مَنْ خَلَقَ الاله؟!

سياقاتُ السؤال، ونقد الإجابة السائدة

علي العزّام الحسيني

مصدر الفهرسة : IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda

رقم تصنيف LC : BP166.2 .H87 2021

المؤلف الشخصي : الحسيني، علي العزام – مؤلف.

العـــنـــــوان : من خلق الاله : سياقات السؤال ونقد الإجابة السائدة.

بيان المسؤولية : تأليف العزام الحسيني.

بيانات الطبع : الطبعة الاولى.

بيانات النشر : كربلاء، العراق : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات، 2021 / 1442 للهجرة.

الوصف المادي : 174 صفحة؛ 24 سم.

سلسلة النشر : (العتبة الحسينية المقدسة ؛ 848).

سلسلة النشر : (قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات؛ 96).

تبصرة ببليوجرافية :يتضمن هوامش.

مصطلح موضوعي : علم الكلام – دفع مطاعن.

مصطلح موضوعي : الإلهيات (علم الكلام).

مصطلح موضوعي : الوجودية (علم الكلام).

مصطلح موضوعي : اللاهوت المسيحي – نظريات.

اسم هيئة اضافي : العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق)، قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات. جهة مصدرة.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة

التصميم والإخراج الفني: علي جبار

يتراءى تافهاً كلُّ حلٍّ، لِمَن لم يفهم المشكلة.

دافيلا

المدخل:

يقوم المنظور الإيمانيّ حيال الوجود على مبدأ الخلق والايجاد: خلق الإله الكون، والكائنات، والإنسان، وكلّ شيء، منه بدأت الأشياء وإليه تعود، وفي سبيل اثبات ذلك: قُدّمت أدلّةٌ، وأُقيمتْ براهين، وشُيّدت حُججٌ - وبطبيعة الحال- لم يصفُ لها الجوّ من المؤاخذات، ولا سلكتْ طريقها دون عرقلة الإعتراضات التي عمل على بلورتها الاتجاه المضاد؛ ليكوّن منها مبرّراته في مناكفة أدلة الإيمان، وتوظيف ما يمكن في مشاغبة البرهان، ولاعتباراتٍ فلسفيّةٍ محضة؛ لن يسعه التدليل الايجابي على قضيته والبرهنة المباشرة لنفي وجود الإله؛ لذا اقتصرت مهمّته في إسناد موقفه على المؤاخذات وقد تنوّعت وتوّزعت على مجالات:

فمنها العلميّ: كنظرية التطور الدارويني في علم الأحياء، كذا أطروحة ستيفن هوكنيغ (ت٢٠١٨م) في الفيزياء (امكانية أن يُوجِدَ الكون نفسه من لا شيء؛ بفعل قانون الجاذبية).

ومنها: السايكلوجي النفسي، كالذي اقترحه رائد مدرسة التحليل النفسي من أنّ الرغبة الطفوليّة بالحاجة للحماية أدّت بالإنسان أن يسقط مفهوم الأبوّة على الإله!

ومنها: السسيولوجي الاجتماعي، حيث المنظور الماركسي، مضافاً لدوركايم (ت١٩١٧م) الذي رأى أنّ فكرة الله وليدة روح المجتمع للتحكم في سلوك الأفراد.

ومنها: بل أهمّها: الفلسفيّ، ففي هذا الإطار تبرز العديد من الأسئلة الاشكاليّة على وجود الإله، وعلى الإيمان به، فضلاً عن الحجج الاثباتيّة، من قبيل: هل معرفة الإله ممكنة؟! وهل الإيمان به يسلب الحريّة؟

تبنّى إيمانويل كانت(ت١٨٠٤م) مثلاً: إستحالة البرهنة على وجود الإله، وعدم إمكانيّة معرفته عقلياً وحسياً !، كما اعتقد سارتر(ت١٩٨٠م) مثلاً، أنّ الايمان بالإله منافٍ للاعتقاد بحرية الانسان!

وأيضاً: من المسائل الشهيرة والبارزة على هذا الصعيد هي: مشكلة الشرّ، أو معضلة أبيقور الفيلسوف اليوناني (ت٢٧٠ق م) الذي ذهب إلى أنّ وجود الشرّ في العالم، بأشكاله: الطبيعي (كالزلازل) والأخلاقي(كالحروب)، والميتافيزيقي (كنقص المخلوقات) لهو في تضادٍّ وتدافعٍ مع فكرة وجود إلٰهٍ مطلقِ القدرة والرحمة والخير، وجميع القضايا أعلاه هي ذات طابع فلسفي.

ومِن المسائل الإشكاليّة ذات الصلة بالإله ذاته، مفهوماً ومصداقاً، أو وتصوّراً ووجوداً؛ سؤال البحث والدراسة بين يديك: **ما سبب الإله، وما علته، ومن أوجده؟!وعادة ما يختزل بصيغة: من خلق الإله؟،** وهو وإن بدا واحداً شكلاً ومضموناً، لكن الواقع أنّه متعددٌ حقلاً ومفهوماً وسياقاً:

السؤال- حقوله ومجالاته:

يحضر السؤال ويرد في أربع مجالات: النصوص الدينيّة، والكلام، والفلسفة، وعلى لسان العلماء، ويختلف الهدف من استدعاء السؤال؛ نظراً لاختلاف هذه

الحقول وظيفةً ومنهجاً، فللنصوص الدينية قصب السبق، بيد أنّه لم يتداول فيها بوصفه اشكاليّة تحتاج إلى حلٍّ وإجابة، وإنّما من زاوية أنّه حديث نفس ووسوسة على وزان السؤال عن مكان الله وزمانه: أين الله؟ متى وجد؟ وهكذا؛ ومن أجل ذلك أُدرج في كتب الحديث في باب: (الوسوسة وحديث النفس)، ومفاد ما جاء في هذا المجال: أنّ رجلا أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله إنني نافقت (وفي آخر: هلكت)، فقال: والله ما نافقتَ، ولو نافقتَ ما أتيتني تُعلمني ما الذي رابك، أظنّ العدوّ الحاضر أتاك فقال لك: مَن خلقك؟! فقلتَ: اللهُ خلقني، فقال لك: مَنْ خلق الله؟!

قال: إي والذي بعثك بالحق لكان كذا، فقال: إنّ الشيطان أتاكم من قبل الاعمال فلم يقوَ عليكم، فأتاكم من هذا الوجه؛ لكي يستزلّكم، فإذا كان كذلك، فليذكر أحدُكم اللهَ وحده.. وفي حديث آخر أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أضاف: ذاك والله محض الإيمان، قال ابن أبي عمير: فحدّثتُ بذلك عبد الرحمن بن الحجاج فقال: حدّثني أبي عن أبي عبد الله (الصادق): أنّ رسول الله إنّما عنى بقوله هذا "والله محض الايمان": خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض له ذلك في قلبه[1].

(١) الكليني: الكافي، ج٢، ص٤٢٥ باب: الوسوسة وحديث النفس، ح ٣ و٥.

هذا، وقد تفرّدت أحاديث أهل البيت بإشارة لمعالجة صيغة أخرى من صيغ السؤال، ذلك حين ورد فيها مناداة الإله بـصفة: "**مَن لا يحتاج إلى التفسير**"، على ما سيأتيك مفصّلاً.

أمّا علماء الكلام والفلاسفة المسلمون فلم يعقدوا للموضوع بحثاً مستقلاً، ولا وضعوا له عنواناً قائماً بنفسه، إنّما عالجوه بطريقة الدفع المقدّر، والجواب عن سؤال مُضمر، حين تناولوا مسألة: (علّة الاحتياج إلى العلّة)، وسيأتيك البيان، والأمر مختلف بالنسبة للفلاسفة والعلماء الغربيين، وفلاسفتهم بالذات كانوا أسبق من غيرهم في إثارته، وأكثر إحكاماً في صياغته، وعنهم أجترّه علماء الطبيعة والفيزياء، وقد كان غرضهم من طرحه تعزيز موقفهم من الإله: رفضاً أو نفياً أو توقفاً، وليس في ذلك ما يقضي بأسبقية الفلاسفة في أصل طرح السؤال؛ ومضافاً لما تقدّم، فإنّ السؤال منقدحٌ في أذهان بني البشـر عموماً، كبيرهم وصغيرهم، ولعلّه عند الصغار أكثر!، ولا يُستبعد أنّه قد علق في نفوس الفلاسفة وهم صغارٌ فاستصحبوه، أو أنّهم قد تعلّموه من الأطفال، على غرار ما قد يتعلمه العلماء، كما أشارت أليسون جوبنيك استاذة علم النفس في جامعة كاليفورنيا في مقال لها بعنوان: ما سيتعلمه العلماء من الأطفال[1]، على أنّه لم يطرح بمعنى وسياق واحد، بل جاء لواحد من أربعة أهداف في ضوئها يتحدّد سياقه و فحواه:

(١) جـون بـروكمان، الخمسـون سـنة المقبلـة، ص٥٧، ترجمـة: فاطمـة غنـيم، نشـر: هيئـة أبـو ظبـي للثقافـة والتراث، الطبعة الأولى: ٢٠٠٩م.

السؤال-مفهومه وسياقاته:

١. ففي سياق إبطال دليل الحدوث الكلامي، يقال: إذا كان لكُلّ شيءٍ سببٌ وعلّة، فما سبب الموجِد الأوّل؟!، وتتفق كلمة المدافعين عن دليل الحدوث أنّه سؤال مغالطي، بيد أنّها تختلف في تقرير وجه المغالطة فيه، ومعظم مَن قاربه وتصدّى لكشف الخطأ فيه قد أخفق حين نحى النهج الكلامي، مثلما سيتبين في الفصل الأوّل.

٢. وفي سياق نقض دليل الإمكان الفلسفي، الذي يقوم على أنّ الموجودات الممكنة من حولنا لها علّة، وينتهي إلى ما لا يحتاج إلى علّة، واجب الوجود، ثمّ يسقط على الإله، فيطرح السؤال متخذاً مساراً آخر: لماذا لا يكون مجموع العالم هو الواجب؟ ولماذا كان الواجب غير محتاج إلى علّة؟!، وهذا هو حصة الفصل الثاني من الكتاب.

٣. وسواء أكان المعتمد هو الدليل الكلامي أو البرهان الفلسفي، فثمَّة إشكالية ترد على أصل إمكانية حل لغز الوجود، وتُعرقِل أساس المسعى لتفسير نشأة الكون والعالم من أيِّ طرف وقع: المادي أو المؤمن، فإنّ رؤية الطرفين متكافئة في هذا الإطار؛ من حيث انتهاؤهما في التعليل إلى مبدأ لا سبب له ولا أوليّة!، وهنا المشكلة: كيف للإنسان وأنّى له إدراك موجود لا سبب له ولا بداية؟! وهذه الاشكاليّة المعرفية قد ادَّخرها الفصل الثالث.

٤. في سبيل تفسير نشأة الإيمان بالإله واجه الفكر اللا ديني سيّما النافي وجود الإله سؤالاً ملحّاً: إذا كان الإله غير موجود إذن كيف آمن به جميع الناس وعلى مرّ العصور ومختلف الأمكنة؟، ومَن خلق فكرة الإله في العقول رغم عدم وجوده في الواقع؟! ومَن أوجد هذا الكائن الموهوم في النفوس عامة؟! وفي سياق بلورة إجابة وضعيّة غير ايمانية قالوا: ليس الإله هو خالق الإنسان، بل الإنسان خلق الإله!، ولهم في تقرير كيفية حدوث ذلك وجهات نظر مختلفة أُعدَّ رابعُ فصول البحث وآخرها لبيانها.

جديد الكتاب:

قبل المباشرة بفصول البحث أودّ أن أجيب على استفهام مهمّ قد ينقدح في ذهن القارئ: لماذا هذا الكتاب؟! وما الجديد فيه؟ وما الداعي إليه؟ وهو استفهام وجيهٌ؛ فقد كُتب عن الموضوع ذاته كثيراً، بل أُلّف بخصوصه وعنوانه عدَّة كتب، وصدرت فيه دراسات من كتّابٍ معاصرين، مسيحيين، ومسلمين سنّة وشيعة، أذكر منها أربعة على سبيل المثال دون الحصر:

الكتابات السابقة:

١. فللمسيحيين كتاب: (**مَن صنع الله؟، واجابات عن أكثر من مئة من الأسئلة الصعبة الأخرى عن الإيمان**)، ومؤلفه لاهوتي أمريكي من أصول هندية: رافي زكارايوس (ت٢٠٢٠م)، ترجم للعربية بواسطة: جوليانا خوري، صدرتْ طبعته الأولى سنة: ٢٠١١م، عن دار منهل الحياة، ومثلما

يحكي عنوانه الفرعي، فإنّ الكتاب غير مخصص لسؤال: من صنع الله؟ وحسب، لذا لم يستغرق منه سوى بضع صفحات الفصل الأول.

وأفضل منه كتاب: **(مَن خلق الله؟ ـالبحث في نظريّة كُلّ شيء)** للكاتب البريطاني المعاصر: إدكار أندروز، وترجمته للعربية: هدى بهيج، صدرت طبعته الأولى سنة: ٢٠١٤م عن مركز مورغان للنشر والإعلام، وهو كسابقه، بيد أنّه خصّص له الفصل الأول كاملاً، وبواقع: (١٠) صفحات تقريباً.

٢. **ومن المسلمين (السنة)** كتاب: (فَمَن **خلق الله؟ نقد الشبهة الإلحادية:" إذا كان لكلّ مخلوقٍ خالق، فمَن إذن خلق الله؟"في ضوء التحقيق الفلسفي والكشف الكوسمولوجي)**، للدكتور: سامي عامري، والكتاب بصفحاته (٢٦٣) خاص بالموضوع، وهو آخر ما صدر بهذا الشأن فيما أعلم.

ومن المسلمين (الشيعة)، كُتيب صغير بعنوان: (مَن **خلق الله؟)** لمؤلفه: الشيخ مالك مهدي السويعدي، حاول فيه تسهيل الموضوع عبر عرضه بطريقة السؤال والجواب، وكانت حصة الموضوع (٢٠) صفحة في الفصل الأوّل.

أعود مجيباً عن الاستفهام آنفاً، فما يضمنه الكتاب ويمثّل شيئاً من خصوصياته ومميزاته أمران، يعود الأوّل للسؤال، فيما الآخر للجواب، هما بإيجاز:

١. في السؤال:

إنّ أغلب الكتابات التي تناولت الموضوع قد اقتصرت في غالبها على السؤال في معناه وسياقه الأوّل آنفاً ودارت حوله، فإن تناولتُ شيئاً ممّا جاء من مضامين أخرى تناولته على نحو هامشي وملتبس ومشتبك مع الأوّل، وقد قيل: إنّ فهم السؤال نصفُ الجواب، بينما يأخذ هذا البحث على عاتقه مهمّة فهم عمق السؤال بمعناه العام عبر تصنيف معانيه المتعددة، ووضع كُلٍّ منها في إطاره وسياقه المناسب، وعرض نصّوص متبنيه حرفياً في كُلّ معنىً من معانيه.

٢. في الإجابة:

والميزة الأهم من سابقتها للبحث بين يديك مركبّة، فهو يقدّم إجابة أُصولها: أولاً: فلسفية لا كلاميّة، وثانياً: في ضوء الحكمة المتعالية، لا المشائية، مقابل جميع تلكم الكتابات التي أقامت إجاباتها، وبنت حلولها: إمّا على منهج الفلسفة المشائية كالكتيّب الأخير آنفاً، أو على المنهجية الكلاميّة كما هو حال سائر الكتب الأخرى، وما يمكنني قوله الآن من خصوصيّة في منهجيّة الإجابة التي يتبناها بحثنا هو أنّها لا ترتهن بثبوت الحدوث للعالم، وبهذا تتميّز عن الطريقة الكلاميّة، كما أنّها لا تتوقف على إثبات استحالة التسلسل، خلافاً للحلّ ذي الأصول المشائية!

الفصل الأول: سؤال دليل الحدوث الكلامي.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: سياق السؤال وتحليله.

المبحث الثاني: الحلّ الكلامي والفلسفي.

المبحث الثالث: لماذا يرتبط المعلول بالعلّة؟!

المبحث الأول: سياق السؤال، وتحليله.

تختزل المقولة الدارجة: " البعرة تدل على البعير.."[١]، الدليل المعروف في علم الكلام الاسلامي بـ(بدليل الحدوث) المسمّى في اللاهوت المسيحي بـ(الحجة الكونيّة) وفي الدراسات المعاصرة بـ(الدليل الكوزمولوجي) وأياً تكن التسمية فإنّ حقيقته متقومةٌ بركيزتين: تفيد الأولى أنّ العالم أثر ومسبّب، وحادث له بداية قد نشأ منها، فيما تتممها الثانية: وكل أثرٍ له مؤثّر، كل مسبّب له سبب، كل حادث مُحدث، كلّ ما له بداية له مُبدئ، لينتجا أنّ للعالم سبباً، هذا هو جوهر برهان الحدوث.

غير أنّه قد ارتسم في الذهن، على خلاف حقيقته، وكالتالي: الكون شيء، ولكلّ شيءٍ سببٌ من خارجه، فللكون سبب، وهو الخالق!، وفي هذا السياق يأتي السؤال، وتنشأ المعارضة لدليل الحدوث: الخالق شيء، ولكلّ شيء سبب، فما سبب الخالق؟ أو من خلقه؟!وقد أُثير الاعتراض من قبل عدة من المفكرين المعروفين، علماء وفلاسفة مثل: جون ستيورات مِل (ت: ١٨٧٣م) الذي كتب قائلاً:" لقد علّمني والدي أن سؤال "من صنعني " لا يمكن الإجابة عليه، لأنّه يوحي مباشرة بسؤال آخر هو: من صنع الإله؟!"، ويعلّق برتراند راسل (ت ١٩٧٠م): وفي هذا ما

(١) أصلها أثرٌ ورد عن أمير المؤمنين، وتمامه: أنّه (عليه السلام) سئل عن إثبات الصانع، فقال: البعرة تدلّ على البعير والروثةُ تدلّ على الحمير، وآثار القدم تدل على المسير، فهيكل علوي بهذه اللطافة، ومركز سفلي بهذه الكثافة، كيف لا يدلان على اللطيف الخبير؟! [بحار الأنوار، ج٣، ص٥٥].

يُثبتُ ضعفَ نظريّة المُوجِد الأوّل، لأنَّه إذا كان لكلِّ موجودٍ مُوجِدٌ وجَبَ أنْ يكونَ للهِ مُوجِدٌ أيضاً[١] عدا ذلك: استلّه وركّز عليه علماء تجريبيون:

١ـ في برنامجه وكتابه أيضاً الشهير بعنوان: الكون، يقول **عالم الفلك الأمريكي: كارل ساجان (ت: ١٩٩٦م)**: إذا كانت الصورة العامة للانفجار الكبير متبوعاً بكون متوسع صحيحة، فماذا حدث قبل ذلك؟ هل كان الكون خالياً من المادة كليّاً ثمّ بعد ذلك وبطريقة ما وجدتْ المادة فجأة؟ كيف حدث ذلك؟ في العديد من الثقافات الجواب المعتاد هو: أنّ الله أو الآلهة خلقت الكون لا من شيء.. لكن إذا رغبنا بمتابعة هذا السؤال بشجاعة، فيجب علينا طبعاً طرح السؤال التالي: من أين جاء الإله؟!"[٢].

٢ـ واليوم أيضاً، وعلى نحو دائم، يكرر الملاحدة الجدد، طرح هذا السؤال، وعلى رأسهم عالم الأحياء البريطاني: ريتشارد دوكينز(ولد:١٩٤١م) ففي كتابه: " وهم الإله "كرّر فيه طرح السؤال بجميع معانيه، وما يهم الآن، هو المعنى الأوّل؛ إذ قال بعد أن أشار عرض ثلاثة من أدلة توما الأكويني الخمسة على وجود الله: "..

---

(١) برتراند راسل_لماذا لستُ مسيحياً؟، ص١٨، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين- الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

(٢) أقول: هذا المقطع من كلام ساجان موجود بطوله في البرنامج (الكون، ح١٠- حافة الأبدية، د٣٥) وفي الكتاب أيضاً لكن بالنسخة الانجليزية (Cosmos-212)، وأمّا النسخة للعربية للكتاب فحذف السطر الأخير المتعلق بالسؤال محل البحث! (كارس ساجان- الكون، ص٢١٥، عن سلسلة عالم المعرفة (١٧٨)، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت: أكتوبر-١٩٩٣م).

حتى لو أننا سمحنا لأنفسنا بالتبجح بأيّ شعوذة عبثية لإيجاد مُـــنْـــهٍ للتراجع الزمني اللانهائي وأعطيناه اسما ما، لأننا ببساطة نحتاج واحدا، فليس هناك..."[١].

٣ـ على أنّ السؤال **ليس مختصاً بالملاحدة من العلماء وحسب،** فهذا رئيس قسم البحوث الذرية بالبحرية الأمريكية ببروكلين: جورج أيرل دافيز، في مقال له بعنوان: الكشوف العلمية تثبت وجود الله، كتب فيه:

ومن هذه الأسئلة ذات القيمة الكبيرة بالنسبة لمسؤلياتنا ومصيرنا النهائي، ذلك السؤال القديم: هل يوجد إله علوي هو خالق هذا الكون؟ وهناك سؤال آخر أكثر صعوبة من سابقه، وهو السؤال الذي يردده كثير من الأطفال في موجة من موجات الألمعية الخاطفة التي تطوف أحياناً بمخيلاتهم، وهو: إذا كان لهذا الكون خالق، فمن الذي خلقه؟ "[٢].

في تحليل السؤال:

تحيل النظرة الأوليّة للسؤال إلى أنّه عملة ذات وجهين: وجهة وجودية أنطولوجية، وأخرى معرفية ابستمولوجية، فكل طرح يتعلق بالكون، والسببية، والتسلسل، فهو يعود للجهة الأولى، فيما يندرج الكلام عمّا لا يقبل الفهم، و التفسير، وعدم إمكانيّة تعقل وجود ما لا سبب له، أو تصور الإله الخالق كموجود هو سبب نفسه وعلة ذاته، في الجانب المعرفي، و في كلٍّ من جانبي السؤال قضايا ذات صلة ينبغي تفكيكها، فالجنبة المعرفيّة نشأت عن تصور الوجود الإلهي

(١) دوكينز، وهم الإله، ص٧٩، بترجمة: بسّام البغدادي.

(٢)الله يتجلى في عصر العلم، ص ٤٦، لنخبة من العلماء الأمريكيين، دار القلم، بيروت.

بوصفه: علّة نفسه، وسبب ذاته!، كذا امكانية تعقّل ما لا علّة له أو لا بداية له، لكن هذه الجهة تحيل إلى معنى مغاير لما نحن فيه وسيتمّ بحثها في فصل مستقل، أما هذا الفصل فمعني بالسؤال بجنبته الوجودية، والذي ينشأ عن غفلة وعدم تقدير المسائل التالية:

١. كل ما بالغير ينتهي إلى ما بالذات.
٢. خصوصيّة القانون العقلي.
٣. فهم وصياغة قانون العليّة.
٤. الموجودية ليس مداراً للاحتياج.

ما بالغير ينتهي إلى ما بالذات.

أليس من العبث وأنت تسمع المقطع النثري المعبّر، الذي يقول فيه الأديب السوري، محمد الماغوط:" عندما أتعب أضع رأسي على كتف قاسيون، وأستريح، لكن عندما يتعب قاسيون على كتف من يضع رأسه؟! " أن تجيبه بالقول: يضع جبل قاسيون رأسه على دمشق؟!، ولا يُتوقع أنّ الماغوط سيضيف على المقطع: وعندما تتعب دمشق، على كتف من تضع رأسها؟، لا يضيف ذلك، ليس لأنك ستقول: على كتف سوريّا وسوريا على الشرق، والشرق على الأرض، وهكذا، وحسب، ولا لأنّك ضيّعت الصورة التعبيرية والجماليّة فيه وفقط، بل وعلاوة على ذلك، قد شتّتّ الحقيقية أيضاً في المقطع الذي اتحدت فيها الحقيقة والجمال! ولا أكمل من اتحادهما، الأمر ذاته ينطبق على التعبير الرمزي الذي يقول: إلى الماء يسعى من يغصُّ بلقمة، فإلى أين يسعى من يغصُّ بالماءِ؟!وتلك الحقيقية البديهية المقصودة هي أنّ كلّ ما بالغير لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وهي من القواعد

الفلسفيّة العامة السارية في المعرفة والوجود، نصّ عليها الفلاسفة وأرسلوها ارسال المسلّمات[١]، وتجاهلها يعني مواصلة السؤال و البحث دونما توقف: هذا الموجود له الوجود من غيره، وهذا الغير له اكتسب وجوده من غيره.. وهكذا تتواصل حلقات الأسباب بلا توقف وتتولى سلسلة العلل والفواعل بلا نهاية، فنقع في مستنقع التسلسل المحظور عقلاً، الباطل وجداناً، من أجل هذا، لا يسع أيّ أحدٍ التنكر لضـرورة وجود ما يوقف تتابع حلقات الفواعل وتسلسل الأسباب.

وإذن، من حيث المبدأ فالقاعدة تامة، وتطبيقها على ما نحن فيه، أن يقال: إنّ الكون بالغير، ومعنى أنّه بالغير أي أن الوجود ليس ذاتياً أصيلاً فيه، بل عارضاً عليه، بدليل تغيّره الدائم وتجدده المستمر، وتوسعه الحثيث، فهو حادث غير قديم، له بداية وليس أزليّاً، يعني أنّه موجود بالغير لا بالذات، وكل ما بالغير ينتهي إلى ما بالذات، وقد دلّ على حدوثه أيضاً، نظريّة الانفجار الكبير، وهي النظرية الأكثر رواجاً وقبولاً في أوساط المجتمع العلمي، والتي تقرر أنّ كوننا الحالي له تأريخ وبداية زمنية تقدّر بـ ١٤ مليار عام، على الرغم من كره الكثيرين لها؛ "**ربما لأنّها تحمل في طياتها فرضية التدخل الإلهي**" كما يقول هونكج[٢] أضف إليه: إذا كان بمقدور العلم أن يؤكد لنا أنّ كوننا له بداية، فلا يمكنه أن ينبس ببنت

(١) راجع: دياني_القواعد الفلسفية العامة، ج١،ص٢٩١، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧م، دار الهادي_ بيروت.

(٢) لينوكس_ العلم ووجود الله،ص١١٧، ترجمة: ماريانا كتكوت، نشر: Credologos.

شفة عمّا قبل البداية والحدوث؛ إذ لا مجال للعلم التجريبي ولا موضوع ولا ميدان ولا نطاق، فما قبل الحدوث أو ما قبل الانفجار- إن جاز للـ (قبل) أن تستعمل هنا -يتوقف العلم، حيث لا مادة ولا زمان ولا مكان، فمن حيث يتوقف العلم تبدأ فاعلية العقل، فيرفدنا بالبداهة:

أولاً: لا شيء يحدث من غير سبب، من ثمّ كان على ساغان أن يتوقف ـ على الأقل ـ عن الحديث عن مرحلة ما قبل، فلا هي وظيفته ولا هو شأنه بل ولا شأن العلم كما قلنا، لكنه وكما رأيناه بعد شرح نظرية الانفجار العظيم أولاً، ثمّ طرح السؤال، تاركاً دوره كعالم فلك، والأنكى أن يعتبر ذلك ضرباً من الشجاعة": إذا رغبنا بمتابعة هذا السؤال بشجاعة، فيجب علينا طبعاً طرح السؤال التالي: من أين جاء الإله؟!"!

وثانياً: لا يمكن لسلسلة الأسباب الواقعيّة أن تبقى مستمرّة بالصعود دون توقف، وحاصل جمع الأمرين يفضي للقول: لابد لما بالغير من سبب موجد، فإن كان ذلك السبب المُوجِد موجوداً بالذات فبها وإلا إن كان بالغير كان له سبب آخر وهكذا إلى أن نصل لما بالذات المكتفي بذاته، ولا خيار آخر إلا بخرق قانون ما بالغير لابد أن ينتهي إلى ما بالذات! هذا، وسيتبيّن لاحقاً سرّ اعتمادنا على هذه القاعدة في المقام الأول، دون استحالة التسلسل، ومعنى التسلسل بايجاز: هو أن تترتّب العلل بعضها على بعض دون الوصول إلى نهاية، وكل ما تقدّم يفضي إلى أنّ جود كائن أزلي موجود بذاته لهو أمرٌ لا مفرَّ عنها، ولا محيص، والجميع يصل إلى هذه النقطة، ويبلغ هذا المبلغ وينتهي عنده، الماديون والمؤمنون سواء بسواء، لابدّ وأن يذعنوا لضرورة وجود كائنٍ أوّل وجوده بذاته؛ وفاءً لأحكام العقل،

والتزاماً بمخرجاته..، غير أنّ محور الاختلاف وقع في تحديد ذلك القديم باسمه وصفاته، هل هو مادي أم مجرّد؟ هل هو الله الخالق أم شيء آخر لا نعرف عنه شيئاً؟!

قوانين العقل: قبول التخصّص وإباء التخصيص!

إنّ فكرة الربط بين الظاهرة وأصلها، السبب والنتيجة، العلة والمعلول، الأثر والمؤثّر.. إلخ، فكرة فطرية ومبدأ بديهي في الانسان، بل هو كامن في الحيوانات أيضاً، يكفل ذلك احداث صوت بالقرب من طيرٍ مثلاً، ومن ثمّ فإنّ هذا المبدأ لا ينكر بل لا يمكن أن ينكر، وعبثاً يسعى من يحاول انكاره؛ لأنّ أي جهدٍ أو محاولة لإنكار هذا المبدأ ستعتمد عليه ضمناً؛ لأنّه سيضطر للتعليل(العلية) حين يُسأل عن سبب إنكاره، وهكذا نراه يكرّ فيما حاول منه أن يفرّ، هذه السمة الأولى، والسمة الأخرى لهذا القانون: امتناع تخصيصه والاستثناء منه، شأنه في ذلك شأن سائر القوانين العقليّة التي تتميّز بالإباء عن التخصيص والاستثناء، وبهذه السمة تختلف عن سواها من القوانين العلمية والنقلية ..وإلخ التي يجري فيها مقولات الاستثناء مثل: ما من عام إلا وقد خص، ولكل قاعدة شواذ، وهلم جرا، بينما لا تنطبق هذه المقولات على أي قانون عقليّ، ومن ثمّ فمن مقتضيات عقلية قانون العليّة أنّه لا يختلف ولا يتخلف، كما القانون الرياضي، لا يمكنك أن تقول: ١+١=٢ في هذه الحالة دون تلك، في التفاح دون الموز مثلاً؛ ذلك أنّ افتراض الاستثناء يعني ابطال القاعدة وتخلفها في المورد الذي استثني منها، وهذه ميزة كل قانون عقلي، بينما القوانين والقواعد الأخرى تقبل الاستثناء، فقاعدة: كلّ مولود فله أب أو زوجين ذكر وأنثى يمكن أن يحصلا على مولود، ستجد استثناءاتها فيمن تزوجوا ووقع منهم ذلك ولم يرزقوا بمولود!، ولمثل

هؤلاء يقدّم الطب الحديث علاجاً للخصوبة كطريقة الحقن المجهري وغيره، وموضوع القاعدة ينطبق على هذا الزوج ويشمله، فهما زوج: ذكر وأنثى، لكن هذا الزوج و لسبب أو آخر خرج عن حكم القاعدة، وحكمها هو الحصول على مولود، ومثل هذا يقال له: استثناء من تلك القاعدة، وفي مثل هذه القواعد يقال: لكل قاعدة استثناء أو ما من عام إلا وقد خُصّ، ولا يجري هذا القول على القواعد العقلية.

والأهمّ من ذلك، أنّ التعميم قد لا يكون في محله أصلاً، فمثلاً: هل يعدّ كل من محمد وعلي(الذكرين) استثناء من تلك القاعدة؟! بالطّبع كلا، لأنّهما وببساطة ليسا داخلين فيما تتحدث عنه القاعدة أصلاً، إنّها تشير لاثنين على أن يكون أحدهما ذكر والآخر انثى، بينما هذا الثنائي يخلو من الأنثى، وتسمّى مثل هذه الحالة تخصصاً، مقابل التخصيص (=الاستثناء)، وهذا يعني أنّ جميع القواعد ولو كانت عقلية، يجري فيها التخصص، لكن تتميز العقلية عن غيرها بأنها يستحيل فيها التخصيص كما أوضحنا، والذي دعا لبيان ذلك هو أنّ الذين تساءلوا: إذا كان لكلّ شيءٍ أو لكل موجود علة، فما علة وجود السبب الأول؟! لمّا أجيبوا: إنّه موجود بلا علّة، قالوا: إنّها مغالطة (التوسل بالاستثناء) ولا وجه لاستثناء الخالق من السببيّة، بل هو غير ممكن أصلاً؛ فالسببيّة قانون عقلي يمتنع تخصيصه، ويستحيل الاستثناء منه.!!

ولقد أخطأ خطئاً كبيراً من ردّ على ذلك بالقول: إنّ الخالق استثناء من مبدأ السببية وتخصيص لقاعدة العليّة، وأنّ الغاية من وراء برهان الحدوث هي اثبات وجود استثناء لقاعدة السببية"[1]! ؛ فإن الاستثناء يعني بطلان القاعدة في مورد

(١) د.سامي عامري ـ فمن خلق الله؟ ص١٣٠، مركز تكوين للدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.

المستثنى، واختلال النظام العقلي، وفيما نحن فيه: تصبح جميع أدلة وجود الخالق المعتمدة على قانون العليّة مدخولة!، إلا أن يقال: إنّ مقصوده من الاستثناء هو المنقطع، ولكن مضافاً إلى أنّ التعبير بـ(الاستثناء) في هذا المورد موهم جداً وموقع في الالتباس، فإنّه قد استعمل التخصيص بدلاً عن التخصّص!

والخلاصة: نعم، إنّ قانون العليّة لا تخصيص فيه ولا يستثنى من حكمه شيء، لكنه يتخصّص ويجري الاستثناء من موضوعه، فليست القضية على النحو التالي: كل موجود له علة، إلا الخالق فهو موجود ولا علّة له!، لتكون مثالاً لمغالطة التوسل بالاستثناء، إنّما الخالق خارج تخصصاً وموضوعاً عن القاعدة، لا استثناءً وحكماً، ومنشأ هذا الخطأ والالتباس هو خطأ آخر، هو:

الخطأ في فهم وصياغة العليّة:

مثلما لاحظنا في عبارات بعضهم، تمّت صياغة هذا القانون بالقول: إنّ لكل شيءٍ علة، أو لكل موجود سبباً، كما صرّح راسل، وبناءً عليه أستسيغ السؤال وانفتح بابه: إذا كان لكل موجود /شيء علة فما علة الموجود الأول (الله)؟، وبكلمة أخرى: لم يقع منهم السؤال إلا لأنّهم فهموا دليل الحدوث على النحو التالي: كلّ شيءٍ لابدّ له من علة موجِدة له، وهذا الكون شيءٌ، فلابدّ له من علة أوجدتهُ، وهذه العلة الموجِدة هي أيضاً شيء، فلابد له من علة أيضاً، فما علة موجِد الكون؟ مَن خلق الإله؟

بينما الواقع: ليس هذا مفاد دليل الحدوث، ولا هذه هي حقيقة قانون العلية، إنّما الصحيح: لكل ممكن علّة أو لكل حادث مُحدِث، والكون ممكن /حادث، فله

علة غير حادثة ولا ممكنة، ولا علة لغير الممكن/الحادث ليُسأل عنها! لا أنّها هي علة نفسها كما تصوّروا على ما سيأتي في الفصل الثالث!

وهذا لا يمثل أساس المشكلة، إنما هو نتيجة وعرض لمرض، ولا يعبّر عن جوهر المشكلة وسببها، ولا يكشف لنا عن نفس المرض، فمن أين نشأ الالتباس هذا؟! جوابه يمثّل ثالث الإلتباسات وأهمها بل أساسها؛ إذ عليه تبتني صياغة قانون العلية، وهو بإيجاز:

أنّهم لم يبحثوا أو يحرروا مسالة علة احتياج المعلول إلى علة، ومن بحثها منهم تصور أن سبب الاحتياج هو وجود المعلول، خلافاً لحكماء المسلمين ومتكلميهم، فلهم بحثان في العليّة:

البحث الأول: يتعلق بأصل ثبوت هذا القانون وبداهته: لكل معلول علة، كالحرارة والنار مثلاً، وسبق الكلام عنه مختصراً.

والبحث الثاني هو: لماذا يحتاج المعلول إلى علة؟ ما منشأ حاجته ووجه احتياجه؟ هذا البحث لا يقول: الحرارة معلولة لا بدّ لها من علة هي النار، وإنما يتساءل: لماذا احتاجت الحرارة إلى النار؟!، لماذا احتاج المعلول إلى علة، وتعرف هذه المسألة المهمّة بـ (علة احتياج الموجود إلى العلة)، وسنفصل الحديث عنها في المبحث الثالث من هذا الفصل، أمّا الآن فالمطلوب هو بيان الموقف المادي من المسألة...!

