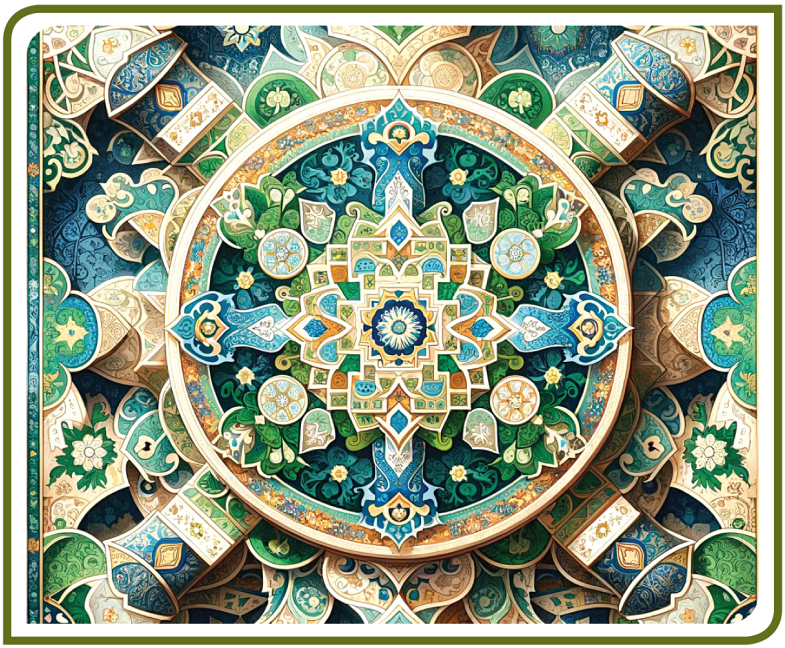
سلسلة الدراسات العقائدية 3

التوحيد
مراتبه وسُبل معرفة اللّه



■ د. محمد محمود مرتضى

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

التوحيد - مراتبه وسُبُل معرفة الله

د. محمّد محمود مرتضى

سلسلة الدراسات العقائدية 3

التوحيد

مراتبه وسُبُل معرفة اللّه

د. محمّد محمود مرتضى

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: 2024 م- 1446هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد
Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com
مدير المركز د. محمد مرتضى
009613821638

الفهرس

المقدمة 8

الفصل الأول 10

في أصل معنى التوحيد والشرك

المبحث الأوّل

11 | **مَراتبُ التوحيد ودرجاته**

أوّلًا، توحيد الله في صفاته 12

ثانيًا، توحيده تعالى في أفعاله 13

ثالثًا، توحيد الله في عبادته 15

المبحث الثاني

18 | **حقيقةُ الشرك ودرجاته**

أوّلًا، أنواع الشرك ومراتبه 18

المبحث الثالث

25 | **الخطّ الفاصل بين توحيد اللّه والشرك به**

أوّلًا، هل يُعَدّ الاعتقادُ بوجود غير الله شركًا به تعالى؟ 25

ثانيًا، هل يُعَدّ الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والفاعليّة شركًا؟ 26

ثالثًا، هل الإيمان بقوّة خارقة لبعض الموجودات شرك؟ 27

رابعًا، حقيقة الخطّ الفاصل بين التوحيد والشرك 29

الفصل الثاني 32
معرفةُ اللّه عزّ وجلّ

المبحث الأوّل
33 | **التصوّر والتصديق باللّه - الإمكانيّة، والإشكالات، والحلول**

أولاً، التصوّر كمقدمة للتصديق والإيمان 33
ثانيًا، التصوّر والتصديق بالله 43
ثالثًا، طرق معرفة صفات الله 54
رابعًا، معرفة صفات الله - الإشكالات والحلول 61

الفصل الثالثُ 66
الوُصول إلى التصديق

المبحث الأوّل
67 | **بُرهان الإمْكان والوُجوب**

أوّلاً، طُرُق معرفة العلّة 67
ثانيًا، برهان الإمكان والوجوب 68
ثالثًا، أدلّةُ امتناع التسلسل 70

74 | **المبحث الثاني برهانُ الصدّيقين**

77 | **المبحث الثالث برهان حدوث العالم**

82 | **المبحث الرابع برهان المحرّك الأوّل**

85 | **المبحث الخامسُ دلالة الفطرةُ على وجوده تعالى**

88 | **المبحث السادس** برهان الفطرة

92 | **المبحث السابع** برهان نَظْمِ العالَم

115 | **المبحث الثامن** برهانُ الهداية التكوينيّة

131 | **المبحث التاسع** الحياة تدلّ على وجود الله

الفصل الرابعُ 139
أدلّةُ التوحيد

140 | **المبحث الأوّلُ** برهانا الإطلاق والتمايز

144 | **المبحث الثاني** برهانُ وحدةِ العالم

152 | **المبحث الثّالثُ** بُرهانا التمانع وظاهرة النبوّة

أوّلًا، تعارضُ إرادات واجبي الوجود 152

ثانيًا، برهان ظاهرة النبوّة 154

مصادر ومراجع 160

مقدّمة

التوحيدُ ركن الإسلام الأساسيّ، وبوابة الدخول لعقيدته ووعي أحكامه وأصوله الفكريّة. والتوحيد لا يعني فقط توحيد الله في وجوده وذاته وصفاته وأفعاله وعبادته، وعدم الشرك به، بل إنّ له أبعادًا معرفيّة واجتماعيّة وعمليّة حياتيّة تتّصل بحركة الإنسان في واقعه، وتتظهّر في ضرورة معرفته تعالى، وتحقيق حضوره (القيميّ الصفاتيّ) في علاقات هذا الإنسان وتعاملاته مع نفسه وغيره. ذلك أنّ الإنسان الذي حَمَل الأمانة كمسؤوليّة على عاتقه، انطلاقًا من إيمانه بالله تعالى، لن يستطيع تحقيق مسؤوليّاته وفعالياته الوجوديّة كخليفة مستأمَن، من دون توحيده لخالقه، وعمله في ظلّ رعايته وحفظه، والسعي والوعي والكدح الارتقائيّ نحوه تعالى؛ فهذا شرط جوهريّ لبناء الحياة الفاعلة المنتجة والمسؤولة.

ولا يمكن إثبات التوحيد والوحدانيّة من دون الوقوف على براهين إثبات واجب الوجود، ومن ثمّ معرفته (تصوُّرًا وتصديقًا وعرفانًا وإشراقًا)؛

وهذا هو السبيل الذي سلكناه في كتابنا هذا، حيث مررنا بكثير من الأدلّة والبراهين الفلسفيّة والعقليّة والعقديّة، التي أثبَتْنا عبرها أنّ العالم محكوم بوجود علّة غائيّة فاعليّة، وحركة جوهريّة خاضعة لمحرّك جوهريّ، هو الخالق العظيم.

إنّ البراهين كلّها التي صاغها فلاسفة وحكماء مسلمون، تنطلق من قواعد فطريّة، ولكنّها تؤدّي -في النهاية- إلى التركيز على إشعاع يملأ الحياة معرفةً ونورًا، وهو أنّ هذا العالم والوجود كلّه هو مرآة لوجوده تعالى، ولإظهار جماله وكماله وعظمة خلقه، وحتّى هذا العنصر المسمّى بالمادّة (الخالية من أيّة حرجة وروح)، هي نفسها، بذاتها وفي أصل وجودها، نفحة من نفحات الخالق، ومرآة تعكس قدرة الحقّ العظيم عزّ وجلّ.

الفصل الأوّل :

في أصل معنى التوحيد والشرك

■ المَبحثُ الأوّل: مَراتبُ التوحيد ودرجاته

وقفة تمهيديّة

يُعَدُّ التوحيد في الإسلام، القاعدةَ والركن الأساس لصياغة منظومة التفكير الإسلاميّ والرؤية الكونيّة الإسلاميّة للكون والوجود والحياة، وبنائهما؛ ما يعني أنّه من الصعب جدًّا فهم الأيديولوجيّة والرؤية الدينيّة الكونيّة الإسلاميّة، ووعيهما، من دون فهم المعنى الجوهريّ والحقيقيّ للتوحيد، وإدراكه، فهو بحر عميق من الأفكار العقديّة والفلسفيّة والغيبيّة، وكلّها يحتاجها الإنسان لإدراك حقيقته.

وفكرة التوحيد، في الأساس، تستلزم ضرورة تعرُّفها كشرط أوّليّ؛ من أجل الوصول لمعرفة علّة الخلق، وهو الله تعالى.

وللتوحيد النظريّ درجات ومستويات ومراتب، والحال نفسه كذلك للشرك، فهو له أيضًا مراتب ودرجات.

أوّلًا، توحيد الله في ذاته

وهو يعني معرفة الله تعالى من حيث إنّه واحد أحد لا شريك له، غنيّ عن كلّ شيء، والأشياء كلّها تحتاج إليه ومعلولة له. قال تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[1]؛ أي إنّ ذاته تعالى هي العلّة الأولى الكاملة، وهي الحقيقة الجوهريّة المستقلّة، التي نشَأَت الحقائق كلّها منها. وتوحيده ذاتيًّا يستوجب عدم القول بالتعدُّد والكثرة،

1 - سورة فاطر، الآية 15.

وهو يعني أن لا نظير له تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]، ولا يمكن أن يوجد موجود في مرتبته الوجوديّة الفريدة: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا اَحَدٌ﴾[2]؛ أي ليس في مستواه أحد، ووجوده واجب، وذاته منزّهة عن التعدُّد. وكلُّ ما خلَقَه له منشأ واحد وحقيقة واحدة وعلّة واحدة: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]، ويعود إلى ذلك الأصل نفسه وتلك الحقيقة نفسها: ﴿الاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[4]. وبعبارةٍ أخرى: عالم الوجود ذو قطبٍ واحدٍ، ومركزٍ واحدٍ، ومحورٍ واحد[5].

وفي الرؤية التوحيديّة الإسلاميّة، تكون علاقة الله بالكون هي علاقة العلّة بالمعلول، والخالق بالمخلوق. هي علاقة عدم انفصاله تعالى عن العالم، بما لا يتطلّب ولا يستلزم اتّجاه الله والعالم باتّجاه واحد، أو على نحو واحد؛ لأنّه تعالى منزَّه عن خصائص المخلوقين وصفاتهم كلّها: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[6].

ثانيًا، توحيد الله في صفاته

وهو يعني أنّ ذاته تعالى هي عين صفاته، التي هي وحدة واحدة غير

1 - سورة الشورى، الآية 11.
2 - سورة التوحيد، الآية 4.
3 - سورة الرعد، الآية 16.
4 - سورة الشورى، الآية 53.
5 - مرتضى مطهّري، المفهوم التوحيديّ للعالم، دار التيّار الجديد للطباعة والنشر، لبنان/بيروت، طبعة عام 2008م، ص31-32.
6 - سورة الصافّات، الآية 180.

قابلة للانفصال. والتوحيد الذاتيّ يعني عدم وجود أنداد أو نظائر له تعالى، والتوحيد الصفاتيّ يعني نفي الكثرة والتركيب عن ذاته جلّ وعلا. وهذان التوحيدان (الذاتيّ والصفاتيّ) هما من معايير المعرفة العقديّة الإسلاميّة وأصولها، التي شرحها وبلْوَرَ معانيها أئمّة أهل البيت (ع). جاءَ في خطبة للإمام عليّ (ع): «الحَمْدُ لله الَّذي لاَ يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ القَائلُونَ، وَلا يُحْصِي نَعْمَاءَهُ العَادُّونَ، ولاَ يؤدّي حَقَّهُ الْمجْتَهِدُونَ، الَّذي لاَ يُدْرِكُهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَلاَ يَنَالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ، الَّذي لَيْسَ لِصِفَتِه حَدٌّ مَحْدُودٌ... وكَمَالُ الإِخْلاَصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَد جَزَّأَهُ»[1]. في هذه العبارات إثبات الصفات لله تعالى: «الَّذي لَيْسَ لِصِفَتِه حَدٌّ مَحْدُودٌ»، ونفي الصفات عنه: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ». وينبغي أنْ نعلمَ هنا، أنّ صفات الله تعالى هي صفاتٌ مُطلقة، لا محدودة ولا مقيّدة، مثل ذاته المطلقة اللامحدودة.

ثالثًا، توحيده تعالى في أفعاله

يتحدّدُ التوحيدُ الأفعاليّ عبر معرفة أنّ كلّ ما في الوجود والكون والحياة، من قوانين وسنن وعلل ومعلولات ونواميس ونُظُم وأسباب ومسبّبات، هو مِن فِعل الله تعالى وعمله وإرادته، التي هي إرادة مطلقة

1 - ابن أبي الحديد المعتزليّ، تهذيب شرح نهج البلاغة، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران/قم، ط1 لعام 2003م، الخطبة1، ج1، ص60.

فوق الإرادات كلّها[1]. فهو عزّ وجلّ «قيُّومُ» هذا العالم ووجوده العظيم، وهذا يعني أنّ الموجودات والكائنات والمخلوقات كلّها تستمدّ وجودها منه تعالى، ولا استقلال ذاتيّ لها مطلقًا، وارتباطها به تعالى يمتدّ ليشمل التأثير والعلّيّة.

وهذا يقتضي -بالضرورة- ألّا يكون له تعالى أيّ شريك في الفاعليّة، كما في الذات. وكلّ فعلٍ له فاعل، وكلّ فاعل في الوجود ناقص، ما عداه تعالى؛ والنقص بسبب أنّه يحتاج إلى الفاعل الحقيقيّ، الذي يستمدّ منه تأثيره ووجوده، وهو الله عزّ وجلّ: «مالِك المُلكِ، ولا حول ولا قوّة إلّا به تعالى».

وقد يقول قائل: إنَّ الإنسانَ فاعلٌ أساسيّ، وله الحرّيّة والاختيار، بلا قسر ولا إجبار. نعم، الإنسان مخلوق مثل بقيّة خلقِ الله تعالى، ولكن له عقل وإدراك ومسؤوليّة، وله أثر فاعل في أموره وحياته وعلاقاته، وحتّى في رسم مصيره، لكنّه غير مفوَّض في هذه الفاعليّة؛ لأنّه معلول، يقوم ويقعد ويتحرّك وينطلق، ويقف ويسير، بقوّة الله وبحوله وقدرته عزّ وجلّ. والله تعالى لا يفوّضه، مثلما لا يفوِّض أيَّ مخلوق آخر؛ لأنّ التفويض يستلزم الاعتقاد بمشاركة الله في الفاعليّة والاستقلاليّة، وهذا يتعارضُ مع التوحيد الذاتيّ والفاعليّ، يقول تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَم يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِى الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِىٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا**﴾[2].

1 - المفهوم التوحيديّ للعالم، مصدر سابق، ص34-35.
2 - سورة الإسراء، الآية 111.

رابعًا، توحيد الله في عبادته

ننتقلُ هنا لدراسة مفهوم التوحيدُ في العبادة، وتحليله، وهو توحيدٌ عمليّ، يمكنُ عدّه نوعًا من «الكينونة» و«السيرورة». فالتوحيد النظريّ هو الرؤية التكامليّة، والتوحيد العمليّ هو الاندفاع على طريق الكمال؛ التوحيد النظريّ «رؤية»، والتوحيد العمليّ «اندفاع».

لقد هيمنَ على الإنسان شعورٌ عارم بلاجدوى الأفكار والمعاني الدينيّة، وأنّه لا فائدة تُرجى من أفكار تربط الإنسان بالمثاليّات وعالم الغيب. وهذا النمط من التفكير العبثيّ، جاء نتيجة طغيان البُعد المادّيّ على حياة البشر، مع أنّ حقيقة الإنسان ليس فيها بُعدٌ أو جانبٌ جسميّ مادّيّ واحد، بل هي مكوَّنة من بُعدَين: روحيّ ومادّي؛ والبُعد الروحيّ جوهريّ للتكامل الحياتيّ والأخرويّ لهذا الإنسان، الذي يعي جيّدًا أنَّ التوحيد النظريّ هو الأساس للتوحيد العمليّ، وهو بذاته كمال نفسيّ، ويمكنه أن يصعد بهذا الإنسان إلى أعلى مراتب الكمال الروحيّ ودرجاته: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾[1].

وهنا، يجبُ التنويه بأنّ معرفة الإنسان لعقيدة الإسلام في التوحيد بالذات، لها مفاعيلها وآثارها العمليّة الحياتيّة، وليست مجرّد كلمات ومفاهيم نظريّة، وهذه المعرفة مرتبطة أشدّ الارتباط بالبُعد القيميّ الإنسانيّ، وكلّما ازدادت معرفة الإنسان بعقيدته الكونيّة ورؤيته في الوجود ومبدأ الوجود، تعمّقَت لديه الفطرة الإنسانيّة والخصائص الإنسانيّة، التي يكوّن العلم والمعرفة نصفًا من جوهرها.

1 - سورة فاطر، الآية 10.

والتوحيد العمليّ (توحيد العبادة) يقتضي من المسلم الملتزم أن يؤدّي فروض التنزيه والتقديس والعبادة الواجبة تجاه معبوده وخالقه، ويؤدّي طقوس هذا التنزيه. بهذا المعنى، يكون توحيد العبادة هو التوجُّه القلبيّ والسلوكيّ العباديّ تجاه الخالق، والخضوع له وليس لغيره، واتّخاذه مثلاً أعلى مرتفعًا، وقبلةً للروح، وغايةً مثلى في حركة الوجود كلّها. وهذا يعني أن يركع الإنسان ويسجد وينهض ويعمل ويحيا ويموت في سبيل الله وحده: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[1]. ولا قيمة فعليّة لمن يتّجه في عبادته وطاعته لمن هو دون الله تعالى، ويتّخذه هدفًا له، سواء أكان هوى أو صنمًا، يقول تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾[2].

وكلّ طاعة لمخلوق لم يأمر الله بطاعته، وكلّ خضوع واستسلام له، هو عبادة لذلك المخلوق: ﴿**اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ**﴾[3]، ﴿**يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّه**﴾[4].

معانٍ ومفاهيم أساسيّة

1. يُعَدُّ التوحيدُ القاعدة التي يرتكز عليها مجمل التصوّر الإسلاميّ والرؤية الكونيّة الإسلاميّة حول الوجود والحياة.

1 - سورة الأنعام، الآية 162.
2 - سورة الفرقان، الآية 43.
3 - سورة التوبة، الآية 31.
4 - سورة آل عمران، الآية 64.

2. التوحيدُ توحيدان: نظريّ وعمليّ. والموحّد الحقيقيّ هو الذي يفهم ويعي فكرة التوحيد العمليّ ومتعلّقاتها، بعد اعتقاده بها على المستوى النظريّ.
3. التّوحيدُ الذاتيّ يعني نفي الأنداد والنظائر والمقابلات، وهو معرفة ذات الله على أنّه واحدٌ أحدٌ؛ بمعنى أنّ الله لا يقبل التعدّد، وأنّه ليس له نظير.
4. التوحيدُ الصفاتيّ يعني الإيمان الاعتقاديّ بأنّ ذات الله تعالى هي عين صفاته، وأنّ صفاته تُشكّل -مع بعضها- وحدة واحدة، بلا كثرة ولا تركيب.
5. يُعَدّ توحيد الصفات وتوحيد الذات من معايير المعرفة الاعتقاديّة الإسلاميّة وأُسُسها.
6. توحيد الأفعال يعني الإيمان النظريّ والعمليّ بأنّ كلّ ما في الكون والحياة من مخلوقات وكائنات وعلل ونظم ومعلولات وقوانين وسنن ونواميس، هي من فعل الله تعالى وعمله وإرادته؛ أي إنَّ موجودات العالم ليس لها استقلال ذاتيّ، بل هي قائمة ومرتبطة به تعالى.
7. ترتبط درجات التوحيد الثلاث المذكورة، بالتوحيد النظريّ، وهو نوع من المعرفة. أمّا التوحيد في العبادة، فهو توحيد عمليّ، وهو نوع من «الكينونة» و«الصيرورة».
8. التوحيد العمليّ (توحيد العبادة) يعني الإيمان المقرون بالعمل في طاعة الله تعالى، واتّخاذه مثلاً أعلى وغاية كبرى، والسعي للقائه في معاني صفاته وقِيَمه.

■ المبحثُ الثاني: حقيقةُ الشرك ودرجاته

أوّلًا، أنواع الشرك ومراتبه

ينتشرُ الشرك بين الناس، ويمكن القول إنّه من أكثر العقائد اتّساعًا؛ نتيجة انغماس الناس في البُعد المادّيّ، وتناسيهم للبُعد الإلهيّ. بل يمكن التأكيد هنا، أنّ الشرك تفشّى وانتشر حتّى بين صفوف المؤمنين بالله تعالى. يقول عزّ وجلّ في كتابه المجيد: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ**﴾[1]. والشرك لا يقتصر على موضوع الإيمان بتعدُّد الآلهة، سواء على مستوى الإيجاد أو الخلق، بل يتعدّاه إلى اعتقاد الناس بالأسباب المتعدّدة والمؤثّرات المختلفة الموجودة جنبًا إلى جانب الله، بحيث يمكن أن يكونَ لها فاعليّة وتأثير مثله. وللشرك درجات ومراتب، مثلما هو الحال للتوحيد، يمكن ضبطها في الآتي:

1. الشركُ الذاتيّ

ظهرَت على مسرح التاريخ البشريّ بعضُ الحضارات والأمم التي آمنَت بالثنويّة أو بالتثليث أو بمبادئ عدّة قديمة، كانتْ مستقلّة عن بعضها بعضًا. وأساس هذا الإيمان أو الاعتقاد هو قناعتهم بوجود أرباب أو أقطاب عدّة للعالم، يتحكّمون به، ويشرفون على فعالياته، ويديرون محاوره، مع أنّ الفكرة الأساسيّة والمبدأ الأساس في تفسير معنى الألوهيّة هو الغنى الذاتيّ له تعالى.

---

1 - سورة يوسف، الآية 106.

إنّ القول بوجود أكثر من مبدأ للوجود والحياة، يُفضي -لا محالة- إلى القول بتعدُّد الآلهة، واستقلاليّة كلّ واحد منهم في وجوده وفعله وإرادته، وهذا يعني -بالضرورة- إنكار موضوع الألوهيّة أو فكرتها من أساسها.

وبالحديث عن منشأ الشرك ومصدره، لا بدّ من التقديم للموضوع. فقد لاحظنا أنّ بعض المفكّرين أو الشارحين لأحداث الحياة، فسَّروا كثيراً من الظواهر البشريّة التي برزَت في ساحة الحياة، بالاستناد إلى خلفيّات النظام الاجتماعيّ السائد وأساسيّاته، أو طبيعة النظم الاقتصاديّة القائمة، حتّى أنّ بعضهم رأى أنّ أفكار التثليث والثنويّة –وحتّى التوحيد- لا يمكن تحليلها وتفسيرها إلّا عبر الانقسام الحاصل في بُنية النظام الاجتماعيّ البشريّ، والذي انطلقَ في ثلاثة اتّجاهات أو أقطاب، أو قطبَين، أو قطب واحد، وهذا الانقسامُ هو الذي حدّد ونظّم ورَسَمَ معالمَ التفكير الإيمانيّ لدى الناس، وقناعتهم بمبدأ الوجود والعالم.

ولا شكّ بأنّ القاعدة التي ينطلق منها هذا التفكير أو التفسير، هي قاعدة فلسفيّة، ترى أنَّ كلَّ المفردات والعناصر والمجالات المعنويّة والروحيّة، والمؤسّسات المجتمعيّة الروحيّة، وأنظمتها العلميّة والقانونيّة والفلسفيّة والدينيّة والفنّيّة، تابعة للأنظمة الاجتماعيّة المستندة -بدورها- على النظام الاقتصاديّ المادّيّ بنحوٍ خاصّ. طبعًا، هذه الرؤية النظريّة ليست محلّ ترحيب، ولا تحظى بموافقة مَن يعتقد بأصالة الفكر الإنسانيّ واستقلاليّته.

والجدير ذكره هنا أنّ الأنظمة الاجتماعيّة التي مرَّت في تاريخ البشريّة، كثيراً ما كانت تَستخدم وتَستغل اسم الدين والعقيدة الدينيّة للوصول إلى أغراضها ومصالحها الخاصّة، مثلما لاحظنا هذا الاستخدام والاستغلال

في تاريخنا الإسلاميّ، حينما عَبَدَ قادةُ قريش من المشركين الأصنامَ؛ من أجل رعاية عائداتهم الاقتصاديّة ومواقعهم الاجتماعيّة، وهم -بالأساس- لم يكونوا مهتمّين ولا مؤمنين بتلك الأصنام، ولكنّها المصالح والمنافع الخاصّة التي غطّوها بمبادئ دينيّة «شركيّة».

إنَّ القرآن الكريم يؤسّسُ للبناء الدينيّ بالاستناد إلى الفطرة الإنسانيّة، ويعدّها قاعدة أساسيّة للتوحيد، رافضًا التفسيرات الأخرى بأشكالها وأنماطها كافّة، ومن أهمّها فكرة عَدِّ الظروف الطبقيّة عاملاً جبريًّا لظهور الفكر والعقيدة.

إنَّ الإنسانَ -وعلى الرغم من دور الأوضاع الماديّة وأهمّيّتها- لا يمكن أنْ يكون مرتهَنًا ومستلَبًا بالمطلق لوضعه الطبقيّ والاجتماعيّ الاقتصاديّ، بل يمكنه -كإنسان لديه كرامة ومبادئ إنسانيّة، وعلى رأسها العدل- رفْضُ هذا الوضع، ومواجهته، والثورة عليه، مثلما ثار النبيّ موسى (ع) المتربيّ في بلاط فرعون، على أفكار الطغيان الفرعونيّ، وهو ما يمكن أن نعدّه أبلغ دليل على أنّ التفسيرات الاقتصاديّة للأحداث والتحوّلات الاجتماعيّة ليست أكثر من أساطير فكريّة، إذا صحّ التعبير.

نعم، هناك أهمّيّة للضغوطات الاقتصاديّة التي يتعرّض لها الناس في ما يتعلّق بآثارها على أفكارهم ومعتقداتهم، ولكنّه تأثير بسيط، وقد يتبادلان التأثير، بما يعني رفض أن يكون أحدهما بناءً تحتيًّا، والآخر بناءً فوقيًّا. يقول تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى* أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى﴾[1].

1 - سورة العلق، الآيتان 6-7.

2. الشرك في الخلق

لقد كانَ لمظاهر الطبيعة -التي لم يجد لها الإنسان في السابق تفسيرات حقيقيّة وعلميّة رصينة- دورًا كبيرًا في دفع الإنسان للاعتقاد بوجود قوى كثيرة متحكّمة بالطبيعة وقوانينها وسننها وتحوّلاتها ومختلف مظاهرها، وهذه القوى تظهَّرَت واقعيًّا في التفكير البشريّ، كآلهة متعدّدة شريكة لله في عمليّة الخلق والإيجاد، حيث قال بعضهم: إنَّ الله لم يخلق «الشرور»، بل هي مخلوقة من مصادر أُخرى، وهذا يعني وجود خالق للخير وخالق للشرّ[1].

لقد توجَّه الإنسان للاعتقاد بوجود إله للخير وإله آخر للشرّ؛ أي أنّه آمن «بالثنويّة»، نظرًا لاستحالة صدور الشرّ والخير من منبع واحد أو مصدر وحيد. والمدّعى هنا هو أنّ الموجود الذي يريد بذاته الخير، لا يمكن أن ينطوي على إرادة الشرّ، والموجود الذي يريد بذاته الشرّ، لا يمكن أن ينطوي على إرادة الخير. ومن هنا، فللعالم مبدآن: أحدهما خير محض لا يريد سوى الخير، والآخر شرّ محض لا يريد سوى الشرّ والفساد. أمّا أولئك الذين لا يرون خالق الوجود أو آلهة الخلق ذوي فكر وإدراك، ولا يعتقدون بقدرته أو قدرتهم على تمييز الخير من الشرّ، فليسوا بحاجة إلى فرضيّة «الثنويّة»[2]. والقرآن الكريم رفض -بلغة واضحة وحاسمة- هذه الفكرة الاعتقاديّة، والتي تتقوّم بوجود حقيقتَين ومبدأَين مستقلَّين. يقول

1 - المصدر نفسه، ص55.

2 - محمّد حسين الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2017م، ج2، ص581-582.

عزّ وجلّ: ﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾[1]، والواضح في هذه الآية تركيزه تعالى على أنّه هو ذاته مصدرٌ وحيدٌ للنور، وجاعلٌ وحيد للظلمات[2]. وبعضهم قالوا بوجود آلهة متعدّدة للمطر والشمس والكواكب والإنسان و... وهذا الشرك في الخالقيّة والفاعليّة يتعارض مع التوحيد الأفعاليّ، مثلما أنّه يتعارض مع التوحيد الذاتيّ... والشرك في الخالقيّة بدوره ذو مراتب. وبعض مراتب الشرك لا تكون ظاهرة في سلوك الإنسان، وإنّما تكمن في قلبه، وفي اعتقاده بتأثير غير الله بنحو مستقلّ أو مشارك لله سبحانه، ويُطلَق على هذا النوع من الشرك: الشرك الخفيّ غير الجليّ، الذي قيل بأنّه لا يؤدّي إلى خروج المبتلى به عن كونه من المسلمين[3].

3. الشرك في الصفات

يمكن القول هنا، بأنّ هذا النوع أو النمط واللون من الشرك، مختَصّ بنوعيّة من الناس النخبويّين المتفكّرين، المهتمّين، ولا يُعَمَّم على الناس كلّهم؛ أي إنّه ليس مطروحًا بين العموم، وذلك بالنظر لدقّته وحاجته لفهم عميق. والأشاعرة هم من هؤلاء المتكلّمين المسلمين الذين وقعوا في براثن مثل هذا اللون من الشرك، «وهذا الشرك هو أيضًا شرك خفيّ، ولا

1 - سورة الأنعام، الآية 1.

2 - مرتضى مطهّري، التوحيد، ترجمة: عرفان محمود، دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2009م، ص486.

3 - المفهوم التوحيديّ للعالم، م.س، ص56. (بتصرّف).

يستلزم الخروج من حوزة المسلمين»[1]. و«مؤدّى كلامهم عدم القول بعينيّة الذات للصفات؛ ممّا يستلزم أن يكون هناك قدماء عدّة. لقد نُقِل عنهم أنّ الذات الإلهيّة هي شيء، وكلّ صفة من صفاتها الحسنى شيء آخر. وربمّا لم يتعقّل هؤلاء معنى العينيّة، فوقعوا بالشرك من حيث لا يدركون! فقد ذهبوا إلى أنّ الحقّ متّصفٌ بمجموعة صفات. وبحكم كون الصفة مغايرة لذاته، وبعبارةٍ أخرى: إنّ صفاته زائدة على الذّات، وحيث إنّ الموصوف قديم الوجود، يلزم أن تكون الصفات قديمة وواجبة كالموصوف. إذًا، صفات واجب الوجود، كذات الواجب، واجبة وقديمة أيضًا. ومن هنا، اعتقد الأشاعرة بالقدماء الثمانية»[2].

ويمكن الإشارة هنا، إلى وجود مَن يعتقد بأنّ الشرك في الصفات يأتي بمعنى مشاركة المخلوقين لله تعالى في بعض صفات الكمال، أو بكون بعض الصفات موجودة في الإنسان على نحو الاستقلال.

4. الشرك في العبادة

بمراجعة بسيطة لتواريخ كثير من الأمم الغابرة ووقائعهم، نجد أنّ شعوب بعض تلك الأُمم ومجتمعاتها كانوا يعبدون الحجارة أو المعدن أو الحيوانات أو الكواكب أو البحر أو الشمس أو القمر. ويمكن أن نعثر -إلى يومنا هذا- على دول ومجتمعات بأكملها، تقع في هذا الشرك العباديّ.

1 - المصدر نفسه، ص56.

2 - مرتضى مطهّري، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، لبنان/بيروت، الطبعة الثانية، عام 2009م، ص383.

إنّ سائر مراتب الشرك المذكورة أعلاه، شرك نظريّ، ونوع من المعرفة الكاذبة. غير أنَّ هذا الشرك عمليّ، ونوع من «الكينونة» و«الصيرورة». وللشرك العمليّ أيضًا، درجات ومستويات ومراتب، وأعلى درجاته ومراتبه هو الشرك الجليّ، المؤدّي إلى خروج المشرك من حوزة الإسلام[1].

ونشير هنا إلى أنّ بعض أنماط الشرك خفّيةٌ تمامًا، إلى حدٍّ لا يمكن رؤيته والتبصّر به. وهذا ما تحدّث عنه إمامنا العسكريّ (ع) في قوله: «فَإِنَّ الْإِشْرَاكَ فِي النَّاسِ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ الذَّرِّ عَلَى الصَّفَا فِي اللَّيْلَةِ الظَّلْمَاءِ، وَمِنْ دَبِيبِ الذَّرِّ عَلَى الْمِسْحِ الْأَسْوَدِ»[2].

ونؤكّد في هذا المقام، أنّ ديننا الإسلاميّ الحنيف رفض، رفضًا قاطعًا، أشكال الشرك الخفيّ وألوانه كلَّها، كعبادة الهوى، وعبادة المال، والتعلّق العباديّ بالمنزلة والفرد، بل وعَدَّها شركًا به تعالى، وهذا ما أشار إليه الله عزّ وجلّ في تعبيره القرآنيّ عن استبداد فرعون وتسلُّطه على بني إسرائيل، عادًّا إيّاه من «الاستعباد»، فيقول تعالى على لسان موسى (ع) مخاطبًا فرعون: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[3].

والمقصود بـ«العبادة» هنا، هو الطاعة العمياء التي فرضها الفرعون المتسلِّط على بني إسرائيل؛ لأنَّ العبادة -بالمعنى الخاصّ- لا يمكن أن تتّجه إلّا إلى شخص فرعون نفسه.

---

1 - المفهوم التوحيديّ للعالم، م.س، ص56-58.

2 - محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، دار الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/ بيروت، طبعة عام2008م، ج50، ص250.

3 - سورة الشعراء، الآية 22.

والأوضح دلالةً ممّا سبق، على أنَّ الطاعة لغير الله عبادة، قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا**﴾[1]. وجملة ﴿**يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا**﴾ تشير إلى تحرُّر جماعة المؤمنين الصالحين من أسر فرعون والجبابرة، وتوجُّههم لعبادة الله تعالى خالق الخلق والوجود، وطاعته؛ بما يعني أنّ الطاعة عبادة؛ فإن كانت طاعةً لله، فهي عبادة الله، وإن كانت طاعةً لغير الله، فهي شرك بالله.

■ المبحثُ الثالث: الخطّ الفاصل بين توحيد الله والشرك به أوّلًا، هل يُعَدّ الاعتقادُ بوجود غير الله شركًا به تعالى؟

الله تعالى هو علّة الوجود وخالقه، والمخلوقات كلّها معلولة له، وخلقُه هو فعلُه عزّ وجلّ، وهو من مختصّاته تعالى، ولا يمكن أن يكون له نظير ولا شريك فيه؛ أي إنَّ فِعل الله ليس ثانيًا لله، ولا يقع قبال الله. والمخلوقات التي خلَقَها هي كلّها تجلّيات لفيّاضيّته، والاعتقاد بوجود المخلوق -باعتباره مخلوقًا- يكمل الاعتقاد بالتوحيد ويتمّه، وليس ضدّ التوحيد. فالحدّ أو الخطّ الفاصل بين التوحيد والشرك لا يتمثّل في الإيمان بوجود شيء آخر غير الله، أو عدم وجوده.

1 - سورة النور، الآية 55.

