

مجلة فصلية فكرية تعنى بالدراسات والبحوث العقدية  
تصدر عن مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية المقدسة

سماحة الشيخ صالح الوائلي  
الدكتور علي شيخ  
السيد محمداقر الخрсان  
الدكتور صفاء الدين الخزرجي  
الدكتور فلاح السبتي  
الدكتور كمال مسعود ذبيح  
الدكتور مصطفى عزيزي  
الدكتور يحيى آل دوخي  
الدكتور محمدعلي محيطي أردكان

علي كيم - عبد الله الشاهين  
محمدحسن حسين  
فاضل السوداني

المشرف العام ●  
رئيس التحرير ●  
مدير التحرير ●  
هيئة التحرير ●

المراجع اللغوي ●  
تصميم الغلاف ●  
الإخراج الفني ●

magazine@aldaleel-inst.com

البريد الإلكتروني

CONTACT US:  
Website: [www.aldaleel-inst.com](http://www.aldaleel-inst.com)  
Email: [magazine@aldaleel-inst.com](mailto:magazine@aldaleel-inst.com)

 Aldaleel.Inst  
 aldaleel\_com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية

2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظة

## شروط النشر في المجلة

1. تتبني المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقديّة، التي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تهتمّ المجلة بمخاطبة الطبقة المثقّفة والمتخصّصين في العلوم العقديّة.
3. تعتمد المجلة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسس علميّة سليمة وتدعو له.
4. لا ينشر في المجلة أيّ موضوع يعتمد الخطاب الطائفيّ أو القوميّ، بل وكلّ ما فيه من إساءةٍ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.
5. تعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلة، وصلاحيّتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكّمين.
6. لا تلتزم المجلة بإعادة النتائج المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل، كما لا تلتزم المجلة بإبداء الأسباب الداعية لعدم نشر بحثٍ أو مقالٍ.
7. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكانٍ آخر بعد نشرها في المجلة إلاّ بعد الحصول على إذنٍ كتبيّ من رئيس المؤسسة.
8. ترتب البحوث في المجلة يخضع لاعتباراتٍ فنيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة البحث وقيّمته.

## محتويات العدد

05

● كلمة رئيس التحرير

### محور العدد: الإنسان والخالق (إثبات وجود الإله)

#### مقالات

17

● معرفة الخالق بين الإمكان العقلي والعجز البشري  
د. صفاء الدين الخزرجي

45

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

79

● دور المنهج العقلي في معرفة الإله  
د. أيمن المصري

## دراسات:

- 113 الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله.. قراءة في النص الديني  
عقيل البندر
- 149 دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانت نموذجًا  
د. محمدعلي أردكان
- 181 دليل النظم بين البداهة وإشكالات الملحدین  
د. عادل لغريب
- 217 قراءة جديدة لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشد  
السيد إبراهيم الموسوي
- 249 تطوّر المادّيّة والإلحاد في العصر الحديث.. مدخلٌ إلى الأسباب والآليات  
د. محمد ناصر

## أبواب:

- 291 حواراتٌ فكريّة  
حوارٌ مع العلامة السيد منير الخبّاز
- 321 شبهة العدد  
المنهج التجريبيّ وفكرة الإله.. (الفيزياء نموذجًا)  
الشيخ محمد آل عليّ
- 357 قراءة في كتاب  
الله والعقل  
محمدباقر الخرسان
- 379 شخصية العدد  
الشيخ المفيد ودوره في علم الكلام  
الشيخ صفاء المشهدي
- 415 الخلاصة الإنجليزيّة

## كلمة رئيس التحرير

د. علي شيخ

بعد أن نجحت مجلّة الدليل في العدين الأولين من دراسة موضوع الإنسان والعقيدة بشكلٍ تفصيليٍّ ومعتمٍ، مع تسليط الضوء على أغلب ما يرتبط بهذا الملفّ من بحوثٍ معرفيّةٍ تلامس حاجة المجتمع المعاصر، وإمادة اللثام عن بعض المسائل الجديدة التي تلبي حاجات الإنسان الفكرية بعيداً عن محاولات التكرار لما كتب سابقاً، جاء الدور لدراسة ملفّ بالغ الأهميّة في زماننا الحاضر ويرتبط بشكلٍ وثيقٍ بفلسفة الحياة والرؤية الكونية للإنسان، فكان عنوانه "الإنسان والخالق"، ووفقاً للخطة التي رسمتها هيئة تحرير المجلّة، ولتغطية أهمّ المسائل الحساسة والجديدة المطروحة في الساحة الفكرية في العراق خصوصاً والعالم عموماً؛ ارتأت أن تخصص مجموعةً من الأعداد القادمة لهذا الملفّ إلى أن تستوفي أهمّ الموضوعات فيه. فالعنوان الأوّل الذي سيتمّ تسليط الضوء عليه في هذا العدد يرتبط بدراسة أدلّة وجود الخالق وتحليلها، وبيان المناهج المعرفية الصحيحة التي يمكن من خلالها دراسة هذه المسألة، وكلّ هذا من خلال المقالات والبحوث والأبواب العامّة.

ويرتبط بالحديث عن وجود المبدأ الأول مسألة مهمة تسلط الضوء على جانب من المعرفة الفطرية للإنسان بخالقه، وهي طبيعة العلاقة بين الإنسان والخالق، فهناك مقارنة تبحث عن نوع العلاقة بين الإنسان والخالق وكيفيةها، وهل هي علاقة عبودية وطاعة وامثال، أو أنها علاقة إيمانية تنظر إلى الخالق وكأنه الأب السماوي والإنسان المؤمن هو الابن المطيع؟ ولفهم نوع العلاقة الصحيحة بين الإنسان وخالقه ينبغي فهم معنى كل من المقاربتين بشكل تفصيلي، والفروق الأساسية بينهما، والآثار المترتبة على قبول أي نظرية من النظريتين، والأهم من كل ذلك نوع العلاقة التي يرتضيها الخالق مع الإنسان. الرأي الأول يرى أن العلاقة هي علاقة عبودية وطاعة وامثال، وتتلخص هذه العبودية في إظهار التذلل والخضوع كما صرح به بعض أرباب اللغة [الراغب الأصفهاني، مفردات في غريب القرآن، ص 319]. أما حقيقة العبودية فهي بمعنى الخضوع والفقر والاحتياج السارية في أعماق الموجودات، وهي السمة التكوينية المتجسدة في كل مخلوقات هذا العالم، وهي ما يطلق عليها أحياناً العبودية التكوينية، فكل شيء في هذا الكون الفسيح خاضع لخالقه يسبحه، والإنسان جزء من هذا الكون، والتسبيح والتنزيه هو نوع من الخضوع والطاعة والعبودية ولكن بمعناها التكويني، ومن المحال تمرد أي مخلوق وتمنعه على إرادة الخالق التكوينية التي أحاطت بالكون بأسره، من أبسط مخلوقاته وأقلها شأنًا، إلى أكرم مخلوقاته وهو الإنسان.

وعبر القرآن الكريم عن هذه الحقيقة بتعبيرات جميلة وصريحة في الكثير من آياته، منها قوله تعالى: ﴿تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: 44]، وهذا التسبيح حقيقي ويعني الخضوع والعبودية للخالق، يقول الطباطبائي بهذا الخصوص: «المراد بتسبيحها حقيقة معنى التسبيح دون

المعنى المجازي الذي هو دلالة وجود كل موجود في السماوات والأرض على أن له موجداً منزهاً من كل نقص متصفاً بكل كمال، ودون عموم المجاز، وهو دلالة كل موجود على تنزهه - تعالى - إما بلسان القول كالعقلاء، وإما بلسان الحال كغير العقلاء من الموجودات، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، إذ استدرك أنهم لا يفقهون تسبيحهم، ولو كان المراد بتسبيحهم دلالة وجودهم على وجوده، وهي قيام الحجة على الناس بوجودهم، أو كان المراد تسبيحهم وتحميدهم بلسان الحال، وذلك مما يفقهه الناس؛ لم يكن للاستدراك معنى، فتسبيح ما في السماوات والأرض تسبيح ونطق بالتنزيه بحقيقة معنى الكلمة، وإن كنا لا نفقهه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 144]. والآية الأكثر صراحةً في التأكيد على عبودية كل المخلوقات لخالقها ومفيض وجودها قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [سورة مريم: 93] فالقرآن يؤكد لنا في هذه الآيات أن 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 أن هناك نوعاً آخر من العبودية وهو المعنى الذي نقصده في كلامنا، وهي العبودية التي يرتبط بها الإنسان بخالقه بإرادته واختياره؛ لكونه كائناً عاقلاً مدرراً يملك إرادةً وقدرةً على الاختيار، فهو يستطيع الارتباط بخالقه وعبادته وامتنال أو امره، كما يستطيع أن يتمرد على كل ذلك، وهذه العبودية التي يختارها الإنسان هي عبوديةً اختياريةً ناشئةً من الشعور المعرفي والعقلي بضرورة شكر المنعم وإطاعة من وهب له الوجود والحياة، والاعتقاد بأن الوصايا والتشريعات التي أمر بها الخالق الحكيم هي لمصلحة الإنسان، وأنها تهديه إلى طريق كماله المنشود، وحب الكمال أمر فطري لدى الإنسان،

فهذه العبودية بالحقيقة هي مرقاة في سير الإنسان التكاملي، وهي أتم نوع من العلاقة يمكن تصوّرها بين الإنسان وخالقه، سيما إذا كانت بإخلاص وإيمان ومعرفة، فحقيقة علاقة عبودية الإنسان لخالقه تتمثل في انتظام وتطابق إرادة الإنسان المخلوق مع إرادة الخالق، فالإنسان مملوك لخالقه، لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، بل كلّها بيد من خلقه كما نَبّه على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا﴾ [سورة الفرقان: 3]. فيجب عليه أن يخضع لمشيئة خالقه ويمارس الحياة؛ ليكون بهذا الخضوع عبداً للخالق.

وكذلك يركز مفهوم العبودية والخضوع للخالق على أسس وقواعد نفسية تمنح فكرة العبودية حياةً وحيويةً، وشعوراً وجدانياً مؤثراً يدفع الإنسان إلى التعلق والارتباط بخالقه، وينتهي به المطاف إلى حبّ خالقه بكلّ وجوده، فتكون عبوديته قائمةً في نفسه على أساس الحبّ الخالص لمعبوده؛ لأنّه يرى فيه منتهى الكمال والغاية، وإن كان منشأ هذا الحبّ أحياناً العاطفة والشوق، بل واللذة، بيد أنّه في الوقت نفسه نابغ من معرفة عقلية ترشده إلى ضرورة التعلق الشديد بخالقه؛ لأنّه الموجود الكامل الذي يجذب كلّ موجودٍ ناقصٍ إليه، والإنسان ينجذب فطرياً - عقلياً - إلى الكمال، وهذا الانجذاب قد يكون هو الحبّ الحقيقيّ والكامل والمطلوب الذي أشار إليه - تعالى - في قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: 165].

أما النظرية الثانية فهي علاقة البنوة والأبوة بين الإنسان وخالقه، وهذه النظرية تتبناها الديانة المسيحية التي ترى في الخالق أباً للمؤمنين بالمعنى المجازي، فيدعى الخالق أباً في المسيحية، وعلاقة الإنسان بخالقه هي علاقة الابن بأبيه، وهي اللفظة التي تستعمل في بداية كلّ صلاةٍ عندهم «أبانا 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 مشابهاً لطبيعته - حسب قولهم - حتى تتحقق بنوته لخالقه، ولكن الخطيئة وقفت حائلاً دون تحقيق هذه الغاية، فكانت أبوة الخالق للإنسان بالنعمة والإيمان، فيعدّ المؤمنون أبناء الخالق بمعنى خاصّ 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 التبعية والعمل بمقتضى إرادة الخالق وتعاليمه، فالشيطان أب الأشرار كما ذكره كاتب إنجيل يوحنا نقلاً على لسان عيسى المسيح في محاورته مع بعض علماء اليهود، إذ قال لهم: «الحق الحق أقول لكم: إن كل من يعمل الخطيئة هو عبدٌ للخطيئة... 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» [إنجيل يوحنا، 8: 34-44]، ومن كلمات المسيح ﷺ يتضح أنّ 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، فأحبهم إلى الله - عز وجل - أنفعهم لعياله» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 96، ص 118]. وكذلك الحديث المروي عن الإمام الصادق: «قال الله عز وجل: الخلق عيالي، فأحبهم إليّ ألطفهم وأسعاهم في حوائجهم» [الكليفي، 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 أنّ العلاقة بين الإنسان وخالقه هي علاقة أتباع وخضوع، وأنّ العبودية كما البنوة المجازية تحقق التحرر الكامل باتباعه لتعاليم خالقه وخضوعه له، وتُشعر الإنسان باكتمال إنسانيته؛ لأنّه يتجه إلى مصدر الخير والكمال.

ولكن تبقى هنا مسألةٌ وهي أنّ الإسلام نهى عن استعمال مصطلح الابن بحقّ 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؛ لأنّها قد توقع الإنسان في المحذور لا سيّما ما يتعلّق منها بتوحيد الله تعالى، وأنّه لم يتّخذ صاحبةً ولا ولدًا، وإفراده في أسمائه وصفاته؛ إذ حقّ الله - تعالى - هو أولى ما يراعى، ومن الضروريّ اجتناب ما يخدشه، ويمكن القول إنّ الصحيح هو منع قول هذه العبارة؛ لأنّها تعدّ من الكلام المحرّم الذي نسب الله قائله إلى الكفر، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة التوبة: 30]، فإنّ كلّ البشر هم من خلق الخالق وهم عباده. وأخيرًا فإنّ علاقة العبوديّة الاختيارية توسم بالجوهرة التي يفتخر بها الإنسان على سائر المخلوقات، ومن خلاها يصل إلى أشرف الكمالات وأعلاها؛ لأنّها علاقة حبّ واتباعٍ وطاعةٍ وخضوعٍ وتكاملٍ؛ ولهذا أول صفةٍ تُذكر للنبيّ الخاتم محمّدٍ في الصلاة وهو أشرف الكائنات أنّه عبدٌ الله.

وبنظرةٍ سريعةٍ في محتويات العدد يتّضح للقارئ الدقّة في انتخاب عناوين البحوث، وفي الوقت نفسه العمق في المحتوى، والسعي لاستقصاء أهمّ المسائل العلميّة المرتبطة بالموضوع ودراستها، فثمة إشكاليّة تُقرّر محدوديّة جهاز الإدراك البشريّ، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنسانيّ إدراك كنه الخالق المطلق، مع أنّ العقل نفسه يحكم بوجود معرفة الخالق، إمّا من جهة وجوب شكر المنعم أو غيرها. وارتأينا تخصيص بحثٍ لدراسة حقيقة المعرفة بالخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ، وذلك من خلال التفكيك بين مراتب معرفة الخالق

الممكنة منها والمحالة؛ لرفع هذا التناقض البَدويِّ في أحكام العقل، فمعرفة الخالق من البحوث المحورية في الرؤية الكونية الدينية؛ لأنها تمثل الأساس الذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقادية الأخرى، ومن هنا تُعدّ معرفة المبدأ الأعلى مبدأً لكل المعارف والاعتقادات الأخرى. وتأسيساً على ذلك فإنّ مراتب المعرفة شدةً وضعفاً تنعكس بشكلٍ مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكياته وحياته في هذه النشأة، ولكنّ كلّ هذا يتوقف أولاً على إثبات إمكانية المعرفة بالخالق، إذ تواجه هذه المعرفة إشكالية عجز ذهن البشري المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود اللامتناهي 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، والقراءات المختلفة في دلالتها في إثبات وجود الله عند المفكرين الإسلاميين والغربيين، والإشكالات الموجهة إليهم، ومحاولة فهم النصوص الدينية الدالة على فطرية الدين، لاسيما فطرية التوحيد.

وما كنّا لنغفل في هذا العدد عن ضرورة دراسة الشبهات والآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله، لذا جعلناها ضمن أبواب مجلّتنا وتمّ تقييدها بدراسة آراء الفيلسوف عمانوئيل كانط؛ لأنّه يُعدّ من العلماء الذين ركّزوا على مسألة المعرفة ونقدوا العقل النظريّ وعدّوه غير مجدٍ ولا فعّالٍ في معرفة الإله. يرى كانط أنّ العقل المحض (الميتافيزيقي) عاجزٌ عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العمليّ. كما تناولنا بالنقد العلميّ المنهج المعرفيّ عند كانط، وكذلك النقد الخاصّ لقراءة كانط الحاطئة لبراهين وجود الإله. وهناك بحثٌ حول الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله: قراءة في النصّ الدينيّ، التي

تناولت أمرين أساسيين، الأول التحري عن الأدلة العقلية المتعلقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلامية، وتحديد هوية تلك الأدلة وماهيتها، والثاني البحث في علاقة النص والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدياتها؛ والبحث في طبيعة العلاقة بين النص والعقل، واستعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وماهيتها، 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 اهتمام كبير من قبل الفلاسفة وعلماء اللاهوت منذ زمن قديم؛ فإن الإجابة عن المعضلات التي تثار حوله لم تزل محل اهتمام من قبل العلماء والباحثين في مجال فلسفة الدين والكلام الجديد، كالاستفهام حول ماهية مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدلّ النظم على وجود الله تبارك وتعالى، وغيرها من التساؤلات؛ فسلطنا الضوء على هذا الدليل من خلال دراسة مستفيضة باعتباره أحد البراهين المتقنة والمهمة في إثبات وجود الله - تعالى - لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعماق التاريخ لينافس عمر الإنسان، وتمّ التطرّق إلى بعض التقريرات عن هذا البرهان ومميّزاته، ودراسة وجهات النظر المختلفة لبعض المفكرين الغربيين حول برهان النظم ومناقشتها علمياً.

ورأينا في موضوع ملفّ العدد فرصة لدراسة مسألة الإلحاد في العصر الحديث، والبحث في الأسباب الحقيقية والواقعية لهذه المعضلة، وكذلك بيان آليات معالجتها على نحو مفصّل ومستفيض، وتوضيح كيفية تحوّل الاتجاه المادّي في المجتمع الإنساني من اتجاه ضئيل محدود، إلى منظومة كاملة واسعة الانتشار كان لها بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحادي. وبالوقوف على الأسباب الحقيقية التي مكّنت المادّيين من البروز، وأعانتهم على الانتشار،

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

وبالرغم من إيماننا العميق بضرورة التأسيس لعقيدة الإيمان بوجود الخالق، وبيان ذلك بأدلةٍ مختلفةٍ ومناهجٍ متعدّدةٍ؛ كنّا ملتفتين إلى بعض الشبهات المطروحة بهذا الخصوص، ومنها ما يرتبط ببعض المناهج المعرفية كالمناهج التجريبيّة، وكيف أصبح طريقاً إلى الإلحاد ونفي وجود الخالق، وتمّ التأكيد في بحثٍ مستقلاً أنّ المنهج التجريبيّ المتبنيّ للإلحاد ليس من شأنه من جهةٍ معرفيةٍ مناقشة الأدلة العقلية والفلسفية التي اعتمدها الاتجاهات العقلية والفلسفية أو معارضتها؛ إذ إنّ دائرة حجّة التجربة محدودةٌ بالأمر المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلّقٍ بأمرٍ حسّيّ، وليس لها إثبات ما هو خارجٌ عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هذا العجز التكوينيّ للتجربة حاول الملحدون استغلال هذا المنهج بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم - خصوصاً أنّ بعضهم له تخصّصٌ فيزيائيّ أو أحيائيّ - ومناقشة تلك الأصول العقلية والفلسفية وإسقاطها أو معارضتها؛ كي يتسنى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبية لتفسير كيفية نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولّد الذاتي له، فكان لا بدّ من بيان أهمّ المباني والمرتكزات الفكرية في أقوال التجريبيين المشكّكين بأصول المباني التوحيدية وتحليل هذه المباني وعرضها على الميزان المنطقيّ الصحيح، وبيان مقدار الخطأ في ملازمات مبانيهم، وهذا ما تمّ بحثه في شبهة العدد في المجلة.



## مقالات

17 د. صفاء الدين الخرجي

معرفة الخالق بين الإمكان العقلي  
والعجز البشري

45 د. سيّد روح الله الموسوي

المعرفة الفطريّة.. حقيقتها ونحو  
دلالتها على وجود الإله

79 د. أيمن المصري

دور المنهج العقلي في معرفة الإله



# معرفة الخالق بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ

د. صفاء الدين الخزرجي

## الخلاصة

ثمّة إشكاليّة تُقرّر محدوديّة جهاز الإدراك البشريّ، وعجزه عن إدراك القضايا المطلقة واللامتناهية، ومن هنا فلا يمكن للعقل الإنسانيّ إدراك حقيقة الله المطلقة، مع أنّ العقل نفسه يحكم بوجود معرفة الباري، إمّا من جهة وجوب شكر المنعم أو غيرها. في هذا المقال نسلّط الضوء على موضوع المعرفة الإلهيّة بين الإمكان العقليّ والعجز البشريّ، وذلك من خلال التفكيك بين مراتب المعرفة الإلهيّة الممكنة منها والمحالة؛ لرفع هذا التناقض البَدويّ في أحكام العقل.

المفردات الدلاليّة: معرفة الخالق، معرفة وجود الواجب، معرفة الذات، معرفة

الصفات، معرفة الفعل.

## تمهيد

من البحوث المحورية في الرؤية الكونية الإسلامية مسألة "معرفة الله"؛ وذلك لأنها تمثل الأساس الذي تقوم عليه جميع المعارف الاعتقادية الأخرى، كمسألة معرفة النبي ومعرفة الإمام ومعرفة المعاد وسائر ما يتفرع على هذه الأصول من الفروع والتشريعات اللاحقة كالصلاة والصيام والحج ونحوها، ومن هنا تعد معرفة المبدأ الأعلى - سبحانه - مبدأً لكل المعارف والاعتقادات الأخرى، وهذا ما يؤكده الحديث المروي عن الرسول الأكرم الذي قال: «دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله عز وجل» [المتقى الهندي، كنز العمال، ج 3، ص 381، ح 7047]، وكذلك ماورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أول الدين معرفته» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1]، وماورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «لا ديانة إلا بعد المعرفة» [الصدوق، التوحيد، ص 40، ح 2].

وتأسيساً على ذلك فإن مراتب المعرفة شدةً وضعفًا تنعكس بشكل مباشرٍ على سائر اعتقادات الإنسان وسلوكياته وحياته في هذه النشأة، ومن خلاله يتقرر حاله في النشأة الأخرى. ولكن كل ذلك يتوقف أولاً على إثبات إمكانية المعرفة بالله سبحانه؛ إذ تواجه هذه المعرفة إشكالية عجز ذهن البشري المتناهي المحدود بطبيعته عن معرفة الموجود اللامتناهي واللامحدود، إذ كيف للعقل القاصر المحدود ذاتاً استيعاب الحقيقة المطلقة؟

يجاول هذا المقال الإجابة عن هذه الإشكالية من خلال التمييز بين مراتب المعرفة والتفكيك بين دوائرها، ثم يتم بعد ذلك التعرض لما يترتب على هذه المعرفة من بحوث نظير ضرورة المعرفة بالخالق وغيرها، وهذا ما يتم توضيحه ضمن النقاط التالية:

## أولاً: إمكان معرفة الخالق

إنَّ أهمَّ مبحثٍ في المعارف 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 يتمُّ 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 الضروريَّ بحثهما في هذا المقام، بحيث تكون مجموع العناوين في معرفة الله أربعةً كالتالي:

1 - معرفة أصل وجود الخالق.

2 - معرفة حقيقته وكنهه.

3 - معرفة صفاته.

4 - معرفة أفعاله.

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

## المرتبة الأولى: معرفة أصل وجود الخالق

تعدّ معرفة وجوده - تعالى - من أهمّ البحوث في المعرفة الدينية؛ لما يمثله هذا البحث من معتركٍ فكريٍّ مهمٍّ بين الإلهيين والمادّيين، فالمدّيون أو الحسّيون ينطلقون من معيارٍ واحدٍ لمعرفة الحقيقة، ألا وهو الحسّ والتجربة، ويحاولون إخضاع كلِّ المعارف التصورية والتصديقية إلى ذلك،

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

وقد ناقش الإلهيون هذه المقولة وفندوها بوجود أدوات معرفية 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 الإمكان وبرهان الحدوث.

نعم، عدّ القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق أمراً فطرياً وضرورياً يهتدي إليه الإنسان بالوجدان السليم والفترة الصحيحة غير المشوّهة بالشبهات؛ ولذا لم يطرح القرآن الكريم مسألة إثبات وجود الخالق، وإنما طرح مسألة الشرك وكيفية علاجها؛ لأنها كانت تمثل الإشكالية الأكثر تحدياً على مرّ الزمان باعتبارها الأقرب مأخذاً لوهم الإنسان وتخيّلاته آنذاك، وأمّا إثبات وجوده فقد عدّه أمراً بدهياً وفطرياً [المصدر السابق]، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]، وقد روي عن رسول الله أنّه قال: «كلّ مولود يولد على الفطرة»، يعني على المعرفة بأنّ الله - عزّ وجلّ - خالقه [الصدوق، التوحيد، ص 331]، كما روي عن الإمام الباقر في تفسير آية الميثاق السابقة قوله: «أخرج من ظهر آدم ذرّيته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ، ولو لا ذلك لم يعرف أحد ربّه» [الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 13، ح 2]، وقال الإمام الصادق: «فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه» [علي بن إبراهيم، تفسير القميّ، ج 1: 248].

والدليل على فطرية هذه المعرفة هو الالتجاء التلقائي والعموي إليه - سبحانه - في حالات الاضطرار من غير سابق تفكير، مما يعني رجوع الإنسان إلى فطرته إذا زالت حجب الشك وانقضت حجب الرين. قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾ [سورة النحل: 53]، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكَ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 65] وبهذه المعرفة الفطرية صرح المحققون، قال الفيض الكاشاني: «إن التصديق بوجوده - تعالى - أمر فطري؛ ولذا ترى الناس عند الوقوع في الأهوال وصعاب الأحوال يتوكلون بحسب الحيلة على الله، ويتوجهون توجهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب ومسهل الأمور الصعاب، وإن لم يتفظنوا لذلك» [الفيض الكاشاني، علم اليقين، 28].

### إشكالية تصوّر الخالق

في ضوء أدوات المعرفة الحسولية القائمة على التصوّر والتصديق، تُطرح الإشكالية السابقة من خلال السؤال التالي: كيف يمكن أن نتصوّر الخالق في أذهاننا حتى يتسنى لنا التصديق به في نفوسنا وعقولنا؟

بيان ذلك: يريد الإنسان أن يؤمن بالخالق ويتعرّف عليه، ولكن أول استفهام يُطرح في هذا المجال هو: هل أنّ البشر قادرين على تصوّر الخالق لكي يؤمنوا به أو لا؟ إذ الاعتقاد والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصوّر، وإذا كان تصوّر الخالق غير ممكن فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكن أيضاً.

وهنا يمكن أن يُستدلّ على عدم إمكانية تصوّر الخالق بأنّ تصوّر أيّ شيءٍ هولون من الإحاطة العلمية به، والذات الإلهية لا يُحاط بها ذهنًا ولا خارجًا؛ 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 إله خارجة عن قدرة الفكر البشري ولا إمكانية للحكم عليه نفيًا أو إثباتًا [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (المتن مع تعليقة مطهري)، ج 3، ص 355].

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

أمّا الجواب على أصل الدعوى فهو: قد ثبت في محلّه أنّ الذات المقدّسة ليس لها ماهيّة، ومهما 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 لتُدرك، نعم يمكن إدراك وجوده بالعرض لا بالذات، أي من حيث كونه محرّك العالم الذي لا يتحرّك أو العلة الأولى التي تنتهي إليها العلل، أو واجب الوجود الذي يتوقّف عليه وجود الممكنات، وهذه لوازم وجوده المقدّس، فيثبت العقل مفاهيم تصدّق على الذات المقدّسة، وهي ما يُعبّر عنها بالمفاهيم الثانية الفلسفيّة التي تحكي خصائص وجوده لا حقيقة وجوده، من قبيل مفهوم (الواجب) و(القدم) و(العلية)، وهي مفاهيم انتزاعية، لكنّ تصوّرنا للخالق - تعالى - مركّبٌ من أكثر من مفهومٍ من هذه المفاهيم، أو مركّبٌ من أحد هذه المفاهيم ومفهومٍ من جنس الماهيات، نظير مفهوم (واجب الوجود) ومفهوم (العلة الأولى) ومفهوم (خالق الكل) ومفهوم (الذات الأزليّة) ومفهوم (الكمال المطلق).

إذن نحن نتصوّر الخالق بعنوانٍ انتزاعيٍّ عامٍّ 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 ذاتًا، وإنما تتعلق بالمرتبة الثانية كما سيأتي الكلام عنها.

وأما الجواب على دليل المدعى - أعني كون ذات الواجب ذاتًا مطلقةً وغير متناهية، بينما لا يستطيع الذهن أن يتصور صورةً مطلقةً وغير متناهية، فنقول أولًا إن معرفة أصل وجود الخالق لا تتوقف على تصور صفاته وكونه متناهياً أم غير متناهٍ، واحدًا أم كثيرًا وما إلى ذلك، بل هذه الأبحاث تحقّق بعد إثبات أصل وجوده، ولكن للإجابة عن ذلك يمكن القول إنّه يجب تحديد مفهوم المطلق أولًا، فنقول:

الإطلاق اسم مفعول، يعني التحرّر من القيد، فمفهوم الإنسان بنفسه مفهومٌ مطلقٌ، ويعمّ دائرةً واسعةً ولكن ما أن نضيف إليه مفهوم (الأبيض) يكون مقيّدًا، ومفهوم (الإنسان الأبيض) يشمل قسمًا من الدائرة الأولى، ويصبح دائرةً داخل الدائرة الكبيرة، وإذا أضفنا مفهوم (العالم) وقلنا: (الإنسان الأبيض العالم) تتحدّد الدائرة الأولى، وهكذا تزداد تحديدًا كلما ازدادت القيود.

من هنا يتّضح أننا ما لم نتصور المطلق لا يمكننا تصوّر المقيّد، فكلّ مقيّد يتألّف من اجتماع أكثر من مفهومٍ مطلقٍ، وحقيقة كلّ مطلقٍ عبارة عن المقيّد بلا قيد، أي مجرد عدم وجود القيد كافٍ لحصول الإطلاق للمفهوم.

[المصدر السابق، ص 355 - 360]

وهناك إشكالتان طرحهما بعض المفكرين ثم ناقشوا فيهما ونحن نشير إليهما:

## الإشكالية الأولى:

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

## الإشكالية الثانية:

إنّ إطلاق هذه المفاهيم إطلاقٌ مفهوميّ، إنّها جميعاً مجموعة مفاهيم ذهنيّة، وهي مطلقةٌ بالنسبة لصنّف غير محدودٍ من القيود المفهوميّة، لكنّ ذات الحق ليس من سنخ المفاهيم، وحينما نقول إنّ ذات الحق مطلقةٌ لا نعني أنّ ذات الحق هي أعمّ المفاهيم، وأنّ هذا المفهوم غير مقيّد بأيّ قيدٍ، نظير مفهوم (الشيء)، بل نعني الإطلاق الوجودي، أي أنّ ذات الحق مطلقةٌ ولا حدّها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها أيّ لونٍ من المحدودية المكانية والزمانية والإمكانية والماهوية؛ وعليه فإنّ تصوّر المفاهيم المطلقة لا يدلّ على إمكان تصوّر المطلق الوجودي. [المصدر السابق، ص 355]

## الجواب

إنّ حديثنا لا ينصبّ على أنّ إطلاق ذات الحق إطلاقٌ مفهوميّ، بل ينصبّ على كيفية تصورنا للإطلاق الوجودي لذات الحق في أذهاننا. إنّ تصوّر هذا الإطلاق لا يستلزم أن تكون واقعيته منعكسةً في الذهن أو أن يتحد ذهننا بهذه الواقعية خارجاً، بل نتصوّر هذا الإطلاق بمعونة (النفى) بالشكل التالي: أنّ تصوّر مفهوم (الوجود) المشترك، ثمّ نسلب عن ذات الحق مائلته لسائر الموجودات في المحدودية وفي بعض الجهات الأخرى، وعلى هذا النحو نحصل في

أذهاننا على تصوّر لذات الحق بوصفه وجودًا مطلقًا، وتصور اللامتناهي كذلك، فنفكر مثلًا ونتساءل هل الفضاء متناهٍ أو غير متناهٍ؟ وهذا السؤال بذاته دليلٌ على أنّ في الذهن تصورًا عن اللامتناهي كما أنّ لديه تصورًا عن المتناهي، بينما إذا أراد الذهن تصور مصداق الفضاء اللامتناهي، أي أراد تجسيد اللامتناهي أمامه عندما يكون لهذا الفضاء المجسّد ذهنيًا غير متناهٍ واقعًا، فالأمر غير ممكن، أمّا إذا تصوّر الذهن الفضاء المحدود، ثمّ تعقل مفهوم الفضاء الكليّ ومفهوم المحدوديّة، ثمّ حمل مفهوم النفي والعدم على الفضاء المحدود، فسوف يكون ممكنًا ومعقولًا أن يتصور مفهوم الفضاء اللامحدود.

إنّ الذهن بغية إدراك وتصور الحقائق التي لا يستطيع إدراكها بشكلٍ مباشرٍ يتشبّه بهذه الوسائل، أي يتوقّف على تصوّر معقولٍ وصحيحٍ غير مباشرٍ. [المصدر السابق، ص 362 - 364]

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

### المرتبة الثانية: معرفة كنه الخالق وحقيقته

ذهب أكثر العلماء من الفلاسفة والحكماء والمتكلمين من الإمامية والمفسرين 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 حق معرفته إلا الخالق نفسه، فنهاية معرفة العارفين هو عجزهم عن المعرفة للذات، ومعرفتهم بالحقيقة أنّهم لا يعرفونه، فقد روي عن رسول الله أنّه قال: «إنّ الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، وإنّ الملائمة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه

أنتم» [انظر: الفيض الكاشاني، علم اليقين، 38 و39]، وهذه المرتبة من العلم ممّا استأثر بها الخالق لنفسه ولم يطلع عليها أنبياءه وأوليائه وملائكته المقربين، وكلّ ما طرحه الفلاسفة والمتكلمون والعرفاء من أدلّة وبراهين وجهودٍ علميّةٍ كبيرةٍ في مجال المعرفة الإلهيّة إنّما يدور في فلك المرتبة الأولى، أعني إثبات أصل وجوده - تعالى - وليس اكتناه ذاته المقدّسة؛ فلا بدّ من التفكيك بين المرتبتين كما يشير إليه قول أمير المؤمنين: «أعجز الأوهام أن تنال إلّا وجوده، وحجب العقول عن أن تتخيّل ذاته» [المجلسي، بحار الأنوار، 74: 381].

نعم، نُقل عن بعض المتكلمين - بل جمهورهم من غير الإماميّة - القول بإمكان معرفة حقيقته سبحانه [انظر: المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص 74؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3: 222؛ جوادي آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 35]؛ كما أنّ هذا هو لازم مذهب المجسّمة الذين يقولون بتحديدته من الجهات الست، وأنّ له مقداراً وثقلاً وحيّاً، ويقولون بإمكان معرفته في الدنيا ورؤيته في الآخرة، وكذلك المشبّهة الذين شبّهوه بمخلقه، فصارت معرفة ذاته عندهم ممكنة، حتّى قيل إنّ التشبيه من أحد عشر وجهاً، ككونه - تعالى - جسماً وجوهراً وذا أعضاء وذا جهة، وغيره من جهات التشبيه [انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 294]، بل قال بعض متكلمي المجسّمة إنّه - تعالى - مرّكبٌ من أعضاء على حروف المعجم [المصدر السابق 3: 227]، وأمّا عقيدة أهل البيت فهي قائمة على غلق هذا الباب بالكلّيّة، بل اعتبار هذه المعرفة محالةً.

واستدلّ بعض المتكلمين ممّن يرى إمكان معرفة الذات بأنّ وجوده - تعالى - معلومٌ، وهو نفس حقيقته، فتكون حقيقته معلومةً [انظر: المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، 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: المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص 74].

وهناك وجوهٌ أخرى للقول بإمكان معرفة الذات، وبعضها في الحقيقة شبهاتٌ حاول البعض طرحها نقضًا على مسألة العجز عن إدراك الذات، ونتعرّض لها باختصارٍ كالتالي:

1- أن موسى طلب رؤية الله - تعالى - ومعرفته: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا 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: جوادى آملي، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 36]

#### الجواب:

أن القرآن نفى إمكان الرؤية بقوله ﴿لَنْ نَرَاكَ﴾، ولما تجلّى الربّ للجبل لم يطق موسى ذلك التجلّي فلم تتحقّق الرؤية بل تمّ نفي إمكانها، بدليل أن الله أوكل إمكان الرؤية للتجلّي للجبل بشرط أن يطيق ويتحمّل، لكنّ الجبل مع صلابته لم يطق هذا التجلّي وصار دكًّا، فكيف بموسى؟! فعلم بذلك عدم إمكان الرؤية؛ فالآية تدلّ على امتناع الرؤية، والآية لا تشير إلى مسألة إمكان معرفة الذات.

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

#### الجواب:

أنّه لم يرد تفسير مقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ بمعنى اكتناه الذات الربوبية، كما أنّه لم يُنقل عن النبي ﷺ ادّعاؤه ذلك، وهو رغم بلوغه هذا 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: «لواقربت أنملةً لاحترقت» فكذلك النبي ﷺ بالنسبة لله تعالى، فهناك فواصل ومسافات وجودية بين الممكن والممكن (النبي وجبرائيل) وبين الممكن والواجب. [انظر: المصدر السابق]

3- أن ثمة مقولة 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 المقولة معرفة الذات والصفات، فهو لا يعدو أن يكون خيالاً صرفاً؛ لأن ذلك يبتني على افتراض أن الخالق قابل للمقدار والكم كالشمس القابلة للمقدار، وكل شخص يقتبس من نورها وشعاعها على حسب مقداره واستعداده؛ باعتبارها قابلة للتجزئة والتحليل، بيد أن الأمر مختلف في الذات الربوبية؛ فإتتها بسيطة لاجزاء لها؛ لأنه بمجرد أن نقول إن العارف بالذات الإلهية عرفها بمقدار سعته ومقداره فقد جزأناه سبحانه [انظر: المصدر السابق].

4- أن برهان الصديقين قائم 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 اتقن البراهين على وجوده سبحانه، إلا أنه برهانٌ حصويٌّ لا يمكن إدراك الذات من خلاله، بل ولا من خلال الطرق الشهودية، والسري في امتناع معرفة الذات يرجع إلى عدم تناهيتها وإلى بساطتها، فهي غير قابلة للتجزئة ولا التبعض ولا التحيث. [انظر: المصدر السابق، ص 38]

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

أمّا الاستدلال على عدم إمكان اكتناه الذات المقدّسة، وعدم إمكان الإحاطة بالذات الإلهية واكتناهاها، فيما يلي:

1- قصور المتناهي المحدود - زمانًا ومكانًا وذاتًا وصفاتٍ - عن الإحاطة باللامتناهي واللامحدود زمانًا ومكانًا وذاتًا وصفاتٍ ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طه: 110].

بيان ذلك: أنّه قد ثبت في مباحث الإلهيات أنّ الذات الإلهية وجودٌ غير محدودٍ ولا متناهٍ، وكذلك الأمر في صفاته - تعالى - أيضًا، فهو علمٌ وحياءٌ وقدرةٌ مطلقةٌ غير محدودةٍ ولا متناهيةٍ. وفي قبال هذا الوجود اللامتناهي نجد جميع الموجودات الأخرى متناهية الوجود؛ ولذا يقصر الوجود المحدود عن الإحاطة بالوجود اللامحدود إحاطةً تامّةً، وإتّما يعرفه ويدركه على نحو الإجمال، فهو يعلم أنّه موجودٌ عالمٌ قادرٌ حيٌّ، لكنّه يجهل كنه هذه الصفات وحقيقتها؛ ولذا ورد عن الإمام الصادق: «إنّ العقل يعرف الخالق من جهةٍ 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 إدراك كنه الذات الربوبية فحسب، بل إنّه يجهل - كما يقول ابن سينا - حقائق الموجودات وفصولها الحقيقية المميزة لها عن غيرها، وإتّما يعرف لوازم الأنواع وخواصّها التي يعبر عنها بالأعراض الخاصة والعامّة [ابن سينا، التعليقات، ص 34]، فالمعرفة الحقيقية عسيرةٌ إن لم تكن محالةً، ولعلّ ابن سينا يشير بمقولته هذه إلى قول الإمام عليّ: «كيف يصف إلهه من

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 متعذرة في شأن الخالق؛ وذلك لقصور المقتضي لا لخباء المعلوم؛ بل لشدة ظهوره لا يمكن إدراكه كشعاع الشمس بالنسبة إلى الناظر إليه.

2 - بساطة الذات الإلهية وعدم تركيبها من أجزاء خارجية ولا عقلية، الأمر الذي لا يمكن معه تعريفها بالحد المنطقي. وبعبارة أخرى: لو كان له حدٌ لكان له جنسٌ وفصلٌ، فيكون له جزءٌ وهو محالٌ؛ لأنه يلزم افتقاره إلى جزءه، وجزؤه غيره فيكون مفتقراً إلى غيره؛ ولذا يستحيل عليه التركيب مطلقاً، عقلياً كان أو خارجياً، كما لا يمكن تعريفه بالرسم أيضاً؛ لأنه تعريفٌ بالعوارض، وهو لا تعرضه العوارض، وكذلك العوارض تعرض الماهيات ولا ماهية له. [المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، ص 73]

فالعقل إنما يمكنه اكتناه الماهيات، ويتصورها بكنهه 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]

3 - أنّ معلومية شيءٍ لشيءٍ بالكنه لا زمة لمعلوليته له، وهي منتفية في حق الواجب تعالى. ولهذا البيان قريبٌ من قول البعض (على مباني صدر المتألهين): إنّ العلم بكنه حقيقة الشيء لا يحصل إلا لنفس ذلك الشيء، أو لعلته، فإنّ حصول الشيء لنفسه وحصوله لعلته مستلزمٌ للعلم بالكنه، وما عدا هذين الحصولين فليس حصولاً لكنه تلك الحقيقة حقيقة؛ لأنّ الحصول الحقيقي المستلزم لمعرفة الكنه إمّا حصول الشيء لنفسه أو حصوله لعلته. [المصدر السابق: 135]

4 - ومما يدل على عدم إمكان مثل هذه المعرفة أن الله - سبحانه - عندما عرّف نفسه في القرآن الكريم لعموم خلقه وخواصهم عرفهم بصفاته وأفعاله؛ ولذا ورد عن أمير المؤمنين أنه قال: «... الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بجد ولا ببعض، بل وصفته بفعاله، ودلت عليه بآياته» [الكليتي، الكافي: 1، 141، ح 7].

5 - النصوص الكثيرة الصريحة في نفي إمكان المعرفة بكنهه الخالق، وهي من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ [سورة البقرة: 255]، فإذا كانوا لا يحيطون بشيء من علمه فكيف بذاته تعالى؟! وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [سورة طه: 110]، كما أن قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران: 28] يدل على ذلك. [جواد آملی، التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، 2: 34]

وأما الروايات في ذلك فهي على طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات النافية لإمكان معرفة كنهه تعالى.

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

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

2 - وقول الإمام علي عليه السلام: «الحمد لله الذي أظهر من آثار سلطانه وجلال كبريائه ما حير مقل العقول من عجائب قدرته، وردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 195].

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

4- وعنه عليه السلام: «كَلَّتْ الأوهام عن تفسير صفتك... وانحسرت العقول عن كنه عظمتك... وكلّ دون ذلك تحبير اللغات، وضلّ هنالك التدبير في تصارييف الصفات، فمن تفكّر في ذلك رجع طرفه إليه حسيراً، وعقله مبهوراً، وتفكّره متحيراً» [المجلسي، بحار الأنوار، 95: 243، رقم 31].

والروايات في ذلك كثيرة جداً. [انظر: الرديشيري، موسوعة العقائد الإسلامية، 3: 319] الطائفة الثانية: الروايات الناهية عن التفكّر في ذات الله.

وهي كثيرة جداً في النهي والتحذير من مسألة التفكّر في ذاته العلية، وإليك شطراً من هذه الروايات:

1- قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾ [سورة النجم: 42]: «لا فكرة في الربّ» [الدر المنثور 7: 662].

2- وقال صلى الله عليه وآله: «تفكّروا في كلّ شيء، ولا تفكّروا في الله تعالى» [الصدوق، التوحيد: 455، رقم 2].

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

4- وقال الإمام الباقر عليه السلام: «إياكم والتفكّر في الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه» [الكليني، الكافي 1: 93، ح 7].

5- وقال عليه السلام: «تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله؛ فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلاّ تحيّراً» [الكليني، الكافي 1: 92، ح 1].

وخلاصة 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، فإنها ممكنة، وبين المعرفة في هذه المرتبة وهي معرفة ذاته، فإنها غير ممكنة، وهذا هو ما أشار إليه الإمام الصادق بقوله: «إنَّ العقل يعرف الخالق من جهةٍ توجب عليه الإقرار، ولا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته... فإن قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف، ولا يحيط به؟ قيل لهم إنَّما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه، وهو أن يوقنوا به ويقفوا عند أمره ونهيه، ولم يكلفوا الإحاطة بصفته، كما أنَّ الملك لا يكلف رعيته أن يعلموا أطويل هو أم قصير، وأبيض هو أم أسمر، وإنَّما يكلفهم الإذعان لسلطانه، والانتهاج إلى أمره. ألا ترى أنَّ رجلاً لو أتى باب الملك، فقال: أعرض عليّ نفسك حتى اتقضى معرفتك، والآلم أسمع لك كان قد أحل نفسه بالعقوبة... فكذا القائل إنَّه لا يقدر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرِّض لسخطه... فإن قالوا: أوليس قد نصفه؟ فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم؟ قيل لهم كلُّ هذه صفات إقرار، وليست صفات إحاطة، فإنَّنا نعلم أنَّه حكيمٌ، ولا نعلم بكنه ذلك منه، وكذلك قديرٌ وجوادٌ وسائر صفاته، كما قد نرى السماء، فلا ندري ما جوهرها، ونرى البحر ولا ندري أين منتهاه، بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له، ولأنَّ الأمثال كلُّها تقصر عنه، ولكنَّها تقود العقل إلى معرفته» [الجعفي، التوحيد، ص 118].

### المرتبة الثالثة: معرفة صفات الخالق

يوجد في معرفة الصفات الإلهية إمكانًا واستحالةً ثلاثة اتجاهات [انظر:

سبحاني، الإلهيات، ص 87]:

الاتجاه الأول: التعطيل وعدم إمكان المعرفة؛ لأنَّ كلَّ صفةٍ نتصوَّرها فإنَّنا

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

وعن الإمام الباقر عليه السلام: «كل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق 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 نجرد هذه الأسماء من المعاني التي تحصل في أذهاننا، فمعاني هذه الألفاظ في أذهاننا هي عين ما نشقّه من المخلوقات، أمّا المعاني الواقعية فيعرفها الله - تعالى - فقط، ولهذا هو مذهب المعطلة، فهم يثبتون أصل الصفة ولكنهم يفسّرونها بالضدّ منها، فالعلم يعني عدم الجهل، والقدرة عدم العجز وهكذا، وعليه فإنّ معرفة كنه الصفات غير ممكن، وإنّما نعرف أضدادها فقط لا أكثر.

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

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

هذه الإشكالية بأن هذه الصفات والمفاهيم وإن كانت مشتركة على نحو الاشتراك المعنوي، إلا أن الاختلاف واقع في المصداق، فالواجب بالذات لا مشارك له في شيء من هذه المفاهيم من حيث المصداق، بمعنى أن هذه المفاهيم والصفات - كالعلم والحياة والقدرة - مصداقها في الواجب هو عين الواجب تعالى، فهي غير زائدة عليه، بينما هي في الممكنات زائدة عليها، وأيضاً مصداقها في الواجب غير متناهٍ ولا محدود، بينما في الممكنات متناهٍ ومحدود ومشوبٌ بالنقص والعدم. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة (بتعليقة الفياضي) 4: 1101، الفصل السابع من المرحلة الثانية عشرة؛ مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 437]

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

وعليه، فإن أصل إدراك الصفات الإلهية وثبوتها للذات المقدسة وإن كان ثابتاً ومما يطاله الإدراك البشري، ولكنه إدراك للمفهوم الكلي للصفات، وأما إدراك تلك الصفات على حقيقتها وكنهها فمتعذر بل محال [مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 406]؛ لخروجها عن قدرة الإدراك العقلي بناءً على مذهب الإمامية من عينية الصفات مع الذات، وحينئذ تأتي جميع الأدلة السابقة في امتناع معرفة الذات هنا أيضاً لاتحاد الذات والصفات، كما أن الإدراك الكلي للصفات مقيّد بقيدين:

الأول، التنزيه عن التشبيه والتجسيم. والثاني، الإطلاق واللامحدودية في ثبوتها للحق سبحانه؛ وذلك لأن الصفات بالنسبة إليه لا تخلو من محدودية، وهو - تعالى - أعظم من أن يحيط به حد؛ لأن كل مفهوم مسلوب عن غيره

منعزلاً عمّا سواه، وهذا لا يلائم الإطلاق الذاتي لحقيقة الواجب وصفاته؛ ولهذا يتوسل العقل إلى رفع هذه النقيصة بشيء من النعوت السلبية تنزيهاً، ككونه - تعالى - أكبر من أن يوصف وأعظم من أن يحيط به تقييداً؛ ولذا فإنّ النبي والأئمّة عندما يبيّنون هذه الصفات والمفاهيم يُقرنونها دائماً بلفظ التنزيه عن المشابهة لصفات المخلوقين، وأتته - تعالى - عالم لا كعلمنا، وقادراً 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]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 4].

وقد دلّت على ذلك الروايات أيضاً، وإليك بعض النصوص منها:

1- قال الإمام الرضا عليه السلام: «إنّ الخالق لا يُوصف إلّا بما وصف به نفسه، وكيف يوصف الخالق الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطرات أن تحدّه، والأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا يصفه الواصفون... والواصفون لا يبلغون نعته، ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾» [الأربلي، كشف الغمّة 3: 176].

2- وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «ليست له صفة تنال، ولا حدّ تضرب له فيه الأمثال، كلّ دون صفاته تحبير اللغات، وضلّ هناك تصاريف الصفات، وحرار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور» [الكليّني، الكافي 1: 134، رقم 1].

وقد وردت نصوصٌ تأمر بالتوقّف على ما وصف الله به نفسه في القرآن وعدم تجاوز ذلك، مثل قول الإمام عليّ عليه السلام لرجلٍ سأله أن يصف له ربّه:

«فانظر أيها السائل، فما ذلك القرآن عليه من صفته فائتمَّ به واستضىء بنور هدايته، وما كلفك الشيطان علمه ممَّا ليس في القرآن عليك فرضه، ولا في سنَّة النبيِّ وأئمَّة الهدى أثره، فكل علمه إلى الله سبحانه، فإنَّ ذلك منتهى حقِّ الله عليك» [الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 91].

وقال الإمام الحسين عليه السلام: «أصف إلهي بما وصف به نفسه، وأعرّفه بما عرّف به نفسه: لا يُدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس» [الصدوق، التوحيد، ص 80].  
وخلاصة البحث في هذه المرتبة هي إمكانية معرفة صفاته - تعالى - من حيث المفهوم دون الحقيقة والمصدق، فلا استحالة عقلية في ذلك لكن بشرط التنزيه.

### المرتبة الرابعة: معرفة فعل الخالق

قسّم القرآن الكريم فعل الله سبحانه - وهو كلّ ما سواه - إلى قسمين كما في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [سورة الرعد: 9].

1- ما يتعلّق بعالم الغيب.

2- ما يتعلّق بعالم الشهادة، أي: عالم الطبيعة وعالم المحسوسات.

وللفلاسفة تقسيم آخر لعالم الوجود هو:

1- عالم العقل.

2- عالم المثال.

3- عالم المادّة.

ويندرج الأوّل والثاني تحت عالم الغيب.

والسؤال المطروح هو: هل أن فعل الله - تعالى - بأقسامه السالفة قابلاً للإدراك والمعرفة البشرية أو لا؟

والجواب على ذلك بالإيجاب، فإنّ المعرفة البشرية يمكن لها أن تعتمد أربعة طرقٍ في ذلك:

الأول: الطريق الحسيّ والتجريبيّ لمعرفة عالم الطبيعة والمادّة (عالم الشهادة)، وكتب الطبيعيات القديمة والحديثة والكشوفات العلميّة الحديثة خير شاهدٍ على إمكانية مثل هذه المعرفة.

الثاني: الطريق العقليّ والتحليليّ لمعرفة عالم العقول والمثال، وتشهد لإمكانية مثل هذه المعرفة كتب الفلاسفة في تحليل عالم العقول الطولية والعرضية وعالم المثال.

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

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

ولا شكّ في اختلاف درجة المعرفة ومستواها في كلّ واحدٍ من هذه الطرق بحسب ذات الطريق وبحسب السالك فيه، فالطريق الحسيّ رغم تطوره وتقدمه واكتشافه للكثير من أسرار الخلق والوجود، إلا أنّ ثمة غوامض علميّة ليس فيها للعلم الحديث تصوّرٌ فضلاً أن يكون له فيها تصديقٌ.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ المعرفة بعالم الخلق وفعل الخالق متفاوتةٌ، فربّما

تكون تفصيلية في بعض الموارد، وربما تكون إجمالية وعمامة في موارد أخرى، وربما تكون منعدمة أصلاً في موارد ثالثة، إلا أن أصل المعرفة بشكل عام وفي أكثر الموارد ممكن ومتحقق؛ ولذا أمر - سبحانه - في كتابه بالنظر في الآيات الآفاقية والأنفسية، فإن الأمر بذلك فرع إمكان المعرفة المأمور بها.

## ثانياً: الأدوات المعرفية لمعرفة الخالق

بعد أن وقفنا على مراتب المعرفة الإلهية الممكنة منها والمحالة، فلا بد من البحث حينئذٍ عن الأدوات المعرفية في تلك المراتب، وكما أشرنا آنفاً فإن أدوات المعرفة التي تمكن الإنسان من معرفة المجهول يمكن تلخيصها في أداتين رئيسيتين هي العقل والحس، والحس بدوره يمكن تقسيمه إلى قسمين: الحس الظاهر وهو يشمل الحواس الخمس والتجربة، ويدخل كذلك في هذا القسم النص، والحس الباطني ونعني به المشاهدة القلبية، وقد نبه القرآن الكريم إلى طريقتين للوصول إلى معرفة الخالق هما:

### 1- الطريق الآفاقي

### 2- الطريق الأنفسي

وأشار إلى هذين الطريقتين في قوله تعالى: ﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53]، وقوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 20 و21].

والمراد بالأولى: النظر في الآثار والآيات الآفاقية، أي في الظواهر الكونية، للاهتمام من خلالها إلى معرفة الخالق وأسمائه وصفاته ككونه حياً وقادراً وعالماً ومالكاً لكل شيءٍ وخالقاً له.

والمراد بالثانية: النظر في الآيات الأنفسية وأسرار خلقه النفس الإنسانية

وكوامنها وفي أسرار خلقه البدن الإنساني أيضاً وكوامنه؛ وعليه يكون المراد بقوله: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾ أي في وجودكم بشطريه المادّي والروحي. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 171]

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

وفي ضوء ذلك فإن السير الأنفسي أنفع من السير الآفاقي، كما يدلّ عليه قول أمير المؤمنين: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين»، ولعلّ السبب هو أحد أمرين كما ذهب إليه الطباطبائي حيث يقول: «إنّ النظر إلى آيات النفس لا يخلو من التعرّف على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحية والبدنية، وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمودها، وكذلك معرفة الملكات الفاضلة أو الرذيلة، والأحوال الحسنة أو السيئة التي تقارنها. واشتغال الإنسان بمعرفة هذه الأمور والإذعان بما يلزمها لا ينفكّ من أن يعرف به الداء والدواء من قريب، فيشتغل بإصلاح الفاسد منها والالتزام بصحيحها، بخلاف النظر في الآيات الآفاقيّة، فإنّه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاسف الأخلاق ورذائلها، وتحليتها بالفضائل الروحية، لكنّه ينادي لذلك من مكانٍ بعيد!

وهناك معني آخر أدقّ مستخرج من نتائج الأبحاث الحقيقية في علم النفس، وهو أنّ النظر في الآيات الآفاقيّة والمعرفة الحاصلة من ذلك نظراً فكرياً وعلمياً حصولياً بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة

المتجلية منها، فإنه نظرٌ شهوديٌّ وعلمٌ حضوريٌّ، والتصديق الفكري يحتاج في تحقّقه إلى نظم الأقيسة واستعمال البراهين، وهو باقٍ ما دام الإنسان متوجّهًا إلى مقدّماته غير ذاهلٍ عنها ولا مشغولٍ بغيرها؛ ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله، وتكثر فيه الشبهات ويعتريه الاختلاف. ولهذا بخلاف العلم النفساني بالنفس وقواها وأطوار وجودها، فإنه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات نفسه، وشاهد فقرها إلى ربّها، وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمرًا عجيبيًا؛ وجد نفسه متعلّقةً بالعظمة والكبرياء، متّصلةً - في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعتها وبصرها وإرادتها وحبّها وسائر صفاتها وأفعالها - بما لا يتناهى بهاءً وسناءً وجمالاً وجلالاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة، وغيرها من كلّ كمالٍ [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 - 175].

وقد روي عن عبد الأعلى عن الصادق قال: «ومن زعم أنّه يعرف الله بحجابٍ أو بصورةٍ أو بمثالٍ فهو مشركٌ؛ لأنّ الحجاب والصورة والمثال غيره، وإنّما هو واحدٌ موحّدٌ، فكيف يوحد من زعم أنّه يوحد بغيره، إنّما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه إنّما يعرف غيره» [الأمدي، غرر الحكم، ص 7856].

وعليه، فإنّ النظر في آيات الأنفس أنفس وأغلى قيمةً، وأنّه هو المنتج لحقيقة المعرفة فحسب، وعلى هذه فعده إياها أنفع المعرفتين، لأنّ العامّة من الناس قاصرون عن نبيلها، وقد أطبق الكتاب والسنة وجرت السيرة الطاهرة النبويّة وسيرة أهل بيته الطاهرين على قبول من آمن بالله عن طريق النظر الآفاقيّ، وهو النظر الشائع بين المؤمنين، فالطريقان نافعان جميعًا لكنّ النفع في طريق النفس أتمّ وأغزر. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6: 170 - 175]

## النتيجة والخاتمة

1- اتضح ممّا سبق ضرورة التفصيل في معرفة الله بين مراتب المعرفة الإلهية، فبعضها ممكنٌ 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 ونقلًا كما تقدّم، فالإمكان والعجز في المعرفة الإلهية يدور في فلك هذه المراتب الأربع جوازًا ومنعًا.

2- أنّ المعرفة الآفاقية والأنفسية هما نوعان من المعرفة للواجب تعالى، والمعرفة الحاصلة من النظر في آيات الأنفس أنفع 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 اللئالي، تحقيق مجتبي العراقي، ط 1، مطبعة سيد الشهداء، 1403 هـ، قم.
4. الأربلي، علي، كشف الغمّة، دار الأضواء، بيروت، 1998 م.
5. الجعفي، المفضل، التوحيد، تحقيق كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1404 هـ.
6. الحائري، كاظم، أصول الدين، دار البشير، ط 2، 1425 هـ.
7. الحرّاني، حسن، تحف العقول، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1404.
8. الحيدري، كمال، التوحيد، دار فرقد، ط 3، 2009 م.
9. سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مركز الدراسات الإسلامية، ط 1، 1411 هـ.
10. السبزواري، هادي، غرر الفرائد (شرح المنظومة)، طهران، 1360 ش.
11. السيوري، مقداد، اللوامع الإلهية، تحقيق محمد علي القاضي، إيران، 1396 هـ.
12. السيوطي، 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 عمّار أبو رغيف، مؤسسة أمّ القرى، ط 1، بيروت، 1421.
16. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1378ش.
17. الطبرسي، أحمد، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد، 1403 هـ.
18. الفيض الكاشاني، محمدمحسن، مؤسّسة بيدار، قم، 1358 ش.
19. القمي، علي، تفسير القمي، تحقيق طيّب الموسوي الجزائري، مؤسّسة دار الكتاب، قم، 1376ش.
20. الكفعمي، إبراهيم، تحقيق حسين الأعلمي، مؤسّسة الأعلمي، ط 1، 1414 هـ.
21. الكليبي، محمد، أصول الكافي، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط 2، طهران، 1365 ش.
22. المتقي الهندي، علي، كنز العمال، تحقيق بكرى حياتي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ.
23. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، ط 1، 1405 هـ.
24. مصباح يزدي، محمدتقي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط 1، 1409 هـ.
25. مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ط 1، مؤسّسة طريق الحق، قم، 1415 هـ.

## المعرفة الفطرية.. حقيقتها ونحو دلالتها على وجود الإله

د. سيّد روح الله الموسوي

### الخلاصة

حاولنا في هذا المقال أن نسلّط الضوء على أهم الجوانب لمسألة المعرفة الفطرية بالله، وبعد معالجة الموضوع تاريخياً ورصد تطوّر المسألة مع مضيّ الزمان، تطرّقنا إليها من وجهة نظر النصّ الدينيّ 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، فإنّ التقارير الغربية لبرهان الفطرة تعاني من بعض المشاكل المعرفية التي عالجهها المفكّرون المسلمون بعد أن بحثوها بدقّة، وقدموا تقارير تخلو منها؛ ولذلك يمكن التمسّك بالفطرة بوصفها طريقاً إلى معرفة الإله وإثبات وجوده.

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

## المقدمة

أكدت النصوص الدينية على فطرية الدين، لا سيما فطرية التوحيد، بحيث تشير بعض الروايات إلى أنه لو لم يكن الدين فطرياً، ولو لم يقع الميثاق في عالم الذر، لم يعرف أحد ربه [الكليبي، الكافي، ج 2، ص 13]. ومن جانب آخر، يعدّ بحث الفطرة من الموضوعات المشتركة التي تعنى بالبحث في مختلف فروع العلوم الإنسانية والإسلامية، كتفسير القرآن الكريم وعلم اللاهوت (التيولوجيا) (Theology)، وعلم النفس (السيكولوجيا) (Psychology)، والعلوم التربوية، وعلم الاجتماع<sup>(\*)</sup> (السوسيولوجيا) (Sociology) [أبوتراي، بيث نيازهاى مفهوم شناسانه «نظريه ي فطرت»، ص 8]. ونظراً لارتباط نظرية الفطرة بمحقل معرفة الإنسان (الأنثروبولوجيا)؛ فإن لها تأثيراً كبيراً على العلوم الإنسانية. يكفي في تجلية أهميّة هذا البحث أنّ يعتبر الأستاذ مطهري نظرية الفطرة مبدأ المبادئ (المبدأ الأم) تارةً [مطهري، مجموعه ي آثار، ج 2، ص 39]، وعدّها مسألة مصيرية من بين المعارف الإسلامية الأخرى تارةً أخرى [مطهري، نقدى برماركسيسم، ص 298] وأبدى أسفه لعدم وجود دراساتٍ تولى هذا البحث أهميّة خاصّة في مختلف حقول العلوم الإسلامية من التفسير وعلوم الحديث والفلسفة [المصدر السابق]. سنحاول 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 صدرا، ص 105 و 106. بدوره، يُرجع السيّد العلامة الطباطبائي القارئ في كثير من البحوث الاجتماعية إلى الفطرة مثل العدالة والفطرة، المالكية والفطرة، الحرّية والفطرة، نظرية الاستخدام والفطرة و...

## التطور التاريخي للبحث

لبحث الفطرة والمعرفة الفطرية تاريخٌ عريقٌ كالتاريخ المكتوب للإنسان. فمنهج سقراط (469 ق.م - 399 ق.م) في المعرفة التي يعتبر فيها سقراط نفسه بمنزلة قابلة الأفكار، وكذلك نظرية التذكر الأفلاطونية، كلاهما نظريتان في الفطرة، ولم نعثر على مفكرٍ إلا وأقرّ - بشكلٍ أو بآخر - بالمعرفة الفطرية، حتى أولئك الذين ينكرونها بصراحةٍ. فأمثال جون لوك (John Locke) (1632 م - 1704 م) الذي نفى التصوّرات والتصديقات الفطرية في الذهن وشبّهه بصفحةٍ بيضاء، وديفيد هيوم (David Hume) (1711 م - 1776 م)، الذي رفض التصوّرات الفطرية منطلقاً من نظريته في الانطباعات والتصوّرات، كلهم يقرّون بالمعرفة الفطرية بشكلٍ غير مباشرٍ. [اميد، نظريه فطرت، ص 193 - 243]

أما بالنسبة إلى فطرية معرفة الإله في الغرب، فصّح بها بعض الفلاسفة المسيحيين أمثال كلمن الإسكندراتي (150 - 215)، وأوغسطين (Augustinus) (354 م - 430 م)، وبويثيوس (Boethius) (480-524 م) [المصدر السابق]، واستند بعضهم أمثال هيربرت تشربري (Herbert Cherbury) (1583 م - 1648 م)، وأفلاطونيو كامبريج (Cambridge Platonists) (أواسط القرن 17)، وغروتوس (Hugo Grotius) (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 رضاي، الهيات فلسفي، ص 360]

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم قد صرح بفطرية الدين (\*) إلا أن الحكماء المسلمين ومع تصريحهم بفطرية بعض الأمور - كالفارابي (260هـ - 339هـ) الذي اعتقد بفطرية الميل إلى النظم والحياة الاجتماعية (\*\*). [الفارابي، كتاب الحروف، ص 142] - لم يعالجوا نظرية الفطرة بوصفها مسألة فلسفية مستقلة حتى ظهور إخوان الصفا في القرن الثالث الهجري، الذين بحثوها وبينوها في مواضع متعددة لأول مرة في كتاب فلسفي، إذ ذهبوا إلى القول بضرورة فطرية معرفة الله والميل إليه؛ لأن ذلك مقتضى الحكمة الإلهية. [غفوري نژاد، تطور تاريخي نظريه فطرت، 101]

ومع أن ابن سينا (370هـ - 427هـ) لم يتطرق في آثاره الفلسفية إلى المعرفة الفطرية بالله إلا أن آثاره العرفانية لم تخل 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

(\*) {فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} [سورة الروم: 30].

(\*\*) نصه: «... 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 ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات... أصابها وجدٌ مبرحٌ مع لذة مفرحة يفضي ذلك إلى حيرةٍ ودهش».

(\*\*\*\*) طرح ابن سينا هذا البحث في فصلٍ عنوانه: «في ذكر سريان قوة العشق في كل واحدٍ من الهويات».

تارة<sup>(\*)</sup> [السهروردي، كتاب التلويحات، ص 136-137]، وتارةً أخرى عن طريق حبّ الكمال المكنون في كلّ الموجودات، ومن بينها حبّ الإنسان لله سبحانه وتعالى [السهروردي، مجموعته مصنفات، ج 3، ص 329]، غير أنّه لم يول اهتماماً خاصاً بالمعرفة الفطرية بالله سبحانه [غفوري نژاد، تطور تاريخي نظريه فطرت، 105]. أمّا 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 دنيوية وأخرويةً مثل وجوب صلاة الجنّازة على أطفال الكافرين [ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 536]، وانقطاع العذاب عن المشركين في الآخرة. [المصدر السابق]

وفي ضوء القرآن الكريم اعتقد صدر المتألمين الشيرازي (980 هـ - 1050 هـ) بالمعرفة الفطرية بالله تعالى، إذ استدلّ عليها بحالات الإنسان في الشدائد والمصائب. وقدم بياناً فلسفياً لكيفية حصول هذه المعرفة الفطرية أو لميبتها إمّا طبق نظريته في بيان الإدراك بحضور مرتبة من وجود المدرك عند المدرك، أو وفق رؤيته الخاصة حول حقيقة مبدأ العلية (إرجاع العلية إلى التشنؤن)، ونتيجة ذلك أنّ الملائم صدرًا يثبت العلم الحضوري البسيط للإنسان - بل لكلّ الموجودات - بالعلّة المفيضة (الله تعالى) [صدر المتألمين، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 117]. كما أنّه أشار عبر كتاباته المختلفة إلى الميول الفطرية نظير حبّ الكمال الفطري، وحبّ الحقيقة الفطري، وفطرية الانقياد للدين، والميل الفطري إلى الطاعة، والتنفّر الفطري عن المعصية. [غفوري نژاد، تطور تاريخي نظريه فطرت، ص 106] وكان لآراء الشيخ الشاه آبادي (1292 هـ - 1362 هـ) الذي أحدث منعطفًا كبيرًا في هذه النظرية من خلال تأكيده على الفطرة في إثبات وجود الله بتعابير

(\*) «الأنوار اذا تكثرت، فللعالي على السافل قهراً، وللسافل إلى العالي شوقٌ وعشقٌ».

وصيغ مختلفة، وسعيه إلى إثبات كل الأصول الاعتقادية في كتابه (الإنسان والفطرة) تأثير كبير في جلب اهتمام المفكرين المعاصرين نحو نظرية الفطرة ودراساتهم لها. من هؤلاء الذين تأثروا بالشاه آبادي في هذا الحقل - ولكن بنظرة اجتهادية - تلميذه الإمام الخميني (1320 هـ - 1409 هـ) الذي أثبت التوحيد وسائر الصفات الإلهية بفطرة حب الكمال والتنفر عن النقص [الموسوي الخميني، شرح جهل حديث، ص 185] وأثبت فطرية كل معارف الدين ببيان يختلف عما ذكره الشاه آبادي [الموسوي الخميني، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص 79 - 81 و 98]. بدوره أتى السيد الطباطبائي (1321 هـ - 1402 هـ) بتقارير جديدة حول فطرية معرفة الله على أساس العلم بثبات الواقعية مثلاً [الطباطبائي، شيعه در اسلام، ص 102]، أو حول فطرية الميل إلى الله، ووسع في دائرة نظرية الفطرة إلى مختلف حقول العلوم الإنسانية. ومن الذين ساهموا في هذا المشوار مجديّة، الشهيد مطهري (1338 هـ - 1399 هـ) الذي بحث موضوع الفطرة بصورة مستقلة وبنظرة عقلية مجتدة، فهو أول من قسّم الأمور الفطرية إلى المعارف الفطرية [مطهري، فطرت، ص 47] والميول والنزعات الفطرية [مطهري، فطرت، ص 59]، وأول من حاول أن يميّز بين الأمور الفطرية والأمور غير الفطرية [مطهري، فطرت، ص 29 - 32] وقام باستقصاء معايير تمييز الأمور الفطرية [مطهري، يادداشت ها، ج 4، ص 208] ووسع في دائرة توظيف نظرية الفطرة في مختلف حقول العلوم الإنسانية والإسلامية بشكل كبير.

## 1- معنى الفطرة

### أ- المعنى اللغوي

«الأصل هو الفطر بمعنى الشق» [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 92] «فطر الشيء يفطره فطراً فانفطر وفطره: شقه» [المصدر السابق]. ولكن أي نحو من الشق

هو الفطر؟ يقول الراجب في مفرداته: أصل الفطر: الشقُّ طولاً [الراجب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 460]. ولكنَّ هناك معنًى آخر للفطر ذكره اللغويون وهو الخلق: فطره يَفْطُرُهُ بالضم فَطْرًا: أي خلقه [الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 380؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 92]. ولكنَّ أيَّ نوعٍ من الخلق هو الفطر؟ التدقيق في كلام اللغويين يسوقنا إلى أنَّ هناك نوعًا من الإبداع والاختراع والابتداء في الفطر، قال ابن منظور: «فَطَرَ اللهُ الخُلُقَ يَفْطُرُهُم: خلقهم وبدأهم. والفِطْرَةُ: الابتداء والاختراع [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 92؛ الراجب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 640؛ ابن أثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 457]. وهناك سؤالٌ آخر هو: ما هو الربط بين المعنى الأول للفطر أعني «الشق» والمعنى الثاني له أعني «الخلق»؟ قال البعض «سمي الخلق فطرًا لأنَّ الله يخلق الموجودات بالشقِّ، فينشق بيض الطير ونطفة الدوابِّ وتتولّد صغارها منه وتنشق حبوب النباتات تحت التراب وتنبت» [المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 9، ص 113]. ويمكننا أن نقول إنَّ هذه المادّة تدلّ على صورةٍ خاصّةٍ من الخلق؛ وذلك أنَّ ذات المخلوق زوّدت بمجموعة من الصفات حين الإيجاد، كأنَّ الله شقَّ الشيء المخلوق طولاً ليجعل تلك الصفات في كلّ أجزاء ذاته، وسيجد الإنسان تلك الصفات إن سبر أغوار ذاته. أمّا مصدر الفطرة، فهو مصدرٌ نوعيٌّ [الطباطبائي، الميزان، ج 16، ص 178] أو مصدر الهيئة [الصافي، الجدول، 21، ص 43] أو اسم الهيئة، والمصدر النوعي هو المصدر الذي يُذكر لبيان نوع الفعل أو صفته، فيأتي على وزن فعلة إذا كان من الثلاثي، مثل: مات ميتةً سيئةً [الصافي، الجدول، ج 17، ص 36]. فالفطرة تعني هيئةً خاصّةً أو نوعًا خاصًا من فعل «فطر». فإذا كانت مادّة «فطر» - كما مرّ بنا - بمعنى إيجاد الشيء وتوقّفه على صفاتٍ ذاتيّةٍ خاصّةٍ، فالفطرة تكون بمعنى نوعٍ خاصٍّ من هذا الإيجاد. وتكمن تلك الخصوصيّة في خلقة الإنسان الخاصّة [مطهرى، فطرت، ص 19].

## ب - المعنى الاصطلاحي

بالنسبة إلى التعريف الاصطلاحي، هناك تفسيرات وتعاريف متعدّدة ذُكرت للفطرة وفقاً للمدارس الفكرية والفلسفية المختلفة [راجع: يثري، فطرى بودن دين، ص 110 - 118]. ولكن لكي نجتنب الإشكالات الواردة على بعض هذه التعريفات من الجانب المعرفي، ولأجنبية بعضها عن الفكر الإسلامي الذي هو موضع اهتمامنا في هذا المقال، ولكي نعرّف الفطرة مع النظر إلى معناها اللغوي ولا نعرّفها بلوازمها بل بذاتها؛ نقول: الفطرة هي «طبيعة الإنسان الخاصة أو خلقته الخاصة به» [مطهرى، فطرت، ص 19؛ شيروانى، سرشت انسان، ص 446]. فخلق الإنسان بمواصفاتٍ خاصّةٍ يمتاز بها عن الحيوان مثل حبه للجمال والكمال، ونعبر عن هذا البعد الخاص لخلق الإنسان بالفطرة. والظاهر أنّ القرآن هو أوّل 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

### أ - الطبيعة

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

### ب - الغريزة

يُستعمل مصطلح «الغريزة» في ذلك النوع من الميول والرغبات الداخليّة التي لا تتوقّر على خصيصة السموّ والتعالى. بل غالباً ما تكون ذات بُعد

مشترك بين الإنسان والحيوان مثل «الميل الجنسي» و«حب النفس»، ومن هذا المنطلق نجد أنّ مصطلح الغريزة يُطلق غالبًا على الميل الحيوانية [سبحاني، الفكر الخالد في بيان العقائد، ج 2، ص 53]. ومع هذا فإننا نجد أنّ مصطلح «الأمور الفطرية» يُطلق على ذلك النوع من الميول والرغبات المتعالية والسامية للإنسان في أغلب الأحيان [المصدر السابق].

### ج - الشاكلة

شاكلة الإنسان: شَكْلُهُ وناحيته وطريقته [ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 6، ص 685]، وفي التنزيل: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ [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:

- 1 - أن الفطرة موهبة والشاكلة كسبية.
- 2 - الفطرة إلهية حنيفة دومًا، ولكن الشاكلة يمكن أن تكون متمايلة إلى الحق أو إلى الباطل.

3 - تستند الفطرة إلى الله وتستند الشاكلة إلى الإنسان.

- 4 - الفطرة غير قابلة للتبديل بخلاف الشاكلة التي تتبدل لأنها ملكة إنسانية [جوادى آمل، تبين براهين اثبات خدا، ص 184 - 192].

### د - الصبغة

(الصَّبْغَةُ): مَا يُصْبَغُ بِهِ، وقد اختلف اللغويون في معناها في الاصطلاح القرآني: «صبغة الله» فُفَسِّرَتْ بِفِطْرَةِ اللَّهِ أَوْ دِينِ اللَّهِ [الفيومي، المصباح المنير، ج 2، ص 332] أو العقل المتميز به عن البهائم كالفطرة [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 475] أو التطهير؛ لأنّ الإيمان يطهر

النفوس [الطريحي، مجمع البحرين، ج 5، ص 12] أو الشريعة والحلقة، وقيل: هي كل ما تُقرب 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» بكل من «أَسَلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» - «اَصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ» - «نَعْبُدُ إِلَهَكَ...» - «بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ» - «آمَنَّا بِاللَّهِ...» «آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ» والكل راجع إلى الإسلام [صادق، الفرقان في تفسير القرآن، ج 2، ص 170]. فصبغة الله هو الدين الإسلامي المتميز بالتوحيد. وقد روي عن الصادق عليه السلام قال: «يعني به الإسلام» [الطريحي، 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 بمجموعة من الخصوصيات التي تكشف عن حدها العام وتفصلها عن الأمور غير الفطرية، نذكرها على النحو التالي:

أ- العمومية والشمولية: إن ذات الإنسان مجبولة بالأمر الفطرية، ولا يوجد بشرٌ خالٍ عن هذه الأمور في ذاته [جوادى آملى، فطرت در قرآن، ص 9؛ مصباح، آموزش فلسفه، ص 93]. وبعبارة أخرى بما أن الفطريات تنبعث من ذات الإنسان، فإننا نجد أنها 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 مجبولة في ذات الإنسان [المصدر السابق]. فلأنتها نتيجة للعلم الحضورى فهي لا تحتاج في تحققها إلى علة 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 ثابتة وراسخة في الذات الإنسانية. نعم، يمكن أن تشتد وتضعف [المصدر السابق]، وفي ضوء ذلك تتحدد سعادة الإنسان أو شقاوته.

د - اختصاصها بالإنسان: بما أنّ فطرة الإنسان متوجهة نحو الوجود والكمال المطلقين، وبما أنّها ذات قيمة حقيقية وسبب تعالي الإنسان وملاك تمايزه عن الحيوان [جوادي الآمي، فطرت در قرآن، ص 9]، فإنّ الأمور الفطرية تُعد من الفضائل الإنسانية. وبالمقابل لا تُعد الشرور الأخلاقية والرزائل 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 نثبت أنّ هذه الخصائص متوفرة في المعرفة الفطرية بالله؟ للإجابة عن هذه التساؤلات نقول:

أولاً: حينما ندقق في معرفة الإنسان بالإله نجد أنّ خصائص الأمور الفطرية التي ذكرناها متواجدة في هذه المعرفة، وأول شاهد على ذلك هو الإنسان نفسه، فكلمنا نشعر بوجود الله بالعلم الوجداني، خصوصاً في المآزق والأزمات، ونجد أنّ كلّ خصائص الأمور الفطرية المذكورة موجودة في هذه المعرفة أيضاً.

ثانياً: لا يوجد دينٌ إلّا وفيه الاعتقاد بحقيقة غائية (الكمال المطلق)، فالاعتقاد بالله من السمات المشتركة لكل الأديان تقريباً، مع أنّ هذا الاعتقاد يظهر بأشكالٍ وتجلياتٍ مختلفة [Dhavamony, Phenomenology of Religion, p. 111]، فحتى الديانة البوذية التي تُعرف بأنّها دينٌ بلا إله، لم تُنكر وجود الله، بل تعترف بنوعٍ من الحقيقة الغائية المسماة بـ«نيرفانا» والتي تتميز بصفات

تختص بالله [Bugayong, Pluralistic Portrait of God, p. 65]. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن اكتشافات علم الآثار (Archaeology) وعلم الاجتماع (Sociology) وعلم الإنسان (Anthropology) جعلت المحققين يعتقدون بعدم وجود قوم من دون دين. فما اكتشفه علماء الآثار يؤيد وجود اعتقادات وآمالٍ وطقوسٍ دينيةٍ للإنسان في مختلف الأقسام على مر التاريخ، بحيث لا نستطيع أن نجد قومًا ليس لهم معتقدٌ دينيٌّ [هيوم، اديان زنده ي جهان، ص 17 و18]. ويقال إن كريستوفر ماينرز هو أول من أيد هذه الحقيقة [التاريخية] و[بناءً عليه] اعتقد بأن الإنسان مجبولٌ في طبيعته على الدين [خرمشاهی، دين پژوهی، ص 122]. كما أن دراسات علم الاجتماع وعلم الإنسان أيضًا تذهب إلى القول بفطرية الدين. فأحدث دراسات علم الاجتماع تشير إلى أن خمسًا وتسعين بالمئة من الناس سواءً في المجتمعات المتطورة أو غير المتطورة يؤمنون بوجود الله [انگهارت، تحوّل فرهنگي، ص 216].

ثالثًا: تشير بحوث علم الإنسان الفلسفي (philosophical anthropology) ودراسات علم النفس إلى أن التعمق في أغوار النفس الإنسانية يكشف عن أن الشعور الديني هو واحدٌ من العناصر الأولية للروح الإنسانية، بل أكثرها أصالةً وأهمها ماهيةً. بحيث يُعدّ كالمقولة الرابعة في جانب مقولات الجمال والخير والصدق. [دوكنتن، حس ديني، ص 386]

#### 4 - نوعية المعرفة الفطرية بالإله

هناك تفسيران مختلفان عن فطرية معرفة الله، وعلى أساسهما تنقسم المعرفة الفطرية بالله إلى قسمين حضورية وحسولية.

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

فحينما يتوجّه الإنسان إلى أعماق قلبه فإنّه يجد هذه الصلة وهذه العلاقة. لكن نتيجة أنّ أغلب الناس منشغولون في أوقات الحياة المعتادة بأمر دنياهم فإنّهم غافلون عن هذه الصلة ولا يلتفتون إليها إلا حينما ينقطعون عن كلّ الأشياء وتقنط آماهم عن كلّ الأسباب [مصباح، قرآن شناسي، ج 1، ص 35 - 36]. إنّ درجة من هذا النوع من المعرفة موجودة عند كلّ الناس، ويكمن السبب في ذلك في علم المعلول الحضورّي - الذي له مرتبة من التجرد - بعلمته المجردة؛ وهذا يبتني على ما ثبت في مباني الحكمة المتعالية بأنّ المعلول المجرد - بأيّ درجة من درجات التجرد - له درجة من العلم الحضورّي بالنسبة إلى علته الموجدة [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 318]. وبما أنّ الله علّة العلل وخالق الخلق - ومن جملة الخلائق نفس الإنسان - فلنفس الإنسان المجردة مرتبة من العلم الحضورّي بالله، والتي نعدها نوعاً من المعرفة الفطرية بالله. نعم، يشتدّ هذا العلم ويتكامل إثر تكامل النفس، وتوجّه القلب إلى ساحة القدس الإلهية، وأداء العبادات والأعمال الصالحة، إلى أن يبلغ لدى أولياء الله إلى درجة من الوضوح يرون معها بأنّ الله أظهر من أيّ شيءٍ آخر، كما جاء في دعاء عرفة: «أكون غيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك» [مصباح، آموزش فلسفه، ج 2، ص 359].

ب - المعرفة الفطرية الحصوليّة بالإله: المقصود من المعرفة الفطرية الحصوليّة بالإله هو أنّ عقل الإنسان لا يحتاج إلى بذل جهدٍ كبيرٍ للتصديق بوجود الإله، بل يدرك بسهولة أنّ الإنسان وكلّ ظواهر العالم محتاجٌ وفقيرٌ إلى الله. فهناك إلهٌ غنيٌّ يغنيهم ويسدّ حاجتهم [مصباح، قرآن شناسي، ج 1، ص 45]. فالمعرفة الفطرية بهذا المعنى ليست من البدهيات الأوليّة ولا من البدهيات

الثانوية - المبحوث عنها في المنطق<sup>(\*)</sup> - فحسب، بل تشمل المعرفة النظرية القريبة من البدهيات. بمعنى أنّ كلّ إنسانٍ ولو كان عامياً وأمياً يمكنه أن يصل إلى هذه المعرفة من خلال استدلالٍ بسيطٍ دون الحاجة إلى البراهين المعقّدة. بيّد أنّ قربه إلى البدهية ليس بمعنى عدم حاجته إلى البرهان، بل بمعنى سهولة الاستدلال عليه [مصباح، أموزش فلسفه، ج1، ص 359].

## 5 - القيمة المعرفية للمعرفة الفطرية بالإله

إذا أردنا أن ندرس الفطرة من زاوية أبستمولوجية (معرفية) فعلينا أن نتأمل عدّة مسائل: فما هي حقيقة المعرفة الفطرية وما هو نوعها؟ هل نستطيع أن نعدّ الفطرة مصدرًا من مصادر معرفة الله إلى جانب منابع خاصّة من قبيل الوحي والإلهام أو منابع عامّة مثل العقل؟ لو فرضنا الفطرة مصدرًا من مصادر المعرفة، فهل هي منبعٌ مستقلٌّ في عرض سائر المنابع أو لا؟ وفي النهاية هل يمكن إثبات وجود الله عن طريق المعرفة والميل الفطريّ بالله أم لا يمكن ذلك؟ [حسين زاده، معرفت شناسی دینی، ص 231 و 232] هذه المسائل لو نظرنا إليها بدقّة فإننا نستطيع أن نحكم بأنّ البحث حول الفطرة يقع ضمن مجموعة البحوث الأبستمولوجية، كيف لا ومحور البحث هنا هو الفطرة باعتبارها سبيلًا نحو نوعٍ خاصّ من المعرفة نسميه المعرفة الفطرية. فالمعرفة الفطرية - بما أنّها معرفةٌ - تخضع للعديد من النقاشات والتساؤلات في حقل نظرية المعرفة، غير أنّ حديثنا ستركز أكثر حول المعرفة الفطرية بالله - سبحانه وتعالى - دون غيره من الأمور، وعلى هذا الأساس سيتمّ طرح البحث ضمن بعدين: أوّلاً البحث حول القيمة المعرفية للمعرفة الفطرية

(\*) البدهيات الأوّلية هي القضايا التي لا يحتاج تصديقها إلى أكثر من تصوّر الموضوع والمحمول، في حين تحتاج البدهيات الثانوية إلى استخدام حسّ الظاهر أو الباطن أيضًا. تنحصر البدهيات الأوّلية في الأوّليات، ولكن تشمل البدهيات الثانوية سائر اليقينيّات من المشاهدات (الحسيّات) والوجدانيّات والمجرّبات والمتواترات والفطريّات.

ومعقوليّة 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 الحضورّي أو العلم الحصريّ؛ وذلك لو فسّرنا المعرفة الفطرية بالله بالعلم الحضورّي بالله، فإنّ علينا أن نحكم بعدم إمكانية الخطأ في هذه المعرفة؛ لأنّه ليس هناك واسطة في العلم الحضورّي تحكي عن الواقع - عند العالم - حتّى 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 [مصباح، أموزش فلسفه، ص 175]. من جانبٍ آخر بما أنّ الإنسان لا يحتاج في العلم الحضورّي إلى آلة إدراكيّة خاصّة أو قوّة خاصّة لوجدان المعلوم، بل يدرك المعلوم ويجده بذاته وحقيقته [الطباطبائي، اصول فلسفه، ج 2، ص 44 و45]، فكذلك الحال في علمه الحضورّي بالله.

59

وأخيراً بما أنّ العلم الحضورّي قابلٌ للشدّة والضعف [السهروردي، مجموعه ى مصتفات، ص 72]، فإنّه في حال شدّته يكون الإنسان ملتفتاً إلى الله، ومع ضعفه فإنّه يغفل عنه، إذ يحتاج إلى مذكّرٍ كالبلاء؛ لكي يستيقظ من هذه الغفلة.

أمّا لو فسّرنا المعرفة الفطرية بالعلم الحصريّ، فإننا نحكم بسهولة الاستدلال على وجود الله وفهمه وعدم الحاجة إلى الاستدلالات المعقّدة والمطوّلة. غير أنّ البعض انتقد فطرية هذه المعرفة - أي تفسيرها بالعلم الحصريّ - لأنّه بهذا المعنى ستكون المعرفة الفطرية غير مودّعة في الإنسان مع خلقته مباشرة، بل لا بدّ أن يكتسبها بنفسه عن طريق الاستدلال.

[حسين زاده، معرفت شناسی دینی، ص 248]

وأجيب عن هذا الإشكال بالقول إنّ معرفة الله من الوجدانيّات، وهي لا تحتاج إلى الفكر وبذل الجهد لإثباتها؛ ولذلك يصحّ تسميتها بالمعرفة الفطرية

وإن كانت حصوليةً [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 الحضوري (الشهودي) إن كان المقصود منها العلم الحضوري، أو أنها العقل إن كان المقصود منها العلم الحصولي. [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 أهمها، وهما آية الفطرة وآية الميثاق.

أولاً - آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ 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، وتهدى إليه الفطرة الإلهية التي لا تبديل لها [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص 16، ص 178]. على أساس هذا التفسير، الدين عبارة عن مجموعة من القوانين والأحكام المتوافقة مع الفطرة، ومن جملة هذه الأحكام عبادة الله.

الثاني: الدين الموافق للفطرة هو التسليم والانقياد أمام الله - سبحانه وتعالى - بدليل قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ فالانقياد أمر فطري وليس آية بصدد 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 المطابقيّة، ولكن بناءً على استحالة وجود الميل دون متعلقه، يجب عقلياً أن نلتزم بفطرية معرفة الله؛ لكي يصحّ

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

ثانياً - آية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

وبالرغم من وجود إبهامات حول مداليل هذه الآية، ولكنها تدل بوضوح على وقوع وتحقيق لقاء بين الله والإنسان، بحيث ما ترك من عذر للخطأ في التطبيق (بأن الرب هو الله)، ولم يحصل هذا اللقاء الذي ينفي الخطأ في التطبيق إلا بالعلم الحضورى والشهود القلبي؛ لأن الاستدلالات العقلية تحكم بوجود خالق قادرٍ وحكيمٍ للعالم فقط، ولكن هذه كلها مفاهيم كلية ولا تعين حقيقتها؟ لو لم تكن معرفةً شهوديةً موجودةً لما عرفنا الله بشخصه. فهذا التفسير المدعوم بالروايات يصدق بأن الإنسان له معرفةً شهوديةً بالله تعالى [مصباح، قرآن شناسى، ج 1، ص 105 و 106].