الموجودية ليست مدار حاجة:

الفلسفة المادية ـ بجميع مذاهبها ـ تعبّر عن منحى فلسفي يرى أن المادة هي كل شيء في الوجود، ولا شيء بموجود غير مادي، هذا على مستوى الوجود والواقع الموضوعي والخارجي، وعلى مستوى المعرفة فالحقيقة هي بنت الرصد والتجربة،

فما لا يمكن اكتشافه علمياً وتجريبياً لا قيمة له، وترى أنّ الوعي والعقل والفكر والمثل والأخلاق والقوانين والمشاعر.. وسائر المعاني والأشياء غير المادية قد نشأت وتولدت من المادة، وبمقتضى المادية فإنّ سبب احتياج المسبّبات إلى أسبابها هو الوجود، ولمّا كان الوجود عندهم مقصوراً على المادة، فكل موجود مادي وكل مادي موجود، فكانت صياغة قانون السببيّة هي: أنّ كلّ موجود يحتاج إلى علة،" وهذه الحاجة ذاتية للوجود، فلا يمكن أن نتصوّر وجوداً متحرّراً من هذه الحاجة؛ لأنّ سبب الافتقار إلى العلّة سرّ كَمُن في صميمه، ويترتّب على ذلك أنّ كلّ وجود معلول.. فالعلية ناموس عامّ للوجود بحكم التجربة العلمية، وافتراض وجود من غير علّة مناقضٌ لهذا الناموس؛ ولأجل ذلك كان ضرباً من الاعتقاد بالصدفة التي لا متّسع لها في نظام الكون العام. وقد حاولوا عن هذا الطريق أن يتّهموا الفلسفة الإلهية بأنّها تؤمن بالصدفة نظراً إلى اعتقادها بوجود مبدأ أوّل لم ينشأ من سبب، ولم تتقدّمه علّة [1].

وتتداعى هذه النظريّة أمام قاعدة ما بالغير ينتهي إلى ما بالذات، التي مرّ الحديث عنها، مضافاً إلى أنّ جميع الأدلة المثبتة لوجود(خالق) تهدم هذه الرؤية وتبطلها؛ فإنّ تلكم الأدلة تشترك في نتيجة واحدة تقول: ثمّة (موجود) ليس له علّة !، والجانب المعرفي في المنظور المادي يتمثّل بالنظرية الحسّية التي "**لا تتضمّن فكرة مهمّة بشأن مناط الحاجة إلى العلّة ؛ لأنَّ غاية استدلال هذه النظرية هي: حيث إنَّ ما شاهدناه ورأيناه حتى الآن هو أنَّ هناك سلسلة من القضايا يتابع بعضها بعضاً، وكلّما حصلت مجموعة من القضايا يحصل بعدها قضايا أُخرى، وكلّما ذهبت تلك المجموعة ذهبت المجموعة التي جاءت بعدها، إذن نفهم أنَّ**

(١) الصدر، محمد باقر _ فلسفتنا، ص٣٦٢، الناشر: دار التعارف _ بيروت، الطبعة الثالثة: ٢٠٠٩م.

هناك قضايا تكون علّة لقضايا أُخرى على الدوام، ومن ثمّ نعمّم، ونقيس الغائب على الشاهد ونقول (كل موجود يحتاج إلى علّة، ووجود الموجود الذي لا يستند إلى علّة أمر محال)، وهنُ هذا الاستدلال يرجع إلى أمرين:

أوّلاً: **إذا اكتفينا بالإحساس فقط فنحن لا نشاهد إلاّ التعاقب والتقارن، ولا يمكننا أن نقول إنَّ بعض القضايا علّة وبعضها معلولاً، لأنَّ العلية لا يمكن إدراكها بالإحساس؛ راجع بهذا الشأن المقالة الثالثة.**

ثانياً: **إنَّ ما يمكننا أن نستنتجه في ضوء الحسّ والتجربة لا يمكن أن يكون قانوناً شاملاً لجميع الموجودات، حتى تلك الموجودات التي لا تشابه الموجودات المجرّبة.**

والمثير للسخرية أن يدّعي هؤلاء أنَّ الوجود القائم بالذات وغير المتكئ على العلّة استثناء في قانون العليّة! إنَّ الاستثناء يأتي حينما نتعرّف على مناط العلية والمعلولية والحاجة إلى العلّة، ثمّ نفرض موجوداً لا يتوفّر على هذا المناط، بينّا نحن في أوّل الكلام، وهذا مصادرة على المطلوب. إذن استناداً إلى امتناع الاستثناء في قانون العلّية لا يمكننا أن ندّعي أنَّ كل موجود بحاجة إلى علّة"[1].

(١) مطهري- أصول الفلسفة، والمنهج الواقعي، للطبأطائي ج٢، ص٢٥١،ترجمة: عمّار أبو رغيف_المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

المبحث الثاني: الحلّ الكلامي والفلسفي.

إنّه وبالرغم من اتفاق المدافعين على وصف السؤال بالمغالطة_على ما أسلفنا_ بيد أنّ وجهات نظرهم في تقرير وجه المغالطة مختلفة؛ لاختلافهم على ثلاث نظريّات في مسألة: [علّة الاحتياج إلى العلّة] فانعكس ذلك على طريقة الكشف عن مغالطة السؤال، وعلى إثره اختلفت مسارات الحلول إلى ثلاثة أيضاً، ولن يتبلور الثالث: مسار صدر المتألهين الشيرازي، المعروف بصدر المتألهين (ت ١٠٥٠هـ) ولا تعرف معالمه إلا بعد عرض المسارين الآخرين وتحرير موضع النزاع الأساس بينهما: المسار الكلامي واللاهوتي والمسار الفلسفي:

أولاً: المسلك الكلامي واللاهوتي:

تسلك معظم الأجوبة اليوم المسلك الكلامي المبني على نظريّة الحدوث الزماني، فتنطلق في وصف السؤال بالمغالطة والخطأ من التعليل بأنّ الله أزلي، لم يسبق أن كان عدماً، ليصحّ السؤال عمّن أخرجه من العدم؟!، وينطلق هذا التعليل من نظريّة الحدوث كما سيتبيّن، وقد تبنّى هذا المسار كتّابٌ معاصرون- مسلمون، ومسيحيّون، وفيما يلي ثلاثة نماذج وحسب:

١- كتب عبد الرحمن حبنّكة (ت١٩٧٨م): يطرح الملحدون على عوام المسلمين مغالطة في سوق الدليل على وجود الله، فيقولون لهم: ألستم تقولون: إن كل موجود لا بدّ له من موجد، وإنّ هذا الكون موجود فلا بدّ له من موجد، وذلك هو الله تعالى؟ فيقول له العامي الذي لا يعرف أصول المغالطات: بلى. عندئذ يستدرجه الملحد فيقول له: الله موجود وهو على حسب الدليل لا بدّ له من موجد، فيجد العامي نفسه قد انقطع إذ لم يستطع جواباً، لكن الخبير لا يقبل أصلاً صيغة الدليل على هذا الوجه

القائم على المغالطة، وذلك لأن المقدمة (كل موجود لا بدّ له من موجد) مقدمة كاذبة غير صحيحة، فالخبير لا يسلم بها لفسادها، وإنما يقول بدلها: (كل موجد حادث لم يكن ثم كان لا بدّ لهم من محدث)، ثم يقول: (وهذا الكون موجود حادث لم يكن ثم كان بشهادة العقل وبشهادة البحوث العلمية) عندئذٍ تتحصل النتيجة على الوجه التالي: (إذن فلا بدّ لهذا الكون من محدث)، وهذا المحدث للكون لا بدّ أن يكون موجوداً أزلياً غير حادث، ولا بدّ أن يكون منزهاً عن كل الصفات التي يلزم منها حدوثه، حتى لا يحتاج إلى موجد يوجده...[١].

٢- ويبني الكاتب التونسي: سامي عامري كتابه كله على الفكرة ذاتها بأسلوب معاصر، قائلاً: الفكرة الأساسية، التي بثبوتها يصبح سؤال الملحد عن" خالق الله" بلا معنى، هي أن الله سبحانه متعالٍ على الزمان، أي إن وجوده ثابت قبل وجود الزمان، فهو مخرج الزمان من العدم إلى الكينونة الواقعية، أو قل هو مزمّنه، وبثبوت خلق الله للزمان، أو وجوده غير المزمّن، يغدو الحديث عن خالق الخالق بلا معنى؛ لأنّ خلق الخالق يقتضي وجود زمان، ووجود الله خارج الزمان، وأن يكون الزمان من صنعته، يعني أنّ الله بلا خالق[٢].

٣- وأيضاً عالم اللاهوت المسيحي رافي زاكارياس: "من صنع الله؟ لا أحد، فهو لم يُصنع، لقد كان دائماً موجوداً. إنّ الأشياء التي لها بداية، مثل:

---

(١) عبد الرحمن حبنّكة- صراع مع الملحدين حتى العظم، ص٩٩، الناشر: دار القلم_ دمشق، الطبعة الخامسة: ١٩٩٢م.

(٢) سامي عامري_فمن خلق الله؟،ص١٩. مصدر سابق.

الكون، هي وحدها تحتاج إلى صانع، لم يكن لله بداية، إذاً، لم يكن بحاجة إلى من يصنعه... إنْ كان الكون غير أزلي فهو في حاجة إلى مسبّب، من جهة أخرى، إن لم يكن له بداية فلا يكون في حاجة إلى مسبّب لبدايته، كذلك الأمر: إن كان الله الذي لا بداية له موجوداً فلا يُعقل أن نسأل: من صنع الله؟ إنّه حقّاً لخطأ فئوي أن نسأل: من صنع غير المصنوع؟ أو من خلق غير المخلوق؟ كمن يسأل: أين زوجة العازب؟"[1].

تقييم المسار الكلاميّ:

من ناحية منهجية: لم تقم الأجوبة أعلاه بتحرير المسألة الأهمّ في الموضوع: أعني قضية علة الاحتياج إلى العلّة، وسبب ارتباط الأثر بالمؤثّر بالعلة، مع صلتها المباشرة بما نحن فيه، من حيث أنّها تمهّد للفهم التام والصياغة الصحيحة لقانون العليّة ومن ثمّ تشكيل مدخل محكم وأرضيّة رصينة في ابراز خطأ السؤال، حتى أنّ الفلاسفة المسلمين اكتفوا بتنقيح مسألة: علّة الاحتياج واستغنوا بتنقيح هذه عن الانشغال بالسؤال من الأساس!

كما أنّها تبنّت الرؤية الكلاميّة التي تفيد أنّ عمليّة خلق العالم المادي قد تمّت على يد الخالق القديم مباشرة، فـ(بعد) أن كان مجموع العالم عدماً صرفاً، أخرجه الخالق من اللاشيء المحض، والعدم المطلق إلى الوجود، وتبنّت أنّ الحدوث الزماني بوصفه السبب وراء حاجة المعلول إلى العلّة، وقد نقده الفلاسفة بأنّ للمعلول حالتين: حالة العدم، وحالة الوجود، وهو في الحالتين لا احتياج له، أمّا حال العدم فلا يمكن الحكم عليه ولا الحديث عنه أصلاً، فضلاً عن

(١) رافي زاكارياس_ من صنع الله؟ص٢٣، الناشر: دار منهل الحياة، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.

تشخيص سبب احتياجه! على أنّ التنقيب عنه في تلك الحال التي لا تمت له بصلة الأمر هنا يشبه ما لو كنت تفتش عن هويّة مولود ولد سنة: ٢٠٠٠م في سجلات المواليد سنة: ١٩٧٥، وأمّا بعد وجوده فيغدو البحث عن احتياجه للوجود بلا معنى كما لو كنتَ تطلب قابلة لامرأة قد ولدت أصلاً!، ومجمل القول: تتقاطع الرؤية الكلاميّة آنفاً وتصطدم مع قواعد وأصول فلسفيّة، دونك ثلاثة منها وباختصار شديد:

١ـ قاعدة ضرورة السنخيّة والتناسب بين العلّة والمعلول، وتمثّل شرطاً لقانون العليّة (والمعتمد في براهين وجود الخالق)، مفاده: أنّ ثمةَ تناسب أو خصوصيّة في العلّة من أجلها ساغ صدور المعلول، وإلا جاز صدور كلّ شيء عن كلّ شيء!، وتأسيساً عليه، فإنّ القضيّة التي تواجه المنظور الكلامي لخلق الكون، تتمثل وبايجاز شديد جداً: في الربط بين المتباينين، تمام التباين، وتحقيق السنخيّة والتناسب بينهما: بين الخالق الواحد القديم المنزّه عن المادة والتغيّر والزمكان، من جهة، وبين عالمنا، عالم الكثرة، والحدوث، والمادة والتغيّر والزمان والمكان، وقد عُرفت هذه الإشكاليّة بـ مشكلة ربط الحادث بالقديم، والمتغيّر بالثابت !

٢ـ قاعدة العلّة التامة: وتفيد: إن كانت العلّة التامّة موجودة كان معلولها موجوداً بالضرورة، على نحو يمتنع أن ينفكّ ويتخلّف المعلول عن علّته التامة! وهو أيضاً أحد مخرجات قانون السببيّة، فلماذا يعتقد التلميذ أنّ عليه التحضير لكل مستلزمات النجاح(العلّة)قبل الامتحان كالقراءة، والفهم والحفظ، والتصحيح السليم للورقة الامتحانيّة.. إلخ، إذا لم يكن جازماً بأنّ تحقيق كل ذلك ينتج عنه حتميّة النجاح(المعلول) على نحو حتمي؟! ولمّا كان الخالق فاعل كامل، وعلّةً تامّة، ولا تتوقف فاعليّته على شيء خارج عن ذاته،

امتنع حيئنذٍ أن يتخلف عنه مفعوله ومعلوله(=العالم)، وخلافه يفضي لافتراض البخل في قديم الاحسان، الجواد الكريم، الدائم في فضله على البريّة، الباسط اليد في العطيّة !، وفي الجملة خضع لهذا حتى إبن تيمية(ت: ٧٢٨هـ) وكتب: "من هنا يظهر أيضاً: أنّ ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية، فإنّما يدلّ على مذهب السلف أيضا، فإنّ عمدتهم في "قدم العالم " على أنّ الربّ لم يزل فاعلاً، وأنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأن يصير الفعل ممكنًا له بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به إنّما يدلّ على قدم نوع الفعل"[1].

٣ـ قاعدة: حاجة المعلول للعلّة حدوثاً وبقاءً، فإنّ المسار الكلامي آنفاً مبتنٍ على أنّ الغنى والاحتياج للعلة يدوران مدار الحدوث الزماني وعدمه، ولازم ذلك: استغناء الحادث الزماني عن علته بعد حدوثه، بمعنى: إذا كان سبب احتياج الموجود للعلة هو حدوثه، فإنّه وبعد تحقق وجوده يغدو مستغنياً عن العلّة في بقائه واستمرار وجوده! لذا فإنّ "**علم الكلام (ومن يسايره في رفض القول بالقدم الزماني للعالم) أتخذ مواقف متعددة من أقوال الفلاسفة هذه، وكانت أكبر مشكلة تواجههم، هي مشكلة العلة التامة، ومشكلة الحاجة إلى المُحْدث، أهي الإمكان؟ أم الحدوث؟ فإمّا عن الثانية: فإننا نرى ابتداء من الغزالي أنّ المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة " الإمكان" بدلاً من الحدوث، وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم، بمثال البناء والبنّاء.. أيّ القول بأنّ الحاجة إلى الله هي لاحداث العالم فقط يجعل من هذه الحاجة غير لازمة بعد احداث الله للأشياء، ولذلك استبدل المتكلمون**

(١) ابن تيميّة_مجموع الفتاوى،ج٦ص٣٠٠، الناشر: مجمع الملك فهد، ١٩٩٥م.

المتأخرون الحدوث بالامكان، أو الحادث بالممكن، فجعلوا الحاجة إلى الله دائمة.. "[١].

ثانياً: المسار الفلسفي، وأصوله:

يؤخذ المسار الفلسفي من مجموع الأصول والقواعد ذات الصلة، والتي بنوا عليها رؤيتهم وفلسفتهم في الوجود، وهو مسار مختلف قطعاً عن المسار الكلامي المبيّن آنفاً؛ نظراً لمخالفته للقواعد الفلسفيّة: (السنخيّة- العلّة التامة-فقر المعلول للعلّة حدوثاً وبقاءً)، وقبل بيان تلك الأصول والقواعد، نقرره بإيجاز، كالآتي:

إنّ جميع الأشياء المخلوقة حولنا، وكل الموجودات الممكنة مركبة من أمرين: عام مشترك بينها، والآخر خاص بها، العام هو الوجود، فهو ينطبق على أيّ شيء وكلّ شيء مهما كانت حقيقته وهويته: فالبشر موجود، والحجر والثمر موجود، والحيوان موجود... إلخ، والأمر الخاص بها، و المميّز بعضها عن بعض هو هويتها وماهيتها وحقيقتها الخاصة بها، فالإنسان غير الحجر، وهو غير الحيوان... وإلخ؛ وبسبب التركيب فيها (من ماهية ووجود) يُسأل عن علة وسبب عروض الوجود على هذه الموجودات (الممكنة)، فيجاب: إنّه الله الخالق (الواجب)، فهو العلّة الأولى وأساس الوجود وأصله، وهو متميّز عنها، ومباين لها في خصوصية التركيب، فهو وجود صرف، بسيط غير مركب من وجود وماهية، بل هو محض الوجود

(١) د.حسام الدين الآلوسي- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ص١١٠، مطبعة الزهراء_بغداد: ١٩٦٧م.

وعينه، ومن ثمّ فوصفه بالوجود وحمل الوجود عليه:(الله موجود) يختلف عن وصف غيره من الموجودات: (الشجر موجود) من حيث أنّ الوجود عين ذاته(ذاتي)، فالسؤال غير وارد أصلاً؛ لأنّه يساوق السؤال عن سبب وجود الوجود! بينما الوجود في غيره زائد على ذاته(عرضي)، فيقع السؤال عن سببها وعلة وجودها.

إنّ مقوّم الأشياء، ومبدأها، و أصلها ومنتهاها وعلتها الأولى؛ هو الله الخالق، وهو وحده وجود محض، الوجود فيه كما وحدة الواحد(وله المثل الأعلى) أمّا سائر الأشياء والموجودات فهي ذوات ماهيات، ليس الوجود عينها ولا جزء فيها، بل طارئ عليها، فهي محتاجة في اتصافها بالوجود، وفي حمل الوجود عليها إلى علة وسبب من خارج ذواتها، احتياج الجدار الأبيض للبياض، والرقم اثنين أو ثلاثة للواحد، وببيان آخر: إنّ قضية: (الخالق موجود) تحليلية، شأنها تحليل الموضوع وحسب، دون اضافة شيء زائد وجديد عليه، و المحمول هنا في هذه القضية:(موجود)، هو ذات الموضوع(الخالق) وعينه، ومن ثمّ فالسؤال غير وارد، لأنّه يغدو كالسؤال عن سبب وحدة الواحد، وبياض الأبيض وكالبحث عن علّة كون زوايا المربع أربعة متساوية وقائمة، وعن علّة كون المثلّث منتظم وله ثلاثة أضلاع، وهكذا.. بينما قضيّة: (الممكن موجود، مثل: القمر موجود)، تركيبية، حقيقة طرفيها مختلفان، فالوجود ليس عين الممكن، ولا حتى جزءً من هويتها وماهيتها..

أصول المسار الفلسفي:

١ـ كل موجود إمّا واجب أو ممكن:

تقوم الفلسفة في فهم الوجود على ثنائية: الممكن والواجب، بدلاً من الفهم الكلامي القائم على ثنائية: الحادث والقديم(الزماني)، والمقصود، أنّ القضيّة الأولى هنا، هي: كلُّ موجودٍ، إمّا واجب أو ممكن، وأساس هذه الثنائية الحصر العقلي التالي:"كلّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود فإما أن يجب له فهو الواجب أو يمتنع وهو الممتنع أو لا يجب له ولا يمتنع، وهو الممكن؛ فإنّه إمّا أن يكون الوجود له ضروريا وهو الأول أو يكون العدم له ضروريا وهو الثاني وإما ألا يكون شيء منهما له ضروريا وهو الثالث"[1].

٢ـ الوجود زائد وعارض على ذات الممكن:

الممكن ذو ماهيّة، وذلك يعني، أنّه لا يقتضي في نفسه الوجود ولا العدم، ولم يؤخذ في تحديد ذاته أيٌّ منها، كما أنّ مفهوم الإنسان لم يؤخذ في هويته من حيث هي، لا الذكورية ولا الأنثوية، بشهادة أنّه في الواقع ذكر أو أنثى، فلو أُخذ في تعريف الإنسان أنّه حيوانٌ ناطق ذكر، لكذب التعريف في الأنثى، والعكس صحيح، والأمر ذاته في العدد بالنظر لذاته من حيث هي، لا هو زوج، ولا هو فرد، هكذا هو حال ماهيّة الممكن بالقياس للوجود والعدم، فإن طرأ عليه الوجود،

(١) محمد حسين الطبطبائي بداية الحكمة، ص٥٥، تحقيق: عباس الزارعي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم. ١٤١٨هـ ق.

كان عبارة عن زوج تركيبي، من ماهيّة ووجود، والخلاصة، فالوجود عارض طارئ على ماهيّة الممكن، وليس مكوّناً ذاتياً أصيلاً فيه، وقد أوجز ذلك السبزواري (ت ١٢٨٩هـ) ببيت في منظومته:

إنّ الوجود عارض الماهيّة تصوراً، واتحدا هويّة

٣ـ الوجود عين ذات الواجب:

ما يميّز مفهوم الواجب عن الممكن في الفلسفة هو أنّ الممكن له ماهية وهوية خاصة علاوة على وجوده، فكلّ ممكن موجود فهو زوج تركيبي من ماهية ووجود، بينما مفهوم واجب الوجود بسيط غير مركب من ماهية ووجود، بل وجود صرف، وذاته عين الوجود، وليس كالممكن له ماهيّة بل هو وجودٌ محض مجردٌ عن الماهية، ليس الوجود لواجب الوجود ذاتي، بل هو عين ذاته، الوجود والذات وجهان لعملة واحدة، هي: واجب الوجود، وقد عبّروا عن ذلك بقولهم: واجب الوجود ماهيته إنّيته، أي وجوده.

٤ـ الذاتي لا يعلل، والعرضي يعلل:

مرّ علينا، أنّ المفاهيم إذا ما قيست للوجود الخارجي منحصرة في ثلاثة: ما وجوده ضروري وهو الواجب، وما عدمه ضروري وهو الممتنع، وما يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو الممكن.. وإنّ كلاً من الواجب والممتنع مستغنيان عن العلّة، الواجب غني في وجوده عن العلّة، والممتنع مستغن في عدمه عن العلّة، ويبقى

الممكن وحده هو المحتاج لسبب خارج عن ذاته، يخرجه عن التساوي إلى الوجود أو العدم، وعليه:

إذا عرض الوجود الممكن وحُمل عليه، بحيث يقال: الأرض موجودة، السماء موجودة، الإنسان موجود، فإنّه عارض على ذات الممكن زائد عليه، كما تعرض الملوحة على الأكل، والحلاة على الشاي، ومن ثمّ كلٌّ من الملوحة والحلاوة في الأكل والشاي مُعللان، ولهما سبب، هو الملح والسكر، بينما حمل الوجود، وعروضه على الواجب ذاتي، كما الحلاة للسكر والملوحة للملح، كذلك حمل العدم على ممتنع الوجود ذاتي، كما حلاوة الملح، وملوحة السكر وما كان ذاتياً فلا يُعلل، وهذا هو جوهر الموضوع، فالوجود في قضيّة: الخالق موجود، ذاتي للذات، والذاتي لا يُعلل، ولا يصح السؤال عن سبب؛ كونه غير مسبّب أصلاً، ولولا ما قد يرد لتمّت أصول الجواب الفلسفي

٥ـ التسلسل ممتنع.

إنّ الكلام أعلاه سليم من حيث المبدأ، ولكن قد يُعترض، أو يُتسائل، ليس عن مفهوم الواجب من حيث هو مفهوم، إنّما عن الدليل على الوجود الخارجي والموضوعي للواجب، وبكلمة أخرى، مع قبول فكرة ضروري الوجود، أو مفهوم واجب الوجود الذي يعني أنّ الوجود بالنسبة لهذا ذاتي غير محتاج إلى السبب، غني عن العلّة، لا يُسأل عن سببه، وهذه ليست أكثر من فكرة مجرّدة، تحتاج للدليل على تحققها واقعاً، ومفهوم تأملي يفتقر إلى ما يثبت وجوده خارج اطار الذهن!،

وهنا يأتي دور الأصل الخامس والأخير؛ فعمد الفلاسفة إلى اثبات امتناع التسلسل في العلل والمعاليل، واستحالة استمرار حلقات الأسباب والمسبّباب في عالم الخارج، والتسلسل مع اجتماع أجزائه ووجودها الفعلي، والترتب فيما بينها، ممتنع عقلاً، ولهم على امتناعه براهين كثيرة، كبرهان الأسدّ الأخصر للفارابي(ت٩٥٠م)، وبرهان الوسط والطرف لابن سينا (ت ١٠٣٧م)، وغيرهما مما يمكن الإطلاع عليه في مظانه[١]

والنتيجة باختصار فلسفيّاً هي أنّ منشأ الخلل في سؤال عن علّة وجود الخالق، يتلخص في أنّ قضية (الخالق موجود) تحليلية غير معلّلة، وليست تركيبية قابلة للتعليل، أي أن الوجود ذاتي للخالق، والذاتي لا يُعلّل.

تقييم المسار الفلسفي:

يقوم المسار العام للفلسفة إلى ما قبل صدر المتألهين على قِدم العالم زماناً، على الأقل يتبدى ذلك من نقدهم المنظور الكلامي آنفاً، ومن إعتمادهم أيضاً قانون وجوب وجود المعلول(=العالم)عند وجود علّته التامة، وهذا وإن أغلق باب اشكاليّة لزوم البخل في ساحة الخالق، بيد أنّه يفتح باباً آخر، هو مخالفة لظواهر النصوص الدينية على الحدوث الزماني للكون، و أنّ عمليّة الخلق كان لها بداية.. ومن ناحيّة أخرى أولى وأهمّ ستوقفنا على التحوّل الذي حدث في نسق الفلسفة عامة على يد صدر المتألهين وعبر الأصل المركزيّ في فلسفته الخاصّة : (أصالة

(١) يراجع مثلاً: نهاية الحكمة، للطباطبائي، الفصل الخامس من المرحلة الثامنة، ص١٦٨.

الوجود، بدلاً عن أصالة الماهيّة)؛ إذ بموجبه يكشف الشيرازي عن خلل كبير وقع فيه الفلاسفة الذين سبقوه حين جادلوا المتكلمين بشأن مسألة: علة احتياج المعلول إلى العلّة، ليس لأنّ الفلاسفة قضوا فيها لصالح الإمكان /مقابل الحدوث الكلامي، بل لأنّ أصل الجدل، وأساس السجال غير صحيح، وطرفا النزاع كانا أسيرين لتصوّر خاطئ، ومعلوم أنّ التصوّر يسبق الحكم، وهذا مبرر آخر لضرورة فتح باب البحث والتحقيق في المسألة، فضلاً عن توقف مسار الشيرازي عليها.

المبحث الثالث: لماذا يحتاج المعلول إلى العلّة؟!

في البدء نؤكّدُ على أنّ الحديث هنا لا يجري عن قانون السببيّة ومبدأ العليّة البديهي: كلّ مسبّب له سبب، وللمعلول علّة، فهذه لا يُجادل فيها، بل لا يمكن لأحدٍ ـ يعي ما يقول ـ أن يناقش فيها فإنّ أصل الترابط والعلاقة بين العلّة والمعلول أمرٌ ثابتٌ واضح، إنّما الكلام وقع فيما وراءها وما بعدها: في السبب الذي ولّد الإرتباط بين العلة والمعلول، وأنشأ العلقة بين السبب والمسبّب، وأنتج احتياج الأثر للمؤثّر، فلماذا يحتاج المعلول لعلته؟!وما الذي أوجَب افتقار المسبّبات إلى الأسباب؟! فهنا قضيتان يجب التمييز بينهما:

الأولى: قضية السببية وقانون العليّة؛ أي كل معلول محتاج إلى علّة،

الثانية: تعليل العليّة، أي لماذا يحتاج كل معلول إلى علة؟!

فلمّا كان جريان قانون العليّة باطراد وعلى نحو دائم ومن غير توقف أمراً غير ممكن، فتح الحديث عن القضيّة الثانية؛ لمعرفة مساحة عمل القانون ودائرة جريانه، فمن شأن تلك المعرفة أن تشخص لنا شكل وموضوع قانون السّببيّة، هل

هو: كلّ حادث له سبب؟! أم كل ممكن له سبب؟! وتالياً، على سؤال: من أوجد الخالق؟!، ثمّ شكل الجواب ومساره، واذن، فالقضية هنا هي: **لماذا يحتاج المعلول إلى العلة؟!**

وقد اختلفت فيها الآراء وتعددت الأقوال، فعند الفلاسفة أنّ "علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي إمكانه، وعند أبي هاشم (الجبّائي ت٣٢١هـ) هي الحدوث، وعند أبي الحسين البصري(ت٤٣٦هـ) هي المركب منهما، وعند الأشعري (أبو الحسن، ت٣٢٤هـ) الإمكان بشرط الحدوث"[١]، فهذه أربعة أقوال، أضف إليها: النظريّة الماديّة، ونظرية التعلّق الآتية، فتبلغ ستة، وربما تزيد، بيد أنّ عمدتها ثلاثة: الحدوث، والإمكان، والتعلّق؛ لتقدّم الحديث عن النظريّة الماديّة عرضاً ونقداً، ما عدا ذلك فهو توليف من الحدوث والإمكان.

١. نظرية: الحدوث، وكون الشيء له بداية.

يتفق جميع الإلهيين أنّ سبب حاجة المعلول إلى العلة؛ هو حدوثه، كما يتفق الجميع أيضاً على أنّ صفة الحدوث تلفُّ كلّ ما سوى الخالق، وتنطبق على الكون والعالم بمجموعه وأجزائه، وقد يبدو هذا الكلام متناقضاً مع ما مرّ، فها نحن قلنا قُبيل قليل: إنّ في المسألة أقوالاً وآراء! بيد أنّ هذا التناقض لا واقع له، و لا يلبث إذا ما عرفنا أنّ قضيّة: " العالم حادث " لم ينعقد الإتفاق على قضيّة: العالم حادث، إلا بمعنى احتياج العالم إلى علّة، وقد اختلفوا غاية في تحديد حقيقة طرفيها: [العالم- الحادث]، فالمدلول الفلسفي لمصطلح " الحادث" يختلف عنه في حقل الكلام الإسلامي، و الإختلاف التصوّري ذاته ينطبق أيضاً على ثاني طرفي

(١) البحراني-قواعد المرام في علم الكلام، ص٤٨، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الصدر، الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ

القضية(العالم)، وخلافهم هذا من الطبيعي جدّاً أن يلقي بضلاله على الركن الثاني في دليل الحدوث، أعني [يحتاج إلى علة]، وتاليّاً يختلف الجواب عن مسألتنا: ما علة الاحتياج إلى العلة؟!

مفهوم الوجود والعالم عند علماء الكونيات هو كوننا الحالي، وعالمنا المادي، ذو الأبعاد والحجم والكثافة والأجرام والنجوم والزمان والمكان.. إلخ.. كتب ساجان يقول: **الكون كل ما هو كائن وما كان** موجوداً **وما** سيكون.. إنّه بإيجاز: الكون المادي المنظور، هذا ما يتطلّبه منهج العلم التجريبي الذي لا يقول إلا بما تناله الحواس ويطاله المختبر والتلسكوب، مما يمكن رصده واختباره.

ولا يذهب المتكلمون بعيداً عن هذا الفهم للعالَم (ما سوى الخالق)، فهم يقسّمون الوجود والموجود إلى: ماديٍّ حادث، وهو كوننا، وما سواه فهو مجرّد قديم وهو الخالق، ويقصرون المجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً على الله تعالى، فلا مجرّد ولا قديم غير الخالق الأزلي، والأمر عند الفلاسفة مختلفٌ تماماً، فيقسّمونه إلى الواجب والممكن، ولا يحصرون عالم الإمكان بالمادة على ما سيأتي بيانه..

هذا بالنسبة لمفهوم العالم، وأمّا مفهوم الحدوث فهو بشكل عام يعني: وجود الشيء بعد عدمه والحادث هو الموجود المسبوق بالعدم، ويقابله القِدَمُ (الأزلية) ويعني: عدم المسبوقية بالعدم، والقديم هو الموجود من غير عدم، وهذا المعنى العام متفق عليه عند الجميع، لكنّ المتكلمين يريدون منه معنى أضيق،

فيريدون من القديم، القديم زماناً، الذي لم يسبق له أن كان معدوماً، ويقابله الحادث، ويعنون به الحادث الزماني، الذي سبق له أن كان معدوماً، وينطبق هذا على أجزاء الزمان كيوم السبت المسبوق بعدم وجوده يوم الجمعة، وعلى الزمانيّات، أي الحوادث، كحدث سقوط صدام قبل ٢٠٠٣م، والحادث عندهم هو المتزمّن،

وهو كلّ شيء ما سوى الخالق، والقديم هو غير المتزمّن، وهو الخالق وحده، وهذا البيان للحدوث تختلف معه الفلسفة أشدّ الإختلاف على الرغم من الإلتقاء على الحدوث الزماني للعالم المادي على ما سيأتي بيانه، وعلى الإجمال، عند الفلاسفة: ثمّة قديم زماني، ليس واقعاً في خط الزمان، غير الخالق، وهذه إحدى أهمّ التقاطعات بين الكلام والفلسفة !

لقد جنح قدماء المتكلمين إلى أنّ الحدوث هو علة إحتياج المعلول إلى العلة، ومعنى ذلك: أنّ كون الشيء له بداية، هو سبب إحتياجه إلى العلة، فلأنّه لم يكن موجوداً ثمّ وجد إحتاج إلى العلّة، أي إذا كان الموجود تاريخاً وخطاً زمانيّاً؛ كان ذلك سبباً لافتقاره إلى العلة، أمّا المنزّه عن الزمان، وما لا بداية له فغني عن العلّة، ولا يفتقر لشيء، ومن ثمّ يكمن إرتباط الأثر بالمؤثّر- النتيجة بالسبب- المعلول بالعلة، في حدوث المعلول حدوثاً زمانيّاً، فلأنّه لم يكن في زمان ما، ثمّ كان إحتاج إلى السبب، يقول الإيجي (٧٥٦هـ): **المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان**[1] وهذه النظرية قد اندرست، وتخلّى عنها حتى المتكلمون أنفسهم، بفعل النقد العقلي الذي صوّب عليها من قِبل الفلاسفة، ولولا أنّ كلّ أو جلّ الكُتّاب المعاصرين قد أحيوها، وبنوا إجابتهم عليها، يقول التفتازاني

(١) الإيجي_المواقف، ج ٣،ص ٢٦٤، تحقيق: د عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل_بيروت، الطبعة الأولى: ١٩٩٧م.

(ت١٣٩٠م):" الممكن محتاج إلى السّبب، إلا أنّ ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين؛ لإمكانه، وعند قدماء المتكلمين؛ لحدوثه"[١].

منهجياً يعتمد كلٌّ من الفلاسفة والمتكلمون على العقل، بيد أنّ الفرق في الأداء الوظيفي للعقل وتحديد مدياته فالمنهج الكلامي يعتمده كأداةٍ توضّح ظواهر النصوص الدينية التي يأخذها كمسلّمات ثمّ يدافع عنها عقلياً، والمبدأ عنده أنّ العقل خادم لظاهر النصّ يمارس دور الدفاع عن العقيدة التي إستلهمها المتكلم من تلكم الظواهر، وفي المقابل يقف الفيلسوف معلناً عن منهجه في تقديم العقل على النقل، و أنّ الأولويّة للبرهان العقلي في كبرى قضايا الوجود، و أصول الدين.! وقد انعكس هذا الإختلاف المنهجي على مسألتنا على نحو واضح: فلما انطلقوا في فهم العالم من ثنائية الحدوث والقدم الزمانيين، والقديم هو الخالق وحسب، وما سواه هو عالم الأجسام، وهو حادث زماناً، ولا ينفكّ القديم (وهو المنزّه عن الجسميّة والمجرّد عن المادة ولوازمها) عن الإستغناء عن العلّة، ومن ثمّ فإنّ إعتقاد ثبوت القِدم لما سوى الخالق كالقول بقدم العالم أو إعتقاد التنزّه عن الجسمية في غيره كالملائكة ينافي إجماع المسلمين بل أهل الملل والنحل طرّاً من حصر القدم بالخالق، وأنّ العالم حادث، لكن يبقى الجدل في تفسير الحدوث الذي اتفق على ثبوته للعالم، هل هو الزماني وحسب، أو الأعمّ منه؟!وطبقاً

(١) التفتازاني ـ شرح المقاصد،ج١،ص٢٨٦، تحقيق: ابراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية_بيروت: ٢٠١٠م.