ثانيًا، هل يُعَدّ الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والفاعليّة شركًا؟

طرح كثير من المتكلّمين المسلمين أسئلة واستفسارات كثيرة حول موضوع الخلق ودور المخلوقات في تأثّرها وتأثيرها، مِن قَبيل: هل الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والتأثّر والسببيّة والتسبّب شرك (أي شرك في الخالقيّة والفاعليّة)؟ وهل التوحيد في الأفعال يستلزم رفض نظام السبب والمسبّب والعلّة والمعلول، كقانون بديهيّ مسيطر في الوجود، وعدم الإيمان به؟ حيث إنّ رَفْضَ نظام السببيّة يجعل الإنسان يتوجّه إلى السبب الجوهريّ (الله مباشرة) من دون واسطة ووسيلة وسبب آخر[1]، كأنْ يرفض الملأ -مثلاً- دور النار في الإحراق، ودور الماء في الإرواء، والمطر في الإنماء، والدواء في الشفاء، ونعتقد أنّ الله هو الذي يحرق ويروي وينمّي ويشفي مباشرة، ولا قيمة لهذه الوسائط، وأنّ القضيّة ليست سوى أنّ الله تعالى جرت عادته أن ينجز أفعاله بحضور هذه الوسائط، تمامًا مثل ذلك الكاتب الذي اعتاد أن يكتب وهو يلبس قبّعته، لكنّ وجود القبّعة وعدمها لا تأثير له في فعل الكتابة.

طبعًا، تعدَّدَت الإجابات، حيثُ إنَّ قسمًا من المجيبين (الأشاعرة والمجبّرة) قالوا بأنّه لا دور للأسباب والمسبّبات؛ لأنّ الإيمان بها يُعَدّ شركًا بالله، ويجعل له أندادًا وأقطابًا قباله. وهذا حقيقةً أمرٌ غير صحيح؛ لأنّ الله تعالى أقام نظام الكون والوجود على قوانين ونظم وأسباب ومسبّبات، لها تأثيرها ودورها الفاعل، وهذا لا يُعَدّ شركًا؛ لأنّ التأثير والدور الذي تقوم

1 - المصدر نفسه، ص62-63.

به لا يجعلها مستقلّة ذاتيًّا، بل عرضيًّا؛ لأنّها موجودة بوجود الله، وبقوّته وإرادته، ومؤثّرة بتأثيره.

إذًا، موضوع الشرك هنا متعلّق بالاستقلاليّة فقط؛ أي القول والاعتقاد باستقلال المخلوقات، وبتفويضها في التأثير.

المخلوق بحاجة إلى الله في حدوثه وبقائه، إنّه محتاج إليه في بقائه وتأثيره، قدر احتياجه إليه في حدوثه، فالعالم هو عينِ الفيض وعين الارتباط بالله عزّ وجلّ. ومن هنا، فإنَّ تأثير الأشياء وسببيّتها عين تأثير الله وسببيّته، وخلاّقيّة القوى المودَعة في الإنسان وفي غير الإنسان هي عين خلاّقيّة الله وبسط فاعليّته، ﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّه قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّه رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾[1].

وهنا، ينبغي الإشارة إلى أنّ اعتقاد الأشاعرة المذكور -أي الاعتقاد بأنّ إقرار الدور للأشياء في العالمِ شركٌ- هو الشرك بعينه؛ لأنّ القائلين به آمنوا دون وعيٍ باستقلالِ ذاتِ الموجودات مقابل ذات الله تعالى. ومن هنا، فإنّهم عَدّوا الموجودات ذات التأثير مستقلّةً في التأثير أيضًا، وشريكةً مع الله تعالى.

ثالثًا، هل الإيمان بقوّة خارقة لبعض الموجودات شرك؟

تعتقد جماعة الوهّابيّين -ومَن دار في فلكهم- أنّ الإيمان الاعتقاديّ بوجود قوّة خارقة (تفوق قوانين الطبيعة العاديّة) في موجودٍ ما، مَلاكًا كان

1 - سورة الأنفال، الآية17.

أم إنسانًا -نبيًّا أو إمامًا- هو شرك به تعالى. وقد ذهب هؤلاء إلى أنّ الاعتقاد بقوّة الإنسان المتوفىّ وتأثيره شركٌ أيضًا؛ لأنّ الإنسان الميت جمادٌ عندهم، والجمادُ ليس له شعور، ولا قدرة، ولا إرادة. من هنا، قالوا إنّ الاعتقاد بوجود إدراك للميت، والسلام عليه، واحترامه، والحديث معه، والطلب منه شركٌ؛ لأنّ هذه الأمور تستلزم الاعتقاد بوجود قوّة خارقة لغير الله. هذا على المستوى النظريّ، أمّا على الصعيد العمليّ، فقد آمن هؤلاء القوم بأنّه لا يجوز -بالمطلق- التوجُّه الروحيّ والمعنويّ إلّا إليه تعالى، ولا يجوز الطلب إلّا من الله عزّ وجلّ، بل وذهبوا إلى أنّ الطلب من الأنبياء والأئمّة -مثلاً- والتوسّل بهم هو شرك كامل.

طبعًا، نحن ضربنا مثال الوهّابيّة هنا، بالنظر إلى أنّ فكرتها على هذا الصعيد بالذات هي من أكثر الأفكار شركًا في المعايير التوحيديّة. هؤلاء آمنوا -من حيث لا يعلمون- بنوع من الاستقلال الذاتيّ للأشياء؛ ومن هنا ظنّوا أنَّ الإيمان الاعتقاديّ بوجود قوّة خارقة في الأشياء يتطلّب ويقتضي -بالضرورة- الاعتقاد بوجود أنداد وشركاء له تعالى، متغافلين عن أنّ الموجود مرتبط بالله، ومعتمد في وجوده كلّه على إرادته عزّ وجلّ، وليس له أيّ استقلاليّة ذاتيّة؛ أي أنّه يرتكز في تأثيراته -الخارقة منها والطبيعيّة- على الله عزّ وجلّ، بما يعني أنّه مجرّد ممرّ أو مجرى لمرور لطف الله وفيضه إلى الأشياء. وهنا، نسأل هؤلاء: ما موقفهم الفكريّ والاعتقاديّ من وجود جبرائيل كرسول من الله وواسطة لفيض الوحي والعلم والمعرفة؟ وكذلك ميكائيل واسطة الرزق؟ وأنّ إسرافيل واسطة الأرواح؟ وعزرائيل ملك الموت؟ فهل هذا اللون الاعتقاديّ هو شرك به تعالى؟! في الواقع، إنّ فكرة الوهّابيّة أو رأيهم حول موضوع التوحيد في

الخالقيّة، هي من أخطر الأفكار التي تكرّس الشرك في سياق التوحيد في الخالقيّة، وأسوئها؛ والسبب هو تقسيمها للعمل بين الخالق والمخلوق، حيث إنّه، وبموجب هذا التفكير، تكون الأعمال الميتافيزيقيّة مختصّة بالله، والأعمال الطبيعيّة خاصّة بالمخلوق، أو مشتركة بين الخالق والمخلوق.

إنّ فكرة الوهّابيّين في هذا المجال، ليست فقط معادية لعقيدة الإمامة، بل هي معادية لأصل فكرة التوحيد وعقيدته، ومعادية للإنسان نفسه في وجوده ودوره وحضوره الحياتيّ.

رابعًا، حقيقة الخطّ الفاصل بين التوحيد والشرك

إنّ الخطّ الذي يفصل بين التوحيد والشرك، في سياق علاقة الله والإنسان والعالم، هو الإيمان بقوله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ**﴾[1]. والخطّ الذي يفصل بين التوحيد والشرك في سياق التوحيد النظريّ، هو قوله: ﴿**إِنَّا لِلَّهِ**﴾. فالنظرة للحقائق والموجودات والفواعل الحياتيّة لا يمكن تكون نظرة توحيديّة إلّا حين يُنظَر إليها في أصل ذاتيّتها، وعين صفاتها وأفعالها على أنّها «لله» تعالى، سواء أكانت تلك الحقائق والموجودات ذات أثر واحد، أم آثار عدّة، أم لم تكن كذلك، وسواء أكانت تلك الآثار خارقة أم طبيعيّة؛ لأنّ الله ليس إله عالم السماوات والملكوت فقط، بل هو إله الكون كلّه[2].

1 - سورة البقرة، الآية 156.

2 - هذا المفهوم تعبّر عنه الآية الكريمة أبلغ تعبير، إذ تقول: ﴿**وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ**﴾ (سورة الزخرف/84).

ويجدر بنا الإشارة هنا، إلى أنّ النظريّة الإسلاميّة لهذا العالم والوجود تقوم على طابع الاستمداد من الله ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾؛ ولهذا نجد أنّ القرآن ينسب -في مواضع عدّة- بعض المعاجز إلى الرسل، كإحياء الموتى، وشفاء الأكمه والأبرص، لكنّ هذا الانتساب مقرون بتأكيد أنَّه لا يتمّ إلّا برضى الله وأمره وإرادته. فالرسل والأنبياء والأولياء (ع) هم سبل البشريّة للوصول إلى الله تعالى: «أنتم السبيل الأعظم، والصراط الأقوم»، وهم علامات في طريق السير إلى الله: «وأعلامًا لعباده، ومنارًا في بلاده»، وهم منارات وهداة للناس نحو الخالق عزّ وجلّ: «الدعاة إلى الله، والأدلّاء على مرضاة الله»[1].

ولابأس هنا أن نؤكّد مسائل عدة مهمّة على هذا الصعيد:

المسألة الأولى: رفعة الأنبياء والرسل والأولياء والصالحين، وسموّهم في مراتب القرب الإلهيّ، بما أهّلهم لنيل هذه الميزة والهبة الإلهيّة. وهذا ما يُستَشَفّ من آيات القرآن، من أنّه عزّ وجلّ يمنّ على عباده بأن يقرّبهم ويرفعهم لهذه المرتبة والمنزلة العالية الرفيعة.

المسألة الثانية: لا يمكن أن نعدّ تقرُّب الناس من الله تعالى عبر الأولياء والصالحين، مظهرًا من مظاهر الشرك بالله تعالى؛ لأنّ هؤلاء يعلمون، في فطرتهم وقرارة أنفسهم، أنّهم يتّخذون من الوليّ والصالح -الذي يزورون قبره للتبرُّك مثلاً- سبيلاً ووسيلة نحو الهدف والقصد، وهو نيل رضى الله

1 - العبارات مقتطفة من زيارة الجامعة الكبيرة، وهي من الأذكار التي يتلوها أتباع مدرسة آل البيت لدى زيارتهم الأنبياء والأئمّة.

تعالى ورحمته التي وسعت كلّ شيء.

المسألة الثالثة: إنّ أيّ قول أو فعل أو سلوك عباديّ يتمّ فيه، وعبره، الثناء والمديح لغير ذات الله عزّ وجلّ، هو شرك واضح وصريح؛ لأنّه وحده عزّ وجلّ هو «السبُّوح المطلق، والمنزّه المطلق من كلّ عيب ونقص. إنّه وحده الكبير المطلق، وإليه يعود كلّ حمد، ولا حول ولا قوّة إلّا به. وإطلاق مثل هذه الأوصاف على غير الله في القول والعمل شرك»[1].

ويعطينا القرآن -في هذا المقام- نموذجًا ومثالاً واضحًا عن تشتُّت شخصيّة الإنسان المشرك، فيقول عزّ وجلّ من قائل: ﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ اكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[2].

1 - المفهوم التوحيديّ للعالم، م.س، ص66-68.

2 - سورة الزمر، الآية 29.

الفصل الثاني:

معرفةُ اللّه عزّ وجلّ

نبدأ هذا الفصل عن معرفته تعالى، بطرح جملة أسئلة ضروريّة للبحث والتدقيق:

1. ما هي نقطة البداية والانطلاق في مسألة معرفة الله؟ وأين يمكن أن تصل نهاية هذه المعرفة؟
2. ما مدى أهمّيّة هذه المعرفة وضرورتها على صعيد حياة الإنسان في وجوده ودوره ومصيره؟
3. طالما أنّ الإنسان يعرف خالقه بواسطة فطرته الأولى، فلماذا يجب عليه أن يسعى لتعلُّم هذه المعرفة؟
4. هل باستطاعة الإنسان –وهو مخلوق محدود ناقص- أن يصل لمرحلة معرفة الله كما يجب وينبغي؟
5. ثمّ ما هي طُرُق هذه المعرفة وسُبُلها؟ وأيّ طريق وسبيل هو الأيسر والأسهل؟
6. كيف نصل لمرحلة التأكّد من أنّ ما وصلنا إليه من معرفه عن الله هي معرفة صحيحة؟

■ المبحث الأوّل: التصوّر والتصديق بالله - الإمكانيّة، والإشكالات، والحلول

أولًا، التصوّر كمقدمة للتصديق والإيمان

لا يوجد إنسان إلّا ويحاول تعرُّف معنى وجوده، والغاية منه، ولا يخلو إنسان من وجود تصوُّر ما حول الله تعالى في داخله، حتّى الإنسان الذي لا يؤمن بأيّ إله، يحاول البحث عن علّةٍ ومبدأ للوجود؛ أي لا يمكنه

الإنكار والرفض إلّا إذا تصوَّر وحاول تعرُّف هذه المسألة. فما هي الفائدة والمنفعة المتوخّاة من طرح هذا البحث؟

ينبغي أنْ نعي بدايةً، أنّ الإسلام المحمّدي الأصيل أبدى اهتمامًا كبيراً وعميقًا بمسألة الإيمان بالله وضرورة تعرُّف علّة الخلق والوجود؛ لأنّ هذه القضيّة جوهريّة في حياته ومتعلّقاته الوجوديّة كلّها؛ فكلّ خيرٍ وفلاح يُعَدّ قائمًا على قاعدة الإيمان هذه. ومن دون وجود الإيمان به تعالى، تفقد الفضائلُ قيمتها أو تزول، ومن دون الإيمان لا يكون للعمل الصالح أيّة قاعدة متينة، فينهار بصاحبه في جرف هار. قال الله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾[1].

والإنسان يرنو ويتطلّع للمعرفة والإيمان، وتعرُّفه تعالى؛ ولهذا، فأوّل استفهام يقف أمامه هو: هل البشر قادر على تصوُّر الله، لكي يؤمن به، أم لا؟ إذ الاعتقاد إيمان، والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصوّر، وإذا كان تصوُّر الله غير ممكن، فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكن أيضًا[2].

1. أهمّيّة التصوّر الصحيح

إنّ بناءَ إيمانٍ صحيح مستقرّ وراسخ، لا يحصل ولا يتحقّق من دون

1 - سورة النور، الآية 39.

2 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص673-674.

تصديق، والتصديق لا يتحقّق من دون تصوُّر، فهو شرطٌ لازم، وإن لم يكن كافيًا.

إنَّ ضبطَ عمليّة التصوّر، وصولاً للإيمان الحقيقيّ، تحتاجُ إلى معرفة ووعي وحرّيّة فكر، بعيدًا عن الانحراف والتضليل؛ لأنّ الفكر الحرّ لا يمكن إلّا أن يصل إلى الحقيقة، خصوصًا إذا انطلق من نفسٍ حرّة، بعيدة عن الخضوع للقوى الشهويّة والغضبيّة. وقد لاحظنا أنّ العارفين والحكماء اتّفقوا على أنّ المعرفة لا تحصل إلّا عند أصحاب النفوس الحرّة والأرواح العالية.

وقد أكّدَت نصوص القرآن وأحاديث السنة الشريفة والعترة الطاهرة، ضرورةَ معرفة الله من جهة، والتحذير المؤكّد من مغبّة الوقوع في براثن الدعوات الطاغوتيّة المتلوّنة المنحرفة عن جادة الحقّ والصواب من جهةٍ أخرى.

والغاية التي وضعها أهل البيت (ع) في هذا المجال، كانت أن يلتفت طلّاب العلم والمعرفة إلى وجود عقبات وقيود داخليّة وخارجيّة، برزت وتبرز عبر وجود جماعات وحركات وأحزاب ومذاهب، لكلّ واحدٍ منها تصوُّراته وأنظمته الفكريّة والمعرفيّة، ومحدّداته الخاصّة التي يرى أنّها توصل إلى معرفة الله. وقد أدّى ذلك، في معظم الحالات، إلى منع طائر الفكر من التحليق في آفاق المعرفة، وعبور فضاءات العلم بالله، وآخرها ومنتهاها الوصول إلى التسليم بالعجز عن الإحاطة، ليبدأ مرحلة جديدة هي أعلى وأسمى من سابقاتها، وهي المعرفة القلبيّة الشهوديّة التي تليق بالإنسان، بل هي التي خُلِق الإنسان من أجلها، قال الله تعالى ﴿**سَنُرِيهِمْ**

آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1].

2. هل يمكن أن نتصوّر الله؟

هناك فريق يظنّ بأنّه لا يمكن تصوُّر الله؛ لأنّ تصوُّره يعني الإحاطة به، وهذا محال، لأنّ الذات الإلهيّة مطلقة لا يمكن الإحاطة بها (ذهنيًّا أو خارجيًّا) مِن قِبَل مخلوق محدود ونسبيّ وناقص. وحينما نطالع كلمات أهل البيت (ع) ورواياتهم، فقد نجد بعض العبارات التي توهم بأنّهم (ع) مِن أنصار فكرة التعطيل والتعبُّد في المعارف الإلهيّة، وأنّهم يرفضون تدخُّل العقل في ميدان معرفة الله؛ لأنّها قاصرة عن الوصول إلى كُنه ذاته، وإدراك القمّة «معرفة ذات الحقّ». جاء عن الإمام عليّ (ع): «الَّذِي لاَ يُدْرِكُهُ بُعْدُ الهِمَمِ، وَلاَ يَنَالُهُ غَوْصُ الفِطَنِ»[2].

«وَأَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ، فَتَكُونَ فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيَّفًا، وَلاَ فِي رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا، فَتَكُونَ مَحْدُودًا مُصَرَّفًا»[3].

كما ورد في بعض النصوص الدينيّة: «احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ».

لذا، فإنّ الصورة الفكريّة المطروحة مِن قِبَل أتباع فكرة التعطيل غير

1 - سورة فصّلت، الآية 53.
2 - شرح نهج البلاغة، م.س، الخطبة الأولى.
3 - شرح نهج البلاغة، م.س، الخطبة 89.

صحيحة؛ لأنّ القدرات والإمكانات العقليّة البشريّة لها حدود معيّنة في معرفة ذات الباري، ولا يمكن تجاوُز هذه الحدود، وحتّى أكمل البشر له الحقّ في أن يقول: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[1]. وما يمكن أن نستفيده من تعاليم أئمّة الدين، هو محدوديّة المسيرة العقليّة البشريّة، لا عجز العقل البشريّ والمنع المطلق الذي يدّعيه «المعطّلة». يقول الإمام عليّ (ع): «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِه»[2].

يتّضح إذًا، أنّ هناك واجبًا في البَين، ولا يوجد أيّ منع أو تحريم، بل هناك وجوب وضرورة لمعرفة الله، مع الاعتراف بعجز العقول عن الوصول إلى كُنه معرفة الباري تعالى. وقد طرح الإمام عليّ (ع) أبحاثًا عميقة جدًّا، وبطريقة استدلاليّة عقليّة وفلسفيّة، في مجال الإلهيّات، أبحاثًا ليس لها سابق في تاريخ الفكر. وقد أدّت وصاياه دورًا مهمًّا جدًّا في الاهتمام بالأبحاث الإلهيّة العقليّة، وتطوير دراستها في عالم الإسلام، وفي العالم الشيعيّ على وجه الخصوص[3].

3. كيفَ نتصوّر اللهَ تعالى؟

إنّ تصوُّر الله تعالى لا يأتي إلى الذهن عن طريق المدركات والحواسّ بنحوٍ مباشر، وبصرف النظر عن معرفتنا بأنّ الإدراكات الحسّيّة من مقولةٍ

1 - بحار الأنوار، م.س، ج68، ص23.
2 - شرح نهج البلاغة، م.س، الخطبة 49.
3 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص674-677.

لا نعثر فيها على تصوُّر الله، فإنّ هذه الإدراكات الحسّيّة محدودة ومقيّدة، والله تعالى حقيقة مطلقة، ولا تنسجم المحدوديّة مع ذاته.

وعلينا هنا بدايةً، أن نفهم أيضًا أنّ تصوُّر الله تعالى ليس من سنخ تصوُّر الماهيّات، حتّى يلزم منه وجود مصداق حسّيّ له سبحانه، فيمكن على أساس ذلك تخيُّله، ثمّ تعقُّله. كلاّ، بل إنّ تصوُّر الله هو من سنخ مجموعة من المعاني والمفاهيم، التي تُدعى «المعقولات الثانية الفلسفيّة»، نظير مفهوم «الوجود» و«الوجوب» و«القِدَم» و«العلّيّة» وأمثالها. فهذه التصوّرات هي «مفاهيم انتزاعيّة»، وقبل أن تحصل صورة حسّيّة أو خياليّة في الذهن، فإنّ العقل ينتزعها ويستخرجها على نحو مباشر من الصور الحسّيّة والخياليّة، وهذه التصوّرات تكون كلّيّة على الدوام في الذهن. أجل، إنّ تصوُّر ذات الباري هو كتصوُّر مفهوم الوجود ونظائره، مع فارق أنّ تصوُّر الله تعالى يجتمع فيه أكثر من مفهوم من هذه المفاهيم، نظير مفهوم «واجب الوجود»، و«العلّة الأولى»، و«خالق الكلّ»، و«الذات الأزليّة»، و«الكمال المطلق»، وأمثالها.

ولا يختصّ هذا الأمر بالله تعالى، بل تصوُّرنا بشأن المادّة الأولى للعالم على هذا النحو من التصوّر أيضًا. فنحن لا نملك تصوُّرًا عن ماهيّة المادّة الأولى للعالم وكُنهها، لكنّنا نتصوّرها بوصفها المادّة الأولى، وهو عنوان انتزاعيّ وثانويّ، ونقيم أحيانًا البرهان على وجودها، ونصدّق به. وإذا كانت ذات الحقّ لا يمكن تصوُّرها بأيّ وجه من الوجوه، لا يمكن -عندئذٍ- معرفتها والتصديق بها، كما لا يمكن إنكارها والشكّ بها أيضًا؛ فنحن ما لم نتصوّر الشيء بنحوٍ من أنحاء التصوّر، لا يمكننا إنكار وجوده

أو الشكّ به، ولا يمكننا أيضًا أن ندّعي أنّنا لا يمكننا أن نتصوّره؛ إذ ما لم نتصوّر الشيء، لا يمكننا أن ننكر وجوده أو تصوُّره. إذًا، فنحن نتصوّر الله، ولا نتصوّره أيضًا، فنحن نتصوّره بعنوان انتزاعيّ عامّ، نظير «خالق الكلّ»، لكنّنا لا نتصوّر كُنهَ ذاته[1].

إشكال- عدم القدرة على تصوُّر المطلق

هل يمكن للمحدود النسبيّ أن يتصوّر المطلق الكامل اللامحدود؟ وكيف؟

في الإجابة، يجب -بدايةً- تحديد مفهوم «المطلق» في معناه الحقيقيّ، أو القريب من الحقيقة. فكلمة «الإطلاق» -أو لفظه- هي اسم مفعول، وتدلّ على التحرّر من القيد والمحدَّد. فمفهوم «الإنسان» بنفسه مفهوم مطلق ومتحرّر، ويعمّ دائرة واسعة، ولكن ما إن نضيف إليه مفهوم «الأبيض» حتّى يضحي مقيّدًا، ومفهوم «الإنسان الأبيض» يشملُ قسمًا أو شريحة من الدائرة الأولى، ويصبح دائرة داخل الدائرة الكبيرة، وإذا أضفنا مفهوم «العالِم»، وقلنا «الإنسان الأبيض العالِم» تضحي الدائرة أصغر، وتتشكّل هذه الدائرة داخل الدائرة الثانية، وهكذا. ولذا، يمكننا القول إنّ بعض المفاهيم لا تُعرَفُ إلّا بنقيضها أو عكسها؛ فما لم نتصوّر -مثلاً- كلمة «المطلق» أو مفهومه، لا يمكننا تصوُّر مفهوم «المقيّد» ومعرفته؛ فكلّ مقيَّد يتألّف من اجتماع أكثر من مفهوم مطلق، وحقيقة كلّ مطلق عبارة

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص678-679.

عن المقيّد بلا قيد؛ أي مجرّد عدم وجود القيد كافٍ لحصول الإطلاق للمفهوم. على أنّ المحقّقين في هذا المجال، طرحوا فكرة خاصّة، وقالوا إنّ ما هو موجود ضمن المقيّد ليس ذات المطلق، بل الجامع المشترك بين المطلق والمقيّد، وأطلقوا عليه «الطبيعة لابِشَرط مقسميّ»، وأطلقوا على المطلق ذاته «اللابِشَرط القسميّ»، وهذا البحثُ خارج حدود هذا الكتاب، لكن هذه الفكرة -على كلّ حال- لا تتعارض مع ما ادّعيناه في ما تقدّم. إذًا، فالإشكالُ -بأنّ الذهنَ غير قادرٍ على تصوُّر المطلق- غيرُ سليم[1].

إشكال- الإطلاق المفهوميّ والإطلاق الوجوديّ

هل يمكن أن يتحقّق عند الإنسان «الإطلاق المفهوميّ» مع «الإطلاق الوجوديّ»؟ وكيف يمكن للإنسان أن يتصوّر في ذهنه مفهومَ «الإطلاق الوجوديّ» عبر تصوُّره الذهنيّ للإطلاق كمفهوم نظريّ، مع أنّ الله تعالى ليسَ مفهومًا مطلقًا، بل هو الوجود المطلق كلّه؟

أولًا: إنّ الإطلاقَ في المفاهيم -مثل مفهوم الإنسان، والأبيض، وغيرهما- هو إطلاقٌ محدود ونسبيّ؛ أي هو مقيَّد بمحدّدات لا يمكنه تجاوزها. فمفهوم الإنسان -مثلاً- مطلق ومتحرّر بالنسبة لأفراده. إذًا، فهذا المفهوم مطلق من ناحية، ومقيَّد من ناحية أخرى. لكنّ مفهوم الإطلاق لذات الحقّ هو إطلاقٌ غير محدود وغير نسبيّ؛ ولهذا، لا ينبغي قياسه على إطلاق الأشياء الأخرى.

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص679-680.

ثانيًا: إنّ إطلاقَ هذه المفاهيم إطلاق مفهوميّ؛ أي: إنّها جميعًا مجموعة مفاهيم ذهنيّة، وهي مطلقة ومتحرّرة بالنسبة لصنف غير محدود من القيود المفهوميّة. لكنّ ذات الحقّ ليست من سنخ المفاهيم، وحينما نقول إنّ ذات الحقّ مطلقة، لا نعني أنّ ذات الحقّ هي أعمّ المفاهيم، وأنّ هذا المفهوم غير مقيَّد بأيّ قيد -نظير مفهوم «الشيء»- بل نعني به «الإطلاق الوجوديّ»؛ أي إنّ ذات الحقّ مطلقة ولا حدّ لها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها أيّ لون من المحدوديّة المكانيّة والزمانيّة والإمكانيّة والماهويّة. إذًا، فتصوُّر المفاهيم المطلقة لا يدلّ على إمكان تصوُّر المطلق الوجوديّ. وحديثنا هنا يتمحور حول الكيفيّة التي نتصوّر عبرها، ذهنيًّا، مسألة «الإطلاق الوجوديّ» لذات الحقّ. وهذا التصوُّر يكون بمساعدة «النفي» ومعونته، وفقًا للآتي:

نتصوّر مفهوم «الوجود» المشترك، ثمّ نسلب عن ذات الحقّ مماثلته لسائر الموجودات في المحدوديّة وفي بعض الجهات الأخرى. وعلى هذا النحو، نحصل في أذهاننا على تصوُّرٍ لذات الحقّ كوجود مطلق. وتصوُّر اللامتناهي ممكن في الذهن، فمثلاً، نحن نعلم أنّ الفضاء واسع وعزيم ومترامي الأطراف، حتّى أنّنا نتساءل: هل هو متناهٍ أم غير متناهٍ؟ وفي الواقع، مجرّد أن نسأل هذا السؤال في أذهاننا، فهذا يعني أنّه لدينا -مسبقًا- تصوُّر عن اللامتناهي، تمامًا مثلما كان لدينا في أذهاننا تصوُّر عن المتناهي. ولكنْ في حال أردنا -أراد الذهن- التأكّد واقعيًّا وعمليًّا من التصوّر الذهنيّ للكون المتناهي -أيّ تجسيد اللامتناهي أمام الذهن- فهذا أمرٌ غير ممكن. وأمّا إذا تصوّر الذهن الفضاء المحدود، ثمّ تعقَّل مفهوم الفضاء الكليّ ومفهوم

المحدوديّة، ثمّ حمل مفهوم النفي والعدم على الفضاء المحدود، فسوف يكون ممكنًا ومعقولاً أن يتصوّر مفهوم الفضاء اللامحدود.

هذا كلّه يعني أنّ الذهن عاجز عن تصوُّر اللامحدود أو اللامتناهي -أو تخيُّلهما- على نحو مباشر، ولكنّه لديه الإمكانيّة لتصوُّره بصورة غير مباشرة؛ بمعنى أنّه عاجز عن إدخال اللامتناهي في قوّة الخيال، التي هي قوّة نصف مجرّدة، وهي بذاتها ومدركاتها محدّدة الأبعاد؛ لأنّ ذلك يستلزم أن يدخل الذهن غير المتناهي في تلك القوّة المحدّدة الأبعاد، وهذا غير ممكن. نعم، يمكنه فعل ذلك -أي تعقُّل غير المتناهي- بواسطة تركيب مجموعة مفاهيم انتزاعيّة (كلّيّة تصوّريّة). فهذه هي الوسائل التي يمكن بواسطتها التوفّر على تصوُّر معقول وصحيح على نحو غير مباشر.

ممّا سبق، يمكن الإشارة إلى ما يلي:

1. إنَّ تصوُّر وجود الله عزّ وجلّ (علّة الوجود) من عدمه، هو أمر ممكن ذهنيًّا، في إطار حدود الفلسفة ومعاييرها.
2. إنّ الذهن لديه القدرة -عبر الطريقة السابقة- على إدراك صفات الله عزّ وجلّ ووعيها، والتي هي صفات غير محدودة وغير متناهية. فهو عزّ وجلّ عالِم وكامل وجميل وخيّر ورحيم وحيّ وقيّم ولديه إرادة مطلقة ومشيئة كاملة، ولا مانع يمنع الذهن من تعرُّف تلك الصفات اللامحدودة.

أمّا ما هي حدود العقل في إدراك ذات الحقّ وصفاته؟ فهذا موضوع خارج عن حدود هذا البحث، وسوف نتناوله قريبًا[1].

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص680-683.

ثانيًا، التصوّر والتصديق بالله

1. التنزيه ونفي التشبيه

يقتضي التنزيهُ عدمَ وجود أيِّ صفات مشتركة بين الله تعالى وبين مخلوقاته ومعلولاته. بل ينبغي الامتناع كلّيًّا عن توصيفه عزّ وجلّ، فكلّ توصيف تشبيه، وذاته عزّ وجلّ لا يمكن تشبيهها بأيّ كائن أو مخلوق من أيّة جهة، يقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1]. فكلّ صفة من الصفات التي يعرفها الذهن عنه، هي صفة للمخلوق، لا للخالق، وكلّ صفة ترتسم في أذهاننا ونعدّها كمالاً، فهي كمالٌ سلك طريقه إلى أذهاننا عبر مشاهدته في المخلوق. جاءَ في الحديث: «كلُّ ما مَيَّزتمُوه بأوهامِكُم في أدقِّ معانيه، فهو مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم، ولعلَّ النملَ الصغارَ تتوهّمُ أنَّ للهِ زبانتَين»[2]. وهو حديث ينتقد اتّخاذ البشر أنفسهم كمعايير ونماذج للقياس، خاصّة في موضوع الذات الإلهيّة المطلقة، والمفترض أن تكون منزَّهة عن كلِّ ظنٍّ وتخمين ورؤية قياسيّة، والتي لا يُقاس عليها وبها شيء في الوجود.

إذًا، لا طريق عندنا للوصول إلى معرفة أيّة صفة كماليّة من صفاته عزّ وجلّ، فمثلاً، نحن لا نستطيع أن نقول عنه تعالى إنّه عالِم وقادر أو قدير أو غنيّ أو حيّ أو مُريد أو سميع أو إلخ، كما لا نستطيع أن نقول أيّ شيء آخر بشأنه تعالى، ولا نمتلك سبيلاً -بأيّ وجه من الوجوه- لمعرفة

1 - سورة الشورى، الآية 11.

2 - بحار الأنوار، ج66، ص292.

تلك الصفات عين المعرفة واقعيًّا، إنّما علمنا ومعرفتنا حول تلك الصفات يتركّزان ويتمثّلان بأنّها مغايرة تمامًا للصفات التي نعرفها[1]. وبرز في تاريخ الفكر الإسلاميّ تيّار أو جماعة كانوا يؤكّدون أنّ الصفات والأسماء التي ذكرها كتاب الله -والتي هي أسماؤه وصفاته عزّ وجلّ- يجب تجريدها من المعاني التي قد تحصل في الأذهان، حيث إنّ معاني هذه الكلمات أو الألفاظ في أذهاننا هي عين ما نشتقّه من المخلوقات والذات الأحديّة منزّهة منها، أمّا المعاني الواقعيّة لهذه الأسماء، فيعرفها الله عزّ وجلّ وحده.

كما ظهرت جماعة وفريق آخر أكثر اعتدالاً حول مسألة التنزيه ونفي التشبيه عنه تعالى، كان يقول بوجود إمكانيّة لمعرفة صفات الله السلبيّة، أمّا صفاته الثبوتيّة فلا يمكن معرفتها؛ كونها صفات ذاتيّة لا يمكن أن تكون مشتركة بين الخالق ومخلوقاته. وأمّا نفي الصفة عن الخالق، فلا مانع منها، خصوصًا مع الالتفات إلى عدم وجود ما يصدق عليه هذا النفي بنحوٍ مطلق، سوى الخالق تعالى، فمثلاً، يتّصف تعالى بأنّه قدير وقويّ وعليم وحيّ، فالقدير هو غير العاجز، والقويّ هو غير الضعيف، والعليم هو غير الجاهل، والحيّ يعني غير الميت، وهكذا... فهذه معاني سلبيّة، وليست إيجابيّة لتلك الألفاظ، والمُريد يعني غير الفاعل بالقهر، وأمثال ذلك. ومن هنا، فهذه الصفات جميعًا هي صفات تنزيهيّة وجلاليّة، وليست صفات جماليّة وثبوتيّة[2].

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص704-705.
2 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص705-706.

ونحن نقول: لا شكّ -عقلاً وشرعًا- بأنّ الله تعالى ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾، ولا يمكن تشبيه الله عزّ وجلّ بأيّ مفردة من مفردات الوجود، ولا بأيّ شيء من الأشياء في الحياة والوجود؛ إذ إنّه لا يوجد أيّة نسبة بين مكوِّن ترابيّ محدود وناقص، وبين خالق الوجود وربّ الأرباب، كما أنّه لا سبيل أمام البشر لمعرفة عين ذاته تعالى ولا صفاته.

طبعًا، هذا التباين والاختلاف والتمايز الكبير بين خالق مطلق ومخلوق نسبيّ، يكون في الوجوب والإمكان، وفي القِدَم والحدوث الذاتيّ، وفي التناهي واللاتناهي، وفي كونه بالذات أو بالغير، فالله عالِم -مثلاً- والإنسان عالِم أيضًا، والعلم ليس سوى الكشف عن الأشياء والاستبصار والإحاطة بالوقائع والتحوّلات، ويكون التفاوت في أنّ الله عزّ وجلّ عالِم عِلمًا مطلقًا بالوجوب الذاتيّ، والإنسان عالِم بالإمكان العرضيّ، وأنّ علم الله تعالى قديم، وعلم الإنسان حادث حديث، وعلمه تعالى كلّيّ شامل مطلق، يعلم بالجزء والكلّ، بالغيب والشهادة، والماضي والحاضر والمستقبل، أمّا الإنسان فعلمه محدود ونسبيّ وناقص، ومرتبط بغيره لا بذاته فقط، ولا يمكن البتّة مقارنة علم مطلق مع علم محدود.

