تهذيب اصول الدين

—

1

التوحيد

والشهود الوجداني

مراجعة نقدية لبراهين وجود الله
واثبات التوحيد والصفات الإلهية برؤية وجدانية

احمد القبانچي

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد الله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

مقدمة:

مقولة «التراث والتجديد» أو «الاصالة والمعاصرة» من مقولات الاسلاميين في مجال التوفيق بين القديم والجديد، الفكر الديني الموروث ومتطلبات المرحلة وقصور أدوات المعرفة الدينية السائدة في الحوزات العلمية في تقصي المشكلات الفكرية المتزايدة للجيل الجديد وخاصة في مجال العقائد واصول الدين والحكومة الاسلامية، فكانت هذه المقالات الكلامية محاولة لقراءة جديدة ونقدية لمعطيات التراث الكلامي لدى السنّة والشيعة في هذا الاطار المعرفي، وحلحلة الواقع المتكلّس في مجال المعارف الدينية بعد أن أضحت هذه المعارف حقائق محنّطة تجول في مدارات أذهان علماء الكلام ورجال الدين فقط، وصياغات فلسفية وكلامية لا تتجسد في الواقع ولا تلامس الوعي العام للناس. ولا تقوى على مقاومة التحديات الفكرية الواردة من الخارج.

وهذه السلسلة من المقالات العقائدية والكلامية تمثل قراءة من صميم التجربة الاسلامية في ايران التي بدأت تواجه أزمة فكرية من نوع جديد، ولذا فهي ناظرة الى الواقع الفكري والثقافي الذي تعيشه الدولة الاسلامية وليست نظرات واطروحات في الهواء الطلق تتحرك من منطلق الحساسية المذهبية وبعيداً عن الممارسات الميدانية كما هو الحال في الكتابات الاسلامية قبل الثورة التي لم تكن تعرف سوى لغة التبجيل والتمجيد بقدرة الإسلام على بناء المجتمع الملائكي والمثالي مع تجاهل الواقع المتخلّف للانسان المسلم.

وتنطلق القراءة النقدية في هذه السلسلة العقائدية لتتناول محتويات التراث الديني والفهم التقليدي لحقائق الإسلام والمعارف الدينية في واقع الإنسان المعاصر والسعي للعثور على اجابات مقنعة وحلول موضوعية لعلامات الاستفهام المتزايدة للجيل الجديد في مجتمعاتنا الاسلامية، وقد يكون النقد مرّاً خاصة اذا كان موجّهاً لرجال الدين الذين لم يتعوّدوا النقد واعتادوا على مخاطبة الناس بلغة السماء ومن موقع الحقيقة المطلقة التي لا يدنو منها الريب، الاّ أن مثل هذا النقد لا يقصد به التسقيط أو الكشف عن السوءات أو المساس بالعقيدة واحداث قطيعة مع الاصول الدينية كما في محاولات الكتّاب المستغربين، بل الأمر يتعلّق بتصحيح الرؤية الدينية وتوظيف تلك الاصول في تطوير المشروع الاسلامي على مستوى التوفيق بين النصوص الدينية والواقع المتحرك للمجتمع الاسلامي والبشري بشكل عام.

وستقرأ في هذه السلسلة من المقالات العقائدية، تبيين جديد لمقولة التوحيد ووجود الله تعالى وابطال جميع الأدلة العقلية التي أوردها الفلاسفة وعلماء الكلام في اثبات وجود الله تعالى.

تبيين جديد لمقولة العدل الالهي والأمر بين الأمرين.

اثبات حرية الإنسان وعدم علم الله بمستقبل الإنسان.

ابطال جميع الوجوه التي ذكرها العلماء المسلمون لإعجاز القرآن الكريم، واثبات أن القرآن ليس بمعجزة بلاغية أو علمية أو غيبية لاثبات حقانية النبي الاكرم(صلى الله عليه وآله وسلم)، بل هو معجزة من نوع آخر،

قراءة جديدة في الامامة والحكومة على المستوى التاريخي والسياسي.

قراءة جديدة للمعاد وحلّ مشكلة المعاد الجسماني.

وسيرى القاريء الكريم اننا لم نسلك في هذه البحوث المسلك السائد في الدراسات العقائدية في اتخاذها جبهة معينة ومذهباً خاصاً ضدّ المذاهب الاخرى. بل سعينا لتحري الحقيقة بغضّ النظر عن مصدرها. أي ننظر الى ما قيل لا الى من قال، ولذلك قد تجد في هذه السلسلة العقائدية آراء ونظريات أثبت المؤلف صحتها رغم كونها مخالفة لما هو المشهور لدى الشيعة ومؤيّدة لمذهب أهل السنة والاشاعرة، بل قد تكون الحقيقة صادرة من كافر، ولا يمنع ذلك من الأخذ بها، فالهدف هو معرفة الحق أولاً ثم معرفة الرجال والمذاهب من خلاله كما قال أميرالمؤمنين(عليه السلام) في نهج البلاغة:

«**الحق لا يعرف بالرجال، إعرف الحق تعرف أهله**»

وهذا هو منهجنا في «العقل الوجداني».

بقي أن أتقدم بالشكر الجزيل لسماحة الشيخ هاشم الصالحي على ما بذله من جهد وعناية لإخراج هذه السلسلة العقائدية بالشكل المطلوب.

آمل أن يكون هذا الكتاب مقدمة لاطروحات علمية أنضج وأعمق من أُطروحات علماء الإسلام ومفكريهم بما يملأ فراغاً ملموساً في المكتبة الاسلامية المعاصرة .... إن شاء الله.

احمد القبانچي

طهران ـ 1422 هـ

2001 م

المقالة الاولى:

في تحديد المنهج

- المنهج الفلسفي.
- المنهج العلمي.
- المنهج المصلحي.
- منهج العقل الديني.
- منهج العقل الوجداني

تحديد المنهج

بالنسبة الى المعارف الاسلامية وقضايا وحقائق الدين (من الدرجة الاولى والثانية) كمسألة التوحيد، والنبوة والوحي والمعجزة، الامامة والحكومة الاسلامية، فلسفة الفقه، البلوراليزم الديني وتكثر الحق، مقولة نسبية المعارف الدينية، الثابت والمتغيّر في الفقه، القضاء والقدر وحرية الإنسان، حقوق الإنسان، حقوق الاقليات الدينية في الإسلام، حقوق المرأة ... وعشرات المسائل المهمة الاخرى لابد فيها قبل كل شيء من تحديد المنهج وكيفية الورود الى هذه المسائل المعرفية، وتشخيص الميزان الذي نتحاكم إليه في عملية البناء العقائدي لمعارفنا الدينية، وهذا هو ما وقع مغفولاً عنه في تراثنا الديني على مستوى التفسير والعقائد واصول الدين والفقه وغير ذلك من أغصان شجرة المعرفة الدينية، وأكثر الخلط الذي وقع فيه فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام في مجال بيان المعارف الدينية ناشيء من الغفلة عن هذا الركن من أركان العلوم حيث كانت همومهم الفكرية تنحصر في نفس المسائل العلمية واثباتها أو ابطالها بالادلة العقلية والنقلية، أي في «ماذا نعلم؟» في حين أن الإنسان يحتاج في دائرة المعرفة الى توضيح مسألة متقدمة على تلك المسائل، أي «كيف نعلم؟»، وهذا هو ما نقصده في تحديد المنهج، وأي تجاهل لهذه المسألة من شأنه أن يوقعنا في دوّامة من التناقضات الفكرية والمشاكل العلمية، وبالتالي يستحيل معها الوقوف على قاعدة متماسكة من البديهيات والثوابت للعرفية والخروج بنتيجة مقبولة ومعقولة في دائرة قضايا الدين.

ومن الطبيعي أن يكون «العقل» هو المعيار الذي يمكننا الاستناد إليه في تشخيص الحق والباطل، ويكون «المنهج العقلي» هو المنهج المتبع في مثل هذه المعارف الدينية، لأننا لا يمكن أن نحتكم فيها الى قواعد وقضايا مترشحة من داخل دائرة الدين، أي تعتمد في حقيقتها على الدليل النقلي كما هو الحال في الفقه للزوم الدور.. ولا يصح الاستناد في ذلك الى الإيمان القائم على عنصر التقليد لعلماء السلف أو تلقينات الابوين وأمثال ذلك، فكل ذلك مرفوض عقلاً وشرعاً.

وعليه مذهب الاساطين من علماء الدين والشريعة. يقول تعالى في ذم التقليد للآباء في مسائل العقيدة والتأكيد على معيار العقل:

(واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه ءآباءنا أولو كان ءآباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون)[1]

ويقول الشيخ المظفر في «عقائد الامامية»:

---

1. البقرة: 170.

«وفي الحقيقة أن الذي نعتقده أن عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدعي النبوة وفي معجزته، ولا يصح عندنا تقليد الغير في ذلك مهما كان ذلك الغير منزلة وخطراً، وما جاء من القرآن الكريم من الحث على التفكير واتباع العلم والمعرفة فانما جاء مقرراً لهذه الحرية الفطرية في العقول التي تطابقت عليها آراء العقلاء وجاء منبّهاً للنفوس على ما جُبلت عليه من الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومفتحاً للأذهان وموجّها لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلا يصح ـ والحال هذه ـ أن يهمل الإنسان نفسه في الامور الاعتقادية أو يتّكل على تقليد المربّين أو أيّ أشخاص آخرين، بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيدة بالنصوص القرآنية أن يفحص ويتأمل وينظر ويتدبّر في اصول اعتقاداته المسمّاة باصول الدين التي أهمها التوحيد»[2]

وهذا المعيار والمنهج ـ أي المنهج العقلي ـ مقبول من جميع الفئات المذهبية والتيارات الفكرية للبشر، فحتى المذاهب التي ترفض الاعتراف بمرجعية العقل لاثبات القضايا الدينية والميتافيزقية، كالمتصوفة الذي يعتمدون على الكشوفات الباطنية، والسلفية والاخباريين الذي يعتمدون على النصوص الدينية على حساب تهميش العقل واقصائه، يعترفون به كأداة للمحاورة وإقناع الطرف المقابل، أي أنهم يستخدمون العقل والمنهج العقلي في مجال الاستدلال على عدم صلاحية العقل للتدخّل في معارف الدين.

ايّ عقل؟

ولكن السؤال المهم في اطار بحثنا الكلامي وصياغة المنهج المتبع في تشخيص الصواب والخطأ في معارفنا الدينية هو: أي عقل؟ هل هو العقل الفلسفي، أو العلمي، أو النفعي، أو الديني، أو الوجداني؟

واذا أردنا الاستدلال على صحة المطالب الدينية أو ابطالها، فبأي نوع من أنواع الدليل العقلي يجوز لنا مراجعته والاعتماد عليه ... هل هو الدليل الفلسفي، أو العلمي، أو النفعي (المصلحي)، أو الديني، أو الوجداني؟

وهذا السؤال يتطلّب منا بيان مقدمة مختصرة حول كل من هذه المناهج العقلية المذكورة لتتّضح الصورة على مستوى المنهج المقرر اتباعه في هذا السبيل، فنحن في عالم البرهان العقلي وما نراه في المذاهب الفكرية المتنوعة في دائرة الدين من الأدلة العقلية التي يقيمها أرباب الاديان وأصحاب المدارس الفكرية لدعم وتأييد اعتقاداتهم الدينية يمكننا الإشارة الى وجود خمسة اشكال من البراهين العقلية على مستوى الاستدلال، وبالتالي فهناك خمسة أنحاء من المناهج العقلية:

1 . المنهج الفلسفي.

2 . المنهج العلمي.

3 . المنهج النفعي (المصلحي).

4 . منهج العقل الديني.

5 . منهج العقل الوجداني.

* * *

2. محمد رضا المظفر ـ عقائد الامامية ـ 1 ـ عقيدتنا في النظر والمعرفة ص 5.

1 . المنهج الفلسفي:

ونقصد به المنهج الذي يتّبعه الفلاسفة في اعتمادهم على «العقل المنطقي» في صناعة الدليل، ويمثل «القياس البرهاني» محور العمليات العقلية الفلسفية على مستوى الاستدلال. وتمثل البديهيات العقلية الاساس والركيزة في هذا النمط من الاستدلال الفلسفي.

ومن مميزات هذا المنهج أنه يخطو في عملية الاستدلال من العام الى الخاص، ومن الكلي الى الجزئي بخلاف المنهج العلمي الذي يعتمد التجربة والاستقراء والتوجه في عملية الاستدلال من الخاص الى العام، ومن الجزئي الى الكلي.

ولكي تتضح معالم المنهج الفلسفي لابدّ من كلمة في تبيين موضوع الفلسفة وهو «الموجود بما هو موجود» حيث تؤخذ حقيقة الوجود عارية من كل قيد وشرط وظرف محدود بحدود الزمان والمكان، فيبحث الفيلسوف مثلاً عن الجوهر والعرض، الوحدة والكثرة، العلة والمعلول، الثابت والمتغير «المتحرك» في عالم الوجود، بينما يبحث العالم الطبيعي عن هذه الامور بعد تحديدها بظرف خاص وشيء محدود، وعلى سبيل المثال يبحث في العلم عن علّة سقوط الاجسام، وعلّة تمدد الحديد وانقباضه، وعلّة غليان الماء وانجماده، وعلّة انفجار الكواكب أو دورانها حول الشمس وهكذا، أما في الفلسفة فيبحث عن العلة والمعلول بدون هذه التحديدات المادية والقيود الخاصة، بل عن ماهية العلّة ووجوب حدوث المعلول بعد علّته التامّة، وانواع العلل وتقسيماتها وما الى ذلك.

التغيّرات المشاهدة في العالم من تغيّرات الفصول الاربعة، الى التغيّرات الحاصلة في عالم النباتات والحيوانات وحركة الاحياء نحو التكامل والرقي، أو حركة التاريخ والمجتمعات البشرية في مجال الحضارة والتقدم، وأشكال الحركة من حيث السرعة كحركة الارض والنور والرياح والصوت.. كل ذلك يجري بحثه في الوسط العلمي، أما نفس الحركة في مقابل السكون، وماهيتها، ارتباطها بالزمان وتقسيماتها الى حركة موضعية، عرضية، جوهرية و .. تدخل في مباحث الفلسفة.

تكامل المجتمع البشري، أو نضج الثمار، أو انبساط الماء بعد انجماده، وسقوط الاجسام بسبب الجاذبية وامثال ذلك ليست أبحاثاً تهتم بأصل الوجود، بل بقسم خاص منه، ولكن مسألة العلة والمعلول تستوعب جميع الموجودات، وكذلك الثابت والمتحرك، ولا تختص بطائفة خاصة من الموجودات، يعني أن المتحرك بالمفهوم الفلسفي من أوصاف الموجود الذاتية، وكذلك الثابت (وهو الله في مقابل المخلوقات المتغيرة) يحكي عن صفة ذاتية للموجود بما هو موجود.

تقسيمات الإنسان الى أبيض وأسود، رجل وامرأة، شرقي وغربي، صغير وكبير و.. .و تقسيم الحيوان الى لبائن وطيور وزواحف، أهلي ووحشي، برّي وبحري، كلها تقسيمات لوحظ فيها وضعٌ خاصٌ للموجود، والاّ فان أصل الوجود، أي وجود الإنسان ليس برجل أو امرأة، ولا بأبيض أو أسود، ولا شرقي أو غربي .. وهكذا في بحث العلّة والمعلول، والمتغيّر والثابت فانّه لا يتقيّد بنحو خاص وعرضي من انحاء الوجود، فمثل هذه الاحكام تجري على الموجود بما هو موجود والعاري من كلّ خصوصية وصفة عارضة، فهي بحوث ميتافيزيقية، ولابدّ من دراستها في الفلسفة، ولذلك كان المنهج الفلسفي منهجاً عقلياً منطقياً ولا يقبل التجربة، لأن هذه المسائل خارجة عن دائرة الأعراض والخصوصيات المحسوسة في الاشياء، ولم تكن مثل هذه الابحاث في السابق، وانما هي من افرازات النهضة العلمية الحديثة، فابن سينا مثلاً يعتبر رجل فلسفة ورجل علم، وخاصة في علم الطب والرياضيات، وكذلك الحال مع الفارابي وابن رشد وغيرهم من

أساطين الفلسفة والحكمة، ولكن بعد تمايز العلوم وتشخيص المناهج تمّ تحديد موضوع العلوم بالقضايا التجريبية، أي «القضايا الفيزيقية» وانحصر موضوع الفلسفة بالقضايا «الميتافيزيقية»، منعاً من الاختلاط والتشويش في الموضوعات والمناهج والغايات، وهذا لا يعني أن بعض العلوم انفصلت عن الفلسفة كما يتوهم البعض، فهي لم تدخل في الفلسفة من أول الأمر، الاّ أنها كانت محل اهتمام الفيلسوف كما في علم النفس والاجتماع والطب والطبيعيات والحكومة والسياسة وغير ذلك، وهذا هو السبب الذي دعى بالبعض الى توهم أن هذه العلوم كانت في السابق جزأً من الفلسفة.

وهناك توهم آخر نجده في بعض كتابات المفكرين الاسلاميين، وهي أنهم تصوروا أن موضوع ـ الفلسفة ـ أي المتيافيزيقيا ـ يتعلق بامور المجردات والموجودات غير المادية فقط، والحال أن الميتافيزيقيا تهتم بالموجود بما هو موجود كما تقدم، وهذا المعنى يشمل الموجود المادي والمجرد، غاية الامر أن دائرة الفلسفة أوسع وأعلى من دائرة العلم على مستوى الموضوع، فالعلم يدرس الظواهر المتغيرة في الاشياء المادية، وبعد تجريدها عن الأعراض والتعيّنات والوصول الى ذات الموجود يأتي دور الفلسفة.

وتحصّل مما تقدم في الفرق بين الفلسفة والعلم من أن لكل واحد منها دائرته الخاصة في الموضوع والمنهج والغاية، وخواء الدعوة لفلسفة علمية قائمة على المشاهدة والتجريب كما تدعي الماركسية، والفلسفة الوضعية لـ «كونت» الفرنسي، والمنطقية الوضعية لـ «لفيتغنشتاين» حيث ادعوا ضرورة تبعية الفلسفة للعلوم والمنهج العلمي حيث أن هذا المعنى تدمير الفلسفة وافراغ لها من محتواها، وقد اشتبه الحال لدى بعض الكتّاب العرب فظن أن الفلسفة العلمية هي «فلسفة العلوم» ولا مجال لتفصيل الكلام عن الفرق بينهما.

بعض الكتاب العرب تنبهوا الى حقيقة الفرق بين العلم والفلسفة، منهم علي حرب، ورؤية عبد القادر بشتة وآخرون، يقول علي حرب بعد استعراض خصائص العلم وخصائص الفلسفة: «فلا مجال اذن لأن نعتبر الفلسفة علماً، كما انه لا مجال لأن يقوم العلم مقام الفلسفة .. ولا يصح الحديث عن فلسفة علمية كما لا يصح الحديث عن فلسفة دينية أو قومية او غير ذلك، فكما أن الفلسفة تبحث في إمكان العلم وتؤسسه فهي التي تؤسس أيضاً خطاباً للأديان والاقوام، انها نظر في العقل المحض وبالعقل المحض، وهي بحث في الوجود المطلق، والنظر في العقل المحض لا شأن للعلم به، وانما هو نظر يتعدّى العلم ويتعالى عليه»[3]

والظاهر أن الفيلسوف الغربي المعاصر «كارل بوبر» هو الرائد لمثل هذه الابحاث العقلية وله الفضل في انحسار موجة المنطقية الوضعية من الاوساط الغربية.

بعد هذا التوضيح الموجز نعود الى أصل الموضوع حيث نجد أن الكثير من الفلاسفة المسلمين وخاصة المتأخرين منهم سعوا الى استخدام المنهج الفلسفي في اثبات حقائق الدين، وخاصة ما نجده في «الحكمة المتعالية» لصدر المتألهين من طرح المقولات الوجدانية في قوالب عقلية وفلسفية في محاولة للجمع بين العرفان والفلسفة والشريعة، يقول صدر المتألهين في ذلك:

---

3. من مقالة لعلي حرب بعنوان «بحث في ماهية الفلسفة، كتاب «الفلسفة العلمية» للدكتور ماهر عبدالقادر ص 70 . وعابد الجباري . المنهاج التجريبي ج2 ص23.

«فتوجّهت توجّهاً غريزياً نحو مسبب الاسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً الى مسهّل الامور الصعاب .. فاطلعت على اسرار لم أكن أطلع عليها الى الآن، وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الاسرار الإلهية والحقائق الربانية ..»[4]

ويقول أيضاً: «وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية»

ويقول أيضاً: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فان مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان، كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عقيم في السير والله المعين»[5]

وهذا المنهج الذي يسمّيه صدر المتألهين بـ «الحكمة المتعالية» هو المنهج السائد في اغلب كتابات الفلاسفة وعلماء الكلام المتأخرين من الشيعة وخاصة الشهيد المطهري الذي ما برح يبدي اعجابه بافكار وآراء صدر المتألهين ويؤكد على أن هذا المنهج المذكور ليس منهجاً تلفيقياً من الفلسفة والعرفان والشرع، بل هو منهج ابتكاري فريد للجمع بين العقل والكشف والشرع، أو بين الفلسفة والعرفان والقرآن، يقول العلامة الطباطبائي:

«ومن هنا جعل صدر المتألهين الاساس الذي ينطلق منه للابحاث عموماً، والإلهية خصوصاً، هو التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وحاول الكشف عن الحقائق الإلهية عن طريق المقدمات البرهانية، والمشاهدات العرفانية، والموارد الدينية القطعية»[6]

ولكن سوف نرى هل نجح صدر المتألهين في هذه المحاولة؟ أو هل يعقل الاستدلال على القضايا الغيبية والحقائق الدينية بسلاح العقل والبرهان، ام لا؟

2 . المنهج العلمي:

وهو المنهج الذي يسير في عملية الاستدلال على صحة القضايا العلمية من خلال التجربة او الاستقراء، وهو المنهج الذي شاع بعد النهضة العلمية الحديثة على يد علماء الطبيعة، وبالاخص «نيوتن»، ثم تطور الى منهج فلسفي عام لاثبات جميع المعارف العقلية وذهب إليه بعض الفلاسفة المحدثين أيضاً امثال «جون لوك» و«دايفيد هيوم» وغيرهما.

والاساس في توجّه علماء العصر الحديث الى هذا المنهج والاعتماد عليه هو الاشكالات التي أوردها اساطين الفلسفة الحديثة على «المنطق الارسطي» الذي يعتمد على «القياس المنطقي» دون الاستقراء، وقد اعتمدته الفلسفة القديمة كمنهج اساس في اثبات القضايا والمعارف الفلسفية، وأهمهما هو أن هذا الشكل من البرهان لا يثبت حقائق جديدة غير ما هو موجود في بطن المقدمتين، فقولنا، «زيد إنسان» و«كل إنسان ضاحك» اذن فـ «زيد ضاحك» لا يفيدنا فائدة حقيقية، لأن هذه النتيجة «زيد ضاحك» كانت موجودة سلفاً في قولنا السالف «كل إنسان ضاحك»

---

4. صدر المتألهين . الاسفار الأربعة . ج 1 . مقدمة المؤلف.
5. نفس المصدر . ج 7 . ص 326.
6. مجموعة مقالات . الطباطبائي ج 2 . ص 5.

لأننا نعلم أن زيداً أحد أفراد الإنسان، فعلمنا بأن كل إنسان ضاحك يتضمن في باطنه أن زيداً ضاحك، أي اننا كنا نعلم بذلك حين تلفظنا بالكبرى، فتكون النتيجة من تحصيل الحاصل، ولذلك سعى علماء وفلاسفة عصر النهضة إلى استبدال المنطق الارسطي والذي يسمى بالمنطق الصوري بمنطق جديد هو «المنطق الرياضي».

وعلى هذا الاساس يعتمد هذا المنهج على التجربة والاستقراء لتحصيل المعارف، فتكون النتيجة عدم وجود قضايا بديهية في العقل سابقة على التجربة والحسّ كما يرى قدماء الفلاسفة، وبتبع ذلك يرفض اصحاب هذا المنهج العقلي الدخول الى دائرة الغيبيات وعالم المجردات بحجة أنها لا تخضع للتجربة، فهي قضايا غير علمية ولا فلسفية، أي لا يمكن اثباتها ولا إبطالها بالتجربة.

وقد تسرب هذا المنهج الى دائرة الدين والاخلاق في الوسط الاسلامي بفعل احتكاك بعض رجال الاصلاح الديني بالنهضة الاروبية الحديثة والتيارات الفكرية الوافدة من الغرب، فأخذ بعض الكتاب المسلمين يفسّر المعجزات والوحي تفسيراً مادياً يتناغم وهذا المنهج، والمعروف أن السيد أحمد خان الهندي يمثل هذا الاتجاه في فضاء الفكر الاسلامي الحديث. وفي ضوء هذا المنهج نرى محاولات عدة في استجلاء مضامين العقيدة والشريعة والبرهنة على صحتها وحقانيتها كان آخرها ما أورده الشهيد الصدر في (الاسس المنطقية للاستقراء) لاثبات وجود الله بالدليل الاستقرائي كما سنرى في الفصل اللاحق.

3. منهج العقل المصلحي:

وهو العقل الذي يتخذه الإنسان . وخاصة في شريحة الكسبة والتجار والسياسيين . لتمييز النافع من الضار، والمصلحة من المفسدة، ويسمّى لدى القدماء بعقل المعاش لهذا السبب.

وقد يتساءل عن دور هذا العقل الدنيوي في اكتشاف الخير والشر في عالم الواقع، وفي جعله معياراً للمعارف الدينية التي تعتمد في الاساس على الوجدانيات والوحي الالهي وبعيداً عن المصالح الشخصية والمنافع الفردية.

والحقيقة أن هذا العقل أو هذا المنهج كان في العصر القديم والوسيط بمنآى عن التدخل في عملية تشخيص الحق والباطل في القضايا الدينية، ولكن النهضة العلمية والفلسفية الحديثة أفرزت المنهج «البراجماتي» الذي يقوم على اصالة «النفع» وأن الحقيقة مرادفة للمنفعة، فالحق هو النافع، والباطل هو الضار، والحق والنافع وإن اختلفا في المفهوم وعالم الذهن، إلاّ أنّهما متحدان في المصداق، ويقف على رأس المذهب البراجماتي «وليم جيمس» الفيلسوف الامريكي يقول «ول ديورانت» عن وليام جيمس في اطار تبيين فلسفة البراجماتزم:

«ووجد . جيمس . ما ينبغي في عام 1878 في مقال مشهور للفيلسوف الامريكي تشارلز بيرسن بعنوان «كيف نوضّح أفكارنا» قال فيه: لكي نجد معنى للفكرة ينبغي أن نفحص النتائج العملية الناجحة عن هذه الفكرة، اذ بدون هذا فان النزاع حول معنى الفكرة لا ينتهي ولا يؤدي الى فائدة. لقد وجد جيمس في قول بيرس بداية حسنة، وأحبّ أن يسير في طريقه، وراح يفحص الميتافيزيقيا القديمة على هذا الاساس وتوصّل الى تعريف جديد للحقيقة، فالحقيقة هي القيمة الفورية للفكر، فعوضاً عن أن نتساءل عن مصدر الفكرة ومن أين جاءت أو استحدثت أو ما هي مقدماتها. فان البراجماتزم تفحص نتائجها. وهي تبتعد عن كنه الشيء ومصدره وتتّجه الى نتيجة الشيء وثمرته وعقباه. فعوضاً عن

أن نتساءل عن ما هو الشيء ونضيع أنفسنا ونضلّ في البحث عن كنهه وماهيته أو حقيقته أو نتساءل عن أصله، فاننا في البراجماتيزم نتساءل عن نتائج الشيء، وبذلك تحوّل وجه الفكر الى العمل والمستقبل»[7]

ومن هذا المنطلق يتحرك جيمس في دائرة الميتافيزيقيا لنفي مفهوم القضاء والقدر السائد في التعاليم الدينية المدرسية والذي ينتهي الى الجبر، وبالتالي يفضي بنا هذا المعتقد الى التصوف الهندوسي والاستسلام للاقدار كريشة في مهبّ الريح، ومن المعلوم أن مثل هذه النتائج السلبية للقضاء والقدر وتكبيل حرية الإنسان تدل دلالة قاطعة على بطلان الفكرة المولّدة لها، فالانسان يقبل فكرة معينة أو ينبذها وفقاً لحاجاته وما تحقق له هذه الفكرة على مستوى العمل لا وفقاً للحقيقة الموضوعية.

ومن هنا فان جيمس يرى أهمية بالغة للايمان بالله لحالة من آثار ايجابية على السلوك الاخلاقي للفرد، ولكنه في نفس الوقت يؤيد فكرة تعدد الالهة التي تمثل انعكاساً الى الالتزام بالدين والاخلاق، ومنهم من يتحرك من منطلق العقل والتجربة ولا يقبل من الدين الاّ ما وافق العقل والتجربة، مضافاً الى ما يحمله العالم من تناقضات وشرور تورث الشك في قيمة هذا الإيمان، فما هو الحل لإزالة هذه التناقضات وإعادة روح الانسجام الى حركة الحياة؟

يقول ول ديورانت نقلاً عن كتاب «براجماتيزم» لوليام جيمس:

«يعتقد جيمس أن الإيمان بتعدد الكون والآلهة يقدم لنا مثل هذا الانسجام، ليس للكون نظامٌ منسجمٌ ومغلقٌ، بل هو معركة لتيارات مختلفة واتجاهات متعارضة ومتضاربة، ومن العبث أن نقول أن مثل هذه الفوضى التي نعيش فيها ونتحرك هي من صنع ارادة واحدة متماسكة، والكون يقدم لنا كل دليل وعلامة على التناقض والتعارض في نفسه، قد يكون الاقدمون أعقل منا وأحكم، وقد يكون تعدد الالّهة أصدق وأحق من وجود اله واحد بالنسبة الى هذا الخلاف والتعارض في الكون. لقد كان الاعتقاد بتعدد الالهة الدين الحقيقي بالنسبة الى عامة الناس دائماً ولا يزال كذلك، والناس على صواب والفلاسفة على خطأ، إن الاعتقاد بوحدانية الكون هو المرض الذي يصاب به الفلاسفة الذين يستبدّ بهم الجوع والعطش للوصول الى الحقيقة، بل الى الوحدة، وحدة العالم»[8]

ومن جهة ثانية نجد الكثير من القضايا الدينية في الدائرة الفقهية تدور حول محور المصلحة، فالاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، والمصلحة في الحكم الشرعي تعتبر من ملاكات الحكم الالهي، وهذا مما لاخلاف فيه بين علماء الإسلام، وانما الخلاف هو في مقدرة العقل وصلاحيته في إدراك المصلحة التامة في الحكم الشرعي، فالشك ليس في أصل مبدأ المصلحة، ولكن في قدرة العقل على اكتشافها وتشخيص مقدارها، ولذا نجد الفقهاء عموماً يلتزمون بالنصوص الشرعية بالدرجة الاولى الاّ في حالات استثنائية من قبيل الضرورة، والعسر والحرج، وباب التزاحم بين الاهم والمهم وأمثال ذلك.

وعلى أية حال، فمنهج المصلحة، أو العقل المصلحي يمكنه أن يكون معياراً لتشخيص الحق من الباطل في القضايا الدينية على هذا الاساس.

---

7. ول ديورانت ـ قصة الحضارة ـ ص 618 ـ ترجمة فتح الله محمد المشعشع ـ مكتبة المعارف.
8. المصدر نفسه ـ ص 620.

4 . منهج العقل الديني:

وهو المنهج الذي يستند عليه علماء الكلام والفقهاء عادة في البرهنة على صحة المعارف الدينية، وهو المنهج السائد أيضاً في اوساط المتدينين في مجتمعاتنا الاسلامية، **ويتلخّص العقل الديني في أنه يقوم على أساس الإيمان بثوابت دينية مسلّمة لا تقبل النقاش ولا يدنو منها الريب، فالاصل في هذه المعارف هو الوحي، والعقل فرعه حيث يطلب من العقل التحرك في اطار محدّد سلفاً داخل منظومة من الثوابت المعرفية التي يؤمن بها الفرد ولا يسمح له بتجاوزها، بل عليه أن يسعى الى اقامة الأدلة والبراهين على صحتها.**

قال العلاّمة المجلسي في رسالة الاعتقادات:

«فمنهم من سلك مسلك ا لحكماء الذين ضلّوا وأضلّوا، ولم يقرّوا بنبيّ ولم يؤمنوا بكتاب واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة (الى أن قال) فهم يؤولون النصوص الصريحة الصحيحة عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم بأنه لا يوافق ما ذهب إليه الحكماء (ثم قال) ومعاذ الله أن يتّكل الناس الى عقولهم في اصول العقائد فيتحيّرون في مراتع الجهل، ولعمري أنهم كيف يجترؤون أن يؤولوا النصوص الصريحة الواضحة الصادرة عن أهل بيت العصمة والطهارة لحسن ظنّهم بيوناني كافر لا يعتقد دينا ولا مذهباً»[9]

وفي ذلك أيضاً يقول المحدّث الحرّ العاملي في «اثبات الهداة»:

«لا يخفى أن الأدلة العقلية اذا وافقت الكتاب والسنّة، كان كلّ واحد منهما مؤيّداً للآخر فلا بأس بها، وقد كان النبي والائمة(عليهم السلام) يستدلّون بمثل ذلك، والنصوص به متواترة، فتلك الأدلّة المروية عقليّة نقليّة معتمدة موافقة للكتاب وهي من السنّة، وذلك كاف عن الادلّة الواهية المأخوذة من الفلاسفة والملاحدة والعامة ونحوهم، والأدلّة المشار اليها مرويّة في اصول الكافي وكتاب الاحتجاج وكتاب التوحيد ونهج البلاغة وعيون الاخبار وبصائر الدرجات ونحوها، وفيها كفاية عن غيرها والله الموفق»[10]

ويقول المحدث الجزائري في الانوار النعمانية: «ان اكثر اصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من اهل الرأي والقياس ومن اهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها وطرحوا ما جاءت به الأنبياء(عليهم السلام) حيث لم تأتِ على وفق عقولهم، حتى نقل أنّ عيسى (على نبينا وآله وعليه السلام) لما دعا افلاطون الى التصديق بما جاء به أجاب بأنّ عيسى رسول الى ضعفة العقول واما انا وامثالي فلسنا نحتاج في المعرفة الى ارسال الأنبياء.[11]العقل، فتابعهم بعض اصحابنا فقالوا: انه اذا تعارض الدليل العقلي والنقلي طرحنا النقلى أو تأولناه بما يرجع الى العقل ومن هنا تراهم في مسائل الاصول يذهبون الى اشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها لوجود ما تخيلوا انّه من دليل عقلي....».

وتعتمد هذه الطائفة من العلماء في مذهبهم هذا على جملة من الروايات الواردة عن أهل البيت(عليهم السلام) تشدّد النكير على اتباع الناس لعقولهم في الدين وتحصر الهداية في ما أنزل الله تعالى من الوحي وما صدر من النبي وأهل

---

9. المجلسي . الاعتقادات . ص 17.

10. الحرّ العاملي . اثبات الهداة . ج 1 . ص 61.

11. نعم هكذا يصنع اتباع الأعمى للنقل، حيث لا يدع الإنسان يبحث ليرى أنّ افلاطون ولد قبل عيسى بأربعة قرون.

بيته الكرام، وعلى سبيل المثال نشير الى ما ورد في «وسائل الشيعة» عن محمد بن مسلم قال: سمعت ابا جعفر(عليه السلام) يقول: «**ليس عند أحد من الناس حق ولا صواب، ولا أحد من الناس يقضي بقضاء حقّ الاّ ما خرج من عندنا أهل البيت، واذا تشعبت بهم الامور كان الخطأ منهم والصواب من علي(عليه السلام)**»[12]

وفي حديث آخر له(عليه السلام): «**كلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل**»[13]

وعنه(عليه السلام) قال: «**من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه الى يوم القيامة**»[14]

وقال ابو جعفر(عليه السلام) لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: «**شرّقا وغرّبا فلا تجدان علماً صحيحاً الاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت**»[15]

وقد بلغ هذا التيار الفكري في الطائفة الشيعية الذروة على يد «أمين الله الاستر آبادي» وحركته الاخبارية التي خيّمت على الوسط العلمي طيلة القرنين.

ولا يقتصر هذا اللون من التفكير على الطائفة الشيعية فحسب بل نجد له نظائر لدى الكثير من علماء أهل السنّة القدماء منهم والمتجدّدين، ويمثل تيار ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب الذي يسمى بتيار «السلفيّة» التيار البارز لدى أهل السنّة في انكار قيمة العقل في مسائل الدين وضرورة الرجوع الى القرآن والسنة فحسب، يقول ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل»:

«**اذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع. لأن العقل مصدّق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به**»[16]

ويقول «سيد قطب»:

«**إن العقل البشري ليس هو الذي يصنع مقومات التصوّر الاسلامي ـ كما هو الحال في الفلسفة ـ إنما هو الذي «يتلقّاها» من مصدرها الربّاني، «يدركها» صحيحة حين يتلقّاها وهو متجرّد من أي «مقررات» سابقة في هذا الباب. سواء من مقولاته الذاتية، أو من مقولات العقائد المحرّفة ولو كان لها أصل ربّاني، وعليه أن يتقيّد فيما يتلقّاه من ذلك المصدر الصحيح بالمدلول اللغوي أو الاصطلاحي للنصّ الذي وردت فيه المقوّمات بدون تأويل ـ ما دام محكماً، وأن يصوغ من هذا المدلول مقرراته هو ومنهجه في النظر أيضاً، فليس له أن يرفض هذا المدلول، أو يؤوله ـ حتى لو كان متعيّنا من النص ـ بحجة انه غريب عليه، أو صعب التصور عنده، أو أن منطقه لا يقرّه، فهو ـ العقل البشري ـ ليس حكماً في صحة هذا المدلول أو عدم صحته ـ في عالم الحقيقة والواقع ـ انما هو حكم فقط في فهم دلالة النص على مدلوله وفق المفهوم اللغوي او الاصطلاحي للنص، وما دلّ عليه النص فهو صحيح، وهو الحقيقة، سواء كان من مألوفات هذا العقل ومسلّماته، ام لم يكن، ويستوي في هذه القاعدة العقيدة والشريعة**»[17].

---

12. الوسائل ـ ج 18 ـ ص 46.
13. بصائر الدرجات ـ ص 511.
14. بصائر الدرجات ـ ص 14.
15. اصول الكافي ـ ج 1 ـ الباب 16.
16. ابن تيمية ـ درء تعارض العقل والنقل ـ ص 138.
17. سيد قطب ـ مقومات التصور الاسلامي ـ ص 45.

ولكل واحد من هذه المناهج أو العقول الاربعة سلبياته ونقائصة كما سوف نرى مما يجعله عاجزاً عن إدراك حقائق الدين، ويوقع الإنسان في متاهة من الاوهام والتناقضات التي لا سبيل للخلاص منها الاّ بالرجوع الى «العقل الوجداني» الذي نرتئيه كمنهج وحيد للمعرفة في دائرة القضايا الدينية.

5 . منهج العقل الوجداني:

ويستند في إدراك قضايا الدين وحقائق الوحي على مدركات الوجدان الانساني، ويشبه في بعض جهاته العقل العملي المذكور في الفلسفة القديمة، أو العقل العرفاني الذي يعتمده العرفاء في اثبات مقولاتهم العرفانية، وفي هذه الحالة يتحد العقل مع الوجدان في الحقيقة ويكون العقل وجهاً من وجوه الوجدان، ووظيفته إدراك المعارف الوجدانية . التي يدركها الإنسان بالعلم الحضوري . بالعلم الحصولي، ولهذا يستحيل اقامة البرهان الفلسفي والعلمي على مدركات هذا العقل الوجداني أو بعضها على الاقل، لأنها تقوم اساساً على إدراك المعارف الدينية بالعلم الحضوري، ويقوم الذهن باصدار التعليمات الموافقة لتلك المدركات كما في إدراك اللذة والالم، والفرح والحزن في عالم النفس حيث يدركها الإنسان بالعلم الحضوري ولا يستطيع اثباتها للطرف الاخر بالبرهان العقلي الاّ من خلال بعض العلائم والآيات.

ومن ذلك يتبين الفرق بين الوجدان والعقل الوجداني، فالاول عبارة عن حضور نفس الحقائق الدينية في المحتوى الداخلي للانسان من دون تفسير ذهني أو معرفة عقلية، بينما تكون مهمّة الثاني التفسير والتحليل وتشخيص ما يجري في عالم الوجدان من حالات روحية ومعان مجردة.

* * *

اشكالية المنهج الفلسفي والعلمي:

رأينا أن المنهج الفلسفي يغاير المنهج العلمي تماماً، الاّ أن الجهة المشتركة فيهما هي التي دعتنا لإدغامهما في مناقشة مشتركة، وهذه الجهة هي اعتمادها على العقل المجرد أو المحض في استحصال النتائج ومن دون الاستعانة بالثوابت الدينية المسبقة أو تدخل الاهواء والمصالح الشخصية أو النوعية كما هو الحال في العقل النفعي والديني، ويمثل هذا المنهج في الفضاء العلمي الاسلامي تيار المعتزلة في بدايات عصر النهضة الاسلامية، ويعتبر المؤسس الاول لهذا التيار العقلاني بين علماء الإسلام «واصل بن عطاء» (80 . 131 هـ) وصاحبه «عمرو بن عبيد» (80 . 144) ثم اتباع هذه المدرسة كاحمد بن أبي داود وزير المأمون العباسي والقاضي عبد الجبار الهمداني والنظّام وأبي الهذيل العلاّف والجبائيان وغيرهم.

ويكاد هذا المنهج العقلاني في تلقّي قضايا الدين والشريعة يحكم الوسط الثقافي والعلمي في مجتمعاتنا الاسلامية المعاصرة قاطبة، فالشاب المثقف في هذا العصر يريد فهم الدين فهما عقلانياً ويسعى جاهداً الى تفسير حقائق الدين بما يرضى عقله، ويعتنق الحق من منطق الوضوح في الرؤية لا من موقع التبرير للقوالب العقائدية الجاهزة التي استلمها من المحيط والاسرة والتي تحاط عادة بهالة من القداسة تتعالى معها على النقد.

المثقف المعاصر يمارس دائماً عملية نقد الذات والتراث وغربلة الفكر الديني الموروث بواقعية وشفافية لمعرفة الالهي والمطلق منه وتمييزه عن المحدود والبشري الذي لا يتوافق مع مقتضيات المرحلة، أي أنه يبحث بعقله المجرد حقائق الدين في مكوناتها الذاتية، لا من موقعها في منظومة القيم الموروثة والنصوص المقدسة، فنظره إلى حقائق الدين نظر موضوعي لا معياري.

ولا يخفى ما لهذه القراءة النقدية الجديدة للدين والتراث من بركات وايجابيات كثيرة على مستوى تحريك عجلة الفكر الديني وإزاحة غبار الزمن عن تراثنا الإسلامي الذي أسبغ عليه امتداده التاريخي قداسة ومشروعيه جعلته يعبّر عن معطيات الدين كحقيقة ثابتة في الذهنية المسلمة. إلاّ أنه مع كل هذه الإيجابيات والمعطيات الحميدة لا يخلو من بعض القصور في إدراك المعارف الدينية واستكناه الحقائق الوحيانية النابعة من الوحي، بل لا يخلو اتباعه من شطحات فكرية مخربة تكاد تعصف بإيمانهم وتقضي على أخلاقهم وتجعلهم على حافة الإستغراب والتبعية الفكرية والثقافية المطلقة للغرب، ومن ذلك:

1 . اذا أردنا أن ندرك جميع المعارف الدينية بهذا النمط من السلوك العقلاني المجرد كما هو حال المثقفين والفلاسفة والمتجددين في مجتمعاتنا الإسلامية، فيجب أن نعلم أن أكثر المعارف الإسلامية غير قابلة لإدراكها بالعقل المجرد، أي أن العقل الذي يعتمد البرهان الفلسفي أو العلمي لإثبات مدركاته قاصر عن تحسّس قضايا الدين في مكوناتها الذاتية، ، مثلاً مقولة القيم الأخلاقية التي تدور أغلب مباديء الدين وأحكامه حولها خارجة عن دائرة العقل المجرد، وداخلة في دائرة المدركات الوجدانية.

ومن المعلوم أن العقل الفلسفي (النظري) يبحث القضايا العقلية الصرفة المبتنية على البديهيات المنطقية، ووظيفته اثبات أو نفي محمولات القضايا الفلسفية والبحث عن ماهيات الأشياء، ولا ربط له بما ينبغي وما لا ينبغي للإنسان أن يفعله.

مثلاً غاية ما يمكن للعقل الفلسفي أو العلمي في الابحاث الإلهية هو إثبات وجود خالق لهذا الكون ببرهان النظم، أو الحركة، أو الإمكان وأمثال ذلك، وأيضاً اثبات أن جميع النعم والخيرات التي تصيب الإنسان انما هي من الله تعالى، ولكنه لا يستطيع تجاوز هذه المرحلة النظرية ودعوة الإنسان إلى الشكر والعبودية لله تعالى، فهذه من وظيفة الوجدان الأخلاقي الذي يأخذ على عاتقه القيام بهذه المهمة وتحريك الإنسان من خلال قاعدة «شكر المنعم» وضرورة ردّ الإحسان بالإحسان نحو خالقه، وهذا هو الأصل في دعوة الأديان السماوية لا مجرد اثبات وجود الله تعالى بالأدلة والبراهين العقلية كما هو واضح.

وببيان آخر: أن حقائق الفلسفة من معطيات العقل النظري، وحقائق الدين من معطيات العقل العملي ومن الاعتباريات وحالها حال القضايا الاخلاقية، ولا يمكن البرهنة لاثبات معطيات العقل العملي من القضايا الاعتبارية بأدوات العقل النظري، وفي ذلك يقول المفكر الاسلامي الدكتور سروش:

«مع قليل من التأمل يتّضح أن الادراكات الحقيقية لا يمكنها أن تنتج الادراكات الاعتبارية وكذلك العكس، أي إن تراكم مئات الادراكات الحقيقية الصحيحة لا يمكنها أن تنتج قضايا اعتبارية لا تدخل في دائرة الصدق والكذب ولا

تمتد الى كل زمان ومكان، لأن الحصول على مثل هذه النتيجة القابلة للالغاء من تلك المقدمات يؤدي منطقياً الى سراية الالغاء الى تلك المقدمات، وهو خلاف الفرض بأن المقدمات ثابتة وغير قابلة للالغاء.

مضافاً الى أن حركة الذهن لا يمكن أن توصل الى نتيجة الاّ اذا كانت هناك رابطة واقعية بين الموضوعات، والبحث في عالم الاعتباريات وتصوير الروابط بين قضاياها يسع لكل اشكال الروابط، فيمكن خلق وجعل كل نوع من أنواع الرابطة بينها. فلا نصل الى محصل ويكون البحث تابعاً للفرض وجعل الجاعل، ومن هنا نقول أنه لا يمكن بألف برهان عقلي تقوم مقدماته على ادراكات حقيقية في دائرة الوجود والعدم اثبات حسن وقبح الاشياء، أو مالكية الشخص لشيء معين، أو اثبات رئاسة الشخص على الآخرين بحكم العقل. ومن سعى لاثبات أن هذا العمل حسن أو قبيح بهذا الطريق فهو كمن يدق الماء في الهاون.»[18]

ويقول الفيلسوف والعارف الفرنسي هنري برجسون (1859 ـ 1941 م):

«إنّ الحس والعقل ليسا وسيلة لكشف الحقائق، بل توجد وسيلة أُخرى لاكتشاف الحقيقة وتلك هي «الاستبطان» أو «الشهود الباطني»، وهو يعتبرها أعلى مراتب العقل. ويواصل برجسون حديثه قائلاً: إن الإنسان يستطيع بتفكيره في «ذاته» وبمشاهدته الداخلية «لنفسه» أن يجد طريقه إلى الحقيقة المطلقة ويستطيع أن يصل إلى الفلسفة الاولى التي تأخذ على عاتقها شرح الحقائق المطلقة عن هذا الطريق فقط»[19]

2 . إن المعرفة الدينية أساساً متقومة بالوحي، والوحي ليس شيئاً يمكن اثباته بالعقل المجرد، فلا العقل العلمي بامكانه اثباته بالتجربة أو الإستقراء، ولا العقل الفلسفي يمكنه اثبات الوحي بالقياس المنطقي، يعني أن الشخص الذي يدعي النبوة ويثبت هذا الادعاء بالمعجزة قد يقنع العقل بأنّ هذا الشخص مرتبط بقوة ما وراء الطبيعة وله قدرة خارقة للعادة، ولكن هل أن هذه القدرة هي الله تعالى؟ وما هي حقيقة الإتصال بين هذا الإنسان وبين الله، وهو ما يعبّر عنه بالوحي؟ ولو لم يأت بالمعجز كما هو حال أكثر الأنبياء، فكيف السبيل إلى تصديق ادعائه؟ والى غير ذلك من الأسئلة وعلامات الإستفهام التي لا طريق الى التصديق بها الاّ مع ضميمة الوجدان والإستعانة به، فالعقل بمفرده قاصر عن إدراك الكثير من أسرار الوحي والاحاطة بها.

3 . المشكلة التي تواجه العقل البشري هي أنه تدريجي الحصول ويشتد ويقوى بمرور الزمان وباتساع معلومات الشخص وزيادة نشاطه الفكري وما يبذله من جهد نظري في تحصيل العلم، ولذا كان عقل الكبير أنضج من عقل الناشيء وأشدّ تثبّتاً وأبعد مدىً، وأحد الاسباب في عدم ثبات الإنسان في آرائه وكثرة المنعطفات في مسيرته الفكرية هو ما ذكرنا من اشتداد العقل تدريجياً، وببيان الفلاسفة أن العقل من المقولات التشكيكية القابلة للإشتداد والضعف، ومعه كيف يمكن أن يعتمد عليه في تشخيص الحق من الباطل والصواب من الخطأ في المعارف الدينية، ولعل عقل الاستاذ يدرك ما لا يدركه عقل الطالب، وعقل الفقيه أو الفيلسوف يدرك ما لا يدركه عقل الشخص العادي؟!

---

18. الدكتور سروش ـ دانش و أرزش ـ ص 275 ـ ط انتشارات ياران ـ الطبعة 7.

19. نقلاً عن تعليقة الشهيد المطهري على الكتاب أُسس الفلسفة والمذهب الواقعي للعلاّمة الطباطبائي ـ ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ـ ج1، ص212.

أما على ما هو الصحيح من ضم العقل إلى الوجدان واعتماد العقل في معارفه الدينية على الوجدان الأخلاقي والديني فلا يرد مثل هذا الإشكال، لثبات المقولات الوجدانية الفطرية في جميع مراتب التكامل البشري فلا يجد الفرد اختلافاً في ادراكه لحسن العدل والامانة والصدق، وقبح الظلم والخيانة والكذب في مراحل حياته المختلفة، والقرآن الكريم يؤكد هذه الحقيقة بقوله:

(فأقِمْ وَجهكَ للدّينِ حَنيفاً فِطرة الله التي فَطَر النّاسَ عليها لا تَبديلَ لخلقِ الله).[20]

4 . المشكلة الاخرى التي تواجه العقل المجرد هي أنه متأثر بسلوك الشخص، وعرضه للآفات العقلية من درن وحجب وزيغ وأمثال ذلك. بل قد ينقلب رأساً على عقب، فيرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً، ولذلك ورد التأكيد في القرآن الكريم ومقولات العرفاء على ضرورة التزكية وتهذيب النفس كمقدمة لسلامة الإدراك العقلي في قضايا الدين، بل أن القرآن الكريم قرن التفقه بالنفر الى الجهاد في قوله تعالى:

(فَلَولا نَفَر مِن كلّ فِرقة منهم طائفةٌ لِيَتَفَقّهوا في الّدينِ وَلِيُنذِروا قَومَهمْ اِذا رَجَعوا إليهمْ لَعلّهم يَحذَرون)[21]

أو قوله تعالى:

(وَالّذين جاهَدوا فِينا لَنَهدينّهمْ سُبُلنا).[22]

(واتّقوا الله وَيُعلّمكُمُ الله).[23]

(وَكانَ عاقبةُ الّذين أساؤوا السّوأى أنْ كذّبوا بآياتِ الله وَكانوا بِها يَستهزِؤون).[24]

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تؤكد حقيقة اقتران سلامة الإدراك العقلي بعمل الشخص وسلوكه الأخلاقي والديني، وهذه الحقيقة بدورها تمثل أحد الأسباب المهمة أيضاً للإختلاف الفكري بين الفلاسفة والفقهاء والعرفاء والمثقفين في استكناه حقائق الدين وأحكام الشريعة. وعليه كيف يمكننا الإعتماد على مثل هذا العقل في تمحيص المعرفة الدينية وغربلتها؟!

أما بالنسبة إلى الوجدان فالأمر مختلف تماماً، حيث أن أشدّ الناس كفراً وأشدّهم ايماناً لا يختلفان في القيم الوجدانية في دائرة المفاهيم وإن اختلفا في المصاديق، فيرى الظالم أن موارد ظلمه عدلاً ولكنه لا يختلف في قبح الظلم ويسعى دائماً لتبرير أعماله الظالمة وسلوكه الشائن بادخاله في مصاديق العدل والحق. وغاية ما يمكن أن يقال في تأثير السلوك السيء على الوجدان أنّه يضعفه ويميته، فيضحى الإنسان معها عديم الوجدان، لا أن تنقلب مدركاته الوجدانية فيرى العدل قبيحاً والظلم حسناً.

5 . إن مقولة العقل المجرد أو المحايد ما هي الاّ فرضية مزعومة وموهومة من الأساس ولا وجود لها في عالم الواقع البشري، والدراسات النفسانية والمشاهدات التجريبية اثبتت أن العقل البشري لا ينفصل في مدركاته عن تأثيرات الدين

---

20. الروم: 30.
21. التوبة: 122.
22. العنكبوت: 69.
23. البقرة: 282.
24. الروم: 10.

والمزاج وعامل اللاشعور والدوافع البدنية والنفسية، ولا يعيش في منآى عن عوامل الوراثة والمحيط الإجتماعي اطلاقاً حتى لو توهم الإنسان أنه محايد في ابحاثه وتحقيقاته وزعم أنه يستعين بعقله المجرد بعيداً عن المؤثرات المذكورة.

وأفضل شاهد على ذلك أن جميع الفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء وأرباب الملل والنحل يدعون هذا الإدعاء، ولكن ما هي النتيجة؟

هل توصلوا إلى معارف وحقائق خارج إطار تلك المؤثرات؟!

لو أخذنا الفلاسفة كمثال لوجدنا أن المدارس والنظريات الفلسفية من الكثرة والتنوع والتباين بحيث قلّما تعثر على أصول مشتركة بينها فضلاً عن الفروع، فمن الإيمان الافلوطيني العرفاني، إلى الإيمان الارسطي العقلاني، إلى تشكيك الهيومي المثالي، إلى الإلحاد الماركسي والسارتري الوجودي وغير ذلك من الإتجاهات الفلسفية الأخرى التي يدعي أصحابها استنادهم الى العقل المجرد والمحايد.

هذا في مسألة واحدة من مسائل الفلسفة المتعلقة بما وراء الطبيعة ووجود الله، وهكذا الحال في سائر المقولات الفلسفية الأخرى وخاصة في باب الأخلاق. ولو بحثنا في سيرة كل واحد من هؤلاء الفلاسفة وظروفه التربوية والاجتماعية لرأينا بوضوح بصمات المؤثرات المذكورة منطبعة على أفكارهم وفلسفاتهم.

6 . إن أغلب المعارف الدينية وخاصة الأحكام الشرعية مرتبطة بغاياتها وتهدف إلى سوق الإنسان نحو كمالاته المعنوية والأخروية، وهذا الأمر يستدعي احاطة الإنسان بمقاصد الشريعة الأخروية من جهة، والتوغل في معرفة النفس والإحاطة بما يدنّسها ويزكيها. ومعلوم أن العقل البشري يجهل الكثير من الأمور على هذا المستوى، وأكثر اشتباهات المثقفين في دائرة المعارف الدينية تدور حول هذه النقطة بالذات، فمثلاً نلاحظ أن مجمل أبحاثهم في مجال الدين والأحكام الشرعية تدور حول المنافع الدنيوية وما يمكن للدين أن يوفر للإنسان من حياة أفضل في هذه الدنيا، بينما الحياة الدنيا في دائرة المفاهيم القرآنية ما هي الاّ قنطرة ومقدمة للحياة الأخروية، والشريعة جاءت لإشباع حاجات الإنسان وارشاده إلى السلوك الأفضل لتحقيق الحياة الفضلى في كلا حياتيه: الدنيوية والأخروية.

7 . إن آخر ما أنتجه العقل الفلسفي الاسلامي في اثبات الحقائق الدينية بالبراهين العقلية هو مقولة الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي، وقد رأينا مقتطفات من كلماته في هذا المضمار وتأكيده على أن العقل النظري يدرك حقائق الدين الواردة في النصوص الشريفة، ولكن يكفي لاثبات بطلان هذه المقولة القاء نظرة سريعة على نتاجات الحكمة المتعالية في كتاب «الاسفار» وكتب اخرى تدعي انتهاج هذا المنهج في اثبات القضايا الدينية، منها: ما يورده صدر المتألهين في موارد كثيرة من كتبه من أن للفلك نفساً ناطقة واصواتاً موسيقية وعقلاً وحياة وشعوراً وما الى ذلك ويدّعي ـ كما سلف في كلماته ـ أنه لم يكتب في كتبه الاّ ما قام الدليل العقلي القطعي على صحته!!

لاحظ قوله في «الشواهد الربوبية»:

«إن للفلك عقلاً ونفساً وطبيعة سارية في جرمه.. وأما من حيث نشأتها الحيوانية، فلها وجه الى القدس «وفيها عين جارية» ينبع منها ماء الحيوة، ووجه الى طبيعة الفلك «على سرر موضونة متكئين عليها متقابلين يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وأباريق وكأس من معين»[25]

25. صدر المتألهين ـ الشواهد الربوبية ـ ص 239 ـ تحقيق الآشتياني.

ويستدل لذلك بالبرهان العقلي القطعي .كما يقول . :

«ولو لم يكن في السماوات من الشرف والفضيلة ما ليس لغيرها من الجرميات لما جرى على لسان أكثر المليّين والامم أن الله على السماء، ولم يرفع اليها الايدي في الدعاء، ولما ورد قوله تعالى:

(الرحمن على العرش استوى) (مع العلم أن القرآن يصرح بأن العرش على الماء وليس في السماء).

وأما الأجرام الاستقسيّة التي هي تحت كرة القمر فلم يصلح لبعدها عن الصفا وتضادّها في الصور الاّ ظلّ ذلك الفيض. فظهر أن الفلكيات لها نفوس شريفة. وأن أول الوجود للعالم وهو العقل كبذر وآخره وهو العاقل كثمرة ابتدأت اولاً وظهرت آخراً»[26]

ويقول في الاسفار أيضاً:

«.. فان فلك القمر يماس بجزء منه لكرة النار، وبجزء منه غير مماس له ويماس لكرة عطارد!! وكذا بعضه الشمالي وبعضه ليس بشمالي بل جنوبي وبعضه شرق وبعضه غرب الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب»[27]

أقول: ما أشدّ خسارة الدول المتقدمة وروّاد الفضاء في عدم اطلاعهم على هذه البراهين القطعية!!

ويرى صدر المتألهين أيضاً صحة مقولة العقول العشرة وعالم المثل وغيرها من المقولات التي كانت تعتمد عليها الفلسفة القديمة والتي ثبت بطلانها في العلوم الحديثة حيث كانت تعتمد على فكرة الافلاك التسعة المتحركة بالارادة الشوقية الكمالية وأن لكل نوع من الكائنات رباً يحميه كما تفترض نظرية المثل الافلاطونية..

ويرى صاحب الحكمة المتعالية في اسفاره أن الإنسان في الحقيقة هو الرجل وأن المرأة هي نوع من الحيوان الذي خلق من أجل النكاح كما خلقت بعض الحيوانات للركوب والاكل، يقول في الجزء السابع من الاسفار في عناية الله بالانسان وما سخّر له من الكائنات لخدمته:

«ومنها تولّد الحيوانات المختلفة

(وبث فيها من كل دابّة)بعضها للاكل «والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» وبعضها للركوب والزينة.. وبعضها للنكاح **(والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً)**وبعضها للملابس والبيت والأثاث..»

ويقول الحكيم السبزواري في تعليقته على الاسفار . وهو من اتباع مدرسة الحكمة المتعالية:

«في ادراجها . أي المرأة . في سلك الحيوانات ايماء لطيف الى أن النساء لضعف عقولهن وجمودهن على إدراك الجزئيات ورغبتهن الى زخارف الدنيا كدن أن يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقاً وصدقاً، أغلبهن سيرتهن الدواب ولكن كساهن صورة الإنسان لئلا يشمئز عن محبتهن ويرغب في نكاحهن»[28]

هذا مضافاً الى اختصاص اكثر من جزء من كتاب الاسفار في ابحاث العلوم الطبيعية من تفسير كيفية عمل الحواس كالباصرة والسامعة والذائقة والشامة واللامسة وهل أن الرؤية تتحقق بخروج الضوء من العين أو انعكاس الضوء اليها

---

26. نفس المصدر.

27. نفس المصدر.

28. صدر المتألهين، الأسفار، ج7، ص136.

وامثال ذلك من المباحث والنظريات التي ثبت بطلان الكثير منها، فهل بعد هذا يبقى اعتبار لمثل هذا المنهج في دراسة حقائق الدين رغم تأكيده في أول الكتاب على انه لا يسجّل فيه سوى ما قام عليه الكشف المؤيد بالبرهان العقلي القطعي؟!

أما تأكيد اتباع مدرسة الحكمة المتعالية على الجمع بين الشرع والعقل والكشف وأن صدر المتألهين قد نجح في هذا الجمع فهو أول الكلام، فما اكثر الموارد التي يخالف فيها صدر المتألهين النصوص الصريحة لمجرد أنها ثبتت له بالذوق والكشف، من قبيل أن فرعون من أهل الجنة[29] بل مخالفته للعقل وأصل العدل الالهي.

ومن ذلك تأكيده على أن المعاد لا يتحقق بهذا البدن الدنيوي، بل بالبدن المثالي الذي تتلبّس به الروح[30] التي كانوا يعيشون بها في الدنيا، ولا معنى أيضاً لشهادة الجلود والايدي والارجل على ما اقترفه صاحبها في الحياة الدنيا لأنها أعضاء لبدن مثالي لم تكن موجودة في الدنيا.

* * *

نقد العقل النفعي (المصلحي):

لا شك أن الشريعة السماوية تهدف في مجمل احكامها الى ما فيه خير الإنسان وصلاحه، فاصالة النفع التي يقول بها البرجماتيون ليست بغريبة عن الفكر الديني، والقرآن يشير الى هذه الحقيقة في سورة الرعد:

(كذلك يضرب الله الحق والباطل، فامّا الزبد فيذهب جفاءاً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال)[31]

فهنا اشارة جميلة على أن الزبد هو الباطل وسوف يذهب جفاءاً، وأن ما ينفع الناس هو الحق الذي سوف يمكث في الارض، ولكن هل أن هذه الملازمة بين الحق والنفع تبيح لنا التمسّك بأهداب المنفعة دائماً كمعيار للحق والحقيقة والغاء دور المكونات الذاتية للقيم الاخلاقية والاحاسيس الوجدانية؟ وهل أن هذا النفع يعود الى الفرد أو الجماعة، النفع الشخصي أو النوعي؟ واذا كان المقصود هو النوعي منهما فمن هو الذي يشخص لنا هذا النفع؟ أي اننا بحاجة مرة اخرى الى معيار ثان لتشخيص النفع النوعي من الشخصي والجهة التي تتمتع بصلاحية هذا التشخيص...

المشكلة التي تعاني منها هذه المدرسة الفكرية هي أن مقولة اصالة المنفعة هذه تؤدي الى مسخ الاخلاق والقيم الانسانية، وتدفع الإنسان الى التحرك من منطلق النفع والانانية في مقولة الاخلاق والعلاقات الاجتماعية، وبالتالي جفاف العواطف وضمور المحبة والشفقة وكل اشكال التعامل الانساني في المجتمع البشري، وحتى علاقتنا مع الله تعالى ستكون من موقع المصلحة فقط، وبقدر ما تكون المصلحة ينتفي الحب، فالعلاقة عكسية بينهما، لأن الحب يعني انعدام النظر الى الذات ومصالحها والذوبان في الآخر ..

---

29. صدر المتألهين ـ تفسير القرآن الكريم ـ ج3، ص364، ذيل الآية «وإذ فرقنا بكم...».
30. صدر المتألهين، الاسفار، ج9، ص190.
31. الرعد: 17.

الحب يعني البذل والعطاء للآخر بدون مقابل ومن دون توقع الجزاء، والاّ فهو حب ظاهري يخفي في باطنه الانانية المظلمة، واساساً فمقولة الحبّ لا تتلاءم مع الحسابات العقلية ولا تدخل في دائرة المعقولات، بل هي من مقولة الذوقيات، وبقدر ما يكون الحب تكون الانسانية، فمن تعامل مع الحب من موقع العقل فقد طعن في انسانيته وخبط في ظلام، والحق يتناغم مع الانسانية والعواطف النبيلة اكثر مما يتواءم مع المنفعة.

أما موقف الفقهاء من المصلحة فلم يدّع أحد منهم أن الفقيه له حق تشخيص الحكم الشرعي بمعيار المصلحة والافتاء بما يوافق المصلحة دائماً بعيداً عن النصوص الشرعية، والسائد في المفهوم الفقهي عن المصلحة أنها تصلح في تعيين الحكم الشرعي في حالات عدم النص، أو التزاحم في واقع التكليف بين الاهم والمهم، أو لسنّ القوانين في الدولة الاسلامية بمقتضى الصلاحيات الواسعة للحاكم الشرعي وفقاً لنظرية ولاية الفقيه، أو لملء «منطقة الفراغ» التي تركها الشارع لولي الامر كما يقول الشهيد الصدر.

وكيف كان، فلا خلاف في أن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن الكلام كل الكلام في من له الصلاحية لتشخيص المصلحة في الحكم الشرعي، هل هو الله، ام الإنسان؟ ولا أحد من الفقهاء يذهب الى الثاني، ولذلك يقول الشيخ المظفر في اصول الفقه:

«اذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن ادراكه مستنداً الى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في ادراكها جميع العقلاء، فانه لا سبيل للعقل أن يحكم أن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، اذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن هناك مانعاً من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل وإن كان ما أدركه مقتضياً لحكم الشارع»[32]

ثم إن مقولة التكاليف والاحكام الشرعية التي تقع في دائرة العمل والسلوك ليست هي كل شيء، فالانسان يريد معرفة الواقع من القضايا الدينية بعيداً عن أجواء الممارسة الميدانية، وليس كل ما يدور في دائرة النظر والفكر لابد وأن يرتبط بمقام السلوك والتكليف، فالقضايا التاريخية مثلاً قد لا تثمر فائدة عملية لشخص الباحث، ولكنه يريد معرفة الحقيقة في ثقافة الفراعنة ودينهم وسلوكياتهم وعلاقتهم بالاقوام الاخرى والحروب التي دارت رحاها في ذلك الزمن الغابر وهكذا، ولعله يفضل معرفة الحقيقة التاريخية على مصلحته، بل قد يخاطر بسعادته وحياته من أجل كشف الحقيقة المغطّاة بالأوهام والخرافات والترسبات الثقافية الثاوية في اللاشعور كما فعل روجيه غارودي حينما تحدث عن اكذوبة قتل اليهود.

وكذلك الحال في المعارف الدينية حيث أن أغلب المباحث المتعلقة بالمبدأ والمعاد والوحي والصفات الإلهية وما الى ذلك هي أبحاث نظرية بحتة، الهدف منها معرفة الحقيقة فقط، والاّ فان جميع المسلمين لا يتأثرون على مستوى الممارسة بهذه الابحاث الفلسفية والكلامية، فالجميع يعلم بوجود الله واسمائه الحسنى وصفاته الكمالية.

أما أن هذه الاسماء والصفات هل هي ذاتيه أم زائدة على الذات؟ أو أن علمه تعالى هل يتعلق بالجزئيات؟ وكيف يجتمع هذا العلم المتغيّر بمقولة ذاتية العلم الالهي؟ أو تفسير مقولة المحو والاثبات والبداء والقضاء والقدر وكيف يجتمع العلم الالهي الازلي بافعال الإنسان مع حرية الإنسان واختياره و... كلها بحوث نظرية بحتة رغم استلزامها لأنحاء معينة

---

32. محمد رضا المظفر . اصول الفقه . ج 2 . ص 239 . 240.

من السلوك، الاّ أن المسلم لا يلتفت عادة لمثل هذه اللوازم، فحتى القائلون بالجبر تراهم يسلكون في معيشتهم وعلاقتهم بالله تعالى مسلك من يقول بالإختيار، والقائلون بعدم عصمة الأنبياء لا يختلفون على مستوى الممارسة والسلوك مع من يقول بعصمتهم، ومن يرى المعاد الجسماني محالاً يشترك مع من يقول بجوازه في جميع التكاليف الشرعية والوظائف العملية ..

فتحصل أن هذا المنهج النفعي لا يصلح كأداة لسلوك الطريق الى معرفة الحقائق الدينية، ولا كمعيار لتشخيص الحق من الباطل في دائرة الدين والمفاهيم الدينية.

نقد منهجية العقل الديني!!

بالرغم من أن علماء الكلام والفقهاء اعتمدوا هذا العقل كأساس لإثبات الكثير من المسائل الدينية في أصول الدين وفروعه، الاّ أن الصحيح هو عدم صلاحية العقل الديني القائم على أساس الإيمان بالمعارف الدينية المستقاة من الوحي لمقام القضاوة والحكم في هذه المسائل، وذلك:

1 . افتقاد عنصر الحياد والانصاف:

إن البرهان العقلي الصادر من هذا العقل تابع لإيمان الشخص وجوازمه العقائدية المسبقة ويفتقد الى عنصر الإنصاف والحياد، فمع فرض بطلان تلك العقائد في دائرة الواقع وكون العقل تابعاً لهذه العقائد يقع الخلل في هذا الميزان ويؤدي الإعتماد عليه إلى ارباك ذهنية الفرد ووقوعه في دوامة الجهل المركّب مثل ما نراه في ارباب الأديان والمذاهب الإسلامية المختلفة الذين يدّعون أنهم على حق ويستدلون على حقانية مذهبهم ومعتقداتهم بالأدلة العقلية وكل واحد منهم يظن أن العقل بجانبه ويؤيد مذهبه وينفي المذاهب والأديان الاخرى بالبرهان العقلي أيضاً.

وببيان أوضح: إن ملاك حقانية الدين في اصوله الدينية يجب أن ينظر إليه من خارج دائرة الدين لا من داخله، وبعد التسليم بأن هذا الدين مطابق للحق تصل النوبة إلى النظر من داخل الدائرة الدينية واثبات بعض قضاياه الجزئية بواسطة النصوص أي بالدليل النقلي، و جميع علماء الإسلام متفقون على ضرورة اثبات العقائد الدينية المحورية في دائرة أصول الدين بالبرهان العقلي وعدم جواز التقليد فيها، في حين أن العقل الديني أسير العقائد المسبقة والأفكار الموروثة، ولهذا نجد أن عوامل الوراثة والبيئة والمحيط الثقافي تفرض أحكامها على عقل الفرد، وتكون النتيجة أن كل شخص يخضع في عقائده وأصول دينه لعقائد أبويه ومجتمعه، فالشخص المتولد من أبوين شيعيين والذي يعيش في مجتمع شيعي يكون شيعياً، وهكذا السنّي والوهابي والاسماعيلي والزيدي و...

ولا يقتصر هذا الأمر على المذاهب الإسلامية، بل نجد أن المسيحي في مسيحيته، واليهودي في يهوديته، والبوذائي في بوذائيته يستخدمون هذا اللون من العقل في إثبات صحة معتقدهم وسلامة فكرهم وحقانية مذهبهم.

2 . الاحتياج للعقل في تشخيص الحق والباطل:

إن الملاحظ على أصحاب العقل الديني هي أنهم رغم ادعائهم احترام العقل وضرورة تطابق القضايا الدينية مع العقل، الاّ أنهم عملاً يتحركون بوحي من سلطة النصوص الدينية في تعاملهم مع كليات الشريعة وجزئياتها على أساس أن «دين الله لا يصاب بالعقول»، في حين أن الصحيح هو احتياجنا الى العقل في جميع مفاصل الشريعة وعدم حصر الاستدلال العقلي في دائرة أصول العقائد، لأن كل إنسان حينما يعتنق ديناً معيناً يجب أن يلاحظ بعقله جميع قضايا هذا الدين، الفكرية منها والتطبيقية، الإلهية منها والاجتماعية، وعلى سبيل المثال نأخذ قضية الحقوق الفردية والاجتماعية، فنحن قبلنا بالاسلام لأنه يراعي الحقوق الانسانية في كافة احكامه وتشريعاته، ولو فرضنا أنّ حكماً من الاحكام الشرعية لا ينسجم مع العدالة لرفضناه حتماً، بل ولرفضنا ذلك الدين الذي يقرر الظلم ولو في حكم واحد من احكامه كأن يبيح وأد البنات مثلاً، أو أن من جملة عباداته وشعائره الدينية أنه يوجب على المجتمع الاسلامي تقديم قربان بشري لدفع الشياطين مثلاً، أو لاستنزال المطر كما كان هذا العمل متداولاً في حضارة الفراعنة والاقوام السالفة، بل لو أن حكماً من الاحكام الدينية كان يبيح للولد صفع أبيه بدون حق لما وسعنا الالتزام بذلك الحكم أو اعتناق ذلك الدين.

وعلى هذا الاساس نقول بأن القضايا الدينية جميعاً يجب أن تكون خاضعة للعقل والفطرة، وأن النظر الى كليات الاحكام وجزئياتها يجب أن يكون من خارج دائرة الدين ولا اقل من عدم تنافيها وتضاربها مع العقل والفطرة، وجميع المسلمين يتحركون عملاً بهذا الاتجاه في قراءتهم للنصوص الدينية، فنحن حينما نقرأ القرآن نقرر معقولية الآيات في لا شعورنا، وكلّما مرت علينا آية مخالفة للعقل والفطرة فاننا نسعى لتأويلها بما يرفع ذلك الاختلاف، هذا بالنسبة الى القرآن الكريم، فكيف الحال بالنسبة للنصوص الدينية الأخرى؟

والحال أن أصحاب العقل الديني وان اعترفوا مشافهة بضرورة تحكيم العقل في قضايا الدين، الاّ أنهم يرجّحون كفّة النصوص على حساب العقل في كثير من الموارد كما رأينا في تصريحاتهم.

وببيان آخر: إن اكثرية الفقهاء المعاصرين في الوقت الذي يحملون فيه على أهل الحديث من الاخباريين والسلفيين ويؤكدون ضرورة استخدام العقل وعدم الاكتفاء بالنصوص الاّ أنهم عملاً اخباريون وسلفيّون، فانت لا تجد في الفقه والاحكام الشرعية مورداً واحداً تمّ أخذه من القرآن الكريم مباشرة أو دخل العقل في استنباطه في مقابل الرواية، فجميع ابواب الفقه تعتمد على الروايات تماماً، في حين أن المصادر الاخرى للحكم الشرعي كالقرآن والعقل هي التي تساير المجتمع البشري في حركته الحضارية دون الاحاديث الشريفة المقيدة بظروفها الخاصة والناظرة الى مجتمع خاص وحالات فردية قد لا تصلح للامتداد عبر الزمان أي انها تاريخية في تفاصيلها وجزئياتها.

3. مرض الدوغماتية:

إن الأشخاص الذين يعتمدون هذا العقل الديني في اثبات معتقداتهم يبتلون غالباً بالجزمية ومرض «الدوغماتية» في مواجهتهم للأفكار الجديدة، لأن الإيمان بالمعارف الموروثة يشكل لديهم اللبنات التحتية لكل تفكر عقلي، ومن خصوصيات الإيمان الجزمية، في حين أن الصحيح وما يؤكد عليه القرآن الكريم أيضاً هو تبعية الإعتقادات للعقل.

وأحد الآثار المخربة لهذه الظاهرة المتفشّية في مجتمعاتنا الدينية هو أن كل شخص ينتمي الى أحد الأديان والمذاهب الدينية لا يجد في نفسه رغبة لسماع حجة الطرف المقابل والاصغاء الى كلامه بذهنية منفتحة وصدر رحب ويكون هدفه من المباحثة والمناظرة إثبات مقولاته الدينية فقط وإبطال رأي الطرف المقابل الأكيد البطلان في نظره من أول الأمر، وهو غافل عن أن الطرف الآخر يفكر مثل تفكيره ويسعى مثل سعيه، وبالتالي لا يصلان إلى نتيجة أبداً ولا يدرك الإنسان خطأه حينئذ ولا يجد في نفسه حاجه إلى أصلاح الخلل في معتقده.

والأشنع من ذلك أنه دائم التهجّم على الطرف الآخر المخالف واتّهامه له بالضلال والانحراف والنفاق والعمى واستيلاء الشيطان على قلبه وما الى ذلك من العناوين الرخيصة التي تهدف الى تسقيط شخصية المخالف وتعبّر عن ضعف وهشاشة البنى العقلانية لمعتقدات هذا الإنسان بحيث أنه يلجأ دوماً الى الاستعانة بمثل هذه الوسائل الرخيصة لجبران ضعفه أمام الخصم، والاّ فان القوي في حجته، المطمئن الى حقانية معتقده لا يجد نفسه بحاجة الى التوسّل بمثل هذه الاساليب في مواجهة الفكر المخالف،

ولنستمع الى المفكر الفرنسي «ريمون رويّة» في حديثه عن مرض «العقائدية» ويريد بها أدلة الفكر الديني بصورة عامة وما ينتج عن ذلك من مرض «الدوغماتية»:

«تحتوي «الفكرة الفيروس» في الاغلب على نوع من حكم بالتوالد الذاتي (كما في الفيروسات المولّدة للسرطان)، نوع من طريقة التعميم الذاتي بـ «شذوذ» المنظومة التكوينية للخلية المريضة، والعقائدية الماركسية عقائدية نمطية: أ ـ إنها تقدّم طريقة عامة للمعرفة الاجتماعية: المصالح الاقتصادية باعتبارها بنية تحتية، صراع الطبقات باعتباره حاضراً على الدوام وراء ما يموّهه. ب ـ ثم إنها تضيف: «اذا لم تعتنق الماركسية فذلك لأن شعوراً زائفاً قد أعشى ناظريك» وأنت إما «منافق» أو «نذل».

وعلى هذا المنوال ذاته يعمل التحليل النفسي (لمدرسة فرويد) باعتباره عقائدية وبائية.

... أ ـ إن التحليل النفسي يقدم طريقة لمعرفة الحياة النفسية. ب ـ وهو يضيف: «اذا رفضت حقيقة التحليل النفسي، فذلك لأنك خاضع لمحرّمات، أو إن عقدك الخاصة تعشى ناظريك».

وقد حاولت الوجوديّة «بنوع ضئيل» أن تقدم نفسها على أنها شرط من هذا النوع:

«إذا لم تعتنق نظرية الحرية المطلقة فذلك لأنك «غير اصيل» وأنك تخفي بذلك عن ذاتك حريتك». وتعلن العقائدية النيتشوية الزائفة أيضاً: «اذا لم تقبل الاخلاق الارستقراطية للقسوة، فذلك لأنك من دم فقير منحط، واذا رفضت أن تكون ارستقراطياً ومسيطراً فذلك لأنك عبد بالولادة» ...

إن الشرط ذا التولد الذاتي يمنح الفكرة امكان الذيوع حتى في وسط معاد ما دامت الفكرة تستخدم العداوة برهاناً على صحتها، إن الفكر المعادي مطالب بأن يتساءل لدى تماسّه بالفكرة ـ الفيروس، مطالب بأن يشك في ذاته، بأن «يهتدي»، مثل خلية تكوينية مصابة، وإن كلمتي «منافق» و«نذل» ليستاشتيمة وحسب، وقد يثور المرء في وجههما، بل إنهما «كلاّبتان» عضوا اقتناص، فالانسان الذي يلقى مثل هذه المعاملة مطالب بأن يتساءل، وبأن يجد نفسه «نذلاً» اذا لم يهتد.

إن «حيلاً» مماثلة توجد، وكانت توجد، في العقائديات الدينية، مثال ذلك العقائدية المسيحية: أ ـ كانت تقدم طريقة عامة لمعرفة العالم. ب ـ وكانت تضيف: «إذا لم تؤمن لخطر الدينونة، لقد أعماك الشيطان» وكانوا في الماضي يعذّبون الشباب وهم يقولون لهم: «اذا فقدتم الإيمان فذلك لأن الشهوة أعمتكم» أو يقولون: «الشك ذاته خطيئة» واليوم يرجّحون أن يقولوا بمكر أعظم: «الشك ذاته دليل على أن في أعماقكم الإيمان الحقيقي»[33]

ونضيف: إن العقائديات المذهبية في عالمنا الاسلامي تنحو هذا النحو تماماً تجاه المخالف، فالوهابية ترمي الشيعة بالشرك والكفر والزندقة لمجرد زيارة القبور، أو الاعتقاد بالشفاعة، أو حتى بالسجود على التربة، والشيعة بدورهم يرمون كل من يشك في كفر الخليفة الاول والثاني ونفاقهما بأنه كافر وملعون، ومن لا يوالي علياً فانه إما ابن زنا أو ابن حيض، وكل من الفريقين يستند في دعواه الى روايات مذكورة في كتب الفريقين (ولا نشك في اختلاقها أو تحريف المراد منها).

و اذا تقرر أن تكون الأفكار تابعة للإيمان الديني، والعقل يستوحي معتقداته من القلب والإيمان القلبي بالموروث المعرفي فكل شخص حينئذ يرى بأنه مصيب في معتقداته وكل فكر مخالف لفكره منحرف عن الدين حتى لو كان الطرف المقابل أعلم منه وأكثر خبرة في شؤون الدين، وبذلك نقع في وادي «السفسطة».

والملفت للنظر أن هذا الشخص يغفل دائماً عن أنه قد يعثر على بعض الأخطاء في معتقداته ومعارفه الدينية ويقوم بتصحيحها وتغييرها ولا يضع الخطأ الفكري في حساب الدين والحق، أي أنه لا يرى ارتباطاً بين عقائده التي بان له خطأها وبين ايمانه القلبي بالله تعالى وبالرسالة، ولكنه لا يقف هذا الموقف بالنسبة الى الآخرين، فحالما يجد فكراً مخالفاً لفكره في دائرة العقائد والمعارف الدينية يحمّل ايمان الآخر مسؤولية هذا الخطأ، ويعتبره زيغاً وانحرافاً وضلالاً وأن صاحبه ضالّ ومنحرف عن الصراط المستقيم.

4 . الجمود والتحجّر:

إن من خصوصيات الإيمان بالنصوص هو الثبات، فلو كان الفكر والعقل تابعاً للنصوص أضحى بدوره ثابتاً أيضاً، وابتلى صاحبه بالجمود والتحجر وعدم التطابق مع مقتضيات الزمان والمكان كما نلاحظ هذه الظاهره على بعض ارباب الديانات، وبالتالي يؤثر ذلك سلبياً على حركة المجتمع نحو الرقي الحضاري ويكبّل العقل البشري في قيود الموروث المعرفي من علماء السلف، وهو ما يعبّر عنه بظاهرة «السلفية» لدى بعض المتدينين والملتزمين. ومن شأن هذا الجمود الفكري أن يدعو الأفراد المتدينين الى الوقوف امام كل معرفة جديدة واصلاح ديني وقيم حضارية متطورة بدلاً من وقوفهم مع النهضات الإصلاحية في العالم الإسلامي. والحقيقة المشهودة أن الإسلام كدين عالمي ومتوافق مع تطور العقل البشري والحضارة الإنسانية لاقى من أصحاب القداسة الزائفة من التحريف ما لم يلاقه من المنافقين والمغرضين، كما لاقى رجال الإسلام وحملة لواء الإصلاح من الأذى والتهم والتكفير وتحريك العوام من قبل هؤلاء المتحجّرين ما لم يلاقوه من أتباع الباطل وقوى الإنحراف وأصحاب القدرة.

---

33. ريمون روية ـ الممارسة الايديولوجية ـ ترجمة د، عادل العوّا ـ ص 130 ـ 132 ـ سلسلة ـ زدني علماً.

وأحد أسباب التوقف الفكري والجمود الحضاري لدى البعض هو فهمهم السطحي لما ورد في المتون المقدسة من شمولية الإسلام وكمال الدين وأن «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة» أو قوله تعالى: (**ما فرطنا في الكتاب من شيء**)حيث فهم هؤلاء من هذه المقولات القرآنية و الروائية أنه لا حاجة بعدها للإنفتاح على علوم البشر والإقتباس من الحضارات الإنسانية الأخرى، بل لابدّ من الانغلاق على القرآن والسنّة والبحث عن كل صغيرة وكبيرة مما يحتاجه البشر في دائرة العلوم السياسية والاجتماعية والاقتصادية في مطاوي القرآن والسنّة، واتهام كل جديد بالزيغ والانحراف، والشطب على جميع الثقافات البشرية بخط البطلان، في حين أن الإسلام في حقيقته يحوي عنصر التجدد في عين كماله، ويدعو الإنسان إلى استلهام العلوم والمعارف البشرية حتى لو كانت في الصين واستثمارها في بناء مجتمعه الحضاري وتدعيم الموروث الفكري بمستجدات الثقافة الإنسانية المتطورة.

وهناك أسباب فكرية ونفسية لظاهرة الجمود والتحجر لا يسع المجال لبيانها أو الإشارة إليها.

5 . القداسة الزائفة:

ومن خصوصيات الإيمان «القداسة» ومنه تسري القداسة إلى الفكر الديني أيضاً، فيرى أصحاب العقل الديني كل شيء في دائرة الفكر الديني مقدساً أيضاً وخاصة في ما يتعلق بالتراث والفقه والروايات، بل تسري القداسة إلى الأشخاص أيضاً، ولكن يقتصر الأمر على تقديس من يماثلهم في الفكر، فالسنّي يرى جميع الصحابة وأئمة المذهب وأمثالهم من المقدسين الذين لا ينبغي للإنسان انتقادهم أو تخطئتهم فضلاً عن اتهامهم بارتكاب الذنوب وجرح عدالتهم. والشيعي يرى في الفقهاء هذه القداسة نفسها، وكذلك في الروايات الواردة عن أهل البيت مع الغفلة عن أن علم الفقه لا يعني مصونية حامله عن الذنب وربما أصبح وسيلة لكسب الدنيا، والروايات لا تعني السنّة الشريفة حتى تدخل دائرة القداسة وتتعالى عن النقد، بل هي حاكية عن السنّة، ويوجد فيها الكثير بل الأكثر من المجعولات التي أوردها الرواة على أساس أنها من النبي وأهل البيت(عليهم السلام)وليست منهم. فالرواية انما تكون مقدسة اذا احرز أنها صادرة عن المعصومين، والفقيه إنّما يكون مقدساً اذا كان من أولياء الله ورجال الحق، وليس كذلك الاّ الأوحدي من الفقهاء ورجال الدين، لأن «القداسة» في الأصل لله تعالى، فهو «القدوس»، ومنه تتفرع الى كل ما يتصل به من بيته الحرام، وكتابه الكريم، وانبيائه الكرام، ودينه القويم وأمثال ذلك، ومع الشك وعدم احراز الإتصال بالله فالأصل العدم.

ومن الاثار السلبية لمثل هذه القداسة المزعومة، الغفلة عن اخطاء ومعايب المتلبّسين بمسوح القداسة، بل صواب كل ما يصدر منهم من أقوال وأفعال، وبالتالي الإطاعة العمياء لهم من قبل عوام الناس والمتدينين المغفّلين حيث يظنون أن كل ما يقوله هؤلاء وحي منزل لا يعتريه الريب! وهذه الظاهرة نلاحظها بوضوح في المتصوفة بالنسبة إلى شيوخهم، وكذلك الاخباريين بالنسبة للروايات الواردة عن أهل البيت، وأهل السنّة بالنسبة إلى الصحابة، وما أكثر الاضرار التي لحقت بالإسلام والمسلمين من جراء هذه القداسة المزعومة للأفراد والروايات!! وما أكثر ما أسيء الإستفادة من سواد الناس وبسطائهم تحت ستار العناوين المقدسة، بل ما أكثر من قتل وسجن من الأولياء والمصلحين بفتاوى هؤلاء المقدسين وأتباعهم!!

6 . سبب الفرقة!!

بما أن النصوص الدينية متضاربة ومتباينة في مضامينها ومعارفها، ولا تكاد تجد رواية في مضمون معين الاّ وتجد خلاف هذا المضمون في رواية أو آية شريفة، فيسرى هذا الاختلاف والتضارب الى واقع الاشخاص والافكار الاسلامية حتماً، اختلاف الفقهاء مثلاً في فتاواهم الفقهية ناشيء من هذا الاصل، فأنت لاتجد فتوى في باب من ابواب الفقه يتفق الفقهاء على صحتها ومطابقتها للواقع الاّ في كليات الاحكام كوجوب الصلاة والصوم والحج وامثال ذلك، وهكذا الحال في دائرة التفسير واصول العقائد الدينية والاخلاق وغير ذلك، فكل عالم أو مفسّر أو متكلم يستند في دعم أرائه بحزمة من النصوص الواردة في المصادر الحديثية، ومعه كيف يمكن اعتماد هذا المنهج كمعيار لكشف الحقيقة وتشخيص الحق من الباطل في المسائل الدينية؟

العلاّمة المجلسي وتبعاً لبعض الروايات يؤكد على جسمانية الروح والملائكة ويفتي بسهولة بكفر من يقول بوجود مجرد غير الله تعالى. يقول في «بحار الانوار»:

«تكملة: اعلم أنه أجمعت الامامية بل جميع المسلمين الاّ من شذّ منهم من المتفلسفين الذين أدخلوا أنفسهم بين المسلمين لتخريب اصولهم وتضييع عقائدهم على وجود الملائكة وأنهم أجسام لطيفة نورانية..»

ويقول في شرحه على الكافي في كتاب العقل: «بأن تجردها . أي النفس . لم يثبت لنا من الاخبار، بل الظاهر ماديتها كما بيناه في محله»

ويقول في تكفير من يدعي وجود قديم غير الله تعالى بنفي الحدوث الزماني للعالم في شرحه على الصحيفة السجادية: «.. اذ لو قيل بزمان موجود قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب، وهو خلاف ما ذهب إليه المليّون من المسلمين وغيرهم والاخبار المتواترة من العامة والخاصة بل هو من ضروريات الدين وجاحده كافر»

وهكذا ترى أنه يتهجم على اساطين الفكر الاسلامي من الشيعة خاصة كالخواجة الطوسي والعلامة الحلي والميرداماد وصدر المتألهين والطباطبائي والمطهري وعشرات من الحكماء والمحققين المسلمين لمجرد قولهم بتجرد الروح أو الملائكة أو قدم العالم وأمثالها من النظريات والمعارف الفلسفية تبعاً لظواهر النصوص.

ومن هذا القبيل ما نراه من موقف الغزالي السلبي من الفلاسفة وتكفيرهم بسبب بعض آرائهم المخالفة لظواهر النصوص حسب ظنّه، وكذلك موقف الفقهاء من العرفاء أو ما نجده من شحناء وبغضاء بين الشيعة والسنة أو بين الاشاعرة والمعتزلة، أو بين الاخباريين والاصوليين من الشيعة، فكلها تستقي من النصوص المتنافرة وتسترفد من المتون الدينية التي لا تستقيم على نظر واحد ولا يمكن استخلاص منظومة فكرية متناسقة ومنسجمة منها.

ونذكر مثالاً واحداً على الفرقة والتشتت الحاصل من الرجوع إلى النصوص لدى كل من أهل السنة والشيعة، وذلك في مسألة: «الموقف من الحاكم» أو الحكومة، فبالنسبة إلى أهل السنة فقد وردت لديهم الكثير من الروايات التي توجب طاعة السلطان وتحرّم الخروج عليه وإن كان فاسقاً ظالماً وقد التزم بمدلولها الحرفي كثير من العلماء والفقهاء وخاصة في العصور المتأخرة. ولذلك وقف بعض أئمة أهل السنة موقفاً سلبياً من ثورة الإمام الحسين(عليه السلام) وقد اشتهر عن ابن عربي قوله في الحسين: «إنّ الحسين قتل بسيف جدّه» وفي مقابل ذلك نجد بعض علمائهم ومنهم الإمام أبا حينفة أنّه كان يرى خلاف ذلك ويدعو سرّاً لنصرة زيد بن علي على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك كما ذكر الزمخشري

ذلك ويقول: «وكان ابو حنيفة يفتي سرّاً بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل الأموال إليه والخروج معه على اللّص المتغلّب المتسمّى بالإمام أو الخليفة»[34]

وحجّة هؤلاء في جواز الخروج أو وجوبه هي الروايات التي تقول: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» والنبوي المشهور «من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه».

وأمّا بالنسبة إلى علماء الشيعة فقد دبّت الفرقة بينهم في هذه المسألة في أحلك الظروف أي في واقعة المشروطة أو النهضة الدستورية حيث انشق العلماء إلى مؤيدين بقيادة النائيني والآخوند الخراساني من علماء النجف، ومناهضين بقيادة الملا النوري الذي كان يفتي بحرمة تقسيم القوى إلى مقننة ومجرية وقضائية بحجّة أن ذلك من البدعة في الدين ولم يكن له في الإسلام سابقة. وكل من هاتين الطائفتين تستشهد لدعم رأيها بالنصوص الدينية حتى بلغ الأمر بأن يكفر بعضهم البعض الآخر إلى أن تمّ اعدام الملا النوري في طهران، وبعد أن تمّ اجهاض الحركة الدستورية وخسرت ايران أفضل فرصة لها للتخلص من الاستبداد ونيل الحرية والديمقراطية.

هذا ولا زال الخلاف بين علماء الشيعة في هذه المسألة حتى قبيل انتصار الثورة الإسلامية وزوال الحكم الملكي فقد كان الكثير من علماء الشيعة يحرمون المشاركة في الثورة أو يقفون منها موقفاً سلبياً وذلك تمسكاً منهم بروايات موضوعة توجب التقية أو تحكم بأن كل راية خرجت قبل ظهور المهدي(عليه السلام) راية ضلالة.

وقد يقال في صدد حلّ هذه المشكلة بالرجوع الى القرآن الكريم كأصل أعلى في دائرة الاحكام والمفاهيم الاسلامية، وبعض الروايات تؤيد هذا المعنى في حالة تضارب الروايات وأن الرواية المخالفة للكتاب تضرب عرض الحائط، ولكن هذا الحلّ لا يحلّ المشكلة، لأن القران الكريم لم يتطرق الى الجزئيات الواردة في الشريعة الاّ نادراً، ولو كان القرآن كافياً لايجاد الوفاق المعرفي بين علماء الإسلام لما وجدنا كل هذا الاختلاف بينهم في الاصول والفروع.

مضافاً الى أن القرآن الكريم بدوره لا يخلو من تضارب في ظواهر آياته واختلاف في المضامين ولهذا كثرت وتنوعت التفاسير، وعلى سبيل المثال مفهوم الشفاعة، وحرية الإنسان واختياره، ومعصية الأنبياء، واسلوب التعامل مع المشركين والمنافقين، ومفهوم البداء، والكبائر من الذنوب وغير ذلك لم ترد في القران الكريم بمضمون واحد، ولهذا لا نستغني عن العقل في الكشف عن مقاصد الخطاب القرآني وحلّ ما يوهم الاختلاف والتضارب في الكتاب المقدس.

وفي ذلك يقول السيد المرتضى في الامالى «فاذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره . إن كان له ظاهر . وحمله على ما يوافق الادلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا في ظواهر كثير من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الاجبار والتشبيه او ما لا يجوز عليه تعالى»[35]

ويقول أيضاً بالنسبة الى الروايات: «فمتى وردت عليك أخبار... افعل فيها ما حَكَمَتْ به الأدلة وأوجبته الحجج العقلية وان تعذّر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل فليس غير الاطراح لها وترك التعريج عليها...»[36]

وللفخر الرازي أيضاً كلام اوضح من هذا الكلام في اساس الاقتباس ص 220

---

34. احمد أمين، فجر الإسلام . القاهرة 1950 . ص78.
35. السيد المرتضى . الامالي . ج 2 . ص 300.
36. المصدر السابق: ص 350.