للنظرية المقابلة(=الإمكان) يرفض الفلاسفة التلازم والربط بين التقادم الزماني وبين الإستغناء عن العلّة، ولا يرون حاجة الممكن منوطة بالزمان، على العكس، فإنّ الإمتداد الزمني للموجود كلّما كان أكبر تعزّز الإحتياج في المعلول واشتدّ افتقاره إلى العلّة أكثر فأكثر، ويردّونُ أيضاً بما مرّت الإشارة اليه، من أنّ هذه النظرية الكلامية تستدعي أنّ إرتفاع الحاجة عن المعلول عن علّته في بقائه واستمرار وجوده، يقول الحلّي(٧٢٦هـ): ذهب قوم غير محققين إلى أن إحتياج الأثر إلى المؤثر إنّما هو آنُ حدوثه، فإذا أوجد الفاعل الفعل إستغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده، وتمثّلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني وغيره من الآثار، وهو خطأ، لأن علة الحاجة وهي الإمكان ثابتة بعد الإيجاد فثبوت الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي، وإنما حركته علة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معينة، ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر، هذا في العلل الفاعلية، أما العلل المعدة فإنّها تعدم وإن كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول والحرارة[1].

٢. نظرية الإمكان والماهية:

يرى الفلاسفة أنّ علة إحتياج المعلول إلى العلة، هي الإمكان، وكون الموجود زوجاً تركيبيّاً من وجودٍ و ماهية، أمّا ما لا يتوفر على التركيب، بأنّ كان وجوداً بسيطاً، ليس ذا ماهية، فلا يحتاج إلى العلّة، وعلى هذا الأساس، تختلف الآثار

(١) الحلي_كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص١٧٠، تحقيق: حسن زاده الآملي، الناشر: مؤسسة النشر_الإسلامي، إيران_قم.

والمعطيات، فيُصاغ قانون العليّة على النحو التالي: كلّ ممكن محتاج إلى علّة، وليس كل حادث يحتاج إلى علة، كما ويبقى المعلول محكوماً بالاحتياج إلى العلّة، في حدوثه وبقائه، في أصل وجوده وفي دوام وجوده واستمراره، ويبقى العالم محتاجاً للعلة سواء أكان قديماً أم حادثاً زمانيّاً، وعلى غرار ما تقدّم مع نظريّة المتكلمين، من اللازم الآن توضيح ما يعنيه أصحاب هذه النظرية بـ [العالم، الحدوث، الإمكان]..

بدلاً من التقسيم الكلامي إلى: مجرّد قديم، ومادي حادث على ما مرّ، يبدأ الفهم الفلسفي للوجود بثنائية: الواجب والممكن، والواجب هو ما كان الوجود عين ذاته، والممكن أو العالم هو كلّ ما عدا الواجب، وينقسم العالم (الموجود الممكن) لقسمين:

١. عيني– موضوعي- خارجي.
٢. علمـي- ذاتـي - ذهنـي.

وكلٌّ منهما ثلاثة أقسام، إزاء كل قسم من العيني يوازيه قسم من العلمي، فالعلم الحسيّ يقابله أو يوازيه عالم الطبيعة، والعلم الخيالي يقابله عالم المثال، والعلم بالقوانين والقواعد والمعاني الكليّة يوازيه عالم العقل، وليس هنا موضع البسط والتفصيل، إنّما المقصود هنا، كما أنّ عالم العلم والمعرفة لا ينحصـر بالعلم الحسّي، كذلك الواقع العيني للعالم في منظور فلاسفة الإيمان، لا ينحصـر في عالم الطبيعة و المادة، بل هو أوسع وأشمل، فليس ثمّة عالم واحد، بل عوالم، وما عالمنا المادي إلا أحدها، وإلا فثمّة عالم المثال، وعالم العقل، وهما عالمان مجرّدان وغير ماديّين عند الفلاسفة، وعلاقة هذه العوالم الثلاثة هي العليّة، فعالم المادة معلول للمثال، والمثال معلول لعالم أوسع منه وأقوى وجوداً، هو عالم العقل،

وهذا الأخير مجرّد عن المادة،، وهو معلول للخالق(الواجب الوجود)، بينما تدخل تلك العوالم العينيّة في شق(الممكن)، فما الممكن؟ وما الإمكان؟!

الإمكان في العلوم العقليّة له ستة معانٍ، فصّلت إصطلاحاته في المدوّنات الفلسفيّة، بيد أنّ المقصود المعنى المقصود به هنا، إذ يراد به: عدم اقتضاء الذات، الوجود والعدم، والممكن هو ما لا تقتضي ذاتهُ شيئاً من الوجود والعدم، وهو يشمل كلّ حقيقة لها صفة الوجود، إلا ما كان الوجود عين ذاتها، وهذا يعني أنّ ما يمكن تعريفه دون أن نذكر الوجود أو العدم في تعريف حقيقته، بحيث يكون الوجود بالنسبة له كأيّ شيءٍ آخر من الأشياء الخارجة عنه، فهو ممكن، إننا نقول مثلاً في تحديد الإنسان، كائن حيٌّ مفكّر، دون أن نذكر الوجود أو العدم في التعريف، وهذا يدلّ على أنّ شأن الوجود مع الإنسان كشأن البياض، كلاهما غير مقوّمين لحقيقة هذه الذات، فلو قلنا مثلاً: الإنسان كائن حيٌّ مفكّر أبيض، لم ينطبق التعريف على الإنسان ذي البشرة السوداء، كذلك الأمر بالنسبة للوجود، لو أخذناه في تعريف الإنسان لم يشمل التعريف الإنسان المعدوم الذي لم يوجد بعدُ مثلاً، لذا قالوا: إن الممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فذاته بنفسها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم..

وعلى هذا المعنى للإمكان والممكن يطلق الفلاسفة مصطلح" الحدوث والحادث "، مقابل الوجوب والواجب و"القِدَم والقديم" مع تقييدههما بـ الذاتي، تمييزاً لهما عن الحدوث والقدم الزمانيين، ومقصودهم من **القدم الذاتي** : وهو عدم مسبوقية الشيء بالعدم في حدّ ذاته وإنما يكون فيما كانت الذات عين حقيقة الوجود الطارد للعدم بذاته، وهو الوجود الواجبي، وهو وجود صرف، لا ماهية له، ويقابله: **الحدوث الذاتي**، وهو الإمكان، الذي يقترن من غير انفكاك عن الماهية، وعلى ما تقدّم، فهذه الثلاثة: الحدوث الذاتي-الإمكان- الماهية، تشير

إلى حقيقة واحدة، وهي كلّ ما كان الوجود ليس عين ذاته، ولا مقوّماً له، بل عارضاً وطارئاً على ذاتها، ولا يؤخذ الوجود في تعريفه وهويته، من ثمّ يثبت لها الوجود بعلّة خارجةٍ عن ذاته..

إنّ هذا الحدوث الذاتي-الإمكان-الماهيّة، هو علة إحتياج المعلول إلى العلّة عند الفلاسفة، وهو الخصوصيّة التي تجعل الموجود محتاجاً للعلة، ودليلهم على ذلك " مؤلّف من مقدّمتين:

المقدّمة الأُولى :كلّ ماهية نظير ماهية الإنسان والشجرة والحجر والخط والحجم وغيرها تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم بحسب ذاتها، ويصحّ أن تكون موجودة أو معدومة. فالماهية بذاتها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم. يعني أنَّ الماهية لا يمكن أن تقتضي الوجود أو تقتضي العدم .وقد اصطلح الحكماء على هذه الإقتضائية والتساوي نسبة (الإمكان)، فقالوا إنَّ الماهية في ذاتها ممكنة أو أنَّ الإمكان من لوازم الماهية.

المقدّمة الثانية: كلّ شيءٍ تتساوى نسبته إلى شيئين يستحيل عقلاً من دون عامل مرجح أن يلبس رداء أحد الطرفين. فامتناع أن يلبس ثوب أحد الطرفين من دون مرجح متساوٍ بالنسبة إلى كلا الطرفين، وهذه هي القاعدة العقلية المعروفة بامتناع الترجيح بلا مرجح. وامتناع الترجيح بلا مرجح إحدى بديهيات العقل الأولية، وكلّ شخصٍ تصوّر هذه المقولة فسوف يصدّق سواء أراد أم أبى، وبُغية تصور هذه القاعدة العقلية يمكننا الاستئناس بالأمثلة التالية:

إفترض جسماً يسير على خط مستقيم، فيصطدم خلال حركته بمانع يحول دون استمرار الحركة في جهتها المعينة، وافترض أنَّ الأمر يدور بين أن يميل الجسم إلى جهة اليمين أو إلى جهة اليسار، وليس هناك أي عامل مؤثر في الواقع يدفع الجسم إلى إحدى الجهتين. فهل يمكن في هذه الحالة أن يختار الجسم بذاته طرفاً معيناً، دون أن يكون هناك أي مرجح في البين؟ من الواضح أنَّ الإجابة بالنفي. إفترض ميزاناً متعادل الكفتين .فإذا أردنا أن تَرجح إحدى الكفّتين على الأُخرى يلزمنا أن نقوم بعملٍ ما، فنزيد في وزن هذه الكفّة أو نقلل من ثقل الكفّة الأُخرى. فلو افترضنا في هذه الحالة أنَّنا لم نقم بأي عمل يزيد في وزن هذه الكفة أو يقلل من وزن الكفة الأُخرى، وليس هناك أيّ عامل منظور أو غير منظور يؤثّر على إحدى الكفّتين. وتكون ظروف الكفّتين متساوية، فهل يمكن عقلاً أن تميل إحدى الكفتين بذاتها؟

بعد هاتين المقدّمتين (تساوي نسبة الماهية والوجود والعدم، وامتناع الترجّح بلا مرجّح) يمكننا أن نفهم دعوى الحكماء بشأن علّة الحاجة إلى العلّة . فالحكماء يقولون إنَّ كلّ ماهية نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية) المقدّمة الأُولى)، وكلّ شيء تكون نسبته إلى أمرين على حد سواء، يحتاج إلى مرجّح لكي يميل إلى أحد هذين الأمرين (المقدّمة الثانية)، فنستنتج: أنَّ الماهية في وجودها وعدمها تحتاج إلى مرجّح، ونطلق على مرجح وجود أو عدم ماهية (العلّة). إذن فوجود الماهية وعدمها مرهون على الدوام بالعلّة .إنّما هناك فرق بين الوجود والعدم، وهو أنَّ وجود الماهية رهن وجود العلة، أمّا عدم الماهية فهو رهن عدم العلّة، أي أنَّ وجود العلّة مرجح لوجود الماهية، وعدم العلّة مرجّح لعدم الماهية.

وعلى أساس هذه النظرية يستنتج قانون العلّية العام من قانون الترجّح بلا مرجّح، ويكون الاستفهام بـ " لِمَ " ناشئاً من هذا القانون، أي امتناع الترجّح بلا مرجّح. أي أنَّ الذهن الإنساني يتساءل بـ (لِمَ) حينما يكون السؤال عن العلّة أمراً وارداً، وذلك حينما يكون الشيء نسبته إلى الطرفين متساوية، ثمّ يميل إلى طرف دون آخر "[1] وبملاحظة أدلة الفلاسفة، والإعتراضات التي وجهوها على نظريّة الحدوث، تراجع عنها الكثير من المتكلمين، سيّما المتأخرين، فصاروا يعتمدون نظريّة الإمكان، مستقلاً أو يضمّونه إلى الحدوث كجزءٍ أو شرط!

٣. نظرية: التعلّق والتقوّم.

بعد أن عرض في أسفاره كلتا النظريتين، كتب صدر المتألهين يقول: **الحقّ، أنّ منشأ الحاجةِ إلى السّبب، لا هذا، ولا ذاك، بلّ منشؤها: كونُ وجودِ الشيء تعلّقيّا متقوّماً بغيره مرتبطاً إليه**"[2]، فلماذا رفض صدر المتألهين النظريتين؟! وما ذا يعني بنظريّة التعلّق؟ وعلى أيّ أساسٍ بناها؟ هذه ثلاثة أسئلة، ثالثها هو السؤال المركزيّ، لكن يتوجب علينا الإجابة المختصرة عن الإثنين للوصول إلى الثالث؛ بغية وضوح المشهد في مسألة الحاجة إلى السّبب بعين الشيرازي ومن ثمّ تتبيّن طريقته ومساره الخاص به في الكشف عن خلل سؤال: من خلق الإله؟!

---

(١) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي،ص٢٤٤، مصدر سابق.

(٢) الشيرازي_الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقليّة الأربعة،ج٣،ص٢٥٣، نشر: دار إحياء التراث العربي_بيروت، الطبعة الرابعة: ١٩٩٠م.

أولاً: لماذا رفض النظريتين؟!

ثمّة سبب مشترك لرفض النظريتين، وآخر خاص بنظرية الفلاسفة (=الإمكان الماهوي):

فالمشترك هو ما لاحظه فيلسوف الأسفار_ وفي ضوء نظريّته الآتية – من أنّ طرفي النزاع أعني المتكلمين والفلاسفة قد أخفقا في تصوّر المسألة على أنّها ثلاثيّة الأطراف: (المعلول_ والحاجة_ والعلّة) واختلفوا في الأخير(علّة الحاجة)، هل هي الإمكان أو الحدوث؟!، بينهما هي ذات طرفين، ومكمن الإخفاق تحديداً هو في إفتراض التغاير و التعدد بين: (ذات المعلول) وبين (الحاجة فيه)، فتمثّلت المسألة أمامهم على هذا النحو: لماذا (يحتاج) (المعلول) إلى(العلّة)؟، بينما الواقع عند الشيرازي أنّ المسألة ثنائية، لها طرفان و لا تغاير بين المعلول وحاجته، بل ثمّة إتحاد وعينية، بين معلوليّة الحرارة للنار، وبين إحتياج الحرارة للنار، وليس في البين شيئان منفصلان، ولا سؤالان متغايران: سؤال المعلوليّة، وسؤال الإحتياج.

ونتيجة لهذا الإخفاق في تشخيص المسألة لم يزدهم الإمعان فيها إلا بُعداً عن واقع المسألة، وهكذا نجد" أنّ من جعل الحدوث الزماني هو مناط الحاجة إلى العلّة، فهو يبحث في الحقيقة عن منشأ الحاجة في العدم السابق للمعلول، لا في المعلول نفسه، وعلى أنّ الفلاسفة السابقين الذين إلتزموا بالإمكان الذاتي للماهيّة بدل الحدوث الزماني، جعلوا منشأ الحاجة إلى العلّة المعلول نفسه، أي جعلوا المناط في المعلول نفسه – أي ماهيته –..الأمر الذي أدّى إلى أن تقع هذه الجماعة

في المشكلة نفسها التي وقع فيها من سبقها، والحكمة المتعالية(لصدر المتألهين) هي النظام الفلسفي الوحيد الذي جعل منشأ الحاجة إلى العلّة: نفس واقعيّة المعلول ووجوده[١]

وأمّا سبب رفضه نظرية الفلاسفة فيتمثّل باستحضارهم ما لا ربط ولا علاقة له في الموضوع، نتحدث هنا عن استدعاء الفلاسفة الإمكانَ في بلورة وفهم العلاقة بين المعلول والعلّة، فقد قالوا: إنّ سرّ احتياج المعلول إلى العلّة، هو إمكانه، والإمكان وصف للماهيّة، وفي إطارها ونطاقها، بينما أساساً نطاق العليّة ومجالها هو الوجود، وليس الماهيّة!

ولعلّ ما يعذر به الفلاسفة في هذا أنّه يمثّل إختلافاً في المبنى، فالاعتقاد السائد بينهم كان أنّ الواقع العيني للأشياء يمثّل الماهيّة، وتبعاً ومنها يؤخذ مفهوم الوجود، بينما رأى صدر المتألهين خلاف ذلك، حيث الواقعيّة وما يملأ متن الواقع هو الوجود، وما الأُطر والحدود (الماهيات) إلا مفهوم منتزع من الوجود الأصيل، أي أنّ عطيّة العلّة للمعلول هو الوجود، وإن كانت في الذهن تأخذ مظهر الماهيّة، وهذه من عدّة مسائل تميّز بها هذا الفيلسوف، وهي أيّضاً تحتاج إلى بسط وتوضيح، ولكن بما يتصل بالموضوع، نقول بإيجاز: إنّ الطرح الفلسفي في مسألة احتياج المعلول إلى العلة"سليمٌ على أساس نظرية أصالة الماهية فقط، حيث تعتبر الماهية قابلة للوجود والعدم والمعلولية الواقعية، وأنَّ كلاً من مفهومي الوجود والعدم مفهومان اعتباريان، ينتزعان من حالتين مختلفتين للماهية أما بناءً

(١) عبوديّت_النّظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج١،ص،١٦٥، بتصرف يسير، نشر: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الثانيّة: ٢٠١٦م_بيروت.

على أصالة الوجود في التحقق والمعلولية فالماهية خارجة عن حريم العلاقة بالعلّة فلا وجود العلّة يرجح الماهية، ولا عدم العلّة يجعل الماهية على حدٍّ سواء بالنسبة للوجود والعدم"[1].

ثانياً: ما الذي تعنيه" نظريّة التعلق والتقوّم"؟

إذا كان المتكلم يفهم العلّية في إطار: الحادث الزماني والقديم المجرّد، مقابل الفيلسوف الذي يربط العليّة بالماهيّة في ضوء ثنائية : (الواجب – الممكن) فما كان له ماهيّة فهو ممكن الوجود؛ فمحتاج إلى علّة، فإنّ صدر المتألهين، وفي إطار بحثه وتحليله لعلاقة العليّة، يصبّ اهتمامه على الوجود وحسب، ولا شأن له بالماهيّة، فهو يقرأ الصلة بين العلة والمعلول، في إطار وجودهما، لا ماهيتهما، وبالوجود يبدأ، وإليه ينتهي، وهو أمرٌ مفهوم جدّاً، إذا ما استحضرنا موقفه الذي أبعد فيه الماهيّة عن الواقعيّة العينيّة، و حسم فيه الأصالة والآثار وتمثيل الواقع العيني لصالح الوجود، ومن ثمّة قسّم الأصيل إلى مستقل ورابط، وإليهما وفيهما يُفهم قانون العليّة والعلاقة بين طرفي هذا القانون، فالمعلول هو الوجود الرابط، والعلّة هي الوجود المستقل، وتختلف تعبيراتُه عن قسمي الوجود، أو عن العلّة والمعلول، و العلاقة الوجوديّة بينهما، فتارة يعبّر عنها بالتعلّق، وأخرى بالتقوّم، وثالثة بالفقر، وإذا أراد أن يميّز بين ما توصّل له وبين مشهور الفلاسفة عبّر بالإمكان الفقري، في إشارة إلى أنّه قد استبدل الإمكان الماهوي الذي مرّ الحديث عنه، بالإمكان الوجودي، تعبيراً عن أنّ حقيقة المعلول وواقعه تمثّل عين

(١) مطهري-أصول الفلسفة والمنهج الواقعي،ص٢٥٢، مصدر سابق.

الإرتباط والتعلّق والإحتياج إلى العلّة، وكما أسلفنا، فهو لا يسوّغ التعدد، بين المعلول وبين الإحتياج، ولا يرى المعلولَ شيئاً عرض عليه التعلق، بل هو ذات محتاجة، لا أنّها ذات قد ثبت لها الإحتياج، ثمّة شيء واحد، وهو ما صدر عن العلّة وأفيض منها، وليست العلّية كما يُتخيّل: العلّة، والمعلول، وشيء ثالث يمثّل عطيّة العلة للمعلول، بل العليّة طرفان وحسب: العلّة وإيجادها (وجود المعلول)، وهو عين الإرتباط والتعلّق والفقر، وبناءً عليه، إنْ صحّ السؤال عن علّة احتياجه للعلّة يكون الجواب: لفقره الوجودي في ذاته، وارتابطه في نفسه بالعلة، ووجوده التعلّقي بها.

ثالثاً: ما أساس نظريّة التعلق؟ وكيف وصل إليها الشيرازي؟!

يبدو الأمر في غاية السهولة إذا ما استحضـرنا المؤاخذة التي سجّلها على طريقة تناول المتكلمين والفلاسفة لموضوع سبب ارتباط المعلول بعلته، فهم لمّا افترضوا العلاقة والصلة بين العلّة والمعلول كسائر العلائق والصلات الأخرى بين شيئين أو أشياء بعد وجودهما، وكأنّ صلة العليّة تشبه صلة الزوجيّة بين الزوج والزوجة، التي لا تتحقق وتتمّ إلا بين شخصين موجودَين مستقلين، قبل الزواج لا أنّ أحدهما يوجد بنفس العلاقة، بينما الأمر مختلف تماماً في علاقة العلّية.

لقد توصل الشيرازي إلى نظريته الخاصّة به في مسألة: علّة الإحتياج إلى العلّة، عبر نظره التأملي في تعريف قانون العلّية نفسه، ولا شيء غيره، العلّية وفي

أبسط صياغة هي: (**علاقة وارتباط بين شيئين، تتمثّل في إيجاد أحدهما للآخر**)، وعند التحليل وجده ينطوي على أمرين:

١ـ أمر مشترك، يعمّ العلّية وغيرها من علاقات، وهو بمنزلة الجنس في التعريف على حدّ تعبير المناطقة، كالحيوان في تعريف الإنسان: حيوان ناطق، فليست العلّية وحدها علاقة كما هو واضح.

٢ـ والأمر الآخر، خاص بقانون العلّية، يميّزها عن غيرها، وهو في تمييز العلّية عن سائر العلاقات كتمييز الناطق أو الضاحك للإنسان عن سائر الحيوانات، وهو أنّ العلاقة في العلّية تتحقق وتتكوّن بنفس وجود الطرفين: العلّة والمعلول، لا بعد وجودهما.

بيان ذلك: إنّ العلّية وإن كانت نحو ارتباط بين شيئين لكنّه إرتباط ليس كأيّ ارتباط، إنّه في كفّة، وسائر الإرتباطات في أخرى،" فأنحاء الإرتباط على كثرتها تقسّم على قسمين:

أـ إرتباطات بين شيئين لا علية بينهما: فالرسام مرتبط باللوحة التي يرسم عليها، والكاتب مرتبط بالقلم الذي يكتب به، والمطالع مرتبط بالكتاب الذي يقرأ فيه، والأسد مرتبط بسلسلة الحديد التي تطوق عنقه، وهكذا سائر العلاقات والارتباطات بين الأشياء. ولكنّ شيئاً واضحاً يبدو بجلاء، في كل ما قدمناه من الأمثلة للإرتباط، وهو أنّ لكلّ من الشيئين المرتبطين وجوداً خاصاً، سابقاً على ارتباطه بالآخر. فاللوحة والرسام كلاهما موجودان، قبل أن توجد عملية

الرسم، والكاتب والقلم موجودان، قبل أن يرتبط أحدهما بالآخر، والمطالع والكتاب كذلك وجدا بصورة مستقلة، ثم عرض لهما الإرتباط. فالإرتباط في جميع هذه الأمثلة علاقة تعرض للشيئين بصورة متأخرة عن وجودهما، ولذلك فهو شيء ووجودهما شيء آخر، فليست اللوحة في حقيقتها إرتباطاً بالرسام، ولا الرسام في حقيقته مجرد ارتباط باللوحة، بل الإرتباط صفة توجد لهما بعد وجود كل منهما بصورة مستقلة.

ب ـ إرتباط شيئين برباط العلية، كارتباط الإحراق بالنار، فالعلية بطبيعتها تقتضي، ألا يكون للمعلول (الإحراق) حقيقة وراء ارتباطه بعلته (النار) وإلّا لم يكن معلولاً. ويتضح بذلك أنّ الوجود المعلول ليس له حقيقة، إلّا نفس الإرتباط بالعلة والتعلق بها. وهذا هو الفارق الرئيسي، بين ارتباط المعلول بعلته وارتباط اللوحة بالرسام، أو القلم بالكاتب، أو الكتاب بالمطالع. فإنّ اللوحة والقلم والكتاب، أشياء تتصف بالارتباط مع الرسام والكاتب والمطالع. وأما (الإحراق) فهو ليس شيئاً له ارتباط وتعلق بالعلة - لأنّ افتراضه كذلك، يستدعي ان يكون له وجود مستقل، يعرضه الإرتباط كما يعرض اللوحة الموجودة بين يدي الرسام، ويخرج بذلك عن كونه معلولاً - بل هو نفس الارتباط بمعنى أنّ كيانه ووجوده، كيان إرتباطي ووجود تعلقي، ولذلك كان قطع إرتباطه بالعلة إفناءً له،

وإعداماً لكيانه، لأنّ كيانه يتمثل في ذلك الإرتباط. على عكس اللوحة، فإنها لو لم ترتبط بالرسام في عملية رسم معينة، لما فقدت كيانها ووجودها الخاص[١].

وتأسيساً على نظريّة: الإمكان الوجودي أو الفقري، لا يغدو السؤال عن علّة الخالق خاطئاً، كذا علّة استغنائه عن العلّة، بل حتى السؤال عن علّة احتياج المعلول خاطئ أيضاً؛ فكلّ ذلك يستدعي التفكيك والإثنينية، بين ذات الخالق ووجوده وغناه، وبين ذات الممكن وفقره واحتياجه، والحال أنّ الواجب عين الغنى والإستقلال، والممكن عين الفقر والإحتياج في حين أنّ " الوجودات الإمكانية هوياتها عين التعلقات والإرتباطات بالوجود الواجبي لا أنّ معانيها مغايرة للإرتباط بالحق تعالى"[٢]، وهذا المسار لا يتوقف على إثبات امتناع التسلسل، ذلك أنّا " إذا عرفنا المعلول بأنَّه ما تكون هويته عين الإيجاد وعين الحاجة وعين الإرتهان.. فسوف نثبت وجود العلّة بالذات وواجب الوجود، يعني ما تكون هويته ليست هوية تعلقية وإرتباطية وإيجادي، بل هويّته عين الغنى والإستقلال والقيام بالذات، نثبت ذلك دون الحاجة إلى براهين امتناع تسلسل العلل[٣].

(١) الصدر – فلسفتنا، ص٣٦٦، مصدر سابق، بتصرف يسير.

(٢) الشيرازي_ الأسفار العقليّة الأربعة، ج ١، صفحة ٦٥، مصدر سابق.

(٣) مطهري_ أصول الفلسفة ص٢٥٦، مصدر سابق.

في ختام الفصل أذكّر بأنّ هذا المسار وبحكم إطاره وإنتمائه الفلسفي لا يخلو من اشكاليات تنتج عن الإلتزام بالقواعد العامة للفكر الفلسفي التي أشرنا لبعضها، فمثلاً: إعترض على قاعدة: العلّة التامّة أنها تستدعي نفي القدرة والاختيار عن الخالق وتقتضي أيضاً القول بقدم العالم، ولا يخفى تعارضه مع ظواهر النصوص الشرعيّة، كما أنّه يلزم من السنخية بين العلّة والمعلول: المماثلة والمشابهة بين الخالق والمخلوق، على ما قالوا، وغير ذلك من الإعتراضات التي تصدّى الفلاسفة بدورهم لردها بالتفصيل!

الفصل الثاني: سؤال برهان الإمكان الفلسفي.

وفيه مبحثان:

الأوّل: تقرير البرهان وإشكاليّته.

الثاني: تحليل الإشكاليّة وتفكيكها.

مدخل:

في التقاطع مع المادية، لا يتوحد المؤلّهة في تشخيص النزاع وتحديد القضيّة المركزيّة المختلف فيها، فعلماء الكلام واللاهوت يعتبرون جوهر الإختلاف على أنّه واقع في مسألة الحدوث أو القدم للعالم، وعلى ضوء ذلك رسموا الحدود بين الإيمان وعدمه، وعلى هذا الأساس أيضاً إعتنوا بدليل الحدوث، بينما يتمثّل النزاع والتمييز فلسفيّاً بعد اتفاق الكلّ على مبدأ السببيّة، ممثلاً في العلّة الماديّة والصوريّة، في رفض المذهب المادي للعلة الفاعليّة والغائية للكون، فتثنّي المادية الأقسام، وتربّع فلسفةُ الإيمان، والمثال الشهير لتوضيح الأقسام هو مثال الكرسي، إذ مادتُه الخشب، وصورته ما هو عليه من شكل واقعي تميّز به عن الطاولة والنافذة، والنجار فاعُله، والفكرة داخل عقل النجار، السابقة على صناعة الكرسي هي العلّة الغائية، وإسقاط ذلك على الكون والعالم بدلاً عن الكرسي، يعني بالنسبة للماديين وعلى خلاف المؤلهة: أنّ الكون خالٍ عن الفكرة مجرّد عن المعنى، لا عقل فيه ولا روح، بلا غاية ولا هدف، هو عبارة عن مادة، فالمادة أولاً وما سواها نشأ عنها، فالعالم مكتفٍ بذاته، ليس له فاعل مريد ولا له خالق قد وجد في علمه خطة خلق الكون، وهذه الجدليّة تختزل، بأسبقيّة المادة على العقل أو العقل على المادة؟ أو هل الروح والمعنى قبل الجسد أم الجسد قبل الروح؟! كتب **انجلز (ت١٨٩٥م) يقول: هل خلق الله العالم أم أنّ العالم موجود أزلاً؟ إنّ إجابات الفلاسفة عن هذا السؤال قسّمتهم إلى معسكرين كبيرين: فمن أكدوا أولويّة الروح على الطبيعة، من ثمّ افترضوا أخيراً أنّ العالم مخلوق**

بشكل أو بآخر.. كوّنوا معسكر الفلسفة المثالية، أمّا الآخرون الذين رأوا أنّ الأولوية للطبيعة، ينتمون لمختلف مدارس الفلسفة المادية[1]، نظراً لذلك، أقاموا حججاً لا تبتني على فكرة الحدوث الزماني، ومنها برهان الإمكان:

برهان الإمكان_أصوله وتقريره:

يتميّز برهان الإمكان بنشأته الفلسفيّة ومقدماته العقليّة، ويخالفه في تينك دليل الحدوث، الذي نشأ في أحضان علم الكلام، كما أنّ مقدمته الأولى (الكون حادث) حسيّة؛ ومن أجل هذا لم يعوّل عامّة الفلاسفة عليه، فيما لو كان المقصود بالحدوث فيه الحدوث الزماني، أمّا لو كان المقصود بالحدوث هو الحدوث الذاتي، الأعمّ من الزماني، فدليل الحدوث هو عين برهان الإمكان الفلسفي.

تعود جذور هذا البرهان الأولى للفيلسوف المسلم: أبو نصر الفارابي (ت ٩٥٠م)، وقد نصّ عليه بعبارة رائقة قائلاً: "إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود.. ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجد، صار واجب الوجود بغيره، فيلزم من هذا أنه كان ممّا لم يزل ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئًا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت، والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمرّ بلا نهاية في كونها علة ومعلولًا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بدّ من انتهائها إلى شيء واجب، هو الموجود الأول، ولواجب الوجود متى فرض غير موجود، لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز

(١) العلم ووجود الله، ص١١٦، مصدر سابق.

كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء"[1]، من بعد الفارابي، شيّد أركانه، وفصّل مجمله وردّ ما يعترضه: الشيخ أبو علي إبن سينا(ت ١٠٣٧م)، كتب عنه في الإشارات والتنبيهات : كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره، فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يكون، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته، وهو القيّوم، وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً... فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته، أو ممكن الوجود بحسب ذاته[2]، وهكذا توالت صياغاته بعد هذين الفيلسوفين ممن تبنّاه بعدهما حتى عصرنا الراهن.

مقدماته وصياغته المعاصرة:

وقبل بيان صياغته، نعرض فيما يلي أربع قواعد يبتني عليها برهان الإمكان، وفقاً للإلهيات المعاصرة:

الأَمر الأَوّل: تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، وذلك لأَنّ الموجود إمّا أن يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحقّقه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، وإمّا أن يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم ولا يستدعي في حدّ ذاته أحدهما أبداً، وهو الممكن لذاته، كأفراد الانسان وغيره.

الأَمر الثاني: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة في وجوده، وهذا من البديهيات التي لا يرتاب فيها ذو مُسكة، فإنّ العقل يحكم بالبداهة على أنّ ما لا يستدعي في حدّ

(١) بدوي_ الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص٢٨١و٢١٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر_بيروت، الطبعة الأولى:١٩٨٧م.

(٢). إبن سينا-الاشارات والتنبيهات، ج٣، ص١٨، بشرح الطوسي والقطب الرازي، نشر_البلاغة_قم، الطبعة الثانية: ١٤٣٥هـ.

ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر وهو العلّة، وإلاّ فوجوده ناشئٌ من ذاته، هذا خلف.

الأَمر الثالث: الدور ممتنع، وهو عبارة عن كون الشيء موجداً لثانٍ وفي الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأَوّل.

وجه امتناعه انّ مقتضى كون الأَوّل علّة للثاني، تقدّمه عليه وتأخّر الثاني عنه، ومقتضى كون الثاني علّة للأَوّل تقدّم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد، في حالة واحدة وبالنسبة إلى شيء واحد، متقدّماً وغير متقدّم ومتأخّراً وغير متأخّر وهذا هو الجمع بين النقيضين.

إنّ امتناع الدور وجداني ولتوضيح الحال نأتي بمثال: إذا اتّفق صديقان على إمضاء وثيقة واشترط كلّ واحد منهما لامضائها، إمضاء الآخر فتكون النتيجة توقّف إمضاء كلٍّ على إمضاء الآخر، وعند ذلك لن تكون تلك الورقة ممضاة إلى يوم القيامة، وهذا ممّا يدركه الانسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

الأَمر الرابع: التسلسل محال، وهو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعاليل الممكنة، مترتبة غير متناهية، ويكون الكلّ متَّسماً بوصف الامكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) وهكذا من دون أن تنتهي إلى علّة ليست بممكنة ولا معلولة..

صياغة برهان الإمكان:

إنّ "صفحة الوجود مليئة بالموجودات الامكانية، بدليل انّها توجد وتنعدم وتحدث وتفنى ويطرأ عليها التبدّل والتغير، إلى غير ذلك من الحالات الّتي هي آيات الامكان وسمات الإفتقار، وأمر وجودها لا يخلو عن الفروض التالية:

١. لا علّة لوجودها، وهذا باطل بحكم المقدّمة الثانية (كلّ ممكن يحتاج إلى علّة).

٢. البعض منها علّة لبعض آخر وبالعكس، وهو محال بمقتضى المقدّمة الثالثة (بطلان الدور).

٣. بعضها معلول لبعض آخر وذلك البعض معلول لآخر من غير أن ينتهي إلى علّة ليست بمعلول، وهو ممتنع بمقتضى المقدّمة الرابعة (استحالة التسلسل).

٤. وراء تلك الموجودات الامكانية علّة ليست بمعلولة بل يكون: واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب[١].

الفرق بين الإشكاليتين:

ويتركّز الجدل في الفرضيّة الرابعة التي تعبّر عن نتيجة برهان الإمكان، وعلى نحو أدقّ: فيما يمثّل تلك النتيجة كالسؤال عن العلّة الأولى أو واجب الوجود، وعلّته وأوّليته وأين نضعه داخل العالم أو خارجه؟، فمثلما لاحظنا: لا يرهن البرهان نفسه بعمر الكون وتأريخه، فهو ثابت ولو مع عدم ثبوت الحدوث الزماني للكون، فالإمكان لا يتنافر مع القِدم بل يمكن أن يجتمع معه، ومن ثمّ فإنّ ما يمكن أن يتوجّه على المذاق الكلامي من أنّه إذا كان الكون قديماً فلا يحتاج إلى خالق، وإذا كان حادثاً فله خالق، فمَن أوجد الخالق؟!، لا يتوجّه على برهان الإمكان؛ لأنّه مبني على النظريّة الفلسفيّة التي لا تستحضر عنصر الزمن في

(١) السبحاني- الإلهيات، ص٣٥، تلخيص علي الرباني، طبع: مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم، الطبعة الثامنة: ١٤٢١هـ، بتصرف يسير.

عمليّة الربط بين العلّة والمعلول، فلا الأزليّة أو القدِم في الزمان هو مناط الغنى عن العلّة، ولا انعدام الموجود في زمان ما هو سرّ فقره للعلّة، مثلما تبيّن لنا في الفصل السابق، هذا هو الفرق الأوّل.

والفرق الثاني بين الإشكاليتين وإن شئت قل: بين السياقين: أن السياق السابق تنتهي إشكاليته بالتنبيه على امتناع التسلسل، بمعنى: حين يقال: من خلق الإله؟ يمكن أن يقال في الجواب افتراضاً؛ غرضه التنبيه على خطأ السائل: إنّ الذي خلقه إله آخر، ولما يعاود السائل سؤاله، يكرّر المجيب، وهكذا حتى ينتهي المطاف للقديم الذي لا بداية لوجوده، أمّا هنا فكأنّه يبدأ سؤاله بادراك استحالة التسلسل والإذعان بضرورة وجود ما لا علّة له، ثمّ يطرح أسئلته، من قبيل السؤال الذي طرحه هيجل (ت: ١٨٣١م): يجب ألا نبحث عن العلة الفاعليّة عندما نريد حل لغز عالم الخلق؛ وذلك أنّ الذهن من جهة لا يرضى بالتسلسل فيلجئنا للقبول بالعلة الأولى، ومن جهة أخرى فإنّا لو لاحظنا العلة الأولى فإنّ اللغز لم يحل بعدُ، ولم يقتنع الطبع بذلك؛ إذ المشكلة باقية والتساؤل باقٍ على حاله: **فلماذا كانت العلة الأولى أولى؟!**[1].