ولا بدّ من التنويه هنا، إلى أنّ عدم كون المخلوقات كالخالق، ونفي المثليّة والندّيّة، لا يعنيان أنّهما نقيضان وضدّان، فالمخلوق يتحرّك في ظلّ الخالق، وهو آية من آياته عزّ وجلّ، ومظهر من مظاهر قدرته وعظمته.

وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإذا كان مقتضى التنزيه ونفي التشبيه أن لا يصدق على الخالق أيُّ معنى يصدق على المخلوق، فيجب أن نقرّر هذا

الحكم في موضوع وجود الله تعالى ووحدانيّته أيضًا؛ أي إن قلنا إنّ الله موجود وواحد، فيجب -وفق القاعدة التنزيهيّة المتقدّمة- أن نجرّد هذَين اللفظَين من معنيَيهما، أو -على الأقلّ- نقول إنّ معنى «الله موجود» هو أنّ الله ليس معدومًا، وكذلك لا يمكن أن نقول إنّ الله عزّ وجلّ واحد واقعًا؛ لأنّ ذلك يستلزم التشبيه بكلّ واحد من الناس. ومن البديهيّ أنّ هذه الرؤية النظريّة لا تتطلّب ولا تقتضي التعطيل في موضوع معرفة صفات الحقّ، أو تعطيل العقل عن العلم والمعرفة، أو ارتفاع النقيضَين فقط، بل هي نمط أو شكل أو لون من إنكار الله تعالى ووحدانيّته[1].

2. العقل وتمييز صفات الكمال الإلهيّ

لا مانع -أساسًا- يمنع اشتراك الصفة بين الخالق والمخلوق، لكنّ عقلنا البشريّ عاجز كلّيًّا عن اكتشاف حقيقة صفات الحقّ عزّ وجلّ؛ ما يستلزم منّا تقليد الشريعة تقليدًا مطلقًا في وصف الله عزّ وجلّ[2].

وهناك مَن يزعم ويدّعي -وهم ثلّة من المتكلّمين والمفكّرين- أنّه لا يوجد ما يمنع من إطلاق صفة مشتركة بين الخالق المطلق والمخلوق النسبيّ من جهة «التنزيه والتشبيه»، حتّى لو كانت تلك الصفة ثبوتيّة وجماليّة. فمثلاً، حينما نقرّ بأنّ الله عالِم، وأنّ فلانًا من الناس عالِم أيضًا، فإنّ هذا الإقرار لا يقتضي التشبيه، على الرغم من أنّ علم زيد (الإنسان)

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص708-710.
2 - المصدر نفسه، ج2، ص708.

حديث وحادث، ونسبيّ وناقص ومحدود، ومختلط بالجهل، وناشئ من الغير، وعلم الله تعالى قديم ومطلق، وعارٍ من الجهل، وهو مقتضى ذاته.

ويتابع هذا الفريق فيقول بأنّ إشكاليّة البحث والتأمّل في صفاته عزّ وجلّ، لا تأتي ولا تنطلق من جهة التنزيه والتشبيه، بل من جهة وزاوية أخرى، هي أنّنا -كبَشَر- محدودين، نعجز بواسطة عقولنا، عن تحديد أيٍّ من تلك الصفات هي صفة كمال، وأنّ الذات الإلهيّة متّصفة بها، ولا نستطيع أيضًا تحديد صفة النقص التي تتنزّه عنها الذات الإلهيّة، إنّما أعلى درجات وَعْيِنا وإدراكِنا هنا تكمن في أن نقول إنّه تعالى جامعٌ للصفات الكماليّة كلّها، ومنزّه من كلّ تحديد ونقص.

ولكن، كيفَ لنا أن نشير ونحدّد بدقّة، صفة الكمال التي تليق بذاته تعالى، ونحدّد ما ليست كذلك من الصفات؟ حيث إنّ تمييز صفة الكمال عن غيرها ممتنع عن البشر.

من هنا، ينبغي لنا متابعة الشريعة المقدّسة في مثل هذه المسائل. فكلّ صفة لله تعالى وردَت في كتاب الله أو في نصّ الرسول وأوصيائه، نُثبتها، وكلّ صفة لم يُشَر إليها -إثباتًا أو نفيًا- في القرآن والسنّة، يجب علينا أن نصمت بشأنها[1].

الجواب

يجب أن نعلم -بدايةً- أنّ معرفة الوجود أو الفلسفة الأولى هو علم

1 - المصدر نفسه، ج2، ص706-707.

صحيح، وفي متناولنا نحن البشر؛ أي إنّه علم عقليّ. والرؤى والأفكار كلّها، التي تحدّثَت عن عجز العقل أو محدوديّة قدرته -وربط القدرة فقط عن طريق الحواسّ- إنّما جاءت نتيجة دراسة وقراءة غير صحيحة لآلة الفكر والعقل البشريَّين، وعدم المعرفة الحقيقيّة بإمكاناته التفكيريّة، مع أنّ الله تعالى أكرم الإنسان به، بما يعني أنّه قادر على وعي حقيقة المعاني العامّة، وتفهّمها وإدراكها، والقيام بالحكم الصحيح، بما يفضي إلى بناء الأرضيّة أمام علم برهانيّ يقينيّ.

طبعًا، يجب أن نشير هنا، إلى أنّ معرفة الذهن بالمفاهيم والأحكام والنواميس العامّة للوجود لا تعطيه القدرة لفهم المسائل الرياضيّة أو الطبيعة الخاصّة وإدراكها، لكنّها -حتمًا- كافية لفهم القضايا الإلهيّة الخاصّة وإدراكها، ومنها معرفة الصفة اللائقة بذاته عزّ وجلّ، ومعرفة الصفة التي لا تليق به، وذلك وفقًا لمعايير المعرفة الوجوديّة، والعقل الفلسفيّ الحكيم المتدرّب.

على أنّ هذا لا يعني بالضرورة أنّ العقل يملك القدرة -كما قلنا- على إدراك كُنه صفاته عزّ وجلّ بالذات.

3. استقلال الفكر البشريّ في الأبحاث الإلهيّة[1]

توصّل بعض المتكلّمين والمحدّثين -عبر بعض النصوص المقدّسة- إلى أنّه لا يجوز الخوض في مسائل الصفات والأسماء الإلهيّة ومباحثها،

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص712-718. (بتصرّف في بداية المقطع).

وأنّ أسماء الله توقيفيّة. وهناك حديث كثير في الآيات والروايات عن التنزيه، نظير:

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1].

﴿لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾[2].

﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[3].

وبنحوٍ عامّ، جميع الآيات التي استُعمِلَت فيها كلمة «سبحان» أو «تعالى»، تعطينا هذا المفهوم، مثل قوله تعالى: ﴿وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[4].

لكنّ الأبصار في الآية الثانية فُسِّر في الروايات[5] بالأعمّ من أبصار العيون وأبصار أوهام القلوب.

أمّا الروايات التي وردَت في كثير من المظانّ الحديثيّة، فقد كانت كثيرة جدًّا، ونذكر على الأخصّ هنا كتاب «الكافي»، وهي جاءت تحت عنوان: «باب التشبيه»، و«باب النهي عن الكيفيّة»، و«باب إبطال الرؤية»، و«باب

1 - سورة الصافّات، الآية 180.

2 - سورة الأنعام، الآية 103.

3 - سورة الإسراء، الآية 43.

4 - سورة النمل، الآية 8.

5 - راجع الكافي - باب إبطال الرؤية، منه: عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ، قَالَ: قُلْتُ لأَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام): ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ﴾، فَقَالَ: «يَا أَبَا هَاشِمٍ، أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعُيُونِ، أَنْتَ قَدْ تُدْرِكُ بِوَهْمِكَ السِّنْدَ وَالْهِنْدَ وَالْبُلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا وَلَا تُدْرِكُهَا بِبَصَرِكَ، وَأَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تُدْرِكُهُ، فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعُيُونِ؟» (انظر: محمّد بن يعقوب الكلَينيّ، كتاب الكافي، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 1992، ج1، ص98).

النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جلّ وتعالى». ومن أجل إيضاح المسألة على نحو دقيق وكليّ، نتصوّر أنّه من الأجدى هنا طرح ملحوظَتَين:

الملاحظة الأولى: إنّ القرآن الكريم وما ورد من نصوص موثّقة وروايات وأحاديث مؤكّدة عن الرسول الكريم (ص) والأئمّة الأطهار(ع)، هي من أهمّ التعاليم والشروحات والإيضاحات المقدَّمة مِن قِبَلهم بشأن المعارف الإلهيّة، وأعظمها. والبشر لا يمكنهم تناسي هذه التعاليم والوصايا، أو تجاوزها، فهم أولياء الوحي والإلهام. طبعًا، هذا لا يعني أنّه لا يجوز أن يفكّر البشر أو يستنبطوا ويستلهموا من القرآن والأحاديث.

الملاحظة الثانية: يجب أن يحوز المتصدّي للمعرفة والحكمة الإلهيّتَين على العلم والمعرفة والخبرة الحقيقيّة في القبض على المقدّمات الضروريّة؛ أي أن يتوفّر لديه الصلاحية العلميّة، وذلك من أجل أن تأتي أفكارهم وطروحاتهم غير مخالفة للأسُس والمعايير العقليّة والعلميّة، وغير مخالفة لنصوص القرآن الكريم. وهذا لا يتناقض مع الاستقلاليّة العقليّة والفكريّة، وحقّ كلّ فرد في الوصول للمعارف، وسبر أعماقها بوعي وعلم ومسؤوليّة. وبطبيعة الحال، هذا أمر لا يتوافر لجميع الناس، بل للقلّة من الناس ممّن تمكّنوا من تحصيل المقاييس العلميّة، ووصلوا لأعلى المراتب العلميّة في مجال الحكمة المتعالية والمعارف الإلهيّة، فهؤلاء الأفراد منحهم تعالى الذوق الرفيع، والاستعداد الذاتيّ، والقابليّة الداخليّة لوعي المفاهيم الرفيعة جدًّا وإدراكها. وكم هو جميل ما قاله ابن سينا: «جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد، أو يطّلع عليه إلّا واحد بعد واحد. ولذلك، فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفّل،

وعبرة للمحصّل. فمن سمعه واشمأزّ عنه، فليتّهم نفسه؛ لعلّها لا تناسبه، وكلٌّ ميسّر لِما خلق له»[1]!

ويقول أيضًا: «أيّها الأخ، إنيّ مخضتُ لك في هذه الإشارات عن زبدة الحقّ، وألقمتك قفيّ الحكم في لطائف الكلم، فصنه عن الجهالين والمبتذلين، ومَن لم يُرزَق الفطنة الوقّادة والدُّربة والعادة، وكان صغاه مع الغاغة، أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم. فإن وجدتَ مَن تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته، وبتوقّفه عمّا يتسرّع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحقّ بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه مدرجًا مجزّأ، مفرقًا، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله، وعاهِده بالله، وبإيمان لا مخارج له، ليجري في ما يأتيه مجراك، متأسّيًا بك. فإن أذعتَ هذا العلم أو أضعته، فالله بيني وبينك، وكفى بالله وكيلاً»[2].

وهنا، لا بدّ من ملاحظة نقاط عدّة على كلام ابن سينا:

1. أوّلاً، إنّ إدراك المسائل والمعارف الإلهيّة، والتعمّق في أبحاثها ومتعلّقاتها، أمر لا يتوفّر للكثيرين، بل هو مقتصر على الأفراد الممتازين، ممّن يملكون العقل الناضج والوعي الفاعل والحكمة النظريّة والعمليّة، وهذا ما يشير إليه الحديث الشريف: «كلٌّ ميسّرٌ لِمَا خُلِقَ له»[3].

1 - أبو عليّ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، مصر/القاهرة، طبعة عام 2017م، ج3، ص493.

2 - الإشارات والتنبيهات، م.س، ج3، ص419.

3 - بحار الأنوار، مصدر سابق، ج4، ص282.

2. ثانيًا، هناك شروط وخصائص جوهريّة ورئيسة ينبغي أن يحوزها طالب الحكمة الإلهيّة، وهو الذكاء الوقّاد، والجرأة، والشهامة، وصفاء النفس، وحُسن الطبيعة، واستقامة السليقة، والتسليم أمام الحقيقة.
3. ثالثًا، لا يمكن للمتعلّم أو طالب العلم أن يصل مباشرة، وفي غضون زمن قصير، لجوهر المعارف، بل عليه أن يتدرّج في تعلُّم المسائل والأبحاث عند معلّمه، الذي لا بدّ له من أن يطلب من تلميذه وطالب علمِه اختبارَ ما تقدّم تعليمه، وملاحظة استعداده كمتعلّم، وعدم استعداده.
4. رابعًا، ضرورة أن يكون هناك عهدٌ موثّق بين المعلم وتلميذه، يؤكّده القَسَم على عدم إفشاء هذا العلم بين عموم الناس.

وهذا يعني أنّ ابن سينا –ونظراءه من الحكماء والفلاسفة- كان يعتقد بأنّ واجب العامّة يكمن في التقليد والتعبُّد فقط، إلّا مَن امتلك موهبة الحكمة والاستعداد الكبير لتعلُّم الحكمة.

بعد أن اتّضحت الملاحظتان المتقدّمتان، يمكننا أن نفهم مفاد الروايات التي جاءت في هذا المجال، ونذكر رواية واحدة كنموذج:

جاء في الكافي عن عبد الرحيم بن عتيك القصير، قال: كَتَبْتُ عَلَى يَدَيْ عَبْد الْمَلك بْن أَعْيَنَ، إِلَى أَبِي عَبْد اللَّه (ع)، أَنَّ قَوْمًا بِالْعِرَاق يَصِفُونَ اللَّهَ بِالصُّورَة وَبِالتَّخْطِيط، فَإِنْ رَأَيْتَ -جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ- أَنْ تَكْتُبَ إِلَيَّ بِالْمَذْهَب الصَّحِيح مِنَ التَّوْحِيد؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ «سَأَلْتَ -رَحِمَكَ اللَّهُ- عَنِ التَّوْحِيد وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَنْ قِبَلَكَ، فَتَعَالَى اللَّهُ ﴿**الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ**

﴿الْبَصِيرُ﴾[1]، تَعَالىَ عَماَّ يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ الْمُشَبِّهُونَ اللَّهَ بِخَلْقِه، الْمُفْتَرُونَ عَلَى اللَّه. فَاعْلَمْ -رَحِمَكَ اللَّهُ- أَنَّ الْمَذْهَبَ الصَّحِيحَ فِي التَّوْحِيدِ مَا نَزَلَ بِه الْقُرْآنُ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ، فَانْفِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى الْبُطْلَانَ وَالتَّشْبِيهَ، فَلَا نَفْيَ وَلَا تَشْبِيهَ، هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَلَا تَعْدُوا الْقُرْآنَ؛ فَتَضِلُّوا بَعْدَ الْبَيَانِ»[2].

يؤكّدُ الإمامُ (ع) في إجابته أنّه لا مانع يمنع الإنسان من وصفه عزّ وجلّ، ولكن على كلّ مَن يتحرّك على هذا الطريق، أن يفهم الحدّ الذي يفصل بين النفي والتعطيل وبين التشبيه، بحسب ما يخبرنا القرآن الكريم. والمنع فقط يكون لأولئك الذين لا أهليّة لهم عقلاً وعلمًا. والثابت الأساس هنا، الثبات على نهج القرآن، وتعلُّم أصوله، أمّا التقليد والتعبّد بالألفاظ، ومنع التفكير والمعرفة، فهذا أمر مرفوض، بل ومُدان. وقد أكّد الأئمّة (ع) كلّهم على أهمّيّة سلوك طريق العلم، وتوجيه عقولهم إلى غاية إدراك حقائق الأمور، وضرورة معرفتها -نوعيًّا- على نحو حقيقيّ. والاستدلالات الواردة في نصوص الإسلام -سواء في القرآن والحديث والأدعية في مجال علم الله تعالى وقدرته وبساطته ونفي الصفات الزائدة عن الذات وسائر قضايا الإلهيّات- هي كلّها من نوع الاستدلالات المنطقيّة، ومن نسق التحليل والتجزئة الفكريّة، وقد نقَلْنا بعض هذه الاستدلالات في باب وحدة واجب الوجود. وإذا كان عامّة الناس مكلّفين بالتقليد والتعبّد،

1 - سورة الشورى، الآية 11.

2 - الكافي، م.س، ج1، ص100.

فلمَ هذه الاستدلالات؟ ولِمَن هذا التحليل والتجزئة العقليَّان؟ ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾[1]. وهكذا، يمكن أن يُستَنبَط من أمثال هذه الآية -مع الالتفات إلى أنّ الألف واللام في «الأسماء» للاستغراق، لا للعهد- أنّه عزّ وجلّ يمكن وصفه بكلّ صفة تحكي عن الحسن والكمال في حدّهما الأعلى، وأنّه تعالى لا يعتريه أيّ نقص، ولا ينفذ له شيء من أحكام العدم. وقضيّةُ توقيفيّةِ أسماءِ الله، مع عدم وجود دليل تامّ عليها، قضيّة مستقلّة. فمِن الممكن أن يكون للتسمية قانون خاصّ بحسب الشريعة؛ لوجود فرق بين التسمية والتوصيف، وبحثنا ينصبّ على التوصيف، لا التسمية[2].

ثالثًا، طرق معرفة صفات الله

تُعَدّ قضيّة البحث في صفات الله عزّ وجلّ من أكثر القضايا أهمّيّة وحضورًا في موضوع الأبحاث الإلهيّة، وتتفرّع هذه القضيّة إلى أبحاث كثيرة، منها: تنويع الصفات إلى سلبيّة وثبوتيّة وإضافيّة، وتنويعها إلى صفات الذات وصفات الأفعال، والبحث في: هل إنّ صفات الله عزّ وجلّ هي عين ذاته أم زائدة عليها (على الذات)؟

1 - سورة الأعراف، الآية 180.

2 - محمّد حسن الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، شركة الأعلميّ للمطبوعات، لبنان/بيروت، طبعة عام 1997م، ج8، ص359-361، وص365-385.

1. طريقان لإثبات الصفات الكماليّة لله

كيف يمكنُ معرفة صفات الحقّ عزّ وجلّ؟ وبأيّة سُبل وطُرق؟

في الواقع، جرى طرح سبيلَين، أو طريقَين، لتحقيق هذا الموضوع وإثباته. فاتُّخِذ من الذات الإلهيّة دليلٌ على الصفات في أحد الطريقَين، واتُّخِذَت المخلوقات في الطريق الآخر مرآةً لصفات الحقّ تعالى. ويتفرّع الطريق أو السبيل الثاني -بدوره- إلى سبيلَين، مع ضرورة الإشارة إلى السبُل الثلاث.

أ. ذات الله دليل على صفاته[1]

وهو يعني الانطلاق من معرفة العلّة أو ثبوتها، إلى معرفة المعلول وإثباته. ومعرفة العلّة المطلقة -وهي واجب الوجود- تختزن وتتضمّن معرفة كلّ ما يصدر عنها ويشعّ منها من معلولات وصفات وشؤون وغيرها. فكلّ ما قد يكونُ للمعلولات من معطيات وشؤون ومفردات وصفات، ليست سوى نتائج ومخرجات وإشعاعات لتلك الحقيقة المطلقة علّة الوجود.

إنّ اتّخاذ الحكماء والمتكلّمين للذات كبرهان على الصفات، هو السبيل نفسه الذي ساروا عليه لتقديم برهان الصدّيقين، الخاصّ بإثبات الواجب ووحدته.

حيث إنّه بعد ثبوت أصالة الوجود، وثبوت أنّه عزّ وجلّ وجود محض، وواقع محض، وليس للعدم طريق إليه، وثبوت أنّ الكمال يساوي الوجود،

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص719-720. (بتصرّف في مقدّمة المقطع ونهايته).

والعدم والماهيّة منشأ النقص، فإنّ ذاته عزّ وجلّ تتوفّر على الكمال الواقعيّ. لماذا؟ لأنّ هذا الكمال الواقعيّ عائد إلى الوجود والواقع، بل هو جزء من أحكام الوجود، ومن لوازم الوجود والواقع. ولأنّ ذاته تعالى وجود محض، فهي أيضًا كمال محض.

نشير هنا إلى أنَّ الأحكامَ واللوازمَ والعَوارض على نوعَين أو نمطَين:

- أحكام ولوازم تختصّ بشؤون الوجود بما هو وجود، وتدورُ مدارَ الوجود، مثل: الوحدة ومنشئيّة الآثار، والظهور والنوريّة، والعلم والحياة، والقدرة وغيرها..
- وأحكام تعرض على الوجود بحُكم توفُّره على تعيُّن وحدّ خاصّ. وحيث إنّ الذات الأحديّة وجود محض، وليس فيها أيّ تعيُّن وحدّ، فتعيُّنها إطلاقها ولاحدّيّتها. إذًا، تصدق على ذاته تعالى شؤون الوجود وكمالاته جميعًا بحدّها الأعلى[1].

ب. المَخلوقاتُ مرآةٌ لصفات الحقّ

هذا الطريق يعني الوصول إلى معرفة الخالق وصفاته عبر معرفة المخلوق وصفاته. ويتقوَّم هذا الطريق في منهجه بعمليّة ذهنيّة تُعرَف باسم «الاستدلال العقليّ»، وهو طريقٌ منطقيّ واضح.

طبعًا، علينا ألّا ننسى دومًا أنّ كثيراً من المعارف الإلهيّة التي هي بحوزتنا، وصلَتْنا عن طريق الوحي عبر الأنبياء والرسل. ويمكننا هنا استعراض هذا السبيل، وفقًا لما يلي:

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص720.

الطريق الفلسفيّ

الله تعالى هو علّة الخلق والوجود، ومن الاستحالة بمكان أن يكون معطي الوجود والكمال فاقدًا له. فاللهُ أعطى المخلوقَ كثيراً من الكمالات، كالعلم والقدرة والإرادة والجمال والحياة وغيرها من الصفات الكماليّة المعروفة في مخلوقاته تعالى، وهذا يدلُّ دلالةً أكيدة على أنّه تعالى هو أصلُ تلك الكمالات، وهو منشؤها وجوهرها وواجِدُها.

الطريق الكلاميّ

حينما نعاينُ مخلوقات الله، وندقّق في كثير من تفاصيل وجودها وحركتها وصفاتها وخصائصها ومختلف أنظمتها الدقيقة، نجد أنّها كلّها لم تأت من فراغ، ولم تكن مجرّد صدفة جميلة، بل هي جاءت وانطلقت وفقًا لعلمٍ وإرادةٍ وقدرةٍ وتدبُّرٍ حقيقيّ، وهذا العلم، وتلك الإرادة والقدرة، كامنة ذاتيًّا وجوهريًّا في الفاعل المحرِّك الحقيقيّ؛ ما يعني أنّ الفاعل حينما يريد أمرًا، ينجزه ويحقّقه. وهكذا هو الأمر في ما يخصّ الحياة، فالفاعل يتوفّر أيضًا على الحياة؛ لأنّ الحياةَ لا تعني سوى أنْ يكون الوجود مدركًا فعّالاً. وهذا الطريق هو الطريق ذاته الذي يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

ج. المقارنة بينَ طُرق إثبات صفات الله

إنّ الطريقَين السابقَين يقومان على فكرة أنّ مخلوقاته تعالى هي مرآة لصفاته، ولكن أقصى ما يقدّمانه هو أنّه عزّ وجلّ متوفّر على الكمالات التي أعطاها للمخلوقات بحدّها الأعلى. لكنّهما لا يدلاّن على أنّ ذاته عزّ وجلّ كاملة كمالاً مطلقًا، وليس للنقص طريق إليه تعالى؛ أي يدلاّن على أنّه

تعالى عالِم وقادر، ولكنّهما لا يدلّان على أنّ علمه مطلق بالكامل، وقدرته مطلقة بالكامل. وفقًا لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] و﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، بمعنى أنّه عليم على الإطلاق، وقدير ومُريد وحيّ على الإطلاق.

د. قراءة عالم الطبيعة بين التجربة والفلسفة[3]

مَن يقرأ كتاب الله، يدرك أنّه تعالى يريدنا أن نتحرّك لنصل إلى تكوين أعلى درجات ومراتب العلم والمعرفة، وحيازتها. فالله تعالى عالِم بكلّ شيء، وقادر على كلّ شيء. ولكن كيف السبيل إلى تلك المعارف الكبرى عن طريق قراءة عالمنا هذا -عالم الطبيعة المحدودة الخلق النسبيّ- للوصول إلى العلم والقدرة اللامحدودَين؟

إنّ الوصول إلى عالم ما وراء الطبيعة يتطلّب تأمُّل عالم الطبيعة ودراسته، فهذه القراءة والتأمُّل لا بدّ أن يقود إلى إدراك كثير من الحقائق الخفيّة والمبهمة وغير الواضحة، لكي تصبح الطبيعة، بكلّ ما فيها من قدرات وطاقات، مسخّرة لقوّة أعظم وعلّة أكبر، تديرها وتشرف عليها. ولكن من أجل معرفة إن كانت تلك القوّة المدبّرة أزليّة وسرمديّة وأبديّة، واحدة أو كثيرة، وهل هي مطلقة الكمال أم لا، بسيطة أم مركّبة، وغير ذلك من الأسئلة، فإنّ هذه الأسئلة -وما تفتحه من معضلات- لا تجيب عنها العلوم الحسّيّة، ولا قراءة الطبيعة كما هي. ولهذا، لا بدّ من طريقة

1 - سورة المائدة، الآية 97.

2 - سورة النور، الآية 45.

3 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص541-544.

أخرى نسير عليها للحصول على إجابات شافية ووافية عنها، وهذه الطريقة يؤيّدها القرآن.

في عالم الطبيعة، توجد كثير من المفردات والمواقع الحيّة وغير الحيّة، وهي بمجملها عبارة عن معلولات محسوسة، والعلم هو محاولة فهم طبيعة العلاقات القائمة في عالم الطبيعة بين تلك المفردات المعلوليّة، والوقوف على ما يربط بينها وبين عللها. وهذا هو دور العالِم والمحقّق والباحث المخبريّ والمفكّر والحكيم، حيث يجب عليه التدقيق في أحداث الطبيعة، عبر تفكيكها وتحليل معطياتها، والعمل على اكتشاف مصدر هذه الأحداث وجذرها، والعلاقات القائمة بينها؛ أي يجب تعرُّف علّة الأشياء وجوهر مصدر حركتها. ولا يمكن أن يوجد علم لا يَنسِب أبسط الحوادث إلى علّة، أو يحسب أتفه الأفعال غير مؤثّرة.

إذًا، العلم بالشيء يعني العلم بعلّته وخلفيّته؛ أي يجب القبول بالقانون البديهيّ القائل بأنّ لكلّ سبب مسبِّب، وهذا هو أصل قانون العلّيّة، الذي ينكر ويأبى وجود الصدفة والاتّفاق المسبق. والعالِم الحقيقيّ لا يعتقد فقط بحقيقة العالم البعيد عن العبثيّة واللامعنى، بل يعتقد -يقينًا- أنّ الوجود والعالم مقام على قوانين ونواميس غاية في الدقّة والانتظام، تخضعُ كلّها لنظام واحدٍ أزليّ متقن للغاية، يدبّره ويشرف عليه ناظم أزليّ سرمديّ. وهذا ما يقوله الحكيم والعالِم الموحّد، أمام العالِم الذي ينظر للعالَم ويحاول تفسير الوجود تجريبيًّا وحسّيًّا، فهو يتحدّث دومًا عن النظام والناموس والقانون، ولكن ينسى أو يتناسى المنظّم والخالق والعلّة الأولى. والقرآن الكريم يتحدَّث عن الصانع والمنظِّم والخالق؛ أي

عن العلّة، يتحدَّث عن فالق الإصباح، ومُنشِئ السحب والمطر، ومُحيي الموتى؛ أي يتحدّث عن ويدعو للتأمل في الحركات والفعاليات والمواقع الطبيعيّة كلّها التي يُرجعها المشركون إلى عوامل كثيرة أخرى، وأرباب ومصادر ومناشئ مختلفة متعدّدة.

وبمراجعة بسيطة لتاريخ العلوم الحديثة، نجد أنّها كلّها تتّجه نحو عالَم التوحيد، بل هي قدَّمَت خدمة كبيرة للتوحيد والمعرفة الإلهيّة، نشأت عن طريق «النظام الغائيّ»، لا «النظام الفاعليّ». حيث إنّ هذه العلوم كلّما تحرَّكَت وتعمَّقَت تجريبيًّا في قوانين الطبيعة ونواميسها، ظهر أمامها -جليًّا- موضوع تسخير الطبيعة، وسارت أكثر على طريق التوحيد، حيث العلّة الأولى والمحرّك الأوّل والصانع الأوّل.

إنّ العلوم الحديثة التي أقامت بنيانها على القراءة والتدقيق الحسّيّ التجريبيّ، وتعمَّقَت في إدراك البنى الذاتيّة الجوّانيّة للأشياء، أوضحَت أنّ قوى الطبيعة تتحرّك في فعالياتها ومختلف حركاتها نحو غايات وأهداف محددة، بحيث إنّ هناك علاقة مباشرة بين الفاعل والغاية.

إنّ سلوكات قوى الطبيعة تعطينا فكرة واضحة عن أنّ الطبيعة وما فيها من مفردات هائلة، هي معلولات مخلوقة، لها خالق وعلّة أولى، وقوّة مطلقة مدبِّرة، وتقدّم لنا صورة عن هذا النظام المتقن والكبير الذي يحكم ويتحكَّم بالظواهر كلّها.

ولكن أينَ يرتبطُ هذا الأمر بفكرة التوحيد وعقيدته؟ وهل ينكرُ الملحدون وجود نظام العلّيّة البديع والمتقن؟ وهل إنّ الله عزّ وجلّ -الذي يدعو إليه الرسل والأنبياء- هو عبارة عن مجموعة النظام العلّيّ اللامتناهي؟

إنّ تشابُه الفعاليات الطبيعيّة واطّرادها لا يدلّان على الوحدة النوعيّة لعناصر الطبيعة، ولا يدلّان بأيّ وجه، على وجود قوّة واحدة وإله صمد بسيط غير متجزّئ وثابت دائم أزليّ وقاهر غالب.

هـ. لزوم تدخُّل العقل الفلسفيّ

هناكَ بديهةٌ عقليّةٌ تقومُ عليها ألوان العلوم وأشكالها كافّة، وهي «قانون العلّيّة». والنظام الفاعليّ للعلّة والمعلول يُستَفاد منه فقط في أبحاث التوحيد، بالمفهوم الفلسفيّ للعلّة والمعلول -النابع من تحليل عقليّ- لا بالمفهوم العلميّ القائم على الحسّ والتجربة، والذي يعني الارتباط الوجوديّ بين الحوادث في بعدها الزمنيّ.

ولا تُعَدّ كلّ حادثة ممكنةَ الحدوث، إلّا إذا توفَّرَت على مؤشّرات الإمكان. ومن المعروف أنّ الممكن يحتاج ذاتيًّا إلى علّة لحدوثه وبقائه واستمراره، مع وجود علّة مقارنة ومتزامنة ومحيطة به. إنّ هذا الإمكان، مضافًا إليه امتناع التسلسل، يُثبِت وجوب وجود الواجب على رأس السلسلة[1].

رابعًا، معرفة صفات الله - الإشكالات والحلول

تُطرَح جملة إشكالات وتساؤلات حول تجربة الإنسان في معرفة الله، قدّمها مفكّرون ونخب وتيّارات فكريّة، وذلك لأسباب وأغراض مختلفة ومتباينة، منها:

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص544-545.

إشكاليّة-1 معرفة الله لا تقوم على قاعدة متينة[1]

مفاد هذه الإشكاليّة يُطرَحُ على شكل السؤال الآتي: كيفَ نعتقد ونؤمنُ بشيء لا يمكننا معرفته ولا وصفه؟ وكيف يمكن معرفة مصدر وجوده وسيرورته ومنشئهما؟ وطالما أنّ القضيّة لا تُعالَج بالاستناد للمحسوسات الطبيعيّة، فإنّ علينا صرف النظر عن البحث فيها.

في الجواب، نقولُ ونؤكّد الآتي:

1. أوّلاً، لا يوجد كتاب سماويّ، ولا رسول، ولا نبيّ، دفع الناس أو أرادَ مِن متّبِعيه أنْ يتوغّلوا في معرفة الله وصفاته، كما هو في ذاته وجوهره وكنهه. على العكس من ذلك، فهم كانوا حريصين أشدّ الحرص على منع الناس من هذا السبيل؛ إذ إنّه لا يمكن حدوث المعرفة للمطلق ذاتًا، بل هي ممتنعة؛ لأنّ المعرفة لا تكون إلّا لمن هو من الجنس نفسه.
2. ثانيًا، يجب النظر والتعمُّق في فهم بُنية أيّة حالة أو ظاهرة، ووعي خلفيّاتها، والبحث عن مسبّباتها وعلّتها الأولى، إذ ما معنى أن نتحدَّث -مثلاً- عن قانون، ونغفل عن المقنِّن؟ والعقل يسأل، وسيبقى يسأل، والإسلام لم يحرِّم السؤال ولا التفكير في أيّ شيء، وفي كلّ شيء، حتّى في أدقّ المعارف الإلهيّة.

ولذا، يجب على المفكّرين والمتكلّمين والحكماء المسلمين ألّا يعدّوا طرح الأسئلة، أو بعضها ممّا قد يعدّونه خرقًا للمألوف، بدعةً أو حرامًا.

---

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص545 - 547.

إشكال- الطبيعة لا تعطينا سوى الفائدة العمليّة

وذلك أنّ المعلومات التي نستحصلها لها فقط عمليّة، والسبب هو أنّنا لا نتوفّر إلّا على النتائج والآثار المادّيّة الحسّيّة عن طريق إدراكاتنا وحواسّنا المادّيّة المعروفة، ولا يوجدُ أيُّ دليل أو مؤشّر على انسجامها وتطابقها مع الخارج.

الجواب

إنّ الإدراكات الحسّيّة البشريّة ليست كاملة، بل هي نسبيّة ومحدودة في أدائها ووظيفتها، وهناك كثير من الأخطاء التي يمكن أن تقع فيها، بمعنى أنّها تختزن قصورًا في بُنيَتها، وهي ليست على حقّ وصواب دائمًا، وهذا يؤثّر سلبًا على مدى فاعليتها وقدرتها في الكشف عن الواقع الخارجيّ.

إنّ العلاقة بين الصور الذهنيّة والواقع الخارجيّ تنحصر في كون هذه الصور معلولة للكيفيّة التي يتعامل عبرها جهاز الحسّ مع الواقع العيانيّ الخارجيّ. أمّا قضيّة واقعيّة هذه الصور، وأنّها تعكس الواقع الخارجيّ كما هو -أي إنّها ذات قيمة نظريّة- فهذا خيال محض. نعم، لها قيمة عمليّة؛ أي يمكن -عمليًّا- الاستفادة منها، دون إمكانيّة اعتبار قيمة نظريّة وواقعيّة لها. طبعًا، لا يمكن تناسي وجود الواقع الذهنيّ أو الوجود الذهنيّ للأشياء بالمفهوم الفلسفيّ، أو رفضه، فالحواسّ لها قيمة نظريّة مهمّة وكبيرة، وقادرة على الكشف والاستقصاء.

إشكال- حتميّة خطأ الذهن البشريّ

إنّ الفكر والنتاج الفكريّ والمعرفيّ البشريّ محدود، وعرضة للوقوع

في الأخطاء؛ ما يعني أنّه لا يمكن الاعتماد عليه. وحتّى القضايا والمسائل الفكريّة الإلهيّة لا اعتبار لها؛ لأنّه لا فائدة عمليّة تطبيقيّة لها، ومن غير الممكن إثباتها حسّيًّا وتجريبيًّا؛ ما يستدعي رفضها وعدم مقبوليّة نتائجها[1].

