

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الوجود وإثباته من المعاينة إلى البرهان العقلي

نبيل فولي محمد

تمهيد:

شغلت قضية "الوجود" الإنسانَ قديمًا وحديثًا، ولم يقتصر ذلك على الفلاسفة والحكماء، وإنما بدا الأمر أشبه بالشاغل العام للبشرية؛ لأنه يتعلق باهية كل إنسان ومصدره ووظيفته الوجودية ومصيره. وإن كان طرح المسألة ومناقشتها بطبيعة الحال قد جاء مختلفًا من ثقافة إلى أخرى<sup>(1)</sup>، ومن عصر إلى آخر، وربما أيضًا من عقل ممتاز إلى آخر؛ وذلك من جهة عمق التناول واتساعه، والزوايا المطروقة فيه في كل حال<sup>(2)</sup>.

1- لا ينفي هذا أن المسلمين غلب عليهم الاهتمام بالمعلوم على حساب الاهتمام بالوجود، لكن حتى المعلوم غير الموجود في الواقع يوجد حكمه أو تصوُّره في الذهن. ومن جهة أخرى اعتبر الفيلسوف الألماني كريستيان فولف (ت 1754م) الفلسفة هي "علم الممكنات من حيث يمكن أن توجد"، فظهر أن مذهبه هو "مذهب في الإمكان والماهية، يلعب فيه الوجود دورًا ثانويًا. ولكنه - كما يعلق بعض الدارسين - ليس فلسفة مجردة عن الوجود تمامًا، وإنما فلسفة يعني فيها الوجود القابل للمعرفة وللارتداد المذهبي (كذا!) بالماهية الممكنة في المقام الأول، ولا يُسَمَّح للوجود بالدخول إليها إلا بفضل ارتباطه بهذه الماهية"، جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ب.ت، ص 190.

2- يذهب التفسير الوجودي للأسطورة إلى أنها نابعة من سعي الإنسان للعثور "على هوية لنفسه، أو حصوله على فهم لذاته، (وهي) مشكلة كامنة - فيما يبدو - في صميم وجود الإنسان نفسه" جون ماكوري: الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، ع 58، أكتوبر 1982م، ص 41. ومن جهة أخرى "نظرت الأنثروبولوجيا الحديثة إلى الوعي بالموت على أنه العنصر الأساسي الذي يتألف منه وجود الإنسان... فأنت عندما تعي الموت، فإنك عندئذ تعي الحياة... والأساطير التي تتحدث عن العالم الآخر (كما في بعض أساطير مصر القديمة) ليست تأملات بدائية حول نهاية العالم، لكنها بالأحرى محاولات للعثور على إطار يمكن أن يكون فيه مكان للوجود البشري الزائل الفاني"، المصدر السابق، ص 42. وفي الفكر الشرقي أيضًا ذكر الباحث الياباني يوشنوري تاكوشي أن فكرة الوجود والعدم هي مما شغل الفلسفة في الشرق، خاصة عند البوذيين، لألفين وخمسةائة عام: انظر: المصدر السابق، ص 49.

وفي هذا البحث سأحاول دراسة جوانب من قضية "الوجود"، أساسها المقارنة بين إثباته اعتماداً على معانية ذات الوجود، وبين إثباته استناداً إلى معانية تأثيره، والتأكيد على أن إثبات الوجود يبدو كخط صاعد يبدأ مما تثبته الحواس ضرورة، ثم يتصاعد إلى إثبات وجود الله تعالى كما أنها دراسة عامة في طبيعة الأدلة التي نشبت من خلالها وجود ما هو موجود؛ سواء أكان الموجود واجب الوجود (الله تعالى) أم ممكنه (العالم)<sup>(3)</sup>، مع مناقشة بعض الاعتراضات الحديثة والقديمة على هذه الأدلة.

إلا أننا قد نتطرق إلى عرض بعض الرؤى في الموضوع بما يتجاوز التاريخ إلى التفلسف وبيان الرأي الخاص؛ إيماناً بأن العقل المعاصر من حقه - وقد يكون من واجبه كذلك - أن يقدم اجتهاداته وآراءه في القضايا التي تعترضه في الواقع المعيش أو في ميدان الفكر الخالص، خاصة ما طال النقاش حوله قديماً دونما توصل إلى حل ملائم له، أو دون تقديم رؤية شاملة فيه تقبل للملحة الأوصال لقضايا ومسائل فُرقت بحثاً وكان من حقها الجمع في سياق واحد.

وتناقش هذه الدراسة من قضايا الوجود ما يلي:

- 1- إشكالية تعريف الوجود.
- 2- نفاة الوجود.
- 3- أنواع الوجود.
- 4- أدلة إثبات الوجود.
- 5- إثبات الوجود بين الذات الموجودة وتأثيرها.

أولاً: إشكالية تعريف الوجود:

يدور معنى "الوجود" في العربية حول تملك الشيء وحيازته ابتداءً أو استئنافاً، فيقال: "وجدت... أي صرْتُ ذا مال، وَوَجَدْتُ الضَّالَّةَ وَجَدَانًا [أي عثرت عليها]... وأوجدته الله مطلوبه؛ أي أظفَره به... وأوجدته الله؛ أي أغناه... وهذا من وَجَدِي؛ أي فُذرتي... ووُجِدَ الشيءُ عن عَدَمٍ فهو موجود" (4).

أما اللغة الإنجليزية، فقد اشتقت الفعل "exist" من الفعل اللاتيني "ex-sistere"، ومعناه "يبرز" أو ينبثق (Stand out or emerge)، وعلى هذا فإن "معنى أن يوجد الشيء هو أن يبرز أو ينبثق من خلفية معينة بوصفه شيئاً موجوداً هناك وجوداً حقيقياً" (5).

3- "العالم" في معناه الكلامي "هو كل ما سوى الله تعالى".

4- ابن منظور: لسان العرب، مادة "وجد"، دار صادر، بيروت، ب. ت، 3/ 445-446.

5- جون ماكوري: الوجودية، ص 71.

ويبدو المعنى الأخير أقرب إلى روح الأسطورة التي شغلت العقل الإنساني في الشرق والغرب منذ زمن باكر، حيث النظر إلى العدم على أنه عالم توجد فيه الأشياء وجودًا ما، ثم تبرز الأشياء من عالم الكمون هذا إلى عالم الظهور. ويتناس هذا مع تصور أرسطو للماهيات الثابتة التي تُصاغ الأشياء على مثالها، وتخرج من القوة إلى الفعل، وكذلك مع عالم أفلاطون المثالي بدرجة ما.

وقد تطور هذا المعنى للوجود - كما يشير جون ماكوري - فصار المفهوم من كون الشيء موجودًا هو أنه "ملقىً به حولنا في مكان ما". إلا أن هذا تصادم في نظره مع مفهوم وجود العالم جملة، ووجود الله تعالى، فلم نعد نفهم معنى هذين الوجودين في ضوء هذا المعنى الأخير الذي يشترط المكانية. وقد اكتفى ماكوري بوصفه رجلاً متدينًا بالقول بأن "الله والعالم يوجدان بطريقتين مختلفتين... فلا بد أن تُفهم كلمة الوجود - وخاصة في حالة [أو في حق] الله - بمعنى إيجابي على أعلى صورة، واضعين هذا اللون من الوجود في القطب المضاد لأي وجود يمكن أن يُفهم على أنه ملقىً به في مكان ما حولنا فحسب" (6).

والحق أن السبب في هذه المشكلة التي أثارها هو اعتقاد أن الوجود يلزم عنه المكانية، على الرغم من أنه ليس شرطًا في معناها، وأما كون الجسم في مكان فذلك من لوازم جرميته وتحيزه، وليس من لوازم وجوده. ويدعم هذا التصور أن الذاكرة الإنسانية تختزن كماً كبيرًا من المعلومات دون أن يعني ذلك أنها تقوم بوظيفة المكتبة التي نحفظ فيها الكتب، أو الأدرج التي نحفظ فيها الملفات والدفاتر.

ومثل ذلك وجود الأفكار في الذهن؛ حيث لا يضيق الذهن بكثرة المخزون فيه، بل يزداد نشاطًا؛ مما يعني أن المكانية في طرفي المكان والممكن هنا ليست بالمعنى المعتاد ولا الوظيفة المعهودة عندنا في حال الكتب والمكتبة. فليس مستحيلًا - بالنظر إلى هذا وذاك - أن يكون هناك وجود مستغنٍ عن المكان أصلاً؛ والسبب هو أنه ليس جسدًا؛ لأن اختلاف الطبيعة المادية للممكن في المثالين المذكورين تحكم في علاقته بالمكان، فإذا لم تكن مادة أصلاً لم يكن بالموجود حاجة إلى المكان.

ولعل من الواضح في المعنى الذي أُخذ منه الفعل الإنجليزي "exist" أنه يتحدث عن ذات الموجود، وأن وجوده يعني بروزه وانبثاق ذاته إلى عالم الثبوت مقابل عالم النفي أو العدم، وما كان بهذه المثابة فلا بد له من زمان كذلك مع المكان، وهي إشكالية أخرى سنقف أمامها فيما يتعلق بوجود الله تعالى. وأما الاشتقاق العربي للكلمة - كما سبق - فيلاحظ أن لفظ "الموجود" مصوغ فيه على هيئة اسم المفعول؛ ليس على أنه "أوجد" بيد غيره بالضرورة، ولكن على معنى أنه "وُجد"؛ أي عُلِم وجوده، مما

يعني أن معنى الوجود منظور إليه هنا من جهة المدرك؛ أي من جهة من يثبت عنده وجود الموجود، دون أن يعني ذلك فقد المدركات لوجودها المستقل عن المدرك، أو الحكم عليها بأنها ليست موجودة ما دام لا يوجد من يدركها.

ولعل الأمر بهذه الصيغة يساعدنا أكثر في فهم وجود العالم ووجود الله تعالى؛ إذ إن عبارة "وَجَدَ الرجل" بمعنى اغتنى تعني أنه اكتسب شيئاً لم يكن له، لكن لعله كان من كسب غيره قبل ذلك، وأما وجوده ضالته فتعني حيازته لها بعد فقدانها.

ومن اليسير أن نلاحظ هنا أن اللفظ العربي باشتقاقه ومعانيه المشار إليها يحل لنا مشكلة كنه الوجود وموقف الواجد منه، فلا يلزم عن علمنا بوجود موجود ما - حسب هذه المعاني - أن نعرف كنهه وحقيقته. وأما اللفظ الإنجليزي باشتقاقه، فتبقى هذه المشكلة قائمة بالنسبة له؛ لما يستلزمه من المكانية والجسمية، وهو أمر لا يحلّه اقتراح ماكوري في النص السابق بأن تُفهم كلمة الوجود في حق الله تعالى "بمعنى إيجابي على أعلى صورة"؛ إذ إن المكانية جزء من المعنى اللغوي للكلمة نفسها.

هذا فيما يتعلق بالأصل اللغوي للفظ "الوجود" في العربية والإنجليزية، وأما في الاصطلاح الفلسفي، فقد اعتُبر معنى الوجود من المفاهيم الأولية التي لا تحتاج إلى توضيح ولا إثبات، فليس هناك ما هو أوضح منه حتى نلتمس له تعريفاً. ومن عبر عن هذا الموقف من المسلمين الشيخ الرئيس ابن سينا، وتبعته الجمهرة من المتفلسفة والمتكلمين المسلمين من بعد. وعلل أبو علي لذلك بأنه: كما أن التصديقات لا تتسلسل نزولاً بحيث يحتاج كل تصديق إلى تصديق آخر يوصل إليه، بل هناك "مبادئ أولية" لا تحتاج إلى برهنة على صدقها، ويُتوصّل إلى معرفة ما نحتاج إلى معرفته عن طريقها - فكذلك التصورات لا تتسلسل، بل ينتهي الحال فيها إلى "مبادئ للتصور" بيّنة بذاتها لدى العقل، ومن ذلك: الوجود والشيء وما في معناهما<sup>(7)</sup>.

والوجود هنا ليس مجرد واحد من المفاهيم البديهية عند الفلاسفة عموماً، بل يأتي في مقدمة البديهيات جملة، وهذا ما عبر عنه التفتازاني في تحديده لرأي الحكماء في معنى الوجود؛ إذ يقول: "ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود"<sup>(8)</sup>.

7- ابن سينا: إلهيات الشفاء، تحقيق: جورج قنوتاي وسعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة 1380هـ/1960م، ص 29 - 30. وانظر: ابن كمونة: الجديد في الحكمة، دراسة وتحقيق: حميد مرعيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، 1403هـ/1982م، ص 211.

8- سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، الجامعة المدنية، لاهور، باكستان، 1401هـ/1981م، 1/56.

ولكن ما دام معنى الوجود بهذا الوضوح، أفلا نملك أن نقدم له ملامح تعكس ما نفهمه منه؟ إن المعنى؛ أي معنى حين يرتسم في النفس المدركة يعكس موضوعاً واقعياً أو متخيلاً، يمتاز هذا الموضوع عن الموضوعات الأخرى بجزء من معناه؛ فما الذي يمكن أن نفهم به معنى الوجود بهذه الطريقة؟ حين نلاحظ ما سبق سنجد أن العقل الفلسفي القديم قد رضي في هذه المسألة بأحد موقفين رئيسين<sup>(9)</sup>، وهما:

**الأول:** القول بأن الوجود من المفاهيم الأولية التي لا تحتاج إلى تعريف - كما سبق - والحق أن التصورات أولى من التصديقات - وفقاً لهذه النظرة - في أنها لا بد أن تنتهي في ترتيبها التنازلي إلى تصورات لا تحتاج إلى برهان؛ وذلك لأن ما ندرکه من التصور أبسط مما ندرکه من التصديق؛ فالتصور هو المعنى البسيط للفظ، وأما التصديق فهو ارتباط بين معنيين أو أكثر. إلا أنه يبقى اعتراض الشيخ أبي العباس بن تيمية بنسبية ما هو بديهي وما هو برهاني من التصورات والتصديقات<sup>(10)</sup>؛ فقد يكون المعنى برهانياً عند شخص، ولكنه بديهي عند آخر، والعكس. لكن هذا الاعتراض - على كل حال - خاص بالخبرة المتراكمة في العقل، لا بالإدراك البديهي الذي يستوي فيه العقلاء حين يصح تصورهم للمعنى.

**الموقف الثاني:** اللجوء إلى المنطق، وهو ما أسنده الشريف الجرجاني إلى عموم "الحكماء" من أن الموجود هو "الذي يمكن أن يخبر عنه، والمعدوم بنقيضه هو ما لا يمكن أن يخبر عنه"<sup>(11)</sup>. وواضح أننا سندخل بهذا التعريف في إشكالية أخرى حين نطرح هذا السؤال: أليس من الممكن

- 9- هذا بالإضافة إلى المحاولات التي بذلها بعض الفلاسفة لتقديم تعريف للوجود، إلا أن الاعتراض على ما قدموه يسير، ومن ذلك قول الفارابي بأنه يدل على كل "منحاز باهية ما خارج النفس" الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969م، ص 116. فقد خالف شرط التعريف المنطقي بأن يكون المعرف أجلى من المعرف، كما أن الانحياز متوقف على الوجود، فلا يُعرف الوجود به. وانظر اعتراضات القاضي عبد الجبار على التعريفات المقدمة للوجود والعدم: عبد الجبار بن أحمد الهمداني: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1408هـ/ 1988م، ص 175 - 176.
- 10- أبو العباس أحمد بن تيمية: الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1396هـ/ 1976م، ص 13-14.
- 11- الشريف محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، دار السرور، بيروت (طبعة مصورة عن نشرة المطبعة الخيرية بمصر 1306هـ)، ص 104.

أن نخبر عن المعدوم بأنه معدوم أو أنه غير كائن، فنقول: والد آدم معدوم، وهذا يخالف قولهم بأن المعدوم لا يُخبر عنه؟ ونحن مضطرون - للخروج من هذا المأزق - إلى القول بأن المعدوم هو: "ما لا يمكن أن يُخبر عنه بأنه موجود"، إلا أن لفظي الوجود والعدم يتساويان في المعلوماتية، والعلم بأحدهما يؤدي إلى العلم بالآخر. وقد وصف نصير الدين الطوسي في الفصول النَّصيرية ما عرّف به الوجود هنا؛ أي "الذي يمكن أن يُخبر عنه"، بأنه لا يُعلم إلا "مع الوجود، وذلك لا تستحسنه الأذكياء"<sup>(12)</sup>؛ أي أن الذي يمكن أن يُخبر عنه لا يُعلم إلا مع وصفنا له بأنه موجود بدايةً، وأن وجوده شرط للحكم عليه أصلاً.

وأضاف القدماء إلى الموقنين السالفين مجموعة من أحكام الوجود المهمة في توضيح معناه، منها أن الوجود هو أعم الكليات كلها<sup>(13)</sup>، وأنه ليس بجنس للمقولات العشر<sup>(14)</sup> أو أنواع الموجودات؛ وذلك لأن اشتراك الجواهر والأعراض في وصف الوجود ليس على سبيل التواطؤ، ولا على سبيل الاشتراك<sup>(15)</sup>؛ إذ إن كون حد الجوهر مطلقاً وحدّ العرض مقيّداً، جعل اشتراكهما في اسم الموجود أو "الهوية"، إنما هو من قبيل النسبة إلى شيء واحد، مع الفارق في نسبة هذا ونسبة ذلك إليه (دلالة التشكيك)؛ كقولك: فعل طبي، وجسم طبي<sup>(16)</sup>، وقولك: بناء الجسر عمل هندسي، والفرجار آلة هندسية.

ولو شئنا أن نتبع كل ما ذكره الفلاسفة من أحكام الموجود، فربما دُفَعنا إلى إيراد جميع ما أثاروه من قضايا الميتافيزيقا؛ إذ إنها تبحث في الموجود من حيث هو موجود، بل قال أحد المعاصرين: إن "الفلسفة هي فكرة الوجود"<sup>(17)</sup>.

12- نصير الدين الطوسي: الفصول النصيرية (مع شرح عبد الله نعمة عليها: الأدلة الجلية)، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م، ص 25، وانظر: ص 26.

13- لبيان التنازع في الشيء والموجود؛ أيها أعم: انظر: ابن كمونة: الجديد في الحكمة، ص 211 - 212.

14- هي مسألة شائعة في كتب المنطق ذات المنحى الأرسطي، وقد نسب صاحب الفهرست إلى الإسكندر الأفروديسي (ق 2م) مؤلفاً خاصاً بها عنوانه: كتاب في أن الموجود ليس بجنس للمقولات العشر، محمد بن إسحاق التديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/ 1978م، ص 313.

15- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، بيروت (Beyrouth, Imprimerie Catholique)، 1938 (Juillet)، 300 / 1 - 303.

16- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، بيروت (Beyrouth, Imprimerie Catholique)، 1942 (Juillet)، ص 2 / 802.

17- فريناند ألكيه: معنى الفلسفة: دراسة، ترجمة: حافظ الجمالي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999م، ص 19.

لكن لعل من المهم أن نؤكد هنا حكمًا مهمًا من أحكام الوجود، وهو ثبوت معنى الوجود لما ثبت وجوده خارج ذات الوجود، وقبول الوجود للإدراك - بصورة أو أخرى - إن وُجد المدرك. فنحن نعرف الوجود من جهة المدرك - كما سبق التنبيه - وإن كان هذا لا ينافي "أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة في نفس الأمر"<sup>(18)</sup>. لكن ما لم يكن الشيء ثابتًا لنا، فلا سبيل إلى معرفة وجوده من عدمه، أو ما لم يثبت الشيء موجودًا لنا فهو بالنسبة لنا، وليس بالنسبة إلى ذاته، في حكم المعدوم.

وقبل الانتقال إلى المسألة التالية في هذه الدراسة، أشير إلى أنه لم يكن من عادة القدماء لا من اليونان ولا ممن بعدهم أن يعتبروا للوجود تعيينات مختلفة عن تعيينات الوجود، فليس الاختلاف بين اللفظين إلا في الاشتقاق (في العربية مصدر واسم مفعول لمادة لغوية واحدة). إلا أن بعض الصوفية من المسلمين مال إلى المخالفة بين الاشتقاقين في تعيين المقصود بهما، فاعتبر لفظ الوجود إشارة إلى الخالق الذي أوجد العالم، أو الذي يقوم به كل موجود، وأما الوجود فهو هذا العالم نفسه وأفراده. يقول الشيخ عبد الغني النابلسي: "اعلم أن الفرق بين الوجود والموجود عندنا أمر لازم متعين، فإن الموجودات كثيرة مختلفة، والوجود واحد لا يتعدد ولا يختلف في نفسه. وهو عندنا حقيقة واحدة لا تنقسم ولا تتجزأ، ولا تتعدد بتعدد الموجودات. والوجود أصل، والموجودات تابعة له، صادرة منه، قائمة به، وهو المتحكم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل. ومعنى الموجود شيء له الوجود..."<sup>(19)</sup>.

وتبدو أسس فكرة النابلسي هنا بهذه الصورة: وجود الله تعالى هو صفته النفسية - كما عبر المتكلمون - وبها تقوم الصفات الإلهية الأخرى، فضلا عن الحوادث التي أحدثتها، وهذا يعني أن الوجود هو أساس كل شيء، ومن هنا اعتبر أنه ذات الله تعالى نفسه<sup>(20)</sup>.

18 - النسفي: العقائد النسفية (مع شرح التفتازاني ومجموعة حواش على الشرح)، ناشر عبد الكريم، مكتبة إسلامية،

ميزان ماركيت، كوئته، باكستان، 1397هـ، 1/30.

19 - النابلسي: كتاب الوجود، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م،

ص 27 - 28. وجدير بالذكر أن هذه الطبعة من الكتاب المهم لم تأخذ حقيقتها من التحقيق الدقيق، فامتألت بالتحريف

والتصحيح، كما أخطأ المحقق في تعليقاته وهوامشه غير مرة، وأثقل العمل بهوامش لا تخدم النص في شيء.

20 - المصدر السابق، ص 30 - 31.

وهذا الجهد العقلي المميز لا يتجاوز إكساب الألفاظ معاني جديدة، أو تركيب معان موجودة بالفعل على غير ألفاظها؛ فكون الله تعالى هو الموجود الذي يقوم به كل موجود من المعاني المعروفة بين المسلمين، بل يكاد يكون من المتفق عليه بين أهل الأديان، غير أنهم لم يسموا ذلك باسم الوجود. ومع أنه لا مشاحة في الاصطلاح، إلا أن هذا من شأنه أن يحدث ارتباكاً في متابعة الأفكار وفهمها. ولعله تسبب في إلقاء تهمة الكفر على القائلين بوحدة الوجود دون أن يصرحوا بأنهم قصدوا هذا المعنى الذي أشار إليه النابلسي، والذي كان همه - فيما يبدو - وهو يسوق هذه المعاني أن يبرئ ساحة كثير من أعلام التصوف قالوا بوحدة الوجود<sup>(21)</sup>؛ كابن عربي وأمثاله. إلا أن نصوص ابن عربي نفسه قد لا تساعد على فهم الوجود بهذا المعنى الذي أشار إليه النابلسي، ومن ذلك قوله: "الله هو الوجود والموجود، وهو المعبود في كل معبود وفي كل شيء، وهو وجود كل شيء..."<sup>(22)</sup>.

ويجب أن نعتبر هذا التوجه من النابلسي تأثراً صوفياً ملحوظاً بالمتكلمين وبحثهم في علاقة صفة الوجود بالذات الإلهية، وأنهم كادوا يقولون إنها هي، فجاء النابلسي فيما بعد وعبر تلك الهوة الصغيرة في هذا الجانب بين الكلام والتصوف، واعتبر أن صفة الوجود لله تعالى هي ذاته التي تسيطر على شعور السالك حتى يغيب عن حسه كل موجود سوى الله تعالى. وهذه ولا شك عقلنة واضحة للشعور الصوفي.