الإشكاليّة متناسبة مع برهان الإمكان:

إذا تقرّر الفرق بين الطرحين نقرّر الاشكاليّة بما يتناسب مع برهان الإمكان:

(١) مطهري_الدوافع نحو المادية، ص٥٢، ترجمة: محمد علي التسخيري، المشرق للثقافة والنشر.

لما سلموا بأصل فكرة العلّة الأولى، ولم يجادلوا في ضرورة وجود ما لا علّة له، رأوا في مشكلة: علّة العلّة الأولى، وإن شئت قلت سؤال: من خلق الإله؟ أنّها مشكلة لا حلّ له، وسؤال لا يقبل الإجابة!؛ وسعياً في إيجاد حلّ قالوا: لماذا لا يكون مسمّى واجب الوجود هو عالمنا المادي- أو مجموع الكون، بدلاً عن الله؟! سيّما وأنّ ذلك يوفر علينا خطوة، ويختصر علينا الطريق، فبدلاً من القول: ما علّة وجود العالم؟ الله، ثمّ معاودة السؤال مرّة أخرى وجوابه: وما علّة وجود الله؟! إنّه موجود من غير علّة، بدلاً من ذلك كلّه نختصر الطريق ونقول: إنّ الكون والعالم المادي موجود من غير علّة، والاعتراض عليه بأنّ الموجوديّة من غير سبب أمرٌ غير ممكن الإدراك والتصوّر؛ تدفعه فكرة الإله نفسه!

ومن أجلِ ذلك كلّه؛ لم يتركّز الجهد الفلسفي ـ نقضاً أو حلاً ـ على نظرية الحدوث الزماني، فلا الفلاسفة المسلمون قد إهتموا بتشييده، ولا المعترضون صاغوا الإعتراض على نحو يخصّ دليل الحدوث، بل كان لهم طرح مغاير، فوضعوا سؤالاً أعمق، وصياغة أدق، أكثر تناسباً مع برهان الإمكان، ولا أقل من ملاحظة القدر المشترك بينه وبين دليل الحدوث، مثلما سيتبيّن جلياً من كلماتهم أدناه:

كلماتهم حسب تسلسلهم التأريخي:

١. باروخ اسبينوزا (ت١٦٧٧م) فيلسوف هولندي ينتمي لتيار العقلانيّة، كتب يقول:

إذا كان من المحتم أن نقف عند حد، وإذا لم يكن أمامنا مفرٌّ من أن نكبت ـ عند نقطة معينة ـ رغبتنا الطبيعية في البحث عن سبب لكل شيء، فلم لا تكون هذه النقطة التي نتوقف عندها هي الكون في

مجموعه؟ إن مبدأ الاقتصاد في الفكر يوفر علينا-طالما أن مشكلة التوقف فجأة في سلسلة العلل ستظهر على أي حال-أن نفترض أي كيان خارج عن الطبيعة لنحل به مشكلة العِلِّية فيها، ويقنعنا بالتوقف عند حد الطبيعة ذاتها[١].

خلفيّة سؤال اسبينوزا:

إعتنق اسبينوزا المذهب الوحدوي مخالفاً بذلك مَن سبقه سيّما رينيه ديكارت(ت١٦٥٠م) في اعتقادهم ثنائية الروح والجسد، وبعد أن أحكم العلاقة بين الخالق والمخلوق أو بين وجود العالم ووجود الله في ثنائية حاصرة: إمّا الإنفصال والتمايز أو الإتحاد والعينية، بين الله والطبيعة، يحسم الأمر في إحدى مراسلاته لصالح الإتحاد: إنّني أعتنق رأياً عن الإله والطبيعة يختلف كلّ الإختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا أعتقد أنّ الإله هو العلّة الباطنة للأشياء جميعاً، لكني لا أعتقد أنّه العلّة المتعديّة"[٢]، لكن:

إذا كانت العلاقة تدور بين خيارين، وتقرأ في إطار الثنائية الحاصرة، فعلى أيّ أساس رفض التمايز، والتباين الإنفصال، وهو الخيار الذي يدعو إليه دين اسبينوزا(=اليهودية) ؟!، هنا تحديداً، يظهر دور وموقع سؤاله: لماذا لا نقف على

(١) اسبينوزا، ص١٣٧- فؤاد زكريا، نشر: دار المحرر الأدبي.

(٢) جيمس كولنز- الله في الفلسفة الحديثة،ص١١٠، وهامش: ١٨، ص٥٩٣، ترجمة: فؤاد كامل، نشر: دار قباء_القاهرة، ١٩٩٨م.

مجموع الطبيعة بدلاً عن الله؟ فقد ساهمت هذه الاشكاليّة علاوة على اعتقاده: لا شيء يفلت من قانون السببيّة.. في أن يختار الإتحاد، ويرفض الإنفصال بين الخالق بوصفه علّة خارج عن العالم و لا يخضع للسببيّة، وبين الطبيعة كفعل مسبَّب مغاير لسببه، وتأسيساً عليه، إعترض اسبينوزا على برهان الإمكان، الذي يلقي بالعلّية في نهاية المطاف خارج العالم، فـ" إنّ هذا البرهان يفترض الرجوع في سلسلة العلل حتى يستنفد العالم كله، و بعد ذلك يؤدي بنا ميلنا الطبيعي إلى البحث عن علة لكل شيء إلى افتراض وجود كائن آخر تقف به هذه السلسلة عند حدٍّ و لابدّ أن يكون هذا الكائن، عندئذ، عاليا على العالم يمارس عليته دون أن يكون هو ذاته منتمياً إليه على أي نحو.

ويبدو أنّ اسپينوزا قد طبق مبدأ الإقتصاد في الفكر على مسألة العِلّية الكونية هذه، فأدى به ذلك التطبيق إلى الوقوف، في سلسلة التعليلات، عند العالم في مجموعة؛ ذلك لأنّ افتراض كائن آخر «بعد» العالم للتخلص من مشكلة العِلّية داخل هذا العالم، سيؤدي حتماً إلى ظهور نفس المشكلات التي حاولنا، بافتراضنا له، أن نتخلص منها؛ إذ إنَّنا لو كنا لا نستطيع الكفّ عن ترديد السؤال: ما سبب كذا؟ فسيكون من المحتم علينا أن نظلّ نوجه هذا السؤال في صدد أي كائن نفترضه، سواء أكان داخلًا في نطاق العالم أم عاليًا عليه.

ومع ذلك فالذي يحدث هو أننا نُقنع أنفسنا بضرورة الوقوف في سلسلة العلل عند حدٍّ معين، وهكذا نفترض كائنًا عاليًا على العالم يكون وسيلةً لإيقاف هذه

السلسلة عند حد، ولكن إذا كان من المحتم أن نقف عند حد، وإذا لم يكن أمامنا مفرٌّ من أن نكبت ـ عند نقطة معينة ـ رغبتنا الطبيعية في البحث عن سبب لكل شيء، فلم لا تكون هذه النقطة التي نتوقف عندها هي الكون في مجموعه؟ إن مبدأ الاقتصاد في الفكر يوفر علينا - طالما أن مشكلة التوقف فجأة في سلسلة العلل ستظهر على أي حال - أن نفترض أي كيان خارج عن الطبيعة لنحلّ به مشكلة العِلّية فيها، ويقنعنا بالتوقف عند حد الطبيعة ذاتها[١].

٢. دفيد هيوم (ت١٧٧٦م): نقل السؤال على لسانه الكاتب المصري زكي نجيب محمود(ت١٩٩٣م) بالقول:" إذا كان لا بد لنا من البحث عن علة لكل شيء، لوجب إذن أن نبحث عن علة للإله نفسه"[٢]، غير أنّ هذا النقل يوحي بل يدلّ على إرادة الصياغة الأولى للإشكاليّة، بينما هيوم نفسه بسطه القضيّة على نحو مختلف في كتابه: (محاورات في الدين الطبيعي) الذي ألّفه على شكل حوار بين ثلاث أشخاص، لاهوتي وفيلسوفين:

الأوّل: هو (ديميا أو دميان)، ويظهر بمظهر اللاهوتي المدافع عن المسيحية وعقيدة الخالق/ المفارق للكون.

والثاني هو (كليانثيس) ويمثّل الطرف الربوبي الذي يعتمد على دليل القصد والعناية في اثبات وجود الله.

---

(١)فؤاد زكريا_اسبينوزا، ص١٣٧ – مصدر سابق.

(٢) زكي نجيب_ قصة الفلسفة الحديثة، ص٢٤٤، لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، ١٩٣٦م.

والثالث هو (فيلو أو فيلون)، ويجادل كلا الحجتين، ويعبّر عن نزعة شكية فلسفية.

على طول الحوار نجد هيوم (الفيلسوف) يعبّر عن نوازعه وشكوكه وأفكاره وإيمانه عبر الفيلسوفين: كليانثس تارة وفيلو أخرى، ومن متابعة الحوار مضافاً للمعرفة المسبقة بمذهبه ينكشف لنا أنّ شخصية فيلو تعبّر عن هيوم ذاته، وما كليانثس إلا شخصية فرضها المنهج الحواري أو هي تعبير عن مرحلة مرّ بها هيوم، حتى أنّه في آخر الحوار ترك الظهور المستعار بفيلو وصار يباشر الحديث بنفسه.!، وأياً يكن، ففيما نحن فيه، كتب هيوم على لسان فيلون، رداً مزدوجاً، على ديما، وعلى كليانثيس الفيلسوف الربوبي الذي يرى في عالم المثال العلّة التي صدر عنها العالم المادي مباشرة، فكتب قائلاً:

كيف نقنع أنفسنا بصدد علة ذلك الموجود الذي نظنّه صانع الطبيعة، أو بمقتضى مذهبك في المشبهة، العالم المثالي الذي نحكي عليه العالم المادي، أليس لنا أن نقيس ذلك العالم المثالي على عالم مثالي آخر أو مبدأ عقلي جديد؟ ولكن إذا توقفنا ولم نعدُ فلِمَ نذهب بعيداً؟ لمَ لا نقف عند العالم المادي؟ كيف يسعنا أن نقنع أنفسنا دون أن نذهب قدماً إلى ما لا نهاية؟ وبعد كل هذا أيّ اقتناع هناك في ذلك التقدم اللانهائي؟ لنذكر قصة الفيلسوف الهندي وفيله، فليست أكثر انطباقاً على شيءٍ منها على موضوعنا الراهن إذا كان العالم المادي يقوم على عالم مثالي مشابه له للزم أن يقوم هذا الأخير على آخر، وهكذا بلا نهاية.

لقد كان الأفضل إذن، ألا نعدو بالنظر قط، العالم المادي الراهن فبافتراضنا إياه مشتملاً في حناياه على مبدأ نظامه نذهب حقاً إلى أنه هو

الله، وكلما عجلنا الإقتراب من ذلك الموجود الإلهي كان ذلك أفضل بكثير، إنك حينما تخطو خطوة واحدة تعدو بها النظام الأرضي فإنّك تثير وحسب، مزاجاً فضولياً من المستحيل إرضاؤه[1].

وينطوي نصّ هيوم آنفاً على تعميم السؤال للمسلك الفلسفي، بإشارته لتعدّد العوالم: عالم المادة، والمثال والعقل، ومعلوم أنّ الرؤية الكلاميّة التي تقوم على الخلق المباشر، وأنّ العالم هو العالم الجسماني (الكون) وحسب؛ ترفض فكرة تعدّد العوالم وتنفي التجرّد عمّا سوى الخالق، ولا تنطوي على تعدد العوالم، ويكتب سؤاله: كيف نقنع أنفسنا بصدد علّة ذلك الموجود.. ولِم لا نقف عند العالم المادي؟!

٣. برتراند راسل (ت: ١٩٧٠م) ويقول: إذا أمْكنَ التسليمُ بوجود ما لا موجِدَ لهُ فلِمَ لا يكون هذا الموجودُ هو العالَمَ بدلاً منَ اللهِ؟! أليسَ دوَرَانُنَا حولَ هذا الإعتقاد مثلَ دَورانِ الهنْديِّ حولَ موضوعِ الدُنيا المحمولة على ظهر فيلٍ والفيلُ على ظهرِ سُلحفاة، فإذا سُئلَ عن الشيء الذي يَحملُ السُلحفاة هربَ من الإجابة؟! إنّي لا أجدُ سبباً يمنعُنا من التسليم بأنَّ العالمَ وُجِدَ بدونِ موجِد وأنّه أبديٌّ سرمديٌّ وليس هناكَ

(١) هيوم- محاورات في الدين الطبيعي ص٦١، ترجمة: د. محمد فتحي الشنقيطي، نشر: مكتبة القاهرة الحديثة- الطبعة الأولى: ١٩٥٦م.

من داعٍ للاعتقادِ بحدوث الأرض وبقيَّة العوالم، ذلك لأنَّ الإعتقاد بحدوثها ليس إلا نتيجة لضَعفِ تصورنا"[١].

مع أنّ راسل من أشهر الأسماء التي تقترن بالإشكالية إن لم يكن هو الأبرز على الإطلاق، بيد أنّه لا نصيب له منها ما خلا التوضيح اليسير، وحتى تمثيله بـ(الهندي والفيل)، مقتبسٌ من ديفيد هيوم، ويبدو لي أن سبب ذلك يعود إلى أنّه تناول الإشكاليّة بجوانبها المختلفة، فعبارته بطولها، ما مرّ منها وما اقتبسناه الآن تنطوي على ثلاث حيثيات رئيسة: مرّ الحديث عن الأوّل، والثاني تخصّ الجانب المعرفي الذي ألمح إليه بقوله: إذا أمْكنَ التسليمُ بوجود ما لا موجِدَ لهُ.. إلخ.. ففيها من ايحاء لمشكلة أخرى، هي عدم إمكانيّة فهم موجود من غير علّة أو التشكيك بقدرة العقل على إدراك ما لا سبب له. !، وتمهيد للثالثة التي أشار إليها بقوله: فلِمَ لا يكون هذا الموجودُ هو العالَمَ بدلاً منَ اللهِ؟! وكأنّه يريد: إن سلمنا أن العقل يقبل بوجود ما لا سبب له، فلِمَ لا يكون ذلك هو العالم؟!

٤. كتب صادق جلال العظم (ت ٢٠١٦م) الكاتب السوري المعروف: يقول: " نسمع دائماً أصداء صرخة تقول: حتى لو سلمنا كليّاً بالنظرة

(١) برتراند راسل-لماذا أنا ملحد، بترجمة: حسين محمود، عنه: حرية الإعتقاد الديني ـ مساجلات الإيمان والإلحاد منذ عصر النهضة إلى اليوم ص ١٠١، تأليف مجموعة كتّاب، تصنيف: محمد كامل الخطيب، دار بترا للنشر والتوزيع ـ سوريا، رابطة العقلانيين العرب، الطبعة الأولى: ٢٠٠٥م.

العلميّة للأشياء ستبقى أمامنا مشكلة المصدر الأوّل لهذا الكون.. لنفترض أنّ الكون جاء بسديمٍ لكنَّ العلم لا يقول لنا من أين جاء هذا السديم؟ إنّه لا يُبيّن لنا من أين جاءت هذه المادّة الأولى التي تطوّر منها كلّ شيء؟! لكنَّ طرح السّؤال بهذه الصورة يُبيّن لنا مدى تحكم تربيتنا الدينية.. في كل تفكيرنا، لنفترض أننا سلّمنا بأن الله هو مصدر وجود المادة الأولى، هل يحلّ ذلك المشكلة؟ هل يجيب هذا الإفتراض على سؤالنا عن مصدر السديم الأول؟ والجواب هو طبعاً بالنفي، أنت تسأل عن علة وجود السديم الأول وتجيب بأنها الله، وأنا أسألك بدوري وما علة وجود الله؟ وستجيبني بأن الله غير معلول الوجود، وهنا أجيبك، **ولماذا لا نفترض أنّ المادة الأولى غير معلولة الوجود، وبذلك يُحسم النقاش دون اللجوء إلى عالم الغيبيات، وإلى كائنات روحية بحتة لا دليل لنا على وجودها.**

علماً بأن ميل الفلاسفة القدماء بما فيهم المسلمين كان دائماً نحو هذا الرأي إذ قالوا بقدم العالم، ولكنهم اضطروا للمدارة، والمداراة بسبب التعصب الديني ضد هذه النظرة الفلسفية للموضوع..

وعندما تقول لي: إنَّ الله هو علة وجود المادة الأولى التي يتألف منها الكون، وأسألك بدوري: وما علة وجود الله؟ إن أقصى ما تستطيع الإجابة به: " لا أعرف إلا أنّ وجود الله غير معلول"، ومن جهة أخرى **عندما تسألني: وما علة وجود المادة الأولى فإن أقصى ما أستطيع الإجابة به: " لا أعرف إلا أنها غير معلولة الوجود " في نهاية الأمر اعترف كل منا بجهله حيال المصدر الأول للأشياء. ولكنك اعترفت بذلك بعدي بخطوة واحدة، وأدخلت عناصر غيبية لا لزوم لها لحل المشكلة.**

والخلاصة، إذا قلنا: عن المادة الأولى قديمة وغير محدثة أو إن الله قديم وغير محدث، نكون قد اعترفنا بأننا لا نعرف ولن نعرف كيف يكون الجواب على مشكلة المصدر الأول للأشياء"[1].

يلزم التنبيه هنا إلى ما وقع فيه العظم من خطأ فظيعٍ، لمّا اعتقد أنّ قدم المادة زماناً الذي ذهب إليه بعض الفلاسفة المسلمين، يقتضي إعتقادهم بزوال احتياجها إلى العلّة! وأحسب أنّ استذكاراً عاجلاً لما قد مضى في الفصل السابق كفيلٌ ببيان وجه الخلل الكبير الذي وقع فيه العظم، وبصرف النظر عن تماميّة فكرة قدم مادة العالم في نفسها، إنمّا الغرض هنا توضيح لما التبس من كلام الفلاسفة المسلمين، ولا أدري كيف جمع فيهم: الإسلام، مع اعتقاد إستغناء العالم عن العلّة فيمن قال عنهم: (الفلاسفة القدماء، بما فيهم المسلمين..)!

وعلى أيّ حال، فلا أحد من الفلاسفة الإلهيين طُرّاً قد آمن بقدم العالم قدماً ذاتياً - لا متقدّميهم ولامتأخّريهم - ؛ذلك أنّ القدم الذاتي عندهم خاصٌّ بالغني المطلق (واجب الوجود بالذات)، وكل ما سواه داخل في قسم الحدوث الذاتي! يقولُ الفيض الكاشاني (ت١٠٩١هـ): "حدوثُ العالم ـ **بمعنى افتقاره إلى الصّانع ومسبوقيته بالعدم في الجملة أي الأعمّ من العدم الزّماني** ـ من ضروريّات الدّين، وعليه إجماع المسلمين، بل العقلاء كافّة، والحكماء أجمعين"[2]، وأمّا قولهم بالقدم الزماني للعالم، فهي إحدى المسائل الجدليّة الكبيرة، وهي واحدة من عشرين

(١) العظم - نقد الفكر الديني ص ٢٨، ط: دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٧٠م.

(٢)الكاشاني- عين اليقين ،الملقب بالأنوار والأسرار ج ٢ ص ٣٧٥، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي، نشر: أنوار الهدى، إيران ـقم.

مسألة نقدهم عليها خصومُهم، كأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، في كتابه الشهير: (تهافت الفلاسفة)، وغيره في غيره .

المبحث الثاني: الإشكاليّة_ تحليلها وتفكيكها:

وتنطوي الكلمات آنفاً على ثلاث إشكاليّات:

١ـ البحث عن مصداق "الواجب": الإله أو العالم؟!

لمّا أدركوا أنّ سؤال: "من خلق الإله؟" ينطوي على خللٍ بيّن يتمثّل باستحالة دوام التسلسل الصعودي: من المعلولات إلى العلل، فأذعنوا بضـرورة التوقّف عند علّة لا علّة لها علّة أولى هي علّة العلل، ولكن أخذ الموضوع مساراً آخر، أين نضع هذا المفهوم؟ وعلى أيّ شيء نسقطه على الإله أم على العالم؟!

٢ـ علاقةُ العالم بالواجب (=وحدة الوجود)!

وفيما إذا كان " الإله" هو واجب الوجود، فما العلاقة بينه وبين "غيره" من الموجودات؟ وما موقعُ العليّة الأولى: أهي داخل الأشياء أم خارجها؟

٣ـ الإشكاليّة المعرفيّة!

فلئِن لم يرتضِ العقل مواصلة البحث عن العلّة وأوجب التوقف، فكيف نقنعه بالتوقف عند علّة أولى غير معلولة لشيء؟! وإليك تفكيكها:

المطلب الأول: تعيين مصداق واجب الوجود.

من ناحية منطقية صرفة، فإنّ الإشكاليّة إن تمّت وأحكمت، وكانت صحيحة ولا رادّ لها، فغاية ما يستنتج منها، وقصارى ما يتولّد عنها، وأقصى ما تفيده هو قصور دليل الإمكان والوجوب بتقريره آنفاً عن إثبات وجود الله الخالق، وعجزه

عن إفادة النتيجة، وفي أسوء الأحوال، لو وسّعنا مدلولها الثنائي، لتشمل كلّاً من دليل الحدوث وبرهان الإمكان، بل لو جازفنا بالقول: إنّها تطال جميع الأدلة العقلية على وجود الله، فأيضاً لا تستدعي ولا تثبت أكثر من فساد الإستدلال أو قصور الدليل، ولا يخفى أنّ قصور الدليل لا يستتبع بطلان المدلول.

وبكلمة أوضح، وعبارة أصرح: إنّ الإعتراض هنا على أدلة وجود الله، أو على نوع خاص من تلكم الأدلة، وليس على النتيجة (الله موجود)، وعجز دليل خاص أو بطلانه لا يؤدي جزماً إلى بطلان النتيجة، وقد قيل: إنّ الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، ومن أجل هذا تجد بعض الفلاسفة وعلماء لاهوت وكلام، قد اعتقدوا أنّ الإيمان بالله لا يمرّ بطريق العقل، ورفضوا مقولة: أعقل لكي أؤمن، و اتخذوا شعاراً معاكساً: أؤمن لكي أعقل، واعتمدوا أنماطاً أخرى من الأدلة، والبراهين، كدليل الفطرة، أو البرهان الأخلاقي، الذين لا يمتّان لصنف الأدلة العقليّة بصلة، فهذا الفيلسوف إيمانويل كانت(١٨٠٤م) يسوق الإيراد؛ بغية الوصول إلى مسعاه من أنّ العقل النظري عاجز عن نفي أو إثبات وجود الله، ومن ثمّ حاول تفنيد الأدلة التي قدمها العقل النظري: (برهان الإمكان والنظم والبرهان الوجودي)، ويستبدله بالعقل العملي وحده هو السبيل لإثبات وجود الخالق أو في افتراض وجوده كضمانةٍ أخلاقية لينتهي إلى فاعليّة البرهان الأخلاقي، كتب يقول: إنّ وجد شيء ما، وأياً كان، وجب التسليم بوجود ما هو بالضرورة،... فنحن نرى الأشياء تتغير، وتنشأ وتفنى فيجب أن يكون لها إذن، أو على الأقل لحالها، سبب، **لكن، كلّ سبب يمكن أن يعطي.. يسترجع بدوره**

السؤال نفسه، فأين يجب علينا إذن أن نضع السببية العليا موضعاً يليق بها...؟[1].

لقد سيق برهان الإمكان الفلسفي بهدف حسم الخلاف -الكائن وما زال - بين الرؤيتين المتصارعتين: المادّية والإلهية لصالح الأخيرة، ذلك الخلاف الذي تعود جميع تفاصيله وتفريعاته إلى الإيمان أو عدم الإيمان بوجود العلّتين: الفاعلية والغائية، فلا يكتفي الإلهيّون بالأسباب الماديّة والصوريّة، بل يرون وجود علّة فاعلة عالمة متقدمة على العالم.. فيما تنفي الماديّة أي قصديّة وذكاء وفاعل عاقل وراء هذا الوجود، ولقد أحسن إيجاز المسألة الفيلسوف المادي انجلز فيما مرّ علينا، لمّا ذكر أنّ من يعتقد تقدّم العقل على العالم المادي، أو أسبقيّة الروح على الطبيعة هم أرباب الفلسفة الإلهيّة، الذين اصطلح عليهم بـ(المثاليّة)!

وفي المقابل: تُرجع الفلسفة الماديّة كلّ شيء لمادّة: الروح، العقل، المعنى، الوعي، الفن، الدين، الأخلاق... إلخ هكذا جرى، وعلى هذا النحو ما زال يجري، مع ما يقدّم من حجج ومسائل تبدو كما لو أنّها جديدةٌ لم تطرح من قبل، بيد أنّ الواقع خلاف ذلك، خذ الداروينية مثلاً، فعند الدخول في جوهر الجدل حولها ستجده غير خارج عن الإطار الذي ذكرناه آنفاً، فهي تسعى لإثبات أنّ الكائنات الحيّة قد نشأت وتنوّعت وتطوّرت عبر الإنتخاب الطبيعي والأسباب الماديّة الصرفة، وتنفي التصميم المسبق، ولا تؤمن بالفاعليّة القصديّة وراءها في نشأة الحياة، وذات الأمر يجري في تفسير الوجود الأوسع، في الكون والعالم، هل هو مكتفٍ بذاته أو لا؟، ولا أسترسلُ أكثر، فما أريد قوله: إنّ برهان الإمكان وفي

(١) نقد العقل المحض،ص٢٩٥، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: مركز الإنماء القومي-بيروت.

معرض الجدل بين المذهبين بشأن وجود العلّة الفاعلة، جاء ليثبت أصل وجودها وحسب، وليس تحديد ماهيتها، وتشخيص هويتها، وتفصيل القول في صفاتها، سوى ما يكشفه نفس البرهان عنها من أنّها علّة غير معلولة من جهة، ومجرّدة عن المادة، ومنزهة عن الجسمانية من جهة أخرى على ما سأبين بُعيد قليل.

إنّ الإشكاليّة لم تجادل بشأن ضرورة وجود واجب، بل سلّمتْ بذلك، وهو ما لا يسعى لإثبات غيره دليل الإمكان، وها هو قد فعل، فاستوفى الغاية، وحقّق الهدف: أنّ العالم غير مكتفٍ بذاته، بل محتاج لغيره، و أن ليس كلّ الموجودات ممكنة، بل من الوجود ما هو ممكن، ومنه ما هو واجب، من ثمّ، فما يقع من جدل وراء هذه النتيجة، فهو زائد عليه، خارج عن مساره؛ لأنّ البرهان يقوم على أساس تقسيم المفاهيم وبالحصر العقلي لثلاثة وحسب: مفهوم الواجب، وهو ما كان عدمه مستحيلاً، ووجوده ضرورياً، ومفهوم الممتنع، وهو ما كان وجوده مستحيلاً، وعدمه ضرورياً، ومفهوم الممكن، وهو ما تتساوى فيه النسبة إلى الوجود والعدم، وينحصر الموجود فعلاً من هذه الثلاثة بالواجب والممكن، أمّا الممتنع فلا وجود له بل عدمه ضروري، وعلى هذا الأساس، فإنّ البحث عمّا هو مصداق ذلكم المفهوم الكليّ (=الواجب الوجود)، وأين نضعه؟ وهل هل واحد أم لا؟ وهل هو ذات؟ وما هي طبيعة العلاقة بينه وبين سائر الموجودات؟ هل هي التباين والانفصال، أم العينية والحلول أم السنخية؟ وغير ذلك من التفاصيل الخارجة عن جوهر البرهان وروحه.

على نحوٍ واضح، وجواباً على سؤال: لماذا لا يكون الوجود نفسه هو الواجب؟! فالجواب، هو كذلك، فالوجود هو عين واجب الوجود، والعكس صحيح: الواجب هو عين الوجود، هذا إذا كان المقصود من الوجود الأعمّ من الوجود المادي، على نحو يكون العالم وجوداً ظلّياً للواجب، ومظهراً له، على ما سيأتي بيانه، أمّا إذا حصر

الوجود بالمادة، وهو مسعى الفلسفة الماديّة، على نحو يكون السؤال: لماذا لا يكون العالم المادي والكون بمجموعه هو مصداقاً لواجب الوجود بدلاً عن الإله الخالق؟! فإنّ للجواب مساراً آخراً مختلفاً:

فأولاً: ومن نفس ما يؤكّد عليه برهان الإمكان، بل الشأنُ كلّ الشأن فيه مقابل الماديّة، هو البرهنة على أصل وجود الواجب المنزّه عن المادة، أمّا إثباتُه أصلَ وجود الواجب، فواضح، ولم يُجادل بشأنه مثلما قلنا آنفاً، وأمّا أنّه ليس مادياً بل مجرداً؛ فلأنّ كل موجود مادي فهو ممكن، فلو كان مصداق الواجب مادياً لكان محتاجاً في وجوده إلى غيره، وذلك الغيرُ إمّا ماديٌّ أيضاً فهو ممكن محتاج... وهكذا حتى يقع التسلسل أو ننتهي لموجود واجب غير ماديّ، وقد نصّ على ذلك نفس دليل الامكان، لما انطلق من الموجودات في عالمنا، راصداً فيها علامات الإمكان، من التغيّر والتحوّل والوجود والعدم، والصيرورة والإضمحلال، زد على ذلك، أنّ مجموع عالم المادة ذو ماهيّة، والقاعدة الفلسفيّة تقول: كلّ ذي ماهيّة معلول، وهذه أوسع من الأولى، وأهمّ، يقول عنها خليفة إبن سينا، الفيلسوف المسلم، بهمنيار (ت١٠٦٦م) في التحصيل: ثبت للحوادث ماهيّات، ثمّ يثبتون أنّ كلّ ذي ماهيّة معلول، ثمّ يثبتون واجب الوجود بذاته، وقد برهن عليها الهيدجي (ت ١٩٢٠م) في شرحه لمنظومة السبزواري[1] هذا من ناحية فلسفيّة.

وثانياً: زد على ذلك الجانب الفلسفي، جواباً حسّياً علميّاً، على السؤال ذاته: لماذا لا يكون عالمنا المادي أو مجموع الكون هو واجب الوجود وليس الله

(١) راجع: القواعد الفلسفيّة، ج١،ص٢١٢، مصدر سابق.

الخالق؟! إنّ جميع المعطيات الحسيّة، والدلائل العلميّة، تدلّ على إمكان هذا العالم، حيث التغيّر والحركة، والوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود، والتعدد والكثرة، الإنتقال والزمان والإمتداد... إلخ، كل ذلك سمات مطردّة تلف جميع موجودات عالمنا، وفي هذا السياق أيضاً، أضاف العلم وبما يجعل هذه النقطة الثانية عمادها: الدليل العلمي على إمكان عالمنا، بينما النقطة الأولى كان دليل الإمكان فيها فلسفياً، ولا نتحدث هنا عن دلالة العلم عبر نظريّة الانفجار الكبير على الحدوث الزماني للكون، فيكون الحديث جارياً على وفق المذاق الكلامي، كلا، إنّما المقصود أنّ تلك النظرية، هي إحدى شواهد إمكان العالم، وبطلان القول بوجوب وجوده، وقدمه الذاتي، ويمكن القول: إنّ خلفية طرح هذا التساؤل في الفضاء الفلسفة الماديّة آنذاك، هو حداثة هذه النظرية، أعني نظرية الإنفجار العظيم، فالذين طرحوا السؤال، إمّا أنّهم لم يشهدوا ولادتها، كاسبينوزا وهيوم، أو أنّها وفي أحسن الأحوال لم ترتقِ للمستوى الذي وصلت إليه اليوم..وإذن، ووفقاً لنظرية الإنفجار العظيم، فالكون كلّ الكون، له عمر، وله بداية، وله لحظة ولادة، ومن ثمّة فهو ممكن جزماً..

في كتابه الذي يشرح فيه عنوانه: الدقائق الأولى من عمر الكون، كتب العالم الأمريكي المعاصر، الحاصل على جائزة نوبل في الفيزياء ستيفن وينبيرغ (ولد: ١٩٣٣م) بعد أن لخّص قصة الكون وفقاً لنظرية الإنفجار العظيم أو النموذج القياسي قال: لقد كنّا نفضّل نظريّة تتصف بالحتمية القوية، مثال ذلك، النموذج الإستقراري، فهو يبدو أكثر إغراءً من وجهة نظر فلسفيّة، فبحسب هذه النظريّة التي اقترحت في نهاية الأربعينات، كان الكون دائماً كما هو الآن بالضبط: هناك خلق دائم للمادة يصاحب انتشارها، ويشغل الفضاء الفارغ الذي تتركه المادة بين

المجرات، فهذه النظريّة يمكنها أن تفسّر لماذا كان الكون على الصورة التي نعرفها الآن، فهي تقول: إنّه كان دائماً هكذا، أمّا مسألة نشأة الكون فقد أُفرغتْ من مضمونها، إذ لا يوجد بدء للكون، ويضيف: ترى لماذا اقترح إذن النموذج القياسي؟ ولماذا احتل مكانة النظريات الأخرى كالنموذج الإستقراري مثلاً؟ إنّ هذا الإجماع، ليس ثمرة ميل فلسفي، أو تأثير زعماء في الفيزياء الفلكيّة، بل إنّه كان نتيجة لضغط وقائع إختباريّة[1].

وثالثاً: وعلاوة على ذلك كله، فممّا يجعل الإستبدال المفترض مستحيلاً، أعنّي الإقتراح الذي يضع الكون بمجموعه، والعالم المادي بكله، أو المادة الأولى كمصداق لواجب الوجود بدلاً عن الإله، هو: القوانين والمعاني الخارجيّة والداخليّة، التي تبرهن وبما يدع مجالاً للتردد في أنّ ثمّة عقل، وذكاء، وهو ما يمتنع اجتماعه او إسقاطه على المادة وعالمها..

وأعني بالخارجية تلك التي أودعت في الكون، ويسير عليها بشكل منضبط ودقيق، في نشأته الأولى وفي بقاء وجوده واستمرار الحياة على أحد كواكبه، وقد كتب عن ذلك كثيراً، من أشهرها اليوم: كتاب ستة أرقام فقط، لمارستن ريس.

ولآينشتاين كلمة تشبيهية توضّح الحال: نحن، **مثل طفل صغير يدخل مكتبة كبيرة** مليئة بالكتب بلغات مختلفة، **الطفل** يعلم أنّه لا بدّ أنّ أحداً قد كتب تلك الكتب، ولكنّه لا يعرف كيف؟ إنه لا يعلم اللّغات التي كتبت الكتاب بها،

(١) وينبيرغ-الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون، ص١٦، ترجمة: محمد وائل الأتاسي، وزارة الثقافة_دمشق، الطبعة الأولى:١٩٨٦م.

الطفل يرى بالتقريب أنّ هذه الكتب قد رُتّبتْ بنظامٍ غامضٍ، ولكنّه لا يعلم هذا النظام! هذا بالنسبة لي، هو نهج أذكى أذكياء بني البشر تجاه الله.، **نحن** نرى كوناً نُظّم بإبداع ويرضخ لقوانين معيّنة، ولكوننا نفهم بالتقريب هذه القوانين، عقولنا المحدودة لا تستطيع أن تحيط بالقوة الغامضة المحركة للأكوان.

وأعني بالداخليّة القيم المغروسة داخل الانسان- القيم الفطريّة متمثلةً بـ(الحق، الخير، الجمال)، التي تشتغل عليها، وتدور حولها العلوم المعيارية التي تهتم بما يُفترض أن يكون، مقابل العلوم الوضعية كالعلوم الطبيعية، التي تدرس ماهو واقع وتعمل على اكتشافه وتوصيفه، وأبرز العلوم المعيارية: علم المنطق، الذي يعمل على وضع معايير لتمييز صحيح الفكر عن سقيمه، وعلم الأخلاق يضع معايير السلوك الخيّر، وهكذا الفن يضع معايير الجمال، ولو لم يكن الإنسان يدرك البداهة والفطرة وجود تلك القيم لما ساغ البحث عنها، ولافتقدت تلك العلوم موضوعاتها، يقول كانت: "شيئان يثيران في نفسي الإعجاب: السماءُ ذات النجوم من فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي".

والخلاصة: إنّ حصر واجب الوجود بالعالم المادي يتنكر لجميع القوانين والمعاني التي يطفح بها الوجود، كما أنّه يساوق إنكار الوجود الحقيقي لجميع القيم: الحق، والخير والجمال، ومن ثمّ يغدو الحديث عنها حديثاً عن خرافة، وتتساوى كل الأشياء والأفعال، فلا خير ولا شر، ولا حق ولا باطل، ولا صح ولا خطأ، ولا جميل ولا قبيح، وهو كما ترى!

وليس ذا خروجاً عن برهان الإمكان، إلى برهانين آخرين غيره: برهان التصميم، والبرهان الأخلاقي، كلا، إنّما القصد أنّ فرضيّة إستبدال الإله بالكون بمجموعه وعالمنا المادي يصطدم بصخرة كبيرة غير متناهية الكبر، على حد عدم تناهي تلك القوانين في الدقة والوضوح.. تلك الصخرة (برمزيّتها للقوانين والثوابت الكونيّة)، تختزلها مقولة آينشتاين المغرم بإله اسبينوزا: إنّ الله لا يلعب النرد، كما أنّها وكتعبير عن القيم الأخلاقية الفطرية داخل الإنسان، قد ارتطم بها إلحاد سي أس لويس وهشّمتْه، وأرجعته إلى الإيمان.