الجواب

ليسَ كلّ ما يتمّ التأكُّدُ من صحّته تجريبيًّا هو صحيحٌ وحقيقيّ فعليًّا، وليس كلّ ما لا يتمّ التحقّق منه تجريبيًّا غير صحيح. الأمور نسبيّة، وخاضعة لاعتبارات عقليّة وعلميّة متعدّدة، بحسب طبيعة القضايا المراد إثباتها أو نفيها. فمثلاً، كلّ ما يتعلّق بالمعرفة الإلهيّة ومسائلها وقضاياها هو من الأمور غير الخاضعة للحسّ والتجربة، ولا يمكن إثباتها بمعايير المختبر والتجارب العينيّة. والإشكاليّة هنا تكمن -كما يقول الحسّيّون والماديّون- في أنّه يجب عدم الاعتماد على فكر ومعرفة لا تثبت بالتجربة. وهنا نؤكّد:

3. أوّلًا: إذا كانت هذه النتيجة الاستدلاليّة التي توصّلوا إليها صحيحة وسليمة، فهذا يجعلنا غير إلهيّين وغير ماديّين، بل ينبغي أن نكون في موقع اللاأدريّين. فالماديّون لا يمكنهم، عبر هذا الاستدلال، استنتاج النتيجة التي تنفعهم؛ لأنّهم يعتمدون على صوابيّة الحسّ في علومهم.
4. ثانيًا: إنّ هذه النتيجة الاستدلاليّة نفسها هي نتيجة استدلاليّة عقليّة محضة، ولا علاقة لها بالتجربة.

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص562-564.

5. ثالثًا: تستند النتائج الاستدلاليّة التجريبيّة على جملة مبادئ عقليّة بديهيّة غير تجريبيّة. فإذا تقرَّر عدم قبول أيّ أصل لا تؤيّده التجربة، يلزم أيضًا عدم قبول أيّ أصل تجريبيّ، وركوب الطريقة السفسطائيّة مرّة واحدة.
6. رابعًا: التجربة والحسّ ليسا مطلق الصلاحية والصحّة، بل يمكن جدًّا وكثيرًا أنْ يقعَ في الخطأ الذي قد يكون أكبر وأعمق وأخطر من خطأ العقل.

الفصل الثالثُ:

الوُصول إلى التصديق

أيّ تفكير حول أيّة قضيّة يُراد معرفة حقيقتها، فيه مقدّمة ونتيجة، أو مقدّمات ونتائج. والذهن يتحرّكُ وينتقل من مقدّمات القضيّة، إلى نتائجها -في سياق بحثه عن الحقيقة- بحركة عقليّة منطقيّة، هي نفسها لا تتحقَّق إلّا عبر الالتزام النفسيّ والعمليّ الكامل بطلب الحقيقة -وهذا أمر ذاتيّ داخليّ خاصّ بطالب الحقيقة- وضرورة حيازة الشروط والمقدّمات التي تتطلّبها عمليّة البحث عن الحقيقة -وهذا عاملٌ خارجيّ يتعلّق بوعي الإنسان لما هو خارج ذهنه-.

■ المبحثُ الأوّل: بُرهان الإمْكان والوُجوب

أوّلًا، طُرُق معرفة العلّة

لا يمكن أن يوجد معلول بلا علّة، ولا يمكن أن يوجد سبب من دون مسبِّب، ولا توجد قاعدة عقليّة أو عاقل بشريّ يمكنه نفي هذا القانون العقليّ، أو هذه البديهة العقليّة.

لكنّ وَجه التباين والخلاف يقع فقط في ماهيّة العلّة وخصائصها وإنّيّتها. ولذا، رأينا كيف قام الحكماء والفلاسفة بتركيز مبدأ في الحكمة المعرفيّة، يبحث في سمات المعلولات وخصائصها. والغاية هي معرفة ماهيّة العلّة الصانعة أو الموجِدة للعلل، على اختلاف أنواعها وأشكالها وأنماطها.

وقد قسّم الفيلسوف أبو عليّ سينا الموجودَ إلى واجب وممكن، وإلى حاجة الممكن إلى وجود مرجّح، ومسألة امتناع الدور والتسلسل في العلل، وأطلق على هذا البرهان «برهان الصدّيقين»، «وادّعى أنّ هذا

البرهان هو أشرف البراهين؛ لأنّ الأشياء والمخلوقات لم تأتِ فيه واسطة في الإثبات. في هذا الدرس، نلاحظ أنّ ظاهرة الإمكان هي التي جعلناها منطلق تقرير براهين عدّة. فمَن تعقّل معنى الإمكان، ونظر إلى هذا العالم، فسوف يراه موجودًا ممكنًا؛ أي إنّ الوجود ليس من ذاتيّاته، وأنّه لا بدّ أنّه تحقّق بالوجود بسبب علّة من غيره. وهكذا، ننتقل إلى صفة أساسيّة من صفات موجِد هذا العالم، وهي صفة وجوب الوجود، التي تعني ذاتيّة الوجود بالنسبة لله تعالى، وعدم إمكان تعقّله سبحانه دون الوجود»[1].

ثانيًا، برهان الإمكان والوجوب

حتّى ندركَ حقيقة هذا البرهان ومعناه العمليّ، ونفهمهما، نحنُ بحاجةٍ للنظر البصائريّ -إذا جاز التعبير- في ما وراء ظواهر الطبيعة المعروفة بواقعيّاتها وحيثيّاتها الحسّيّة المادّيّة.

يجب النظر -بدايةً- إلى كلّ ما هو مشترك بين المعلولات الكائنات جميعًا. والمشترك هو أنّ الموجودات لها ماهيّات ووجود، ووجودها هذا غير واجب لها، بل هو قيد الإمكان، أو ممكن. فالإمكان هو أمر ذاتيّ في الماهيّات المعلولة؛ أي هو من لوازمها الوجوديّة. والإمكان يعني -عقليًّا- تساوي العدم والوجود كنسبة مقارنة للمخلوق. والمفاد هنا هو أنّ إمكان العالم والموجودات المخلوقة فيه (المعلولات) كأمر ذاتيّ ماهويّ فيها، هو أبلغ دليل وأكبر دليل على ضرورة وجوب وجود علّة وخالق وواجب وجود.

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص652. (بتصرّف).

تقرير البرهان[1]

ارتكز ابن سينا على أصل موضوعيّ في برهانه، وهو مطلق الوجود، واستخدم في سبيل ذلك تقسيمًا عقليًّا للموجود، حيث اعتبر أنّ الموجود له حالتان، واجب وممكن، ولا يمكن أن يكون في حالة عدم. وبالنتيجة، نصل إلى أنّه من الضروريّ أن يكون للممكن علّة ذاتيّة الوجود ومطلقة. يقول ابن سينا في النمط الرابع من الإشارات مفاخرًا: «تأمَّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته وبراءته من السمات، إلى تأمُّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكنّ هذا الباب أوسع وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود، يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[2]. أقول: إنّ هذا حكم لقوم. ثمّ يقول: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[3]، أقول: إنّ هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به، لا عليه»[4].

ننوّه هنا إلى أنَّ الفيلسوف العارف صدر الدين الشيرازيّ، عَدَّ هذا البرهان ناقصًا وغير مكتمل، حيث قال في خاتمة كتاب المشاعر، بعد الإشارة إلى البرهان الذي يسمّيه برهان الصدّيقين: «وغير هؤلاء (الصدّيقين) يتوسّلون

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص652-654. (بتصرّف).
2 - سورة فصّلت، الآية 53.
3 - سورة فصّلت، الآية 53.
4 - الإشارات والتنبيهات، م.س، ج3، ص66.

في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره، كجمهور الفلاسفة بالإمكان، والطبيعيّين بحركة الجسم، والمتكلّمين بالخلق أو غير ذلك»[1].

لقد قرَّر الملاّ صدرا (صدر المتألّهين) أنّ برهان ابن سينا أقرب البراهين إلى برهان الصدّيقين، لكنّه يختلف عن «برهان الصدّيقين».

صياغة التقرير

إنّ العالَم ذو ماهيّة، ولا يمكن التوفّر عليها -على الماهيّة- من دون «الإمكان الذاتيّ». وحيث إنّ العالم بأسره واحد شخصيّ، إذًا، فالعالم بأسره واحد ممكن... وكلّ ممكن يحتاج في وجوده إلى علّة كامنة وراء وجوده الظاهريّ؛ ما يعني ويستلزم أنّ الوجود والعالم كلّه بحاجة ذاتيّة إلى علّة واجبة. والإمكان الذاتيّ هو الذي يعطي الماهيّة، بدل أن تكون ماهيّة العالم الحيثيّة المصحّحة لجهة الإمكان. وفي هذا التقرير، لم يكن هناك حاجة إلى نفي الدور والتسلسل أيضًا.

ثالثًا، أدلّةُ امتناع التسلسل

1 - برهان «الشيء ما لمْ يجبْ لمْ يوجد»

لا يمكن أن يصبح الشيء واجب الإيجاب إن لم يكن واجبًا بذاته؛ أي يختزن على وجوبيّته في ذاته؛ فالإيجاب شرط للوجود. وحينما لا

1 - صدر الدين الشيرازيّ، المشاعر، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م، ص123.

تكون الأشياء واجبة في ذاتها، فهناك -حتمًا- علّة إيجاد لها، حيث يجب أن يكون واجب الوجود بذاته هو من أوجبها.

لقد قدّمَت مباحث الحكمة والمعرفة الإلهيّة التي تتضمّن العلّة والمعلول، براهين عدّة عن امتناع الدور والتسلسل في العلل، وجاءت براهينهم بسبُل متعدّدة.

تقرير البرهان[1]

يتمّ البرهان عن طريق «الوجوب»؛ أي بناءً على قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد». قال به وشرحه نصير الدين الطوسيّ في كتابه «تجريد الاعتقاد»، من أجل البرهنة على امتناع تسلسل العلل.

خلاصة البرهان

إذا فرضنا أنّ هناك مجموعة أو سلسلة من العلل والمعلولات -سواء أكانت متناهية أم غير متناهية- لا رابط بينها، وليسَ بينها واجب الوجود؛ أي أنّها –في مجموعها وآحادها- لا تتوفّر على «الوجوب»، وعدم توفُّرها على الوجوب يعني أنّها غير موجودة، وأيُّ معلولٍ يحوزُ على الوجود يحوز بالضرورة على الوجوب. ومن ثمّ، تُغلَق وتُسَدّ منافذ العدم كلّها عليه[2].

وإذا ما فرضنا وجود شروط كثيرة لكي يصبح شيء من الأشياء موجودًا، فإنّ انعدام (وعدم وجود) شرط واحد من تلك الشروط كلّها سيجعل الشيء ممتنع الوجود؛ أي إنّه لن يوجد.

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص627.

2 - المصدر نفسه، ص628-630.

وإذا ما اعتبرنا أنّ كلّ آحاد السلسلة أو مجموعها غير متوفّرة على وجوب الوجود -بحكم كونها ممكنة بالذات- فإنّها عاجزة عن إيجاد نفسها.

والأمر يتحرّك في المسار ذاته في ما يتعلّق بعلّتها. إذ لو فرضنا أن علّة الفرد من هذه السلسلة أو مجموعها موجودة، فهي معلولة للوجوب، ثمّ تتوفّر على الوجود. لكنّ فرض المسألة هنا أنّ العلّة ذاتها ممكنة العدم، وطريق العدم مفتوح على المعلول عن طريق عدم تلك العلّة، كما أنّ طريق العدم على هذه العلّة مفتوح عن طريق عدم علّتها، وهكذا إلى ما لا نهاية. أي إنّنا إذ أخذنا أيًّا من المعلولات، نجد أنّ طريق العدم مفتوح أمامه عن طريق عدم العلل السابقة جميعًا؛ أي إنّ إمكان العدم لهذا المعلول قائم عن طريق إمكان العدم على الأفراد المتقدّمة عليها جميعًا. إذًا، فجميع السلسلة في مرحلة الإمكان، لا في مرحلة الوجوب، وما لم تصل إلى مرحلة الوجوب، لا تتوفّر على الوجود، وإمكانات العدم جميعًا في السلسلة إنّما تُسَدّ مع وجود واجب الوجود فقط. ولكن حيث إنّ نظام الوجود موجود، إذًا، فهو واجب، وحيث إنّه واجب، إذًا، يقع واجب الوجود على رأس هذا النظام، ويُفاض الوجوب والوجود على الممكنات جميعًا من ذات واجب الوجود[1].

2 - برهان «التقدّم والتأخّر بين العلّة والمعلول»

يرتبط هذا البرهان بمبدأ العلّيّة، ويقوم على مفهوم «التقدّم». وأوّل مَن

1 أصول الفلسفة، م.س، ج2، ص629.

تحدَّث به وعنه الفيلسوف الفارابيّ، من أجل إثبات امتناع تسلسل العلل.

تقرير البرهان

تتقدمُ العلّة على معلولها تقدُّمًا وجوديًّا، لا زمانيًّا. فالمعلول لاحق للعلّة في المرتبة والمرحلة، ووجوده مرتهن للعلّة ومشروط بوجودها؛ إذ ما لم تتوفّر العلّة على الوجود، فهو لا يتوفّر على الوجود. وكمثال، نذكر: افترضْ أنّ مجموعة أو جماعة من الناس تريد الهجوم على قافلة للعدوّ، ولكنّ كلّ فرد من أفراد هذه الجماعة أو المجموعة يشترط مشاركة الآخرين في خطّ واحد، حتّى يبادر بالهجوم؛ أي إنّنا لن نجد فردًا واحدًا يوافق على الهجوم بلا شرط. وهذا يعني إذًا، أنّ الهجوم لن يحدث ولن يقع؛ لأنّ الهجومات كلّها -إذا صحّ التعبير- مشروطة بهجوم واحد، ولا يوجد لدينا هجوم واحد غير مشروط. حيث ستتشكّل سلسلة من الهجومات المشروطة التي لن تتوفّر على الوجود من دون تحقُّق الشرط؛ الأمر الذي سيفضي حتمًا إلى عدم وقوع أيّ هجوم.

وهكذا هو الأمر في موضوعنا، حيث إنّه إذا افترضنا سلسلة ممتدّة غير منتهية من العلل والمعلولات، هي ممكنة الوجود بآحادها كلّها؛ ما يعني أنّ وجود كلّ واحد من تلك السلسلة سوف يكون مرهونًا ومشروطًا بوجود الآخر، وهذا الآخر بدوره مشروط بفرد آخر، وجميع آحاد هذه السلسلة كأنّها تقول: «ما لم» يتوفّر فرد آخر على الوجود، فلن أتوفّر على الوجوب. وحيث إنّ لسان الحال هذا هو لسان حال الجميع بلا استثناء، إذًا، فجميع هذه الأفراد مشروطة بشرطٍ لا وجود له؛ ومن ثمّ فلن يتوفّر أيٌّ منها على الوجود.

لكنّنا نلاحظ من زاوية أخرى، أنّ هناك موجودات قائمة في عالم الوجود. إذًا، فمن المحتّم وجود واجب بالذات وعلّة غير معلولة وشرط غير مشروط في نظام الوجود، حيث أوجدت سائر الموجودات الأخرى[1].

■ المبحثُ الثاني: برهانُ الصدّيقين

تمهيد

هنا، سيتمّ إيضاح البرهان المعروف ببرهان الصدّيقين، وفق اتّجاه الفلسفة الصدرائيّة[2]. وهذا البرهان يتفاوت عن سائر البراهين الأخرى، في أنّه لم يستخدم أيّة واسطة لإثبات ذات الحقّ[3].

الاستدلال على ذات الله بالله

استند الحكماء والمتكلّمون على فكرة «حدوث العالم»، من أجل إثبات وجود الصانع عزّ وجلّ، كونه «مُحدِث الأشياء». وأمّا أرسطو وأتباعه، فقد دخلوا هذا الميدان عن طريق فكرة الحركة، حيث إنّ كلّ حركة تتطلّب وتستلزم وجود محرّك. ورغم كثرة المحرّكين الابتدائيّين، لا بدّ أن تنتهي الحركة إلى محرّك أوّل غير متحرّك، هو علّة الحركات كلّها.

وهنا نسأل: هل من الضروريّ في البراهين ومحاولات الاستدلال

1 - المصدر نفسه، ص630-631.

2 - لأنّ ابن سينا استعمل هذا العنوان لبرهانه في الإمكان والوجوب.

3 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص648.

كلّها، الاستناد إلى المعلولات والكون والعالم والموجودات، بوصفها شاهد (ظاهريّ) على وجوده (الباطن)؟

في الواقع، هناك سبيل واحد في المعارف الفلسفيّة والحكميّة الإسلاميّة، يوصل إلى الله عزّ وجلّ، الذي هو ظاهر في عين بطونه، وباطن في عين ظهوره، يقول الله: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾[1]، ﴿**اللَّه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[2]، ﴿**شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ**﴾[3]، ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللِه**﴾[4].

ويقول الإمامُ عليّ (ع): «وَكُلُّ ظَاهِرٍ غَيْرُهُ غَيْرُ بَاطِنٍ، وَكُلُّ بَاطِنٍ غَيْرُهُ غَيْرُ ظَاهِرٍ»[5].

وقوله (ع): «وَلَا يُجِنُّهُ الْبُطُونُ عَنِ الظُّهُورِ، وَلَا يَقْطَعُهُ الظُّهُورُ عَنِ الْبُطُونِ»[6].

وقوله (ع): «الظَّاهِرُ لَا يُقَالُ مِمَّا، وَالْبَاطِنُ لَا يُقَالُ فِيمَا»[7].

تقرير البُرهان

نقول: إنّ حقيقةَ الوجود موجودة؛ أي إنّها عين الموجوديّة،

1 - سورة الحديد، الآية 3.
2 - سورة النور، الآية 35.
3 - سورة آل عمران، الآية 18.
4 - سورة البقرة، الآية 115.
5 - شرح نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة 63.
6 - شرح النهج، م.س، الخطبة 193.
7 - المصدر نفسه، الخطبة 163.

ويستحيلُ عليها العدم. ثمّ إنّ حقيقة الوجود في ذاتها -أي في موجوديّتها وواقعيّتها- ليست مشروطة بأيّ شرط، وليست مقيّدة بأيّ قيد. فالوجود، بحكم كونه وجودًا، موجود، وليس لوجوده مناط أو ملاك ما. ونستنتج في ضوء ما تقدّم، أنّ حقيقة الوجود في ذاتها، ومع قطع النظر عن أيّ تعيُّن يلحقها من الخارج، تساوي الذات الأزليّة. إذًا، فأصالة الوجود تقود عقلنا، بنحو مباشر، إلى ذات الحقّ، لا إلى شيء آخر. وما سوى الحقّ لا يتعدّى أفعاله وآثاره وظهوراته وتجلّياته، ومن ثمّ لا بدّ من العثور عليه بدليل آخر[1]. وهذه الواقعيّة التي ندفع بها السفسطة، ونجد كلّ ذي شعور مضطرًّا إلى إثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتّى إنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعيّة في وقتٍ أو مطلقًا، كانت -حينئذٍ- كلّ واقعيّة باطلة واقعًا، أي الواقعيّة ثابتة. وكذا السوفسطيّ، لو رأى الأشياء موهومة أو شكّ في واقعيّتها، فعنده الأشياء موهومة واقعًا، والواقعيّة مشكوكة واقعًا، أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة. وإذا كانت أصل الواقعيّة لا تقبل العدم والبطلان لذاتها، فهي واجبة بالذات. فهناك واقعيّة واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعيّة مفتقرة إليها في واقعيّتها، قائمة بالوجود بها[2].

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص655-656.

2 - صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار المحجّة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2011م، ج8، ص15.

الأُسُس التي قام عليها برهان الصدّيقين[1]

أقام صدر الدين الشيرازيّ برهانه على المقومات الآتية:

1. أصالة الوجود؛ أي إنّ الوجود أصيل، والماهيّات عَرَض ومجاز.
2. وحدة الوجود؛ أي إنّ حقيقة الوجود واحدة لا تقبل الكثرة.
3. إنّ حقيقة الوجود لا تقبل العدم.
4. حقيقة الوجود بما هو، تساوي الكمال والإطلاق وغيرهما من الصفات الإيجابيّة الكماليّة. أمّا النقص والتقيّد والفقر والضعف والإمكان وغيرها من الصفات السلبيّة، فكلّها من العدم.
5. العَدم وشؤونه والنقص والضعف والمحدوديّة وغيرها، تنشأ من المعلوليّة الإمكانيّة.

■ المَبحث الثالث: برهان حدوث العالم

العالم له بداية من منطلق الحدوث الزمانيّ، ولكنّه هو أيضًا في سيرورة تحوُّل وحدوث مستمرّ ودائم.

كيف نستدلّ على الحُدوث؟

العالم والكون كلّه عبارة عن منظومة متكاملة مترابطة، أو هي عبارة عن جهاز واحد مترابط ومتكامل، له بداية. أي هو حادث، لا يمتلك ذاتيّة الوجود، بمعنى أنّ وجوده ليس أصيلاً، ولا نابعًا منه؛ ما يعني أنّه وُجِد مِن قِبَل علّة موجِدة أوجدَته واستمرَّت في فيوضاتها عليه.

---

1 - المصدر السابق نفسه، ص654-655.

الحدوثُ الدفعيّ والحُدوث الدائميّ

إنّ العالم والوجود في حالة حدوث دائم، وذلك استنادًا إلى قانون الحركة، وأخذًا بعين الاعتبار وجود الحركة الجوهريّة الذاتيّة. وبالنظر إلى أنّ الوجود كلّه يُنظَر إليه كمجموع خارجيّ واحد (أي كواحد واقعيّ طبيعيّ وشخصيّ)، فهو حادث واحد؛ أي إنّه بحاجة لعلّة محدِثة وخالق واحد.

العلل الطبيعيّة هي علل تمهيديّة إعداديّة

إنّ وحدة العالم والوجود، كشخصيّة واقعيّة طبيعيّة، هي شرط أساسيّ لتفسير العلّة الكامنة وراء الأشياء؛ لأنّه في هذه الحالة، لا تكفي أجزاء العالم والوجود لتبرير هذا التفسير، أو لإسناده، حيث إنّ تلك الأجزاء -المفترض أن يكون بعضها على للآخر- ذاتُ تقدُّم وتأخُّر زماني في ما بينها، وهي غير متزامنة. «لقد ثبت في أبحاث العلّة والمعلول، والضرورة والإمكان، أن العلّة الموجدة للأشياء يلزم أن تكون بمعيّة الأشياء وجودًا، والشيء الذي يقبل الانفكاك عن المعلول هو علّة معدّة، لا علّة موجدة وموجبة. ومن هنا، فالحوادث الماديّة علل إعداديّة بعضها لبعض، فهي -في الواقع- ممرّ لوجود الأشياء، وليست موجدة لها. فالأب -مثلاً- علّة إعداديّة للابن، وليس علّة إيجاديّة وموجبة، وتنحصر العلّة الإيجاديّةوالإيجابيّة التي تصدر من الأب في الحركات التي تصدر منه، لكنه ليس علّة إيجاديّة لذات «الابن» المتكّون من النطفة. إذًا، فالابن في جميع مراحل وجوده، إذا كان حادثًا وممكنًا ومعلولاً في الواقع، فهو معلول لحقيقة وواقع يحيط به وبصاحبه في كلّ حال، ولا ينفكّ

وجوده عنه: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾[1]»[2].

استدلال القرآن على التوحيد بخلق الإنسان، لا بخلق آدم

تأتي قصّة آدم في القرآن الكريم لتكون من جملة استدلالاته على وجوده عزّ وجلّ، وذلك عبر النظر لآدم كنوع إنسان، ليكون درسًا في التوحيد. بمعنى أنّه يبرهن أو يستدلّ على وجوده تعالى بخلق الإنسان -النوع وليس آدم فقط- كموجود حيّ، يبدأ من نطفة، ثمّ يصير «عَلَقة»، ثمّ «مضغة»، ثمّ تظهر فيها العظام، ثمّ اللحم، ثمّ يصير ﴿خَلْقًا آخَرَ﴾[3] حسب التعبير القرآني. أي إنّ القرآن يستدلّ على وجود الله بدليل صيرورة النطفة إنسانًا، لا بدليل خلقه للإنسان الأوّل آدم أبي البشر، وهذا يعني أنّ القرآن لا يستدلّ على وجود الله ببداية الخلق، لا بالنسبة للعالم الكونيّ ككلّ، ولا بالنسبة لأجزائه[4].

نظريّة الحركة الجوهريّة وإثبات حدوث الأشياء

وهي من أهمّ النظريّات الفلسفيّة التي ظهرَت في تاريخ الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، والتي تتعلّق بمسألة الوجود والخلق والخالقيّة. وقد قال بها وأبدعها الفيلسوف والحكيم العارف صدر الدين الشيرازيّ، المُلقَّب بالملاّ صدرا، أو صدر المتألّهين. وهي تقوم على قاعدة أنّ الحركة هي أساس هذا العالم والوجود وجوهرهما، ولا يوجد شيء ثابت أو ساكن،

1 - سورة الحشر، الآية 24.
2 - المصدر نفسه، ص664-666.
3 - سورة المؤمنون، الآية 14.
4 - التوحيد، م.س، ص237-238.

وكلّ ما يُعتَقَد أنّه ثابت في هذا الوجود والعالم، هو متغيرٌ ومتحرّك، حتّى لو بدا لنا أنّه ثابت ظاهريًّا.

يوضحُ الملاّ صدرا حقيقة مفهوم الحركة في الجوهر (الحركة الجوهريّة) وظاهرتها، حيث يؤكّد أنّها عبارة عن حدوث مرحليّ تدريجيّ في الأشياء التي تتحرّك وتنتقل -عبر حدوثها المتواصل- من مستوى وجوديّ ومرتبة وجوديّة، إلى مستوى وجوديّ ومرتبة وجوديّة أخرى. والعالم كلّه متحرّك، وفي حالة حدوث دائم وسيرورة مستمرّة. وفي هذا دلالة واضحة وأكيدة على أنّ هذه الحركة القائمة في ذاتيّة الأشياء، لم تأتِ لوحدها أو فراغ، بل هي حدثَتْ عبر الغير، تستمدّ منه طاقتها وفيضها اللازم لحركتها وسيرورة وجودها. بمعنى أنّها حدثَت بفعل قوّة محرّكة أُولى، هي علّة الخلق والوجود.

تفسيرُ حدوث المَخْلوقات بين الحسّ والفلسفة

هناك نظرتان أو رؤيتان تحكمان موضوع «الحدوث التدريجيّ للأشياء». إحداهما تنكر الأمر وتنفيه من أساسه، وتؤكّد أنّ الموجود لا يصير عدمًا، بل تجري عليه مجموعة تغيُّرات وتبدُّلات تنقله من شكل وصورة إلى أخرى. والثانية تقول بأنّ الحدوث أصيل وجوهريّ، وليس فقط مجرَّد تحوُّلات أو تغيّرات.

ولا شكّ بأنّ الرؤية الأولى لقضيّة الحدوث ليست جديدة، بل هي قديمة، وتعود زمنيًّا لأيّام اليونانيّين، حيث ظهر الفيلسوف «ديمقرطيس»، الذي كان يقول بأنّ الأشياء، ومنها الأجسام، تتكون من ذرّات صغيرة جدًّا قاسية وصلبة، ولا يمكن كسرها وتحويلها لجُزَيئات، وأنّ هذه الذرّات

موجودة في عالم الوجود المادّيّ، لا تتزايد ولا تتناقص، بل هي ثابتة، ومِن جمعِها وتوزيعِها توجد الأشياء التي تتكوّن -في الواقع- من هذه الذرّات. ويمكن أن نضرب المثال الآتي: إنّ هذه الشجرة القائمة في البستان، لم تكن موجودة بالأساس في شكلها وقوامها الحاليّ، ومن ثمّ وُجِدت. ولكنّ هذا الأمر لا يعبرّ عن حقيقة الموضوع بنحو دقيق وجوهريّ. لماذا؟ لأنّ الذرّات التي اجتمعت لتكوّن تلك الشجرة هي كانت موجودة في التراب والهواء والماء، ولكن بأشكال وأنماط أخرى، ثمّ لاحقًا، تشكّلَت في صورة جديدة، وأوجدَت هذه الشجرة التي نراها أمامنا، بعد أن جرت عليها تحوّلات كثيرة عبر زمن ممتدّ.

طبعًا، لم تبقَ تلك النظريّة على حالها، فقد وُجِّهَت إليها انتقادات كثيرة، وجرى تطويرها، حتّى وصلت إلى ما هو معروف عنها بشأن قضيّة المادّة والطاقة.

ولكن هناكَ سؤالٌ يُثار في هذا السياق، حول ما تراه تلك النظريّة القديمة من بقاء المادّة والطاقة، وحول المعنى الحديث لها، والذي يقول بأنّ الأشياء الموجودة في العالم باقية، أزلاً وأبدًا، بأعيانها. فهل هذا الكلام صحيح؟

وللتوضيح، نضرب المثال الآتي: لو كان بالإمكان -فرضًا- السيطرة على المواليد والوفيّات بين بني البشر بصورة تُبقي مجموع نفوسهم ثابتًا، كأن يكون دائمًا ثلاثة مليارات نسمة، لا يزيد ولا ينقص، أي أن يُولَد (1560) شخصًا في الساعة نفسها التي يموت فيها هذا العدد من الناس، ففي هذه الحالة، يمكننا القول بأنّ مقدار المجموع الكليّ للبشر في هذا العالم

ثابتٌ دائمًا، وإن كانت أشخاصهم وأعيانهم غير ثابتة؛ لأنّ ثبات مقدار المجموع الكلّيّ يعني وفاة عدد من البشر مساوٍ لعدد أناس آخرين يولدون في الساعة نفسها. فنحنُ نقولُ -في هذا المثال الفرضيّ- إنّ الإنسان باقٍ في الدنيا، وهذا القول صحيحٌ من وجهة نظر العلم، لكنّه غير صحيح من وجهة نظر الفلسفة؛ لأنّ أحكام الفلسفة ترتبط بالأمور الحقيقيّة الواقعيّة، والمجموع الكلّيّ لا حقيقة له، بل هو أمرٌ اعتباريّ، فالموجود الحقيقيّ في الواقع هو الفرد، ولذلك تقول الفلسفة: إنّ هذا الفرد يفنى، وذاك الفرد يفنى، والمجموع الكلّيّ ثابت[1].

■ المبحث الرابع: برهان المحرّك الأوّل

تمهيد

الحركة أساس الوجود، وكلّ موجود أو مخلوق يتقوَّم بها، ولا يخول منها كائن من كان. والحركة ليس ظاهرة طارئة، بل هي عامّة وأصيلة في كلّ شيء، فما من ذرة إلّا وهي في حالة حركة مستمرّة ودائمة، وما من مجرّة إلّا وهي تتحرّك حول نفسها وحول ما هو أكبر منها. وينتج عن هذه الحركة في الأشياء، تبدُّلات وتغيُّرات كبرى.

برهان الحركة

يمكن بيان هذا البرهان عبر المقدّمات الآتية:

1. مقدّمة أولى: الحركة في وعي الفلاسفة والحكماء هي سير -وانتقال-

1 - التوحيد، م.س، ص238-242.

تدريجيّ من القوّة إلى الفعل، وكلّ تغيرٌّ يحدث في الشيء -كمّيًّا أو كيفيًّا أو جوهريًّا- هو حركة. أي إنّ الحركة تساوي (=) التغيّر والتحول، وهو ما يقابل الثبات في الشيء أو المعلول.

2. مقدّمة ثانية: إنّ العلّة لا تنفكّ عن معلولها، ولو على الصعيد الزمنيّ. أي هناك تقارن زمنيّ بينهما؛ إذ ليس من الممكن أن يحدث انفصال بين العلّة ومعلولها. وفي حالة حدوث هذا الانفصال، فهذا يعني أنّ العلّة ليس صحيحة أو غير واقعيّة، بل هي علّة وضعيّة.
3. مقدّمة ثالثة: إنّ الحركة قائمة وموجودة، ولكن ليس بذاتها، بل عن طريق محرِّك تتقوَّم به، ويتقارن معها في البُعد الزمنيّ. ولكن هل ذلك المُحرّك متحرّك؟

ذكر الفيلسوف اليونانيّ أرسطو أنّ كلّ حركة تحتاج لمحرّك؛ لأنّها حادثة، والحادث لا يستغني عن علّة، فالحركة لا يمكن أن تتحرَّك بلا محرِّك. وهذا يعني أنّ أرسطو كان يستهدف إثبات الحركة لكلّ موجود معلول، وإرجاع كلّ شيء إلى محرِّك ثابت وراسخ وجوهريّ. وهو -أي المحرِّك- موجود في ما وراء الطبيعة المادّيّة الظاهريّة أمامنا.

علّة حاجة الحركة إلى محرّك

قد يُقال: ما هو سبب حاجة الحركة إلى محرِّك؟ أو لماذا الحركة معلولة للمحرِّك؟

لا يمكن لأيّ شيء في الوجود (مخلوق ومعلول) أن يتحرَّك لوحده ومن تلقاء نفسه، من دون وجود قوّة مؤثِّرة عليه تحرّكه. وكلّ مَن يدّعي ويقول بأنّ المتحرِّك ليس بحاجة لقوّة تحرّكه، أو لمحرِّك يحرِّكه، دعواه

باطلة وغير منطقيّة وغير صحيحة، حتّى بالمفهوم العلميّ المادي؛ لأنّنا في هذه الحالة –حالة عدم الحاجة لمحرّك- ينبغي أن نعتبر الحركة أمرًا انتزاعيًّا واعتباريًّا (كالزّوجيّة والأربعة اللتَين تكون كثرتهما في وعاء الذهن فقط)، ولا يوجد في الخارج من الحركة سوى المتحرّك، ومعنى هذا الكلام إنكار عينيّة الحركة، مضافًا إلى أنّه ليس لدينا متحرّكٌ تُنتَزَع الحركة من حاقّ ذاته، كما يكون -مثلاً- الجسم بما أنّه جسم، بحيثيّة تُنتَزَع الحركة منه، كالأربعة بما أنّها أربعة، حيث تُنتَزَع الزوجيّة منها؛ لأنّ معنى هذا الكلام هو أنّ الجسم بذاته ثابتٌ، والحركة تُنتَزَع منه، وهذا الكلام لا معنى له أبدًا، فالفرض الأوّل بأنّ الحركة لا تحتاج إلى محرّك واضح البطلان. كما لا يمكن أن يكون محرّك الحركة هو محرّك آخر، لأنّنا سننتهي إلى الدور، وهو محال؛ حيث من المستحيل أن يكون الشيء في آنٍ واحد واجدًا وفاقدًا، أو أن يكون بالقوّة وبالفعل، أو يكون مفيضًا ومستفيضًا. هذا هو بيان أصل «كلّ متحرّك يحتاج إلى محرّك غيره». وخلاف هذا يعني -عمليًّا- إنكار أصل قانون العلّيّة، حيث إنّ الحادث يحتاج لمُحدِث، والحركة تحتاج لمحرّك. بناءً على ما تقدَّم، نقول بأنّ عالمنا ووجودنا في سيرورة حدوثيّة متواصلة ودائمة. وهو لهذا، بحاجة لعلّة لكي يوجد، وهي علّة ما ورائيّة. ومن أجل المزيد من الإيضاح، نفرض أنّ العالم لم يكن من الأساس، وكان عدمًا مطلقًا، ثمّ صار دفعةً واحدة، وفي آن واحد، قائمًا وموجودًا، فهل يحتاج إلى العلّة، أم لا؟ لا شكّ أنّه يحتاج[1].

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص626-627.