ثانياً: نفاة الوجود:

على الرغم من القول بأن مفهوم الوجود بديهي - كما سبق - إلا أن النزوع إلى الشك فيه قد اشتهر منذ وقت مبكر من تاريخ الفلسفة والفكر كما نُقل إلينا<sup>(23)</sup>، فاشتهر لدى اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد اتجاه بعض مفكرهم نحو الشك العام، والذي جاء عمومه من الشك في الوجود نفسه؛ إذ لا يبقى لأي شيء معنى بعده، فهذا جورجياس - الخطيب السوفسطائي الشهير - يعبر عن هذا التوجه حين يزعم أنه "لا يوجد شيء... وإذا وُجد شيء فلا يمكن إدراكه... وإذا أمكن إدراك شيء فلا يمكن نقله إلى

21- عارض بعض الغربيين القول بوحدة الوجود معتمداً على "أنا نشعر بأننا قوة خلاقة بذاتنا، ولسنا مجرد صور لأي

قوة أخرى أو أفعال لها" جوزايا رويس: الجانب الديني للفلسفة نقد لأسس السلوك والإيمان، ترجمة: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000م، ص 210.

22- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1418هـ/ 1998م، 1/ 582.

23- يبدو أن نزعات الشك عموماً صاحبت التاريخ البشري من قديم، وقد بقيت لنا أمثلة مبكرة عليها تتعلق بالوجود من وجه أو آخر، انظر مثلاً: جيمس هنري برستد: فجر الضمير، ترجمة: سليم حسن، مكتبة مصر، ب.ت،

الغير"<sup>(24)</sup>؛ فالانقطاع في نظره قائم بين الأشياء وذواتها، وكذلك بين آلة الإدراك والمدركات، وأخيرًا بين المدرك وغيره من المدركين.

وفي مثل هذه الأحوال لا يبقى ثمة شيء؛ لا فكر ولا مفكّر، ولا ذوات ولا صفات، ولا رأي ولا حجة، فلا يصلح في المحاجة مع أصحاب هذا الرأي إلا الإلزام بما يلزم عن ادعائهم<sup>(25)</sup>، كما جرى في الحوار الشهير بين أبي الهذيل العلاف وصالح بن عبد القدوس، وكان الأخير يميل إلى مقولة الشكاك، فمات له ابن، "فجزع عليه، ووافاه أبو الهذيل كالتوَجُّع له، فراه خرفا، فقال له أبو الهذيل:

لا أعرف لجزعك عليه وجهها؛ إذ كان الإنسان عندك كالزراع!

قال صالح: يا أبا الهذيل، إنما أجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك!

فقال له: كتاب الشكوك ما هو يا صالح؟!

قال: هو كتاب وضعته؛ من قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن، وما لم يكن حتى يتوهم أنه قد كان!

قال له أبو الهذيل: فشكَّ أنت في موت ابنك، واعمل على أنه لم يموت، وإن كان قد مات، وشكَّ أيضا في أنه قد قرأ كتاب الشكوك، وإن كان لم يقرأه!!"<sup>(26)</sup>.

فأكبر وجه للإلزام نفاة الوجود بما ينفي نفيهم، هو أن يُقال إنهم ينفون بهذا الموقف رأيهم نفسه، والمنفي من العبث أن يُطلب له دليل يثبت صحته أو حجة تنفيه. وهذا يعني أن موقفهم يقوم على السفسطة والمغالطة الخالصة لا أكثر.

24 - عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993م، ص 97 - 98. وقد ذهب الدكتور عزمي إسلام رحمه الله في توجيه خاص إلى أن جورجياس ينفي فقط وجود الوجود باعتباره مجموع أجزاء تمثلها الموجودات المختلفة: انظر: عزمي إسلام: مدخل إلى الميتافيزيقا.. ما بعد الطبيعة، الطبعة الأولى، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، 1977م، ص 28 - 29.

25 - انظر: عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ب.ت، ص 21.

26 - محمد بن إسحاق النديم: الفهرست، ص 204. وقد أشار بعض المعاصرين إلى أن الأديب الروسي إيفان تورجنيف هو أول من أشاع مصطلح العدمية (Nihilism) - الذي يعني إنكار كل شيء - على نحو شعبي؛ وذلك من خلال شخصية بازروف في روايته "الآباء والأبناء"، وإن اعتُبرت موقفاً عابراً وضرورياً "لتطهير الأسس": جون ماكوري: الوجودية، ص 36.

وقد كانت مهمة سقراط في مواجهة مثل هذه النزعات وأصحابها - فيما أزعج - سهلة من الناحية الفكرية؛ لأنها دعوى متناقضة في نفسها، فعمد الفيلسوف الكبير في عموم حواراته - كما سجلها أفلاطون - إلى تحديد البدييات، والوقوف طويلاً أمام المعاني الواضحة في ذهنه، والتعبير عنها بعبارات جلية بحيث يقع السامع على معنى اللفظ تمامًا، مما لم يكن يقدر على الوقوف عليه بهذه الدرجة من الوضوح قبل، وهو في كل حال يسوق محاوره إلى الحقيقة سوقاً متدرجاً حتى يصلها معاً إليها، ويسلمها بها.

على أية حال، ما أحسبنا في هذا الزمان في حاجة إلى مثل هذا الجدل، أو على الأقل نفس هذا مذاق من الجدل حول الوجود، والذي كان من خواص الفكر في زمن سالف، لاسيما أنه قد ظهرت في عصرنا الحديث وقبله اتجاهات ونزعات فكرية أخرى أشد قوة تتعلق بإنكار الوجود، لكنها في الغالب أنكرت جانباً منه، أو خاصة من خواصه الثابتة فحسب، وأهم ذلك ما يلي:

أ - إنكار الوجود الحسي.

ب - إنكار وجود الكليات.

أ) أما إنكار الوجود الحسي، فهي نزعة فلسفية قديمة أخرى انحازت إلى جانب العقل وبالغت في تقديره؛ حتى طغى عليها وعلى تقديراتها القيمية<sup>(27)</sup>، وقد ذكر عضد الدين الإيجي أن أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس كانوا من أهل هذه النظرة إلى الحس، إلا أنه احترز من إطلاق القول، فوصفهم بأنهم قدحوا في الحس<sup>(28)</sup>، ولم يصرح بإنكارهم إياه. ومع أهمية هذا الاحتراز، إلا أن الجمع بين أرسطو

---

27 - يبدو أن فقدان التوازن في هذه المسألة طابع فكري غربي بامتياز؛ إذ تركز النظر في أغلب المذاهب الفكرية والفلسفية هناك قديماً وحديثاً على جانب واحد من الوجود وقضاياها، مع إهمال الجانب أو الجوانب الأخرى أو التهوين الشديد منها. وحتى حين دانت أوروبا بالمسيحية أهمل تصورهما للدين حوائج الإنسان الدنيوية، وحين تخلصت من الدين خلصت الحياة هناك للادة بشكل غالب. وهنا يبدو أن الوصول إلى الوسط الفكري بعد اقتراح النقيضين - وهو الرأي الذي قال به هيغل - لم ينطبق بشكل دقيق على مسار التفكير والحياة في الغرب؛ خاصة أن تصور هذا الوسط ليس محل اتفاق في أغلب الأحيان، فقد كان الغرب ولا يزال يتخذ المواقف الفكرية والحياتية الحادة، والتي تكتفي من النقيضين بأحدهما في العادة.

28 - الإيجي: المواقف، ص 14 - 15.

وأفلاطون في هذه المسألة أمر بعيد، فمع أن أرسطو يؤخر مستوى الحس عن العقل<sup>(29)</sup> إلا أنه لا ينكره إنكار أفلاطون الذي لا يرى الحس إلا خيالاً لعالم آخر يمتاز بالمثالية والكمال.

ولم ينزع اليونانيون وحدهم هذا النزوع بين القدماء، فقد وجد في الهند القديمة "فلاسفة قالوا بالمذهب المادي، وهؤلاء نفوا وجود أي شيء خارج هذا العالم، وأنكروا ما هو غير مرئي، أو أي شيء عدا عالمنا المرئي هذا... إذ هم قصروا الواقع على ما هو مدرك بالحس..."<sup>(30)</sup>.

وفي العصر الحديث "تؤكد المثالية الذاتية على أن الذهن وحده هو الجانب الحقيقي، أما المادة فليس لها وجود موضوعي مستقل خارج الذهن، بل هي معتمدة في وجودها على الذهن"<sup>(31)</sup>، كما "تقول الفلسفة المثالية: إن عالم الوقائع الجامدة أو الميتة يُعد وهماً، والحياة الروحية حياة حقيقية"<sup>(32)</sup>.

وقد ساق الإيجي حجج المشككين في الحس عامة، حسب إدراكه لها، وتتلخص في أن الحكم على شيء بصفة ذاتية فيه (ككون النار محرقة) لا يتوقف على ما يمكن معاينته منها في الواقع، بل تشمل حتى الموهوم في العقل منها. كذلك فإن الحس في بعض الأحيان يعطي نتائج تخالف الواقع، كما هو الحال عند رؤية السراب، وعند النظر إلى الأجرام السماوية والأجسام البعيدة والظن أنها صغيرة مهما تكن ضخامتها، ورؤية راكب السفينة لها ساكنة ولما حولها متحركاً، كما أن الإنسان يرى في نومه أشياء تشبه ما يراه في يقظته، دون أن يكون لها في ذاتها وجود حقيقي بالضرورة، وقد تكون أمور الحس كله حال اليقظة هكذا أيضاً... إلخ<sup>(33)</sup>.

وقد عانى الغزالي في رحلته الشهيرة إلى اليقين شُبهًا مثل هذه في إنكار المحسوسات، فقال: "انتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع هذا الشك فيها... من أين الثقة بالمحسوسات؛ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة

29- "Scientific knowledge is not possible through the act of perception" Aristotle *POSTERIOR*

*ANALYTICS*, (in The Works Of ARISTOTLE) P 1/ 120 translated by G. R. G. Mure. William Benton, Publisher- Copyright in the U.S.A, 1952 by Encyclopaedia Britannica, inc.

30- علي زيعور: الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان، ط 1، 1413 هـ/ 1993 م، ص 28.

31- محمد توفيق الضوي: مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة: دراسة في ميتافيزيقا برادلي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ب. ت، ص 12.

32- رويس: الجانب الديني للفلسفة، ص 245.

33- الإيجي: المواقف، ص 15 - 16.

بغته، بل بالتدرّج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب، فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار؟! (34). هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذّبه حاكم العقل ويخوّنه تكديباً لا سبيل إلى مدافعته. فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً" (35)!!

إن من الوارد هنا أن يكون الغزالي قد تأثر في هذا الموقف تأثراً مباشراً بما أثاره الفلاسفة القدماء حول ناتج الحس، إلا أن موقفه يعني أيضاً - وهذا من الغريب - أن العقول الكبيرة أكثر وقوعاً في الشك في المحسوسات من العقول العادية، مما قد نرجعه إلى هذه الأوهام المذكورة كسبب قريب، وإلى قلة تقدير الحس عند أصحاب هذه العقول؛ لأنه ملكة يستوي فيها الناس؛ عامةً وحكماً - كسبب بعيد.

وفي عبوره لهذه المحنة الشاقة تجاوز الغزالي الحس والعقل كليهما، فمع أنه أثبت قاعدة مهمة تفيد أن "الأوليات ليست مطلوبة؛ فإنها حاضرة، والحاضر إذا طُلب نفر واختفى" (36)، إلا أنه اتكأ على العرفان الروحي طريقاً للخروج من أزمته، وقال: "من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة لقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة" (37). وهنا يكون الغزالي قد تجاوز ذاته البشرية معلناً عجزه عن التوصل بنفسه إلى الحقيقة، وإن لم يُعف هذه النفس من بذل الجهد في القربى إلى الله والإخلاص في طلب المعونة منه.

ولعلنا نسارع فنتهم الغزالي بأنه لم يكن في موقفه هذا عقلانياً، وهو الرجل العقلاني الذي ظل يؤكد على أهمية المنطق كمنهج دقيق للتفكير إلى آخر حياته (38)، إلا أن قوله السابق: "الأوليات ليست

---

34 - يقول ابن طفيل: "ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً..."، حي بن يقظان، تحقيق ودراسة: عبد الحليم محمود، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، 1987م، ص 84.

35 - أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق ودراسة: عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، 1964م، ص 15. وقارن: رينه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، الطبعة الثالثة، 1982م، ص 48 - 49، 226.

36 - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 17. وبالمثل ذهب ديكارت إلى أن "كل تمييز منطقي على طريقة المدرسة يُدخل الغموض على ما هو واضح بذاته؛ كالفكر واليقين والوجود" جنيفاف روديس لويس: ديكارت والعقلانية، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت، ط 4، 1988م، ص 41.

37 - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 17.

38 - انظر: حسن الشافعي: الغزالي.. المنهج وبعض التطبيقات، ص 3 (ضمن: دراسات إسلامية في اللغة والفكر، وهو كتاب غير منشور يضم بعض أعمال الشيخ التي شارك بها في بعض الندوات والمؤتمرات).

مطلوبة؛ فإنها حاضرة، والحاضر إذا طُلب نفي واحتفى" - فيفيدنا أن الشك فيما لا يُشك فيه أزمة لا يُلجأ في تجاوزها إلا إلى الله وحده - كما بدا للغزالي - وهذا يعني أن النفس والعقل قد استفندا ما لديهما دون جدوى، بل إن الداء فيهما، فلا يُلتَمَس منها العلاج بطبيعة الحال.

وعندما نمح هذه التجربة مزيداً من التأمل، فسنلاحظ أن الشك الذي عاناه الغزالي لم يتجاوز إلى إنكار الخالق، بصرحة على الأقل، على الرغم من شموله للحسيات والعقليات على السواء، وهذا يعني أن أزمته لم تكن أزمة فكر في الدرجة الأولى، وإنما هي أزمة نفسية وروحية أنتجها التفاوت بين جهد أبي حامد العقلي وجهده في تصفية النفس من كدورات الرياء وفي الرياضة الروحية عموماً، مما أتاح لتلك الوسواس أن تسيطر عليه، وتشككه في الوجود الممكن جملة.

وكان من الطبيعي أن ينتهي الغزالي في هذه التجربة إلى التصوف حلاً للمعضلة؛ ذلك أن تنوع بضاعته المعرفية واتساعها في الفقه وأصوله وفي الكلام والفلسفة لم يسعفه شيئاً في إثبات وجود ما هو موجود حوله وفي نفسه وعقله من الأشياء والمعاني، فتجاوز ذاته إلى الوجود الضروري ليمنحه الطمأنينة النفسية. وكان الجزء الباقي من حياته منذ تزهّد أشبه شيء بالهروب، ليس من الناس والجاه فقط، ولكن حتى من نفسه.

وإذا كان رينه ديكارت يُذكر مع ذكر هذا الجانب من حياة الغزالي؛ إذ عانى الفيلسوف الفرنسي أزمة مقارنة لأزمة الفيلسوف المسلم مع الوجود، فإن ديكارت خالف الغزالي فرجع إلى اليقين من طريق آخر؛ وذلك بالنظر إلى ما كان يمارسه من نشاط فكري محموم في أعماق أزمته؛ إذ لا يقوم الفكر بدون ذات مفكرة: "أنا أفكر، إذاً أنا موجود" كما يقول الكوجيتو الديكارتي الشهير<sup>(39)</sup>.

وقد تمركز ديكارت في هذا الجانب حول التفكير باعتباره المفتاح المؤدي ليس إلى إثبات الوجود فقط، ولكن إلى إثبات استمرار الوجود أيضاً، ولهذا يقول: "أنا موجود، هذا أمر ثابت، لكن كم من الوقت؟ ما دمت أفكر. إذا انقطعت عن التفكير، انقطعتُ - ربما - عن الوجود انقطاعاً خالصاً"<sup>(40)</sup>.

وقد اعتمدت الفكرة الديكارتية هنا على إثبات وجود شيء واحد، مع التسليم بإمكانية ألا تكون المحسوسات موجودة بمعزل عن مدركها، وألا تكون أكثر من خيالات خادعة، وكان هذا الشيء الثابت هو الفكر الذي يثبت معه وجود الذات المفكرة.

39 - انظر: ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، ص 69 وما بعدها.

40 - المصدر السابق، ص 73 - 74.

وهكذا تجاوز كلا المفكرين جانب الحس في إثبات الوجود، وإن بطريقتين مختلفتين، فهل من الممكن أن نثبت وجود الحس بالحس؟ وبعبارة أخرى: هل كان من الممكن في تجرّبي الغزالي وديكارت هاتين أن نستعين بالحس في إثبات صحة إدراكه للأشياء؟

لعل الإجابة هي "لا" إن اكتفينا بالحس وحده؛ لأن المنفي أو المشكوك فيه لا يثبت به غيره، فضلاً عن نفسه، أما إن اشترطنا أن نستعين معه بالعقل في تقرير معنى النتيجة الواحدة التي يعطيها الحس السليم للمحسوس الواحد عند تكرار الإحساس به، واختلاف ذلك مع الحس الذي يحمل آفة، فقد نستطيع إثبات هذا؛ وذلك لأن الحس المثوف (كالمصاب بعمى الألوان أو ضعف السمع أو الصفراء) يخرج على قاعدة مألوفة وثابتة عند الناس، فإذا كان الأول يرى الأزرق أخضر، والثاني يسمع الكلمة على أنها كلمة أخرى، والثالث يشعر بأن العسل مُرّ - فإن الأصحاء لا يعرض لهم حال من هذه، وهذا يعني أن هناك حقيقة ما غابت عن المدرك مع وجود الآفة، وقامت مقامها حقيقةً أخرى خادعة، حالت فيها الآفة دون صحة الإدراك.

وإضافة إلى هذا، فإن تتابع إدراك الحس الواحد أو المتعدد للمحسوسات، دون أن يلحظ تبدلها أو اختلافها لنفس الشخص أو من شخص إلى آخر يعني أنها حقائق ثابتة لا ينبغي أن يرد الشك عليها. وقد اعترف ديكارت نفسه بصحة ما تقع عليه الحواس انطلاقاً من أن العناصر التي يقوم عليها التفكير آتية من الحواس أصلاً<sup>(41)</sup>.

وقبل الغزالي وديكارت معاً قُسم العلم جملة إلى ضروري ونظري، والنظري عرف بأنه "هو ما بُني على علم الضرورة والحس، أو على ما بُني العلم بصحته عليها... كل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس (الخمس) فهو علم ضروري يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرك ولا الارتياح به"<sup>(42)</sup>.

هذا، وقد وقع بعض الباحثين الغربيين على نقطة مهمة في مسألة الوجود تشير إلى أن الشك فيه أزمة معرفية، وأما الوجود ذاته فهو حقيقة تؤكد ذاتها بصلافة، فالعدمية "لم تكن إلا التيه وتبدلاته الناجمة

41- المصدر السابق، ص 224.

42- الباقلاني: كتاب التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثي، المكتبة الشريفة، بيروت، 1957م، ص 9.

عن ضلال أو أكذوبة أو وهم ذاتي ملازم للمعرفة، تقابله الصلابة الراهنة والمائلة للوجود ذاته. وجود منسي بلا ريب، ولكنه وجود لم يتبدد ولم يتلاش " (43).

وإذا كان إنكار الحس عند الغزالي وديكارت قد ظهر باعتباره أزمة فكرية أو دينية خرجا منها بسلام، فإن باركلي قد اتخذ هذا الإنكار باعتباره موقفاً فكرياً مؤسساً لأفكاره المثالية الأخرى - وقد سبقت الإشارة إلى عموم الموقف المثالي من هذه المسألة - فالوجود عند باركلي إما مدرك أو مدرك، والأول هو الأفكار والثاني هو العقل، ولا وجود عنده لشيء سواهما (44). أما اعتراف ديفيد هيوم بوجود الإدراكات وحدها، وأنه ليس في وسعنا التأكد من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء خارجية - فستأتي الإشارة إليه فيما بعد. وقد أنكر وايتهد الموقف المثالي وما يرتبط به عمومًا، "ورأى أن الإدراكات وانطباعات الحواس لا يمكن أن تنتج عن القوة الخلاقة للعقل - على حد تعبير هيوم - ولكنها تكون مشتقة من بعض الكيانات الفعلية. ومعنى أن إدراكاتنا وإحساساتنا لا تكون ذاتية المنبع، أو نابعة عن العقل؛ لأنها لو كانت كذلك، لكان معنى هذا أنها خارجة عن الزمان والمكان، وهذا غير ممكن طبقاً للمبدأ الأنطولوجي" (45).

والحقيقة أن الإنكار المثالي لفكرة الوجود الخارجي يختلف عن إنكار الشكاك له، فالمثاليون لا ينكرون مطلق الوجود الخارجي، ولكن ينكرون القول بوجوده منفصلاً عن العقل، كما أن الشكاك يتخذون في إنكارهم موقفاً عاماً لا يعترف بأي نوع من الوجود، أو على الأقل يعتبرون القول بوجود شيء، أيًا كان هذا الشيء، هو أمر مشكوك فيه. وسيأتي فيما بعد مزيد كلام عن النزعة المثالية في هذا الخصوص.

(ب) وأما إنكار وجود الكليات، فقد كان السبيل إليه أيسر؛ نظرًا لما أشار إليه الكندي من أن الإدراك الحسي أقرب منا وأبعد عن الطبيعة النوعية للمدرك، وأما الوجود العقلي، فهو على العكس من ذلك (46)؛

43- جيانى فاتيما: نهاية الحدائث.. الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحدائث، ترجمة: فاطمة الجوشي،

منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998م، ص 23 - 24.

44- فريال حسن خليفة: فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، القاهرة، ط 1، 1418هـ/ 1997م، ص 5.

45- إيفور ليكليرك: ميتافيزيقا وايتهد: عرض تمهيدي، ترجمة: علي عبد المعطي محمد، ملتقى الفكر، الإسكندرية، مصر، 1999م، ص 67.

46- رسائل الكندي (رسالة الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر

العربي، 1369هـ/ 1950م، ص 106 - 107.

أي أن الوجود الحسي يكون على هيئة صور جزئية تتمثل في هذا الصوت وهذه الصورة وتلك الرائحة، والحس يباشر هذا بدون واسطة، وأما الإدراك العقلي فهو إدراك للكليات، والعقل يدرك بالدليل وبنوع من القياس لا بالمعينة.

ولعل من أسباب سهولة إنكار وجود الكليات هو أن القائلين به لم يتفقوا على تفسير لطبيعة وجودها أصلاً؛ فمن قائل بالماهية الثابتة التي تُصاغ عليها الجزئيات، وقائل بالصور التي يجردها العقل من معاينة الجزئيات، ومن قائل بعالم ممتاز توجد فيه حقائق الأشياء وصورها الكاملة، وأن التأمل العقلي يهب العقل إدراك هذه الحقائق، فيقيس المحسوسات على المثال.

وقد تفاوتت حدة الاختلاف على وجود الكليات حسب حال وجودها نفسه، وكان الاختلاف على وجودها في الذهن أقل حدة بكثير من الاختلاف على وجودها مستقلة في الخارج، وعبر التفتازاني عن الخلاف حول وجود المعاني خارج الذهن أو عدم وجودها بلفظ يوحي بشدة التنازع حولها، فقال: "إن وجود الحقائق في الخارج معركة بين العقلاء"<sup>(47)</sup>.

لكن المثبتين للوجود العقلي للكليات دافعوا عن موقفهم، وقدموا الحجج التي تدعم رأيهم، يقول ابن كمونة مثلاً: "ومما يدل على الوجود الذهني... أنا نتصور أشياء إما ممتنعة الوجود؛ كاجتماع الضدين، أو غير موجودة في الأعيان؛ كالقمر المنخسف دائماً، والإنسان الكاتب دائماً... ونميز بين هذه التصورات، وكل مميّز ثابت، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن"<sup>(48)</sup>.

ويبدو أن أصل النزاع حول هذا النوع من الوجود هو قياسه إلى وجود الأجسام المرئية، وتلك مشكلة عامة في فهم العوالم غير المحسوسة لنا عموماً؛ إذ يضطر العقل الإنساني حين يطلب معرفة كنهها إلى عمل نوع من المقايسة لها على عالم الشهادة الذي يعرفه، فتطيش أفكاره بعيداً في أحيان كثيرة. وقد قال الكندي قديماً: "تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة؛ إذ استعملوا في البحث عنها تمثلاً في النفس على قدر عاداتهم للحس، مثل الصبي؛ فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات"<sup>(49)</sup>.

ولقد أطلعنا العلم الحديث على طريق وصول المعلومات من الحواس إلى المخ، مما يقطع بأن وجود المعلومات في الذهن يختلف عن وجود القلم في الحقيقة مثلاً؛ لأن القلم نفسه هو الموجود فيها، وأما

47- انظر: التفتازاني: شرح النسفية (مع مجموعة حواش على الشرح)، ص 30.

48- ابن كمونة: الجديد في الحكمة، ص 215.

49- رسائل الكندي (رسائله في الفلسفة الأولى) ص 110.

المعلومة فثمة شحنة كهربية تحمل المعنى الخاص (تعريف الشيء) أو الارتباطي (قضية حملية) أو الشرطي (قضية شرطية) للأشياء أو المعاني.

ومن هنا يصح أن نقول: إن المعاني لها وجود في الذهن، لكن بكيفية لا تشبه تمامًا وجود المحسوسات في العالم الخارجي، وأما قيام المعاني في الخارج فهو أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة، أو على الأقل هي فكرة لم يسبق عليها أصحابها من الأدلة ما يكفي إلى الآن، وما أظنهم يفعلون.

وأما الاحتجاج بتشخص المعنويات كما ورد في بعض النصوص الإسلامية؛ مثل: العمل الصالح، والعمل السيئ، والموت، في إثبات وجود المعاني في الخارج<sup>(50)</sup>؛ فلا يبدو التساوي بين طرفي القياس في الذات أو العلة ظاهرًا حتى نجمع لهما حكمًا واحدًا. ومع هذا فإن تشخص المعنويات ليس من المعتادات في واقع عالمنا الطبيعي هذا.

وهناك نزعة فكرية أخرى قريبة من هذه المنكرة لوجود المعاني؛ تلك هي التي تنكر وجود شيء عام اسمه الوجود يمثل مجموع الأشياء، ومن مال إلى هذا الرأي: الفلاسفة الوضعيون وأكثر التحليليين؛ وذلك لاعتقادهم أن لفظ "الوجود" لفظ ميتافيزيقي، وما كان من هذا النوع من الألفاظ فإنه يبقى عندهم بلا مقابل في الخارج<sup>(51)</sup>. إلا أن هذا فيما يبدو من مبالغات القوم في تجزئة العالم والنظر إليه باعتباره مجموعة من الأحداث المنفصل بعضها عن بعض.

ثالثًا: أنواع الوجود:

يشتمل لفظ "الوجود" - إن شئنا أن نقدم له تعريفًا ما دون تجاوز لما سبق من اعتبارات وإشكالات - على معنى الثبوت، أو هو الثبوت نفسه<sup>(52)</sup>؛ أي أن الوجود كينونة ثابتة غير منفية، وينطبق هذا على كل ما يدخل تحت معنى الموجود؛ ذاتًا كان أو صفة.

وعلى الرغم من هذا العموم للفظ الوجود، فقد استبعد المفكرون منذ أرسطو - بما فيهم الفلاسفة المسلمون - أن يكون الوجود جنسًا للموجودات أو للمقولات العشر (الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين والتمتى والملكة والوضع والفعل والانفعال) - كما مر - باعتبار أن دلالاته على هذه الأشياء

50 - انظر: شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، راجعه وصححه محمد أحسن النانوتوي، طبع: نور محمد كارخانه

تجارت كتب آرام، كراتشي، باكستان، ب.ت، 1 / 13.

51 - عزمي إسلام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 28.

52 - انظر: التفتازاني: شرح النسفية (مع مجموعة حواش على الشرح)، ص 29 - 30.

هي دلالة على سبيل التشكيك؛ أي عدم تساوي اعتبارات إطلاقه عليها؛ فبعضها موجود معلول وبعضها لا علة له، فيجوز أن الجنس يشترط أن يدل على ما تحته دلالة تواطؤ، وأن يكون جزءاً من ماهيتها<sup>(53)</sup>. وهذا غير متوفر للفظ الوجود وأفراده التي تدخل تحته.

وحين صاغ أرسطو نظريته في المقولات العشر جاء تصنيفه للموجودات فيها اعتياداً على انقسامها إلى ذوات ولواحق هذه الذوات، أو جواهر وأعراض، واعتبر الجواهر كلها جنساً واحداً؛ بقطع النظر عن الفروق الكبيرة القائمة بين الأشياء، في حين جعل الأعراض تسعة كاملة تتعلق بمختلف حالات الجوهر<sup>(54)</sup>، مما يمكن اختصاره في مقولة الكيف، فما الأعراض في حقيقتها - فيما يبدو - إلا كفيات للجوهر؛ سواء كانت ذاتية أو إضافية.

ومع أن أرسطو قد اعتبر الإله حياً أبدياً في غاية الفضل، وخيراً محضاً لا مادة له، وذاتاً مقدسة عليّة قياساً إلى الموجودات الأخرى<sup>(55)</sup>، إلا أنه لم يخرج من تصنيفه للمقولات، واعتبر كل ذات جوهرًا، ولم يستثنه من هذا، بل دعاه "الجوهر الأول"<sup>(56)</sup>، وسائر الجواهر عنده جنس واحد<sup>(57)</sup>. وكان امتياز ذات الإله عن ذوات الأشياء الأخرى هو امتياز في الدرجة لا في النوع - مع ما في العبارة من إشكالات لا تخفى - ومع هذا سنجد أن الفيلسوف اليوناني قد لجأ إلى طرق تشبه بشكل عام طرق اللاهوتيين في إثبات وجود الله تعالى.

53- انظر: ابن كمونة: الجديد في الحكمة، ص 212، ونصير الدين الطوسي: شرح الإشارات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ب.ت، 7/3.

54- انظر: الفصل الثاني من: المقولات العشر في الفكر الفلسفي الإسلامي حتى نهاية القرن السادس الهجري؛ رسالة دكتوراه مودعة بمكتبة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة لصاحب هذه الدراسة.

55- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: مورييس بويج، بيروت، (Beyrouth, Imprimerie Catholique، 1948، Juillet)، 3/1615، 1709. وترجمة الدكتور ماجد فخري لفصول من مقالة اللام عن اليونانية في كتابه: أرسطو طالس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م، ص 172 - 174.

56- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، 3/1625، 1643.

57- انظر: المصدر السابق، 1/203 - 205. وقد قسّم أرسطو في كتابه قاطيغورياس، الجواهر إلى أول وثوان، إلا أنه قصد بها الجزئي والكلي على الترتيب، ولم يعن بهذا أن جوهرًا يختلف عن آخر في المعنى الذاتي له. وقصد من هذا التقسيم أن الجوهر الجزئي أظهر في الجوهرية من نوعه وجنسه. انظر: الوهبي، مختصر تفسير معاني ألفاظ أرسطو طالس، تحقيق: نبيل فولي محمد، مركز الإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2008م، ص 84 - 85.

إذن ثبت شيء من المشابهة بين الله وبين الموجودات الأخرى في فكر أرسطو، وبالتحديد ثبتت هذه المشابهة بين الإله في تصوره وبين جميع الذوات الأخرى، وهي دخوله وإياها تحت جنس واحد، وهو الجوهر. إلا أن الفيلسوف الشهير لا يبين لنا حقيقة هذا الاشتراك، فإن نظريته في الحدود تفرض القول بأن أفراد كل جنس لا بد لها من فصل مشترك، وهذا ما لم يوضحه في جنب الإله. ولعله أراد أنه وجميع الذوات الموجودة تشترك في قيامها بنفسها ولكن ألا يشترط في جميع الذوات الموجودة أيضًا أن تقوم بها الأعراض، وهو أمر لا يرضاه أرسطو نفسه لإلهه؟

مهما يكن، فقد اشترك الفكر الديني مع الفكر الأرسطي في عدم الفصل التام بين الإله والموجودات الأخرى من جهة الذات والصفات، فثمة مشتركات حقيقية بينه وبينها، إلا ما كان من الإسلام الذي اعتبر الإله شيئًا مختلفًا عن كل شيء في كل شيء، وحتى الصفات المشتركة بين الإنسان والإله لا يشتركان فيها إلا من جهة أصل المعنى الذي يحمله اللفظ، إلا ما ورد من الصفات الخبرية التي اتسع الخلاف حولها بين الفرق الإسلامية، فلا اشتراك فيها إلا من جهة اللفظ.

لقد صرح القرآن بأن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ (58)، فقطع الطريق على أي تشبيه أو تمثيل لله تعالى بأي موجود آخر من أي وجه كان هذا التشبيه (59). واستعان ابن تيمية من جهته بمجموعة من الآثار لإثبات الاختلاف التام بين الله تعالى وخلقه، فقال: "ثبت عن ابن عباس أنه قال: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء. وقد أخبر الله تعالى أنه ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (60). وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر". ثم علق ابن تيمية قائلًا: "فإذا كان نعيم الجنة - وهو خلق من خلق الله - كذلك، فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى؟! (61)".

58- سورة الشورى، الآية: 11.

59- يقول أهل اللغة: "الند يقال فيما شاركه في الجوهرية، والشكل يقال فيما شاركه في المساحة، والشبه يقال فيما يشاركه في الكيفية فقط، والمساوي يقال فيما يشاركه في الكمية فقط. والمثل عام في جميع ذلك. ولهذا إنما أراد الله تعالى نفي التشبيه من كل وجه خصه بالذكر فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ "الحسن اليوسي: زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1401هـ/1981م، 20/1.

60- سورة السجدة، الآية: 17.

61- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه محمد، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1412هـ/1991م، 5/115. وقد فسر ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ فقال: "يقول: ليس كمثله شيء" محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1421هـ/2001م، 45/21.

وقبل ابن تيمية بقرون من الزمان نقل ابن حبان تعليقاً على الحديث: "أنا عند ظن عبدي بي..."  
 قول أبي حاتم الرازي: "الله أجل وأعلى من أن يُنسب إليه شيء من صفات المخلوق؛ إذ ليس كمثلته شيء،  
 وهذه ألفاظ خرجت من ألفاظ التعارف على حسب ما يتعارفه الناس مما بينهم" (62).  
 ويقول ابن الجوزي عن نصوص الصفات الخبرية، وهي أكثر ما يوهم المشابهة بين الخالق  
 والمخلوق: "كل هذه الأشياء - وإن كان ظاهرها يوجب تخايل التشبيه - فالمراد منها إثبات موجود، فلما  
 علم الشرع ما يطرق القلوب من التوهّمات عند سماعها قطع ذلك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾" (63).  
 وإن كانت نصوص الصفات الخبرية تتجاوز مجرد إثبات موجود مطلق من الصفات إلى إثبات صفات له،  
 إلا أن هذه الصفات تكون معلومة المعنى أحياناً كوصفه تعالى بالعلم، وتكون غير محددة المعنى بالنسبة لنا  
 في أحيان أخرى كما في الصفات الخبرية.

ويقرر الباقلاني هذا الفرق بين المخلوق والخالق بلغة كلامية حين يقول: "ولا يجوز أن يكون  
 صانع المحدثات مشبهاً لها؛ لأنه لو أشبهها لكان لا يخلو أن يشبهها في الجنس أو في الصورة، ولو أشبهها في  
 الجنس لكان محدثاً كهي، ولكانت قديمة كما أنه قديم... ولو أشبهها في الصورة والتأليف لم يكن شيئاً  
 واحداً، ولوجب أن يكون له مصوّر جامع..." (64).

62 - علاء الدين بن بلبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط 2، 1414هـ/1993م،  
 94/3. والحديث رواية عن أبي هريرة يقول: "أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حيث يذكرني، إن ذكرني في نفسه  
 ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً، وإن أتاني يمشي  
 أتيته هرولة" صحيح ابن حبان، 93/3.

63 - أبو الفرج بن الجوزي: صيد الخاطر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1345هـ/1927م، ص 90. ويقول الأستاذ  
 سيد قطب رحمه الله: "إن عقيدة التوحيد الإسلامية، لا تدع مجالاً لأي تصور بشري عن ذات الله سبحانه؛ ولا عن  
 كفيات أفعاله.. فالله سبحانه ليس كمثلته شيء.. ومن ثم لا مجال للتصور البشري لينشئ صورة عن ذات الله. فكل  
 التصورات البشرية إنما تنشأ في حدود المحيط الذي يستخلصه العقل البشري مما حوله من أشياء. فإذا كان الله  
 سبحانه ليس كمثلته شيء، توقف التصور البشري إطلاقاً عن إنشاء صورة معينة لذاته تعالى. ومتى توقف عن  
 إنشاء صورة معينة لذاته العلية فإنه يتوقف تبعاً لذلك عن تصور كفيات أفعاله جميعاً. ولم يبق أمامه إلا مجال تدبر  
 آثار هذه الأفعال في الوجود من حوله.. وهذا هو مجاله" في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة وبيروت، الطبعة  
 الحادية عشرة، 1405هـ/1985م، 3/1296.

64 - الباقلاني: التمهيد، ص 24 - 25.

ومع هذا كله، فإن هناك إشكاليتين في نفي الشبه بين الله تعالى وبين كل موجود آخر نفيًا مطلقًا، وتمثل هاتان الإشكاليتان فيما يلي:

**الأولى:** أن العقل الإنساني لا يتصور غائبًا عن الحس إلا بعقد وجوه شبه بينه وبين المحسوسات التي يدركها، ونحن لا يمكن أن نتصور الله ما دام لا يشبه شيئًا ولا يشبهه شيء مما نعرفه، فكيف نقبل التكليف ممن لا تتصوره عقولنا؟

**والثانية:** أن القرآن والسنة يستعملان في وصف الله تعالى أحيانًا ألفاظًا يصفان بها بعض الخلق كذلك، مثل: وصف الله بالحياة والعلم والرحمة ووصف بعض الخلق مع هذا بها، فكيف نفي كل وجوه الاتفاق بين الله وبين خلقه بعدها؟

ويبدو أن المشكلة أكبر من أن تكون مشكلة لغة، فاللغة تتكون، أو على الأقل تنمو في إطار الخبرة الإنسانية التي تنشأ أو تعيش في ظلها، ومن هنا فإن أقصى مدى تصل إليه، وهو الخيال، لا يستطيع أن يتجاوز الحقائق المدركة للحس<sup>(65)</sup>، وكل ما يفعله الخيال هو أنه يركب هذه الحقائق على هيئة جديدة قد لا تكون موجودة عليها في الواقع، وهذا ينطبق على الصور والأحداث الخيالية على السواء. يقول هنري برجسون: "إن جزءًا من عقولنا نشأ لكي يمارس إدراك الأجسام المادية، فاكتمسب من هذا المحيط المادي أكثر تصوراتها"<sup>(66)</sup>.

وهذا يعني أن المشكلة تتركز في طبيعة الإدراك الإنساني نفسه والمساحة الكونية المتاحة له<sup>(67)</sup>، واللغة الإنسانية ذاتها هي واحد من تجليات هذا الإدراك وتلك المساحة، فلا بد لأجل هذا، وما دامت اللغة نتاجًا اجتماعيًا، أن تكون محكومة بهذا الإدراك، لا تتجاوزه إلى ألوان من الإدراك من المؤكد أنها وُهِبت لموجودات أخرى غيرنا.

---

65- حاول شعراء الرمزية الحديثة توسيع قدرة اللغة على التعبير، واستخدموا في ذلك ما سُمِّي "تراسل معطيات الحواس"؛ فصارت العين والأذن واللسان والأنف تتبادل الوظائف فيما بينها. إلا أن هذا لم يتجاوز كونه مجازًا لغويًا يؤكد ما أشير إليه في المتن.

66- نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، بدون بيانات طباعة، ص 42.

67- قد يرجع العجز عن إدراك الشيء إلى وجود مانع يمنع آلة الإدراك من الوصول إليه، ولو زال هذا المانع لوقع الإدراك. وقد يرجع العجز إلى محدودية قدرة آلة الإدراك نفسها، وهذا الجانب الأخير يتباين من كائن حي إلى آخر.

ويكفي للبرهنة على هذا؛ أي وجود ألوان أخرى من الإدراك غير ما يملكه أو يعرفه الإنسان، أن نشير إلى أن رؤية الأجسام محكومة بتتابع معين لصور الجسم القابل للرؤية، وأن سماع الأصوات محكوم كذلك بمستوى ذبذبات معين لها، وبعض الكائنات الحية تدرك من هذا كلُّ بقدره، ومن هنا تسمع القطة من الأصوات ما لا يسمع الإنسان، وترى الجوارح الطائرة من الصور ما لا يراه الإنسان من المسافة نفسها، وتحس الخفافيش والحشرات بأشعة توجه حركتها لا يحس الإنسان بشيء منها.

وقد يقال: إن هذه ليست ألواناً أخرى من الإدراك تختلف عما لدى الإنسان، ولكنها درجات من نوع الإدراك نفسه الذي يملكه الإنسان، فإن كان لدى الأخير سمع، فلدى القطة سمع أرفع، وإن كان للإنسان بصر، فللصقر بصر أحدّ، وهكذا. وهذا الكلام إن صح في المثالين المذكورين سمعاً وبصراً، فلا يصح في حال إدراك الخفاش للأشعة التي تبعثها الأجسام، فحين تقع الأشعة على أجسام الخفافيش فتحس بها لا نسمي هذا لمساً، ولكنه نوع آخر من الإدراك الحسي لا يوجد عند الإنسان مثله، ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (68).

مهما يكن، فحين نحاول أن نناقش الإشكاليتين السابقتين معاً، فسنجد أن لغة الشرع الإسلامي قد راعت في حديثها عن الغيب عموماً الإدراك الإنساني، وخاطبته بألفاظ يعرفها، وتعبيرات لا تخفى عليه في الغالب، وقصدت بالألفاظ والعبارات التي تتكلم عن الله تعالى معاني معهودة عند المخاطبين، وهم عموم النوع الإنساني لا العرب وحدهم، لكنها نقلت مستوى المعنى إلى درجة مطلقة أو لا نهائية بدلا من الدرجة المحدودة التي يملكها المخلوق، إضافة إلى ما هو ثابت من كون صفة المخلوق موهوبة من الله، وأما صفات الله تعالى فهي ذاتية له لم يهبها له أحد.

بعبارة أخرى: لم يَخْتَرع القرآن لغة جديدة ينشغل بتعليمها للناس قبل أن يخاطبهم بها، وإنما اختار واحدة من اللغات الإنسانية الحية في زمن نزوله، واستخدمها هي هي ألفاظاً وأساليب. وإن كان جدد فيها وأثرها، فقد أبقى على السمات الأصلي لها. وتغلب التعبير القرآني عن مسائل العقيدة على الفرق بين عالمي الغيب والشهادة بأنه لم يطالب المكلفين بإدراك حقائق الغيب وذاتيات المغيبات، واكتفى من هذا بمطالبتهم بالإيمان بوجود هذا العالم وصفاته التي أخبر عنها، وساق الأدلة على صدق ذلك.

وفيما يتعلق بالله تعالى خاصة، طوّل المكلّفون بالإيمان به موجودًا، والتصديق بمجموعة من الأسماء له وُصفت بأنها "الأسماء الحسنى" احتوت على أسماء وأوصاف لله تعالى لا نهاية لكمالها، وإذا وُصف المخلوقون بالفاظ شبيهة بها وُصف به الله تعالى فليُعلم أنها صفة محدودة للمخلوق ومطلقة لله. أما معرفة حقيقة الذات الإلهية؛ فشيء لم يُكلّف به الناس أصلاً.

وليس هذا في الحقيقة مستغربًا، فإن حياة الإنسان تسير، مع أن ما يجمله عن نفسه ذاتها أكثر مما يعرفه. وهذا الأخير هو مما يشتكي منه المفكرون والفلاسفة في كل عصر، وليس آخر هؤلاء هو الدكتور ألكسيس كاريل صاحب كتاب الإنسان ذلك المجهول، الذي يقول: "لقد بذل الجنس البشري مجهودًا جبارًا لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كثيرًا من الملاحظة التي كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا. إننا لا نفهم الإنسان ككل. إننا نعرفه على أنه مكوّن من أجزاء مختلفة، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا. فكل واحد منا مكوّن من موكب من الأشباح تسير في وسط حقيقة مجهولة..."<sup>(69)</sup>.

وفي القديم صرح الفلاسفة وغيرهم بما هو أعم من هذا؛ وذلك حين أشاروا إلى أننا لا نعرف من الأشياء التي نعرفها إلا بعض الخواص والأعراض، أما حقيقتها وكنهها فهي مما نجهله<sup>(70)</sup>. ومع جهلنا إلى هذه الدرجة بكثير من جوانب النفس الإنسانية وغيرها مما نألفه من الأشياء التي تشاركنا الوجود الأرضي، فإننا ما زلنا نتكئ على ما نعرفه عنها في تحديد طبيعة حياتنا النفسية والاجتماعية وغير ذلك، أفلا تكون عبادة الله ممكنة بدون معرفة حقيقة ذاته - تعالى؟

وقد حاول الكاردينال نيقولا دي كوسا (ت 1464م) عبور الفجوة المعرفية بين ما نعرفه من الموجودات وبين الله تعالى الذي لا نعرف كنه ذاته؛ لكي تتم عملية التعرف على الله بواسطة ما نعرفه عن غيره - وهو ما يسميه المتكلمون "قياس الغائب على الشاهد" - ولكن لما لم تكن هناك نسبة بين الله تعالى، أو الموجود الكامل اللامتناهي، وبين الموجودات المتناهية فقد استبعد نيقولا هذا الطريق، وسلك طريقًا آخر، وهو الاقتراب من كينونة الله المتعالية عن طريق معالجة الأشكال الهندسية اللامتناهية، فالخط المستقيم اللامتناهي يمثل "الحد المثالي الذي تقترب منه الخطوط المنحنية والزوايا"، ومن خلال التعرف على أحكام

69 - ألكسيس كاريل: الإنسان ذلك المجهول، تعريب: شفيق أسعد فريد، مكتبة المعارف، بيروت، 1983م، ص 17.

70 - انظر: الفارابي: التعليقات، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، الهند، 1346هـ، ص 4.

اللامتناهي الرياضي مقارنة بالمتناهي يمكننا عن طريق الرمز - حسب رأي الكاردينال - أن نتعرف على بعض الأحكام الخاصة بالله؛ مثل الفعلية اللامحدودة له<sup>(71)</sup>.

ومع اعتراف صاحب هذه الفكرة نفسه بأن منهجه لن يزيل جهلنا بالله تعالى<sup>(72)</sup>؛ أي بالحقيقة أو الكنه الإلهي، فإن المنهج الذي اختاره لا يقوم على أساس مقبول أصلاً؛ وذلك لأنه سوى بين اللانهائي القائم على التجريد الذهني، وهو اللانهائي الرياضي، وبين اللانهائي الحقيقي والفعل، وهو الله تعالى. مهما يكن، فإن الإسلام يقر بنوعين مختلفين من الوجود؛ أحدهما مطلق، وهو علة لكل وجود آخر، والآخر مقيد مسبب يُخلَق ولا يُخلَق، وهي الثنائية التي سماها الفلاسفة بالواجب والممكن<sup>(73)</sup>.

والحق أن الوجود في أصل معناه واحد في كل الأحوال<sup>(74)</sup>، إلا أن الذي يختلف فيه الواجب عن الممكن في هذا الجانب ليس هو أصل المعنى، ولكن سببه وعلاقته بالذات وصلته بالزمان والمكان، فالوجود الواجب لا سبب له، بل هو ذاتي لله تعالى، ولا صلة له بالزمان ولا المكان باعتبارهما ظرفين حاويين؛ لسبقه أصلاً على وجود الزمان والمكان.

وقد انشغل أهل الإسلام في عمومهم بتقرير الفروق القاطعة بين الخالق والمخلوق، وإن كان فريق من صوفيتهم لا يبالون بالحديث عن هذه المسألة تحت تأثير الشعور الجارف الذي يأخذ العابد المتبتل حين يستغرق في حاله، فيرى الله في كل شيء.

71- كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 10 وما بعدها.

72- المصدر السابق، ص 14.

73- هذا التقسيم الثنائي هو الشائع في الفكر الديني والفلسفي عمومًا، إلا أن هناك من يقسم الموجودات ثلاثة أقسام لا اثنين، كما هو الحال في هذا النص الهندوسي: "في العالم شخصان: المتغير واللامتغير، والمتغير هو جميع الموجودات، والثابت اللامتغير هو الأزلي. ولكن هناك السامي، ويُدعى الذات المتعالية، وهو الإله الثابت..." "بهگوت گيتا" (الكتاب الهندي المقدس)، الترجمة الإنجليزية: شاكونتالا راوا شاستري، تعريب: رعد عبد الجليل جواد، الطبعة الأولى، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 1993م، ص 123. كما قسم أرسطو الجواهر إلى حسية تقبل الكون والفساد (الأجسام الطبيعية)، وحسية أزلية لا تقبلها (الأجرام السماوية)، ومفارقة للحس (العقول المفارقة والنفس الناطقة والله تعالى) د. ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، ص 84.

74- يقول ابن كمونة: "لو لم يكن مفهوم الوجود مفهومًا واحدًا، لما أمكننا أن نجزم بصدقه على كل موجود من الموجودات، ولا أن نجزم بأنه متى كذب العدم على الشيء صدق الوجود عليه" الجديد في الحكمة، ص 212، وقارن: الشهرستاني: نهاية الإقدام، تحقيق: ألفرد جيوم، مكتبة المثني، بغداد، ب.ت، ص 15.

وأقل من ذلك خطرًا الفرق بين وجود الذات ووجود الصفة والفعل، فالذات تُحقَّق لكيثونة فاعلة ومنفعلة، وأما الصفة فتحقَّق وثبوت لحال من أحوال الذات أو كيفية من كفيياتها، وأما الفعل فهو نسب تتبدل في أجزاء الفاعل الممكن، أو تغيير للنسب يحدثه الفاعل الواجب في غيره. وأما الموجود الواجب الوجود، فإننا لما كنا لا ندرى كنه ذاته، فقد جهلنا كنه أفعاله وصفاته، ولا نعلم من ذلك إلا تأثير الصفة والفعل فيما نعاينه من أنحاء الوجود. والإيغال في هذه المسألة أكثر لا يأتي بكبير نفع، إلا أن يكون مع المتكلم دليل من نص شرعي ثابت أو دليل عقلي صحيح.

ونستطيع أن نضيف إلى الامتياز التام للإله عن باقي الموجودات - حسب المفهوم الإسلامي<sup>(75)</sup> - شيئًا آخر يرتبط به، وهو أن الله تعالى أخفى ذاته عن الخلق، فلا تدركه أبصارهم، إلا أن الاستقراء يضع يدنا على مسارب إسلامية محددة يتحقق المؤمن من خلالها من وجود الله، فيلزم العقلاء نتيجة لهذا الإيغال به، وهذه المسارب هي:

- 1- الفطرة التي تميل بالإنسان إلى الإيغال بوجود خالق للعالم، وإن لم تتحقق من تفاصيل تتعلق بهذا الأمر. وتقف الفطرة بهذا الوصف موقفًا وسطًا؛ فلا تتحول إلى مُلزم لصاحبها بالإيغال تضييع معه قضية الاختيار الحر للإنسان في أمور الاعتقاد<sup>(76)</sup>، ولا تمنح آثارها تمامًا مع أنماط التربية غير القويمية.
- 2- العقل بقدرته على تمييز الصواب من الخطأ، وسوق الدليل في كل حال. ولا يستقل هو الآخر بمعرفة الحق كاملاً.
- 3- الكون المصنوع وحاجته الضرورية إلى صانع، وفي هذه الحال يمثل الكون بتنوع محتوياته مجاليًا أمام العقل للحصول على مقدمات توصله إلى النتائج.

75- هذا التعبير في رأي أدق من تعبير "الفكرة الإسلامية" الشائع في كتابات كثير من الكتّاب المعاصرين؛ ليس فقط لأن الفكرة من بنيات العقل، والعقل من ملكات الإنسان، في حين أن الدين تنزِيل رباني - ولكن أيضًا لأن كلمة "مفهوم" حيادية؛ إذ تحدد المسألة من جهة المدرك لا من جهة الحقيقة.

76- فمعرفة الله تعالى كسبية، وليست إلهامية ولا ضرورية، انظر: القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة

4- الوحي وما تضمنه من حديث عن الله تعالى وصفاته وأفعاله. ومع أن الوحي يمثل للعقل مادة أخرى، إلا أنها مادة معروضة للاختيار وليست مجرد مقدمات، كما أن الوحي يقدم عن الله تعالى وصفاته وأفعاله تفاصيل لا توفرها المصادر السابقة.

وقد ذكر بعض المتكلمين "ثلاث حجج احتج بها المعبود على العباد، وهي: العقل، والكتاب، والرسول"<sup>(77)</sup>، ولكن يبدو أن الكتاب والرسول في هذا الأمر شيء واحد؛ إذ إن الرسول كرسول لا ينفصل باعتباره حجة لله على خلقه عن الوحي المنزّل عليه. وأما العقل والكون، فمع أن الكون هو مجال تفكر العقل، والكون نفسه لا يمثل حجة لله إلا على العقلاء من خلقه، إلا أنه لا بد من اعتبار العقل وعمله حجة في ذاته.

وكأن هذه المسارب الأربعة كانت في الرؤية الإسلامية عوضاً عن عجز الخلق عن رؤية الله تعالى؛ خاصة أن رؤية الخلق لربهم في هذه الدنيا أمامها مانعان كبيران:

الأول: أن معاينة جلال الله تعالى كما تصوره المصادر الإسلامية وكما يمكن أن نعرفه بفهم دقة صنعه وتدييره - يسقط معها كل تكليف، ويعجز الإنسان فيه عن الكفر والإنكار؛ ودليل ذلك أن الله آيات لو عاينها الإنسان ما ملك إلا أن يؤمن، فما بالنا بتجلي الله نفسه للخلق؟! يقول تعالى:

﴿إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْيُنُهُمْ هَا خَاضِعِينَ﴾ (78).

الثاني: أن الإنسان بإمكاناته الحالية لا يملك من القوى النفسية والبدنية ما يستطيع به أن يعاين الجلال الإلهي، وقصة موسى عليه السلام حين سأل الله الرؤية فلم يُعْطَها في الدنيا تؤكد هذا: ﴿... قَالَ رَبِّ ارْنِيْ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيْكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَمَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِيْ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَوْعًا...﴾ (79).

وإذا كان المانع الأول خاصاً بالمكلفين من الخلق من الثقلين؛ أي أن التكليف سيسقط عنهم إن تجلّى لهم ربهم في حلال الجلال والجمال والكمال - فإن المانع الثاني؛ أي عدم امتلاك المعايين طاقةً نفسية وبدنية لمعاينة الجلال الإلهي عامٌ في الخلق كلهم.

77- القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي: كتاب أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1408هـ/ 1988م، 1/ 124.

78- سورة الشعراء، الآية: 4.

79- سورة الأعراف، الآية: 143.

وقد تساءل الشيخ النابلسي - مثلما يتساءل كثيرون - عن السبب في عدم إدراك العقل التام للرب سبحانه، وأجاب بأن "الله تعالى في غاية اللطافة، والعقل بالنسبة إليه في غاية الكثافة، واللطيف يدرك الكثيف، والكثيف لا يدرك اللطيف". ومثّل لذلك بالعقل والجسم، فالأول يدرك الثاني، ولا عكس. واستشهد بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(80)</sup>، وذكر أن في الآية لَفًا ونشْرًا؛ "فعدم إدراك الأبصار له لأنه لطيف، وإدراكه للأبصار لأنه خبير"<sup>(81)</sup>.

إلا أن في النفس شيئاً من هذا التحديد؛ إذ إن بعض هذا الوصف قد ينطبق على بعض الأجسام كالهواء مثلاً، فلا شك في وجوده على الرغم من أننا لا نراه بأبصارنا، والفرق هو أن الهواء ليست فيه خاصة قبول الرؤية، في حين أن المانع في حق الله في الدنيا يأتي من جهة البشر أنفسهم. ولعل الأدق من كلام النابلسي في هذا الموضوع قول أحد المعاصرين في التعليق على الآية السابقة نفسها: "إن أبصار البشر وحواسهم وإدراكهم الذهني كذلك، كلها إنما خلقت لهم ليزاولوا بها التعامل مع هذا الكون، والقيام بالخلافة في الأرض، وإدراك آثار الوجود الإلهي في صفحات هذا الوجود المخلوق. فأما ذات الله سبحانه فهم لم يوهبوا القدرة على إدراكها؛ لأنه لا طاقة للحادث الفاني أن يرى الأزلي الأبدي. فضلاً على أن هذه الرؤية لا تلزم لهم في خلافة الأرض، وهي الوظيفة التي هم معانون عليها وموهوبون ما يلزم لها"<sup>(82)</sup>.

على أية حال، فإن المفهوم الإسلامي يخبر عن الله تعالى باعتباره موجوداً كاملاً يختلف تماماً عن جميع الموجودات الأخرى، وأن له من الجلال ما لا يقدر الخلق على معاينته، لكنهم - مع هذا - مطالبون بالإيمان به، وتحمل التكليف التي أرسل بها رسله. وسيجدون العون من الله على هذا الطريق من الفطرة حين تنهدب، ومن العقل حين يحسن التفكير، ومن الوحي حين ينزل، ومن الكون فيما يبدي من آياته.

80 - سورة الأنعام، الآية: 103.

81 - عبد الغني النابلسي: الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار التراث العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م، ص 108 - 109. وقد عدل المحقق عن العنوان الأصلي للكتاب في نشرته هذه، وطبعه تحت عنوان: حقائق الإسلام وأسراره، واكتفى بذكر العنوان الأصلي في صفحة داخلية بعد المقدمة وقبل النص المحقق!!

82 - سيد قطب: في ظلال القرآن، 2/ 1166 - 1167.

#### رابعاً: أدلة إثبات الوجود:

لم يعتنِ العقل الفلسفي كثيراً بإثبات وجودٍ مطلقٍ موجود؛ أي سواء أكان ممكناً وجوده أو واجباً، مما يبدو أنه كان أثراً عن الثقة في تحقق وجود موجود لدرجة تصبح معها محاولة إثباته باباً لغموضه - كما أشار الغزالي من قبل إلى أن "الحاضر إذا طُلب نفر واختفى" - إلا أن المعتنن بالعقل على مختلف توجهاتهم قد أولوا مسألة إثبات وجود موجود هو أصل كل الموجودات اهتماماً كبيراً جداً. وأصل المسألة في إثبات وجود مطلق الوجود يقوم على مدى الثقة في أحكام الحس؛ لحضور المحسوسات وبروزها، وتعدد الحواس وتكامل وظائفها. ويكاد يغلب على الفكر الإنساني الإيمان بصدق شاهد الحس، ولا تأثير على هذا الحكم للحالات النادرة التي يخطئ فيها الحس، فما هو إلا الشذوذ الذي يؤكد القاعدة ولا ينفيتها على كل حال.

ولأجل هذا نلاحظ أن دليل إثبات مطلق موجود يكاد يدور في دائرة اتهام منكره بالجحود والسفسطة، وأنه كما أن معنى الوجود واضح ولا يحتاج إلى برهان، فإن وجود الوجود ضروري أيضاً، إضافة إلى أن مجرد إثبات رأي المنكر - كما سبق - ينفي هذا الرأي في الوقت نفسه (83).

لأجل هذا يؤكد المتكلمون أن وجود الأجسام يُدرك ولا يستدل عليه، وينظر في الأجسام وفي الأعراض وغيرها ليستدل عليها وبها، أما العالم الإلهي فيعرف بالعقل (84).

كما يشير بعض المعاصرين بحق إلى أن "حتمية وجود الوجود ذاتاً وموضوعاً وعلّة - وهو شرط التكامل - حقيقة لا تحتمل الشك؛ لواقعيته وتمكنه في الوجودية ومناقضته للعدم..." (85).

وعلى الرغم من هذا، لم تخل المسألة من اعتراض، فعدّ بعض فلاسفة المثالية المعاصرين إثبات وجود العالم الخارجي بهذه الطريقة سلوكاً غير فلسفي، وعدّ القول بأننا "يجب أن نثق في قدرة فكرنا الإنساني على أن يفكر بصورة صحيحة في وقائع هذا العالم الخارجي المفترض، وإلا انهارت كل أفكارنا الشائعة عن العالم" - عد ذلك تهديداً وضيعاً من الغريب أن يتبناه كثير من الفلاسفة، وخطأ القول بأننا

83 - وانظر: التفتازاني: شرح السلفية، ص 34 - 35.

84 - انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 177.

85 - السيد محمود أبو الفيض المنوفي: كتاب الوجود: مباحث في الله والطبيعة والإنسان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي، ب.ت، ص 13.

"إذا لم نعتزف بالعالم الخارجي، فقد تقع في شك أبدي، و... إذا شككنا في وجود هذا العالم نكون قد شككنا في كل ما يعطي قيمة لحياتنا"<sup>(86)</sup>.

ومشكلة هذا التوجه المثالي هو أنه يريد أن تثبت له المحسوسَ بدليل عقلي<sup>(87)</sup>، وتلك مسألة لا تقل خطأ عن محاولة إثبات المعقول بدليل حسي؛ إذ إن لكل مدرك أداة لإدراكه لو استبدلنا بها غيرها لفشلنا في إثبات وجوده. ومن هنا كان طريق إثبات العالم المحسوس هو الحس، وخطأ هذا الحس أحياناً لا يعني إلغاء الأصل، وهو صحة إدراك الحس لمحسوسه عادة، كما أن خطأ العقل أحياناً كثيرة لا يلغي صحة نتائجه عند توفر شروط هذه الصحة.

وقد نقل صاحب الكلبيات عن السمرقندي في هذه المسألة رأياً جديراً بالاعتبار، يقوم على أن وجود الوجود حقيقة ثابتة لا شك فيها، إلا أن التسليم بها يتأثر أحياناً بالجدال حولها. يقول السمرقندي: "الوجود أعرف الأشياء، والاشتباه لكثرة الاختلاف والمجادلة؛ إذ المعنى الواضح ربما يحتاج عن نظر المقل (كذا!) إذا وقع في معرض القيل والقال، واندفع في حيز الجدال؛ كتكدر الماء الصافي إذا خُضخض في المنبع الوافي"<sup>(88)</sup>؛ فوضوح المعنى وثبوت الشيء قد يُقترَب به من دائرة الشك إذا طرأ عليه الجدل وكثر فيه الأخذ والرد، وتحول الناس من التسليم به إلى الشك فيه.

وهي في الحقيقة - وحسب هذا الرأي - مسألة نفسية أكثر منها قضية عقلية؛ أعني أن وجود الوجود كمعنى راسخ في النفس قد يفقد قوته وثباته إذا أثرت الشكوك حوله، وأوردت الشبهات عليه. وذلك أيضاً لا يكون في كل العقول، وفي أكثر الأحيان - وربما دائماً - يأتي تعبيراً عن أزمة معرفية أو دينية لدى هذا أو ذاك.

86- جوزايا رويس: الجانب الديني للفلسفة: نقد لأسس السلوك والإيمان، ص 183. وقد استعمل المترجم كلمة "نؤمن" بدلا من "نتق".

87- يقول ابن سينا: "المحسوسات هي أمور أوقع التصديق بها الحس كقولك الثلج أبيض، وكقولك إن الشمس نيرة" النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، نشرة محيي الدين الكردي، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1357هـ/1938م، 61/1.

88- أبو البقاء الكفوي: الكلبيات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1412هـ/1992م، ص 928.

هذا عن إثبات الوجود الممكن، وأما إثبات موجود هو أصل كل الموجودات؛ سواء باعتباره خالقاً مريداً لها، أو أنها فاضت عنه بغير إرادة منه، أو اعتبر هو علة لازمة لها - أقول: أما وجود هذا الموجود، فقد نال إثباته اهتماماً كبيراً جداً من العقل الإنساني<sup>(89)</sup>، وانقسمت الأدلة على ذلك قسمين:

**الأول:** أدلة مباشرة تحاول أن تعرف الله بدون توسط شيء؛ أي أنها لا تحاول أن تصل من معاينة المصنوع إلى معرفة الصانع، ولكن تسعى إلى معرفة الله من خلال فكرة الإنسان نفسها عن الله، أو من خلال الذوق الروحي، أو بالرجوع إلى الفطرة، أو بفحص فكرة الوجود في ذاتها.

**الثاني:** أدلة غير مباشرة، وهي معظم الأدلة التي استخدمتها العقول البشرية في إثبات وجود الله تعالى، وتعتمد على فكرة المعلول وضرورة وجود علة له.

وفيما يلي أورد شيئاً من التفصيل عن نوعي الاستدلال السابقين على وجود الله تعالى:

#### 1- الاستدلال المباشر على وجود الله:

قد لا يكون وصف هذا النوع من الاستدلال بأنه مباشر دقيقاً؛ إذ لا يتم فيه تغييب الكون بالكامل، إلا أن ما يدعو إلى ذلك الوصف هو أن الإنسان حين يستعمله لا يوسّط موجوداً آخر باعتباره دليلاً على الله، وإنما يوظف وسائط تثبت هذا الوجود الأتم مباشرة؛ أعني أن الاستدلال غير المباشر على وجود الله يتابع قوانين السببية فيستدل من الصنعة على صانعها أو من الوجود الناقص على الوجود التام، وأما المباشر فإنه يحاول أن يوسّط العقل أو القلب أو الفطرة للتحقق من وجود الله باعتبار هذه الأخيرة أدوات مباشرة للنظر في منطقية فكرة وجود الله، أو تحسس هذا الوجود في أعماق الإنسان وفطرته، أو استشعاره أثناء ممارسة النشاط الروحي.

89- أراد بعض المعاصرين الثورة على علم الكلام التقليدي، وإنزاله من السماء إلى الأرض، أو تحويله من الكلام عن الله إلى الكلام عن الإنسان، وإثبات وجود الإنسان بدلا من إثبات وجود الله تعالى (حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج 1) - فمن الواجب أن نصوب نظرتنا لو صاغها بدءاً بالإنسان دون أن يتوقف عنده، أو دون أن نشعرنا بأن بين الأمرين تناقضاً، فإما الدفاع عن الله وإما عن الإنسان؛ لأنه من العبث القتال أن نقف في منتصف الطريق الفكري، والفكر إنما يقوم على العلة والمعلولات والمقدمات والنتائج، فما دمت تثبت التأثير، فيلزمك أن تثبت المؤثر تبعاً لذلك. وقد أجاد ماكوري حين قال عن بعض أفكار نيتشه: "موت الرب بمعنى ما يجر الإنسان، لكنه بمعنى آخر يعبر عن الجانب السوداوي في فلسفة نيتشه، ويؤدي بنا إلى عصر العدمية (Nihilism) ومن ثم فإن تأكيد الإنسان لنفسه، وإثباته لذاته يقوم على خلفية هي عبارة عن عالم عبثي لا معقول (absurd) ليس فيه إله، والقانون الذي يحكمه هو قانون العود الأبدي" الوجودية، ص 63.

وقد سلك أصحاب الدليل الأنطولوجي؛ مثل القديس أنسلم مسلك الإثبات العقلي المباشر لوجود الله تعالى وزعموا أن مجرد طرح فكرة وجود موجود ليس هناك أعظم منه تثبت وجود الله تعالى؛ وذلك أن فكرة عظمة هذا الموجود لن تتحقق إلا إذا كان موجودًا بالفعل<sup>(90)</sup>. والحق أن هذا المسلك الذي اختاره أنسلم منسجم تمامًا مع شخصيته التي تقدّم التصديق على الاستدلال، وترى أن الإيمان سابق على الفهم، ويقول: "أنا أرغب في أن يبلغ فكري، بشكل من الأشكال، الحقيقة التي يؤمن بها قلبي ويجبها"<sup>(91)</sup>.

ويحكي هذا الدليل حالة من حالات تعسر العقل الإنساني في تحديد العلاقة بين المفاهيم الذهنية والواقع الخارجي، وهذا ما لاحظته كانط على فكرة الكوجيتو الديكارتية السابقة، فاعتبرها استنتاجًا "زائفًا؛ لأن الفيلسوف انتقل من الترابط بين المفاهيم الذهنية إلى إثبات وجود الجوهر؛ أي الشيء المفكّر الذي لا يُعرّف فقط بتتابع الظواهرات الفكرية، وإنما هو وراءها"<sup>(92)</sup>.

ومثل هذا الكلام يمكن قوله بشكل أولى عن الدليل السابق؛ إذ لم يميز أصحابه، الذين غلبت عليهم مشاعر الإيمان بوجود الله، بين العالمين الذهني والخارجي، وحسبوا أن مجرد الافتراض الذهني لوجود موجود بوصف ما يوجب أن يكون موجودًا في الخارج بالفعل، وهو أمر غير مسلم. وصدق من قال: "لن تنفك تلك الحجّة عن إثارة الريبة لدى البعض والقلق لدى البعض الآخر، وسوف تحوز رضى أولئك الذين يعتقدون بأن اللانهائي يوجد بصورة أكيدة ومباشرة في المحراب الصميمي للنفس أكثر مما يوجد في المعبد الواسع للعالم"<sup>(93)</sup>.

وقد ذهب الفيلسوف التجريبي ديفيد هيوم إلى أن دليل الموجود الضروري "لا يستند إلى أصل في تجربتنا؛ من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالًا ضروريًا، وأن المخيلة تستطيع دائمًا أن تسلب

90- انظر: جونو وبوجوان: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ترجمة: علي زيعور وعلي مقلد، مؤسسة عز الدين

للطباعة والنشر، بيروت، 1414هـ/1993م، ص 74.

91- المصدر السابق، ص 73.

92- روديس لويس: ديكارت والعقلانية، ص 40.

93- جونو: تاريخ الفلسفة والعلم في أوروبا الوسيطة، ص 75. وقد رفض مارتن لوتر - مؤسس المسيحية البروتستانتية -

هذا النهج في التعرف على الله تعالى؛ لأنه - في رأيه - يناقض فكرة الخطيئة الموروثة، "إذا كان العقل الإنساني

يستطيع بلا عون خارجي أن يؤكد حقيقة الطبيعة الإلهية، فسيبدو إذن أن الإنسان لم يتلوث باطنياً في أعلى قدراته"

كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 22.

الوجود عن أي موجود كان. إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية، فلم لا نمد المادة نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله؟ وبأي حق نفترض الكون كلا محدودًا حتى نبحث له عن علة مفارقة" (94).

أما قوله بأن إثبات موجود ضروري أمر "لا يستند إلى أصل في تجربتنا؛ من حيث إن التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً"، فهو صحيح من جهة أن التجربة لا تثبت بالضرورة ما يفترض الدهن وجوده؛ أعني أنها قد تثبته، وقد لا تثبته، وعدم إثباتها إياه لا يعني انتفاء بالضرورة.

وأما قوله بأن "المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان... إلخ"، فإن المخيلة تستطيع أن تفترض أو تتوهم ما تشاء، وليست هذه هي المشكلة، ولكن المشكلة هي: هل سيصدق الواقع والدليل ما تفترضه المخيلة أو لا؟ فمثلاً لو توهمت المخيلة أن المادة هي الله وأنها لا نهائية، لمنع من صحة ذلك أن اللانهاية الفعلية لا تتحقق للأجسام (95). كذلك أثبت الفيزيائيون أن العالم نهائي، وإن كان يتسع ولا تُدرَك نهاياته بالضبط. كما أن هيوم نفسه يشكك في وجود المادة عموماً، ويرى أنه ليس من الضروري أن تكون إدراكاتنا مرتبطة بوجود أشياء في الخارج - كما سيأتي عنه - ومن الجدل والفسفسطة أن يستند إلى دليل ينكره أصله، وإن آمن به الخصم.

وأما دليل الفطرة، فيشبهه مساءلة الإنسان نفسه بصدق عما يدعيه المؤمنون في كل دين من أن الله الذي أوجدهم قد ترك في بنائهم النفسي ما يدل عليه، وأن الإنسان يجد أثر ذلك حين يراجع نفسه بحياد وتجرد (96)، وحين يقع في الشدائد، وهو يندفع في هذا الطريق بدون إرادة منه.

94 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 1986م، ص 179.

95 - وقد أجاد الشهرستاني التفريق بين ما يتوهمه الخيال وما يثبت البرهان، فقال: "الواجب أن نزيل عن الكلام ما يوقعه الوهم؛ حتى يتجرد المعقول الصرف عن العقل، فقول القائل: وُجد عن عدم أو بعد العدم أو سبقه العدم، إن كان يعني به أن العدم شيء يتحقق له سبق وتقدم وتأخر واستمرار وانقطاع أو شيء يوجد عنه شيء، فذلك كله من إيهام الخيال، حيث لم يمكنه تصور الأولية في الشيء الحادث إلا مستنداً إلى شيء موهوم كالزمان والمدة، كما لم يمكنه تصور النهاية في العالم إلا مستنداً إلى شيء موهوم كالخلا والفضا" الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 17، وانظر: ص 10، وص 22 - 23.

96 - حكى لي بعض أصحابي منذ حوالي خمسة عشر عاماً أنه دخل في جدال مع فتاة سويسرية حول وجود الله تعالى، وكان كلما ساق لها دليلاً عقلياً على الوجود قدمت احتمالاً يشكك فيه، فترك الجدال العقلي معها، وطالبها بأن تتجرد في طلب الهداية من الله تعالى الذي هو رب العالمين، ففعلت، ووقفت وقفة المصلي المسلم، ودعت الله الحق بأن يهديها إليه، فرأت الكعبة بين يديها - كما روى لي صديقي.

وهذا الشعور ليس وقفاً على شعوب أو ثقافات بعينها، بل هو عام في النوع الإنساني، وهذا ما نطقت به الكاتبة الفرنسية سونداري حين قالت: "متى كان بحث الإنسان عن الله بحثاً صادقاً مخلصاً، فإنه يحس بأنه يحمل في ذاته من يبحث عنه، ويعلم أن هناك في أغوار كيانه سوف يكتشفه دون وساطة وسيط آخر سوى ضميره... الله؟ إن كلاً منا يحمله في داخله" (97)!!

ومع أن القرآن قد أشار إلى أمر الفطرة في غير ما آية؛ مثل قوله: ﴿ فَأَقْرِبْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... ﴾ (98)، وقوله: ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ ﴾ (99) (100)، إلا أن الفطرة تعرض لمخاطر كثيرة يمكن أن تؤثر على هذه الوظيفة المأمولة منها؛ إذ إنها ليست صناعة الجبلّة وحدها، بل تشارك التربية فيها. وشاهد ذلك يأتي من نصوص الإسلام نفسها، فقد جاء في الحديث الصحيح: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه..." (101).

وهذا يعني أن الفطرة متفاوتة بين الناس أشد التفاوت؛ لما أنهم يتعرضون في تنشئتهم وتربيتهم لظروف وأحوال متباينة أشد التباين كذلك؛ ولهذا لا تصلح الفطرة حكماً حاسماً في قضية وجود الله تعالى (102)، وإن كان يمكنها أن تقدم مساعدة كبيرة في هذا السبيل دون أن تستقل به.

97- سونداري: الفلسفة الجوهريّة، ترجمة: توفيق مجلي، سلسلة الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1994م، ص 45. وتساءل في موضع آخر: "لماذا كل هؤلاء الوسطاء بين الله والناس؟! أقلوب الناس وضائرتهم عاجزة إلى هذه الدرجة عن هدايتهم إلى الله..." ص 79.

98- سورة الروم، الآية: 30.

99- سورة النحل، الآيتان: 53-54.

100- وراجع: سورة الأنعام: 40-41، والأعراف: 134-135، ويونس: 12، والإسراء: 67-69.

101- متفق عليه من حديث أبي هريرة: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلّى عليه؟ وهل يُعْرَضُ على الصبي الإسلام؟، وكتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، وكتاب تفسير القرآن، باب لا تبديل لخلق الله. وصحيح مسلم، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين. واللفظ للبخاري.

102- قرأت في صحيفة مصرية منذ أكثر من عشر سنوات أن أحد الشيوعيين كاد يسقط تحت عجلات القطار أثناء ترحيله إلى أحد السجون في العهد الناصري، فقاوم وهو على شفا الهلاك أن يستغيث بالله تعالى، فلما نجا احتفل به الرفاق؛ لأنه تغلب على نداء الفطرة المؤمنة المزعوم في رأيهم!!

وقد يقال في شأن هذا التباين: إن الناس ليسوا سواء في أمر العقل أيضاً؛ فمنهم العبقري اللودعي، ومنهم دون ذلك، وإن القول بأن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس لا يخفي حقيقة أن كثيراً من الناس لا يأخذون مواقفهم ولا آراءهم مما تمليه العقول<sup>(103)</sup>، بل إن كثيراً منهم لا يدركون ما تمليه العقول أصلاً في أحيان ليست قليلة.

وهذا القول صحيح في عمومته، إلا أن للعقل مقاييس وقواعد واضحة يحتكم إليها ويعرفها العقلاء؛ يقول القاسم الرسي: "أصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء ولم يختلفوا فيه، والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه"<sup>(104)</sup>. في حين يميل أمر الفطرة أكثر نحو الأحكام العاطفية؛ التي قد تكون صادقة، وقد يكون منشؤها التربية غير السليمة على قاعدة أساسها صحيح؛ فأمر الإيثار بالله تعالى فطري، لكن قد يخلع الإنسان وصف الألوهية على مخلوق آخر، ويغذي هذا الميل الفطري في الاتجاه غير الصحيح، كما نرى في الأديان التي أهدت العبادة والعظماء والصالحين فيهم.

وأما المعرفة الذوقية بالله تعالى، فليست معرفة اكتشاف، وإنما هي معرفة تيقن؛ أي أن وظيفتها الحقيقية ليست إثبات وجود الله تعالى، وإنما هي ترسيخ إيمان سابق به. ولا يمكننا أن ندعو كافرًا إلى تذوق حلاوة العبادة كي يتيقن من وجود الله تعالى.

103- نُقل عن الكيا الهراسي تلميذ الجويني وقرين الغزالي قوله: "إذا جالت فرسان الأحاديث في ميادين الكفاح، طارت رؤوس المقاييس في مهاب الرياح" ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ب.ت، 3/287. وقال عبد القاهر في الأسرار: "رُبَّ قضية من العقل نافذة قد صارت كأنها من الأمور المتجوزة فيها، أو دون ذلك في الصحة، لغلبة الجهل والسفَه على الطباع، وذهاب من يعمل بالعقل ويُدعن له، وي طرح الهوى، ويصبو إلى الجميل، ويأنف من القبيح، ولذهاب الحياء وبُطلانه، وخروج الناس من سُلطانه، ويأس العاقل من أن يُصادف عندهم، إن نَبَّه أو ذَكَر، سمعاً يعي، وعقلاً يراعي" عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة المدني بالقاهرة وجدة، ب.ت، ص 85.

104- القاسم الرسي: كتاب أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) 1/125. ويقول التفتازاني: "صدق الحكم مطابقته للواقع، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه... ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية" شرح العقائد النسفية، ص 9-10.

وفي هذا اللون من المعرفة يقول أبو يزيد البسطامي: "الحق مثل الشمس مضيء، إذا نظر الناظر إليه أيقن به، فمن طلب البيان بعد البيان فهو في الخسران"<sup>(105)</sup>. ويقول: "بك أدل عليك، ومنك أصل إليك، وما أطيب واقعات الإلهام منك على خطرات القلوب، وما أحلى المشي إليك بالأوهام في طرقات الغيوب..."<sup>(106)</sup>.

وقد بالغ أصحاب هذا الاتجاه في تقدير طريقهم والتقليل من قيمة الطرق الأخرى؛ حتى فسروا الإدخال والإخراج الوارد في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ...﴾<sup>(107)</sup> بأن قالوا: "الإدخال في بحار التوحيد والتنزيه، والإخراج من الاشتغال بالدليل إلى معرفة المدلول، والتأمل في الآثار إلى الاستغراق في معرفة الواحد القهار"<sup>(108)</sup>.

وقد يصلح هذا الكلام باعتباره تجاوزاً لمرحلة لا ينبغي أن تشغل الإنسان، وهي الإيمان بوجود الله تعالى؛ وذلك باعتباره أمراً يقينياً، إلى الانشغال بعبادة هذا الإله الحق. وكأن عوالم التفكير المجرد لن تصل إلى شيء في هذا الصدد أكثر من الاعتراف بوجود خالق للعالم وبعض الصفات اللازمة عن ذلك، ثم لا تتجاوزه إلى ما هو أهم في نظر المؤمن عموماً، وهو أداء فروض الطاعة لله، والإذعان له، وتطبيق ما أمر به من التشريع.

إلا أن التفسير الصوفي السابق للآية لا ينبغي أن يلغى أن القرآن نفسه اهتم بالدليل العقلي - كما سيأتي عن ابن رشد - توسلاً إلى تحقيق الإيمان بالمدلول وترسيخه، بل أمر بتعميق التفكير في الخلق وتكراره؛ لما يؤدي ذلك إلى معاينة آثار القدرة مباشرة. ولا يخفى ما في ذلك من تأثير على القلب والنفس الإنسانية. ونستطيع أن نلخص النظرة الصوفية العامة في هذا الصدد بأنها اعتبرت وجود الله تعالى أظهر حقيقة في الكون؛ فلذلك قل اكرات الصوفي بإثبات وجود الله تعالى، وعدّ بعضهم ذلك نهجاً وثنياً تأثر بالتوجه اليوناني؛ لأن القرآن ركز على التوحيد في المقام الأول، وليس إثبات الوجود<sup>(109)</sup>.

105 - البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2004م، ص 58.

106 - المصدر السابق، ص 59.

107 - سورة الإسراء، الآية: 80.

108 - الألويسي: روح المعاني، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ب.ت، 15 / 144.

109 - انظر: عبد الحليم محمود: أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله، سلسلة أعلام العرب (69)، دار الكاتب العربي، القاهرة، سبتمبر 1967م، ص 93 - 102.

إلا أن ابن عربي اعترف بتعدد السبل في هذا الجانب، فاعتبر لأهل النظر طريقتهم، ولذوي النزوع الصوفي طريقتهم كذلك، وإن كان سياق الحديث الذي أشار فيه إلى هذا متعلقًا بالوحدانية وليس بالوجود، فقال: "وأما الإيهان بأحدية الحق من حيث ذاته، فذلك من مدارك النظر العقلي عند أهل النظر، وعندنا من وجه أفكارنا" (110).

وقد اعترض ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة على هذا الموقف الصوفي من إثبات وجود الله، فقال: "يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقَى في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب". ثم علق على ذلك قائلاً: "هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر... والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر" (111).

ولكن يبدو أن الفكر الصوفي لم يعن بهذا التوجه إلغاء العقل وتعطيل وظيفته في معرفة الله تعالى، وإنما قصد ألا يقف الناس طويلاً عند مستوى البحث العقلي، بل يجب أن يتجاوزوه سريعاً نحو الرياضة الروحية القائمة على المعرفة الشرعية. ولعل مما يساعد على هذا الفهم أن أبا يزيد البسطامي نفسه قال في مقارنة بين الطريق الصوفي وغيره: "فعلواهم ما فعلوا بالعقل، وليس مثلي بلا عقل" (112). وقد يقبل هذا الكلام تأويلات كثيرة، إلا أن الوجه المباشر الذي استدلت عليه به ليس بعيداً على أية حال.

وقد وُجِدَ هذا الاتجاه في معرفة الله تعالى في أمم أخرى أقدم بكثير، فتسوق بعض النصوص الهندوسية على لسان "الرب" هذا الكلام: "إن الذهن يتوجه للإله السامي إذا ما تم الاستغراق في التأمل به" (113)، كما "يتوحد براهمان من هو هادئ لا يحزن، وليس له رغبات، يعامل جميع المخلوقات على حد سواء، فإنه يحوز التكرس العلوي بي. فهو يعرفني بالتكرس، ويعرف من أنا حقيقة، وعندها يتوحد

110 - ابن عربي: الفتوحات المكية، 1/ 582.

111 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1388هـ/ 1966م، ص 63.

112 - البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة، ص 50.

113 - بهگوت گیتا (الكتاب الهندي المقدس)، ص 78. وفي موضع آخر يقول: "أنا هدف المعرفة والتطهر وتراتيل الفيدا" ص 85.

بي" (114). بل يكاد يرتبط الإحساس الجواني بوجود الله مع هذه التجربة في التعرف الذوقي عليه، إذ إن "الإله يستقر في قلوب جميع المخلوقات، وبقواه الخفية يلف جميع الموجودات في آله" (115).

على أي حال، فإن ما أسميته الاستدلال المباشر على وجود الله تعالى قد نال حظاً من اهتمام طوائف معينة من الناس، خاصة أولئك الذين مالوا إلى الاهتمام بالخبرة الروحية للإنسان، أو الممارسة العملية للتدين بأعمق معانيه. ولم يكن في إمكانهم أن يزعموا أن هذا دليل عام يصلح لكل إنسان؛ ذلك أنهم يعتبرون طريقتهم هي طريقة "الخاصة"، ممن محضوا نشاطهم للذكر والعبادة وأداء ألوان من الرياضات الروحية، وأما "العامة" فهم أقل قدرة على إدراك طبيعة هذا الطريق، وأقل استعداداً لتحمل تكاليفه الشاقة.

## 2- الاستدلال غير المباشر على وجود الله:

يقوم هذا النوع من أدلة إثبات وجود الله تعالى - كما سبقت الإشارة - على قانون السببية الذي يفيد بأن لكل صنعة صانعاً، وكل متقن متقناً، وكل مدبر مدبراً، ولكل موجود موجداً ينتهي عنده الدور، وينقطع به التسلسل، وينفرد وحده بالإيجاد والصنع والإتيان والتدبير التام لكل ما سواه. وقبل تفصيل القول في خصائص هذا النوع من الاستدلال ونماذجه، أرى أن ننبه إلى أن هناك نزعات فلسفية حديثة مالت بأصحابها إلى نفي إمكانية أن يكون العالم صالحاً للقيام بوظيفة المعلول الذي نستدل به على وجود الصانع أصلاً، واستندوا في هذا إلى نفي حقيقة قيام العالم مستقلاً عن إدراكنا، أو نفي الحقيقة المادية للعالم، وهذان نموذجان لهذه النزعات المهمة في داخل النشاط الفلسفي الحديث: النموذج الأول: ويمثله الفيلسوف الأسكتلندي "ديفيد هيوم":

وتعرض فيه بالنقد لأكثر الأدلة التي يُعتمَد عليها في إثبات وجود الله تعالى - كما سبق وكما سيأتي أيضاً - والمشكلة لا تقف عند حدود التشكيكات التي أوردها الفيلسوف التجريبي على هذه الأدلة، بل تتعمق فكر هيوم نفسه ونظريته للمعرفة، فهو يذهب إلى أن كون ما يدركه الذهن حادثاً عن مدرّكات خارجية أمر موضع شك، والأولى أن يكون نابغاً من قوة الذهن نفسه، فالذهن لا يجد في نفسه إلا إدراكات، وليس في وسعه التأكد من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء خارجية. يقول في كتابه فحص عن الفهم الإنساني: "بأي حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون حادثة عن أشياء خارجية... وأنه

114 - المصدر السابق، ص 140.

115 - المصدر السابق، ص 141.

لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه؟... إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها"<sup>(116)</sup>.

وبدون إسراف في القول يخرج بنا عن موضوع هذه الدراسة، فإن الذهن (أ) مثلاً لو كان ما يقوم به هو مجرد إدراك لا يقوم بإزائه مدرك في الخارج - كما يرى هيوم - لكانت كل الأذهان الأخرى (ب، ج، د، هـ... إلخ) بلا حقيقة خارجية بالنسبة لـ (أ)، وكان كل شخص ثابتاً كحقيقة عند نفسه فقط، وكان الأمر كله إدراكات خالصة، وليس في العالم شيء سوى هذا.

كما أن أخطاء الحواس التي تقع أحياناً، خاصة حين يُتلافى الخطأ، تثبت أن الأمر قائم على عملية انفعال من الذهن الذي يتلقى معلوماته عن الحواس؛ ليتحقق له الحكم فيما بعد، والانفعال لا بد له من فاعل خارجي حتى يتم، وهذه هي المدركات التي يكون وجودها علة للعلم بثبوتها.

النموذج الثاني: صاحبه هو الفيلسوف الأمريكي "رويس":

وينطلق فيه من أرضية مثالية، مؤكداً أنه قبل الوصول إلى الحقيقة "علينا أن نشك دون خوف أو تردد... ومن المؤكد أنه إذا كان الله موجوداً... فإن كان وجوده يمثل مشكلة فلسفية، فإنه... لن يقبل معالجة المشكلة معالجة سطحية من قبل أناس يرتعشون خوفاً، ويحاولون الدفاع عن وجوده أمام مجموعة من الملحدون الذين يجبرونهم على تقديم براهين وأدلة تقليدية ركيكة على وجوده"<sup>(117)</sup>.

ويؤمن رويس بأن تصور وجود عالم خارجي هو تصور شعبي؛ وذلك لأن وجود مثل هذا العالم يفرض من الناحية الدينية أن تكون له وجهة أخلاقية، وما نلاحظه في العالم لا يدل على هذا؛ إذ إن الميكانيكية هي الحاكمة لنظام الكون، وهو ما ينفي وجود قوة خيرة تتجه بالعالم وجهة تنتهي بانتصار الخير"<sup>(118)</sup>.

ويذهب إلى أن "على الدين أن يبحث عن الوجهة الدينية للوجود في اتجاه مختلف تماماً وبعيد عن مجال العلم. وكلما ارتقت الوقائع وأنهاط الوجود التي نريد دراستها، زادت المهمة صعوبة. وإن كانت السماء قد حجبت عنا أشياء كثيرة، فإن الأرض والإنسان بوصفهما وقائع طبيعية قد حجبت عنا أشياء

116 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 177 - 178.

117 - جوازيارويس: الجانب الديني للفلسفة، ص 180.

118 - المصدر السابق، ص 185 وما بعدها.

أكثر. ولن يرشدنا إلى وجود خطة واحدة للعالم إلا أسلوب التجريد الشعري"<sup>(119)</sup>. والعالم عنده تعبير "عن حقيقة مثالية في صيغة تجريبية"<sup>(120)</sup>.

والحقيقة أن "رويس" الواقف على أرضية مثالية غير صلبة، متأثر في هذا الموقف عمومًا برؤية دينية تفترض خلقية الأشياء أو اتجاه العالم نحو هدف أخلاقي؛ بمعنى أنه من الضروري أن ينتصر الخير في هذه الحياة، وهو ما يتضح خلال بعض إشارات السابقة، ومن قوله أيضًا: "إن العلم يفترض صحة الوصف المقدم للعالم إذا استطاع هذا الوصف أن يضم كل الظواهر المعطاة، وتحقيق أكبر قدر من البساطة. بينما يفترض الدين صحة الوصف المقدم عن العالم إذا أمكن لهذا الوصف أن يثير الحماس الأخلاقي، ويشجع ويحقق أعلى المطالب الأخلاقية أو المثل الأخلاقية العليا"<sup>(121)</sup>. في حين أن هناك رؤية مقابلة لا تجعل الهدف الأخلاقي للحياة ضروريًا بهذا المعنى، مما قد يعني خيرية الإله نفسه؛ بمعنى أنه خلق العالم جميلًا، ومنح بعض خلقه قليلًا من الحرية وقليلًا من القدرة، ومع ذلك غلب على فعلهم الفساد، ولم يحدث هذا في فعل الإله مع طلاقة حريته وقدرته.

والحق أن الفلسفة المثالية بوجه عام لم تبين لنا - كما يقول جون ديوي - "كيف، ولم تجزأ الروح المطلق (الذي تقول به) إلى محسوس ومعقول، وإلى وجدان محدود ووجدان كلي"<sup>(122)</sup>.

على أيه حال، فإن الصور التي تندرج تحت الاستدلال غير المباشر على وجود الصانع كثيرة، حتى إنه لا يسهل أن نحصرها في هذه السطور ولا غيرها، وسأعرض بالحديث لأدلة الفلاسفة والمتكلمين أولاً. أدلة الفلاسفة والمتكلمين على إثبات الصانع:

كثير الدفاع عن وجود الله تعالى وتنوع، ولم يكتف العقل الإنساني بما ساقه إليه الوحي في هذه السبيل، وإنما تجاوزه إلى إنتاج أدلة لا نجد لها مثيلاً في الكتب الدينية، على الرغم من كثرة هذه الأخيرة وتعددتها.

وقد أورد ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة من الأدلة العقلية على وجود الله تعالى قسمين تبعاً للمصدر الذي ورد فيه الدليل؛ أحدهما: أدلة المتكلمين (مثل: دليل الجوهر والعرض، ودليل الإرادة

119 - المصدر السابق، ص 214.

120 - المصدر السابق، ص 219.

121 - المصدر السابق، ص 243.

122 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 425.

المرجحة لكون الممكنات)، والثاني: هو ما دعاه "الأدلة الشرعية" (دليل الاختراع، ودليل العناية)، والأولى في رأيه "ليست طرقاً نظرية يقينية، ولا طرقاً شرعية يقينية"<sup>(123)</sup>، كما أنها لا تليق بالجمهور<sup>(124)</sup>. وأما الأدلة الشرعية، فتمتاز بأنها برهانية، وتناسب عقول الناس جميعاً<sup>(125)</sup>.

ويلاحظ أن ابن رشد "الفيلسوف" لم يورد في هذا السياق أدلة خاصة للفلاسفة على وجود الله تعالى؛ مما قد يعني أن الأدلة الشرعية أو أدلة القرآن عنده هي الأصلح والأكثر مناسبة للعقل الفلسفي<sup>(126)</sup>.

إلا أن الإهمال الرشدي لهذا الأمر قد يرجع أيضاً إلى أنه أراد أن يخصص حديثه في هذا الكتاب لمناقشة أدلة من وصله قوله من المتكلمين على الوجود الإلهي؛ خاصة أن عنوان الكتاب كاملاً - كما أورده المحقق نقلاً عن المخطوط - هو: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة؛ فالملة هي ملة الإسلام، والتأويل تأويل أتباعه ممن خاضوا هذه الطريق خلال العلوم المنسوبة إلى الشريعة.

وقد يقوّي هذا التوجيه أيضاً أن الكشف عن مناهج الأدلة مثل امتداداً لكتاب آخر لابن رشد، وهو فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، فإذا كان الفيلسوف القرطبي قد بين في الأخير - كما صرح بنفسه - "مطابقة الحكمة للشريعة، وأمر الشريعة بها... و... أن الشريعة قسمان؛ ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء"<sup>(127)</sup> - فإنه أراد من الكشف عن مناهج

123 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 62 - 63.

124 - المصدر السابق، ص 46، 54. وقد انتقد الغزالي من هذه الزاوية كذلك دليل حدوث العالم، وهو أهم أدلة المتكلمين لإثبات وجود الله، فرأى أن "تلك التقسيمات والمقدمات وإثباتها بأدلتها الرسمية يشوش قلوب العوام" إجماع العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 85.

125 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 69.

126 - ذكر ابن رشد في بعض المواضع ما اشتتم منه ابن تيمية أنه يجعل أفلاطون وأرسطو من العلماء الذين قرن الله في القرآن شهادتهم بشهادته على وحدانية الله تعالى، يقول ابن رشد: "أجاز أفلاطون أن يكون شيء جازئاً أبدياً، ومنعه أرسطو. وهو مطلب عويص، ولن تبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادته ملائكته" الكشف عن مناهج الأدلة، ص 59. إلا أن هذا غير لازم، وإن كان السياق لا يمنع؛ خاصة أن ابن رشد يعتبر أرسطو هو مبدع صناعة البرهان.

127 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 40.

الأدلة بيانَ ظاهر العقائد التي هي فرض الجمهور، مع تحري مقصد الشرع في هذا<sup>(128)</sup>. وبهذا تبدو أدلة المتكلمين - التي عرض لها على الأقل - محاولة لإزالة ما بدا له تشويشًا على العامة في تلقيهم للعقائد. إلا أن الغموض يبقى قائمًا في فهم العلاقة بين أدلة الفلاسفة على وجود الله تعالى وأدلة القرآن في الموضوع نفسه، كما بدت في نظر ابن رشد. وإذا كانت وجهة النظر التي قدمها الفيلسوف في فصل المقال تعني أنه يؤمن بالتوافق بين كلا نوعي الأدلة، فإن القرآن خطاب للعامة والخاصة في هذا، في حين أن الحكمة أو الفلسفة هي خطاب للخاصة فحسب، ومن هنا لم يجز له أن يعرض لأدلة الفلاسفة في كتاب مخصّص لبيان ظاهر العقائد التي هي "فرض الجمهور".

لكن الباب يبقى كَرَّةً أخرى مفتوحًا للاحتيال الآخر؛ أعني أن ابن رشد أغفل هنا أدلة الفلاسفة في هذا الباب وكان من حقها أن تُعرض مثل أدلة المتكلمين؛ إذ إن بعض أدلة إثبات وجود الله لدى الفلاسفة الإسلاميين السابقين على ابن رشد؛ مثل: دليل المحرك الذي لا يتحرك، ودليل الممكن والواجب، لا تختلف كثيرًا عن أدلة المتكلمين<sup>(129)</sup>، مما يعني أن تأثيرها في تلقي العقائد الإسلامية سيكون مثل تأثير أدلة المتكلمين، ومع هذا لم يعرض ابن رشد لأي من أدلة هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين بالبيان ولا المناقشة في الكشف عن مناهج الأدلة.

ولا يكفي في هذا الباب أن نقول إن الفلاسفة لم يخاطبوا العامة بأدلتهم، ولم يذيعوها بينهم؛ ولأجل هذا لم يتصد ابن رشد لمناقشتها؛ فحتى إن صح هذا، فإن انحياز ابن رشد إلى فريق الفلاسفة هو الدافع الأول له إلى هذا الموقف، مع ما في أدلتهم من مشكلات لا تقل عن مشكلات الدليل الكلامي، كما سيأتي.

ولا ننسى في هذا السياق أن الدين والفلسفة إن اتفقا في شمول خطابهما لقضايا الروح والجسد والعقل، واختلفا في عموم الخطاب الديني وخصوص الخطاب الفلسفي - فإن الفلسفة متفق على أنها اجتهادات بشرية تصيب وتخطئ باعتراف الفلاسفة أنفسهم، وقد قال أرسطو: "إن النظر في الحق صعب من جهة، سهل من جهة، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق، ولا ذهب على الناس كلهم، لكن واحد واحد... منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئًا، وإما إن كان أدرك شيئًا منه فإنها أدرك يسيرًا، فإذا جمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك

128 - المصدر السابق، ص 40-41.

129 - وقد اصطنع المتكلمون بعض هذه الأدلة كما هي فيما بعد بالفعل.

مقدار ذو قدر<sup>(130)</sup>. وأما الدين فهو - في رأي أتباعه على الأقل - تنزيل معصوم، والدليل يصدّق هذا أو يكذّبه. وهي قضية مهمة، وإن كان السياق هنا لا يمتثل تفصيلها.

مهما يكن، فقد تعددت الأدلة الكلامية والفلسفية على وجود الله تعالى، وتدخل في أغلبها تحت الاستدلال غير المباشر على وجود الصانع، وسأعرض لأهمها الآن مختصراً لبيان طبيعتها ومقارنة بعضها ببعض، مع الإشارة إلى بعض النقد الذي وُجّه إليها:

#### أ- دليل الجوهر والعرض:

يقوم هذا الدليل على أن الأعراض حادثة، وأن عدم انفكاك الجواهر عن الأعراض يوجب القول بحدوث الجواهر أيضاً؛ وذلك لأن ما لا يوجد إلا مقترناً بحادث فهو حادث، والعالم مكون من الجواهر والأعراض فهو حادث جملة، وكل حادث لا بد له من محدث في النهاية منعاً للتسلسل. وقد وصف ابن ميمون هذا الدليل الكلامي بأنه "أحدق الطرق وأحسنها عندهم" في الدلالة على وجود الله تعالى، وإن كان يرى أنه ليس دليلاً برهانياً، بل مغالطياً<sup>(131)</sup>.

وقد اعتاد المتكلمون أن يبدؤوا دليلهم بإثبات الحدوث للأعراض، ثم للجواهر؛ وذلك بملاحظة عدم الثبات الذي يميز الأعراض، مما يعني حدوثها، وأن الأجسام لا تسبق الحوادث، مما يعني حدوثها هي الأخرى، وتأتي بعدها النتيجة التي صاغها الباقلاني هكذا: "لا بد لهذا العالم المحدث المصوّر من محدث مصوّر، والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصوّر، وللبناء من بانٍ. وأنا لا نشك في جهل من أخبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب، وصياغة لا من صائغ، وحياسة لا من ناسج"<sup>(132)</sup>.

وليست مشكلة هذا الدليل في التأكيد على حاجة الحادث إلى محدث، ولكن في إثبات الحدوث للعالم نفسه؛ فقد تقرر في إطار الفكر الفلسفي من قديم "أن كل محدث يحدث ضرورة عن سبب من الأسباب؛ إذ يستحيل قطعاً أن يحدث حدوثٌ دونها سبب"<sup>(133)</sup>.

130 - ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، 1/ 3 - 4 (ترجمة الأصل الأرسطي لإسحاق بن حنين).

131 - ابن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ب.ت، 1/ 216، 2/ 316.

132 - الباقلاني: التمهيد، ص 23.

133 - أفلاطون: طيماوس، تحقيق وتقديم: ألبر ريفو، ترجمة: فؤاد جورجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، 1968م، ص 207.

لأجل هذا تركزت المشكلة عند نقد الدليل في كفاية ما ساقه المتكلمون فيه لإثبات الحدوث للعالم، وفي نفي الحدوث عن الصانع نفسه في حال ما ثبت أن العالم المصنوع حادث، فعلق ابن رشد على هذا الدليل بأنه لا يملك أن يثبت أزلية المحدث ولا حدوثه، فالحدوث منفي عنه لأنه يوجب التسلسل، وأما افتراض أزليته فيوجب أزلية أفعاله المتعلقة بالمفعولات، وهذا يعني أزلية مفعولاته. كما أن فعله في زمان دون آخر يوجب وجود علة لهذا الارتباط، وللعلة علة، وهكذا إلى غير نهاية<sup>(134)</sup>.

أما محاولة المتكلمين حل الإشكال بالقول بقدم الإرادة الخالقة، فيرى ابن رشد أنه لا يغني في المسألة شيئاً؛ إذ إن الكلام عن الفعل، وهو غير الإرادة، وإن كانت شرطاً له، "وإذا كان المفعول حادثاً، فواجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً... والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة"<sup>(135)</sup>.

وقد صاغ بعض الفلاسفة المعاصرين هذه المشكلة العويصة في صورة حديثة قائلاً: "إن مفهوم الخلق ذاته، أو إنتاج شيء خارجي يتضمن بالضرورة علاقة بقانون تتمثل في كل من المنتج والنتيجة، ويحدد الشروط التي تحكم العلاقة بينهما، والتي في ضوئها يمكن أن يتم الخلق. فلا بد أن تعمل القوة الخالقة تحت ظروف معينة، مهما كانت أفعالها، ومهما وُصفت بالغموض وعدم معرفة الطريقة التي تحدث بها. ومن يعمل تحت شروط معينة لا بد أن يكون متناهيًا ومحدودًا"<sup>(136)</sup>.

لكن ثمة مشكلة تجاوزهها النصان الأخيران، ألا وهي أن الظروف؛ مكانية كانت أو زمانية تحكم الإدراك الإنساني، ومن هنا لا يستطيع الإنسان أن يدرك شيئاً واقعياً في عالمه بدون أن يكون له زمان ومكان. في حين أن الفعل الإلهي سابق على هذين الطرفين، وهما حادثان؛ أعني أنها أُوجِدَا بعد أن لم يكونا<sup>(137)</sup>، ومن هنا كان الحكم بضرورة خضوع الفعل الإلهي لهما غير صحيح.

وقد يقال هنا: إن عدم وجود الزمان والمكان قبل خلقها لا يمنع العقل من تقدير وقوع الفعل الإلهي فيها. إلا أن سبب هذا أيضاً هو طبيعة الإدراك البشري، وليس شروط الفعل الإلهي. وقد كان

134 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 43 - 44.

135 - المصدر السابق، ص 45.

136 - رويس: الجانب الديني للفلسفة، ص 208.

137 - دليل حدوث الزمان أنه نتيجة علاقات بين الأرض وأفلاك أخرى، فهو ليس بشيء منفصل في ذاته. وأما المكان فدليل حدوثه تجزؤه، وكونه غير مفهوم بدون ممكّن.

أرسطو دقيقًا جدًا حين قال: "يستحيل أن يكون ثمة قبل أو بعد ما لم يوجد الزمان"<sup>(138)</sup>، وبالمثل يستحيل تصور تجاوز أو تباعد أو ملاء أو خلاء بدون مكان. ومعنى هذا هو أن المشكلة تتركز في تصور إمكانية وجود لا مكاني ولا زمني، وهو أمر لا يستحيل عقلا ما دام الموجود ليس جسمًا، وليس وجوده مرتبطًا ببدء زمني. وقد أجاد الشهرستاني حين قال: "إن ما لا يقبل الزمان ولم يكن وجوده زمنيًا، لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية الزمانية، كما أن ما لا يقبل المكان ولم يكن وجوده وجودًا مكانيًا لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية المكانية"<sup>(139)</sup>.

وقد يقال في هذا الصدد أيضًا: إن الفعل الإلهي قبل خلق الزمان والمكان لم يكن محكومًا بهما، وأما بعد أن وُجد فلا فكاك من أن نقول إنه محكوم بهما. إلا أن المسألة هذه المرة كذلك قد حُكِمَ فيها من جهة الإدراك البشري، وليس من جهة حقيقة الفعل الإلهي التي لا نعلمها.

وقد حاول الشيخ النابلسي أن يتناول مسألة الزمان والمكان من منظورين: الأول هو المنظور الإلهي، والثاني هو منظور الخلق، ففي الأول - كما يقول - لا يكون ثمة زمان بالنسبة لله تعالى، "ولا ترتيب في ذات العالم، ولا تقديم ولا تأخير في جميع الأزمان. والأعيان من مبدئها إلى ما لا نهاية له عنده حاضرة جميعها، لا يتغير شيء منها ولا يتبدل بالنسبة إليه...". وأما من منظور الخلق، فالعالم "فيه ترتيب وتقديم وتأخير، كترتيب الأسباب على مسبباتها، والمفرد مقدّم على المركّب، والجزء مقدم على الكل، ويلزم من ذلك وجود الزمان..."<sup>(140)</sup>.

لكن كأن العالم من أحد المنظورين غيره من المنظور الآخر، أو كأننا بإزاء عالمين اثنين لا عالم واحد، والأسلم أن نقول بأحادية العالم، وأن له صورة واحدة، والفرق بين الإله والخلق إنما يتمثل في أن الإدراك الإلهي للعالم يكون على سبيل الإحاطة، كما أنه والفعل الإلهي غير محكومين بالنسب والظروف التي تحكم أفعال الخلق وإدراكهم للأشياء، وفي مقدمة ذلك الزمان والمكان.

138 - ماجد فخري: أرسطو طالس المعلم الأول، ص 169 (فصول مترجمة من مقالة اللام عن اليونانية).

139 - الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص 9. ويقول النابلسي شعراً، وإن في سياق مخالف:

يا أيها الناظر بالعقل احترز أن تفهم المطلق بالقيود

واصبر إلى أن يفتح ولا تهجم على مراض الأسود

كتاب الوجود، ص 22.

140 - النابلسي: الفتح الرباني، ص 109.

هذا، وقد حاول ابن طفيل تجاوز مشكلة حدوث العالم وقدمه في إثبات وجود الله تعالى وذهب إلى أننا سواء قلنا بقدم العالم أو حدوثه، فالله موجود، فإن افترضنا حدوث العالم كان الله مُحْدَثه، وإن افترضنا قدمه كان الله محرِّكه<sup>(141)</sup>. وهذا جمع بين دليل الحدوث ودليل الحركة كما سيأتي قريباً. على أية حال، فإن دليل الجوهر والعرض إن برئ من تهمة أنه ليس برهائياً، فلن يبرأ من عدم مناسبته لكثير من المكلفين بقضايا الإيمان، وتلك مشكلة تتعلق بطبيعة المعرفة الدينية، وأنها ينبغي أن تكون متاحة لكل المستويات العقلية.

#### ب) دليل ترجيح الممكنات بعضها على بعض:

وهذا دليل كلامي آخر يثبتون به وجود الله تعالى، وقد أخذ صوراً عدة كسابقه، ذكر الباقلاني بعضها، فقال: "علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض وتأخر بعضها عن بعض، مع العلم بتجانسها. ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه؛ لأنه لو تقدم لنفسه، لوجب تقدم كل ما هو من جنسه. وكذلك لو تأخر المتأخر... وفي العلم بأن المتقدم من التماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على أن له مقدماً قدمه، وجعله في الوجود مقصوراً على مشيئته"<sup>(142)</sup>.

وفي مرة أخرى انطلق القاضي المالكي الأشعري من "صحة قبول كل جسم من أجسام العالم لغير ما حصل عليه من التركيب"، وأن تركيبه الذي هو عليه ليس ذاتياً له - إلى القول بوجوب "العلم بأن كل ذي شكل منها إنها حصل كذلك بمؤلف ألفه وقاصد قصد كونه كذلك"<sup>(143)</sup>.

وقد كان هذا هو الدليل الكلامي الثاني الذي اختصه ابن رشد بالنقد في الكشف عن مناهج الأدلة، إلا أنه طالعه عند أبي المعالي في النظامية<sup>(144)</sup>. واعترض الفيلسوف القرطبي على مقدمتي الدليل كليهما، فأما الأولى منها فذهب إلى أن القول بجواز أن يكون العالم على حاله التي هو عليها أو على حال أخرى من جهة الحجم أو الشكل أو عدد أجسامه أو جهة حركتها - كلام خطابي ظاهر كذبه في بعض أجزاء العالم، وينفي الحكمة عن فعل الله تعالى<sup>(145)</sup>.

141 - ابن طفيل: حي بن يقظان، ص 119 - 120.

142 - الباقلاني: التمهيد، ص 23.

143 - المصدر السابق، ص 23-24.

144 - أبو المعالي الجويني: العقيدة النظامية (مع هوامش: محمد عبد الفضيل القوصي عليها)، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405هـ/1984م، ص 89.

145 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 56 - 57.

وفي تعليقه على هذه المسألة، عارض ابن تيمية هذا الموقف الرشدي، وذهب إلى أن قدرة الله على أحد الممكنات، وإخراجه إياه إلى الفعل، وقدرته على وجوه أخرى غيره في الآن نفسه، لا يتنافى مع القول بأن المشيئة والحكمة قد اختارت هذا الممكن الأول دون غيره<sup>(146)</sup>.

ومن المعاصرين أيد الدكتور محمد يوسف موسى رأي ابن رشد في هذا الدليل، فرأى "أن المقدمة الأولى (من الدليل) غير صحيحة، وأنها مع ذلك مبطلّة لحكمة الصانع؛ لأن العالم لو كان جائزاً أن يكون على صفة غير الصفة التي هو عليها فعلاً، لكان وجوده على هذه الصفة بلا سبب ولا حكمة"<sup>(147)</sup>.

والحقيقة أن رأي ابن رشد في هذه المقدمة ليس أولى الرأيين بالصواب؛ إذ إن إلزامه للفعل الإلهي بممكن معين دون آخر قد يعني أن هذا الفعل ليس حرّاً، وأن ثمة اضطراراً إلهياً فيه إلى اختيار ممكن دون آخر، على الرغم من أن ولادة الخديج من الناس وذو الكلى الثلاث والملتصقين وذو الأصبع الزائدة، إلى جانب الولادات المعتادة في البشر - تنفي كلها هذا الاضطرار.

وقد ذهب الألماني فولف في هذا الصدد وبراعة واضحة إلى أنه "لما كان الله مكتفياً بذاته اكتفاء مطلقاً، فإنه يتنزه عن الإكراه الموضوعي الذي تفرضه التركيبات الماهوية؛ فأفضل عالم من الوجهة الموضوعية يتفق مع كماله الخاص، ولكن الفعل الخالق يظل معجزة ووضعاً حرّاً لشيء يكمن سببه الكافي للوجود مختفياً في الإرادة المتعالية لإله حر"<sup>(148)</sup>. ففي هذا فصل بين التصورات المجردة وبين الواقع، وفيه كذلك نظر إلى الكمال من جهة الله فيما خلق، واعتبار لضرورة إثبات الحرية لفعله تعالى - في الوقت نفسه.

وأما المقدمة الثانية في الدليل الكلامي موضع حديثنا هنا، وهي القول بأن الجائز محدث يحتاج إلى محدث، فقد اعترض عليها ابن رشد أيضاً، وذهب إلى أن هذا المعنى غير بيّن بنفسه وغير متفق عليه بين العلماء<sup>(149)</sup>.

146- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391هـ، 9/ 111.

147- محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، 1959م، ص 151.

148- كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 201.

149- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 58 - 59.

لكن هذا الاعتراض لا ينفي أن ما يمتثل في وجوده أكثر من وجه على سبيل التساوي لدى العقل، يلزمه ضرورة فاعل يؤدي هذه الوظيفة له، ولو افترضنا أن الفاعل القريب هو فاعل مخلوق مثل عوامل الوراثة مثلاً، فلا بد من أن ينتهي التسلسل إلى فاعل غير مخلوق.

أما القول بعدم مناسبة هذا الدليل لعقول العامة، واشتراط أن يكون لهم وللخاصة على السواء، وهو شرط لازم للمعرفة الدينية - كما مر ذكره - أما هذا القول فأحسب أن قصر خطوات الدليل وقربها من الذهن، قد تتيح فرصة لصياغته بشكل يناسب حتى عقول العامة.

### ج) دليل الحركة:

هذا هو دليل أرسطو الشهير لإثبات وجود الله تعالى، والذي أخذه عنه - مباشرة أو بالواسطة - كثير من المتفلسفة الذين جاءوا بعده من أتباع الديانات الثلاث.

والحقيقة أن أفلاطون قد سبق إلى الاستدلال على وجود الله تعالى باستعمال الحركة، وكان من الممكن أن يكون أحق من تلميذه أرسطو في نسبة هذا الدليل إليه، لولا أن فكرة المحرك الأول تبدو في الصياغة الأفلاطونية للدليل غائمة، كما تتحول كل النفوس المحركة عنده إلى آلهة<sup>(150)</sup>.

وتتلخص مقدمة هذا الدليل - كما يعرضها موسى بن ميمون - في أن مبادئ الجوهر الشخصي المركب هي المادة والصورة، وأنه لا بد لها من فاعل؛ أي "محرك حرك الموضوع حتى هياؤه لقبول الصورة... ونص كلام أرسطو على أن المادة لا تحرك نفسها، فهذه هي المقدمة العظيمة الداعية للبحث عن وجود المحرك الأول"<sup>(151)</sup>.

وفي الدليل نفسه نجد أننا إذا تتبعنا سبب الحركة فيما هو متحرك، فلا بد أن يصل بنا التتبع في النهاية إلى محرك لا يتحرك، وهذا هو الله، وهو ما يلخصه ابن رشد عن أرسطو مقسماً المتحرك إلى:

ما يكون محركه غير متحرك.

ما يكون محركه متحركاً.

150 - أفلاطون: القوانين، ترجمها من اليونانية إلى الإنجليزية: تايلور، ومن الإنجليزية إلى العربية: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م، ص 460 وما بعدها. وفي محاوره أخرى استدلال أفلاطون على خلود النفس مستخدماً الحركة بطريقة شبيهة بما ورد في القوانين، انظر: محاوره فايدروس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة 2000م، ص 61 - 62.

151 - موسى بن ميمون القرطبي: دلالة الحائرين، 2/ 267.

وينقسم الثاني بدوره قسمين:

محرك يتحرك من تلقائه؛ أي بقوة فيه (مثل أنواع الحيوان).

ومحرك يتحرك بمحرك آخر (مثل العكاز الذي يحرك الحجر).

ثم أبطل التسلسل في المتحركات غير التلقائية، وأوجب أن تنتهي في حركتها إلى محرك متحرك بمبدأ فيه، ثم هذه لا شك أنها لم تحرك نفسها، فيلزم لها قطعاً للتسلسل محرك لا يتحرك، وليس جسماً<sup>(152)</sup>.

ولم ينجح دليل الحركة من النقد قديماً وحديثاً<sup>(153)</sup>، فيرى ديفيد هيوم أنه ليس هناك ما يحتم التسليم به، وترك المذهب المادي؛ "إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مرید"<sup>(154)</sup>. ويرى وابتهد أن هذا البرهان "ليس بذى فائدة؛ لأنه يقوم على فيزياء أصبحت عتيقة، وتعداها العلم، كما أنه لا يتحدث - على أي حال - إلا عن إله متعال غريب عن الأهداف الدينية"<sup>(155)</sup>.

ومع إمكانية مناقشة بعض هذه الانتقادات على الأقل، فإن المشكلة الأهم التي تواجه دليل الحركة - فيما يبدو - تكمن في تفسير كيفية التحريك الإلهي للعالم كما يفترض الدليل، وهل هي مجرد تهيئة الهولى لقبول الصورة، وكيف تكون هذه التهيئة؟ أم أنه تحريك مكاني من خلال شوق العالم إلى الله؟ وفي

152 - ابن رشد: كتاب السماع الطبيعي، تحقيق: جوزيف بويج، خزنة فلاسفة القرون الوسطى، خزنة شروح ابن رشد على أرسطوطاليس، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983م، ص 139 - 141. وانظر: ابن رشد: كتاب ما بعد الطبيعة (ضمن رسائل ابن رشد)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1365هـ. والغريب في نشرة بويج مع جهد التحقيق المحمود والطباعة الفاخرة، أنها لم تخل من تحريف وسقط غليظ في مواضع منها؛ فقد وقع سقط في هذا النص الذي أوردت معناه في المتن لم يقع في طبعة الهند قبلها بست وثلاثين سنة كاملة، ففي نشرة بويج نقرأ عن المحرك الذي يحرك غيره ومحركه غيره قوله: "إن مرت الأوساط إلى غير نهاية لم يكن لها أول، وإذا لم يكن لها أول فليس هناك أخير، لكن موجود، فالأول موجود، وهو المتحرك من تلقائه" ص 140، وصحته كما ورد في الطبعة الهندية هكذا: "... وإذا لم يكن لها أول فليس هنالك أيضاً أخير، لكن الأخير موجود، فالأول موجود، وهو المتحرك من تلقائه" السماع الطبيعي (ضمن رسائل ابن رشد)، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، 1366هـ/ 1947م، ص 115.