ولعلك تسأل عن التعبير الفلسفي عن الله بـواجب الوجود، بدلاً عن الخالق، أو الربّ والإله... إلخ، وهذه المسألة قد تطرح في سياق الفرق بين إلٰه الفلسفة وإلٰه الدين، من حيث أنّ الأول مفهوم كلّي يقدّم بوصفه: واجب الوجود، بينما الثاني جزئي، يعبّر عنه باسم علم شخصي، هو الله، فقد رأى الفلاسفة، أنّ جميع ما يعرّف به الغني المطلق (الله) من أسماء وصفات نتجت عن أدلّة وبراهين، لا يحكي عن الذات، ولا يكشف عنها قدر حكايته عن أفعال الذات الإلهيّة، كالخالق، أو الفاعل والمحرّك الأوّل، المأخوذة من الفعل والخلق، والحركة، التي نتجت عن أدلتها: كدليل الحدوث، ودليل الحركة (كلّ متحرك يحتاج إلى محرّك)، وهذا يعني أنّ طريقة البرهنة على وجود الله، من ثَمّ التعريف به بمقتضاها ومخرجاتها، قد وقع بتوسّط شيءٍ خارج عن الذات الإلهية، وبعدما لاحظ الفلاسفة ذلك، راحوا يقدّمون ما يرونه يكشف عن الذات الإلهية دونما واسطة، وبطريقة الإستدلال المباشر على الذات، الذي لا يتوقف على وسط، كما الذات الإلهيّة مستغنيّة عن أيّ شيء آخر، فكان التعبير بـ واجب الوجود، ولكن: أيّ برهان له هذه السمة، مما ينتج عنه، ويلائمه التعبير بـ(واجب الوجود)؟! ذلك هو برهان الصدّيقين، إنّه يعرّف الله بالله، ولا يفتقر لشيء خارج

عن الذات، بل منها يبدأ وإليها ينتهي، وبحسب إبن سينا، فإنّ برهان الإمكان والوجوب، الذي مرّ بيانه، هو ما يستحق اسم: برهان الصدّيقين..

قال إبن سينا، بعد أن أتمّ عرض البرهان:" تنبيه: تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمّل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أُشيرَ في الكتاب الإلهي: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[1] أقول إن هذا حكمٌ لقومٍ. ثم يقول: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[2]. أقول: إنّ هذا حكم للصّديقين الذين يستشهدون به لا عليه." انتهى كلام ابن سينا، وقد عقّب عليه الفيلسوف الطوسي، بالشرح قائلاً: المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام -والأعراض على وجود الخالق- وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته- واحدة فواحدة- والحكماء الطبيعيون أيضا يستدلون بوجود الحركة- على محرك وبامتناع اتّصال المحركات- لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك- ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول-

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) فصلت: ٥٣.

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود- وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب[١].

و لصدر الدين الشيرازي مُقاربةٌ أخرى، فهو يعترض على البيان السينوي لبرهان الصدّيقين من ناحيتين، أنّه وإن انطلق من الوجود، بيد أنّه قد بدأ بمفهوم الوجود، وقسّمه، إلى واجبٍ وممكن، وليس من الواقعيّة العينيّةِ الأصيلة للوجود، ومن ناحية أخرى أجدر بالملاحظة، إنّ البيان السّينوي يفتقد لاشتراط برهان الصدّيقين، وهو الاستقلاليّة وعدمُ الحاجة إلى الضمائم والمقدّمات الفلسفيّة، بينما ـ مثلما لاحظنا ـ يتوقف البرهان بالتقرير السينوي، على استحالة كلٍّ من الدور والتسلسل، ومن أجل هذا، يرى صدرا أنّ تقريره، هو الأجدر ببرهان الصّديقين؛ إذ لا يعتمد على شيء من ذلك، سوى الاعتقاد بأصالة الحقيقة العينيّة للوجود.

يقول الشّيرازي: أسدُّ البراهين و أشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود و هو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحد و غير هؤلاء كالمُتكلمين و الطّبيعيّين وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته تعالى و صفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره كالإمكان للماهيّة و الحدوث للخلق و الحركة للجسم أو غير ذلك و هي أيضاً دلائل على ذاته و شواهد على صفاته لكنَّ هذا المنهج أحكم و أشرف، وقد

(١) الإشارات، بشرح الطوسي، ج٣،ص٦٦، مصدر سابق.

أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[١] و إلى هذه الطّريقة بقوله تعالى:﴿ **أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[٢] وذلك لأنَّ الرّبّانيّين ينظرون إلى الوجود و يحقّقونه و يعلمون أنّه أصل كلِّ شيء ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود و أما الإمكان و الحاجة و المعلوليّة و غير ذلك فإنّما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته بل لأجل نقائص و أعدام خارجة عن أصل حقيقته. ثمّ بالنّظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته و صفاته و من صفاته إلى كيفيّة أفعاله و آثاره و هذه طريقة الأنبياء كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو الَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ**﴾[٣] وتقريره.." وراح يعرض تقريره للبرهان[٤].

المطلب الثاني: الله والعالم، اتّحادٌ أم انفصال؟:

هل ثمّة علاقة بين الخالق وخلقه؟ إن كانت فما هي؟ ما معنى معيّة الله للأشياء وقربه منها وبعده عنها؟ وما معنى علوّ الله على الخلق؟ هل لله تعالى حدٌّ وجهة؟ وهل يقع سؤال المكان عن الله: أين الله؟ أو لا؟ فإن صحّ السؤال، فأين هو؟ وإن اختير التّنزيه عن المكان، فما معنى أنّه موجود في كلّ مكان؟ ثمّ هل هو موجود

(١) فصلت: ٥٣.

(٢) فصلت: ٥٣.

(٣) يوسف: ١٠٨.

(٤) الأسفار العقليّة الأربعة، ج٦،ص١٤، مصدر سابق.

في كل مكان بعلمه أم بذاته؟ فإن كان بعلمه فألا يستلزم ذلك حضور الذّات أيضاً على قاعدة: صفاته عين ذاته؟ وإذا كان حاضراً بذاته، فكيف الخلاص عمّا يبدو عويصاً من وجوده، تعالى وتقدّس، في القاذورات والنّجاسات.. وإلخ. إنَّ جميع ما تقدّم وغيره، يمكن اختزاله بالحديث عن موضوع واحد: وحدة الوجود، أو بسؤال العلاقة بين الله الخالق، وبين العالم المخلوق؟!

ولقد شغل هذا الموضوع بال الفلاسفة والمتصوّفة والمتكلّمين، بل وحتّى علماء الحديث والتفسير، لمّا واجهتهم النصوص الدينية ذات العلاقة، قرآناً وحديثاً، كالتي تفيد أنّ الله بكل شيء محيط، وأنّه مع كل شيء، وفي كل مكان... إلخ، وفي مقابل تلك، التي تفيد أنّه في السماء، وتثبت له العلو والاستواء... وإلخ.

وعلى نحو مانعة الخلو، يضع سبينوزا أمام المؤمنين الاختيار بين إثنين لا ثالث لهما: إمّا الانفصال أو الاتّحاد والتّطابق بين الله والطبيعة، وليس بعيداً عن هذه الثنائية، بل في نفس معناها، برز تيّاران رئيسان متقابلان تمام المقابلة:

١ـ التّباين والانفصال، وبينونة العزلة والجهة، أي أنّ التّمايز بين الله وبين المخلوقات يتمثّل في وقوع الله في جهة هي جهة العلو المكاني، وخلقه في جهة مكانيّة أخرى هي الدنو، على نحو تقع بين الموجودين فرجة وعزلة، ويكون الخالق في السّماء دون الأرض، وعند هؤلاء: لا تتحقّق البينونة إلّا بإثبات الحدّ والمكان لله، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً..

وعلى نحوٍ صارخ يتبدّى ذلك في الموقف الحشوي لأهل الحديث والحنابلة، مُمثّلاً في عصرنا الراهن بالتّيّار التّجسيمي التيميّ والوهابي، وهذا الاتّجاه وطبقاً لمنهجه القاضي باختيار المعنى التّجسيميّ من بين عدّة معانٍ للنّصّ، النّصوص، ولئِن تحاشى بعضهم التصريح بالحدّ والمكان والتحيّز والجهة؛ لعدم ورود اللّفظ، مع اتّفاقهم على إثبات المعنى آنفاً، بيد أنّ آخرين لم يعدموا الجرأة، كتبَ ابنُ تيميّة يقول: ثبت عن أئمّة السلف أنّهم قالوا لله حدٌّ وأنَّ ذلك لا يعلمه غيره وأنّه مباين لخلقه وفي ذلك لأهل الحديث والسّنّة مُصنّفات وهذا هو معنى التّحيز عند من تكلّم به من الأوّلين[1].

ويسودُ خطأٌ شائعٌ ينسب التوجّه آنفاً لـلوهّابيّة أو جماعةِ ابن تيميّة، والواقعُ أنّه ذو جذورٍ تأريخيّة مُمتدّةٍ، وأصابَ ابنُ تيميّةَ بقوله: في ذلكَ لأهلِ الحديث مُصنّفات..، وللمثالِ دونَ الحصر: صنّف عثمانُ بنُ سعيدٍ الدّارمي (ت ٢٨٠هـ)، كتاباً يردُّ به على بشر المريسيّ (ت٢٨١هـ)، يثبتُ فيه التّحيّزَ والمكانَ والحدّ، ولهُ فيه بابٌ بعنوان: (الحدُّ والعرش) وقد نقلَ فيه عَن عبدِ اللهِ بنِ المُبارك (ت١٨١هـ)، قولُه: "من ادّعى أنّه ليسَ للهِ حدٌّ فقد ردّ القرآنَ وادّعى أنّه لا شيء لأنّ اللهَ وصفَ حدَّ مكانِه في مواضعَ كثيرة من كتابِه فقالَ: الرّحمنُ على العرشِ استوى، أأمِنتُم مَن في السّماءِ، يخافونَ ربّهم مِن فوقِهم، و إنّي مُتوفّيكَ ورافعُكَ إليّ، إليهِ

(١) بيان تلبيس الجهميّة، ج٣، ص٥٩٢، الناشر: مجمع الملك فهد، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

يصعدُ الكلمُ الطّيّبُ فهذا كلّهُ وما أشبهَهُ شواهد ودلائل على الحد"[١] وبعد الدّارمي، صنّفَ الدّشتي (٦٦٥هـ) كتاباً: في إثباتِ الحدِّ للهِ وبأنّه قاعدٌ وجالسٌ على عرشِه، ومَنْ قدّم الكتاب، وعلّق عليه قَد وضع مباحثاً، كان سابعُها بعنوانٍ يُصـرّح باللّازم: إثباتُ المكانِ لله تعالى[٢]!

وفي الوقت الذي يصوّر هذا المذهب العلاقة بالحدّ والبينونة التامّة بين الإله والعالم، ويرفض أي لون من ألوان الاشتراك والوحدة والالتقاء، يقابله بتمام المقابلة مذهبُ وحدة الوجود والموجود بالمعنى أدناه:

٢ـ من بين معاني وحدة الوجود، هي نظريّة وحدة الوجود والموجود، وحدةُ الله والطّبيعة، الله بوصفه وجوداً، والطبيعة بوصفها موجوداً، على نحو الاتّحاد الشّخصي، والكونُ والخالقُ وجهان لعُملة، ولا اختلافَ ولا تعدّدَ حقيقيّ بينهما، إنّما الاختلافُ محض اعتبار، والتّعدّدُ ناشئٌ مِن تعدّد زاوية النّظر وحسب، فبلحاظ النّظر إلى آحادِ الموجودات، وأعيان الأشياء وأجزاء الكون في عالم الخارج فهو العالم، أمّا إذا نظرنا إلى الموجودات كلِّها وبالنّظرة المجموعيّةِ لها فهو الخالق الواجب الوجود، ولا وجودَ مُستقلَّ لهُ وراء تلكم الموجودات، من ثمّ تلغي هذهِ النّظريّة أي حدٍّ يفصل بينَ الإله والموجودات، وبعضُ التّعابير من الصّوفيّةِ

(١) ردّ الإمامُ الدّارمي عثمان بن سعيد، على بشر المريسي العنيد، ص٢٤، تعليق: محمد حامد الفقي، الطّبعة الأولى: ١٣٥٨هـ، دار الكتب العلميّة – بيروت.

(٢) راجع، إثبات الحدِّ لله للدّشتي، ص١١٣، قدّم له وعلّق عليه: أبو معاذ مسلط بن بندر العتيبي– وأبـو عبـد الله عادل بن عبد الله حمدان، الطّبعة الثّانية، ١٤٣٦هـ.

تُشعِر بذلك، مثل: ليس في جُبّتي إلّا الله، أو أنا الحقّ، و في قصيدة التّلبية للحُسين بن منصور الحلّاج (ت ٣٠٩هـ):

يا عين عين وجودي، يا مدى همي، يا منطقي وعباراتي وإيمائي

يا كلّ كلّي يا سمعي ويا بصري، يا جملتي وتباعيضي وأجزائي

أو قوله: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، نحن روحان حللنا بدنا

ولا يشكُّ عاقلٌ قد آمنَ بالله خالقاً في بطلانها، فيما لو أُخذَت على ظاهرها، بيد أنّها قد فُسّرتْ كتعبيرٍ عن مرتبةٍ يبلغها المتصوّف، وحالة معنويّة شهوديّة يصلُ إليها العارف لا يستشعر فيها إلّا بوجود الله، على نحو القول المأثور: ما رأيتُ شيئاً إلّا ورأيت الله قبله ومعه وفيه، فتغدو وحدة شهود ـ ذاتيّة أكثر منها وحدة وجود ـ موضوعيّة، فإنْ كان هذا المُرام فهو مضمونٌ سليمٌ ومعنىً تامٌّ في الجملة، بل ثمّة نصوصٌ شرعيّة تؤدّي مؤدّاه أو تقترب منه، مثلُ الحديث القُدسيّ المعروف بـ(حديث التّقرّب بالنّوافل) المُجمع على صحّة طريقه ومعناه، وفيه جاء عن اللهِ عزّ وجلّ: مَن أهان لي وليّاً فقد أرصد لمحُاربتي، وما تقرّب إليّ عبدٌ بشيءٍ أحبَّ إليّ ممّا افترضتُ عليه وإنّه ليتقرّب إليّ بالنّافلة حتّى أُحبّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يُبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التي يبطش بها[1].

(١) الكُليني- الكافي، ج٢،ص٣٥٢، مصدر سابق.

وحدةُ الوجودِ التّشكيكيّة:

بالعودةِ للثّنائيّة، فحسبَ الاتّجاهِ الأوّل، فإنّ اللهَ سُبحانه مُغايرٌ لكلّ الأشياء، مُنفصلٌ عنها، مباينٌ لها، خارج عنها، بعيد منها، وناءٍ عنها، بينما يقرّر الخيار الثاني، أنّ الخالق والطّبيعة بمجموعها اسمانِ لمُسمّىً واحد، هي الأجزاء وهو الكلّ، فهو لكلِّ شيء مقارنٌ، بالمقارنة التي نعرف، وفي كلِّ شيء حالٌّ ووالجٌ ولوجاً معهوداً، فهل ثمّة حالة أخرى تكسرُ الثّنائيّة وتتوسّط الرّؤيتين المُتعاكستين؟!

يقرّرُ نهج البلاغة نفي الإثنين، ويشقّ طريقاً ثالثاً غير تينك الخيارين، حيث الخالق: مع كلّ شيء، لا بمقارنة، وغير كلّ شيء لا بمزايلة. (الخطبة ١، ٢٥) وليس في الأشياءِ بوالجٍ، ولا عنها بخارج. (الخطبة ١٨٤، ٣٤٣)، لم يحلُل في الأشياء فيُقال هو كائنٌ، ولم ينأ عنها فيُقال هو منها بائن. (الخطبة ٦٣، ١٢٠)، قريبٌ من الأشياءِ غير مُلامس، بعيد منها غير مباين. (الخطبةُ ١٧٧، ٣٢٠)، لم يقترِب منَ الأشياء بالتصاق، ولم يبعُد عنها بافتراق. (الخطبة ١٦١، ٢٨٩).

ولم يكُن عرضُ النّصوص آنفاً بغرض العرض المُبرهن عليه، أو لبيانِ البرهنةِ مع الاستدلال، ولا بغرضِ الاستقصاء، فأحاديث النّبي وأهل بيته في أنّه تعالى في كلّ مكان، ولا يخلو منه مكان، دون أن يحويهِ، فوق الإحصاء، بل لا تخفي ذلك آيات القرآن، منها ما يُغني عن تنقيب وتقليب الأحاديث المُصرّحة بأنّ الله في كلِّ مكان، كقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾[1] مُضافاً لآيات صريحة

(١) الحديد: ٤.

في الإحاطة بكلّ شيء، و نفي الجهة والحدّ: ﴿**انَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ**﴾[١]، والآيات في ذلك كثيرة، وحتّى تلك التي حدّدتْ إحاطته سبحانه بالعلم، مثل: ﴿**قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾[٢]، تجري في نفسِ الاتّجاه آنفاً، بل هذه أعني الإحاطة العلميّة نتيجةٌ لتلك، سيّما على مذهب عينيّة الصّفات للذّات،" لأنّه إذا أحاط بكلِّ شيءٍ، فلا يغيبُ عنه مثقال ذرّةٍ، فإذا كان علمه بكلِّ شيءٍ مُحيطاً، فهوَ بكُلِّ شيء مُحيطٌ، ..إلّا أنَّ العقولَ عاجزةٌ عن تصوّرِ هذهِ الإحاطة، وكذا عَن تصوّر معيّته بكلِّ شيءٍ ولعجزِ العقول الضّعيفة عن إدراكه تحاشى أكثر النّاس حتّى الفضلاء عن ذلك، قائلين: بلزوم مُخالطة القاذورات، والنّجاسات، والتّكيّف بكيفيّةِ الأجسام ذوات الرّوائح والطّعوم الخبيثة، والاتّصاف بصفات البهائم والسّباع، تعالى الله عن أوهام المُعطّلين، وعقائد المُشبّهين علواً كبيرا"[٣].

ومن نصوصِ المنقول إلى قواعد المعقول، حيثُ يدور البحث الآن عن تقرير المعنى آنفاً في ضوء فلسفة صدرِ المُتألّهين بوصفِها أفضلَ مُقاربةٍ مُتعقّلةٍ لهذا المسارِ الوسط، وتُفيد: أنّ العلاقة بين الله وبين العالم هي علاقة العلّة والمعلول في إطار قانون السّنخيّة، على نحو صلة الفقير الذي تمثّل ذاتُه عين الفقر، ونفس التعلّق والارتباط، بالغني الذي تمثّل ذاتُه عين الغنى والاستقلال، وهو مسار

(١) فصلت: ٥٤.

(٢) الطلاق: ١٢.

(٣) صدر الدّين الشّيرازي- شرح أصول الكافي، ج٣،ص٣١٧، مؤسسة: مطالعات وتحقيقات فرهنكَي-طهران.

مرهون بغير واحدة من القواعد والمسائل، كقاعدة: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، إضافةً لمسألة: أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، وبساطة الذات التي يمثّل الوجود عين ذاتها، وأنّ الاشتراك في الوجود بين الواجب والممكن معنويّ لا لفظي، وأنّ كثرة الموجودات حقّ لا ريب فيه، بيد أنَّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مشكّكة متفاوتة، ما يفضي إلى أنّ الله حاضر في كل شيء، ومقوّم لكلّ موجود، ومحيطٌ إحاطةً قيّوميّة بجميع ما سواه من الموجودات، مُتعالٍ عن ماهيّاتها، منزّهٌ عن ذواتها، وهذا أيضاً يطلق عليه وحدة الوجود، لكن بقيد" التّشكيكيّة"، أو نظريّة الوحدة في عين الكثرة، أي وحدة الوجود، التي لا تنفي الكثرة، وكثرة الموجودات التي لا تتقاطع مع الوحدة، على نحوٍ يعود ما به الاشتراكُ عين ما بين الامتياز والافتراق، وبالعكس أيضاً، ذلك هو الوجود، ويقارب ما يبدو غريباً في هذه المعادلة بمقاربتين: حسيّة وعقليّة:

فالنّور الحسّيُّ، وعلى تعدّد واختلافِ موارده وأمثلته الممتدّة والمُتعدّدة حقيقةً، بدءاً بنور الشّمعة الصّغيرة، ذاتِ النّور الضّعيف وانتهاءً بنور الشّمس بضيائها، جميعها تنتظم بناظم واحد، هو ما يجمعها: إنّه النّور، وهو ذاته سبب تعدّدها، ومنشأ اختلافها، فبضعف النّور يتميّز نور الشّمعة عن نور الشّمس الذي تميّز بشدّةِ نوره.

وأمّا المُقاربة العقليّة فبالعدد، فمما يربط ويجمع بين الأعداد المُختلفة، أو قُل ما به الاشتراك فيها هي العدديّة، هو عين ما به الامتياز والتّعدّد والاختلاف؛ إذ لا يختلف الواحدُ عن الإثنين وهي عن الثّلاثة.. إلّا بالعدديّة!

أُقدّر أنَّ هذا العرض السّريع، والبيانَ العاجل للنّظريّة قد لا يفي بالمطلوب، ولا يُعطيها حقّها، فإنّ الإلمام بها يحتاج لدراسةٍ مُستقلّة، و ربّما يُكتب لنا التّوفيق للقيام بذلك، فالبحثُ هُنا ليس معقوداً لدراسة وحدة الوجود، إنّما جرّنا السّياقُ إليها، وبإيجازٍ، يقول هذا المذهب في الوحدة: إنّ الأشياء ثلاثةٌ: نورٌ وظلّه وظلمة، أو قل: وجود، وعدم، وماهيّة، فـ "الوجودُ البحتُ (هو) الخالقُ الحقُّ البسيط المنزّه عن الماهيّة والتّركّبِ هوَ اللهُ سبحانه، والعدمُ البحتُ لا ذاتَ له ولا ماهيّة ولا أثر ولا تميّز، بل هو لا شيء محض، والوجود المشوبُ بالعدم ما سوى الله، وهي المخلوقات ذوات الماهيّات، أجساماً كانت أو أرواحاً، فإنّ كلّ ممكنٍ زوج تركيبيّ، تركّب ذاته مِن وجودٍ له من الله، هو بمنزلة صورته، ومنشأ تحقّق حقيقته، ومن عدم له من نفسه، تميّز بذلك الوجود وتخصّص به بحسب قابليّته له في علم الله.."[1]، وعادة ما يُتّخذ من وحدة الرّوح مع تعدّد قواها، وعلاقتها بالبدن مثالاً لتوضيح الوحدة والكثرة ومقاربة العلاقة بين الله وما سواه (= العالم).

(١) الكاشاني-أصول المعارف، ص١٠، مصدر سابق.

ومن رامَ التّفصيل فإنَّ أدنى حدّ وأقلَّ تقديرٍ تتطلّبه الإحاطةُ بالوحدة التّشكيكيّة دراسةُ ثلاثَ مسائل فلسفيّة بشكلٍ دقيق:

أوّلاً: وحدةُ مفهوم الوجود (مفهوم الوجود مُشتركٌ معنويٌّ)

ثانياً: الوجود أصيلٌ، والماهيّة اعتباريّة.

ثالثاً: الوجود حقيقة مُشكّكة، لا حقائق متباينة[1].

أمّا الإشكاليّة المعرفيّة فيتبيّنُ حالها من الفصل الثّالث.

(١) تدرس هذه المسائل في كتب الفلسفة، راجع مثلاً: كتاب: نهاية الحكمة، لمحمّد حسين الطّباطبائي، ولحسن الحظِّ، وحسن نظم صاحب النّهاية، جاءت مرتّبة على النّحو المطلوب، فمثّلت الفصول الثّلاثة الأولى في أوّل مرحلة من كتاب النهاية، المسائلَ آنفاً، فالفصل الأوّل، تناول مفهوم الوجود، وجاء بعنوان: في أنّ الوجود مشترك معنوي، فيما ينتقل الفصل الثاني، من المفهوم إلى حقيقة الوجود، وجاء بعنوان: في أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ويختم الفصل الثّالث بما يشبه النّتيجة: في أنّ الوجود حقيقة مشككة.

الفصل الثّالث: الأُلوهيّة، وسؤال الفهم والمعقوليّة!

"من لا يحتاج إلى التّفسير"

وفيه ثلاثةُ مباحث:

المبحث الأوّل: إنّ الخالق علّة ذاته، وسبب نفسه!

المبحث الثّاني: الموجوديّة من غير علّة!

المبحث الثّالث: نظريّةُ الإله؛ استبدالُ لُغزٍ بآخر!

مدخلٌ:

في لقطةٍ من رواية (عالَم صوفي):

لقد أحسّت (صوفي) دائماً بأنّ الحديقة عالمٌ قائمٌ بذاته، وكلّما كانت تسمع حديثاً عن جنّة عدن، وعن الخلق، تتخيّل نفسها جالسةً في كوخها تراقب جنّتها الخاصّة.. تعرف صوفي أنّ الأرض ليست سوى كرة صغيرة في قلب هذا الكون الشّاسع، ولكن، مِن أين جاء هذا العالم؟

لا شكَّ أنّهُ يمكنُ افتراضُ وجود الكون منذ الأزل، ممّا يسمحُ بتجاهل وإلغاء هذا السّؤال مِن أصله، ولكن:

هَل يمكن لأيّ شيء أن يكون موجوداً منذ الأزل؟ شعرتُ أنّها ليسَت موافقةً على هذه الفكرة، يجب أن يكون لكلِّ شيءٍ بداية، أليس كذلك؟ إذن، لابدّ أن يكون الكون قد خُلقَ انطلاقاً من شيء آخر.

ولكن إذا كان مصدر الكون في شيء آخر، فلابدّ أنّ هذا الشّيء أيضاً قد خلق يوماً، وانتهت صوفي إلى أنّها لم تفعل أكثر من نقل المسألة، لابد أنّه في لحظة ما، قد انبثق شيءٌ من العدم، ولكن هل هذا معقول؟ أليس تخيّله مُستحيلاً بقدر استحالة تخيّل فكرة عالَمٍ موجود منذ الأزل؟

في المدرسة علّموها أنّ (الله) قد خلق العالم وها هي تحاول أن تجد بعض العزاء في هذا التّفسير، لكنّها لا يكفيها تماماً.

جيّد! الله خلق العالم، ولكن. الله إذن؟ هل كان قد خُلق هو الآخر، انطلاقاً من لا شيء؟ هذا أيضاً غير مفهوم، فإذا اعتبرنا أنّ الله يستطيع أن يخلق ما يريد، فلابدّ أنّه كان شيئاً ما قبلاً؛ كي يستطيع خلق نفسه، لم يتبقّ إلّا حلٌّ واحد: أنّ الله كان دائماً موجود، لكن هذا التّأكيد بالذّات هو ما رفضتُه! فلابدّ من أن تكون لكل موجود بداية...[1].

والرّواية نُسجت في حوار يدور بين ألبرتو كونكس، وبين فتاة (صوفي أمندسن) تنتابها تساؤلات، وتسكنها شكوك، وينطوي النّصُّ آنفاً على شيء من ذلك مما تقدّم الحديث عنه، لكن في آخره تعرب صوفي عن عدم مفهوميّة ما تعلّمته في المدرسة، وهذا موضع عناية واهتمام فصلنا الجديد، حيث الحديث حول مفهوم الإله وتصوّره ومعقولية وجوده وتفسير نشأة العالم به، وليس عن وجوده موضوعيّا وفي عالم الوجود الخارجي.

وبكلمة فنيّة، توضّح ما نحن مقبلون عليه في هذا الفصل، كما تختصر الفرق بينه وبين ما تقدّم في الفصلين:

إنّ البحث عن الإله تارةً يجري في أفق عالم الإثبات والوقوع، وهو ما تمّ الحديث عنه في الفصلين السّابقين، وأخرى في عالم الثبوت والمعقولية، وهو أفق هذا الفصل، فالسؤال من حيث الصياغة واحد: من خلق الإله؟!، غير أنّه الآن

(١) جوستاين غاردر (كاتب نرويجي، ولد: ١٩٥٢م) ـ عالم صوفي- رواية حول تاريخ الفلسفة، ص١٣، ترجمة: حياة الحويك عطيّة، الناشر: دار المنى، صدرت الطّبعة الأصليّة الأولى سنة: ١٩٩١م.

وخلافاً لما تقدّم، ينتمي لعالم الثّبوت، فهو عن التّصوّر والفهم، إنّه يعني بإيجاز شديد: هل يمكن فهم الإله؟ وكيف؟!؛ فثمّة ما يزعم أنّه يحول دون فهمه وتعقلّه.

توضيح ذلك:

إنّ الأدلّة الكلاميّة-اللّاهوتيّة، والبراهين الفلسفيّة المطروحة في سبيل إثبات وجود الإله الخالق لم تنجز وعدها، ولم تحقّق غرضها الذي سيقت من أجله (=حلُّ لغز الوجود)، فإنّ الذي دفع الإنسان إلى الإيمان بالإله هو؛ حلُّ لغز الوجود، وتفسير الكون؛ إذ تساءل الإنسان عن الكون: عن أصله؟ ومن أين جاء؟ وما سببه؟ مُستبعِداً إمكان وجوده من غير سبب، ومن ثمَّ راح يُفسّر الكونَ ويجيبُ عن أسئلتِه، ويحلّ لغزه، وكحلٍّ لهذا اللّغزِ وحلٍّ لهذا الإبهام آمنَ الإنسان بكائنٍ غيبيٍّ سابقٍ، وأعتقدَ بالسّبب الأوّل الموجِد لهذا الكون، ذاكَ هو (الله)، وقد تصوّر الإنسانُ أنّه بهذا الإجراءِ قد ظفر بالسّرّ، وأشبع فضول العقل، وحلّ اللّغز وفسّر الكون.!

بيد أنّ شيئاً من ذلك لم يحصل، فبحسب بعض المُفكّرين: إنّ حقيقة ما قام به الكائن البشريّ بهذا الحلِّ هوَ أنّه قام بترحيل المُشكلة واللّغز: من الكونِ بمجموعِه إلى شيءٍ آخر وراءه (الخالق)، وأنّ غايةَ ما قام به الإنسان هو أنّه غيّر موضوع اللّغز، واستبدله بطريقةٍ قد لا تكون احترافيّةً من وجهة نظر الفلاسفة الذين طرقوا الإشكاليّة، فبعد أن كان الكون هو موضوع اللّغز المُحتاج إلى تفسير وفهم وتعقّلٍ وإجابة، صارَ الموضوع هو سببُ الكون وعلّته (الله)، لكنّ اللّغزَ

باقٍ، وظلّ السّؤال قائماً وإن استبدل المسؤول عنه: من خلق الكون؟ الجواب هو الله، فمن خلق الله؟!، **كتبَ هوكنج (ت٢٠١٨م) يقول:" إنّ توظيف (الإله) في الإجابة عن سؤال: ما مصدر القوانين؟ ستستبدل اللّغز بلغز آخر"**[١].

وفي المسعى النّهائي تصبُّ جميع براهين وجود الخالق في مصبٍّ واحدٍ: إنَّ الخالق هو الحلّ لكُلِّ ما اعتاص، وهو الذي تنتهي به وإليه قضايا الوجود الكبرى، غير أنّ ما يفسّر به كلّ شيء هو نفسُه غير مُفسّر، بل عصيٌّ على الفهم، آبٍ عن التّفسير!

هذه لمحةٌ عن موضوعٍ في هذا الفصل، الذي يدور كلّ ما فيه حول سؤالٍ مركزيّ واحد، جاء بصياغة: مَن خلق الإله؟، ويعني: كيفَ يمكن تصوّرُ الإله؟! ويهدف لإثبات استحالة تعقّل وجوده، وعدمِ إمكان تصوّره، وبعدَ التّتبّع والاستقصاء وجدتُ مبرّراتِ هذا الطّرح مختلفة مُتناثرة، وعادة ما يتمّ الاقتصار على واحدة منها في سبيل إثبات المقولة آنفاً، وقد جمعتُها بما يلي إجماله قبل تفصيله:

١ـ أنّ الإله سببُ نفسه، وعلّة ذاته، وليس له علّة من خارج ذاته.

٢ـ وأنّه موجود، وعلى خلاف كلّ موجود ـ ليس له سبب.

٣ـ وهو أيضاً، ليس بأوضح فهماً من الكون، والحال أنّ ما به التّفسير يجب أن يكون أوضح وأبين!

وتفصيلُ القول فيها ـبياناً وتفكيكاً، شرحاً واقتباساً ونقداً ـ في ثلاثة مباحث:

---

(١) ستيفن هوكنج، وليوناردو مولدينو ـ التّصميم العظيم، ص٤٠، نشر: دار التّنوير، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

المبحث الأوّل: إنَّ الخالق علّةُ ذاته، وسبب نفسه!!

في وصفِ الإله يُنقل عن غيرِ واحدٍ من الفلاسفة والعُلماء بأنّه "علّة ذاته، أو سبب نفسه"، جاء مثلاً على لسان كانط: اللهُ علّة نفسه [١]، ويُجترُّ التّعبير حتّى يومِنا هذا في مُناسبات مُختلفة، وسياقات عدّة، فتأتي مثلاً في سياق الدّفاع عن المقولة الإلحاديّة: الخلق الذّاتيّ للعالم، وأنّ الكون خلق نفسه بنفسه! ودفعاً لما يورده العقل السّليم على هذه المقولة، يقولون: إنّ العقل الذي يرتضي خالقيّة الإله الذي لا خالق له، بل قد خلق نفسه بنفسه، لابدّ أن يرتضي ذلك في الكون أيضاً!

وتأتي أيضاً كتعليقٍ اعتراضيّ يوضّح التّناقض الدّاخلي الوجود المُتصوّر، فيقالُ: إنّ جعل الشّيء علّة لنفسه تناقض!، والتّناقض في هذا التّوصيف تامّ وصحيح، وما كان مفهومه منطوياً على التّناقض لا يمكن للعقل تصوّره وإثباته، ولا للمنطق أن يتقبل وجوده!

وسواءٌ ثبت عن الفلاسفة هذا التّوصيف أو لم يثبت بفرض الخطأ في النّقل والفهم، أو عدم دقّةٍ في التّرجمة، فإنّ مثل هذا التّوصيف ثابتٌ عن العُلماء، خُذ مثلاً ما **كتبه عالم الفيزياء البريطاني المعروف: بول دافيز (ولد: ١٩٤٦م)**:

لو سلّمنا بالحُجّة الكونيّةِ القائلة بوجود سببٍ للكون، فثمّة صعوبةٌ في إرجاع ذلك السّبب إلى الإله، فمن الممكن حينها السّؤال: "وما سببُ الإله"؟، والجواب

(١) الله والفلسفة الحديثة،ص٢٣٩، مصدر سابق.

عادة: الإله ليس بحاجة إلى سبب، فهوَ كائن بالضّرورة، وسببه داخله، ويتأسّس هذا الجدل على فرضيّة أنّ لكلِّ شيءٍ سبباً، لكنّه ينتهي إلى النّتيجة: بأنّ شيئاً واحداً على الأقل (هو الإله) لا يتطلّب سبباً، وهذا جدلٌ يبدو مُتناقضاً ذاتيّاً، فضلاً عن ذلك، فإذا كان أحدٌ ما مُهيّئاً لقبولِ: أنّ شيئاً ما ـ الإله ـ يمكن وجوده دون سببٍ خارجيّ، فلماذا المُضيّ بعيداً على امتداد السّلسلة؟! ولماذا لا يمكنُ للكون الوجود دون سبب خارجي؟ هَل يتطلّب الأمرُ تعليقاً للكُفر لافتراض أنّ الكون سببُ نفسه، أكثرَ منهُ لفرضيّة أنّ الإلهَ سببُ نفسه؟[1].

ليسَت هذهِ أوّل مرّة يصدمنا فيها هؤلاء بتصوّراتٍ من عنديّاتهم ومفاهيم من صُنع مخيّلتهم، هُم يضعونَ إطارها ثمّ يتساءلون عنها، ويعترضونَ أو يطلبونَ دليلاً عليها، وليسَ أدلُّ على ذلك من مُطالبتهم بدليلٍ علميٍّ (=تجريبيّ) على وجودِ الإله، الإله الذي ما إن يتناها اسمه إلى السّمع حتّى يتداعى إلى الذّهن مع مُسمّاه جنباً إلى جنب: الغيب!! بيد أنّهم يغفلون عَن أنّ إلهاً مُثبَتاً بالعقل التّجريبي ـ إن أمكن ذلك ـ سيقْلبُ المؤمنينَ ويحوّلهم إلى مُلحدين، والعكس صحيحٌ، فما يطلبونَ إثباته لا يؤمن به أحدٌ من المؤمنين به فعليّاً، فهم لا يختلفون مع الملاحدة على نفي وجود الإله القابل للرّصد عبر تلسكوب أو الاكتشاف المُختبري!