■ المبحثُ الخامسُ: دلالة الفطرةُ على وجوده تعالى

تمهيد

ينطلقُ دليلُ الفطرة من الإنسان ذاته، من أجل إثبات وجود الخالق. فكلَّ إنسان يختزن في عمق فطرته وجود الله، ويأتي على شكل إحساسٍ جوّانيّ جاذب. وهذا الميل الفطريّ الداخليّ ليس طارئًا ولا مصطنعًا، بل هو مكوِّن جوهريّ وأساس في جبلّة البشر وأصلِ خلقتهم. وهنا يأتينا السؤالُ: مَن الذي أوجد هذا الإحساس والميل الطبيعيّ الفطريّ؟ أو ما هو سرّ وجوده؟ أليس فيها دلالة على وجود الصانع الموجد؟

مظاهرُ الفطرة في حياة البشر

حينما نتمعّن وندقّق في حياة البشر، بصرف النظر عن أجناسهم وطبائعهم وخلفيّاتهم وانتماءاتهم وقناعتهم، سوف نجد أنّهم يشتركون مع بعضهم بمجموعة ميول نفسيّة وسلوكيّة، بعيدة عن الجغرافيّة والعادات والتقاليد وطبيعة الأنظمة الاجتماعيّة السائدة عند كلّ مجموعة بشريّة بينهم. وهذه الميول هي:

1 - الميل للبحث والتقصّي عن الحقيقة

فالإنسانُ لديه دافعٌ وإحساس ذاتيّ يحرّكه ليعمل على أن يعي العالم، ويدرك واقعيّة الأشياء من حوله كما هي. إنّه يرغب بفهم العالم والوجود والأشياء كما هي في الواقع. إنّه ميل البحث عن الحقيقة، والبحث عن المعرفة، ومحاولة الإجابة على الأسئلة الوجوديّة الكبرى. وهناكَ جملة يعرّف من عبرها أبو عليّ سينا -وهو أقدم مَن استخدم هذا التعبير- الفلسفةَ بغايتها ونتيجتها، حيثُ يقولُ: «صيرورة الإنسان عالَمًا عقليًّا مضاهيًا للعالَم

العينيّ»؛ أي إنّ النتيجة النهائيّة للتفلسف هي في أن يصير الإنسان عالَمًا عقليًّا شبيهًا بالعالَم العينيّ؛ أي أن يدرك هذا العالَم العينيّ كما هو عليه، ثمّ أن يصير هو نفسه عالَمًا؛ أي أن يصبح الصورة العقليّة لذاك العالم[1].

إنَّ هذا الميل الفطريّ هو -من وجهة نظر أخرى- سعي الإنسان للوصول إلى موقع من مواقع كماله النظريّ الممكن له. وهو ميل قائم وموجود في كلّ إنسان.

2 - الميل الى الخير والفضيلة

وهذا ميل آخر في نفس الإنسان وفي أصل فطرته، وينطلق من مقولة الأخلاق ذاتها. طبعًا، كلّ إنسان يسعى، انطلاقًا من عمق ذاته، إلى تحقيق كثيرٍ من الأمور، فهو -مثلاً- يميل إلى المال بحكم المنفعة والربح؛ لأنّ المالَ هو وسيلة تستطيع رفع حوائجه المادّيّة. ميل الإنسان إلى المنفعة سببه «محوريّة النفس»؛ أي إنّ الانسان يميل ويجذب إلى نفسه الأشياء التي تحقّق له استمرار حياته وبقائها -بالطبع، ميل الموجود الحيّ إلى حفظ حياته، وأيّ سرٍّ يحوي هذا الأمر، يمثّل بنفسه إحدى المسائل- ولكن هناك أمور يميل إليها الإنسان لا لوجود منفعةٍ فيها، بل لأنّها فضيلة، وهو «الخير العقلانيّ» أمّا المنفعة فهي «الخير الحسّيّ». «الفضيلة» هي كمَيلِ الإنسان إلى الصدق بما هو صدق، وكَمِيلِهِ إلى التقوى والطهارة،

1 - مرتضى مطهّري، الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسّسة البعثة، إيران/ طهران، الطبعة الثانية، 1992م. ص57-61. (بتصرّف: تعديل في الترجمة).

وفي المقابل النفور من الكذب[1]، وميله -على الصعيد المجتمعيّ- للعيش الاجتماعيّ التعاونيّ الهادف، ومساعدة غيره، والتضحية والإيثار. يقول تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾[2]. ويقول عزّ وجلّ: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾[3].

3 - الميلُ إلى الجمال والحسن

يميلُ الإنسانُ -أيّ إنسان- بنحوٍ ذاتيّ إلى الجمال والحُسن، ويترفَّع أو يدير ظهره للقبح. فحين يذهب الإنسان إلى أيّ منطقة طبيعيّة جميلة، يشعر بميل جمالي فطريّ نحوها، وتراه يقول من تلقاء نفسه: يا الله! ما هذا الجمال! وهذا ما يحدث معه حينما يرى أيَّ مظهر آخر من مظاهر الجمال الطبيعيّ في السماء أو الأفق أو الجبال أو غيرها.

4 - الميل إلى الخلاّقيّة والإبداع والإنتاج

سعي الإنسان للابتكار وصنع ما هو جديد من أجل تسهيل حياته وتذليل الصعاب فيها، هو أمر داخليّ فيه. والابتكار خلق وإبداع، وهو لا ينطبق على كثير من الناس. ولكن عمومًا، هذا الميل للخلاّقيّة والابتكار هو ميل فطريّ أصيل في وجود كلّ إنسان.

---

1 - مطهّري، الفطرة، م.س، ص61-62. (بتصرُّف: تعديل في الترجمة).
2 - سورة الحشر، الآية 9.
3 - سورة الإنسان، الآيتان 8-9.

5 - العشق والعبادة

من الصعب جدًّا تفسير مسألة «العشق» عند الإنسان، وتحليلها. هي ظاهرة فريدة وصعبة على صعيد الإدراك والتفسير، كما قلنا. وظهرَت محاولات فكريّة كثيرة لتحليلها وفهمها مِن قِبَل فلاسفة وحكماء، منذ أيّام فلاسفة اليونان.

في الواقع، يجب أن ندرك أنّ الإنسان لديه أساس وأرضيّة لأمر يُسَمَّى بالعشق، وهو -باعتقادي- أرفع من المحبّة وأعمق منها. فالمحبّة موجودة في كلّ نفس بشريّة سويّة العاطفة والعقل والتفكير. في حين أنّ العشق ميل غير عاديّ، أعمق وأقوى. وفي حال أُصيب إنسانٌ بها، سيعاني ويضطرب، وقد تسلب منه النوم وهناءة العيش. وقد شكّلَت ماهيّة هذه الحالة بذاتها أحد موضوعات الفلسفة، فلأبي عليّ سينا رسالة مخصّصة في «العشق»، وكذلك خصّص الملاّ صدرا في كتاب الأسفار، وضمن قسم الإلهيّات، صفحات كثيرة، ما يقارب الأربعين صفحة، لتفسير ماهيّة العشق، وقضيّة العشق تُحَلَّل اليوم في علم «التحليل النفسي»، ويُسأَل عن ماهيّة هذه الحالة لدى الناس[1].

■ المبحث السادس: برهان الفطرة

فطرة عشق الكمال المطلق

من أجل صياغة دليل الفطرة صياغةً عقليّة منطقيّة، ينبغي أن نلتفت إلى

1 - مرتضى مطهّري، الفطرة، م.س، ص63. بتصرّف.

شكل القياس المنتج. وفي هذا المجال، وجدنا الإمام الخمينيّ (قُدِّس سرُّه) أفضل مَن استطاع أن يعبرّ عن هذه الظاهرة العظيمة بصورة عقليّة، تدلّ على أنّ خالق الفطرة وموجدها يتّصف بالكمال المطلق. فالفطرة تدلّ على حيازة الذات الإلهيّة على جميع صفات الحسن والبهاء، بنحوٍ مطلق.

يقول الإمام الخمينيّ (قُدِّس سرُّه) في رسالته المشهورة لزعيم الاتّحاد السوفياتيّ السابق ميخائيل غورباتشوف:

«... سيّد غورباتشوف، عندما تعالى نداء (الله أكبر) والشهادة برسالة خاتم الأنبياء (صلّى الله عليه وآله وسلّم) من مآذن مساجد بعض جمهوريّاتكم، بعد سبعين عامًا، انهمرَت دموع الشوق من عيون أنصار الإسلام المحمّديّ الأصيل كافّة، الأمر الذي ألزمني بأن أذكّركم بضرورة التفكير ثانيةً بالرؤيتَين الكونيّتَين المادّيّة والإلهيّة. فالمادّيّون آمنوا بـ(الحسّ) معيارًا للمعرفة في رؤيتهم الكونيّة، وعَدُّوا كلّ ما هو غير محسوس خارجًا عن دائرة العلم. وتبعًا لذلك، عَدُّوا عالَم الغيب، نظير وجود الله تبارك وتعالى والوحي والنبوّة والمعاد، ضربًا من الأساطير. في حين أنّ معيار المعرفة في الرؤية الكونيّة الإلهيّة يشمل (الحسّ والعقل). وإنّ ما يدركه العقل يدخل في دائرة العلم، وإن لم يكن محسوسًا. لهذا، فالوجود يشمل عالمَي الغيب والشهادة، والذي يفتقد للمادّة من الممكن أن يكون له وجود. ومثلما يستند الوجود المادّيّ إلى (المجرّد)، فالمعرفة الحسّيّة تستند إلى المعرفة العقليّة أيضًا.

إنّ القرآن المجيد ينتقد أساس التفكير المادّيّ، ويردّ على الذين يتوهّمون

عدم وجود الله؛ لأنّه لا يُرى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[1]، قائلاً: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2].

وإذا تجاوزنا القرآن العزيز والكريم واستدلالاته بشأن الوحي والنبوّة والمعاد، إذ تُعَدّ من وجهة نظركم أوّل البحث، فإنيّ لا أرغب أصلاً بزجّكم في تعقيدات مباحث الفلاسفة، ولا سيّما الفلاسفة الإسلاميّين، ولكن سأكتفي بذكر مثالَين بسيطَين من الممكن إدراكهما فطريًّا ووجدانيًّا، وبوسع الساسة الاستفادة منهما أيضًا.

من البديهيّ أنّ المادّة والجسم، مهما كانا، فهما يجهلان ذاتهما، فالتمثال الحجريّ أو الجسم المادّي للإنسان، يجهل كلّ طرف منه الطرف الآخر. في حين نشهد عيانًا، أنّ الإنسان -وكذا الحيوان- يعي كلّ ما حوله، يعلم أين هو، وماذا يجري من حوله، والصخب الدائر في العالم. إذًا، فهناك شيء آخر في الإنسان والحيوان فوق المادّة، وبمعزل عن عالمها، وهو باقٍ لا يموت بموت المادّة.

إنّ الإنسان ينشدُ الكمال في أصل فطرته، ويتطلّع للمطلق، وهو يريد أن يعرف أكثر عن خفايا الوجود والحياة في آفاقها وميادينها كافّة. وكما تعلمون، «إنّ الإنسان يتطلّع لأن يكون القوّة المطلقة في العالم، ولن يعبأ بقوّة ناقصة. ولو أنّه امتلك العالَم، وقيل له ثمّة عالَم آخر، لرغب -فطريًّا- في ضمّ ذلك العالَم لسلطته أيضًا. ومهما بلغ الإنسان من العلم، وقيل له

1 - سورة البقرة، الآية 55.

2 - سورة الأنعام، الآية 103.

إنّ هناك علومًا أخرى، فإنّه يرغب فطريًّا في تعلُّم هذه العلوم أيضًا. إذًا، لا بدّ أن تكون هناك قوّة مطلقة وعلم مطلق كي يتعلّق بهما الإنسان، وهذا هو الله تبارك وتعالى، الذي نتوجّه إليه جميعًا، وإن كنّا نجهل ذلك... الإنسان يريد أن يصل إلى (الحقّ المطلق)، كي يفنى في الله. أصلاً، إنّ هذا الشوق إلى الحياة الأبديّة المتأصّل في وجود كلّ إنسان، دليل على وجود عالَم الخلود المنزّه من الموت...»[1].

إنّ الفطرة ممتلئة بالعشق الوجوديّ للكمال. وميل الإنسان نحوه دلالة على أنّه موجود. وأيضًا، نحن نستدلّ على أنّ هناك قوّة عظيمة مطلقة غاية في التدبُّر والحكمة، هي التي تكمن وراء ظاهرة الفطرة.

وهنا أسئلة مهمّة حول موضوع الفطرة أو ظاهرتها، لا بدّ من تقصّي الإجابة حولها. ومنها:

- يقول الفلاسفة والحكماء المسلمون -كما تقدَّم سابقًا- إنّ البحث عن الخالق العظيم (الله تعالى) هو فطرة في ذات كلّ إنسان. فإذا كان الأمر على هذا النحو، لِمَ نجد أنّ بعض الناس لا يبرز لديهم هذا الميل للبحث والاهتمام؟ أي طالما الفطرة واحدة، فلِمَ هذا التباين والاختلاف في تمثُّلها بين الناس، حيث لا يُظهِر كلّ أبناء البشر الاهتمام بموضوع البحث عن الخالق المطلق؟ وما هو سبب انحصار البحث والاهتمام ببعض الناس البسطاء والمحرومين

1 - السيّد عبّاس نور الدين، الخمينيّ القائد، مركز باء للدراسات، لبنان/بيروت، الطبعة الأولى، 2012م، ص412-413.

بالذات؟ وما هي الدوافع وراء انخفاض مرتبة الاهتمام بالبحث عن عالَم ما وراء الطبيعة، وعالم المطلق، مع تقدُّم العلوم وزيادة التطوّر المدنيّ البشريّ؟

في الواقع، يجب ألّا ننسى أنّ الناس في الأزمان السابقة، كانت تهتمّ جدًّا بمواضيع الدين والمعارف الإلهيّة عمومًا، بل كان هذا الاهتمام من أهمّ انشغالاتها واهتماماتها. أمّا في أيّامنا هذه، فقد تضاءلت الاهتمامات، وتزايدت الانشغالات بهموم الحياة ومشكلاتها الهائلة، بحيث إنّ الناس ربمّا لم تعد تجد الكثير من الوقت للتوجُّه الدائم نحو مسائل الدين وقضايا الإلهيّات والبحث في الأمور الروحيّة والمعنويّة، وإذا كانت موجودة فهي بمقدار ضئيل وقليل جدًّا.

■ المَبحثُ السابع: برهان نَظْمِ العالَم

يعطينا نظام العالم والوجود دليلاً قويًّا واضحًا على وجود الله عزّ وجلّ، وهذا ما عبرّ عنه الله في القرآن الكريم بمصطلح «الإتقان»، أو إتقان الصنع، أو إتقان الصانع. يقول عزّ وجلّ: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[1].

فما معنى النظام والنظم؟ وهل النظام قائم فعليًّا في عالم الخلق والوجود؟ ثمّ ما هي الكيفيّة -في هذا النظام الكونيّ- التي يمكن عبرها التوصُّل إلى وجود الخالق العظيم المدبِّر والصانع؟

1 - سورة النمل، الآية 88.

معنى النظم والنظام

العالَم لم يُخلَق بالصدفة والعبث، بل خُلِق من علّة وجود. والصدفة تعني عدم وجود علّة، سواء علّة فاعلة أم علّة غائيّة.

بالإمكان تصوُّر أربعة أنواع من العلل، وهي[1]:

4. العلّة المادّيّة: وتتوقَّف على توفُّر العناصر والموادّ الأساسيّة لظهور الشيء. فمثلاً، موضوع الكتابة على الورقة، لا يمكن أن يحصل ويتحوّل إلى فعل من دون قلم وحبر، فهي عناصر ضروريّة ولازمة وعلّة للكتابة.
5. العلّة الصوريّة: وتعني الشيء الذي يعطي الشكل المطلوب للمادّة. فصورة خطّ الكتابة لا تتشكّل إلّا إذا كتبتها على وفق أشكال محدّدة وترتيب الحروف المشكّلة لكلماتها، فكلمة «فديتك» لا تظهر إلّا إذا رُسِمَت حروفها بأشكالها الصحيحة، وطبقًا لترتيبها في الكلمة، فإذا تغيّر أيٌّ منها، لم تظهر هذه الكلمة.
6. العلّة الفاعليّة: أي القوّة التي تقوم بفعل الكتابة وترسم حروفها وكلماتها بالحبر والقلم على الورقة.
7. العلّة الغائيّة: وهي العلّة الدافعة للقيام بهذا الفعل؛ أي الهدف الذي تريدون تحقيقه من الكتابة على الورقة.

معنى قول المادّيّين بوجود العالَم صدفةً

المقصود من فكرة أنّ العالَم خُلِق صدفة، هو أنّه لا توجد علّة فاعليّة.

---

1 - التوحيد، م.س، ص83-84.

ولكن يجب القول هنا، إنّ معظم التيّارات والأيديولوجيّات والرؤى الكونيّة لا تقول بأنّ العالم وُجِد صدفة، حتّى بين صفوف المادّيّين. حتّى إنّهم يعترفون بأنّ العالَم له سلسلة من العلل والمعلولات تتحرّك بانتظام ودقّة رائعة؛ أي يؤمنون بأنّ له علّة. ولكنّ الفرق بينهم وبين الإلهيّين، أنّهم يعتقدون بأنّ سلسلة العلل والمعلولات لا تنتهي إلى علّة أولى، وهم أيضًا ينفون العلّة الغائيّة.

وعلى عكسهم، يبني الإلهيّون برهان النظم على قاعدة أنّه يكشف عن وجود العلّة الغائيّة.

مظاهرُ النظام المُتقن في العَالم والوجود

لإثباتِ الصانع عبر برهان النظم، يجبُ أنْ ننطلقَ إلى عالَم الخَلق، لنرى ونعاين وندرس طبيعة المخلوقات والموجودات فيه، وعلى رأسها الإنسان وما حوله من بدائع صنع الله تعالى الظاهرة في كائناته ومخلوقاته الطبيعيّة والكونيّة كلها، من حيث العلّة الفاعليّة والغائيّة، والحكمة الكامنة وراء عمليّة خلق هذا الوجود البشريّ والطبيعيّ. حيث إنّ تحليل تلك المظاهر والظواهر كلّها، ومختلف أحوال الموجودات، يدلّ دلالة قطعيّة وحاسمة على أنّ هندسة العالم وبناء وحداته وصياغة مكوّناته لها غاية واعية وحكمة مدروسة. فكلّ شيء في مكانه المناسب، وكلّ شيء له هدف من وجوده في هذا الموقع أو ذاك... فالعالم يشبه تمامًا الكتاب الذي خطّه مؤلّف ذكيّ وحكيم ومالك لغاية واضحة، ومعانٍ وأفكار ومقاصد محدّدة. وقد أكّد كتاب الله تعالى (القرآن الكريم) أهمّيّة أن نقرأ ونطالع عالم الخلق والوجود الكبير، ومكانة الموجودات فيه، وضرورة

ذلك؛ وذلك من أجل معرفة الله الخالق. ولم يقتصرْ الأمرُ على القرآن، بل توسَّعَت روايات الرسول الكريم (ص) وأهل بيته الكرام وأحاديثهم، وما كتبه العلماء والأئمّة، في الحديث عن هذا الموضوع. وهي كلّها تؤكّد أنّ التطلُّعَ في الآفاق، وقراءة النظام الوجوديّ المتقن -بكلّ ما فيه من موجودات ومخلوقات ومعلولات- يشير بوضوح إلى الصانع والخالق العظيم. ما يعني وجود غاية وحكمة من وراء عمليّة الخلق كلّها؛ فالعالم صمَّمَه الله تعالى على هذه الوحدة والانتظام والانسجام والتكامل بين كلّ مكوناته وأجزائه.

نعم، إنّ كتاب الكون الكبير هو أهمّ دليل وأكبر دليل على أنّ مبدعه غنيّ وعظيم ولا حدود لقدرته.

ولا يمكن القول أبدًا، إنّ الصدفة هي وراء ظهور هذا العالم والوجود، إذ إنّه حتّى بحسابات علم الاحتمالات وقانونه، يُعَدّ موضوع الصدفة ضعيفًا جدًّا.

يقول كريسي موريسون: «خذ عشر قطع من النقد، وعلِّم هذه القطع من واحد إلى عشرة، وضعها في جعبة، ثمّ اخلطها، ثمّ حاول أن تستخرجها على الترتيب من واحد إلى عشرة، وكلّما استخرجتَ واحدة منها، أرجعها إلى الجعبة قبل أن تسحب الثانية، عندئذٍ، يكونُ احتمال خروج القطعة رقم واحد معادلاً لـ1/10، واحتمال أن تستخرج القطعة رقم 1 ورقم 2 على الترتيب يكون معادلاً لـــــ1/100، واحتمال أن تستخرج القطعة الأولى والثانية والثالثة معادلاً لـ1/1000، واحتمال خروج القطع 1و2و3و4 على التوالي يساوي 1/10000. وعلى هذا المنوال، يكون احتمال خروج القطع

العشر على الترتيب مساويًا لواحد على عشرة مليارات. ومن ذِكْر هذا المثال البسيط، تتّضح حقيقة أنّ الأرقام في مقابل الاحتمالات تسير في قوس تصاعديّ. وبُغية أن توجد الحياة على الأرض، يتطلّب الأمر ظروفًا وأوضاعًا ملائمة، يستحيل أن نتصوّر أنّ هذه الأوضاع والظروف -من زاوية الأرقام الرياضيّة- تمّت صدفة واتّفاقًا. ومن هنا، نضطرّ إلى الاعتقاد بوجود قوّة مدركة في الطبيعة، تشرف على مسيرة هذه الظواهر، وعندئذٍ، نضطرّ أيضًا إلى الاعتقاد بوجود هدف خاصّ من جمع هذه الظواهر وتفريقها، وحصول الحياة على الأرض»[1].

إشكال- الصدفة والمنطق الرياضيّ[2]

ظهرَت أفكار علميّة لدى كثير من العلماء والمفكّرين، تقول بأنّه من الممكن جدًّا الاستغناء عن وجود علّة حكيمة أو إرادة واعية كامنة وراء عمليّة الخلق. فما تحقَّق في مختلف مواقع العلوم والمعرفة العلميّة وحقولها، يمكن أن يغنينا عن الفرضيّة الإلهيّة السابقة لعمليّة الخلق. وهناك كثير من التفاصيل العلميّة التي ناقشها العلماء حول مضامين هذه الفكرة، والتي برزَت على شكل طروحات وردود ومناقشات علميّة وافرة. فمثلاً، طرح العالِم «لابْلاس» نظريّته أو فرضيّته المعروفة حول كواكب المجموعة الشمسيّة، التي تُعَدّ الأرض واحدة منها. فهو يقول إنّ تلك الكواكب السيّارة هي عبارة عن مجموعة قطع متناثرة منفصلة،

1 - كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، ترجمة محمود صالح الفلكي، دار وحي القلم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2007م، ص9.

2 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص603-607.

انفصلَت عن الشمس بعد اصطدامها مع كوكب آخر. ويقول بأنّ الحياة جاءت نتيجة توافُر مجموعة ظروف ومناخات كيميائيّة، ثمّ بدأت –استنادًا لقانون التطوُّر والتكامل- بالرشد والسعة والامتداد. وعلى المنوال نفسه، قال أصحاب هذا الاتّجاه بأنّ الوعي والعقل والروح البشريّة ليست سوى معادلات ماديّة، أو سمات لتراكيب كيميائيّة ماديّة، إلخ.

في الواقع، للإجابة عمّا تقدَّم، نجد أنّه من الأجدى والأحسن أن نستمع لِما يقوله العلم والعلماء أنفسهم، فها هو كريسي موريسون مثلاً، يقول: «يعتقد بعض علماء الفلك أنّ احتمال قرب كوكبَين إلى بعضهما في حدود التجاذب، وجرّ أحدهما إلى الآخر، يساوي واحد إلى ملايين عدّة، أمّا احتمال أن يتصادم كوكبان فيتفتّتان، فهو احتمال سقيم إلى الحدّ الذي لا نقدر على حسابه»[1].

وعلى صعيد موضوع ظهور الحياة، يقول كريسي موريسون:

«لا يمكن أن تظهر جميع الشروط الضروريّة لظهور الحياة على وجه الأرض وإدامتها، بحسب الصدفة والاتّفاق المحض»[2].

ويختتم في كتابه أيضًا، بعد أن يشبع البحث في الفصل الثالث عن الغازات التي نستنشقها والظروف الضروريّة لظهور الحياة، بالقول: «إنّ الأوكسيجين والهيدروجين والكاربون، سواء تركّبَت مع بعضها، أم كانت مفردة، فهي من الأُسُس الأوّليّة لحياة الكائنات، بل هي من حيث الأساس، أصل وجود الحياة على الأرض، وليس هناك احتمال واحد بين ملايين الاحتمالات، لصالح

1 - العلم يدعو للإيمان، م.س، ص10.

2 - المصدر نفسه، ص154.

تجمُّع هذه الغازات على أرض الكوكب، بالمقدار والكيفيّة المتعادلة، التي تكفي لإقامة الحياة صدفة واتّفاقًا. وإذا أردنا أن نقول إنّ هذا النظام بأسره حصل صدفة واتّفاقًا، فسوف نستدلّ بطريقة تتناقض مع منطق الرياضيّات»[1].

ووفق النظريّات العلميّة المعاصرة التي تقول بأنّ نسل الحيوانات والنباتات يتحدّد من خليّة واحدة، انشطرَت إلى شعبتَين مختلفتَين: نباتيّة وحيوانيّة، نريد أن نرى الآن -وفق هذه النظريّات- هل يمكن أن يحصل هذا الانشطار صدفة واتّفاقًا، خصوصًا مع الأخذ بنظر الاعتبار حاجة الشطرَين إلى بعضهما، أم سنضطرّ إلى تفسير هذا الانشطار على أساس القصد والهدف؟ يقول كرسي مورسن: «لقد حصل في بداية ظهور الحياة على الأرض، أمر عجيب، ترك آثارًا كبيرة على حياة الموجودات الأرضيّة، لقد توفّرَت إحدى الخلايا على سمة عجيبة، تمّ لها، بواسطة نور الشمس، تحليل بعض التركيبات الكيميائيّة، فوفّرَت من هذا الطريق لها ولسائر الخلايا المشابهة، الموادّ الغذائيّة، وقد تغذّى خلف أحد هذه الخلايا الأوليّة بذلك الغذاء، ومن ثمّ ظهر في الوجود النوع الحيوانيّ، فخلق نسل الحيوانات، وأصبحَت ذرّيّة الخلايا الأخرى نباتات، وشكّلوا لحمة العالَم، وهما بدورهما -الحيوان والنبات- يغذّيان جميع الكائنات الأرضيّة. فهل يمكن الإذعان بأنّ خليّة واحدة أضحَت منشأً لحياة الحيوانات، وخليّة أخرى أضحَت أساس وجود النباتات، جرّاء الصدفة والاتّفاق؟»[2].

1 - العلم يدعو للإيمان، م.س، ص156.
2 - المصدر نفسه، ص58.

واللافت للنظر هنا، أنّ النباتات والحيوانات التي وُلِدَت من هاتَين الخليّتَين، يكمل بعضهما الآخر، ويحتاج إليه، ولا يمكن أن يديم أيّ منهما حياته دون الآخر. ويوضح كرسي مورسن: «إنّ الحيوانات تحتاج في حياتها إلى الأوكسجين، وتحتاج النباتات إلى الكاربون، تستنشق الحيوانات الأوكسجين وتلفظ أوكسيد الكاربون، وعلى العكس، تتنفّس النباتات أوكسيد الكاربون، فتعمل ورقة النبات عمل الرئة الإنسانيّة تحت حرارة الشمس، فتحلّل أوكسيد الكاربون إلى كاربون وأوكسجين، فتلفظ الأوكسجين ويبقى الكاربون»[1].

ثم يقول: «إنّ جميع النباتات والغابات والأنواع، بل الأحياء عامّة، تتركّب بُنَيَتُها الوجوديّة من ماء وكاربون، فتلفظ الحيوانات الكاربون، وتلفظ النباتات الأوكسجين. ومن هنا، حينما يتوقّف نشاط الموجودات عندئذٍ، فإمّا أن تستهلك الحيوانات الأوكسجين كلّه، وإمّا أن تستهلك النباتات الكاربون كلّه، وحيث يختلّ التعاون، ينحدر نسل كِلا الصنفَين نحو الانقراض والزوال بسرعة»[2].

إشكال- النشوء والارتقاء وقضيّة الخلق (خلق العالَم والوجود)

لقد ظهرَت في الغرب اتّجاهات فكريّة رافضة لفكرة العلّيّة، ومؤمنة بالصدفة، حيث استفادت من بعض نظريّات العلم التي ظهرَت، ومنها نظريّة التطوُّر الداروينيّ.

1 - العلم يدعو للإيمان، م.س، ص31.
2 - المصدر نفسه، ص32.

إنّ تفسير ظاهرة الخلق لا يمكن أن يكون صحيحًا وحقيقيًّا انطلاقًا من الأفكار والتحليلات التي طرحها علماء الأحياء، والتي استندَت بدورها على معطيات نظريّة التطوّر والارتقاء. مضافًا إلى أنّه ما لم نُدخِل عامِل الهدفيّة وعنصر القصديّة والغائيّة، فلن نحصل على تبرير وتفسير موضوعيّ لعمليّة الخلق.

تقوم الداروينيّة (نظريّة التطوُّر) على قاعدة «الانتخاب الطبيعيّ وبقاء الأصلح». والتطوّر هو حقيقة واقعة في عالم الحياة، وهو يؤثّر في غربلة الكائنات، خاصّة تلك التي لا تتكيّف مع ظروف الواقع الخارجيّ. فالذي يتكيّف ويستجيب هو الذي يوفّر لنفسه فرصة البقاء أكثر. لكنّ الحديث هنا يتركّز على أنّه «هل الإمكانات الضروريّة والمفيدة لحياة الكائن الحيّ، يمكن -ابتداءً- أن تحصل صدفة واتّفاقًا، لكي تبقى أو تزول بعد ذلك في غربال الطبيعة؟ إنّ قراءة عالَم الموجودات تدلّ على قوّة خفيّة مدركة وهادفة، تخلق في بُنية الأحياء؛ ما يجعلها متلائمة مع الظروف الموضوعيّة»[1]. فمثلاً، جهاز البصر، لا يمكن أن يأتي عبر صدفة حصلت في جسم الكائن الحيّ. جاء في «سرّ خلق الإنسان»[2]، بعد ذكر إيضاح بشأن بُنية العين العجيبة: «إنّ جميع هذه العناصر، بدءًا من القرنيّة، وانتهاءً بالألياف العصبيّة، يجب أن توجد مع بعضها في آن واحد؛ إذ مع فقد أيّ واحد من هذه العناصر، سوف تصبح الرؤية غير ممكنة، ومع ذلك، هل

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص607-610.
2 - العلم يدعو للإيمان، م.س، ص76.

يمكن أن نتصوّر اجتماع جميع هذه العوامل بشكل ذاتيّ، وأنّ كلّ واحد منها ينظّم النور بالطريقة التي يفيد منه الآخر ويسدّ حاجته؟».

كذلك خلايا جسد الإنسان -وعددها أكثر من مليارات عدّة- لها وظائف وأعمال مذهلة، حيث يختص كلّ صنف منها بأداء وظيفة محدّدة، ولها غذاؤها الخاصّ بها، مع كونها ناشئة من مصدر واحد، وتتفرَّع مِن بُنية واحدة. جاء في كتاب سرّ خلق الإنسان: «تُحوّل الخلايا، بشكل قهريّ، أشكالها، وحتّى طبيعتها الأصليّة، وفق مقتضيات المحيط وحاجاتها الحيويّة، وتتكيّف مع الحاجات ومع المحيط الذي هي جزء منه. فكلّ خليّة في جسم الكائن الحيّ ينبغي أن تتهيّأ لتكون لحمًا أحيانًا، وجلدًا أحيانًا أخرى، أو تشكّل ميناء السنّ حينًا آخر، وتصبح دمع العين أحيانًا، ومخاط الأنف حينًا آخر، وتتشكّل أحيانًا ضمن هيئة الأذن. وعندئذٍ، فكلّ خليّة عليها أن تأتي على الشكل والكيفيّة التي تؤدّي وظيفتها من خلالها»[1].

إنّ الغائيّة والتكامل واضحان في عالم الخلق، وهما يملآن هذا الوجود بكلّ ما فيه من مخلوقات وكائنات وموجودات، والعقل لا يغفل أبدًا عن قراءة العناصر والخصائص للانسجام والتنظيم والتكامل والقصديّة والهدفيّة في هذا العالم الكبير. يقول العالم كريسي مورسن: «حينما نأخذ باعتبارنا حجم الأرض ووضعها في الفضاء، والتركيبات المحيّرة لهذا الوضع، نجد أنّ احتمال حصول بعض هذه التركيبات اتّفاقًا وصدفة يعادل

1 - المصدر نفسه، ص61.

الواحد من المليون. أمّا احتمال حصولها بمجموعها صدفة واتّفاقًا، فهو واحد في المليارات. ومن هنا، لا يمكن تفسير نشأة الأرض والحياة عليها بالاتّفاق والصدفة على الإطلاق. والأغرب انسجام الإنسان وتكيُّفه مع الطبيعة، وتكيّفها هي مع الإنسان!»[1].

نعم، إنّ العلوم الحديثة كلّها، بفروعها كافّة، وبالأخصّ الحيويّة منها التي تتعلّقُ بالإنسان والوسط البيئيّ والحيويّ المحيط، تؤكّد النظم والإتقان الصنعيّ لهذا العالم كلّه. والأمثلة العلميّة أكثر من أن تُحصى، وقد ذكرها الكثير من العلماء في بحوثهم ودراساتهم التجريبيّة والمختبريّة. وهي لا تخصّ كائنًا بذاته، بل تشمل الكائنات والموجودات كلّها. فالعلم التجريبيّ لم يكن نقيضًا للعلوم الفلسفيّة والحكميّة، بل كان عونًا لها، مهما ظهرَت فيه التطوّرات؛ لأنّه يستند إلى معرفة أدقّ وأكثر تفصيلاً، فيتوصّل لحقيقة النظام الدقيق الذي يسود العالم الداخليّ البنيويّ لهذه الكائنات والموجودات التي تضجّ بها عوالم الطبيعة. أي إنّه كلّما تطوّر العلم، زادت قدرة الإنسان العلميّة على اكتشاف المزيد من دقّة النظام الطبيعيّ والكونيّ، بما يجعله يصل إلى حقيقة وجود عنصر الاختيار والإرادة والتدبير والهدفيّة في عمليّة الخلق والإيجاد. وهنا نسأل: هل حدوث المصائب وشيوع الشرور يناقض برهان النظم الدقيق؟

تظهرُ أمامنا في الطبيعة، الكثير من الأحداث والوقائع التي تأتينا على شكل مصائب وكوارث، تسبِّب الدمار للبيئة البشريّة والطبيعيّة، وهو ما

1 - م.س، ص48.

قد يُعَدّ شكلاً من أشكال انعدام التنظيم، بل وسوء التدبير في هذا العالم. فالزلازل المدمّرة والبراكين المتفجّرة هي من الكوارث الطبيعيّة التي قد تدمّر مدنًا بأكملها، وتودي بحياة آلاف الضحايا الأبرياء من البشر الآمنين المطمئنّين. فما ذنب هؤلاء الذي ماتوا ودُفِنوا تحت أنقاض الزلازل، أو تحوّلوا إلى رماد بركانيّ مثلاً؟ ألا يُعَدّ هذا الأمر مناقضًا للتنظيم الدقيق والغائيّة الكونيّة، ولروح الإتقان في صنع العالَم؟ وهناك مَن يرى أنّ هذا العالم هو عالم الشرّ، القويّ فيه يأكل الضعيف، ونظرة واحدة إلى عالَم الطبيعة تكفي للوصول إلى هذه النظرة، حيث إنّ النظام القائم فيها هو نظام شريعة الغاب والتنازع والقوّة والغلبة من أجل البقاء.