ويقول الشيخ الطوسي: «الظواهر تُبنى على ادلة العقول ولا تبنى ادلة العقول على الظواهر»[37]

7 . الدوافع النفسانية لا الدليل العقلي:

إن صاحب العقل الديني لا يتحرك على أساس الدليل وإن تظاهر بالتمسك به، بل على أساس السبب والعلة النفسانية، أي أن الدافع الأساس لسلوكه هو الميل العاطفي وما تفرضه عليه عوامل الوراثة والتربية والمؤثرات الاجتماعية، بينما الإنسان الذي يعي دوره في الحياة كمخلوق شريف يتسامى على المؤثرات الخارجية والضغوطات النفسية لا يتعامل مع الأفكار الاخرى الاّ من خلال الدليل والبرهان، ونلاحظ هذا المفهوم الإنساني في التأكيد على البرهان في كثير من الآيات القرآنية الكريمة حيث تدعو المخالفين الى طاولة الحوار القائم على أساس البرهان، وتنعى عليهم خضوعهم لمؤثرات البيئة والتقاليد الموروثة، فالقاري للآيات الكريمة يلاحظ بوضوح أن الأنبياء وأتباعهم يستخدمون سلاح البرهان في حوارهم مع أقوامهم، بينما يخضع مخالفوهم للمؤثرات الخارجية والاهواء النفسية التي تشكل علة اعتقادهم بالأفكار الخاطئة.

ومن هنا كان الباطل يستند الى علة وليس الى الدليل بخلاف الحق.

8 . الإيمان بالخرافات:

إن هذا الاسلوب في التعامل مع قضايا الدين من شأنه أن يوقع الإنسان في الجهل والتخلّف والتصديق بالخرافات المسطورة في كتب الحديث، والاعتقاد بمفاهيم خاطئة وتصورات كاذبة من شأنها أن تسدل على وعي الفرد ستار البلادة والخمول، وتجعله يمارس تغطية لا شعورية على حقائق الدين والعقل.

فعلى سبيل المثال هناك بعض المتكلمين من ذهب الى «التجسيم» بالنسبة الى الله تعالى وأن له عين ويد ورجل، وأجازوا عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة كما ينقل ذلك الشهرستاني عن مشبهة الحشوية[38]

وكثير من الاشاعرة ذهبوا الى الجبر وأن الله يكلف الإنسان بما لا يطيق ثم يعذّبه على ذلك، وجواز أن يعذب الله الخلق بلا ذنب اقترفوه وامثال هذه الترهات والاباطيل، والمصيبة أن القائل بهذه المقولات ليس من أصاغر العلماء أو من سواد الناس، بل من الاساطين في المعارف الاسلامية كالاشعري والغزالي والفخر الرازي وغيرهم، يقول «الغزالي» في «احياء العلوم»:

«الاصل الخامس: أنه يجوز على الله سبحانه أن يكلّف الناس مالا يطيقونه خلافاً للمعتزلة ... وأن لله عزوجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق، لأنه متصرف في ملكه..»[39]

ويستدلون على امثال هذه المزاعم بالآيات والروايات، في حين أن من كانت له مسكة من العقل عرف أن هذه المقولات الزائفة اتهام صريح لله تعالى بالظلم.

---

37. الشيخ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 262.

38. الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ ج 1 ـ ص 96.

39. انظر الغزالي ـ احياء العلوم ـ ج2 ـ ص 3 من المجلد الاول ـ وكذلك: الفخر الرازي ـ المطالب العالية ـ ج3 ص 305.

الكثير من علماء الشيعة ليسوا بأقل من أهل السنة تمسكاً بالروايات الباطلة وجموداً على النصوص الهزيلة، مثلاً في باب خلق حواء يلتزم هؤلاء العلماء بمقولة أن حواء خلقت من فضلة طين آدم وذلك تبعاً لرواية في هذ الباب، والحال أن هذا المعنى يستبطن نسبة الجهل الى الله عزوجل من حيث أنه لم يعرف مقدار ما يحتاجه بدن آدم من الطين، فلذا زاد منه مقدار يكفي لصنع حواء، أي أن الله تعالى اذا كان قد قرر تلك الطينة لآدم، ولكن فضلت منها فضلة فهو ما قلنا من نسبة الجهل إليه تعالى، وان كان يعلم ذلك وقد قرر هذه الطينة من أول الأمر لخلق بشرين: ذكر وانثى، فلا داعي لتسميتها بالفضلة سوى تحقير المرأة واهانتها وأنها ما خلقت الاّ بالتبع وبالعرض!! وسيأتي تفصيل الكلام في بحث «حقوق المرأة» في الاجزاء القادمة.

صاحب الجواهر (وغيره من الفقهاء) يفتي بكراهة الصلاة بعد طلوع الشمس لأن الشمس كما ورد في بعض الروايات ـ تطلع على قرن الشيطان، واستحباب لبس النعل الصفراء، لأنها «تجلو البصر، وتشدّ الذكر، وتنفي الهمّ، وتزيد العلم أو المال»[40] الرواية.

الصدوق في كتابه «الاعتقادات» يرى أن «العرش الذي هو جملة جميع الخلق فحملته ثمانية من الملائكة، لكل واحد منهم ثمانية أعين كل عين طباق الدنيا واحد منهم على صورة بني آدم فهو يسترزق الله لولد آدم، وواحد منهم على صورة الثور يسترزق الله للبهائم كلها، وواحد منهم على صورة الاسد يسترزق الله للسباع، وواحد منهم على صورة الديك يسترزق الله للطيور فهم اليوم أربعه، فاذا كان يوم القيامة صاروا ثمانية»[41] انه يورد معنى آخر للعرش وأن حملته ثمانية: نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي والحسن والحسين!! والطريف انه يضيف بعد ذلك: «هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الائمة(عليهم السلام) في العرش وحملته» ولا يجد في نفسه غضاضة من الإيمان بكلا هذين المضمونين المتباينين!!

الشيخ عباس القمي يروي في مفاتيح الجنان رقية في علاج وجع السنّ بأن يضع حديدة على السنّ ويرقيه من جانبه سبع مرات ويقول: بسم الله الرحمن الرحيم العجب كل العجب دودة تكون في الفم تأكل العظم وتنزل الدم أنا الراقي والله الشافي والكافي لا اله الاّ الله والحمد لله رب العالمين واذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها.. الى قوله لعلكم تعقلون. ويروي أيضاً عن كتاب طب الائمة رواية لدفع الحمّى بأن يقول:

اللهم ارحم جلدي الرقيق وعظمي الدقيق وأعوذ بك من فورة الحريق، يا ام مثلام ـ أي الحمّى ـ إن كنتِ آمنتِ بالله فلا تأكُلي اللحم ولا تشربي الدم ولا تفوري من الفم وانتقلي الى من يزعم أن مع الله إلهاً آخر فاني أشهد أن لا اله الاّ الله و أشهد أن محمداً عبده و رسوله.

ومثل هذه الموارد المؤسفة كثيرة في كتب الأصحاب يكاد يخطئها الحصر، والغاية من ذكر هذه النماذج هي بيان مدى تأثير التمسك بالنصوص وتقديسها على ذهنية العالم فضلاً عن الجاهل، بحيث تجعله ينظر الى القضية من موقع التعتيم الفكري ومحاصرة العقل داخل دائرة النص، فلا يلتفت الى مستلزمات الفتوى في اطار العقل والواقع.

---

40. الصدوق ـ الاعتقادات ـ ص 23 ـ باب الاعتقاد في العرش.

41. 1 ـ الصدوق ـ الاعتقادات ـ ص 23 ـ باب الاعتقاد في العرش.

لكن في المقابل نرى السيد المرتضى(رحمهم الله) يتخذ موقفاً سلبياً بالنسبة الى الروايات المخالفة للعقل فمثلاً يقول بالنسبة الى ما ورد من تكلّم الحيتان بجحد ولاية اميرالمؤمنين(عليه السلام) وانها مُسخت لذلك، «فاما القول بانّ الجرّي مُسخ بجحده الولاية، فهو ممّا يُضحك منه ويُتعجّب من قائله والملتفت الى مثله» (الامالي 2: 351)

ويقول أيضاً: «واما اضافة اعتقاد الحق الى بعض البهائم واعتقاد الباطل والكفر الى بعض آخر، فممّا تخالفه العقول والضرورات، لانّ هذه البهائم غير عاقلة ولا كاملة ولا مكلّفة، فكيف تعتقد حقاً أو باطلاً؟ واذا اورد أثر في ظاهره شيء من هذه المحاولات اما أُطُّرِحَ او تُؤوّل على المعنى الصحيح»[42]

9. التقليد للسلف:

إن القراءة الاصولية للتراث تستدرج اصحابها لتقليد الاسلاف والجمود على المعارف الدينية السالفة والتاريخية، بذريعة أن علماء السلف هم أقرب منّا الى عصر النص، وبالتالي فهم أقدر من المتأخرين في فهم رموز النصوص الدينية وفحوى الخطاب الشرعي كما هي حجة الفقهاء والمفسرين في الاستدلال على حجية الشهرة في علماء السلف، ولذلك ترى أن اصحاب هذا المنهج يولون أهمية قصوى للاحاطة برأي من تقدم من العلماء والفقهاء واعتبار فهمهم للنص معياراً لحجية الفتوى أو الرواية الضعيفة، بل حتى لو كانت هناك رواية صحيحة فهي عاجزة عن الوقوف امام أكثرية الفتاوى لعلماء السلف رغم أن المبنى الاصولي يؤكد على حجية خبر الثقة وضرورة الأخذ به في مقابل الظن المتولد من رأي العلماء وشهرة الفتوى، والباحث في كتاب «جواهر الكلام» وأمثاله من كتب الفقه السائد في الحوزات العلمية يلاحظ هذه الظاهرة في جميع ابواب الفقه وكيف أن الفقهاء امثال صاحب الجواهر في كتابه يأخذون بفتوى المشهور المؤيد برواية ضعيفة في مقابل تركهم لروايات صحيحة السند لمجرد مخالفتها للمشهور تحت قاعدة «الضعف المنجبر بالشهرة» وبذلك نهجوا مسلك التقليد رغم ادعائهم فتح باب الاجتهاد، وتخلوا عن النصوص من الآيات والروايات رغم كونها من أقوى اركان الاستدلال الفقهي!!

ومن مجلوبات هذه الحالة من التشبث بآراء الاقدمين أنك ترى قبل كل فتوى فقهية العشرات من المتون والعبارات التي تحكي فهم علماء السلف وفتاواهم لتمهيد الطريق لفهم النص الشرعي من آية أو رواية، وهذا يعني «قراءة النصوص الدينية بعيون الموتى».

10. الانغلاق على الذات

إن الظاهرة السائدة بين أرباب اللاهوت واصحاب التراث هو موقفهم السلبي من الحضارة الغربية وتوجّسهم من كل جديد واتهامهم لكل فكر مستورد بأنه بدعة وكفر وانحراف وزيغ حتى لو كان يصبّ في دائرة تكريس العدالة والاخلاق الانسانية وحقوق الإنسان وأمثال ذلك، ومعلوم أن كل ثقافة وحضارة بشرية لا تخلو من ايجابيات ونقاط قوة حتى الثقافة الجاهلية للعرب قبل الإسلام كما يوحي بذلك النبوي المعروف: «**انما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق**»، فقد كانت هناك اخلاق ومآثر وقيم اخلاقية في الثقافة البشرية قبل الإسلام، وجاء النبي لاكمالها وتتميمها، فكيف بالحضارة

---

42. الامالي، ج2، ص350.

الغربية التي استرفدت في أكثر من صعيد من الحضارة الاسلامية وقامت بعملية امتصاص ثقافي لكل ما هو انساني ونافع لدى الحضارات البشرية والاديان السماويّة؟!

والطريف أن هؤلاء الذين يدعون القيمومة على الدين والتراث في الوقت الذي يتهجمون على كل ما هو غربي على مستوى الفكر والثقافة والاخلاق والحقوق نراهم على صعيد التطبيق والممارسة يتكالبون في عملية اقتباس المنهج الغربي في الديمقراطية واسلوب الحكم والقضاء والقانون ونمط المعيشة ويسعون لتطبيق هذا الوافد المعرفي الجديد مع آليات التراث.

فمثلاً لا تكاد تجد كتاباً اسلامياً لأرباب الفكر التراثي في باب الحكومة والإمرة الاّ ويتعرض فيه الكاتب الى مثالب الديمقراطية ويسعى الى تفنيدها وبيان قصورها وعجزها عن تمثيل المشروعية، والحال أنه ما أن قامت الدولة الاسلامية في ايران الاّ وأخذت بالمنهج الديمقراطي في انتخاب المسؤولين بحذافيره واعتبرته المثل الاعلى لتحقيق العدالة الاسلامية في مجال الحكومة والسياسة، والأعجب من ذلك أنهم في هذا الحال لا يتراجعون عن موقفهم السلبي تجاه المنهج الديمقراطي في الحكم واعتباره زيفاً يناهض الحقيقة الموهومة في أذهانهم عن شمولية الإسلام واستيعاب الفقه الاسلامي لكافة مناحي الحياة!!

إن ما نحتاج إليه الآن هو استخدام عقولنا بصورة نقدية فعالة على مستوى قراءة التراث من جهة، وقراءة الوافد الثقافي الجديد من جهة اخرى لاستخراج ما يتطابق منهما على واقعنا المعاصر وتغليب العقل النقدي على التعصب الديني في عملية اعادة ترتيب علاقتنا بهويتنا الدينية، وعدم الجمود على قوالب معرفية متحجرة، أو رفض والغاء كل جديد في سماء الثقافة البشرية والحضارة الانسانية.

الخطاب الايديولويجي الذي يحمله ارباب العقل الديني والسلفيون لا يعدو عن كونه خطاباً خاوياً في معانيه وفارغاً في مفاهيمه ومعقولاته ولا يحمل سوى التبجيل والتمجيد، أو الادانة والإتهام..

التبجيل بالإسلام والمجتمع الاسلامي المثالي الذي يعيش كحقائق محنّطة في مدارات العقل اللاهوتي فحسب، ولا يمكنه النزول به الى واقع الإنسان في حركة الحياة، ولا يتجسد في ممارسة ميدانية لأفراد البشر بما يحوي وجودهم من عواطف انسانية ونوازع مادية وغرائز بدنية..

وادانة واتهام لكل المفاهيم والمعارف البشرية السماوية منها والارضية، الإلهية منها والالحادية، بل وحتى الاسلامية منها من نتاجات المذاهب الاخرى، فاذا قلت إن هذه الاشكالات نابعة من صميم الذات البشرية وليس بامكان أي دين أو مذهب مهما بلغ في مرتبة الكمال والصفاء على مستوى الحقيقة أن يبقى على صفائه ومثاليته في عملية الصعود بالمجتمع البشري الى مستوى الطموح وتنقيته من شوائب الجواذب النفسانية والانانية، لقالوا إن الإسلام قادر على تحقيق المجتمع الانساني المثالي على أرض الواقع حتماً فيما لو اعطيت له (أي لرجال الدين) ازمّة الحكم، ولعاش الناس فيه الجنّة الموعودة في عالم المؤاخاة والمحبة والوئام والتزاور والتعاون فيما بينهم...

.. الإسلام قادر على صناعة المجتمع الملائكي من هؤلاء البشر، فلا سرقة ولا كذب ولا غش ولا محاكم ولا شرطة ولا ... ولا، لأن كل هذه الامور من افرازات المذاهب الوضعية الكافرة ووليدة الجهل بالانسان وأبعاده المعنوية والروحانية، والإسلام يستوعب في احكامه وقراراته جميع الخصوصيات والدوافع الايجابية والسلبية في عالم البشر.

وتأتي التجربة الاسلامية في ايران لتقوّض هذا الوهم وتسقط هذا المجتمع المثالي من سمائه وتجعل دعاة المثالية اللاهوتية امام الحقيقة الشاخصة، فبعد أكثر من عشرين عاماً على تجربة الحكومة الاسلامية والحال هو الحال إن لم نقل أنه يزداد سوءاً يوماً بعد آخر. ولو لا وجود العوائد النفطية الضخمة التي يتم تزريقها في مفاصل الاقتصاد الايراني والتي من شأنها اسدال الستار على العيوب والثغرات والأزمات لكان لهذه الدولة الفتية شأن آخر.

وعلى اية حال، فالملاحظ على كلمات اصحاب القراءة الاصولية للتراث هو الخلط بين الدين الاسلامي كمبادىء وحيانية سماوية. وبين الإسلام المتجسّد في المسلمين، والتحدث باستمرار عن الإسلام بمعناه الاول في حين أنّ محلّ النزاع هو الثاني.

11. مدلول الاحاديث الشريفة:

أما بالنسبة للاحاديث الشريفة التي أوردوها لتأييد منهجية العقل الديني فلا ريب أن أهل بيت الوحي والنبوة هم أقدر الناس على استرفاد حقائق الدين من منبعها وأن كل من يحيد عنهم ويتمسك برأيه في مقابل رأي العترة الطاهرة ألزمه الله التيه الى يوم القيامة حسب ما ورد في الحديث المذكور، ولكن أين هذا مما نحن فيه وقد مضت القرون والاعصار على عصر النص وحمل لنا سيل التراث الديني كل غث وسمين واختلط فيه كلام العترة بآراء العلماء والمفسرين وفاقت الروايات الموضوعة الروايات الصحيحة؟! هذا **أولاً**.

ثانياً: إن الروايات الواردة في هذا الباب لا تدلّ الاّ على زمن الحضور، ومعلوم أن المسلم اذا سمع من الامام المعصوم مشافهة فلا مسوغ له شرعاً لاستجداء المعرفة الدينية من غيره أو الاعتماد على رأيه، وبالتالي فهي قاصرة عن استيعاب العصور المتأخرة بزمان طويل مع ما يرافق ذلك من متغيّرات حضارية ومستجدات ثقافية، فحتى لو كانت الروايات صحيحة وأن الامام قد علّم تلامذته وجوهاً من التفسير والعقائد والمعارف الدينية، فليس من الحتم فيما لو فرض حضوره في هذا العصر أن يكون رأيه الفعلي هو رأيه السابق مع ما نشاهده من توالد معرفي عظيم واتساع الفكر الفلسفي وتطور الثقافات والعلوم، لأن أهل بيت النبوة مأمورون بأن يكلّموا الناس على قدر عقولهم، وأين البدوي الساذج في عصر النص بما يحمله من ثقافة هزيلة ومعارف ابتدائية عن المثقف المعاصر؟

ثالثاً: معارضتها للروايات المستفيضة التي تشيد بالعقل في دائرة المعارف الدينية والتي تكاد تبلغ التواتر:

منها: ما أورده الكليني في اصول الكافي عن الإمام الصادق(عليه السلام) عندما سأله الراوي: «ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان. قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة وهي شبيه العقل وليست بالعقل»[43]

ومنها: ما رواه هشام عن أبي عبدالله(عليه السلام) في حديث طويل قال: «يا هشام إنّ لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة فالعقول»[44]

ومنها: ما رواه اسماعيل بن مهران عن الإمام الصادق(عليه السلام) قال: «العقل دليل المؤمن»[45]

---

43. اصول الكافي، كتاب العقل والجهل، ج1، ح3.
44. نفس المصدر، ج12.

ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن الإمام الباقر(عليه السلام) قال: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فاقبل، ثمّ قال له: أدبر فادبر، ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلي منك ولا أكملتك إلاّ فيمن أُحبّ، أمّا أني إياك آمر وإياك أنهى وإياك أُعاقب وإياك أُثيب»[46]

هذا مع الآيات الكثيرة التي تدعو الإنسان إلى التعقل والتدبّر في اصول الدين والعقائد الدينية وتنعى على المشركين والكفّار تركهم الاحتكام الى العقل ولجوئهم إلى التقليد والتمسك بالوهم والخرافة واتّباع سُنّة الآباء.

رابعاً: إنّ هذا الروايات خارجة عن محل النزاع، لأنّها واردة في مورد التعبّديات من الأحكام الفقهيّة حيث شاع في ذلك العصر الأخذ بالظن والقياس والاستحسان كما هو المعروف من فقه أهل السنة لاعتقادهم بوجود خلأ فقهي مقابل الحوادث المستجدة لا يمكن معرفة الحكم الشرعي فيها إلاّ من خلال الأخذ بالقياس والاستحسان. فهذه الروايات ناظرة إلى هذه الحقيقة حيث تنهى اتباع أهل البيت(عليهم السلام) عن اللجوء إلى العقل الظنّي لمعرفة حكم الله تعالى وتؤكّد على الأخذ بأقوال الأئمّة(عليهم السلام).

* * *

معطيات العقل الوجداني:

مفردة «العقل» شأنها شأن كل الكلمات ذات المعنى الوجداني والمدركة بالحسّ الباطني كالوجود والذات واللذة والالم و... ذات معنى واضح على مستوى المفهوم، وغامض على مستوى التعريف والمصداق، لذا يحسن بنا قبل التوغل في بيان ماهية العقل الوجداني مراجعة اقوال علماء الإسلام في هذا الصدد ومعرفة المراد من «العقل» ومرجعيته في دائرة الحقائق الدينية لتوضيح الصورة وتقريب المفهوم الى الاذهان.

«العقل» في اللغة كما ذكره الراغب في مفرداته: «**العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيد منه الإنسان بتلك القوة: عقل**».

أما في الاصطلاح فقد ذكر أبو حامد الغزالي في (إحيائه) بعض التفصيل حول حدّ العقل وحقيقته، قال:

«إعلم أن الناس اختلفوا في حدّ العقل وحقيقته، وذهل الاكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم.

والحق الكاشف للغطاء فيه: أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على اربعة معان فالاول: الوصف الذى يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية..

الثاني: هي العلوم التي تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات: كالعلم بأن الاثنين اكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال، فان من حنكته التجارب وهذّبته المذاهب يقال أنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة فيقال انه غبي جاهل.

---

45. نفس المصدر، ح24.
46. نفس المصدر، ح1.

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة الى أن يعرف عواقب الامور، ويقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة ويقهرها، فاذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً، فالاول هو الاس والسنخ والمنبع، والثاني هو الفرع الاقرب إليه، والثالث فرع الاول والثاني، اذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الاخيرة، وهي الغاية القصوى، فالاولان بالطبع، والاخيران بالاكتساب»[47]

اما «العلامة المجلسي» فهو بعد أن استعرض جملة من الروايات في هذا الباب قال:

«اعلم أن فهم أخبار ابواب العقل يتوقف على بيان ماهية العقل، واختلاف الآراء والمصطلحات فيه، فنقول: إن العقل هو تعقّل الاشياء وفهمها في أصل اللغة، واصطلح اطلاقه على امور:

الاول: هو قدرة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما، والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب والعقاب.

الثاني: ملكة وحالة للنفس تدعو الى اختيار الخير والنفع، واجتناب الشرور والمضار، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانية والغضبية والوساوس الشيطانية، وهذه الحالة غير العلم بالخير والشر.

الثالث: القوة التي يستخدمها الناس في نظام امور معاشهم، وتسمى بعقل المعاش.

الرابع: مراتب استعداد النفوس لتحصل النظريات وقربها وبعدها عن ذلك، وأثبتوا لها مراتب أربع سموها بالعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

الخامس: النفس الناطقة التي بها يتميّز عن سائر البهائم.

السادس: ما ذهب إليه الفلاسفة واثبتوه بزعمهم: من جوهر مجرّد قديم لا تعّلق له بالمادّة ذاتاً ولا فعلاً.

فاذا عرفت ما مهّدنا فاعلم أن الاخبار الواردة في هذه الابواب اكثرها ظاهرة في المعنيين الاولين الذين مآلهما الى واحد، وفي الثاني منهما اكثر وأظهر، وبعض الاخبار يحتمل بعض المعاني الاخرى، وفي بعض الاخبار يطلق العقل على نفس العلم النافع المورث للنجاة المسلتزم لحصول السعادات»[48]

ولسنا في صدد البحث في صحة هذه التقسيمات والتنويعات للعقل الواردة في كتب القدماء، ولا يخفى ما فيها من تضارب وتداخل وابتعاد عن المعنى اللغوي المذكور.

الاّ أن المقصود هو استشراف مقولات العلماء في هذا الصدد لنكون على بيّنة في عملية تحديد المنهج. والمهم من الاقسام المذكورة للعقل في كلام الغزالي هو الاول والرابع، فالاول بمثابة العقل النظري لدى الفلاسفة، والرابع هو العقل العملي، أما ما ورد في تقسيمات المجلسي للعقل، فالاصل فيها هو الاول والثاني وهما عبارة عن العقل النظري والعملي أيضاً، وما بقي من الأقسام فهي متفرعة عليهما أو داخلة في العقل الأوّل على سبيل المجاز.

ومن المعاصرين (العلامة الطباطبائي) حيث يرى تداخل هذه التفريعات في أصل واحد، وهو العقل بقول مطلق حيث يقول:

«لفظ العقل على ما عرفت يطلق على الإدراك حيث أن فيه عقد القلب بالتصديق على ما جبل عليه الإنسان من إدراك الحق والباطل في النظرات، والخير والشر والمنافع والمضار في العمليات، حيث خلقه الله سبحانه خلقة يدرك نفسه

---

47. الغزالي . احياء العلوم . ج 1 . ص 145 . 146 . بيان حقيقة العقل واقسامه . بتلخيص.

48. المجلسي بحار الانوار . ج 1 .كتاب العقل والجهل . ص 99 . 101 . بتلخيص.

في أول وجوده، ثم جهّزه بحواس ظاهرة يدرك بها ظواهر الاشياء، وباخرى باطنة يدرك معاني روحية بها ترتبط نفسه مع الاشياء الخارجة عنها كالارادة، والحب والبغض، والرجاء والخوف ونحو ذلك، ثم يتصرف فيها بالترتيب والتفصيل والتخصيص والتعميم، فيقضي فيها في النظريات والامور الخارجة عن مرحلة العمل قضاء نظرياً، وفي العمليات والامور المربوطة قضاء عملياً، كل ذلك جرياً على المجرى الذي تشخصه له فطرته الاصيلة، وهذا هو العقل»[49]

العقل في المصطلح القرآني:

عندما نريد استكناه الحقائق الدينية من القرآن الكريم الذي يعتبر المصدر الاساس لجميع المفاهيم الاسلامية والمعرفة الدينية لدى المسلمين، لابدّ قبل كل شيء من التحقيق في مفردات القرآن ومعرفة المراد منها حذراً من الوقوع في اللبس واختلاط المفاهيم وتضاربها، وهو ما نجده في الكثير من كتابات الاسلاميين، فتكون النتيجة الخروج بمعطيات مشوّهة لا تمتّ الى الإسلام بصلة..

العلم، الفقه، العقل!

ونكتفي في هذا المجال على ثلاث مفردات قرآنية لنرى كيف أن المعرفة الدينية السائدة ابتعدت عن مقاصد القرآن الكريم في استخدام هذه المفردات الثلاث واستعمالها في غير ما قصده القرآن، منها:

«العلم» و«العالم» ومشتقات هذه المفردة وردت مراراً في القرآن الكريم، ولكن ما فهمه المسلمون منها هو نفس الفهم السائد في العرف واللغة، أي انطباع صورة الشيء في الذهن، والذي ينقسم في عرف المناطقة الى: تصور وتصديق، وما الى ذلك، وكلمة «العالم» توحي بالشخص الذي يحوي ذهنه مجموعة من التصورات والافكار عن موضوعات فكرية من قبيل اللغة، الدين، التاريخ، الطبيعة و.. ويتبادر الى الذهن أيضاً الكتب والجامعات والدرس والتدريس وغير ذلك، هذا هو ما نتصوره من مدلول هذه الكلمة، ولكن هل أن القرآن استخدم هذه الكلمة في هذا المعنى بالذات؟!

نحن لا نجد تعريفاً دقيقاً في النصوص الدينية عن مدلول هذه الكلمة، ولكننا نجد بعض الملازمات والعلامات المقارنة لهذه الكلمة تساعد على فهم المراد منها في تلك النصوص، منها صفة «**القداسة**» التي تعطيها النصوص الدينية للعلم والعلماء كما ورد في الاحاديث الشريفة أن:

«**العلماء ورثة الأنبياء**»[50]

وطبيعي أن لا يكون المقصود من وراثة الأنبياء هو ميراث الاموال والعقارات، إذن فلابدّ أن يكون ميراث العلماء للانبياء بما تعطي كلمة النبوة من مفهوم ومقام معنوي ومسؤولية اجتماعية ودينية، أي أنهم ورثة الأنبياء في العلم الالهي من جهة، وفي هداية الناس من جهة اخرى.

ومنها: صفة «**الخشية**» حيث نقرأ في الآية الكريمة:

---

49. الطباطبائي ـ الميزان ـ ج2 ـ ص249.

50. اصول الكافي ـ ج1 ـ باب ثواب العالم والمتعلم ـ ح1.

(انما يخشى الله من عباده العلماء)[51]

ويقول الامام الصادق(عليه السلام):

«الخشية ميراث العلم وشعاع المعرفة وقلب الإيمان، ومن حرم الخشية لا يكون عالماً وإن شقّ الشّعر في متشابهات العلم»[52]

ومنها: «**الهداية**» الى الصراط المستقيم وتشخيص الحق من الباطل، فالعلم الذي لا يهدي صاحبه الى الله وسلوك طريق الحق لا يسمى علماً، وفي ذلك يقول القرآن الكريم في هداية العلم الى التوحيد:

(شهد الله أنه لا اله الاّ هو والملائكة واولوا العلم قائماً بالقسط)[53]

ويقول أيضاً في هداية العلم لدين الحق:

(ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربّك هو الحق)[54]

ومن خلال هذه الخصوصيات الثلاث للعلم والعلماء يمكننا أن نفهم أنّ مقصود القرآن من هذه المفردة ليس المفهوم السائد من معنى العلم الذي يقف على الحياد من قضية «القداسة» و«الخشية» و«الهداية».

كلمة «**الفقه**» كذلك، فانها وردت في النصوص الدينية مقترنة بخصوصيات ومشخصات تختلف كلياً عن المقصود منها في العرف والاصطلاح السائد لدى المتشرعة، فمثلاً أن أحد موجبات الفقه والتفقه للانسان هو الجهاد في سبيل الله وليس مطالعة الكتب والاستماع الى الدرس:

(فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون)[55]

فانت ترى أن الآية الكريمة تترتّب التفقه في الدين على النفر الى ميادين القتال، وأن ثمرته الانذار والحذر، ومن المعلوم أن هذه المشخصات تكاد تكون معدومة في استعمالاتنا لكلمة الفقه والفقيه، بحيث أن المتبادر من «الفقيه» هو من يعلم بالاحكام الشرعية من واجبات ومحرمات على الملكفين من قبيل احكام الصلاة والصوم والحج والنجاسات والطهارات وعقود الزواج والصلاة على الموتى وما الى ذلك.

الأحاديث الشريفة متواترة في أخذ معنى التقوى القلبية وحسن الاخلاق والعرفان في هذه الكلمة، والاّ لما صحّ اطلاقها الاّ على سبيل المجاز، يقول الامام علي(عليه السلام):

«الفقيه كلّ الفقيه من لم يقنّط الناس من رحمة الله، ولم يؤيسهم من روح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله»[56]

فأين المسائل الشرعية واحكام النجاسات والطهارات والحيض والنفاس من هذه الخصائص والعلامات التي ذكرها الامام للفقيه؟؟ ويقول الامام الرضا(عليه السلام):

«من علامات الفقه الحلم والعلم والصمت»[57]

---

51. فاطر: 28.
52. بحار الانوار . ج2 .كتاب العلم، ص 52.
53. آل عمران: 18.
54. سبأ: 6.
55. التوبة: 122.
56. نهج البلاغة: الحكمة 90.

وحينئذ يمكننا استخلاص معنى الفقه من هذه النصوص بما يتضمن وعي القلب بمقاصد الشريعة واستيعاب أغراض الدين وامتداد الفكر الديني في وجدان الفرد وترجمته في واقع الإنسان الاجتماعي، ولكن مع الاسف أننا ابتعدنا عن مفاهيم القرآن، بل والانكى من ذلك عملنا على تحويرها ونقلها عن معانيها الاصلية، فأصبحت جميع الروايات الشريفة التي تثني على الفقيه وتعدّه وارث الأنبياء، وأشد على ابليس من ألف عابد، واذا مات ثلم في الإسلام ثلمة لا يسدها شيء و... تقال لمن درس الاحكام الشرعية حتى وصل الى درجة الاجتهاد بغضّ النظر عن ايمانه وجهاده واخلاقه واهتمامه بامور المسلمين!! وفي ذلك يقول ابوحامد الغزالي:

«اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسامي المحمودة وتبديلها ونقلها بالاغراض الفاسدة الى معان غير ما أراده السلف الصالح والقرآن، وهي خمسة الفاظ: الفقه، والعلم، والتوحيد، والتذكير، والحكمة، فهذه اسامي محمودة، والمتّصفون بها أرباب المناصب في الدّين ولكنها نقلت الآن الى معان مذمومة فصارت القلوب تنفر عن مذمّة من يتّصف بمعانيها لشيوع اطلاق هذه الاسامي عليهم.

اللفظ الاول: الفقه، فقد تصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل، اذ خصّصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى، والوقوف على دقائق عللها، واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشدّ تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال: هو الأفقه، ولقد كان اسم الفقه في العصر الاول مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال، وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا، وشدّة التطلّع الى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب، ويدلّك على ذلك قول الله تبارك وتعالى: **(ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم)** وما به الانذار والتخويف هو هذا العلم وهذا الفقه دون تفريعات الطلاق واللّعان والسّلم والاجارة، فذلك لا يحصل به انذار ولا تخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب وينزع الخشية منه كما يشاهد في المتجردين له»[58]

وقال الشهيد الثاني في «منية المريد»:

«... إن مجرّد تعلّم هذه المسائل المدونة ليس هو الفقه عند الله تعالى، وإنما الفقه عند الله بادراك جلاله وعظمته، وهو العلم الذي يورث الخوف والهيبة والخشوع ويحمل على التقوى ومعرفة الصفات المخوفة فيجتنبها، والمحمودة فيرتكبها»

أما «**العقل**» فقد رأيت آنفاً تهافت الآراء وتنوع الاقسام فيه على مستوى الاصطلاح في العرف والاستعمال، ولكنه في الاستعمالات القرآنية لا يكون المراد منه الا معنىً واحد ومفهوم فارد يغاير كل ما ذكروه للعقل من معان وتقسيمات، حيث نقرأ دعوة القرآن في عشرات الموارد الى العقل والتعقل وأن المعاندين والكافرين وأهل الدنيا لا عقل لهم، وبالتالي اقتران العقل مع الإيمان بالضرورة، والايات صريحة في ذلك من قبيل قوله تعالى:

(وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في اصحاب السعير) . الملك . 10

(وله اختلاف الليل والنهار افلا تعقلون) المؤمنون . 80.

(صم بكم عمي فهم لا يعقلون) البقرة . 171.

---

57. بحار الانوار، ج2، ص55.

58. المحجة البيضاء . ج1 . ص 81 . 83.

(أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون) يونس ـ 42.

(تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) الحشر ـ 14

فنحن نلاحظ من مضامين هذه الآيات أنها تنفي العقل عن المخالفين للدعوة الإلهية في حين أنها تثبت لهم عقلاً آخر، وهو العقل المتعارف بين الناس، والاّ لما صح تكليفهم ودعوتهم واستحقاقهم للعقوبة، فمن اول شروط التكليف هو العقل، اذن فهم عقلاء من هذا الجانب، ولكن القرآن يؤكد عدم امتلاكهم للعقل، فهنا نوع من «البارادوكس» حيث تنفي الآيات ما تثبته من وجه آخر، فهي تنفي العقل لديهم وتثبته في نفس الوقت، وما ذلك الاّ لأن المقصود بالعقل المنفي عن هؤلاء هو عقل خاص يقترن مع الإيمان دائماً ويهدي صاحبه الى الحق، وهذا هو ما نصطلح عليه بالعقل الوجداني، لأن الخصائص والمشخصات المذكورة للعقل في الاصطلاح القرآني تنطبق كلها على الوجدان الذى يدفع صاحبه الى سلوك طريق الخير ويزجره عن التلوث بالمعاصي ويدعوه الى الإيمان بالله والاستجابة لدعوة الأنبياء، وهذا هو ما يفتقده الكفار والمعاندون واصحاب المطامع الدنيوية. ولو جئنا الى الروايات الشريفة لوجدنا هذا المعنى من استعمال العقل متواتراً في هذه النصوص، وعلى سبيل المثال لا الحصر:

عن رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) انه قال: «**ان الله تبارك وتعالى خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الذي لم يطلع عليه نبي مرسل ولا ملك مقرب، فجعل العلم نفسه، والفهم روحه، والزهد رأسه، والحياء عينه، والحكمة لسانه، والعفّة فمه، والرحمة قلبه، ثم حشّاه وقواه بعشرة اشياء: باليقين، والإيمان، والصدق، والسكينة، والاخلاص، والرفق، والعطية، والقنوع، والتسليم، والشكر..**»[59].

فنلاحظ أن جميع الخصال المذكورة للعقل في هذا الحديث الشريف هي من قضايا الوجدان كما هو واضح، وفي رواية اخرى: «قيل للصادق(عليه السلام): ما العقل؟ قال: **ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان**. قال: قلت: فالذي كان عند معاوية؟ فقال:

«**تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة العقل وليست بالعقل**»[60]

وقال أمير المؤمنين(عليه السلام):

«**العاقل من تورع عن الذنوب، وتنزّه عن العيوب**»[61]

الى غير ذلك من النصوص الكريمة التي تستعمل العقل في مورد الوجدان، والعاقل في من يطيع الوجدان، وذلك هو «العقل الوجداني»، لأن الوجدان ليس سوى دوافع الخير ونور الحق في الإنسان، وهو الروح الإلهية التي نفخها الله تعالى في الإنسان حيث يقول تعالى في اكثر من مورد: **(فاذا سويته ونفخت فيه من روحي)**[62]

وحينئذ يكون هذا الوجدان هو الاصل والمصدر للحقائق الدينية التي يدركها بالعلم الحضوري، ثم يقتبسها العقل منه ويدركها بالعلم الحصولي كما يدرك الظمآن العطش بالعلم الحضوري اولاً، ثم يقول: أنا عطشان، أي إن علم الوجدان

---

59. معاني الاخبار: ص 297.
60. اصول الكافي ـ ج 1 ـ ص 11.
61. غرر الحكم.
62. الحجر: 29.

أو العقل العملي يسبق . في إدراكه الحقائق الوجدانية والاخلاقية . العقل النظري، لا كما يدعي الفلاسفة وعلماء الاخلاق عادة من أسبقية العقل النظري للعقل العملي.

منهجية العقل الوجداني:

وهنا نقول: إن الحقائق الدينية والمعارف الاسلامية بعامة لا يمكن ادراكها وتشخيص الحق من الباطل، والصواب من الخطأ فيها الاّ بهذا العقل، وقد رأينا أن العقل المحض (الفلسفي والعلمي) عاجز عن اثبات القضايا الدينية أو ابطالها لأنها لا تدخل اساساً في دائرة العقل المحض، بل هي قضايا وجدانية بحتة، وكذلك العقل الديني هو الآخر يواجه عقبات كثيرة في منهجيته وكشفه عن الواقع والحق في اطار القضايا الدينية، فالأصل في دائرة المعرفة الدينية هو الوجدان ومدركاته، والمعارف الدينية في أصلها مقولات وجدانية وإن كانت في أغصانها وفروعها عقلية ونقلية، ولكن اتباع العقل الديني الذين سعوا في اسقاط العقل وتهميشه لحساب الموروث المعرفي لم يحصدوا في سوق المعرفة سوى التحجّر والجمود والتمسك بأهداف الماضي وإسباغ صفة القداسة عليه ليبقى متعالياً عن النقد الموضوعي، وكانت النتيجة إعراض الشباب المثقف عن الدين ورجال الدين بعد أن لم يجدوا ضالتهم وما يروي عطشهم الى الحقيقة في الفكر الديني الموروث بعد أن اثبت عجزه عن التصدي للمناهج الفكرية والفلسفات الجديدة، فكان أن وجّه المثقف في عالمنا الثالث وجهه نحو الغرب ورجاله وزاغت أقدام الكثير منهم في عملية تغريب واسعة عصفت بالعقائد الدينية، والثوابت العقلية، والقيم الاخلاقية، وكانت نتيجة الافراط في الاعتماد على العقل لدى هؤلاء المثقفين على حساب الدين ضعف الإيمان والاحساس المذهبي والتشكيك بالمسلّمات العقائدية وانكار المقدسات وتهميش الاخلاق والغرق في دوامة الانا وعتمة الذات.

أما تفصيل الكلام عن العقل الوجداني وكيفية استخدام هذا المنهج لاثبات حقائق الدين على مستوى المصاديق والموارد فسيأتي في المقالات اللاحقة، وسنكتفي في هذه المقالة على مستوى التوضيح والتبيين بعدة نقاط:

الاولى: بديهة وجود الله هي الاساس:

إن العقل واحد لدى جميع الناس كما مرّ في كلام الطباطبائي آنفاً، وهو إدراك الخير والشر والمصلحة والمفسدة في الاشياء، فالتقسيمات التي يذكرها العلماء للعقل لا تشكل فروقات جوهرية بحيث تكون كلمة «العقل» مشتركاً لفظياً بين اشكاله وأقسامه، غاية الأمر أن العقل في أكثر الموارد يقع في أسر النفس والاهواء والمصالح الشخصية والمنافع الدنيوية فلا يستطيع أن يؤدي دوره ووظيفته في كشف الواقع وتشخيص الخير الحقيقي لصاحبه، وبذلك يصح سلب هذا العنوان عنه في الواقع.

وبعبارة اخرى: إن العقل البشري قوة من قوى النفس الانسانية، فاما أن يكون تابعاً للنفس الامارة (الأنا) فحينئذ لا يكون عقلاً بالاصطلاح القرآني، أو يكون تابعاً للوجدان، وهو «العقل الوجداني»، وحينئذ يكون العقل تابعاً للايمان بالله تعالى والقيم الاخلاقية التي يدركها الوجدان بالذات، وتقدم أن مقولة العقل المحض فرضية وهمية في مجال الدين

والعقائد الدينية، فلابد أن يكون العقل مسيّراً ومنقاداً، إمّا الى الاهواء وبدافع من المصلحة الشخصية والانانية الفردية، أو بدافع من الوجدان الديني والاخلاقي.

وبما أن اساس الوجدان يقوم على بديهة الإيمان بالله تعالى، وهذا الإيمان يشكل مصدر جميع الادراكات الوجدانية، فان العقل الوجداني لابدّ وأن يسيّر الإنسان في هذا الاتجاه حتماً، أي ان مسألة الإيمان بالله تشكل لديه ضرورة وبديهية وجدانية غير قابلة للبحث والمناقشة وحالها حال البديهيات الوجدانية الاخرى من قبيل حسن العدل والامانة والايثار وقبح الظلم والخيانة والانانية وغيرها من المفاهيم الاخلاقية التي لا تحتاج في قبولها الى دليل وبرهان.

ولذلك قلنا أن العقل الوجداني يأخذ اصوله المعرفية من الوجدان ويعتمد في كشفه عن حقائق الدين بمدركات الوجدان الاخلاقي والالهي لدى الفرد، بينما نلاحظ العكس في كتب حكماء الإسلام حيث يدرك الإنسان الخير والشر بعقله النظري، ثم يسير بعقله العملي (وهو الوجدان غالباً) وفق ما أدركه عقله النظري.

*　　*　　*

الثانية: العقل الوجداني ومعيار الحقيقة:

قبل الحديث عن معيار الحقيقة في دائرة الدين لابد أن نعرف ما هي الحقيقة، وما المقصود بأن هذا الكلام حق والآخر باطل، أو انه صادق والآخر كاذب؟

لقد ذكروا مقام الجواب عن هذا السؤال عدة نظريات:

1 . مطابقة الواقع:

وهو ما أورده القدماء في تعريف الحقيقة حيث قالوا إنها عبارة عن «المطابقة للواقع» فالفكرة الصحيحة والتصور الحق هو ما كان مطابقاً للواقع، والاّ فباطل وكذب، فمثلاً فكرة أن الارض كروية تكون فكرة حقيقية اذا طابقت الواقع الخارجي وكانت الأرض فعلاً كروية، وقولنا: أن الارض مسطحة قول باطل وليس له حقيقة لأنه لا يطابق الواقع. وطبعاً المراد من مطابقة الفكرة للواقع ليس هو مطابقتها من جميع الجهات، فالتصور الذهني لا يطابق الواقع في آثاره الخارجية، فقولنا: النار حارة، حقيقة مطابقة للواقع الخارجي ولا يعني هذا أن الصورة الذهنية للنار يجب أن تكون حارة أيضاً حتى تكون مطابقة للواقع، بل تكفي مجرد المشابهة الظاهرية من حيث أن الوجود الذهني كما يعرفه الحكماء هو انعكاس صورة الشيء الخارجي في الذهن، أو كما يقول المتأخرون منهم: حضور ماهية الشيء في الذهن، من دون آثاره الخارجية المترتبة على الوجود الخارجي.

وهناك اضافة الى هذا التعريف نجدها لدى علماء الإسلام، وهي توسعة مفهوم الواقع ليستوعب دائرة المعتقد، فمن تحدّث بشيء يخالف ما عليه اعتقاده فهو كاذب حتى وان كان مضمون الحديث مطابقاً للواقع الخارجي، ومن ذلك ما أورده المفسّرون في تفسير قوله تعالى:

(اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون)[63]

---

63. المنافقون: 1.

حيث كذّبهم الله تعالى في قولهم ذلك مع أنه يطابق الواقع، فمحمد رسول الله واقعاً، الأأن المنافقين كاذبون في هذا القول لأنه لا يطابق معتقدهم.

ولكن هذا التعريف للحقيقة يحوي عدة ثغرات أساسية، منها: غموضه في المقصود من الواقع، فما معنى المشابهة للواقع؟ وما هي حدود مغايرة التصور الذهني للواقع؟

وكيف يكون الفكر الفارغ من الزمان والمكان والكيفيات الخارجية شبيهاً للواقع الخارجي، وعلى كل حال فمفهوم «شبيه الواقع» مفهوم غامض حتى لو أردنا منه مضمون الشيء لا الشيء نفسه كما يقول المدافعون عن القول الاول، فتشبيه الشيء يعني أن بعض أجزائه مماثلة لذلك الشيء.

ولكن تحديد الاجزاء المماثلة والمغايرة ليس بتلك السهوله، ولذلك يكون هذا التعريف غير دقيق.

ومنها ما أورده المتأخرون من الفلاسفة حيث قالوا أنه من غير الممكن معرفة ما اذا كانت الافكار مطابقة للواقع أو غير مطابقة اذا أخذنا بهذا التعريف، ولا يمكن معرفة صدق أو كذب القضايا على هذا الاساس، لأننا لو أردنا معرفة أن القضية الفلانية مطابقة للواقع أو غير مطابقة يجب ـ مضافاً الى معرفة القضية على مستوى الفكر ـ معرفة الواقع أيضاً، فما هو الواقع؟

وما هي الادوات والملاكات التي تثبت لنا واقعية الواقع الخارجي وموضوعيته؟ أي لابد من الرجوع الى الملاكات الخاصة باثبات موضوعية الشيء الخارجي لكثرة خطأ الحواس وزيغ الاذهان في تشخيص الواقع، ولكن كيف نعرف أن المعرفة الحاصلة من هذه الملاكات هي معرفة صحيحة وواقعية وليست زائفة وسقيمة؟ ولذلك يجب فحص هذه الملاكات والموازين والتأكد من سلامتها بموازين وملاكات اخرى، ولا يصح الاستناد في ذلك الى نفس تلك الموازين والملاكات كما هو واضح. فنأتي الى الملاكات الثانية ونفحصها بملاكات اخرى للتأكد من سلامتها ويستمر هذا التحقيق الى ما لا نهاية، والخلاصة أننا لا يمكننا أن نحصل على معرفة مطابقة للواقع، وهو ما لا يقبل به الاّ السوفسطائي.

والملاحظة المهمة التي تؤخذ على هذا التعريف أن الحقائق الدينية قد تكون من الامور الاعتبارية التي ليس لها واقع في الخارج كالقضايا الاخلاقية مثلاً. أي انها من القضايا الانشائية التي لا يصح أن توصف بالصدق والكذب. فوجوب العدل وحرمة الظلم وما يتفرع منهما من واجبات ومحرمات أخلاقية لا يمكن أن توزن صحتها وحقيقتها بهذا المعيار. وأساساً فانّ المحققين من الفلاسفة المتأخرين يرون استحالة الاستدلال لاثبات القضايا الاعتبارية بالادلة العقلية التي يكون المعيار فيها مطابقة الواقع، لأن مثل هذه الادلّة تحكي عن ثبوت شيء أو عدم ثبوته في الواقع الموضوعي من قبيل اثبات صحة أو كذب القضايا العلمية، فهي تقوم على الوصف لا المعيارية، في حين أن القضايا الاخلاقية معيارية وليست وصفية، فالمثال المتقدم من قضية كروية الارض تقوم الادلة العقلية بالاستناد الى التجربة والمشاهدات والاستقراء لإثبات واقعية هذه القضية. فقد تكون الادلة صحيحة وقد تكون باطلة في وصفها للواقع، والحال أن الواقع لا يتغيّر مطلقاً بتغيّر الادلة والتصورات الذهنية، وليس كذلك القضايا الاخلاقية، فحتى لو قلنا بأن القضايا الانشائية تعود الى قضايا اخبارية ويكون المراد من: يجب عليك أن تقول الصدق. أن الصدق مفيد. وهي قضية خبرية يصح أن توصف بالصدق والكذب كما ذهب إليه بعض المحققين، فمع ذلك يبقى اثبات الفائدة في الصدق محل اشكال، فالفائدة

متغيّرة من شخص لآخر ومن حالة لاخرى، ولذلك فان قضية حسن الصدق قابلة للاستثناء، أي أن بعض الموارد لا تكون هذه القضية صادقة كما لو أدّى الخبر الصادق الى مقتل بريء أو أدّى الى فتنة.

وبعض الحقائق الدينية تقوم على الاخبار بالمستقبل الذي لا يمكن اثباته على اساس المعيار المذكور للحقيقة، وهو المطابقة للواقع كمسألة المعاد مثلاً أو صفات الله كالعدل والرحمة وما الى ذلك، لأن أحد شروط أن تكون القضية صادقة او كاذبة هي أن تكون قابلة للابطال بجهة من الجهات، والحال أن مثل هذه الحقائق الدينية غير قابلة للابطال علمياً. فجميع ما نراه من ظواهر الطبيعة بالفعل أو بالقوة يتطابق مع العدل الالهي أو الرحمة الإلهية حتى الشرور والمصائب ،فيستحيل حينئذ اثبات صدق وحقانية مثل هذه القضايا بمعيار مطابقتها للواقع.

2 . التوافق مع سائر المعلومات:

فالملاك للحقيقة هو التلاؤم والتوافق مع الافكار والمعلومات المسبقة المقبولة سلفاً وعدم تناقضها معها. فمسألة المعاد مثلاً تنسجم مع عقيدتنا بوجود الله وعدله وعدم العبثية في الخلق والاحساس الفطري بالبقاء بعد الموت وما الى ذلك، وعدم المعاد والحياة بعد الموت يتقاطع مع كل هذه الحقائق التي آمنا بها سلفاً، وعندما لا نصدق بما ورد في التوراة من معاصي الأنبياء فلأن هذه القضية تخالف ما علمناه سلفاً من عصمة الأنبياء، ولو جاء الخبر بأن أرسطو قد آمن بالمسيح فهو خبر كاذب لعلمنا مسبقاً بأن أرسطو مات قبل عيسى بثلاث قرون، وهكذا.

وقد يعترض على هذا الملاك أيضاً بما ذكر سابقاً من مشكلة التسلسل وأنه يتوقف على معرفة صحة المعلومات السابقة بملاك آخر، الاّ أن بامكان اتباع هذه النظرية الاعتماد على ملاك التجربة في قبول المعلومات السابقة في خصوص المسائل العلمية، فعندما نرى العصا المستقيمة منكسرة في الماء، نعلم أنه من خطأ الباصرة وأن اختلاف الوسط وما يلزم من اختلال في انعكاس النور هو الذي يقف وراء هذا الخطأ في الرؤية، وما ذلك الاّ لاننا علمنا بالتجربة والمشاهدة المتكررة أن العصا سليمة حتى بعد اخراجها من الماء. أو نسمع صوت الرعد بعد ظهور البرق بعدة لحظات، وقد ثبت بالتجربة أن سرعة الضوء أسرع من الصوت بكثير فنعلم أن ما توهمناه من وجود الفاصلة الزمنية بين الرعد والبرق ليس له حقيقة وأنهما يوجدان سوية في أعالي الجو..

أما بالنسبة للحقائق الدينية وصحة هذا الملاك في اثباتها أو ابطالها فعلماء الإسلام كثيراً ما يلتزمون بهذا المعيار أيضاً، فيرفضون المقولات الجديدة في الفقه والعقائد بحجة مخالفتها للمسلمات ولضروريات الدين. وهذا يعني أنهم آمنوا بمجموعة من القضايا والمعارف وجعلوها ملاكاً لمعرفة صواب أو بطلان المعارف الجديدة، أي أن ما وافق هذه المعارف الاساسية قبلوه أو لم يرفضوه على الاقل، وما خالفها رفضوه وافتوا ببطلانه.

ولكن هذا الملاك بدوره لا يخلو من اشكال، فرغم أنه يستخدم على نطاق واسع لمعرفة الحقائق العلمية والدينية، الاّ أن التلاؤم مع المعلومات السابقة قد لا يقع مع جميع تلك المعلومات المسلّمة كما هو الغالب، حيث يكتفي الإنسان ببعضها ويغفل عن الاخريات وتتدخل العوامل النفسية في عملية الانتقاء هذه. وقد يبنى الشخص بناءه العلمي والثقافي على معلومة مسلّمة لديه الاّ أنها خاطئة منطقياً وعلمياً كما هو الحال في معرفة الفلاسفة القدماء بالافلاك وما يتفرع على هذه المعرفة من قضايا علمية كثيرة في حين أنها مبنية على فرضية خاطئة وهي نظرية بطليموس في مركزية الارض

ومقولة الافلاك التسعة، أو ما ورد في الطب القديم من العناصر الاربعة وأن أسباب المرض تعود لغلبة أحد هذه العناصر على الاخريات وامثال ذلك.

هذا مضافاً الى أن كل شخص بامكانه أن يفترض بعض القضايا الخيالية ويبني عليها بناءً من المعارف والمعلومات المنسجمة فيما بينها بحيث لا يوجد أدنى تنافر أو تناقض بين المعلومات الجديدة والمفترضة سابقاً كما هو الحال في ما نراه من تعدد الاديان والمذاهب والمدارس الفلسفية والكلامية وجميعها تستند الى أسس وركائز من القضايا المسلّمة صحتها سلفاً بحيث لا يجد هذا العالم أو ذلك الفيلسوف أي تهافت بين اجزاء مذهبه أو مدرسته الفكرية. حتى أن بعض المدارس الفلسفية أو الاصولية أو الفقهية تعيش الانسجام التام بين كليات وجزئيات الافكار المطروحة فيها بحيث أن التلازم بينها يكاد يكون ضرورياً وحذف أحد القضايا كفيل بهدم تلك المنظومة الفكرية من الاساس. وهذا هو الملاحظ على المدرسة الارسطية أو فلسفة كانت وهيجل أو مدرسة الشيخ الانصاري والخراساني صاحب الكفاية في الاصول، الاّ أنه هل يعقل أن تكون كل تلك المدارس والمذاهب صحيحة بجميع مفرداتها وقضاياها لمجرد انسجامها فيما بينها؟!

وحتى بالنسبة الى القضايا العلمية التجريبية حيث يمكن الاعتماد على مجموعة من الحقائق العلمية التي ثبتت صحتها بالتجربة لبناء العديد من المنظومات الفكرية المنسجمة في أجزائها ومفرداتها. ومع اختيار أحد هذه المنظومات يتم عملاً طرح وتكذيب المنظومات الاخرى اذ لا سبيل الى الالتزام بصحتها جميعاً كما هو واضح.

ثم إنه يمكن أن يتساءل عن حقيقة القضية المطابقة للتجربة، هل المقصود من ذلك التجربة السابقة. أم يشمل التجربة السابقة والتجارب اللاحقة لاثبات صحة تلك القضايا وواقعيتها؟ ومن المعلوم أنه على الفرض الثاني فان التجارب التي ستقع في المستقل غير معلومة النتائج وقد تفضي الى حقائق جديدة من شأنها أن تزلزل القضايا السابقة كما حصل ويحصل في ابواب كثيرة من العلوم البشرية، ولذلك فقد تكون القضية محل البحث متلائمة مع القضايا السابقة التي ثبتت صحتها بالتجربة ولكننا لا يمكننا القطع بأن التجارب اللاحقة سوف لا تفضي بنا الى تجديد البناء المعرفي على أسس وركائز تخالف تلك القضايا السالفة وتتعارض معها. ولهذا ذهب المتجددون من اتباع المدرسة الكانتية الى أن الحقيقة بمثابة جريان وسيرورة تمتد الى ما لا نهاية.

وحينئذ لا يكون هناك ملاك ثابت يمكن قبوله أو ردّه بشكل حتمي، فجميع الاقوال والنظريات محتملة وتقع في دائرة الامكان ولا يصح أن نقطع بصحة نظرية معينة أو ردّها بشكل جازم، فكل فكرة ونظرية تحكي عن سعي صاحبها في دائرة العثور على الحقيقة.

وعلى هذا الاساس لا يمكن الالتزام بهذا المعيار والملاك لمعرفة الحقيقة.

3. الاجماع:

ذهبت جماعة من الفلاسفة الى أن معيار الحقيقة عبارة عن «الاجماع» وقبول عامة الناس، فلو رأى الإنسان أشباحاً وأراد التأكد من حقيقة وجودها وواقعيتها فما عليه سوى الرجوع الى نظر الآخرين، فان صدقوه فهو، والاّ فوهم. وعلى هذا الاساس ذهب الفقهاء من أهل السنة الى حجية الاجماع واعتبروه دليلاً على حقيقة القضية الدينية وخاصة في

الفقه، وحجتهم في ذلك النبوي المشهور: «**لا تجتمع امتي على خطأ**»، اما فقهاء الشيعة فيشترطون في حجية الاجماع حضور المعصوم بين المجمعين، وعلى أيّة حال فالاجماع من عامة الناس أو خصوص أهل العلم والمعرفة يعتبر أحد المعايير المستخدمة في معرفة الحقيقة وتشخيص الواقع من الوهم والصواب من الخطأ.

ولكن هذا الملاك أيضاً لا يساعدنا كثيراً في عملية التشخيص هذه. سواء في القضايا العلمية أو الفلسفية أو الدينية..

أما بالنسبة الى القضايا العلمية فمعلوم أنه لا دخل لاعتقادات الناس في اثباتها أو ابطالها من حيث اعتمادها على التجربة والاستقراء في عملية الاثبات العلمي، وقد كان الناس جميعاً يرون أن الارض ساكنة وأن الشمس تدور حول الارض حسب نظرية بطليموس، فلما جاء كوبرنيكس وأثبت بطلان هذه النظرية علمياً لم يبق مسوّغ للالتزام بتلك النظرية سوى دوافع التعصب الديني الذي ساد فضاء العصور الوسطى، وأوضح من ذلك بطلان هذا الملاك بالنسبة الى مسائل الفلسفة التي لا تدرك الا بعد التوغل في ابحاث الفلسفة والتعمق في الأدلة العقلية وهو ما لا يوفّق إليه الاّ القلّة من الناس، اما سائر الناس فيعيشون في واد آخر لا يعنيهم من امور الفلسفة شيئاً، فكيف يكون رأيهم وإجماعهم على أمر معيار الحقيقة في دائرة الفلسفة؟

وهكذا الحال في قضايا الدين ومسائل الشريعة فانها لا تتاح الا للمجتهدين في الفقه والتفسير والعقائد، واذا قصد بالاجماع في مسائل الدين خصوص اتفاق علماء الدين من الفقهاء والمفسرين والمتكلّمين، ففيه أن مستند حجية هذا الاجماع وهو الحديث النبوي غير ناظر الى خصوص العلماء، بل يوسّع الدائرة الى جميع افراد الامة الاسلامية «لا تجتمع امتي..».

والأهم من ذلك أننا لا نجد لمثل هذا الاجماع المدعى ولا مورد واحد في مسائل الدين إن في العقائد أو احكام الشريعة أو التفسير، فالخلاف بين علماء المذاهب الاسلامية لم يبق مسألة واحدة مجمع عليها سوى ما كان بمثابة البديهية التي لا يحتاج اثباتها الى الاجماع من قبيل التوحيد ونبوة محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) والمعاد وأمثال ذلك، أما لو تنزلنا قليلاً واقتربنا من التفاصيل فسوف يتجلّى الخلاف وتتكثر الآراء حتى في أوضح المسائل كاستحالة الجسمية على الله تعالى حيث نرى أن فرقة من المسلمين ترى جواز ذلك على ما ينقل الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» من مذهب الحشوية. وحينئذ حتى لو قلنا بسلامة هذا الملاك لمعرفة الحقيقة على المستوى النظري، فانه عقيم الجدوى والنفع على المستوى العملي، أي ليست له قيمة عملية حتى لو قلنا بقيمته النظرية.

4 . البداهة الذاتية:

يقترح بعض الفلاسفة في تعريف الحقيقة أنها عبارة عن «المطابقة للملاكات القطعية والبديهية» بحيث لا يمكن الخدشة والتشكيك في صحتها، كما في البديهيات المنطقية والرياضية في دائرة الفلسفة والرياضيات. وكذلك في سائر القضايا العلمية والدينية والاخلاقية، فالقضية الصادقة والحقيقية هي ما طابقت وتوافقت مع الملاكات القطعية ولا يهم حينئذ مطابقتها للواقع أو عدم مطابقتها، ويسعى أصحاب هذه النظرية الى توضيح المراد من الملاكات القطعية اكثر، فتارة يذكرون في معناها أن تكون القضية على درجة عالية من الوضوح والتمايز كما في مقولة «ديكارت» المعروفة،

بينما يرى الفيلسوف الالماني «ريكرت» أن القضايا القطعية هي التي تفرض نفسها علينا فرضاً ونشعر بأننا متعهدون بالالتزام بها بحيث يتحتم علينا قبولها وكأنها فرضت علينا من قوة قاهرة خارج ذواتنا، ومن ذلك يسميها «ريكرت» بالدستور الاستعلائي.

الاصوليون من علماء الإسلام يوسّعون من دائرة هذه الملاكات القطعية لتستوعب كل قضية مقطوع بها، حيث يرون أن القطع بشيء يفيد اصابة الواقع ولذلك فهو حجة، ورغم أنهم يعترفون بأن القطع يمكن أن يخطأ الواقع وخاصة في «قطع القطّاع» الاّ أن كتاباتهم على الاجمال تذكر الوجه في حجية القطع بأنه اصابة الواقع ولا أقل في نظر القاطع، ولذلك يستحيل تكليفه بشيء خلاف قطعه. فالقطع مهما كان ومن أي مورد حصل فهو حجة بمعنى المنجزية والمعذرية، يقول الشهيد الصدر في حلقات الاصول:

«للقطع كاشفية بذاته عن الخارج، وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفية محركية نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع اذا انكشف له بالقطع.. كما أنه لا شك في أن الخصوصية الاولى هي عين حقيقة القطع، لأن القطع هو عين الانكشاف والاراءة لا أنه شيء من صفاته الانكشاف»[64]

ولا كلام لنا مع مقولة الاصوليين من حجية القطع حيث يحتاج الى تفصيل كثير يخرجنا عن محل البحث، ولكن نقول على الاجمال أن هذا المعيار، أي القضايا القطعية أيضاً لا يحلّ المشكلة، لأن الكثير من موارد القطع لا تخضع لمبررات منطقية أو علمية بل من قبيل القطع الذاتي الذي يكون من نتائج التلقين والتربية وافرازات المحيط وتأثير المزاج والجهل والتعصب وأمثال ذلك. ولذلك لا ترى اتباع الاديان والمذاهب وخاصة العوام منهم الاّ وهو على يقين من صحة دينه ومذهبه ولا أقل في القضايا المهمة منه، فما أشد يقين أهل السنّة بصحة خلافة الخلفاء الثلاثة ومشروعيتها، وأشد منه يقين الشيعة ببطلان خلافة هؤلاء ومغصوبيتها الى درجة أن كل واحد من الطرفين يجعل من هذه المسألة معياراً للحق والباطل في سائر قضايا المذهب، فأي تشكيك في هذه القضية من شأنه أن يوقع صاحبه في قفص الارتداد والمروق من الدين من الطرفين. وما اكثر القضايا التي اكتسبت القطعية والقداسة بحيث أنها صارت خطوطاً حمراء لا يمكن لأي باحث عن الحقيقة تجاوزها حتى من قبل الباحث نفسه، ولو تجرد عن القاءات المحيط وضغط المعارف الموروثة وبحث في المسائل من الجذور لتبدل يقينه السابق الى شك ثم الى يقين بالضد. فهل يمكن قبول هذا المعيار للحقيقة مع ما نجده من تضارب واختلاف في القضايا اليقينية الاولية لدى افراد البشر فضلاً عن القضايا الثانوية؟!

ثم إن أصحاب هذه النظرية لا يقيمون دليلاً منطقياً على حجية هذا المعيار، فلماذا تكون القضايا المتيقّنة كاشفة عن صحة ما يوافقها من القضايا؟ وما معيار الموافقة وعدم الموافقة؟ فقد يتصور الإنسان موافقة قضية لتلك القضايا الاولية وهي ليست كذلك، وبعبارة اخرى: إننا نفتقد البرهان المنطقي والمسوّغ الفلسفي الذي يسوّغ لنا القول بصحة قضية معينة بمجرد موافقتها لقضايا سابقة رغم عدم سريان اليقين اليها حتى يقال بأن حجية القطع ذاتية كما في الاصول. مضافاً الى أن الموافقة مفهوم غامض وبحاجة الى بيان حدوده وتحديد معالمه، فهل الموافقة في الكليات فقط أم

64. محمد باقر الصدر . دروس في علم الاصول . الحلقة الثانية . ص 172 . حجية القطع.

تستوعب جميع الجزئيات والتفاصيل الاخرى، في الذات ام في الاعراض، في المحتوى والمضمون ام الشكل والظاهر؟ الى غير ذلك.

5 . اصالة النفع أو البراجماتية:

رأينا في بحث المناهج أن «وليام جيمز» وآخرين يرون الحقيقة عبارة عن المنفعة، فالايمان بالله بما أنه نافع ومفيد للانسان فهو حق وأن الله موجود واقعاً، والاّ فلا، وذلك لأن الافكار والمعتقدات هي افعال في الواقع وغير منفصلة عن فعّاليات الإنسان العملية من حيث أنها مؤثرة في الاعمال وفي توجيه السلوك الى حيث ايصال الإنسان الى المطلوب. فلو أفضت المعتقدات الى أن ينال الإنسان ما يتمنّاه ويريده على مستوى العمل فهي عقائد صحيحة، من قبيل ما إذا دخل الشخص غرفة مظلمة وأراد أن يضغط على الزر لإنارة المصباح الكهربائي، وكان يعتقد أن الزر الى الجهة اليمنى، فهذه العقيدة تدفعه على مستوى العمل أن يمد يده باتجاه اليمين بقصد العثور على الزر، فلو أدّى هذا السلوك الى العثور على الزر وبالتالي تحقق غرض الشخص في انارة المصباح، فهذا يعني أن عقيدته صحيحة، والاّ فالعقيدة كاذبة. وقد تقدم بعض كلمات وليام جيمز في تقرير هذا المعنى. وقد رأينا أن هذا المعيار لا يقوم على اساس سليم في تعريف الحقيقة، فان كان المقصود هو النفع الشخصي فمعلوم أن الحقيقة لا تتطابق دائماً مع هذا اللون من النفع لتضارب المنافع الشخصية بين أفراد البشر، ولازمه انقلاب الحقيقة بل تكثرها بما لا حاصل له. وحتى بالنسبة الى الفرد الواحد قد تكون الحقيقة بالامس هي غيرها اليوم وهذه هي السفسطة بعينها، وإن كان المراد هو النفع العام فنحتاج حينئذ الى معيار يحدد لنا النفع العام كما هو واقعاً، ولا يوجد مثل هذا المعيار الثابت في أذهان البشر، فكل طائفة ترى النفع العام بما يتلاءم وظروفها وثقافتها ووجهة نظرها ورؤيتها.

مضافاً الى أن جهل الإنسان بادراك النفع والضرر مما لا يشك فيه أحد من الناس، أي أن الإنسان ليست لديه احاطة علمية بموارد الخير والشر والنافع والضار مهما بلغ من سعة افقه وكثرة معلوماته.

وأساساً فان تفسير الحقيقة بالمنفعة في دائرة العمل يفتقد الى الدليل القاطع ومجرد تقارن الحقيقة بالنفع في عدة موارد لا يكون مبرراً لتعميم هذا المبدأ الى جميع اشكال الحقيقة، فمسألة أن الارض كروية حقيقة لا يشوبها الريب سواء كانت نافعة للبشر أو غير نافعة، وهكذا في بطلان قضية أن الارض مسطحة مع أن الفائدة متحققه على كلا التقديرين، فلو قلنا بأن الارض تدور حول الشمس أو أن الشمس هي التي تدور حول الارض لكانت النتيجة على مستوى النفع واحدة، ولكننا نعلم أن القضية الاولى صحيحة والثانية باطلة.

6 . الحقيقة هي ما طابق الشهود الوجداني:

وهذا هو ما نراه في ملاك الحقيقة وسلامتها عن الخطأ والبطلان حيث نرى أنها «المطابقة للواقع» ولكن مع توسعة مفهوم الواقع يشمل الموارد الثلاثة: الحس، العقل، الوجدان، فما اتفقت عليه هذه القوى الثلاث فهو الحق والاّ فلا، فلو اتفق الحس والعقل على شيء دون موافقة الوجدان فلا يعتبر من الحقيقة، ولو توافق الوجدان مع الحس .كما في سكون الارض . دون موافقة العقل فكذلك.

فحتى بالنسبة الى القضايا العلمية والتجريبية التي يراد بالقضايا تطابقها مع الواقع يجري هذا المعيار، فالتجربة أو الاستقراء الكاشف عن الواقع يؤدي الى قناعة الوجدان بشكل قاطع بصحة هذه القضية دون ضدها. وحينئذ فقط يمكننا الالتزام بصحة هذه القضية وموضوعيتها، وأما بالنسبة للقضايا الدينية فلا مناص من الالتزام بمطابقة الشهود الوجداني لأنه لا واقع لها خارج وجدان الإنسان فهي من قبيل القضايا الاخلاقية والميتافيزيقية، وهذا لا يعني اليقين بالضرورة، فقد يحصل اليقين بأدوات غير سليمة من التلقين والجمود على الموروث المعرفي والتقليد وغير ذلك، ولا يعني كذلك الإيمان القلبي لأنه قد يؤمن الإنسان بالخرافات ايماناً جازماً، بل المقصود من الشهود الوجداني هو ما طابق الحقيقة الاساسية الكامنة في وجدان الإنسان، وهي الاحساس بوجود الله والإيمان بمعطيات هذا الوجود الشهودي.

وبعبارة اخرى: إن الإنسان يراجع في مسألة الكشف عن الحقائق الدينية الله الكامن في وجدانه، فهو الذي يصحح له ما التبس عليه من حقائق الدين، وهذا هو ما ورد من قول الامام الصادق لعنوان البصري:

«**واستفهم الله يفهمك**». أو قوله تعالى: **(يجعل لكم فرقانا)**[65]

(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)[66]

الى غير ذلك من النصوص الواردة في القرآن والسنّة الشريفة، وعلى هذا الاساس يجب الرجوع في كل قضية نريد اثباتها في دائرة الدين حتى في الجزئيات فضلاً عن الكليات الى هذا المرجع الوجداني للتأكد من امضائه وتقريره، أما نفس هذا الاصل الوجداني فلا يحتاج الى اثبات اطلاقاً، فانه ثابت بالضرورة كما سوف يأتي في الفصول القادمة، وما نراه من تعدد الادلة في دائرة الاثبات الفقهي أو مناهج التفسير فهو بعد تجاوز هذه المرتبة من العرض على الوجدان، فالحكم الفقهي الذي يراد اثباته بالنصوص الدينية من القرآن والسنّة لا يعني الاستغناء عن هذا المعيار في اثبات الحقيقة، بل إن كان فقيه لا يمكنه تجاوز هذا المعيار في عملية الاستنباط الفقهي رغم أنه قد لا يشعر بذلك لشدّة وضوحه. ولذلك اذا ورد في الفقه ما يتقاطع مع الوجدان فسوف يرفضه من البداية ولا تصل المرحلة الى البحث في النصوص. كما لو جاء حكم بجواز أو وجوب قتل أحد الاطفال إذا بلغ عشرة.

أو ما ورد في النصوص القرآنية من مظاهر التجسيم لله تعالى كقوله **(يد الله فوق ايديهم)** أو **(ثم استوى على العرش)** وأمثال ذلك مما يتقاطع مع الوجدان والشهود الوجداني بتنزّه الله عن الجسمية، وهكذا في ما يظهر منه الجبر كالآيات والروايات التي تفيد سيطرة المشيئة الإلهية علم أفعال كافة الخلق بما في ذلك افعال الإنسان حيث استند عليها المجبرة في مذهبهم، ولكن بما أن الوجدان يشهد بحرية الإنسان وأن الشهود الوجداني يقرر أن الله عادل ولا يظلم عباده مثقال ذرة وجب تأويل هذه النصوص بما يتفق مع هذا الملاك الوجداني، الى غير ذلك من الموارد الكلامية والفقهية والاخلاقية.

ولكن المانع الذي يقف امام تحري الحقيقة بهذا المعيار هو تراكم الاعتقادات الموروثة على هذا الوجدان بما يمنع الإنسان من إدراك الحقيقة كما هي. ولو تجرد الإنسان من معتقداته الموروثة وعرض حقائق الدين على هذا المعيار

---

65. الانفال: 29.

66. العنكبوت: 69.

باخلاص ونزاهه لوجد الحقيقة حتماً، فان الله لا يضل قوماً الاّ بعد أن ينحرفوا عن جادة الصواب والصراط المستقيم **(فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم)**[67]

وهذه القضية أيضاً ـ أي أن الله لا يمكن أن يضل عباده ـ مشهودة بالوجدان كذلك ومن معطيات الحقيقة الاولى كما في سائر الصفات الإلهية الكمالية والجلالية، وسيأتي أن الادلة العقلية والفلسفية قاصرة عن إثبات هذه الحقيقة الاساسية، وأن كل إنسان يشهدها بالعلم الحضوري، وهو مقتضى قوله تعالى **(ونفخت فيه من روحي)**[68]

* * *

الثالثة: العقل الوجداني والتبيين الديني

المقصود بالتبيين الديني هو فهم الظواهر والحوادث في حركة الحياة ومعرفة العلاقة بينها على أساس من المعايير والملاكات الدينية، سواء كانت العلاقات التي تربط بين هذه الحوادث هي علاقات العلة والمعلول أو الملازمة أو تدخل القدرة الغيبية وامثال ذلك. ولتوضيح مهمّة العقل الوجداني ودوره في هذه العملية نلفت النظر الى عدة أنواع من التبيين، وهي التبيين الفلسفي، العلمي والخرافي ونسبتها إلى التبيين الديني.

1 . «**التبيين الفلسفي**» يدرس الظاهرة من خلال موقعها في منظومة المعايير الفلسفية بواسطة العقل الفلسفي وبأدوات فلسفية، فمهمة العقل الفلسفي تبيين ماهية قانون العلية، أو ماهية النفس هل هي مجردة أو مادية، وحقيقة عالم الوجود والخلقة والغاية منه وما الى ذلك. أي أن التبيين الفلسفي ينظر في ابحاثه الى ماهية الاشياء ونوعية ارتباطها فيما بينها على اساس الغايات في دائرة الوجود بشكل عام..

2 . أما «**التبيين العلمي**» فيدرس جزئيات الظواهر والحوادث في عالم الطبيعة على مستوى العثور على العلل القريبة لها وبواسطة العقل العلمي. أي يفسّرها تفسيراً علمياً وعلى أساس التجربة والشواهد الحية بما ينآى بها عن الخرافة والتفاسير غير العقلانية من قبيل البحث في علل الخسوف والكسوف والرعد والبرق وعلاقة الارض بالافلاك السماوية وامثال ذلك في دائرة علوم الطبيعة، وهكذا الحال في علل الامراض في الطب، أو القوانين الحاكمة على الاقتصاد والمجتمع البشري في العلوم الانسانية. وقد رأينا أن كلاً من التبيين الفلسفي والعلمي يختص بدائرة معينة لا تتداخل ولا تتضارب مع دائرة الآخر.

3 . «**التبيين الديني**» الذي هو مهمّة العقل الوجداني ينظر الى الحوادث من خلال ارتباطها بالله تعالى وبأدوات ومفاهيم وقوالب دينية، وهذا اللون من التبيين يختص بدوره بدائرة معينة لا تتصادم مع التبيين الفلسفي والعلمي، فيمكن تبيين ظاهرة واحدة بأدوات فلسفية وعلمية ودينية من دون حدوث اصطكاك بينها، مثلاً لو أخذنا نظرية تطور الانواع لداروين حيث درس ظاهرة تكثر الانواع في عالم الخلقة من منظور علمي ومشاهدات حسيّة تقوم على الاستقراء، وهذا نوع من التبيين العلمي لهذه الظاهرة، أما التبيين الفلسفي فيدرس ماهية التطور وهل له مبررات منطقية؟ وما هي الغاية منه؟ وهل أن هذه الكثرة تعود الى وحدة حقيقية في عالم المخلوقات؟ وأمثال ذلك، أي أن التبيين

---

67. الصف: 5.

68. الحجر: 29.

الفلسفي للظاهرة أوسع دائرة من التبيين العلمي ويبحث عادة في المفاهيم الكلية دون الدخول الى جزئياتها وعللها القريبة.

«**التبيين الديني**» بدوره أوسع دائرة من صاحبيه، ففي ظاهرة تنوع المخلوقات لا يبحث العقل الوجداني عن صحة نظرية التطور أو عدم صحتها فهذه مهمّة العقل العلمي، بل يدرس هذه الظاهرة من خلال ارتباطها بالقوة الغيبية، وكذلك يربط سائر القوانين العلمية بما وراء الطبيعة، فالعقل العلمي يكتشف القوانين التي تفسر ظواهر الكون والطبيعة ولا علاقة له فيما اذا كانت هذه القوانين والعلل القريبة المادية مخلوقة لقدرة غيبية أو أن قانون التطور مثلاً يحكي عن ارادة إلهية تحكم مسيرة الإنسان، أم لا، بينما يقوم التبيين الديني بمثل هذه المهمة، والجامع المشترك بين هذه الانحاء من التبيين للظواهر والاحداث هو أنها تقف جميعاً مقابل «**التبيين الخرافي**».

4 . «**التبيين االخرافي**» للحوادث والظواهر الطبيعية هو التبيين الوحيد في العصور السالفة الذي يكاد يجمع بين الاساليب الثلاثة الواقعية من التبيين، حيث كان الدين يتضمن الفلسفة والعلم في عملية تفسير الظواهر ولكن من موقع خرافي، فالامراض كانت تعزى الى وجود ارواح خبيثة في الشخص المريض، والسيل وهبوب الاعاصير علامة على غضب الآلهة، ولذلك يتوسلون للقضاء على الامراض ومواجهة الشرور في الحوادث الطبيعية بالرقي والتعويذات والنذور وتقديم القرابين وامثال ذلك. والمؤسف أن الكثير من العوام والمتدينين ما زالوا يعيشون مثل هذه الثقافة البالية ويسبغون عليها طابع القداسة والدين، وهذا هو الذي حدا بأهل العلم والمثقفين وخاصة في الغرب على اتهام الدين بأنه مناهض للعلم وأنه مختص بالازمنة البالية والمجتمعات الجاهلة. في حين أن الدين السماوي هو أول من تصدّى لمثل هذه الخرافات وسعى الى تفسير الظواهر والحوادث في عملية التبيين الديني باخراجها من دائرة الوهم الى حيث الحقيقة، ومن ذلك محاربته لكل اشكال عبادة الاصنام والسحر والشعوذة والكهانة وأمثالها والتأكيد على العقل والقدرة الإلهية في تدبير عالم الخلقة. وهذا يعني أن الاديان السماوية كانت قد سبقت العلم في محاربة الخرافات والنهوض بالانسان في دائرة الفكر الى آفاق العقل والمنطق.

وأما ما نشاهده من بعض العوام أو ما ينقله التاريخ عن مقولات خرافية جعلت في اطار الدين فهو ليس من الدين الالهي في شيء، وأدنى مراجعة للآيات القرآنية كفيل بتوضيح هذا المعنى من حيث تأكيدها الدائب على العقل والتعقل والتفكر في مواجهة عالم الخلقة، والفرق بين التفسير العلمي والديني رغم اشتراكهما في التأكيد على العقل أن الاول ينظر الى العلل المادية القريبة للحوادث، والدين يأخذ بنظر الاعتبار العلّة الاولى لها.

فلا يوجد أي تضارب في البين حيث أن أحدهما في طول الآخر لا في عرضه، وهذا هو الفرق بين مهمّة العقل العلمي والعقل الوجداني كما أسلفنا، ولا يمكن لأحدهما أن يحل مكان الآخر، فكما جاء الأنبياء للقضاء على التبيين الخرافي في أذهان البشر، كذلك اكّدوا على أن التبيين العلمي أو الفلسفي لا يحقق للإنسان معرفة واقعية وكاملة عن نفسه أو مفردات الطبيعة.

بل يحتاج الى تبيين من نوع آخر أوسع دائرة وأعمق تأثيراً في دائرة السلوك الاخلاقي.

أي أن التجربة أو العلم لا يستطيع أن يثبت للانسان التدخل الالهي في مصير البشر. فمن أجل أن نرى هذا الارتباط بين عالم الخلق والخالق لابد لنا من أدوات ووسائل اخرى تتكفل بهذه المهمة وترضي غريزة التدين في الإنسان، وهذا ما يتكفله العقل الوجداني والحسّ الديني في باطن الإنسان.

وأهم رافد لمثل هذه المعلومات وأشكال التبيين الديني من خارج دائرة الوجدان هو القرآن الكريم والنصوص الدينية القطعية الاخرى. فالقرآن يتميز عن الكتب العلمية والفلسفية بتأكيده على التبيين الديني للحوادث، وهو ما يتطابق تماماً مع مهمّة العقل الوجداني في عملية التبيين المعرفي، والشواهد من الآيات القرآنية على هذا المعنى كثيرة من قبيل قوله تعالى:

(استغفروا ربّكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا)[69]

(وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك)[70]

(أفرأيتم ما تحرثون، ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون)[71]

(هو الذي أرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته)[72]

(ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون)[73]

* * *

الرابعة: مهمة العقل الوجداني

إن الانسان المؤمن يسعى في طريق تحصيل المعارف الدينية الى تشكيل أفضل منظومة من المعارف والعقائد الدينية من خلال مجموعة من الشواهد والقرائن التي تضمن له صحة معتقداته ومعقوليتها. وعلى هذا فالعقل الوجداني يتكفل تنظيم وفهم ما يدركه الانسان بالتجربة القلبية والاستدلال على صحتها أو معقوليتها وعدم تناقضها مع مسلمات العقل والعلم على الاقل. وبهذا تتشكل لدى الانسان منظومة متناغمة ومقبولة من القيم والمعارف التي يسترفدها الشخص من الوجدان والقلب من جهة، ومن النصوص الدينية والمعلومات المكتسبة من الخارج من جهة اخرى.

وبعبارة اخرى: إن منظومة المعتقدات الدينية لدى الشخص المؤمن تتولّد من تعامل العقل مع التجربة الدينية الوجدانية، حيث يسعى العقل الى فهم ما يجري في الوجدان وبالتالي اثبات صحته أو معقوليته بما يصلح للدفاع عنه وتفهيمه للآخرين من خلال العثور على قرائن وشواهد من النصوص المقدسة أو الثوابت العلمية التي يؤمن بها العقل. فلو كانت الشواهد والقرائن قوية ومعقولة كان تصديق تلك العقائد الدينية أقرب الى العقل وأيسر. إذن فمعقولية المنظومة الاعتقادية تتناسب مع انسجام وقوة الادلّة والقرائن.

ومن خلال ما تقدم يمكننا القول بأن مهمة العقل الوجداني تتلخص في ثلاثة أمور:

---

69. هود: 52.
70. النساء: 79.
71. الواقعة: 63.
72. الاعراف: 85.
73. الروم : 41.

1 . فهم وتفهيم التجربة الدينية

تقدم أن المعتقدات الدينية وخاصة في دائرة الالهيات هي حالات وجدانية مدركة بالعلم الحضوري. ولكن العقل يسعى لتحويل هذه المدركات الحضورية الى علم حصولي وفهمها على شكل الفاظ وكلمات وبالتالي يتسنّى له تفهيمها للآخرين. وبعبارة اخرى: إن «العقل الوجداني» يسعى في البداية الى تبديل «التجربة القلبية» الى لغة وكلمات وصور ذهنية ثم تفهيمها والاستدلال عليها والدفاع عنها، أي الانتقال بالمعتقدات من مقام «الحال» الى مقام «المقال».

وبذلك يستطيع الانسان تحويل معتقداته الشخصية الى معتقدات جمعية، ومن احساسات فردية الى مدركات اجتماعية بحيث يستطيع الآخرون إدراكها واستيعابها.

وتلعب النصوص المقدسة دوراً اساسياً ومحورياً في هذه العملية، فليس دور النصوص (من القرآن والسنة) هو دور التأسيس للعقائد كما يتوهم أصحاب العقل الديني، بل دور ترجمة المعتقدات الوجدانية الحالية الى مقالية ولسانية بالاستفادة من اللغة.

وعلى هذا يمكن تقسيم المعتقدات التي يدركها العقل الوجداني الى قسمين:

أ . المعتقدات الاساسية، وهي القضايا التي يسترفدها العقل من الوجدان بصورة مباشرة من دون أن تكون مستنبطة من قضايا اخرى كقضية وجود الله وصفاته واسمائه الحسنى.

ب . المعتقدات الفرعية، وهي القضايا التي يستنبطها العقل من المعتقدات الاساسية بعد مقارنتها بالمعارف المكتسبة والبديهيات العقلية الاخرى.

وعلى سبيل المثال قد يشعر الانسان بأن الله غير راض عنه أو غاضب عليه، فهذا الاحساس القلبي يدخل في دائرة القضايا الاساسية. ولكن وجوب التوبة والاستغفار والتصدق لكسب رضا الله تعالى هي من القسم الثاني. اي المعتقدات الفرعية.

المعتقدات الاساسية بدورها ليست على مستوى واحد من الاصالة والاهمية. فقضية أن الله يتكلم مع الانسان أو يحبّه ليست في القوة والاصالة مثل قضية «الله موجود» أو «الله قادر».

النصوص الدينية التي تلعب دوراً هاما في عملية تحويل «الحال» الى «مقال» في جميع المعتقدات الدينية الاساسية الفرعية . بدورها تنقسم الى قسمين ايضاً:

أ . النصوص الوحيانية: وهي النصوص التي تحكي عن التجربة الدينية الخاصة بالنبي والتي تعتبر خطاب الهي موجه لجميع الناس بتوسط النبي المكلّف بابلاغه الى الناس.

ب . النصوص الالهامية: وهي النصوص الدينية التي تتضمّن مكاشفات ومواعظ ومشاهدات قلبية يستلهمها ائمة الدين والعرفاء والاولياء من خلال تجربتهم القلبية واتصالهم الروحي بالذات المقدسة ويقررونها للناس بصورة متون وعبارات دينية.

2 . إثبات معقولية المعتقدات الدينية

المهمة الثانية للعقل الوجداني هي اثبات صحة ومعقولية المعتقدات الدينية ورفع التناقض والاختلاف الموجود في منظومة العقائد وايجاد الانسجام بينها. فبعد أن يفهم العقل محتويات التجربة الدينية في المرحلة الاولى يسعى العقل لتشكيل نظام منسجم من مجموعة التجارب الدينية المتناثرة ويربط فيما بينها ويتفهم عللها وأسبابها ويختار الفهم الافضل لهذه المجموعة من بين الانحاء الاخرى من الفهم والمعقولية. وهذا يعني أن القضايا الدينية ليست كالقضايا الطبيعية التي لا تحتمل سوى تفسير واحد في دائرة العلم والاثبات العلمي. بل قد تتضمن القضية الدينية عدة تفاسير مختلفة كلها صحيحة في دائرة الاثبات الديني، اي انها معقولة ومقبولة، والعقل الوجداني في هذه المرحلة يختار التفسير الافضل منها لا التفسير الحقيقي الوحيد.

والتفسير الافضل هو الذي ينسجم اكثر مع سائر القضايا الدينية التي يعتقد بها الشخص ولا يوقعه في تناقض مع معارفه الاخرى.

وببيان آخر: إن المعتقدات الدينية تارة تكون ذهنية محضة لا تحكي عما بازائها في الخارج. واخرى ذهنية تحكي عن واقع خارجي فالاولى من قبيل القضية التالية:

«في نظري أن القضية (س) صحيحة»

والثانية من قبيل قولنا: «إن القضية (س) صحيحة واقعاً» ومهمة العقل في المرحلة الاولى هي التأكد من وجود القضية (س) وفهمها بالشكل الواقع في ذهن الفرد. الاّ أن ذلك لا يلازم وجودها واقعاً، وعليه فان القضايا من القسم الاول تكون كلها صحيحة ولا تقبل الخطأ. وأما ما يقبل الخطأ والبطلان فهي القضية الثانية ولهذا يحاول العقل في المرحلة الثانية الاستدلال على صحة القضايا الدينية وانها مطابقة للواقع كما في الفيزيائي أو الكيميائي الذي يحاول اثبات نظريته وانها مطابقة للواقع الخارجي بالتجربة.

ولكن بما أن الواقع الخارجي في القضايا الطبيعية يختلف عن الواقع الخارجي في القضايا الدينية من حيث كون الواقع في الثانية غيبياً محضاً فقد تشترك عدة قضايا صحيحة في مورد واحد لاختلاف التفاسير ونوع الفهم لدى الاشخاص، وهذا لا يعني أن هذه القضايا ذهنية محضة كما تتوهم المنطقية الوضعية وتدعي أن جميع القضايا الدينية لا معنى لها ولا تحكي الاّ عن احساس الاشخاص الباطني فلا مجال لدخولها في دائرة الصح والخطأ ولا طريق لاثبات صحتها او بطلانها كذلك. ولا أن الواقع للقضايا الدينية واحد كما في القضايا العلمية التي تحكي عن واقع خارجي واحد.

وفي الواقع أن القضايا من قبيل القسم الاول ناظرة الى ما يراه الشخص في ذهنه. فهي قطعية الصدق ولا مجال لأن نقول أنها كاذبة. فمن يقول: «في نظري أن النبي غير معصوم» هو صادق حتماً لأن هذا هو ما يجول في خاطره وذهنه، ولكن لو أراد تطبيق هذه الرؤية على ما هو موجود في الواقع وقال: «إن النبي غير معصوم واقعاً» لأمكن أن تقع هذه القضية في دائرة الصح والخطأ وبالتالي يمكن الاستدلال على صحتها أو خطئها، المهم أننا لا نستطيع أن نستنبط نتيجة منطقية من القضايا الاولى لكونها شخصية محضة بينما القضايا من النوع الثاني تحكي عن واقع موضوعي مضاف الى الواقع الذهني. وعليه فمن جملة «في نظري كذا..» لا نستطيع الحصول على نتيجة «في الواقع كذا»

3. ابطال الفرضيات الاخرى

قد لا يكتفي الانسان باثبات صحة أو معقولية معتقداته، بل يحاول إثبات أنها التفسير الوحيد من جملة التفاسير المطروحة في دائرة المعتقدات الدينية، ولذا يستعين بالعقل الوجداني لابطال الفرضيات الاخرى. وهذه العملية تختلف عن عمل العقل الوجداني في المرحلة السابقة. وقد تقدم أن الواقع الغيبي في القضايا الدينية يختلف عن الواقع الموضوعي في القضايا العلمية في أنه يقبل تفاسير متعددة في آن واحد كلها تتمتع بالمعقولية بخلاف الواقع الموضوعي في القضية العلمية الذي لا يحتمل ولا يتحمل سوى فرضية واحدة صحيحة.

فعلى سبيل المثال، يقرر العقل الوجداني في عملية اثبات صحة ومعقولية المعتقدات أن الله تعالى يتمتع بصفات الكمال والجلال تبعاً لما يدركه الوجدان بالعلم الحضوري وثبت ذلك من خلال الشواهد والقرائن (على اساس انها أدلّة عقلية كما يوردها الفلاسفة). ولكن قد يثير هذا المعنى أو هذا المعتقد علامات استفهام حول ما اذا كانت هذه الصفات عين الذات أو زائدة عليها، وهل أن المعنى والمقصود من هذه الصفات هو نفس المقصود منها في دائرة الانسان حتى يستلزم محذور التشبيه و«أنسنة» الصفات. أو أن لها معاني اخرى على مستوى الاشتراك اللفظي مع الصفات البشرية؟ فهنا يأتي دور العقل الوجداني لابطال زيادة الصفات على الذات، أو ابطال الاشتراك اللفظي والمعنوي من حيث استلزام الاول تعطيل العقل عن ادراك الصفات والثاني يستلزم التشبيه والتجسيد..

ومثال آخر ما يدور في ساحة الخلاف بين السنة والشيعة على مستوى الامامة والخلافة. فقد يقرر العقل الوجداني من خلال الشواهد والقرائن أفضلية الامام علي على غيره من الصحابة وبالتالي استحقاقه للامامة في امور الدين والخلافة في امور الدنيا ولكن هذا لا يعني عدم صحة ومشروعية من سبقه من الخلفاء كما هي مقولة المعتزلة، ولكن علماء الشيعة لم يكتفوا باثبات صحة ومشروعية امامة الامام علي حتى الحقوا بها ابطال صحة ومشروعية الخلفاء الثلاثة.

وعلى أية حال فالقضايا والمعارف الدينية وخاصة من قسم القضايا الاساسية لا تقبل الاثبات المنطقي والعلمي . كما رأينا في الاشكال على المنهج الفلسفي . ولهذا لا يستلزم اثبات صحة قضية معينة في دائرة المعارف الدينية بطلان ما سواها من التفسيرات الاخرى المشابهة في ذلك المورد، وغاية ما يفيد اثبات صحة قضية دينية انها تتمتع بمعقولية اكثر وأنها التفسير الافضل في نظر صاحب التجربة، وتبقى الفرضيات الاخرى محتملة، والادوات التي يستعين بها العقل الوجداني لتدعيم وجهة نظره الخاصة ليست هي القياس المنطقي أو التجربة أو الاستقراء مما لا ينتج سوى فرضية واحدة صحيحة دون غيرها، بل هي النصوص الدينية التي تحتمل عدة أوجه في تفسيرها، وكذلك رأي العرف والمجتمع والشهرة لدى علماء الدين وامثال ذلك، فكل هذه الامور تشكل مؤيدات وقرائن للتفسير الافضل وليست ادلّة منطقية وعلمية كما هو معلوم، اذ إن سريان الخطأ في كل هذه الادوات محتمل والنتيجة المستخلصة منها لا تكون يقينية البتة. وعلى هذا الاساس نقول أنه لا بدّ أن نقنع في دائرة القضايا والمعارف الدينية في إثبات أنها التفسير الأفضل للتجربة الدينية بعيداً عن الجزمية الملازمة لبطلان ما عداها من التفاسير. فالجزمية في الامور الدينية غير معقولة وغير منطقية وغير مطلوبة. وهذا لا يعني عدم اليقين الوجداني بالمعتقدات الدينية، فكلامنا انما هو في اليقين العقلي المستند على البرهان المنطقي أو الاستقرائي كاليقين العقلي الحاصل من القضايا المنطقية والعلمية والرياضية، وعلى هذا الاساس يجتمع الشك مع اليقين في باب المعتقدات الدينية و لا يجتمعان في مورد القضايا العلمية أو الرياضية. ويشهد لذلك ما ورد في

الحديث الشريف « إن ناساً من أصحاب رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) أتوا رسول الله فقالوا لرسول الله: أرأيت شيئاً نجده في صدورنا من وسوسة الشيطان، لأن يقع أحدنا من الثريّا أحبّ اليه من أن يتكلم بها؟

فقال رسول الله: قد وجدتم ذلك؟ قالوا: نعم، قال: ذلك صريح الايمان...»[74]

وفي حديث مثله أنه(صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «ذاك والله محض الايمان»[75]

* * *

الخامسة: العقل الوجداني وتشخيص حقانية الدين:

في مثل هذه الابحاث العقائدية لابدّ من تعيين المعيار لتشخيص حقانية وصحة الدين بصورة عامة، وهذا المعيار يمكن أن يكون على أحد نحوين:

1. أن يكون من خارج دائرة الدين.

2. ان يكون من داخل دائرة الدين.