ولا أجدُ تعبيراً يُشخّص المُشكلة في أنّها عمليّة استنتاجٍ مقلوب للحقائق، بأفضل مما ورد في الحديث عَن عليٍّ بنِ موسى الرّضا صلواتُ الله وسلامه عليه،

(١) بول دافيز- الله والفيزياء الحديثة، ص٥٣، ترجمة: هالة العوري، الطّبعة الأولى: ٢٠١٣م- صفحات للنّشر التوزيع، سوريا-دمشق.

ردّاً على أحدِ المُلحدين آنذاك:" **لمّا عجزتْ حواسُّك عن إدراكه أنكرتَ ربوبيّته، ونحنُ إذا عجزتْ حواسُّنا عن ادراكه أيقنّا أنّه ربُّنا بخلاف شيء من الأشياء**"[1].

ففي هذا المقطع القصير تنبيهٌ وإثارةٌ لجانب مهمٍّ جدّاً، إنّه التّفكيك والتّمييزُ بين الحقيقة الموضوعيّة، وبين المقاربة الذّاتيّة لتلك الحقيقة، وبكلمةٍ أخرى: بينَ المعلومة وبين الاستنتاج، أو قل: بينَ الحقيقة من حيثُ هي، وبينَ طريقة التّعامل معها، ودونك ثلاثَ أمثلةٍ على عُجالة: فلسفيٌّ وعلميٌّ، وعُرفيٌّ:

فالفلسفيّ، هو الجدل أو الدّيالكتيك في الماركسيّة، وتحديداً القانون الثّاني منه، الذي ينصّ على وحدة صراع الأضداد في عالم الطّبيعة، وهو قانونٌ صحيح في مجاله وميدانه إجمالاً، وهو تامّ من حيث هو، إنّما المشكلة في إسقاطه على التّاريخ والمجتمع، فالماركسيّة ترى ضرورة قضاء كل طرف على الآخر، بينما يرى الدّين أنّ ذلكَ شرطٌ في بقاء الحياة، وأنّ وجود الضّدّين كلاهما ضروريٌّ لاستمرار الحياة.

والمثالُ العلميّ هو نظريّة التّطوّر، فثلاثةُ علماء مُختصّين يؤمنونَ بها، بيدَ أنّهم يختلفونَ جِدّاً فيما تقتضيهُ من مُخرجات، فدوكنز مثلاً يراها تتقاطع مع الدّين وتنفي وجودَ الإله، ومِن ثمّ يستنتجُ منها الإلحاد، في المقابلِ يقف عالمُ بل رائدُ الجينوم البشري، فرانسيس كولينز (ولد:١٩٥٠م) مؤمناً مُتمسّكاً بمسيحيّته، ومؤلّفاً لكتابِ: لُغة الإله.!، ويمكنُ إضافةُ مثالٍ علميٍّ آخرٍ، ذكرهُ بعضُ الكُتّاب

(١) الكليني_الكافي،ج١،ص٧٨، مصدر سابق.

المُعاصرين، ولا بأسَ به، فالثّابتُ أنّ هناك فوارقَ بينَ مخِّ المرأة ومخّ الرّجل في البُنيةِ وطريقةِ الأداء، منها مثلاً: وظيفةُ اتّخاذ القرار، في الرّجلِ تتمركز في منطقةٍ مُحدّدةٍ ولا تتأثّرُ بالعاطفةِ عكسَ المرأة، إزاءَ هذه الحقيقة الواحدةِ اختُلِفَ التّعاطي معها، فالمُفكّرونَ في المجُتمعاتِ الذّكوريّة يرَونها ميّزةً يتفوّقُ بها الرّجل على الأنثى، فيما الفيمينست والحركات النّسويّة تراها ميّزةً للمرأةِ لأنّها تعني أن نظرة المرأة للقضايا مُتكاملة ومن عِدّة زوايا ولا تقتصر على الزّاوية العقليّة بل تشمل الزّاوية العاطفيّة .

وأمّا المثالُ العُرفيّ، فينقل أنَّ إحدى البلادِ كانَ سُكّانها بأجمعِهم لا يرتدونَ الأحذيّة، وقَد قضوا كلَّ حياتِهم يمشونَ حُفاةً، وبعدَ أن شاهدَ هذه الحقيقةَ تاجران، اختلفا بَل تناقضا فيما يترتّب عليها، فاستنتجَ أحدهما ضرورة بناء مصنع للأحذية فيها، فيما رأى الآخر نقيضَ ذلك تماماً، فما فائدة إنشاءِ المصنع ومُنتجاته لا يعرفها أهل البلدة فضلاً عن عدم شعورِهم بالحاجة إليها؟!

وتطبيقاً لذلكَ كلّه، وتوضيحاً لعُمق ما أثاره النّصّ آنفاً، يبدو واضحاً جليّاً أنّ تعالي الإله عن الإدراك الحسّيّ، وتجاوزه للمادّة وشؤونها، لهيَ حقيقةٌ ينطوي عليها مفهومُ الإله بلا ارتيابٍ مِن أيّ أحدٍ، غايةُ الأمر أنّ هذا الغياب الحسّيّ، مدعاة للإنكار عند قوم، وموجب للإيمان واليقين به عند آخرين، كلٌّ بحسبِ منطقه، لكن هل تبقى ثمّة إمكانية بوجود العقل أصلاً مع المنطق الحسّي هذا؟!،

لنترك هذا السّؤال، ونذهب لآخر أجدر بالطّرح: ما الذي يجعل الإنسان يجنح لهذا الخيار أو ذاك، على ما بينهما من تفاوت كبير على الصّعيد العقليّ والمنطقيّ؟!

ثمّة عوامل عديدة، أولاها بالذكر الآن: عمليّة التحيّز التفسيري، وتأطير المعلومات وقولبة الحقائق، نتيجة لتبني رؤية معينة، ومنظور خاص للعالم، ويعبّر دوبلي في كتابه: التفكير الواضح، عن ذلك بـ«الإنحياز التأكيدي» ويصفه بأنّه: الأب لكل أخطاء التفكير، ويضيف: إنه الإتجاه نحو تفسير المعلومات الجديدة بما يجعلها تتوافق مع النظرياتِ التي نعرفها ونظرتِنا للعالَم وقناعاتِنا.

بعبارةٍ أخرى: المعلوماتُ الجديدة التي تتناقض مع النظريات التي نعرفها (وتُسمَّى تبعًا لما سبق «دليلًا لا تأكيديًّا») نقوم بفلترتها ورفضها. وهذا خطير؛ فقد قال ألدوس هَكسلي: «الحقائقُ لا تتوقَّف عن الوجود لمجرد أننا نتجاهلها». وعلى الرغم من ذلك فإن هذا تحديدًا هو ما نفعله، وهذا ما يعرفه أيضًا المُستثمر المتألِّق وارين بافيت: «إنَّ ما يتقنه النّاس ببراعةٍ هو فلترة المعلومات الجديدة بطريقةٍ تجعل مفاهيمهم تظل متَّسقةً». على الأرجح [١] وفي هذا السّياق تأتي المُطالبة بدليلٍ "علميّ" على وجود الإله، وهكذا فهمُه في إطار الصّفة المُتناقضة: أوجد نفسه!

(١) رولف دوبلي_فنُّ التّفكير الواضح،ص٤٤، نشر: مؤسّسة هنداوي، ترجمة: نيرمين الشّرقاوي، الطّبعة الأولى: ٢٠١٧م.

و هذا الخللُ المنهجيّ الكبير في " العلمويّة" التي تقوم على حصر طريق المعرفة بالعلم التّجريبي، وأنّ ما لم يثبتُه العلمُ فلا وجود له من جهةٍ، مُضافاً إلى الفهم المُلتبس للسّببيّة في أنّ لكلِّ شيءٍ سبباً، الذي مرّ تهافته البنيوي من جهةٍ ثانيّة، هما من أبرز العوامل التي أدّت إلى الوقوع في هذا المُشكل المعرفيّ، وأسهمت في تبلور سؤال: من خلق الإله؟، ورسّخت المُرتكز في أذهان الملحدين من أنّ الإله الذي يؤمن به المؤمنون هو إلٰه وجوده معلول لنفسه، مُسبّب عنها، وهو علّة نفسه، خالقُ ذاته، وهكذا صاروا يحاكمون مفهوم الألوهيّة، والذي يكشفُ عن أصل هذا الارتكاز مُضافاً للتّصريح به، هي الأسئلة والتّعابير الواردة في هذا المجال، مثل: أليس من التّناقض جعلُ الشّيء علّة لنفسه؟، و أيضاً: إذا كان العقلُ يرتضي فرضيّة وجود كائنٍ ليس له سبب خارج عن ذاته، فلماذا لا يقبل تلك الفرضيّة في الكون؟!، هل يتطلّب الأمر تعليقاً للكُفر لافتراض أنّ الكون سببُ نفسه، أكثر منه لفرضيّة أنّ الإله سببُ نفسه؟! وهكذا.

وأيضاً، ربّما كان المنشأ لهذا التّصوّر للإله، هو التّعبير الذي يتردّد في أقلام وألسنة فلاسفة الإيمان، أعني قولهم: إنّ الإله موجودٌ بذاته، أو بنفسه، وأن لا سبب له خارج نفسه، فحسبوا أنَّ المقصود بذلك، أنّ ذاته سببٌ لذاته، وهو خالق نفسه، وأنّه معلولٌ أيضاً، لكنّ علّته ـ وخلافاً لسائر الموجودات ـ ليست من خارجه بل من نفس ذاته، ومن ثمّ تشكّل الوهم في أذهانهم أنّ غناه عن السّبب يعني استغناءً عن السّبب الخارج عن ذاته!

بينما الحقيقة خلاف ذلك، فما وقرَ في أذهان المتوهّمين لم يُقصد، وما قصده الإلهيّون لم يقع؛ ذلك أنّ المعنى المنشود، والمفهوم المقصود من وصف: "موجود بذاته" هو استغناؤه عن السّبب أصلاً، على سبيل السّالبة بانتفاء الموضوع، لا السّالبة بانتفاء المحمول، مثلما سيتبيّن بُعيد قليل، فلا يريدون من ذلك أنّ ذاته

هي علّة ذاته، فإنّ في هذا تناقضاً عقليّاً صارخاً لا يتفوّهُ به عاقل، ويرفض المنطق السّليم إمكان تعقله فضلاً عن وجوده!

ومن أجل توضيح المطلبِ نعرض السّياق الذي ورد فيه التّعبير آنفاً: موجودٌ بذاته، ليفهم جيّداً، وينكشف الإلتباس انكشافاً تامّاً، فمثلما تقدّم، يقول الإلهيّون وهم سياق بيان "دليل الإمكان": ينحصر الأمر بشأن الموجودات، حصراً عقلياً في أربعة مُحتملات، لا خامسَ لها:

١. لا علّة لوجودها فتبطل العليّة،

٢. أو البعض منها علّة لبعض آخر، وبالعكس، وفساده من فساد الدّور!

٣. أو بعضُها معلول لبعض آخر وهو معلول لآخر، وهكذا حتى يتسلسل.

٤. أو أنّ وراء تلك الموجودات الإمكانية علّة ليست بمعلولة، بل يكون "واجب الوجود لذاته.

فمن جهةٍ: لم يكن الوصول لمفهوم السّبب الأوّل، غير المعلول لنفسه، فضلاً عن عدم معلوليّته لغيره؛ أمراً إعتباطيّاً، إنّما هو رهنُ قواعد عقليّة ومبادئ بديهيّة: كمبدأ السّببيّة، واستحالة الدّور، (وهو توقّف الشّيء على ما يتوقّف عليه، كتوقّف وجود (أ) على وجود (ب)، وبالعكس).. وهكذا، ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ معنى "ما بالذّات" أنّ وجود كل شيء ينتهي إليه، ويتقوّم به، أمّا هو فقائم بذاته، وليس كما توهّم أولئك من أنّ مفهوم الإله عند المؤمنين به سببٌ لنفسه، وخالق ذاته بذاته! فهذا المعنى ينطوي على تناقض واضحٍ، ذلك أنّه ـ ومع أنّه واحد ـ من حيث هو سبب وعلة فإنّه متقدّم على معلوله، ومن جهة أنّه معلول فإنّه متأخر، فيكون مُتقدّماً وغير متقدّم، فيقعُ التّناقض!

وبكلمةٍ منطقيّة، إنّ قضيّة: (علّة وجود الإله ليست خارجة عن ذاته) قضيّة حمليّة سالبةً، لا موجبة، وهي سالبةٌ بانتفاء الموضوع، بينما قد فهمها المُعترض أنّها من السّالبة بانتفاء المحمول!

بيانُ ذلك: إنّ كلّ قضيّة تنقسم إلى موجَبة، وسالبة، والسّالبة على قسمين:

أـ الموجبةُ هي ما أفادت ثبوتَ شيءٍ لشيء. ولا شكَّ أن ثبوت شيءٍ لشيء فرعٌ لثبوت المُثبت له، أي: أنّ الموضوع في الحمليّة الموجبة يجبُ أن يفرض موجوداً قبل فرض ثبوت المحمول له، إذ لولا أن يكون موجوداً لما أمكن أن يثبُت له شيء، كما يقولون في المثل: "العرشُ ثمَّ النّقش"، فلا يمكنُ أن يكون " سعيدٌ " في مثلِ " سعيدٌ قائم " غيرَ موجود، ومع ذلك يثبتُ له القيام.

ب ـ وعلى العكس من ذلك السّالبة، فإنّها لا تستدعي وجودَ موضوعها، لأن المعدومَ يقبلُ أن يُسلب عنه كلُّ شيءٍ، ولِذا قالوا " تصدقُ السّالبة بانتفاء الموضوع ". فيصدقُ نحوَ " أبُ عيسى بن مريم لم يأكل ولم يشرب ولم ينم ولم يتكلّم "... وهكذا، لأنّه لم يوجد فلم تثبُت له كلّ هذه الأشياء قطعاً، فيُقال لمثل هذه السّالبة: " سالبةٌ بانتفاء الموضوع"[1].

والقسمُ الآخر من السّالبة هي: السّالبة بتحقّقِ الموضوع، أو السّالبة بانتفاء المحمول، مثل: عيسى لم يُقتل، بل رُفع، وموضوعها (عيسى) مُتحقّق موجود، بيد أنّ محمولها (لم يُقتل) مُنتفٍ.

(١) راجع: المقرّر في شرح منطقِ المظفّر، ص٢٤٠، شرح: رائد الحيدريّ، نشرُ: دار المحجّة البيضاء، الطّبعة الأولى: ٢٠٠١م.

والخلاصةُ، الموضوعُ في كلٍّ منَ الحمليّة، والسّالبة بانتفاء المحمولِ مُتحقّق، بينما الموضوع في السّالبة بانِتفاء المحمولِ معدوم، وهي مع ذلكَ صادقةٌ.

بالعودةِ إلى قضيّتِنا، يتلخّص الالتباس في فهمها وتصنيفها كقضيّة سالبةٍ بانتفاء المحمول، بينما واقعُها أنّها سالبةٌ بانِتفاء الموضوع، فهي على وزنِ: أبُ عيسى لا يأكل، وليسَ على غرارِ: عيسى لم يُقتل!، فلما كانَت (علّة) الإله غير موجودة، جاز عليها السّلب آنفاً، كما جاز نفي الأكل والشّرب عن أبي عيسى!

والمقصود من نفي العلّة عن الإله، نفي أصل الاحتياج للعلّة، فهو غير معلول لا لنفسه ولا لغيره، وليسَ المقصودُ نفي خصوصِ العلّة الخارجة عن الذّات، ووضعها داخل الذّات مثلما توهّموا!

المبحثُ الثّاني: الموجوديّة من غير علّة!

إنّ النّمط المُتحكّم في ذهن الإنسان، والمنطق الذي اعتاد عليه بنو البشر في التعرّف على الأحداث والأشياء هو أن يكون لها تاريخ، ولحظة ولادة، وأن تكون ذات بداية، كذا لها مكان ما، وأن يكون لها سببٌ، يُعرب عن ذلك الأسئلة التي تطرح بغية التعرّف عليها: متى كان هذا؟ أين وجِد؟ ما سبب حدوثه؟، وهذا الأخير هو أهمّ ما يمكن الكشف به عن المُبهم؛ فذواتُ الأسباب لا تُعرف إلّا بأسبابها، مثلما يقولُ الفلاسفة، وغير بعيدٍ هذا يجري في عملُ المحرّرين في مجال الإعلام والصّحافة، إذ يعتمدُ في صياغة الأخبار وتحريرها على قاعدة: (5w&h) (فايف دبليو إند إتش) وهي تعني: (Where- What-

How/-why-When) وهي بالتّرتيب: ماذا حصل؟ وأين؟ ومتى؟ ولماذا؟ وكيف؟

ومنَ المؤكّد أن يتناولَ علماءُ المنطقِ هذا الموضوع، فهو ضمنَ ميدانهم، بل مِن صميم نطاق فنّهم، ومن الطّبيعي أيضاً أن يكونوا أدقَّ تناولاً له، وأسبق بحثاً فيه، يقسّم المناطقة الأسئلة، أو المطالبَ إلى أصول وفروع، وبمعرفة الأصول تُعرف الفروع، وأصول معرفة حقائق الأشياء وأدوات الأسئلة الأساس في الكشف عن ذوات الماهيّات ثلاثة: [ما، وهل، ولِمَ]، ما المغناطيس؟ وهل هو موجود أو هل هو جاذب للحديد؟، ولِمَ كان جاذباً للحديد؟! إلى غير ذلك مما فُصّل في المنطق.

وكلُّ ما ذُكر آنفاً، يجري في ذوات الأسباب، ويحصل في تحرير الأخبار عن الأحداث الواقعة في زمان ومكان، وفي المنطق خُصّ ذلك بما له صورةٌ وماهيّة، أمّا أن يكون الموجود بلا بداية ولا زمان، ولا سبب له ولا مكان، فهذا ما لا قِبَل للإنسان به حسب العادة، ولم يعهده في أيٍّ من الموجودات، ولا يملك أدوات إدراكه وسبل معرفته، وعلى إثر ذلك يُقال ويُستنتج: لمّا كان الوجود الإلهي على تلك الحال، فإنّ العقل البشري عاجزٌ عن إدراكه والإذعان بوجوده، وإلّا فكيف نتعرّف عليه، ونفهمه ونتصوره، وتالياً: نُقنع العقل به؟!

كتبَ الفيلسوف البريطاني **هربرت سبنسر (ت: ١٩٠٣ م)**، في كتابه المبادئ الأولى: **إنّ** كلَّ نظريّة عَن أصل الكون تسوقنا إلى أمور لا يدركها العقل، ويقفُ حيالها عاجزاً لا يستطيع أن يفهم عنها شيئا، فالمُلحد الذي ينكر وجود الله

يحاول أن يفكّر في عالمٍ قائم بذاته، لم ينشأ عَن علّةٍ وليسَ به بداية، ولكنّنا لا يمكننا أن ندرك أو نتصوّر شيئاً لا بداية ولا علّة له.

أما مُعلّم اللّاهوت أو رجل الدّين الذي يقول: إنّ الله خلق العالم، فإنّه يترك المشكلة بلا تفسير بل يؤخّرها خطوة إلى الوراء، ويردُ عليه السّؤال الذي لا يتوانى الطّفل عن سؤاله: ولكِن مَن أوجد الله؟ وجميع الآراء الدينية نعجز عن فهمها فهماً منطقيّاً"[1].

هذا يعني وبشكلٍ واضحٍ أنّ مشكلة تصوّر الموجود الأوّل الذي لا علّة له ولا يسبقه موجود آخر، مُطّردة وشاملة للمذهبين: الإلهيّ والماديّ الإلحادي، أمّا الإلهيّ فتبيّن آنفاً، وأمّا الماديّ فلأنّ رؤيته هو أيضاً لا مناص فيها من الإنتهاء إلى ما لا بداية له، وليس لوجوده من علّة، وعلى إثر ذلك، إعتقد بعض الفلاسفة أنّ هذه المشكلة عويصةٌ غير قابلة للحلِّ، وعبثاً يحاول من يظنّ أو يسعى لحلّها، لكن مع ذا، فإنّ فارقاً واضحاً بين الرّؤيتين في هذا الإطارِ تهون المشكلة مع إحداهما؛ إذ لا مُلزم في الماديّة يدفع لمعرفة الموجود الأوّل، أو في أسوءِ الأحوال يتمّ الجنوح للاأدريّة، أو عدمُ الاكتراث أصلاً، والأمرُ مختلفٌ تماماً عند المؤلّهة، فثمّ ضرورةٌ عقليّة ونقليّة في معرفة الخالق، وما يريدُ وما لا يريد، وبهذا الفارق يصبحُ المؤمنون هُم المعنيّون بحلّها، أو على الأقل تعنيهم أكثر من غيرهم؛ إذ ستغدو القضيّة في عُمقها تُلامس معرفة الإنسان لربّه الخالق، ولو في أقلّ درجاتِ

(١) وِل ديورانت- قصّة الفلسفة، ص٤٦٦، مكتبةُ المعارف- بيروت.

المعرفة التي تُخرج الإله عن المجهوليّة التّامّة، و يكونُ وجوده مُتعقَّلاً مفهوماً عند الإنسان، فكيف يمكن أن يحصل ذلك في ظلّ واقعيّة "**الإستغناء عن السّبب**" التي لم يعهدها الإنسان في أيّ كائنٍ آخر سوى الكائن الخالق؟!

ومعَ أنّ هذه هي المسألة المركزيّة في هذا المبحث، بيد أنّه ثمّة مسألتان أخريتان، أقلّ أهميّة من تلك، فيكون مجموع ما تستبطنُه الإشكاليّة في المقام - عند التّحليل- ثلاثَ قضايا:

أوّلاً: التّجرّد، والمقصودُ تنزّه الإله عن المادّة وشوائبها من الزّمان، والمكان.. من ثمّ لا يدركُه بالحواسّ.

وثانياً: اللا تناهي، فالذّات الإلهيّة نحو وجودٍ غير محدود، فكيف للمحدود أن يُدرك اللّامحدود؟!

ثالثاً: اللامعلوليّة، أي أنّه موجود من غير علّة، وكائنٌ ليس له سبب، خلافاً لـ(كلّ) شيء غيره.

والأخيرةُ أهمّ ما في المبحث قياساً بالسّابقتين، فقَد تقدّم وسيأتي أيضاً ما ينفعُ بشأنهما كثيراً، لكنّا لن نعدم التّذكير و البيان الإجمالي، فالحياة الإنسانيّة تزخر بالمعاني المجرّدة عن المادّة ثمّ الزّمكان، خذ المشاعرَ الوجدانيّة، و المعاني والمفاهيم الكليّة، والمبادئ والقيم الأخلاقيّة، والأبعاد الجماليّة، والقضايا العقليّة... هذه جميعاً وغيرها ليس للمادّة عليها من سلطان!، وبخصوص اللّامحدوديّة، هي الأخرى ليسَت مانعاً عن الإدراك، ولا تسوق إلى المجهوليّة المطلقةِ مِن كلّ وجه،

وسبيل ذلك تصوّرها الإجمالي بتصوّر التّناهي، مثلما نتصوّر العدم بالوجود، وأجدرُ بإلفات النّظر في هذا السَياق: مفهوم اللانهاية (∞)، ففي الرياضيات غالباً ما يوصف به: مجموعة الأعداد الطّبيعية، التي ليس لنهايتها حدٌّ محدود، كمثال على اللانهاية المنفصلة، وأمّا اللانهاية المتّصلة فمثل الخطّ الممتدّ طولاً إلى غير حدٍّ، كذا في الفيزياء يستعمل لوصف الكون، فلو سرتَ مثلاً في مركبة فضائية بسرعة الضوء فإنّك تبلغ حدود الأرض والمجموعة الشمسية، وهكذا، لكنك لا تصل إلى حافّة الكون!.

وللانهاية أحكام وخصائص وتطبيقات ومُقاربات، ولم يكُن كلّ ذلك ليجري لو لم يكن لنا عنها أيّ فكرةٍ وتصوّر؛ فالحكم فرع التّصوّر كما يقول علماء المنطق، وللمثال دون الحصر، وبما يخدم ما نحن فيه، أنّ من تلك الخصائص في اللانهاية: سهولة الوصول إليها، ووضوح سبيلها، وبداهة طريق إدراكها إجمالاً، فكلّ إنسان مهما كان مستواه العقلي، وأيّاً يكن تحصيله العلمي، وفي مرحلة عمريّة يمكنه أن يتوصّل لها، الشّرط الوحيد هو أن يعرف عدّ الأرقام.! بيد أنّ ذلك لم يمنع أن ينطوي مفهومها على شيء من الفرادة والمفارقة، مثلما جاءت مُوضّحةً في المفارقة المعروفة بـ **(مفارقة فندق هيلبرت اللّانهائي)** لعالم الرّياضيات الألماني، ديفيد هيلبرت (ت ١٩٤٣م): كيف لهذا الفندق ذي الغرف غير المحصورة بعددٍ: أن يكون مُمتلئاً بالنّزلاء القاطنين فيه فعلاً، وفي اللّحظة نفسها يتّسع لعدد غير محدود من الزّبائن الجدد؟!، وبعد الذي مرّ، لا أحسب أنني بحاجة للتّنبيه إلى أنّ هذا الفندق متخيّل، مفترضُ الوجود، ولا أنّ أساسَ المُقارنة والمقاربة غير معقودة أصلاً لبيان تحقّقه الفعلي ووجوده الموضوعي، فلا تستنزفنّ الوقت والجهد في الاستفسار عن اسمه و مكانه وصاحبه..!

أمّا النّقطة الثّالثة: (الإله غير مسبّب)، فيمكنُ مُقاربتها فلسفيّاً بمثالين[١]، يوضّحان قدرةَ العقل على تصوّر أشياء منعدمة العلّة، يقول الفلاسفة مثلاً: إنّ سبب عدم المعلول، مثل: عدم احتراق عود الثّقاب أو السيجارة؛ سببه إنعدام العلّة، وهي النّار هنا، وهكذا لا مطر؛ لإنعدام الغيم، وهذه المقولة وإن كانت غير مقطوعة الصّلة تماماً فيما نحن فيه، بيد أنّ مقصودهم منها ليس مدلولها المباشر، ولا هي مُرادة لهم بذاتها، إنّما الهدف منها توضيح نفي إمكانيّة حدوث النّتيجة بلا سبب، لذا سنغادرها إلى فكرة أدقّ وأعمقّ فلسفيّاً، إنّها فكرةُ المُمتنع بالذّات.

لقد قسّم الفلاسفةُ المفهومَ بالنظر لوجوده خارجاً إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها عقلاً: الممتنع، والممكن، والواجب، والممتنع هو مفهوم العدم، الذي يستحيل تحقّقه خارجاً، بينما المُمكن قرين الماهيّة، الذي لا يحصل بعامل خارجيّ، أمّا الواجب فهو الوجود، نقيضُ العدم، ونقيض المُمتنع، وجوده من ذاته، ويستحيل عدمه، وفي تقرير ذلك قالوا: كلّ مفهومٍ فرضناه ثمّ نسبنا إليه الوجود: فإمّا أن

(١) (المثال) غير (المَثَل) و يختلفُ عنه جذريّاً، كما أنّ (المِثْل) يغاير (المَثَل)، قال أبو هلال العسكريّ (ت٣٩٥هـ): المثل: هو المشارك في تمام الحقيقة ولذا نفي عن الله – سبحانه – كما قال: " ليس كمثله شيء"، والمثال: المُشارك في بعض الأغراض. فإن الإنسان المنقوش في الجدار، مثالٌ للإنسان الطّبيعي لمشاركته في المقدار، والجهة، ونحوه، وليس مثلاً له، الفرق بين المَثل والمثل: أنّ المثلين ما تكافآ في الذّات، والمَثل بالتّحريك الصّفة قالَ الله تعالى " مَثَلُ الجنة التي وعد المتقون " أي صفة الجنّة، وقولكُ ضربت لفلانٍ مثلاً معناه أنّك وصفتَ لهُ شيئاً، وقولك مثل هذا كمثل هذا أي صفته كصفته، وقالَ اللهُ تعالى " كمثل الحمار يحمل أسفارا " (٥) وحاملوا التّوراة لا يماثلون الحمار ولكن جمعَهُم وإيّاه صفةٌ فاشتركوا فيها.(معجمُ الفروق اللّغوية، ص٤٨٠، نشرُ مؤسّسة النّشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطّبعة الأولى: ١٤١٢هـ).

يكونَ الوجود ضروريّ الثّبوت له، وهو الوجوب، أو يكون ضروريّ الانتفاء عنه، وذاك كون العدمُ ضروريّاً له، وهو الامتناعُ أو لا يكونُ الوجودُ ضروريّاً له، ولا العدمُ ضروريّاً له، وهو الإمكانُ وأمّا احتمال كون الوجود والعدم معاً ضروريّين له فمُندفعٌ بأدنى التفاتٍ[1].

وقد مرّ علينا، أنّ هذه المفاهيم الثّلاثة، تختلفُ بالقياس إلى الوجود الخارجي، فالوجود بالنّسبة للمُمكن عرضيٌّ طارئٌ عليه، وغيرُ متأصّلٍ فيه، بينما الوجود عين الواجب، ومُستحيلٌ للمُمتنعِ بل العدم هو عينُ المُمتنع، وعلى إثرِ هذا الإختلاف تفاوتَت بالنّسبة للعلّةِ احتياجاً أو استغناءً، فطبقاً لقانون: العرضيّ يُعلل، والذّاتي لا يعُلّل، وحده الممكن هو المحتاج في وجوده إلى علّة ؛ لأنّ الوجود عارض عليه عروض الحلاوة على الشّاي، بينما كلٌّ من الواجب والممتنع، مُستغنيان عن العلّة؛ لأنّ الوجود عين الواجب وذاتيٌّ له، ذاتيّة الحلاوة للعسل، كما أنّ المُمتنع غيرُ محتاجٍ إلى العلّة، لا في وجوده لأنّ وجوده مستحيلٌ أصلاً، ولا في عدمه لأنَّ العدم عين ذاته.

ومفهوم "الإمتناع" ويقالُ له: المُستحيل، مثلَ: استحالة اجتماع السّكون والحركة في الجسم في الآن نفسه، أو اجتماع النّقيضين.. هو أخصّ من مفهوم "المعدوم" لأنّ المستحيل هو المعدوم الذي يستحيلُ وجوده، ولئِن كان المعدوم لا يحتاج ـ على الحقيقة ـ في عدمه إلى علّة فالمُستحيل أولى، فلا يمكنُ السّؤال في شأنها: مَن أعدمها أو جعلها مستحيلة؟! لأنّ إستحالتها ذاتيّة، والذّاتيّ لا يُعلّل، وعليه، فكلُّ ما "بالذّات" لا يحتاجُ إلى سببٍ، فإنْ كان "بالذّات" بالقياسِ إلى العدم

(١) نهاية الحكمة، ص٤٢، مصدر سابق.

كان مُستحيلاً بنفسه غير مُحتاج لسببٍ أصلاً في عدمه وامتناعه، وإن كانَ " بالذّات" بالنّسبة للوجود كان ضروريّ الوجود غنيّاً في وجوده، وكما لا يحتاج ضروريّ العدم إلى علّة لا لأنّه سبب نفسه في الاستحالة، لا يحتاج ضروريّ الوجود إلى علّة، والمقصودُ هُنا: تقريبُ مفهوم " ضروريّ الوجود" وجعلُه معقولاً من خلالِ ضدّه، وكما يُقال: تُعرف الأمورُ بأضدادها.

يقول السّبزواري (ت:١٨٧٣م): إنَّ الأشياء تنقسمُ بحسب الحصر العقليّ إلى ثلاثةِ أنواع: الوجود، الماهيّة، والعدم. وبعبارةٍ أُخرى: إلى النّور، والظّلّ، والظّلمة.

وكلُّ ممكن الوجود فهو مركّب مِن الماهيّة، وهي أمرٌ لا يأبى الوجود ولا العدم، ومِن الوجود الذي لا يأبى بذاته العدم، وبعبارةٍ أخرى : فكلُّ ممكن الوجود مركّبٌ مِنَ النّور والظّلمة، غير أنَّه يجبُ أنْ يكون مِن قبال هذا النّور المحضِ، حيثُ لا ظُلمة تعتريه وهو واجبُ الوجود الذي يأبى بذاته العدم، وكما قيل، فإنَّ (الحقّ ماهيَّته أنيَّته) أيْ أنَّ الخالق مَن به ماهيّةٌ نفس وجوده؛ والسّبب في ذلك أنَّ جهتي الوجود والعدم متساويتان بالنّسبة إلى المُمكن، وما لم يتدخل الأمر الخارجي، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر، وحيثُ نشاهد المُمكنات موجودةً خارجةً عَن نُقطة الإستواء بين الوجود والعدم، نعلم أنَّ أمراً خارجيّاً أعطاها الوجود، فإنْ كان ذلك الأمر الخارجي واجب الوجود فهو، وإلاَّ كان مُحتاجاً إلى علَّة، فإمَّا الدّور أو التّسلسل . وإمَّا أنْ تنتهي إلى واجب الوجود، وحيثُ ثبُتَ في المنطق بطلان الدّور والتّسلسل تعيَّن الشّقُّ الآخرُ، وهو ثبوتُ واجب الوجود[1].

(١) أسرار الحكم، ص٢٦.

والمقصودُ هو مقاربةُ الوجودِ الإلهي بوصفه واجبَ الوجود بالمُمتنع بوصفه ممتنعَ الوجود بجامعِ الإستغناء عن العلّة، ومثلما قضيّة: ١+١= ٨ ممتنعةٌ، والجزء أكبر من الكلِّ ممتنعةٌ، والجمع بين النّقيضين ممتنعٌ.. وهكذا، ويتقبّل العقل استغناء تلكم المُمتنعات عنِ العلّة في عدمها، ويستسيغُ جدّاً غناها عن السّبب والتّعليل، كذلك الأمرُ في واجب الوجود، مع فارقٍ ليس دخيلاً في أصلِ المُقاربة، فالواجب مُستغنٍ عن العلّة في وجوده، بينما تلك في عدمها.

هذا، وقد يقرّر ما يحول دون التّصوّر للإله بوجه آخر، ويذكرُ لما يحول دون مفهوميّة المعنى سبباً آخر، تلك هي أوليّة الخالق، وعدم مسبوقيّته بشيءٍ، ـ ضمن ذلك الزّمن ـ إذ يصعب على العقل أن يهضم وجود كائنٍ ليس له بداية، فكيف إذن، نقنع العقل أن يتصوّر الأوّل بلا أوليّة زمانيّة؟!! وفي سبيل الإجابةِ عن ذلك، ميّز كثيرون بين التّصوّر والتّعقّل، فأقرّوا بعجز العقل عن تصوّر الإله! وقالوا: لا ريب أنّ العقل البشري لا يستطيعُ أن يتصوّر كائناً لا أوّل له، لكن علينا هنا أن نميّز بين التّصوّر والتّعقّل، فالتصوّر هو أن تنشئ للشيء صورة في الذهن، في حين أنّ التعقّل هو أن تقبل أن هذا الشّيء موافقٌ للعقل، أو لا يخالف ضرورات العقل[1] بيد أنّه كلام في غاية الفساد، ونهاية البطلان، فنفيُ التصوّر بإطلاق مُقتضاه المجهوليّة التامّة، وانسداد العلم به، وتعطيل أسمائه وصفاته.. وغيرها من لوازم باطلة وتوالٍ باطلة، فالتصوّر المطلق صنو العلم، والذي يبدو لي أن منشأ الوقوع في الاشتباه في هذا المبحث يكمن:

(١) سامي عامري، ص١٣٥.

أوّلاً: في إلتباس التّصوّر التّفصيليّ بالتصوّر الإجمالي، والخلط بين العلم التصوّري الإحاطيّ والتصوّر بوجهٍ من الوجوه، الذي يعبّر عنه في المنطق أحياناً بالتصوّر بوجهٍ ما، والذي يُخرِج المتصوَّر عن حيّز المجهوليّة المطلقة ويتيح لنا معرفته، والحديث عنه، وعن خصائصه، وصفاته وو إلخ، ومن الواضح، أنّ تصوّر شيءٍ ما، بوجهٍ من الوجوه، وبأيّ خصيصة من خصائصه لا تقتضي الإحاطة به.

وثانياً: الإنطلاق من اعتقادٍ خاطئٍ مفاده: أنّ كلّ مُتصوّر ولو بوجهٍ من الوجوه فهو مخلوقٌ، وأنّ كلّ معلوم ولو بإجمالٍ فهو حادثٌ ذو بداية وله أوليّة زمانيّة، وليس ذا لا دليل عليه فقط، بل أدلّة إثبات وجود الإله، في الوقت الذي تنتج ذلك، هي أيضاً تعطينا تصوّراً عنه، وإلا انسدَّ باب إثباتِ وجوده.

وقد ورد التّنبيه على ذلك في الأحاديث المرويّة عن أهل البيت: حينَ قال له السّائل: إنّا لم نجِد موهوماً إلّا مخلوقاً، أجابه الإمامُ: لو كان ذلك كما تقول لكان التّوحيد عنّا مُرتفعاً لأنّا لم نُكلّف غير موهوم، ولكنّا نقول: كلّ موهوم بالحواس مدرك به تحدّه الحواسّ وتمثلّه فهو مخلوقٌ، إذ كان النّفي هو الإبطالُ والعدم[1].

و"الزّمن المُطلق" هو المفارقة الطّريفة، والردّ بالنّقض على الطّرح آنفاً بجانبيه- اعتراضاً وحلّاً – فمن منّا لا يتيقّن وجوده ولا يملك تصوّراً عنه بوجه من الوجوه؟! بيد أنّ الوجه الآخر له، وهو حدوثه الزّماني وإدراك بدايته، ولحظة

(١) الكُليني/ الكافي، ج١، ص٨٤.

ولادته الأولى أمرٌ لم يُحط به أحدٌ خبراً بل ولا يمكن ذلك، حتّى قال أرسطو فيما يُنقل عنه: من قال بحدوث الزّمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر[١].

والخلاصةُ من جميع ما تقدّم، أنّ ما يثبتُ وجوده بالبُرهان ليس ضروريّاً أن يُحاط بهويّته علماً، وتُدرَك ذاته كُنهاً، إنّما قد تقع المعرفة الإجماليّة، ويتحقّق التصوّر بوجه، أوّلاً: من نفس ما دلّ على وجوده، ليس ذا خاصّاً بما نحن فيه مما أثبت وجوده البرهان، فثمّة أشياء يقرّها العلم اليوم، ولا يُعرف عنها سوى أنّها موجودة وحسب، كالمادّة المظلمة، والطّاقة المظلمة، ولا يملك عنها سوى تصوّرات إجماليّة، كما سيأتي، وربما لهذا جاء: وكمالُ معرفته التّصديق به.

وثانياً: من مبدأ: تُعرف الأمور بأضدادها أو ما يقابلها، ويعترفُ العقل الفلسفيّ أنّ غاية ما يملكه من مفهوم، وأقصى ما عنده من معرفةٍ عن وجود الذّات المقدّسة للخالق هو أنّه لا ممتنع، ولا ممكن الوجود، وهي معرفة سلبيّة، "أمّا قولنا: إنّه واجب الوجود، فهو عبارة عن استغنائه عن الفاعل، وهذا يرجع إلى سلب السّلب عنه، وقولنا إنّه يوجد عنه كل موجود، يرجع إلى إضافةِ الأفعال إليه، وإذا قيل لنا: ما هذا الشّيء؟ فقلنا هو الفاعل، لم يكُن جواباً، وإذا قلنا: هو الذي له مسبّب، لم يكُن جواباً، فكيف قولنا: هو الذي لا سبب له؛ لأنّ كل ذلك إخبارٌ عن غير ذاته، إمّا بنفي أو إثبات، وكلُّ ذلك في أسماء وإضافات.."[٢].

(١) للتّفصيل راجع: نهاية الحكمة، ص٢٣٢ الفصل الخامس من المرحلة العاشرة.

(٢) الكاشاني: أنوار الحكمة، ص٢٩.

المبحثُ الثّالث: نظريّة الإله؛ إستبدالُ لغز بآخر!

"يا مَن لا يحتاج إلى التّفسير"، الحُسين بن علي

في باب التّصوّرات، يشترط علماء المنطق في عمليّة التّعريف بالمجهولات أن يكونَ المعرِّف (ما به التعريف) أجلى من المعرَّف (ما له التعريف)، وهو اشتراطٌ في غاية الوجاهة، فمن غير المنطقيّ أنّ يتمّ تعريفُ شيءٍ بآخر مساوٍ له في الخفاء، وفي هذا يجري المثال المعروف: عرّف أو فسّر الماء بعد الجهد بالماء[1]، فضلاً عن ذلك لا يصحُّ التّعريف بالأخفى، كتعريف الماء بأنّه عنصرٌ أو استقصّ مثلاً، أو تعريف الإنسانِ بأنّه جوهرٌ من الجواهر!

وما نحن فيه من ادّعاء، وإن كان من باب القضايا والتّصديقات، غير أنّه قريب من اشتراط المناطقة آنفاً، فمن حيثُ المبدأ، لا يعقل أنّ تفسّر ظاهرةً معقدّة بل شديدةَ التّعقيد، بأُخرى أشدّ منها، ولا من المعقول أنّ تشرح الأشياء الغامضة بمثلها أو أكثر منها غموضاً! وإن شئنا مُقاربته لبابِ التّصديقات فبأنّ اكتساب معلومات جديدة والكشف عن المجهولات مرهون بترتيب قضايا بديهيّة أو تعود إلى البديهيّات، وبكلمةٍ جامعةٍ للبابين، لقد عرّفوا الفكر بأنّه

---

(١)يقالُ في حكاية هذا المثل: إنّ قوماً كانوا يجلسون حول ماءٍ فَطُلب من بعضِهم أنْ يصف ما هُم فيه فقال أحدهم: كأنّنا والماءُ من حولنا قوم جلوس حولهم ماء، فقيل: فَسَّرَ الماء بعد جُهْد بالماء، وتُنقل له قصّة أخرى زبدتها: أنّ ملكاً طلب من أحد العُلماء أن يفسّر له هذا المشروب العجيب (الماء)، ولّما أخذ العالم بالشّرح والبيان، محلّلاً عناصره، مبيّناً دوره في الحياة..وبقي يسترسل لوقتٍ طويل، وختم قائلاً: الماء يا سيّدي الملك هو الماء، عندها جاء المثلُ على لسان الملك.!

ترتيب أمور معلومة للوصول إلى المجهول، وأيّاً يكن المجهول ـتصوريّاً أو تصديقيّاً ـ يجب أن يكون السّبيل الموصل إليه والطّريق الكاشف عنه" أموراً معلومة"!

وعلى هذا الأساس طُرح الاعتراض على الإيمان بوجود إله خالقٍ للكون، بأنّه ليس بأجلى، وإنّما هو إمّا استبدالُ اللّغزِ بلُغزٍ آخر، مثلما قال هوكنج: **إنّ توظيف (الإله) في الإجابة عن سؤال: ما مصدر القوانين؟ ستستبدل اللّغز بلغزٍ آخر"، أو هو** أكثر تعقيداً، **مثلما ذهب ريتشارد دوكنز** في كتابه: وهمُ الإله، وهو في سياق ترجيح الانتخابِ الطّبيعي على التّصميم الذّكي، إذ كتب يقول:" التّصميم ليس بديلاً بالأساس لأنّه يؤدّي لإثارة مشكلة أكبر من المشكلة التي يحاول حلّها: من خلق الخالق؟ ". (صفحة ١٢٢)، وفي موضعٍ آخر من الكتابِ نفسه، قال:

كلُّ الحُجّة تدور حول السّؤال التّالي: من خلق الله؟ حيثُ لا يمكن استعمال نظريّة الإله المُصمّم لتفسير الخلق المُعقّد هذا، لأن أيّ إله قادر على تصميم أي شيء يجب أن يكون على مستوى أعلى من التّعقيد ويتطلّب بدوره تفسيراً، فكرةُ الإله تتطلّب تراجُعاً زمنيّاً لا مفرّ منه ولا يمكننا تفسيره. (صفحة، ١١١).

وخلاصةُ هذه النّقطة، أنّ تفسير أصل الكون، وحلّ معضلة الوجود، بالإله، لهو من تفسير الغامض المعقّد(=الكون) بالأكثر تعقيداً، والأشدّ غموضاً (=الإله)، وذا أمرٌ بيّن البطلان واضحُ الفساد، وبلُغةِ القياس المنطقي فإنّ الإعتراض مؤلّف من مُقدّمتين، صغرى وكبرى:

١. الإله أشدّ تعقيداً من الكون
٢. والتّفسير بالأشد تعقيداً باطل.

وإذن، تفسير الكون بالإله باطل.

تفكيكُ الإعتراض:

إنّ النّقاش الأهمّ وإن كان يدورُ حول المقدمّة الثّانيّة، فهي الرّكيزة الأساس فيما طُرح آنفاً، بيدَ أنّا لا نعدم شيئاً حيال أولى المُقدّمتين، ومجملُ المُلاحظات النّقديّة تقعُ ضمن النّقاط الآتية:

١ـ الخطأ المقولي:

إنّ مُصطلح "التّعقيد" إمّا يُراد به معناه العامُّ، المتبادر عند سماع الكلمة، يعني عدم وضوح المفهوم، فمُضافاً وضوحُ مفهوم الإله فإنّ ذاك أمر نسبي: النّظريّةُ النّسبيّة لآينشتاين مثلاً، واضحةٌ مفهومةٌ عندَ عالم الفيزياء فيما هيَ مُعقّدةٌ عند آخر.. وثمّة مثالٌ آخرُ في هذا السّياق، يقول عنه دوكنز نفسه: "من يعتقدُ أنّه يفهم نظريّة الكمّ فهو لا يفهمُ نظريّة الكمّ"[1]، أمّا إن كان المقصود منَ التّعقيد هو التّركيب، فإنّ (خطأ مقوليّاً) واضحاً في البينِ، يتمثّل بتطبيق مبدأ التّرجيح والحجّةِ الإحتماليّة التي لا تقع إلّا في دائرة الموجودات الإمكانيّة غير ضروريّة الوجود بل هيَ مُتأرجحة، و متساوية النّسبة إلى الوجود والعدم على مفهوم الإله الذي لا ينتمي لفئةِ المُمكنات، بل الضروريات وتحديداً: هو ضروريّ الوجود، و"أن

(١) دوكنز – وهم الإله، ص٣٧١.

ترتكب خطأً مقوليًّا هو أن تقرن أشياء من تصنيفات مختلفة لا يجوز عقلًا أن تجتمع، كأن تقول: أعدادٌ حمراء، فضائل بدينة، قضايا غير قابلة للأكل"[١].

ولعلَّ عذراً يُلتمس لدوكنز في أنّ مثل هذا الخطأ المُدرج ضمنَ المُغالطات المنطقيّة يمكن أن يقع فيه فلاسفة غير متطفلين، "إفترض ديكارت، على سبيل المثال، أن «النّفس» جوهر بسيط مفكر (والجسم امتدادٌ قابلٌ للقسمة)، وأنّها رغم اختلافها الجوهري عن الجسم فهيَ ليسَت حالَّةً فيه حلولَ النّوتي في السّفينة بل مُتحدةٌ به اتّحادًا جوهريًّا، غير أنّه في مواضع أخرى من كتبه يتحدث عن النّفس كأنّها حالَّةٌ في الجسم مُجرد حلولٍ، واختار لها الغُدّة الصّنوبريّة مقامًا أو «قمرة قيادة» يحدثُ عبرها التّأثير المُتبادل interaction بين النّفس والجسم، لقد سأل ديكارت السّؤال الخطأ، وفتّش في المكان الخطأ (الغدّة الصنوبريّة) عن شيء لا وجود له في هذا المكان[٢].

٢ـ الخلطُ بين "هل - البسيطة"، و"ما - الحقيقيّة":

وثمّة خطأ منطقيّ أكثر فداحةً من سابقه، بيد أن كشفهُ يتطلّب شيئاً من التّفصيل لِما قَد مضت الإشارة إليه، من أنّ أمّهات البحوث، وأصول الأسئلة، وأُسس المطالب ثلاثةٌ: [ما، وهل، ولِمَ]، وبين الثّلاثة فرقٌ كبير، واختلافٌ شاسع

(١) وليم جيمس إيرل ـ معجم فلسفي معاصر، ضمن كتاب: مدخل إلى الفلسفة، ص٣٧٦، ترجمة: عادل مصطفى، الطّبعة الأولى: ٢٠٠٥م، المجلس الأعلى للثّقافة، مصر_القاهرة.

(٢) المغالطاتُ المنطقيّةُ، ص٢٦١، مصدرٌ سابق.

في المقام، فمحلّ "ما" هو الكشفُ عن هويّة الأشياءِ والعلم بحقيقتها، بينما يُؤتى بـ "هل" بهدف السّؤال عن الوجود أو العدم في متن الواقع وعالم الخارج، أمّا السّؤال بـ "لِمَ أو لماذا"؟ فهو للكشف عن السّبب، والعلّة، والمهمّ هنا، أنّ ندرك الفرق بين (ما) وبين (هل)، فالأولى تقع ضمن حقل (الابستمولوجيا) المعرفة والعلم، بينما تنتمي "هل البسيطة" لحقل (الأنطولوجيا) للكشف عن وجود أو عدم وجود المسؤول عنه بها في الخارج.

والتّرتيب الطّبيعي والمنطقيّ لأصول المطالب وإن كان بتقديم "ما" على "هل" والأخيرة على "لماذا"، ولكن، ولأكثر من سبب قد يتقدّم السّؤال بهل على السّؤال بما، منها: "إذا كان عالماً بوجود الشّيء قبل العلم بتفصيل ما أجمله اللّفظ الدّال عليه، ثم سأل عنه بـ "ما" فإنّ "ما" هذه تسمّى الحقيقيّة. والجواب عنها نفس الجواب عن" ما "الشّارحة، بلا فرق بينهما إلّا من جهة تقدّم الشّارحة على العلم بوجوده وتأخّر الحقيقيّة عنه. وإنّما سُمّيت حقيقيّة، لأنّ السّؤال بها عن الحقيقة الثّابتة - والحقيقة باصطلاح المناطقة هي الماهيّة الموجودة - والجوابُ عنها يُسمّى "تعريفاً حقيقيّا" وهو نفسه الذي كان يُسمّى "تعريفاً إسميّا" قبل العلم بالوجود، ولِذا قالوا :الحدود قبل الهلّيّات البسيطة حدودٌ إسميّة، وهي بأعيانها بعد الهلّيّات تنقلب حدوداً حقيقية، [1]، ومثلما هو واضح، فهذا الكلام برُمّته في الأشياءِ ذوات الماهيّات، لِذا فمنَ الأسباب الأُخرى للسّؤال بـ "هل" قبل أو بدون السّؤال بـ "ما

(١) المظفّر، ج١، ص١٦٦، مصدر سابق.

الحقيقيّة" أنّ المسؤول عنه ليس بذي ماهيّة بل وجود صرف، كما هو الحال في "الإله"، وعندئذٍ يتمحّض السّؤال عنه بـ: هَل هو موجودٌ أو لا؟ وتستأثر في المقام "هل البسيطة" وحسب.

والقصدُ من البيان الموجز لهذا الموضوع، أنّ التِباساً وقع بين مقام: هل البسيطة، ومقام: ما، أي بين أصلِ وجود الشّيء، وبين بيان حقيقتِه، والإحاطةِ بماهيّته، وبعد الإتّفاق على المعنى التّصوّري، ينحصرُ النّزاع مع دوكنز وأمثاله في مطلبٍ تصديقيّ واحدٍ هو: هل الإلهُ موجودٌ أو لا؟

وقد تسأل: هل يمكن البحث والسّؤال عن وجود شيءٍ دون أيّ معرفة عنه؟! وجوابه: أنّ ما ذُكر لا يستدعي ألّا يكون لنا عنه أيّ مفهومٍ وتصوّر، ولا يلزم منه المجهوليّة التامّة، بل ثمّة معنىً تصوريّ حاصل عند الجميع ولا يجادل فيه أحدٌ، يقول دوكنز مثلاً: " الله: كلمة تدلّ على خالق من عالم ما وراء الطبيعة"[1]، وهو الذي أتاح طرح السّؤال عن وجوده الخارجي، ومن المُمكن جدّاً، بل ذلك واقع كثيراً: أن يكون لشيء ما مفهومٌ إجماليّ يتيح البحث عن وجوده الموضوعي، وتالياً الجزم به، لكن تبقى حقيقتُه في حيّز الإبهام!

وهذه النّقطة تحديداً تضمن تفكيك شموليّة المبدأ آنفاً: [عدم صحّة التّفسير بالأكثر خفاءً]!، ودونك مثالٌ لها، وشاهد عليها:

(١) دوكنز – وهم الإله ص١٥، ترجمة: بسّام البغدادي.

أمّا المثال، ـوغرضه توضيح الفكرة ـ ففي الوقت الذي ندرك معنى" الإنسان"، ونجزم بوجوده الفيزيائي، لكن بقي السؤال عن حقيقته قائماً حتى اليوم: ماهي حقيقة الإنسان؟!، فمن المؤكد أنّ أيّ **تعريف فسلجي وحسب، يقصره على البدن والأعضاء، لا يمثّل جوهره وتمام حقيقته؛ لتبدّل جميع الخلايا...من ثمّ نستنتج أنّ وراء الأعضاء شيء ما، يترجمها الإنسان ويعبّر عنها عادة بـ بالأنا، وهي حقيقة ثابتة واحدة، من لحظة الولادة حتى لحظة الممات، وليس مهمّاً اسمها: نفس، روح، فكر، جوهر.. بقدر الإذعانِ بواقعيّتها، ولو لم نُحِط بتمام حقيقتها!،** وبعد هذا المثال ثمّة شاهدٌ:" المادّة المُظلمة"(Dark matter) التي تقابل المادّة التي نعرفُها (المادّة غير المُظلمة) مقابلةً تامّة أو شبه تامّة، فهي لا تمتصُّ الضّوء، ولا تعكسُه، ولا قابلة للرّصدِ والرّؤية، والأغربُ من ذلك، أنّها (بمعيّة الطّاقة المُظلمة) تمثّل أكثرَ من ٩٠٪ من مادّة الكون!، ومعظمُ المجرّات وعناقيدُها متكوّنة منها، ولا أحدَ مِن عُلماء الفيزياء يعرفُ حقيقتَها ولا من أي شيءٍ تتكوّن؟، لكن: لماذا يُعتقد وجودها؟!بكلِّ سهولة؛ لأنّ ثمّة دلائل على وجودها(=التّوسّع الكوني)، وتحلُّ لنا لغزاً، وتفسّر أمراً مُبهماً(كتلة الكون)! فكتلة الكون، والمادّة (غير المظلمة) فيه وفي مجرّاته وعناقيده ونجومه ..غير كافية لإنتاج كلِّ هذا التّماسك الفعلي والجاذبية الحاكمة، ومع صحّة نظريّة الجاذبيّة يكون اعتقاد العلماء بوجود المادّة المُظلمة أمراً مُبرراً بوصفه الحلَّ المُتعيّن لتفسير عدم التّناسب الكبير بين كميّة مادّة الكون من جهة، وبين كلِّ هذا التّماسك والجاذبيّة الحاكمة فيه من جهة أخرى، من ثمّ فهذا المُعطى دفع العُلماء للاعتقاد بوجود

تلكَ المادّة دون أن يقفوا على حقيقتها، بيد أنّ مُخرجات المبدأ المُبتكر من دوكنز تقول: لا يمكن استعمال فكرة المادّة المُظلمة لتفسير الجاذبيّة؛ لأنّها أكثرُ تعقيداً وتتطلّب بدورها تفسيراً!

٣ـ ماذا عن نظريّة: كلّ شيء؟!

إنّ الإعتراض على معقوليّة الوجود الإلهي، من حيث أنّه يُفسّر كلّ شيء دون أن يحتاج هو إلى تفسيره؛ لا مبرّر له، فإنّ "الغاية الأسمى من العلوم الطبيعيّة هي: السّعي من أجل " النّظريّة الموحّدة العُظمى -نظريّة كلّ شيء- " فـلِـمَ نظرية كهذه تعدُّ بتلك الأهميّة؟ لأنّها تُفسّـر كلَّ شيءٍ دون الحاجة إلى أن يكون مطلوباً تفسيرُها بذاتها، وينتهي المسار التّوضيحي هُنا فتنتفي الحاجة إلى التّراجع اللّانهائي بُغية التّفسير"[1].

والنّظريّة الموحّدةُ نظريّة كلّ شيءٍ التي تمثّل مسعى الفيزياء الأخير، وحلم العلماء النّهائي، تحاول أن تقدّم نموذجاً في الفيزياء النّظريّة يصفُ المادّة وصفاً كاملاً، ويشرح الظّواهر الكونيّة شرحاً شاملاً ويوحّد القوى الأربعة الأساسيّة: النّوويّة، الضّعيفة والقويّة، والكهرومغناطيسية والجاذبيّة، وبإنجازها سوفَ يُعلن عن انتصارِ العقل الإنساني، وقد قدّمت لهذه النّظرية مجموعةُ اقتراحات، كنظريّة الأوتار، ونظرية (إم).. وغيرُهما مما فُصّل في مظانّه، لِماذا يجب أن ينتهي المسارُ التّوضيحيّ عند هذهِ النّظريّة؟! والسّؤال ذاتُه يأتي في مسألةِ (الإله)، به تُفسّـر

(١) ليستر إدغار ماكغراث_وهم دوكنز، الأصوليّة الملحدة وإنكار الإله، ص٢٨، المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة العتبة العباسيّة المقدّسة، الطّبعة الأولى: ٢٠١٧م.

كُبريات مسائل الوجود، أمّا الإله نفسُه ففي غِنىً عن ذلك، مثلما وردَت مُناداته على لسانِ الحُسين بن عليٍّ في أقدم نصّ يترجمُ تلك الحقيقة: "يا من لا يحتاج إلى التّفسير"[١].

نعود للسّؤال: ما وجه كون الإله غير مُحتاج إلى التّفسير؟، يوجزُ الإجابة هيجل" من البديهي أنّ كلّ أمرٍ لا بدّ من أن يكون له تفسيرٌ معقولٌ، إلّا أنّ نفس التّفسير لا يمكن أن يفسّر، وتوضيح هذا الموجز:

"إنّ" سؤال "لماذا" المستمر، هو سمةٌ من سمات منطق التّفسير الذي اكتشفه الكثيرُ منّا كصغار، على حساب راحة آبائنا. أتذكّر بوضوح لحظة اتّضح لي أنّه مهما كانت إجابةُ أمّي عن آخرِ "لماذا" أقولها، بإمكاني ببساطة أن أردّ بأن أسأل "لماذا؟" عن الجواب نفسِه حتى تنفدَ أجوبة أمّي أو ينفد صبرها.

ليس من الواجب أن تكون التّفسيرات نفسها مفهومة؛ إذ بإمكان الجفاف أن يفسّر ضعف المحصول حتّى لو لم نفهم لِمَ كان الجفاف، وبإمكاني أن أفهم لِمَ لم تأتِ أنت إلى الحفلة إذا قلت إنّك كنت تعاني صُداعًا شديدًا حتّى لو لم تكن

(١)روى الرّاوندي(ت:٥٧٣هـ) في كتابه: الدّعوات، عن زين العابدين، قال: ضمّني والدي إلى صدره ـيوم قُتل و الدّماء تغلي ـ و هو يقول: يا بنيّ احفظ عنّي دعاءً علمتنيه فاطمة، وعلّمها رسول الله وعلمه جبرئيل في الحاجة و الهمّ و الغمّ و النّازلة إذا نزلت و الأمر العظيم الفادح قال: ادعُ بحقّ يس و القرآن الحكيم، و بحقّ طه و القرآن العظيم يا من يقدر على حوائج السّائلين يا من يعلم ما في الضّمير يا مُنفّساً عن المكروبين يا مُفرّجاً عن المغمومين يا راحم الشّيخ الكبير يا رازق الطّفل الصّغير **يا من لا يحتاج إلى التّفسير**، صلّ على محمّد و آل محمّد، و افعل بي كذا و كذا .(الرّاوندي-الدّعوات، ص٥٥،ح١٣٧)، والذي أعرفه أنّ هذا المضمون لَم يرد إلّا عن أهل البيت، ما يعني أنّ مُعالجة الإشكاليّة لم ترد في النّصوص إلّا عنهم، و لا يخفى أنّ قيمة هذا المقطع ذاتيّة ومضمونيّة، فلاحِظ وتنبّه.

لديّ أدنى فكرة لِمَ أصابك صداعٌ، ويفسّر (الإنفجارُ العظيم) (إشعاع الخلفيّة الكونيّة الميكروي **(حتّى لو كان (الانفجار العظيم) نفسه غير قابل للتّفسير، إلخ... إنّ سؤال "لِمَ؟" يُظهر حقيقتين هامّتين، وهما أنّ التّفاسير قد تترابط، وأنّ ما يُفسِّر غيره لا يحتاج هو نفسه إلى أن يُفهم**"[1].

٤ـ فلسفيّاً:

وبناءً على وحدة الوجود فإنّ الإله هو الوجود، والوجود من أعرفِ الأشياء وأوضحِها، وأكثرِها استغناءً عن الشّـرح والتّفسير، وينصّ الفيلسوف السّبزواري (ت:١٨٧٣م) بشأن الوجود، في أحد أبيات منظومته:

مفـهـومـه مِــن أعــرف الأشــياء وكُنـهـــــه في غايـــــة الخفـــــاء

وفي الشّرح نُقلَ عن ابن سينا في النّجاة قوله: إنّ الوجود لا يمكن أن يُشـرح بغير الاسم لأنّه مبدأٌ أوّلٌ لكلِّ شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النّفس بلا توسّط شيءٍ.. لأنّ المعرِّف لا بدّ أن يكون أظهر وأجلى من المعرَّف، ولا أظهر من مفهوم الوجود من أعرف الأشياء.. وكنهه وهو الحقيقة البسيطة النّوريّة التي حيثيّة ذاتِها حيثيّة الإباء عن العدم. ومنشئيّة الآثار.. في غاية الخفاء، وبهذا البيت جمع بين قول من يقول: إنّه بديهي، أي مفهومه، وقولِ من يقول: إنّه لا

(١)بيتر لبتون_ بترجمة: سامي عامري، ص١٥٤، مصدر سابق.

يُتصوّر أصلاً أي حقيقتُه وكنهه.."[١]، وهذا يعيدُ الذّاكرة إلى ما مضى بيانُه من ثُلاثيّة: (النّورِ، والظّلّ والظّلمةِ)، وما عدا ظلمة العدم، ثمّة النّور وحسب، يرمزُ بهِ للوجودِ المُطلقِ الصّرف: ﴿**اللّٰهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[٢]، أمّا العالم وأشياؤه فظلّ النّور: ﴿**أَلَمْ تَرَ الَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ**﴾[٣].

(١) السّبزواري_ شرح المنظومة، ج٢، ص٦٠ وما بعدها، بتعليق: حسن زاده آملي، تحقيق: مسعود طالبي، النّاشر: نشر ناب_طهران تاريخ النّشر: ١٣٦٩هـ ش.

(٢) النور: ٣٥.

(٣) الفرقان: ٤٥.

الفصل الرّابع: من خلق الإله؟، الإنسان!

وفيه أربعة مباحث:

الأوّل: نظريّة الخوف.

الثاني: نظريّة الجهل.

الثالث: نظريّة الإسقاط.

الرابع: النظريّة الماركسيّة.

مقدّمة:

مرّة أخرى، وأخيرة: من خلق الإله؟! غير أنّه الآن ليس سؤالاً إشكاليّاً صريحاً، ولا هو ذو مضمون سلبيّ إزاء حجّةٍ من حجج وجود الخالق مثلما هو حاله فيما مضى، بل هو هُنا يقدّم مدلولاً إيجابياً، إنّه يُطرح ضمنيّاً بهدف الإجابة وعرض رؤية مادّيّةٍ لا دينيّة عن منشأ إيمان الإنسان بالإله، وقلب مقالة الدّين: الإله خالق الإنسان، إلى مقالةٍ أخرى: الإنسانُ هو الذي خلق الإله، وقد أضمرَت هذه المقالة وضُمّنت في نظريّات تارةً، على ما سيأتي بيانُها، و صُرّح بها تارةً أخرى: يقول الفيلسوف الألماني فِيورباخ (ت ١٨٧٢م): "ليس الله الذي خلق الإنسان.. إنّما الإنسان خلق الله"(١)، ويختصر هذا المقطع القصير: معنى سؤال" من خلق الله" وسياقه، في هذا الفصل، فلمّا نفى الماديون وجود الإله وكلّ حقيقة ما ورائية واجهتهم جملة من القضايا، من بينها: إذا كان الإله غير موجود، فكيف تكوّن الإيمان بالإله؟ ومِن أين جاء البشر عامّة، من جميع المستويات، وفي كلّ الأزمنة، وجميع الأمكنة.. مِن أين جاءوا بهذه الفكرة؟ وبكلمة أخرى: من أوجد مفهوم الإله ومن خلقه في العقول "؟ يجيبُ الملحدون: إنّه الإنسان، هو الذي خلق الإله، لكنّ الأسئلة هُنا تترى: كيف؟ ولماذا؟ وما دافعه ومُنطلقه ؟، وجواباً عن ذلك: تختلف أنظارهم وتتعدّد رؤاهم وفرضيّاتهم، وقد اخترتُ أربعةً من أشهرها: (الخوف، الجهل، الإغتراب، الإسقاط).

---

(١) الموسوعة الفلسفيّة، ج١ ص ٨٩، معهد الإنماء_الطّبعة الأولى: ١٩٨٦م.

النّقد العامّ للنّظريّات:

وقبلَ البدءِ بها، لابدَّ لي أن أبيّن الخلل المنهجيّ العام في تلكم الرّؤى؛ لنستغني ببيانه الآن عن تكراره مع كلّ واحدة منها، يتمثّل الخلل في أنّها صبّت اهتمامها على دواعي إيمان البشر بالإله وعوامل اعتناقهم الدّين، ولم تدرس الإيمان والمعتقد من حيث هو وبصرف النّظر عن تلك الدواعي والعوامل، فـ" ثمةَ فرقٌ بين السبب الذي يجعل النّاس تعتقد في شيءٍ ما، وبين السّبب الذي يجعل هذا الشيء حقًّا أو صواباً، (من ناحيّة منطقيّة محضةٍ يجب أن يكون الحقُّ هو أساس الاعتقاد)، غيرَ أنّه لا يَندُرُ أن تنعكس الآية.. إنّ من يقبلُ الشّيء أو يرفضه بحسب أصل هذا الشّيء ومصدرِه فقد «خرج عن الموضوع» وتنكَّب الصّلة، ووقع في خطأٍ منطقيٍّ عتيد يُطلق عليه «المُغالطة المنشئيّة»..

في كتابِهما «الإبداعيّة العالية: تحريرُ اللّاوعي من أجل انطلاق الاستبصارات» يعرضُ وليز هارمن وهوارد راينجولد عدداً هائلاً من الأحلام العلميّة، مثلَ: حلم كيكوليه ببُنية حلقة البنزين إذ رأى في منامه أفعى تعضُّ ذيلها.. وحلم نيلز بور بالنّظام الشّمسي كنموذجٍ للذّرّات، وحلم ديمتري مندليف بالجدولِ الدّوري للعناصر!

إنّ الاقتصار على تقييم الأفكار وِفقًا للظّروف الإجتماعيّة التي اكتنفتها والدّوافع السّيكولوجية التي أوقدَتها، والاكتفاء بتحليل هذهِ الدّوافع كبديلٍ عن تناول الحُجج ذاتها - يُعدُّ سقوطًا مُزريًا في المغالطةِ المَنشئيّة! ومهما تكُن

أوضاع الخصم، فلن تعدم أن تُقيِّض له دوافع سيكولوجية تُوظّف لتقويض فكرته"![1].

المبحثُ الأوّل: في نظريّة الخوف.

" الخوفُ هو الذي خلق الآلهة في البداية " لوكريشس

تقول هذه الفكرة: إنّ دين البشر واعتقادهم بالإله يعود إلى الشّعور بالخوف والقلق فالإنسان -**وبفعل الخوف**- هو الذي خلق الإله، ليكون ملاذاً آمناً يوفّر له الطّمأنينة، وهي وإن كانت قد طرحت في وقت مُبكّر من فلاسفة يونان وروما قبل العصر الميلادي، غير أنّها اليوم مبثوثةٌ مُنتشرةٌ في عدّة مجالات (كالميثولوجيا وعلم الأديان والأنتربولوجيا) تتّفق جميعُها على رفض التّفسير الغيبيّ الوحيانيّ للظّاهرة الدّينيّة وإيمانِ بني البشر عامّة بوجود إلهٍ خالق للكون والإنسان، وتختلف فيما بينها في التّفاصيل والمناهج وفي مُتعلّق الخوف: الطبيعة، الموت، الأرواح.. وتختلف أيضاً في أنّ الخوف هَل هو علّة تامّة وسببٌ كاف أو هو عاملٌ بمعيّة مشاعر أخرى ـ كالشّعور بالأمل بالبقاء مثلاً ـ دفعَت بالإنسان مُجتمعةً أن يخلق إلهه؟! وفيما يلي بعضُ عرضٍ سريع لحضور هذه الأطروحة في المجالين -الفلسفيّ والعلمي-:

---

(١) المغالطات المنطقيّة، ص٤١، مصدر سابق، بتصرّف يسير.

أـ إنّ أقدم من طرح هذه الفكرة في مجال الفلسفة هو لوكريشس (ت ٥٥ ق.م) الذي كان يقول : **الخوف هو الذي خلق الآلهة في البداية**[١]، وينطلق هذا الشّاعر والفيلسوف الرّوماني هُنا منَ الفلسفة الأبيقوريّة نسبةً للفيلسوف اليونانيّ أبيقور (ت ٢٧٠ ق.م) وجوهرها أنّ الخير الوحيد في الحياة يتمثّل في المُتعة واللّذة المصحوبة بالهدوء والاعتدال، وما يحول دون تحقيق ذلك ويشكّلُ مصدراً للقلق أمران: الخوفُ من الإله والخوف من الموت، ومن ثمَّ يرى ضرورة مُعالجتهما بأنّ الإله موجودٌ لكنّه بعيدٌ عن الإنسان غير معنيٍّ به، وأمّا الموت فهو يُنهي الإنسان وأصلُ الشّعورِ فيه، فلا موجب للخوف منه!

يشرح ول ديورانت (ت: ١٩٨١م) مقولة لوكريشس آنفاً بالقول:" كانت الحياة البدائيّة محاطةً بمئات الأخطار، وقلّما جاءتها المنيَّةُ عن طريق الشّيخوخة الطّبيعيّة، فقبل أن تدبَّ الشّيخوخة في الأجسام بزمنٍ طويل، كانَت كثرة النّاس تقضي بعامل من عوامل الاعتداء العنيف أو بمرض غريب يفتكُ بها فتكاً، ومن هُنا لم يُصدّق الإنسان البدائي أنّ الموت ظاهرة طبيعيّةٌ وعزاه إلى فعل الكائنات الخارقة للطّبيعة ..."[٢] وفي السّياق والحقل ذاته تبنّى الفيلسوف البريطاني المعروف برتراند راسل (١٩٧٠م) أنَّ: "الخوف هو أساس الدّين"، ويضيفُ: إنَّ الخوفَ هو

(١) ول ديورانت – دروسُ التّاريخ ص٩٠، النّاشر: دار سعاد الصّباح، الطبعة الأولى: ١٩٩٣م.

(٢) قصة الحضارة: ج١ ص ٩٩، ترجمة: زكي نجيب محمُود، الناشر: دار الجيل_ بيروت، – ١٩٨٨م.

أساسُ الأمر كلّهِ، الخوف مِن كلِّ ما هو غامض، الخوف من الهزيمة، والخوف من الموت[١].

ب ـ في مجال العلوم كان لفكرة الخوف حضورٌ واضح في أكثر من علمٍ ومجال، ففي (التّاريخ الطّبيعي للدّين)، يقولُ المؤرّخ و الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (ت١٧٧٦م): "يبرزُ الدّين الأوّلي (= البدائي) للبشرِ بشكلٍ أساسيٍّ من الخوف الشّديد من أحداث المُستقبل..."[٢] ويضيفُ هيوم إلى الخوف: الأمل بمستقبلٍ أفضل، وفي علم الأديان الذي ظهر مع المُستشرقِ وعالم اللّغةِ الإنجليزي من أصولٍ ألمانيّة: ماكس مولر (ت ١٩٠٠م): الخوفُ والدّهشة شعوران تركتهما الطّبيعة المُعجزة والمجهولة..وعندَ تايلور (ت ١٩١٧م): إعتقدَ البدائي وبفعلِ ما رآهُ من أرواحِ الموتى في المنام بتأثيرها عليه خاف منها فقام بعبادة الأرواح الإنسانيّة، ثمّ تطوّرت إلى عبادةِ الأرواح الطّبيعيّةِ، مُشبّهاً الإنسانَ البدائيّ في تعامله معَ الطّبيعة وكأنّها ذاتُ روحٍ بالطّفلِ حين يتعاملُ مع الجماداتِ وألعابهِ كما لو كانت عاقلة وذات روح: يُكلّمها ويكلّمها وهكذا نشأ إيمانه بالدّين و بوجود روح وراء عالم الطبيعة (=الإله)، ويذهب عالم الأنتربولوجيا البولندي برونسيلاف مالينوفسكي (ت١٩٤٢م) إلى النظريّة العاطفيّة في نشأة الدّين، فليس التّأمّل

(١) راسل – لماذا لستُ مسيحياً، ص٣٤، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

(٢)هيوم – التأريخ الطبيعي للدين ص١٠٣، ترجمة: حسام الدين خضور، دار الفرقد، الطبعة الأولى: ٢٠١٤م، دمشق – سوريا.

الفكري هو سببُ النشوء، إنّما الاحتياجاتُ العاطفيّة، وبالتّحديدِ هُما عاطفتان: الخوفُ من الموت، والطّمع بالخلود.!

والخلاصةُ: الخوف (وحده أو بضميمة مشاعر أُخرى) هو أساس نشأةِ الدّين: الخوف من الطّبيعة ـ أو من الموت أو من أرواح الموتى...!