طبعًا، نحن لا ننظر بإيجابيّة إلى الجواب الفوريّ الذي يصدره بعض المتديّنين في ردِّهم على تلك الأسئلة، حيث يكتفون بإجابة عامّة، يتهرّبون بموجبها من الإجابات الحقيقيّة الدقّيّة، يقولون فيها: نعم، هي حوادث واقعة، ويدفع ثمنها كثير من الناس، ولكنّ الله تعالى أدرى بخلقه وطبيعة الحياة، ولا يمكن إلّا أن يكون هناك هدف وغاية وحكم ومصالح مِن خَلقِه تعالى للموت والجهل والفقر والمرض وغيرها من مشكلات الناس.

وحتّى نفهم القضيّة على حقيقتها، نؤكد بدايةً، أنّ الوجود القائم الذي خلقه الله تعالى وأبدعه، هو خير محض، وأنّ الشرور كلّها الموجودة فيه هي أمور عدميّة لا وجوديّة فيها؛ أي إنّها ليست أمورًا وجوديّة حقيقيّة. وهذا يجعلنا نفهم أنّ العالَم -والوجود- ليس منقسمًا إلى قسم خيّر وآخر شرّير. ولهذا، يصبح السؤال عن الغاية من خلق الشرّ في مواجهة الخير غير ذي معنى؛ لأنّ الشرور ليس لها وجود مستقلّ بذاته، بل هي تأتي على

هامش الخيريّة. والموت ليس شيئًا أو أمرًا في مواجهة الحياة، ولا هو ندّ لها، بل هو «عدم الحياة».

والخالق العظيم لم يجعل الموت ليكون وجودًا قائمًا بذاته وله استقلاليّة، فالله هو خالق الحياة، «وغاية الأمر هو أنّ الحياة ما دامت محدودة بحدّ، فإنّ ما بعد هذا الحدّ هو العدم، كما هو الحال إذا خططت خطًّا بطول متر واحد، فأنت هنا خالق لهذا الخطّ، لكنّك إذا وضعت هذا الخطّ إلى جانب خطٍّ طوله متران، وجدته فاقدًا لخطّ طوله متر واحد، دون أن يعني ذلك أن خلقتَ «عدم» وجود هذا المقدار المفقود، بل الصحيح أنّك لم تخلق هذا المقدار من الخطّ»[1].

إنَّ التدقيقَ في ما يعتقده الناسُ -أو يرونه- شرًّا، سنجده عدمًا وفقدانًا بنفسه. هو وجود، لكنّه ليس شرًّا موجودًا، بل بما هو مصدر للعدم والفقد، أو يؤدّي إلى العدم والفقد. فالعمى البصريّ شر بالتأكيد، لكونه عدمًا وفقدانًا لشيء اسمه الرؤية. والعمل الذي يفضي إلى حدوث العمى، هو أمر موجود بما هو فاعليّة وعمل، وليس بما هو وجود أصيل. نعم، هو يأخذ صفة الشرّ والظلم الواقع على صاحبه، إذا ما قام شخص ما بسلب النظر من شخص آخر، سواء استخدم سكينًا أو رصاصة أو غيرها من وسائل فعل الشر وأدواته.

والحال نفسه يتحرّك مع أمراض اجتماعيّة تصيب الناس، كالفقر والضعف والجهل. فهذه كلّها شرور واقعة، ليس بذاتها، بل كونها تمثُّلات

1 - مرتضى مطهّري، التوحيد، مصدر سابق، ص428-429.

ومصاديق للعدم والفقدان.

ويمكننا هنا أن نضرب مثلاً واقعيًّا آخر عن النور والظلّ، فالنور موجود والظلّ موجود، وهما يتواجدان معًا، جنبًا إلى جنب، فحيثما وُجِد النور وُجِد الظلّ، ولكنّ الظلّ هو على هامش النور، ولا يعني شيئًا سوى أنّه فقدان النور. وهذا المثال يصدق على عالم الخلق عمومًا، فالظلمات والشرور هي عدميّات هذا العالم؛ ولذلك فلا حاجة للاعتقاد بوجود مبدأ مُستقلّ لها[1].

إنّ عالَم الوجود والخلق هذا، يتحرّك ويدبّر استنادًا لقوانين كلّيّة عادلة، وإلّا كانت الفوضى والعبث هما الحاكمان فيه. فمشاهداتنا للظواهر كلّها التي تتحرّك في عالمنا ووجودنا، ترشدنا إلى تلك الحقيقة، وهي أنّ العالم الدنيويّ يُدار بناءً على وجود قانون كلّيّ، وليس طبقًا لقانون جزئيّ، والله تعالى هو خالق القانون والناموس ومبدعه، وهو الذي يشرف على إدارة العالم والوجود بإرادته الكلّيّة العامة. وأمّا ما يحدث في عوالمنا الوجوديّة من تغيُّرات وتبدُّلات وتفاعلات وتأثيرات متبادلة بين العلل والمعلولات، فهذا أمر طبيعيّ جدًّا، كونه من اللوازم الطبيعيّة والذاتيّة فيها.

هل الخير غالب في نظام عالَم الوجود القائم؟

إنّنا نعتقد أنّ نظرة الإنسان الجزئيّة الآنيّة (والمصلحيّة) لمختلف الشؤون والأمور -سواء الخاصّة منها أو العامّة- هي التي تجعله مشوَّش التفكير، وعاجزًا عن وعي الحقائق وإدراكها، وتمييز الوقائع، ورؤية الأمور والأحداث

1 - المصدر السابق نفسه، ص432.

بصورة صحيحة وحقيقيّة، بحيث قد يعدّ الشرَّ أصيلاً، والخير طارئًا.

لإزالة الالتباس، نستطرد ونقول:

مثلاً، حين يمرّ على الإنسان -في سنة من السنوات- طقسٌ مناسب لنموّ الأشجار وإثمارها وتدفُّق خيراتها، من هطول الأمطار وتوزُّعها على مدار العام، وشروق الشمس، وهبوب الرياح المناسبة، إلخ، يقول هذه سنة خير. ولكن حين تمرّ عليه سنة احتباس للمطر، مع تحوُّلات مناخيّة قاسية من رياح وعواصف وبرد شديد، وغيرها، بما يؤدّي إلى تلف المحاصيل وتساقط الثمار، وخسارة المواسم، يقول بأنّ هذه سنة شرّ. فهل صحيح هنا أنّ الشرَّ أصيلٌ والغلبة له، أم أنّ الأصالة هي للخير الذي يتلازم معه الشرّ أو بعض الشرور؟

إذا كان الخير هو حصيلة مجموع ما في نظام العالم، فلا يمكن الاعتراض على خلقه؛ لأنّ عدم خلقه بسبب وجود هذا الشرّ القليل يعني الحرمان من الخير الكثير، وهذا الحرمان هو بذاته شرّ كثير. وقد قاموا هنا بعرض تقسيم خاصّ، فقالوا: إنّ الموجودات إمّا أن تكون خيراً مطلقًا -ومثل ذلك غير موجود في هذا العالم الدنيويّ-، وإمّا أن تكون شرًّا مطلقًا، ومثل هذا غير موجود في أيّ عالم من العوالم؛ لأنّ الموجود الذي يكون شرًّا إنّما يكون شرًّا لغيره لا لنفسه، فهو خير لذاته، ولذلك فلا وجود للشرّ المطلق[1].

ويجب أن ندرك هنا أنّ الطبيعة الذاتيّة لهذا العالم المخلوق تتطلّب

1 - المصدر نفسه، ص437-439.

الضرورة أن يكون الشرّ موجودًا إلى جانب الخير، ليس بالأصالة، بل على الهامش منه، حيث إنّه لا يمكن أن تتحقَّق الغاية من الخلق إلّا بأن يُخلَق على هذه الصورة أو الهيئة. ولهذا، لاحظنا قول الحكماء والمتكلّمون: «ليس في الإمكان أبدع ممّا كان»؛ أي إنّ تصوُّر وجود إمكانيّة خلق أخرى بصورة أخرى وطبيعة أخرى، مع ضرورة تحقُّق الغاية والهدف من خلقه، لهو مجرّد فرض ووهم، لا أساس له.

واستطرادًا نقول:

إنّ المخلوقات في هذا العالم الكبير يمكن أن تشبه الأعداد إلى حدّ كبير، مع اختلاف في أصل المرتبة الوجوديّة وذاتيّتها. حيث إنّ مرتبة كلّ عدد هي قوام ذاته، بمعنى أنّ مرتبته ليست حالة عارضة عليه، بحيث إنّ وجوده مستقلّ عنها، كما هو حال المكان بالنسبة للجالس فيه، إذ إنّ وجود الجالس مستقلّ، عن المكان الذي يجلس فيه، فهويّته الوجوديّة تبقى محفوظة حيثما جلس، في هذا المكان المعيّن أو غيره؛ أي إنّ هذه الأماكن والمناصب والحالات عارضة علينا، مستقلّة عن أصل وجودنا، ولكنّ الحال مع الأعداد يختلف، إذ إنّ مرتبة كلّ عدد هي قوام وجوده وذاته، فمرتبة العدد 5 تقع بين العددَين 4 و6، وإذا فرضنا انتقاله إلى مرتبة تقع بين العددَين 15 و17 فإنّه لن يفقد مرتبته ومكانه فقط، بل سيفقد هويّته أيضًا[1].

بناءً على ما تقدَّم، يمكن القول بأنّ وجودنا مختلط ما بين حياة

1 - التوحيد، م.س، ص439-440.

وعدم، وهذه الطبيعة أو الكيفيّة من هذا الوجود تمثّل القاعدة الجوهريّة لمخلوقات الطبيعة ومعلولاتها وموجوداتها كلّها. فمثلاً، يتحرّك الإنسان من بداية مسيرة حياته، وهو مجرّد علقة، ثمّ يبدأ بالتحوُّل إلى جنين وطفل يخرج إلى الحياة، ليصبح شابًّا ورجلاً، ثمّ كهلاً، فعجوزًا، إلى أن يشيخ ويموت. فهذا التحوُّل -ما بين حالة الشباب إلى حالة الشيخوخة- هو من اللوازم الذاتيّة في هذه الحياة الدنيويّة.

نظريّة تكامل المخلوقات وبرهان النظام

تسيطر ما تُعرَف بالنظريّة التطوّريّة في الخلق، على الكثير من الأوساط العلميّة في جامعات الغرب وأكاديميّاته، بل وانسحبَت تلك السيطرة إلى كثير من النخب والمواقع العلميّة العربيّة والإسلاميّة.

وقد فُتِحَت لها في كثير من جامعات الغرب، فروعًا واختصاصات كثيرة، كعلم النفس التطوّريّ، وعلم الاقتصاد التطوّريّ، وإلخ.

تقوم تلك الرؤية -في مختلف تطبيقاتها واختصاصاتها- على نظريّة التطوّر التي قال بها العالِم داروين، في النشوء والارتقاء، ومفادها أنّ هناك تطوّرًا وتكاملاً مستمرًّا في الكائنات الحيّة، وهو يجري ويتحرّك بحسب طبيعة الظروف البيئيّة والمناخيّة وغيرها.

إنّ الخطورة والأهمّيّة التي نراها في هذا الموضوع، هي في تجييره واستخدامه وتوظيفه مِن قِبَل النخب والعلماء، ليطال كلّ شيء، حتّى الدين والفكر والإبداع البشريّ، بل والحقيقة أيضًا.

يطرحُ هذا التصوّر الفكريّ لنظريّة التطوّر الداروينيّ جملة من الإشكالات والشبهات، لا بدّ من مناقشتها، وهذا يتطلّبُ منّا فتح باب

الاطّلاع على تراثنا الفلسفيّ والمعرفيّ الذي أبدعه حكماء المسلمين، والنظر إليه نظرة جديدة وحديثة، لمعالجة تلك الشبهات وحلّ عقدتها.

ونبدأ بإثارة سؤالٍ مهمّ ونوعيّ حولَ نظريّة التكامل وتبدُّل الأنواع، في كونها منافية للتوحيد ومناقضة لبعض أدلّته، أم أنّها لا تتدخّلُ في حيثيّاته، ولا تتناقض مع معطياته؟

ظهرَتْ نظريّتان بشأنِ موضوع تغيُّر الأنواع وتبدُّلها:

الأولى: نظريّة الخلَق وثبات الأنواع. والثانية: نظريّة التطوّر وتبدُّل الأنواع.

■ **نظريّةُ الخَلق**

ومفادها: إنّ أنواع الكائنات والموجودات كلّها ثابتة لا تتبدَّل، بما يعني أنّها خُلِقَت من العدم، ولم يجرِ عليها أيُّ تطوُّر. فالإنسان مثلاً، خُلِق من طين وتراب على هذه الهيئة، والإرادة الإلهيّة المطلقة شاءت خلق هذا النوع أو ذاك النوع من الكائنات على الهيئة التي يبدو عليها.

■ **نظريّة التطوّر**

ومفاد هذه النظريّة: «أنّ أنواع الموجودات قد تولّدَت بعضها من بعض، وأنّ الأنواع الأولى كانت قليلة أو لم يكن في البداية سوى نوعٌ واحد، بل وقد تحدّث بعضهم عن طبيعة الكائن الحيّ الأوّل الذي وُجِد في هذا العالم، ونوعه، وعرضوا آراء عدّة بشأنه، فبعضهم قال: إنّه حيوانٌ بحريّ، وآخرون قالوا: إنّه برّي، أو إنّه عبارة عن ديدان ظهرت في المستنقعات»[1].

1 - التوحيد، م.س، ص336-337.

في طبيعة الموقف من نظريّتَي الثبات والتبدّل

يجب أن يكون معلومًا في البداية هنا، أنّ نظريّة الخلق ليست مؤيِّدة لعقيدة التوحيد، ومحاولة إثباتها لا يعني إثبات فكرة التوحيد. فما يقوله العلم والدراسات العلميّة المتخصّصة حول الموضوع، هو أمر مهمّ ومقبول من جانبنا. ولذا، ينبغي علينا أنْ نطّلع على ما تقوله علوم الأحياء والطبيعيّات في هذا الشأن، لنجدَ مدى انسجامه مع عقيدة التوحيد.

ومن الواضح هنا، أنَّ مؤيّدي نظريّة التبدُّل النوعيّ للأحياء، ارتكبوا خطأً كبيراً حينما اعتقدوا أنّ قوانين هذا التبدّل كافية لوقوعه؛ فهذا غير صحيح. فالقوانين المسمّاة علميّة، التي قال بها كلٌّ مِن لامارك وداروين، لا يفسّر موضوع وجود التنوُّع في الكائنات.

في المقابل، فإنّ أتباع العقيدة التوحيديّة ومؤيِّديها -خصوصًا في الغرب- ظنّوا أنّ القناعة بالتوحيد تتطلَّب الاعتقاد بنظريّة ثبات الأنواع في حدوثها وسيرورتها الزمانيّة المفاجئة. ولذا، حاولوا إبطال القواعد التي قامت عليها قوانين لامارك وداروين، على الرغم من أنّها قوانين مهمّة مسنودة علميًّا، ولكن كانت نقطة ضعفها متمحورة فقط في أنّها ليست كافية لوحدها لإعطاء تفسيرات حقيقيّة لموضوع التنوُّع في الكائنات ومختلف الموجودات.

نظريّة تبدُّل الأنواع ومصداقيّة برهان النظم

بناءً على ما ظهر سابقًا، يمكننا تأكيد وجود علاقة وارتباط حقيقيّ بين بحثنا هنا -في موضوع الخلق والتطوُّر- ودليل برهان النظم، كأحد أهمّ الأدلّة على وجود الخالق عزّ وجلّ. حيث إنّ دليل برهان النظم يَبطُل

بصورة ضمنيّة، إذا ثبت أنّ القوانين الطبيعيّة التي ذكرها أمثال لامارك وداروين كافية لحدوث التنوّع في هذه الموجودات بالكامل، أمّا إذا ثبت عدم كفايتها، فإنّ الاعتقاد بذلك لن يُبطِل هذا الدليل، بل على العكس، سيعزّزه ويقوّيه[1].

وللتوضيح:

عَلِمنا سابقًا أنّ الأساس الذي يُبنَى عليه برهان النظم، هو وجود النظم والإبداع الدقيق في أصل بُنى أي موجود وكائن في هذا العالم، وتكوينه، نباتًا كان أم حيوانًا. حيث إنّ إخضاع كلّ كائن للتفكيك والدراسة والتحليل سيوصلنا -حتمًا- إلى النتيجة الواضحة، وهي أنّ هناك قوّة مدبّرة قويّة منظِّمة هي العلّة المسؤولة عن إبداع هذا النظام وتكوينه، للوصول إلى غاية وهدف وحكمة معيّنة... فإذا قلنا بأنّ القوانين التي ذكرها لامارك وداروين كافية في إيجاد هذا النظم، ففي هذه الحالة يَبطُل هذا الدليل من أدلّة إثبات وجود الله. فنحن نقول مثلاً: إنّ إيجاد الأسنان بهذه التركيبة الجميلة والتناسق الدقيق والنظم الذي يجعل الموجود الحيّ قادرًا على تلبية احتياجاته في هذا الجانب، يدلّ على قوّة مدبِّرة ومدركة وعاقلة، هي التي خطّطَت لإيجاد الأسنان بهذه الكيفيّة. فإذا جاء مَن يُثبِت أنّ من الممكن تفسير إيجاد هذه الأسنان استنادًا إلى القوانين الطبيعيّة غير المدرِكة، ودون حاجة إلى افتراض تدخُّل قوّة مدبِّرة مدرِكة في هذا الأمر،

1 - التوحيد، م.س، ص341-342.

ففي الحالة يبطل دليلنا المذكور على وجود القوّة المدبِّرة[1].

يتحدَّث العالِم الطبيعيّ لامارك عن أنّ أنواعَ الكائنات الحيّة المعروفة في الطبيعة نشأت وجاءت بعضها من بعض، وأنّ التبدلات كلّها التي جرَت عليها في أصل تكوينها، تمَّت بفعل تأثير جملة قوانين طبيعيّة. فالزرافة تطوَّرَت ولم تكن في السابق ذات عنق طويل؛ لأنّها وُجِدَت في بيئة خالية من الغذاء الأرضيّ، الأمر الذي دفعها لمدّ عنقها لكي تتغذّى على أوراق الشجر العالية. وهكذا، استمرّ الأمر هكذا جيلاً بعد جيل، حتّى أضحى التغيرُّ عندها وراثيًّا منتقِلاً إلى الأولاد.

إذًا، يعتقد لامارك بوجود أثر كبير ومهمّ للبيئة، بمختلف عواملها، على تبدُّل الأنواع (وهو الأصل الأوّل)، حيث يؤدّي هذا إلى بروز حاجات جديدة لدى الكائن، تتطلّب منه سلوكات جديدة لاستمرار حياته (وهو الأصل الثاني). ومع تكرار العمليّة، تنتقل الصفات بالوراثة إلى الأجيال التالية (وهو الأصل ثالث).

نعم، للبيئة دور مهمّ وحيويّ في تبدُّل سلوكات أيِّ كائن وموجود، لكنّه ليس دافعًا لتطوُّر عضو جديد في الكائن، أو بروزه أو ظهوره، استجابةً لحاجة عنده فرَضَتْها ظروفُ بيئته الصعبة.

«أمّا بالنسبة للأصل الثالث (انتقال الصفات بالوراثة)، فهو يشكّل -في الواقع- محورًا لمجموعة من الإشكالات الرئيسة الموجَّهة لنظريّته. وينبغي هنا أن نعرف: هل إنّ علم الوراثة يؤيِّد إمكانيّة انتقال الصفات من

1 - التوحيد، م.س، ص342.

الكائن الحيّ إلى أولاده بالوراثة؟ الذين جاؤوا في ما بعد، اعتبروا هذا القول باطلاً بالكامل؛ ولذلك، فليس له قيمة علميّة. أمّا بالنسبة للأصلَين الأوّل والثاني، فقد قلنا إنّنا لا ننكر آثارهما، لكنّنا نعتقد بأنّهما غير كافيَين لإيجاد عضو جديد في الكائن الحيّ»[1].

إنّ الكائنات والموجودات الحيّة لديها قابليّة واستعداد ذاتيّ للتغيُّر والتكيُّف النوعيّ، وهذا التغيُّر النوعي يؤدّي بالضرورة إلى إحداث جملة تغيُّرات في أنواعها كلّها. وهذا أمر لا علاقة له بأصل قضيّة الإيمان والتوحيد. حيث إنّ الإيمانَ بالله تعالى، كأصلٍ معياريّ، لا يتطلَّب بالضرورة الاعتقاد بعدم وجود قابليّة التبدّل النوعيّ في الكائنات.

إنّ كثيراً من الناس يعتقدون أنَّ الإيمان بوجود الخالق يقتضي الاعتقاد بأنّه هو المؤثّر المطلق على كلّ شيء، وفي كلّ شيء. ومن ثمّ فهم يعدّون أيّة نظريّة علميّة حول طبيعة خلق الكائنات وتبدُّلها هي محض نظريّات وأفكار إلحاديّة، كونها -بالأساس- تُرجِع التبدُّلات لقوانين وعوامل في الطبيعة. مع أنّ الإيمان بالله عزّ وجلّ كخالق وعلّة للوجود، لا يقتضي نفي وجود أشكال وأنماط من التأثيرات الكمّيّة والنوعيّة عن موجوداته ومخلوقاته.

إنّ مبدأ العلّيّة الغائيّة يعني -من جملة ما يعني- أنّ حركة الموجودات والطبيعة، وكلّ ما في الوجود من ذرّات ومجرّات وكائنات، هي حركة هادفة، ولها غاية واعية، وهي تصطفي الأكمل والأفضل كخيار يناسبها،

1 - التوحيد، م.س، ص353.

في كلّ موقع من مواقعها، وفي كلّ مفرق من مفارقها. وبالاستناد إلى ذلك، يمكننا القول بأنّه حتّى لو صحَّت نظريّة داروين في الانتخاب والاصطفاء، أو بسبب الطفرات، فإنّ هذا لا يتناقض مع الإقرار بوجود سبب وقوّة ومدبِّر فوق الطبيعة، هو الخالق العظيم. وإذا كان داروين وغيره من علماء التطوُّر يتحدّثون عن وجود عامل ما -مجهول لهم- هو الكامن وراء إيجاد الكائنات وتطوُّرها، فالإلهيّون يتحدّثون ويقولون بأنّ هذا المبدأ هو سرّ خلق أنظمة الخلق وقوانينها وإيجادها كلّها. وإقرار داروين بوجود ذلك العامل دليلٌ على أنّه أدرك أنّ تلك المؤثّرات والعوامل التي ذكرها -هو ولامارك- في نظريّاتهم حول الانتخاب والتطوُّر، لم تكن كافية البتّة لإبداع هذا النظام المتقن وإيجاده. والنتيجة أنّه لا بدّ من الاعتراف بوجود أسباب أكبر وعلل أخرى أعظم (وصفها داروين بالمجهولة كما قلنا)، وذلك من أجل شرح وجود أنظمة الخلق البديعة والمتقنة، وبيانه وتفسيره.

من هنا، «نجد داروين يردّ على الذين انتقدوا تصويره لعامل الانتخاب الطبيعيّ بصورة قوّة فعّالة فوق الطبيعة، ويصرّح بأنّ هذه التعبيرات مجازيّة، وأن ليس ثمّة ما يمنع من القول بوجود حقيقة شخصيّة للطبيعة؛ إذ إنّ المقصود هو وجود ميل للتكامل والوصول إلى الهدف في الطبيعة، وإلّا فواضحٌ أنّ المراد ليس هو أن يكون للطبيعة نفسها -أي طبيعة الكائن الحيّ- دورٌ في الأمر، بمعنى أنّ في الكائن الحيّ نفسه ميلاً للتكامل والتوجّه للهدف، فلا ينبغي أن نبحث دائمًا عن العوامل الخارجيّة وتأثيرها في الكائن الحيّ»[1].

1 - التوحيد، م.س، ص376.

■ المبحثُ الثامن: برهانُ الهداية التكوينيّة

تمهيد ضروريّ

لا شكّ بوجود شكل من أشكال الهداية الذاتيّة في داخل كلّ مخلوق، تتحرّك -جنبًا إلى جنب- مع أنظمته وبُنيانه الذاتيّ. إنّها بصيرة خفيّة لا يمكن العثور عليها عضويًّا وتشريحيًّا بالمختبرات ووسائل العلم المادّيّة، بل يمكن أن تجري ملاحظتها وتلمُّسها معنويًّا في ما وراء البنى العضويّة للأشياء.

إنّها قوّة جاذبة في داخل المخلوق، تحرّكه نحو كماله وهدايته الممكنة له. ووجودها دليل واضح على أنّ هناك قوّة مدبِّرة خالِقة، تشرف على شؤون الكون والوجود وتديرها، وتهيمن على الموجودات كافّة فيه.

الفرق بين النظام والاستهداء

يتعلّق دليل النظام -الذي بحثناه سابقًا- بكثير من المعادلات والتشكيلات والتأسيسات المادّيّة والجسديّة؛ أي بالبنى العضويّة الجسميّة للمخلوقات والأشياء. فمثلاً، السيّارة كآلة صناعيّة، تتوفّر على مجموعة مكوّنات وأجزاء مادّيّة صناعيّة، كلّ جزء أو قسم فيها له دور ووظيفة محدّدة. لكنّ السيّارة لا تتمتّع بأيّة قوّة للاستهداء نحو هدفها؛ أي لا يوجد أيّ ربط بين الآلة وهدفها أو غرضها، وهذا على عكس ما هو قائم في كثير من الماهيّات والمفردات الطبيعيّة، التي تملك في داخلها قوّة هداية تجعلها ترى -ببصيرتها- الهدف الذي تتطلّع إليه على نحو ذاتيّ داخليّ.

والاستهداء في المخلوقات والموجودات يكونُ على شكلَين أو نوعَين:

الأوّل: نوع لازم جوهريّ وحتميّ من أجل البناء الذاتيّ للمخلوقات والأشياء. مثل أنْ تصنعَ مركبة فضائيّة، بحيث تكون مصمَّمة بدقّة عالية، لتؤدّي مَهَمَّتها التي صُنِعَت من أجلها -في إرسال المعلومات والصور وغيرها- دون وجود احتمال لأيّ خطأ، ولو صغير. هذا النمط من الاستهداء والنظام المتقن في العمل يأتي نتيجةَ اجتماع مواصفات وخصائص فيزيائيّة وكيميائيّة للأشياء، مع انتظام فعالية عمل بُنية الأشياء وحركاتها وآثارها، بحيث تكون النتيجة أن نحصل على عمل منظَّم ومدروس وهادف. إنّه -فعليًّا- استهداء ينطلق من العلّيّة الفاعليّة.

النوع الآخر من الاستهداء: حيث يُشاهَد في الأشياء أمرٌ، لا يكفي فيه الماضي والعلّيّة الفاعليّة؛ أي النظام المادّيّ. إنّ هذا اللون من الاستهداء يحكي عن علاقة خفيّة بين الشيء ومستقبله، وعن علّيّة غائيّة؛ أي عن لون من الارتباط والاتّجاه نحو الغاية والهدف. حيث إنّ «موجبات الاستهداء ومرجّحاته في النوع الأوّل، تتقرّر في الماضي والعلّة الفاعليّة، في حين تتقرّرُ موجبات الاستهداء ومرجّحاته في النوع الثاني، من خلال العلّة الغائيّة ومستقبل الشيء. فالشيء يكتسبُ وجوبه وضرورته من الفاعل في النوع الأوّل، ويكتسبُها من الغاية في النوع الثاني، رغم عدم وجود انفكاك بين الفاعل والغاية من وجهة نظر فلسفيّة دقيقة»[1].

وهنا نسأل عن كيفيّة تعرُّفِ ظاهرة الهداية في وجودنا وعالمنا

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص613-615. (بتصرّف في بعض الأماكن).

في الحقيقة، إنّ وسيلتنا وطريقنا ينبعُ أساسًا من تدقيقنا الحسّيّ العقليّ. حيث من المهمّ أن نعطي ونقدّم هنا جملة ملاحظات، سبق أن توصَّل إليها مختصّون في علوم الأحياء الطبيعيّة والكيمياء الحيويّة. وقد يصلُ بعضُ العلماء –عبر تلك الملاحظات- إلى استنتاجات يقومون بتسجيلها وتوثيقها في كتبهم وأبحاثهم الجامعيّة، يشيرون فيها إلى أنّ ظاهرة الهداية هي ظاهرة عامّة شاملة للكائنات والموجودات كلّها في هذا العالم. ولكنّ الأهمّ هنا، هو الكيفيّة التي يتعاطى عبرها العقل البشريّ المنطقيّ مع تلك الظاهرة القائمة، خاصّة في بحوث العلّة والأسباب والمسبِّبات، ليكونَ السؤالُ الأساسيّ هنا: هل سيتوصّلُ هذا العقلُ المنطقيّ إلى معرفة صفة أو صفات عدّة لخالق هذه الموجودات والكائنات؟ أم إنّه سيكونُ له رؤيةٌ سلبيّةٌ ما حول دقّة الملاحظات العلميّة المقدَّمة في هذا المجال؟

الإشارات القرآنيّة

تحدّث كتاب الله عن كثير من المظاهر والظواهر الكونيّة والطبيعيّة، وطلبَ من البشر أن يتأمّلوها ويتفكّروا في بدائعِ صُنع الخالق فيها. ونجده يشيرُ -في آيات كثيرة أخرى- إلى الآثار والنتائج والحقائق الكونيّة، عارضًا استدلالاته بطريقة عقليّة محكمة ورصينة.

لقد كان القرآن أوّل كتاب يميّز بين البنى الذاتيّة الداخليّة للموجودات والأشياء، وبين الاستهداء. وهو يشير إليهما كدليلَين مُستقلَّين، مثبتًا أنّ استهداء الموجودات لا ينحصر أمره بالنظام الداخليّ والماديّ[1]. وينقل القرآن، على

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص611.

لسان موسى (ع)، قوله عزّ وجلّ: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿الِذَّى خَلَقَ فَسَوَّى * وَالِذَّى قَدَّرَ فَهَدَى﴾[2].

وبشأن استهداء الجمادات: ﴿وَأَوْحَى فِى كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾[3]. وبشأن النباتات: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[4]. وبشأن الحيوانات: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[5]. وبشأن الإنسان: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[6]. ويقول عزّ وجلّ: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾[7].

وحول الرسل: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ﴾[8].

وبشأن النبيّ محمّد خاتم الأنبياء، يقول عزّ وجلّ: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحى﴾[9].

الآراء والملاحظات الحسّيّة لعلماء الطبيعة

أمّا الآن، فنحاول أن نرى الدليل الذي يمكن عبره إثبات وجود هذا الاستهداء في سائر الموجودات والأشياء. ولا يوجد طريق حيويّ ومهمّ

1 - سورة طه، الآية 50.
2 - سورة الأعلى، الآيتان 2-3.
3 - سورة فصّلت، الآية 12.
4 - سورة الرحمن، الآية 6.
5 - سورة النحل، الآية 68.
6 - سورة الشمس، الآية 8.
7 - سورة الأنبياء، الآية 73.
8 - سورة الشورى، الآية 51.
9 - سورة النجم، الآية 10.

كطريق الإثبات عبر «الإبداع والابتكار». فحينما ينوجد الابتكار والإبداع، يدلّ دلالة قاطعة على وجود الهداية الداخليّة.

طبعًا، ليس من الصعب على الإنسان صناعة جهاز أو آلة لتقوم بعمليّات حسابيّة نيابة عنه، وقد فعلها. ولكنّ تلك التجهيزات المتنوّعة القادرة على أداء وظيفتها في عمليّات الجمع والطرح والقسمة وغيرها، ليس بمقدورها أبدًا خلق معادلة أو قاعدة رياضيّة جديدة، أو ابتكارها. لكن في الأحياء، يمكن أن نجد أنماطًا عدّة للفعاليات الإبداعيّة في عمل الخلايا الحسّيّة، التي لا تكفي بُنيتها الآليّة لتفسيرها[1].

طبعًا، هذه الخلايا الحسّيّة التي تنبعث منها تلك الفعاليات الإبداعيّة المبتكرة، لا يُعقَل أنّها ناشئة عن وجود عقل وإدراكات فيها، قد تبدو أنّها أوسع مدى وعمقًا من إدراكات الإنسان. ولهذا، لا بدّ من القول، وربمّا الإقرار، بأنّها تستند على وجود قوّة غير منظورة، ترشدها وتوجِّه مساراتها، وتُشرِف على فعالياتها المتنوّعة الواصلة درجة الإبداع والابتكار، ومنها:

- توفُّر الإمكانيّة لتكيُّفها مع محيطها الطبيعيّ.
- تجزئة الأعمال وتقسيمها، واختيار الدور والوظيفة.
- التجديدُ في البُنى الداخليّة للعضو، أو إيجاد عضو جديد يتناسب مع البنى الجديدة.
- استكشافُ المُتطلّبات والحاجات، بلا حاجة لموضوع التعليم والتعلّم.

1 - المصدر نفسه، ص615.

نشير هنا إلى أنّ التجارب العلميّة كلّها، وما قدّمَتها من ملاحظات، أكّدَت أنّ البنى الذاتيّة الأوّليّة للخلايا -وما يحيط بها من عناصر وعوامل خارجيّة- غير كافية لخلق هذا التنوّع وبدائع الجمال الهائل كلّه الذي نراه في عالمنا ووجودنا الطبيعيّ والكونيّ، ولإبداعه، الأمر الذي يقتضي ويستلزم ضرورة وجود هذه القوّة الهادية في ما وراء البنى المادّيّة الذاتيّة التي تتكوَّن منها تلك الخلايا.

ولا شكّ في أنّ هناك صعوبة في إثبات وجود هذه القوّة الهدائيّة في عالم الجماد، أو نفيه، لكنّه ليس صعبًا في عالم الطبيعة النباتيّة والحيوانيّة والبشريّة. «فحينما يكون هناك حضور للحياة بمعناها الاصطلاحيّ، نكتفي في موضوع الجمادات بالقول: إنّ أعمّ قوّة تحكم الأجسام هي قوّة الجاذبيّة. ولكن ما هي قوّة الجاذبيّة؟ فهل قوّة الجاذبيّة خصوصيّة ذاتيّة للجسم، كالبعد وسائر الخصوصيّات الهندسيّة الضروريّة، التي لا تنفكّ عن الأجسام والأجرام؟ أم إنّها قوّة تُمنَح للموجودات، ومن الممكن أن تفتقدها أحيانًا؟ لا يمكن إبداء وجهة نظر حول هذا الموضوع سلبًا أو إثباتًا، فنيوتن نفسه، الذي اكتشف هذا القانون، يقول: إنّني أعرف أنّ هناك علاقة بين الأجسام، يتمّ بموجبها جذب بعضها إلى بعض... وفق نسب وأحجام ومسافات معيّنة، وأطلق على هذه القوّة قوّة الجاذبيّة، أمّا ما حقيقتها، فلا أعرف»[1].

وكذلك جاء في كتاب سرّ خلق الإنسان: «إنّ المادّة لا تنجز عملاً إلاّ

1 - المصدر نفسه، ص615.

وفق قوانينها وأنظمتها، فالذرّات ترتهن بقوانين جاذبيّة الأرض والتفاعلات الكيميائيّة والتأثيرات الكهربائيّة... ليس للمادّة بذاتها قوّة ابتكار، بل الحياة هي التي تنتج، في كلّ لحظة، ألوانًا جديدة وموجودات بديعة؛ ومن دون الحياة، تصبح الأرض قفارًا غير مزروعة، وتمسي البحار لا فائدة منها»[1].

إنّ الموجودات والكائنات الحيّة تتصرَّف بمجموعة فعاليات ونشاطات فيزيولوجيّة، لم يسبق أن تعلَّمَتها في سابق حياتها. وهو ما يمكن أن يُطلَق عليه مصطلح «الإلهامات الغرائزيّة». مع ضرورة الإشارة هنا، إلى أنّ كلّ ما يتعلّق بالنشاطات التربويّة والتعليميّة هو من النوع الذي لا ينتقل وراثيًّا من جيل إلى آخر، بشريّ أو حيوانيّ. وإحدى هذه الفعاليات الغريزيّة هي بناء العشّ والبيت. جاء في كتاب «سرّ خلق الإنسان»: «إذا نقلنا العصفور من عشّه، وقمنا بتربيته في محيط آخر، فبمجرّد أن يبلغ مرحلة الرشد والتكامل، يبدأ بنفسه في بناء عشّ على طريقة آبائه»[2].