## ب - المعرفة الفطرية في الروايات

بناءً على الأحاديث والروايات الإسلامية، فإن للإنسان أموراً فطرية يمكن تقسيمها ضمن الاعتقادات والأعمال والأخلاق [برنجكار، فطرت در احاديث، ص 33]، لكننا نركز هنا على فطرية معرفة الله في الاعتقادات من منظر الروايات فقط، ونقسّم هذه الروايات ضمن ثلاث محاور تبعاً لبعض الباحثين:

### أولاً - عمومية الفطرة

قال الإمام الباقر عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَالِقُهُ» [الكافي، ج 3، ص 35].  
قال الإمام علي عليه السلام في (نهج البلاغة): «اللَّهُمَّ... جابِل القلوب على فطرتها» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 100].

وكذلك قال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَلَقَ النَّاسَ كُلَّهُمْ عَلَى الْفِطْرَةِ الَّتِي فَطَرَهُمْ عَلَيْهَا» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 417].

### ثانياً - معرفة الإله الفطرية

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

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

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

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

### ثالثاً - توحيد الإله الفطري

«عن زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قَالَ: فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 12].

وعد الإمام علي عليه السلام كلمة الإخلاص وهي قول «لا إله إلا الله» الفطرة وقال: «وَكَلِمَةُ 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 ﷻ، السؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن الاستدلال بهذه المعرفة أو الميل

الفطريين على وجود الله سبحانه وتعالى؟ وبعبارة أخرى هل نستطيع أن نستدل بنظرية الفطرة ونعدها من جملة البراهين على وجوده سبحانه وتعالى؟ هناك رؤيتان، فالبعض يعتقد بأنّ الفطرة هي طريق معرفة الله فحسب، وليست برهاناً أو مقدّمة برهان على وجود الله، ويعتقد الآخرون بإمكانية بناء البرهان عليها لإثبات وجود الله إضافة إلى كونها طريقة معرفة الله. [شيرواني، سرشت انسان، ص 137]

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

### أ. تضايف المحبّ والمحبوب، والراجي والمرجو

اعتمد بعض العلماء الذين يعتقدون بإمكانية صياغة البرهان على أساس نظرية الفطرة على تضايف المحبّ والمحبوب [الموسويّ الحميني، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص 79 - 81 و 98] والبعض على تضايف الراجي والمرجو [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272]، والآخرون على كلا الطريقتين [جوادى آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص 294 - 296]، ونحن أيضاً نأتي بهما ضمن دليل واحدٍ لمشابهتهما:

المحبّ والمحبوب متضايفان وكذلك الراجي والمرجو، والمتضايفان أمران وجوديان يمتنع 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 جانبٍ آخر الإنسان محبٌّ للكمال المطلق أو راجٍ لمبدأٍ غيبيٍّ في الشدائد على الأقلّ، فإذا كان المحبّ أو الراجي - وهو الإنسان - موجوداً، يجب أن يكون المحبوب والمرجو وهو الكمال المطلق والقادر الذي لا يُغلب (الله) موجوداً؛ لتساوي حكم المتضايفين في الوجود والفعليّة. [شيرواني، سرشت انسان، ص 146 - 149 و 153 - 155]

الإشكال والجواب: يمكن أن يُشكل بأنّ المحبوب بالذات هو تصوّر الكمال المطلق، والتضاييف يثبت وجود صورة الكمال المطلق، ووجود الصورة العلميّة لشيءٍ في صقع النفس ليس دليلاً على الوجود العينيّ الخارجيّ لتلك الصورة. ولكنّ أجابوا بأنّ المحبوب لا يمكن أن يكون موهوماً أو متخيلاً؛ لأنّ كلّ موهوم ناقصٌ، ولكنّ الفطرة متوجّهة إلى الكامل [المطلق]، فحبّ الكامل المطلق يلزم وجوده<sup>(\*)</sup> [الموسويّ الحميبيّ، شرح جهل حديث، ص 158]. والجواب الثاني لهذا الإشكال هو أننا لا نعلم في هذا البرهان على العلم الحصريّ للأفراد، أو على ردّ فعلهم الذهنيّ بالنسبة إلى المحبوب والمطلوب، بل على الحبّ الحقيقيّ للكامل المطلق في الإنسان. فالحبّ الذي يكون منشئاً للأثر ويؤمّن الجهد المتواصل في الحياة لا يتعلّق بصورة ذهنيّة، بل بحقيقة تستخدم الصور الذهنيّة لكشفها والتعرّف عليها، مثل العطش الذي يتعلّق بالماء الخارجيّ وليس الماء الذهنيّ. وحتىّ إن تعقّب شخصُ السراب لعطشه، فليس هذا بمعنى عدم وجود الماء، بل من باب الخطأ في التطبيق [جوادى آمل، تبين براهين اثبات خدا، ص 300 و301]. فالمحبوب بالذات هو الأمر العينيّ الخارجيّ.

من هنا يعرف جوابهم لمن يقول إنّ الإنسان قد يتوهّم الكمال المطلق في غير الله، كمن يعبد الشمس والقمر و...، فهل يلزم حبّه للكامل المطلق ما يتوهّمه كمالاً مطلقاً بالتضاييف؟ فإنّ المتوهّم وقع في الخطأ في التطبيق، وعليه أن يلتفت بأنّ كلّ ما سوى الله ناقصٌ بشكلٍ أو بآخر، فالإنسان يحبّ الكمال المطلق ولا يجب الأفلين.

(\*) ما تتوجّه إليه الفطرة يجب أن يكون «واحدًا» و«أحدًا»؛ لنقص كلّ كثيرٍ ومركبٍ. ولا يمكن للكثير أن يكون غير محدود. والناقص منفوٌّ فطرياً وليس ممّا تقبل الفطرة عليه. فثبت من هاتين الفطرتين - فطرة التعلّق بالكامل وفطرة التنفّر عن النقص - التوحيد أيضاً.

## ب - كون الرجاء والحبّ من الأمور الإضافيّة

الحبّ الدائم إلى الكمال المطلق والرجاء إلى قدرة غير متناهية لا سيّما في الشدائد هما من الحالات الحقيقيّة الموجودة في النفس الإنسانيّة. والرجاء والحبّ من المقولات الإضافيّة التي لا بدّ لها من متعلّق، فإذا كان الحبّ والرجاء موجودين فمتعلّقتهما موجودٌ أيضًا. يقول العلامة الطباطبائي: «فمن الضروريّ أنّ تحقّق ما لا يخلو من معنى التعلّق كالحبّ والبغض والإرادة والكرهه والجذب ونظائرها في الخارج لا يمكن إلاّ مع تحقّق طرف تعلقها في الخارج... فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب دليلٌ على أنّه يرى أنّ هناك سببًا فوق هذه الأسباب... هو السبب الذي فوق كلّ سببٍ، وهو الله عزّ اسمه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 272].

من الواضح أنّه لا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بين الطريقتين المذكورين آنفًا، إلاّ أنّ الطريق الأوّل يؤكّد على أمرين متضايقين (المحبّ و المحبوب أو الراجي والمرجو)، في حين أنّ الطريق الثاني يؤكّد على أمرٍ إضافيّ ذي متعلّق (الحبّ والرجاء). [شيرواني، سرشت انسان، ص 156]

## ج - صيانة الفطرة عن الخطأ

كلّ ميلٍ متجدّدٍ في ذات الإنسان له ما يجيبه في عالم الخارج، وإلاّ كان عبثًا ولا يوجد ميلٌ عبثيٌّ في الإنسان. على سبيل المثال إن شعر الإنسان بالميل الجنسيّ، فهناك جنسٌ مخالفٌ للإنسان في العالم الخارجيّ لإرضاء هذا الميل. ولكنّ أشكلوا على هذا البرهان بعدم الدليل على عدم عبثيّة كلّ ميلٍ في الإنسان، والدجوء إلى حكمة الله لدفع العبثيّة ينجرّ إلى الدور [المصدر السابق، ص 158 و 159]. ممّا يجدر الإشارة إليه أنّ هذه التقارير التي مرّت بنا لإثبات وجود الواجب كانت مبنيّة على المعرفة الفطريّة الحضوريّة، فحاول العلماء أن يملئوا فراغًا

معرفياً، وهو كيفية ارتباط المعرفة الحضورية بشيءٍ أو بالميل إليه مع وجود ذلك الشيء. أمّا بناءً على المعرفة الفطرية الحسولية، فإننا نعرف المبدأ بنفس الاستدلال البسيط الذي نثبت وجوده - تعالى - به فلا يوجد مثل هذا الفراغ المعرفي، فلا نحتاج إلى مثل هذه التقارير، ولكن امتياز المعرفة الحضورية بالله على المعرفة الحسولية به هي أنها تثبت وجود المبدأ بأحد التقارير المذكورة بصورة جزئية وشخصية في مقابل المعرفة الحسولية التي تثبت وجود المبدأ بصورة كلية.

## 8 - برهان الفطرة عند الغربيين

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

66

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

هناك تقريران عن برهان الإجماع العامّ وهما:

➤ التقرير البيولوجي

➤ التقرير ذو الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّائية

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

نعرض هنا باختصارٍ هذين التقريرين وأهمّ الإشكالات التي سجّلت عليهما.

## أولاً - التقارير البيولوجية 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 للدرجات والميول الغريزية، وبهذا الإثبات يتم استنتاج صدق حقيقة هذا الاعتقاد، والتقارير البيولوجية عن برهان الإجماع العام بدورها تنقسم إلى قسمين:

➤ الاعتقاد الفطري بالله

➤ الاشتياق 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 وضمايرهم أن هناك آلهة؛ لأنه لم يوجد قومٌ أو شعبٌ يُنكر وجودها» [Scott, Recollection and Experience, p. 179].

بعبارة أخرى، الاعتقاد بوجود الله فطريٌّ وغريزيٌّ وكلُّ اعتقادٍ فطريٍّ صحيحٌ ومطابقٌ للواقع، فالاعتقاد بوجود الله صادقٌ ومطابقٌ للواقع [Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, p. 133].

أمّا هوج (Hodge) فيطرح التقرير الثاني بهذه الصورة: لكلِّ قوانا وأحاسيسنا - الذهنية منها والبدنية - متعلقاتٌ تتناسب معها، ويوجب وجود هذه القوى وجود تلك المتعلقات. فالعين بصياغتها توجب النور لكي ترى، والأذن لا تبين ولا تدرك دون وجود الصوت، كذلك إحساسنا وميلنا الديني يوجب وجود الله [Walton, Appeal to Popular Opinion, p. 159]. وبعبارة أخرى: للناس اشتياقٌ فطريٌّ إلى الله، ولكلِّ اشتياقٍ فطريٍّ في الإنسان متعلقٌ خاصٌّ في الخارج، فمتعلقُ اشتياق الإنسان الفطري إلى الله موجودٌ في الخارج، وهو الله [عبدل، بررسى تطبيقى برهان فطرت، ص 182].

أشكل جون لوك (John Locke) على التقرير الأول بالتشكيك في عمومية الاعتقاد بالله لوجود الملحد في الأتوام الماضين، واكتشاف قبائل بدائية

لا يوجد لديهم تصوّر عن الله [Palmer, Freud and Jung on Religion, p. 182]. ولكن يمكن القول إنّ الاعتقاد عموميّ بالقوّة وليس بالفعل؛ فالاعتقاد بالله موجودٌ بالقوّة في كلّ الناس دون الحاجة إلى التعليم والتعلّم. ويصير فعليًّا حينما يقع عرضةٌ للحوادث الخاصّة. وأشكّل لوك على التقرير الأوّل أيضًا بأنّ عموميّة التصوّر أو الاعتقاد لا يثبت فطريّتهما، ولكن هناك تقارير (مثل التقرير الثاني) لا يورد عليها هذا الإشكال.

إلا أنّهم أشكّلوا على اعتماد التقرير الثاني على التمثيل، في حين هناك فارقٌ بين متعلّق الشوق إلى الله ومتعلّق شعور العين والأذن. ومن جهةٍ أخرى، أشكّلوا عليه أيضًا بأنّ القول يجعل هذه القوى في أنفسنا أو القول بلزوم وجود متعلّق هذه القوى مع وجودها، أيّ منهما يستلزم الاعتقاد السابق بوجود مصمّمٍ وناظمٍ حيّ، فيستلزم الدور [Walton, Appeal to Popular Opinion, p. 158].

### ثانيًا - تقرير برهان ذي الحدّين (ديليما) ضدّ الشكّائيّة

قرّر جي. أتش. جويس (G. H. Joyce) فيلسوف الدين البريطانيّ هذا البرهان على النحو التالي: الناس عشاق الحرّيّة، وحسب طبعهم لا يحبّون أن يكونوا تحت تسلّط الآخرين، ولكنّ كلّ الناس تقريبًا يعتقدون بوجود مدبّرٍ مطلقٍ وهو الله. من هنا يتّضح أنّ هذا الاعتقاد ممّا نادى به العقل الصريح، فنحن إن قبلنا هذا الإلزام العقليّ أثبتنا وجود الله، وإن لم نقبل به حكمنا بخطأ كلّ الناس في هذا الحكم العقليّ، ومنه يستنتج نقص عقولهم أجمعين. وهذا يوحي بعدم جدوى البحث عن الحقيقة، وينجرّ إلى الارتواء في هاوية الشكّائيّة، فعلينا أن نعتقد بصدق قضيّة «الله موجود» أو نشكّ في كلّ القضايا، وبما أنّنا لا نستطيع أن نشكّ في كلّ القضايا، فعلينا أن نقبل بصدق قضيّة «الله موجود» [Joyce, Principles of Natural Theology, p. 179]. لكن ناقش بعضهم في كون الاعتقاد المنبعث عن العقل عامًّا لدى كلّ 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 الأوّل لهذا البرهان، وأشكّلوا في هذا التقرير على ادّعاء حبّ الإنسان المطلق بالنسبة إلى الحرّيّة، بل قالوا بميل الإنسان إلى تحديد حرّيّته، وأشكّلوا عليه أيضاً بأنّ إنكار حكم عقليّ واحد لا يستلزم إنكار كلّ الأحكام العقلية حتّى ينتهي إلى الوقوع في الشكّاية. [محمد رضاي، الهيات فلسفي، ص 367].

## ب - برهان التجربة الدينية

أحد البراهين الرائجة في اللاهوت المسيحيّ لإثبات وجود الله هو برهان «التجربة الدينية» الذي طرحه شلاير ماخر لأوّل مرّة وقام الآخرون من فلاسفة الدين ببسطه. هناك تقارير مختلفة عن التجربة الدينية، ولكنّ التجربة الدينية في أشمل تقاريرها تتضمن أية تجربة مرتبطة بالحياة الدينية؛ فبهذا المعنى ليس الاستدلال بالتجربة الدينية برهاناً مستقلاً عن برهان الفطرة [راجع: هيك، اثبات وجود خداوند، ص 187 - 200].

لكن قد تُقصد من التجربة الدينية الحالات والكرامات والتجارب العرفانية الخاصّة، وحينها تعتبر التجربة الدينية برهاناً مستقلاً يختلف عن برهان الفطرة في إثبات وجود الله. [يوسفان، كلام جديد، ص 98]

كذلك هناك تقارير مختلفة عن برهان التجربة الدينية في إثبات وجود الله، منها: يقول كثيرٌ من الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة بأنّهم شعروا أو جرّبوا وجود الله، ومن جانبٍ آخر، تصوّر اغترار كلّ الناس أو توهمهم غير معقولٍ، فالنتيجة أنّ الله الذي وقع مورد تجربة الناس وموضوع شعورهم

موجوداً في الخارج. والتقارير الآخر يقول إنّ الناس يشعرون بحضور الله، وأحياناً بتعارض إرادته مع إرادتهم بالوجدان، ويشعرون أيضاً بالطمأنينة حين قبول الأمر الإلهي، وهذا برهانٌ محكمٌ على وجود الله [شيراوي، سرشت انسان، ص 167]. لكن أشكلوا على هذا النوع من البراهين بأن المنكرين لوجود الله لن يقبلوا صدق هذه الأحاسيس وحقيقتها، وسيعدّوها توهماتٍ كاذبةً. [المصدر السابق، ص 168]

### ج. نظرية أساسية الاعتقاد بالله

يعتقد ألفين بلانتينغا (Alvin Plantinga) أنّ الاعتقاد بالله هو عقيدةٌ أساسيةٌ واقعاً بمعنى عدم ابتنائها على قضايا أخرى مع عدم اعتبارها بأنها غير عقلانية. يعدّ بلانتينغا براهين إثبات وجود الله مقنعةً وقيمةً، ولكن يعدّ 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. فإنّه لا يثبت وجود الله بسبب الزهرة بل يجدها ويراهها مخلوقةً لله حينما ينظر إليها [بترسون، عقل واعتقاد ديني، ص 123 و236]. هذه النظرية تشبه كثيراً البرهان الفطري على وجود الله. وقد أشكلوا على بلانتينغا بأن أساسية الاعتقاد واقعاً لا يضمن صدق ذلك الاعتقاد، وأجاب بلانتينغا بأنّ هذا الاعتقاد يشبه الاعتقاد بالعالم الخارجي، ومن الصعب أن نلزم شخصاً بإنكار العالم الخارجي، كذلك الاعتقاد الأساسي فإنّه عقلائيٌّ ما دام العقل لم يجد دليلاً عقلياً على ردّه [محمد رضا، الهيات فلسفي، ص 376]. من جانبٍ آخر، يقول بلانتينغا إنّ فرض أساسية الاعتقاد بوجود الله ليس دليلاً لإثبات وجود الله

بوجهٍ، بل إنّه صرف بيان أنّ الاعتقاد بالله مع عدم وجود الدليل ليس أمرًا غير معقولٍ أبدًا<sup>(\*)</sup>.

## النتيجة

1- الفطرة بمعناها الاصطلاحيّ عبارةٌ عن الطبيعة الخاصّة والخلق الخاصّ للإنسان. والأمور الفطريّة هي الأمور المنبعثة عن الخلق الخاصّ للإنسان، وتتميّز بالعموميّة والشموليّة وعدم الحاجة إلى التعليم والتعلّم، وعدم الانعدام، واختصاصها بالإنسان. والإنسان مع علمه الحضوريّ بنفسه أو مع سائر الشواهد العمليّة يجد معرفة الله تتّصف بهذه الخصوصيّات ومن ثمّ تعدّ المعرفة بالله من الأمور الفطريّة.

2- هناك تفسيران مختلفان عن المعرفة الفطريّة بالله هما المعرفة الفطريّة الحضوريّة والمعرفة الفطريّة الحصوليّة. مع أنّ المعرفة الفطريّة الحضوريّة هي معرفةٌ نظريّةٌ، إلّا أنّها لا تحتاج للوصول إليها إلى بذل أيّ جهدٍ، بل تحصل بسهولةٍ لكلّ إنسانٍ ولو كان عاميًا.

3- المعرفة الفطريّة ليست معرفةً مستقلّةً عن سائر منابع المعرفة، بل هي مرتبةٌ من العلم الحضوريّ (الشهوديّ) بناءً على التفسير الأوّل، أو أنّها العقل بناءً على التفسير الثاني لها.

4- من المفكرين من يعتقد بأنّ الفطرة طريقٌ لمعرفة الله فحسب، والآخرون قائلون بإمكانية صياغة البرهان لإثبات وجود الله إضافةً إلى دورها المعرفيّ. الفئة الثانية تستند إمّا إلى حبّ الإنسان بالنسبة إلى الكمال المطلق أو رجائه بالنسبة إلى مبدأٍ غيبيٍّ في الشدائد، ويستندون إلى تضاييف المحبّ

(\*) . لهذا نصّ جواب بلانتينغا على السؤال الذي أرسله كاتب المقالة إليه:

Taking the existence of God as basic isn't any kind of a proof for the existence of God.It's instead just the comment that believing in God without arguments isn't as such irrational.

والمحسوب، أو تضاييف الراجي والمرجؤ.

5 - توجد عدّة براهين في الغرب تشبه برهان الفطرة في عالمنا الإسلاميّ، منها برهان الإجماع العامّ، وبرهان التجربة الدينيّة، وبرهان أساسيّة الاعتقاد بالله. أمّا برهان الإجماع العامّ فلم يستطع أن يسدّ الفراغ معرفيّاً بين المعرفة بالله وإثبات وجوده الخارجيّ، وبرهان التجربة الدينيّة بدوره يعاني من العجز المعرفيّ لإثبات حجّية المعرفة الحاصلة من التجربة الشهوديّة والبرهنة عليها، فضلاً عن إثبات متعلّق المعرفة في الخارج، وأمّا برهان أساسيّة الاعتقاد بالله فلا يثبت وجود الله في الخارج، ولا يدّعي صاحب النظرية إمكانية إثبات الوجود لهذا البرهان أيضاً. أمّا برهان الفطرة في العالم الإسلاميّ فإتته بريء من هذه المشاكل؛ لأنّها مع إرجاع الفطرة بالعلم الحضوريّ مباشرةً أو بالواسطة يثبت حجّيتها معرفيّاً، ومع الاستناد إلى التضاييف يسدّ الفراغ بين المعرفة الحضوريّة بالله ووجوده 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 (للصدوق)، جامعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، 1398 ش.
3. ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم، قم، الطبعة الثانية، 1413.
4. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، 1998م.
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 الإسلاميّة، طهران، الطبعة الثانية، 1409.
8. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة (أربعة أجزاء)، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1987م.
9. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة، 1414.
10. ابوترابي، احمد، پيش نيازهای مفهوم شناسانه «نظريّه ی فطرت»؛ معرفت کلامی، السنة الخامسة، الرقم الثاني، 1393 ش.
11. اميد، مسعود، «نظريّه ی فطرت، سير تاريخی در غرب از يونان تا دوره ی معاصر»؛ معرفت فلسفی، صيف 1387 ش.

12. انگلهارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه ی پیشرفته ی صنعتی، ترجمته یی الفارسیة: مریم وتر، کویر، طهران، 1382 ش.
13. برنجکار، رضا، فطرت در احادیث، مجلة قبسات، رقم 36، 1384 ش.
14. بطرسون، مايكل والآخرون، عقل و اعتقاد دينی، در آمدی بر فلسفه ی دين، ترجمه یی الفارسیة: احمد نراقی و ابراهيم سلطانی، طرح نو، طهران، الطبعة السادسة، 1388 ش.
15. جوادى آملى، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، قم، الطبعة الخامسة، 1386 ش.
16. جوادى آملى، عبدالله، فطرت در قرآن، اسراء، قم، 1384 ش.
17. حسين زاده، محمد، معرفت شناسی دينی، نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه ی دينی و عرفانی و فطرت، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1390 ش.
18. الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414.
19. خرمشاهی، بهاء الدين (مترجم). دين پژوهی، به انضمام سالشمار زندگی ميرچا البياده، مؤسسه ی مطالعات و تحقيقات فرهنگی (پژوهشگاه)، طهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.
20. دو كنتن، تانجي، حس ديني يا بعد چهارم روح انسانی، ترجمه یی الفارسیة: مهندس عليقلي بياني، مجلة ی فرهنگ تشيع، الرقم التجريبي، ارديبهشت 1338 ش.
21. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، الدار الشامیة، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، 1412.
22. سبحاني، جعفر، الفكر الخالد في بيان العقائد، مؤسسه الإمام الصادق، قم، الطبعة الأولى، 1425.

23. السهرودي، شهاب الدين، كتاب التلويحات (مصنّفات شيخ اشراق ج 1)،  
مؤسسة الأبحاث والدراسات الثقافية، طهران، 1417.
24. السهرودي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مؤسسة الأبحاث  
والدراسات الإسلامية، طهران، 1417.
25. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (لصبي صالح)، الهجرة، قم،  
الطبعة الأولى، 1414.
26. شيرواني، علي، سرشت انسان، پژوهشی در خدائشناسی فطری، معاونت امور  
اساتيد و دروس معارف اسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1376 ش.
27. صادق تهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، فرهنگ  
اسلامي، 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  
الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، 1981.
30. الطباطبائي، محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مع تعليقات الشهيد  
مطهري، نشر صدرا، الطبعة السادسة، طهران، 1368.
31. الطباطبائي، محمد حسين، شيعه در اسلام، بوستان كتاب، قم، 1388 ش.
32. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي  
للمطبوعات، بيروت، 1390.
33. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة 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. عبدلي مهرجدي، حميدرضا و محمد حسين دهقاني محمود آبادي، بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا، فصلنامه ی الهیات تطبیقی، ربیع و صیف 1393 ش.
37. غفوری نژاد، محمد، تطور تاریخی نظریه ی فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، فصلنامه آئین معرفت، خریف 1389 ش.
38. الفارابی، أبو نصر، کتاب الحروف، دار المشرق، بیروت، 1986.
39. الفیروزآبادي، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دارالکتب العلمیة، بیروت، لبنان.
40. الفیوی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، مؤسسه دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414.
41. الکلینی، محمد بن یعقوب بن إسحاق، الکافی (ط - الإسلامیة)، دار الکتب الإسلامیة، طهران، الطبعة الرابعة، 1407.
42. محمد رضایی، محمد، الهیات فلسفی، بوستان کتاب، قم، 1391 ش.
43. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران، الطبعة الثالثة عشرة، 1392 ش.
44. مصباح یزدی، محمدتقی، ارزش شناخت، دومین یادنامه ی علامه ی طباطبایی، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363 ش.
45. مصباح یزدی، محمدتقی، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی فر، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1391 ش.
46. مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی جلد اول (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، 1394 ش.

47. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1410.
48. مطهرى، مرتضى، فطرت، انتشارات صدرا، طهران، 1387ش.
49. المصطفوي، حسن، مجموعه ی آثار، صدرا، تهران، 1390ش.
50. المصطفوي، حسن، یادداشت های استاد مطهری، صدرا، تهران، 1377ش.
51. المصطفوي، حسن، نقدي بر مارکسیسم؛ صدرا، تهران، 1389ش.
52. الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح چهل حديث، مؤسسه ی تنظيم و نشر آثار امام خميني، تهران، 1394ش.
53. الموسوي الخميني، السيد روح الله، شرح حديث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ره، طهران، 1388ش.
54. هيک، جان، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبد الرحيم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1382ش.
55. هيوم، رابرت، اديان زنده ی جهان، ترجمه عبدالرحيم گواهی، نشر علم، طهران، 1391ش.
56. يثري، سيد يحيى، فطرى بودن دين از دیدگاه معرفت شناسی، فصلنامه ی روش شناسی علوم انسانی، الرقم 9، زمستان 1375ش.
57. يوسفیان، حسن، كلام جديد، سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، تهران، الطبعة الثالثة، 1390ش.

## 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 العقليّ في معرفة الإله

د. أيمن المصريّ

## الخلاصة

يدور البحث حول استكشاف المنهج المعرفيّ الصحيح والمعتبر في معرفة الباري تعالى، من بين المناهج المعرفيّة المتعدّدة؛ من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينيّة الواقعيّة لمبدأ الوجود سبحانه وتعالى، الذي تبثني على معرفته سائر المعارف الفلسفيّة، والأخلاقيّة والاجتماعيّة.

والمسألة الرئيسيّة التي نسعى لتحقيقها في هذا البحث، هي إثبات الصلاحيّة العلميّة التامة للعقل البرهانيّ في معرفة الإله، في قبال المناهج المعرفيّة الأخرى.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج العقليّ البرهانيّ التحليليّ في تأصيل المطالب العلميّة ونقدّها، بالإضافة إلى المنهج النقليّ التوصيفيّ في اقتباس النصوص العلميّة من المصادر المعتمدة للمدارس المعرفيّة التي لا تعتمد على المنهج العقليّ.

وقد توصلنا في نهاية البحث إلى إثبات صلاحية المنهج العقلي البرهاني وحاكميته في معرفة البارئ 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 - بنحو يليق بجنابه وجلاله، وفي المقابل بينا العواقب الوخيمة التي نشأت من المعرفة اللاعقلانية للبارئ تعالى، من قبل الاتجاهات المادية والكلامية والأخبارية والعرفانية الصوفية، من الإلحاد، واللاذينية، والتشبيه، والجبر والتفويض، 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 محاولات للفحص والبحث والتحقيق لاستكشاف مجاهيل العالم الذي يعيش فيه، وكأن الفضول العلمي والمعرفي قد غرّز في فطرته الإنسانية، وهو من أجل ذلك نراه يسعى دائماً لتطوير حياته الشخصية والاجتماعية، وتسخير الطبيعة ومقدّراتها لصالحه.

وقد حقق الإنسان منذ وجوده على الأرض نجاحات كبيرة في تطوير مأكله ومشربه 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 يتجاوزها إلى ما وراء الطبيعة، فيسأل نفسه أو غيره منذ نعومة أظفاره عن مبدأ وجوده ومنتهاه، وعن الغاية من الحياة، وعن مصيره بعد الموت، وهي كلها أسئلة طبيعية ومشروعة من أجل استجلاء حقائق الوجود في هذا العالم الغريب.

وحينها يتلقى الإنسان أجوبةً متعدّدةً عن هذه الأسئلة الفلسفية في طبيعتها، أجوبةً تختلف وتتعدّد بتعدّد البيئة التي نشأ وترعرع فيها، وغالبًا ما تكون أجوبةً ارتجاليةً نابعةً من الأعراف والعادات والتقاليد العائلية والاجتماعية الحاكمة، أو مجرد استحسناتٍ واجتهاداتٍ شخصيةٍ انفعاليةٍ. والإنسان العاقل عندما يدرك أهميّة هذه الأسئلة المصيرية، وخطورة مثل هذه الأجوبة في تعيين رؤيته العامة وفلسفته عن الحياة، ومدى تأثيرها على أسلوب حياته الشخصية والاجتماعية، لن يكتفي بمثل هذه الأجوبة الارتجالية التي لا تتمتع بالضمانة المنطقية الملازمة للصدق، بل سيبحث ويفتّش عن الطرق المنطقية التي يمكن أن تضمن له الإجابات الواقعية دون الوهميّة والخياليّة.

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 المتعلّق بالمبدأ الإلهي العظيم الذي خلق الإنسان والعالم؛ لأنّه بمعرفته بالنحو الصحيح نتعرّف على سرّ وجودنا هنا، وعلى فلسفة الحياة والموت.

وتكمن أهميّة هذا البحث في هداية الإنسان إلى الميزان المعرفي الصحيح الذي يمكن أن يعتمد في بناء رؤيته الكونية الفلسفية، ومنظومته القيمية الأخلاقية والاجتماعية، بنحو واقعيٍّ مجردٍ عن الظنون والأوهام، ويرشده إلى الطريق القويم الذي يمكن أن يسلكه في هذه الحياة من أجل الوصول إلى برّ الأمان وشاطئ السعادة الحقيقية.

ولا شكّ في وجود بحوثٍ كثيرةٍ حول هذا الموضوع؛ نظرًا لأهميته القصوى، ولكنّ 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 نحَبّ ونهوى، وهذا لا يضمنه إلا الاعتماد على المنهج العقلي البرهاني النابع من الفطرة الإنسانيّة دون سائر المناهج الأخرى، وهذا هو ما سنسعى إلى بيانه وإثباته في هذه المقالة.

وقد شرعنا في البداية ببيان القواعد العامّة للتفكير الصحيح لتكون مبدأً نطلق منه لبيان الصلاحيّة العلميّة، والحجّة الذاتية للمنهج العقلي البرهاني وحدوده المعرفيّة، وكيفية تشكيل الحكومة العقلية المعرفيّة في مملكة الإنسان، بالاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى.

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

## التعريفات

قبل الدخول في متن المقالة، ينبغي التعرّض أولاً لبيان سلسلة المفاهيم والاصطلاحات الكليّة المستعملة فيها، والتي تشكّل المبادئ التصوريّة للبحث، إذ إنّ الأحكام العلميّة متوقّفة عليها، والتصديق فرع التصوّر كما يقولون.

**المعرفة:** قد يقصد من المعرفة الإدراك الحسيّ الظاهريّ الجزئيّ في قبالة العلم العقليّ الكليّ [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 58]. وقد يطلقه العرفاء من الصوفيّة أيضاً على الإدراك الحسيّ الباطنيّ الحضوريّ الجزئيّ (الوجدانيّ)؛ ولذلك يسمّون صاحب هذه المعرفة بالعارف [الفناريّ، مصباح الأنس، ص 36].

ولكنّ مقصودنا من المعرفة في هذا البحث بنحو عامّ العلم الحسوبيّ الذهنيّ الكاشف عن الأشياء، سواءً كان حسّياً أم عقليّاً، بدهياً أم غير بدهيّ، نظريّاً كان أم عمليّاً، واقعيّاً كان أم غير واقعيّ، وسواءً كان يقينيّاً أم

ظنيًّا، ثابتًا أم متغيّرًا، مطلقًا كان أم نسبيًّا، وبنحوٍ أخصّ هو العلم الحسوليّ العقليّ اليقينيّ المطلق الثابت.

**المنهج المعرفي:** المقصود منه هو الأداة المعرفيّة من حيث الاعتماد عليها في الاستدلال لكشف الواقع، كالحسّ، والتجربة، والعقل، والنقل، والقلب. المنهج العقليّ البرهانيّ: ونقصد به العقل الخاصّ الذي يمثّل المرتبة العقليّة الأعلى - كما سيتبيّن لاحقًا - والمبنيّ في أحكامه من حيث المادّة على المبادئ العقليّة البدهيّة الأولى، النابعة من الفطرة الإنسانيّة، ومن حيث الصورة على القياس الاقتراضيّ أو الاستثنائيّ الملزم للنتيجة بنحوٍ يقينيّ صادق. الإله: ونقصد به البارئ تعالى، واجب الوجود بذاته لذاته، والذي لا يشدّ عنه أيّ كمالٍ وجوديّ، من العلم والقدرة، والإرادة، والحكمة، والحياة، وغيرها من الكمالات الوجوديّة الحقيقيّة المطلقة، والذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأبدع هذا العالم على أحسن صورةٍ ونظامٍ.

### القواعد العامّة الصوريّة والخاصّة الماديّة للتفكير الصحيح

لا شكّ أنّ الإنسان - كما يقول الحكماء - حيوانٌ ناطقٌ، بمعنى أنّه مفكّرٌ، فهو يميّز عن سائر الكائنات بعملية التفكير، ولبيان طبيعة التفكير عند الإنسان، نقول:

قد يتحرّك ذهن الإنسان في الصور الحسيّة، وهذه التي تسمّى بالمشاهدات، وقد يتحرّك الذهن في الصور الخياليّة، وتسمّى بالتخيّل، وقد تكون الحركة في المعقولات، وهي المسماة بالتفكير، فالتفكير هو حركة الذهن الإراديّة في المعقولات من المعلوم إلى المجهول.

قال الفارابيّ: «الفكر تطرّق الذهن لمعرفة مجهولٍ من معلومٍ» [الفارابيّ، المنطقيات، ص 25]. أي أنّ التفكير هو لاكتساب المجهول بالمعلوم.

وقد أشار ابن سينا لعملية التفكير بقوله: «أعني بالفكرها هنا ما يكون

عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمورٍ حاضرةٍ في ذهنه متصورةٍ أو مصدقٍ بها... إلى أمورٍ غير حاضرةٍ فيه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].  
 قوله: «متصورةٍ أو مصدقٍ بها» إشارةٌ لنحوي المعلوم، حيث ينقسم إلى معلومٍ تصوّريٍّ يتعلّق بالفهم التفصيلي للمعاني، ومعلومٍ تصديقيٍّ يتعلّق بالأحكام العقلية على القضايا، ومن هنا يحدس اللبيب أنّ التفكير مطلقاً لا اكتساب المجهول يجب أن يكون مسبوفاً بالمعلوم الذي يشكّل رأس مال المفكر، وهذا معنى قول الحكماء: «إنّ كلّ تعليمٍ وتعلّمٍ فبعلمٍ قد سبق». وقال أيضاً: «وكّل تعليمٍ وتعلّمٍ ذهنيٍّ وفكريٍّ فإنما يحصل بعلمٍ قد سبق؛ وذلك لأنّ التصديق والتصور الكائنين بهما إنّما يكونان بعد قولٍ قد تقدّم مسموعٍ أو معقولٍ، ويجب أن يكون ذلك القول معلوماً أولاً» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 57].  
 وهذه الحركة التفكيرية مؤلّفة في الواقع من حركتين، حركةٍ أولى لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، تتبعها حركةٌ ثانية لترتيب هذه المعلومات على الصورة المطلوبة.

قال صاحب (المحاكمات): «بالحركة الأولى تحصل مادّة الفكر، وبالثانية الصورة، ولا بدّ منهما في الفكر الصناعي، أمّا الحركة الأولى فلا أنّ المطلوب ليس يحصل من أيّ مبدأ اتّفق، بل لا يحصل إلّا من مبادئ مناسبة له، ولا الحركة الثانية، فلا أنّ المبادئ لا تنساق إلى المطلوب كيفما اتّفقت، بل إذا وقعت على ترتيبٍ وهيئةٍ مخصوصةٍ، ولا شك أنّ تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجهٍ يؤدّي إلى المطالب لا يتمّان إلّا بالمنطق» [القطب الرازي، حاشية شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10].

والخطأ في التفكير قد يقع من جهة طبيعة الموادّ المنتخبة، أو من جهة ترتيبها على الصورة الصحيحة؛ ولذلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعةٍ علميةٍ معياريةٍ ضابطةٍ تبين لنا كيفية انتخاب الموادّ المناسبة للمطلوب، وكيفية

ترتيبها على الصورة الصحيحة، ألا وهي صناعة المنطق. والمنطق الصوريّ معنيٌّ ببيان القواعد العامّة لترتيب المعلومات، والمنطق المادّيّ أو ما يسمّى بالصناعات الخمس معنيٌّ ببيان القواعد الخاصّة في انتخاب الموادّ الصحيحة بحسب كلّ صناعةٍ على حدة. وسوف نتعرّض باختصارٍ لهذه القواعد انطلاقاً من بيان الوظائف الكلّيّة للعقل الإنسانيّ المدبّر لعملية التفكير، وكما يلي:

### أولاً: الوظائف التصوريّة:

وسنبيّن هنا بحسب الترتيب الطبيعيّ بينها:

1- التجريد: ويمثّل الخطوة الأولى من التعقّل، وهو انتزاع العقل للمعنى الكلّيّ من جزئياته المادّيّة المتخيّلة، فبعد ارتسام الصور الجزئيّة في الخيال، يقوم العقل بتجريدتها عن العوارض المادّيّة لا على أن يستخرج المعنى الكلّيّ من داخلها، بل بعد ارتسامها في الخيال وتوجّه العقل إليها يفاض عليه المعنى الكلّيّ المسانخ لها من العقل الفعّال، وهذه العملية لا تحتاج من العقل أكثر من التوجّه للجزئيّات.

قال ابن سينا: «إنّ القوّة العقلية إذا اطلّعت على الجزئيّات التي في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا الذي ذكرناه، استحالت مجردةً عن المادّة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لا على أنّها أنفسها تنتقل من التخيّل إلى العقل منا، ولا على أنّ المعنى المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجردٌ يفعل مثل نفسه، بل على معنى أنّ مطالعتها تعدّ النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعّال. فإنّ الأفكار والتأمّلات حركات معدّة للنفس نحو قبول الفيض، كما أنّ الحدود الوسطى معدّة بنحوٍ أشدّ تأكيداً لقبول النتيجة، وإن كان الأوّل على سبيلٍ والثاني على سبيلٍ أخرى، كما ستقف عليه. فتكون

النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبةٌ ما إلى هذه الصورة بتوسُّط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيءٌ من جنسها من وجه» [ابن سينا، نفس الشفاء، ص 209].

2 - التمييز: وهو يمثل الخطوة الثانية للتعمُّل، والخطوة الأولى لعملية التفكير، إذ يتحرَّك العقل بين هذه الأشخاص المعقولة ليميز أولاً بين المتشابهات منها والمتباينات، ثمَّ يتحرَّك بين المتشابهات منها ليميز بين الأوصاف المقومة الثابتة لها، وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيرة اللاحقة غير المقومة لها وهي العرضيات.

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

وقال أيضاً: «فأول ما يتميَّز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي، وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف، فتصير المعاني التي لا تختلف تلك بها معنىً واحداً في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لكنّها فيها بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرةً، فتكون للعقل قدرةً على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير، أمّا توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في المتخيلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف في الحدّ معنىً واحداً. والوجه الثاني بأن يركّب من معاني الأجناس والفصول معنىً واحداً بالحدّ، ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذه من خواصّ العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى» [ابن سينا، المصدر السابق].

وهذا الكلام يحتاج إلى مزيد بيان، فنقول:

إنّ عملية التقسيم العقلي متقدّمةً بطبعها على التركيب العقلي، والتقسيم إمّا يكون بتقسيم الكلّ إلى أجزائه العقلية، ويسمّى بالتحليل العقلي، وهو

المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني كما قلنا، وهي خطوةٌ ضروريةٌ أوليةٌ لعملية التصوّر والتصديق كما سيأتي، وأما 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 وفصولٍ، لهذا بالإضافة إلى مدخليتها الهامة في الأقيسة العقلية الاستثنائية المنفصلة.

أما التركيب، فهو على العكس من ذلك، ويكون إما بتركيب الجزئيات وإدراجها تحت معنىٍ كليٍّ واحدٍ، ويسمى بالتصنيف، ويلعب دوراً هاماً في تصنيف العلوم والكتب والمكتبات العلمية، والمدارس والاتجاهات الفكرية والعلمية المختلفة، أو يكون بتركيب الأجزاء العقلية في معنىٍ عقليٍّ واحدٍ، كتركيب أجزاء الأقوال الشارحة لاكتساب المجهول التصوري، أو تركيب القضايا في مقدمات الأقيسة لاكتساب المجهول التصديقي، وكيفية تركيب هذه الأجزاء العقلية مادةً 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 معنىٍ واحدٍ، ويسمى بالحدّ، أو بتركيب الأجزاء العرضية وحدها أو مع الأجزاء الذاتية، ويسمى بالرسم.

### ثانياً: الوظائف التصديقية

إنّ الوظيفة التصديقية الوحيدة للعقل هي الاستدلال، وهي عبارة عن انتقالٍ من قضيةٍ معلومةٍ لإثبات قضيةٍ مجهولةٍ بينهما تناسبٌ ما؛ لكون المدلول لازماً عن الدليل، ممّا يستلزم التناسب بينهما بناءً على قانوني العلية والسخرية،

وبما أنّ القضية إما كليةٌ أجزئيةٌ، فلا يتصوّر إلا أربعة أنحاءٍ من الاستدلال، بحسب القسمة العقلية الحاصرة، ويرجعان إلى ثلاثة أنحاءٍ كما سنبين، إذ إنّ الجزئيّ هنا هو الجزئيّ الأعمّ من الإضافيّ الذي هو كليّ في نفسه أو الحقيقيّ:  
 الأول: من الكليّ إلى الجزئيّ الذي تحته، وهو القياس.  
 الثاني: من الجزئيّ إلى الكليّ الذي فوقه، وهو الاستقراء.  
 الثالث: من الجزئيّ إلى الجزئيّ المشابه له، وهو التمثيل.  
 ولذلك فقد قال ابن سينا: «أصناف ما يحتجّ به في إثبات شيءٍ..... ثلاثة: أحدها القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 229].

ومن هنا يتبيّن أن لا معنى لتصوّر نحو آخر من الأدلّة وراء هذه الأدلّة الثلاثة، كما قد يتوهم البعض ذلك. [زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 270]  
 وقد ذهب المناطقة إلى أنّ العمدة في الاستدلال صورة القياس دون الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ صورة القياس ملزمةٌ للنتيجة بالضرورة العقلية على خلاف الآخرين.  
 قال ابن سينا: «وأما القياس فهو العمدة، وهو قول مؤلّف من أقوالٍ إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 233].

والسرّ في ذلك أمران:

الأول: أنّ الحكم على موضوع كليّ يسري إلى جزئياته التي يُقال عليها بالضرورة، إذ إنّ الجزئيّ ليس إلا نفس الكليّ المقيد، على خلاف الاستقراء والتمثيل، إذ لا توجد ضرورةً عقليةً ملزمةً لإسراء حكم الجزئيّ للكليّ أو للجزئيّ الآخر؛ لاحتمال مدخلية خصوصيات الفرد الجزئيّ في الحكم.  
 نعم في الاستقراء ونتيجة تكرّر وجود الحكم في الجزئيات المتماثلة يرجح

العقل رجوع لهذا الحكم إلى الطبيعة الكليّة المشتركة بينها بنحوٍ ظنيّ، وكذلك لوجود الشبه بين الأصل والفرع يرجح العقل إسراء حكم الأصل إلى الفرع بنحوٍ ظنيّ أيضاً، لا بنحوٍ يقينيّ ملزم.

الثاني: أنّ كلّاً من الاستقراء والتمثيل - وإن كنا يخالفان القياس في بداية السلوك الاستدلاليّ - يرجعان في حقيقتهما إلى القياس.

قال المحقق الطوسي: «القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط، فالقياس أن تقول: كلّ إنسانٍ وفريسٍ وطائرٍ حيوانٌ، وكلّ حيوانٍ يحرك فكّه الأسفل. والاستقراء أن تقول: كلّ حيوانٍ إمّا إنسانٌ أو فرسٌ أو طائرٌ، وكلّها يحرك فكّه 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 الظنّ، فاستعماله في البرهان مغالطَةٌ، وفي الجدل ليس بمغالطَةٍ ولا يمنع إلّا بإيراد النقض. وما في الكتاب ظاهرٌ» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 231].

ثمّ قال عن التمثيل: «بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل، أمّا المتكلمون ففي مثل قولهم للسماء محدثٌ؛ لكونه متشكّلاً كالبيت ويسمّون البيت، وما يقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكّل معنًى وجامعاً والمحدث حكماً، ولا بدّ في التمثيل التام من هذه الأربع، والفقهاء لا يخالفونهم إلّا في اصطلاحات. وإذا ردّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا السماء متشكّلاً وكلّ متشكّلٍ فهو محدثٌ كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى» [المصدر السابق، ص 232].

قوله: «إنّ الاستقراء يرجع إلى قياسٍ مختلّ الصغرى، والتمثيل يرجع إلى قياسٍ مختلّ الكبرى» لأنّ صورة الصغرى في الاستقراء، وصورة الكبرى في التمثيل حقّهما أن تكونا جزئيتين، لا كليتين.

والسرّ في انحصار حقيقة الدليل في القياس هو أنّ لزوم النتيجة عن الدليل،

إمّا أن يكون لزومًا داخليًا، ببيان معنّي في الدليل لازمٍ لطرفي النتيجة، وهو الحدّ الأوسط في القياس الاقتراضي، أو يكون لزومًا خارجيًا، ببيان معنّي يكون وجوده ملازمًا لوجود النتيجة، كما في القياس الاستثنائي.

ولا يُتصوّر نحو آخر من الاستنتاج غير هذين المعنيين.

ومن هنا يتبيّن مدى تهافت من يتوهم إمكان استبدال القياس بالاستقراء أو أيّ دليل آخر مزعوم.

قال زكي نجيب محمود: «كاد الرأي التقليديّ يجمع على أنّ القياس في صورته التي أسلفناها هو وحده النموذج للاستدلال الصحيح... وقد عني برادلي عنايةً كبرى بمناقشة هذا المبدأ مناقشةً مستفيضةً؛ ليبينّ أنه أضيق من أن يشمل كلّ أنواع الاستدلال، فضلًا 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، ممّا يؤكّد أنّ القياس هو السبيل الوحيد للاستدلال أو النقص، فتأمل! قال جون لوك في انتقاده الساخر للقياس الأرسطيّ معتمدًا على القياس الأرسطيّ الاستثنائيّ نفسه: «لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألا يوجد أحدٌ قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالفعل». ثمّ قال: «ولكنّ الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حدّ أن يقنع بإيجاد مخلوقاتٍ ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقاتٍ عاقلة». وأضاف أيضًا: «إنّ قواعد القياس ليست هي التي تُعلم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج وفي زيادة معارفنا» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 143].

ومن الجدير بالذكر أنّ الوظيفة التصديقيّة التي ذكرناها للعقل هي الوظيفة الصوريّة المتعلقة بصورة الدليل لا مادّته، أي هيئة ترتيب

المعلومات الذهنية، أمّا البحث حول كيفية الاستدلال المادّي، أي انتخاب الموادّ المناسبة للمطلوب فيبحث عنها في باب الصناعات الخمس، ويمكن تلخيصها كالآتي:

قال ابن سينا: «أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائلين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلّمات، ومظنونات وما معها، ومشبهاتٌ بغيرها، ومخيّلاتٌ» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 213].

ثمّ شرع في التفصيل، حيث قسّم المسلّمات إلى واجبٍ قبولها ومشهورةٍ ومقبولةٍ وموهومة.

ونحن نقول إنّ الصورة المعتمدة والمشاركة بين هذه الصناعات الخمس هي صورة القياس، والاختلاف بينها إنّما يكون في الموادّ المستعملة فيها، وانتخاب هذه الموادّ من طرف المستدلّ إنّما تحددها الغاية من الاستدلال. فإن كانت الغاية هي الوصول للحقيقة فينتخب المستدلّ القضايا البيّنة الواجبة القبول أو المبيّنة بها؛ لأنّها هي القضايا الصادقة بذاتها، كما في صناعة البرهان، وإن كانت الغاية إلزام الخصم فيستعين بالمشهورات والمسلّمات كما في صناعة الجدل، وأمّا إن أراد إقناع الجمهور فيكتفي بالمظنونات والمشهورات عندهم؛ لأنّ الجمهور يكتفون في سيرتهم العرفيّة بالمظنونات والمقبولات في ترتيب الأثر العمليّ المطلوب، وتلك هي صناعة الخطابة، وأمّا إن أراد تحريك المشاعر فيعتمد القضايا المخيلة 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 أتمّ الصناعات وأشرفها؛ لأنّها هي التي توصلنا إلى الحقيقة، لكونها مركّبة من مادّةٍ وصورةٍ معصومتين من الخطأ. قال العلامة الحليّ: «البرهان قياسٌ مؤلّفٌ من يقينيّاتٍ ينتج يقينيّاً بالذات

اضطراراً، والقياس صورته واليقينيات مادته واليقين المستفاد غايته، فكلّ حجةٍ لا بدّ فيها من مقدّمتين، وتانك المقدّمتان قد تكونان يقينيتين، وقد لا تكونان، ونعني باليقين اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكلّ حجةٍ مؤلّفة من مقدّمتين يقينيتين لإنتاج يقينيٍّ يسمّى برهاناً» [الحليّ، الجوهر النضيد، ص 199].

وهذه القواعد المكتشفة تمثّل في الواقع الوظائف الفيزيولوجية الطبيعية للعقل الإنساني بوصفها جزءاً من وجود الإنسان، وتمثّل الحالة الصحية العقلية له، والذي يسبّب الانحراف عنها الاضطرابات الفكرية والأمراض العقلية التي تنعكس سلباً على حياة الإنسان الشخصية والاجتماعية.

### الصلاحية العلمية للمنهج العقليّ البرهانيّ

في هذه المسألة نريد أن نشير إلى بحثٍ بديعٍ ببيانٍ جديدٍ حول المراتب الحكيمية للعقل العامّ؛ لنستخلص منها العقل الخاصّ المقصود لنا في هذا البحث، فنقول:

بعد أن فرغنا من بيان الوظائف التصوريّة والتصديقيّة للعقل، يتبيّن لنا أنّ العقل بمعناه العامّ هو الحاكم الأول والأخير في مملكة الإنسان، بمعنى مطلق إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، ولكنّ بأنحاءٍ ومراتبٍ متعدّدةٍ يمكن ملاحظتها بنحوين من الاعتبار:

الاعتبار الأوّل بلحاظ نحو الإدراك، فالعقل قد يحكم بنفسه كما في القضايا الأوّلية، وقد يحكم بالاستعانة بغيره من الأدوات المعرفية، فتارةً يستعين بالحسّ، كحكمه بأنّ هذه الشمس طالعةٌ، وتارةً يستعين بالتجربة، كحكمه بأنّ الحديد يتمدّد بالحرارة، وتارةً أخرى يستعين بالنقل، كحكمه بأنّ الخمر حرامٌ.

ومن هنا يتبين أن ما يسمّى بالدليل الحسيّ أو الدليل التجريبيّ أو الدليل النقليّ ليس إلّا الدليل العقليّ بمعناه العامّ، إذ إنّ الحاكم هو العقل لا غير. أمّا الاعتبار الثاني فبلحاظ طبيعة الدليل من حيث المادّة أو الصورة، فنقول: إنّ العقل قد يحكم حكمًا قطعيًا، وقد يحكم حكمًا ظنيًا، ثمّ إنّ حكمه القطعيّ قد يكون صادقًا مطابقًا للواقع، وقد يكون كاذبًا كما في الجهل المركّب.

وأما حكمه القطعيّ الصادق فقد يكون ثابتًا، وقد يكون متغيّرًا، والثاني يسمّى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرّ تغير اليقين فيه هو كون الشيء غير معلوم من أسبابه الذاتية الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد والتصديق به من أسبابٍ أخرى كالمشهورات والمقبولات، أمّا الأول فيسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، وسبب ثباته هو أنّه معلومٌ من جهة أسبابه الذاتية الموجبة له، فلا يمكن أن ينفك عنها، وذلك هو معنى قولهم إنّ ذوات الأسباب لا تُعلم إلّا عن طريق أسبابها الذاتية [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 85]، وهذا هو الدليل العقليّ البرهانيّ الذي يكون فيه الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معًا، على خلاف سائر الأدلّة غير البرهانيّة.

فالعقل الذي يحكم بنفسه حكمًا قطعيًا صادقًا وثابتًا هو العقل البرهانيّ الخاصّ، فمن توهم وجود دليلٍ آخر غير الدليل البرهانيّ يمكن أن يؤمّن لنا هذا اليقين الخاصّ، فقد ارتكب شططًا.

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

وأحكام هذا العقل البرهانيّ وشرائطه المختلفة المذكور في صناعة البرهان بنحو تفصيليّ، ولا يسعنا أن نتعرّض لها في هذا البحث، ولكنّ الذي يهّمنا

منها، والذي يشكّل روح البرهان وحقيقته، هو أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع في المقدمتين، بمعنى أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع أو يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول، وبذلك يكون مجرد تصوّر المحمول والموضوع كافيًا في التصديق بالقضيّة، ويكون الحدّ الأوسط علّةً موجبةً بالذات للنتيجة.

وإلى هنا نكون قد توصلنا إلى أنّ حجّية العقل البرهانيّ تامّةٌ وذاتيةٌ، بمعنى أنّ كاشفيّته ومشروعّيته العلميّة من ذاته؛ لأنّه يبتني على مقدّماتٍ ذاتيّة الصدق، وصورةٍ بدهيّة الإنتاج.

ولولا البرهان لانتفى وجود الميزان المعرفيّ المعصوم الذي يمكن الاعتماد عليه في التصويب أو التخطئة، ولوقعنا في مستنقع النسبيّة والسفسطة بالضرورة. ومن هنا يتبيّن لنا سخافة من يسعى لنقض البرهان أو تضعيفه باستدلالاتٍ غير برهانيّة، سواءً كانت خطابيّةً أو مغالطيّةً، لا تستحقّ حتّى مجرد النظر فيها بعد أن عرفنا معنى البرهان ومراتب أحكام العقل العامّ.

### حدود العقل البرهانيّ

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

وقبل الإجابة عن هذا السؤال، ينبغي الإشارة إلى أمرين: الأول: هو أنّ العقل البرهانيّ بما أنّه أعلى وأشرف مراتب العقل العامّ، لا يقبل من أيّ مرتبةٍ من المراتب العقليّة الدانية تحته أن تضع له حدوده، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هنا يتبين لنا خطأ من يحاول أن يُجَمِّمَ العقل البرهاني بالعقل التجريبي أو الجدلي أو الخطابي أو الاستقرائي، كما يفعل الحسبيون والأخباريون والمتكلمون والصوفية.

الثاني: أنّ حدود العقل البرهاني ليست حدوداً اعتبارية يمكن التفاوض حولها، بل هي حدود تكوينية، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تحطّيتها. أمّا ما هي تلك الحدود، فيتّضح ببيان حريم العقل البرهاني، فنقول: إنّ الأحكام العقلية البرهانية إنّما تتعلق بنحوين من القضايا، وهما القضايا الكلية دون الجزئية المتغيرة، والقضايا الحقيقية دون الاعتبارية العملية، وستتعرّض لكلّ قسم على حدته إن شاء الله - تعالى - فنقول: أولاً: القضايا الكلية: إنّ من الشرائط الضرورية في مقدّمات البرهان أن تكون كلية، لا جزئية متغيرة.

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

وقد توهم البعض بأنّ شرط الكلية إنّما هو في المطالب الكلية، ولا بأس بأن تكون المقدّمات البرهانية جزئية في المطالب الجزئية، وهذا وهم كبير. بيان ذلك: إنّ من الشروط اللازمة والمميّزة الخاصة للمقدّمات البرهانية أن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها؛ حتّى تكون بينةً وموجبةً للنتيجة بالذات كما سبق وأن بيّنا، والحال أنّ المحمول الذاتي البرهاني لا يكون إلّا للطبائع الكلية الثابتة كالإنسان، لا الشخصية المتغيرة كزيد؛ والسّر في ذلك أنّ المحمول الذاتي في باب البرهان هو ما أخذ في حدّ موضوعه أو أخذ موضوعه في حدّه، والجزئي المتغير لا حدّ له بالذات، وهذا معنى قولهم إنّ الجزئي ليس بكاسبٍ ولا مكتسبٍ، أي لا يؤخذ في حدّ شيءٍ، ولا شيء يؤخذ في حدّه، بل الحدّ للماهية الكلية وبالماهية.

وبالتالي فالعقل البرهاني لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئي بما هو جزئي متغيّر، أي بما يحتفّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كليّ ثابت. ثانياً: القضايا الحقيقيّة: ومعنى القضايا الحقيقيّة هي التي توجد لا باختيارنا كالإنسان والمثلث والجسم والعقل والباري تعالى، والتي هي موضوعات العلوم النظرية الحقيقيّة كالمنطق والرياضيات والطبيعيّات والفلسفة، على عكس القضايا الاعتبارية التي توجد باختيارنا، كحسن الأمانة وقبح الخيانة، وسائر الأحكام العملية التي تشكّل موضوعات الحكمة العملية من الأخلاق والسياسة.

قال ابن سينا في مدخل (منطق الشفاء): «والأشياء الموجودة إمّا أشياء موجودةٌ ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأوّل تسمّى فلسفةً نظريّة، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى فلسفةً عمليّة» [ابن سينا، منطق الشفاء، ص 12]. والسرّ في ذلك أنّ ملاكات الأحكام الاعتبارية التي هي بمثابة الحدود الوسطى لها إمّا هي في يد من اعتبرها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهية أو الوضعية، وبالتالي فلا سبيل للعقل البرهاني إليها. فقد تبين ممّا تقدّم أنّ القضايا الجزئية المتغيرة والقضايا الاعتبارية العملية كلاهما خارجان عن حريم العقل البرهاني، وواقعان في منطقة الفراغ العقليّ بحسب ما اصطالحناه.

وهذه المنطقة الواسعة لا سبيل للعقل البرهاني إليها بنفسه، ويكون السالك فيها على خطرٍ عظيمٍ بعد فقدان الحصانة البرهانية، ولكن مع ذلك فإنّ العقل البرهاني لا يكل صاحبه إلى نفسه في هذه المنطقة الخطيرة، ولكن يهديه بعنايته إلى أدوات معرفيّة أخرى يستعين بها على وعورة الطريق، ويحتفظ لنفسه بحقّ الإشراف الكليّ كما سنبيّن ذلك في المحور الأخير.

## الحكومة العقلية

بعد أن أثبتنا العصمة والحجّة الذاتية للعقل البرهانيّ، وأنه أشرف مراتب العقل العامّ الذي هو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، ثبتت حاكميّة العقل البرهانيّ وولايته المعرفيّة على سائر مراتب الأحكام العقلية الأخرى.

ولكن بعد أن أثبتنا محدوديته وبيّنا حدوده الطبيعية وحريم أحكامه الخاصّة به، واتّضحت منطقة الفراغ العقليّ، يبقى السؤال حول كيفية إدارة العقل البرهانيّ لمنطقة الفراغ العقليّ، والاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى ملء هذه المنطقة بنحوٍ منطقيّ لا يتعارض مع أحكامه الذاتية، فنقول:

أولاً: بالنسبة إلى إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة، فيضعها العقل على عهدته الحسّ الذي يكون على اتّصالٍ مباشرٍ معها، وينقل الحسّ عوارضها المادّية للذهن كما وقعت عليه؛ لينتزع منها العقل المعاني الكليّة. ومن هنا نعلم أنّ الحسّ ليس إلّا ناقلاً أميناً للعوارض المادّية، وأنّ العقل بالاستعانة بالحسّ هو الحاكم بنحوٍ جزئيّ على وجود الأشياء وأنحاء وجودها في الخارج؛ لأنّ الحكم ليس أمراً محسوساً، بل معقولاً.

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

والتجربة وإن كانت تعتمد على البدهيات العقلية الأولية في مبادئها مثل أصل امتناع اجتماع النقيضين وأصل العلية، وأصل أنّ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرية، إلّا أنّها لا ترقى إلى مستوى البرهان العقليّ المحض، ولا تفيد إلّا اليقين الكليّ المشروط بكون موضوع الحكم ليس بأعمّ من موضوع التجربة، وهو شرطٌ عسيرٌ.

يقول ابن سينا: «ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنيٍّ أخصّ، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيدة فقط... فبالحري أن 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 لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين، فإنّ ها هنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 97].  
ومن أجل ذلك فنحن نُخرجها عن حريم العقل البرهاني، ونضعها في موضعها الطبيعي المناسب لها.

ومن الجدير بالذكر أنّ حريم التجربة منحصرٌ تبعاً لحدود الحسّ في إدراك العوارض المادّية لا غير، ولا شأن لها ببواطن الأمور المادّية فضلاً عمّا وراء المادة. إذن فالحسّ يفيد حكماً يقينياً جزئياً والاستقراء الحسيّ غير المقرون بالقياس العقليّ البرهانيّ يفيد حكماً كلياً ظنيّاً، وأمّا التجربة فتفيد حكماً كلياً يقينياً مشروطاً بالشرط المذكور.

قال ابن سينا: «الفرق بين المحسوس والمستقري والمجرّب، أنّ المحسوس لا يفيد رأياً كلياً البتّة، وهذان قد يفيدان، والفرق بين المستقري والمجرّب، أنّ المستقري لا يفيد كليّة بشرطٍ أو غير شرطٍ، بل يوقع ظناً غالباً، اللهمّ إلّا أن يؤول إلى التجربة، والمجرّب يوجب كليّة بالشرط المذكور» [ابن سينا، المصدر السابق، ص 98] أي يقيناً كلياً مشروطاً.

ثالثاً: أمّا القضايا الاعتبارية العملية فيوكلها العقل البرهانيّ إلى نصوص الوحي الإلهيّ المشتملة على بيان سائر الحقوق الفردية والاجتماعية (عباداتٍ ومعاملاتٍ) اللازمة لتحقيق العدالة الإنسانيّة، إذ يعجز العقل عن معرفة هذه الحقوق بنفسه، أمّا القضايا الاعتبارية العملية غير الشرعية كتفاصيل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، فيوكلها العقل إلى الاستقراء الحسيّ، ويرجع فيها إلى مقبولات أهل الخبرة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ العقل البرهانيّ وبناءً على رؤيته الكونيّة الفلسفيّة المستقلّة 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 المعرفيّة وتقدّمه على الدين.

### صلاحية المنهج العقليّ في معرفة الإله

إنّ معرفة المبدأ الإلهيّ من أشرف المعارف الإنسانيّة، وشتان بين من يعيش مؤمناً بالله - تعالى - باريّ الخلائق أجمعين، وبين من يعيش منكراً جاحداً لأنعمه. فالأول يعيش حياةً مطمئنّة هادفةً، والثاني يعيش حياةً عبثيّة مضطربة.

ولكنّ الأهمّ في الموضوع هو معرفته - تعالى - بالنحو اليقينيّ الموضوعيّ الواقعيّ الذي يليق بشأنه جلّ جلاله؛ لأنّ المعرفة الخاطئة للباري تعالى، بالإضافة إلى أنّها معرفة وهميّة، فربّما تكون في بعض الأحيان أسوأ حالاً من إنكاره.

ومن أجل ذلك فقد مسّت الحاجة إلى اعتماد منهج معرفيّ دقيقٍ موضوعيّ تتعرّف من خلاله على وجود هذا المبدأ الإلهيّ العظيم، وعلى صفاته الذاتيّة والفعليّة.

وبناءً على ما قدّمناه من قواعد منطقيّة صوريّة عامّة ومادّيّة خاصّة، ومراتب الأحكام العقليّة، وصلاحيتها وحدودها المعرفيّة، يمكننا بسهولة أن نستخرج المنهج المعرفيّ الذي يمكن اعتماده في معرفة الباري سبحانه وتعالى، فنقول:

إذا لاحظنا القواعد المنطقيّة الصوريّة للدليل، يتبيّن لنا أنّ الدليل القياسيّ، هو الدليل الصوريّ الوحيد الذي يمكن اعتماده للوصول إلى نتيجة

لازمة لزوماً ضرورياً يقينياً عن مقدمات الدليل، في حين نجد أن 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.

وأما إذا لاحظنا القواعد المنطقية المادية للدليل في باب الصناعات الخمس، يتبين لنا أن الدليل العقلي القياسي البرهاني المؤلف من الأوليات العقلية، هو الدليل الوحيد الذي يفيدنا التصديق اليقيني الصادق الثابت المطلق، تبعاً لمبادئه البديهية اليقينية الصادقة بالذات، على خلاف الأقيسة الجدلية والخطابية المبتنية على المظنونات والمقبولات والمشهورات، وهي مبادئ ظنيّة، أو نسبيّة متغيرة من حيث هي كذلك.

وكذلك تبين لنا في بحث الحكومة العقلية أن الحكم العقلي البرهاني الخاص يمثل أعلى مراتب أحكام العقل العام، وأنه يتمتع بالحجية المعرفية الذاتية، دون سائر المراتب العقلية الأخرى.

ومما تقدم يتبين لنا أن المنهج العقلي القياسي البرهاني هو المنهج المعرفي الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في معرفة المبدأ الإلهي الأول سبحانه وتعالى، بنحو يقيني صادق وثابت ومطلق، بعيداً عن الظنون والأوهام.

معالم المعرفة العقلية البرهانية للباري - تعالى - ومحاسنها  
إنّ البراهين العقلية المتقنة 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:

أنّ الباري - تعالى - واجب الوجود لذاته بذاته: وهو أفضل وأدق تعريف

لذات الباربي تعالى، وهو الذي مهّد الطريق أمام معرفة سائر صفاته الذاتية والفعليّة الشبوتيّة منها والسليبيّة، من حيث كونها جميعاً من اللوازم الذاتية للطبيعة الوجوبيّة. هُذا في قبال معرفته من حيث كونه صانعاً، أو خالقاً، كما في الاتجاهات الكلاميّة والأخباريّة، كما سنوضّحها بعد ذلك.

أنّه - تعالى - لا يشدّد عنه أيّ كمالٍ وجوديٍّ حقيقيّ، من العلم، والقدرة، والحياة، والحكمة، والإرادة، وأنها كلّها عين ذاته تعالى، من حيث كون وجوده عين ذاته، فكذلك سائر الصفات الكماليّة الوجوديّة.

أنّه - تعالى - لا ماهيّة له، أي صرف الوجود، ما عبّر عنها في الذكر الحكيم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وهي من أعظم المعارف العقليّة الإلهيّة التي فتحت الأبواب أمام تنزيهه - تعالى - عن سائر الصفات الإمكانية المحدودة مطلقاً، وعلى رأسها نفي الشريك واستحالة وجوده وندّيته للباربي تعالى، وبالتالي إثبات وحدانيّته المطلقة، وكذلك بساطته الكاملة، ونفي الجسميّة، والتغيّر، والحركة، والتركيّب، وغيرها من صفات النقص الإمكانية.

بيان مراتب صدور سائر الموجودات الإمكانية على أفضل صورة، على طبق النظام الأصلح في العناية الإلهيّة، والمتمثّل في علمه - تعالى - منذ الأزل، وتعلّق سائر الموجودات به - تعالى - حدوداً وبقاءً، ومنه تتبيّن حكمته وعدالته في وضع الأشياء في مواضعها، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه في نظام الخلقة والتكوين، ممّا يمهد الأرضيّة لنفي شبهات الجبر والتفويض والشروع.

بيان مراتب التوحيد الثلاث الرئيسيّة، وهي:

توحيد الخالقية: بمعنى ألاّ خالق إلاّ الله تعالى، ولا شريك له في الخلق، من باب كونه واجب الوجود بذاته، ووجوده عين ذاته، وصرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر، وكلّ من ليس كذلك من الممكنات فوجودها عارضٌ على ذاتها، وكلّ عرضيّ معلّل، فوجودها، ووجود غيرها من الممكنات من وجوده تعالى؛ لأنّ 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 يتبين لنا ألا جبر ولا تفويض، وأن التوسل بالأسباب مع الإيمان بأنه مسببها ومدبرها لا يتنافى مع التوحيد، كما يتوهم السلفيون الوهابيون في زماننا هذا، وكذلك إثبات فاعلية الأسباب القريبة كما اكتشفها العلم الحديث لا تتنافى مع التدبير وتوحيد الربوبية، كما يتوهم الحداثيون المعاصرون.

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

وقد جاءت دعوة الأنبياء جميعاً بتوحيد الألوهية دون الخالقية والربوبية، من حيث استلزام توحيد الألوهية لهما، وترتيب الأثر العملي عليها، كما جاء عن النبي: «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله» [الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 297].

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

العمل، ولوازمه الذاتية، وهي تمثل قمة العدالة والإنصاف، وتكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ 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 أنّه - تعالى - وجودٌ محضٌ، وأنّ حقيقته المقدسة في الأعيان، وبالتالي لا يمكن أن تتمثل في الأذهان، والعقل يدرك هذا الأمر جيّداً، ويعلم من ذاته أن ما يمكنه التعرّف عليه، والعلم به، هي أنحاء وجوده - تعالى - عن طريق التحليلات واللوازم العقلية الفلسفية لطبيعة مفهوم واجب الوجود الحاكية بنحوٍ من الأنحاء عن نحو وجوده تعالى، فهي بمثابة شرح الاسم لذاته، لا كنه ذاته المستعصية عن الإدراك العقليّ.

ومما تقدّم يتبيّن لنا وهن ما توهمه الأخباريون والإيمانويون المحدثون، من أنّ العقل عاجزٌ عن معرفة الباري تعالى، وأنّ معرفته - تعالى - نقليةٌ أو وجدانيةٌ؛ لأننا نقول إنّ عدم معرفة الكنه هو حكمٌ عقليٌّ لا نقليٌّ أو وجدائيٌّ، وإتها لا تستلزم المجهولية المطلقة، بل للعقل أن يعرفه - تعالى - معرفةً واقعيةً صحيحةً، وبصفاته الذاتية والفعليّة، كما تبين ذلك بالتفصيل في الفلسفة الإلهية.

### الآثار الوخيمة لإقصاء العقل عن معرفة الإله

إنّ السعي لإبدال المعرفة العقلية البرهانية للباري تعالى، بمنهج معرفيةٍ أخرى أدى إلى تحريف الدين والرؤية الكونية الواقعية، ودخول البشرية في نفقٍ مظلمٍ، انعكس سلباً على الحياة الفردية والاجتماعية داخل المجتمعات البشرية. وسنشير هنا إلى أمرين، يتعلّقان 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 جهلوا، فتوهم البعض أنّ العقل عاجز عن اكتشاف ما وراء الطبيعة، وتوهم الآخرون أنه مجرد أحكام واستحسانات شخصية خاضعة للمزاج البشري، وظنّ آخرون أنها مجرد ظلال للحقيقة، وقشور للواقع.

استصعب طريق المعرفة العقلية، واستسهال غيرها، سواءً كانت عن طريق الحسّ والتجربة الملموسة والقريبة للذهن البشري العام، أو الأفكار الجاهزة والمعلّبة التي يمكن تحصيلها بسهولة وتلقائية من الأعراف الاجتماعية، وكلام الأكابر من أهل الخبرة في الحياة.

الخوف من انفضاح اعتقاداتهم المأنوسة 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 يفقدتهم مراكزهم الاجتماعية، أو مناصبهم السياسية.

هناك انطباع عام في الوعي أو اللاوعي بأنّ العقلانية تُعطي نحواً من الاستقلالية في التفكير، مما يمنع انقياد الناس لهم بسهولة، وهذا يتنافى مع رغبتهم الجارحة في الهيمنة على الشعوب.

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

الاتجاه المادّي: وهو الذي اختزل المعرفة البشرية في الحسّ والتجربة الحسية، اللذين لا يُدركان إلا المادّيات المحسوسة، وبالتالي زعموا أنّ الاعتقاد العلمي لا يتعلّق إلا بالموجودات الحسية، وأنّ أيّ موجود غير محسوس، ولا يمكن إخضاعه للتجربة الحسية، لا ينبغي الاعتقاد به، وأنّه مجرد وهم أو خيال، ممّا

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

قال هيوم: «إذا ما تأبطنا هذه المبادئ واقتحمنا المكتبات، فأبي الرزايا نحن منزلوها بها! سنسأل إذا ما أمسكنا بأي مجلدٍ من مجلاتها في الإلهيات أو فيما وراءيات المدرسة مثل: هل في ذلك أي استدلالٍ مجردٍ حول الكم أو العدد؟ كلا، هل في ذلك أي استدلالٍ تجريبيٍّ، حول الوقائع والوجود العينيِّ؟ كلا، ألا ألق به إذن إلى ضرام النار، فليس يكون فيه إلا سفسطةٌ أو وهمٌ» [ديفيد هيوم، تحقيقٌ في ذهن البشريِّ، ف 12].

الاتجاه الدينيُّ الأخباريُّ: وهو الذي اعتمد أصالة النص الدينيِّ أداةً وحيدةً لمعرفة الباري - تعالى - بنحوٍ تفصيليٍّ، واعتمد الظهور العرفيِّ المخلوط بالثقافات والأعراف الاجتماعية سبيلاً وحيدةً لفهم هذه النصوص الدينية، والأُنكى من ذلك، اعتبر معرفته الشخصية لتلك النصوص عينَ الدين، ومراد الشارع المقدس، ولم يفكك بين الدين والمعرفة الدينية، الأمر الذي أضفى القدسية على معرفتهم الدينية، ورفعوها فوق العقل، وجعلوها فوق النقد، على أساس أنها معرفةٌ إلهيةٌ مقدسةٌ، في حين أنّ المعرفة العقلية معرفةٌ بشريةٌ خاضعةٌ للمزاج الشخصيِّ الإنسانيِّ.

قال الأمين الاستراديي: «لا يعصم عن الخطأ في مادة المواد في العلوم التي مبادئها بعيدة عن الإحساس إلا أصحاب العصمة، ومن أنّ القواعد المنطقية غير نافعة في هذا الباب، وإتّما نفعها في صور الأفكار، كإيجاب الصغرى، وكنية الكبرى» [الاستراديي، 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، وتشبيهه بالباري - تعالى - في صفاته بخلقه من الممكنات، ووقع في مستنقع الجبر والتفويض.

قال التفتازاني: «يتميز الكلام عن الإلهي - أي الفلسفة - بأن البحث فيه إنما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة والإجماع، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبقاً 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 والسنة» [التفتازاني، شرح المقاصد، ص 39].

الاتجاه الصوفي العرفاني: وقد انتقص أيضاً من قيمة العقل والعلم، وأن المعرفة العقلية للباري - تعالى - متعذرة، واعتبر المعرفة الحقيقية تحصل عن طريق المشاهدات العينية، والإشراقات الحضورية، عن طريق السلوك العرفاني للمريد. قال صدر الدين القنوي: «اعلموا أيها الإخوان - تولاكم الله بما تولى به عباده المقربين - أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذرة» [القنوي، إعجاز البيان، ص 15].

ولم يستطيعوا أن يضعوا ميزاناً علمياً موضوعياً يميز بين المكاشفات الصحيحة والوهمية، فأضحت المكاشفات مجرد طرق ذوقية فاقدة للميزان العلمي الموضوعي، الأمر الذي أدى ببعضهم إلى إنكار وجود الممكنات، وحصص الوجود في الله تعالى، وأنه 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 يفيدنا الاعتقاد اليقيني الصادق والثابت والمطلق.
3. أن حريم العقل البرهاني يتعلّق بالموضوعات الكليّة الحقيقية، لا الجزئية المتغيرة، أو الاعتبارية الواقعة في منطقة الفراغ العقلي البرهاني.
4. أن العقل البرهاني هو الحاكم الأعلى، لسائر الأحكام العقلية الحسية والتجريبية والنقلية والشهودية، إذ تُعدّ 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 الحقيقية بمراتبها الثلاث، والتي تليق بشأنه جلّ جلاله.
6. أن المعرفة اللاعقلانية للباري - تعالى - قد ترتّبت عليها عواقب وخيمة على المستوى الفردي والاجتماعي، من الإلحاد، واللا دينية والتجسيم، والتشبيه، والجبر والتفويض، وإنكار وجود المخلوقات ممكنة الوجود، وغيرها من الخرافات العقدية الموهومة.

## التوصيات

في الختام نودّ أن نقدّم بعض التوصيات المتعلقة بهذا البحث المختصر، وهي كالآتي:

نتمنّى على المراكز العلميّة الأكاديميّة أن تُدخل العلوم العقليّة في مناهجها، ولا تكتفي بمجرد العلوم التجريبيّة والرياضيّة الحسيّة. نرجو من هذه المراكز العلميّة أيضًا ألاّ تعدّ المنطق الأرسطيّ، مجرد تاريخ قد انتهت صلاحيّته العلميّة، وعليها ألاّ تتعامل مع الفلسفة الإلهيّة على أنّها مجرد تاريخ للممارسات الذهنيّة المثاليّة، واعتبارها في مصافّ العلوم الأدبيّة والذوقيّة.

نتمنّى على الحوزات والمعاهد الدينيّة أن تعني أكثر بالعلوم العقليّة والفلسفيّة في المباحث العقديّة ولا تكتفي بالعلوم النقلية التلقينيّة، والتي تنتج لنا عناصر سلفيّة جامدة الفكر، وعديمة المنطق، أو عناصر خرافيّة انعزاليّة، وعاجزة عن الانسجام مع أحكام الزمان المعاصر، الأمر الذي يؤدي إلى العزلة، وانحسار الدين، وظهور الحركات الدينيّة المتطرّفة.

## قائمة المصادر

1. إحياء علوم الدين، الغزاليّ، أبو حامد، دار المعرفة، بيروت، 1998.
2. الإشارات والتنبيهات، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، الناشر: نشر البلاغة، 2012.
3. إعجاز البيان، صدر الدين القونويّ، تصحيح: جلال الدين الأشتيانيّ، إيران، مكتب الأعلام الإسلاميّ، ط 1، 1423 هـ.
4. برهان الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القرني، الطبعة الأولى: سنة 1430 هـ.
5. تاريخ الفلسفة الغربيّة الحديثة، يوسف كرم، القاهرة: دار العرف، ط 5، 1986.
6. تحقيقٌ في ذهن البشريّ، ديفيد هيوم، ترجمة محمّد محجو، المنظمة العربيّة للترجمة، الطبعة الأولى، 2008.
7. الجوهر النضيد، الخواجة نصير الدين الطوسيّ، نشر: انتشارات بيدار، 1997 م.
8. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازانيّ، الطبعة الأولى، نشر: منشورات الشريف الرضيّ، 1989.
9. الفوائد المدنيّة، محمد أمين الأسترآبادي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الثانية، 1426 هـ.
10. مصباح الأُنس، محمّد بن حمزة الفناريّ، تحقيق: محمد خواجويّ، إيران، انتشارات، مولى، 1426 هـ.
11. منطق الشفاء، ابن سينا، تحقيق: الأب قنواني - محمود الحضيريّ - فؤاد الأهوانيّ، وزارة المعارف العموميّة، 1352 هـ.
12. المنطق الوضعيّ، الدكتور زكي نجيب محمود، الطبعة الخامسة، الناشر: المكتبة الإنجلو مصريّة، 1973.
13. المنطقيّات، الفارابيّ، أبو نصر، تحقيق رفيع العجم، دار الشروق، بيروت، 1985.
14. النفس من كتاب الشفاء، الحسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق: حسن زاده آمليّ، إيران مكتب الإعلام الإسلاميّ ط 1، 1417 هـ.



## دراسات

113 عقيل البندر

الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله.. قراءة في النصّ الدينيّ

149 د. محمدعلي أردكان

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

181 د. عادل لغريب

دليل النظم بين البداهة وإشكالات الملحدّين

217 السيّد إبراهيم الموسوي

قراءة جديدة لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشد

249 د. محمد ناصر

تطور المادية والإلحاد في العصر الحديث مدخل إلى الأسباب والآليات



# الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله.. قراءة في النصّ الدينيّ

عقيل البندر

## الخلاصة

مهمّة هذه الدراسة تقع في أمرين أساسيين، الأوّل: التحري عن الأدلة العقلية المتعلقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلامية، وتحديد هويّة تلك الأدلة وماهيّتها، والثاني البحث في علاقة النصّ والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدياتها؛ لذا وضعت خريطة البحث في مقدّمة وفقرتين أساسيتين وخاتمة، أمّا المقدّمة فقد احتوت على تعريف عامّ بالدراسة، بالإضافة إلى الإشارة إلى تاريخ البحث عن هذا الموضوع وانطلاقاته الأولى، وأمّا الفقرة الأولى: فهي البحث في طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، واستعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وماهيّتها، وأمّا الثانية: فهي قراءة في النصّ الدينيّ والبحث فيه عن الأدلة العقلية لإثبات الصانع، وسيدور البحث في هذه الفقرة ضمن حقلين: الأوّل: استنتاج الدليل العقليّ 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 النصّ الديني لإثبات وجود الله إلى ولادة النصّ الديني نفسه، فمع انبثاق الرسالة وانتشار تعاليمها صار التديل على وجود الله والاستفهام عنه حاضرًا وإن اختلفت الأساليب والصور والأشكال المتعلقة بذلك، وقضية إثبات الصانع واحدة من أهم القضايا التي شغلت الذهن البشري بشكل عام والذهن الديني الفلسفي بشكل خاص، وأصبح اختيار الأدوات المناسبة لإثبات هذه القضية همًا كبيرًا لدى الحكماء والمتكلمين، ومن أبرز الأدوات التي استعان بها هؤلاء لإثبات الصانع هو النصّ الديني، الذي دارت حوله عمليات تحرّ وتفسيرات كبيرة من أجل استخراج ما يدل على هذه القضية.

يحاول هذا البحث الكشف عن طبيعة الأدلة التي ساقها النصّ لإثبات وجود الله، ويسعى لمعرفة حجم استعانة النصّ بالعقل للبرهنة على هذه المسألة. فهل استعان النصّ - سواء كان قرآنيًا أم نبويًا - بالعقل للاستدلال على إثبات وجود الله أم لا؟ وما هو السبيل الذي سلكه النصّ المقدّس لبيان ذلك؟ لقد تمّ استعراض جملة من الآيات والروايات التي تعرّضت لهذه المسألة، وسنحاول كشف طبيعة الاستدلال فيها، ولكن قبل ذلك سوف نحاول

بيان جملة من المقدمات المتعلقة بهذه المسألة، كطبيعة العلاقة بين النصّ والعقل؛ إذ ما لم نحدّد هويّة هذه العلاقة فقد لا يتسنى لنا الحديث بوضوح عن ماهيّة استعانة النصّ بالعقل لإثبات الصانع. كما سنحاول استعراض بعض الأقوال التي حاولت أن تقرّ الدليل العقليّ على إثبات الصانع في النصّ الدينيّ، ومن ثمّ دراستها وتحليلها وبيان ما يمكن الوقوف عليه منها.

### طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل

ما نحاول تسليط الضوء عليه هنا - وقبل الدخول في تفاصيل الأدلة - هو طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، وماهيّة الارتباط بينهما، حتّى يستنى لنا تبرير استخدام النصّ للعقل، وكيفية توظيفه.

ويمكن بيان ذلك باستعراض المجالات التي يتحرّك في ضوئها النصّ أو العقل، والياديين التي ينشطان في فضائها، ومن ثمّ التحريّ عمّا يمكن أن يشترك فيه النصّ والعقل من مجالات، وعلى النحو التالي:

مجال العقل وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا العقلية، ويمكن أن ينقسم إلى حقلين: الأوّل ما يتعلّق بالمعارف والعلوم العامّة كالطبيعيّات والرياضيّات والمنطق. وموقف النصّ هنا هو الصمت والحياد أو الإمضاء أحياناً. والثاني: ما يرتبط بالمعارف الدينيّة وهو البراهين العقلية القطعية الدالة على وجود الله وصفاته، وموقف النصّ هنا هو إمضاء فحوى تلك البراهين، ففي هذين الحقلين يكون العقل هو الرائد للإنسان في التفسير والبرهنة والإثبات. [انظر: مصباح يزدي،

أصول المعارف الإنسانيّة، ص 98 و99؛ العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ص 37]

مجال النصّ وفضاؤه: وهو الأحكام والقضايا التي أفصح عنها النصّ دون أن يكون العقل معنياً ببلورتها وصناعتها أو متاحاً له التدخّل فيها، ويمكن تبويبها في حقلين أيضاً: الأوّل، ما يتعلّق بالمسائل الغيبية الخاصّة (العقائد الجزئية) بتفاصيل القبر والمعاد، والثاني: ما يتعلّق بالمسائل التبعديّة الخاصّة

بعلل الأحكام الشرعيّة، فليس للعقل في هذين المجالين أن يعلم أو يفسّر، لولا إخبار الشرع بذلك؛ فالعقل يعلم ويفسّر ولكن بواسطة النصّ لا مباشرةً، وليس أمامه سوى الإذعان والتسليم. [انظر: المصدر السابق]

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

ويكاد يتّفق أغلب علماء اللاهوت والشرعية على أنّ العقل بوصفه أداةً معرفيّةً تعبّر عن فهم الإنسان وإدراكه، وتختلف سعة هذا الفهم والإدراك انبساطًا وانكماشًا باختلاف دائرة الكشف والحجّية المفعولة تكويّنًا فيه، وإنّ النصّ بوصفه أداةً معرفيّةً هو المعين الذي يمكن من خلاله الكشف عن سعة علم الخالق وتخطّيه لحدود العقل، ومن هنا فقد اعتمدوا على النصّ في بيان المسائل المتعلّقة بالغيّب التي تخرج موضوعاتها عن إدراكات العقل، وقالوا إنّ للعقل الخوض في المسائل المتعلّقة بالإنسان وتجربته والمسائل الكلّيّة المتعلّقة بالذات والمعاد، بخلاف غيرهم - كالمعتزلة - الذين أعطوا للعقل مساحةً أكبر للبحث والتساؤل والمناورة كما سيّضح لاحقًا.

### بعض محاولات تفسير العلاقة بين النصّ والعقل

كان موضوع الإفصاح عن طبيعة العلاقة وهويّة الارتباط بين النصّ والعقل هاجسًا مقلّقًا لبعض علماء المسلمين، الأمر الذي دعاهم للاهتمام بجذّب بتفسير ماهيّتها وبيان حقيقتها، وفيما يلي بعض المحاولات المتعلّقة بذلك:

## محاولات المواءمة (نزعة التوفيق بين النصّ والعقل)

نظراً لتعدد المذاهب والآراء في تفسير النصّ وفهمه، التي أسهمت إلى حدّ ما في إيجاد هوةٍ شاسعةٍ بين متبنيّات العقل وفحوى النصوص، حاول البعض إيجاد أواصر مشتركةٍ بين النصّ والعقل، وتجلّت هذه المحاولات بشكلٍ جدّيٍّ على أيدي رواد التنظير العقليّ من المعتزلة، عندما أظهروا رغبةً حثيثةً في الاعتماد على العقل في تفسير النصوص وفهمها، بل وتقديمه عليها أحياناً، فقالوا بمجّية العقل وتقديم المعرفة العقلية على السمعية. [حسني، العقل عند المعتزلة، ص 18 و19] ثمّ جاء يعقوب بن إسحاق الكنديّ الذي أصرّ على وجود العلاقة الوثيقة بين النصّ والعقل، وقال: «إنّ صدق المعارف الدينيّة يعرف بالمقاييس العقلية» [ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 14]. وذهب إلى أنّ علم الأشياء بحقائقها هو ما يؤيّد الحكمة والدين؛ ولذا جاءت الرسل، وبعث الأنبياء. [انظر: أبو ريّدة، رسائل الكنديّ الفلسفيّة القسم الأوّل، ص 35؛ انظر، كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 238]

وجاء الفارابيّ ليعطي لطبيعة الارتباط والعلاقة بين النصّ والعقل لوتناً وشكلاً آخر ليقول إنّ ما في الدين هو تجلّياتٌ للحكمة، وإسقاطاتٌ عن الفلسفة، ويعتبر الدين والملة الصحيحة تلك القائمة على الفلسفة اليقينية وهي الحكمة الحقيقيّة، دون القائمة على الفلسفة المظنونة [انظر، الفارابيّ، كتاب الحروف، ص 154]. ومن جهةٍ أخرى فهو يقرب بين الحكمة والشريعة على أساس التفسير الفلسفيّ القائم على أنّ الحقائق الأولى الهابطة على المخيلة القويّة الصافية يمكن أن تتجلّى في النبيّ فيعبّر عنها بـرموزٍ حسّيّة، واعتبر النفس المطمئنة يمكن أن ترى الحقّ في كلّ شيء. [انظر: الفارابيّ، فصوص الحكم وشرحه، ص 105 و106].

وراح ابن سينا هو الآخر يواصل منهج التوفيق لهذا في ضوء ما كان يعتقد من أنّ قضيّة العلاقة بين النصّ والعقل يمكن تحطّيبها من خلال العمل على

إيجاد أجوبة فلسفية لقضايا العقيدة الدينية [انظر، المقدمة التحليلية لمحمد عابد الجابري لكتاب (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) لابن 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 القوة قوةً قدسيّةً، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 339 و340]

ويبدو أنّ أكثر من اهتمّ بها جس التقریب بين العقل والنصّ الدينيّ في تلك الحقبة هو القاضي ابن رشيد أبو الوليد محمد بن أحمد، عندما كتب تصانيف خاصّة عن هذه المسألة، فقد صنّف كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة) وكتاب (تهافت التهافت)، وصرّح أنّ الغرض من تصنيف بعضها هو التحريّ عن رأي النصّ الدينيّ والشريعة الإسلاميّة في النظر في الفلسفة وعلوم المنطق وأدوات البرهان العقليّ [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 وأجلى، لا سيّما وأنّ الشارع حثّ على النظر والتدبّر والتفكّر والبحث والتقصيّ في الكون في آيات قرآنيّة شتى» [انظر: المصدر السابق، ص 27 و28].

## محاولات تهميش العقل

هناك محاولات أخرى شهدها التراث الدينيّ الإسلاميّ سعت إلى تحجيم دور العقل في الميدان المعرفيّ، معتبرة أنّ النصّ يمكن أن يلعب الدور الأهمّ والأكبر في تحصيل المعرفة، لحجج شتى:

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

مختلفة في مراتب الإدراك، ولا تقف عند حدٍّ معيّن، فترى مثلاً دليلاً واحداً يُستدلّ به لإثبات الواجب يقبله جماعةٌ من الناس ويرفضه آخرون [البحراني، الحدائق الناظرة، ج 1، ص 127].

ومنها، أنّ الإنسان كلّهُ نقصٌ من حيث القوى المعرفية، وحواسه عاجزةٌ عن تغذيته بالمعرفة، وحتّى لو توقّرت له الظروف الملائمة فإنّ عقله قاصرٌ عن أن يطال ميادين المعرفة وسبلها، فإنّ العقل يتحرّك في فضاءٍ محدودٍ ومقيّدٍ، وليس لديه القدرة على بلوغ الكثير من المعارف؛ لذا لا يمكنه إدراك حقائق الأشياء وجوهرها، وليس التعارض والاختلاف بين أرباب المذاهب والملل إلّا تجلياً لذلك. [انظر: الرازي، فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، ج 2، ص 78؛ انظر: حسين زاده، معرفت ديني، عقلانيت و منابع، ص 236 و 237].

## تقديم العقل على النصّ

لا زال الحديث عن طبيعة العلاقة بين العقل والنصّ، وهنا نتحدّث عن نمط هذه العلاقة في ضوء ما رسمه التراث الديني الإسلامي. في مقابل المحاولات السابقة، هناك محاولاتٌ أخرى جادةٌ أيضاً أكّدت على دور العقل وأهميته، وقدمته على النصّ في التفتيش عن المعرفة، ويبدو أنّ أبا بكرٍ محمد بن زكريّا الرازي (ت 311 هـ) أحد أبرز من دعا إلى ذلك وقال: «إنّ العقل هو السبيل الأهمّ في تحقيق السعادة البشرية والحصول على الفلاح» [انظر: جملةٌ من الباحثين، درآمدی بر تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ج 1، ص 178].

فدافع عن دور العقل ومكانته بشدّة، واعتبره المصدر الأول في ميدان المعرفة وانتصر له، وذهب إلى أنّ العقل البشريّ هو الذي يجعلنا نميّز المضارّ من المنافع في هذه الحياة [راجع: المصدر السابق: 195]. واعتبر أنّ الأنفس التي لم تنتقّ بالفلسفة تتيه بعد الموت [انظر: كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 219]، فقد جعل العقل حاكماً ولم يرتض كونه محكوماً، وقال بضرورة رجوع

الأمر إليه واعتبارها به واعتمادها عليه، فتمضى على إقضائه وتوقف على إيقافه. [راجع: أبو بكر الرازي، محمد بن زكريا، الرسائل الفلسفية، ص 18]

### إثبات الإله في القرآن الكريم .. قراءة للآراء التي تعرضت لذلك

ربما يكون أول موضوع يتم تناوله في هذه القضية هو: هل أن القرآن استدلل على إثبات وجود الإله أو لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو السبيل الذي سلكه القرآن الكريم لصياغة ذلك الدليل؟ هل هو برهان عقلي فلسفي صرف أو هو برهان تمّت صياغته بطريقة ومنهجية خاصة تجلّت بسبل وطرق غير مباشرة؟

اختلفت وجهات النظر بين المفسرين والحكماء إزاء استيضاح الدليل العقلي على إثبات الصانع في النص القرآني [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج1، ص 26]، ويمكن إيجاز الرؤى التي خاضت غمار هذه القضية في قولين:

#### النؤل: خلوّ القرآن من البرهان العقلي على وجود الإله

ذهب طيف من العلماء إلى أن القرآن الكريم لم يتعرّض إلى موضوع إثبات وجود الإله حتّى يوظف العقل في بيانه واستخراجه، بل كان اهتمامه متمحورًا على إثبات موضوع التوحيد وبيان صفاته تعالى؛ وذلك لأنّ القرآن يعتبر قضية إثبات الصانع أمرًا بيّنًا وبدهيًا لا يحتاج إلى برهنة أو استدلال، يقول الطباطبائي: «إنّ القرآن الشريف يعدّ أصل وجوده - تبارك وتعالى - بدهيًا لا يتوقّف في التصديق العقليّ به، وإنّما يعني عنايته بإثبات الصفات، كالوحدة، والفاطرية، والعلم، والقدرة، وغير ذلك» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج1، ص 395]، مستندين في ذلك إلى بعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَلَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 61].

وأشار بعضهم إلى أن النص القرآني كان يخاطب المشركين الذين شككوا في وحدانية الإله، غير أنهم أذعنوا بوجوده، والآيات القرآنية إنما جاءت لمعالجة الشك الذي خالجه صدورهم [انظر: بهشتي، خدا از دیدگاه قرآن، ص 44]، غير أنه ذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10] ناظرٌ إلى موضوع إثبات الصانع، بتقريب أن كلمة (فاطر) تعني الخالق، وقد عبّروا عن شكهم فيه، وليس قول الرسل هنا إلا لمعالجة الشك في وجود الخالق وليس في صفاته. [انظر: المصدر السابق، ص 45 و 46].

وقد ذكر الأملي في هذا السياق أيضاً أن القرآن الكريم لم يتعرّض بشكلٍ تفصيليٍّ إلى أصل العالم الخارجي، فقد اعتبر أصل الذات المقدسة لله - تعالى - أمراً مفروغ التحقّق والثبوت، وجميع الأبحاث التي طُرحت في القرآن الكريم حول الذات الإلهية إنما هي حول الأسماء والصفات الأسمى له تعالى، من حيث كونه صمداً وحياً وسميعاً وظاهراً وباطناً وفاطراً وخالقاً ومُبدئاً ومعيداً وناظماً ومدبّراً ومديراً ونحوه. [انظر: جوادي أملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص: 74]

### الثاني: تعرّض القرآن الكريم إلى الدليل العقلي على وجود الإله

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

الأوّل: ما ذكره ابن رشدٍ (ت 595 هـ) حينما اعتمد على برهان العناية والاختراع بتقريب: اتنا حينما نلاحظ الآيات القرآنية ونبحث فيها عن الأدلة على وجود الله نجدها تنحصر في طريقتين:

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 يبيّن من خلال توافق الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة، وتسخير الكثير من الحيوان والنباتات والجمادات وخيرات الأرض كلّها لوجود وحياة الإنسان [سورة النبا: 6 - 16] ونحوها كثيرٌ.

الثانية: أن هذه الموافقة والتناغم ضرورةً انبثقت من فاعلٍ قاصدٍ لما يفعل؛ لاستحالة الانسجام والتوافق على سبيل الجزاف. فإذا تمّ ذلك وجب أن يكون لهذا الخلق صانعٌ.

2- طريق الاختراع يعني إيجاد الحيوان بأصنافه المختلفة والنبات كذلك وابتداع السماوات والأرض، وهو طريقٌ يقوم على مقدمتين أيضًا: الأولى: أن هذه الموجودات مخترعةٌ ومبتكرةٌ لم تخلقها الصدفة أو الطبيعة، وهذا ظاهرٌ في ألوان الخلق المختلفة، حتّى في أنفسه المخلوقات. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ [سورة الحج: 73]، ونحوها كثيرٌ، فخلق السماوات وما فيها من تفاصيل مذهلة، والأرضين وما تحويها من آياتٍ خارقةٍ دليلٌ دامعٌ على براعة الاختراع ودقته.

الثانية: هي أن لكلّ مخترعٍ مخترعًا.

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

ص 118 - 120، و 79، 80]

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

الأول محذوف الكبرى)، ولكن القرآن الكريم على الإيجاز والإضمار مبناه، ولكن العلم بنفي الإلهية عن القمر لا يصير ضرورياً إلا بمعرفة هذين الأصليين، وهو أنّ القمر (أفل) وأنّ الإله (ليس بأفل)، إذا عرفت الأصليين صار العلم بنفي الإلهية عن القمر ضرورياً. ويمكن القول إنّ لحن هذه الآية هو نفي صفة الألوهية؛ وما هو إله لا يطرأ عليه الأفول والتغير؛ لأنّ ما هو كذلك يكون حادثاً، والحادث ليس بإله حتماً، وليست الآية بصدّد الحديث عن أصل وجود الصانع والإله.

فمن خلال تحقيق نفي صفة الألوهية عن الكوكب الآفل العاجز عن البقاء، وكذا الشمس التي غربت، يثبت الخليل صفة الوجود والبقاء لخالق واجب، وحيث إنّ بيان القرآن مبني على الإضمار والاختصار، لم يتعرّض لأطراف القياس الأخرى بحسب الغزالي [أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 28]. وهذا الكتاب يعدّ انعطافاً مهمّةً في فكر الغزالي وتجربته الغنية بعد رفضه للفلسفة ونقده اللاذع لشخصها، لا سيّما توظيفهم لها في المسائل والقضايا الدينية، وهو غير خافٍ على من يطالع كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)؛ إذ يكشف الغزالي في هذا الكتاب أنّ البراهين العقلية والقواعد المنطقية يمكن استقاؤها من القرآن الكريم، وبيان الحدّ الأوسط في الأقيسة البرهانية مستعيناً بجملة من الآيات، أمّا نجاح الغزالي أو فشله في ذلك فهو بحاجة إلى دراسة منفردة.

الثالث: ما يظهر من فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنعام: 12]. إذ قال: «في الآية مسائل: المسألة الأولى: اعلم أنّ المقصود من تقرير هذه الآية تقرير إثبات الصانع، وتقرير المعاد وتقرير النبوة. وبيانه أنّ أحوال العالم

الْعُلُويِّ وَالسُّفْلِيِّ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَجْسَامِ مَوْصُوفَةٌ بِصِفَاتٍ كَانَتْ يَجُوزُ عَلَيْهَا اتِّصَافُهَا بِأَضْدَادِهَا وَمُقَابَلَاتِهَا، وَمَتَى كَانَ كَذَلِكَ، فَاخْتِصَاصُ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْجُسْمَانِيَّةِ بِصِفَتِهِ الْمُعَيَّنَةِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ لِأَجْلِ أَنَّ الصَّانِعَ الْحَكِيمَ الْقَادِرَ الْمُخْتَارَ حَصَّهُ بِتِلْكَ الصِّفَةِ الْمُعَيَّنَةِ، فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مَعَ كُلِّ مَا فِيهِ مَمْلُوكٌ لِلَّهِ تَعَالَى» [فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ج 12، ص 488].

وما يبدو من كلام الرازي أنَّ اختصاص كلِّ مخلوق بصفةٍ ونبعتٍ ومزيةٍ لا بدَّ أن يعود إلى علَّةٍ وسببٍ؛ لجواز أنَّ يتَّصف بغيرها من الصفات والنعوت من دونها، وتعيَّن على هذه الشاكلة والهيئة دون علَّةٍ سيكون ترجيحاً من غير مرجح وهو محالٌ، وبذلك يكون اختصاص المخلوقات وتمايزها عن غيرها عائداً إلى خالقٍ حكيمٍ مختارٍ، فمن خلال الآية المتقدمة وما شابهها أثبت الرازي وجود الصانع وهو الله تعالى.

الرابع: الموقف الذي أشار إليه السيد محمدباقر الصدر من أنَّ القرآن الكريم يخاطب في العديد من الآيات فطرة الإنسان وعقله السوي كما في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الواقعة: الآيات 58 و59 و63 و64 و71 و72]. وكذا قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾ [سورة الروم: 20]، معتبراً أنَّ الإنسان توصل إلى الإيمان بالله منذ أبعد الأزمان، وعبده وأخلص إليه وأحسن ارتباطه العميق به قبل أن يصل إلى مرحلة التجريد الفكري والفلسفي، أو الفهم الناضج في أساليب الاستدلال. [انظر: الصدر، الرسول والمرسل والرسالة، ص 3 و ص 48]

ثمَّ يُشير إلى أنَّ الحاجة إلى الاستدلال العميق على إثبات وجود الله جاءت

في مرحلة متأخرة من الزمن بعد التعقيد الملحوظ الذي أصاب حياة الإنسان، وسطوة الفكر الحديث الذي أسرفهم الإنسان ووجدانه، في حين كان إقناع الإنسان بشكلٍ أسهل من الوقت الراهن بكثيرٍ، وكانت تكفي الإنسان أبسط أنواع الاستدلال على الصانع الحكيم: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]. [المصدر السابق: 8]

### أهمّ النصوص التي تشير إلى إثبات الصانع عقلاً

لقد حفل التراث الإسلامي بالأدلة الكثيرة والمتنوعة على إثبات الصانع، وأسهب علماء الحكمة والكلام في شرح ذلك وبسطه، وكان النصّ الدينيّ مادةً أساسيةً محوريةً استعان بها هؤلاء لإثبات مقصودهم، وما يعيننا هنا هو الوقوف على النصّ، سواءً كان آيةً أو روايةً، بغضّ النظر عمّا رافقه من تفاسير أو إسقاطاتٍ أو رؤى مسبقة؛ لنرى هل أنّ النصّ أرشد العقل فعلاً إلى هذا الغرض أو لا، وإن كان قد وظّفه بأيّ طريقةٍ وبأيّ أسلوب؟ أجل سوف تتضمن الفقرة القادمة بعض الآراء التي تعرّضت لتسخير بعض النصوص لإثبات أدلّة عقلية على وجود الله، ومن هنا سوف تكون الفقرة القادمة منشطرةً إلى طريقين: الأوّل طريق الآية، والثاني طريق الرواية، في قراءة جادة لبعض الآيات والروايات المتعرّضة لذلك بشكلٍ مباشرٍ، وهذه القراءة تختلف عمّا قدّمناه في استعراض الأقوال، فقد كنّا نقرأ طبيعة الدليل العقليّ على إثبات وجود الله من خلال فهم الفلاسفة والمتكلمين والمفسّرين وقراءتهم للنصّ، أمّا الآن فنسعى إلى قراءة النصّ نفسه واستنطاق ما يريد، بعيداً عن الإسقاطات القبليّة على النصّ.

### الدليل العقليّ على إثبات وجود الله بين الآية والرواية

ما يميّز العرض القرآنيّ للتعريف بوجود الصانع هو الاختصار والإشارة

دون الدخول في تفاصيل البرهان أو الشرح المطول للتدليل على ذلك، فتجد أن الآيات المتعرضة لموضوع إثبات الصانع نبّهت على ذلك عبر استخدام مقدمات تبدو إلى حدّ كبيرٍ بدهيةً مركوزةً، ومعطياتٍ عقليةٍ راسخةٍ دون التعرّض إلى تنظيمها بشكلٍ منطقيٍّ أو دقيٍّ فلسفيٍّ.

وفي هذا الصدد يقول أبو بكر الرازي: «وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجعٌ إلى طريقٍ واحدٍ، وهو المنع من التعمّق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصّب» [فخر الدين الرازي، المطالب العالمة من العلم الإلهي، ج 1، ص 236 و216].

وأما ما يميّز النصوص الروائية عن النصوص القرآنية المقدّسة هو أنّها أكثر شرحاً وتفصيلاً وبيّناً لحضور العقل والاستدلال به على وجود الله، بخلاف النصّ القرآني الذي كان طابعه العام هو الاختصار والإشارة والإلماح، وهي تحتوي على حواراتٍ مباشرةٍ بين المعصوم وبين من أنكر وجود الله؛ ولذلك لا ينبغي الشكّ في أنّها تحكي البرهنة على وجود الله، أو أنّها تحمل وجهًا ومقصودًا آخر غير ذلك، فإنّ بعضها صريحٌ على أقلّ تقدير في أنّ السؤال والجواب والحوار قائمٌ على محوريةٍ إثبات الصانع ووجوده، دون غيره من الاحتمالات. وفيما يلي بعض البراهين العقلية التي يمكن أن تحاكي بعض الآيات الشريفة:

## 1 - برهان العلية

قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35].

وتقريب الاستدلال على برهان العلية باستعراض عناصر القياس الاستثنائي المنفصل (ويطلق عليها أيضًا طريقة السبر والتقسيم أو برهان الدوران والترديد الذي ذكر في علم المنطق وتقريبه عبر المثال التالي: العدد

إمّا زوجٌ أو فردٌ، هذا العدد زوجٌ - كأن يكون العدد 4 مثلاً - فليس هذا العدد بفردي. [انظر: المظفر، المنطق، ص 293]

ويمكن اقتباسه من هذه الآية على النحو التالي:

هنا مقدّمة شرطية فيها أطراف ثلاثة، وهي: إمّا أن يكون الخالق هو الإله، فإن لم يكن الخالق هو الإله، فلدينا فرضان هما: إمّا أن يكونوا قد خلّقوا من عدمٍ أو من أنفسهم، والفرضان باطلان؛ لأنّ الخلق من عدمٍ محالٌّ لاستحالة أن يُعطي العدم وجودًا؛ ولأنّ الشيء لا يوجد نفسه لاستحالة الدور، فيلزم ثبوت كونهم مخلوقين من قبل إله.

وأما صيغة القياس الاستثنائي منها كما يلي:

إن لم يكونوا مخلوقين من الإله الواجب فهم مخلوقون من لا شيءٍ أو من أنفسهم لكنّ خلقهم من لا شيءٍ أو من أنفسهم محالٌّ فثبت أنّهم مخلوقون من الإله الواجب.

وقد ذكر تقريره على النحو التالي:

إمّا أن يكون الإنسان قد جاء بذاته ومن دون خالقٍ، وإمّا أن يكون هو الذي خلق نفسه، وإمّا أن يكون له خالقٌ آخر، لكنّ الأوّل والثاني باطلان؛ لأنّ 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 تُتصوّر في موضوع خلق الإنسان وإيجاده، تمّ التوصل إليها من خلال التحليل العقلي ارتكازًا على الموردين الأولين اللذين ذكرهما القرآن الكريم في هذه الآية، ومن خلال إبطال الثلاثة الأولى

منها تمّ إثبات الاحتمال الأخير وهو الصحيح الذي تطمئن له النفس، وهو مقصود الاستفهام الذي ذكر هنا بطريقة القياس الاستثنائي العقلي. وبعبارة أخرى، إنّ النصّ القرآني هنا تطرّق إلى صغرى القياس فقط دون كبراه؛ لأنّها بدهية فطرية، على اعتبار أنّ القرآن هو كتاب هداية وتنبية وليس كتاباً فلسفياً تُصاغ بواسطته القواعد المنطقية بشكل تفصيلي. قال في (الأمثل): «وهذه العبارة الموجزة والمقتضبة في الحقيقة هي إشارة إلى (برهان العلية) المعروف الوارد في الفلسفة وعلم الكلام لإثبات وجود الله، وهو أنّ العالم الذي نعيش فيه - ممّا لا شكّ فيه - حادث؛ لأنّه في تغييرٍ دائمٍ، وكلّ ما هو متغيّرٌ فهو في معرض الحوادث، وكلّ ما هو في معرض الحوادث محالٌ أن يكون قديماً وأزليّاً» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 17، 187 و188].

وقد اعتمد المتكلمون على هذا البرهان بشكلٍ أساسيٍّ في إثبات وجود الله. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 648]. بتقريب: أنّ الإنسان وسائر المخلوقات على صفحة الكون هي أمورٌ حادثّة؛ لأنّها متغيّرةٌ متبدّلةٌ، ولا بدّ أن ينتهي كلّ منها إلى علّةٍ موجدةٍ محدّثةٍ، ويستحيل أن يوجد من دون علّةٍ واجبةٍ. [انظر: رباني گلپايگاني، 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: ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ﴾ ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ﴾ ﴿أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ﴾. [سورة الواقعة: 59 و64 و69 و72] وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَلِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة غافر: 67].

وأما الروايات التي تعرّضت لهذا البرهان فهي على النحو التالي:  
 ما ورد في جواب الإمام الصادق على سؤال أبي شاكِر الديصاني حينما سأله:  
 «مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لَكَ صَانِعًا؟ فَقَالَ: وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى  
 جِهَتَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا أَنَا  
 فَلَا أَخْلُو مِنْ أَحَدٍ مَعْنِيَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً، أَوْ صَنَعْتُهَا  
 وَكَانَتْ مَعْدُومَةً، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدِ اسْتَعْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ  
 صَنَعَتِهَا، وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُجِدُ شَيْئًا، فَقَدْ ثَبَتَ  
 الْمَعْنَى الثَّالِثُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَهُوَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» [الصدوق، التوحيد، ص 290].

وعن الإمام الرضا «أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا  
 الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْعَالِمِ؟ قَالَ: أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ  
 لَمْ تُكُونَ نَفْسَكَ وَلَا كَوْنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلَكَ، إِنَّ الْأَشْيَاءَ تَدُلُّ عَلَى حُدُوثِهَا  
 مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكِ بِمَا فِيهِ، وَهِيَ سَبْعَةُ أَفْلَاقٍ، وَتَحْرُكُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا،  
 وَانْقِلَابِ الْأَزْمِنَةِ وَاخْتِلَافِ الْوَقْتِ وَالْحَوَادِثِ الَّتِي تَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ مِنْ زِيَادَةِ  
 وَنُقْصَانِ وَمَوْتٍ وَبَلَى وَاضْطِرَارِ النَّفْسِ إِلَى الْإِقْرَارِ بِأَنَّ لَهَا صَانِعًا وَمُدَبِّرًا،  
 أَلَا تَرَى الْخُلُوقَ يَصِيرُ حَامِضًا وَالْعَدَبُ مُرًّا وَالْحَدِيدُ بَالِيًا وَكُلُّ إِلَى تَغْيِيرٍ وَفَنَاءٍ»  
 [المصدر السابق، ص 93؛ انظر: الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 396].

وقال الإمام عليّ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهِ  
 الْمَشَاهِدُ، وَلَا تَرَاهُ التَّوَاطُرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ مَجْدُوثٌ  
 حَلَقِيهِ، وَمَجْدُوثٌ حَلَقِيهِ عَلَى وُجُودِهِ» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي  
 الحديد، ج 13، ص 44].

وهذه النصوص وما شابهها تبدو واضحة الدلالة - إلى حدٍّ كبيرٍ - على إثبات  
 الصانع، ومن يقرأ سياقها العامّ والمناخ الذي وردت فيه يستشفّ أنّ المعصوم  
 بصدد البرهنة على وجود الله، واستخدامه البرهان العقليّ والمرتكزات الذهنيّة

[انظر: الميرداماد، التعليقة على كتاب الكافي، ص 180]، ولكن يبقى القول إنّ صياغة المعصوم للبرهان العقليّ على وجود الصانع، وإن كانت أكثر تفصيلاً ووضوحاً وقصدًا، إلاّ أنّها ليست في ضوء العرض المنطقيّ وقياسات البرهان العقليّ، بل على استدلال وبيان القواعد العقلية المثبتة للمقصود، بطريقة تعتبر مفصلةً إذا ما قيست بالصياغة القرآنيّة، إذ توصل المطلوب إلى السامع أو السائل.

ففي الرواية الأخيرة والرواية الثانية توظيف واضح للمعطى العقليّ للبرهنة على وجود الله، وهذا المعطى العقليّ هو حدوث الخلق الدالّ على وجود المحدث. ومن الرواية الأولى يمكن اقتباس جملة من القواعد العقلية بسهولة:

الأولى: قوله: «وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَحُلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي» فيه إشارة واضحة إلى قاعدة الحصر العقليّ، الأمر الذي يظهر من مطلع الرواية الثانية.

الثانية: «فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدْ اسْتَعْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنَعْتِهَا» وهو ما يعبر عنه بقاعدة تحصيل الحاصل، الأمر الذي أبطله العقل.

الثالثة: «وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُجِدُّ شَيْئًا» وفي ذلك معطى فلسفيّ، وهو أنّ المعدوم لا يؤثر، أو أنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

## 2 - برهان النظم

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

هذه الآية والآيات الأخرى المبيّنة لتدبير الكون وتفاصيل الحياة الدقيقة وحركتها المتقنة ونظامها العجيب السائد من الذرة إلى المجرة تشير إلى أنّ

العقل يدرك دون شك أنّ ذلك لم يكن صدفةً أو جزافاً، بل لا بدّ أن يعود إلى خالقٍ حكيمٍ ومدبّرٍ، ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: 88] ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [سورة الملك: 3]. [انظر: المصدر السابق: ص 52] وما يميّز هذه الآيات أنّها تحاكي سائر أصناف الناس وعوامهم ودون فرق بين المتعلّم أو غيره، فهي تثير في النفس والعقل مبادئ بدهيةً كامنةً، وهي أنّ هذا الخلق وهذا النظام العجيب لا بدّ أن ينتهي إلى ناظمٍ وخالقٍ ومدبّرٍ. ويمكن تصوير البرهان العقليّ هنا في ضوء الآيات التي تناولت النظم في الكون على النحو التالي:

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

وقد توقّف بعض الحكماء في إثبات مثل هذا البرهان لذاته تعالى، أو البرهنة على وجوب الذات عن طريقه، وقالوا إنّ غاية ما يمكن أن يثبتته هذا البرهان هو وجود النظم والإتقان في الخلق، ودحضه للصدفة وضرورة أن يعود هذا النظم إلى ناظمٍ ومدبّرٍ، إمّا 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 للعلّة الأولى، فقال: «ولا لك أن تُنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات ممّا لا يصدر ذلك اتّفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن يُعلم أنّ العناية هي كون الأوّل 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 جدليٌّ يُستعمل في إقناع عوامّ الناس، وهو قياسٌ لا يرتقي للسبك المنطقيّ البرهانيّ؛ لذلك لم يتعرّض فلاسفة المسلمين إليه في إثبات الصانع. [انظر: خرمان، قواعد عقلي در قلمرو روایات، ص 58] وسواءً اعتُبر استدلالاً جدليّاً أو برهانياً لعوامّ الناس أو لخواصّهم، فبعد الإمعان في مثل تلك الآيات والتدبّر فيها وضّم بعضها إلى بعضٍ يمكن القول إنّ القرآن الكريم أرشد على طريقته إلى جمال الخلق وتكامل صنعه، وعلى الإنسان أن يستنتج ما يلازم ذلك بنفسه، بما منحه من قوّة فهمٍ ورجاحة عقلٍ، سواءً إثبات الصانع أو توحيده أو علمه، فتجد الآيات المتعرّضة لهذه المعاني تحتتم بعض آياتها بمادّة العقل، كآيات: 5: الجاثية، و 164: البقرة، و 90: آل عمران، وبعضها الآخر بمادّة التفكّر، كآيات: 3: الرعد، و 11 و 69: النحل، و 21: الروم.

وهناك جملةٌ من النصوص الروائيّة استدلّت بجمال الخلق وبيّتقان الصنع ودهشة تفاصيل التدبير، وبدقّة النظم في هذا الكون ولطافة إعداده؛ على إثبات الصانع، ونكتفي هنا بروايةٍ واحدةٍ:

من حديث الإمام الصادق للمفضّل بن عمر: «يا مفضّل، أوّل العبر والأدلة على الباري - جلّ قدسه - تهية هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وميّرته بعقلك، وجدته كالبيت المبنيّ المُعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسمااء مرفوعةٌ كالسقف، والأرض ممدودةٌ كاللبساط، والنجوم منضودةٌ كالمصابيح، والجواهر مخزونةٌ كالذخائر، وكلّ شيءٍ فيها لشأنه مُعدّ، والإنسان كالمالك ذلك البيت، والمخولّ جميع ما فيه. وضروب النبات مهياًةً لمأربه، وصنوف الحيوان مصروفةً في مصالحه ومنافعه، ففي هذا دلالةٌ واضحةٌ على أنّ العالم مخلوقٌ بتقديرٍ وحكمةٍ، ونظامٍ وملاءمةٍ، وأنّ الخالق له واحدٌ وهو الذي ألفه ونظمه بعضاً إلى بعضٍ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 61].

«فكّر يا مفضّل في أعضاء البدن أجمع، وتدبير كلّ منها للإرب، فاليدان للعلاج، والرجلان للسعي، والعينان للاهتداء، والضم للاعتداء، والمعدة للهضم، والكبد للتخليص، والمنافذ لتنفيذ الفضول، والأوعية لحملها، والفرج لإقامة النسل، وكذلك جميع الأعضاء إذا تأملتّها وأعملت فكرك فيها ونظرك وجدت كلّ شيءٍ منها قد قدر لشيءٍ على صوابٍ وحكمةٍ. قال المفضّل: فقلت: يا مولاي، إنّ قومًا يزعمون أنّ هذا من فعل الطبيعة. فقال: سلهم عن هذه الطبيعة، أهي شيءٌ له علمٌ وقدرةٌ على مثل هذه الأفعال، أم ليست كذلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعمهم من إثبات الخالق؟ فإنّ هذه صنعته، وإن زعموا أنّها تفعل هذه الأفعال بغير علمٍ ولا عمدٍ وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة، علم أنّ هذا الفعل للخالق الحكيم، وأنّ الذي سمّوه طبيعةً هو سنّته في خلقه، الجارية على ما أجزاها عليه» [المصدر السابق: ص 67].

ووضوح الاستعانة بالمعطيات العقلية على إثبات وجود الله في مثل هذه النصوص يأتي بناءً على قاعدة التلازم بين الفعل والأثر المتقن والمتوازن، وبين كون صانعه مؤثّرًا وقادرًا وحكيماً، وذلك يعني جزميّة نهاية هذا العالم ورجوعه لموجدٍ وخالقٍ، فلا بناء من دون بناء. [انظر: رباني گلبايگاني، الإلهيات في مدرسة أهل البيت، ص 69]

### 3 - برهان الفقر والحاجة (الإمكان)

بعد الإمعان والتدقيق في النصوص الدينية - ولا سيّما القرآن الكريم - يمكن القول إنّ لبعض النصوص القابلية للانطباق على أكثر من دليلٍ على إثبات الصانع، وتحتوي على أكثر من وجهٍ، وبعض الآيات من هذا القبيل، ففي الوقت الذي تشير إلى عظمة الخالق وبديع النظم، تشير أيضًا إلى كون

جميع المخلوقات ممكنة، وهي بحاجة إلى الله من خروجها من الإمكان إلى الوجود، ومنها قوله تعالى:

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا \* وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَآخِرَ لِيَتَبَتَّعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ \* يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى \* ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ \* وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ \* إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ \* وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشْرِكِكُمْ \* وَلَا يَنْبُئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ \* يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ \* إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سورة فاطر: 12 - 15].

هذه الآيات ونحوها تثبت أن الإنسان وسائر الموجودات مفتقرة إلى الله - تعالى - في وجودها ومحتاجة في ذواتها وآثارها، فهي محتاجة إليه في الإيجاد والخلق وفي البقاء واستمرار الحياة، وما تحتاجها من لوازم من أجل ذلك من طعامٍ وشرابٍ واجتماعٍ أو تكاثرٍ، والشفاء من الأمراض والعلل والخلاص من الأخطار، وهذه الحاجة تعني أنها ممكنة ليست واجبةً تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم، وهي عين التعلق بالعلّة 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 المعلول إلى علته، واضطرار وجود الممكن إلى وجود الواجب، وهو أصلٌ يدع عن له الذهن ويسلم به العقل دون شك، لذا تجد أن المتكلم والفيلسوف والعارف استعان بها لإثبات الواجب، حسب الأدوات والقواعد والأطر التي يتبناها، وفي ضوء الصياغة والاصطلاحات التي يراها مناسبة.

فتجد أن المتكلم وظف موضوع الحدوث في إطار مسعاه للاستدلال بهذا

البرهان لإثبات الصانع، وبحثّ الفيلسوف هذا البرهان في إطار الإمكان الماهويّ، واستعانت الحكمة المتعالية بالإمكان الفقريّ (برهان الصديقين) [انظر، خرمان، قواعد عقلي در قلمرو روایات ص 35]. فقال المتكلمون: إنّ 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 الحلي، كشف المراد، ص 115 و 116؛ الفيض اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 1، ص 138 و 139]

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

عن الإمام الصادق أنّه قال: «فَأَنَا لَا تَشْكُ فِي اللَّهِ أَبَدًا، أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَلْجَانِ وَلَا يَشْتَبَهُانِ، يَذْهَبَانِ وَيَرْجِعَانِ، قَدْ اضْطُرَّا لَيْسَ 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 وَاللَّهِ يَا أَحَا أَهْلِ مِصْرَ إِلَى دَوَامِهِمَا، وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ مِنْهُمَا» [الصدوق، التوحيد، ص 294 و 295].

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

ويمكن صياغته بالشكل التالي:

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

المقدمة الثانية: لكنهم رجعوا إلى النقطة التي بدأوا منها.

النتيجة: فهم مضطرون ومحتاجون لذلك.

وسئل الإمام الصادق عن الدليل على وجود الله فقال: «مَا بِالْخَلْقِ مِنْ الْحَاجَةِ» [المجسبي، بحار الأنوار، ج 75، ص 262]. ومثله ما سيأتي عن الإمام الحسين: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ». وجاء عن الإمام السجاد: «اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ، وَتَقَطُّعِ الْأَسْبَابِ مِنْ جَمِيعِ مَا سِوَاهُ» [الصدوق، التوحيد، ص 4].

#### 4 - برهان الصديقين

الصديق: هو الذي لم يدع شيئاً مما أظهره باللسان إلا حَقَّقَهُ بقلبه وعمله [الجرجاني، التعريفات، ص 58] والصديقون اصطلاحاً استخدمه صدر المتألهين في حكمته المتعالية، وعنى به أولئك المتعمقين 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 واحد، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسلون إلى معرفته - تعالى - وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف» [صدر الدين الشيرازي، الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 13 و 14].

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: ﴿سَرَّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53].

وقال أيضًا: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

[سورة الحديد: 3].

هذه الطائفة من الآيات الكريمة تشير إلى الحنِ آخر ربّما يختلف عما ذكر في الطوائف الأخرى، والتي أشارت إلى آثار الذات المقدسة؛ لأننا يمكن أن نفهم أنّ الذات المقدسة فيها هي الفاعل في الهداية إلى مبدع الوجود ومخترع الأشياء، وهو ذاته - سبحانه - المُظهر لذلك من دون توسيط الخلق، والآثار والموجودات كما تقدّم في الآيات التي ذكرت للتدليل على وجود الله. وقد تقدّم أنّ المتكلمين استعانوا بالحدوث على إثبات الصانع، وجعل قدماء الفلاسفة الحركة دليلًا على وجود علّة العلل، وبعض حكماء المسلمين سخر الإمكان للبرهنة على وجود الواجب.

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

وقد أشار الفارابيّ إلى هذه الآيات ملتمحًا إلى استفادة هذا البرهان منها بقوله: «لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنّه لا بدّ من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعدٌ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازلٌ؛ تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أنّ هذا هذا، ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الفارابيّ، فصوص الحكم، فص 18، ص 62 و63].

واستعان الشيخ ابن سينا أيضًا بهذه الآيات مبيّنًا صياغته في برهان الصديقين بعدما اعتمد على عنصر الموجود نفسه لإثبات الواجب بهذا البرهان. قال ابن

سينا: «تنبيه [في بيان ترجيح طريقة الإلهيين على طريقة المتكلمين والحكماء في إثبات واجب الوجود]: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووجدانيته وبراءته عن الصمات، إلى تأملٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن 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 أُشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أَقُولُ إِنَّ هَذَا حَكْمٌ لِقَوْمٍ. ثُمَّ يَقُولُ: ﴿أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. أقول: إن هذا حكمٌ للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 102؛ انظر ابن سينا، كتاب النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 547].

وقال الفاضل المقداد (ت 826): «وتقريره أنّ هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى مؤثّر، فإن كان واجباً فالمطلوب، وإن كان ممكناً دار وتسلسل، وكلاهما محالٌ كما تقدّم، وقالوا: وهذه طريقة شريفة أُشير إليها في الكتاب العزيز بقوله: ﴿أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. (وتقريره: ألم يكف برّبك أنّه دليلٌ على كلّ شيءٍ) وهو برهانٌ لميٍّ؛ لأنّه استدلالٌ به تعالى على غيره [الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص 152 و153].

كذلك اعتبر صدر الدين الشيرازي أنّ هذا البرهان هو أكمل وأسدّ البراهين، بناءً على ما تبناه من قواعد وحدة الوجود ووسطاته وأصالته، فقال: «وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصدّيقين الذين يستشهدون به - تعالى - عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحدٍ، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين

وغيرهم يتوسلون إلى معرفته - تعالى - وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [صدر الدين الشيرازي، الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربعة: ج 6، ص 13 و14]. والتقرير الذي أورده الشيرازي لهذا البرهان بحاجة إلى تأملٍ ودقة لفهمه، لا سيما بعد الاختلاف في تفسيره على أكثر من صياغةٍ وعرضٍ. إلا أن التفصيل في ذلك يخرجنا عن حدود هذه الدراسة.

وإلى جانب النصوص المتقدمة هناك نصوصٌ روائيةٌ 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 وسائط بين الخالق وبين من يروم لقاءه والتعرف عليه، وهذه النصوص عديدةٌ نذكر منها روايتين:

قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ : «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ وَأُولِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» [الصدوق، التوحيد، ص 286].

وجاء في بعض فقرات دعاء عرفة المنسوب للإمام الحسين عليه السلام: «إِلَهِي تَرُدُّدِي فِي الْأَثَارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ، فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تَوْصِلُنِي إِلَيْكَ، كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ، حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتَىٰ غَبَّتْ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَىٰ دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتَىٰ بَعُدَتْ حَتَّىٰ تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ» [القمي، مفاتيح الجنان، دعاء عرفة، ص 425].

## هوية الأدلة العقلية التي أوردتها النصوص

يبدو أنّ توظيف النصوص الدينية للعقل في الاستدلال على إثبات الصانع - سواءً كان بشكلٍ مباشرٍ أو بغيره - أمرٌ لا محيد عنه، بل لا يمكن أن يرشد النصّ إلى أمرٍ دون الاستعانة بالعقل، كيف لا وهدف النصّ هو مخاطبة العقول ومحاكاة الألباب وإرشاد الأذهان؟ ولكن ما ينبغي أن يُسأل هنا هو: عن طبيعة هذا التوظيف وعن طريقة الاستخدام وماهية الاستدلال العقليّ الذي وظفته النصوص، وقد أشرنا في هذا البحث إلى أنّ الاستدلال العقليّ الذي ذُكر فيها ليس على سبيل البرهان المنطقيّ والدليل الفلسفيّ، ونقصد بهذه الإشارة أنّ القرآن الكريم كتاب هداية وإرشادٍ، فهو غير معنيّ باستعراض ما يقصد على الطريقة والسبيل الذي ذكره بعض من استنبط وبين وشرح بعض النصوص على هيئة القياسات المنطقية الصرفة، وإتّما احترزنا عن ذلك لأنّنا نرى في بعضها على الأقلّ لوّنًا من التكلّف في استعراض المعطيات العقلية التي أوردتها النصوص للدلالة على إثبات الصانع.

140

وهذا واضحٌ لا سيّما في النصوص القرآنية والروايات السابقة التي تعرّضت لموضوعة إثبات الصانع، ويسوغ لنا القول هنا إنّ أقصى ما يمكن نعت تلك الاستدلالات بأنّها طرقٌ خاصّةٌ استخدمها النصّ بحسب مقتضيات المناسبة والزمان؛ للإرشاد إلى مراده، وهو هنا إثبات وجود الله اعتمادًا على مسلماتٍ ذهنيّةٍ ودعائمٍ عقليّةٍ راسخةٍ. أجل، حاول الحكماء والمتكلمون والمفسرون وضع تلك الدلالات النصّية في قوالب تحاكي قناعاتهم وفهمهم ومنهجهم للبرهنة على إثبات الصانع، يقول ابن سينا في تعداد أقسام الحكمة النظرية: «وحكمةٌ تتعلّق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيّر، فلا يخالطه أصلًا، وإن خالطه فبالعرض، لا أنّ ذاته مفتقرةٌ في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزءٌ منها، وهي معرفة الربوبية، ومبادئ هذه

الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرفاً على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 17].

وتبقى كل المحاولات التي تعاطت مع النص الديني لإثبات وجود الإله عقلياً محاولاتٍ جديرة بالاهتمام والمذاكرة، وقابلة للتساؤل والاستدراك. إلا أننا نتساءل عن هذه الصياغة الخاصة التي استخدمتها النصوص، هل يمكن لنا أن ننعتمها بنعتٍ أو نضيفها باصطلاحٍ يمكن من خلاله وضع طبيعة البرهنة على إثبات وجوده في النص الديني في قالبٍ معيّن ومفهومٍ خاصّ نستطيع تداوله في ميدان البحث والمناقشة؟

وفي جواب ذلك يمكننا القول: وبناءً على القاعدة العامة للاستدلال، لا بدّ أن يكون لكل برهانٍ حدٌّ وسَطٌ لإثبات مطلوبه، فقد استدلل المتكلمون لإثبات وجود الله عن طريق حدوث العالم، واتّخذوه واسطةً للوصول إلى ذلك؛ على اعتبار أنّ الله - تعالى - هو محدث الأشياء، في حين استعان الأرسطيون بالحركة بناءً على أنّ كلّ حركةٍ تتطلب محرّكاً، وكلّ المحرّكين يجب أن ينتهوا إلى محرّكٍ واحدٍ غير متحرّكٍ، وبذلك أثبتوا وجود الله، وفي كلّ هذه الاستدلالات وما شابهها اتّخذ عالم المخلوقات واسطةً في الاستدلال يتمّ الانتقال فيه من الشاهد إلى الغائب ومن العيان إلى الخفاء. [انظر: الطباطبائي،

أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 648 و649]

أجل ما يبدو من النصوص المتقدمة أنّها استعانت لتبرهن على المقصود بشهودٍ عيانيةٍ تدلّ على أمورٍ مخفيةٍ خارج إدراك الحواسّ وتوظيف الوسائط المشتركة بين الشاهد والغائب؛ لتبرهن على ما للأخير من خصوصيةٍ، فموضوع النظم مثلاً وتكامل الحلقة وجمال الطبيعة أمرٌ مشهودٌ بيّن وظفته النصوص للوصول إلى وجود الخالق وجماله وبهائه استعانةً بالعقل الذي يحكم بالملازمة بين النظم والناظم.

## 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 آيات قرآنية عديدة تهدف إلى إثبات وجود الله، وصاغوها على شكل براهين عقلية قد تتفرع إلى براهين مختلفة ومتنوعة وقد تعود إلى براهين عقلية محدودة كعودة بعض البراهين إلى برهان النظم.

الثانية: اعتبرت النص القرآني خاليًا من القصدية والغرضية لإثبات الصانع، بل حسب هذا النص فإن أمر وجود الله أمر مفروغ عنه مسلم به لا حاجة للخوض في إثباته والبرهنة عليه. وأرجعت كل البراهين التي زعمتها الفئة الأولى إما إلى قصدية إثبات التوحيد وتنزيهه من الشرك، وإما أنها ليست معروضة في النص القرآني بشكل براهين، فالمفسرون هم من قام بلي عنقها وتقييدها على شكل براهين عقلية فلسفية أو كلامية عقديّة عبر ضميمة بعض المقدمات المنطقية. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ص 26]

وربما يكون الوصول إلى نتائج أكثر جدوى في تحديد موقف كليّ 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 والفئة المخاطبة التي استهدفتها، وليس ملاحظتها بنحو تجريدي مفضل حتى يتسنى للباحث معرفة طبيعة القصدية القرآنية بشكل أكثر وأوضح.

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

القرآنيّ العامّة، قد يخلّ في الوصول إلى نتائج واضحة في مثل هذه البحوث، ومن الملاحظ أنّ الآراء التي تناولت النصّ للبرهنة على استخدام العقل في إثبات وجود الله قد أخذت أكثر الآيات القرآنيّة بطابع تجزيئيّ منفرد، وليس بطريقة موضوعيّة توحيدية، فقد يكون تناول الآيات المتعرّضة لهذا الموضوع وربط مدلولات بعضها ببعض أجدى في خلق تفسير وبيان قرآنيّ موحدٍ إزاءه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص 10 - 12]

ومن الواضح أنّ التفصيل أكثر في كلا الأمرين وما يتعلّق بهما من القولين السابقين يخرجنا عن محلّ البحث في هذه الدراسة؛ لأنّ بعض ما ذكر مرتبّط بعلم القرآن وفلسفة التأويل، فيمكن بسط الحديث عن ذلك هناك. ولكنّ ما لا يمكن إنكاره هنا أنّ النصّ بوصفه مصدرًا معرفيًا أرشد العقل بشكلٍ جيّدٍ في التدليل على الخالق وآثاره ونعمه، وربّما يكون من السدّاجة التشكيك في أصل ذلك، فإنّه حتّى العقول على التدبّر في أسرار الخلق والغازها، وإن اختلفت السبل والطرق في بيان ذلك، وهي طرق اختصّ بها القرآن للتدليل على قضاياها ومقاصده.

## قائمة المصادر

## القرآن الكريم

1. ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 1416 هـ.
2. ابن رشد، محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1998 م.
3. ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، دار المشرق، بيروت - لبنان، 2001 م.
4. ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 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 عليّ حسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، م1378 ش.
7. ابن سينا، أبو عليّ حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر بلاغة، 1377 ش.
8. ابن سينا، أبو عليّ حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات) مكتبة آية الله المرعشي، 1373 ش.
9. أبو ريذة، محمد عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفيّة، القسم الأوّل، دار الفكر العربيّ، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية: 1978 م.

10. الأحسائيّ، محمّد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، مؤسّسة أمّ القرى (دار الهدى)، الطبعة الأولى: 2001 م.
11. البحرانيّ، يوسف، الحدائق الناظرة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، 1374 ش.
12. بهشتي، د. محمد، خدا از دیدگاه قرآن، بنياد نشر آثار و انديشه‌های آيت الله شهيد دكتور بهشتي - تهران، 1387 ش.
13. جوادى آملي، عبد الله، نظريّة المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1996 م.
14. حسين زاده، محمد، معرفت ديني، عقلانيت و منابع، مؤسّسه‌ی امام خميني، الطبعة الأولى: 1389.
15. الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، تحقيق: حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم - إيران، الطبعة الرابعة: 1413 هـ.
16. خرميان، جواد، قواعد عقلي در قلمرو روايات، دار السهروردي للبحوث والنشر، الطبعة الأولى: 1388 ش.
17. الداماد، محمّدباقر، التعليقة على كتاب الكافي، تحقيق: مهدي رجائي، مطبعة الخيام، 1387 ش.
18. الرازيّ، أبو بكر، محمّد بن زكريّا، الرسائل الفلسفيّة، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة: 1982.
19. الرازيّ، محمّد فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، دار الكتب العلميّة بيروت، الطبعة الأولى: 1421 هـ - 2000 م.
20. الرازيّ، محمّد فخر الدين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 1420 هـ.
21. الرازيّ، محمّد فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، دار الكتاب العربيّ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1407 هـ.
22. الرازيّ، محمّد فخر الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تقديم الدكتور نجف

- زاده، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران - إيران، الطبعة الأولى: 1426 هـ.
23. رباني گلپایگانی، علي، 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، محمداقبر، الرسول - المرسل - الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1992 م.
26. الصدر، محمداقبر، المدرسة القرآنية، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية: 2013.
27. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، 1998 م.
28. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي، مؤسسه النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى: 1398 هـ.
29. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق وتقديم: مرتضى مطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، 2003 م.
30. الطباطبائي، محمدحسين، 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. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، القسطاس المستقيم، الموازين الخمسة

- للمعرفة في القرآن، قراءة وتعليق: محمود بيجو، المطبعة العلميّة، دمشق - سوريا، 1993 هـ.
34. الفارابيّ، أبو النصر بن محمّد بن طرخان، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق: بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1986 م.
35. الفارابيّ، أبو نصر محمّد 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. الفيّاض اللاهيجيّ، عبد الرزّاق علي بن الحسين، شوارق الإلهام، منشورات المهدي، أصفهان - إيران، 1372 ش.
38. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية، القاهرة، تحقيق جورج فنواقي، 1965 م.
39. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للطباعة والنشر، بيروت - لبنان: 1978 م.
40. المجلسيّ، محمّدباقر، مؤسّسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصحّحة 1403 هـ.
41. مجموعة من الباحثين، درآمدى بر تاريخ فلسفهى اسلامى، سمت ومؤسسهى امام خمينى، قم - إيران، الطبعة الثالثة: 1395 ش.
42. مصباح يزدي، محمّدتقي، معارف القرآن، تعريب، عبد المنعم الخاقانيّ، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1988.
43. مصباح يزدي، محمّدتقي، أصول المعارف الإنسانية، جمعيّة المعارف الإسلامية الثقافية، الطبعة الأولى: 2001 م.
44. مطهري، مرتضى، مقدمه بر جهانبينى اسلامى، انشارات صدرا، قم - إيران، 1384 ش.

45. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهري، صدرا، تهران - ايران، چاپ هشتم: 1377 ش.
46. المظفر، محمدرضا، المنطق، مؤسسه النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثالثة: 1424 هـ.
47. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الطبعة الأولى، التصحيح الثالث: 1426 هـ.

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

د. محمد علي اردكان

### الخلاصة

يعدّ كانط من العلماء الذين ركّزوا على مسألة المعرفة ونقدوا من خلالها العقل، وقد عدّ كانط العقل النظريّ غير مجدٍ ولا فعّالٍ في معرفة الإله. ولما كانت رؤيته هذه، نتيجة منطقيّة لنظريّته المعرفيّة، فقد سلّط كاتب هذه السطور الضوء على آراء كانط المعرفيّة بالمنهج الوصفيّ - التحليليّ، ثمّ تطرّق في المرحلة التالية إلى دور العقل في معرفة الإله عند كانط. لقد سلك الكاتب في هذا البحث الذي بين أيديكم منهجًا ينتقد فيه آراء كانط المعرفيّة في مجال دور العقل النظريّ في معرفة الإله، مع غضّ النظر عن برهان كانط الأخلاقيّ على وجود الإله، ورؤاه في فلسفة الأخلاق. وأمّا العقلانيّة العلمانيّة لكانط فقد بُحِثت ونوقشت في مجالين:

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

## مقدمة

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

ويعدّ كانط (1724-1804) من أهمّ الفلاسفة الغربيين في القرون الثلاثة الأخيرة، ومن خلال آرائه المعرفية يتّضح لنا أنّه يرى العقل المحض 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 بينت آراءها 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 الأهمية التي تحظى بها فلسفة كانط على صعيد نظرية المعرفة، خصوصاً في موضوع دور العقل في معرفة

الإله، ركّز هذا البحث الذي بين أيديكم على تبين ومناقشة أفكار كانط فيما يتعلق بدور العقل في معرفة الإله مستخدماً المنهج الوصفي - التحليلي. وقد بدت لكانط ضرورة المسألة التي نحن بصددّها حين رأى نفسه في مواجهة الأزمة المعرفية في الفلسفة الأوربيّة؛ إذ كانت في عصره نخلتان من العقلانيين - مع اتجاهات فلسفية مختلفة للفلاسفة كغوتفريد لايبنتس (1646-1716 / Gottfried Wilhelm Leibniz) وباروخ سبينوزا (1638-1677 / Spinoza) ونيقولا مالبرانش (1632-1677 / Nicolas Malebranche) والتجريبيين كديفيد هيوم (1711-1776)؛ وكانت هذه الأزمة متجسّدة في مسائل مثل العلاقة بين الذهن والعين (الخارج)، وفي مسائل ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا) بصورة كلية؛ إذ وصلت الأمور فيها إلى تعارض واضح بين الفلاسفة، وقد وصف كانط وضعيّة البحث في ما وراء الطبيعة في عصره قائلاً:

«مرّ عصرٌ كانت [علوم] ما وراء الطبيعة تُلقب بملكة العلوم... أمّا الآن فقد تغيّرت الأحوال، فأدّتها الزمان وصارت كعجوزٍ تنتظر أجلها كهيكوبا<sup>(\*)</sup> (Hecuba / Ἑκάβη) التي كانت تصرخ [وتعاتب الزمن] قائلة: وا حسرتاه على أيام المجد! لقد كنتُ مع بنين وبناتٍ كثيرٍ كنتُ أعولُ عليهم، وها أنا ذِي مشرّدةٍ مسكينةٍ غريبةةٍ!» [Kant, Critique of Pure Reason, A IX]؛ كانط، تمهيدات، ص 9.

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

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

ورأى كانط أنّ المذهب التجريبيّ لهيوم ونقده لأموّر كالعلّية والضرورة والكلّية أيقظه من "سبات عميق" (Dogmatic Slumber)، واضطرّه إلى الولوج في بحث إمكان العلم الطبيعيّ. [كانط، تمهيدات، ص 89]

وكان كانط يتصوّر أنّه قد خدم علم الكلام من خلال فلسفته النقدية، وأنّه حفظه من الاعتراضات الناشئة عن القطعية في الفكر [المصدر السابق، ص 9]. إنّ المسألة الرئيسية في فلسفة كانط النقدية (Criticism) هي: ما إمكانيةّ الذهن البشريّ في الوصول إلى المعرفة؟ وما مدى نجاحه في ذلك؟ وما هو دوره وتأثيره في المعرفة؟

لقد سعى كانط في كتابه "نقد العقل المحض" (Kritik der reinen Vernunft) أن يُسقط الشكّ المعرفيّ في النظام التجريبيّ لهيوم [المصدر السابق، ص 153]، ويقبل اعتبار المعرفة، ويُثبت عدم إمكانيةّ ما وراء الطبيعة.

وكان كانط من خلال مشاهدته للتقدّم الحاصل في العلوم التجريبيةّ بصدد إيجاد إجابة عن السؤال التالي: هل يمكن أن يكون ما وراء الطبيعة علمًا كالطبيعيّات والرياضيات؟ وهل يمكن لما وراء الطبيعة أن يرتقي إلى مرتبة (العلم) أساسًا؟ [Copleston, Kant, Critique of Pure Reason, B XVI, p.224]

ولقد فهم كانط بشكلٍ صحيح أنّ السير وفق المذهب التجريبيّ لهيوم سيؤدّي إلى إنكار المعرفة. ومع التمسك برؤيته المبتنية على حصر الحصول على المعرفة بالتجربة، وإلى جانب [إقرار كانط] بالقضايا التحليلية (\*)

(\*) على أساس ما بيّنه كانط في كتابه (نقد العقل المحض) تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول بطريقتين: إمّا أن يندرج المحمول في الموضوع أو يقع المحمول خارج مفهوم الموضوع تمامًا على الرغم من ارتباطه به. وقد أسمى كانط الحكم في الحالة الأولى تحليليًا وفي الحالة الثانية تأليفياً ويصف الأحكام من النوع الأول بأنّها أحكامٌ شارحةٌ لا يضيف المحمول فيها شيئاً إلى مفهوم الموضوع، على العكس من الأحكام الثانية، فهي موسّعةٌ ولا يمكن استخلاص المحمول من الموضوع عن طريق التحليل. [Kant, Critique of Pure Reason, A 7 =B 11].

القبليّة<sup>(\*)</sup> (مثل «جميع الأجسام ممتدة») والقضايا التاليفيّة البعدية (مثل «جميع الأجسام ثقيلة»؛ أقرّ كانط بنوع ثالثٍ من القضايا أسماها «القضايا التاليفيّة القبليّة» مثل  $(7+5=12)$ ، وهو ما أنكره الوضعيون المنطقيون وعدّوه عديم المعنى. وقد عدّ كانط قضية وجود الإله قضيةً من النوع الثالث؛ لأنّها قضيةٌ تتعلّق بعالم الواقع، ومن هنا فإنّها قضيةٌ تأليفيةٌ، ولأنّ إثباتها غير مشروطٍ بتأييد التجربة، فإنّها قضيةٌ ضروريةٌ، ومن هنا فإنّها قضيةٌ قبليّةٌ. وكان كانط قد طرح بحث (الجدل المُجاوز. Transzendental) بهدف الإجابة عن كيفية كون هذا الحكم التاليفي القبلي ممكنًا في ما وراء الطبيعة، وكيف يمكن أن نعدّه صحيحًا ومعتبرًا؟! [هارثناك، نظريته معرفت در فلسفه فلسفة كانط، ص 23-37]

وكان كانط قد طرح قبل هذا موضوع المفاهيم المحضة للفاهمة، أي المفاهيم العارية عن المحتوى التجريبي، بوصفها استنتاجًا مجاوزًا، وسعى إلى تبين ابتناء المعرفة على المقولات (Categories) الاثنتي عشرة، وحاول توجيه استخدامها بوصفها شرطًا لازمًا للحصول على المعرفة. [المصدر السابق، ص 73 و74]

وقد قام كانط بتنظيم مقولاته الاثنتي عشرة على أساس صور الأحكام المصنّفة في أقسامها الأربعة وهي الكميّة والكيفيّة والإضافة والجهة، واعتقد كانط أنّ مقولات الوحدة والكثرة والإجمال مستقاة بالترتيب من الأحكام الكليّة والجزئية والمفردة؛ وأنّ مقولات الواقعيّة والسلب والحصر مستقاة بالترتيب من الأحكام الإيجابية والسلبية والعدوليّة. وكذلك يمكن الوصول من خلال الأحكام الحملية والشرطيّة الاتصاليّة والانفصاليّة إلى مقولات الجوهر والعلية والمشاركة (التبادل)، ومن خلال الأحكام الاحتماليّة والإخبارية والقطعيّة إلى مقولات (الإمكان والامتناع) و(الوجود والعدم)

(\*) يعني ليست حكمًا يعود إلى التجربة.

و(الضرورة والإمكان الخاص) (\*) [المصدر السابق، ص 55 - 86]، وأما الكيفية التي استُخرجت وفقها المقولات الاثنتي عشرة فيتطلب بحثها مجالاً آخر. ولكن إذا أردنا نموذجاً عن مقولة العلية فيمكننا القول إن صدور الحكم الشرطي في قضية "إذا هطل المطر ابتلت الأرض" غير ممكن بدون مفهوم العلية، ولو لم يكن مفهوم العلية فإن الشيء الوحيد الذي يمكن إدراكه هو تعاقب الزمان، وليس شيئاً أكثر من ذلك؛ ولهذا فإن النظام المنطقي للقضايا الشرطية وصورته مبيّنان لمقولة العلية. [المصدر السابق، ص 68]

والمسألة المهمة التي صرح بها كانط مراراً هي أن المقولات المذكورة صالحة للاستخدام في نطاق الزمان والمكان؛ فإذا كان ثمة شيء خارج نطاق الزمان والمكان فلا يمكن أن نحصل على معرفة حوله [من خلال المقولات المشار إليها آنفاً]. [المصدر السابق، ص 120] وبعبارة أخرى فإن الزمان والمكان في فلسفة

(\*) جدول مقولات كانط:

من حيث...	الأحكام	المقولات	المثال (ليس من كانط بالضرورة)
الكمية	الكلية	الوحدة	كل الناس يموتون
	الجزئية	الكثرة	بعض الكتب مفيدة
	المفردة (الشخصية)	الإجمال	كانط فيلسوف
الكيفية	الإيجابية	الواقعية	الإنسان يموت
	السلبية	السلب	ليس الحجر بارداً
	العدولية	الحصر	النفس لا مادية
الإضافة	الحملية	الجوهر	رئيس المؤسسة أو نائب رئيس المؤسسة يعلن موعد الجلسة
	الشرطية الاتصالية	العلية	إذا هطل المطر ابتلت الأرض
	الشرطية الانفصالية	المشاركة (التبادل)	التجار أو البتاء يعمل غداً في هذا المحل.
الجهة	الاحتمالية	الإمكان	عمري قد يتجاوز مئة سنة
	الإخبارية	الوجود	وُلد كانط سنة 1724
	القطعية	الضرورة	"أ" "ب" بالضرورة

كانط يمثّلان الأساس في المعرفة؛ ولذلك فإنّ الأشياء التي تعلق في شبكة ذهن المُدرك هي الأشياء المحدودة بالزمان والمكان.

وعلى هذا الأساس فإنّه لا يمكن إصدار أيّ حكمٍ دون استعمال هذه المفاهيم، فالمقولات بوصفها شرطًا لازمًا للمعرفة لها دورٌ أساسٌ في نظرية كانط المعرفية، وجديراً بالذكر أنّ هذه المفاهيم لم تأت عن طريق التجربة، بل إنّها شرطٌ وفرضٌ مسبقٌ لفهم التجربة، وتطلق هذه المقولات في النظام المعرفي لكانط على المعطيات الزمانية والمكانية. ولا يمكن حصول أيّ معرفة دون العيان (الحُـس) (\*) والفاهمة التي تعمل على استعمال المفاهيم (المقولات الاثنتي عشرة) وإطلاقها على المشهود لإصدار الحكم. وباعتقاد كانط، إنّ المفاهيم بدون المحتوى فارغةٌ، وإنّ العيان بدون المفاهيم أعمى. [Kant,

[Critique of Pure Reason, A 51 =B 75

ومن الجدير بالذكر أنّ كانط في نظرية المعرفة - وبموجب ادّعائه - لم يكن مثاليًا محضًا، بل إنّهُ تطرّق إلى ردّ هذه الرؤية ونفيها في كتابه (نقد العقل المحض). ويرى كانط أنّ مادّة المعرفة تؤمّن من الخارج ثمّ تأخذ طريقها نحو النظام الذهنيّ للشخص؛ ولذلك فإنّ كلّ المعرفة لا تتمحور على الشخص، كما أنّها لا توجد في الواقع بكاملها؛ بل لا يمكن معرفة الواقع كما هو بسبب وجود البنى الذهنية المختلفة، ومثال ذلك الشخص الذي يضع نظارةً ملوّنةً على عينيه؛ إذ يرى الأشياء باللون الذي تعكسه النظارة لعينيه، وليس له رؤية الأشياء كما هي، وستوضّح هذه المسألة فيما سيأتي من بحثٍ.

(\*) intuition = Anschauung. يبدو أنّ المقصود من هذا المصطلح في عبارات كانط هو الإدراك المباشر بدون الاستدلال، وترجم بأشكالٍ مختلفةٍ كالعيان والشهود والحُـس والمُـشاهدة والبداهة ..

## الانقلاب الكوبرنيكوسيّ لكانط

وكما أنّ كوبرنيكوس (Mikołaj Kopernik) انقلب على نظريّة مركزية الأرض بطرحه لنظريّة مركزية الشمس، فإنّ فيلسوف كونيغسبرغ (Königsberg) - أي كانط - انقلب على نظريّة مطابقة المعرفة للخارج بطرحه نظريّة فهم الأشياء على أساس النظام الذهني للإنسان [Kant, Critique of Pure Reason, B XVI؛ كانط، تمهيدات، ص 133 و134]، إذ وضع كانط «الواقعيّة التي تصنعها القوى الإدراكية للإنسان» محلّ «الواقعيّة المستقلّة عن الإدراك» في المعرفة الإنسانيّة. والمسألة الملفتة للنظر هنا هي أنّ كانط - وعلى أساس رؤيته الخاصّة في المعرفة الإنسانيّة 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]. إذن كانت نتيجة الانقلاب الكوبرنيكوسيّ عدم إمكان إدراك الواقع كما هو.

وبدل أن يعدّ كانط الأخلاق مبتنيّة على الدين وعلى ما وراء الطبيعة، اعتقد أنّ الدين ابتي على الأخلاق، وحاول أن يصل إلى نتائج كخلود النفس والاختيار والإله من خلال الأحكام الأخلاقيّة. [كانط، دين طبيعي، ص 299 و300] كان كانط يعتقد بوجوب ترك (المعرفة الجزميّة الميتافيزيقيّة)؛ ليتمكن فسخ المجال للإيمان [Kant, Critique of Pure Reason, B XXX]، وقد شرح بشكلٍ مفصّلٍ ابتناء ما وراء الطبيعة على الأخلاق - وليس العكس - في كتابه نقد العقل العمليّ (Critique of practical reason). وقد ألفت هذه الرؤية بظلالها على آراء سورين كيركغور (Søren Kierkegaard / 1855 - 1813) الفيلسوف الوجوديّ المعروف، الذي يقولها صراحةً: «إنّ فيلسوف في المفضّل هو كانط» [Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v.11, p.299]. ولا يخفى هذا التأثير على المّطلعين على أفكار كيركغور.

ويرى كانط أن القضايا الرياضية قضايا تأليفية قبلية، وكذا أصول الطبيعيات قضايا تأليفية قبلية لأن مقولات الفاهمة هي الفروض المسبقة لكل إدراك. وأما ما بعد الطبيعة فلا يمكن لنا أن نصدر أي حكم تأليفي قبلي فيها. ويعتقد كانط أن العقل أحيانًا لا يستخدم المقولات المستخدمة في الأمور الزمانية والمكانية في حله للمسائل الميتافيزيقية، فلا يصل إلى نتيجة سوى الوقوع في التوهّم المُجاوز؛ لأنّ العقل في هذه الموارد سيتقبل أشياء خارج الأطر المعيّنة له. [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفه كانط، ص 133 و134]

### التوهّم المُجاوز في معرفة الإله

لقد أطلق كانط على التصوّرات الثلاثة المرتبطة بـ (النفس والعالم والإله) اصطلاح (التصوّرات المُجاوزة)، واعتقد أنّ الفاهمة لا تحمل أيّ تصوّر عنها؛ إذ إنّها لا تحمل أيّ مدلول تجريبيّ.

وعلاوةً على ذلك فإنّ النظام المعرفي للإنسان عند كانط يستطيع إدراك الفينومينون<sup>(\*)</sup> (Phänomen) فقط؛ لأنّ لها وجودًا فينا (in\_Us)<sup>(\*\*)</sup> فيمكن التعرّف عليها، بخلاف الأشياء في نفسها؛ إذ إنّ لها وجودًا في نفسها (in-themselves)؛ فلا تقع متعلّقًا للمعرفة. [Kant, Critique of Pure Reason, A 30 = B 62؛ ibid] يقول كانط: «إذا كان المراد من الطبيعة هو حقائق الأشياء في ذاتها، فليس لنا أن نعرفها مقدّمةً على التجربة ولا مؤخّرةً عنها» [كانط، تمهيدات، ص 133 و134].

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

(\*\*) الظواهر تصدم 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؛ لأنّه من جنس النومينون لا من جنس الفينومينون. وإذا قبلنا هذا التفسير للتمايز الموجود بين الظواهر (الفينومينون) والأشياء (في نفسها) وفي حالة القول بعدم إمكان إثبات وجود الإله أو نفي وجوده من خلال العقل النظريّ، فلن تكون هناك إمكانيّة لطرح سائر المسائل المرتبطة بمعرفة الإله والمعاد.

إنّ تأثير هذا التمايز في التفكيك 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، وإنّ فهم الإنسان للدين كظاهرةٍ لا يمكن تقديسها وإضفاء الصبغة الإلهيّة عليها بأيّ شكلٍ من الأشكال. ويبدو أنّ نظريّاتٍ مثل القبض والبسط في الشريعة وقعت تحت تأثير فكر كانط أو أشباهه. ويمكن عدّ الأفكار المناوئة للعقل أو تلك التي تقلّل من شأنه في تبين التعاليم الدينيّة، وكذا النظرة السطحيّة التي تصوّر الدين بأنّه قضايا فقهيةٌ وعباديّةٌ صرفةٌ نظرةً ناجمةً عن إهمال العقل النظريّ وتحجيم دوره، وهي بالتالي متأثرةٌ بأفكار كانط وأمثاله.

ويعتقد كانط أنّ المفاهيم الثلاثة المذكورة وهي "النفس والعالم والإله" لها دورٌ في توحيد المعارف الإنسانيّة، بيد أنّه لا يمكن عدّها تصوراتٍ لها ما بإزاء في الخارج، وبتعبيرٍ آخر في ضوء المفاهيم التي استخدمها كانط، فإنّ العقل يستخدم هذه المفاهيم استخدامًا تنظيميًا (Regulative) لا تأسيسيًا (Constitutive). [ibid, A 703 = B 731 ; Kant, Critique of Pure Reason, A 644 = B 672].

وقد عدّ كانط فكرة (العقل المحض) استنتاجًا مغلوطنًا يمكن على أساسه أن نتصوّر وجودًا خارجيًا للإله، وبعبارةٍ أخرى فإنّ تصوّر وجود الإله بوصفه الموجود الأكمل والأكثر حقيقةً تصوّرٌ ناجمٌ عن تحليقاتٍ عاليةٍ للعقل الإنسانيّ. [ibid, A 321- A 332 = B 378- B 389].

وفي فلسفة كانط تختلف قضية "الإله موجودٌ" عن قضية "المثلث ثلاث زوايا" اختلافًا جوهريًا؛ إذ إنَّ للقضية الثانية ضرورةً منطقيَّةً، وإنَّ سلب محمول هذه القضية عن موضوعها يؤدي إلى التناقض. والحال أنَّ منكري وجود الخالق تصوّروا وجوده ولا يشعرون بالتناقض إذا نفوا وجوده. وعلاوةً على ذلك فإنَّه يمكن أن نتصوّر أننا حتّى إذا قبلنا الضرورة المنطقيَّة لوجود الإله، فإنَّ هذا لا يُثبت الوجود الخارجي للإله، كما هو الحال في ضرورة كون المثلث ذا ثلاث زوايا، فهي لا تعني وجود المثلث في الخارج [Kant, Critique of Pure Reason, A 594- A 595 =B 622- B 623]؛ فقضية "الإله موجودٌ" لا تدلّ على ضرورة وجود الإله في الخارج، بل ولا تبين للإله وجودًا خارجيًا. ويعتقد كانط أنه إذا عدَّ مفهوم (الإله) مفهومًا ذا تحقّقٍ عينيٍّ وواقعيٍّ في الخارج، فإنَّ العقل قد توهم؛ لأنَّه لا يمكن في عالم التجربة فرض مفهوم يجوي كلّ الكمالات الإيجابية. ويوضّح كانط المسألة بأننا نستعمل المحمولات الإثباتية أو السلبية في مقام توصيف كلّ شيءٍ موجودٍ؛ لأنَّ أيّ شيءٍ إمّا أن يتّصف بوصفٍ معيّنٍ أو أن يكون نقيض ذلك الوصف قابلاً للحمل عليه. ومن هنا فإنَّه يمكن أن نعرف (لا أ) إذا كان (أ) معروفًا، ويعتقد كانط أنه لو اعتُبر تصوّر كلّ المحمولات الإثباتية القابلة للتعلّق بوصفها الوجود الأعلى والأرفع حقيقةً [ibid, A 576 =B 604] - لا تصوّرًا فحسب - فإنَّ العقل قد وقع في الوهم بلا شكَّ [ibid, A 580 =B 608]؛ لأنَّ متعلّق العيان محدودٌ وتجريبيٌّ دائمًا، وليس مثالًا مجاوزًا. وقد سعى كانط إلى إثبات خطأ العقل في البراهين العقلية الثلاثة على وجود الإله (البرهان الوجودي، والبرهان الطبيعي - الكلاسي، وبرهان الإمكان) [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفه كانط، ص 171- 183].

مع ذلك لا يمكن عدُّ كانط ملحدًا حاول أن يضعف أسس ما وراء الطبيعة عمدًا. فلعلَّه كان يسعى لإيضاح دور الإيمان - كما يدّعي - من

خلال انتقاد العقل المحض وتشخيص حدود فهم العقل البشري. وبحسب عقيدة كانط فعلى الرغم من أنّ براهين إثبات وجود الإله تقف عاجزة 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]. وانطلاقًا من هذه الرؤية نفسها يدع عن بوجود الإله في نقد العقل العملي. ويبدو أنّه حتّى لو عجز كانط عن إثبات وجود الإله عن طريق العقل العملي أيضًا، فسوف يبقى شكّاكًا ولن يدخل في زمرة الملحدّين.

## استعراض براهين إثبات وجود الإله في رؤية كانط

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

### أ- البرهان الوجودي (Ontological argument)

كلّما ذُكر البرهان الوجودي يخطر في الأذهان اسم أنسلم (St. Anselm / 1033-1109) - رائد الفلسفة المدرسيّة - رغم أنّه لم يستعمل هذا الاصطلاح في صياغته لهذا البرهان. وفي الصياغات المختلفة المقدّمة للبرهان الوجودي يتمّ السعي عن طريق مفهوم الإله الكامل المطلق - أو بعضٍ آخر من المفاهيم المشابهة - لإثبات الوجود الخارجي للإله، أو في بعض الصياغات إثبات ضرورة وجوده ووحدانيّته.

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

البسيطة؛ وتوضيح ذلك أنه يرى أن إنكار وجود موضوع مثل هذه القضايا (كقضية «الإله موجود») لا يستلزم التناقض، وأن الوجود لا يمكنه أن يكون داخلًا في مفهوم موضوع الهلّيات البسيطة؛ لأنه حتى إذا لم يتحقّق الموضوع، لا يتّجه أيّ ضررٍ لمفهوم الموضوع، وبعبارةٍ أخرى يصحّ فيه السلب. ومن هنا فإنّ قضية «الإله ليس موجودًا» لا تستلزم التناقض. [راجع: المصدر السابق، ص 173 -174] وبعبارةٍ أخرى يعتقد كانط أنه إذا كان واجب الوجود متحقّقًا فإنّ إنكاره ينتهي إلى التناقض، لكن إذا قيل إنّ الموجود الذي وجوده واجبٌ ليس متحقّقًا فلا يوجد تناقضٌ في البين؛ لأنه تمّ رفع الموضوع مع المحمول دفعةً واحدةً. ولذا، كما أن إنكار وجود المثلث لا يستلزم التناقض [بخلاف إنكار كونه ذا ثلاث 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 مقومًا مفهوميًا للموضوع، وبالنتيجة فإنّ قضية "الإله موجود" ليست تحليلية (Analytic). وبناءً عليه فإنّ كانط مثل راسل لم ير أنّ الوجود صفةٌ ومحمولٌ حقيقيٌّ، وإنّما يرى أنه محمولٌ منطقيٌّ [رابط / Copula] ويهدف وضع الموضوع (وبتعبير بعض الفلاسفة الإسلاميين: الحمل الأوّل) [ibid, A 599 =B 627]، وبحسب رؤيته فإنّ المحمول الذي يمكن أن يكون حقيقيًا هو الذي يضيف شيئًا إلى الموضوع، ويشتمل على معلوماتٍ جديدةٍ. ومثل هذه القضايا يمكن أن تُسمّى قضيةً تأليفيةً أو توسيعيةً (Ampliative) [كانط، تمهيدات، ص 96 -104]. يعتقد كانط أنه في حالة كون الوجود جزءًا من الموضوع لا يمكنه حينما يصبح محمولًا أن يضيف خاصيةً إلى الموضوع. ومن هنا فهو يرى أنّ مثل هذه القضايا توتولوجية (tautology) [تكرار] وبلا فائدة [kant, Critique of Pure Reason, A 598 =B 626]. ولا ننسى أنّ ادّعاء تأليفية القضايا الوجودية لا

ينسجم مع القول بأن الوجود لا يُعدُّ محمولاً حقيقياً، والتحقيق في رأي كانط حول هذه المسألة في ضوء مؤلفاته يتطلب مجالاً آخر.

إنَّ شرط تحقق المعرفة الحقيقية في نظام كانط المعرفي هو تطابق [تماثل] المفهوم وما يلائمه الخارجي، وإتّما يمكن العلم بشيءٍ فيما لو كانت صورة أو مفهوم ذلك الشيء نفسه عند الإنسان. فإذا كان الوجود يضيف شيئاً إلى الموضوع، وبعبارةٍ أخرى، كان المحمول محمولاً حقيقياً، فموضوع الهلّيات البسيطة لن يكون الشيء المتحقّق نفسه في الخارج؛ لأنَّ هذا المفهوم غيرُ ذلك الشيء الذي يكون في الخارج مصاحباً للوجود. وكذلك يحمل الوجود على شيءٍ يتّصف بكلّ 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 حقيقياً وبالنتيجة ليس محمولاً حقيقياً، ولا يحقّق إضافةً للشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 = B 628]. وعلى هذا الأساس، لا يمكن لكانط تصديق مقدّمة البرهان الوجودي، وهي أنّ الموجود المتّصف بكلّ الكمالات يلزم أن يتّصف بـ «الوجود» أيضاً ويتحقّق في الخارج. [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 176-173، Kant، 602 = B 630 Critique of Pure Reason, A]؛ ولهذا السبب بالضبط فإنّه وفقاً للرؤية كانط ما يزال هذا السؤال باقياً: هل الإله موجودٌ؟

### ب - برهان الإمكان [Cosmological Argument]

في ضوء برهان الإمكان بما أنّه يصدق «أنا» موجودٌ، فيجب كذلك وجود الواجب المطلق [ibid, A 604 - A 606 = B 632-B 634]؛ لأنّه في عالم التجربة كلّ حادثٍ - وهو ممكنٌ طبعاً - معلولٌ لحادثٍ متقدّمٍ عليه، وهذه السلسلة بالضرورة تستلزم أكثر وجودٍ حقيقيٍّ، وتستلزم تحقّق موجودٍ يمتلك جميع

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

### ج - البرهان الطبيعي - الكلامي [برهان النظم] - Physico

#### [Theological proof]

رغم أنّ كانط يصرّح بأفضليّة هذا البرهان على البراهين الأخرى من بعض الجهات، ويصرّ على قوّته [Kant, Critique of Pure Reason, A 624]، لكنّ عدم منطقيّة القبول بالأمر غير المشروط والمطلق في رؤيته شكّل عقبة كبيرة 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، نظريه معرفت در فلسفة كانت، ص 178 و179].

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 الحرّيّة، وإنّ وجود الإله وخلود النفس يلازم القبول بالأحكام الأخلاقية، وأحكام العقل العملي تشمل هذه الأصول بالدلالة التضمّنية. وبناءً على هذا فإنّ كانط

يقبل وجود الإله بحكم العقل العملي، وفي ضوء هذه الرؤية فهو يعتقد بأن القبول بوجود الإله أمرٌ باطنيٌّ قائمٌ على أساس الضرورة الأخلاقية؛ ولهذا السبب يرى أنّ الإنسان لا يحتاج إلى الدين من أجل تنظيم سلوكياته كما أنّ الأخلاق أيضًا ليست مبتنيةً على الدين [Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, P.3]. إنّ إسناد الدين الطبيعيّ إلى كانط أقرب إلى الواقع، ولهذا السبب لم يكن في تدينه أيّ مكانٍ للأدب الدينيّة الظاهريّة ولم يعطِ أيّ أهميّةٍ خاصّةٍ للعبادة والدعاء، وبحسب قول أحد شراح كتبه «يرى كانط أنّ العبادات الظاهريّة كلّها عبثٌ... لقد كان كانط معتقدًا بأنّه يمكن للشخص أن يكون متدينًا حقًا دون أن يكون شريكًا في عقائد أتباع أيّ دينٍ منتظمٍ، وقد قضى هو نفسه عمرًا على هذا المنوال» [Korner, Kant, p.170]. يرى كانط أنّ الحكم الأخلاقيّ الذي يدعو الإنسان إلى الحركة نحو الخير الأسمى يستلزم وجود الإله؛ إذ يكون التكليف و«الإلزام» مبررًا فيما لو كانت هناك إمكانيّةٌ لأداء متعلّق التكليف والإلزام. وإذا لم يكن الإله - أسمى مراتب الخير - موجودًا فليس هناك معنىٌ للإلزام الأخلاقيّ بالحركة نحوه.

يمكن أن يُقال لكانط إنّهُ فيما لو كان تحقّق النومينون أو معرفته يواجه محذورًا عقليًا كالتناقض، فإنّ وجود الإله ليس عدم إمكان إثباته على أساس العقل النظريّ فحسب، بل لن يمكن إثباته والقبول به في نطاق العقل العمليّ أيضًا. لكنّه لا يعتقد بوجود مفاهيم من قبيل الإله وجودًا خارجيًا ومحسوسًا؛ لكي يكون وجودها في نفسها غير الوجود في نفسه ويلزم منه التناقض، وبعبارةٍ أخرى يحدث انقلاب الخارج إلى الذهن. وفي الوقت ذاته يمكن طرح هذه الأحجية للفلسفة النقديّة مرّةً أخرى، وهي: كيف يمكن إثبات الإله بالعقل العمليّ، والحال أنّهُ لم يكن ممكنًا إثباته بالعقل النظريّ؟ وهل حقًا تتسع معرفة الإنسان عن طريق العقل العمليّ؟ في رؤية كانط، الجواب

هو النفي، مع أنه - كما يبدو - يستعمل مقولة الوجود في مورد الإله، ومن المستبعد أن يمكنه إرادة مفهوم آخر من الوجود، وأنه بصدد الإثبات العملي للإله على أساس العقل العملي. ويبدو أن هذه الأحجية - رغم جهود كانط لحلها - لم تجد لها حلًا في فلسفة كانط لحد الآن. طبيعيًا أننا في هذه المقالة لسنا في صدد بيان الانتقادات الموجهة للبرهان الأخلاقي الذي أقامه كانط، وإنما نبحث حول آراء كانط السلبية في نطاق العقل المحض بما تقتضيه مقالتنا.

## النقد

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

أ- الانتقادات العامة، أي الانتقادات التي ترد على نظام كانط المعرفي.  
ب- 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 مشتركة مع المفاهيم المستعملة في الفلسفة التقليدية الإسلامية، لكن هذا الاشتراك مجرد اشتراك لفظي، ويبدو أن فهم كانط للوجود، مثل بقية المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، يختلف عن فهم الفلاسفة الإسلاميين. ومن هنا فإن تبين آراء كانط في مجال المفاهيم ودراستها، وذكر الانتقادات البنيوية، خارج عما تحتمله مقالتنا هذه، وسنقتصر في بحثنا على فئة من آرائه، وهي التي أشير إليها في نص المقالة، وعلى صلة وثيقة بموضوع بحثنا.

وبنظرة عامة، يبدو أنه على الرغم من أن 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، مجموعه آثار، ج 6، ص 191 و 192] يقول كانط في إحدى فقرات كتابه (نقد العقل المحض):

«في مجال ارتباط الإدراك الحسيّ بعلمته، يبقى هذا الأمر مشكوكاً باستمرارٍ وهو: هل هذه العلةٌ داخليةٌ أو خارجيةٌ، يعني: ألا تعدو جميع المتلقيّات الحسيّة الخارجيّة عن كونها مجرد لعبةٍ لإحساسنا الداخلي؟» [Kant, Critique of]

[Pure Reason, A 368

ورغم أنّ كانط كان ناجحاً في معرفة الآفات التي أصابت ما وراء الطبيعة في عصره إلى حدّ ما، لكنّه لم يستطع وضع ما وراء الطبيعة في موضعه الأصليّ، ولا أداء حقّ العقل النظريّ. حتّى أنّ كانط نفسه لم يكن يتصوّر أنّ رؤاه سوف تُدرس وتُناقش في المحافل العلميّة على هذا النطاق الواسع؛ لأنّه كان يعتقد أنّ قبول آرائه كان غير ممكّنٍ في بداية الأمر، لكنّ مثل هذه النتيجة يمكن أن تتحقّق في نهاية المطاف [كانط، تمهيدات، ص 90]. وعلى أيّ حالٍ فإنّ بعض الإبهامات أو الانتقادات الواردة على رؤية كانط حول دور العقل في معرفة الإله يمكن تلخيصها بما يلي:

### أ- الانتقادات العامّة

لا شكّ أنّ رؤية كانط حول إنكار دور العقل النظريّ في معرفة الإله نشأت من نظريّته (المعرفة العامّة)، وهذه الرؤية حصيلة ذاك النظام المعرفي العام والواسع. فلا يمكن نقد رؤيته هذه بدون ملاحظة ما أدّى إليها من مقدّماتٍ وأصولٍ. فالمناقشة في مبادئ هذه النظرية تُعدّ الخطوة الأولى في دراسة دور العقل في معرفة الإله عند كانط، وقد بيّنا في طيّات بحثنا هذا الدور الذي تلعبه كلّ من الأسس الفكرية والمعرفية لكانط. فلنبدأ بدراسة هذه الأسس والمبادئ في نقاطٍ وهي:

1. لقد انطلق كانط في فلسفته من المنطق بدلاً من المعرفة، في حين أنّه ما لم تتحقّق المعرفة أو المعارف لا يمكن صبّها في قوالب منطقيّة، وتصنيفها ضمن الكميّة، والكيفيّة، والنسبة، والجهة، والقيام باستخراج المقولات

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

2. يمكن النقاش في الرؤية الكانطية التي تدعي أن القضايا الوجودية أو الهليات البسيطة، وبعبارة ثالثة «كان التامة»، ليست مفيدة للمعرفة، فقضية «الإله موجود» تعني أن الإله له ما بإزاء في الخارج وليس مجرد تصور محض. ومن هنا فإن مثل هذه القضية تعادل قضية «علي عالم» من جهة التأثير المعرفي لمحمول القضية [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 187 و 188]. وبنظرة أشمل إلى عقائد كانط فإن الوجود المحمولى لا يوسع الموضوع، ولا يضيف إليه شيئاً، بينما تكون زيادة المعرفة تجاه الموضوع، والتغيير المفهومي بين الموضوع والمحمول، وتحقق آثار وواقعية جديدة في الخارج كاشف عن أن الوجود المحمولى واقعي ومفيد 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.

[أفضلى، نقد و بررسى ديدگاه كانت درباره برهان وجودى، ص 103 - 109].

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

درجةً، أو أنّ 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 لازمٌ لكونه واجب الوجود أو كونه كاملاً مطلقاً ويثبت بالبرهان. وبهذا البيان يرتفع إشكال المصادرة عن البرهان الوجودي. وبناءً عليه فإنّ قضية «الإله موجودٌ» تشبه قضية «مجموع زوايا المثلث الداخلية 180 درجة»، أو قضية «مجموع زوايا المثلث الداخلية تساوي زاويتين قائمتين» وليست قضيةً توتولوجيةً ولا فائدة فيها.

4. على أساس نظام كانط المعرفي فإنّ المعطيات الزمانية والمكانية، وفي الحقيقة المعطيات الحسية، هي فقط التي يمكن التعرف عليها بواسطة الذهن، وبهذا فإنّ نتيجة المعرفة مهما كانت يجب أن تمرّ عبر بوابة الحس. ومن هنا يمكن أن ننسب إلى كانط حصر المعرفة بالحسية، وهذا لا ينسجم مع قبوله القضايا القبلية وهي ليست حسيةً. وعلى هذا الأساس وعلى فرض القبول بأنّ بداية معرفة الإنسان تكون عن طريق الحس، ومع أنّ كانط قبل بالمعرفة القبلية بالنسبة للرياضيات، ولكن لا يمكن القبول بادّعاءه الضمني القائل بحصر المعرفة في المعرفة الحسية؛ لأنّ هذا الادّعاء على الأقلّ ليس حسياً، وطبيعيّاً أنّ قبولنا لانهيار المعرفة بالحس لا يكون دليلاً على الحصر الواقعي للمعرفة بالحس.

5. على أساس كون العلم بالعالم الخارجي حضورياً، فإنّ فلسفة كانط والمشاكل الناشئة عنها تزول نهائياً، وسوف لا تبقى أيّ مشكلة في علمنا بالعالم الخارجي. مثلاً مع العلم الحضورّي بالنار الحارقة، لن يبقى مجالاً لكلام كانط القائل بأنّ التجربة لا يمكنها إيجاد الضرورة؛ إذ مع عدم إمكانية تطرّق الخطأ للعلم الحضورّي، فليس من الممكن أن تكون تلك النار العينية المتعلقة بتجربتي غير حارقة [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 49].

6. بالاستفادة من العلم الحضورى يمكن إبطال ادّعاء مجهولية النومينون وعدم إمكان معرفته بشكلٍ تامّ، وعلى أساس هذا الجواب الحليّ في الفلسفة الإسلامية فإنّ العلم الحضورى الذي هو معرفةٌ بدون توسّط الصور والمفاهيم الذهنية يتعلّق بالمعلوم نفسه، والمعلوم يحضر عند العالم دون واسطة، فلا مجال للخطأ في مثل هذا النوع من العلم. ولذا، حتّى لو كان الإدراك في ميدانيّ الحساسيّة [الإحساس] والفاهمة قائمًا على البنى الذهنية القبليّة، فإنّ مثل هذا التبيين يُمكن أن يُطرح في العلم الحسوليّ فقط. وطبيعيّ أنّه بملاحظة الانتقادات المتقدمة، فإنّ تبيين كانط لدور الذهن في المعرفة غير مقبولٍ حتّى في العلم الحسوليّ. فعلى أساس المعارف العقلية السامية المطروحة في الفلسفة الإسلاميّة، فإنّه لا شيء من المعقولات (المفاهيم الكليّة) معلوماتٌ مسبقةٌ للذهن. وبالإضافة إلى ذلك فمن خلال إرجاع القضايا النظرية إلى القضايا البدهية (من قبيل البدهيات الأولى والوجدانيّات) وتبيين كيفية حكاية البدهيات عن الواقعية يمكن الخلاص من مستنقع فلسفة كانط المعرفي في مجال واقعية القضايا. وتفصيل الكلام في التأسيسية (Foundationalism) المذكورة يتطلّب مجالًا آخر.

7. لا يمكن القبول بالفينومينون دون القبول بإمكان حمل الوجود على النومينون وتحقّقه خارجًا، ولا يمكن القبول بالموصوف أو الموضوع عبر التوسّل بأصل الموضوع. فإذا كان الفينومينون ناشئًا عن النومينون (بمعنى الواقعية المستقلّة عن الإنسان) فلا معنى حينئذٍ لادّعاء عدم إمكان معرفة متعلّق أو ما بإزاء الفينومينون [Kant, Critique of Pure Reason, A 387] وهذا الادّعاء يبدو متناقضًا. وأساسًا كيف يمكن، مع الحفاظ على ادّعاء 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 المثاليّة، وجهود كانط للإجابة عن ذلك

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

«إذا قرأتم مؤلفات كانط فإنكم تتصوّرون أنفسكم في سوق المهرج [سوق الجمعة]، تجد فيه كل ما تريد: ففيه الجبر وفيه الاختيار، وفيه المثالية وفيه نفيها، وفيه إنكار وجود الإله وكذلك الاعتقاد به. وكانط شبيهة بالساحر الذي يقف على المسرح ويحير المشاهدين فيُخرج من قبعة التكليف مفاهيم الإله والاختيار وبقاء الروح» [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، و«لهذا السبب فقد أوقع [كانط] نفسه في تناقضات مؤسفة» [Copleston, A history of philosophy, v.6, p.431].

8. الحقيقة هي أنه بغض النظر عن الإشكال المذكور، فإن مراد كانط من التمايز بين النومينون والفينومينون مازال حتى يومنا هذا محل نقاش بين الفلاسفة، وأحياناً تُذكر تفاسير مختلفة تماماً لهذه الرؤية [هارثناك، نظريته معترف در فلسفة كانت، ص 49-54]. وعلى أساس بعض التفاسير فإنّ القبول بنظريات كانط المعرفية لا ينسجم مع القبول بالنومينون كموجودٍ وعلّةٍ للفينومينون، وعلى أساس بعضٍ آخر من التفاسير فإنّ 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 أنّ بعض الفلاسفة بين كيفية انتزاعها - كسائر المفاهيم الفلسفية - من العلوم الحضورية [مطهرى، مجموعته آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج 1، ص 227 - 230 و ص 311 - 313].

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

11. نظرية كانط القائلة بأنّ أصل العلية إنّما يجري في العالم المحسوس وعالم التجربة فقط، خاطئة. وفي حالة أنّ كانط كان مؤمناً حقاً بهذه الرؤية، ويرى أنّ مقولة العلية من البنى الذهنية، فلن يستطيع بحالٍ من الأحوال إثبات العالم الخارجي [العالم خارجاً عنه] وسيسقط في مستنقع الذاتية [الأنا وحدي] (msispilos). واللطيف هو أنّه نفسه صرّح في كلامه بتأثير (Affecting) الأعيان في حواسّ الإنسان، وقيل لا شعورياً بنوعٍ من العلية الخارجية خلافاً لمبناه [Copleston, A; Kant, Critique of Pure Reason, B 1]، وقد ألقى بنفسه في فخ «الذاتوية» وليس ذلك ناشئاً من رؤيته حول العلية فحسب، بل بسبب نظامه الفلسفيّ بشكلٍ عامّ. وبحسب قوله: «الأشياء التي نتعامل معها، ليست أشياء بنفسها، بل هي ظواهر فقط، يعني تمثّلات... المكان نفسه مع جميع مظاهره، كتمثّلاتٍ يوجد فقط فيّ أنا» [Kant, Critique of Pure Reason, A 375] وقد بيّن بشكلٍ واضح الاعتقاد بكون الأجسام وحركتها ما هي إلاّ تصوّر محض، حسب قوله في هذه العبارة:

«الأجسام والحركة ليست أموراً موجودةً خارجنا، بل هي مجرد تصوّراتٍ وتمثّلاتٍ فينا. وعلى هذا الأساس فإنّ حركة المادّة ليست علّةً للتصوّرات فينا، بل نفس الحركة (وبالنتيجة، المادّة أيضاً التي تجعل نفسها معلومةً بواسطة الحركة) ما هي الا تمثّل» [ibid, A 387].

12. تقسيم القضايا بلحاظ الكمّ، والكيف، والإضافة، والجهة ثمّ التقسيم الثلاثيّ لكلّ منها فيه تكلفٌ، وبجاجةٍ إلى تفسيرٍ منطقيّ.

13. ربّما يمكن المناقشة في تفسير كانط للقضايا (التحليلية القبليّة، والتأليفية القبليّة، والتأليفية البعدية) وكذلك الأمثلة التي ذكرها كانط لها،

ورعايةً للاختصار نكتفي بذكر نموذج واحد. كما تقدّم فإنّ كانط يرى أنّ القضايا الرياضية والهندسية من قبيل  $(5+7=12)$  تأليفيةً قبليةً؛ إذ أولاً: المحمول ليس مندرجاً وكمناً في  $7+5$  ويمكن أن يحصل من  $6+6$  و  $8+4$  وغيرها، ومن هنا هي تأليفيةً، وثانياً: أنّ هذه القضية لم تأت من التجربة ومن هنا فهي قبليةً. لكن يبدو أنّ المحمول [يساوي 12 أو 12] حاصل من تحليل «مجموع  $7+5$ » ومن هنا فهي قضية تحليلية لا تركيبية. وأمّا كون العدد 12 يحصل أيضاً من مجموع أخرى فلا يضرّ بكون القضية المبحوث فيها تحليليةً، وملاك التحليلية في مثل هذه القضايا تامٌ.

14. يبدو أنّ نظام كانط المعرفي قبل أن يكون برهانياً ويمكن الدفاع عنه، فهو مجموعة من الادّعاءات الإبداعية والمبتكرة التي بدلاً من أن تقوم ببناء المعرفة على أسس قوية كالعلم الحضورّي والبدهيّات الواقعية، تتحرّك نحو الوراء مؤكدةً على عجز العقل النظري في معرفة بعض الأمور. ومن أجل نقد جزئيات نظرية كانط المعرفية يجب طرحها بشكلٍ مفصّل، والقيام بمقارنتها مع آراء الفلاسفة الإسلاميين؛ لكي تتضح نقاط ضعف آراء كانط ونقاط قوة الفلسفة الإسلامية.

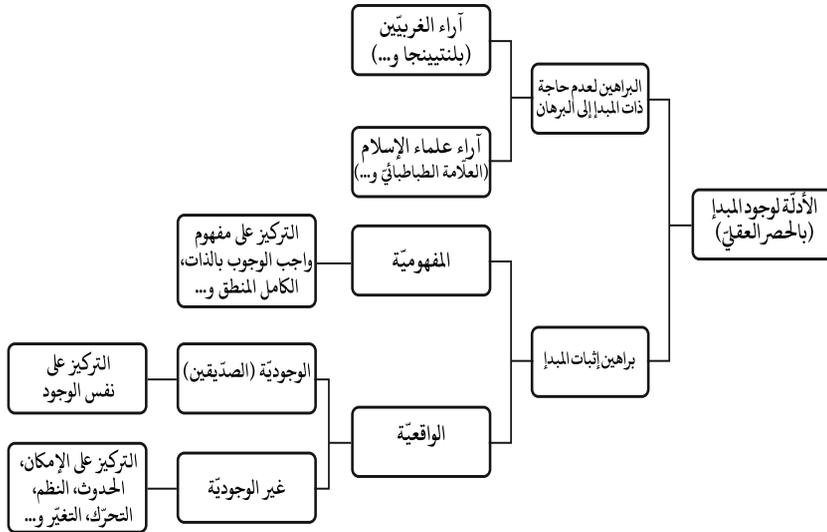
## ب. الانتقادات الخاصة

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

لإثبات وجود الإله<sup>(\*)</sup>، ولا يتأتى الحكم حول اعتبارها إلا بعد استقصائها جميعًا، وبعبارة أخرى براهين إثبات وجود الإله لا تنحصر بالبراهين الثلاثة أعلاه، كما أنها لا تنحصر بصياغات كانط لهذه البراهين.

16. نتيجة عدم الضرورة المنطقية لقضايا من قبيل "الإله موجود" ليس هو نفي وجود الواجب؛ لأنه على أساس برهان الإمكان والوجوب بمجرد الخروج من السفسطة والشك، يثبت واجب الوجود في الخارج. ومن هنا فإن الوجود المحقق في الخارج محقق بالضرورة. ضرورة الأحكام التي تُثبت لله - سبحانه - هي من نوع الضرورة الأزلية. وعلى أساس برهان الصديقين الذي طُرح في الفلسفة الإسلامية فإن ضرورة وجود الله - سبحانه - هي ضرورة أزلية<sup>(\*\*)</sup>.

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



(\*\*) «وهو كون المحمول ضروريًا للموضوع لذاته - من دون أي قيدٍ و شرطٍ حتى الوجود - وتختص بما إذا كان ذات الموضوع - وجودًا قائمًا بنفسه بحيث لا يشوبه عدمٌ ولا تحدّه ماهيةٌ - وهو الوجود الواجبي تعالي وتقدّس - فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 46].

مضافاً إلى أن نقطة بداية برهان الصديقيين هي الوجود الواقعية العينية لا مفهوم الوجود(\*).

وعلى أساس صياغة برهان الصديقيين فإن قضية «الواقعية حق»، صادقة في الفروض جميعاً دون أي شرط، يعني أنها تتصف بالضرورة الأزلية بحيث يكون حتى 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 يُشك في التطابق. وأما هذه الواقعية لا يمكنها أن تكون هي الممكنات المحدودة، أو مجموعها؛ لأنه من جهة إنكار الممكنات المحدودة لا يؤدي إلى السفسطة، وهي أمرٌ ممكن بل ومحقق، ومن جهة أخرى فإن مجموعها لا يعدو كونه أمراً ذهنياً. وتلك الواقعية هي ذلك الواحد الذي ترتبط به جميع الممكنات [صدر المتأهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 14، تعليقة 3؛ جوادى آملي، عين نضاح، ج 3، ص 323 - 329؛ مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 982 - 994].

ينبغي أن يقال: بناءً على ما ذكر فإن الاعتقاد بوجود الإله لا يحتاج إلى استدلال، لكن نؤكد على إمكان - بل ضرورة - إقامة البرهان على وجود الله سبحانه؛ لأنه مع هذا الكم الهائل من الشبهات التي يلقيها الملحدون خاصة في عصرنا الراهن، وبعد انتشار الشبهات في العالم الافتراضي وقنوات التواصل الاجتماعي؛ يجب القيام بخطوات راسخة في سبيل إقامة البرهان على إثبات وجود الإله أيضاً؛ لكي تُوضع في متناول المشككين بوجود الإله أو الذين يمتلكون مستوى منخفضاً من المعرفة بالإله.

(\*) هناك صياغات مختلفة من برهان الصديقيين، وقد ذكرنا صياغة واحدة في نص المقالة، ويمكن الرجوع أيضاً إلى ما ذكره ابن سينا في إثبات واجب الوجود عن طريق برهان الصديقيين، ثم تبيين أن حيثية ثبوت ذات الشيء وذاتياته ولوازمه من حيثية الإطلاقية. وفي الحقيقة يبدو أن كانط يجهل بالحيثيات الثلاثة، أعني الحيثية الإطلاعية والحيثية التعليلية والحيثية التقييدية، وبالتالي فإنه لا يعلم أن «الإله موجود» حيثيةً إطلاقيةً. ثم إنه أخذ الوجود بالمعنى الاعتباري. تفصيل هذه النقطة بحاجة إلى مجالٍ أوسع.

17. وكما بيّنا، يستدلّ كانط على أنه يحمل الوجود على الشيء المشتمل على الكمالات جميعًا باستثناء الوجود لا يزيل نقصه، ويبقى «الموجود» ذلك الشيء الناقص نفسه. وعليه فإنّ الوجود لا يمكنه أن يكون ذاك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذا فإنّ الوجود ليس صفةً وكمالاً حقيقياً، ومن هنا لا يكون محمولاً حقيقياً ولا يضيف أمراً إلى الشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 = B 628] وبالتدقيق في هذا الاستدلال يتّضح أنّ كانط، في تبیین نفی كون الوجود كمالاً، استند إلى عدم كمالية الوجود، وبعبارة أخرى، إنّ استدلاله فيه مصادرةً على المطلوب؛ لأنّه طبيعيٌّ أن يكون مقصوده من الكمال المفقود ليس الوجود، وإلاّ فإنّه، بحمل الوجود على ذلك الشيء، يزول نقصه. وعليه فإنّ مقصوده من ذلك هو الكمال الذي يفقده ذلك الشيء غير الوجود؛ لأنّ الوجود - بحسب رأيه - ليس كمالاً أساساً. يسعى كانط من هذا البيان إلى إثبات عدم كون الوجود كمالاً! [افضلى، نقد وبررسی دیدگاه كانت درباره ی برهان وجودی، ص 96].

18. في مقام تقويم براهين إثبات وجود الإله يجب الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ كلّ برهانٍ له رسالةٌ خاصّةٌ، ويثبت صفاتٍ خاصّةً لله - سبحانه - بما ينسجم مع مقدّماته، وعليه فلا ينبغي توقُّع إثبات وجود الإله وجميع صفاته ببرهانٍ واحدٍ كبرهان النظم. فالشخص الذي يستدلّ ببرهان النظم لإثبات وجود الإله يصل إلى مبدأٍ للعالم يمتلك العلم والحكمة [والقدرة]، وهدفه من إقامة هذا البرهان هو نفی نشوء هذا العالم المنظّم عن المادّة عديمة الشعور. ومثل هذا الشخص المستدلّ لا يسعى إلى إثبات وجود الإله وجميع صفاته بهذا البرهان، وليس ذلك فحسب بل ربّما لا يسعى به إلى إثبات الحكمة والعلم المطلقين واللامتناهيين لله سبحانه. وبهذا البيان يتّضح أنّ كانط لم يدرك مورد استعمال برهان النظم بشكلٍ صحيحٍ.

## النتيجة

نظرًا لأهميّة فلسفة كانط وتأثيرها على نمط رؤية الإنسان تجاه التعاليم الدينية، فإنّ دراسة آراء كانط المعرفيّة حتّى في عصرنا الراهن جذبت اهتمام الكثير من المفكرين المسلمين والغربيين. وكما لوحظ فهو من خلال تقديم نظامه المعرفي يسعى إلى تعيين حدود العقل النظريّ، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقّةً في حكمنا، فينبغي القول: إنّه أراد تقييده والحجر عليه.

بالرغم من أنّ كانط - كما هو الحال مع هيوم - كان يرى أنّ كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة، لكنّه بطرحه الزمان والمكان بعنوان صور العيان القبليّة، واشتراطه توظيف المفاهيم الأساسيّة للفاهمة [المقولات الاثنتي عشرة] يؤكّد على دور بنية الذهن في المعرفة. وبعبارةٍ أخرى، حسب اعتقاد كانط فإنّ الإدراك في كلتا مرحلتيه مرتبطٌ بالمفاهيم أو بالصور القبليّة، في مرحلة الحساسيّة [الإحساس] الزمان والمكان، وفي مرحلة الفاهمة تكون المقولات الاثنتي عشرة قالبًا لبنى الذهن القبليّة، ومن هنا لا يمكن الإدراك بدونها. وعلى أساس الثورة الكوبرنيكوسية لدى كانط فإنّ النومينون لا يمكن معرفته، والأشياء تقع في مجال المعرفة وفقًا لبنية الذهن وتكون بصورة الظاهرة (الفينومينون).

لقد فشل كانط في الجدل المجاوز في مجال السعي لدراسة إمكانية الحكم التأليفي القبليّ «الإله موجودٌ»، وبملاحظة عدم استعمال المقولات في الأمور غير الزمانيّة والمكانيّة فهو يرى قصور يد العقل المحض عن إثبات وجود الإله. وعليه فإنّ ذهن الإنسان لا يمتلك أداةً أو وسيلةً لمعرفة الحقائق العينيّة المجرّدة، ومن هنا سيمتنع معرفة ما وراء الطبيعة بمعنى معرفة أمورٍ من قبيل الإله والنفس والاختيار. وفي رأي كانط فإنّ مفهوم «الإله» لا يمكن أن يُلاحظ كتصورٍ له ما بإزاء عينيّ وخارجيّ، وسلب المحمول في قضية «الإله موجودٌ» - بخلاف سلب الثلاثة أضلاع من المثلث - لا يستلزم التناقض. وقد سعى

مستندًا إلى نظريته المعرفية التجريبية إلى إثبات وهم العقل في إثبات الوجود العيني للإله باعتباره أعلى الوجودات وأكثرها حقيقتة، وتبعًا لذلك يرى خطأ العقل في ثلاث فئات من البراهين لإثبات وجود الإله «البرهان الوجودي»، وبرهان الإمكان، وبرهان النظم».

وبما أن كانط في أهم مدّعياته يرى أن الوجود ليس كمالًا ولا محمولًا حقيقيًا، فلا يمكنه التصديق بمقدمة البرهان الوجودي القائلة بأن الموجود الذي يمتلك جميع الكمالات يجب أن يتّصف بالوجود أيضًا، وأن يكون موجودًا خارجًا. وبناءً براهين إثبات وجود الإله الأخرى على البرهان الوجودي وعجز برهان النظم عن إثبات أكثر وجودي حقيقي هي من ضمن العوامل التي دفعت كانط إلى يأسه من قدرة العقل النظري على إثبات وجود الإله، ومن ثمّ كان العقل العملي هو الوحيد القادر على الحفاظ على بصيص النور في شُعلة الدين والميتافيزيقيا.

من أهم الانتقادات الواردة على رؤية كانط في مجال اللاهوت الفلسفي هي: بقاء الشكوكية، وهبوط مقام العقل النظري، وعدم القدرة على التبيين الصحيح لمفاهيم من قبيل العلية، والخطأ في فهم حقيقة الهليات البسيطة وحكايتها عن الواقع، والاستقراء الناقص لمصادر المعرفة، والخطأ في تعيين حدود المعرفة الحسية، وعدم إدراك حقيقة العلم الحضورى، والوقوع في فخ المثالية، وعدم النجاح في التفسير المنطقي للعلاقة المعرفية بين النومينون والفينومينون، والفهم الناقص غير الصحيح لبراهين إثبات وجود الإله - بخاصة البرهان الوجودي - وعدم ملاحظة الرسالة الخاصة لكل برهان. بينما نجد في الفلسفة الإسلامية - بل وحتى في الفلسفة الغربية - أن الأمر لم يقتصر على القبول بالبراهين العديدة على إثبات وجود الإله، بل أقام بعض المفكرين برهانًا يُثبت بدهة وجود الإله وعدم احتياج وجوده إلى إثبات.

## قائمة المصادر

## المصادر العربية

1. احمدى، احمد، بن لايه هاى شناخت، طهران، انتشارات سمت، ط3، 1392 هـ.ش.
2. افضلى، على موسى، نقد و بررسى ديده گاه كانت دربارہ ی برهان وجودی [نقد رؤیة كانط حول البرهان الوجودي ودراستها]، مجلّہ ی فلسفه، دانشگاه تهران، بهار و تابستان 1384 هـ.ش.
3. جوادى آملی، عبدالله، عين نضّاخ (تحرير تمهيد القواعد)، تحقيق و تنظيم حميد پارسانيا، قم، اسراء، 1387 هـ.ش.
4. صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، ط3، 1981 م.
5. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، بلا تاريخ.
6. عبيديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب علي الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010 م.
7. كانط، عمانويل، تمهيدات: مقدمه اى براى هر مابعدالطبيعية آينده كه به عنوان يك علم عرضه شود [التمهيدات: مقدّمه لكلّ ما وراء الطبيعة في المستقبل يُعرض على أنّه علم]، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مركز نشر دانشگاهی، 1370 هـ.ش.
8. كانط، عمانويل، دين طبيعي، ترجمه منوچهر صانعی دره بيدي، فصلنامه ی ارغنون، ش5 و 6، بهار و تابستان 1374 هـ.ش.
9. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبليغات اسلامي، چاپ و نشر بين الملل، 1378 هـ.ش.
10. مطهري، مرتضى، مجموعه ی آثار استاد شهيد مطهري، تهران، صدرا، ط8، 1377 هـ.ش.
11. هارثناك، يوستوس، نظريه ی معرفت در فلسفه ی كانت، ترجمه ی غلامعلی حداد عادل، طهران، فكر روز، 1378 هـ.ش.

### 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 البدهة وإشكالات الملحدين

د. عادل لغريب

### الخلاصة

يحظى برهان النظم باهتمام كبير من قبل الفلاسفة وعلماء اللاهوت - خصوصاً الغربيين - منذ زمنٍ قديمٍ وإلى اليوم؛ إذ لم تزل الإجابة عن العضلات التي تُثار حوله محلّ اهتمام من قبل العلماء والباحثين في مجال فلسفة الدين والكلام الجديد، كالأستفهام حول ماهية مفهوم النظم، وأقسامه، وكيف يدلّ 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 الغائي، النظم الجمالي، إثبات

وجود الله.

## المقدمة

إنّ دليل النظم هو أحد البراهين المتقنة والمهمّة في إثبات وجود الله - تعالى - لدى الكثير من الناس، وهو يضرب بجذوره أعماق التاريخ لينافس عمر الإنسان ويوازيه، فالبشرية ما فتئت منذ شاهدهت مختلف الظواهر المنظّمة والمتناسقة تبحث عن سرّ النظم والتجانس الكائن، وتتساءل: هل أنّ الأجزاء نفسها هي التي تألفت فيما بينها وأفرزت هذا النظم؟ أو أنّ هناك ناظمًا عالمًا قام بهندسة هذه الأجزاء وتنظيمها بتدبيره؟

وقبل التطرّق إلى مختلف تقارير دليل النظم التي سعى الفلاسفة والمفكّرون اللاهوتيّون إلى عرضها، يجدر بنا في مستهلّ البحث تقديم صورة مفهوميّة عن النظم نفسه.

## تعريف النظم

قبل التعرّض إلى رسم صورة مفهوميّة عن النظم تجدر الإشارة إلى هذه المقدمة:

عندما يدخل شخص إلى قسمٍ دراسيّ ويرى أنّ كلّ شيءٍ مُرتّبٍ في مكانه يقول: هذا الصّف منظمٌ، والآن إذا طلب أحدٌ منه أن يذكر الأشياء الموجودة في هذا الصّف، بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّ هناك منضدةً وكراسيً وسبّورةً وطباشيرٍ... ونظمًا؟! لا شكّ أنّ الشخص يدرك بأنّ النظم لا يكون بجانب أشياء هذا المدرس ولا يساكنها، بمعنى أنّ النظم ليس له ما بإزاء خاصّ به مثل المنضدة والكراسيً و...، فالنظم لا يُشار إليه بالبنان ولا يُدرك بآلة الحسّ البتّة، بخلاف المنضدة التي يُشار إليها بالبنان وهي حسّيّة؛ لأنّ لها ماهيّة ولها ما بإزاء في الخارج، ويُقال إنّ هذا الشيء الخارجي المحسوس هو المنضدة، ولكنّ لا يوجد شيءٌ خارجيٌّ محسوسٌ يقال إنّهُ نظمٌ؛ لأنّ النظم لا

ماهية له، ولكن مع ذلك توصف الأشياء الموجودة في هذا القسم الدراسي بأنها منتظمة فيقال إنَّ النظم حيثية في مقابل تلك الأشياء التي لها ماهية. وعلى هذا فإننا نرى النظم موجوداً في الخارج لأننا نصف الأشياء الموجودة في الخارج بأنها منتظمة، فمفهوم النظم ننتزعه من الخارج فنقول إنَّ منشأ انتزاعه الخارج بخلاف المفاهيم التي نصف بها الأشياء الذهنية، ويكون منشأ انتزاعها ذهن، فالنتيجة أنَّ النظم أمرٌ خارجيٌّ ينتزع من الخارج، وليس له ما يزاء في الخارج وهذا ما نسميه بالمعقول الثانوي الفلسفي.

وعلى هذا الأساس يُعدّ النظم من سنخ المعقولات الثانوية الفلسفية التي ليس لها ما يزاء مستقل خارج ذهن بيد أنَّ لها منشأ انتزاع، وحتى تتمكن من انتزاع مفهوم النظم يتوجب أن تتوضع عناصر مجموعة معينة إلى جانب بعضها البعض وتربي بمجموعها بلوغ هدفٍ معين. وبهذا يتضح أنَّ النظم هو مفهوم ومعقول ثانٍ فلسفي، يركز على ثلاثة عناصر أساسية وهي: كونه مشتملاً على عدّة أجزاء، وكونه متناسقاً، وكونه هادفاً. وهذه الشروط الثلاثة شروطٌ ضروريةٌ لتحقيق هذا المفهوم وليست كافيةً.

من هنا عرّف النظم بأنه عبارة عن التناسق والترابط الموجود بين عدّة أشياء؛ من أجل الوصول إلى هدفٍ معين، على أن تكون لكل واحدٍ من تلك الأشياء دخالة في الوصول إلى ذلك الهدف المنشود، بحيث لا يمكن حصول ذلك الهدف وتحقيقه بافتقاد وتحلّف أحد تلك الأشياء. [الهادي، الله خالق الكون، ص 157]

ينقسم النظم إلى ثلاثة أقسام:

أ. النظم الجمالي: هو توضع مجموعة من العناصر والأجزاء إلى جانب بعضها البعض بطريقة خاصة، بحيث يؤدي إدراكها أو التأمل فيها إلى الشعور باللذة، كنظم اللوحة الزيتية أو النجوم في الليلة المقمرة.

ب. النظم العيّي: ويمكن الحديث عن هذا النظم في حالة ما إذا حدث تقارنٌ زمانيٌّ ومكانيٌّ بين عناصرٍ خاصّةٍ.

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

يكمن الفرق بين النظم العيّي والنظم الغائيّ في أنّ الأخير لديه هدفٌ وقيمةٌ متوحّاةٌ، بينما لا يُلاحظ هذا الأمر في النظام العيّي. وإذا لم يؤخذ هذا الفرق بعين الاعتبار فستكون كلّ علاقةٍ علّةٍ ومعلولٍ صورةً عن النظم الغائيّ. فالقول إنّ حركة الريح تُثير الغبار في الهواء مثلاً، وقولنا تركيبة العين ونظامها تؤدّي إلى الرؤية، هما على نفس المرتبة من الصحّة، غير أنّ المورد الثاني يُعدّ نموذجاً عن النظم الغائيّ، في حين أنّ المثال الأوّل ليس كذلك، فللرؤية عندنا أهميّةٌ خاصّةٌ لا نجدّها عند حركة الغبار في الهواء. وبعبارةٍ أخرى إذا نظرت إلى العين على أنّها جهازٌ يتركّب من أجزاءٍ داخليةٍ فهي عليّةٌ، أمّا إذا نظرت إليها بلحاظ الإبصار الذي هو أمرٌ زائدٌ على الجهاز، وليس من أجزائها فهي غائيّةٌ. [مجموعةٌ من المؤلّفين، 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 الاعتباري: يخضع هذا النوع من النظم إلى اعتبار الجاعل والمعتبر، وتختلف حالاته في كثيرٍ من الأحيان، كنظم الكتب في المكتبة، حيث تُصنّف وتُبوّب وفق أنماطٍ معيّنة، وللمنظم الحرّيّة المطلقة في التغيير.
- 2- النظم الصناعي: يُصاغ هذا النظم وفق قواعد علميّةٍ لبلوغ هدفٍ معيّنٍ، كالنظم المهيمن على الساعة والحاسوب والطائرة.

3- النظم الطبيعي والتكويني: كالنظم الكائن في بدن الإنسان، والحيوانات والنباتات والكائنات الحية. وهذا النظم نتيجة ارتباط وترتيب طبيعي وتكويني مهمين على ظاهرة طبيعية معينة، وليس ناشئاً عن تصنيف اعتباري أو تنظيم صناعي وأجزائي. [جوادي، تبين براهين إثبات الله، ص 228]

وبملاحظة أنواع النظم وأقسامه يمكن القول إن جميعها يمثل نموذجاً يصدق على كل منها عنوان النظم. أي أنّ النظم هو أمر مشكك وذو مراتب، ولديه مصاديق متعدّدة بعضها كثيرة التعقيد، فيما يتميز البعض الآخر بالبساطة. ثم إننا لو دققنا فيها بوصفها وحدة واحدة، فسيظهر لنا أنّ هناك عنصرين لا يمكن الاستغناء عنهما في أي قسم من الأقسام وهما:

أ. التخطيط والهندسة الدقيقة.

ب. الهدفية.

185

ولو أنّ أي قسم أو مجموعة خلت من أحد هذين العنصرين، فلا يمكن أن تكون مجموعة منظمّة.

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

أ. النظم الطبيعي: أي النظم القائم على طبائع الأشياء التي يكون تأليف أجزائها في مجموعة منتظمة راجعاً إلى خصائصها الطبيعية، ففي النظم الطبيعي لا يكون الانتظام راجعاً إلى أمر خارج واكتسائي.

ب. النظم القسري: وهو أن يكون تأليف الأجزاء في هذا النظم نتيجة إرادة وتدبير بشري، وليس راجعاً إلى الخاصية الطبيعية لها. فالقوة الخارجية

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

صحيحٌ أنّ كلا النظمين نتج عن تدبيرٍ، إلا أنّ التدبير على صنفين: التدبير الذي يتوافق ويتواءم مع الحلقة المودعة في طبائع الأشياء، والتدبير الذي يكون بعد الحلقة وبواسطة مدبرٍ يقوم بتأليف الموجودات.

في هذا التقسيم للنظم، يكون النظم الطبيعي متناسبًا مع برهان النظم، فلو أمكن إثبات أنّ العالم له نظمٌ طبيعيٌّ لتمّ إثبات الناظم، بل يتمّ إثبات الخالق أيضًا. [مطهري، علل النزوع إلى المادية، ج 7، ص 191]

وعلى أيّ حالٍ، يمكن عرض دليل النظم - أو كما يجلو للبعض تسميته دليل التصميم - في صورةٍ مبسّطةٍ على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: أنّ عالم الطبيعة ظاهرةٌ منظمةٌ، أو هناك ظواهر منظمةٌ في عالم الطبيعة.

المقدّمة الثانية: كلّ نظمٍ بالبداهة العقلية هو لناظمٍ حيٍّ وحكيمٍ وعالمٍ، صمّم أجزاء هذه الظاهرة المنظمة بشكلٍ متناسقٍ ومتجانسٍ بغرض بلوغ هدفٍ معيّنٍ حسب علمه وحكمته؛ وعليه فإنّ عالم الطبيعة قد نتج عن تصميمٍ وتدبيرٍ لناظمٍ عالمٍ حيٍّ. [راجع: الكلبايگاني، محاضرات في الإلهيات، ص 22]

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

## خصائص دليل النظم

1. إحدى مقدّمات دليل النظم قريبةٌ إلى الحسّ والمقدّمة الأخرى عقليةٌ، فالقريبة إلى الحسّ بهذا المعنى، وهو أنّ الإنسان يشاهد الظواهر - التي تُعدّ

منشأ انتزاع النظم - بواسطة حواسه. أما العقلية فهي بمعنى أنّ الإنسان على أساس قاعدة السنخية بين العلة والمعلول يُدرك أنّ الظاهرة المنظمة لديها هدف - بمعونة الحسّ يكتشف العقل ترتب الأجزاء لأجل الوصول إلى هدفٍ معيّن، فينتزع وجود النظم بين تلك الأجزاء، ثمّ تكمل بمقدمة عقلية مجتهد هي صدور النظام عن ناظمٍ لديه شعورٌ وحكيمٌ بحسب ضرورة وجود سنخية العلة والمعلول - ويتوجّب أن تصدر عن ناظمٍ حكيمٍ وعالمٍ.

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

3. دليل النظم عبارةٌ عن دليلٍ حيويّ، فكّلما تحركت عجلة التقدم العلمي والتطور التكنولوجي بوتيرةٍ أكبر كلما انكشفت أسرار تناسق الكائنات، وأبهرت البشرية أمام هذه التركيبات المنظمة والمعقدة.

4. اهتمت 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 لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ \* وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ \* وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالتَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ \* تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الجاثية 3-6].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام في إحدى خطبه: «أَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرِ مَا خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ، وَأَثَقَنَ تَرْكِيبَهُ، وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ، وَسَوَّى لَهُ الْعُظْمَ

وَالْبَشَرَ! انظُرُوا إِلَى الثَّمَلَةِ فِي صَعْرِ جُثَّتِهَا وَلَطَافَةِ هَيْئَتِهَا... وَلَوْ فَكَّرْتَ فِي  
مَجَارِي أَكْلِهَا فِي عُلُوقِهَا وَسُفْلِهَا وَمَا فِي الْجُوفِ مِنْ شَرَّاسِيفِ بَطْنِهَا وَمَا فِي  
الرَّأْسِ مِنْ عَيْنِهَا وَأُذُنِهَا - لَقَضَيْتَ مِنْ خَلْقِهَا عَجَبًا... فَأَنْظُرْ إِلَى الشَّمْسِ  
وَالْقَمَرِ وَالتَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالْمَاءِ وَالْحَجَرِ وَالاخْتِلَافِ هَذَا اللَّيْلِ وَالتَّهَارِ، وَتَفَجَّرِ  
هَذِهِ الْبِحَارِ، وَكَثْرَةَ هَذِهِ الْجِبَالِ، وَطُولِ هَذِهِ الْقِلَالِ وَتَفَرُّقِ هَذِهِ اللُّغَاتِ،  
وَالْأَلْسِنِ الْمُخْتَلِفَاتِ» [نهج البلاغة، الخطبة 227].

من خلال الآيات والروايات المذكورة يتجلى بوضوح تام أن البشرية إن  
استخدمت قوتها الذهنية، وشاهدت من خلالها مختلف الظواهر والكائنات  
المنتظمة، فستدرك بلا ريب يد القدرة خلف هذه الموجودات، فتراه ناظرًا  
حكيمًا مدبرًا، فتطلق عليه اسم الله.

ولا شك أن رؤى المفكرين المسلمين تختلف حول براهين إثبات وجود  
الله تعالى بصفة عامة، وحول دليل النظم بصفة خاصة.

## آراء المفكرين حول دليل النظم

بعد هذه المقدمات يأتي الدور لعرض مختلف التفاسير التي قدّمها الفلاسفة  
الغربيون لدليل النظم؛ مع أن الفلاسفة المسلمين لم يولوه اهتمامًا كبيرًا.

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

أنَّ هناك ناظمًا للعالم، وليس أنَّ له خالقًا وموجدًا للأجزاء المنتظمة (الله). وثمة فرقٌ بين الناظم لأجزاء العالم والموجد له. فالناظم هو موجد نفسه بحاجةٍ إلى موجدٍ يوجده لا إلى ناظمٍ آخر. وبهذا لا يتكفَّل دليل النظم بنفسه إثبات الله، بل لا بدَّ من ضمِّ براهين أخرى إليه منعاً للدور والتسلسل.

لكنَّ الفلاسفة الغربيين اعتبروا هذا الدليل واحدًا من البراهين الكلاسيكية الثلاثة في إثبات وجود الله، والدليلان الآخران هما: دليل معرفة العالم ودليل معرفة الوجود.

لدليل النظم تفاسير مختلفة في الغرب، كما أُطلقت عليه أسماء عديدة، ولما كان بعض الفلاسفة يعتقدون أنَّ هذه الأسماء المتعددة هي تعابير مختلفة لدليل واحدٍ، يرى البعض الآخر أنَّها مختلفة فيما بينها، حتَّى وإن كان هذا التفاوت قليلًا.

## تقريرات دليل النظم

تتمثّل أسماء براهين النظم في:

1. دليل الهدفية أو الهادف.
2. دليل النظم أو التصميم والتديير.
3. دليل الغاية.
4. الدليل الطبيعي الكلامي.

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

## دليل الهدفية

ذكر الفيلسوف واللاهوتي المسيحي الكبير توما الأكويني (1225 - 1274)<sup>(\*)</sup> في كتاب (الخلاصة اللاهوتية) خمسة طرقٍ 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 [The Argument From Degrees of Excellence]، والخامس منها أطلق عليه اسم (الطريق للمهادف) [The Argument From Harmony] أو (برهان النظم) وشرحه كالتالي:

«المنهج الخامس من جهة تدبير الأشياء، فإننا نرى أنّ بعض الموجودات الخالية من المعرفة - وهي الأجرام الطبيعية - تفعل لغايةٍ، وهذا ظاهرٌ من أنّها تفعل دائماً أو في الأكثر على نهجٍ واحدٍ إلى أن تدرك النهاية في ذلك، وبهذا يتضح أنّها لا تدرك الغاية اتفاقاً بل قصداً. على أنّ ما يخلو من المعرفة

190

(\*) إنّ الإحكام هو كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما أَرادَه الصانع أن يترتب عليه من دون زيادةٍ ونقصٍ، وكان على الحدّ الذي ينبغي أن يكون عليه، وإذا تأملنا في كلّ مصنوعٍ في العالم وجدناه كذلك. فالله - تعالى - فعل الأفعال المحكّمة، وكلّ من كان كذلك فهو عالمٌ. كما أنّه - تعالى - مجرّدٌ، وكلّ مجرّدٍ عالمٌ بذاته وبغيره. والأشياء باعتبارها ممكنةٌ لا بدّ أن تستند إلى الواجب، وكلّ مستندٍ إليه لا بدّ أن يكون عالمًا به؛ لأنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، والله - تعالى - عالمٌ بذاته فهو عالمٌ بغيره.

- توما الأكويني (1225 - 1274) (Tommaso d'Aquino) قسّيسٌ وقديسٌ كاثوليكيٌّ إيطاليٌّ من الرهبانية الدومينيكانية، وهو فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ مؤثّرٌ ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. أحد معلّمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويُعرف بالعالم الملائكيّ والعالم المحيط. عادةً ما يُشار إليه باسم توما، والأكويني نسبةً إلى محلّ إقامته في أكوين. كان أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعيّ، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت. تأثيره واسعٌ على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إمّا ثورَةً ضدّ أفكاره أو اتفاقاً معها، خصوصاً في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعيّ ونظرية السياسة.

ليس يتّجه إلى غايةٍ ما لم يُسَدّد إليها من موجودٍ عارفٍ وعاقِلٍ كما يُسَدّد السهم من الرامي. فإذاً يوجد موجودٌ عاقلٌ يسدّد جميع الأشياء الطبيعيّة إلى الغاية وهذا الذي نسميه الله» [توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج1، ص 34؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط، ص 158 (بتصرف)].

يشير الأكويني في قوله إلى: أنّ الموجودات الطبيعيّة تفعل دائماً أو في أكثر الأحيان على نهجٍ واحدٍ، إلّا أنّ الاستثناءات التي تحدث صدفةً لا تلحق ضرراً في النظم. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحيّة، ص 127]

تتميّز فرضيّات هذه المسألة ومعطياتها بالبساطة، فنحن في عالمٍ مليءٍ بالحوادث والفعاليّات الدالّة على النظم، بحيث لا يمكن أن تكون وليدة الصدفة. ومن جهةٍ أخرى نرى أنّ الكثير من الحوادث والفعاليّات تنشأ من موجوداتٍ تفتقد العلم والوعي. ولا يمكن أن تكون علّة هذا النظم وغائيّته الموجودة في العالم كامنّة داخل موجوداتٍ نفسها. إذن لا مناص من أن يكون خارج دائرة هذه الموجودات موجوداً آخر يمتلك العلم، ويهدي به بقيّة الكائنات التي تفتقد الوعي نحو غايتها، نظير السهم الذي يهتدي إلى الهدف بفضل الرامي. [إتيان جيلسون، أسس الفلسفة المسيحيّة، ص 128]

## دليل النظم والتدبير أو التصميم

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

يهدينا التأمّل في حوادث عالم الطبيعة وموجوداتها إلى أنّها آياتٌ وعلاماتٌ

(\*) ديفيد بايلين (David Arthur Pailin) فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ يحاضر الآن في فلسفة الدين في جامعة مانشستر.

واقعةً تحت هيمنة نظمٍ دقيقٍ، وهذا النظم لا يمكن أن يحصل بذاته. وعليه تكشف هذه الحيثية التي يَتميّز بها الكون على وجود عالمٍ متعالٍ هو علةٌ إيجاد أجزاء هذا العالم، حيث يُعرف هذا الموجود المتعالى باسم الله، والذين يدعمون هذا الدليل يستدلّون عليه بمختلف الاكتشافات العلميّة الحديثة، ويرون أنّها مصداقٌ بارزٌ للنظم.

لقد وقع دليل النظم موضع قبول الجميع في الحقبة الأولى من العلم الجديد، فالانهار الذي أحدثته الاكتشافات العلميّة الجديدة أخذت ألباب الناس، فاعتبروا أنّها دلائل وآياتٌ جليّةٌ عن الحكمة والقدرة الإلهية. [مجموعة من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 9]

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

يعتقد ويليام درهام (Durham William) (1873-1912) أنّ مدار السيّارات والكواكب والنجوم المتعاقبة يُثبت أنّ المنظومة الشمسيّة قائمةٌ على أساس هندسةٍ وتدبيرٍ، وليست وليدة ضرورة الطبيعة أو الصدفة. كما اعتبر خلقه المعدة وعملها آيةً عجيبَةً ومرآةً ليد الخالق المبدع. [المصدر السابق]

وبحث ويليام بيلي (\*) (William Paley) (1743 - 1805) أشياء من قبيل آلية عمل العين، والعضلات والغدد الصفراوية، وجمال الأشياء الطبيعيّة، وتركيب النور، وتنوّع الحيوانات، واستنتج بأنّها دليلٌ متينٌ على النظم لا يمكن غصّ الطرف عنه.

(\*) ويليام بيلي كان تبريرياً مسيحياً إنجليزياً، فيلسوفاً يؤمن بمذهب النفعيّة. وهو معروفٌ لتقديمه حجّة وجود خالقٍ للكون عبر مفهوم العلة الغائية؛ وذلك في عمله العلة الغائية الطبيعيّة، التي استعملت في المثال المشهور لحجّة النظم في الوجود، أو حجّة صانع الساعة التي طوّرها بعد ذلك دعاة التصميم الذكيّ إلى مفهوم التعقيد غير القابل للاختزال.

فقد أكد على تركيبة العين بصورةٍ خاصّةٍ؛ إذ تحدث فيها مجموعةً من الفعاليّات المعقّدة بين مختلف الأجزاء حتّى تتمّ الرؤية، واستدلّ بأنّ تبين ذلك لا يتحقّق إلّا في حالة فرض ناظمٍ ومدبّرٍ خلف الطبيعة نسّق بين الأجزاء لأجل هدف الرؤية. وهذا الادّعاء بأنّ التناسق يمكن أن يقع فقط في حالة احتمال وجود ناظمٍ، هو صميم وروح دليل النظم.

يقارن ببلي العين بالساعة ويستدلّ بأنّه لو كان هناك شخصٌ يعيش في جزيرةٍ لوحده، وإذا بساعة يدٍ تسقط أمامه، فإنّه سيذعن بفرضيّة أنّ هذه الساعة مصنوعةٌ من قبل عالمٍ ذكيٍّ. والشيء نفسه يُقال عن العالم الطبيعيّ، فمثلما أنّ أجزاء الساعة متناسقةٌ فيما بينها لتحديد الوقت، ونحن نفهم من ذلك أنّ هذا التناسق إمّا هو وليد صانعٍ ومخترعٍ، كذلك العالم الطبيعيّ، غير أنّنا في الأخير لا نشاهد أيّ ناظمٍ أو مهندسٍ؛ ولهذا افترضنا أن يكون هناك ناظمٌ ومهندسٌ متخفّ وراء هذا العالم. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 10]. وهكذا يقول إنّ لا بدّ للنظم من ناظمٍ، وهذا الناظم يتوجّب أن يكون شخصًا، وذلك الشخص هو الله.

وينبّه ببلي إلى أنّه لا يجب علينا فهم كميّة عمل كلّ جزءٍ من الأجزاء على حدته، أو إدراك كميّة عمل الهيكل ككلٍّ حتّى نرى أنّه وليد النظم، فقدره الموجود على صنع نفسه مجدّدًا هو علامةٌ على نظمٍ خلاقٍ ودقيقٍ، حتّى وإن برزت بعض موارد النقص أو اللانظم في البناء، فإنّ ذلك أيضًا لا يدلّ على أنّها من دون ناظمٍ. [المصدر السابق]

## دليل الغاية

يقرّر ديفيد بايلين هذا الدليل بهذه الصورة:

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

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

يقوم دليل الغاية على ركيزتين:

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

الثانية: من الصعب جداً الاعتقاد بأن هذا العالم بهذا البناء العجيب هو وليد قوى عمياء وأحداث عشوائية.

فالميزة الأساسية للعالم تشير بدقة إلى أنه وليد إرادة عالمة تسوقه نحو هدفٍ وغايةٍ قيمةٍ، وهذا الأمر يقبله العقل السليم. [مجموعة من المؤلفين، دراسات في الكلام الجديد، ص 12]

قدم فردريك تيننت (Frederick Robert Tennant) (\*) (1866-1957) عرضاً قوياً لدليل الغاية في كتابه (الفلسفة الإلهية).

فقد أذعن فيه بأن الموارد الجزئية التي تُستخدم دليلاً في برهان النظم يمكن أن توضح بإرجاع كل واحدة منها إلى العلة القريبة الحالة في النظم الطبيعي. إن قوة دليل الغاية تكمن أكثر في ذلك الذي جعله تيننت تعاون العلة التي لا تُعد والتي تعمل بشكل مترابط ومتضاد، حيث تنتج وتحفظ النظم العام للطبيعة. وقد ذكر تيننت خمسة عوامل تنتهي في الأخير إلى نتيجة مهمة مفادها: الميل إلى التوحيد الإلهي، هو أكثر الفرضيات التي يمكن تبنيها لفهم العالم باعتباره إفراز عقل وتصميم وهدف إلهي، وهي:

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

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

2. السعي نحو التطور والتكامل والرقى لمختلف الحوادث وهدايتها جميعاً.
3. الاستعداد الظاهري للعالم غير الآلي، فهو مرآة ومظهر لبروز الحياة وبقائها، ومن البعيد جداً أن يكون قد نتج عن الصدفة والاتفاق.
4. عامل البعد الجمالي: يتميز العالم في نظر تننت بمظاهر جمالية عالية، ويحمل الكثير من القيم، وليس معنى هذا الكلام أنه يفرز أشياء ذات قيمة «كالتراب الذي يمكن أن يتحوّل إلى العقيق والحجر الكريم» فحسب، بل إنّه يمثل بنفسه مظهرًا جماليًا راقياً. وهذا العالم الجميل لا ينبع إلا من خلال الترابط مع موجوداتٍ تحمل هذا الحسّ الجمالي، ففي حين يمكن الإشارة إلى أنّ بناء العالم قائمٌ على قوّة عاقلةٍ هائلةٍ يكفي النظر إلى القيم الذاتية للعالم فقط؛ كي تسوقنا نحو معنى العالم.

5. بما أنّ الطبيعة توجد موجوداتٍ أخلاقيةً، فهي مؤثّرةٌ في الحياة الأخلاقية كذلك... وبوسيلة الفواعل الأخلاقية التي تسير نحو المثل فهي قابلة للتغيّر. وبعبارةٍ أخرى: يساعد هذا العالم الحياة الأخلاقية الإنسانية، أو يمكن اعتبار كلّ عمليةٍ طبيعيةٍ بصورةٍ عقلانيةٍ على أنّها آلةٌ لتغيّر الموجودات الأخلاقية والعاقلة وتطورها.

ويستنتج في الأخير أنّ هذه العوامل الخمسة إذا أخذناها وحدةً واحدةً، سنخلص لا محالة إلى أنّ هذا العالم وليد النظم الإلهي، وبما أنّ هذا النظم ممزوّجٌ بالعرض الإلهي فسيكون ذا قيمةٍ مرضيةٍ. أي أنّ هذه العوامل الخمسة تشير إلى التكاتف والتلاحم والتناغم في العالم، بحيث يقودنا هذا التكاتف إلى أنّ هناك مدبرًا وناظمًا وقادرًا يختفي وراء هذا العالم.

من هنا يظهر الفرق بين دليل النظم ودليل الغاية، إذ إنّ الأخير لا يركّز على أنواع الأحداث الفردية، بل ينظر إلى العالم على أنه وحدةٌ كليةٌ واحدةٌ.

[المصدر السابق، ص 13]

يطرح بول إدواردز (1923 - 2004) (\*) (Paul Edwards) دليل الغاية تحت عنوان "الدليل الناظر إلى العالم بنظرة كليّة" فيقول: «بدلاً من دراسة الموارد الجزئية للنظم الكائن في العالم، يمكننا التعاطي معه على أنه وحدة واحدة، فيسهل طرح الادعاءات المخالفة. وهناك طرقٌ مختلفة للقيام بهذا العمل، إذ يمكننا النظر إلى كل العالم على أنه وسيلةٌ لأجل هدفٍ متعالٍ، وفي مقدورنا أيضاً ملاحظة العالم كنسيجٍ من البناءات المترابطة بنمطٍ واحدٍ وبشكلٍ متماسكٍ، ممّا يؤدي إلى الحفاظ على نظمها.

تقودنا رؤية العالم على أنه وسيلةٌ لهدفٍ سامٍ إلى اتقن البراهين، فمصنوعاتٌ من قبيل الساعة والبيت والسفينة أنتجت لأجل تحقيق أغراضٍ خارجةٍ عن نظامها الداخلي، كما أنّ لكلٍ منها هدفاً خاصاً ترومه، أمّا إذا أخذنا العالم بنظرة كليّة كوحدةٍ واحدةٍ يروم هدفاً عاماً يناسبه، فسنجد أنّ هذا التشبيه هو دليلٌ متينٌ ومتقنٌ، ولو حمل هذا الهدف أسمى وأرقى القيم، فسيكون لدينا مبدأً ننسب من خلاله الخير المطلق إلى ناظم العالم» [كانط، نقد العقل المحض، ص 685].

ولكن كيف يمكننا ردّ الأطروحات العلميّة المخالفة والمنافسة؟ يجيب بول إدواردز قائلاً:

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

يعجز العلم التجريبي عن الإجابة عن السؤال: لماذا العالم وحدةٌ واحدةٌ؟ ولماذا هو بهذا الشكل وليس بشكلٍ آخر؟ لأنّ المجال الوحيد الذي في استطاعة العلم التجريبي الردّ فيه على الأسئلة هو الحقل الذي تتأقن فيه التجربة، أين

(\*) بول إدواردز فيلسوفٌ أخلاقيٌّ أمريكيٌّ نمساويٌّ، صاحب مشروع (موسوعة الفلسفة).

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

ومجمل القول هو أنّ دليل النظم ينطلق من موارد جزئية للنظم، بينما يشرع دليل الغاية من النظام الكلي للعالم ليشقّ كلٌّ منهما طريقه نحو الناظم.

### الدليل الطبيعيّ الكلامي

يقول الفيلسوف الغربيّ الشهير إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804) (\*): «إذا لم تكن البراهين الوجودية ومعرفة العالم أساساً كافياً لتبيين دليل وجود الله، ففي مقدورنا ذلك من سبيلٍ واحدٍ، هو نظم أشياء العالم وتركيباتها، ثم نبحت: هل يمكننا على أساسه أن نقدم استدلالاً متيناً؟ وأنى أُطلق على مثل هذا الاستدلال: "الدليل الطبيعيّ - الكلاميّ أو معرفة الله؟" ولو عجز هذا الدليل عن ذلك، فليس في استطاعة العقل النظريّ إثبات وجود الله».

ويضيف قائلاً: «إذا ذُكر دليل النظم فما على الرؤوس إلا أن تنحني احتراماً له، فهو أقدم البراهين وأوضحها وهو الدليل المناسب لجميع العقلاء، ويضفي روحانيةً على مطالعة الطبيعة. فالعالم الحاليّ بما يحتويه من النظم والجمال والهدفية يفتح في وجوهنا، بحيث يبقى المرء أمامه حائرًا عاجزًا لسانه عن وصف الكثير من الأمور العجيبة».

(\*): هوفيلسوف ألمانيّ من القرن الثامن عشر يُعدّ آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهمّ الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، كما أنّه آخر فلاسفة عصر التنوير. من أهم مؤلفاته: نقد العقل المحض، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم.

أما المراحل الأساسية لهذا الدليل فهي عبارة عن:

1. كل نقطة من العالم فيها علامات واضحة على النظم، حيث تتضمن أشياء وأهدافاً وأغراضاً معينة.

2. هذه الأشياء المنتظمة (انسجام الأجزاء نحو الغاية) لا يمكن أن تكون بنفسها علّة النظم، وإنما النظم فيها أمرٌ معطى وممكن. وبعبارة أخرى: إذا لم تنظم وترتب الأشياء بواسطة مبدأ عقلائيّ أو ناظمٍ قام بذلك، فلا يمكن لها أن تحقق النظم بالتكاتف مع بعضها البعض.

3. إذن هناك علّة واحدة (أو أكثر) حكيمة ومتعالية هي علّة العالم؛ إذ الطبيعة العمياء بمفردها عاجزة عن أن تُحدث التطور والنمو، بل يحتفي وراءها عالمٌ ومختارٌ يدير كل ذلك.

4. قطعاً يمكن استنتاج وحدة هذه العلّة عن طريق وحدة العلاقة المتبادلة بين أجزاء العالم، وكأنها أعضاء بناءٍ مصنوع بين الأشياء التي تقع في مجال رؤيتنا. فهذه النتيجة يمكن للجميع ملاحظتها ويعضدها أي نوع من مبادئ القياس التمثيلي. [مجموعة من المؤلفين، دراسات في الكلام الجديد، ص 14]

يُستنتج من تقارير دليل النظم أنّ النظم القائم في العالم لا يرجع إلى عالم المادة نفسه، بل يعود إلى يد القوّة والقدرة التي يطلق عليها الجميع اسم "الله".

لذا يمكن القول أنّ هدف دليل النظم هو نقلنا من سطح الطبيعة والعالم المادّي إلى ما وراءها، إنّه يوصلنا إلى العليم الحكيم، وفي هذا المجال يقوم هذا الدليل بأداء وظيفته بشكلٍ فعّالٍ، وفي هذا الإطار نجد القرآن الكريم يقول:

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ \* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ \* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ \* وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ \* فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \*

لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [سورة الغاشية: الآية 17- 21]

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

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

## إشكاليّات دليل النظم

إشكال جون هاسبرز (\*\*\*) John Hospers (1918 2011)

مفهوم النظم ليس جلياً وواضحاً لكلِّ البشر، فكلُّ إنسانٍ ينتزع صورةً معيّنةً عنه تختلف عمّا يستقيه إنسانٌ آخر. فقد يرى أحدهم النظم في ظاهرةٍ معيّنةٍ بينما لا يراه آخر فيها، بل على العكس يشاهدها خلاف ذلك. فلوحةٌ فتيّةٌ معيّنةٌ قد تبدو لمُشاهدٍ معيّنٍ أنّها منظّمةٌ بينما لا تتجلّى لآخر كذلك.

[محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية، ص 305]

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

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

ب. النظم العيّي: كالتقارن الزماني والمكاني بين الأشياء المختلفة.

(\*) ديفيد هيوم: فيلسوف إنكليزيّ اسكتلنديّ المولد، ولد عام: 1711 للميلاد، وتوفي عام 1776 للميلاد، وكان يُعدّ من أكبر الفلاسفة المشكّكين.

(\*\*) فيلسوفٌ وسياسيٌّ أمريكيٌّ من مؤلفاته: (معنى وحقيقة الفنّ) ومقدّمةٌ للتحليل الفلسفيّ).

ج. النظم الغائي: كالكائنات الحيّة أو الأشياء التي تُركّب فيما بينها من أجل نتيجةٍ أو غايةٍ معيّنة.

فالدقّة في الأقسام المختلفة للنظم تكشف من دون أدنى شكّ أنّ هناك موارد منه، تتكاتف فيها الأجزاء فيما بينها بصورةٍ متناغمةٍ ومتجانسةٍ من أجل بلوغ غايةٍ معيّنة، كالكائنات الحيّة مثلاً. فمن دون شكّ أنّ هذه الموارد تفرق عن الصورة التي يراها البعض منظّمةً وجميلةً بينما يراها البعض الآخر مشوشةً وقبيحةً.

أضف إلى ذلك أنّ كافة اللوحات الفنّية ليست جميلةً عند البعض قبيحةً عند البعض الآخر، بل هي على صنفين: صنفٍ يتشاطر فيه الجميع الرأي في كونها منظّمةً، وصنفٍ آخر يختلفون فيما بينهم حولها، وقد تكون مصداقاً للاستفهام السابق، وهنا يُطرح التساؤل: أيمن تعميم الحكم من أحد الأصناف إلى البقية؟ إنّ ذلك لا يمكن أبداً.

### إشكالات هيوم على دليل النظم:

في كتاب (محاورات في الدين الطبيعي)<sup>(\*)</sup> يورد هيوم العديد من الإشكالات على دليل النظم، أهمّها ما لحّضه الناقد جي. أل. ماكي (\*\*). (John Leslie Mackie) (1981-1917) في كتاب (معجزة الإلهيين) بقوله: أورد هيوم انتقاداته لدليل النظم مفصّلاً، ونحن نعرض هنا خمس نقاطٍ أساسيةٍ من هذه الإيرادات:

1. من الخطأ تشبيه الإنجازات الإنسانيّة المنظّمة وتمثيلها مع الموجودات الطبيعيّة؛ لأنّ هذا التمثيل ضعيفٌ ونتيجته مبهمَةٌ.

(\*) مؤلّف على شكل حوار بين شخصين افتراضيين، أحدهما يُمثّل مُشككاً في برهان النظم باسم فيلون، والآخر يمثّل المدافع عن هذا البرهان باسم كلثانتس.

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

2. هناك فرضياتٌ أخرى مخالفةٌ لتفسير نظام العالم الطبيعيّ، فقد يكون العالم قد ظهر نتيجة التوالد الحيواني والنباتيّ، وربما يكون العالم ككلّ قد نتج عن شيءٍ شبيهٍ بالتوالد والتناسل، أو لعلّه نتيجة صدامٍ بين أجزاءٍ من طبيعتها الحركة الدائمة، وقد يكون حصيلة كثرة موجودات ما فوق الطبيعة، أو ثمرة روح العالم، فيكون هذا العالم المادّي بالنسبة إليه كالبدن والجسد.

3. حتّى لو رأينا أنّ النظم الإلهي لا يُفسّر إلّا من خلال العلم الإلهيّ، فيتوجّب الاعتراف بأنّ العلم الإلهيّ متشعبٌ ومعقّدٌ وتفسيره يحتاج بدوره إلى شطرٍ من نظام العالم. وإذا قلنا إنّ النظم في العلم الإلهيّ ذاتيّ ويستغني عن التفسير، فلماذا لا نفرض أنّ النظم ذاتيّ في نفس العالم؟

4. مقولة الشرور: فمن الصعوبة بمكانٍ استخلاص الصفات الإلهيّة الأخلاقيّة أو الناظم الإلهي من هذا العالم المادّي.

5. لا يمكننا بتاتاً الحصول على نتائج أخرى حول العالم الحاليّ، أو تجربتنا المستقبلية التي تفوق كثيراً المعطيات والفرضيات التي نجربها. [مجموعةٌ من المؤلّفين، دراساتٌ في الكلام الجديد، ص 17]

ويمكن صياغة هذه الإشكالات على النحو التالي:

1. هل التشبيه بين العالم الطبيعيّ والإنجازات البشريّة كافٍ للاعتقاد بأنّه وليد النظرة الإلهيّة التوحيدية؟

2. إذا كان الردّ بالإيجاب، فهناك فرضياتٌ بديلةٌ تُضعف من تعزيد وإثبات وجود الله.

3. حتّى لو سلّمنا بالفرضيّة التوحيدية في تفسير نظم العالم، فإنّ العلم الإلهي نفسه يحتاج إلى تفسيرٍ بالمقدار نفسه الذي يحتاجه نظم العالم.

4. إذا سلّمنا بالشروط الثلاثة السابقة، فكيف نفسّر الصفات الأخلاقية الإلهية مع وجود الشرور المنتشرة عبر العالم، أو على الأقلّ يمتزج الشرّ والخير في هذا العالم.

5. حتّى لو قلنا بالشرائط الأربعة السابقة وسلّمنا بالردود التي قيلت فيها، فسنواجه معضلةً أخرى، وهي أنّ هذه الفرضية لا يمكنها تفسير خصوصيات العالم وحياتنا، مثلاً: التوقعات حول السير المستقبلي للطبيعة وتلبية الدعاء وسعادة المتدينين والحياة بعد الموت.

### الردّ على انتقادات هيوم

1. يدّعي هيوم أنّه لا يوجد شبهً وتمثالٌ بين الإنجازات البشرية والآثار الطبيعية حتّى نستنتج أنّ كون المصنوعات البشرية قد تمّ إنجازها على أساس تفكيرٍ مسبقٍ، فالآثار الطبيعية قد خلقت على أساس العلم والفكر.

فنحن عن طريق التجربة أدركنا أنّ الإنجازات البشرية هي نتيجة التصميم والعلم، لكننا لم نجرب ذلك على الآثار الطبيعية حتّى نعلم كيف جاءت. [محمد رضائي، الإلهيات الفلسفية، ص 308]

بالرغم من أنّنا نعتقد أنّ الإنجازات البشرية في دليل النظم تحتاج إلى مهندسٍ وناظمٍ، وأنّ الكائنات الطبيعية هي كذلك، بيد أنّ الخلفية في هذا الشبه ليست صرف التمثيل حتّى يرد إشكال هيوم، بل الدعامة الحقيقية في هذه الموارد هي السنخية بين العلة والمعلول، يعني أنّ معلولاً معيناً يلزم أن ينشأ عن علةٍ خاصّةٍ وليس عن أيّ علةٍ كانت، فلا يمكن لشخصٍ أمّيٍّ أو غير متخصصٍ أن يخطّ كتاباً رياضياً معاصراً. إنّ قاعدة السنخية هي قاعدةٌ عقليةٌ لا يمكن إخضاعها للتجربة، وعلى سبيل المثال في مقدورنا الادّعاء

حسب مبدأ العلية أن الموجود الفقير الضعيف لا بد أن يستند في تحقّقه إلى موجودٍ آخر، وهذه نتيجةٌ عقليةٌ على أساس مبدأ العلة والمعلول، فالقاعدة لا تخضع للتجربة، ولا يمكن الخدش في حكمها الكلي، وإن كان إخضاع مصداقها للتجربة مقدورًا.

ونحن عندما نقول إنّ الإنجازات البشرية هي أحد مصاديق المعلول المنظم، فبحكم قاعدة السخية؛ لأنّ المعلول المنظم يتوجب أن يصدر عن علةٍ عالميةٍ وحكيمةٍ. ونفس هذه القاعدة صادقةٌ وتجري في ما يخصّ الطبيعة وظواهرها. فلأنّ المعلول منظمٌ يتوجب طبقًا لقاعدة السخية أن يكون قد صدر عن علةٍ عالميةٍ وحكيمةٍ، فالإنجازات البشرية والموجودات الطبيعية هي مصاديق لقاعدة السخية، وأمّا التشبيه والتمثيل فليس هو أساس الشبه بينها.

تجدد الإشارة هنا إلى أنّ هيوم تجرّي المشرب؛ ولهذا لا يعتقد بالكثير من المبادئ العقلية التي يؤمن بها المفكرون العقليون، وهذه المسألة تعود إلى المباني والأسس المعرفية، ولا بدّ من بحثها في مجالٍ غير هذا، ونحن نستنتج أنّ المدافعين عن دليل النظم لم يستخدموا مجرد التمثيل.

2. يقول هيوم إنّ إنجاز المصنوعات على أساس التصميم الإنساني ليست بالذات أكثر معقولةً من إيجاد الموجودات عن طريق التوالد، ويسأل لماذا تقبلون الأوّل وليس الثاني نموذجًا لخلق العالم؟ وحتى لو قبلنا بأنّ العالم يحكي النظم، فما هو الدليل على أنّ فرضية كون خالق العالم موجودًا عالمًا ومصممًا هي أكثر تبريرًا من فرضية أنّ العالم هو نتيجة توالدٍ جنسيٍّ بين عالمين آخرين هما بمكانة الأب والأمّ لهذا العالم.

يمكن القول في جواب هيوم: لعلّ القول بالخلقة أكثر قناعةً ومتانةً من

الاعتقاد بتوليد النسل؛ لأنّ توليد النسل هو عبارة عن تكثير الأفراد من نفس النوع. فإذا تساءلنا عن سر امتلاك الأرنب لفروٍ يناسبه، فلعلنا سمعنا الإجابة في أنّه قد ولد لأرنبٍ آخر يتناسب معه بدنيًا. غير أنّ هذا الجواب لا يبدو مقنعًا؛ لأنّ القول بأنّه ذاتيٌّ وطبيعيٌّ قد خلُق على تلك الحال، بحيث يوقر الفرو له ما يناسبه ويرفع عنه حاجياته، في مقابل القول بأنّه قد وُجد بهذا الشكل على أساس هندسة تصميم ناظمٍ وحكيم؛ لا يستويان، فالأخير أكثر إقناعًا، وهو الإجابة المناسبة والصائبة.

ويُقال الشيء نفسه عن الفرضيات الأخرى؛ لأنّ القول بالصدفة والاتفاق بين العناصر الأوّليّة يخالف الأسس العقلية.

3. لو بيّنت نظم العالم على أساس العلم الإلهي، فالذهن الإلهي هو أحد مصاديق النظم أيضًا، ويحتاج إلى تفسيرٍ بمقدار ما يحتاجه نظم العالم، ولو ادّعينا أنّ النظم في العلم الإلهي ذاتيٌّ، فلماذا لا نقول ذلك حول نظم العالم؟!

في الردّ على هذا الانتقاد يمكن القول:

بالرغم من أنّ هذا التفسير تتبعه معضلاتٌ، غير أنّ هذه المعضلة ليست كسابقتها، ولو أننا نردّ أيّ تفسيرٍ لأنّه يفرز مشكلاتٍ جديدةً فسنضع كافة العلوم جانبًا. أضف إلى ذلك أنّ أصل الإشكال في نفسه محلّ تأملٍ، فقد ثبت في محله أنّ كلّ صفةٍ أو كمالٍ هي إمّا ممكنة الوجود وإمّا واجبةٌ. فالموجودات بعبارةٍ أخرى تنقسم إلى قسمين: إمّا واجبة الوجود ومستقلةٌ عن أيّ موجودٍ آخر، وإمّا أنّها ممكنة الوجود وتتعلّق في وجودها بموجودٍ آخر. ولكلٍ من هذين القسمين خصائص ومميزاتٍ يتحلّى بها. فلو أخذنا بمحنا الحالي على سبيل المثال، فإنّ النظم إذا أراد أن يكون ذاتيًا لموجودٍ يتحلّى بخصائصٍ معيّنة بحيث

لا يمكن للعناصر المادّية لهذا العالم أن تتّصف بها - أي أن تكون عالمةً قادرةً حيّةً - فيتوجّب علينا لا محالة القول إنّ النظم ليس ذاتيّ هذا العالم؛ وعليه فالنظم ذاتيّ موجودٍ آخر لا تعتريه خصوصيّة المادّية.

ويمكن الجواب عليه بأنّ نقول حتّى لو كان النظم ذاتيّاً للعالم، فإنّ هذا لا يُبطل الدليل؛ لأنّ الذاتيّ هو ما لا يحتاج إلى علّة في ثبوته إلى ذي الذاتيّ لا مطلقاً، فإنّ وجود شيءٍ مننظّم يمكن تصوّره على نحوين: أن يكون قد وُجد ثمّ نظّم، أو أن يكون قد وُجد مننظّمًا، فثبوت وجود النظام في العالم ومقتضى السنخية بين العلّة والمعلول لا يمكن معه أن نقول إنّ العالم وُجد هكذا مننظّمًا بدون علّة، بل كون النظام ذاتيّاً له يقتضي أن يكون له علّةٌ أوجدته بهذا الشكل من النظام.

4. يقول هيوم: في العالم شرٌّ؛ ولذا لا يمكن بواسطة دليل النظم أن ننسب الصفات الأخلاقيّة إلى الناظم الإلهيّ.

يقال في الردّ على هذا الانتقاد: إنّنا نريد من خلال دليل النظم أن نُثبت العلم والشعور إلى ناظم هذا العالم فقط، وأمّا صفاته الأخرى فنبرهن عليها بواسطة طرقٍ واستدلالاتٍ أخرى. ولو ذهبنا إلى أبعد من ذلك وقيل إنّ وجود الشرور في العالم يمنعنا عن نسبة العلم المطلق - اللا محدود - إلى الناظم الإلهيّ، لقلنا أوّلاً: إنّ هناك سبلاً عديدةً قد ذُكرت لحلّ مسألة الشرور، كما أنّ ذلك لا يُعترف به على أنّه إشكالٌ على براهين إثبات الله. ثمّ إنّنا لسنا بصدد إثبات العلم المطلق لله، بل نُثبت هذا المقدار فحسب، وهو أنّ الناظم يخيّط بنظمه الذي أوجده. ومن جهةٍ أخرى كلّ صفةٍ كماليّةٍ ثبتت لله، فهي بنحوٍ بحيث يكون ذلك الكمال لها غير متناهٍ مطلقاً - وهذا يقتضي دليلًا آخر. فإثبات إطلاق العلم لا يكون عن طريق دليل النظم.

وبالرغم من وجود مسألة الشرِّ إلى جانب الموجودات الحيّة والعالم، مع ذلك فإنّها لا تزال تحكي عن علم الناظم وشعوره. ولعلّ الاستعانة بالمثال التالي تقرب إلينا المسألة: لو شاهدنا كتاباً علمياً دقيقاً يتضمّن عدّة فصولٍ قد حُطّ بعبريّةٍ بالغةٍ، غير أنّنا لاحظنا بعض العبارات فيه غير مفهومةٍ، فهل يا ترى سنغيّر رأينا في أنّ هذا الكتاب قد خطّه مؤلّفٌ بارعٌ؟ هيّهات!

فحتّى لو أقررنا فرضاً بوجود الشرور في العالم إلا أنّ دليل النظم يبقى محافظاً على وظيفته بشكلٍ جيّدٍ في المجموع.

5. تعرّض هيوم في انتقاده الخامس إلى أنّ دليل النظم عاجزٌ عن إثبات بعض النتائج الكلاميّة كاستشراف مستقبل الطبيعة وسعادة الناس الدنيويّة والأخرويّة، ومسألة الحياة بعد الموت، ويتوجّب القول في الردّ على ذلك: لهذا الإشكال ناتجٌ عن عدم الاطلاع على مقدار ما يمكن لدليل النظم أن يثبته. فدليل النظم وظيفته خاصّةٌ يتعهّد بها، وقد أداها بشكلٍ مناسبٍ على ما يظهر، وليس عليه أن يوغل في إثبات خصوصيّات الحياة بعد الموت، ولماذا لا يثبت هذه المسائل؟ يقال إنّه غير فعّالٍ. [محمد رضائي، الإلهيات الفلسفيّة، 311]

تجدد الإشارة إلى بعض إشكاليّات هيوم الأخرى غصّ عنها جي. أل. 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 فعاليّة ناظمٍ ومصمّمٍ عالمٍ. ولذا لا يمكن لهذا الدليل أن يثبت أنّ كافة الموارد هي فعل ناظمٍ واحدٍ ليس إلا.

للردّ 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 أننا توصلنا في إحدى المراتب إلى أن هناك ناظمين ومصممين كثرًا، ففي المرتبة التي تأتي بعدها نثبت هذه النقطة وهي أن كثرة الناظمين هي بنفسها مصداقٌ عن النظم، وقد نشأت عن ناظم نظمٍ إلهيٍّ؛ وعليه لا يمكن اعتبار هذا الإشكال نقصاً في دليل النظم، كما أننا لا نتوقع إثبات كافة خصائص الناظم وحيثياته من خلال دليل النظم.

6. عرض هيوم إشكالاً آخر بهذه الصورة: لو فرضنا أن هذا العالم هو نتاجٌ كاملٌ وتامٌ، فمن غير المعلوم أن في مقدورنا نسبة كل فضائل ذلك النتاج إلى صانعه، وتكون هذه النسبة صادقةً بحقٍ، فلو أخذنا سفينةً كعينةً ودرسناها، فإننا سنقدّر الفكر العبقريّ والعقل الوقاد لمبدع هذه الآلية المعقدة والمفيدة والرائعة، بيد أننا إذا عرفنا أنه ميكانيكيٌّ قلّد صناعة غيره، وأن إنجازَه هذا كان نتاج اختباراتٍ وإصلاحاتٍ وقياساتٍ وتدقيقاتٍ عميقةٍ أجريت له على مرّ العصور والأزمنة، إلى أن وصل إلى ما هو عليه، فهل سنبقى على الحكم نفسه أم أن شعورنا نحوه سرعان ما يتغيّر؟ لعلّ هذا النظام المشاهد اليوم هو من إفراز الكثير من العوالم التي خضعت إلى التطور والازدهار شيئاً فشيئاً عبر العصور والأزمنة الغابرة إلى أن أنتجت هذا العالم. وبالتالي من يجرؤ على تبين الحقيقة في هذه المسائل؟ ومن يمكنه أن يحدس بالفرضية الراجحة من بين الكثير من الاحتمالات والاقتراحات الموجودة ويكشف لنا عن معيار حدسه هذا؟

وللردّ على هذا الإشكال يمكن القول إنّ الدور المنوط بدليل النظم هو إثبات قدرة ناظم هذا العالم وعلمه، وقد قام بما أنيط به من دورٍ وأثبت هذا المقدار كما يظهر من كلام هيوم. وأمّا من أين العلم والوعي لهذا الناظم؟

فهذه المسألة يتوجب فصلها عن دليل النظم وبحثها في محلّ آخر. وهل يليق التغيّر والتبدّل بالناظم الإلهيّ أو لا؟ هل أنّ الفقر والنقص يسريان إلى ساحته أو لا؟ لا شكّ أنّ هذه المسائل خارجةً عن محلّ النزاع، ولا بدّ من دراستها في موضعٍ آخر.

لكن يمكننا أن نبيّن المسألة بصورةٍ مجملّةٍ: هي أنّ ناظم العالم - لكونه غير مادّيٍّ ومنزّهاً عن الخصائص المادّية - لا يجوز عليه التغيّر والتبدّل، وإذ إنّهُ فوق الزمان فلا يصحّ أن يتحلّى بكمالٍ حدث في طول الزمان. ولو كان ناقصاً لكان ممكناً، وهو إذ ذاك يفتقر إلى واجب الوجود، وإن كان ممكناً كان مخلوقاً لموجودٍ أعلى وأفضل، فيكون هذا الأخير هو الناظم الحقيقيّ وليس الموجود الناقص المتغيّر.

## نظريّة التطوّر الداروينيّة ودليل النظم

تذهب نظريّة داروين<sup>(\*)</sup> إلى أنّ هياكل الكائنات الحيّة المشاهدة اليوم هي من إفراز عمليّة طبيعيّةٍ بحتةٍ نشأت عن موجوداتٍ أبسط منها، وقد تضمّنت هذه النظريّة عند ظهورها عنصرين هامّين هما:

1. الطفرة.

2. كثرة التوالد.

تحدث الطفرة حالما يكون هناك اختلافٌ بين الوالدين والولد، فينتقل هذا التغيّر عبر الأجيال اللاحقة، فالطفرة هي تغيّرٌ جينيٌّ - في الجينات - يتميّز بالشبات نوعاً ما، ويمكن توضيح آليّة عمل هذه العوامل من خلال أحد

(\*) تشارلز روبرت داروين (1809-1882) (Charles Robert Darwin) عالم التاريخ والجيولوجي البريطاني الشهير، وهو من أشهر علماء الأحياء، مؤسس نظريّة التطوّر التي تتحدّث عن أصل الأنواع.

الموارد المناسبة المذكورة، فلو عدنا إلى الماضي الغابر وشاهدنا السلالة الأولى لفصيلة الكلاب، لوجدناها كلاباً أذناها متدليّةً وليست قائمةً، وعليه نحتمل أنّ هناك طفرةً قد حدثت، بحيث إنّ أحد الكلاب تغيّرت أذناه عن الحدّ المألوف آنذاك واستقامت، وإذا سلّمنا بأنّ الكائنات تتكاثر بوتيرة كبيرة إن كانت تعيش في محيطٍ ملائم، وتتسابق بشدّةٍ من أجل كسب الغذاء المتوقّر وادّخاره، فإنّ كلّ فصيلةٍ تكون أقوى من غيرها في توفير الغذاء، أو لا تتمكن بقيّة الكائنات من اصطيادها والتغلّب عليها، فسُكّبت لها فرصة النجاة والبقاء حيّةً، وبالتالي تنتقل خصوصيّاته إلى السلالات اللاحقة من نوعه، وبهذا سنشاهد فيما يأتي من الفصائل كلاباً أذناها قائمةً تكون بديلاً عن الكلاب الأخرى، ويُكتب لها البقاء، وإذ إنّ الطفرات لا تظهر بصورةٍ دوريةٍ وإتّما تحدث في فتراتٍ زمنيّةٍ متباعدةٍ، ولما كان بعضها مؤثراً ومفيداً لأفراد النوع، فسنصل إلى مجموعةٍ من العوامل الطبيعيّة المحضّة، ومن خلال فعاليتها المختلفة يحدث التغيّر بكثرةٍ في العالم الحيّ إلى أن يوصل إلى التوازن المنشود. [محمد رضائي، الإلهيات الفلسفيّة، ص 314]

لا يسع نظريّة داروين هذه أن تعطينا تفسيراً جليّاً عن وجود النظام الغائيّ في العالم، بل أقصى ما يمكن أن تمدّنا به هو آليّة تحقّق بعض الكائنات (كائناتٍ حيّة معقّدة) عن بعضٍ آخر (كائناتٍ حيّة بسيطة)، ولا يمكنها أن تبدي وجهة نظرٍ حول منشأ وأصل أبسط الكائنات، وعلى هذا الأساس ليس في مقدورها أن تحتلّ مكانة التفسير التوحيديّ.

أضف إلى ذلك: هل في إمكان الموضوعات والنظريّات العلميّة تحديد رأيٍ حول نتيجة فلسفيّة معيّنة، أو أنّها 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 تجريبتين، أما وراء ذلك فليس في مقدورهم الكلام عنه كلمةً واحدةً، وهذا يجري في نظرية داروين لو أخذناها كعينة عن بقية الظواهر.

حتى وإن سلّمنا بصحة هذه النظرية - مع أنّ هناك قرائن وأدلة كثيرة عكس هذه النظرية، وعلماء الطبيعة في صدد ردّها - فأقصى ما يمكن للعلماء قوله لنا هو أنّهم شاهدوا مجموعةً من الكائنات الحية المعقدة ظهرت من كائنات حية بسيطة، ولا يذكرون أنّ قولهم هذا هو التفسير والتبرير الوحيد للمسألة.

ولنفرض أنّ أحدهم ادّعى 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 وتعدّى نطاق العلوم التجريبية. وبعبارة أخرى، إنّ يعتقد أنّ الصورة الفريدة التي يمكن رسمها للعالم لا تتحقق إلا في نطاق التجربة فحسب، من دون تدخل عوامل خارجية أخرى. يبدو أنّه من الصعب جداً استنتاج نتيجة كهذه من نظرية داروين، بل من أيّ نظرية علمية كانت.

فلا قدرة لنظرية داروين على أن تمدّنا بتفسيرٍ - إيجابياً كان أم سلبياً - عن مجال ليس بمجالها، وأما مجرى التطور وهل يفتقر إلى ناظمٍ أو لا؟ فهذه مسألة أخرى لا بدّ من فصلها تماماً عن ذلك.

بل حتى وإن صحّت نظرية داروين فذلك لا يعني ردّ نظرية الناظم الإلهي؛ لأنّ أتباع هذا التيار الأخير إلى الآن لديهم اعتقاد أنّ الناظم الإلهي أخذ في حسابانه نماذج أنبىة وقصيرة المدى في تصميمه، وفي إمكانهم القول إنّ

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 المدّة الزمنيّة.

فعلى سبيل المثال لو أنّ تصميمًا ومشروعًا عمرانيًا أو دائرة معارفٍ كبرى كتبت في مدّةٍ زمنيّةٍ قصيرةٍ نحكم بأنه يحتاج إلى مهندسٍ معماريٍّ وكاتبٍ، أمّا إن طال به الزمان وكتبه في مدّةٍ أطول من المعتاد، فنقول إنّه يستغني عن ذلك. إنّ هذه الأحكام مجحفةٌ لأنّ قصر المدّة الزمنيّة وطولها لا يقف عائقًا أمام أصل الحاجة إلى وجود الناظم.

ولو ذهبنا إلى أبعد من هذه النظريّة، وقلنا بفرضيّة الفيلسوف اليوناني أبيقوراس التي تذكر أنّ علّة الحوادث والكائنات المنظّمة في هذا العالم ليست شيئًا عدا الحركات العمياء والعبثيّة للذرات المادّيّة الصلبة التي تتحرّك في الفضاء، حيث حدثت بينها ارتطاماتٌ وتصادماتٌ من دون أي تخصيص أو توجيهٍ مسبقٍ ما أفضى إلى تبلور مثل هذه الظواهر المنتظمة؛ أو قلنا بأيّ نظريّةٍ أخرى تشابهها.

لقلنا في جوابها: نعم، إنّ هذه ليست إلّا فرضيّةً، لكنّها احتمالٌ لا يقبله أيّ عقلٍ سليمٍ؛ إذ ليس تفسير الظواهر وتوجيهها مجرد الإدلاء بفرضياتٍ فقط، حتّى وإن كانت هشةً ولا أساس لها، بل لا بدّ أن تتحلّى بشيءٍ من المعقوليّة والقوّة على الأقلّ.

إنّ أجدود فرضيّةٍ يمكن استنتاجها لتفسير نظم العالم هي فرضيّة الحاجة إلى ناظمٍ إلهيٍّ أوجده بيد الإبداع على هذا النحو.

## إشكالات كانط على دليل النظم

أورد كانط في كتابه (نقد العقل النظري)<sup>(\*)</sup> ثلاثة إشكالاتٍ على دليل النظم، وهي عبارةً عمّا يلي:

أ. لا يسع دليل النظم سوى إثبات إمكان صورة العالم وحدوثه وليس مادّته؛ إذ يتوجّب لإثبات إمكان هذه الأخيرة أن يبرهن على أنّ تمام أشياء العالم عاجزةٌ وقاصرةٌ عن إيجاد هذا النظم والتجانس، أو أن يثبت أنّها معلولةٌ لعلّةٍ أعلى بلحاظ الجوهر. وهو ما يقتضي دليلًا آخر غير هذا الدليل، أي الحاجة إلى دليل معرفة العالم.

ب. أقصى ما يمكن لدليل النظم أن يثبته هو وجود معمار العالم وليس خالقه، فهو نتيجة استعداد الموادّ البنائية التي أمكنته من منح صورة العالم، في حين أنّنا نودّ أن نثبت موجودًا قائمًا بذاته، وإذا أردنا إثبات مادّة العالم فلا مناص من اللجوء إلى استدلالٍ استعلائيٍّ - مبدأ العلة - وهو ما أردنا اجتنابه في هذا الدليل.

ج. أنّ تجارب الإنسان محدودةٌ، وعليه فإنّ منتهى ما يقودنا إليه هذا الدليل هو أنّ الله مصوّر هذا العالم، لديه عقلٌ وقادٌّ، وليس عقلًا مطلقًا غير متناهٍ (سنخية العلة والمعلول). [إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ص 189]

## مناقشة إشكالات كانط

إنّ العقبة التي لم يتمكن كانط من تحطّيتها هي اعتقاده أنّ بالإمكان الاستدلال على كلّ الصفات الإلهية من خلال دليل النظم، في حين أنّنا نتوقّع نتيجةً معيّنةً من كلّ دليلٍ، فمن خلال أحد الاستدلالات ننتظر إثبات الخالقية، وعن دليلٍ آخر نقيمه نتوقّع إثبات إطلاق العلم الإلهي، أمّا ما

(\*) أو (نقد العقل المحض) كما يحلوا لبعض ترجمته.

نتوقّعه من دليل النظم فليس سوى إثبات أنّ أصل العالم ومبدأه ذو شعورٍ وعلمٍ، لا أنّه مادّةٌ عمياءٌ عاريةٌ عن العلم والحكمة، فإنّها ليست قادرةً عن تحقيق هذا النظم الأخاذ وهذه التعقيدات العجيبة.

إذن لا نبتغي من هذا الدليل أن ندلّل على العقل والحكمة المطلقة لله حتّى يقول قائلٌ إنّ هذا الدليل عاجزٌ عن إثبات ذلك؛ لأنّ إطلاق العلم بحثٌ آخر يقتضي دليلًا غير هذا، وغاية دليل النظم أن يقودنا إلى خارج حدود الطبيعة، ولعلّه في أداء هذا الدور متينٌ ومحكمٌ ولا يستعين بأيّ دليلٍ آخر.

## نتيجة البحث

نستخلص أنّ الاعتراضات المذكورة خارجةٌ عن محلّ النزاع، وما كان لها أن تخرج من طيّّ العدم لو أنّ حدود دليل النظم وقدرته قد اتّضحت بصورةٍ جليّةٍ وشفافةٍ.

وعليه يمكننا الانتقال عبر دليل النظم وتعقيدات عالم الخلق إلى علم المبدأ وشعوره، ونقول إنّ وراء عالم المادّة ناظمًا حكيمًا وعالمًا يدبّر النظم الموجود في الإنسان والعالم، ونحن خاضعون أمامه.

إنّ طبيعة النظم وماهيّته في الأشياء التي نراها تعكس صورة فاعلٍ شاعرٍ وخالقٍ عاقلٍ، وهذا هو ما يجعل العقل يذعن بوجود مثل هذا الخالق، ومن دون الالتفات إلى ماهيّة النظم وأقسامه وغاياته وخصائص برهانه، فإنّ الغموض والإبهام سيكتنفه، ممّا سيثير الإشكالات التي تمّت مناقشتها آنفًا.

## قائمة المصادر

## القرآن الكريم

1. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، دار صادر، بيروت، 1998 م.
2. جوادى آملي، عبد الله، تبين براهين إثبات الله، مركز نشر إسرائ، ط 2، قم، 1996 م.
3. جيلسون، إتيان، أسس الفلسفة المسيحية، مكتب الإعلام والتبليغ، قم، 1996 م.
4. الرباني الكلبايكاني، علي، محاضرات في الإلهيات، مؤسسه 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 المعارف، ط 1، قم، 2011 م.
7. الطوسي، نصير الدين، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، 1381 ش.
8. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، جامعة شيكاغو، 1992 م.
9. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية 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 المادّية، صدرا، قم، 1375 ش.

13. الهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسّسة الإمام الصادق، ط 2، قم، 1423 هـ.



## قراءةٌ جديدةٌ لبرهان الإمكان والوجوب عند ابن رشدٍ

السيد إبراهيم الموسوي

### الخلاصة

موضوع هذه المقالة هو دراسة تقرير الحكيم ابن رشدٍ لبرهان الإمكان والوجوب، وهو تقرير صُنّف من قِبَل بعض الحكماء ضمن تقارير برهان الإمكان والوجوب، مع إغفالهم نقد ابن رشدٍ لتقرير ابن سينا للبرهان، وأمّا الباحثون في فلسفة ابن رشدٍ، فهم يصنّفونه ضمن الناقدين لبرهان الإمكان؛ وذلك لنقده تقرير ابن سينا، مع إغفالهم تقريره للبرهان.

والمسألة الغامضة هي كيفية الجمع بين هذين الأمرين؛ خصوصاً مع ملاحظة أنّ بعض إشكالاته على تقرير ابن سينا للبرهان هي انتقاداتٌ غريبةٌ عن طريقة الحكماء ومبانيهم.

وهدف هذه المقالة إعطاء قراءةٍ جديدةٍ لتقرير ابن رشدٍ للبرهان، هي قراءةٌ جامعةٌ بين نقده وبين تقريره الخاص له، ومما يترتب عليها إدراج برهانه ضمن برهان المتكلمين المعروف ببرهان إمكان الصفات، لا برهان الحكماء، وفتح آفاقٍ تحقيقاتٍ 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 الفلاسفة القدامى ليست دراساتٍ تمثل جانباً من الترف الفكري أو مجرد قراءةٍ لاسترجاع التراث وإعادة صياغاته، وإنما هي قراءةٌ لأسس الأفكار الحاضرة للفلسفة، فتاريخ الفلسفة تاريخٌ سيّالٌ مستمرٌ، وليس حلقاتٍ منفصلةً عن بعضها أو منضّمةً، فالحاضر مولودٌ من فكرٍ سابقٍ ومرتبٍ به، فيكون تحقيق السابق كاشفاً عن الكثير من أسرار الحاضر؛ وموضّحاً له، ممّا ينتج أنّ 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 دراستنا الفلسفية؛ لعدم الاهتمام الوافي والكافي في هذه الدراسات التاريخية.

والفيلسوف الإسلامي ابن رشدٍ واحدٌ من رموز الفلسفة الذين سطع نورهم في القرون السابقة، وخصوصاً في القرون الوسطى، ومع ذلك فإنّ البعض من أفكاره لا زال ينتابها الغموض، ومنها تقريره لبرهان الإمكان والوجوب، فإنّ

أغلبية الباحثين عدّوا ابن رشدٍ من جملة ناقدين البرهان فقط؛ وذلك لنقده له في بعض المواضع، والبعض الآخر عدّوه من مقرّري البرهان فقط؛ ذلك لتقريره له، مع أنّ ابن رشدٍ جمع بين الأمرين؛ ممّا اقتضى ضرورة الجمع في فهم تقريره ونقده، وهي الجهة التي كشفتها هذه المقالة بوضوح، مسلّطة الضوء على جملة من المسائل المهمّة في فهم برهان الإمكان والوجوب، عند الحكماء والمتكلّمين والفوارق بينهم.

### مسألة إثبات وجود الله في فلسفة ابن رشدٍ

من أهمّ المسائل التي شغلت أذهان الحكماء عمومًا والفلسفة الإسلاميّة بالخصوص، هي كيفية إثبات وجود المبدأ، وهي مسألة لا يمكن أن نورّخ لها زمانًا، فإنّ تاريخها هو تاريخ الفكر الفلسفيّ؛ لأنّ قضية وجود مبدأ الكون وعلته الأولى ليست قضيةً عرضيّةً في الفكر الفلسفيّ، وإنّما هي مسألة ذاتيّة عدّها بعض الحكماء روح الفلسفة وتمام موضوعها [الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ص 30]، وعدّها البعض الآخر واحدةً من أهمّ مسائلها وأكبر غاياتها. [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 4؛ النراقيّ، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، ج 1، ص 9؛ الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 7]

وللفكر الفلسفيّ الإسلاميّ في هذا المجال القسم الأوفر والأعظم من بين الفلسفات الأخرى، ممّا يرجع سرّه للدين الإسلاميّ، والتأكيد المحوريّ فيه لمسألة التوحيد ومعرفة الله؛ ممّا أعطى تسابقًا بين الفلاسفة والمتكلّمين في الوصول لأحسن الطرق وأيقنها وأخصرها، وهو تسابقٌ انتهى إلى عرض مجموعةٍ من أهمّ 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 استقاه الحكيم من الكثير من آيات القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا \* وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا \* وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا \* وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا \* وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا \* وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا \* وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا \* وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا \* وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجَّاجًا \* لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا \* وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ [سورة النبا: 6-16]. وهذه العناية مما يدل على ضرورة وجود المبدأ تعالى؛ لأنّ الحدوث الاتفاقيّ لهذه العناية مما يرفضه العقل السليم طبقاً لمبدأ العليّة الفطريّ في حياة الإنسان، وإلاّ إن أمكن فرضاً في صورة جزئية في خصوص بعض الموجودات، فهو لا يتم على مجموعة الموجودات تماماً، ولتم انقطاعه في فترة زمنيّة وجيزة، وعدم استدامته، طبقاً لمبدأ أنّ الاتفاق لا يدوم ولا يكون أكثرّياً، فتكون استدامته شاهد عناية المبدأ - تعالى - وقصده وإرادته.