1. أما المعيار على النحو الأول فهو أن ندرس حقائق الدين بدون فروضات مسبقة وايمان قلبي بشيء من حقائق الدين كما يدرس عالم الطبيعة الظواهر الطبيعية للوصول الى عللها وآثارها ولوازمها، وكما يلاحظ الطبيب بدن المريض لاستجلاء موطن الداء وتشخيص ما ينفعه من الدواء، ومثل هذا الإنسان الذي ينظر الى الحقائق الدينية بهذا المنظار سوف يواجه الدين كما يواجه الظواهر الاخرى في سلوك الإنسان، فلا يمكنه أن يتعامل مع الايات القرآنية والنصوص الدينية الاخرى كما هو المفروض، لأنه يتعامل مع القرآن كما يتعامل مع أي كتاب علمي أو أدبي آخر، فلا تشكل الاوامر والنواهي القرآنية لديه حجة وفرض واجب الاتباع، وببيان أوضح: إن الحق والباطل في دائرة الدين ليسا من المفاهيم العلمية، بل هما مفاهيم معيارية وجدانية، وهذا ما قلناه من أن العقل الفلسفي أو العلمي لا يستطيع أن يكون معياراً لحقائق الدين، وغاية ما يمكن لهذا الإنسان المحقق أن يرى في بعض القضايا الدينية مصلحة ويحكم بصحتها، ولكن هذا لا يعني حقّانيتها وأنها واجبة الاتباع أو انها صادرة من الله تعالى، فوجود عناصر جديدة ومفيدة تكاد تعم سائر الاديان والمذاهب السماوية والارضية، فحتى عبادة الاوثان لا تخلو من قضايا وعناصر مفيدة وصحيحة، وعلماء النفس والاخلاق يؤكدون على أن مجرد التضرع والدعاء والمناجاة تشبع حاجة مهمّة من حوائج النفس البشرية على مستوى المعنويات، وهي موجودة في جميع الاديان، ومع ذلك لا يمكن الحكم على دين معين بأنه حق أو باطل لمجرد وجود مثل هذه العناصر المفيدة والسلوكيات العقلائية، أي أن عقلانية دين معين شيء، وكونه حقاً شيء آخر.

ويمكن أن يقال: إن الحكم بصحة القضايا الدينية أو خطئها هو معنى الحق والباطل في دائرة الدين، ولكن المشكلة هي في معرفة معيار الصح والخطأ في هذه المعارف، لأن المعيار الصح والخطأ في جميع القضايا العلمية انما يفهم من خلال مطابقة الفرضيه للواقع وعدم مطابقتها، وهذا المعنى ممكن في القضايا العلمية حيث يكون الواقع الموضوعي شيئاً خارج الذهن البشري. أما في مسألة الدين الذي يمثل حاجة فطرية للانسان لابد وأن تكون مقولة الصواب والخطأ تابعة

---

(74) كنز العمال. خ 1715. وفي معناه خ 1716.

(75) اصول الكافي. ج 2. ص 425.

لمقدار ما يشبع هذا الدين أو ذاك من حاجات الإنسان المعنوية والنفسية، فدعوة الاديان للارتباط بالله، أو لاقامة العدل في العلاقات الاجتماعية بين الافراد لا تحكي عن واقع خارجي موجود حتى يمكن تطبيق القضايا الدينية عليه لتعرف مدى مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له، إذن فالصح والخطا في القضايا الدينية لابد وأن يُقاسا بميزان الفائدة واشباع الحاجات النفسية والروحية للافراد، وهذه الخصوصية موجودة في جميع الاديان السماوية والارضية منها، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى إن هذا المعيار لا يصح تطبيقه على جميع حقائق الدين واحكامه، فالكثير منها لا يقبل الانطباق معه، ولا يعرف الإنسان أغراضها وفوائدها الخفية وعللها المبهمة..

2 . أن يكون المعيار الذي نحتكم إليه مأخوذاً من داخل دائرة الدين، كما نلاحظ هذا المبنى لدى علماء الكلام والفقهاء في الغالب، وحينئذ لابد لاثبات حقانية الدين من إثبات أن هذا الدين متصل بالله تعالى عن طريق الوحي، وأن هذا المدّعي للنبوة والسفارة الإلهية هو نبي حقاً، وهذا المطلب لا يمكن اثباته من داخل دائرة الدين وبالأدلة النقلية، والاّ لاستلزم الدور الباطل، واثبات وجود الله تعالى أو اثبات النبوة او الكتب السماوية كلها مطالب وجدانية لا يمكن اثباتها بالعقل ولا بالنقل كما سيأتي في البحث عن براهين وجود الله . أي أن الطريق من داخل دائرة الدين يواجه عقبات منهجية لا تتواصل مع البحث الموضوعي في اكتشاف الحقيقة، فلم يبق سوى طريق الوجدان والعقل الوجداني في قابليته لكشف الحقيقية من خلال البحث في قضايا الدين من موقعها في منظومة القيم الوجدانية.

ثم إن مجرد اثبات أن هذا الدين متصل بالله تعالى عن طريق الوحي لا يغني عن الاحتكام الى العقل الوجداني في سائر المعتقدات الدينية المذكورة في النصوص الدينية، فايماننا بالاسلام وانه دين الهي حقّ لا يعني أن كل ما ورد في الشريعة المقدسة حقّ أيضاً يجب اتباعه بدون مناقشة، بل كل حكم من احكامه يجب أن تعرض على العقل الوجداني وتكون عرضة للنقد والتمحيص والغربلة لتشخيص السماوي منها من الأرضي، والاصيل من الدخيل، والثابت من المتغيّر وهكذا، فلو فرضنا . كما تقدم . أن أحد أحكام هذا الدين هو وجوب تقديم قربان بشري في الازمات والكوارث الطبيعية . كما هو الحال في الديانة المصرية القديمة حيث يقدمون طفلاً أو بنتاً للنيل كقربان للحدّ من فيضانه ويلقونه فيه طبقاً لمراسيم دينية خاصة . فبعرض هذا الحكم الشرعي على العقل الوجداني نكتشف بطلانه وبطلان الدين الذي يحوي مثل هذه الاحكام الظالمة، وكذلك ما نجده في بعض الديانات الهندية القديمة من احراق الزوجة أو دفنها وهي حيّة مع زوجها الميت.

وعلى أية حال، نحن لا نستغني عن العقل الوجداني حتى بعد اثبات أن هذا الدين متصل بالله تعالى وأن صاحبه نبي مرسل.

أما لماذا الاحتكام الى العقل الوجداني في اثبات حقانية أو بطلان قضايا الدين لا العقل المحض، فالعقل أيضاً يحكم ببطلان مثل هذه الاحكام الجائرة وبطلان الدين الذي يأمر بها؟

والجواب هو ما ذكرنا من أن العقل المحض ليس له طريق لاثبات الحسن والقبح أو العدل والظلم في الافعال والاحكام، فهذه مهمّة الوجدان الاخلاقي الذي بامكانه أن يأمر وينهى، والعقل المحض قد يشخص الفائدة أو الضرر،

وقد يحكم بوجوب سلوك طريق الظلم اذا كان فيه فائدة للمجتمع، وينهى عن العدل اذا كان فيه مضرة، ولكن الوجدان هو الذي يقف حائلاً دون ذلك.

وعلى سبيل المثال «**حقوق المرأة**» في الإسلام، فهل أن الإسلام كفل لها حقوقها بصورة عادلة أم لا؟ وهذه المسألة لا يمكن الرجوع فيها الى العقل المحض (الفلسفي أو العلمي) لأن مقولة الحقوق من الامور الاعتبارية والتي تعتمد على مقدمات وجدانية أيضاً، فالعقل لا يمكنه اثبات انسانية المرأة وأنها مساوية للرجل في الانسانية بالدليل الفلسفي أو العلمي، لأن هذه المسألة يدركها كل إنسان بوجدانه فقط. ولا يمكن كذلك أن نراجع النصوص الدينية في هذه المسألة حذراً من الوقوع في الدور، لأن مقولة أن احكام هذا الدين عادلة ومطابقة لمعيار العدل يعني أننا اخذنا مقياس العدل من خارج الدين، والاّ جاز لكل دين ومذهب أن يدعي أنه مطابق للعدالة وأن احكامه عادلة (بالصورة التي يرسمها هو عن العدالة)، فلم يبق سوى طريق العقل الوجداني لمعرفة ما اذا كانت الاحكام التي تخص المرأة في هذا الدين عادلة، أم لا؟

* * *

السادسة: أيّ وجدان؟

عندما نؤكد على عنصر الوجدان فلا نقصد به المفهوم الساذج والاولي من الوجدان الاخلاقي في الفرد والذي يقتصر على إدراك كليات القضايا الاخلاقية، بل هو وجدان الإنسان الراشد الحر حيث بامكانه أن يدرك ما لا يدركه وجدان المقيد بقيود التعصب المذهبي والمقلّد لعلماء السلف في عقائده ومعارفه الدينية، أو البعيد عن روح الشريعة وجوهر الدين الاسلامي الذي شغلته الحياة الدنيا وزخارفها عن التبصّر في عالم المعنى والدين.

ويمكن أن يتساءل عن ماهية الفرق بين وجدان الافراد والسبب الذي دعانا الى هذه المقولة ..؟

الحقيقة أن الوجدان البشري في حركة تكاملية مستمرة، وكل فرد يحوي في وجدانه رواسب ثقافية ثاوية في اللاشعور الجمعي حسب اصطلاح «كارل يونغ»، وهذا يعني أن وجدان الإنسان المعاصر وخاصة المسلم الواعي يمثل موروثاً حضارياً ضارباً في عمق التاريخ البشري وأن الاديان السماوية ودعوات الأنبياء تركت بصماتها على وجدان المسلم، فلا يُعتبر مثل هذا الوجدان عنصراً خارج دائرة الدين ولا داخلها، بل هو حصيلة الثقافة القرآنية في تفاعلها مع الوجدان الخام للفرد، أي إن هناك تفاعل جدلي دائم بين المكونات الذاتية للوجدان وبين المفاهيم الوحيانية للخروج بصياغة جديدة تمثل حصيلة هذا التفاعل بين الخارج والداخل، وبهذا يتسنى للوجدان البشري التكامل على مستوى الاخلاق والحقوق والرؤية الكونية، ومن ذلك يتبيّن أن وجدان المسلم في العصر الحاضر ـ وكذلك وجدان المسيحي والفيلسوف والحقوقي ـ هو أفضل وأسمى من وجدان الإنسان في العصور السالفة، ولذلك كانت دعوة الأنبياء في التوحيد ومراعاة الحقوق والاخلاق تواجه مقاومة شديدة من الاقوام البشرية البائدة، رغم أن مثل تلك الدعوات السماوية قد أضحت في العصر الحديث تساوق البديهة وكذلك بطلان عبادة الاوثان والطاعة المطلقة للسلاطين والفراعنة ووأد البنات واسترقاق العبيد وأمثالها اضحت بديهة في بطلانها وقباحتها، وما لائحة حقوق الإنسان التي أصبحت من المقبولات

الحقوقية لدى جميع الدول والشعوب الاّ ثمرة جلية لأتعاب الأنبياء والمصلحين في سعيهم الحثيث لا يقاظ الوجدان البشري واحياء القيم والمثل الانسانية.

وعلى هذا الاساس فعندما نقول بمعيارية الوجدان البشري وخاصة وجدان المسلم الملتزم فذلك لا يعني الاحتكام الى شيء خارج عن دائرة الوحي تماماً، بل هو صنيعة من صنائع الوحي، فعندما يعرض المسلم المفاهيم القرآنية على وجدانه لا يشاهدها غريبة عنه، بل يتعامل معها بلغة مشتركة مفعمة بالتقدس والمعنوية والرابطة الوثيقة التي تربط الإنسان بخالقه وربّه، وهكذا الحال في وجدان المسيحي الذي يتعامل مع دينه من موقع المسؤولية والانسانية والعبودية لله تعالى فانه يدرك حقائق دينه افضل من غيره.

وما ذلك الاّ لأن الوجدان لا يمثل حقيقة معيارية خارج النص الديني كما يتوهم، بل هو حصيلة تفاعل النص الوحياني مع الفطرة الانسانية لتشكيل ما اسميناه بالعقل الوجداني.

المدافعون عن النص الوحياني على حساب العقل المحض من علماء الكلام والفقهاء يسلكون هذا المسلك على مستوى التطبيق والممارسة أيضاً وان ذهبوا الى التأكيد على معيارية النص في دائرة النظر والفكر، والشاهد على ذلك انك لا تجدهم يتمسكون بالنصوص كيفما اتفق، بل يختارون من النصوص ما يتفق مع ايمانهم المسبق بالحقائق الدينية ويعملون على قراءة النصوص واستنطاقها في ضوء ما يريدون من النص ويتركون ما لا يتفق مع عقلهم الوجداني وقناعاتهم المسبقة من النصوص الدينية. أي انهم يتحركون في استشهادهم بالنص من موقع الانتقاء والغربلة للنصوص الدينية لا من موقع الحياد والاذعان المطلق. فعلى سبيل المثال نجد أنهم في مقولة العصمة للانبياء والائمة يستشهدون بالنصوص القرانية والحديثية التي تدعم هذه المقولة ويتركون النصوص الكثيرة التي تصرح بارتكاب بعض الأنبياء للمعصية والخطأ أو يعملون على تأويلها بما لا يتقاطع مع قناعاتهم المسبقة، وهكذا في مسألة صفات الله والجبر والاختيار وتعدد الحق (بلوراليزم) والخلافة والامامة والشورى وشكل الحكومة وغير ذلك من المسائل الكلامية الكثيرة، ولكن مع ذلك يدّعون أن النص هو معيار الحقيقة وانهم مستسلمون اللنصوص في عملية البحث عن الحقيقة ويتهجمون على الفلاسفة والمعتزلة من اتباع العقل المحض بأن دين الله لا يصاب بالعقول، في حين أن من حقّنا أن نتساءل عن السبب الذي دعاهم لاختيار هذا النص دون ذاك والمعيار الذي يحتكمون إليه في عملية التبعيض بين النصوص المتضاربة، فمع انكار معيارية العقل الوجداني كيف يتنسى للباحث استجلاء الحقيقة من ركام النصوص المتضاربة أو التحرك على مستوى التوفيق بين المقبول منها وطرح غير المقبول؟

* * *

السابعة: مشكلة الاستبطان والذاتية:

قد يقال: إن هذا المنهج يوحي بالمنهج الاستبطاني في علم النفس حيث يكون المعيار في معرفة الحقيقة يحوي عنصراً ذاتياً ويتغير بتغير الاشخاص، وحينئذ يستطيع كل فرد أن يدعي الحقيقة في معارفه الدينية لمطابقتها لوجدانه الشخصي، وهذا يعني أن هذا المنهج هو منهج ذاتي وغير موضوعي، ويعتمد على عناصر نفسانية مهزوزة.

الاّ أن هذا الاشكال لا يختص بهذا المنهج، فالمنهج العقلاني والديني يواجهان نفس هذا الاشكال ولكن بصورة اخرى، فالفلاسفة من اصحاب المنهج العقلي يختلفون فيما بينهم في تشخيص الحق من الباطل في دائرة الدين رغم وحدة المنهج، فنجد المدارس الفلسفية القديمة والحديثة لا تكاد تتفق فيما بينها على الكليات فضلاً عن الجزئيات، ولو كان المنهج العقلي يتمتع بصلاحية كافية لادراك الحقائق الدينية، اذن فلماذا نجد فلاسفة من كل فرقة ومذهب في العالم الاسلامي، وكل فيلسوف يدعي أن مذهبه هو الحق ويستدل عليه بالادلة والبراهين العقلية؟ وكيف أصبح ابن رشد سنياً، وابن سينا شيعياً (اسماعيلياً ظاهراً)، وصدر المتألهين شيعياً امامياً أو فيلون وابن ميمون يهوديان وتوماس الاكويني واجوستين مسيحيان وهم يستخدمون ذات المنهج في الوصول الى الحقيقة؟؟

المنهج الديني يواجه الاشكال المذكور أيضاً، فأئمة الفقه والحديث لدى أهل السنة كمالك بن أنس (93 ـ 179) ومحمد بن ادريس الشافعي (150 ـ 204) واحمد بن حنبل (161 ـ 241) عارضوا بشدّة التوجّه العقلاني لأبي حنيفة (80 ـ 150 هـ) وأصروا على التمسك بالنصوص الدينية كمعيار للحق والباطل، وجاء بعدهم الغزالي وحرّم الفلسفة والمنهج العقلي في المعارف الدينية، والاخباريون من الشيعة سلكوا نفس هذا السبيل في التعرف على الحق، ولكن هل اتفقوا في الوصول الى النتيجة، أم ازدادت شقة الخلاف بينهم الى أن وصلت الى حدّ التكفير؟ واساساً كيف يمكن الاتفاق على الحقائق الدينية من خلال هذا المنهج الذي يعاني اشكالاً في العمق وهو تضارب النصوص والروايات فيما بينها الى درجة انك لا تكاد تجد مفهوماً في رواية الاّ وهناك رواية اخرى مخالفة لها ... **هذا أولاً**.

وثانياً: إن الرجوع الى الوجدان في بيان الحقائق الدينية سوف ينهي كثيراً من الاختلافات بين الاديان والمذاهب لوحدة الوجدان والمدركات الوجدانية لدى جميع الافراد، وليس كذلك حال العقل المحض أو العقل الديني، فنحن نرى أن أكثر الخلافات المذهبية بين المسلمين يعود الى اختلاف النصوص والحال أنهم متفقون في ادراكهم الوجداني، فالقول بالجبر وجواز التكليف بما لا يطاق وتعذيب المؤمن وامثالها مما يتفق المسلمون باستحالتها على الله تعالى، ولكن النصوص هي التي دعت الفخر الرازي والغزالي والاشعري الى اتخاذ موقف مؤيد لها والاستمداد بالعقل أيضاً لدعم هذه النظرات.

والكلام مع المسيحية ومقولة التثليث من هذا الباب، فلولا وجود النصوص في الاناجيل على أن عيسى ابن الله لما أصرّ أرباب المسيحية على هذه المقولة ولأذعنوا بالتوحيد المطلق الموافق للفطرة والعقل الوجداني، ومقولة اليهود من أنهم شعب الله المختار تدخل في هذه المتاهة، أي متاهة النصوص المقدسة!! والاّ فكل إنسان يدرك بوجدانه مقولة التساوي في الانسانية بين جميع افراد البشر ولا امتياز لأحد على آخر بالعرق القومي أو اللون أو اللغة..

ويمكن القول أن الطريق الوحيد للتقارب بين الاديان والمذاهب هو تحكيم هذا المنهج في تفسير وتحليل المعتقدات الدينية، بل هو المتعيّن كما أسلفنا، لتوحّد الوجدان في مدركاته العقائدية والاخلاقية لدى الجميع، فكل إنسان يدرك حسن العدل وقبح الظلم، وهكذا الحال في سائر القيم الاخلاقية على اختلاف الامكنة والازمنة والاعراف والثقافات البشرية، وليس كذلك العقل المحض أو النصوص الدينية.

وثالثاً: إن هناك فرقاً ما هوياً بين المنهج الاستبطاني والوجداني، وهو أن الاول يعتمد في تشخيصه للحق والصواب على الميول النفسانية والقناعات الموروثة ولهذا قد يصوّر الحق للانسان بما يهوى ويتفق مع مزاجه الشخصي وميوله

الذاتية، بينما يعيش الوجدان في كل إنسان بمنأى عن تأثير النفسانيات والذاتيات ويشعر كل فرد بسلطة مستقلة للوجدان عن مصالحه وميوله بل قد تتقاطع معها، فالاخيار من الناس لا يرتكبون الرذائل حتى لو كانت موافقه لمصالحهم وميولهم النفسانية، وما ذلك الاّ بدافع من وجدانهم الاخلاقي، وهذا هو السبب الذي دعا «عمانوئيل كانت» يستشهد بوجود هذا الوجدان كدليل وحيد على وجود الله تعالى.

وسيأتي في المقالة الثالثة تفصيل الكلام حول هذه النقطة بالذات و كيفية التمييز بين الحقائق التي يدركها الإنسان بعقله الوجداني وبين ما قد يختلط بها من أوهام وتصورات زائفة.

* * *

الثامنة: أشكال الوجدان:

للوجدان أوجه وأشكال متنوعة فمنها:

1 . الوجدان الاخلاقي، ومعه يدرك الإنسان حسن وقبح الافعال والصفات الاخلاقية من حسن العدل والصدق والامانة والوفاء بالوعد والايثار و.. وقبح مضاداتها.

2 . الوجدان الرياضي: ومعه يدرك الإنسان صحة القضايا الرياضية بالبداهة وبدون احتياج الى دليل، من قبيل العمليات الرياضية الاربعة (+ − × /).

3 . الوجدان المنطقي والعلمي، في إدراك الإنسان البديهيات المنطقية والعلمية من استحالة اجتماع المتناقضين وقانون العلية والكل اكبر من الجزء وبطلان الدور، أي تقدم الشيء على نفسه، وأمثال ذلك.

4 . الوجدان الفنّي: وبه يدرك الإنسان جمال الاشياء في الطبيعة والخط والرسم والشعر والموسيقي وما الى ذلك.

5 . الوجدان الديني: وهو الشعور الباطني بوجود الله والإيمان به وتقديسه والخشية منه وما يتفرع على هذا الإيمان من حالات روحية وجواذب عاطفية وشعور انساني نبيل، والاصل في هذا الشعور الوجداني هو وجود الله في اعماق النفس الانسانية وتجليه للانسان بأشكال مختلفة من التجلّي المباشر وغير المباشر. وهذا الوجود الالهي في الإنسان بمثابة البعد الخامس الذي يختص به الإنسان دون غيره من المخلوقات التي تشترك معه في ابعاد اربعة: الطول والعرض والارتفاع والزمان، وهو الاصل والمصدر للاوامر والنواهي الاخلاقية التي يشعر بها كل إنسان في اعماق الروح، وهو ما قلنا من أن وجود الله يمثل ضرورة وجدانية وبديهة موجودة في واقع الإنسان ووعيه فلا يحتاج الى دليل عقلي لاثبات وجوده، بل يستحيل اقامة الدليل على ذلك .كما سيأتي توضيحه.

امّا تفصيل الكلام عن التجلي الالهي للانسان في وجدانه واعماق ذاته، وهو ما أسميناه بالوجدان الديني، وقد يطلق عليه في المصطلح الحديث بالتجربة الدينية أو الايمانية، فسيأتي في المقالة الثالثة من مقالات هذا الكتاب.

* * *

التاسعة: الانحاء المختلفة للإسلام:

من خلال ما تقدم من المناهج السائدة في البحوث الدينية يتبين لنا أن الإسلام في الذهنية المسلمة على أنحاء:

1 . الإسلام التقليدي:

وهو المشاهد لدى الفقهاء ومقلّديهم من عامة الناس والذي يعتمد العقل الديني في سلوكه النظري والعملي، وقد تقدمت بعض التوضيحات لمشخصاته العامة. ويتميّز هذا الشكل من الاعتقاد بالدين بالجزمية والاتباع الحرفي للنصوص من دون أي تدخل من العقل ولو سمح له في ذلك فللدفاع عن المعتقدات ودحض الخصوم فقط، أي أنّ دور العقل هنا ليس في تعيين الصحيح من الخطأ من القضايا الدينية بل الدفاع وتفهيم الطرف المقابل فحسب، لأن الشخص قد آمن مسبقاً بصحة معتقداته وحقانيتها. ويمكن تقسيم مثل هذا النوع من الاعتقاد الجزمي والتقليدي بالإسلام إلى نوعين أيضاً.

الأول: الاعتقاد بالإسلام مع طرح اعتبار العقل وحجّيته من الأساس كما هو الملاحظ لدى الأخباريين والوهابيين وأمثالهم.

الثاني: الاعتقاد بالإسلام الرائج بين أفراد المجتمع والذي عليه المشهور من العلماء والموافق للعقل وسيرة العقلاء، فتتدخل في تكوين مثل هذه العقيدة عدة عوامل من قبيل: التوافق الاجتماعي، الشهرة لدى العلماء، المقبولية لدى العقلاء، تلقين الوالدين وأمثال ذلك، وفي هذا النوع من المعتقد قد يسمح للعقل بالتفكير في صحة المعتقدات أو بطلانها ولكن بشرط أن لا يخرج عن حدود العوامل المذكورة، وبعبارة أُخرى: إنّ هذا النوع من الإيمان والاعتقاد بالإسلام من النوع العقلائي لا العقلاني.

2 . الإسلام العقلاني:

وهو الإسلام الذي يعتنقه المثقفون وأصحاب الفكر والقلم واساتذة الجامعات وامثالهم من هذه الطبقة الواعية، ويتميز عن الاول بأن صاحبه لا يقبل من الإسلام كل شارد وارد من التراث القديم ومن اقوال العلماء وآرائهم الاّ بعد عرضه على عقله، فما وافق العقل أخذ به وما استبعده عقله ولم يتوافق مع الثقافة العصرية والعلوم الحديثة رفضه. وحجّتهم في ذلك أنّ اعتبار القضايا الدينية وحقانيتها لا يمكن أخذها من داخل دائرة الدين وإلاّ جاز لكل طائفة واتباع دين ومذهب أن يحتجّوا على غيرهم بحقانية مذهبهم ومعتقداتهم بالاستناد إلى النصوص الواردة في ذلك الدين.

وهذا النحو من الاعتقاد بالدين يمكن أيضاً أن يكون على نحوين:

الأوّل: توافق المعتقدات مع العقل على مستوى «القضية الكلية» بأن تكون كل مدعيات الدين متوافقة مع العقل، وكل قضية لا يقوم عليها البرهان العقلي تطرح جانباً، وهو معنى «الحد الأكثر» من العقلانية. ويقصد منها **أولاً:** أن يكون جميع المعتقدات الدينية معقولة وتدخل في دائرة الإدراك العقلي، **وثانياً:** أن يتم اثباتها أو توجيهها من قبل العقل. وعليه ففي هذا النحو من الاعتقاد الديني يسعى الشخص لأن يطرح جانباً كل ما هو غير معقول وغير منطقي من الدين.

الثاني: توافق المعتقدات مع العقل على مستوى «القضية الجزئية» بأن تكون بعض مدعيات الدين متوافقة مع العقل والبعض الآخر يكتفي فيها بأن لا تكون مخالفة للعقل، وفي مقام الانتخاب يسعى الشخص إلى أن تكون

معتقداته الدينية معقولة ومحتملة أكثر من العقائد الأخرى وهو معنى «الحدّ الأقل» من العقلانية في مقابل عقلانية «الحد الأكثر» في النحو الأول والسبب الذي يدعو إلى تحديد تدخل العقل في دائرة الأعتقادات أنّ أكثر من القضايا الدينية لا يمكن اثباتها بالعقل ولا يملك العقل أدوات خاصة لإثباتها لخروجها عن دائرة الإدراك العقلي أساساً وكونها من الوجدانيات أو التعبديات، ولهذا يكتفى فيها بعدم مخالفتها الصريحة للعقل، بخلاف ما رأينا في النحو الأول من العقلانية الدينية والتي لا بدّ من توافقها مع العقل لا مجرد عدم مخالفتها له.

3. الإسلام الوجداني:

وهو الإسلام الذي يتوافق مع الوجدان بأن تكون مدركات العقل الوجداني هي الأصل لا النصوص الشرعية، فما وافق الوجدان من النصوص فهو الحجة وعليه المعوّل في صياغة السلوك، والاّ فلا، وحينئذ تطرح النصوص جانباً: إما بسبب الوضع والاختلاق، أو بسبب تغيّر الظروف والثقافة البشرية، أي يكون ذلك النص على فرض صدوره وسلامته من حيث المفهوم محدوداً بحدوده الزمانية والمكانية، لأن تجريد الحكم الشرعي من ظروفه وشروطه الموضوعية يؤدي الى مسخ الشريعة وإرباك في فهمها واستيعابها في وعي المسلم المعاصر، ومن جهة أُخرى فإنّ خواء المعتقدات من العرفان سيفقدها الروح المعنوية والقدسية اللازمة لانفصالها عن المنبع الاصل لها.

النصوص الدينية في القرآن والسنة بدورها تشير الى هذا الإسلام الوجداني بالخصوص وتدعو البشرية الى اعتناقه والسلوك الى الله بواسطته، ولذا نجد أن جميع الأنبياء يصرّحون بأنهم على دين الإسلام، كقول ابراهيم:

(ربّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امّة مسلمة لك)[76]

وقول نوح(عليه السلام):

(إن أجري الاّ على الله وأمرت أن أكون من المسلمين)[77]

وحتى اتباعهم كانوا على هذا الدين الالهي، ومن ذلك قول الحواريين:

(نحن أنصار الله آمنّا بالله واشهد بأنّا مسلمون)[78]

وورد في النبوي الشريف:

«من اخلص لله اربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»[79]

والامام الصادق(عليه السلام) يقول لعنوان البصري:

«ليس العلم بالتعلّم، انما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فان أردت العلم فاطلب في نفسك حقيقة العبودية، واطلب العلم باستعماله، واستفهم الله يفهمك»[80]

---

76. البقرة: 128.
77. يونس: 72.
78. آل عمران: 52.
79. اصول الكافي ـ ج2 ـ ص 16 ـ ابو حامد الغزالي ـ احياء العلوم ج4.
80. بحار الانوار ـ ج1 ـ ص 225.

وهكذا نعرف أن الإسلام الحقيقي لا يتحصل عن طريق قراءة الكتب الفقهية والنصوص الدينية، بل هو سلوك وجداني وشهود عرفاني بالدرجة الاولى حيث ينعكس ايمان الإنسان على شكل ممارسات انسانية في حركة الواقع، لا انه مجرد حقائق محنّطة في جوّ الفكر لا تمتد الى واقع الافراد على مستوى الممارسة، ولا تتوغل في عالم النفس والعواطف والاحاسيس الانسانية الخيّرة في الفرد.

وورد في النبوي الشريف:

«من أصبح لا يهتم بأُمور المسلمين فليس بمسلم»..[81]

«المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[82]

فنفهم من هذا الحديث أن المسيحي الذي سلم الناس من يده ولسانه وعاش الحبّ لله والانسانية وسعى في مساعدة والفقراء والمساكين ونصرة المظلومين فهو مسلم في الحقيقة، والمسلم الذي يتعرض للناس بالاذى والعدوان بيده ولسانه فهو كافر في واقعه وان جرت عليه احكام الإسلام المذكورة في الفقه.

الإسلام في حقيقته هو الدين الذي يحيي في واقع الإنسان دوافع الخير والانسانية وحب الناس والدفاع عن المظلومين والتوجه الى الله تعالى بالعبادة والمناجاة لا أنه يقوم بتأطير الإنسان باطار معين من العناوين الوهمية ويفصله عن سائر البشر بكلمتين، أي النطق بالشهادتين، فهذا هو الإسلام الظاهري والشكلي الذي يتعامل معه الناس في تقاليدهم واعرافهم الموروثة لا الإسلام الحقيقي الذي يريده الله من الإنسان.

وهذه النظرة الضيقة للاسلام نلاحظها كثيراً في كتابات المثقفين الاسلاميين أيضاً، فانت تجدهم يذكرون الحضارة الاسلامية في غابر الزمن ويمجّدون ماضي المسلمين ويستعرضون الواقع الحضاري للمجتمعات الغربية بكثير من الطعن والهجوم والنقد على اساس أنهم اعداء المسلمين وأنّهم سرقوا من المسلمين حضارتهم وعلومهم وثرواتهم وما الى ذلك، فيضعون أنفسهم في قفص من الأوهام التي تفرضها الطبيعة والواقع السياسي والاجتماعي، والحال أن المسلم الواقعي لا يحدّه الشرق والغرب، ولا حضارة المسلمين والمسيحيين، فكلها حضارات بشرية ينبغي الاستفادة منها واقتباس الجيد والنافع وطرح الضار واللاّ إنساني منها.

العدو الحقيقي للمسلمين ليس هو الغرب والحضارة الغربية، بل هو كل من يريد للمسلمين شراً ويضمر لهم السوء سواءً كان يقطن بلاد الغرب أو يعيش بين المسلمين، فلماذا نوجه سنان أقلامنا للتصدي للغزو الثقافي الغربي ونتحرك دائماً من موقع العداوة مع الغرب ونتغافل عن اعداء الإسلام والمسلمين (وما أكثرهم) في بلاد الإسلام وبين المسلمين، سواء على شكل حكومة وقدرة سياسية، أو تيار حزبي، أو فكر مذهبي يكرّس الدعوة لحكومة رجال الدين على حساب اهتزاز القيم الاخلاقية والمثل الانسانية التي دعا اليها الإسلام.

الاسلوب الصحيح في مواجهة المدّ الثقافي الغربي ليس في التحرك من موقع الخصومة مع الثقافة البشرية الواردة وابعاد هذه الثقافة من الامتداد في اذهان المسلمين من خلال التركيز على نقاط الضعف وتهميش نقاط القوة فيها، أو في التغني بالماضي وتمجيد الحضارة الاسلامية السالفة، أو في ذكر مثالب الحكومات الغربية في العصور السابقة من قبيل

---

81. الكافي: ج2، ص163، ح3.

82. كنز العمال: ج1، ص149 . مثله في نهج البلاغة، الخطبة 167.

الاساليب الوحشية التي استخدمها المستعمرون الغربيون مع الشعوب المستعمرة في بلدان العالم الثالث كما نشاهد هذه المقولات بكثرة في انتاجات المفكرين الاسلاميين، لأن الثقافة الاقوى والاكثر انسجاماً مع الفطرة والوجدان البشري سوف تكون قادرة على تحقيق الامتداد في وجدان الشعوب الاخرى شئنا أم أبينا كما حققت الثقافة الاسلامية ذلك في العصور السابقة، وكذلك الحال في الثقافة اليونانية، والحل هو استيعاب الوارد الجديد وقبول الجيّد منه من جهة. ومن جهة اخرى العمل على تطهير التراث الاسلامي مما علق به من معارف بشرية خاطئة متأثرة بالتقاليد المحلية والافكار الضيقة لبعض علماء الإسلام وقد تكون من افرازات السياسة والحكومة، وهنا يكون الإسلام الوجداني هو المحور والقاعدة التي ينطلق منها الباحث في عملية التطهير أو التصحيح والتعديل.

وعلى سبيل المثال: الوجدان الانساني يحكم بالمساواة على مستوى الانسانية بين جميع الاقوام والطوائف البشرية، فالاسلام الحقيقي لابدّ وأن يدعم هذه المقولة، والحال اننا نجد في تراثنا الديني الكثير من الموارد التي تنقض هذا المبدأ الانساني، فهل يكفي أن نطعن في الثقافة الغربية في عنصريتها وتفضيل العنصر الابيض على الأسود (على مستوى الممارسة احياناً لا المبدأ والفكر)، وتوجد مثل هذه الموارد، بل اشنع منها في تراثنا الديني ولا يجد الفقهاء والعلماء غضاضة في قبولها والافتاء على طبقها؟! فأنت تجد في كتب التفسير والسيرة أنّ السود من نسل حام بن نوح الذي ضحك من عورة أبيه نوح، والعرب من نسل سام الذي غطّى عورة أبيه بعد أن كشفتها الريح.

الروايات التي تؤكّد تفضيل قريش على سائر العرب والمسلمين وأن الخلافة والرئاسة لا تصلح الاّ لهم!!

كراهة التعامل والزواج من الاكراد لأنهم من نسل الجن!!

الروايات التي تصرح بأن المرأة خلقت من أجل الرجال، وأن حواء خلقت من فاضل طينة آدم بهدف إزالة الوحشة عنه، فالاصل هو الرجل في أساس الخلقة، والمرأة بالتبع!:

الفتاوى التي ترى نجاسة أهل الكتاب وأن حالهم حال الكلب والخنزير في حرمة الاكل من طعامهم ولزوم تطهير اليد بعد لمسهم أو مصافحتهم مع ما يستتبع ذلك من الابتعاد عنهم ومعاداتهم!!

الى غير ذلك من المثالب والثغرات الموجودة في تراثنا الاسلامي مع الاسف.

وليست الغاية من طرح مثل هذه الامور هو الطعن والتجريح بتراثنا الاسلامي بعامة كما يحاول ذلك بعض المستشرقين والمستغربين من مثقفينا، بل الغاية الفات النظر للنقائص والثغرات والعيوب في هذا التراث الحضاري العظيم والسعي لإزاحة ما تراكم عليه من غبار القرون المتمادية وافرازات الفكر البشري الطائفي وما دسّتة يد السياسة والتعصب المذهبي من زيف وتشويه في مفاصل التراث ومنظومة النصوص المقدسة.

* * *

العاشرة: الفطرة، الوجدان، والعقل العملي:

قد لا يكون المقصود من الوجدان والعقل الوجداني واضحاً لدى البعض فيتوهم اتحاده مع الفطرة أو العقل العملي في المفهوم، والحال أن المراد منه شيء آخر ولا ينبغي الخلط بين هذه المصطلحات الثلاثة...

«**الفطرة**» في اصطلاح علماء الإسلام وكذلك في استعمالات النصوص الدينية هي ما يشعر به الإنسان من جذور دينية في دائرة التوحيد خاصة، فالتوحيد هو أصل الفطرة حيث فطر الله تعالى الناس على توحيده والاقرار بالوهيته كما نجد ذلك في جملة من الاحاديث الشريفة من قبيل ما ورد عن الامام الباقر(عليه السلام) في تفسير قوله تعالى: **(فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها..)**[83]**(عليه السلام): فطرهم على التوحيد.**[84]

أما «الوجدان» فهو جملة المعارف الإلهية والحقائق الدينية والقيم الاخلاقية التي تبتني على اساس التوحيد الفطري، فالفطرة بمثابة البذرة، والوجدان بمثابة الشجرة المتولدة من تلكم البذرة.

«**العقل العملي**» في اصطلاح الحكماء وعلماء الاخلاق هو ما يقع في مقابل «العقل النظري» الذي يدرك الحقائق والمعارف النظرية ويأتي بالمرتبة التالية له، أي أن الإنسان يدرك بعقله العملي ما ينبغي له وما لا ينبغي له أن يفعل من أوجه الخير والشر، أو الحسن والقبيح. فالمراد به ما يختص بدائرة الوجدان الاخلاقي فحسب، ولذلك نجد الكثير من الحكماء يفضّلون العقل النظري على العملي كما يرى ذلك صدر المتألهين في شرح الهداية حيث يصرح بأفضلية الاول على الثاني من جهة أن العلم وسيلة للعمل، والعمل هو المقصود، والمقصود أفضل من الوسيلة، فالعلم أقل رتبة من العمل، ولا شك أن الاعمال أقل رتبة من المعارف الإلهية والتجليات القدسية، وهذا دليل على أن الحكمة العملية أقل رتبة من الحكمة النظرية.[85]في دائرة المعارف الإلهية والدوافع الاخلاقية. فالمعارف الإلهية يدركها الإنسان بوجدانه اولاً وعلى مستوى العلم الحضوري. ثم يدركها بعقله الوجداني بالعلم الحصولي كما تقدم، وعلى هذا الاساس يكون الإدراك الوجداني مقدم على الإدراك العقلي لتلك المعارف الدينية، بخلاف ما يظهر من كلمات الحكماء في تقديم الإدراك النظري على العملي في دائرة الاخلاق والسلوك الاخلاقي.

* * *

83. الروم: 30.
84. اصول الكافي: ج 2. ص 13. .
85. شرح الهداية: ص 3.

المقالة الثانية

براهين إثبات وجود الله

«عرض ومناقشة»

1 . برهان الحركة
2 . برهان الحدوث
3 . برهان التواتر
4 . برهان النظم
5 . برهان الإمكان
6 . برهان الفطرة
7 . البرهان الوجودي
8 . برهان المعجزات
9 . البرهان الأخلاقي
10 . أدلة عدم وجود الله

ازاحة وهم:

في هذه المقالة سنقوم باستعراض الأدلة والبراهين التي أوردها الفلاسفة وعلماء الكلام لإثبات وجود الباري تعالى ومناقشتها للخروج بنتيجة مهمّة تدعم وجهة نظرنا المتقدمة في المقولة الوجدانية وأن العقل البشري محدود ومولود للدماغ المادي، والمحدود لا يمكنه الإحاطة باللامحدود، والمولود المادي لا يمكنه إدراك الغيب المطلق، فالطريق الوحيد للمعرفة الميتافيزيقية هو الشهود الوجداني. ولكن قبل الدخول في أصل البحث لابد من الإجابة على سؤالين لرفع اللبس والغموض حول الغاية من كتابة هذا المقالة ...

السؤال الأول: ما الداعي لمناقشة الفلاسفة الإلهيين في أدلتهم على وجود الواجب مما يقوّي مواضع الملحدين في تحدياتهم لأهل الحق ويكرس مواقفهم في إنكار وجود الله تعالى؟

والجواب عن ذلك هو أن المسألة ليست مسألة تقوية جبهة المعاندين، أو توهين جبهة الموحّدين، بل أساساً أن تلك الأدلة والبراهين عرضت على المؤمنين من أتباع الأديان السماوية على أنها أفضل طريق لمعرفة الله، في حين أن نفس هذه البراهين ـ كما سنرى ـ هي الحجاب الأكبر الذي يحول بين العبد وخالقه.

وببيان آخر، أنه ما دامت هذه الأدلة الذهنية والبراهين العقلية تتحكم في صياغة العقيدة الدينية في دائرة التوحيد فإن الإنسان لا يجد دافعاً نفسياً لإدامة البحث وتحرى الحقيقة في مجال السلوك الفكري والمعنوي، ولاكتفى في دائرة علمه بالواجب المطلق بإثبات هذا الإله الذهني والصوري الذي تثبته هذه الأدلة وسوف لا يواصل مسيرته المعنوية في سبيل اكتشاف الحقيقة المطلقة من طريق آخر، وهو طريق الوجدان، ولذلك وجب ازاحة هذا الضباب المتراكم على الذهن واليأس من البحث عن الله في مدارات العقل ليتسنى للانسان التفرغ تماماً للبحث عن الله في قلبه ووجدانه.

السؤال الثاني: إن براهين اثبات وجود الباري لا تنحصر فائدتها في ردّ شبهات المنكرين ودحض حجة الملحدين، بل مفيدة كذلك لتقوية اعتقاد المؤمنين وتعميق ايمانهم بوجود الله تعالى، فكل إنسان مؤمن يشعر بالراحة النفسية والإطمئنان القلبي بعد سماعه دليلاً قوياً أو جواباً شافياً لشبهة من شبهات المنكرين، فلو أننا ابطلنا الأدلة التي يذكرها الحكماء المسلمون لإثبات وجود الباري تعالى، فماذا نصنع بالشكوك والشبهات التي قد تربك الذهنية المسلمة وتنخر في ايمان المؤمنين؟

ويتضح الجواب عن هذا الإشكال بتبيين حقيقة مهمّة، وهي أنه لا ينبغي الخلط بين ارضاء النفس وراحة الذهن وبين تقوية الإيمان، فهما مسألتان لا مسألة واحدة، أحدهما مسألة نفسية والأخرى حقيقية، فلو أن هذه الأدلة والبراهين كانت تقوي ايمان الشخص وتعمق ارتباطه بالله تعالى لكان الفلاسفة وعلماء الكلام من أقوى الناس ايمانا بالله والآخرة، وكان العوام من الناس أقلهم ايماناً، في حين أن الغالب هو العكس، فقد نجد بعض القرويين الأميين من هو

أقوى ايماناً وأشد اتصالاً بالله من كثير من الفلاسفة والحكماء. والسبب في ذلك أن الفيلسوف يتحرك دائماً في دائرة العقل والفكر للتوصّل إلى اثبات القضايا الفلسفية، وبما أن العقل الفلسفي ليس له طريق لإثبات الحقائق الميتافيزيقية الخاصة بإثبات وجود الباري وتوحيده، فسوف تتراكم الشبهات والشكوك في ذهن هذا الفيلسوف أو الإنسان المؤمن، فيتحرك عقله (بدافع من ايمانه) بإزاحة هذه الشبهات وكنس هذه الشكوك التي تثير الإضطراب في نفسه، فيشعر بالراحة النفسية لذلك، وهذه الراحة النفسية وليدة تخلص المؤمن من الإضطراب النفسي الذي تثيره الشبهات المذكورة ولا تعني البتة زيادة في ايمانه، لأن الإيمان من مقولة أخرى ولا يتأثر من قريب أو بعيد بهذه الشبهات، بل انك ترى العرفاء واساطين الحكمة يواجهون شكوكاً لا يعرف لها الإنسان المادي مورداً ومع ذلك فلا تخل تلك الشكوك بإيمانهم، لأن الشك ينطلق من موقع الذهن، والإيمان يقع في دائرة القلب، فأحدهما ذهني والآخر قلبي، ولا ينبغي الخلط بينهما.

وبكلمة أخرى: الشبهات من حيث المنطلق والمصدر على ضربين: ذهنية وقلبية، فان كان المؤمن يعاني من شبهة ذهنية في مسألة التوحيد، فهو في الحقيقة يبحث عن طريق لإزاحة هذه الشبهة من الذهن، فعندما يسمع بأحد البراهين الفلسفية في مجال التوحيد يشعر بالراحة والرضا بسبب زوال ما علق في الذهن من غبار الشك، وإن كانت الشبهة قلبية بمعنى أن يكون الإنسان من أهل الدنيا ولا يرغب في الإيمان ولا أهله، فحينئذ لا ينفع معه عشرات البراهين لإثبات وجود الله ولا تؤثر تلك البراهين في رفع تلك الشبهات، والسبيل إلى ذلك هو ازالة الاهواء والنوازع الدنيوية المحيطة بالقلب من خلال العبادة والرياضة النفسية لا بواسطة البرهان العقلي.

اجتماع الشك واليقين:

ونذكر في هذا الصدد كلمة في غاية الحكمة للشيخ محمد مجتهد الشبستري لبيان أن الإيمان لا ينبغي أن يرتكز على الاثباتات العقلية، بل على التجربة الدينية للفرد، وأن الشك العقلي قد يجتمع مع الإيمان القلبي في مسائل الغيب وحقائق المعرفة الإلهية، يقول: «الخصيصة الثانية لعلم الكلام الاسلامي هو تصور امكانية اثبات هذه القضايا الايمانية عن طريق العقل. فهذه القضايا (التوحيد، والنبوة، والمعاد) هي في ذلك الفضاء الفكري يمكن اثباتها بالعقل، فالاسلوب هو اسلوب الاثبات لا العرض، والكلام لا يدور حول عرض حقيقة، بل حول اثبات حقيقة.. ولكن الفضاء الفكري قد تغيّر في عصرنا، فالانسان في القرون الأخيرة دخل مرحلة جديدة من التفكير حيث فقد الجزم الفلسفي والعملي وأصبح الجري وراء اليقين بالشكل الذي كان يعمل به السابقون عديم الجدوى... في القرون الاخيرة بدأت تظهر نقاشات معقّدة ومعمقة حول المعرفة بحيث أن الإنسان أصبح يوجّه النقد إلى جميع أنواع معارفه... وفي هذا الفضاء الفكري الذي نحن بصدده فان اسلوب الاثبات غير مطروح كما أنه عديم الجدوى، فالانسان لا يريد أن يثبت شيئاً بل يريد أن يحّل مشكلة وقضية، وفي صدر الإسلام لم يكن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) بصدد اثبات وجود الله، والنبوة والمعاد ذلك، لأن وجود الله تعالى في القران الكريم يقوم على العرض، فالله سبحانه وتعالى ليس بصدد اثبات توحيده لعباده ولا أن النبي كان بصدد اثبات نبوته للناس من خلال الاستدلالات الكلامية، اذ النبوة كانت ظاهرة تعرض وتنتج الإيمان.

وبناء على ذلك فان السعي من أجل اعادة عصر اليقين هو سعي عقيم وعديم الجدوى، وعلينا أن نتحدث عن الدين والتديّن مع الاخذ بنظر الاعتبار هذا الجو اللايقيني، ومعنى اللايقينية واللاجزم الفلسفي والعلمي في العصر الحاضر هو أن العلماء اليوم لا يقفون عند أية قضية فلسفية كانت أم علمية ولا يتبعون أية قضية الحدّ النهائي المطلق للبحث والتحقيق والتعقل.. وهذا الشك خاص باليقين العملي والفلسفي وليس اليقين العقيدي والايماني. ولذا لا ينبغي أن يبني المسلمون علم الكلام المتضمن لأسمى وأعلى القضايا والمفاهيم المتعلقة بالانسان والعالم (التوحيد، والنبوة والمعاد) على اساس الفلسفة أو العلم، إن عليهم البحث عن سبيل آخر، وأساس هذا السبيل الجديد هو الاستغناء عن «اثبات الحقائق الدينية» بـ «عرض الحقائق الدينية».

إن جميع العرفاء الحقيقيين توصّلوا إلى هشاشة المعطيات العقلية ولاذوا بدفء اليقين الناشيء عن قبسات العشق، وهشاشة المعطيات العقلية هذه لا تعني سقوط البحوث العقلية عن الاعتبار، وأنما تعني أن هذه البحوث لم تكن لتمنحهم «الاطمينان والشهود القلبي اللازم»[86]

بعد هذه المقدمة ندخل أصل الموضوع، ونذكر البراهين التي ذكروها لإثبات وجود الله تعالى، وأهمها سبعة:

1. برهان الحركة لأرسطو

2. برهان الحدوث للمتكلمين

3. برهان التواتر.

4. برهان النظم

5. برهان الامكان

6. البرهان الوجودي

7. برهان الفطرة.

8. برهان المعجزات.

9. البرهان الاخلاقي.

وقبل البدء في شرح هذه الأدلة ومناقشتها لابد من تبيين نقطة مفيدة في منهج حكماء الإسلام المعاصرين كالسيد الطباطبائي والشهيد الصدر والشهيد المطهري في تقسيم هذه الأدلة والبراهين إلى: علمية وفلسفية، فمثلاً برهان الحدوث والنظم يدخلان في قائمة الأدلة العلمية، وبرهان الامكان السينوي أو الحركة الأرسطي يدخلان في دائرة الأدلة الفلسفية. والظاهر أن هذا المنهج من التقسيم المنهجي متأثر بنتاجات الفلسفة الغربية في هذا المجال، وإلاّ فلا شاهد عليه في فلسفة ابن سينا وصدر المتألهين أو الفخر الرازي والطوسي وأمثالهم من المتقدمين.

والمعيار في هذا التقسيم أن كلمة «العلم» أو «العلمي» يراد بها العلوم التي تدخل في نطاق التجربة، أي يمكن اثبات صحتها أو بطلانها بالتجربة كما في الكيمياء والفيزياء وعلم النفس والإقتصاد وغيرها من العلوم الطبيعية، ولكن بالنسبة للقضايا الفلسفية فانها لا تدخل في نطاق التجربة، بل يستدل على صحتها وبطلانها بالقياس المنطقي فقط، من قبيل قانون العلة والمعلول والديالكتيك وماهيات الأشياء وكذلك ما يتعلق بسائر القضايا الميتافيزيقية.

---

86. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد 14، الاتجاهات الجديدة في علم الكلام. ص86. 114 باختصار.

مثلاً بالنسبة لبرهان «النظم» يتمّ الورود إليه من جهة علمية كما تدرس القوانين الطبيعية الاخرى لمعرفة اسبابها وعللها، وذلك بأن يقال بأن هذه البيضة أو الثمرة أو الحشرة وما تحوي من نظم عجيب في تركيبها ونموها إما أن توجد على هذه الدقة في النظم صدفة أو تكون لها علّة جعلتها بهذا الشكل، وهذا المنهج هو المنهج العلمي المتبع في سائر العلوم الطبيعية، ويعتمد أساساً على قانون «العلة والمعلول» الذي هو قانون فلسفي أساساً، أي أنه لا يمكن اثبات صحته وبطلانه بالتجربة في نفسه كما هو واضح، ولكن في القضايا الفلسفية نرجع إلى الذهن والعقل فقط في تشخيص الصواب والخطأ في هذه القضايا، لأن هذه القضايا تتعالى عن التجربة والخضوع للفحص المختبري، فقضية «الأبيض أبيض» قضية فلسفية لعدم خضوعها للتجربة لإثبات صحتها أو بطلانها، اما قضية (الحديد يتمدد بالحرارة) فقضية علمية لما ذكرنا.

وعلى هذا الأساس أورد الحكماء المسلمون أمثال الشهيد المطهري برهان «الحركة» لأرسطو ضمن البراهين الفلسفية، لأن قضية (كل متحرك لابد له من محرك) وان كان لها شواهد في عالم المادة والطبيعة الاّ أن مجرد وجود بعض الشواهد لا يكفي لإستنتاج قضية كلية، وهذا هو السبب في الخلط الكبير الذي وقع فيه بعض العلماء والباحثين لدى تشخيصهم القضية العلمية من القضية الفلسفية وبالأخص الماركسيين منهم وتصوروا أن الفلسفة الماركسية هي علمية في كل جوانبها وأبعادها وأنهم تخلصوا من الفلسفة الميتافيزيقية التي لا تخضع قضاياها للتجربة الميدانية.

وكيف كان فاننا في هذه الدراسة المختصرة لا يسعنا التوغّل في مثل هذه الابحاث الخارجة عن صلب الموضوع، ولذا أدرجنا جميع البراهين المذكورة في قائمة واحدة طمعاً في الإختصار.

نظرة عامة في براهين وجود الله

إنّ مناقشتنا للبراهين والادلة العقلية التي أوردهاالفلاسفة وعلماء الكلام لإثبات وجود الله على نحوين: عامة وخاصة، وسنبدأ بالمناقشة العامة ونذكر أوجه الخلل في جميع الأدلة المذكورة بنحو عام، ثم نأتي عليها الواحدة تلو الاخرى بالنقد والمناقشة.

أما المناقشة العامة فتتلخص في خمس نقاط:

1 . التطوّر المستمر للمعارف العقلية يجهض المحاولة

فمن دليل الحركة لارسطو الى دليل الحدوث للمتكلمين والى دليل الامكان للفارابي وابن سينا نجد أن كل فئة من الفلاسفة أو المتكلمين تحاول نقض ما سبق من أدلّة على وجود الباري تعالى للمدارس الفكرية الاخرى وإبراز أوجه الخلل ونقاط الضعف فيها والاتيان بدليل عقلي جديد أقوى من سالفه، فبعد أن نقض المتكلمون دليل الحركة لارسطو جاؤوا بدليل الحدوث زاعمين أنه هو الحق الذي لا ريب فيه، ولكن فلاسفة الإسلام الذين لم يكونوا يوماً على وئام مع المتكلمين لم يرق لهم ذلك وطعنوا في دليل الحدوث واكّدوا قصور مقدماته عن اثبات المطلوب وأن احتياج المخلوقات الى خالق ليس هو بسبب الحدوث بل الامكان، ولذلك ابتكروا دليل الامكان وزعموا .كما يقول ابن سينا . انه دليل الصدّيقين، ثم جاء صدر المتألهين وأبان بعض وجوه الخلل المنطقي في دليل الامكان وجاء بدوره بدليل الوجود الذي

يقوم على نظرته في اصالة الوجود وادّعى انه هو اللائق بأن يسمّى بدليل الصديقين، وجاء «كانت» الالماني ونقض جميع الادلة المذكورة وأتى بالدليل الاخلاقي الذي أبطله المتأخرون عنه، وهكذا كلّما جاءت امّة لعنت اختها ..

وعلى هذا الاساس يمكن أن يقال بأنه ما المانع من أن يقوم فلاسفة ومحققون في المستقبل بنقض ما تبقى من الأدلّة المعتبرة؟ ومع وجود هذا الاحتمال فكيف يصح الوثوق بمثل هذه الأدلّة التي نحتمل بطلانها على سبيل الاجمال؟ وهل يتفق أن تتوقف عملية الاستدلال الفكري على أدلّة معينة مع ما نشاهده من دينامية مستمرة لحركة العقل في استكشاف الحقائق في حركة الحياة؟

2 . الأدلّة المذكورة لا تورث القناعة النفسية

إن ما نحن بحاجة إليه في مجال الحقائق الدينية وخاصة في ما يتعلق بأصل التوحيد هو القناعة النفسية والوثوق القلبي بالعقيدة الغيبية بحيث تتحول هذه العقيدة الى ممارسة في عالم السلوك ولا تبقى مجرد مقولات محنّطة في دائرة الفكر، في حين أن الادلّة المذكورة لا تورث قناعة من هذا القبيل لدى الفرد، وكما يقول مارتين مارتي: «إن هؤلاء المستدلّين يعلمون أن الأدلة انما تكون مقبولة لدى الناس في صورة ما اذا كان لديهم استعداد مسبق للإيمان»[87] للايمان وقبول مفهوم الالوهية فان جميع الأدلة العقلية لا تكون مثمرة.

ويرى ويليام جيمز أن سبب ذلك يعود الى أن نوازع الإنسان الباطنية وحاجاته الروحية أعمق من حاجاته العقلية، وفي الواقع فان القوة العقلية في الإنسان تقع تحت تأثير احساساته النفسية فينعكس ذلك على عملية الاستدلال، ولهذا كانت التجربة مقنعة اكثر من الدليل المنطقي، لأن طبيعة الإنسان العقلانية في أفضل حالاتها اذا قيست الى طبيعته النفسانية تكون ثانوية وفرعية[88] على اثباتها بالدليل، والعقائد الدينية في أغلب الاحايين متأثرة بالعلل لا بالادلة، ولهذا نرى أن القرآن الكريم يستخدم الاسلوب الخطابي في اثبات العقائد أو تصحيحها بدل الاسلوب المنطقي لشدّة تأثيره في النفس، في حين أن براهين اثبات وجود الله لا تورث قناعة في النفس، لأنها تتحدث مع الإنسان بلغة جافة لا روح فيها وتتعامل معه بقوانين ومقررات منطقية بعيدة عن واقع الناس وحياتهم الفكرية والاجتماعية كما هو الحال مع الادلة الرياضية الجافة. ولذلك لا تجد الناس يتفاعلون مع دليل «الحركة» لارسطو، أو دليل «واجب الوجود» لابن سينا ويجعلونه نصب أعينهم في تعاملهم مع الواقع، ولا ينطلقون في ايمانهم القلبي والعاطفي من موقع الدليل العقلي المذكور.

3 . الخلل المنطقي في الادلة:

إن الادلّة المذكورة لا تواجه مشكلة اقناعية فحسب، بل تواجه خللاً منطقياً أيضاً، وكما يقول «كافمن»: لا يمكننا اثبات وجود الله ببرهان معتبر بحيث لا يكون الله موجوداً في اى واحدة من مقدّماته؟ وطبيعي أن الله اذا لم يؤخذ في المقدمات فانه لا يظهر في النتيجة أيضاً.[89] إنسان . وكل إنسان متحرك. زيد متحرك، نلاحظ أن زيداً قد أُخذ في الكبرى التي هي محط الاستدلال . بطريقة ضمنية، فلو تعاملنا بهذه الصورة مع براهين وجود الله لما كانت مثمرة منطقياً

87. مارتين مارتي . تنوعهاي بي اعتقادي (التنوع في الالحاد) . ص 209.
88. ويليام جيمز . تنوعهاي تجربة مذهبي . (تنوع التجربة الدينية) ص 72.
89. والتركافمن . نقد مذهب وفلسفة . ص 169.

لأننا أخذناه مفروض الوجود في مرحلة سابقة، أو أخذنا شبيهه، وعلى سبيل المثال عند ما يقال في برهان الحدوث أو النظم: أن لكل حادث علّة، فالكون له علّة، نلاحظ أن العلّة المأخوذة في المقدمة هي غير العلّة المأخوذة في النتيجة، لأن غاية ما تقرّره المقدمة المذكورة هي أن لكل حادث علّة، وذلك من خلال مشاهداتنا العلمية في الخارج، ولكن هذه المشاهدات انما تحكي عن علل حادثة ومتناهية دائماً وليست لها امتداد منطقي لتستوعب غير المشاهد من هذه العلل، والعلّة المقصودة في النتيجة هي علّة لا متناهية (أي الله).

4 . قصور الأدلة العقلية عن اثبات الصفات الاخلاقية لله تعالى

إن الأدلة العقلية على فرض قابليتها لإثبات وجود الذات المقدسة، الاّ أنها تواجه مشكلة في اثبات الصفات الاخلاقية كالرحمة واللطف والخير المطلق وأمثال ذلك، ولما كانت صفاته عين ذاته، ومثل هذه الصفات المذكورة هي أهم الصفات التي تشكل محور العلاقة بين الإنسان وربّه . ولهذا ورد التأكيد على صفتي «الرحمن الرحيم» في مطلع كل سورة .كان مجرد اثبات الذات بدون هذه الصفات ليس بذي قيمة، أما عدم امكانية اثباتها بالدليل العقلي فلوضوح أنها من المفاهيم الذوقية والاستحسانات النفسانية التي تدرك بالوجدان لا بالعقل، ولهذا لم يتطرق الفلاسفة وعلماء الكلام لاثبات هذه الصفات والاسماء، واكتفوا بالبرهنة لاثبات صفة العلم والقدرة والحياة وعدم الشريك وعدم التركيب وأمثال ذلك. والإنسان لا يجد في نفسه رغبة للاتصال باله لا يتفاعل معه على مستوى الحب والحنان ولا يتكلم معه بلغة العاطفة والرحمة، بل يمكن القول بأن مثل هذا الاله ليس باله حقيقي للانسان ولا يمثل طموحه في التكامل المعنوي ولا يشبع نهمته في التبعية والتوكل والعبودية.

وعلى سبيل المثال، فالادوات العقلية قاصرة ذاتاً عن اثبات رحمة الله بعباده، وكل دليل عقلي يؤتى به في هذه الدائرة يمكنه أن يكون شاهداً على الضدّ أيضاً، فكيف تنسجم مقولة «الرحمة» مع ما نجده من فقر، مرض، جهل، بلاء وكوارث وحروب وامثال ذلك؟ وما يقال من كونها رحمة بتأويل المفهوم ليتناغم مع نتائج البلاء من معطيات ايجابية دنيوية أو اخروية فهو تأويل محتمل إلاّ أنه يمكن استنباط مفهوم «النقمة» من تلك الحوادث في نفس الوقت. ولهذا ورد كلا الاحتمالين في القرآن الكريم، فتارة تؤخذ كثرة النعمة وزيادة الخيرات على الإنسان بمفهومها السلبي وأنها قصد بها «الاغواء» و«الاستدراج»، واخرى بالعكس، وكذلك الحال في نزول البلايا والمحن، فتارة تكون نعمة وخير فيما لو كانت الغاية منها الامتحان والانذار «لعلهم يرجعون» واخرى عذاب معجّل في الدنيا قبل الآخرة، وعلى كل حال فالعقل قاصر عن إدراك الغايات الإلهية من الحوادث الطبيعية ليتمكن بالتالي استخلاص من صفة «الرحمة» منها، وهكذا الكلام في كونه تعالى «خيراً» مطلقاً، فبأي دليل عقلي يمكننا اثبات أن هذه النعم والمواهب هي خير للانسان وليست «نقمة» مع ضميمة أنه محاسب غداً على كل صغيرة وكبيرة؟!

5 . الادلّة لا تنتج الغاية من اثبات وجود الله

إن من له معرفة أولية بشؤون الفلسفة وقضاياها يعلم باستحالة الاستفادة من الادلّة العقلية لاثبات القضايا الاعتبارية، وكذلك العكس. وهو ما صرح به العلامة الطباطبائي في «اصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، وبما أن

القضايا الاخلاقية من وجوب شكر المنعم والعبودية والطاعة وامثال ذلك هي من المسائل الاعتبارية، فيستحيل تحصيلها من الادلّة العقلية لاثبات وجود الله، فغاية ما يمكن للأدلّة المذكورة على فرض صحتها وسلامتها اثبات أن لهذه الكون خالقاً ومدبّراً، أما انه يجب على الإنسان شكره وعبادته وامتثال أوامره فهي قاصرة عن ذلك، ومعلوم أن الغاية من اثبات وجود الخالق هو إثبات هذه الامور، والاّ كانت مجرد ترف فكري تدور قضاياه في مدارات العقل فقط ولا تتجسد في الواقع العملي للناس، ولذلك عدل الفيلسوف الالماني «كانت» عن الادلّة العقلية الى الدليل الاخلاقي لاثبات وجود الله الذي خلق الوجدان الاخلاقي في الإنسان ودعاه الى امتثال أوامره، وسلك «كير كجارد» مؤسس الوجودية مسلكاً متشدداً مع الادلّة العقلية وادعى أن كل سعي لاثبات وجود الله فهو سعي أحمق.

ونكتفي بهذا القدر من النقد العام ونتوجه الى المرحلة الثانية في مناقشتنا للأدلة العقلية.

الملاحظات الخاصة بكل دليل

ونبدأ في ذلك باستعراض موجز عن مضمون كل دليل من الادلّة العقلية المذكورة ليكون القاريء على اطلاع واف بمحتواه ومن ثمّ نستعرض أوجه الخلل فيه:

الأول: برهان الحركة

وخلاصته أن الأجسام الطبيعية متحركة، وبما أن الحركة حادثة وليست قديمة، فلابد لها من محرّك، هذا أولاً.

والمعلول لا يقبل الإنفصال عن علته أبداً، فوجود المعلول يعني وجود علته في وقت واحد، وما نراه من استمرارية حركة الكرة أو بقاء البناء بعد سببهما من ضربة القدم أو البنّاء فهذا يعني أن هذه ليست علل حقيقية، بل معدّات أو علل اعدادية حسب اصطلاح الفلاسفة، والاّ فالعلة لا تنفصل عن المعلول أبداً، وكذلك العكس وهذه المقدمة الثانية.

والآن نأتي إلى علة الحركة أو المحرّك، فاما أن يكون متحركاً أيضاً أو ثابتاً، فإن كان متحركاً فيحتاج إلى محرك آخر وهكذا حتى يستلزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان بالضرورة، فلزم أن يكون المحرّك ثابتاً، وبما أن جميع الطبيعيات متحركة كما تقدم في المقدمة الأولى، وجب أن يكون المحرك ما وراء الطبيعة، ولزم أن يكون هذا المحرك المجرد أزلياً، لأن الزمان والحركة في نظر «أرسطو» ازليتان، وكذلك عالم الخلقة بالتبع أزلي وقديم أيضاً، ويستلزم أن تكون علة العالم أزلية أيضاً، وهو المطلوب، يقول صدر المتألهين:

«وأما الطبيعيون فلهم مناهج أخرى مأخوذة من جهة التغيّر والإستحالة. أحدهما: طريقة الحركة نفسها، وهو الإستدلال من الحركات. وقد علمت من قبل أن المتحرك لا يوجب حركة، بل يحتاج إلى محرّك غيره، والمحركات لا محالة تنتهي إلى محرك غير متحرك أصلاً دفعاً للدور والتسلسل، وهو لعدم تغيّره وبراءته عن القوة والحدوث. واجب الوجود»[90]

ويقول الملاّ هادي السبزواري في منظومته في تقرير هذا البرهان:

---

90. صدر المتألهين. الاسفار. ج6. ص42.

«إن الحركة لابد لها من محرك، والمحرك لا محالة ينتهي إلى محرك غير متحرك دفعاً للدور والتسلسل»[91]

وببيان أدق: أن هذا الدليل يقوم على مباديء خمسة:

1. إن الحركة بحاجة الى محرّك.

2. إن الحركة والمحرك متصلان من حيث الزمان

3. إن المحرك إما أن يكون ثابتاً او متحركاً

4. إن كل الموجودات المادية متغيرة ومتحركة.

5. التسلسل محال.

إن سلسلة المحركات لابدّ وأن تنتهي الى محرك غير متحرك.

* * *

مناقشة برهان الحركة:

هذا البرهان لا يخلو من ملاحظات وردود عديدة، أهمها:

1. ذاتية الحركة في الجوهر

إن هذا البرهان باعتراف أرسطو نفسه يقوم على أزلية الحركة والزمان، ومعه لم لا يقال بأن هذه الحركة الأزلية لموجودات عالم الطبيعة ذاتية لها ولا تحتاج إلى محرك ثابت أو علة أولى؟ لأنه قد تقدم أن هذا البرهان هو فلسفي بالدرجة الأولى، أي لا يقبل الإثبات والإبطال بالتجربة حتى يمكن القول بأنه ثبت بالتجربة بأن كل متحرك لابد له من محرك آخر، وإذا كان كذلك فكما يحتمل العقل حاجة المتحرك إلى محرك ثابت، يحتمل كذلك أن الحركة ذاتية له ولا تحتاج إلى محرك آخر، وهذا هو ما ذهب إليه «صدر المتألهين» في مقولة «الحركة الجوهرية» ولعله هو السبب في اعراض علماء الكلام عن هذا الدليل في استدلالاتهم العقلية، يقول صدر المتألهين:

«لابد في الوجود من أمر غير الحركة وغير قابل للحركة وهو متحرك بذاته متجرد بنفسه ومبدأ الحركة على سبيل اللزوم، وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء واثباته. وذلك لأن فاعل الحركة المباشر لها لابد وأن يكون متحركاً والاّ لزم تخلف العلة عن معلولها، فلو لم ينته إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدّى ذلك إلى التسلسل أو الدور»[92]

وهذا يعني أن الله قد خلق الأشياء في الطبيعة متحركة بذاتها، أي أن الله أوجد الذات المتجددة، لا أنّه أوجد شيئاً أولاً ثم جعل له الحركة.

ولو تنزلنا وأخرجنا هذا البرهان من اطاره الفلسفي وأدخلناه في دائرة الأدلة العلمية، فعلماء الفيزياء في هذا العصر لا يؤيدون أن نفس الحركة في الجسم المتحرك تحتاج إلى علّة، وقد درسنا في المراحلة الدراسية المتوسطة قانون «الإستمرارية»

---

91. السبزواري. شرح المنظومة. مكتبة مصطفوي. ص147.

92. صدر المتألهين. الاسفار الأربعة. ج3. ص 39. 40.

الذي يؤكد أن تغيير الحركة بحاجة إلى عامل وعلّة وليس وجود الحركة ذاتها فالجسم المتحرك يبقى متحركاً بنفس الإتجاه والقوة من الأزل إلى الأبد ما لم يعترضه عامل آخر فيغيّر من حركته.

ولكن كما رأينا في الحركة الجوهرية لصدر المتألهين أن المحرك للجسم المتحرك في النظر الفلسفي كامن في ذات المتحرك وداخله لا من خارجه كما في العلوم الطبيعية.

2. اشكالية ارتباط الثابت بالمتغيّر:

الإشكال الآخر هو ما رأينا آنفاً في كلام صدر المتألهين من ضرورة كون المحرّك الاولي متحركاً ليكون بإمكانه اعطاء الحركة للغير لا ثابتاً، وهذه النكتة أوردها الفلاسفة على ارسطو في كيفية أن يكون الثابت علة للمتغيّر. فكيف يمكن تصوير الرابطة بين الثابت والمتحرك؟ لأن العقل لا يجد أية سنخية بين الثابت والمتحرك، ولا يمكنه تصور مثل هذه العلاقة.

وفي العالم الخارجي لا نجد متحركاً الاّ وله محرّك متحرك أيضاً، أي ان كل حركة ناشئة من حركة أخرى وهكذا.

3. ديالكتيك هيجل

«هيجل» الفيلسوف الالماني بنى فلسفته على أساس الديالكتيك واجتماع الأضداد واستنتج أن كل حركة في العالم سواء كانت في الطبيعة أو في الذهن فهي متولدة من اجتماع الضدين لتوليد مركب ثالث (موضوع، ضد الموضوع، مركب) وأن كل شيء يحمل في داخله ضده، ومن خلال تفاعل الأصل مع ضده ينتج شيئاً ثالثاً، ولولا وجود الضد لامتنعت الحركة اطلاقاً، فالذرة أو الخلية الحية في النبات والحيوان والمجتمع البشري والذهن والبيضة وبسبب احتوائها على الضد في داخلها تتحرك نحو انتاج ثالث، وهذا الثالث أيضاً يحمل في داخله ضده وهكذا، وعلى هذا الأساس ينتفي برهان الحركة الأرسطي من الأساس، فلا حاجة إلى محرك اولى، بل الحركة وليدة التضاد، والتضاد موجود في جميع الكائنات.

أما ما أورده جمع من الكتاب المسلمين من ردود على ديالكتيك هيجل وخاصة في استحالة اجتماع النقيضين أو الضدين أو نفي أن يكون التضاد هو العامل الوحيد للحركة في العالم، فلا يثلم من صحة الديالكتيك في الجملة وأن التضاد سبب للحركة في بعض الموارد كما يقره حكماء الإسلام أيضاً، يقول صدر المتألهين:

«**لولا التضاد ما صحّ حدوث الحادثات**» «**ولولا التضاد ما صحّ الكون والفساد**» ويقول الشهيد المطهري «لا شك في أن أصل التضاد والتزاحم ركن أساسي في الطبيعة، ولكن الإختلاف في موارد التضاد والتزاحم أدّى الى أن يقول البعض بعدم بحاجة عالم المادة والحركة إلى ما وراء الطبيعة، والبعض الآخر يرى احتياج المادة تماماً إلى ما وراء الطبيعة»[93]

ولابد هنا من توضيح نكتة دقيقة خفيت على كثير من الباحثين فظنوا أن هيجل ومن ورائه ماركس يقولان بصحة اجتماع النقيضين أو الضدين مما هو بديهي البطلان وذلك لما توهم به عبارات الكتّاب الماركسيين. والصحيح أن الديالكتيك يعني تزاحم الضدين في العالم بالمعنى الفلسفي للضدين، لا اجتماعهما بالمعنى المنطقي. وفرق بين التضاد

---

93. المطهري. توحيد. ص174.

الفلسفي والتضاد المنطقي في أن الأول يقع في موارد التزاحم بين شيئين متضادين ومتخالفين، والثاني، ـ وهو المستحيل ـ يقع على شيء واحد تجتمع فيه صفتان متضادتان، أي موضوع واحد وعرضان متضادان كالشيء الواحد أما أن يكون اسوداً أو أبيضاً، ويستحيل اجتماع اللونين المتضادين على موضوع واحد.

مسألة التضاد بالمعنى الفلسفي الممكن ـ أي بمعنى التزاحم ـ تبحث عادة في مبحث الخيرات والشرور في كتابات المتكلمين، وهناك يقال بأن الشر أمر عدمي والخير أمر وجودي، ولابد من وجود هذين الضدين في الحياة الدنيا، والاّ لتوقف الفيض الإلهي عن الصدور ولما استطاع الإنسان مواصلة سيرة التكاملي في حركة الحياة، فبالشر يعرف الخير، وبالمرض تعرف السلامة، وبالموت تعرف الحياة وهكذا، ولذا قيل «**تعرف الأشياء بأضدادها**».

4 ـ المحرك الأول لا يعني واجب الوجود:

إن هذا البرهان ينتهي بنا إلى محرّك غير متحرك، وهذا لا يعني أنه واجب الوجود، فالعقل لا يأبى أن تكون هناك مخلوقات ثابتة هي التي تحرك الكائنات المتحركة، هذا البرهان غاية ما يثبت أن العالم المادي بحاجة إلى قوة وراء المادة غير متحركة تكون سبباً في حركة العالم، وهذه القوة الثابتة قد تكون الباري تعالي وقد يكون أحد مخلوقاته من المجردات.

5 ـ محركات أُخرى في العالم:

إن بعض القوى في عالم الطبيعة أيضاً علّة لحركة الكثير من الموجودات من دون أن يكون لها محرك، فالنفط مثلاً في هذا العصر يمثل مصدر أساس لحركة الصناعات والمواصلات، وكذلك الروح والطاقة المختزنة في العضلات سبب لكثير من أشكال حركة الإنسان والحيوان، والجاذبية بدورها سبب لنوع آخر من الحركات وخاصة الأمطار والشلالات المولدة للطاقة الكهربائية وغير ذلك من مصادر الحركة في الطبيعة.

6 ـ قانون العلية هل يستطيع حلّ المشكلة؟

من الواضح أن هذا البرهان يعتمد بالدرجة الأولى على بداهة قانون العلية ويفترض صحته مسبقاً، ولذا يبني كبراه عليه وأن «كل متحرك يحتاج إلى محرّك» وكأن هذه القضية مسلّمة لا يمكن الخدشة فيها، الاّ أن الدراسات الفلسفية الجديدة استطاعت أن توجد عدة ثغرات في جدار قانون العلية بحيث لا يمكن بعدها اعتماده كأساس فلسفي لأية اطروحة فلسفية، وتمّ حصر الإستفادة منه في المجالات العلمية فقط، وفي ذلك يقول الشهيد الصدر في معرض تفسيره لظاهرة المعجزة وعدم منافاتها لمعطيات العلم الحديث أن العلم الحديث تنازل عن القول بالضرورة العليّة واكتفى بالتقارن المستمر بين الظاهرين المتتابعتين دون القول بوجود ضرورة منطقية بينهما، ويضيف:

«والحقيقة أن المعجزة بمفهومها الديني قد أصبحت في ضوء المنطق العلمي الحديث مفهومة بدرجة أكبر مما كانت عليه في ظل وجهة النظر الكلاسيكية إلى علاقات السببيّة، فقد كانت وجهة النظر القديمة تفترض أن كل ظاهرتين اطرد اقتران احداهما بالاخرى، فالعلاقة بينهما علاقة ضرورة، والضرورة تعني أن من المستحيل أن تنفصل احدى الظاهرتين عن الأُخرى.

ولكن هذه العلاقة تحولت في منطق العلم الحديث إلى قانون الإقتران أو التتابع المطّرد بين الظاهرتين دون افتراض تلك الضرورة الغيبية.

وأما على ضوء الأسس المنطقية للإستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلمية الحديثة في أن الإستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، ولكننا نرى أنه يدل على وجود تفسير مشترك لإطّراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين بإستمرار، وهذا التفسير كما يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتية، كذلك يمكن صياغته على أساس افتراض حكمة دعت منظّم الكون إلى ربط ظواهر معينة بظواهر اخرى باستمرار، وهذه الحكمة نفسها تدعو أحياناً إلى الإستثناء فتحدث المعجزة»[94]

ومعلوم أن السيد الشهيد نفسه كان يؤيد قانون العلية بشدّة للفلاسفة المسلمين في كتابه «فلسفتنا» وينكر على المثاليين أمثال «هيوم» القول بمجرد التتابع الزماني بين العلة والمعلول، وعلى أية حال لابد أن نعرف أولاً المنشأ لهذا القانون، وهل أنه ينشأ من ذات العقل ويمثل احدى البديهيات الفطرية التي لا تحتاج إلى منبع خارجي في اكتسابها كما يذهب إليه بعض الفلاسفة المسلمين وعلماء الكلام ما عدا الاشاعرة، أو أنه قانون ناشيء من التعميم الإستقرائي، وبالتالي فهو محصول اكتسابي ينشأ من تكرار المشاهدات كما يراه العلم الحديث.

النظرية الاولى تنقصها اثباتات منطقية وأدلة فلسفية لإثبات أن العقل يحتوي بذاته وبدون مدد من الخارج على مقولة العلية، في حين أن حكماء الإسلام أمثال ابن سينا والطوسي والعلامة الحلّي والعلامة الطباطبائي والشهيد المطهري يرفضون ذاتية مثل هذه المعارف البديهية للعقل البشري ويؤكدون على اكتسابية جميع المدركات العقلية بما فيها قانون العلية، ويستشهدون لذلك بالآية الكريمة:

(والله الذي أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ..)[95]

أولاً: إن المقصود من كون شيء علة لشيء آخر هو أنه سبب في ايجاده. وهذا المعنى لا يتصور الاّ في العلّة الاولى، أي الله تعالى، وهو ما نقصده بالعلّة الفلسفية، وأما على المستوى العلمي فالعلّة لا توجد المعلول من العدم بل تعمل على تغييره من حالة الى حالة أُخرى. وأساساً لا يوجد هناك شيء في الطبيعة باسم العلة أو المعلول واقعاً، وكل ما هناك فهي معدّات باصطلاح الفلاسفة، وما يقع في الخارج انما هو جزء العلّة دائماً كما هو الحال بالنسبة الى البنّاء للبيت والماء للزرع، والحرارة للتمدد، والمصنع لمنتوجاته الصناعية وأمثال ذلك حيث يعتمد تأثيرها في ايجاد المعلول على عوامل اخرى من مواد اولية وصورة ذهنية وعنصر الزمان والمكان وما إلى ذلك.

فعلى هذا الأساس فإنّ القانون محلّ البحث والمنتزع من عالم الطبيعة والذي نريد بواسطته اثبات وجود الله تعالى يختلف كثيراً عن عليّة الله للمخلوقات، فهذه العلة شكلية ومن قبيل الإعداد للمعلول، وتلك العلة حقيقية وموجدة للمعلول من العدم، فالبرهان قاصر عن اثبات المدعى.

ثانياً: إن قانون العلية في التحليل العقلي يقوم على ثلاثة أركان: العلة، المعلول، الرابطة بينهما (وهي رابطة العلية والسببية) فهناك نار من جهة، وحديد يتمدد من جهة اخرى، وهناك رابطة بينهما وهو أن هذا علة لذاك، وليس

---

94. محمد باقر الصدر ـ بحث حول المهدي ـ ص36 ـ 38 ـ دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت.

95. النحل: 78.

كذلك الحال في علّية الله لمخلوقاته، فالمحققون من الفلاسفة المسلمين كالملا صدرا والطباطبائي والمطهري[96] لا وجود للمعلول واقعاً في هذه الدائرة، وانما هو الله وتجلياته، الله وأفعاله، ويمثلونه بالبحر وأمواجه، فليس البحر علّة للأمواج، وانما الأمواج هي البحر نفسه، ففي عالمنا هذا لكل من العلة والمعلول موضوعه المستقل كما في اكرام زيد لعمرو، فهنا ثلاثة أمور: زيد، وعمرو، الاكرام، أما في ما نحن فيه فليس هناك سوى الفاعل (الله) والفعل (الإكرام).

وعلى هذا تختلف نوعية الرابطة كلياً بين العلة والمعلول في عالم الطبيعة والرابطة بين الله ومخلوقاته.

ثالثاً: من المعلوم أن قانون العلية قانون عقلي ويحكي عن ظاهرة تقع في الخارج، أي أنه ليس من القوانين الإعتبارية كالقوانين الجزئية والحكومية التي وضعها ورفعها وتغيير بنودها بيد البشر أنفسهم، ولهذا قيل أنه «لا مؤونة في الإعتبار»، أي يمكن تغيير القانون الإعتباري والإستثناء منه حسب الطلب، وليس كذلك القانون العقلي، فانه شامل وكلّي لا يقبل الإستثناء، واذا كان قانون العلية كذلك فوجب أن يكون شاملاً ولا يقبل استثناء بعض الموارد دون بعض، فإذا قلنا أن كل الموجودات في العالم لها علة وهو الله تعالى، فالسؤال المطروح من قديم الأزمان هو: من خلق الله؟ فإذا قيل أن وجود الله ذاتي وغير مقتبس من آخر، فإنه يقال مثل ذلك بالنسبة إلى الكون وأن وجوده ذاتي ولا يحتاج إلى خالق.

وببيان آخر: أنه لابد من موجود في عالم الوجود يكون وجوده ذاتياً وأزلياً، إما الله وأما الكون وذلك حذراً من الدور أو التسلسل الباطلين في مذهب الفلاسفة، فلماذا لا يكون هذا الوجود الذاتي والأزلي للكون نفسه لنتخلص من ذلك السؤال القديم: من خلق الله؟ وإذا قيل أن هذا العالم هو محل الكون والفساد والحدوث والعدم فلا يمكن أن يكون هو الله، فإنه يقال: إن كل ما نراه من متغيرات وحوادث فإنما هي في الماهيات والصور لا في أصل وجود العالم وذاته ممكما هو واضح.

وقد لا يكون لذلك السؤال القديم مورد في رصيدنا الثقافي والديني ولذلك لا نهتم للإجابة عليه، ولكن ذلك لا يعني اننا نملك الجواب المقنع له، لأننا نتحرك بوحي من ايماننا بالله تعالى، فلا نرى لهذا السؤال محلاً من الأعراب، ولكن نفس هذا السؤال يشكل شبهة كبيرة وعقبة كؤود أمام المنكرين والشاكّين، وعلينا ازاحة هذه الشبهة والإجابة على ذلك السؤال بجواب منطقي مقنع ولا نكتفي بالجواب الذي نقتنع به نحن فقط، لأننا قد نقنع بأدنى جواب وان كان تافهاً وذلك لإسكات الفضول الذهني والوسواس النفسي فينا، فنسكت ولا نتجرأ على التقدم خطوة اخرى بسبب ايماننا، لأن كل مؤمن لا يرغب في اسكات عقله واشباع فضوله المعرفي على حساب اهتزاز ايمانه، ولكن ماذا نصنع بالآخر الفضولي؟!

رابعاً: الخصوصية الاخرى للقانون العقلي في الدائرة العلمية مضافاً إلى كلّيته، هي «الضرورة»، يعني أنّ العلاقة بين العلة والمعلوم لابد أن تكون قوية إلى درجة الضرورة، أي لا يمكن أن تختلف أو تتخلف في بعض الموارد، فعند وجود العلة التامة يجب أن يوجد المعلول حتماً وفوراً، فإذا وجدت النار وجدت الحرارة حتماً وفوراً، وإذا وجدت الحرارة وجد التمدد في الحديد كذلك بدون فاصلة (وطبعاً مع اجتماع سائر شرائط العلة التامة) وهذا الأصل لا يشك أحد من الفلاسفة في قبوله والإذعان له، ولكنه من جانب آخر سبب حيرة وتوقف علماء الكلام في قبوله، لأنهم واجهوا مشكلة حدوث العالم من جهة وأزلية الله تعالى من جهة اخرى، وهذا المعنى لا يجتمع من الضرورة المذكورة، فإن أذعنوا

---

96. انظر (اصول فلسفة و روش رئاليسم) للعلامة الطباطبائي وتعليقة الشيخ المطهري. ج 3 . ص 130 . 132 . انتشارات صدرا.

لها فهذا يعني أن العالم أزلي وموجود منذ القديم مع وجود الله، بل انه مفروض على الله وأن الله تعالى لا يستطيع التخلص منه، لانه تعالى حسب الفرض علة تامة، والمعلول لا يتخلف عن علته التامة لحظة واحدة.

«الغزالي» من أعظم علماء الإسلام ينكر هذه الضرورة في قانون العلية لهذا السبب، وأحد أسباب موقفه السلبي من الفلاسفة ورميهم بالكفر هو قولهم بهذه الضرورة في حين أن كل إنسان اذا التفت إلى مفهوم العلية آمن بتلك الضرورة حتماً، فلو جئت بورقة وضعتها على النار ولم تحترق فانك ستتعجب وتفحص الورقة بدقة فعسى أن تكون رطبة أو لا تكون ورقة عادية، وهذا يعني انها اذا كانت ورقة عادية وجافة لوجب أن تحترق حتماً وبدون تأخير، وهذا معنى الضرورة.

يقول الغزالي في «تهافت الفلاسفة» في معرض تقريره لهذه الضرورة ودفعها:

«فنقول: الفاعل عبارة عمّن يصدر منه الفعل. مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد، وعندكم ـ أي الفلاسفة ـ أن العالم من الله كالمعلول من العلّة يلزم لزوماً ضرورياً لا يتصور من الله دفعه لزوم الظلّ من الشخص والنور من الشمس، وليس هذا من الفعل في شيء»[97]

ولكن حكماء الإسلام المتقدمين منهم والمتأخرين يلتزمون بهذا الأصل ويرون أن إنكار هذه الضرورة يعني إنكار أصل العلية من الأساس، ومعه كيف يتسنى لهم اثبات وجود الله بهذا القانون؟ فلا يبقى حينئذ إلاّ الشك والترديد.

المتكلمون الذين انكروا هذا الأصل في قانون العلية ذهبوا إلى القول بـ «عادة الله» في خلقه، وهو نفس كلام «هيوم» في تعاقب الحوادث و«عادة الذهن» في تصور العلية منها، فتعاقب النار والحرارة رسّخ في الذهن وجود علاقة ضرورية بينهما وهي العليّة في حين أن كل اشكال الحوادث وتعاقب الظواهر انما هي فعل الله في الحقيقة، والإرتباط بين الله ومخلوقاته ارتباط اختياري لا ضروري.

ولكن تقدم أن القانون العقلي لا يقبل الإستثناء، فقضية $2 \times 2 = 4$ صادقة في جميع الظروف والحالات ولا تقبل الإستثناء مطلقاً، فكذلك الضرورة العلية المذكورة، ولا يمكن التخلص من الإشكال بالقول بأن الله علّة اختيارية لمخلوقاته بخلاف العلل الطبيعية.

خامساً: من الاصول الخاصة بقانون العلية العلمي هو أصل «السنخية»، ومقتضى هذا الأصل هو عدم امكان أن يكون كل شيء علّة لكل شيء دون الأخذ بنظر الإعتبار المشابهة والسنخية بين العلة والمعلول، فلا يمكن أن تكون النار علة للإنجماد والماء علة للإحتراق وشروق الشمس علّة للظلام وهكذا، وعلى هذا الأساس لابد من القول بوجود نوع من السنخية بين العلة والمعلول يستدعي أن كل علّة تنتج معلولاً خاصاً من جنسها، فعندما نشعل الموقد يكون غرضنا تدفئة الغرفة لا تبريدها وذلك لمجانسة الحرارة والتدفئة للنار.

والسؤال المطروح هنا: ما هي السنخية بين الله والمخلوقات؟ فهو واجب وأزلي وصفاته الكمالية ذاتية له، والمخلوق بعكس ذلك تماماً، أي أنه ممكن وحادث ويتصف بصفات سلبية كالجهل والضعف والحرص و... فأيّ شبه وتجانس بين المخلوقات الطبيعية وبين خالقها؟

وهذا المعنى نفسه نجده في دعاء الصباح لأمير المؤمنين(عليه السلام):

---

97. ابو حامد الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ـ ص 83 ـ ط دار الكتب العلمية ـ تقديم احمد شمس الدين.

«**وتنزه عن مجانسة مخلوقاته**»[98]

وأساساً فان الله تعالى «**ليس كمثله شيء**»[99]

وبسبب هذه الإشكالات الواردة على قانون العلية أنكر العرفاء أن يكون الله علّة للمخلوقات وذهبوا إلى أن الله «خالق العلل» في عالم الطبيعة، أما هو ونسبته إلى مخلوقاته فلا يمكن القول بأنه علة لها بالمعنى المفهوم من قانون العلية.

سادساً: وهنا نقترب كثيراً من مقولة «هيجل» في انكاره مبدأ العلية في العلاقة بين الله وبين الكائنات، واستبداله بالدليل والنتيجة، لأن الله ليس خارج العالم حتى يستدل عليه بقانون العلية، ولكن في مثل قانون «مساوي المساوي مساوي» يصدق الحال، فان قولنا: أ = ب، وب = ج، ينتج أن: أ = ج، وهذه النتيجة كانت موجودة في بطن الدليل، فقولنا في الدليل أن (أ = ب، ب = ج) يعني بعبارة اخرى أن: أ = ج بحذف الحدّ الوسط، فلا تكون النتيجة، شيئاً آخر وراء الدليل، بل هي نفسه، بخلاف قانون العلة والمعلول حيث أن العلة تنتج شيئاً آخر خارج دائرة نفسها، والسبب الذي أوقع الفلاسفة في هذا الإشتباه هو قياسهم نظام العالم أجمع على نظام المادة الذي يحكمه قانون العلية. فتصوروا أنه بالامكان توضيح الأساس المعرفي للعالم على أساس قانون العلية أيضاً، والحال أن مجرد انتهاء العلل إلى العلة الأولى لا يفي بالغرض، والفلاسفة مطالبون أيضاً بتوضيح العلة الأولى وأنها لماذا لا تحتاج إلى علّة، ولو لم نقل بوجود العلة الأولى وذهبنا في ذلك مذهب الماديين فلا تنحل المشكلة وسيبقى العالم بدون توضيح، فكلا الفريقين: الإلهيين والماديين عجزوا عن اعطاء تحليل منطقي واضح لظاهرة الوجود من خلال استنادهم إلى قانون العلية.

أما على أساس فكرة «الدليل والنتيجة» فان «أ» ليس علّة لـ «ب»، و«ب» ليس علة لـ «ج»، لأن الدليل هو عملية ذهنية يستنتج الذهن النتيجة من ذات المقدمات وبطنها فينكشف له أن أ = ج ولا يمكن أن يحكم العقل بغير ذلك، أي أن العقل يكتشف وجود ضرورة منطقية هنا وأن النتيجة مستقرة في بطن الدليل ولابد أن تكون كذلك حتى لولم يكن هناك ذهن بشري، أي أن الذهن البشري ليس هو الذي يستنبط هذه النتيجة على أساس مرتكزاته السابقة وبسبب رؤيته لتساوي الطرفين في أصل الدليل فيحكم بهذه النتيجة مما يحتمل دخول العناصر الذاتية للذهن في استنباط النتيجة، بل أن النتيجة يجب أن تكون كذلك بغض النظر عن وجود الذهن وعدمه.

والحقيقة أن إحساسنا بأن الله تعالى هو العلّة لهذا الكون ينبع من ذاتنا ووجداننا، فاننا قد أدركنا أن الله هو الخالق لنا بالعلم الحضوري ثم آمنا بقانون العلية، لا أننا أدركنا أولاً قانون العلية بعقولنا واكتسبناه من الخارج ثم أدركنا أن الله هو العلّة لهذا الكون كما هو المتعارف في براهين الفلاسفة، والثمرة المعرفية على هذه الحقيقة أن معرفة الله ستكون بالنسبة لنا من المقولات الأولية، وعلى الثاني تكون من المقولات الثانوية الفلسفية في اصطلاح الفلاسفة.

سابعاً: إن قانون العلية حتى في دائرة الطبيعيات والجزئيات يفتقد إلى الرصيد المنطقي كأحد القوانين الواقعية التي يمكنها تفسير الظواهر الطبيعية من منظور واقعي، لأن العقل لم يستنتج العلل الطبيعية بالمنهج المنطقي، بل بالمشاهدات الخارجية التي تقرر من خلال تتابع الحوادث أن هذا علة لذاك، فالعقل عندما يحكم بأن الحرارة علّة لتمدد الحديد لا يعني أنها علة واقعية، بل بتبع وجود هذه الظاهرة في الخارج، فلو انعكس الأمر وكانت ظاهرة التمدد تحدث بعد البرودة

---

98. مفاتيح الجنان: دعاء الصباح.

99. الشورى: 11.

لحكم العقل بأن البرودة علة للتمدد، والحال أن العلل الواقعية والمنطقية هي التي يحكم بها العقل منفرداً ودون النظر إلى الخارج والتأثر به كما في القضايا الرياضية مثلاً، فالعقل يحكم بوجوب كون 2 × 2 = 4 بمجرد توجهه إلى نفس العدد 2، ويحكم بإستحالة كونه غير ذلك حتى في العوالم ما وراء الطبيعة، وكذلك يحكم بإستحالة اجتماع المتناقضين، اما في ما نحن فيه فالعقل لا يرى فرقاً بين البرودة والحرارة بالنسبة إلى تمدد الحديد، ولا يرى فرقاً في أن تكون النار علة للحرارة أو البرودة، غاية الأمر أننا شاهدنا وجربنا ذلك في العالم الخارجي فحكمنا بأن الحرارة علة للتمدد، والنار علة للحرارة، ولكن الوجود الفعلي لا يعني أنه يجب أن يكون كذلك.

* * *

الثاني: برهان الحدوث

وخلاصته كما يورده «صدر المتألهين» في كتاب (الاسفار):

«إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلّها حادثة، وكل حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسماني، وهو الباري (جل ذكره) دفعاً للدور والتسلسل»[100]

* * *

المناقشة:

ونلاحظ على هذا البرهان:

أولاً: أنه يعتمد على مبدأ العلية، فالكبرى تقول: إن كل حادث لابدّ له من محدث وهذه اللاّبدّية مستندة على قانون العلية. وقد سبق أن قانون العلية لا يصلح لإثبات القضايا الفلسفية والميتافيزيقية، بل ولا يصلح لإثبات نفسه منطقياً فكيف بإثبات غيره؟

ثانياً: سلّمنا، ولكن هذا الدليل قاصر عن اثبات وجود الواجب، بل غاية ما يثبته هو وجود «المحدث» أو الخالق، وهي صفة واحدة من صفات الله تعالى، أما سائر الصفات كالأزلية والحياة والعلم وغيرها من صفات الذات المقدسة فنحن بحاجة إلى أدلة اخرى لاثباتها.

ثالثاً: أن هذا الدليل يعتمد على الدليل السابق في اثبات الحركة للموجودات، أي أنه من خلال الحركة والسكون يقول بحدوث الموجودات، وبعض الإشكالات السابقة ترد على هذا الإشكال أيضاً كاشكال تصوير العلاقة بين الثابت والمتحرك.

---

100. صدر المتألهين ـ الاسفار ـ ج6 ـ ص47.

ثم إن غاية ما يثبته هذا الدليل هو حدوث الموجودات في الطبيعة وانه لابد لها من محدث، أما غيرها من الموجودات كالروح والجاذبية والغرائز والدوافع النفسية، فهذا الدليل لا يتحدث عنها.

رابعاً: كما لا يمكن للعقل أن يتصور العالم الحادث بدون محدث، كذلك لا يتصور حدوث العالم من العدم، فيجب أن يكون قبل ذلك موجودات نشأ منها هذا العالم كما يحدثنا القرآن الكريم أن السماوات والأرض كانت دخان، ثم خلقها الله على هذه الصورة، وهذا المعنى يؤيده علم الفيزياء الجديد في مقولة بقاء المادة والطاقة واستحالة فنائهما أو تولّدهما من العدم، أي قانون ثبات مقدار المادة والطاقة في العالم، فالمادة لا تقبل الفناء أو الحدوث من العدم، بل تتحرك من حال لحال آخر، والمشاهدات الخارجية كلها بهذه الصورة، ولم يحدث في يوم من الأيام أن وجد شيء من العدم، وحتى المعجزة كذلك، فعصى موسى تحولت إلى ثعبان عظيم ولم يحدث الثعبان من لا شيء.