وأيضًا في ما يخصّ الحيتان، جاء في كتاب «سر خلق الإنسان»: «حينما تصل هذه الحيوانات إلى مرحلة الرشد، تنحدر -أينما كانت، وفي أيّ بركة أو نهر، وفي أيّ زاوية من زوايا العالم- نحو نقطة في جنوب جزر برمودا، وتأخذ وتولد هناك في أعماق المحيط، ثمّ تموت هناك، والحيتان المائيّة التي تنحدر من أوروبّا تطوي آلاف الأميال في البحار لتصل إلى تلك النقطة. وحينما تولد فراخ هذه الحيتان، فهي لا تعرف أيّ شيء عن

1 - محمّد بيستوني، سرّ خلق الإنسان، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/ بيروت، طبعة عام 2017م، ص48.

2 - محمّد بيستوني، سرّ خلق الإنسان، م.س، ص49.

العالم، بل تجد نفسها في عباب لا نهاية له من المياه، ثمّ تأخذ بالرجوع إلى وطنها الأصليّ. وبعد أن تتجاوز البحار المتمادية، وتقاوم أمواج الجزر والمدّ والطوفان، تعودُ إلى تلك البركة أو النهر الذي تحدّرَ منه والداها. رغم أنّ جميع أنهار العالم وبحيراته مليئة بهذه الحيتان، ترجع إلى وطنها، مع كلّ المتاعب، لتنمو وترشد هناك، وحين تصل إلى سنّ الرشد، تنحدر وفق القانون السرّيّ واللغز الذي لا ينحلّ، لتقترب من جزر برمودا، فتعيد الكرّة. من أينَ ينشأ هذا الاستهداء والعودة إلى الوطن الأصليّ؟ لم يُرَ، حتّى الآن، أيًّا من حيتان سواحل أمريكا في مياه أوروبّا، ولم يُعثَرَ على أيّ من حيتان أوروبّا في سواحل أمريكا أيضًا. وبُغية أن تتوفّر حيتان أوروبّا على الوقت الكافي لأجل الوصول إلى سواحل جزر برمودا وطَيّ البحار، تمتدّ مرحلة رشدها إلى عام كامل، وأحيانًا إلى أكثر من عام»[1].

ما هي التغيّرات الهادفة الكامنة في بُنية تكوين الكائن؟[2]

توصَّلَت البحوث العلميّة الحديثة الخاصّة بعلوم الأحياء، إلى حقيقة علميّة، تؤكّد مبدأ تكيُّف الأحياء مع الوسط الطبيعيّ المحيط بها، أو الذي تعيش أو تتواجد فيه. والإيمان بهذا المبدأ ليس جديدًا بطبيعة الحال، فقد أثبتَ الفلاسفة الأقدمون -كابنِ سينا- مبدأ التكيّف مع البيئة المحيطة. وتُبَيّن هذه الحقيقة أنّ التغيُّرات التي تحدث تلقائيًّا في الحيوانات، ليس ناتجة من التأثيرات المباشرة للوسط البيئيّ المحيط،

1 - المصدر نفسه، ص617-618.

2 - التوحيد، م.س، ص158-159.

ولا من الإرادة الذاتيّة للحيوان ذاته، بل هي تنشأ -أوّلًا- في بُنية الكائن، لتكون -لاحقًا- متناسبة ومتلائمة مع متطلّبات البيئة المحيطة به. ما يعني أنّها تغيُّرات وتبدُّلات ذات هدف وغاية. كمثال على ذلك، نقول بأنّه إذا ما تمّ نقل حصان من بيئته الباردة إلى بيئة أخرى باردة، فإنّ جملة تبدُّلات ستطرأ عليه، استجابةً لبيئته الجديدة، وتكيُّفًا معها، ليستمرّ في مواصلة حياته وأداء وظيفته. ومن تلكَ التغيُّرات التي تظهرُ على الحصان، ظهور شعر على جلده؛ لاتّقاء حرارة الشمس الحارّة في البيئة الجديدة، وتغيُّر لون جلده، وإلخ.

الترميمُ الجَسديّ المُقنَّن

لقد كشفَت العلوم الحديثة عن ظواهر كثيرة تجري في جسد الأحياء، سواء الإنسان أو الحيوان. ومنها قيام الجسد بترميم نفسه، وتعويض أجزاء منه تعرَّضَت لكسرٍ أو ضررٍ ما. وهذا المبدأ حقيقةً -سواء التكيُّف أو الترميم- هو أمر غير مرتبط بطبيعة البنى المادّيّة للجسد نفسه، وهو يكشف عن وجود نوع من الهداية الخفيّة، التي ما زلنا جاهلين بحقيقتها، في الموجودات الحيّة، تقودها نحو أهدافها[1].

أشكال الهداية عند الإنسان[2]

تحدَّث القرآن الكريم عن أنواع عدّة للهداية عند الإنسان، وهي:

1 - التوحيد، م.س، ص160.

2 - التوحيد، م.س، ص192-193. (بتصرّف).

1. الإلهاماتُ الأخلاقيّة الفطريّة[1]

هناك مجموعة أوامر وإلزامات أخلاقيّة (إنسانيّة) مركوزة في فطرة الإنسان، تأمره وتطلب منه أن يفعل الخيرات، ويبتعد عن السيّئات. ويشير القرآن الكريم إلى أحد معانيها وتمثُّلاتها، حينما يتحدّث بصيغة السؤال في قوله تعالى: ﴿**هَلْ جَزَاء الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ**﴾[2]، بما يؤكّد لنا أنّ الإنسان يدرك، في أصل فطرته، أنّ جزاء الإحسان هو الإحسان، وأنّ الخير مبدأ جوهريّ.

وهناك كثير من الأمثلة الإنسانيّة الحيّة التي تدلّ على ما تقدَّم، من مساعدة الناس بعضهم لبعض، وفعل الخير والتعاون والمحبّة ورفض الأذيّة وإلخ. وهذا هو الضمير والوجدان والفطرة الإنسانيّة السليمة التي تحكم وترشد وتوجِّه، وهذا ما يؤكّده عزّ وجلّ في الآية الكريمة: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾[3]، حيث يعلنها الله قويّة واضحة، أنّه تعالى ألهم النفس الإنسانيّة وعرّفها، بعد نشأتها وخلقها، طريقَ الخير وطبيعةَ الأعمال الصالحة والحسنة والطيّبة، والأعمالَ القبيحة والشريرة؛ وذلك لكي تتمكّن من تمييز مصاديق القبائح والفجور عن مصاديق الطهارة والتقوى، من دون أن تكون بحاجة إلى موجِّه أو معلّم أو تجارب حيّة خارجيّة. فأصل الهداية كامن في الفطرة.

---

1 - المصدر نفسه، ص193-194.

2 - سورة الرحمن، الآية 60.

3 - سورة الشمس، الآيتان 7-8.

2. معارف القلب وأحكامها القائمة في الضمير والوجدان

يُروى عن الإمام جعفر الصادق (ع)، حينما سأله شخص عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾[1]، حيث قال الشخص سائلاً: إذا كان هؤلاء العوامّ من اليهود لا يعرفون الكتاب إلّا ما يسمعونه من علمائهم، وهم لا سبيل لهم إلى غيرهم، فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوامّ اليهود إلّا كعوامّنا، يقلّدون علماءهم؟ فإن لم يَجزِ لأولئك القبول من علمائهم، لم يجزِ لهؤلاء القبول من علمائهم. فأجاب (ع) إجابة طويلة، ملخّصها أنّه تحديث، مبيِّنًا أنّ تقليد العوامّ للعلماء على نوعَين: جائزٌ وغير جائز، ثمّ أشار إلى علّة الحكم على العوامّ بالتقصير، حيث قال (ع): «إِنَّ عَوَامَّ الْيَهُودِ كَانُوا قَدْ عَرَفُوا عُلَمَاءَهُمْ بِالْكَذِبِ الصُّرَاحِ، وَبِأَكْلِ الْحَرَامِ وَالرِّشَاء، وَبِتَغْيِيرِ الْأَحْكَامِ عَنْ وَاجِبِهَا، بِالشَّفَاعَاتِ وَالْعُنَايَاتِ وَالْمُصَانَعَاتِ، وَعَرَفُوهُمْ بِالتَّعَصُّبِ الشَّدِيدِ الَّذِي يُفَارِقُونَ بِهِ أَدْيَانَهُمْ، وَأَنَّهُمْ إِذَا تَعَصَّبُوا أَزَالُوا حُقُوقَ مَنْ تَعَصَّبُوا عَلَيْهِ، وَأَعْطَوْا مَا لَا يَسْتَحِقُّهُ مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ مِنْ أَمْوَالِ غَيْرِهِمْ، وَظَلَمُوهُمْ مِنْ أَجْلِهِمْ، وَعَرَفُوهُمْ يُقَارِفُونَ الْمُحَرَّمَاتِ، وَاضْطُرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ إِلَى أَنَّ مَنْ فَعَلَ مَا يَفْعَلُونَهُ فَهُوَ فَاسِقٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَدَّقَ عَلَى اللَّهِ، وَلَا عَلَى الْوَسَائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَبَيْنَ اللَّهِ؛ فَلِذَلِكَ ذَمَّهُمْ لَمَّا قَلَّدُوا مَنْ قَدْ عَرَفُوهُ، وَمَنْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ قَبُولُ خَبَرِهِ...»[2]. وقول الإمام (ع): «وَاضْطُرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمْ...» فيه إشارة واضحة إلى إلزام البشر كلّهم

1 - سورة البقرة، الآية 78.

2- أحمد بن عليّ الطبرسيّ، الاحتجاج على أهل اللجاج، دار المرتضى، إيران/ مشهد، الطبعة الأولى، 1981م، ج2، ص457.

بالاطّلاع وتعرُّف الأفكار والعقائد والمعارف كلّها التي تدفعهم إليها قلوبهم.

3. نفس الإنسان اللوّامة وطريق المحاسبة الذاتيّة[1]

يقول عزّ وجلّ: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[2].

والنفس اللوّامة هنا هي الضمير والوجدان الذي تتركّز فيه معايير الأخلاق والخير، كأُسُس ومبادئ تجري عبرها مساءلة الإنسان ومحاسبته لذاته، والتي قد تلومه على ارتكابه للسيّئات والقبائح والذنوب. إنّها المحاكمة الوجدانيّة والضميريّة.

4. الإشراق (علمًا وإلهامًا)

من أينَ يستمدُّ الإنسانُ علمه في الحياة؟ أي ما هو مصدر معرفته؟ والمعرفة التي نقصدها هنا هي معرفة الإنسان بعلوم عصره التي يكتسبها بالتجربة والتعلُّم، ولا نقصد بها علوم الوحي والمعارف الإلهيّة وغيرها.

في الواقع، يحصلُ الإنسان على المعرفة العلميّة في حياته، إمّا من التجارب والاختبارات والاندراج في مسارات العلم والتعليم المعروفة، أو عبر التفكُّر والاستدلالات الرياضيّة المعروفة. ولكن إذا كانَ مصدر المعرفة البشريّة منحصرًا بهذَين الطريقَين، فيجب علينا أن نقول: «لا يوجدُ أيّ دورٍ في حصول المعرفة البشريّة لغير دور العلّة الفاعليّة، حسب

1 - التوحيد، م.س، ص196–198.

2 - سورة القيامة، الآيتان 1-2.

المصطلح الفلسفيّ؛ لأنّنا عندما نجري تجربةً على شيء ما، يكون دور العلّيّة للتجربة ذاتها، فهي التي تُوجِد في أذهاننا صورة معيّنة، وهذا يعني أنّنا حصلنا منها على المعلومة المتولّدة في أذهاننا، فهي العلّة الفاعليّة، وما في أذهاننا من علم معلولٌ لها. وهكذا هو حال أشكال الاستدلال البشريّ، وهذا شكل بسيط لمعياريّة العلّة والمعلول»[1].

دور «الحدّ الوسط» في الاستدلال المنطقيّ[2]

يقول علماء المنطق القديم -وهو منطق أرسطيّ- بأنّ هناك ثلاثة عناصر أساسيّة في أشكال الاستدلال كلّها، وهي: الحدّ الأصغر، والحدّ الأكبر، والحدّ الأوسط. فمثلاً، حين نقول: «سقراط إنسانٌ، وكلّ إنسان فانٍ؛ فسقراط فانٍ»، فهذا الاستدلال يحتوي على العناصر الآتية: الإنسان القابل للفناء، والهدف والغاية، وهو معرفة فيما إذا كان سقراط فانٍ أم لا. والحدّ الأوسط هنا هو الإنسان، حيث إنّ سقراط إنسان، وكلّ إنسانٍ يفنى. ولولا هذا الحدّ الأوسط، ما كنّا عرفنا أنّ سقراط يفنى ويموت.

إنّ عمليّة التفكُّر والفكر هي عمليّة تنظيميّة للمعلومات الذهنيّة، وتنسيقها وضبطها؛ من أجل أن تقوم بالكشف عن أمرٍ ما مجهول. ولا يمكن القيام بهذه المَهَمَّة من دون ترتيب المقدّمتَين المنتجتَين اللتَين هما مقدّمتان معلومتان، مع ضرورة الربط بينهما، وذلك تمهيدًا للوصول إلى النتيجة المتوخاة.

1 - التوحيد، م.س، ص201-202.

2 - التوحيد، م.س، ص202–204.

بناءً عليه، ينبغي التأكيد أنّ حصر مصادر المعرفة بالطريق أو المذهب التجريبيّ الحسّيّ القائم على المقايسات والاختبارات المادّيّة، هو أمر يسيء إلى المعرفة ذاتها، وحتّى إلى المعرفة الحسّيّة التي تحتاج للمبادئ العقليّة الأوّليّة لحسم كثير من براهينها واستدلالاتها. فعالَم الحدس والإلهام أو الإشراق حاضر بقوّة كمصدر من مصادر المعرفة، فهو سبيل لا ينبني على حوادث ماضية، وليس هو نتيجة مباشرة لها.

تأييد كتاب الله (القرآن) لحصول الإلهام عن طريق الرؤيا

يمكننا أن نجد في القرآن الكريم تأييدًا واضحًا لتلك الإلهامات والإشراقات التي تأتي للإنسان، بل ويصنّف الرؤى المناميّة التي لا تشتمل على مثل هذه الإيحاءات بأنّها «أضغاث أحلام»، ثمّ تراه يوافق على وجود تلك الإيحاءات في رؤى مناميّة أخرى، مثل رؤيا يوسف النبيّ في طفولته، والتي يحكي القرآن إخباره لأبيه بها في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**﴾[1]. وقد فسرّها أبوه له بأنّها تعني أنّه سيصل إلى مقام سامٍ لا يصله إخوته ووالداه. كذلك ينقل القرآن رؤيا فرعون مصر: ﴿**إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ**﴾[2]، ولم يستطع تفسير هذه الرؤى سوى نبيّ الله يوسف (ع) -الذي سبق أن فسّر رؤى صاحبَيه في السجن-

1 - سورة يوسف، الآية 4.

2 - سورة يوسف، الآية 43.

حيث فسّرها لهم: ﴿**قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ * ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تُحْصِنُونَ**﴾[1]. وكذلك نقل القرآن الكريم ما رآه صاحبا يوسف (ع) في السجن، فكانت رؤيا الأوّل: ﴿**إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا**﴾، ففسّرها له يوسف (ع) بأنّه سيخرج من السجن ويصبح ساقيًا للملك. أمّا رؤيا الثاني فكانت: ﴿**وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ**﴾[2]، وقد فسرّها يوسف له بأنّها تعني أنّه سيُصلَب، فداخَلَه الرعب، وأنكر الأمر، وزعم أنّه كذب، ولم يرَ هذه الرؤيا، فأجابه يوسف (ع): ﴿**قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ**﴾[3]. وكذا أشار القرآن إلى رؤيا النبيّ الكريم (ص) في قوله عزّ وجلّ: ﴿**لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ**﴾، وكذلك أشار في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ﴾[4] إلى رؤياه (ع) لعددٍ من القردة يرتقون المنبر، والناس يرجعون، وأخبره بأنّ بني أميّة سيحكمون المسلمين، ويجلسون على منبره (ع)، ويُبعِدون الناس عن الإسلام الحقّ، رغم كونهم مسلمين ظاهريًّا، ويتسلّطون على منبر الإسلام. وقد رُوِيَت من طرقنا، وكذلك من طرق أهل السنّة، روايات عدّة تتحدّث أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يرى قبل البعثة

1 - سورة يوسف، الآيتان 47-48.
2 - سورة يوسف، الآية 36.
3 - سورة يوسف، الآية 41.
4 - سورة الإسراء، الآية 60.

رؤى عجيبة وواضحة للغاية (مثل فلق الصبح)، كما ورد في الرّوايات، ثمّ يأتي الواقع مصداقًا لها[1].

تأكيد كثير من العلماء المعاصرين وتأييدهم للمعارف الإلهاميّة

يتحدّث العالِم «ألكسيس كارل»[2] في كتابه المهمّ «الإنسان ذلك المجهول» -الذي كتب فيه فصلاً كاملاً عن موضوع الإشراق والإلهام- عن أنّ «الاكتشافات العلميّة ليست ثمرة الفكر البشريّ وحده، فإنّ العباقرة يتميّزون بخصائص أخرى، مثل الإشراق والتصوّر الإبداعيّ الخلّاق، مضافًا إلى الدراسة وفهم القضايا، فالإشراق يوصل الإنسان إلى معرفة الحقائق الخفيّة على الآخرين، وإلى كشف العلاقات المجهولة بين قضايا تبدو ظاهريًّا، وكأنّ الارتباط معدوم فيما بينها، وإلى العثور على كنوز الحقائق بالفراسة. فالعباقرة هم الذين يتوصّلون إلى معرفة الحقائق المهمّة دون استناد إلى أدلّة أو دراسة... ويمكنُ تقسيم العلماء إلى طائفتَين: المنطقيّين والإشراقيّين... وتطوُّر العلوم مرهونٌ بنشاط هاتَين الطائفتَين من المفكّرين، فرغم أنّ العلوم الرياضيّة تستند بالكامل إلى الأُسُس المنطقيّة، إلّا أنّ للإشراق دورًا في تطوُّرها»[3].

ويقول العالِم الرياضيّ الفرنسيّ المرموق «جاك هادامار»: «مِن المُحال أن نتمكّن من تجاهُل دور الإدراكات الذاتيّة التي تنقدح في الأذهان،

1 - التّوحيد، م.س، ص224-226.

2 - وهو من أهمّ مشاهير علماء النخبة والطبقة الأولى في عالمنا المعاصر.

3 - ألكسيس كارل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة عادل شفيق، دار المعارف، مصر/القاهرة، الطبعة الثالثة، 1980م، ص188.

عندما نريد معرفة العوامل المنتجة للاكتشافات والاختراعات العلميّة. وقد شَعرَ كلُّ عالِم محقّق بأنّ حياته العلميّة تشتمل على مجموعة من نشاطات متناوبة، بعضها ثمرة للإرادة والشعور والفهم، وبعضها الآخر وليد مجموعة من الإلهامات الباطنيّة»[1].

■ المبحث التاسع: الحياة تدلّ على وجود الله

تمهيد[2]

يُعَدّ موضوع الحياة والموت من أهمّ المواضيع والقضايا المطروحة في أوساط الناس، والمهيمنة على تفكيرهم، تدفعهم للتأمُّل والبحث والسؤال. وقد تناولَ القرآن هذا الموضوع الحيويّ للناس، من زاوية أنّه من آيات ذاته المقدَّسة. يقول عزّ وجلّ: ﴿**وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ**﴾[3]. ويقول: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ * رِزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾[4]. وفي بعض الآيات إشارة إلى حالتَي الموت والحياة، كما في سورة الحجّ: ﴿**...وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ**

1 - التوحيد، م.س، ص206-2011.

2 - مرتضى مطهّري، أنسنة الحياة في الإسلام، دار الإرشاد للطباعة والنشر، مصر/ القاهرة، طبعة عام 2009م، ص459–460.

3 - سورة فاطر، الآية 9.

4 - سورة ق، الآيات 9–11.

وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1].

فالله يصف نفسه في كثير من آيات القرآن بأنّه المحيي والمميت، وهما صفتان مختصّتان به تعالى.

وأمّا ظاهرة الحياة، فما زال كثير من مظاهرها وفعالياتها ومتعلّقاتها مجهولاً للإنسان، على الرغم ممّا حقَّقَه من فتوحات علميّة باهرة في كثير من المواقع والأصعدة. فالأسرار كثيرة، والخفايا أكثر.

إنّ الحيّز المفهوم والمُدْرَك للحياة مِن قِبَل الإنسان صغيرٌ للغاية، على الرغم من المكتشفات والاختراعات والفتوحات كلّها التي حقَّقَها هذا الإنسان، حتّى على النطاق المادّيّ، فما بالنا والأمور غير المادّيّة وغير المرئيّة أكبر وأوسع وأعمق بكثير جدًّا من المرئيّات والمادّيّات والمحسوسات.

وأمّا من جهة النظرة التوحيديّة الدينيّة، ووجهة المعرفة الإلهيّة، فيجب أن نعرف أنّ المادّة والحياة هما من خَلْق الله تعالى، ومن إبداع صنعه الوجوديّ. وهذا ما ينبغي، لمن لا يرى أبعدَ من نظره، أن يدركه ويعيَه، وهو أنّ الوجود كلّه لا يقتصر على الحسّ والمادّة ذات الأبعاد الجسميّة، فهناك آفاق أوسع وأكبر من المادّة والجسميّات. وفي عالم الوجود والحياة، دلائل على الوجود الكبير والحيّ الأعظم، مالك المُلك وعلّة الكون.

لقد وجَدَ كثيرٌ من العلماء -عبر بحوثهم ودراساتهم وتجاربهم- أنَّ

1 - سورة الحجّ، الآيتان 5-6.

الحياة التي تتمتَّع بخصائص فريدة، لا تختزنُ في ذاتها أيّة خصائص للمادّة. وإذا ما كانت الحياة شيئًا إضافيًّا على المادّة، فهذا يعني أنَّ مصدرَها ليسَ من تفاعُل المادّة، بل من محلٍّ آخر. وما التفاعل إلاّ من أجل تهيئة الأرضيّة لانبعاث الحياة من مصدرها الحقيقيّ. يقول أحد العلماء: «إنّ المادّة لا تؤدّي عملاً إلاّ وفق ما رُكِّب فيها من قانون ونظام، وليسَ لها قوّة ابتكار، ولكن للحياة قوّة ابتكار، إذ إنّها في كلّ لحظة تكشف عن أشياء جديدة وموجودات بديعة... إنّ الحياةَ في صورها المتعدّدة، في الخليّة الواحدة، حتّى في الحشرات، والأسماك، والثديّات، والطيور، والإنسان، وبأيّ صورة أخرى، فإنّها تهيمنُ على عناصر الطبيعة، وتُخرِجها من تركيبها الأصليّ، وتحوّلها إلى تراكيب جديدة»[1].

نعم، إنّ للحياة تمثُّلاتها وتجلّياتها الخاصّة التي تفتقرها المادّة افتقارًا كاملاً. حيث إنّ الحياة حينما تتفجّر، لا تلبث أن تتحرّك فيها كثير من التطوّرات والتحرّكات الغائيّة، التي لم تكن موجودة سابقًا، فيظهر الجمال والتنسيق والنظم، ويبرز واضحًا كلّ مَن الشعور والإدراك والتشوّق والتطلّع والشوق، كما نرى التدبير والتخطيط. لنتساءل: أين كان هذا البديع كلّه من الخلق؟ فتكون الإجابة: إنّه خلقُ الله في عالمه الذي هو مرآة كبيرة لجماله وكماله.

استدلالُ القرآن ومنهجيّته

يقولُ عزّ وجلّ في سورة المؤمنون: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن**

1 - مرتضى مطهّري، أنسنة الحياة في الإسلام، م.س، ص-462 463.

طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[1]. إنّ هذه الآيات الكريمة تعطينا فكرة عن طبيعة الاستدلال القرآنيّ على الحياة والموت، عبر هذا النظام الراسخ والثابت الذي يجري على الحياة والممات. إنّه لا يترك هذه السنّة الثابتة الجارية جانبًا، ليستشهد بحوادث غريبة نادرة الوقوع، بل إنّ هذا النظام الثابت، السنّة السنويّة لبعض الحياة في الأرض، النظام الثابت لظهور الجنين في النطفة وتكامله، هذه كلّها تخلّقات جديدة تحدث في كلّ لحظة، هذه كلّها إفاضات تصل من الغيب آنًا فآنًا، فما حاجتنا للذهاب بعيدًا؟ بل علينا أن نتفكّر في كُنه هذا التخلّق، ونتعمّق فيه، حتّى نرى الله في مظاهره الخلاّقة الدائمة، وإيجاده الاكتمال الدائم[2].

المنهج الخاطئ في وعي الاستدلال

ينهجُ بعض الناس نهجًا خاطئًا وغير صحيح في الاستدلال على وجود الله، حيث تراهم يبحثون عنه في مجهولاته، وليس في معلوماته. حيث يُرجِعون كلّ شيء لا يعرفون علّتَه إلى ما وراء الطبيعة. يعني أنّهم يتصوّرون أنّه تعالى علّة مثل باقي العلل في الحياة، في تصوُّر خاطئ يضع الله على المستوى نفسه وسويّة البشر. في حين أنّه تعالى علّة العلل، وفوق التصوّر البشريّ، بل هو نبع العلل ومسبِّب الأسباب، وهو حاضر في كلّ شيء،

1 - سورة المؤمنون، الآيات 12–14.

2 - أنسنة الحياة في الإسلام، م.س، ص-463 464.

وموجود في كلّ موقع ومكان، وسواء عرف الإنسانُ ذلك أم عجز عن معرفته، فهو أمر لا يؤثّر على طبيعة الوجود الذي يقف خلفه خالق عظيم، تنتهي إليه أشكال العلل والأسباب، وأنواعها وصورها كلّها، بل وهي قائمة بذاته عزّ وجلّ. فليس كلّ ما لا يراه الإنسان، أو كلّ ما لا يتمكّن من إيجاده، غير موجود أو غير معروف. فالإنسان محدود وناقص، ولا تَناسُب ولا نسبة بين ما يعلمه إلى ما لا يعلمه.

إنّ متابعتنا لآيات الله تعالى في قرآنه العظيم -وهو كتاب الله المرشد والهادي- تأخذ بيدنا وتسير بنا في طريق الحياة والموت ونظام الوجود المتقن، «الطريق الذي فيه أُفُق الحياة أرفع من أُفُق المادّة، النور الذي يشعّ على جسد المادّة الميتة، الكمال الذي يفيض عليها، الحقيقة التي تتقبّلها المادّة تقبُّلاً دون فاعليّة وعطاء، هنالك يقترب بنا القرآن إلى أُفُق الملكوت وباطن العالم. وبموجب هذا البيان وطراز التفكّر، تكون الحياة حيثما وُجِدَت، وفي أيّ مادّة حلَّت، ووفق أيّ قانون أو ظرف ظهرَت، سواء أظهرَت منذ البدء في خلق الساعة، أم في ظروف التدرّج التكامليّ، وسواء أكان ظهورها في حيّ عن حيّ، أم أنّها ظهرَت تحت ظروف أخرى، وسواء أكان الإنسان هو الذي هيّأ الظروف لها -فيما إذا استطاع البشر في يومٍ ما أن يحقّق ذلك- أم لم يكن، ففي هذه الحالات كلّها وغيرها، تكون الحياة فيضًا من نوره وعطائه. فالحياة نورٌ يفيض على المادّة ضمن توافر الظروف والاستعداد»[1].

1 - أنسنة الحياة في الإسلام، م.س، ص464-466.

قضيّة بدء الحياة

وعلى الرغم من كلّ ما هو قائم في الوجود من أدلّة وبراهين واضحة وساطعة على وجوده تعالى، يحاول بعض الناس -من المتردّدين والمشكّكين وغير المتيقّنين- البحث في مسألة بدء الحياة، فيتساءلون عن الكيفيّة التي ظهرت عليها ومن خلالها الحياة على هذه البسيطة؟

طبعًا، يقول أهل العلم الحسّيّ التجريبيّ أنّ عمر هذه الأرض يمتدّ لمليارات السنين، وأنّه وُجِدَت أزمنة كانت فيها الأرض خالية من الحياة، حيث درجة الحرارة العالية جدًّا، وبقي الوضع على ما هو عليه من انعدام الحياة، حتّى بدأت تبرد في مئات ملايين السنين. فمن أين جاءت مقدّمات الحياة الأولى؟ وكيف ظهرت البدايات؟ في الواقع، الإنسان المادّيّ يجيب إجابات ماديّة مختبريّة، فيقول بأنّ بذرة الحياة العضويّة الحيّة جاءت إلى الأرض من كواكب أخرى. وأمّا من يبحث عنه تعالى في المجهولات، فيقول: بما أنّ ذلك غير ممكن بالطرق العاديّة المألوفة، فإنّ يد قدرة الله قد ظهرَت من كمّها، فأوجدَت الحياة للمرّة الأولى.

داروين ومسألة «النفخة الإلهيّة»

يُعَدّ عالِم الأحياء والطبيعيّات «داروين»، صاحب نظريّة «النشوء والارتقاء»، من أكثر العلماء الذين وُظِّفَت فلسفتهم التطوّريّة في غير محلّها، كما لم تُفهَم جيّدًا بحسب ما كان يرى صاحبها. فقد عَدَّه كثيرٌ من العلماء والناس العاديّين ملحدًا لا يؤمن بوجود إله خالق، مع أنّ الرجل كان متديّنًا، حيث يتّضح لكلّ مَن يقرأ فلسفته ونظريّته بتمعُّن، أن تسلسُل نشوء الأحياء -بحسب داروين- يصل إلى مرحلة زمنيّة لم يكن على

الأرض سوى عدد قليل من الأحياء، أو -في الأقلّ- نوع واحد من الأحياء لم يخرج من حيّ آخر. وهنا يقول: أمّا هذا النوع البدائيّ، فقد خلقه الله بنفخة من عنده. لكنّ الأمر ليس كما ظنّ هذا الرجل في مقولته بأنّ النفخة الإلهيّة قد أَوجَدَت الحيّ الأوّل فحسب، وأنّ البدء كان من الله؛ أي إنّ وظيفة الله كانت الشروع بالأمر، ومن ثمّ أصبحَت المادّة قادرة بذاتها على نقل الحياة إلى الأجيال القادمة. في حين أنّ بدء العمل ووسطه ونهايته لا يختلف، فالحياة دائمًا، وفي كلّ الأحوال، سواء في البدء أو في أثناء التكامل، نفخة إلهيّة[1].

يقول تعالى في سورة السجدة حول موضوع النفخة: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاء مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ**﴾[2]. ويقول عزّ وجلّ: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ**﴾[3].

قصّة آدم كما يرويها القرآن الكريم[4]

ترِدُ قصّة آدم في كتاب الله، لتكون درسًا وعبرة، لا لتكون دليلاً على التوحيد. وهذا الدرس يتمثّل في ضرورة رفع مرتبة الإنسان وشأنه، وإعلائه إلى حيث يجب أن يكون كخليفة مستأمن (مقام الخلافة)، وأنّه عليه واجب

1 - المصدر نفسه، ص466-467.
2 - سورة السجدة، الآيات 7-9.
3 - سورة الأعراف، الآية 11.
4 - أنسنة الحياة في الإسلام، م.س، ص467-469.

التعلُّم ومسؤوليّات البناء الحضاريّ، وأنّ علمه قد يجعله أهمّ وأرفع درجة ومرتبة عند الله من الملائكة.

يقول تعالى في هذه الآيات التي تحفل بالدروس والمواعظ الأخلاقيّة والتعاليم الإشراقيّة العرفانيّة: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾[1].

1 - سورة البقرة، الآيات 30–33.

الفصل الرابعُ:

أدلّةُ التوحيد

إنّ المتأمِّل في حركة الوجود والعالم والحياة، سيجد أنّ كلّ ما فيها من كائنات ومخلوقات ومعلولات هي لله عزّ وجلّ، وتدلّ على أنّ للكون مدبّرًا واحدًا، ومحرّكًا واحدًا، وعلّة واحدة. ويمكن للعقل الاستدلال على هذا الوجود ببديهيّاته العقليّة وأسلوبه القياسيّ المنطقيّ. وهناك جملة ظواهر ينطلق منها للاستدلال والوصول للحقيقة الساطعة بنوره عزّ وجلّ. فكلّ ما في الكون يشير ويدلّ على إشراقه وفيوضاته.

ومن بين الأدلّة على وجوده وتوحيده تعالى، يأتي دليلُ الألوهيّة، يقول عزّ وجل: ﴿**شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾[1]. وهناك أدلّة ترتكز على ظاهرة إرسال الأنبياء إلى البشريّة لهدايتها وإرشادها وتبشيرها وإنذارها. كما هناك أدلّة تنطلق من وحدة العوالم أو الأكوان، التي هي كلّها لله تعالى.

■ المَبحثُ الأوّلُ: برهانا الإطلاق والتمايز

أوّلًا، برهان الإطلاق

1. تمهيد

هناك مفاهيم متعدّدة تختلف ألفاظها، ولكنّها تؤدّي المعنى ذاته كمفاهيم: الإطلاق والمطلق واللامتناهي واللامحدود. ويمكنُ للإنسان أن يفهم المعنى الكامن وراء تلك المفاهيم عبر نزع الحدود والتقييدات التي تقيّدها. وهي تُطلَق عليه تعالى، فهو مطلق، ولا حدود لقدرته. وهو بذاته الواجبة للوجود لا يمكن أن يكون إلّا مطلقًا ولامحدودًا، وإلّا صار

1 - سورة آل عمران، الآية 18.

محتاجًا ومعلولاً، ومن ثمّ محدودًا. وقد تأكّد أنّه عزّ وجلّ هو الخالق للكائنات والموجودات كلّها.

2. الوجود المطلق واللامتناهي غير قابل للتعدُّد

وهو من البراهين التي أقامها الملاّ صدرا، وفقًا لمعايير الفلسفة التي جاء بها، وخلاصته:

1. الكثرة فرع المحدوديّة، فحيث لا تكون هناك محدوديّة، ويكون هناك إطلاق ولاحَدّيّة، فلا نتعقّل الكثرة.
2. وواجب الوجود وجود مطلق وغير متناه.

إذًا، حيث إنّ ذات الباري تعالى وجود محض ومحض وجود، يستحيل أن يكون له ثان[1].

إن واجب الوجود يملك الوجود بالذات، لا بالعرض. والوجود بالذات لا قابليّة له لأنْ يكون محدودًا أو مقيَّدًا؛ لأنّ المحدوديّة والقيديّة تقتضي المعلوليّة وتساويها. ثمّ إنّ القيود والحدود تأتي من الخارج، حيث ينضمّ العدم إليها. والعدم لا يمكن أن يجتمع مع غيره؛ لأنّه ليس شيئًا. «فالموجود لا من حيث كونه وجودًا، بل من حيث كونه معلولاً ومتأخّرًا وعبارة عن حيثيّة صدوريّة من الغير، يكون محدودًا ومتعدّدًا. وإذا أخذنا الإنسان مثلاً، ونظرنا إليه دون أخذ أيّ شيء آخر بنظر الاعتبار، فهو لا يتعدّى حقيقة واحدة، ولا يمكن أن يكون له أكثر من وجود واحد، حتّى لو كان المفروض إنسانًا ثانيًا،

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص688-689. (بتصرّف).

هو صرف الإنسان أيضًا، فهو سوف يكون عين ذلك. إنّما يقبلُ الإنسانُ التكرار بواسطة المادّة والزمان والمكان، فيقبل الضمائم والقيود، ويُضْحِي أحدهما إنسان هذا الزمان وهذا المكان، وحاصل من مادّة ما، والآخر إنسان ذلك الزمان وذلك المكان، وحاصل من مادّة أخرى وفي شروط أخرى»[1].