153 - انظر نقد ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، 4/ 170 وما بعدها.

154 - يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 179.

155 - إ. م. بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، ع 165، سبتمبر

1992م، ص 303.

الحالة الأولى تشتبك فكرة وجود العالم عند أصحاب هذا الدليل بفكرة إثبات وجود الله، فلا تصح الثانية إلا بصحة الأولى. وأما التحريك بالشوق، فمقولة خطابية ليس لها إلى العقل سبيل صحيح. ولعل هذا يدعونا إلى التساؤل: هل كان المتكلمون أكثر عقلانية من الفلاسفة في أدلتهم لإثبات وجود الله تعالى؟

والرأي عندي هو الإيجاب، فمع جدلية المتكلمين عمومًا ووقوعهم في بعض التعقيد، إلا أن رعايتهم للدليل العقلي في براهين إثبات الوجود - كما بدت فيما مضى - جاءت أظهر مما لدى الفلاسفة. ويتضح هذا بصورة خاصة حين نشير إلى دليل الممكن والواجب الذي قالت به طائفة من الفلاسفة الإسلاميين، وذهبوا فيه إلى أن وجود الممكن يجعل وجود الواجب الذي يمكنه ضروريًا.

كما لا يجتمع القول بقدوم العالم قدمًا مطلقًا - حسب رأي أرسطو - مع القول بوجود الله تعالى الواحد، ولا تحل فكرة الفيض هذه المشكلة؛ لأنها تحرم الإله الواحد من صفات لا يمكن أن يكون إلهًا بدونها، وأولها كونه حرًا مريدًا.

ومع أن الأفكار الأفلاطونية التي تسربت إلى أكثر الفلاسفة الإسلاميين، هي التي رجحت كفة المتكلمين في هذه المسألة على الفلاسفة، إلا أن المسألة لا تختلف حتى بالنسبة لأرسطو إلا من حيث الدرجة، فقد انتهى أرسطو إلى أن حركة العالم إنما هي حركة شوق إلى الله، وهي مسألة لا يثبتها دليل عقلي - كما سبق.

وبعد، فلم يكن الغرض من عرض الأدلة السابقة على وجود الله هو الاستقصاء والتتبع لهذا النوع من الدليل، ولا حتى إيراد أهم أمثلته، وإنما الهدف منه هو بيان الاهتمام الإنساني العام بهذا الموضوع، والكشف عن طبيعة الدليل الفلسفي والكلامي على الوجود لبيان الفرق بينه وبين أدلة القرآن على المسألة نفسها.

أدلة القرآن على وجود الله:

يعتقد المسلم بشكل قاطع أن القرآن كله من أله إلى يائه هو كلام الله تعالى، وليس فيه للرسول صلى الله عليه وسلم - فضلًا عن غيره - شيء إلا التلقي والتبليغ وما يتبع ذلك من البيان الذي ينفصل عن نص الكتاب نفسه. ومن هنا كانت دلائل القرآن لإثبات وجود الله في نظر المسلم هي أدلة الله نفسه على وجوده - سبحانه - فهل هناك فروق بين هذه الأدلة وبين ما سبق عرض نماذج له من أدلة البشر؟

أذكر أولاً أن ابن رشد حصر أدلة القرآن على الوجود في دليلين قد يُدكران فيه معاً، وقد يُفرد كل منهما بآيات وحده، وهما: دليل العناية ودليل الاختراع، وزعم أن "الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز... منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة" (156). "والعلماء - كما يقول - ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلاليين من قبل الكثرة فقط، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه" (157).

ومع التسليم بالنقطة الأخيرة، إلا أن رد كل أدلة القرآن على وجود الصانع إلى هذين الدليلين فيه تعميم قد يحتاج إلى استدراك؛ إذ إن حضور العالم المصنوع دائم في هذه الأدلة، إلا أن الزاوية التي يحضر منها ليست واحدة في كل مرة، وتشهد لهذا النقاط التالية:

(أ) أكثر القرآن من ذكر إيمان المشركين بوجود إله هو إله كل شيء، وأنهم يتخذون الآلهة الأخرى وسائط، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (١١) **الله يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ. وَيَقْدِرُ لَهُ إِنْ أَرَادَ أَنْ يَنْزِلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْزِلَهُ بِرِيحٍ مَرْكَبًا يَأْتِي بِهِ السَّحَابَ الْمُنِيرَ** (١٢) **وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ** (158). وتكرار التعرض لهذا المعنى يثبت حقيقة مهمة بحق القضية التي يدور الحديث عنها في السياق الحالي لهذه الدراسة، غير الإشارة إلى أن الله هو خالق العالم، ألا وهي إطباق الأمم باختلاف مللها وأجناسها وبلادها وثقافتها وعصورها على إثبات الصانع للعالم عموماً، وأن نسبة المنكرين إلى هؤلاء قليلة كل القلة. واتفق مثل هذا على فكرة واحدة قد لا يقوم في العقل كدليل قاطع على صحة الفكرة، إلا أنه يمثل دعماً مهماً لها؛ خاصة في عصرنا الحديث الذي حاول فيه الإنسان أن يرسخ سلطة العقل والتجربة والواقع على حساب الدين، فرجع معترفاً بأن هذه قضية لا تمحوها أي سلطة.

(ب) تكرر في القرآن أيضاً ذكر إخراج الأضداد بعضها من بعض، ومنه قوله تعالى: ﴿...يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ (159)، وهذا نفي للصدفة العمياء التي تصنع - إن صنعت شيئاً معتبراً - اعتماداً على قابلية أصلية في المادة التي تصنع منها، أما وأن الميت ميت وليس في

156 - ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 67، وانظر ص 69.

157 - المصدر السابق، ص 69.

158 - سورة العنكبوت، الآيات: 61-63.

159 - سورة الأنعام، الآية: 95.

مقدوره أن يهب الحياة من نفسه للخارج منه، فلا بد من إثبات واهب للحياة ومنتزع لها أخرج هذه الأضداد بعضها من بعض. ونلاحظ أن القرآن لم يشر إلى إخراج الميت من الميت ولا الحي من الحي بهذه الألفاظ؛ على الرغم من أنها ظواهر موجودة ومعينة في الواقع؛ مما يعني أن إثبات وجود الله تعالى هنا لا يعتمد على فكرة الخلق المجرد ولا على فكرة العناية - كما ادعى ابن رشد - ولكن على نفي الصدفة العمياء، وإثبات ذلك لله ذي الإرادة والقدرة والعلم.

(ج) التركيز على التنوع في الخلق في بعض آيات القرآن يحمل إشارة مهمة إلى وجود صانع ذي إرادة حرة، وأن هذا لا يحدث من تلقاء نفسه. وتام الصنعة في هذا التنوع تدل على القدرة المطلقة للصانع كذلك. وقد تجد هذا التنوع في نوع نوع من الخلق، وقد تجده في نوعين أو أكثر تقوم بمهمة واحدة، أو تؤدي غرضًا واحدًا في الحياة. يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْثَرًا وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَعَيْرَ مُتَشَابِهٍ... وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا... تَمِينَةً أَرْوَاحٍ مِّنَ الضَّكَّانِ أَتَيْنَ وَمِنَ الْأَمْعِزِ أَتَيْنَ... وَمِنَ الْإِبِلِ أَتَيْنَ وَمِنَ الْبَقَرِ أَتَيْنَ... ﴾ (160). وفي سورة أخرى يقول: ﴿ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنِشَاءً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿٤١﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثَاءً وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَاقِبَةً إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ (161). وهذا ينفي الصدفة وتحكم قوانين ميكانيكية ما - كما افترض بعض الملحدون - في عملية الخلق، فالأعمال الميكانيكية قد ينتج عنها مصنوع على شكل منظم، ولكنها لا تصرف على نحو حر، وتعجز عن تغيير مسارها بنفسها.

(د) إضافة إلى دليل الفطرة الذي سبق تناوله في موضع آخر.

لا نستطيع بالطبع أن ننكر أن الدليلين اللذين أشار إليهما ابن رشد هما الأكثر استحوادًا على اهتمام القرآن بين جميع أدلة إثبات الوجود، فقد تكرر ذكرهما فيه في مواضع أكثر، إلا أننا نلاحظ كذلك أن بعض الأمثلة القرآنية التي اختارها الفيلسوف الأندلسي على هذين الدليلين تنسب الخلق إلى الله تعالى، دون أن تقصد إلى تقديم الدليل على هذا، فهي تقرر حقيقة أن الله هو الخالق، ولا تدلل على صحة هذا في

160 - سورة الأنعام، الآيات: 141 - 144.

161 - سورة الشورى، الآيتان: 49 - 50.

السياق نفسه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (162)، وقوله: ﴿نَبَارَكُ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ (163). وهذه نقطة جدية بالاهتمام، فليس كل ذكر في القرآن لعملية الخلق هو دليل عقلي لإثبات الصانع (164)، بل ورد أكثره مورد التقرير لهذه الحقيقة: أن العالم مخلوق، وأن له خالقاً هو الله تعالى. وكان المقصود من ذلك هو تأكيد هذه الحقيقة في نفس المؤمن المسلم، فإذا أضيفت إليها الآيات التي دلت على وجود الصانع كانت خطاباً للمؤمن وغيره على السواء.

162 - سورة البقرة، الآية: 21.

163 - سورة الفرقان، الآية: 61. وقد أورد ابن رشد بعض الآيات ضمن دليل العناية، والمراد منها إثبات عجز المعبودات من دون الله، لا إثبات وجود الصانع، وذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ. وَإِنْ يَسْأَلُهمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُونَ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾ (سورة الحج: 43)، فلا يُستخرج دليل العناية من الآية إلا بتكلف شديد؛ وذلك بأن نقول: إن عجز هؤلاء الشركاء عن خلق ذبابة دليل على دقة خلقها والعناية الشديدة في صنعها، ولا بد من صانع يقف وراء هذا. لكن المتابع للآية في نفسها وفي سياقها يعلم أنها ما سيقت لهذا الغرض.

164 - من استعمالات القرآن لعملية الخلق توظيفها لإثبات التوحيد ونفي الشرك، وهو استعمال شائع فيه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (سورة الأعراف: 191)، وقوله: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ... وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (سورة النحل: 17، 20)، وقوله: ﴿وَإِخْتَدُوا مِنْ دُونِي إِلَهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ...﴾ (سورة الفرقان: 3)، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ...﴾ (سورة فاطر: 40)، وقال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَفَتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَتْرُوتُ مِنْ عِلْمِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة الأحقاف: 4). وقد نصوغ الدليل هنا هكذا:

خالق العالم هو المستحق للعبادة

الشريك المفترض ليس خالقاً للعالم

إذن الشريك المفترض لا يستحق العبادة

وبرهنة المقدمة الأولى هكذا:

صاحب أكبر فضل على العالم مستحق للعبادة

خالق العالم هو صاحب أكبر فضل على العالم

إذن خالق العالم هو المستحق للعبادة.

ولا يغني عن ابن رشد هنا قوله السابق في وصف الآيات المتضمنة لأدلة إثبات وجود الله تعالى بأنها "منبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع"؛ إذ كأنه يشترط في الدليل لكي يكون دليلاً أن يكون مصوغاً بصورة معينة، أو يقبل التأويل بحيث يُصاغ بها، كما يسوّي بين الآيات التي تقرر حقيقة خلق الله للكون تقريراً مجرداً والآيات التي تسوق الدليل على هذا.

وفيما يلي أذكر بعض الآيات التي تناولت دليلي الخلق والعناية مما لم يذكره ابن رشد، على الرغم من أهميتها البالغة في هذا الموضوع، بل على الرغم من أنها هي التي تحمل هذا الدليل في أوضح صورة:

1- فمن ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُؤْفِقُونَ ﴿١٦٥﴾. فقد أوردت الآيتان احتمالات في تحديد القائم بعملية الخلق، فيما يشبه السبر والتقسيم، وذلك كما يلي:

الاحتمال الأول: أن يكون الخلق قد تم بدون خالق. ولما كان من المستحيل أن تتم عملية الخلق بدون خالق، فقد بطل هذا الاحتمال.

الاحتمال الثاني: أن يكونوا قد خلقوا أنفسهم. وما دام خلق المخلوق لنفسه يحتاج أن يكون هو نفسه موجوداً قبل أن يوجد، فقد بطل هذا الاحتمال أيضاً لاستحالة الدور.

الاحتمال الثالث: أن يكون موجود غير الله - كالإنسان مثلاً - قد خلق العالم وما فيه. وليس هناك - في الواقع - من ادعى هذا لنفسه، حتى من دعوا الخلق إلى عبادتهم من دون الله؛ كفرعون ونمرود وغيرهما. إضافة إلى أن خلق السموات والأرض عمل لا يقدر عليه إلا موجود كامل القدرة تام العلم لا قيد على إرادته، والموجود الذي له هذه الصفات هو ما يطلق عليه المؤمنون اسم "الله".

وبهذا يبقى الاحتمال الرابع صحيحاً، وهو الذي يقرره القرآن في مواضع كثيرة منه تقريراً قاطعاً، وهو أن للعالم صانعاً هو الله تعالى.

2- وأما دليل العناية، فهو برهان لإثبات الصانع لا بعملية الخلق مجردة كما في المثال السابق، ولكن باعتبارها عملاً عظيمًا ودقيقًا وحكيماً يحتاج إلى صفات خاصة في فاعله، ومن هنا ينتفي القول بالخلق من غير خالق، وينتفي ادعاء خالق غير الله الكامل. وهو أبرز الدليلين القرآنيين اللذين أشار إليهما ابن رشد

على إثبات الصانع، بل إنه يحوي في داخله دليل الخلق نفسه. ومن الآيات التي تضمنت دليل العناية، وإن بصياغة خاصة، قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْرَجَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (166)، وقوله: ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِمُؤْمِنِينَ﴾ (٢) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْرَجَ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥﴾ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَيَأْتِي حَدِيثٌ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ﴿١٦٧﴾. وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَأَنْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (٢) ثُمَّ أَنْجِعِ الْبَصَرَ كَرَيْنًا يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَايِسًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿١٦٨﴾.

وإذا أردنا أن نصوغ الدليل صياغة منطقية فسيأتي هكذا:

#### العالم مصنوع بعناية وإتقان

كل مصنوع بعناية وإتقان لا بد له من صانع على قدره على الأقل (أي تناسب صفاته مستوى إتقانه على الأقل)

إذن للعالم صانع على قدر إتقان صنعه على الأقل

والصدفة منتفية ذاتياً في هذا الدليل؛ لأنها يستحيل أن تكرر الإتقان إن صودف أنه وقع منها مرة، والآيات تشير في بعض أجزائها إلى أن الصانع ﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾.

والحقيقة أن دليل العناية وقع موقع الرعاية من الأديان عامة، فحتى تعاليم الزرادشتية - كما يفيد مودي في كتابه التعاليم الشفهية للديانة الزرادشتية - "تعلم الناس أن النسق والنظام والمبدأ والقاعدة - وهو ما نراه في السموات والأرض - تجعلنا نتعرف على الوجود اللامتناهي للإله القادر على كل شيء، كما تجعلنا نؤمن به" (169).

166 - سورة البقرة، الآية: 164.

167 - سورة الجاثية، الآيات: 3-6.

168 - سورة الملك، الآيتان: 3-4.

169 - ج. ج. مودي: التعاليم الشفهية للديانة الزرادشتية، ص 6 وما بعدها، بومباي 1962، نقلا عن: جفري بارندر

(محرر): المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة الكويتية، ع 173 مايو

1993م، ص 92.

وكذلك اهتم الفلاسفة بهذا الدليل، فأفلاطون يورد على لسان إحدى شخصيات محاوراته قوله عن الأصل الذي نثبت به فكرة وجود "آلهة": "علينا أن نفكر في الأرض والشمس والكواكب وفي كل شيء، بل والنظام المدهش والجميل، وبما يحمله من فروق بين الأشهر والسنين. وهناك إلى جانب ذلك حقيقة أن كل الجنس البشري من اليونانيين وغير اليونانيين يعتقد في وجود الآلهة"<sup>(170)</sup>. وقد حوى قوله عدة أدلة لا دليلاً واحداً - كما يظهر.

ولعل هذا يشير إلى فطرية دليل العناية أو قرب مآته من العقل، مع تضافر شواهد فيها نحسه من الكون وموجوداته. إلا أن القرآن توسع في دليل العناية - كما يبدو من النماذج السابقة - وأشار إلى تجليات العناية الإلهية في عملية الخلق، وأهم جوانبها هي:

- أ) توفير ضروريات الحياة التي تلزم للأحياء، وذلك بتسخير الخلق بعضهم لبعض.
- ب) تقدير الأشياء والمخلوقات من جهة الكم بحيث تؤدي وظيفتها على الوجه الذي يساعد على انتظام حياتها، ومثال ذلك الماء الذي يتزل بقدر يناسب حياة الأحياء.
- ج) تقدير المخلوقات من حيث الكيف بما يساعد على انضباط دائرة الحياة التي تضمها؛ ومثالها آيات الله في الأنفس الإنسانية.

مع هذا لم يسلم دليل العناية من النقد، فمن جهة توجه المذاهب المشائمة إلى الدليل ضربة قاضية - لو سلم لها رأيها - حين تعتقد بعشوية الحياة وانتفاء النظام عنها<sup>(171)</sup>. لكن الحقيقة أن هذا موقف نفسي قلق أكثر منه موقفاً فكرياً معقولاً؛ خاصة أنه يتجه إلى تقييم الحياة الإنسانية والنظر في مآلات الحياة باعتبارها ستنتهي إلى العدم، ولا ينظر في التدبير الحكيم والخلق الدقيق للأشياء؛ إذ لا قيمة لها ما دامت ستنتهي إلى العدم هي الأخرى. وهذا يعني بالدرجة الأولى أن الكون لا يصلح دليلاً لإثبات وجود الصانع من وجهة نظرهم.

والحكم في هذه الأمور لا يقوم في حقيقته على الانطباعات الشخصية ولا الأحكام الذاتية - كما هو حاصل لدى أصحاب الرؤية المشائمة - وإنما يقوم على الشواهد الواقعية والأدلة العقلية، والناظر في الكون من اليسير عليه أن يلحظ فيه الترتيب بين أجزائه والتكامل في وظائف أشياءه، مما يعني أن هناك

170 - أفلاطون: القوانين، ص 449.

171 - انظر: حسن الشافعي ومحمد كمال جعفر: في الفلسفة العامة مدخل وتاريخ، مكتبة دار العروبة، الكويت 1981م،

ص 49 وما بعدها.

قصداً وقاصداً إلى إيجاده يكشف صنُّعه عن كثير من صفاته، مثل أنه حي ومريد وقادر وعليم وحكيم، وغير ذلك.

وأما الاضطراب الحادث في حياة الناس، وعجزهم عن تحصيل السعادة في أكثر الأحيان؛ فلأن حياة الناس نواميس وقوانين كثيراً ما يقعون في مخالفتها، كما أنهم كثيراً ما يجهلون معاني الحياة ومقصودها، ويظنون أنها لا بد أن تعطيه كل ما يتوقون إليه أو يؤملونه منها. وهذا كله لا ينفي الحكمة عن الفعل الإلهي سواء في القوانين الكونية أو النواميس الاجتماعية؛ خاصة لدى النظر إليها خلال حركة المجتمعات أكثر منها خلال حركة الأفراد.

ومن جهة أخرى يذهب الفيلسوف المثالي المعاصر جوزايا رويس في نقد دليل العناية إلى أن نظرية التطور قد أضعفت من قوة الدليل، فيقول: "لقد أدت نظرية التطور إلى مزيد من الغموض للفرض التجريبي القائل بوجود قوة خيرة ومحدودة (ومعينة!!) تعمل بذكاء وبمسحة أخلاقية في العالم؛ لأنه أولاً بالنسبة لذكاء القوى العليا نلاحظ أن نظرية التطور جعلتنا نشعر بأننا لا يمكن أن نعرف أو حتى نخمن، كيف يمكن لما نسميه (نصفه!!) من الناحية التجريبية بألية محضة أن يحاكي في آثاره ونتائجه الذكاء الذي تعارف عليه الناس في حياتهم التجريبية؛ لذلك لم يعد للدليل التصميم التجريبي نفس القوة الإقناعية التي كانت له من قبل" (172).

ويضيف: "عندما أستطيع رؤية الانتخاب الطبيعي على أنه يحاكي القدرة التصميمية للإنسان، ربما أميل في حالة رؤيتي لحالة معينة منظمة في الطبيعة لاعتبارها دليلاً استقرائياً على وجود نجار عظيم أو صانع للساعات يعمل هناك. لكن هذا الاستقراء يضعف وينهار عندما أعلم أن هناك ما يسمى "قوى طبيعية" مثل قواننا تنتج مثلما تنتج أو عن طريق الصدفة ما يمكن أن نطلق عليه نظاماً أو ما قد نعتبره خاضعاً لتصميم معين..." (173).

وهنا في الحقيقة إشكالتان ضد هذا الموقف:

الأولى: هي افتراضه أن القانون أو النظام (وهو الانتخاب الطبيعي هنا) عاقل بنفسه، وهذا غير صحيح؛ لأن القانون مع حاجته إلى مقتن لا يتجه إلى الفعل بنفسه، وإنما يفعل ذلك تبعاً للقواعد التي قُنَّ على أساسها.

172 - رويس: الجانب الديني للفلسفة، ص 212.

173 - المصدر السابق، ص 213.

والإشكالية الثانية: هي تبسيط رويس عملية الخلق وتمثيلها بعمل النجار أو صانع الساعة أو مرتّب مكعبات اللعبة على شكل معقول، والناظر في أي عملية للخلق سيجدها شديدة التعقيد، فضلا عن عملية الخلق الأولى وما اقتضته من الخلق من العدم.

ولا ننسى أن إنكار العلاقة بين وجود العالم ووجود الصانع هي إنكار للأسباب<sup>(174)</sup>، و"إنكار الأسباب يؤدي إلى إنكار العقل؛ لأنه هو الذي يدلنا على أسباب الموجودات"<sup>(175)</sup>. كما يذهب الفيلسوف الإنجليزي برادلي إلى أنه "إذا لم يكن الفكر علائقيًا فإن مصيره الانتحار"<sup>(176)</sup>، والفكر حين يتعامل مع الواقع فإنه مضطر إلى عقد ارتباطات صاعدة ونازلة بين الأشياء، ولا يقبل أن يفصل بين وجود العالم ووجود الصانع؛ إذ يؤدي إثبات الوجود الأول إلى إثبات وجود آخر أقدم منه هو الوجود الثاني.

ومن جهته رأى ديفيد هيوم أن الدليل قائم على "تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني. ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود، فبأي حق نمذ التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون، ونحن لا ندرى إن كان متجانسًا في جميع أنحاءه. ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتمًا إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل؛ إذ يمكن أن نستدل بها في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة، أو أنه جسيمي وأنه يعمل بيديه..."<sup>(177)</sup>.

والحق أن وجود مصنوعين متشابهين لصانعين مختلفين لا يلزم عنه تساويهما في الخصائص والصفات، فضلا عن أن يكون هناك تفاوت كبير بين المصنوعين كما هو الشأن في مصنوع الإنسان (الحاسوب مثلا) ومصنوع الله عز وجل (مخ الإنسان مثلا). ولا ننسى أن الله يصنع المصنوع وقوانينه، وأما الإنسان فيوظف قوانين اكتشفها ولم يبدعها.

مهما يكن، فإن الناظر في الأدلة القرآنية لإثبات وجود الصانع يجد أنها تمتاز عند مقارنتها بالأدلة

الأخرى بما يلي:

- 
- 174- عرّف ابن سينا السبب بأنه "هو كل ما يتعلق به وجود الشيء، من غير أن يكون وجود ذلك الشيء داخلا في وجوده، أو متحققًا به وجوده" عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، ودار القلم ببيروت، الطبعة الثانية، 1980م، ص 51.
- 175- عبد الرحمن التليبي: ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1998م، ص 132.
- 176- محمد توفيق الضوي: مفهوم المكان والزمان في فلسفة الظاهر والحقيقة: دراسة في ميتافيزيقا برادلي، ص 26.
- 177- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 178 - 179.

- 1- أن الدليل القرآني يمتاز بالوضوح والسهولة، فيتيح نفسه لأكبر شريحة من العقول البشرية بحيث يستوعب كل المستويات الثقافية والعقلية للناس. وهذا طبيعي؛ لأن الخطاب القرآني عام، ولأن تحقيق الهدف بطريقة سهلة أولى من اللجوء إلى الطرق الصعبة والغامضة كما قال الزركشي: "من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم يتخط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون، ولم يكن ملغزاً. فأخرج تعالٍ مخاطباته في محاجة خلقه في أجلى صورة، تشتمل على أدق دقيق؛ لتفهم العامة من جليها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء" (178).
- 2- أنه أكثر مباشرة من الأدلة الأخرى في الربط بين المقدمة والنتيجة؛ فالعالم المصنوع قائم أمام الحس قياماً لا يُشك فيه شكاً له دليل مقنع، والمصنوع يحتاج إلى صانع. ومعلوم أنه كلما كانت المقدمات أقل مع صحتها، كانت أعون على إثبات الحقائق لدى العقلاء دون عناء. وفي هذه الحالة سنشغل العقل المتلقي بالقضية الأصلية دون أن يتشتت بين مقدمات يدور حولها الجدل ويجري النزاع.
- 3- ومع هذا فإن الدليل القرآني على قضايا العقيدة عموماً لم يُبَيِّن على طريقة البرهان ولا الجدل المنطقيين، وإنما على الطريقة المسترسلة في كلام الناس عند سوقهم الأدلة. والأصل في الدليل ليس هو طريقة صياغته - كما قد يُظن - ولكن قدرته على إثبات المطلوب والبرهنة عليه.
- 4- كما يلاحظ بالنسبة لمادة الدليل القرآني "أن بداية النظر ومنشأ التفكير الذي يوصي به القرآن [والذي يمثل أساس أدلة إثبات الصانع] هو دائماً بدايات حسية، ووقائع مشاهدة" (179). وهذه الوقائع والبدايات هي أساس كل تفكير بشري؛ إذ إن الإنسان غير قادر على معاينة الغيب، فيقوم علمه به على إدراك تأثيره من ناحية، وعلى الخبر الصادق الوارد عنه من ناحية أخرى.
- 5- لا يعتمد دليل القرآن العقدي على المقدمات العقلية وحدها، ولكنه يثبث للمتلقى مع هذا شحنة عاطفية تساعد الدليل على أداء مهمته؛ وذلك باصطفاء الكلمات ذات الظلال الخاصة، واستخدام الأسئلة الإنكارية، وغير ذلك. فيما يبدو أنه دعوة للمتلقى إلى الحياد في أخذ الدليل، وإشارة كذلك إلى أن المعاني العقلية الجافة لا تكفي للإقناع ما دامت القضية التي يُبرهن عليها أوسع مدى من طاقة العقل. والناظر في الجدل الفلسفي والكلامي الطويل حول مختلف القضايا، يجد أنه قليلاً ما حدث اقتناع من أحد طرفي

178- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي

الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1376هـ/ 1957م، 2/ 24.

179- حسن الشافعي: الأمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1998م، ص 185.

النزاع برأي الطرف الآخر، وكثيرًا ما يصل الأمر إلى ما أسموه تكافؤ الأدلة، والذي يعني في حقيقته غياب الحق عن الفريقين كليهما، أو عجزهما معًا عن سياقة الدليل على ما معها.

6- سلطة الدليل الواحد حين يكون صحيحًا قوية حقًا، إلا أن المعنى يصل إلى درجة اليقين الثابت حين تتضافر على إثباته حزمة من الأدلة، وقد يكون هذا هو الهدف من تعدد أدلة القرآن على إثبات وجود الصانع؛ خاصة أن الموضوع القرآني عمومًا لا تُفهم حقيقته كاملة إلا بمجموع الآيات التي تتحدث عنه. لا وجه بعد هذا في أن نعتذر عن الدليل القرآني بأنه ليس مصوغًا على طريقة المنطقيين والفلاسفة، ما دام الأصل في الدليل - كما سلف - هو أن يكون مقنعًا ومثبتًا للمطلوب.

ومع هذا الامتياز الذي حظي به الدليل القرآني لإثبات وجود الله تعالى، إلا أننا يمكن أن نلمح في الأدلة غير المباشرة على وجود الله تعالى عمومًا سمات مشتركة تتضح فيما يلي:

أ) أنها تستند إلى قاعدة عقلية، أو تتخذ من العقل أداة تبحث عن الدليل الذي يثبت به وجود الصانع، في مخالفة واضحة لأكثر المستمسكين بالأدلة المباشرة - كما سبق بيانها.

ب) أنها تنتقل من الشاهد إلى الغائب، لا على سبيل المقايسة بينها، كما هو الحال في دليل قياس الغائب على الشاهد في باب الصفات، وإنما على سبيل استكمال فكرة منطقية ناقصة حول الشاهد؛ إذ إن الناظر في عالم الشهادة يوقن من حاله أنه لم يوجد نفسه، وأنه لم يوجد صدفة، ولا حلّ لهذا إلا بالإيقان بوجود موجود كامل أو جد كل شيء غيره.

ج) أنها تتفاوت سهولة وصعوبة، حتى إن منها ما لا يحتاج إلا إلى جهد عقلي يسير لفهمه؛ كدليل الخلق ودليل العناية، ومنها ما لا يستوعبه إلا أفراد قلائل من الناس؛ كدليل الجوهر والعرض عند المتكلمين.

د) كما أنها تتفاوت في متانة السبك وخلوها من الثغرات التي يمكن أن يأخذها الخصم عليها. وليس لهذا في الحقيقة علاقة بالصعوبة والسهولة التي يحملها الدليل، فقد يكون الدليل سهلاً قريب المأتم، ولكنه أكثر إحكامًا من دليل آخر صعب ومتشعب، كما هو الحال عند المقارنة بين دليل الاختراع ودليل الجوهر والعرض أو دليل الحركة مثلاً.

هـ) أن سوق هذه الأدلة للناس لا يؤدي بالضرورة إلى إيمانهم بنتيجتها؛ لأن المسألة تتجاوز الإقناع العقلي إلى عبور الحواجز والقيود النفسية التي تمنع الناس من التسليم للحق، مع كسب ثقتهم في وجود مصلحة مقنعة لهم في هذا التوجه. ولا يعني هذا أن هذه الأدلة لا تكفي لإثبات حقيقة الوجود الإلهي،

ولكن لأن العقل لا يعمل بمفرده في حياة الناس، فقد لا تؤدي هذه الأدلة إلى إيمان المنكر. ومع أن الغزالي يشترط في العلم اليقيني أن "ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك. بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من قلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً" (180). مع هذا فإن من النادر أن نجد من يخضع لهذا الحكم الدقيق في مثل هذا الطرف.

(و) نتيجة هذه الأدلة ضرورية من جهة الفكرة التي تؤسس لها، وهي دلالة الصنعة على الصانع، وإن لم تحدد لنا هذه الأدلة من صفات الله إلا ما يكون من لوازمها؛ ولهذا يقول ابن عربي الطائفي: "العلم بوجود الصانع عند ظهور الصنعة للناظر ضروري، وإن لم يعلم حقيقة الصانع ولا ماهيته، ولا ما يجب أن يكون عليه ويجوز ويستحيل، إلا بعد نظر فكري وإخبار إلهي نبوي" (181).

(ز) قد يُنظر إلى هذه الأدلة باعتبارها أدلة متخاصمة؛ نظراً لما بين أصحابها من اختلاف فكري عميق في كثير من الأحيان، إلا أنني أعتقد - على خلاف ذلك - أنها متآزرة لاشتراكها في تأكيد معنى واحد تسعى إلى إثباته، غير أن بعضها أتى إلى الهدف مباشرة، وبعضها أطال على نفسه طريق الاستدلال، فاحتاج إلى مقدمات أكثر من غيره، وكل مقدمة تحتاج إلى إثبات خاص بها؛ حتى تؤدي إلى المقدمة التي تليها، وهكذا إلى النتيجة، فصار الاختلاف بين صاحب هذا النوع من الدليل وبين مخالفه حول الثقة في الدليل المسوق على صحة المقدمات التمهيدية أكثر من أي شيء آخر.

خامساً: إثبات الوجود بين الذات الموجودة وتأثيرها:

ثمة أشياء كثيرة نعرفها ونثبتها بتأثيرها دون ذاتها، وبعض هذه الأشياء هو جزء من ذاتنا؛ كالروح مثلاً، وبعضها لصيق الصلة بحياتنا؛ مثل قوى الجذب، وبعضها بعيد عنا؛ كالنجوم النائية جداً عن الأرض، فكل واحدة من هذه - مع الفروق القائمة بينها - تعجز حواسنا عن إدراكها، لكننا نعاين تأثيرها، فالروح يُعرّف وجودها من حياة الجسم الذي ترتبط به، والجاذبية من حركة الأجسام المتجاذبة باتجاه بعضها البعض، والنجوم من الضوء الصادر عنها.

ومع أن المعرفة الحسية قد تبدو أقوى من البرهان العقلي في الدلالة على وجود الموجود، أو كما قال صاحب أسرار البلاغة: "العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ

180 - الغزالي: المنقذ من الضلال، ص 13 - 14.

181 - ابن عربي: الفتوحات المكية، 1/582.

الضرورة، يفضلُ المستفاد من جهة النَّظر والفكر في القوة والاستحكام"<sup>(182)</sup> - إلا أن أمام المعرفة بالحس ثلاث مشكلات رئيسة:

الأولى: ما أثاره الشكاك من أمر الخداع الحسي، وأن الإنسان قد يرى أشياء دون أن يكون ما يعاينه هو الحقيقة، كما هو الحال في أمر السراب. وقد يبدو الأمر كله عندهم - كما سبق - أشبه بالرؤى المنامية، فثمة أشياء تُرى وتُسمع، لكن لا حقيقة - مادية على الأقل - لتلك المرئيات والمسموعات.

الثانية: أن هناك مستويات من الوجود الحسي لا يدركها الإنسان بالحس المجرد، بل يحتاج لإدراكها إلى آلة مقوِّية لقدرة الحاسة؛ مثل: الكائنات الدقيقة الحجم، والأصوات الخافتة، أو ذات التردد الذي لا تلتقطه الأذن البشرية المجردة.

الثالثة: أن ثمة موجودات لا يعرف الحس وجودها مباشرة؛ إما لأنها غير جسمية أصلاً؛ كالنفس عند من يرى أنها من طبيعة أخرى مختلفة عن طبيعة الجسم، وإما لأنها خلقت على هيئة خاصة لا يتعامل معها الحس؛ كالنفس لدى من يعتبرها جسمًا شفافًا لا يقبل الرؤية بالعين المجردة ولا مع الآلة المصنوعة.

وإذا كان من الممكن حل المشكلة الأولى بالنسبة للمعاينة الحسية - كما سلف - واعتبار التكامل بين الحواس والآلات المساعدة فيما يخص المشكلة الثانية، فتبقى المشكلة الثالثة، وهي الخاصة بالوجود غير الجسمي أو الجسمي الذي لا يستشعره الحس الإنساني. والحق أننا مهما نفينا وجود موجودات ليست أجسامًا، فإننا مضطرون إلى الاعتراف بوجود موجودات لا ندركها بحواسنا، إلا أننا نستدل عليها بآثارها، وهذا هو أصل قضيتنا، فقد حاول الفيزيائيون المعاصرون مثلًا تقدير حجم الكون، فنصبوا لهذا الغرض أطباقًا كبيرة في أماكن معينة من الأرض تنعكس عليها الأشعة الكونية القادمة من مسافات بعيدة جدًا عن كوكبنا، وقدروا على أساسها مساحة الكون بصورة تقريبية، وإن لم يروا من هذا الكون إلا أقل القليل.

إن الإنسان يدرك من الشيء الواحد أحيانًا جانبًا بالحس وجانبًا بالعقل، فقد كان القدماء يدركون القمر موجودًا بأبصارهم، وبالحدس عرفوا أن ضوءه مستمد من الشمس وليس منبعثًا من ذاته، وبالمثل ندرك الكون موجودًا بالحس، ونعرف وجود صانعه بالعقل. وهكذا يتكامل البرهان العقلي مع

الحس في أداء وظيفة الإدراك عند الإنسان<sup>(183)</sup>، ولا استغناء لأحدهما عن الآخر. إلا أن ما لا يدركه الحس من أي وجه، فلا بد من إثبات وجوده أو عدمه بالدليل العقلي. وقد نتوقف في بعض الحالات عن الإثبات والنفي كليهما؛ لإمكان كل واحد منهما عند غياب دليل مرجح لأيهما؛ كوجود حياة ما فوق كوكب المريخ مثلاً؛ إذ لا دليل إلى الآن يشتهها، كما أنه لا دليل على انتفائها.

مهما يكن، فلا مجال للمفاضلة بين إثبات موجود بالحس وبين إثباته بالعقل، وإن تفاوت الموجودان رتبة؛ إذ لكل مدرك وسيلة لإثباته تناسبه. وإن كان الإثبات العقلي أشمل وأوسع مدى، فإنه يبتدئ من علامات ودلالات حسية في العادة.

وإذا طبقنا هذه المسألة بعمومها على وجود الله تعالى وفقاً للمفاهيم الإسلامية، سنجد أن المعاينة الحسية في حقه ممتنعة أصلاً؛ أي أن المعائن المفترض ليس جسمًا ولا في جسم<sup>(184)</sup>، فلم يبق إلا الأدلة العقلية تثبت وجوده أو تنفيه، فمن ادعى الإثبات طوّل بأدلته، ومن ادعى النفي طوّل بأدلته كذلك. وحين يأتي الشرع الديني؛ أي شرع ديني بأدلته المثبتة لوجود الله تعالى فمن حق المخاطب - إن رغب في التدرج المنطقي في طلب الحقيقة - أن يجد قبل الإيذان بالدين عمومًا من الأدلة العقلية ما يثبت صحة القضية الأولى للدين، وهي وجود الله تعالى، ثم إثبات صحة الشرع نفسه؛ ولهذا اشتمل القرآن على أدلة وبراهين عقلية كثيرة تثبت وجود الله تعالى ولم يكتف بمجرد تقرير هذه العقيدة - كما سبق توضيحه. وفي مقابل هذا، لا نجد في الكتاب المقدس اهتمامًا بهذه القضية، مع أن عدد كلمات الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم وحدها، وهي المنسوبة إلى موسى عليه السلام، تزيد على عدد كلمات القرآن الكريم كله، إلا إذا اعتبرنا أن القصة الطويلة الواردة في صدر سفر التكوين عن خلق العالم مشتملة

183 - من العجيب أن ينطبق هذا حتى على المجاز الذي تستعمله اللغة، وهذا ما عبر عنه عبقرى البلاغة العربية عبد القاهر الجرجاني بقوله عن التعبير المجازي: "يدل اللفظ (فيه) على معناه الذي يوجه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك؛ كمعرفتك من كثير رماد القدر أنه مضيف، ومن طويل النجاد أنه طويل القامة، ومن نؤوم الضحى في المرأة أنها مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها" الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ب.ت، ص 262.

184 - ليس هذا نفيًا للثابت المتواتر بالكتاب والسنة من رؤية أهل الجنة لربهم - عز وجل - يوم القيامة، ولكنه ترجيح لنفي الرؤية مطلقًا في الدنيا، ونفي لرؤية جسم فيها في الدنيا والآخرة على السواء.

على دليل الخلق، غير أن المسألة لا تعدو - فيما يبدو للناظر - أن تكون تقريراً للقضية، وليس إثباتاً برهانياً لها، كما هو شأن بعض آيات القرآن التي تناولت موضوع الخلق.

ويبدو أن هذا هو ما أوجأ اللاهوت والفلسفة المسيحية واليهودية إلى العقل وحده في إثبات هذه القضية، وهذا نموذج مسيحي من القرن الثالث عشر الميلادي يدل على هذا، يقول صاحبه: "قد يُقال إن الأشياء المخلوقة قد تدل على معرفة خالقها، والأشياء المحدثّة على أزلية باريها، والزمنية القائمة تدل على ضباطة (يعني احتواء) المحتوي عليها. فإن فكرت في الأزلي أن شيئاً تقدّمه، وهو سبب لوجوده فارتق بعقلك إلى من تقدمه - كما زعمت - ثم من تقدم ذلك الآخر وكوّنه، فإن العقل هكذا يرتقي من واحد إلى واحد حتى ينتهي بلا محالة إلى أبدي لا بدء له، قديم لا يتقدمه شيء، أزلي لا يُجد له زمان..." (185).

وبالمثل نجد أدلة معاصره الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون في دلالة الحائرين لإثبات الصانع، فهي أدلة أرسطية - كما صرح هو بنفسه - مع بعض التعديل أحياناً، ولا وجود لأدلة نقلية لديه في هذا الجانب.

والحق أن من يشترط المعاينة لكي يؤمن بالله تعالى يقع في تناقض مع نفسه وفكره؛ لأنه يؤمن في الأمور الصغيرة بوجود فاعلين لها، مع أن المفعولات قد تكون أشياء ذات قيمة محدودة جداً، فإذا تعلقّت المسألة بمفعولات أكبر وأعظم وأكثر تعقيداً في صنعها، سهل على الناس المسارعة إلى إنكار صانعها؟! وقد يستسهل بعض الفلاسفة والمفكرين إسناد معجزة إدارة الكون وتدبيره إلى القوانين الميكانيكية - كما مضت أمثلة لهم - دون أن يثبتوا وجود الصانع. إلا أنهم يغالطون بهذا المسلك أنفسهم، ويخالفون منطق العقول الصحيحة التي تنسب كل معلول إلى علة وسبب. كما أن القوانين الكونية - التي هي المدبر المُفترَض عندهم - لا تنفصل عن الأشياء التي تُدار وفقاً لها؛ أي أنها ذات شخصية اعتبارية لا حقيقية - إن صح التعبير - ولا يمكن لمن يكون بهذا الوصف أن يكون خالقاً أو مدبراً للكون. وهناك نقطة أخرى أخطر من هذه في هذا الجانب، وهي أن الظواهر الكونية الشاذة والنادرة، والتي تأتي على غير النسق المعتاد في الطبيعة، وتكسر القوانين السارية - هذه الظواهر لا موضع لها في فكرتهم، إلا أن يعتبروها مدبراً آخر للكون.

185 - بولس البوشي (أسقف مصر سنة 1240م): مقالة في التثليث والتجسد وصحة المسيحية، تحقيق: الأب سمير خليل

اليسوعي، المطبعة البولسية، جونيه، لبنان، 1983م، ص 131 - 132.

إن الكون بظواهره وأشياءه حاضر بقوة في مدارك الجماعة البشرية كل على حدته، وللكون - في الوقت نفسه - وجود خارجي خاص به. وكما أن الأرض التي نراها ليست كل الكون، وأن كل ما نراه في الأرض والسماء، وبشتى الوسائل المتاحة لنا ليس كل الكون، فكذلك لا يبدو وجود الكون المادي - ما نراه منه وما لا نراه - هو كل شيء، بل لا بد من الصعود إلى إثبات وجود آخر هو أصل لهذا العالم، ومهما صعدا فسننتهي إلى وجود شيء ما ننسب إليه صنُّع الكون.

وإذا جئنا إلى تعيين هذا الصانع، فلا بد أن نتمسك بما شهدنا للتوصل إلى ما غاب عنا، وما شهدناه هو المصنوع، وما غاب عنا هو الصانع، وطريقة الصنع كذلك. أما المصنوع فصفاته تعكس ولو بعض صفات الصانع، وهو أمر اهتم به المتكلمون من المسلمين، وقسموا صفات الصانع لأجله إلى ما يُعرَف بالنظر وما يُعرَف بالسمع، فنحن نعرف من ضخامة الكون ودقة صنعه وتعدد مكوناته وانتظام تدبيره أن صانعه مريد وقادر وعليم وحكيم، وغير ذلك، وهذه الصفات لا يمكن أن تكون من خصائص الصدفة ولا القوانين الكونية، فلم يبق إلا أن نثبت وجود الله الصانع.

ومن أعجب العجب بعد هذا أن يستعمل العقل الأوربي في عصر "التنوير" شيئاً واحداً؛ يثبت به الصانع مرة، وينفيه به مرة، وتلك هي القوانين العلمية أو نتائج العلم التجريبي<sup>(186)</sup> التي راج أمرها في تلك الفترة. والحق أن الأصل الذي انطلق منه النفاة ليس موضوعياً، بل هو ذاتي خاص بتجربتهم مع الدين الأوربي، فما دام الدين بهذا التحديد ضد العقل، فليس من حق الدين أن يُخدَّم بالعقل. كما أن المؤلِّهين في عصر التنوير هذا لم ينطلقوا بالنتيجة المنطقية لانضباط الكون بالقوانين العلمية إلى آخرها؛ أفصد في إثبات ما يليق من الصفات لله تعالى، ونفي ما لا يليق به منها<sup>(187)</sup>.

والكون يبدو بهذه الصورة عقبية في وجه نفاة الصانع لا يمكنهم تخطيها، وكل ما قدموه من تفسيرات تنفي الوجود المادي لهذا الكون لا تقدِّم كحجة يمكن أن يفهمها العقل، أو يطابقها الواقع. ولهذا يبدو لي أن ديفيد هيوم حين أثبت الإدراكات ونفى المدركات كان يهرب من النتيجة المنطقية والطبيعية المترتبة على الاعتراف بوجود المدركات، وهي أن لها صانعاً ولا بد.

186 - انظر: كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ص 180 وما بعدها.

187 - انظر: مثلاً آراء فولتير في الله: المصدر السابق، ص 203 وما بعدها.

والقول بوجود الشر في العالم لا ينفي وجود الله، وهي مسألة - في الحقيقة - لا ينبغي أن تعالج إلا بعد الفراغ تمامًا من إثبات الصانع وفقًا للأدلة والبراهين العقلية المتنوعة، فإذا فرغنا من هذا عاجلنا مسألة وجود الشر باعتبارها شبهة واردة على هذا الإثبات.

ويبدو لي أن اعتبار خيرية الإله بالمفهوم الإنساني الساذج، والذي تبنته بعض الأديان والفلسفات، وعززته المسيحية بقوة - يبدو لي أن هذا المفهوم هو الذي أدى إلى القول بالتعارض بين وجود الله تعالى ووجود الشر في العالم، وأحسب أننا لسنا في حاجة إلى التوفيق بين الوجودين بقدر حاجتنا إلى أن نفهم وجود الشر في إطار فهم عام لموضوع القضاء والقدر، وهو ما آمل أن أتناوله في دراسة أخرى - إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*