أو برهان الاختراع، وهو برهان ينطلق من الإبداع الإلهي نفسه، واختراع الحياة في الموجودات المادّية وغيرها بعد ما لم تكن شيئاً، مما يدل على ضرورة وجود المبدع والمخترع لها، مثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ \* خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ [سورة الطارق: 5 و6]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ \* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ \* وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ \* وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [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 رشدٍ هذا البرهان في كتبٍ متعدّدةٍ، منها: كتاب تهافت التهافت، وقد أسهب البحث فيه حول البرهان وفروعه، ومنها: كتاب (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة).

قال ابن رشدٍ: «الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها، فإن كانت العلل ممكنةً، لزم أن يكون لها عللٌ وممرّ الأمر إلى غير النهاية، وإن ممرّ الأمر إلى غير النهاية لم يكن هنالك علّةٌ، فلزم وجود الممكن بلا علّةٍ، وذلك مستحيلٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ، فإذا انتهى الأمر إلى علّةٍ ضروريّةٍ لم تخل هذه العلّة الضروريّة أن تكون بسببٍ أو بغير سببٍ، فإن كانت بسببٍ، سئل أيضًا في ذلك السبب، فإمّا أن تمرّ الأسباب إلى غير النهاية، فيلزم أن يوجد بغير سببٍ ما وضع أنّه موجود بسببٍ، وذلك محالٌ، فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى سببٍ ضروريٍّ بلا سببٍ، أي بنفسه، وهذا هو واجب الوجود ضروريّةً» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

## تقرير البرهان

يرتكز هذا البيان، كما هو واضحٌ، على عدّة مقدماتٍ: 1- الموجودات الممكنة لا بدّ لها من عللٍ تتقدّم عليها. 2- أنّ العلل إذا كانت موجوداتٍ ممكنةً فقط يلزم التسلسل لا إلى نهاية. 3- بطلان التسلسل في العلل الممكنة، وضرورة الانتهاء إلى العلّة الضروريّة. 4- العلّة الضروريّة تنقسم إلى قسمين: ضروريّةٍ بسببٍ، وبغير سببٍ. 5- بطلان التسلسل في العلل الضروريّة بسببٍ. 6- لا بدّ من وجود علّةٍ ضروريّةٍ بلا سببٍ، وهي واجب الوجود ضروريّةً.

النقطة المهمّة في هذا البرهان هي: التفريق بين الممكن وبين الضروريّ

بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معاً، مع أن المسلم به في الفلسفة الإسلامية أن الممكن بالذات لا يختلف عن الواجب بالغير؛ ذلك لأن الإمكان ناظرٌ لسلب ضرورة الوجود والعدم عن الذات (الإمكان الذاتي) حسب أصالة ماهية، أو كون الوجود يقبل أن يخلفه العدم، أو كون الوجود ضعيفاً (الإمكان الفقري) طبق أصالة الوجود، والوجوب بالغير ناظرٌ لكون وجود الشيء ليس من ذاته بل من العلة، فهما شيءٌ واحدٌ ذاتاً والاختلاف في الحيثية، وحينئذٍ كيف يمكن التفريق بينهما في البرهان، وتطبيق التسلسل عليهما معاً؟

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 أن البراهين يراد فيها التوضيح للغير ورفع كل الشقوق المحتملة.

ولكن عند ملاحظة جملة من المسائل والقرائن سوف يتبين أن هذا التعليل غير تام؛ وأن التسلسل مطروحٌ في كليهما معاً، وهو طرحٌ دالٌّ على إرادة برهانٍ آخر.

وتوضيح هذا التقرير يستدعي الوقوف على جملة من المسائل والمقدمات؛ حتى تتضح حقيقة هذا البرهان، خصوصاً مع ملاحظة نقده وإشكالاته لبرهان الإمكان عند ابن سينا.

جمع الحكيم ابن رشد 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 يصح مجال من الأحوال إغفال تقريره، وتصنيفه ضمن الناقدين للبرهان فقط، وهو الأمر الملاحظ بوضوح

في مراجعة كلمات الباحثين [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطفُ العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، 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، تبين براهين إثبات وجود خدا، ص 153]، بل إنّ ابن رشدٍ هو مقرّرٌ وناقِدٌ، وملاحظة هُذين معاً تقتضي ضرورة فهم برهانه ضمن المسارين معاً، وإلا فلا يمكن فهمه تماماً، كما وقع فيها الطرفان.

## أولاً: لمحاتٌ عن برهان الإمكان والوجوب

### 1 - البداية التاريخيّة لبرهان الإمكان والوجوب عند الحكماء

برهان الإمكان والوجوب أحد البراهين المعروفة في الفلسفة والكلام، وهو ذو تاريخٍ عريقٍ في كلتا الفلسفتين (الإسلاميّة والغربيّة)، ويعدّ من البراهين العقليّة المحضة في مقابل البراهين الطبيعيّة وغيرها، وقد اختلف فيه من جهة بداية نشوئه وإبداعه، وطريقة انتقاله للفلسفة الغربيّة؛ لأنّ من المسلّم به بين الباحثين والمؤرّخين أنّ بداية ولادته هي الفلسفة الإسلاميّة، وإنّما حصل الاختلاف في كونه من إبداعات ابن سينا أو لا؟ وهو الرأي المعروف في الأوساط الحوزويّة [جوادي آملي، تبين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ حسن زاده آملي، نصوص الحكم برفصوص الحكم، ص 95؛ محمد حسين زاده، فلسفهى دين، ص 192؛ غلام رضا فياضي، نهاية الحكمة، ج 4، ص 1051] أو من إبداعات المعلّم الثاني الفارابيّ، وهو ما عليه الكثير من المؤرّخين، والخلاف الآخر هو كيفيّة انتقاله للفلسفة الغربيّة في القرون الوسطى، وهو خلافٌ في رأيين، الأوّل: انتقال البرهان عن طريق ترجمة آثار ابن سينا. [ميخائيل ضومط، توما الأكوينيّ، ص 31؛ عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج 1، ص 428 - 430؛ أميل برهية، تاريخ فلسفه، ص 220؛ محمد حسين زاده، فلسفهى دين، ص 305]

والرأي الثاني: انتقاله عن طريق فلسفة ابن رشد. [جوادى آملي، تبين براهين إثبات وجود خدا، ص 153؛ محمد لطفي جمعة، ابن رشد تاريخه وفلسفته، ص 118؛ ملكيان، تاريخ فلسفة غرب، ج 2، ص 102؛ محمد سعدي مهر، فلسفه دين، ص 239]

والتتبع التاريخي لبرهان الإمكان يثبت أنّ هذا البرهان من إبداعات الفارابي، قد طرحه في كثير من كتبه، من خلال عدّة تقارير له، ورتب عليه جملة من المسائل الفلسفية في بحث الإلهيات، وفي بعض كتبه أشار إليه إشارة كما في (التعليقات) [الفارابي، التعليقات، ص 376]، وفي بعضها أشار لمقدماته 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 كتاب ثالث استوفى البحث فيه بصورة مفصلة لمقدماته وفروعه، كما في كتابه (رسالة زينون الكبير) [عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 102؛ إبراهيم العاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص 62]، وفي كتابه (الفصوص) طرح تقريراً وشكلاً آخر للبرهان غير ما طرحه في كتبه السابقة، شبيهاً بما يُطرح عند المتأخرين من تقرير برهان الصديقين. [الفارابي، فصوص الحكم، ص 62]

إنّ السبب الأساسي في النسبة الخاطئة للبرهان لابن سينا، هو ما أشرنا إليه من ضعف الدراسات التاريخية في الأوساط العلمية، وإن كان ابن سينا ذا حظ وافر في تطوّر البرهان من خلال إضافة تقارير جديدة له، ولا يُنكر فضله، ولكن جملة من تقارير الشيخ الرئيس قد جاءت بصورة مشابهة لبيان الفارابي [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 - 20] كما هو الأمر في مسائل فلسفية أخرى؛ ممّا يُعطي تأثيره الواضح بالفارابي.

## 2 - صورةٌ إجماليةٌ عن بعض تقريرات برهان الحكماء

لبرهان الحكماء تقريراتٌ مختلفةٌ ومتعددةٌ خصوصاً في الفلسفة الإسلامية، ونكتفي بالإشارة إلى بعضٍ منها تاركين التفصيل في بيانها.

من تقريرات البرهان المشهورة، وهو ما يُنسب عادةً في كلمات الفلاسفة والكتب الكلامية إلى ابن سينا، وهو التقرير الذي يُعتمد فيه مباشرةً على تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن فيقال: إنَّ الموجود لا يخلو من أحد هذين القسمين، إمَّا يدركه العقل بنحو أنَّ ذاته تكفي في وجوده ولا يحتاج إلى علةٍ في وجوده وهو الواجب، وإمَّا أنَّ ذاته لا تكفي في وجوده ويحتاج إلى الغير، وأنَّ ذلك الغير إمَّا واجبٌ وإمَّا ممكنٌ، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فإمَّا أن ينتهي إلى الواجب وينتج المطلوب، وإمَّا أن لا ينتهي إلى الواجب، وحينئذٍ يلزم إمَّا التسلسل أو الدور، وكلاهما باطلٌ؛ إذن يلزم الانتهاء إلى الواجب، وهو العلة للموجودات الممكنة. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 - 20؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 393 و394]

ومن تقريراته الأخرى التقرير الذي يركّز على قاعدة أنَّ الممكن ما لم يجب لم يوجد، وأنَّ هذا الوجوب غيريِّ، وكلَّ وجوبٍ غيريِّ فهو معلولٌ لعلةٍ، ومع لحاظ بطلان 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 سعت إلى الاستغناء عن مقدّمتي بطلان التسلسل والدور، وهو البناء على استحالة الإيجاد من الموجود الممكن، وأنَّ الفعل المستطاع له هو التركيب والصنع لا الإيجاد من العدم، فهذه الموجودات الممكنة لا يمكن تعليل وجودها بالعلة الممكنة حتّى تنتهي إلى التسلسل أو الدور؛ فيلزم الانتهاء إلى الواجب وهو العلة لكلِّ ممكنٍ.

ومن تقريراته الاعتماد على إثبات إمكان كل العالم، وأن جملة الموجودات المتسلسلة هي موجودٌ ممكنٌ، وحينئذٍ علّتها لا بد أن تكون خارجةً عنها، ويحتم كونه الواجب؛ لأنّ كلّ ممكنٍ مفروضٌ فهو داخلٌ في السلسلة نفسها. [صدر المتأهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 30]

### 3 - برهان الإمكان والوجوب عند متقدمي المتكلمين

المشهور والمعروف في الأوساط العلميّة أنّ برهان المتكلمين هو برهان الحدوث، في قبال برهان الحكماء وهو الإمكان؛ وذلك يرجع إلى لبحث المعروف في الأبحاث الفلسفيّة عن مناط العليّة، فالتكلمون اختاروا الحدوث مناطًا للحاجة، فأصحت براهينهم دائرة مداره، والمراد منه أنّ عمليّة انتقال الشيء من الوجود إلى العدم أو العكس تحتاج للعلّة، والحكماء اختاروا الإمكان، والمراد منه أنّ الوجود الفقريّ للشيء، أو خلوه في ذاته من الوجود والعدم هو سبب حاجته للعلّة؛ لذلك أصبحت براهينهم دائرة مداره. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 52؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 26 و27]

أمّا الحديث عن برهانٍ مخصوصٍ للمتكلمين بعنوان برهان الإمكان والوجوب، فهو ممّا لم يُشر إليه الكثير من الحكماء المتأخرين والمعاصرين؛ ولعلّ سرّ ذلك عائدٌ إلى ضعف برهانهم في الأوساط الحكميّة، وهجرانه كما سوف يتبيّن.

ولكن عند المطالعة والرجوع إلى البحث التاريخي وكلمات الفلاسفة والمتكلمين القدامى، وخصوصًا الفخر الرازيّ نظفر ببرهانٍ للمتكلمين، شبيهٍ من جهة مقدّماته وتسميته ببرهان الحكماء، وهو ما أطلق عليه الفخر الرازيّ في أكثر كتبه (برهان إمكان الصفات والأعراض) في قبال برهان الحكماء

وسمّاه إمكان الذوات؛ ذلك لأنه ينظر إلى ذوات الأشياء ونفس وجوداتها، أمّا برهان إمكان الصفات فهو ناظرٌ إلى صفات الأشياء وحالاتها. [الفخر الرازي، المباحث المشرقيّة، ص 342؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 55]

ويدشتركان طبق بعض تقاريرهما في عدّةٍ من المفاهيم، كمفهوم الممكن والضروريّ، والضروريّ بالذات وبالغير، والعلّيّة ورجوعها للإمكان وغيرها، ولكنّها أشبه بالمشتركات اللفظيّة لا أكثر؛ لذلك كان ما يُطرح في كلّ منهما يُراد منه معنًى مغايراً للآخر، كما سيأتي توضيح الفوارق بينهما.

وعدم التوجّه لاختلاف المعنى جعل من البرهانين برهاناً واحداً عند الكثير من الباحثين [ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81]، بل إن ابن رشدٍ وتبعه جمعٌ من الباحثين في فلسفته عدّوا البرهان المطروح في الفلسفة برهان المتكلمين نفسه، أو مأخوذاً منه مع نقل معناه للذوات [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 56؛ ماجد فخري، ابن رشدٍ فيلسوف قرطبة، ص 81؛ عاطف العراقي، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، ص 113]، وما ذلك إلا للاشتراك في المفاهيم السابقة، أو الاشتراك في صياغة بعض القضايا ومقدّمات البرهان، مثل كون العالم ممكناً، فإنّ هذه المقدّمة عند ملاحظة بعض تقارير البرهانين قد جاءت في كلّ منهما.

ولعلّ أوّل مبتكرٍ للبرهان هو إمام الحرمين الجوينيّ، فقد أشار له في كتابه (العقيدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة) [الجوينيّ، العقيدة النظاميّة في الأركان الإسلاميّة، ص 16؛ ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 55]. وقد نُسب عند بعض الباحثين إلى الباقلانيّ (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 تقريراتٍ متعدّدة، طُبّق الكثير منها على آيات القرآن كذلك [الفخر الرازي، المباحث المشرقيّة، ج 12، ص 488؛ ج 14، ص 256]، بعضٌ منها مختصراً جداً، ومعتمداً على الإمكان مقدّمةً، وبعضها لم يُشر إلى الإمكان بلفظه، وإنما يؤثري باصطلاح الجواز، وهو اصطلاحٌ مرادفٌ لاصطلاح الإمكان، والمقدّمة المشتركة بين أكثر تقريراته، هي إمكان الصفات والأعراض وجوازها، وبعض تقريراته أطلقتها بصورة عامّة وشاملة، وهي أنّ جميع الموجودات داخلّة تحت قانون الجواز، وأن جميع حالات الأشياء أمورٌ ممكنةٌ وجائزة التغيّر، وبعضٌ آخر من التقريرات خصّصت هذه المقدّمة في خصوص الأجسام، وأنها أمورٌ متماثلةٌ فيما بينها، ومن الممكن أن تتّصف بأيّ شكلٍ من الصفات.

قال الجويني: «العالم: كلّ موجودٍ سوى الله تعالى، وهو أجسامٌ محدودةٌ، متناهية المنقطعات، وأعراضٌ قائمةٌ بها، كألوانها، وهيئاتها، في تركيبها، وسائر صفاتها، متساويةٌ في ثبوت حكم الجواز لها... لا يستحيل فرض تشكّلها على هيئةٍ أخرى.. فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه، وتقرّر أنّه مفتقرٌ إلى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه» [الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص 16].

قال الفخر الرازي: «إنّ الأجسام متساويةٌ في الجسميّة، فاختصاص كلّ واحدٍ منها بما له من الصفات ممكنٌ؛ لأنّ كلّ ما صحّ على الشيء صحّ على مثله، والإمكان محوَجٌ إلى المؤثّر على ما تقدّم» [الرازي، المباحث المشرقيّة، ص 342].

واستعان بعض تقريراته بمقدّمات برهان إمكان الحكماء لتكملة الاستدلال، وهو أنّ مدبّر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب، وإلا كان ممكناً فله مؤثّر ويعود الكلام فيه، ويلزم إمّا الدور أو التسلسل، وكلاهما

باطلٌ، وإمّا الانتهاء إلى مؤثّرٍ واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب. [المصدر السابق]

والمتحصّل من مجموع كلماتهم أن يُقرّر البرهان بهذا الشكل:

أ- الأجسام متماثلةٌ في الجسميّة ومتخالفةٌ في الصفات القائمة بها، كما أنّ بعضها حارّةٌ وبعضها باردةٌ وبعضها رطبةٌ وبعضها يابسةٌ.

ب- إمكان هذه الصفات - كما ثبت في محله - وجوازها محتاجٌ إلى المؤثّر والعلّة.

ج- المؤثّر في وجود هذه الصفات المختلفة يمنع أن يكون جسمًا؛ لأنّ ما به الاشتراك لا يمكن أن يكون علّةً لما به الامتياز؛ فلا بدّ من وجود شيءٍ آخر يؤثّر في حصول هذه الصفات المختلفة.

د- أنّ المؤثّر إن كان جسمًا عاد الكلام الأوّل إليه، ويلزم التسلسل، وهو محالٌ.

هـ- أنّ المؤثّر شيءٌ آخر سوى هذه الأجسام، وهو ليس بجسمٍ ولا

جسمانيّ. [الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 26]

#### 4 - معيار برهان الحكماء والمتكلّمين

الملاك والمعيار في كلّ برهانٍ عبارةٌ عن الحدّ الأوسط، وهو الرابط للأكبر بالأصغر، كما أنّ وحدة البراهين واختلافها مستندٌ لاختلاف الملاكات الحاكمة فيها.

#### أ- معيار برهان الإمكان عند الحكماء

أشار بعض الباحثين إلى تعدّد ملاك برهان الإمكان عند الحكماء حسب رؤية القدماء والمعاصرين، ويدلّ تتبّع كلمات القدماء على أنّ الملاك هو

الاستدلال بوجود الممكن، وأمّا عند المعاصرين فهو الاستفادة بنحوٍ من أنحاء مسألة الممكن في البرهان. [محسن جوادي، درآمدی بر خدا شناسی فلسفی، ص 15]

وبالإمكان المناقشة في كلا هذين المعيارين - إضافة لعدم صحّة هذه النسبة للحكماء - أمّا المعيار الأوّل؛ فإنّ من الضروريّ التفرقة بين أمرين، الأوّل: الاستدلال بوجود الممكن على الواجب، وهو معيارٌ صحيحٌ كما سوف نبينه، والثاني: شروع الاستدلال من وجود الممكن، وهو معيارٌ غير تامّ؛ لأنّ مجرد شروع الاستدلال بوجود الممكن لا يستلزم أن يكون البرهان هو برهان الإمكان؛ لأنّ الإمكان قد يذكر مقدّمةً 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 ممكنٍ حادثٌ وكلّ حادثٍ يحتاج إلى المُحدث، كما يُستفاد من الحدوث في إثبات الإمكان في بعض تقريراته، وهو تفاعلٌ واضحٌ بينهما في كتب المتكلمين كثيرًا. [الفخر الرازي، المسائل الخمسون في أصول الدين، ص 20 - 34]

أمّا المعيار الثاني، فإنّ الاستفادة بنحوٍ من الأنحاء من مسألة الممكن لا تفيد كذلك؛ لما تقدّم في ردّ المعيار الأوّل، بل لا بدّ أن يُنظر إلى نوعيّة الاستفادة، فإن كانت واسطةً لإثبات شيءٍ آخر كالحدوث مثلًا أو إثبات الوسطيّة كما هو في برهان الوسط والطرف، فيقال إنّ جميع الأطراف في السلسلة ممكنةٌ، وإنّ عدم تحقّق الواجب لازمه تحقّق الوسط بلا طرفٍ وهو محالٌ، فإنّ هذه الاستعانة دورها الأساسي هو إثبات الوسطيّة لا أكثر؛ والبرهان هو برهان الوسط والطرف، لذلك من الممكن الاستعاضة عنه بالحدوث من دون أيّ تغييرٍ في برهان الوسط والطرف؛ وهو أن يقال إنّ تحقّق الأطراف من دون الواجب لازمه تحقّق الموجودات الحادثة من دون القديم، وهو تحقّق للوسط بلا طرفٍ، وهو محالٌ.

إنّ المعيار والملاك هو الاستناد إلى الإمكان بوصفه حدًّا أوسط لإثبات الواجب، سواءً ذكر بعنوان موجودٍ معيّن كأن يقال: زيدٌ من الناس موجودٌ ممكنٌ، أو الأجسام ممكنةٌ، أو مجموع الممكنات أمرٌ ممكنٌ؛ أو يقال: إنّ الموجود إمّا ممكنٌ أو واجبٌ، فإنّه في كلّ هذه الطرق، يُعدّ الإمكان هو محور البرهان وحدّه الأوسط.

وببيانٍ آخر نقول: إنّ جعل الإمكان حدًّا أوسط معناه أنّ الإمكان له موضوعيّةٌ في الإثبات لا طريقيّةٌ لإثبات بعض مقدمات الدليل.

### ب - معيار برهان الإمكان عند المتكلّمين

التأمّل في التقريرات السابقة وغيرها دالٌّ بوضوح على أنّ جميعها تشترك بملاكٍ واحدٍ واضحٍ، وهو التركيز على صفات الأشياء وحالاتها، وأنّ هذه الصفات والحالات أمورٌ ممكنةٌ وجائزة التحقّق لموضوعاتها، وأنّ الأشياء بالنسبة إليها قابلةٌ أيضًا، فيكون اتّصافها محتاجًا لعلّةٍ ولسببٍ، وفي بعض تقريراته الاعتماد على التخصيص، أي أنّ حصول هذه الصفة لهذا الجسم مثلًا دون الصفة الأخرى، أو حصولها لهذا الجسم دون الآخر مع قابليته لها وإمكان حصولها لكلّ منهما محتاجٌ لعلّةٍ مخصّصةٍ.

فالملاك هو الاعتماد على إمكان حصول الصفة للجسم دون جسمٍ، وإمكان عرضٍ دون عرضٍ، وحاجة ذلك للمخصّص.

### ثانيًا: الفوارق الرئيسة بين البرهانين

الأوّل: برهان الحكماء - طبق الإمكان الذاتي - يركّز على وجودات الأشياء، ونسبة هذه الوجودات إلى ذوات الأشياء وماهياتها، وطبق الإمكان الوجودي

يُنظر إلى وجودات الأشياء من جهة الوجود نفسه، وإلى كون هذا الوجود أمراً يمكن التحقق أم ضرورياً وواجباً، أو أنه وجودٌ محتاجٌ إلى الغير أو مستغنٍ عنه. وبرهان المتكلمين يركّز على الأشياء ونسبة الحالات والصفات والأعراض إليها، وعلى أنّ أيّاً منها ممكنة التحقق لها، وأياً منها ضروريةً، وإنّ الحالات الممكنة محتاجةٌ إلى العلة.

وبعبارة فلسفيةٍ مختصرةٍ يركّز برهان الحكماء على الوجود المحموليّ للشيء، ويسأل عن ضرورته وإمكانه، ويركّز برهان المتكلمين على الوجود الرابط بين الجوهر وأعراضه، والسؤال عن ضرورة العرض وإمكانه. فالأول نسبة الماهية في نفسها للوجود، أو الوجود في نسبه لنفسه، والثاني نسبة الماهية العرضية لماهيةٍ أخرى طبق بعض تقريراتهما.

الثاني: أنّ النسبة طبق برهان الحكماء لا تخرج من أحد شيئين: إمّا الوجوب أو الإمكان كما هو واضحٌ في كتب الحكمة؛ وذلك للحصر العقليّ، فالموجود في نفسه إن كان وجوده يمكن أن يخلفه العدم فهو ممكنٌ وإلا فهو واجبٌ بذاته، وطبق برهان المتكلمين تتعدّد إلى ثلاثة؛ وذلك أنّ الشيء من الممكن أن يتّصف بكونه ضرورياً مطلقاً من كلّ الجهات كما هو الواجب عندهم، ومن الممكن أن يكون ممكناً مطلقاً من كلّ 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 كلّ الجهات، كما يُطرح في الأجرام الفلكية وحركتها وغيرها من الأمور، بخلاف الأجسام العنصرية، وستأتي الإشارة إليها في بعض نصوص ابن رشد. [ابن رشد، تهافت التهافت، ط 1، ص 427]

الثالث: اتحاد ممكن الوجود والضروريّ بالغير في برهان الحكماء أمرٌ بدهيّ ويقينيّ؛ ذلك أنّ كلّ واجبٍ بالغير ممكنٌ في نفسه بلحاظ ذاته، واجبٌ بلحاظ علته [الطباطبائيّ، بداية الحكمة، ص 49]، بخلافه في برهان المتكلمين؛ فإنّ المغايرة والتعدّد بلحاظ الواقع - طبق بعض المباني، وطبق بعض تقريرات البرهان - متعيّنة؛ كما هي في فرضيّة الأجسام الفلكيّة وفرقتها عن الأجسام العنصريّة، فتعتبر تلك الموجودات بلحاظ جسميّتها ضروريّة وليست ممكنةً بالإمكان الحقيقيّ، بخلاف العنصريّة وإمكانيّة كلّ الصفات لها.

قال ابن رشدٍ: «إنّ الممكن الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وواجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ يجب أن يتقدّمه واجب الوجود بإطلاقٍ... مثال ذلك أنّ الجرم السماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ... وأجزاء العالم الأزليّة إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر إمّا بالكلّيّة كالحال في الأسطقسات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماويّة» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

الرابع: العلة في برهان الحكماء علّةٌ موجدةٌ ومفيضةٌ، بخلافه هنا فهي علّةٌ مخصّصةٌ، أو مبيّنةٌ، أو موجبةٌ، أو علّةٌ موجدةٌ بالنسبة إلى نفس الصفات والأعراض، ومشخصّةٌ بالنسبة للمعروض، وهي نقطةٌ واضحةٌ من البراهين السابقة.

الخامس: إمكان كلّ ما سوى الله وإمكان العالم - سواءً بالإمكان الماهويّ أو الفقريّ - مسلّمٌ ويقينيّ طبق برهان الحكماء، وهو مقتضى براهين توحيد الواجب، أمّا طبق برهان المتكلمين، فإنّ هذه القضية مشكوكةٌ طبق بعض تقريرات البرهان؛ وهو واضحٌ؛ ذلك لأنّ بعض صفات الأجسام ضروريّةٌ ولا تحتاج للمخصّص، أو لعدم اليقين بأنّ كل ما في العالم قابلٌ للتغيّر إلى غير حالته. [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 55]

قال ابن رشدٍ في نقد برهان ابن سينا: «هو قولٌ جيّدٌ ليس فيه كذبٌ، إلا ما وضعوا من أنّ العالم بأسره ممكنٌ فإنّ هذا ليس معروفاً بنفسه» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317].

لكنّ بعض تقارير البرهان الأخرى اعتمدت عليها، كما هو في التقرير الذي نقله ابن رشدٍ عن المتكلمين فقال: «إنّه يعتمد على مقدّمتين الأولى منها هي: أنّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أن يكون على مقابل ما هو عليه... وفي بعضها الاعتماد على مقدّمة إمكان عالم الأجسام» [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 207 - 211]

السادس: يمتاز برهان الحكماء بالقبول والبداهة عند أكثر الحكماء من المتقدّمين والمتأخّرين، وهو قبولٌ واضحٌ لبداهة مبانيه الحكميّة، بخلاف برهان المتكلمين، فهو مرفوضٌ عند أكثر الحكماء والمتكلمين المتأخّرين مبنائياً [نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص 245؛ صدر المتأهّلين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 270]، بل تمّ الإعراض عنه في أكثر الكتب الكلاميّة، بخلافه عند المتقدّمين، فهو مقبولٌ عندهم. [سيف الدين أمدي، أبقار الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 262؛ جمال الدين الحليّ، تسليك النفس إلى حضرة القدس، ص 133]

### ثالثاً: نقد ابن رشدٍ لبرهان ابن سينا

أشار ابن رشدٍ لجملةٍ من الاعتراضات لبرهان ابن سينا، تُنبئ عن تلقي البرهانين من خلال فهمٍ واحدٍ، وبالإمكان خلاصتها في جملةٍ من المسائل.

الأولى: أنّ برهان الشيخ الرئيس هو صيغةٌ أخرى عن برهان المتكلمين، مع تغييرٍ مفهوميٍّ أبداه الشيخ الرئيس له، وهو ما تجلّى أوّلاً من خلال نقل مفهوم الإمكان من حالات الأشياء إلى ذواتها، وثانياً: من إعطاء معنًى جديدٍ للإمكان وهو المحتاج للعلّة.

قال: «إنَّ أوَّلَ من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنَّه طريقٌ خيرٌ من طريق القدماء لأنَّه زعم أنَّه من جوهر الموجود، وأنَّ طرق القوم من أعراضٍ تابعةٍ للمبدأ الأوَّل وهو طريقٌ أخذه ابن سينا من المتكلمين» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 317 - 319].

### الثانية: رفض تقسيم الموجود للواجب والممكن

أساس برهان الحكماء مبنيٌّ على المقدّمة الأولى فيه، وهي تقسيم الموجود للواجب والممكن، وهي مقدّمة أشار ابن رشدٍ في عدّة مواضع لنقدها، معتبراً عدم صحّة الحصر فيها، وعدم انتهائها لإثبات الواجب وإمكان ما سواه.

قال ابن رشدٍ عن برهان ابن سينا: «إنَّ البرهان ... إذا أخرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس بصحيحٍ من وجوه، ... وقسمة الموجود أوّلاً إلى ما هو ممكنٌ وإلى ما هو غير ممكنٍ ليس بصحيحٍ، أعني: أنّها ليست قسمةً تحصر الموجود بما هو موجودٌ» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319].

### الثالثة: إمكان ما سوى الله

هذه المسألة، مثلما تُعدّ واحدةً من مقدّمات برهان الإمكان، فهي واحدةٌ من نتائج توحيد واجب الوجود، وهو أنّ كلّ ما سوى الله فهو ممكن الوجود.

وهي مسألةٌ فهمها ابن رشدٍ طبق المعنى الكلامي المتقدّم لها في برهان إمكان وجواز الصفات [ابن رشدٍ، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ص 55]، عادداً قبول ابن سينا في برهانه لها إذعاناً بهذه المقدّمة الكلاميّة.

قال ابن رشدٍ: «هو قولٌ جيّدٌ ليس فيه كذبٌ إلا ما وضعوا من أنّ العالم بأسره ممكنٌ، فإنَّ هذا ليس معروفاً بنفسه، فأراد ابن سينا أن يعمّم هذه

القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر أبو حامد، وإذا سُمح في هذه التسمية لم تنته القسمة إلى ما أراد» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 317].

### الرابعة: اتحاد الممكن بالذات والواجب بالغير

من مقدمات البرهان البديهية 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 إيّاها أنّها قولٌ في غاية السقوط، وهو نقدٌ مبنيٌّ على فهمها طبق المعنى الكلامي للإمكان والوجوب بالغير.

قال ابن رشد عند بيانه لبرهان المتكلمين ومقدمته الأولى (العالم أمرٌ ممكنٌ): «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنّه يرى أنّ كلّ موجودٍ ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكنٌ وجائزٌ، وإنّ هذه الجائزات صنفان: صنفٌ هو جائزٌ باعتبار فاعله، وصنفٌ هو واجبٌ باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته، وإنّ الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأوّل، ولهذا قولٌ في غاية السقوط، وذلك أنّ الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري» [ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 55 و56].

### رابعاً: نقد اعتراضات ابن رشد

الأول: سرّ الخطأ في كلّ الاعتراضات السابقة لابن رشد هو فهم البرهانين ضمن مسارٍ واحدٍ، وهو راجعٌ للتشابه الاصطلاحي والشكلي بين البرهانين، وهذا ما يتّضح في نصوص ابن رشد السابقة بوضوح كاملٍ.

قال ابن رشد: «وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتبر بذاته ممكن وجائز» [ابن رشد، تهافت التهافت، ص 317]، وقوله «وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين؛ وذلك لأن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري» [المصدر السابق].

وهو تعليل واضح دال على أن منشأ الحكم هو التشابه في الرؤية والحكم، مع أن هذا الاشتراك والتشابه كما بينا، ما هو إلا من قبيل الاشتراك اللفظي لا غير. الثاني: اعتبار ابن سينا أول ناقل للبرهان من المتكلمين، هو حكم خاطئ بوضوح؛ وذلك لأمرين:

1- أن برهان الإمكان والوجوب برهاناً من إبداعات الفارابي، وهو سابق لابن سينا بقرن كامل، وللجويني بقرنين تماماً، وهو مما يبطل القول إن البرهان منقول من المتكلمين، بل لو صح الأخذ والنقل لكان العكس هو الصحيح.

2- أن ابن سينا سابق على الجويني؛ إذ ولد عام 370 هـ، والجويني عام 419 هـ، فالحكم بأخذ ابن سينا البرهان عن الجويني هو حكم باطل، بل لا تشابه في صياغة البرهان ومقدماته بينهما تماماً، إلا من جهة لفظ الإمكان والجواز، وإنما برهان الشيخ الرئيس مشابه تماماً لبرهان الفارابي كما تقدمت الإشارة إليه.

ولهذا الادعاء مما تفرّد به ابن رشد وبعض الباحثين في فلسفته فقط دون بقية الحكماء، مع أن الفخر الرازي أكثر من قرّر وفصل البرهانين في كتبه، ولم يدع ذلك تماماً.

وأكبر الظن أن ابن رشد لم يعتمد في فهمه لبرهان ابن سينا على الرجوع لكتبه، وإلا 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، ولكنَّه الضرورة من حيث علته، وليست هي مفاهيم ماهوية تحكي عن طبائع نفس الأشياء حتى يلزم الانقلاب المذكور.

### خامساً: برهان ابن رشدٍ هو برهان المتكلمين

من مجموع الفوارق بين البرهانين، ونقد ابن رشدٍ السابق، يتبين أنَّ تقريره لبرهان الإمكان هو تقريرٌ لبرهان المتكلمين، وهو تقريرٌ فلسفيٌّ طبق مباني الحكمة المتقدمة، شبيهٌ من جهة مقدماته وصياغاته ببرهان الحكماء، وإنَّ التفريق السابق في مقدماته بين الإمكان والوجوب بالغير، وتطبيق التسلسل عليهما معاً - وهو ما أشرنا له سابقاً - هو تطبيقٌ حقيقيٌّ مبنائيٌّ، وليس تسامحياً كما يبدو من ظاهره.

238

وهذا الاستنتاج تدعمه جملةٌ من الشواهد والأبحاث المختلفة التي أشار فيها لطريقة برهان الإمكان والوجوب حسب طريقته، من أهمها بحث إثبات نفي الجسمية عن الواجب، وإثبات بساطته.

قال ابن رشدٍ: «ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أصفه كانت حقاً، وإن كان فيها إجمالٌ يحتاج إلى تفصيلٍ وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات الوجود في الجوهر، والعلم بأصناف الواجبة الوجود في الجوهر، وهذه الطريقة هي أن نقول إنَّ الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني، وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاقٍ، وهو الذي لا قوة فيه أصلاً لا في الجوهر ولا في غير ذلك من أنواع الحركات، وما هو هكذا

فليس بجسمٍ، مثال ذلك أنّ الجرم السماويّ قد ظهر من أمره أنّه واجب الوجود في الجوهر الجسمانيّ، وإلاّ لزم أن يكون هنالك جسمٌ أقدم منه، وظهر من أمره أنّه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر، وإلاّ يكون فيه قوّةٌ أصلاً لا على الحركة ولا على غيرها فلا يوصف بحركةٍ ولا سكونٍ ولا بغير ذلك من أنواع التغيّرات، وما هو بهذه الصفة فليس بجسمٍ أصلاً، ولا قوّة في جسم وأجزاء العالم الأزلية، إنّما هي واجبة الوجود في الجوهر، إمّا بالكلية كالحال في الأسطقسات الأربع، وأمّا بالشخص كالحال في الأجرام السماوية» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 427].

وقال في موضعٍ آخر: «إنّ برهان ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الأفاويل الجدلية، ومتى فصل كان من طبيعة الأفاويل البرهانية» [ابن رشدٍ، تهافت التهافت، ص 319، 405 - 407].

ولا شكّ أنّ هذه الطريقة الخاصة بابن رشدٍ صريحةٌ في بيان المراد من مقدّمات البرهان السابق، وتوضيحٌ كاملٌ له، رافعٌ لكلّ شكٍّ وشبهةٍ فيه، فالمراد من الإمكان هو الإمكان في الجوهر الجسمانيّ وحالاته، والضروريّ هو الضروريّ في جوهره، وتقسيمه للضروريّ بالإطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلاً، والضروريّ في جوهره الجسمانيّ فقط - وهي الأسطقسات الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) والأجرام السماوية - منطبقٌ تمامًا على ما تقدّم من الفوارق بين البرهانين، وهو بيانٌ صريحٌ بالمغايرة بين الممكن والواجب بالغير.

## برهان توما الأكوينيّ

البيان السابق لبرهان ابن رشدٍ، تترتّب عليه جملةٌ من الآثار المعرفية والكلامية، واحدةٌ منها فهم أحد البراهين المنقولة عن توما الأكوينيّ، وهو برهانٌ شبيهٌ في مقدّماته لتقرير ابن رشدٍ.

قال توما الأكويني: «إنَّ وجود الله يمكن إثباته من جهة الممكن والواجب؛ وذلك لأننا نجد في الأشياء ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يرى معروضًا للكون والفساد، وهذا ممكنٌ وجوده وعدمه، وكلُّ ما كان كذلك فيمتنع وجوده دائمًا؛ لأنَّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حينًا ما، فإذا لو كان عدم الوجود ممكنًا في جميع الأشياء للزم أنه لم يكن حينًا ما شيئًا، ولو صحَّ ذلك لم يكن الآن شيئًا؛ لأنَّ ما ليس موجودًا لا يبتدئ أن يوجد إلا بشيءٍ موجودٍ، فإذا لو لم يكن شيءٌ موجودًا لاستحال أن يبدأ شيءٌ أن يوجد، فلم يكن الآن شيءٌ، وهذا بين البطلان، فإذا لم يست جميع الموجودات ممكنةً، بل لا بدَّ أن يكون في الأشياء شيءٌ واجبٌ، والواجب إمَّا بذاته أو لغيره، والتسلسل في الواجبات لغيرها محالٌ، كاستحالته في العلل المؤثرة على ما مرَّ قريبًا، فإذا لا بدَّ من إثبات شيءٍ واجبٍ لذاته ليس واجبًا بعلةٍ أخرى بل غيره واجبٌ به، وهذا ما يسميه الجميع الله» [توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج1، ف1، ص33؛ إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، ص75؛ بلانتينجا، فلسفه دین، ص138 و139].

## تقرير الدليل

- 1- وجود بعض الممكنات، وهو ما استدلَّ عليه من خلال كونها معروضةً للكون والفساد.
- 2- الشيء إذا كان ممكنًا فهو غير سرمدِيٍّ؛ لأنَّ ما يمكن أن لا يوجد فهو معدومٌ حينًا ما.
- 3- إذا كانت جميع الموجودات ممكنةً، لزم تحقُّق العدم لجميع الموجودات حينًا ما؛ لأنَّ كلَّ ممكنٍ فهو معدومٌ حينًا ما.

4- إذا كانت الموجودات معدومةً حيناً ما، لزم عدم وجود شيءٍ منها الآن، واستدلّ عليها بقوله: «لأنّ ما ليس موجوداً لا يبتدئ أن يوجد إلاّ بشيءٍ موجودٍ، فإنّ 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 للعلّة.

5- بطلان التالي (عدم وجود شيءٍ الآن)؛ ذلك لوجود الأشياء حولنا، فينتج بطلان المقدم وهو (انحصار الموجودات بالممكنات فقط).

6- عدم انحصار الموجودات في الممكنات يقتضي وجود الواجب.

7- الموجود الواجب إمّا واجبٌ بذاته أو لغيره.

8- الموجودات إذا كانت واجبةً بالغير فقط لزم التسلسل وهو محالٌ.

9- إذن لا بدّ من وجود موجودٍ هو واجبٌ لذاته وليس واجباً بعلّةٍ أخرى، بل غيره واجبٌ به، وهذا ما يسمّيه الجميع الله. [بلانتينجا، فلسفهى دين، ص 139 و140؛ بدوي، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 225 و226]

واجه هذا البرهان جملةً من الملاحظات بعضها عامّةٌ لبراهين الإمكان، وبعضها خاصّةٌ في هذا التقرير، ومن جملة هذه الملاحظات، الملاحظة المتعلّقة بالمقدّمين السادسة والسابعة، فإنّ الظاهر من ذلك هو المغايرة بين وجود الممكنات والواجب بالغير، مع أنّه طبق المباني الفلسفيّة البدهيّة يكون الممكن الموجود هو عين الواجب بالغير.

وهذه الملاحظة تعبّر عن الملاحظة المطروحة في تقرير ابن رشد السابق، وتنتهي إلى سؤالٍ مفاده هل وقع توما الأكويني بما وقع به ابن رشد؛ ذلك

لأخذه البرهان عنه، ويكون برهانه برهان المتكلمين، أو أنّ برهانه برهان الحكماء، وهو مأخوذٌ من طريق ابن سينا؟ إنّ ملاحظة بعض القرائن مؤيدةٌ بصورة واضحة أنّ هذا التقرير منطبقٌ تمامًا مع تقرير ابن رشد.

ولكن في حقيقة الأمر، إنّ ظاهر عبارة توما الأكويني أنّه فرّق بين الواجب بالذات والواجب بالغير؛ ولهذا أخذهما كاحتمالين في البرهان، فعلى أحدهما وهو الواجب بالغير لا يصحّ الوجود، وعلى الآخر وهو الواجب بالذات يصحّ الوجود، وهذا يدلّ صراحةً أنّه كان يفرّق بينهما.

## النتيجة

من خلال ما استعرضناه من بحوثٍ، تتضح جملةٌ من النتائج أهمّها:

1- اصطلاح "برهان الإمكان والوجوب" عند المتقدمين من الحكماء والمتكلمين، هو اصطلاحٌ مشتركٌ بين برهانين، برهان الحكماء المعروف عن الفارابي وابن سينا، وبرهان المتكلمين، وهو المعروف عن الجويني والفخر الرازي خصوصًا. 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 تمامًا، ولكلّ مقدّماته ومبانيه، وإنّما بينهما تشابهٌ في بعض المقدمات من جهة الصياغة، وبعض المباني فقط.

3- أنّ المشكلة الحقيقية عند ابن رشدٍ هي عدم التفريق بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير طبق المعنى الفلسفي، لا الكلامي، وعلى هذا الأساس أنكر إمكان اجتماع الوجوب الغيري والإمكان الذاتي في مصداقٍ واحدٍ بلحاظ أمرٍ واحدٍ.

وعلى هذا الأساس احتاج إلى التطويل المذكور في عبارته، وافترض أنّ الممكنات منها ما هو ممكن في جوهره وأعراضه وهو عالم العناصر، ومنها ما هو واجب في جوهره ولكنّه ممكن في أعراضه وهي العناصر الأربعة والأفلاك، وهذا وهم سببه عدم فهم الوجوب، وتقسيمه إلى الوجوب بالذات والوجوب بالغير.

4- أنّ قراءة تقرير ابن رشد بهذه الطريقة، وهي قراءة منطبقة على جملة من القرائن والأبحاث التي أشار إليها، تُحلّ بها مشكلة الجمع بين نقد برهان الإمكان بانتقادات غريبة عن مباني الحكماء، وبين تقريره الخاص له.

## قائمة المصادر

1. إبراهيم عاتي، الإنسان في فلسفة الفارابي، دار النبوغ، ط الأولى، 1998م.
2. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، دار مكتبة التربية، 1987 م.
3. ابن رشد، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط الأولى، 1998 م.
4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاعة، قم، ط الأولى، 1375 ش.
5. ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، قم، مكتبة المرعشي، 1404 ق.
6. ابن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينيّة، 1972 م.
7. الآمدي، سيف الدين، أبقار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، 1423 ق.
8. بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفيّة، الموسوعة العربيّة للدراسات والنشر، ط الأولى، 1996 م.
9. بدوي، عبد الرحمن، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية، 1978 م.
10. برهيه، اميل، تاريخ فلسفه، ترجمه يحيى مهدوي، شركت سهامي انتشارات خوارزمي، چاپ يكم، 1377 ش.
11. پلانتيّنجا، الوين، فلسفه دين، ترجمه ي دكتور سعیدی مهر، قم، مؤسسه ي فرهنگي طاهّا، چاپ يكم، 1376 ش.
12. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط السادسة، 2000 م.
13. جوادى آملی، عبدالله، تبیین براهین إثبات وجود خدا، نشر اسراء، ط الثالثة، 1378 ش.

14. جوادبي، درآمدى بر خدا شناسى فلسفى، معاونت أمور اساتيد و دروس معارف اسلامى، ط الأولى، 1375 ش.
15. حسن زاده آملی، نصوص الحكم بر فصوص الحكم، مركز فرهنگى نشر رجاء، ط الأولى، 1375 ش.
16. حسين زاده، محمد، فلسفه‌ى دين، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ط الأولى، 1376 ش.
17. الحليّ، جمال الدين، تسليك النفس إلى حضرة القدس، قم، مؤسسه الإمام الصادق، ط الأوليا لأولى، 1426 ق.
18. الرازيّ، فخر الدين، المباحث المشرقيّة، انتشارات بيدار، ط الثانية، 1411 ق.
19. الرازيّ، فخر الدين، المحصل، تحقيق حسين آتاي، منشورات الشريف الرضيّ، ط الأولى، 1411 ق.
20. الرازيّ، فخر الدين، المطالب العالية في العلم الإلهيّ؛ تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربيّ، ط الأولى، 1987 م.
21. الرازيّ، فخر الدين، معالم أصول الدين، تعليق سميح دغيم، دار الفكر اللبنانيّ، ط الأولى، 1996 م.
22. صدر المتألّهين، 1410 ق، الحكمة المتعالية، دار إحياء التراث العربيّ، ط الرابعة، 1410 ق.
23. صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، مؤسسه‌ى مطالعات و تحقيقات فرهنگيّ، ط الأولى، 1366 ش.
24. ضومط، توما الأكوينيّ، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.
25. الطباطبائيّ، بداية الحكمة، قم، مؤسسه النشر الإسلاميّ، ط العاشرة، 1414 ق.

26. الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، ط الثانية، 1405 ق.
27. العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط الأولى، 1980 م.
28. العراقي، محمد عاطف، ثورة العقل في الفلسفة العربيّة، 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 الفلسفيّة (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 الثقافي، ط الأولى، 1989 م.
32. فخري، ماجد، ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق، ط الثالثة، 1992 م.
33. فياضي، غلام رضا، نهاية الحكمة، قم، مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، ط الأولى، 1382 ش.
34. الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، دار الفكر العربيّ، ط الثانية، 1998 م.
35. مايكل بترسون، ويليام هاسكر، بروس رايشنباخ، ديويد بازينجر، عقل واعتقاد ديني، مترجم احمد نراقي و ابراهيم سلطاني، انتشارات طرح نو، چاپ سوّم، 1379 ش.
36. محمد لطفي جمعة، ابن رشد تاريخه وفلسفته، منشورات دار المعارف (تونس).
37. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين، ط الأولى، 1409 ق.
38. ملكيان، مصطفى، تاريخ فلسفة غرب، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، 1379 ش.

39. الزاقي، الملا مهديّ، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، انتشارات مؤسسهى مطالعات اسلامى دانشگاه مك كيل و دانشگاه تهران، 1365 ش .
40. هيڪ، جون فلسفهى دين، ترجمهى بهزاد سالكى، انتشارات بين المللى هدى، ط الثالثة، 1381 ش.



# تطوّر الماديّة والإلحاد في العصر الحديث.. مدخل إلى الأسباب والآليات

د. محمد ناصر

## الخلاصة

تسعى هذه المقالة إلى إلقاء بعض الضوء على كيفية تحوّل الاتجاه الماديّ في المجتمع الإنسانيّ من اتجاهٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار، كان لها بالغ الأثر في تعزيز الموقف الإلحاديّ. وقد بان خلال الكلام أنّ بداية هذا التحوّل قد حصلت في الغرب الأوربيّ؛ وذلك لأسبابٍ وظروفٍ لم تتوفّر من قبل في أيّ مكانٍ آخر، ثمّ منه بدأ الانتشار إلى سائر الأمكنة والأزمنة؛ ولذلك كان التركيز منصبّاً على أمرين رئيسيين: الأوّل: الأسباب الحقيقيّة التي وقعت في الغرب الأوربيّ ومكنت الماديّين من البروز وأعانتهم على الانتشار. الثاني: الوسائل التي استخدموها وخدمونها في نشر أنفسهم وديسطة سيطرتهم.

المفردات الدلالية: الماديّة، الإلحاد، المنهج الحسيّ، المتديّون.

## المقدمة

في سبيل السعي لدراسة الحالة الإلحادية من جوانبها كافةً، تمهيداً لوضع اليد على سبل العلاج والحلّ الذي يحتاجه مجتمعنا البشري لتخطيها؛ كان لا بدّ من العودة إلى البداية، إلى أوائل المراحل التي بدأت فيها المادّية بالتحوّل من مجرد فكرٍ ضئيلٍ محدودٍ، إلى منظومةٍ كاملةٍ واسعة الانتشار، والبحث عن الأسباب التي أدت إلى ذلك، وتدقيق المراحل التي مرّت بها، وتقصي الأمور الأساسيّة التي شكّلت عصب السيطرة المادّية، واستقراء الوسائل التي استخدمتها في الوصول إلى ما نحن عليه.

إنّ الكلام عن انتشار المادّية والحالة الإلحادية قد يتركز على واقعنا العربيّ والإسلاميّ، وقد ينحصر بالعالم الغربيّ، ولكن لا يمكن فهم انتشاره في العالم العربيّ والإسلاميّ 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 شاذاً وغريباً يججل من التصريح به ويخاف من التهمة به، فما الذي حصل وما الذي تغيّر إذن؟ تسعى هذه المقالة حصراً إلى إيلاء هذه المرحلة قسطاً من العناية؛ عسى أن يكون كافياً وممهّداً لدراسة أسباب الانتشار في الواقع العربيّ والإسلاميّ، ومقدمةً لوضع اليد على سبل العلاج.

تبدأ المقالة بعرض الحالات الأولى والبدائيّة للمادّية والإلحاد، ومحاولة فهم كيف أنّ فقدان مقتضيات الانتشار، فضلاً عن وجود موانعه، هما المسؤولان عن استمرار حالته البدائيّة إلى حين تغيّر الظروف والأحوال، وبداية وجود المقتضيات وارتفاع الموانع مع مستهلّ الألفيّة الميلاديّة الثانية. وهذا ما قاد إلى التعرّف على طريق الازدهار المادّي من خلال عرض المهمّات

التي كان يتطلّع إليها الملحد، وصولاً إلى إنجازها، وبالتالي تحقّق الازدهار الفعلي للمادّية. وقد أوجب هذا ملاحظةً طفيفةً لمحاولات الدفاع النظريّ من قبل أعداء المادّية، والمتمثّلة بالحركات المثاليّة والصوفيّة والنصويّة والاضطلاع بكيفيّة مساهمتها المباشرة وغير المباشرة في إعانة المادّية والإلحاد. وبطبيعة الحال، كان لا بدّ من التعرّيج على الوسائل التي استخدمها المادّيّون لتحقيق السيطرة الاجتماعيّة على مقاليد المجتمع، وبالتالي النجاح في الوصول إلى ما يطمحون إليه، ثمّ التطرّق إلى مظاهر هذا النجاح وتجليّاته في عموم المجتمع.

وبما أنّ الشروع في ملاحظة البداية الأولى للمادّية والإلحاد، وكيفيّة تبريرها لنفسها وعملها على الانتشار، يحتاج مسبقاً إلى الدراية التصوريّة بكلّ من المادّية والإلحاد، وعلاقتها بالممارسة المعرفيّة وحقيقتة اختلافهما عن مضادّاتهما من المؤهّلين والمتديّنين؛ كان لا بدّ من البدء ببيانها.

## العلاقة بين المادّية والإلحاد وارتباطهما بالمذهب الشكّيّ

يطلق مصطلح المادّية للدلالة على المذهب القائل بحصر الموجودات في حدود المحسوس، وما هو جسمٌ أو جسمانيٌّ [George Novack, The Origins of Materialism, p:4,5]. ونتيجةً لذلك لم يعتقد المادّيّون بوجود مصدرٍ غير مادّيٍّ للعالم المادّيّ، أي مصدرٍ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ. وكما هو الحال في أيّ مذهبٍ فكريٍّ وأيّ موقفٍ أو رأيٍ يتبنّاه إنسانٌ، لا يمكن فصل الرؤية النظرية عن المعيار المعرفي الذي يلجأ إليه المرء ويعتمد عليه ويعتبره مسوّغاً للركون إليه في استقاء الأفكار والآراء؛ ولذلك كانت المادّية عقيدة ورؤية تفسّر الكون والعالم على أساس منهجٍ معرفيٍّ يمكن أن يسمّى بالمنهج الحسيّ المتطرّف الذي

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 ينفعل إلا بما هو جسمٌ أو جسمانيٌّ، كانت النتيجة الطبيعية لذلك حصر الموجود بالمحسوس، سواءً كان محسوسًا بأدوات الحس المباشرة، أو من خلال الأدوات والأجهزة الحديثة.

إنّما كانت المادّية ملازمةً للمذهب الحسّي المتطرّف ونتيجةً طبيعيّةً له؛ لأنّه سواءً أضيف إلى الحسّ النصّ الدينيّ أو الشهود الصوفيّ أو المعرفة العقلية الخالصة، ففي كلّ الأحوال لن يكون بالإمكان الاحتفاظ بالمادّية بوصفها رؤيةً كونيّةً؛ لأنّ كلّاً من هذه المصادر الثلاثة (النصّ الدينيّ، والشهود الصوفيّ والعقل) تقود بنحوٍ ما - ادّعاءً أو حقيقةً - إلى الاعتراف بمصدرٍ غير مادّيٍّ للعالم والموجودات ككلّ. إذ إنّ مصادر المعرفة التي نملكها - أو يدعى أنّنا نملكها - محصورةٌ في هذه، والمادّيّ اقتصر منها على الحسّ، واعتبر العقل مجرد آلة تنظيمٍ وترتيبٍ وتوظيفٍ للمعلومات الحسّية دون أن يكون له أيّ مدركاتٍ وأحكامٍ خاصّةٍ مستقلّةٍ في نشوء التصديق بها وحدوده عن الحسّ والتجربة الحسّية، ولم يقبل بالنصّ الدينيّ ولا بالشهود الصوفيّ، ولا بالمعرفة العقلية الخالصة والمستقلّة في مسوّغها وحدودها عن التبعية للحسّ. [المصدر السابق، ص 17 - 35]

وبالجملة كانت المادّية نتيجةً منطقيّةً وطبيعيّةً للمنهج المعرفيّ المشكك بالمعرفة العقلية الخالصة والمقتصر على الحسّ؛ ولذلك كانت مجرد تعبيرٍ عن الرؤية النظرية التي يقود إليها المنهج التشكيكيّ والحسّيّ.

وفي قبال الرؤية المادّية [المصدر السابق، ص 18]، توجد الرؤية الإلهية التي تقول إنّ مصدر ومنشأ العالم المادّيّ عبارةٌ عن موجودٍ لا يتّصف بصفات المادّيات من الأجسام والجسمانيّات، وهو ما يسمّى أحيانًا بإله العالم. وقد

اختلف البشر في تقرير مصدر هذه الرؤية بين: لاجئ إلى نصوص دينية، ومستند إلى تجربة صوفية، ومعتمد على استدالات عقلية.

ومن هنا، عندما تقع المادّية في مواجهة الرؤية الإلهية، يجد المادّي نفسه في مقام المضادة معها، إذ تقضي مادّيته الإعراض عن الاعتقاد بوجود إله أو مصدر غير مادّي للعالم والكون؛ وبذلك يكون ملحدًا، ويكون موقفه إلحادًا؛ فليس الإلحاد إلا موقفًا سلبيًا يتخذه المادّي من مسألة وجود إله مجرد عن المادة يعدّ منشأً ومصدرًا لكل ما هو مادّي. وبما أنّ المادّية بنت التشكيك بالمعرفة العقلية الخالصة، وريبة المنهج الحسي المتطرف، فلن يكون الإلحاد - إذا ما كان مبنياً على الفكر - إلا ثمرة من ثمراته أيضًا، وتفصيلًا صغيرًا في لوحة المنظومة المادّية ككل. وإنما قلت إذا كان مبنياً على الفكر؛ لأنّ هناك من يتخذ من الإلحاد موقفًا نتيجة أسباب نفسية سبق التعرّض لها بشيء من التفصيل في موضع آخر [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 276].

## بدايات المادّية والإلحاد

بالنظر إلى ما تمّ توضيحه حول العلاقة بين المادّية والإلحاد والمنهج المعرفي، فمن الواضح أنّ الكلام عن بدايات الإلحاد لن ينفصل عن الكلام عن بدايات الفكر المادّي في المجتمع البشري، كما أنّ الكلام عن بدايات الفكر المادّي لن ينفصل عن الكلام عن بدايات المنهج التشكيكي في المعرفة العقلية. ومن هنا، وبالرجوع إلى التاريخ المكتوب نجد أنّ الاتجاه الشكّي في المعرفة العقلية، قد وجد منذ القدم وفي جميع الأمم التي وصلتنا أنبأؤها بدءًا من الصين والهند [راجع: كولر، الفكر الشرقي القديم، ص 201 - 203 وما بعدها، و 368 - 377]، مرورًا باليونان والرومان، وصولًا إلى الأمم الأوربيّة المتأخّرة [يوسف

كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية وتاريخ الفلسفة الحديثة ص 311؛ 3: On Academic Scepticism p: 3؛ غير أنه وكما هو الحال في [The History of scepticism From Savonarola to Bayle p: 17]. سائر المذاهب المعرفية والفكرية التي لم تكن إلا من نصيب الفئات الخاصة في المجتمعات البشرية، فلم تتعد إلى عوام الناس الذين كانوا في الغالب مجرد أتباع ومقلدين فيما يجدون به نفعاً لهم أو موافقةً لأهوائهم ورغباتهم. ومع ذلك، فإن ضعف الإدراك العقلي عند عوام الناس، والرغبة التلقائية الانفعالية بالتفلت من أي قيد وإلزام، قد يكون منشأً لماديتهم والاقتصار على ما تراه أعينهم وما يناسب تلقائيتهم؛ ولذلك إذا ما لاحظنا الحوارات التي حكاها القرآن الكريم بين بعض الأنبياء وأمهم، كنوح مثلاً، يظهر كيف أن الماديين كانوا موجودين كشعوب وأمم، وليس مجرد حالات فردية أو فئات خاصة من الناس، وهو ما يكشف عن أحد أمرين إما تدني المستوى العقلي النظري إلى الحد الذي أوجب انحصار الإدراك وانخساره على المادة، وإما إلى تدني المستوى العقلي العملي إلى الحد الذي أوجب إما الخضوع للرغبة التلقائية الانفعالية بالتفلت من أي تقييد، أو الانقياد والاتباع لأرباب الفكر الماديين القائم على التشكيك المعرفي، وذلك جرياً وراء التوافق مع الأهواء والنوازع التلقائية. بل إذا ما لاحظنا ما يذكره الشاعر والمفكر أبو العلاء المعري [راجع: المعري، رسالة الغفران، ص 430 وما بعدها] في (رسالة الغفران) في رده على (رسالة ابن القارح)، نجد أن المادية الناشئة عن التدني العقلي والنفسي كانت موجودة في نفوس الكثير من عامة الناس، مصاحبةً للسذاجة التي كانت تجعل منهم أتباعاً مهللين ينعمون مع كل ناعق.

وبعيداً عن هذا وذاك، وبالرجوع إلى الأمم المتأخرة نسبياً، نجد أن الشيع والانتشار في أوساط العامة والخاصة من الناس، قد كان من نصيب

الاعتقاد بالوجود الإلهي وبالآديان، سواءً تلك التي تسمى بالوثنيّة(\*) أو التي تسمى بالآديان «التوحيدية» أو غيرها من البوذية والطاوية والهندوسية؛ إذ لا نجد المادّية 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 التآليه والتدين 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 العامّ في المجتمع البشري قائمًا إمّا على التآليه المجرد عن الدين، أو المقرون بالدين.

ثم إنّه ومضافًا إلى أنّ الطابع العامّ للمجتمعات قد استقرّ على التآليه والتدين، فإنّ المادّيين والملحدّين من الشكّاكين لم يستطيعوا أو لم يتسنّ لهم القيام بتصدير رؤاهم ونشرها؛ وذلك لأنّ عوامل انتشارها وقبول الناس بها لم تكن متوقّرةً 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 الأديان الوثنيّة تعتقد بتعدّد الآلهة؛ وذلك لأسباب كثيرة منها ملاحظة أباها أبو الريحان البيروني حول استعمال الأمم لألفاظ تطلقها على الذات الإلهية بنحو مشترك مع إطلاقها على غيرها، وأنه بالنسبة إلى العرب كانوا يطلقون مصطلح الربّ، وبالنسبة إلى غيرهم كانوا يطلقون مصطلح الأب، وبالنسبة إلى آخرين ومنهم الهنود كانوا يطلقون مصطلح الإله. وخصوصًا إذا ما لاحظنا ما يذكره أرسطو طاليس في كتاب الخطابة عن كيفية صيرورة العظماء عند عامّة الناس آلهة، بمعنى أنّهم يلجؤون إليهم ويقدمون القرابين. ولكنّ التوسّع في هذا الأمر يحتاج إلى دراسة مستقلة، تكشف عن سوء التفسير الذي منيت به الأديان المسماة بالوثنيّة أو التعدّدية.

## أما فقدان العوامل فيبدو أنه يرجع:

أولاً: إلى طبيعة ما يستند المادّيون إليه في رؤيتهم المادّية، وهو التشكيك بالمعرفة العقلية الخالصة، فإنّ تشكيكاتهم مخالفة لما هو مألوف ومشهور، ولما يرونه ويعاينونه في حياتهم العادية، كما أنّ موقفهم المادّي مخالف إلى إعراض الناس عنها، وإن وجدت لها موافقاً في النزعة التلقائية إلى التفلّت من كلّ قيد.

ثانياً: إلى أنّ ما يتوتّح المادّيون رفضه ومواجهته - وهو الدين - لم يكن بالنسبة إلى عامّة الناس مصدرًا يحتاج إلى بديل؛ وذلك لأنّهم لم يكونوا بعد قد عانوا من وطأة القائمين عليه والمرّوجين له، ولا كان فساد الحكّام والملوك مكتسباً لباس الدين والمشروعية الإلهية، بل يبدو أنّ لائمة المشكلات والحروب السياسيّة كانت تلقى على عاتق العائلات الحاكمة والشخصيات المسيطرة بالقوّة، ولم تكن لتأخذ طابعاً دينياً محضاً؛ ولذلك لم ينقل لنا التاريخ المكتوب تأثير صراعات الملوك والحكّام على أصل إيمان الناس ودينهم، على الأقلّ على نحوٍ واسع.

ثالثاً: إلى أنّ المادّيين والملحدّين لم يكونوا في موقع تقديم بديلٍ والسعي إلى تغيير الواقع القائم وتحويله نحو الأفضل والأرقى، بل كانت كلماتهم ومحاوراتهم<sup>(\*)</sup> مجرد نقوض ينظر إليها على أنّها مشاغبيّة وسفسطائية. ولم يكونوا بصدد تقديم نظيمٍ بديلة، بل كان المؤلّهون من الفلاسفة والحكّماء هم الذين يقومون بالاهتمام بدراسة كفيّة التنظيم والإدارة والتدبير، كما هو معلومٌ عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين والإسكندرانيين ومن أتى بعدهم من الفلاسفة البرهانيين.

(\*) كلماتهم الواردة في المصادر السابقة كفيّلة في إظهار هذا الأمر.

أما وجود الموانع، فيرجع فيما يبدو إلى أنّ السلطات الحاكمة والمسيطرة لم تكن لترضى بتبديل الدين الذي يحكم عقول الناس؛ وذلك إمّا لأنها تعتقده وتنتبّه، أو تخاف الهرج والمرج، وإمّا لأنّ تدين الناس بالدين يعدّ بالنسبة للحكومات والملوك وسيلةً فعّالةً لتجييشهم وتشجيعهم والتأثير عليهم وكبح جماحهم؛ ولذلك سيكون عمل الشكّاكين والمادّيين والملحدّين منافياً لمصلحة الدولة والمملكة، وليس مجرد رأيٍ فكريٍّ ونقاشٍ علميٍّ. أضف إلى ذلك أنّ للنظم والأفكار التي تقدّمها الأديان تأثيراً إيجابياً على سلوك المتديّنين، وعاملاً علاجياً لآلامهم، ومصدراً لأحلامٍ سعيدةٍ وآمالٍ شديدةٍ تبعث فيهم الراحة والطمأنينة أمام انسداد الآفاق والسبل في الحياة العاديّة، وسيطرة الظالمين والمفسدين، أو التعرّض لما لا يمكن تحبّبه من محنٍ ومصائب. فكلّ هذه الأمور لم تكن المادّية لتجد لها بديلاً، وعنّها محيداً، وعليها معيناً؛ ولذلك لم تكن لتكون موضع ترحابٍ وإقبالٍ.

257

وبالجملة لم يكن في البين ما يمكن أن يجعل من موقف المادّيين والملحدّين موقفاً شعبياً وعاماً؛ ولذلك استمرّ الحال على ما هو عليه إلى أن بدأت الظروف والأمور الاجتماعيّة بالتغيّر، وإلى أن بدأ دور الدين وتأثيره بالتغيّر، فعند ذلك وجد المادّيون والملحدون عوامل نشر أفكارهم وسبل رفع وتغيير الموانع والعوائق. كيف حصل ذلك؟! وما الذي جرى؟! هذا ما عليّ فيما يلي أن أقوم بتلمّس جوابه.

## على طريق الزدهار

استناداً إلى ما قدّمته يمكنني القول إنّ الواقع الاجتماعيّ والفكريّ العامّ بدأ بشكلٍ طبيعيٍّ بالتحوّل نحو انتشار المادّية والإلحاد، عندما بدأت العوامل

المؤدية إلى انتشاره بالتوقّر، 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). ثمّ تأجّجت بقوة خلال عملية نزاع الأندلس من أيدي المسلمين التي استمرت حتى عام (1492 م) ثمّ خرجت المادّية الإلحادية عن السيطرة مع سقوط القسطنطينية (1453 م). فهذه الأحداث - ورغم كونها سياسية - تضمّنت وأعقبت تحولات اجتماعية وفكرية وثقافية جمّة كما هو الحال عادة، أدت إلى توفير العناصر الخاصة بتحويل المادّية والإلحاد من مجرد حالة محدودة إلى حالة جمعية تسير نحو التعاظم والانتشار؛ ولأجل ذلك لا بدّ من تسليط الضوء باختصارٍ شديدٍ مناسبٍ للمقام على الأحداث التاريخية بنحوٍ يربطها بالتحولات الفكرية والاجتماعية حتى تصير الرؤية على قدرٍ من الوضوح الذي نحتاجه لمعرفة الأسباب الحقيقية وراء وصول المادّية والإلحاد إلى الحال الذي هي عليه الآن.

ويمكنني في البداية أن أجمال العوامل التي تراكمت على مرّ القرون الماضية، وأدّت في النهاية إلى تطور الظاهرة الإلحادية، في ما يلي (\*):

الأول: انقسام الكنيسة المسيحية إلى شرقية أرثوذكسية، وغربية كاثوليكية (1054م)، وإعلان رأس الهرم في الكنيسة الغربية الكاثوليكية قيام الإمبراطورية الرومانية المقدسة في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد، ومن ثمّ عملت هذه الإمبراطورية على جعل عقيدتها العقيدة الوحيدة الصحيحة والمقبولة، والتي تضمنت فيما تضمنته اعتبار السلطة البابوية هي

(\* هذه الأمور جميعاً ماثوثة في كل كتب التاريخ التي أرخت لتلك الفترة، ويجدها الباحث بسهولة. ومن هذه المصادر (عصر الثورة) لأريك هوبزباوم وأزمة الوعي الأوربي لبول هازار، Foundations of Western Civilization - Robert Bucholz وفي هذا الكتاب مصادر كثيرة يمكن الرجوع إليها، وسوف يجد القارئ في لائحة المصادر عناوين أخرى.

السلطة الشاملة والمطلقة. فسعت إلى إعدامها عبر إلغاء كلّ الرؤى الأخرى دينيّة كانت أو غير دينيّة، مادّيّة كانت أو إلهيّة. ورغم أنّ النزعة الشموليّة لم تكن أمرًا جديدًا على الفكر المسيحيّ، بل سبق وأن بدأت في القرن الثالث الميلاديّ وتعرّزت بعد أن أصبحت المسيحيّة الدين الرسميّ للإمبراطوريّة الرومانيّة في عهد قسطنطين الذي اعتنق الدين المسيحيّ، وكانت لديه رغبة بتوحيد الرؤى والعقائد، وهذا ما تحقّق من خلال المجمع المسكونيّة التي انعقدت أكثر من مرّة خلال القرون السّنة الأولى لتطور المسيحيّة لحلّ الخلافات المسيحيّة الداخلية حول طبيعة المسيح والكتاب المقدّس ومصدر العقيدة وغيرها من الأمور.

الثاني: بعد تأسيس الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة، تمّ تسخير كلّ مقدّرات الممالك الأوربيّة لخدمة أهداف الكنيسة، ومن ضمنها:

- شنّ الحروب الصليبيّة التي استنزفت القوّة الاقتصاديّة والبشريّة للعالم الأوربيّ، وسبّبت ما سبّبت من مشاكل اجتماعيّة.
- العمل على تعميم الرؤية الكاثوليكيّة بوصفها عقيدةً موحّدة، فربطت سلطان الملوك والحكّام على أراضهم بمدى خدمتهم لتحقيق انتشار هذه الرؤية ومجاهتهم ومحاربتهم لأصحاب الآراء الأخرى، وقد كانت بداية ذلك في مواجهة المسلمين واليهود والمادّيين، خصوصًا بعد سقوط الدولة الأمويّة في إسبانيا. وقد بلغت السلطة البابويّة ذروتها على يدي البابا (أنست الثالث) في القرن الثالث عشر للميلاد، وقد أدخلت الكنيسة في عهده مبدأً جديدًا إلى القانون الأوربيّ يقضي بأنّه ليس للحاكم الاحتفاظ بعرشه إلّا إذا استأصل جميع المهرطقين والمناهضين لفكر الكنيسة.

وإن حدث أن تردّد أميراً أو ملكاً في تنفيذ أمر البابا بتعذيب هؤلاء المخالفين، فإنه يضطهده فوراً وتتصادر أراضيه وتباح أملاكه لأعوان الكنيسة الذين تحرضهم على مهاجمته لراجع: بيوري، حرّية الفكر، ص 53 وما بعدها].

الثالث<sup>(\*)</sup>: ترجمة التراث العلمي الذي خلفه اليونانيون والرومان والمسلمون إلى اللغة اللاتينية، ومن ثمّ بدء العمل على تأسيس علم الكلام المسيحي اعتماداً على الكتاب المقدس وعلى كتابات الآباء في الموروث الفلسفي. إلا أنّ الترجمة شملت الموافق والمخالف لأهداف الكنيسة فعادت إلى الواجهة الخلافات المسيحية التي كانت سائدة في بدايات تأسيس المسيحية، وقد تجلّى ذلك أكثر بعد سقوط القسطنطينية وهجرة المثقفين والأدباء والفنانين منها إلى بقية مناطق أوربا، كما نشأت خلافات جديدة ماثلة لتلك التي كانت سائدة بين المذاهب الإسلامية واليهودية تبعاً لترجمة التراث الذي خلفه المسلمون واليهود، والذي كان أهمّه من هذه الجهة كتب ابن سينا وابن رشد وابن الهيثم والفارابي وابن باجة والغزالي وابن ميمون، مضافاً إلى كتب أرسطو وأفلاطون.

ومن جهة أخرى بدأت محاولات عديدة لإكمال مسيرة العلوم التجريبية من حيث انتهى اليونانيون والرومان واليهود والمسلمون، وكذلك بالنسبة إلى الفنّ والأدب. ونتيجة لذلك كلّه، وجدت الكنيسة نفسها أمام العديد من الاتّجاهات التي تنحى خلافاً لتوجّهاتها، سواءً في فهم الدين والعقيدة والكتاب المقدس، أو في الاهتمام بالعلوم المختلفة خارج سلطة التعليم المدرسي الرسمي التي تسيطر عليه. وكلّ ذلك كان مقصوراً على فئة المتعلّمين القادرين

(\*) لقد تحدّث أيضاً عن هذه النقطة والنقاط اللاحقة بشيءٍ من التفصيل مع الإشارة إلى المصادر في كتاب (الفلسفة.. تأسيسها - تلوّثها - تحريفها) في المبحث الثالث، الفلسفة على فراش الموت، ص 57.

على الوصول إلى الكتب واستنساخها، ولكن باختراع الطباعة أصبح الأمر 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 الخاصّة التي كانت تقتصر على ما يخدم توجهاتها الدينيّة، ويتناسب مع أهدافها.

**الرابع:** نشوب صراعاتٍ فكريّةٍ حادّةٍ بين الكنسية بقراءتها الكلاميّة للفلسفة الأرسطيّة الممزوجة بالأفلاطونيّة والأفلوطينيّة من جهة، وبين ما عرف بالرشديّة تبعاً لابن رشد الذي ترجمت كتبه بما فيها تلك التي تهجم المتكلمين المسلمين وأهل الحديث، وكذا شروحاته وتلخيصاته لكتب أرسطو التي اختلفت في العديد من مسائلها عن النظرة الكاثوليكيّة السائدة. وانضمّ إلى الصراع ما يسمّى بالاتجاه النصّي أو الوحيانيّ (الأخباريّ)، الذي روج للشكّ المعرفيّ في آليات العقل، ورأى عجزه المطلق عن الخوض في قضايا الدين، وبالتالي ضرورة الاقتصار على منقولات الوحي في أخذ العقيدة والتعويل على الإيمان القلبيّ بدل الدليل العقليّ، ورفض الاحتكار في فهم الكتاب المقدس للكنيسة وتفسيره، ولهذا ما عرف بالحركة الاعتراضيّة أو البروتستانتيّة التي قادها مارتن لوثر (ت 1564 م).

**الخامس:** اتّخاذ الكنيسة الكاثوليكيّة مجموعة تدابير وقائيّة ودفاعيّة في مواجهتها للتيارات الفكرية، فحرّمت تداول كلّ الأفكار المنافية، وحظرت نشر الكتب المخالفة، والدراسات المناوئة لها، وعمدت إلى توسيع عمل محاكم التفتيش التي بدأت أساساً في إسبانيا بعد استعادة الأندلس من أيدي المسلمين، وألّزمت كلّ القوى الحاكمة في المقاطعات الأوربيّة بإيصال حلّ الأمور المتعلّقة بحماية العقيدة إليهم، فأنزلت العقوبات القاسية والحادّة بمن

يثبت تورّطه، كالوضع على الخوازيق، والتعليق على أعمدة التشهير، والسجن، والإحراق، والنفي، وحرمان الذريّة من الإرث إلى جيلين أو ثلاثة، وحثّت عامّة الناس على الوشاية بكلّ من يعلمون تورّطه بأفكار الهرطقة والضلال المنافية لتعاليم الكنيسة. [المصدر السابق]

السادس: ونتيجةً لإمعان محاكم التفتيش في عملها، بدأ التملل من الإرهاب الفكريّ ينمو شيئاً فشيئاً، حتّى برزت إلى السطح دعوات الحرّيّة الدينيّة وحرّيّة العقيدة، فراحت تتشكّل هنا وهناك جماعاتٌ مناهضةٌ تدعو إلى رفع الحظر والقيود عن الاعتقاد الدينيّ، وقد اقتصر في بداياتها على خصوص الطوائف والمذاهب المسيحيّة، وشملت لاحقاً اليهود والمسلمين، إلّا أنّها بقيت بالنسبة إلى الملحدّين محلّ اتفاقٍ ورضى، حتّى أنّ جون لوك نفسه قد استثنى الملحدّين في دعوته إلى التسامح والحرّيّة الدينيّة. فنشبت حروبٌ أهليّةٌ ودينيّةٌ وسياسيّةٌ في العديد من المناطق كبريطانيا وفرنسا، قادت في النهاية إلى رفع قيود النشر والطباعة إلّا عن الكتب التي تمس أصل التدين والذات الإلهيّة وقدسيّة المسيح. وبارتفاع الحظر عن النشر والطباعة لم يعد باستطاعة الكنيسة الكاثوليكيّة ضبط الأمور، وخسرت سيطرتها في العديد من المواطن لصالح المذهب البروتستانتيّ الذي قام الحكّام المتعاطفون معه أو المنتمون إليه بعد استلامهم لمقاليد الحكم بتكرار التجربة الكاثوليكيّة في تحقيق الشموليّة الفكرية، فلاقى نفس المصير الذي لاقتّه الكاثوليكيّة، ولكن هذه المرّة في مواجهة المؤهّلين غير الدينيّين؛ إذ برزت جماعاتٌ جديدةٌ من المؤهّلين - خصوصاً في بريطانيا - تدعو إلى اعتماد العقل حصراً، فانهالت على التعاليم الدينيّة النظرية والعملية نقدًا وتفنيديًا، حتّى وصل الأمر إلى رفض واقعيّة الوحي، واستبدالها بالدعوة إلى الدين الطبيعيّ الذي يعتمد على العقل حصراً.

لقد استطاع هذا الاتجاه أن يفتت هيبة الكنيسة وعقائدها بكلّ تياراتها، ويعليّ من دور العقل وأهمّيّة العلوم الطبيعيّة، وسعى إلى إيجاد بدائل جديدة عن النظم الدينيّة للفرد والمجتمع، فنادوا بعقليّة الاعتقاد بالوجود الإلهي والأخلاق واستقلالهما عن الدين، وبالحرّيّة الفكريّة المطلقة والقيمة الإنسانيّة الموحّدة، ورفض التمييز الدينيّ بكلّ أشكاله، فسادت النظرة المتساوية إلى كلّ الجنس البشريّ، واعتبار العالم الإنسانيّ دولةً واحدةً تجمع في كنفها كلّ أنواع البشر على اختلافهم. لقد استطاع الإلهيون الرافضون للوحي والدين المسيحيّ فرض أنفسهم بقوة على الساحة الاجتماعيّة والفكريّة والسياسيّة، ولكنّ الأمر لم يستمرّ على هذه الشاكلة؛ لأنّ تياراً آخر كان في طريقه إلى الاستفادة الفاعلة من كلّ ذلك لصالحه وهو الاتجاه الشكّي المادّي. وفيما يلي بيان ذلك مع تفصيل ما أجمل سابقاً.

## ازدهار المادّية

رغم أنّ التيار الشكّي في بدايات نشوئه في أوروبا كان على يديّ المسيحيّين النصّيين والصوفيّين من أمثال أوكام ومونتاني وباسكال، الذين شكّكوا في المعرفة العقليّة للوجود الإلهي وقضايا الدين، غير أنّ رفع القيود عن الفكر والصحافة سمح ببروز القسم الآخر من الشكّاكين، وهم المادّيون الذين اتفقوا مع الأخباريين والصوفيّين في رفض المعرفة العقليّة في القضايا الدينيّة ومسألة الوجود الإلهي والأخلاق، بيد أنّهم رفضوا أيضاً القبول بالوحي والمنقولات الدينيّة، واختاروا بدلاً عن ذلك العلوم التجريبيّة بدلاً حصرياً للمعرفة البشريّة. فمع تطوّر العلوم التجريبيّة التي استقلّت عن السيطرة الكنسيّة على أيدي المؤلّهة العقليّين (الروبينيّين) الذين تابعوا مسيرة بناء العلوم التي خلفها المسلمون والرومان واليونانيّون، وبعد صراعاتٍ حادّةٍ مع نظريّاتهم

المخالفة لظاهر النصوص المقدّسة، خصوصاً تلك المتعلقة بعلم الفلك كما حصل مع غاليليو وكوبرنيكوس وغيرهما؛ كانت نتيجتها الأخيرة خلع القداسة عن الكنيسة ومقدّساتها، والهجوم الفكريّ على تعاليمها ونصوص كتابها، والتي أدّت في النهاية إلى ضعفها وهوانها لصالح المؤلّفة العقليّين أتباع العلم الإنسانيّ، ومن أبرز هذه المحاولات محاولة إدوارد جيبون في كتابه (اضمحلال الإمبراطورية الرومانيّة وسقوطها)، إذ تعرّض فيه إلى أصل المسيحيّة وكيفيّة نشوئها وقيمتها تعاليمها، وكان له الأثر البالغ في تضعيع الموقف الكنسيّ وقيمته عند الناس<sup>(\*)</sup>.

أمام هذا الواقع، أصبحت الطريق أمام الشكّاكن المادّيين معبّدةً، فصبّوا جام أفكارهم على نقد كلّ من المعرفة العقليّة والمعرفة النقلية عن الوحي، وهذا ما تمّ تنويجه بكلّ من أعمال بيير شارون [Academic Skepticism] [in Seventeenth-Century French Philosophy, The Charronian Legacy 1601-1662, 2014] الذي يعدّ مؤسس مدرسة الشكّ في القرن السابع عشر، وقد تجلّى دوره المناهض للكنيسة في كتابه (فن الحكمة) الذي هاجم فيه المسيحيّة بكلّ مبادئها. وأعمال ديفيد هيوم خصوصاً آخرها (محاورات في الدين الطبيعيّ) الذي نقد فيه كلّاً من الوحي والمعرفة العقليّة بالوجود الإلهيّ، وأعمال ديدرو خصوصاً دائرة المعارف التي جمع فيها بالتعاون مع مفكرين آخرين كلّ الآراء المناقضة والمخالفة للكنيسة، وسعى إلى تحويل الناس إلى المادّيّة والعلوم البشريّة عبر نقده للنظم الاجتماعيّة والاقتصاديّة والتربويّة والتعليميّة التي خلفتها الكنيسة.

(\*) راجع: Atheism and Deism Revalued, Heterodox Religious Identities in: Britain, 1650-1800 By Wayne Hudson, Diego Lucci, p 229. كما يمكن الرجوع إليه

لملاحظة أحوال باقي الشخصيات المذكورة.

## الدفاع عن الدين باختراع المثاليّة

لقد أدّى انتشار هذه المحاولات التشكيكية المادّية المفرطة إلى أن يذهب بعض المتديّنين إلى اتّجاهٍ مقلوبٍ، فبدل أن يقوموا بالدفاع من خلال إعادة التأسيس للمعرفة العقلية، وحلّ المشكلات المعرفية، ذهبوا بعيداً في ضرب مطلق المعرفة العقلية والحسيّة المادّية معاً، فرفضوا واقعيّة العالم بوصفه عالمًا مادّيًا؛ وذلك رغبةً في تصحيح الإيمان الدينيّ، فتمّ تأسيس ما عرف بالمثاليّة<sup>(\*)</sup> على يدي جورج باركلي، وزادت الأزمة المعرفية حول قيمة المعرفة العقلية التي حاول مجموعة من العقلين - كما ستأتي الإشارة - الحفاظ عليها، سواءً على الطريقة الكاثوليكية أو على الطريقة الأرسطية الرشديّة، أو على الطريقة الديكارتيّة.

بيد أنّ التشكيك كان أنجح؛ لأنّه أسهل، فاستمرّ في الانتشار أكثر فأكثر حتّى تمّ تتويجه على يدي إيمانويل كانط الذي سعى إلى إنقاذ الإيمان والأخلاق ومهاجمة العقلين والمتديّنين الطقوسيين معاً، فسَطّر مبادئه الشكيّة في المعرفة الإنسانيّة، ونقد أدلّة الوجود الإلهيّ التي ضمّنها في كتابه بأسلوبٍ مؤثّرٍ وجذّابٍ، ممّا جعله قبلة المادّيين الذين رفعوا من شأنه وشأن هيوم؛ لما قدّمه هذان الرجلان من خدمةٍ جليّةٍ لمذهب الشكّ المادّيّ الذي انتصر اجتماعياً وسياسياً في النهاية على الاتّجاهات الأخرى كالمذهب الكلاميّ على

(\*) يبدو لي أنّه تمّ التمهيد تاريخياً لاختراع المثاليّة من خلال الاتّجاهين: الأوّل هو الأفكار الصوفيّة المتطرّفة حول الواقع والكون، إذ اعتبرت كلّ ما خلا الله وهمًا وسرابًا. والثاني المشكّكون في المعرفة الحسيّة من أصحاب الشكّ المتطرّف الذين وُجدوا في عصر الانحطاط للحضارة اليونانية وانقلاب الأكاديميّة الأفلاطونية إلى أكاديميّة للشكّ. فكلٌّ من هذين الاتّجاهين - مع وجود الدافع الشديد لنصرة الدين أمام التشكيكات التي مارسها المادّيون حول أصل الدين وأصله نصوصه - أدّى إلى الهروب إلى الأمام من خلال القبول بالتشكيك المطلق واعتبار كلّ شيءٍ في العقل ومن العقل، وأنّ الله هو الفاعل في هذا العقل. [راجع كتاب (محاوَرات باركلي) وكتاب (نقد العقل المحض لكانط)].

الطريقة الكاثوليكية، والمذهب الشكّي الأخباريّ أو الصوفي البروتستانتيّ، والمذهب العقليّ الخالص عند المؤهّلة اللادينيّين مثل ماتيو تندال، وإيرل شافستبري، وباروخ اسبينوزا، وأصحاب النزعة التوفيقية كما هو عند لايبنتز وكريستيان فولف.

لقد لعبت كلّ هذه الأحداث (وغيرها ممّا لم أشر إليه بداعي الاختصار)، بنحوٍ متشابكٍ في تمهيد الطريق أمام صعود المادّية والإلحاد وتطوّرها. وفي المقابل عملت المادّية بدورها على الاستفادة من كل ذلك لبسط أفكارها ونشرها والسيطرة أكثر على المجتمع البشريّ؛ إذ سعى أنصارها إلى تدعيم موقفهم التشككيّ من المعرفة العقلية الخالصة، وموقفهم المنكر للمعرفة النقلية الدينية، مستفيدين من الشكّكين المتدينين في نقد العقل، ومن العقليّين المؤهّلة في نقد الدين، وبدلوا قصارى جهدهم للتحفيز على استبدال كلّ ذلك بالمعرفة التجريبيّة لتأسيس العلوم الإنسانيّة الوضعية والطبيعية - التي أزاها وأكمل مسيرتها العقليّون المؤهّون، بعد أن تمّ نقلها من العالم الإسلاميّ - ثمّ عملوا مجدّدًا على إيجاد البدائل الفكرية والعملية على كلّ الصعد. وهكذا، بدأت مرحلة جديدة من الفكر في الأرض الأوربيّة سعى المادّيّون فيها إلى تقديم منظومة متكاملة وشاملة متمثلة بالمنهج المعرفيّ الحسيّ المتطرّف، والأخلاق النفعيّة، لتكون أساسًا سلوكيًّا وتشريعيًّا، والرؤية الليبرالية في الاجتماع والسياسة، والنظرة المادّية الذريّة التركيبيّة في دراسة الطبيعة والكون والإنسان. تبعها فيما بعد محاولات لتأسيس نظام اقتصاديّ تأرجح بين الاشتراكية والرأسمالية قبل أن تنتصر الأخيرة لاحقًا. وخلال كلّ ذلك سعى المادّيّون إلى تغيير نظم التعليم والتربية بالنحو المتوافق ومبادئهم، حتّى تحقّق لهم ذلك في العقود الأولى من القرن العشرين من خلال تأسيس منظمة اليونسكو.

## تلخيص العوامل التي أدت إلى ازدهار المادّية

ومحصّلة كلّ ما مرّ، يتبيّن أنّ العوامل التي كانت وراء تطور المادّية والإلحاد وازدهارهما، تنقسم إلى قسمين:

### الأول: عوامل أوجدتها أعداء المنظومة المادّية أنفسهم

وتتلخّص في ثلاثة:

أولاً: الأداء المعرفي والسلوكي للاتجاه الكلاسيكي الكاثوليكي الذي تلبّس بزي العقل والفلسفة الأرسطية المختلطة بالأفلاطونية والأفلوطينية، واقتصر من الفلسفة على ما يخدم توجهاته وحرّم ما ينافيها.

ثانياً: الأداء المعرفي والسلوكي للاتجاهين الأخباري والصوفي، فيما عرف بالمشهد البروتستانتية، الذي كان من المتصدّرين لترويج المنهج الشكي في المعرفة العقلية.

ثالثاً: الأداء المعرفي للمؤهّمة 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 منهج واضح ومنضبط 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 غائمة لا يفهم منها إلا الاستقلالية الفكرية عن النصوص الدينية والتقاليد والأعراف الاجتماعية، ممّا مهّد الطريق لانتحال الانتماء إلى العقل لاحقاً من قبل الملحدّين والمادّيين أنفسهم.

## الثاني: عوامل أوجدها الماديون أنفسهم

وتتلخّص أيضًا في ثلاثة أمور:

أولاً: التأسيس النظريّ التدريجيّ لمنظومةٍ ماديّةٍ شاملةٍ في المنهج والفلسفة والسلوك الفرديّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، وهذا ما تحقّق بنحوٍ جليٍّ رغم الانتكاسات التي منيت بها واستطاعت إمّا تداركها أو إخفاءها.

ثانياً: تنمية العلوم النظرية التجريبية على خلفيةٍ معرفيةٍ شكّكيةٍ وتجريبيةٍ متطرّفةٍ، وفلسفيةٍ ماديّةٍ، وهذا ما مكّنهم من وضع النظريات الماديّة حول الإنسان والكون في لباسٍ علميٍّ تجريبيٍّ، ومن ثمّ تقديم العلم والعقل في مواجهة الدين.

ثالثاً: السيطرة على مقاليد التعليم والاقتصاد وإغراق المجتمعات البشرية بالهموم والطموحات الماديّة التي أنهكت عامّة الناس، وحصرت توجهاتهم وتطلّعاتهم بتحقيق ضرورات المعيشة أو رفاهيتها، وكوّنت جعل العلم وسيلةً لأجل ذلك.

## تلخيص الأهداف، آليات الإنجاز، ووسائل الترويج

بدايةً لا بدّ 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 العمليّ والتحكّم بمقاليد الأمور وسيرها خلال القرن المنصرم، وقد تمّ ذلك على مراحل، وبداعي تحقيق ثلاث مهمّاتٍ. وحتى نفهم الوسائل التي اعتمدها؛ لا بدّ من أن نقوم بالتوسّع قليلاً في الكشف عمّا أضمر سابقاً، وذلك بالإشارة إلى هذه المهمّات والأهداف

التي وضعها المادّيون أمامهم، ورأوا أنّ انتصارهم يتمّ من خلالها، ويتوقّف نجاحهم على تحقيقها. وهذه المهمّات هي:

المهمّة الأولى: وتقضي بالتخلّص من السيطرة السياسيّة والاجتماعيّة والعلميّة للإلهيّين عمومًا والدينيّين بشكلٍ خاصّ، سواءً الكاثوليكيّون أو البروتستانت، وذلك بشكلٍ كامل من خلال خطوتين:

الأولى: هدم الأسس المعرفيّة والعقليّة للكنيسة الكاثوليكيّة والإلهيّين عمومًا، وذلك من خلال التشكيك بالمعرفة العقليّة، وبالتالي اعتبار ما يسمّى بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا مجوّنًا فاقدةً للقيمة العلميّة، وذلك على يدي بيير شارون وديفيد هيوم وجماعة فيينا لاحقًا، وقد صرّح اللاحق منهم بأنّه متممٌ لعمل السابق. وقد استفادوا كثيرًا - كما سبقت الإشارة - في عملهم هذا من الأعمال التي قدّمها الشكاكون المتديّنون من قبيل مونتاني وباسكال وبرونو وجون لوك وباركلي وإيمانويل كانط. بل إنّ الشكاكين المتديّنين قد أنجزوا من هذه المهمّة أكثر ممّا أنجزها المادّيون؛ ولذلك تمّ اعتبار هذه المهمّة بحكم المنجزة والمنتهية منذ محاولة إيمانويل كانط، وتمّ تكريس العقلانيّة بوصفها مظهرًا من مظاهر المادّية.

والثانية: نقد منقولات الوحي والدين وكسر الحصانة والهيبة التي تتمتع بها نصوصه وتعاليمه، وتصويره بمظهرٍ بشريّ محضٍ في نشوئه وتطوره، وملاحظة كلّ ما يمكن اعتباره سلبيًا ومشينًا في مبادئه أو أحكامه أو ممارسات أتباعه. وهذا ما تجلّى أيضًا في كتابات الذين ذكرتهم سابقًا، مضافًا إلى كتابات ديديرو وجييون. وقد استفاد هؤلاء كثيرًا وبشكلٍ عميقٍ ممّا قام به الإلهيون الذين أنشؤوا ما يسمّى بالدين الطبيعيّ ورفضوا الوحي الإلهي. إلا أنّ عمق الارتباط بين عامّة الناس والمصادر الدينيّة لم يكن قابلاً للكسر والإزالة

بسهولة؛ ولذلك كان لا بدّ من اللجوء إلى دراسة الدين بوصفه حالةً بشريةً، وجعل هذه الدراسة جزءاً من الدراسات الاجتماعية والنفسية أو ما يسمّى بالإنثروبولوجيا، فكانت النتيجة تفرغ الدين من أيّ قيمةٍ إلهيةٍ وجعله مجرد تجلياتٍ غير موضوعيةٍ للأحوال الداخلية والخارجية التي تعترض النفس البشرية، وذلك بعد قيام المنظرين بدراسة الآثار والوثائق والقبائل البدائية والحالات الدينية عبر التاريخ وتفسيرها، ثمّ عمل المقارنات والمقابلات لإدراك التشابهات والاختلافات بين الأديان؛ تمهيداً لاستخلاص تفسيراتٍ كليةٍ وشموليةٍ تحمّل الرؤية المادية للعالم والحياة.

وقد استمرّ العمل على إنجاز هذه المهمة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وإلى الآن<sup>(\*)</sup>، وكانت الرؤى والنظريات والتفسيرات التي خرج بها المنظرون مصدر استفادةٍ كبيرةٍ من قبل الملحدّين الجدد<sup>(\*\*)</sup>.

المهمة الثانية: تفضي بإيجاد البديل عن المنظومة الدينية المنهارة. وقد سبق الماديين قيام المؤهّمة اللادينيّين بمحاولة تأسيس هذا البديل، حيث عملوا على إخراج الأخلاق الفاضلة من كنف الأساس الديني وإرجاعها إلى حضن العقل، وعملوا على إيجاد عقيد اجتماعي جديد يرضى الحرّية الدينية والسياسية. بيد أنهم كانوا مجرد حلقةٍ فاصلةٍ قصيرةٍ مهّدت عن غير قصدٍ نحو ترّبع المادية على عرش التغيير، منطلقين من منهجهم التشكيكي في المعرفة العقلية، فرسموا لأنفسهم خريطةً شاملةً تمثّلت بما يلي:

(\*) أشهر المنظرين في هذا الحقل 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 أونفري في كتابه (نفي اللاهوت)، وريتشارد دوكنيز في كتابه (وهم الإله)، وسام هريس في كتابه (رسالة إلى الأمة المسيحية)، ودانيال دنت في كتابه (كسر التعويذة)، وغيرهم.

أولاً: ترويج المنهج التجريبي المتطرّف ليكون منهجاً معرفياً وحيداً، مستفيدين من خدمات الشكّاكين الدينيين؛ وذلك ليكون بديلاً عن المنهج العقليّ والمنهج النقليّ والمنهج الصوفيّ، وبالتالي اعتبار العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة الوضعيّة مصدرًا وحيدًا للمعرفة العلميّة؛ وذلك بعد أن نالت هذه العلوم مجدها وشهرتها على يدي المؤهّلين، أو من ليس منخرطاً أصلاً في حلبة الصراع حول الدين والألوهيّة؛ وذلك لتكون بديلاً عن الكتب المقدّسة وكتابات الآباء والرهبان.

ثانياً: اعتناق الليبرالية منهجاً سياسياً واجتماعياً مستفيدين ممّا قدمه جون لوك في رسالة التسامح وغيرها؛ وذلك لتكون بديلاً عن المنظومة الدينيّة الاستبداديّة الحاكمة على مقاليد الحياة السياسيّة والاجتماعيّة.

ثالثاً: إعادة إحياء مذهب اللذة ليكون منهجاً أخلاقياً تشريعياً تحت اسم «النفعية»، وذلك على يدي جرمي بنتام وجون ستيوارت مل؛ وذلك ليكون بديلاً عن الرؤية المسيحيّة للغايات السلوكيّة والأخلاقيّة التي كانت حاكمة على الأعراف الاجتماعيّة والقوانين التشريعيّة.

رابعاً: تأسيس الرأسماليّة بصفقتها نظاماً اقتصادياً بعد تغلّبه على الاشتراكيّة؛ وذلك لتوجيه الأنظار نحو الاهتمام بالتملّك والتجارة وتحصيل الرفاهية في العيش، بعد أن كانت الرؤية المسيحيّة تزدري العمل الدنيويّ، وتوجّه النفوس نحو الاقتصار على الغايات الدينيّة والأخرويّة.

خامساً: تكريس النظرة إلى العلماء والمتخصّصين في العلوم الطبيعيّة ليكونوا مرجعيّاتٍ حصريّةً لعامة الناس في أخذ المعرفة، وليكونوا رموزاً تملك الاحترام والتبجيل العامّ والأهليّة والجدارة كي تكون قدوة؛ حتّى

يكونوا بديلاً عن الآباء والقديسين والرهبان وسائر الشخصيات الدينية التي تحظى بالقداسة والاحترام لدى عامة الناس.

سادساً وأخيراً: ابتداء الانتماء القومي والوطني ليكون علقه ورابطة اجتماعية ونفسية، بحيث يصير بديلاً عن الرابطة الدينية والانتماء الديني والمذهبي.

**المهمة الثالثة:** ترويح وترسيخ كل ذلك - أي ترويح بطلان المنظومة الدينية وفسادها - ونجاح وحسن المنظومة المادية بلباس العقل والعلم والأخلاق الإنسانية، وذلك بنشرها وتقريبها من نفوس الناس وتوفير البدائل النفسية التي يحتاجها عامة الناس؛ لتكون عوضاً عن مثيلاتها التي كانت توفرها المنظومة الدينية - وهي القدوة - معنى الحياة وقيمتها، وذلك تمهيداً لإخراج المنظومة الدينية برمتها من المجتمع الإنساني بكله، وليس فقط الإخراج السياسي والعلمي والتشريعي والاقتصادي، بل والاجتماعي والفردى لتصير الحالة التلقائية الطبيعية عند الفرد بأن يكون مادياً. فبعد 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 برمته، إلا بالقدر الذي يكون وجودها مفيداً ونافعاً، وهذا ما توقف تحقيقه على امتلاك السيطرة على القنوات التي يتم من خلالها الوصول إلى أذهانهم ونفوسهم، وليس ذلك إلا التعليم والإعلام.

## آليات الإنجاز

بما أن التعليم يرفد من العلم التجريبي العملي والنظري الذي يجب أن يتم إظهار فضله وعظمته، وبما أن العلم التجريبي النظري بني على أسس

معرفيّة وفلسفيّة خاصّة تحتاج إلى ترويح وترسيخ، فمن هنا وجد المادّيون أنّ تحقيق المهمة الثالثة في مواجهة المتديّنين، تحتاج منهم إلى أن يقوموا بالعمل على ثلاثة مستويات، الأوّل علمي، والثاني تعليمي، والثالث إعلامي.

أمّا على المستوى العلمي فبأن لا يكتفوا بإظهار تعارض النظرة العلميّة إلى الكون مع النظرة الدينيّة - وهو أمرٌ تحقّق قبل انتعاش المادّيّة، ولعب دوراً في التمهيد لسلب الكتب الدينيّة موثوقيتها، وهذا ما استفاد منه المادّيون والإلهيون اللادينيون على حدّ سواء - بل أن يقوموا أيضاً بعدة أمورٍ أخرى أشدّ تأثيراً وهي:

أولاً: أن يظهروا العلم الطبيعيّ النظريّ بمظهر الموافق والمؤيد والداعم للرؤية المادّيّة، وهذا ما تحقّق من خلال دخول المادّيّين في الميادين العلميّة النظرية بشكلٍ واسع، وبنائهم لبحوثهم العلميّة ونظرياتهم الناتجة عنها في علوم النفس والاجتماع والفيزياء النظرية والبيولوجيا النظرية، على خلفيّة مادّيّة اختلط فيها ما هو علميٌّ تجريبيٌّ بحثٌ بما هو من نتائج النظرة الفلسفيّة المادّيّة، دون أن يكون عامّة الناس - بل حتّى المتخصّصين في العلوم التجريبيّة العملية - على درايةٍ بأيّ من ذلك.

وثانياً: أن يكرّسوا النظرة المتديّية إلى الفلسفة الأولى والميتافيزيقا واعتبارها فاقدةً للعلميّة، وهذا ما تحقّق بقوة على يدي جماعة فيينا والاتجاه الوضعيّ عموماً، بعد أن مهّد لهم الطريق كلّ من لوك وهيوم وكانط. ومن ثمّ تراهم عملوا ويعملون على ادّعاء قدرة العلوم التجريبيّة على التصديّ لحلّ كلّ المشكلات التي كانت تاريخياً تبحث من قبل الفلاسفة.

وثالثاً: أن يكرّسوا النظرة إلى علم المنطق على أنه علمٌ صوريٌّ بحثٌ، لا يقود إلى تمييز الصواب من الخطأ، بل هو قابلٌ للاستعمال في كليهما، وهذا ما ساهم فيما بعد في ترميزه وجعل دوره مقصوراً على العلوم التطبيقية التقنية. أمّا ما يسمّى بالمنطق المضموني أو البرهان المنطقيّ، فقد تمّ إقصاؤه بالكليّة بذريعة أنّه مبنيٌّ على مبادئ ميتافيزيقية كفكرة الماهية والجوهر ووجود مبادئ عقلية أولية، وبما أنّ جميع هذه محلّ خلافٍ ونقدٍ، بدءاً من جون لوك مروراً بديفيد هيوم وصولاً إلى إيمانويل كانط ولاحقاً حلقة فيينا وبرتراند راسل، فهذا يعني أنّه ليس منطقاً ولا يوجد شيءٌ اسمه منطقٌ مادّيٌّ - كما صرّح بذلك كانط وراسل - وإنما منطقٌ صوريٌّ فقط، وهذا ما يعتقده كلّ الدارسين له بعد أن تمّت السيطرة على المستوى التعليمي، وفيما يلي بيان ذلك<sup>(\*)</sup>.

أمّا على المستوى التعليمي، فقد تمّ ذلك من خلال امتلاكهم السيطرة الرسمية على المدارس والجامعات من خلال منظمة اليونسكو، فحدّدا ما يدرس وما لا يدرس، ووضعوا المعالم العامّة للمراحل التعليمية وأهدافها وغاياتها، وموادّها بالنحو المتوافق مع الرؤية المادية، حتى أصبح التعليم وسيلةً فنيّةً، ولعلّ نظرةً 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 واستمرّت محاولات التأسيس للمنطق اللاصوري إما تحت عنوان المنطق اللاصوريّ INFORMAL LOGIC، أو تحت عنوان: ART OF ARGUMENTATION أو تحت عنوان CRITICAL THINKING SKILLS أو تحت عنوان THE LOGIC OF DAILY LIFE. وقد عقدت المؤتمرات وأسست المجلّات خلال العقدين الأخيرين فقط لأجل تطوير هذا الأمر على خلفية الاحساس الشديد والكبير بالحاجة إلى منطق يعطي المتعلّمين الياتٍ لفحص ما يعرض عليهم ويعطيهم أدوات بناء الأدلة الصحيحة والأفكار السليمة، ولكنّ العمل لا زال في بداياته، ويواجه صعوبات ومشكلات أهمّها في رأي استمرار سيطرة المشهورات العصرية التي بدأت من عند جون لوك وديفيد هيوم وكانط، واستمرار الأخطاء التي ارتكبتها المنظرون للمنطق الصوريّ الرياضي والرمزي؛ ولأجل ذلك لا زال أكبر التركيز في ذلك على ما يتعلّق بالمغالطات أو أنماط الاستنتاج، ولا زال الرجوع إلى التأسيس التاريخي والمضبوط لصناعة البرهان خجولاً جدّاً سواءً فيما يتعلّق بأرسطو أو شرّاحه أو المدوّرين والمكمّلين لمشروعه من أمثال الفارابي. ولتفصيل الكلام موضوعٌ آخر بإذن الله.

أما على المستوى الإعلامي، فرغم النجاح الذي حقّقه المنظومة المادّية على المستوى التعليمي بأن صارت مناهجها ورؤاها هي السائدة في كل أصقاع الأرض، إلا أنّها كانت محتاجة إلى ما هو أزيد من ذلك، وهو السيطرة على المستوى الإعلامي، والوصول إلى الشريحة الأكبر من الناس.

## وسائل الترويج: العلم الشعبي

ومن هنا، عمدوا إلى تأسيس فروع جامعيّة لما سموه بالعلم الشعبي (popular science) وتفرغ العديد من المتخصّصين للعمل على تنزيل الخطاب العلميّ لأفهام عامّة الناس، واختراع السبل التوضيحيّة التي تقرب المادّة العلميّة إلى المستوى الذي يمكن أن يدركه الإنسان العاديّ، فألّفت الكتب الكثيرة في شتى المجالات العلميّة، وتمّ العمل على نشرها وترويجها. لا يحتاج المرء إلى بحثٍ كثيرٍ كي يرى أنّ جملةً من رموز الملحدّين والمادّيين من المتخصّصين في بعض المجالات العلميّة، كانوا ولا زالوا من المتصدّين لتحقيق هذه المهمّة، أمثال ريتشارد دوكينز، ولورانس ستراوس، وستيفن هوكينغ، وغيرهم الكثير.

ومن الغريب المثير للعجب، أنّ المتخصّصين سواءً كانوا من الملحدّين أو غيرهم، تراهم جميعاً يقرّون أنّ تنزيل الخطاب إلى فهم عامّة الناس يقود إلى إعطاء نظرة خاطئة ومشوّهة عن الحقائق العلميّة، وأنّه لا يمكن تفادي ذلك، ومع ذلك فإنّ منفعة هذا التنزيل والتذليل للمطالب العلميّة وهو الطريق الوحيد لربط الناس بالعلوم وجعلهم يلجؤون فيها إلى المتخصّصين بها. كما أنّهم يقبلون فكرة استغلال العلوم والمعرفة لمصالح نفعيّة وغير أخلاقيّة، بل يشتكون من ذلك خصوصاً في ما يتعلّق بعلم النفس الشعبيّ [راجع خمسون خرافةً في علم النفس: المقدّمة]. 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 قابليتهم المحدودة على الفهم وعلى التأثر أن تتم مخاطبتهم على قدر عقولهم، وبالتالي كانت الحكمة تقتضي بالضرورة الاقتصار على التلميح والتقريب مع التركيز على الجانب الأهم بحسب حالهم، وهو الالتزام العملي بالسلوكيات الخلقية بالأسلوب الذي يفهمونه ويؤثر فيهم بحسب اختلاف مراتبهم. كما أنهم يرفضون أن تكون الأديان قد تعرضت للاستغلال والتحريف من قبل البشر كما هو الحال في سائر المجالات العلمية والعملية، حيث تتدخل الأهواء البشرية لتقوّل الصواب على شاكلة المرغوب<sup>(\*)</sup>.

## وسائل الترويج: الفنّ والسينما

وكيفما كان، فمضافاً إلى تأسيس أقسام في الجامعات تعنى بصياغة العلوم بأساليب وحدود مفهومة لعامة الناس، تمّ تأسيس جمعيات وأقسام في الجامعات تعنى بكتابة القصص المسماة بالخيال العلمي، والتي تقوم بإبراز المدى الإبداعي والجميل الذي يطمح إليه العلماء والمتخصصون ويعنى بزيادة ارتباط عامة الناس بالعلم التجريبي ومتخصصيه، ونتيجة لذلك، كثيراً ما صار يختلط على القارئ ما هو حقيقي بما هو محال نتيجة هذه القصص، خصوصاً عندما يتمّ تحويل القصص إلى أفلام سينمائية ومسلسلات تلفزيونية.

ومضافاً إلى هذا وذاك، كثيراً ما تمّ صناعة أفلام وثائقية باحتراف عالٍ

(\*) راجع المقال التالي ليكشف لك كيف كان ما يسمى بالعلم الشعبي مصدرًا مضللًا ووسيلةً جماهيريةً.

حول التاريخ المتعلّق بالدين أو بالنهضة التي حدثت في أوربا، مروّجين من خلال ذلك للأفكار المادّية وما يخدمها وما يجعل لها الموثوقيّة العليا في نفوسهم. هذا مضافاً إلى الأفلام السينمائيّة الكثيرة التي كرسّت لترويج الرؤى المادّية في العقيدة والسلوك، ووجدت لها الجماهير الغفيرة والمتابعين الكثر في شتى أنحاء العالم بكلّ لغاتهم.

### وسائل الترويج: إيجاد القدوة

هذا كلّّه بالنسبة إلى ما يتعلّق بإيصال خطابهم بنحوٍ مؤثّرٍ إلى عامّة الناس، أمّا بالنسبة إلى إيجاد القدوة، فلم يعجزهم الأمر؛ إذ عمدوا إلى إخراج مجموعةٍ من المتخصّصين في العلوم المختلفة من المادّيين والملحدّين من الأجزاء الأكاديميّة التخصّصيّة، وإبرازهم لعامّة الناس من خلال أفلامٍ وثائقيّةٍ ومقابلاتٍ تلفازيّةٍ ومهرجاناتٍ ولقاءاتٍ ومحاضراتٍ، يقومون خلال كلّ ذلك بتوجيه الناس وإيجاد العلقّة العاطفيّة والنفسيّة معهم، بحيث يصير هؤلاء قدوةً موجّهةً بديلةً عن القساوسة والرهبان أو ما يسمّى برجال الدين؛ كي يسدّوا بذلك فراغاً يحتاج إلى أن يملأ في نفوس عامّة الناس. وهذا بدوره جعل فكرة المعارضة والتنافي بين الدين والعلم تطفو على السطح، وكأنّها مسلّمةٌ من المسلّمات التي فرغ عن النزاع حولها. وقد انضمّ إلى كلّ ذلك الاستفادة من التطوّر الحاصل على مستوى وسائل التواصل والاتّصال، 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 باختصارٍ ما يتعلّق بالآليات التي اعتمدها المادّيون في حركتهم بدءاً من القرن السابع عشر وإلى الآن.

## تجليات النجاح المادي في الحياة الفردية والاجتماعية

لا ينظر المرء اليوم إلى الواقع الذي نعيشه إلا ويرى مقدار النجاح الذي حققته المنظومة المادية على كل الصعد، سواء في العالم الذي ازدهرت فيه أو في مجتمعاتنا؛ إذ إن جميع ما تكلمنا عنه من عناصر تتشكل منها هذه المنظومة، نجد شائعاً سائداً في بلادنا وبين ظهرانينا من التعليم إلى الاقتصاد إلى السياسة إلى الاجتماع وإلى الإعلام. ومن الطبيعي أن يكون شكل الحياة الاجتماعية والفردية المبنية على أسس المنظومة المادية، مختلفاً تماماً عما تقتضيه الحياة المبنية على أسس غير ماديّة. ولأجل ذلك كانت لسيطرة المادية نتائج عصبية وخطيرة على المجتمع، وعلى غايات الأفراد واهتماماتهم وعلى تحديد ما له قيمة وليس له قيمة، وبالتالي على مسار الحياة الفكري والعملي بشكل كامل.

وكيفما كان، وبالرجوع إلى ملاحظة النتائج التي خلفها نجاح المنظومة المادية في المجتمعات، نلاحظ ما يلي:

278

أولاً: نلاحظ من خلال التتبع لحال البشر عموماً في مجتمعاتنا أنه - ونتيجة لسيطرة النظام الرأسمالي بقيمه وقوانينه سيطرة تامة على مفاصل الحياة الاقتصادية للدول والأفراد - أصبح الطابع العام لسلوكهم يتأرجح بين: الانهماك الكلي في السعي إلى زيادة الثروة أو تحقيق الشهرة والجاه أو نيل السلطة، أو الانهماك الكلي في السعي إلى تأمين الرفاهية والتسلية بالحصول على كل ما هو جديد من الصناعات المتطورة المختلفة، أو الانهماك الكلي في تأمين المستلزمات الضرورية لكرامة العيش التي تثقل كاهل الطبقتين الفقيرة والوسطى اللتين تضمّان القسم الأغلب من الناس. أو الانهماك الكلي في ممارسة اللعب واللهو في الرياضات التي تحوّلت إلى سلج يتاجر بها وبلاعبيها ومشجعيها أصحاب رؤوس الأموال.

ونتيجةً لهذا الانهماك والاستغراق المبني على تأسيسٍ نظريٍّ مسيطرٍ، وليس مجرد حالةٍ عابرةٍ، أصبح العلم والتعليم مجرد أدواتٍ لذلك، بل لم يعد الدين في أغلب الأحيان إلا وسيلةً يتبعها أغلب المتدينين لتأمين تلك الأهداف، بحيث لا تجد العلم أو الله حاضرًا في الغالب إلا لأجل ذلك. وهو ما دأبت الأدبيات الدينية على تسميته بالغفلة.

وقد أدّى ذلك بشكلٍ مباشرٍ إلى تعويم الدين، وخواء النفوس، وهشاشة البنية المعرفية والعقدية والأخلاقية عند الغالبية من الناس، وبالتالي لم يعد الارتباط بالدين في أذهان الناس ونفوسهم قائمًا على أسسٍ متينةٍ وموضوعيةٍ، بل تحول ليصير مجرد تقاليد وطقوسٍ وأعرافٍ لا يجذب الإنسان إليها إلا تحت سلطان العاطفة والأنس، أو بداعي المصلحة المادّية التي فرضتها المنظومة الرأسمالية. وهذا بدوره جعل دين الناس هشا قابلاً للتفريغ من مضمونه وسريع التأثير بالنقد والتشكيك؛ تمهيدًا لإبداله بالرؤية المادّية للحياة لا أقل على المستوى العملي والسلوكي، بحيث لا يعود الله والقيم العلمية والأخلاقية حاضرةً في طموحات وهموم الإنسان إلا نزرًا وبنحوٍ خجولٍ ومقصورٍ على أفرادٍ محدودين أو جماعاتٍ صغيرةٍ قليلةٍ.

وقد كان هذا الأمر مجرد ذاته تمهيدًا فعليًا للهجوم النظري على الدين والارتباط بالإله وتغييبه من النفوس والعقول، بعد أن تمّ تغييبه من الواقع العملي والمعيشي إلا لأغراضٍ نفعيةٍ ضيقةٍ.

ثانيًا: إذا ما لاحظنا تأثير كلٍّ من الرؤيتين الليبرالية والنفعية المسيطرتين على التعليم والسياسة والإعلام، نجد أنّهما كانتا منشأً لصيرورة مجموعةٍ من

الأفكار مشهوراتٍ عصريّة، وهذا ما عنى طغيان النزعة الاستقلاليّة للفرد الإنسانيّ بنحوٍ مفرطٍ، واختزال الشرّ والفساد والرذيلة في حدود الإضرار بالغير، بحيث مهما كنت تفعل ومهما كانت اختياراتك فالمهم أنك لا تضرّ مباشرةً بالآخرين إضراراً نفسياً أو جسدياً فقط؛ وفيما عدا ذلك فليس من حقّ أحدٍ أن يمي عليك ما تكوّنه وما تفعله إلّا في حدود القانون الوضعيّ المدنيّ؛ وبالتالي تمّت شرعنة الانسحاق التلقائيّ وراء الشهوات والرغبات، وترويج مثيراتها ومحقراتها دون أن يكون هناك أيّ اعتبارٍ للأضرار الأخلاقيّة والمعرفيّة إلّا في الحدود المخلة بالقانون والموجبة للهرج والمرج. والأمر عينه يقال بالنسبة إلى العديد من الرؤى المتعلّقة بآليّة الوصول إلى السلطة وتحديد من يحكم الناس، والمتعلّقة بدور الرجل والمرأة والشباب في الأسرة والمجتمع والسياسة، إذ تمّ عزل الوظائف والأدوار عن مضامينها وأهدافها وغاياتها ومقومات نجاحها، وتركيز النظر على الاعتبارات الشكلية والظاهرية.

ثمّ، ونتيجةً لتسويق كلّ هذه الأفكار من خلال البرامج والمسلسلات والأفلام، أصبحت هذه الأفكار والرؤى مشهوراتٍ راسخةً يشنّع على من يخالفها أو ينتقدها، وهذا ما أدّى بدوره إلى حصول الاصطدام بين التعاليم والأهداف الدينيّة من جهةٍ والمشهورات المعاصرة من جهةٍ أخرى، بل أدّى إلى اعتبار الأخيرة حقّاً وصواباً بالنسبة إلى عصرنا استناداً إلى الرؤية الاجتماعيّة الأخلاقيّة النسبيّة، وبدأت محاكمة التعاليم الدينيّة وفقاً لمشهورات العصر التي صارت مخالفة الدين لها تحلّفاً ورجعيّةً، وهذا ما أدّى في نهاية الأمر إلى لجوء العديد من المتديّنين أو المنظرين في المسائل الدينيّة إلى تحويل وتبديل المعايير الدينيّة لتصير متوافقةً معها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ بدل العمل على تهذيبها وتنقيتها منهما.

ومع اجتياح هذه الأفكار لكل طبقات المجتمع، امتلك الكثير من عامّة الناس الجرأة على تقييم التعاليم السلوكية العقلية والشرعية من منظار مقبولات الرؤى المعاصرة ومشهوراتها، بما فيها من إفراطٍ وتفريطٍ، فنشأت حالات التشنيع والاستقباح لكثيرٍ 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 عامّة الناس، وهذا ما أدى إلى انتهاك الحرمة وكسر الهيبة التي كانت تتمتع بها، تمهيداً إلى عزلها والغائها من ساحة الحياة أو تحويل الدين إلى مجرد ثقافةٍ متوائمةٍ مع الواقع المعاصر المنحوت على قياس الآمال والطموحات التي ترمي إليها المنظومة المادّية.

ثالثاً: نتيجةً للنجاح الباهر في العلوم التجريبية والتطبيقية ودورها في تأمين الحاجات المادّية البشرية، ونتيجةً للسيطرة الرسمية على مقاليد التعليم ومراكز البحوث العلمية، تمّ تكريس النظرة إلى العلوم المعتمدة رسمياً على أنها وحدها التي تملك الموثوقية، وبالتالي تمّ رفع شعار العقلانية العلمية بوصفها صفةً مميزةً لمنهج هذه العلوم، في قبال ما ليس علماً بل مجرد جهدٍ إنسانيٍّ مبذولٍ تاريخياً ولا موضوعيةً له، وجعلوا كلاً من الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) والفلسفة العملية والتعاليم الدينية مجوئاً من هذا النوع. وقد أصبحت هذه النظرة إلى العلوم مكرّسةً في كلّ الأبواق الإعلامية بدءاً من المدرسة وصولاً إلى المذيع والتلفاز، ثمّ الإنترنت، وأصبح المتخصّصون في هذه العلوم وحدهم الذين يملكون أهلية الوصف بالعلماء، وصار إطلاق اللفظ ينصرف إليهم كما أنّ مصطلح العلم ينصرف إلى العلوم التجريبية. وإذا أصبح المتخصّصون في العلوم الأكاديمية يملكون هذه الخصيصة والمكانة في

نفوس عامّة الناس كما أرادها القائمون على سياسة المجتمع ثقافيًا وتعليميًا، لم يكن أمام الناس إلا اللجوء إليهم في كلّ مناحي الحياة، وبالأخص فيما يتعلّق بهمومهم اليوميّة وسلوكياتهم العاديّة في المجتمع والأسرة وعلى الصعيد الفرديّ، إذ يتمّ اللجوء إلى المتخصّصين لأخذ التعليمات والاستشارات والتوجيهات في كلّ الأمور السلوكيّة، سواءً فيما يتعلّق بعلم النفس أو علم الاجتماع، أو علم التربية، فضلًا عن القانون الوضعيّ المتعلّق بالمعاملات التجاريّة والصناعيّة وما شاكلها. ومن هنا، لم يكن لهذا كلّه ليعني إلا إخراج الدين عن أن يكون محلّ حاجةٍ في أيّ شأنٍ من شؤون الحياة الحقيقيّة الجادّة، فسقطت مرجعيّته على المستوى العمليّ عند كثيرين، إلا فيما يتعلّق بالجانب العباديّ الذي انحصر اهتمام أكثر الناس بالدين من خلاله فقط، وذلك لما لعبته العبادات من دور الملاذ والملاجئ في حالات المحن والمصائب، وصارت وسيلةً مريحةً وغير مكلفةٍ، لمحاولة تحقيق الآمال الماديّة من مالٍ وجاهٍ وصحّةٍ بدنيّةٍ وهلمّ جرًّا.

رابعًا: بعد أن حصل التطوّر الكبير على مستوى أدوات التواصل في العالم أجمع، وانكبّ الناس خاصّةً وعامّةً عليها، أصبح المجتمع بكلّ أطيافه في حالةٍ من التلقّي التلقائيّ لكلّ ما شيّدته وروّجته وتروّجه المنظومة الماديّة من أفكارٍ ورؤى؛ فزادت هشاشة النفوس وانغماسها أكثر وأكثر في الحياة الماديّة، وأحاط بها ضعفها عن فهم الخلل الكامن في منظومتها، فانساق من انساق في الخفاء والعلن نحو الالتحاق بركبها نظريًا وفكريًا بعد الاكتساح العمليّ، وبقي كثيرون بل الأكثر محكومين بالانهماك في شؤون الحياة وهمومها، وهؤلاء كانوا بين قسمين أكبرهما أولئك الذين تعاطوا بلا مبالاة مع كلّ

فكرٍ نظريّ ، سواءً كان مادّيّاً أو غير مادّيّ، وبقوا على ما اعتادوه وألفوه وأحبّوه بحكم التربية والعادة من خليطٍ بين المادّيّة والدين؛ وأصغرهما أولئك الذين اعتنوا بقدر طاقتهم بالجانب النظريّ، وتشبّثوا بأديانهم وخاضوا غمار المواجهة المباشرة أو غير المباشرة مع المادّيّين والملحدّين، فنشأت حالةٌ من الهياج والبلبلة الفكرية والمعرفية، لا زالت أصدائها تسمع إلى الآن، بل هي في طريقها نحو التجدد والازدياد.

وفي المحصلة، يمكننا القول إنّ نجاح المنظومة المادّيّة قد كان متمثلاً في تحقيق أمرين: الأوّل، حصد الأنصار المعتنقين لأفكارها والمنساقين وفقاً لها. والثاني: عزل أكثر الناس في كلّ المجتمعات عن أن يكونوا أصحاب دورٍ فاعلٍ في الحياة الفكرية بعد أن أدّت النظم المادّيّة في الاقتصاد والتعليم والسياسة والإعلام إلى إنهاكهم بضرورات كرامة العيش، أو إلهائهم بملهيات اللعب والمتعة الآنيّة. وهذا يعني أنّها قد استطاعت أن تعزل أكثر الناس عن دينهم، إمّا كليّاً وعلى المستويين النظريّ والعلميّ، وإمّا جزئياً وعلى المستوى العمليّ فقط. والنتيجة هي التمهيد شيئاً فشيئاً لضرورة التدين شيئاً من التاريخ، وفي أحسن الأحوال مجرّد عاداتٍ وتقاليد!

لقد استطاعت المادّيّة أن تنجح إلى حدّ كبيرٍ في تحقيق ما تسعى إليه، إلا أنّ الأمر لم يقف عند هذا الحدّ ولا بقي عنده، بل هناك مرحلةٌ أخرى لاحقةٌ يمكن تسميتها بمرحلة إعادة التوضع، عمد فيها المادّيّون إلى محاولة تدارك المشكلات التي قاد إليها التفريط والإفراط في مسارات التطبيق لنظمتهم، وجرى البحث عن محاولاتٍ من خارج الرؤية المادّيّة، يمكن من خلالها التخلص من المشكلات التي يعاني منها المجتمع، ولكن

بقالبٍ عصريٍّ إمّا 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 للمادّية، كما حصل مع ما يسمّى بالتنمية البشرية الذهنية والعملية والبرمجة اللغوية العصبية؛ وإمّا بالإشارة الصريحة والأخذ المباشر والترويج لنظمٍ أخرى دينيةٍ قديمةٍ، ولكنّها بعيدةٌ كلّ البعد عن الأديان الثلاثة التي يريدون عزلها عن السيطرة الاجتماعية، وهذا ما حصل من خلال استقدام رياضيي اليوغا والتاي تشي وغيرهما، بل حصل ما هو أخطر من ذلك. وللكلام تَمَّةٌ، وفي المقام تفاصيل كثيرةٌ لا يناسب المقام ذكرها.

## الخاتمة

إنّ ما يلوّح له هذا المقال القصير موضوعٌ حيويٌّ وخطيرٌ، وكثير التفاصيل، وإنّ هناك ترابطًا وثيقًا 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 يتديّن عن تعقلٍ ودرايةٍ لا عن تقليدٍ وتبعيةٍ، واختلال كيفية تأثيرهم على أتباعهم، وبين تمكن المادّيين من اختراق مجتمعاتهم وضعضة ثقة الجمهور برعاتهم اللاهوتيين. لقد تبين أنّ المادّية هي بنت المنهج الحسي المتطرّف، وبالخصوص ذلك الجانب المتعلّق بالتشكيك بقدرة العقل وحدود معرفته

وموثوقية معاييرها، كما تبين أنّ انتشار المادّية ونموّها وتربيتها كان في حوض الضعف والخلل المعرفي والفلسفي والسلوكي للمتديّنين، سواءً في بناء رؤاهم أو في ترويجها. وهذا يقود إلى نقطة خطيرة وبالغة الأهمّية، وهي مقدار ما ساهم ويساهم المتديّنون أنفسهم في دعم المادّية والإلحاد من خلال تبنيهم للمنهج الشكّي بلبايس لاهوتيّ ودينيّ صوفيّ أو نصويّ. لهذا وغيره من الأسئلة أترك مهمّة الإجابة عنها لفرصةٍ أخرى.

وبعد تبقى مهمّة دراسة مقدار سيطرة المنظومة المادّية بين ظهرانينا وأسبابها ومراحلها، فعسى أن يكون ذلك في فرصةٍ أخرى.

## قائمة المصادر

## المصادر العربية

1. أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، تحقيق عائشة عبد الرحمن، دار المعارف، 1977.
2. أرسطو طاليس، كتاب الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مطابع الرسالة، 1980.
3. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، 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 زكريا، الطبعة الأولى 1983.
6. بول هازار، أزمة الوعي الأوربي، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة يوسف عاصي وبسام بركة، الطبعة الأولى، 2009.
7. توفيق الطويل، قصّة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، 1979.
8. ج. بيوري، حرّية الفكر، تعريب محمّد عبد العزيز إسحاق، المركز القومي للترجمة، 2016.
9. جورج باركلي، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1998.
10. جوزيف نسيم يوسف، تاريخ العصور الوسطى الأوربيّة وحضارتها، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1987.
11. جون جريبين، البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة: فطحل الله الشيخ، 2010.
12. جون ديوي، إعادة بناء الفلسفة، المركز القومي للترجمة، ترجمة: أحمد الأنصاري، الطبعة الأولى، 2010.

13. جوناثان ريلي سميث، الحملة الصليبيّة الأولى وفكرة الحروب الصليبيّة، ترجمة: محمد فتحي الشاعر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1999.
14. درزويل، تاريخ عصر النهضة في أوربّا، 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 ذهن البشريّ، ترجمة: محمد محبوب، المنظمة العربيّة 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 الدينيّة، دار نلسن، 2008.
20. غنار سكريبك، تاريخ الفكر الغربيّ من اليونان القديمة وحتى القرن العشرين، المنظمة العربيّة للترجمة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، الطبعة الأولى، 2012.
21. محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسّسة الدليل، 2017.
22. محمد ناصر، الفلسفة.. تأسيسها - تلوّثها - تحريفها، نشر أكاديميّة الحكمة العقلية، 2014.
23. نجيب إسطفان، صراعات الكنيسة وسقوط القسطنطينيّة، التكوين للطباعة والنشر، 2011.
24. يوسف كرم، الفلسفة الأوربيّة في العصر الوسيط، دار القلم، الطبعة الأولى، 1988.
25. يوسف كرم، الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1986.
26. يوسف كرم، الفلسفة اليونانيّة، 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 1601-1662, 2014.
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, 1650-1800, 2014.

## أبواب

291

التحرير

حوار العدد: حوار مع العلامة السيّد  
منير الخبّاز

321

الشيخ محمد آل عليّ

شبهة العدد: المنهج التجريبيّ وفكرة  
الإله.. الفيزياء نموذجًا

357

محمد باقر الخرسان

قراءة في كتاب (الله والعقل)

379

الشيخ صفاء المشهدي

شخصيّة العدد: الشيخ المفيد ودوره  
في علم الكلام



## حوار مع العلامة السيّد منير الخباز

أجرت مجلّة الدليل حوارًا مع الأستاذ العلامة السيّد منير الخباز وهو من أساتذة البحث الخارج المعروفين في الحوزة العلميّة، ومتخصّص في البحوث الكلاميّة والعقدية، وكان محور الحوار يركّز حول موضوع إثبات وجود الإله، ومسألة الإلحاد وأسبابها وطرق معالجتها، فكانت الأجوبة علميّة ورصينة وذات فائدة كبيرة، وفيما يلي نصّ الحوار:

ابتداءً نتقدّم إليكم بوافر الشكر والامتنان لقبولكم عناء إجراء هذا الحوار مع مجلّة الدليل.

﴿﴾ سماحة السيّد لو سمحتم قدّموا لنا لمحة عن حياتكم وسيرتكم العلميّة.

ولدت في عام 1965م في القطيف، وبعد أن درست في المدرسة الرسميّة المرحلتين الابتدائيّة والمتوسطة في القطيف ذهبت إلى النجف الأشرف، وكان عمري آنذاك ثلاث عشرة سنّة، وفي عام 1978م درست في النجف الأشرف

المقدّمات والسطوح العليا، وكان من أساتذتي في السطوح العليا المرحوم آية الله الشيخ مرتضى البروجردي، والعلامة الحجّة السيّد حبيب حسينيان، ومن أساتذتي أيضًا العلامة السيّد رضا المرعشي. عندما انهيت السطوح حضرت البحث الخارج لدى جمع من العلماء منهم السيّد الخوئي والسيّد السبزواري والشيخ عليّ الغروي والشيخ بشير النجفي، ثم اقتضت في الحضور في الأصول على السيّد السيستاني (دام ظلّه)، وفي الفقه على السيّد الخوئي (قدّس سرّه) مع السيّد السيستاني. وعندما جئت الى قم المقدّسة بعد رحيل السيّد الخوئي حضرت فترةً في بحث آية الله الشيخ الوحيد الخراساني، ثم بحث آية الله الشيخ التبريزي، وبقيت مع الشيخ التبريزي اثنتي عشرة سنةً حتى وفاته.

﴿سماحة السيّد، كانت وما زالت مسألة وجود الخالق والإله تأخذ حيّزًا كبيرًا في تأملات الفكر الإنساني، ونجد أنّ الكثير من النصوص الشرعيّة تؤكد أنّ معرفة الله - تعالى - وتوحيده والتعلّق به هو أمرٌ مركوزٌ في فطرة الإنسان، وربما يعبر بعضها عنه بميثاق الفطرة، كيف يتسنى لنا توظيف هذه النصوص في مسار التأملات العقلية؟﴾

إنّ معرفة الخالق ﷻ على أقسامٍ ثلاثة: المعرفة الفطرية والمعرفة العقلية والمعرفة الفلسفية، أما المعرفة الفطرية فهي عبارةٌ عن ما غرسه الله في قلب كلّ إنسان وفي وجدانه من الشعور بقوةٍ خارقةٍ، والتعلّق بها في وقت الخوف والهرج والاضطراب، إذ يجد الإنسان - حتى الملحد الذي لا يؤمن بالله - أنّ في غريزته وعمق وجدانه تعلقًا بقوةٍ غيبيةٍ خارقةٍ عندما تطرأ عليه عوامل الخوف، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤُ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا \* فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا \* لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ \* ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

القسم الثاني هو المعرفة العقلية، وهي عبارة عن الوصول إلى الله - تبارك وتعالى - عبر الاستدلال العقلي المبني على مقدمات ونتيجة، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا القسم من المعرفة في عدة آيات منها قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، وهو إشارة إلى استحالة وجود الإنسان من لا شيء، أو إيجاد الإنسان لنفسه المستلزم للدور. وقال تبارك وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وهي عبارة عن دليل إني يتشكل بالاستدلال من الأثر على المؤثر، وقال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ إشارة إلى أنّ شرارة الحياة لا يمكن أن يصنعها الإنسان، وإتّما يصنعها من كان نبعاً ومصدرًا للحياة.

والقسم الثالث من المعرفة هو المعرفة الفلسفية، وهي المعرفة التي تحتاج إلى ربط بين المنظومات الفكرية المختلفة، فعندما يتأمل الإنسان في منظومات فكرية متعدّدة، ويقوم بالربط فيما بينها، ويصل إلى نتيجة من خلال هذا الربط، فهذا نسميه بالمعرفة الفلسفية التأملية، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من المعرفة في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا \* وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ فعندما يلاحظ الذهن مفهوم الملك ومفهوم القدرة ومفهوم الحياة والموت، يرى أنّ الحياة والموت - أي اقتران الحياة بالموت واجتماع الحياة والموت في هذا العالم المادّي - دليل على القدرة المسيطرة الجبروتية على أرجاء هذا الكون، وعندما يتأمل في مفهوم القدرة التي من أجلى مصاديقها الحياة والموت، ينتقل منها إلى مفهوم الملك؛ فإنّ الملك الحقيقي هو ملك القدرة على السيطرة على الكون والقدرة من أجلى مصاديقها ومظاهرها، إنّه من يملك الحياة ومن يملك الموت؛ ولذلك نجد ارتباطاً بين هذه المنظومات وهذه المفردات يظهر بالتأمل والتدبّر.

وعندما نلاحظ قوله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ \* أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ \* أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾ ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ \* أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ﴾ فإن قيام الذهن بتحليل هذه المفردات والربط فيما بينها يوصله إلى أنّ هناك جامعاً بين هذه المظاهر كلّها، وهو شرارة الحياة، ففي المادة المنويّة شرارة الحياة، وفي الحرث والنبت شرارة الحياة، وفي الماء مصدرٌ ومنبعٌ للحياة، فالجامع بين هذه المظاهر الثلاثة هو نبع الحياة وشرارة الحياة؛ لذلك إنّما استشهد بها مع حقاقتها بنظر الذهن البشريّ الساذج لأنّه يريد أن ينطلق من هذه المظاهر الثلاثة للاستدلال على أنّ هناك ماءً ونفساً واحداً وهو نفس الحياة لا يصدر إلا من الحيّ القيوم، كما في قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ \* لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ \* لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾. فهناك أيضاً ربطٌ بين القيوميّة وبين قوله لا تأخذه سنة ولا نوم، وهناك ربطٌ بين الوجدانيّة وقوله تعالى: ﴿ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾، وهناك ربطٌ ما بين هذين الأمرين وهما القيوميّة والوجدانيّة وبين الحياة، فإنّ الذي يكون متصفاً بالوجدانيّة والقيوميّة إنّما يكون حياً ومنبعاً للحياة، فهذه أقسام المعرفة الإلهية التي نستقيها من القرآن الكريم.

﴿﴾ هناك شبهةٌ متداولةٌ عند الملحدين، وهي أنّ الإيمان بوجود خالقٍ للكون والإنسان كان في مرحلة قبل الاكتشافات العلميّة، حينما كان هناك فراغٌ علميٌّ، أمّا ونحن نعيش اليوم عصر التكنولوجيا والاكتشافات العلميّة فقد انتفت الحاجة إلى الإله أو ما يسمّى بإله الثغرات. كيف تجيبون عن هذه الشبهة؟

بيانه بذكر وجهين، الوجه الأوّل أنّ هناك فرقاً بين العلل الإعداديّة والعلل المفيضة، فالعلل الإعداديّة ما به الوجود، والعلل المفيضة ما منه الوجود،

مثلاً إذا أراد الإنسان أن يمشي فإنّ تحقّق المشي منه يفتقر إلى قدرة منبثّة في عضلات جسمه، لكنّ هذه القدرة علّة إعدائيّة لوجود المشي، فيها يتحقّق وجود المشي، لكنّ العلّة المفيضة - وهي ما منه الوجود - ليست هذه القدرة المبنوثة في العضلات، وإنّما هي الروح التي هي منبع الحياة، فالروح التي تبتّ الحياة في هذا الجسم هي بنفسها تبعث القدرة والإرادة بشكلٍ متجدّد؛ ليتحقّق بهذين العاملين (القدرة والإرادة) تحقّق المشي خارجاً، فالروح ما منه الوجود، بينما القدرة ما به الوجود، وكذلك الإنسان إذا غرس البذرة في التربة وحفّها بالسماد وسقاها بالماء فتولّدت الشجرة المثمرة من تلك البذرة، فإنّ البذرة علّة إعدائيّة، بمعنى ما بها الوجود، ولكنّ العلّة المفيضة وهي شرارة الحياة هي ما منه الوجود، فلا بدّ من التفريق الدقيق بين ما به الوجود وما منه الوجود، والعلّة الإعدائيّة والعلّة المفيضة؛ ولذلك نقول عندما يكشف علم الفيزياء أنّ نظام هذا الكون والحركة الوجوديّة في هذا الكون تفتقر إلى القوى الأربع، القوّة النوويّة الشديدة، والقوّة النوويّة الضعيفة، والقوّة الكهرومغناطيسيّة، وقوّة الجاذبيّة، بحيث لولا هذه القوى الأربع التي تحكّم مسيرة الكون لما ائتملت أنظمتها، ولما ثبتت قوانينه، ولكن اكتشاف علم الفيزياء لهذه القوى الأربع لا يعني لغويّة البحث عن الإله الخالق؛ لأنّ هذه القوى الأربع هي عللٌ إعدائيّة ممّا به الوجود، ولكنّ ما منه الوجود وهو العلّة الأولى، والسبب الذي ليس وراءه سببٌ لا يمكن أن يصل علم الفيزياء إلى نفيه؛ لذلك فإكتشاف أنّ هذا الكون يسير بأنظمةٍ علميّةٍ دقيقةٍ لا يعني عن الاعتقاد بأنّ وراء شرارة الكون قوّةً غيبيةً فجّرت هذا الكون بالعلم والقدرة والحكمة، فإنّ تلك القوة هي ما منه الوجود بينما القوى التي تحكّم 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 تطوّر الأنواع ورجوع كل الكائنات الحية إلى سلفٍ مشتركٍ (المعبر عنها بالنظرية الداروينية)، كل هذه النظريات لا تجيب عن مسألة الخالق، بل مسألة وجود الخالق خارجة عنها موضوعاً وتخصّصاً؛ لأنّ جميع هذه النظريات تجيب عن سؤال كيف هو؟ وأما السؤال لم هو؟ فلا يمكن أن تجيب عنه هذه النظريات العلميّة، فيمكن للعالم الفيزيائيّ من حقل فيزياء الكمّ أن يتحدّث عن حركة الإلكترون حول نواة الذرة، فهو محدّثه 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 بمجرّاته ونجومه وذرّاته؟ فإنّ هذا هو موضوع العلوم الآلية والفيزيائية والبيولوجية، ولكن عندما نطرح السؤال لم هذا الوجود أي ما هو مبدأ المبادئ وما هو علّة العلل؟ نحن نعرف أنّ الماء إذا بلغت درجة حرارته مئةً فإنّه يغلي وتتفرّق أجزاءه نتيجة انتشار الحرارة بين أجزائه، لكن لم هذا الوجود؟ لم وجدت النار وهي تحمل في باطنها الحرارة؟ لم وجد الماء بهذا النحو الذي يقبل تفرّق أجزائه إذا بلغت درجة حرارته مئةً؟ عندما نقف عند هذا السؤال لم هذا الوجود؟ فإنّنا نسأل عن تأثير مبدأ المبادئ وعلّة العلل، وهذا سؤال لا يجيب عنه إلا علم الفلسفة، وليس العلم التجريبيّ الطبيعيّ، من ذلك نعرف أنّ ما عبّر عنه دوكنز في (وهم الإله) من أنّ الله عزّ وجلّ هو إله الثغرات، إنّما هو كلمةٌ خطائبةٌ ومغالطةٌ واضحةٌ؛ لأنّ البحث عن الإله أجنبيّ عن البحث عن تفسير كيميّة الوجود، فالبحث عن

الإله بحثٌ عمّا منه الوجود، والبحث عن تفسير مسيرة الوجود بحثٌ عمّا 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 الباحثين بالآخر، وحيث يؤمن الإنسان بعقله الفطريّ بمبدأ السببية، وأنّ جميع الأسباب لا بدّ أن ترجع إلى سببٍ سببته ذاتيةٌ له بحيث لا يحتاج إلى سببٍ آخر، فهذا الإيمان فطريٌّ يتكفل بتفسير حقيقة الإله ولا يغني عنه أيّ اكتشافٍ أو تفسيرٍ علميٍّ آخر.

﴿ العالم بأسره يتّجه نحو المنهج الحسّي، وتعدّ المعطيات الحسّية هي الحقائق المطلقة، يا ترى ما هي قيمة هذا المنهج بمقارنته مع المنهج العقليّ في الوصول إلى الحقائق الكونيّة؟ ﴾

لقد ظهرت المدرسة الوضعيّة في القرن التاسع عشر وفي الربع الأوّل من القرن العشرين، حيث اجتمع ثمانية من علماء الغرب في فيينا وأصدروا بياناً سمّوه الفهم العلميّ للعالم، وقرروا من خلال البيان أنّ العالم إنّما تحكمه القوانين العلميّة والطبيعيّة، فلا حاجة فيه إلى فرضيّة الخالق، وتطوّر هذا المنطق إلى قاعدة، وهي أنّ كلّ نظريّة لا يمكن إثبات مضمونها فهي قضيةٌ لا معنى لها، والمقصود بذلك أنّ كلّ ما لا يمكن إثبات صحّة مضمونه بالدليل التجريبيّ الحسّيّ فهي قضيةٌ لا معنى لها؛ ولذلك ما يطرحه الفلاسفة من أنّ لكلّ جوهرٍ وجوداً وراء أعراضه - فالتقّاح لها أعراض كاللون والطعم والرائحة، ولها جوهرٌ وراء هذه الأعراض - هذه القضية لا معنى لها؛ إذ لا يمكن إثباتها بالمعطيات الحسّية، وهكذا حال سائر القضايا الفلسفيّة، 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 سيسير

على كلِّ حالٍ طبق أنظمتي وقوانين، سواءً فرضنا خالقًا لها أم لم نفرض، وهذه الأطروحة هي الإرث الذي بني عليه قانون المعرفة في العصر الحديث، وهذه نقطةٌ جوهريةٌ بين المدرسة الوضعيّة والمدرسة الفلسفيّة؛ إذ يمكن المناقشة في هذه القاعدة، بأن يقال: ما هو المقصود بأنّ للقضية معنيٌّ؟ يوجد احتمالان.

**الاحتمال الأول:** أنّ الميزان في كون القضية ذات معنيٍّ أن تكون قضيتيًّا حسيّةً، فقضيّة نزول المطر في الشتاء قضيتيّة ذات معنيٍّ؛ لأنّه يمكن إثبات صدقها بالمعطيات الحسيّة. فإن كان مقصود المدرسة الوضعيّة من هذه القاعدة هو هذا، فلا يمكن إثبات القوى الأربع التي تحكم الكون وهي القوّة النوويّة الشديدة والقوّة النوويّة الضعيفة والقوّة الكهرومغناطيسيّة وقوّة الجاذبيّة؛ لأننا لا نرى لها معطى حسيًّا.

**الاحتمال الثاني:** أن يكون الميزان هو وجود أثرٍ حسيٍّ للقضيّة، وإن لم تكن نفسها ذات معطى حسيٍّ كالجاذبيّة مثلًا؛ فلذلك نعدّ وجود الجاذبيّة قضيتيّة صادقة؛ لأنّ لها أثرًا حسيًّا، فإن كان مقصود المدرسة الوضعيّة هو هذا، إذن فقضيّة الله خالق الكون مصداقٌ لهذه الضابطة؛ لأنّها وإن لم يكن لها مضمونٌ حسيٌّ لكنّ لها آثارًا حسيّةً، ومن أجل توضيح ذلك نرجع إلى البرهان الرياضيّ المعبر عنه بدليل حساب الاحتمالات ونحدّث عنه باختصارٍ، مثلًا إذا نظرنا إلى عوامل الحياة في كوكب الأرض، فإنّ الحياة عليها لم توجد صدفةً واعتباطًا، بل توجد عوامل لولا وجودها لما تحققت الحياة على الأرض، ومن هذه العوامل حجم الأرض، فإنّه 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، فلو كان أكثر لما كان للإنسان أن يتحرّر منه، ولو كان أقلّ لتعرّضنا إلى خطر النيازك، ومنها المسافة بين الأرض والشمس، إذ لا يمكننا أن نعيش على

أرض بلا شمس، لكنّ المسافة بيننا وبين الشمس محدودةٌ برقمٍ معيّن، وهو 39 مليون ميل، فلو كانت المسافة أقلّ لاحترق كلّ شيءٍ، ولو كانت أكثر لتجمّد كلّ شيءٍ، ومنها نسبة الأوكسجين في الغلاف الجوّي، إذ يشكّل 21 بالمئة منه، والنيتروجين الذي يشكّل 78 بالمئة، ولو قلت النسبة لما أمكننا التنفّس، ولو زادت لاحتترقت الموادّ 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 الدقّة؟ ومن الذي وضع هذه النسب الدقيقة التي لولاها ماتت الحياة على الأرض؟ وهل يمكن أن يحدث هذا صدفةً؟ وهل يمكن عقلاً اجتماع هذه العوامل والأمور صدفةً هكذا من دون سببٍ وبلا قوّةٍ حكيمةٍ؟ هذا حال نظامٍ واحدٍ وهو الأرض، فكيف بحال الكون بمجموع مجرّاته وذرّاته؟! فعندما نلاحظ خريطة الكون كلّه نرى أنّ في كلّ ذرّةٍ منه عالمًا مؤسّسًا على نظامٍ دقيقٍ، فالشمس تحكمها قوانين، والنبات يحكمه قوانين، والذرّة تحكمها قوانين، وما تحت الذرّة من البروتون والنيترون والإلكترون تحكمها قوانين؛ لذلك فاحتمال حصول هذا الكون عن صدفةٍ احتمال واحدٍ بالمليار، وهذا الاحتمال ليس له قيمةٌ رياضيّةٌ، وبعبارةٍ أخرى كلّما ضربنا هذا الاحتمال فيما هو أعلى منه، سوف تتراكم الاحتمالات حتّى نصل إلى حدّ اليقين الرياضي بوجود قوّةٍ حكيمةٍ، وهذا يعني أنّ قضيةً (الله خالقٌ) ذات آثارٍ حسيّةٍ يمكن إثباتها بدليل حساب الاحتمالات، والنتيجة أنّ المدرسة الوضعيّة تؤمن بأنّ القضية ما لم تكن حسيّةً لا قيمة لها، وفي المقابل تقول القاعدة الفلسفيّة إنّّه لا يمكن للتجربة الحسيّة أن تثبت قانونًا واحدًا ما لم تستند إلى مبادئٍ عقليّةٍ، فهذا الكون يقوم على مجموعةٍ من القوانين الذكيّة، وهذه القوانين نكتشفها بالتجربة، إلّا أنّ التجربة لا يمكن أن تكشف لنا هذه القوانين الذكيّة إلّا بأربعة مبادئٍ عقليّةٍ، وهي العليّة والحتميّة والسنخيّة والحاجة الذاتيّة، ومن أجل توضيح هذه الفكرة نضرب مثالاً فنقول:

من القوانين الذكيّة الموجودة في هذا الكون أنّ كلّ ماءٍ تبلغ درجة حرارته مئةً يغلي في الظروف العاديّة، وقد اكتشف البشر هذا القانون بالتجربة مع أنّهم لم يقيموا التجربة على كلّ ماءٍ، وإنّما أقاموها على مليون عيّنةٍ من الماء أو أكثر، فكيف وصلوا إلى هذه القاعدة الكليّة؟

إنّ الوصول لهذا القانون الكليّ اعتمد على أربعة مبادئ:

**المبدأ الأوّل: السببيّة،** وقد ذكر بعض علماء الغرب أنّه لا يؤمن بهذا المبدأ، وإنّما يؤمن بأنّ لكلّ أثرٍ مؤثّرًا، ومن الواضح أنّ هذا لا يغيّر من المعنى شيئًا، سواءً قلنا لكلّ مسبّبٍ سببٌ أو لكلّ أثرٍ مؤثّرٌ، فالمعنى واحدٌ وهو أنّ الشيء لا يمكن أن يولد من لا شيء؛ لذلك لا بدّ للغليان من سببٍ وهو وصول درجة الحرارة إلى مئةٍ، ومن غير الإيمان بمبدأ السببيّة لا يمكن الوصول إلى السبب الكليّ.

300

كما أنّ من يدعي أنّ العلاقة بين الحوادث في الكون هي مجرد علاقة التقارن، فمثلًا حركة اليد تقترن بها حركة المفتاح، ويقترن بحركة المفتاح انفتاح الباب من دون أن يكون بين هذه الحركات الثلاث سببيّةٌ ومسببيّةٌ، فلو قلنا بهذا لما تمكّنا بأيّ تجربةٍ ذات معطياتٍ حسيّةٍ أن نكتشف قانونًا، ما لم نؤمن بمبدأ السببيّة في مرتبةٍ سابقةٍ.

**المبدأ الثاني: الحتميّة،** فلو كان هذا القانون المبنيّ على العلّيّة غير حتميٍّ، بمعنى أنّه قد يصيب تارةً ويخطئ أخرى بشكلٍ عشوائيٍّ، لما أمكننا أن نؤمن بأيّ قانونٍ كليٍّ، فلا بدّ أن نؤمن أنّ العلّيّة علّيّةٌ حتميّةٌ لا تختلف ولا تتخلّف.

**المبدأ الثالث: السنخيّة،** أي لا بدّ من وجود تناسبٍ بين العلة والمعلول،

بمعنى أنّ المعلول هو وجودٌ نازلٌ من رحم العلة ومن صميم وجودها، ولا يمكن أن يخرج شيءٌ من رحم شيءٍ ومن صميم وجوده من دون تناسبٍ بينهما، فلولا الإيمان بالسنخية لما استطعنا أن نستنتج القوانين الكليّة أيضًا. وبعبارة أخرى: السنخية هي الحيثية المصححة لصدور المعلول من هذا الموجود دون ذلك الموجود.

وهذا الاحتمال لا يمكن نفيه ما لم نؤمن بالسنخية؛ إذ إنّ الغليان مسانحٌ للحرارة لا لحركة الرياح، ولا للإشارات الكهربائية بأيّ جهازٍ آخر؛ لأنّ الغليان من سنخ الحرارة، فقلنا إنّهُ معلولٌ لها.

المبدأ الرابع: حاجة المعلول إلى العلة حاجةً ذاتيةً، وليست مجرد حاجةٍ حدوثيةٍ، فمثلاً ضوء المصباح له علةٌ وهي القوة الكهربائية، ولو انفصلت هذه القوةً آنًا لانتفى الضوء، وكذا علاقة الضوء بالشمس، وكذا علاقة أيّ مسببٍ بسببه، فإنّها علاقة فيضٍ ومددٍ، ولا بدّ أن يبقى فيض العلة متواصلًا كي لا ينقضي المعلول، وإلا لا يتصوّر بقاءً للمعلول دون بقاء مدد العلة؛ لذلك لا يتصوّر أن يتولّد الغليان عند بلوغ درجة حرارة الماء مئةً ما لم يكن لبلوغ درجة الحرارة نبعٌ من المدد والفيض الذي يوجد هذه الظاهرة. فالنتيجة أنّنا لا بدّ أن نركز على أنّ للقضايا معنىً وراء المعطيات الحسّية، ومنها قضية خالقية الله عزّ وجلّ للكون.

﴿﴾ سماحة السيّد هل الأدلّة العقلية على إثبات وجود الإله والمخالق كلّها على مستوًى واحدٍ من حيث القيمة المعرفية، أو هناك تفاضلٌ بينها؟ بمعنى آخر هل هناك دليلٌ عقليٌّ على إثبات واجب الوجود أقوى من دليلٍ عقليٍّ آخر بحيث يحصل للإنسان من خلاله اليقين الثابت غير المنزّلز؟

أهم الأدلة على وجود الخالق:

الأول: برهان الاختراع، وهو يعتمد على مقدّمة حسيّة، إذ إنّ المشهود بالوجدان أنّ كلّ شيءٍ في عالم المادّة يخرج من القوّة إلى الفعل، ومقدّمة عقليّة وهي أنّه لمّا كان الشيء لا يعقل أن يخرج نفسه فلا بدّ من سببٍ خارجيّ نقله من القوّة إلى الفعل، وهذا السبب إمّا موجودٌ بالقوّة فيحتاج إلى سببٍ آخر، أو ينتهي إلى سببٍ بالفعل من كلّ الجهات، ولمّا كان الفرض الأوّل يستلزم التسلسل، فيتعيّن الفرض الثاني وهو انتهاء الأسباب إلى سببٍ بالفعل من كلّ الجهات.

الثاني: برهان الإمكان وهو ما يعتمد على التسليم بأصل الواقعيّة، وأنّ هناك موجودًا ما، ونفس ذواتنا تدرك ذلك الواقع، ويتألّف هذا البرهان من مقدّمتين عقليّتين:

المقدّمة الأولى: أنّ هذا الموجود المفترض مرّدّد عقلاً بين كونه واجب الوجود، أي أنّ الوجود عين ذاته، أو ممكن الوجود، أي أنّ الوجود عارضٌ على ذاته، فهو مؤلّف من ذاتٍ ووجودٍ، ممّا يعني أنّ عروض الوجود على هذه الذات يستبطن أنّها في نفسها خاليةٌ عنه، ومتساوية النسبة إلى طرفي الوجود والعدم.

المقدّمة الثانية: أنّ هذا الموجود إن كان واجبًا فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود لزم أنّه محتاجٌ في اتّصافه بالوجود إلى الغير؛ لأنّ الوصف العارض على الشيء يحتاج الشيء لا تصافه به إلى غيره، فإن كان ذلك الغير واجب الوجود - أي أنّ وجوده ذاتيّ له - فهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود احتاج إلى غيره، وما لم ينته إلى واجب الوجود لزم التسلسل المحال.

الثالث: برهان النظم الذي يعتمد على عنصرين:

عنصر السببية: فكلّ حادثٍ وعنصرٍ فعلاً محكّمٌ، والمراد به أنّ هناك عناصر وقوانين ومادّةً وهيئةً، فتطويع القوانين لتطوير المادّة إلى هيئاتٍ متعدّدةٍ يترتّب عليه الأثر، وهو الفعل المحكّم، وهو بذاته يدلّ على قوّةٍ قادرةٍ عالميّةٍ.

مقارنةً: اذا قمنا بالمقارنة بين البراهين الثلاثة وجدنا أنّ أقواها من الناحية العقلية هو برهان الإمكان، ولكنّ أقربها للذهنية الرياضيّة الفيزيائية الحديثة هو برهان النظم؛ ولذلك ركّز جمعٌ من الأعلام على برهان النظم كالسيّد الشهيد الصدر في مقدّمة الفتاوى الواضحة، ويمكن لنا صياغة هذا البرهان بأسلوبٍ ينسجم مع الذهنية الرياضيّة، ونقول: إنّ كون برهان النظم برهاناً منتجاً يعتمد بشكلٍ رئيسٍ على دليل حساب الاحتمالات، وهو يتألّف من خطواتٍ، الأولى جمع الظواهر، والثانية المقارنة بين الفرضيات، والثالثة التناسب العكسيّ، بمعنى أنّه كلّما تضاءلت درجة احتمال الفرضيّة الثانية تصاعدت درجة احتمال الفرضيّة الأولى، فإذا افترضنا أنّ الفرضيّة الثانية ضئيلةٌ بحيث تكون نسبة تحقّقها واحداً بالمئة، فإنّ احتمال الفرضيّة الأولى يصل إلى تسعةً وتسعين بالمئة، فهل يمكن تطبيق دليل حساب الاحتمالات؟ وكيف نطبّق دليل حساب الاحتمالات على الظواهر الكونيّة لإثبات الوجود الإلهي؟ وهنا زاويتان، الزاوية الأولى مميّزات الكون، إنّ كوننا الذي نعيش فيه يتميّز بثلاث صفاتٍ، الأولى أنّه قابلٌ للفهم، وهذا ما تحدّث عنه أينشتاين عندما قال: إنّ أكثر الأمور استعصاءً على الفهم أنّ الكون قابلٌ للفهم، إنّ كوناً فوضويّاً لا يمكن إدراك أحداثه ولا التنبؤ بمساره هو النتيجة البديهية للانفجار الكونيّ الأعظم، فالنظام والقابليّة للفهم والتوقّع الذي تظهره جاذبيّة نيوتن مبهرٌ ومعجزةٌ لا يمكن توقّعه من سيناريو بداية الكون،

والصفة الثانية أنّ الكون قابلٌ للفهم الرياضي بالذات، وهذا ما تحدّث عنه بول ديوز حيث قال: ليس الكون قابلاً للفهم فحسب، بل هو قابلٌ للفهم الرياضي أيضًا، بمعنى أنّ بإمكاننا أن نتوصّل إلى قوانين بحساباتٍ رياضيّةٍ قائمةٍ في أذهاننا، ومع ذلك نرى أنّ هذه الحسابات والمعادلات الرياضيّة تتطابق مع واقع الكون؛ ولذلك توصل أينشتاين إلى نظريّة النسبيّة العامّة عبر معادلاتٍ رياضيّةٍ رأى أنّها تتناسب مع حقيقة الكون، ممّا يؤكّد فهم الكون فهماً رياضياً. الصفة الثالثة: التوافق بين العقل البشري والكون كما ذكر «بنروز» (Roger Penrose) حيث يقول: أنا لا أستطيع أن أقتنع أنّ هذه النظريّات الرائعة نشأت بشكلٍ تلقائيّ، فالأنسب جدّاً أنّه لا يمكن نسبتها إلى التلقائيّة، إذن لا بدّ أن يكون هناك عقلٌ شديد الذكاء ربط بين الفيزياء والرياضيات وهو الذي مكّننا من فهم العالم فهماً رياضياً حتّى صار انضباط الكون رياضياً من بدهيات العلم الأولى.

والحاصل أنّ الكون يتميّز بأنّه قابلٌ لفهمٍ رياضيٍّ دقيقٍ يكشف عن توافقٍ بين عقولنا وواقع الكون، وهذا التوافق يؤدّي إلى أن نكتشف أنّ وراء تصميم الكون وخلقه وجوداً عاقلاً. الزاوية الثانية تطبيق دليل حساب الاحتمالات على الكون، وهنا نرجع إلى كتاب (ستّة أرقام فقط) لمارتين ريتس حيث ذكر أنّ هناك ستّة ثوابت رياضيّةٍ مضبوطةٍ بدقّةٍ عاليةٍ، ترتبط بصفاتٍ كونيّةٍ فيزيائيّةٍ هي المسؤولة عن نشأة هذا الكون واستمرار الحياة فيه. الثابت الأوّل ما يتعلّق بالتمدّد، والثابت الثاني ما يتعلّق بنشأة المجرّات، والثالث ما يتعلّق بقوة الجاذبيّة، والرابع ما يتعلّق بالطاقة الصادرة من النجوم، والخامس ما يتعلّق بنسبة الروابط الكهربائيّة إلى قوّة الجاذبيّة، والسادس ما يتعلّق بنسبة بنية الكون الفراغيّة.

وبما أنّ للكون ستّة ثوابتٍ رياضيّةٍ لها حدودٌ دقيقةٌ لا تزيد ولا تنقص

فهل حصلت جميع هذه الثوابت بهذه الأرقام الرياضيّة الدقيقة صدفة؟ عندما نعرض ذلك على دليل حساب الاحتمالات نقول يوجد عندنا احتمالات، إمّا أن تكون هذه الظواهر قد نشأت عن وجودٍ عاقلٍ، وإمّا أن تكون قد نشأت صدفةً، بمعنى أنّ وجود كلِّ ظاهرةٍ صدفةً، وكونها بهذه النسب الرياضيّة الدقيقة صدفةً، واجتماعها في كونٍ واحدٍ صدفةً، والتناسق فيما بينها في العمل صدفةً، ومن الواضح أنّ هذا الاحتمال لا قيمة له، فعندما نقارن احتمال أن يكون وجود هذه الثوابت صدفةً بالنحو الذي ذكرناه، مع احتمال أن يكون ذلك من خلق قوّةٍ عاقليةٍ، نجد أنّ الاحتمال الأوّل ضئيلٌ جدًّا، وقوّة الاحتمال الثاني له تناسب منطقي مع هذه الثوابت، فلا مقايضة أصلاً بين احتمال الصدفة واحتمال الخالق القدير: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ وقال تعالى: ﴿سَرُّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ \* أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾.

﴿﴾ حاول ريتشارد دوكينز صاحب كتاب (وهم الإله) وغيره من الملحدّين التشكيك في الأدلّة العقلية على وجود الخالق، وعدّوها فاقدةً للقيمة المعرفيّة من وجهة نظرهم، نرجو من سماحتكم بيان كيفية نقد تلك التشكيكات؟

من أهمّ الأمور التي ركّز عليها دوكنز في كتابه (وهم الإله) هو استغلال نظريّة الانتخاب الطبيعيّ (نظريّة التطور) التي ذهب إليها دارون، وهي عبارة عن وجود سلفٍ مشتركٍ لكلِّ الكائنات الحيّة الحيوانيّة، وبسبب تغيّر الظروف تولّدت طفراتٌ جينيّةٌ متمايضةٌ بشكلٍ تدريجيّ، بعضها يثمر في تكيف الكائن الحيّ مع المحيط وبعضها متلفٌ ضارٌّ، وتتكفّل الطبيعة باقتضائها إبقاء

التمييزات النافعة ونبذ الضارة، ثم تتوارث الكائنات الحيّة هذه الجينات الجديدة التي تصبح بدورها مصدراً لأنواع متعدّدة من الكائنات الحيّة. فقد ذكر دوكنز في كتابه (وهم الإله) كيفيّة استغلاله لهذه النظرية بقوله إنّ حجة الاحتمالية تنصّ على أنّ الأشياء المعقّدة لا تأتي بالصدفة، بمعنى أنّها لا تأتي بدون غايةٍ لتصميمها؛ ولذلك فليس من المفاجئ أن يتصوّر بأنّ الاحتمالية هي دليلٌ على التصميم. إنّ الانتخاب الطبيعيّ الداروينيّ يظهر لنا خطأ حجة الاحتمالية عند اعتبار عدم الاحتماليّات فيما يتعلّق بالبيولوجيا.

وعلى الرغم من أنّ الداروينيّة لا تتعلّق بشكلٍ مباشرٍ بالأشياء الجامدة كعلم الكون مثلاً، فإنّها ترفع مستوى الوعي خارج نطاق مجالاتها المحصورة بالبيولوجيا. وقال: ومرةً أخرى التصميم الذكيّ ليس البديل الصحيح للصدفة، إنّ الانتخاب الطبيعيّ ليس حلاً معقولاً فقط، بل إنّ الحلّ الفعّال الوحيد الذي تمّ طرحه حتّى الآن بديلاً للصدفة المقترحة منذ الأزل. فهو يريد استغلال هذه النظرية لإثبات أنّ الكون أيضاً لا يدور مدار خطين فقط وهما إمّا الصدفة أو التصميم، بل كما أنّ الكائن الحيّ انطلق في مسيرته عبر الانتخاب الطبيعيّ من دون أن يلجأ لسيناريو الصدفة ولا لمنهج التصميم، كذلك يمكن أن تكون ولادة الكون بهذا النحو ناشئةً عن الانتخاب الكونيّ لا عن الصدفة ولا عن التصميم؛ لذلك كلامه محلّ مناقشةٍ في تطبيق نظرية الانتخاب على الكائنات الحيّة، فضلاً عن تطبيقها على الكون بأسره، وذلك من خلال عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنّه تصوّر احتمالاً ثالثاً بين الصدفة والتصميم، وهو الانتخاب الطبيعيّ، بينما هذا التصوّر غير منطقيّ، والسّرّ في ذلك أنّ المحال لا يتغيّر من كونه قد حدث دفعةً أو حدث تدريجياً، وعلى نحو التدرّج السريع

أو على نحو التدرّج البطيء، فلا يمكن أن يقال: إذا تحوّلت الخليّة الأولى إلى بعوضةٍ عبر ملايين السنين فهو أمرٌ ممكنٌ، وأمّا إذا تحوّلت دفعةً إلى إنسانٍ أو طيرٍ فهذا محالٌ، فإنّ المحال يبقى محالاً سواءً حصل دفعةً واحدةً أو حصل بالتدرّج البطيء. إنّ الخليّة الأولى إمّا واجدةٌ لجينات هذه الكائنات المتعدّدة أو غير واجدةٍ، فإن كانت واجدةً لها فتولّدها منها أمرٌ ممكنٌ دفعةً أو تدريجياً، سريعاً أو بطيئاً، وإن لم تكن واجدةً لجيناتها فلا يمكن تولّدها منها ولو عبر التدرّج البطيء لآلاف السنين، إذن ليس هناك احتمالٌ ثالثٌ وراء الصدفة والتصميم يعبر عنه بالانتخاب، هذه هي الملاحظة الأولى.

الملاحظة الثانية: أنّ الانتخاب إمّا هادفٌ ناشئٌ عن تصميمٍ أو لا، فإن كان الأوّل كان تصميمياً لا انتخابياً، وإن كان الثاني كان صدفةً، إذ إنّ وجود الشيء بنفسه من دون سببٍ خارجٍ عن ذاته محالٌ، سواءً كان ذلك دفعةً أم تدريجياً.

307

الملاحظة الثالثة: أنّه كيف استطاعت المادّة العمياء أن تميّز بين أن تفرز التمايزات النافعة أو المميّزات النافعة من المميّزات الضارّة، بحيث تتوارث جيناتها هذه المميّزات النافعة دون المميّزات أو الصفات أو السمات الضارّة.

الملاحظة الرابعة: أنّ المادّة إمّا واجدةٌ لطاقة التطوّر للأفضل أو لا، فإن كانت واجدةً لطاقة التطوّر للأفضل صحّ التطوّر بلا حاجةٍ للتراكم البطيء كما في تطوّر الجنين في بطن أمّه من نطفةٍ إلى إنسانٍ متكاملٍ، ﴿ ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۖ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ وإن لم تكن واجدةً لطاقة التطوّر فتحوّلها لإنسانٍ متكاملٍ محالٌ، ولا يجدي في ذلك التراكم ملايين السنين.

الملاحظة الخامسة: أنّ وجود سلفٍ مشتركٍ للكائنات الحيّة وتطوّرها عن طريق الصراع بين ما يقتضيه طبع الكائن الحيّ وما تقتضيه عوامل الظروف

المحيطة، لا يلغي البحث عن الحاجة للمبدأ الأول الذي هو منبع شرارة الحياة، فهو ليس مادة ولا طاقة، وإنما هو قوة وعقل وعلم؛ ولذلك قال فرانسس كولينز رئيس مشروع الجينوم البشري في الولايات المتحدة: من الذي يمنع الله عن استعمال آلية التطور في الخلق؟! فالتطور آلية يستعملها الإله تمامًا كما يستعمل آلية الخلق الخاص.

والمناقشة الأخيرة: أن الحياة ليست أمرًا ماديًا يقع نتيجة للصراع بين المادة العمياء وبين العوامل المحيطة بهذه المادة، بل الحياة عقل وشعور وإدراك، ولتعميق هذه الجهة نقول إن الحياة ظاهرة معلوماتية وليست ظاهرة كيميائية. يقول أستاذ البيولوجيا الأمريكي 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 جاهل غبي أو محتمل، فلا أحد يعلم من أين جاءت المعلومات اللازمة لنشأة الحياة، ولا أحد يعلم كيف جاءت هذه المعلومات التي أحدثت هذا التنوع الهائل أثناء الانفجار الحيوي الكامبري.

308

لذلك يرد السؤال: كيف استطاعت الطبيعة دون تصميم وتوجيه أن توفر المعلومات الهائلة المطلوبة لنشأة الحياة والتي تبلغ ملايين بيتز في أبسط الكائنات الحية، فضلًا عن الكائنات المعقدة كالإنسان.

ومما يدل على ذلك أنه في العشرين من أيار عام 2010 أعلن عالم البيولوجيا الجزيئية الأمريكي الكبير وينتر أن فريقه البحثي قد حقق بعد خمسة عشر عامًا من الجهد إنجازًا علميًا كبيرًا يتلخص في أنهم تمكنوا من تجميع الشفرة الوراثية DNA لإحدى الخلايا البكتيرية من مكوناتها الأولية، ووضعوا هذه الشفرة في جسم خلية بكتيرية حية من نوع آخر بعد

نزع شفرتها الوراثية، فإذا بالخلية تمارس وظائفها الحيوية كبناء البروتينات تبعاً للشفرة الجديدة، واعتقد أنهم بذلك أصبحوا قادرين على صنع الحياة وقادرين على تخليق الخلية الحية، مع أنّ ما قاموا به مجرد استبدالٍ لمركّبٍ كيميائيٍّ معيّنٍ وهو c-DNA بمركّبٍ كيميائيٍّ آخر مصنّعٍ هو m-DNA.

فال DNA الذي استبدلوه ليس هو منبع الحياة، إنّه فقط المعلومات المطلوبة لبناء بروتينات الخلية وانقسامها، أما الخلية نفسها فقد جاءوا بها بكلّ مكوناتها؛ لذلك بما أنّ الحياة ظاهرةٌ معلوماتيةٌ فإنّه لا يمكن أن تفرزها المادة العمياء، وهذا ما يؤكده القرآن الكريم عندما يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾، والتمثيل بالذباب ليس لأنّه المخلوق المعقّد فقط، بل لأنّه يحمل شرارة الحياة. فالإنسان لا يمكنه أن يخلق أو أن يصنع حبة قمح تدبّ فيها الحياة، فضلاً عن أن يصنع ذبابةً يحمل أسرار الحياة؛ ولذلك نرى القرآن الكريم يركّز على مسألة صنع الحياة. ومن أجل ترسيخ هذه النقطة نذكر أنّه منذ أن تمّ اكتشاف بنية الـ DNA وطريقة أدائه لوظائفه عام 1953 وما تبعه من تأسيس علم البيولوجيا الجزيئية، أدرك العلماء أنّهم يتعاملون مع علمٍ يقوم على أربعة حروفٍ، لا أنّهم يقومون مع مختبرٍ كيميائيٍّ مجردٍ. والسؤال المطروح كيف تمّ ترتيب هذه الحروف الأربعة؟ بحيث أصبحت مصدرًا لحياة الكائن الحيّ؟ ولذلك يضع جورج جونسون في كتابه (هل كان دارون مصيّبًا) الداروينيين أمام مفارقةٍ فيقول: إذا هبطت علينا من الفضاء الخارجي أسطوانةٌ مدحجةٌ تحمل المعلومات المسجّلة في شفرة أحد الكائنات الوراثية، فإنّ كلّ من يتلقّى ذلك يقطع فوراً بنسبة ألفٍ في ألفٍ على وجود ذكاءٍ في الكون خارج كوكب الأرض، فكيف إذا قرأنا هذه المعلومات مسجّلةً في الشفرة الوراثية للإنسان؟ فهل نقول إنّها وجدت صدفةً

أو نتيجة التراكم التدريجي البطيء؟ ولذلك فإنّ كولنز مدير مشروع الجينوم البشري عندما تمّ الانتهاء من قراءة الخريطة الجينية، وما تمّ التوصل إليه من المعلومات مما يساوي خمسة وسبعين فاصلة أربع مئة وخمسين صفحة من صفحات جرائدنا اليومية قال: الآن علّمنا الله اللغة التي خلق بها الحياة.

﴿﴾ ماذا تمثل عقيدة إثبات وجود الله في الرؤية الكونية؟ وماذا يترتب على معرفتها من الآثار على المستوى الأيديولوجي والسلوك الإنساني؟

تأثير العقيدة بوجود الخالق عزّ وجلّ لها تأثيرٌ 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، فإنّ هذا يتجلّى لنا في أمرين:

الأمر الأول: من القواعد العقلية الواضحة أنّ لكلّ وجودٍ مادّيّ عللاً ربّعاً، فاعليّة ومادّيّة وصوريّة وغائيّة. وحيث إنّ الكون الذي نعيش فيه وجودٌ مادّيّ فمن الطبيعيّ أن يتّجه العقل إلى معرفة العلل الأربع لهذا الكون، ولا تعدّ رؤية الكون رؤيةً متكاملةً ما لم تكن محيطّة بالعلل الأربع، ما منه الوجود وما به الوجود وما به فعلية الوجود، وما هو غاية الوجود ومنتهى الوجود. فلأجل ذلك كانت المعرفة الإلهية للكون والرؤية الفلسفية للوجود معرفةً متكاملةً، بينما ما يصرّ عليه بعض علماء الفيزياء من أنّ العلم هو معرفة نظم الكون وأسراهِ الطبيعيّة وعلاقاته وقوانينه النافذة الحاكمة فيه، فإنّ هذا تقوُّعٌ في حقلٍ معيّنٍ من المعرفة، وحصراً للمعرفة في النطاق المادّي لعلاقات الكون، لكنّها ليست معرفةً متكاملةً ما لم تكن محيطّة بالعلل الأربع؛ ولذلك فإنّ هناك فرقاً بين النظرة الموضوعية للكون والنظرة الآيوية للكون، فمن يقرّ الكون لذاته على أساس أنّه وجودٌ مادّيّ بحث، فهذه نظرة

موضوعيّةً لن يتجاوز بها حدود المادّة، ولن تكون معرفته بالكون معرفةً متكاملةً، وأمّا من قرأ الكون بما هو دليلٌ على علله الأربع، وأهمّها علته الفاعليّة التي منها وجوده، وعلته الغائيّة التي هي خاتمه ومنتهاه، فقد سبر الكون بما هو آيةٌ من آيات القدرة والعلم والحكمة، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في حديثه عن النبي إبراهيم الخليل عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا \* قَالَ هَذَا رَبِّي \* فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ \* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي \* فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ \* فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ \* إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. وقال تبارك وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

311

المعرفة الإلهيّة تجيب عن أسئلةٍ فطريّةٍ يلتفت إليها الذهن البشريّ، وهذه الأسئلة التي أشار إليها المعصوم في ما ورد عنه: «رحم الله امرأً عرف من أين وفي أين وإلى أين» فالعلم الذي لا يجيب عن هذه الأسئلة الفطريّة الملحة يعدّ علمًا ناقصًا ومعرفةً مبتورةً، وأمّا المعرفة التي تجيب عن هذه الأسئلة الضروريّة فهي المعرفة المتكاملة، وهذا ما يعني تأثير العقيدة الإلهيّة على مستوى الرؤية الكونيّة.

الأمر الثاني: توأميّة العلم والعقيدة: لا نقول إنّ العلم لا يستطيع أن يصل إلى تحديد السبب الأول والعلّة الأولى نفيًا أو إثباتًا فقط، بل نقول هناك توأميّة بين العلم وبين الإيمان، فلولا الإيمان لما استطاع العلم أن يخطو خطواته نحو البحث والمعرفة.

قال أينشتاين: إنَّ أعظم الأشياء استعصاءً على الفهم في الكون أنه مفهومٌ، وقال سونبرن أستاذ الفلسفة المناهض للإلحاد في أكسفورد: عندما أتحدث عن الإله فإنني لا أطرح إلهاً لسدّ الثغرات التي لم يجب عنها العلم حتى الآن، فأنا لا أنكر قدرة العلم على استكمال التفسير، لكنني أطرح الوجود الإلهي لأفسّر لماذا صار العلم قادراً على التفسير، وهذه المقالات تعني أنّ الإيمان يقف عوناً للعلم في اكتشاف الحقائق، وأنه لولا الإيمان لم يتمكن العلم من الوصول إلى تفسير الحقائق تفسيراً متكاملًا. ومن أجل بيان هذه النقطة نذكر أنّ أيّ مسيرة علميّة اختراعيّة تقوم على أربعة عناصر:

**العنصر الأوّل:** الانتظام، ما لم يؤمن الإنسان بأنّ الأمور منتظمة فإنّه لا يمكن أن يستمرّ أو أن يشرع في أيّ حقلٍ علميٍّ، فمثلاً ما لم يؤمن الإنسان أنّ مكان عمله ما زال باقياً وأنّ الطريق إليه ما زال سالكاً، وأنّ سيّارته ما زالت تحمل الوقود الذي يمكنه من الوصول إلى مقصده، فإنّه لن يتحرّك ما لم يؤمن بانتظام الأمور كما كانت؛ ولذلك يقول ديوز: إذا كانت الشمس تظهر من الشرق منذ أن وعينا، فليس لدينا دليلٌ جازمٌ على أنّها ستفعل ذلك غداً، وهذا يعني أنّه ما لم يكن إيمانٌ بانتظام الطبيعة، فإنّه لا دافع ولا محرّك نحو المسيرة العلميّة.

**العنصر الثاني:** الثبات، يقول استيفن هوكينغ: كلّما ازدادت معرفتنا بالكون تأكّد يقيننا بأنّه محكومٌ بالقوانين. ويقول فيلمان عالم الفيزياء المشهور: إنّ وجود قوانين منضبطة أمرٌ معجزٌ، إنّ هذا الانضباط لا تفسير له، لكنّه يمكّننا من التنبؤ، فهو يخبرك بما تتوقّع حدوثه في التجربة قبل أن تجربها، وكذلك ذكر أينشتاين أنّ كلّ إنسانٍ يهتمّ بالعلم بصورةٍ جادّةٍ يدرك

أنّ قوانين الطبيعة تعكس روح كلّيّ أسمى من الإنسان كثيرًا ، ولو لم يؤمن العالم أو المكتشف أو المخترع أو الباحث أنّ هناك ثباتًا للقوانين، أي أنّ هناك قوّة تحكم هذه القوانين وتضفي عليها الثبات، لما سار في أيّ مسيرة علميّة يعتمد الاكتشاف بها على قوانين ثابتة.

**العنصر الثالث:** فاعليّة الرياضيات. توصل العلم الحديث إلى أنّ كيان العالم وبنية الكون قائمٌ على التحديد عبر المعادلات الرياضيّة؛ ولذلك يقول ديراك عالم الفيزياء البريطاني: إنّ الإله خالقٌ حسيّبٌ، أي أنّه دقيقٌ في وضع القوانين والأنظمة على ضوء المعادلات الرياضيّة الدقيقة. ولهذا يقود إلى أنّ قوانين الطبيعة جعل لها خالقها تفسيرًا وتحديدًا عبر ما يتوصّل إليه العقل البشريّ من الحدود والمعادلات الرياضيّة، فالذي خلق الكون خلق عقلًا يفهم الكون، والذي وضع القوانين الدقيقة لمسيرة الكون وضع عقلًا يتمكن من اكتشافها عبر المعادلات الرياضيّة، وهذه هي التوأميّة بين الإيمان بالعقيدة الإلهيّة وبين المسيرة العلميّة.

**العنصر الرابع:** أنّه لا يمكن للإنسان أن يكتشف أو يخترع أو يفسر حقيقةً من حقائق الكون حتّى يؤمن في رتبةٍ سابقةٍ بأنّ عقله قادرٌ على فهم ذلك، وأنّ ما يقوله له عقله من تحديدٍ وتفسيرٍ فهو صادقٌ فيه، أي أنّ هناك انسجامًا وتوائماً بين بنية الكون وبين القدرات العقلية المعرفيّة.

إنّ الإيمان بهذه العناصر الأربعة بوصفها قوامًا لكيان الكون، وقوامًا لأيّ مسيرة علميّة اكتشافيّة هو بنفسه إيمانٌ بأنّ العقيدة الإلهيّة هي العصب في مجال المعرفة العلميّة، وهذا ما يقود إلى عقيدة التوحيد، حيث لا

يمكن للإنسان أن يؤمن بتوقُّر هذه العناصر الأربعة بهذه الدقة اللامتناهية ما لم يؤمن أن هناك إلهًا واحدًا وراء ضبط هذه العناصر، وضبط القوانين التي وراءها، وهذا ما ترشد إليه الآية القرآنية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا \* فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾؛ لذلك قال بعض العلماء: لقد تبنى الإنسان العلم عندما توقع أن الطبيعة تتبع قوانين، وقد حدث ذلك عندما آمن بالإله الواحد واضح القوانين، هذا كله على المستوى المعرفي والرؤية الكونية.

المستوى الأيديولوجي: إنَّ الفارق بين الحضارة الدينيَّة والحضارة الماديَّة يكمن في نظريَّة الخلافة، إذ إنَّ الحضارة الماديَّة تركز على أصالة الإنسان، وأنَّ الإنسان هو قوام هذا الكون وهو ركنه الركين، وهو ركيزته الأساسيَّة؛ ولذلك فالإنسان هو المشرِّع وهو المنقذ وهو المستثمر وهو المستهلك، وهو الذي يشكل مبدأ المسيرة ومنتهاها، بينما الحضارة الدينيَّة تركز على نظريَّة الخلافة، أي أنَّ الإنسان خليفة في هذا الكون ووكيل ونائب وليس أصيلاً. قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً \* قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ \* قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والخلافة تركز على ثلاث دعائم، الأولى: أنَّ النظام الاقتصادي الذي هو عصب الحضارة والنظام التربوي والإداري يستند إلى المستخلف لا إلى فكر الخليفة، فإنَّ الإنسان مهما بلغ من قوَّة العقل ووفور الفطنة، فإنَّ عقله محدودٌ لا يستطيع أن يستوعب تمام المصالح والمفاسد التي لا يحدها زمانٌ ولا مكانٌ ولا مجتمعٌ، بحيث يضع أنظمةً وافيةً بتمام المصالح والمفاسد جامعةً

للشرائط فاقدةً للموانع، بينما من خلق الوجود هو الأعرف بالمصالح التامة الجامعة للشرائط، قال تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ \* مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ \* سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾، فالمدار في الحضارة الدينية على نظام المستخلف لا على النظام البشريّ المخترع من قبل الخليفة.

والدعامة الثانية أنّ الحضارة الدينية تقوم على العلاقات الأخويّة، فليست العلاقة بين أبناء المجتمع الواحد وأفراد الحضارة الواحدة علاقةً مادّيّةً، ليست علاقةً مستثمرٍ ومستهلكٍ، أو علاقةً منتجٍ ومستوردٍ، بل هي علاقةً أخويّةً قائمةً على التعاون والإيثار والتضحية والبذل، وإن لم يكن نصيبٌ مادّيّ في المقابل. قال تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾، وقال تعالى: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَالْعَصْرُ \* إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ \* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾.

والدعامة الثالثة أن الكون يمرّ بعوالم، عالم التقرير وعالم الوجود المادّيّ وعالم الآخرة، فلا بدّ أن تتركز الحضارة على الربط بين هذه العوالم لا على التفوق والانحصار في عالم المادّة العالم القصير الذي يطويه الإنسان ثمّ يتحلّ إلى العوالم الأخرى، فمن دعائم الحضارة أن تكون تعاليمها وقوانينها وعمرانها ومواردها الاقتصاديةً مبنيةً على الربط بين هذه العوالم المختلفة. قال تبارك وتعالى: ﴿وَابْتِغِ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾.

**المستوى السلوكي:** يعتمد الدين على أركانٍ ثلاثيةٍ: عقيدةٍ وشرعيةٍ وقيمٍ، وحديثنا هنا عن المنظومة القيمية التي تنبع من العقيدة الإلهية. فإنّ القيم التي يؤكّد عليها الدين منحدرَةٌ عن صميم الفطرة الإنسانية، ممّا يؤكّد انسجام الدين مع البنية الفطرية والشخصية الطبيعية للإنسان، ولو عزل

الإنسان عن هذه القيم الدينية لأصبح متوحّشًا خطيرًا، لا يفكر إلا في إشباع نهمه المادّي، ولا يكون عنصرًا فاعلاً في نشر المحبة والأمن والسلام الاجتماعي، فلدينا عدّة علماء أكّدوا على أنّ المفاهيم الأخلاقية التي نادى بها الدين هي أمورٌ فطريّةٌ كامنةٌ في شخصيّة الإنسان، فهذا جيمس واتسون ذكر في كتابه (DNA) أنّ المفاهيم الأخلاقية مطبوعةٌ في جينات الإنسان منذ نشأته، وكذا روبرت ونستون رئيس الاتحاد البريطاني لتقدّم العلوم، إذ قال في كتابه (الفطرة البشرية): إنّ الحسّ الدينيّ جزءٌ من بنيتنا النفسية، وهو مسجّلٌ في جيناتنا، ويتراوح قوّةً وضعفًا من إنسانٍ إلى آخر. وبول بلوم أستاذ علم النفس بجامعة بيل بالولايات المتحدة يقول: إنّنا كائناتٌ ثنائيةٌ من جسدٍ وروحٍ، طُبع في جيناتنا الإيمان بحياةٍ أخرى تحيا فيها الروح بعد مغادرة الجسد الثاني. لا شكّ أنّ هذا الإيمان هو أصل الفطرة الدينية. وكذلك دين هامر رئيس وحدة أبحاث الجينات بالمعهد القومي للسرطان بالولايات المتحدة يرى في كتابه جين الألوهية أنّ الإنسان يرث مجموعةً من الجينات التي تجعله مستعدًّا لتقبّل مفاهيم الألوهية. ومن أجل تأكيد هذه النقطة وهي التواءم بين القيم الدينية والشخصية الفطرية للإنسان. يقول كولنجز أستاذ علم النفس والطبّ وعلوم الوراثة بجامعة واشنطن في نظرية المزاجات والأخلاق الوراثة: إنّ هناك أخلاقًا فطريّةً هي قوام شخصيّة الإنسان.

الأوّل منها مصداقيّة الذات، ويعني وضوح الأهداف وثقة الإنسان بنفسه أنّه قادرٌ على تحقيق هذه الأهداف، وهذا ما يؤكّده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ويقول تبارك وتعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾، كذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ \* وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ﴾.

والثاني: التعاون، ويعني استعداد الإنسان لمساعدة الآخرين وتحملهم، والعزوف عن الانتقام قال تبارك وتعالى: ﴿وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ \* وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ وقال تبارك وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى \* وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾.

والثالث: تجاوز الذات أو السمو النفسي، الذي يعني إنكار الذات والمسير نحو الإبداع والعطاء والبعد عن برائن المادّة، وهذا ما يؤكّده القرآن الكريم في قوله: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾.

إنّ هذا التوافق بين بنية الدين وبين الفطرة البشريّة يمتدّ إلى بايولوجيا الجسم الإنسانيّ، وينعكس بشكلٍ إيجابيّ على صحّته الجسديّة والعقليّة والنفسيّة، يقول احد علماء الفيزياء بمركز الطبّ الخلويّ بنيوكاسل بإنجلترا: إنّ الآثار الإيجابيّة للإيمان الدينيّ على الصّحة الجسديّة والعقليّة والنفسيّة من أهمّ أسرار علم النفس والطبّ بصفة عامّة.

كلّ ذلك يؤكّد لنا أنّ هناك أبعاداً ثلاثة تكمن في شخصيّة الإنسان، وهي الأنانيّة الناشئة عن حبّ النفس، والإيثار هو البعد الناشئ عن الروح الاجتماعيّة التي يملكها كلّ إنسان، والضمير وهو عبارة عن القوّة الرقابيّة التي أودعها الله في الإنسان لتحكم مسيرته، قال تبارك وتعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا \* قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. إنّ التوازن بين هذه الأبعاد الثلاثة في شخصيّة الإنسان ممّا تتكفّله القيم الدينيّة التي توفّر للإنسان شخصيّة معطاءة وعادلة متوازنة، وشخصيّة حضاريّة تجمع بين العطاء المادّي والعلاقات الأخويّة والربط بين العوالم الوجوديّة المختلفة.

﴿﴾ يتعرّض المجتمع الإسلامي بين فترةٍ وأخرى إلى موجاتٍ وتياراتٍ فكريةٍ تتعارض مع عقيدته ودينه كالشيوعية والعلمانية بصورها المختلفة، وازداد الحديث في الآونة الأخيرة عن وجود ظاهرةٍ سلبيةٍ خطيرةٍ في الجانب العقدي والفكري انتشرت في أوساط بعض المثقفين ممن تستهويهم المضام، وهي ظاهرة الإلحاد واللا دينية، ما هي معلوماتكم حول حجم هذه الظاهرة؟ وما هي الآليات الكفيلة بمعالجتها؟

إنّ ظاهرة الإلحاد التي بدأت تنتشر بسرعةٍ واضحةٍ في المجتمعات الإسلامية تستند إلى عدّة عوامل بعضها فكريةٌ وبعضها إعلاميةٌ وبعضها نفسيةٌ وبعضها اجتماعيةٌ.

1- العوامل الفكرية: إنّ أغلب من يتأثر بالأفكار الإلحادية لا يمتلك ثقافةً واضحةً بالأسس والركائز الفلسفية، كمبدأ العلية والسنخية والحتمية، وعدم التفريق بين العلة المعدّة والعلة بالأصالة، وعدم الإحاطة باستحالة التسلسل، وإنّ الاتفاق لا يكون أكثرياً ولا دائماً، والخلط بين ما بالعرض وما بالذات، وعدم قراءة البحوث التي كتبها أعلام الفكر في المذهب الإمامي حول فلسفة الشرّ والخير في العالم، أو الانفتاح على قراءة الفلسفة الغربية دون المقارنة بالفلسفة الإسلامية، والانبهار بالأسماء اللامعة في الثقافة العلمانية، وعدم القدرة على التمييز ووضع النقاط على الحروف.

2- الإعلام: إنّ الإعلام المروج للإلحاد واللا دينية واللا أدريّة إعلامٌ مدعومٌ بالمال والوسائل المختلفة، فهناك قنواتٌ ومواقعٌ وبحوثٌ وأساتذة جامعاتٍ وأفلامٌ تستميت في الدفاع عن الفكر الإلحاديّ، بل حتّى على مستوى بعض الجامعات في أمريكا وأوروبا يفضّل الأستاذ الملحد على الأستاذ

المؤمن إذا تقدّم كلاهما إلى الجامعة وكنا متساويين في الكفاءة. وفي المقابل نرى ضعف الإعلام الدينيّ، حيث لا نجد اهتماماً في مجال الإعلام الدينيّ بنقد الفلسفة المادّيّة أو مواجهة الثقافة الإلحادية بالمنطق العلميّ الرصين، وقلّة المتصدّين في هذا الحقل وعدم قدرة كثيرٍ ممّن يتصدّى إلى دحض الشبهات والاجابة المقنعة عن الاستفهامات المتعلقة بالعقيدة الدينيّة.

**3 - الأسباب الاجتماعيّة:** ومنها تعثر مسيرة بعض الأحزاب الدينيّة، وسوء سمعتها في مجال الحكم والإدارة، وانشغال المجتمعات الدينيّة بالخلافات الداخليّة التي تصل إلى مستوى العداوة والكيد من البعض تجاه بعضهم الآخر، والتركيز على القضايا الثانويّة دون الأولويّة في مجال الإعلام، والاهتمام بالظواهر على حساب المعتقدات، وعدم تبنيّ الحوزة العلميّة تطوير علم الكلام بما ينسجم مع دحض الشبهات المستشرية في مادّة الإلحاد واللاأدريّة، وبيان قوّة الدين وأهمّيّته في حياة الإنسان.

**4 - الأسباب النفسيّة:** ومنها الرغبة في التحرّر من القيود والقيم الأخلاقيّة، ومنها كما هو ملاحظٌ في الغرب عدم القدرة على تطبيق الأحكام الدينيّة بشكلٍ متكاملٍ في ضوء الحضارة المادّيّة التي تركز على لذّة الإنسان ومتعته وإشباع شهواته وغرائزه بمختلف الوسائل الإعلاميّة المتاحة، ومنها المرور بأزماتٍ وآلامٍ نفسيّةٍ لا يجد الإنسان لها حلاً في الثقافة الدينيّة بحسب ما يتلقّاه من وسائل الإعلام ووسائل التواصل المختلفة، والنفور من بعض تصرّفات المحسوبين على الدين والتدين في الأموال أو في العلاقات الاجتماعيّة المختلفة، فهذه العوامل بمجموعها مهّدت وعبّدت الطريق أمام انتشار ظاهرة الإلحاد بأوضح صورها.



# المنهج التجريبيّ وفكرة الإله.. الفيزياء نموذجًا

الشيخ محمد آل علي

## الخلاصة

من الملاحظ أنّ المنهج التجريبيّ المتبنيّ للإلحاد ليس من شأن تجربته من جهة معرفيّة مناقشة أو معارضة الأدلّة العقليّة والفلسفيّة والفطريّة التي اعتمدها الاتجاهات العقليّة والفلسفيّة؛ إذ إنّ دائرة حجّية التجربة محدودة بالأمر المحسوسة، فلها إثبات قانونٍ ما متعلّقٍ بأمرٍ حسّيّ، وليس لها إثبات ما هو خارج عن دائرة الأمور المحسوسة أو نفيه؛ ولذا ومن باب هذا العجز التكوينيّ للتجربة حاول علماء الفيزياء التجريبيّون - بما هو خارجٌ عن مقدور معرفتهم - مناقشة تلك الأصول العقليّة والفلسفيّة أو معارضتها وإسقاطها؛ كي يتسنى لهم بعد نقضها متابعة طريقتهم التجريبيّة لتفسير كينيّة نشوء العالم، محاولين استعاضة فكرة وجود خالقٍ للعالم بفكرة التولّد

- الذاتي له؛ فلذا نستطيع القول إنّ بناء نظريّتهم متقومٌ بعاملين:
- أ- عامل النقص على الأصول العقليّة والفلسفيّة المبنيّة عليها أدلّة التوحيد.
- ب- عامل التفسير الطبيعيّ لكيفيّة تولّد العالم ونشوئه.
- وطريقتنا في المقال تعتمد على:
- 1- بيان أهمّ المصطلحات المستخدمة في كلماتهم، والتي قد يكون لها أثرٌ في الوقوع في الغلط.
  - 2- بيان أهمّ المباني والمرتكزات الفكرية في أقوال التجريبيين المشكّكين بأصول المباني التوحيدية، مستشهدين على وجودها من كتبهم ومقالاتهم وما وصل إلينا من آثارهم.
  - 3- تحليل هذه المباني وعرضها على الميزان المنطقيّ الصحيح، بل أكثرها لا تحتاج لأكثر من الأحكام ضرورية الصدق.
  - 4- بيان مقدار الخطأ في ملازمات مبانيهم.
- وأما ما يتعلّق بالعامل الثاني - التفسير الطبيعيّ لكيفيّة تولّد العالم ونشوئه - فهو من الأمور التجريبيّة والحسيّة، ولا يحقّ لنا معارضتها إلاّ بأمرٍ تجريبيّ حسيّ، وأيّاً ما كانت نتيجته عندهم فلا نراها معارضةً لفكرة وجود الإله بحسب حاكميّة الأدلّة العقليّة، وهذا ما سيّتضح في طيّات البحث في المقال.

## المقدّمة

وفيها أمورٌ:

الأمر الأوّل: مسألة إثبات الإله كانت ولا زالت لا تحتاج برهاناً معقّداً، وكان يكفي أدنى متعقّلٍ أن يستشهد بالمغزل والأثر فيثبت وجوداً أسمى من عالمه، لا لبساطة تفكيره وسذاجة مدلولاته كما يصورها البعض، بل لكفاية دلالتها ووضوح إيصالهما.

فالحقّ في مسألة إثبات الخالق لا يحتاج إلى مزيد عناءٍ وكسبٍ وتفكيرٍ،

ولا يحتاج إلى أكثر من فطرة سليمة متأملّة لما حولها وما في نفسها، ولكن لما كثر التشكيك، ولبس المشكك الثوب القشيب لما أبداه من براعة في بعض جوانب الحياة والتحصّر؛ صار لبعض تشكيكه من الأثر في نفوس البعض، متغزلاً بجانب براعته الأخرى التي أضفت نجاحًا على فشله الذريع في الجانب الإلهي والروحي والأخلاقي.

ومحاولة بيان افتضاح أمر بعضهم في هذا المقال لم تكن نابعة من جهة متانة قولهم، وقوة منهجهم وبراعة استدلالهم الذي تعرّضوا فيه لإسقاط أدلة التوحيد، ولا أنّ كلامهم في هذا المجال لا يستحقّ النظر، والعاقل لا يُولي اهتمامًا لكل ما يُقال، ولكن أردنا التمييز بين جهتي المتبنيّ للإلحاد، جهة كلامه في الإله والخالق، ومن أين جاء العالم؟ وجهة علمه التجريبيّ ومهارة نجاحه فيه.

الأمر الثاني: لما كان البحث معقودًا بما يتعلّق بشبهات بعض الفيزيائيين حول مسألة التوحيد، وذكرنا في خلاصة القول اعتمادهم في إثباتهم ونفيهم على المنهج التجريبيّ، فسندكر بالمقصود بالمنهج التجريبيّ، وبيان معرفيّة هذا المنهج ودائرة حجّيته.

فالتجربة تطلق ويراد بها أسلوبٌ نتوصّل من خلاله لمجموعةٍ من الأحكام بعد الاعتماد على ركني تكرّر المشاهدة والقياس الحقيّ، ومن خلاله نقطع بحصول التلازم بين الأثر والمؤثر، وحاصل هذا القياس هو أنّ تكرّر تلازم الأثر والمؤثر على نهج واحد في مشاهداتٍ متكرّرة لا يكون اتفاقًا؛ إذ إنّ الاتفاق لا يكون أكثرّيًا ولا دائميًا، وعليه يكون هذا التلازم مستندًا إلى علّة واقعيّة تمثل العلاقة بين الأثر والمؤثر وإن لم نعلم هويّتها؛ إذ علمنا بتكرّر الأثر إنّما هو مستندٌ إلى علمنا بوجود المؤثر لا إلى علمنا بماهيّة المؤثر، فالجهل به لا يسري إلى القطع بوجود الملازمة.

ومن هنا يتبين أنه ما من معرفة طبيعية تجريبية إلا وفي جنبها معرفة عقلية قطعية، لولاها لكانت التجربة عقيمة غير مفيدة. ومنه قالوا: إن التجربة ليست بمعنى أن تكرر المشاهدات يفيد اليقين، وإنما المشاهدات - العملية - تفيد اليقين بضميمة قياس عقلي. [انظر: ابن سينا، منطق الشفاء، ص 69]. ولما كان هذا الأسلوب هو المعتمد في الموضوعات الحسية الفيزيائية أُطلق على علماء الفيزياء ومن ماثلهم بالتجريبيين، وإن كانوا هم أنفسهم ينكرون اعتماد التجربة على القياس العقلي، ولكن إنكارهم النظري لا يغير الحقيقة على ما عليه من الواقع ونفس الأمر، والبحث فيه طويل، ونرجع القارئ إلى أبحاث المنطق والمعرفة فيه، وخلاصة ما قدمناه.

وبعد التعرف إجمالاً على حقيقة التجربة، فحقها المعرفي ودائرة حجيتها أن لا تتعدى أكثر من معرفة علاقة الظواهر الطبيعية فيما بينها، المنعكسة على الحواس المعبر عنها بالكيفيات الحسية، ولا سبيل لها لمعرفة علاقات ما بعد الطبيعة من معرفة حقائق الأشياء أو أجناسها أو فصولها أو معرفة حقيقة ما لا يقع موضوعه ضمن الإدراك الحسي، ومنه يعلم أن ليس للمجرب ومن اتخذ من التجربة منهجاً أن ينكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء بحجة عدم إمكان توصل التجربة لذلك، وكذا ليس له إنكار عوالم ما بعد الطبيعة والحس، بحجة عدم منال التجربة له؛ فالتجربة لها إثبات الظواهر الحسية ومعرفة العلاقة بينها، وليس لها حق 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؛ لأنه مال عن استقامة الحفر [لسان العرب: مادة لحد].

وأما اصطلاحاً (في علم الكلام والتفسير) فقد استعمل في عدة مقاصد:

- 1- الميل عن الاعتقاد الحقّ بخصوص الإله وكيفية الاعتقاد به وتعيين مصداقه.
  - 2- الميل عن الاعتقاد بتفصيلات أسمائه وصفاته بعد صحّة الاعتقاد بأصل وجوده، قال تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [سورة الأعراف: 180]. [ظ: الفخر الرازيّ، لوامع البيانات شرح أسماء الله - تعالى - وصفاته، ص 47]
  - 3- الميل عن صحّة العمل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحج: 25]. [ظ: الطباطبائيّ، 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: الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج 5، ص 39]
- وما نقصده من البحث هنا هو الميل عن الاعتقاد بوجود الإله كليًا، وعن تاريخ البحث وبعض دوافعه.

### أولًا: مراحل الفكر الإلحاديّ

لوراجعنا أحوال الأمم فسنجد ظاهرة الأديان والاعتقاد بوجود الخالق من الظواهر الأساسيّة في حياتهم، ولا تخلو أمة من دينٍ واعتقادٍ بوجود الخالق بغضّ النظر عن مقدار صحّتها في تفصيلات الاعتقاد وعدم صحّتها، وخصوصًا إذا تبّينا كون نشوء البشريّة من نبيّ الله آدم على ما عليه الحقّ، فظاهرة الإلحاد من الظواهر الدخيلة على المجتمعات البشريّة.

وإذا ما أردنا مطالعة ما وصلنا من اعتقادات الأمم السابقة، فلعلّ أقدم من نستطيع تصفّح أحوال اعتقاداتهم هو المجتمع الهنديّ والصينيّ واليونانيّ والفارسيّ من جهة أنّ لهم تأصيلًا وتأسيسًا ومؤلفاتٍ في نظريّاتهم، وأسّسوا لذلك بنحو الدليل، وصنعوا من توجّهاتهم مدارس معرفيّة، سواءً في ذلك الفكر الإلحاديّ أو الفكر الإيمانيّ. نعم، هناك من سبقهم من الحضارات القديمة، لكن لم يكن لهم أو لم يصلنا من تأصيلاتهم ونظريّاتهم في الفكر

الإلحاديّ أو الإيمانيّ سوى النقل التاريخيّ بشكلٍ قصصيّ، أو كلماتٍ متفرّقة، لكنّ ما نشاهده كظاهرة عامّة أنّ الاعتقاد بوجود إلهٍ ما، هو الوضع السائد في كلّ تلك الحضارات، وأنّ ظاهرة إنكار وجود أيّ خالقٍ مطلقاً كانت من الأفكار الدخيلة على البشريّة عموماً، وكان يعتقد بها بعض الأشخاص فرداً بعد فردٍ، وهناك بعض من نظّر لفكرة الإلحاد بنحوٍ لم يأخذ انتشاراً واسعاً في أوساطه لضعف تنظيره وركاكة معرفته.

ولعلّ أوّل ما عُثر عليه هو ما كان بنحوٍ أشبه بالتشكيك ظهر في الأوساط الهندية القديمة، وكانت عبارةً عن تساؤلاتٍ تشكيكيةٍ لم تجزم بإثبات الخالق ولا بنفيه، وإنّما كانت تتصفّ بعدم إمكان تحصيل اليقين في البحث عنه وإثباته. [كيم كونت، الهندوسية، ص 178]

وبعدها ظهور الاتجاه البوذيّ (500 ق.م) الذي أهمل النظر في مسألة الإله وحاول التركيز على الفرد وحلّ معاناته في الحياة. [كولد لفسون، البوذية، ص 41]

وفي اعتقادي أنّ كلا الاتجاهين لا يمكن عدّهما من مصطلح الإلحاد المراد مناقشته في هذا المقال، وما عليه التداول من مصطلح اليوم؛ إذ إنّ كثيراً من كلماتهم وطريقة تديّنهم من عبادة الرجال والأوثان تُظهر أنّهم كانوا يعتقدون بوجود خالقٍ لهذا العالم إليه مصير النفس وهي تحت تصرّفه، وإنّ النفس لها حياةٌ وكمالٌ بعد هذا العالم، لكنّهم اخطؤوا في تعيين مصداق خالق العالم بأنّحاذهم صنماً أو رجلاً أو غيره ليعبدوه، وهذا غير ما نحن فيه من الإلحاد بمعنى إنكار وجود الإله مطلقاً.

وأما أرض اليونان فكانت زاخرةً بديانة التوحيد وإثبات الإله، ولكن لم تخل من محاولاتٍ في الإلحاد، فلعلّ من أبرز من نظّر لفكرة الإلحاد أو كان منشأً لمن أتى بعده هو الفيلسوف اليوناني أبيقور (270-341 ق.م) صاحب المدرسة (الأبيقورية)، إذ كان يعتقد أنّ المصدر الوحيد للمعرفة هو الحسّ مع

توفّر المحسوس وتحقق شرائط إدراكه حسًّا، فأدّى به مثل هذا التنظير المعرفيّ لإنكار الخالق لعدم إدراكه حسًّا، أو لم يتعرّض لإثباته فصار مدّعا المعرفي طريقًا لتأسيس طريق إنكار الخالق من بعده. [السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، ص45]

ولكن المتأمل أيضًا في كلماته وما عرضه من المجادلة بين الخير والشرّ، وما انتهى بها سيجد أنّ أبيقور لم يكن ملحدًا بحسب مصطلح اليوم، بل انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بوجود إلهين: إله الخير وإله الشر.

وهكذا توالى الأحداث وتكرّرت الصور بين الحضارات والأمم إلى أن وصلت النوبة لعصرنا الحديث، وإن كان ليس من السهل تحديد الظهور الأوّليّ للإلحاد بشكلٍ دقيقٍ، لكن يمكن أن يُقال إنّ نواة بذرتة ظهرت بعد تلك المعاناة التي قاستها الشعوب من رؤوس دياناتهم، وخصوصًا ما كانت عليه الديانة المسيحيّة وسلطة الكنيسة. فبعد اندلاع الثورة الفرنسيّة عام 1799، ظهر لدوافع متعدّدة سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة ونفسيّة وعلميّة، وكان من أشهر منظّريه كارل ماركس وتشارلز داروين وفريدريك نيتشه وسيغموند فرويد بتوالي بعضهم بعد بعضٍ على تفصيلاتٍ في تنظيراتهم، لا يهملنا كثيرًا التعرض لها لخروجها عن مقصد المقال.

إلاّ أنّه في الفترة الأخيرة صارت فكرة الإلحاد تأخذ أثرها بنحوٍ مزيّنٍ بالتنظير العلميّ التجريبيّ والفلكيّ والفلسفيّ المتطرّف الذي أبهر عيون مرتقبيه لشدة أناقته ورونقه، فقد برز مثل هذا الاتجاه من أشهر علماء هذا العصر أمثال: لورنس كراوس الفيزيائيّ والفلكيّ، وريتشارد دوكينز عالم البايولوجيا التطوريّة والإيثولوجيا، والفيلسوف الأمريكيّ دانيال دينيت، والعالم الفيزيائيّ ستيفن هوكينغ، وأمثالهم كثيرون، وأمثال هؤلاء بحسب أقوالهم ونظريّاتهم يصدق عليهم مصطلح الإلحاد الحديث بمعنى إنكار الإله. وستتناول في المقال منهم الجانب العلميّ الفيزيائيّ الذي اعتمده في دليل إنكار وجود الخالق مطلقًا.

## ثانياً: أسس الفكر التجريبي ومبادئه

لما كان بحثنا منعقدًا بما يتعلّق والجانب الفيزيائي وكيفية توظيفه لإثبات الإلحاد؛ فسنقتصر على هذا الجانب دون غيره.

وأهم ما تتنغم به كلمات الملحدين هو حديثهم حول نظريات تكوّن العالم ونشوئه، وتعدّد بياناتهم في ذلك، فبعض ذهب إلى تكوّن العالم من العدم تلقائياً ولم يخلقه خالقٌ على ما ذكره العالم برتراند راسل [راسل، النظرة العلميّة، ص 108]، وادّعى بيتر أتكنز بأنّ الكون (الزمكان) قد شكّل نفسه بنفسه [عمر شريف، خرافة الإلحاد، ص 111].

وذهب ستيفن هوكينغ أنّ الكون خلق نفسه من العدم بفضل قوانينه [المصدر السابق، ص 361]، وهي التي تسبّب نشوء الكون المشهور بمقولته: «الأكوان نشأت عفويّاً من العدم» [ستيفن: نصّ مقابلة قنّاة: سي أن أن]، وقال أيضاً: «لطالما أنّه يوجد قانونٌ كالجاذبيّة، فالكون يستطيع وسيقوم بخلق نفسه من لا شيء... الخلق التلقائيّ هو سبب وجود شيءٍ بدلاً من لا شيء... ليس لازماً أن نقحم وجود إلهٍ ليبدأ عمل الكون» [علال، نقد العقل الملحد، ص 98].

وذكر أيضاً: «لا أحد يستطيع إثبات وجود الخالق، ولكن يمكن التفكير في كيفية نشوء الكون بشكلٍ عفويّ، ونحن نعلم أنّه لا يمكن تقديم تفسيرٍ عقليّ إلا عن طريق العلم» [راسل، النظريّة العلميّة، ص 109].

وقال أيضاً: «وبذلك يمكن أن نعتبر الكون ذا مكوّنين فقط، هما الطاقة والفراغ، والسؤال لا زال مطروحاً، من أين جاء هذان المكوّنان؟ والإجابة جاءت عبر عقودٍ من جهود العلماء، فالفراغ والطاقة قد تمّ إنتاجهما عن طريق حدثٍ عشوائيٍّ يعرف الآن لنا باسم الانفجار العظيم، ففي لحظة الانفجار العظيم كونٌ كاملٌ مليءٌ بالطاقة جاء إلى الوجود ومعه فراغٌ، وكلّ شيءٍ بداخله يظهر ببساطةٍ من العدم» [اللواتي، المصمّم الأعظم، ص 101].

فالملاك الأساس الذي اعتمده هو تفسيرهم لكيفية نشوء العالم ومراحل تكوّنه، ولما وجدوا أنّ ثمة عنصراً مادّيّاً مشتملاً على قابليّة تأهله لنشوء النظام من نفسه وظهور العالم المعقّد من بساطته تلقائيّاً اضطرّهم للقول إنّ العالم لا يحتاج إلى خالقٍ أوجده، ولكن كي يتحرّر الإنسان من اعتقاده بوجود الخالق، وانتقاله لمرحلة الإنكار، والمخاطرة بمستقلبه المجهول، يتعيّن عليهم بيان الربط والملازمة بنحوٍ يقينيّ غير قابلٍ للتلزل بين ما استكشفوه وما توصّلوا إليه من إنكار الخالق، بل وقبل هذا عليهم أن يثبتوا صحّة تفسيرهم يقيناً لما اقترحوه من نظريّات تكوّن العالم. وعلى أيّ حالٍ فنحن لسنا معنيّين بمناقشة هذا الأمر الأخير؛ لعدم توقّر عناصر نقاشه لدينا؛ لكونه بيد المتخصّصين وعلينا احترام تخصّصهم، ولكن على فرض تسلّمه منهم لنوع ثقةٍ منّا بمنجزاتهم التجريبيّة وإنجازاتهم العلميّة، فسنقتصر في مناقشتهم بالأمر الأوّل مبينين هل لملازمتهم قدّم راسخةً في أرض العلم أو أنّها سرابٌ موهومٌ يحسبه الظمان ماءً؟!

ومناقشتهم تعتمد على بيان المرتكزات المبتنيّة عليها أقوالهم، والمآخذ العلميّة في نظريّاتهم، وهي على وجوهٍ عدّة:

## 1- اعتمادهم على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه

ولا يخفى على ذي لبّ ضعف مثل هذا القول الذي يناقض بدهيّات العقل النظريّ ومرتكزات الفطرة السليمة، فالعدم لا شيء فكيف يولّد شيئاً؟ وهل النقيض ينتج نقيضه؟! فالقول بمثل هذا الحكم يلزمه مخالفة أوضح البدهيّات من إمكان اجتماع النقيضين، ولا يعزّ على عقلٍ سليمٍ عدم قبول مثل ذلك، وعلى أقلّ تقدير لو تنزّلنا عن مقتضيات أحكام معرفتنا فمنهجهم

لا يمكنه الوصول لمثل ذلك؛ لكونه معتمداً 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 يتسنى 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 أحكامه وتوصلوا إلى إمكان تولد موجودٍ من عدمٍ محض؟! أو هل لاحظوا في تجاربهم إمكان جمع النقيضين؟! ولنؤكد 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 صرح به العالم الفيزيائي بول ديفيز عندما قال: «العمليات الموصوفة هنا لا تشير إلى خلق مادةٍ من عدمٍ، وإنما إلى تحوّل للطاقة من صورةٍ 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 تحوّلًا 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 أنّ الشيء الموجود بغضّ النظر عن أصل وجوده قابلٌ لأن تطرأ عليه تغيّراتٌ توصله إلى شيءٍ يعدّ من تكامله، فهذا ممّا لا خلاف فيه، وشواهد الحسّ والتجربة مليئةٌ به، بل لا نجد شيئًا محسوسًا لنا إلاّ ويسير نحو تكامله هكذا، فأصل الإنسان نطفةً، وأصل الشجر بذرةً، وأصل النفط عظامٌ أو صخرٌ، توالى عليها التغيّرات وتكاملت بنحوٍ من التكامل إلى أن انتهت بنوعٍ من أنواع الموجودات.

وإن كان قصدهم أنّ الشيء لا من شيءٍ أوجد نفسه، فيعود الكلام كما كان في النحو الأوّل - الوجود من العدم - من مخالفته لواضح الضروريات، وخروجه عن مدعى نظرية معرفتهم.

## 2 - إنكارهم لقانون السببية

وكيفية إنكارهم هو أنّ بعضهم صوّر أنّ غاية ما تعطيه الظواهر المترابطة هو فكرة الترابط والتقارن والعلاقة بين أمرين، ولا يكشف هذا عن قانونٍ واقعيٍّ حتميٍّ بين الأمور نسّميه بقانون السببية أو العلوية والعلولية، ويكون حاكمًا في تفسير العالم والموجودات، ولعلّ أوّل من تفوّه بذلك على مستوى الفلسفة الأوربية هو هيوم عندما قال:

«رؤية أيّ شيئين أو فعلين، مهما تكن العلاقة بينهما، لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرة عن قوّة، أو ارتباطٍ بينهما، وأنّ هذه الفكرة تنشأ عن تكرار وجودهما معًا، وأنّ التكرار لا يكشف ولا يحدث أيّ شيءٍ في الموضوعات، وإنّما يؤثّر فقط في العقل بذلك الانتقال المعتاد الذي يحدثه، وأنّ هذا الانتقال المعتاد من العلة إلى المعلول هو القوّة والضرورة».

ثم يقول: «وليست لدينا أيّ فكرة عن العلة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط. وإنما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنّه تبعاً لهذا الارتباط المستمرّ فإنّ الأشياء تتحد بالضرورة في الخيال. فإذا حضر انطباع الواحد كوّناً نحن في الحال فكرة زميله المرتبط به في العادة» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 615].

وأمثال هذه الأقوال وإن لم يلزم منها إنكار الخالق بشكلٍ مباشرٍ وصريحٍ، ولكنها أعطت الجرأة النفسية والمفتاح العلمي - بحسب قبولهم - للقول بأنّه ليس من الضرورة أن يكون لمثل الذرات أو الجسيمات الأولى التي بدأ منها التركيب والتكّم في تكوّن مظاهر الحياة سببٌ وراء وجودها؛ لذا نجد أنّ أمثال العالم ستيفن يصرّح أنّه ليس بالضرورة إقحام إله يقف خلف هذا العالم ويكون مبدأً له كما نقلنا عبارته فيما تقدّم.

وذهب راسل - اعتماداً على إنكار قانون السببية ما لم يقم على إثبات العلاقة، والسببية دليلٌ حسيّ - إلى كون فرض وجود إله ليس بأولى من فرض عدمه، وأودى به ذلك إلى منزلق إنكار الخالق؛ لعدم إمكان توثيق كون مبدأ العالم محتاجاً لعلّةٍ بدليلٍ حسيّ، فقال: «فهل لنا أن نستنتج من ذلك أنّ العالم من صنع خالقٍ؟ الجواب كلاً، إذا استمسكنا بقوانين الاستنتاجات العلميّة، ونحن لا نجد مبرراً لرفض فكرة أنّ الكون بدأ تلقائياً، إلا أن يكون حدوث ذلك عجيّباً، بيد أنّه ليس من قانونٍ في الطبيعة يقول: إنّ ما يبدو عجيّباً لا يمكن أن يحدث. إنّ استنتاج خالقٍ هو استنتاج علةٍ، ولا يُسلم بالاستنتاجات العلية في العلم إلا حين تبدأ من قوانين عليّةٍ محسوسةٍ، والخلق من عدمٍ أمرٌ لم يره أحد، وإذن فليس من مبررٍ للظنّ بأنّ العالم من صنع خالقٍ يرجح ما بُرّر الظنّ بأنّه غير ذي علةٍ، فهما يتعارضان على سواءٍ بقوانين العلية التي نستطيع مشاهدتها» [راسل، النظرة العلميّة، ص 108].

والحال أنّ إنكار قانون العليّة - كما في تصوّرات هيوم المتقدّمة - لكّل موجودٍ، لا يدلّ بحسب طبيعة وجوده على كونه واجب الوجود وموجودًا بذاته، بل يلزمه اجتماع النقيضين كما قدمناه في الردّ على إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الموجود نفسه، ولا يقال لا يرد عليهم ما ذكرنا لعدم التزامهم باستحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ إنكاره يعني عدم العلم وعبثيّة التعلّم، وهم لا يلتزمون بذلك، وعلى أيّ حال فهم يلتزمون بقانون العليّة والمعلوليّة، والشاهد على ذلك بذلهم الجهد لمعرفة أسباب الشيء في العلوم الطبيعيّة كالفيزياء والفلك والأحياء، وتراهم بعد ذلك يعمّمون الحكم على ما لم يقع تحت حسابان تجربتهم، وليس وراء هذا المرتكز العمليّ غير الاطمئنان والجري على قاعدة الأسباب والمسبّبات، وإلاّ من أين يأتون بإمكان تحقّق قوانينهم على أفراد الطباع التي لم يجربوها، فمن جرّب في محتبره أنّ النار تذيب الثلج، فمن أين له نقل الحكم للأفراد التي لم تقع تحت تجربته؟

333

والحقّ الذي نريد بيانه في قانون السببيّة كي يتّضح مفهومه لدى هؤلاء وغيرهم، هو أنّ السببيّة والمُسببيّة والعلّيّة والمعلوليّة عبارة عن إدراك عقليّ لمفهوم علاقةٍ نعبر بها عن الارتباطات الخارجيّة بين الأشياء إذا كان بينها نحو ارتباطٍ فيه تأثيرٌ وتأثرٌ؛ ولهذا التأثير والتأثر منشأً في طبائعها، لا مطلقًا، ولو كان بنحو الاتفاق ومحض المصادفة، وليس المراد هو أنّ العليّة والمعلوليّة هي شيءٌ محسوسٌ موجودٌ في طبيّات المحسوسات يؤثّر أثر الارتباط على ما قد يتصوّرونه وما اعتادوا عليه من أنّ المفهوم إن كان له مقابلٌ حسيٌّ فهو مفهومٌ علميٌّ، وإن لم يكن له مقابلٌ حسيٌّ فهو مفهومٌ فارغٌ ميتافيزيقيٌّ على حدّ توصيفاتهم، ولعلّ هذا من مناشئ رفضهم لقانون السببيّة كما قد يفهم من قول هيوم المتقدّم.

ومن حقيقة قانون العلية أيضاً وجود مبدئٍ في كلِّ علّةٍ ينشأ منه تحديد الطبيعة المعلوليّة التي تنشأ منه، المعبر عنه بمصحح الصدور، ومثل هذا القانون يحدّد لنا صدور طبيعةٍ أو طبائعٍ محدودةٍ من كلِّ علّةٍ، ولا يصدر من كلِّ شيءٍ كلِّ شيءٍ؛ ولذا نجد صدور الإرواء من الماء، ولا يصدر الإرواء من التراب، ويصدر من التراب الغبار، ولا يصدر الغبار من الماء، وهكذا في كلِّ صفحة الوجود والعالم لو أخذناها مثلاً.

ومن هذا القانون الواقعي الوجودي نجد أنّ الظواهر الواقعة التي بينها تزامنٌ أو توالي بعد بعضٍ، إمّا أن تكون دائميّةً، ككون وجود النار يتبعه صدور الحرارة، أو أكثريةً كنبات شجرة الزيتون من حبة الزيتون، أو أقليةً كما لو نعق الغراب وقع الثر، وسرّه وجود قانون السببية، حيث النمط الأوّل والثاني سبب تحقّقه بهذا النحو وجود قانون السببية فيه، بخلاف الثالث الذي لا سببية بين طرفيه.

وملخصاً نقول: قانون السببية عبارةٌ عن مفهومٍ وإدراكٍ عقليّ يكشف عن الترابط التكويني بين أمرين لوجود أمرٍ واقعيّ بينهما يعطيها صفة الترابط هذه.

### 3 - فرض الإله يلزمه الخضوع لقانون الطبيعة

وممّا أوقعهم في مغالطةٍ جعلتهم ينكرون وجود إلهٍ، هو أنّنا لو فرضنا وجود إلهٍ خَلَفَ هذا العالم، للزم انطباق قانون العالم عليه، وبالتالي لا بدّ له من سببٍ أوجده، فيفقد خصوصيّة كونه إلهاً، وإتّما ستكون الألوهيّة لمن أوجده، وهكذا في الباقي، وفرض كهذا ليس بأولى من القول بكون هذا العالم نشأ تلقائياً وعفويّاً من ذاته.

وصرّح بهذا القول برتراند راسل (Bertrand Russell) حيث قال: «لربّما كانت قضية المُسبّب الأوّل هي أسهل النظريّات قابليّةً للفهم، وهي تعني

أن كل شيء نراه في هذا العالم له سببه، وعندما تذهب إلى أبعد حلقات هذه السببية ستجد المُسبَّب الأول وهو ما يُسمى الله، إن هذه الفرضية باعتقادي لا تحمل مصداقية قوية هذه الأيام؛ لأنه وفي المقام الأول السبب ليس واضحًا كما يصوره البعض. إن الفلاسفة ورجال العلم خاضوا في هذه السببية، وهي ليست بالصلاحية المرجوة منها التي كانت تؤدي أكلها في الماضي، ولكن وبمعزلٍ عن كل هذا سنجد أن فرضية السببية ليست على مستوى عالٍ من المصداقية.

لربما قلت إنني حين كنت شابًا كنت أجادل بخصوص هذه الأسئلة وبكل ما أوتي عقلي من طاقة، ولقد قبلت لوقتٍ طويلٍ بفرضية المُسبَّب الأول، حتى جاء اليوم الذي تخلّيت عن هذه النظرية، وذلك بعد قراءتي لسيرة حياة جون ستيوارت ميل، حيث قال فيها: «لقد علّمني والدي إجابة السؤال عن خلقني، وبعدها مباشرةً طرحت سؤالاً أبعد من هذا، مَنْ خلق الإله؟» إن هذه الجملة علّمتني إلى الآن كيف أن مبدأ السبب الأول هو مبدأ مغالطٍ ومفسّطٍ، فإذا كان لكل شيءٍ مُسبَّبٍ، فيجب أن يكون لله مُسبَّبٌ أيضًا» [علال، 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 والملازمات، وإن دلّ على شيءٍ فيدلّ على ضعف الفهم لرفض وجود خالقٍ ومنطلقات هذا الفرض، إذ إن أصل الاستدلال مبنيٌّ على ملاحظة كون العالم بأجمعه كيفما كانت تفسيرات نشوئه عاجزًا عن إيجاد نفسه بنفسه، وعاجزًا عن إيجاد هذا النظم العجيب فيه؛ لقصور المادة ذاتًا عن تغيير حالتها ما لم يؤثر فيها مؤثّرٌ خارجيٌّ، ولعدم

تملّكها للعلم وخصوصاً لما فيه جانب التحسّب المستقبليّ في نظم الأشياء، وعدم إمكان إثبات أزلية المادة على ما سنوافيه من البيان التفصيليّ، وهذا كلّه يقتضي لزوم فرض موجودٍ ليس بمادّيٍّ وخارجٍ عن قانون المادة أو وجد المادة وما فيها من نظمٍ، وليس محكوماً بخصائص المادة، وإلاّ للزم عدم انقطاع السؤال عن الموجد، والسبب الأعلى لوجود العالم المساوق لعدم وجوده، وبالتالي عدم وجود العالم بأكمله، وهذا خلاف يقينيّة وجود العالم على ما هو مشهودٌ لنا ابتداءً من وجود أنفسنا ووجود الأشياء من حولنا، فهذا ما يحكم به العقل ويجزم به بناءً على ملازماته المنطلقة من ملاحظة وجود العالم وتحققه، لا أنّه إذا فرضناه نجعله محكوماً بقوانين العالم ونسأل عن خالقه أيضاً؛ إذ إنّ مثل هذا السؤال يخالف ما يحكم به العقل، بل يخالف مفروض السؤال إذ السؤال كان عن خالقٍ لا عن مخلوقٍ مثلنا!

ولا يقال: هذا الفرض مخالفٌ لقاعدة وقانون السببيّة، فكيف يمكن تصوّر وجود موجودٍ لا سبب له، كما تساءل بعضهم؟

والحقّ أنّ قولهم هذا يرجع لسوء فهم الفرض وسوء فهم قانون السببيّة، فالفرض العقليّ 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.

وأما عدم فهمهم لقانون السببيّة فإنّ موضوعه هو المُسبّب أو ما نعبر عنه بالموجود الممكن، وعدم جريانه على السبب الأوّل لخروج موضوعه عن مورد القاعدة، وإلاّ لما كان سبباً أوّلاً ويكون خلاف الفرض، هذا من جهة، ومن

جهةٍ أخرى فهو داخلٌ في هذا القانون، لكن من جهةٍ كونه سبب الموافق لموضوعية فرضه.

والمحصّل من الكلّ أنّه بعد قيام الدليل على لزوم وجود خالق لهذا العالم لا بدّ وأن نفرضه خارج العالم وغير محكومٍ بقوانين هذا العالم وإلاّ للزم وجود العالم من عدمٍ أو هو من أوجد نفسه أو يكون ما فرضناه خالقًا مخلوقًا والجميع باطلٌ بما بيّناه.

ولتقريب فكرة أنّ خالق العالم خارجٌ عن قانون العالم وغير محكومٍ بكلّ قوانينه نذكر مثالًا يقرب الفكرة للأذهان.

فمن المعروف أنّ الشجرة تنبت من البذرة، والبذرة تتولّد من الشجرة، فلو قلنا إنّ هذا الحكم يسري على كلّ بذرةٍ وشجرةٍ، فهل ترانا سنحصّل على شجرةٍ موجودةٍ أو بذرةٍ؟

337

الجواب كلّاً؛ لأنّنا إذا ما وضعنا اليد على كلّ شجرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلاّ بوجود بذرةٍ قبلها، ولو وضعنا اليد على كلّ بذرةٍ نقول لا تكون موجودةً إلاّ وهناك شجرةٌ قبلها، فبالتالي لا شجرة موجودة ولا بذرة، ولكنّ هذا يكذّبه الواقع، فالعالم مليءٌ بالبذور والأشجار، وحينها يجزم العقل بلزوم وجود أحدهما الذي هو غير مسبوقٍ بالآخر، فإمّا أنّ هناك شجرةً غير نابتةٍ من بذرةٍ تكون هي أصل تولّد البذور والأشجار من بعدها، أو أنّ هناك بذرةً أولى غير متولّدةٍ من شجرةٍ تكون هي أصل وجود الأشجار والبذور من بعدها، فلاحظ كيف يحكم العقل بلزوم خروج واحدٍ من الأمرين عن القانون العامّ لكلّ ما بعده كي يتصحّح فرض وجود الكلّ، فهكذا خالق العالم، وإن كان المثال معه قياسًا مع الفارق. نعم، كي لا نفرض إلهاً لا بدّ أن نفرض كون

الأصل المادّي للعالم أزلماً أبدياً كي يتصحّ وجود العالم، ولكن إثبات ذلك محالٌ عقلاً على ما سنبينه في لاحق المناقشات، وخارجٌ عن دائرة الإثبات التجريبيّ، كما سنبينه لاحقاً في مناقشة منهجهم المعرفيّ.

#### 4 - رفضهم لبدهيات العقل

ويعدّ هذا من النقاشات المعرفيّة في أصل تولّد المعرفة عند الإنسان، والذي يراد من بدهيات العقل هي تلك المفاهيم التصوريّة والتصديقيّة التي نؤمن بها ابتداءً دون الحاجة إلى تكسّب معرفيّ، وما لم نؤمن بتحققها لا يمكننا بناء معرفةٍ من المعارف؛ إذ لو كان كلّ شيءٍ مجهولاً ويحتاج إلى تكسّبٍ لما انتهى بنا الحال إلى معرفة شيءٍ أصلاً، فلو أردت أن أعرف حكماً في مسألةٍ ما، فإنّما أن لا يكون في الذهن شيءٌ من المعلومات، أو يكون شيءٌ منها، وعلى الفرض الأوّل لا يمكن التفكير والتوصّل إلى شيءٍ؛ إذ لا يوجد ما يُبتدأ به في التفكير، وعلى الفرض الثاني فهذه المعلومات إمّا أن تكون حاصلّةً بنفسها فيثبت مطلوبنا وهو وجود البدهيات، أو أنّها محتاجةٌ إلى غيرها قبلها، وهذا الغير أيضاً يجري فيه نفس الكلام، فإنّما أنّه لا يحتاج فيثبت المطلوب أو يحتاج، وهكذا في كلّ فرضٍ إمّا أن نثبت وجود البدهيات أو يتسلسل 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 أصلاً، والوجدان والتحقّق الخارجيّ يكذّبه، فالبشر يعلمون كثيراً من العلوم والحقائق.

ولمّا التفت بعضهم إلى ما تملي عليه فطرته ووجدانه والتفاتته إلى التنبيهات التي أقامها العلماء على ضرورة وجود البدهيات من أمثال الدليل المتقدّم،

اعترفوا ببعض أقسام وجود البدهيات دون بعضها، كالحسيات والوجدانيات وبعض الأوليات، إلا أن الأمر فيها ليس عملية انتقائية واختيارًا ذاتيًا، فلا بد من التأمل الذاتي الصحيح للقبول والرفض، أو مراجعة أقسام ما ذكره من البدهيات كي يتسنى لهم موضوعاتها والتأمل فيها، ولكن البحث فيها طويل الذيل 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

من الواضح لمن خاض الأبحاث العلمية وكانت له الخبرة فيها أنه يجد الكثير من الاختلافات في الأحكام والنظريات والأقوال، وهذا راجع إلى عدم بيان حقيقة الموضوع المناقش فيه، والذي اختلفت أحكامهم إزاءه، والاختلاف هنا لا أخاله يخرج عن عدم تحديد موضوعية الإله الذي قصده والاختلاف هنا لا أخاله يخرج عن عدم تحديد موضوعية الإله الذي قصده نفيًا مع الذين تعرّضوا له إثباتًا، فالمتتبع لكلماتهم والعارف بمنهجهم - الناص على أن ما لا يناله الحس فهو غير موجود - يجد أن ما نفوه هو الإله المادي الذي لم يجدوا لماديته أثرًا في نشوء العالم بأسسهم المعرفية، والذي لم يلاحظوا سيره التفاعلي والفيزيائي في أجرام الكون ومركباتها، ولم يجدوا ذلك الشيء الأزلي الموجود دون سبب - وإن كان بعضهم ادعى أزلية المادة، ولكن سيأتي الكلام فيه بتفصيل - ولم يجدوا تلك المادة الموجودة في السماء والأرض على حدّ سواء، ولم يجدوا ذلك المصدر الواحد للطاقة الممدّ لوجود كل الكائنات دفعةً واحدةً ولم ولم...

وخصوصًا إذا ما تعرّفنا على ارتكازاتهم الدينية المستقاة من كتبهم التوحيدية كالتوراة والإنجيل، التي تصوّر الإله بشكلٍ ماديٍّ جسمانيٍّ له صورة

كصورة البشر يلد ويأكل ويشرب، أو حتى لو لاحظوا التوجّهات الإسلامية الرسمية التي تعرض الفكرة الدينية الإسلامية حول الإله ولا تفترق كثيراً عما هو موجودٌ عندهم من حيث الطبيعة الإلهية المادية الجسمانية إذ يجلس ﷺ على كرسيٍّ واسع ويدير الأمور بيده العضوية ورجله الجسمانية.

فلو كان منظورهم نفي مثل هذا الإله المتحقّق بمثل هذه الموضوعية 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 حسّ أو تجربةٍ؛ إذ هو غير محسوسٍ ولا يتكرّر كي يكون مجرّباً، فلا يوجد إلهٌ بهذا الوصف، ولهم الحقّ أن يقولوا لا إله مادياً محسوساً ومجرّباً يناله منهج معرفتنا.

وهذا الإله بخلاف الإله الذي ندّعيه ويثبته العقل وثبته الديانات الحقّة الواصلة إلينا، فإننا ندّعي موضوعيّة إلهٍ لا تدركه الأبصار، ليس بمادّيٍّ، خارج عن العالم، لا يكون محكوماً بأحكام المادة، لا من شيءٍ أوجد العالم، أثبتناه بمقتضى الضرورة العقلية، أزليٌّ أبديٌّ لا أول له ولا آخر، لم يخلقه شيءٌ موجودٌ بذاته، سببٍ أوّلٍ وقديمٍ للعالم.

فما قصدناه لم ينفوه وما نفوه لم نقصده والبحث مفترقٌ.

نعم لهم جانبٌ آخر في كلماتهم لا يمكننا حمله محل الصحة والصواب بأيّ شيءٍ كان، ويمثّل الجانب الإلحاديّ 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 بجواسنا فلا وجود له» [عمرو شريف، رحلة العقل، ص 81]، فلا يمكن تسليمه حتى على

مستوى التسليم بمادّيّة الإله - تعالى شأنه عن ذلك علوًّا كبيرًا - فغاية ما يمكنهم قوله التوقّف عن إنكاره والشكّ بمعنى التساوي في الإثبات ونفيه، فالحواسّ لا تثبت إلا ما تناله ولا تنكر ما لا تناله، فالإنسان قبل مئات السنين ليس له أن ينكر الجاذبيّة بحجّة أنّ الحسّ لم ينلها، وليس له إنكار الطاقة والذرات والإلكترونات بهذه الحجّة، نعم لو طرحت أمامه ولم يكن قد نالها بحسّه فليس له إنكارها واتّخاذ الموقف الجازم من عدم وجودها، فهذا خطأ معرفيٌّ عندهم، فكيف لو كان المدّعي - كما عليه القول بوجود الإله - يدّعي الخروج الموضوعي لموضوع إثباته عن القاعدة؟ فيلزمهم حينها عدم التعرّض إليه بمقتضى أداتهم بإثبات فضلًا عن النفي.

## 6 - اعتمادهم على الظنّ والشكّ والاحتمال في بناء نظريّتهم الإلهاديّة

من الواضح كون العلم التصديقيّ ذا درجاتٍ متعدّدة في مقدار تصديق النفس به تبعًا لدليل إثباته، وهو على درجتين العلم التصديقيّ اليقينيّ، والعلم التصديقيّ الظنيّ، والمقوم لتحصيلها نوع الدليل لحصول التصديق بقضيتيّهما، فالأول يُكتسب بالبرهان قائمٌ على الضروريّات والمؤكّد منها الأوّليّات، المرتكز على معرفة الشيء من جهة أسبابه الذاتيّة، والثاني يُكتسب بغير البرهان من الخطابة والجدل القائمين على المشهورات والمقبولات.

وأيضًا ليس كلّ موضوع يستعمل له كلّ مستوى تصديقيّ كان، فالموضوعات الحقيقيّة التي يمكن معرفة أسبابها وعللها ينحصر طريق المعرفة بها باليقين التصديقيّ، ولا معنى لتعلّق العلم بها والمعرفة بنحو ظنيّ، فليس من المستساغ دراسة الرياضيات بنحو ظنيّ، وكذا الفلك والفيزياء والكيمياء

وعلم الأحياء والطب والإلهيات وغيرها، فليس من العلم أن يقال  $2+2$  أظنه يساوي أربعة!

فما نحن فيه من إثبات الإله والمعبر عنه بالعلم الإلهي موضوعه من الموضوعات الحقيقية التي يمكن معرفة علل إثباته من خلال التحليلات والملازمات العقلية، فيكون التعامل معه بنحو ظني واحتمالي خروجاً عن الإنصاف العلمي والمنهج البحثي، فإما أن يُعرف بنحو يقيني ونتمكن من معرفته بهذه الصفة، أو يكون السكوت عنه أولى، فلا معنى أن أقول بظنيّة وجود الإله وأرتب رؤيتي الكونية المشتملة على السلوك المناسب مع هذه الرؤية مع تحمّل مشاقها وتأثيراتها الدنيوية والأخروية، وفي نهاية مطافها تكون ظنيّة الوقوع مع احتمالية الخلاف في واقعيتها، فكلنا يجد بالوجدان أنّ مثل هذا المقدار التصديقي لا يوجب تحريكاً نحو الفعل وخصوصاً في الأمور المصيرية، فالظن لا يغني عن الحق شيئاً.

وأيضاً ليس من الصواب والإنصاف أن أنكر وجود الإله ظناً، وما يترتب عليه من مهلكة وجودية وخسرانٍ أبدي لا يطاق لو كان واقعاً اعتماداً على الظن والاحتمال في إنكاره، ألا ترى لو أخبرك طفلاً صغيراً بوجود مفترساتٍ في الطريق يفترسن كل من مرّ بها على طريقها، فلا يمكنك إهمال هذا الخبر اعتماداً على ظنك بكذبه أو احتمالية تفرّقها عن الطريق؟!

فالمحدد إن أراد إنكار الإله والمخاطرة بمصيره بعد هذا الوضوح الصريح لدى البشرية في أكثر أعدادها، وبعد البراهين اليقينية والتنبهات 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

الملحدون الذين هم ليسوا بعلماء، أو اعتمادهم الظنّ والاحتمال والفرض في نظرياتهم العلميّة كما عليه أكثر كلمات العلماء المادّيين والتجريبيين الحسيّين، فما لكم كيف تحكمون؟! فلو سألنا العالم المنكر لوجود الإله، من أين لك يقينٌ في إمكان خلق الشيء من العدم الذي بنيت عليه مدّعاك؟ والحال أنّ الضرورة والحسّ يكذّبه، ومن أين لك يقينيّة القول بأنّ الشيء يخلق نفسه؟ أليس هذا خلاف ما جرّبه أنت وما ناله حسّك؟ وخلاف الضرورة القاضية بعدمه ولزوم اجتماع النقيضين منه؟

وإليك بعض نماذج القول من كلماتهم التي تكشف عن صواب توصيفنا لحالهم من الاعتماد على الظنّ والشكّ.

قال دوكينز: «أتمنّى أن يجيب الفصل الرابع: لماذا من المؤكّد تقريبًا عدم وجود الله؟» [دوكينز، وهم الإله، ص 41].

343

وهذا يناقض عنوان كتابه (وهم الإله)، فالعنوان منطقته منطق الإنكار اليقينيّ، ولسان البحث والاستدلال لسان الظنّ والاحتمال.

وقال في غير هذا الموضوع: «إني أعتقد أنّ الكون نشأ تلقائيًا 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 مجلّة (البراهين): «لو أنّك متّ وقدمت أبواب الحجّة، ماذا ستقول لله لكي تبرّر إلحادك الذي لازمك مدى الحياة؟» فكان جوابه: «سوف أستشهد ببرتtrand راسل: لم يكن هناك أدلّة كافية، لم يكن هناك أدلّة كافية» [جيتنغ، بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ مجلّة براهين، هدية

العدد، ص 1 و 2]، والجواب يعكس الحالة النفسية لمقدار اطمئنانهم لأدلتهم، فلو كانت كافية لكانت هي منطلق جوابه واحتجابه، ولكن مجرد عدم قيام الدليل بحسب نظره تمسك بالإلحاد تمسك المتيقن، وهذا مما لم نعهده في العلوم عامةً فضلاً عن العلوم اليقينية التي يتحدد 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 يتردد فيه، وبعد ذلك يحتمل وجود الخالق، فإن دَلَّ كلامهم هذا وتناقضهم على شيءٍ فإتّما يدلّ على عدم الثبات واليقين فيما يقولون، فلا أدري كيف يؤمنون ويجزمون بما يفترضونه ويحتملونه وبينون رؤيتهم عليه، ويخاطرون بمصيرهم على موجهه، وكأنّه إحدى النظريات الفيزيائية التي يحتمل فيها الخطأ وتبيان الأمور بعد ذلك، كما حصل لكثيرٍ من النظريات التجريبية.

344

قال حينما كان يوصف حال نفسه: «إنّه كان يتمنى نظرية الكون الثابت الأزلي، لأنها أكثر جدّابيةً، وأبعد عمّا نادى به الأديان» [هيثم، كبسولات إسكات الملحدين، ص 72]، وكأنّ الاعتقاد ينال بالتمني، وردّة الفعل تجاه الأديان عندهم لما عاثت بمقدّرات حياتهم.

ويقول العالم الفيزيائي البريطاني دينيس شياما: «لم أدافع عن نظرية الكون المتسقّر لكونها صحيحةً، بل لرغبتني في كونها صحيحةً، لكن بعد أن تراكمت الأدلة تبين لنا أنّ اللعبة قد انتهت» [المصدر السابق]، ومن المعلوم الرغبة لا تثير إلا وهماً غالباً واحتمالاً ضعيفاً.

## 7 - اعتمادهم على كون وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء يلزمه الاستغناء عن الخالق

وهذا من غريب التفكير، فإننا لا ندعي من فرض وجود الإله انتفاء قوانين العلم والعالم، كي يقال: وبما أننا استكشفنا وجود القانون الذي تتولّد على أساسه الأشياء وتتطوّر تكشف عن كذب ادّعاء وجود الإله، بل على العكس تمامًا، فإنّ النظم الموجود والتدبير من خلال الأسباب والمسبّبات ممّا نادت به العقول والديانات دليلٌ لإثبات وجود الخالق وحسن تدبيره وفق الحكمة، ولا يعني وجود الإله جريان الأمور على وفق قانون الإعجاز من دون نظمٍ وأسبابٍ.

فبناؤهم وارتكازهم لنفي وجود الخالق جاء من منطلق أنّه كي يكون الشيء مخلوقًا لله فينبغي أن لا تكون لوجوده أسبابٌ طبيعيّةٌ، فإذا اكتشفنا وجود الأسباب الطبيعيّة لا حاجة حينها لفرض وجود إله خلف هذا العالم، حتّى وصل الأمر إلى أن يصرّح بعضهم بكون الاعتقاد بوجود إله كان يعتمد على الغموض العلميّ في تفسير الأشياء فنفرض لها إلهًا، ولكن وبعد التعرّف على تلك الأسباب لم نعد بحاجةٍ لفرض إله.

والحقّ أنّ الملازمة المذكورة ليست بلازمةً، هُذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لم يكن الارتكاز العرفيّ أو العقليّ في إثبات وجود الخالق قائمًا على عدم معرفة الأسباب في تفسير تولّد الأشياء كي يكون تعرّفها ناقصًا لدليل التوحيد.

أمّا الجهة الأولى فكون الشيء له سببٌ فلا يخلو أمر سببه إمّا أن يكون له سببٌ أو لا سبب وراءه، وهكذا بالنسبة للثاني والثالث إلى حيث الوصول لسببٍ لا سبب وراءه هو مبدأ سلسلة الأسباب - وهذا هو مرادنا من الشقّ الثاني فلا نكرّره - بغضّ النظر عن توصلنا فعليًا له أو عدم توصلنا، فلنا

إمكان فرضه، والسمة التي تميّز هذا السبب عن باقي مجموع الأسباب أن وجوده غير مسبّب عن غيره بخلاف باقي السلسلة فيما دونه، فوجودها مُسبّب عن غيرها، ومن هنا قسّم الفلاسفة الموجودات إلى قسمين بنحو الحصر العقلي، موجوداتٍ وجودها ذاتيّ لها وغير مُسبّب عن غيرها، وأسموها بواجبة الوجود، وموجوداتٍ وجودها مُسبّب عن غيرها، وأسموها بممكنة الوجود، فالملازمة التي ذكروها (معرفة الأسباب تغني عن فرض الإله) إنّما تتم لو صحّ فرض السبب الأخير واجب الوجود في نفسه الذي يلزمه الأزليّة والقدم الذاتي، بل على هذا الفرض تكون معرفة الأسباب وصفة الأسباب تفضي إلى معرفة الإله؛ إذ ليس مرادنا من الإله إلاّ ذاك الواجب القديم الأزلي. نعم، يبقى الفرق بين الملحد والموحّد في تعيين المصداق، فكلاهما يبحث عن الواجب الذي ليس لوجوده سبب القديم الأزلي.

وهنا ستحوّل الدراسة إلى دراسة موضوعيّة تحدّد أهليّة المصداق المفترض في صحّة 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 مؤهّل لذلك أو لا؟ وهذا ما سنقف على بيانه تفصيلًا في النقاش التالي. ولنفت النظر أكثر في هذه القاعدة التي كانت تنصّ على أنّ معرفة الأسباب تغني عن فرض الإله، فقد تبين أنّ معرفة الأسباب من حيث التأثير والسببيّة لا علاقة لها بالإله أصلًا لا إثباتًا ولا نفيًا، وإنّما معرفة الأسباب من حيث طبيعة وجودها من كونها مستغنيّة أم لا ترتبط بإثبات الإله أو نفيه، والحقّ من هذه الجهة يأبى إلاّ أن يثبت إلهًا ما: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10].

وأما الجهة الثانية فلم يكن الارتكاز العامّي والعلمي قائمًا على ما ذكروا، بل كانا 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 وتكوّن الغيوم وإثارة الريح له وغيرها من الأسباب، لا يجدون حرجًا في ذلك، وأما التحليل العقليّ الفلسفيّ فما قدّمناه هو الحقّ الذي اعتمدوا عليه ولم يكتفوا بمجرد فرض السبب ليصحّحوا فرض وجود العالم، ومنه قسّموا الموجودات للقسمين السابقين ممّا ذكرنا، فتأمل تجد الحقّ واضحًا.

## 8 - اعتمادهم على مبدأ أزليّة المادّة الأولى

والمراد من الأزليّة أنّ الشيء لا أوّل له فهو موجودٌ منذ القدم، بحيث لا نتصوّر العدم في حقّه قبل وجوده، بل لا قبل لوجوده فكّل ما نتصوّره من الزمان وتحقّق الوجود فهو موجودٌ وقائمٌ فيه، ومثل هذا المعنى قد تصوّره بعض الفيزيائيّين في حقّ المادّة للخروج من حيرة من أوجد العالم، فانتهى نظرهم عندما لم يعثروا على السبب المادّي وراء تكوّن ما انبثق منه العالم فقالوا بقدّم المادّة التي توصلوا إليها، وكونها مبدأ تكوّن العالم، وهذا الفرض في أوّل وهلة يبدو مقبولًا من جهة أنّ ثمة موجودًا أزليًّا غير متكوّنٍ من غيره كان مبدأً لهذا العالم، بل لا مناص من فرضه وقبوله لدى العقل السليم من الجهة التي ذكرناها، ولكن يبقى هذا السؤال وهو: ما مقدار أهليّة مصداق المادّة التي افترضوها، سواءً على نظريّة الانفجار الكبير أو نظريّة الكون الثابت، بحيث تمثّل مصداقًا لتلك الضرورة العقلية القائلة إنّ ثمة موجودًا أزليًّا غير متكوّنٍ من غيره كان مبدأً لهذا العالم؟ فنحن نتفق معهم بهذا المقدار ونعترف بلزومه، ولكن يبدو أنّ الخلاف معهم في تحديد المصداق، وسننطلق من نتائجهم الفيزيائية وما قاربها في الوصول إلى النتيجة وقطف ثمارها.

وحسم هذا الأمر يتوقّف على أمرين:

الأمر الأول: عرض النظريتين لمعرفة فرضهم.

الأمر الثاني: مناقشة أهلية ما فرضوه في النظريتين.

بعدما تمّ اكتشاف العديد من الظواهر الكونية التي من أهمّها أنّ المجرات تتباعد تباعدًا كبيرًا فيما بينها، ولكن ليس تباعدها بالنحو المألوف كتحرّك جسمين عن بعضهما، بل بنحو توسّع الفضاء الذي يحوي المجرات، كتمدّد اللون ما فينتج عنه تباعد نقطتين مرسومتين عليه، وأيضًا شاهد علماء الفلك والرصد أطيافًا حمراء اللون تشير إلى وجود أجرامٍ تبتعد عنّا، حيث إنّ الطيف الأحمر هو الشعاع الصادر من أجسامٍ بعيدةٍ مبتعدةٍ عنّا.

وهذه الاكتشافات وغيرها ممّا يدلّ على حركة المجرات والأجرام السماوية وتباعدها عن بعضها، فحاول علماء الفيزياء تفسير ذلك، ونتج عن مجمل تفسيراتهم مجموعة من النظريات كان أهمّها نظريتين تعدّان من أحدث النظريات الفيزيائية في تفسير كيفية نشوء العالم:

إحدهما: نظرية (الخلق المستمر) أو ما تسمى بنظرية (الكون ذي الحال الثابت)

وتنصّ على أنّ الكون لما كان على تباعدٍ مستمرٍّ منذ بلايين السنين، فيفترض اليوم أن لا نرى شيئًا ممّا نراه اليوم، ولكننا نراه اليوم، فلا بدّ من افتراض وجود مادّةٍ جديدةٍ تحلّ محلّ المادّة المتباعدة، وبهذا يضلّ الكون محتفظًا بكثافته على الرغم من تباعده.

واستنتجوا من ذلك أنّ الكون على الرغم من ازدياد مادّته إلا أنّه على حالٍ ثابتةٍ من الأزل لا بداية له.

إلا أنّ هذه النظرية لاقت مناقصًا فيزيائيًا من أنّ الكون في حال تغيرٍ ولا ثبات له، فلذلك عدل منها إلى نظريةٍ أخرى أكثر تطوّرًا منها في تفسير تلك

الظواهر. [ظ: إدريس، كتاب الفيزياء ووجود الخالق، ص 83]

ثانيهما: نظرية الانفجار العظيم

وتنصّ على أنّ الكون لو تصوّرناه على حال كون مجرّاته تتقارب من بعضها

فستقلّ المسافات بينها وتزداد الجاذبيّة بين أجرامها، وبالتالي ستتلاصق فيزداد الضغط بينها وتنعدم المسافات وتندمج مع بعضها إلى أن تصل المادة الأولى لحدّ ذرّة واحدة، وبفعل الضغط الكبير قد يصل حجمها قريبًا من الصفر تقريبًا، فبداية الكون كان مادةً صغيرةً جدًّا تعرّضت للانفجار وتبدّدت بصور إشعاع تولّد منها العالم برّمته بما فيه الزمان والمكان. [ظ: ستيفن هوكينغ، التصميم العظيم، ص 216؛ هوكينغ، تاريخ الزمان، ص 1211]

## النتيجة

ما أريد التوصل إليه من خلال عرض نظريّاتهم هو التوصل إلى نقطة مشتركة بين القولين بغضّ النظر عن تفاصيل تفسيريهما ومقدار الاختلاف بينهما، لكنّهما قد توصّلا لفرض واحدٍ في نهاية المطاف، وهو وجود شيءٍ واحدٍ فارِدٍ موصوفٍ بالأزليّة وغير مسبوقٍ بإيجادٍ قبله من غيره. والذي يلفت نظري هو أزليّة تلك المادة المفترضة، سواءً من صرّح بأزليّتها كأصحاب النظرية الأولى، أو من لزم من قوله ذلك كما في أصحاب النظرية الثانية بعد فرض الزمن التخيليّ وتعدّد الأكوان الأزليّ [ظ: نقد العقل الملحد، ص 132 وما بعدها]، فهل ياترى في ضمن القانون الفيزيائيّ يمكن فرض أزليّتها، أو أزليّة المجموع غير المتناهي من الأكوان أم لا؟

والأمر الثاني يبدأ حيث تنتهي الأسئلة السابقة بعد مجمل العرض في الأمر الأوّل، فبغضّ النظر عن المفروض، فإنّ أمر الموجود لا يخلو من حالين بحسب الفرض العقليّ بما يقتضيه الحصر، إمّا أن يكون موجودًا تامّ الوجود ليس له حالة يكون بعدها، بمعنى ليس له حالة استعداديّة لأن يكون شيئًا آخر، كالعلم الحاصل عند الإنسان فحقيقته أنّه علمٌ وليس هناك ما يُنتظر من حقيقته على أن يصير حقيقةً أخرى؛ أو موجودًا غير تامّ الوجود وله حالة

أخرى يكون بعدها، بمعنى أنّ له استعداداً لأن يكون شيئاً آخر، كالتراب فهو موجود بالفعل ولكن فيه استعداداً لأن يكون طيناً والطين يكون طابوقاً، وله أن يكون حجراً، وهكذا فيما يعرفه الفيزيائيون من التحوّلات الممكنة للتراب بعد توفّر اللازم له من الطاقة والزمن والمؤثرات الأخرى.

وهنا نأتي للفرض الذي فرضوه وجعلوه مبدأً للعالم، نجد أنّه منطبقٌ عليه الفرض الثاني من أنحاء الموجودات؛ لكونه بنفسه طرأت عليه التغيّرات فخرج منه العالم. وحيث إنهم قالوا بأزليّته وقدمه أو يلزمهم ذلك، وغير مقيّد بزماننا الفعليّ، بل منه نشأ الزمان، بحيث نحتاج لزمانٍ تخيّلٍ لتصوّر قدم وجوده، ومهما مددنا ذلك الزمان التخيّل، فهو موجودٌ فيه، وهنا يلزم أنّ جميع الاستعدادات الكامنة فيه قد أخذت الفرصة الكافية من الزمان منذ الأزل لظهور ما هو ظاهرٌ منها الآن منذ الأزل، ويلزمه نفاذ ما فيه من استعدادٍ، ووصوله لحدّ ما يصفونه من مرحلة النفاذ والتساوي والنضوب، ولكنّ وجود الاستعداد الكبير في العالم الذي قد يحتاج لبلايين السنين أو أكثر من ذلك، يشير إلى عدم أزليّة ما فرضوه وحدوثه، وعدم قدمه وبالتالي لا يكون واجباً، ووجوده من ذاته لا من سببٍ آخر، فيلزمه موجودٌ وراءه يتّصف بهذه الصفات وهو ما نسّميه بالإله (الله)، وليس الله غير ذلك الواجب القديم الأزليّ الذي لا يحتاج لتدخّل غيره في وجوده، والملحدون يعترفون بجميع هذه الصفات التي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالم، لكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ 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.

## الخاتمة

1- معنى الإلحاد المطروح في نقاش المقال، هو بمعنى الميل عن الاعتقاد بوجود الخالق كليًا.

2- للإلحاد من جهةٍ فكريّةٍ ومعرفةٍ نظريّةٍ مراحل عدّةٌ مرّ بها، 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 لدليل نفيه. ومنها إهمال النظر في الإله سلبيًا وإيجابًا والتركيز على الفرد، كما هو الفكر البوذي. ومنها نفي وجود الإله وعدم الحاجة لفرضه على ما عليه الفكر الإلحاديّ اليوم.

3- هناك جملةٌ من الأسس العلميّة (بحسب اعتقادهم) اعتمدها أصحاب الفكر الإلحاديّ لتأسيس نقضٍ لفكرة وجود الإله:

أ- إمكان تولّد الموجود من العدم، أو خلق الشيء لنفسه. ورددنا بكونه مخالفًا لأبده البدهيات، من كون العدم لا شيء فكيف يولّد شيئًا؟! وكذلك النقيض (العدم) لا يولّد نقيضه (الوجود).

ب- إنكار قانون السببيّة، واستبداله بفكرة الترابط، ورددناه بكون ما تسمّونه بفكرة الترابط إمّا أن يكون لها منشأٌ في طبائع الأشياء أو لا يكون لها منشأٌ، فإن كان لها منشأٌ فهذا ما نقصده بالسببيّة، وإن لم يكن لها منشأٌ لصحّ ارتباط كلِّ شيءٍ بكلِّ شيءٍ، وهذا واضح البطلان. جلوبنينا على فكرة وجود الإله للزم خضوعه للقوانين الطبيعيّة، وبالتالي لا بدّ من سببٍ أوجده، فيفقد خصوصيّة كونه إلهًا، وهذه الفكرة ليست بأولى من فرض أنّ العالم أوجد نفسه. ورددناه بكون العالم برمته محتاجًا للخالق بحكم العقل على ما نراه من خصوصيّاته، ونفس العقل يحكم

بلزوم وجود خالقٍ له خارج عن طبيعة قوانينه كي يوجد العالم، فما ذكرتموه من كونه خاضعاً لقوانين العالم خلاف أصل الاستدلال.

د- رفضهم لبدهيّات العقل. ورددناه؛ إذ لو لم نقل بوجود بدهيّاتٍ للعقل لما أمكن لنا الابتداء بالتفكير بأيّ نحوٍ كان.

هـ- اعتمادهم موضوعيّة إلهٍ لم يبيّنوا حقيقة تلك الموضوعيّة. وخلصنا إلى كونهم يتكلّمون عن إلهٍ مختلفٍ موضوعاً عمّا تقصده الأديان وما يفرضه العقل ويوجبه، فهم ينكرون أن يكون هناك إلهٌ مادّيٌّ يقف وراء مادّيّات هذا العالم وهو محرّكٌ لها، ووافقناهم على ذلك واعتبرناه جانباً توحيدياً لا إلحادياً. نعم، لهم جانبٌ إلحاديٌّ آخر في كلماتهم أحياناً، وهو إنكار مطلق القوّة التي تقف خلف هذا العالم.

و- اعتمادهم على الظنّ والاحتمال والشك في بناء نظريّتهم الإلحادية، وقلنا إنّ الموضوعات الحقيقيّة لا ينفع معها مثل هذه الطرق غير الموصلة للواقع، ونظرناه بالمسائل الرياضيّة التي لا يغني الظنّ فيها عن الحقّ.

ز- تصوّره أن وجود أسبابٍ طبيعيّةٍ للشيء تغنيه عن فكرة الاحتياج للخالق، وقلنا إنّنا لا ننكر وجود سلسلةٍ من الأسباب الطبيعيّة للأشياء في عالمنا، لكنّه لا يلزم إنكار الخالق؛ إذ الكلام في ذات المسبّبات هل كونها من ذاتها أم لا؟

ح- اعتمادهم على مبدأ أزليّة المادّة الأولى. ورددنا بأن لو كان أزليّاً لتحقق فيه ما هو مستعدٌّ له منذ الأزل، وهذا خلاف ما نراه من وجود التغيّرات.

4- النتيجة التي توصلنا إليها هي أنّ: للعالم من ورائه موجوداً، يتّصف بالألوهيّة ونسّميه بالإله (الله)، وليس الله غير ذلك الواجب القديم الأزليّ الذي لا يحتاج لتدخّل غيره في وجوده، والملمحدون يعترفون بكلّ هذه

الصفات التي ينبغي أن يتّصف بها مبدأ العالم، لكنّهم أخطؤوا في تعيين مصداقه، فالحقّ أنّهم مشركون لا ملحدون، لكنّ الشرك هنا له ثوبٌ جديدٌ، فكان الشرك سابقًا أن جعلوا مع الله إلهًا آخر، وهنا استبدلوا بمصداق الله إلهًا آخر.

## قائمة المصادر

1. ابن كثير، بداية خلق الكون، تحقيق عادل أبو المعاطي، مؤسّسة الأهرام للنشر والتوزيع، دار البشير، القاهرة، سنة 1998.
2. إدريس جعفر شيخ، الفيزياء ووجود الخالق، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 2001 م.
3. برتراند راسل: النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسّسة المدى، سنة 2008.
4. برتراند راسل، النظرة العلميّة، ترجمة عثمان نويه، مؤسّسة المدى، بغداد، 2007 م.
5. جلال الدين السعيد، أبيقور.. الرسائل والحكم، تونس: الدار العربية للكتاب، سنة 1991.
6. حسن بن أحمد اللواتي، المصمّم الأعظم، علّق عليه محمّد بن رضا اللواتي، بيروت، الدار العربيّة 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: نصّ من مقابلة ستيفن هوكينغ من المذيع لاري بقناة سي أن أن، موقع الحارة العمانيّة، على الشبكة العنكبوتيّة.
10. عمر شريف، خرافة الإلحاد، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، الطبعة الأولى، سنة 2014.
11. عمرو شريف، رحلة العقل، مكتبة شروق الدوليّة، القاهرة، 2011.

12. غاري جيتنغ، وألفن بلانتنغا، هل الإلحاد لا عقلاني؟ تحقيق وتعليق: عبدالله بن سعيد الشهري، مجلة براهين، هديّة العدد.
13. كولد لفنسون: البوذية، ترجمة محمّد علي مقلّد، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، سنة 2008.
14. كيم نوت، الهندوسية، ترجمة أميرة علي عبد الصادق، مؤسّسة هنداوي، الطبعة الأولى، سنة 2016.
15. Davies, p. (1983) God and the New Physics, Pocket. Book, p



# قراءة في كتاب الله والعقل

محمد باقر الخرسان

## أولاً: حياة المؤلف

يعدّ مؤلّف الكتاب العلامة الشيخ محمد جواد مغنّية من أبرز علماء لبنان، وعلمًا من أعلامها، كان غزير العطاء والإنتاج العلميّ، انعكس ذلك في تنوّع مؤلّفاته التي أغنت المكتبة الإسلاميّة بكلّ صنوف العلوم الإسلاميّة، وهنا أرى من المناسب أن نقف بشكلٍ مختصرٍ على مراحل حياته قبل بيان القراءة في كتابه المذكور.

### 1. ولادته وحياته

ولد الشيخ محمد جواد مغنّية سنة (1322 هـ - 1904 م) في قرية طيردبا في قضاء صور من جبل عامل، درس على شيوخ قريته ثمّ سافر إلى النجف، وأنهى هناك دراسته. ثمّ عاد إلى جبل عامل وسكن طيردبا، ثمّ عين قاضيًا

شرعياً في بيروت، ثم مستشاراً للمحكمة الشرعية العليا، فريسا لها بالوكالة، إلى أن أحيل على التقاعد.

والشيخ من الذين أبدعوا في الميادين العلمية والاجتماعية، والميزة التي ميّزته عن العلماء الآخرين هي التوجّه بإنتاجه وأفكاره بصورة خاصة إلى جيل الشباب، فكان يعالج في كتبه المشاكل والمسائل التي تمس واقعهم الفكري والعقدي والاجتماعي، وكان يذبّ عن تعاليم الإسلام وعن المذهب الحقّ بقلمه ضدّ التجنّي والافتراءات، بالإضافة إلى سعيه الدؤوب ومنهجه الواعي في التقريب بين مختلف المذاهب الإسلامية.

## 2. فترة التعليم وأهم أساتذته

درس الشيخ مغنية في صغرسنه عند شيوخ قريته، وفي عام (1343هـ - 1925) سافر إلى النجف الأشرف لإكمال دراسته الدينية العالية، وتلمذ على يد أكابر العلماء، منهم السيّد أبو القاسم الخوئي والسيّد محمد سعيد فضل الله والشيخ محمد حسين الكربلائي وغيرهم، ومكث في النجف أحد عشر عاماً ليركها عام 1936 م.

كان محباً للدرس والتأليف، فأمضى جلّ وقته بين الكتب باحثاً ومؤلفاً، وسيرته تشهد له بموهبته ونهمه العلمي، وحده ذكائه تتجلى في مؤلفاته عبر دقة الملاحظة العلمية، ومقاربة المواضيع التي يبحثها، وعرض مجمل الأفكار والمقارنة والتحليل بموضوعية، كما يتمتع بسعة اطلاع وشمولية، بالإضافة إلى أسلوبه السلس البسيط غير المتكلف، والذي يدلّ على مقدرة وبلاغة.

### 3 . مؤلفاته

كان للشيخ مؤلفاتٌ كثيرةٌ ومتنوعةٌ في مختلف المجالات العلميّة والفقهية والأدبية والتاريخية تجاوزت الستين عنواناً، وكان أول مؤلفاته التي نشرت كتاباً بعنوان (الوضع الحاضر في جبل عامل)، وآخرها كتاب (المختصر الجامع في فقه جعفر الصادق) ولم يكتمل الكتاب بسبب وفاته، ومن مؤلفاته أيضاً هذا الكتاب الذي نروم دراسته (الله والعقل)، الذي يقع ضمن سلسلة كتبٍ حول العقل والاعتقادات الإسلامية، والتي قال عنها المؤلف: «سلسلة أعرض فيها الدليل العقلي على أصول الإسلام»، وسعى من خلالها إلى ردّ الشبهات المطروحة على هذه الأصول في عصره.

### 4 . وفاته

توفي الشيخ رحمته ليلة السبت في التاسع عشر من محرّم الحرام سنة 1400هـ - 1979 م)، ونقل جثمانه إلى النجف الأشرف وشيّع تشييعاً باهراً وصلّى عليه المرجع الديني السيّد أبو القاسم الخوئي، ودفن في الصحن العلوي الشريف في النجف الأشرف.

### 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 مستقلٍّ، بادئ الأمر كانت عناوينها على النحو التالي (الله والعقل) و(النبوة والعقل) و(الآخرة والعقل) و(إمامة عليّ عليه السلام والعقل)، وآخرها بعنوان (المهدي المنتظر عليه السلام)

(والعقل)، ولكنّها بعد ذلك تمّ تجميعها في كتابٍ واحدٍ تحت عنوان (الإسلام والعقل). يقول الشيخ مغنية في مقدّمة الكتاب: «وضعت سلسلةً أعرض فيها الدليل العقليّ على أصول الإسلام ودعائمه الأولى، جنباً إلى جنبٍ مع الإحساس القلبيّ في عبارةٍ سهلةٍ واضحةٍ، مكثفياً من الموضوع بمعاله الرئيسيّة مجتنباً كلّ ما يعوق الفهم، ويأباه العقل... وقد وفّقت - بحمد الله - إلى ما قصدت إليه من تقوية الروح الدينيّة وتثبيتها بالمنهج العقليّ في نفوس كثيرٍ من الشباب، وقد حقّقت السلسلة نجاحاً كبيراً، فطبع بعضها أربع مرّاتٍ، وبعضها الآخر ثلاثاً... وبعد أن نفذت النسخ من كلّ الطباعات رأينا أن نجمع الحلقات الخمس ونخرجها في كتابٍ واحدٍ باسم (الإسلام والعقل)؛ تسهيلاً على الراغبين، ومساهمةً في نشر الثقافة الدينيّة، والفلسفة الإسلاميّة».

تمّ طبع هذه السلسلة الجديدة سنة 1984 في بيروت من قبل دار ومكتبة الهلال ودار الجواد للطباعة في كتابٍ واحدٍ عدد صفحاته 274 صفحةً، ولا يسعني دراسة الكتاب بعنوانه المختلفة في هذه العجالة، بل سأكتفي بقراءة الكتاب الأوّل منه، وهو (الله والعقل) الذي عدد صفحاته (59)، وقد تسنح الفرصة لقراءة الأجزاء الأخرى ودراستها في وقتٍ آخر.

### ثالثاً: منهجيّة الكتاب

كما هو واضحٌ من عنوان الكتاب فإنّه يتبنّى المنهج العقليّ في إثبات العقائد الأساسيّة، بل يؤكّد على هذا المنهج وأنّه لن يجيد عنه، فيقول في مقدّمة الكتاب (الله والعقل) ما نصّه: «في هذا الكتاب قد أخذت على نفسي أن أتقيّد بحكم العقل لا رائد لي سواه، فاسمه (الله والعقل) وسأحاول أن لا أحميد قيد شعرة عمّا يدلّ عليه اللفظ، وما أحوجنا اليوم إلى معالجة هذا

الموضوع الهام، حيث طغى تيار الإلحاد على كل شيء، وتفشى روحه في كل قطرٍ [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 ثلاث: الإيمان بالله، والنبوة، واليوم الآخر، وتفرّع الإمامة عن النبوة؛ لأنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا عن النبي... ووضعت سلسلة أعرض فيها الدليل العقلي على أصول الإسلام ودعائمها الأولى... في عبارة سهلة واضحة... مجتنباً كل ما يعوق الفهم ويأباه العقل» [مغنية، الإسلام والعقل، المقدمة، ص 5].

ومن خلال هذه المقدمة يتضح للقارئ أنّ منهجية الكتاب عقليةٌ برهانيةٌ، وإن كان في بعض كتب السلسلة قد استعان المؤلف بالمنهج النقلي؛ لما تقتضيه طبيعة بعض المسائل، إلا أنه التزم في كتابه (الله والعقل) بالمنهج العقلي المحض في إثبات وجهة نظره.

## رابعاً: محتوى الكتاب

اشتمل كتاب (الله والعقل) على مقدمةٍ وبعض المباحث العلمية التي تتناول الموضوع المطروح وهنا نقدّم على عجلةٍ نظرةً سريعةً عن تلك المباحث:

### 1 - سبب المعرفة ( الحواس الخمس، الملاحظة والتجربة)

يبدأ المؤلف في بيان نظرية المعرفة على نحوٍ موجزٍ وبسيطٍ، وهنا يشرع

في بيان القيمة المعرفية للحواس، وكذلك التجربة، ولكنّه يوضّح بطلان القول بأنّ كلّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنّ الأقيسة المنطقية والاستنتاجات العقلية تركيب الفاظ، وصورٌ خياليةٌ لا يربطها بالواقع أيّ رابط، فيقول: «ترتسم في أذهاننا صورٌ عن موجودات هذه الطبيعة من المادّة الجامدة أو الحية، كتصوّرنا بأنّ الأرض كرويةٌ متحرّكة... وترتسم أيضًا في أذهاننا صورٌ عن موجوداتٍ غير مادّيةٍ، لا تمتّ إلى هذه الطبيعة بسبب، كتصوّرنا وجود قوّة تكمن وراء هذا الكون، وهي التي تديره وتدبره، وقد تأتي هذه الصور من الإلهام والتخيّل، أو التقليد والمحاكاة، أو النقل والسماع، أو الاستنتاجات العقلية، أو التجربة الشخصية والمشاهدة الحسيّة، فهل هذه التصورات بكاملها علمٌ وحقائق، أو جهلٌ وأوهامٌ، أو أنّ بعضها حقٌّ، وبعضها الآخر باطلٌ؟ ذهب فريقٌ من الفلاسفة إلى أنّ كلّ صورةٍ ترتسم في ذهنك لا تكون علمًا صحيحًا ومعرفةً حقّةً إلّا إذا أتت عن طريق الحواس الخمس: البصر والسمع والشمّ واللمس والذوق، فما تذوقه أو تلمسه أو تشمّه أو تسمعه أو تراه تحكّم بأنّه موجودٌ وحقيقةٌ واقعةٌ، وما عدا ذلك يجب أن تقف منه موقفًا سلبيًا... ولكنّ الحواس كثيرًا ما تخدعنا، وإنّ المعاني والحقائق أكثر ممّا يرى ويسمع وممّا يؤكل ويشمّ ويلمس، فكما نعرف كثيرًا من الأمور بواسطة الحواس معرفةً مباشرةً، كذلك نتوصّل إلى معرفة أمورٍ أخرى بصورةٍ غير مباشرةٍ عن طريق الاستنتاج، قال أفلاطون: «إذا كانت الحقيقة لا تثبت إلّا بالحواس الظاهرة فيجب أن يكون القرد والفيلسوف الحكيم سواءً بسواءٍ؛ لأنّهما يشتركان في هذه الإحساسات». وقال آخرون: إنّ أسباب المعرفة والكشف عن الحقيقة لا تنحصر بهذه الحواس الخمس، بل تشمل الملاحظة والتجربة، والمراد بالملاحظة مشاهدة الأشياء على ما هي عليه في الطبيعة، كملاحظة النجوم وغيرها من الأجرام السماوية دون أن تمسّها يد التجربة، أمّا التجربة فهي مشاهدة الأشياء في ظروفٍ خاصّةٍ يهيئها العالم،

ويتصرّف بها حسب إرادته، ويرتّبها بآلاته العلميّة الدقيقة، وما يخرج عن هذه الدائرة فلا وجود له، وهذا القول قريبٌ من سابقه، غير أنّه أعمّ وأوسع؛ لأنّه يشمل الأشياء التي لا تُرى ولا تُلمس، والنتيجة الحتميّة لهذا القول أنّ الإلهيّة وما يتّصل بها من إرسال الرسل وإنزال الكتب والبعث والنشر ما هي إلاّ أسماءٌ لا تعبر عن حقيقة؛ لأنّ كلّ ما وراء التجربة والملاحظة لا وجود له، وأنّ الأفيسة المنطقيّة والاستنتاجات العقلية تركيب ألفاظٍ، وصورٌ خياليّةٌ لا يربطها بالواقع أيّ رابطٍ» [مغنية، الله والعقل، ص 15 و16]. ثمّ يشرع المؤلّف في الردّ على هذا الرأي ويبين فساده فيقول: «يردّ على هذا القول أوّلاً: أنّ التجربة تختصّ بحادثةٍ جزئيّة، ولا يمكن أن تثبت بها قاعدةً كليّةً عامّةً، هذا مضافاً إلى أنّها لن تكون حقيقيّةً مثّةً بالمئة، فقد يجزم العالم بحقيقةٍ ما عن طريق التجربة، ثمّ تظهر له حادثةٌ أخرى يستكشف منها أنّ التجربة الأولى كانت خاطئةً وغير صالحةٍ لتفسير ما كان يفسره بها من الحوادث... وثانياً: ليس من شكّ أنّ للتجربة مزايا لا توجد في غيرها، وأنّه كان لها وما زال الفضل الأوّل في تقدّم العلوم، ولكن ليس معنى هذا أنّ التجربة هي كلّ المعرفة، وأنّ غيرها ليس بشيءٍ؛ لأنّ العالم لا يمكنه إجراء تجاربه في جميع الموضوعات التي تعرض له، طبيعيّةً كانت أو غير طبيعيّة، فقد يعتمد على الملاحظة وحدها، كما هي الحال في علم الفلك وعلم الحياة، حيث لا يستطيع الإنسان أن يجري أيّ تجربةٍ على حركات الأفلاك، كما أنّه 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 المادّة والعالم المحسوس، حيث لا مجال للتجربة ولا للمشاهدة ولا أيّ شيءٍ سوى العقل ومنطقه السليم واستنتاجاته الصحيحة، وإتّما تصحّ وتصدق هذه الاستنتاجات إذا كانت مقدّماتها صادقةً لم يكذبها العيان والتجربة، ولا تستلزم شيئاً من المحالات العقلية، ولو أسقطنا العقل عن الاعتبار فهل

يبقى الإنسان على إنسانيته؟ وبماذا نميّزه عن الحيوانات والحشرات، ونعرف الصحيح من الفاسد، والخير من الشرّ، والجمال من القبح، بل وكيف نشاهد ونجرب، ثم ننفي أو نثبت صدق التجربة إذا طرحنا العقل جانباً؟ وإذا تنازل غيرنا عن عقله فراراً 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... ومرة ثانية نكرّر القول ونؤكّده بأنه لا مفرّ من تفسيرات العقل والتزاماته بصدق هذه الفكرة أو كذبها، ولا نعرف قولاً 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» [مغنية، الله والعقل، ص 17 و18].

## 2 - أسالوا أهل العلم

هنا يتناول المؤلف مسألة مهمّة وهي الرجوع إلى أصحاب التخصص في كلّ علمٍ من العلوم، ويوضّح أنّه من المحال على أيّ عبقرٍ أن يجمع بين كلّ علوم هذا العصر؛ لذا فمن الواجب الرجوع إلى المتخصّص في كلّ علمٍ على حدة، يقول الشيخ مغنية بهذا الخصوص: «إنّ للكون مظاهر شتى لا يجمعها علمٌ واحد؛ لأنّها تفوق الحصر... لذا اضطرّ العلماء إلى الاقتصار والاختصاص... فإذا سألت أحد العلماء عن مسألة لا تدخل في الفرع الذي تخصص به يجيبك بأنّ هذا خارج عن دائرة اختصاصه... إذن ما بال بعض الشباب من الذين درسوا الحقوق أو الطبّ 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؟!» [مغنية، الله والعقل، ص 21].

ثمّ يوضّح هذه المسألة بالقول: «إنّ المتخصّص في أمور ما وراء الطبيعة

هم الفلاسفة الذين يبحثون عن علة العلل، والسبب الغامض البعيد عن المادّة والمحرّك الأوّل لها، فإلى هؤلاء وحدهم يجب أن نرجع في معرفة الفكرة عن الله، وأمّا أن نجحد ونعاند دون أن نستمع إلى أرباب العقول من ذوي الاختصاص، فقد جادلنا بغير علم ولا هدًى» [مغنية، الله والعقل، ص 22].

### 3 - تساؤلات الملحدّين وأوهامهم

في هذا الفصل تناول المؤلف بعض التساؤلات الناشئة عن حالة موجودة لدى الإنسان تحثّه على الجدل والنقاش والسؤال، ويستشهد على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [سورة الكهف: 45]، فيشرح في ذكر لمحاتٍ من جدل الملحدّين وأوهامهم.

#### أ. من خلق الله؟

القضية الأخرى التي يثيرها المؤلف في كتابه هذا هي مسألة من خلق الله؟ ويرى أن هذا السؤال إنّما يطرحه السدّج من الناس وهو قولهم: إذا كان الله قد خلق العالم فمن خلق الله؟ وقبل الإجابة عن هذا السؤال ينبّه إلى أنّ هذا التساؤل هو من مخلفات عهد الطفولة، وعلى حدّ تعبيره: «السنّ السؤل»، ثم يقول في معرض الإجابة عن هذا التساؤل: «لو قلنا: إنّ كلّ كائنٍ لا بدّ أن يستمدّ وجوده من غيره، للزم أن لا يوجد شيءٌ أبداً؛ لأنّ معنى قولنا لا يوجد من يعطي إلا بعد أن يأخذ، معناه أنّه 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 أنّ أحداً لم يكتشفها من تلقائه لكانت هذه النظرية مجهولةً حتّى اليوم، وهكذا علم النحو وسائر العلوم لا بدّ أن تنتهي إلى شخصٍ معيّن، وإلا لم يكن لها عينٌ ولا أثرٌ».

وبتقريبٍ ثانٍ، ليس من شكٍّ أنه قد وجد شيءٌ كالأرض والنجوم، وإذا وجد شيءٌ وجب أن يكون قد وجد شيءٌ ما بالضرورة يحمل في ذاته علّةً كافيةً لوجوده منذ الأزل؛ لأنّ كلّ ما يوجد إمّا أنّه وجد بذاته دون أن يتلقّى وجوده من غيره، وإمّا أن يكون قد تلقّاه من موجودٍ آخر، فإذا كان وجوده من ذاته لا من غيره فهو موجودٌ بالضرورة، وهو الله، وأمّا إذا كان تلقّاه من غيره، فلا بدّ أن يكون هذا الغير قد وجد بالضرورة ولم يستمدّ وجوده من أحدٍ.

وبتعبيرٍ ثالثٍ: أنّ الباحث العلميّ إذا لم يدرك سبب الحوادث مباشرةً لجأ إلى الافتراض، فيفترض وجود شيءٍ يفسّر الحادث على أساسه، ثمّ يختبر هذا التفسير، وهنا افتراضان لا ثالث لهما، الأوّل أن نفترض أنّ كلّ موجودٍ يتلقّى وجوده من غيره بحيث لا يوجد شيءٌ بدون سببٍ، والثاني وجود شيءٍ بذاته ولم يتلقّ وجوده من غيره، والفرص الأوّل باطلٌ، حيث يلزم منه عدم وجود شيءٍ، فيتعيّن الثاني وهو وجود علّةٍ أولى تعطي ولا تأخذ، ومن هنا قال فولتير: «إنّ الرأي القائل بأنّ الله غير موجودٍ ينطوي على أمورٍ محالَةٍ». أي يلزم منه أن لا يوجد شيءٌ أبداً، وهو خلاف المشاهد بالبدئية، وبالتالي فإنّ الأدلّة العقلية تحملنا على الاعتقاد بوجود كائنٍ بالضرورة وهو الله تبارك وتعالى، وتوهّم الملحدون أنّ الكون لا يحتاج إلى مُوجدٍ؛ لأنّهم لم يدركوه بالحسّ، ولم يستعملوا في معرفته العقل، ونذكر طرفاً من أقوالهم للتدليل على أنّها أوهامٌ وتضليلٌ» [مغنية، الله والعقل، ص 25].

### ب. الطبيعة هي الله

ومن تساؤلاتهم وأوهامهم كذلك التي أشار إليها المؤلّف هي قولهم إنّ الطبيعة قد وجدت دون مُوجدٍ؛ لأنّها تحمل علّة وجودها بذاتها، لا أنّها مخلوقةٌ من قبل كائنٍ يتميّز عنها بالاستقلال والقدم والكمال، أي أنّ الطبيعة هي الله، والله هو الطبيعة، ولا شيءٌ غيرها.

يجيب المؤلف عن ذلك بقوله:

«أولاً: أن لازم هذا القول إن ما في الكون من نظامٍ وانسجامٍ، وفنٍّ وجمالٍ، وروعةٍ وجلالٍ قد صدر عن قوّةٍ عمياء صمّاء لا علم لها ولا مشيئة، تفعل عبثاً، وترك لا لسببٍ موجبٍ، ولا لحكمةٍ وغايةٍ، وهي مع ذلك تخلق إنساناً مستوي الخلقه تهبه العقل والعلم والشعور، وتضع كلّ شيءٍ في مقرّه ومكانه لا تخطئ ولا تنحرف، مهما طال الزمن، وبديهته أن البرودة لا تلتمس في اللهب، والحرارة في الثلوج؛ ولذا قيل: إنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

ثانياً: قال علماء الطبيعة إنّ المادة تتلاشى وتتبخّر إلى شحناتٍ كهربائيةٍ، وإنّها تفقد بذلك وزنها وطولها وعرضها وعمقها، وسائر الخصائص التي تمتاز بها، ولو كان وجودها ذاتياً وضرورياً لاستحال أن تتغيّر وتتبدّل؛ لأنّ الذي يحمل علته بنفسه لا يزول إلا بزوال علته، وزوالها يعني أنّها غير ذاتيةٍ، ولذا قيل: إنّ ما بالذات لا يتغيّر، ثمّ إنّنا نرجع بعض الحوادث إلى حوادثٍ أخرى، ونعتبرها السبب الفاعل، وأنّ بينهما ارتباطاً وثيقاً، ولو كان كلّ شيءٍ يحمل علّة وجوده بالذات لما كان هناك عللٌ ومعلولاتٌ، وأسبابٌ ومسبباتٌ» [مغنية، الله والعقل، ص 26].

### ج - الألوهية فكرة

وهنا يتناول المؤلف وهماً آخر من أوهام الملحدين، وهو قولهم إنّ الألوهية فكرةٌ ابتدعتها الإنسان؛ ليفسّر بها المجهول، وقد تطوّرت من عبادة الشمس والنار والبقر إلى عبادة الحياة والشجر، إلى الملائكة والأرواح، إلى إلهٍ حكيمٍ يكمن وراء الطبيعة، وأخيراً أدرك الإنسان الحقيقة، وعلل الحوادث بحوادثٍ طبيعيتينٍ مثلها، وهذه هي غاية العلم الحديث الذي يهدف إلى معرفة الأشياء كما هي. ثمّ يجيب عن هذه الشبهة بقوله:

«إننا نعلل بعض الحوادث بما نراه من الأسباب القريبة، ولكن هناك وراء هذه أسبابٌ أخرى بعيدةٌ فيماذا نفسرها؟ مثلاً نرجع وجود الشجرة إلى الأرض، والأرض إلى الشمس، ولكن بماذا نفسّر وجود الشمس، وإلى أيّ شيءٍ نرجعها؟ أنرجعها إلى المادة الأولى، وما هي هذه المادة؟ هل هي الأثير - مثلاً - ونحن على الرغم من أننا نجهل ما هو الأثير، وهل هو نوعٌ من المادة أو لا مادّي؟ وهل هو حقيقةٌ تحلّ المشكلات أو خرافةٌ ابتدعت لإخفاء الجهل؟ نتساءل: من أين جاء هذا الأثير؟ وكيف وجد؟ ومن أوجده؟ وهل هو من الكائنات الحيّة أو الجوامد؟ وكيف تجمّع وتكتل؟ وهل يسير إلى هدفٍ معيّن أو على غير هدّى؟

أمّا الجواب عن هذه الأسئلة فلا نجده في علم الطبيعة على الرغم من تقدّمه يوماً بعد يوم؛ لأنّه عاجزٌ عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة. إنّه لا يعرف شيئاً إلا عن طريق المشاهدة والتجربة، وهي أبعد ما تكون عنهما، كما أننا لا نجد الجواب عند علماء النفس والاجتماع؛ لأنّهم يرفضون اليوم ما آمنوا به في الأمس. لا نجد الجواب إلا عند الفلاسفة الذين يبحثون عن سرّ الكون وأصله، والسبب الأوّل له وهو الإله القدير الحكيم، قال فرنسيس بيكون: «إنّ عقل الإنسان قد يقف عندما يصادفه من أسبابٍ ثانويّةٍ مبعثرةٍ، فلا يتابع السير وراءها، ولكنّه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصلّ حلقاتها لا يجد بداً من التسليم بالله» [مغنية، الله والعقل، ص 28].

#### د - أين يوجد الله؟

وهذا التساؤل الساذج كذلك يطرحه بعض المشكّكين بوجود الله تعالى، وهنا يجيب الشيخ بقوله: «السؤال يحتوي على مغالطةٍ منطقيّةٍ في الواقع؛ لأنّ الذي يسأل عن مكان وجوده هو الذي وجد بعد أن كان معدوماً، أي لم يكن،

ثمَّ كان، أمَّا الأزلي القديم الذي وجد - إن صحَّ التعبير - حيث لا زمان ولا مكان، أمَّا الأوَّل بلا أوَّل كان قبله، والآخر بلا آخر يكون بعده، أمَّا الذي لا يحتاج وجوده إلى علَّة فلا يقال أين كان؟ والمفروض أنَّ علَّة وجود الخالق ذاتيَّة لا تنفكَّ عنه بحالٍ، وما هو من لوازم الذات لا يسأل عنه بزمانٍ أو مكانٍ، فلا يقال متى كانت النار حارَّة؟ وأين توجد الحرارة فيها؟ فكذلك سؤال (أين يوجد الله؟ ومتى وجد؟) إذ متى لم يوجد حتَّى يقال متى وجد؟ وأيِّ مكانٍ لا يوجد فيه أثره حتَّى يقال أين يوجد؟ إنَّه دائمٌ لا بزمنٍ، وكائنٌ لا بمحلٍ، إنَّ وجود الله - سبحانه وتعالى - مباينٌ لوجود الكائنات التي توجد في مكانٍ دون مكانٍ، ولو شغل مكانًا خاصًّا لخلت منه بقيَّة الأمكنة، وكان جسمًا مفتقرًا إلى حيِّز مع أنَّه غنيٌّ عن كلِّ شيءٍ.

ثم يعقب على قوله هذا: «بقي أن نتساءل: ماذا أراد المؤلِّهون من قولهم: «إنَّ الله لا مكان له، وهو موجودٌ في كلِّ مكانٍ»، ألا يدلُّ هذا القول على أنَّ الله موجودٌ وغير موجود؟ أليس هذا جمعًا بين الشيء ونقيضه، مع أنَّ اجتماع النقيضين محالٌّ كارتفاعهما؟ ومن تدبَّر ما قدَّمناه من الأدلَّة على أنَّ الله لا يمكن أن يوجد في مكانٍ، أدرك أنَّ المراد من وجوده في كلِّ مكانٍ وجود قدرته وعظمته، وأنَّ الأشياء كلَّها تشهد بوجود خالق الكون ومدبِّره، وبالتالي فإنَّ الدليل على عدم حلول الله وتحيزه في مكانٍ خاصٍّ يدلُّ بنفسه أيضًا على عدم تحيزه في كلِّ مكانٍ، إذن معنى لا مكان له أنَّه غير حالٍّ في مكانٍ، ومعنى وجوده في كلِّ مكانٍ أنَّ آثار عظمته وجلاله تملأ كلَّ مكانٍ، ومع اختلاف الجهة بالسلب والإيجاب يرتفع التناقض» [المصدر السابق، ص 29].

وغيرها من الأسئلة والأوهام التي طرحها الملحدون مثل أين يوجد الله؟ من رأى الله؟ كيف يخفى الله وهو أوضح من الشمس؟ وقد أجاب عليها المؤلِّف بما لا مزيد عليه؛ فراجع.

## 4 - الإله الذي نعبد

بعد أن دحض أوهام الملحددين 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 نصّه: «الله عند جدّي يتمثل في شخصٍ طيّبٍ رحيمٍ غفورٍ توّابٍ يداوي الروماتيزم ويقوّي المفاصل، وهو عند أمّي مأذونٌ يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسانٍ أغنياء في الحلال، وهو عند الأطفال يشبه عروسة المولد، وهو عند أينشتاين معادلةً رياضيّةً، وقانونٌ تخضع له الأشياء بالضرورة، وهو عند عاشقٍ مثلي حبٌّ، وهو عند مشايخ الصوفيّة وزير أوقافٍ يوزع الكساوي والإعانات والمعاشات، وهو عند الملحد موضوع دراسةٍ، وعند المؤمن موضوع عبادةٍ، وهو دائماً شيءٌ حتّى عند الذي ينكره» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 100]. ثمّ يعلّق المؤلف على هذه المقولة: «نحن رجال الدين نلتقي مع الكاتب في أنّ هذا الربّ الذي تصوّره الأطفال وهؤلاء المتصوّفون لا وجود له، وأظنّ أنّ الكاتب أيضاً يلتقي مع الراشدين من أهل الإيمان لو عرف كما عرفوه بأوصافه وأفعاله على حقيقتها... ولا أدري كيف اعتمد مصطفى محمود وأمثاله لنفي الخالق على تحيّلات العجائز والأطفال، وتجاهلوا أفكار الأقطاب الكبار الذين يعبدون إلهاً لم تبتدعه الخواطر والظنون، بل تجلّى للعقول النيرة» [مغنية، الله والعقل، ص 34].

## 5 - العقل وعالم ما بعد الموت

هنا في هذا الفصل يتناول المؤلف مسألة العقل والموت بشكلٍ إجماليّ دون الخوض في تفاصيلها، ويعطي مساحةً من البحث حول حرّية الفكر، وأنّه من حقّ الإنسان التساؤل والنقاش حتّى في الأديان والمعتقدات، ولكنّ هذا

الحق لا يعطى لأي إنسان في كل التخصصات، بل أحياناً يكون الإنسان كالطفل الجاهل الذي يسأل عن أمورٍ بسبب جهله وقلة بضاعته، فيقول: «لا يحق للفيلسوف أن ينكر على الفلاح معرفته بالزراعة تماماً، كما لا يسوغ للفلاح أن يناقش الفيلسوف في منطقته واستنتاجه، فكلٌّ منهما عالمٌ بما يجهد الآخر... إذن حرّية الفكر تعطى لأصحاب الفكر الذين يمتازون بالقدرة على الملاحظة ومعرفة المقاييس، أمّا الجاهل فهو كالطفل الذي لا يتسع فكره لإدراك الحقيقة». [مغنية، الله والعقل، ص 36].

ثمّ يشرع في ذكر بعض آراء مصطفى محمود في مسألة الموت حيث يقول عن مسألة خلود النفس: «النفس ظاهرةٌ من ظواهر الجسم، إنّها الحرارة المنبعثة من الفرن. وإذا انطفأ الفرن وتحوّل إلى رمادٍ انطفاّت وضاعت، إنّ دعوى الخلود الشخصي لا يسندها العلم» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 118].

ثمّ يضيف المؤلف قولاً آخر للنافين لعالم الآخرة فيقول: «إنّ فريقاً من الذين أنكروا اليوم الآخر قد اعتمدوا الإنكارهم على أنّ العقل نوعٌ من المادّة، وأنّه في جميع وظائفه جزءٌ من الجسم ينمو بنموّه، ويفنى بفنائّه» [مغنية، الله والعقل، ص 39].

وهنا يجيب المؤلف عن هذا التساؤل بالقول:

«أولاً: إذا نظرنا إلى أدلّة القائلين بأنّ العقل نوعٌ من المادّة نجدّها مصادرةً على المطلوب، حيث يتّخذون أدلّتهم من الدعوى نفسها، ومع الموافقة والتسليم بأنّ العقل جسمٌ، فإن كثيراً من العلماء ذهبوا إلى أنّ الجسم لا يفنى، وأنّ التغيّرات التي تحدث فيه إنّ هي إلاّ انتقالٌ وتحوّلٌ من صورةٍ إلى أخرى بطريقةٍ مطّردة.

ثانياً: من المعلوم لدى الجميع أنّ عمل العقل هو ملاحظة الحوادث، وتمييز

بعضها عن بعضٍ، والبحث عن عللها وأسبابها، ثم استنتاج الحقائق، وكثيراً ما تنتقل من حقيقة عقلية إلى أخرى مثلها، فتكون العملية ذهنية تأملية صرفة، بحيث لا يمكن مجال أن ترجعها - من غير جدلٍ ونقاشٍ - إلى المادة؛ لأنّ المادة لا تدرك نفسها بنفسها.

ثالثاً: أنّ العلماء قارنوا مقارنةً دقيقةً بين قوى الإدراك ووزن المخ، ومقدار سطحه، وعدد تلافيفه فلم يجدوا فرقاً بين رأس أينشتاين ورأس أيّ همجيّ، ولو كان العقل هو المخ لتنوّعت الرؤوس بتنوّع العقول، ولوجب أن نجد فجواتٍ وأفاقاً في المخ إذا نسي بعد الحفظ، وأن يحصل الالتئام إذا تذكر بعد النسيان. أمّا القول بأنّ العقل لا يوجد من غير مخّ فأمر لا أستطيع الجزم به، وكلّ ما أعلمه أنّ الجسم لا يدرك من غير عقلٍ، وأنّ العقل اسمٌ مجردٌ نطلقه على عملية التفكير والنظر، وأتّه يغيّر المادة، والمادة تغيّره.

وبالتالي، فإنّ مصطفى محمود أنكر العالم الآخر؛ لأنّه عجز عن رسم خريطةٍ أو صورةٍ هندسيّةٍ له، أمّا سقراط وأمثاله من أرباب الذكاء والفكر فقد حكموا على الذين جحدوا يوم الحساب والجزاء بما يعملون من خيرٍ أو شرٍّ، حكموا عليهم بأنّهم أمواتٌ في صورٍ متحرّكةٍ كصور الأفلام» [المصدر السابق، ص 40 و41].

## 6 - الأديان وتطور الوعي

هنا في هذا الفصل يشير المؤلّف إلى مقولةٍ أخرى من تساؤلات مصطفى محمود حول الإله والدين، فهو يقول: «إنّ الأديان تمرّ بمرحلة انهيارٍ تشبه المرحلة التي مرّت بها ديانة الإغريق. وهناك صفحةٌ ثانيةٌ في طريقها لأن تطوى. والسبب هو نفس السبب في الحالين. هو العلم وتطوّر الوعي وظهور المعارف الجديدة» [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 118].

وكأنه يشير إلى إشكالية إله الفجوات التي تطرح حديثاً، والتي تؤكّد أنه كلما استطاع الإنسان من خلال تطوّر وعيه اكتشاف غوامض الطبيعة وظواهرها، قلّت الحاجة إلى الاعتقاد بوجود إله خالقٍ للكون والعالم، وأنه كلما تقدّمت العلوم تأخّرت الأديان.

هنا يتوقّف المؤلّف عند هذه المغالطة، وهي تشبيه الإسلام بدين الإغريق فيقول: «ذكرني هذا القول بمنطق السفسطائيين وأقيستهم الماجنة! رأى سفسطائيٌّ شاباً، فقال له: هل تحبّ أن أبرهن لك بالعقل على أنّك حمار؟ قال الشاب: تفضّل واتحفّ السمع. قال السفسطائيّ للشاب: أنا لست أنت، أليس كذلك؟ الشاب: أجل، أنت غيري، وأنا غيرك. السفسطائيّ: وأنا لست حماراً. الشاب: بكلّ تأكيد أنّ الحمار يمشي على أربع، وأنت تمشي على رجلين. السفسطائيّ، وقد امتلأ سروراً بهذا الانتصار: إذن أنت حمارٌ.

ولا فرق بين هذا القياس، وبين تشبيه الإسلام - مثلاً - بديانة الإغريق. لقد قضى العلم على عقيدة الإغريقيين؛ لأنّهم عبدوا أعضاء التناسل والنبات والحيوان والإنسان، وارتكب بعض آلهتهم - وهو زيوس - أسوأ العيوب وأقبح الجرائم، أمّا الإسلام فقد حارب الوثنيّة بشقّ ألوانها، وبكلّ وسيلة، ودعا إلى الفضيلة ومكارم الأخلاق، وحثّ على العلم، وأثنى على الراسخين فيه، وذمّ التقليد وشبّه الجهل بظلماتٍ بعضها فوق بعض، والجاهل بالميت... ولو صح قول هذا الكاتب بأنّ العلم إذا تقدّم تأخّر الدين لكان العلم عدوّ نفسه. والحقيقة أنّ العدوّ الأوّل للعلم هو الذي يتكلّم عن الدين والعلم بلا دينٍ ولا علمٍ، فلقد تحدّث الكاتب عن الأديان، وهو لا يعلم عنها إلّا 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 زِدْنِي 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 دينٌ يدان به .. وأعلمُ الناس مَنْ جمع علوم الناس إلى علمه" [الرضي، نهج البلاغة، الحكمة 144].

أمر الإسلام أتباعه أن يجمعوا علوم الناس إلى علومهم؛ ليسيروا في طليعة الأمم، وليزدادوا يقينًا بعمقديتهم» [مغنية، الله والعقل، ص 54].

## 7 - إله أيزنهاور

هذا العنوان منقول عن الفصل الخاص في آخر كتاب مصطفى محمود (الله والإنسان)، فيقول فيه: «لم ينزل القرآن في نيويورك، ولا الإنجيل في هوليوود، ولا التوراة في كبري، فلمَ هذا القول من جون بول والعمّ سام على تراثنا الديني؟ إنَّ في الأمر سرًّا! إنَّ الذي يدافع عنه أيزنهاور ليس هو إله الإسلام، ولا إله المسيحية، وإنما هو عضوٌ في مجلس إدارة شركة الزيوت العراقية، إننا نعلن سقوط الربِّ الوثني الذي يدعوه إيزنهاور». [مصطفى محمود، الله والإنسان، ص 129].

يعلق المؤلف على هذا الكلام بقوله: «لقد أصاب كبد الحقيقة... أجل يا أستاذ، وأي سرٍّ؟! إنه عميقٌ جدًّا عمق ينابيع البترول، وخطيرٌ كشركات شل وفالكوم، نحن نعلم جيّدًا أنّ المستعمرين وأعاونهم لا يهتمّون بالدين إلا إذا خافوا على مصالحهم، فعندها يصرخون بحرارة: الدين في خطر...» [مغنية، الله والعقل، ص 57].

ثمَّ يعرِّج المؤلف على بيان خدع الاستعمار في استحمار الشعوب، وكذلك يضرب بشدّة كلّ الشعارات الزائفة بالقومية والاشتراكية.

## 8 - عقائد المفكرين

هنا يذكر المؤلف أولاً أنّ فكرة وجود خالقٍ للكون قديمةٌ ومتأصلةٌ يقترن تاريخها بتاريخ الإنسان، ولو أراد الإنسان دراسة تاريخ الأديان لظهرت أمامه صورٌ شتى تختلف في المظهر، وتتفق على وجود خالقٍ قديرٍ. وهنا يشير إلى بعض العلماء الذين يؤمنون بوجود خالقٍ للكون، ويصرّح المؤلف أنه اقتبس تجارب بعض العلماء الذين يعتقدون بدافع من تفكيرهم وتجاربهم الخاصة بوجود قوّة وراء الكون تديره بحكمةٍ ونظامٍ من كتاب للأستاذ العقاد اسمه (عقائد المفكرين في القرن العشرين). [المصدر السابق، ص 63]

## خامساً: دراسة نقدية للكتاب

بالحقيقة هناك نقاطٌ إيجابيةٌ كثيرةٌ في الكتاب يمكن تلخيصها بما يلي:

1- من يطالع الكتاب يجده ممتعاً في المحتوى والأسلوب وغزارة المعلومات المطروحة ودقّة المناقشة والقدرة على الإقناع بشكلٍ علميٍّ رصينٍ بعيدٍ عن الجدل العقيم الذي لا يسمن ولا يغني من جوع.

2- الالتزام العلميّ بمنهج البحث ودون الحياض عنه، كما ذكر المؤلف في مقدّمة الكتاب، وهو منهج العقل والحجّة والبرهان، وهذه ميزةٌ مهمّةٌ في الكتاب.

3- الكتاب فيه ردٌّ على بعض شبهات الملحدّين، ويتناول في الوقت نفسه بعض المسائل المتّصلة بالشبهات التي طرحها الملحدون حول تعاليم الدين بشكلٍ عامٍّ، وللمؤلف منهجٌ قويٌّ وجديدٌ في الوقت نفسه للردّ على تلك الشبهات. ومن خصائص منهجه إثارة التساؤلات، وإيقاظ الفطرة السليمة، والاستعانة بالعلوم الحديثة في عصره، بالإضافة إلى الاعتماد على المنهج

العقلي وبراعته في بيان مغالطات الملحدّين، وأحياناً يستخدم - بالإضافة إلى البراهين والأدلة - الأسلوب الهزليّ لبيان وهن الشبهة وعدم دقة المشكك، وغيرها من المناهج التي أضفت طابعاً علمياً دقيقاً بأسلوبٍ شيقٍ جميلٍ.

وغیرها من الإيجابيات التي يكتشفها القارئ بسهولة عند قراءة الكتاب، والتي تجعله متميزاً عن غيره من الكتب في هذا المجال، ولكن في الوقت نفسه يمكن ذكر بعض المسائل التي إن كانت في تضاعيف الكتاب لزادت من حسنه وميزته، ومنها:

1- عند الحديث عن مناهج المعرفة والفصل الذي جعله تحت عنوان (سبب المعرفة) أرى أنه بحاجة إلى توسّع أكثر، فقد اكتفى المؤلف بذكر الحواس الخمس والتجربة، وأشار إلى العقل بشكلٍ مختصرٍ، وإن كان قد أصاب كبد الحقيقة، ولكن لأن هذا الكتاب كما ذكر المؤلف هو للردّ على بعض شبهات الملحدّين، وهو يناسب فئة الشباب؛ كان الأجدر بيان مناهج المعرفة بشكلٍ أوسع، وبيان القيمة المعرفية لكل منهج بشكلٍ مختصرٍ، والتأكيد على حاكمية المنهج العقلي على بقية المناهج في حال حصل التعارض فيما بينها؛ لأنّ هذه البحوث هي الأساس الذي يمكن أن نبني عليه معرفتنا بالشكل الصحيح والسليم.

2- يجد القارئ أحياناً عدم وجود ترابطٍ منطقيّ 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) ولكتّه خارج عن عنوان كتابه هذا (الله والعقل).

كانت أكثر مناقشات المؤلف تتجه نحو أقوال مصطفى محمود في كتابه

(الله والإنسان)، وإن كان لهذا الأمر من حق المؤلف في اختيار الهدف من بحثه، ولكن لو توسع المؤلف في ردّ بعض الشبهات الأخرى المطروحة في هذا المجال من قبل الملحدّين الغربيّين لكان فيه فائدةً أكثر، خصوصاً وأنّ الكاتب المصريّ الملحد مصطفى محمود قد تراجع عن إلحاده(\*)).

(\*) لقد ألف مصطفى محمود في عام 1956 في مرحلة إلحاده كتابه (الله والإنسان)، وهو الكتاب الذي صدره الأزهر وكان أوّلًا مقالاتٍ تنشر مسلسلةً في مجلّة (روزاليوسف). وفي عام 1970 أصدر كتابه (رحلتي من الشكّ إلى الإيمان) وهو كتابٌ فكريٌّ يعرض بعض المواضيع والتساؤلات الفكرية المتعلقة بخلق الإنسان، ويتحدّث بشكلٍ تفصيليٍّ عن رحلته الطويلة من الشكّ وصولًا إلى الإيمان.



# الشيخ المفيد ودوره في علم الكلام

الشيخ صفاء المشهدي

## تمهيد

تميّز المتقدّمون من علماء الإماميّة بالاهتمام بالبحوث الكلاميّة والعقدية على قدر اهتمامهم بالبحوث الفقهيّة والشرعيّة وغيرها، سيّما في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، إذ تكاملت الهويّة العلميّة للمذهب، وتقرّرت أصوله وأسسّه بشكلٍ علميٍّ ومنهجيٍّ أكثر ممّا مضى، وكان للشيخ المفيد ومدرسته العملاقة القدر المعلى في هذا المضمار، وهذا ما يلمسه الباحث بوضوح في التراث العلميّ للشيخ المفيد، سيّما التراث الكلامي، وقد كانت فترة حياته فترة تكوين المذاهب الفكريّة والعقدية وغيرها.

ومن المعلوم أنّ الشيخ المفيد يُعدّ شخصيّةً فذةً قلّ نظيرها في مصافّ

العلماء، وعالمًا كبيرًا برع ففاق أهل زمانه، بل ومن جاء بعدهم، فهو آيةٌ في العلم والنبوغ، وآيةٌ في العمل والعبادة والاجتهاد على حدٍّ سواءٍ. وبذلك جمعت شخصيته الفذة جميع المزايا العلميّة والعملية. لقد صاغت هذه الخصائص من شخصيّة الشيخ المفيد كنزًا ثمينًا وشخصيةً رائعةً لا تدانيها ولا تضاهيها شخصيّةٌ أخرى، فالجميع ينحني أمام هذه الشخصية إجلالًا وتعظيمًا لما يجدونه من وقعٍ عظيمٍ وهيبةٍ كبيرةٍ لها في النفوس، حتى قيل: «إنّ له على كلّ إمامٍ منّةً» [ابن حجر، لسان الميزان 5: 416]. والمقال الحاضر يسلط الضوء على جانبٍ من سيرته الفردية والعلمية في حقل العقيدة والكلام.

## 1 - 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 التابعي المفسر - بن وهيب بن هلال بن أوس بن سعيد بن سنان بن عبد الدار بن الريان بن قنبر بن زياد بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن كعب بن الحارث بن كعب بن علة بن خلد بن مالك بن أد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان [النجاشي، رجال النجاشي: 399].

والمعروف أنّ كنيته (أبو عبد الله) بل هو المتبادر عند إطلاقها من بين جماعة يكتون بذلك وهم: الحسين بن عبيد الله الغضائري وأحمد بن عبدون [بحر العلوم، الفوائد الرجالية 4: 108].

لقّب بـ(المفيد) لغزارة علمه وكثرة إفاداته، وعرف أيضًا بابن المعلم لهنة أبيه في التعليم [ابن حجر، لسان الميزان 5: 368]، كما يلقّب أيضًا بالبغدادي

والعُكبري نسبةً إلى مسقط رأسه في (عُكبرا)، وبالْحَارِثِي نسبةً إلى الحارث بن كعب.

والمعروف أنّ الذي لُقِّبه بالمفيد هو عليّ بن عيسى الرّمانيّ من علماء بغداد ومتكلميها، وذلك في عنفوان شباب الشيخ وأخذه العلم. والسبب في تسميته - كما يرويه ابن إدريس - هو أنّ الشيخ المفيد عندما كان يقرأ على شيخه أبي ياسر أشار عليه بأن يقرأ على عليّ بن عيسى الرّمانيّ، وأرسل معه من يدلّه على مجلسه، يقول الشيخ: فلما دخلتُ قعدتُ حيث انتهى بي المجلس الذي كان خاصاً بأهله ومليئاً بالحاضرين، فلما خفّ الناس اقتربت من مجلسه، فدخل عليه في هذه الأثناء رجلٌ من أهل البصرة، فأكرمه الرّمانيّ وطال الحديث بينهما، فقال الرجل لعليّ بن عيسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ فقال: أمّا خبر الغار فدرايةٌ، وأمّا خبر الغدير فروايةٌ، والرواية ما توجب ما توجبه الدراية - قال: - وانصرف البصريّ ولم يحر خطاباً يورد إليه.

قال المفيد: فقلت: أيّها الشيخ، مسألة! فقال: هات مسألتك. فقلت: ما تقول في من قاتل الإمام العادل؟ قال: يكون كافراً، ثمّ استدرك فقال: فاسقاً. فقلت: ما تقول في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام؟ قال: إمامٌ - قال: - قلت: فما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال: تابا. فقلت: أمّا خبر الجمل فدرايةٌ، وأمّا خبر التوبة فروايةٌ. فقال لي: كنت حاضراً وقد سألتني البصريّ؟ فقلت: نعم، روايةٌ بروايةٍ ودرايةٌ بدرايةٍ! فقال: بمن تُعرف وعلى من تقرأ؟ قلت: أعرف بابن المعلم، وأقرأ على الشيخ أبي عبد الله الجعَل. فقال: موضعك، ودخل منزله وخرج ومعه رقعةٌ قد كتبها وأصقها، فقال لي: أوصل هذه الرقعة إلى أبي عبد الله، فجئت بها إليه، فقرأها ولم يزل يضحك بينه

وبين نفسه، ثم قال: أيدش (\*) جرى لك في مجلسه؟ فقد وصّاني بك ولقّبك المفيد، فذكرت المجلس بقصته فتبسّم [ابن إدريس، السرائر (المستطرفات) 3: 648].

ولكن ذكر ابن شهر آشوب أنّ الذي لقّبه بالمفيد هو الإمام الحجّة ﷺ ثم قال: «إنّه قد ذكر سبب ذلك في كتابه (مناقب آل أبي طالب)» [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 112]. ومقصوده التوقيعان الصادران عن الناحية المقدّسة الوارد فيهما مخاطبته بالمفيد: «للأخ السديد، والوليّ الرشيد، الشيخ المفيد، أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن نعمان، أدام الله إعزازه» [الطبرسي، الاحتجاج 2: 495]. إلّا أنّه لم يعثر على ما ذكره ابن شهر آشوب 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]، إلّا أنّه نقل قولاً بأنّ سنة ولادته هي 338 هـ، وهو قول الشيخ الطوسي [الطوسي، الفهرست: 158] وابن النديم [ابن النديم، الفهرست: 247]، وتبعهما عليه ابن شهر آشوب [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 112].

وثمة قول ثالثٌ لصاحب (الرياض) ذهب فيه إلى أنّ سنة ولادته هي 333 هـ [الأصفهاني، رياض العلماء 5: 177].

وأما صفته وشمائله: فقد وصفه المؤرخون بأنّه كان ربعةً، نحيفاً، أسمر، قويّ النفس، كثير البرّ والصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم،

(\*) يعني أيّ شيء.

يلبس الخشن من الثياب، كثير التقشّف والتخشّع والإكباب على طلب العلم [الذهبي، سير أعلام النبلاء 17: 344، نقلًا عن ابن أبي طيّب في (تاريخ الإمامية)]. وذكر صهره الشريف أبو يعلى الجعفري: أنّه «ما كان ينام من الليل إلا هجعةً، ثمّ يقوم يصليّ أو يطالع أو يتلو القرآن» [ابن حجر، لسان الميزان 5: 416].

### 3 - مشايخه

عُرّف الشيخ المفيد بحبّه للعلم منذ صباه، فقد نال إجازة الحديث من شيخه ابن أبي الياس (م 341 هـ) وهو في الخامسة من عمره، كما روى بالإجازة عن ابن السمّك (م 344 هـ) وله من العمر حين موته سبع سنين وأربعة أشهر [المفيد، أمالي المفيد: 340؛ البغدادي، تاريخ بغداد 11: 302]، وتحمل الرواية أيضًا عن جماعة من المحدثين وهو بعد لم يتجاوز الاثني عشر عامًا [المفيد، أمالي المفيد: 2، 3، 17؛ البغدادي، تاريخ بغداد 12: 81؛ النجاشي، رجال النجاشي: الرقم 7].

وروى أيضًا عن أبي عليّ الصوليّ وعليّ بن بلال المهلبيّ وابن الجعابيّ (م 355 هـ) في سنّ السادسة عشرة، وعن الحسن بن حمزة بن عليّ المرعشيّ في الثامنة عشرة أو العشرين [المفيد، الأمالي: 101؛ البغدادي، تاريخ بغداد 3: 26؛ النجاشي، رجال النجاشي: الأرقام 150، 1049، 1055؛ الطوسي، الفهرست: رقم 184 نقلًا عن مجموعة المقالات والرسالات 9: 8].

وسوف نشير إجمالاً إلى أهمّ من تأثر بهم، ويأتي على رأسهم شيخه ابن قولويه (م 368 هـ) الذي أخذ عنه الفقه [النجاشي، رجال النجاشي: 123. الرقم 318]، وكان آيةً في العلم والفقاهة، يصفه النجاشي فيقول: «وكلّ ما يوصف به الناس من جميل وثقة وفقه فهو فوقه» [المصدر السابق].

ومن أساتذته في الحديث الشيخ الصدوق، لقيه عندما قدم إلى بغداد سنة 356 هـ، ومن عيون أساتذته في الكلام علي بن عيسى الرماني، وأبو ياسر غلام أبي الجيش البلخي، وأبو عبد الله المعروف بالجعل [ورام، الخواطر ونزهة النواظر: 1: 302].

وقد ذكر المحدث النوري خمسين شيخاً من أساتذته، وزاد عليهم العلامة السيّد الخرسان أحد عشر اسماً فصاروا 61 شخصاً [الطبرسي، خاتمة المستدرک: 3: 518؛ وانظر: الخرسان، مقدّمة تهذيب الشيعة]، وزاد عليهم السيّد محمّد جواد الشبيري عشرة أسماء فأضحوا 71 نفساً [مجموعة المقالات والرسالات (سلسلة إصدارات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد) 9: 10 (إطالة على حياة الشيخ المفيد)]. انظر للتفصيل عن أساتذته: الخزرجي، صفاء الدين، فقهاء الإمامية، ج 2، ص 342.

#### 4\_ تلامذته

تخرّج من مدرسة الشيخ المفيد جملةً من الجهابذة والعلماء والنوابغ نشير إلى بعضهم بنحو الاختصار [انظر للتفصيل عن تلامذته: الخزرجي، فقهاء الإمامية، ج 2، ص 350].

1\_ السيّد المرتضى علم الهدى، علي بن الحسين بن موسى (م 436 هـ). كان أكثر تلامذته علماً وفضلاً ووجاهةً، يقول عنه النجاشي وهو زميله في التلمذ على يد الشيخ المفيد: «حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلمًا شاعرًا أديبًا عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا» [النجاشي، رجال النجاشي: 270، الرقم 708].

وكان الشيخ المفيد معجبًا بشخصية السيّد المرتضى، ويكنّ له احترامًا خاصًا، فقد نقل الشهيد الأوّل في ذلك أنّه: «حضر المفيد مجلس السيّد يومًا،

فقام من موضعه وأجلسه فيه وجلس بين يديه، فأشار المفيد بأن يدرّس في حضوره، وكان يعجبه كلامه إذا تكلم» [الأصفهاني، رياض العلماء 4: 23].

2 - الشريف الرضيّ محمّد بن الحسين بن موسى (م 406 هـ). أخو المرتضى، ونقيب العلويين ببغداد، وكان شاعرًا مبرّزًا. [النجاشي، رجال النجاشي: 398، الرقم 1065]

3 - الشيخ الطوسيّ المعروف بشيخ الطائفة، محمّد بن الحسن (م 460 هـ). كان مقدّمًا في العلوم ومؤسسًا فيها، ومصنّفًا بكلّ ما يتعلّق بالمذهب أصولًا وفروعًا، درس على الشيخ المفيد خمس سنوات.

4 - الشيخ أبو الفتح الكراچكيّ محمّد بن عليّ بن عثمان بن عليّ (م 449 هـ). كان متضلّعًا في الفقه والكلام والحكمة والرياضيات والطب والنجوم واللغة [انظر: الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: 386]، قال عنه العماد الحنبليّ: «رأس الشيعة، صاحب التصانيف» [الحنبليّ، شذرات الذهب 3: 283، في حوادث سنة 499]. وتبلغ مصنّفاته زهاء التسعين كتابًا.

5 - الشريف محمّد بن الحسن بن حمزة، أبو يعلى الجعفريّ الطالبيّ (م 463 هـ). وهو صهر الشيخ المفيد والجالس مجلسه عند غيابه، وكان من الفقهاء العلماء والمتكلمين. [المصدر السابق]

6 - سالار بن عبد العزيز الديلميّ (م 448 هـ). قال عنه العلامة: «شيخنا المقدّم في الفقه والأدب وغيرهما، كان ثقةً وجهًا» [العلامة الحليّ، الخلاصة: 86]. ووصفه ابن داوود بالفقاهة والجلالة والعظمة. [انظر: ابن داوود، رجال ابن داوود: 104]

7 - محمّد بن محمّد بن أحمد البُصرويّ (م 443 هـ). قال عنه الشيخ الحرّ: «فقيهٌ، فاضلٌ، نقلوا له أقوالًا في كتب الاستدلال» [العالميّ، تذكرة المتبحرين: 903].

8- أحمد بن علي بن أحمد النجاشي، المكتى بأبي العباس (م 372- 450 هـ).

9- أحمد بن علي بن قدامة القاضي، أبو المعالي (م 486 هـ).

10- إسحاق بن الحسن بن محمد البغدادي. [ابن حجر، لسان الميزان 1: 36،

الرقم 106]

11- جعفر بن محمد الدوردي، أبو عبد الله (كان حياً عام 473 هـ).

[الرازي، فهرست الشيخ منتجب الدين: 66]

12- الحسن بن علي الرقي، أبو محمد. نقل في الرملة في شوال من سنة

423 هـ قصة منام الشيخ المفيد حول حديث الغار التي وردت في (كنز

الفوائد) للكراحي. [الكراحي، كنز الفوائد 2: 50؛ الطبرسي، الاحتجاج: 499- 502]

13- الحسن بن عنبس بن مسعود بن سالم بن محمد شريك الرافقي، أبو

محمد. [ابن حجر، لسان الميزان 2: 242، الرقم 1118]

386

14- الحسين بن أحمد بن محمد بن القطان. [المصدر السابق: 267، الرقم 1115]

15- الحسين بن علي النيشابوري، من رواة (أمالي المفيد).

16- ذو الفقار بن معبد الحسيني، أبو الصمصام (\*). [المجلستي، بحار الأنوار

[156: 107]

17- عبد الرحمن، أبو محمد شقيق راوي (أمالي المفيد). [المفيد، الأمالي،

بداية المجلس 17 و 20؛ وكذا في مستهل المجلس 18]

(\*) لكن في إجازة الشيخ إبراهيم القطيفي يروي أبو الصمصام ابن معبد عن المفيد بواسطة

الشيخ الطوسي. [المجلستي، البحار 108: 109]

18 - علي بن محمد الدقاق، أبو الحسن. [الطهراني، الذريعة 1: 246]

19 - المظفر بن علي بن حسين الحمداني، أبو الفرج. [الرازي، فهرست الشيخ

منتجب الدين: 156]

20 - يحيى بن الحسين بن هارون الحسيني، أبو طالب. [اسفنديار، تاريخ

طبرستان: 101]

21 - أبو الفوارس ابن راوي (أمالي المفيد). [المفيد، الأمالي، مستهل المجالس

7 - 4، 21 - 17، 26 - 31]

22 - أبو الوفاء المحمدي الموصلي.

## 5 - لمحة عامة عن الجهود الكلامية للشيخ المفيد

شكّلت الغيبة الكبرى منعطفًا كبيرًا في تاريخ التشيع، إذ دبّ الشكّ والتشتت إلى حدّ ما بين صفوف القواعد الشيعية، فبين متوقّف على إمامة الإمام العسكري عليه السلام، قد أنكر إمامة الإمام الثاني عشر - ولعلّ ذلك بسبب طمع بعض وكلاء الإمام العسكري بأمواله - وبين مغالٍ مدّعٍ للسفارة عن الإمام الحجّة عليه السلام كذبًا وزورًا، ولم يكن ذلك لولا الفراغ الحاصل - ظاهراً - في موقع القيادة والإمامة، ولم يكن يملأ هذا الفراغ سوى العلماء الذين انتقلت في تلك الحقبة مسؤوليّة الدفاع عن المذهب والدين إليهم، وتشكّلت الحواضر العلمية بقمّ والريّ وبغداد وبرز فيها جهابذة كبار كالقديمين والصدوقين والشيخين والسيدّين والنوختيين وغيرهم؛ ولذا نلاحظ أنّهم ركّزوا كثيرًا على قضية الغيبة لكونها أمرًا مستجدًا في الواقع الشيعي، فكتب النعماني والشيخ الطوسي فيها، وكان للشيخ المفيد قصب السبق في ذلك،

إذ صنّف عدّة مصنّفاتٍ أو رسائلٍ مثل كتب (الغيبة) و(المسائل العشر في الغيبة) و(مسألة في سبب استتار الحجّة) وغيرها. [النجاشي، رجال النجاشي، الرقم 1067؛ الطهراني، الذريعة، ج 20، ص 361 و388 و355 و395]

وفي القرن الرابع تمثّلت الحواضر العلميّة للشيعة بالريّ وقمّ وبغداد، ولكن لكلّ مدرسةٍ منهجها الخاصّ بها، فمدرستا الريّ وقمّ مدرستان للحديث والأثر، سواءً في الأصول أو الفروع، بينما مدرسة بغداد هي مدرسة النظر والمنهج العقليّ، إضافةً للمنهج النقليّ بالطبع؛ لذا يقول السيّد المرتضى في هذا المجال: «إنّ جماعةً من معتقدي التشيع عندي غير عارفين في الحقيقة، وإنّما يعتقدون الديانة على ظاهر القول بالتقليد والاسترسال دون النظر في الأدلّة والعمل على الحاجة، ومن كان بهذه المنزلة لم يحصل له الثواب الدائم» [المرتضى، الفصول المختارة، ص 78].

ولولا جهود الشيخ المفيد ومدرسته لكانت الصبغة الأخباريّة هي الحاكمة على العقائد لدى الشيعة، إذ كانت مدرسة قمّ بزعامة الشيخ الصدوق تنتهج المنهج الأثريّ في التعامل مع العقائد، ولا تسمح للعقل بالنظر فيها سوى في مساحةٍ محدودةٍ جدًّا؛ ولذا بدأ الشيخ بخطوتين أساسيتين:

الأولى: تأصيل المنهج العقليّ في الأصول والفروع معًا.

الثانية: تصحيح المنهج والمسار المتّبع في بعض الحواضر الشيعة كقمّ، حيث ردّ على الشيخ الصدوق في (تصحيح الاعتقاد) وناقش الجاروديّة والزيديّة والإسماعليّة التي تعدّ فرقًا من الشيعة لها حضورها الفكريّ في تلك الأونة.

ولم ينشغل الشيخ المفيد بالواقع الفكريّ الشيعيّ، بل اهتمّ كثيرًا بالفرق

والتيارات العقديّة الأخرى خارج المذهب، وفيما يلي نشير إلى بعض تلك المدارس والتيارات على وجه الاختصار:

#### أ: المعتزلة

تُعدّ المعتزلة من أعراف الفرق التي اعتمدت العقل مصدرًا رئيسًا لفكرها؛ ولذا اهتمّ الشيخ المفيد بها، وأخذت حيزًا من كتاباته ونتاجاته العلميّة، سيّما في المسائل المختلف فيها بيننا وبينهم، كمسألة الإمامة والعصمة، واحتياج العقل إلى النقل وعدمه، وقد خالفهم الشيخ المفيد في كتاب (أوائل المقالات) في ثمانية وسبعين موضعًا [المقالات والرسالات الرقم 18، الأنصاري الزنجاني، 39، ص 7]، بل يفهم من مقدّمة الشيخ المفيد لهذا الكتاب أنّه صنّفه أساسًا لبيان الفرق بين الشيعة والمعتزلة، وإن اشتمل على بحثٍ أخرى.

كما أنّه نقض فكرهم من خلال عدّة كتبٍ ردّ فيها عليهم، وهي أكثر من عشرة مصنّفاتٍ مثل الردّ على أبي عليّ الجبائيّ، والكلام على الجبائيّ في المردوم، والنقض على عليّ بن عيسى الرمانيّ، وعمدٌ مختصرةٌ على المعتزلة في الوعيد، وغيرها ممّا ورد في فهرست كتبه.

#### ب: المرجئة

وهي من أخطر الفرق الكلاميّة على الإسلام، حيث تهدف إلى تفرغ العقيدة من محتواها والحوول دون تأثيرها.

حيث تدعو هذه الفرقة إلى كفاية الإيمان القلبيّ مهما كان السلوك منحرفًا، وقد تصدّى الشيخ المفيد لهذه الدعوة في كتابه (أوائل المقالات).

## 6 - تراثه الكلامي والفلسفي

لقد تجسّد العطاء العلمي للشيخ المفيد بثلاثة أمورٍ رئيسة:

الأول: تربية جيلٍ من العلماء الأفاضل الذين تخرّجوا من مدرسته.

الثاني: كتبه ومؤلفاته المهمّة من الناحية الكميّة والكيفيّة.

الثالث: مناظراته وحواراته.

وقد تقدّم الكلام عن الأمر الأوّل، وسوف نتكلّم عن الأمر الثاني والثالث بالترتيب، فنقول: [انظر: الخرزجي، فقهاء الإماميّة، ج 2، ص 353] إنّ مؤلّفات الشيخ المفيد البالغة مئتي مؤلّف تعدّ بحقٍّ من مفاخر مدرسته العظيمة، فهي عطاءٌ علميٌّ تُرجم بين العمق والتنوع والمنهجية والأصالة.

لقد جاءت مؤلّفات الشيخ المفيد تأسيسيةً من رجلٍ مؤسسٍ في قرنٍ عُدّ فاصلاً ومؤسساً لما بعده من القرون، وإنّ اعتماد المنهج العلمي لدى الشيخ في مؤلّفاتهِ قد أدخل عملية التصنيف (الإمامي) في كلّ اتّجاهاته مرحلةً حديثةً من التأليف والتصنيف غير ما عرفته مدرسة الحديث من عمليات الجمع والتبويب والعنونة وتجريد الأسانيد التي لا تنفذ إلى عمق المادّة العلميّة؛ لتحليلها ودراستها دراسةً علميّةً موضوعيّةً تخضع لأصول البحث العلمي وقواعده، وقد كان لهذا المنهج شاملاً ويغطي جميع العلوم التي تناولها ومبحثها الشيخ المفيد.

وتتسم مؤلّفات الشيخ المفيد بالشموليّة والاستيعاب لكثير من العلوم الشائعة آنذاك، إلا أنّ السمة الغالبة فيها التركيز على علمي الفقه والكلام بوصفهما ركنين مهمّين في التكوين المذهبي لأيّ مذهبٍ.

إنّ الملاحظ لمصنّفات الشيخ المفيد يلمس بوضوح الموسوعيّة العلميّة التي تتمتّع بها هذه الشخصية الفدّة، فهو المتكلّم والفقيه والمحدّث والأصولي.

يقول الشيخ عبد الله نعمة: «ترك المفيد مؤلفاتٍ متنوّعةً وفي شتى المواضيع، كانت طبيعة عصره بحاجةٍ ملحةٍ إليها، وأكثرها في العقائد والردود أو النقوض التي كانت صدّى لروح العصر الذي عاشه، وانعكاساً واضحاً لطبيعة تلك الحقبة الصاخبة بالجدل الديني والمناظرات المذهبية، ويمثّل أبرز ثورةٍ عقديّةٍ عرفها المسلمون يوم كانت بغداد مسرحاً رحباً لعقائد وآراءٍ ونزعاتٍ ومذاهبٍ في مختلف أشكالها وألوانها، وهي في نقاشٍ وجدلٍ مستمرّين يحتضن كلّ ذلك حرّيّةً واسعةً تتّسع حتّى للملحدين والزنادقة».

ثمّ يضيف قائلاً: «وكان على المفيد - وهو زعيم الشيعة الإماميّة العلمي والفكري - أن ينبري لمصارعة زعماء تلك المذاهب والنزعات بما وهبه الله من طاقةٍ علميّةٍ حيّةٍ، وفكرٍ واسعٍ رحبٍ، ومن هنا كانت مؤلفاته - على الأكثر - ذات طابعٍ متميّزٍ عن مؤلفاتٍ سواه، يظهر عليها روح الجدل والمناظرة، أو روح الدفاع العقديّ أو التقرير» [نعمة، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم: 454].

وعلى كلّ حالٍ فقد كان الشيخ المفيد معروفاً بتصانيفه الغزيرة التي انتشرت بين الناس، وذاعت بينهم، فكان يُعرف بـ «صاحب التصانيف الكثيرة» [الذهبي، العبر 3: 114؛ الذهبي، دول الإسلام 1: 216]. ويُنعت بأنّه: «كثير التصنيف» [البغدادي، تاريخ بغداد 3: 231؛ الذهبي، ميزان الاعتدال 4: 26]. ويقال إنّ «له أكثر من مئتي مصنّف» [الذهبي، سبّح أعلام النبلاء 17: 345؛ اليافعي، مرآة الجنان 3: 28].

وتنقسم مصنّفات الشيخ المفيد بشكلٍ عامٍّ إلى ثلاثة أقسامٍ رئيسية:

1 - قسم المؤلّفات الخاصّة في موضوعٍ خاصّ.

2 - قسم الأجوبة عن الأسئلة الواردة عليه من أصقاع العالم الإسلامي.

## 3 - قسم الردود والنقوض على الآراء الباطلة.

ويبلغ مجموع هذه المؤلفات نحو مئتي مؤلف كما ذكره مترجموه [الطوسي،

الفهرست: 157].

والذي يهمننا هو التعرّض لمؤلفاته العقديّة والكلامية التي قد ناهزت التسعين مؤلفاً، وهي تقرب من نصف مجموع مؤلفاته، والمتصفح لعناوين كتبه الكلامية يقف بوضوح على سعة الأبعاد الكلامية في شخصيته.

## 7 - مؤلفاته في الكلام:

## 1 - الإفصاح في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 399].

ينقسم الكتاب إلى قسمين رئيسين: الأول في إمامة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، والثاني في إمامة غيره. وهو في حقيقته بحث علمي مقارنة بين الإمامتين استوفى فيه ما استدل به على الإمامة عند الفريقين سيما عند الجمهور، ووعده بكتابة بحث مستقل وشامل في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من القرآن والسنة الشريفة. طبعه المؤتمر الخاص به في ذكره الألفية في المجلد الثامن من الصفحة 25 إلى 243.

## 2 - أقسام المولى في اللسان [المصدر السابق، 401].

وهو دراسة لغوية وافية لأقسام كلمة المولى الواردة في حديث النبي صلى الله عليه وآله «من كنت مولاه فهذا علي 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 في المذاهب المختارات [المصدر السابق، 400].

بحث مفصّل في عقائد المذهب الإمامي مع ذكر من يوافقهم من سائر الفرق، وهو كتابٌ كلاميٌّ قيّمٌ في الكلام المقارن. طبع في المجلد الرابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد.

4 - آي القرآن المنزلة في أمير المؤمنين عليه السلام [المصدر السابق] - مفقود.

قال في أوله: «وأنا بمشيئة الله وعونه أفرد في ما تعتمده الشيعة في إمامة أمير المؤمنين من آيات القرآن المحكمات والأخبار الصادقة». وقد كان هذا الكتاب عند السيّد ابن طاووس في القرن السابع، وينقل عنه في (سعد السعود) [ابن طاووس، سعد السعود: 11 و 116] باسم: (كتاب ما نزل من القرآن في أهل البيت عليهم السلام)، كما نقل عنه في البحار [المجلسي، بحار الأنوار 53: 93] ولكن أطلق عليه في (الذريعة) اسم (تيسير آي القرآن المنزلة في أمير المؤمنين عليه السلام).

5 - الأركان في دعائم الدين [النجاشي، رجال النجاشي: 399] - مفقود.

6 - أحكام أهل الجمل [الطوسي، الفهرست: 158] - مفقود.

لا يبعد أن يكون المراد الأحكام، من جهة كلاميّة وفقهية، وهو غير كتاب (الجمل).

7 - الإيضاح في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 401] - مفقود.

8 - الإقناع في وجوب الدعوة [المصدر السابق، 400] - مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

## 9 - 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.

## 10 - البيان عن وجوه الأحكام [المصدر السابق، 400] - مفقود.

يقرب أن يكون موضوعه في الكلام.

## 11 - تصحيح الاعتقاد.

لم يذكره النجاشي ولا الشيخ في كتابيهما. ولكن ذكر النجاشي له: (الردّ على ابن بابويه)، ويحتمل قوياً اتحادهما. وهو شرحٌ لكتاب (الاعتقاد) للشيخ الصدوق، وقد ناقشه في بعض الآراء. وقد ترجم إلى الإنجليزية والفارسية، وطبعه المؤتمر في المجلد الخامس.

12 - تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام على سائر الصحابة أو على سائر

أصحابه عليهم السلام [المصدر السابق، 401]. طُبع في المجلد التاسع من إصدارات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.

13 - تفضيل الأئمة عليهم السلام على الملائكة [المصدر السابق] - مفقود.

## 14 - تقرير الأحكام [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] - مفقود.

تعرض 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 أنّه من الكتب الكلامية.

- 15 - جوابات أبي جعفر القميّ [النجاشي، رجال النجاشي: 400] - مفقود.  
ولعلّه نفسه كتاب الردّ على ابن بابويه، ويتردّد موضوعه بين الكلام والفقّه.
- 16 - جواب أبي جعفر الخراسانيّ [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114].  
ولعلّ المراد به الشيخ الطوسيّ، كما يتردّد موضوعه بين الكلام والفقّه.
- 17 - جوابات أبي الحسن سبط المعافي بن زكريّا في إعجاز القرآن [النجاشي، رجال النجاشي: 400] - مفقود.
- 18 - جوابات الكرمانيّ في فضل النبيّ ﷺ على سائر الأنبياء [المصدر السابق، 402] - مفقود.
- 19 - جوابات الفارقيّين في الغيبة [المصدر السابق، 400] - مفقود.
- 20 - جوابات مسائل اللطيف من الكلام [المصدر السابق] - مفقود.
- 21 - الحكايات.
- جمعها الشريف المرتضى عن شيخه المفيد في الكلام، وجواب الشبهات من أمالي المفيد في مجالسه ومحاضراته، وهي ملحقة في بعض المخطوطات بأوائل المقالات، وفي بعض آخر بالفصول المختارة، والمرجح أنّها جزءٌ متمم للأخير، وليست كتاباً مستقلاً. [انظر: مجموعة المقالات والرسالات 1: 250]
- وقد طُبعت في المجلد العاشر من إصدارات المؤتمر.
- 22 - الردّ على ابن الأخشيد في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 402] - مفقود.

والمراد به أحمد بن علي بن بيغجور ابن الأخشيد البغدادي المعتزلي (المتوفى 326 هـ).

23 - الردّ على ابن رشيد في الإمامة [المصدر السابق] - مفقود.

24 - الردّ على ابن عون في المخلوق [المصدر السابق، 201] - مفقود.

لعلّه في القول بخلق الأعمال وعقيدة الجبريّة، وابن عون هو محمد بن جعفر بن عون الكوفي ساكن الريّ المتوفى 312 هـ، وكان يقول بمذهب الجبريّة. [المصدر السابق، رقم 1020]

25 - الردّ على ابن كلاب في الصفات. [المصدر السابق، 400]

26 - الردّ على أبي عبد الله البصريّ في تفضيل الملائكة [المصدر السابق: 402] - مفقود.

وهو الحسين بن عليّ المعتزليّ شيخ المفيد المعروف بالجعل، المتوفى 369 هـ. والظاهر أنّ موضوع الكتاب في إثبات أفضليّة الأئمة على الملائكة.

27 - الردّ على أصحاب الحلاج [المصدر السابق: 401] - مفقود.

وهو الردّ على آراء الصوفيّة.

28 - الردّ على عثمانية الجاحظ [المصدر السابق: 399] - مفقود.

29 - الردّ على الخالديّ في الإمامة [المصدر السابق: 401] - مفقود.

وهو أبو الطيّب محمد بن إبراهيم بن شهاب الخالديّ؛ المتوفى 351 هـ. [ابن النديم، الفهرست: 174] وكان فقيهاً متكلماً، وهو بغداديّ المذهب. [مارتن، نظريّات علم الكلام عند الشيخ المفيد: 66]

30 - الردّ على العتيقيّ في الشورى [النجاشي، رجال النجاشي: 401] - مفقود.

31 - الردّ على الكرابيسيّ في الإمامة [المصدر السابق: 400] - مفقود.

استظهر الأستاذ مارتن مكدرموت أنّ المراد به المحدث والفقهاء السيّ أبو عليّ الحسين بن عليّ بن زيد الكرابيسيّ المتوفّى 248 هـ، نسب له ابن النديم كتاب (الإمامة)، وقال عنه: إنّه كان يبغض عليّاً عليه السلام [ابن النديم، الفهرس: 174].

32 - الرسالة إلى الأمير أبي عبد الله وأبي طاهر ابني ناصر الدولة في مجلس جرى في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 402] - مفقود.

وهما ابنا ناصر الدولة الحسن بن عبد الله بن حمدان الحمدانيّ ملك الموصل، وناصر الدولة هو الأخ الأكبر لسيف الدولة الحمدانيّ.

33 - رسالة في عدم سهو النبي صلى الله عليه وآله.

لم يذكرها الشيخ الطوسي ولا النجاشي. ولكن ذكر له ابن شهر آشوب (الردّ على ابن بابويه) فيمكن اتّحادهما. وقد طُبعت هذه في المجلد العاشر من سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد.

34 - الرسالة الكافية في إبطال توبة الخاطئة.

35 - رسالة في معنى المولى.

انفرد بذكرها المحقق الطهرانيّ باسم (مناظرة الشيخ المفيد مع الرجل البهشمي)، طُبعت في المجلد الثامن من السلسلة من إصدارات المؤتمر.

36 - الرسالة المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روي عن

الأئمة عليهم السلام. [النجاشي، رجال النجاشي: 400]

37 - رسالة إلى أهل التقليد [المصدر السابق] - مفقود.

38 - الزاهر 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 توحيدهِ - سبحانه - ونفي التشبيه عنه { والتنزيه والتقدیس [المفيد، تصحيح الاعتقاد: 56].

40 - العمدة في الإمامة [النجاشي، رجال النجاشي: 402] - مفقود.

41 - عمدٌ 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 المفيد في كتاب (الإفصاح) إلى ما يكشف عن طبيعة كتاب (العيون والمحاسن) الكلامية، وثمة بحثٌ عند المحققين يدور حول اتحاد (العيون والمحاسن) مع كتاب (الاختصاص) [انظر: مارتن، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: 57، ومجموعة المقالات والرسالات 9: 142]، وكتاب (العيون والمحاسن) قد وصل إلى السيد ابن طاووس في القرن السابع الهجري.

43 - الغيبة.

وهي عبارة عن أربع رسائل في الغيبة. وقد ذكر النجاشي للشيخ المفيد الجوابات في خروج الإمام المهدي ﷺ، والظاهر أنها غير هذه الرسائل موضوعاً.

وعلى كل حال فإنّ الرسالة الأولى مطبوعةً في المجلد السابع من إصدارات المؤتمر. وطُبعت الثانية ثلاث مرّات، وكذلك الثالثة والرابعة.

#### 44 - شرح المنام.

لم يُذكر هذا في عداد مؤلفاته. وإنما هي مناظرةٌ في عالم المنام ناظر فيها حول آية الغار، وقصّها الشيخ المفيد على الشيخ أبي الحسن عليّ بن محمّد بن بنانٍ فرواها عنه ودوّنها. وقد طُبعت في المجلد الثامن من سلسلة مصتفات الشيخ المفيد.

#### 45 - الفصول من العيون والمحاسن. [النجاشي، رجال النجاشي: 399]

ويرى صاحب (الذريعة) [الطهراني، الذريعة: 16: 245] أنّ هذا الكتاب غير (الفصول المختارة من العيون والمحاسن) الذي اختاره السيّد المرتضى، وأنّه من تأليف الشيخ المفيد نفسه.

#### 46 - قضية العقل على الأفعال [النجاشي، رجال النجاشي: 401] - مفقود.

#### 47 - المسائل الجارودية.

#### 48 - كتاب الكامل في علوم الدين [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 114] - مفقود.

وقد ذكر الشيخ المفيد في (الفصول) بأنّه ذكر فيه عناوين كتب المتكلمين الإمامية الأوائل. [المرتضى، الفصول المختارة: 284]

لم يذكره النجاشي ولا الشيخ الطوسي بهذا الاسم، ولكن ذكر النجاشي كتابين للشيخ المفيد قريبين من موضوعه وهما: (مسائل الزيدية) و(مسألة عليّ الزيدية). وقد جزم المحقق الطهرانيّ باتّحاد الأولى منهما مع المسائل الجارودية [الطهراني، الذريعة: 20: 342 و351]. فقد جاء في أوّل هذه المسائل: «أمّا

بعد فقد اتفقت الشيعة العلوية من الإمامية والزيدية الجارودية على أن الإمامة كانت عند وفاة النبي ﷺ لأمر المؤمنين « وعناوينه: (قالت الجارودية وقالت الإمامية)، وقد طبع هذا الكتاب من قبل المؤتمر العالمي لألفية 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]، وسُميت في مخطوطة كُتبت في القرن السابع الهجري: (شرح الأجوبة عن المسائل في العشرة فصولٍ عما يتعلق بمهدي آل الرسول ﷺ).

وهي عشر مسائل حرّرها بعضهم، وسأل فيها الشيخ المفيد. ولما كانت هذه المسائل منسقة في عشرة فصولٍ، وكلّ مسألة معنونة بفصلٍ؛ فقد طُبعت لأول مرّة في النجف باسم (الفصول العشرة في الغيبة). كما طُبعت في المجلد الثالث من إصدارات المؤتمر [مجموعة المقالات والرسالات 1: 280].

#### 50 - المسائل السروية. [ابن شهر آشوب، معالم العلماء: 113]

وهي إحدى عشرة مسألة عن:

1 - المتعة والرجعة.

2 - الأشباح والذرّ وعالم الأرواح.

3 - ماهية الروح.

4 - ماهية الإنسان.

5 - عذاب القبر.

6 - حياة الشهداء.

7 - المجبرة.

8 - اختلاف الروايات.

9 - القرآن أهو ما بين الدفتين؟

10 - نكاح عمر وأمّ كلثوم، وتزويج عثمان وزينب ورقية.

11 - أصحاب الكبائر.

وقد طُبعت في المجلد السابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد من إصدارات المؤتمر.

401

51 - جوابات أبي الليث الأوائقي. [النجاشي، رجال النجاشي: 400]

المشتهرة بالمسائل العُكبريّة أو جوابات المسائل العُكبريّة. وتسمّى أيضًا بالمسائل الحاجبيّة، وهي إحدى وخمسون مسألةً كلاميّة. وقد طُبعت ضمن المجلد السابع من سلسلة مصنّفات الشيخ المفيد.

52 - مسألة في النّصّ الجليّ. [المصدر السابق: 401]

وقد نشرها العلامة محمّد حسن آل ياسين في سلسلة (نفائس المخطوطات) بهذا الاسم. وذكر ابن شهر آشوب من مصنّفات الشيخ المفيد (المسألة المقنعة في إثبات النّصّ على أمير المؤمنين عليه السلام). وذكر له النجاشي (المقنعة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام).

وقد وصلتنا من كتب الشيخ المفيد مسألتان في النصّ على عليّ عليه السلام،  
فهل هما نفس ما ذكرهما النجاشي وابن شهر آشوب أو هما شيء آخر غير  
الواصل إلينا؟

وهاتان الرسالتان هما:

53 - مسألة في النصّ على عليّ عليه السلام.

وقد صدرت في المجلد السابع من سلسلة إصدارات المؤتمر.

54 - مسألة أخرى في النصّ على عليّ عليه السلام. [المصدر السابق: 400]

وسُميت في مخطوطة في مكتبة آية الله السيّد الحكيم رحمته (إبطال الشبهة)  
وفي أخرى (مناظرة الباقلاني)، إذ كانت عبارة عن مناظرة سأل فيها القاضي  
الباقلاني الشيخ المفيد عن النصّ على إمامة الإمام عليّ عليه السلام، وقد طبعها  
المؤتمر في المجلد السابع أيضًا.

402

55 - مسألة في الإرادة. [المصدر السابق: 399]

وهي بحثٌ مختصرٌ حول إرادة الله سبحانه، وقد طُبعت في المجلد العاشر  
من إصدارات المؤتمر.

56 - مسألة في وجوب الجتة لمن تُنسب ولادته إلى النبي صلّى الله عليه وآله [المصدر

السابق: 402] - مفقود.

57 - مسألة في الأصلاح [المصدر السابق: 399] - مفقود.

58 - مسألة في أقصى الصحابة [المصدر السابق: 401] - مفقود.

ويُحتمل اتحاد هذه الرسالة مع الرسالة الموجودة في مكتبة السيّد ابن طاووس (ت 664 هـ) باسم (مسألة في قول النبي ﷺ: «عليّ أفضاكم»). [ابن طاووس، فرج المهموم: 53]

59 - مسألة منع انشقاق القمر وتكليم الذراع [النجاشي، رجال النجاشي: 402] - مفقود.

60 - مسألة في رجوع الشمس [المصدر السابق: 402] - مفقود.

61 - المسألة على الزيدية [المصدر السابق: 400] - مفقود.

وقد تقدّم له المسائل الجارودية أو الزيدية.

62 - مسألة في عصمة الأنبياء عليهم السلام - مفقود.

403

وقد كانت نسخة منه في مكتبة السيّد ابن طاووس (م 664 هـ)، ولم يذكرها النجاشي والطوسي وابن شهر آشوب.

63 - المسألة المقنعة في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام [المصدر السابق: 402] - مفقود.

64 - مسألة في المعراج [المصدر السابق: 400] - مفقود.

65 - مسألة في معنى «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى».

66 - مسألة في معنى قوله ﷺ: «إني مخلّف فيكم الثقلين» [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 المفيد في (تصحيح الاعتقاد) [المفيد، تصحيح الاعتقاد: 72]، و(الفصول المختارة) [المرتضى، الفصول المختارة: 75] و(الحكايات) [النجاشي، رجال النجاشي: 401].

69 - الكلام في حدوث القرآن [المصدر السابق] - مفقود.

70 - الكلام في وجوه إعجاز القرآن [المصدر السابق: 400] - مفقود.

71 - المنير في الإمامة [الطوسي، الفهرست: 158] - مفقود.

72 - الموضح في الوعيد [النجاشي، رجال النجاشي: 399] - مفقود.

73 - النكت الاعتقادية.

لم يرد في شيءٍ من المصادر المتقدمة، وإنما نُسب للشيخ المفيد (\*).

74 - النكت في مقدّمات الأصول. [النجاشي، رجال النجاشي: 399]

وهو غير النكت الاعتقادية، وثمة كلامٌ في نسبته إلى الشيخ المفيد [المصدر السابق: 402]. وقد طبعه المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد في المجلد العاشر من سلسلة إصداراته.

75 - النصرة لسيد العترة في أحكام البغاة عليه في البصرة [المصدر السابق]

- مفقود.

(\*) ويراجع للمزيد: مجموعة المقالات والرسالات 1: 300؛ نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد (لمارتن مكدرموت) تعريب علي هاشم: 85.81. وقد طُبع في المجلد العاشر من إصدارات المؤتمر.

وقد تناول فيه أحكام البغاة في حرب الجمل من الزاوية الكلامية والفقهية.

76 - نقض الخمس عشرة مسألة على البلخي [المصدر السابق: 400] - مفقود.

77 - النقض على ابن قتيبة على الحكاية والمحكي [الطوسي، الفهرست: 239] - مفقود.

وسمّاه النجاشي (الردّ على القتيبي في الحكاية والمحكي) [النجاشي، رجال النجاشي: 401]. وابن قتيبة هو أبو محمد ابن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري اللغوي الأديب.

والمحكي هو القرآن وحكايته 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] - مفقود.

79 - النقض على ابن عبّاد في الإمامة. [المصدر السابق].

80 - النقض على الجاحظ في فضيلة المعتزلة [المصدر السابق] - مفقود.

81 - النقض على الطلحي في الغيبة [المصدر السابق] - مفقود.

82 - النقض على علي بن عيسى الرّماني [المصدر السابق: 399] - مفقود.

83 - النقض على القصيبي في الإمامة [المصدر السابق: 401] - مفقود.

وهو إبراهيم بن علي بن سعيد بن علي بن زوبعة أبو أسحاق القصيبي المعتزلي البغدادي.

84 - النقض على الواسطي [المصدر السابق: 400] - مفقود.

ولعلّ المراد به محمد بن زيد الواسطيّ (م 306 هـ) من تلامذة الجبائيّ.

85 - نقض فضيلة المعتزلة [المصدر السابق: 399] - مفقودٌ.

86 - نقض كتاب الأصمّ في الإمامة [المصدر السابق: 400] - مفقودٌ.

وهو عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ البصريّ المعتزليّ (م 200 هـ).

87 - نقض المروانيّة [المصدر السابق: 399] - مفقودٌ.

88 - النقض على غلام البحرانيّ (علّام البحرانيّ) في الإمامة [المصدر

السابق: 401] - مفقودٌ.

89 - نهج البيان عن سبل (سبيل) الإيمان [المصدر السابق: 402] - مفقودٌ.

90 - نهج الحقّ [ابن طاووس، اليقين: 174 و 457] - مفقودٌ.

واحتمل المحقّق الطهرانيّ اتّحاده مع سابقه [الطهرانيّ، الذريعة: 24: 414].

8 - مؤلّفاته الفلسفيّة

1 - جوابات الفيلسوف في الاتّحاد [النجاشيّ، رجال النجاشيّ: 400].

2 - الكلام في أنّ المكان لا يخلو من متمكن [المصدر السابق: 402] - مفقودٌ.

3 - الكلام على الجبائيّ في المعدوم [المصدر السابق: 400] - مفقودٌ.

4 - الكلام في المعدوم [المصدر السابق] - مفقودٌ.

5 - الكلام على الإنسان [الطهرانيّ، الذريعة: 389] - مفقودٌ. والظاهر أنّه في

تحليل ماهيّة 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 المفيد بموضوع المناظرة، وهي من دلائل تفوّقه العلميّ سيّما مع معتزلة بغداد المشهود لهم بدقّة النظر وقوّة الجدل، فقد ناظر مشايخ المعتزلة كأبي عمر الشطويّ والشيخ العرزّالة وأبي الحسن الخياط وغيرهم. [المرتضى، العيون والمحسن، ص 7، 45، 49، 70، 78، 88، 94، 103]

وهناك نحوٌ من أسلوب المناظرات الافتراضية سلكه الشيخ المفيد في كتابه (الإفصاح في إمامة عليّ بن أبي طالب عليه السلام) حيث يتقمّص شخصية الخصم ويطرح شبهاتهم.

وهذا - عزيزي القارئ - نموذجٌ من مناظراته:

«قال رجلٌ من أصحاب الحديث - ممّن يذهب إلى مذهب الكرابيسي - للشيخ المفيد: ما رأيت أجسر من الشيعة فيما يدّعون من المحال، وذلك أنّهم زعموا أنّ قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ نزلت في عليّ وفاطمة والحسين مع ما في ظاهر الآية من أنّها نزلت في أزواج رسول الله صلى الله عليه وآله. وذلك أنّك إذا تأملت الآية من أولها إلى آخرها وجدتها منتظمةً لذكر الأزواج خاصّةً، ولم نجد لمن

ادّعوا له ذكراً. فقال له الشيخ أيده الله: أجسر الناس على ارتكاب الباطل وأبهتهم وأشدّهم إنكاراً للحق وأجهلهم، من قام مقامك في هذا الاحتجاج ودفع ما عليه الإجماع والاتفاق، وذلك أنه لا خلاف بين الأمة أنّ الآية من القرآن قد يأتي أولها في شيءٍ وآخرها في غيره، ووسطها في معنيٍّ وأولها في سواه، وليس طريق الاتفاق في معنى إحاطة وصف الكلام بالآي.

وقد نقل المخالف والموافق أنّ هذه الآية نزلت في بيت أم سلمة رضي الله عنها ورسول الله في البيت ومعه عليٌّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقد جللهم بعباءةٍ خيريةٍ وقال: اللَّهُمَّ هؤُلاءِ أَهْلُ بَيْتِي. فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، فتلاها رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت له أم سلمة رضي الله عنها: يا رسول الله أأنت من أهل بيتك؟ فقال لها: إنك إلى خيرٍ ولم يقل إنك من أهل بيتي. حتى روى أصحاب الحديث أنّ عمر سُئل عن هذه الآية فقال: سلوا عنها عائشة. فقالت عائشة: إنّها نزلت في بيت أختي أم سلمة فاسألوها عنها فإنّها أعلم بها مني. فلم يختلف أصحاب الحديث من الناصبة ولا أصحاب الحديث من الشيعة في خصوصها في من عددناه، وحمل القرآن في التأويل على ما جاء به الأثر أولى من حمله على الظنّ والترجيم. مع أنّ الله - سبحانه - قد دلّ على صحّة ذلك بمتضمّن الآية، حيث يقول جلّ وعلا: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾، وإذ هاب الرجس لا يكون إلا بالعصمة من الذنوب؛ لأنّ الذنوب من أرجس الرجس، والخبر عن الإرادة هنا إنّما هو خبرٌ عن وقوع الفعل خاصّةً دون الإرادة التي يكون بها لفظ الأمر أمراً، لا سيّما على ما أذهب إليه في وصف القديم بالإرادة، وأفرق بين الخبر عن الإرادة ها هنا والخبر عن الإرادة في قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا

يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»، إذ لو جرت مجرى واحداً لم يكن لتخصيص أهل البيت بها معنى؛ إذ الإرادة التي يقتضي الخبر والبيان يعم الخلق كلهم على وجهها في التفسير ومعناها، فلما خص الله أهل البيت عليهم السلام بإرادة إذهاب الرجس عنهم دل على ما وصفناه من وقوع إذهابه عنهم، وذلك موجب للعصمة على ما ذكرناه، وفي الاتفاق على ارتفاع العصمة عن الأزواج دليل على بطلان مقال من زعم أنها فيهن.

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 بالميم وجمع المؤنث بالنون، وأنّ الفصل بينهما بهاتين العلامتين، ولا يجوز في لغة القوم وضع علامة المؤنث على المذكر، ولا وضع علامة المذكر على المؤنث، ولا استعملوا ذلك في حقيقة ولا مجاز، ولما وجدنا الله - سبحانه - قد بدأ في هذه الآية بخطاب النساء فأورد علامة جمعهنّ من النون في خطابهنّ فقال: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أَتَقِيئُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَطِئْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، ثم عدل بالكلام عنهنّ بعد هذا الفصل إلى جمع المذكر فقال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾، فلما جاء بالميم وأسقط النون علمنا أنه لم يتوجه هذا القول إلى المذكور الأول بما بيّناه من أصل العربية وحقيقتها، ثم رجع بعد ذلك إلى الأزواج فقال: ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا﴾.

فدل ذلك على إفراد من ذكرناه من آل محمد عليهم السلام بما علّقه عليهم من حكم الطهارة الموجبة للعصمة وجليل الفضيلة.

وليس يمكنكم معشر المخالفين أن تدّعوا أنّه كان في الأزواج مذكوراً رجلٌ غير النساء، وذكرٌ ليس برجلٍ فيصحّ التعلّق منكم بتغليب المذكَر على المؤنث إذا كان في الجمع ذكراً، وإذا لم يمكن ادّعاء ذلك وبطل أن يتوجّه إلى الأزواج، فلا غير لهنّ توجّهت إليه إلا من ذكرناه ممّن جاء فيه الأثر على ما بيّناه» [المرتضى، الفصول المختارة: 29].

## 10 - وفاة الشيخ المفيد

لقد كان يوماً مشهوداً ومدهشاً ذلك اليوم الذي رحل فيه شيخ بغداد في سنة 413 هـ. فها هي بغداد تقف خاشعةً تودّع جثماناً ساكناً مطمئناً بقضاء الله وقدره، طالما بعثت روحه في جنباتها الحركة والحياة بعلمه المتدفّق ومناظراته وسجالاته المفعمّة بالنشاط والقوّة. أجل لقد خرجت بغداد بثمانين ألف مشيخ ومودّع في يومٍ مشهودٍ كيوم الحشر - كما يصفه بعض من حضره - من وفرة الحاضرين الذين حضروا لوداع شيخ بغداد، من كلّ المسلمين والفرق الإسلاميّة، حتّى ضاقت بهم أكبر ساحات بغداد في (ميدان الأشنان)، ولم يُر يومٌ أكبر منه لشدّة زحام الناس للصلاة عليه، ومن كثرة بكاء المؤلف والمخالف [الطوسي، الفهرست: 187]، وقد صلّى عليه تلميذه وخليفته الشريف المرتضى، ودُفن في داره بضعة سنواتٍ، ثمّ نُقل إلى مقابر قريش بجوار أستاذه أبو جعفر بن قولويه ممّا يلي رجلي الإمام الجواد عليه السلام في الكاظمية. [النجاشي، رجال النجاشي: 403]

لقد رحل الشيخ المفيد ولكن بقيت جهوده ومدرسته معطاء خالدةً تمدّ العلماء والباحثين بفنون العلم وأنواع الثقافة والمعرفة على مدى ألف عام أو يزيد.. وانبعثت قرائح نوابغ الشعر مؤبنةً وراثيةً ومشيدةً بمفاخره العلميّة

وسجايه الخلقية وهي تتفجر لوعةً وشجناً لفراقه.. فانطلق تلميذه المرتضى في ألفيته التي يبث فيها لوعته، ويذكر بمعالي أستاذه وصولاته العلمية وأمجاده العظيمة عاذلاً على الموت مخاطباً له:

أيها الموت كم حطت علياً  
سأمي الأطراف أو جبت سناما؟  
فخذ اليوم من دموعي وقد ك  
نّ جموداً على المصاب سجاما  
إنّ شيخ الإسلام والدين والعد  
م تولى فأزعج الإسلاما  
والذي كان غرةً في دجى الأيا  
م أودى فأوحش الأياما  
كم جلوت الشكوك تعرض في ن  
صّ وصيٍّ وكم نصرت إماما  
وخصوم لُدّ ملأتهم بالح  
قّ في حومة الخصام خصاما  
عاينوا منك مُصمّتا تُغرة التّخ  
ر وما أرسلت يداك سهاماً  
وشجاعاً يفري المرائر ما ك  
لّ شجاع يفري الطلي والهاما  
من إذا مال جانبٌ من بناء الد  
ين كانت له يدهاء دعاما  
من يُنير العقول من بعد ما ك  
نّ هُموداً ويُنتج الأفهاما  
من يعير الصديق رأياً إذا ما  
سلّه في الخطوب كان حساما  
فامض صفرًا من العيوب فكم با  
ن رجالاً أثروا عيوبًا وذاما؟

[ديوان الشريف المرتضى 3: 204]

## قائمة المصادر

1. ابن إدريس، محمد، مستطرفات السرائر، تحقيق محمد مهدي الخرسان، العتبة العلوية، 1429.
2. ابن العماد الحنبلي، عبد الحفيظ، شذرات الذهب، دار إحياء التراث، بيروت.
3. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، 1997.
4. ابن حجر، أحمد، لسان الميزان، مؤسّسة الأعلمي، ط 2، 1390، لبنان.
5. ابن داوود الحليّ، أبو محمد الحسن، رجال ابن داوود، النجف، دار المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1975.
6. ابن شهر آشوب، محمد بن عليّ، معالم العلماء، النجف، دار المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، 1980.
7. ابن طاووس، عليّ، سعد السعود، منشورات الرضيّ، قم المقدّسة، 1363 ش.
8. ابن طاووس، عليّ، نفس [فرج] المهموم، منشورات الرضيّ، قم المقدّسة، 1363 ش.
9. الأصفهانيّ، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم المقدّسة، مطبعة الخيام، 1401 هـ.
10. آقا بزرك تهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، 1975.
11. بحر العلوم، مهديّ، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، مكتبة الصادق، 1363، طهران.
12. الخوئيّ، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، قم، مركز نشر الثقافة الإسلاميّة في العالم، 1372 هـ.

13. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غير، تحقيق فؤاد سيّد، دار التراث العربيّ.
14. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، إيران، مطبعة المكتبة المرتضوية، 1376 هـ.
15. العلامة الحليّ، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال، قم، مؤسّسة نشر الفقاهة، 1417 هـ.
16. القميّ، عباس، سفينة البحار، إيران، بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، 1375 هـ.
17. المجلسي، محمّدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1413 هـ.
18. المرتضى، الفصول المختارة، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد، بلا تاريخ.
19. المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى، ديوان الشريف المرتضى، دار إحياء الكتب العربيّة.
20. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح الاعتقاد، تحقيق حسين درگاهي، دار المفيد، 1414 هـ.
21. مؤتمر الشيخ المفيد، مجموعة المقالات والرسالات، المؤتمر العالميّ لألفيّة الشيخ المفيد.
22. النجاشي، أحمد بن عليّ، رجال النجاشي، بيروت، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1375 هـ.
23. اليافعيّ، عبد الله، مرآة الجنان، دار الكتب العلميّة، 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**

**O**ur 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. 11 ]

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"**

MohammadBaqir al-Khirsan

### **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

---