3. لاتناهي العالم المادّيّ يمنع تصوُّر عالَم آخر

لا يمكن تصوُّر وجود أكثر من عالَم واحد لامتناه، خاصّة من حيث الأبعاد الزمانيّة والمكانيّة. ولا يمكن تصديق ذلك ولا تصوُّره عقليًّا. حيث إنّه إذا لم نفترض حدًّا للعالم والوجود المادّيّ، فأيّ عالم آخر نتخيّله ونفرضه سيكون عين هذا العالم، وليسَ عالماً آخر غيره. فإذا آمنّا بلاتناهي هذا العالم، وإذا فرضنا أنّ هذا الوجود مطلق ولامتناهٍ ولامحدود، فلا يمكننا -عندها- افتراض وجود عالَم آخر مطلق ولامتناهٍ[2].

وفي خلاصة للبرهان، نقول: بأنّ وجود «واجب الوجود» هو وجود لامتناه ولامحدود، ولا يمكن تصوُّره أو تخيُّله، لا بالحواسّ ولا بغيرها، فهو: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3]. فوجوبيّته الوجوديّة تعادل لاتناهي الوجود. وبتعبير أكمل: «حقيقة الوجود تساوي اللاحدّيّة والوجوب والخلوص والصرفيّة. كما لا يُتَصَوَّر التعدّد والتكثّر في الوجود الصرف والواقع المحض واللامتناهي»[4].

---

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص689-690. (بتصرّف).
2 - المصدر نفسه، ج2، ص690-691.
3 - سورة الأنعام، الآية103.
4 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص196.

ثانيًا، برهان التمايز

1. تمهيد[1]

أورد هذا البرهان هِشَام بْن الْحَكَم في حديثه، أَنَّهُ قَالَ مِنْ سُؤَال الزِّنْدِيق، عَن الصَّادق (ع) أَنّه قَالَ: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ صَانِعُ الْعَالَم أَكْثَرَ مِنْ وَاحِد؟ قَالَ أَبُو عَبْد اللَّه (عليه السلام): «لَا يَخْلُو قَوْلُكَ إِنَّهُمَا اثْنَان مِنْ أَنْ يَكُونَا قَدِيمَيْنِ قَوِيَّيْنِ، أَوْ يَكُونَا ضَعِيفَيْنِ، أَوْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا قَوِيًّا وَالْآخَرُ ضَعِيفًا. فَإِنْ كَانَا قَوِيَّيْنِ، فَلِمَ لَا يَدْفَعُ كُلُّ وَاحِد مِنْهُمَا صَاحِبَهُ وَيَتَفَرَّدُ بِالرُّبُوبِيَّة؟ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّ أَحَدَهُمَا قَوِيٌّ وَالْآخَرَ ضَعِيفٌ، ثَبَتَ أَنَّهُ وَاحِدٌ كَمَا نَقُولُ؛ لِلْعَجْزِ الظَّاهِرِ فِي الثَّانِي، وَإِنْ قُلْتَ إِنَّهُمَا اثْنَان لَمْ يَخْلُ مِنْ أَنْ يَكُونَا مُتَّفِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَة، أَوْ مُفْتَرِقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَة، فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا، وَالْفَلَكَ جَارِيًا، وَاخْتِلَافَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ، دَلَّ صِحَّةُ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ وَائْتِلَافُ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدٌ»[2].

عَنْ هِشَام بْن الْحَكَم مِثْلُهُ، وَزَادَ فِيه: «ثُمَّ يَلْزَمُكَ إِن ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ، فَلَا بُدَّ مِنْ فُرْجَة بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ، فَصَارَتِ الْفُرْجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا، قَدِيمًا مَعَهُمَا، فَيَلْزَمُكَ ثَلَاثَةٌ، وَإِن ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً لَزِمَكَ مَا قُلْنَا فِي الِاثْنَيْنِ، حَتَّى يَكُونَ بَيْنَهُمْ فُرْجَتَان، فَيَكُونُوا خَمْسَةً، ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ»[3].

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ص697.

2 - بحار الأنوار، م.س، ج3، ص230.

3 - المصدر نفسه، ص230.

2. معنى الاثنينيّة والتعدّد

هل يمكن افتراض وجود واجبَين للوجود؟ وإذا افترضنا هذا المحال -وفرضُ المحال ليس بمحال- فماذا ستكون الحال؟

سلَّمْنا جدلاً بأنّ هناك واجبَين لهذا الوجود، فهذا يعني ضرورة أنّ هناك تمايزًا أو امتيازًا بينهما، «لأنّ التكثّر والاثنينيّة فرع حصول التمايز، أو بسبب توفُّر أحدهما على الأقلّ على ما يفتقده الآخر، وإذا توفّر كلّ منهما على كلّ ما يتوفّر عليه الآخر، فلا يفرض التعدّد»[1].

3. المميّز لا بدّ أن يكون واجب الوجود

لا يمكن للمميّز إلاّ أن يكون واجبًا للوجود، فلو كان الواجب ممكنًا، سيحتاج لعلّة وجود، ولا يمكن أن يوجد إلاّ بفعل أحدهما؛ ما يعني أنّ أحدهما ممكن والآخر واجب. أمّا التعدّد في الواجب، فهو سيؤدّي حتمًا إلى ظهور عدد لامتناهٍ من المميّزين. إذًا، «وجود واجبَي وجود يستلزم عدم تناهي واجبِي الوجود (ويعني هذا عدم وجود أيّ واجب، لأنّ وجود أيّ واحد متوقّف على وجود عدد لامُتناهٍ من واجبِي الوجود)، كما أنّه يستلزم أن يتركّب واجب واحد ممّا لا نهاية من واجبي الوجود، وهذا محال. وبالتالي، يثبت ضرورة وحدة واجب الوجود»[2].

■ المبحث الثاني: برهانُ وحدةِ العالم

تمهيد ضروريّ

بعد أن أثبتنا أنّه لا يمكن إلاّ أن يكون للوجود والعالم إله واحد واجب

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص796.

2 - المصدر نفسه، ج2، ص797.

الوجود، يبرز أمامنا سؤال حول مدى قابليّة أن يكون مع هذا الإله إله آخر؟ إذ هل من مانع يمنع أن يكون هناك آلهة عدّة يتّصفون بصفة «واجب الوجود»؟

في الواقع، إنّ التأمُّل والتدقيق في أصل المعنى الذي تعطيه «الألوهيّة»، مع ضرورة معرفة ماهيّة العالم وطبيعته كمعلول مخلوق، كلّه يرشدنا إلى حقيقة تقول: «وحدة الإله من خلال وحدة العالم».

إضاءة ضروريّة على «معنى العالَم»[1]

ما نقصده هنا من مصطلح «العالَم» هو الموجود أو الموجودات أو المخلوقات (المعلولة)، التي تحتلّ درجة أو مرتبة خاصّة من مجموع الوجود كلّه، بحيث إنّها تحيط بما هو أقلّ منها (دونها)، وهي تُحاط بما هو أعلى منها (فوقها).

ولا يوجد ما يحول دون إطلاق تسمية «العالَم» على نوع معيَّن أو مخصَّص، أو على أنواع متعدّدة تقع تحت بند «جنس خاصّ»، والذي يعطيها هذه الموقعيّة أو التراتبيّة هو طبيعة النظم الخاصّة التي تتحكّم بوضعها وحالتها وحياتها. فمثلاً، يمكن أن نقول: عالَم النحل أو عالَم الحشرات أو عالَم الحيوان أو عالَم النبات أو عالَم الأرض، أو إلخ. وهذا ما يمكن أن نستشفّه من تعبيره تعالى في كتابه العزيز «ربّ العالمين»، الناظر إلى هذا الشكل أو النمط من الاستخدام.

لكن لكلمة «عالَم» بالاصطلاح الفلسفيّ، استعمال آخر، حيث إنّها

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص735-736.

تُطلَق على الموجود أو مجموعة الموجودات التي لها درجة خاصّة من درجات الوجود الكلّيّة، سواء ما هو دونها أو ما هو فوقها. ولهذا، فمخلوقات الطبيعة وموجوداتها كلّها تكون -في البُعد الفلسفيّ- في عرض بعضها بعضًا، لا في طول بعضها.

وحدة العالَم دليل على وحدة مبدئه

يتألّف هذا البرهان من أربع مقدّمات[1]:

1. واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيّات.
2. وحدة العالم وحدة واقعيّة وطبيعيّة.
3. ليس هناك عالم آخر سوى هذا العالم.
4. المعلول الواحد لا يصدر إلّا من علّة واحدة.

وإليك تفصيل المقدّمات، وبعدها يأتي الدور لاستنباط النتيجة التي هي عبارة عن ضرورة وجود الإله الواحد.

جامعيّة الكمال ومانعيّة النقص

إنّ قولنا «واجب الوجود بالذات» واجب من جميع الجهات والحيثيّات، ولا يوجد أيّة حيثيّة إمكانيّة وبالقوّة في ذات الواجب، يعني أنّه إذا كان عالِمًا، فهو عالِم بالوجوب لا بالإمكان، وإذا كان قادرًا، فهو قادر بالوجوب لا بالإمكان، ويستحيل أن يكون هناك موجود ممكن، ولا يفيض عليه واجب الوجود بالوجود[2].

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص687-686.
2 - المصدر السابق نفسه، ص693-694. (بتصرّف).

إذا توصَّلنا إلى نتيجة أنّه من الضروريّ والحتميّ أن يكون هناك إله لهذا العالَم، بواسطة البراهين والأدلّة المتعدّدة، ووصلنا إلى العلم بأنّ الوجود لا يمكن أن يكون إلاّ له ذاتًا، بحيث لا يمكن تصوُّر موضوع الألوهيّة إلاّ ويجب أن نتصوّر الوجود ذاتيًّا لها، فإنّ السؤال ساعتئذ، هو: إذا كان من الممكن أن يتطرّق إلى ذاته أيّ نقص، سواء أكان جهلاً أو ضعفًا أو غيرهما؟ ولا شكّ بأنّ الكمالات المتصوّرة جميعها نابعة من الوجود، فلمّا كان وجود الإله واجبًا، وجبَت له جميع الكمالات، واستحال أن يتّصف بأيّ نقص[1].

إنّ إله العالَم والوجود جامع للكمالات الوجوديّة كلّها، وهو مانح الوجود، كما أنّه معطي الوجود، ولا يمكن أن يداخله نقص، فهو العلّة الفاعليّة التي تحوز على الكمالات والجماليات، ويمكن أن تُعطَى لمعلولها منها. وإذا نظرنا للأمر من زاوية المخلوق، نقول بأنه يوجد لكلّ موجود من الموجودات فعالية وجوديّة ما، تتيحها له طبيعة الظروف المحيطة به زمانًا ومكانًا، وهي -بمجملها- تأتيه من القدرة التي يحوزها، وهي قدرة كماليّة واقعيّة له، تأتيه من العلّة الفاعليّة التي هي متوفّرة فيه ذاتًا.

ويمكن أن نصل -ممّا تقدّم- إلى الآتي:

1. كلّ الصفات الكماليّة والخصائص الكماليّة الجوهريّة (كالعلم والقدرة والغنى والقوّة وإلخ) ثابتة في الأصل والذات لواجب الوجود، حيث إنّ لها واقعًا خارجيًّا.

1 - المصدر السابق نفسه، ص694-695.

2. كلّ الصفات التي يُرجِعها التحليل والبرهان إلى العدم (أي لا وجود لها بشكل واقعيّ) -مثل النقص والجهل والحاجة والفقر وإلخ- هي صفات منفيّة عن واجب الوجود، الله عزّ وجلّ، ويجب تنزيهه عنها.
3. نستنتج أنّ كلّ صفة كماليّة جوهريّة هي عين ذاته، وليست خارجة عنه؛ لأنّ الكمال الخارج عن الذات لا يحصل دون قيد وحاجة[1].

حديث عن «وحدة العالَم»

هناك ثلاثة اتّجاهات في هذا السياق:

1. الاتّجاه الأول

لا يوجد، ولو أدنى رابط، بين مختلف أقسام العالَم ومكوّناته وأجزائه. فالعالم والوجود ليس سوى مجموعة أقسام وأجزاء مفكّكة منقسمة ومتفرقة، لا رابط في ما بينها. والارتباط إذا حدث ووقع، يكون فقط بين الأجزاء المتعاقبة زمنيًّا، والتي يكون بعضها علّة للآخر.

2. الاتّجاه الثاني

هناك ما يربط بين المكوّنات والأجزاء، ولكنّه رابطٌ صناعيّ، مثل الارتباط الذي نراه بين مكوّنات آلة من الآلات، مع آلات أخرى تشكّل بمجموعها معملاً من المعامل، لتأدية وظيفة إنتاجيّة ما.

3. الاتّجاه الثالث

لا يمكن إلّا أن يكون هناك ارتباط عميق وجوهريّ بين أجزاء العالم

1 أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص703–712.

والوجود ومكوّناته المتعدّدة والمختلفة، وهو أشدّ قوّة وثباتًا وعمقًا من ارتباط مكوّنات آلة بعضها مع بعض. بل يمكن القول إنّ هذا الارتباط العميق مشابه تمامًا لارتباط أعضاء الجسم الواحد مع بعضها. فالإنسان مثلاً، مكوَّن من أعضاء وأجهزة وإدراكات ومليارات الخلايا، وكلّها مترابطة بعضها مع بعض، على نحو وثيق وعميق وجوهريّ، بحيث تؤدّي بالنهاية وظيفة تكامليّة واحدة للإنسان الذي يظهر لنا كشخصيّة واحدة وروح واحدة.

هل من عوالم أخرى في هذا العالم؟

لقد أكّد الفلاسفةُ والحكماء السابقين عدم إمكانيّة وجود عالمَين ماديّيّين منفكَّين عن بعضَيهما، وحرّروا هذا الموضوع في أبحاث الإلهيّات، تحت عنوان «في وحدة إله العالَم».

المعلولُ الواحد لا يصدر إلّا من علّة واحدة

يتفرّعُ عن قانون العلّيّة فروع وأقسام عدّة، ونحنُ هنا بحاجة لفرعَين منه: قانون السنخيّة، وقانون الحتميّة.

إذا أردنا تعريف قانون السنخيّة بنحوٍ بسيط، نقول: «يصدر معلول معيّن عن علّة معيّنة، وصدور المعلول المعيّن يصحّ عن علّة معينة». ويضع الحكماء هذا القانون في الصيغة الآتية: «يستحيل صدور الواحد عن الكثير، وصدور الكثير عن الواحد»[1]؛ وهذا يعني أنّ العلّة الواحدة ترتبط بمعلول واحد، والمعلول الواحد يرتهن بعلّة واحدة.

1 - شرح هذه المقدّمة بأكمله مقتطع من كتاب «أُسُس الفلسفة والمنهج الواقعي» للشهيد مطهّري، م.س، ج2، ص258-264. (بتصرّف).

وهذا القانون هو -في الحقيقة- مبدأ وقانون عقليّ، ليس من الصعوبة بمكان الاستدلال عليه. فنقول بأنّه لو وجدنا في مخلوق ما (معلول) خصيصة وسِمة كماليّة وجوديّة، ليست قائمة أو موجودة في العلّة، فإنّ السؤال هنا هو: كيف حصل على تلك القيمة أو السِمة الكماليّة؟ إذ إنّه من المؤكّد أنّها لم تأته من العدم؛ لأنّه ليس له وجود مانح، باعتباره ليس بشيء. كما لا يمكن لمعلول أن يكون هو علّة للشيء. لهذا، من الطبيعيّ أن تكون الخاصّيّة من علّته، والعلّة مانحة، ومن الاستحالة أن تكون فاقدة للكمال. وهذا هو معنى السنخيّة، أو أهمّيّة المُسانخة بين المعلول وعلّته؛ فكلّ ما في المعلول ينبغي أن يكون في علّته ومن علّته وبعلّته.

ومن أجل البرهان على قانون السنخيّة وإثباته، نقيم نوعَين من الأدلّة، هما:

1. الدليلُ الحسّي والاستقرائيّ

تُنتِج الظروف والتحوّلات والعلل المحدّدة تحوّلاتٍ ومعلولاتٍ محددةً على الدوام. وهذا قاعدة من الصعب مشاهدة أيّ خرق لها؛ ولهذا يأتي يقينك حول أمرٍ ما من خلال أنّه يوجد لكلّ شيء خصائص وقابليّات متباينة عن خصائص سائر الأشياء وسِماتها وقابليّاتها. وهذا ما وصل إليه الإنسان؛ نتيجة التجربة والاستقراء. فالنار مثلاً، لها سمة الإحراق، والهواء له سمة أنّه قابل للتنفُّس، والماء لها خصيصة إطفاء النار، والإنسان يولد إنسانًا. يعني يمكن للإنسان أن يصل إلى نتيجة عامّة وحكم عام بواسطة استقراء أمور محدّدة وتجربتها على أجزاء من الأشياء، دونما القيام بتجربتها على الأشياء كلّها. فتكون تلك النتيجة (والحكم) هي سمة من سمات هذا الشيء، تنبطع به في الظروف والمناخات والأوضاع كلّها.

إنّه مبدأ عقليّ يقول بأنّ العلل والمقدّمات المحدّدة تعطي -على الدوام- معلولات ونتائج محدّدة.

ولكن ما يجب تأكيده هنا، أنّ التجربة الخاضعة للحسّ والمعايرة الحسّيّة والقوانين المادّيّة التجريبيّة، لا تعطي اليقين الكامل للمسألة المراد بحثها؛ لأنّه من المستحيل القيام بالتجارب لإحصاء العوامل والظروف كلّها المرتبطة بموضوع التجربة. «ولهذا، يتوالى نقض القوانين التجريبيّة، والتجارب اللاحقة تنقض التجارب السابقة. وإذا اتّخذنا من التجارب الماضية قاعدة لإثبات قانون السنخيّة، فإنّ التجارب العلميّة الحديثة في عالَم الذرّة، التي تظهر الطبيعة وكأنّها تسير سيراً عشوائيًّا غير متجانس، تنقض هذا القانون»[1].

2. الدليل العقليّ والقياسيّ

يقوم على الآتي:

- أوّلًا: يتطلّب قانون -أو مبدأ- «العلّيّة والمعلوليّة» وجود شيئَين مرتبطَين، علّة ومعلول.
- ثانيًا: يتمّ انتزاع مفهوم العلّيّة والمعلوليّة من شيئَين موجودَين، أحدهما يعطي الوجود، والآخر يتوفّر على الوجود مِن قِبَل الأول.
- ثالثًا: ارتباط المعلول بالعلّة لا يباين واقع المعلول، فهو عين الارتباط والإضافة، وليس أمرًا له الإضافة والارتباط.

1 - مرتضى مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص691.

ولمزيد من الإيضاح نقولُ:

هويّة أيّ موجود في الوجود تحدّدها موجوديّته في مرتبته ودرجته الوجوديّة. وكلّ مرتبة تقوّم وتركّز ذلك الموجود في نظام الوجود. فمراتب الوجود ودرجات الموجودات القائمة في حركة الزمان، أو في درجات العلّيّة والمعلوليّة ومراتبهما وكلّ ما يتّصل مع النظام السببيّ، لا يمكن أن تأتي وتتحرّك «على هيئة سلسلة وطابور من الجند، يحتلّ كلّ واحد منها مكانًا معيّنًا، ولا مانع من تغيير وضع كلّ عنصر من هذه العناصر ومحلّه، بل ينبغي تشبيهها وتنظيرها بمراتب الأعداد؛ لماذا كان العدد واحدًا ولم يكن اثنَين، ولمّا كان العدد اثنَين ولم يكن خمسة، كذلك لا معنى لأن نتساءل في نظام الموجودات: لِمَ أضحى (أ) علّة للمعلول (ب)؟ ولِمَ أضحى المعلول (ب) معلولاً للعلّة (أ)؟ ولا يصحّ أن نتساءل أيضًا: لماذا لا يصبح هذا المعلول بدل علّته، وتحلّ علّته موضعه؟ أو لِمَ لَمْ أكن معلولاً أوّلاً أو علّة أولى؟»[1].

■ المَبحَثُ الثّالثُ: بُرهانا التمانع وظاهرة النبوّة

أوّلًا، تعارضُ إرادات واجبي الوجود[2]

جاءَ في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[3]. تقرير هذا البرهان يجري بشكل سطحيّ للغاية، وخلاصته: إذا كان هناك أكثر من مبدأ وواجب الوجود (اثنان مثلاً)، فسيؤدي

1 - مرتضى مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص691.
2 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص692-693.
3 - سورة الأنبياء، الآية 22.

هذا إلى وقوع التزاحم (وبالتالي التصادم) بينهما، نظرًا لتعارض المصالح وتناقض الميول، ومحاولةُ أيّ واحد منهما تحقيق إرادته سيفجّر صراعًا. والنتيجة إمّا خسارة أحدهما، أو عدم تحقُّق النصر لهما؛ أي إنّه من الاستحالة بمكان أن تفوز وتنتصر إرادة أيّ منهما وقدرته على مقابله الآخر. والنتيجة أنّه سيحدث الدمار، ويعمّ الخراب في هذا العالم؛ لأنّه لم تعد هناك أيّة إرادة مؤثِّرة فيه، وهنا ينتشر الفساد ويعمّ.

لكنّ هذا البيان التقريريّ بعيد عن الصحّة والحقيقة. إذ إنّ افتراض تضادّ الإرادات وتناقضها يأتي من الأنانيّة والنفعيّة والشخصنة والهوى والمصلحيّة، ويأتي أيضًا من قلّة المعرفة وهيمنة الجهل، وهذا نواقص وثغرات وأمراض نفسيّة يستحيلُ وجودها في واجب الوجود.

البيان التقريريّ للبرهان

يتقوم هذا البرهان بثلاث مقدّمات:

1. المقدّمة الأولى

لا يمكن أنْ يكون واجب الوجود واجبًا من جهة واحدة، بل من جميع جهاته وحيثيّاته.

2. المقدّمة الثانية

حيثيّة وجود المعلول وحيثيّة نسبته إلى العلّة الموجِدة، أمرٌ واحد؛ أي ليس هناك حيثيّتان يكون بأحدهما منتسبًا إلى الفاعلِ والعلّة، ويكون بالأخرى موجودًا.

3. المقدّمة الثالثة

هناك مبدأ فلسفيّ يقول بأنّ «الترجيح بلا مرجّح محال». فإذا كانت نسبة

الشيء إلى أمرَين متساوية، يستحيل أن يختلّ هذا التوازن، وأن تتغيّر النسبة دون تدخُّل عامل خارجيّ. ويُستَخدم «الترجيح بلا مرجح» في مورد الفاعل، ويُستَخدم «الترجّح بلا مرجّح» في مورد الأثر عادة، وكلاهما محال[1].

نعم، لا يمكن -بالمطلق- حدوث أيّ ترجيح من دون أن يكون هناك مرجِّحًا، وإلّا فإنّ نسبة أيّ فاعل -قام بفعلٍ ما- إلى أمرَين مختلفَين ومتغايرَين، تكون متساوية تمامًا.

وبالنتيجة نقول:

على فرض أنّه يوجد حالة تعدُّد لوجود واجبي الوجود، فهذا يستلزم بالضرورة عدم توفُّر أيّ شيء على الوجود؛ لأنّ وجود ذلك الموجود أمرٌ محال. إذًا، يصحّ القول: إنّ واجب الوجود إذا تعدَّد، يُضحِي العالَم عدمًا ولا وجود له. يقول تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[2].

إنّنا نعتقد أنّ هذا الوجود الكبير للعالم والكون، هو فيض واسع لوجود الواجب، وإشراق من إشراقاته، ولا يمكن أن يكون للعالم حيثيّة أخرى. وإنّ وجود الواجب يعني الإشعاع والإفاضة، أمّا العالَم فإنّه القابل للوجود والإفاضة، بل هو عين القابليّة.

ثانيًا، برهان ظاهرة النبوّة

تُعَدُّ النبوّة من أهمّ الظواهر الإلهيّة الواقعة على حياة البشر، في حركتهم

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص692-697. (بتصرّف).
2 - سورة الأنبياء، الآية 22.

التاريخيّة كلّها، منذ بداية وجودهم ونشأتهم، وإلى أن تنتهي مسيرتهم الحياتيّة.

ويُطرَح برهان النبوّة عبر تعريف الله بنفسه.

وقد يكون مستغرَبًا في البداية، أن تكون النبوّة بنفسها وبذاتها، برهانًا على وجود الله وإثبات توحيده ووحدانيّته، ولكنّ هذا البرهان جاء في أكثر من حديث ورواية تاريخيّة، خاصّة في كلمات للإمام عليّ (ع) في وصيّته لابنه الحسن (ع)، حيث جاء الدليل إقناعيًّا، لا برهانيًّا، مع أنّه برهانيّ.

أساسُ برهان ظاهرة النبوّة

إنّ قضيّةَ عدم صحّة أنْ تكونَ النبوّة أساسًا لإثبات وجود الله، قضيّة صحيحة، ونعني بها عدم صحّة اتّخاذ نصّ النبيّ دليلاً على وجود الله. إنّ إثبات وجود الله استنادًا إلى نصّ النبيّ يستلزم الدَّور؛ لأنّ نصَّ النبيّ يكونُ سندًا وحجّة لدينا حينما نؤمن بأنّه نبيّ من قِبَل الله تعالى؛ إذ لا بدّ أن نكون مؤمنين بالله قبل ذلك، لكي نُذعِنَ ونؤمنَ بنصّ نبيِّه. وعلى هذا الأساس، كيفَ يمكنُ لنا أن نثبت وجود الله تعبُّدًا واستنادًا إلى نصّ النبيّ؟[1]

الفرق بين إثبات وجود الله ووحدانيّته

يجبُ أن ندركَ بدايةً، أنّ هناك فرقًا بين وجوده تعالى ووحدانيّته. بمعنى أنّ القضيّتَين (الوجود والوحدانيّة) ليستا على نسق واحد، إذ يوجدُ لكلّ قضيّة منهما مِلاك خاصّ مستقلّ عن المفهوم الآخر والقضيّة الأخرى.

1 - المصدر نفسه، ص699. (بتصرّف).

فعدمُ الصحّة في قضيّة إثبات وجوده تعالى، استنادًا لنصّ النبيّ، له قاعدة وأساس، وينطلق من ملاك، كما ينطبقُ الأمر ذاته على إثبات وحدانيّة الله، وهي قضيّة لها مِلاك وقاعدة أخرى.

ولا يُعَدّ البرهان أو محاولة إثبات وحدانيّته تعالى بالاستناد إلى قول الرسول (ص) مستلزِمًا للدَّور. فالنبيّ الكريم هو رسولٌ مؤيَّد ومسدَّد مِن ربِّ العزّة، ومُوحى إليه، ولا شكّ بصدقه وحقّانيّته. يعني هو رسول هذا الواجب المطلق، الذي ثبت وجوده قبل ثبوت بحسب الآيات والبراهين الإعجازيّة التي طرحها.

تبين من الدليل، أنّه تعالى واحد أحد لا شريك له، وفقًا للآتي:

أ. النبيّ معصوم قولاً وفعلاً، ولا يصدر عنه إلّا الصدق والحقيقة.

ب. يقول النبيّ: اللهُ واحدٌ.

ج. فإذًا، «الله واحد» قضيّة صادقة وحقّة.

د. وهو دليل نقليّ مبنيّ على الدليل العقليّ[1].

إنّ الأحكام والتعاليم الدينيّة الإسلاميّة هي النبع والمصدر الرئيس للمعارف الإلهيّة العقديّة وغيرها. ولكن يجب أن نعي ونعلم أنّ هناك كبير فرق بين إنسان يستلهم التعاليم والعقائد والنصوص الدينيّة ويستهدي بها -عبر تحريك عقله وفكره وتأمُّلاته، محاولاً الوصول للحقائق بحكمة ووعي ومسؤوليّة، وبشكل علميّ- وبين إنسان آخر يتعبَّد النصّ بحرفيّته، مذعنًا له، دونما تعقُّل أو تدبُّر أو حكمة عمليّة.

1 - المصدر نفسه، ص699-701. (بتصرّف).

حول ظاهرة النبوّة

إنّ النبوّة ظاهرة إلهيّة تتمحور حول إرسال الخالق العظيم لرسل من البشر مؤيَّدين ومسدَّدين من قِبَله، إلى البشريّة، وذلك لطفًا بهم ورعايةً لهم. فحركة الرسالات والنبوّات هي قاعدة استكمال الكمالات للناس، والسير في طريق هدايتهم، ولا يمكن للبشر أن يستغنوا عنهم باعتبارهم صلة الوصل بنبع الإرادة الإلهيّة ومصدرها، عن طريق الوحي. وقد جاءت النبوّة ببرهانها (برهان النبوة) كقاعدة ومنطلق، وكظاهرة من الظواهر الدالّة على وحدانيّته عزّ وجلّ.

بيان البرهان وتقريره

يقولُ الإمام عليّ (ع) في خطابة لولده الحسن (ع): «وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ، لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ، وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِه وَسُلْطَانِه، وَلَعَرَفْتَ صِفَتَهُ وَفِعَالَهُ، وَلَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لَا يُضَادُّهُ فِي ذَلِكَ أَحَدٌ، وَلَا يُحَاجُّهُ، وَأَنَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»[1]. والمفاد هنا أنّه لو كان هناك إله آخر، لكانت له رسل، ولأوحى إلى أنبيائه ورسله، وهنا احتمالان[2]:

أ. فإمّا أنْ نقول: أوحى إلى الأنبياء والرسل الذين جاؤوا من قِبَل الإله الأوّل، ولأحسّ هؤلاء بالوحي الذي يأتيهم أنّه من منبعَين ومصدرَين مختلفَين.

ب. وإمّا أن نقول: لو كان الإله الآخر أو الآلهة الآخرون موجودين، لأوحوا إلى أفراد آخرين؛ لأنّ الوحي وإرسال الأنبياء لهداية البشر لازم الألوهيّة ووجوب الوجود.

1 - بحار الأنوار، ج3، ص234.

2 - المصدر نفسه، ص701–702.

أمّا نفي التالي، فهو بديهة عقليّة؛ لأنّ الرسل الذين نزلَت إليهم الكتب وجاؤونا بالآيات والبيّنات والمعجزات، تحدّثوا عن وواجب وجود واحد، وعن خالق واحد، هو الله عزّ وجلّ.

أحقّيّة الوحي والإيحاء مِن قِبَل الواجب

يتّكئ هذا البرهان على أحقّانيّة الوحي من ناحية، أي يمكن إقامة هذا البرهان للشخص الذي يدرك صدق ما أوحى به الله وأحقّانيّته بشكل تامّ. ويتّكئ من ناحية أخرى على أصل كلّيّ، سبقت الإشارة إليه، وهو أنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيّات. على هذا الأساس، يصبح من السذاجة القول: إنّ الغرض من إرسال الرسل هو هداية الناس، وحينما يبعث الرسل مِن قِبَل أحد الآلهة، فلا ضرورة لتدخُّل الآخرين، فهو واجب كفائيّ يسقط بإنجازه مِن قِبَل أحدهم[1].

خلاصات البرهان

لا يرتكز هذا البرهان على ما رواه وقاله الرسل والأنبياء، من ضرورة الإيمان بالله وبوحدانيّته، تعبُّدًا لفعل الأنبياء ودعوتهم التوحيديّة، بل هو يؤكّد النبوّة كظاهرة إلهيّة، هي نفسها سبيل مِن سُبُل الدلالة على وجود واجب الوجود، وتأكيده، فالنبيّ مرسَلٌ بكتاب سماويّ من عالم الغيب والشهادة، الله تعالى؛ أي هي رسالات مبعوثة من عالم ما وراء الطبيعة، وأنّها -جميعًا- تخضع لتأثير عامل واحد غير محسوس؛ ولو كان هناك عامل آخر في البَين، لظهرَت آثارُه.

1 - أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، م.س، ج2، ص702.

مصادر ومراجع

1. القرآن الكريم.

2. ابن أبي الحديد المعتزليّ، تهذيب شرح نهج البلاغة، دار الحديث للطباعة والنشر، إيران/قمّ، الطبعة الأولى، 2003م.

3. أبو عليّ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، مصر/ القاهرة، طبعة عام 2017م.

4. أحمد بن عليّ الطبرسيّ، الاحتجاج على أهل اللجاج، دار المرتضى، إيران/مشهد، الطبعة الأولى، 1981م.

5. روح الله الخمينيّ، الأربعون حديثًا، ترجمة محمّد الغروي، دار التعارف، لبنان/بيروت، الطبعة الثانية، 2012م.

6. صدر الدين الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، دار المحجّة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2011م.

7. صدر الدين الشيرازيّ، المشاعر، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.

8. عبّاس نور الدين، الخمينيّ القائد، مركز باء للدراسات، لبنان/ بيروت، الطبعة الأولى، 2012م.

9. كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، ترجمة: محمود صالح الفلكيّ، دار وحي القلم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2007م.

10. محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، دار الأميرة للطباعة والنشر

والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2008م.

11. محمّد بن يعقوب الكلينيّ، كتاب الكافي، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 1992م.

12. محمّد بيستوني، سرّ خلق الإنسان، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2017م.

13. محمّد حسين الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2017م.

14. محمّد حسين الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، شركة الأعلميّ للمطبوعات، لبنان/بيروت، طبعة عام 1997م.

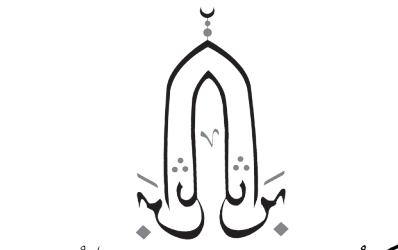
15. مرتضى مطهّري، التوحيد، ترجمة: عرفان محمود، دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان/بيروت، طبعة عام 2009م.

16. مرتضى مطهّري، الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسّسة البعثة، إيران/طهران، الطبعة الثانية، 1992م.

17. مرتضى مطهّري، المفهوم التوحيديّ للعالم، دار التيّار الجديد للطباعة والنشر، لبنان/بيروت، طبعة عام 2008م.

18. مرتضى مطهّري، أنسنة الحياة في الإسلام، دار الإرشاد للطباعة والنشر، مصر/القاهرة، طبعة عام 2009م.

19. مرتضى مطهّري، شرح المنظومة، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، ترجمة: عمّار أبو رغيف، الطبعة الثانية، 2009م.



مركز بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجِدة؛ سعيًا للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

في هذا الكتاب

يمثّلُ التوحيدُ القاعدةَ والركن الأساس في كلِ ما يتصلُ ببناء وصياغة منظومة التفكير الإسلامي، والرؤية الكونيّة الإسلاميّة للكون والوجود والحياة؛ بما يعني أنّه مدخلٌ تمهيديٌ، وممرٌ إجباريٌ لوعي وإدراك حقيقة الأيديولوجيّة والرؤية الإسلاميّة للحياة والعالم ككل.

ولا شكّ أنَّ هذه «الفكرة-العقيدة» لا تختصّ بالإسلام بل هي جوهريّة في كل الأديان السماويّة؛ ولكنّ ما يميّز التوحيد في الإسلام أنّه جرى التركيز عليه بشدّة، وبيان معناه، ومراتبه ودرجاته، في النص المقدس، مع شرحه وتفسيره والتأكيد عليه في روايات وأحاديث الرسول الكريم(ص) وأهل بيته الطاهرين(ع). كما أنّه شَغَلَ أوساط الفلاسفة والحكماء والمتكلمين المسلمين على مديات زمنية طويلة.

في هذا الكتاب ألقينا الضّوءَ على عقيدة التوحيد وفقاً للرؤية الإسلاميّة، مع تفرّعاتها ومتعلّقاتها الفلسفيّة والكلاميّة والعرفانيّة والغيبيّة، وسُبُل معرفة اللّه، وبراهينِ واجب الوجود، وإشكاليات وعي هذه العقيدة في حركة الواقع الإسلامي.

- الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز -

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد