام في نطاق الزمان والمكان؛ فإذا كان ثمة شيءٌ خارج نطاق الزمان والمكان فلا يمكن أن يحصل على معرفةٍ حوله [من خلال المقولات المشار إليها آنفًا]. [المصدر السابق، ص 120] وبعبارةٍ أخرى فإنّ الزمان والمكان في فلسفة

(*) جدول مقولات كاظن:

المثال (ليس من كاظن بالضرورة)	المقولات	الأحكام	من حيث...
كل الناس يموتون	الوحدة	الكلية	الكميّة
بعض الكتب مقيدة	الكثرة	الجزئية	
كاظن فيلسوف	الإجمال	المفردة (الشخصية)	
الإنسان يموت	الواقعية	الإيجابية	الكيفيّة
ليس الخبر بارداً	السلب	السلبية	
النفس لا مادية	الحصر	المعدولة	
رئيس المؤسسة أو نائب رئيس المؤسسة يعلن موعد الجلسة	الظهور	الحملية	الإضافة
إذا هطل المطر ابتلت الأرض	العلمية	الشرطية الاصحالية	
السجائر أو الباتام يعمل شدّاً في هذا المحل.	المشاركة (التبادل)	الشرطية الانقصالية	
عمرى قد يتجاوز مئة سنة	الإمكان	الاحتتمالية	الجهة
ولد كاظن سنة 1724	الوجود	الإخبارية	
"ب" بالضرورة	الضرورة	القطعيّة	

154

كانط يمثلان الأساس في المعرفة؛ ولذلك فإن الأشياء التي تعلق في شبكة ذهن المدرك هي الأشياء المحدودة بالزمان والمكان.

وعلى هذا الأساس فإنه لا يمكن إصدار أي حكم دون استعمال هذه المفاهيم، فالمقولات بوصفها شرطاً لازماً للمعرفة لها دوراً أساسياً في نظرية كانط المعرفية، وجدير بالذكر أن هذه المفاهيم لم تأت عن طريق التجربة، بل إنها شرطٌ وفرضٌ مسبقٌ لفهم التجربة، وتطلق هذه المقولات في النظام المعرفي لكانط على المعطيات الزمانية والمكانية. ولا يمكن حصول أي معرفة دون العيان (الحدس)^(*) والفاهمة التي تعمل على استعمال المفاهيم (المقولات الائتني عشرة) وإطلاقها على المشهود لإصدار الحكم. وباعتقاد كانط، إن المفاهيم بدون المحتوى فارغة، وإن العيان بدون المفاهيم أعمى. [Kant,]

[Critique of Pure Reason, A 51 =B 75

155

ومن الجدير بالذكر أنَّ كانط في نظرية المعرفة - وبحسب ادعائه - لم يكن مثالياً محضًا، بل إنه تطرق إلى رد هذه الرؤية ونفيها في كتابه (نقد العقل المحس). ويرى كانط أنَّ مادة المعرفة تؤمن من الخارج ثم تأخذ طريقها نحو النظام الذهني للشخص؛ ولذلك فإنَّ كل المعرفة لا تتمحور على الشخص، كما أنها لا توجد في الواقع بكاملها؛ بل لا يمكن معرفة الواقع كما هو بسبب وجود البني الذهنية المختلفة، ومثال ذلك الشخص الذي يضع نظارةً ملونةً على عينيه؛ إذ يرى الأشياء باللون الذي تعكسه النظارة لعينيه، وليس له رؤية الأشياء كما هي، وستوضح هذه المسألة فيما سيأتي من بحوث.

(*) intuition = Anschauung. يبدو أن المصود من هذا المصطلح في عبارات كانط هو الإدراك المباشر بدون الاستدلال، وُرجم بأشكال مختلفة كالعيان والشهود والحدس والمشاهدة والبداهة ..

الانقلاب الكوبرنيكوسّي لكانط

وكما أنّ كوبيرنيكوس (Mikołaj Kopernik) انقلب على نظرية مركبة الأرض بطرحه لنظرية مركبة الشمس، فإنّ فيلسوف كونيغسبرغ (Königsberg) – أي كانط – انقلب على نظرية مطابقة المعرفة للخارج بطرحه نظرية فهم الأشياء على أساس النظام الذهني للإنسان [Kant, Critique of Pure Reason, B XVI؛ كانط، تمهيدات، ص 133 و 134]، إذ وضع كانط «الواقعية» التي تصنّعها القوى الإدراكية للإنسان» محل «الواقعية المستقلة عن الإدراك» في المعرفة الإنسانية. والمسألة الملفتة للنظر هنا هي أنّ كانط – وعلى أساس رؤيته الخاصة في المعرفة الإنسانية لنفس الأمر والظواهر المختلفة – يعدّ (عالم العين) العالم الذي يصنعه الذهن والقوى الإدراكية للإنسان؛ إذ يعتقد أنّ الشيء في نفسه (Noumena) لا يُتصوّر، بل ولا يمكن معرفته [Kant, Critique of Pure Reason, A 30] لأنّ إمكان إدراك الواقع كما هو.

وبدل أن يعدّ كانط الأخلاق مبنيةً على الدين وعلى ما وراء الطبيعة، اعتقاد أنّ الدين ابتدأ على الأخلاق، وحاول أن يصل إلى نتائج كخلود النفس والاختيار والإله من خلال الأحكام الأخلاقية. [كانط، دين طبيعي، ص 299 و 300] كان كانط يعتقد بوجوب ترك (المعرفة الجزئية الميتافيزيقية)؛ ليتمكن فسح المجال للإيمان [Kant, Critique of Pure Reason, B XXX]، وقد شرح بشكلٍ مفصلٍ ابتناء ما وراء الطبيعة على الأخلاق – وليس العكس – في كتابه نقد العقل العملي (Critique of practical reason). وقد ألقى كتابه نقد العقل العملي هذه الرؤية بظلالها على آراء سورين كيركغور (Søren Kierkegaard) 1855 – 1813) الفيلسوف الوجودي المعروف، الذي يقولها صراحةً: «إنّ فيلسوفياً المفضل هو كانط» [Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v.1, p.299]. ولا يخفى هذا التأثير على المطلعين على أفكار كيركغور.

ويرى كانط أنّ القضايا الرياضية قضايا تأليفيّة قبليةٌ، وكذا أصول الطبيعيات قضايا تأليفيّة قبليةٌ لأنّ مقولات الفاهمة هي الفروض المسبقة لكل إدراكٍ. وأمّا ما بعد الطبيعة فلا يمكن لنا أن نصدر أي حكم تأليفي قبليٍ فيها. ويعتقد كانط أن العقل أحياناً لا يستخدم المقولات المستخدمة في الأمور الزمانية والمكانية في حلّه للمسائل الميتافيزيقية، فلا يصل إلى نتيجةٍ سوى الواقع في التوهم المجاور؛ لأن العقل في هذه الموارد سيتقبل أشياء خارج الأطر المعينة له. [هارثاك، نظرية معرفت در فلسفه كانط، ص 133 و 134]

التوهم المجاور في معرفة الإله

لقد أطلق كانط على التصورات الثلاثة المرتبطة بـ(النفس والعالم والإله) اصطلاح (التصورات المجاورة)، واعتقد أنّ الفاهمة لا تحمل أي تصوّر عنها؛ إذ إنّها لا تحمل أي مدلولٍ تجريبيًّا.

وعلاوةً على ذلك فإنّ النظام المعرفي للإنسان عند كانط يستطيع إدراك الفينومينون^(*) (Phänomen) فقط؛ لأنّ لها وجوداً فيما (in_Us)^(**) فيمكن التعرّف عليها، بخلاف الأشياء في نفسها؛ إذ إنّ لها وجوداً في نفسها Kant, Critique of Pure.]؛ فلا تقع متعلّقاً للمعرفة. [in_themselves) هو حقائق الأشياء في ذاتها، فليس لنا أن نعرفها مقدمةً على التجربة ولا مؤخّرةً عنها» [كانط، تمهيدات، ص 133 و 134].

(*) والمقصود منه هو ظواهر الأشياء وما يستقبله الحسّ ويقابله الشيء في ذاته، وكما هو موجود خارج الذهن مع قطع النظر عّنّا يتراءى للإنسان. وكانط يفرق بين حقيقة الشيء (النومينون) وظاهره (الفينومينون)، ويعتقد أنه لا يمكن معرفة النومينون أو الشيء في نفسه، بل إنّ ما نعرفه من الواقع هو ما يتربّك مع المعطيات الحسّية في مرحلتي الحسّاسية والفاهمة، وإننا نعرف ما يظهر لنا لا ما هو واقع.

(**) الطواهر تصدّم بالحواسّ فيحصل بعد ذلك الحدس الذي يشكّل التجربة.

وعلى هذا الأساس لا يمكن معرفة الإله - حتى إذا كان له وجودٌ خارجيٌّ - في إطار العقل النظري؛ لأنَّه من جنس التومينون لا من جنس الفينومينون. وإذا قبلنا هذا التفسير للتمايز الموجود بين الظواهر (الفينومينون) و(الأشياء في نفسها) وفي حالة القول بعدم إمكان إثبات وجود الإله أو نفي وجوده من خلال العقل النظري، فلن تكون هناك إمكانية لطرح سائر المسائل المرتبطة بمعرفة الإله والمعاد.

إنَّ تأثيرُ هذا التمايز في التفكير بين (الدين) و(فهم الإنسان للدين) واضحٌ للعيان، فالدين أمرٌ من قبيل (الأشياء في نفسها)، وهو ليس في متناول يد المعرفة فلا يمكن الحصول عليه، وإنَّ فهم الإنسان للدين كظاهرة لا يمكن تقديسها وإضفاء الصبغة الإلهية عليها بأيِّ شكلٍ من الأشكال. ويبدو أنَّ نظريَّاتٍ مثل القبض والبسط في الشريعة وقعت تحت تأثير فكر كانت أو أشباهه. ويمكن عدُّ الأفكار المعاونة للعقل أو تلك التي تقلل من شأنه في تبيين التعاليم الدينية، وكذا النظرة السطحية التي تصوَّر الدين بأنَّه قضايا فقهيةٌ وعباديَّةٌ صرفةٌ ناجمةٌ عن إهمال العقل النظري وتحجيم دوره، وهي بالتالي متأثرةً بأفكار كانت وآمثاله.

ويعتقد كانت أنَّ المفاهيم الثلاثة المذكورة وهي "النفس والعالم والإله" لها دورٌ في توحيد المعارف الإنسانية، بيد أنَّه لا يمكن عدُّها تصوراتٍ لها ما يإزاء في الخارج، وبتعبيرٍ آخر في ضوء المفاهيم التي استخدمتها كانت، فإنَّ العقل يستخدم هذه المفاهيم استخدامًا تنظيمياً (Regulative) لا تأسيسياً [ibid, A 703 = B 731 ;Kant, Critique of Pure Reason, A 644 =B 672]. (Constitutive)

وقد عدَّ كانت فكرة (العقل المحسن) استنتاجًا مغلوقًا يمكن على أساسه أن نتصوَّر وجودًا خارجيًّا للإله، وبعبارة أخرى فإنَّ تصوَّر وجود الإله بوصفه الموجود الأكمل والأكثر حقيقةً تصوَّرٌ ناجمٌ عن تحليقاتٍ عاليةٍ للعقل الإنساني. [ibid, A 321- A 332 =B 378- B 389]

وفي فلسفة كانط تختلف قضية "الإله موجود" عن قضية "المثلث ثلاث زوايا" اختلافاً جوهرياً؛ إذ إن للقضية الثانية ضرورة منطقية، وإن سلب محمول هذه القضية عن موضوعها يؤدي إلى التناقض. والحال أن منكري وجود الخالق تصوروا وجوده ولا يشعرون بالتناقض إذا نفوا وجوده. وعلاوة على ذلك فإنه يمكن أن نتصور أثناً حتى إذا قبلنا الضرورة المنطقية لوجود الإله، فإن هذا لا يثبت الوجود الخارجي للإله، كما هو الحال في ضرورة كون المثلث ذا ثلاثة زوايا، فهي لا تعني وجود المثلث في الخارج [Kant, Critique] "قضية "الإله موجود" of Pure Reason, A 594- A 595 =B 622- B 623 لا تدل على ضرورة وجود الإله في الخارج، بل ولا تبين للإله وجوداً خارجياً.

ويعتقد كانط أنه إذا عُدَّ مفهوم (الإله) مفهوماً ذا تحققٍ عينيٍّ وواقعيٍّ في الخارج، فإن العقل قد توهّم؛ لأنّه لا يمكن في عالم التجربة فرض مفهوم يحوي كل الكمالات الإيجابية. ويوضح كانط المسألة بأنّنا نستعمل المحمولات الإثباتية أو السلبية في مقام توصيف كل شيء موجود؛ لأن أي شيء إما أن يتصف بوصف معين أو أن يكون نقىضاً ذلك الوصف قابلاً للحمل عليه. ومن هنا فإنه يمكن أن نعرف (لا) إذا كان (أ) معروفاً، ويعتقد كانط أنه لو اعتبر تصور كل المحمولات الإثباتية القابلة للتعقل بوصفها الوجود الأعلى والأرفع حقيقة [ibid, A 576 =B 604] - لا تصوّراً فحسب - فإن العقل قد وقع في الوهم بلا شك [ibid, A 580 =B 608]؛ لأن متعلق العيان محدودٌ وتجريبيٌ دائمًا، وليس مثالاً مجاوزاً. وقد سعى كانط إلى إثبات خطء العقل في البراهين العقلية الثلاثة على وجود الإله (البرهان الوجودي، والبرهان الطبيعي- الكلامي، وبرهان الإمكان) [هارشناك، نظرية معرفت در فلسفه كانط، ص 171 - 183].

مع ذلك لا يمكن عدَّ كانط ملحداً حاول أن يضعف أسس ما وراء الطبيعة عمداً. فلعله كان يسعى لإيضاح دور الإيمان - كما يدعى - من

خلال انتقاد العقل المحسن وتشخيص حدود فهم العقل البشري. ويحسب عقيدة كانط فعلى الرغم من أنّ براهين إثبات وجود الإله تقف عاجزةً عن إثبات مثل هذا الموجود، لكنّ نتيجة عجز العقل عن إثبات وجود الإله ليس هو إنكار وجوده، وباللحاظ المنطقي فإنّ العقل النظري كما هو عاجزٌ عن إثبات وجود الإله فهو عاجزٌ أيضًا عن نفي هذا الموجود [المصدر نفسه، ص181]. وانطلاقاً من هذه الرؤية نفسها يذعن بوجود الإله في نقد العقل العملي. ويبدو أنه حتى لو عجز كانط عن إثبات وجود الإله عن طريق العقل العملي أيضًا، فسوف يبقى شكًاً ولن يدخل في زمرة الملحدين.

استعراض براهين إثبات وجود الإله في رؤية كانط

وفيما يلي نستعرض أهم براهين إثبات وجود الإله في رؤية كانط وهي:

أ- البرهان الوجودي (Ontological argument)

لكلّما ذُكر البرهان الوجودي يخترق في الأذهان اسم آنسيلم / St. Anselm (1033-1109) - رائد الفلسفة المدرسية - رغم أنه لم يستعمل هذا الاصطلاح في صياغته لهذا البرهان. وفي الصياغات المختلفة المقدمة للبرهان الوجودي يتم السعي عن طريق مفهوم الإله الكامل المطلق - أو بعض آخر من المفاهيم المشابهة - لإثبات الوجود الخارجي للإله، أو في بعض الصياغات إثبات ضرورة وجوده ووحدانيته.

وعلى أساس صياغة كانط للبرهان الوجودي، فإنّ الموجود الذي يمتلك جميع أوصافه الشبوئية يجب أن يكون له صفة الوجود أيضًا، ومن هنا يكون واجب الوجود، وإنكار مثل هذا الموجود يستلزم التناقض؛ لأنّه موجودٌ بما أنه يمتلك جميع الكمالات والأوصاف الشبوئية وغير موجودٌ فيما لو أنكرنا وجوده. وحينما تصدّى كانط لنفي هذا الدليل لجأ إلى مسألةٍ تأليفيةٍ (Synthetic) والهليات

البساطة؛ وتوضيح ذلك أنه يرى أن إنكار وجود موضوع مثل هذه القضايا (قضية «الإله موجود») لا يستلزم التناقض، وأن الوجود لا يمكنه أن يكون داخلاً في مفهوم موضوع الهمميات البسيطة؛ لأنّه حتى إذا لم يتحقق الموضوع، لا يتوجه أي ضرر لمفهوم الموضوع، وبعبارة أخرى يصح فيه السلب. ومن هنا فإن قضية «الإله ليس موجوداً» لا تستلزم التناقض. [راجع: المصدر السابق، ص 173-174] وبعبارة أخرى يعتقد كانط أنه إذا كان واجب الوجود متحققاً فإن إنكاره ينتهي إلى التناقض، لكن إذا قيل إن الموجود الذي وجوده واجب ليس متحققاً فلا يوجد تناقض في البين؛ لأنّه تم رفع الموضوع مع المحمول دفعة واحدة. ولذا، كما أن إنكار وجود المثلث لا يستلزم التناقض [بحلaf إنكار كونه ذات ثلات زوايا] فكذلك إنكار وجود الواجب لا يستلزم التناقض [kant, Critique of Pure Reason, A 595- A 596 =B 623-B 624]

يعتقد كانط أنه في البرهان الوجودي ليس الوجود مقوماً مفهومياً للموضوع، وبالتالي فإن قضية «الإله موجود» ليست تحليلية (Analytic). وبناءً عليه فإن كانط مثل راسل لم يرأ أن الوجود صفةٌ محمولٌ حقيقيٌ، وإنما يرى أنه محمول منطقيٌ [رابط/Copula] وبهدف وضع الموضوع (وبتعبير بعض الفلاسفة الإسلاميين: الحمل الأولي) [ibid, A 599 =B 627]، وبحسب رؤيته فإن المحمول الذي يمكن أن يكون حقيقياً هو الذي يضيف شيئاً إلى الموضوع، ويشتمل على معلوماتٍ جديدةٍ. ومثل هذه القضايا يمكن أن تُسمى قضيةً تأليفيّةً أو توسيعيةً (Ampliative) [كانط، تمهيدات، ص 96 - 104]. يعتقد كانط أنه في حالة كون الوجود جزءاً من الموضوع لا يمكنه حينما يصبح محمولاً أن يضيف خاصيةً إلى الموضوع. ومن هنا فهو يرى أن مثل هذه القضايا توتولوجيةً (tautology) [تكرار] وبلافائدة [kant, Critique of Pure Reason, A 598 =B 626]. ولا ننسى أن ادعاء تأليفيّة القضايا الوجودية لا

ينسجم مع القول بأنّ الوجود لا يُعد ممولاً حقيقةً، والتحقيق في رأي كانط حول هذه المسألة في ضوء مؤلفاته يتطلب مجالاً آخر.

إنّ شرط تحقق المعرفة الحقيقة في نظام كانت المعرفي هو تطابق [تماثل] المفهوم وما يبزأه الخارجي، وإنما يمكن العلم بشيء فيما لو كانت صورة أو مفهوم ذاك الشيء نفسه عند الإنسان. فإذا كان الوجود يضيف شيئاً إلى الموضوع، وبعبارة أخرى، كان المحمول ممولاً حقيقةً، فموضوع المليّات البسيطة لن يكون الشيء المتحقق نفسه في الخارج؛ لأنّ هذا المفهوم غير ذلك الشيء الذي يكون في الخارج مصاحباً للوجود. وكذلك بحمل الوجود على شيء يتصف بكل الكمالات سوى واحدٍ، لا يرفع ذلك النقص، ويبقى نفس ذلك الشيء «الموجود» الناقص. وعليه لا يمكن للوجود أن يكون ذلك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذلك فإنّ الوجود ليس صفةً وكماً حقيقةً وبالنتيجة ليس ممولاً حقيقةً، ولا يحقق إضافةً للشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A]

162

=B 600]. وعلى هذا الأساس، لا يمكن لكانط تصديق مقدمة للبرهان الوجوديّ، وهي أنّ الموجود المتّصف بكل الكمالات يلزم أن يتصف بـ«الوجود» أيضاً ويتحقق في الخارج. [هارثناك، نظرية معرفت در فلسفه کانت، ص 173-176؛ Kant, Critique of Pure Reason, A 602 =B 630]

كانط ما يزال هذا السؤال باقياً: هل الإله موجود؟

ب - برهان الإمكان [Cosmological Argument]

في ضوء برهان الإمكان بما أنه يصدق «أنا» موجود، فيجب كذلك وجود الواجب المطلق [ibid, A 604- A 606 =B 632-B 634]؛ لأنّه في عالم التجربة كلّ حدثٍ - وهو ممكّن طبعاً - معلولٌ لحدثٍ متقدّم عليه، وهذه السلسلة بالضرورة تستلزم أكثر وجودٍ حقيقةً، وتستلزم تحقق موجودٍ يمتلك جميع

الكلمات ومنها الوجود. وكما يبدو من هذه الصياغة فإنّ برهان الإمكان يستلزم البرهان الوجودي، وكانط بإنكاره البرهان الوجودي لم يبق أمامه طريق لقبول برهان الإمكان [=ibid, A 607 = B 635]. وبالإضافة إلى المناقشة في وجود الأمر غير المشروط والعلة الأولى - الإله - فإنّ كانط في بحث الجدل المُجاوز يرى أنّه ليس ثمة معنى للقبول بعلة فوق الزمان والمكان، ويُسعي إلى إيضاح امتناع ما وراء الطبيعة [هارثناك، نظرية معرفت در فلسفه كانت، ص 176 - 178].

جـ - البرهان الطبيعي - الكلامي [برهان النظم / Physico - Theological proof]

163

رغم أنّ كانط يصرّ بأفضلية هذا البرهان على البراهين الأخرى من بعض الجهات، ويصرّ على قوّته [Kant, Critique of Pure Reason, A 624 = B 652]، لكنّ عدم منطقية القبول بالأمر غير المشروط والمطلق في رؤيته شَكّل عقبةً كبيرةً أمام قبوله بالبرهان الطبيعي الكلامي، فهو يعتقد أنّه رغم أنّ مشاهدة نظم الطبيعة بالتجربة الإنسانية المحدودة شاهدٌ على المعمار القادر الحكيم، لكن لن يُستنتج منه وجود الإله الخالق الذي يمتلك الحكمة والقدرة المطلقتين، ولا يمكن من خلال البرهان أعلاه إثبات أكثر من الوجود الحقيقي والوجود الكامل المطلق [=ibid, A 627 = B 655]. وكذلك بناء هذا البرهان أيضًا على البرهان الوجودي يضاعف الإشكال [هارثناك، نظرية معرفت در فلسفه كانت، ص 178 و 179].

وكما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ عدم قدرة العقل النظري على إثبات وجود الإله لا يعني إنكار وجوده، بل في فلسفة كانط هناك أصولٌ من قبيل الحرّية، وإنّ وجود الإله وخلود النفس يلازم القبول بالأحكام الأخلاقية، وأحكام العقل العملي تشمل هذه الأصول بالدلالة التضمنية. وبناءً على هذا فإنّ كانط

يقبل وجود الإله بحكم العقل العملي، وفي ضوء هذه الرؤية فهو يعتقد بأن القبول بوجود الإله أمرٌ باطليٌ قائمٌ على أساس الضرورة الأخلاقية؛ ولهذا السبب يرى أن الإنسان لا يحتاج إلى الدين من أجل تنظيم سلوكاته كما أن الأخلاق أيضًا ليست مبنية على الدين [Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, P.3]. إن إسناد الدين الطبيعي إلى كانت أقرب إلى الواقع، ولهذا السبب لم يكن في تدينه أي مكانٍ للآداب الدينية الظاهرة ولم يعط أي أهمية خاصة للعبادة والدعاء، وبحسب قول أحد شراح كتبه «يرى كانت أن العبادات الظاهرة كلها عبٌث... لقد كان كانت معتقدًا بأنه يمكن للشخص أن يكون متدينًا حقًا دون أن يكون شريكًا في عقائد أتباع أي دين منتظم، وقد قضى هو نفسه عمراً على هذا المقال» [Korner, Kant, p.170]. يرى كانت أن الحكم الأخلاقي الذي يدعو الإنسان إلى الحركة نحو الخير الأسمى يستلزم وجود الإله؛ إذ يكون التكليف والإلزام مبررًا فيما لو كانت هناك إمكانية لأداء متعلق التكليف والإلزام. وإذا لم يكن الإله -أسمى مراتب الخير- موجودًا فليس هناك معنى للإلزام الأخلاقي بالحركة نحوه.

يمكن أن يُقال لكانط إنه فيما لو كان تحقق النومينون أو معرفته يواجه محذورًا عقليًا كالتناقض، فإن وجود الإله ليس عدم إمكان إثباته على أساس العقل النظري فحسب، بل لن يمكن إثباته والقبول به في نطاق العقل العملي أيضًا. لكنه لا يعتقد بوجود مفاهيم من قبيل الإله وجودًا خارجيًا ومحسوسًا؛ لكي يكون وجودها في نفسها غير الوجود في نفسه ويلزم منه التناقض، وبعبارة أخرى يحدث انقلاب الخارج إلى الذهن. وفي الوقت ذاته يمكن طرح هذه الأحجية للفلسفة النقدية مرةً أخرى، وهي: كيف يمكن إثبات الإله بالعقل العملي، والحال أنه لم يكن ممكناً إثباته بالعقل النظري؟ وهل حقًا تتسع معرفة الإنسان عن طريق العقل العملي؟ في رؤية كانت، الجواب

هو النفي ، مع أنه - كما يبدو - يستعمل مقوله الوجود في مورد الإله ، ومن المستبعد أن يمكنه إرادة مفهوم آخر من الوجود ، وأنه بقصد الإثبات العملي للإله على أساس العقل العملي. ويبدو أن هذه الأحجية - رغم جهود كانط حلّها - لم تجد لها حلاً في فلسفة كانط لحد الآن. طبيعياً أثنا في هذه المقالة لسنا في صدد بيان الانتقادات الموجّهة للبرهان الأخلاقي الذي أقامه كانط ، وإنما نبحث حول آراء كانط السلبية في نطاق العقل المحسّن بما تقتضيه مقالتنا.

النقد

نسعى في هذا الجزء من المقالة إلى تقسيم الانتقادات إلى فئتين:

165

أـ الانتقادات العامة ، أي الانتقادات التي ترد على نظام كانط المعرفي. بـ الانتقادات الخاصة ، أي الانتقادات التي ترد على قراءة كانط الخاصة لبراهين إثبات وجود الإله. ويجب الالتفات إلى ملاحظة وهي أن الكثير من المفاهيم المستعملة في فلسفة كانط ، وإن كانت مشتركةً مع المفاهيم المستعملة في الفلسفة التقليدية الإسلامية ، لكن هذا الاشتراك مجرد اشتراك لفظي ، ويبدو أنّ فهم كانط للوجود ، مثل بقية المقولات الثانية الفلسفية والمنطقية ، يختلف عن فهم الفلاسفة المسلمين. ومن هنا فإنّ تبيين آراء كانط في مجال المفاهيم ودراستها ، وذكر الانتقادات البنوية ، خارجًّا عمّا تحتمله مقالتنا هذه ، وسنقتصر في بحثنا على فئة من آرائه ، وهي التي أشير إليها في نص المقالة ، وعلى صلةٍ وثيقةٍ بموضوع بحثنا.

وبنقرة عامة ، يبدو أنه على الرغم من أنّ كانط كان يسعى للتغلب على شكوكية ديفيد هيوم [كانط ، تمهيدات ، ص 91، 153] ، لكن كما يقول الشهيد مطهري : «إن مسلك كانط هو مسلك الشك» [مطهري ، مجموعة آثار ، ج 6 ، ص 191 و 192] يقول كانط في إحدى فقرات كتابه (نقد العقل المحسّن) :

«في مجال ارتباط الإدراك الحسّي بعلته، يبقى هذا الأمر مشكوكاً باستمرارٍ وهو: هل هذه العلة داخلية أو خارجية، يعني: ألا تundo جميع المثلقيات الحسّية الخارجية عن كونها مجرد لعبة لاحساسنا الداخلي؟» [Kant, Critique of Pure Reason, A 368]

ورغم أنّ كانت كان ناجحاً في معرفة الآفات التي أصابت ما وراء الطبيعة في عصره إلى حدّ ما، لكنه لم يستطع وضع ما وراء الطبيعة في موضعه الأصلي، ولا أداء حق العقل النظري. حتى أنّ كانت نفسه لم يكن يتصرّر أن رؤاه سوف تدرس وتُناقش في المحافل العلمية على هذا النطاق الواسع؛ لأنّه كان يعتقد أنّ قبول آرائه كان غير ممكن في بداية الأمر، لكنّ مثل هذه النتيجة يمكن أن تتحقق في نهاية المطاف [كانت، تمهيدات، ص 90]. وعلى أيّ حالٍ فإنّ بعض الإبهامات أو الانتقادات الواردة على رؤية كانت حول دور العقل في معرفة الإله يمكن تلخيصها بما يلي:

أ- الانتقادات العاقة

166

لا شك أنّ رؤية كانت حول إنكار دور العقل النظري في معرفة الإله نشأت من نظريته (المعرفة العامة)، وهذه الرؤية حصيلة ذاك النظام المعرفي العام والواسع. فلا يمكن نقد رؤيته هذه بدون ملاحظة ما أدى إليها من مقدمات وأصولٍ. فالممناقشة في مبادئ هذه النظرية تُعد الخطوة الأولى في دراسة دور العقل في معرفة الإله عند كانت، وقد بينّا في طيات بحثنا هذا الدور الذي تلعبه كلٌ من الأسس الفكرية والمعرفية لكانط. فلنبدأ بدراسة هذه الأسس والمبادئ في نقاطٍ وهي:

1. لقد انطلق كانت في فلسفتة من المنطق بدلاً من المعرفة، في حين أنه ما تتحقق المعرفة أو المعرف لا يمكن صياغتها في قوالب منطقية، وتصنيفها ضمن الكمية، والكيفية، والنسبة، والجهة، والقيام باستخراج المقولات

الاثنتي عشرة. وبناءً على هذا فإن استخراج مفاهيم من قبيل العليّة من الحكم الشرطي ليس في محله [راجع: أحمدي، بن لاي هاى شناخت، ص 2 و 3]. وكما بين بعض الفلاسفة الإسلاميين فإن مفاهيم من قبيل العليّة يمكن الحصول عليها عن طريق العلم الحضوري [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدى، آموزش فلسفة، ج 1، ص 227 - 230 و ص 311 - 313]. وحتى لو لم يقبل هذا المنحى في ظهور مفهوم العليّة، فلا يمكن القبول بتأثير الذهن بالخارج دون القبول بمبدأ العليّة ومسبوقيتها، وفي الواقع لم يكن كانط من أجل الوصول إلى العليّة بحاجة إلى القيام بعملية معقدة لاستخراج العليّة من القضايا الشرطية.

167

2. يمكن النقاش في الرؤية الكانطية التي تدعي أن القضايا الوجودية أو الھليات البسيطة، وبعبارة ثالثة «كان التامة»، ليست مفيدة للمعرفة، فقضية «الإله موجود» تعني أن الإله له ما ياء في الخارج وليس مجرد تصویر محض. ومن هنا فإن مثل هذه القضية تعادل قضية «علي عالم» من جهة التأثير المعرفي لمحمول القضية [راجع: أحمدي، بن لاي هاى شناخت، ص 187 و 188]. وبنظره أشمل إلى عقائد كانط فإن الوجود المحمول لا يوسع الموضوع، ولا يضيف إليه شيئاً، بينما تكون زيادة المعرفة تجاه الموضوع، والتغير المفهومي بين الموضوع والمحمول، وتحقق آثارٍ وواقعيةٍ جديدةٍ في الخارج كاشفٌ عن أن الوجود المحمول واقعٍ ومفيدٍ للمعرفة. نعم، فيما لو كان مقصود كانط هو الحمل الانضمامي للوجود في الخارج، فالوجود لا يمكن أن يُعدَّ محمولاً حقيقياً. لكن المدافعين عن البرهان الوجودي لم يدعوا مثل هذا الكلام.

[أفضل، نقد وبررسى ديدگاه كانت درباره برهان وجودی، ص 103 - 109].

3. كانت توتولوجية (Tautologie) قضايا من قبيل «الإله موجود» مورداً للنقد من منظار آخر؛ لأنّه لم يؤخذ الوجود في الموضوع مطلقاً، وبعبارة أخرى لا يلحظ جزءٌ من الموضوع، كما أنّ كون مجموع زوايا المثلث 180

درجةً، أو أن مجموع الزوايا الداخلية للمثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين هو من لوازم المثلث وليس جزءاً منه، والذي نصل إليه بالاستدلال، فكذلك التحقق الخارجي (كون الشيء موجوداً) لم يكن جزءاً من الموضوع ولا يؤخذ في تعريف الإله، بل هو لازم لكونه واجب الوجود أو كونه كاملاً مطلقاً ويثبت بالبرهان. وبهذا البيان يرتفع إشكال المصادر عن البرهان الوجودي. وبناءً عليه فإن قضية «الإله موجود» تشبه قضية «مجموع زوايا المثلث الداخلية 180 درجةً»، أو قضية «مجموع زوايا المثلث الداخلية تساوي زاويتين قائمتين» وليس قضيةً توتولوجيةً ولا فائدة فيها.

4. على أساس نظام كاظن المعرفي فإن المعطيات الرمانية والمكانية، وفي الحقيقة المعطيات الحسّية، هي فقط التي يمكن التعرف عليها بواسطة الذهن، وبهذا فإن نتيجة المعرفة مهما كانت يجب أن تمر عبر بوابة الحسّ. ومن هنا يمكن أن ننسب إلى كاظن حصر المعرفة بالحسّية، وهذا لا ينسجم مع قبوله القضايا القبلية وهي ليست حسّية. وعلى هذا الأساس وعلى فرض القبول بأنّ بداية معرفة الإنسان تكون عن طريق الحسّ، ومع أنّ كاظن قبل بالمعرفة القبلية بالنسبة للرياضيات، ولكن لا يمكن القبول بادعائه الضمني القائل بحصر المعرفة في المعرفة الحسّية؛ لأنّ هذا الادعاء على الأقل ليس حسّياً، وطبعيًّا أنّ قبولنا لانحصار المعرفة بالحسّ لا يكون دليلاً على الحصر الواقعي للمعرفة بالحسّ.

5. على أساس كون العلم بالعالم الخارجي حضوريًّا، فإن فلسفة كاظن والمشاكل الناشئة عنها تزول نهائياً، وسوف لا تبقى أي مشكلة في علمنا بالعالم الخارجي. مثلًا مع العلم الحضوري بالنار الحارقة، لن يبقى مجال لكلام كاظن القائل بأن التجربة لا يمكنها إيجاد الضرورة؛ إذ مع عدم إمكانية تطرق الخطأ للعلم الحضوري، فليس من الممكن أن تكون تلك النار العينية المتعلقة بتجربتي غير حارقةٌ [راجع: أحمدى، بن لايـه هـى شناخت، ص 49].

6. بالاستفادة من العلم الحضوري يمكن إبطال ادعاء مجهولية النومينون وعدم إمكان معرفته بشكلٍ تامٌ، وعلى أساس هذا الجواب الحيّ في الفلسفة الإسلامية فإنَّ العلم الحضوري الذي هو معرفةٌ بدون توسط الصور والمفاهيم الذهنية يتعلّق بالمعلوم نفسه، والمعلوم يحضر عند العالم دون واسطةٍ، فلا مجال للخطأ في مثل هذا النوع من العلم. ولذا، حتى لو كان الإدراك في ميدانِ الحسّاسية [الإحساس] والفاهمة قائماً على البني الذهنية القبلية، فإنَّ مثل هذا التبيين يمكن أن يُطرح في العلم الحصولي فقط. وطبعاً أنه بمحاجة الانتقادات المتقدمة، فإنَّ تبيين كانط لدور الذهن في المعرفة غير مقبولٍ حتى في العلم الحصولي. فعلى أساس المعارف العقلية السامية المطروحة في الفلسفة الإسلامية، فإنه لا شيء من المعقولات (المفاهيم الكلية) معلوماتٌ مسبقةٌ للذهن. وبالإضافة إلى ذلك فمن خلال إرجاع القضايا النظرية إلى القضايا البدھيّة (من قبيل البدھيات الأولى والوجودانيات) وتبيين كيفية حكاية البدھيات عن الواقعية يمكن الخلاص من مستنقع فلسفة كانط المعرفي في مجال واقعية القضايا. وتفصيل الكلام في التأسيسيّة (Foundationalism) المذكورة يتطلّب مجالاً آخر.

7. لا يمكن القبول بالفينومينون دون القبول بإمكان حمل الوجود على النومينون وتحقّقه خارجاً، ولا يمكن القبول بالموصوف أو الموضوع عبر التوسل بأصل الموضوع. فإذا كان الفينومينون ناشئاً عن النومينون (بمعنى الواقعية المستقلة عن الإنسان) فلا معنى حينئذٍ لادعاء عدم إمكان معرفة متعلّق أو ما بإزاء الفينومينون [Kant, Critique of Pure Reason, A 387] وهذا الادعاء يبدو متناقضاً. وأساساً كيف يمكن، مع الحفاظ على ادعاء عدم إمكانية معرفة الأشياء في نفسها، القول بالاختلاف بين الفينومينون والنومينون؟ وبالإضافة إلى ذلك مع فرض النومينون وبالنتيجة عدم إمكان معرفته فلا يمكن الخلاص من فخ المثالية، وجهود كانط للإجابة عن ذلك

ما تزال بلا نتيجةٍ كما يبدو، رغم أنه سعى إلى رفض المثالية. ينقل ويل ديورانت كلاماً عن بول ري (Paul Ree) يشير فيه إلى عدم الانسجام الداخلي في روئي كاظنط، فيقول فيه:

«إذا قرأتم مؤلفات كاظنط فإنكم تتصورون أنفسكم في سوق الهرج [سوق الجمعة]، تجد فيه كلّ ما تريد: فيه الجبر وفيه الاختيار، وفيه المثالية وفيه نفيها، وفيه إنكار وجود الإله وكذلك الاعتقاد به. وكاظنط شبيه بالساحر الذي يقف على المسرح ويحيي المشاهدين فيخرج من قبة التكليف مفاهيم الإله Will Durant, The story of philosophy: the lives»

[and opinions of the great philosophers of the Western world, p.219]

وكانط في رأي فيشته (Johann Gottlieb Fichte) أيضاً هو فيلسوف يسعى في كل شيء إلى الحفاظ على الطرفين المتعارضين، وللهذا السبب فقد أوقع [كانط] نفسه في تناقضاتٍ مؤسفٍ» [Copleston, A history of philosophy, v.6, p.431].

8. الحقيقة هي أنه بغض النظر عن الإشكال المذكور، فإن مُراد كانط من التمايز بين النومينيون والفينومينيون مازال حتى يومنا هذا محل نقاش بين الفلاسفة، وأحياناً تذكر تفاصير مختلفة تماماً لهذه الرؤية [هارثناك، نظرية معرفت درفلسفة كانت، ص 49-54]. وعلى أساس بعض التفاصير فإن القبول بنظريات كانط المعرفية لا ينسجم مع القبول بالنومينيون كموجودٍ وعللٍ للفينومينيون، وعلى أساس بعض آخر من التفاصير فإن المثالية هي أوضح نتائج التمايز المذكور.

9. أخذ الزمان في مفاهيم من قبيل العلية [Kant, Critique of Pure Reason, A 189]

من الإشكالات الأساسية في فلسفة كانط. كما هو مبين في الفلسفة الإسلامية، العلية هي من المعقولات الثانية الفلسفية، وحتى أن بعض الفلاسفة يبنّي كيّفية انتزاعها - كسائر المفاهيم الفلسفية - من العلوم الحضورية [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج

1، ص 227 - 230 و ص 311 - 313].

10. إطلاق المعرفة على الظواهر (الفينومينون) لا يخلو من إشكال؛ لأن الصدق بمعنى مطابقة الواقع من مقومات وأركان المعرفة. لكن البحث في مسألة تعريف الصدق وارتباطه بالمعرفة يتطلب مجالاً آخر.

11. نظرية كانط القائلة بأن أصل العلية إنما يجري في العالم المحسوس وعالم التجربة فقط، خاطئة. وفي حالة أن كانط كان مؤمناً حقاً بهذه الرؤية، ويرى أن مقوله العلية من البني الذهنية، فلن يستطيع بحالٍ من الأحوال إثبات العالم الخارجي [العالم خارجاً عنه] وسيسقط في مستنقع الذاتوية [الأنا وحدي] (msispilos). واللطيف هو أنه نفسه صرّح في كلامه بتأثيره (Affecting) الأعيان في حواس الإنسان، وقبل لا شعورياً بنوعٍ من العلية الخارجية خلافاً لمبناه [Copleston, A; Kant, Critique of Pure Reason, B 1] history of philosophy, v.6, p217 & p.430-431، وقد ألقى بنفسه في فخ «الذاتوية» وليس ذلك ناشئاً من رؤيته حول العلية فحسب، بل بسبب نظامه الفلسفي بشكلٍ عامٌ. وبحسب قوله: «الأشياء التي نتعامل معها، ليست أشياء بنفسها، بل هي ظواهر فقط، يعني تمثلاً... المكان نفسه مع جميع مظاهره، كتمثلاً يوجد فقط في أنا» [Kant, Critique of Pure Reason, A 375] وقد بين بشكلٍ واضح الاعتقاد بكون الأجسام وحركتها ما هي إلا تصورٌ محضٌ، حسب قوله في هذه العبارة:

«الأجسام والحركة ليست أموراً موجودةً خارجنا، بل هي مجرد تصوراتٍ وتمثلاً فينا. وعلى هذا الأساس فإن حركة المادة ليست علةً للتصورات فينا، بل نفس الحركة (وبالنتيجة، المادة أيضاً التي تجعل نفسها معلومةً بواسطة الحركة) ما هي إلا تمثلٌ» [ibid, A 387].

12. تقسيم القضايا بلحاظ الكم، والكيف، والإضافة، والجهة ثم التقسيم الثلاثي لكل منها فيه تكليف، وبجاجة إلى تفسيرٍ منطقيٍ.

13. ربما يمكن المناقشة في تفسير كانط للقضايا (التحليلية القبلية، والتاليفية القبلية، والتاليفية البعدية) وكذلك الأمثلة التي ذكرها كانط لها،

رعايةً للاختصار نكتفي بذكر نموذج واحدٍ. كما تقدم فإنَّ كاظِن يرى أنَّ القضايا الرياضية والهندسية من قبيل $(12=5+7)$ تأليفيَّة قبليةٌ؛ إذ أولاً: المحمول ليس مندرجًا وكامنًا في $7+5$ ويمكن أن يحصل من $6+6$ ، $8+4$ وغيرها، ومن هنا هي تأليفيَّة، وثانياً: أنَّ هذه القضية لم تأتِ من التجربة ومن هنا فهي قبليةٌ. لكن يبدو أنَّ المحمول [يساوي 12 أو 12] حاصلٌ من تحليل «مجموع $7+5$ » ومن هنا فهي قضيَّة تحليليَّة لا تركيبيةٌ. وأما كون العدد 12 يحصل أيضاً من جموع أخرى فلا يضرُّ بكون القضية المبحوث فيها تحليليَّة، وملاءك التحليلية في مثل هذه القضايا تأمُّ.

14. يبدو أنَّ نظام كاظِن المعرفيٍ قبل أن يكون برهانياً ويمكن الدفاع عنه، فهو مجموعٌ من الادعاءات الإبداعية والمبتكرة التي بدلاً من أن تقوم ببناء المعرفة على أسسٍ قويةٍ كالعلم الحضوري والبدويات الواقعية، تتحرَّك نحو الوراء مؤكدةً على عجز العقل النظري في معرفة بعض الأمور. ومن أجل نقد جزئيات نظريةٍ كاظِن المعرفيٍ يجب طرحها بشكلٍ مفصَّلٍ، والقيام بمقارنتها مع آراء الفلسفه الإسلاميين؛ لكي تتَّضح نقاط ضعف آراء كاظِن ونقاط قوَّة الفلسفه الإسلامية.

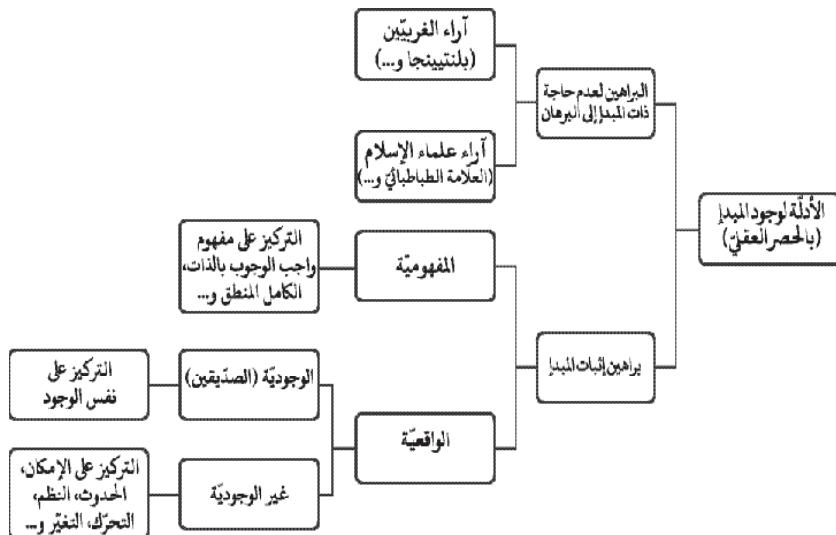
بـ. الانتقادات الخاصة

15. يعتقد كاظِن أنَّه استعرض جميع طرق إثبات وجود الإله وحصرها بثلاثة براهين وهي: برهان الطبيعي الكلاسي [Beweis Physikotheologischer Beweis] / برهان النظم [Beweis Kosmologischer Beweis]، وبرهان الإمكان (Ontologischer Beweis). وبحسب قوله: «لا يوجد براهين أكثر من ذلك، بل لا يمكن وجودها» [ibid, A 591 = B 619]. يسعى كاظِن، من خلال إرجاعه بُرهاني النظم والإمكان إلى البرهان الوجودي والكشف عن ضعف البرهان الوجودي، إلى القول بأنَّ جميع البراهين لا فائدة فيها، وهو بذلك ينفي دور العقل في معرفة الإله. بينما أولاً: هناك عدة صياغاتٍ للبرهان الوجودي

لإثبات وجود الإله^(*)، ولا يتأتى الحكم حول اعتبارها إلاّ بعد استقصائهما جمِيعاً، وبعبارة أخرى براهين إثبات وجود الإله لا تحصر بالبراهم الثلاثة أعلاه، كما أنها لا تحصر بصياغات كانط لهذه البراهين.

16. نتيجة عدم الضرورة المنطقية لقضايا من قبيل "الإله موجود" ليس هو نفي وجود الواجب؛ لأنَّه على أساس برهان الإمكاني والوجوب بمجرد الخروج من السفسطة والشك، يثبت واجب الوجود في الخارج. ومن هنا فإنَّ الوجود المُحَقَّق في الخارج مُحَقَّق بالضرورة. ضرورة الأحكام التي ثبتَت لله - سبحانه - هي من نوع الضرورة الأزلية. وعلى أساس برهان الصديقين الذي طُرِح في الفلسفة الإسلامية فإنَّ ضرورة وجود الله - سبحانه - هي ضرورة أزلية^(**).

(*) . للتفصيل أكثر حول تبويب أدلة وجود الإله انظر: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 3، الفصل 11.



(**) «وهو كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته - من دون أي قيدٍ وشرطٍ حتى الوجود - وتحتضن بما إذا كان ذات الموضوع - وجوداً قائماً بنفسه بحثاً لا يشوبه عدمٌ ولا تحده ماهيةٌ - وهو الوجود الاجبي تعالى وتقديس - فيما يوصف به من صفاتيه التي هي عين ذاته». [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 46].

مضافاً إلى أنّ نقطة بداية برهان الصديقين هي الوجود والواقعية العينية لا مفهوم الوجود^(*).

وعلى أساس صياغة برهان الصديقين فإن قضية «الواقعية حق»، صادقة في الفرض جميعاً دون أي شرطٍ، يعني أنها تتصف بالضرورة الأزلية بحيث يكون حق إنكار الواقعية أو الشك فيها، بمعنى صدق أو قطعية قضية «الواقعية ليست حقاً» أو «كون الواقعية حقاً مشكوكاً فيه» وهو مستلزم لقبول واقعية لا تتطابق هذه القضية معها، أو على الأقل يشك في التطابق. وأماماً هذه الواقعية لا يمكنها أن تكون هي المكنات المحدودة، أو مجموعها؛ لأنّه من جهة إنكار المكنات المحدودة لا يؤدي إلى السفسطة، وهي أمرٌ ممكنٌ بل ومحققٌ، ومن جهةٍ أخرى فإن مجموعها لا يعود كونه أمراً ذهنياً. وتلك الواقعية هي ذلك الواحد الذي ترتبط به جميع المكنات [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 6، ص 14، تعلقة 3؛ جوادي آملي، عين نضاح، ج 3، ص 323 – 329؛ مطهري، مجموعه آثار، ج 6، ص 982 – 994].

ينبغي أن يُقال: بناءً على ما ذكر فإن الاعتقاد بوجود الإله لا يحتاج إلى استدلال، لكن نؤكّد على إمكان – بل ضرورة – إقامة البرهان على وجود الله سبحانه؛ لأنّه مع هذا الكم الهائل من الشبهات التي يلقاها الملحدون خاصةً في عصرنا الراهن، وبعد انتشار الشبهات في العالم الافتراضي وقنوات التواصل الاجتماعي؛ يجب القيام بخطواتٍ راسخةٍ في سبيل إقامة البرهان على إثبات وجود الإله أيضاً؛ لكي توضع في متناول المشككين بوجود الإله أو الذين يتلذّبون مستويًّا منخفضاً من المعرفة بالإله.

174

(*) هناك صياغاتٌ مختلفةٌ من برهان الصديقين، وقد ذكرنا صياغةً واحدةً في نص المقالة، ويمكن الرجوع أيضًا إلى ما ذكره ابن سينا في إثبات وجوب الوجود عن طريق برهان الصديقين، ثم تبيّن أن حيّثية ثبوت ذات الشيء ذاتياته ولوازمه من الحيّثية الإطلاقية. وفي الحقيقة يبدو أنَّ كانت يجهل بالحيثيات الثلاثة، أعني الحيّثية الإطلاقية والحيّثية التعليلية والحيّثية التقىيدية، وبالتالي فإنه لا يعلم أنَّ «الإله موجود» هيئيًّا إطلاقيًّا. ثم إنَّه أخذ الوجود بالمعنى الاعتباري. تفصيل هذه النقطة بحاجةٍ إلى مجالٍ أوسع.

17. وكما بيّنا، يستدلّ كانط على أنه بحمل الوجود على الشيء المشتمل على الكمالات جيّعاً باستثناء الوجود لا يزيل نقصه، ويبقى «الوجود» ذلك الشيء الناقص نفسه. وعليه فإنّ الوجود لا يمكنه أن يكون ذاك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذا فإنّ الوجود ليس صفةً وكماً حقيقةً، ومن هنا لا يكون محمولاً حقيقةً ولا يضيف أمراً إلى الشيء [Kant, Critique] of Pure Reason, A 600 =B 628 كأنط، في تبيين نفي كون الوجود كاماً، استند إلى عدم كمالية الوجود، وبعبارة أخرى، إنّ استدلاله فيه مصادرةً على المطلوب؛ لأنّه طبيعيٌّ أن يكون مقصوده من الكمال المفقود ليس الوجود، وإلا فإنه، بحمل الوجود على ذلك الشيء، يزول نقصه. وعليه فإنّ مقصوده من ذلك هو الكمال الذي يفتقده ذلك الشيء غير الوجود؛ لأنّ الوجود - بحسب رأيه - ليس كاماً أساساً. يسعى كانط من هذا البيان إلى إثبات عدم كون الوجود كاماً! [أفضل، نقد وبررسى ديدگاه كانت درباره برهان وجودی، ص 96].

175

18. في مقام تقويم براهين إثبات وجود الإله يجب الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ كلّ برهانٍ له رسالةٌ خاصةٌ، ويُثبت صفاتٍ خاصةٍ لله - سبحانه - بما ينسجم مع مقدماته، وعليه فلا ينبغي توقيع إثبات وجود الإله وجميع صفاته ببرهانٍ واحدٍ كبرهان النظم. فالشخص الذي يستدلّ ببرهان النظم لإثبات وجود الإله يصل إلى مبدأ للعالم يمتلك العلم والحكمة [والقدرة]، وهدفه من إقامة هذا البرهان هو نفي نشوء هذا العالم المنظم عن المادة عديمة الشعور. ومثل هذا الشخص المستدلّ لا يسعى إلى إثبات وجود الإله وجميع صفاته بهذا البرهان، وليس ذلك فحسب بل ربما لا يسعى به إلى إثبات الحكمة والعلم المطلقيين واللامتناهيين لله سبحانه. وبهذا البيان يتضح أنّ كانط لم يدرك مورد استعمال برهان النظم بشكلٍ صحيح.

النتيجة

نظرًا لأهمية فلسفة كانت وتأثيرها على نمط رؤية الإنسان تجاه التعاليم الدينية، فإن دراسة آراء كانت المعرفية حتى في عصرنا الراهن جذبت اهتمام الكثير من المفكرين المسلمين والغربيين. وكما لوحظ فهو من خلال تقديم نظامه المعرفي يسعى إلى تعين حدود العقل النظري، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقةً في حكمنا، فينبغي القول: إنه أراد تقييده والحجر عليه.

بالرغم من أن كانت - كما هو الحال مع هيوم - كان يرى أن كل المعرفة تبدأ مع التجربة، لكنه بطرحه الزمان والمكان بعنوان صور العيان القبلية، واشتراطه توظيف المفاهيم الأساسية للفاهمة [المقولات الاثنتي عشرة] يؤكد على دور بنية الذهن في المعرفة. وبعبارة أخرى، حسب اعتقاد كانت في أن الإدراك في كلتا مرحلتيه مرتبٌ بالمفاهيم أو بالصور القبلية، في مرحلة الحسافية [الإحساس] الزمان والمكان، وفي مرحلة الفاهمة تكون المقولات الاثنتي عشرة قالبًا لبني الذهن القبلية، ومن هنا لا يمكن الإدراك بدونها. وعلى أساس الثورة الكوبرنيكوسية لدى كانت فإن النومينون لا يمكن معرفته، والأشياء تقع في مجال المعرفة وفقًا لبني الذهن وتكون بصورة الظاهرة (الفينومينون).

176

لقد فشل كانت في الجدل المجاور في مجال السعي لدراسة إمكانية الحكم التأليفي القبلي «الإله موجود»، وبملاحظة عدم استعمال المقولات في الأمور غير الزمانية والمكانية فهو يرى قصور يد العقل المحسن عن إثبات وجود الإله. وعليه فإن ذهن الإنسان لا يمتلك أدلةً أو وسيلةً لمعرفة الحقائق العينية المجردة، ومن هنا سيمتنع معرفة ما وراء الطبيعة بمعنى معرفة أمورٍ من قبيل الإله والنفس والاختيار. وفي رأي كانت فإن مفهوم «الإله» لا يمكن أن يُلحظ كتصورٍ له ما يزاوج عينيًّا وخارجيًّا، وسلب المحمول في قضية «الإله موجود» - بخلاف سلب الثلاثة أضلاع من المثلث - لا يستلزم التناقض. وقد سعى

مستندًا إلى نظريته المعرفية التجريبية إلى إثباتات وهم العقل في إثباتات الوجود العيني للإله باعتباره أعلى الوجودات وأكثراها حقيقة، وتبعًا لذلك يرى خطأ العقل في ثلات فئاتٍ من البراهين لإثباتات وجود الإله «البرهان الوجودي، وبرهان الإمكان، وبرهان النظم».

وبما أنَّ كانط في أهمِّ مدعياته يرى أنَّ الوجود ليس كمًا ولا محمولاً حقيقةً، فلا يمكنه التصديق بمقدمة البرهان الوجودي القائلة بأنَّ الموجود الذي يمتلك جميع الكمالات يجب أن يتَّصف بالوجود أيضًا، وأن يكون موجودًا خارجًا. وبناءً على ذلك ينافي إثباتات وجود الإله الأخرى على البرهان الوجودي وعجز برهان النظم عن إثبات أكثر وجودي حقيقة هي من ضمن العوامل التي دفعت كانط إلى يأسه من قدرة العقل النظري على إثباتات وجود الإله، ومن ثمَّ كان العقل العملي هو الوحيد القادر على الحفاظ على بصيص النور في شعلة الدين والميتافيزيقيا.

من أهمِّ الانتقادات الواردة على رؤية كانط في مجال اللاهوت الفلسفية هي: بقاء الشكوكية، وهبوط مقام العقل النظري، وعدم القدرة على التبيين الصحيح لمفاهيم من قبيل العلية، والخطأ في فهم حقيقة الاهليات البسيطة وحكايتها عن الواقع، والاستقراء الناقص لمصادر المعرفة، والخطأ في تعين حدود المعرفة الحسية، وعدم إدراك حقيقة العلم الحضوري، والوقوع في فخ المثالية، وعدم النجاح في التفسير المنطقي للعلاقة المعرفية بين المؤمنين والفيزيون، والفهم الناقص غير الصحيح لبراهين إثباتات وجود الإله - وخاصةً البرهان الوجودي - وعدم ملاحظة الرسالة الخاصة لكل برهان. بينما نجد في الفلسفة الإسلامية - بل وحتى في الفلسفة الغربية - أنَّ الأمر لم يقتصر على القبول بالبراهين العديدة على إثباتات وجود الإله، بل أقام بعض المفكرين برهاناً يثبت بداهة وجود الإله وعدم احتياج وجوده إلى إثباتٍ.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. احمدی، احمد، بن لایه های شناخت، طهران، انتشارات سمت، ط 3، 1392 هـ.
2. افضلی، علی موسی، نقد و بررسی دیدگاه کانت درباره ی برهان وجودی [نقد رؤیة کانت حول البرهان الوجودی و دراستها]، مجله ی فلسفه، دانشگاه تهران، بهار و تابستان 1384 هـ.
3. جوادی آملی، عبدالله، عین نصاخ (تحریر تمہید القواعد)، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء، 1387 هـ.
4. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، بیروت، دار إحياء التراث، ط 3، 1981 م.
5. الطباطبائی، محمدحسین، نهایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم، بلا تاریخ.
6. عبودیت، عبد الرسول، النظم الفلسفی لمدرسة الحکمة المتعالیة، تعریف علی الموسوی، بیروت، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010 م.
7. کانت، عمانویل، تمہیدات: مقدمه ای برای هر مابعد الطبیعت آینده که به عنوان یک علم عرضه شود [التمہیدات: مقدمةً لكل ما وراء الطبيعة في المستقبلُ يعرض على أنه علمٌ]، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1370 هـ.
8. کانت، عمانویل، دین طبیعی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، فصلنامه ی ارغون، ش 5 و 6، بهار و تابستان 1374 هـ.
9. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ و نشر بین الملل، 1378 هـ.
10. مطهری، مرتضی، مجموعه ی آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا، ط 8، 1377 هـ.
11. هارثناک، یوستوس، نظریه ی معرفت در فلسفه ی کانت، ترجمه ی غلامعلی حداد عادل، طهران، فکر روز، 1378 هـ.

178

المصادر الأجنبية

1. Copleston, Frederick C, A history of philosophy, New York: Doubleday, 1985.
2. Durant, Will, The story of philosophy: the lives and opinions of the great philosophers of the Western world, New York: Simon and Schuster, 1961.
3. Eliade, Mircea, The encyclopedia of religion, Edited by Mircea Eliade...[et al.]; editors, Charles J. Adams... [et al.]; associate editor, Lawrence E. Sullivan; William K. Mahony, assistant editor, New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
4. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, translated by Werner S. Pluhar; introduction by Patricia Kitcher, Unified edition (with all variants from the 1781 and 1787 editions), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
5. Kant, Immanuel, Religion within the Limits of Reason Alone, (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), contributor: Hudson, Hoyt H // Greene, Theodore M // Silber, John R, New York: HARPER TORCHBOOKS, 1960.
6. Korner, S, Kant, New York: Penguin Books, 1955.

دليل النظم بين البداهة وإشكالات الملحدين

د. عادل لغريب*

الخلاصة

يحظى برهان النظم باهتمامٍ كبيرٍ من قبل الفلاسفة وعلماء اللاهوت خصوصاً الغربيين - منذ زمنٍ قديمٍ وإلى اليوم؛ إذ لم تزل الإجابة عن المعضلات التي تثار حوله محل اهتمام من قبل العلماء والباحثين في مجال فلسفة الدين والكلام الجديد، كالاستفهام حول ماهية مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدل النظم على وجود الله تبارك وتعالى؟

تحاول هذه المقالة - بعد عرض بعض الآراء المختلفة حول تحليل مفهوم النظم وذكر أقسامه وبعض التقريرات عن برهانه ومميزاته - دراسة وجهات النظر المختلفة لبعض المفكرين الغربيين حول برهان النظم ومناقشتها.

المفردات الدلالية: النظم، دليل النظم، النظم الغائبي، النظم الجمالي، إثبات وجود الله.

(*) الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائري، باحث في الفلسفة الإسلامية.
hauha5@yahoo.fr

المقدمة

إن دليل النظم هو أحد البراهين المتقنة والمهمة في إثبات وجود الله تعالى - لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعمق التاريخ لينافس عمر الإنسان ويوازيه، فالبشرية ما فتئت مذ شاهدت مختلف الظواهر المنظمة والمتناصقة تبحث عن سر النظم والتجانس الكائن، وتتساءل: هل أن الأجزاء نفسها هي التي تألفت فيما بينها وأفرزت هذا النظم؟ أو أن هناك ناظماً عالماً قام بهندسة هذه الأجزاء وتنظيمها بتدبيره؟

و قبل التطرق إلى مختلف تقارير دليل النظم التي سعى الفلاسفة والمفكرون اللاهوتيون إلى عرضها، يجدر بنا في مستهل البحث تقديم صورة مفهومية عن النظم نفسه.

تعريف النظم

قبل التعرّض إلى رسم صورة مفهومية عن النظم تجدر الإشارة إلى هذه

182

المقدمة:

عندما يدخل شخص إلى قسم دراسيٍّ ويرى أن كل شيء مرتب في مكانه يقول: لهذا الصفة منظمٌ، والآن إذا طلب أحدٌ منه أن يذكر الأشياء الموجودة في هذا الصف، بماذا يجيب؟ هل يجيب بأن هناك منضدةٌ وكراسٍ وسبورةٌ وطباشيرٍ... ونظمًا؟ لا شك أن الشخص يدرك بأن النظم لا يكون بجانب أشياء هذا المدرس ولا يسانحها ، بمعنى أن النظم ليس له ما ينزايه خاص به مثل المنضدة والكراسي...، فالنظم لا يُشار إليه بالبنان ولا يُدرك بالآلة الحسّ البهتة، بخلاف المنضدة التي يُشار إليها بالبنان وهي حسية؛ لأن لها ماهيّة ولها ما ينزايه في الخارج، ويُقال إن هذا الشيء الخارجي المحسوس هو المنضدة، ولكن لا يوجد شيءٌ خارجيٌ محسوسٌ يقال إنه نظمٌ؛ لأن النظم لا

ماهية له، ولكن مع ذلك توصف الأشياء الموجودة في هذا القسم الدراسي بأنّها منتظمةٌ فِيقال إنَّ النظم حيّثيَّةٌ في مقابل تلك الأشياء التي لها ماهيةٌ. وعلى هذا فإنّا نرى النظم موجودٌ في الخارج لأنّنا نصف الأشياء الموجودة في الخارج بأنّها منتظمةٌ، فمفهوم النظم ننزعه من الخارج فنقول إنَّ منشأ انتزاعه الخارج بخلاف المفاهيم التي نصف بها الأشياء الذهنية، ويكون منشأ انتزاعها الذهن، فالنتيجة أنَّ النظم أمرٌ خارجيٌ ينزع من الخارج، وليس له ما بإزاره في الخارج وهذا ما نسميه بالمعقول الثانوي الفلسفي.

وعلى هذا الأساس يُعد النظم من سُنُخ المعقولات الثانوية الفلسفية التي ليس لها ما بإزاره مستقلٌ خارج الذهن بيد أنَّ لها منشأ انتزاعٍ، وحتى نتمكن من انتزاع مفهوم النظم يتوجّب أن تتوضع عناصر مجموعٍ معينةٍ إلى جانب بعضها البعض وترى بمجموعها بلوغ هدفٍ معينٍ. وبهذا يتضح أنَّ النظم هو مفهومٌ ومعقولٌ ثانٍ فلسيٌّ، يرتكز على ثلاثة عناصر أساسية وهي: كونه مشتملاً على عدّة أجزاءٍ، وكونه متناسقاً، وكونه هادفاً. وهذه الشروط الثلاثة شروطٌ ضروريَّةٌ لتحقيق هذا المفهوم وليس كافيةً.

من هنا عُرِّف النظم بأنّه عبارةٌ عن التناسق والترابط الموجود بين عدّة أشياء؛ من أجل الوصول إلى هدفٍ معينٍ، على أن تكون لكلّ واحدٍ من تلك الأشياء دخالةٌ في الوصول إلى ذلك الهدف المنشود، بحيث لا يمكن حصول ذلك الهدف وتحقيقه بافتقاد وتخلف أحد تلك الأشياء. [المادي، الله خالق الكون، ص 157]

ينقسم النظم إلى ثلاثة أقسامٍ:

أ. النظم الجمالي: هو توضُّعٌ مجموعٍ من العناصر والأجزاء إلى جانب بعضها البعض بطريقةٍ خاصَّةٍ، بحيث يؤدّي إدراكيها أو التأمل فيها إلى الشعور باللذة، كنظم اللوحة الزيتية أو النجوم في الليلة المقرمة.

ب. النظم العليّ: ويمكن الحديث عن هذا النظم في حالة ما إذا حدث تقارُنٌ زماّنيٌّ ومكانيٌّ بين عناصر خاصةٍ.

ج. النظم الغائيّ: هو التراكيب المنسجمة التي ترمي بلوغ هدفٍ وغايةٍ مهمّةٍ، وأفضل نموذج له الكائنات الحية.

يكمن الفرق بين النظم العليّ والنظم الغائيّ في أنّ الأخير لديه هدفٌ وقيمةً متواخّدة، بينما لا يُلحظ هذا الأمر في النظام العليّ. وإذا لم يؤخذ هذا الفرق بعين الاعتبار فستكون كلّ علاقة علّةً ومعلولٍ صورةً عن النظم الغائيّ. فالقول إنّ حركة الريح تُثير الغبار في الهواء مثلاً، وقولنا تركيبة العين ونظمها تؤدي إلى الرؤية، هما على نفس المرتبة من الصحة، غير أنّ المورد الثاني يُعدّ نموذجاً عن النظم الغائيّ، في حين أنّ المثال الأول ليس كذلك، فللرؤية عندنا أهميّةٌ خاصةٌ لا نجد لها عند حركة الغبار في الهواء. وبعبارةٍ أخرى إذا نظرت إلى العين على أنها جهازٌ يتربّك من أجزاءٍ داخليةٍ فهي علّيةٌ، أمّا إذا نظرت إليها بلحاظ الإبصار الذي هو أمرٌ زائدٌ على الجهاز، وليس من أجزائه فهي غائبةٌ. [مجموعةٌ من المؤلفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 2]

إنّ نسيج العلاقات بين مختلف الأشياء لازمٌ وشرطٌ لظهور مفهوم النظم، وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم النظم إلى ثلاثة أقسامٍ:

1 - النظم الاعتباريّ: يخضع لهذا النوع من النظم إلى اعتبار الماجعل والمعتبر، وتختلف حالاته في كثيرٍ من الأحيان، كنظم الكتب في المكتبة، حيث تُصنّف وتبوب وفق أنماطٍ معينةٍ، وللنظام الحرّية المطلقة في التغيير.

2 - النظم الصناعيّ: يُصاغ هذا النظم وفق قواعد علميّةٍ لبلوغ هدفٍ معينٍ، كالنظم المهيمن على الساعة والحاسوب والطائرة.

3- النظم الطبيعي والتكتوني: كالنظم الكائن في بدن الإنسان، والحيوانات والنباتات والكائنات الحية. وهذا النظم نتيجة ارتباط وترتيبٍ طبيعيٍ وتكتونيٍ مهيمٍ على ظاهرة طبيعية معينةٍ، وليس ناشئًا عن تصنيفٍ اعتباريٍ أو تنظيمي صناعيٍ وأجزائٍ. [جودي، تبيين براهين إثبات الله، ص 228]

وبملاحظة أنواع النظم وأقسامه يمكن القول إنَّ جميعها يمثل نموذجًا يصدق على كُلِّ منها عنوان النظم. أي أنَّ النظم هو أمرٌ مشكُّلٌ ذو مراتب، ولديه مصاديق متعددةٌ بعضها كثيرة التعقيد، فيما يتميز البعض الآخر بالبساطة. ثم إننا لو دققنا فيها بوصفها وحدةً واحدةً، فسيظهر لنا أنَّ هناك عنصرين لا يمكن الاستغناء عنهما في أيِّ قسمٍ من الأقسام وهما:

أ. التخطيط والهندسة الدقيقة.

ب. الهدفية.

185

ولو أنَّ أيِّ قسمٍ أو مجموعةٍ خلت من أحد هذين العنصرين، فلا يمكن أن تكون مجموعةً منتظمةً.

يُقسم النظم أحياناً باعتبار ارتباط الأشياء المختلفة بصورةٍ أخرى، على النحو التالي:

أ. النظم الطبيعي: أي النظم القائم على طبائع الأشياء التي يكون تأليف أجزائها في مجموعةٍ منتظمةٍ راجعاً إلى خصائصها الطبيعية، وفي النظم الطبيعي لا يكون الانظام راجعاً إلى أمرٍ خارجٍ واكتسابيٍ.

ب. النظم القسري: وهو أن يكون تأليف الأجزاء في هذا النظم نتيجة إرادةٍ وتدبيرٍ بشريٍّ، وليس راجعاً إلى الخاصية الطبيعية لها. فالقوة الخارجية

هي التي عملت على وضع الأجزاء مرتبةً ومتناسبةً فيما بينها، وفي هذه الحالة يكون الانتظام صفةً ثانويةً وزائدةً.

صحيحٌ أنَّ كلا النظمين نتج عن تدبيرٍ، إِلَّا أَنَّ التدبير على صنفين: التدبير الذي يتواافق ويتواءم مع الخلقة المودعة في طبائع الأشياء، والتدبير الذي يكون بعد الخلقة وبواسطة مدبرٍ يقوم بتأليف الموجودات.

في هذا التقسيم للنظم، يكون النظم الطبيعي متناسباً مع برهان النظم، فلو أمكن إثبات أنَّ العالم له نظمٌ طبيعيٌّ لتمَّ إثبات الناظم، بل يتم إثبات الخالق أيضًا. [مطهري، علل النزوع إلى المادَّية، ج 7، ص 191]

وعلى أيِّ حالٍ، يمكن عرض دليل النظم - أو كما يحلو للبعض تسميته دليل التصميم - في صورةٍ مبسطةٍ على النحو التالي:

المقدمة الأولى: أنَّ عالَم الطبيعة ظاهِرٌ منْظَمٌ، أو هناك ظواهر منظمةٌ في عالَم الطبيعة.

186

المقدمة الثانية: كُلُّ نظمٍ بالبداهة العقلية هو لناظِمٍ حِيٌّ وحَكِيمٍ وعالِمٍ، صَمَّمَ أجزاءَ هذه الظاهرة المنظمة بشَكْلٍ متناسِقٍ ومتجانِسٍ بغرضِ بلوغ هدفٍ معينٍ حسب علمه وحكمته؛ وعليه فإنَّ عالَم الطبيعة قد نتج عن تصميمٍ وتدبيرٍ لناظِمٍ عالِمٍ حِيٌّ. [راجع: الگلابیگانی ، محاضرات في الإلهيات، ص 22]

وبعد أن تعرَّفنا على مفهوم النظم وأنواعه، نرى من الضرورة التطرق إلى بيان خصائص دليل النظم وحيثياته.

خصائص دليل النظم

1. إحدى مقدمات دليل النظم قريبةٌ إلى الحسّ والمقدمة الأخرى عقليةٌ، فالقريبة إلى الحسّ بهذا المعنى، وهو أنَّ الإنسان يشاهد الظواهر - التي تُعدّ

منشأ انتزاع النظم - بواسطة حواسه. أما العقلية فهي بمعنى أن الإنسان على أساس قاعدة السُّنْخِيَّة بين العلة والمعلول يدرك أن الظاهرة المنظمة لديها هدف - بمعونة الحس يكتشف العقل ترتيب الأجزاء لأجل الوصول إلى هدف معين، فينتزع وجود النظم بين تلك الأجزاء، ثم تكمل بمقدمة عقلية بحثة هي صدور النظام عن ناظم لديه شعورٌ وحكيماً بحسب ضرورة وجود سُنْخِيَّة العلة والمعلول - ويتوجّب أن تصدر عن ناظم حكيمٍ وعالمٍ.

2. دليل النظم ليس بحاجةٍ إلى إثبات وجود نظمٍ بين كل أجزاء العالم، بل إن بعض الموجودات إذا أدركت النظم في ذاتها على الأقل أو فيما حولها، فهذا كافٍ للوصول إلى النتيجة المتوجّحة.

3. دليل النظم عبارةٌ عن دليل حيويٍّ، فكلما تحركت عجلة التقدّم العلمي والتطوير التكنولوجي بوتيرة أكبر كلما انكشفت أسرار تناسق الكائنات، وأبهرت البشرية أمام هذه التركيبات المنظمة والمعقدة.

187

4. اهتممت الأديان الإلهية وخاصة القرآن الكريم والروايات بهذا الدليل، ومن بين الآيات الواردة في هذا الصدد قوله تعالى في الآية الثانية من سورة الفرقان: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَاتِي لِلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبْثُثُ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقَنُونَ * وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَأَصْرِيفُ الرِّياحَ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوهَا عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ فِيَّا يَحِدِّثُ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الجاثية 3-6].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه: «أَلَا يُظْرُونَ إِلَى صَغِيرٍ مَا خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ، وَأَنْقَنَ تَرْكِيَّبَهُ، وَفَاقَ لَهُ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ، وَسَوَّى لَهُ الْعَظَمَ

والبَشَرُ! انْظُرُوا إِلَى التَّمَلَةِ فِي صِغَرِ جُثَتِهَا وَأَطْافَةٍ هَيَّتِهَا... وَلَوْ فَكَرْتُ فِي مَجَارِي أَكْلِهَا فِي عُلُوِّهَا وَسُقْلِهَا وَمَا فِي الْجُوفِ مِنْ شَرَاسِيفَ بَطْنِهَا وَمَا فِي الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِهَا وَأَذْنِهَا - لَقَضَيْتُ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا... فَانْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالثَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ وَاخْتِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَتَفَجَّرْ هَذِهِ الْبِحَارِ، وَكَثْرَةُ هَذِهِ الْجِبَالِ، وَطُولُ هَذِهِ الْقِلَالِ وَتَفَرُّقُ هَذِهِ الْلُّغَاتِ، وَالْأَلْسُنُ الْمُخْتَلِفَاتِ» [نهج البلاغة، الخطبة 227].

من خلال الآيات والروايات المذكورة يتجلّي بوضوح تامًّا أنّ البشرية إن استخدمت قوّتها الذهنية، وشاهدت من خلالها مختلف الظواهر والكتائن المنظمة، فستدرك بلا ريبٍ يد القدرة خلف هذه الموجودات، فتراه ناظماً حكيمًا مدبرًا، فتطلق عليه اسم الله.

ولا شكّ أنّ رؤى المفكّرين المسلمين تختلف حول براهين إثبات وجود الله تعالى بصفةٍ عامّةٍ، وحول دليل النظم بصفةٍ خاصةٍ.

188

آراء المفكّرين حول دليل النظم

بعد هذه المقدّمات يأتي الدور لعرض مختلف التفاسير التي قدمها الفلاسفة الغربيون لدليل النظم؛ مع أنّ الفلاسفة المسلمين لم يولوه اهتماماً كبيراً.

نعم، استخدم الفلاسفة المسلمون دليل النظم في إثبات العلم والوحدانية والأوصاف الإلهية الأخرى، وليس في إثبات وجود الله. فالخواجة نصیر الدين الطوسي سعى من خلال هذا الدليل إلى إثبات علم الله تعالى، إذ يقول: «والإحكام والتجزّد واستناد كلّ شيءٍ إليه دلائل العلم» [نصیر الدين الطوسي، كشف المراد في شرح تحرید الاعتقاد، ص 19]. إنّ رؤية الفلاسفة المسلمين هذه إنما ترجع إلى المحدودية التي رأوها في هذا الدليل، فأقصى ما يثبتته دليل النظم حسبهم هو

أنّ هناك نظاماً للعالم، وليس أنّ له خالقاً وموجداً للأجزاء المنتظمة (الله). وثمة فرقٌ بين الناظم لأجزاء العالم والموجد له. فالناظم هو بحد نفسه بحاجةٍ إلى موجدٍ يوجد له لا إلى ناظمٍ آخر. وبهذا لا يتکفل دليل النظم بنفسه بإثبات الله، بل لا بدّ من ضمّ براهين أخرى إليه منعاً للدور والتسلسل.

لکنّ الفلاسفة الغربيّين اعتبروا هذَا الدليل واحداً من البراهين الكلاسيكيّة الثلاثة في إثبات وجود الله، والدليلان الآخران هما: دليل معرفة العالم ودليل معرفة الوجود.

لدليل النظم تفاسير مختلفةٌ في الغرب، كما أطلقت عليه أسماءً عديدةً، ولما كان بعض الفلاسفة يعتقدون أنّ هذه الأسماء المتعددة هي تعابير مختلفةٌ لدليلٍ واحدٍ، يرى البعض الآخر أنّها مختلفةٌ فيما بينها، حتى وإن كان هذا التفاوت قليلاً.

تقريرات دليل النظم

تمثل أسماء براهين النظم في:

1. دليل المدفية أو الهدف.

2. دليل النظم أو التصميم والتدبير.

3. دليل الغاية.

4. الدليل الطبيعي الكلامي.

نستعرض أولاً هذه البراهين، ثم نذكر مختلف الإشكالات الواردة عليها، وفي نهاية المطاف نحاول تحليلها ونقدها:

دليل الهدفيّة

ذكر الفيلسوف واللاهوتي المسيحي الكبير توما الأكويني (1225 - 1274^(*)) في كتاب (الخلاصة اللاهوتية) خمسة طرق لإثبات وجود الله، مستقاةً من الفلسفة الأرسطية والثقافات الأفلاطونية المحدثة، والمسيحية، والإسلامية، وهي: برهان الحركة أو التغيير [The Argument From Change]، وبرهان العلية [The Argument From Causation]، وبرهان الإمكان [The Argument From Contingency] ، وبرهان درجات الكمال [Argument From Degrees of Excellence] ، والخامس منها أطلق عليه اسم (الطريق المأدف) [The Argument From Harmony] أو (برهان النظم) وشرحه كالتالي:

«المنهج الخامس من جهة تدبیر الأشیاء، فإننا نرى أن بعض الموجودات الخالية من المعرفة - وهي الأجرام الطبيعية - تفعل لغاية، وهذا ظاهرٌ من أنها تفعل دائمًا أو في الأكثر على نهج واحدٍ إلى أن تدرك النهاية في ذلك، وبهذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصدًا. على أن ما يخلو من المعرفة

190

(*) إن الإحکام هو كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما أراده الصانع أن يترتب عليه من دون زيادةٍ ونقيةٍ، وكان على الحد الذي ينبغي أن يكون عليه، وإذا تأمّلنا في كل مصنوع في العالم وجدناه كذلك . فالله - تعالى - فعل الأفعال المحكمة، وكل من كان كذلك فهو عالم. كما أنه - تعالى - مجرّد، وكل مجرّد عالمٌ بذاته وبغيره. والأشياء باعتبارها ممكنة لا بد أن تستند إلى الواجب، وكل مستندٍ إليه لا بد أن يكون عالماً به؛ لأن العلم بالعلة يستلزم العلم بالعلول، والله - تعالى - عالمٌ بذاته فهو عالمٌ بغيره.

- توما الأكويني (1225 - 1274) قسّيسٌ وقدّيسٌ كاثوليكيٌّ إيطاليٌّ من الرهبانية الدومينيكانية، وهو فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ مؤثرٌ ضمن تقليل الفلسفة المدرسية. أحد معلّمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويُعرف بالعالم الملائكي والعالم المحيط. عادةً ما يُشار إليه باسم توما، والأكويني نسبته إلى محل إقامته في أوكرين. كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسعٌ على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورةً ضدّ أفكاره أو اتفاق معها، خصوصاً في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة.

ليس يتوجه إلى غايةٍ ما لم يُسَدِّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقلٍ كما يُسَدِّد السهم من الرأي. فإذاً يوجد موجودٌ عاقلٌ يُسَدِّد جميع الأشياء الطبيعية إلى الغاية وهذا الذي نسميه الله» [توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 34؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 158 (بتصرف)].

يشير الأكويني في قوله إلى: أن الموجودات الطبيعية تفعل دائمًا أو في أكثر الأحيان على نهجٍ واحدٍ، إلا أن الاستثناءات التي تحدث صدفةً لا تلحق ضررًا في النظم. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحية، ص 127]

تميّز فرضيات هذه المسألة ومعطياتها بالبساطة، فنحن في عالم مليء بالحوادث والفعاليات الدالة على النظم، بحيث لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة. ومن جهة أخرى نرى أن الكثير من الحوادث والفعاليات تنشأ من موجوداتٍ تفتقد العلم والوعي. ولا يمكن أن تكون علةً لهذا النظم وغايتها الموجودة في العالم كامنةً داخل موجوداتٍ نفسها. إذن لا مناص من أن يكون خارج دائرة هذه الموجودات موجودٌ آخر يمتلك العلم، ويهدي به بقية الكائنات التي تفتقد الوعي نحو غايتها، نظير السهم الذي يهتدى إلى الهدف بفضل الرامي. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحية، ص 128]

دليل النظم والتدبير أو التصميم

يرى ديفيد بايلين (David Pailin) (1936-*) أن دليل النظم غير دليل الغاية؛ ولذا ذكر لهما عنوانين مختلفين، وسننطر إلى كليهما ونشرع بدليل النظم:

يهدينا التأمل في حوادث عالم الطبيعة وموجوداتها إلى أنها آياتٌ وعلاماتٌ

(*) ديفيد بايلن (David Arthur Pailin) فيلسوفٌ ولاهوتيٌ يحاضر الآن في فلسفة الدين في جامعة مانشستر.

واقعةٌ تحت هيمنة نظمٍ دقيقٍ، وهذا النظم لا يمكن أن يحصل بذاته. وعليه تكشف هذه الحقيقة التي يتميز بها الكون على وجود عالمٍ متعالٍ هو علة إيجاد أجزاء هذا العالم، حيث يُعرف هذا الموجود المتعالي باسم الله، والذين يدعمون هذا الدليل يستدلون عليه بمختلف الاكتشافات العلمية الحديثة، ويررون أنها مصداقٌ بارزٌ للنظم.

لقد وقع دليل النظم موضع قبول الجميع في الحقبة الأولى من العلم الجديد، فالأنبهار الذي أحدهته الاكتشافات العلمية الجديدة أخذت أباب الناس، فاعتبروا أنها دلائل وآياتٌ جليةٌ عن الحكمة والقدرة الإلهية. [مجموعة من المؤلفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 9]

فبعضهم - كجون ري - رأى دليل حكمة الخالق في هيكل نقار الخشب وقدميه ومنقاره، فهي منسجمةٌ مع صعوده الشجرة وحظه على جذوعها.

يعتقد ويليام درهام (William Durham) (1873-1912) أن مدار السيارات والكواكب والنجوم المتعاقبة يثبت أن المنظومة الشمسية قائمةٌ على أساس هندسةٍ وتدبيرٍ، وليس ضرورة الطبيعة أو الصدفة. كما اعتبر خلقة المعدة وعملها آيةً عجيبةً ومراةً ليد الخالق المبدع. [المصدر السابق]

192

وبحث ويليام بيلى^(*) (1743-1805) (William Paley) أشياء من قبيل آلية عمل العين، والعضلات والغدد الصفراوية، وجمال الأشياء الطبيعية، وتركيب النور، وتتنوع الحيوانات، واستنتج بأنها دليلٌ متينٌ على النظم لا يمكن غضّ الطرف عنه.

(*) ويليام بيلى كان تبريريًا مسيحيًا إنجليزيًا، فيلسوفاً يؤمن بمذهب النفعية. وهو معروفٌ لتقديمه حجّة وجود خالقٍ للكون عبر مفهوم العلة الغائية؛ وذلك في عمله العلة الغائية الطبيعية، التي استعملت في المثال المشهور لحجّة النظم في الوجود، أو حجّة صانع الساعة التي طورها بعد ذلك دعاة التصميم الذي إلى مفهوم التعقيد غير القابل للاختزال.

فقد أكّد على تركيبة العين بصورةٍ خاصّةٍ؛ إذ تحدث فيها مجموعةٌ من الفعاليّات المعقدة بين مختلف الأجزاء حتّى تتم الرؤية، واستدلّ بأنّ تبيّن ذلك لا يتحقّق إلّا في حالة فرض ناظمٍ ومدبّرٍ خلف الطبيعة نسقَ بين الأجزاء لأجل هدف الرؤية. وهذا الادعاء بأنّ التناسق يمكن أن يقع فقط في حالة احتمال وجود ناظمٍ، هو صميّم وروح دليل النظم.

يقارن بيّلي العين بالساعة ويستدلّ بأنّه لو كان هناك شخصٌ يعيش في حزيرٍ لوحده، وإذا بساعة يدٍ تسقط أمامه، فإنه سيذعن بفرضيّة أنّ هذه الساعة مصنوعةٌ من قبل عالم ذكيٍّ. والشيء نفسه يُقال عن العالم الطبيعي، فمثلاًما أنّ أجزاء الساعة متناسقةٌ فيما بينها لتحديد الوقت، ونحن نفهم من ذلك أنّ هذا التناسق إنّما هو وليد صانعٍ ومحترعٍ، كذلك العالم الطبيعي، غير أنّنا في الأخير لا نشاهد أيّ ناظمٍ أو مهندسين؛ ولهذا افترضنا أن يكون هناك ناظمٌ ومهندسٌ متخفّفٌ وراء هذا العالم. [مجموعهٌ من المؤلفين، دراساتٌ في الكلام الجيد، ص 10]. وهكذا يقول إنّه لا بدّ للنظم من ناظمٍ، وهذا الناظم يتوجّب أن يكون شخصًا، وذلك الشخص هو الله.

وينبّه بيّلي إلى أنّه لا يجب علينا فهم كيفية عمل كلّ جزءٍ من الأجزاء على حدته، أو إدراك كيفية عمل الهيكل ككلٍّ حتّى نرى أنّه وليد النظم، فقدرة الموجود على صنع نفسه مجدهًّا هو علامهٌ على نظمٍ خلاقٍ ودقيقٍ، حتّى وإن برزت بعض موارد النقص أو اللانظام في البناء، فإنّ ذلك أيضًا لا يدلّ على أنها من دون ناظمٍ. [المصدر السابق]

دليل الغاية

يقرّر ديفيد بايلين هذا الدليل بهذه الصورة:

يذكر الكثير دليل الغاية على أنّه شكلٌ من أشكال دليل النظم، لكن من

الأفضل أن نجعله دليلاً مستقلاً بذاته، فدليل النظم يرتكز على العلامات الظاهرة التي تبدو من خلال الموجودات الطبيعية، بينما لا يهتم دليل الغاية بالنظر والتأمل في البناء وواقعيته، بل يروم الهدف والغاية بالأساس.

يقوم دليل الغاية على ركيزتين:

الأولى: النظم والنسيج العام للكون يرمي تحقيق هدفٍ وغايةٍ مناسبةٍ.

الثانية: من الصعب جدًا الاعتقاد بأنَّ هذا العالم بهذا البناء العجيب هو وليد قوَّى عميم وأحداثٍ عشوائيةٍ.

فالميزة الأساسية للعالم تشير بدقةٍ إلى أنه وليد إرادةٍ عالميةٍ تسوقه نحو هدفٍ وغايةٍ قيمةٍ، وهذا الأمر يقبله العقل السليم. [مجموعةٌ من المؤلفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 12]

قدم فرديريك تيننت (Frederick Robert Tennant) (1866–1957)^(*) عرضاً قوياً لدليل الغاية في كتابه (الفلسفة الإلهية).

194

فقد أذعن فيه بأنَّ الموارد الجزئية التي تُستخدم دليلاً في برهان النظم يمكن أن توضح بارجاع كلٍّ واحدةٍ منها إلى العلل القريبة الحالة في النظم الطبيعي. إنَّ قوَّة دليل الغاية تكمن أكثر في ذلك الذي جعله تيننت تعاون العلل التي لا تُعدُّ والتي تعمل بشكلٍ مترابطٍ ومتضادٍ، حيث تتنحٍ وتحفظ النظم العام للطبيعة. وقد ذكر تيننت خمسة عوامل تنتهي في الأخير إلى نتيجةٍ مهمةٍ مفادها: الميل إلى التوحيد الإلهي، هو أكثر الفرضيات التي يمكن تبنيها لفهم العالم باعتباره إفراز عقلٍ وتصميمٍ وهدفٍ إلهيٍّ، وهي:

1. التكيف الدقيق بين الفكر (الذهن) والأشياء (العالم الخارجي)، بحيث إنَّ الطبيعة هي عبارةٌ عن بناءٍ معقولٍ قابلٍ للفهم.

(*) فيلسوف دينٍ ولاهوتيٍّ بريطانيٍّ من كتبه: (اللاهوت الفلسفي).

2. السعي نحو التطور والتكميل والرقى لمختلف الحوادث وهدایتها جمیعاً.
 3. الاستعداد الظاهري للعالم غير الآلي، فهو مرآة ومظهر لبروز الحياة وبقائها، ومن بعيد جداً أن يكون قد نت旾 عن الصدفة والاتفاق.
 4. عامل البعد الجمالى: يتميز العالم في نظر تنت بظاهر جمالية عالية، ويحمل الكثير من القيم، وليس معنى هذا الكلام أنه يفرز أشياء ذات قيمة «كالترب الذي يمكن أن يتحول إلى العقيق والحجر الكريم» فحسب، بل إنه يمثل بنفسه مظهراً جمالياً راقياً. وهذا العالم الجميل لا ينبع إلا من خلال الترابط مع موجودات تحمل هذا الحس الجمالى، ففي حين يمكن الإشارة إلى أن بناء العالم قائم على قوّة عاقلةٍ هائلةٍ يكفي النظر إلى القيم الذاتية للعالم فقط؛ كي تسوقنا نحو معنى العالم.
 5. بما أن الطبيعة توجد موجوداتٍ أخلاقيةً، فهي مؤثرةٌ في الحياة الأخلاقية كذلك... وبوسيلة الفواعل الأخلاقية التي تسير نحو المثل فهي قابلة للتغيير. وبعبارة أخرى: يساعد هذا العالم الحياة الأخلاقية الإنسانية، أو يمكن اعتبار كل عملية طبيعية بصورة عقلانية على أنها آلة لتغيير الموجودات الأخلاقية والعاقلة وتطورها.
- ويستنتج في الأخير أن هذه العوامل الخمسة إذا أخذناها وحدة واحدة، سنخلص لا محالة إلى أن هذا العالم وليد النظم الإلهي، وبما أن هذا النظم ممزوج بالغرض الإلهي فسيكون ذا قيمة مرضية. أي أن هذه العوامل الخمسة تشير إلى التكافف والتلامح والتناغم في العالم، بحيث يقودنا هذا التكافف إلى أن هناك مدبراً وناظماً وقدراً يختفي وراء هذا العالم.
- من هنا يظهر الفرق بين دليل النظم ودليل الغاية، إذ إن الأخير لا يركز على أنواع الأحداث الفردية، بل ينظر إلى العالم على أنه وحدة كلية واحدة.

[المصدر السابق، ص 13]

يطرح بول إدواردز (Paul Edwards) (*) (2004 - 1923) دليل الغاية تحت عنوان "الدليل الناظر إلى العالم بنظرية كليّة" فيقول: «بدلًا من دراسة الموارد الجزئية للنظم الكائن في العالم، يمكننا التعاطي معه على أنه وحدة واحدة، فيسهل طرح الأدعاءات المخالفة. وهناك طرق مختلفة للقيام بهذا العمل، إذ يمكننا النظر إلى كلّ العالم على أنه وسيلة لأجل هدف متعالٍ، وفي مقدورنا أيضًا ملاحظة العالم كنسيج من البناءات المترادفة بنمط واحدٍ وبشكلٍ متتساقيٍ، مما يؤدي إلى الحفاظ على نظمها.

تقدونا رؤية العالم على أنه وسيلة لهدف سامي إلى أفق البراهين، فمصنوعات من قبيل الساعة والبيت والسفينة اُنتجت لأجل تحقيق أغراض خارجةٍ عن نظامها الداخلي، كما أنّ لكلّ منها هدفًا خاصًا ترومته، أمّا إذا أخذنا العالم بنظرية كليّة كوحدةٍ واحدةٍ يروم هدفًا عامًّا يناسبه، فسنجد أنّ هذا التشبيه هو دليلٌ متيّزٌ ومتقنٌ، ولو حمل هذا الهدف أسمى وأرق القيم، فسيكون لدينا مبدأً نسب من خلاله الخير المطلق إلى ناظم العالم» [كانط، نقد العقل المضط، ص 685].

196

ولكن كيف يمكننا رد الأطروحات العلمية المخالفة والمنافسة؟ يجيب بول إدواردز قائلاً:

«إذا فرضنا بناء العالم على أنه وحدة واحدة، فلا يمكن للعلوم التجريبية أن تُبدي رأياً في هذا المورد؛ ذلك لأنّ مجال العلوم التجريبية محدودٌ بأجزاءٍ من النظم الداخلي للعالم المادي.

يعجز العلم التجري عن الإجابة عن السؤال: لماذا العالم وحدة واحدة؟ ولماذا هو بهذا الشكل وليس بشكل آخر؟ لأنّ المجال الوحيد الذي في استطاعة العلم التجري الردّ فيه على الأسئلة هو الحقل الذي تتأقّى فيه التجربة، أيّن

(*) بول إدواردز فيلسوف أخلاقيٌ أمريكيٌ نمساويٌ، صاحب مشروع (موسوعة الفلسفة).

يمكن للإنسان أن يلحظ العلاقة الكائنة بين ظاهرتين مختلفتين كدرجة الحرارة والغليان، أما أن يلحظ العلاقة بين العالم المادي كوحدة واحدة وبين أمرٍ خارج عنه فهذا صعبٌ مستصعبٌ لا يناله البيان العلمي، وإنما تتعهد بذلك النظرة التوحيدية، إذ هي السبيل الوحيد في ذلك» [المصدر السابق].

ومجمل القول هو أن دليل النظم ينطلق من موارد جزئية للنظم، بينما يشرع دليل الغاية من النظام الكلي للعالم ليشق كلًّا منهما طريقه نحو الناظم.

الدليل الطبيعي الكلامي

يقول الفيلسوف الغربي الشهير إيمانويل كانت (Immanuel Kant) (1724 - 1804) (*) : «إذا لم تكن البراهين الوجودية ومعرفة العالم أساساً كافياً لتبين دليل وجود الله، ففي مقدورنا ذلك من سببٍ واحدٍ، هو نظم أشياء العالم وتركيباتها، ثم نبحث: هل يمكننا على أساسه أن نقدم استدلاً متيماً؟ وأنّي أطلق على مثل هذا الاستدلال: "الدليل الطبيعي - الكلامي أو معرفة الله"؟ ولو عجز هذا الدليل عن ذلك، فليس في استطاعة العقل النظري إثبات وجود الله».

ويضيف قائلاً : «إذا ذكر دليل النظم فما على الرؤوس إلا أن تتحنى احتراماً له، فهو أقدم البراهين وأوضحها وهو الدليل المناسب لجميع العقلاة، ويضفي روحانيةً على مطالعة الطبيعة. فالعالم الحالي بما يحتويه من النظم والجمال والمهدفية ينفتح في وجوهنا، بحيث يبقى المرء أمامه حائراً عاجزاً لسانه عن وصف الكثير من الأمور العجيبة».

(*) هو فيلسوف ألمانيٌ من القرن الثامن عشر يُعد آخر الفلسفه المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلسفه الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، كما أنه آخر فلاسفة عصر التنوير. من أهم مؤلفاته: نقد العقل المضط، ونقد العقل العملي، ونقد مملكة الحكم.

أَمَّا المراحل الأُسْاسِيَّةُ لِهَذَا الدَّلِيلِ فَهِيَ عَبَارَةٌ عَنْ:

1. كُلُّ نَقْطَةٍ مِنَ الْعَالَمِ فِيهَا عَلَامَاتٌ وَاضْحَىَّ عَلَى النَّظَمِ، حِيثُ تَتَضَمَّنُ أَشْيَاءً وَأَهْدَافًا وَأَغْرِاصًا مُعَيَّنَةً.
2. هَذِهِ الْأَشْيَاءِ الْمُنْتَظَمَةِ (انْسِجَامِ الْأَجْزَاءِ نَحْوَ الْغَايَا) لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ بِنَفْسِهَا عَلَّةَ النَّظَمِ، وَإِلَّا النَّظَمُ فِيهَا أَمْرٌ مُعَطَّلٌ وَمُمْكِنٌ. وَبِعَبَارَةٍ أُخْرَى: إِذَا لَمْ تَنْظُمْ وَتَرْتَبْ الْأَشْيَاءَ بِوَاسْطَةِ مُبِدِّعِ عُقْلَائِيٍّ أَوْ نَاظِمٍ قَامَ بِذَلِكَ، فَلَا يُمْكِنُ لَهَا أَنْ تَحْقِقَ النَّظَمَ بِالتَّكَافُّ مَعَ بَعْضِهَا الْبَعْضِ.
3. إِذْنَ هَنَاكَ عَلَّةً وَاحِدَةً (أَوْ أَكْثَرَ) حَكِيمَةً وَمَتَعَالِيَّةً هِيَ عَلَّةُ الْعَالَمِ؛ إِذَ الطَّبِيعَةُ الْعَمِيَاءُ بِمَفْرَدِهَا عَاجِزَةٌ عَنْ أَنْ تُحَدِّثَ التَّطَوُّرَ وَالنَّمْوَ، بَلْ يَخْتَفِي وَرَاءَهَا عَالِمٌ وَمُخْتَارٌ يَدِيرُ كُلَّ ذَلِكَ.
4. قَطْعًا يُمْكِنُ اسْتِنْتَاجُ وَحدَةَ هَذِهِ الْعَلَّةِ عَنْ طَرِيقِ وَحدَةِ الْعَلَاقَةِ الْمُتَبَادِلَةِ بَيْنَ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ، وَكَأَنَّهَا أَعْصَاءُ بَنَاءٍ مُصْنَوعٍ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَقْعُ في مَحَالِ رَؤْيَتِنَا. فَهَذِهِ النَّتِيْجَةُ يُمْكِنُ لِلْجَمِيعِ مُلْاحِظَتِهَا وَيَعْضُدُهَا أَيُّ نَوْعٍ مِنْ مَبَادِئِ الْقِيَاسِ الْتَّمَثِيلِيِّ. [مَجْمُوعَةُ مِنْ الْمُؤْلِفِينَ، دَرَاسَاتٌ فِي الْكَلَامِ الْجَدِيدِ، ص 14]

يُسْتَنْتَجُ مِنْ تَقْرِيرَاتِ دَلِيلِ النَّظَمِ أَنَّ النَّظَمَ الْقَائِمَ فِي الْعَالَمِ لَا يَرْجِعُ إِلَى عَالَمِ الْمَادَّةِ نَفْسِهِ، بَلْ يَعُودُ إِلَى يَدِ الْقُوَّةِ وَالْقَدْرَةِ الَّتِي يَطْلُقُ عَلَيْهَا الْجَمِيعَ اسْمَ "الله".

لَذَا يُمْكِنُ القُولُ أَنَّ هَدْفَ دَلِيلِ النَّظَمِ هُوَ نَقْلُنَا مِنْ سَطْحِ الطَّبِيعَةِ وَالْعَالَمِ الْمَادَّيِّ إِلَى مَا وَرَاءِهَا، إِنَّهُ يَوْصِلُنَا إِلَى الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ، وَفِي هَذَا الْمَجَالِ يَقُولُ هَذَا الدَّلِيلُ بِأَدَاءِ وَظِيفَتِهِ بِشَكْلٍ فَعَالٍ، وَفِي هَذَا الإِلَاطَارِ نَجْدُ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَقُولُ:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيَلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكَرٌ إِنَّمَا أَنَّمَا مُذَكَّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾ [سُورَةُ الْغَاشِيَةِ: الآيَةُ 17 - 21]

فالإنسان إذا ما طالع موارد النظم وتشعبات الخلقة سيبلغ عالم ما وراء المادة مباشرةً، ويدرك أن العناصر الأساسية للطبيعة المادية أعجز من أن توجد هذا النظام وهذا النسيج المتقن والرقيق.

هذا وقد تعرّض دليل النظم إلى هزّاتٍ عنيفةٍ من قبل بعض الفلاسفة الغربيين، فاستشكل عليه كُلُّ من الإنجليزي ديفيد هيوم (David Hume)^(*)، والألماني إيمانويل كانط، وجون هاسبرز، وسنحاول دراسة ذلك بالتحليل والنقد.

إشكاليات دليل النظم

إشكال جون هاسبرز^(**) (John Hospers 1918-2011)

مفهوم النظم ليس جلياً واضحاً للكُلُّ البشري، فكل إنسان ينتزع صورةً معينةً عنه تختلف عمّا يستقيه إنسان آخر. فقد يرى أحدهم النظم في ظاهرة معينة بينما لا يراه آخر فيها، بل على العكس يشاهدها خلاف ذلك. فلوحة فنية معينة قد تبدو لمشاهدٍ معينٍ أنها منظمة بينما لا تتجلّى لآخر كذلك.

[محمد رضائي، الإلحاديات الفلسفية، ص 305]

ويتضح الجواب على هذا الإشكال من خلال ما عرضناه سابقاً من أنواع النظم الثلاثة (النظم الجمالي، والعلمي، والغائي).

أ. النظم الجمالي: كنظم اللوحة الزيتية أو الترغيب في وجود الله عن طريق النجوم في الليلة المقرمة.

(*) ديفيد هيوم: فيلسوف إنكليزي اسكتلندي المولد، ولد عام 1711 للميلاد، وتوفي عام 1776 للميلاد، وكان يُعد من أكبر الفلاسفة المشككين.

(**) فيلسوف وسياسي أمريكي من مؤلفاته: (معنى وحقيقة الفن) (مقدمة للتحليل الفلسفي).

- ب. النظم العلّي: كالتقارن الزماني والمكاني بين الأشياء المختلفة.
- ج. النظم الغائي: كالكائنات الحية أو الأشياء التي تُركب فيما بينها من أجل نتيجةٍ أو غايةٍ معينة.

فالدقة في الأقسام المختلفة للنظم تكشف من دون أدنى شكٍ أنّ هناك موارد منه، تتکاّتف فيها الأجزاء فيما بينها بصورةٍ متناهيةٍ ومتجانسةٍ من أجل بلوغ غايةٍ معينةٍ، كالكائنات الحية مثلًا. فمن دون شكٍ أنّ هذه الموارد تفرق عن الصورة التي يراها البعض منظمةً وجميلةً بينما يراها البعض الآخر مشوّشةً وقبيحةً.

أضف إلى ذلك أنّ كافة اللوحات الفنية ليست جميلةً عند البعض قبيحةً عند البعض الآخر، بل هي على صنفين: صنفٌ يتشارط فيه الجميع الرأي في كونها منظمةً، وصنفٌ آخر يختلفون فيما بينهم حولها، وقد تكون مصداقًا للاستفهام السابق، وهنا يُطرح التساؤل: أيمكن تعليم الحكم من أحد الأصناف إلى البقية؟ إنّ ذلك لا يمكن أبدًا.

200

إشكالات هيوم على دليل النظم:

في كتاب (محاوراتٌ في الدين الطبيعي)^(*) يورد هيوم العديد من الإشكالات على دليل النظم، أهمّها ما لخصه الناقد جي. أل. ماكي^(**) (John Leslie Mackie) في كتاب (معجزة الإلهين) بقوله: أورد هيوم انتقاداته لدليل النظم مفصّلةً، ونحن نعرض هنا خمس نقاطٍ أساسيةٍ من هذه الإيرادات:

1. من الخطأ تشبيه الإنجازات الإنسانية المنظمة وتمثيلها مع الموجودات الطبيعية؛ لأنّ هذا التمثيل ضعيفٌ و نتيجته مبهمةٌ.

(*) مؤلفٌ على شكل حوار بين شخصين افتراضيين، أحدهما يُمثل مُشكّلاً في برهان النظم باسم فيليون، والآخر يمثل المدافع عن هذا البرهان باسم كلانتنس.

(**) فيلسوف أسترالي قدّم إسهاماتٍ كبيرةً في فلسفة الدين وفلسفة اللغة وفلسفة الأخلاق.

2. هناك فرضياتٌ أخرى مخالفةٌ لتفسير نظام العالم الطبيعي، فقد يكون العالم قد ظهر نتيجة التوالد الحياني والنباتي، وربما يكون العالم كُلُّ قد نتج عن شيءٍ شبيهٍ بالتوالد والتناسل، أو لعله نتيجة صدامٍ بين أجزاءٍ من طبيعتها الحركة الدائمة، وقد يكون حصيلةً كثرة موجودات ما فوق الطبيعة، أو ثمرة روح العالم، فيكون هذا العالم المادي بالنسبة إليه كالبدن والجسد.

3. حتى لو رأينا أن النظم الإلهي لا يُفسر إلا من خلال العلم الإلهي، فيتوجب الاعتراف بأن العلم الإلهي متشعبٌ ومعقدٌ وتفسيره يحتاج بدوره إلى شطريٍّ من نظام العالم. وإذا قلنا إن النظم في العلم الإلهي ذاتيٌّ ويستغني عن التفسير، فلماذا لا نفرض أن النظم ذاتيٌّ في نفس العالم؟

4. مقوله الشرور: فمن الصعوبة بمكانٍ استخلاص الصفات الإلهية الأخلاقية أو الناظم الإلهي من هذا العالم المادي.

5. لا يمكننا بتاتاً الحصول على نتائج أخرى حول العالم الحالي، أو تجربتنا المستقبلية التي تفوق كثيراً المعطيات والفرضيات التي نجريها. [مجموعة من المؤلفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 17]

ويمكن صياغة هذه الإشكالات على النحو التالي:

1. هل التشبيه بين العالم الطبيعي والإنجازات البشرية كافٍ للاعتقاد بأنه وليد النظرة الإلهية التوحيدية؟

2. إذا كان الرد بالإيجاب، فهناك فرضياتٌ بدائلةٌ تُضعف من تعضيد وإثبات وجود الله.

3. حتى لو سلمنا بالفرضية التوحيدية في تفسير نظم العالم، فإن العلم الإلهي نفسه يحتاج إلى تفسيرٍ بالمقدار نفسه الذي يحتاجه نظم العالم.

4. إذا سلمنا بالشروط الثلاثة السابقة، فكيف نفسر الصفات الأخلاقية الإلهية مع وجود الشرور المنتشرة عبر العالم، أو على الأقل يمتزج الشر والخير في هذا العالم.

5. حتى لو قلنا بالشروط الأربع السابقة وسلمنا بالردود التي قيلت فيها، فسنواجه معضلةً أخرى، وهي أن هذه الفرضية لا يمكنها تفسير خصوصيات العالم وحياتنا، مثلًا: التوقعات حول السير المستقبلي للطبيعة وتلبية الدعاء وسعادة المتدينين والحياة بعد الموت.

الرد على انتقادات هيوم

1. يدّعي هيوم أنه لا يوجد شبهٌ وتماثلٌ بين الإنجازات البشرية والآثار الطبيعية حتى نستنتج أن كون المصنوعات البشرية قد تم إنجازها على أساس تفكيرٍ مسبقٍ، فالآثار الطبيعية قد خُلقت على أساس العلم والفكر.

فنحن عن طريق التجربة أدركنا أن الإنجازات البشرية هي نتيجة التصميم والعلم، لكننا لم نجرِ بذلك على الآثار الطبيعية حتى نعلم كيف جاءت. [محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية، ص 308]

202

بالرغم من أننا نعتقد أن الإنجازات البشرية في دليل النظم تحتاج إلى مهندسٍ وناظمٍ، وأن الكائنات الطبيعية هي كذلك، ييد أن الخلفية في هذا الشبه ليست صرف التمثيل حتى يرد إشكال هيوم، بل الداعمة الحقيقية في هذه الموارد هي السنخية بين العلة والمعلول، يعني أن معلوماً معيناً يلزم أن ينشأ عن علةٍ خاصةٍ وليس عن أي علةٍ كانت، فلا يمكن لشخصٍ أعمىٍ أو غير متخصصٍ أن يخطِّ كتاباً رياضياً معاصرًا. إن قاعدة السنخية هي قاعدةٌ عقليةٌ لا يمكن إخضاعها للتجربة، وعلى سبيل المثال في مقدورنا الادعاء

حسب مبدأ العلية أن الموجود الفقير الضعيف لا بد أن يستند في تحققه إلى موجود آخر، وهذه نتيجة عقلية على أساس مبدأ العلة والمعلول، فالقاعدة لا تخضع للتجربة، ولا يمكن الخدش في حكمها الكلي، وإن كان إخضاع مصادفها للتجربة مقدوراً.

ونحن عندما نقول إن الإنجازات البشرية هي أحد مصاديق المعلول المنظم، فبحكم قاعدة السنخية؛ لأن المعلول المنظم يتوجب أن يصدر عن علة عالمية وحكيمية. ونفس هذه القاعدة صادقة وتجري في ما يخص الطبيعة وظواهرها. فلأن المعلول منظم يتوجب طبقاً لقاعدة السنخية أن يكون قد صدر عن علة عالمية وحكيمية، فالإنجازات البشرية والموجودات الطبيعية هي مصاديق لقاعدة السنخية، وأما التشبيه والتمثيل فليس هو أساس الشبه بينها.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هيوم تجريي المشرب؛ ولهذا لا يعتقد بالكثير من المبادئ العقلية التي يؤمن بها المفكرون العقليون، وهذه المسألة تعود إلى المبني والأسس المعرفية، ولا بد من بحثها في مجال غير هذا، ونحن نستنتج أن المدافعين عن دليل النظم لم يستخدمو مجرد التمثيل.

2. يقول هيوم إن إنجاز المصنوعات على أساس التصميم الإنساني ليست بالذات أكثر معقوليةً من إيجاد الموجودات عن طريق التوالي، ويسأل لماذا تقبلون الأول وليس الثاني نموذجاً لخلق العالم؟ حتى لو قيلنا بأن العالم يحيى النظم، فما هو الدليل على أن فرضية كون خالق العالم موجوداً عالماً ومصمماً هي أكثر تبريراً من فرضية أن العالم هو نتيجة توالٍ جنسياً بين عالمين آخرين بما بمكانة الأب والأم لهذا العالم.

يمكن القول في جواب هيوم: لعل القول بالخلقة أكثر قناعةً ومتانةً من

الاعتقاد بـ توليد النسل؛ لأنّ توليد النسل هو عبارةٌ عن تكثير الأفراد من نفس النوع. فإذا تساءلنا عن سر امتلاك الأربن لفروِ يناسبه، فعلينا سمعنا الإجابة في أنّه قد ولد لأربنٍ آخر يناسب معه بدنياً. غير أنّ هذا الجواب لا يبدو مقنعاً؛ لأنّ القول بأنّه ذاتيٌّ وطبيعيٌّ قد خُلق على تلك الحال، بحيث يوفر الفرو له ما يناسبه ويرفع عنه حاجياته، في مقابل القول بأنّه قد وُجد بهذا الشكل على أساس هندسة تصميم ناظمٍ وحكيماً؛ لا يستويان، فالأخير أكثر إقناعاً، وهو الإجابة المناسبة والصائبة.

ويقال الشيء نفسه عن الفرضيات الأخرى؛ لأنّ القول بالصدفة والاتفاق بين العناصر الأولية يخالف الأسس العقلية.

3. لو يبيّن نظم العالم على أساس العلم الإلهي، فالذهن الإلهي هو أحد مصاديق النظم أيضاً، ويحتاج إلى تفسيرٍ بمقدار ما يحتاجه نظم العالم، ولو أدعينا أنّ النظم في العلم الإلهي ذاتيٌّ، فلماذا لا نقول ذلك حول نظم العالم؟!

204

في الرد على هذا الانتقاد يمكن القول:

بالرغم من أنّ هذا التفسير تتبعه معضلاتٌ، غير أنّ هذه المعضلة ليست كسابقتها، ولو أثنا نرد أي تفسيرٍ لأنّه يفرز مشكلاتٍ جديدةً فسنضع كافة العلوم جانبًا. أضف إلى ذلك أنّ أصل الإشكال في نفسه محل تأمّلٍ، فقد ثبت في محله أنّ كلّ صفةٍ أو كمالٍ هي إما ممكنة الوجود وإما واجبة. فالموجودات بعبارةٍ أخرى تنقسم إلى قسمين: إما واجبة الوجود ومستقلةٌ عن أيٍ موجودٍ آخر، وإما أنها ممكنة الوجود وتتعلق في وجودها بموجودٍ آخر. ولكلٍ من هذين القسمين خصائص وميزاتٍ يتحلى بها. فلو أخذنا بحثنا الحالي على سبيل المثال، فإنّ النظم إذا أراد أن يكون ذاتياً لموجودٍ يتحلى بخصائص معينةٍ بحيث

لا يمكن للعناصر المادية لهذا العالم أن تتصف بها - أي أن تكون عالمًا قادرًا حيًّا - فيتوجّب علينا لا محالة القول إنَّ النظم ليس ذاتيًّا لهذا العالم؛ وعليه فالنظم ذاتيًّا موجودٌ آخر لا تعترىه خصوصية المادية.

ويمكن الجواب عليه بأنّ نقول حقّاً لو كان النظم ذاتيًّا للعالم، فإنَّ هذا لا يُبطل الدليل؛ لأنَّ الذاتي هو ما لا يحتاج إلى علةٍ في ثبوته إلى ذي الذاتي لا مطلقاً، فإنَّ وجود شيءٍ منظَّمٍ يمكن تصوّره على نحوين: أن يكون قد وُجد ثمَّ نُظم، أو أن يكون قد وُجد منظَّماً، فثبتت وجود النظام في العالم ومقتضى السنخية بين العلة والمعلول لا يمكن معه أن نقول إنَّ العالم وُجد هكذا منظَّماً بدون علةٍ، بل كون النظام ذاتيًّا له يقتضي أن يكون له علةٌ أو جدته بهذا الشكل من النظام.

4. يقول هيوم: في العالم شرٌّ؛ ولذا لا يمكن بواسطة دليل النظم أن ننسب الصفات الأخلاقية إلى الناظم الإلهي.

205

يقال في الرد على هذا الانتقاد: إننا نريد من خلال دليل النظم أن نثبت العلم والشعور إلى ناظم هذا العالم فقط، وأمّا صفاته الأخرى فنبرهن عليها بواسطة طرقٍ واستدلالاتٍ أخرى. ولو ذهبنا إلى أبعد من ذلك وقيل إنَّ وجود الشرور في العالم يمنعنا عن نسبة العلم المطلق - اللا محدود - إلى الناظم الإلهي، لقلنا أوّلاً: إنَّ هناك سبلاً عديدةً قد ذُكرت لحلّ مسألة الشرور، كما أنَّ ذلك لا يُعترف به على أنَّه إشكالٌ على براهين إثبات الله. ثمَّ إننا لسنا بصدِّ إثبات العلم المطلق لله، بل نُثبت هذا المقدار فحسب، وهو أنَّ الناظم يحيط بنظامه الذي أوجده. ومن جهةٍ أخرى كلَّ صفةٍ كماليةٍ ثبتت لله، فهي بنحوٍ بحيث يكون ذلك الكمال لها غير متناهٍ مطلقاً - وهذا يقتضي دليلاً آخر. فإثبات إطلاق العلم لا يكون عن طريق دليل النظم.

وبالرغم من وجود مسألة الشر إلى جانب الموجودات الحية والعالم، مع ذلك فإنّها لا تزال تحكي عن علِّم الناظم وشعوره. ولعل الاستعانة بالمثال التالي تقرب إلينا المسألة: لو شاهدنا كتاباً علمياً دقيقاً يتضمن عدّة فصول قد خُطّ بعقلريّة بالغة، غير أنّنا لا حظنا بعض العبارات فيه غير مفهومةٍ، فهل يا ترى سنغيّر رأينا في أنّ هذا الكتاب قد خطّه مؤلّف بارعٌ؟ هيئات!

فحّتى لو أقررنا فرضاً بوجود الشرور في العالم إلا أنّ دليل النظم يبقى محافظاً على وظيفته بشكلٍ جيدٍ في المجموع.

5. تعرّض هيوم في انتقاده الخامس إلى أنّ دليل النظم عاجزٌ عن إثبات بعض النتائج الكلامية كاستشراف مستقبل الطبيعة وسعادة الناس الدنيوية والأخروية، ومسألة الحياة بعد الموت، ويتوّجّب القول في الرد على ذلك: هذا الإشكال ناتجٌ عن عدم الاطلاع على مقدار ما يمكن لدليل النظم أن يثبته. فدليل النظم وظيفةٌ خاصةٌ يتعهّد بها، وقد أدّاها بشكلٍ مناسبٍ على ما يظهر، وليس عليه أن يوغل في إثبات خصوصيات الحياة بعد الموت، ولماذا لا يثبت هذه المسائل؟ يقال إنّه غير فعالٍ. [محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية، 311]

تجدر الإشارة إلى بعض إشكاليّات هيوم الأخرى غصّ عنها بجي. آل. ماكي الطرف، ونذكرها هنا بشكلٍ مختصرٍ:

ليس في مقدورنا إثبات وحدة الله عن طريق دليل النظم؛ لأنّ أقصى ما يمكننا بلوغه من خلال هذا الدليل هو أنّ كلّ موردٍ من النظم يكون قد نتج عن فعالية ناظمٍ ومصمّمٍ عالِمٍ. ولذا لا يمكن لهذا الدليل أن يثبت أنّ كافة الموارد هي فعل ناظمٍ واحدٍ ليس إلا.

للرد على هذا الإشكال نقول إنّنا لا نبتغي من دليل النظم أكثر من إثبات قدرة

وعلم الناظم، انطلاقاً من الموجود المنظم الذي خلقه. ويمكن إثبات وحدانية الناظم من مسالك أخرى، فلو فرضنا أنّنا توصلنا في إحدى المراتب إلى أنّ هناك ناظمين ومصمّمين كثراً، ففي المرتبة التي تأتي بعدها ثبتت هذه النقطة وهي أنّ كثرة الناظمين هي بنفسها مصداقٌ عن النظم، وقد نشأت عن ناظمٍ إلهيٍّ؛ وعليه لا يمكن اعتبار هذا الإشكال نقصاً في دليل النظم، كما أنّنا لا نتوقع إثبات كافة خصائص الناظم وحيثياته من خلال دليل النظم.

6. عرض هيوم إشكالاً آخر بهذه الصورة: لو فرضنا أنّ هذا العالم هو نتاجٌ كاملٌ وقامٌ، فمن غير المعلوم أنّ في مقدورنا نسبةٌ كلٌّ فضائل ذلك النتاج إلى صانعه، وتكون هذه النسبة صادقةً بحقِّ، ولو أخذنا سفينته كعينةٍ درستها، فإنّنا سنقدر الفكر العبرقي والعقل الوقاد لمبدع هذه الآلة المعقدة والمفيدة والرائعة، بيد أنّنا إذا عرفنا أنّه ميكانيكيٌّ قدّ صناعةٌ غيره، وأنّ إنجازه هذا كان نتاج اختباراتٍ واصلاحاتٍ وقياساتٍ وتدقيقاتٍ عميقَةٍ أجريت له على مرّ العصور والأزمنة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه، فهل سنبقى على الحكم نفسه أم أن شعورنا نحوه سرعان ما يتغير؟ لعلّ هذا النظام المشاهد اليوم هو من إفراز الكثير من العالم التي خضعت إلى التطور والازدهار شيئاً فشيئاً عبر العصور والأزمنة الغابرة إلى أن انتجت هذا العالم. وبالتالي من يجرؤ على تبيين الحقيقة في هذه المسائل؟ ومن يمكنه أن يحمس بالفرضية الراجحة من بين الكثير من الاحتمالات والاقتراحات الموجودة ويكشف لنا عن معيار حدسِه هذا؟

وللردّ على هذا الإشكال يمكن القول إنّ الدور المنوط بدليل النظم هو إثبات قدرة ناظم هذا العالم وعلمه، وقد قام بما أُنيط به من دورٍ وأثبت هذا المقدار كما يظهر من كلام هيوم. وأمّا من أيّن العلم والوعي لهذا الناظم؟

فهذه المسألة يتوجّب فصلها عن دليل النظم وبحثها في محل آخر. وهل يليق التغيير والتبدل بالناظم الإلهي أو لا؟ هل أن الفقر والنقص يسريان إلى ساحتها أو لا؟ لا شك أن هذه المسائل خارجةٌ عن محل النزاع، ولا بد من دراستها في موضع آخر.

لكن يمكننا أن نبيّن المسألة بصورةٍ محملةً: هي أن ناظم العالم - لكونه غير ماديٌ ومنزّهاً عن الخصائص المادية - لا يجوز عليه التغيير والتبدل، وإنما إثباته فوق الزمان فلا يصح أن يتحلّ بكمالٍ حدث في طول الزمان. ولو كان ناقصاً لكان ممكناً، وهو إذ ذاك يفتقر إلى واجب الوجود، وإن كان ممكناً كان مخلوقاً موجوداً أعلى وأفضل، فيكون هذا الأخير هو الناظم الحقيقي وليس الموجود الناقص المتغيّر.

نظريّة التطّور الداروينيّة ودليل النظم

تذهب نظريّة داروين^(*) إلى أنّ هيكل الكائنات الحية المشاهدة اليوم هي من إفراز عمليةٍ طبيعيةٍ بحثةٍ نشأت عن موجوداتٍ أبسط منها، وقد تضمنّت هذه النظرية عند ظهورها عنصرين هامّين هما:

208

1. الطفرة.

2. كثرة التوالد.

تحدث الطفرة حالما يكون هناك اختلافٌ بين الوالدين والولد، فينتقل هذا التغيير عبر الأجيال اللاحقة، فالطفرة هي تغييرٌ جينيٌّ - في الجينات -

(*) تشارلز روبرت داروين (Charles Robert Darwin) (1809- 1882) عالم التاريخ والجيولوجي البريطاني الشهير، وهو من أشهر علماء الأحياء، مؤسس نظرية التطور التي تتحدث عن أصل الأنواع.

يتميز بالثبات نوعاً ما، ويمكن توضيح آلية عمل هذه العوامل من خلال أحد الموارد المناسبة المذكورة، فلو عدنا إلى الماضي الغابر وشاهدنا السلالة الأولى لفصيلة الكلاب، لوجدناها كلاباً أذناها متدرلةً وليس قائمَةً، وعلىه نختتم أن هناك طفرة قد حدثت، بحيث إن أحد الكلاب تغيرت أذناه عن الحد المأثور آنذاك واستقامت، وإذا سلمنا بأن الكائنات تتکاثر بوتيرة كبيرة إن كانت تعيش في محيط ملائمٍ، وتتسابق بشدةٍ من أجل كسب الغذاء المتوفّر وادخاره، فإن كل فصيلة تكون أقوى من غيرها في توفير الغذاء، أو لا تتمكن بقية الكائنات من اصطيادها والتغلب عليها، فستكتب لها فرصة النجاة والبقاء حيّة، وبالتالي تنتقل خصوصياته إلى السلالات اللاحقة من نوعه، وبهذا سنشاهد فيما يأتي من الفصائل كلاباً أذناها قائمَةً تكون بدليلاً عن الكلاب الأخرى، ويُكتب لها البقاء، وإذا إن الطفرات لا تظهر بصورة دورية وإنما تحدث في فتراتٍ زمنيةٍ متباينةٍ، ولما كان بعضها مؤثراً ومفيداً لأفراد النوع، فسنصل إلى مجموعةٍ من العوامل الطبيعية المضضة، ومن خلال فاعليتها المختلفة يحدث التغيير بكثرةٍ في العالم الحي إلى أن يصل إلى التوازن المنشود. [محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية، ص 314]

لا يسع نظرية داروين هذه أن تعطينا تفسيراً جليّاً عن وجود النظام الغائي في العالم، بل أقصى ما يمكن أن تمدنا به هو آلية تحقق بعض الكائنات (كائنات حيّة معقدة) عن بعض آخر (كائنات حيّة بسيطة)، ولا يمكنها أن تبني وجهة نظرٍ حول منشأ وأصل أبسط الكائنات، وعلى هذا الأساس ليس في مقدورها أن تحتلّ مكانة التفسير التوحيدية.

أضف إلى ذلك: هل في إمكان الموضوعات والنظريات العلمية تحديد رأي حول نتيجةٍ فلسفيةٍ معينةٍ، أو أنها أمام ذلك ستبقى على الحياد؟

إنّ عجز العلماء سرعان ما ينكشف عند مواجهة هذه المعضلة، فما بين أيديهم ليس سوى دراسة العلاقة والتأثير المتبادل بين ظاهرتين تجريبيتين، أمّا وراء ذلك فليس في مقدورهم الكلام عنه كلمة واحدةً، وهذا يجري في نظرية داروين لوأخذناها كعينةٍ عن بقية الظواهر.

حتّى وإن سلّمنا بصحة هذه النظرية - مع أنّ هناك قرائن وأدلةً كثيرةً عكس هذه النظرية، وعلماء الطبيعة في صدد ردّها - فأقصى ما يمكن للعلماء قوله لنا هو أنّهم شاهدوا مجموعةً من الكائنات الحية المعقدة ظهرت من كائناتٍ حيّةٍ بسيطةٍ، ولا يذكرون أنّ قولهم هذا هو التفسير والتبرير الوحيد للمسألة.

ولنفرض أنّ أحدهم ادعى أنّ ذلك هو التفسير الوحيد لظهور الكائنات الحية المعقدة، أو أنّ هذه الفرضية هي أجود الاحتمالات لذلك، فبهذا القول يكون قد أبدى رأياً خارج مجال تخصصه فولج في حقل الرؤى الفلسفية وتعدى نطاق العلوم التجريبية. وبعبارة أخرى، إنّه يعتقد أنّ الصورة الفريدة التي يمكن رسمها للعالم لا تتحقق إلّا في نطاق التجربة فحسب، من دون تدخل عوامل خارجيةٍ أخرى. يبدو أنّه من الصعب جدًا استنتاج نتيجةٍ كهذه من نظرية داروين، بل من أي نظرية علميةٍ كانت.

فلا قدرة لنظرية داروين على أن تمدّنا بتفسيرٍ - إيجابيًّا كان أم سلبيًّا - عن مجالٍ ليس بمجاها، وأمّا مجرّى التطور وهل يفتقر إلى نظامٍ أو لا؟ فهذه مسألةٌ أخرى لا بدّ من فصلها تماماً عن ذلك.

بل حتّى وإن صحّت نظرية داروين فذلك لا يعني ردّ نظرية النظم الإلهي؛ لأنّ أتباع هذا التيار الأخير إلى الآن لديهم اعتقادٌ أنّ النظم الإلهي

أخذ في حسابه نماذج آنيةً وقصيرة المدى في تصميمه، وفي إمكانهم القول إنَّ الناظم الإلهي قد انتخب تصميمًا بعيد المدى لخلق العالم فيه الكائنات الحية المعقدة، وليس من الصائب أن يزول أصل الحاجة إلى الناظم بمجرد قصر أو طول المدة الزمنية.

فعلى سبيل المثال لو أنَّ تصميمًا ومشروعًا عمرانياً أو دائرة معارفٍ كبرى كُتبت في مدةٍ زمنيةٍ قصيرةٍ نحكم بأنَّه يحتاج إلى مهندسٍ معماريٍّ وكاتبٍ، أمَّا إن طال به الزمان وكتبه في مدةٍ أطول من المعتاد، فنقول إنَّه يستغني عن ذلك. إنَّ هذه الأحكام مجحفةٌ لأنَّ قصر المدة الزمنية وطولها لا يقف عائقاً أمام أصل الحاجة إلى وجود الناظم.

ولو ذهبنا إلى أبعد من هذه النظرية، وقلنا بفرضية الفيلسوف اليوناني أبيقوراس التي تذكر أنَّ علة الحوادث والكائنات المنظمة في هذا العالم ليست شيئاً عدا الحركات العمياء والعبثية لسلذرات المادة الصلبة التي تتحرك في الفضاء، حيث حدثت بينها ارتطاماتٍ وتصادماتٍ من دون أي تخصيص أو توجيهٍ مسبقٍ ما أفضى إلى تبلور مثل هذه الظواهر المنتظمة؛ أو قلنا بأي نظريةٍ أخرى تشابهها.

لقلنا في جوابها: نعم، إنَّ هذه ليست إلا فرضيةً، لكنَّها احتمالٌ لا يقبله أيٌّ عقلٍ سليمٍ؛ إذ ليس تفسير الظواهر وتوجيهها مجرد الإلقاء بفرضياتٍ فقط، حتى وإن كانت هشةً ولا أساس لها، بل لا بدَّ أن تتحلى بشيءٍ من المعقولة والقوَّة على الأقلّ.

إنَّ أجود فرضيةٍ يمكن استنتاجها لتفسير نظم العالم هي فرضية الحاجة إلى ناظمٍ إلهيٍّ أوجده بيد الإبداع على هذا النحو.

إشكالات كانط على دليل النظم

أورد كانط في كتابه (نقد العقل النظري)^(*) ثلاثة إشكالاتٍ على دليل النظم، وهي عبارةً عما يلي:

أ. لا يسع دليل النظم سوى إثبات إمكان صورة العالم وحدوثه وليس مادته؛ إذ يتوجب لإثبات إمكان هذه الأخيرة أن يبرهن على أنَّ تمام أشياء العالم عاجزةً وقاصرةً عن إيجاد هذا النظم والتجانس، أو أن يثبت أنها معلولةٌ لعلةٌ أعلى بلحاظ الجوهر. وهو ما يقتضي دليلاً آخر غير هذا الدليل، أي الحاجة إلى دليل معرفة العالم.

ب. أقصى ما يمكن للدليل النظم أن يثبته هو وجود معمار العالم وليس خالقه، فهو نتيجة استعداد المواد البنائية التي أمكنته من منح صورة العالم، في حين أننا نود أن نثبت موجوداً قائماً بذاته، وإذا أردنا إثبات مادة العالم فلا مناص من اللجوء إلى استدلالٍ استعلائيٍ – مبدأ العلة – وهو ما أردنا اجتنابه في هذا الدليل.

212

ج. أن تجارب الإنسان محدودة، وعليه فإنَّ منتهى ما يقودنا إليه هنا الدليل هو أنَّ الله مصوَّرُ هذا العالم، لديه عقلٌ وقدُّ، وليس عقلاً مطلقاً غير متناهٍ (نسخية العلة والمعلول). [إيمانويل كانط، نقد العقل المضط، ص 189]

مناقشة إشكالات كانط

إنَّ العقبة التي لم يتمكن كانط من تحظيمها هي اعتقاده أنَّ بالإمكان الاستدلال على كلِّ الصفات الإلهية من خلال دليل النظم، في حين أننا نتوقع نتيجةً معينةً من كلِّ دليلٍ، فمن خلال أحد الاستدلالات ننتظر إثبات الخالقية، وعن دليل آخر نقيمه نتوقع إثبات إطلاق العلم الإلهي، أما ما

. (*) .

نتحقق من دليل النظم فليس سوى إثبات أنّ أصل العالم ومبادئه ذو شعورٍ وعلمٍ، لا أنّه مادةٌ عمياء عاريةٌ عن العلم والحكمة، فإنّها ليست قادرةً عن تحقيق هذا النظم الأخاذ وهذه التعقييدات العجيبة.

إذن لا نبتغي من هذا الدليل أن ندلّل على العقل والحكمة المطلقة لله حتى يقول قائلٌ إنّ هذا الدليل عاجزٌ عن إثبات ذلك؛ لأنّ إطلاق العلم بحث آخر يقتضي دليلاً غير هذا، وغاية دليل النظم أن يقودنا إلى خارج حدود الطبيعة، ولعله في أداء هذا الدور متينٌ ومحكمٌ ولا يستعين بأي دليل آخر.

نتيجة البحث

نستخلص أنّ الاعتراضات المذكورة خارجةٌ عن محل النزاع، وما كان لها أن تخرج من طيّ العدم لو أنّ حدود دليل النظم وقدرته قد اتضحت بصورةٍ جليةٍ وشفافةٍ.

213

وعليه يمكننا الانتقال عبر دليل النظم وتعقييدات عالم الخلقة إلى علم المبدأ وشعوره، ونقول إنّ وراء عالم المادة ناظماً حكيماً وعالماً يدبر النظم الموجود في الإنسان والعالم، ونحن خاضعون أمامه.

إنّ طبيعة النظم وماهيتها في الأشياء التي نراها تعكس صورة فاعلٍ شاعرٍ وحالقٍ عاقلٍ، وهذا هو ما يجعل العقل يذعن بوجود مثل هذا الحالق، ومن دون الالتفات إلى ماهية النظم وأقسامه وغایاته وخصائص برهانه، فإنّ الغموض والإبهام سيكتنفه، مما سيثير الإشكالات التي تمت مناقشتها آنفاً.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. الأكوييني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1998 م.

2. جوادي آملي، عبد الله، تبيين براهين إثبات الله، مركز نشر إسراء، ط 2، قم، 1996 م.

3. جيلسون، إتيان، أساس الفلسفة المسيحية، مكتب الإعلام والتبليغ، قم، 1996 م.

4. الرباني الگلبايگاني، علي، محاضرات في الإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق ، ط 11، قم، 1428 هـ.

5. رضائي، محمد، الإلهيات الفلسفية، بوستان كتاب، ط 1، قم، 2012 م.

6. رضائي، محمد، الكلام الجديد: رؤية مقارنة، منشورات المعرف، ط 1، قم، 2011 م.

7. الطوسي، نصير الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1381 ش.

8. كانط، إيمانويل، نقد العقل المضط، جامعة شيكاغو، 1992 م.

9. كرم ، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ط 3، مصر، مكتبة الدراسات العلمية، 1994 م.

10. مجموعة من المؤلفين، دراسات في الكلام الجديد، سمت، ط 1، قم، 2002 م.

11. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، منشورات الحكمة، طهران، 1373 ش.

12. مطهري، مرتضى، علل النزوع إلى المادية، صدرا، قم، 1375 ش.

13. الهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسسة الإمام الصادق ، ط 2، قم، 1423 هـ.

قراءةٌ جديدةٌ لبرهان الإمكان والوجوب

عند ابن رشدٍ

السيد إبراهيم الموسوي

215

الخلاصة

موضوع هذه المقالة هو دراسة تقرير الحكيم ابن رشد لبرهان الإمكان والوجوب، وهو تقرير صنف من قبل بعض الحكماء ضمن تقريرات برهان الإمكان والوجوب، مع إغفالهم نقد ابن رشد لتقرير ابن سينا للبرهان، وأماماً الباحثون في فلسفة ابن رشد، فهم يصنفونه ضمن الناقدين لبرهان الإمكان؛ وذلك لنقده تقرير ابن سينا، مع إغفالهم تقريره للبرهان.

والمسألة الغامضة هي كيفية الجمع بين هذين الأمرين؛ خصوصاً مع ملاحظة أن بعض إشكالياته على تقرير ابن سينا للبرهان هي انتقاداتٌ غريبةٌ

(*) الدكتور إبراهيم الموسوي، العراق، مدرب في قسم الفلسفة الإسلامية، جامعة وارث الأنبياء في كربلاء. aboyosif2003@gmail.com

عن طريقة الحكماء ومبانيهم.

وهدف هذه المقالة إعطاء قراءةٍ جديدةٍ لتقرير ابن رشدٍ للبرهان، هي قراءةٌ جامعَةٌ بين نقهٍ وبين تقريره الخاصٍ له، وممّا يترتب عليها إدراج برهانه ضمن برهان المتكلمين المعروف ببرهان إمكان الصفات، لا برهان الحكماء، وفتح آفاق تحقیقاتٍ جديدةٍ في فهم جملةٍ من البراهين المشابهة له في الفلسفة الغربية أمثال برهان توما الأكويني وغيره، وهي قراءةٌ استندنا فيها لدراسة جملةٍ من القرائن والأبحاث الأخرى في فلسفة ابن رشدٍ.

المفردات الدلالية: الإلهيات الطبيعية، برهان الإمكان والوجوب، إمكان الصفات، ابن رشد.

تمهيد

الدراسات التحقيقية لنصوص الفلسفه القديم ليست دراساتٍ تمثل جانباً من التراث الفكري أو مجرد قراءةٍ لاسترجاع التراث وإعادة صياغاته، وإنما هي قراءةٌ لأسس الأفكار الحاضرة للفلسفه، فتاریخ الفلسفه تاریخ سیالٌ مستمرٌ، وليس حلقاتٍ منفصلةٍ عن بعضها أو منضمةٌ، فالحاضر مولودٌ من فکرٍ سابقٍ ومرتبطٍ به، فيكون تحقيق السابق كافياً عن الكثير من أسرار الحاضر؛ وموضحاً له، مما ينتج أنَّ الفصل بينهما هو قطع الوجود الواحد عن بعضه، وينتهي حتماً لجملةٍ من الأخطاء، سواءً في نسبة الفكر وتاريخه، أم في فهمه وقراءته الدقيقة، وهي آثارٌ يلحظها المتتبع الدقيق في دراساتنا الفلسفية؛ لعدم الاهتمام الوافي والكافي في هذه الدراسات التاريخية.

والفيلسوف الإسلامي ابن رشدٍ واحدٌ من رموز الفلسفه الذين سطع نورهم في القرون السابقة، وخصوصاً في القرون الوسطى، ومع ذلك فإنَّ البعض من

أفكاره لا زال ينتابها الغموض، ومنها تقريره لبرهان الإمكان والوجوب، فإنَّ أغلبية الباحثين عدُوا ابن رشدٍ من جملة ناقدين البرهان فقط؛ وذلك لنقده له في بعض الموضع، والبعض الآخر عدُوه من مقرري البرهان فقط؛ ذلك لتقريره له، مع أنَّ ابن رشدٍ جمع بين الأمرين؛ مما اقتضى ضرورة الجمع في فهم تقريره ونقده، وهي الجهة التي كشفتها هذه المقالة بوضوح، مسلطَةً الضوء على جملةٍ من المسائل المهمة في فهم برهان الإمكان والوجوب، عند الحكماء والمتكلمين والفوارق بينهم.

مسألة إثبات وجود الله في فلسفة ابن رشدٍ

من أهم المسائل التي شغلت أذهان الحكماء عموماً والفلسفة الإسلامية بالخصوص، هي كيفية إثبات وجود المبدأ، وهي مسألة لا يمكن أن تُؤرخ لها زماناً، فإنَّ تاريخها هو تاريخ الفكر الفلسفِي؛ لأنَّ قضية وجود مبدأ الكون وعلته الأولى ليست قضيةً عرضيةً في الفكر الفلسفِي، وإنما هي مسألة ذاتيةٌ عدُّها بعض الحكماء روح الفلسفة وتمام موضوعها [الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص 30]، وعدُّها البعض الآخر واحدةً من أهم مسائلها وأكبر غایياتها. [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 4؛ التراقي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، ج 1، ص 9؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 7]

وللفكر الفلسفِي الإسلامي في هذا المجال القسم الأول والأعظم من بين الفلسفات الأخرى، مما يرجع سرَّه للدين الإسلامي، والتأكيد المحرري فيه لمسألة التوحيد ومعرفة الله؛ مما أعطى تسابقاً بين الفلسفه والمتكلمين في الوصول لأحسن الطرق وأيقنها وأخصرها، وهو تسابقاً انتهي إلى عرض مجموعةٍ من أهم البراهين في ذلك.

ومن جملة ما عرضه الحكيم ابن رشدٍ في هذا السباق ثلاثة براهين، برهان العناية، وبرهان الاختراع، وبرهان الإمكان والوجوب، وهي براهين تعتمد على التأمل العقلي في الموجودات الخارجية وحالاتها وصفاتها، من قبيل وجود العناية الواضحة في خلقها وإحكامها وبديع الصنع فيها، وانسجامها الدقيق مع أشرف الموجودات وهو الإنسان، وهو برهان استقاء الحكيم من الكثير من آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً بَحَاجًَا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَبَنَاتًا * وَجَنَابِ الْفَافًا﴾ [سورة النبأ: 6-16]. وهذه العناية مما يدلّ على ضرورة وجود المبدأ تعالى؛ لأنّ الحدوث الاتفاقى لهذه العناية مما يرفضه العقل السليم طبقاً لمبدأ العلية الفطري في حياة الإنسان، وإنّا إن أمكن فرضاً في صورة جزئية في خصوص بعض الموجودات، فهو لا يتمّ على مجموعة الموجودات تماماً، ولتكن انقطاعه في فترة زمنية وجيزة، وعدم استدامته، طبقاً لمبدأ أنّ الاتفاق لا يدوم ولا يكون أكثرياً، فتكون استدامته شاهد عنانية المبدأ - تعالى - وقصده وإرادته.

أو برهان الاختراع، وهو برهانٌ ينطلق من الإبداع الإلهي نفسه، واختراع الحياة في الموجودات المادية وغيرها بعد ما لم تكن شيئاً، مما يدلّ على ضرورة وجود المبدع والمخترع لها، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَيَنْظُرِ الْإِنْسُنُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق: 5 و 6]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيْلَ كَيْفَ خُلِقْتُ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعْتُ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبْتُ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحْتُ﴾ [سورة الغاشية: 17-20]. [ظ: ابن رشد، الكشف عن

مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 118 - 120]

برهان الإمكان والوجوب في فلسفة ابن رشد

ذكر ابن رشد هذا البرهان في كتب متعددة، منها: كتاب تهافت التهافت، وقد أسهب البحث فيه حول البرهان وفروعه، ومنها: كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة).

قال ابن رشد: «الموجودات الممكنة لا بد لها من عللٍ تتقدم عليها، فإن كانت العلل ممكناً، لزم أن يكون لها عللاً ومرّ الأمر إلى غير النهاية، وإن مرّ الأمر إلى غير النهاية لم يكن هنالك علة، فلزم وجود الممكن بلا علة، وذلك مستحيلٌ، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علةٍ ضروريَّةٍ، فإذا انتهى الأمر إلى علةٍ ضروريَّةٍ لم تخل هذه العلة الضروريَّة أن تكون بسبٍ أو بغير سبٍ، فإن كانت بسبٍ، سُئل أيضًا في ذلك السبب، فإنما أن تمرّ الأسباب إلى غير النهاية، فيلزم أن يوجد بغير سببٍ ما وضع أنه موجود بسببٍ، وذلك محالٌ، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى سببٍ ضروريٍّ بلا سببٍ، أي بنفسه، وهذا هو واجب الوجود ضرورةً» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 317].

تقرير البرهان

يرتكز هذا البيان، كما هو واضح، على عدة مقدّماتٍ: 1- الموجودات الممكنة لا بد لها من عللٍ تتقدم عليها. 2- أن العلل إذا كانت موجوداتٍ ممكناً فقط يلزم التسلسل لا إلى نهاية. 3- بطلان التسلسل في العلل الممكنة، وضرورة الانتهاء إلى العلة الضروريَّة. 4- العلة الضروريَّة تنقسم إلى قسمين: ضروريَّة بسببٍ، وبغير سببٍ. 5- بطلان التسلسل في العلل الضروريَّة بسببٍ. 6- لا بد من وجود علةٍ ضروريَّة بلا سببٍ، وهي واجب الوجود ضرورةً.

النقطة المهمة في هذا البرهان هي: التفريق بين الممكن وبين الضروري

بالغير، وتطبيق التسلسل عليهمما معًا، مع أنَّ المسلم به في الفلسفة الإسلامية أنَّ الممكن بالذات لا يختلف عن الواجب بالغير؛ ذلك لأنَّ الإمكان ناظرٌ لسلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات (الإمكان الذاتي) حسب أصلية الماهية، أو كون الوجود يقبل أن يخلفه العدم، أو كون الوجود ضعيفاً (الإمكان الفقري) طبق أصلية الوجود، والوجوب بالغير ناظرٌ لكون وجود الشيء ليس من ذاته بل من العلة، فهما شيءٌ واحدٌ ذاتاً والاختلاف في الحقيقة، وحينئذٍ كيف يمكن التفريق بينهما في البرهان، وتطبيق التسلسل عليهمما معًا؟

وهذا (التفريق) ينعكس على توضيح المراد من الإمكان، والموجودات الممكنة، فهل يراد منه المعنى المتداول للإمكان في فلسفتنا المعاصرة أو معنى آخر؟

والوجه البدائي في حل هذه المسألة تعليل ذلك بالتسامح وعدم الدقة، وهو شيءٌ واضحٌ خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ البراهين يراد فيها التوضيح للغير ورفع كل الشكوك المحتملة.

ولكن عند ملاحظة جملةٍ من المسائل والقرائن سوف يتبيَّن أنَّ هذا التعليل غير تامٌ؛ وأنَّ التسلسل مطروحٌ في كليهما معًا، وهو طرحٌ دالٌّ على إرادة برهانٍ آخر.

220

وتوضيح هذا التقرير يستدعي الوقوف على جملةٍ من المسائل والمقدّمات؛ حتى تتَّضح حقيقة هذا البرهان، خصوصاً مع ملاحظة نقه وإشكالياته لبرهان الإمكان عند ابن سينا.

جمع الحكيم ابن رشدٍ بين أمرين: الأول: التقرير السابق للبرهان، والثاني: نقد تقرير ابن سينا، وهي انتقاداتٌ غريبةٌ عن طريقة الحكماء ومبانيهم تماماً كما ستأتي الإشارة لها؛ لذلك لا يصحّ بحالٍ من الأحوال إغفال تقريره، وتصنيفه ضمن الناقدين للبرهان فقط، وهو الأمر الملحوظ بوضوح

في مراجعة كلمات الباحثين [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطفُ العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص 113]، ولا يمكن إغفال نقده لابن سينا، وتصنيفه من المقرّرين له فقط، كما هو الملاحظ في أوساط بعض الحكماء وبيانهم لبرهانه وتقريره [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153]، بل إنّ ابن رشدٍ هو مقرّرٌ وناقدٌ، وملاحظة هذين معًا تقتضي ضرورة فهم برهانه ضمن المسارين معًا، وإلاً فلا يمكن فهمه تماماً، كما وقع فيها الطرفان.

أولاً: لمحاتٌ عن برهان الإمكان والوجوب

1- البداية التاريخية لبرهان الإمكان والوجوب عند الحكماء

221

برهان الإمكان والوجوب أحد البراهين المعروفة في الفلسفة والكلام، وهو ذو تاريخٍ عريقٍ في كلتا الفلسفتين (الإسلامية والغربية)، ويعود من البراهين العقلية المحضة في مقابل البراهين الطبيعية وغيرها، وقد اختلف فيه من جهة بداية نشوئه وإبداعه، وطريقة انتقاله للفلسفة الغربية؛ لأنّ من المسلم به بين الباحثين والمؤرخين أنّ بداية ولادته هي الفلسفة الإسلامية، وإنّما حصل الاختلاف في كونه من إبداعات ابن سينا أو لا؟ وهو الرأي المعروف في الأوساط الحوزوية [جوادي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ حسن زاده آملي، نصوص الحكم بخصوص الحكم، ص 95؛ محمد حسين زاده، فلسفه دين، ص 192؛ غلام رضا فياضي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1051] أو من إبداعات المعلم الثاني الفارابي، وهو ما عليه الكثير من المؤرخين، والخلاف الآخر هو كيفية انتقاله للفلسفة الغربية في القرون الوسطى، وهو خلافٌ في رأين، الأول: انتقال البرهان عن طريق ترجمة آثار ابن سينا. [ميغائيل ضومط، توما الأكويني، ص 31؛ عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ص 428 – 430؛ أميل برهية، تاريخ فلسفة، ص 220؛ محمد حسين زاده، فلسفه دين، ص 305]

والرأي الثاني: انتقاله عن طريق فلسفة ابن رشدٍ. [جودي آملي، تبيين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ محمد لطفي جمعة، ابن رشدٍ تاريخه وفلسفته، ص 118؛ ملكيان، تاريخ فلسفة غرب، ج 2، ص 102؛ محمد سعدي مهر، فلسفه دين، ص 239]

والتبّع التارِيخي لبرهان الإمكان يثبت أنَّ هذَا البرهان من إبداعات الفارابي، قد طرحت في كثيِّرٍ من كتبه، من خلال عدَّة تقارير له، ورتب عليه جملةً من المسائل الفلسفية في بحث الإلهيات، وفي بعض كتبه أشار إليه إشارةً كما في (التعليقات) [الفارابي، التعليقات، ص 376]، وفي بعضها أشار لمقدّماته ونتائجها كما في كتاب (عيون المسائل) [عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 102؛ محمد عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص 95؛ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 450 – 457]، وفي كتابٍ ثالثٍ استوفى البحث فيه بصورةٍ مفصَّلةٍ لمقدّماته وفروعه، كما في كتابه (رسالة زينون الكبير) [عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 102؛ إبراهيم العاني، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 62]، وفي كتابه (الفصوص) طرح تقريراً وشكلاً آخر للبرهان غير ما طرحة في كتبه السابقة، شبيهاً بما يُطرح عند المتأخرين من تقرير برهان الصديقين. [الفارابي، فصوص الحكم، ص 62]

222

إنَّ السبب الأساسي في النسبة الخاطئة للبرهان لابن سينا، هو ما أشرنا إليه من ضعف الدراسات التارِيخية في الأوساط العلمية، وإنْ كان ابن سينا ذا حظًّا وافرٍ في تطور البرهان من خلال إضافة تقريراتٍ جديدةٍ له، ولا يُنكر فضله، ولكنَّ جملةً من تقريرات الشيخ الرئيس قد جاءت بصورةٍ مشابهةٍ لبيان الفارابي [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 – 20] كما هو الأمر في مسائل فلسفيةٍ أخرى؛ مما يعطي تأثيره الواضح بالفارابي.

2 - صورة إجمالية عن بعض تقريرات برهان الحكماء

لبرهان الحكماء تقريراتٌ مختلفةٌ ومتعددةٌ خصوصاً في الفلسفة الإسلامية، ونكتفي بالإشارة إلى بعض منها تاركين التفصيل في بيانها.

من تقريرات البرهان المشهورة، وهو ما يُنسب عادةً في كلمات الفلاسفة والكتب الكلامية إلى ابن سينا، وهو التقرير الذي يعتمد فيه مباشرةً على تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن فيقال: إن الموجود لا يخلو من أحد هذين القسمين، إما يدركه العقل بنحو أن ذاته تكفي في وجوده ولا يحتاج إلى علةٍ في وجوده وهو الواجب، وإما أن ذاته لا تكفي في وجوده ويحتاج إلى الغير، وأن ذلك الغير إما واجب وإما ممكّن، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فإما أن ينتهي إلى الواجب وينتج المطلوب، وإما أن لا ينتهي إلى الواجب، وحينئذٍ يلزم إما التسلسل أو الدور، وكلاهما باطلٌ؛ إذن يلزم الانتهاء إلى الواجب، وهو العلة للموجودات الممكنة. [ابن سينا، الإشارات والتبيّنات، ج 3، ص 393-394]

ص 18 - 20؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 393 و 394]

223

ومن تقريراته الأخرى التقرير الذي يركّز على قاعدة أن الممكّن مال م يجب لم يوجد، وأن هذا الوجوب غيريٌّ، وكل وجوبٍ غيريٍّ فهو معلولٌ لعلةٍ، ومع لحاظ بطalan التسلسل والدور، يثبت ضرورة الانتهاء إلى واجب وجودٍ ضرورته ذاتيةٌ ونابعةٌ من ذاته نفسها. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 156؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 391]

وبعض تقريراته سعى إلى الاستغناء عن مقدّمي بطalan التسلسل والدور، وهو البناء على استحالة الإيجاد من الممكّن، وأن الفعل المستطاع له هو التركيب والصنع لا الإيجاد من العدم، فهذه الموجودات الممكنة لا يمكن تعليل وجودها بالعلة الممكنة حتى تنتهي إلى التسلسل أو الدور؛ فيلزم الانتهاء إلى الواجب وهو العلة لكل ممكّن.

ومن تقريراته الاعتماد على إثبات إمكان كلّ العالم، وأنّ جملة الموجودات المتسلسلة هي موجودٌ ممكّن، وحينئذٍ علّتها لا بد أن تكون خارجةً عنها، ويحتم كونه الواجب؛ لأنّ كلّ ممكّن مفروض فهو داخلٌ في السلسلة نفسها.

[صدر المتأهّلين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 30]

3- برهان الإمكان والوجوب عند متقدمي المتكلّمين

المشهور والمعرف في الأوساط العلمية أنّ برهان المتكلّمين هو برهان الحدوث، في قبال برهان الحكماه وهو الإمكان؛ وذلك يرجع إلى لبحث المعروف في الأبحاث الفلسفية عن مناط العلّة، فالمتكلّمون اختاروا الحدوث مناطاً للحاجة، فأصبحت براهينهم دائرةً مداره، والمراد منه أنّ عمليّة انتقال الشيء من الوجود إلى العدم أو العكس تحتاج للعلّة، والحكماه اختاروا الإمكان، والمراد منه أنّ الوجود الفقري للشيء، أو خلوه في ذاته من الوجود والعدم هو سبب حاجته للعلّة؛ لذلك أصبحت براهينهم دائرةً مداره. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 52؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 26 و 27]

224

أمّا الحديث عن برهانٍ مخصوص للمتكلّمين بعنوان برهان الإمكان والوجوب، فهو مما لم يُشر إليه الكثير من الحكماه المتأخّرين والمعاصرين؛ ولعل سرّ ذلك عائدٌ إلى ضعف برهانهم في الأوساط الحكيمية، وهجرانه كما سوف يتبيّن.

ولكن عند المطالعة والرجوع إلى البحث التاريجي وكلمات الفلاسفة والمتكلّمين القدامى، وخصوصاً الفخر الرازى نظر برهانٍ للمتكلّمين، شبيهٍ من جهة مقدّماته وتسميته ببرهان الحكماه، وهو ما أطلق عليه الفخر الرازى في أكثر كتبه (برهان إمكان الصفات والأعراض) في قبال برهان الحكماه

وسمّاه إمكان النوات؛ ذلك لأنّه ينظر إلى ذات الأشياء ونفس وجوداتها، أمّا برهان إمكان الصفات فهو ناظرٌ إلى صفات الأشياء وحالاتها. [الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ص 342؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55]

ويشتراكن طبق بعض تقاريرهما في عددٍ من المفاهيم، كمفهوم الممكن والضروري، والضروري بالذات وبالغير، والعليّة ورجوعها للإمكان وغيرها، ولكتها أشبه بالمشتركات اللغوية لا أكثر؛ لذلك كان ما يُطرح في كلٍّ منها يُراد منه معنىًّا مغایرًا للأخر، كما سيأتي توضيح الفوارق بينها.

225

وعدم التوجّه لاختلاف المعنى جعل من البرهانين برهانًا واحدًا عند الكثير من الباحثين [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81]، بل إنّ ابن رشدٍ وتبعه جمُّع من الباحثين في فلسفته عدوا البرهان المطروح في الفلسفة برهان المتكلمين نفسه، أو مأخوذاً منه مع نقل معناه للنوات [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 56؛ ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص 113]، وما ذلك إلّا للاشتراك في المفاهيم السابقة، أو الاشتراك في صياغة بعض القضايا ومقدّمات البرهان، مثل كون العالم ممكناً، فإنّ هذه المقدمة عند ملاحظة بعض تقارير البرهانين قد جاءت في كلٍّ منها.

ولعلّ أول مبتكرٍ للبرهان هو إمام الحرمين الجويني، فقد أشار له في كتابه (العقيدة النظمية في الأركان الإسلامية) [الجويني، العقيدة النظمية في الأركان الإسلامية، ص 16؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55]. وقد دُسّب عند بعض الباحثين إلى الباقلاني (338 - 402 هـ) وهو معاصرٌ سابقٌ له. [ماجد

فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81]

وعند مراجعة كتب المتقدمين - وخصوصاً الفخر الرازي ومن تأثر به وأخذ عنه - نجد للبرهان تقريرات متعددة، طبق الكثير منها على آيات القرآن كذلك [الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 12، ص 488؛ ج 14، ص 256]، بعض منها مختصر جداً، ومعتمد على الإمكان مقدمة، وبعضها لم يشر إلى الإمكان بلفظه، وإنما يؤتي باصطلاح الجواز، وهو اصطلاح مرادف لاصطلاح الإمكان، والمقدمة المشتركة بين أكثر تقريراته، هي إمكان الصفات والأعراض وجوازها، وبعض تقريراته أطلقتها بصورة عامية وشاملة، وهي أن جميع الموجودات داخلة تحت قانون الجواز، وأن جميع حالات الأشياء أمرٌ ممكنٌ وجائز التغيير، وبعض آخر من التقريرات خصصت هذه المقدمة في خصوص الأجسام، وأنها أمرٌ متماثلٌ فيما بينها، ومن الممكن أن تتصرف بأي شكلٍ من الصفات.

قال الجويني: «العالم: كل موجودٌ سوى الله تعالى، وهو أجسامٌ محدودة، متناهية المنقطعات، وأعراضٌ قائمةٌ بها، كألوانها، وهياكلها، في تركيبها، وسائل صفاتها، متساويةٌ في ثبوت حكم الجواز لها... لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئة أخرى.. فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقده، وتقرر أنه مفترضٌ إلى مقتضٍ اقتضاه على ما هو عليه» [الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص 16].

قال الفخر الرازي: «إن الأجسام متساوية في الجسمية، فاختصاص كل واحدٍ منها بما له من الصفات ممكنٌ؛ لأن كل ما صحٌ على شيءٍ صحٌ على مثله، والإمكان موجٌ إلى المؤثر على ما تقدم» [الرازي، المباحث المشرقية، ص 342].

واستعانت بعض تقريراته بمقدّمات برهان إمكان الحكماء لتكمّلة الاستدلال، وهو أن مدّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكّناً فله مؤثّرٌ ويعود الكلام فيه، ويلزم إما الدور أو التسلسل، وكلاهما

باطلٌ، وإنما الانتهاء إلى مؤثِّرٍ واجب الوجود لنزاته، وهو المطلوب. [المصدر السابق]

والمتحصل من مجموع كلماتهم أن يُقرَّر البرهان بهذا الشكل:

أـ الأَجسَام متماثلةٌ في الجَسْمِيَّة ومتخالفةٌ في الصَّفَات القائمة بها،
كما أن بعضها حارٌ وبعضها باردٌ وبعضها رطبةٌ وبعضها يابسةٌ.

بـ إِمْكَان هذِه الصَّفَاتـ كَما ثَبَتَ فِي مَحْلِهـ وَجُوازُهَا مُتَحَاجِّـ إِلَى المؤثِّـرـ وَالعَلَـةـ.

جـ المؤثِّـرـ فِي وَجْـودـ هـذـهـ الصـفـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ يـمـنـعـ أـنـ يـكـونـ جـسـمـاـ؛ـ لـأـنـ
ـمـاـ بـهـ الـاشـتـراكـ لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ عـلـةـ لـاـ بـهـ الـامـتـياـزـ؛ـ فـلـاـ بـدـ مـنـ وـجـودـ شـيـءـ
ـآـخـرـ يـؤـثـرـ فـيـ حـصـولـ هـذـهـ الصـفـاتـ الـمـخـتـلـفـةـ.

دـ أـنـ المؤـثـرـ إـنـ كـانـ جـسـمـاـ عـادـ الـكـلامـ الـأـوـلـ إـلـيـهـ،ـ وـيـلـزـمـ التـسـلـسلـ،ـ
ـوـهـوـ مـحـالـ.

هـ أـنـ المؤـثـرـ شـيـءـ آـخـرـ سـوـىـ هـذـهـ الأـجـسـامـ،ـ وـهـوـ لـيـسـ بـجـسـمـ وـلـاـ
ـجـسـمـانـيـّـ.ـ [الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 26]

4ـ معيار برهان الحكماء والمتكلمين

الملائكة والمعيار في كل برهانٍ عبارةٌ عن الحدّ الأوسط، وهو الرابط للأكبر
بالأصغر، كما أنّ وحدة البراهين واختلافها مستندٌ لاختلاف الملائكة
الحاكمة فيها.

أـ معيار برهان الإمكان عند الحكماء

أشار بعض الباحثين إلى تعدد ملائكة برهان الإمكان عند الحكماء حسب
رؤيه القدماء والمعاصرين، ويدلّ تتبّع كلمات القدماء على أنّ الملائكة هو

الاستدلال بوجود الممكن، وأمّا عند المعاصرين فهو الاستفادة بنحوٍ من أنواع مسألة الممكن في البرهان. [محسن جوادي، درآمدی بر خدا شناسی فلسفی، ص 15]

وبالإمكان المناقشة في كلا هذين المعيارين - إضافةً لعدم صحة هذه النسبة للحكماء - أمّا المعيار الأول؛ فإنّ من الضروري التفرقة بين أمرتين، الأول: الاستدلال بوجود الممكن على الواجب، وهو معيارٌ صحيحٌ كما سوف نبيّنه، والثاني: شروع الاستدلال من وجود الممكن، وهو معيارٌ غير تامٌ؛ لأنّ مجرد شروع الاستدلال بوجود الممكن لا يستلزم أن يكون البرهان هو برهان الإمكان؛ لأنّ الإمكان قد يذكر مقدمةً لإثبات شيءٍ آخر كما يحصل في تقرير برهان الحدوث عند المعاصرين، وهو أن يُستفاد من الإمكان في إثبات الحدوث، فيقال إنّ هذا الموجود ممكنٌ وكلّ ممكِنٍ حادثٌ وكلّ حادثٌ يحتاج إلى المُحدِث، كما يُستفاد من الحدوث في إثبات الإمكان في بعض تقريراته، وهو تفاعلٌ واضحٌ بينهما في كتب المتكلّمين كثيراً. [الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 20 - 34]

228

أمّا المعيار الثاني، فإنّ الاستفادة بنحوٍ من الأنواع من مسألة الممكن لا تفي بذلك؛ لما تقدم في ردّ المعيار الأول، بل لا بدّ أن يُنظر إلى نوعية الاستفادة، فإنّ كانت واسطةً لإثبات شيءٍ آخر كالحدث مثلاً أو إثبات الوسطية كما هو في برهان الوسط والطرف، فيقال إنّ جميع الأطراف في السلسلة ممكنةً، وإنّ عدم تحقق الواجب لازمه تتحقق الوسط بلا طرفٍ وهو محالٌ، فإنّ هذه الاستعانة دورها الأساسي هو إثبات الوسطية لا أكثر؛ والبرهان هو برهان الوسط والطرف، لذلك من الممكن الاستعاضة عنه بالحدث من دون أي تغييرٍ في برهان الوسط والطرف؛ وهو أن يقال إنّ تحقق الأطراف من دون الواجب لازمه تتحقق الموجودات الحادثة من دون القديم، وهو تتحقق للوسط بلا طرفٍ، وهو محالٌ.

إن المعيار والملاك هو الاستناد إلى الإمكان بوصفه حداً أو سط لإثبات الواجب، سواء ذكر بعنوان موجودٍ معينٍ كأن يقال: زيدٌ من الناس موجودٌ ممكٌنٌ، أو الأجسام ممكنةٌ، أو مجموع المكنات أمرٌ ممكٌنٌ؛ أو يقال: إن الموجود إما ممكٌنٌ أو واجبٌ، فإنه في كل هذه الطرق، يُعد الإمكان هو محور البرهان وحده الأوسط.

وببيان آخر نقول: إن جعل الإمكان حداً أو سط معناه أن الإمكان له موضوعيةٌ في الإثبات لا طريقيّةٌ لإثبات بعض مقدمات الدليل.

ب - معيار برهان الإمكان عند المتكلمين

التأمل في التقريرات السابقة وغيرها دأبٌ بوضوحٍ على أن جميعها تشتراك بمتلاٍ واحدٍ واضحٍ، وهو التركيز على صفات الأشياء وحالاتها، وأن هذه الصفات والحالات أمرٌ ممكنةٌ وجائزة التحقق لموضوعاتها، وأن الأشياء بالنسبة إليها قابلةً أيضاً، فيكون اتصافها محتاجاً لعلةٍ ولسببٍ، وفي بعض تقريراته الاعتماد على التخصيص، أي أن حصول هذه الصفة لهذا الجسم مثلاً دون الصفة الأخرى، أو حصولها لهذا الجسم دون الآخر مع قابليته لها وإمكان حصولها لكلٍّ منها محتاجٌ لعلةٍ مخصوصةٍ.

229

فالملاك هو الاعتماد على إمكان حصول الصفة للجسم دون جسمٍ، وإمكان عرض دون عرضٍ، وحاجة ذلك للمخصوص.

ثانيًا: الفوارق الرئيسية بين البرهانين

الأول: برهان الحكماء - طبق الإمكان الذاتي - يركز على وجودات الأشياء، ونسبة هذه الوجودات إلى ذات الأشياء وما هيّاتها، وطبق الإمكان الوجودي

يُنظر إلى وجودات الأشياء من جهة الوجود نفسه، وإلى كون هذا الوجود أمراً ممكناً التتحقق أم ضرورياً وواجباً، أو أنه وجودٌ محتاجٌ إلى الغير أو مستغنٌ عنه.

ويرهان المتكلمين يرگز على الأشياء ونسبة الحالات والصفات والأعراض إليها، وعلى أن أيّاً منها ممكنة التتحقق لها، وأيّاً منها ضروريةٌ، وإن الحالات الممكنة محتاجةٌ إلى العلة.

وبعبارةٍ فلسفيةٍ مختصرةٍ يرگز برهان الحكماء على الوجود المحمول للشيء، ويسأل عن ضرورته وإمكانه، ويرگز برهان المتكلمين على الوجود الرابط بين الجوهر وأعراضه، والسؤال عن ضرورة العرض وإمكانه، فالأول نسبة الماهية في نفسها للوجود، أو الوجود في نفسه، والثاني نسبة الماهية العرضية الماهية أخرى طبق بعض تقريراتهما.

الثاني: أن النسبة طبق برهان الحكماء لا تخرج من أحد شيئاً: إما الوجوب أو الإمكان كما هو واضحٌ في كتب الحكمة؛ وذلك للحصر العقلي، فالموجود في نفسه إن كان وجوده يمكن أن يخلفه العدم فهو ممكناً وإلا فهو واجبٌ ذاته، وطبق برهان المتكلمين تتعدد إلى ثلاثة؛ وذلك أن الشيء من الممكن أن يتضمن بكونه ضروريًّا مطلقاً من كل الجهات كما هو الواجب عندهم، ومن الممكن أن يكون ممكناً مطلقاً من كل الجهات كما هي الأجسام المادّية، ومن الممكن أن يكون ضرورياً من جهة صفةٍ معينةٍ كما إذا كانت من لوازم ذاته، وممكناً من جهة صفةٍ أخرى، ويسمى ضرورياً بالغير لا ممكناً حقيقياً من كل الجهات، كما يُطرح في الأجرام الفلكية وحركتها وغيرها من الأمور، بخلاف الأجسام العنصرية، وستأتي الإشارة إليها في بعض نصوص

230

ابن رشدٍ. [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ط 1، ص 427]

الثالث: اتحاد ممكناً الوجود والضروري بالغير في برهان الحكماء أمرٌ بدھيٌ ويقينيٌ؛ ذلك لأنَّ كُلَّ واجبٍ بالغير ممكناً في نفسه بلحاظ ذاته، واجبٌ بلحاظ علته [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 49]، بخلافه في برهان المتكلمين؛ فإنَّ المغایرة والتعدد بلحاظ الواقع - طبق بعض المبني، وطبق بعض تقريرات البرهان - متعينةٌ؛ كما هي في فرضية الأجسام الفلكية وفرقها عن الأجسام العنصرية، فتعتبر تلك الموجودات بلحاظ جسميتها ضروريةً وليس ممكناً بالإمكان الحقيقي، بخلاف العنصرية وإمكانية كُلِّ الصفات لها.

قال ابن رشدٍ: «إنَّ الممكناً الوجود في الجوهر الجسماني يجُب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجُب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاقٍ... مثال ذلك أنَّ الجرم السماوي قد ظهر من أمره أَنَّه واجب الوجود في الجوهر الجسماني... وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في الجوهر إِمَّا بالكلية كالحال في الأسطقطسات الأربع، وأَمَّا بالشخص كالحال في الأجرام السماوية» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

231

الرابع: العلة في برهان الحكماء علَّةً موجودةً ومفيدةً، بخلافه هنا فهي علَّةً مخصوصةً، أو مبنيةً، أو موجبةً، أو علَّةً موجودةً بالنسبة إلى نفس الصفات والأعراض، ومشخصةً بالنسبة للمعرض، وهي نقطةٌ واضحةٌ من البراهين السابقة.

الخامس: إمكان كُلِّ ما سوى الله وإمكان العالم - سواءً بالإمكان الماهوي أو الفكري - مسلِّمٌ ويقينيٌ طبق برهان الحكماء، وهو مقتضى براهين توحيد الواجب، أمّا طبق برهان المتكلمين، فإنَّ هذه القضية مشكوكٌ طبق بعض تقريرات البرهان؛ وهو واضحٌ؛ ذلك لأنَّ بعض صفات الأجسام ضروريةٌ ولا تحتاج للمخصوص، أو لعدم اليقين بـأنَّ كُلَّ ما في العالم قابلٌ للتغيير إلى غير حالته. [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55]

قال ابن رشدٍ في نقد برهان ابن سينا: «هو قولٌ جيدٌ ليس فيه كذبٌ، إلا ما وضعوا من أنَّ العالم بأسره ممكِنٌ فإنَّ هذا ليس معروفاً بنفسه» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

لُكْن بعض تقارير البرهان الأخرى اعتمدت عليها، كما هو في التقرير الذي نقله ابن رشدٍ عن المتكلمين فقال: «إنه يعتمد على مقدمتين الأولى منها هي: أنَّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على مقابل ما هو عليه... وفي بعضها الاعتماد على مقدمة إمكان عالم الأجسام» [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55؛ ابن ميمونٍ، دلالة الحائرين، ص 207 – 211]

ال السادس: يمتاز برهان الحكماء بالقبول والبهادة عند أكثر الحكماء من المقدمين والتأخرين، وهو قبولٌ واضحٌ لبداهة مبانيه الحكمية، بخلاف برهان المتكلمين، فهو مرفوضٌ عند أكثر الحكماء والمتكلمين التأخرين مبنائياً [نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص 245؛ صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 270]، بل تم الإعراض عنه في أكثر الكتب الكلامية، بخلافه عند المقدمين، فهو مقبولٌ عندهم. [سيف الدين آمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 262؛ جمال الدين الحلي، تسليم النفس إلى حضرة القدس، ص 133]

232

ثالثاً: نقد ابن رشدٍ لبرهان ابن سينا

أشار ابن رشدٍ لجملةٍ من الاعتراضات لبرهان ابن سينا، تُنبئ عن تلقى البرهانين من خلال فهمٍ واحدٍ، وبالإمكان خلاصتها في جملةٍ من المسائل.

الأولى: أنَّ برهان الشيخ الرئيس هو صيغةٌ أخرى عن برهان المتكلمين، مع تغييرٍ مفهوميٍّ أبداه الشيخ الرئيس له، وهو ما تجلّى أولاً من خلال نقل مفهوم الإمكانيَّة من حالات الأشياء إلى ذاتها، ثانياً: من إعطاء معنىًّا جديداً للإمكان وهو المحتاج للعلة.

قال: «إنَّ أَوَّلَ مِنْ نَقْلِهِ إِلَى الْفَلْسُفَةِ ابْنُ سِينَا عَلَى أَنَّهُ طَرِيقٌ خَيْرٌ مِنْ طَرِيقِ الْقَدْمَاءِ لِأَنَّهُ زَعَمَ أَنَّهُ مِنْ جُوهرِ الْمُوْجُودِ، وَأَنَّ طَرِيقَ الْقَوْمِ مِنْ أَعْرَاضٍ تَابِعَةٍ لِلْمُبْدِئِ الْأَوَّلِ وَهُوَ طَرِيقٌ أَخْذَهُ ابْنُ سِينَا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317 – 319].

الثانية: رفض تقسيم الموجود للواجب والممكن

أساس برهان الحكماء مبنيٌ على المقدمة الأولى فيه، وهي تقسيم الموجود للواجب والممكن، وهي مقدمة أشار ابن رشدٍ في عدة مواضع لنقدتها، معتبراً عدم صحة الحصر فيها، وعدم انتهاها لإثبات الواجب وإمكان ما سواه.

قال ابن رشدٍ عن برهان ابن سينا: «إِنَّ الْبَرْهَانَ ... إِذَا أَخْرَجَ الْمَخْرُجَ الَّذِي أَخْرَجَهُ ابْنُ سِينَا فَلَيْسَ بِصَحِيحٍ مِنْ وُجُوهِهِ، ... وَقَسْمَةُ الْمُوْجُودِ أَوَّلًا إِلَى مَا هُوَ مُمْكِنٌ وَإِلَى مَا هُوَ غَيْرُ مُمْكِنٍ لَيْسَ بِصَحِيحٍ، أَعْنِي: أَنَّهَا لَيْسَتْ قَسْمَةً تَحْصُرُ الْمُوْجُودَ بِمَا هُوَ مُوْجُودٌ» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319].

233

الثالثة: إمكان ما سوى الله

هذه المسألة، مثلما تُعدُّ واحدةً من مقدمات برهان الإمكان، فهي واحدةٌ من نتائج توحيد واجب الوجود، وهو أنَّ كُلَّ ما سوى الله فهو ممكن الوجود.

وهي مسألةٌ فهمها ابن رشدٍ طبق المعنى الكلامي المتقدم لها في برهان إمكان وجواز الصفات [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55]، عاداً قبول ابن سينا في برهانه لها إذاعاً بهذه المقدمة الكلامية.

قال ابن رشدٍ: «هُوَ قَوْلٌ جَيِّدٌ لَيْسَ فِيهِ كَذَبٌ إِلَّا مَا وَضَعُوا مِنْ أَنَّ الْعَالَمَ بِأَسْرِهِ مُمْكِنٌ، فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ مَعْرُوفًا بِنَفْسِهِ، فَأَرَادَ ابْنُ سِينَا أَنْ يَعْمَمْ هَذِهِ

القضية و يجعل المفهوم من الممكن ما له علّة كما ذكر أبو حامد، وإذا سوّم في هذه التسمية لم تنته القسمة إلى ما أراد» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 317].

الرابعة: اتحاد الممكن بالذات والواجب بالغير

من مقدّمات البرهان البدھيّة أنّ وحدة الإمكان بالذات والوجوب بالغير مصداقاً، وقد أشرنا إلى أنّ جملة من تقريرات برهان الإمكان المعروفة، هي البناء على قاعدة أنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، لكنّ الملاحظ في كلمات ابن رشد هو إنكار هذه المقدمة واصفاً إياها أنها قولٌ في غاية السقوط، وهو نقدٌ مبنيٌ على فهمها طبق المعني الكلامي للإمكان والوجوب بالغير.

قال ابن رشد عند بيانه لبرهان المتكلمين ومقدّمته الأولى (العالم أمرٌ ممكّن): «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجهٍ ما، وذلك أنّه يرى أنّ كلّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر ذاته ممكّن وجائزٌ، وإنّ هذه الجائزات صنفان: صنفٌ هو جائزٌ باعتبار فاعله، وصنفٌ هو واجبٌ باعتبار فاعله ممكّن باعتبار ذاته، وإنّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول، وهذا قولٌ في غاية السقوط، وذلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًّا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري» [ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55 و 56].

234

رابعاً: نقد اعترافات ابن رشد

الأول: سرّ الخطأ في كلّ الاعتراضات السابقة لابن رشد هو فهم البرهانين ضمن مسارٍ واحدٍ، وهو راجح للتتشابه الاصطلاحي والشكلي بين البرهانين، وهذا ما يتّضح في نصوص ابن رشد السابقة بوضوح كاملٍ.

قال ابن رشدٍ: «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجهٍ ما، وذلك أنَّه يرى أنَّ كُلَّ مُوجُودٍ مَا سُوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكِّن وجائزٌ» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317]، قوله «وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين؛ وذلك لأنَّ المتكلمين ترى أنَّ المعلوم بنفسه أنَّ الموجود ينقسم إلى ممكِّن وضروريٌّ» [المصدر السابق].

وهو تعليلٌ واضحٌ دالٌّ على أنَّ منشأ الحكم هو التشابه في الرؤية والحكم، مع أنَّ هذا الاشتراك والتتشابه كما بیننا، ما هو إلَّا من قبيل الاشتراك اللغطي لغير.

الثاني: اعتبار ابن سينا أول ناقل للبرهان من المتكلمين، هو حكمٌ خاطئٌ بوضوحٍ؛ وذلك لأمورٍ:

1- أنَّ برهان الإمكان والوجوب برهانٌ من إبداعات الفارابي، وهو سابقٌ لابن سينا بقرنٍ كاملٍ، وللجويني بقرنين تماماً، وهو مما يبطل القول إنَّ البرهان منقولٌ من المتكلمين، بل لوضوح الأخذ والنقل لكن العكس هو الصحيح.

2- أنَّ ابن سينا سابقٌ على الجويني؛ إذ ولد عام 370 هـ، والجويني عام 419 هـ، فالحكم بأخذ ابن سينا البرهان عن الجويني هو حكمٌ باطلٌ، بل لا تشابه في صياغة البرهان ومقدماته بينهما تماماً، إلَّا من جهة لفظ الإمكان والجواز، وإنما برهان الشيخ الرئيس مشابهٌ تماماً لبرهان الفارابي كما تقدَّمت الإشارة إليه.

وهذا الادعاء مما تفرد به ابن رشدٍ وبعض الباحثين في فلسنته فقط دون بقية الحُكماء، مع أنَّ الفخر الرازي أكثر من قرر وفصل البرهانين في كتبه، ولم يدع ذلك تماماً.

وأكبر الظن أنَّ ابن رشدٍ لم يعتمد في فهمه لبرهان ابن سينا على الرجوع لكتبه، إلَّا لا يمكن تعقل هذا الخطأ الكبير منه.

وما ذكره ابن رشدٍ من وجهٍ لاستحالة اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالغير، إذ أرجع ذلك إلى انقلاب الطبيعة من الإمكان إلى الضرورة أو بالعكس، غير صحيح؛ لأنَّ إمكان الوجود ووجوبه من المفاهيم الفلسفية التي يحكي طبيعة وجود الشيء، ومن الممكن أن تكون طبيعة وجود الشيء الإمكان من حيث ذاته، ولكته الضرورة من حيث علته، وليس هي مفاهيم ماهوية تحكي عن طبائع نفس الإشیاء حتى يلزم الانقلاب المذكور.

خامسًا: برهان ابن رشدٍ هو برهان المتكلمين

من مجموع الفوارق بين البرهانين، ونقد ابن رشدٍ السابق، يتبيَّن أنَّ تقريره لبرهان الإمكان هو تقريرٌ لبرهان المتكلمين، وهو تقريرٌ فلسفيٌّ طبق مبنيِّ الحكمة المتقدمة، شبيهٌ من جهة مقدماته وصياغاته ببرهان الحكماء، وإنَّ التفريق السابق في مقدماته بين الإمكان والوجوب بالغير، وتطبيق التسلسل عليهمما معًا - وهو ما أشرنا له سابقًا - هو تطبيقٌ حقيقيٌّ مبنيٌّ على وليس تساميًّا كما يبدو من ظاهره.

236

وهذا الاستنتاج تدعمه جملةً من الشواهد والأبحاث المختلفة التي أشار فيها لطريقة برهان الإمكان والوجوب حسب طريقته، من أهمّها بحث إثبات نفي الجسمية عن الواجب، وإثبات بساطته.

قال ابن رشدٍ: «ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصفه كانت حقًّا، وإن كان فيها إجمالٌ يحتاج إلى تفصيلٍ وهو أن يتقدّمها العلم بأصناف المكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجب الوجود في الجوهر، وهذه الطريقة هي أن نقول إن الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدّم واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدّم واجب الوجود بإطلاقٍ، وهو الذي لا قوَّة فيه أصلًا لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات، وما هو هكذا

فليس بجسمٍ، مثال ذلك أنَّ الجرم السماوي قد ظهر من أمره أنَّه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وإلا لزم أن يكون هنالك جسمًّا أقدم منه، وظاهر من أمره أنَّه ممكِّن الوجود في الحركة التي في المكان، فوجب أن يكون المحرَّك له واجب الوجود في الجوهر، وألا يكون فيه قوَّةً أصلًا على الحركة ولا على غيرها فلا يوصف بحركةٍ ولا سكونٍ ولا بغير ذلك من أنواع التغييرات، وما هو بهذه الصفة فليس بجسمٍ أصلًا، ولا قوَّةً في جسم وأجزاء العالم الأزلية، إنَّما هي واجبة الوجود في الجوهر، إما بالكلية كالحال في الأسطقستات الأربع، وأما بالشخص كالحال في الأجرام السماوية» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

وقال في موضع آخر: «إنَّ برهان ابن سينا في واجب الوجود مقتضى لم يفصل هذا التفصيل وعین هذا التعيين كان من طبيعة الأقاويل الجدلية، ومقتضى فصل كان من طبيعة الأقاويل البرهانية» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319، 405 – 407].

ولا شكَّ أنَّ هذه الطريقة الخاصة بابن رشدٍ صريحةٌ في بيان المراد من مقدّمات البرهان السابق، وتوضيحُ كاملٍ له، رافعٌ لكلَّ شكٍّ وشبهةٍ فيه، فالمراد من الإمكان هو الإمكان في الجوهر الجسماني وحالاته، والضروري هو الضروري في جوهره، وتقسيمه للضروري بالإطلاق وهو الذي لا قوَّةُ فيه أصلًا، والضروري في جوهره الجسماني فقط – وهي الأسطقستات الأربع (الماء والتربة والهواء والنار) والأجرام السماوية – منطبقٌ تماماً على ما تقدَّم من الفوارق بين البرهانين، وهو بيانٌ صريحٌ بالغاية بين الممكِّن والواجب بالغير.

برهان توما الأكويني

البيان السابق لبرهان ابن رشدٍ، تترتب عليه جملةً من الآثار المعرفية والكلامية، واحدةٌ منها فهم أحد البراهين المنقوله عن توما الأكويني، وهو برهانٌ شبيهٌ في مقدّماته لتقرير ابن رشدٍ.

قال توما الأكويني: «إن وجود الله يمكن إثباته من جهة الممكن والواجب؛ وذلك لأنّنا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يُرى معروضاً للكون والفساد، وهذا ممكّن وجوده وعدمه، وكلّ ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائماً؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حيناً ما، فإذاً لو كان عدم الوجود ممكّناً في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حيناً ما شيئاً، ولو صرّ ذلك لم يكن الآن شيئاً؛ لأنّ ما ليس موجوداً لا يبتدئ أن يوجد إلا بشيء موجودٍ، فإذاً لو لم يكن شيءٌ موجوداً لاستحال أن يبدأ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهذا بين البطلان، فإذاً ليست جميع الموجودات ممكّنةً، بل لا بدّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إما بذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها حاصلٌ، كاستحالته في العلل المؤثرة على ما مرّ قريباً، فإذاً لا بدّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته ليس واجباً بعلةٍ أخرى بل غيره واجبٌ به، وهذا ما يسمّيه الجميع الله» [توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ف 1، ص 33؛ إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 75؛ بلانتسينجا، فلسفه دين، ص 138 و 139].

238

تقرير الدليل

1 - وجود بعض الممكّنات، وهو ما استدلّ عليه من خلال كونها معروضةً للكون والفساد.

2 - الشيء إذا كان ممكّناً فهو غير سرمديٌ؛ لأنّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حيناً ما.

3 - إذا كانت جميع الموجودات ممكّنةً، لزم تحقّق العدم لجميع الموجودات حيناً ما؛ لأنّ كلّ ممكّن فهو معدومٌ حيناً ما.

4- إذا كانت الموجودات معدومةً حيناً ما، لزم عدم وجود شيءٍ منها الآن، واستدلّ عليها بقوله: «لأنَّ ما ليس موجوداً لا يبتدئ أن يوجد إلا بشيءٍ موجودٍ، فإذاً لو لم يكن شيءٌ موجوداً لاستحال أن يبتدئ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ وهذا بين البطلان»، وهو عبارةٌ عن حاجة الممكن في وجوده للعلة.

5- بطلان التالي (عدم وجود شيءٍ الآن)؛ ذلك لوجود الأشياء حولنا، فينتじ بطلان المقدم وهو (النحصار الموجودات بالمكانات فقط).

6- عدم النحصار الموجودات في المكانات يقتضي وجود الواجب.

7- الموجود الواجب إما واجبٌ بذاته أو لغيره.

8- الموجودات إذا كانت واجبةً بالغير فقط لزم التسلسل وهو محالٌ.

239

9- إذن لا بد من وجود موجودٍ هو واجبٌ لذاته وليس واجباً بعلةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهذا ما يسميه الجميع الله. [يلانتينجا، فلسفة دين، ص 139 و 140؛ بدوي، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 225 و 226]

واجه هذا البرهان جملةً من الملاحظات بعضها عامّةٌ لبراهين الإمكان، وبعضها خاصةً في هذا التقرير، ومن جملة هذه الملاحظات، الملاحظة المتعلقة بالمقدمتين السادسة والسابعة، فإنَّ الظاهر من ذلك هو المغایرة بين وجود المكانات والواجب بالغير، مع أنه طبق المبني الفلسفية البدھيّة يكون الممكن الموجود هو عين الواجب بالغير.

وهذه الملاحظة تعبر عن الملاحظة المطروحة في تقرير ابن رشدٍ السابق، وتنتهي إلى سؤالٍ مفاده هل وقع توما الأكويني بما وقع به ابن رشدٍ؛ ذلك

لأخذه البرهان عنه، ويكون برهانه برهان المتكلمين، أو أنّ برهانه برهان الحكماء، وهو مأخذٌ من طريق ابن سينا؟ إنّ ملاحظة بعض القرائن مؤيدةً بصورةٍ واضحةٍ أنّ هذا التقرير منطبقٌ تماماً مع تقرير ابن رشيد.

ولكن في حقيقة الأمر، إنّ ظاهر عبارة توما الأكويني أنّ فرق بين الواجب بالذات والواجب بالغير؛ ولهذا أخذهما كاحتمالين في البرهان، فعل أحدهما وهو الواجب بالغير لا يصحّ الوجود، وعلى الآخر وهو الواجب بالذات يصحّ الوجود، وهذا يدلّ صراحةً أنّه كان يفرق بينهما.

النتيجة

من خلال ما استعرضناه من بحوثٍ، تتضح جملةً من النتائج أهمّها:

1- اصطلاح "برهان الإمكان والوجوب" عند المقدمين من الحكماء والمتكلمين، هو اصطلاحٌ مشترٍّ بين برهانين، برهان الحكماء المعروف عن الفارابي وابن سينا، وبرهان المتكلمين، وهو المعروف عن الجويني والفارسي الرازي خصوصاً. والفرق بينهما حسب اصطلاحات الفخر الرازي أنّ برهان الحكماء هو برهان إمكان الذوات، وبرهان المتكلمين هو إمكان الصفات والأعراض.

2- أنّ حقيقة هذين البرهانين مختلفةٌ تماماً، ولكلّ مقدّماته ومبانيه، وإنّما بينهما تشابهٌ في بعض المقدّمات من جهة الصياغة، وبعض المبني فقط.

3- أنّ المشكلة الحقيقية عند ابن رشيد هي عدم التفريق بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير طبق المعنى الفلسفى، لا الكلامي، وعلى هذا الأساس أنكر إمكان اجتماع الوجوب الغيرى والإمكان الذاتى في مصداق واحدٍ بلحاظ أمرٍ واحدٍ.

وعلى هذا الأساس احتاج إلى التطويل المذكور في عبارته، وافتراض أن المكنات منها ما هو ممكّنٌ في جوهره وأعراضه وهو عالم العناصر، ومنها ما هو واجبٌ في جوهره ولكته ممكّنٌ في أعراضه وهي العناصر الأربع والأفلاك، وهذا وهم سببه عدم فهم الوجوب، وتقسيمه إلى الوجوب بالذات والوجوب بالغير.

4_ أن قراءة تقرير ابن رشدٍ بهذه الطريقة، وهي قراءة منطبقةٌ على جملة من القرائن والأبحاث التي أشار إليها، تحلّ بها مشكلة الجمع بين نقد برهان الإمكان بانتقاداتٍ غريبةٍ عن مباني الحكماء، وبين تقريره الخاص له.

قائمة المصادر

1. إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، دار النبوغ، ط الأولى، 1998 م.
2. ابن رشيد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار مكتبة التربية، 1987 م.
3. ابن رشيد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط الأولى، 1998 م.
4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ط الأولى، 1375 ش.
5. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، قم، مكتبة المرعشی، 1404 ق.
6. ابن ميمون، دلالة الحائزین، مكتبة الثقافة الدينية، 1972 م.
7. الأدمي، سيف الدين، أبکار الأفکار في أصول الدين، دار الكتب، 1423 ق.
8. بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط الأولى، 1996 م.
9. بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية، 1978 م.
10. برهيه، اميل، تاريخ فلسفة، ترجمه يحيى مهدوى، شركة سهام انتشارات خوارزمي، چاپ يکم، 1377 ش.
11. پلانتنجا، الوين، فلسفه دین، ترجمه دکتر سعیدی مهر، قم، موسسه فرهنگ طاهرا، چاپ يکم، 1376 ش.
12. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط السادسة، 2000 م.
13. جوادی آملی، عبدالله، تبیین برای اثبات وجود خدا، نشر اسراء، ط الثالثة، 1378 ش.

242

قراءةٌ جديدةٌ لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشد

243

14. جوادی، درآمدی بر خدا شناسی فلسفی، معاونت أمور اساتید و دروس معارف اسلامی، ط الأولى، 1375 ش.
15. حسن زاده آملی، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، مركز فرهنگی نشر رجاء، ط الأولى، 1375 ش.
16. حسين زاده، محمد، فلسفه دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ط الأولى، 1376 ش.
17. الحلي، جمال الدين، تسلیک النفس إلى حضرة القدس، قم، مؤسّسة الإمام الصادق ، ط الأولى، 1426 ق.
18. الرازی، فخر الدين، المباحث المشرقية، انتشارات بیدار، ط الثانية، 1411 ق.
19. الرازی، فخر الدين، المحصل، تحقيق حسين آتای، منشورات الشریف الرضی، ط الأولى، 1411 ق.
20. الرازی، فخر الدين، المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازی السقا، دار الكتاب العربي، ط الأولى، 1987 م.
21. الرازی، فخر الدين، معالم أصول الدين، تعليق سمیح دغیم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، 1996 م.
22. صدر المتألهین، 1410 ق، الحکمة المتعالیة، دار إحياء التراث العربي، ط الرابعة، 1410 ق.
23. صدر المتألهین، شرح أصول الكافی، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ط الأولى، 1366 ش.
24. ضومط، توما الأکوینی، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.
25. الطباطبائی، بداية الحکمة، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط العاشرة، 1414 ق.

26. الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، ط الثانية، 1405 ق.
27. العراقي، المنهج الندي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط الأولى، 1980 م.
28. العراقي، محمد عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربية، دار المعارف، ط الخامسة، 1984 م.
29. الفارابي، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق محمد حسين آل ياسين، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1405 ق.
30. الفارابي، الأعمال الفلسفية (رسالة التعليقات)، تحقيق الدكتور جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ط الأولى 1413 ق.
31. الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، المكتب الشفافي، ط الأولى، 1989 م.
32. فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.
33. فياضي، غلام رضا، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، ط الأولى، 1382 ش.
34. الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، ط الثانية، 1998 م.
35. مايكل بترسون، ويليام هاسكر، بروس رايشنباخ، ديفيد بازينجر، عقل واعتقاد ديني، مترجم احمد نراق و ابراهيم سلطانى، انتشارات طرح نو، چاپ سوم، 1379 ش.
36. محمد لطفي جمعة، ابن رشد تاریخه وفلسفته، منشورات دار المعارف (تونس).
37. مصباح يزدي، محمد تقى، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین، ط الأولى، 1409 ق.
38. ملكيان، مصطفى، تاريخ فلسفة غرب، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1379 ش.

قراءةٌ جديدةٌ لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشدٍ

39. النراقي، الملا مهدي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، انتشارات مؤسسه
مطالعات إسلامي دانشگاه مک کیل و دانشگاه تهران، 1365 ش.
40. هيک، جون فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، انتشارات بین الملی هدی،
ط الثالثة ، 1381 ش.

تطور المادّي والإلحاد في العصر الحديث.. مدخل إلى الأسباب والآليات

د. محمد ناصر

الخلاصة

تسعى هذه المقالة إلى إلقاء بعض الضوء على كيفية تحول الاتجاه المادي في المجتمع الإنساني من اتجاهٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار، كان لها بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحادي. وقد بان خلال الكلام أنّ بداية هذا التحول قد حصلت في الغرب الأوروبي؛ وذلك لأنّه ظروفٌ لم تتوفر من قبل في أيٍ مكانٍ آخر، ثمّ منه بدأ الانتشار إلى سائر الأمكنة والأزمنة؛ ولذلك كان التركيز منصباً على أمرين رئисين: الأول: الأسباب الحقيقة التي وقعت في الغرب الأوروبي ومكنت الماديين من البروز وأعانتهم على الانتشار. الثاني: الوسائل التي استخدموها ويستخدمونها في نشر أنفسهم وبسط سيطرتهم.

المفردات الدلالية: المادّية، الإلحاد، المنهج الحسّي، المتدينون.

(*) الدكتور محمد ناصر، لبنان، باحث في العلوم العقلية. mhna1984@gmail.com

المقدمة

في سبيل السعي لدراسة الحالة الإلحادية من جوانبها كافةً، تمهدًا لوضع اليد على سبل العلاج والحلّ الذي يحتاجه مجتمعنا البشري لتخطيئها؛ كان لا بدّ من العودة إلى البداية، إلى أوائل المراحل التي بدأت فيها المادّية بالتحول من مجرّد فكرٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعةٍ الانتشار، والبحث عن الأسباب التي أدّت إلى ذلك، وتدقيق المراحل التي مرّت بها، وتقصي الأمور الأساسية التي شكلت عصب السيطرة المادّية، واستقراء الوسائل التي استخدمتها في الوصول إلى ما نحن عليه.

إنّ الكلام عن انتشار المادّية والظاهرة الإلحادية قد يتركز على واقعنا العربي والإسلامي، وقد ينحصر بالعالم الغربي، ولكن لا يمكن فهم انتشاره في العالم العربي والإسلامي إلا في طول فهم كيف ولماذا انتشر في الغرب؛ لأنّه من هناك جاء ودخل. إلا أنّ فهم ذلك يحتاج إلى العودة إلى البداية إلى الوقت الذي لم يكن فيه الإلحاد والمادّية إلا رأياً شاذًا وغريبًا يخجل من التصريح به ويختلف من التهمة به، فما الذي حصل وما الذي تغيّر إذن؟ تسعى هذه المقالة حصرًا إلى إثبات هذه المرحلة قسّطًا من العناية؛ عسى أن يكون كافيًا وممهّدًا لدراسة أسباب الانتشار في الواقع العربي والإسلامي، ومقدمةً لوضع اليد على سبل العلاج.

248

تبدأ المقالة بعرض الحالات الأولى والبدائية للمادّية والإلحاد، ومحاولة فهم كيف أنّ فقدان مقتضيات الانتشار، فضلًا عن وجود موانعه، هما المسؤولان عن استمرار حاليته البدائية إلى حين تغيير الظروف والأحوال، وببداية وجود المقتضيات وارتفاع المowanع مع مستهل الألفية الميلادية الثانية. وهذا ما قاد إلى التعرّف على طريق الازدهار الماديّ من خلال عرض المهمات

الّتي كان يتطلع إليها الملحد، وصولاً إلى إنجازها، وبالتالي تحقّق الازدهار الفعليّ للمادّيّة. وقد أوجب هـذا ملاحظةً طفيفةً لمحاولات الدفاع النظريّ من قبل أعداء المادّيّة، والمتمثلة بالحركات المثاليّة والصوفية والنصوصيّة والاضطلاع بكيفيّة مساهمتها المباشرة وغير المباشرة في إعاقة المادّيّة والإلحاد. وبطبيعة الحال، كان لا بدّ من التعرّيج على الوسائل التي استخدمها المادّيون لتحقيق السيطرة الاجتماعيّة على مقايلـد المجتمع، وبالتالي النجاح في الوصول إلى ما يطمحون إليه، ثمّ التطرق إلى مظاهر هـذا النجاح وتجلّياته في عموم المجتمع.

وبما أنّ الشروع في ملاحظة البداية الأولى للمادّيّة والإلحاد، وكيفيّة تبريرها لنفسها وعملها على الانتشار، يحتاج مسبقاً إلى الدراسة التصوريّة بكلّ من المادّيّة والإلحاد، وعلاقتهما بالممارسة المعرفيّة وحقيقة اختلافهما عن مضادّاتهـما من المؤلهـين والمتديـنـين؛ كان لا بدّ من البدء ببيانها.

العلاقة بين المادّيّة والإلحاد وارتباطـهما بالمذهب الشكـي

يطلق مصطلح المادّيّة للدلالة على المذهب القائل بحصر الموجودات في حدود المحسوس، وما هو جسمٌ أو جسمانيٌّ.[1] George Novack, The Origins of Materialism, p.4:5. ونتيجةً لذلك لم يعتقد المادّيون بوجود مصدرٍ غير ماديٍّ للعالم الماديّ، أي مصدرٍ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ. وكما هو الحال في أيّ مذهب فكريٌّ وأيّ موقفٍ أو رأيٍ يتبنّاه إنسانٌ، لا يمكن فصل الرؤية النظريّة عن المعيار المعرفيّ الذي يلـجـأـ إليه المرء ويعتمـدـ عليه ويعتـبرـه مسوـغـاً للرـكـونـ إـلـيـهـ فيـ اـسـتـقـاءـ الـأـفـكـارـ وـالـأـرـاءـ؛ـ ولـذـلـكـ كـانـتـ المـادـيـةـ عـقـيـدـةـ وـرـؤـيـةـ تـفـسـرـ الـكـوـنـ وـالـعـالـمـ عـلـىـ أـسـاسـ مـنـهـجـ مـعـرـفـيـ يـمـكـنـ أـنـ يـسـمـيـ بـالـمـنهـجـ الحـسـيـ المـتـطـرـفـ الـذـيـ

يتركب من قسمين: الأول التشكيك في المعرفة العقلية الخالصة، والثاني: الاعتراف بالحس فقط مصدرًا مباشرًا للمعرفة [المصدر السابق، ص 17 و18]. وبما أن الحس لا ينفع إلا بما هو جسم أو جسماني، كانت النتيجة الطبيعية لذلك حصر الموجود بالمحسوس، سواءً كان محسوساً بأدوات الحس المباشرة، أو من خلال الأدوات والأجهزة الحديثة.

إنما كانت المادّيّة ملازمةً للمذهب الحسّي المترافق ونتيجةً طبيعيةً له؛ لأنّه سواءً أضيف إلى الحس النصّ الديني أو الشهود الصوفي أو المعرفة العقلية الخالصة، ففي كل الأحوال لن يكون بالإمكان الاحتفاظ بالمادّيّة بوصفها رؤيةً كونيةً؛ لأنّ كلاً من هذه المصادر الثلاثة (النص الديني، والشهود الصوفي والعقل) تقود بنا نحو ما - ادعاءً أو حقيقةً - إلى الاعتراف بمصدر غير ماديٍ للعالم والموجودات ككل. إذ إنّ مصادر المعرفة التي نملكونها - أو يدعى أننا نملكونها - محصورّة في هذه، والماديّ اقتصر منها على الحس، واعتبر العقل مجرّد آلة تنظيم وترتيب وتوظيف للمعلومات الحسّية دون أن يكون له أيّ مدركٍ وأحكامٍ خاصةً مستقلةً في نشوء التصديق بها وحدوده عن الحس والتجربة الحسّية، ولم يقبل بالنص الديني ولا بالشهود الصوفي، ولا بالمعرفة العقلية الخالصة والمستقلة في مسوغها وحدودها عن التبعية للحس. [المصدر السابق، ص 17 - 35]

250

وبالجملة كانت المادّيّة نتيجةً منطقيةً وطبيعيةً للمنهج المعرفي المشكك بالمعرفة العقلية الخالصة والمقتصر على الحس؛ ولذلك كانت مجرّد تعبيرٍ عن الرؤية النظرية التي يقود إليها المنهج التشكيكي والحسّي.

وفي قبال الرؤية المادّيّة [المصدر السابق، ص 18] ، توجد الرؤية الإلهيّة التي تقول إنّ مصدر ومنشأ العالم الماديّ عبارةً عن موجود لا يتّصف بصفات المادّيات من الأجسام والجسمانيّات، وهو ما يسمى أحياناً بإله العالم. وقد

اختلف البشر في تقرير مصدر هذه الرؤية بين: لاجئ إلى نصوص دينية، ومستند إلى تجربة صوفية، ومعتمد على استدلالات عقلية.

ومن هنا، عندما تقع المادّية في مواجهة الرؤية الإلهية، يجد المادّي نفسه في مقام المضادة معها، إذ تقضي مادّيته الإعراض عن الاعتقاد بوجود الله أو مصدر غير مادي للعالم والكون؛ وبذلك يكون ملحداً، ويكون موقفه إلحاداً؛ فليس الإلحاد إلا موقفاً سلبياً يتّخذه المادّي من مسألة وجود الله مجرّد عن المادة يعّد منشأً ومصدراً لكل ما هو مادي. وبما أن المادّية بنت التشكيك بالمعرفة العقلية الخالصة، وريبة المنهج الحسّي المتطرف، فلن يكون الإلحاد – إذا ما كان مبنياً على الفكر – إلا ثمرةً من ثمراته أيضاً، وتفصيلاً صغيراً في لوحة المنظومة المادّية ككل. وإنما قلت إذا كان مبنياً على الفكر؛ لأن هناك من يتّخذ من الإلحاد موقفاً نتيجة أسبابٍ نفسيةٍ سبق التعرّض لها بشيءٍ من التفصيل في موضع آخر [محمد ناصر، الإلحاد وأسبابه ومفاتيح العلاج، ص 276].

بدايات المادّية والإلحاد

بالنظر إلى ما تم توضيجه حول العلاقة بين المادّية والإلحاد والمنهج المعرفي، فمن الواضح أن الكلام عن بدايات الإلحاد لن ينفصل عن الكلام عن بدايات الفكر المادّي في المجتمع البشري، كما أن الكلام عن بدايات الفكر المادّي لن ينفصل عن الكلام عن بدايات المنهج التشكيكي في المعرفة العقلية. ومن هنا، وبالرجوع إلى التاريخ المكتوب نجد أن الاتجاه الشكّي في المعرفة العقلية، قد وجد منذ القدم وفي جميع الأمم التي وصلتنا أنباؤها بدءاً من الصين والهند [راجع: كولر، الفكر الشرقي القديم، ص 201 – 203 وما بعدها، و 368 – 377]، مروراً باليونان والرومان، وصولاً إلى الأمم الأوروبية المتأخرة [

On Academic Scepticism p: 3 :311

[The History of scepticism From Savonarola to Bayle p:17]. غير أنه وكما هو الحال في سائر المذاهب المعرفية والفكريّة التي لم تكن إلّا من نصيب الفئات الخاصة في المجتمعات البشريّة، فلم تتعد إلى عوام الناس الذين كانوا في الغالب مجرّد أتباع ومقليّين فيما يجدون به نفعاً لهم أو موافقةً لأهوائهم ورغباتهم. ومع ذلك، فإنّ ضعف الإدراك العقلي عند عوام الناس، والرغبة التلقائيّة الانفعالية بالتفلّت من أيّ قيود وإلزام، قد يكون منشأً لما دّيّنُهم والاقتصر على ما تراه أعينهم وما يناسب تلقائيتهم؛ ولذلك إذا ما لاحظنا الحورات التي حكها القرآن الكريم بين بعض الأنبياء وأئمّهم، كنوح مثلاً، يظهر كيف أنّ المادّيين كانوا موجودين كشعوب وأممٍ، وليس مجرّد حالاتٍ فرديةٍ أو فئاتٍ خاصّةٍ من الناس، وهو ما يكشف عن أحد أمرتين إما تدنيّ المستوى العقلي النظري إلى الحد الذي أوجب انحصار الإدراك والخساره على المادة، وإما إلى تدنيّ المستوى العقلي العملي إلى الحد الذي أوجب إما الخضوع للرغبة التلقائيّة الانفعالية بالتفلّت من أيّ تقييدٍ، أو الانقياد والاتّباع لأرباب الفكر الماديّ القائم على التشكيك المعرفي، وذلك جرّياً وراء التوافق مع الأهواء والنوازع التلقائيّة. بل إذا ما لاحظنا ما يذكره الشاعر والمفكّر أبو العلاء المعري [راجع: المعري، رسالة الغفران، ص430 وما بعدها] في (رسالة الغفران) في ردّه على (رسالة ابن القارح)، نجد أنّ المادّية الناشئة عن التدني العقلي والنفسي كانت موجودةً في نفوس الكثير من عامة الناس، مصاحبةً للسذاجة التي كانت تجعل منهم أتباعاً مهليّين ينعقون مع كلّ ناعقٍ.

وبعيداً عن هذا وذاك، وبالرجوع إلى الأمم المتّأخرة نسبيّاً، نجد أنّ الشيوع والانتشار في أوساط العامة والخاصّة من الناس، قد كان من نصيب

252

الاعتقاد بالوجود الإلهي وبالآديان، سواءً تلك التي تسمى بالوثنية^(*) أو التي تسمى بالأديان «التوحيدية» أو غيرها من البوذية والطاوية والهندوسية؛ إذ لا نجد المادية والإلحاد إلا عند أولئك الذين كانوا من المروجين للاتجاه الشكّي في المعرفة، والنفعي في السلوك، الذين راح العديد منهم يحاول تفسير اختلافهم عن باقي الناس من خلال اقتراح سيناريوهات نشأة التأله والتدليل في المجتمع البشري كما فعل كريتياس الأثيني في تصويره لكيفية بدء الاعتقاد بالوجود الإلهي [Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers Kathleen Freeman, p 157, n 25]. وكما

فعل أبيقور في نقضه على فكرة العناية الإلهية [The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia, Lloyd P. Gerson, Brad, p.97]. وفيما عدا هذه النماذج القليلة من البشر، كان الاتجاه العام في المجتمع البشري قائماً إما على التأله المجرد عن الدين، أو المقربون بالدين.

ثم إنّه ومضافاً إلى أنّ الطابع العام للمجتمعات قد استقرّ على التأله والتدليل، فإنّ الماديّين والملحدين من الشّاكّين لم يستطيعوا أو لم يتّسّن لهم القيام بتصدير رؤاهم ونشرها؛ وذلك لأنّ عوامل انتشارها وقبول الناس بها لم تكن متوفّرة بالنحو الكافي، كما أنّ موانع انتشارها كانت قائمةً في مواجهتها.

(*) هناك الكثير الذي يمكن قوله في مواجهة الفكرة المشهورة، بل ربما المجمع عليها، حول أنّ الآديان الوثنية تعتقد ببعض الآلهة؛ وذلك لأنّ أسباب كثيرة منها ملاحظةً أبداًها أبو الريحان البيروني حول استعمال الأمم لألفاظ تطلقها على الذات الإلهية بنحوٍ مشتركٍ مع إطلاقها على غيرها، وأنّه بالنسبة إلى العرب كانوا يطلقون مصطلح الربّ، وبالنسبة إلى غيرهم كانوا يطلقون مصطلح الأَبُّ، وبالنسبة إلى آخرين ومنهم الهندوين كانوا يطلقون مصطلح الإله. وخصوصاً إذا ما لاحظنا ما يذكره أرسطو طاليس في كتاب الخطابة عن كيفية صيغة العظام عند عامة الناس آلهةً، بمعنى أنّهم يلجؤون إليهم ويقدّمون به الأمانة المسماة بالوثنية أو التعددية.

أمّا فقدان العوامل فيبدو أنه يرجع:

أولاً: إلى طبيعة ما يستند المادّيون إليه في رؤيتهم المادّية، وهو التشكيك بالمعونة العقلية الخالصة، فإنّ تشكيكاتهم مخالفة لما هو مألفٌ ومشهورٌ، ولما يرونه ويعاينونه في حياتهم العاديّة، كما أنّ موقفهم المادّي مخالفٌ لمشهورات المجتمع ودين الدولة وملوكها. ومن الطبيعي أن تؤدي هذه المخالفة إلى إعراض الناس عنها، وإن وجدت لها موافقاً في النزعة التلقائيّة إلى التفلّت من كلّ قيده.

ثانياً: إلى أنّ ما يتوجّي المادّيون رفضه ومواجهته - وهو الدين - لم يكن بالنسبة إلى عامة الناس مصدرًا يحتاج إلى بديل؛ وذلك لأنّهم لم يكونوا بعد قد عانوا من وطأة القائمين عليه والمرؤجين له، ولا كان فساد الحكام والملوك مكتسيّاً لباس الدين والمشروعية الإلهيّة، بل يبدو أنّ لائمة المشكلات والمحروب السياسيّة كانت تلقى على عاتق العائلات الحاكمة والشخصيات المسيطرة بالقوّة، ولم تكن تأخذ طابعًا دينيًّا محضًا؛ ولذلك لم ينقل لنا التاريخ المكتوب تأثير صراعات الملوك والحكام على أصل إيمان الناس ودينهم، على الأقلّ على نحوٍ واسعٍ.

254

ثالثاً: إلى أنّ المادّيين والملحدين لم يكونوا في موقع تقديم بديلٍ والسعى إلى تغيير الواقع القائم وتحويله نحو الأفضل والأرقى، بل كانت كلماتهم ومحاوراتهم^(*) مجرّد نقوص ينظر إليها على أنها مشاغبّيةٌ وسفسيطائيّةٌ. ولم يكونوا بصدّ تقديم نظمٍ بديلٍ، بل كان المؤلّفون من الفلاسفة والحكماء هم الذين يقومون بالاهتمام بدراسة كيفية التنظيم والإدارة والتدبّير، كما هو معلوم عن سocrates وأفلاطون وأرسطو والرواقيين والإسكندرانيّين ومن أتى بعدهم من الفلاسفة البرهانيّين.

(*) كلماتهم الواردة في المصادر السابقة كفيلة في إظهار هذا الأمر.

أَمَا وجود الموضع، فيرجع فيما يبدو إلى أنّ السلطات الحاكمة والسيطرة لم تكن لترضى بتبدل الدين الذي يحكم عقول الناس؛ وذلك إِمَّا لأنّها تعتقده وتتبناه، أو تخاف الهرج والمرج، وإِمَّا لأنّ تدين الناس بالدين يعُد بالنسبة للحكومات والملوك وسيلةً فعالةً لتجييشهم وتشجيعهم والتأثير عليهم وكبح جماحهم؛ ولذلك سيكون عمل الشّاكِّين والمادِّيين والملحدين منافيًا لصالحة الدولة والمملكة، وليس مجرّد رأيٍ فكريٍّ ونقاشٍ علميٍّ. أضف إلى ذلك أنّ للنظم والأفكار التي تقدّمها الأديان تأثيراً إيجابياً على سلوك المتدينين، وعاملًا علاجيًا لآلامهم، ومصدراً لأحلامٍ سعيدةٍ وآمالٍ شديدةٍ تبعث فيهم الراحة والطمأنينة أمام انسداد الأفق والسبيل في الحياة العادلة، وسيطرة الظالمين والمفسدين، أو التعرّض لـالـلا يمكن تجنبه من محنٍ ومصائب. فكلّ هذه الأمور لم تكن المادية تجدها بديلاً، وعنها محيداً، وعليها معيناً؛ ولذلك لم تكن لتكون موضع ترحابٍ وإقبالٍ.

255

وبالجملة لم يكن في البين ما يمكن أن يجعل من موقف المادِّيين والملحدين موقفاً شعبياً عاماً؛ ولذلك استمرّ الحال على ما هو عليه إلى أن بدأت الظروف والأمور الاجتماعية بالتغيير، وإلى أن بدأ دور الدين وتأثيره بالتغيير، فعند ذلك وجد المادِّيون والملحدون عوامل نشر أفكارهم وسل رفع وتغيير الموضع والعوائق. كيف حصل ذلك؟! وما الذي جرى؟! هذا ما على فيما يلي أن أقوم بتلمس جوابه.

على طريق الازدهار

استناداً إلى ما قدّمه يمكّني القول إنّ الواقع الاجتماعي والفكري العام بدأ بشكلٍ طبيعيٍ بالتحول نحو انتشار المادية والإلحاد، عندما بدأ العوامل

المؤدية إلى انتشاره بالتوفر، وشرعت الموانع التي تقف أمامه بالزوال. وقد انطلقت شرارة هذا الأمر مع بدايات الألفية الثانية للميلاد، وذلك عندما تمّ إعطاء صبغة التقديس للإمبراطورية الرومانية (1157 م). ثم تأجّجت بقوّة خلال عملية نزع الأندلس من أيدي المسلمين التي استمرّت حتى عام (1492 م) ثم خرجت المادّية الإلحاديّة عن السيطرة مع سقوط القسطنطينيّة (1453 م). فهذه الأحداث - ورغم كونها سياسية - تضمنت وأعقبت تحولاتٍ اجتماعيةً وفكريّةً وثقافيّةً جمّةً كما هو الحال عادةً، أدّت إلى توفير العناصر الخاصة بتحويل المادّية والإلحاد من مجرد حالة محدودة إلى حالةٍ جمعيّةٍ تسير نحو التعااظم والانتشار؛ ولأجل ذلك لا بدّ من تسلیط الضوء باختصارٍ شديدٍ مناسبٍ للمقام على الأحداث التاريخيّة بنحوٍ يربطها بالتحولات الفكريّة والاجتماعيّة حتى تصير الرؤية على قدرٍ من الوضوح الذي تحتاجه لمعرفة الأسباب الحقيقية وراء وصول المادّية والإلحاد إلى الحال الذي هي عليه الآن.

ويمكّني في البداية أن أجمل العوامل التي تراكمت على مرّ القرون الماضية، وأدّت في النهاية إلى تطور الظاهرة الإلحاديّة، في ما يلي (*):

الأول: انقسام الكنيسة المسيحيّة إلى شرقيةً أرثوذكسيّة، وغربيةً كاثوليكيّة (1054 م)، وإعلان رأس الهرم في الكنيسة الغربية الكاثوليكيّة قيام الإمبراطوريّة الرومانية المقدّسة في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد، ومن ثمّ عملت هذه الإمبراطوريّة على جعل عقidiتها العقيدة الوحيدة الصحيحة والمقبولة، والتي تضمنت فيما تضمنتها اعتبار السلطة البابويّة هي

(*) هذه الأمور جميعاً مبسوطة في كل كتب التاريخ التي أرّخت لتلك الفترة، ويجدها الباحث بسهولةٍ ومن هذه المصادر (عصر الثورة) لأريك هوبيزباوم وأزمة الوعي الأوروبي لبول هازار، Foundations of Western Civilization - Robert Bucholz الرجوع إليها، وسوف يجد القارئ في لائحة المصادر عناوين أخرى.

السلطة الشاملة والمطلقة. فسعت إلى إعمامها عبر إلغاء كل الرؤى الأخرى دينية كانت أو غير دينية، مادّية كانت أو إلهيّة. ورغم أنّ النزعة الشمولية لم تكن أمراً جديداً على الفكر المسيحيّ، بل سبق وأن بدأ في القرن الثالث الميلادي وتعزّزت بعد أن أصبحت المسيحية الدين الرسمي للإمبراطورية الرومانية في عهد قسطنطين الذي اعتنق الدين المسيحيّ، وكانت لديه رغبةً بتوحيد الرؤى والعقائد، وهذا ما تحقق من خلال المجامع المسكونية التي انعقدت أكثر من مرّة خلال القرون الستة الأولى لتطور المسيحية حلّ الخلافات المسيحية الداخلية حول طبيعة المسيح والكتاب المقدس ومصدر العقيدة وغيرها من الأمور.

الثاني: بعد تأسيس الإمبراطورية الرومانية المقدّسة، تم تسخير كل مقدّرات الملك الأوروبيّة لخدمة أهداف الكنيسة، ومن ضمنها:

شنّ الحروب الصليبية التي استنزفت القوة الاقتصادية والبشرية للعالم الأوروبيّ، وسبّبت ما سبّبته من مشاكل اجتماعية.

العمل على تعيم الرؤية الكاثوليكية بوصفها عقيدةً موحدةً، فربطت سلطان الملوك والحكّام على أراضيهم بمدى خدمتهم لتحقيق انتشار هذه الرؤية ومحابتهم ومحاربتهم لأصحاب الآراء الأخرى، وقد كانت بداية ذلك في مواجهة المسلمين واليهود والمادّيين، خصوصاً بعد سقوط الدولة الأموية في إسبانيا. وقد بلغت السلطة البابوية ذروتها على يدي البابا (أنسنت الثالث) في القرن الثالث عشر للميلاد، وقد أدخلت الكنيسة في عهده مبدأً جديداً إلى القانون الأوروبيّ يقضي بأنه ليس للحاكم الاحتفاظ بعرشه إلا إذا استأصل جميع المهرطقين والمناهضين لفكر الكنيسة. وإن حدث أن تردد أمير أو ملك

في تنفيذ أمر البابا بتعذيب هؤلاء المخالفين، فإنه يضطهد فوراً وتصادر أراضيه وتباح أملاكه لأعوان الكنيسة الذين تحرّضهم على مهاجمته [راجع: بيوري، حرّية الفكر، ص 53 وما بعدها].

الثالث^(*): ترجمة التراث العلمي الذي خلفه اليونانيون والرومان والمسلمون إلى اللغة اللاتينية، ومن ثم بدء العمل على تأسيس علم الكلام المسيحي اعتماداً على الكتاب المقدس وعلى كتابات الآباء في الموروث الفلسفـي. إلا أنّ الترجمة شملت الموافق والمخالف لأهداف الكنيسة فعادت إلى الواجهة الخلافات المسيحية التي كانت سائدةً في بدايات تأسيس المسيحية، وقد تجلّى ذلك أكثر بعد سقوط القسطنطينية وهجرة المثقفين والأدباء والفنانين منها إلى بقية مناطق أوروبا، كما نشأت خلافاتٌ جديدةً مماثلةً للتي كانت سائدةً بين المذاهب الإسلامية واليهودية تبعاً لترجمة التراث الذي خلفه المسلمين واليهود، والذي كان أهمّه من هذه الجهة كتب ابن سينا وابن رشدٍ وابن الهيثم والفارابي وابن باجة والغزالـي وابن ميمونٍ، مضافةً إلى كتب أرسطو وأفلاطون.

258

ومن جهةٍ أخرى بدأت محاولاتٌ عديدةٌ لإكمال مسيرة العلوم التجريبية من حيث انتهى اليونانيون والرومان واليهود والمسلمون، وكذلك بالنسبة إلى الفن والأدب. ونتيجةً لذلك كلّه، وجدت الكنيسة نفسها أمام العديد من الاتجاهات التي تنجـي خلافاً لتجوّجـتها، سواءً في فهم الدين والعقيدة والكتاب المقدس، أو في الاهتمام بالعلوم المختلفة خارج سلطة التعليم المدرسي الرسمي الذي تسيطر عليه. وكل ذلك كان مقصوراً على فئة المتعلمين القادرين على الوصول إلى الكتب واستنساخها، ولكن باختراع الطابعة أصبح الأمر

(*) لقد تحدثت أيضـاً عن هذه النقطـة والنقطـات اللاحقة بشيءٍ من التفصـيل مع الإشارة إلى المصـادر في كتاب (الفلـسفة.. تأسـيسـها - تلوـيـتها - تحرـيفـها) في المـبحث الثالث، الفلـسـفة على فراـشـ الموـت، ص 57.

مختلفاً، بل أخذت المعرفة تنتشر شيئاً فشيئاً، وأصبحت الاتجاهات المختلفة قادرةً على بث أفكارها ونشرها، بعد أن سيطرت الكنيسة على مقاليد التعليم، وانحصر تداول العلوم من خلال مدارسها الخاصة التي كانت تقتصر على ما يخدم توجهاتها الدينية، ويتنااسب مع أهدافها.

الرابع: نشوب صراعٍ فكريٍّ حادٍ بين الكنيسة بقراءتها الكلامية للفلسفة الأرسطية المزروحة بالأفلاطونية والأفلاطونية من جهة، وبين ما عرف بالرشدية تبعاً لابن رشد الذي ترجمت كتبه بما فيها تلك التي تهاجم المتكلمين المسلمين وأهل الحديث، وكذا شروحاته وتلخيصاته لكتب أرسطو التي اختلفت في العديد من مسائلها عن النظرة الكاثوليكية السائدة. وانضم إلى الصراع ما يسمى بالاتجاه النصي أو الوحياني (الأخباري)، الذي روج للشك المعرفي في آليات العقل، ورأى عجزه المطلق عن الخوض في قضايا الدين، وبالتالي ضرورة الاقتصار على منقولات الوحي فيأخذ العقيدة والتعويم على الإيمان القليبي بدل الدليل العقلي، ورفض الاحتكار في فهم الكتاب المقدس للكنيسة وتفسيره، وهذا ما عرف بالحركة الاعترافية أو البروتستانتية التي قادها مارتن لوثر (ت 1564 م).

الخامس: اتخاذ الكنيسة الكاثوليكية مجموعة تدابير وقائية ودفاعية في مواجهتها للتغيرات الفكرية، فحرمت تداول كل الأفكار المنافية، وحضرت نشر الكتب المخالفة، والدراسات المناوئة لها، وعمدت إلى توسيع عمل محكم التفتيش التي بدأت أساساً في إسبانيا بعد استعادة الأندلس من أيدي المسلمين، وألزمت كل القوى الحاكمة في المقاطعات الأوروبية بإيكال حل الأمور المتعلقة بحماية العقيدة إليهم، فأنزلت العقوبات القاسية والحادية بمن يثبت تورطه، كالوضع على الخوازيق، والتعليق على أعمدة التشهير، والسجن،

والإحراق، والنفي، وحرمان الذرية من الإرث إلى جيلين أو ثلاثة، وحثّت عامة الناس على الوشایة بكلّ من يعلمون تورّطه بأفكار المهرطقة والضلال المنافية لتعاليم الكنيسة. [المصدر السابق]

السادس: ونتيجةً لإمعان محاكم التفتيش في عملها، بدأ التململ من الإرهاب الفكري ينمو شيئاً فشيئاً، حتى برزت إلى السطح دعوات الحرية الدينية وحرية العقيدة، فراحت تتشكل هنا وهناك جماعاتٌ مناهضةٌ تدعو إلى رفع الحظر والقيود عن الاعتقاد الديني، وقد اقتصرت في بداياتها على خصوص الطوائف والمذاهب المسيحية، وشملت لاحقاً اليهود والمسلمين، إلا أنها بقيت بالنسبة إلى الملحدين محلّ اتفاقٍ ورضٍّ، حتى أنّ جون لوك نفسه قد استثنى الملحدين في دعوته إلى التسامح والحرية الدينية. فنشبت حروبٌ أهليةٌ ودينيةٌ وسياسيةٌ في العديد من المناطق كبريطانيا وفرنسا، قادت في النهاية إلى رفع قيود النشر والطباعة إلا عن الكتب التي تمسّ أصل الدين والذات الإلهية وقدسيّة المسيح. وبارتفاع الحظر عن النشر والطباعة لم يعد باستطاعة الكنيسة الكاثوليكية ضبط الأمور، وخسرت سيطرتها في العديد من المواطن لصالح المذهب البروتستانتي الذي قام الحكام المتعاطفون معه أو المتممون إليه بعد استلامهم لمقاييس الحكم بتكرار التجربة الكاثوليكية في تحقيق الشمولية الفكرية، فلما نفّس المصير الذي لاقته الكاثوليكية، ولكن هذه المرة في مواجهة المؤلهين غير الدينين؛ إذ برزت جماعاتٌ جديدةٌ من المؤلهين -خصوصاً في بريطانيا - تدعوا إلى اعتماد العقل حسراً، فانهالت على تعاليم الدينية النظرية والعملية نقداً وتقنيداً، حتى وصل الأمر إلى رفض واقعية الوحي، واستبدالها بالدعوة إلى الدين الطبيعي الذي يعتمد على العقل حسراً.

لقد استطاع هذا الاتجاه أن يفتّ هيبة الكنيسة وعقائدها بكلّ تياراتها،

ويعلّي من دور العقل وأهميّة العلوم الطبيعية، وسعي إلى إيجاد بدائل جديدةٍ عن النظم الدينيّة للفرد والمجتمع، فنادوا بعقلية الاعتقاد بالوجود الإلهي والأخلاق واستقلالهما عن الدين، وبالحرّيّة الفكرية المطلقة والقيمة الإنسانية الموحدة، ورفض التمييز الديني بكل أشكاله، فسادت النّظرية المتساوية إلى كل الجنس البشري، واعتبار العالم الإنساني دولةً واحدةً تجتمع في كنفها كل أنواع البشر على اختلافهم. لقد استطاع الإلحاديون الرافضون للوحى والدين المسيحي فرض أنفسهم بقوّة على الساحة الاجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة، ولكنّ الأمر لم يستمرّ على هذه الشاكلة؛ لأنّ تياراً آخر كان في طريقه إلى الاستفادة الفاعلة من كل ذلك لصالحه وهو الاتّجاه الشكّي المادي. وفيما يلي بيان ذلك مع تفصيل ما أجمل سابقاً.

ازدهار المادّيّة

261

رغم أنّ التيار الشكّي في بدايات نشوئه في أوروبا كان على يدي المسيحيين النصيّين والصوفيين من أمثال أوّكام ومونتاني وباسكال، الذين شكّلوا في المعرفة العقلية للوجود الإلهي وقضايا الدين، غير أنّ رفع القيود عن الفكر والصحافة سمح ببروز القسم الآخر من الشكاكين، وهم المادّيون الذين اتفقوا مع الأخباريين والصوفيين في رفض المعرفة العقلية في القضايا الدينية ومسألة الوجود الإلهي والأخلاق، بيد أنّهم رفضوا أيضاً القبول بالوحى والمنقولات الدينيّة، واختاروا بدلاً عن ذلك العلوم التجريبية بدليلاً حصرياً للمعرفة البشرية. فمع تطور العلوم التجريبية التي استقلّت عن السيطرة الكنسيّة على أيدي المؤلهة العقليّين (الربويّين) الذين تابعوا مسيرة بناء العلوم التي خلفها المسلمون والرومان واليونانيون، وبعد صراعاتٍ حادّة مع نظرياتهم المخالفه لظاهر النصوص المقدّسة، خصوصاً تلك المتعلّقة بعلم الفلك

كما حصل مع غاليليو وكوبرنيكوس وغيرها؛ كانت نتيجتها الأخيرة خلع القداسة عن الكنيسة ومقدساتها، والهجوم الفكري على تعاليمها ونصوص كتابها، والتي أدت في النهاية إلى ضعفها وهوانها لصالح المؤلهة العقليين أتباع العلم الإنساني، ومن أبرز هذه المحاولات محاولة إدوارد جيبون في كتابه (اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها)، إذ تعرّض فيه إلى أصل المسيحية وكيفية نشوئها وقيمة تعاليمها، وكان له الأثر البالغ في تضعّع الموقف الكنسيّ وقيمة عند الناس^(*).

أمام هذا الواقع، أصبحت الطريق أمام الشّاكين الماديين معبدةً، فصيّوا جامّ أفكارهم على نقد كلّ من المعرفة العقلية والمعرفة النقلية عن الوحي، وهذا ما تمّ تتوبيخه بكلّ من أعمال بيير شارون [Academic Skepticism]

[in Seventeenth-Century French Philosophy, The Charronian Legacy 1601–1662, 2014]

الّذى يعدّ مؤسّس مدرسة الشّاكى في القرن السابع عشر، وقد تجلّى دوره المناهض للكنيسة في كتابه (فن الحكم) الّذى هاجم فيه المسيحية بكلّ مبادئها. وأعمال ديفيد هيوم خصوصاً آخرها (محاوراتُ في الدين الطبيعي) الّذى نقد فيه كلاً من الوحي والمعرفة العقلية بالوجود الإلهي، وأعمال ديدرو خصوصاً دائرة المعارف الّتي جمع فيها بالتعاون مع مفكّرين آخرين كلّ الآراء المناقضة والمخالفه للكنيسة، وسعى إلى تحويل الناس إلى المادّية والعلوم البشرية عبر نقهه للنظم الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والتعلّيمية الّتي خلفتها الكنيسة.

262

الدفاع عن الدين باختراع المثاليّة

، Atheism and Deism Revalued, Heterodox Religious Identities in: (*) راجع كما يمكن الرجوع إليه Britain, 1650-1800By Wayne Hudson, Diego Lucci, p 229. للاحظة أحوال باقي الشخصيات المذكورة.

لقد أدى انتشار هذه المحاولات التشكيكية المادّية المفرطة إلى أن يذهب بعض المتدينين إلى اتجاهٍ مقلوبٍ، فبدل أن يقوموا بالدفاع من خلال إعادة التأسيس للمعرفة العقلية، وحلّ المشكلات المعرفية، ذهباً بعيداً في ضرب مطلق المعرفة العقلية والحسّية المادّية معًا، فرفضوا واقعية العالم بوصفه عالماً مادّياً؛ وذلك رغبةً في تصحيح الإيمان الديني، فتم تأسيس ما عرف بالمثالية^(*) على يدي جورج باركي، وزادت الأزمة المعرفية حول قيمة المعرفة العقلية التي حاول مجموعةٌ من العقليين - كما ستأتي الإشارة - الحفاظ عليها، سواءً على الطريقة الكاثوليكية أو على الطريقة الأرسطية الرشيدية، أو على الطريقة الديكارتية.

بيد أنَّ التشكيك كان أنجح؛ لأنَّه أسهل، فاستمرَّ في الانتشار أكثر فأكثر حتى تم توجيهه على يدي إيمانويل كانت الذي سعى إلى إنقاذ الإيمان والأخلاق ومهاجمة العقليين والمتدلين الطقوسيين معًا، فسيطر مبادئه الشكّية في المعرفة الإنسانية، ونقد أدلة الوجود الإلهي التي ضمنها في كتابه بأسلوبٍ مؤثِّرٍ وجذابٍ، مما جعله قبلة الماديين الذين رفعوا من شأنه شأن هيوم؛ لما قدّمه هذان الرجال من خدمةٍ جليلةٍ لمذهب الشك المادي الذي انتصر اجتماعيًّا وسياسيًّا في النهاية على الاتجاهات الأخرى كالذهب الكلامي على الطريقة الكاثوليكية، والمذهب الشكّي الأخباري أو الصوفي البروتستانتي،

(*) يبدولي أنه تم التمهيد تاريخيًّا لاحتراق المثالية من خلال اتجاهين: الأول هو الأفكار الصوفية المتطرفة حول الواقع والكون، إذ اعتبرت كل ما خلا الله وهمًا وسرابًا. والثاني المشككون في المعرفة الحسّية من أصحاب الشك المتطرف الذين وجدوا في عصر الانحطاط للحضارة اليونانية وانقلاب الأكاديمية الأفلاطونية إلى أكاديمية للشك. فكل من هذين الاتجاهين - مع وجود الدافع الشديد لنصرة الدين أمام التشكيكات التي مارسها الماديون حول أصل الدين وأصالة نصوصه - أدى إلى الهروب إلى الأمام من خلال القبول بالتشكيك المطلق واعتبار كل شيء في العقل ومن العقل، وأن الله هو الفاعل في لهذا العقل. [راجع كتاب (محاورات باركي) وكتاب (نقد العقل المضط لكانت)].

والذهب العقلي الخالص عند المؤلهة اللادينيين مثل ماتيو تندال، وإيرل شافستيري، وباروخ اسبنيوزا، وأصحاب النزعة التوفيقية كما هو عند لايبنتز وكريستيان فولف.

لقد لعبت كل هذه الأحداث (وغيرها مما لم أشر إليه بداعي الاختصار)، بنحوٍ متشاربٍ في تمهيد الطريق أمام صعود المادّية والإلحاد وتطورهما. وفي المقابل عملت المادّية بدورها على الاستفادة من كل ذلك لبسط أفكارها ونشرها والسيطرة أكثر على المجتمع البشري؛ إذ سعى أنصارها إلى تدعيم موقفهم التشكيكي من المعرفة العقلية الخالصة، و موقفهم المنكر للمعرفة النقلية الدينية، مستفيدين من الشكّاكين المدینين في نقد العقل، ومن العقلين المؤلهة في نقد الدين، وبنسلوا قصارى جهدهم للتحفيز على استبدال كل ذلك بالمعرفة التجريبية لتأسيس العلوم الإنسانية الوضعية والطبيعية – التي أزاكها وأكملا مسيرتها العقليون المؤلهون، بعد أن تم نقلها من العالم الإسلامي – ثم عملوا بجدٍ على إيجاد البديل الفكري والعملية على كل الصعد. وهكذا، بدأت مرحلةً جديدةً من الفكر في الأرض الأوروبيّة سعى المادّيون فيها إلى تقديم منظومةٍ متكاملةٍ شاملةٍ متمثّلةٍ بالمنهج المعرفي الحسي المتطرف، والأخلاق النفعية، لتكون أساساً سلوكيّاً وتشريعياً، والرؤية الليبرالية في الاجتماع والسياسة، والنظرة المادّية الذرّية التركيبية في دراسة الطبيعة والكون والإنسان. تبعها فيما بعد محاولاتٌ لتأسيس نظامٍ اقتصاديٍ تأرجح بين الاشتراكية والرأسمالية قبل أن تنتصر الأخيرة لاحقاً. وخلال كل ذلك سعى المادّيون إلى تغيير نظم التعليم والتربية بالنحو المتواافق ومبادئهم، حتى تحقق لهم ذلك في العقود الأولى من القرن العشرين من خلال تأسيس منظمة اليونسكو.

تلخيص العوامل التي أدت إلى ازدهار المادّيّة

ومحصلة كلّ ما مرّ، يتبيّن أنّ العوامل التي كانت وراء تطوير المادّيّة والإلحاد وازدهارهما، تنقسم إلى قسمين:

الأول: عوامل أوجدها أعداء المنظومة المادّيّة أنفسهم

وتتلخّص في ثلاثةٍ:

أولاً: الأداء المعرفي والسلوكي للاتجاه الكلامي الكاثوليكي الذي تلبّس بزي العقل والفلسفة الأرسطية المختلطة بالأفلاطونية والأفلاطونية، واقتصر من الفلسفة على ما يخدم توجّهاته وحرّم ما ينافيها.

ثانياً: الأداء المعرفي والسلوكي للاتجاهين الأخباري والصوفي، فيما عرف بالمذهب البروتستانتي، الذي كان من المتصدرين لترويج المنهج الشكّي في المعرفة العقلية.

265

ثالثاً: الأداء المعرفي للمؤلهة المنكرين للوحي، الذي قام بهدم القيمة المعرفية لمصادر الوحي، واعتبار العقل مستقلاً وسيلة لبناء النظام العقدي والسلوكي، وتنظيم الحياة البشرية الفردية والاجتماعية والسياسية، ولكن من دون بيان أيّ منهجه واضح ومنضبطٍ لكيفية عمل هذا العقل، بحيث يضمن استقامته بوصفه بديلاً حقيقياً، ويحميه من الانهيار أمام حملة التشكيك التي مارسها المادّيون. بل بقيت الدعوة إلى العقل والاستقلال العقلي غائمةً لا يفهم منها إلا الاستقلالية الفكرية عن النصوص الدينية والتقاليد والأعراف الاجتماعية، مما مهد الطريق لانتحال الانتماء إلى العقل لاحقاً من قبل الملحدين والمادّيين أنفسهم.

الثاني: عوامل أوجدها الماديون أنفسهم

وتتلخص أيضاً في ثلاثة أمورٍ:

أولاً: التأسيس النظري التدريجي لمنظومة مادية شاملة في المنهج والفلسفة والسلوك الفردي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وهذا ما تحقق بنحوٍ جليٍ رغم الانتكاسات التي منيت بها واستطاعت إما تداركه أو إخفاءها.

ثانياً: تنمية العلوم النظرية التجريبية على خلفية معرفية شّاكّية وتجريبية متطرفة، وفلسفية مادية، وهذا ما مكّنهم من وضع النظريات المادية حول الإنسان والكون في لباس علميٍّ تجريبيٍّ، ومن ثم تقديم العلم والعقل في مواجهة الدين.

ثالثاً: السيطرة على مقاليد التعليم والاقتصاد وإغراق المجتمعات البشرية بالهموم والطموحات المادية التي أنهكت عامة الناس، وحصرت توجهاتهم وتطّلعاتهم بتحقيق ضرورات المعيشة أو رفاهيتها، وكرّست جعل العلم وسيلة لأجل ذلك.

266

تلخيص الأهداف، آليات الإنجاز، ووسائل الترويج

بدايةً لا بد من أن نضع في الحسبان أنّ عمل الماديين للسيطرة على مقاليد الاجتماع والسياسة والتعليم والاقتصاد، هو الذي قادهم - في ظلّ ضعف خصومهم - إلى تحقيق الانتصار العملي والتحكم بمقاليد الأمور وسيرها خلال القرن المنصرم، وقد تم ذلك على مراحل، وبداعي تحقيق ثلاث مهماتٍ. وحتى نفهم الوسائل التي اعتمدوها؛ لا بد من أن نقوم بالتتوسيع قليلاً في الكشف عما أضمر سابقاً، وذلك بالإشارة إلى هذه المهام والأهداف

الّتي وضعها المادّيون أمامهم، ورأوا أنّ انتصارهم يتمّ من خلالها، ويتوقف نجاحهم على تحقيقها. وهذه المهمّات هي:

المهمّة الأولى: وتقضي بالخلص من السيطرة السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة للإلهيّين عموماً والدينيّين بشكلٍ خاصّ، سواء الكاثوليكيّون أو البروتستانت، وذلك بشكلٍ كامل من خلال خطوتين:

الأولى: هدم الأسس المعرفيّة والعقلية للكنيسة الكاثوليكيّة والإلهيّة عموماً، وذلك من خلال التشكيك بالمعرفة العقليّة، وبالتالي اعتبار ما يسمى بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا بحوثاً فاقدة لقيمة العلميّة، وذلك على يدي بيير شارون وديفيد هيوم وجماعة فيينا لاحقاً، وقد صرّح اللاحق منهم بأنّه متمم لعمل السابق. وقد استفادوا كثيراً - كما سبقت الإشارة - في عملهم هذا من الأعمال التي قدّمها الشّاكّون المتديّنون من قبيل مونتاني وباسكارل وبرونو وجون لوك وبيار كي وإيمانويل كانط. بل إن الشّاكّين المتديّنون قد أنجزوا من هذه المهمّة أكثر مما أنجزها المادّيون؛ ولذلك تمّ اعتبار هذه المهمّة بحكم المنجزة والمتّهية منذ محاولة إيمانويل كانط، وتمّ تكريس العقلانية بوصفها مظهراً من مظاهر المادّيّة.

والثانية: نقد منقولات الوحي والدين وكسر الحصانة والهيبيّة التي تتمتع بها نصوصه وتعاليمه، وتصويره بمظهرٍ بشريٍّ محض في نشوئه وتطوره، وملاحقة كلّ ما يمكن اعتباره سلبياً ومشيناً في مبادئه أو أحکامه أو ممارساته أتباعه. وهذا ما تجلّ أيضًا في كتابات الذين ذكرتهم سابقاً، مضافاً إلى كتابات ديدiero وجيبون. وقد استفاد هؤلاء كثيراً وبشكلٍ عميقٍ مما قام به الإلهيّون الذين أنشؤوا ما يسمى بالدين الطبيعيّ ورفضوا الوحي الإلهي. إلا أنّ عمق الارتباط بين عامة الناس والمصادر الدينية لم يكن قابلاً للكسر والإزالة

بسهولةٍ؛ ولذلك كان لا بد من اللجوء إلى دراسة الدين بوصفه حالةً بشريةً، وجعل هذه الدراسة جزءاً من الدراسات الاجتماعية والنفسية أو ما يسمى بالإثنروبولوجيا، فكانت النتيجة تفريغ الدين من أي قيمة إلهيةٍ وجعله مجرد تحجّلياتٍ غير موضوعيةٍ للأحوال الداخلية والخارجية التي تعترض النفس البشرية، وذلك بعد قيام المنظرين بدراسة الآثار والوثائق والقبائل البدائية والحالات الدينية عبر التاريخ وتفسيرها، ثم عمل المقارنات والمقابلات لإدراك التشابهات والاختلافات بين الأديان؛ تمهدًا لاستخلاص تفسيراتٍ كثيرةٍ وشموليةٍ تخدم الرؤية المادية للعالم والحياة.

وقد استمر العمل على إنجاز هذه المهمة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وإلى الآن^(*)، وكانت الرؤى والنظريات والتفسيرات التي خرج بها المنظرون مصدر استفادةٍ كبيرةٍ من قبل المحدثين الجدد^(**).

المهمة الثانية: تقضي بإيجاد البديل عن المنظومة الدينية المنهارة. وقد سبق الماديين قيام المؤلهة اللادينيين بمحاولة تأسيس هذا البديل، حيث عملوا على إخراج الأخلاق الفاضلة من كنف الأساس الديني وإرجاعها إلى حضن العقل، وعملوا على إيجاد عقدٍ اجتماعيٍّ جديدٍ يرعى الحرية الدينية والسياسية. بيد أنّهم كانوا مجرد حلقةٍ فاصلةٍ قصيرةٍ مهدت عن غير قصدٍ نحو تربع المادية على عرش التغيير، منطلقين من منهجهم التشكيكي في المعرفة العقلية، فرسموا لأنفسهم خريطةً شاملةً تمثلت بما يلي:

268

(*) أشهر المنظرين في هذا المثل هم: Gustave Le Bon Robert, Ranulph Marett, Ernst Cassirer, Edward Burnett Tylor, Mircea Eliade, Karl Marx, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Max Weber.

(**) من قبيل ميشال أونفرى في كتابه (نفي اللاهوت)، وريتشارد دوكينز في كتابه (وهم الإله)، وسام هريس في كتابه (رسالة إلى الأمة المسيحية)، ودانيل دنت في كتابه (كسر التعوينة)، وغيرهم.

أولاً: ترويج المنهج التجاري المتطرف ليكون منهجاً معرفياً وحيداً، مستفيدين من خدمات الشكاكين الدينيين؛ وذلك ليكون بديلاً عن المنهج العقلي والمنهج النقي وـالمنهج الصوفي، وبالتالي اعتبار العلوم الطبيعية والإنسانية الوضعية مصدرًا وحيداً للمعرفة العلمية؛ وذلك بعد أن نالت هذه العلوم مجدها وشهرتها على يدي المؤلهين، أو من ليس منخرطاً أصلًا في حلبة الصراع حول الدين والألوهية؛ وذلك لتكون بديلاً عن الكتب المقدسة وكتابات الآباء والرهبان.

ثانياً: اعتناق الليبرالية منهجاً سياسياً واجتماعياً مستفيدين مما قدمه جون لوك في رسالة التسامح وغيرها؛ وذلك لتكون بديلاً عن المنظومة الدينية الاستبدادية الحاكمة على مقاييس الحياة السياسية والاجتماعية.

ثالثاً: إعادة إحياء مذهب اللذة ليكون منهجاً أخلاقياً تشريعياً تحت اسم «النفعية»، وذلك على يدي جرمي بنجام وجون ستيفوارت مل؛ وذلك ليكون بديلاً عن الرؤية المسيحية للغايات السلوكية والأخلاقية التي كانت حاكمةً على الأعراف الاجتماعية والقوانين التشريعية.

رابعاً: تأسيس الرأسمالية بصفتها نظاماً اقتصادياً بعد تغلبه على الاشتراكية؛ وذلك لتوجيه الأنظار نحو الاهتمام بالتملك والتجارة وتحصيل الرفاهية في العيش، بعد أن كانت الرؤية المسيحية تزدري العمل الدنيوي، وتوجّه النفوس نحو الاقتصار على الغايات الدينية والأخروية.

خامساً: تكريس النظرة إلى العلماء والمتخصصين في العلوم الطبيعية ليكونوا مرجعياتٍ حصريةً لعامة الناس فيأخذ المعرفة، وليركونوا رموزاً تملّك الاحترام والتجليل العام والأهلية والجدارة كي تكون قدوةً؛ حتى

يكونوا بديلاً عن الآباء والقديسين والرهبان وسائر الشخصيات الدينية التي تحظى بالقداسة والاحترام لدى عامة الناس.

سادساً وأخيراً: ابتداع الانتماء القومي والوطني ليكون علقةً ورابطةً اجتماعيةً ونفسيةً، بحيث يصير بديلاً عن الرابطة الدينية والانتماء الديني والمذهبي.

المهمة الثالثة: ترويج وترسيخ كل ذلك - أي ترويج بطلان المنظومة الدينية وفسادها - ونجاح وحسن المنظومة المادية بلباس العقل والعلم والأخلاق الإنسانية، وذلك بنشرها وتقريبها من نفوس الناس وتوفير البديل النفسيّة التي يحتاجها عامة الناس؛ لتكون عوضاً عن مثيلاتها التي كانت توفر لها المنظومة الدينية - وهي القدوة - معنى الحياة وقيمتها، وذلك تمهدًا لإخراج المنظومة الدينية برمتها من المجتمع الإنساني بكله، وليس فقط الإخراج السياسي والعلمي والتشريعي والاقتصادي، بل الاجتماعي والفردي لتصير الحالة التلقائية الطبيعية عند الفرد بأن يكون مادياً. وبعد إعلان انحلال الإمبراطورية الرومانية المقدسة في منتصف العقد الأول من القرن التاسع عشر، وبالتالي إخراج المنظومة اللاهوتية رسمياً من الواقع السياسي والعلمي والتشريعي والاقتصادي، بقي أمام الماديين مهمة إخراجها من المجتمع برمتها، إلا بالقدر الذي يكون وجودها مفيداً ونافعاً، وهذا ما توقف تحققه على امتلاك السيطرة على القنوات التي يتم من خلالها الوصول إلى أذهانهم ونفوسهم، وليس ذلك إلا التعليم والإعلام.

270

آليات الإنجاز

بما أن التعليم يردد من العلم التجاري العملي والنظري الذي يجب أن يتم إظهار فضله وعظمته، وبما أن العلم التجاري النظري بني على أساسٍ

معرفيّةٍ وفلسفيةٍ خاصّةٍ تحتاج إلى ترويجٍ وترسيخٍ، فمن هنا وجد المادّيون أنَّ تحقيق المهمّة الثالثة في مواجهة المدينين، تحتاج منهم إلى أنْ يقوموا بالعمل على ثلاثة مستوياتٍ، الأولى علميٌّ، والثانية تعليميٌّ، والثالث إعلانيٌّ.

أمّا على المستوى العلمي فبأن لا يكتفوا بإظهار تعارض النّظرة العلميّة إلى الكون مع النّظر الدينية – وهو أمرٌ تحقّق قبل انتعاش المادّيّة، ولعب دوراً في التمهيد لسلب الكتب الدينية موثوقيتها، وهذا ما استفاد منه المادّيون والإلهيّون اللادينيون على حد سواءٍ – بل أنْ يقوموا أيضًا بعدة أمورٍ أخرى أشدّ تأثيرًا وهي:

أولاً: أن يظهروا العلم الطبيعي النّظريّ بمظهر المافق والمؤيد والداعم للرؤى المادّيّة، وهذا ما تحقّق من خلال دخول المادّيين في الميادين العلميّة النّظيرية بشكلٍ واسعٍ، وبنائهم لبحوثهم العلميّة ونظريّاتهم الناتجة عنها في علوم النفس والاجتماع والفيزياء النّظرية والبيولوجيا النّظرية، على خلفيّةٍ مادّيّةٍ اختلط فيها ما هو علميٌّ تجاريٌّ بحثٌ بما هو من نتائج النّظرفة الفلسفية المادّيّة، دون أن يكون عامّة الناس – بل حتى المتخصصين في العلوم التجريبية العمليّة – على درايةٍ بأيٍّ من ذلك.

وثانيًا: أن يكرسوا النّظره المدينية إلى الفلسفة الأولى والميتافيزيقا واعتبارها فاقدةً للعلميّة، وهذا ما تحقّق بقوّةٍ على يدي جماعةٍ فيينا والاتّجاه الوضعي عمومًا، بعد أن مهد لهم الطريق كلُّ من لوك وهيموم وكانت. ومن ثم تراهم عملوا ويعملون على ادعاء قدرة العلوم التجريبية على التصدّي لحلّ كل المشكلات التي كانت تاربخًا تبحث من قبل الفلاسفة.

وثالثاً: أن يكرسوا النظرة إلى علم المنطق على أنه علم صوريٌ بحتٌ، لا يقود إلى تمييز الصواب من الخطأ، بل هو قابلٌ للاستعمال في كلِّيهما، وهذا ما ساهم فيما بعد في ترميزه وجعل دوره مقصوراً على العلوم التطبيقية التقنية. أمّا ما يسمى بالمنطق المضموني أو البرهان المنطقي، فقد تم إقصاؤه بالكلية بذريعة أنه مبنيٌ على مبادئ ميتافيزيقية كفكرة الماهية والجوهر وجود مبادئ عقلية أُولئك، وبما أنَّ جميع هذه مُحَلٌ خلافٍ ونقدٍ، بدءاً من جون لوك مروراً بديفيد هيوم وصولاً إلى إيمانويل كانط ولاحقاً حلقة فيينا وبرتراند راسل، فهذا يعني أنه ليس منطقاً ولا يوجد شيء اسمه منطق ماديٌّ - كما صرَّح بذلك كانط وراسل - وإنما منطق صوريٌّ فقط، وهذا ما يعتقده كلُّ الدارسين له بعد أن تمت السيطرة على المستوى التعليمي، وفيما يلي بيان ذلك^(*).

أمّا على المستوى التعليمي، فقد تم ذلك من خلال امتلاكهم السيطرة الرسمية على المدارس والجامعات من خلال منظمة اليونيسكو، فحدّدوا ما يدرس وما لا يدرس، ووضعوا المعايير العامة للمراحل التعليمية وأهدافها وغاياتها، ومواءدها بالنحو المتواافق مع الرؤية المادّية، حتى أصبح التعليم وسيلةً نفعيةً، ولعلَّ نظرَةً سريعةً على مناهج التعليم تكفي لإدراك ذلك.

(*) لم يعد هذا هو الرأي الوحيد السائد في الغرب، بل وبدءاً من أواخر القرن الماضي ومع مطلع القرن الحالي، بدأت واستمررت محاولات التأسيس للمنطق الالصوري إما تحت عنوان المنطق الالصوري INFORMAL LOGIC، أو تحت عنوان ART OF ARGUMENTATION أو تحت عنوان THE LOGIC OF DAILY LIFE. وقد عقدت المؤتمرات وأُقيمت المجالات خلال العقدين الأخيرين فقط لأجل تطوير هذا الأمر على خلفية الاحساس الشديد والكبير بالحاجة إلى منطق يعطي المتعلمين آلياتٍ لفحص ما يعرض عليهم ويعطيهم أدوات بناء الأدلة الصحيحة والأفكار السليمة، ولكن العمل لا زال في بداياته، وواجه صعوبات ومشكلات أهمّها في رأي استمرار سيطرة المشهورات العصرية التي بدأت من عند جون لوك وديفيد هيوم وكانت، واستمرار الأخطاء التي ارتكبها المنظرون للمنطق الصوري الرياضي والرمزي؛ ولأجل ذلك لا زال أكبر التركيز في ذلك على ما يتعلّق باللغات أو أنماط الاستنتاج، ولا زال الرجوع إلى التأسيس التاريخي والمطبّق لصناعة البرهان خجولاً جدًا سواءً فيما يتعلّق بأرسسطو أو شرّابه أو المطوريين والمكتلين لمشروعه من أمثال الفارابي. ولتفصيل الكلام موضوع آخر بإذن الله.

أُمّا على المستوى الإعلامي، فرغم النجاح الذي حققه المنظومة المادّية على المستوى التعليمي بأن صارت مناهجها ورؤاها هي السائدة في كل أصقاع الأرض، إلا أنها كانت محتاجةً إلى ما هو أزيد من ذلك، وهو السيطرة على المستوى الإعلامي، والوصول إلى الشريحة الأكبر من الناس.

وسائل الترويج: العلم الشعبي

ومن هنا، عدوا إلى تأسيس فروع جامعيةٍ لما سموه بالعلم الشعبي (popular science) وتفرغ العديد من المتخصصين للعمل على تنزيل الخطاب العلمي لأفهام عامة الناس، واحتراز السبل التوضيحية التي تقرب المادة العلمية إلى المستوى الذي يمكن أن يدركه الإنسان العادي، فألفت الكتب الكثيرة في شتى المجالات العلمية، وتم العمل على نشرها وترويجها. لا يحتاج المرء إلى بحثٍ كثيريٍ يرى أنَّ جملةً من رموز الملحدين والماديين من المتخصصين في بعض المجالات العلمية، كانوا ولا زالوا من المتصدرين لتحقيق هذه المهمة، أمثال ريتشارد دوكينز، ولورانس ستراوس، وستيفن هوكينغ، وغيرهم الكثير.

ومن الغريب المثير للعجب، أنَّ المتخصصين سواءً كانوا من الملحدين أو غيرهم، تراهم جميعاً يقرّون أنَّ تنزيل الخطاب إلى فهم عامة الناس يقود إلى إعطاء نظرية خاطئة ومشوّهة عن الحقائق العلمية، وأنَّه لا يمكن تفادي ذلك، ومع ذلك فإنَّ منفعة هذا التنزيل والتذليل للمطالب العلمية وهو الطريق الوحيد لربط الناس بالعلوم وجعلهم يلحوذون فيها إلى المتخصصين بها. كما أنَّهم يقبلون فكرة استغلال العلوم والمعرفة لصالح نفعيةٍ وغير أخلاقيةٍ، بل يشتكون من ذلك خصوصاً في ما يتعلق بعلم النفس الشعبي [راجع خمسون خرافات في علم النفس: المقدمة]. وفي المقابل لا يقبلون على الإطلاق

فكرة أن يكون الدين في خطابه لعامة الناس قد استعمل الأسلوب نفسه في التواصل مع عامة الناس الذين تفرض قابليةهم المحدودة على الفهم وعلى التأثر أن تتم مخاطبتهم على قدر عقولهم، وبالتالي كانت الحكمة تقضي بالضرورة الاقتصار على التلميح والتقرير مع التركيز على الجانب الأهم بحسب حالم، وهو الالتزام العلني بالسلوكيات الخلقية بالأسلوب الذي يفهمونه ويعودون اليه بحسب اختلاف مراتبهم. كما أنهما يرفضون أن تكون الأديان قد تعرضت للاستغلال والتحريف من قبل البشر كما هو الحال في سائر المجالات العلمية والعملية، حيث تتدخل الأهواء البشرية لتقولب الصواب على شاكلة المرغوب^(*).

وسائل الترويج: الفن والسينما

وكيفما كان، فمضافاً إلى تأسيس أقسام في الجامعات تعنى بصياغة العلوم بأساليب وحدود مفهوم لعامة الناس، تم تأسيس جمعيات وأقسام في الجامعات تعنى بكتابة القصص المصورة بالخيال العلمي، والتي تقوم بإبراز المدى الإبداعي والجميل الذي يطمح إليه العلماء والمتخصصون ويعنى بزيادة ارتباط عامة الناس بالعلم التجاري ومتخصصيه، ونتيجة لذلك، كثيراً ما صار يختلط على القارئ ما هو حقيقي بما هو محالٌ نتيجة هذه القصص، خصوصاً عندما يتم تحويل القصص إلى أفلام سينمائية ومسلسلاتٍ تلفازية.

274

ومضافاً إلى هذا وذلك، كثيراً ما تم صناعة أفلام وثائقية باحترافٍ عالٍ

(*) راجع المقال التالي ليكشف لك كيف كان ما يسمى بالعلم الشعبي مصدرًا مضللاً ووسيلةً جماهيرية.

Problems with Popular Science

; By John F. McGowan Home URL: <http://www.jmcgowan.com/popular.pdf>

حول التاريخ المتعلق بالدين أو بالنهضة التي حدثت في أوروبا، مرّوجين من خلال ذلك للأفكار المادّية وما يخدمها وما يجعل لها الموثوقية العليا في نفوسهم. هذا مضافاً إلى الأفلام السينمائية الكثيرة التي كرست لترويج الرؤى المادّية في العقيدة والسلوك، ووجدت لها الجماهير الغفيرة والتابعين الكثري في شتّي أنحاء العالم بكلّ لغاتهم.

وسائل الترويج: إيجاد القدوة

هذا كلّه بالنسبة إلى ما يتعلّق بإيصال خطابهم بنحوٍ مؤثّرٍ إلى عامة الناس، أمّا بالنسبة إلى إيجاد القدوة، فلم يعجزهم الأمر؛ إذ عمدوا إلى إخراج مجموعةٍ من المتخصصين في العلوم المختلفة من المادّيين والملحدين من الأجياء الأكاديمية التخصّصية، وإبرازهم لعامة الناس من خلال أفلام وثائقيةٍ ومقابلاتٍ تلفازيةٍ ومهرجاناتٍ ولقاءاتٍ ومحاضراتٍ، يقومون خلال كلّ ذلك بتوجيه الناس وإيجاد العلقة العاطفية والنفسية معهم، بحيث يصير هؤلاء قدوةً موجّهةً بديلةً عن القساوسة والرهبان أو ما يسمّى بـ رجال الدين؛ كي يسدّوا بذلك فراغاً يحتاج إلى أن يملأ في نفوس عامة الناس. وهذا بدوره جعل فكرة المعارضة والتنافي بين الدين والعلم تطفو على السطح، وكأنّها مسلمةٌ من المسلمين التي فرغ عن النزاع حولها. وقد انضمّ إلى كلّ ذلك الاستفادة من التطور الحاصل على مستوى وسائل التواصل والاتصال، إذ أصبح إيصال الأفكار ونشرها إلى كلّ العالم سهلاً يسيراً، وأصبح التأثير على النفوس يأخذ مداه الواسع إلى داخل البيوت والغرف دون أن يحتاج المرء إلى الخروج من بيته. هذا باختصار ما يتعلّق بالآليات التي اعتمدتها المادّيون في حركتهم بدءاً من القرن السابع عشر وإلى الآن.

تجليات النجاح المادّي في الحياة الفردية والاجتماعية

لا ينظر المرء اليوم إلى الواقع الذي نعيشـه إلـا ويرى مقدار النجاح الذي حققه المنظومة المادـية على كلـ الصعد، سواءً في العـالم الذي ازدهـرت فيه أو في مجـتمعـاتـنا؛ إذ إنـ جميع ما تـكلـمنـا عنه من عـناصر تـتشـكـلـ منها هـذهـ المنـظـومـةـ، نـجـدهـ شـائـعاـسـائـدـاـ فيـ بلـادـنـاـ وـبـيـنـ ظـهـرـانـيـنـاـ منـ التـعـلـيمـ إـلـىـ الـاقـتصـادـ إـلـىـ السـيـاسـةـ إـلـىـ الـاجـتمـاعـ إـلـىـ الـإـعـلـامـ. وـمـنـ الطـبـيعـيـ أنـ يكونـ شـكـلـ الحـيـاةـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـفـرـدـيـةـ الـمـبـنـيـةـ عـلـىـ أـسـسـ الـمـنـظـومـةـ المـادـيـةـ، مـخـتـلـفـاـ تـامـاـ عـمـاـ تـقـضـيـهـ الـحـيـاةـ الـمـبـنـيـةـ عـلـىـ أـسـاسـ غـيرـمـادـيـ. وـلـأـجـلـ ذـلـكـ كـانـتـ لـسـيـطـرـةـ الـمـادـيـةـ نـتـائـجـ عـصـيـةـ وـخـطـيرـةـ عـلـىـ الـمـجـتمـعـ، وـعـلـىـ غـايـاتـ الـأـفـرـادـ وـاهـتـمـامـاتـهـمـ وـعـلـىـ تـحـدـيدـ مـاـ لـهـ قـيـمةـ وـلـيـسـ لـهـ قـيـمةـ، وـبـالـتـالـيـ عـلـىـ مـسـارـ الـحـيـاةـ الـفـكـرـيـ وـالـعـمـلـ بـشـكـلـ كـامـلـ.

وـكـيـفـماـ كـانـ، وـبـالـرجـوعـ إـلـىـ مـلـاحـظـةـ النـتـائـجـ الـتـيـ خـلـفـهـاـ نـجـاحـ الـمـنـظـومـةـ الـمـادـيـةـ فـيـ الـمـجـتمـعـاتـ، نـلـاحـظـ مـاـ يـلـيـ:

276

أـوـلـاـ: نـلـاحـظـ مـنـ خـلـالـ التـتـبـعـ لـحـالـ الـبـشـرـ عـمـوـمـاـ فـيـ مجـتمـعـاتـنـاـ أـنـهـ _ وـنـتـيـجـةـ لـسـيـطـرـةـ الـنـظـامـ الرـأـسـمـاـلـيـ بـقـيـمـهـ وـقـوـانـيـنـهـ سـيـطـرـةـ تـامـةـ عـلـىـ مـفـاصـلـ الـحـيـاةـ الـاـقـتصـادـيـةـ لـلـدـوـلـ وـالـأـفـرـادـ _ أـصـبـحـ الطـابـعـ الـعـامـ لـسـلـوكـهـمـ يـتـأـرـجـحـ بـيـنـ: الـانـهـمـاكـ الـكـلـيـ فـيـ السـعـيـ إـلـىـ زـيـادـةـ الـثـرـوـةـ أـوـ تـحـقـيقـ الشـهـرـةـ وـالـجـاهـ وـأـنـيـلـ الـسـلـطـةـ، أـوـ الـانـهـمـاكـ الـكـلـيـ فـيـ السـعـيـ إـلـىـ تـأـمـينـ الـرـفـاهـيـةـ وـالـتـسـلـيـةـ بـالـحـصـولـ عـلـىـ كـلـ مـاـ هـوـ جـدـيـدـ مـنـ الصـنـاعـاتـ الـمـتـطـوـرـةـ الـمـخـتـلـفـةـ، أـوـ الـانـهـمـاكـ الـكـلـيـ فـيـ تـأـمـينـ الـمـسـتـلزمـاتـ الـضـرـورـيـةـ لـكـرـامـةـ الـعـيـشـ الـتـيـ تـتـقـلـ كـاهـلـ الـطـبـقـتـيـنـ الـفـقـيرـةـ وـالـوـسـطـيـ الـلـتـيـ تـضـمـنـ الـقـسـمـ الـأـغـلـبـ مـنـ النـاسـ. أـوـ الـانـهـمـاكـ الـكـلـيـ فـيـ مـارـسـةـ الـلـعـبـ وـالـلـهـوـ فـيـ الـرـياـضـاتـ الـتـيـ تـحـوـلـتـ إـلـىـ سـلـعـ يـتـاجـرـ بـهـاـ وـبـلـاعـبـيـهاـ وـمـشـجـعـيـهاـ أـصـحـابـ رـؤـوسـ الـأـمـوـالـ.

ونتيجةً لهذا الانهيار والاستغراف المبني على تأسيس نظريٍّ مسيطرٍ، وليس مجرد حالةٍ عابرةٍ، أصبح العلم والتعليم مجرد أدواتٍ لذلك، بل لم يعد الدين في أغلب الأحيان إلا وسيلةً يتبعها أغلب المدينين لتأمين تلك الأهداف، بحيث لا تجد العلم أو الله حاضرًا في الغالب إلا لأجل ذلك. وهو ما دأبت الأديبيات الدينية على تسميته بالغفلة.

وقد أدى ذلك بشكل مباشر إلى تعويم الدين، وخواء النفوس، وهشاشة البنية المعرفية والعقدية والأخلاقية عند الغالبية من الناس، وبالتالي لم يعد الارتباط بالدين في أذهان الناس ونفوسهم قائماً على أساس متينٍ وموضوعيٍّ، بل تحول ليصير مجرد تقاليد وطقوس وأعرافٍ لا ينجذب الإنسان إليها إلا تحت سلطان العاطفة والأنس، أو بداعي المصلحة المادّية التي فرضتها المنظومة الرأسمالية. وهذا بدوره جعل دين الناس هشاً قابلاً للتفریغ من مضمونه وسريع التأثر بالتقد والتشكيك؛ تمهدًا لإبداله بالرؤية المادّية للحياة لا أقل على المستوى العملي والسلوكي، بحيث لا يعود الله والقيم العلمية والأخلاقية حاضرةً في طموحات وهموم الإنسان إلا نزراً وبنحوٍ خجولٍ ومقصورٍ على أفرادٍ محدودين أو جماعاتٍ صغيرةٍ قليلةٍ.

وقد كان هذا الأمر بحد ذاته تمهدًا فعالاً للهجوم النظري على الدين والارتباط بالإله وتغييبه من النفوس والعقول، بعد أن تم تغييبه من الواقع العملي والمعيشي إلا لأغراضٍ نفعيةٍ ضيقةٍ.

ثانياً: إذا ما لاحظنا تأثير كلٍّ من الرؤيتين الليبرالية والنفعية المسيطرتين على التعليم والسياسة والإعلام، نجد أنهما كانتا منشأً لصيورة مجموعةٍ من

الأفكار مشهوراتٍ عصريةً، وهذا ما عنى طغيان النزعة الاستقلالية للفرد الإنساني بنحوٍ مفرطٍ، واحتزال الشر والفساد والرذيلة في حدود الإضرار بالغير، بحيثًّاً مهماً كنْتَ تفعل ومهما كانت اختياراتك فالمهم أنك لا تضرّ مباشرةً بالآخرين إضاراً نفسيّاً أو جسديّاً فقط؛ وفيما عدا ذلك فليس من حق أحدٍ أن يميل عليك ما تكونه وما تفعله إلا في حدود القانون الوضعي المدني؛ وبالتالي تمّت شرعننة الانسياق التلقائي وراء الشهوات والرغبات، وترويج مثيراتها ومحفزاتها دون أن يكون هناك أي اعتبار للأضرار الأخلاقية والمعرفية إلا في الحدود المخللة بالقانون والوجبة للهرج والمرج. والأمر عينه يقال بالنسبة إلى العديد من الرؤى المتعلقة بآلية الوصول إلى السلطة وتحديد من يحكم الناس، وال المتعلقة بدور الرجل والمرأة والشباب في الأسرة والمجتمع والسياسة، إذ تم عزل الوظائف والأدوار عن مضمونها وأهدافها وغاياتها ومقوّمات نجاحها، وتركيز النظر على الاعتبارات الشكلية والظاهرة.

278

ثم، ونتيجةً لتسويق كل هذه الأفكار من خلال البرامج والمسلسلات والأفلام، أصبحت هذه الأفكار والرؤى مشهوراتٍ راسخةً يشتعن على من يخالفها أو ينتقدها، وهذا ما أدى بدوره إلى حصول الاصطدام بين التعليم والأهداف الدينية من جهةٍ والمشهورات المعاصرة من جهةٍ أخرى، بل أدى إلى اعتبار الأخيرة حقاً وصواباً بالنسبة إلى عصرنا استناداً إلى الرؤية الاجتماعية الأخلاقية النسبية، وبدأت محاكمة التعاليم الدينية وفقاً لمشهورات العصر التي صارت مخالفة الدين لها تخلفاً ورجعيةً، وهذا ما أدى في نهاية الأمر إلى لجوء العديد من المتدينين أو المنظرين في المسائل الدينية إلى تحويل وتبديل المعايير الدينية لتصير متوافقةً معها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ بدل العمل على تهذيبها وتنقيتها منها.

ومع اجتياح هذه الأفكار لكل طبقات المجتمع، امتلك الكثير من عامة الناس الجرأة على تقييم التعاليم السلوكية العقلية والشرعية من منظار مقبولات الرؤى المعاصرة ومشهوراتها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ، فنشأت حالات التشنيع والاستقباح لكتيرٍ من الأحكام والرؤى التي يقود إليها العقل أو يهدي إليها الشرع، وبالتالي شيئاً فشيئاً صارت القضايا العقلية العملية والقضايا الشرعية موضوعات جدلٍ ونقاشٍ واسعٍ بين عامة الناس، وهذا ما أدى إلى انتهاك الحرجية وكسر الهمبية التي كانت تتمتع بها، تمهدًا إلى عزلها وإلغائها من ساحة الحياة أو تحويل الدين إلى مجرد ثقافةٍ متوازنةٍ مع الواقع المعاصر المنحوت على قياس الآمال والطموحات التي ترمي إليها المنظومة المادية.

ثالثاً: نتيجةً للنجاح الباهر في العلوم التجريبية والتطبيقية ودورها في تأمين الحاجات المادية البشرية، ونتيجةً للسيطرة الرسمية على مقاليد التعليم ومراكز البحوث العلمية، تم تكريس النظرة إلى العلوم المعتمدة رسميًا على أنها وحدها التي تملك الموثوقية، وبالتالي تم رفع شعار العقلانية العلمية بوصفها صفةً مميزةً لمنهج هذه العلوم، في قبال ما ليس علمًا بل مجرد جهدٍ إنسانيٍّ مبذولٍ تاريخيًّا ولا موضوعية له، وجعلوا كلاً من الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) والفلسفة العملية وال تعاليم الدينية بحوثًا من هذا النوع. وقد أصبحت هذه النظرة إلى العلوم مكرسةً في كل الأبواق الإعلامية بدءًا من المدرسة وصولًا إلى المذيع والتلفاز، ثم الإنترنيت، وأصبح المتخصصون في هذه العلوم وحدهم الذين يملكون أهلية الوصف بالعلماء، وصار إطلاق اللفظ ينصرف إليهم كما أن مصطلح العلم ينصرف إلى العلوم التجريبية. وإذا أصبح المتخصصون في العلوم الأكاديمية يملكون هذه الخصيصة والمكانة في

نفوس عامة الناس كما أرادها القائمون على سياسة المجتمع ثقافياً وتعليمياً، لم يكن أمام الناس إلا اللجوء إليهم في كل مناحي الحياة، وبالأخص فيما يتعلّق بهمومهم اليومية وسلوكياتهم العادلة في المجتمع والأسرة وعلى الصعيد الفردي، إذ يتّم اللجوء إلى المتخصصين لأخذ التعليمات والاستشارات والتوجيهات في كل الأمور السلوكية، سواءً فيما يتعلق بعلم النفس أو علم الاجتماع، أو علم التربية، فضلاً عن القانون الوضعي المتعلق بالمعاملات التجارية والصناعية وما شاكلها. ومن هنا، لم يكن هذا كله ليعني إلا إخراج الدين عن أن يكون محل حاجةٍ في أي شأنٍ من شؤون الحياة الحقيقية الجادة، فسقطت مرجعيته على المستوى العملي عند كثرين، إلا فيما يتعلق بالجانب العبادي الذي اخصر اهتمام أكثر الناس بالدين من خلاله فقط، وذلك لما لعبته العبادات من دور الملاذ والملجأ في حالات المحن والمصائب، وصارت وسيلةً مريحةً وغير مكلفةً، لمحاولة تحقيق الآمال المادية من مالٍ وجاهٍ وصحّةٍ بدنيةٍ وهلم جراً.

280

رابعاً: بعد أن حصل التطور الكبير على مستوى أدوات التواصل في العالم أجمع، وانكبّ الناس خاصةً وعامةً عليها، أصبح المجتمع بكل أطيافه في حالةٍ من التلقي التلقائي لكل ما شيدته وروجته وتروّجه المنظومة المادية من أفكارٍ ورؤى؛ فزادت هشاشة النفوس وانغماسها أكثر وأكثر في الحياة المادية، وأحاط بها ضعفها عن فهم الخلل الكامن في منظومتها، فانساق من انساق في الخفاء والعلن نحو الاتحاق بركيابها نظرياً وفكرياً بعد الاكتساح العملي، وبقي كثيرون بل الأكثر محكومين بالانهماك في شؤون الحياة وهمومها، وهؤلاء كانوا بين قسمين أكبرهما أولئك الذين تعاطوا بلا مبالاة مع كل

فِكْرٌ نَظَرِيٌّ ، سُوَاءً كَانَ مَادِيًّا أَوْ غَيْرَ مَادِيًّا ، وَبَقُوا عَلَى مَا اعْتَادُوهُ وَأَفْوَهُ وَأَحْبَبُوهُ بِحُكْمِ التَّرْبِيَّةِ وَالْعَادَةِ مِنْ خَلْيَطٍ بَيْنَ الْمَادِيَّةِ وَالدِّينِ ؛ وَأَصْغَرُهُمَا أُولَئِكَ الَّذِينَ اعْتَنُوا بِقَدْرِ طَاقَتِهِم بِالجَانِبِ النَّظَرِيِّ ، وَتَشَبَّثُوا بِأَدِيَانِهِمْ وَخَاضُوا غَمَارَ الْمَوْاجِهَةِ الْمَبَاشِرَةِ أَوْ غَيْرَ الْمَبَاشِرَةِ مَعَ الْمَادِيَّينَ وَالْمَلْحُدِينَ ، فَنَشَأَتْ حَالَةٌ مِنَ الْهَيَاجِ وَالْبَلْبَلَةِ الْفَكْرِيَّةِ وَالْمَعْرِفَيَّةِ ، لَا زَالَتْ أَصْدَاؤُهَا تَسْمَعُ إِلَى الْآنِ ، بَلْ هِيَ فِي طَرِيقَهَا نَحْوَ التَّجَدُّدِ وَالْازْدِيَادِ.

وَفِي الْمُحَصَّلَةِ ، يُمْكِنُنَا القُولُ إِنَّ نَجَاحَ الْمَنْظُومَةِ الْمَادِيَّةِ قَدْ كَانَ مَتَّسِّلًا فِي تَحْقِيقِ أَمْرَيْنِ : الْأَوَّلُ ، حَصْدُ الْأَنْصَارِ الْمُعْتَنِقِينَ لِأَفْكَارِهَا وَالْمَسَاقِينَ وَفَقًا لَهَا . وَالثَّانِي : عَزْلُ أَكْثَرِ النَّاسِ فِي كُلِّ الْمَجَامِعَاتِ عَنْ أَنْ يَكُونُوا أَصْحَابَ دُورٍ فَاعِلٍ فِي الْحَيَاةِ الْفَكْرِيَّةِ بَعْدَ أَنْ أَدَّتِ النَّظَمُ الْمَادِيَّةُ فِي الْإِقْتَصَادِ وَالْتَّعْلِيمِ وَالسِّيَاسَةِ وَالْإِعْلَامِ إِلَى إِنْهَاكِهِمْ بِضَرُورَاتِ كَرَامَةِ الْعِيشِ ، أَوْ إِهَانَاهُمْ بِمَلَهِيَّاتِ الْلَّعْبِ وَالْمُتَعَةِ الْآنِيَّةِ . وَهَذَا يَعْنِي أَنَّهَا قَدْ اسْتَطَاعَتْ أَنْ تَعْزِلَ أَكْثَرَ النَّاسِ عَنْ دِينِهِمْ ، إِمَّا كُلَّيًّا وَعَلَى الْمَسْتَوَيِّنَ النَّظَرِيِّ وَالْعَلْمِيِّ ، إِمَّا جُزِئِيًّا وَعَلَى الْمَسْتَوَيِّ الْعَمَلِيِّ فَقَطُّ . وَالْأَنْتِيجَةُ هِيَ التَّمَهِيدُ شَيْئًا فَشَيْئًا لِصِيرَوَرَةِ التَّدِيَّنِ شَيْئًا مِنَ التَّارِيخِ ، وَفِي أَحْسَنِ الْأَحْوَالِ مُجَرَّدُ عَادَاتٍ وَتَقَالِيدٍ !

لَقَدْ اسْتَطَاعَتِ الْمَادِيَّةُ أَنْ تَنْجُوحَ إِلَى حَدٍّ كَبِيرٍ فِي تَحْقِيقِ مَا تَسْعَى إِلَيْهِ ، إِلَّا أَنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَقْفِي عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ وَلَا بَقِيَ عِنْدَهُ ، بَلْ هُنَاكَ مَرْحَلَةٌ أُخْرَى لَاحِقَةٌ يُمْكِنُ تَسْمِيَتَهَا بِمَرْحَلَةِ إِعَادَةِ التَّمْوِضِ ، عَمِدَ فِيهَا الْمَادِيُّونَ إِلَى مَحاوِلَةِ تَدَارُكِ الْمَشَكَلَاتِ الَّتِي قَادَ إِلَيْهَا التَّفَرِيطُ وَالْإِفْرَاطُ فِي مَسَارَاتِ التَّطْبِيقِ لِنَظَمِهِمْ ، وَجَرَى الْبَحْثُ عَنْ مَحَاوِلَاتٍ مِنْ خَارِجِ الرَّؤْيَا الْمَادِيَّةِ ، يُمْكِنُ مِنْ خَلَالِهَا التَّخَلُّصُ مِنَ الْمَشَكَلَاتِ الَّتِي يَعْنِي مِنْهَا الْمَجَتمِعُ ، وَلَكِنْ

بقالبِ عصريٌّ إما مع إشارةٍ زهيدةٍ إلى المصادر التي أخذت منها، أو إلى المصادر التي بدأ طرحها فيها، بعد تغيير الأسلوب وطرق العرض وإيهام التجديد والإبداع مع جعلها متوافقةً مع الخطوط العامة للمادّيّة، كما حصل مع ما يسمى بالتنمية البشريّة الذهنيّة والعملية والبرمجة اللغويّة العصبيّة؛ وإما بالإشارة الصریحة والأخذ المباشر والترويج لنظمٍ أخرى دينيّة قديمة، ولكنّها بعيدةٌ كلَّ البعد عن الأديان الثلاثة التي يريدون عزّلها عن السيطرة الاجتماعيّة، وهذا ما حصل من خلال استقدام رياضي الميoga والتاي تشى وغيرهما، بل حصل ما هو أخطر من ذلك. وللكلام تتمّة، وفي المقام تفاصيل كثيرةٌ لا يناسب المقام ذكرها.

الخاتمة

إنَّ ما يلوّح له هذا المقال القصير موضوعٌ حيوّيٌّ وخطيرٌ، وكثير التفاصيل، وإنَّ هناك ترابطًا وثيقاً بين سوء الممارسة الدينية والحكم الفاسد والإدارة الفاشلة تحت اسم الإله وشعار الدين، وبين صعود نجم النقد والتشكيك الذي سيعمل على تقويض مشروعية الحكم والإدارة الدينية وصولاً إلى مسألة مشروعية الدين نفسه. وهذا الارتباط يضاف إليه ارتباط آخر بين الضعف المعرفي والمنطقي عند المتدينين في بناء منظومتهم، وفي بنائهم لجيل يتدين عن تعقّل ودراءٍ لا عن تقليدٍ وتبعيّةٍ، واحتلال كيفية تأثيرهم على أتباعهم، وبين تمكّن المادّيّين من اختراق مجتمعاتهم وضعضة ثقة الجمهور برعاتهم اللاهوتيّين. لقد تبيّن أنَّ المادّيّة هي بنت المنهج الحسيّ المتطرف، وبالخصوص ذلك الجانب المتعلّق بالتشكيك بقدرة العقل وحدود معرفته

وموثوقةٌ معاييره، كما تبيّن أنّ انتشار المادّيّة ونموّها وتربيتها كان في حضن الضعف والخلل المعرفي والفلسفـي والسلوكي للمتدينين، سواءً في بناء رؤاهم أو في ترويجها. وهذا يقود إلى نقطةٍ خطيرةٍ وبالغة الأهميّة، وهي مقدار ما ساهم ويساهم المتدينون أنفسـهم في دعم المادّيّة والإلحاد من خلال تبنيـهم للمنهج الشكـي بلباـس لاهوتـيٍّ دينـيٍّ صوفيـيٍّ أو نصوصـيٍّ. هذا وغيره من الأسئلة أترك مهمـة الإجابة عنها لفرصةٍ أخرى.

وبعد تبـقى مهمـة دراسـة مقدار سـيطرة المنظـومة المادـيـة بين ظهـرانـينا وأسبـابـها ومراـحلـها، فعـسى أن يكون ذـلك في فـرصةـ أخرىـ.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعرفة، 1977.
2. أرسطو طاليس، كتاب الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مطابع الرسالة، 1980.
3. إيمانويل كانط، نقد العقل المضطرب، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، 2013.
4. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1978.
5. برتراند راسل، حكمة الغرب، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، ترجمة فؤاد ذكرياء، الطبعة الأولى 1983.
6. بول هازار، أزمة الوعي الأوروبي، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة يوسف عاصي وسام بركة، الطبعة الأولى، 2009.
7. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979.
8. ج. بيوري، حرية الفكر، تعریب محمد عبد العزيز إسحاق، المركز القومي للترجمة، 2016.
9. جورج باركي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيليونوس، ترجمة يحيى هويدى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998.
10. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوروبية وحضارتها، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1987.
11. جون جريبيين، البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة: فطحل الله الشيخ، 2010.
12. جون ديوبي، إعادة بناء الفلسفة، المركز القومي للترجمة، ترجمة: أحمد الأنصارى، الطبعة الأولى، 2010.

284

13. جوناثان ريلي سميث، الحملة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية، ترجمة: محمد فتحي الشاعر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
14. درزوبل، تاريخ عصر النهضة في أوروبا، ترجمة وتحقيق نور الدين حاطوم، 1968.
15. ديفيد لندي، مبدأ الريبة: أينشتاين، هازينبرج، بور والصراع من أجل روح العلم، ترجمة: نجيب الحصادي، 2007.
16. ديفيد هيوم، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة: محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، 2010.
17. ريتشارد دوكينز، صانع الساعات الأعمى، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، 2002.
18. ريتشارد دوكينز، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، 2009.
19. عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية، دار نلسن، 2008.
20. غنار سكيرباك، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة وحتى القرن العشرين، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، 2012.
21. محمد ناصر، الإلحاد وأسبابه ومفاهيم العلاج، مؤسسة الدليل، 2017.
22. محمد ناصر، الفلسفة.. تأسيسها - تلويعها - تحريفها، نشر أكاديمية الحكم العقلية، 2014.
23. نجيب إسطيفان، صراعات الكنيسة وسقوط القسطنطينية، التكوين للطباعة والنشر، 2011.
24. يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، الطبعة الأولى، 1988.
25. يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1986.
26. يوسف كرم، الفلسفة اليونانية، دار القلم، الطبعة الأولى، 1990.

المصادر الأجنبية

1. Cicero,On Academic Scepticism Marcus Tullius, Charles Brittain (translator),2006.
2. George Novack,The Origins of Materialism,1965.
3. Kathleen Freeman,Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers,A Complete Translation of the Fragments in Diels,Fragmente der Vorsokratiker,2003.
4. Lloyd P. Gerson,Brad,The Epicurus Reader:Selected Writings and Testimonia,1994.
5. Neto, Jos R. Maia, Academic Skepticism in Seventeenth-Century French Philosophy,The Charronian Legacy 16011662, 2014. 286
6. – Richard H. Popkin,The History of scepticism From Savonarola to Bayle,2003.
7. – Robert Bucholz,Foundations of Western Civilization II,2006.
8. – Wayne Hudson, Diego Lucci,Atheism and Deism Revalued, Heterodox Religious Identities in Britain, 16502014 ,1800 –.

أبوابٌ

291 التدريب

حوار العدد: حوار مع العلّامة السيد
منير الخياز

321 الشيخ محمد آل علي

شبهة العدد: المنهج التجريبي وفكرة
الإله.. الفيزياء نموذجاً

357 محمد باقر الخرسان

قراءة في كتاب (الله والعقل)

379 الشيخ صفاء المشهدى

شخصية العدد: الشيخ المفید ودوره
في علم الكلام

حوار مع العلّامة السيد منير الخباز

أجرت مجلة الدليل حواراً مع الأستاذ العلّامة السيد منير الخباز وهو من أساتذة البحث الخارج المعروفين في الحوزة العلمية، ومتخصص في البحوث الكلامية والعقديّة، وكان محور الحوار يرتكز حول موضوع إثبات وجود الإله، ومسألة الإلحاد وأسبابها وطرق معالجتها، فكانت الأجوبة علميةً ورصينةً وذات فائدةٍ كبيرةٍ، وفيما يلي نصّ الحوار:

ابتداءً نتقدّم إليكم بوافر الشكر والامتنان لقبولكم عناء إجراء هذا الحوار مع مجلة الدليل.

ساحة السيد لو سمحتم قدموا لنا لمحّةً عن حياتكم وسيرتكم العلمية.

ولدت في عام 1965م في القطيف، وبعد أن درست في المدرسة الرسمية المرحلتين الابتدائية والمتوسطة في القطيف ذهبت إلى النجف الأشرف، وكان عمري آنذاك ثلاث عشرة سنةً، وفي عام 1978م درست في النجف الأشرف

المقدّمات والسطوح العليا، وكان من أساتذتي في السطوح العليا المرحوم آية الله الشيخ مرتضى البروجردي، والعلامة الحاجة السيد حبيب حسينيان، ومن أساتذتي أيضًا العلامة السيد رضا المرعشى. عندما انهيت السطوح حضرت البحث الخارج لدى جمع من العلماء منهم السيد الحوئي والسيد السبزوارى والشيخ علي الغروي والشيخ بشير النجفى، ثم اقتصرت في الحضور في الأصول على السيد السيستاني (دام ظله)، وفي الفقه على السيد الحوئي (قدس سره) مع السيد السيستاني. وعندما جئت إلى قم المقدّسة بعد رحيل السيد الحوئي حضرت فترةً في بحث آية الله الشيخ الوحديد الحراساني، ثم بحث آية الله الشيخ التبريزى، وبقيت مع الشيخ التبريزى اثنى عشرة سنةً حتى وفاته.

﴿سماحة السيد، كانت وما زالت مسألة وجود الخالق والإله تأخذ حيزاً كبيراً في تأملات الفكر الإنساني، ونجد أنَّ الكثير من النصوص الشرعية تؤكّد أنَّ معرفة الله - تعالى - وتوحيده والتعلق به هو أمرٌ مركوزٌ في فطرة الإنسان، وربما يعبر بعضها عنه بميثاق الفطرة، كيف يتسمى لنا توظيف هذه النصوص في مسار التأملات العقلية؟﴾

290

إنَّ معرفة الخالق ﷺ على أقسامٍ ثلاثة: المعرفة الفطرية والمعرفة العقلية والمعرفة الفلسفية، أمّا المعرفة الفطرية فهي عبارةٌ عن ما غرسه الله في قلب كل إنسان وفي وجدانه من الشعور بقوّة خارقةٍ، والتعلق بها في وقت الخوف والخرج والاضطرار، إذ يجد الإنسان - حتّى الملحد الذي لا يؤمن بالله - أنَّ في غريزته وعمق وجدانه تعلقاً بقوّة غيبيةٍ خارقةٍ عندما تطرأ عليه عوامل الخوف، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا في الْفُلُكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿فَأَقْمِ وَجْهَكَ لِلَّذِينَ حَنِيفًا * فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا * لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ * ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

القسم الثاني هو المعرفة العقلية، وهي عبارةٌ عن الوصول إلى الله - تبارك وتعالى - عبر الاستدلال العقلي المبني على مقدماتٍ ونتيجةٍ، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا القسم من المعرفة في عدّة آياتٍ منها قوله تعالى: ﴿أَمْ حَلِقُوا مِنْ عَيْرٍ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُون﴾، وهو إشارةٌ إلى استحالة وجود الإنسان من شيءٍ، أو إيجاد الإنسان لنفسه المستلزم للدور. وقال تبارك وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وهي عبارةٌ عن دليلٍ إنيٍ يتشكل بالاستدلال من الأثر على المؤثر، وقال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَن يَحْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ إشارةٌ إلى أنّ شرارة الحياة لا يمكن أن يصنعها الإنسان، وإنّما يصنعها من كان نبعاً ومصدراً للحياة.

والقسم الثالث من المعرفة هو المعرفة الفلسفية، وهي المعرفة التي تحتاج إلى ربطٍ بين المنظومات الفكرية المختلفة، فعندما يتأمل الإنسان في منظوماتٍ فكريةٍ متعددةٍ، ويقوم بالربط فيما بينها، ويصل إلى نتيجةٍ من خلال هذا الرابط، فهذا نسميه بالمعرفة الفلسفية التأملية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من المعرفة في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بَيَّنَهُ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوْكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً * وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ فعندما يلاحظ الذهن مفهوم الملك ومفهوم القدرة ومفهوم الحياة والموت، يرى أنّ الحياة والموت - أي اقتران الحياة بالموت واجتماع الحياة والموت في هذا العالم المادي - دليلٌ على القدرة المسيطرة الجنبروتية على أرجاء هذا الكون، وعندما يتأمل في مفهوم القدرة التي من أجل مصاديقها الحياة والموت، ينتقل منها إلى مفهوم الملك؛ فإنّ الملك الحقيقي هو ملك القدرة على السيطرة على الكون والقدرة من أجل مصاديقها ومظاهرها، إنّه من يملك الحياة ومن يملك الموت؛ ولذلك نجد ارتباطاً بين هذه المنظومات وهذه المفردات يظهر بالتأمل والتدبر.

وعندما نلاحظ قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَخْرُقُونَ * أَنْتُمْ تَرْعَوْنَهُ أَمْ نَحْنُ الْزَّارِعُونَ﴾ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَسْرُبُونَ * أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾ فإن قيام الذهن بتحليل هذه المفردات والربط فيما بينها يوصله إلى أن هناك جاماً بين هذه المظاهر كلها، وهو شرارة الحياة، ففي المادة المنوية شرارة الحياة، وفي الحرش والنبت شرارة الحياة، وفي الماء مصدر ومنبع للحياة، فالجامع بين هذه المظاهر الثلاثة هو نوع الحياة وشرارة الحياة؛ لذلك إنما استشهد بها مع حقارتها بنظر الذهن البشري الساذج لأنّه يريد أن ينطلق من هذه المظاهر الثلاثة للاستدلال على أنّ هناك ماءً ونفساً واحداً وهو نفس الحياة لا يصدر إلا من الحيّ القديم، كما في قوله تعالى: ﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نُوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾. فهناك أيضاً ربط بين القيمية وبين قوله لا تأخذه سنة ولا نوم، وهناك ربط بين الوحدانية وقوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وهناك ربط ما بين هذين الأمرين وهما القيمية والوحدة، وإنّ الذي يكون متّصفاً بالوحدة والقيمية إنما يكون حيّاً ومنبعاً للحياة، فهذه أقسام المعرفة الإلهية التي تستقيها من القرآن الكريم.

﴿هُنَاكَ شَبَهَهُ مَتَداوِلَهُ عِنْدَ الْمُلْحِدِينَ، وَهِيَ أَنَّ الْإِيمَانَ بِوُجُودِ خَالقِ الْكَوْنِ وَالْإِنْسَانِ كَانَ فِي مَرْحَلَةٍ قَبْلَ الْاِكْتِشَافَاتِ الْعَلْمِيَّةِ، حِينَما كَانَ هُنَاكَ فَرَاغٌ عَلَمِيٌّ، أَمَّا وَنَحْنُ نُعيِّشُ الْيَوْمَ عَصْرَ التَّكْنُولُوْجِيَا وَالْاِكْتِشَافَاتِ الْعَلْمِيَّةِ فَقَدْ انتَفَتَ الْحَاجَةُ إِلَى إِلَهٍ أَوْ مَا يُسَمَّى بِإِلَهِ الشَّغْرَاتِ. كَيْفَ تَجْبِيُونَ عَنْ هَذِهِ الشَّبَهَهِ؟﴾

بيانه بذكر وجهين، الوجه الأول أنّ هناك فرقاً بين العلل الإعدادية والعلل المفيدة، فالعمل الإعدادية ما به الوجود، والعمل المفيدة ما منه الوجود،

مثلاً إذا أراد الإنسان أن يمشي فإنّ تحقق المشي منه يفتقر إلى قدرةٍ منبثةٍ في عضلات جسمه، لكنّ هذه القدرة علةٌ إعداديةٌ لوجود المشي، فبها يتحقق وجود المشي، لكنّ العلة المفيضة - وهي ما منه الوجود - ليست هذه القدرة المثبتة في العضلات، وإنما هي الروح التي هي منبع الحياة، فالروح التي تبث الحياة في هذا الجسم هي بنفسها تبعث القدرة والإرادة بشكلٍ متعددٍ؛ ليتحقق بعدين العاملين (القدرة والإرادة) تتحقق المشي خارجاً، فالروح ما منه الوجود، بينما القدرة ما به الوجود، وكذلك الإنسان إذا غرس البذرة في التربة وحفّها بالسماد وسقاها بالماء فتوّلت الشجرة المثمرة من تلك البذرة، فإنّ البذرة علةٌ إعداديةٌ، بمعنى ما بها الوجود، ولكنّ العلة المفيضة وهي شرارة الحياة هي ما منه الوجود، فلا بدّ من التفريق الدقيق بين ما به الوجود وما منه الوجود، والعلة الإعدادية والعلة المفيضة؛ ولذلك نقول عندما يكشف علم الفيزياء أنّ نظام هذا الكون والحركة الوجودية في هذا الكون تفتقر إلى القوى الأربع، القوة النووية الشديدة، والقوة النووية الضعيفة، والقوة الكهرومغناطيسية، وقوة الجاذبية، بحيث لو لا هذه القوى الأربع التي تحكم مسيرة الكون لما اختلفت أنظمته، ولما ثبتت قوانينه، ولكن اكتشاف علم الفيزياء لهذه القوى الأربع لا يعني لغوّة البحث عن الإله الخالق؛ لأنّ هذه القوى الأربع هي عللٌ إعداديةٌ مما به الوجود، ولكنّ ما منه الوجود وهو العلة الأولى، والسبب الذي ليس وراءه سببٌ لا يمكن أن يصل علم الفيزياء إلى نفيه؛ لذلك فاكتشاف أنّ هذا الكون يسير بأنظمةٍ علميةٍ دقيقةٍ لا يعني عن الاعتقاد بأنّ وراء شرارة الكون قوّةً غيبيةً فجرت هذا الكون بالعلم والقدرة والحكمة، فإنّ تلك القوة هي ما منه الوجود بينما القوى التي تحكم هذا الكون هي ما به الوجود.

الوجه الثاني أن هناك فرقاً بين دور الفلسفة ودور العلم، فقيام هذه النظريات الآلية التي قامت عليها فيزياء نيوتن وأنشتاين ونظرية فيزياء الكم التي تتحدث عن الجسيمات تحت الذرية التي لا تحكمها القوانين الآلية التي توصل إليها نيوتن وأمثاله، والنظرية البيولوجية، وهي نظرية تطور الأنواع ورجوع كل الكائنات الحية إلى سلف مشترك (المعبر عنها بالنظرية الداروينية)، كل هذه النظريات لا تجيب عن مسألة الخالق، بل مسألة وجود الخالق خارجة عنها موضوعاً وشخصاً؛ لأن جميع هذه النظريات تجيب عن سؤال كيف هو؟ وأما السؤال لم هو؟ فلا يمكن أن تجيب عنه هذه النظريات العلمية، فيمكن للعالم الفيزيائي من حقل فيزياء الكم أن يتحدث عن حركة الإلكترون حول نواة الذرة، فهو بحديثه يجيب عن سؤال كيف هو؟ أي كيف هي الحركة. إلا أن هذا يقع في جواب كيف هو؟ فعندما نتساءل كيف حركة الوجود وكيف انطلق الوجود من نقطة التفرّد إلى نقطة هذا الوجود المنتظم بمجراه ونحوه وذراته؟ فإن هذا هو موضوع العلوم الآلية والفيزيائية والبيولوجية، ولكن عندما نطرح السؤال لم هذا الوجود أي ما هو مبدأ المبادئ وما هو علة العلل؟ نحن نعرف أن الماء إذا بلغت درجة حرارته مئة فإنه يغلي وتتفرق أجزاؤه نتيجة انتشار الحرارة بين أجزائه، لكن لم هذا الوجود؟ لم وجدت النار وهي تحمل في باطنها الحرارة؟ لم وجد الماء بهذا النحو الذي يقبل تفرق أجزائه إذا بلغت درجة حرارته مئة؟ عندما نقف عند هذا السؤال لم هذا الوجود؟ فإننا نسأل عن تأثير مبدأ المبادئ وعلة العلل، وهذا سؤال لا يجيب عنه إلا علم الفلسفة، وليس العلم التجريبي الطبيعي، من ذلك نعرف أن ما عبر عنه دوكنزي (وهم الإله) من أن الله عزّ وجلّ هو إله الشفرات، إنما هو كلمة خطابيةٌ ومحفظةٌ واضحةٌ؛ لأن البحث عن الإله أجنبيٌ عن البحث عن تفسير كيفية الوجود، فالبحث عن

الإله بحثٌ عما منه الوجود، والبحث عن تفسير مسيرة الوجود بحثٌ عما به الوجود، والبحث عن مبدأ المبادئ بحثٌ يقع في جواب لم الوجود؟ والبحث عن العلاقات التي تحكم مسيرة الكون هو بحث عن كيفية الوجود، فلا ربط لأحد البحرين بالآخر، وحيث يؤمن الإنسان بعقله الفطري بمبدأ السبيبية، وأنّ جميع الأسباب لا بد أن ترجع إلى سببٍ سببته ذاتيّة له بحيث لا يحتاج إلى سببٍ آخر، فهذا الإيمان فطريٌ يتکفل بتفسير حقيقة الإله ولا يغفي عنه أيٌ اكتشافٌ أو تفسيرٍ علميٍ آخر.

﴿العالم بأسره يتوجه نحو المنهج الحسّي، وتعدّ المعطيات الحسّية هي الحقائق المطلقة، يا ترى ما هي قيمة هذا المنهج بمقارنته مع المنهج العقلي في الوصول إلى الحقائق الكوئية؟﴾

لقد ظهرت المدرسة الوضعية في القرن التاسع عشر وفي الربع الأول من القرن العشرين، حيث اجتمع ثمانية من علماء الغرب في فيينا وأصدروا بياناً سموه الفهم العلمي للعالم، وقررموا من خلال البيان أنّ العالم إنّما تحكمه القوانين العلمية والطبيعية، فلا حاجة فيه إلى فرضية الخالق، وتتطور هذا المنطق إلى قاعدةٍ، وهي أنّ كلّ نظرية لا يمكن إثبات مضمونها فهي قضية لا معنى لها، والمقصود بذلك أنّ كلّ ما لا يمكن إثبات صحة مضمونه بالدليل التجاري الحسّي فهي قضية لا معنى لها؛ ولذلك ما يطرحه الفلاسفة من أنّ لكلّ جوهرٍ وجوداً وراء أعراضه - فالتفاحة لها أعراض كاللون والطعم والرائحة، ولها جوهرٍ وراء هذه الأعراض - هذه القضية لا معنى لها؛ إذ لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّية، وهكذا حال سائر القضايا الفلسفية، وبما أنّ وجود الخالق من القضايا التي لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّية، فهي من القضايا التي لا معنى لها عندهم، واستدلّوا بأنّه لو أنكرنا وجود الخالق فإنّ الكون سي sisir

على كل حال طبق أنظمة وقوانين، سواءً فرضنا حالًا لها أم لم نفرض، وهذه الأطروحة هي الإرث الذي بني عليه قانون المعرفة في العصر الحديث، وهذه نقطة جوهريّة بين المدرسة الوضعية والمدرسة الفلسفية؛ إذ يمكن المناقشة في هذه القاعدة، بأن يقال: ما هو المقصود بأن للقضية معنى؟ يوجد احتمالان.

الاحتمال الأول: أن الميزان في كون القضية ذات معنىً أن تكون قضيّة حسّيّة، فقضيّة نزول المطر في الشتاء قضيّة ذات معنىً؛ لأنّه يمكن إثبات صدقها بالمعطيات الحسّيّة. فإن كان مقصود المدرسة الوضعية من هذه القاعدة هو هذا، فلا يمكن إثبات القوى الأربع التي تحكم الكون وهي القوّة النووية الشديدة والقوّة النووية الضعيفة والقوّة الكهرومغناطيسية وقوّة الجاذبية؛ لأنّنا لا نرى لها معنىً حسّيًّا.

الاحتمال الثاني: أن يكون الميزان هو وجود أثرٍ حسّيٍّ للقضية، وإن لم تكن نفسها ذات معنىً حسّيًّا كالجاذبية مثلاً؛ فلذلك نعدّ وجود الجاذبية قضيّة صادقةً؛ لأنّ لها أثراً حسّيًّا، فإن كان مقصود المدرسة الوضعية هو هذا، إذن فقضيّة الله خالق الكون مصداقٌ لهذه الضابطة؛ لأنّها وإن لم يكن لها مضمونٌ حسّيٌّ لكنّ لها آثاراً حسّيّة، ومن أجل توضيح ذلك نرجع إلى البرهان الرياضي المعبر عنه بدليل حساب الاحتمالات ونتحدّث عنه باختصارٍ، مثلاً إذا نظرنا إلى عوامل الحياة في كوكب الأرض، فإن الحياة عليها لم توجد صدفةً واعتباًطاً، بل توجد عوامل لولا وجودها لما تحققت الحياة على الأرض، ومن هذه العوامل حجم الأرض، فإنه لو زاد لمنعتنا الجاذبيّة من الحركة، ولو نقص لما ثبتت الأشياء على الأرض بل تبعثرت في الهواء، ومنها الغلاف الجويّ المحيط بالأرض الذي مقداره 800 كيلومتر، ولو كان أكثر مما كان للإنسان أن يتحرّر منه، ولو كان أقلّ لتعريضنا إلى خطر النيازك، ومنها المسافة بين الأرض والشمس، إذ لا يمكننا أن نعيش على

أرض بلا شمسي، لكن المسافة بيننا وبين الشمس محدودة برقيم معين، وهو 39 مليون ميل، فلو كانت المسافة أقل لاحتراق كل شيء، ولو كانت أكثر لتجدد كل شيء، ومنها نسبة الأوكسجين في الغلاف الجوي، إذ يشكل 21 بالمائة منه، والنيتروجين الذي يشكل 78 بالمائة، ولو قلت النسبة لما أمكننا التنفس، ولو زادت لاحتارت الماء القابلة للاشتعال، ومنها نسبة الماء والتراب، إذ لو زادت أو نقصت لأثر ذلك على الحياة على الأرض، فمن مجموع هذه الأمور نتساءل: من الذي وضع الأمور بهذه الدقة؟ ومن الذي وضع هذه النسب الدقيقة التي لولاها لاماتت الحياة على الأرض؟ وهل يمكن أن يحدث هذا صدفة؟ وهل يمكن عقلاً اجتماع هذه العوامل والأمور صدفة هكذا من دون سبب وبلا قوة حكيمية؟ هذا حال نظام واحد وهو الأرض، فكيف بحال الكون بمجموع مجراته وذراته؟ فعندما نلاحظ خريطة الكون كله نرى أن في كل ذرة منه عالماً مؤسساً على نظام دقيق، فالشمس تحكمها قوانين، والنبات يحكمه قوانين، والذرة تحكمها قوانين، وما تحت الذرة من البروتون والنيترون والإلكترون تحكمها قوانين؛ لذلك فاحتمال حصول هذا الكون عن صدفة احتمال واحد بـمليار، وهذا الاحتمال ليس له قيمة رياضية، وبعبارة أخرى كلما ضربنا هذا الاحتمال فيما هو أعلى منه، سوف تراكم الاحتمالات حتى نصل إلى حد اليقين الرياضي بوجود قوة حكيمية، وهذا يعني أن قضية (الله خالق) ذات آثار حسية يمكن إثباتها بدليل حساب الاحتمالات، والنتيجة أن المدرسة الوضعية تؤمن بأن القضية ما لم تكن حسية لا قيمة لها، وفي المقابل تقول القاعدة الفلسفية إن لا يمكن للتجربة الحسية أن تثبت قانوناً واحداً ما لم تستند إلى مبادئ عقلية، فهذا الكون يقوم على مجموعة من القوانين الذكية، وهذه القوانين نكتشفها بالتجربة، إلا أن التجربة لا يمكن أن تكشف لنا هذه القوانين الذكية إلا بأربعة مبادئ عقلية، وهي العليّة والتحميّة والسنخية وال الحاجة الذاتية، ومن أجل توضيح هذه الفكرة نضرب مثالاً فنقول:

من القوانين الذكية الموجودة في هذا الكون أن كل ماءٍ تبلغ درجة حرارته مئةً يغلي في الظروف العاديّة، وقد اكتشف البشر هذا القانون بالتجربة مع أنهم لم يقيموا التجربة على كل ماءٍ، وإنما أقاموها على مليون عيّنة من الماء أو أكثر، فكيف وصلوا إلى هذه القاعدة الكلية؟

إن الوصول لهذا القانون الكليّ اعتمد على أربعة مبادئ:

المبدأ الأول: السببية، وقد ذكر بعض علماء الغرب أنه لا يؤمن بهذا المبدأ، وإنما يؤمن بأن لكل أثرٍ مؤثراً، ومن الواضح أن هذا لا يغير من المعنى شيئاً، سواءً قلنا للكل مسبباً سبباً أو لكل أثرٍ مؤثراً، فالمعنى واحدٌ وهو أن الشيء لا يمكن أن يولد من لا شيء؛ لذلك لا بد للغليان من سببٍ وهو وصول درجة الحرارة إلى مئةٍ، ومن غير الإيمان بمبدأ السببية لا يمكن الوصول إلى السبب الكليّ.

كما أن من يدعى أن العلاقة بين الحوادث في الكون هي مجرد علاقة التقارن، فمثلاً حركة اليد تقترن بها حركة المفتاح، ويقترن بحركة المفتاح انفتاح الباب من دون أن يكون بين هذه الحركات الثلاث سببيةٌ ومسببيةٌ، ولو قلنا بهذا لما تمكنا بأي تجربة ذات معطياتٍ حسّيةٍ أن نكتشف قانوناً، ما لم نؤمن بمبدأ السببية في مرتبةٍ سابقةٍ.

298

المبدأ الثاني: الحتمية، فلو كان هذا القانون المبني على العلية غير حتميًّا، بمعنى أنه قد يصيب تارةً وينقطع أخرى بشكلٍ عشوائيًّا، لما أمكننا أن نؤمن بأي قانونٍ كليًّا، فلا بد أن نؤمن أن العلية علية حتمية لا تختلف ولا تتخلّف.

المبدأ الثالث: السنخية، أي لا بد من وجود تناسبٍ بين العلة والمعلول،

معنى أن المعلول هو وجودٌ نازلٌ من رحم العلة ومن صميم وجودها، ولا يمكن أن يخرج شيءٌ من رحم شيءٍ ومن صميم وجوده من دون تناصِبٍ بينهما، فلو لا الإيمان بالنسخية لما استطعنا أن نستنتج القوانين الكلية أيضًا. وبعبارة أخرى: النسخية هي الحقيقة المصححة لصدور المعلول من هذا الموجود دون ذلك الموجود.

وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه مالم تؤمن بالنسخية؛ إذ إن الغليان مسانعٌ للحرارة لا لحركة الرياح، ولا للإشارات الكهربائية بأي جهاز آخر؛ لأن الغليان من سُنخ الحرارة، فقلنا إنه معلولٌ لها.

المبدأ الرابع: حاجة المعلول إلى العلة حاجة ذاتيةٌ، وليس مجرد حاجةٌ حدوثيةٌ، فمثلاً ضوء المصباح له علة وهي القوة الكهربائية، ولو افصلت هذه القوة أنا لانتفى الضوء، وكذا علاقة الضوء بالشمس، وكذا علاقة أي مسببٍ بسببه، فإنها علاقة فيضٍ ومدٍ، ولا بد أن يبقى فيض العلة متواصلاً كي لا ينقضي المعلول، وإلا لا يتصوربقاءً للمعلول دون بقاء مدد العلة؛ لذلك لا يتصور أن يتولد الغليان عند بلوغ درجة حرارة الماء مئةً ما لم يكن بلوغ درجة الحرارة نبعٌ من المدد والفيض الذي يوجد هذه الظاهرة. فالنتيجة أننا لا بد أن نرتكز على أن للقضايا معنى وراء المعطيات الحسية، ومنها قضية خالقية الله عز وجل للكون.

﴿سماحة السيد هل الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله والخالق كلها على مستوى واحدٍ من حيث القيمة المعرفية، أو هناك تفاضلٌ بينها؟ بمعنى آخر هل هناك دليلٌ عقليٌ على إثبات واجب الوجود أقوى من دليلٌ عقليٌ آخر بحيث يحصل للإنسان من خلاله اليقين الثابت غير المتزلزل؟

أهم الأدلة على وجود الخالق:

الأول: برهان الاختراع، وهو يعتمد على مقدمة حسية، إذ إن المشهود بالوجود أن كل شيء في عالم المادة يخرج من القوة إلى الفعل، ومقدمة عقلية وهي أنه لما كان الشيء لا يعقل أن يخرج نفسه فلا بد من سبب خارجي نقله من القوة إلى الفعل، وهذا السبب إما موجود بالقوة فيحتاج إلى سبب آخر، أو ينتهي إلى سبب بالفعل من كل الجهات، ولما كان الفرض الأول يستلزم التسلسل، فيتعين الفرض الثاني وهو انتهاء الأسباب إلى سبب بالفعل من كل الجهات.

الثاني: برهان الإمكان وهو ما يعتمد على التسليم بأصل الواقعية، وأن هناك موجوداً ما، ونفس ذاتنا تدرك ذلك الواقع، ويتألف هذا البرهان من مقدمتين عقليتين:

المقدمة الأولى: أن هذا الموجود المفترض مردّ عقلاً بين كونه واجب الوجود، أي أن الوجود عين ذاته، أو ممكن الوجود، أي أن الوجود عارض على ذاته، فهو مؤلفٌ من ذاتٍ وجودٍ، مما يعني أن عروض الوجود على هذه الذات يستبطن أنها في نفسها خاليةٌ عنه، ومتساوية النسبة إلى طرفي الوجود والعدم.

المقدمة الثانية: أن هذا الموجود إن كان واجباً فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود لزم أنه محتاج في اتصافه بالوجود إلى الغير؛ لأنَّ الوصف العارض على الشيء يحتاج الشيء لاتصافه به إلى غيره، فإن كان ذلك الغير واجب الوجود - أي أن وجوده ذاتيٌّ له - فهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود احتاج إلى غيره، وما لم ينته إلى واجب الوجود لزم التسلسل المحال.

300

الثالث: برهان النظم الذي يعتمد على عنصرين:

عنصر السبيبية: فلكل حادث و عنصر فعل محكم، والمراد به أن هناك عناصر وقوانين ومادة وهيئات، فنطويق القوانين لتطوير المادة إلى هيئات متعددة يتربّب عليه الأثر، وهو الفعل المحكم، وهو بذاته يدل على قوّة قادرة عالمية.

301

مقارنةً: اذا قمنا بالمقارنة بين البراهين الثلاثة وجدنا أنّ أقوافها من الناحية العقلية هو برهان الإمكان، ولكن أقربها للذهنية الرياضية الفيزيائية الحديثة هو برهان النظم؛ ولذلك ركز جمع من الأعلام على برهان النظم كالسيد الشهيد الصدر في مقدمة الفتاوی الواضحة، ويمكن لنا صياغة هذا البرهان بأسلوبٍ ينسجم مع الذهنية الرياضية، ونقول: إنّ كون برهان النظم برهاناً منتجًا يعتمد بشكلٍ رئيسٍ على دليل حساب الاحتمالات، وهو يتألف من خطواتٍ، الأولى جمع الظواهر، والثانية المقارنة بين الفرضيات، والثالثة التناوب العكسي، بمعنى أنه كلما تضاءلت درجة احتمال الفرضية الثانية تصاعدت درجة احتمال الفرضية الأولى، فإذا افترضنا أنّ الفرضية الثانية ضئيلةً بحيث تكون نسبة تحقّقها واحداً بالمائة، فإنّ احتمال الفرضية الأولى يصل إلى تسعه وتسعين بالمائة، فهل يمكن تطبيق دليل حساب الاحتمالات؟ وكيف نطبق دليل حساب الاحتمالات على الظواهر الكونية لإثبات الوجود الإلهي؟ وهنا زاويتان، الرواية الأولى مميزات الكون، إنّ كوننا الذي نعيش فيه يتميّز بثلاث صفاتٍ، الأولى أنه قابلٌ للفهم، وهذا ما تحدث عنه أينشتاين عندما قال: إنّ أكثر الأمور استعصاءً على الفهم أن الكون قابلٌ للفهم، إنّ كوناً فوضوياً لا يمكن إدراك أحداته ولا التنبؤ بمساره هو النتيجة البدھيّة للانفجار الكونيّ الأعظم، فالنظام والقابلية للفهم والتوقع الذي تظهره جاذبية نيوتن مبهراً ومعجزةً لا يمكن توقعه من سيناريو بداية الكون،

والصفة الثانية أن الكون قابلٌ للفهم الرياضي بالذات، وهذا ما تحدث عنه بول ديوز حيث قال: ليس الكون قابلاً للفهم فحسب، بل هو قابلٌ للفهم الرياضي أيضاً، بمعنى أن بإمكاننا أن نتوصل إلى قوانين حسابات رياضية قائمةٍ في أذهاننا، ومع ذلك نرى أن هذه الحسابات والمعادلات الرياضية تتطابق مع واقع الكون؛ ولذلك توصل أينشتاين إلى نظرية النسبية العامة عبر معادلاتٍ رياضيةٍ رأى أنها تتناسب مع حقيقة الكون، مما يؤكّد فهم الكون فهماً رياضياً. الصفة الثالثة: التوافق بين العقل البشري والكون كما ذكر «بنروز» (Roger Penrose) حيث يقول: أنا لا أستطيع أن أقنع أن هذه النظريات الرائعة نشأت بشكلٍ تلقائيٍّ، فالأنسب جدًا أنه لا يمكن نسبتها إلى التلقائية، إذن لا بد أن يكون هناك عقلٌ شديد الذكاء ربط بين الفيزياء والرياضيات وهو الذي مكننا من فهم العالم فهماً رياضياً حتى صار انبساط الكون رياضياً من بدويات العلم الأولى.

302

والحاصل أن الكون يتميّز بأنه قابلٌ لفهمٍ رياضيٍّ دقيقٍ يكشف عن توافقٍ بين عقولنا وواقع الكون، وهذا التوافق يؤدي إلى أن نكتشف أن وراء تصميم الكون وخلقه وجوداً عاقلاً. الزاوية الثانية تطبيق دليل حساب الاحتمالات على الكون، وهنا نرجع إلى كتاب (ستة أرقام فقط) لمارتين ريتس حيث ذكر أن هناك ستة ثوابت رياضية مضمونة بدقةٍ عاليةٍ، ترتبط بصفاتٍ كونيةٍ فيزيائية هي المسؤولة عن نشأة هذا الكون واستمرار الحياة فيه. الثابت الأول ما يتعلّق بالتمدد، والثابت الثاني ما يتعلّق بنشأة المجرات، والثالث ما يتعلّق بقوّة الجاذبية، والرابع ما يتعلّق بالطاقة الصادرة من النجوم، والخامس ما يتعلّق بنسبة الروابط الكهربائية إلى قوّة الجاذبية، والسادس ما يتعلّق بنسبة بنية الكون الفراغية.

وبما أن للكون ستة ثوابت رياضية لها حدودٌ دقيقةٌ لا تزيد ولا تنقص

فهل حصلت جميع هذه الشوائب بهذه الأرقام الرياضية الدقيقة صدفة؟ عندما نعرض ذلك على دليل حساب الاحتمالات نقول يوجد يوجد عندنا احتمالات، إما أن تكون هذه الظواهر قد نشأت عن وجود عاقلٍ، وإما أن تكون قد نشأت صدفةً، بمعنى أن وجود كل ظاهرة صدفةً، وكونها بهذه النسب الرياضية الدقيقة صدفةً، واجتماعها في كون واحد صدفةً، والتناسق فيما بينها في العمل صدفةً، ومن الواضح أن هذا الاحتمال لا قيمة له، فعندما نقارن احتمال أن يكون وجود هذه الشوائب صدفةً بالنحو الذي ذكرناه، مع احتمال أن يكون ذلك من خلق قوّة عاقلةٍ، نجد أن الاحتمال الأول ضئيل جدًا، وقوّة الاحتمال الثاني له تناسب منطقية مع هذه الشوائب، فلا مقايسة أصلًا بين احتمال الصدفة واحتمال الخالق القدير: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لُّؤْلِي الْأَلْبَابِ﴾ وقال تعالى: ﴿سَرِّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحُقُّ * أَوَلَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

303

﴿حاول ريتشارد دوكينز صاحب كتاب (وهم الإله) وغيره من الملحدين التشكيك في الأدلة العقلية على وجود الخالق، وعدوها فاقدة للقيمة المعرفية من وجهة نظرهم، نرجو من سماحتكم بيان كيفية نقد تلك التشكيكات؟

من أهم الأمور التي ركز عليها دوكينز في كتابه (وهم الإله) هو استغلال نظرية الانتخاب الطبيعي (نظرية التطور) التي ذهب إليها دارون، وهي عبارة عن وجود سلف مشتركٍ لكل الكائنات الحية الحيوانية، وبسبب تغير الظروف تولدت طفراتٌ جينيةً متمايزةً بشكلٍ تدريجيًّ، بعضها يثمر في تكيف الكائن الحي مع المحيط وبعضها متلفٌ ضارٌ، وتتكفل الطبيعة باقتضائها إبقاء

التمايزات النافعة ونبذ الضارة، ثم توارث الكائنات الحية هذه الجينات الجديدة التي تصبح بدورها مصدراً لأنواع متعددة من الكائنات الحية. فقد ذكر دوكنز في كتابه (وهم الإله) كيفية استغلاله لهذه النظرية بقوله إن حجة الاحتمالية تنص على أن الأشياء المعقدة لا تأتي بالصادفة، بمعنى أنها لا تأتي بدون غاية لتصميمها؛ ولذلك فليس من المفاجئ أن يتصور بأن الاحتمالية هي دليل على التصميم. إن الانتخاب الطبيعي الدارويني يظهر لنا خطأ حجة الاحتمالية عند اعتبار عدم الاحتماليات فيما يتعلق بالبيولوجيا.

وعلى الرغم من أن الداروينية لا تتعلق بشكل مباشر بالأشياء الجامدة كعلم الكون مثلاً، فإنها ترفع مستوى الوعي خارج نطاق مجالاتها المحصورة بالبيولوجيا. وقال: ومرة أخرى التصميم الذي ليس البديل الصحيح للصادفة، إن الانتخاب الطبيعي ليس حلّاً معقولاً فقط، بل إنه الحل الفعال الوحيد الذي تم طرحة حتى الآن بديلاً للصادفة المقترنة منذ الأزل. فهو يريد استغلال هذه النظرية لإثبات أن الكون أيضاً لا يدور مدار خطين فقط وهو إما الصدفة أو التصميم، بل كما أن الكائن الحي انطلق في مسيرته عبر الانتخاب الطبيعي من دون أن يلجأ لسيناريو الصدفة ولا لنهج التصميم، كذلك يمكن أن تكون ولادة الكون بهذا النحو ناشئة عن الانتخاب الكوني لا عن الصدفة ولا عن التصميم؛ لذلك كلامه محل مناقشة في تطبيق نظرية الانتخاب على الكائنات الحية، فضلاً عن تطبيقها على الكون بأسره، وذلك من خلال عدة ملاحظاتٍ:

الملاحظة الأولى: أنه تصور احتمالاً ثالثاً بين الصدفة والتصميم، وهو الانتخاب الطبيعي، بينما هذا التصور غير منطقيٌ، والسر في ذلك أن المحال لا يتغير من كونه قد حدث دفعه أو حدث تدريجياً، وعلى نحو التدرج السريع

أو على نحو التدريج البطيء، فلا يمكن أن يقال: إذا تحولت الخلية الأولى إلى بعوضةٍ عبر ملايين السنين فهو أمرٌ ممكّن، وأمّا إذا تحولت دفعةً إلى إنسانٍ أو طيرٍ فهذا محالٌ، فإن المحال يبقى محالاً سواءً حصل دفعةً واحدةً أو حصل بالتدريج البطيء. إن الخلية الأولى إما واجدةٌ لجينات هذه الكائنات المتعددة أو غير واجدةٍ، فإن كانت واجدةً لها فتولّدها منها أمرٌ ممكّن دفعةً أو تدريجاً، سريعاً أو بطيناً، وإن لم تكن واجدةً لجيناتها فلا يمكن تولّدها منها ولو عبر التدريج البطيء لآلاف السنين، إذن ليس هناك احتمال ثالثٌ وراء الصدفة والتصميم يعبر عنه بالانتخاب، هذه هي الملاحظة الأولى.

الملاحظة الثانية: أن الانتخاب إما هادفٌ ناشئٌ عن تصميمٍ أو لا، فإن كان الأول كان تصميماً لا انتخاباً، وإن كان الثاني كان صدفةً، إذ إن وجود الشيء بنفسه من دون سببٍ خارجٍ عن ذاته محالٌ، سواءً كان ذلك دفعةً أم تدريجاً.

305

الملاحظة الثالثة: أنه كيف استطاعت المادة العمياء أن تميّز بين أن تفرز التمايزات النافعة أو المميزات النافعة من المميزات الضارة، بحيث توارث جيناتها هذه المميزات النافعة دون المميزات أو الصفات أو السمات الضارة.

الملاحظة الرابعة: أن المادة إما واجدةٌ لطاقة التطور للأفضل أو لا، فإن كانت واجدةً لطاقة التطور للأفضل صح التطور بلا حاجةٍ للتراكم البطيء كما في تطور الجنين في بطن أمّه من نطفةٍ إلى إنسانٍ متكاملٍ، ﴿لَمْ أَشَأْهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ وإن لم تكن واجدةً لطاقة التطور فتحوّلها لإنسانٍ متكاملٍ محالٌ، ولا يجدي في ذلك التراكم ملايين السنين.

الملاحظة الخامسة: أن وجود سلف مشتركٍ للكائنات الحية وتطورها عن طريق الصراع بين ما يقتضيه طبع الكائن الحي وما تقتضيه عوامل الظروف

المحيطة، لا يلغى البحث عن الحاجة للمبدأ الأول الذي هو منبع شرارة الحياة، فهو ليس مادةً ولا طاقةً، وإنما هو قوةً وعقلًّا وعلمًّا؛ ولذلك قال فرانسис كولينز رئيس مشروع الجينوم البشري في الولايات المتحدة: من الذي يمنع الله عن استعمال آلية التطور في الخلق؟ فالتطور آلية يستعملها الإله تماماً كما يستعمل آلية الخلق الخاص.

والممناقشة الأخيرة: أن الحياة ليست أمراً مادياً يقع نتيجةً للصراع بين المادة والعماء وبين العوامل المحيطة بهذه المادة، بل الحياة عقلٌ وشعورٌ وإدراكٌ، ولتعزيز هذه الجهة نقول إن الحياة ظاهرة معلوماتية وليس ظاهرة كيميائية. يقول أستاذ البايولوجيا الأميركي كوفمان المولود عام 1939: إذا أخبرك أي إنسان أنه يعرف كيف نشأت الحياة على كوكب الأرض منذ حوالي ثلاثة مليارات وسبعمائة مليون سنة، فإنه إما جاهلٌ غبيٌ أو محتالٌ، فلا أحد يعلم من أين جاءت المعلومات اللازمة لنشأة الحياة، ولا أحد يعلم كيف جاءت هذه المعلومات التي أحدثت هذا التنوع الهائل أثناء الانفجار الأحيائي الكامبرى.

لذلك يرد السؤال: كيف استطاعت الطبيعة دون تصميمٍ وتوجيهٍ أن توفر المعلومات الهائلة المطلوبة لنشأة الحياة والتي تبلغ ملايين بيتس في أبسط الكائنات الحية، فضلاً عن الكائنات المعقدة كالإنسان.

وممّا يدلّ على ذلك أنه في العشرين من أيار عام 2010 أعلن عالم البايولوجيا الجزيئية الأميركي الكبير وينتر أن فريقه البحثي قد حقق بعد خمسة عشر عاماً من الجهد إنجازاً علمياً كبيراً يتلخص في أنهم تمكّنوا من تجميع الشفرة الوراثية DNA لإحدى الخلايا البكتيرية من مكوناتها الأولية، ووضعوا هذه الشفرة في جسم خلية بكتيرية حيةٍ من نوع آخر بعد

نزع شفترها الوراثية، فإذا بالخلية تمارس وظائفها الحيوية كبناء البروتينات تبعاً للشفرة الجديدة، واعتقد أنّهم بذلك أصبحوا قادرين على صنع الحياة وقدرٌ على تخلیق الخلية الحية، مع أنّ ما قاموا به مجرد استبدالٍ لمركبٍ كيميائيٍّ معينٍ وهو c-DNA بمركبٍ كيميائيٍّ آخر مصنوعٍ هو m-DNA.

فالـ DNA الذي استبدلوه ليس هو منبع الحياة، إنّه فقط المعلومات المطلوبة لبناء بروتينات الخلية وانقسامها، أما الخلية نفسها فقد جاءوا بها بكلٍّ مكوناتها؛ لذلك بما أنّ الحياة ظاهرةٌ معلوماتيةٌ فإنه لا يمكن أن تفرزها المادة العمياء، وهذا ما يؤكّده القرآن الكريم عندما يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَا جَمَّعًا﴾، والتمثيل بالذباب ليس لأنّه المخلوق المعقد فقط، بل لأنّه يحمل شرارة الحياة، فالإنسان لا يمكنه أن يخلق أو أن يصنع حبة قمح تدب في الحياة، فضلاً عن أن يصنع ذبابة يحمل أسرار الحياة؛ ولذلك نرى القرآن الكريم يركّز على مسألة صنع الحياة. ومن أجل ترسیخ هذه النقطة نذكر أنّه منذ أن تم اكتشاف بنية الـ DNA وطريقة أدائه لوظائفه عام 1953 وما تبعه من تأسيس علم البايولوجيا الجزيئية، أدرك العلماء أنّهم يتعاملون مع علمٍ يقوم على أربعة حروفٍ، لا أنّهم يقومون مع مختبرٍ كيميائيٍّ مجرّدٍ. والسؤال المطروح كيف تم ترتيب هذه الحروف الأربع؟ بحيث أصبحت مصدراً لحياة الكائن الحي؟ ولذلك يضع جورج جونسون في كتابه (هل كان دارون مصيّداً) الداروينيين أمام مفارقةٍ فيقول: إذا هبطت علينا من الفضاء الخارجي أسطوانةٌ مدجّحةٌ تحمل المعلومات المسجلة في شفرة أحد الكائنات الوراثية، فإنّ كلّ من يتلقّى ذلك يقطع فوراً بنسبة ألف في ألفٍ على وجود ذكاءٍ في الكون خارج كوكب الأرض، فكيف إذا قرأنا هذه المعلومات المسجلة في الشفرة الوراثية للإنسان؟ فهل نقول إنّها وجدت صدفةً

أو نتيجة التراكم التدريجي البطيء؟ ولذلك فإن كولنر مدير مشروع الجينوم البشري عندما تم الانتهاء من قراءة الخريطة الجينية، وما تم التوصل إليه من المعلومات مما يساوي خمسة وسبعين فاصلة أربعين مائة وخمسين صفحة من صفحات جرائدنا اليومية قال: الآن علمنا الله اللغة التي خلق بها الحياة.

﴿ ماذا تمثل عقيدة إثبات وجود الله في الرؤية الكونية؟ وماذا يتطلب على معرفتها من الآثار على المستوى الأيديولوجي والسلوك الإنساني؟ ﴾

تأثير العقيدة بوجود الخالق عَزِيزٌ لها تأثير على ثلاثة مستويات، على المستوى المعرفي والرؤية الكونية، وعلى المستوى الأيديولوجي في مجال إقامة الحضارة، وعلى مستوى السلوك الإنساني والقيم البشرية.

أما على المستوى الأول، فإن هذا يتجلّى لنا في أمرين:

الأمر الأول: من القواعد العقلية الواضحة أن لكل وجود ماديًّا عللاً أربعًا، فاعليةً وماديةً وصوريةً وغائيةً. وحيث إن الكون الذي نعيش فيه وجودٌ ماديٌّ فمن الطبيعي أن يتوجه العقل إلى معرفة العلل الأربع لهذا الكون، ولا تعدد رؤية الكون رؤيةً متكاملةً مالم تكن محطةً بالعلل الأربع، ما منه الوجود وما به الوجود وما هو غاية الوجود ومتنهى الوجود. فلأجل ذلك كانت المعرفة الإلهية للكون والرؤية الفلسفية للوجود معرفةً متكاملةً، بينما ما يصرّ عليه بعض علماء الفيزياء من أن العلم هو معرفة نظم الكون وأسراره الطبيعية وعلاقاته وقوانينه النافذة الحاكمة فيه، فإن هذا تقع في حقلٍ معينٍ من المعرفة، وحصر المعرفة في النطاق المادي لعلاقات الكون، لكنها ليست معرفةً متكاملةً مالم تكن محطةً بالعلل الأربع؛ ولذلك فإن هناك فرقاً بين النظرة الموضوعية للكون والنظرة الآيوية للكون، فمن يقرأ الكون لذاته على أساس أنه وجودٌ ماديٌّ بحثٌ، فهذه نظرية

308

موضوعٍ لَهُ لِنْ يَتَجَوَّزَ بِهَا حَدُودُ الْمَادَةِ، وَلَنْ تَكُونَ مَعْرِفَتُهُ بِالْكَوْنِ مَعْرِفَةً مُتَكَامِلَةً، وَأَمَّا مَنْ قَرَأَ الْكَوْنَ بِمَا هُوَ دَلِيلٌ عَلَى عَلَلِهِ الْأَرْبَعَ، وَأَهْمَّهَا عَلَيْهِ الْفَاعِلِيَّةُ الَّتِي مِنْهَا وُجُودُهُ، وَعَلَلَتِهِ الْغَائِيَّةُ الَّتِي هِيَ خَاتِمَتْهُ وَمُنْتَهَاهُ، فَقَدْ سَبَرَ الْكَوْنَ بِمَا هُوَ آيَةٌ مِنْ آيَاتِ الْقَدْرَةِ وَالْعِلْمِ وَالْحَكْمَةِ، وَهَذَا مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فِي حَدِيثِهِ عَنِ النَّبِيِّ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكِبًا * قَالَ هَذَا رَبِّي * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلَيْنَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي * فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَا يَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ * فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بِرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. وَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَدْكُرُونَ اللَّهَ يَقِيَّا مَا وَقَعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

309

فَالْمَعْرِفَةُ الْإِلَهِيَّةُ تُحِبِّ بَعْدَ أَسْئِلَةٍ فَطَرِيَّةٍ يَلْتَفِتُ إِلَيْهَا الْذَهَنُ الْبَشَرِيُّ، وَهَذِهِ الْأَسْئِلَةُ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا الْمَعْصُومُ فِي مَا وَرَدَ عَنْهُ: «رَحْمَ اللَّهِ أَمْرُءًا عَرَفَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ» فَالْعِلْمُ الَّذِي لَا يُحِبُّ بَعْدَ هَذِهِ الْأَسْئِلَةِ الْفَطَرِيَّةِ الْمَلْحَةُ يَعْدُ عَلَيْهَا ناقِصًا وَمَعْرِفَةً مُبْتَوِرَةً، وَأَمَّا الْمَعْرِفَةُ الَّتِي تُحِبِّ بَعْدَ هَذِهِ الْأَسْئِلَةِ الضرُورِيَّةِ فَهِيَ الْمَعْرِفَةُ الْمُتَكَامِلَةُ، وَهَذَا مَا يَعْنِي تَأْثِيرُ الْعِقِيدَةِ الْإِلَهِيَّةِ عَلَى مَسْتَوِيِ الرَّؤْيَا الْكُوْنِيَّةِ.

الْأَمْرُ الثَّانِي: تَوَأْمِيَّةُ الْعِلْمِ وَالْعِقِيدَةِ: لَا نَقُولُ إِنَّ الْعِلْمَ لَا يُسْتَطِعُ أَنْ يَصْلِي إِلَى تَحْدِيدِ السَّبِبِ الْأَوَّلِ وَالْعَلَلَةِ الْأُولَى نَفِيًّا أَوْ إِثْبَاتًا فَقْطًا، بَلْ نَقُولُ هُنَاكَ تَوَأْمِيَّةٌ بَيْنَ الْعِلْمِ وَبَيْنِ الْإِيمَانِ، فَلَوْلَا الْإِيمَانُ لَا يَسْتَطِعُ الْعِلْمُ أَنْ يَخْطُو خَطُواتَهُ نَحْوَ الْبَحْثِ وَالْمَعْرِفَةِ.

قال أينشتاين: إنّ أعظم الأشياء استعصاءً على الفهم في الكون أنّه مفهومٌ، وقال سونبرن أستاذ الفلسفة المناهض للإلحاد في أكسفورد: عندما أتحدث عن الإله فإني لا أطرح إلهًا لسدّ الثغرات التي لم يجب عنها العلم حتى الآن، فأننا لا أنكر قدرة العلم على استكمال التفسير، لكنني أطرح الوجود الإلهي لأفسر لماذا صار العلم قادرًا على التفسير، وهذه المقالات تعني أنّ الإيمان يقف عونًا للعلم في اكتشاف الحقائق، وأنّه لو لا الإيمان لم يتمكن العلم من الوصول إلى تفسير الحقائق تفسيرًا متكاملًا. ومن أجل بيان هذه النقطة نذكر أنّ أي مسيرة علمية اختراعية تقوم على أربعة عناصر:

العنصر الأول: الانظام، ما لم يؤمن الإنسان بأنّ الأمور منتظمةٌ فإنه لا يمكن أن يستمرّ أو أن يشرع في أيٍّ حقلٍ علميٍّ، فمثلاً ما لم يؤمن الإنسان أنّ مكان عمله ما زال باقيًا وأنّ الطريق إليه ما زال سالكًا، وأنّ سيارته ما زالت تحمل الوقود الذي يمكنه من الوصول إلى مقصدده، فإنه لن يتحرك ما لم يؤمن بانتظام الأمور كما كانت؛ ولذلك يقول ديوز: إذا كانت الشمس تظهر من الشرق منذ أن وعياناً، فليس لدينا دليلٌ جازمٌ على أنها ستفعل ذلك غداً، وهذا يعني أنّه ما لم يكن إيمانً بانتظام الطبيعة، فإنه لا دافع ولا محرك نحو المسيرة العلمية.

310

العنصر الثاني: الثبات، يقول استيفن هوكنج: كلما ازدادت معرفتنا بالكون تأكّد يقيننا بأنّه مُحکومٌ بالقوانين. ويقول فيلمان عالم الفيزياء المشهور: إنّ وجود قوانين منضبطةٍ أمرٌ معجزٌ، إنّ هذا الانضباط لا تفسير له، لكنه يمكننا من التنبؤ، فهو يخبرك بما تتوقع حدوثه في التجربة قبل أن تجربها، وكذلك ذكر أينشتاين أنّ كلّ إنسانٍ يهتمّ بالعلم بصورةٍ جادةٍ يدرك

أن قوانين الطبيعة تعكس روح كليًّا أسمى من الإنسان كثيراً، ولو لم يؤمن العالم أو المكتشف أو المخترع أو الباحث أن هناك ثباتاً لقوانين، أي أن هناك قوَّة تحكم هذه القوانين وتضفي عليها الثبات، لما سار في أي مسيرة علميةٍ يعتمد الاكتشاف بها على قوانين ثابتة.

311

العنصر الثالث: فاعلية الرياضيات. توصل العلم الحديث إلى أن كيان العالم وبنية الكون قائمٌ على التحديد عبر المعادلات الرياضية؛ ولذلك يقول ديراك عالم الفيزياء البريطاني: إن الإله خالق حسيب، أي أنه دقيقٌ في وضع القوانين والأنظمة على ضوء المعادلات الرياضية الدقيقة. وهذا يقود إلى أن قوانين الطبيعة جعل لها حالقها تفسيراً وتحديداً عبر ما يتوصل إليه العقل البشري من الحدود والمعادلات الرياضية، فالذي خلق الكون خلق عقلاً يفهم الكون، والذي وضع القوانين الدقيقة لمسيرة الكون وضع عقلاً يتمكن من اكتشافها عبر المعادلات الرياضية، وهذه هي التوأمية بين الإيمان بالعقيدة الإلهية وبين المسيرة العلمية.

العنصر الرابع: أنه لا يمكن للإنسان أن يكتشف أو يخترع أو يفسر حقيقةً من حقائق الكون حتى يؤمن في رتبة سابقةٍ بأن عقله قادرٌ على فهم ذلك، وأن ما ي قوله له عقله من تحديدٍ وتفسيرٍ فهو صادقٌ فيه، أي أن هناك انسجاماً وتواهماً بين بنية الكون وبين القدرات العقلية المعرفية.

إن الإيمان بهذه العناصر الأربع بوصفها قواماً لكيان الكون، وقواماً لأي مسيرة علميةٍ اكتشافيةٍ هو بنفسه إيمانٌ بأن العقيدة الإلهية هي العصب في مجال المعرفة العلمية، وهذا ما يقود إلى عقيدة التوحيد، حيث لا

يمكن للإنسان أن يؤمن بتوفّر هذه العناصر الأربع بـهـذه الدقة اللامتناهية ما لم يؤمن أنـ هناك إلهـا واحدـا وراء ضـبط هـذه العـناصر، وضبطـ القـوانـين التيـ وراءـها، وهذاـ ما تـرشـد إـلـيـهـ الآـيـةـ القرـاءـيـةـ: ﴿لَوْ كـانـ فـيـهـمـاـ آـلـهـةـ إـلـاـ اللـهـ أـقـسـدـتـاـ﴾ * فـسبـحـانـ اللـهـ رـبـ الـعـرـشـ عـمـاـ يـصـنـفـونـ﴾؛ لـذـلـكـ قـالـ بـعـضـ الـعـلـمـاءـ: لقدـ تـبـقـىـ الإـنـسـانـ الـعـلـمـ عـنـدـمـاـ تـوقـعـ أـنـ الطـبـيـعـةـ تـتـبـعـ قـوـانـينـ، وـقدـ حـدـثـ ذـلـكـ عـنـدـمـاـ آـمـنـ بـالـإـلـهـ الـواـحـدـ وـاضـعـ الـقـوـانـينـ، هـذـاـ كـلـهـ عـلـىـ الـمـسـتـوىـ الـعـرـفـيـ وـالـرـؤـيـةـ الـكـوـنـيـةـ.

المستوى الأيديولوجي: إن الفارق بين الحضارة الدينية والحضارة الماديه يمكن في نظرية الخلافة، إذ إن الحضارة الماديه تركز على أصلـةـ الإـنـسـانـ، وأنـ الإـنـسـانـ هوـ قـوـامـ هـذـاـ الكـوـنـ وـهـوـ رـكـنـهـ الرـكـنـ، وـهـوـ رـكـيزـتـهـ الأـسـاسـيـةـ؛ ولـذـلـكـ فـالـإـنـسـانـ هوـ المـشـرـعـ وـهـوـ المـنـفـذـ وـهـوـ المـسـتـمـرـ وـهـوـ المـسـتـهـلـكـ، وـهـوـ الـذـيـ يـشـكـلـ مـبـدـأـ الـمـسـيرـةـ وـمـنـتـهـاهـاـ، بـيـنـماـ الـحـضـارـةـ الـدـينـيـةـ تـرـتـكـزـ عـلـىـ نـظـرـيـةـ الـخـلـافـةـ، أـيـ أـنـ الإـنـسـانـ خـلـيـفـةـ فـيـ هـذـاـ الكـوـنـ وـوـكـيلـ وـنـائـبـ وـلـيـسـ أـصـيـلاـ. قالـ اللـهـ تـعـالـىـ: ﴿وـإـذـ قـالـ رـبـكـ لـلـمـلـائـكـةـ إـلـيـ جـاعـلـ فـيـ الـأـرـضـ خـلـيـفـةـ﴾ * قـالـواـ أـنـجـعـلـ فـيـهـاـ مـنـ يـقـسـدـ فـيـهـاـ وـيـسـفـلـ الـدـيـمـاءـ وـنـحـنـ نـسـيـحـ بـحـمـدـكـ وـنـقـدـيـسـ لـكـ * قـالـ إـلـيـ أـعـلـمـ مـاـ لـاـ تـعـلـمـونـ﴾.

والخلافة تـرـتـكـزـ عـلـىـ ثـلـاثـ دـعـائـمـ، الأولىـ: أـنـ النـظـامـ الـاـقـتصـاديـ الـذـيـ هوـ عـصـبـ الـحـضـارـةـ وـنـظـامـ التـرـبـويـ وـالـإـدـارـيـ يـسـتـنـدـ إـلـىـ الـمـسـتـخـلـفـ لـاـ إـلـىـ فـكـرـ الـخـلـيـفـةـ، فـإـنـ الإـنـسـانـ مـهـمـاـ بـلـغـ مـنـ قـوـةـ الـعـقـلـ وـوـفـورـ الـفـطـنـةـ، فـإـنـ عـقـلـهـ مـحـدـودـ لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـسـتـوـعـبـ تـامـ الـمـصالـحـ وـالـمـفـاسـدـ الـتـيـ لـاـ يـجـدـهـاـ زـمانـ وـلـاـ مـكـانـ وـلـاـ مجـتمـعـ، بـجـيـثـ يـضـعـ أـنـظـمـةـ وـافـيـةـ بـتـامـ الـمـصالـحـ وـالـمـفـاسـدـ جـامـعـةـ

للشراطٍ فاقدٌ للموانع، بينما من خلق الوجود هو الأعرف بالصالح التامة الجامحة للشراطٍ، قال تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُ الْخِيرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشَرِّكُونَ﴾، فالمدار في الحضارة الدينية على نظام المستخلف لا على النظام البشري المخترع من قبل الخليفة.

والدعاة الثانية أن الحضارة الدينية تقوم على العلاقات الأخوية، فليست العلاقة بين أبناء المجتمع الواحد وأفراد الحضارة الواحدة علاقةً ماديًّا، ليست علاقة مستثمرٍ ومستهلكٍ، أو علاقة منتجٍ ومستوردٍ، بل هي علاقةٌ أخويةٌ قائمةٌ على التعاون والإيثار والتضحية والبذل، وإن لم يكن نصيبٌ ماديٌّ في المقابل. قال تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾، وقال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبَرِ﴾.

313

والدعاة الثالثة أن الكون يمرّ بعوالم، عالم التقرير وعالم الوجود المادي وعالم الآخرة، فلا بد أن ترتكز الحضارة على الرابط بين هذه العوالم لا على التقوّع والانحصار في عالم المادة العالم القصير الذي يطويه الإنسان ثم يرتحل إلى العالم الأخرى، فمن دعائم الحضارة أن تكون تعاليماً وقوانينها وعمرانها ومواردها الاقتصادية مبنيةً على الرابط بين هذه العوالم المختلفة. قال تبارك وتعالى: ﴿وَابْتَغْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةُ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾.

المستوى السلوكي: يعتمد الدين على أركانٍ ثلاثةٍ: عقيدة وشريعة وقيم، وحدينا هنا عن المنظومة القيمية التي تنبع من العقيدة الإلهية. فإن القيم التي يؤكّد عليها الدين منحدرةٌ عن صميم الفطرة الإنسانية، مما يؤكّد انسجام الدين مع البنية الفطرية والشخصية الطبيعية للإنسان، ولو عزل

الإنسان عن هذه القيم الدينية لأصبح متواحشاً خطيراً، لا يفکر إلا في إشاع نهمه المادي، ولا يكون عنصراً فاعلاً في نشر المحبة والأمن والسلم الاجتماعي، فلدينا عدّة علماء أكدوا على أن المفاهيم الأخلاقية التي نادى بها الدين هي أمورٌ فطريةٌ كامنةٌ في شخصية الإنسان، فهذا جيمس واتسون ذكر في كتابه (DNA) أن المفاهيم الأخلاقية مطبوعة في جينات الإنسان منذ نشأته، وكذا روبرت ونستون رئيس الاتحاد البريطاني لتقدير العلوم، إذ قال في كتابه (الفطرة البشرية): إن الحس الديني جزءٌ من بنية النفسية، وهو مسجلٌ في جيناتنا، ويترافق قوّةً وضعفاً من إنسانٍ إلى آخر. وبول بلوم أستاذ علم النفس بجامعة بيل بالولايات المتحدة يقول: إننا كائنات ثانيةٌ من جسدٍ وروحٍ، طُبع في جيناتنا الإيمان بحياةٍ أخرى تحيا فيها الروح بعد مغادرة الجسد الثاني. لا شك أن هذا الإيمان هو أصل الفطرة الدينية. وكذلك دين هامر رئيس وحدة أبحاث الجينات بالمعهد القومي للسرطان بالولايات المتحدة يرى في كتابه جين الألوهية أن الإنسان يرث مجموعةً من الجينات التي تجعله مستعداً لتقبّل مفاهيم الألوهية. ومن أجل تأكيد هذه النقطة وهي التواؤم بين القيم الدينية والشخصية الفطرية للإنسان. يقول كولنجز أستاذ علم النفس والطب وعلوم الوراثة بجامعة واشنطن في نظرية المزاجات والأخلاق الوراثية: إن هناك أخلاقاً فطريةً هي قوام شخصية الإنسان.

الأول منها مصداقية الذات، ويعني وضوح الأهداف وثقة الإنسان بنفسه أنه قادرٌ على تحقيق هذه الأهداف، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا يَقُولُ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا يَأْنَفُسُهُمْ﴾، ويقول تبارك وتعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾، كذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِإِنْسَانٍ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾.

والثاني: التعاون، ويعني استعداد الإنسان لمساعدة الآخرين وتحملهم، والعزوف عن الانتقام قال تبارك وتعالى: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ * وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿وقال تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَّقْوَىٰ * وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىِ الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ﴾﴾.

والثالث: تجاوز الذات أو السمو النفسي، الذي يعني إنكار الذات والمصير نحو الإبداع والعطاء وبعد عن براثن المادة، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم في قوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾.

إن هذا التوافق بين بنية الدين وبين الفطرة البشرية يمتد إلى بايولوجيا الجسم الإنساني، وينعكس بشكل إيجابي على صحته الجسدية والعقلية والنفسية، يقول أحد علماء الفيزياء بمركز الطب الخلوي بنيو كاسل بإنجلترا: إن الآثار الإيجابية للإيمان الديني على الصحة الجسدية والعقلية والنفسية من أهم أسرار علم النفس والطب بصفة عامية.

كل ذلك يؤكّد لنا أن هناك أبعاداً ثلاثة تكمن في شخصية الإنسان، وهي الأنانية الناشئة عن حب النفس، والإشار هو بعد الناشئ عن الروح الاجتماعية التي يملكتها كل إنسان، والضمير وهو عبارة عن القوة الرقابية التي أودعها الله في الإنسان لتحكم مسيرته، قال تبارك وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * فَدَأْفَلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. إن التوازن بين هذه الأبعاد الثلاثة في شخصية الإنسان مما تتکفله القيم الدينية التي توفر للإنسان شخصية معطاءً وعادلةً متوازنةً، وشخصية حضارية تجمع بين العطاء المادي والعلاقات الأخوية والربط بين العالم الوجودي المختلفة.

﴿ يَتَعَرَّضُ الْجَمِيعُ إِلَيْهِ مِنْ فَتَرَةٍ وَآخَرَى إِلَى مَوْجَاتٍ وَتِيَارَاتٍ فَكَرِيَّةٌ تَتَعَارِضُ مَعَ عِقِيدَتِهِ وَدِينِهِ كَالشِّيُوعِيَّةِ وَالْعُلَمَانِيَّةِ بِصُورَهَا الْمُخْتَلِفَةِ، وَازْدَادَ الْحَدِيثُ فِي الْأَوْنَةِ الْأُخْرَى عَنْ وُجُودِ ظَاهِرَةٍ سُلْبِيَّةٍ خَطِيرَةٍ فِي الْجَانِبِ الْعَقْدِيِّ وَالْفَكْرِيِّ اِنْتَشَرَتْ فِي أَوْسَاطِ بَعْضِ الْمُشَفِّقِينَ مِنْ قَسْتَهُوِيهِمُ الْمُوْضَاتِ، وَهِيَ ظَاهِرَةُ الْإِلْحَادِ وَاللَّادِينِيَّةِ، مَا هِيَ مَعْلُوماتُكُمْ حَوْلَ حَجْمِ هَذِهِ الظَّاهِرَةِ؟ وَمَا هِيَ الْآلَيَاتُ الْكَفِيلَةُ بِمَعَالِجَتِهَا؟ ﴾

إِنَّ ظَاهِرَةَ الْإِلْحَادِ الَّتِي بَدَأَتْ تَنْتَشِرُ بِسُرْعَةٍ وَاضْحَىَ فِي الْمُجَمَعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ تَسْتَندُ إِلَى عَدَّةِ عَوْمَلٍ بَعْضُهَا فَكَرِيَّةٌ وَبَعْضُهَا إِعْلَامِيَّةٌ وَبَعْضُهَا نَفْسِيَّةٌ وَبَعْضُهَا اِجْتِمَاعِيَّةٌ.

1- العوامل الفكرية: إنَّ أَغْلَبَ مَنْ يَتَأَثَّرُ بِالْأَفْكَارِ الْإِلْهَادِيَّةِ لَا يَمْتَلِكُ ثَقَافَةً وَاضْحَىَ بِالْأَسْسِ وَالرَّكَائزِ الْفَلْسَفِيَّةِ، كَمِبْدَأِ الْعُلَيَّةِ وَالسُّنْخِيَّةِ وَالْحَتَمِيَّةِ، وَعَدْمِ التَّفْرِيقِ بَيْنِ الْعُلُلِ الْمُعَدَّةِ وَالْعُلَلِ الْبِالْأَصَالَةِ، وَعَدْمِ الإِحْاطَةِ بِاسْتِحَالَةِ التَّسْلِيسِ، وَإِنَّ الْاِتِّفَاقِيَّ لَا يَكُونُ أَكْثَرِيَّا وَلَا دَائِمِيَّا، وَالْخُلُطُ بَيْنَ مَا بِالْعُرْضِ وَمَا بِالْذَّاتِ، وَعَدْمِ قِرَاءَةِ الْبَحْثِ الَّتِي كَتَبَهَا أَعْلَامُ الْفَكَرِ فِي الْمَذَهَبِ الْإِيمَامِيِّ حَوْلَ فَلْسَفَةِ الشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِي الْعَالَمِ، أَوِ الْانْفَتَاحِ عَلَى قِرَاءَةِ الْفَلْسَفَةِ الْغَرْبِيَّةِ دُونَ الْمَقَارِنَةِ بِالْفَلْسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَالْأَنْبَهَارُ بِالْأَسْمَاءِ الْلَّامِعَةِ فِي الْثَّقَافَةِ الْعُلَمَانِيَّةِ، وَعَدْمِ الْقَدْرَةِ عَلَى التَّمِيزِ وَوُضُعِ النَّقَاطِ عَلَى الْحُرُوفِ.

316

2- الإعلام: إنَّ الْإِعْلَامَ الْمَرْوَجَ لِلْإِلْهَادِ وَاللَّادِينِيَّةِ وَاللَّادِرِيَّةِ إِعْلَامٌ مَدْعُومٌ بِالْمَالِ وَالْوَسَائِلِ الْمُخْتَلِفَةِ، فَهُنَاكَ قَنَوَاتٌ وَمَوَاقِعٌ وَبَحْوثٌ وَأَسَاتِذَةٌ جَامِعَاتٌ وَأَقْلَامٌ تَسْتَمِيتُ فِي الدِّفَاعِ عَنِ الْفَكَرِ الْإِلْهَادِيِّ، بَلْ حَتَّى عَلَى مَسْتَوِيِّ بَعْضِ الْجَامِعَاتِ فِي أَمْرِيَكا وَأُورْبَا يَفْضُلُ الْأَسْتَاذُ الْمَلْحُدُ عَلَى الْأَسْتَاذِ

المؤمن إذا تقدّم كلاماً إلى الجامعة وكانا متساوين في الكفاءة. وفي المقابل نرى ضعف الإعلام الديني، حيث لا نجد اهتماماً في مجال الإعلام الديني ب النقد الفلسفية المادّية أو مواجهة الثقافة الإلحادية بالمنطق العلمي الرصين، وقلّة المتصدّين في هذا الحقل وعدم قدرة كثيّرٍ مّن يتصدّى إلى دحض الشبهات والاجابة المقنعة عن الاستفهامات المتعلّقة بالعقيدة الدينية.

3 - الأسباب الاجتماعية: ومنها تعثر مسيرة بعض الأحزاب الدينية، وسوء سمعتها في مجال الحكم والإدارة، وانشغال المجتمعات الدينية بالخلافات الداخلية التي تصل إلى مستوى العداوة والكيد من البعض تجاه بعضهم الآخر، والتركيز على القضايا الثانوية دون الأولوية في مجال الإعلام، والاهتمام بالظواهر على حساب المعتقدات، وعدم تبيّن الحوزة العلمية تطوير علم الكلام بما ينسجم مع دحض الشبهات المستشرية في مادة الإلحاد واللادينية، وبيان قوّة الدين وأهميّته في حياة الإنسان.

317

4 - الأسباب النفسية: ومنها الرغبة في التحرر من القيود والقيم الأخلاقية، ومنها كما هو ملاحظ في الغرب عدم القدرة على تطبيق الأحكام الدينية بشكلٍ متكاملٍ في ضوء الحضارة المادّية التي ترکز على لذة الإنسان ومتاعه وإشباع شهواته وغرائزه بمختلف الوسائل الإعلامية المتاحة، ومنها المرور بأزماتٍ وألامٍ نفسيةٍ لا يجد الإنسان لها حلولاً في الثقافة الدينية بحسب ما يتلقّاه من وسائل الإعلام ووسائل التواصل المختلفة، والنفور من بعض تصرفات المحسوبين على الدين والتدين في الأموال أو في العلاقات الاجتماعية المختلفة، فهذه العوامل مجتمعةً مهدّت وعبّدت الطريق أمام انتشار ظاهرة الإلحاد بأوضح صورها.

المنهج التجرييٰ وفكرة الإله.. الفيزياء نموذجاً

الشيخ محمد آل علي

الخلاصة

من الملاحظ أن المنهج التجرييٰ المتبني للإلحاد ليس من شأن تجربته من جهةٍ معرفيةٍ مناقشة أو معارضة الأدلة العقلية والفلسفية والفطرية التي اعتمدتها الاتجاهات العقلية والفلسفية؛ إذ إن دائرة حجية التجربة محدودةٌ بالأمور المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلقٍ بأمرٍ حسيٍّ، وليس لها إثبات ما هو خارج عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هذا العجز التكوييٰ للتجربة حاول علماء الفيزياء التجريبيون – بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم – مناقشة تلك الأصول العقلية والفلسفية أو معارضتها وإسقاطها؛ كي يتسمى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبية لتفسير كيفية نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولد.

- الذاتي له؛ فلذا نستطيع القول إنّ بناء نظريتهم متقوّم بعاملين:
- أـ عامل النقض على الأصول العقلية والفلسفية المبنية عليها أدلة التوحيد.
- بـ عامل التفسير الطبيعي لكيفية تولد العالم ونشوئه.
- وطريقتنا في المقال تعتمد على:
- 1ـ بيان أهم المصطلحات المستخدمة في كلماتهم، والتي قد يكون لها أثرٌ في الواقع في الغلط.
- 2ـ بيان أهم المبني والمتركتزات الفكرية في أقوال التجربيين المشككين بأصول المبني التوحيدية، مستشهادين على وجودها من كتبهم ومقالاتهم وما وصل إلينا من آثارهم.
- 3ـ تحليل هذه المبني وعرضها على الميزان المنطقي الصحيح، بل أكثرها لا تحتاج لأكثر من الأحكام ضرورة الصدق.
- 4ـ بيان مقدار الخطأ في ملازمات مبنيهم.
- وأما ما يتعلّق بالعامل الثاني - التفسير الطبيعي لكيفية تولد العالم ونشوئه - فهو من الأمور التجريبية والحسّية، ولا يحق لنا معارضتها إلا بأمرٍ تجرببيٍّ حتىٍّ، وأيًّا ما كانت نتيجته عندهم فلا نراها معارضةً لفكرة وجود الإله بحسب حاكمة الأدلة العقلية، وهذا ما سيتضح في طيات البحث في المقال.

المقدمة

وفيها أمورٌ:

الأمر الأول: مسألة إثبات الإله كانت ولا زالت لا تحتاج برهاناً معقداً، وكان يكتفي أدنى متعقلٍ أن يستشهد بالمغزل والأثر فيثبت وجوداً أسمى من عالمه، لا لبساطة تفكيره وسذاجة مدلولاته كما يصورها البعض، بل لكافية دلالتهما ووضوح إيصالهما.

فالحق في مسألة إثبات الخالق لا يحتاج إلى مزيد عناءٍ وكسبٍ وتفكيرٍ،

ولا يحتاج إلى أكثر من فطرةٍ سليمةٍ متأملةٍ لما حولها وما في نفسها، ولكن لـما كثر التشكيك، ولبس المشكك الشوب القشيب لما أبداه من براعةٍ في بعض جوانب الحياة والتحضر؛ صار بعض تشكيكه من الأثر في نفوس البعض، متغّلاً بجانب براعته الأخرى التي أضفت نجاحاً على فشله النزير في الجانب الإلهي والروحي والأخلاقي.

ومحاولة بيان افتضاح أمر بعضهم في هذا المقال لم تكن نابعةً من جهة م坦ة قولهم، وقوّة منهجهم وبراعة استدلالهم الذي تعرضوا فيه لإسقاط أدلة التوحيد، ولا أنّ كلامهم في هذا المجال لا يستحق النظر، والعاقل لا يُولي اهتماماً لكلّ ما يُقال، ولكن أردنَا التمييز بين جهتي المتبني للإلحاد، جهة كلامه في الإله والخلق، ومن أين جاء العالم؟ وجهة علمه التجاري ومهارة نجاحه فيه.

الأمر الثاني: لما كان البحث معقوداً بما يتعلق بشبهات بعض الفيزيائين حول مسألة التوحيد، وذكرنا في خلاصة القول اعتمادهم في إثباتهم ونفيهم على المنهج التجاري، فسنذكر بالقصد منهج التجاريين، وبيان معرفية هذا المنهج ودائرة حجيته.

فالتجربة تطلق ويراد بها أسلوبٌ نتوصل من خلاله لمجموعةٍ من الأحكام بعد الاعتماد على ركني تكرر المشاهدة والقياس الخفي، ومن خلاله نقطع بحصول التلازم بين الأثر والمؤثر، وحاصل هذا القياس هو أنَّ تكرر تلازم الأثر والمؤثر على نهجٍ واحدٍ في مشاهداتٍ متكررةٍ لا يكون اتفاقياً؛ إذ إنَّ الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائمياً، وعليه يكون هذا التلازم مستندًا إلى علَّةٍ واقعيةٍ تمثل العلاقة بين الأثر والمؤثر وإن لم نعلم هويتها؛ إذ علمنا بتكرر الأثر إنما هو مستندٌ إلى علمنا بوجود المؤثر لا إلى علمنا بـماهية المؤثر، فالجهل به لا يسري إلى القطع بوجود الملازمة.

ومن هنا يتبيّن أَنَّه ما من معرفةٍ طبيعيةٍ تجريبيةٍ إِلَّا وفي جنبها معرفةٌ عقليةٌ قطعيةٌ، لولاها كانت التجربة عقيمةً غير مفيدةٍ. ومنه قالوا: إنَّ التجربة ليست بمعنى أنَّ تكرار المشاهدات يفيد اليقين، وإنَّما المشاهدات - العملية - تفيد اليقين بضميمة قياسٍ عقليٍّ. [انظر: ابن سينا، منطق الشفاء، ص 69]. ولما كان هُذا الأسلوب هو المعتمد في الموضوعات الحسية الفيزيائية أطلقت على علماء الفيزياء ومن ماثلهم بالتجريبيين، وإن كانوا هم أنفسهم ينكرون اعتماد التجربة على القياس العقلي، ولكنَّ إنكارهم النظري لا يغيِّر الحقيقة على ما عليه من الواقع ونفس الأمر، والبحث فيه طويلاً، ونرجع القارئ إلى أبحاث المنطق والمعرفة فيه، وخلاصة ما قدمناه.

وبعد التعرُّف إجمالاً على حقيقة التجربة، فتحققها المعرفيٌّ ودائرة حجيتها أن لا تتعدَّى أكثر من معرفة علاقة الظواهر الطبيعية فيما بينها، المعنكسة على الحواس المعيَّر عنها بالكيفيات الحسية، ولا سبيل لها لمعرفة علاقات ما بعد الطبيعة من معرفة حقائق الأشياء أو أجنسها أو فصوتها أو معرفة حقيقة ما لا يقع موضوعه ضمن الإدراك الحسيٍّ، ومنه يُعلم أنَّ ليس للمجرِّب ومن أخذ من التجربة منهجاً أن ينكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء بحجَّة عدم إمكان توصل التجربة لذلك، وكذا ليس له إنكار عوالم ما بعد الطبيعة والحسُّ، بحجَّة عدم منال التجربة له؛ فالتجربة لها إثباتات الظواهر الحسية ومعرفة العلاقة بينها، وليس لها حقٌّ إنكار ما لا يدخل في حريم موضوعها أو إثباته.

الأمر الثالث: معنى الإلحاد

للإلحاد في اللغة معنى واحد وهو الميل عن الشيء، ومنه أطلقوه على اللحد في القبر؛ لأنَّه مال عن استقامة الحفر [لسان العرب: مادة لحد].

وأَمَّا اصطلاحاً (في علم الكلام والتفسير) فقد استعمل في عدّة مقاصد :

- 1- الميل عن الاعتقاد الحق بخصوص الإله وكيفية الاعتقاد به وتعيين مصادقه.
- 2- الميل عن الاعتقاد بتفاصيل أسمائه وصفاته بعد صحة الاعتقاد بأصل وجوده، قال تعالى: ﴿وَدَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [سورة الأعراف: 180]. [ظ: الفخر الرازي، لواعيم البيانات شرح أسماء الله - تعالى - وصفاته، ص 47]
- 3- الميل عن صحة العمل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدُ فِيهِ إِلَحَادٍ يُظْلِمُ نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحج: 25]. [ظ: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 367]
- 4- الميل عن الفهم الصحيح لكلام الله في القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا﴾ [سورة فصلت: 40]. [ظ: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 5، ص 39] وما نقصده من البحث هنا هو الميل عن الاعتقاد بوجود الإله كلياً، وعن تاريخ البحث وبعض دوافعه.

أولاً: مراحل الفكر الإلحادي

323

لوراجعنا أحوال الأمم فسنجد ظاهرة الأديان والاعتقاد بوجود الخالق من الطواهر الأساسية في حياتهم، ولا تخلو أمةٌ من دينٍ واعتقادٍ بوجود الخالق بغض النظر عن مقدار صحتها في تفاصيل الاعتقاد وعدم صحتها، وخصوصاً إذا تبنياناً كون نشوء البشرية من نبي الله آدم على ما عليه الحق، فظاهرة الإلحاد من الطواهر الدخيلة على المجتمعات البشرية.

وإذا ما أردنا مطالعة ما وصلنا من اعتقادات الأمم السابقة، فعلعل أقدم من نستطيع تصفح أحوال اعتقاداتهم هو المجتمع الهندي والصيني واليوناني والفارسي من جهة أن لهم تأصيلاً وتأسيساً ومؤلفاتٍ في نظرياتهم، وأسسوا لذلك بنحو الدليل، وصنعوا من توجّهاتهم مدارس معرفية، سواءً في ذلك الفكر الإلحادي أو الفكر الإيماني. نعم، هناك من سبقهم من الحضارات القديمة، لكن لم يكن لهم أو لم يصلنا من تأصيلاتهم ونظرياتهم في الفكر

الإلهادي أو الإيماني سوى النقل التاريخي بشكل قصصي، أو كلمات متفرقة، لكن ما نشاهده كظاهرة عامة أن الاعتقاد بوجود إله ما، هو الوضع السائد في كل تلك الحضارات، وأن ظاهرة إنكار وجود أي خالق مطلقاً كانت من الأفكار الداخلية على البشرية عموماً، وكان يعتقد بها بعض الأشخاص فرداً بعد فرد، وهناك بعض من نظر لفكرة الإلهاد بنحو لم يأخذ انتشاراً واسعاً في أوساطه لضعف تنظيره وركاكته معرفته.

ولعل أول ما عُثر عليه هو ما كان بنحو أشبه بالتشكيك ظهر في الأوساط الهندية القديمة، وكانت عبارةً عن تساؤلاتٍ تشكيكيةً لم تجزم بإثبات الخالق ولا بنفيه، وإنما كانت تتّصف بعدم إمكان تحصيل اليقين في البحث عنه وإثباته. [كيم كونت، الهندوسية، ص 178]

وبعدها ظهور الاتجاه البوذى (500 ق.م) الذي أهمل النظر في مسألة الإله وحاول التركيز على الفرد وحل معاناته في الحياة. [كولد لفنسون، البوذية، ص 41] وفي اعتقادى أن كلا الاتجاهين لا يمكن عدّهما من مصطلح الإلهاد المراد مناقشته في هذا المقال، وما عليه التداول من مصطلح اليوم؛ إذ إن كثيراً من كلماتهم وطريقة تدينهم من عبادة الرجال والأوثان تُظهر أنهم كانوا يعتقدون بوجود خالق لهذا العالم إليه مصرير النفس وهي تحت تصرفه، وإن النفس لها حياةً وكمالٌ بعد هذا العالم، لكنهم اخطأوا في تعين مصداق خالق العالم باتخاذهم صنماً أو رجلاً أو غيره ليعبدوه، وهذا غير ما نحن فيه من الإلهاد بمعنى إنكار وجود الإله مطلقاً.

وأمّا أرض اليونان فكانت زاخرةً بديانة التوحيد وإثبات الإله، ولكن لم تخل من محاولاتٍ في الإلهاد، فلعل من أبرز من نظر لفكرة الإلهاد أو كان منشأً لمن أتى بعده هو الفيلسوف اليوناني أبيقور (341-270 ق.م) صاحب المدرسة (الأبيقورية)، إذ كان يعتقد أن المصدر الوحيد للمعرفة هو الحسّ مع

توفر المحسوس وتحقق شرائط إدراكه حسّاً، فأدّى به مثل هذا التنظير المعرفي لإنكار الخالق لعدم إدراكه حسّاً، أو لم يتعرض لإثباته فصار مدعاه المعرفي طريقةً للتأسيس طريق إنكار الخالق من بعده. [السعيد، أبيقر، الرسائل والحكم، ص45] ولكن المتأمل أيضًا في كلماته وما عرضه من المجادلة بين الخير والشرّ، وما انتهى بها سيدج أنّ أبيقر لم يكن ملحدًا بحسب مصطلح اليوم، بل انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر.

وهكذا توالت الأحداث وتكررت الصور بين الحضارات والأمم إلى أن وصلت النوبة لعصرنا الحديث، وإن كان ليس من السهل تحديد الظهور الأولى للإلحاد بشكلٍ دقيق، لكن يمكن أن يقال إنّ نواة بذرته ظهرت بعد تلك المعاناة التي قاستها الشعوب من رؤوس ديانتهم، وخصوصاً ما كانت عليه الديانة المسيحية وسلطة الكنيسة. وبعد اندلاع الثورة الفرنسية عام 1799، ظهر لدّوافع متعددة سياسيةً واقتصاديةً واجتماعيةً ونفسيةً وعلميةً، وكان من أشهر منظريه كارل ماركس وشارلز داروين وفريديريك نيتше وسيغموند فرويد بتواتري بعضهم بعد بعض على تفصيلاتٍ في تنظيراتهم، لا يهمّنا كثيراً التعرض لها لخروجها عن مقصد المقال.

إلا أنه في الفترة الأخيرة صارت فكرة الإلحاد تأخذ أثراًها بنحوٍ مزینٍ بالتنظير العلمي التجاري والفلكي والفلسفي المتطرف الذي أبهر عيون مرتقييه لشدة أناقته ورونقه، فقد بُرِزَ مثل هذا الاتجاه من أشهر علماء هذا العصر أمثال: لورنس كراوس الفيزيائي والفلكي، وريتشارد دوكينز عالم الباليولوجيا التطورية والإيثولوجيا، والفيلسوف الأمريكي دانيال دينيت، والعالم الفيزيائي ستيفن هوكينغ، وأمثالهم كثيرون، وأمثال هؤلاء بحسب أقوالهم ونظرياتهم يصدق عليهم مصطلح الإلحاد الحديث بمعنى إنكار الإله. وستتناول في المقال منهم الجانب العلمي الفيزيائي الذي اعتمدوا في دليل إنكار وجود الخالق مطلقاً.

ثانيًا: أسس الفكر التجريبي ومبادئه

لما كان بحثنا منعقدًا بما يتعلّق والجانب الفيزيائي وكيفية توظيفه لإثبات الإلحاد؛ فسنقتصر على هذا الجانب دون غيره.

وأهم ما تتناغم به كلمات الملحدين هو حديثهم حول نظريات تكون العالم ونشوئه، وتعدد بياناتهم في ذلك، فبعض ذهب إلى تكون العالم من العدم تلقائيًا ولم يخلقه خالقٌ على ما ذكره العالم برتراند راسل [راسل، النظرية العلمية، ص¹⁰⁸]¹، وادعى بيتر أتكنر بأن الكون (الزمان) قد شُكِّل نفسه بنفسه [عمر شريف، خرافات الإلحاد، ص¹¹¹].

وذهب ستي芬 هوكيينغ أن الكون خلق نفسه من العدم بفضل قوانينه [المصدر السابق، ص³⁶¹]²، وهي التي تسبّب نشوء الكون المشهور بمقولته: «الأَكوان نشأت عفوياً من العدم» [ستيفن: نص مقابلة قناة: سي أن أن]، وقال أيضًا: «لطالما أَتَه يوجَد قانونٌ كالجاذبية، فالكون يستطيع وسيقوم بخلق نفسه من لا شيء... الْخَلْقُ التلقائي هو سبب وجود شيءٍ بدلًا من لا شيء... ليس لازماً أن نقول وجود إلهٍ ليبدأ عمل الكون» [عال، نقد العقل الملحد، ص⁹⁸].³

وذكَر أيضًا: «لا أحد يستطيع إثبات وجود الخالق، ولكن يمكن التفكير في كيفية نشوء الكون بشكلٍ عفويٍّ، ونحن نعلم أنه لا يمكن تقديم تفسيرٍ عقليٍّ إلا عن طريق العلم» [راسل، النظرية العلمية، ص¹⁰⁹].⁴

وقال أيضًا: «وبذلك يمكن أن نعتبر الكون ذا مكونين فقط، هما الطاقة والفراغ، والسؤال لا زال مطروحاً، من أين جاء هذان المكونان؟ والإجابة جاءت عبر عقودٍ من جهود العلماء، فالفراغ والطاقة قد تم إنتاجهما عن طريق حدثٍ عشوائيٍّ يُعرف الآن لنا باسم الانفجار العظيم، وفي لحظة الانفجار العظيم كونٌ كاملٌ مليءٌ بالطاقة جاء إلى الوجود ومعه فراغٌ، وكل شيءٍ بداخله يظهر ببساطةٍ من العدم» [اللواتي، المصمم الأعظم، ص¹⁰¹].⁵

فالملاك الأساس الذي اعتمدوا هو تفسيرهم لكيفية نشوء العالم ومراحل تكونه، ولما وجدوا أن ثمة عنصراً مادياً مشتملاً على قابلية تأهله لنشوء النظام من نفسه وظهور العالم المعقد من بساطته تلقائياً اضطربهم للقول إن العالم لا يحتاج إلى خالقٍ أوجده، ولكن كي يتحرر الإنسان من اعتقاده بوجود الخالق، وانتقاله لمرحلة الإنكار، والمخاطرة بمستقبله المجهول، يتعمّن عليهم بيان الربط والملازمة بنحوٍ يقينيٍّ غير قابلٍ للتزلزل بين ما استكشفوه وما توصلوا إليه من إنكار الخالق، بل وقبل هذا عليهم أن يثبتوا صحة تفسيرهم يقيناً لما اقترحوه من نظريات تكون العالم. وعلى أي حالٍ فنحن لسنا معنيين بمناقشة هذا الأمر الأخير؛ لعدم توفر عناصر نقاشه لدينا؛ لكنه بيد المتخصصين علينا احترام تخصصهم، ولكن على فرض تسلّمه منهم لنوع ثقةٍ منّا بمنجزاتهم التجريبية وإنجازاتهم العلمية، فسنقتصر في مناقشتهم بالأمر الأول مبينين هل ملازمتهم قدمٌ راسخٌ في أرض العلم أو أنها سرابٌ موهومٌ يحسبه الظمان ماءً؟!

327

ومناقشتهم تعتمد على بيان المرتكزات المبنية عليها أقوالهم، والأخذ العلمية في نظرياتهم، وهي على وجوهٍ عدّة:

1- اعتمادهم على إمكان تولد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه

ولا يخفى على ذي لبٍ ضعف مثل هذا القول الذي يناقض بديهيّات العقل النظري ومرتكزات الفطرة السليمة، فالعدم لا شيء فكيف يولّد شيئاً؟ وهل النقيض ينتج نقيضه؟ فالقول بمثل هذا الحكم يلزمـه مخالفة أوضح البديهيّات من إمكان اجتماع النقيضين، ولا يعزّ على عقلٍ سليم عدم قبول مثل ذلك، وعلى أقل تقدير لو تنزلنا عن مقتضيات أحكام معرفتنا فمنهجهم

لا يمكنه الوصول مثل ذلك؛ لكونه معتمدًا على قبول القوانين والتصديق بالأحكام المرهون إثباتها بالحس والتجربة، وكلاهما لا يوصلان إلى إمكان تولد الشيء من العدم؛ إذ لم يثبت الحس أو التجربة وقوع ذلك، أو إمكان اجتماع النقيضين، فليس في تجربتهم ما وقع مثل هذا حتى يتسمى لهم القول به، وكتب نظرياتهم المعرفية مليئةً بمثل هذه البيانات من كون ما لا يدركه الحس أو التجربة لا يمكننا الوثوق به، فكيف لهم التفوه بمثل هذه الأحكام، وغاية ما توصلوا إليه في استكشافاتهم في موضوع خلق الكون، وكيفية تولد الحياة على الأرض - على فرض صحته والتسليم به - أن ثمة جسمًا بسيطًا تولد منه العالم بعد توالي سلسلةٍ من التغيرات التلقائية عليه عبروا عنها بالانفجار، أو ما قارب مثل هذه النظريات على المستوى الكوني أو الأحيائي، وعلى وفق مدعاهم المعرفي في نظرية المعرفة هو أن يتوقفوا إلى هذا الحد من الاستكشاف؛ إذ ما بعد هذا لم يقع في تجربتهم بعد، أو لا يمكن أن يقع إذا كان الموضوع هو العدم كما هو مفروض مدعاهم، وهل وقع منهم أن جربوا العدم وعرفوا أحکامه وتوصلوا إلى إمكان تولد موجودٍ من عدم محض؟! أو هل لاحظوا في تجاربهم إمكان جمع النقيضين؟! ولنؤكّد على ما يقتضيه منهجهم وما يحكم به العقل الحق، أن وجود سلسلةٍ من التغيرات في الشيء لا يدل على أنها موجودةٌ من العدم، وهذا ما صرّح به العالم الفيزيائي بول ديفيز عندما قال: «العمليات الموصوفة هنا لا تشير إلى خلق مادةٍ من عدم، وإنما إلى تحويل للطاقة من صورة إلى صورة المادة، ما زلنا بحاجةٍ إلى معرفة مصدر الطاقة من الأساس» [Davies, God and the New Physics p. 3.]، فالتجربة والحس لا يكشفان إلا عن وجود طاقةٍ ما، وأن ثمة تحوالاً طرأ عليها، ولا ينال ما هو أبعد من ذلك.

وهذا ما يختص بالجانب الأول.

وأما الجانب الثاني وهو إمكان خلق الشيء لنفسه، فإن كان قصدهم أن الشيء الموجود بغض النظر عن أصل وجوده قابل لأن تطرا عليه تغيرات توصله إلى شيءٍ يعد من تكامله، فهذا مما لا خلاف فيه، وشواهد الحس والتجربة مليئة به، بل لا نجد شيئاً محسوساً لنا إلا ويسير نحو تكامله هكذا، فأصل الإنسان نطفة، وأصل الشجر بذرء، وأصل النفط عظام أو صخر، توالت عليها التغيرات وتكاملت بنحوٍ من التكامل إلى أن انتهت بنوع من أنواع الموجودات.

وإن كان قصدهم أن الشيء لا من شيءٍ أوجد نفسه، فيعود الكلام كما كان في النحو الأول - الوجود من العدم - من مخالفته لواضح الضروريات، وخروجه عن مدعى نظرية معرفتهم.

2- إنكارهم لقانون السببية

329

وكيفية إنكارهم هو أن بعضهم صرّ أن غاية ما تعطيه الظواهر المترابطة هو فكرة الترابط والتقارن والعلاقة بين أمرين، ولا يكشف هذا عن قانونٍ واقعيٍ حتى بين الأمور نسميه بقانون السببية أو العلية والعلوية، ويكون حاكماً في تفسير العالم والموجودات، ولعل أول من تفوّه بذلك على مستوى الفلسفة الأوروبية هو هيوم عندما قال:

«رؤيه أيّ شئين أو فعلين، مهما تكون العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرة عن قوّة، أو ارتباط بينهما، وأنّ هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معاً، وأنّ التكرار لا يكشف ولا يحدث أيّ شيءٍ في الموضوعات، وإنما يؤثّر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتمد الذي يحدثه، وأنّ هذا الانتقال المعتمد من العلة إلى المعلول هو القوّة والضرورة».

ثم يقول: «وليس لدينا أي فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطًّا دائمًا، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا التفوز إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعَة فقط، ونجد أنه تبعًا لهذا الارتباط المستمر فإن الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كوتاً نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به في العادة» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 615].

وأمثال هذه الأقوال وإن لم يلزم منها إنكار الخالق بشكل مباشرٍ وصريح، ولكنها أعطت الجرأة النفسية والمفتاح العلمي - بحسب قبولهم - للقول بأنه ليس من الضرورة أن يكون مثل النزارات أو الجسيمات الأولى التي بدأ منها التركيب والتكميم في تكون مظاهر الحياة سببٌ وراء وجودها؛ لذا نجد أن أمثال العالم ستيفن يصرّح أنه ليس بالضرورة إقحام إلهٍ يقف خلف هذا العالم ويكون مبدأ له كما نقلنا عبارته فيما تقدّم.

وذهب راسل - اعتمادًا على إنكار قانون السبيبية ما لم يقم على إثبات العلاقة، والسببية دليلٌ حسيٌّ - إلى كون فرض وجود إلهٍ ليس بأولى من فرض عدمه، وأودى به ذلك إلى منزلق إنكار الخالق؛ لعدم إمكان توثيق كون مبدأ العالم محتاجًا للعلة بدليلٍ حسيٍّ، فقال: «فهل لنا أن نستنتج من ذلك أنّ العالم من صنع خالق؟ الجواب كلاً، إذا استمسكنا بقوانين الاستنتاجات العلميّة، ونحن لا نجد مبررًا لرفض فكرة أن الكون بدأ تلقائيًا، إلا أن يكون حدوث ذلك عجيبًا، بيد أنه ليس من قانون في الطبيعة يقول: إن ما يبدو عجيبًا لا يمكن أن يحدث. إن استنتاج خالق هو استنتاج علة، ولا يُسلم بالاستنتاجات العلية في العلم إلا حين تبدأ من قوانين علية محسوسة، والخلق من عدم أمرٌ لم يره أحد، وإن فليس من مبرر للظن بأنّ العالم من صنع خالق يرجح ما بُرر الظن بأنه غير ذي علة، فهما يتعارضان على سواء بقوانين العلية التي نستطيع مشاهدتها» [راسل، النظرة العلمية، ص 108].

والحال أن إنكار قانون العلية - كما في تصورات هيوم المتقدمة - لكل موجود، لا يدل بحسب طبيعة وجوده على كونه واجب الوجود وموجوداً بذاته، بل يلزمـه اجتماع النقيضين كما قدمنـه في الرد على إمكان تولـد المـوجود من العـدم، أو خـلق المـوجود نفسه، ولا يقال لا يـرد عليهم ما ذكرـنا لـعدم التـزامـهم باـستحـالة اـجتماع النـقـيـضـين؛ لأنـ إنـكارـه يعني عدمـ العـلمـ وـعـبـيـةـ التـعلـمـ، وـهـمـ لا يـلتـزـمـونـ بـذـلـكـ، وـعـلـىـ أيـ حـالـ فـهـمـ يـلـتـزـمـونـ بـقـانـونـ العـلـيـةـ وـالـمـعـلـوـلـيـةـ، وـالـشـاهـدـ عـلـىـ ذـلـكـ بـذـلـهـ الجـهـدـ لـعـرـفـةـ أـسـبـابـ الشـيـءـ فـيـ الـعـلـوـمـ الـطـبـيـعـيـةـ كـالـفـيـزـيـاءـ وـالـفـلـكـ وـالـأـحـيـاءـ، وـتـرـاهـمـ بـعـدـ ذـلـكـ يـعـمـمـونـ الـحـكـمـ عـلـىـ مـالـمـ يـقـعـ تـحـتـ حـسـبـانـ تـجـربـتـهـمـ، وـلـيـسـ وـرـاءـ هـذـاـ الـمـرـتـكـرـ الـعـمـليـ غـيرـ الـاطـمـنـنـانـ وـالـجـرـيـ عـلـىـ قـاعـدـةـ أـسـبـابـ وـالـمـسـبـبـاتـ، وـإـلـاـ مـنـ أـيـنـ يـأـتـوـنـ بـإـمـكـانـ تـحـقـقـ قـوـانـيـنـهـمـ عـلـىـ أـفـرـادـ الطـبـائـعـ الـتـيـ لـمـ يـجـرـبـوـهـاـ، فـمـنـ جـرـبـ فـيـ مـختـبرـهـ أـنـ النـارـ تـذـيـبـ الشـلـجـ، فـمـنـ أـيـنـ لـهـ نـقـلـ الـحـكـمـ لـأـفـرـادـ الـتـيـ لـمـ تـقـعـ تـحـتـ تـجـربـتـهـ؟

331

وـالـحـقـ الـذـيـ نـرـيدـ بـيـانـهـ فـيـ قـانـونـ السـبـبـيـةـ كـيـ يـتـضـحـ مـفـهـومـهـ لـدـىـ هـؤـلـاءـ وـغـيرـهـمـ، هـوـ أـنـ السـبـبـيـةـ وـالـمـسـبـبـيـةـ وـالـعـلـيـةـ وـالـمـعـلـوـلـيـةـ عـبـارـةـ عـنـ إـدـرـاكـ عـقـلـيـ لـمـفـهـومـ عـلـاقـةـ نـعـبـرـ بـهـاـ عـنـ الـاـرـتـبـاطـاتـ الـخـارـجـيـةـ بـيـنـ الـأـشـيـاءـ إـذـاـ كـانـ بـيـنـهـاـ نـخـوـ اـرـتـبـاطـ فـيـ تـأـثـيرـ وـتـأـثـيرـ؛ وـلـهـذـاـ التـأـثـيرـ وـالتـأـثـيرـ مـنـشـأـ فـيـ طـبـائـعـهـاـ، لـاـ مـطـلـقاـ، وـلـوـ كـانـ بـنـحـوـ الـاتـقـافـ وـمـحـضـ الـمـصـادـفـةـ، وـلـيـسـ الـمـرـادـ هـوـ أـنـ العـلـيـةـ وـالـمـعـلـوـلـيـةـ هـيـ شـيـءـ مـحـسـوـسـ مـوـجـودـ فـيـ طـيـاتـ الـمـحـسـوـسـاتـ يـؤـثـرـ أـثـرـ الـاـرـتـبـاطـ عـلـىـ مـاـ قـدـ يـتـصـورـونـهـ وـمـاـ اـعـتـادـوـنـاـ عـلـيـهـ مـنـ أـنـ الـمـفـهـومـ إـنـ كـانـ لـهـ مـقـابـلـ حـسـيـ فـهـوـ مـفـهـومـ عـلـمـيـ، وـإـنـ لـمـ يـكـنـ لـهـ مـقـابـلـ حـسـيـ فـهـوـ مـفـهـومـ فـارـغـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـ عـلـىـ حـدـ تـوصـيـفـاتـهـمـ، وـلـعـلـ هـذـاـ مـنـ مـنـاشـعـ رـفـضـهـمـ لـقـانـونـ السـبـبـيـةـ كـماـ قـدـ يـفـهـمـ مـنـ قـوـلـ هيـومـ الـمـتـقـدـمـ.

ومن حقيقة قانون العلية أيضًا وجود مبدأ في كل علة ينشأ منه تحديد الطبيعة المعلولة التي تنشأ منه، المعبر عنه بمصحح الصدور، ومثل هذا القانون يحدد لنا صدور طبيعة أو طبائع محدودة من كل علة، ولا يصدر من كل شيء كل شيء؛ ولذا نجد صدور الإرواء من الماء، ولا يصدر الإرواء من التراب، ويصدر من التراب الغبار، ولا يصدر الغبار من الماء، وهكذا في كل صفحة الوجود والعالم لأخذناها مثالاً.

ومن هذا القانون الواقعي الوجودي نجد أن الظواهر الواقعية التي بينها تزامن أو توالي بعد بعض، إما أن تكون دائمية، ككون وجود النار يتبعه صدور الحرارة، أو أكثرياً كإنبات شجرة الزيتون من حبة الزيتون، أو أقلياً كما لو نعف الغراب وقع الشر، وسره وجود قانون السببية، حيث النمط الأول والثاني سبب تتحققه بهذا النحو وجود قانون السببية فيه، بخلاف الثالث الذي لا سببية بين طرفيه.

وملخصاً نقول: قانون السببية عبارة عن مفهوم وإدراك عقلي يكشف عن الترابط التكويني بين أمرين لوجود أمر واقعي بينهما يعطيهما صفة الترابط هذه.

332

3 - فرض الإله يلزم الخضوع لقانون الطبيعة

ومما أوقعهم في مغالطة جعلتهم ينكرون وجود الإله، هو أننا لو فرضنا وجود الإله خلف هذا العالم، للزم انطباق قانون العالم عليه، وبالتالي لابد له من سبب أوجده، فيفقد خصوصية كونه إلهًا، وإنما ستكون الألوهية لمن أوجده، وهكذا في الباقي، وفرض كهذا ليس بأولى من القول بكون هذا العالم نشأ تلقائياً وغافرياً من ذاته.

وصرّح بهذا القول برتراند راسل (Bertrand Russell) حيث قال: «لربما كانت قضية المُسْبِبُ الأوَّلُ هي أَسْهَلُ النَّظَريَّاتِ قَابِلَيَّةً لِلْفَهْمِ، وَهِيَ تَعْنِي

أن كل شيء نراه في هذا العالم له سببه، وعندما تذهب إلى أبعد حلقات هذه السببية ستتجد المسبّب الأول وهو ما يسمّى الله، إن هذه الفرضية باعتقادي لا تحمل مصداقية قوية هذه الأيام؛ لأنّه وفي المقام الأول السبب ليس واضحًا كما يصوّره البعض. إن الفلسفه ورجال العلم خاضوا في هذه السببية، وهي ليست بالصلاحية المرجوة منها التي كانت تؤتي أكلها في الماضي، ولكن وبمعزل عن كل هذا سنجد أن فرضية السببية ليست على مستوى عالٍ من المصداقية.

لربما قلت إنني حين كنت شاباً كنت أجادل بخصوص هذه الأسئلة وبكل ما أوتي عقلي من طاقة، وقد قبلي وقت طويل بفرضية المسبّب الأول، حتى جاء اليوم الذي تخليت عن هذه النظرية، وذلك بعد قراءتي لسيرة حياة جون ستيوارت ميل، حيث قال فيها: «القد علمي والدي إجابة السؤال عنّ خلقني، وبعدها مباشرةً طرحت سؤالاً أبعد من هذا، منْ خلق الإله؟» إن هذه الجملة علمتني إلى الآن كيف أنّ مبدأ السبب الأول هو مبدأ مغالط ومفسـطـ، فإذا كان لكل شيء مسبّب، فيجب أن يكون لله مسبّب أيضاً»

[عال، نقد العقل الملحد، ص 108].

وقال دوكينز: «لأن فرضية المصمم ستطرح فوراً نظرية مصمم المصمم»
[دوكينز، وهم الإله، ص 76].

ولكن هذا الفرض من غريب الأقوال واللازمات، وإن دلّ على شيءٍ فيدلّ على ضعف الفهم لرفض وجود خالقٍ ومنطلقات هذا الفرض، إذ إنّ أصل الاستدلال مبنيٌ على ملاحظة كون العالم بأجمعه كيما كانت تفسيرات نشوئه عاجزاً عن إيجاد نفسه بنفسه، وعاجزاً عن إيجاد هذا النظم العجيب فيه؛ لقصور المادة ذاتاً عن تغيير حالتها ما لم يؤثر فيها مؤثرٌ خارجيٌّ، ولعدم

تملكها للعلم وخصوصاً لما فيه جانب التحسب المستقبلي في نظم الأشياء، وعدم إمكان إثبات أزلية المادة على ما سنوافيه من البيان التفصيلي، وهذا كلّه يقتضي لزوم فرض موجود ليس بمادّيٍّ وخارج عن قانون المادة أو جد المادة وما فيها من نظمٍ، وليس ممكناً بخصائص المادة، وإنّ للزم عدم انقطاع السؤال عن الموجد، والسبب الأعلى لوجود العالم المساوٍ لعدم وجوده، وبالتالي عدم وجود العالم بأكمله، وهذا خلاف يقينيّة وجود العالم على ما هو مشهود لنا ابتداءً من وجود أنفسنا وجود الأشياء من حولنا، فهذا ما يحكم به العقل ويجزم به بناءً على ملازماته المنطلقة من ملاحظة وجود العالم وتحقيقه، لا أنه إذا فرضناه نجعله ممكناً بقوانين العالم ونسأل عن خالقه أيضاً؛ إذ إنّ مثل هذا السؤال يخالف ما يحكم به العقل، بل يخالف مفروض السؤال إذ السؤال كان عن خاليٍ لا عن مخلوقٍ مثلنا!

ولا يقال: هذا الفرض مخالفٌ لقاعدة وقانون السبيّة، فكيف يمكن تصوّر وجود موجودٍ لا سبب له، كما تساءل بعضهم؟

334

والحق أنّ قولهم هذا يرجع لسوء فهم الفرض ولسوء فهم قانون السبيّة، فالفرض العقلي يحتم وجود موجودٍ خارج هذا العالم وقوانينه ينتهي إليه وجود هذا العالم، ومن دونه لا يمكن التوصل لكيفيّة تحقق هذا العالم، بل لا يتحقّق وجود هذا العالم، فلو فرضناه واقعاً تحت قانون هذا العالم لما كان خالقاً للعالم.

وأمّا عدم فهمهم لقانون السبيّة فإنّ موضوعه هو المُسبّب أو ما نعبر عنه بالموجود الممكن، وعدم جريانه على السبب الأول لخروج موضوعه عن مورد القاعدة، وإنّما كان سبباً أوّلاً ويكون خلاف الفرض، هذا من جهةٍ، ومن

جهةٍ أخرى فهو داخلٌ في هذا القانون، لكن من جهة كونه سبب الموافق لموضوعية فرضه.

والمحصل من الكل أنه بعد قيام الدليل على لزوم وجود خالق لهذا العالم لا بد وأن نفرضه خارج العالم وغير ممحكم بقوانينه لهذا العالم وإلا للزم وجود العالم من عدم أو هو من أوجد نفسه أو يكون ما فرضناه خالقاً مخلوقاً والجميع باطلٌ بما بيّناه.

ولتقرير فكرة أن خالق العالم خارج عن قانون العالم وغير ممحكم بكل قوانينه نذكر مثلاً يقرب الفكر للأذهان.

فمن المعروف أن الشجرة تنبت من البذرة، والبذرة تتولد من الشجرة، فلو قلنا إن هذا الحكم يسري على كل بذرةٍ وشجرةٍ، فهل ترانا سنحصل على شجرة موجودةٍ أو بذرةٍ؟

335

الجواب كلاماً؛ لأننا إذا ما وضعنا اليد على كل شجرةٍ نقول لا تكون موجودة إلا بوجود بذرةٍ قبلها، ولو وضعنا اليد على كل بذرةٍ نقول لا تكون موجودة إلا وهناك شجرةٍ قبلها، وبالتالي لا شجرة موجودة ولا بذرة، ولكن هذا يكذبه الواقع، فالعالم مليء بالبذور والأشجار، وحينها يجزم العقل بلزوم وجود أحدهما الذي هو غير مسبوق بالآخر، فإما أن هناك شجرة غير نابطةٍ من بذرة تكون هي أصل تولد البذور والأشجار من بعدها، أو أن هناك بذرةً أولى غير متولدةٍ من شجرة تكون هي أصل وجود الأشجار والبذور من بعدها، فلاحظ كيف يحكم العقل بلزوم خروج واحدٍ من الأمرين عن القانون العام لكل ما بعده يتحقق فرض وجود الكل، فهكذا خالق العالم، وإن كان المثال معه قياساً مع الفارق. نعم، كي لا نفرض إلهًا لا بد أن نفرض كون

الأصل المادي للعالم أزلياً أبدياً كي يتصحّح وجود العالم، ولكن إثبات ذلك محالٌ عقلاً على ما سنبينه في لاحق المناقشات، وخارجٌ عن دائرة الإثبات التجاري، كما سنبينه لاحقاً في مناقشة منهجهم المعرفي.

4- رفضهم لبدهيات العقل

ويعدّ هذا من النقاشات المعرفية في أصل تولّد المعرفة عند الإنسان، والذي يراد من بدهيات العقل هي تلك المفاهيم التصورية والصدقية التي نؤمن بها ابتداءً دون الحاجة إلى تكسيب معرفيٍّ، وما لم نؤمن بتحقّقها لا يمكننا بناء معرفةٍ من المعرف؛ إذ لو كان كل شيءً مجهولاً ويحتاج إلى تكسيبٍ لما انتهى بنا الحال إلى معرفة شيءٍ أصلًا، فلو أردت أن أعرف حكمًا في مسألةٍ ما، فإنما أن لا يكون في الذهن شيءٌ من المعلومات، أو يكون شيءٌ منها، وعلى الفرض الأول لا يمكن التفكير والتوصّل إلى شيءٍ؛ إذ لا يوجد ما يُبتدأ به في التفكير، وعلى الفرض الثاني فهذه المعلومات إنما أن تكون حاصلةً ب نفسها فيثبت مطلوبنا وهو وجود البدهيات، أو أنها محتاجةٌ إلى غيرها قبلها، وهذا الغير أيضاً يجري فيه نفس الكلام، فإنما أنه لا يحتاج فيثبت المطلوب أو يحتاج، وهكذا في كل فرض إنما أن ثبت وجود البدهيات أو يتسلّل الأمر إلى لا نهاية، وحينها - على فرض اللانهاية - من أراد أن يعلم شيئاً واحداً عليه أن يعرف ما لا يتناهى من العلم قبله، وهذا محالٌ ويفضي إلى عدم إمكان معرفة شيءٍ أصلًا، والوجdan والتحقّق الخارجي يكذبه، فالبشر يعلمون كثيراً من العلوم والحقائق.

336

ولمّا التفت بعضهم إلى ما تملي عليه فطرته ووجوداته إلى التنبيهات التي أقامها العلماء على ضرورة وجود البدهيات من أمثال الدليل المتقدم،

اعترفوا ببعض أقسام وجود البدهيات دون بعضها، كالحسينيات والوجودانيات وبعض الأوليات، إلا أنّ الأمر فيها ليس عمليّة انتقائيّة واختياراً ذاتيّاً، فلا بدّ من التأمل الذاتي الصحيح للقبول والرفض، أو مراجعة أقسام ما ذكروه من البدهيات كي يتسلّى لهم موضوعاتها والتأمل فيها، ولكنّ البحث فيها طويل الذي يخرجنا عن عداد المقال لغايته، ومن أراد الرجوع في هذا الموضوع فعليه مراجعة كتب نظرية المعرفة وكتب المنطق من مصادرها التفصيلية.

5 - عدم تحديد موضوعية الإله

337

من الواضح لمَنْ خاض الأبحاث العلمية وكانت له الخبرة فيها أنّه يجد الكثير من الاختلافات في الأحكام والنظريات والأقوال، وهذا راجع إلى عدم بيان حقيقة الموضوع المُناقش فيه، والذي اختلفت أحکامهم إزاءه، والاختلاف هنا لا أخاله يخرج عن عدم تحديد موضوعية الإله الذي قصدوه نفيًا مع الذين تعرّضوا له إثباتًا، فالمتتبع لكلماتهم والعارف بمنهجهم - الناص على أنّ ما لا يناله الحس فهو غير موجود - يجد أنّ ما نفوه هو الإله المادي الذي لم يجدوا المادّية أثراً في نشوء العالم بأسسهم المعرفية، والذي لم يلاحظوا سيره التفاعلي والفيزيائي في أجرام الكون ومركيباتها، ولم يجدوا ذلك الشيء الأزلي الموجود دون سببٍ - وإن كان بعضهم ادعى أزلية المادة، ولكن سيأتي الكلام فيه بتفصيلٍ - ولم يجدوا تلك المادة الموجودة في السماء والأرض على حد سواءٍ، ولم يجدوا ذلك المصدر الواحد للطاقة المدّ لوجود كل الكائنات دفعةً واحدةً ولم ولم...

وخصوصاً إذا ما تعرّفنا على ارتكازاتهم الدينية المستقاة من كتبهم التوحيدية كالتوراة والإنجيل، التي تصور الإله بشكلٍ ماديٍ جسمانيٍ له صورةٌ

بصورة البشر يلد ويأكل ويسرب، أو حتى لو لاحظوا التوجّهات الإسلاميّة الرسمية التي تعرّض الفكرة الدينيّة الإسلاميّة حول الإله ولا تفترق كثيراً عما هو موجودٌ عندهم من حيث الطبيعة الإلهيّة الماديّة الجسمانيّة إذ يجلس على كرسيٍّ واسعٍ ويدير الأمور بيده العضوّيّة ورجله الجسمانيّة.

فلو كان منظورهم نفي مثل هذا الإله المتحقّق بمثيل هذه الموضوعيّة فلا أشكّ بأنّه قد نطق القدس على ألسنتهم، باتت كلماتهم عين كلمات الموحّدين، فلا صوت مسموع له ولا أين ولا كيف ولا متى، وليس كمثله شيءٌ ولا يناله السمع أو البصر أو الحسّ، ولا إثبات له في حسٍ أو تجربةٍ؛ إذ هو غير محسوسٍ ولا يتكرّر كي يكون مجرّباً، فلا يوجد إلهٌ بهذا الوصف، وله الحقّ أن يقولوا لا إلهٌ ماديًّا محسوسًا ومجرّباً يناله منهج معرفتنا.

وهذا الإله بخلاف الإله الذي ندعّيه ويبثّته العقل وتثبتّه الديانات الحقة الواصلة إلينا، فإنّنا ندعّي موضوعيّة الإله لا تدركه الأ بصار، ليس بماديًّا، خارج عن العالم، لا يكون محكومًا بأحكام المادة، لا من شيءٍ أوجد العالم، أثبتناه بمقتضى الضرورة العقلية، أزليًّا أبدىًّا لا أول له ولا آخر، لم يخلقه شيءٌ موجودٌ بذاته، سبٍّ أوليٍّ وقدّيم للعالم.

فما قصدناه لم ينفوه وما نفوه لم نقصده والبحث مفترقٌ.

نعم لهم جانبٌ آخر في كلماتهم لا يمكننا حمله محملاً الصحة والصواب بأيّ شيءٍ كان، ويمثل الجانب الإلحادي في كلماتهم بخلاف ما تعاملنا مع الجانب الأوّل في كلامهم وألحقناه بكلمات الموحّدين، وحاصله ما قدّمناه من كلامهم، وما اشتهرت به كلماتهم «ما لا نستطيع أن نرصده بجواستنا فلا وجود له» [عمرو شريف، رحلة العقل، ص[81]]، فلا يمكن تسليمه حتى على

مستوى التسليم بمادّية الإله - تعالى شأنه عن ذلك علوّاً كبيراً - فغاية ما يمكنهم قوله التوقف عن إنكاره والشك بمعنى التساوي في الإثبات ونفيه، فالحواس لا تثبت إلا ماتناه ولا تنكر ماتناه، فالإنسان قبل مئات السنين ليس له أن ينكر الجاذبية بحجّة أنّ الحسّ لم ينلها، وليس له إنكار الطاقة والذرّات والإلكترونات بهذه الحاجة، نعم لو طرحت أمامه ولم يكن قد نالها بحسّه فليس له إنكارها واتّخاذ الموقف الجازم من عدم وجودها، فهذا خطأ معرفي عندهم، فكيف لو كان المدعى - كما عليه القول بوجود الإله - يدعى الخروج الموضوعي لموضوع إثباته عن القاعدة؟ فيلزمهم حينها عدم التعرّض إليه بمقتضى أداته بآياتٍ فضلاً عن النفي.

6 - اعتمادهم على الظن والشك والاحتمال في بناء نظريتهم الإلحادية

339

من الواضح كون العلم التصدّيقي ذا درجات متعددة في مقدار تصديق النفس به تبعاً لدليل إثباته، وهو على درجتين العلم التصدّيقي اليقيني، والعلم التصدّيقي الظني، والمقوّم لتحقيلها نوع الدليل لحصول التصديق بقضيتها، فال الأول يكتسب بالبرهان قائم على الضروريات والمؤكّد منها الأوليات، المرتكز على معرفة الشيء من جهة أسبابه الذاتية، والثاني يكتسب بغير البرهان من الخطابة والجدل القائمين على المشهورات والمقبلات.

وأيضاً ليس كلّ موضوع يستعمل له كلّ مستوى تصدّيقي كان، فالموضوعات الحقيقة التي يمكن معرفة أسبابها وعللها ينحصر طريق المعرفة بها باليقين التصدّيقي، ولا معنى لتعلق العلم بها والمعرفة بنحو ظنيّ، فليس من المستساغ دراسة الرياضيات بنحوٍ ظنيّ، وكذا الفلك والفيزياء والكيمياء

وعلم الأحياء والطب والإلهيات وغيرها، فليس من العلم أن يقال 2+2 أطنه يساوي أربعة!

فما نحن فيه من إثبات الإله والمعبر عنه بالعلم الإلهي موضوعه من الموضوعات الحقيقة التي يمكن معرفة على إثباته من خلال التحليلات واللازمات العقلية، فيكون التعامل معه بنحوٍ ظنيٍّ واحتماليٍّ خروجاً عن الإنصاف العلمي والمنهج البحثي، فإما أن يُعرَف بنحوٍ يقينيٍّ ونتمكن من معرفته بهذه الصفة، أو يكون السكوت عنه أولى، فلا معنى أن أقول بظنية وجود الإله وأرتب رؤيتي الكونية المشتملة على السلوك المناسب مع هذه الرؤية مع تحمل مشاقها وتأثيراتها الدنيوية والأخروية، وفي نهاية مطافها تكون ظنية الوقع مع احتمالية الخلاف في واقعيتها، فكلنا يجد بالوجдан أن مثل هذا المقدار التصديق لا يوجب تحريكاً نحو الفعل وخصوصاً في الأمور المصيرية، فالظن لا يغنى من الحق شيئاً.

340

وأيضاً ليس من الصواب والإنصاف أن أنكر وجود الإله ظناً، وما يتربّب عليه من مهلكةٍ وجوديةٍ وخسارانٍ أبديٍّ لا يطاق لو كان واقعاً اعتماداً على الظن والاحتمال في إنكاره، ألا ترى لو أخبرك طفلٌ صغيرٌ بوجود مفترساتٍ في الطريق يفترسن كلّ من مرّ بها على طريقها، فلا يمكنك إهمال هذا الخبر اعتماداً على ظنك بكتابه أو احتمالية تفرقها عن الطريق؟!

فالملحد إن أراد إنكار الإله والمخاطرة بمصيره بعد هذا الوضوح الصريح لدى البشرية في أكثر أعدادها، وبعد البراهين اليقينية والتنبيهات النبوية التي يصعب إنكارها، فعليه باليقين من الأدلة، وأن لا يعتمد على المشهورات والتسليم لقول غيره اعتماداً على حسن بعض ظاهرهم، كما عليه العامة من

الملحدين الذين هم ليسوا بعلماء، أو اعتمادهم الظن والاحتمال والفرض في نظرياتهم العلمية كما عليه أكثر كلمات العلماء الماديّين والتجريبيّين الحسّيّين، فما لكم كيف تحكمون؟! فلو سألنا العالم المنكر لوجود الإله، من أين لك يقينٌ في إمكان خلق الشيء من العدم الذي بنيت عليه مدعاك؟ والحال أنّ الضرورة والحسّ يكذبه، ومن أين لك يقينيّة القول بأنّ الشيء يخلق نفسه؟ أليس هذا خلاف ما جربته أنت وما ناله حشك؟ وخلاف الضرورة القاضية بعدمه ولزوم اجتماع النقيضين منه؟

وإليك بعض نماذج القول من كلماتهم التي تكشف عن صواب تصويفنا لحالم من الاعتماد على الظن والشك.

قال دوكينز: «أتمنّى أن يجيب الفصل الرابع: لماذا من المؤكّد تقريرًا عدم وجود الله؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 41].

341

وهذا يناقض عنوان كتابه (وهم الإله)، فالعنوان منطقه منطق الإنكار اليقيني، ولسان البحث والاستدلال لسان الظن والاحتمال.

وقال في غير هذا الموضوع: «إليّي أعتقد أنّ الكون نشأ تلقائيًّا من العدم» [شريف، رحلة العقل، ط 4، ص 41]، والاعتقاد بحسب استعماله هنا بمعنى الفرض والاحتمال على ما عليه سياق كلامه.

وقال أيضًا بما مضمونه نقلًا عن مجلة (البراهين): «لو أنك متّ وقدمت أبواب الجنة، ماذا ستقول لله لكي تبرّر إلحادك الذي لا زمك مدى الحياة؟»؟ فكان جوابه: «سوف أستشهاد ببرتراند راسل: لم يكن هناك أدلة كافية، لم يكن هناك أدلة كافية» [جيتنغ؛ بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ مجلة براهين، هدية

العدد، ص1 و2]، والجواب يعكس الحالة النفسية لمقدار اطمئنانهم لأدلةّهم، فلو كانت كافيةً لكان هي منطلق جوابه واحتجاجه، ولكن مجرد عدم قيام الدليل بحسب نظره تمسّك بالإلحاد تمسّك المتيقّن، وهذا مما لم نعهد في العلوم عامّةً فضلاً عن العلوم اليقينية التي يتحدّد بها مصير البشرية.

وقال العالم الفيزيائي ستيفن: «لا أحد يستطيع إثبات الخالق... ولكنّه عندما سُئل، هل تؤمن بوجود الإله أو لا؟ أجاب قد يكون الخالق موجوداً» [المصدر السابق]. فكيف لا يستطيع أحد إثباته من دون أن يتزدّد فيه، وبعد ذلك يحتمل وجود الخالق، فإن دلائل كلامهم هذا وتناقضهم على شيءٍ فإنهما يدلّ على عدم الثبات واليقين فيما يقولون، فلا أدرى كيف يؤمنون ويجزمون بما يفترضونه ويحتملونه وبينون رؤيتهم عليه، ويخاطرون بمصيرهم على موجبه، وكأنّه إحدى النظريات الفيزيائية التي يحتمل فيها الخطأ وتبيّان الأمور بعد ذلك، كما حصل لكثيرٍ من النظريات التجريبية.

342

قال حينما كان يوصّف حال نفسه: «إنه كان يتمتّ نظرية الكون الثابت الأزلي، لأنّها أكثر جذابيّةً، وأبعد عما نادت به الأديان» [هيشم، كبسولات إسكات الملحدين، ص 72]، وكأنّ الاعتقاد ينال بالتميّز، وردة الفعل تجاه الأديان عندهم لما عاثت بمقدرات حياتهم.

ويقول العالم الفيزيائي البريطاني دينيس شيماما: «لم أدفع عن نظرية الكون المتسقّ لكونها صحيحةً، بل لرغبي في كونها صحيحةً، لكن بعد أن تراكمت الأدلة تبيّن لنا أنّ اللعبة قد انّهت» [المصدر السابق]، ومن المعلوم الرغبة لا تثير إلّا وهما غالباً واحتملاً ضعيفاً.

7- اعتمادهم على كون وجود أسبابٍ طبيعيةٍ للشيء يلزمه الاستغناء عن الخالق

وهذا من غريب التفكير، فإننا لا ندعى من فرض وجود الإله انتفاء قوانين العلم والعالم، كي يقال: وبما أننا استكشفنا وجود القانون الذي تولد على أساسه الأشياء وتتطور تكشف عن كذب ادعاء وجود الإله، بل على العكس تماماً، فإن النظم الموجود والتدبر من خلال الأسباب والمسببات مما نادت به العقول والديانات دليلاً لإثبات وجود الخالق وحسن تدبيره وفق الحكمة، ولا يعني وجود الإله جريان الأمور على وفق قانون الإعجاز من دون نظم وأسبابٍ.

فبناؤهم وارتكاζهم لنفي وجود الخالق جاء من منطلق أنه كي يكون الشيء مخلوقاً لله في ينبغي أن لا تكون لوجوده أسبابٍ طبيعيةٌ، فإذا اكتشفنا وجود الأسباب الطبيعية لا حاجة حينها لفرض وجود إلهٍ خلف هذا العالم، حتى وصل الأمر إلى أن يصرّح بعضهم بكون الاعتقاد بوجود إلهٍ كان يعتمد على الغموض العلمي في تفسير الأشياء فنفرض لها إلهًا، ولكن وبعد التعرّف على تلك الأسباب لم نعد بحاجةٍ لفرض إلهٍ.

والحق أن الملازمة المذكورة ليست بلازمة، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لم يكن الارتكاز العرفي أو العقلي في إثبات وجود الخالق قائماً على عدم معرفة الأسباب في تفسير تولد الأشياء كي يكون تعرّفها ناقضاً للدليل التوحيد.

أما الجهة الأولى فكون الشيء له سببٌ فلا يخلو أمر سببه إما أن يكون له سببٌ أو لا سببٌ وراءه، وهكذا بالنسبة للثاني والثالث إلى حيث الوصول لسببٍ لا سببٌ وراءه هو مبدأ سلسلة الأسباب - وهذا هو مرادنا من الشق الثاني فلا نكرره - بغض النظر عن توصلنا فعلياً له أو عدم توصلنا، فلنا

إمكان فرضه، والسمة التي تميز هذا السبب عن باقي مجموع الأسباب أن وجوده غير مسبّبٍ عن غيره بخلاف باقي السلسلة فيما دونه، فوجودها مُسبّبٌ عن غيرها، ومن هنا قسم الفلسفه الموجودات إلى قسمين بنحو الحصر العقلي، موجوداتٍ وجودها ذاتيٌّ لها وغير مُسبّبٍ عن غيرها، وأسموها بواجهة الوجود، موجوداتٍ وجودها مُسبّبٌ عن غيرها، وأسموها بمكنته الوجود، فالملازمة التي ذكروها (معرفة الأسباب تغنى عن فرض إله) إنما تتم لصحة فرض السبب الأخير واجب الوجود في نفسه الذي يلزمته الأزلية والقدم الذاتي، بل على هذا الفرض تكون معرفة الأسباب وصفة الأسباب تفضي إلى معرفة الإله؛ إذ ليس مرادنا من الإله إلا ذاك الواجب القديم الأزلي. نعم، يبقى الفرق بين الملحد والموحد في تعين المصدق، فكلاهما يبحث عن الواجب الذي ليس لوجوده سبب القديم الأزلي.

وهنا ستتحول الدراسة إلى دراسةٍ موضوعيةٍ تحدد أهلية المصدق المفترض في صحة فرضه إلهًا أم لا؟ بمعنى وجوده واجب أم لا، قديم أم لا، أزلي أم لا.

فهل ما فرضوه من الكون ذي الحال الثابت، أو المادّة ذات الانفجار العظيم مؤهّلٌ لذلك أم لا؟ وهذا ما سنقف على بيانه تفصيلًا في النقاش التالي.

ولنلتفت النظر أكثر في هذه القاعدة التي كانت تنبع على أنّ معرفة الأسباب تغنى عن فرض الإله، فقد تبيّن أنّ معرفة الأسباب من حيث التأثير والسببية لا علاقة لها بالإله أصلًا لا إثباتًا ولا نفيًا، وإنّما معرفة الأسباب من حيث طبيعة وجودها من كونها مستغنّةً أم لا ترتبط بإثبات الإله أو نفيه، والحقّ من هذه الجهة يأبى إلا أن يثبت إلهًا ما:

﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10].

وأماماً الجهة الثانية فلم يكن الارتكاز العائلي والعلمي قائماً على ما ذكروا، بل كانوا قائمين على ما ذكرناه من جهة البحث الأول؛ لذا إن جئت للعرف وقلت إن الله أنزل المطر، وهم يعلمون أن المطر ينزل بعد تبخر الماء وتكون الغيوم وإثارة الريح له وغيرها من الأسباب، لا يجدون حرجاً في ذلك، وأماماً التحليل العقلي الفلسفـي فـما قدمناه هو الحق الذي اعتمدوا عليه ولم يكتفوا بمجرد فرض السبب ليصـحـوا فـرض وجود العالم، ومنه قسمـوا المـوجـودـات للـقـسـمـينـ السـابـقـينـ مـمـاـ ذـكـرـنـاـ،ـ فـتأـمـلـ تـجـدـ الحقـ وـاضـحاـ.

8- اعتمادهم على مبدأ أزلية المادة الأولى

345

والمراد من الأزلية أن الشيء لا أول له فهو موجودٌ منذ القدم، بحيث لا نتصور العدم في حقه قبل وجوده، بل لا قبل لوجوده فكل ما نتصوره من الزمان وتحقق الوجود فهو موجودٌ وقائمٌ فيه، ومثل هذا المعنى قد تصوره بعض الفيزيائيين في حق المادة للخروج من حيرة منْ أوجد العالم، فانتهـى نظرـهمـ عـنـدـمـاـ لمـ يـعـثـرـواـ عـلـىـ السـبـبـ المـادـيـ وـرـاءـ تـكـوـنـ مـنـهـ الـعـالـمـ فـقـالـواـ بـقـدـمـ المـادـةـ الـتـيـ توـصـلـواـ إـلـيـهـ،ـ وـكـوـنـهـ مـبـدـأـ تـكـوـنـ الـعـالـمـ،ـ وـهـذـاـ فـرـضـ فيـ أـوـلـ وـهـلـةـ يـبـدوـ مـقـبـلاـ مـنـ جـهـةـ أـنـ ثـمـةـ مـوـجـودـاـ أـزـلـيـاـ غـيرـ مـتـكـوـنـ مـنـ غـيرـهـ كـانـ مـبـدـأـ لـهـذـاـ الـعـالـمـ،ـ بـلـ لـاـ مـنـاصـ مـنـ فـرـضـهـ وـقـبـولـهـ لـدـىـ الـعـقـلـ السـلـيمـ مـنـ الـجـهـةـ الـتـيـ ذـكـرـنـاـهاـ،ـ وـلـكـنـ يـبـقـيـ هـذـاـ سـؤـالـ وـهـوـ مـاـ مـقـدـارـ أـهـلـيـةـ مـصـدـاقـ الـمـادـةـ الـتـيـ اـفـتـرـضـوـهـاـ،ـ سـوـاءـ عـلـىـ نـظـرـيـةـ الـانـفـجـارـ الـكـبـيرـ أوـ نـظـرـيـةـ الـكـوـنـ الـثـابـتـ،ـ بـحـيثـ تـمـثـلـ مـصـدـاقـاـ لـتـلـكـ الـضـرـورةـ الـعـقـلـيـةـ الـقـائـلـةـ إـنـ ثـمـةـ مـوـجـودـاـ أـزـلـيـاـ غـيرـ مـتـكـوـنـ مـنـ غـيرـهـ كـانـ مـبـدـأـ لـهـذـاـ الـعـالـمـ؟ـ فـنـحنـ نـتـفـقـ مـعـهـمـ بـهـذـاـ الـمـقـدـارـ وـنـعـرـفـ بـلـزـومـهـ،ـ وـلـكـنـ يـبـدوـ أـنـ الـخـلـافـ مـعـهـمـ فـيـ تـحـدـيدـ الـمـصـدـاقـ،ـ وـسـنـنـطـلـقـ مـنـ نـتـائـجـهـمـ الـفـيـزـيـائـيـةـ وـمـاـ قـارـبـهـاـ فـيـ الـوصـولـ إـلـىـ النـتـيـجـةـ وـقـطـفـ ثـمـارـهـاـ.

وـحـسـمـ هـذـاـ الـأـمـرـ يـتوـقـفـ عـلـىـ أـمـرـيـنـ:

الأمر الأول: عرض النظريتين لمعرفة فرضهم.

الأمر الثاني: مناقشة أهلية ما فرضوه في النظريتين.

بعدما تم اكتشاف العديد من الظواهر الكونية التي من أهمها أن المجرات تبتعد تباعداً كبيراً فيما بينها، ولكن ليس تباعدتها بالنحو المألف كتحرك جسمين عن بعضهما، بل بنحو توسيع الفضاء الذي يحوي المجرات، كتمدد باللون ما فينتج عنه تباعد نقطتين مرسومتين عليه، وأيضاً شاهد علماء الفلك والرصد أطيافاً حمراء اللون تشير إلى وجود أجرام تبتعد عنا، حيث إن الطيف الأحمر هو الشعاع الصادر من أجسامٍ بعيدةٍ مبتعدةٍ عنا.

وهذه الاكتشافات وغيرها مما يدل على حركة المجرات والأجرام السماوية وتباعدتها عن بعضها، فحاول علماء الفيزياء تفسير ذلك، ونتج عن مجمل تفسيراتهم مجموعة من النظريات كان أهمها نظريتين تدعان من أحدث النظريات الفيزيائية في تفسير كيفية نشوء العالم:

إدحاماً: نظرية (الخلق المستمر) أو ما تسمى بنظرية (الكون ذي الحال الثابت)

وتنص على أن الكون لما كان على تباعد مستمراً منذ بلايين السنين، فيفترض اليوم أن لا نرى شيئاً مما نراه اليوم، ولكننا نراه اليوم، فلا بد من افتراض وجود مادةٍ جديدةٍ تحل محل المادة المتبااعدة، وبهذا يضل الكون محتفظاً بكثافته على الرغم من تباعده.

واستنجدوا من ذلك أن الكون على الرغم من ازدياد مادته إلا أنه على حال ثابتةٍ من الأزل لا بداية له.

إلا أن هذه النظرية لاقت مناقصاً فيزيائياً من أن الكون في حال تغير ولا ثبات له، فلذلك عدل منها إلى نظرية أخرى أكثر تطوراً منها في تفسير تلك الظواهر. [ظ: إدريس، كتاب الفيزياء وجود الخالق، ص 83]

ثانيهما: نظرية الانفجار العظيم

وتنص على أن الكون لو تصورناه على حال كون مجراته تتقارب من بعضها

فستقل المسافات بينها وتزداد الجاذبية بين أجرامها، وبالتالي ستتلاصق فيزداد الضغط بينها وتندمج المسافات وتندمج مع بعضها إلى أن تصل المادة الأولى لحد ذرة واحدة، وبفعل الضغط الكبير قد يصل حجمها قريباً من الصفر تقريباً، فبداية الكون كان مادةً صغيرةً جداً تعرضت للانفجار وتبدّلت بصور إشعاعٍ تولّد منها العالم برمته بما فيه الزمان والمكان. [ظ: ستيفن هوكينغ، التصميم العظيم، ص 216؛ هوكنج، تاريخ الزمان، ص 1211]

النتيجة

ما أريد التوصل إليه من خلال عرض نظرياتهم هو التوصل إلى نقطة مشتركةٍ بين القوليين بغض النظر عن تفاصيل تفسيريهما ومقدار الاختلاف بينهما، لكنهما قد توصلَا لفرض واحدٍ في نهاية المطاف، وهو وجود شيءٍ واحدٍ فاردٍ موصوفٍ بالأزليةٍ وغير مسبوقٍ بإيجادٍ قبله من غيره.

والذي يلفت نظري هو أزلية تلك المادة المفترضة، سواءً من صرّح بأزليتها ك أصحاب النظرية الأولى، أو من لزم من قوله ذلك كما في أصحاب النظرية الثانية بعد فرض الزمن التخييلي وتعدد الأكون الأزلي [ظ: نقد العقل الملحد، ص 132 وما بعدها]، فهل يا ترى في ضمن القانون الفيزيائي يمكن فرض أزليتها، أو أزلية المجموع غير المتناهي من الأكون أم لا؟

والأمر الثاني يبدأ حيث تنتهي الأسئلة السابقة بعد محمل العرض في الأمر الأول، فبغض النظر عن المفروض، فإنَّ أمر الموجود لا يخلو من حالين بحسب الفرض العقلي بما يقتضيه الحصر، إما أن يكون موجوداً تام الوجود ليس له حالة يكون بعدها، بمعنى ليس له حالة استعدادية لأن يكون شيئاً آخر، كالعلم الحاصل عند الإنسان فحقيقة أنه علم وليس هناك ما يُنتظر من حقيقته على أن يصير حقيقة أخرى؛ أو موجوداً غير تام الوجود وله حالة

أخرى يكون بعدها، بمعنى أن له استعداداً لأن يكون شيئاً آخر، كالتراب فهو موجود بالفعل ولكن فيه استعداداً لأن يكون طيناً والطين يكون طابقاً، وله أن يكون حجراً، وهكذا فيما يعرفه الفيزيائيون من التحولات الممكنة للتراب بعد توفر اللازم له من الطاقة والزمن والمؤثرات الأخرى.

وهنا نأتي للفرض الذي فرضوه وجعلوه مبدأً للعالم، نجد أنه منطبقٌ عليه الفرض الثاني من أنحاء الموجودات؛ لكونه بنفسه طرأ على التغييرات فخرج منه العالم. وحيث إنهم قالوا بأزليته وقدمه أو يلزمهم ذلك، وغير مقيدٍ بزماننا الفعليّ، بل منه نشأ الزمان، بحيث تحتاج لزمانٍ تخيليٍّ لتصور قدم وجوده، ومهما مددنا ذلك الزمان التخييليّ، فهو موجودٌ فيه، وهنا يلزم أن جميع الاستعدادات الكامنة فيه قد أخذت الفرصة الكافية من الزمان منذ الأزل لظهور ما هو ظاهرٌ منها الآن منذ الأزل، ويلزمـه نفادـ ما فيه من استعدادٍ، ووصولـه لـحد ما يصفـونـهـ من مرحلةـ النـفـادـ والتـساـويـ والتـضـوبـ، ولكنـ وجودـ الاستـعدـادـ الكـبـيرـ فيـ العـالـمـ الـذـيـ قدـ يـحـتـاجـ لـبـلـايـنـ السـنـينـ أوـ أـكـثـرـ مـنـ ذـكـ، يـشـيرـ إـلـىـ عـدـمـ أـزـلـيـةـ ماـ فـرـضـوـهـ وـحـدـوـثـهـ، وـعـدـمـ قـدـمـهـ وـبـالـتـالـيـ لاـ يـكـونـ وـاجـباـ، وـوـجـودـهـ مـنـ ذـاتـهـ لـاـ مـنـ سـبـبـ آـخـرـ، فـيـلـزـمـهـ مـوـجـودـ وـرـاءـهـ يـتـصـفـ بـهـذـهـ الصـفـاتـ وـهـوـ مـاـ نـسـمـيـهـ بـالـإـلـهـ (الـلـهـ)، وـلـيـسـ اللـهـ غـيرـ ذـكـ الـوـاجـبـ الـقـدـيمـ الـأـزـلـيـ الـذـيـ لـاـ يـحـتـاجـ لـتـدـخـلـ غـيرـهـ فـيـ جـوـدـهـ، وـالـمـلـحـدـوـنـ يـعـتـرـفـونـ بـجـمـيعـ هـذـهـ الصـفـاتـ الـتـيـ يـنـبـغـيـ أـنـ يـتـصـفـ بـهـاـ مـبـدـأـ الـعـالـمـ، لـكـنـهـمـ أـخـطـئـوـاـ فـيـ تـعـيـيـنـ مـصـدـاقـهـ، فـالـحـقـ أـنـهـمـ مـشـرـكـوـنـ لـاـ مـلـحـدـوـنـ لـكـنـ الشـرـكـ هـنـاـ لـهـ ثـوـبـ جـديـدـ، فـكـانـ الشـرـكـ سـابـقـاـ أـنـ جـعـلـوـاـ مـعـ اللـهـ إـلـهـ آـخـرـ، وـهـنـاـ اـسـتـبـدـلـوـاـ بـمـصـدـاقـ اللـهـ إـلـهـ آـخـرـ.

الخاتمة

١- معنى الإلحاد المطروح في نقاش المقال، هو بمعنى الميل عن الاعتقاد بوجود الخالق كليًّا.

٢- للإلحاد من جهةٍ فكريَّةٍ ومعرفيةٍ نظريةٍ مراحل عدَّةٌ مرتَّبها، فمنها ما كان على صعيد عدم القدرة على إثبات الخالق من خلال إظهار تساؤلاتٍ تشكيكيةٍ انتهت بهم إلى كون إثبات الخالق خارجًا عن قدرة البشر، ولم يتعرّضوا للدليل نفيه. ومنها إهمال النظر في الإله سلباً وإيجاباً والتركيز على الفرد، كما هو الفكر البوذِي. ومنها نفي وجود الإله وعدم الحاجة لفرضه على ما عليه الفكر الإلحاديُّ اليوم.

٣- هناك جملةٌ من الأسس العلمية (بحسب اعتقادهم) اعتمدتها أصحاب الفكر الإلحادي لتأسيس نقضٍ لفكرة وجود الإله:

أ- إمكان تولُّد الموجود من العدم، أو خلق الشيء لنفسه. ورددنا بكونه مخالفًا لأبدِه البدهيات، من كون العدم لا شيءٌ فكيف يولُّد شيءًا؟! وكذلك النقيض (العدم) لا يولُّد نقيضه (الوجود).

ب- إنكار قانون السبيبية، واستبداله بفكرة الترابط، ورددنا بكون ما تسمّونه بفكرة الترابط إما أن يكون لها منشأً في طبائع الأشياء أو لا يكون لها منشأً، فإن كان لها منشأً فهذا ما نقصده بالسبيبية، وإن لم يكن لها منشأً لصَحَّ ارتباط كل شيءٍ بكل شيءٍ، وهذا واضح البطلان.

جـ- لوبنينا على فكرة وجود الإله للزم خضوعه للقوانين الطبيعية، وبالتالي لا بدّ من سببٍ أوجده، فيفقد خصوصيَّة كونه إلهًا، وهذه الفكرة ليست بأولى من فرض أنَّ العالم أوجد نفسه. ورددنا بكون العالم برمته محتاجًا للخالق بحكم العقل على ما نراه من خصوصياته، ونفس العقل يحكم

بلزوم وجود خالقٍ له خارجٌ عن طبيعة قوانينه كي يوجد العالم، فما ذكرتموه من كونه خاضعاً لقوانين العالم خلاف أصل الاستدلال.
د- رفضهم لبدويات العقل. وردناه؛ إذ لو لم نقل بوجود بدويات للعقل لما أمكن لنا الابتداء بالتفكير بأيّ نحوٍ كان.

هـ- اعتمادهم موضوعية الله لم يبينوا حقيقة تلك الموضوعية. وخلصنا إلى كونهم يتكلّمون عن الله مختلفاً موضوعاً عما تقصده الأديان وما يفرضه العقل ويوجبه، فهم ينكرون أن يكون هناك الله ماديًّا يقف وراء ماديات هذا العالم وهو محرك لها، ووافقناهم على ذلك واعتبرناه جانبًا توحيدياً لا إلحادياً. نعم، لهم جانب إلحادي آخر في كلماتهم أحياناً، وهو إنكار مطلق القوة التي تقف خلف هذا العالم.

وـ- اعتمادهم على الظن والاحتمال والشك في بناء نظرتهم الإلحادية، وقلنا إن الم الموضوعات الحقيقية لا ينفع معها مثل هذه الطرق غير الموصولة للواقع، ونظرناه بالمسائل الرياضية التي لا يعني الظن فيها عن الحق.

زـ- تصوّرهم أن وجود أدوات طبيعية للشيء تغنيه عن فكرة الاحتياج للخالق، وقلنا إننا لا ننكر وجود سلسلة من الأسباب الطبيعية للأشياء في عالمنا، لكنه لا يلزم إنكار الخالق؛ إذ الكلام في ذات المسئّبات هل كونها من ذاتها أم لا؟

حـ- اعتمادهم على مبدأ أزلية المادة الأولى. وردناه بأن لو كان أزليًّا لتحقّق فيه ما هو مستعدٌ له منذ الأزل، وهذا خلاف ما نراه من وجود التغييرات.

4 - النتيجة التي توصلنا إليها هي أن: للعالم من ورائه موجوداً، يتّصف بالألوهية ونسميه بالإله (الله)، وليس الله غير ذلك الواجب القديم الأزلي الذي لا يحتاج لتدخل غيره في وجوده، وللمحدثون يعترفون بكل هذه

الصفات التي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالم، لكنّهم أخطأوا في تعين مصداقه، فالحق أنّهم مشركون لا ملحدون، لكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك سابقاً أن جعلوا مع الله إلهاً آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلهاً آخر.

قائمة المصادر

1. ابن كثير، بداية خلق الكون، تحقيق عادل أبو المعاطي، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، دار البشير، القاهرة، سنة 1998.
2. إدريس جعفر شيخ ، الفيزياء وجود الحال، الرياض ، الطبعة الأولى، سنة 2001 م.
3. برتراند راسل: النظرة العلمية، ترجمة عثمان نوبيه، مؤسسة المدى، سنة 2008.
4. برتراند راسل، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نوبيه، مؤسسة المدى، بغداد، 2007 م.
5. جلال الدين السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، تونس: الدار العربية للكتاب، سنة 1991.
6. حسن بن أحمد اللواتي، المصمم الأعظم، علّق عليه محمد بن رضا اللواتي، بيروت، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، 2009 م.
7. خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، دار المحتسب، 2010 م.
8. ريتشارد دوكينز، وهم الإله، نقلنا ترجمته من كتاب خالد كبير علال، نقد العقل الملحد، 2010 م.
9. ستيفن: نُصُّ من مقاولة ستيفن هوكنغ من المذيع لاري بقناة سي أن أن، موقع الحارة العمانيّة، على الشبكة العنكبوتية.
10. عمر شريف، خرافة الإلحاد، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، سنة 2014.
11. عمرو شريف، رحلة العقل، مكتبة شروق الدولية، القاهرة، 2011.

12. غاري جيتنيغ، وألفن بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ تحقيق وتعليق: عبدالله بن سعيد الشهري، مجلّة براهين، هدية العدد.
13. كولد لفنسون: البوذية، ترجمة محمد علي مقلّد، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، سنة 2008
14. كيم نوت، الهندوسية، ترجمة أميرة علي عبد الصادق، مؤسسة هنداوي، الطبعة الأولى، سنة 2016

Davies, p. (1983) God and the New Physics, Pocket. Book, p .15

قراءة في كتاب الله والعقل

محمد باقر الخرسان

أولاً: حياة المؤلف

يعتبر مؤلف الكتاب العلامة الشيخ محمد جواد مغنية من أبرز علماء لبنان، وعلماً من أعلامها، كان غزير العطاء والإنتاج العلمي، انعكس ذلك في تنوع مؤلفاته التي أغنت المكتبة الإسلامية بكل صنوف العلوم الإسلامية، وهنا أرى من المناسب أن نقف بشكل مختصر على مراحل حياته قبل بيان القراءة في كتابه المذكور.

1 . ولادته وحياته

ولد الشيخ محمد جواد مغنية سنة (1322 هـ - 1904 م) في قرية طيردبا في قضاء صور من جبل عامل، درس على شيخ قريته ثم سافر إلى النجف، وأنهى هناك دراسته. ثم عاد إلى جبل عامل وسكن طيردبا، ثم عين قاضياً

شرعياً في بيروت، ثم مستشاراً للمحكمة الشرعية العليا، فرئيساً لها بالوكالة، إلى أن أحيل على التقاعد.

والشيخ من الذين أبدعوا في الميادين العلمية والاجتماعية، والميرزا التي ميزته عن العلماء الآخرين هي التوجّه بإنتاجه وأفكاره بصورةٍ خاصةٍ إلى جيل الشباب، فكان يعالج في كتبه المشاكل والمسائل التي تمسّ واقعهم الفكري والعقدي والاجتماعي، وكان يذبّ عن تعاليم الإسلام وعن المذهب الحنفية ضدّ التجني والافتراءات، بالإضافة إلى سعيه الدؤوب ومنهجه الوعي في التقريب بين مختلف المذاهب الإسلامية.

2. فترة التعليم وأهمّ أساتذته

درس الشيخ مغنية في صغر سنّه عند شيخ قريته، وفي عام (1343هـ - 1925) سافر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته الدينية العالية، وتلّمذ على يد أكبر العلماء، منهم السيد أبو القاسم الخوئي والسيد محمد سعيد فضل الله والشيخ محمد حسين الكربلاوي وغيرهم، ومكث في النجف أحد عشر عاماً ليتركها عام 1936 م.

356

كان محباً للدرس والتأليف، فأمضى جلّ وقته بين الكتب باحثاً ومؤلفاً، وسيرته تشهد له بموهبة ونهمه العلمي، وحدّة ذكائه تتجلّ في مؤلفاته عبر دقة الملاحظة العلمية، ومقاربة المواضيع التي يبحثها، وعرض محمل الأفكار والمقارنة والتحليل بموضوعية، كما يتمتّع بسعة اطلاع وشمولية، بالإضافة إلى أسلوبه السلس البسيط غير المتكلّف، والذي يدلّ على مقدرةٍ وبلاغةٍ.

3. مؤلفاته

كان للشيخ مؤلفات كثيرةً ومتعددةً في مختلف المجالات العلمية والفقهية والأدبية والتاريخية تجاوزت الستين عنواناً، وكان أول مؤلفاته التي نشرت كتاباً بعنوان (الوضع الحاضر في جبل عامل)، وأخرها كتاب (المختصر الجامع في فقه جعفر الصادق) ولم يكتمل الكتاب بسبب وفاته، ومن مؤلفاته أيضاً لهذا الكتاب الذي نرجم دراسته (الله والعقل)، الذي يقع ضمن سلسلة كتب حول العقل والاعتقادات الإسلامية، والتي قال عنها المؤلف: «سلسة أعرض فيها الدليل العقلي على أصول الإسلام»، وسعى من خلالها إلى رد الشبهات المطروحة على هذه الأصول في عصره.

4. وفاته

توفي الشيخ عليه السلام ليلة السبت في التاسع عشر من محرم الحرام سنة 1400هـ - 1979م، ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف وشيع تشيعاً باهراً وصلّى عليه المرجع الديني السيد أبو القاسم الخوئي، ودفن في الصحن العلوي الشريف في النجف الأشرف.

357

ثانياً: هوية الكتاب

كما ذكرت آنفاً فإن المؤلف كتب سلسلةً تتناول دراسة بعض العقائد الإسلامية وبيانها وإثباتها ودفع الشبهات عنها من خلال العقل، وهذه السلسلة ضمت خمسة مباحث أو كتيباتٍ طبعت بشكلٍ مستقلٍ، بادئ الأمر كانت عنوانيها على النحو التالي (الله والعقل) و(النبوة والعقل) و(الآخرة والعقل) و(إمامية علي عليه السلام والعقل)، وأخرها بعنوان (المهدي المنتظر عليه السلام)

والعقل)، ولكتّها بعد ذلك تم تجميعها في كتابٍ واحدٍ تحت عنوان (الإسلام والعقل). يقول الشيخ مغنية في مقدمة الكتاب: «وضعت سلسلةً أعرض فيها الدليل العقلي على أصول الإسلام ودعائمه الأولى، جنباً إلى جنبٍ مع الإحساس القلبي في عبارةٍ سهلةٍ واضحةٍ، مكتفيًا من الموضوع بمعالمه الرئيسية مجتنبًا كلّ ما يعوق الفهم، ويأبه العقل... وقد وفقت - بحمد الله - إلى ما قصدت إليه من تقوية الروح الدينية وتشييدها بالمنهج العقلي في نفوس كثيرٍ من الشباب، وقد حققت السلسلة نجاحًا كبيرًا، فطبع بعضها أربع مرّاتٍ، وبعضها الآخر ثلاثةً... وبعد أن نفذت النسخ من كلّ الطبعات رأينا أن نجمع الحلقات الخمس ونخرجها في كتابٍ واحدٍ باسم (الإسلام والعقل)؛ تسهيلاً على الراغبين، ومساهمةً في نشر الثقافة الدينية، والفلسفة الإسلامية».

تم طبع هذه السلسلة الجديدة سنة 1984 في بيروت من قبل دار ومكتبة الهلال ودار الجواب للطباعة في كتابٍ واحدٍ عدد صفحاته 274 صفحةً، ولا يسعني دراسة الكتاب بعنوانيه المختلفتين في هذه العجالات، بل سأكتفي بقراءة الكتاب الأول منه، وهو (الله والعقل) الذي عدد صفحاته (59)، وقد تنسج الفرصة لقراءة الأجزاء الأخرى ودراستها في وقتٍ آخر.

ثالثاً: منهجية الكتاب

كما هو واضحٌ من عنوان الكتاب فإنه يتبنّى المنهج العقلي في إثبات العقائد الأساسية، بل يؤكّد على هذا المنهج وأنه لن يحيط عنه، فيقول في مقدمة الكتاب (الله والعقل) ما نصّه: «في هذا الكتاب قد أخذت على نفسي أن أتقيد بحكم العقل لا رائد لي سواه، فاسمه (الله والعقل) وسأحاول أن لا أحيد قيد شعرةٍ عمّا يدلّ عليه اللفظ، وما أحوجنا اليوم إلى معالجة هذا

الموضوع الهام، حيث طغى تيار الإلحاد على كلّ شيءٍ، وتفشى روحه في كلّ قطري» [مغنية، الله والعقل، المقدمة، ص 11].

وجاء تأكيد هذا الأمر كذلك في مقدمة سلسلة (الإسلام والعقل) الذي كان كتاب (الله والعقل) ضمنها فيقول الشيخ مغنية: «جاء في الحديث الشريف عن الرسول الأعظم ﷺ «أصل ديني العقل» ودين محمدٍ يقوم على دعائم ثلاثٍ: الإيمان بالله، والنبوة، واليوم الآخر، وتتفرّع الإمامة عن النبوة؛ لأنّها رياسةٌ عامةٌ في أمور الدين والدنيا عن النبي... ووضعت سلسلة أعرض فيها الدليل العقلي على أصول الإسلام ودعائمه الأولى... في عبارة سهلةٍ واضحةٍ... مجتنباً كلّ ما يعيق الفهم ويأبه العقل» [مغنية، الإسلام والعقل، المقدمة، ص 5].

ومن خلال هذه المقدمة يتّضح للقارئ أنّ منهجيّة الكتاب عقليةٌ برهانيةٌ، وإن كان في بعض كتب السلسلة قد استعان المؤلّف بالمنهج التقليدي؛ لما تقتضيه طبيعة بعض المسائل، إلاّ أنه التزم في كتابه (الله والعقل) بالمنهج العقلي المحسّن في إثبات وجهة نظره.

رابعاً: محتوى الكتاب

اشتمل كتاب (الله والعقل) على مقدمةٍ وبعض المباحث العلمية التي تتناول الموضوع المطروح وهنا نقدم على عجالٍ نظرٍ سريعةً عن تلك المباحث:

1- سبب المعرفة (الحواسّ الخمس، الملاحظة والتجربة)
يبدأ المؤلّف في بيان نظرية المعرفة على نحوٍ موجزٍ وبسيطٍ، وهنا يشرع

في بيان القيمة المعرفية للحواسّ، وكذلك التجربة، ولكنّه يوضح بطلان القول بأنّ كُلّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنّ الأقىسة المنطقية والاستنتاجات العقلية تركيب الفاظٍ، وصورٌ خياليةٌ لا يربطها بالواقع أي رابطٍ، فيقول: «ترسم في أذهاننا صورٌ عن موجودات هذه الطبيعة من المادة الجامدة أو الحية، كتصورنا بأنّ الأرض كرويَّة متحرِّكة... وترسم أيضًا في أذهاننا صورٌ عن موجوداتٍ غير ماديَّة، لا تمت إلى هذه الطبيعة بسبِبٍ، كتصورنا وجود قوَّةٍ تكمن وراء هذا الكون، وهي التي تديره وتدبِّره، وقد تأتي هذه الصور من الإلهام والتخييل، أو التقليد والمحاكاة، أو النقل والسمع، أو الاستنتاجات العقلية، أو التجربة الشخصية والمشاهدة الحسية، فهل هذه التصورات بكمالها علمٌ وحقائق، أو جهلٌ وأوهامٌ، أو أنَّ بعضها حقٌّ، وبعضها الآخر باطلٌ؟ ذهب فريقٌ من الفلاسفة إلى أنَّ كُلَّ صورةٍ ترسم في ذهنك لا تكون علَمًا صحيحاً ومعرفةً حقةً إلَّا إذا أتت عن طريق الحواسِ الخمس: البصر والسمع والشمّ واللمس والذوق، فما تذوقه أو تلمسه أو تشمُّه أو تسمعه أو تراه تحكم بأنَّه موجودٌ وحقيقةٌ واقعةٌ، وما عدا ذلك يجب أن تقف منه موقفًا سلبيًّا... ولكنَّ الحواسَ كثيراً ما تخدعنَا، وإنَّ المعاني والحقائق أكثر مما يرى ويسمع وممَّا يؤكل ويُشمَّ ويُلمس، فكما نعرف كثيراً من الأمور بواسطة الحواسِ معرفةً مباشرةً، كذلك نتوصل إلى معرفة أمورٍ أخرى بصورةٍ غير مباشرةٍ عن طريق الاستنتاج، قال أفلاطون: «إذا كانت الحقيقة لا تثبت إلَّا بالحواسِ الظاهرة فيجب أن يكون القرد والفيلسوف الحكيم سواءً بسواءٍ؛ لأنَّهما يشتركان في هذه الإحساسات». وقال آخرون: إنَّ أسباب المعرفة والكشف عن الحقيقة لا تنحصر بهذه الحواسِ الخمس، بل تشمل الملاحظة والتجربة، والمراد بالملاحظة مشاهدة الأشياء على ما هي عليه في الطبيعة، كملاحظة النجوم وغيرها من الأجرام السماوية دون أن تمسها يد التجربة، أمَّا التجربة فهي مشاهدة الأشياء في ظروفٍ خاصةٍ يهيئها العالم،

ويتصرّف بها حسب إرادته، ويرتّبها بالآلاته العلمية الدقيقة، وما يخرج عن هذه الدائرة فلا وجود له، وهذا القول قريبٌ من سابقه، غير أنه أعم وأوسع؛ لأنّه يشمل الأشياء التي لا تُرى ولا تُلمس، والتَّنْتِيجة الحتمية لهذا القول أنّ الإلهيَّة وما يتصل بها من إرسال الرسُّل وإنزال الكتب والبعث والنشر ما هي إلَّا أسماءً لا تعبر عن حقيقةٍ؛ لأنَّ كُلَّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنَّ الأقيسة المنطقية والاستنتاجات العقلية تركيبُ الفاظِ، وصورٌ خياليةٌ لا يربطها الواقع أيَّ رابطٍ» [مغنية، الله والعقل، ص 15 و 16]. ثم يشرع المؤلَّف في الرد على هذا الرأي ويبيّن فساده فيقول: «يرد على هذا القول أولاً: أن التجربة تختص بجاذبٍ جزئيٍّ، ولا يمكن أن تثبت بها قاعدة كليَّة عامة، وهذا مضافاً إلى أنها لن تكون حقيقةً مئةً بالمائة، فقد يحزم العالم بحقيقةٍ ما عن طريق التجربة، ثم تظهر له حادثة أخرى يستكشف منها أن التجربة الأولى كانت خاطئةً وغير صالحة لتفسير ما كان يفسّره بها من الحوادث... وثانياً: ليس من شكٍ أن للتجربة مزايا لا توجد في غيرها، وأنه كان لها وما زال الفضل الأول في تقديم العلوم، ولكن ليس معنى هذا أن التجربة هي كل المعرفة، وأن غيرها ليس بشيءٍ؛ لأنَّ العالم لا يمكنه إجراء تجاربه في جميع الموضوعات التي تعرض له، طبيعيةً كانت أو غير طبيعيةً، فقد يعتمد على الملاحظة وحدها، كما هي الحال في علم الفلك وعلم الحياة، حيث لا يستطيع الإنسان أن يجري أي تجربة على حركات الأفلاك، كما أنه لا يستطيع أن يخلق الحياة، أو يعيدها بعد الموت؛ لذا يقتصر في علم الفلك وعلم الحياة على المشاهدة والملاحظة فقط، كما هي الحال في الأمور العقلية المجردة عن المادة والعالم المحسوس، حيث لا مجال للتجربة ولا للمشاهدة ولا أي شيءٍ سوى العقل ومنطقه السليم واستنتاجاته الصحيحة، وإنما تصح وتصدق هذه الاستنتاجات إذا كانت مقدماتها صادقةً لم يكذبها العيان والتجربة، ولا تستلزم شيئاً من المحالات العقلية، ولو أسلقنا العقل عن الاعتبار فهل

يبقى الإنسان على إنسانيته؟ وبماذا نميزه عن الحيوانات والحيشات، ونعرف الصحيح من الفاسد، والخير من الشر، والجمال من القبح، بل وكيف نشاهد ونجرب، ثم ننفي أو نثبت صدق التجربة إذا طرحنا العقل جانبًا؟ وإذا تنازل غيرنا عن عقله فرارًا من الإيمان بما وراء الطبيعة فنحن غير مستعدين لمثل هذا التنازل مهما كانت الحال، بل نعتمد على خبرة العقل تماماً كما نعتمد على خبرة التجريب والمشاهدة... ومرةً ثانيةً نكرر القول ونؤكده بأنّه لا مفرّ من تفسيرات العقل والتزاماته بصدق هذه الفكرة أو كذبها، ولا نعرف قولهً بلغ من العبث واللغو ما بلغه القول بطرح العقل وعدم الثقة به، وما أبعد ما بين هذا الرأي، وبين رأي من قال: إنّ الموجود هو المدرك بالعقل فقط، وكلّ ما لا يدركه العقل لا وجود له» [معنى، الله والعقل، ص 17 و 18].

2 - أسالوا أهل العلم

هنا يتناول المؤلف مسألةً مهمةً وهي الرجوع إلى أصحاب التخصص في كلٍ علمٍ من العلوم، ويوضح أنه من المحال على أيٍ عبقرٍ أن يجمع بين كلٍ علوم هذا العصر؛ لذا فمن الواجب الرجوع إلى المتخصص في كلٍ علمٍ على حدةٍ، يقول الشيخ معني بهذا الخصوص: «إنَّ للكون مظاهر شتَّى لا يجمعها علمٌ واحدٌ؛ لأنَّها تفوق الحصر... لذا اضطربَ العلماء إلى الاقتصار والاختصاص... فإذا سألت أحد العلماء عن مسألةٍ لا تدخل في الفرع الذي تخصّص به يجيبك بأنَّ هذا خارج عن دائرة اختصاصه... إذن ما بال بعض الشباب من الذين درسوا الحقوق أو الطب أو الآداب، ولم يدرسوا فلسفة ما وراء الطبيعة، ما بال هؤلاء يقفون موقف المنكر المعاند، ويصدرون أحكاماً في أشياء لا يعرفون منها كثيراً ولا قليلاً؟!» [معنى، الله والعقل، ص 21].

ثم يوضح هذه المسألة بالقول: «إنَّ المتخصص في أمور ما وراء الطبيعة

هم الفلاسفة الذين يبحثون عن علة العلل، والسبب الغامض بعيد عن المادة والمحرك الأول لها، فإلى هؤلاء وحدهم يجب أن نرجع في معرفة الفكرة عن الله، وأماماً أن نجحد ونعاوِن دون أن نستمع إلى أرباب العقول من ذوي الاختصاص، فقد جادلنا بغير علمٍ ولا هدّى» [مفہیم، الله والعقل، ص 22].

3 - تساؤلات الملحدین وأوهامهم

في هذا الفصل تناول المؤلف بعض التساؤلات الناشئة عن حالة موجودة لدى الإنسان تتحمّل على الجدل والنقاش والسؤال، ويستشهد على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَّاً﴾ [سورة الكهف: 45]، فيشرع في ذكر لمحاتٍ من جدل الملحدين وأوهامهم.

أ. من خلق الله؟

363

القضية الأخرى التي يثيرها المؤلف في كتابه هذا هي مسألة من خلق الله؟ ويرى أن هذا السؤال إنما يطرحه السذج من الناس وهو قوله: إذا كان الله قد خلق العالم فمن خلق الله؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال ينبغي إلى أن هذا التساؤل هو من مخلفات عهد الطفولة، وعلى حد تعبيره: «السن المسؤول»، ثم يقول في معرض الإجابة عن هذا التساؤل: «لو قلنا: إن كل كائنٍ لا بد أن يستمد وجوده من غيره، للزم أن لا يوجد شيءٌ أبداً؛ لأنّ معنى قولنا لا يوجد من يعطي إلا بعد أن يأخذ، معناه أنه لا أحد يعطي أبداً، ومثلاً آخر: تعلمت نظرية النسبية من أستاذك، وتعلّمها هو من أستاذه، وهكذا إلى أن يصل الدور إلى أينشتاين الذي اكتشفها بنفسه، ولو افترضنا أن أحداً لم يكتشفها من تلقاءه لكانت هذه النظرية مجهولةً حتى اليوم، وهكذا علم النحو وسائر العلوم لا بد أن تنتهي إلى شخصٍ معينٍ، وإلا لم يكن لها عينٌ ولا أثرٌ.

وبتقريبٍ ثانٍ، ليس من شَكٍّ أَنَّه قد وجد شيءٌ كالأرض والنجوم، وإنْذا وجد شيءٌ وجَبَ أَن يكون قد وجد شيءٌ ما بالضرورة يحمل في ذاته علَّةً كافيةً لوجوده منذ الأزل؛ لأنَّ كُلَّ ما يوجد إِمَّا أَنَّه وجد بذاته دون أن يتلقَّى وجوده من غيره، وإنَّما أَن يكون قد تلقَّاه من موجودٍ آخر، فإِذا كان وجوده من ذاته لا من غيره فهو موجودٌ بالضرورة، وهو الله، وإنَّما إِذا كان تلقَّاه من غيره، فلا بدَّ أَن يكون هذا الغير قد وجد بالضرورة ولم يستمدَّ وجوده من أحدٍ.

وبتعميرٍ ثالثٍ: أَنَّ الباحث العلميَّ إذا لم يدرك سبب الحوادث مباشرةً لجأ إلى الافتراض، فيفترض وجود شيءٍ يفسِّر الحادث على أساسه، ثمَّ يختبر هذا التفسير، وهنا افتراضان لا ثالث لهما، الأول أن نفترض أَنَّ كُلَّ موجودٍ يتلقَّى وجوده من غيره بحيث لا يوجد شيءٌ بدون سببٍ، والثاني وجود شيءٌ بذاته ولم يتلقَّ وجوده من غيره، والفرض الأول باطلٌ، حيث يلزم منه عدم وجود شيءٍ، فيتعيَّن الثاني وهو وجود علَّةٍ أولى تعطي ولا تأخذ، ومن هنا قال فولتير: «إنَّ الرأي القائل بأنَّ الله غير موجودٍ ينطوي على أمورٍ محالةٍ». أي يلزم منه أَن لا يوجد شيءٌ أبداً، وهو خلاف المشاهد بالديهية، وبالتالي فإنَّ الأدلة العقلية تحملنا على الاعتقاد بوجود كائنٍ بالضرورة وهو الله تبارك وتعالى، وتوهم الملحدون أَن الكون لا يحتاج إلى مُوجِدٍ؛ لأنَّهم لم يدركون بالحسن، ولم يستعملوا في معرفته العقل، ونذكر طرفاً من آقوالهم للتدليل على أنها أوهامٌ وتضليلٌ» [معنى، الله والعقل، ص 25].

بـ. الطبيعة هي الله

ومن تساؤلاتهم وأوهامهم كذلك التي أشار إليها المؤلف هي قوله إنَّ الطبيعة قد وجدت دون مُوجِدٍ؛ لأنَّها تحمل علَّةً وجودها بذاتها، لا لأنَّها مخلوقةٌ من قبل كائنٍ يتميَّز عنها بالاستقلال والقدم والكمال، أي أَنَّ الطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة، ولا شيءٌ غيرها.

يجيب المؤلف عن ذلك بقوله:

«أولاً: أن لازم هذا القول إن ما في الكون من نظام وانسجام، وفِنْ وجمالٍ، وروعةٍ وجلالٍ قد صدر عن قوّة عمياء صماء لا علم لها ولا مشيئه، تفعل عبّاً، وتترك لا لسبِّ موجبٍ، ولا لحكمةٍ وغايةٍ، وهي مع ذلك تخلق إنساناً مستوى الخلقة تهبه العقل والعلم والشعور، وتضع كل شيء في مقرّه ومكانه لا تخطئ ولا تنحرف، مهما طال الزمن، وبديهيةً أن البرودة لا تلتمس في اللهب، والحرارة في الشلوج؛ ولذا قيل: إن فاقد الشيء لا يعطيه.

ثانياً: قال علماء الطبيعة إن المادة تتلاشى وتتبخر إلى شحناتٍ كهربائيةٍ، وإنها تفقد بذلك وزنها وطوها وعرضها وعمقها، وسائر الخصائص التي تمتاز بها، ولو كان وجودها ذاتياً وضروريًا لاستحال أن تتغير وتبدل؛ لأن الذي يحمل علته بنفسه لا يزول إلا بزوال علته، وزواها يعني أنها غير ذاتية، ولذا قيل: إن ما بالذات لا يتغير، ثم إننا نرجع بعض الحوادث إلى حادث آخر، ونعتبرها السبب الفاعل، وأن بينهما ارتباطاً وثيقاً، ولو كان كل شيء يحمل علة وجوده بالذات لما كان هناك عللٌ ومعلولاتٌ، وأسبابٌ ومبنياتٌ» [مغنية، الله والعقل، ص 26].

جـ - الألوهية فكرة

وهنا يتناول المؤلف وهما آخر من أوهام الملحدين، وهو قوله إن الألوهية فكرةً ابتدعها الإنسان؛ ليفسّر بها المجهول، وقد تطورت من عبادة الشمس والنار والبقر إلى عبادة الحياة والشجر، إلى الملائكة والأرواح، إلى إلهٍ حكيمٍ يكمن وراء الطبيعة، وأخيراً أدرك الإنسان الحقيقة، وعلل الحوادث بحوادث طبيعية مثلها، وهذه هي غاية العلم الحديث الذي يهدف إلى معرفة الأشياء كما هي. ثم يجيب عن هذه الشبهة بقوله:

«إِنَّا نَعْلَمُ بَعْضَ الْحَوَادِثَ بِمَا نَرَاهُ مِنَ الْأَسْبَابِ الْقَرِيبَةِ، وَلَكِنْ هُنَّا
وَرَاءَ هُنَّا أَسْبَابٌ أُخْرَى بَعِيدَةٌ فِيمَاذَا نَفَسَرُهَا؟ مَثَلًا نَرْجِعُ وَجُودَ الشَّجَرَةِ إِلَى
الْأَرْضِ، وَالْأَرْضِ إِلَى الشَّمْسِ، وَلَكِنْ بِمَاذَا نَفَسَرُ وَجُودَ الشَّمْسِ، وَإِلَى أَيِّ
شَيْءٍ نَرْجِعُهَا؟ أَنْرَجِعُهَا إِلَى الْمَادَّةِ الْأُولَى، وَمَا هِيَ هَذِهِ الْمَادَّةُ؟ هَلْ هِيَ الْأَثِيرُ -
مَثَلًا - وَنَحْنُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّا نَجْهَلُ مَا هُوَ الْأَثِيرُ، وَهُوَ هُنْوَعٌ مِنَ الْمَادَّةِ أَوْ
لَا مَادَّيْ؟ وَهُوَ حَقِيقَةٌ تَحْلِي الْمَشْكُلَاتِ أَوْ خَرَافَةٌ ابْتَدَعَتْ لِإِخْفَاءِ الْجَهَلِ؟
نَتْسَاعِلُ: مَنْ أَينَ جَاءَ هَذَا الْأَثِيرُ؟ وَكَيْفَ وَجَدَ؟ وَمَنْ أَوْجَدَهُ؟ وَهُوَ مِنْ
الْكَائِنَاتِ الْحَيَّةِ أَوِ الْجَوَامِدِ؟ وَكَيْفَ تَجْمَعُ وَتَكْتَلُ؟ وَهُوَ يَسِيرُ إِلَى هَدْفٍ مُعَيَّنٍ
أَوْ عَلَى غَيْرِ هَدْفٍ؟

أَمَّا الجوابُ عَنْ هَذِهِ الْأَسْئِلَةِ فَلَا نَجْدُهُ فِي عِلْمِ الطَّبِيعَةِ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ
تَقْدِيمِهِ يَوْمًا بَعْدَ يَوْمٍ؛ لِأَنَّهُ عَاجِزٌ عَنِ الْوُصُولِ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ الْمُطْلَقَةِ. إِنَّهُ
لَا يَعْرِفُ شَيْئًا إِلَّا عَنْ طَرِيقِ الْمَشَاهِدَةِ وَالتجَارِبِ، وَهِيَ أَبْعَدُ مَا تَكُونُ عَنْهُمَا،
كَمَا أَنَّا لَا نَجْدُ الجوابَ عِنْدَ عُلَمَاءِ النَّفْسِ وَالْاجْتِمَاعِ؛ لِأَنَّهُمْ يَرْفَضُونَ الْيَوْمَ
مَا آمَنُوا بِهِ فِي الْأَمْسِ. لَا نَجْدُ الجوابَ إِلَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ الَّذِينَ يَبْحَثُونَ عَنِ
سَرِّ الْكَوْنِ وَأَصْلِهِ، وَالسَّبِبِ الْأَوَّلِ لَهُ وَهُوَ إِلَهُ الْقَدِيرِ الْحَكِيمِ، قَالَ فَرْنَسيِس
بِيْكُونُ: «إِنَّ عَقْلَ الْإِنْسَانِ قَدْ يَقْفَضُ عِنْدَمَا يَصَادِفُهُ مِنْ أَسْبَابٍ ثَانِيَّةٍ مُبَعْثَرَةً،
فَلَا يَتَابِعُ السَّيِّرَ وَرَاءَهَا، وَلَكِنَّهُ إِذَا أَمْعَنَ النَّظَرَ فَشَهِدَ سَلْسَلَةَ الْأَسْبَابِ كَيْفَ
تَتَّصِلُ حَلْقَاتُهَا لَا يَجِدُ بَدَّا مِنَ التَّسْلِيمِ بِاللَّهِ» [مَغْنِيَةُ، اللَّهُ وَالْعَقْلُ، ص 28].

د - أين يوجد الله؟

وَهَذَا التَّسْأُولُ السَّاذِجُ كَذُلُكَ يَطْرُحُهُ بَعْضُ الْمُشَكِّكِينَ بِوُجُودِ اللَّهِ تَعَالَى،
وَهُنَا يَجِيبُ الشَّيْخُ بِقَوْلِهِ: «الْسَّؤَالُ يَحْتَوِي عَلَى مُغَالَطَةٍ مُنْطَقِيَّةٍ فِي الْوَاقِعِ؛ لِأَنَّ
الَّذِي يُسَأَلُ عَنْ مَكَانِ وُجُودِهِ هُوَ الَّذِي وُجِدَ بَعْدَ أَنْ كَانَ مَعْدُومًا، أَيْ لَمْ يَكُنْ،

ثمَّ كان، أمَّا الأَزليُّ القديمُ الَّذِي وجد - إنْ صَحَّ التعبير - حيثُ لا زمانٌ ولا مَكَانٌ، أمَّا الأوَّل بلا أوَّلٍ كان قبله، والآخر بلا آخرٍ يكون بعده، أمَّا الَّذِي لا يحتاجُ وجوده إلى علَّةٍ فلا يقال أين كان؟ والمفروض أنَّ علَّةً وجودُ الخالق ذاتيَّةٌ لا تنفكُ عنْه بحالٍ، وما هو من لوازمِ الذات لا يسألُ عنْه بزمانٍ أو مَكَانٍ، فلا يقال متى كانت النار حارَّةً؟ وأين توجد الحرارة فيها؟ فكذلك سؤال (أين يوجد الله؟ ومتى وجد؟) إذ متى لم يوجد حتَّى يقال متى وجد؟ وأيِّ مَكَانٍ لا يوجد فيه أثراه حتَّى يقال أين يوجد؟ إِنَّه دائمٌ لا بزمنٍ، وكائِنٌ لا بحلولٍ، إِنَّ وجودَ الله - سبحانه وتعالى - مبایِنٌ لِوُجُودِ الكائنات الَّتِي تَوْجُدُ في مَكَانٍ دون مَكَانٍ، ولو شغل مَكَانًا خاصًّا لخللت منه بقية الأمْكنة، ولكان جسماً مفتقرًا إلى حيزٍ معَ أَنَّه غَنِيٌّ عنْ كُلِّ شيءٍ.

ثم يعقب على قوله هذا: «بقي أن نتساءل: ماذا أراد المؤلهون من قوله: «إِنَّ الله لا مَكَانٌ له، وهو موجودٌ في كُلِّ مَكَانٍ»، ألا يدلُّ هذا القول على أَنَّ الله موجودٌ وغير موجود؟ أليس هذا جمَعاً بين الشيء ونفيضه، مع أَنَّ اجتماع النقيضين مُحَالٌ كارتفاعهما؟ ومن تدبَّر ما قدَّمناه من الأدلة على أَنَّ الله لا يمكن أن يوجد في مَكَانٍ، أدرك أَنَّ المراد من وجوده في كُلِّ مَكَانٍ وجود قدرته وعظمته، وأنَّ الأشياء كلُّها تشهد بوجود خالق الكون ومديره، وبالتالي فإنَّ الدليل على عدم حلول الله وتحيزه في مَكَانٍ خاصٌ يدلُّ بنفسه أيضًا على عدم تحيزه في كُلِّ مَكَانٍ، إذن معنى لا مَكَانٌ له أَنَّه غير حالٌ في مَكَانٍ، ومعنى وجوده في كُلِّ مَكَانٍ أَنَّ آثارَ عظمته وجلاله تملأ كُلِّ مَكَانٍ، ومع اختلاف الجهة بالسلب والإيجاب يرتفع التناقض» [المصدر السابق، ص 29].

وغيرها من الأسئلة والأوهام التي طرحتها الملحدون مثل أين يوجد الله؟ من رأى الله؟ كيف يخفى الله وهو أوضح من الشمس؟ وقد أجاب عليها المؤلف بما لا مزيد عليه؛ فراجع.

4 - الإله الذي نعبد

بعد أن دحض أوهام الملحدين شرع المؤلف في بيان حقيقة الإله الذي نعبد، ويدعو دين الإسلام إلى عبادته، وينفي التصور الخاطئ عن الإله في أذهان بعض المشككين، ويستشهد على ذلك بقول مصطفى محمود في كتابه (الله والإنسان) حيث يقول ما نصه: «الله عند جدي يتمثل في شخص طيب رحيم غفورٍ توابٍ يداوي الروماتيزم ويقوّي المفاصل، وهو عند أمي مأذونٌ يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسانٍ أغنياء في الحلال، وهو عند الأطفال يشبه عروسة المولد، وهو عند أينشتاين معادلة رياضيةٌ، وقانونٌ تخضع له الأشياء بالضرورة، وهو عند عاشقٍ مثلي حبٍ، وهو عند مشايخ الصوفية وزير أو قافي يوزع الكساوي والإعانات والمعاشات، وهو عند المحدث موضوع دراسةٍ، وعند المؤمن موضوع عبادةٍ، وهو دائمًا شيءٌ حتى عند الذي ينكره» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 100]. ثم يعلق المؤلف على هذه المقوله: «خن رجال الدين نلتقي مع الكاتب في أنَّ هذا الربُّ الذي تصوره الأطفال وهؤلاء المتصوفون لا وجود له، وأظنَّ أنَّ الكاتب أيضًا يلتقي مع الراشدين من أهل الإيمان لو عرف كما عروفه بأوصافه وأفعاله على حقيقتها... ولا أدرى كيف اعتمد مصطفى محمود وأمثاله لنفي الخالق على تخيلات العجائز والأطفال، وتجاهلو أفكار الأقطاب الكبار الذين يعبدون إلَّاهًا لم تبتدعه الخواطر والظنون، بل تجلى للعقل النير» [مغنية، الله والعقل، ص 34].

368

5 - العقل وعالم ما بعد الموت

هنا في هذا الفصل يتناول المؤلف مسألة العقل والموت بشكلٍ إجماليٍ دون الخوض في تفاصيلها، ويعطي مساحةً من البحث حول حرية الفكر، وأنه من حق الإنسان التساؤل والنقاش حتى في الأديان والمعتقدات، ولكنَّ هذا

الحق لا يعطى لأي إنسانٍ في كل التخصصات، بل أحياناً يكون الإنسان كالطفل الجاهل الذي يسأل عن أمورٍ بسبب جهله وقلة بضاعته، فيقول: «لا يتحقق للفيلسوف أن ينكر على الفلاح معرفته بالزراعة تماماً، كما لا يسع للفلاح أن يناقش الفيلسوف في منطقه واستنتاجه، فكُلُّ منها عالم بما يجهل الآخر... إذن حرية الفكر تعطي لأصحاب الفكر الذين يتازرون بالقدرة على الملاحظة ومعرفة المقاييس، أما الجاهل فهو كالطفل الذي لا يتسع فكره لإدراك الحقيقة». [مغنية، الله والعقل، ص 36].

ثم يشرع في ذكر بعض آراء مصطفى محمود في مسألة الموت حيث يقول عن مسألة خلود النفس: «النفس ظاهرةٌ من ظواهر الجسم، إنها الحرارة المتبعة من الفرن. وإذا انطفأ الفرن وتحول إلى رمادٍ انطفأت وضاعت، إن دعوى الخلود الشخصي لا يسندها العلم» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 118].

ثم يضيف المؤلف قوله آخر للنافين لعالم الآخرة فيقول: «إن فريقاً من الذين أنكروا اليوم الآخر قد اعتمدوا الإنكار لهم على أن العقل نوعٌ من المادة، وأنه في جميع وظائفه جزءٌ من الجسم ينمو بنموه، ويفنى بفنائه» [مغنية، الله والعقل، ص 39].

وهنا يجيب المؤلف عن هذا التساؤل بالقول:

«أولاً: إذا نظرنا إلى أدلة القائلين بأن العقل نوعٌ من المادة نجدها مصدراً على المطلوب، حيث يتخذون أدلةهم من الدعوى نفسها، ومع الموافقة والتسليم بأن العقل جسمٌ، فإن كثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن الجسم لا يفني، وأن التغيرات التي تحدث فيه إن هي إلا انتقالٌ وتحولٌ من صورةٍ إلى أخرى بطريقةٍ مطردةٍ.

ثانياً: من المعلوم لدى الجميع أن عمل العقل هو ملاحظة الحوادث، وتميز

بعضها عن بعض ، والبحث عن عللها وأسبابها ، ثم استنتاج الحقائق ، وكثيراً ما تنتقل من حقيقةٍ عقليةٍ إلى أخرى مثلاها ، فتكون العملية ذهنيةً تأمليةً صرفًا ، بحيث لا يمكن بحالٍ أن ترجعها - من غير جدلٍ ونقاشٍ - إلى المادة ؛ لأنَّ المادة لا تدرك نفسها بنفسها.

ثالثاً : أنَّ العلماء قارنوا مقارنةً دقيقةً بين قوى الإدراك وزن المخ ، ومقدار سطحه ، وعدد تلافيفه فلم يجدوا فرقاً بين رأس أينشتاين ورأس أي همجيٍّ ، ولو كان العقل هو المخ لتنوعت الرؤوس بتتنوع العقول ، ولوجب أن نجد فجواتٍ وآفاقاً في المخ إذا نسي بعد الحفظ ، وأن يحصل الالتباس إذا تذكر بعد النسيان . أمّا القول بأنَّ العقل لا يوجد من غير مخٍ فأمر لا أستطيع الجزم به ، وكلَّ ما أعلم أنه أنَّ الجسم لا يدرك من غير عقلٍ ، وأنَّ العقل اسمٌ مجرّد نطقه على عملية التفكير والنظر ، وأنَّه يغایر المادة ، والمادة تغایر .

وبالتالي ، فإنَّ مصطفى محمود أنكر العالم الآخر ؛ لأنَّه عجز عن رسم خريطةٍ أو صورةٍ هندسيةٍ له ، أمّا سocrates وأمثاله من أرباب الذكاء والفكر فقد حكموا على الذين جحدوا يوم الحساب والجزاء بما يعملون من خيرٍ أو شرٍّ ، حكموا عليهم بأنهم أمواتٍ في صورٍ متحرّكةٍ كصور الأفلام»

[المصدر السابق ، ص 40 و 41].

6 – الأديان وتطور الوعي

هنا في هذا الفصل يشير المؤلف إلى مقولاتٍ أخرى من تساؤلات مصطفى محمود حول الإله والدين ، فهو يقول : «إنَّ الأديان تمرّ بمرحلة انهيارٍ تشبه المرحلة التي مررت بها ديانة الإغريق . وهناك صفحةٌ ثانيةٌ في طريقها لأن تطوى . والسبب هو نفس السبب في الحالين . هو العلم وتطور الوعي وظهور المعارف الجديدة» [مصطفى محمود ، الله والإنسان ، ص 118].

وكأنه يشير إلى إشكالية إله الفجوات التي تطرح حديثاً، والتي تؤكد أنّه كمَا استطاع الإنسان من خلال تطور وعيه اكتشاف غواصي الطبيعة وظواهرها، قلّت الحاجة إلى الاعتقاد بوجود إلهٍ خالقٍ للكون والعالم، وأنه كلّما تقدّمت العلوم تأخرت الأديان.

هنا يتوقف المؤلّف عند هذه المغالطة، وهي تشبيه الإسلام بدين الإغريق فيقول: «ذَكَرْنِي هُذَا القُولُ بِمِنْطَقِ السَّفَسْطَائِينَ وَأَقِيسْتُهُمُ الْمَاجِنَةَ! رَأَى سَفَسْطَائِيٌّ شَابًا، فَقَالَ لَهُ: هَلْ تَحْبَّ أَنْ أَبْرَهَنَ لَكَ بِالْعُقْلِ عَلَى أَنْكَ حَمَارٌ؟» قال الشاب: تفضّل واتّحِفِي السمع. قال السفسطائي للشاب: أنا لستُ أنتَ، أليس كذلك؟ الشاب: أجل، أنت غيري، وأنا غيرك. السفسطائي: وأنا لست حماراً. الشاب: بكل تأكيدٍ أَنَّ الْحَمَارَ يَمْشِي عَلَى أَرْبِعٍ، وَأَنَّكَ تَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ. السفسطائي، وقد امتلاً سروراً بهذا الانتصار: إذن أنت حمارٌ.

ولا فرق بين هذا القياس، وبين تشبيه الإسلام - مثلاً - بديانة الإغريق. لقد قضى العلم على عقيدة الإغريقين؛ لأنّهم عبدوا أعضاء التناسل والنبات والحيوان والإنسان، وارتّكب بعض آهاتهم - وهو زيوس - أسوأ العيوب وأقبح الجرائم، أمّا الإسلام فقد حارب الوثنية بشّقّ الوانها، وبكلّ وسيلة، ودعا إلى الفضيلة ومكارم الأخلاق، وحتّى على العلم، وأثني على الراسخين فيه، وذمّ التقليد وشّبه الجهل بظلماتٍ بعضها فوق بعضٍ، والجاهل بالميّت... ولو صرّح قول هذا الكاتب بأنّ العلم إذا تقدّم تأخر الدين لكان العلم عدوّ نفسه. والحقيقة أنّ العدوّ الأول للعلم هو الذي يتكلّم عن الدين والعلم بلا دينٍ ولا علمٍ، فلقد تحدّث الكاتب عن الأديان، وهو لا يعلم عنها إلا أنّ ديانة الإغريق قد زالت من الوجود، وإذا زالت هذه من الوجود فلا بدّ أن تزول جميع الأديان، ومنها الإسلام... لقد أكثر القرآن من الحثّ على طلب

العلم: «وَقُلْ رَبِّ رِزْنِي عِلْمًا» [سورة طه: 114] وأوجبه الرسول الأعظم ﷺ على الذكور والإناث وأمر بإرسال البعثات العلمية "اطلبوا العلم ولو بالصين"، وقال الإمام علي بن أبي طالب: "العلم دين يدان به .. وأعلم الناس من جمع علوم الناس إلى علمه" [الرضي، نهج البلاغة، الحكمة 144].

أمر الإسلام أتباعه أن يجمعوا علوم الناس إلى علومهم؛ ليسروا في طليعة الأمم، وليزدادوا يقيناً بعقيدتهم» [مفہیم، اللہ والعقل، ص 54].

7 - إله أیزنهاور

هذا العنوان منقولٌ عن الفصل الخاص في آخر كتاب مصطفى محمود (الله والإنسان)، فيقول فيه: «لم ينزل القرآن في نيويورك، ولا الإنجليل في هوليود، ولا التوراة في كابري، فلمَ هذا القول من جون بول والعم سام على تراثنا الديني؟ إنَّ في الأمر سرًّا! إنَّ الذي يدافع عنه أیزنهاور ليس هو إله الإسلام، ولا إله المسيحيَّة، وإنما هو عضُّوٌ في مجلس إدارة شركة الزيوت العراقيَّة، إنَّنا نعلن سقوط رب الوثنِي الذي يدعوه أیزنهاور». [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 129].

372

يعلق المؤلف على هذا الكلام بقوله: «القد أصاب كبد الحقيقة...أجل يا أستاذ، وأي سر؟! إنه عميق جدًا عمق ينابيع البترول، وخطير كشركات شل وفالكوم، نحن نعلم جيدًا أنَّ المستعمرات وأعوانهم لا يهتمُّون بالدين إلا إذا خافوا على مصالحهم، فعندها يصرخون بحرارة: الدين في خطر...» [مفہیم، اللہ والعقل، ص 57].

ثم يعرج المؤلف على بيان خداع الاستعمار في استحمار الشعوب، وكذلك يضرب بشدةٍ كل الشعارات الزائفة بالقومية والاشتراكية.

8- عقائد المفكرين

هنا يذكر المؤلف أولاً أن فكرة وجود خالقٍ للكون قديمةً ومتّصلةً يقتربن تاریخها بتأریخ الإنسان، ولو أراد الإنسان دراسة تاریخ الأديان لظهرت أمامه صورٌ شتى تختلف في المظاهر، وتتفق على وجود خالقٍ قدیرٍ. وهنا يشير إلى بعض العلماء الذين يؤمنون بوجود خالقٍ للكون، ويصرّح المؤلف أنه اقتبس تجارب بعض العلماء الذين يعتقدون بداعي من تفكيرهم وتجاربهم الخاصة بوجود قوّةٍ وراء الكون تديره بحكمةٍ ونظامٍ من كتاب للأستاذ العقاد اسمه (عقائد المفكّرين في القرن العشرين). [المصدر السابق، ص 63]

خامسًا: دراسة نقدية للكتاب

بالحقيقة هناك نقاط إيجابية كثيرة في الكتاب يمكن تلخيصها بما يلي:

373

1- من يطالع الكتاب يجد متعًا في المحتوى والأسلوب وغزارة المعلومات المطروحة ودقة المناقشة والقدرة على الإقناع بشكلٍ علميٍّ رصينٍ بعيدٍ عن الجدل العقيم الذي لا يسمن ولا يغنى من جوع.

2- الالتزام العلمي بمنهج البحث دون الحياد عنه، كما ذكر المؤلف في مقدمة الكتاب، وهو منهج العقل والحجّة والبرهان، وهذه ميزة مهمّة في الكتاب.

3- الكتاب فيه ردٌ على بعض شبّهات الملحدين، ويتناول في الوقت نفسه بعض المسائل المتصلة بال شبّهات التي طرحها الملحدون حول تعاليم الدين بشكلٍ عامٌ، وللمؤلف منهجه قويمٌ وجيدٌ في الوقت نفسه للرد على تلك الشبهات. ومن خصائص منهجه إثارة التساؤلات، وإيقاظ الفطرة السليمة، والاستعانة بالعلوم الحديثة في عصره، بالإضافة إلى الاعتماد على المنهج

العلقري وبراعته في بيان مغالطات الملحدين، وأحياناً يستخدم - بالإضافة إلى البراهين والأدلة - الأسلوب الهزل لبيان وهن الشبهة وعدم دقة المشكك، وغيرها من المناهج التي أضفت طابعاً علمياً دقيقاً بأسلوبٍ شيقٍ جميلٍ.

وغيرها من الإيجابيات التي يكتشفها القارئ بسهولةٍ عند قراءة الكتاب، والتي تجعله متمنياً عن غيره من الكتب في هذا المجال، ولكن في الوقت نفسه يمكن ذكر بعض المسائل التي إن كانت في تصاعيف الكتاب لزادت من حسنها وميّزتها، ومنها:

1 - عند الحديث عن مناهج المعرفة والفصل الذي جعله تحت عنوان (سبب المعرفة) أرى أنه بحاجةٍ إلى توسيع أكثر، فقد اكتفى المؤلف بذكر الحواس الخمس والتجربة، وأشار إلى العقل بشكلٍ مختصرٍ، وإن كان قد أصاب كبد الحقيقة، ولكن لأنَّ هذا الكتاب كما ذكر المؤلف هو للرد على بعض شبّهات الملحدين، وهو يناسب فئة الشباب؛ كان الأجدر بيان مناهج المعرفة بشكلٍ أوسع، وبيان القيمة المعرفية لكلّ منهاج بشكلٍ مختصرٍ، والتأكد على حاكمة المنهج العلقي على بقية المناهج في حال حصل التعارض فيما بينها؛ لأنَّ هذه البحوث هي الأساس الذي يمكن أن نبني عليه معرفتنا بالشكل الصحيح والسليم.

2 - يجد القارئ أحياناً عدم وجود ترابطٍ منطقيٍ بين بعض العناوين التي ذكرها المؤلف، فمثلاً ذكر عنوان (العقل وعالم ما بعد الموت) وهو لا يرتبط بشكلٍ مباشرٍ ببحثه، وإن كان قد أشار إلى أنه سيبحث هذه المسألة في سلسلة (الآخرة والعقل) ولكنه خارجٌ عن عنوان كتابه هذا (الله والعقل).

كانت أكثر مناقشات المؤلف تتوجه نحو أقوال مصطفى محمود في كتابه

(الله والإنسان)، وإن كان هذا الأمر من حق المؤلف في اختيار الهدف من بحثه، ولكن لو توسيع المؤلف في رد بعض الشبهات الأخرى المطروحة في هذا المجال من قبل الملحدين الغربيين لكان فيه فائدةً أكثر، خصوصاً وأنَّ الكاتب المصري الملحد مصطفى محمود قد تراجع عن إلحاده(*).

(*) لقد أَلْفَ مصطفى محمود في عام 1956 في مرحلة إلحاده كتابه (الله والإنسان)، وهو الكتاب الذي صادره الأزهر وكان أَوَّلَ مقالاتٍ تنشر مسلسلةً في مجلة (روزاليوسف). وفي عام 1970 أَصدر كتابه (رحلتي من الشك إلى الإيمان) وهو كتابٌ فكريٌّ يعرض بعض المواضيع والتساؤلات الفكرية المتعلقة بخلق الإنسان، ويتحدث بشكلٍ تفصيليٍّ عن رحلته الطويلة من الشك وصولاً إلى الإيمان.

الشيخ المفید ودوره في علم الكلام

الشيخ صفاء المشهدی

تمهید

تميّز المتقدّمون من علماء الإمامية بالاهتمام بالبحوث الكلامية والعقديّة على قدر اهتمامهم بالبحوث الفقهية والشرعية وغيرها، سيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين، إذ تكاملت الهوية العلمية للمذهب، وتقرّرت أصوله وأسسه بشكلٍ علميٍّ ومنهجيٍّ أكثر مما مضى، وكان للشيخ المفید ومدرسته العلاقة القدح المعلى في هذا المضمار، وهذا ما يلمسه الباحث بوضوح في التراث العلمي للشيخ المفید، سيما التراث الكلامي، وقد كانت فترة حياته فترة تكوين المذاهب الفكرية والعقديّة وغيرها.

ومن المعلوم أنّ الشيخ المفید يُعدّ شخصيّة فدّةً قل نظيرها في مصافّ

العلماء، وعالماً كبيراً برع ففاق أهل زمانه، بل ومن جاء بعدهم، فهو آية في العلم والنبوغ، وآية في العمل والعبادة والاجتهاد على حد سواء. وبذلك جمعت شخصيته الفذة جميع المزايا العلمية والعملية. لقد صاغت هذه الخصائص من شخصية الشيخ المفید كنزًا ثمينًا وشخصية رائعة لا تدانيها ولا تضاهيها شخصية أخرى، فالجميع ينحني أمام هذه الشخصية إجلالاً وتعظيمًا لما يجدونه من وقع عظيم وهيبة كبيرة لها في النفوس، حتى قيل: «إن له على كل إمام منة» [ابن حجر، لسان الميزان 5: 416]. والمقال الحاضر يسلط الضوء على جانبٍ من سيرته الفردية والعلمية في حقل العقيدة والكلام.

١_ اسمه وكنيته ولقبه

هو الشيخ محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام بن جابر بن النعمان بن سعيد بن جبير - وهو غير سعيد بن جبير التابعى المفسر - بن وهيب بن هلال بن أوس بن سعيد بن سنان بن عبد الدار بن الريان بن قطر بن زياد بن الحارث بن مالك بن ربعة بن كعب بن الحارث بن كعب بن غللة بن خلد بن مالك بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سباء بن يشجب بن يعرب بن قحطان [النجاشي، رجال النجاشي: 399].

378

والمعروف أن كنيته (أبو عبد الله) بل هو المتبارد عند إطلاقها من بين جماعة يكتون بذلك وهم: الحسين بن عبيد الله الغضاوري وأحمد بن عبدون

[بحر العلوم، الفوائد الرجالية 4: 108].

لُقْب بـ(المفید) لغزارة علمه وكثرة إفاداته، وعرف أيضًا بـ ابن المعلم لمنهنة أبيه في التعليم [ابن حجر، لسان الميزان 5: 368]، كما يلقب أيضًا بالبغدادي

والعکبیری نسبةً إلی مسقط رأسه فی (عکبرا)، وبالحارثی نسبةً إلی الحارث بن کعبٍ.

والمعروف أنَّ الَّذِي لَقِبَ بِالْمَفِیدِ هُوَ عَلَیٰ بْنُ عَیَّسَی الرَّمَانِیِّ مِنْ عُلُومَ بَغْدَادِ وَمُتَكَلِّمَیْهَا، وَذَلِكَ فِی عَنْفَوَانِ شَبَابِ الشَّیْخِ وَأَخْذَهُ الْعِلْمُ. وَالسَّبَبُ فِی تَسْمِیَتِهِ - كَمَا يَرْوُیهُ ابْنُ إِدْرِیسَ - هُوَ أَنَّ الشَّیْخَ الْمَفِیدَ عِنْدَمَا كَانَ يَقْرَأُ عَلَیٰ شَیْخَهُ أَبِی يَاسِرٍ أَشَارَ عَلَیْهِ بِأَنَّ يَقْرَأُ عَلَیٰ بْنَ عَیَّسَی الرَّمَانِیِّ، وَأُرْسَلَ مَعَهُ مِنْ يَدِهِ عَلَى مَجْلِسِهِ، يَقُولُ الشَّیْخُ: فَلَمَّا دَخَلْتُ قَعْدَتْ حِیثُ اَنْتَهَیَ بِیِ الْمَجْلِسُ الَّذِی كَانَ غَاصِّاً بِأَهْلِهِ وَمَلِیئَاً بِالْحَاضِرِینَ، فَلَمَّا خَفَّ النَّاسُ اقْتَرَبَتْ مِنْ مَجْلِسِهِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ فِی هَذِهِ الْأَثْنَاءِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصَرَةِ، فَأَكْرَمَهُ الرَّمَانِیُّ وَطَالَ الْحَدِيثُ بَيْنَهُمَا، فَقَالَ الرَّجُلُ لَعَلَیٰ بْنِ عَیَّسَیِّ: مَا تَقُولُ فِی يَوْمِ الْغَدَیرِ وَالْغَارِ؟ فَقَالَ: أَمَّا خَبَرُ الْغَارِ فَدَرَایَةٌ، وَأَمَّا خَبَرُ الْغَدَیرِ فَرَوَايَةٌ، وَالرَّوَايَةُ مَا تَوْجَبُهُ الدِّرَايَةُ - قَالَ: - وَانْصَرَفَ الْبَصْرِيُّ وَلَمْ يَحْرِ طَبَابًا يَوْرَدَ إِلَيْهِ.

379

قال المفید: فقلت: أیّها الشیخ، مسألة! فقال: هات مسألتك. فقلت: ما تقول في من قاتل الإمام العادل؟ قال: يكون كافراً، ثم استدرك فقال: فاسقاً. فقلت: ما تقول في أمير المؤمنین علیٰ بن أبي طالب علیه السلام؟ قال: إمامٌ - قال: - قلت: فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال: تابا. فقلت: أاما خبر الجمل فدرایةٌ، وأاما خبر التوبه فروايَةٌ. فقال لي: كنت حاضراً وقد سألي البصري؟ فقلت: نعم، روايَةٌ بروايَةٍ ودرایةٌ بدرایةٍ! فقال: من تُعرف وعلى من تقرأ؟ قلت: أُعرف بابن المعلم، وأقرأ على الشیخ أبي عبد الله الجعل. فقال: موضعك، ودخل منزله وخرج ومعه رقعةً قد كتبها وألصقها، فقال لي: أوصل هذه الرقعة إلى أبي عبد الله، فجئت بها إليه، فقرأها ولم ينزل يضحك بينه

وبين نفسه، ثم قال: أَيْشُ^(*) جرى لك في مجلسه؟ فقد وصاني بك ولقبك المفيد، فذكرت المجلس بقصته فتبسم [ابن إدريس، السرائر (المستطرفات) 3: 648].

ولكن ذكر ابن شهرآشوب أنَّ الذي لقبه بالمفيد هو الإمام الحجَّة ﷺ ثم قال: «إِنَّه قد ذَكَر سبب ذَلِك في كتابه (مناقب آل أبي طالب)» [ابن شهرآشوب، معلم العلماء: 112]. ومقصوده التوقيعان الصادران عن الناحية المقدسة الوارد فيما مخاطبته بالمفيد: «اللَّاَخُ السَّدِيدُ، وَالوَلِيُ الرَّشِيدُ، الشَّيْخُ الْمَفِيدُ، أَبِي عبد الله مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ النَّعْمَانَ، أَدَمُ اللَّهِ إِعْزَازَهُ» [الطبرسي، الاحتجاج 2: 495]. إِلَّا أَنَّه لم يعثر على ما ذكره ابن شهرآشوب في كتابه (المناقب) [الخوئي، معجم رجال الحديث 17: 209].

2 - مولده وشمائله

ولد الشيخ المفيد في «عكبرا» من نواحي الدجيل بالعراق في الحادي عشر من ذي القعدة سنة 336 هـ بحسب ما ذكره تلميذه الشيخ النجاشي [النجاشي، رجال النجاشي: 402]، إِلَّا أَنَّه نقل قولًا بِأَنَّ سَنَةً ولادته هي 338 هـ، وهو قول الشيخ الطوسي [الطوسي، الفهرست: 158] وابن النديم [ابن النديم، الفهرست: 247]، وتبعهما عليه ابن شهرآشوب [ابن شهرآشوب، معلم العلماء: 112].

وَثَمَّةَ قَوْلُ ثَالِثٌ لِصَاحِبِ (الرِّيَاضِ) ذَهَبَ فِيهِ إِلَى أَنَّ سَنَةً ولادته هي 333 هـ [الأصفهاني، رياض العلماء 5: 177].

وَأَمَّا صفتَه وشمائله: فقد وصفه المؤرخون بِأَنَّه كان ربعةً، نحيفًا، أَسْمَرَ، قويَّ النفس، كثير البر والصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم،

(*) يعني أي شيء.

يلبس الخشن من الشياب، كثير التقشّف والتخشّع والإكباب على طلب العلم [الذهبي، سير أعلام النبلاء 17: 344، نقلًا عن ابن أبي طيّ في (تاريخ الإمامية)]. وذكر صهره الشريف أبو يعلى الجعفري: أَتَهُ «مَا كَانَ يَنْامُ مِنَ الظَّلَلِ إِلَّا هَجَعَةً، ثُمَّ يَقُولُ يَصْلِي أَوْ يَطَالِعُ أَوْ يَتَلَوُ الْقُرْآنَ» [ابن حجر، لسان الميزان 5: 416].

3_ مشايخه

عُرف الشيخ المفید بحبه للعلم منذ صباه، فقد نال إجازة الحديث من شیخه ابن أبي اليابس (م 341 هـ) وهو في الخامسة من عمره، كما روی بالإجازة عن ابن السمّاك (م 344 هـ) وله من العمر حين موته سبع سنين وأربعة أشهر [المفید، أمالی المفید: 340؛ البغدادی، تاريخ بغداد 11: 302]، وتحمّل الروایة أيضًا عن جماعة من المحدثین وهو بعد لم يتجاوز الاثنی عشر عامًا [المفید، أمالی المفید: 2، 3، 17؛ البغدادی، تاريخ بغداد 12: 81؛ النجاشی، رجال النجاشی: الرقم 7].

381

وروى أيضًا عن أبي علي الصولي وعلي بن بلاط المھلّبی وابن الجعابی (م 355 هـ) في سن السادسة عشرة، وعن الحسن بن حمزة بن علي المرعشی في الثامنة عشرة أو العشرين [المفید، الأمالی: 101؛ البغدادی، تاريخ بغداد 3: 26؛ النجاشی، رجال النجاشی: الأرقام 150، 1049، 1055؛ الطوسي، الفهرست: رقم 184 نقلًا عن مجموعة المقالات والرسالات 9: 8].

وسوف نشير إجمالاً إلى أهمّ من تأثّر بهم، ويأتي على رأسهم شیخه ابن قولويه (م 368 هـ) الذي أخذ عنه الفقه [النجاشی، رجال النجاشی: 123. الرقم 318]، وكان آيةً في العلم والفقاهة، يصفه النجاشی فيقول: «وَكُلُّ مَا يُوصَفُ بِهِ النَّاسُ مِنْ جَمِيلٍ وَثَقِيلٍ وَفَقِيرٍ فَهُوَ فَوْقُهُ» [المصدر السابق].

ومن أساتذته في الحديث الشيخ الصدوق، لقيه عندما قدم إلى بغداد سنة 356 هـ، ومن عيون أساتذته في الكلام عليّ بن عيسى الرمانî، وأبو ياسر غلام أبي الجيش البلغاني، وأبو عبد الله المعروف بالجعل [oram، الخواطر ونحوها 1: 302].

وقد ذكر المحدث النوري خمسين شيخاً من أساتذته، وزاد عليهم العلامة السيد الخرسان أحد عشر اسمًا فصاروا 61 شخصاً [الطبرسي، خاتمة المستدرك: 518؛ وانظر: الخرسان، مقدمة تهذيب الشيعة]، وزاد عليهم السيد محمد جواد الشيرازي عشرة أسماء فأضحاها 71 نفساً [مجموعة المقالات والرسالات (سلسلة إصدارات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد) 9: 10 (إطلاعه على حياة الشيخ المفيد). انظر للتفصيل عن أساتذته: الخزرجي، صفاء الدين، فقهاء الإمامية، ج 2، ص 342].

4 - تلامذته

تخرج من مدرسة الشيخ المفيد جملةً من الجبابدة والعلماء والنوابغ نشير إلى بعضهم بنحو الاختصار [انظر للتفصيل عن تلامذته: الخزرجي، فقهاء الإمامية، ج 2، ص 350].

1 - السيد المرتضى علم الهدى، عليّ بن الحسين بن موسى (م 436 هـ). كان أكثر تلامذته علمًا وفضلاً ووجاهةً، يقول عنه النجاشي وهو زميله في التعلمذ على يد الشيخ المفيد: «حاذر من العلوم ما لم يداه فيه أحدٌ في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا» [النجاشي، رجال النجاشي: 270، الرقم 708].

وكان الشيخ المفيد معجبًا بشخصية السيد المرتضى، وي يكن له احتراماً خاصاً، فقد نقل الشهيد الأول في ذلك أته: «حضر المفيد مجلس السيد يوماً،

382

فقام من موضعه وأجلسه فيه وجلس بين يديه، فأشار المفید بأن يدرس في حضوره، وكان يعجبه كلامه إذا تكلّم» [الأصفهانی، ریاض العلماء 4: 23].

2- الشیف الرضی محمد بن الحسین بن موسی (م 406 ه). أخو المرتضی، ونقيب العلویین ببغداد، وكان شاعرًا مبڑاً. [النجاشی، رجال النجاشی: 398، الرقم 1065]

3- الشیخ الطوسي المعروف بشیخ الطائفۃ، محمد بن الحسن (م 460 ه). كان مقدمًا في العلوم ومؤسسًا فيها، ومصنفًا بكل ما يتعلق بالمذهب أصولاً وفروعًا، درس على الشیخ المفید خمس سنوات.

4- الشیخ أبو الفتح الكراجی محمد بن علي بن عثمان بن علي (م 449 ه). كان متضللاً في الفقه والکلام والحكمة والرياضيات والطب والنجوم واللغة [انظر: الصدر، تأسيس الشیعۃ لعلوم الإسلام: 386]، قال عنه العmad الحنبلي: «رأس الشیعۃ، صاحب التصانیف» [الحنبلی، شدرات الذهب 3: 283، في حوادث سنة 499]. وتبلغ مصنفاته زهاء التسعين كتاباً.

5- الشیف محمد بن الحسن بن حمزة، أبو يعلى الجعفری الطالبی (م 463 ه). وهو صهر الشیخ المفید والجالس مجلسه عند غيابه، وكان من الفقهاء العلماء والمتكلّمين. [المصدر السابق]

6- سالار بن عبد العزیز الدیلیمی (م 448 ه). قال عنه العلامۃ: «شیخنا المقدم في الفقه والأدب وغيرهما، كان ثقةً وجهاً» [العلامة الحلبی، الخلاصة: 86]. ووصفه ابن داود بالفقاهة والجلالة والعظمة. [انظر: ابن داود، رجال ابن داود: 104]

7- محمد بن محمد بن أحمد البصری (م 443 ه). قال عنه الشیخ الحرّ: «فقیہ، فاضلٌ، نقلوا له أقوالاً في کتب الاستدلال» [العاملی، تذكرة المتبخرین: 903].

8- أحمد بن علي بن أحمد النجاشي، المكتئ بأبي العباس (م 372-450 ه).

9- أحمد بن علي بن قدامة القاضي، أبو المعالي (م 486 ه).

10- إسحاق بن الحسن بن محمد البغدادي. [ابن حجر، لسان الميزان 1: 36،

[الرقم 106]

11- جعفر بن محمد الدورسي، أبو عبد الله (كان حياً عام 473 ه).

[الرازي، فهرست الشيخ منتخب الدين: 66]

12- الحسن بن علي الرقي، أبو محمد. نقل في الرملة في شوال من سنة 423 هـ قصة منام الشيخ المفید حول حديث الغار التي وردت في (كنز الفوائد) للكراجي. [الكراجي، كنز الفوائد 2: 50؛ الطرسى، الاحتجاج: 499 - 502]

13- الحسن بن عنبس بن مسعود بن سالم بن محمد شريك الرافقى، أبو

محمد. [ابن حجر، لسان الميزان 2: 242، الرقم 1118]

384

14- الحسين بن أحمد بن محمد بن القطان. [المصدر السابق: 267، الرقم 1115]

15- الحسين بن علي النيشابوري، من رواة (أمالى المفید).

16- ذو الفقار بن معبد الحسني، أبو الصمصاص (*). [المجلسى، بحار الأنوار

[156 : 107]

17- عبد الرحمن، أبو محمد شقيق راوي (أمالى المفید). [المفید، الأمالى،

بداية المجلس 17 و 20؛ وكذا في مستهل المجلس 18]

(*)

[109 : 108]

- 18 - عليٰ بن محمدٍ الدقاق، أبو الحسن. [الطهراني، الذريعة: 246]
- 19 - المظفر بن عليٰ بن حسين الحمداني، أبو الفرج. [الرازي، فهرست الشيخ منتجب الدين: 156]
- 20 - يحيى بن الحسين بن هارون الحسني، أبو طالب. [اسفنديار، تاريخ طبرستان: 101]
- 21 - أبو الفوارس ابن راوي (أمالي المفید). [المفید، الأمالي، مستهل المجالس [31_26، 21_17، 7_4]
- 22 - أبو الوفاء المحمدی الموصلي.

5 - لمحة عامة عن الجهود الكلامية للشيخ المفید

385

شكلت الغيبة الكبرى منعطفاً كبيراً في تاريخ التشيع، إذ دب الشك والتشتت إلى حدٍ ما بين صفوف القواعد الشيعية، وبين متوقفٍ على إماماة الإمام العسكري عليه السلام، قد أنكر إماماة الإمام الثاني عشر. ولعل ذلك بسبب طمع بعض وكلاء الإمام العسكري بأمواله - وبين مغالٍ مدعاً للسفارة عن الإمام الحجة عليه السلام كذباً وزوراً، ولم يكن ذلك لولا الفراغ الحاصل - ظاهراً - في موقع القيادة والإمامية، ولم يكن يملأ هذا الفراغ سوى العلماء الذين انتقلت في تلك الحقبة مسؤولية الدفاع عن المذهب والدين إليهم، وتشكلت الحواضر العلمية بقمٍ والري وبغداد وبرز فيها جهابذةً كباراً كالقديمين والصدوقيين والشيوخين والسيدين والتوبختيين وغيرهم؛ ولذا نلاحظ أنهم ركزوا كثيراً على قضية الغيبة لكونها أمراً مستجداً في الواقع الشيعي، فكتب النعماني والشيخ الطوسي فيها، وكان للشيخ المفید قصب السبق في ذلك،

إذ صنف عدد مصنفاتٍ أو رسائل مثل كتب (الغيبة) و(المسائل العشر في الغيبة) و(مسألة في سبب استثار الحجة) وغيرها. [النجاشي، رجال النجاشي، الرقم 1067؛ الطهراوي، الدررية، ج 20، ص 361 و388 و355]

وفي القرن الرابع تمثلت الحواضر العلمية للشيعة بالريّ وقمّ وبغداد، ولكن لكلّ مدرسةٍ منهاجاً خاصاً بها، فمدرسة الرّيّ وقمّ مدرستان للحديث والأثر، سواءً في الأصول أو الفروع، بينما مدرسة بغداد هي مدرسة النظر والمنهج العقلي، إضافةً للمنهج النّقلي بالطبع؛ لذا يقول السيد المرتضى في هذا المجال: «إنّ جماعةً من معتقدي التشيع عندي غير عارفين في الحقيقة، وإنّما يعتقدون الديانة على ظاهر القول بالتّقليد والاسترسال دون النظر في الأدلة والعمل على الحاجة، ومن كان بهذه المنزلة لم يحصل له الشّواب الدائم» [المرتضى، الفصول المختارة، ص 78].

ولولا جهود الشيخ المفيد ومدرسته لكان الصبغة الأخبارية هي الحاكمة على العقائد لدى الشيعة، إذ كانت مدرسة قمّ بزعامة الشيخ الصدوقي تنتهج المنهج الأثري في التعامل مع العقائد، ولا تسمح للعقل بالنظر فيها سوى في مساحةٍ محدودةٍ جدّاً؛ ولذا بدأ الشيخ بخطوتين أساسيتين:

الأولى: تأصيل المنهج العقلي في الأصول والفروع معاً.

الثانية: تصحيح المنهج والمسار المتبعة في بعض الحواضر الشيعية كتمّ، حيث ردّ على الشيخ الصدوقي في (تصحيح الاعتقاد) وناقش الجارودية والزيدية والإسماعلية التي تعدّ فرقاً من الشيعة لها حضورها الفكرى في تلك الآونة.

ولم يشغل الشيخ المفيد بالواقع الفكري الشيعي، بل اهتمّ كثيراً بالفرق

والتيارات العقديّة الأخرى خارج المذهب، وفيما يلي نشير إلى بعض تلك المدارس والتيارات على وجه الاختصار:

أ: المعتزلة

تُعد المعتزلة من أعرف الفرق التي اعتمدت العقل مصدرًا رئيساً لفکرها؛ ولذا اهتم الشيخ المفید بها، وأخذت حيّزاً من كتاباته ونتاجاته العلمية، سعياً في المسائل المختلف فيها بيننا وبينهم، كمسألة الإمامة والعصمة، واحتياج العقل إلى النقل وعدمه، وقد خالفهم الشيخ المفید في كتاب (أوائل المقالات) في ثمانية وسبعين موضعًا [المقالات والرسالات الرقم 18، الأنصاري الزنجاني، 39، ص 7]، بل يفهم من مقدمة الشيخ المفید لهذا الكتاب أنه صنّفه أساساً لبيان الفرق بين الشيعة والمعزلة، وإن اشتمل على بحوثٍ أخرى.

387

كما أنه نقض فکرهم من خلال عدة كتبٍ ردّ فيها عليهم، وهي أكثر من عشرة مصنفاتٍ مثل الرد على أبي علي الجبائي، والكلام على الجبائي في المعدوم، والنقض على علي بن عيسى الرماني، وعمدٌ مختصرةٌ على المعتزلة في الوعيد، وغيرها مما ورد في فهرست كتبه.

ب: المرجئة

وهي من أخطر الفرق الكلامية على الإسلام، حيث تهدف إلى تفريغ العقيدة من محتواها والحوول دون تأثيرها.

حيث تدعو هذه الفرقة إلى كفاية الإيمان القلبيٍّ مهما كان السلوك منحرفاً، وقد تصدّى الشيخ المفید لهذه الدعوة في كتابه (أوائل المقالات).

6 - تراثه الكلامي والفلسفى

لقد تجسّد العطاء العلمي للشيخ المفید بثلاثة أمورٍ رئيسة:

الأول: تربية جيلٍ من العلماء الأفذاذ الذين تخرّجوا من مدرسته.

الثاني: كتبه ومؤلفاته المهمة من الناحية الكميّة والكيفيّة.

الثالث: مناظراته وحواراته.

وقد تقدّم الكلام عن الأمر الأول، وسوف نتكلّم عن الأمر الثاني والثالث بالترتيب، فنقول: [انظر: الخزرجي، فقهاء الإمامية، ج 2، ص 353] إنّ مؤلفات الشيخ المفید البالغة مئتي مؤلّف تعدّ بحقّ من مفاخر مدرسته العظيمة، فهي عطاءً علميًّا ثرُّ جمع بين العمق والتنوع والمنهجية والأصالة.

لقد جاءت مؤلفات الشيخ المفید تأسيسيّةً من رجلٍ مؤسِّسٍ في قرنٍ عَدْ فاصلاً ومؤسساً لما بعده من القرون، وإنّ اعتماد المنهج العلمي لدى الشيخ في مؤلفاته قد أدخل عملية التصنيف (الإمامي) في كلّ اتجاهاته مرحلةً حديثةً من التأليف والتصنيف غير ما عرفته مدرسة الحديث من عمليات الجمع والتبويب والعنونة وتجريد الأسانيد التي لا تنفذ إلى عمق المادة العلمية؛ لتحليلها ودراستها دراسةً علميّةً موضوعيّةً تخضع لأصول البحث العلمي وقواعده، وقد كان هنا المنهج شاملًا ويعطي جميع العلوم التي تناولها وبحثها الشيخ المفید.

388

وتتشتمل مؤلفات الشيخ المفید بالشمولية والاستيعاب لكثيرٍ من العلوم الشائعة آنذاك، إلا أنّ السمة الغالبة فيها التركيز على علمي الفقه والكلام بوصفهما ركنين مهمين في التكوين المذهبي لأيّ مذهبٍ.

إنّ الملاحظ لصنّفات الشيخ المفید يلمّس بوضوح الموسوعيّة العلميّة التي تتمتّع بها هذه الشخصية الفذّة، فهو المتكلّم والفقيّه والمحدث والأصولي.

يقول الشيخ عبد الله نعمة: «ترك المفید مؤلفاتٍ متنوعةٍ وفي شتى الموضع، كانت طبيعة عصره بحاجةٍ ملحةٍ إليها، وأكثراها في العقائد والردود أو النقوض التي كانت صدىً لروح العصر الذي عاشه، وانعكاساً واضحاً لطبيعة تلك الحقبة الصالحة بالجدل الديني والمناظرات المذهبية، ويمثل أبرز ثورةٍ عقديةٍ عرفها المسلمون يوم كانت بغداد مسرحاً رحباً لعقائد وآراءٍ ونزعاتٍ ومذاهبٍ في مختلف أشكالها وألوانها، وهي في نقائش وجدلٍ مستمرٍ يحتضن كل ذلك حريةً واسعةً تتسع حتى للملحدين والزنادقة».

ثم يضيف قائلاً: «وكان على المفید - وهو زعيم الشيعة الإمامية العلمي والفكري - أن ينبرأ لمصارعة زعماء تلك المذاهب والنزاعات بما وهبه الله من طاقةٍ علميةٍ حيةٍ، وفكراً واعياً رحيماً، ومن هنا كانت مؤلفاته - على الأكثـر ذات طابعٍ متميـز عن مؤلفات سواه، يظهر عليها روح الجدل والمناظرة، أو روح الدفاع العـقدي أو التقرير» [نعمـة، فلاـسفة الشـيعة.. حـياتـهم وآرـاؤـهم: 454].

وعلى كل حالٍ فقد كان الشيخ المفید معروفاً بتصانيفه الغزيرة التي انتشرت بين الناس، وذاعت بينهم، فكان يُعرف بـ«صاحب التصانيف الكثيرة» [الذهبي، العبر 3: 114؛ الذهبي، دول الإسلام 1: 216]. وينعت بأنه: «كثير التصنيف» [البغدادي، تاريخ بغداد 3: 231؛ الذهبي، ميزان الاعتدال 4: 26]. ويقال إنّ «له أكثر من مئتي مصنف» [الذهبي، سير أعلام النبلاء 17: 345؛ اليافعي، مرآة الجنان 3: 28].

وتنقسم مصنفات الشيخ المفید بشكلٍ عامٍ إلى ثلاثة أقسامٍ رئيسة:

1- قسم المؤلفات الخاصة في موضوع خاصٌ.

2- قسم الأجوبة عن الأسئلة الواردة عليه من أصياع العالم الإسلامي.

3 - قسم الردود والنقوض على الآراء الباطلة.

ويبلغ مجموع هذه المؤلفات نحو مئتي مؤلفٍ كما ذكره مترجموه [الطوسي، الفهرست: 157].

والذي يهمّنا هو التعرّض لمؤلفاته العقديّة والكلامية التي قد ناهزت التسعين مؤلفاً، وهي تقرب من نصف مجموع مؤلفاته، والمتصفح لعناوين كتبه الكلامية يقف بوضوحٍ على سعة الأبعاد الكلامية في شخصيّته.

7 - مؤلفاته في الكلام:

1 - الإفصاح في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 399].

ينقسم الكتاب إلى قسمين رئيسيين: الأول في إماماة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام، والثاني في إماماة غيره. وهو في حقيقته بحث علمي مقارن بين الإمامتين استوفى فيه ما استدل به على إماماة أمير المؤمنين سيما عند الجمهور، ووعد بكتابه بحث مستقل وشامل في إماماة أمير المؤمنين آمن القرآن والسنة الشريفة. طبعه المؤتمر الخاص به في ذكرى الألفية في المجلد الثامن من الصفحة 25 إلى 243.

2 - أقسام المولى في اللسان [المصدر السابق، 401].

وهو دراسةٌ لغويةٌ وافيةٌ لأقسام كلمة المولى الواردة في حديث النبي ﷺ «من كنت مولاه فلهذا عليه مولاه» في حديث الغدير. وله رسالة أخرى في معنى المولى سيأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى. وقد طبعت أقسام المولى في المجلد الثامن من إصدارات المؤتمر في 16 مجلداً.

3- أوائل المقالات فی المذاهب المختارات [المصدر السابق، 400].

بحثٌ مفصلٌ فی عقائد المذهب الإمامي مع ذكر من يوافقهم من سائر الفرق، وهو كتابٌ كلاميٌّ قيمٌ فی الكلام المقارن. طبع في المجلد الرابع من سلسلة مصنفات الشيخ المفید.

4- آي القرآن المنزلة فی أمير المؤمنين عليه السلام [المصدر السابق] - مفقود.

قال في أوله: «وأنا بمشيئة الله وعونه أفرد في ما تعتمده الشيعة في إمامية أمير المؤمنين من آيات القرآن المحكمات والأخبار الصادقة». وقد كان هذا الكتاب عند السيد ابن طاووس في القرن السابع، وينقل عنه في (سعد السعوـد) [ابن طاووس، سعد السعوـد: 11 و 116] باسم: (كتاب ما نزل من القرآن في أهل البيت عليه السلام)، كما نقل عنه في البحار [المجلسـي، بحار الأنوار: 53: 93] ولكن أطلق عليه في (الذریعة) اسم (تيسير آي القرآن المنزلة في أمير المؤمنين عليه السلام).

391

5- الأركان في دعائـم الدين [النجاشي، رجال النجاشي: 399] - مفقود.

6- أحكام أهل الجمل [الطوسي، الفهرست: 158] - مفقود.

لا يبعد أن يكون المراد الأحكام، من جهةٍ كلاميّةٍ وفقهيّةٍ، وهو غير كتاب (الجمل).

7- الإيضاح في الإمامـة [النجاشي، رجال النجاشي: 401] - مفقود.

8- الإقناع في وجوب الدعوة [المصدر السابق، 400] - مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

٩- الباهر من المعجزات.

ذكره الشيخ المفيد في آخر كتاب (الفصول العشرة) أو (المسائل العشر) [المرتضى، الفصول العشرة: 124] وذكر النجاشي له: (الزاهر في المعجزات) [النجاشي، رجال النجاشي: 401]، ويحتمل اتحادهما.

١٠- البيان عن وجوه الأحكام [المصدر السابق، 400] – مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

١١- تصحيح الاعتقاد.

لم يذكره النجاشي ولا الشيخ في كتابيهما. ولكن ذكر النجاشي له: (الردد على ابن بابويه)، ويحتمل قوياً اتحادهما. وهو شرح لكتاب (الاعتقاد) للشيخ الصدوق، وقد ناقشه في بعض الآراء. وقد ترجم إلى الإنجليزية والفارسية، وطبعه المؤتمر في المجلد الخامس.

392

١٢- تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام على سائر الصحابة أو على سائر أصحابه عليهما السلام [المصدر السابق، 401]. طبع في المجلد التاسع من إصدارات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

١٣- تفضيل الأئمة عليهما السلام على الملائكة [المصدر السابق] – مفقود.

١٤- تقرير الأحكام [ابن شهرآشوب، معالم العلماء: 114] – مفقود.

تعرّض الشيخ المفيد لذكره في (العيون والمحاسن)، كما نقل عنه ذلك السيد المرتضى في (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) [المرتضى، الفصول المختارة: 159 و 167] بما يفهم منه أنه من الكتب الكلامية.

15 - جوابات أبي جعفرٍ القميّ [النجاشي، رجال النجاشي: 400] - مفقود.

ولعله نفسه كتاب الرد على ابن بابويه، ويتردد موضوعه بين الكلام والفقه.

16 - جواب أبي جعفرٍ الخراساني [ابن شهرآشوب، معالم العلماء: 114].

ولعل المراد به الشيخ الطوسيّ، كما يتردد موضوعه بين الكلام والفقه.

17 - جوابات أبي الحسن سبط المعافي بن ذكريّا في إعجاز القرآن [النجاشي،

رجال النجاشي: 400] - مفقود.

18 - جوابات الكرماني في فضل النبي ﷺ على سائر الأنبياء [المصدر السابق،

402] - مفقود.

19 - جوابات الفارقين في الغيبة [المصدر السابق، 400] - مفقود.

20 - جوابات مسائل اللطيف من الكلام [المصدر السابق] - مفقود.

21 - الحكايات.

جمعها الشريف المرتضى عن شيخه المفید في الكلام، وجواب الشبهات من أمالی المفید في مجالسـه ومحاضراتـه، وهي ملحقة في بعض المخطوطات بأوائل المقالات، وفي بعض آخر بالفصل المختار، والمرجح أنها جزءٌ متـمـم للأخـير، ولـيـس كـتابـاً مستـقلـاً. [انظر: مجموعة المقالات والرسـالـات 1: 250]

وقد طـبـعت في المجلـد العـاشر من إصدـاراتـ المؤـتمر.

22 - الرد على ابن الأخشيد في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 402] -

مفـقـود.

والمراد به أحمد بن علي بن بيغجور ابن الأخشيد البغدادي المعزلي (المتوفى 326 هـ).

23 - الرد على ابن رشيد في الإمامة [المصدر السابق] - مفقود.

24 - الرد على ابن عون في المخلوق [المصدر السابق، 201] - مفقود.

لعله في القول بخلق الأفعال وعقيدة الجبرية، وابن عون هو محمد بن جعفر بن عون الكوفي ساكن الري المتوفى 312 هـ، وكان يقول بمذهب الجبرية.

[المصدر السابق، رقم 1020]

25 - الرد على ابن گلاب في الصفات. [المصدر السابق، 400]

26 - الرد على أبي عبد الله البصري في تفضيل الملائكة [المصدر السابق: 402] - مفقود.

وهو الحسين بن علي المعزلي شيخ المفيد المعروف بالجعل، المتوفى 369 هـ.

394

والظاهر أنّ موضوع الكتاب في إثبات أفضلية الأنّمة على الملائكة.

27 - الرد على أصحاب الحالج [المصدر السابق: 401] - مفقود.

وهو الرد على آراء الصوفية.

28 - الرد على عثمانية المحاظ [المصدر السابق: 399] - مفقود.

29 - الرد على الخالدي في الإمامة [المصدر السابق: 401] - مفقود.

وهو أبو الطيب محمد بن إبراهيم بن شهاب الخالدي؛ المتوفى 351 هـ. [ابن الدبيم، الفهرست: 174] وكان فقيهاً متكلماً، وهو بغدادي المذهب. [مارتن، نظريات

علم الكلام عند الشيخ المفيد: 66]

30 - الرد على العتيقی في الشوری [النجاشی، رجال النجاشی: 401] - مفقودٌ.

31 - الرد على الكراپیسی في الإمامة [المصدر السابق: 400] - مفقودٌ.

استظره الأستاذ مارتن مکدرموت أن المراد به المحدث والفقیه السیّد أبو علی الحسین بن علی بن زید الكراپیسی المتوفی 248 هـ، نسب له ابن الندیم كتاب (الإمامۃ)، وقال عنه: إنّه كان يبغض علیاً عليه السلام [ابن الندیم، الفهرس: 174].

32 - الرسالة إلى الأمیر أبي عبد الله وأبی طاهر ابّن ناصر الدولة في مجلس جرى في الإمامة [النجاشی، رجال النجاشی: 402] - مفقود.

وهما ابنا ناصر الدولة الحسن بن عبد الله بن حمدان الحمداني ملك الموصل، وناصر الدولة هو الأخ الأكبر لسيف الدولة الحمداني.

33 - رسالة في عدم سهو النبي عليه السلام.

395 لم يذكرها الشيخ الطوسي ولا النجاشی. ولكن ذكر له ابن شهر آشوب (الرد على ابن بابويه) فيمكن اتحادهما. وقد طبعت هذه في المجلد العاشر من سلسلة مؤلفات الشيخ المفید.

34 - الرسالة الكافية في إبطال توبة الخاطئة.

35 - رسالة في معنى المولى.

انفرد بذكرها المحقق الطهراني باسم (مناظرة الشيخ المفید مع الرجل البهشمي)، طبعت في المجلد الثامن من السلسلة من إصدارات المؤتمـر.

36 - الرسالة المقنعة في وفاق البغداديين من المعزلة لما روى عن الأئمة عليهما السلام. [النجاشی، رجال النجاشی: 400]

37 - رسالة إلى أهل التقليد [المصدر السابق] - مفقود.

38 - الراهن في المعجزات [المصدر السابق: 401] - مفقود.

39 - عقود الدين [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] - مفقود.

وقد أشار إليه في (تصحيح الاعتقاد)، وأنه ذكر فيه جملة روايات في توحيده
- سبحانه - ونفي التشبيه عنه } والتنزيه والتقدیس [المفید، تصحیح الاعتقاد: 56].

40 - العمد في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 402] - مفقود.

41 - عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد [المصدر السابق] - مفقود.

42 - العيون والمحاسن [المصدر السابق: 399] - مفقود.

وذكر الشيخ الطوسي وابن شهر آشوب كتاباً آخر هو (الفصول من العيون
والمحاسن) وهو الآخر مفقود. وإنما الموجود هو ما اختاره السيد من (العيون
والمحاسن) باسم (الفصول المختارة من العيون والمحاسن).

وقد أشار الشيخ المفید في كتاب (الإفصاح) إلى ما يكشف عن طبيعة
كتاب (العيون والمحاسن) الكلامية، وثمة بحث عند المحققين يدور حول
اتحاد (العيون والمحاسن) مع كتاب (الاختصاص) [انظر: مارتن، نظريات علم
الكلام عند الشيخ المفید: 57، و مجموعة المقالات والرسالات 9: 142]، وكتاب (العيون
والمحاسن) قد وصل إلى السيد ابن طاووس في القرن السابع الهجري.

43 - الغيبة.

وهي عبارةٌ عن أربع رسائل في الغيبة. وقد ذكر النجاشي للشيخ المفید
الجوابات في خروج الإمام المهدي ﷺ، والظاهر أنها غير هذه الرسائل موضوعاً.

وعلى كل حال فإن الرسالة الأولى مطبوعة في المجلد السابع من إصدارات المؤتمر. وطبعت الثانية ثلاث مرات، وكذلك الثالثة والرابعة.

44 - شرح المنام

لم يذكر هذا في عداد مؤلفاته. وإنما هي مناظرة في عالم المنام ناظر فيها حول آية الغار، وقصصها الشيخ المفید على الشيخ أبي الحسن علي بن محمد بن بنان فروها عنده دونها. وقد طبعت في المجلد الثامن من سلسلة مصنفات الشيخ المفید.

45 - الفصول من العيون والمحاسن. [النجاشي، رجال النجاشي: 399]

ويرى صاحب (الذریعة) [الطهراني، الذریعة 16: 245] أن هذا الكتاب غير (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) الذي اختاره السيد المرتضى، وأنه من تأليف الشيخ المفید نفسه.

397

46 - قضية العقل على الأفعال [النجاشي، رجال النجاشي: 401] - مفقود.

47 - المسائل الجارودية.

48 - كتاب الكامل في علوم الدين [ابن شهرآشوب، معالم العلماء: 114] - مفقود.

وقد ذكر الشيخ المفید في (الفصول) بأنه ذكر فيه عناوين كتب المتكلمين الإمامية الأوائل. [المرتضى، الفصول المختارة: 284]

لم يذكره النجاشي ولا الشيخ الطوسي بهذا الاسم، ولكن ذكر النجاشي كتاين للشيخ المفید قريبين من موضوعه وهما: (مسائل الزيدية) و(مسألة على الزيدية). وقد جزم المحقق الطهراني بالتحاد الأولى منها مع المسائل الجارودية [الطهراني، الذریعة 20: 342 و 351]. فقد جاء في أول هذه المسائل: «أما

بعد فقد اتفقت الشيعة العلوية من الإمامية والزيدية الجارودية على أن الإمامة كانت عند وفاة النبي ﷺ لأمير المؤمنين » وعناؤينه: (قالت الجارودية وقالت الإمامية)، وقد طُبع هذا الكتاب من قبل المؤتمر العالمي لآلية الشيخ المفيد في المجلد السابع من سلسلة إصداراته. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات 1: 274]

49 - المسائل العشر في الغيبة أو الفصول العشرة في الغيبة.

ذكرها ابن شهر آشوب باسم (أجوبة المسائل العشر) وذكرها المحقق الطهراني بهذا الاسم في الميم [الطهراني، الذريعة 20: 358]، وسميت في مخطوطه كُتُبَتْ في القرن السابع الهجري: (شرح الأجوبة عن المسائل في العشرة فصولٍ عما يتعلّق بمهدى آل الرسول ﷺ).

وهي عشر مسائل حررها بعضهم، وسأل فيها الشيخ المفيد. ولما كانت هذه المسائل منسقةً في عشرة فصولٍ، وكل مسألةً معنونة بفصلٍ؛ فقد طبعت لأول مرّة في النجف باسم (الفصول العشرة في الغيبة). كما طبعت في المجلد الثالث من إصدارات المؤتمر [مجموعة المقالات والرسالات 1: 280].

50 - المسائل السروية. [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 113]

وهي إحدى عشرة مسألةً عن:

1 - المتعة والرجعة.

2 - الأسباح والنذر وعالم الأرواح.

3 - ماهية الروح.

4 - ماهية الإنسان.

5 - عذاب القبر.

6 - حیاة الشهداء.

7 - المجبّرة.

8 - اختلاف الروایات.

9 - القرآن أَهُو مَا بَيْنَ الدَّفَتِينَ؟

10 - نکاح عمر وأم کلثوم، وتزویج عثمان وزینب ورقیة.

11 - أصحاب الکبائر.

وقد طبعت فی المجلد السابع من سلسلة مصنفات الشيخ المفید من إصدارات المؤتمر.

399

51 - جوابات أبي الليث الأوانی. [النجاشی، رجال النجاشی: 400]

المشتهرة بالمسائل العکبریة أو جوابات المسائل العکبریة. وتسمى أيضًا بالمسائل الحاجیة. وهي إحدى وخمسون مسألة کلامیة. وقد طبعت ضمن المجلد السابع من سلسلة مصنفات الشيخ المفید.

52 - مسألة في النص الجلي. [المصدر السابق: 401]

وقد نشرها العلامة محمد حسن آل ياسین في سلسلة (نفائس المخطوطات) بهذا الاسم. وذكر ابن شهر آشوب من مصنفات الشيخ المفید (المسألة المقنعة في إثبات النص على أمير المؤمنین ع). وذكر له النجاشی (المقنعة في إماماة أمير المؤمنین ع).

وقد وصلتنا من كتب الشيخ المفيد مسائلتان في النص على عليٍ عليه السلام، فهل هما نفس ما ذكرهما النجاشي وابن شهر آشوب أو هما شيء آخر غير الوالصل إلينا؟

وهاتان الرسائلتان هما:

53 - مسألة في النص على عليٍ عليه السلام.

وقد صدرت في المجلد السابع من سلسلة إصدارات المؤتمر.

54 - مسألة أخرى في النص على عليٍ عليه السلام. [المصدر السابق: 400]

وسُمِّيت في مخطوطٍ في مكتبة آية الله السيد الحكيم حفظه الله (إبطال الشبهة) وفي أخرى (مناظرة الباقلاي)، إذ كانت عبارةً عن مناظرةٍ سأله فيها القاضي الباقلاي الشیخ المفید عن النص على إمامه الإمام عليٍ عليه السلام، وقد طبعها المؤتمر في المجلد السابع أيضاً.

400

55 - مسألة في الإرادة. [المصدر السابق: 399]

وهي بحثٌ مختصرٌ حول إرادة الله سبحانه، وقد طبعت في المجلد العاشر من إصدارات المؤتمر.

56 - مسألة في وجوب الجنة لمن تُنسب ولادته إلى النبي ﷺ [المصدر

السابق: 402] - مفقود.

57 - مسألة في الأصلاح [المصدر السابق: 399] - مفقود.

58 - مسألة في أقضى الصحابة [المصدر السابق: 401] - مفقود.

ويُحتمل اتحاد هذه الرسالة مع الرسالة الموجودة في مكتبة السيد ابن طاووس (ت 664 هـ) باسم (مسألة في قول النبي ﷺ: «عليٌّ أقضاك»). [ابن طاووس، فرج المهموم: 53]

59 - مسألة من انشقاق القمر وتکلیم النراع [النجاشي، رجال النجاشي: 402] - مفقود.

60 - مسألة في رجوع الشمس [المصدر السابق: 402] - مفقود.

61 - المسألة على الزيدية [المصدر السابق: 400] - مفقود.

وقد تقدم له المسائل الجارودية أو الزيدية.

62 - مسألة في عصمة الأنبياء عليهما السلام - مفقود.

401 وقد كانت نسخة منه في مكتبة السيد ابن طاووس (م 664 هـ)، ولم يذكرها النجاشي والطوسى وابن شهر آشوب.

63 - المسألة المقنعة في إمامية أمير المؤمنين علیه السلام [المصدر السابق: 402] - مفقود.

64 - مسألة في المعراج [المصدر السابق: 400] - مفقود.

65 - مسألة في معنى «أنت مثی بمنزلة هارون من موسى».

66 - مسألة في معنى قوله ﷺ: «إِنَّى خَلَّفْتُ فِيمَكُمُ الشَّقْلَيْنِ» [المصدر السابق: 401] - مفقود.

67 - المجالس المحفوظة في فنون الكلام [المصدر السابق: 400] - مفقود.

68_ الكامل في علوم الدين [المصدر السابق: 401] – مفقود.

تعرض لذكره الشيخ المفید في (تصحیح الاعتقاد) [المفید، تصحیح الاعتقاد: 72]، و(الفصول المختارة) [المرتضی، الفصول المختارة: 75] و(الحكایات) [النجاشی، رجال النجاشی: 401].

69_ الكلام في حدوث القرآن [المصدر السابق] – مفقود.

70_ الكلام في وجوه إعجاز القرآن [المصدر السابق: 400] – مفقود.

71_ المنیر في الإمامة [الطوسي، الفهرست: 158] – مفقود.

72_ الموضّح في الوعيد [النجاشی، رجال النجاشی: 399] – مفقود.

73_ النکت الاعتقادیة.

لم يرد في شيءٍ من المصادر المتقدمة، وإنما نسب للشيخ المفید(*) .

402

74_ النکت في مقدمات الأصول. [النجاشی، رجال النجاشی: 399]

وهو غير النکت الاعتقادیة، وثمة کلامٌ في نسبته إلى الشيخ المفید [المصدر السابق: 402]. وقد طبعه المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید في المجلد العاشر من سلسلة إصداراته.

75_ النصرة لسید العترة في أحكام البغاة عليه في البصرة [المصدر السابق]

– مفقود.

300 : 1

:

(*)

85 : 81

()

وقد تناول فيه أحكام البغاء في حرب الجمل من الزاوية الكلامية والفقهيّة.

76 - نقض الخمس عشرة مسألةً على البلخي [المصدر السابق: 400] - مفقودٌ.

77 - النقض على ابن قتيبة على الحكاية والمحكي [الطوسي، الفهرست: 239] - مفقودٌ.

وسماه النجاشي (الردد على القتبي في الحكاية والمحكي) [النجاشي، رجال النجاشي: 401]. وابن قتيبة هو أبو محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري اللغوي الأديب.

والمحكي هو القرآن وحكياته تلاوته، وهو ما اشتهر في حينه عن جماعة قولهم لفظ القرآن مخلوق. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات: 1: 306]

78 - نقض الإمامة على جعفر بن حرب [النجاشي، رجال النجاشي: 400] - مفقودٌ.

403

79 - النقض على ابن عباد في الإمامة. [المصدر السابق].

80 - النقض على الجاحظ في فضيلة المعتزلة [المصدر السابق] - مفقودٌ.

81 - النقض على الطلحي في الغيبة [المصدر السابق] - مفقودٌ.

82 - النقض على علي بن عيسى الرماني [المصدر السابق: 399] - مفقودٌ.

83 - النقض على القصبي في الإمامة [المصدر السابق: 401] - مفقودٌ.

وهو إبراهيم بن علي بن سعيد بن علي بن زربعة أبو أسحاق القصبي المعزلي البغدادي.

84 - النقض على الواسطي [المصدر السابق: 400] - مفقودٌ.

ولعل المراد به محمد بن زيد الواسطي (م 306 هـ) من تلامذة الجبائي.

85 - نقض فضيلة المعتزلة [المصدر السابق: 399] – مفقودٌ.

86 - نقض كتاب الأصم في الإمامة [المصدر السابق: 400] – مفقودٌ.

وهو عبد الرحمن بن كيسان الأصم البصري المعتزلي (م 200 هـ).

87 - نقض المروانية [المصدر السابق: 399] – مفقودٌ.

88 - النقض على غلام البحرياني (علام البحرياني) في الإمامة [المصدر

السابق: 401] – مفقودٌ.

89 - نهج البيان عن سبل (سبيل) الإيمان [المصدر السابق: 402] – مفقودٌ.

90 - نهج الحق [ابن طاووس، اليقين: 174 و 457] – مفقودٌ.

واحتمل المحقق الطهراني اتحاده مع سابقه [الطهراني، النزريعة 24: 414].

8 - مؤلفاته الفلسفية

1 - جوابات الفيلسوف في الاتحاد [النجاشي، رجال النجاشي: 400].

2 - الكلام في أن المكان لا يخلو من متمكن [المصدر السابق: 402] – مفقودٌ.

3 - الكلام على الجبائي في المعدوم [المصدر السابق: 400] – مفقودٌ.

4 - الكلام في المعدوم [المصدر السابق] – مفقودٌ.

5 - الكلام على الإنسان [الطهراني، النزريعة : 389] – مفقودٌ. والظاهر أنه في تحليل ماهية الإنسان.

6- مسألة في ماهية الإنسان (المسألة الرابعة من المسائل السروية).

7- مسألة في ماهية الروح (المسألة الثالثة من المسائل السروية).

ولا يخفى أنّ مباحث هذه الكتب كانت تصنّف في علم الكلام سابقاً، ولكنّها تدخل اليوم في الفلسفة، وإن كان البعض منها يشترك البحث فيها في كلا العلمين.

9 _ مناظراته

اهتمّ الشيخ المفید بموضوع المنازرة، وهي من دلائل تفوّقه العلميّ سيما مع معتزلة بغداد المشهود لهم بدقة النظر وقوّة الجدل، فقد ناظر مشايخ المعتزلة كأبي عمر الشطوي والشيخ العرزالة وأبي الحسن الخياط وغيرهم.

[المرتضى، العيون والمحاسن، ص 7 و 45 و 49 و 70 و 78 و 88 و 103]

405

وهناك نحوُ من أسلوب المنازرات الافتراضية سلكه الشيخ المفید في كتابه (الإفصاح في إماماة علي بن أبي طالب عليهما السلام) حيث يتقمّص شخصيّة الخصم ويطرح شبّهاتهم.

وهذا - عزيزي القارئ - نموذجٌ من مناظراته:

«قال رجلٌ من أصحاب الحديث - ممّن يذهب إلى مذهب الكرابيسي - للشيخ المفید: ما رأيت أجرس من الشيعة فيما يدعونه من المحال، وذلك أنّهم زعموا أنّ قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُدْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجَسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُظْهِرَكُمْ تَظْهِيرًا﴾ نزلت في عليٍّ وفاطمة والحسن والحسين مع ما في ظاهر الآية من أنّها نزلت في أزواج رسول الله عليهما السلام. وذلك أنّك إذا تأمّلت الآية من أوّلها إلى آخرها وجدتها منتظمةً لذكر الأزواج خاصةً، ولم نجد لمن

ادعوها له ذكرًا. فقال له الشيخ أيده الله: أجرس الناس على ارتكاب الباطل وأبئتهم وأشدّهم إنكاراً للحق وأجهلهم، من قام مقامك في هذا الاحتجاج ودفع ما عليه الإجماع والاتفاق، وذلك أنه لا خلاف بين الأمة أن الآية من القرآن قد يأتي أوكلاً في شيءٍ آخرها في غيره، ووسطها في معنى وأوكلاً في سواه، وليس طريق الاتفاق في معنى إحاطة وصف الكلام بالأي.

وقد نقل المخالف والمتفق أن هذه الآية نزلت في بيت أم سلمة رض ورسول الله في البيت ومعه عليٌّ وفاطمة والحسن والحسين رض وقد جلّهم بعاءٌ خيرية وقال: اللهم هؤلاء أهل بيتي. فأنزل الله عزوجل: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فتلها رسول الله صلوات الله عليه وآله فقالت له أم سلمة رض: يا رسول الله ألسنت من أهل بيتك؟ فقال لها: إنك إلى خيرٍ ولم يقل إنك من أهل بيتي. حتى روى أصحاب الحديث أن عمر سُئل عن هذه الآية فقال: سلوا عنها عائشة. فقالت عائشة: إنها نزلت في بيت أخي أم سلمة فاسألوها عنها فإنها أعلم بها مثني. فلم يختلف أصحاب الحديث من الناصبة ولا أصحاب الحديث من الشيعة في خصوصها في من عدناه، وحمل القرآن في التأويل على ما جاء به الآخر أولى من حمله على الظن والترجيم. مع أن الله - سبحانه - قد دل على صحة ذلك بمتضمن الآية، حيث يقول جل وعلا: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، وإذهاب الرجس لا يكون إلا بالعصمة من الذنوب؛ لأن الذنوب من أرجس الرجس، والخبر عن الإرادة هنا إنما هو خبر عن وقوع الفعل خاصةً دون الإرادة التي يكون بها لفظ الأمر أمراً، لا سيما على ما أذهب إليه في وصف القديم بالإرادة، وأفرق بين الخبر عن الإرادة هنا والخبر عن الإرادة في قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا

يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ》，إذ لو جرت مجرىً واحداً لم يكن لتخصيص أهل البيت بها معنى؛ إذ الإرادة التي يقتضي الخبر والبيان يعمّ الخلق كلّهم على وجهها في التفسير ومعناها، فلما خص الله أهل البيت عليهم السلام بإرادة إذهاب الرجس عنهم دلّ على ما وصفناه من وقوع إذهابه عنهم، وذلك موجب للعصمة على ما ذكرناه، وفي الاتفاق على ارتفاع العصمة عن الأزواج دليلاً على بطلان مقال من زعم أنها فيها.

مع أنّ من عرف شيئاً من اللسان وأصله، لا يرتكب هذا القول ولا توهم صحته؛ وذلك أنه لا خلاف بين أهل العربية أنّ جمع المذكر باليم وجمع المؤنث بالنون، وأنّ الفصل بينهما بهاتين العلامتين، ولا يجوز في لغة القوم وضع عالمة المؤنث على المذكر، ولا وضع عالمة المذكر على المؤنث، ولا استعملوا ذلك في حقيقةٍ ولا مجازٍ، ولما وجدنا الله - سبحانه - قد بدأ في هذه الآية بخطاب النساء فأورد عالمة جمعهن من النون في خطابهن فقال: ﴿يَا نِسَاءَ الَّيْتِي لَسْتُنَّ كَاحِدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيَّشَ فَلَا تَخْضَعْ بِالْقَوْلِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَطْعُنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ثم عدل بالكلام عنهن بعد هذا الفصل إلى جمع المذكر فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُدْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُظَهِّرُكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فلما جاء باليم وأسقط النون علمنا أنه لم يتوجه هذا القول إلى المذكور الأول بما بيناه من أصل العربية وحقيقة، ثم رجع بعد ذلك إلى الأزواج فقال: ﴿وَإِذْ كُرِنَ مَا يُتَّلَّ فِي يُوْتَكُنَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا حَبِيرًا﴾.

فدلّ ذلك على إفراد من ذكرناه من آل محمد عليهم السلام بما علقه عليهم من حكم الطهارة الموجبة للعصمة وجليل الفضيلة.

وليس يمكنكم معاشر المخالفين أن تدعوا أنه كان في الأزواج مذكوراً رجلاً غير النساء، وذكر ليس برجليٍّ فيصح التعلق منكم بتغليب المذكور على المؤتثث إذا كان في الجمع ذكرٌ، وإذا لم يكن ادعاء ذلك وبطل أن يتوجه إلى الأزواج، فلا غير لهن توجّهت إليه إلا من ذكرناه ممن جاء فيه الأثر على ما بيّناه» [المرتضى، الفصول المختارة: 29].

10 – وفاة الشيخ المفید

لقد كان يوماً مشهوداً ومدهشاً ذلك اليوم الذي رحل فيه شيخ بغداد في سنة 413 هـ. فها هي بغداد تقف خاشعةً تودع جثماناً ساكناً مطمئناً بقضاء الله وقدره، طالما بعثت روحه في جنباتها الحركة والحياة بعلمه المتدقق ومناظراته وسجالاته المفعمة بالنشاط والقوّة. أجل لقد خرجت بغداد بثمانين ألفاً مشيّعًا ومودعاً في يوم مشهودٍ كيوم الحشر. كما يصفه بعض من حضره - من وفرة الحاضرين الذين حضروا لوداع شيخ بغداد، من كل المسلمين والفرق الإسلامية، حتى صارت بهم أكبر ساحات بغداد في (ميدان الأشنان)، ولم ير يوماً أكبر منه لشدة زحام الناس للصلاة عليه، ومن كثرة بكاء المؤلف والمخالف [الطوسى، الفهرست: 187]، وقد صلى عليه تلميذه وخليفته الشريف المرتضى، ودُفن في داره بضعة سنواتٍ، ثم نُقل إلى مقابر قريش بجوار أستاذه أبو جعفر بن قولويه مماليقِ الإمام الحجاد عليه السلام في الكاظمية. [النجاشي،

408

رجال النجاشي: 403]

لقد رحل الشيخ المفید ولكن بقيت جهوده ومدرسته معطاءً خالداً تمدّ العلماً والباحثين بفنون العلم وأنواع الثقافة والمعرفة على مدى ألف عام أو يزيد.. وانبعثت قرائح نوابع الشعر مؤبنةً وراشيةً ومشيدةً بمخايره العلمية

وسجایاه الخلقیة وهي تتفجر لوعةً وشجنًا لفراقه.. فانطلق تلميذه المرتضی فی
ألفیتھ الّی ییث فیها لوعته، ویدّکر بمعالی أستاذه وصوصلاته العلمیة وأمجاده
العظیمة عاذلًا علی الموت مخاطبًا له:

سامی الأطراف أو جبّت سناما؟

أیها الموت کم حططت علیاً

ن جمودًا علی المصاب سجاما

فخذ الیوم من دموعي وقد ک

س توی فازعج الإسلاما

إن شیخ الإسلام والدين والعل

م أودى فأوحش الأياما

والذی كان غرّة في دُجى الآیا

صّ وصّي وكم نصرت إماما

کم جلوت الشکوك تعرض في ن

ق في حومة الخصام خصاما

وخصوم لدّ ملأتهم بالح

سر وما أرسلت يداك سهاما

عاينوا منك مصمّتا ثغرة التّح

ل شجاعٍ يفری الطّلی والهاما

وشجاعاً يفری المرائر ما ک

ین كانت له يداه دعاما

من إذا مال جانبٌ من بناء الد

ن هموداً وينتج الأفهاما

من يُنير العقول من بعد ما ک

سلّه في الخطوب كان حساما

من يغير الصديق رأياً إذا ما

ن رجالُ أثروا عيوباً وذاما؟

فامض صفرًا من العيوب فکم با

[ديوان الشریف المرتضی 3: 204]

قائمة المصادر

1. ابن إدريس، محمد، مستطرفات السرائر، تحقيق محمدمهدي الخرسان، العتبةالعلوية، 1429.
2. ابن العماد الحنفي، عبد الحي، شذرات الذهب، دار إحياء التراث، بيروت.
3. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، 1997.
4. ابن حجر، أحمد، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمى، ط 2، 1390، لبنان.
5. ابن داود الحلي، أبو محمد الحسن، رجال ابن داود، النجف ، دار المطبعة الحيدرية الحيدرية، النجف الأشرف، 1975.
6. ابن شهرآشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، النجف، دار المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، 1980.
7. ابن طاووس، علي، سعد السعود، منشورات الرضي، قم المقدسة، 1363 ش.
8. ابن طاووس، علي، نفس [فرج] المهموم، منشورات الرضي، قم المقدسة، 1363 ش.
9. الأصفهاني، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم المقدّسة، مطبعة الخيام، 1401 هـ.
10. آقا بزرگ تهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1975.
11. بحر العلوم، مهدی، تحقيق محمدصادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، 1363، طهران.
12. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، قم، مركز نشر الشفافة الإسلامية في العالم، 1372 هـ.

410

13. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غبر، تحقيق فؤاد سيد، دار التراث العربي.
14. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، إيران، مطبعة المكتبة المرتضوية، هـ 1376
15. العلامة الحلي، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، قم، مؤسسة نشر الفقاہة، هـ 1417
16. القمي، عباس، سفينة البحار، إيران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، هـ 1375
17. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، هـ 1413
18. المرتضى، الفصول المختارة، المؤتمر العالمي لأنفية الشيخ المفید، بلا تاريخ.
19. المرتضى، علي بن الحسين بن موسى، دیوان الشریف المرتضی، دار إحياء الكتب العربية.
20. المفید، محمد بن محمد بن النعمان، تصحیح الاعتقاد، تحقیق حسین درگاهی، دار المفید، هـ 1414
21. مؤتمر الشيخ المفید، مجموعة المقالات والرسالات، المؤتمر العالمي لأنفية الشيخ المفید.
22. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، بيروت، مؤسسة النشر الإسلامي، هـ 1375
23. اليافعي، عبد الله، مرآت الجنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، 1997

الخلاصة الإنجليزية



his magnificent personality included all scientific and practical features to present him as a precious treasure of knowledge that no other personality can ever be a peer or a match of. All people bow down before this personality to express honor and respect for him as a result of his great impact on all hearts.

The current essay sheds light on one of the aspects of Sheikh al -Mufid's scientific and personal conduct in the domain of creed and Islamic scholastic theology.

Shaykh al-Mufid and his role in Theology

Sheikh Safa al-Mashhadi

Summary

Our ancient master scholars were characterized by their very much interest in theological and doctrinal topics, which was equivalent to their interest in jurisprudential and Islamic Law studies, especially the scholars of the fourth and fifth centuries of Hegira when the scientific identity of Shiism was completed, and its principles and foundations were decided more scientifically and more methodologically than ever. Sheikh al-Mufid and his magnificent school was the fire iron that ignited the fire of theological studies-a fact can obviously be noticed through the simplest review of Sheikh al-Mufid's scientific heritage, especially his essays and writings in the field of Islamic scholastic theology. Thus, Sheikh al-Mufid's lifetime witnessed the composition of many schools of intellectual knowledge, doctrinal researches, and many other fields of religious studies..

It goes without saying the Sheikh al-Mufid is one of the superb personalities whose like can rarely be found in the list of master scholars. Moreover, he was such a great scholar who mastered all sciences and thus excelled all of his contemporaries and even those who came after them. He was such a marvelous personality who combined knowledge, skill, practice, devotion, and painstaking contributions altogether equally. Thus,

Islam. Moreover, the author even emphasized on this approach, declaring that he would not resort to any other approach. In his introduction to God and Intellect, the author wrote: "Upon my determination on writing this book, I took upon myself to commit to the judgment of reason, considering it to be my one and only pioneer; so, I entitled the book: God and Intellect, trying my best not to swerve even one inch from what this title suggests. In fact, we in the present day need more urgently than any other time for posing and discussing such an important topic, since the trend of atheism is now controlling over all things and extending irrepressibly to all corners." [p. ۱]

The author's stress on this approach was also declared in his introduction to the book: Islam and Intellect, which included his book under discussion: God and Intellect. In the introduction, Sheikh Mughniyah wrote: "The Holy Prophet is reported to have said: 'The origin of my faith is intellect.' Thus, the religion brought by Muhammad is based on three posts; belief in God, belief in Prophethood, and belief in the Hereafter. Imamate (i.e. the Divinely ordained leadership of certain persons) is a branch of the principle of prophethood, because it represents a general leadership of all mundane and religious affairs received from the Holy Prophet as succession to him... I have thus written a series of books in which I provide rational and reason-based points of evidence to prove the accuracy, validity, and authenticity of the principles and primary cornerstones of Islam... through easy-to-understand and obvious statements, thus trying to avoid whatever may intercept sound understanding and is rejected by good reason."

From this introduction, it is understood that the author's methodology in the book is purely demonstrative and rational, although he elsewhere provided some texts, thus depending upon the narrative methodology. Yet, that was because certain issues required resorting to some narrations and reported texts. However, in his book: God and Intellect, the author committed absolutely to the pure rational methodology for proving his viewpoint.

A Perusal into Sheikh Muhammad Jawad Mughniyah's Book "God and Intellect"

Mohammad Baqir al-Khirasan

Summary

One of the most prominent Lebanese authors and men-of-letters, Sheikh Muhammad Jawad Mughniyah was such a prolific writer who authored a very big quantity of books. His writings were so multifarious that contributed greatly to enriching the Islamic library with books on various Islamic sciences and fields of knowledge.

The author wrote a series of books on some Islamic creeds. He thus explained, defended, and refuted the spurious arguments that were aroused about some Islamic beliefs and creeds, depending mainly on reason-based and rational points of evidence. This series included five researches, or booklets, that were first published independently under these titles: 1. God and Intellect, 2. Prophethood and Intellect, 3. The Hereafter and Intellect, 4. Imam Ali's Divinely Commissioned Leadership and Intellect, and finally 5. The Awaited Mahdi and Intellect.

Later on, these five independent small books were gathered in one book and then published under the title: Islam and Intellect.

An elaborate discussion of this all-comprehensive books requires very much time and effort; therefore, the writer of the current essay has decided to investigate, survey, and analyze one of the five topics of the book; namely, God and Intellect.

The title of the book obviously demands that the author depended on the rational approach for proving validity and soundness of the basic beliefs of

2. Natural interpretation of the method of the generation and rise of the world.

The methodology of this essay is based on the following:

1. Revealing the most important intellectual principles and cornerstones in the words of the skeptic empiricists who doubt the principles and cornerstones of monotheism. The writer of the essay thus poses examples from the available books, essays, and writings of such empiricists.

2. Analyzing these principles and then weighing them up on the scale of good sense. In fact, the majority of such principles do not need more than necessarily true judgments.

3. An explanation of the most important terms used by the empiricists, since some of these terms might be reasons for falling into mistakes.

Concerning the second factor (i.e. natural interpretation of the method of the generation and rise of the world), it is in fact one of the experimental and tangible issues that no one has the right to object to except through a purely experimental and tangible discussion. No matter what the result is for them, this idea does not seem to be opposing the notion of the existence of God if the acceptability and authoritativeness of the rational proofs are taken into consideration. This point will be proven in the essay under discussion.

The Empirical Approach and Belief in God (physics as an example)

Mohammad Aal-Ali

Summary

Noticeably, the empirical approach that endorses the notion of atheism is epistemologically not concerned at all with discussing or opposing the rational, philosophical, and natural proofs adopted by the different rational and philosophical approaches, since the circle of accepting experiment as a valid argument is circumscribed by the tangibles. Hence, they may prove a law related to a tangible thing, but they can neither prove nor disprove anything that is outside the frame of tangibility. As a result of this natural inability of experiment, empirical physicists tried to surpass their tangible frame and discuss, or oppose, these rational and philosophical principles in order to controvert them and then refute them by use of their empirical method of explaining the origin of the world. By so doing, they tried to substitute the idea of the existence of a creator with the idea of the universe's anomalous (or spontaneous) generation.

Briefly, their theory is based on these two factors:

1. Refutation of the rational and philosophical principles on which the proofs of monotheism are based.

both (the heavens and the earth) had been disordered.) This is an argument formed by reasoning that an effect comes from a cause. Almighty God also says in the Qur'an: (those on whom you call beside Allah will never create a fly though they should all gather for it.) And this means that can never be able to make the spark of life, but it can only be made by Him Who is the source of life.

The third is the philosophical recognition, that needs to correlation between various intellectual systems. When one contemplates many intellectual systems, correlates them and arrives at some result through this correlation, this is called contemplative philosophical recognition. The Holy Qur'an refers to this kind of recognition by saying, (Blessed is He in Whose hand is the kingdom, and He has power over all things, Who created death and life that He may try you-- which of you is best in deeds.) so, when the mind perceives the concepts of kingdom, power, and life and death, it sees life and death, that is the association of life with death, and the meeting of life and death in this material world, as a demonstration of the dominant power over the universe, and when it contemplates the concept of power, whose clearest example is life and death, it moves from it to the concept of kingdom; where the real kingdom is the possession of the power to control the universe. And the clearest manifestation of this power is that it is He Who possesses life and death; therefore, we find that there is some kind of correlation between these systems and these concepts that appears through contemplation and reflection.

Interview with His Eminence Sayyid Munir Al-Khabbaz

Summary

Al-Daleel Magazine has made an interview with Sayyid Munir al-Khabbaz, a professor in the Hawza, specialized in theological and doctrinal studies. The interview focuses on arguments showing the existence of God, and on atheism, its causes and the methods of dealing with it. The answers were scientific and useful. Here are some of his answers:

The recognition of the Creator is divided into three sections: innate recognition, mental recognition, and philosophical recognition. Innate recognition is that which God has planted in every man's heart and soul, where man –even atheists – would find in the deep of his heart and soul adherence to an extraordinary metaphysical power when facing any kind of fear.

The second is mental recognition which is the access to God through mental reasoning that is based on assumptions and conclusions. The Holy Qur'an has pointed to this kind of knowledge in several verses, such as this one (or were they created by nothing, or were they the creators [of themselves]?), which means the impossibility of the existence of man by nothing or that man has created himself, and this leads to the theory of "vicious circle". The Qur'an also says:(If there were therein gods beside Allah, then verily

the essay studies the earliest stages when materialism began to change from a very limited and insignificant view into a perfect and widely known system and studies the reasons so resulting. Also, the essay investigates the basic issues that formed the substance of the sway of materialism and reviews that methods used by materialism for reaching at such a highly developed stage.

The talk about the spread of materialism and atheism could be focused on the Islamic and Arab world and could be restricted to the West. Nevertheless, it seems impossible to understand the spread of atheism in Islamic and Arab world unless we understand richly how and why it had found its way in the West originally, because it came to the Islamic and Arab world from the West, where it had been originated. However, to understand this matter fully needs returning to the beginning and, more precisely, to the time when materialism and atheism were no more than unfamiliarly weird and shameful views that it was too disgraceful to express. Besides, accusations would be launched at any one who might express such unwanted views. The essay thus studies what took place and what changed to turn this weird view into such a widely known opinion that is embraced by a good number of people throughout the world. More exclusively, the essay pays much attention to the earliest stage of the emergence of materialism in order to introduce to a further study about the reasons of the spread of materialism and atheism in the Islamic and Arab worlds and to another study of finding solutions to this problem.

Growth of Materiality and Atheism in the Modern Times

An Introduction to Reasons and Mechanisms

Dr. Mohammad Nasir

Summary

The current essay is an attempt to shed some light on the way materialism in the human community developed itself from a limited and tiny trend into an integrated and widespread system that had a great impact on augmenting the attitude to atheism. The essay thus shows that this development and change first took place in the European west as a result of certain reasons and circumstances that had not been available anywhere else. Thus, from that very place, atheism began to invade other territories and times. Accordingly, the essay concentrated on two major points; first, the actual conditions that paved the way to the growth of materialism in the European west and granted materialists a golden opportunity to rise forcefully and to enlarge the circle of their approach. Second, the means employed by materialists for spreading and controlling.

As an attempt to survey the state of atheism for all aspects in order to come across the best remedy and the most successful solutions needed by human communities so that they should be able to survive the dangers of atheism, it was necessary to check the matter from its very beginning; so,

of theologians, known as the argument of potentiality of attributes, not the argument of the sage. The study also aims at opening the door to new studies for understanding some similar arguments in Western philosophy, such as the argument of Thomas Aquinas and others. In this perusal we have studied many other evidences and delved into many studies of Ibn Rushd's philosophy.

A new perusal of Ibn Rushd(Averroes)'s Argument of Potentiality and Necessity

Ibrahim Al-Musawi

Summary

This article studies the Sage Ibn Rushd (Averroes)'s affirmation of the argument of Potentiality and Necessity, an affirmation that has been classified by some sages to be among the affirmations of the Argument of Potentiality and Necessity, while ignoring Ibn Rushd's critique of Ibn Sina(Avicenna)'s affirmation the same argument. As for those, who have studied Ibn Rushd's philosophy, they consider him as one the critics of the Argument of Potentiality and Necessity for his critique to Ibn Sina's affirmation, while ignoring his own affirmation of the argument.

The ambiguous question is how to reconcile between these two matters, especially with noting that some of his critiques to Ibn Sina's affirmation of the argument are strange to the way and principles that the sage follow in this concern.

The purpose of this article is to give a new perusal of Ibn Rushd's affirmation of the Argument. It is a comprehensive perusal of his criticism, as well as his own affirmation, putting his rgument among the argument

After reviewing a number of the different opinions about an analysis of design as a concept, its different parts, and its method of argumentation and its distinctive features, the essay attempts to study the different opinions of the Western thinkers about the form and discussions of the teleological argument.

The Teleological Argument (The argument from design)

Dr. Adil L -Ghreeb

Summary

The teleological argument has always been enjoying a very much interest by philosophers and scholars of Scholasticism, especially the Westerns, since the most ancient times and up to the present day. In fact, the answers to the questions aroused about this kind of argument is still widely preoccupying the minds of scholars and researchers of religious philosophy and neo-theology, such as questions about the essence of the teleological argument as a conception, the divisions and parts of this argument, and the method this argument provides overwhelming evidence on the existence of God.

In its capacity as one of the most important and dexterous proofs provided by many people for proving the existence of God, the teleological argument is traced back to the deepest point in the history of humanity, since it is at least as ancient as man's existence on the earth. Since the first day human beings witnessed the big variety of the well-designed and well-coordinated phenomena in nature, they started searching for the secret beyond such design and harmony, thus asking: Was it that these very parts created harmony amongst themselves and produced such well-designed order, or was there a universal designer who, out of an order that he created and fashioned, geometrized and designed these parts?

comprehend some of God's attributes, such as that He is a Necessary Being, most Perfect, most Absolute, and that He is the Creator, the Designer, non-moving Mover, and so on. Through mind, and through reviewing of religious texts, one can apply those attributes to Almighty God. In fact, I have studied this probability in Islamic philosophy, theology, Islamic Gnosticism, and in Western Philosophy.

Kant (1804-1724) is one of the most important Western philosophers in the last three centuries. Through his cognitive views, it seems clear that he sees pure reason incapable of demonstrating the existence of the Creator, and so he resorts to practical reason. Hence, we can consider Kant as one of the most prominent and influential scholars concerning the knowing of God in Western Philosophy. Although the schools of thought that deny the role of reason in the recognition of God have shown their views according to their own foundations and fundamentals, but given the apparent influence of Kant in the history of the new philosophy of the West and the importance of his philosophy in the field of epistemology, especially the role of reason in the knowing of God, this article has focused on Kant's ideas regarding the role of reason for knowing God, using the descriptive-analytical approach.

A critical study on the views that deny the role of reason in knowing God ... Kant as an example

Dr. Mohammad Ali Muhiti Ardakan

Summary

Kant is one of the scholars who focused on knowledge and through which they critiqued reason. Kant considered theoretical reason as useless and ineffective in knowing God. And since his view was a logical consequence of his cognitive theory, the author of this article sheds lights on his (Kant's) cognitive views in a descriptive –analytical approach. After that, the author talks about the role of reason for knowing God according to Kant. In this study ,the author has followed an approach in which he critiques Kant's cognitive views on the role of theoretical reason in knowing God, regardless of his ethical arguments for knowing God, and his views on the philosophy of ethics. As for Kant's secular rationalism, it has been discussed in two fields:

A:general criticism to Kant's cognitive system

B: Special criticism to Kant's own special reading of the arguments for the existence of God

One of the basic questions asked by man –since the beginning of his creation– is the question about the beginning. Although man's mind cannot comprehend the essence of the Creator, due to the limitedness of mind, he can, by using his mind,

beginning, and since the very advent of the Mission. The reasoning for the existence of Allah was clear through the Qur'anic verses in different ways. Proving the existence of the Creator is one of the most important matters that have occupied man's mind in general, and religious philosophical mentality in particular. Choosing appropriate tools to prove this matter has become a great concern to sages and theologians, and the most prominent tools used by them to prove the existence of the Creator is religious texts, which have been deeply studied and interpreted in order to conclude what might lead to this matter.

This study tries to show the nature of the arguments found in religious texts that prove the existence of God, and know the correlation between religious texts and reason for proving this matter. So have the religious texts – Quranic Verses and prophetic traditions – relied on reason to infer the existence of God or not? And what is the way that holy texts have followed to show that?

Mental Arguments for the Existence of God A study of religious text

Aqeel Al-Bandar

Summary

This study deals with two main things: First, the seeking of mental arguments in the Islamic texts that prove the existence of God, and defining the essence and nature of these arguments. The second is the study of the relation between text and reason, and knowing the limits and dimensions of this relation. The study comes in an introduction, two main sections, and a conclusion. The introduction contains a general definition of the study, with reference to the history of discussing this subject and its first steps. The first section discusses the nature of the relation between text and reason, reviewing the most prominent views that define the essence and nature of that relation, while the second section reviews the religious texts to find out mental arguments for the existence of the Creator. In this section, the discussion comes in two fields: the first is to deduce mental arguments from Qur'anic verses, and the second is to deduce mental arguments from traditions (hadiths), and finally the talk about the arguments, whether they are pure mental arguments or like a witness of an unseen thing, or they represent a special way of nothing other than the text in dealing with the matter of proving the existence of the Creator, in an attempt to identify the nature of the arguments mentioned in religious texts. And then comes the conclusion to show the main points discussed in the study.

Religious texts have tried to prove the existence of God since the

evidential rational approach in the issue of the recognition of God. Before that, the writer proves that the logic-based validity of the approach as well as its epistemological limits and its authority over the other narrative, sentimental, and experimental epistemological tools.

The writer also reaches at an explanation of the universal features of monotheism that is based on the evidential rational approach and proving the attributes and deeds of God in a way that is proper to Him. On the other hand, the writer sheds light on the disastrous consequences that arose from the irrational recognition of God, such as materialistic, theological, narrative, and mystic Sufi trends of atheism, irreligiosity, anthropomorphism, fatalism and indeterminism, and as well other creedal falsities.

The Role of the Intellectual Approach in the Recognition of God

Dr. Ayman al-Misri

Summary

The essay is focused on reviewing all the approaches that theorized the issue of recognition of God in order to define the most accurate and authentic epistemological approach from amongst these approaches and to identify the certain and realistic epistemological approach of the principle of the existence of God. Of course, all the other philosophical, ethical and social principles are founded on the recognition of God.

The major issue to be investigated in the essay is to prove the evidential rational approach's perfect scientific validity in the recognition of God in the face of other epistemological approaches.

The essay is thus based on the analytic evidential rational approach in establishing and then criticizing the scientific topics. Besides, the descriptive narrative approach is also adopted in the essay in the process of quoting the scientific texts from their reliable sources, especially with regard to the epistemological schools that do not adopt the evidential rational approach.

At the end, the writer of the essay proves the validity and authority of the

of Humanities and Islamic sciences like Qur'an interpretation, theology, psychology, pedagogy, and sociology. Anyhow, the relation between the theory of nature and anthropology has a big impact on humanities. In this article, we try to shed light on the various dimensions of this important topic as possible as required in this article.

The innate recognition of God; its reality and indication to the existence of God

Dr. Roohullah Musawi

Summary

In this article, we have tried to shed light on all important aspects of the innate recognition of God. After dealing with the subject historically, and looking into its evolution over ages, we study it from the viewpoint of religious texts and discuss the cognitive value of this kind of knowledge and different works by Muslim and western scholars on the existence of God, beside the objections aroused against them. According to the findings of this article, Western reports on the demonstration of nature suffer from some cognitive problems that Muslim thinkers have dealt with, studied them thoroughly, and then, offered studies without them. Thus, one can keep to nature as a way to knowing God and proving His existence.

Religious texts emphasized on nativism of religion, especially nativism of monotheism, where some traditions (hadiths) suggest that if religion had not been innate, and the covenant had not been made between God and man (in the world of spirits), no one would ever know his Lord. However, nature is one of common topics that are concerned in studying of different branches

fasting, Hajj pilgrimage and so on. At the strength of this fact, the recognition of the Supreme Principle is the wellspring of all other recognitions and beliefs. This fact can easily be understood from the Holy Prophet who is reported to have said: "Recognition of God is the support and basis of the religion."

On the basis of this, the ranks of recognition directly reflect powerfully or weakly on the other beliefs, behaviors and lifestyle of man in this worldly life. Likewise, on account of man's ranks of recognition, his situation in the Hereafter is decided. However, the validity of all these suppositions primarily depends on proving the possibility of man's recognizing the Creator, since this issue is challenged by the problematic of human mentality's inability to recognize the Absolute God, since man's mentality and intellect are finite, restricted, and too failing to recognize the Infinite, Absolute Being. Thus, it is impossible for the finite and restricted intellect to comprehend the Absolute Fact.

The current essay is an attempt to give adequate answers to this problematic by means of distinguishing between the ranks of recognition and disintegrating its circles. As a next step, the essay reviews the researches resulting therefrom, such as the necessity of recognizing the Creator and many other studies.

Knowing the Creator between rational possibility and human inability

Dr. Safa' al-Din al-Khazraji

Summary

There is a problematic entailing that the human perceptual system is not only limited but also unable to perceive the absolute and eternal issues; therefore, human intelligence is impossible to realize and perceive the absolute reality of God although human intelligence itself deems necessary to recognize the Creator, either because it is rationally obligatory to thank the munificent power or because of many other reasons.

The current essay sheds light on the issue of the recognition of God between rational possibility and human inability, through disintegrating the ranks of the recognition of God, both the possible and the impossible, in order to remove this apparent contradiction that are appertained to the intelligence.

The recognition of God is one of the central issues of the Islamic view of the world, since this issue stands for the foundation on which all other creedal and doctrinal issues are based, such as the issues of the recognition of the Prophet, the recognition of the Imam, and eschatology as well as all other secondary issues and laws that branch from these major ones, such as prayer,

Summary