خامساً: إن هذا البرهان يعتمد على ابطال مقولة التسلسل، وسيأتي أن التسلسل لا يقول العقل بإستحالته في جميع الصور، فكما يقول العقل بجواز أن يبقى العالم الحادث إلى الأبد، كذلك يجيز أن تكون هذه الحوادث من الأزل، فالعقل لا يرى استحالة منطقية وضرورية (كاستحالة اجتماع المتناقضين) في أن يتولد الحادث من حادث آخر، والثاني من ثالث وإلى ما لا نهاية كما تحدث البيضة من الدجاجة والدجاجة من البيضة وهكذا منذ الأزل وإلى الأبد، ولا داعي إلى محدث ثابت، غاية الأمر استبعاد العقل لذلك لصعوبة هضمه كما يصعب هضم مقولة لا محدودية الكون للعقل البشري، أو إدراك لا محدودية العدد أو قدرة الله المطلقة وعلمه اللا محدود، ولكن هذا لا يعني بالضرورة إستحالة كل هذه الحقائق لمجرد أنها ثقيلة على الذهن.

سادساً: إن من المسلمات الدينية أن العالم لا يفنى ولا يصير عدماً، بل يتحول من حال إلى حال (**يوم تبدل الأرض غير الأرض**)[101] ما يكون أبدياً فهو أزلي حتماً، والعكس صحيح، فكل أزلي أبدي أيضاً كما هو محقق لدى الفلاسفة، والأزلي لا يتنافى مع الحدوث المذكور، لأن الحدوث يطرأ على الصور والظواهر، فيجتمع مع كون العالم بذاته أزلياً، فقضية أنّ «مالا ينفك عن الحوادث فهو حادث» مغالطة سافرة، مثل أن نقول: «كل مالا ينفك عن الماء فهو ماء» والحال أنّه قد يكون سمكاً فهو لا ينفك عن الماء وليس بماء، ومعه لا ضرورة لمحدث ثابت وراء هذا العالم، الفخر الرازي يقول في بيان أن كل أبدي فهو أزلي بعد أن يورد عشرة وجوه على أبدية العالم:

«قالت الفلاسفة: فيثبت بهذه الوجوه العشرة أن العالم أبدي الوجود، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أزلياً، لأنه لولم يكن أزلياً لكان معدوماً في الأزل، ولو كان كذلك كانت حقيقته قابلة للعدم، ولو كان كذلك لكانت تلك القابلية باقية أبداً، وكان يجب صحة العدم عليه بعد وجوده، ولما كان ذلك محالاً ثبت أن حقيقة العالم لا تقبل العدم، وإذا كان كذلك وجب كونه أزلياً»[102]

سابعاً: كما أن علماء الكلام رفضوا برهان الحركة في اثبات واجب الوجود والتزموا ببرهان الحدوث، فالفلاسفة من جهتهم رفضوا التمسك بهذه البرهان بدعوى استلزامه محذور الفصل بين العلّة التامة القديمة ومعلولها الحادث، وبيان ذلك أن المراد من الحدوث إن كان هو الحدوث بعد العدم والوجود الزماني للعالم بعد أن لم يكن، فهذا يعني أن الله

---

101. ابراهيم: 48.

102. الفخر الرازي. المطالب العالية، ج4. ص228 تحقيق الدكتور احمد حجازي. منشورات الشريف الرضي.

تعالى: (كان ولم يكن معه شيء)، وهذا يستلزم القول بالتعطيل وأن الفيض الإلهي والجود الرباني كان منقطعاً قبل حدوث العالم، وحينئذ تكون جلّ الصفات الكمالية في طور الكتمان والقوة ولم يكن لها متعلق في الخارج، بل لم يكن لها وجود كالرازقية، والخالقية، والرحمانية، والقدرة والتدبير وغيرها من صفات الكمال للذات المقدسة.

يقول الشهيد المطهري في معرض ردّه لمقولة المتكلمين في حدوث العالم:

«ويرى المتكلمون أن من يؤمن بوجود الله لابدّ له من القول بحدوث العالم، أي أن للعالم بداية ونقطة شروع حيث كان قبل ذلك عدماً مطلقاً ولا شيء، بينما يرى الحكماء أن الإيمان بوجود الله ليس فقط لا يلزم القول بحدوث العالم من العدم، بل لازمه الاعتقاد بقدم العالم، بدليل أن الله موجود في الأزل وهذا يعني أن العالم لا أول له، لأن ذات الباري غير محدودة وخالقيته لا يمكن أن تكون لها بداية ونهاية، فما دام الله موجوداً فهو خالق. ولكن لازم كلام المتكلّمين كون خالقية الله محدودة والحال أن ذات الباري لا تقبل أي لون من المحدودية، لا على مستوى الذات ولا على مستوى الفعل، فالعالم يجب أن لا يكون محدوداً من الجهتين: البداية والنهاية»[103]

وإن كان المراد هو الحدوث العرضي، أي حدوث العوارض والصفات لذات الموجوات، وأن معنى كون العالم حادثاً ومحتاج إلى محدث يعني أنه يحتاج في صفاته وعوارضه إلى محدث، فهذا يعني ذات وجوهر العالم الطبيعي والمادي ليس حادثاً ولا يحتاج إلى محدث، وهذا لا يقول به أحد من علماء الكلام، والغاية من البرهان المذكور هو اثبات الخالق لذات هذا العالم لا لصفاته وصوره المتغيّرة فقط.

حكماء الإسلام وأساطين المتكلمين لا يرون أن العالم حادث بمعنى أنه كان بعد أن لم يكن، بل يوفقون بين أزلية العالم وحدوثه بمعنى أن علّة الحاجة إلى الخالق ليست هي الحدوث بل أن الممكن يحتاج إلى الواجب في بقائه واستمرار وجوده لا في حدوثه، ويجتمع هذا الكلام مع كون المخلوقات أزلية[104]

---

103. مرتضى المطهري. توحيد. ص 159. انتشارات صدرا.

104. ويوضح الشهيد المطهري مقولة اجتماع قدم العالم مع حدوثه بهذا البيان:

«إن الحدوث الزماني والقدم الزماني كليهما يصدقان في الموجود الذي يقع في ظرف الزمان، وأمّا الموجود الخارج من ظرف الزمان لا يكون حادثاً ولا قديماً من قبيل المجردات وجميع العالم الشامل لجميع الأزمنة والأمكنة هو من هذا القبيل، أي أنه خارج عن ظرف الزمان، ونفس «الزمان» عبارة عن مقدار الحركة الذاتية في الأشياء، والظرف الزماني للشيء عبارة عن مطابقة تلك الحركة مع حركة أُخرى مثل حركة الليل والنهار.

وعلى هذا فالعالم ككل ليس له ظرف زماني كيما يبحث عن مسبوقية وجوده لعدمه في الزمان السابق. أو عدم مسبوقية وجوده لعدمه في ذلك الزمان فالعالم ككل ليس له زمان وليس له مكان أيضاً.

وبعبارة أُخرى: إن مجموع العالم الشامل للزمان أيضاً ليس له قبل وبعد زماني حتى يقال كان في ذلك الزمان أو لم يكن، وكما أنّه ليس من الصحيح أن يقال: «أين خلق العالم» فليس من الصحيح أن يقال أيضاً: «متى خلق العالم» لأن: اين ومتى متأخرتان عن وجود العالم وفرع لوجود العالم، وأين ومتى يصدقان فقط في مورد أجزاء العالم، لأنّ المكان ينشأ من نسبة احاطة بعض أجزاء العالم بجزء آخر، والزمان ينتزع من الحركة الذاتية للأشياء وتطبيقها عل الحركة العامة لليل والنهار.

ومن هنا يتضح أن البرهان المعروف الذي أُقيم على قدم العالم لا أساس له من الصحة»

مرتضى المطهري. شرح اصول الفلسفة و روش رئاليسم. ج5، ص186. 187.

«الممكن حال بقائه بقي ممكناً، وكل ممكن فلابدّ له من سبب، فالممكن حال بقائه مفتقر إلى السبب، وذلك يدل على أن كونه باقياً لا يمنع من إفتقاره إلى السبب، لأن الإمكان أما أن يكون من لوازم الماهية، واما أن لا يكون، فإن كان الأول وجب حصول الإمكان في جميع الأوقات، وان كان الثاني كان الامكان عرضاً مفارقاً للماهية .. وهو محال»

ثامناً: نتساءل: متى احتاج العالم إلى الحدوث والوجود؟ فإن كان قبل حدوثه فهو عدم، والعدم كيف يحتاج إلى الوجود، وإن كان بعد وجوده فتحصيل للحاصل وهو محال.

تاسعاً: إما أن يكون العالم هو المحتاج إلى الله تعالى، فهذه الحاجة يجب أن تكون أزلية، وهذا يعني أن العالم أزلي وغير حادث لعدم تخلّف الوجود الخارجي عن تلك الحاجة إذا كانت هي السبب في ايجاده، وبعبارة اخرى: أن الله أوجد هذا العالم لحاجة العالم إلى الوجود أو لحاجته هو إلى وجود العالم. والأول يستلزم القول بأزلية العالم لأن الحاجة أزلية، أو نقول بحدوث الحاجة بعد الوجود وحدوث العالم، فهذا يعني أن الله كان محتاجاً إلى ايجاد العالم، لأن الوجود لابد وأن تسبقه حاجة إليه إما من طرف العلة أو من طرف المعلول، والاّ كان ايجاده عبثاً (قبل الحاجة إليه).

* * *

الثالث: برهان التواتر

ويقوم هذا البرهان على اساس الخبر المتواتر المورث لليقين بحساب الاحتمالات حيث اتفق الأنبياء جميعاً على أنهم مبعوثون من الله تعالى، وهذا يعني أن قضية «الله موجود» صادقة قطعاً كما هو مقتضى الخبر المتواتر الذي يعرفه المناطقة بأنه «**أخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب**».

وهذا لا يعني أن الخبر المتواتر من أقسام الدليل النقلي والاستعانة بالنصوص كما يتوهم، بل هو من اقسام الدليل العقلي الذي يقوم على الاستقراء وحساب الاحتمالات من حيث تراكم احتمال صدق القضية المطلوبة بزيادة المخبرين عنها لا سيما وأن المخبرين على درجة عالية من الصدق والوثاقة، والعقل يقبل بمفاد الخبر المتواتر في جميع اشكال الخبر ويعتبره المناطقة من القضايا المتيقنة «اليقينيات الستة» الى جانب القضايا الاولية والتجريبية والحسيّة مما يدل على درجة اعتبار مثل هذه القضية، ولذلك نجد الكثير من علماء الكلام يورد هذا الدليل ضمن الادلّة العقلية على وجود الله تعالى.

مناقشة برهان التواتر:

ويمكن الخدشة في هذا البرهان بما يلي:

أولاً: إن من شروط تواتر الخبر التاريخي حصول التواتر في كل طبقة من رجال السند في ذلك الخبر كما هو مسلّم لدى علماء الحديث، ففي حديث «الغدير» مثلاً لا يكفي حصول التواتر في الطبقة الاولى من رجال الحديث دون الطبقة الثانية أو الثالثة، فلو فرض أن واحداً من التابعين روى هذا الخبر عن عدة من الصحابة بما يحصل معهم التواتر. أي يمتنع تواطؤهم على الكذب ولم يرو هذا الحديث عنهم سوى ذلك التابعي لسقط ذلك الخبر عن كونه متواتراً ولأضحى من خبر الآحاد، فكذلك الحال في ما نحن فيه، فان الأنبياء(عليهم السلام) وان اخبروا جميعاً عن وجود الله الواحد، الاّ أن الواسطة التي نقلت الينا هذا الخبر المتواتر هو رجل واحد، وهو الرسول الاكرم(صلى الله عليه وآله وسلم). سواء في القرآن أو في الاحاديث الشريفة، أي أننا صدقنا بهذا الخبر لتصديقنا المسبق بنبوة النبي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم)، ولذلك فان هذا الخبر لا يكون من قبيل الخبر المتواتر بل هو من أخبار الآحاد.

ثانياً: ومن شروط التواتر أن يكون الخبر عن حسّ، بمعنى أن يسمع من جميع المخبرين، ومعلوم أن النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) لم يسمع منهم ولا من واحد منهم بل من طريق اخبار جبرائيل وما ورد في القرآن الكريم، فعليه يكون تصديقنا له نتيجة تصديقنا بالوحي لا بالخبر المتواتر.

ثالثاً: سلّمنا، ولكن ايماننا بالانبياء انما يأتي بالدرجة الثانية بعد ايماننا بالله تعالى، أي انه متفرع عليه ونتيجة له لا العكس. ولهذا لو جاء نبي وزعم أن الله اثنان: اله الخير واله الشر كما في الثنوية والزرداشتية لعلمنا قطعاً بكذب نبوّة هذا المدّعي.

وبعبارة أُخرى: إ هناك الكثير ممن يدعي النبوّة أو يخبر عن الغيب ولا تكون إخباراتهم متطابقة مع دعوى الأنبياء المعروفين في قضية وجود الله، فلماذا اقتصرنا على تصديق عدّة مخبرين دون غيرهم؟

مثلاً: بودا في الهند وكونفوسيوس في الصين والفلاسفة في اليونان وزردشت لدى الفرس كل واحد منهم يمثل نبياً في قومه، ومعلوم تضارب آرائهم في قضية وجود الله، فبوذا وكونفوسيوس يتجهون الى حذف قضية وجود الله من دينهما من الاساس، وزردشت أو بتعبير أدق: الديانة الزردشتية ترى ثنوية الالهة، وكثير من فلاسفة اليونان يرون تعدد الالهة، فلماذا لم ندرجهم في قائمة المخبرين عن الله في دليل التواتر؟ ألا يعني هذا التحيّز والانتقائية ايماننا المسبق بالتوحيد وجعله أساساً لتصديق المخبر أو تكذيبه؟

والشاهد على ذلك اننا حتى في مورد الكتب السماوية اذا وجدنا فيها ما يتقاطع مع عقيدة التوحيد نتوقف عن قبوله ونرميه بالبهتان والتحريف كما في مقولة التثليث وأن المسيح ابن الله لدى المسيحيين مع أن المسيح نفسه يقول في الاناجيل بأن أبي في السماء!!

وكذلك ما ورد في التوراة من مقولات التجسيم وأن الله ينزل من السماء أو يبحث عن آدم في الجنة أو يتصارع مع أحد الأنبياء وامثال ذلك

،فعدم ايماننا بكل هذه الانماط من الخبر يشير الى ذلك الإيمان المسبق بالتوحيد القرآني، وعليه كيف يمكن الاستدلال بخبر الأنبياء على التوحيد؟

رابعاً: إن من شروط الخبر الصحيح أن يكون مدركاً بالحواس، أي من القضايا المحسوسة لا من القضايا العقلية والغيبية، فلو أخبر جميع الفلاسفة ورجال الدين عن عدم كروية الارض أو مركزيتها ودوران الشمس حول الارض كما هو الحال لدى فلاسفة اليونان وعلماء القرون الوسطى فهل يعني ذلك صدق ادّعائهم وتكذيب ما قامت عليه الادلة العقلية والعلمية في خلاف ذلك؟ ومسألتنا من هذا القبيل، فلو فرضنا قيام الدليل القطعي على عدم وجود الله أو على الثنوية أو على التثليث لما وسعنا الأخذ بذلك الخبر المتواتر، لأن مثل هذه المسائل الاعتقادية انما تدرك بالدليل لا بالخبر ولو كان متواتراً. ولعلّ هؤلاء المخبرين كانوا متأثرين بثقافة تلك الاقوام والمجتمعات البشرية التي كانت تؤمن بوجود قوة غيبية خالقة للكون الاّ أن الشرك كان هو السائد بينهم، فجاءت دعوة الأنبياء على اساس هذا الإيمان المسبق والثقافة السائدة باستثناء موارد الشرك وعبادة الأوثان كما نلاحظ ايمان الأنبياء بسبع سماوات تبعاً للثقافة السائدة في تلك العصور والحال أن العلم الحديث والشواهد العلمية اثبتت خلاف ذلك[105]

وكيف كان، فليست مقولة التوحيد من المقولات التي يمكن أن يخبر عنها حتى يتمسك بدليل التواتر كما في سائر الاخبار والحوادث التاريخية.

* * *

105. انظر تأويل ذلك في الجزء الثالث من هذه السلسلة الكلامية في مقالة: حقيقة المعجزة القرآنية.

الرابع: برهان النظم

ويعدّ هذا البرهان من أقوى البراهين في مسألة اثبات وجود الله تعالى لدى عامة الناس ومن مختلف الأديان والمذاهب السماوية، ويعتمده الكتاب المسلمون أيضاً في كتاباتهم، وهناك تصريحات كثيرة في النصوص الدينية من القرآن والسنة في تقرير هذا البرهان والإستشهاد به. ولكن بالرغم من ذلك فإنا لا نجد له أثراً في كتابات الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا وصدر المتألهين وغيرهم من أساطين الحكمة الاّ اشارات عابرة لم يقصد منها الإستدلال على المطلوب، ولعل السبب في ذلك كما سيأتي هو عدم استقلال هذا البرهان لاثبات واجب الوجود الاّ بمعونة البراهين الاخرى من برهان الحدوث أو الامكان.

واختصاراً نقول بأن هذا البرهان له ثلاث صياغتات يمكن أن يكون كل واحدة منها دليلاً مستقلاً:

1. الدليل الفاعلي.

2. الدليل الغائي.

3. الدليل الاستقرائي.

الصياغة الاولى: وهي السائدة في الأوساط العلمية والدينية وتقوم على أساس صغرى وكبرى،: فالصغرى حسيّة، وهي مشاهدة وجود النظم في عالم الخليقة، والكبرى عقلية وتقوم على أساس مقولة بديهية وهي أن النظم لابدّ له من ناظم أوجده ويستحيل صدوره صدفة، يقول الشيخ السبحاني في تقرير هذا البرهان:

«إن برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسّية، والاخرى عقلية، أما الاولى، فهي أن هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعية التي يعرفها الإنسان إما بالمشاهدة الحسية الظاهرة، وإما بفضل الأدوات والطرق العلمية التجريبية.

أمّا الثانية، فهي أن العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبة والتقدير والتوازن والإنسجام، يحكم بالبداهة بأن أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره الاّ من فاعل قادر عليم ذي ارادة وقصد، ويستحيل تحققها صدفة وتبعاً لحركات فوضوية للمادة العمياء الصماء، فإن تصور مفهوم النظم وأنه ملازم للمحاسبة والعلم يكفي في التصديق بأن النظم لا ينفك عن وجود نظام عالم أوجده، وهذا على غرار حكم العقل بأن كل ممكن فله علّة موجدة وغير ذلك من البديهيات العقلية»[106]

وأنت ترى أن هذه الصياغة لبرهان النظم تعتمد أساساً على البديهة العقلية في أن لكل نظم ناظم، وهي في الحقيقة فرع من مقولة «لكل معلول علة» واحدى تجلياتها، وهنا تكمن نقطة الضعف في هذه الصياغة لبرهان النظم، وذلك لأنه لا أحد ينكر المقدمة الأولى وهي وجود أصل النظم في العالم، والكلام كل الكلام في المقدمة الثانية، فما نرى من كتابات مفصلة في اثبات صغرى هذا الدليل في كتب علماء الإسلام[107]من قبيل توضيح الواضحات، فالإشكال الذي يورده المنكرون على هذا البرهان هو في اثبات قانون العلية وشموله لما وراء الطبيعة، ، وقد تقدم أن هذا القانون لا يقوى على الصمود أمام الإشكالات الواردة، ولهذا أعرض الشهيد الصدر والشهيد المطهري وغيرهما من المدققين الإسلاميين

---

106. جعفر السبحاني . الإلهيات . ص 21 . 22.

107. انظر: الإلهيات للشيخ السبحاني . نفحات القرآن للشيخ مكارم الشيرازي.

عن الصياغة الأولى لهذا البرهان واعترفوا بقصورها عن اثبات المدعى وانه لابدّ من الاستدلال بدليل النظم على وجود غاية لهذا الكون أي إثبات العلّة الغائية لا الفاعلية، أو التمسّك بالمنهج العلمي الحديث في حساب الإحتمالات، أي الإستقراء لإثبات المطلوب، ولكن حتى هذه الصياغة العلمية للبرهان لا تخلو من إشكالات قوية تجهض علمية الإستدلال وتمنع أية محاولة للخروج بنتيجة منطقية من هذا البرهان لإثبات وجود الباري تعالى، فنصل بالتالي إلى الصياغة الرابعة والأخيرة والتي هي المعوّل عليها في تصحيح المسار الفكري لحركة الإنسان في ثقافته الدينية.

الصياغة الثانية: يذكر الشهيد المطهري في تقرير برهان النظم على أساس العلّة الغائية كلاماً مفصّلاً في كتاب «التوحيد» خلاصته:

«إن معنى النظم الذي يعتبر في باب إثبات وجود الخالق هو النظم بالاصطلاح الفلسفي الناشيء من العلّة الغائية لا النظم الناشيء من العلّة الفاعلية، النظم الناشيء من العلّة الفاعلية ليس أكثر من أن يقال: إنّ لكل معلول علّة ولكل أثر مؤثر وفاعل وكل إنسان الهياً كان أو مادياً يقبل بأن لكل معلول علّة والناظم هو هذه العلل نفسها، فمعنى النظم هو أن يكون لكل معلول علّة، وتلك العلّة لها علّة وهكذا، فهذه السلسلة من العلل والمعلولات بنفسها توجد النظم في العالم، فلا حاجة إلى وجود الله. ولا حاجة لأن يكون هناك ناظم وراء هذه الأشياء إلاّ أن نقول: إنّ مقصود من الله هو نفس هذه العلل والمعاليل، فالله يعني الطبيعة، والطبيعة هي الله، ولكن المؤمن بوجود الله لا يقول مثل هذا الكلام. ونفس هذا النظم لا يكون دليلاً على وجود الله اطلاقاً.

المقصود من النظم هوالنظم الناشيء من العلّة الغائية، وهذا النظم يعني أن للمعلول وضعاً خاصاً يحكي عن خصوصّية الانتخاب في العلّة، يعني أن هذه العلّة أوجدت هذا المعلول واختارته بشكله الخاص من بين اشكال مختلفة من المعلولات لأجل هدف خاص وغاية معينة، إذاً فلا بدّ أن يكون لهذه العلّة التي أوجدت المعلول شعور وإدراك وإرادة، أو على فرض أن لايكون للعلّة شعور وإدراك وإرادة بالنسبة لذلك المعلول فإنّها واقعة تحت تدبير وتسخير فاعل أعلى منها يتمتع بالشعور والإرادة والدليل على وجود علّة وراء الطبيعة هو هذا النظم بالمعنى الثاني.

اذن فعندما نقول بوجود نظام في العالم يعنى أنّ جميع الأشياء في الطبيعة تتحرك باتّجاه هدف وغاية وانتخاب، فالطبيعة مسخّرة وهذا لا يعني عدم وقوع الصدفة في العالم فهذه الصدف والإتّفاقات لا تتناقض مع وجود هدف وغاية، فالعالم يسير باتجاه هدف معين وفق قانون كلّي أو قوانين كلية هادفة»[108]

الصياغة الثالثة: وتعتمد على الإستقراء وحساب الإحتمالات، فبعد أن يردّ السيد الشهيد الصدر مقولة العليّة كما تقدم في كلامه لدى بيان الإشكالات على قانون العليّة، يرى أن الطريق السليم هو التمسك بالإستقراء لإثبات المقصود من دون الحاجة إلى الرجوع إلى مسألة العليّة، وهذا المنهج هو المعوّل عليه في العلوم الحديثة، وبما أن الحضارة الحديثة تعتمده كأصل ومنهج في المعرفة العلمية التي تورث اليقين وترفض المناهج الفلسفية القديمة، فلماذا لا يتمسك به الإلهيون لإثبات أحقية ايمانهم وصحة توحيدهم، ولذا عوّل السيد الشهيد على هذا البرهان واعطاه اهمية فائقة في مجمل دراساته المعرفية.

يقول الشهيد الصدر في تقريره لهذا البرهان الاستقرائي بعد أن يذكر عدة تطبيقات لمنهج الاستقراء:

---

108. مرتضى المطهري. توحيد. ص 79، 81، 84، 85، باختصار وتلفيق.

«خطوات الاستدلال:

الخطوة الاولى: نلاحظ توافقاً مطرّداً بين عدد كبير وهائل من الظواهر المنتظمة وبين حاجة الإنسان ككائن حي لتيسير الحياة له على نحو نجد أن أي بديل لظاهرة من تلك الظواهر، يعني انطفاء حياة الإنسان على الارض أو شلّها. وفيما يلي نذكر عدداً من تلك الظواهر كأمثلة:

تتلقّى الأرض من الشمس كمية من الحرارة تمدّها بالدفء الكافي لنشوء الحياة واشباع حاجة الكائن الحي الى الحرارة، لا اكثر ولا أقل، وقد لوحظ عملياً أن المسافة التي تفصل بين الارض والشمس تتوافق كاملاً مع كمية الحرارة المطلوبة من أجل الحياة على هذه الارض، فلو كانت ضعف ما عليها الآن لما وجدت حرارة بالشكل الذي يتيح الحياة، ولو كانت نصف ما عليها الآن لتضاعفت الحرارة الى الدرجة التي لا تطيقها حياة.

ونلاحظ أن قشرة الارض والمحيطات تحتجز ـ على شكل مركّباب ـ الجزء الأعظم من الاوكسجين، حتى انه يكوّن ثمانية من عشرة من جميع المياه في العالم، وعلى الرغم من ذلك ومن شدّة تجاوب الاوكسجين من الناحية الكيميائية للاندماج على هذا النحو، فقد ظلّ جزء محدود منه طليقاً يساهم في تكوين الهواء، وهذا الجزء يحقق شرطاً ضرورياً من شروط الحياة، لأن الكائنات الحية من إنسان وحيوان بحاجة ضرورية الى اوكسجين لكي تتنفس، ولو قدّر له أن يُحتجز كلّه ضمن مركبات، لما أمكن للحياة أن توجد.

وقد لوحظ أن نسبة ما هو طليق من هذا العنصر تتطابق تماماً مع حاجة الإنسان وتيسير حياته العملية، فالهواء يشتمل على 21% من الاوكسجين ولو كان يشتمل على نسبة كبيرة لتعرضت البيئة الى حرائق شاملة باستمرار، ولو كان يشتمل على نسبة صغيرة لتعذرت الحياة أو اصبحت صعبة، ولما توفرت النار بالدرجة الكافية ليتسير مهماتها.

ونلاحظ ظاهرة طبيعية تتكرر باستمرار ملايين المرّات على مرّ الزمن تنتج الحفاظ على قدر معيّن من الاوكسجين باستمرار. وهي أن الإنسان ـ والحيوان عموماً ـ حينما يتنفس ويستنشق الاوكسجين يتلقّاه الدم ويوزع في جميع أرجاء الجسم، ويباشر هذا الاوكسجين في حرق الطعام، وبهذا يتولّد ثاني أوكسيد الكربون الذي يتسلل الى الرئتين، ثم يلفظه الإنسان، وبهذا ينتج الإنسان وغيره من الحيوانات هذا الغاز باستمرار، وهذا الغاز بنفسه شرط ضروري لحياة كل نبات، والنبات بدوره حين يستمد ثاني اوكسيد الكربون يفصل الاوكسجين منه، ويلفظه ليعود نقياً صالحاً للاستنشاق من جديد.

وبهذا التبادل بين الحيوان والنبات أمكن الاحتفاظ بكمية من الاوكسجين، ولولا ذلك لتعذّر هذا العنصر، وتعذّرت الحياة على الإنسان نهائياً، إن هذا التبادل نتيجة آلاف من الظواهر الطبيعية التي تجمعت حتى انتجت هذه الظاهرة التي تتوافق بصورة كاملة مع متطلبات الحياة .. (ثم يورد الشهيد الصدر نماذج اخرى من قبيل النتروجين وخواصه الكيماوية وحجمه وكمية الهواء، والفاصلة بين القمر والارض، ووجود الغرائز المتنوعة في الكائن الحي والتركيب الفسلجي للانسان ودقة عمل الاعضاء كالعين والأذن والمخ وغيرها حتى الجمال والعطر والبهاء ووجود الحشرات والزهور وظاهرة الزوجية وانواع الحيوانات بما يحقق التوافق التام مع مهمّة تيسير الحياة وحمايتها).

الخطوة الثانية: نجد أن هذا التوافق المستمر بين الظواهر الطبيعية، ومهمّة ضمان الحياة وتيسيرها في ملايين الحالات يمكن أن يفسّر في جميع هذه المواقع بفرضية واحدة وهي: أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون قد استهدف أن يوفّر في هذه الارض عناصر الحياة، وييسّر مهمتها، فان هذه الفرضية تستبطن كل هذه التوافقات.

الخطوة الثالثة: نتساءل: اذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن تتواجد كل تلك التوافقات بين الظواهر الطبيعية، ومهمّة تيسير الحياة دون أن يكون هناك هدف مقصود؟ ومن الواضح أن احتمال أن تكون الرسالة المبردة اليك في مثال سابق من شخص غير أخيك ولكنّه يشابهه في كل الصفات بعيد جداً، لأن افتراض المشابهة في ألف صفة ضئيل بدرجة كبيرة في حساب الاحتمالات، فما ظنك باحتمال أن تكون هذه الارض التي نعيش عليها ـ بكلّ ما تضمّه ـ من صنع مادّة غير هادفة، ولكنها تشابه الفاعل الهادف الحكيم في ملايين ملايين الصفات.

الخطوة الرابعة: نرجّح بدرجة لا يشوبها الشك أن تكون الفرضية التي طرحناها في الخطوة الثانية صحيحة، أي ان هناك صانعاً حكيماً.

الخطوة الخامسة: نربط بين هذا الترجيح وبين ضآلة الاحتمال التي قرّرناها في الخطوة الثالثة، ولما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة يزداد ضآلة كلّما ازداد عدد الصدف التي لابد من افتراضها فيه ـ كما عرفنا سابقاً ـ فمن الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً بدرجة لا تماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي. لأن عدد الصدف التي لابد من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا، اكثر من عددها في أي احتمال مناظر، وكل احتمال من هذا القبيل فمن الضروري أن يزول.

وهكذا نصل الى النتيجة القاطعة، وهي أن للكون صانعاً حكيماً بدلالة كل ما في هذا الكون من آيات الاتساق والتدبير»[109]

ويقوم الإستقراء كما رأينا على مبدأ تجميع الإحتمالات المتصورة في الحوادث المتكررة إلى أن تصل إلى درجة اليقين، فعلى سبيل المثال لو افترضنا أن طفلاً لا يعرف القراءة والكتابة ولا الطبع بالآلة الطابعة جاء وجلس خلف الطابعة وشرع بالضرب على الازرار، فهل من المعقول أن يثمر هذا الضرب العشوائي عن كتابة جملة مفيدة من قبيل «بسم الله الرحمن الرحيم»؟ فإذا أردنا أن نحسب الإحتمالات التي ترافق هذه العملية للخروج بهذه النتيجة، فسوف يكون الرقم خيالياً جداً، حيث أن عدد الحروف العربية (28) حرفاً، فلو أراد الطفل أن يكتب الحرف الأول من هذه الجملة في عملية الضرب العشوائي لكان احتمال حدوث هذه النتيجة (281) ـ هذا مع غضّ النظر عن أن لكل حرف صوراً متعددة من أول الكلمة ووسطها وآخرها ـ واذا استمرت التجربة وأردنا تحصيل الحرف (س) في الحركة الثانية لكان احتمال أن تتكرر الحالة مضاعفاً، أي (28 × 281)، وفي المرة الثالثة يتضاعف هذا الإحتمال حتى يصل إلى آخر المطاف إلى عشرات الاصفار على يمين الرقم واحد، والحال أن الذهن البشري في حركته العلمية يلغي مثل هذا الإحتمال الضعيف جداً، ويتحول الظن إلى يقين بعد عدة موارد من الإستقراء المنطقي، ويقال عن امكانية تحقق ذلك الإحتمال الضعيف جداً أنه محال وممتنع عرفاً وعقلاً.

---

109. محمد باقر الصدر ـ موجز في اصول الدين ـ ص 162 ـ 171 ـ تحقيق عبد الجبار الرفاعي.

والآن لنتوجه إلى عالم الطبيعة ولنرى أنه على حساب الإحتمالات هل يعقل أن يحدث بدن الإنسان مثلاً بما يحويه من أجهزة معقدة ونظم عجيب وتناسق مذهل، صدفة وبدون تدخل قدرة مدبّرة وخارقة؟.

هنا لا نحتاج إلى قانون العلية، بل اننا بمجرد أن نتوجه إلى القضية ذاتها وبما تحوي من حساب الإحتمال يتولد لدينا يقين بصحّة فرضية وجود الناظم القدير، كيف ونحن في المسائل العلمية يحصل من خلال عدة تجارب أو بحوث استقرائية يقين بالقوانين الطبيعية..

مناقشة برهان النظم:

هذه خلاصة ما ذكره المحققون في تبيين برهان النظم، وقلنا أن هذا البرهان رغم وضوحه وقبوله لدى عامة الناس، الاّ أنه يواجه بعض المشاكل المعرفية والمنطقية تحول دون الإعتماد عليه كأساس من أسس المعرفة الدينية، وقبل ذكر الصياغة الصحيحة نورد بعض نقاط الضعف التي يواجهها هذا البرهان، ونبدأ بالصياغة الأولى والثانية:

الإشكال الأول: هو ما أوردناه سابقاً من اشكالات على قانون العلية، وهذا البرهان في هذه الصياغة كما ترى يعتمد في كبراه على قانون العليّة.

الإشكال الثاني: ذكرنا آنفاً أن الفلاسفة وحكماء الإسلام لا يعيرون أهمية لهذا البرهان في كتاباتهم، لأنه بإعتقادهم لا يقوم كدليل مستقل لإثبات المقصود ولابدّ من ضمّ دليل آخر إليه، فغاية ما يثبته هذا الدليل هو وجود الناظم، أي علم الله وتدبيره، ولكن المسألة الأساس وهي أصل خلق وايجاد العالم واثبات وجود الذات المقدسة تبقى بعيدة عن افق هذا الدليل وخارج دائرة اثباته، يقول الحكيم المعاصر جوادي الآملي:

«إن المقدمة الثانية من هذا البرهان والتي تشكل كبرى القياس وهي أن كل نظم يحتاج إلى ناظم، هذه المقدمة بدون الإعتماد على برهان الحركة، أو الحدوث أو الامكان لا تكون منتجة، كما لو قيل أن النظم حقيقة حادثة أو ممكنة، ولابد لها من مبدأ محدث أو واجب، إذن، فالنظم له مبدأ محدث أو واجب، وطبعاً بما أن هذا المبدأ قد صدر عنه النظم لذا يسمّى ناظماً أيضاً، فعلى هذا فإن برهان النظم بحاجة إلى برهان آخر يضمّ إليه ولا يمكن اعتباره برهاناً مستقلاً ... وهذا البرهان بسب محدوديته من جهة الكبرى يواجه مشكلتين: أولاً أنه ناقص وليس بامكانه اثبات ذات الواجب كما في برهان الحركة والحدوث. ثانياً: أنه حتى من أجل اثبات صفة من صفات الباري تعالى نظير: الناظم، المدبّر، العالم.. لابدّ له من الإعتماد على أحد البراهين الاخرى نظير برهان الإمكان والوجوب»[110]

ويقول الشهيد المطهري في ردّه لهذا البرهان:

«ماذا تريدون اثباته بهذا الدليل؟ هل تريدون إثبات أن لهذا العالم موجداً ومدبّراً؟ ولكن وجود العالم المدبّر لهذا الكون أعم من أن يكون هو الله تعالى.

فما هو تصورنا عن الله؟ هل أن الموجد والمدبّر لهذا الكون اذا كان له أيضاً موجد آخر يصح أن يكون هو الله؟ كلاّ، إن الله الذي نعتقد به هو الخالق الذي ليس له أول وليس مخلوقاً لآخر...

---

110. جوادي الآملي ـ تبيين براهين اثبات خدا ـ ص 231 ـ 232.

ثم إن برهان النظم يثبت أن للعالم موجد ومدبّر، والقرآن الكريم يعتبر هذه الصفة للملائكة، وهكذا بالنسبة للاحياء والإماتة والرزق. فلا يكتفي القرآن بنسبة هذه الصفات لله تعالى لأنه ينسبها أيضاً للملائكة»[111]

الإشكال الثالث: ما أورده «هيوم»[112]أساس برهان النظم قائم على قياس النظم الموجود في الطبيعة بمصنوعات الإنسان ومنتوجاته في حركة الحياة، أي أننا لو رأينا ساعة أو مبنى من عدة طبقات نحكم بأن له ناظماً حتماً، وهذا اللحاظ أسريناه إلى مفردات الطبيعة، والحال أنه ليس هناك كثير مشابهة بين مصنوعات الإنسان وبين مفردات الطبيعة كيما تستنتج أنه بما أن مصنوعات الإنسان صنعت وفقاً لتدبير وفكر فكذلك الموجودات الطبيعية، فهذا القياس باطل، لأننا قد أدركنا بالتجربة بأن مصنوعات الإنسان هي حصيلة الفكر والتدبير ولكن في عالم الطبيعة فليس لدينا مثل هذه التجربة حتى نخرج بمثل تلك النتيجة.

إذن فالرصيد العقلي لهذا البرهان ليس سوى التشابه والتمثيل، ولا يحكي عن جنبة واقعية أو قاعدة منطقية.

وأجاب عنه بعض علماء الكلام، بأن برهان النظم ليس برهاناً تجريبياً بأن يكون الملاك فيه هو تعميم الحكم على أساس المماثلة الكاملة بين الأشياء المجرّبة وغير المجرّبة، وليس أيضاً من مقولة التمثيل الذي يكون الملاك فيه التشابه بين فردين، بل هو برهان عقلي يحكم العقل فيه بعد ملاحظة نفس الشيء وماهيته وبعد سلسلة من المحاسبات العقلية من دون تمثيل أو اسراء حكم كما يتم في التمثيل والتجربة.. فالعقل يرى ملازمة بيّنة بين النظم بمقدماته الثلاثة، أعني الترابط والتناسق والهدفية، وبين دخالة الشعور والعقل، فعندما يلاحظ ما في جهاز العين مثلاً من النظام بمعنى تحقيق اجزاء مختلفة كما وكيفاً، وتناسقها بشكل يمكنها من التعاون والتفاعل فيما بينها ويتحقق الهدف الخاص منه، يحكم بأنها من فعل خالق عظيم، لإحتياجه إلى دخالة شعور وعقل وهدفية وقصد.[113]

ولكن هذا الجواب واضح الخدشة، فالمسألة ليست هي أن العقل يحكم أو لا يحكم، بل في أن العقل في حكمه هذا على أي أساس يقوم؟ هل على أساس منطقي. أو خيالي ولمجرد التمثيل؟ ومن الواضح أن العقل العلمي يقوم على أساس التجربة، فيحكم بأن هذا علّة لذاك من خلال عدة تجارب يقوم بها الإنسان لاستنتاج قانون طبيعي معين، وقانون النظم مقتبس من التجربة حاله حال سائر القوانين العلمية الاخرى، (إذا لم ندخله في دائرة البراهين الفلسفية)، ومعلوم أن النظم في الطبيعة لا يخضع للتجربة، فلا العلّة الميتافيزيقية تخضع للتجريب ولا المعلول، فندرك جيداً أن حكم العقل في هذا البرهان لا يستند على أساس علمي، إذن فيبقى الطرف الآخر من القضية، وهو أن يقوم حكم العقل هذا على أساس التمثيل والتشبيه كما قال هيوم.

ونلاحظ أيضاً في الجواب المتقدم خلطاً كبيراً بين العقل الفلسفي الذي يحكم بضرورة الناظم بالبداهة وبالإستناد على قانون العلية، وبين العقل العلمي الذي يحكم بذلك الحكم استناداً إلى الإستقراء والمحاسبات العقلية. وبين العقل الوجداني الذي تقدم الحديث عنه، وهذا التداخل هو السبب في قصور أدوات العقل الديني في تقصّي المشكلات الفكرية والوقوع في ورطة التهافت والسطحية.

---

111. مرتضى المطهري . توحيد . ص 205 . 206 . انتشارات صدرا.

112. فيلسوف انجليزي من اساطين المدرسة المثالية (1711 . 1776 م).

113. السبحاني . الإلهيات . ص29.

الجواب الآخر على اشكال «هيوم» هو ما ذكره بعض الأساتذة من أن المسألة ليست من قبيل التمثيل والقياس، بل تحكي عن حقيقة واقعية تمدّ جذورها إلى قاعدة العلة والمعلول وضرورة السنخية بينهما، أي أن كل معلول له علة خاصة يشتركان معاً في السنخية والتجانس، وهذا المعنى تحكم به الضرورة العقلية ولا يحتاج إلى تجربة لإثبات صحته، والمصنوعات البشرية مصداق من مصاديق هذه القاعدة، وبما أنها تتمتع بنظم خاص فالعقل يحكم بأنه لابد لها من ناظم يتمتع بعلم ودراية بحكم قاعدة السنخية، وكذلك الحال في مخلوقات الله تعالى، فكليهما ـ أي المصنوعات البشرية والمخلوقات الإلهية مصاديق لقاعدة واحدة وأفراد لقانون عام.[114]

وهذا الجواب بدوره لا يقوى على النهوض امام الاشكال المذكور، لأننا سبق وأن ذكرنا في بحث العلّية بأن مسألة السنخية بين الخالق والمخلوق لا تتمتع برصيد منطقي في دائرة العقل.

فمن الخطأ أساساً قياس العلية في الطبيعة والتي تعد السنخية من أركانها، على العلية بالنسبة لما وراء الطبيعة، ثم إن القول بأن مفهوم السنخية يحكم به العقل بدون توسط التجربة أول الكلام، ومعاجز الأنبياء تمثل اسقاط صريح لهذا المفهوم على مستوى الواقع الخارجي.

وأوضح منه أن العالم المادي مخلوق لعلّة غير مادية، فأين التجانس؟ ولماذا لا يحكم العقل هنا بهذه الضرورة؟

الإشكال الرابع: ما أورده «هيوم» أيضاً وهو أن الإلهيين يريدون بواسطة برهان النظم إثبات أنّ هذا العالم أكمل عالم ممكن، وهو قولهم: «ليس في الامكان أبدع مما كان» فمن أين لكم إثبات هذه القضيّة؟ فهل جربتم أشكال أُخرى من العالم في السابق ورأيتم أن هذا الشكل بهذا الوضع الموجود فعلاً هو الأفضل؟

الإشكال الخامس: ما أورده «هيوم» كذلك من أنّه من سلمّنا وجود المشابهة بين صنع الإنسان وموجودات الطبيعة وبما أن لمصنوعات الإنسان لا بدّ لها من صانع فكذلك موجودات الطبيعة، ولكن غاية ما يمكن إثباته بهذا الكلام أن صانع العالم هو كائن يشبه الانسان، ولا أحد من الإلهيين يقبل بهذه النتيجة، لأنهم يريدون إثبات المبدأ الإلهي لهذا النظم والذي يتمتع بعلم لا محدود وقدرة مطلقة وكمال لا متناه. وهذه النتائج لا يمكن استخلاصها من هذا الدليل.

الإشكال السادس: ما أورده «برتراند راسل» على هذه البرهان من احتمال أن يكون هذا النظم بسبب التكامل، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ويمكن تقرير إشكال «راسل» بهذه الصورة:

1 . إن النظم الموجود في العلل والاسباب في دائرة عالم الاحياء إما أن يكون ناشئاً عن التكامل أو ناشئاً عن تدبير وتخطيط لعلّة غيبية.

2 . إن هذا النظم ناشيء من التكامل.

3 . إذن فهذا النظم ليس ناشئاً من تدبير علّة غيبية.

---

114. مجلّة (كلام اسلامي) . منشورات (مؤسسة تحقيقاتي وتعليماتي امام صادق) . الحوزة العلمية في قم . السنة 7 . ربيع عام 77 ش . العدد 25 . ص 51.

وهذا يعني أن النظم إذا أمكن تبريره على أساس قانون بقاء الأصلح فلا حاجة حينئذ للاستعانة بفرضية التدبير[115]

الإشكال السابع: ما أورده «**كانت**» على هذا البرهان رغم أنّه لا ينكر القيمة العملية له من حيث دلالته القلبية على الصانع المتصف بالعظمة، ولكن الخلل فيه أنّه غير قابل للإثبات المنطقي وهو في الحقيقة عبور من الثرى إلى الثريا ومن التراب إلى ربّ الأرباب وذلك من خلال بيان بعض المقدمات:

1 . إن هذا البرهان مبنيّ على التجربة والتدبير والنظم في العالم.

2 . ولكن التجربة لا تعطينا صورة كاملة عن المطلق وواجب الوجود لأنه:

أ . إذا كان الله هو أعلى وأكمل الموجودات الموجودة بالفعل الداخلة في اطار التجربة، فهذا يعني أن من الممكن وجود موجود هو أعلى وأكمل منه.

ب . وإذا كان الله منفصل عن سلسلة هذه الموجودات، ففي هذه الصوره لا يمكن أن يقع أساساً لفرضية تجريبيّة، وعليه يكون هذا البرهان غير معتبر حيث تركنا المبنى التجريبي واستعرضنا وجوداً آخر من العقل المحض.

3 . وعلى هذا الأساس لا يمكننا إثبات واجب الوجود من خلال التدبير والنظم الموجود في العالم.[116]

هذا ويمكن أن يكون الناظم أقل شأناً من المنظوم . كما ذكر دوكاس . فليس من الضروري أن يكون المدبّر والناظم أعلى وأعلم من الشيء المخلوق له بل قد يكون أقلّ شأناً من مخلوقه كما هو الحال في مخترع المجهر، أو الكمبيوتر، فهل يستطيع أن يرى أو يحسب مخترع هذه الأجهزة كما يعمل المجهر أو الكمبيوتر؟ وهكذا الحال في الطائرة والمركبة الفضائية وسائر مخترعات الانسان التي تفوق قدرتها في عملها قدرة الانسان نفسه.

الإشكال الثامن: أن يقال بذاتية النظم لعالم الوجود كما قلنا في باب الحركة. وهذا يعني أن الكون تسيّره قوانين طبيعية منبعثة من ذات المادة كالجاذبية والإستمرارية وخواص الماء والهواء والتراب وسائر المعادن، فما نشاهدة من نظم دقيق في هذا الكون والذي لا يقبل الإنكار، لا يعني أن ناظماً عليماً وراء كل هذا النظم والتدبير بالضرورة، وهذا المطلب مؤيد تماماً في العلوم الحديثة.

لا يقال بأن هذه القوانين والخواص الذاتية للمواد من هو الذي خلقها؟ وأن الله هو الذي جعل في الكون هذه القوانين الذاتية، لأنّا نقول بأن هذا الكلام يعود بنا إلى برهان الحدوث وأن الله تعالى أحدث هذه القوانين والخواص الذاتية في العالم بعد أن لم تكن، والكلام في سبب النظم وهل انه يحتاج إلى ناظم خارج ذاته، أم لا؟

وهذا الإشكال مؤيد أيضاً بالنصوص الدينية التي تتحدث عن وجود الملائكة ومسؤوليتها في حفظ النظام الكوني وادامة الفيض الإلهي لعالم الوجود، أي أن الملائكة هي المسؤولة عن النظم وهي الناظم والمدبّر لحوادث عالم الخلقة لا أن الله تعالى هو الناظم المباشر، فالله خلق الملائكة، وهي بدورها تقوم بتدبير العالم (طبعاً بالطول لا بالعرض) وهذا المعنى يعود بنا إلى دليل الحدوث والعلة والمعلول، وقد سبق ردّه.

الإشكال التاسع: أننا أساساً نرفض صغرى هذا البرهان، وننكر أن يكون هناك نظم خاص في عالم الطبيعة، والمشاهدات تحكي عن وجود نظم في عالم الاحياء فقط، وهذا النظم في الاحياء خاصة معلول لوجود الروح، أي أن

---

115. نورمن. ال. كيسلر . فلسفة دين . ترجمة حميد رضا آيت اللهي . ص149.

116. المصدر السابق . ص159.

الروح في الاحياء هي المسؤولة عن كل هذا النظم المدهش في الكائن الحي من النبات والحيوان والإنسان وذلك للمحافظة على وجود واستمرار الحياة، أما من خلق هذه الروح فيعود إلى دليل الحدوث كما قلنا.

وتفصيل الكلام، أن النظم المدعى إما أن يكون في الاحياء والناظم له الروح الموجودة في الكائن الحي، وإما أن يكون في عالم الطبيعة خارج دائرة الاحياء فلا يوجد مثل هذا النظم المزعوم أساساً، بل بالعكس فالشواهد الكثيرة جداً تحكي عن فوضى عجيبة وحكومة المصادفات والإتفاقات على هذا العالم أكثر من حكومة النظم والتدبير، ولا يعني أن تلك المصادفات تقع بدون علّة، فذلك مما لا يقول به أحد من المنكرين، فالصدفة هنا لا تعني عدم العلة بالضرورة، بل عدم وجود غاية حكيمة تحكم حوادث الطبيعة، ففي منطقة تكثر الأمطار حتى تتولد السيول وتغرق الناس، وفي اخرى يشكون من القحط وعدم المطر، علماً بأن ثلاثة أرباع الأمطار أو أكثر تنزل على البحار والمحيطات نفسها وتعود كما كانت من دون فائدة، وكذلك وجود الميكروبات والزلازل والبراكين وما يخبرنا عنه العلم الحديث في مراصده العظيمة عن حدوث انفجارات وتصادمات في المجرّات العظيمة والكواكب السماوية مما لا يخضع لقانون ونظم معقول.

والعجيب من بعض الكتّاب والمفكرين كلامهم حول دقة النظم الطبيعي الذي يحكم الكرة الأرضية وبمقادير معينة ودقيقة تكفل بقاء الحياة واستمرارها من قبيل حجم الكرة الأرضية ومقدار الهواء والماء الموجود فيها ومقدار بعدها عن الشمس وسرعة دورانها وحجم الشمس ووجود القمر وفوائدها الكثيرة في حياة الإنسان وما إلى ذلك من حقائق طبيعية كثيرة مسخّرة لخدمة الإنسان وادامة حياته على الأرض بحيث لا يمكن أن يكتب بقاء الإنسان والاحياء مع الاخلال بواحد منها ومقدار من مقاديرها، هؤلاء غفلوا عن أنّ الخصوصيات المذكورة الأرضية من بين مليارات المنظومات الشمسية بكواكبها واقمارها غير الصالحة للحياة لا تعدّ أمراً مدروساً وخارجاً عن اطار المصادفات، وحساب الإحتمالات لا ينفي احتمال حدوث كوكب . وهو الأرض . من بين هذه المليارات من الكواكب بهذه المواصفات والخصوصيات المساعدة على نشوء الحياة، ولو كنا نحن والمنظومة الشمسية فقط بكواكبها التسعة لأمكن القول بأنه على حساب الإحتمالات وجود كوكب بهذه الخصوصيات من بين تسعة كواكب أمر لا يمكن أن يحدث صدفة، ولكن كيف والكرة الأرضية واحدة من بين ملايين المليارات؟

والملاحظة الاخرى أن الأرض نفسها كانت قبل ملايين السنين غير صالحة للحياة، ولكن بفعل تسرّب الحرارة إلى الفضاء وهطول الامطار وحدوث بعض المتغيرات بمرور الزمان أصبحت بهذه الصورة.

أما بالنسبة إلى الاحياء والروح المدبِّرة لها حيث لا ينكر وجود النظم فيها فيمكن القول على ضوء مستجدات العلم الحديث أن الروح في بداية الأمر وقبل ملايين السنين تولدت من حركة المياه الدائبة وعلى شكل موجودات نباتية احادية الخلية، أي أن المياه في حركتها الدائبة من أمطار وأنهار وشلالات ثم على شكل أمواج في البحار وصعودها مرة اخرى الى الجو ثم نزولها على شكل أمطار وجريانها بين الجبال والوديان والسهول، واستمرار هذه العملية لملايين السنين تجعلها مؤهلة لنشوء الحياة من خلال تجميع هذه الطاقة المتولّدة من حركة المياه هذه في جزئيات الماء والتراب والأملاح المختلطة معها، فالروح في بدايتها هي عبارة عن نقلة نوعية لكمّ هائل من الحركة المخزونة في جزئيات الماء مضافاً إلى ما يحمله من معادن وأملاح في طريقة نحو البحر، وهذه الطاقة المخزونة التي تحولت إلى روح في الخلايا المجهرية السابحة في الماء هي التي تقوم بتنظيم وتدبير أمور الخلية، ومع مرور الزمن وانظمام طاقات مختزنة اخرى واتحادها مع خلايا اخرى

تتحرك قافلة الحياة في سلّم التطور والتكامل الى أن وصل الحال إلى هذه الاحياء المتطورة وخاصة الإنسان، فمن الخطأ أن نحسب حساب الإحتمالات في تكوين العين أو الخلية الحيوانية من دون أخذ عنصر الروح في هذه المحاسبات كما هو المشاهد في كتابات المعاصرين.

والملاحظة الأخيرة أن الحياة نشأت بعد وجود العوامل الطبيعية بمقاديرها المذكورة من ماء واوكسجين وطاقة شمسية محدودة وأرض صالحة للزراعة وما إلى ذلك لا أنها كانت وبعد ذلك تغيّرت الطبيعة على وفق عنصر الحياة، وهذا يعني أن عنصر الحياة في الكائن الحي هو الذي يوفّق نفسه ويدبّر أموره مع الطبيعة لا العكس، وعلى هذا فلا عجب أن يكون مقدار الماء والاوكسجين وأشعة الشمس وغيرها بمقدار احتياج الكائن الحي لا أكثر ولا أقل، لأن عنصر الحياة في الكائن الحي هو الذي يغيّر نفسه ليتوافق مع المحيط، فلو كان مقدار الماء في الكرة الأرضية نصف المقدار الحالي، وكذلك مقدار الهواء وأشعة الشمس لأمكن لعنصر الحياة أن يوفّق نفسه مع الوضع الموجود، كما نرى في الاحياء التي تعيش في القطب أو تلك التي تعيش في أعماق البحار.

*　　*　　*

أما الصياغة الثالثة:

لتقرير هذا البرهان والتي تعتمد أساساً على حساب الإحتمالات للوصول إلى درجة اليقين بوجود الله تعالى كما في دراسة الشهيد الصدر في الأسس المنطقية للإستقراء، فيلاحظ عليها:

أولاً: ذكر الشيخ جوادي الآملي في ردّ برهان الإستقراء ثلاثة ردود، أقواها أن حساب الإحتمالات رغم أنه يتدنّى بإحتمال الصدفة إلى أدنى درجاته ويقرّبه من درجة الصفر، الاّ أنه لا يوصله إلى درجة الصفر مطلقاً، ولهذا لا يكون نافعاً الاّ في تحصيل الإطمئنان العرفي واليقين النفساني، ولا يمكنه تحقيق اليقين العلمي.[117]

ولكن كما ترى، فان هذا الإشكال يتضمن خلطاً بيّناً بين العقل العلمي والعقل الفلسفي، فصحيح أن العقل الفلسفي لا يصل إلى درجة اليقين، لأنه يظل يحتمل الصدفة مهما بلغت درجة تدنيها نحو الصفر، أي ولو بلغ احتمال الصدفة واحداً بمليار المليارات، الاّ أن السيد الشهيد لم يقصد من هذا البرهان المنهج الفلسفي، بل صرح بأن المنهج العلمي المتبع في العلوم الحديثة هو المقصود، ومعه لا يبقى للإحتمال الضعيف جداً وجود في دائرة العقل العلمي، أي أن العقل يلغي الاحتمال الضئيل جدّاً لحساب الإحتمال الكبير جداً ويصل الإنسان عندها إلى مرحلة اليقين، وهذا هو المنهج المتبع في العلوم الطبيعية، فمهما تكررت تجربة تمدد الحديد بالحرارة، أو ظواهر الجاذبية يبقى احتمال أن تكون العلة شيئاً آخر، موجوداً في المنهج الفلسفي، ولكن العلم يرفض هذا المنهج، والاّ لما ثبت حجر على حجر في البناء الحضاري الجديد.

ثانياً: أن يقال: إن الإستقراء وان كان متّبعاً ومفيداً لليقين في العلوم الطبيعية، الاّ أنه من الخطأ استخدامه في دائرة اخرى غير دائرة الطبيعة، لوضوح عجزه وقصوره عن ايصال الإنسان إلى مرتبة اليقين، ولهذا نجد الناس جميعاً يتفقون في يقينهم الإستقرائي في العلوم الطبيعية على اختلاف مذاهبهم وأديانهم، ولكنهم حينما يصلون إلى دائرة الغيب واليقين

---

117. جوادي الآملي ـ تبيين براهين اثبات خدا ـ ص234 ـ الطبعة الاولى.

الميتافيزيقي فنجد أن القليل منهم يحصل على مرتبة اليقين رغم أنهم مشتركون في مشاهداتهم الطبيعية، فبعضهم يصل إلى هذه المرتبة بأدنى تجربة استقرائية في اثبات النظم واخرون يبقون في مرتبة الشك رغم أنهم يقضون أعمارهم في اكتشاف عالم الاحياء أو عالم الأفلاك ويرون باستمرار النظم الدقيق والمدهش الذي يحكم اجزاء العالم من الذرة أو الخلية الحية إلى المجرّات التي تحوي مليارات النجوم والكواكب، وما ذلك الاّ لأن ميدان العلوم الطبيعية يختلف عن ميدان العلوم الأخلاقية والميتافيزيقية، فإذا حصل الإنسان على اليقين في الأول من جهة الإستقراء، فإنه لا يستطيع الحصول عليه في الثاني الاّ بعد مجاهدة النفس وازاحة حجب المادة والدنيا وتطهير القلب من الأهواء والأنانية والنوازع النفسية.

قد يقال إنّ الإنسان السليم والعقل السليم لا يفرق في موارد الإستقراء، فلو تدنى احتمال الخلاف الى الواحد بالالف مثلاً فالعقل يحكم لصالح الألف ويلغي احتمال الواحد ويرتفع بالإنسان إلى درجة اليقين، سواء كان في دائرة القضايا العلمية أو الميتافيزيقية، ومن يواجه مشكلة في تحصيل اليقين في القضايا المتيافيزيقية فالعيب فيه لا في المنهج والدليل، وعليه رفع هذا النقص من نفسه، والسيد الشهيد أراد أن يقول للمنكرين وعلماء الطبيعة والماديين انكم كما تقبلون بالإستقراء في اثباتاتكم العلمية وتذعنون لحجيّته فلماذا لا تقبلونه في دائرة الميتافيزيقيا واثبات وجود الله مع أن الشواهد التجريبية والمشاهدات العلمية كلها تؤكد أن احتمال الصدفة في خلق العالم والكائنات غير معقول بتاتاً؟

فنقول: إن المسألة ليست في أصل جريان الإستقراء في هذه الدائرة دون تلك، فالإستقراء يجري في الطبيعيات لإثبات عللها الطبيعية وغير الطبيعية، الاّ أن المشكلة هي في نفس حصول اليقين، فحجية الإستقرار مبتنية على حصول اليقين فقط بخلاف الصياغة الاولى المبتنية على أصل العلية، فحتى لولم يحصل اليقين فالبرهان قائم وحجة، وهنا لو لم يحصل اليقين من عملية الإستقراء فهو غير حجة ولو بلغت التجارب والمشاهدات في مورد من الموارد أكثر من أن يحصى، فالإنسان المادي يكفي أن يقول إنني لم أحصل على اليقين من هذا البرهان لإسقاط البرهان من أساسه مهما كان السبب في عدم حصوله على اليقين، ولا يصح في مجال الإستدلال العقلي أن نتهم الطرف الآخر بأنك معاند أو محجوب بحجاب الغفلة والأنانية فلا ترى الحقيقة، لأن هذا الحجاب يبتلى به جميع افراد البشر الاّ الأوحدي من الناس، فحتى المسلمون بل والمؤمنون رغم اعترافهم بوجود الله تعالى الاّ أن من يصل منهم إلى مرتبة اليقين بحيث يرى الله تعالى حاضراً وناظراً فبلّغه سلامي.

فتبيّن أن مسألة وجود الله داخلة في دائرة الأمور الوجدانية لا العقلية، ونفس شك هؤلاء المنكرين شاهد على هذا المدعى. وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تقرر هذا المطلب وتؤكد على أن الذنوب وتوجه الإنسان بقلبه وسلوكه نحو الدنيا وملذّاتها الرخيصة يشكل مانعاً عن إدراك حقيقة وجود الله تعالى مهما بلغت الأدلة والبراهين في اثبات وجوده:

(وماتغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون)[118]

(وإنّا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب)[119]

بل تصرح بعض الآيات الكريمة أن السبب الحقيقي وراء عدم ايمان هؤلاء هو أنهم خسروا وجدانهم وأماتوا ضمائرهم، وهي أنفسهم الحقيقية، ومعه كيف يتسنى لهم الإيمان:

---

118. يونس: 101.

119. ابراهيم : 9.

(الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون)[120]

ثالثاً: أساساً إن حصول اليقين من جهة الاستقراء والتجربة غير ممكن في القضايا العلمية فكيف بحصوله بهذه الادوات بالنسبة للقضايا الميتافزيقية؟

ولتوضيح ذلك نقول: بالنسبة للقضايا التجريبية هناك ثلاث مباديء اساسية تمنع لدى اجتماعها من حصول اليقين:

1 . إن جميع القضايا التي تحكي عن الواقع الخارجي هي قضايا «تركيبية» أي أن نفيها لا يستلزم «التناقض» وجميع القضايا التركيبية الحاكية عن الواقع الخارجي هي قضايا متأخرة عن الادراك الحسّي، أي أنّها باللحاظ المنطقي قائمة بقضايا أُخرى وغير مستقلة عن التجربة والادراك الحسّي.

2 . إن اليقين لا يحصل للإنسان إلاّ من خلال الادراكات الحسّية المباشرة وما يرتسم على الحواس «الظاهرية أو الباطنية» من مدركات، فمثلاً يمكن أن يحصل لدى الإنسان شك في وجود الكتاب الذي أمامه، ولكنه لا يمكن أن يشك في ما ارتسم على صفحة ذهنه من صورة الكتاب، أي أنّه قد يشك في جملة «هذا الكتاب موجود واقعاً» ولكنه لا يمكن أن يشك في جملة «إنني أرى هذا الكتاب أمامي» لأن القضية الثانية تحكي عن مدركاته الذهنية التي أدركها بالعلم الحضوري، والإنسان يحصل له علم قطعي وبدون واسطة من هذه الإدراكات.

وعلى هذ الأساس فانّ الطريق الوحيد لحصول اليقين بالواقع الخارجي هو هذه الوسائل الذاتية. وليس لنا طريق موضوعي لتحصيل اليقين المعتبر .كما في اليقين الناشيء من القياس المنطقي . سواه.

3 . من الواضح أن الاستنتاج الاستقرائي غير معتبر باللحاظ المنطقي والاستنتاج الوحيد المعتبر هو الاستنتاج القياسي في المنطق، أي أن من المحال التوصل إلى حكم كلي من قضايا جزئية (إلاّ بالاستقراء التام الذي لا يعقل حصوله في العلوم).

ومع ملاحظة هذه الاصول والمباديء نقول:

1 . لنفرض أن القضية (أ) قضية علمية ناظرة إلى العالم الخارج.

2 . لنفرض أن قضية (ب) قضية حاكية عن ادراكاتنا الحسّية الشخصية.

3 . وحينئذ فالقضية (أ) تكون معتبرة فيما لو كانت نتيجة للقضية (ب)، أي نتيجة منطقية تحكي عن ادراك حسّي لدى الشخص.

4 . ولكن (ب) لا تحكي إلاّ عن ادراك حسّي وذاتي للشخص، والقضية (أ) تحكي عن الواقع الخارجي، وهذا يعنى أن مضمون (أ) أكبر من (ب).

5 . في الاستنتاج القياسي لا يمكن أن يكون نتيجة القياس أكبر مضموناً من المقدمات، فعليه لا يمكن استنتاج (أ) من (ب) منطقياً.

والحاصل: إن القضايا التجريبية لا يمكن أن تتمتع باليقين المنطقي، ولذا لا يمكن الإعتماد على القضايا العلمية في تحصيل اليقين بالقضايا الميتافيزيقية بطريق أولى. وفي ذلك يقول الشهيد المظهري:

---

120. الانعام: 12 . الانعام: 20.

«إن السبب في كون العلوم المعتمدة تماماً على التجربة غير يقينية هو أن الفرضيات التي تصاغ فيها ليس لها من دليل سوى انسجامها مع التجربة واعطائها نتائج عملية. واعطاء النتاج العملية لا يكون دليلاً على صحة تلك الفرضية ولا على مطابقتها للواقع لأنّه من المحتمل أن تكون الفرضية مخطئة مائة بالمائة ولكنها في الوقت نفسه تؤخذ منها نتائج عملية. ومثال ذلك هيئة بطليموس التي كانت تعد الأرض مركزاً للعالم، والأفلاك والشمس وجميع النجوم تدور حولها. فهذه نظريه مخطئة ولكن السابقين المعتقدين بها قد إستخرجوا منها نتائج عملية صحيحة فيما يتعلق بالخسوف والكسوف وغيرهما. وكذلك الطب القديم القائم على اساس الطبائع الاربع (الحرارة ـ البرودة ـ الرطوبة ـ اليبوسة) فقد كان طباً خرافياً ولكنه في الوقت نفسه عالج عملياً مئات الالاف من المرضى ومنح كثيراً منهم الشفاء...

ويوجد سبب آخر لعدم يقينية العلوم التجريبة وهو أن هذه العلوم تنتهي أخيراً إلى المحسوسات والحس يخطىء أيضاً.

يقول فيلين شاله في كتاب «ميثوءلوجي» (معرفة المناهج العلمية) في فصل «قطعية العلم الفيزيائية والكيميائية»:

«إن العلوم الفيزيائية والكيميائية ليست كالعلوم الرياضية في يقينها وقطعيتها المطلقة، لأنّ أساس تلك العلوم الاولى هو المحسوسات والحسّ يخطىء وفي عمله».

ويواصل حديثه فيقول:

«صحيح أن اليقين في العلوم الفيزيائية والكيميائية نسبي واضافي ولكن هذه النسبية لا تخفض من قيمة تلك العلوم لأنّها ترضي عقولنا الباحثة عن النظام والانسجام من ناحية، ومن ناحية أُخرى فانها تحقق لنا فوائد أُخرى فانها تحقق لنا فوائد عملية لا يمكن التقليل من أهميتها.»..»[121]

رابعاً: يرد عليه ما ورد على الصياغة الأولى من اشكال عدم قابلية هذا البرهان لإثبات أصل وجود وصدور العالم من الباري تعالى، أي وجود ذات العالم لا حقيقة النظم فيه، وكذلك قصور هذا الدليل عن اثبات سائر الصفات الكمالية للذات المقدسة غير العلم والتدبير.

خامساً: سلمنا، ولكن غاية ما يمكن أن يثبته هذا الدليل على فرض تمامه هو أن الله موجود، ولكن هل هذه هي أصل المشكلة؟

اننا لا نجد في شتى الطوائف والمجتمعات البشرية من ينكر وجود الله الا نادراً، فكل إنسان عاقل وطبيعي وغير ملوث الذهن بأفكار فلسفية الحادية يعترف بوجود الله، وحتى الأقوام السالفة لم تنكر وجود الله ولم يحدثنا القرآن عنهم ذلك سوى أن المشركين منهم كانوا يعبدون الأصنان بذريعة أنها تقربهم إلى الله زلفى، ومشكلة الأنبياء مع أقوامهم وكذلك مشكلة البشرية المعاصرة ليس في انكارها لوجود الله، بل لعدم توغل فكرة الله في قلوبهم ووجدانهم وعدم ترجمة هذه الفكرة إلى سلوك وممارسة ميدانية، وهذه البراهين الفلسفية والعلمية ومنها برهان النظم هذا تنطلق جميعاً من تصورات ذهنية لاثبات وجود الله في ذهن الفرد، أي وجود الله الذهني لا الحقيقي، وهذه الصورة الذهنية لله واعتراف الإنسان في ذهنه فقط بأن الله موجود لا تثمر سلوكاً سليماً ولا تصعد بالإنسان من واقعه السيء إلى مستوى الطموح الإنساني والأخلاقي للفرد، فللإنسان أن يقول: انا أعلم بأن الله هو الخالق للكون وما فيه، ولكنه خلقني حراً أفعل ما أشاء وليس له أدنى حق عليّ، لأنه اذا أراد أن يطالبني بشيء فمن الأفضل أن لا يخلقني، فأنا لم أطلب منه أن يخلقني،

---

121. محمد حسين الطباطبائي ـ اسس الفلسفة والمذهب الواقعي ـ تعليقة الشهيد المطهري ـ ص182 ـ 184.

والآن وقد خلقني يجب عليه أن يرزقني ويهيء لي أسباب الحياة ووسائل المعيشة، أو يقول: إن الله خلقني فقط، وما بقي من أسباب المعيشة فقد اكتسبته بيدي وجهدي أو من والديّ في مرحلة الطفولة وإلى غير ذلك، ولهذا كانت مشكلة الأنبياء مع الناس هو في اثباتهم الربّ، لا وجود الله، أي أنهم(عليهم السلام) أرادوا أن يلفتوا نظر الناس إلى أن الله هو الربّ، وهو المدبّر والرازق والشافي لا الأصنام والأموال والقدرات المادية والوجاهة الاجتماعية وأمثال ذلك، وهذه هي المشكلة الحقيقية للإنسان في حركة الحياة الفردية والاجتماعية، وما لم نتوجه في أبحاثنا بهذا الإتجاه فما قيمة اثبات أن الله هو الناظم أو الخالق لهذا الكون؟!

وبكلمة: إن هذا البرهان اذا استطاع أن يثبت وجود الله، فهو عاجز عن اثبات مسؤولية الإنسان أمام الله تعالى، وقاصر عن ترجمة الفكرة والقبول الذهني بوجود الله إلى ممارسة عملية على أرض الواقع.

وهذا الإشكال يرد على سائر البراهين المتقدمة من برهان الحركة والحدوث وما سيأتي من برهان الامكان والفطرة والبرهان الوجودي، فهي جميعاً قاصرة وبتراء ولا تثبت سوى صورة ذهنية لله تعالى، وما ينفع الضمآن وصف الماء أو رؤية السراب؟!

وسيقول البعض: اذا ثبت للإنسان من خلال الأدلة العقلية وجود الله تعالى، فسوف يقوده هذا الدليل العقلي إلى التفكير في طلب مرضاته وأداء حقوقه، وبالتالي سوف يدفعه هذا نحو البحث عن الطريق الأفضل والسبيل الأقوم على المستوى العملي في الخروج عن العهدة وحق الطاعة وذلك بالإلتزام بما جاءت به الأديان السماوية من ارشادات وتعليمات وسنن وآداب.

وفي مقام الجواب نقول: إن الواقع الحي ينفي هذه الملازمة، فأكثر الناس في جميع المجتمعات البشرية يؤمنون بوجود الله تعالى، الاّ أنهم يتحركون على مستوى الحياة العملية والممارسة الميدانية بوحي من أهوائهم وما تمليه عليهم ظروفهم وثقافتهم الاجتماعية.

ولهذا رأينا أن المشركين يعترفون بوجود الله كما صرح القرآن بذلك:

(ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخّر الشمس والقمر ليقولنّ الله)[122] ولكنهم لا يؤمنون به، أي أن الإعتراف والاعتقاد غير الإيمان، والذي يحرك الإنسان على مستوى السلوك هو الإيمان لا مجرد الإعتقاد.

وببيان آخر: إن هذه البراهين الفلسفية والعقلية اجنبية عن هدف الأنبياء والكتب السماوية، فالأديان والكتب السماوية لم تأت لإثبات وجود الله تعالى، بل جاءت لهداية البشر إليه وتوجيههم نحوه على مستوى السلوك العملي والسير على الصراط المستقيم، فهذه هي الحاجة الأساسية للبشر، والاّ فكما يعترف الحكماء أمثال السيد الطباطبائي والشهيد المطهري أن دائرة العقل تنحصر في مجال الكشف النظري ولا تمس دائرة الإعتباريات والقضايا الوجدانية والأخلاقية، أي ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، فلا يمكن بالدليل العقلي اثبات قضية اعتبارية، ولا يمكن كذلك اثبات مقولة عقلية بدليل اعتباري وأخلاقي مطلقاً، وهذا يعني أننا حتى لو تنزلنا وقلنا بأن جمود هؤلاء الفلاسفة وعلماء الكلام في الإستدلال على وجود الله تتمتع بقيمة علمية ونظرية (وليست كذلك) فانها فاقدة لأية قيمة عملية ولا تساوي شيئاً على مستوى اشباع حاجة الإنسان في دائرة المعنويات والكشف عن الطريق الأقوم في مسيرته إلى الله

---

122. العنكبوت: 61.

تعالى، بل إن هذا المنهج العقلي المذكور يزيد الإنسان ضلالاً وحيرة، ويورثه العجب والغرور والتكبر على سائر الناس ويعيقه عن سلوك الطريق نحو الله بوجدانه وقلبه وعواطفه، ويصده عن إدراك الجمال الإلهي وارواء ظمأ الروح من معين العشق الملكوتي ومع ذلك يتصور أنه من المهتدين ومن العلماء الربّانيين، فهؤلاء هم **(الأخسرين أعمالاً، الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)**[123]

* * *

الصياغة الصحيحة لبرهان النظم:

وتتلخص في جعل برهان النظم دليلاً وجدانياً على وجود الله تعالى، وذلك بأن تكون مظاهر النظم الموجود في العالم الخارجي والاحياء بصورة خاصة جزء علّة واحدى مقدمات الدليل وكما يصطلح عليها القرآن الكريم بـ «الآية»، والمقدمة الاخرى هي الوجدان. فالإنسان بمجرد رؤيته للسماء أو الشجر أو أحد الحيوانات كالفيل أو الجمل أو الذبابة، أو تأمله في أحد أعضاء الجسم كالعين والأذن والأسنان والجلد والعروق وما إلى ذلك ينتقل ذهنه فوراً إلى وجود الله لا على سبيل قانون العلية كما توهم الفلاسفة وعلماء الكلام، ولا على اساس الاستقراء كما يذهب إليه بعض المحققين، فان هذا المعنى الذهني والسبيل العقلي فيه ما فيه من القصور، وعليه ما عليه من الإشكالات، ولكن الإنسان يدرك ذلك ببداهة الوجدان فينتقل من ادراكه للنظم إلى إدراك الله تعالى فوراً لا إدراك الناظم فقط، بل إدراك الناظم والخالق والرازق والمدبّر والحكيم وسائر الأسماء والصفات الإلهية، وهذا المعنى لا يحتاج إلى الإستقراء ومشاهدة عدة موارد حتى يصل إلى اليقين. بل انه بمجرد يتأمل مورداً واحداً كأن ينظر إلى السماء في الليل ويرى الكواكب والنجوم تملأ كبد السماء حتى يتوجه بقلبه إلى الخالق ويقول بلا تردد «سبحان الله».

وسيأتي تفصيل هذا المطلب فيما بعد، ومن هنا نأسف على ما يبدو من الفلاسفة وعلماء الكلام من استهانتهم بهذا الدليل وتهميشهم له بسبب تلك المآخذ العقلية عليه في حين أن الوجدان يشهد أنه أقوى الأدلة على وجود الله ـ طبعاً مع ضميمة الوجدان.

هذا ويمكن الاستفادة من هذا البرهان في دائرة إثبات معقولية المدعى لاعلى اساس من المنطق والإثبات الفلسفي، وحينئذ يكون هذا الدليل منتجاً كما عليه المتكلمون الجدد. وعلى سبيل المثال بالإمكان صياغة هذا البرهان صياغة جديدة بديلة للصياغات المذكورة آنفاً وعلى أساس من إثبات معقولية وجود الله من خلال هذا البرهان وذلك من خلال مقدمات:

1 ـ أن كل تبيين لوضع معيّن (الكشف عن علله) يكون أقرب إلى الذهن من حيث الاقتصاد في التبيين هو التبيين الصحيح احتمالاً.

2 ـ أنّ تبيين العالم على أساس من وجود شعور وتدبير وراء هذا العالم أقرب إلى العقل وأكثر احتمالاً من كون العالم مسيّراً للصدفة ومن دون هدف، لأن مثل هذا التبيين أسهل في نظر الإنسان.

---

123. الكهف: 104.

3 . إنّ المؤيدات لمقولة أن الله هو الخالق لهذا العالم أكثر من مؤيدات الطرف الآخر النافي لهذا الاحتمال من قبيل وجود الدافع الأخلاقي في الإنسان والميل إلى العبادة وحبّ الجمال والتجربة الدينية والفطرة والغاية من التكامل وغير ذلك كلّها تشير إلى أن فرضية وجود الله هي أقرب لدى العقل من الفرضيات الأُخرى وأقوى في دائرة الاحتمال.

* * *

الخامس: برهان الامكان

وقد سماه «ابن سينا» بـ «برهان الصديقين» لأنه يرى أن جميع البراهين التي أوردها الحكماء لإثبات وجود الله من قبيل برهان الحركة والنظم والحدوث تشرع من المعلول لتصل إلى العلّة، أي من المخلوق إلى الخالق، في حين أن المنهج الصحيح والسليم في البرهان هو أن يشرع من العلة وينتهي إلى المعلول، وهذا البرهان ـ أي برهان الامكان ـ لا علاقة له بالمعلول والمخلوق، بل يستخدم المنهج العقلي فقط في اثبات وجود الله، دون الإعتماد على المشاهدات الحسية والإستفادة من مقدمات اكتسابية وتجريبية.

وقد سعى الحكماء المسلمون وغير المسلمين في تقرير هذا البرهان الفلسفي بأشكال مختلفة الاّ أنها تشترك في محورية واحدة وأصل مشترك، وحاصلة كما يقرره العلامة الحلّي في «الباب الحادي عشر»:

«قال: ولا شكّ في أن هنا موجوداً بالضرورة، فإن كان واجب الوجود لذاته، فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر إلى موجد يوجده بالضرورة، فإن كان الموجد واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجد آخر، فإن كان الأول دار، وهو باطل بالضرورة، وان كان ممكناً آخر تسلسل وهو باطل أيضاً، لأن جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة بالضرورة، فتشترك في امكان الوجود لذاتها، فلابدّ لها من موجد خارج عنها بالضرورة، فيكون واجباً بالضرورة وهو المطلوب»[124]

وكما ترى فإن هذا البرهان كما يورد علماء الكلام يعتمد على مقدمات أربع:

الاولى: تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، وذلك لأن الموجود أما أن يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحققه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، وأما أن يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، ولا يستدعي في حدّ ذاته أحدهما أبداً، هو الممكن لذاته كأفراد الإنسان وغيره.

الثانية: كل ممكن يحتاج إلى علّة في وجوده، فإن العقل يحكم بالبداهة بأن ما لا يستدعي في حدّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر وهو العلّة، والاّ فوجوده ناشيء من ذاته وهذا خلف.

---

124. العلامة الحلي ـ الباب الحادي عشر ـ ص7 ـ شرح المقداد السيوري وأبي الفتح الحسيني ـ تحقيق الدكتور مهدي محقق، ومثله ما في «نهاية الحكمة» للعلامة الطباطبائي ص270.

الثالثة: الدور الممتنع، وهو عبارة عن كون الشيء موجداً لثان وفي الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأول.

ووجه امتناعه أن مقتضى كون الأول علّة الثاني تقدمه عليه وتأخر الثاني عنه، ومقتضى كون الأول علّة للثاني تقدمه عليه وتأخر الثاني عنه، ومقتضى كون الثاني علة للأول تقدم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد في حالة واحدة وبالنسبة إلى شيء واحد متقدماً وغير متقدم، ومتأخراً وغير متأخر، وهذا هو الجمع بين النقيضين (أو ما يسمي بتقدم الشيء على نفسه).

الرابعة: التسلسل محال، وهو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعاليل مترتبة غير متناهية، ويكون الكل متسماً بوصف الامكان، بأن يتوقف (أ) على (ب)، و(ب) على (ج)، و(ج) على (د) وهكذا من دون أن تنتهي السلسلة إلى علّة ليست بممكنة ولا معلولة، ووجه استحالة التسلسل ما ذكر من أن المعلولية وصف عام لكل جزء من أجزاء السلسلة، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسلة اللامتناهية معلولة، فما هي العلّة التي أخرجتها من كتم العدم إلى عالم الوجود؟ والمفروض أنه ليس هناك شيء لا يكون علّة ولا معلولاً، وإلاّ يلزم انقطاع السلسلة وتوقفها عند نقطة خاصة، وهي الموجود الذي قام بنفسه وغير محتاج إلى غيره، وهو الواجب الوجود بالذات.[125]

وهناك أدلة اخرى على بطلان التسلسل لا يعوّل عليها في الإستدلال، ولكن أقوى ما ذكر في بيان استحالته هو (برهان التطبيق) وخلاصته أن المفروض أن السلسلة لا متناهية، فلو أننا حذفنا بعض حلقات هذه السلسلة، فالسؤال هنا: هل أن السلسلة المذكورة قبل الحذف مساوية للسلسلة نفسها بعد الحذف، أم لا؟ فإن كل الجواب بالإيجاب، فهذا يعني تساوي الكل والجزء، وهو محال، وان كان الجواب بالنفي، ففي هذه الصورة يقال بأن السلسلة التي فرضنا عدم تناهيها ستكون محدودة ومتناهية، والسلسلة التي تكون محدودة بحذف عدة حلقات منها لا تكون لا متناهية بإضافة عدة حلقات إليها.

وبعد أن يذكر ابن سينا بياناً لهذا البرهان في النمط الرابع من الاشارات يقول:

«تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب، إلى مثل هذا اشير في الكتاب الإلهي: **(سنريهم آياتنا فى الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحقّ)** أقول: إنّ هذا حكم لقوم، ثمّ يقول: **(أو لم يكف بربّك أنّه على كل شيء شهيد)**.

أقول: إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه».

* * *

ويلاحظ على هذا البرهان

125. انظر: الشيخ السبحاني ـ الإلهيات ـ ص33 ـ 34.

أولاً: إن هذا البرهان كما ذكر في المقدمة الثانية يسترفد قوّته من قانون العلية، فالممكن هو من تتساوى فيه مرتبه وجوده وعدمه، وهو بحاجة إلى موجود آخر يعطيه صفة الوجود. وهو معنى العلة للإيجاد، وتقدم ما يدلّ على قصور قانون العلية في اثبات المدعى.

ثانياً: سلّمنا، ولكن من قال بأن واجب الوجود هو الله تعالى؟ يعني كيف يتسنى لنا اثبات أن واجب الوجود هو الله في حين أن هذا البرهان لا يثبت سوى صفة واحدة من صفاته وهو «الواجب» وهي الصفة التي ما أنزل الله بها من سلطان ولم ترد في النصوص الدينية كصفة من صفات الذات المقدسة!!

ثالثاً: سلّمنا، ولكن كما تقدم آنفاً أن المشكلة التي يعاني منها الإنسان والبشرية ليست في إنكار أصل وجود الله تعالى، بل في انصراف الناس عنه وعدم اعترافهم بحضوره الدائم على مسرح الحياة كعامل أساس في تدبير أمور الخلق.

رابعاً: الإشكال الذي أورده «ابن رشد» على هذا البرهان، وهو أن هذا البرهان لا يقوم على أساس متين، فهو يشبه المغالطة والجدل، لأن ابن سينا تصور أن لازم عبارة الحكماء الأقدمين في قولهم «واجب الوجود من غيره» هو أن يكون المخلوق «ممكن الوجود من ذاته» فأضاف له هذه الإضافة وأخرجه على شكل برهان فلسفي.

والحال أن مثل هذه الإضافة لغو وعبث، لأن «الواجب» على كل حال لا يكون «ممكناً» البتة ولا تتصور فيه جهة الإمكان، والشيء الذي له طبيعة واحدة لا يمكنه أن يكون واجباً من جهة، وممكناً من جهة اخرى. لأن الواجب والممكن نقيضان.

خامساً: إن التوهم الاساس في هذا الدليل هو قياس الكل على الجزء، فان كانت اجزاء العالم ممكنة، فكل العالم ممكن، في حين أنّه يمكن فرض الضرورة للكل دون الجزء بأن يكون المرّكب من الاجزاء شيء آخر لا يجانس الاجزاء الممكنة ففي مثال: إن كل لبنة في الجدار صغيرة فهل يعني هذا الجدار صغير أيضاً؟ ويقترب هذا القول من إشكال الغزالي على هذا البرهان حيث يقول في كتاب «تهافت الفلاسفة»:

«قلنا: لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم، إلاّ أن يراد بالواجب ما لا علّة لوجوده، ويراد بالممكن ما لوجوده علّة، وإن كان المراد هذا فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول: كل واحد ممكن على معنى أنّ له علّة زائدة على ذاته، والكل ليس بممكن على معنى أنّه ليس له علّة زائدة على ذاته خارجة عنه، وإن أُريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم»[126]

سادساً: إن هذا الدليل لا يشخّص المفهوم من (واجب الوجود)، فاذا كان المراد ضروري الوجود، وكانت هذه الضرورة منطقية، فمعلوم أنّه لا شيء في الوجود يتمتع بهذه الضرورة كما يقول «كانت» أي أن الضرورة المنطقية لا تتصف بها القضايا الوجودية، بل القضايا التصديقية من قبيل: كل مثلث يحوي ثلاثة اضلاع أو ثلاث زوايا، فهذه القضية تشكل ضرورة منطقية لأن نفيها يستلزم الوقوع في التناقض والكذب، أما نفس وجود المثلث وقضية أن المثلث موجود، فلا ضرورة لها قطعاً، ووجود الواجب من هذا السنخ من القضايا لا من الأول، فعلى هذا تكون قضية «واجب الوجود» ممكنة من الاساس، أي أن العقل يحتمل وجودها وعدمها.

---

126. الإمام الغزالي . تهافت الفلاسفة . ص101 . ط دار الكتب العلمية.

وأما على مذهبنا في الشهود الوجداني لقضية وجود الله، فيكون وجود الله ضرورة وجدانية، ومعها يستحيل اثباتها بالدليل العقلي لتباين دائرة الوجدانيات ودائرة المعقولات، فلا أحد يستطيع اثبات وجود نفسه أو صفاته من قبيل «أنا عطشان» بالدليل العقلي، فكذلك الحال في قضية وجود الله.

سابعاً: رأينا أن هذا البرهان يعتمد في اثباته للمطلوب على بطلان الدور والتسلسل، أما بطلان الدور فواضح ولا مجال للخدشة فيه، فهو من البديهيات العقلية لإستلزامه تقدم الشيء على نفسه وكون الشيء علة ومعولاً في وقت واحد. وأما بطلان التسلسل فليس بهذه الدرجة من الوضوح والبداهة، ولهذا أورد الحكماء أدلة كثيرة على بطلانه قد تتجاوز العشرة، ولكنها جميعاً قابلة للمناقشة ولا تستلزم بالضرورة انكاراً لبداهة عقلية، وبالإمكان القول:

1 . أساساً فرض تسلسل العلل بنفسه غير ممكن، أي أن العلة التامة لا يمكن أن تقع معلولاً لعلة اخرى، وتقدم أن كل ما نراه من علل طبيعية في العالم هي في الحقيقة ليست بعلل، بل مؤثرات ومعدّات، فعلى هذا فما يفترض من علل تقع في وسط السلسلة هي معلولات للعلّة الاولى، ولا يوجد في هذه السلسلة سوى علة واحدة في طرف، ومعلول واحد في الطرف الآخر، وما بقي في الوسط انما هي وسائط، لأنها قد اخذت قوة ايجاد المعلول من غيرها. فلا تعتبر علّة لحالها وبذاتها، اذن فهذا الفرض ليس له توجيه منطقي من الأساس، وينبغي أن يكون بهذه الصورة: أن الشيء لو لم يكن له علة تامة فأما أن لا يكون له علّة (وهو الصدفة) أو أنه علّة لنفسه، وهو الدور وهذا هو ما ورد في قوله تعالى.

(أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون)[127]

2 . قلنا إنّ براهين بطلان التسلسل كلها قابلة للمناقشة والردّ، وأحدها هو برهان الخلف الذي ذكره ابن سينا وتقدّم في المتن من أنه مع فرض أن جميع أفراد هذه السلسلة معلولة لفرد آخر منها، فحينئذ تكون السلسلة بأجمعها ممكنة، فاما أن تكون لها علّة أو لا، فان كان الأول فهو المطلوب، وان كان الثاني فاما أن يكون هو علة نفسه فيستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو باطل بالضرورة، أو أن يوجد بدون علة وهو محال، لأنه مخالف لأصل العلية.

وكما ترى فهذا التقرير يبتني على أصل العلية، ولو كان البناء على هذا الأصل فلا داعي لكل هذا اللف والدوران، ولأمكن القول من البداية أن العالم إمّا أن يكون له علة، وهو الله، أو ليست له علة، وهو محال.

3 . أما برهان التطبيق في ابطال التسلسل فيمكن نقضه بتصور اعداد لا متناهية، فلو حذفنا بعضها من السلسلة لورد الإشكال المذكور من تساوي الكل والجزء، ولكن العقل لا يقول لأجل ذلك بتناهي الاعداد، بل مع ذلك يحكم بعدم تناهيها، فلو قيل أن بحثنا في مورد العلة والمعلول لا العدد، لقلنا أن الملاك واحد فيهما، وهو استلزام تساوي الكل والجزء، والبرهان المذكور عام يشمل كل نوع من أنواع السلاسل في اطار الذهن.

ثامناً: يمكن القول أنه أساساً لا يوجد في عالم الوجود نوعان من الوجود: أحدهما واجب والآخر ممكن، والخلاف في مرتبة العدم لا الوجود، فما ذكره الحكماء المتأخرون من صدر المتألهين والسبزواري إلى الطباطبائي من مقولة التشكيك في الوجود محض ادعاء (يعني أن لدنيا وجوداً قوياً وآخر ضعيفاً)، ويمثلون له عادة بالحركة والنور والعدد وغيرها من الوجودات التي تختلف مصاديقها وافرادها في الشدّة والضعف.

---

127. الطور: 35.

فمع كون الوجود بسيط باعتراف هؤلاء الحكماء يمتنع أن تكون افراده مختلفة في الشدة والضعف، وما ذكر من مصاديق للمشكك من الحركة والنور كلها غير بسيطة، وهي عبارة عن زيادة كمية النور في الشديد منها كأشعة الشمس وقلّتها في الضعيف لا أن ماهية النور تختلف من هذا إلى ذاك، وهكذا الحال في الحركة والعدد، فليست وجوداتها بسيطة حتى يمكن قياسها بالوجود.

وببيان آخر: إن تقسيم ابن سينا للوجود إلى واجب وممكن مبتن على مذهبه في القول بأصالة الماهية، والمتأخرون وعلى رأسهم صدر المتألهين اثبتوا بطلان هذا التفكر والقول بأصالة الوجود، ولذلك نرى أن صدر المتألهين لم يأخذ بتقرير ابن سينا في برهان الامكان، وعدل عنه إلى تقسيم الوجود إلى: غني وفقير، كامل وناقص، وذهب إلى الامكان الفقري بدل الإمكان الوجودي كما سيأتي في تقرير برهانه.

تاسعاً: إن بالإمكان إثبات عكس المطلوب من نفس هذا البرهان كما ذكر «جى. أن. فايندلي» في مقام نقضه على هذا البرهان وذلك:

1 ـ إن الله يجب أن يتصور على اساس أنّه واجب الوجود ـ أي أنّه موجود بالضرورة ـ لأنّ كل من كان وجوده أقل من هذه المرتبة فلا يستحق العبادة.

2 ـ ولكن القضايا الضرورية في الوجود لا يمكن أن يكون صحيحة (كما تقدم من كلام كانت) لأنّ الضرورة من خصوصيّات القضايا المنطقية المحضة.

3 ـ إذن، لا يمكن أن يكون الله وجوداً.

ولتوضيح المطلب أكثر نقول:

1 ـ إن الفرضية المعقولة الوحيدة لوجود الله هي أن يكون وجوده ضرورياً، أي واجباً ـ فكل نوع من أنواع الوجود يكون وجوده أقل من الضروري لا بدّ أن يكون أقل من الله).

2 ـ ولكن لا شيء يمكن أن يكون موجوداً بالضرورة (لأنّ الضرورة لا تشمل حال الموجودات بل شاملة للقضايا فقط).

3 ـ إذا، فلا يمكن أن يكون الله موجوداً (لأنّ الصورة الوحيدة لإمكان موجود الله هي الضرورة التي لا يمكن من خلالها أن يكون موجوداً)[128]

* * *

128. نورمن. ال. كيسلر. فلسفة دين ـ ترجمة حميد رضا ـ ص209 ـ 110.

السادس: برهان الفطرة

هذا البرهان لا يرد في قائمة البراهين العلمية، ولا الفلسفية، ولذا ذكره الشيخ المطهري في كتابه «التوحيد» كقسم مستقل إلى جانب البراهين العلمية والفلسفية وقسيماً لها. وقد يتصور أن هذا البرهان من الوضوح بدرجة تغنينا عن الدخول في تفاصيل الباحثين وتفريعات المدقّقين، لأن كل إنسان يشعر في أعماقه وفطرته بوجود قوة مدبّرة للعالم، وهي الله تعالى، الاّ أن المسألة بحاجة إلى دقة في الطرح حذراً من اللبس وتمييزاً لبرهان الفطرة عن برهان الوجدان الذي نتبناه ونؤكد عليه، فالكثير يتصور وحدتهما على مستوى المفهوم والمنهج، الاّ أن ما ذكروه من تقرير لهذا البرهان يكرس الصياغة الذهنية للبرهان تمنعه من الإمتداد إلى عالم الوجدان كما سنرى.

الشيخ الجوادي الآملي قرّر هذا البرهان ضمن صياغتين:

الصياغة الاولى: ما أورده من المثال المعروف لبرهان الفطرة من تحطّم السفينة وانقطاع الأمل بالحياة بواسطة العلل الظاهرية والأسباب الطبيعية، فحينئذ يتوقف الفكر عن الحركة والذهن عن الحيلة، ويجد الإنسان نفسه وجها لوجه مع الواقع والحق. ولكن مع ذلك فسوف يبقى يأمل النصرة ويرجو النجاة من عالم الغيب، فيتوجه بقلبه غريزياً إلى مسبب الأسباب ويدعوه ويتوسل إليه، فعلى فرض زوال العلل والأسباب المحدودة، فالإلتجاء إلى الحقيقة المطلقة ذات القدرة اللا محدودة لا تعني سوى حقيقة الذات الإلهية المقدسة.

الصياغة الثانية: إن الإنسان يشعر في أعماقه وفطرته بأنه يحبّ الكمال اللامحدود، والمحبة وصف وجودي لا تكون دون موصوف ومحبوب، والإنسان العطشان يحب الماء ويسعى ويتحرك نحو تحصيله، فالحب قرين الواقعية والوجود، ونعلم أن المحبوب الحقيقي للإنسان لا يمثل اياً من هذه الكمالات الظاهرية، والتجريب يثبت أن الإنسان لا يحب الأمور المحدودة والمعرضة للزوال، بل هو عاشق للحقيقة المطلقة اللا محدودة، واذا رأيناه مندفعاً وراء تحقيق الكمالات المحدودة والمؤقتة فانّما يتحرك في هذا السبيل بدافع من طلب الكمال المطلق وان اشتبه في المصداق.[129]

ويقول الشهيد المطهري في بيان المقصود من الفطرة:

«إن مقصودنا من الفطرة ليس هو العقل كما يظن البعض، بل مقصودنا من الفطرة هو القلب، والفطرة القلبية تعني أن الإنسان خلق بحسب كيانه الروحي بشكل يميل إلى الله ومنجذب إليه، فالميل إلى البحث عن الله وعبادته يشكل غريزة من غرائز الإنسان كما أن البحث عن الأم غريزة موجودة في الطفل... فغريزة البحث عن الله وطلبه هي نوع من الجاذبية المعنوية بين مركز العواطف والإحساسات في الإنسان وهو القلب، وبين المبدأ الأعلى والكمال المطلق كم هو الحال في الجاذبية الموجودة بين الأجرام السماوية، الإنسان من حيث لا يشعر واقع تحت تأثير هذه القوه الخفية»[130]

ولكل من الصياغتين شواهد من الآيات القرآنية، فالأولى ما ورد في الكثير من الآيات عن لجوء الإنسان إلى الله في حالات الخطر:

---

129. جوادي الآملي تبيين براهين اثبات خدا. الطبعة 3. 1378 ش. ص284. 286.

130. مرتضى المطهري. شرح اصول فلسفة وورش رئاليسم. ج5، ص68. 69.

(هُوَ الّذي يُسيّرُكُم في البَرّ والبحْرِ حتّى إذا كُنتُم في الفُلكِ وَجَرَينَ بهم بريح طَيبة وَفَرحوا بها جاءتها ريحٌ عاصفٌ وَجاءَهم الموجُ مِن كُلّ مكان وَظَنّوا أنّهم أُحيطَ بِهِمْ دَعَوا الله مُخلِصينَ لَهُ الدّين لئن أنجيتَنا مِنْ هذِهِ لَنَكونَنّ مِنَ الشّاكِرين)[131]

والثانية ما ورد في قصة ابراهيم وتقلّبه في عملية البحث عن الله بين الكوكب والقمر والشمس وبالتالي توجهه إلى الله تعالى:

(فلمّا جَنَّ عَلَيه اللّيل رأى كَوكباً قال هذا رَبّي فَلمّا أفَلَ قالَ لا أحبُّ الآفلين، فَلَمّا رأى القَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبّي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الظالّين فلما رأى الشمس بازِغةً قال هذا ربّي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قومي إني بريء مما تشركون)[132]

وهذا يعني أن ابراهيم كان مندفعاً في هذه المسيرة المعنوية بحب الكمال المطلق، ولما كانت الكمالات الظاهرية مؤقتة ومحدودة فهو يصرح بأني: «**لا أحبّ الآفلين**».

* * *

مناقشة برهان الفطرة:

الإشكال الأول: إن هذا البرهان بكلا صياغتيه ادعاء محض نابع من ايحاءات الباطن والشعور الداخلي للفرد، ومن الواضح أنه لا يمكن الزام الخصم المنكر لوجود الله بهذا الإحساس الذي يدعيه المؤمن، لأنه بامكانه أن يقول: انني لا أحسّ بمثل هذا الإحساس وينتهي الأمر، وخاصة لو كان من الغارقين في الترف المادي والمتكالبين على ملذات الدنيا، ومجرد أن هذا الإحساس موجود لدى غالبية أفراد البشر لا يكون دليلاً على أحقيته وأنه يحكي عن واقع وراء هذا الإحساس، فالكثير من الرغبات والميول النفسية في الإنسان لا تحكي عن واقع ولا تمثل الحقيقة كالملكية، والرئاسة، والتكبّر وسائر العناوين الإعتبارية والمقامات الوهمية الاخرى، فليكن هذا الدافع الفطري نحو الكمال المطلق من هذا القبيل.

ثم إنه قد يقول قائل: انكم لماذا جعلتم حبّ الكمال المطلق هو الأصل والمعيار، وباقي الدوافع نحو الكمالات المحدودة وهمية ومتولدة من ذلك الدافع الأصل، فلم لا نقول العكس وأن حبّ الكمال المطلق متولد من هذه الدوافع الجزئية للكمالات الدنيوية، ولما ييأس الإنسان من تحصيلها، أو يفضل الخمول والكسل على السعي الدائب في طلب الدنيا وكمالاتها المؤقتة يوحي إلى نفسه انها كمالات زائفة وأنه يحب الكمال المطلق فقط كما هو المشاهد في بعض من يدّعي العرفان والتصوف؟!

الإشكال الثاني: بالإمكان مناقشة الصياغة الأولى لهذا البرهان بأن هذا الإحساس ناشيء من القوة الواهمة والمتخيلة ولا يحكي بالضرورة عن واقع موضوعي، فالغريق يتشبث بالطحلب كما يقول المثل رغم أن عقله في الحالات العادية

---

131. سورة يونس، 22.

132. سورة الانعام، 76 و 77 و 78.

يؤمن بعدم جدوى ذلك، وأساساً لا يمكن الإستشهاد بمثل هذه الحالات الإستثنائية وغير الطبيعية لإثبات مطلب في غاية الأهمية، لأن الوهم هو الحاكم في مثل تلك الحالات لا العقل والمنطق.

الإشكال الثالث: أن يقال إن مثل هذا الإحساس حتى لو كان موجوداً لدى جميع الناس الاّ أن مصدره ومنشأه تلقينات المجتمع والترسّبات الثقافية الثاوية في اللاشعور، فجميع المجتمعات البشرية تتحرك في هذا الإتجاه في عملية تربية الأطفال وينطلق الأبوان في تربية الأبناء من موقف تخويفهم بقوة غيبية للحدّ من جنوحهم، أو تشويقهم واحياء الأمل في قلوبهم من خلال ايكال الأمر إلى تلك القوة الغيبية، مضافاً إلى أن شعور الإنسان بالضعف أمام المشاكل والأزمات في حركة الحياة يدفعه للتمسك بقوة أعلى والركون إلى مقولات وهمية من قبيل الأساطير والحظ والرقي والتعويذات ليستمد منها القوة والعزم ويسدل على حالات التوتر ستار الطمأنينة والسكون رغم أنه يعلم أن مثل هذه الأمور مخالفة للعقل والمنطق وحتى الدين، ولكنه يجد فيها راحة نفسية في مقابل تحديات الواقع، ولا يعني ذلك أنه مصيب في سلوكه هذا، فإن المشركين يجدون مثل هذه الراحة النفسية في عبادتهم للأوثان وتقديم القرابين والنذور لها أيضاً، ولكن هل يعني هذا أنهم على صواب؟!

والصحيح، في صياغة هذا البرهان هو أن يقال إن ما ورد في الصياغة الأولى من توجه الإنسان إلى الله في ساعة الشدة والمحنة وما يشهد لذلك من الآيات الكريمة لا يعدّ دليلاً على وجود الله تعالى، بل مقدمة لتنبيه الإنسان لوجود قدرة غيبية تعينه في الشدة وتدفع عنه الخطر، وعليه أن يؤدي حقها وردّ الجميل بالجميل، فالغاية من هذه الآيات تذكير الإنسان بنعم الله عليه لا اثبات أصل وجوده، أي إن برهان الفطرة في حقيقته هو البرهان الوجداني الذي سنذكره فيما بعد، ولكن لا على أساس الصياغتين المذكورتين لهذا البرهان فقد اتضح بطلانهما وزيفهما، والسبب هو أنهم ادخلوا الفطرة في حيز العقل وأرادوا الإستدلال على وجود الله فطرياً على أساس هذه الصياغات الذهنية لهذا الدليل (وسيأتي توضيح أكثر فيما بعد).[133]

*　　*　　*

السابع: البرهان الوجودي

هذا البرهان يقوم على اساس فرض وجود ملازمة ضرورية بين تصور الوجود الكامل وبين وجوده واقعاً ومن ذلك سمّي بهذا الاسم. وله صياغات متعددة لدى الالهيين من الشرق والغرب، والمعروف أن أول من أورد هذا البرهان هو القديس «آنسلم» . (1033 . 1109).

وأما من حكماء الاسلام فقد أورد «صدر المتألهين» دليله الوجودي الذي أسماه بـ «برهان الصديقين» حيث يتميز عن برهان «آنسلم» في بعض جهاته وإن كان يشترك معه في محوريّة الوجود الكامل في دائرة الاستدلال تبعاً لنظريته في اصالة الوجود.

---

133. الشهيد المطهري في كتابه «التوحيد» يذكر برهان الفطرة بما يقرب من الصياغة الوجدانية للدليل لا على أساس الصياغة العقلية كما رأينا في الصياغة الأولى والثانية، ولكن المشكلة في الصياغة الوجدانية أنه لا يصح الإستدلال بها، بل سيكون الدليل الفطري أمراً شخصياً وذاتياً.

ونستعرض هنا كلا النحوين من الاستدلال (الغربي والشرقي) ونذكر ما يرد عليهما من وجوه المناقشة.

1 . برهان آنسلم

وقد أورد «آنسلم» هذا البرهان بصياغتين:

الصياغة الاولى: تقوم على أساس تعريف وجود الله بأنه «الموجود الذي لا يمكن تصور شيء اكبر منه» ومثل هذا التصور الذهني يلازمه بالضرورة وجوده واقعاً، بخلاف سائر التصورات الذهنية الاخرى حيث لا يلزم منهما الوجود الخارجي واقعاً. فنحن بامكاننا تصور جبل من ذهب أو حصان طائر ذو جناحين وقرن. الاّ أن ذلك لا يلازم وجود مثل هذه الصور الذهنية في الخارج. ولكن تصور مفهوم الله ليس كذلك حيث يستلزم عدم وجوده في الخارج الوقوع في التناقض لأن الله بهذه الصفة (الذي لا يمكن تصوّر شيء اكبر منه) لو لم يكن موجوداً واقعاً فان مفهومنا الذهني عن الله سيكون مفهوماً عن موجود أقل من الموجود واقعاً. وهذا خلاف المفروض.

وعلى هذا الاساس ـ كما يقول آنسلم في الفصل الثاني من كتاب (الخطابة) ـ اذا كان هذا المفهوم موجوداً في الذهن فقط يلزم منه أن يكون الشيء الذي لا يمكن تصور شيء اكبر منه هو الشيء الذي يمكن تصور شيء اكبر منه، وهو خلاف الفرض. وعليه فلا شك في أن الشيء الذي لا يمكن تصور شيء اكبر منه موجود في الذهن وفي الواقع كذلك.

الصياغة الثانية: بعد أن واجه هذا الدليل بتلك الصياغة مناقشات عديدة أورد آنسلم برهانه الوجودي بصياغة معدّلة وتقترب هذه الصياغة من برهان واجب الوجود لابن سينا من حيث استبداله الوجود الاكبر في التعريف الاول بالوجود الاكمل أو الواجب الذي يكون تصور عدمه مستحيلاً. لأن الله كمال مطلق وغير محدود بزمان ومكان ولو لم يكن موجوداً فهناك اشياء تكون أكمل منه. اي أن الله لو لم يكن موجوداً لما أمكن تصور موجود هو الكمال المطلق ـ والذي فرضنا امكان تصوره ـ وهذا يعني التناقض المحال، ومن استلزام عدم وجود الله للتناقض نتوصل الى وجود نقيضه ـ وهو وجود الله واقعاً. ودليل الملازمة بين عدم الكمال التام وعدم الوجود هو أن العدم نقص. والمعدوم يعني الناقص، بل إن سائر الموجودات تكون اكمل من الشيء المعدوم، فاذا كان الله معدوماً فان هناك موجودات اكمل منه حتماً. اذن فلا يكون هو اكمل شيء يمكن تصوره.

المناقشة:

وقد وجّهت عدة نقود وردود على هذا البرهان بكلا وجهيه، ومن ذلك:

1 . ما أورده «جونيلون» ـ وهو راهب فرنسي معاصر لآنسلم ـ على هذا البرهان في سياق الحوار الذي دار بينه وبين آنسلم. وفيه نقض على البرهان المذكور بامكان تصور أكمل جزيرة. وعلى اساس برهان آنسلم يجب أن تكون هذه الجزيرة موجودة في عالم الواقع والاّ لما أمكن تصور اكمل جزيرة في العالم لأن الجزر الناقصة في عالم الواقع ستكون اكمل منها. وبما أن تصور اكمل جزيرة غير موجودة في الخارج ممكن ولا محذور فيه.

وقد أجاب آنسلم عن هذا الاشكال بأن مثل هذا البرهان الوجودي لا يصلح للاطلاق الاّ على الذات المقدسة الكاملة من حيث أن مفهوم «الموجود الاكمل» مفهوم يحوي جميع الكمالات ومنها تصور الوجود ووجوبه وضرورته في

حين أن أكمل جزيرة هي وجود حادث وممكن ولا يمكن أن يكون الممكن هو الاكمل فلا يستلزم تصور عدمها الوقوع في التناقض.

2 . ما أورده الفيلسوف الاسلامي المعاصر «جوادي الآملي» على هذا البرهان حيث قال: «إن الاشكال الاساس في برهان «آنسلم» يكمن في المغالطة الناشئة من الخلط بين المفهوم والمصداق للوجود.. فمع الالتفات الى التفاوت الموجود بين مفهوم الوجود ومصداقه، وبعبارة اخرى: التفاوت بين الوجود بالحمل الاولي «ترتب المحمول على الموضوع في الذهن» والحمل الشايع (الحمل على المصداق الخارجي) يتضح الخطأ الموجود في هذا البرهان. لأن الاكمل في مفهوم وجود الله لا يستلزم الوقوع في التناقض الاّ اذا سلبنا عنوان الاكمل بالنسبة الى المفهوم الذهني وبالحمل الاولي، والحال أن الله اذا لم يكن موجوداً في الخارج أي سلبنا عنه مفهوم الوجود بالحمل الشائع لا يستلزم منه سلب مفهوم الموجود وبالتالي سلب الكمال المطلق بالحمل الاولي.

وعلى هذا الاساس فان اكمل تصور لله. أي تصور الوجود المطلق واللا متناهي واللا محدود اذا كان فاقداً للمصداق الخارجي فلا يستلزم الوقوع في التناقض أو خلاف المفروض. لأن من شرائط التناقض الوحدة في الحمل. والتصور الذهني للوجود اللا محدود مفهوم عن الوجود الكامل واللا محدود بالحمل الاولي. وبالحمل الشايع يطلق هذا المفهوم الذهني على وجود ظلّي وذهني لذلك الموجود ايضاً. وعدم وجود المصداق الخارجي له لا يستلزم اي محذور في البين، والشاهد على ذلك امكان تصور شريك الباري بالحمل الاولي فيكون شريك الباري بالحمل الاولي شريك لله تعالى اي تكون له جميع الصفات واشكال القداسة والتعظيم والكمال المفروضة لله تعالى ولكنه مع ذلك ليس له حظّ من الوجود الخارجي وهو من حيث المصداق ممتنع الوجود، فلو كان مجرد التصور كافياً لاثبات اصل الواجب فان شريك الباري يمكن اثبات وجوده ايضاً بهذا الدليل»[134]

هذا ويمكن المناقشة في هذا الاشكال من لزوم التناقض على فرض عدم وجود المصداق الخارجي لسرايته الى مفهوم الاكمل بالحمل الاولي، والشاهد لذلك نفس مفهوم شريك الباري الذي مثّل له، فمن الواضح أن تصورنا لشريك الباري ليس تصوراً كاملاً وحاوياً لجميع صفات الكمال المفروضة لله تعالى، والاّ فان تصوّر مثل هذا الموجود مستحيل ايضاً مضافاً الى استحالة وجوده الخارجي كما أن نفس تصور اجتماع النقيضين محال في الذهن ايضاً مضافاً الى استحالته في الخارج، والحمل الاولي وإن كان ممكنا الاّ انه لا يعني التصور على وجه الدقّة بل على وجه المسامحة. فاذا تصورنا شريك الباري الذي يتمتع بجميع صفات الكمال ومنها التوحّد والأحدية امتنع أن نتصور له شريك آخر، أي أن نفس جملة (شريك الباري) تحوي تناقضاً في نفسها، فنحن اذا ادركنا أن الله هو محض الوجود .كما هو الحق. فقولنا بعد ذلك (الله غير موجود) يعني أن (الوجود غير موجود) وهو تناقض بيّن. وهكذا في تصورنا لشريك الباري الذي يجمع جميع صفات الكمال والجمال فانه محال في دائرة التصور ايضاً لاستلزامه التناقض في التصور، ولا ينفع معه التفصيل بين الحمل الاولي والحمل الشايع الصناعي.

3 . ما أورده «كانت» الالماني على هذا البرهان من الاشكال في اطار نقده للعقل المحض حيث ذكر أن مفهوم الوجود لا يضيف صفة جديد للشيء علاوة على ما يتصور منه في الذهن. فلو قلنا مثلاً بأن (س) موجود فهذا لا يعني

---

(134) الشيخ جوادي الآملي. تبيين براهين اثبات خدا. ص 194. 195.

أن صفة الوجود أضفناها لسائر الصفات التي يتصف بها (س) بل بمعنى أن هذا الشيء موجود في عالم الواقع. فلو كان الشيء الذي يتمع بصفات أ . ب . ج . كاملاً، فهل أنه يكون اكمل اذا اتصف أ . ب . ج . مع الوجود؟ أليس تصورهما واحداً في كلا الحالين؟ وعندما نقول مثلاً بأن الحصان الطائر هو حيوان من الحيوانات. وبعد ذلك نقول أن مثل هذا الحصان موجود في الخارج فهل اضفنا شيئاً جديداً من الصفات عليه؟ ويجيب كانت بالنفي.

وحينئذ يقول: اذا كان الوجود كما يظنّه آنسلم صفة من الصفات أو المحمولات التي يمكن أن تدخل في تعريف الشيء ويجب أن تكون ضمن الصفات الكمالية الداخلة في تعريف الله فالبرهان الوجودي برهان معتبر حينئذ. لأن قولنا إنّ أكمل تصور لموجود فاقد لصفة الوجود يتضمن تناقضاً منطقياً، لكن اذا كان للوجود عنوان آخر حتى على فرض وقوعه محمولاً في القضية . فهذا البرهان قاصر عن اثبات المدعى. فالمثلث الكامل يتّصف بأن له ثلاثة أضلاع وأن جميع زواياه تساوي قائمتين، ولكن هذا لا يعني أن مثل هذا الشكل الهندسي موجود في الخارج حتماً، ولو كان هذا الشكل موجوداً في الخارج فسوف لا تضاف على صفاته صفة جديدة. ومن هنا فان الخطأ في هذا البرهان هو أنّ آنسلم توهم أن الوجود صفة في عرض سائر الصفات.

*　　*　　*

2 . برهان الصدّيقين لصدر المتألهين

وهو البرهان الذي اعتمده «صدر المتألهين» وسماه ببرهان الصديقين في مقابل برهان الصديقين لإبن سينا، وقد أخذه عنه من تأخر عنه من الحكماء إلى يومنا هذا، وعدّوه أسدّ البراهين في اثبات وجود الله تعالى.

في البداية ننقل نصّ كلام صدر المتألهين في تقريره لهذا البرهان، قال في كتابه «الاسفار»:

«وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره في الحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل «**الصديقين**» الذين يستشهدون به (تعالى) عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على افعاله ... وتقريره: أن الوجود كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة، لا اختلاف بين أفرادها لذاتها الاّ بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة كما في افراد مهية نوعية وغاية كمالها ما لا أتمّ منه وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، ولا يتصور ما هو أتمّ منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه، وقد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم، وتبيّن أيضاً أن تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه، فإذن الوجود إما مستغن عن غيره، واما مفتقر لذاته إلى غيره.

والأول: هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص.

والثاني: هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه الاّ به، لما مرّ أن حقيقة الوجود لا نقص لها وانما يلحقه النقص لأجل المعلولية. وذلك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور، لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لاحدّ لها ولا تعيّن إلاّ محض الفعلية والحصول، والاّ لكان فيه تركيب .و له مهية غير الموجودية.

وقد مرّ أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً، وكان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل وهو متعلق الجوهر والذات بجاعله، فإذن قد ثبت واتضح أن الوجود أما تام الحقيقة واجب الهوية، واما مفتقر الذات إليه متعلق الجوهرية، وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبيّن أن وجود واجب الوجود غني الهوية عما سواه، وهذا هو ما أردناه.

وأعلم، أن هذه الحجة في غاية المتانة والقوة يقرب مأخذها من مأخذ طريقة «الإشراقيين» التي تبتني على قاعدة النور»[135]

ولابد لفهم دقيق لهذا البرهان من بيان بعض المقدمات التي يعتمد عليها هذا البرهان;

1 . الإصالة للوجود:

أي أن الوجود هو الأصل والحقيقة، ونعلم أن كل موجود في العالم الخارجي ليست له أكثر من واقعية واحدة، ولكن الذهن هو الذي ينتزع من الموضوع الخارجي مفهومين: وجوداً وماهيةً، فالإنسان أو الشجرة وأمثالها ليس لها في عالم الواقع موضوعان، أحدهما باسم الوجود، والآخر باسم الماهية، فلا شيء سوى الوجود، ولكنها في التحليل الذهني لها مفهومان مختلفان، وماهية كل شيء تختلف عن وجوده، ومن هنا يختلف الحكماء في أيهما الأصل: الوجود أو الماهية. فكان الحكماء قبل صدر المتألهين يرون الاصالة للماهية. ولكن في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين انعكس الأمر، وأضحت الإصالة للوجود والإعتبار للماهية، أي أن الوجود هو السبب في اخراج ماهية الإنسان أو الشجر من عتمة العدم إلى منصة الظهور والوجود، والاّ فنفس ماهية الأشياء ليس لها بالنسبة للمتعلق الخارجي أي تعلق خاص:

«**الماهية من حيث هي ليست الاّ هي لا موجودة ولا معدومة ... فهي من ذاتها غير أصيلة، وانما تتأصل بعرض الوجود**».

2 . الوحدة التشكيكية للوجود:

«ابن سينا» ومن تابعه من حكماء المدرسة المشائية يذهبون إلى تعدد الوجود وتكثره على مستوى الحقيقة، بينما يرى صدر المتألهين الوحدة الحقيقية للوجود مع التشكيك، أي أن الوجود ذو مراتب مشككة بخلاف الماهيات المتباينة فيما بينها، فالحجر غير الإنسان، وهو غير الشجر، أما وجوداتها فواحدة، ولا تختلف في دائرة الوجود إلاّ في المراتب (وهو ما يقال عنه بالتشكيك) وببيان آخر: أن الوجود كالنور الذي يشترك في حقيقة واحدة ويختلف في الشدّة والضعف، فنور الشمس أقوى من نور المصباح، والثاني أقوى من نور الشمعة، وفي ذلك يقول صدر المتألهين:

«**إن الوجود حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلاّ بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة**».

3 . قانون العلية:

---

135. صدر المتألهين . الاسفار الأربعة . ج6 . ص 13 . 17.

صدر المتألهين له رؤية خاصة لقانون العلية بحيث يتجاوز معها بعض الإشكالات الفلسفية الواردة على هذا القانون العام والتي لم تجد لها حلاً في الرؤى الفلسفية السابقة، فهو يرى أن الرابطة بين العلة والمعلول تتمثل في مفهوم الفقر، فبما أن المعلول مدين لعلته في أصل وجوده وتحققه، فله وجود ربطي وتبعي، أي أنه ليس له وجود حقيقي بدون علته. وبعبارة أوضح: إن المعلول ليس وجوداً مستقلاً إلى جانب علته، بل أنه كالظل للأصل، وجميع عالم الامكان بالنسبة لوجود الله تعالى بهذه الصورة وكالموج للبحر، ففي الحقيقة أن الموج ليس له وجود مستقل عن وجود البحر ولا ينفصل عنه، وهو معنى الوجود الربطي والتبعي.

بعد هذه المقدمات يتضح أن من بين الموجودات هناك وجوداً واحداً يتمتع بالحد الأكمل والأعلى للوجود وهو «**الذي لا يكون متعلقاً بغيره**» في أي أمر من أموره، وجميع الموجودات الاخرى بحاجة إليه ومتعلقة به أي أنها «**ذات ثبت لها الربط**» فهي في ذاتها مرتبطة بالغير، ولا تستطيع الإستقلال لحظة واحدة، فانفصالها عنه لحظة واحدة يعني عدمها، فعلى هذا لو أردنا إدراك الموجود كما هو، فالعقل قبل كل شيء يتوجه إلى العلة الأصلية، وهو الله تعالى والذي هو أكمل الموجودات وعلة العلل، وبعد أن نتصور أكمل الموجودات تصل النوبة إلى «المعلول» وبهذا البيان تتضح مقولة إنّ الله تعالى: «**دلّ على ذاته بذاته**»، العلامة الطباطبائي يقول في حاشية الاسفار:

«ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة»[136]

* * *

الملاحظات:

رأينا أن المشكلة الأساسية التي تواجهها براهين الفلاسفة وعلماء الكلام في هذا المجال هي أنها تتخذ من الذهن مقراً لها ومنطلقاً لإثبات حقائق الغيب، فمهما سعوا في إحكام الأدلة والبراهين ومحاصرة شبهات المخالفين ذهبت جهودهم سدى وانتقضت براهينهم من بعد غزلها انكاثاً لأنهم وردوا غير مياههم، وسقوا غير إبلهم، وتحركوا لاصطياد العنقاء بشباك من خيوط العنكبوت، وساروا في طريق المعرفة بأرجل خشبية، وهذا البرهان المذكور رغم ظاهره الأنيق وسياقه الرشيق، الاّ أنه لا يختلف عن أسلافه في واقعه الزائف وباطنه المشوّه، لأنه:

أولاً: إن دعوى أن العقل يرى واجب الوجود أولاً ثم يلتفت إلى الممكنات، أول الكلام، بل إن هذه المسألة هي محور النزاع وأساس الخلاف المستمر منذ أن ولدت الفلسفة إلى أن تموت أو تثوب إلى رشدها وتترك الفضول والدخول في حريم الوجدانيات ويتوب الذهن من التدخل في حريم القلب.

وعلى أية حال، إن هذه الدعوى الكبيرة يوردها صدر المتألهين وكأنها بديهية لا تحتاج إلى برهان أو بيان، فإن كل مراده أنه يرى واجب الوجود بالمكاشفة القلبية وأنه توصل إلى ذلك من خلال الرياضة وتهذيب النفس فهنيئاً له ذلك المقام، الاّ أنه لا يحقق لنا المرام، ولا يعدو عن كونه تجربة شخصية لا تقبل الإنتقال إلى الآخرين عن طريق الذهن والبرهان العقلي.

---

136. الاسفار . ج6 . 100 . 16 . تعليقة العلامة الطباطبائي.

وكما قال: «جوادي الآملي» في تقييمه لهذا البرهان:

«إن برهان الصديقين المذكور لا يمكن أن يكون برهاناً لإثبات وجود الذات المقدسة، بل إنّه يلفت نظر الإنسان إلى هذه الحقيقة، وهي أن الله حقيقة واقعة وظاهرة في كل الأحوال: **(أينما تولوا فثَمَّ وجه الله)**[137]**(وهو معكم أينما كنتم)**[138]غائبة عن الكل، فإنّه في جميع المراتب والعوالم ومنها عالم المفاهيم أظهر من جميع الأُمور بحيث أن ظهور سائر المفاهيم والعلوم متقوم به.

إن سلوك الإنسان إلى الله في برهان الصديقين ليس سلوكاً من الجهل إلى العلم، بل سلوك من الغفلة إلى التنبّه»[139]

ثانياً: كما رأينا أن هذا الدليل أيضاً لم يتخلص من الإعتماد على قانون العلية، وقد مرّ ما يوهن استخدام هذا القانون الطبيعي في مجال ما وراء الطبيعة.

ثالثاً: إن مقولة الوجود المشكك والتي تمثل العمود الفقري لهذا البرهان لا تعدو سوى كونها فرضية ذهنية لم تؤيد بدليل، ولم يأت صاحبها بشواهد حقيقية وبراهين منطقية على ذلك الاّ ما أورده من تشبيهات وتقريبات لا يعوّل عليها في سوق المعرفة، كتشبيه الوجود ـ مع بساطته كما مرّ من اعترافه بذلك ـ بالنور والحركة والعدد وأمثال ذلك من الوجودات المركبة.

وعلى أية حال، فإن كانت مقولة التشكيك في الوجود بديهية، فلماذا لم يدركها أساطين الفلسفة والحكمة قبل صدر المتألهين، وإن كانت نظرية فأين الدليل؟

والحقيقة التي لا مجال لبسطها في هذا المختصر أن أصل الوجود بسيط ويمتنع فيه التشكيك، والإختلاف بين وجود الواجب والممكن ليس هو في أصل الوجود، بل لصفاته من الحياة الخالصة والحياة الممزوجة بالممات، والغنى والفقر، والوجوب والامكان، والإستقلال والتبعية وما إلى ذلك.

رابعاً: إن مقولة التشكيك في الوجود الواردة في هذا البرهان تواجه تناقضاً مبطناً، فمن جهة يعترف صدر المتألهين للمعلولات بالوجود وأن لها وجوداً ضعيفاً– في مقابل وجود العلة القوي والشديد، ومن جهة اخرى يقول بأن هذه المعلولات ليس لها وجود سوى التعلق والفقر كالظل للشاخص أو الموج للبحر، ومعلوم أن الظل أمر عدمي، أي عدم النور، والموج ليس له وجود غير وجود البحر نفسه، فأين الوجود الضعيف وأين القوي؟

خامساً: إذا كان هذا البرهان هو «برهان الصديقين» ونعلم أن الأنبياء والأئمة(عليهم السلام)من أبرز مصاديق الصديقين، اذن فلماذا لم يهتموا ببيان هذا البرهان وأخفوه حتى عن أقرب المقربين إليهم حتى جاء صدر المتألهين بعد ألف عام ليكشف هذا السر للناس؟! وإذا رأينا في بعض الآيات أو الأدعية والروايات الشريفة ما يشير إلى هذا المعنى كقوله تعالى: **(أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله)**[140]**(عليه السلام)**: «**يا من دلّ على ذاته بذاته**»[141]هذا أن هذه النصوص الشريفة أرادت أن تأتي بدليل على أصل التوحيد واثبات وجود الله، وانما الغاية هي الكشف عن حقيقة

---

137. البقرة: 115.

138. الحديد: 4.

139. جوادي الآملي ـ تبيين براهين إثبات خدا ـ ص136.

140. سورة فاطر، 15.

141. مفاتيح الجنان، دعاء الصباح.

التوحيد، فلا أحد يدعي بأن مثل هذه العبارات تمثل دليلاً وبرهاناً على وجود الله، لأن نفس هذا الكلام يحتاج إلى دليل، أي أن هذا الكلام هو أصل المدّعى وليس دليلاً عليه.

سادساً: إن هذا البرهان لم يثبت أن الوجود الأعلى والأتم هو الخالق للوجود الأنقص والأضعف، وما يتوهم أن الوجود الأقوى هو العلّة للوجود الأضعف هو أول الكلام ومصادرة على المطلوب، لأنه على أساس هذا البرهان كما يحتمل أن يكون الوجود الأقوى هو العلة للوجود الأضعف، كذلك يحتمل وجودهما من الأزل كذلك دون أن يكون أحدهما علة للآخر، وكذلك الحال في سائر مراتب الوجود الاخرى.

سابعاً: إن التحولات الطارئة على الموجودات الناقصة ليست في أصل الوجود، بل تعرض على الماهيات والصور. وإذا قلنا بأن وجود المعلولات هو نفسه وجود العلة كما يدعي صدر المتألهين في هذا البرهان (أي وحدة الوجود) وإن المعلولات ليست في حقيقتها سوى التعلق والتبعية والفقر، وقلنا أيضاً بأن النقص والضعف لهذه المعلولات صفة ذاتية لوجودها لا لعوارضها وماهياتها، فهذا يعني أو الوجود الواجب والأصل يتصف بهذه الأوصاف ويعرض عليه الضعف والنقص (والعياذ بالله).

ثامناً: إذا كان القصد من هذا البرهان هو اثبات وجود الله للمؤمنين، فهو من تحصيل الحاصل، وهؤلاء المؤمنون على فرض قبوله لهذا البرهان فلا يعني البته قوته وسلامته من العيب، بل لأنهم آمنوا بالله قبل ذلك، وإن كان المقصود به المنكرون والماديون، فمن الواضح أنه لا أحد منهم يقبل بهذا الدليل، لأنه أشبه بالتوجيه والتلقين منه إلى الدليل، أي أنكم ترون الله حتماً ولكنكم لا تعلمون بذلك، وتدركون العلة قبل معلولها ولكنكم غافلون عن ذلك، والحال أن الغرض هو اثبات أن ما يرونه هو الله، وهذا المعنى لا يتحقق بمجرد الكلام، ولا يثبت له أن ما يراه هؤلاء هو الله من خلال إخبارنا لهم بذلك، أي أن أكثر الناس يعيشون الغفلة والحجاب عن الله تعالى وقد حجبهم عنه حب الدنيا والاهواء والنوازع النفسية والملذات الرخيصة،فلا يمكنهم إدراك هذا المفهوم العرفاني العميق، فهم بحاجة إلى شيء يزيح عن قلوبهم هذه الحجب الدنيوية ليروا الحق على صورته، وهو مراد الأنبياء والعرفاء من التقوى وتهذيب النفس، وهذا لا يتحقق بالدليل الذهني كما هو واضح.

تاسعاً: إن مسأله وجود الله لا تدرك بالذهن والعقل المجرد، بل بالإدراك القلبي والروحي، لمحدودية العقل البشري وقصوره عن إدراك اللامحدود، فما يدركه العقل البشري ما هو الاّ صورة عن الأشياء المدركة لا حقيقتها الواقعية، وهذا المطلب مورد قبول واذعان جميع الحكماء المسلمين وخاصة المتأخرين منهم في مسألة «الوجود الذهني» اذن فالذهن بعد إدراكه وتصوره لأمر من الأمور ينتقل إلى مرحلة التصديق وتصديق العقل لقضية من القضايا كالتوحيد مثلاً، فانه لا يحصل الاّ بعد تصور مقدمات حول ذلك الموضوع، ومعه لا يكون هذا اللون من الإدراك العقلي إدراك مباشر للمطلوب، بل إدراك لله تعالى بالواسطة، فيكون حاله حال سائر البراهين المتقدمة دون أن تكون له ميزة عليها حتى يختص باسم «برهان الصديقين»، والمقدمات المذكورة له من مقولة التشكيك وقانون العلية وبساطة الوجود والذاتي والعرضي وغير ذلك كلها مما يعتمد عليها هذا البرهان في اثباته للمطلوب، فكيف يكون موصلاً إلى الله مباشرة؟ وكيف يكون هو المراد من قوله(عليه السلام): «**يا من دلّ على ذاته بذاته**»؟!

* * *

الثامن: برهان المعجزات

من الأدلّة التي أوردها بعض المتكلمين المسيحيين لاثبات وجود الله تعالى المعجزات والامور الخارقة للعادة التي تتحقق بسبب الدعاء أو الامدادات الغيبية للانبياء والاولياء من قبيل شفاء المرضى والنجاة من الموت باسباب غير طبيعية أو حوادث غير مترقبة يفهم منها وجود ارادة سماوية قاهرة لقوانين الطبيعة بامكانها التدخل المباشر في حياة البشر وتغيير مصيرهم.

المعجزات بدورها يمكن تقسيمها الى:

1 . المعجزات الخاصة: وهي معجزات الانبياء.

2 . المعجزات العامة: وهي ما قد يحدث لكل انسان من حوادث لا يجد لها تفسيراً سوى تدخل القدرة الإلهية في صنعها وحدوثها من حيث كونها مخالفة للموازين المتعارفة والقوانين الطبيعية.

وقد استفيد من كلا القسمين من المعجزة لاثبات وجود الله تعالى، ولتوضيح الموضوع لابد من بيان بعض النقاط:

1 . إن المعجزة لا يمكن أن تكون محالاً عقلياً، بل هي من المحالات العرفية التي لا تتقاطع مع أصل قانون العلية. اي أن المعجزة قد تكون عملاً خارقاً لقوانين الطبيعة بل حتى قانون العلية الطبيعي من قبيل علّية النار للحرارة، فقد تكون النار علّة للبرودة كما في نار ابراهيم الاّ أن هذا لا يعني أن اصل قانون العلية لا يجري في المعجزات. وتبدل المصاديق بقدرة أعلى لا يثلم من حكومة القوانين العقلية على المعجزة، غاية الأمر هناك محال عرفي في البين. فالعصا لا يمكن أن تنقلب الى ثعبان في الحالات الطبيعية لا أن انقلابها يشكل نقضاً لقانون عقلي يدخل في دائرة المحال.

2 . إن الحوادث غير الطبيعية قد لا تكون مصاديق المعجزة غالباً حتى لو سميت معجزة لدى العرف، مثلاً سقوط طائرة وتحطمها وموت جميع ركابها سوى طفل واحد بقي على قيد الحياة ولم يصب بأذى قد يعتبر لدى العرف معجزة. أو انتصار جيش ضعيف على مستوى العدّة والعدد على جيش كبير مجهز بكامل العدّة والعدد، ومن هذا القبيل ما يسمى عادة بالمعجزة العلمية أو المعجزة الطبية أو فلان معجزة في الفن وهكذا، فكل هذه الامور ما دامت قابلة للانطباق على القوانين الطبيعية فلا تدخل في مصاديق المعجزة رغم كونها حوادث غير متعارفة ونادرة الحدوث.

3 . بالنسبة للمعجزات الخاصة بالانبياء لا يكفي أن تكون المعجزة مما لا يستطيع البشر اتيان مثلها كما هو المعروف في تعريف المعجزة. فقد يرزق بعض الافراد موهبة خارقة في العلم او القوة الجسمانية أو الشعر والفنون الاخرى بما لا يستطيع اي انسان آخر الاتيان بمثله كما في فن النحت لميكائيل انجلو أو موسيقى بتهوفن أو نظرية (النسبية) لانشتاين أو نهج البلاغة للامام علي(عليه السلام) وامثال ذلك. فمثل هذه الاعمال وإن كانت فريدة في تاريخ البشر الاّ أنها لا تعد معجزة بالمعنى المصطلح. فلابد من اضافة قيد آخر لتعريف المعجزة، وهو أن يكون الفعل من الغرابة بحيث لا يمكن أن ينسب لقدرة بشرية مضافاً لكونه خارقاً للعادة والقوانين الطبيعية، من قبيل احياء الموتى على يد عيسى أو انفلاق البحر لموسى بضربة من عصاه.

اما ما يقال من الفرق بين المعجزة والكرامة لبعض الاولياء من أن شرط المعجزة أن تكون مقرونة بالتحدي، فهو مما لا أصل له، فكل من المعجزة والكرامة تصلح أن تكون مورداً لهذا البرهان. والتحدي المذكور لا يدخل في صميم

اعجازية المعجز. بل حتى لو لم يقع الحدث الخارق للعادة على يد نبي أو ولي ولكن مع ذلك قد يدخل في دائرة المعجز من قبيل واقعة الفيل قبل البعثة.

4 . المعجزات من القسم الثاني تختلف عن القسم الاول بأنها ليست مخالفة للقوانين الطبيعية بنحو كامل، الاّ أنها تورث لأصحابها اليقين بأن مصدرها قوة غيبية، كأن يكون الشخص محكوماً بالاعدام أو مواجهاً لخطر الموت المحتم ولكن بعد توجهه الى الله ودعائه وتضرعه يرتفع عنه هذا الحكم أو ذلك الخطر مما يثير في نفس هذا الشخص بأن الله تعالى قد تدخل مباشرة لانقاذه. والامثلة كثيرة جداً من هذا القبيل ولعله ليس أحد من افراد البشر الاّ واتفق له في حياته مثل هذه المعجزات كشفاء المرضى الميؤوس من شفائهم فجأة أو الخلاص من ورطة عويصة أو فقر مدقع أو أزمة شديدة كل ذلك بوسائل غير طبيعية وغير مألوفة رغم أنها قد لا تكون خارجة عن قوانين الطبيعة وليست كمعجزات الانبياء من هذه الجهة.

وجه الاستدلال بالمعجزة:

والآن علينا بيان وجه الاستدلال بالمعجزة لاثبات وجود الله تعالى.

المتكلمون المسلمون لا يرون أن المعجزة تصلح لأن تكون دليلاً على وجود الله تعالى. وانما حصروا الغاية منها لاثبات نبوة من يدعي النبوة والسفارة الالهية. فالمعجزة في نظرهم تعدّ دليلاً عقلياً على نبوة الانبياء وأنهم مبعوثون من قبل الله تعالى لا اكثر. وأما اثبات محتوى دعوة الانبياء وهو وجود الله تعالى فلا، بل يجب أن يؤمن الانسان أولاً بالمبدأ ثم يقوده ايمانه هذا بقبول معجزة من يدعي النبوة، ولهذا لو دعى صاحب المعجزة للشرك وعبادة الاوثان لما صح اتباعه ولما شهد العقل على صحة دعواه رغم معجزته.

اما المتكلمون المسيحيون فيضمّون الى معاجز الانبياء الظواهر الخارقة للعادة التي تحدث للافراد ايضاً. أي المعجزات العامة من حيث سريان التشكيك بالنسبة الى القضايا التاريخية الاعجازية التي حدثت لموسى وعيسى في الأعصار البعيدة وعلى فرض صحتها فانها لا تمثل شيئاً يصلح للبرهان في العصر الحاضر، بينما المعجزات العامة ملموسة ومشاهدة لدى غالبية الناس وقد تورث اليقين في اغلب الاحايين بوجود القدرة المتعالية الالهية.

وما يقرب للنظر أن كلا شقّي المعجزة صالح للاستدلال على المطلوب، فلو فرض أن شخصاً اميّاً جاءنا بكتاب للنظرية النسبية مع ما فيه من معادلات رياضية وقوانين فيزيائية معقدة وادعى أن هذا الكتاب ليس من تأليفه وانما هو من تأليف عالم فيزيائي يدعى «انشتاين» وقد أرسله بيده الى الناس لينتفعوا به، فمثل هذا الكتاب لا تقتصر دلالته على صدق المدعي في ادعائه الاول فقط، وهو أن هذا الكتاب ليس من تأليفه. بل تتناول الشق الثاني من كلامه ونفهم من خلاله وجود شخص عبقري قام بتأليف هذا الكتاب. فحتى لو لم نكن مؤمنين بوجود مثل هذا الشخص قبل ذلك الاّ اننا مع رؤيتنا لهذا الكتاب نتيقن من صحة دعوى هذا الشخص الامي بوجود شخص آخر أعلم منه قام بتأليفه. وهكذا الحال في معجزات الانبياء. ومجرد وقوعها في الازمنة الغابرة لا يثلم من حجيتها وصلاحيتها للاستدلال مع فرض نقلها بالاخبار المتواترة في كتب التاريخ.

اما المعجزات العامة فهي وان كانت اقل شأناً على مستوى مخالفتها للقوانين الطبيعية الاّ انها تفيد الاطمئنان في الكثير من الموارد بأن يداً غيبية وراء تحقق هذا الأمر، فالطفلة المريضة بالسرطان وقد أخبر الاطباء عن موتها الحتمي في ايام معدودات واليأس من علاجها، وبعد أن ذهب بها أهلها الى دير أو مرقد من مراقد الاولياء ودعوا الله تعالى بتضرع وحرقة لشفائها فقامت من فراش المرض وقد عوفيت تماماً بشهادة الاطباء أنفسهم، ألا يعتبر ذلك دليلاً على وجود قوة غيبية تسمع دعاء الداعين وتستجيب لهم وتتعاطف معهم وقادرة على خرق القوانين الطبيعية من أجلهم؟!!

المناقشة:

وقد اوردت على هذا الدليل بكلا شقّيه عدة اشكالات منها:

1 . ما ذكرناه آنفاً من ايراد المتكلمين المسلمين على هذا الدليل من قصوره عن اثبات واجب الوجود وغاية ما تثبته المعجزة من القسم الاول نبوّة مدعي النبوة فقط، يقول جوادي الاملي:

«ان المعجزة من الناحية المنطقية وبعد قبول أو اثبات كثير من الاصول الموضوعة مثل وجود الواجب، ضرورة وجود نبي، ومعرفة دينية لهداية الناس المحرومين منها بصورة مباشرة، تدل فقط على نبوّة مدعي النبوة. وعلى اساس تلك الاصول فان المعجزة لا تكون مخالفة ابداً لقانون العلية أو غير منسجمة مع القوانين السائدة في عالم الخلقة»[142]

واما المعجزات العامة فاحتمال دخالة بعض القوى الطبيعية في حدوث مثل هذه الاتفاقات ليس ببعيد.

والصحيح في مقام الاشكال أن يقال بأن المعجزة لا تحتاج الى تلك الاصول الموضوعة في اثبات المطلوب منها لأنها تدل في الاصل على وجود قوة غيبية وراءها بعد وضوح أن مدعي النبوة ولا أية قدرة بشرية بامكانها القيام بمثل تلك المعجزة. ولكن الاشكال في دلالة تلك القوة الغيبية على الله تعالى وانها صادرة من خالق الكون بما يتصف به من صفات الكمال والجمال، فكيف السبيل لاثبات أن تلك القوة الغيبية هي الله تعالى وليست قوة الجن أو الملائكة وامثالها من القوى التي تفوق قوة البشر؟ وأية دلالة من انقلاب العصا الى ثعبان عظيم على أن الفاعل لهذه المعجزة يتمتع بالرحمة والمغفرة والابدية والوجوب والربوبية لجيمع المخلوقات؟!

وهكذا في مثل احياء الموتى بالنسبة لعيسى(عليه السلام)، فهي تدل على صفة واحدة من صفات تلك القدرة الغيبية وهي القدرة على احياء الموتى، وفي معجزة القرآن تدل على صفة التكلم وقد يستلزم هذا الكلام صفة الهادي مثلاً، أما دلالتها على الله تعالى بجميع صفاته واسمائه الحسنى فاول الكلام.

وبعبارة اخرى: إن المعجزة بحد ذاتها لا تدل على واجب الوجود ولا على صدق مدعي النبوة ايضاً بالملازمة. فان غاية ما تثبته معجزة انقلاب العصا الى حية أو نزول القرآن أن مثل هذه الافعال لا يمكن صدورها من النبي. بل هي من قوة غيبية اعلى من قوة البشر ولكن هل أن هذه القوة الغيبية هي الله أو الملائكة أو الجن أو غيرها من القوى الغيبية فالمعجزة ساكتة عن ذلك والعقل ليس له طريق لاثبات أحد تلك المصاديق الغيبية لأنه اساساً ليس له سبيل الى دخول دائرة المغيبات.

---

142. جوادي الآملي . تبيين البراهين اثبات خدا . برهان معجزة.

فتبقى دعوى النبي بدون تأييد عقلي وبرهان منطقي على انه مبعوث من الله تعالى. فما يقوله المتكلمون المسلمون من ان المعجزة لا تدل على وجود الله بل تدل على صحة مدعي النبوة مخدوش في كلا شقيه.

نعم. سيأتي في الحلقة الثالثة من هذه السلسلة العقائدية في تحليل المعجزة القرآنية أن هذه المعجزة تدل على وجود الله تعالى كما تدل على صدق مدعي النبوة في نفس الوقت ولكن لا من خلال الدليل العقلي والفلسفي بل من طريق العقل الوجداني وشهادة الوجدان. وهذه خصوصية في المعجزة القرآنية ليست في غيرها من معجزات الانبياء قاطبة.

2 . رأينا أن علماء الاديان يقررون عدم كون المعجزة محالاً عقلياً وبالتالي فهي لا تخرج عن دائرة القوانين الحاكمة على الكون. وعلى هذا الاساس فهل يمكن اعتبار حدث ما معجزة لمجرد اننا لا نعرف الاصل القانوني الذي يرجع اليه هذا الحدث، اي أن القانون الطبيعي الذي يتبعه هذا الحدث غير معروف لدينا أو لم يكتشف لحدّ الان؟

إن من المسلّم اننا لم نتعرف على جميع القوانين الحاكمة على الحوادث في عالم الوجود، فقد تخضع المعجزة لقانون لم يتم كشفه الى زمان وقوع ذلك الحدث، أو يكون القانون معروفاً لدينا الاّ اننا لم نتعرف على جميع زواياه وخفاياه وينبغي تجديد النظر فيه واصلاحه بحيث يستوعب هذا الحدث الغريب، فعندما اكتشف العلماء أن حركة «عطارد» ليست كما ينبغي وفقاً لنظرية الجاذبية لنيوتن بقوا حيارى في تفسير هذه الظاهرة الى أن جاء اينشتاين بنظرية النسبية واستطاع تفسير هذا الاستثناء في كوكب عطارد واكمل الخلل الذي كانت الجاذبية العامة تعاني منه.. هذا ما يتعلق بالمعجزات الخاصة.

أما المعجزات العامة فمن المسلّم أن الغالبية منها لا تفيد حجة مقنعة الاّ لصاحبها ولا يمكن تسمية اي حدث بالمعجزة لمجرد أن صاحبه مقتنع به وبدلالته على الواجب تعالى. مثلاً لو تحطمت به السفينة وتمكن من النجاة باعجوبة بعد أن دعا الله تعالى وتوسل اليه لانقاذه من الموت، فمن الطبيعي أن يسند هذا الشخص عملية انقاذه الى الله تعالى، ولكن لو لم يعثر في ذلك الوقت على خشبة ولو لم تهدأ العاصفة ولو لم تمرّ سفينة اخرى بالقرب من ذلك المكان وينتشله ملاّحوها من البحر و.. فهل يمكن القول بأن الله قد تدخل مباشرة من أجل انقاذه؟ ثم ما هو مصير المسافرين الذي غرقوا في هذا الحادث؟ ألم يدعوا الله تعالى لانقاذهم؟ فلماذا لم يستجب لهم؟

3 . يمكن أن يقال أن بعض المعجزات مما لا تخضع لقانون طبيعي معروف ولا يحتمل أن يكشف لها قانون في المستقبل. فهي معلولة لقدرة غيبية ما فوق قدرة البشر وهي الله تعالى من قبيل ما ورد من شق القمر للنبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أو ردّ الشمس ليوشع أو عدم احتراق ابراهيم بنار نمرود.

وهذا الكلام قد يسلم مما تقدم من الاشكال الثاني الاّ أنه يبقى الاشكال الاول على حاله وأنه من اين نعلم بأن هذه القوة الغيبية الخارقة هي الله تعالى؟ ثم من اين نعلم أن البشر بعد مليون سنة من التقدم العلمي لا يكتشف قوانين مثل هذه المعجزات العجيبة مع اننا نرى أن البشرية قد حققت في مدى قرنين من الزمان ما يذهل العقول ولا أحد ممن عاشوا قبل ذلك بامكانه أن يصدق بأن العلم سوف يتطور كل هذا التطور المذهل في فترة زمنية قصيرة نسبياً؟

ثم إن كل واحدة من تلك الامثلة المذكورة يمكن الخدشة فيها، فما ورد من شق القمر للنبي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) الا يجوز للمشركين أن يقولوا إن هذا الاّ سحر يؤثر؟ وكيف يستطيع النبي(صلى الله عليه وآله وسلم) أن يثبت لهم عقلاً بأن انشقاق القمر هو حقيقة ومعجزة الهية وليس سحراً؟

وكذلك في ردّ الشمس ليوشع. فمضافاً الى أنه ليس خبراً يقينياً قد تواترت به الاخبار سوى ما ورد في التوراة وأيدته بعض الروايات الاسلامية الضعيفة، نقول انه لو كان كذلك فمن المفروض أن يقال أن الارض توقفت عن دورانها حول نفسها مما يلازم توقف الشمس أو ردّها. وهذا يعني أن جميع الاشياء على سطح الكرة الارضية سوف تتطاير وتندفع فجأة بالاتجاه الموافق كما يحدث حينما تتوقف السيارة فجأة عن الحركة فيندفع الركاب بأجسامهم الى الامام، ولكن مثل هذا الامر لم يحدث في التاريخ ولو كان لبان ولتحدثت به الكتب ومصادر التاريخ القديم.

وعلى فرض أن الله يمسك جميع الاشياء عن الحركة في ذلك الوقت بالمعجزة أيضاً ولكن أليس من المعقول ـ كما يقول هيوم ـ أن نشكك في من شهد تلك الواقعة أنهم قد أصابهم شيء من الوهم والتخيل، أو اختلقوا مثل هذه الاسطورة بدوافع معينة ولا سيما انه قد كان سائداً أن الناس ينسبون الى عظمائهم اساطير وخوارق ليست لها حقيقة في أرض الواقع؟

وأما عدم احتراق ابراهيم بنار نمرود فقد اصبحت مثل هذه الموارد من خوارق العادات طبيعية في نظر العلم الحديث لما ثبت أن الانسان يتمتع بقوى روحية ونفسية بامكانه أن يتغلب على كثير من قوانين المادة، اي ان النفس لها قوانين أقوى من قوانين الجسد وحاكمة عليها كما هو الملاحظ لدى المرتاضين الذين يفعلون الاعاجيب ولا أحد يدعي أنها معجزة تستلزم التصديق بوجود الله تعالى. فما ادرانا أن عدم احتراق ابراهيم بالنار كان من هذا القبيل وخاصة اذا علمنا بأن نفوس الانبياء قد بلغت حدّ الكمال نتيجة لزهدهم وعبادتهم ورياضتهم ما لم يبلغه هؤلاء المرتاضون الهنود وغير الهنود؟!

* * *

التاسع: البرهان الاخلاقي

الفيلسوف الالماني «عمانوئيل كانت» بعد أن حصر الأدلّة العقلية لاثبات وجود الله في ثلاث: البرهان الوجودي، البرهان العليّ، برهان النظم (الغائى) وأثبت في مقام نقده للعقل المحض أن العقل النظري ليس له طريق لاثبات ما وراء الطبيعة وأن جميع تلكم الادلّة والبراهين العقلية التي أوردها الحكماء والمتكلمون لاثبات واجب الوجود مخدوشة ولا يمكن الاعتماد عليها في دائرة الاستدلال توجه نحو العقل العملي والوجدان الاخلاقي لدى الانسان وبعد أن بيّن الاسس الاخلاقية التي يرتكز عليها السلوك الاخلاقي في الانسان سعى لبيان أن العقل العملي بادراكه ضرورة القوانين الاخلاقية لابد وأن يذعن بلوازمها ايضاً والتي منها وجود الله تعالى وخلود النفس. فاثبات وجود الله يمرّ من قناة وجود القيم الاخلاقية التي يدركها العقل العملي لا كما كان يتوهم من أن الله هو الذي قنّن مثل هذه القوانين وجعلها في نفس الانسان وأمره باتباعها. وهذا يعني أن فرضية وجود الله لابد وأن تكون صحيحة لتوجيه التجربة الاخلاقية في الانسان، وهذا ليس من قبيل الاستدلال العقلي لدى كانت، بل من قبيل اللوازم العملية للقاعدة الاخلاقية.

ويقرر «كانت» حقيقة أن الالزام الاخلاقي أو التكليف الاخلاقي الذي يدفع الانسان باتجاه الخير المطلق يصلح لاثبات الوجود الخارجي للخير المطلق. وكذلك يمكن التوسل بهذا الدليل لاثبات خلود النفس والحياة الاخرة ايضاً. وبالامكان تقرير الدليل الاخلاقي لكانت في نقاط:

1 . إن كل انسان يميل الى السعادة ميلاً باطنياً.

2 . إن كل انسان يشعر بالتكليف الاخلاقي وما ينبغي عليه وما لا ينبغي عليه أن يفعل.

3 . إن اتحاد الميل في الاول مع الشعور الاخلاقي في الثاني يعدّ خيراً أعلى للانسان، اي أن الخير الاعلى عبارة عن تحصيل السعادة المنسجمة والتكليف الاخلاقي لدى جميع الناس.

4 . يجب على جميع الناس السعي لتحقق الخير الاعلى.

5 . إن كل ما يجب على الانسان فعله يعني أنّه قادر على فعله.

6 . ولكن الناس غير قادرين على تحقق الخير الاعلى من دون افتراض وجود الله أو في هذه الحياة فقط.

7 . وهذا يعني انه لابد من افتراض حياة اخرى بعد الموت وأن الله موجود لنيل الخير الاعلى الذي يطمح اليه كل انسان.

هذا وقد رأينا أن كانت لم يورد هذا الكلام على اساس الاستدلال العقلي على المطلوب، فلا ضرورة عقلية للالتزام بهذا المعنى، وانما على اساس من تفسير التجربة الاخلاقية في الانسان وانها تستلزم القول بوجود الله وخلود النفس، ولو كان «كانت» في بيانه لهذا المطلب يتحرك من موقع الاستدلال العقلي فمن الواضح وجود عدة ثغرات في بيانه هذا منها:

أولاً: من الممكن أن يكون الخير الاعلى غير قابل للحصول كما هو مذهب الكثير من الفلاسفة والمتكلمين.

ثانياً: إن غاية ما يشعر به هذا الكلام أنه يدعو الانسان الى أن يعيش بشكل وكأن الله موجود. ولهذا فان كانت لا يدّعي أن التجربة الاخلاقية تقتضي بالضرورة الوجود الخارجي تعالى، وعليه فان هذا البيان لا يتضمّن في النتيجة أن الله موجود واقعاً.

ثالثاً: يمكن أن يناقش في المقدمة السادسة ويقال بأنها غير صحيحة فالانسان قادر على تحقيق الخير الاعلى (= السعادة + العمل بالتكليف) في هذه الحياة الدنيا ومن دون افتراض وجود الله.

هذا ولكن الآخرين الذين جاءوا بعد كانت طوّروا هذا البيان وصاغوه على شكل برهان لاثبات وجود الله كما هو الحال في صياغة «رشدال» و«سورلي» و«تروبلود» و«سي. اس. لويس» وغيرهم، ونكتفي في هذا المورد بذكر ما أورده «سي. اس. لويس» من بيان شامل وموسّع لهذا البرهان مع اشارة مختصرة للدلائل الضمنية التي اعتمد عليها في مقدماته..

بيان «لويس» للبرهان الاخلاقي:

ويورد «سي. اس. لويس» هذا البرهان ضمن مقدمات:[143]

الاولى: يجب أن يكون هناك قانون اخلاقي شامل للجميع، والاّ ففي غير هذه الصورة:

1 . لا يكون أي معنىً للقبائح الخلقية (والحال أننا ندرك جيداً أن لها معنىً).

2 . لا يبقى معنى لأي نقد (مثلاً: النازية خطأ).

3 . سوف لا يكون الوفاء بالعهد ضرورياً.

4 . ليس من اللازم الاعتذار عند مخالفة القيم الاخلاقية.

الثانية: إن هذا القانون الاخلاقي لا يمكن أن يكون وليد الغرائز، والاّ ففي غير هذه الصورة:

1 . إن القدرة الاقوى هي المنتصرة وصاحبة الحق دائماً. وليس كذلك (لأن القانون الاخلاقي قد ينتصر للضعيف أحياناً).

2 . سوف نتحرك عملاً بوحي من الغرائز دائماً، وليس كذلك، فنحن قد نسلك في أعمالنا ما يخالفها ويحفظ للضعيف قدرته (مثلاً نقوم بمدّ يد العون للمحتاج والبائس).

3 . سوف تكون بعض الغرائز صحيحة دائماً. وليس كذلك (فحتى عشقنا للام والوطن قد يكون خطأ احياناً).

الثالثة: إن هذا القانون الأخلاقي لا يمكن أن يكون اعتبارياً محضاً، لأنه:

1 . ليس كلّ ما تعلمناه من المجتمع يجب أن يكون امراً وضعياً (مثلاً: الرياضيات نتعلمها من خلال المجتمع ولكنها غير مبنية على وضع واعتبار المجتمع بل لها اعتبار مستقل عن المجتمع).

2 . إن الحكم على التقدم الاخلاقي لمجتمع بشري لا يكون له معنى الاّ اذا كان أساس مثل هذا الحكم مستقلاً عن ثقافة المجتمع البشري.

---

143. سي. أس. لويس . المسيحية المحضة . الفصل 1 . 5 . نقلاً عن كتاب فلسفة دينً لمؤلفه نورمن. آل كيسلر . ترجمة حميد رضا . ج 1 . ص 170 . انتشارات حكمت.

3 . إن المعايير الحاكمة على أنواع السلوك واقعية وليست أخلاقية (مثلاً لا يعتبر السحرة في هذا العصر خطراً على حياة الناس. لا من أجل أن قتل الانسان أصبح سائغاً وصحيحاً، بل لأن حقيقة الأمر أنه لا أحد يتصور أن السحرة هم قتلة).

الرابعة: إن القانون الاخلاقي لا يمكن أن يكون قانوناً طبيعياً، لأنه:

1 . إن القانون الطبيعي وصفي (يحكي عن واقع وماهو موجود) والقانون الاخلاقي معياري وينطلق من ايجاب ومنع (يجب عليك أن..).

2 . بعض الموارد المساوية في الحاق الضرر بالشخص متفاوتة أخلاقياً (مثلاً الشخص الذي احتل المكان المفضّل لديّ في الباص من حيث تواجده في الباص قبلي يختلف حاله عن الشخص الذي دخل معي ولكنه سارع الى احتلاله).

3 . بعض الموارد التي لا تلحق ضرراً بالآخرين تكون اسوأ في الميزان الاخلاقي مما يلحق الضرر (مثلاً الشخص الذي دفعني عن غير عمد لأقع في الحفرة يتفاوت حاله من حيث القبح الاخلاقي مع من يخطط لا يقاعي فيها ولكنه لم يوفّق لذلك).

4 . بعض الموارد التي قد لا تكون مضرة ولكنها قبيحة خلقياً (من قبيل افشاء السرّ أو خيانة الصديق).

5 . الموارد التي تؤدي الى الاضرار بجميع افراد البشر لا تصلح أن تكون دليلاً لاقناعي على وجوب سلوك فعل معيّن لا يرتبط بمصلحتي (الاّ بأن اكون تحت ضغط القانون الاخلاقي الكلّي الذي يأمرني بذلك العمل على رغم عدم رغبتي في أدائه).

الخامسة: إن القانون الاخلاقي لا يمكن أن يكون خيالاً محضاً، لأنه:

1 . لا يمكننا التخلّص منه حتى وإن كان البعض منّا يرغب في الخلاص منه.

2 . نحن لا نضع هذا القانون، بل إنه يؤثر علينا من خارج ذواتنا.

3 . اذا كان كذلك فسوف لا يبقى معنى للحكم الاخلاقي على فعل من الافعال.

السادسة: إن الانسان هو مفتاح فهم هذا القانون الاخلاقي. لأنه:

1 . لديه معلومات خارج دائرة الوصفية المحضة (فقضية «يجب عليك أن..» لا يمكن أن تكون ناشئة من التوصيف المحض)

2 . إن السرّ في منشأ القانون الاخلاقي يجب أن يكون شبيهاً لذهن الانسان اكثر من كونه شبيهاً بقانون طبيعي، وعليه تكون القوانين الاخلاقية متولّدة من الاذهان لا من المادة والطبيعة.

3 . إن السرّ في منشأ القانون الاخلاقي لا يمكن أن يكون جزءاً من أجزاء هذا العالم (كالقوانين العلمية الوصفية) كما أن مهندس البناء لا يمكن أن يكون جزءاً من البناء الذي يبنيه.

السابعة: وعلى هذا يجب أن تكون هناك قدرة مطلقة خارج دائرة النوع البشري وأكثر شبهاً لذهن الانسان من سائر الاشياء، لأنه:

1 . إن هذه القدرة المطلقة والكاملة هي التي تلهمنا مثل هذه القوانين الاخلاقية.

2 . إن لها علاقة وطيدة بسلوكياتنا وبتنفيد تلك الأوامر والمحافظة عليها.

3 . لو لم يكن هناك خير مطلق فسوف يكون كل سلوك اخلاقي لا ينتهي الى غاية معينة وبالتالي يصب في دائرة العبثية (مثلاً يمكن أن نضحّي بأنفسنا من أجل مفهوم اخلاقي فارغ وسخيف فيما لو لم يكن هناك قانون اخلاقي مطلق واقعاً).

4 . يجب أن يكون هذا المصدر لكل قانون أخلاقي هو الخير المطلق (لأن ميزان كل خير لا يمكن أن يكون أقل من نفس الخير الكامل).

المناقشة:

تعرّض البرهان الاخلاقي بصيغه المختلفة للعديد من الردود والاشكالات من قبل الالهيين والماديين، منها:

اولاً: ما ذكرناه آنفاً من أن الاحكام الاخلاقية تتعلق بدائرة العقل العملي، وقضايا العقل العملي قضايا وجدانية ومقبولة بالذات لدى العقل العملي، ولا يمكن استنباط قضية نظرية منها، اي أن الاحكام الاخلاقية لا تستلزم قضايا نظرية. بل ان الاحكام العملية الكلية بانضمامها الى مقدمة نظرية تكون بمثابة صغرى القياس المنطقي تكون منتجة قضية اخلاقية جزئية، من قبيل أن زيد أحسن اليك، وردّ الاحسان بالاحسان واجب (كبرى اخلاقية وجدانية) فينتج أن ردّ الجميل لزيد واجب عليك. فالمقدمة الاولى قضية خارجية واقعية. والثانية كلية وجدانية. ولابد للخروج بنتيجة من القوانين الوجدانية من انضمامها الى قضايا نظرية واقعية تحكي عن حوادث جزئية.

وما نحن فيه كذلك، فلابد من اثبات أن الخير الاعلى موجود في الخارج على مستوى القضية الجزئية ليتم الاستدلال. والاّ فان القضية الاخلاقية التي تدعونا لتحصيل الخير الاعلى أو الوصول اليه لا يمكن أن تكون فعلية وحينئذ لا تورث تكليفاً معيناً على الشخص، وكذلك لو لم يكن ضعيف ومحتاج في الخارج لما تعيّن على المتمول الغني أن يمدّ له يد العون..

وبعبارة اخرى: إن الاثبات النظري لبعض الحقائق الكلامية كوجود الخير الأعلى أو حرية الانسان واختياره يهيء الارضية لتحقق وفعلية القانون الاخلاقي وانتزاع الاحكام الاخلاقية البديهية منها. فالانسان بعد أن يتصور الخير الاعلى ويتصور كذلك نقصه وفقره المعنوي يحكم بضرورة التحرك لتحصيل الخير المتصوَّر فالملازمة بين القضايا النظرية والعملية وان كانت موجودة الاّ انها ليست من ناحية الاحكام العملية والقضايا الاخلاقية. بل من ناحية التصورات النظرية، اي أن وجود التصورات والتصديقات النظرية يستدعي قبول بعض القيم الاخلاقية والاحكام العملية.

ثانياً: من الوجوه التي يتمسك بها المنكرون لردّ البرهان الاخلاقي هو وجود الشر في العالم. بل قد يعتبر دليلاً على حدة لاثبات عدم وجود الله كما سيأتي في محلّه، ولكنه يصلح على الاقل لمناقشة الدليل الاخلاقي من حيث إن وجود الشر يثلم من وجود الخير الاعلى القادر في نفس الوقت على ازالة الشر من العالم، ويمكن ادراج هذا الوجه ضمن نقاط:

1 . الشر موجود في العالم.

2 . إن الله قادر مطلق وبامكانه ازالة الشر.

3 . إن الله خير محض وحينئذ لابد من أن يعمل على ازالة الشر.

4 . ولكن الشر لازال موجوداً.. وحينئذ:

1 . إما أن لا يكون الله قادراً مطلقاً، فلا يستطيع ازالة الشر، وهو ينافي المقدمة الثانية.

ب . وإما أن يكون قادراً ولكنه ليس خيراً محضاً. وهذا يتقاطع مع المقدمة الثالثة.

ج . أن يكون الله غير موجود..

وعلى كل الاحوال فوجود الشر في العالم يتقاطع مع البرهان الاخلاقي الذي يؤكد على وجود خير أعلى وكمال مطلق يكون مصدراً للقانون الاخلاقي.[144]

ثالثاً: ما أورده «راسل» على هذا البرهان الاخلاقي، وخلاصة أنه لو كان هناك قانون اخلاقي فاما أن يكون متسبباً للحكم الالهي ونتيجة له، او لا.. فان كان الاول فهذا يعني أن الله ليس بذاته خير محض لأنه هو الذي يعيّن ما يكون عليه القانون الاخلاقي وبالتالي لا يمكن الحكم عليه بأنه خير محض بالقانون الذي أبدعه بنفسه..

وان كان الثاني بأن لا يكون القانون الاخلاقي صادراً من الله، بل هو قانون عيني مستقل بنفسه، فحينئذ لا يكون الله هو الغاية القصوى والهدف النهائي، بل يكون القانون الاخلاقي هو الغاية والهدف. وعلى الله أن يوفّق نفسه وأفعاله بما يقتضيه هذا القانون. وهذا يعني فقدانه للقيمة الدينية المطلقة التي يدّعيها له المؤمنون.

رابعاً: الوجه الأقوى في ردّ هذا البرهان هو أن يقال بأن من المحتمل أن لا يكون للقانون الاخلاقي وجود عيني في الخارج. بل قد يكون وليد الثقافة الاجتماعية أو من افرازات غريزة الاجتماع. وليس بالضرورة أن وجوده في ذهن الانسان يحكي عن مصدر ما ورائي له. والمتأخرون من فلاسفة الاسلام يقررون اعتبارية الحسن والقبح وسائر الاحكام الاخلاقية رغم أن المتقدمين منهم وخاصة المعتزلة يقررون ذاتية الحسن والقبح وأن القضايا الاخلاقية تحكي عن واقع موضوعي والفعل الالهي لابد وأن يطابق نفسه مع المعيار الذاتي للحسن والقبح في الافعال، وسيأتي تفصيل الكلام عن القضايا الاخلاقية في الحلقة الثانية من هذه السلسلة الكلامية، ولكن ما نريد قوله هو أن اثبات واقع عيني للقضايا الاخلاقية دونه خرط القتاد. وكذلك اثبات الملازمة الضرورية بين وجود القيم الاخلاقية ووجود الذات المقدسة باعتبارها مصدراً لما نشعر به من تكاليف اخلاقية على مستوى البرهان العقلي.

نعم، قد يقال بوجود هذه الملازمة على مستوى الكشف العرفاني كما سيأتي في بيان ماهية التجربة الدينية. ولكنه ليس من الدليل العقلي في شيء. وحينئذ يبقى الاحتمال بأن تكون القوانين والتكاليف الاخلاقية التي يشعر بها كل

---

(144) ويمكن المناقشة في هذا الاشكال من وجوه:

1 . من الممكن وجود خير أعظم في حال وجود الشر بحيث لا يمكن تحصيله إلاّ بوجود الشر.

2 . من الممكن أن يكون ما ظهر لنا من مظاهر الشر هي في الواقع خير للانسان ولكن جهله بحقائق الامور جعله يتصور الخير شراً.

3 . من الممكن أن تدخل ازالة الشر في دائرة المستحيلات التي لا تتناولها القدرة الالهية المطلقة كما في خلق الشريك لله تعالى أو أن يكون له ولد أو الجمع بين المتناقضين وامثال ذلك من القضايا التي لا تدخل دائرة القدرة الالهية المطلقة لكونها محالاً بنفسها.

4 . الاعتراض على وجود الشر يعني أن الانسان جعل من نفسه معياراً للخير والشر في هذا العالم وكل ما يلحق به الضرر يسميه شراً مع ان عالم الخلقة قد لا يكون مبنياً على اساس مصلحة الانسان. بل معيار آخر يستدعي وجود الشر والحاق الضرر بالانسان وليس له حق الاعتراض.

وتفصيل الكلام في الحلقة الثانية من هذه السلسلة الكلامية.

انسان هي وليدة الغريزة الاجتماعية أو العقد الاجتماعي الخفي بين افراد المجتمع، أو من تداعيات الانا الاجتماعي الذي لا يرضى بالاضرار للآخرين كما لا يرضاه لنفسه . موجوداً.. ومعه لا يبقى للاستدلال العقلي قاعدة يرتكر عليها، لأنه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

* * *

أدلّة القول بعدم وجود الله

قد يكون من الغريب على الذهنية المؤمنة بوجود الله أن يكون للمنكرين والملحدين أدلّة عقلية على عدم وجود الله نظراً لشدة وضوح فكرة التوحيد لدى المؤمنين. ولذلك نجد أن بعض الكتاب الاسلاميين يناقض آراء المنكرين ويدحض أدلّتهم ليس من موقع الحوار العقلي والمناقشة العلمية بل يتحرك من منطلق التسقيط ويتحدث بلغة الاتهام باتباع الشهوات والتكالب على الدنيا والعمى والصمم عن الحق لكل من تسول له نفسه بالتشكيك بأدلّة وجود الله وبذلك يبتعد كثيراً عن الروح العلمية والاخلاقية التي يجب أن تحكم هذه الحوارات العقائدية حتى يتضح الصبح لذي عينين..

واذا كنا كذلك في مواجهتنا لعلامات الاستفهام التي تعترضنا من قبل المنكرين فيجب أن نعطيهم الحق لمقابلتنا بالمثل. فللمنكر أن يتهم المؤمنين بأنهم ما زالوا يعيشون المرحلة الماضية وأن الايمان بالله معلول للخوف من المجهول أو تلقين السلطات الحاكمة لتخدير الطبقة المستضعفة أو وليد عقدة أوديب وأن المؤمنين يعانون من ازمات نفسية وكبت جنسي يدعوهم الى سلوك طريق الايمان و.. الخ.

ومن الواضح أن مثل هذا الحوار غير الاخلاقي لا يؤدي الى نتيجة مطلوبة ولا يوصلنا الى ثمرة مجدية..

الأمر الآخر الذي يجدر ذكره في هذا المجال هو أن الكثير من الالهيين يتصورن أن مثل هذا البحث يدخل في دائرة «البينة على من ادعى» وأن على الالهي فقط أن يثبت بالادلة وجود الله وليس على المنكر شيء لأن الاصل معه وهو اصل العدم، وبذلك نجد الفلاسفة الالهيين والمتكلمين من شتى الاديان حشدوا في كتبهم الفلسفية والدينية كلما يسعفهم في اثبات الحقيقة المطلقة من دون أن يهتموا بسماع ادلة الطرف الآخر قناعةً منهم على أنّ عليهم فقط تبيين مدّعاهم والبرهنة عليه. والحال أن الطرف الآخر وإن كان معافى من التكليف المماثل وفي غنى عن ممارسة عملية الاستدلال على النفي على المستوى الفلسفي والمنطقي، الاّ أنه مطالب كذلك بتفسير ظواهر اجتماعية ونفسية كثيرة تدعو الباحث الى الاذعان بواقعية وجود الواجب من قبيل الظاهرة التاريخية لوجود الأديان وعبادة الأوثان والميل النفسي للعبادة والتضرع والسلامة النفسية التي يتحلى بها المؤمنون غالباً في مقابل الاضطراب والقلق الذي يعيشه المنكرون أو غير الملتزمين بمباديء الدين والاخلاق و.. الخ.

بعد هذه المقدمة ندخل الى أصل الموضوع ذاكرين أهم شبهات المنكرين وتحليلاتهم لظاهرة الاعتقاد بوجود الله. أو ما يمكن أن يستدلوا به لاثبات عدم وجود الله.

الأول: التفسير السسيولوجي لظاهرة الايمان بالله

وقد تقدم بهذا التحليل علماء الاجتماع الفرنسيين في اوائل القرن العشرين ومنهم «اميل دوركيم» وأتباعه. ويقوم هذا التحليل على اساس أن فكرة الالوهية وليدة روح المجتمع للتحكم في سلوك الافراد وأن الآلهة موجودات خيالية يخلقها المجتمع في ذهن الافراد لاستخدامها كأداة لتطبيع الافراد وتهذيب افكارهم وسلوكياتهم. وتدعى هذه النظرية بأن الافراد المتديّنين يشعرون بأنهم يقفون مقابل قدرة أعلى وراء الطبيعة تطلب منهم سلوكاً معيناً وتفرض عليهم قيم وتكاليف اخلاقية تجاه الآخرين. والحال أن هذه القدرة الغيبية ليست شيئاً وراء الطبيعة، بل هي طبيعة المجتمع وروحه المتشكلة من مجموع الافراد حيث توحي الى الافراد بأنها قدرة أعلى ولها صفات الوهية وتخلف تصوراً خاصاً في أذهانهم يتجلّى في فكرة الالوهية.

ويرى دوركايم أن الشعور بالالوهية ـ الذي يشكل مصدر جميع اشكال التعلق بالمقدسات والوفاء لها ـ في الحقيقة ليس اكثر من انعكاس حاجة المجتمع لشدّ اعضائه ووفاء افراده له، ففي المجتمعات البدائية يقوى ويشتد الشعور بالولاء للقبيلة وحقها في الطاعة والتبعية المطلقة بالنسبة لافراد القبيلة، والرسوم والتقاليد والالزامات والمحرمات كلها عبارة عن أدوات لفرض شخصية القبيلة وحكومتها على الافراد مما يجعل منها امراً مقدساً يستوجب الخشوع والخضوع تجاهها بعنوان أنها قدرة غيبية اعلى. وفي المجتمعات المعاصرة تتجلى روح المجتمع هذه في زمان الحرب والدفاع حيث تسيطر على الافراد روح الوطنية وتدفعهم الى التضحية بأنفسهم في سبيلها. فنحن ـ كما ـ يقول دور كيم ـ كبشر نشعر في أعماق نفوسنا بالارتباط الاجتماعي مع مجتمعاتنا وعندما ننفصل عن المجتمع نشعر بالغربة والوحشة، فالانخراط في المجتمع هو العامل الاساس في نشاطنا وتوجيه سلوكياتنا ومن ذلك نشعر بأن أمراً قدسياً يربطنا مع سائر الافراد ويدعونا الى عبادته وتقديسه. فالدين عبارة عن عامل لشدّ الافراد وتنظيم عملية ارتباطهم مع بعضهم البعض.

وعلى هذا الاساس فالدين أو الالوهية بمثابة حقيقة شاملة وعظيمة لشخصية المجتمع مقابل الافراد ممتدة بامتداد التاريخ البشري، وبالتالي فالانسان ومن أجل حفظ حياته الاجتماعية هو الذي خلق فكرة الالوهية في ذهنه لا أنها تحكي عن وجود موضوعي مقدس خارج ذهن الانسان.

المناقشة:

من الواضح أن هذا التحليل السسيولوجي لظاهرة التدين والاعتقاد بالآلهة لا يمثل دليلاً منطقياً على المدعى. وهو عدم وجود الله، بل غاية ما يفيده تفسير علمي لهذه الظاهرة الاجتماعية حسب ادعاء علماء الاجتماع، ورغم ذلك فانه بالامكان تسجيل عدة ملاحظات حول هذا الدليل أو هذه النظرية التحليلية للاعتقاد بالله:

1. إن هذه النظرية تفتقد في الاساس لاثباتات علمية على مستوى التجربة أو الاستقراء وغيرهما من ادوات الاثبات العلمي، ومعلوم أن كل نظرية لا تثبت نفسها وصحتها في سوق البحث العلمي تبقى مجرد احتمال لا يفيد علماً ولا يدفع غيره من الاحتمالات العلمية في تفسير هذه الظاهرة. والنتيجة أن هذه الفرضية حتى لو كانت مقبولة فهي لا تفيد في ردّ القول بوجود إله خالق لهذا العالم. أي أن كل فرضية تفسر ظاهرة معينة لا تمتد الى الجذور الفلسفية لهذه

الظاهرة فعلى فرض قبولنا بأن منشأ الاعتقاد بالله في المجتمعات البشرية هو ما ذكر من روح المجتمع الاّ أن هذا لا يعني أن هذا العالم بما فيه من انسان وحيوان وكائنات اخرى ليس له خالق مدبّر.

2 . إن هذه النظرية عاجزة عن توضيح وتفسير الحركات الاصلاحية للمصلحين والحكماء والانبياء المخالفة للتيار السائد في المجتمع، فالنظرية المذكورة هي نظرية محافظة وتقرر أن المجتمع يوحي في أذهان أفراده بما من شأنه أن يشدّهم ويعمل على تطويعهم للارادة الكلية للمجتمع فاذا كان الله هو هذه الروح الاجتماعية المحافظة فيلزم أن يقف ضد اي حركة خارجة عن دائرة التكاتف الاجتماعي والحال أن التاريخ يشهد بأن الله كان مع الانبياء والمصلحين في حركاتهم ضد أقوامهم، بل أن جميع الانبياء طردوا من مجتمعاتهم ووقف كل مجتمع بشري موقفاً سلبياً من أية حركة من هذا القبيل الاّ أن حركة الانبياء استمرت حتى كتب لها النصر في كثير من المواقع، والأديان والوقائع التاريخية تؤكد وقوف الله مع هؤلاء الانبياء ضد أقوامهم.

ومن هذا القبيل الحركات المناهضة للاستعمار وحقوق الانسان في المجتمعات التي تخوض حرباً استعمارية ضد المجتمعات المستضعفة كما هو الحال في التظاهرات المخالفة لحرب فيتنام في امريكا أو حركات حقوق الانسان في فرنسا التي وقفت مع الثورة الجزائرية أبان الاحتلال الفرنسي للجزائر. فاين كانت روح المجتمع التي تعمل على شدّ افراده وتطويعهم وتوحيدهم في كل من امريكا وفرنسا وموقفها من هؤلاء الأفراد الخارجين على إرادتها؟

والطريف أن الانبياء ورجال الاصلاح بعد طردهم من المجتمع يشعرون بأنهم أقرب الى الله من أي زمان مضى كما نقرأ ما حكاه القرآن عن الأنبياء ابراهيم وموسى ومحمد وما كانوا يتمتعون به من روحيات عالية لدى هجرتهم لأقوامهم ولكن وفقاً لهذه النظرية يجب أن يكون الخارج على المجتمع خارجاً على الله وبعيداً عن رحمته وعنايته!!

3 . إن هذه النظرية منقوضة بالكثير من الحالات الفردية في المجتمعات الحديثة التي ضعفت فيها روح الشدّ الاجتماعي وتعمقت فيها روح الفردية وطغت فيها كرامة الفرد واهميته على حساب الروح الاجتماعية ولكن رغم ذلك نلاحظ أن قوة الايمان بالله والاعتقاد به بقيت على حالها إن لم نقل أنها قد ازدادت وتعمقت وترسخت لدى بعض الافراد. وعلى عكس ما يشاهد من مظاهر الخلاعة والمجون والتكالب على الدنيا في المجتمعات المتقدمة فان هناك امتداد للدين والاعتقاد بالله في العمق العاطفي والوجداني في هذه المجتمعات، بل يمكن القول بأن مثل هذا الايمان أنقى وأقوى من ايمان الافراد في المجتمعات المتخلفة التي يتعرض أفرادها لضغوط ثقافية واجتماعية وعائلية تدفعهم الى اعتناق عقيدة معينة دون أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، فمثل هذه الضغوط لا تمارس في حق الافراد في المجتمعات المتقدمة، ولهذا كان الايمان بالله يمثل خياراً حراً للأفراد، والانسان المؤمن في مثل هذه المجتمعات يختار ايمانه بحرية مطلقة ويلتزم بما يفرضه عليه دينه باختياره، فمن الطبيعي أن يكون ايمانه هذا أفضل وأسلم من غيره ويكون التزامه الخلقي والديني ناقضاً للنظرية المذكورة بعد أن تحرر الأفراد من اعتقاد معين يفرض عليهم من المحيط والاسرة والمجتمع والحكومة ومن خارج ذواتهم وعقولهم!

* * *

الثاني: التفسير السيكولوجي لظاهرة الايمان بالله

علماء النفس من اتباع مدرسة التحليل النفسي يرون في الايمان بالله نوعاً من الدفاع الذهني مقابل الحوادث الطبيعية كالزلازل والعواصف والامراض والبراكين والموت وأمثال ذلك. ويرى فرويد أن القوى الطبيعية تقف مقابل الانسان بمنتهى القسوة والعظمة من دون أن يقدر الانسان على تحديها ودفعها. وكيف يتسنى له ذلك مقابل قوى غير متشخصة؟ ولكن اذا كانت قوى الطبيعة هذه لها مشاعر وأحاسيس كما للانسان، واذا كان الموت لا يمثل ظاهرة طبيعية يعجز الانسان عن تفسيرها بل من فعل إرادة شريرة.. واذا كانت هناك موجودات ذات شعور تملأ عالم الوجود من نوع الموجودات التي نعرفها، حينئذ بامكاننا أن نتنفس الصعداء ونشعر بالأمن لدى تعرضنا للاخطار ونتغلب على القلق والاضطراب في انفسنا تجاه الحوادث والاخطار، فلعلّنا لا نتمكن من الدفاع عن أنفسنا لحد الآن، ولكننا لسنا نفتقد الحل لهذه المشكلة. فنحن نستطيع استخدام بعض الوسائل المعروفة لدينا تجاه هذه الموجودات المتغطرسة، يمكننا أن نستغيث أمامها. أو نطلب رضاها وعفوها. أو نستميلها ونعمل على كسبها وبالتالي نتمكن من جذب بعض قدرتها لصالحنا، والطريق الذي اختارته الاديان السماوية كاليهودية والمسيحية . كما يقول فرويد . هو الاستفادة من ذكرى الأب العطوف الذي يحمي اطفاله وكأنها قوة عظمى في هذا الكون الفسيح مهمتها حماية الانسان من هذه المخاطر، فصورة الأب الذي يبتسم لطفله وهو في المهد تطورت لتكون صورة الاب الذي يبتسم للبشرية من اعالي السماء.

ويرى «فرويد» أن المفاهيم الاخلاقية والدينية من قبيل الذنب والطاعة والعبادة وأمثالها وليدة «عقدة او ديب» حيث يفترض فرويد أن الاسرة الأولية للبشر كانت تضم الاب والام والاولاد.

وكان الأب هو المسيطر على الاسرة ويتمتع بحقوق واسعة منها حق الاستفادة الجنسية من العنصر المؤنث وباستطاعته القضاء على كل من يقف في طريق تثبيت سلطته على الاسرة من الاولاد. فما كان من الاولاد الاّ أن اتحدوا وعملوا على قتل الأب (ولعلهم اكلوه بعد ذلك لأنهم كانوا من آكلي لحوم البشر) ولكن هذه الجريمة الاولى أورثتهم القلق والاضطراب الشديد وتفاعل الندم والقلق لينتج احكاماً اخلاقية وشرعية وسائر الطقوس والمظاهر الدينية. فبعد مقتل الاب حزن الابناء وندموا حيث لا ينفع الندم، فما كان منهم الاّ أن فكروا في خلق الصنم الذي يعبّر عن وجود الاب، وخلقوا بعض القيود التي تمنعهم من قتل الاب أو الزنا بالمحارم (لأن اوديب الذي قتل أباه تزوج فيما بعد امه من حيث لا يعلم كما تقول اسطورة فرويد) وهكذا تولدت الاحكام الاخلاقية والدينية، ثم إن هذا الربط بين الدين وعقدة اوديب تكرر في كل فرد من أفراد البشر لأن فرويد يرى أن هذه العقدة كلية وشاملة.

فالشعور بالاثم يوضح السرّ في التعظيم أو التقديس الذي يقوم به الانسان تجاه الله أو الآلهة.

الكثير من علماء النفس من غير مدرسة التحليل النفسي في الوقت الذي لا يؤيدون صحة هذه الفرضية بتمام تفاصيلها الاّ انهم يوافقون فرويد على الاصل النفساني لظاهرة الدين من حيث كونها ردة فعل للرغبات المكبوتة في اللاشعور. أو كون الدين اداة من ادوات الضبط النفسي التي يستخدمها (الانا الاعلى) لضبط سلوك (الهو) أو الغرائز الحيوانية في الانسان في عملية التفاعل الاجتماعي مع الآخرين.

المناقشة:

لا نطيل في الردّ على هذه النظرية بعد أن رأينا أنها لا تمثل دليلاً منطقياً على عدم وجود الله. بل هي مجرد تفسير لظاهرة خاصة في سلوك الفرد كما رأينا في التفسير السابق، ولهذا فهي على فرض صحتها لا تمنع الاحتمال المقابل لها وأن يكون الله موجوداً رغم أن ايمان الافراد بالله أو بالاصنام قد يكون له دوافع نفسية من قبيل ما ذكرته النظرية، مضافاً الى أن هذه النظرية ـ وباعتراف الباحثين والمحققين من علماء النفس ـ تفتقد لأدنى درجات الاثبات العلمي. ولغرابتها على الذهن السليم فهي أشبه بالاساطير الخرافية منها الى النظرية العلمية. أما كون الدين والايمان بالله نابع من دوافع نفسية في ا الانسان فهو لا يمنع من أن يكون لهذه الدوافع واقع موضوعي خارج ذات الانسان كما في عواطف الامومة والعشق وحب النوع وما شاكل ذلك. فلا أحد يقول عن مثل هذه الدوافع والعواطف بأنها موهومة ولا حقيقة لها في واقع الأمر. فكيف جاز لعلماء النفس هؤلاء اثبات الاصل النفسي لهذه الظاهرة مع انكار أن تكون حاكية عما بأزائها في الخارج؟!

*　　*　　*

الثالث: التفسير الخرافي للدين

وهذا هو ما يورده كثير من علماء الطبيعة والاحياء والاجتماع من الماديين حيث يرون أن الانسان كان يجهل القوانين الطبيعية في العصور البدائية، ولذا أوعز السبب في حدوث الظواهر الطبيعية من مطر وحياة وموت وحركة افلاك وتصريف الرياح وغير ذلك الى قوى غيبية وراء الطبيعية اطلق عليها اسم (الله) أو الالهة.

ويرى «اجوست كونت» الفرنسي أن التاريخ البشري مرّ بثلاث مراحل: المرحلة «الدينية» و«الفلسفية» و«العلمية».

في المرحلة الاولى كان الانسان البدائي ينسب جميع الظواهر الطبيعية الى الآلهة والموجودات الغيبية المجهولة لجهله بخواص الاشياء وتأثيراتها، فعندما يواجه المرض، الموت، الزلزلة، الرعد، البرق، الخسوف والكسوف، العواصف والامطار وغير ذلك يفترض موجودات غيبية وراء كل هذه الحوادث باسم الالهة أو الجن والشياطين، أو الاصنام. وبعد أن تقدم خطوة في دائرة التفكير العقلي بدأ يتفلسف ويوعز هذه الظواهر الى مبدأ غيبي سماه بعلّة العلل أو الله ويقسم الموجودات الى طبيعية وما وراء الطبيعة..

أما في المرحلة الثالثة فقد عرف من خلال التجارب العلمية أن المعيار لصحة الافكار أو خطئها هو ما يثبت بالتجربة وما يقوله العلم وأن جميع تلك الظواهر الطبيعية لها علل كامنة في الطبيعة نفسها فلم يبق في الحقيقة مورد للاعتقاد بالله، فالاعتقاد بالله يعود في الاساس لجهل الانسان لا غير.

المناقشة:

هذا التفسير وإن كان أفضل من صاحبيه من الناحية العلمية الاّ أنه مجرد تفسير لظاهرة معينة من دون الاستناد على دليل علمي وتجريبي كما تدعي هذه النظرية في المعيار السليم لتشخيص الصح من الخطا والواقعي من الوهمي. ثم لو كان الدين والاعتقاد بالله من خصوصيات المرحلة البدائية فكيف نفسّر وجود هذه الظاهرة لحد الآن في المجتمعات المتقدمة وحتى لدى كثير من الفلاسفة وعلماء الطبيعة في العصر الحديث؟

واساساً فان الانسان لا يبحث عن الله في الحوادث الجزئية كما يتوهم أصحاب هذا القول حتى اذا أدركوا عللها الطبيعية انكروا وجود الله، بل أن الانسان يبحث عن الله على اساس أنه علّة العلل ويريد أن يفهم ويفسّر ظاهرة وجود الكون بصورة عامة لا تفسير الحادثة الفلانية، وبعبارة اخرى: انه حتى لو فهم علّة الخسوف والكسوف والرعد والبرق وامثالها من الظواهر الطبيعية يبقى التفسير الديني مطلوباً للانسان باعتباره يستوعب دائرة أوسع من دائرة العلوم الطبيعية، فالعلم يعطي للانسان فهماً لعلل الظواهر الطبيعية وأسبابها القريبة ويقول له بأن علّة الخسوف وقوع ظل الارض على القمر، وعلّة المطر الرياح التي تحمل بخار الماء من البحار ثم بعد ملاقاتها للأجواء الباردة في طبقات الجو العليا تحدث ظاهرة التكاثف ويتبدل بخار الماء الى قطرات مائية فتسقط لثقلها. وهكذا، أما التفسير الديني فلا يتقاطع مع التفسير العلمي المذكور حتى نلتزم باختيار الثاني وترك الاول. لأنه لا ينكر اساساً أن للظواهر الطبيعية علل قريبة تحكمها قوانين طبيعية. بل أن الانسان من خلال التفسير الديني للحوادث الطبيعية يدرك أن وراء كل هذه العلل والمعلولات قدرة مطلقة باسم (الله) الذي خلق هذا الكون بما فيه من كائنات وأفلاك وقوانين طبيعية، وهذا هو السبب في ايمان علماء الطبيعة بالله تعالى مع معرفتهم التامة بالعلل الطبيعية القريبة للحوادث الطبيعية.

* * *

الرابع: التفسير التاريخي للاعتقاد بالله

التفسير التاريخي لظاهرة الدين والاعتقاد بالله تقدمت به المدرسة الماركسية على أساس أن التفكير بوجود إله وراء الطبيعة معلول الانحطاط الاجتماعي والاقتصادي للشعوب الفقيرة. فمثل هذه الشعوب وبسبب الحرمان والفقر تحاول جبران هذا النقص بتخيل أن هناك قدرة عظيمة سوف تمدّ يد العون لها وتنقذها مما هي فيه سواء في هذه الحياة أو في حياة اخرى ينعدم فيها الألم والبؤس والحرمان ويعيش فيها الانسان حياة سعيدة خالية من المنغصات، ومن هنا سعى الحكام وأعوانهم الى ترسيخ هذه الافكار الخيالية في أذهان الطبيعة المحرومة على اساس انها دين الهي ليأمنوا ثورتهم عليهم وليشغلوهم عما هم فيه من المحنة ولهذا تحركوا لتحقيق هذا الهدف على مستوى الدعوة الى الزهد في الدنيا وتشجيع مظاهر الرهبنة والتقشّف والعزلة والعبادة وامثال ذلك.

المناقشة:

وهذا التفسير بدوره لا يمثل دليلاً على المطلوب. بل هو تحليل اجتماعي وتاريخي قد يكون له بعض الصحة ولا يخلو من شواهد ومؤيدات على مستوى الواقع التاريخي من قبيل حكومة بني امية وبني العباس في الشرق الاسلامي وحكومة الكنيسة في القرون الوسطى في الغرب المسيحي حيث كانت مثل هذه الحكومات مصاديق لسوء الاستفادة من عقيدة الناس بالله وبالآخرة وتحكيم سلطتهم على رقاب الشعوب المضطهدة باسم الدين، ولكن مثل هذه الموارد لا تشكل دليلاً على أن الاعتقاد بالله أو الالتزام بالدين من بنات افكار الطبقة الحاكمة أو المحكومة وأنه لا يحكي عن واقع موضوعي خارج ذهن الانسان، فيبقى مثل هذا التفسير مجرد احتمال تنقصه الاثباتات العلمية القطعية ولا يمكنه أن يشكل دليلاً مقنعاً على أن الظاهرة محل البحث ليست لها حقيقة في دائرة الاثبات العلمي والفلسفي.

مضافاً الى أن شواهد كثيرة تحكي عن وجود هذا الاعتقاد لدى بعض المتمولين وأبناء الطبقة الحاكمة مما لا يؤيد الفرض المذكور من أن الطبقة المحكومة والمحرومة فقط هي التي تخيلت مثل هذا الوهم لتجبر به حرمانها وبؤسها، أو أن الطبقة الحاكمة استغلت هذه العقيدة كأداة لتطويع الطبقة المحكومة أما ما نراه من توجّه غالبية الطبقة المحرومة للدين وغالبية الطبقة المتمولة للدنيا فهذا لا يعني صحة التفسير المذكور بل يمكن أن يقال أن أفراد الطبقة الحاكمة والمتمولة يتحركون غالباً في سلوكهم الفردي والاجتماعي من موقع المحافظة على مكانتهم الاجتماعية وتفوقهم على الاخرين مع ما يلازم ذلك من ظلم وتكالب على الماديات واحتفار للاكثرية المحكومة وبالنتيجة يتسبب مثل هذا السلوك اللا أخلاقي في ابتعادهم عن الفطرة السليمة ويورث محجوبيتهم عن الله تعالى بعكس الطبقة المحرومة التي يدفعها حرمانها الى الاتصال بالله اكثر والتوكل عليه وطلب المعونة منه.

الخطأ الاساس في مثل هذه التفسيرات لظاهرة الدين والاعتقاد بالله هي أن كل واحد منها يفترض حصر العلّة في بعد واحد دون أن يجعل للفرضيات الاخرى سهم في تكوين هذه الظاهرة. فعلماء النفس يفترضون التفسير السيكولوجي هو المصيب دون غيره وكذلك علماء الاجتماع في تحليلهم السيولوجي والماركسية في تحليلها الطبقي والتاريخي. ولكن لو قلنا بأن كل هذه التفسيرات مجتمعة كفيلة بايجاد تفسير معقول لهذه الظاهرة وأن الاعتقاد بالله لدى الأفراد أما أن يكون وليد جهلهم بقوانين الطبيعة. أو لشعورهم النفسي بالضعف والفاقة. أو من تلقينات المحيط والثقافة وايحاء الاسرة والمدرسة، أو لعوامل وراثية ممتدة في الماضي البعيد كما هو الصحيح من انتقال العقائد ايضاً عن طريق الوراثة[145] معقولاً في مقابل تفسير الالهيين لهذه الظاهرة.

وببيان أوضح: إن الاعتقاد بوجود الله لدى الافراد كما يمكن أن يكون حقيقياً ويحكي عن وجود إله في الواقع كما هو مدعى الالهيين ونظريتهم في تفسير هذه الظاهرة، كذلك يمكن أن يكون بفعل ايحاءات الاسرة والمجتمع والعوامل النفسية والوراثية وامثال ذلك، وليس بالضرورة أن يكون الايمان بوجود الله لدى جميع الافراد على السوية من حيث المنشأ والمضمون ولذلك ورد قوله تعالى:

(وما يؤمن اكثرهم بالله الاّ وهم مشركون)[146]

وعلى سبيل المثال فان ايمان الاطفال بالله لا يمكن أن يكون بمعزل عن المؤثرات النفسية والاجتماعية، وكذلك ايمان من يحكم باسم الدين في الغالب كخلفاء بني امية وبني العباس وأمثالهم، فالايمان بالله لدى هؤلاء يتوافق مع مصالحهم الدنيوية، ولا يعني هذا أنهم يدركون هذا المعنى، بل قد يكونون من المتحمّسين للدين والعقيدة واقعاً، ولكن اي دين، وأي إله؟

إنه الدين الذي يدعو الناس الى طاعة الحكام ويحرم الخروج عليهم.. والاله الذي فوّض اليهم الحكم وجعلهم نوّابه وخلفاءه في تقرير مصير الناس وسلّطهم عليهم..

وفي المقابل ليس كل منكر لوجود الله لا يعتقد بوجود الله على نحو الحقيقة، فاكثر المنكرين والملحدين يؤمنون بالله في سلوكهم العملي وإن انكروه بعقولهم وألسنتهم من حيث ما ألقي في اذهانهم من أن الله له ابن وانه ثالث ثلاثة كما

---

(145) ومن ذلك قوله تعالى في قوم نوح: **(ولا يلدوا الاّ فاجراً كفّارا)** نوح: 27.

(146) يوسف: 106.

في الديانة المسيحية، أو أن له جسماً ويدين وعينين ويعاقب عباده على أدنى سهو وخطأ وقد فضل قوم بني اسرائيل وجعل سائر الناس مسخّرين لهم كما هي عقيدة اليهود بالله. أو أنه سلط حكام الجور على رؤوس الناس وأمرهم بطاعتهم وحرّم عليهم الخروج على هؤلاء الحكام وجعل من طاعتهم طاعته كما هو مذهب بعض الفرق الاسلامية. فالكافر بمثل هذا الاله ليس كافراً على نحو الحقيقة وإن ظهر منه ذلك، فالايمان ليس هو العقيدة الذهنية كما يراه الفلاسفة، بل هو عمل وسلوك وعواطف انسانية ومكارم اخلاقية ومثل نبيلة. وسيأتي توضيح الحال بالتفصيل في المقالة اللاحقة.

*　　*　　*

الخامس: دليل وجود الشر

مسألة وجود الشرور والمصائب تعتبر من أهم المسائل التي يتشبث بها المنكرون لاثبات مدّعاهم وتأييد مقولتهم في انكار وجود الله، وقد أن وجود الشرور والمصائب من قبيل المرض والموت والزلازل والفقر والآلام والحروب والقبائح وما شاكل ذلك في عالم الخلقة تتنافى مع وجود مدبّر حكيم رحيم بعباده، فلو كان العالم له مدبّر حكيم وقادر على رفع هذه الشرور من هذا العالم لما رأينا كل هذه الشرور والمصائب، وهذا يعني انه اما أن يكون الله غير قادر على دفع الشر، أو انه غير رحيم بعباده، أو انه غير موجود من الاساس، والفرض الاول والثاني يستلزمان القول بالثالث لأن الله الذي يؤمن به الالهيون اما أن يكون متصفاً بجميع صفات الكمال والجمال وعلى رأسها القدرة المطلقة والرحمة الواسعة والخير المحض. أو لا يكون على الاطلاق هذا، وقد ذهب بعض المتكلمين الى أن الشرور لا تتنافى مع وجود الله بل مع عدله حيث أن وجود أشكال التبعيض في الخلقة وفي المجتمع البشري لا يتلاءم والعدل الالهي، وهذا القول بدوره يفضي الى انكار وجود الله لأن أحد صفات الكمال للذات المقدسة في نظر الالهيين صفة العدل. ومن يفتقد هذه الصفة من صفات الكمال فهو ليس باله، ذكرنا قبل قليل صورة موجزة لهذا الدليل على شكل ردّ للبرهان الاخلاقي، وغاية ما يمكن أن يقال في تقرير هذا الدليل ولهذا ايضاً ذهب المجوس الى القول بالثنوية وأن العالم يحكمه الهين اثنين: اله الخير، واله الشر(اليزدان والاهريمن) وذلك لما عسر عليهم فهم كيفية صدور مظاهر الخير والشر من مصدر واحد فقالوا بوجود مصدرين لمظاهر الكون، أحدهما خير محض ومنه صدرت جميع الخيرات في هذا العالم، والآخر شرّ محض هو السبب لكل أشكال الشر والفساد في هذا العالم.

المناقشة:

لقد تصدى الحكماء الالهيون للاجابة عن هذا الاشكال بطرق مختلفة، وبالامكان ادراجها جميعاً ضمن ثلاثة أجوبة:

الاول: إن الشر في التحليل العقلي يعود جميعاً الى العدم المحض أو ما يفضي الى العدم من قبيل المرض الذي هو في حقيقته عدم الصحة، والموت يعني عدم الحياة، والفقر يعني عدم المال أو الغنى وهكذا، ومعلوم أن الله تعالى خالق الموجودات لا الاعدام التي تعرض على الموجودات بالملازمة وبالعرض.

فيمكن القول بأن عالم الوجود خير محض، والشر هو العدم، فما يقال من وجود الهين: اله الخير واله الشر انما هو لتوهم أن الشرور موجودات ولابد لها من موجد. والصحيح أن الاشياء ليست على نحوين: خيّرة وشريرة واقعاً، بل هي اما أن تكون خيّرة أو أن خيرها غالب على شرها، والشر يعرض عليها بالعرض. اي أنها قد تكون مصحوبة بالشر من جهة أنها تسبب الشرّ للموجودات الاخرى، فالشر هنا أمر نسبي من حيث كونه خيراً لموجود وشراً بالنسبة لآخر.

وعلى أية حال فالله تعالى لم يخلق الشر لانه لم يخلق العدم.

ولكن هذا الجواب غير مقنع وخاصة لاولئك المتورطين بالمصائب والمبتلين بالشرور. فعلى فرض أن الله لم يخلق الشرور لكونها أعداماً، أفلا يستطيع أن يخلق عالماً خالياً من المرض والزلازل والحروب والفقر وما الى ذلك؟

ثم من قال أن جميع الشرور امور عدمية؟ ولماذا نأخذ الخير هو الاصل حتى يكون الشر هو عدم الخير؟ فكما يصح أن نقول أن المرض هو عدم الصحة، والفقر هو عدم الغنى، والشيخوخة هي عدم الشباب، فكذلك يصح أن نقول: إن الصحة هي عدم المرض، والغنى هو عدم الفقر. والشباب هو عدم الشيخوخة. فالصحة والمرض كلاهما أمران وجوديان وحالتان من حالات الجسم الاولى ملائمة والثانية غير ملائمة..

الثاني: إنّ هناك تلازماً ضرورياً بين الخير والشر في دائرة الوجود. فالقضاء شرط اساس لقبول المادة للكمال ولولا التضاد لما وقع تكامل في عالم الخلقة، فهذا العالم هو عالم التزاحم والتضاد، وهذا يعني حتمية وجود نقائص وشرور في هذا العالم والاّ امتنعت الحركة وساد السكون المطبق في العالم، لأن المادة اذا قبلت صورة معينة من الكمال ولم تتحرك نحو الاكمل فلابد أن تبقى كذلك الى الأبد وهذا بنفسه يعدّ مانعاً من بسط الكمال الالهي والفيض الرباني، فالحركة في حقيقتها هي خروج من القوة الى الفعل، وعالم المخلوقات في حركة دائمة نحو الكمال الاعلى، وهذا يعني أن هناك كمالات كامنة في هذا العالم بالقوة وتحتاج في فعليتها أن تكون هناك حركة من النقص الى الكمال، فلولا وجود النقص لما كانت هناك حركة نحو الكمال و «لولا التضاد ما صحّ دوام الفيض عن المبدأ الجواد» كما يقول الفلاسفة.

هذا على مستوى الوجود والواقع.

وكذلك الحال على مستوى المعرفة، فلولا الشر لما عرف الخير. ولولا المرض لما عرف قدر الصحة. ولولا الجهل لما عرف قدر العلم ولولا الموت لما عرف قدر الحياة وهكذا.

الثالث: أن يقال بأن ما يظهر للانسان من النقائص والشرور هي بنفسها خيرات وكمالات ولكن الانسان لجهله بحقائق الامور بحسب أن غير الملائم من الشر. فالفقر بحسب الظاهر شر للانسان ولكنه في حقيقته خير كثير اي يستبطن الخير من حيث قدرته على تحريك صاحبه نحو العمل والابداع وتثوير طاقاته وقابلياته الكامنة، والمرض يدفع الانسان الى اكتشاف ما يضره وما ينفعه من موارد الطبيعة والموت هو في حقيقته انتقال من عالم الى عالم آخر ومن مرحلة الى اخرى وكأنه ولادة ثانية كما ينتقل الجنين من بطن الام الى عالم الدنيا، فليس الموت حركة نحو الكمال بالنسبة للميت فحسب، بل هو خير كذلك بالنسبة الى الاحياء ايضاً ولولاه لضاقت الارض بسكانها مع زيادة المواليد. وأما مع توقف المواليد فيعني حرمان جميع الاجيال الحاضرة واللاحقة من الظهور الى عالم الوجود مما يعني توقف الفيض الالهي عن العطاء.

وهذا الوجه هو ما تؤكد عليه النصوص الدينية من أن الغاية من المصائب والشرور التي تصيب الانسان انما هي للامتحان والاختبار كما يقول تعالى:

(ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين)[147]

ومعلوم أن الامتحان الالهي لا يساوق المفهوم البشري من الامتحان، اي معرفة الشيء بعد فحصه. فان هذا المعنى لا يرد على الامتحان الالهي، بل كما يذكر المفسّرون من أن الامتحان الالهي للانسان هو اخراج طاقاته الكامنة من القوة الى الفعل كما يمتحن الذهب بوضعه في النار لتخليصه من الشوائب ولزيادة جودته وخلوصه.

وعلى هذا تكون الشرور والمصائب في حقيقتها خيرات بنفسها أو مؤدية الى الخير. وكل نقص يؤدي الى الخير لا يعتبر شراً ومصيبة كما في بذل التاجر مقداراً من ماله لشراء بضاعة مربحة، أو بذر الفلاح لكمية من الحبوب على الارض لنيل محصول أكبر فمثل هذا البذل والبذر لا يعدّ خسارة وشراً في العرف.

وببيان آخر: أن الشر في حقيقته أمر ذهني يتوقف وجوده على كيفية استنباط الانسان لمدلول الحدث الخارجي، فالجاهل بحقيقة معطيات الحوادث الطبيعية يستنبط مفهوم الشر من تلكم المصائب والبلايا والمنغصات التي تواجهه في حركة الحياة، ولكن لو ازداد علمه وعرف حقيقة الأمر لأدرك أن ما كان يحسبه شراً هو خير محض، وفي ذلك يقول تبارك وتعالى:

(فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً)[148]

وهكذا يكون الشر محصولاً ذهنياً ليس له في عالم الوجود الخارجي مصداق وتشخّص.

وسيأتي تفصيل الكلام عن الشرور في الحلقة المقبلة.

* * *

السادس: من خلق الله؟

هذا السؤال كثيراً ما يطرح من قبل الماديين كإشكال على مقولة الالهيين من أن لكل معلول علّة، وبما أن هذا القانون عقلي كما يدعي الالهيون فلابد أن يكون شاملاً لجميع الموجودات لأن القانون العقلي لا يقبل الاستثناء. ولكن هذا الكلام وبهذه الصياغة لا يصلح أن يكون دليلاً على عدم وجود الله بل هو مجرد اشكال على الالهيين كما يورده برتراند راسل في كتابه «لماذا لست مسيحياً» في معرض نقده لبرهان العلية ويقول:

«إن اساس هذا البرهان عبارة عن أن جميع ما نراه من موجودات في هذا العالم يجب أن يكون له علّة، واذا تتبعنا سلسلة العلل نصل في النهاية الى العلة الاولى أو علة العلل وهي الله...

عندما كنت شاباً مراهقاً لم اكن افكر في مثل هذه المسائل الدقيقة وكنت ارى صحة برهان علة العلل مدة من الزمان الى أن بلغت سنّ الثامنة عشر فقرأت كتاباً لـ «جان استورات ميل» ووصلت الى هذه الجملة: «كان أبي يقول لي: أن السؤال عن الخالق الذي خلقنا ليس له جواب، لأنه سنواجه هذا السؤال فوراً: اذن من خلق الله؟»

---

147. البقرة: 155.

148. النساء: 19.

وهكذا اتضح لي كذب برهان علة العلل من هذه الجملة البسيطة ولا زلت أعتقد ببطلانه، فلو كان لكل شيء علّة فيجب أن يكون لله علّة ايضاً، ولو أمكن لأحد الاشياء أن يوجد من دون علّة فهذا الشيء يجوز أن يكون الله أو العالم. وهكذا يتضح خواء هذا البرهان»[149]

وهكذا نرى أن مثل هذه الصياغة تصلح كإشكال على برهان العلية فحسب، ولكن اذا اردنا تطويره الى دليل عقلي على عدم وجود الله فيمكن ترتيبه على شكل مقدمات لقياس منطقي حاصله:

إن لكل موجود علة.

الله موجود

اذن: الله له علّة.

وبما أن هذه النتيجة كاذبة كما عليه اتفاق الالهيين، فلابد أن تكون احدى المقدمتين كاذبة، ولا مجال لكذب المقدمة الاولى لأنها بديهية حسب قانون العلية فلابد أن تكون الثانية كاذبة، وهو المطلوب.

المناقشة:

إن كل من له أدنى اطلاع على قضايا الفلسفة وخاصة في باب الالهيات بالمعنى الأخص في الفلسفة الاسلامية يعلم خواء هذا الكلام ويتضح له أن مثل هذا السؤال عن علّة وجود الله لا معنى له، فالفلاسفة والمتكلمون الاسلاميون بحثوا بشكل مفصل هذا المطلب في باب علّة احتياج الموجودات الى علّة فلم يقل أحد منهم أن لكل موجود علّة كما توهم أصحاب هذا الاشكال، والخطأ في هذا الاشكال بصيغته البرهانية يكمن في المقدمة الاولى فليس لكل موجود علّة. والعقل لا يحكم بمثل هذه القضية، بل يقول إنّ لكل معلول علة، أو لكل حادث محدّث، أو لكل ممكن علّة وهكذا، اي أن الموجود بما هو موجود لا يحتاج الى علّة بل لكونه معلولاً، أو حادثاً، أو ممكناً على اختلاف الآراء حول علّة احتياج الموجود الى علّة.

المتكلمون ـ كما رأينا في دليل الحدوث ـ يؤكدون على أن الكون حادث، ولأنه حادث فيحتاج الى محدث وهذا المحدث يجب أن يكون قديما والاّ لتسلسل.

فمناط الاحتياج الى علة للايجاد هي الحدوث.

أما الطبيعيون ـ حسب رأي ارسطو ـ فالمناط في الاحتياج الى علة هو الحركة من حيث أن لكل متحرك محرك. والكائنات متحركة، لذا فهي بحاجة الى علّة لايجاد الحركة فيها (كما مرّ في دليل الحركة).

اما الفلاسفة المسلمون منذ عهد ابن سينا ولحد الآن فانهم يرون أن كلاً من الحدوث والحركة لا يصلحان لأن يكونا مناط الاحتياج الى علّة لأن العالم قديم لديهم وادلّة المتكلمين قاصرة عن اثبات الحدوث للعالم، واما الحركة فلا تصلح أن تكون هي المناط لاحتياج الموجودات الى علّة، فأصل وجود الكون يحتاج الى خالق في نظر المسلمين وليس لكونه متحركاً، ولذلك عدل ابن سينا الى برهان الامكان والوجوب وأثبت أن المناط هو الامكان وأن جميع الموجودات ـ سوى الله تعالى ـ ممكنة وتتساوى فيها جهة الوجود والعدم ولابد لاخراجها من كتم العدم الى حيّز الوجود من موجد وهو

(149) برتراند راسل ـ چرا مسيحى نيستم ـ ص 8 و 9.

واجب الوجود كما مرّ في بيان دليل الامكان. وعليه فليس كل موجود يحتاج الى علّة لايجاده كما ظن راسل وأشكل على الالهيين بذلك الاشكال فواجب الوجود لا يحتاج الى علّة حينئذ.

وبعبارة اخرى: أننا لابد من أن نلتزم بموجود ازلي لا يحتاج الى موجد، اما العالم أو الله، لأنه على فرض عدم وجود الله لابد أن يكون الكون أزلياً وواجباً، فالمنكرون اختاروا الاول، والالهيون اختاروا الثاني، وعليه فهذا البرهان مخدوش لدى كلا الفريقين.

*　　*　　*

السابع: تناقض الايمان بالله وحرية الانسان

يرى «جان بول سارتر» في فلسفته الوجودية أن أصل الانسان ووجوده مرتبط بحريته وبما يختاره من سلوك وأفكار، أي انه يصوغ ماهيته باختياره وحريته، فالانسان يولد بدون ماهية فهو في الاصل وجود مع حرية، أو وجود حرّ وهو الذي يخلق ماهيته بعد ذلك، فكل ما يتنافى مع حرية الانسان يعرض الانسان للقلق والاضطراب، وكل تعلق بأمر من الامور يتناقض مع حريته ومن هذه الامور الاعتقاد بالله والقضاء والقدر والالتزام بجملة من الشعائر والواجبات فكل هذه الامور تتنافى مع حرية الانسان لأن الايمان بالله يعني الايمان بالقضاء والقدر وأن مصير الانسان محتوم وموجود منذ الازل في العلم الالهي، وهذا يعني الاعتقاد بالجبر من حيث إن الانسان لا يمكنه مخالفة ما كتب عليه سابقاً وفي علم الله والاّ تحول علم الله الى جهل كما يقرره المتكلمون الاسلاميون في تصوير الاشكال في باب القضاء والقدر، وبما أن حرية الانسان معلومة بداهة وبالوجدان فكل ما يتنافى معها باطل ولا حقيقة له ومن ذلك وجود الله، هذا من جهة.

ومن جهة اخرى فان علم الله بما سيكون عليه الفرد معناه علم الله بماهية الانسان، وبالتالي تقدم ماهية الانسان على وجوده، وقد تقدم أن الوجود في الانسان متقدم على الماهية، اذن فالاعتقاد بأن الله يعلم مسبقاً بأفعال الانسان أو الايمان بالقضاء والقدر غير صحيح.

المناقشة:

يمكن اعتبار هذا الدليل هو الدليل الوحيد على عدم وجود الله الذي يحوي في ذاته على مقومات الدليل المنطقي، فما سبق من الاقوال في اثبات عدم وجود الله لم تكن سوى اشكالات أو اطروحات نظرية لتفسير الاعتقاد بالله على اساس مادي، ولكن هذا الدليل يحاول اثبات أن وجود الله يتناقض مع بديهية وجدانية وهي حرية الانسان، ومعلوم أن الدليل المنطقي هو ما يستلزم من نفيه الوقوع في التناقض، ولهذا بنى سارتر على استحالة وجود الله بينما نرى سائر المنكرين والملحدين يقررون عدم الدليل على وجود الله ويكتفون في دائرة الالحاد بعدم وجود الدليل على وجود الله بعد إبطال الادلة التي يتقدم بها الالهيون وتفسير ظاهرة التدين والاعتقاد بالله بما رأينا من تحليلات وتفسيرات. أما الوجوديون من التيار الالحادي فلم يكتفوا بعدم الدليل على وجود الله بل تمسكوا بالدليل على عدم وجود الله وانتهوا الى استحالة وجود الله.

ويكاد يتفق علماء الاسلام من فلاسفة ومتكلمين في اطار اجابتهم على هذه الشبهة بأن علم الله الازلي بمستقبل الانسان ومصيره لا يستلزم القول بالجبر لأن الله يعلم بأن هذا الشخص سيعمل هذا العمل باختياره، أي أنه سيختار

هذا السلوك والفعل، فعلم الله تعلق منذ الازل بسلوك معين لهذا الانسان على اساس من اختياره وحريته. وبذلك يمكن حل التناقض المدعى بين علم الله وحرية الانسان.

ولكن ـ كما سيأتي مفصلاً في الحلقة الثانية في موضوع البداء ـ أن هذا الحل ليس سوى تلاعب بالالفاظ وانه من غير المعقول الجمع بين علم الله الازلي بتفاصيل أفعال الانسان وبين حرية الانسان من حيث أن الاختيار أو الحرية في اتخاذ سلوك معين يعني وجود طريقين أو اكثر امام الانسان في كل مورد يمارس فيه حريته. فان كان امامه طريق واحد فقط وهو ما سبق في علم الله ولا غير فاطلاق كلمة الحرية والاختيار لا يكون على نحو الحقيقة وهو الى المغالطة أقرب منه الى المجاز.

والصحيح ـ كما أثبتناه في بحث البداء ـ أن سلوك الانسان المستقبلي وافعاله وتصرفاته التي سوف تصدر منه في المستقبل هي في الحقيقة عدم محض فعلاً، وعلم الله يتعلق بما هو موجود فعلاً أو ما سيوجد في المستقبل اذا كانت علّة موجودة فعلاً ولا يتعلق بالعدم المحض، فالله بكل شيء عليم كما أنه على كل شيء قدير، الاّ أن قدرته المطلقة لا تتناول المستحيلات فالله لا يقدر أن يخلق له شريك أو يلد ابنا أو يجمع بين المتناقضين لأن مثل هذه الامور غير ممكنة التحقق بذاتها وعدم تعلق القدرة الالهية بها لا يثلم من اطلاقها ولا يعني نسبة العجز الى الله، وهكذا الكلام في علم الله الازلي وعدم تعلّقه بالأعدام المحضة فلا يؤدي هذا القول الى نسبة الجهل الى الله تعالى كما توهم هؤلاء المتكلمون لأن ارادة الانسان التي هي العلة لأفعاله يخلقها الانسان حين يوشك على العمل، وهذه الارادة حرّة في اختيار متعلقها.

والشواهد على هذا الكلام كثيرة من النصوص القرآنية كما في قوله تعالى بالنسبة الى فرعون:

(وقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى)[150]

وقوله: **(ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمنّ الله الذين صدقوا وليعلمنّ الكاذبين)**[151]

وعليه فان هذا البرهان محل البحث ساقط من الاساس لأنه مبني على علم الله الازلي بماهية الانسان وافعاله المستقبلية وأن مثل هذا العلم الالهي يتقاطع مع حرية الانسان، وقد تبين لك بطلان المقولة المذكورة في علم الله وبالتالي يمكن الجمع بين الاعتقاد بالله وحرية الانسان من دون اي تناقض.

*　　*　　*

الثامن: قصور العقل البشري عن ادراك ما وراء الطبيعة

ويقال ايضاً في مقام الاستدلال على عدم وجود الله بأن العقل البشري لا يدرك الا ما تقع عليه الحواس من المدركات الجزئية.

والحواس بدورها لا تدرك سوى ظواهر الاشياء ولا سبيل لها الى ادراك الحقائق فليس لنا طريق الى ادراك ما يتجاوز الظواهر وعليه فلا سبيل لنا الى ادراك ما وراء الظواهر من حقائق ومنها مفهوم الالوهية، بل أن تصور مفهوم الله غير ممكن بالنسبة للعقل البشري لأن تصور كل شيء هو نوع من الاحاطة العلمية بذلك الشيء، والذات المقدسة لا يمكن

---

150. طه: 44.

151. العنكبوت: 3.

أن تقع موضوعاً للاحاطة الذهنية ولا الخارجية. وعلى هذا الاساس فان اي بحث واستدلال في دائرة الغيبيات والميتافيزيقياً هو عبث وتلاعب بالكلمات.

المناقشة:

أساساً إن هذه المقولة لا تختص بالمنكرين والماديين.

فهناك الكثير من الالهيين وخاصة العرفاء والمتصوفة يرون هذا الرأي وأنه لا طريق للعقل المحدود لادراك اللا محدود.

وهناك ايضاً فرقة من المتكلمين باسم «المعطلة» يرون هذا الرأي أيضاً وذلك باعتقادهم بتعطيل العقل عن اية معرفة بالله تعالى وصفاته واسمائه، غاية الأمر أن العرفاء يرون أن المعرفة ممكنة ولكن بطريق آخر وهو طريق الكشف القلبي والشهود الروحاني، والمعطلة يرون الالتزام الحرفي بالنصوص والتعبد بما ورد فيها من صفات الهية دون تصرف من العقل.

وكيف كان فقد أجاب الالهيون عن هذا الوجه بجوابين، أحدهما للفلاسفة والاخر للعرفاء...

الجواب الاول: هو ما ذكره الفلاسفة المسلمون من امكانية المعرفة لما وراء الطبيعة للعقل البشري وأن مدركات العقل ليست كلها تصورات حسيّة تصل الى الذهن من طريق الحواس بل للعقل القدرة على انتزاع مفاهيم ميتافيزيقية من الصور العقلية المدركة بالحواس من قبيل مفهوم «العلية» الذي ينتزعه العقل من تتابع ظاهرتين بصورة متكررة فينتزع من هذا التتابع مفهوم أن هذا علة لذاك. ويطلق على هذا من المفاهيم «المعقولات الثانية الفلسفية»، يقول الشهيد المطهري:

«يجب أن نعلم أن تصور الله ليس من نوع تصور الماهيات حتى يلزم أن يدرك الذهن مسبقاً فرده ومصداقه من طريق الحواس وبالتالي يتخيله ثم يتعقله، بل إن هذا التصور من نوع تصور تلك السلسلة من المعاني والمفاهيم التي يطلق عليها بـ «المعقولات الثانية الفلسفية» من قبيل مفهوم «الوجود» و«الوجوب» و«القدم» و«العلّية» وامثال ذلك. فمثل هذه التصورات الانتزاعية ليست مسبوقة بصور حسّية ولا صور خيالية. بل إن العقل ينتزعها من الصور الحسّية والخيالية مباشرة. ومثل هذه التصورات موجودة في الذهن بشكل كلي دائماً. فتصور ذات الباري هو من قبيل تصور مفهوم الوجود ومفهوم الواجب وامثال ذلك مع فارق أن تصور الله يحصل من خلال تركيب عدة مفاهيم من هذه المفاهيم أو أحدها مع مفهوم من نوع الماهيات من قبيل مفهوم «واجب الوجود» «العلّة الاولى» «خالق الكائنات» «الذات الازلية» «الكمال المطلق» وامثال ذلك.»[152]

الجواب الثاني: هو ما يراه العرفاء الاسلاميون وتؤيده النصوص الدينية المتضافرة من الاعتراف بقصور العقل البشري عن ادراك كل ما يرتبط بالالوهية من الذات والاسماء والصفات الاّ أن ذلك لا يعني أن الانسان ليس له طريق آخر للمعرفة غير الحسّ والعقل. وهذا الطريق هو طريق القلب والكشف والتجربة الباطنية حيث يدرك الله تعالى بالعلم الحضوري كما قال امير المؤمنين(عليه السلام) في جواب من سأله: هل رأيت ربك؟ قال(عليه السلام): وكيف اعبد ما لا أرى؟

قال: صفه لي.

---

152. اصول فلسفة وروش رئاليسم للعلامة الطباطبائي . شرح الشهيد المطهري . ج 5 . ص 142.

قال(عليه السلام): «لم تره الابصار... ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان».

وقد اثبتنا بما لا مزيد عليه في المقالة الاولى أن العقل المحض (الفلسفي والعلمي) لا طريق له مطلقاً الى ادراك ما وراء الطبيعة ولا سبيل لمعرفة المعارف الالهية الاّ من خلال الوجدان والعقل الوجداني، وسيأتي الكلام لاحقاً عن هذا النوع من المعرفة الالهية.

اما النصوص الدينية في الانكار على العقل البشري التوصل الى معرفة بالله تعالى فكثيرة منها قول الامام الصادق(عليه السلام):

«كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مصنوع لكم مردود اليكم ولعل النمل الصغار يزعم أن لله زبانيتين»

ويقول امير المؤمنين(عليه السلام) في الخطبة 87 من نهج البلاغة:

«وإنّك انت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهبّ فكرها مكيّفاً ولا في رويّات خواطرها فتكون محدوداً مصرَّفاً»

ويقول(عليه السلام) في الخطبة 48 من نهج البلاغة:

«لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته»

* * *

وقد تبيّن لك في هذه المقالة أن العقل البشري قاصر عن اثبات وجود الباري بالادلة العقلية وقاصر كذلك عن نفي وجوده، فالطريق ـ كما عليه العرفاء ـ منحصر في الشهود الوجداني والمعرفة الحضورية والاحساس القلبي بوجود الله وحضوره في ذات الانسان ووجدانه.

* * *

المقالة الثالثة

الله في الشهود الوجداني

- القرآن والشهود الوجداني
- الإيمان بالله والتجربة الدينية
- حقيقة التجربة الدينية
- الله المطلق والشخصي
- الإحساس الذاتي والموضوعي
- الله العقلي الوجداني
- مشخصات الشهود الوجداني

الإيمان بالله تعالى وتوحيده على مستوى الفكر والسلوك يُعتبر في دائرة المعارف الدينية «أم المسائل» ومحور جميع الحقائق الدينية والأصول الأخلاقية في الإسلام، وهو القاعدة التي ينطلق منها علماء الدين من فقهاء ومفسّرين وعرفاء ومتكلّمين في دراساتهم وأبحاثهم الدينية، وهذه المسألة المحورية تمثل ضرورة في وعي الإنسان لا يمكن ادراكها أو اثباتها الاّ بالادراك الوجداني، يعني أن أصل «التوحيد» ليس أصلاً يمكن اثباته بالعقل والمناهج الفكرية ومن نمط العلم الحصولي، بل هو من مقولة الإحساس الوجداني كما يدرك الإنسان ذاته ويشعر باللذة والألم والفرح والحزن وأمثال ذلك مما لا يمكن ادراكه الاّ بالعلم الحضوري القلبي. فبعد أن يدرك الإنسان بقلبه وجود الخالق تعالى ويؤمن به في أعماق وجوده يأتي عقله الفلسفي ليزيح بعض الشبهات ويجيب على علامات الإستفهام التي يثيرها المنكرون ويلفّق الادلة والبراهين لإثبات وجود الله تعالى، وكذلك الحال في أدلة المنكرين والملحدين في اثبات عدم وجود الله، فهم لم يشعروا بوجوده في ذواتهم أولاً لكثافة الحجب المادية والتعلقات الدنيوية على قلوبهم، ثم انطلقوا لتلفيق الأدلة وايجاد المبررات لإنكارهم ووظفوا عقولهم أيضاً لصالح ما أنكرته قلوبهم. يقول العلامة الطباطبائي صاحب الميزان:

«وهذه هي الواقعية التي ندفع بها «السفسطة» ونجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعاً (أي الواقعية ثابتة) وكذا السوفسطي لو رأى الاشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الاشياء موهومة واقعاً والواقعية مشكوكة واقعاً (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) واذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات. فهناك واقعية واجبة بالذات. والاشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعيتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان. والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة»[153]

وما نقرأ من دعاء الإمام الحسين في يوم عرفة من قوله:

«كيف تخفى وأنت الظاهر أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر»

«كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك».

ويقول(عليه السلام) كذلك: «الهي.. أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووجدوك وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبائك حتى لم يحبّوا سواك ولم يلجأوا الى غيرك.. ماذا وجد من فقدك؟ وما

153. الاسفار . ج 6 . ص 14 . 15 . تعليقة السيد الطباطبائي في الهامش.

الذي فقد من وجدك؟ لقد خاب من رضي دونك بدلاً، ولقد خسر من بغى عنك متحولاً..»[154]الوجداني لله تعالى وشاهد على صحة هذا المنهج في المعرفة الدينية للباري تعالى.

القرآن والتوحيد الوجداني:

والشاهد الآخر على ذلك هو أننا لا نجد في القرآن الكريم دليلاً واحداً لإثبات وجود الله تعالى من نوع الأدلة الفلسفية والكلامية التي يذكرها علماء الدين في كتبهم العقائدية من دليل الحركة، والامكان، والحدوث و... وحتى دليل النظم الذي يتوهم بعض العلماء والمفسرين أن القرآن استدل به في موارد عديدة من آياته الكريمة على وجود الله وألفت نظر الإنسان إلى خلق السماء والأرض وانزال المطر وانبات النبات وما شاكل ذلك هو في الحقيقة إشارة إلى ذلك الدليل الوجداني وليس من قبيل الإستدلال العقلي في شيء. فمثل هذه الآيات الكريمة تثير في الإنسان حسّ الشكر وتطالبه بردّ الجميل ومعرفة المنعم والتحرك نحوه من خلال ذكر نماذج لنعم الله على الإنسان.

وببيان آخر: إن القرآن الكريم لا يهدف إلى اثبات وجود الله تعالى من خلال ذكره لهذه الأصناف من المخلوقات بقدر ما يريد أن يذكّر الإنسان بأن الله هو الذي أنعم عليه بهذه النعم، وهو الذي ينقذه في الأزمات ويرزقه من حيث يحتسب أو لا يحتسب، وهو الذي يشفيه من المرض و... فلا ينبغي للإنسان التغافل عن خالقه ورازقه ومدبّر أموره. أما أصل وجود الله فمفروغ عنه وكأنه ليس أمراً يحتاج إلى اثبات:

(أفي الله شك فاطر السماوات والأرض)[155]

فمسألة أن الله تعالى هو الخالق لعالم الوجود قد أُخذ كأمر مسلّم في الآيات القرآنية. وهل يعقل أن يأتي المتحدث بأدلّة على وجوده في حال كونه يتحدث مع الآخرين؟!

يقول «سيد قطب» في معرض حديثه عن منهجية القرآن في بيان حقيقة الالوهية: «يخلص لنا من استعراض المنهج القرآني في التعريف بحقيقة الالوهية، أن التركيز في هذا ليس منصباً على اثبات «الوجود الالهي»، فهذا «الوجود» إنما هو من بديهيات الفطرة، لا ينطمس في الكيان البشري الاّ اذا فسد بجملته فساداً لا يجدي معه البرهان الخارجي، لتعطّل أجهزة الاستقبال والتلقّي الفطرية في هذا الكيان، فهو بحاجة الى عملية إحياء لا تتم الا بإرادة من الله، وهي الحالة التي تشير اليها بعض النصوص القرآنية، كقوله تعالى: (**وما يستوي الاحياء ولا الاموات ..**) . فاطر: 22 . .

(فانك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصمّ الدعاء اذا ولّوا مدبرين ..) . الروم: 52 ...

وحالة تعطّل أجهزة الاستقبال والتلقي الفطرية في الكيان البشري . أو حالة الموت والصم والعمي . هي التي تتلبّس بالمنكرين بالوجود الالهي في العصر الحديث، وهي التي تفسّر ما عليه «الماديون» على اختلاف المذاهب والنظريات، وهي حالة غير سويّة بالنسبة للخلق البشري، ومصيرها الى الفناء ككل الحالات غير السويّة التي لا يمكن أن تكتب لها الحياة كما فصّلت من قبل»[156]

---

154. مفاتيح الجنان . دعاء عرفه.

155. ابراهيم: 10.

156. سيد قطب . مقوّمات التصوّر الاسلامي . ص 242 . دار الشروق.

ويقول أيضاً: «لنأخذ مثلاً الحقيقة الإلهية .. إن المنهج القرآني يجلّي هذه الحقيقة بآثارها الفاعلة في هذا الوجود، في الخلق والتدبير في تصريف هذا الكون وما فيه ومن فيه، في تسخير الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم. في ايلاج الليل في النهار وايلاج النهار في الليل. في إرسال الرياح لواقح وإنزال الماء من السماء. في انبثاق الحياة من الموت وانبثاق الصبح من الظلام. في إخراج الحيّ من الميت وإخراج الميت من الحي. في بدء الخلق وإعادته. في القبض والبسط، في البعث والنشور. في النعمة والنقمة. في الجزاء والحساب، في النعيم والثواب .. في كل حركة وكل انبثاقة، وكل تغير وكل تحور في عالم الغيب أو في عالم الشهادة في هذا الوجود الكبير .. ونادراً ما يتحدّث المنهج القرآني عن الذات الإلهية والصفات في الصور التجريدية التي تتحدث بها الفلسفة واللاهوت وعلم الكلام!

فاذا نحن عمدنا الى الحقيقة الإلهية فعزلناها ـ في التصور والحديث ـ عن هذا الوجود، لم تتجلّ لنا قط بصورتها الفاعلة المؤثرة الموحية للضمير البشري، ولم تكن هي كما هي في التصور الاسلامي .. إن الوجود هو المعرض الحي الذي تتجلى فيه هذه الحقيقة تجليها الموحي في التصور الاسلامي»[157]

وعلى هذا فليس هناك سوى مسألة كيفية الإرتباط بالله تعالى وإزالة حجب الغفلة عن قلب الإنسان لا اثبات أصل وجوده تعالى، وهذه هي المسؤولية الملقاة على عاتق الأنبياء في حركتهم التبليغية على مستوى ربط الناس بخالقهم حيث تتمثل في تقوية هذه الرابطة وترشيدها لا في تأسيسها من خلال اثبات وجود الباري تعالى كما يصنع الفلاسفة، وبعبارة اخرى: إن مهمّة الأنبياء ليست في بيان ما خفي على الناس من وجود الله تعالى، بل في ترجمة ذلك الاعتقاد الذهني إلى ممارسة عملية وتجسيده إلى واقع متحرك على مستوى السلوك الفردي والاجتماعي للانسان كما يقول أمير المؤمنين(عليه السلام)في الغاية من بعث الأنبياء: «**ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكّروهم منسيّ نعمته ويثيروا لهم دفائن العقل**»[158].

جوادي الآملي ودعوى الاثبات القرآني لحقيقة الالوهية:

الحكيم المعاصر جوادي الآملي في معرض ردّه على هذه المقولة في كتاب «تبيين براهين اثبات خدا» و اثبات أن القرآن الكريم قد تعرض لإثبات وجود الله أورد بعض النصوص من الآيات الروايات الشريفة توحي الى هذا المعنى، فبعد أن ذكر في كلامه أن أصحاب هذه المقولة قد يأسوا من تبيين الحقائق الميتافيزيقية والاصول الدينية بالدليل العقلي لجأوا الى القول بأن اثبات وجود الله في جميع الاديان السماوية يقوم على التجربة الدينية والشهود الباطني وتمسكوا بقوله تعالى:

(فإينما تولّوا فثمّ وجه الله)[159]

(أفي الله شك فاطر السماوات والارض)[160]

(أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد)[161]

---

157. المصدر نفسه ـ ص 42.

158. نهج البلاغة: الخطبة: 1.

159. البقرة: 115.

160. ابراهيم: 10.

وامثال ذلك من الايات الكريمة التي تقرر أن وجود الله أوضح من أن يراد اثباته بالدليل. ولكن هذه المحاولة فاشلة ومخدوشة .كما يقول . من عدّة جهات:

اولاً: إن القرآن في عصر النزول لم يكن يواجه مشكلة انكار وجود الله، فالمشركون وأهل الكتاب لم ينكروا وجود الله، فالمشكلة التي كانت تواجه الأنبياء هي الوثنية والثنوية وامثال ذلك حتى أن القرآن يذكر في العديد من آياته هذا المطلب وأن المخالفين لدعوة الأنبياء يعترفون بوجود الله:

(ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخّر الشمس والقمر ليقولنّ الله)[162]

فالمشكلة كانت تكمن في الاوثان، أي في توحيد الربوبية حيث كانوا يعبدون الاصنام في دائرة الربوبية ويرون أنها دخيلة في جلب الخير لهم وواسطة للتقرب الى الله:

(ما نعبدهم الاّ ليقرّبونا الى الله زلفى)[163]

ومن البديهي أن القرآن في مواجهته لهؤلاء لا يحتاج الى اثبات وجود الله. بل لابد من اقامة البرهان على التوحيد الربوبي.

ثانياً: أن القرآن لم يكتف بذلك، والآيات لا تنحصر بما ذكر، بل نجد أن القرآن في مواجهته للدهريين أقام الدليل على بطلان رأيهم في انكار وجود الله. فمن جهة يقول بان هؤلاء يفتقدون الدليل ويتبعون الظن كما في قوله تعالى:

(وقالوا ما هي الاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الاّ الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم الاّ يظنون)[164]

ومن جهة اخرى يقول في صدد اثبات وجود الله بالدليل العقلي:

(أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون، أم خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون)[165]

وحاصل الاستدلال بهذه الآية يقوم على مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، فالآية الشريفة تقرر استحالة عدم وجود الخالق بدليل أن وجود الإنسان ليس ذاتياً له بل هو مكتسب من خارج ذاته، واستناد هذا الوجود له بدون سبب وعلّة يستلزم الترجيح بلا مرجح، لأن الممكن الذي لم يؤخذ الوجود والعدم في ذاته تتساوى نسبته للوجود والعدم، وعلى هذا الاساس فنسبة الوجود أو العدم له من دون تدخل سبب ثالث يستلزم جمع تساوى النسبة وعدم تساويها، وبما أن التساوي وعدم التساوي نقيضان. فنسبة وجود الإنسان الى ذاته من دون مرجّح خارجي يستلزم جمع النقيضين، وجمع النقيضين محال، اذن فالانسان ليس خالقاً لذاته. وهذا يعني أن خالق الإنسان غير الإنسان.

وهكذا الحال في الاية الثانية في مورد خلق السموات والارض يستدل القرآن بمثل هذا الاستدلال.

ثالثاً: أن الاستدلال على وجود الله في المتون الدينية لا يقتصر على الايات القرآنية. فهناك الكثير من الاحاديث الشريفة التي تقرر هذه الحقيقة بالدليل العقلي كقوله(عليه السلام) في توحيد الصدوق.

«إنك لم تكوّن نفسك ولاكونّك من هو مثلك»[166]

---

161. فصلت 53.

162. العنكبوت: 61.

163. الزخرف: 3.

164. الجاثية: 24.

165. طه: 35 . 36.

ويقول(عليه السلام) في نهج البلاغة في الخطبة 185:

«الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده»

ويقول أيضاً في الخطبة 186:

«كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدر لا بجول فكرة..»

ويورد هذا العارف الجليل والمفسّر الكبير العديد من النصوص الشريفة في التأكيد على العقل والاستدلال العقلي لفهم معارف الدين واصول العقائد من قبيل قوله(عليه السلام):

«أول العلم معرفة الجبار»[167]

«الإنسان بعقله»[168]

«العقل رسول الحق»[169]

«الدين لا يصلحه الاّ العقل»[170]

وغيرها من الروايات الشريفة بهذا المضمون.»[171]

هذا وقد أورد بعض المتكلون آيات أُخرى في صدد إثبات أن القرآن الكريم آيات تثبت وجود الله:

منها: ما أورده ابراهيم(عليه السلام) في مقام احتجاجه على قومه وابطال ألوهية الشمس والقمر والنجوم بدليل الحركة حيث يقول الله تعالى: **(فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي، فلمّا أفل قال لا أُحبّ الآفلين، فلمّا رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي، فلمّا أفَلَ قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالين، فلمّا رأى الشمس بازغة قال هذا ربّي هذا أكبر، فلمّا أفلت قال يا قوم إنّي بريء ممّا تُشركون، إنّي وجّهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين)**[172]

المناقشة:

لا حاجة للتأكيد على قصور أدوات العقل عن اثبات حقيقة الالوهية كما تبيّن ذلك من مناقشتنا لبراهين الفلاسفة وعلماء الكلام التي أوردوها لإثبات وجود الله في المقالة السابقة، ولكن الكلام الذي يؤكد عليه بعض علماء الإسلام ومنهم جوادي الآملي من وجود منهجية الاستدلال العقلي لاثبات الحقيقة الإلهية في القرآن الكريم يستحق التأمل والمناقشة، فقد سبق وأن ذكرنا أن القرآن الكريم يمثل الخطاب الالهي للانسان بصورة مباشرة، ولا يعقل أن يستدل المتكلم مع الآخرين كيما يثبت وجوده لهم كما هو الشاهد في محاوراتنا العرفية. أي أن الاستدلال لا يكون الاّ على

---

166. الصدوق ـ التوحيد ـ ص 293.

167. نفس المصدر ـ 34.

168. شرح الغرر والدرر ـ ج 1 ـ ص 61.

169. نفس المصدر ـ ص 70 ص 353.

170. نفس المصدر ص 353.

171. عبد الله جوادي الآملي ـ تبيين براهين إثبات خدا ـ ص 122 ـ 130 بتلخيص.

172. الأنعام: 76 ـ 79.

غائب، والحال أن المتكلم الذي يفترض مسبقاً حضوره في وعي المخاطبين ويخاطبهم بصورة مباشرة لا يعقل هذا الفرض في حقه. وقد رأينا أن الامام الحسين(عليه السلام) في دعاء عرفة يتعجب بل ويستنكر على البعض في سعيهم لاثبات الظاهر بما هو محتاج في ذاته الى الاظهار:

«كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك»

فكيف يعقل أن يقوم الله تعالى بمثل هذه المحاولة في كتابه الكريم؟

ولنبدأ في مناقشتنا لهذه المقولة من جهة الروايات التي استشهد بها الاستاذ العارف في اثبات مطلوبه، حيث يرد عليه أن لا أحد من العرفاء وأرباب المشاهدة ينكر ورود الاستدلال في الروايات لاثبات وجود الله، فالكلام كل الكلام في ورود مثل هذا الاستدلال في القرآن الكريم فحسب، والفرق واضح بين النص القرآني والروائي لما تقدم من أن القرآن الكريم يمثل الخطاب الالهي للانسان والبشرية بخلاف الروايات، أي أن العلاقة المتصوّرة في الخطابات القرآنية هي علاقة «أنا ـ أنت»، وفي الروايات «هو ـ انت» ولذلك يستحيل اثبات المطلوب في الاول دون الثاني. **هذا اولاً**.

وثانياً: إن جميع ما ورد في الروايات من أوجه الاستدلال على وجود الله انما يقوم على دليل الحدوث والنظم كما رأينا في مقتطفات من تلك الروايات، وقد سبق أن رأينا قصور هذه الادلّة عن اثبات المدّعى وخاصة بعد ما طرأ على الذهن الفلسفي من تحولات وتوسّع عمودي وأفقي في العصور المتأخرة، نعم قد تكون الادلة المذكورة في المتون الروائية مقنعة لذهنية تلك الاعصار ولذلك اكتفى أهل البيت بالاشارة إليها لتقوية ايمان الافراد والتصدي لموجة الالحاد والتشكيك المحتملة، وكيف يخفى هذا المعنى على الشيخ الآملي وهو نفسه لا يرتضي مثل هذه الادلة ويعترف بقصور دليل الحدوث ودليل النظم عن اثبات الحقيقة الإلهية حيث يقول في نفس كتابه المذكور:

«إن الحكماء الالهيين من كلا الفريقين: المشائين والاشراقيين وبسبب قصور برهان الحركة والحدوث لم يكتفوا بها في مقام الاستدلال، وبسبب نقص وفتور هذين البرهانين عدلوا عنهما الى برهان الامكان الماهوي والوجوب من حيث قوة أساسة واستحكام بنيانه»[173]

ويقول عن برهان النظم:

«وعليه فان برهان النظم وبسبب ضيق مفاده من جهة كبرى القياس يتلخص في:

أولاً: انه نظير برهان الحدوث والحركة من حيث نقصانه وعدم قدرته على اثبات ذات واجب الوجود، **وثانياً**:انه يحتاج الى ضميمة براهين اخرى نظير برهان الامكان والوجوب لإثبات الصفات الاخرى نظير: الناظم، المدبر، العالم وأمثال ذلك»[174]

أما بالنسبة الى الروايات التي تمجّد بالعقل وتعتبره أساس المعارف الإلهية ـ والعقائد الدينية فقد رأينا أن المراد منه في النصوص الشريفة ليس هو العقل الفلسفي او العقل المحض كما يتوهم، بل هو العقل الوجداني. وبينهما بون شاسع.

اما قوله بأن علّة عدم تطرق القرآن الكريم لعملية الاستدلال والبرهنة على وجود الله هو أن المشكلة العقائدية في ذلك الزمان كانت تتجلى في الشرك والثنوية لا في الالحاد وإنكار وجود الله، فهو وان كان صحيحاً على مستوى الواقع

---

173. المصدر السابق ـ ص 176.

174. المصدر السابق ـ 232.

التاريخي، الاّ أن القرآن الذي يفترض أن يكون الكتاب السماوي لكافة الناس والى يوم القيامة يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار المشاكل الفكرية والعقبات الايديولوجية للمجتمعات البشرية كافة ولا يحصر اطروحاته ومفاهيمه في دائرة الواقع التاريخي المحدود في الزمان والمكان وخاصة في مثل هذه المسألة المهمة والمحورية. وهذا هو ما يؤكد عليه علماء الإسلام والشيخ الاملي نفسه في كتبه الاخرى من أن الشريعة الإسلامية والأحكام الفقهية لا تنحصر بزمان دون زمان أو بمجتمع بشري خاص بل تستوعب البشرية كافة الى يوم القيامة، فاذا كان القرآن كذلك في احكامه الجزئية، فكيف يحدد نفسه في إطار ضيق في مفاهيمه الكلية وخطاباته العقائدية؟!

أما بالنسبة للآية الوحيدة التي عثر عليها لإثبات مطلوبه وهي قوله تعالى: **(أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون)** فترد على الاستشهاد بها عدة اشكالات، منها:

أن مفاد الاستدلال لا يعدو عن كونه مفاد دليل الحدوث، وقد تقدم ما فيه من الاشكال وأن الشيخ نفسه لا يرتضيه.

ومنها: أن حصر علة الخلق في اثنين لا ثالث لهما يوهن عملية الاستدلال المنطقي، فلا دليل على الحصر المذكور بين أن يكون الخلق صدفة، وبين أن يكون الإنسان هو الخالق ، ولا أحد من المنكرين يتفوّه بذلك. بل يدّعون أزلية العالم المادي كما يدعي الالهيون ازلية الخالق جلّ وعلا. وحينئذ يكون الخلق معلولاً للحركة الدائبة والمتغيرات الماهوية المتولّدة من تلك الحركة ضمن قوانين طبيعية تحكم وجود العالم منذ الأزل، والإنسان وليد هذه الحركة المستمرة في عالم الخلق، فليس بالضرورة أن يكون مخلوقاً صدفة أو هو الذي خلق نفسه مما لا يدّعيه أحد من الناس.

والحقيقة أن هذه الآية الكريمة وإن أخذت طابع الاستدلال الاّ أنها كسائر الآيات الكريمة في دائرة المفاهيم العقائدية انما تخاطب وجدان الإنسان اكثر مما تخاطب عقله، فهي نظير قوله تعالى:

(هل جزاء الاحسان الاّ الاحسان)[175]

(قل هل يستوى الاعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور)[176]

(أفرأيتم الماء الذي تشربون، ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون)[177]

(أفرأيتم النار التي تورون، ءأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤن)[178]

وأمثال ذلك من الايات الكريمة التي تتحدث مع العقل الوجداني الذي يشهد على نفسه بهذه الحقائق قبل تقرير القرآن لها، أي أن هذه الآيات الكريمة بمثابة تنبيه الإنسان الى حقيقة وجود الله الكامنة في وجوده وايقاظه من الغفلة لا أن مقصودها الاستدلال العقلي على وجود الله كما يدّعى، والشاهد على ذلك أن الآية الثانية في محل البحث تتساءل:

(أم خلقوا السموات والارض بل لا يوقنون)

---

175. الرحمن : 60.

176. الرعد : 16.

177. الواقعة : 68.

178. الواقعة : 72.

ومعلوم أن لا أحد من البشر يدعي أنه خلق السموات والارض، فلم هذا التساؤل والاستفهام اذا لم تكن الغاية منه تحريك وجدان الإنسان وايقاظ عقله الوجداني من سبات الغفلة وتحذير الطبيعة؟

أمّا ما ذكره بعض المتكلمين والمفسرين من كلام إبراهيم(عليه السلام) وأنّه يفيد استدلالاً عقلياً على وجود الله ببرهان الحركة والحدوث وأن الشمس والقمر والكواكب كلها متحركة وكل متحرك متغيّر وكل متغيّر حادث ولكل حادث محدث فهو كلام بعيد عن مقصود الآيات الكريمة ولا شاهد له من كلام ابراهيم(عليه السلام)، فغاية ما تفيده هذه الآيات أن إبراهيم(عليه السلام) كان يشعر في قرارة نفسه بوجود الله ولكنه توهّم أنّ هذا الإله هو الكوكب الفلاني .كما كان عليه قومه من عبادة النجوم . أو أنّه أراد التظاهر بذلك في مقام المحاججة مع قومه. والأقرب للصحة أن نقول بأن الشعور بالألوهية في وجدان المؤمن غير صفة الربوبية حيث يتفرد الله بصفة الألوهية، ولكن لا يمنع أن يطلق صفة «الربّ» على من يدبّر الأمور في عالم الخلقة، أي على العلل القريبة كما يقال: «ربّ العائلة، وربّ الابل وأمثال ذلك وموارد استعمال كلمة الربّ» في القران الكريم تؤيد هذا المعنى أنّه لا ينحصر بالله تعالى.

فمقولة إبراهيم(عليه السلام) بالنسبة للكوكب بأنّه «ربّي» لما كان سائداً في ثقافة ذلك الزمان من تدخل الأفلاك في مصير الإنسان ورزقه ودفع الشرّ عنه، ولا يعني ذلك نفي هذه الأمور عن دائرة الأفعال الإلهية ولكن الأفلاك وغيرها من العلل الطبيعية ليست شريكة لله في هذه الأعمال بالعرض، بل بالطول فيبقى الله تعالى هو علّة العلل.

وعلى أية حال فسواء قلنا أنّ إبراهيم(عليه السلام) قال هذا الكلام في مقام المحاججة مع القوم أو لاعتقاده بأن مقام الربوبية يجوز أن يكون لغير الله بالطول لا بالعرض، أو قلنا بأنّه كان يشعر في قراره نفسه بوجود الله ويتعامل معه ويخاطبه في أعماق وجدانه وتوهّم بأن هذا الكوكب أو القمر أو الشمس وجود خارجي لهذا الإله الوجداني فعلى كل هذه التقادير لا يمكن تفسير الآيات المذكورة على أساس الاستدلال بدليل الحركة بأن هذه الموجودات لا يمكن أن تكون هي الله.

والشاهد على ذلك أنّ إبراهيم(عليه السلام) يؤكد القول بأنّي «لا أُحب الآفلين» فالمسألة هنا حبّ وعشق، وكان يكفي أن يقول: بأن هذا الكوكب ليس ربّي، فما علاقة الحركة بالحبّ؟

إنّ إبراهيم(عليه السلام) يرى أنّ الإله الذي يعشقه ويحبه لا يفارقه مطلقاً، فهو يناجيه ويدعوه في كل لحظة لأن الله معه ويشعر بوجوده دائماً، وما كان هذا شأنه فلا يعقل أن يغيب.

ولو سلمنا، فغاية ما يثبته هذا الكلام هو نفي أن تكون الأشياء المتحركة آلهة وبينه وبين إثبات وجود الله بون شاسع.

* * *

الإيمان بالله والتجربة الدينية:

ايمان الأنبياء(عليه السلام) بالله تعالى .كما هو المشهود في سيرتهم الشريفة المذكورة في الاديان التوحيدية . لم يكن حصيلة الدليل العقلي والبحث العلمي، بل كان يقوم اساساً على «التجربة الدينية» والممارسة الباطنية والمواجهة المباشرة فيما بينهم وبين الله تعالى، وهذا لا يعني أنهم(عليهم السلام) قد وضعوا عقولهم في زاوية الإهمال في مجال الإيمان بالغيب،

أو أن الإيمان يتقاطع مع العقل، ولكن الاساس في المعرفة الدينية والإيمان بالغيب والتوحيد يقوم على ركيزة التجربة الدينية القلبية وانكشاف الله تعالى في ذات الإنسان ووعيه الباطني.

ومن خلال تحليل ماهية الإيمان نلاحظ وجود فرق بيّن في التعامل مع هذه الحقيقة المتعالية بين الأنبياء والعرفاء من جهة، وبين الفلاسفة وعلماء الكلام الذين ينطلقون في ايمانهم من موقع البرهان العقلي أو الدليل النقلي حيث يتحول «الإيمان بالله» لدى هذه الفئة إلى قضية عقلية تقع في خانة المعقولات الثانية الفلسفية بينما الإيمان لدى الأنبياء والعرفاء هو عبارة عن «اعتماد، وتوكل، وعشق، وعواطف» وتربط الإنسان المؤمن بمعشوقه المتعالي.

الإيمان القلبي لدى الفلاسفة هو حصيلة القضايا العقلية والعمليات الذهنية في عملية اثبات التوحيد. بينما ينعكس الحال لدى العرفاء فتكون القضايا العقلية وليدة اليقين بالله تعالى الذي هو ثمرة التجربة الدينية للانسان، وكما يقول «اجوستين» مؤسس الفلسفة المسيحية: «على الإنسان أن يؤمن اولاً لكي يعلم، لا أن يعلم ليؤمن». فعلى هذا يتحقق الإيمان بالله في وجود الإنسان في ثلاثة أبعاد:

«**البعد العاطفي**» ويقوم على ركيزة التجربة الدينية التي هي الاصل والاساس لشجرة الإيمان.

و« **البعد الاعتقادي**» والمعرفي الذي يشكل نظام العقائد الدينية لدى الفرد.

«**البعد العملي**» على مستوى السلوك الممارسة وامتثال الأوامر الإلهية في حركة الواقع، وعلى هذا يتحول «الإيمان» في الحقيقة إلى ثلاث مقولات: «التجربة الدينية» و«منظومة العقائد الدينية» و«السلوك الديني». ولكن يبقى البعد الاول ـ أي التجربة الدينية هو المراد الحقيقي من الإيمان. وفي ذلك يقول الشيخ محمد مجتهد الشبستري:

«ليس الإيمان أن يكون للشخص عقيدة بأن لهذا العالم خالق، فهذه عقيدة، وهي عقيدة صحيحة وجيّدة ولكنها ليست ايماناً، بل هي عقيدة مثل سائر العقائد، والإيمان ليس هو اليقين، فقد يحصل لديك يقين بأن لهذا العالم خالقاً، وهذا اليقين يمكن أن يحصل بالايحاء والتلقين، وقد يحصل لدى الإنسان فيما يتعلق بمسألة باطلة، والإيمان ليس هو العلم أيضاً، فقد يكون للانسان علم بوجود الله ومجموعة من القضايا الفلسفية التي يستنتج منها أن هذا العالم لابد وأن ينتهي الى واجب الوجود، فهذا هو العلم وليس الإيمان...

الإيمان هو أن يقع الإنسان مخاطباً لله تعالى، ومن يسمع هذا الخطاب الالهي هو المؤمن، لا من يجمع سلسلة من اصول العقائد الجافة في الذهن ويتعصب لها ويتعامل مع الآخرين بلغة النفي والالغاء...

لو استعرضت صفات وحالات المؤمنين في القرآن الكريم لأمكنك استنباط حقيقة الإيمان في الايات القرآنية، فالقرآن لم يتحدث عن المؤمنين الذين لهم عقيدة بأن لهذا العالم خالقاً، وأساساً فان كلمة «العقيدة» لم ترد في القرآن، ولو تصفّحت حالات المؤمنين في القرآن لرأيت أنه يتحدث عن حالات وجودية، كأن تسيطر على المؤمن لدى سماعة آيات الله حالة من العاطفة ويتغلب عليه البكاء.

المؤمن هو الشخص الذي خرج من دائرة ذاته وفرديته ليعيش مع الله، وفي الانجيل ورد مثل هذا المضمون وأن «كل من حصل على ذاته أهلك ذاته، ومن أهلك ذاته من أجلي وجد ذاته..»

«الإيمان كما تعكسه الاديان الابراهيمية والتي يعتبر الإسلام واحداً منها هو نوع من التجربة وكيفية من الحياة التي ينتخبها الإنسان، فالشخص المؤمن يستلم الخطاب الالهي بواسطة أو بدون واسطة ويعترف بوجود الله المطلق ويشهد

بذلك بحيث يتجلى هذا المعنى في حياته وسلوكه وفي اعتماده على الله، ويحكي عشق الإنسان لله والامل به وأمثال ذلك..»[179]

ما هو الايمان؟

مما تقدم يتضح أن هناك عدة تفسيرات متفاوتة للايمان يمكن ادراجها ضمن عنوانين رئيسيين:

1. الايمان الفلسفي:

ويحكي عن رؤية الفلاسفة للايمان وتفسيرهم له. فالايمان في هذه الرؤية هو نوع من انواع المعرفة العقلية والعقيدة الذهنية بقضايا الدين. أي أنّه من جهة نوع الاعتقاد العقلي، ويتضمن من جهة اخرى تعلق بالواقع الخارجي، فالمؤمن يرى أنّ اعتقاده هذا مطابق للواقع الخارجي والقضايا الدينية تحكي عما بازائها في الخارج، ومن ذلك كان الكمال الاعلى في نظر الفلاسفة أن يبلغ الانسان بعقله درجة يكون مضاهيا للعالم الخارجي ومرآة له.

ومن خصوصيات هذا النوع من الاعتقاد أنه لا يلازم اليقين القلبي بالضرورة وبالتالي لا يجب أن يقترن بسلوك معيّن يتطابق مع ذلك الاعتقاد، ولذا نجد اتباع هذا النوع من الايمان لا يحكي سلوكهم عن ايمانهم ولا عن يقينهم القلبي بحضور الله في وعيهم أو توكلهم عليه ورضاهم عنه بقضائه وقدره مما هو من مستلزمات اليقين، ولهذا يمكن تحليل هذا اللون من الاعتقاد بأنه بمعنى أن القضية (أ) أقرب الى الصدق من القضية (ب) لا أنها حتمية ويقينية كيقين الانسان بمدركاته الحسّية، اي أن قضية «وجود الله» مثلاً أقرب الى القبول والصدق من قضية عدم وجود الله. وهكذا الحال في سائر القضايا والمعارف الدينية. وطبعاً فالكثير من اتباع هذا الايمان لا يرون في ايمانهم هذا المعنى بل يجدون في انفسهم اليقين الجازم بصحة معتقداتهم الاّ أن سلوكهم يكذّب مدّعاهم. فهم عملاً يظنّون بأن الله موجود وأن هناك حياة بعد الموت وقيامة وحساب وما الى ذلك. ولو كان اعتقادهم يمثل اليقين القلبي لما احتاجوا الى ادلّة عقلية لاثبات مدعياتهم الدينية وكان حالها حال المدركات الحسّية التي لا يحتاج الانسان لاثباتها الى دليل عقلي لأنها من البديهيات.

وعلى أيّة حال فان من خصوصيات هذا التفسير للايمان أن أصحابه يرون أنه من الممكن اثبات جميع المعتقدات بالدليل العقلي القطعي، وهذا يعني أن اليقين الديني يمكن تحويله من الدائرة القلبية الى الدائرة الفلسفية. اي تحويل الدين الى فلسفة وكلام.

2. الايمان العرفاني:

ويحكي مثل هذا الايمان عن وجود حالة وراء العقل والمعرفة. وهي حالة من «الاعتماد القلبي بالطرف المقابل» فهو من مقولة «الارادة» لا «المعرفة» ولذا فهو من صنف الروحانيات لا من المعقولات فيشمل دائرة أوسع من العقل. ولما كان الايمان هنا من مقولة «الارادة» فهو «فعل» وليس علماً وصوراً ذهنية لا تمتد الى أعماق الوجدان.

---

179. محمد مجتهد الشبستري. ايمان و آزادي. ص 29. 38. 177.

أما المقصود من «الاعتماد» المأخوذ في تعريف هذا النوع من الايمان فهو الرابطة التي تربط الانسان بالموجود الأعلى وتجعله يفوّض جميع اموره وحاجاته الى ذلك الموجود حتى وإن لم يتحقق مطلوبه الشخصي ولكنه على يقين من أن صاحبه لا يتركه بحال، وعلامة مثل هذا الاعتماد المطلق أنه اذا دخل الشك فيه أو اليأس فان هذا الانسان يغرق في دوامة الحيرة والقلق ويشعر من أعماق وجوده بالعبثية والوحشة والانفراد وأمثال ذلك.

ومن خصوصيات هذا الاعتماد أنه يتحقق ضمن معادلة «أنا ـ أنت» فيعيش حالة المخاطبة مع الله ويشعر بحضوره الشخصي ويسمع كلامه في أعماق قلبه. والحال أن ماهية الايمان الفلسفي تتصور في معادلة «أنا ـ هو» حيث يتحدث المؤمن فيه عن غائب ولذلك يحتاج الى دليل لاثبات وجوده.

اما من كان حاضراً ومخاطباً بضمير «أنت» فالعلاقة تختلف والحال هذه حيث يشعر الانسان أنه في مواجهة الامر القدسي فيشعر بالذلّة والتواضع والتعاطف والتوكل وامثال ذلك من الحالات الروحية والمعنوية.

ومن خصوصيات هذا الاعتماد أن يكون شاملاً ومطلقاً بالنسبة الى متعلق الاعتماد وهو الحاجة الى المطلق لا كالاعتماد على الاشياء الاخرى في أمر معين وحاجة خاصة. وأن لا تكون هذه الحاجة شيئاً وراء نفس الامر القدسي، فالعارف ليس له غاية أو حاجة سوى الله نفسه لا أنه يريد الله من أجل اشياء اخرى كالصحة والثروة وقضاء حاجاته في الدنيا والاخرة. اي أنه لا ينظر الى الله كوسيلة لايصاله الى أهدافه. بل كهدف أعلى يكون جميع ما سواه وسائل للتوصّل إليه.

ومن خصوصيات هذا «الاعتماد» أو الايمان أن يكون مصحوباً بالعواطف الجياشة والعشق والذي يظهر على السلوك الفردي وكأنه لوثة من الجنون، لأنه سلوك يخالف سلوك العقلاء في اعتمادهم على العلل الطبيعية في حركة الحياة وحسابهم لمقدار الربح والخسارة في اعمالهم وتفاعلهم الاجتماعي. فمثل هذا المؤمن العاشق يكفي أن يحتمل وجود رضا الله في أمر من الامور حتى يلقي بنفسه في أعظم الاخطار ولا يبالي بالحياة والمستقبل بل لا يفكر بمثل هذه الامور. وحينئذ يكون «الايمان» هو «العشق» فحسب، وتكون الرابطة بين الانسان وخالقه هي التي تقوم على اساس العشق لا طلب الحاجات والعبادة من أجل الثواب وخوفاً من العقاب، فلا نظر الى الثواب ولا الى العقاب في مثل هذه العلاقة بل لا وجود للثواب والعقاب في دائرة «العشق الحر» أو «عشق الحر».

ومن خصوصيات هذا «الاعتماد» المطلق أنه يقترن مع تقبل الخطر بل انتخاب الخطر. فالايمان هنا هو الاستعداد لمواجهة الخطر وفقدان كل شيء من أجل رضا المعشوق. وهو ما يصطلح عليه بالايمان الابراهيمي فهذا الايمان دفعه الى المخاطرة بأعزّ شيء عنده وهو ابنه الوحيد بعد كبر سنّه وشيخوخته والخطر الاعظم أنه أمر بذبحه بيده. ويكفي أن يتصور الانسان هذا المعنى ليمتلكه الفزع ويدبّ الخوف في أعماق نفسه.

ومثل هذا الايمان ما نجده لدى الامام الحسين(عليه السلام) في كربلاء ايضاً.

هذه هي خصوصيات «الايمان العرفاني» من كونه يمثل الاعتماد. العشق، الارادة، تقبل الخطر، عدم الغاية وراء نفس هذا الايمان، ووقوع الطرف المقابل مخاطباً لهذا الانسان..

ولكن كل هذا لا يعني عدم وجود معرفة من نوع خاص في هذا الايمان. فهناك معرفة عقلية مستوحاة من هذه الحالات الوجدانية لا يمكن أن تقاس بالمعرفة العقلية للايمان الفلسفي. فالايمان العرفاني والاعتماد المطلق لا يمكن أن

يكون منفصلاً عن المعرفة والاعتقاد لوضوح أن مثل هذا الاعتماد يستدعي معرفة واعتقاداً بقضية أن «الله موجود» والاعتقاد بهذه القضية يستلزم الاعتقاد والتصديق بملازماتها الكثيرة من اصول الدين وفروعه لا كما يرى بعض المتصوفة من تهميش العقل والغاء جميع المعارف العقلية لعدم جدواها بالقياس الى المعرفة الوجدانية.

أركان الايمان العرفاني

وعلى اساس ما تقدم من خصوصيات الايمان العرفاني يمكننا تشخيص ثلاثة أركان لهذا الايمان:

الاول: اليقين التام:

فمن يخاطر بكل بشيء في سبيل الطرف الآخر وبدافع ايمانه واعتماده ورغم اعتراضات العقل والعواطف والمحيط الاجتماعي لابدّ وأن يتمتع بيقين تام لا يشوبه شك. وقد وردت في النصوص الدينية صور عجيبة تحكي عن وجود مثل هذا اليقين لدى الانبياء والاولياء العظام. ففي قصة ذبح ابراهيم لولده وقفت جميع المؤثرات الخارجية والداخلية ضد هذا القرار من عواطف الابوة الى العقل وعواطف الام والحاجة الشديدة الى الولد وخاصة في سنّ الشيخوخة والقيم الاخلاقية ووساوس النفس والشيطان وغير ذلك. الاّ أن يقين ابراهيم(عليه السلام) تغلب على كل هذه المؤثرات وأقدم على امتثال الامر الالهي.

واذا أردنا التعرف اكثر على أبعاد وخصوصيات مثل هذا اليقين فبالامكان تشخيص أبعاد ثلاثة له:

1 . «البعد الفينومينولوجي» (الظاهراتي). أي أن الطرف المقابل لهذا اليقين . وهو المبدأ الاعلى . منكشف وظاهر لصاحب اليقين بأعلى مراتب الانكشاف والظهور.

2 . «البعد السيكولوجي»، فصاحب اليقين يجد نفسه مسوقاً الى التصديق والاذعان والتسليم التام للطرف المقابل. بل إن عدم التصديق والتسليم ممتنع في حقّه في دائرة الدوافع النفسية.

3 . «البعد المعرفي»، فصاحب اليقين يتمتع بعلم خاص من سنخ العلم الحضوري الذي لا يشوبه ريب بالطرف المقابل.

بل هو اعلى من جميع المعارف العقلية والمدركات الحسّية البديهية لأن الانسان مهما انكشف له الواقع بواسطة ادوات المعرفة الحسية والعقلية يبقى هناك احتمال خطأ الحواس أو خطأ البديهيات العقلية مانعاً من حصول اليقين التام كاليقين الحاصل للانبياء بالنسبة الى الوحي.

الثاني: عنصر الانتخاب:

الايمان العرفاني لا يتولّد من ثقافة المحيط وتلقيفات الاسرة وتوافق المنافع والادلّة العقلية وامثال ذلك مما هو السائد في أوساط المتديّنين. بل هو انتخاب مصيري واعي لأحد طرفي المعادلة. انه انتخاب لمنهج الحياة في حركة الواقع الفردي والاجتماعي بأن يختار الشخص الحياة مع الله من دون أن يكون للمؤثرات المذكورة أي دور في هذا الانتخاب، بل مع العلم بالاخطار المحتملة المترتبة على هذا الانتخاب، ولا يتجلى مثل هذا الانتخاب في اوساطنا الدينية حيث تكثر

العوامل والمؤثرات الخارجية التي تحرك الفرد باتجاه اختيار هذا الطريق دون غيره. فلا يكون لمثل هذا الايمان قيمة معتبرة، وليست مثل هذه المجتمعات الدينية قادرة على توفير أجواء الايمان المطلوب للفرد.

الايمان العرفاني أو الابراهيمي هو الذي يتجلى في انتخاب الانبياء لهذا الطريق رغم قسوة الظروف وعداوة الاقربين وتهديدات الأبعدين وخطر القتل والحصار الاقتصادي والسجن وما الى ذلك.

أما الايمان الذي ندّعيه في وسط ديني وأجواء معنوية وأخلاقية تدفع الفرد الى سلوك الطريق الديني والايماني فلا يعلم أن ايماننا هذا هو اختيار محض أو بدافع من تلقينات الوالدين أو المصالح الاجتماعية والاقتصادية المترتبة على التوافق مع الاخرين في المعتقد والسلوك أو الخوف من النار والطمع في الجنة أو كل هذه العوامل؟ وبالتالي لا يعلم نسبة الاختيار والانتخاب الحر من بين كل هذه المؤثرات، وقد لا يكون هناك اختيار اصلاً سوى اتباع الرسوم والتقاليد والآداب والعرف والمصالح الشخصية..

الثالث: التجربة الدينية:

تقدم أن التجربة الدينيّة هي أن يقع الفرد مخاطباً لله تعالى ويسمع حديث الله معه في قلبه. وهو نوع من انواع الوحي الالهي للانسان الذي يبلغ غاية التجلي لدى الانبياء(عليهم السلام)بل قد يصل الى أن لا يرى شيئاً الاّ ويرى الله معه وقبله وبعده كما ورد عن أمير المؤمنين(عليه السلام): فالايمان العرفاني يتزامن مع حضور الله في أعماق وجدان الفرد فيقيم الانسان معه رابطة مباشرة ويتحدث معه ويناجيه بل قد ينتقده ويعاتبه من موقع الحب كما ويسمع مثل ذلك من الطرف المقابل. فالعلاقة ليست علاقة المولى والعبد أو السلطان والرعية. بل علاقة صداقة وعشق وتفاهم بين الله والانسان، والله هو الذي يدعونا الى الارتباط معه بمثل هذه العلاقة بل هو البادي باقامة مثل هذه العلاقة مع الانسان بأن فتح له باب الحديث معه وكلّمه في سرّه وناجاه في أعماق فطرته بل توسّل اليه ودعاه الى لقائه ووعده أن يكون جليسه اذا ذكره ورفيقه اذا توجّه اليه، ونقرأ في دعاء الافتتاح:

«يا رب انك تدعوني فاولّي عنك وتتحبب اليّ فاتبغّض اليك وتتودّد اليّ فلا أقبل منك كأن لي التطوّل عليك فلم يمنعك ذلك من الرحمة لي والاحسان الي»[180]

اعتراف الحكماء:

الحكماء المسلمون في الوقت الذي يستدلون على وجود الله بالبراهين العقلية يؤكدون أيضاً استحالة البرهنة على وجود الله بالأدلة والبراهين الموجبة لليقين، يقول صدر المتألهين في هذا الصدد:

«قد مرّ أن ذاته تعالى صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، والوجود أعرف الأشياء وأبسطها، فلا معرّف له ولا كاشف، فلا جزء له خارجياً. وإذ لا ماهية له فلا جنس له ولا فصل، فلا حدّ له، لتركيب الحدّ منهما

(180) مفاتيح الجنان ـ دعاء الافتتاح.

غالباً، ولبساطته وما لا حدّ له فلا برهان عليه، اذا الحدّ والبرهان يتشاركان في الحدود، فذات الباري مما لا حدّ له ولا برهان عليه»[181].

والسبب في ذلك واضح، لأن الشيء اذا لم تتركب ماهيته من جنس وفصل فلا يمكن اقامة البرهان اللمي عليه، لأن البرهان اللمّي يتألف من العلّة المادية والصورية، ويكون الحد الوسط في هذا البرهان هو العلّة، فلو لم يكن للشيء علّة فلابدّ من التمسك بالدليل الانيّ، وهو الإنتقال من المعلول إلى العلّة، فنرى أن الحكماء في هذا الموضوع يقتصرون على الدليل الانيّ والإستشهاد بالمخلوق على وجود الخالق، ولذلك يسمى بالدليل في مقابل البرهان،وهو اللمي بالخصوص لأن الدليل لا يثمر اليقين الاّ نادراً بخلاف البرهان الذي ينتقل فيه الإنسان من العلة إلى المعلول، وفي ذلك يقول الخواجة نصير الدين الطوسي:

«اولى البراهين باعطاء اليقين هو الإستدلال بالعلّة على المعلول، وأما عكسه الذي هو الإستدلال بالمعلول على العلّة فربّما لا يعطي اليقين، وهو إذا كان للمعلول علّة لم يعرف إلاّ بها»[182]

وتقدّم أن جميع الأدلة والبراهين التي أقامها الفلاسفة والمتكلمون على اثبات وجود الله تعالى هزيلة ولا تقوم على شيء، ولا تنفع حتى في ردّ شبهات المنكرين أو في زيادة الإيمان وتأكيد القناعة النفسية بوجود الباري تعالى، والعمدة في ما نحن فيه هو الإيمان أولاً، أي قبول حقيقة وجود الله كما يقبل الإنسان وجوده هو من دون حاجة إلى دليل، ثم العمل الصالح الذي من شأنه ترسيخ هذا الإيمان وزيادته لا الدليل العقلي، ولذلك تواترت الآيات القرآنية التي قرنت الإيمان بالعمل الصالح كمنهج وحيد للفلاح وسلوك الطريق إلى الله.

وهنا يقفز إلى الذهن هذا السؤال: ما الدليل على أن أدلة الفلاسفة والمتكلمين لا تسمن ولا تغني من جوع في دائرة الغيب والميتافيزيقيا، ولا أقل في كونها مثمرة في ردّ مزاعم الخصوم وشبهات الملاحدة والمنكرين؟

الحقيقة أن الله تعالى يمثل في وجود الإنسان أحد أبعاده الوجودية وليس شيئاً منفصلاً عنه حتى يستدل الإنسان على وجوده بالعقل، وعندما يقول الله تعالى « **ونفخت فيه من روحي**» يعني أن ركناً من أركان وجود الإنسان متمثل في الروح الإلهي المقدس، وقد اثبتنا في كتاباتنا النفسانية[183]النفس البشرية، غاية الأمر أن الإنسان قد لا يشعر بوجوده دائماً لكثافة الحجب الدنيوية والأهواء النفسية، وكما أن البدن بحاجة إلى غذاء مادي لإدامة حياته، فكذلك الوجدان بحاجة إلى غذاء من جنسه لضمان حياته ونموه، وليس ذلك إلاّ الإتصال بأصله ومصدره، وهو الله تعالى ..

وكما أن البدن لا يرتوي إلاّ بالماء الحقيقي دون مجرد اسم الماء، فكذلك الوجدان أو الروح الإلهي لا يرتوي بحفنة من الأدلة والبراهين العقلية التي لا توصل الإنسان إلاّ إلى الله الذهني الذي يتوهمه الذهن ويتصور وجوده لا إلى الله الحقيقي الذي لا يتسنى للإنسان الإتصال به إلاّ عن طريق الممارسة الوجدانية والإرتباط الباطني والتجربة الروحية.

واذا لم يتعرف الإنسان على هذه الوديعة الإلهية الكامنة في أعماق وجوده، فمن المحال أن يدرك وجود الله تعالى، ومن الواضح أن معرفة النفس وإدراك الإنسان لوجود هذا الروح المقدس في محتواه الداخلي لا يتحقّق بالعلم الحصولي الذهني، بل بالعلم الحضوري والحسّ الباطني، وبالتالي يدرك بل يحسّ بوجود الله في قلبه، وهو معنى ما ورد من أن «**قلب**

---

181. صدر المتألهين . الشواهد الربوبية . المشهد (1) . الشاهد 3 . الاشراق 7 . ص 42 . تصحيح الآشتياني.

182. الإشارات والتنبيهات . ج3 . ص67 المطبعة الحيدرية بطهران.

183. انظر «النفس في دائرة الفكر الإسلامي» للمؤلف.

المؤمن عرش الرحمن»، فوجود الله يجب أن يكون على مستوى الإحساس الباطني، لا مجرد الإدراك الذهني، لأن الذهن محل وجود الصور لا الحقائق. وفي ذلك يقول العارف المعاصر جوادي الآملي:

ويتضح مما ذكرنا أيضاً أن ما سعى إليه الفلاسفة والمتكلمون لإثبات وجوده بالأدلة العقلية ليس هو وجود الله حقيقة، بل وجود صورة ذهنية موهومة عن الله تعالى ابتدعها الذهن لتحلّ محلّ الله تعالى (فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع)، ولهذا السبب يتصور الإنسان دائماً أن الله في السماء، ويتوهمه محدوداً وبهيئة خاصة، لأن الذهن البشري اعتاد على تصور الشيء ثم الإيمان بوجوده، وهذا هو السبب في وقوع الفلاسفة والمتكلمين في دوامة من التناقضات المنطقية في دائرة عالم الغيب والميتافيزيقيا، لأنهم تصوروا أن العقل البشري المحدود بالذات قادر على إدراك الخالق المطلق من جميع الجهات!! ومع الأسف أن هذا المنهج المعرفي في الإستدلال على وجود الخالق لا يزال معتبراً في الأوساط الدينيّة ولا يزال يُدرَس ويدرّس في الحوزات العلمية رغم تقاطعه المشهود مع المنهج القرآني الذي يؤكد على بداهة وجود الله في وعي الإنسان وذاته وفطرته.

هنا نجد أن هؤلاء الحكماء وعلماء الدين قد وقعوا مع الأسف في مغالطة لفظية، وتصوّروا أن العقل الذي يدعو إليه القرآن الكريم هو العقل المجرد أو الفلسفي الذي يدرك الأمور بالعلم الحصولي وعن طريق الإستدلال العقلي والقياس المنطقي، في حين أن القرآن الكريم يصرح في موارد عديدة أن المراد هو العقل الوجداني المستقر في قلب الإنسان لا في دماغه:

(أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها).[184]

(فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور).[185]

ومع أن الكفار يتمتعون بعقل فلسفي وعلمي شأنهم في ذلك شأن سائر الناس، ووجود هذا العقل لديهم هو الذي يصحح توجه التكليف والخطاب إليهم. وإلاّ لما صح تكليفهم وانذارهم ومخاطبتهم، ولكن القرآن الكريم مع ذلك يقرر حقيقة انعدام العقل فيهم وأنهم كالأنعام لا يعقلون:

(صمٌّ بكمٌ عميٌ فهم لا يعقلون).[186]

فالقرآن الكريم في نفس الوقت الذي يثبت لهم العقل بتوجيه الإنذار إليهم ينفي عنهم العقل أيضاً، وما ذلك ألا لكون الاول هو العقل المجرد الذي يتمتع به جميع الناس ومعه يصح التكليف، والثاني هو العقل الوجداني الذي يدرك به الإنسان عالم الغيب ويتصل بواسطته بملكوت الله. والموارد التي يستطيع الإنسان الإستفادة من عقله المجرد في دائرة الإلهيات تنحصر في إبطال أُلوهية الأصنام وأنها موجودات لا تضر ولا تنفع وأمثال ذلك لا إثبات وجود الخالق.

* * *

حقيقة التجربة الدينية:

---

184. الحج: 46.

185. الحج: 46.

186. البقرة: 171.

«التجربة الدينية» موضوع متركب من مفردتين «التجربة» و«الدينية»، ومن اللازم التوغل قليلاً في معنى هذا المصطلح الجديد دفعاً للالتباس والغموض.

«التجربة» هي إدراك معيّن لموضوع من المواضيع، ولكن ليس من الضروري أن يكون هذا الإدراك على مستوى النظر والعلم الحصولي كما هو الحال في العلوم الطبيعية التي تتعلق بالمواضيع العينية الخارجية، بل يمكن لهذا الإدراك أن يتعلق بأمر وجداني يحسّ به الإنسان في محتواه الداخلي وبالعلم الحضوري كالاحساس بالعطش والجوع وإن كان يلازمه نوع من الإدراك الذهني والعلم الحصولي بالعطش أو الجوع، وأول من استخدم هذا المصطلح في ماهية المدركات الايمانية هو «شلاير ماخر» الالماني في صياغة ادبية لكسر احتكار مصطلح التجربة في المواضيع العلمية واتهام المؤمنين بالله بالمثالية والطوباوية والوهمية. فالتجربة هي في حقيقتها حالة من الإدراك والعلم الحاصل للانسان تجاه الموضوع، سواء كان هذا الموضوع يتعلق بالغير أو الذات، وبهذا يتميز الموضوع في العلوم الطبيعية عن علم النفس أيضاً.

ومن ذلك يتبين أن «الإدراك» على نحوين: إدراك أوّلي وثانوي، فالادراك الاولي هو نوع من الاحساس الوجداني الذوقي للفرد لموضوع معين يدركه بالعلم الحضوري، أي بحضور نفس الموضوع المدرَك في النفس، اما الإدراك الثانوي فهو وقوف الإنسان على هذه الحالة الاوليّة ووعيه لها، أي حصول صورة هذا الإدراك الاولي في ذهن الفرد ووعيه، والتجربة الدينية تتكفل كلا هذين النحوين من الإدراك، فبعد حضور المدرَك في وجدان الإنسان بالادراك الاولي، يسري هذا الإدراك الى الذهن وينطبع مفهومه في وعي الفرد وهو ما نصطلح عليه بـ «العقل الوجداني». وبذلك يتضح أن الاساس في الادراكات الثانوية هي الادراكات الاولية، ولهذا صرح العلامة الطباطبائي وتلميذه المطهري في «اصول الفلسفة والمذهب الواقعي» بأن جميع الادراكات الذهنية الحاصله للانسان بالعلم الحصولي مسبوقة بعلم حضوري للشيء المدرَك، ولا مجال هنا لتفصيل البحث اكثر في هذه الفقرة.

أما المفردة الثانية وهي «الدينية» فهناك تعاريف كثيرة للدين، ومن العسير استخلاص وجه مشترك بينها نظراً لاختلاف ما يستوحيه كل مفكر وفيلسوف من مفهوم الدين، ولكن التعريف المقبول لدى أغلب الباحثين والذي يمثل نقطة التقاء مشتركة بين التعاريف الموجودة هو أن الدين عبارة عن: «**حالة من إدراك المطلق**»، أو المقدس، وأمثال ذلك.

وانما أوردنا كلمة «حالة» في التعريف للاشارة الى البعد النفساني من هذا الإدراك لا اكثر، والاّ فنفس كلمة «إدراك» تستوعب في مفهومها الإدراك الباطني كما تقدم و«التجربة الدينية» اصطلاح يطلق على الحالات النفسية التي يعيشها الإنسان في فترات الارتباط بالله تعالى في عدة موارد:

الاول: المعرفة الوجدانية المباشرة بالله تعالى او المطلق كاحساس باطني وعلم حضوري من دون واسطة ومقدمة برهانية، وهذه المعرفة قد يحصل عليها الإنسان من طريقين:

1 . الرؤية القلبية، وهي ما ورد عن أميرالمؤمنين(عليه السلام) لما سئل: هل رأيت ربّك؟ فلما أجاب: «وكيف أعبد ما لا أرى؟» طلب منه السائل حقيقة هذه الرؤية، فقال:

«**لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان**»[187]

187. نهج البلاغة ـ الخطبة: 179.

وتقدم آنفاً قول الامام الحسين(عليه السلام) في مناجاته:

«كيف تخفى وانت الظاهر، أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر»

أو قول الامام علي(عليه السلام):

«ما رأيت شيئاً الاّ ورأيت الله قبله ومعه وبعده»

2 . السماع القلبي، وهو عبارة عن سماع كلام الله تعالى مباشرة وبدون واسطة كما هو الحال في سماع الوحي بالنسبة للانبياء والاولياء وأرباب المعرفة، ومن ذلك قوله تعالى لموسى: (وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى)[188]

أو كلام الله مع ام موسى:

(لا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه اليك وجاعلوه من المرسلين)[189]

وبذلك نفهم سرّ التاكيد على السمع والبصر في الايات القرآنية دون بقية الروافد الحسّيّة للمعرفة كما في قوله تعالى:

(وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون)[190]

(إن السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً)[191]

(إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد)[192]

الثاني: الحالات النفسية والروحية التي يعيشها المؤمنون خاصة لدى رؤيتهم لمناظر الطبيعة والظواهر الرومانسية في عالم المخلوقات من قبيل منظر الغروب الساحر والسماء المليئة بالنجوم وانفجار البراكين المخوفة أو ما يراه الباحث في المجهر من دقائق الصنع وعجائب الخلقة ما يثير في نفسه حالة من الارتباط والتعلق العاطفي الشديد بقدرة غيبية بما لا يمكن وصفه بالكلمات، وفي ذلك يقول الفيلسوف الالماني» رودولف أويكن» (ت 1926):

«إن في اعماقنا قدرة متعالية عن قدرة البشر تعمل على تحريرنا من قيود وحدود ذواتنا الضيقة وحياتنا الفردية المحدودة، انها تنفخ فينا روحاً جديدة وتتسبب في تغيير علاقاتنا مع الآخرين»[193]للمطلق، أي من خلال عجائب الخلقة.

الثالث: التجربة الدينية التي يشعر بها الإنسان لدى مشاهدته خوارق العادات والمعجزات والكرامات على يد الاولياء أو ما يجريه بنفسه قبيل ما يعيشه قلبياً بعد خلاصه من الشدّة بطرق غير مألوفة ويشعر بأن الله هو الذي يقف وراء كل هذه المظاهر العجيبة مباشرة.

الرابع: حالة الخجل من الله والاحساس بالاثم التي يعيشها الإنسان بعد ارتكابه للذنب حيث يسمع في قلبه وكأن متحدثاً يتحدث معه بلغة التوبيخ والتأسف على ما بدر منه ويدعوه للتوبة من ذلك الذنب، وتتميز هذه الحالة عن

---

188. طه: 13.

189. القصص: 7.

190. النحل: 78.

191. الاسراء: 36.

192. ق: 37.

193. مجلة: نقد و نظر . العدد 3 . 4 . السنة السادسة ص 5.

سائر حالات التجربة الدينية بأنها تقع عقيب ارتكاب الذنب وتكون مصحوبة بالالم النفسي والروحي، أي أنها شعور مؤلم بوجود الله يود الإنسان زوالها أو التخفيف من حدّتها، بخلاف ما تقدم من موارد التجربة الدينية فان الإنسان يعيش معها حالة من السرور النفسي والانشراح القلبي ويود لو استمرت معه هذه الحالة.

الخامس: الحالات الشهودية التي يعيشها الإنسان في موارد الخوف الشديد والخطر المحدق حيث يجد نفسه وجهاً لوجه مع الله تعالى بعد زوال جميع الحجب الوهمية وانقشاع سحب الانانية والتعلقات الدنيوية في مثل هذه الحالات. ويتساوى في هذه الحالة المؤمن والكافر حيث ينزع الإنسان معها من غير اختيار الى الدعاء والتضرع والابتهال الى الله تعالى لانقاذه من الخطر، وهذا هو ما أشارت إليه الآيات الكريمة في استعراضها لحالة الإنسان في ساعة الخطر:

(هو الذي يسيّركم في البرّ والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنّوا أنهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين)[194]

المطلق في التجربة الدينية:

ومن الجدير بالذكر أن كلمة «المطلق» في التعريف لا يلزم أن يراد بها «الله» كما هو الحال في استعمالات المفكّرين الاسلاميين، فالمطلق أو المقدس حسب هذا التعريف يستوعب مفهوماً عاماً وواسعاً ويدخل في مصاديقه ما يتوهمه الإنسان مطلقاً ومقدساً، ولذلك يختلف باختلاف المدارس الفكريّة وتصوراتها عن المطلق كما في «برهمن» لدى الهندوس. و«نيرفانا» في الديانة البوذائية، و«الانا الكامل» او «الذات المتعالية» لدى علماء النفس الماديين، و«روح الزمان» لدى هيجل و«الباري تعالى» لدى المسلمين، و«الثالوث المقدس» لدى المسيحيين، وأمثال ذلك، وبالامكان حصر خصائص المطلق المقصود في التجربة الدينية في أربع خصوصيات:

1 . أنه يمثل قوة غيبية ميتافيزيقية أو ما وراء الطبيعة.

2 . أن إدراك هذه القوة الغيبية بالنسبة للانسان يكون بدون واسطة شيء خارج ذات الإنسان ووجدانه.

3 . أنه يمثل الكمال النهائي للانسان حيث تجتمع فيه جميع ما يتصوره ويرغب فيه الإنسان من صفات كمالية ومثل متعالية.

4 . أن يرتبط معه الإنسان برابطة عاطفية وثيقة على مستوى العبودية والتقدس والاعتماد والخضوع وامثال ذلك، وعلى هذا الاساس فالمطلق في التجربة الدينية يغاير المطلق في دائرة الفلسفة الذي يمثل اللا محدود في القدرة والعلم، فلا يجد الإنسان نفسه في مقابل القوة الغيبية التي يريدها لنفسه ويقيم معها رابطة وجدانية وعاطفية على مستوى العشق والعبودية والرهبة والخضوع. بل هو مطلق خارج عن ذات الإنسان ولا يمثل في محتواه الداخلي شيئاً مهماً، ولا يجد الإنسان في نفسه رغبة للتفاني في هذا الغير والتضحية في سبيله من حيث حبه لذاته، أي أن دافع حبّ الذّات في الإنسان يتقاطع مع التضحية في سبيل الغير حتى لو كان المطلق الفلسفي أو واجب الوجود في مصطلح الفلاسفة ما دام هذا المطلق يمثل الغير في ذات الإنسان، ولكن اذا تأملنا في كلمات العرفاء وتعبيراتهم عن المطلق في التجربة الدينية

194. يونس: 22.

لرأينا انه يمثل في وعي الإنسان ومحتواه الداخلي ذاته الحقيقية. ولذلك يسهل على الإنسان أن يضحي بذاته المجازية وهي (الانا) الفردية من أجل ذاته الحقيقية، وهذا هو حال كل عمل اخلاقي يقوم به الإنسان تجاه الاخرين من قبيل الايثار والتضحية في سبيل الوطن والعقيدة والقبيلة والوثن وامثال ذلك، أي ان الوطن مثلاً يتحول في وجدان هذا المضحّي الى مثال مقدس يسكن في ذاته وقلبه ويمثل طموحات هذا الإنسان ومثله المتعالية الى درجة أنه يتحول الى مطلق يذوب فيه الشخص ويتلاشىء فيه إطار الأنا الفردية، والاّ فما دام الإنسان متوقعاً في دائرة الانا وعتمة الذات فليس له نصيب من التجربة الدينية اطلاقاً.

الله المطلق والشخصي

وعلى هذا الاساس يمكننا القول بأن «الله تعالى» يطلق على معنيين:

الاول: الله المطلق، ويراد به الخالق لهذا الكون والذات المقدسة المحجوبة عن إدراك الخلائق فلا سبيل الى ادراكها اطلاقاً، وهو ما يقصده العرفاء بلفظ «هو» ويقول عنه القرآن الكريم: **(ليس كمثله شيء)**[195]**(لا تدركه الابصار)**[196]

الثاني: الله الشخصي، وهو عبارة عن الله الموجود في قلب الإنسان ووجدانه حيث يدركه بالعلم الحضوري ويدرك ذاته وصفاته ويرتبط معه برابطة الحبّ والولاء والتقدس، ومعلوم أن هذا الثاني هو المراد في مفهوم التجربة الدينية لا الله المطلق، واذا أردنا أن نمثّل له بمثال حسّي لا نجد أفضل من الشمس وأشعتها حيث تشرق أشعتها على جميع المخلوقات وتدخل الى فناء كل بيت، وكل فرد انما يستفيد من الشمس من خلال ارتباطه المباشر بأشعّة الشمس لا بذات الشمس، وعليه فالشمس بالمعنى الثاني (أشعة الشمس) متغيّرة سعة وضيقاً بمدى ما يستوعبه فناء البيوت منها، فكذلك (الله الشخصي) في امتداده الوجداني في قلوب الناس، فكل فرد يعيش التجربة الدينية بما يستوعبه قلبه من النور الالهي وبما يعتقده ويتصوره عن الله تعالى، ولذلك يختلف وجود الله في ذات الإنسان من شخص لآخر ومن مذهب لمذهب، بل قد يعادي (الله الشخصي) في شخص وجود الله في شخص آخر ويدعو صاحبه الى البراءة من الآخر المخالف كما هو الحال في إله الفقهاء الذي يدعوهم الى تكفير العرفاء والبراءة من دينهم مع أن الهم المطلق واحد، وهذا هو لبّ القول بتعدد الحق وتكثره في مقولات المتجدّدين.

وببيان آخر: أنّ الله المطلق ليس له صورة وصفة معينة ولكنه يتجلى في مخلوقاته بصور مختلفة وجميع الأنبياء والعرفاء أدركوا المطلق في صورة معينة وعنوان خاص، فتارة يرونه في صفة الجمال، وأُخرى يرونه في كسوة الجلال وثالثة بعنوان الرحيم والكريم.

وهكذا يبرز أمامنا هذا السؤال: أنّه هل يعقل أن تدخل هذه التجليّات الإلهيّة المتنوّعة في دائرة الحق والباطل ويكون بعضها حقاً والآخر باطلاً أو تكون كلّها حقّة باختلاف المراتب والقرب والبعد من الذات المقدسة ومن مقولة التشكيك؟

---

195. الشورى: 11.

196. الانعام : 103.

لا شك في أنّ الثاني هو الصحيح وأن قلوب المؤمنين من شتى الاديان السماوية بل وغير السماوية ليست بمثابة المرآة كما يقول العرفاء حيث تعكس التجلّي الإلهي بل بمثابة عرش الرحمن كما تقول الرّوايات حيث تكون مستعدة لحضور الله فيها وهنا يأتي الكلام في مقولة البلوراليزم أو تعدد الحق كما سنورده بالتفصيل في الحلقة الثالثة من هذا السلسلة الكلامية إن شاء الله.

إنّ المهمّة الأساسية للأنبياء ليست في التعريف بوجود الله، لأنّ المشركين لم يكونوا منكرين لوجوده بل بازاحة الكدورات والشوائب عن قلوب المؤمنين ليتسنى لهم رؤية الله تعالى بعين القلب، وهذا هو ما تشير إليه الآيات الكريمة من أنّ الله تعالى منّ على المؤمنين بأن بعث فيهم من يزكّيهم، ولذلك من خلال العبادة والأعمال الصالحة فاذا بلغ الإنسان في مرتبة القرب الإلهي مستوى الانبياء كانت العبادة معلولة للتجلّي بعد أن كانت علّة وهذا هو ما ورد عن أمير المؤمنين(عليه السلام) «إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنّتك ولكنّي رأيتك أهلاً للعبادة فعبدتك».

فالعبادة لا تتوقف كما يدعي بعض الصوفيين، بل تتحول من كونها علّة للتجلّي الإلهي إلى صيرورتها معلولة له، فنحن نعبد الله لنصل إلى مرتبة التجلي، والأنبياء يعبدون بعد وصولهم إلى هذه المرتبة، ولذلك تختلف عبادتنا عن عبادتهم اختلافاً ماهوياً رغم أن الهدف واحد.

نيتشه وموت الله

وعلى هذا الاساس لا ينبغي أن نستنكر مقولة «نيتشه» بموت الله بحيث جعلها معلماً لمدرسته وأساساً لفلسفته، فليس المراد بـ «موت الله» هو الله المطلق خالق الكون ومصدر الوجود لأن نيتشه وكل فيلسوف آخر، مؤمن أو ملى، لا يدرك من ذلك الا له شيئاً اطلاقاً فكيف يفتي بموته؟ .. وليس مقصوده أيضاً أن الله كان عدماً وميتاً في الازل كما تصور البعض، أو أن تأثير الاعتقاد بالله قد توقف في العصر الحاضر وأُلغي دوره من ميدان الحياة الاجتماعية والفردية للانسان، ولكن الحقيقة هي أن «نيتشه» وهيجل وماركس وأضرابهم من فلاسفة الالحاد لم يشعروا بوجود الله في تكوينهم الداخلي، فلا يخلو قولهم بموت الله من بعض الصحة، أي ان «الله الشخصي» في وجدانهم قد مات وانعدم نوره، وقبل ذلك نادت المسيحية أيضاً بموت الله المتجسّد في المسيح(عليه السلام) وصلبه!!

ومن ذلك نفهم ما ورد في الحديث الشريف:

«قلب المؤمن عرش الرحمن».

وكذلك نفهم لماذا يرتبط المؤمنون فيما بينهم بعاطفة الحبّ والولاء؟ ولماذا يعيش غيرهم من الملاحدة وأهل الدنيا حياة خاوية من المعنى وفارغة من كل روح؟ لأن قلوبهم وبواطنهم قد خوت من النور الالهي (الله الشخصي) فعاشوا كالانعام بل هم أضل.

الذي نريد التأكيد عليه هو أن الإنسان لا طريق له الى الله المطلق الا من خلال «الله الشخصي» ولا يدرك شيئاً عن وجود الله ما يستوحيه من وجود الله في ذاته وأعماقه، وهذا يعني أن الله متكثر بتكثر أفراد البشر. وليس وجود الله في قلب الإنسان هو صورة لله المطلق تعكسها مرآة القلب كما يفهم ذلك من بعض كلمات أهل المعرفة حيث يعبّرون عن القلب بالمرآة. بل أن الله موجود حقيقة في ذات الإنسان ومتّحد معه بنوع من أنواع الاتحاد، ولذلك عجزت الأدلة

العقلية عن اثبات وجوده لحضوره بنفسه في واقع الإنسان ووجدانه وغاية ما يستطيع العقل هو اثبات الصور والماهيات لا الحقائق والذوات.

الاحساس الذاتي والموضوعي:

قلنا أن وجود الله في مدركات الإنسان هو نوع من الاحساس الباطني وليس من مدركات العقل الذهني، والعقل يدرك وجود الله تعالى في قلب الإنسان بالتبع وهو ما نقصده بالعقل الوجداني، ولكن بعض الاحساسات الباطنية قد لا تكون واقعية بالضرورة، فكما أن أدوات الحسّ الظاهري كالسمع والبصر قد تخطيء وقد تصيب، فكذلك الحسّ الباطني، فمن أين نعلم بأن هذا الحس الباطني بوجود الله لا يكون من النوع الوهمي الذي ليس بأزائه شيء في الخارج؟

قد يرى البعض أن العلم الحضوري وهو المعول عليه في اثبات حقانية القضايا الدينية لا طريق للخطأ فيه. فالصدق والكذب من مختصات العلم الحصولي حيث أن المعلوم بالذات غير المعلوم بالعرض والصور العلمية المعلومة بالذات حاكية وكاشفة عن الشيء الخارجي المعلوم بالعرض. فلو كان العلم مطابقاً للمعلوم كان صادقاً، والاّ فلا، وليس كذلك في ما نحن فيه، فالعلم الحضوري عين المعلوم وليس حاكياً عنه، فلا مجال للتشكيك في واقعيته وحقانيته.

ولكن قد يثار تساؤل عن ماهية هذا العلم الحضوري وفيما اذا كان معبّراً عن حقيقة موجودة في عالم الواقع أو انه من افرازات الوهم واختلاجات النفس، وحينئذ يمكن التشكيك في صحته وموضوعيته، لأن الاحساس النفسي الذي هو من العلم الحضوري قد يخضع للمؤثرات البيولوجية والحاجات الغريزية، فنشعر بالجوع أحياناً ولسنا جائعين في واقع الامر كما هو الحال في حالات حدوث الخلل في شبكة الاعصاب وبعض الامراض النفسية، حيث يخاف المريض من اشياء لا توجب الخوف بالذات، أو يشعر بالالم في اجزاء من بدنه رغم تأكيد الاطباء على سلامتها..

والأهم من ذلك كثرة الادعاءات الباطلة لأهل الكشف من العرفاء والمتصوفة مع تأكيدهم على ادراكهم لها بالعلم الحضوري والشهودي مما يجعل التشكيك في سلامة هذا النحو من المعرفة الوجدانية أمراً وارداً وشكاً منطقياً ويستدعي غربلة هذه الادعاءات وتمييز الصحيح من السقيم، والصواب من الخطأ، والموضوعي من الذاتي وايجاد المعايير الصحيحة لضمان سلامة الإدراك الكشفي والشهودي وتصفيته من شوائب القاءات الشياطين وايحاءات النفس.

البعض ذهب الى اثبات موضوعية التجربة الدينية بأدوات المذهب البراجماتي الذي يقوم على اساس اصالة النفع، فبما أن الدين له معطيات ايجابية في حياة الفرد، والدين بدوره يقوم على اساس التجربة الدينية مع الأمر المتعالي أو المطلق، اذن فلابد أن يتصف بصفة الواقعية، لأن الواقعي والحقيقي هو المفيد والعكس بالعكس، ونفس «وليام جيمز» مؤسس المذهب البرجماتي يرى امكان أن يقال بأن الضمير الباطن أو اللاشعور في الإنسان نافذة على الالوهية وما يشعر به الإنسان من وجود متعالى في ضميره الباطن يمكن أن تكون له واقعية بنحو من الانحاء.

ولكن بالامكان اثبات واقعية التجربة الدينية من طريق آخر وذلك بالاستعانة بالعقل في ايجاد الضمانات المنطقية لصاحبه في أن هذا اللون من الإدراك يتمتع بحقيقة موضوعية خارج وعي الإنسان واحساساته الباطنية، وذلك عن طريق دليل الخُلف. وهذا الشكل من الاستدلال لا ينافي بديهية وجود الله واستحالة اقامة الدليل العقلي على وجوده شأنه شأن البديهيات الرياضية، فمثلاً عندما نقول أن: 1 + 1 = 2 قضية بديهية لا تحتاج الى دليل، ولكن في مقام

توضيح هذه البديهية (وليس في مقام الاستدلال) يقوم العقل بهذه العملية من خلال دليل الخلف كأن يفترض أن هذه النتيجة الرياضية غير صحيحة، وأن: 1 + 1 = 3 . وحينئذ يستمر في صياغة القضايا الرياضية على هذا المبني. فتكون: 2 + 2 = 6، و: 10 + 10 = 30، وهكذا لا يبقى للرياضيات عمود حيث تنهدم جميع الحسابات الرياضية، فدور العقل يتمثل في صيانة هذه البديهة من أيّة مراجعة ذهنية من شأنها تقويض البنى الفكرية للعقل الرياضي، وكذلك بالنسبة للعقل الوجداني وحمايته للمعتقدات البديهية من تسرّب الشك والوهم، حيث يقوم بحراسة بديهة وجود الله من توهم الذاتية لهذا الاحساس الباطني ويؤكد للانسان أن هذا الاحساس صادق وموضوعي، وهذا هو الاسلوب الذي استخدمه القرآن في الاستدلال على التوحيد ونفي الشريك لا الاستدلال على اصل وجود الله، حيث تقول الآية الكريمة:

(لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا).[197]

فالنظم والتدبير والدقة المشاهدة في عالم الوجود تعكس الى العقل أن الناظم والمدبّر واحد لا اكثر، والاّ لا نهدم وفسد نظام العالم، ومثل هذه النتيجة يدركها العقل الوجداني في فرضية عدم وجود الله، أي أن العقل لدى تفسيره لإحساس الإنسان بوجود الله وانه هل هو احساس ذاتي أو موضوعي يفترض هذا العالم في حال عدم وجود الله، وحينئذ سيكون وجود العالم بدون إله وخالق ومدبّر وجود عبثي لا غاية منه، ويكون وجود الإنسان وجود عبثي أيضاً كما توصل الى ذلك «جان بول سارتر» المنكر لوجود الله، وهذه النتيجة باطلة بالوجدان لا بالدليل المنطقي، لأن العقل لا يرى مانعاً منطقياً من عبثية الخلق.

كما أن النتيجة السابقة في فرضية وجود آلهة متعددة هي نتيجة وجدانية، أي يدركها الإنسان بعقله الوجداني لا بعقله الفلسفي المجرد، لوضوح أن العقل لا يرى استحالة وجود الهين يتفقان على ادارة العالم، أو يتقاسمان الخلق والتدبير فيكون العالم المادي لأحدهما وعالم الارواح للآخرمثلاً، وخاصة اذا علمنا أن فرضية الاختلاف والتشاحن بين زعيمين بشريين على ادارة مملكة واحدة ناشيء من الجهل او سيطرة الاهواء النفسية. ومثل هذه العلل والدوافع للاختلاف منتفية في الوجود الالهي قطعاً، فيمكن عقلاً أن يتفقا على ادارة الكون، ولهذا عدل الشهيد المطهري في تعليقاته على اصول الفلسفة للطباطبائي عن هذا التفسير الساذج لتصارع الآلهة في فرضية التعدد، وذهب الى أن المراد من قوله: «**لفسدتا**» أنهما . أي السماوات والارض . لم يُخلقا من الاساس لتصادم ارادتين مطلقتين من الأزل فيستحيل، أن يوجد العالم، كما لو فرضنا سيارتين متقابلتين كل منهما تريد السير في الاتجاه المخالف للاخرى، فمع تصادمهما وفرض أن قوة كل منهما مساوية للاخرى فستنعدم الحركة بتاتاً، لا أنها توجد مضطربة وفاسدة، وعلى هذا الاساس يقرر أنه مع فرضية وجود إلهين اثنين لا يكون للعالم وجود من الاساس، لا انه يوجد ثم يفسد.

ومن الواضح أن هذا المعنى خلاف الظاهر من الآية ويمكن جعله دليلاً عقلياً آخر على استحالة تعدد الآلهة لا أن مراد الآية هو هذا المعنى والتقريب.

هذا، وهناك طريق آخر لاثبات موضوعية التجربة الدينية وواقعيتها وهو «الاحساس بالحاجة» الى المطلق والارتباط به، وهذا الاحساس لا ينكره حتى علماء النفس الماديين، ففرويد مثلاً لا ينكر وجود مثل هذا الاحساس في الإنسان

---

197. الأنبياء: 22.

ولا ينكر أن الإنسان يشعر بالعجز والضعف في مواجهة العالم ويشعر بالحاجة الاكيدة لشيء متعالي يرتبط به برابطة الاعتماد ويسترفد منه القوة النفسية في مواجهة المصاعب. ولكنهم تأولوا الدافع لمثل هذا الاحساس بالعقد النفسية أو الموروث المعرفي وتلقينات المحيط الثقافي وأمثال ذلك، وعلى أية حال فالانسان يدرك حاجته الى الأمر المطلق والارتباط به، ولا يهم ما هو اسم هذا المطلق، وما هي خصوصياته وصفاته؟!

وبعبارة اخرى: أن حاجة الإنسان لهذا المطلق تتجاوز البعد السيكولوجي للدين، سواءً كان هذا المطلق موجوداً أم لا، فالحاجة في الاساس هي أمر واقعي وكلي لا يستثني أحداً من أفراد البشر، أي أن الحاجة وجودية في الإنسان لا نفسانية كما يقول «جان بول سارتر» من أن «كون الإنسان انساناً يعني الوصول الى الالوهية، ففي الإنسان ميل الى أن يكون هو الله» ولكنه مع ذلك يقول بأن الله الذي بامكانه أن يشبع هذه الحاجة في الإنسان غير موجود!!

والحقيقة أننا بعد أن قبلنا بوجود هذه الحاجة الملحة في الإنسان باعتراف جميع الفلاسفة وعلماء النفس الطبيعيين، فانه بالامكان أن نقول بأن الطرف الآخر للحاجة موجود واقعاً، وذلك بالنظر لسائر حاجات الإنسان على المستوى البدني والفسيولوجي فما من حاجة الاّ ولها ما يرضيها في عالم الواقع والاّ كان وجودها عبثاً. فالتجربة قائمة على أن كل حاجة شمولية وعامّة كالعطش والجوع والصحة والجنس وما الى ذلك لابد وأن يكون لها ما بأزائها في عالم الواقع، فالاحساس بالعطش يعني وجود الماء الذي بامكانه أن يرفع هذه الحاجة في نفس الإنسان، والحاجة الى الجنس المخالف يعني وجوده، والاّ لما كان هناك أي تبرير معقول لوجود مثل هذه الدوافع في الإنسان، وحينئذ نصل الى هذه النتيجة، وهي أن واقعية وجود الله أمر يمكن احرازه من خلال التجربة الدينية لأفراد الإنسان وحاجتهم الاكيدة الى المطلق والأمر المتعالي الذي يرتبطون معه برابطة العبودية والتوكل والاعتماد.

والافضل أن يقال: إن هناك فرقاً بين العلم الحضوري وادعاء العلم الحضوري. والذي لا يقبل الخطأ هو الأول فحسب من حيث هو أمر وجودي وشهود بلا واسطة فهو نفس الموضوعية والواقعية لا انه يحكي عن موضوع وواقع حتى يتسرب إليه احتمال الخطأ، ومنشأ التشويش والخلط هو الثاني من حيث هو تحليل لما حصل وجوداً في عالم الشهود الباطني، أي أن تحليل العارف واستنتاجاته هي التي تقبل الصواب والخطأ من جهة انها من العلم الحصولي، والاّ فان نفس الكشف والشهود حالة وجودية وجدانية غير قابلة للبيان أو الانتقال من شخص لآخر كما هو الحال في اللذة والألم، وهذا المعنى بعينه يجري في خطأ الحواس، فالحاسة الباصرة بما هي احساس لا تقبل الخطأ. فمن يرى السراب ويظنه ماءً لا يكون قد أخطأ باحساسه البصري، فالعين ترى شيئاً يلمع من بعيد بسبب انعكاس الضوء، وهذا الاحساس صحيح ومطابق للواقع، ولكن الخطأ في تحليل الذهن لهذه الظاهرة وتصوره بأن سبب هذا اللمعان هو وجود الماء، والكلام فيما نحن فيه كذلك.

وعلى سبيل المثال فنحن ندرك ذواتنا بالعلم الحضوري ولا أحد يشك في موضوعية هذا الإدراك. ولكن تحليل الحكماء لهذا الإدراك مختلف، وقد أورد الفخر الرازي خمسة اقوال في بيان حقيقة النفس حيث قال:

«إن أظهر الاشياء للانسان وأقربها منه هويته التي اليها يشير بقوله: «أنا». ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافاً لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها، فمنهم من قال: المزاج، ومنهم من قال: النفس الناطقة..»[198]

198. نصير الدين الطوسي ـ تلخيص المحصل ـ ص 50 ـ تحقيق عبدالله نوراني ـ ط: طهران ـ مؤسسة مطالعات اسلامي.

أما كيف السبيل الى دعم العقل الوجداني لرصد الحالات الوجدانية من موقع الموضوعية والتقليل من حالات الخطأ التي قد تصيب هذا العقل في عملية التحليل والاستنتاج؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال المهم لابد من الاستفادة من جميع أدوات المعرفة وعدم الاقتصار على واحد منها، فمضافاً الى ضرورة أن تكون الصورة العلمية المدركة بالعقل الوجداني متطابقة مع مقتضى العقل والمنطق، أي مؤيدة بالبرهان العقلي، فلابد أن تكون مؤيدة في دائرة النصوص الدينية ولها شواهد من القرآن والسنّة، ومن جهة سيكولوجية لابد وأن تكون متطابقة مع حاجات الإنسان النفسية والروحية، وكذلك تؤخذ من موقع براجماتي أيضاً فتكون نافعة ومتواصلة مع أهداف الإنسان المعنوية، فلو أخذنا مسألة وجود الله وأردنا التأكد من موضوعية هذا الاحساس الباطني لرأينا أن كل أدوات المعرفة المتقدمة تتولى تصحيح هذا الاحساس واثبات موضوعيته وسلامته، فالعقل وان كان قاصراً بمجرده في الكشف عن القضايا الميتافيزيقية كما أسلفنا في الفصل الاول، الاّ أنه يعيش بديهيات عقلية تتواصل مع الاعتقاد بوجود الله من قبيل قانون العلية ومشاهدة النظم والتدبر في عالم الخلقة مما يشكل مؤيداً لمقولة الشهود الوجداني لوجود الله، وكذلك الحال في النصوص الدينية في جميع الاديان الوحيانية حيث اجمعت على التأكيد على هذه القضية المحورية للايمان.

وعلى أية حال، فمسألة التوحيد موافقة للعقل من جهة، وللنصوص من جهة اخرى، ولحاجة الإنسان الروحية والفطرية من جهة ثالثة، والإيمان بها نافع وضروري في عملية التكامل المعنوي للفرد، في حركة الحياة من جهة رابعة، فاذا اجتمعت هذه الوسائل المتنوعة للمعرفة على تصحيح قضية من قضايا المعرفة الدينية والاعتراف بموضوعيتها فلا مناص من الاذعان والقبول لحصول اليقين بأعلى مراتبه لدى الإنسان.

ومن اللازم الإشارة الى نقطة مهمّة في مسألة العلم الحضوري في دائرة الحقائق الدينية، وهي أن العلم ذو مراتب وخاصة العلم الحضوري، أي انه داخل في مقولة التشكيك كما في اصطلاح الحكماء، فوجوده في عالم الوجدان على درجات ومراتب ويختلف شدّة وضعفاً لدى افراد الإنسان، فالشهود لدى الأنبياء اشدّ منه لدى العرفاء، وفي العرفاء أشدّ مما لدى الحكماء وسائر الناس، كما قال صدر المتألهين:

«فالعلم كالوجود حقيقة واحدة متفاوتة المراتب شدّة وضعفاً، وكمالاً ونقصاً، وتقدماً وتأخراً، فهو في الواجب واجب، وفي العقل عقل، وفي النفس نفس، وفي الحسّ حسّ، وفي الجوهر جوهر، وفي العرض عرض»[199]

وعلى هذا الاساس يختلف استنباط العقل الوجداني من القضية الوجدانية لدى الافراد، وكلما ازدادت التجليات واشتدت الاشراقات لدى الوجدان ازداد رصيد العقل الوجداني في مدركاته الحصولية حتى تصل النوبة الى الأنبياء حيث تتفق مدركاتهم الحصولية ومعارفهم الدينية أو تكاد.

وهذا هو السبب الذي يقف وراء تشكيك البعض في مقولة التجربة الدينية وحضور الله في واقع الإنسان ومحتواه الداخلي، لأن الطفل لا يشعر بمثل هذا الاحساس الباطني، وكذلك من غرق في وحل الشهوات والاهواء، والمحجوب بحجاب الانانيات وحب الدنيا، ولذلك كان التشكيك المذكور معقولاً، أي انه يعتمد على دليل لا علّة نفسانية أو اجتماعية.

---

199. تعليقة صدر المتألهين على الشفاء . ص 139 . ومثله في الاسفار . ج 3 . ص 383.

ولكن مما تقدم من تظافر أدوات المعرفة على تأييد مضمون التجربة الدينية يتضح الجواب عن الشبهات وعلامات الاستفهام المثارة، فاليقين الوجداني للشخص الراشد بصحة وموضوعية مضمون التجربة الدينية هو الذي يتكفل ضمان موضوعية التجربة وواقعيتها كما هو الحال في اليقين الوجداني بموضوعية معطيات الحواس بعد أن تقع مورد تأييد العقل والآخرين. فما الذي يجعلني أعتقد بوجود الشجرة التي أراها منتصبة امامي سوى هذا اليقين الوجداني بواقعية هذا الاحساس والحال انني لا أرى سوى عوارض الشجرة من الحجم والشكل واللون وما الى ذلك؟ وهذه المدركات قد لا تكون مصيبة للواقع أحياناً، فالالوان ليست في حقيقتها سوى انعكاس بعض الاشعة الساقطة على الاجسام دون بعض لخصوصية ذلك الجسم في عناصره الكيمياوية فتنقل الباصرة تلك الاشعة الخاصة المنعكسة من الشجرة الى الذهن فيراها الذهن بلون معين اسمه «أخضر».

وكذلك في حجم الشجرة. فلو كانت بعيدة لرأيتها شجرة صغيرة الاّ أن الذهن يقوم بتصحيح هذه الرؤية بأخذ الفاصلة بنظر الاعتبار، وعندما أرى قرص الشمس بمقدار راحة اليد أعلم أن الواقع ليس كذلك وأن حجم الشمس أضعاف حجم الكرة الارضية بدلالة معطيات العلم والتجربة، وهكذا يتعاضد العقل ومعطياته العلمية مع الحسّ في تصحيح مدركاتنا الحسيّة فيما لو فرض وجود خلل في مصداقية الحسّ، ولكن قد يخطأ الحسّ والذهن . أي العقل البدوي . في تشخيص واقعية الشيء المدرك. فلا يكون بامكانها توليد اليقين الوجداني الاّ بعد الاحتكام الى نظر الآخرين ورأيهم في الموضوع، فاذا شككت في وجود الشجرة التي أراها بعيني أو في حجمها ولونها وثمرتها لا للشك في سلامة الحاسة الباصرة، بل للشك في قدرة الذهن على تشخيص الموضوع لاحتمال وجود مرض عقلي أو نفسي من شأنه ارباك عملية الإدراك كما هو حال المجنون أو العصابي أو من يتسلط عليه الخوف الى درجة انه يرى أشباحاً تبغي له الشر وامثال ذلك فحينئذ نعوّل على مشاركة الآخرين وادراكاتهم في تشخيص الموضوع، فاذا رأى الآخرون الشجرة بالمواصفات التي أراها أنا حصل لديّ اليقين الوجداني بسلامة ادراكي وموضوعيته، والاّ فلا.

هذه هي الوسائل المتّبعة لدى العقلاء في تشخيص الذاتي من الموضوعي في دائرة الادراكات الحسيّة والعقلية، وهذا هو ما ينبغي أن يعوّل عليه في تشخيص الذاتي من الموضوعي في معطيات التجربة الدينية، ولكن بما أن هذا الاحساس أو العلم الحضوري بوجود الله لا يحصل في الإنسان الاّ بعد تجاوز مرحلة الطفولة، وحتى في الإنسان الكبير لا يحصل مثل هذا الاحساس الباطني لدى الافراد بالسويّة لاختلافهم في درجة الكمال المعنوي وكثافة الحجب وقلّتها على عين البصيرة والوجدان. لذا كان المعيار في تحكيم نظر الاخرين يقوم على رأي الاسوياء نفسياً ومعنوياً من أفراد الناس وعلى رأسهم الأنبياء والاولياء والمصلحين والعرفاء من افراد البشر، فنراهم جميعاً يؤكدون على سلامة وموضوعية التجربة الدينية في دائرة اثبات وجود الله كما رأينا في دعاء الامام الحسين(عليه السلام):

«متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الاثار هي التي توصل اليك»

هذا بعد وقوع الاحساس الباطني بحضور الله تعالى في وجدان الإنسان وقلبه، وتأييد العقل وامضائه لموضوعية هذا الاحساس أو التجربة الباطنية، وأما لو عدم الشخص مثل هذا الاحساس الباطني فعليه أن يتخذ الحاجة النفسية للمطلق كقاعدة للانطلاق منها نحو تحصيل التجربة الدينية بعد إثبات موضوعية هذه الحاجة وعدم وهميتها بتأييد العقل والراشدين من افراد البشر كالانبياء(عليهم السلام) وما ورد في النصوص الدينية.

الله العقلي والوجداني:

بالنسبة لعلماء الإسلام هناك تياران يقفان على طرفي نقيض في دائرة المعارف الإلهية حيث يمثل التيار الاول عامة الفلاسفة المسلمين وكذلك علماء الكلام، ويمثل التيار الثاني العرفاء والمتصوفة.

وقضية وجود الله وما يتعلق بصفاته وأفعاله تمثل أساس الخلاف المعرفي بين هذين التيارين الاسلاميين، فاتباع العقل من المدرسة الاولى يؤكدون على امكان اثبات وجود الله بالدليل العقلي وقد أقاموا بالفعل العديد من الادلة والبراهين لتأييد مقولتهم هذه كما رأينا في المقالة السابقة.

بينما يرى التيار الثاني استحالة اقامه الدليل العقلي على وجود الله وقصور أدواته في تقصّي المشكلات والعقبات المعرفية في هذه الدائرة، ويحصر المعرفة بالله بالشهود القلبي والعلم الحضوري كما رأينا آنفاً في بحث التجربة الدينية وماهيتها وأنماطها. ومن هذا المنطلق تميّز إدراك وجود الله لدى كل من هاتين الطائفتين. وفي ما يلي مراجعة مفهرسة لأوجه الاختلاف المذكور على شكل نقاط:

1. إن الله الفلسفي يدرك بالعلم الحصولي الذهني وبالتالي فوجوده في الذهن يمثل صورة لوجود الله كما هو الحال في سائر الوجودات الذهنية. أما في مقولة العرفاء فوجود الله يدرك بالعلم الحضوري والكشف الوجداني. وهذا يعني حضور نفس المعلوم لدى العالم كما مرّ في تعريف العلم الحضوري، فالعارف يشعر بوجود الله بذاته . لا بصورته . يعيش في قلبه ووجداه ويمثل بعداً من أبعاد وجوده، بخلاف ما اذا أدركنا صورة الموجود حيث يعني هذا اثنينية في البين وأن الله منفصل عن مخلوقاته. وبكلمة: فان الفلاسفة يعيشون مع صورة الله الذهنية (وهي صورة موهومة لأن المطلق لا يتصور بصورة) بينما يعيش العرفاء والمتصوفة مع الله نفسه.

2. ويترتب على ذلك أن الرؤية الفلسفية لوجود الله بحاجة الى اثبات عقلي وأدلة وبراهين عقلية ومنطقية لاثبات وجود المطلق، بينما لا يمكن أن يطالب العرفاء بالدليل حيث تتكفل التجربة الوجدانية والشهود القلبي بذلك، ومن المعلوم استحالة اقامة الدليل على تداعيات العلم الحضوري، ولذلك رأينا أن الامام الحسين(عليه السلام)يتعجب ممن يريد اقامة الدليل على وجود الله:

«كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك.. أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك»

وببيان آخر: إن قضية وجود الله بالنسبة للعرفاء من القضايا التحليلية الضرورية الصدق، أي أن المحمول فيها عين الموضوع أو قسم منه لأن معنى «الله موجود» هو «الوجود موجود» والشك في وجود الله عين الشك في الوجود المطلق، وقبول الوجود المطلق عين قبول وجود الله، أما بالنسبة للفلاسفة فتكون هذه القضية من القضايا التركيبية كما نقول «الإنسان موجود» فالمحمول غير الموضوع ولذا احتاج الى دليل لاثبات ثبوت المحمول لذات الموضوع.

3. بما أن الله لدى العرفاء في الحقيقة وجود وجداني وقلبي، وقد ورد في الحديث **«قلب المؤمن عرش الرحمن»** لذا فالعارف يقيم مع الله علاقة عاطفية مفعمة بالعشق وقائمة على اساس التوكل والخضوع والعبودية وتوقع الرحمة واللطف والغوث في ساعة المحنة وامثال ذلك

في حين أن إله الفلاسفة عقلي وغاية ما يثبت بالادلة العقلية بعض الصفات الكمالية من قبيل العلم والقدرة والحياة، وكما هو معلوم فالانسان لا يجد حاجة روحية لاقامة علاقة مع الله على اساس هذه الصفات المعلومة بالبداهة، لأنه يريد من الله الرحمة واللطف والعشق والاعتماد وغير ذلك من الحاجات النفسية في الإنسان. وهذه الصفات من مقولة العقل العملي فحسب ولا تدرك الاّ بالعلم الحضوري. ولذلك نجد الفلاسفة وعلماء الكلام اقتصروا في بيان الصفات الإلهية واثباتها على بعض الصفات المذكورة آنفاً. وأي حاجة للانسان لاثبات أن الله عالم أو حيّ مما هو من أبده البديهيات، فمجرد قبول وجود الله على مستوى الذات تلتحق به هذه الصفات قهراً، والاّ فان الله بدون علم أو بدون حياة ليس هو الله.

4 . على مستوى السلوك الاخلاقي نجد أن العرفاء والمتصوفة (التصوّف الحقيقي) يعيشون الاخلاق السامية والمثل الانسانية بأعلى صورها. فهم مصداق لما ورد في الحديث الشريف: «**تخلّقوا بأخلاق الله**» فالزهد وحبّ الخير للناس والعمل على خدمتهم وإصلاح شؤونهم والتسامح والعفو والعبادة والصدق وما الى ذلك من الخلال الحميدة والصفات الخيّرة تشكل المعالم الرئيسية في سلوك أهل المعرفة وارباب القلوب حيث يعيشون مع الله بكل وجودهم، بخلاف ما نراه لدى الفلاسفة من تضخّم معرفي على مستوى العقل النظري وخواء روحي وجفاف معنوي على مستوى الممارسة والسلوك، فابن سينا عاش وزيراً في بلاط الامراء والملوك وشارك في تثبيت ركائز الظلم والجور ضد المستضعفين من الطبقات المسحوقة، وقبله سار معلمه الاول «ارسطو» في ركاب الاسكندر المقدوني وشارك في تثبيت دعائم سلطانه المشؤوم وفتوحاته الدامية. وقد كان فيلسوف المتأخرين الملا صدرا ـ الذي يلقب نفسه بصدر المتألهين ـ أفضل حالاً منهما من هذه الجهة، الاّ انك لا تجد في كتاباته الكثيرة كلمة واحدة لصالح المستضعفين وللتنديد بالظلم والظالمين مما نعرفه من سيرة الأنبياء والائمة(عليهم السلام) واكتفى بالعزلة عن الناس والتنديد بالفقهاء والعلماء الذين لم يوافقوه على افكاره الفلسفية ظاناً أن سلوكه العقلي في العقائد والذي اطلق عليه «الحكمة المتعالية» هو الاصل في المعرفة الإلهية ومفتاح خزانة الغيب لا يصال الإنسان الى الكمال الالهي والحال أنه حتى في هذا المورد لم يأت بجديد سوى كلمات انيقة وعبارات طنّانة اقتبسها جميعاً من ارسطو وابن سينا وابن عربي وشيخ الاشراق وامثالهم من اساطين الفلسفة والعرفان. وقد جاءت محاولته للتوفيق بين الشرع والفلسفة والعرفان كحقائق شوهاء في عالم المعتقدات الدينية والمعارف الاسلامية، ولو لا أن قيض الله له اتباعاً من أهل العلم والمعرفة رفعوا راية الحكمة المتعالية امثال الشهيد المطهري لم يكن لها أثر الاّ في كتب الفلسفة الصفراء.

مشخصات الشهود الوجداني:

بملاحظة ما تقدم يمكننا إجمال خصائص ومشخصات الشهود الوجداني بما يلي:

1 ـ الشهود الوجداني والتجلي الالهي للانسان ليس على نمط واحد، بل يختلف في الشّدة والضعف باختلاف في الافراد والحالات.

2 . إن الشهود الوجداني من نوع الإدراك الحسّي كما يقول اقبال اللاهوري في كتابه «احياء الفكر الديني» والعارف الغربي «ويليام آلستون» وبذلك يتميّز عن الاحساس الباطني المجرد في أن الاول يمكن تفسيره ومعرفة مضمونه ومحتواه بالعقل . أي بالعلم الحصولي . دون الثاني.

3 . انه لا فرق بين الشهود الوجداني (التجربة الدينية) بين الوحي والالهام في دائرة النبوة والامامة، وبين الشهود الوجداني لدى العرفاء سوى اختلاف الدرجة لا كما يظن البعض من انهما مقولتان متباينتان، أي أن الشهود الوجداني للانبياء اعلى مرتبة وأكمل على مستوى التلقّي الخالص من شهود العرفاء الذي يختلط غالباً بمسبوقات العرفاء الذهنية وعقائدهم الموروثة.

4 . ان كل إنسان اذا التفت الى قلبه ووجدانه وفطرته يدرك حضور الله ووجوده . الآفي حالات العناد والمكابرة . وذلك لأن وجود الله يشكل أحد أبعاد الإنسان الروحية، وهذا الوجود الالهي في ذات الإنسان هو مصدر التعليمات الاخلاقية والهداية الفطرية وجميع دوافع الخير والانسانية في الفرد.

5 . ان العقل يدرك المعارف والحقائق الدينية فيما لو اقتبسها من الاحساس الوجداني كقضايا التوحيد والصفات الإلهية والنبوة والامامة وامثالها من امهات المسائل الدينية والحقائق الغيبية، وهذا هو ما نعبر عنه بالعقل الوجداني، والاّ فان العقل الفلسفي المحض، والعقل الكلامي الذي يعتمد على النصوص الدينية عاجزان عن التوصل الى الحقائق الدينية قطعاً.

6 . إن هذا الإدراك الوجداني يتأثر كثيراً بسلوك الإنسان وعقائده الموروثة وثقافته الاجتماعية والدينية، فيضعف ويشتد تبعاً لذلك، فالمطلوب من الإنسان أن يتحرك في سلوكه الخارجي وعلى مستوى ارضاء دوافعه النفسية بما لا يتقاطع مع رغبات الوجدان الاخلاقي، فكل عدوان ومعصية وارتكاب المذموم من الافعال يؤثر تأثيراً سلبياً في درجة هذا الإدراك ويؤدي الى إضعاف الشهود الوجداني، والعكس صحيح أيضاً، فالشهود الوجداني يتناسب طردياً مع مخالفة الفرد لأهوائه وتزكية نفسه وتهذيب قلبه من دون الخطايا وشوائب الرغبات الدنيوية، كما قال تعالى:

(واتقوا الله ويعلمكم الله)[200]

7 . إن الشهود الوجداني من نوع المعرفة الحضورية التي يدركها الإنسان بالعلم الحضوري، والاحساس الوجداني الذي يدركه الإنسان بعقله الوجداني هو علم كسبي وحصولي.

8 . بما أن العقل الوجداني يتأثر كثيراً بالمحيط الاجتماعي والمفاهيم والعقائد الموروثة، فلهذا لا يستغني كل إنسان عن الوحي الالهي عن طريق الأنبياء، وهذا الاخير قد يتأثر كذلك بمؤثرات الوضع والتحريف والتلاعب نظراً لابتعادنا عن عصر النص والوحي، ولكنه مع ذلك يبقى كمصدر مساعد في معرفة الحقائق الدينية لا كأصل وحجة في هذه المعارف (باستثناء الامور العبادية كالصلاة والصوم والحج التي تدخل دائرة التعبديات «الوجدانيات» وهي خارجة عن محل الكلام لأنها من فروع الدين لا من اصوله).

---

200. البقرة: 282.

9 . الشهود الوجداني لا يتطابق مع الإدراك الوجداني كما وكيفاً بالضرورة، فمن الناس من يعيش الشهود الوجداني في مراتبه العالية الاّ انه لا يستطيع ادراكه على مستوى التحليل والتفسير بعقله الوجداني، أي ان شهوده الوجداني اقوى من بصيرته الدينية، ومنهم على العكس من ذلك.

10 . رغم اشتراك العرفاء والاولياء في ماهية الشهود الوجداني. إلاّ أن ذلك لا يعني اشتراكهم وتماثلهم على مستوى السلوك العملي في حركة الحياة، فقد تجد البعض منهم يؤثر العزلة والخمول كابن الجنيد والبسطامي وبشر الحافي وعيّاض وأمثالهم، والبعض الآخر يؤثر التفقه في الدين والشريعة وتعليهم الناس وارشادهم لتكاليفهم الإلهية كابن الجنيد وبحر العلوم والمقدس الاردبيلي، ومنهم من يتصدى للظالمين وحكام الجور ويثير في الامّة عزائم التحدي والثورة كأبي ذر والحسين(عليه السلام) ومن المتأخرين جمال الدين الافغاني والامام الخميني، وكل واحد من هؤلاء يتحرك في سلوكه الخاص بدافع من الشهود الوجداني والالهامات الإلهية الخاصّة به، وهذا يعني أن من الخطأ الحكم على فئة من هؤلاء أو اولئك بأنهم لا يتوافقون مع الشرع والإسلام، فكل ميسّر لما خلق له وبما يتوافق مع مزاجه وثقافته وظروفه الخاصة.و **(كلٌّ يعمل على شاكلته)**.

* * *

المقالة الرابعة :

الصفات الالهية

غموض المفاهيم مع وضوح المعنى

- القول بالتعطيل.
- رجوع الصفات الثبوتية الى السلب
- القول بالتشبيه والتجسيد
- نظرية التمثيل لتوماس اكويناس
- الاشتراك المعنوى في الصفات
- عينية الصفات للذات
- الواحدية والأحديّة
- مراتب التوحيد

والبحث في الصفات الالهية يأتي ضمن مسائل:

المسألة الاولى: في كيفية اتصاف الله بصفاته

البحوث الكلامية في الالهيات تشرع من إثبات وجود الذات المقدسة، ثم تبحث في فصول اخرى عن الصفات وتقسيماتها واثباتها أو نفيها. وهذا المنهج يستوحي الفكرة من الصفات البشرية وكيفية تلبس الذات البشرية بصفاتها.

فبما أن الانسان يوجد أولاً ثم يتّصف بصفات القدرة والعلم والرحمة و..

وكذلك بالنسبة الى الذات المقدسة وصفاتها، والحال أننا في المنهج الوجداني لا نجد لهذا الترتيب مسوّغاً موضوعياً ومنطقياً من حيث أن الله تعالى بتمام صفاته الكمالية والجلالية يتجلى في قلب الانسان. فلا معنى لأن يتجلى الله تعالى بذاته أولاً ثم بصفاته. اي يدرك الانسان الذات المقدسة فقط من دون الصفات. فاما أن يدرك الانسان في التجربة الدينية الذات وجميع ما لها من صفات الهية أو لا يدرك شيئاً على الاطلاق. وهذا هو أحد امتيازات المنهج الوجداني عن المنهج العقلي في هذا المورد.

منشأ المشكلة:

ثم إن منشأ المشكلة الكلامية في بحث الصفات الالهية اننا من جهة نقرأ في النصوص الدينية والمتون الفلسفية أن الله تعالى يتصف بصفات عديدة من قبيل قوله تعالى:

(الله لا إله إلاّ هو الحي القيوم)[201]

(هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو على كل شيء قدير)[202]

(وهو الحكيم الخبير)[203]

وهذه الصفات منها ما يختصّ بالذات المقدسة كالمطلق والازلي والواجب وامثال ذلك. ومنها ما تكون مشتركة بين الله والانسان من قبيل كونه تعالى سميعاً بصيراً رحيماً عالماً وغير ذلك.

ومن جهة اخرى نعلم بأن الله تعالى لا يشبه مخلوقاته اطلاقاً كما تصرح به النصوص ايضاً كقوله تعالى:

(ليس كمثله شيء)[204]

---

(201) آل عمران: 2.

(202) الحديد: 3.

(203) الانعام: 73.

(204) الشورى: 11.

وقول اميرالمؤمنين(عليه السلام) في دعاء الصباح:

(.. وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته)[205]

وهذا يعني أن هناك معاني اخرى لهذه الصفات وراء المعاني اللغوية والعرفية المستخدمة في دائرة الانسان والتي تستلزم الامكان والنقص والاحتياج والانفكاك عن الموصوف مما لا يحتمل في حق الله تعالى، ولكننا لا نتعقل لهذه الألفاظ معان اخرى غير ما نفهمه من خلال استعمالاتنا المتعارفة، وهذا هو السبب في بروز مشكلة كلامية في دائرة الصفات الالهية وأن الصفات من قبيل السمع والبصر والعلم والحياة والرحمة وأمثالها ماذا تعني عند استعمالها في دائرة الذات المقدسة بعد الفراغ من استحالة قصد المفهوم البشري منها؟

الأقوال في المسألة:

هنا نجد عدة أجوبة واطروحات كلامية تكفلت ايجاد حلّ لهذه المشكلة وهي كالتالي:

1 . القول بالتعطيل.

2 . رجوع الصفات الايجابية الى السلبية.

3 . القول بالتشبيه والتجسيد

4 . نظرية المجاز والرمز.

5 . نظرية التمثيل.

6 . القول بالاشتراك المعنوي مع التشكيك.

وقبل أن نفصل الكلام في هذه الاقوال والنظريات لابد أن نشير الى أن هذه المسألة تختلف عن مسألة عينية الصفات للذات أو زيادتها عليها كما هو المعروف من الخلاف بين المعتزلة والاشاعرة رغم أن المتكلمين عادة خلطوا بينهما وأدرجوهما في مسألة واحدة لتشابههما في المضمون.

1 . القول بالتعطيل

التعطيل عند القدماء:

ويذهب اتباع هذه المقولة الى أننا لا ينبغي لنا أن نبحث في معاني ما ورد في النصوص الدينية من الصفات الالهية بل يجب اختيار السكوت حيالها من حيث أن العقل البشري قاصر عن ادراك محتوى هذه الالفاظ، وينسب الى مالك بن أنس انه سئل يوماً عن قوله تعالى: **(الرحمن على العرش استوى)؟**

فبدت عليه ملامح الغضب وقال: «الكيفية مجهولة والسؤال بدعة»، وكذلك ينقل عن سفيان بن عيينة من فقهاء أهل السنّة أنه كان ينهى عن تفسير الايات التي تتحدث عن صفات الله ويقول:

«كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[206]

---

(205) مفاتيح الجنان، دعاء الصباح.

(206) الشهرستاني . الملل والنحل . دار المعرفة . بيروت . ج 1 . ص 104.

وعلى هذا الأساس فالإنسان ليس له طريق لمعرفة الله بصفاته وأسمائه الحسنى، وما ورد من الصفات في القرآن الكريم من قبيل العليم، القدير، الحي، القيوم، وأمثال ذلك فلا تعرف المقصود منها مع الاعتراف بأنّ الله له هذه الصفات كما أخبر بها الله في كتابه الكريم، إلاّ أنّها تغاير ما نفهمه من هذه الصفات مغايرة تامة لأننا لا سبيل لنا إلى ادراكها إلاّبقياسها على أنفسنا وصفاتنا ومعلوم أنّ هذا الفهم البشري ليس له حظ من الصواب والحقيقة.

المناقشة:

لا شك ولا ريب في أن النصوص الدينية التي تصف الله تعالى بالعلم والحياة والقدرة والرحمة وأمثالها تقصد معاني خاصة من هذه الالفاظ والاّ لاستلزم اللغوية، فقولنا: «الله عالم، رحيم، قادر..» يدلّ على أننا نقصد من هذه الالفاظ مفاهيم وصفات تتصف بها الذات المقدسة. وحينئذ إما أن نقول إن عقولنا تدرك هذه المعاني أو لا! والثاني ـ وهو مقتضى القول بالتعطيل ـ لا ينسجم والنصوص الدينية الكثيرة التي تدعونا الى عبادة الله ومعرفته والتدبّر في أفعاله في عالم الخلق مما يستدعي معرفته بصفاته، والتعطيل يستلزم القول بلغوية جميع ما ذكر من الصفات الالهية في النصوص الدينية. ولذلك قال العلامة الطباطبائي في ردّه على من يتوقف في تفسير الآيات المتشابهة ويرد علمها الى الله:

«وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلّع الى ما وراء ظواهر الكتاب والسنّة بدعة، والعقل يخطئهم في ذلك، والكتاب والسنّة لا يصدّقانهم، فآيات الكتاب تحرّض كل التحريض على التدبّر في آيات الله وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكر والتفكر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرقات السنّة المتواترة معنىً توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدمة والنهي عن النتيجة..»[207]

والدافع الذي دفع هؤلاء ـ وهم غالباً من أهل الحديث وبالأخص الحنابلة ـ الى القول بالتعطيل هو خوفهم من الوقوع في هوّة التشبيه فيما لو أخذوا بالشقّ الأول وهو أن عقولنا تدرك معاني هذه الالفاظ من حيث أن هذه المجهولات (العالم، الرحيم، القادر..) تستعمل في معانيها البشرية عادة وموضوعة لها في الأصل، ولكن هذا الوهم ناشيء من الخلط بين معرفة الذات المقدسة بالكنه والحقيقة، ومعرفته تعالى من وجه، والمحال هو الأول لا الثاني، ومعه يمكن ايجاد حلّ وسط بين التشبيه والتعطيل بأن يقال: إن العقل البشري وإن كان قاصراً عن إدراك حقيقة الذات المقدسة الاّ أن هذا لا يعني قصوره عن ادراكها من وجه وبما يتناسب مع طاقته وحدوده وذلك من خلال معرفة معاني اسمائه وصفاته تعالى إجمالاً وبوجه من الوجوه، وما ورد في النصوص الدينية والأدلّة العقلية من قصور العقل عن ادراك المطلق انما يراد به محدودية العقل البشري عن ادراك الذات لا أن العقل محجوب تماماً عن ادراك الله تعالى ولا طريق له الى معرفة شيء من صفاته.

التعطيل الجديد: «الوضعية المنطقية» تيار فكري معاصر ساد في الوسط الغربي في بدايات القرن العشرين ويتركز فيما يسمى بتيار «فيّنا» عاصمة النمسا، ومن رموزه كونت الفرنسي، وشيليك، كار ناب، آير، ويتغنشتاين وآخرون، ويقوم أساس هذا التيار الفكري على قاعدة أن الواقع والحقيقي هو القضايا التي يثبت صدقها أو كذبها بالتجربة كما في قضايا العلوم الطبيعية، أو تكون من قبيل القضايا التحليلية وهي ما يكون المحمول مستخرجاً من ذات الموضوع ويحمل

(207) العلامة الطباطبائي ـ الميزان ـ ج 8 ـ ص 253 ـ ذيل تفسير الاية 54 من سورة الاعراف.

عليه فيعلم صدقه حينئذ من نفس القضية كما نقول: «الاربعة زوج» أو «الابيض أبيض» بحيث يستلزم انكاره التناقض المنطقي.

وعلى هذا الاساس فان القضايا التي تحكي عن عواطف الفرد واحساساته من قبيل «الطقس جميل» لا تتصف بالصدق والكذب حالها حال القضايا الانشائية كالأمر والنهي والاستفهام والتعجب وأمثال ذلك. فهي قضية مهملة من ناحية علمية رغم أنها قد تكون ذات فائدة نفسية أو اجتماعية من الناحية العملية، والقضايا الكلامية الميتافيزيقية من هذا القبيل، فقولنا: «الله رحيم» ليست من القضايا الطبيعية القابلة لاثبات صدقها أو كذبها بالتجربة ولا هي من القضايا التحليلية التي يستلزم نفيها تناقضاً منطقياً. بل هي نوع من بيان احساس المتكلم الباطني. ولا تعني شيئاً سوى أن هذا المتكلم يحب الرحمة، ومعلوم أن بيان مثل هذه الاحاسيس لا يتصف بالصدق والكذب، وحينئذ يمكن القول بأن جميع الصفات الالهية هي من هذا القبيل من القضايا المهملة، اي ليست بذات معنى محصل ولا تحكي عن واقع موضوعي، وهو ما يتفق في النتيجة مع التعطيل التام في دائرة الصفات والافعال الالهية.

وبعبارة اخرى: إن الجملة ذات المعنى هي التي تحكي عن الواقع وناظرة له، والمعيار للحكاية عن الواقع هو امكان اثبات القضية أو ابطالها، وبما أن جملة: «الله رحيم» «الله عادل» «الله يحب عباده» لا يمكن اثباتها وابطالها فلا معنى لها، لأننا لا نعلم ما هو المعيار المنطقي الذي يجيز لنا أن نتأكد من صحة تلك القضايا او عدم صحتها، فاذا علمنا أن محبة الله ليست من نوع محبة البشر فهنا نتساءل عن المقصود من المحبة الالهية هذه وكيف يمكننا أن نطمئن لوجودها؟ وما الفرق بين وجودها وعدمها اذا كان وضع الفرد لا يختلف في الحالين؟

والمشكلة هنا لا تنحصر فقط في الابهام والغموض الذي يلفّ المعاني الميتافيزيقية في كيفية تصوير الصفات الالهية من دون الاستعانة بمقولة التشبيه والقياس على صفات الانسان. بل قد يفضي السعي الى ادراكها الى التورط في شراك «الدور». وعلى سبيل المثال فعندما نتساءل عن معنى رحمة الله، فسوف نجاب بأن المراد منها أن الله تعالى يؤثر في فكر الانسان وقلبه بما يتسبب في هدايته وزيادة ايمانه بالله، ولكن بما أن مفهوم «الله» نفسه يحاط بهالة من الغموض والابهام ايضاً، فان تأثيره في القلب على مستوى زيادة الايمان به ايضاً لا يخلو من الابهام. وعندما نسأل: ما هو الله؟ فالجواب هو ذلك الموجود المقدس واللامحدود الذي لا يمكن التعرف عليه الاّ من خلال أفعاله، والنتيجة أن تعريف صفة «الرحمة» منوط بمعرفة «الله» ومعرفة الله منوطة بمعرفة افعاله التي منها الرحمة. وحينئذ لا يبقى امامنا سوى القول بأن نظام القضايا الكلامية فارغة من المحتوى الواقعي وليست سوى تصورات فارغة وافكار مهملة.

وكذلك فيما لو قلنا: «الله خالق» فمن المعلوم أن المراد من الخلق هنا ليس هو المعنى المتداول في الدائرة الانسانية كقيام زيد ببناء داره من آجر وخشب واسمنت وأن يكون ذلك وفقاً لتخطيط مسبق، فهذا هو التشبيه الذي ينكره المؤمنون، اذن فلابد أن يكون له معنىً آخر ولابد من السعي لاكتشافه، ولكن بما اننا لا نعلم أن الاشياء لو لم تكن مخلوقات لله تعالى فماذا سيكون حالها فلذا لا طريق امامنا لمعرفة ماهية الخلق في الدائرة الالهية أو لمعرفة أن هذا الشيء مخلوق لله أم لا؟

المناقشة:

من المعلوم أن مثل هذه الافكار الجديدة تحتاج الى أجوبة جديدة ولا يكفي أن نعتقد ببطلان فكرة وزيفها من دون مقارعتها بمثلها، ولا يكفي ايضاً اللجوء الى مقولات قديمة كالمناقشة السابقة في دحض التعطيل القديم لأن الخصم كان ممن يعتقد بوجود الله وانه يتصف بجميع صفات الكمال والجمال والحال أن الخصوم الجدد ينكرون اصل الموضوع، وعلى فرض وجوده ينكرون اي ادراك له الاّ على مستوى الوهم ويستندون في ذلك الى ادلّة فلسفية وعلمية لا يسع المجال لاستعراضها جميعاً في هذا الكتاب. وهي ادلّة وأفكار لا تخلو من دقة علمية وقد لا تخلو من صحة وخاصة فيما يتعلق بتصورنا لصفات الله تعالى. الاّ أنه مع كل ذلك لا يعني الابهام الموجود في مثل هذه المسائل انها قضايا مهملة لا تتمتع بصفة علمية أو حقيقة موضوعية. فيمكن الخدشة بمقولة التعطيل الجديد بأن نقول:

إن الميزان الذي ذكروه لكون القضية واقعية أو مهملة لا معنى له لأنّ القضية الواقعية هي اما أن تقبل الاثبات أو الابطال التجريبي، وإما أن تكون تحليلية يؤدي نفيها الى التناقض المنطقي، وعلى هذا الاساس قالوا بأن القضايا الميتافيزيقية ومنها الله وصفاته هي من القضايا التي لا معنى لها، والحال أن مثل هذه القضايا لا تخضع للتصور العقلي حتى يحكم عليها بالواقعية أو عدمها. فكثير من الامور المبهمة على مستوى التصور الذهني والتي لا ندرك ماهيتها ايضاً الاّ انها تتمتع بواقعية وندركها من خلال الاحساس الوجداني أو من خلال آثارها الواقعية، فنحن نشعر بحاجات واقعية من قبيل العشق والانسانية والأمل والاحلام والغربة وامثال ذلك في حين أنّ هذه الامور لا تقبل التوصيف المادي، اي هي مفاهيم ميتافيزيقية لا تخضع للاثبات أو الابطال العلمي والفلسفي. وتقدم أن مقولة الله وصفاته هي من هذا القبيل.

إن الابهام في القضايا الكلامية سواء من ناحية الموضوع أو المحمول هو من خصوصيات القضايا الكلامية، فالموجود المطلق والمقدس المتمثل في الله تعالى لا يخلو من نوع من السرّية والخفاء بالنسبة الى العقل البشري المحدود، ولكن هذا لا يعني أن الكلام الذي يتعلق بتلك الدائرة هو كلام مهمل ولا معنى له، أو أن هذا الابهام دليل على عدم وجود الله أو عدم اتصافه بصفات الكمال والجمال وأن مثل هذه المقولات لا تعني سوى بيان احساسات المتكلم ومشاعره الذاتية. لأنه قد تقدم أن مثل هذه المقولات تصلح للاثبات او الابطال ايضاً ولكن ليس بالضرورة أن يكون هذا الاثبات او الابطال على مستوى التجربة في الطبيعيات. فمثلاً بالامكان اثبات أن الله عالم من خلال ما نراه من علم وتدبير في مخلوقاته، أو أن الله ليس بجسم من خلال الادلّة الفلسفية التي اقامها الالهيون لهذا الغرض بحيث يستلزم نفيها التناقض المنطقي.

اذن، فمع الاعتراف بوجود ابهام في المسائل الكلامية وخاصة فيما يتعلق بصفات الله تعالى، الاّ اننا نستطيع مع ذلك ازاحة بعض الضباب المحيط بهذه المسائل والتعرف ولو بشكل اجمالي على مضمون هذه المسائل فمثلا على مستوى الصفات الالهية يمكننا الرجوع الى ما أورده المتكلمون من تقسيم الصفات الى: ايجابية وسلبية. والصفات من القسم الثاني لا تحتاج الى كثير مؤونة لفهم معانيها وازالة اللبس والغموض عنها، فنحن نستطيع أن نعيّن ما لا يجوز على الله من الصفات السلبية من قبيل أن الله ليس بجسم ولا جاهل ولا ظالم رغم أننا قد لا نفهم صفة التجرد والبساطة المقابلة للجسمية والتركيب، ولا صفة العلم المقابلة للجهل، ولا صفة العدالة المقابلة للظلم.

اما الصفات الايجابية أو الاخلاقية من قبيل الرحمة والعدالة والجمال فيمكن ادراكها بالتجربة القلبية العرفانية فحسب لا بالعقل والمقولات العقلية لأنّها ليست من قبيل المقولات العقلية اساساً ولا تدرك الاّ من خلال القلب والاحساس الباطني والاشراق الروحي.

2 . رجوع الصفات الايجابية الى السلبية

وهو ما ذهب اليه الشيخ الصدوق وينسب كذلك الى موسى بن ميمون وآخرين، ويقوم هذا القول على أساس أن الصفات الثبوتية يراد منها نفي المقابل، فمعنى قولنا: «الله عالم» يعني انه تعالى ليس بجاهل، وقولنا: «الله قادر» يعني أنه تعالى ليس بعاجز.. وهكذا، قال الشيخ الصدوق في الاعتقادات:

«كلّما وصفنا الله تعالى من صفات ذاته فانما نريد بكل صفة منها نفي ضدها عنه عزوجل» [208]

وقال ايضاً في كتاب «التوحيد»:

«قال محمد بن علي مؤلف هذا الكتاب رضي الله عنه: اذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات فانما ننفي عنه بكل صفة منها ضدها، فمتى قلنا: إنه حيّ، نفينا عنه ضد الحياة وهو الموت، ومتى قلنا: انه عليم نفينا عنه ضد العلم وهو الجهل» [209]

ويقول العارف القاضي سعيد القمي في المجلد الثالث من شرح كتاب «التوحيد» للشيخ الصدوق في باب أسماء الله تعالى والفرق بين معانيها ومعاني أسماء المخلوقين ما إليك نصّه:

«المقام الثاني: في رجوع تلك الصفات أي الذاتية منها إلى سلب نقائضها، ولنذكر في هذه الغاية القصوى برهانين:

البرهان الأول: قد بيّنا أنّ تلك المفهومات التي عندنا أُمور وجودية وأنّها لا سبيل لها إلى حضرة الأحديّة تعالى شأنه، فالذي عند الله جلّ جلاله منها لو كانت على المعنى الذي يليق بعزّ جلاله أُمور وجوديّة ولا ريب أنّها صفات، فإنّ الصفة ما يكون معه الشيء بحال، وكل ما يكون معه الشيء بحال يكون لا محالة غير ذلك الشيء بالضرورة، وكل ما يكون غير المبدأ الأول وكان أمراً ثبوتياً فهو معلول الله...

ثمّ أنّه(قدس سره) أقام برهاناً آخر مبنيّاً على بعض مقدمات هذا البرهان ثمّ قال: هذا الذي ذكرنا إلى الآن هي البراهين العقلية على المطلبين المذكورين، أي اشتراك الصفات بين الخالق والمخلوق اشتراكاً لفظياً ورجوع الصفات الذاتية إلى سلب النقائض، أمّا النقل فمتضافر بل يكاد أن يكون من التواتر...».

المناقشة:

ولا يخفى ما في هذا القول ايضاً من لوازم فاسدة، لأن العدم ليس بشيء ولا وجود له اطلاقاً حتى يحمل على الموجود، هذا من جهة..

---

(208) الشيخ الصدوق . الاعتقادات . ص 8 . باب الاعتقاد في صفات الذات وصفات الافعال.

(209) الشيخ الصدوق . التوحيد . تحقيق هاشم الحسيني . ص 148.

ومن جهة اخرى إن الله تعالى لو كان متصفاً بصفات السلب فقط فكيف يصح أن يهب لغيره العلم والحياة والرحمة والقدرة وغيرها من الصفات الوجودية وفاقد الشيء لا يعطيه؟!

وأما حمل بعض الصفات السلبية عنه تعالى من قبيل انه ليس بجسم فهو من باب رجوعه الى سلب السلب، أي ايجاب الكمال حيث لا سبيل الى العدم في ساحة قدسه فهو محض الوجود وصرفه. فيعود السلب هنا الى سلب النقائص كالجسمية والشريك والمحدودية وأمثالها، وسلبها عن الله تعالى يفضي الى اثبات الاطلاق الوجودي كما هو واضح. ولذلك قال الشيخ المظفر في معرض ردّه على هذا القول:

«ولا ينقضي العجب من قول من يذهب الى رجوع الصفات الثبوتية الى الصفات السلبية لما عزّ عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته، فتخيل أن الصفات الثبوتية ترجع الى السلب ليطمئن الى القول بوحدة الذات وعدم تكثرها، فوقع بما هو أسوأ، إذ جعل الذات التي هي عين الوجود المحض والفاقدة لكل نقص وجهة إمكان، جعلها عين العدم ومحض السلب. أعاذنا الله من شطحات الأوهام وزلاّت الأقلام»[210]

هذا، ولكن من البعيد أن يكون الدافع لهذا القول هو ما ذكره المظفر من صعوبة فهم عينية الصفات للذات لأنه كما تقدم أن ما نحن فيه لا ربط له بمسألة عينية الصفات للذات، ثم كيف لا يعزّ على أساطين الفلسفة والكلام فهم أن صفاته تعالى المتباينة والمتضادّة هي عين ذاته مع الالتزام ببساطة الذات؟ وهل هو الاّ اجتماع الأضداد المحال في المفهوم والمصداق؟ وكيف يمكن تصوير اجتماع صفات مختلفة كالعلم والحياة والقدرة في ذات واحدة من دون ذوبان الصفات في صفة واحدة أو التنازل عن بساطة الذات؟ ثم اذا فهمنا الصفات وكانت الصفات عين الذات فقد فهمنا الذات، وبما أن فهم الذات محال ففهم حقيقة الصفات كذلك.. الى غير ذلك من علامات الاستفهام التي تعترض القول بعينية الصفات للذات رغم أنّ هذه المقولة مما لا محيص عنها منطقياً كما سيأتي.

والظاهر أن الدافع للقول برجوع الصفات الايجابية الى السلبية هو سهولة فهم المدلول السلبي من الصفات وعدم استلزامه محذور التشبيه، لأن الصفات العدمية مشتركة بمرتبة واحدة بين الخالق والمخلوق، ولا تشكيك في الأعدام بخلاف الصفات الايجابية التي يلتزم فيها بالتشكيك واختلاف المراتب، فالعلم ليس وصفاً واحداً يطلق على كل من يتصف به بمرتبة واحدة، وكذلك الحياة والقدرة والرحمة و.. فهي في المخلوق محدودة وفي الخالق مطلقة وفي أعلى مرتبة من مراتب الوجود، وبهذا تسنى لحكماء الاسلام التخلص من ورطة التشبيه مع التزامهم بالاشتراك المعنوي للصفات بين الخالق والمخلوق.

3. القول بالتشبيه والتجسيد:

وهو القول الذي ينسبه الشهرستاني في الملل والنحل الى الحشوية حيث يقول: «امّا مشبّهة الحشوية فقد أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرةو..» ويستفاد مثل هذا المعنى من بعض الروايات ايضاً كما في روايات الرؤية. والسائد لدى المتكلمين المسيحيين هو هذا القول أيضاً لمكان عيسى الابن.

---

(210) الشيخ المظفر. عقائد الامامية. عقيدتنا في صفاته تعالى.

ولا يخفى أن القول بوحدة مفاهيم الصفات بين الله والانسان لا يستلزم القول بالتشبيه وما يستتبعه من لوازم باطلة الاّ اذا أدّى الى التجسيم وأن الله تعالى سميع بصير مثلاً بواسطة أدوات السمع والبصر كما هو الحال في الانسان.

والخلل الموجود في القول بالتشبيه يكمن في هذا الجانب بالذات وتصور أن علم الله تعالى هو من قبيل العلم الحصولي ومن خلال احضار المفاهيم لدى الذهن والذي يستلزم الاستعانة بأدوات الحسّ. ولذلك حمل المشبهة جميع النصوص القرآنية الواردة في هذا المجال من قبيل الوجه واليدين والاستواء على العرش والفوقية بالنسبة الى الله تعالى على معانيها الظاهرية بحيث يفهم منها التجسيم.

ولا حاجة للدخول في مناقشة هذا القول لوضوح بطلانه وتقاطعه مع صفات الكمال والجلال للذات المقدسة، وقد رأينا أنه لا ضرورة للالتزام بالتشبيه المفضي الى التجسيم حتى على القول بوحدة معاني الصفات المشتركة بين الله والانسان.

التجسيد الحديث:

من المعلوم أن النظرية المسيحية في الالهيات تقوم على اساس التثليث وأن المسيح هو أحد الاقانيم الثلاثة التي تشكل الاله، ومن هنا جاءت نظرية «جان هيك»[211] توضيح وتفسير مشكلة الصفات الالهية من خلال القول بتجسد الصفات عن طريق الاله الابن رغم أن تجرد الباري تعالى وتعاليه عن المادة والمحدودية والتجسد هو من مسلمات العقيدة المسيحية.

وتقوم نظرية جان هيك على مقدمتين:

الاولى: أن الصفات الالهية تنقسم الى قسمين:

1 . الصفات الميتافيزيقية المختصة بالله تعالى من قبيل أن الله: ازلي، ابدي. كمال مطلق، علم مطلق و..».

2 . الصفات الاخلاقية من قبيل قولنا: «الله عادل» «الله رحيم» وغيرها من الصفات التي تطلق على الانسان ايضاً.

الثانية: أننا ملزمين بالاعتقاد بأن عيسى هو إله متجسّد، وعليه فان سلوكه في تعامله من الناس هو بنفسه سلوك الله معهم.

ومن خلال هاتين المقدمتين يرى جان هيك أن الصفات الميتافيزيقية لله تعالى لا يمكن أن تُدرك الاّ بمنظار سلبي وهو ما تقدم من إرجاع الصفات الايجابية الى السلبية اي بمعنى نفي المحدوديات البشرية وسلب الامكان. ولكن بالنسبة الى الصفات الاخلاقية فيمكننا ادراك معناها من خلال مقولة التجسّد. فعلى سبيل المثال عندما نقول بأن «الله رحيم» فهذا يعني أن عيسى يتعامل مع الناس من موقع الرحمة. فالجملة الاصل وهي «الله رحيم» رغم أنها واردة في دائرة ميتافيزيقية ولها ظاهر غير بشري الاّ انها تعود في الحقيقة الى مفهوم بشري من خلال مقولة التجسد. وهكذا في قولنا: «الله عفوّ غفور» فهذا يعني أن المسيح يعفو عن المذنبين ويغفر لهم زلاتهم.

---

211. الظاهر أن هذا الرأي كان سائداً في الوسط الكلامي لعلماء المسيحية قبل جان هيك، وبين يدي كتاب لجان هيك بعنوان «فلسفة الدين» يورد فيه هذا الرأي كأحد الآراء المطروحة في هذه المسألة من دون أن ينسبه إلى نفسه.

ويردّ جان هيك على مقولة التمثيل لتوماس الاكويني السائدة في الوسط المسيحي والتي سيأتي الكلام عنها مفصلاً بأن هذه المقولة في دائرة الصفات الالهية عاجزة عن تقديم حلّ واضح لمشكلة الصفات وتكتفي بنفي الاشتراك المعنوي واللفظي معاً، اي انها تقف موقفاً سلبياً من المشكلة، فمثلاً في جملة «الله يحب عباده» يقول الفكر المسيحي التقليدي بأن ماهية هذا الحب ليس بمعنى الحب المستعمل في الدائرة البشرية بالدقة وليس متبايناً معه تماماً بل مشابه له. ومعلوم أن تصوير هذه المشابهة مجهول لدينا، ولكن على مقولة التجسّد يمكن حلّ هذه المشكلة بأفضل وجه.

المتكلم الامريكي «يان كرومبي» بدوره يرى هذا الرأي، ولكنه اضاف على نظرية التجسد امكانية فهم الصفات الميتافيزيقية ايضاً من خلال التمثيل والمجاز.

فخلافاً لهيك الذي يرى عدم امكانية فهم الصفات الميتافيزيقية الاّ بنحو سلبي يقول كرومبي أن عيسى حكى للناس هذه الاوصاف بقوالب التمثيل والحكاية، فنحن ندرك معاني هذه الصفات ولكن من وراء حجاب التمثيل ولذلك لا تكون رؤيتنا واضحة وفهمنا لها خالياً عن الغموض بخلاف الصفات الاخلاقية التي يمكن حملها على المعاني المتداولة حقيقة ومن دون أية حكاية أو تمثيل.

المناقشة:

من الواضح أن هذه الرؤية خاصة بالعقيدة المسيحية ونظرتها الى المسيح على أساس أنه هو الله الذي تجسد في قالب بشري ونزل الى البشرية ليشاركهم في آلامهم ويرفع عنهم تداعيات الخطيئة والشر، وهنا تكمن نقطة الضعف في هذه النظرية، فعلى فرض صحة مقولة التثليث الاّ أن كل نظرية كلامية في مثل هذه الموارد يجب أن تؤخذ من خارج دائرة الدين لا من النصوص التعبدية. من حيث دخولها في دائرة فلسفة الدين، ومعلوم أن المباحث الفلسفية في دائرة الدين لا يصح أن تأخذ بنظر الاعتبار دينا خاصاً، بل يجب أن تكون عامة تستوعب القضايا الكلامية في الدين بصورة مطلقة، ومعلوم أن الدين الاسلامي واليهودي يرفضان مقولة التجسد، وعليه لا تكون هذه النظرية مفيدة الاّ في دائرة ضيقة.

وعلى فرض قبولنا للقضية الاساسية في هذه النظرية وهي قضية التجسّد الالهي في عيسى، الاّ أن المشكلة لا زالت قائمة. فان السؤال الاساس هو في كيفية تصوير الصفات الالهية المحمولة على الذات المقدسة، اي الله المجرد والمطلق لا على الله الابن المتجسد في عيسى، في حين أن نظر هيك وكرومبي هو الاله الابن، وعلى أية حال فالصفات الالهية التي يوصف بها الله الأب!! لا تجد حلاً لمجرد وضوح المقصود في صفات الاله الابن، فهل أنها تأتي بنفس المعنى المستخدم مع عيسى، أو بمعنى آخر؟ واذا كانت بنفس المعنى فكيف يمكن تصوير حملها على الذات المجردة وغير المحدودة بحدود البشر؟

ولكن مع كل ذلك فهذه النظرية قد تكون صالحة للدخول في دائرة النظريات المعقولة والمقبولة بعد اجراء بعض التعديلات الاسلامية عليها وخاصة مع الأخذ بنظر الاعتبار ما تقدم من أن الله تعالى قد يراد به: الله المطلق أو الله الشخصي، والأول لا سبيل لأي مخلوق الى ادراكه. فيبقى الثاني وهو الله الشخصي هو الموضوع لكل هذه المباحث والدراسات الكلامية والمراودات العرفانية، وعليه فليس من الضروري الالتزام بمقولة التجسيد وأن النبي عيسى أو محمد

هو إله متجسّد، بل يصح ذلك الفرض حتى مع كون عيسى عبداً لله تعالى من حيث أن الله تعالى يتجلّى في قلبه وتتحد صفاته مع صفات هذا الانسان ويكون حاكياً عن أفعال الله وصفاته كما ورد في حديث قرب النوافل:

«.. ولا يزال عبدي يتقرب اليّ بالنوافل حتى أكون عينه التي بها يبصر واذنه التي بها يسمع...»

والنصوص الدينية التي يمكن الاستناد عليها كمؤيدات لهذه النظرية ليست بالقليلة، من قبيل ما ورد من أن الله خلق آدم على صورته، ومعلوم أن المراد ليس هو الصورة الجسمية بل في أخلاقه وقابليته في أن يكون مرآة لأفعال الله وصفاته.

ومن هذا القبيل ما ورد في الايات الكريمة من أن الله نفخ في آدم أو كل انسان من روحه: **(ونفخت فيه من روحي)**[212] الايجابية والكمالية منشؤها تلك الروح الالهية، فما يوصف به الانسان من تلك الصفات انما هو في الحقيقة وصف لتلك الروح وتطلق على الانسان مجازاً بعلاقة المكانية، ولولا تلك الروح الالهية لما كان من شأن الانسان سوى أن يفسد في الارض ويسفك الدماء كما أخبرت بذلك الملائكة في قصة خلق آدم[213]

والمحققون من علماء الإسلام يرون في الإنسان الكامل والخليفة الإلهية على الأرض صورة متكاملة للصفات الإلهية، ومن ذلك قول صدر المتألهين:

«اعلم أنّ الله اسم للذات الإلهية باعتبار جامعيته لجميع النعوت الكمالية وصورته الإنسان الكامل وإليه اشير بقوله(صلى الله عليه وآله وسلم): «**وأُوتيت جوامع الكلم**»[214]

ويقول الإمام الخميني في «مصباح الهداية» في بيان تجلّي الأسماء والصفات الإلهية في الخليفة الإلهي وهو الروح المحمدية ومقام النبوة:

«مصباح: هذه الخلافة هي روح الخلافة المحمّدية وربّها وأصلها ومبدؤها... ولعلك بعد المصابيح الماضية المستنيرة بالأنوار الإلهية المنورة لقلبك والنفثة الروحية النافخة في روعك عرفت كيفية ارتباط هذه الخليفة الكبرى بالاسماء الحسنى والصفات العليا وأن ارتباطها بها ارتباط افتقار ووجود كما أن ارتباط هذه بها ارتباط تجلّي وظهور فانّ الحقيقة الغيبية الاطلاقية لا ظهور لها بحسب حقيقتها فلا بدّ لظهورها من مرآة يتجلّى فيها عكسها فالتعينات الصفاتية والاسمائية مرآئي انعكاس ذلك النور العظيم ومحلّ ظهوره»[215]

4. نظرية المجاز والرمز

يرى «تيليش» أن الخطاب الديني بصورة عامة مبنيّ على الرمز والاشارة. فعندما نريد التحدث عن الله تعالى ليس لدينا سوى لغة الرموز، والجملة الوحيدة في دائرة الالهيات التي لا تخضع للرمز ويمكننا فهمها مباشرة ومن دون الاستعانة بالرموز هي «الله موجود» أو ببيان أدق «الله وجود محض» وليس موجوداً كسائر الموجودات بل هو ذلك الوجود الذي يمدّ سائر الموجودات بالوجود وبدونه لا يمكن أن ترتدي لباس الوجود، ولكن كل كلام عن الله غير هذه الجملة فلا

---

(212) الحجر: 29.

(213) البقرة: 30.

214. صدر المتألهين. المظاهر الإلهية. ص84. تحقيق جلال الدين الآشتياني.

215. الإمام الخميني. مصباح الهداية. حقيقة الخلافة المحمدية. ص52. 54 كه ترجمة أحمد الفهري.

طريق لنا الى فهمها سوى طريق الرمز والاشارة والمجاز مثلاً في قولنا: «الله علّة للموجودات» فهذا الكلام رمزي لأن الله علة العلل وبدونه لا يمكن أن توجد علّة ولا معلول، وحتى قولنا «علّة العلل» ايضاً لا يخلو من المجاز لأن العالم غير منفصل عن الله بل هو فعله الدائم.

وهكذا في قولنا «الله عالم أو قادر أو..» ففي مثل هذا الكلام نحن ننسب الى الله تعالى نسب وصفات مختلفة وكأن الله موجود كسائر الموجودات الاخرى. والحال أن الامر ليس كذلك فهو عين الوجود كما تقدم، وحينئذ فان كل وصف لله في النصوص الدينية لابد وان يحمل على الرمز، فمعنى أن «الله عادل» لا ينبغي أن نفهم منه أن موجوداً من موجودات هذا العالم يسمى «الله» يتصف بالعدالة، بل أن معنى «الله عادل» هو «الوجود عادل» وجميع أرجاء الكون اللامتناهي متصفة بالعدل. فعالم الوجود عادل لا موجوداً من موجوداته، اي أن العدالة تتجلّى في جميع أرجاء الكون وكل فعل في العالم له أثره الخاص به ومثل هذا الكلام يرد في قولنا «الله عالم» و«الله قادر» فعالم الوجود كله علم وقدرة و..

اما السبب الذي يدعونا الى التزام هذه المقولة في دائرة الالهيات في نظر تيليش هو اننا عندما نتحدث عن الالوهية فان معاني الالفاظ تختلف عن معانيها في الدائرة البشرية ولا يكون لها معنىً حقيقي واحد. لأن استعمالاتنا العرفية تختص في استخدام هذه الالفاظ في معانيها البشرية المتداولة، وبما أن هذه المعاني والمفاهيم محدودة بحدود خاصة فلا يمكننا استخدامها بنفس مدلولها بالنسبة الى الله. فلا بدّ من التوسل بالمجاز والرمز في مثل هذا الاستعمال والاّ فان كلماتنا عن الله قد تستبطن الكفر والتشبيه.

ويفرق «تيليش» بين الاشارة والرمز رغم أنهما يشيران الى معنى وراءهما الاّ أن الاشارة تدل على معنى اعتباري يضعه الناس كما في اشارات المرور، فالضوء الاحمر يدل على لزوم التوقف، والحال أن الرمز لا يعبّر عن رابطة خارجية فقط كما رأينا في الاشارة، بل يستبطن معنى في داخله ايضاً، ويمثل تيليش للرمز بالعَلم الذي يرمز الى عظمة الامة وشرفها وقدرتها. فمثل هذا الترابط الباطني بين الرمز والمعنى المستوحى منه يحكي عن واقعية خاصة وليس هو مجرد وضع اعتباري كاشارات المرور. ولهذا يمتد الى وجدان الافراد وينمو ويترسخ على مدى العمر وقد يكون في سقوطه في ميدان القتال هزيمة جيش كامل والاهانة للعَلم تعني الاهانة لشخصية الامة. ومن هذا القبيل ما في الفنون من علائم رمزية تحكي عن معان خاصة لا يمكن حكايتها بلسان آخر.

ويذكر «تيليش» عدة خصوصيات مشتركة للرموز وهي:

1 . إن الرموز تشير الى معان وراءها وأسمى منها. وتشترك في هذه الخصوصية الاشارات ايضاً كما تقدم، فلا فرق بين الضوء الاحمر في الشارع والعلم في هذه الخصوصية.

2 . مشاركة الرمز للمعنى الواقعي المشار اليه من خلال الرمز خلافاً للاشارة التي يكون فيها المعنى المشار اليه مستقلاً عن الاشارة وأجنبياً عنها.

3 . هذه المشاركة في المعنى تجرنا الى خصوصية ثالثة في الرمز، وهي أنه يحكي عن مقبولية في وجدان الامة وليس حاله حال الاشارة و العلامة من حيث كونها من الامور الموضوعة بين الافراد، فليست الرموز قابلة للوضع أو الرفع من قبل الأفراد.

4 . إن للرموز القدرة على استجلاء أبعاد مختلفة من الواقع متزامنة مع الكشف عن زوايا وخفايا الروح والتي خفيت عليها بسبب سيطرة القوى الحسيّة على أذهاننا، فالرموز الموجودة في الفنون تكشف عن أبعاد الجمال الخفي في هذا العالم للروح، والرموز الموجودة في الأديان تكشف عن أبعاد الوجود المقدس والمطلق للروح.

5 . للرموز القدرة على الاصلاح أو التخريب، الوحدة أو التفرقة بين الناس، والتاريخ شاهد على نشوء أو زوال مثل هذه الرموز.

6 . إن حياة ورشد الرموز أو افولها وموتها تابع للاوضاع الاجتماعية والثقافية في المجتمع وحاله حال الكائنات الحيّة من حيث الحياة والموت، فالملك أو الامبراطور كان يعتبر رمزاً للامة ردحاً من الزمن. ولكن هذا الرمز فقد معناه في دول كثيرة في العالم المعاصر، وحياة الرمز أو موته لا يتبع شوق الناس اليه أو عدمه أو انتقاد الناس له، فالرموز تموت في الوقت الذي لا تقدر على عرض إجابات جديدة لمخاطبيها.

المناقشة:

لقد اوردت عدة اشكالات على نظرية «تيليش» هذه، منها ما أورده «ويليام آلستون» على آراء تيليش في نظرية الرموز للخطاب الديني من لزوم التمييز بين الرمز نفسه وبين الخطاب الرمزي الذي يشير الى الموضوعات الخارجية بالكناية والرمز، فكلمة البحر، الراعي، الجبل.. ليست رموزاً بالمعنى الحقيقي فيما لو استعملت في موضوعاتها الخارجية، وعندما يقال ايضاً: أن الله هو السلطان أو الراعي لعباده المؤمنين، فان كلمة السلطان أو الراعي في حدّ ذاتها ليست رمزية، ولكن هذه الجملة تستبطن معنىً رمزياً ومجازياً، والمقصود تشبيه الله من حيث قدرته وملكه أو من حيث عطفه وعنايته واهتمامه بايصال الخير لعباده بالسلطان أو الراعي بما يتناسب مع ربوبية الله.

اذن فمعنى رمزية الراعي بالنسبة الى الله تعالى هو اننا بتصورنا لهذا الرمز نشعر بعواطف واحاسيس قلبيه تجاهه تورث فينا الاحساس بالأمن والطمأنينة والتوكل والتسليم المطلق كما في سلوك الماشية تجاه الراعي. وهذا يعني أننا لابد وأن يكون لدينا تصور واضح وغير رمزي قبل ذلك عن المشار اليه بالرمز وأنه عطوف ويهتم بمصالح العباد. والاّ فسوف لا يكون الرمز حاكياً عن شيء وراءه. ولكن كيف نتوصل الى تحصيل ذلك التصور الواضح والصحيح اذا كانت جميع الصفات تمثل رموزاً وعلائم فحسب ما خلا القضية الاولى وهي أنّ الله وجود محض؟

وبعبارة اخرى: أنه عندما يقال مثلاً أن (أ) يمثل رمزاً لـ (ب)، فالمقصود هو أن تصور (أ) يقضي الى تحريك العواطف ويوجّه سلوك الفرد بما يتناسب مع (ب)، ومن كان يعتقد بهذه القضية يمكنه عند حاجته لـ (ب) أن يتخذ من (أ) وسيلة وأداة للاشارة الى (ب)، ولكن عندما يقال هذا المعنى للوجود فماذا يعني أن نشير بالرمز الى الوجود نفسه؟ وماذا يثير فينا الرمز من احساسات وعواطف مع العلم بأننا لا نملك تحليلاً وتوصيفاً لنفس الوجود ولا يمكننا تشخيص المعنى والمحكي الذي يعبّر عنه هذا الرمز؟ فما هو المقصود من الاشارة بالرمز؟

هل يعني أنّ الرموز شريكة لواقع الامر المحكي بواسطتها في المدلول؟

اذا كان مقصود تيليش من هذه المشاركة هو أن هذه الرموز الدينية من قبيل العالم، العادل، الرحيم و.. هي رموز تخلق ما وراءها من صفات المشار اليه ولا تحكي عن واقع عيني مستقل في الوجود وراءها. فهذا التفسير للصفات بعيد

جداً عن تصور المؤمنين بالله، لأن هؤلاء المؤمنين يعتقدون بأن الصفات تحكي عن امور لها ما يقابلها في الواقع ونفس الامر ولها مرجع عيني وموضوعي، واذا كان المراد من هذه المشاركة نحو خاص منها غير ما ذكر فكلمات تيليش لا تساعد على ذلك وخاصة بعد أن جعل قضية وجود الله هي القضية الوحيدة التي لها معنى مستقل يمكن ادراكه بدون رمز.

5. نظرية التمثيل:

«التمثيل» هو ما ذهب اليه فيلسوف المسيحية «توماس اكويناس» وتبعه على ذلك كثير من فلاسفة الغرب ومتكلّميهم، وتقوم هذه النظرية على أساس خصوصية في القضايا الدينية من حيث ورودها على موضوعات خارجة عن حدود التجربة والمشاهدة، ولكن الانسان يستعين بالالفاظ التي يستخدمها في مشاهداته ليحكي عنها، ولذلك فنحن لا يمكننا استعمال هذه الالفاظ في معان مغايرة تماماً لمعانيها الأصلية. لأن ذلك يفضي الى التعطيل وإفراغ تلك القوالب اللفظية من مضامينها ومعانيها، ولا يمكننا أيضاً حملها على معانيها الأصلية لاستلزامه الكذب لأننا نعلم قطعاً بأن قولنا: «الله عالم» أو «الله سميع بصير» لا يعني العلم أو السمع والبصر الذي يطلق على الانسان، فلابد من وجود طريق وسط، وهو ما نعبّر عنه بالتمثيل.

ولتوضيح المطلب أكثر يفصّل توماس بين نوعين من التمثيل:

أحدهما: التمثيل التنازلي.

والآخر: التمثيل التصاعدي.

فالأول قولنا: «الكلب حيوان وفي» فماذا نقصد بالوفاء هنا؟ وكيف نسبنا الوفاء للكلب رغم أننا نختلف عنه في هذه الصفة؟

الواقع أننا نشعر بحالة نفسية في أعماقنا نطلق عليها اسم الوفاء، ولهذه الحالة النفسية مظاهر خارجية على مستوى الممارسة والعمل كما في حالة الفرح أو الغم من حيث آثارها الخارجية من الضحك أو البكاء، فالوفاء حالة نفسية تستدعي ظواهر خارجية من قبيل الدفاع عن الشخص في غيابه وإسداء يد المعونة له عند حاجته وأمثال ذلك بحيث ترتبط هذه الافعال مع تلك الحالة برابطة العلّية وتقع معلولة لها، ولهذا فعندما نرى مثل هذه السلوكيات في سلوك الكلب ندرك جيداً أنها معلولة لوجود تلك الحالة النفسية فنقول أن الكلب وفي. ومن الواضح أن هذه الكلمة لا تدل على معنىً واحد لدى استعمالها في كل من الانسان والكلب، ولا يكون المعنى في أحدهما مغايراً تماماً للآخر، بل هناك نوع من التمثيل الذي يرتفع قليلاً عن الاشتراك اللفظي، ويقترب كذلك من الاشتراك المعنوي. وفي هذا المثال يكون التمثيل تنازلياً لأننا تعدّينا بالوصف من مرتبة عالية الى مرتبة دانية حيث يدرك الانسان معنى الوفاء الحقيقي في نفسه اولاً، ثم يدرك ما هو أدنى منه في المرتبة لدى الحيوان.

أما «التمثيل التصاعدي» فبالعكس، فنحن ندرك معنى الخير والكمال والعلم والحياة والعشق وأمثالها في أنفسنا، ولكن بما أن وجودنا وكمالاتنا معلولة للذات المقدسة، وبالتالي فان هذه الاوصاف لابدّ وأن تكون في العلّة بنحو أتم وأكمل، لذا جاز لنا اطلاق مثل هذه الصفات على الذات المقدسة بنحو تمثيلي، أي أن الخير والحياة والعلم وغيرها من

الصفات التي تتصف بها الذات المقدسة تناسب وتشبه مثل هذه الصفات الموجودة فينا الاّ أنها بنحو أتم واكمل، فلا هي نفسها ولا مغايرة لها تماماً.

والسبب الذي يدعونا للقول بالتمثيل في مسألة الصفات ـ كما يقول توماس ـ هو أن هذه الصفات من جهة لا يمكن أن تطلق على معنى واحد بالنسبة الى الخالق والمخلوق، ومن جهة اخرى لا يصح القول بأنها متباينة تماماً بحيث يؤدي الى التعطيل.

وهناك تقسيم آخر للتمثيل يهدف الى تصوير كيفية النسبة بين الصفات والذات حيث ينقسم الى:

1 . التمثيل المجازي:

في هذا النوع من التمثيل يستعمل لفظ واحد في معنيين يكون في أحدهما حقيقة والآخر مجازاً لعلاقة المشابهة أو العلية وأمثال ذلك. وعلى سبيل المثال نقول تارة: «زيد كريم» ومعلوم أن هذا الاستعمال من الاستعمال الحقيقي.

وتارة اخرى نقول: «يد زيد كريمة» ومعلوم أن اليد لا يعقل أن تكون كريمة الاّ بالواسطة، فهنا جاءت صفة الكرم في كلا الموردين على اساس من الاشتراك اللفظي، ولكنه ليس اشتراكاً لفظياً محضاً بل هناك شيء من التشابه في الآثار المرتبة على هذه الصفة.

ومثل هذا الاستعمال قد يرد في بعض الاوصاف المنسوبة الى الله تعالى، فقوله تعالى: **(الله يستهزيء بهم)**[216]**(ويمكرون ويمكر الله)**[217]المجازي لصفة الاستهزاء أو المكر، لأنه لا يعقل أن تطلق هذه الكلمة على الله ويراد منها معناها الحقيقي كما في اطلاقها على الانسان، فالصحيح كما يقرره الشهيد المطهري ايضاً في كتاب «التعليم والتربية» أن سلوك الله تعالى مع هؤلاء إنما هو مثل سلوك المستهزي أو الماكر،

وقد ورد هذا المعنى أيضاً في كلمات قدماء المتكلمين كالشيخ الصدوق والشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» في بيان معنى المكر والخدعة من الله.[218]

2 . تمثيل التناسب:

وفي هذا التمثيل يراعى فيه حفظ النسبة بين الله وأفعاله من جهة، والانسان وأفعاله من جهة اخرى بحيث يتم اجتناب محذور التشبيه. وفي نفس الوقت تحصل لدينا معرفة جديدة بالله وصفاته،

وهذه النسبة هي كما يلي:

الذات الالهية اللا محدودةالله رحيم = الذات البشرية المحدودة الانسان رحيم

---

(216) البقرة: 15

(217) الانفال : 30.

218. تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد ـ ص19 ـ تقديم السيد هبة الدين الشهرستاني منشورات الشريف الرضي.

ومن خلال هذه المعادلة والعلاقة المتقابلة يتم معرفة صفات الله بالنسبة الى ذاته المقدسة، اي أن رحمة الله لا تقاس برحمة الانسان المحدودة، بل بما يتناسب مع ذاته اللا محدودة، وتقاس ايضاً رحمة الانسان بذاته المحدودة، فليس التشابه هنا يقوم على أساس القياس المباشر بين رحمة الله ورحمة الانسان حتى يفضي الى محذور التشبيه. بل على اساس صفة كل منهما مع ذاته وافعاله وشؤونه.

وبعبارة اخرى: إن التشبيه هنا ليس بين الصفات نفسها، بل بين نسبتين: نسبة الصفات الالهية الى الذات الالهية من جهة. ونسبة الصفات البشرية الى الذات البشرية من جهة اخرى.

ويمثل لهذا القسم من التمثيل بكلمة «الوجود»، فيقال مثلاً: «القمر موجود» و«الرقم 10 موجود» و«اللفظ موجود» وغير ذلك. ومعلوم أن المحمول في كل من هذه الجمل وهو «موجود» ليس له معنىً واحد، بل له معنى خاص في كل جملة منها بما يتناسب مع موضوع تلك الجملة. فقد يكون له وجود خارجي أو ذهني أو لفظي وما أشبه ذلك، فوجود القمر يختلف عن وجود الرقم 10، وكذلك وجود اللفظ. وهكذا الحال بالنسبة الى الصفات الالهية، فعندما يقال: إنّ الله علّة للمخلوقات، فهذه العلّية تختلف عن عليّة النار للغليان كما تقدم مفصّلاً في المقالة السابقة في الفرق بين علّية الله وعلّية سائر العلل الطبيعية وأن العلل الطبيعية هي في الحقيقة معدّات لا اكثر، وعلّية الله للمخلوقات انما هي في الايجاد من العدم، فالعلّة في كلا هذين المثالين لها مدلول واحد ولكنها تختلف في المفهوم والمراد في كل واحد منهما.

والجدير بالذكر أن الصفات المشتركة السلبية تستعمل بمعنىً واحد في كل من الله والانسان، اي انها مشترك معنوي بخلاف الصفات الايجابية، فعدم الجسمية بالنسبة الى الله تعالى يقصد منه الجسمية المستعملة في دائرة البشر ايضاً والبحث المتقدم يختص بالصفات الايجابية.

مناقشة تمثيل التناسب:

وقد ذكر بعض الفلاسفة والمتكلمين عدة ردود على مقولة التمثيل التناسبي المتقدم، وأهمها:

1 . إن هذا النحو من التمثيل لا يؤدي بنا الى معرفة جديدة بالنسبة الى الله تعالى وصفاته. وهو خلاف ما تدّعيه هذه النظرية من التبيين للصفات الالهية بعيداً عن شراك التعطيل والتشبيه، لأن غاية ما تفيد هذه النظرية هي أن نسبة الصفات الالهية بالنسبة الى الذات الالهية هي كنسبة الصفات البشرية الى الذات البشرية، والحال أن الصفات الالهية والذات الالهية ايضاً مبهمة بالنسبة لنا فماذا ينفعنا تساوي النسبة؟ وهل هذا الاّ كقولنا:

.S_X= 21

ومثل هذا التساوي في النسبة لا ينفعنا في معرفة X ولا S.

2 . من المعروف لدى المتكلمين أن الله تعالى بسيط مطلق ولا سبيل الى الكثرة والتعدد بالنسبة اليه، وحينئذ لا معنى للروابط والنسب في الأمر البسيط، والحال أن نظرية التمثيل تدّعي إمكان الحصول على معرفة جديدة من خلال المقايسة بين نسبتين، والمقايسة بين نسبتين إنما تصح فيما لو أمكن تصوير النسبة في الطرفين، في حين أن أحد الأطراف ـ وهو الذات المقدسة ـ بسيط محض ولا يمكن تصوير نسبة الصفات اليه بخلاف الطرف الآخر وهو الانسان.

3. إن هذا النوع من التمثيل يتضمّن أصلاً ميتافيزيقياً يقوم على أساس وجود نوع من التشابه بين الانسان وخالقه، وهذا الاصل بدوره يعتمد على أصل فلسفي في دائرة العلية، وهو أصل السنخية بين العلّة والمعلول، وقد تقدم أن هذا الأصل يواجه العديد من الاشكالات الفلسفية. وبالتالي فان الاصل الميتافيزيقي المذكور يفتقد الى اثباتات منطقية ليتسنى لنا توضيح النسبة والرابطة بين صفات الانسان مع ذاته من جهة، وصفات الله مع ذاته من جهة اخرى.

الاجابة على الاشكالات:

أما الاشكال الأول فهو وإن كان وارداً على النظرية بصياغتها الفعلية وادّعاها حصول معرفة جديدة من خلال تمثيل التناسب، الاّ أنه غير وارد فيما لو أخذنا بتمثيل التناسب في دائرة منهجية العقل الوجداني التي تقدم الكلام عنها في المقالة الاولى، وذلك لأن مهمة العقل الوجداني هي ادراك حصولي لما أدركه الوجدان بالعلم الحضوري، فالوجدان يدرك وجود الله وصفاته بالعلم الحضوري أولاً، ومن ثم يأتي دور العقل الوجداني في تبيين وتوضيح وفهم هذه المدركات الوجدانية، وعملية تمثيل التناسب ما هي الاّ طريقة معقولة لاستيعاب مفاهيم الصفات الالهية بالنسبة الى الذهن البشري المحدود. فليس من اللازم اضافة معرفة جديدة غير تحليل وتوضيح ما أدركه الوجدان.

أما الاشكال الثاني فيمكن الجواب عنه بأنّ بساطة الذات المقدّسة لا تتنافى مع الكثرة الاعتبارية في التحليل العقلي، والاشكال في الكثرة الواقعية والخارجية فحسب.

وفي المقام نواجه ذات بسيطة حاوية على جميع صفات الكمال بنحو بسيط ايضاً، ولكن العقل في مقام التحليل العقلي للذات المقدسة يتحرك باتّجاه تفكيك الصفات عن الذات، وهذا التحليل العقلي يكفي لبيان مفهوم التمثيل ولا يتنافى مع الوحدة والبساطة الحقيقية.

أما الجواب عن الاشكال الثالث فالقول بالتمثيل يقرر وجود نسبة بين صفات الانسان وذاته المحدودة من جهة، وصفات الله وذاته اللا محدودة من جهة اخرى.

وليس من اللازم وجود تشابه بين صفات الانسان وصفات الله، أو بين ذات الانسان وذات الله، مضافاً الى أن وجود نحو من المشابهة بين الصفات الايجابية في الانسان كالحياة والرحمة والحلم مع صفات الكمال الالهية لا يشكل محالاً عقلياً أو دينياً، وذلك من جهة أن صفات الخير في الانسان انما هي شعاع من الصفات الكمالية للذات المقدسة، والنصوص الدينية تقرر هذه الحقيقة ايضاً وأن الله تعالى «خلق آدم على صورته»، أو ما ورد من قوله(عليه السلام) «تخلّقوا بأخلاق الله» وأمثال ذلك، غاية الأمر وجود محذور التجسيد في هذا اللون من التشبيه، والتمثيل بكلا قسميه: المجازي والتناسبي يتكفل صيانة الفكر عن الوقوع في هذا المحذور. وعلى هذا الاساس يكون الاحتياج الى أصل السنخية مما لا اشكال فيه لأن الانسان معلول للذات المقدسة، وبما أن المعلول يجب أن يكون من سنخ العلة، فوجود الانسان وصفاته الخيّرة من سنخ وجود الله وصفاته. وقد سبق أن حكماء الاسلام من قبيل صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي والمطهري يقررون الضرورة المنطقية لوجود أصل السنخية بين العلة والمعلول وان نظام العالم لابد وأن يقوم على هذا

الاساس. وعلى سبيل المثال يقول الطباطبائي في نهاية الحكمة: «ومن الواجب أن يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصّصة لصدوره عنها والاّ كان كل شيء علّة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء»[219]

مناقشة التمثيل المجازي

وقد أوردوا على القسم الاول من اقسام التمثيل . وهو التمثيل المجازي . ايضاً العديد من الاشكالات، منها:

1 . إن من المقرر في محلّه أن المجاز يعتمد على ثلاثة أركان:

1 . مشبّه.

2 . مشبه به.

3 . وجه الشبه.

وفي ما نحن فيه تمّ قياس الصفات والافعال الالهية على الانسان مجازاً لعلاقة العلية بمعنى أن الله تعالى علّة لايجاد الآثار المترتبة على ذلك الوصف لا أنه متصف به واقعاً. فعندما يقال بأن الله حكيم، سميع، بصير، منتقم وأمثال ذلك فهذا الاسناد لا يعني حقيقة أن الله متصف بهذه الصفات، بل كونه علّة لايجاد وخلق هذه الاوصاف.

اي أن الله علة لايجاد الحكمة والسمع والبصر والانتقام و.. وبعبارة أدق: أن فعله هو فعل الحكيم والمدبّر والمنتقم فحسب من دون امتداد لهذا الوصف في دائرة الذات المقدسة، ومعلوم أنه على هذا الاساس تكون الصفات الالهية منسوبة الى شيء خارج الذات المقدسة، وبالتالي فلا تفيدنا معرفة جديدة بالله تعالى وصفاته الداخلية الحقيقية، والحال أن الغرض من التمثيل هو اسعافنا بمعرفة جديدة حسب الفرض.

2 . اذا كان هذا النمط من التمثيل سائغاً فلماذا خصّصه المتكلّمون ببعض الصفات دون بعض؟ ولماذا لا تكون جميع الصفات من هذا القبيل؟ ثم ما هو المعيار لانتخاب بعض الصفات التي يصح فيها هذا النمط من التمثيل المجازي دون اخرى؟

وعلى فرض وجود المعيار المذكور فهذا يعني أن هذه القاعدة تعتمد على أصل مسبق لا يدخل فيه شيء من التمثيل، وهو المعرفة المسبقة بما يتناسب مع الذات الالهية من الصفات والافعال. وهو خلاف الفرض، وببيان آخر: أنه لو قيل أن المعيار لكون لصفات من القسم الاول أو الثاني هو ما يتناسب مع الذات الالهية وعدمه، فكل ما لا يتناسب مع الذات الالهية من الصفات والافعال يدخل في التمثيل المجازي المذكور. فهذا يعني اننا ندرك مسبقاً ما يتناسب والذات الالهية من الافعال والصفات وما لا يتناسب. وهذه المعرفة بدورها بحاجة الى معيار لهذا التفكيك. وهذا المعيار بحاجة الى معيار، وهكذا يتسلسل.

3 . إن هذا النمط من التمثيل بدوره يعتمد على أصل «السنخية بين العلة والمعلول» الذي تقدمت الخدشة فيه، ولا أقل من افتقاده الى اثباتات منطقية كافية وخاصة بعد النقود التي وجّهت له من قبل هيوم، وحتى لو فرض اثبات هذا الاصل فلسفياً ومنطقياً فانه يبقى معه سؤال عن المقصود من كون الله تعالى علّة لتلك الصفات وكيف يمكن تحليل صفّة العلّية في دائرة الذات المقدسة مع كونها تختلف عن جميع العلل الطبيعية من حيث المفهوم؟ فلو قلنا أنها بمعنى

---

(219) العلامة الطباطبائي . محمد حسين . نهاية الحكمة . ص 361.

العلّية في المخلوقات، فهذا يعني الاشتراك المعنوي في هذا المورد بين الله ومخلوقاته، وحينئذ لماذا لا نقبل مثل هذا الاشتراك في سائر الصفات الاخرى من دون اللجوء الى مقولة التمثيل؟ وإن كان لها معنىً آخر فما هو؟ وكيف يتسنى لنا تحصيل وادراك هذا المفهوم الخاص للعلّية؟

مناقشة الاشكالات:

وهذه الاشكالات التي أوردوها على مقولة التمثيل المجازي يمكن الخدشة فيها والدفاع عن مقولة التمثيل في النتيجة، وذلك:

1 . ما قيل في الاشكال الاول من أن هذا الشكل من التمثيل يقرر صفات الهية خارج الذات المقدسة وبالتالى لا يفيدنا شيئاً في معرفة الذات والصفات الحقيقية. فيمكن الجواب عنه أن الصفات الالهية كما ذكره المتكلمون ليست على نمط واحد، فمنها صفات الذات كالحي والقادر والقيوم، ومنها صفات الفعل كالرازق والمدبر والخالق وأمثالها، وما نحن فيه يتعلق بالنحو الثاني من الصفات. اي صفات الفعل، ومعلوم أن مثل هذه الصفات غالباً ما تكون انتزاعية لا تحكى عن واقع خارجي سوى ما ينتزعه الذهن البشري من الفعل الالهي من عناوين ومناسبات بين هذه الافعال وصفات بشرية مشابهة لها. فعلى فرض عدم حكايتها عن صفة واقعية للذات المقدسة فلا اشكال في ذلك لأن الكلام ليس في صفات الذات كما هو معلوم.

2 . أما ما ذكر في الاشكال الثاني من التبعيض في الصفات وعدم المعيار لهذا التبعيض فجوابه أن من الصفات ما يستلزم التشبيه الباطل من قبيل: المنتقم الذي يحكي عن وجود حالة نفسانية من العواطف المتغيّرة كما في البشر، أو السميع الذي يقترن في البشر مع وجود حاسة للسمع وامثال ذلك، ومن الواضح أن التبعيض في الصفات انما هو لدرء هذا المحذور، وحينئذ يكون المعيار هو دفع هذا المحذور أو ما يناسب الذات المقدسة من صفات الكمال والجلال، فمتى ما استلزم اطلاق صفة هذا المحذور نلتزم بالتمثيل المجازي كما في صفات: المستهزيء والمنتقم والسميع والبصير والغاضب والفرح والمتكلم وامثال ذلك، وبدونه يمكن الالتزام بالتمثيل التناسبي كما في صفة الحي والقادر والموجود. وهذا المعيار لا يستلزم التسلسل كما توهم في الاشكال المذكور لأنه لا يعتمد على معرفة حصولية مسبقة، بل على معرفة وجدانية حاصلة في النفس الانسانية السليمة تحصل من أدنى التفات الى تلك الصفة وما يستتبعها من ملازمات حقّة أو باطلة.

3 . بالنسبة الى الاشكال الثالث يمكن القول تبعاً لحكماء الاسلام أن أصل السنخية بين العلة والمعلول ليس بحاجة الى اثبات عقلي من حيث كونه اصلاً بديهياً معلوماً بالوجدان، وأما تصوير علّية الله تعالى لصفاته وأفعاله فهو ما نفهمه من مفهوم العلّية في سائر الموارد الاّ أنها علّية في مرتبة عالية من الوجود، اي ايجاد الشيء من العدم، فالقول بالاشتراك المعنوي لبعض الصفات الالهية مع صفات البشر ليس فيه غضاضة اذا تجنبنا محذور التجسيد والتشبيه الباطل، ورغم أن العلّية في الموردين مختلفة بحسب المفهوم الاّ أن ذلك لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظي المفضي الى التعطيل كما سيأتي في نظرية حكماء الاسلام.

وعلى هذا الاساس لا نرى بأساً من الالتزام بنظرية التمثيل من حيث كونها نظرية تهدف الى تبيين وتفسير فحوى الصفات الالهية رغم ما يحيط بها من غموض لا مناص منه للمغايرة الماهوية بين الخالق ومخلوقاته. وهذا لا يعني أنها

نظرية مصيبة للحق والواقع حتماً بحيث يستوجب طرح سائر النظريات المعقولة في هذا الباب، بل نقول انها نظرية معقولة ومقبولة في دائرة تفسير مدركات الوجدان للصفات الالهية مع تجنب التورط في هوة التشبيه أو التعطيل.

نظرية الفلاسفة المسلمين

اما بالنسبة لمقولة حكماء الاسلام في هذا المورد فتتلخص بقبول الاشتراك المعنوي في الصفات بين الله والانسان وأن صفة الموجود أو الكريم أو القادر تأتي بمعنى واحد بالنسبة الى الله والانسان غاية الامر أن القول بالاشتراك المعنوي لا يستلزم القول بالتشبيه حتماً. وذلك لمقولة التشكيك في الصفات، والتشكيك هو الضامن لعدم الوقوع في محذور التشبيه، فعلى سبيل المثال عندما يقال: الله موجود، وزيد موجود، واللون موجود، فالمحمول في هذه الجمل له مفهوم واحد ومشترك معنوي الاّ أنه مختلف في الشدة والضعف باختلاف المصاديق، فبالنسبة الى الاول يكون واجباً والثاني ممكنا، والثالث انتزاعياً ذهنياً وهكذا. ولا يتنافي هذا الاختلاف في المصداق مع وحدة المفهوم من حيث دلالة على ما له آثار في عالم الوجود. وبذلك لا داعي الى الالتزام بنظرية التمثيل وانكار الاشتراك المعنوي واللفظي معاً. وعلى فرض أن اختلاف الموضوع يسري الى المحمول ويؤدي الى اختلاف المحمول في المعنى كما تقول نظرية التمثيل فهذا يعني اننا نفهم من جملة: «الله موجود» غير ما نفهم من جملة: «زيد موجود»، مع أن الفهم العرفي لا يفرق بين انحاء الوجود في القضيتين ويحملهما على معنى واحد، وهو ما يكون طارداً للعدم.

وبعبارة اخرى: إن المفهوم من جملة «الله موجود» إما أن يكون معلوماً أو مجهولاً. والثاني يستلزم التعطيل الباطل، اما الأول فاما أن يكون المراد من «الموجود» في هذه الجملة هو المفهوم من الموجود في جملة «زيد موجود». فهو مؤدّى الاشتراك المعنوي. أو ليس له ذلك المفهوم والمعنى. وحينئذ لابد وأن يكون مصداقاً للعدم لأن النقيضين لا يرتفعان. فما لا يصدق عليه معنى الوجود لابد وأن يصدق عليه معنى العدم، فالذات المقدسة تكون مصداقاً للعدم، وهو واضح البطلان.

وهكذا الحال في سائر الصفات المحمولة على الله والانسان كالعلم والقدرة والحياة وغير ذلك، والمحدودية أو اللا محدودية المفروضة في المخلوق أو الخالق ليست مأخوذة ضمن مفهوم هذه الصفات حتى يقال بالتشبيه أو التعطيل، والسبب الذي دعا بعض المتكلمين امثال توماس اكويناس الى مقولة التمثيل هو الخلط بين المفهوم والمصداق وتصور بأن المغايرة في المصداق تفضي الى المغايرة بالمفهوم ايضاً، والحال أن الاشتراك المعنوي في الصفات بضميمة التشكيك فيها من شأنه أن يحلّ المشكلة.

الصفات في الروايات:

هذا ولكن ما يظهر من النصوص الدينية هو خلاف ما يراه هؤلاء الفلاسفة من الاشتراك المعنوي، ومن ذلك:

1 . ما ورد عن الامام الصادق(عليه السلام) انه قال لهشام: «إن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء وكل ما وقع في الوهم فهو بخلافه»[220]

(220) العلامة المجلسي بحار الانوار . ج 3 . ص 29.

2 . وكذلك ما ورد عن ابن ابي نجران قال: سألت ابا جعفر الثاني(عليه السلام) عن التوحيد فقلت: أتوهم شيئاً، فقال: نعم غير معقول ولا محدود فما وقع في وهمك عليه من شيء فهو خلافه لا يشبهه شيء ولا تدركه الاوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الاوهام انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود.[221]

3 . ويقول اميرالمؤمنين(عليه السلام) في نهج البلاغة في خطبة له:

«لا تناله الاوهام فتقدّره ولا تتوهمه الفطن فتصوره ولا تدركه الحواس فتحسّه ولا تلمسه الايدي فتمسّه ولا يتغير بحال ولا يتبدّل بالاحوال ولا تبليه الليالي والايام»[222]

4 . وفي خبر طويل لحنان بن سدير عن الامام الصادق(عليه السلام) بعد أن يذكر مقالات المجسّمة والمشبهة يقول(عليه السلام): «.. فلمثل هذه الصفات قال: ربّ العرش عما يصفون، يقول ربّ المثل الأعلى عمّا به مثّلوه «ولله المثل الاعلى» الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يتوهم فلذلك المثل الاعلى، ووصف الذين لم يؤتوا من الله فوائد العلم فوصفوا ربّهم بأدنى الامثال وشبهوه لمشابهة منهم فيما جهلوا به فلذلك قال: **(وما أوتيتم من العلم الاّ قليلاً)**[223] وهي التي وصفها في الكتاب فقال: **(ادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه)**[224] بغير علم فالذي يلحد في اسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم ويكفر وهو يظن أنه يحسن فلذلك قال: **(وما يؤمن أكثرهم بالله الاّ وهم مشركون)**[225] بغير علم فيضعونها غير مواضعها»[226]

5 . ما أورده الصدوق في باب «تفسير حروف الاذان» بسند معتبر عن اميرالمؤمنين(عليه السلام) انه قال: «الوجه الآخر «الله اكبر» فيه نفي كيفيته كأنه يقول: الله أجل من أن يدرك الواصفون قدر صفته التي هو موصوف بها وانما يصفه الواصفون على قدرهم لا قدر عظمته وجلاله تعالى عن أن يدرك الواصفون صفته علواً كبيراً...»[227]

6 . وكذلك يورد الصدوق عن مسلم بن أوس أحد اصحاب اميرالمؤمنين(عليه السلام)انه قال: كنت حاضراً في مسجد الكوفة عند اميرالمؤمنين فقام رجل أصفر الوجه وكأنه من يهود اليمن وقال: يا اميرالمؤمنين صف لنا خالقك وانعته لنا كانّا نراه وننظر اليه. فسبّح علي(عليه السلام)ربّه وعظّمه عزوجل وقال:

«الحمد لله.. ولا تقدّره العقول ولا تقع عليه الاوهام فكلّما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود وكيف يوصف بالاشباح وينعت بالالسن الفصاح من لم يحل في الاشياء فيقال: هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو عنها بائن»[228]

الى غير ذلك من الروايات الشريفة التي يفهم منها نفي الاشتراك المعنوي في الصفات، ولذلك ذهب غير واحد من المتكلمين والعرفاء الى الاشتراك اللفظي فيها وخالفوا الفلاسفة المسلمين في ذلك، ومنهم القاضي سعيد القمي وهو من

---

(221) المصدر السابق . ص 266.

(222) نهج البلاغة . شرح عبده . ج 2 . ص 145 . الخطبة 181.

(223) الاسراء: 85.

(224) الاعراف: 180.

(225) يوسف: 106.

(226) تفسير البرهان . ج 3 . ص 202.

(227) توحيد الصدوق . ص 238.

(228) بحار الانوار . ج 4 . ص 294 . ح 22.

اساطين علماء العصر الصفوي في ايران، فقد خالف بشدّه مقولة الاشتراك المعنوي لصدر المتألهين لاستلزامها وجود سنخية بين الخالق والمخلوق وهو مما يتنافى مع أصل التنزيه.

ويرى القاضي سعيد القمي أن الله تعالى يغاير الموجودات الممكنة في كل شيء، وهذا ما يتفق ومقولة الاشتراك اللفظي كما يظهر من الروايات الشريفة، أما ما يرد على هذا القول من لزوم تعطيل المعرفة وانعدام السبيل الى معرفة الله فيما لو لم توجد اية علامة وصفة مشتركة بين الله والانسان فالقاضي يجيب على هذا الاشكال في كتابه «شرح الاربعين» في شرح معنى الحديث العاشر بأن معرفة الانسان بالنسبة الى الله تعالى انما هي على اساس ميزان طاقة الانسان وقدرته، وهذه المعرفة هي ما يمكن تسميته «المعرفة بالمقايسة» والمراد منها أن الانسان يعلم علماً يقينياً بمبدأ العالم ويلتزم بأوامره ونواهيه. أما الاستدلال بالآيات والتفكر في عالم الخلقة فهو بدوره لا يوجب معرفة، بل اننا نستطيع من خلاله اثبات وجود المبدأ فحسب، ولكن بين اثبات المبدأ ومعرفته الحقيقية بون شاسع.

ويورد القاضي تحليلاً لكلمة الشهادة (اشهد ان لا اله الا الله) يتناغم مع ما ذهب اليه من مفهوم المقايسة ويقول بأن كلمة الشهادة هي «كلمة إقرار» لا اكثر، اي اقرار واعتراف بوحدانية الله فهي ليست من سنخ المعرفة. وهكذا الحال في سائر صفاته تعالى فهي صفات اقرار فحسب لأننا لا يمكننا التعرف على كنه ذات الباري عزوجل.

ويرى القاضي سعيد القمي ايضاً أن الله تعالى لا يمكن أن يقع موضوعاً لعلم أو حكم أو مسألة لأن المحمول في كل من هذه الثلاثة لابد وأن يكون من الاعراض الذاتية للموضوع والحال أن الله تعالى منزّه عن أن يكون له عرض ذاتي له[229] فقط عن أن يكون موضوعاً لعلم وهو علم الالهيات بالمعنى الاخص كما في اصطلاح الفلاسفة، بل هو منزه كذلك عن أن يكون موضوعاً لمسألة ما، لأننا بعد أن عرفنا أن الله تعالى ليس من سنخ عالم الممكنات ولا يرتبط بها بأي نوع من انواع الروابط المعرفية أصبح من المحال اصدار حكم عنه. واذا لم نستطع في مورد من الموارد اصدار حكم حول قضية فلا يبقى تحقق لشيء باسم العلم الالهي. ولذا فان جميع الدراسات والبحوث في موضوع الالهيات بالمعنى الاخص فاقدة للقيمة العلمية وللاعتبار المعرفي ولا يمكن عدّها من أدوات معرفة الله.

ولكن كما تقدم أن القول بالتنزيه المحض والاشتراك اللفظي في الصفات يواجه من المشاكل المعرفية لا تقل عن القول بالاشتراك المعنوي رغم أن الحكماء أضافوا الى القول بالاشتراك المعنوي مقولة التشكيك ليتخلّصوا من ورطة التشبيه كما ذكر المحقق الملا علي النوري في ردّه على القاضي سعيد القمي، وعليه فان محذور التشبيه يرد فيما لو قلنا بالاشتراك المعنوي المتواطيء وان صفات الله وصفات الانسان في مرتبة واحدة، ولكن لو قلنا بالتشكيك فلا يلزم من ذلك أيّ محذور.

الصفات الثبوتية والسلبية

يقسم فلاسفة الاسلام ومتكلّموهم الصفات الالهية ـ تبعاً للنصوص الدينية الى صفات ايجابية وسلبية ويعبر عنها بصفات الجلال والاكرام كما قال تعالى:

---

(229) القاضي سعيد القمي ـ شرح الاربعين ـ ط قديم ـ ص 263.

(تبارك اسم ربّك ذي الجلال والاكرام)[230]

(ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها)[231]

يقول صدر المتألهين في تقرير الصفات الالهية:

«الصفة إما ايجابية ثبوتية، وإما سلبية تقديسية. وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: «تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام» فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الاكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت، والاولى سلوب عن النقائص والاعدام، وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالى، والثانية تنقسم الى: حقيقية كالعلم والحياة وإضافية كالخالقية والرازقية والتقدّم والعليّة، وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود. أعني الوجود المتأكد. وجميع الاضافات يرجع الى اضافة واحدة، وهي اضافة القيومية. هكذا حقق المقام والاّ فيؤدّي الى انثلام الوحدة وتطرّق الكثرة الى ذاته الأحدية تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيرا»[232]

ومما تقدم من كلامه يتضح:

1 . إن صفات الله تعالى على قسمين: أحدهما ثبوتية تسمى بصفات الاكرام، والأخرى سلبية تدعى بصفات الجلال كما ورد في الآية الكريمة.

2 . إن جميع الصفات السلبية تعود الى سلب النقص عن الذات المقدسة. وجميع النقائص تنضوي تحت عنوان «الامكان»، وبالتالي فان سلب النقص يعود بدوره الى اثبات الكمال، لأن سلب النقص والعدم معناه سلب السلب ونفي النفي، وهو معنى اثبات الكمال، لأن نفي النفي اثبات. فعندما نقول بأن «الله ليس بجاهل» أو أنه «ليس بجسم» فمعناه نفي النقص والعدم عنه تعالى، لأن الجهل والجسمية ليست من صفات الكمال حتى يوجب نفيها نفي صفة كمالية عن الذات المقدسة، وكل سلب للنقص معناه اثبات ما يقابله من الكمال، فمعنى قولنا: «أن الله ليس بجاهل» هو «أن الله عالم»، وهكذا، والسبب في حصر النقائص جميعاً تحت عنوان «الامكان» فهو أن الممكن يحتاج في جميع اموره الى الواجب. وهذا الاحتياج يعني أنه ناقص في كل شيء في مقابل الواجب الغني بالذات في كل شيء. يقول الشيخ المظفر في «عقائد الامامية»:

«وأما الصفات السلبية التي تسمى بصفات (الجلال) فهي ترجع جميعها الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه، فان سلب الامكان لازمه بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والثقل والخفّة وما الى ذلك، بل سلب كل نقص، ثم إن مرجع سلب الامكان في الحقيقة الى وجوب الوجود. ووجوب الوجود من الصفات الثبوتية الكمالية، فترجع الصفات الجلالية (السلبية) آخر الأمر الى الصفات الكمالية (الثبوتية). والله تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر في ذاته المقدسة ولا تركيب في حقيقة الواحد الصمد»[233]

---

230. الرحمن : 78

231. الاعراف: 180.

(232) صدر المتالهين . الاسفار . ج 6 . ص 118.

(233) محمد رضا المظفر . عقائد الامامية . ص 62 . 63 . الاصل 17 عقيدتنا في الصفات.

3 ـ أن الصفات الثبوتية تنقسم بدورها الى قسمين: صفات حقيقية كالعلم والحياة والقدرة، وصفات اضافية من قبيل: الخالقية والرازقية والتقدم والعلّية. والصفات من القسم الاول تعود جميعاً الى وجوب الوجود، والثانية تعود الى القيومية، وسيأتي توضيح اكثر في بحث صفات الذات وصفات الفعل.

4 ـ لو لم نقل برجوع الصفات الحقيقية الى وجوب الوجود، والصفات الاضافية الى القيّومية فان ذلك سيؤدي الى نفي التوحيد عن الذات المقدسة وتطرّق الكثرة اليها.

صفات الذات وصفات الفعل

التقسيم الآخر الذي نجده لدى علماء الكلام للصفات الالهية هو تقسيمهم لها الى: صفات الذات وصفات الفعل، والمعيار في هذا التقسيم يختلف عن معيار الفلاسفة. ففي نظر المتكلّمين أن الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل هو أن الاولى تصدق على الذات المقدسة بأحد طرفيها دون الطرف الآخر.

فعندما يقال بأن: الله عالم، فهذه الصفة تصدق في هذا الجانب بالخصوص، ولا يمكن أن يتصف الله تعالى تارة بالعلم واخرى بالجهل.

أما صفات الفعل كالرضا والغضب. الحبّ والكره. فتصدق على الذات المقدسه بكلا طرفيها، فيقال تارة بأن الله يحب، واخرى بانه يكره، وهكذا.

يقول الشيخ الكليني في تقرير هذا المطلب:

«القول في صفات الذات وصفات الفعل: إن كل شيئين وصفت الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل. وتفسير هذه الجملة: انك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد، وما يرضاه وما يسخطه، وما يحبّ وما يبغض، فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة، ولو كان ما يحبّ من صفات الذات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة، الا ترى انا لا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه.

وكذلك صفات ذاته الازلي لسنا نصفه بقدرة وعجز، وعلم وجهل، وحكمة وخطاء، وعزّ وذلّة.

ويجوز أن يقال: يحب من أطاعه ويبغض من عصاه، ويوالى من أطاعه ويعادي من عصاه، وأنه يرضى ويسخط.

ويقال في الدعاء: اللهم ارض عنّي ولا تسخط عليّ. وتولّني ولا تعادني. ولا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم ولا يقدر أن لا يعلم، ويقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك، ويقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً، ويقدر أن يكون جواداً ولا يقدر أن لا يكون جواداً، ويقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً.

ولا يجوز أيضاً أن يقال: أراد أن يكون رباً وقديماً وعزيزاً وحكيماً ومالكاً وعالماً وقادراً، لأن هذه من صفات الذات، والارادة من صفات الفعل، الا ترى انه يقال: أراد هذا ولم يرد هذا، وصفات الذات تنفي عنه بكل صفة منها ضدّها، يقال: حيّ وعالم وسميع وبصير وعزيز وحكيم. غني، ملك، حليم، عدل، كريم، فالعلم ضدّه الجهل، والقدرة ضدّها العجز، والحياة ضدها الموت. والعزّة ضدّها الذلّة، والحكمة ضدّها الخطا، وضد الحلم العجلة والجهل، وضد العدل الجور والظلم»[234]

(234) الكليني ـ اصول الكافي ـ ج 1 ـ ص 86 ـ باب الارادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل.

وغاية ما يريد أن يقول في هذا البيان التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل بوجوه كما ذكر ذلك المجلسي في حاشيته على اصول الكافي، منها:

1 . إن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات. لأن صفاته الذاتية كلّها عين ذاته. وذته مما لا ضدّ له».

2 . إن صفات الذات بمجرد تحققها واطلاقها على الذات المقدسة تنفي ضدها من الصفات ولا يمكن اجتماعهما فلا تجتمع صفة العلم مع صفة الجهل، ولا صفة القدرة مع العجز، ولا الحياة مع الموت بينما يصح اجتماع الاضداد في صفات الافعال كالرضا والغضب، الهداية والاضلال، المحبة والعداوة و..

معيار الصفات لدى الفلاسفة

أما المعيار لدى الفلاسفة في التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل فيقوم على اساس انتزاع صفة الذات من الذات نفسها وصفات الفعل من فرض تحقق طرف آخر، وهو المخلوق، يقول السيد الطباطبائي.

«ومن وجه آخر تنقسم الصفات الى صفات الذات، وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، وصفات الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير. واذا لا موجود غيره تعالى الاّ فعله فالصفات الفعلية هي المنتزعة في مقام الفعل»[235]

ويقول في مكان آخر من كتابه «نهاية الحكمة»:

«لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة الى غيره كالخالق والرازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم الى غير ذلك. وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيوم. ولما كانت مضافة الى غيره تعالى كانت متوقفة في تحقّقها على تحقّق الغير المضاف اليه، وحيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها، كانت الصفة المتوقفة عليه (على الغير) متأخرة عن الذات زادة عليها. فهي منتزعة من مقام الفعل منسوبة الى الذات المقدسة»[236]

وبذلك يتبيّن في مقام الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن:

«**أولاً**: الصفات الذاتية لا متناهية لأنها عين الذات المقدسة، أما الصفات الفعلية فمتناهية. والاّ لا تقبل ما يقابلها، علاوة على أنها زائدة على الذات، فهي إذن محدودة.

ثانياً: الصفات الذاتية قديمة بقدم الذات، بينما الصفات الفعلية حادثة بحدوث الذات»[237]

* * *

المسألة الثانية: في عينية الصفات للذّات أو زيادتها على الذات

(235) السيد الطباطبائي . نهاية الحكمة . ص 284 . مؤسسة النشر الاسلامي . قم.

(236) نفس المصدر . ص 287.

(237) السيد كمال الحيدري . التوحيد . ج 1 ص 123 . نشر دار الصادقين . ط 1.

المسألة الاخرى المطروحة منذ القديم في باب الصفات هي أن الصفات الالهية هل هي زائدة على الذات كما هو الحال في المشتق أو أنها عين الذات؟ فهنا قولان:

الأول: زيادة الصفات على الذات، وهو مذهب الاشاعرة. ولازم ذلك المغايرة بين الذات والصفات. فالمشتق في المفهوم الاصولي هو: ذات ثبت له الوصف. فعندما يقال زيد عالم، فمعناه: ذات ثبت لها العلم، فالله تعالى ذات ثبت لها العلم والقدرة والحياة و... يقول ابو الحسن الاشعري في تقرير هذا المعنى:

«مما يدلّ على أن الله عالم بعلم، أنه سبحانه لا يخلو من أحد صورتين:

1 . أن يكون عالماً بنفسه.

2 . أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

فان كان عالماً بنفسه كانت نفسه علماً. ويستحيل أن يكون العلم عالماً أو العالم علماً، ومن المعلوم أن الله عالم، ومن قال إن علمه نفس ذاته لا يصح له أن يقول انه عالم.

فاذا بطل هذا الشقّ تعيّن الشق الثاني، وهو أنه يعلم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه»[238]

القول الثاني: عينية الصفات للذات، وهو مذهب الشيعة وفي ذلك يقول صدر المتألهين:

«صفاته تعالى عين ذاته لا كما تقول الاشاعرة من اثبات تعددها في الوجود ليلزم تعدد القدماء الثمانية ولا كما قالته المعتزلة من نفي مفهومها رأساً واثبات آثارها وجعل الذات نائبة منا بها..»[239]

ويقول الشيخ المظفر في «عقائد الامامية»:

«ونعتقد أن من صفاته تعالى الثبوتية الحقيقية الكمالية التي تسمّى بصفات (الجمال والكمال)، كالعلم والقدرة والغنى والارادة والحياة، كلّها عين ذاته ليست هي صفات زائدة عليها، وليس وجودها الاّ وجود الذات، فقدرته من حيث الوجود حياته، وحياته قدرته، بل هو قادر من حيث هو حيّ، وحيّ من حيث هو قادر.

لا اثنينيّة في صفاته ووجودها وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية.

نعم، هي مختلفة في معانيها ومفاهيمها، لا في حقائقها ووجوداتها، لأنه لو كانت مختلفة في الوجود، وهي بحسب الفرض قديمة وواجبة كالذات، للزم تعدّد واجب الوجود، ولانثلمت الوحدة الحقيقية، وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد»[240]

التحقيق في مسألة الصفات

وبعد هذا الاستغراض المختصر لأقوال الفريقين لا بدّ من بيان المراد من الصفات والبحث في ماهيتها ومعناها اللغوي والاصطلاحي، فلعل الاختلاف يعود الى عدم تنقيح الموضوع والالتباس المفهومي أو المصداقي كما هو الحال في كثير من اشكال الخلاف الكلامي والفلسفي في مثل هذه المواضيع، فليس من المعقول مثلاً أن الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات على الذات غير ملتفتين الى استلزام القول بالتركيب.

---

(238) اللمع . ص 30 . نقلاً من: بحوث في الملل والنحل . ج 2 . ص 88.

(239) صدر المتالهين . الحكمة العرشية . ص 223.

(240) المظفر . عقائد الامامية . ص 62 . الاصل 7 . عقيدتنا في صفاته عالى.

في البداية نستعرض بعض النصوص التي بامكانها إلقاء بعض الضوء على موضوع البحث..

منها: قول أميرالمؤمنين(عليه السلام) في نهج البلاغة من نفي الصفات عن الله تعالى: «**وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه. ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله..**»

فيرى علماء الامامية أن المراد نفي الصفات الزائدة على الذات، وفي ذلك يقول صدر المتألهين في أسفاره:

«أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، والاّ فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية، والأوصاف الالهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفة مالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الاحديّة، مع أن مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة، فان كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود»[241]

والى هذا المعنى يذهب العلامة المجلسي في شرحه لكلام أميرالمؤمنين(عليه السلام)الآنف الذكر ويقول:

«قوله فمن وصف الله فقد قرنه» اي بالصفات الزائدة «فقد قرنه» اي جعل له شيئاً يقارنه دائماً. ومن حكم بذلك «فقد ثنّاه» اي حكم باثنينيّة الواجب اذ القديم لا يكون ممكناً»[242]

ومن ذلك يتبيّن أن هؤلاء العلماء وكذلك غيرهم من شرّاح نهج البلاغة انما فهموا من كلام اميرالمؤمنين في نفي الصفات ما يتعارض مع مذهبهم في عينية الصفات للذات، ولذلك حملوا النفي المذكور على مقولة الاشاعرة في زيادة الصفات على الذات مما يؤدي الى تعدد القديم، فمقصود الامام نفي زيادة الصفات على الذات فلا يتعارض مع القول باثبات الصفات الذي هو من البداهة بمكان على مستوى العقل والنقل.

ولكن الانصاف أنه خلاف الظاهر من كلام اميرالمؤمنين وكذلك الآيات والروايات الكثيرة الواردة في مقام النهي عن توصيف الله تعالى وذم الواصفين له بما لا يمكن حملها جميعاً على التأويل المذكور. فمن الآيات الكريمة قوله تعالى:

(وجعلوا لله شركاء الجنّ وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون)[243]

(لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا فسبحان الله عما يصفون)[244]

(ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله اذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون)[245]

ومن الروايات ما رواه المجلسي في بحار الانوار في حديث الامام الرضا(عليه السلام) مع المأمون. فقال بعد أن حمد الله واثنى عليه:

(... أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده ونظام توحيده نفي الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق وشهادة كل موصوف أن له خالقاً ليس بصفة ولا موصوف وشهادة كل صفة وموصوف

---

(241) صدر المتألهين ـ الأسفار الأربعة ـ ج 6 ـ ص 140 ـ طبع مصطفوي.

(242) المجلسي ـ بحار الانوار ـ ج 4 ـ ص 252.

(243) الانعام: 100.

(244) الانبياء: 22.

(245) المؤمنون: 91.

بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث... فقد جهل الله من استوصفه»[246]

فظاهر الايات . بل صريحها . وكذلك الرواية المذكورة هو نفي الصفات البشرية التي ينسبها المشركون الى الذات المقدسة كما تنسب لأفراد البشر من الجسمية والاستعانة بالأعوان وما يكون لهم من أولاد وقرابة وشكل ولون ومكان وما الى ذلك، وليس لها نظر الى الصفات الالهية وأنها متحدة مع الذات أو زائدة عليه، لأن مثل هذه المباحث الكلامية والفلسفية ظهرت الى الوجود بعد عدة قرون من البعثة، فلا يمكن حمل ما ورد في القرآن وكلمات المعصومين عليها. بل ينبغي حملها على المعنى اللغوى والاصطلاحي لتلك الفترة الزمنية، ومعلوم أن القرآن الكريم لا يطلق على الصفات الالهية كلمة «صفات» بل «اسماء».

(ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها)[247]

(قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى)[248]

فيختص المراد من نفي الصفات في القرآن الكريم هو ما ذكرنا من الصفات البشرية. ويؤيده ما ورد في كلمات علماء اللغة في معنى هذه المفردة، حيث يقول الراغب في مفرداته:

«وقوله عزّوجلّ «ربّ العزّة عما يصفون» تنبيه على أن أكثر صفاته ليس على حسب ما يعتقده كثير من الناس لم يتصوّر منه تمثيل وتشبيه وأنه تعالى عمّا يقول الكفار»[249]

ويقول الفيروز آبادي في «قاموس اللغة»:

«وصف يصف وصفاً وصفة... تواصفوا الشيء وصفه بعضهم لبعض.واستوصفه لدائه سأله أن يصف له ما يتعالج به، والصفة كالعلم والسواد. وأما النحاة فانّما يريدون بها «النعت» وهو اسم الفاعل والمفعول»

ومن ذلك يتبيّن أن الاصل في معنى «الوصف» و«الصفة» هو تعريف الشيء بما يقرّبه الى الذهن، وبما أن الله تعالى ليس له تعريف خاص ولا يقبل التعريف، فلذا استحال وصفه، وأين هذا من عينية الصفات للذات أو زيادته عليها؟!

الروايات النافية للصفات جميعاً تشير الى المعنى المختار في تفسير الصفات، لا ما ذكر من نفي زيادة الصفات الالهية على الذات، ولا بأس بالاشارة الى بعض ما ورد فيها:

1 . ما أورده العلامة المجلسي بسند معتبر عن الهيثم بن عبدالله الرماني عن علي بن موسى الرضا(عليه السلام) عن آبائه عن اميرالمؤمنين في خطبة له في مسجد الكوفة انه قال:

«... **تعالى عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علواً كبيراً..**»[250]

2 . عن على بن موسى الرضا(عليه السلام) انه قال في بعض مسائل التوحيد: «**الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ... عجزت دونه العبارة وكلّت دونه الأبصار وضلّ فيه تصاريف الصفات**»[251]

---

(246) المجلسي . بحار الانوار . ج 4 . ص 228.

(247) الاعراف: 180.

248. الاسراء: 110.

(249) المفردات للراغب الاصفهاني . مادة وصف.

(250) المجلسي . بحار الانوار . ج 4 . ص 221 . عيون اخبار الرضا . ح 2.

3 . عن الامام الصادق(عليه السلام) أنه قال:

«إن الله لا يوصف، وكيف يوصف وقد قال في كتابه «وما قدروا الله حقّ قدره» فلا يوصف بقدر الاّ كان أعظم من ذلك»[252]

فانت ترى أن ظاهر جميع هذه النصوص هو نفي الصفات المثبتة للتعدد والجسمية ومشابهة المخلوقين. ومن هنا يمكن حمل مقولة التعطيل وأن الصفات الايجابية ترجع الى نفي الضد على هذا المعنى من نفي الصفات، وهو صحيح بداهة.

أو يقال ـ كما هو الظاهر من كلام الصدوق ـ أن الصفات الثبوتية مبهمة ابهام الذات المقدسة بالنسبة للبشر. ولا طريق للانسان الى معرفة الذات والصفات على نحو الحقيقة. وبالتالي يكون المراد من الصفات الايجابية في أذهان البشر هو نفي الضدّ والاّ لاستلزم القول بالتشبيه، لأن الانسان لا يدرك من معنى هذه الصفات الاّ ما يصح حمله على المخلوقين. ومعلوم أن ذات الواجب لا تجانس الممكن في شيء من الاشياء:

«ليس كمثله شيء»[253]

«وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته»[254]

أما ما يستفاد من كلمات علماء الشيعة من عينية الصفات للذات، وبالتالي كونها قديمة بقدم الذات. فلا يفهم المقصود منه على وجه الدقّة، فمن المعلوم أن هذه الصفات انتزاعية ينتزعها الذهن البشري من الموضوع الخارجي، وهذا يعني أنه قبل أن يخلق الله الانسان لم تكن هذه الصفات منتزعة من الذات، بل كانت هناك ذات وما يصدر منها من أفاعيل متنوعة، وجاء الانسان وأطلق على ايجاد المخلوقات اسم «الخالق» وعلى إمدادهم بما يحتاجونه من رزق اسم «الرازق» وعلى الاصوات ذات المعاني التي يحدثها الباري تعالى في قلب النبي أو من الشجرة اسم «المتكلم» وعلى إنزال العذاب بالأقوام السالفة اسم «المنتقم» وهكذا.

ولا يقتصر ذلك على صفات الفعل، بل تتعدّى الى صفات الذات ايضاً، فكيف عرف الانسان قدرة الله تعالى لولا وجود المقدور، أو علم الله لولا وجود المعلوم، أو الحياة لولا وجود الأحياء المخلوقة. أو القيوميّة لولا وجود الموضوع كالسماوات والارض التي يتوقف وجودها على قيوميّة الله تعالى؟ فالانسان هو الذي انتزع هذه الاسماء والصفات من الموضوعات الخارجية وأطلقها على الذات المقدسة، وجاءت النصوص في تأييد هذا الفهم البشري عن الله تعالى، لا أنها جاءت لتؤكد ثبوت هذه الصفات والاسماء قبل وعي الانسان لهذه الصفات وقبل أن ينتزع الذهن البشري اسماً من هذه الاسماء حتى يقال بأنها قديمة قدم الذات.

الخطأ الاساس الذي وقع فيه هؤلاء العلماء في مذاهبهم المختلفة حول الصفات هو أنهم فصلوا بين الله ومخلوقاته، فكان محور بحثهم يدور حول قدم الصفات بقدم الذات مع توهم حدوث المخلوقات والسبق الزمني للذات، فيقال حينئذ: هل كانت الذات متصفة بهذه الاوصاف قبل خلق المخلوقات، ام لا؟

---

(251) بحار الانوار، ج 4، ص 263.

(252) تفسير البرهان . ج 1 . ص 540.

253. الشورى: 11.

(254) مفاتيح الجنان . دعاء الصباح.

والحال أن الثابت لدى الفلاسفة هو قدم المخلوقات في عين حدوثها والاّ لاستلزم تعطيل الذات المقدسة عن الفيض والخلق في زمان من الازمنة وهو محال .كما هو ثابت في محله . وحينئذ لا معنى لأن يقال بحدوث صفات الفعل دون صفات الذات.

لأنه إن كان المقصود أن الرازقية مثلاً حادثة مع حدوث الرزق. فالكلام في القادرية كذلك، وأساساً اذا قلنا بأن الرزق على مستوى الممارسة الفعلية كان أزلياً وقديماً. فيتساوى الحال بين صفات الفعل وصفات الذات، غاية الامر أن هذه الصفات اذا اخذت بالنسبة الى المخلوقات فهي حادثة، واذا اخذت بالنسبة الى الذات فهي قديمة، وهذا هو الفرق بين الاسماء والصفات في مصطلح أهل الكلام. فالاسماء هي الصفات والصفات هي الاسماء. غاية الامر أن الاسماء هي صفات أُخذت كعنوان للذات المقدسة فحسب. والصفات هي الاسماء وقد أُخذت كنسبة بين الله ومخلوقاته.

وهذا هو ما يظهر من أساطين أهل العلم والمعرفة في هذا المجال، يقول الشيخ المفيد في «اوائل المقالات»:

«أقول: ان وصف الباري تعالى بأنه حيّ قادر عالم يفيد معاني معقولات ليست الذّات ولا أشياء تقوم بها» ثم يضيف:

«وقولي في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الاعيان الموجودات»[255]

وينكر ابن العربي في «الفتوحات المكية» بصراحة الحالة الوجودية للصفات ويقول:

«.. وانما هذا الذي نثبته انما هو أعيان النسب. وهذا الذي عبّر عنه الشرع بالاسماء، فما من اسم الاّ وله معنى ليس للآخر وذلك المعنى منسوب الى ذات الحق وهو المسمى صفة عند أهل الكلام من النظّار. وهو المسمّى نسبة عند المحققين.

.. وهل لها أعيان وجودية أم لا؟ ففيه خلاف بين أهل النظر، وأما عندنا فهما لا خلاف أنها نسب وأسماء على حقائق معقولة غير وجودية. فالذات غير متكثرة بها لأن الشيء لا يتكثر الاّ بالأعيان الوجودية لا بالاحكام والاضافات والنسب»[256]

وكيف كان، فصفات الفعل اذا اخذت من جهة القدرة الالهية ورحمته الواسعة تكون قديمة كما قلنا، اي انها تحكي عن ملكة ثابتة في الذات المقدسة، واذا نظرنا اليها من جهة الفعل الصادر من الذات تجاه مخلوقاته فهي حادثة، ولا معنى للتفصيل حينئذ بين صفات الذات وصفات الفعل بالوجه المتقدم.

وعلى هذا الاساس لا نجد كثير فرق بين الاقوال المذكورة في مبحث الصفات. فمن يقول بالتعطيل أو رجوع الصفات الثبوتية الى نفي الضد، فكلامه يعود في النهاية الى اثبات الصفات كما مرّ من أن نفي النفي اثبات، والذي دعاه الى ذلك هو التحرّز من التشبيه وحمل صفات المخلوقين على الذات المقدسة، وهو كلام وجيه.

---

(255) الشيخ المفيد . اوائل المقالات . ص 58.

(256) ابن العربي . الفتوحات المكية . ج 4 . ص 294.

ومن قال بزيادة الصفات على الذات صعب عليه إدراك هذه الحقيقة، وهي أن كل الصفات الالهية منتزعة من مشاهدات الانسان في عالم الخلقة، ومن خلال ما يراه الانسان من نظم وحدوث وامكان وخلق في عالم الوجود، اي اثبات ذلك بالدليل الإنّي. ومع انتزاع الصفات الالهية من الافعال الحادثة كيف يقال أنها قديمة وعين الذات؟

ومن يقول بأن الصفات هي عين الذات يرى استحالة أن يكون الذات في زمن من الازمنة مجردة عن الصفات. لأنه يعني عدم وجود الذات ايضاً، وهو صحيح ايضاً، ولكن الكلام كل الكلام في ماهية الصفات وهل أنها مجرد صفات اعتبارية وأسماء انتزعها الذهن البشري واطلقها على الذات المقدسة كما هو الصحيح؟ فحينئذ يعقل تصور وحدة الذات بدون هذه الصفات..

أو أنها وجودات حقيقية مضافة الى الذات المقدسة كما يتوهم البعض وحينئذ يشكل تصور عينية الصفات للذات. ولكن الظاهر من كلمات علماء الشيعة هو الاول وإن كانت نظريتهم في الجملة توحي الى الثاني، وقد تقدم كلام الشيخ المظفر في «عقائد الامامية» ما يشير الى هذا المعنى، حيث يقول:

«نعم هي ـ اي الصفات ـ مختلفة في معانيها ومفاهيمها، لا في حقائقها ووجوداتها، لأنها لو كانت مختلفة في الوجود وهي بحسب الفرض قديمة وواجبة كالذات. للزم تعدد واجب الوجود ولانثلمت الوحدة الحقيقية، وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد»[257]

فالمفاهيم هي تصورات ذهنية بحتة ينتزعها الذهن البشري من مشاهداته الخارجية وتحكي عن تنوع في الأفعال فحسب، وليس من الضروري أن تحكي عن واقع موضوعي خارج الذهن البشري ولذلك قلنا انه لو عدم الانسان لانعدمت الصفات، وبقيت الذات المقدسة بوحدتها الأحدية وما يصدر عنها من أفعال.

عدد الصفات الثبوتية:

اتفق علماء الكلام على حصر الصفات الثبوتية في ثمان كما يذكر ذلك الشيخ السبحاني في «الالهيات» ويقول:

«إن علماء العقائد حصر الصفات الجمالية في ثمانية: وهي العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والارادة، والتكلّم، والغنى. كما حصروا الصفات السلبية في سبع، وهي انه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، وأنه غير مرئي، ولا متحيّز، ولا حالّ في غيره ولا يتحد بشيء»

ثم قال: «غير أن النظر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفات في عدد معين. فانّ الحقّ أن يقال: إنّ الملاك في الصفات الجمالية والجلالية هو أن كل وصف يعدّ كمالاً، فالله متصف به، وكل أمر يعتبر نقصاً أو عجزاً فهو منزّه عنه»[258]

وهذا المعيار الاخير لعدد الصفات وعدم حصرها في عدد معين هو الوارد في الروايات الشريفة، ولكننا في مقام البحث سوف نقتصر على ما ذكر من الصفات الثبوتية مع بعض التعديل والتغيير، فالسمع والبصر يمكن ادخالها في صفة العلم، لأن المقصود بالسميع والبصير هو احاطة علمه تعالى بدقائق الامور لا اكثر. وبالنسبة للانسان فالسمع

(257) المظفر ـ عقائد الامامية ـ الاصل 7 ـ ص 62.

(258) الشيخ السبحاني ـ الالهيات على هدى القرآن والعقل، ج 1 ـ ص 83 ـ المركز العالمي للدراسات الاسلامية ـ قم 1409.

والبصر بمثابة الأداة للعلم ايضاً، والاّ فليس المراد كونهما صفتان على نحو الاستقلال. واذا تمّ ذلك في الانسان بسبب وجود حاستي السمع والبصر، فان ذلك غير جائز بالنسبة الى الله تعالى الذي يدرك المسموعات والمصرات من دون حاسّة.

وهكذا في صفتي: التكلّم والغنى حيث تعودان الى صفة القدرة المطلقة.

والامر الآخر هو صفة «التوحيد» ونفي الشريك، فمن المعلوم أن الاصحاب أدخلوا هذه الصفة في جملة الصفات السلبية لا الثبوتية، ولكن بما أن مرجع الصفات السلبية الى الثبوتية، وأن معنى عدم الشريك وعدم التركيب هو اثبات صفة الواحدية والأحدية لله تعالى. فسوف ندرج هذه الصفة (الواحدية والأحدية) في قائمة الصفات الثبوتية.

*　　*　　*

المسألة الثالثة: نظرة عامة في التوحيد:

التوحيد هو الركيزة الاساسية التي اعتمدها الاديان السماوية جمعاء. كما أنه يمثل محور دعوة الانبياء الالهيين ومنه تتفرع أغصان شجرة الدين وتستقي روافده على مستوى الاخلاق والتربية والسلوكيات الفردية والاجتماعية، الاّ أن الاسلام من بين الأديان والمذاهب السماوية والارضية يمثل التصور الوحيد للتوحيد الخالص والصحيح. فكما نعلم أن التشويهات والتحريفات التي لحقت بالعقائد الدينية السالفة لم تبق لها تصوراً سليماً على مستوى التوحيد، وهذه الحقيقة يذعن لها كل من له أدنى اطلاع على ما ورد في القرآن الكريم في هذه المسألة المحورية بالمقارنة مع ما ورد في الكتب المقدسة للاديان السالفة.

ومن أجل الالمام بتصوّر واضح لهذه الحقيقة فلا بأس من استعراض سريع لما ورد في هذه المسألة بالذات في تصورات ومعتقدات الاديان الاخرى.

«فالهندوكية» رغم أنها تعترف بوجود اله واحد أعلى وأسمى مرتبة من جميع الالهة وهو «براهما» وأطلقت عليه جميع النعوت اللائقة بالذات المقدسة من قبيل التفرد بالكمال والخير والازلية والدوام. الاّ أن مثل هذا التوحيد لم يسلم من شبهة التثليث. حيث اعتبر «براهما» هو الاله الاصل والى جانبه الاله «فشنو» الحافظ، والاله «سيفا» الهادم.

«الزرداشتية» بدورها لم تسلم من الثنوية فقال أتباعها بوجود إلهين «اله الخير» وهو اليزدان، و«اله الشر» وهو الاهريمن.

«البوذائية» لم تتطرق من قريب أو بعيد لمسألة التوحيد، فمحور دعوة «بوذا» يتلخص في كيفية تخليص النفس من الشر والالم والوصول الى مرتبة «النيرفانا» لينعم الانسان عندها بالأمن والتحرر من شوائب البدن ونوازع الشهوة.

«اليهودية» التي يعترف اتباعها بالتوحيد هي الأخرى لم تسلم من التحريف والتشوية، حيث احتكروا هذا الاله الواحد لأنفسهم وجعلوه إلها لبني اسرائيل فحسب ينصرهم على أعدائهم ويفضّلهم على غيرهم من أبناء البشر. مضافاً الى أنهم وصفوه بما يوصف به البشر من الجسمية وأن له أبناء وأنه ينزل من السماء ويصارع يعقوب حتى أن يعقوب ضربه مرّة فخلع حقوه، وأنه يتمشى في الجنّة بحثاً عن آدم.. وأمثال ذلك.[259]

---

(259) جاء في التوراة ـ الاصحاح الثالث من سفر التكوين (بعد ارتكاب آدم الخطيئة الاكل من الشجرة).

وموقف «المسيحية» من التثليث معروف رغم أن المتأخرين من علماء هذه الديانة أخذوا يقتربون من التوحيد وانكار التثليث في تصورات أرباب الكنيسة على نحو الحقيقة، الاّ أنهم مع ذلك يقرّون بأن المسيح ابن الله وأن الله واحد في ثلاثة ولم يسعهم الاقرار بالتوحيد الخالص لما ورد في كتبهم الدينية من التصريح بالاقانيم الثلاثة (الاب، الابن، الروح القدس)، والطريف أن هذه المقولة لم ترد في الاناجيل المعتبرة لديهم وانما هي من وضع «بولس» أحد أقطاب هذه الديانة، وما ورد في الاناجيل من قول المسيح في مواطن عديدة بأنّ «أباه الذي في السماء قال كذا..» فيمكن تصحيحه بأن مقصوده «جبرئيل» لأنه هو الذي نفخ في مريم الروح التي تكوّن منها عيسى كما يصرح القرآن بذلك[260]

هل بقي التوحيد الاسلامي سالماً من التحريف؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال ينبغي التفريق بين التوحيد الاسلامي والتوحيد القرآني، فالتوحيد الاسلامي تعرض الى ما تعرّض له التوحيد في سائر الديانات الاخرى من تشويه وخلط وتحريف بما اختلط به من فكر بشري على مرّ الدهور وخاصة بعد أن اطّلع المسلمون على الفلسفات اليونانية والمذاهب الهندية والفارسية فاقتبسوا منها الكثير وضمّنوه الفكر الاسلامي الاصيل وسمّوه بـ «الفلسفة الاسلامية» و«علم الكلام الاسلامي». بينما بقي التوحيد القرآني سليماً من التحريف. بل بقي يصارع هذه الافكار المستوردة ويدعو المسلمين الى المنهج الالهي في صياغة المفاهيم الدينية ونبذ ما علق بها من فكر بشري مشوّه.

وكنموذج على ما طرأ على التوحيد الاسلامي من دسّ وتحريف ما ورد في كتب بعض المذاهب الاسلامية من المجسّمة والمشبّهة وأن الله يُرى بالعين المجردة ويصافحه المؤمنون يوم القيامة وأنه ينزل كل يوم جمعة الى الارض وامثال ذلك مما أورده الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» عن الحشوية والكرامية، وكذلك مقولة الاشاعرة في الجبر وجواز أن يكلف الله البشر بما لا يطيقون وأنه يجبر الكافر على الكفر ثم يدخله النار وجواز ارتكابه للظلم والقبيح وغير ذلك مما هو مسطور في كتب الغزالي والفخر الرازي وغيرهما من علماء أهل السنّة.[261]

ولكن أخطر أشكال التحريف والتشوية لعقيدة التوحيد هو ما جرى على يد الفلاسفة وعلماء الكلام من محاصرة عقيدة التوحيد في اطار العقل ونقل ميدان الصراع مع الكفر والشرك من الوجدان الى الذهن والتحرك لاثبات عقيدة التوحيد من موقع العقل والمنطق بدليل الحركة تارة، والحدوث اخرى. والامكان ثالثة وغيرها من الادلة العقلية التي ثبت

«وسمعنا صوت الربّ الاله ماشياً في الجنّة عند هبوب ريح النهار. فاختبأ آدم وامرأته من وجه الربّ الاله، في وسط شجر الجنة. فنادى الرب الاله آدم. وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة. فخشيت لأني عريان. فاختبأت. فقال: من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك الا تأكل منها؟

«وقال الرب الاله: هو ذا الانسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر والآن لعلّه يمدّ يده ويأخذه من شجرة الحياة ايضاً. ويأكل منها ويحيا الى الابد.. فأخرجه الرب الاله من جنة عدن..

وعن سبب الطوفان تقول التوراة في هذا السفر نفسه.

«وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الارض، وولد لهم بنات، أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات، فاتخذوا لأنفسهم نساءً من كل ما اختاروا... اذا دخل بنو الله على بنات الناس وولدن لهم اولاداً. هؤلاء هم الجبابرة»

(260) (**فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً**...) الآيات من سورة مريم.

(261) انظر: احياء العلوم للغزالي، والمطالب العالية للفخر الرازي.

زيفها وبطلانها في المقالة السابقة، فهؤلاء الفلاسفة وعلماء الكلام قد جعلوا من عقيدة التوحيد حقيقة محنّطة تجول في مدار العقل فقط ولا تمتد لتلامس روح الانسان ووجدانه، ولا تخاطب الانسان بلغة الحبّ والرحمة بحيث تثير فيه مشاعر الخير في نفسه كما أراد لها القرآن الكريم. والحال أن التوحيد القرآني يربط الانسان مع الله الحقيقي الكامن في قلبه وليس مع صورة الله القابعة في أذهان الفلاسفة وعلماء الكلام.

«إن المنهج القرآني في التعريف بحقيقة الالوهية يجعل الكون والحياة معرضاً رائعاً تتجلى فيه هذه الحقيقة، تتجلّى فيه بآثارها الفاعلة، وتملأ بوجودها وحضورها جوانب الكينونة الانسانية المدركة. إن هذا المنهج لا يجعل «وجود الله» . سبحانه . قضية يجادل عنها، فالوجود الالهي يفهم القلب البشري . من خلال الرؤية القرآنية والمشاهدة الواقعية على السواء . بحيث لا يبقى هنا لك مجال للجدل حوله. إنما يتجه المنهج القرآني مباشرة الى الحديث عن آثار هذا الوجود في الكون كلّه، والى الحديث عن مقتضياته كذلك في الضمير البشري وفي الحياة البشرية...

وهذا هو الفارق الاصيل بين خطاب المنهج القرآني للكينونة البشرية بجملتها. خطاب استحياء واستجاشة. وتنبيه لأجهزة الاستقبال المعطّلة أو المشلولة. وبين خطاب الفلسفة واللاهوت وعلم الكلام للذهن بالتصورات التجريدية أو بالجدل البارد الذي لا يصل قط الى الاقناع المؤثر المحيي للقلوب والعقول»[262]

مراتب التوحيد لدى علماء الكلام وأهل المعرفة

تختلف نظرة علماء الكلام لمراتب التوحيد عن العرفاء والمتصوفة، ومصدر هذا الاختلاف يعود إلى اختلاف المنهج بين الفريقين، فبينما يتبع علماء الكلام المنهج العقلي في اثبات العقائد الدينية، يتبع اهل المعرفة المنهج الذوقي والقلبي في ذلك والذي يبتني أساساً على تهذيب النفس وتطهيرها من شوائب الطبيعة والمادة بالرياضات النفسانية والزهد والذكر وما الى ذلك، وطبيعي أن تتفاوت النتائج الحاصلة من هذين المنهجين.

علماء الكلام يتفقون على ضرورة توحيد الله في ثلاث مراتب:

1 . توحيد الله تعالى في الذات.

2 . توحيده في الصفات.

3 . توحيده في العبادة. ويسمى بالتوحيد الأفعالي ايضاً.

يقول الشيخ المظفر في هذا الصدد:

«ونعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيده في الذات ونعتقد بأنه واحد في ذاته ووجوب وجوده. كذلك يجب . ثانياً . توحيده في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته، وبالاعتقاد بأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم والقدرة لا نظير له، وفي الخلق والرزق لا شريك له، وفي كل كمال لا ندّ له.

وكذلك يجب . ثالثاً . توحيده في العبادة، فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه، وكذا إشراكه في العبادة في اي نوع من انواع العبادة، واجبة أو غير واجبة، في الصلاة وغيرها من العبادات»[263]

---

(262) سيد قطب . مقومات التصور الاسلامي . ص 201 . و 206 . دار الشروق.

(263) محمد رضا المظفر . عقائد الامامية . الاصل 6 . عقيدتنا في التوحيد . ص 60.

أما أهل المعرفة فيتحركون في مراتب التوحيد من منطلق القرب والبعد القلبي عن الله تعالى. ويسمى توحيدهم بـ «التوحيد الشهودي» في مقابل «التوحيد العلمي» لأهل الكلام.

وللتوحيد الشهودي ثلاث مراتب ايضاً:

1 . أن يتجلى الله تعالى للسالك بالتجلي الافعالي، وحينئذ يرى هذا الشخص جميع الافعال والحوادث في عالم الوجود افعال الله تعالى، ولا يرى فاعلاً في العالم غيره، ويسمّى هذا المقام بمقام «المحو».

2 . أن يتجلى الله له بالصفات، فيرى الانسان حينها أن صفات جميع الاشياء هي صفات الحق تعالى، والاشياء ليست سوى مظاهر ومرائي للصفات الالهية، ويقال لهذا المقام «مقام الطمس».

3 . أن يتجلى الله له بالتجلي في الذات. فيرى ذوات الاشياء فانية في ذات الله تعالى، ولا يرى حينها سوى موجود واحد، وهو الله تعالى، ويطلق على هذا المقام بمقام «المحق».

ويرى بعض أكابر اهل المعرفة والكشف تقسيم مراتب توحيد الى: «توحيد العوام» و«توحيد الخواص» و«توحيد أخص الخواص» وغير ذلك مما هو مسطور في الكتب المفصّلة للعرفاء.

يقول الحكيم السبزواري في حاشيته على «الشواهد الربوبية ص 36» لصدر المتالهين في تقرير مراتب التوحيد الشهودي: «القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود وكثرة الموجود جميعاً ومع هذا يعدّ من الموحّدين لكونه متفوّهاً بكلمة التوحيد، وهذا توحيد العوام، وأما يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود، فان حقيقة الوجود عنده ليس لها أنواع ولا أفراد ولا مراتب ولا أجزاء عقلية وخارجية ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى المهية، بل واحدة بسيطة قائمة بذاتها، إنما المهيات منتسبات الى هذه الحضرة، والكثرة فيها لا فيه. وهذا قول منسوب الى ذوق التألّه، وهو توحيد الخواص. وعكسه لم يقل به أحد بل لا يصح.

وإما يقول بوحدتهما جميعاً وهو قول الصوفية حيث يقولون: ليس في الواقع الاّ وجود وموجود واحد تقيّد بقيود اعتبارية يتراءى منها كثرة وهمية.. وإما يقول بوحدتهما جميعاً في عين كثرتهما: أما وحدة الوجود فلانه كما مرّ لا أنواع تحته ولا أفراد. وأما كثرته فلأن له مراتب ودرجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر ونحو ذلك، وأما وحدة الموجود في عين كثرته فلأن الوجود لما كان أصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود، فوحدته وحدته ومراتبه مراتبه، وهذا هو التوحيد الاخصّي»

ويفصّل «صدر المتألهين» في بيان التوحيد الاخصي من خلال عدمية الماهيات وتصوير الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة ويقول في «الاسفار»:

«فصل في التنصيص على عدمية الممكنات بحسب أعيان مهيّاتها: كأنك قد آمنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصياً وأذعنت بأن الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات والأعيان الامكانية وجود حقيقي، انما موجوديتها بانصباغها بنور الوجود، ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود وطور من أطوار تجلّية. وأن الظاهر في جميع المظاهر والمهيات والمشهود في كل الشؤون والتعيّنات ليس الاّ حقيقة الوجود، بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدّد شؤونه وتكثّر حيثياته، والمهيّات الخاصة الممكنة كمعنى الانسان والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظائرهما في كونها مما لا تأصل لها في الوجود عيناً.... فانكشف حقيقة ما

اتفق عليه أهل الكشف والشهود من أن الماهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى أن مفهوم السلب المفاد من كلمة لا وأمثالها داخل فيها، ولا بمعنى أنها غير موجودة لا في حدّ أنفسها بحسب ذواتها، ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون وجوداً ولا موجوداً في حدّ نفسه لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وافاضته، بل الموجود هو الوجود وأطواره وشؤونه وانحاءه، والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعقّلها في العقل بمراتب الوجود وتطوره بأطوارها.

وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جليّة بعدم الممكنات أزلاً وأبداً، وكفاك في هذا الامر قوله تعالى: **(كل شيء هالك الاّ وجهه)** قال الشيخ العالم «محمد الغزالي» مشيراً الى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة: فرأوا بالمشاهدة العيانية أن لا موجود الاّ الله وأن كل شيء هالك الاّ وجهه. لا أنه يصير هالكاً في وقت من الاوقات، بل هو هالك ازلاً وابداً لا يتصور الاّ كذلك، فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض، واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رأى موجوداً لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده، فيكون الموجود وجه الله فقط، فلكل شيء وجهان: وجه الى نفسه، ووجه الى ربّه. فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه ربّه موجود، فاذن لا موجود الاّ الله، فاذن كل شيء هالك الاّ وجهه أزلاً وأبداً. وكتب العرفاء كالشيخين «العربي» وتلميذه «صدر الدين القونوي» مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات وبناء معتقداتهم ومذاهبهم على المشاهدة والعيان، وقالوا، نحن اذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل. فعلمنا أنها الحقّ بلا شبهة وريب»[264]

التوحيد الواحدي والاحدي

أسلفنا أن صفة «التوحيد» بكلا بعديها: الواحدي والأحدي هي في الاصل من الصفات السلبية، وتعني نفي الشريك والنظير في البعد الاول (الواحدي) ونفي التركيب واثبات البساطة في البعد الثاني (الأحدي)، فهنا بحثان:

الاول: في اثبات أن الله واحد لا شريك له.

الثاني: في اثبات أن الله غير مركّب من أجزاء.

ولا بأس أن نشير الى أن مثل هذا التفصيل بين الواحد والأحد لم يرد في النصوص الشريفة من القرآن والسنّة ولم يستعمل كذلك في كتب القدماء، وما ورد في الكتاب والسنة من استعمالات لهاتين المفردتين أُريد بهما معنىً واحداً وهو نفي الندّ والشريك كما هو صريح قول الامام الباقر(عليه السلام): «**الأحد الفرد المتفرد، والأحد والواحد بمعنى واحد، وهو المتفرّد الذي لا نظير له**»[265]

أرباب اللغة بدورهم لم يفرّقوا بينهما في المعنى والمفهوم سوى أن «الواحد» يرد في الكلام بعد الاثبات، و«الأحد» بعد النفي فيقال مثلاً: «في الدار واحد» و«ما في الدار أحد». والاستعمالات القرآنية تنحو غالباً هذا النحو كما في قوله تعالى: **(وإلهكم إله واحد)**[266]**(ولا تصلّ على أحد منهم)**[267]

---

(264) صدر المتألهين ـ الاسفار الاربعة ـ ج 1 ـ ص 195.

(265) التوحيد للشيخ الصدوق ـ دار المعرفة بيروت ـ ص 90.

(266) البقرة: 63.

(267) التوبة: 84.

وكيف كان، فالمتأخرين من علماء الاسلام ميّزوا بين أمرين في مقولة الواحد: أحدهما: الواحد العددي، والآخر: الواحد غير العددي أو الحقيقي، والاخير هو المقصود لدى اطلاقه على الله تعالى دون الاول.

ومرد هذا التفصيل الى قول اميرالمؤمنين(عليه السلام) يوم الجمل حينما سأله أعرابي: يا أميرالمؤمنين: أتقول أن الله واحد؟ فحمل الناس عليه وقالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أميرالمؤمنين من تقسّم النفس؟ فقال أميرالمؤمنين(عليه السلام): دعوه، فانّ الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده من القوم ثم قال:

«يا أعرابي. إن في القول في أن الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عزوجل، ووجهان يثبتان فيه، فاما اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل: (واحد) يقصد به باب الاعداد. فهذا ما لا يجوز لأن ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد. أما ترى أنه كفر من قال: ثالث ثلاثة؟ وقول القائل: (هو واحد من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا لا يجوز عليه لأنه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى.

وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: (هو واحد ليس له في الاشياء شبه)، كذلك الله ربنا، وقول القائل: (انه أحدي المعنى) يعني به أنه لا ينقسم في وجود، ولا عقل، ولا وهم، كذلك الله ربنا»[268]

والذي يظهر لنا من هذا الحديث أنه أقرب الى الوضع والاختلاق، فهو مضافاً الى ضعف سنده، يحوي عبارات غريبة في دائرة الوعي الثقافي لذلك العصر من قبيل: النوع والجنس التي دخلت في حيّز التفاهم المعرفي لدى المسلمين بعد ترجمة كتب اليونان وانتقال فلسفاتهم الى العالم الاسلامي في بدايات العصر العباسي، اي بعد واقعة الجمل بعشرات السنين. مضافاً الى أن مثل هذا التشقيق والتفصيل لم يعهد من أئمة اهل البيت(عليهم السلام) الى الفحول من تلامذتهم امثال هشام بن الحكم ومؤمن الطاق والمفضّل وغيرهم وذلك في أوج الرقي الفكري وزحمة الآراء والمذاهب الكلامية، فكيف يصدر مثل ذلك الى أعرابي مجهول لم يجد لسؤاله موضعاً الا بين الأسنّة وبريق السيوف؟!

ولا عجب في وضع مثل هذه الاحاديث على لسان أهل البيت(عليهم السلام)، فكتب أهل الحديث وعلماء الاخلاق وخاصة العرفاء والمتصوفة مشحونة بمثل هذه الاحاديث الموضوعة على لسان النبي الاكرم وأهل بيته الطاهرين والانبياء السابقين وحجتهم في ذلك (الغاية تبرر الواسطة) وأن الناس اذا علموا أن هذه المعارف أو التوصيات الاخلاقية صادرة من النبي أو أهل البيت كان ذلك مشوقاً لهم على الأخذ بها وتقديسها.

ولا نطيل في هذه المناقشة القليلة الجدوى. المهم أننا أمام مسألتين كلاميتين في موضوع التوحيد: الواحدية والأحدية. والحديث عن كل واحدة منهما يستدعي تفصيلاً يخرج عن مقصود هذا الكتاب.

وكما هو المعهود من علماء الكلام أنهم يستدلّون على مثل المسائل العقائدية بالعقل تارة وبالنقل اخرى. ولكن كما رأينا في المقالة الاولى أن مثل هذه البحوث تأبى بطبيعتها الاستدلال عليها بالعقل أو النقل، أما العقل فلا صلاحية له في التدخل في حقائق الدين، لأنها ليست من المعقولات، بل من الوجدانيات كما تقدم، وعليه فكما قلنا في باب اثبات وجود الله تعالى وأنه بديهة وجدانية ينبغي ادراكها بالعلم الحضوري. فكذلك توحيده ونفي الشريك عنه، بل إن هاتين المسألتين تندرجان في بديهة وجدانية واحدة، فحيثما يدرك الوجدان وجود الله يدرك معه واحديته بلا فصل، وما

(268) التوحيد للشيخ الصدوق ـ ص 83 ـ 84 ـ دار المعرفة بيروت.

ورد في النصوص الدينية من براهين لإثبات التوحيد ونفي الشريك هي في الحقيقة براهين خطابية وجدلية ولا تدخل دائرة البرهان المنطقي البتة.

يقول الشهيد المطهري في شرحه على «اصول الفلسفة» للعلاّمة الطباطبائي في بيان كيفية السبيل إلى معرفه الصفات والبرهنة عليها ما خلاصته:

«الطريق لمعرفة الصفات الإلهية وإثباتها يتحدد بأمرين:

1 . معرفة الصفات بواسطة الذات بأن تكون الذات هي الدليل على الصفات.

2 . أن يكون المخلوقات مرآة لتجلّي الصفات ومعرفتها.

أمّا الأول فهو مبنى برهان الصديقين لإثبات واجب الوجود ووحدته، فبعد أنّ ثبت أن الاصالة للوجود، وثبت أن الله تعالى هو وجود محض ولا مجال للعدم والماهية إلى ذاته المقدسة، وثبت أنّ الكمال يساوي الوجود، والعدم الماهية هما منشأ النقص. إذن فذات الحق هي الكمال الواقعي، لأن الكمال الواقعي هو ما يعود إلى الوجود والواقعية ويعتبر من لوازم الوجود والواقعية، بما أن ذات الحق وجود محض، إذن هو كمال محض..

أمّا الطريق الثاني وهو أن تكون المخلوقات مرآة للصفات، فيمكن تقريره بوجهين:

الوجه الأول: من خلال الفلسفة فقد ثبت في مقولة «العلّة والمعلول» أن معطي الكمال يستحيل أن يكون فاقداً للكمال، وبما أننا نشاهد جملة من الكمالات في المخلوقات من قبيل العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة فهي علامة على أن المبدأ الاصل لها واجد لهذه الكمالات.

الوجه الثاني: من خلال علم الكلام، وهو أن يقال: بأن ما نشاهده من نظم دقيق وتدبير محيّر في عالم الخلقة يدل على أنّه لم يقع صدفة، بل وراءه علم وإرادة وقصد، وبما أنّ العلم والإرادة توجدان في الفاعل فهذا يعني وجود القدرة، لأنّ القدرة لا تعني سوى أن الفاعل متى أراد أن يفعل ذلك الفعل أمكنه ذلك، وعلى هذا الأساس ثبتت له «الحياة» أيضاً لأنّ الحياة لا تعني سوى أن يكون الموجود مدركاً فاعلاً.

والنقص في الطريق الثاني بكلا وجهيه بالنسبة إلى الطريق الأول هو أنّه يدلّ في أقصى مداه على أنّ الخالق أفاض من كمالاته على المخلوقات، وأنّه يتمتع بمثلها على الوجه الأكمل، ولكنه لا يدلّ على أنّ ذات الحق كمال مطلق ولا نقص فيه اطلاقاً، وبعبارة أُخرى: أنّ هذا الدليل بكلا شقيه ـ الفلسفي والكلامي ـ يدل على أنّ الله عالم بمخلوقاته وقادر عليها، ولكنه لا يدلّ اطلاقاً على «أنّ الله بكل شيء عليم» و«أنّ الله على كل شيء قدير» بنحو القضية الحقيقية»[269]

والحمد لله ربّ العالمين

* * *

269. الشهيد المطهري ـ شرح اصول الفلسفة ـ ج5، ص175 ـ 176.

الفهارس

■1 . فهرست الآيات

■2 . فهرست الرويات

■3 . فهرست الأعلام

■4 . فهرست المصادر

■5 . فهرست الموضوعات

3 . فهرست الآيات

السورة الآية	الصفحة
(البقرة)	
واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا... 170	12
واتّقوا الله ويُعلّمكُم الله... 282	30
صم بكم عمي فهم لا يعقلون... 171	260 / 66
ربّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا... 128	104
أينما تولوا فثَمَّ وجه الله... 115	241 / 190
ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع... 155	224
واتقوا الله ويعلمكم الله 282	282
الله يستهزيء بهم... 15	308
وإلهكم إله واحد... 63	342
(آل عمران)	
شهد الله أنه لا اله الاّ هو والملائكة واولوا... 18	63
نحن أنصار الله آمنّا بالله واشهد بأنّا مسلمون... 52	104
الله لا إله إلاّ هو الحي القيوم... 2	287
(النساء)	
وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك... 79	86
فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه... 19	225

السورة الآية	الصفحة
(الانعام)	
الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون... 12 . 20	163
فلمّا جَنَّ عَلَيه الّليل رأى كَوكباً... 76 . 77 . 78	244 / 179
لا تدركه الابصار... 103	266

وهو الحكيم الخبير... 73 288
وجعلوا لله شركاء الجنّ وخلقهم وخرقوا له... 100 328
(الانفال)
يجعل لكم فرقانا... 29 81
ويمكرون ويمكر الله... 30 308
(الاعراف)
هو الذي أرسل الرياح بشراً بين... 85 86
ادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه... 180 318
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها... 180 320 / 329
(التوبة)
فَلَولا نَفَر مِن كلّ فِرقة منهم طائفةٌ... 122 30
فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا... 122 63
ولا تصلّ على أحد منهم... 84 342
(يونس)
أفأنت تسمع الصم ولو كانوا..... 42 66
إن أجري الاّ على الله وأمرت... 72 104
وماتغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون 101 163
هُوَ الّذي يُسيّرُكُم في البَرّ والبحْرِ... 22 179 / 265
(هود)
استغفروا ربّكم ثم توبوا إليه... 52 85

السورة الآية الصفحة

(يوسف)
وما يؤمن اكثرهم بالله الاّ وهم مشركون... 106 220 / 318
(الرعد)
كذلك يضرب الله الحق والباطل، فامّا... 17 35
قل هل يستوى الاعمى والبصير... 16 247
(ابراهيم)
يوم تبدل الأرض غير الأرض 48 138
وإنّا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب... 9 163

أفي الله شك فاطر السماوات والأرض... 10 239 / 241

(الحجر)

فاذا سويته ونفخت فيه من روحي... 29 67 / 82

ونفخت فيه من روحي 29 301

(النحل)

والله الذي أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون... 78 130

وجعل لكم السمع والابصار والافئدة... 78 263

(الاسراء)

إن السمع والبصر والفؤاد كل اولئك... 36 263

وما أوتيتم من العلم الاّ قليلاً... 85 318

قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّا ما...110 329

(الكهف)

الأخسرين أعمالاً، الذين ضلّ سعيهم في... 104 168

(طه)

وقولا له قولا ليناً لعله يتذكر أو يخشى... 44 230

أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون... 35 . 36 242

وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى 13 263

السورة الآية الصفحة

(الحج)

أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب... 46 260

(الانبياء)

لو كان فيهما آلهة الاّ الله لفسدتا... 22 271 / 228

(المؤمنون)

وله اختلاف الليل والنهار أفلا... 80 65

ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله... 91 328

(القصص)

لا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوه اليك... 7 263

(سورة العنكبوت)

وَالّذين جاهَدوا فِينا لَنَهدينّهمْ... 69 30

والذين جاهدوا فينا لنهدينهم... 69 81
ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض... 61 167
ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمنّ الله... 3 230
ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض... 61 242
(الروم)
فأقِمْ وَجهكَ للدّينِ حَنيفاً فِطرة الله... 30 30
وَكانَ عاقبةُ الّذين أساؤوا السّوْاى... 10 30
ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت... 41 86
فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي... 30 108
فانك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصمّ الدعاء... 52 239
(سبأ)
ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل... 6 63

السورة الآية الصفحة

(فاطر)
انما يخشى الله من عباده العلماء... 28 63
أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله... 15 192
وما يستوي الاحياء ولا الاموات ... 22 239
(فصلت)
أو لم يكف بربّك أنّه على كل شيء شهيد.. 53 241
(الشورى)
ليس كمثله شيء... 11 134 / 266 / 288 / 330
(الزخوف)
ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا الى الله... 3 242
(الجاثية)
وقالوا ما هي الاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا... 24 242
(ق)
إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب...37 263
(الطور)
أم خلقوا من غير شيء أم هم... 35 175

(الحديد)

وهو معكم أينما كنتم... 4 190

هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو...3 288

(الواقعة)

أفرأيتم ما تحرثون، ءأنتم تزرعونه...63 86

أفرأيتم الماء الذي تشربون.../ أفرأيتم النار... 68 . 72 247

(الرحمن)

هل جزاء الاحسان الاّ الاحسان... 60 247

تبارك اسم ربّك ذي الجلال والاكرام... 78 320

السورة الآية الصفحة

(الحشر)

تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك... 14 66

(الصف)

فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم... 5 82

(لمنافقون)

وإذا جاءك المنافقون قالوا نشهد.... 1 71

(الملك)

وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا... 10 65

* * *

4 . فهرست الروايات

الحديث الصحفة

«الحق لا يعرف بالرجال، إعرف الحق تعرف أهله» 7

«ليس عند أحد من الناس حق ولا صواب... 24

كلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل... 24

من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله... 24

شرّقا وغرّبا فلا تجدان علماً... 24

إنّما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق 54

يا هشام إنّ لله على الناس حجتين... 57

العقل دليل المؤمن... 57

لمّا خلق الله العقل استنطقه... 57

العلماء ورثة الأنبياء... 62

الخشية ميراث العلم وشعاع المعرفة... 63

الفقيه كلّ الفقيه من لم يقنّط الناس... 64

من علامات الفقه الحلم والعلم والصمت... 64

إنّ الله تبارك وتعالى خلق العقل من نور مخزون... 66

العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان... 67

العاقل من تورع عن الذنوب، وتنزّه... 67

لا تجتمع امتي على خطأ... 75

واستفهم الله يفهمك 81

الحديث الصحفة

«من اخلص لله اربعين صباحاً ظهرت ينابيع... 104

ليس العلم بالتعلّم، انما هو نور يقع في قلب... 104

من أصبح لا يهتم بأُمور المسلمين فليس بمسلم... 105

المسلم من سلم المسلمون من لسانه... 105
فطرهم على التوحيد... 108
وتنزه عن مجانسة مخلوقاته... 134
يا من دلّ على ذاته بذاته... 192 / 193
كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه... 233
وإنّك أنت الله الذي لم تتناه في العقول... 233
لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم... 233
كيف تخفى وأنت الظاهر أم كيف تغيب... 238
كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر... 238
الهي.. أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب... 238
ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكّروهم منسيّ... 241
الدال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث... 243
كل معروف بنفسه مصنوع، وكل قائم في سواه... 243
أول العلم معرفة الجبار 243
الإنسان بعقله 243
العقل رسول الحق 243
الدين لا يصلحه الاّ العقل 243
كيف يستدل عليك بما هو في وجوده... 245
قلب المؤمن عرش الرحمن... 259
لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن... 263
كيف تخفى وانت الظاهر، أم كيف تغيب... 263
ما رأيت شيئاً الاّ ورأيت الله قبله ومعه وبعده 263
الحديث الصحفة
قلب المؤمن عرش الرحمن... 268
متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك... 277
قلب المؤمن عرش الرحمن 280
تخلّقوا بأخلاق الله 280
كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره... 289
وأُوتيت جوامع الكلم... 302
إن الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبه شيء... 317

لا يشبهه شيء ولا تدركه الأوهام... 317
لا تلناه الأوهام فتقدره ولا تتوهمه الفتن... 317
فلمثل هذه الصفات قال: ربّ العرش عمّا يصفون... 317
لوجه الآخر «الله أكبر» فيه نفي كيفيته... 318
الحمد لله... ولا تقدّر العقول ولا تقع... 320
وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه... 327
أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله... 328
الحمد لله فاطر الاشياء انشاء ... 330
إن الله لا يوصف، وكيف يوصف وقد قال... 330
يوصف بقدر الآكان أعظم من ذلك 330
وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته 330
الأحد الفرد المتفرد، والأحد والواحد... 342
يا أعرابي. إن في القول في أن الله واحد... 343

* * *

2 . فهرست الاعلام

الاسم الصفحة

ا . أ

آدم(عليه السلام) 51، 107، 144، 301
302، 313، 336

ابراهيم(عليه السلام) 52، 104، 105، 180
194، 200، 201، 213
244، 248، 289، 55

المقدس الاردبيلي 283

ابن عربي 47، 280، 333

أبي ذر 283

ابن سينا 15، 98، 117، 119
120،130، 145، 170
172، 173، 175، 176
280، 185، 186، 188

اجوست كونت 217

الاشعري 99، 326

احمد بن حنبل 98

ابو حنيفة 48، 99

اميل دوركايم 211

الاسم الصفحة

ابن تيمية 23

اسماعيل بن مهران 57

آنسلم 182، 183، 186
ارسطو 126، 227، 280
. ب .
الباقر(عليه السلام) 57، 108، 343
بحر العلوم 283
بودا 39، 335
. ت .
تيليش 302، 33، 304، 305
توماس اكويناس 98، 306، 307، 318
306
تشارلز بيرس 20
ترو بلود 203
. ج .
جوادي الآملي 178، 153، 183، 191
242، 244، 246، 260
جمال الدين الأفغاني 283
جان هيك 298، 299
جون لون 183
وليام جيمس 20، 21، 120
جان بول سارتر 229، 272، 273
. ح .
الحسن(عليه السلام) 52
الاسم الصفحة
الحسين(عليه السلام) 47، 52، 238، 245
255، 263، 277، 279
283
الحر العاملي 21
العلاّمة الحلي 47
. خ .
الخميني(قدس سره)284، 302

. د .

ديكارت 77

. ر .

الإمام الرضا(عليه السلام) 65، 329، 330

ريكرت 77

رشدال 203

ريمون روية 41، 50

راسل 156، 208، 226، 238

229، 272، 273

. ز .

زيد بن علي 47، 48

زرادشت 243

. س .

سيد قطب 24، 239

سروش 38

السبزواري 34، 124، 176، 240

السبحاني 145، 133، 153

سي. اس. لويس 204

الاسم الصفحة

سورلي 203

القاضي سعيد القمي 295، 319، 120

. ش .

الشهيد الثاني 65

. ص .

الامام الصادق(عليه السلام) 57، 63، 81، 104

234، 317، 330

الشهيد الصدر(قدس سره)19، 36، 77، 117

129، 146، 148، 149

160

صدر المتألهين 17، 18، 23، 34

35، 47، 98، 108
117، 119، 124، 125
126، 127، 131، 137
145، 176، 182، 186
188، 189، 190، 191
192، 257، 275، 280
302، 312، 320، 325
327، 340

صدر الدين القونوي 341
الشيخ الصدوق 51، 243، 295، 308

. ط .

الشيخ الطوسي47، 49

الاسم الصفحة

الطباطبائي 19، 47، 61، 68
117، 123، 130، 132
168، 178، 237، 362
290، 313، 325، 344

. ع .

الإمام علي7 24، 52، 65، 90
91، 195، 263، 318
عيسى7 23، 52، 73، 99
196، 197، 198، 298
299، 300، 301، 336
الشيخ عباس القمي 52
عنوان البصري 104
علي حرب 16
عبد القادر پشته 16

. غ .

الغزالي 47، 50، 51، 59
60، 64، 99، 133

341 ،337 ،173

. ف .

الفخر الرازي 49، 99، 117، 139

237 ،224 ،140

فرويد 42، 214، 215، 216

. ك .

الكليني 57، 233

الاسم الصفحة

كونفوسيوس 143

كانت 100، 119، 123، 156

202 ،185 ،176 ،174

203

كارل يونغ 96

كارل بوبر 17

. م .

محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) 6، 23، 24، 45

70 ،66 ،54 ،52

92 ،91 ،89 ،88

198 ،143 ،117 ،116

301 ،214 ،201 ،200

344

موسى7 52، 138، 213

الإمام المهدي497

العلاّمة المجلسي22، 46، 59، 60

329 ،327 ،324

السيد المرتضى 49، 52، 117، 130

258

الشهيد المطهري 18، 48، 118، 119

140 ،132 ،131 ،128

167 ،153 ،148 ،147

178، 179، 232، 262
272، 280، 308، 313
345

الاسم الصفحة
محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر)51، 52
محمد مجتهد الشبستري 115، 250
محمد أمين الاسترابادي 24
محمد رضا المظفر 12، 296، 297، 321
327، 333، 339
محمد بن مسلم 24، 57
مسلم بن اوس 318
محمد بن ادريش الشافعي 98
مالك بن انس 289
مؤمن الطاق 343
موسى بن ميمون 295
مارتن مارتي 120، 127، 135، 266
268
ماركس 128، 168

. هـ

هشام بن الحكم 57، 243
هشام بن عبد الملك 47
هنري برجسون 29
هيجل 74
هيوم 18، 130، 133، 154
155، 201، 314

. ن

نوح7 52، 104
نصير الدين الطوسي 358
الاسم الصفحة
نيتشه 268

نورمن ال كيسلر 156، 177

. و .

ول دورانت 20، 21

والتر كافمن 121

* * *

5 . فهرست المصادر

المصادر العربية

القرآن الكريم

نهج البلاغة

التوراة

مفاتيح الجنان الشيخ عباس القمي

بحار الانوار العلاّمة المجلسي

الاعتقادات العلاّمة المجلسي

وسائل الشيعة العلاّمة الحر العاملي

اثباة الهداة العلاّمة الحر العاملي

الاسفار الاربعة صدر المتألهين

تفسير القرآن الكريم صدر المتألهين

شرح الهداية صدر المتألهين

المظاهر الإلهية صدر المتألهين

الحكمة العرشية صدر المتألهين

الشواهد الربوبية صدر المتألهين

تصحيح الاعتقاد الشيخ المفيد

اوائل المقالات الشيخ المفيد

تفسير البرهان البحراني

شرح الاربعين القاضي سعيد القمي

معاني الاخبار الشيخ الصدوق

الاعتقادات الشيخ الصدوق

التوحيد الشيخ الصدوق

الكافي الكليني

مصباح الهداية الإمام الخميني
تهافت الفلاسفة الامام الغزالي
احياء العلوم الامام الغزالي
قصة الحضارة ول دورانت
المحجة البيضاء الفيض الكاشاني
كنز العمال الهندي
الفلسفة العلمية د. ماهر عبد القادر
مجموعة مقالات العلاّمة الطباطبائي
تفسير الميزان العلاّمة الطباطبائي
اسس الفلسفة المذهب الواقعي العلاّمة الطباطبائي
نهاية الحكمة العلاّمة الطباطبائي
درء تعارض العقل والنقل ابن تيمية
بصائر الدرجات
الملل والنحل الشهرستاني
مقومات التصور الإسلامي سيد القطب
اصول الفقه الشيخ محمد رضا المظفر
عقائد الإمامية الشيخ محمد رضا المظفر
الممارسة الايديولوجية ريمون روية
فجر الاسلام احمد أمين
الامالي السيد المرتضي
الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد الشيخ الطوسي
المطالب العالية الفخر الرازي
غرر الحكم الآمدي
دروس في علم الاصول الشهيد محمد باقر الصدر
بحث حول المهدي الشهيد محمد باقر الصدر
موجز في اصول الدين الشهيد محمد باقر الصدر
مجلة قضايا اسلامية معاصرة
شرح المنظومة السبزواري
الالهيات الشيخ جعفر السبحاني
تفسير نفحات القرآن الشيخ مكارم الشيرازي

باب الحادي عشر العلاّمة الحلي

تلخيص المحصل نصير الدين الطوسي

الاشارات والتنبيهات ابن سينا

التوحيد السيد كمال الحيدري

المفردات الراغب الاصفهاني

الفتوحات المكية ابن العربي

المصادر الاجنبية

تنوعهای بی اعتقادی مارتن مارتی

تنوعهای تجربه مذهبی ولیم جیمز

نقد مذهب و فلسفه ولتر کافمن

توحيد الشهيد المطهري

اصول فلسفه و روش رئالسيم العلاّمة الطباطبائي

تبيين براهين اثبات خداالشيخ جوادي الآملي

فلسفه دین نورمن ال کسلر

چرا من مسیحی نیستم راسل

مجله نقد و نظر

مجله کلام اسلامی

* * *

1 . فهرست الموضوعات

تهذيب اصول الدين ...3

التوحيد...3

والشهود الوجداني ...3

بسم الله الرحمن الرحيم ...5

مقدمة: ...5

المقالة الاولى / في تحديد المنهج

تحديد المنهج ...11

ايّ عقل؟ ...13

1 . المنهج الفلسفي: ...14

2 . المنهج العلمي: ...18

3 . منهج العقل المصلحي: ...19

4 . منهج العقل الديني: ...22

5 . منهج العقل الوجداني: ...25

اشكالية المنهج الفلسفي والعلمي: ...26

نقد العقل النفعي (المصلحي): ...35

نقد منهجية العقل الديني!!...38

1 . افتقاد عنصر الحياد والانصاف: ...38

2 . الاحتياج للعقل في تشخيص الحق والباطل: ...39

3 . مرض الدوغماتية: ...41

4 . الجمود والتحجّر: ...44

5 . القداسة الزائفة: ...45

6 . سبب الفرقة!! ...46

7 . الدوافع النفسانية لا الدليل العقلي: ...49

8 . الإيمان بالخرافات: ...50
9 . التقليد للسلف: ...53
10 . الانغلاق على الذات...54
11 . مدلول الاحاديث الشريفة: ...56
معطيات العقل الوجداني: ...58
العقل في المصطلح القرآني:...61
العلم، الفقه، العقل! ...62
منهجية العقل الوجداني: ...67
الاولى: بديهة وجود الله هي الاساس: ...68
الثانية: العقل الوجداني ومعيار الحقيقة:...69
1 . مطابقة الواقع: ...70
2 . التوافق مع سائر المعلومات: ...73
3 . الاجماع: ...75
4 . البداهة الذاتية:...77
5 . اصالة النفع أو البرجماتية: ...79
6 . الحقيقة هي ما طابق الشهود الوجداني:...80
الثالثة: العقل الوجداني والتبيين الديني ...82
الرابعة: مهمة العقل الوجداني ...86
1 . فهم وتفهيم التجربة الدينية...87
2 . إثبات معقولية المعتقدات الدينية ...88
3 . ابطال الفرضيات الاخرى ...90
الخامسة: العقل الوجداني وتشخيص حقانية الدين: ...92
السادسة: أيّ وجدان؟ ...95
السابعة: مشكلة الاستبطان والذاتية: ...98
الثامنة: أشكال الوجدان: ...100
التاسعة: الانحاء المختلفة للإسلام: ...101
1 . الإسلام التقليدي: ...102
2 . الإسلام العقلاني: ...102
3 . الإسلام الوجداني: ...103
العاشرة: الفطرة، الوجدان، والعقل العملي: ...108

ازاحة وهم: ...113
اجتماع الشك واليقين: ...115
نظرة عامة في براهين وجود الله ...118
1. التطوّر المستمر للمعارف العقلية يجهض المحاولة ...119
2. الادلّة المذكورة لا توارث القناعة النفسية ...120
3. الخلل المنطقي في الادلة: ...121
4. قصور الأدلة العقلية عن اثبات الصفات الاخلاقية لله تعالى ...121
5. الادلّة لا تنتج الغاية من اثبات وجود الله ...123
الملاحظات الخاصة بكل دليل ...123
مناقشة برهان الحركة: ...125
1. ذاتية الحركة في الجوهر ...125
2. اشكالية ارتباط الثابت بالمتغيّر: ...126
3. ديالكتيك هيجل ...127
4. المحرك الأول لا يعني واجب الوجود: ...128
5. محركات أُخرى في العالم: ...128
6. قانون العلية هل يستطيع حلّ المشكلة؟ ...129
الثاني: برهان الحدوث ...137
المناقشة: ...137
الثالث: برهان التواتر ...142
مناقشة برهان التواتر: ...142
الرابع: برهان النظم...145
مناقشة برهان النظم: ...151
أما الصياغة الثالثة: ...160
الصياغة الصحيحة لبرهان النظم: ...168
الخامس: برهان الامكان ...170
ويلاحظ على هذا البرهان ...172
السادس: برهان الفطرة...178
مناقشة برهان الفطرة: ...180

السابع: البرهان الوجودي ...182
1. برهان آنسلم ...182
المناقشة: ...183
2. برهان الصدّيقين لصدر المتألهين ...186
1. الإصالة للوجود: ...187
2. الوحدة التشكيكية للوجود: ...188
3. قانون العلية: ...189
الملاحظات: ...190
الثامن: برهان المعجزات ...194
وجه الاستدلال بالمعجزة: ...196
المناقشة: ...197
التاسع: البرهان الاخلاقي ...202
بيان «لويس» للبرهان الاخلاقي: ...204
المناقشة: ...206
أدلّة القول بعدم وجود الله ...210
الأول: التفسير السسيولوجي لظاهرة الايمان بالله ...211
المناقشة: ...212
الثاني: التفسير السيكولوجي لظاهرة الايمان بالله ...214
المناقشة: ...216
الثالث: التفسير الخرافي للدين ...217
المناقشة: ...217
الرابع: التفسير التاريخي للاعتقاد بالله ...218
المناقشة: ...219
الخامس: دليل وجود الشر ...221
المناقشة: ...222
السادس: من خلق الله؟ ...225
المناقشة: ...227
السابع: تناقض الايمان بالله وحرية الانسان...228
المناقشة: ...229
الثامن: قصور العقل البشري عن ادراك ما وراء الطبيعة ...230

المناقشة: ...231

المقالة الثالث / الله في الشهود الوجداني

القرآن والتوحيد الوجداني: ...238

جوادي الآملي ودعوى الاثبات القرآني لحقيقة الالوهية: ...241

المناقشة: ...244

الإيمان بالله والتجربة الدينية: ...249

ما هو الايمان؟ ...251

1 . الايمان الفلسفي: ...251

2 . الايمان العرفاني: ...252

أركان الايمان العرفاني ...255

الاول: اليقين التام:...255

الثاني: عنصر الانتخاب: ...256

الثالث: التجربة الدينية: ...257

اعتراف الحكماء: ...257

حقيقة التجربة الدينية: ...261

المطلق في التجربة الدينية: ...265

الله المطلق والشخصي ...266

نيتشه وموت الله ...268

الاحساس الذاتي والموضوعي: ...269

الله العقلي والوجداني: ...278

مشخصات الشهود الوجداني: ...281

المقالة الرابعة / الصفات الالهية غموض المفاهيم مع وضوح المعنى

المسألة الاولى: في كيفية اتصاف الله بصفاته ...287

منشأ المشكلة: ...287

الاقول في المسألة: ...288

1 . القول بالتعطيل...289

المناقشة: ...290

المناقشة: ...293

2 . رجوع الصفات الايجابية الى السلبية ...295
المناقشة: ...296
3 . القول بالتشبيه والتجسيد: ...298
التجسيد الحديث: ...298
المناقشة: ...300
4 . نظرية المجاز والرمز ...302
المناقشة: ...305
5 . نظرية التمثيل: ...306
1 . التمثيل المجازي: ...308
2 . تمثيل التناسب: ...309
مناقشة تمثيل التناسب: ...310
الاجابة على الاشكالات: ...311
مناقشة التمثيل المجازي ...312
مناقشة الاشكالات: ...314
نظرية الفلاسفة المسلمين ...316
الصفات في الروايات: ...317
الصفات الثبوتية والسلبية ...320
صفات الذات وصفات الفعل ...322
معيار الصفات لدى الفلاسفة ...324
المسألة الثانية: في عينية الصفات للذّات أو زيادتها على الذات ...325
التحقيق في مسألة الصفات...326
عدد الصفات الثبوتية: ...333
المسألة الثالثة: نظرة عامة في التوحيد: ...335
هل بقي التوحيد الاسلامي سالماً من التحريف؟ ...336
مراتب التوحيد لدى علماء الكلام وأهل المعرفة ...338
التوحيد الواحدي والاحدي ...342

* * *

(من كتب المؤلف)

1. حقيقة الإنسان
2. منهاج الرسل
3. الإسلام والصحة النفسية
4. النفس في دائرة الفكر الإسلامي
5. الإدراك لدى المسلمين
6. نظريات علم النفس
7. التوحيد والشهود الوجداني
8. العدل الإلهي وحرية الإنسان
9. النبوة وحقيقة المعجزة القرآنية
10. الله والإنسان