أـ النّقد العامُّ لمقولة الخوف:

إنّ فكرة الخوف ومنذُ انطلاق شرارتها الأولى مُمثّلةً بمقولة: الخوف هو الذي خلق الآلهة؛ لم تقدّم سوى الادّعاء الخالي عن البرهنة سوى شيء من الشرح والتحليل للدّعوى ذاتها، ليسَ أكثر من ذلك، مُقابل البراهين العقليّة والفِطريّة التي تُدلّل على وجود الإله موضوعيّاً، وهوَ ما لم تتعرّض لهُ فكرة الخوف بكُلِّ الأنساق المعرفيّةِ التي طُرحَت فيه، ويجدر **التّمييزُ بين ثلاثة جوانب يكفل التّمييز بينها قيمةَ فرضيّة الخوف ويضعها موضعها المناسب : الدين في نفسه، أو وجود الإله، والشّعور الديني الداخلي في الإنسان، والتديّن كفعل خارجي ممثّلاً بالالتزام بالأحكام بأداء الواجبات و التعبّد وأداء الطقوس وممارسة العبادات وترك المحرّمات، أمّا الدين ووجود الإله كحقيقة موضوعيّة خارجيّة فالكلمة الفصل فيها هي للبراهين العقليّة والفطريّة، ولم تقترِب نظريّة الخوف من هذه المساحة أصلاً، وأمّا الشعور الديني في الإنسان والميل للغيب والمقدّس، والانجذاب الروحي نحو الإيمان فهو أمر فطريٌّ وجدانيّ ما زالت تؤكّده الحقائق التّاريخيّة والعلميّة، والجانب الثالث، وهو الذي نظرت له نظريّة الخوف: دافع الإنسان**

للتعبّد وممارسة الشعائر، وكلّ ما قدّم في الطرح آنفاً يرتبط بهذا الجانب، وهو ما لا ننكر صحّته في الجملة، بل هو ضرب من البلاء الإلهي: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾[1]، كما أنّ رهبة الإنسان سواء من الموت أو مما بعده هي إحدى دوافع تعبّد الانسان والتزامه بالأحكام الدينيّة، لكن هل في هذا ضير؟!

على العكس تماماً، هو أحد مخرجات قاعدة: وجوب دفع الضرر المُحتمل، التي تؤسّس لضرورة البحث عن الدين والإله قبال حالة اللامبالاة وعدم الاكتراث بالدين والتزام وصاياه أيضاً، وهي قاعدة عقليّة واضحة تتأكّد مع قوّة الاحتمال وخطورة المحتمل وأهميّته، على سبيل المثال: اختبار قوّة حزام بنطالٍ مثلاً هو أن نقوم بشدّه بقوّة ونتائج هذا الاختبار ليست بذات أهميّةٍ إذ في حال عدم ثبوت المطلوب كلُّ ما سيحصل هو انقطاع الحزام، لكنَّ الوضع يختلف تماماً عندما يتعلّق الأمر بحياة الإنسان لِذا فإنَّ قوّة حبال المظلّة (البرشوت) يجب أن يتمَّ تعييرها بشكل دقيق لأنَّ عدم تحقّق ذلك يودي بحياة المظلّي[2]، نعم، حسب النصوص الدينيّة فإنّ التعبّد خوف الحساب لهو أمرٌ مرجوح، ولا أدلّ من

---

(١) **البقرة : ١٥٥.**

(٢) المثال مقتبس من البروفيسور والنّاسك الرّوحي هوستن سميث في كتابه: لماذا الدّين ضرورة؟ بتصرّفٍ بسيط.

تسميتِه بـعبادة العبيد، مقابل عبادة الأحرار، وهي الإلتزام شكراً وعبادة الله لأنّه أهلٌ للعبادة[١].

ب ـ النّقد الخاصّ:

١. الخوفُ من الطّبيعة (= الطبيعية لمولر).

ـ إنّ الخوف من الطبيعة وظواهرها وحوادثها لو كانت تامّة فبدلاً من أن يدفعه للبحث عن حلٍّ لا يسانخ مشكلته أعني البحث عن علل وأسباب غير مادّيّة ليعالج به مخاوفه ممّا يواجهه، منطقيّاً كان ينبغي له أن يفكّر بعلاج طبيعيّ مادّيّ يحلُّ بشكلٍ مباشر ما يعاني منه، لا أن يفترض قوى وأسباب غير مادّيّة على أمل أن تدفع عنه ما يواجهه. وبكلمةٍ أوضح: لو كان الخوف من الطبيعة سبباً لنشوء النزعة الدينيّة لكانت الأديان الآن مُتّجهة بالعبادة للطّبيعة لكنَّ كلَّ الأديان تقريباً بما فيها أقدم الديانات التي وصلَت لنا آثارُها أو بقي المُتديّنون بها كلّها تؤمن بإله خالق للطبيعة وتعبده.

ـ يُعدُّ عالم الاجتماع الفرنسيّ المعروف : إميل دوركايم (توفّي: ١٩١٧م) أشهرُ مَن نقد المذهب الطبيعي، وفيما يلي بعضٌ مما سجّله في هذا السياق: لو كان الدين

(١) وردَ هذا المعنى في أكثر من نصٍّ وحديث، من ذلك النصّ المعروف في نهج البلاغة عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: انَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَانَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَانَّ قَوْماً عَبَدُوا اللهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ. (نهج البلاغة: حكمة: ٢٣٤).

قد نشأ في الإنسان نتيجة تأمّلاته في الطبيعة لمحاولة فهمها وتفسيرها بهدف التّحكّم فيها كما يقول المذهب الطبيعي لأدرك البدائيّ فشله وخطأه مُبكّراً ذلك أنّ عبادة الظواهر الطبيعيّة وتقديم الصلوات والقرابين لها لا تليّن له تلكم الظواهر، فحين يعيش البركان والعاصفة والمطر الكثيف مثلاً فمهما صلّى وقدّم من قرابين فإنّها لن تكفَّ وتتوقّف وعندها يدرك مُبكّراً أن أفعاله تلك مُجرّد عبث فيكفُّ عنها !

ثمّ إنّ اتّساق الطبيعة وانتظام ظواهرها وجريانها على نسق واحد وتكرّرها، حيثُ شروق الشمس صباحاً وغروبها مساءً و دورة القمر الشهريّة، وفصول السنة وهكذا، والقاعدة الطبيعيّة في العامّة من بني البشر أنّ تكرار الحدث على نحوٍ مُطرّد يورث عندهم الاعتياد (والاعتياد كما قيلَ يقتل الإبداع)، ولا تحرّكهم باتّجاه التأمّل فيها وتعليلها، ومن ثمّ فإنّ ما يفترضه المذهب الطبيعيّ من أنّ ظواهر الطبيعة وحوادثها أدّت لتأمّل الإنسان فيها وتفسيرها هو افتراض يقوم على وجود قدرات فكريّة غير عاديّة في عقليّة البدائي تجعله في عداد الفلاسفة !، والحال أنّ نظام الطبيعة روتينيٌّ متكرّر لا يترك في النّفس كلَّ هذا الأثر المُدّعى، أما الاستثناءات في نظام الطبيعة كالخسوف والكسوف والعواصف والبراكين فإنّها لا تترك إلّا انطباعات مُؤقّتة![1]

(١) إميل دوركايم – عنه: دين الإنسان للسّوّاح ص ٣٧١ وكتاب: نشأة الدين، النّظريّات التّطوّريّة والمؤلهة، للنّشار ص٨٥.

٢. الخوف من أرواح الموتى (=الأرواحيّة لتايلور)

إنّ المجتمعات الأستراليّة التي تعدُّ من أقدم المجتمعات البدائيّة التي درسها دوركايم تخلو من عبادة أرواح الأسلاف، والروح تأتي بوصفها ناتجاً دينيّاً وليست هي أساس نشوء الدين، ثمّ إنّ هناك أحلاماً يرى فيها الإنسان أشخاصاً قريبين منه يعرفهم ويعرفونه بإمكانه أن يتحقّق منهم ويسألهم في يقظته ما إذا كان قد رآه حقيقة أم وهماً؟! كما أنّ بعض الأحلام هي مجرّدُ إعادة لأحداث وذكريات سالفةٍ وهذا وبلا شكٍّ أجنبيٌّ عن فكرة وجود الإله، وبخصوصِ تشبيه عقليّة البدائيّ بعقليّة الطّفل، يردُّ دوركايم بأنَّ الطّفل الحالي حين يضربُ منضدة أو يشتمها لآنّها آلمتُه مثلاً لا يفعل ذلك لأنّه يفترضها حيّة بل لأنّها آلمتُه، فالغضب إذا أثاره الألم يحتاج إلى مُتنفّسٍ فيمتدّ خارج النفس ويتركّز فيما تسبّب الألم أيّاً كان، وفي هذا لا يختلف الكبار عن الصغار، وفي ساعة الهدوء يميّز الطفل بين الجماد والحي، وما يبدو منه أحياناً من تعامل مع جمادات على أنّها كائنات حيّة فناتجٌ من الميل القويّ نحو اللّعب فلكي يشعر شعوراً واعياً بلعبه يتخيّل أنّه يرى في تلك الألعاب شخوصاً حيّةً لكنّه في أعماق نفسه يدرك الفرق[١].

٣. الخوف من الموت (= العاطفيّة لمالينوفسكي).

أمّا النظريّة العاطفيّة التي تعزو الدين إلى خوف الإنسان من الموت، فهي "قاصرةٌ عن تبرير وجود أديان لا تقدّم لأتباعها مثل هذا العزاء"[٢]، والمقصودُ

(١) إميل دوركايم – عنه: فلسفة الدين في الفكر الغربي ص٥٨، د. إحسان الحيدري، الرافدين، لبنان – بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م.

(٢)السواح_دين الإنسان،ص٣١٣ وما بعدها.

بذلك أنّ ثمّةَ أديان حيّة لها جذور تاريخيّة بعيدة تعتقد بتناسخ الأرواح إنَّ الرّوح تبقى بعد الموت وتحلُّ في جسد شخصٍ آخر، ولا تؤمن بوجود عالمٍ آخر بعد الموت ومن ثمّ ينتفي فيها مبرّر الخوف من الموت، وقد وجدت فكرة التّناسخ طريقها في البوذيّة والهندوسيّة والسيخيّة، ليس هذا وحسب، تعجز هذه النّظريّة أيضاً عن تفسير تمسّكِ الكائن المُتديّن بالدّين مع أنّ الدّين نفسه و في أحيان كثيرة هو الذي يسبّب و يثير في الإنسان مشاعر الخوف من الموت وسكراته ومن القبر وما بعده من أهوال، ويتوعّده بالويل والعذاب، إن هو أساء؟!

المبحث الثّاني: في نظريّة الجهل.

" الجهل بالطّبيعة قاد النّاس في العصور القديمة لخلق الآلهة " ستيفن هوكنغ

في عصرنا الرّاهن، يرى قطّاع واسع من العلماء والمفكّرين: أنّ الإيمان بالإله يعبّر عن مرحلة غابرة كان الإنسان فيها يجهل أسباب الحوادث وعلل الظّواهر فأحالها إلى كائنٍ غيبيّ، فلم يكن الإنسان الأوّل يملك حلّاً لألغاز الطّبيعة ولا يعرف تفسيراً لما كان يدور حوله من موجودات فلم يجد بُدّاً من اختلاق شيء يسند إليه ما يجهله، وهكذا خلق الإنسان الإله نتيجة جهله بالأسباب، واستناداً إلى ذلك، يرى أصحاب هذا الرّأي أنّ التّطوّر العلميّ وبما ينطوي عليه من كشفِ الأسباب المباشرة للظّواهر الطبيعيّة كفيل بإزالة الدّور الذي افتُرِضَ للإله، وهكذا كلّما تقدّم العلم خطوة انحسر دور الإله، ..ومع أنّ هذا المنحى الأكثر رواجاً اليوم غيرَ أنّ جذوره تمتدُّ للفلسفة الوضعيّة التي برزتْ بشكلها الأوّل في القرن التّاسع عشر على يد الفيلسوف الاجتماعيّ الفرنسيّ اوغست كونت (توفّي سنة : ١٨٥٧)، والتي أخذت شكلاً آخر في القرن العشرين مع جماعة الفلاسفة والمُفكّرين سمُّوا بجماعة فيينا، وعُرِفَت مدرستُهم بالوضعيّةِ المنطقيّة، وفي عصرنا الحاضر تمثّل النّزعة العلمويّة امتداداً للمنهج ذاتِه تقريباً.

تقوم الوضعيّة على وصفٍ تطوّريٍّ للتّاريخ من ثلاث مراحل. ووفقًا لكونت، فإنّ الفكر الإنساني يمرُّ عبر ثلاث مراحل عرضها في مجلّداته السّتّة بعنوان مسار الفلسفة الوضعيّة (١٨٣٠-١٨٤٢م) أو محاضراتٌ في الفلسفة الوضعيّة التي رأى فيها أنّ الفكر البشريّ لا يستطيع أن يكشف عن طبائع الأشياء ولا عن

أسبابها القصوى وغاياتها النّهائيّة وإن كان يستطيع أن يُدرك ظواهرها ويكشف عن علاقاتها وقوانينها:

١ـ اللّاهوتيّة (الثيولوجيّة) يحاول فيها الإنسان أن يعزو الظّواهر المُختلفة إلى قوى تفوق الطّبيعة أو إلى الله، ويفسّر النّاس الوجود بتصرّفات الكائنات المُقدّسة، وهذه هي المرحلة الدّينيّة.

٢ـ والميتافيزقيّة (التّجريديّة) وهي تعديلٌ للنّظرة اللّاهوتيّة وطبقاً للمفهوم الميتافيزقيّ فإنّ أساس كلِّ الظّواهر يوجدُ في الجواهر الميتافيزيقيّة المُجرّدة، فيتمُّ في هذه المرحلة التّفسير على أساس المبادئ والأسباب الأساسيّة، وهي المرحلة التي صار فيها الفكر الإنساني يعتمد الفلسفة.

٣ـ وأخيراً العلمية أو المنهج الوصفي (=الوضعي) والقضيّة الأساس في فلسفته الوضعيّة هي أن يقتصر العلم على وصف الظّواهر الخارجيّة، يستخدم فيها المنهج الوضعي في تفسير الوجود ويتكوّن هذا المنهج من الاستنتاج اعتمادًا على المُلاحظة وحدها.

فمثلاً: لو أخذنا المطر أو حرارة الجو كظاهرة طبيعية أخرى أو الظّواهر والحالات التي تصيب الإنسان كالمرض، فكان النّاس ولجهلهم بأسبابها ينسبون هذه الظّواهر لكائنات مقدّسة كالإله مثلاً، وتطوّر التّفكير البشريّ قليلاً فاعتمد البحث العقليّ والتّأمّلي المُجرّد لتعليل تلكم الظّواهر بعزوِها إلى أسباب عميقة تكمن وراء الأسباب الظّاهريّة أمّا المرحلة الوضعيّة فهي تلك التي تبحث عن الأسباب المباشرة عبر الرّصد والتّجربة.

وامتداداً للوضعيّة، وتطبيقاً لمنهجِها، يتبنّى غيرُ واحد من العُلماءِ اليوم أنّ الإنسانَ هو الذي خلق الإله، ليسُدَّ به ثغرة الجهل ويملأ الفراغات، يقول هوكنغ: " إنَّ الجهل بطرق الطّبيعة قاد النّاس في العصور القديمة لابتكار الآلهة التي تتحكّم في كلّ مناحي الحياة البشريّة، فكانت هُناك آلهةٌ للحبِّ وللحرب وللشّمس وللسّماء وللمُحيطات وللأنهار..."(١)، وفي كتاب " وهم الإله " وتحت عنوان : لعبةُ الحلقة المفقودة (إلهُ الفراغات) يقولُ دوكنز: عندما يعطي النّاسُ إلى الله هذا الدّور في شيء ما، فهذا يعني عادةً بأنّهم لا يملكون أي دراية بهذا الشّيء، ولذلك فإنّهم يُعطون التّفسير لأسطورةٍ سماويّة لا يمكنُ أن نعرفها أو نصل إليها، و لو سألت مِن أين أتت تلكَ الشّخصيّة (الإله) فالاحتمالات هي أن تحصل على إجابةٍ ضبابيّة، نصفُ فلسفية عن وجوده الأزلي، أو وجوده خارج الطّبيعة و التي بالطّبع لا تُفسّر شيئاً على الإطلاق..!(٢).

تفكيكُ مقولة الجهل:

ـ إنّ الإيمانَ بإله وبحسب المراحل التي وضعها كونت يعبّر عن مرحلة فكريّة ومستوى معيّنٍ من الوعي يسبق مراحل أخرى، وأوّل إشكاليّةٍ هُنا هي في تراتبيّة هذه المراحل و الإعتبارِ الطّولي لها، وإلّا ومن ناحيّة فلسفيّة لا مانع من اجتماعها عرضاً، أكثر من ذلك: يمكنُ القول بإنعكاسها، وله ما يساعده: فمثلاً بداية نشأة

(١) هوكنغ_ التصميم العظيم، ص٢٥، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير، الطبعة الأولى: ٢٠١٣م.

(٢) دوكنز – وهم الإله ص١٢٧، مصدر سابق.

الإنسان المعرفيّة التي تبدأ من طفولته هي مرحلةُ الإدراكات الحسّيّةِ للوجود المادّيّ وتبدأ بالتّوسّع لتبلُغ ذروتها بالبحث عن الأسئلة الوجوديّة الكُبرى: حقيقة الوجود، أصل الوجود من أين بدأ، ومُنتهاه وهكذا، ولئلّا نستغرق في دراسةِ الفلسفة الوضعيّة نلجُ مباشرةً لمُحاكمة فرضيّة الجهل، فقد ابتنت هذه المقولة في الحدِّ الأدنى على أساسين:

١ـ العلمُ يُلغي دور الإله!

وتعود هذه القضيّة وتتفرّع عن أصلٍ فلسفيّ ـوسبق أن مرّ علينا ـ إفترضته مُسلّماً وبنت عليه، مفاده: أنّ الأسباب والعلل تنحصر بالماديّة والصّوريّة وفقط، ومن ثمّ فوجود واكتشاف السّبب المباشر والعلّة المادّيّة يُلغي وجود علّة أخرى، في حين أنّ هذا الأصل غير مُسلّم بل باطل؛ لتماميّةِ التّقسيم الرّباعي للعلّة: المادّيّة والصّوريّة والفاعليّة والغائيّة، وعدم تدافعها وتضادّها فيما بينها، بل الماديّة وسيلة الفاعليّة وأداتها في الفعل، وفي ضوء هذا الأصل ـ وعلى سبيل المثال التطبيقي ـ تتبيّن قيمة ومنطلق ادّعاء التصارع بين التطوّر البيولوجي وبين الإيمان بالخالق، فـ"الفكرة القائلة أنّ مفهوم الله والتطوّر البيولوجي يلغي كلٌّ منهما الآخر، تعني ..أنّ الله والتطوّر يندرجان تحت فئة تفسيريّة واحدة، ولكنَّ هذا خطأٌ بيّن، هذه الفكرة تنطوي على خطأ تصنيفي، فنظريّة التطور تدّعي كونها آليّة بيولوجيّة، ومن يؤمن بالله يعتبرونه فاعلاً يصمّم ويخلق الآليات، إنّ فهم

آلية عمل سيارة فورد لا يعدّ في ذاته حجّةً تُبيّن أن مستر فورد نفسه غير موجود فوجود الآلية لا يعتبر في ذاته حجّة تثبت عدم وجود فاعل صمّم هذه الآليّة "[١].

وببيان آخر: "إنّ العلم الحديث تفصيل لما يحدث، وليس بتفسير لهذا الأمر الواقع، فكلُّ مضمون العلم هو إجابة عن السّؤال: ما هذا؟، وليس لديه إجابة عن السؤال: ولكن لماذا؟ وإنَّ التفسير الذي نحن بصدده هنا يتعلّق بالأمر الثاني، لنفهم هذا من مثال بسيط. فالكتكوت يعيش أيّامه الأولى، داخل قشرة البيضة القويّة، ويخرج منها بعد ما تنكسر مُضغة لحمٍ، كان الإنسان القديم يؤمن بأنَّ الله أخرجه ولكنّنا شاهدنا اليوم بالمنظار أنّه في اليوم الحادي والعشرين يظهر قرنٌ صغير على منقار الكتكوت، يستعمله في تكسير البيضة، لينطلق خارجا منها. ثم يزول هذا القرن بعد بضعة أيّام من خروجه من البيضة. هذه المشاهدة، كما يزعم المعارضون، أبطلت الفكرة القديمة القائلة: بان الإله يُخرج الكتكوت من البيضة، إذ قد رأينا يقيناً أنَّ قانوناً لواحدٍ وعشرين يوماً يحدث هذه العملية والحقيقة أنَّ المُشاهدة الجديدة لا تدلُّنا إلّا على حلقات جديدة للحادث، ولا تكشف عن سببه الحقيقي، فقد تغير الوضع الآن فأصبح السّؤال لا عن تكسُّر البيضة، بل عن (القرن)؟ إنَّ السّبب الحقيقي سوف يتجلّى لأعيُننا حين نبحث عن العلّة التي جاءت بهذا القرن. العلّة التي كانت على معرفة كاملة بأنَّ الكتكوت سوف يحتاج إلى هذا القرن ليخرج من البيضة، فنحنُ لا نستطيع أن

(١) جون لينوكس، ص١٥٣، مصدر سابق.

نعتبر الوضع الأخير (وهو مشاهدتنا بالمنظار) إلّا أنّهُ مشاهدةٌ للواقع على نطاق أوسع، ولكنّه ليس تفسيراً له"[١].

٢ـ حصرُ الحقيقة بالمادّة، والمعرفة بالحسِّ.

إنّ هذه المقولة تنسف ما لا يعدُّ ولا يحصى من العلوم الإنسانيّة والأدوات المعرفيّة، أين نضع الرياضيّات التي تقوم على قواعد عقلية ومفاهيم غير مُتناهية؟! فهل يمكن إقامة دليل تجريبيّ على أيّ قضيّة رياضيّة مثل: ١+١=٢ ؟! ناهيك عن الأخلاق والجمال والوجدانيّات وعلوم الاجتماع والنفس والتّأريخ، والمنطق والفلسفة وغيرها من العلوم العقليّة ذات المنهج الاستنباطيّ والاستدلال العقليّ الذي يقوم على مُقدّمات عقليّة بديهيّة تجريديّة غير تجريبيّة؟! على أنّه وبالأساس: **لا قيامَ لأيّ علمٍ بلا أوّليّات عقليّة غير تجريبيّة؛ إذ تقوم جميع العلوم على العليّة، و** " مبدأ العليّة ليس نظريّة علميّة تجريبيّة وإنّما هو قانون فلسفيّ عقليّ فوق التّجربة، لأنّ جميع النّظريّات العلميّة تتوقّفُ عليه، ويبدو هذا واضحاً كلَّ الوضوح بعد أن عرفنا أنّ كل استنتاجٍ علميٍّ قائم على التّجربة يواجهُ مُشكلةَ العمومِ والشّمول " [٢]، ولتوضيح هذه النّقطة وتذليلها نمثّل بالتّحذير الصّحّي العامِّ المكتوب على علبِ السّكائر : (التّدخين سببٌ رئيسٌ

(١) وحيدُ الدّين خان: الإسلام يتحدّى، مدخلٌ علميّ إلى الإيمان، ص٢٠، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الصّبور شاهين، طبع: مكتبة الرّسالة، ٢٠٠٥م.

(٢) محمّد باقر الصّدر – فلسفتنا ص ٣٥٦، مصدر سابق.

لسرطان وأمراض الرّئة وأمراض القلب والشّرايين)، فإنّ أغلب المُدخّنين الذين يعنيهم هذا التّحذير لم تُجرَ عليهم التّجارب التي تفيد وقوعهم في تلك الأمراض جرّاء تدخينهم لكنّ تعميم التّحذير صحيحٌ في حقّهم بموجب قانون العليّة (العقليّ) ولو لم يكن هذا القانون عقليّاً بل تجريبيّاً لم يصحَّ التّعميمُ آنفاً كما هو واضح.

محاكمةُ النّتيجة: الإله وليد الجهل!

ومع تفكيك الأساسين الذين بيّنتُ فيما بُنيَت عليه فكرة أنّ الإيمان بالإله وليد الجهل، فإنّنا سنعرض بعض التّحدّيات التي تواجه هذه المقولة بوصفها نتيجةً مُستقلّة، وبصرف النّظر عمّا قامت عليه من مقدّمات:

أوّلاً: تصطدم هذه المقولة بشكلٍ مباشر وتخفق في تفسير إيمان الكثير من العلماء والمفكّرين والفلاسفة بوجود الإله، والأمرُ آكدُ وأوضح مع الذين تحولّوا من الإلحاد إلى الإيمان، والقائمة هُنا طويلةٌ جدّاً تضمُّ فلاسفةً وعلماءَ من عصرنا: أنتوني فلو، فرانسيس كولنز.. مع إحالةٍ إلى خمسين عالِماً ساهموا في كتاب: العلم يدعو إلى الإيمان!، مُضافاً إلى أنّها ومع هذا التقدّم الهائل للعلم وضيق مساحات الجهل يوماً بعد آخر منذ عصر النّهضة إلى اليوم تقتضي زوال الدّين والإيمان بالإله أو انحساره على الأقل في مساحاتٍ ضيّقة جدّاً، فإنّ النّتيجة تتبعُ السّبب، إن هو وجد وجدت وإن غاب غابت، بينما يشهد الواقع خلاف ذلك، فمعظمُ سكّان المعمورة اليوم مؤمنون!

ثانياً: يقول الفيلسوف البريطاني ريتشارد سوينبيرن (ولد: ١٩٣٤): أنا لا أفترض إلهاً لتفسير الأشياء التي لم يفسّرها العلم حتّى الآن، لكنّي أفترض إلهاً يفسّر سرَّ قدرة العلم على التّفسير، فأنا لا أنكر أنَّ العلم يفسّر، لكني أفترض وجود إلٰه يفسّر لنا سرَّ قدرة العلم على التفسير، فنجاح العلم نفسه في أن يبيّن لنا مدى ما يتّسم به العالم الطبيعي من نظام عميق يقدّم أساساً قويّاً للاعتقاد بوجود مسبّب أعمق لذلك النّظام.. إنّ الله هو أفضل تفسير لقدرة العلم التفسيريّة"[1].

(١) العلم ووجود الله، ص٨٢، مصدر سابق.

المبحث الثالث: الإسقاط؛ لتحقيق رغبة الحماية الطفوليّة!

"إبتدع الإنسان آلهة أضفى عليها قسمات وجه الأب؛ لشعوره بالحاجة للحماية" فرويد.

عرض عالم الأعصاب النمساوي ومؤسّس التحليل النفسي سيغموند فرويد (توفي : ١٩٣٩م) منظوره عن الدين والإيمان بالإله في أربعة كتب: (الطوطم و التابو، و قلق في الحضارة، و موسى والتوحيد، ومستقبل وهم)، وخلص إلى أنّ **الإله وهمٌ ابتدعه الإنسان، وأنّ الدين مرضٌ عصابيّ؛** لتحقيق الرغبات الطفوليّة لدى الإنسان جاءت من القلق إزاء أخطار الحياة الذي تسبب بالحاجة إلى الحماية، وقد عُهد عن الأب البايلوجيّ أنّه هو الذي يوفّر الحماية و يلبّي هذه الحاجة، غير أنّ تلبيته مؤقّتة مقابل قلقٍ مستمرٍّ وضائقة تدوم مدى الحياة ما جعله يبتدع أباً أعظم قوّة وأشدّ بأساً هذه المرّة وهو الإله، من ثمّ نجد ـ والرّأي لفرويد ـ أنّ إلٰه كلَّ إنسان تعبير عن صورة أبيه، وموقف كلِّ إنسان من أبيه ينعكس على موقفه من الإله، ومن ثمّ فالإله ليس سوى أبٍ ذي مكانة أكثر رفعة، وانطلاقاً من فكرة الإسقاط فالإنسان هو من اخترع الإله بهدف الحماية من "قوى الطّبيعة العليا السّاحقة الماحقة" لجأ لذلك لشعوره بالحاجة لما يحميه تماماً كما الطفل يحتاج لأب يحميه.

يقول فرويد في كتاب: مستقبل وهم:" حين يتبيّن الطّفل ـوهو يشبُّ ويترعرع ـ أنّه مقضيٌّ عليه بأن يبقى أبد حياته طفلاً، وأنّه لن يكون في مقدوره أبداً أن يستغني عن الحماية من القوى العليا والمجهولة، يُضفي عندئذ على هذه القوى قسمات وجه الأب، ويبتدع لنفسه آلهة، آلهة يخشى جانبها ويسعى إلى أن يحظى بعطفها ويعزو إليها في الوقت نفسه مهمّة حمايته وهكذا يتّفق حنين

الطّفل إلى الأب مع ما يحس به من حاجة إلى حماية بحكم الضّعف البشـري ؛ كما أنَّ ردَّ فعل الطفل الدّفاعي حيال شعور الضّيق يتّفق ورد فعل الرّاشد حيال الشعور بالضيق الذي يخالجه بدوره، والذي يتولّد عنه الدين وسماته المُميّزة ... حين نوجّه أنظارنا نحو التكوين النفسي للأفكار الدينيّة.

فهذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنّها معتقدات.. هي توهّمات ..هكذا يمكن القول بأنّ الدّين هو عُصاب البشريّة الوسواسيّ العام، وبأنّه ينبثق، مثله مثل عُصاب الطّفل، عن عقدة أوديب عن علاقات الطفل بالأب[1]، وربطُ الموقف بالإله بالموقف من الأب أو تصوير الإله كأبٍ في الحقيقة له حضورٌ واضح في الأديان الوثنية القديمة و بعض الأديان الموجودة اليوم التي تأثرت بتلك وفي هذا السّياق يأتي اعتبار أو التّعبير بالبنوّة لله، غير أنّ هذا الرّبط وبكلِّ تأكيد لا ينطبق على غيرها من أديان، سواءٌ منها القديمة: كالصّابئة والهندوسية والزّرادشتية وغيرها، أو المتأخّرة كالإسلام؛ إذ لا عين ولا أثر لفكرة الأبوّة والبنوّة في مفهوم الإله لديها.

يجدر التّنبيه إلى قضيّةٍ في غاية الأهمّيّة ترتبط بـما يعنيه فرويد من مُصطلح "الوهم" فهو يميّز بينه وبين الخطأ، **ولا صلة للوهم بالواقع** الموضوعي بقدر صلته

(١) فرويد – مستقبل وهم، (ص ٣٢ وما بعدها) ترجمة : جورج طرابيشي، ط : دار الطّليعة، بيروت – لبنان، معنى أوديب باللغة اليونانيّة هو : صاحب الأقدام المتورّمة، وعقدة أوديب عند فرويد أصلٌ لكلِّ شعور دينيّ، وهي تعبّر عن عقدة نفسيّة تُطلَق على الذكر الذي يحبُّ والدته ويتعلّق بها ويغار عليها من أبيه فيكرهُه، وقد استوحى فرويد هذه العقدة من أسطورة أغريقيّة قديمة، عُرفَت باسم أسطورة أوديب، مقابل عقدة إليكترا عند الأنثى المستوحاة أيضاً من امرأة ساهمت في قتل أبيها بحسب الأسطورة الأغريقيّة لكنَّ فرويد لم يستخدم إلّا عقدة أوديب في الجنسين معاً، وللاطّلاع على الأسطورة كاملة، يُرجعُ لمصدرها الأصلي: (أوديب ملكاً، ترجمة وتقديم وتعليق: منيرة كروان، المركز القومي للتّرجمة، الطّبعة الأولى : ٢٠٠٨م).

بالبعد الذّاتي، ما يعني أنّ توصيف الدّين بـ "الوهم" لا يقتضي نفي حقيقته الواقعيّة.

كتب فرويد: "حين أقول أنّ ذلك كلّه عبارة عن توهّمات فلابُدَّ لي من تحديد معنى هذه الكلمة، فليس التّوهّم والخطأ شيئاً واحداً، كما أنّ التوهّمَ ليس بالضّرورة خطأ، إنّ ما ذهب إليه أرسطو من أنّ الدود وليد القذارة ـ وهو رأيٌ لا يزال يعتنقه الجهلة من الناس ـ كان خطأً.. خاصيّةُ الوهم أنّه متفرّعٌ عن رغبات إنسانيّة! ويضيفُ: ومن الخطأ أن نُسمّي هذه الأخطاء توهّمات ...باستطاعة فتاة وضيعة أنّ توهم نفسها على سبيل المثال بأنّ أميراً من الأمراء سيأتي باحثاً عنها ليتزوّجها والحال أنّ ذلك ممكن وقد حدثت فعلاً بعض حالات من هذا النّوع [1] وذلك يعني: أنّ التّوصيف الفرويدي ذاته يقبل التّطبيق على الإلحاد أيضاً، من حيثُ تعبيره عن رغبة نفسيّة لدى الملحد في عدم مواجهة الإله، خوفاً من الحساب ومُلاقاة نتائج أفعاله!

نقدُ المنظور الفرويدي:

لو تمّ التّحليل الفرويدي فهو في ذاته مُتكافئٌ وصامتٌ حيال وجود أو عدم وجود إلٰه، لِما مرّ أوّلاً، ولأنّ الدّوافع النفسيّة بحدِّ ذاتها لا صلة لها بالوجود الواقعي لمُتعلّقها، نظير الاشتغال بالعلوم الكونيّة و الطبيعيّة كالفيزياء والفلك بدافعٍ نفسيّ كالحماية من أخطار الطبيعة والقوى العُليا فإنّه يؤثّر على واقعها الخارجي،

(١) مستقبل وهم، ص٤٢ وص٤٣، مصدر سابق.

وهكذا وجود البواعث النفسيّة وراء الإيمان بالله لا يمسُّ حقيقته ووجوده خارجاً، ويعود هذا إلى مغالطةِ المنشأ، التي سلف التّنبيه عليها، هذا إن تمّ المنظور الفرويدي، كيف وهو لم يتمّ حتّى عند أهل المجال نفسه: علم النّفس، بل حتّى روّاده ومؤسّسوه؟! بيان ذلك في أمرين:

أوّلاً: نقد روّاد التّحليل لفرويد:

إنّ عدداً ليس بالقليل من الملاحظات النقديّة وجِّهت لمدرسة فرويد في التحليل النفسي ورؤيته عن الدين، منها ما يجعلها مُصنّفة ضمن رؤيةٍ تحليليّة تأمُّليّة فلسفيّة لا نظريّة علميّة عامّة لأنّها إعتمدت في ملاحظاتها ورصدها على حالات مرضيّة شاذّة لا تُعمّم على الأسوياء الذين لم يدرسهم أساساً، مُضافاً إلى الظرف التّأريخي والمجتمع الذي ظهرت فيه تميّزَ بالمنع شبه التامِّ للحديث عن الجنس فمن الطّبيعي أن يكون المرضى الذين يراجعونه يُعانون من مشاكل جنسيّة، على أنّ رفض مدرسة التحليل أو تفسير فرويد الجنسي للسلوك البشري قد وقع من روّاد التحليل النفسي، وهم كلٌّ من: آدلر في كتابه: الطبيعة البشرية، ويونج، وكتابه : علم النفس التحليلي، وفروم وكتابه : الدين والتحليل النفسي.

فأمّا ألفريد آدلر (توفي: ١٩٣٧م) أقدم تلامذة فرويد في الطبّ النّفسي، عُرف كخصمٍ عنيدٍ لفرويد ومدرسته بـ (علم النّفس الفردي) تأكيداً لأهمّيّة النّظرة الشّاملة للفرد واختلاف كلِّ شخصيّةٍ عن الأخرى وعدم إمكان تقسيم

الشّخصيّة بل ينظر لها كوحدة لا تتجزّأ، وضعَ كتابه: (الطبيعة البشريّة) "كمحاولة لجعل الجميع يتفهّمون مبادئ علم النّفس الفردي"[١].

وأمّا كارل غوستاف يونج (توفّي: ١٩٦١م) عالم النفس السّويسري فأسّس مدرسة: علم النّفس التّحليلي، تمييزاً لها عن مدرسة التحليل النفسيّ لفرويد، وعنوَنَ كتابه باسمها: (علم النفس التحليليّ)، وممّا قاله فيه: " عجز فرويد عن فهم الخبرة الدينيّة كما يظهر ذلك واضحاً في كتابه "مستقبل وهم" وأضاف: "تعليم فرويد أحاديٌّ يستمدُّ تعميمه من وقائع لا علاقة لها إلّا بحالات العقل المعصوب وإنَّ صحّة تعميمه لتقتصر في الواقع على هذه الحالات، إن سيكولوجيّة فرويد ليست سيكولوجيّة العقل المُتمتّع بالصّحّة"، ورأى أيضاً: "إنقذاف النفس الإنسانيّة منذ الأزمنة السّحيقة في قلب المشاعر الدينيّة ومن لا يستطيع أن يرى هذا الجانب من النفس الإنسانيّة فهو أعمى..."[٢].

وأمّا إريك فروم (توفي : ١٩٨٠م) المحلّل النفسي الاجتماعي الألماني الأصل، فقد جمع بين المنهج الفرويدي، والذي يهتمُّ بدراسة الفرد وبُنيته النفسيّة الثلاث، وبين المنهج الماركسي القائم على دراسة المعطيات الاقتصاديّة والتي تتحكّم بالفرد، يقول فروم: اليوم لم يعد "بعل" و "عشتروت" هما اللّذان يهدّدان

(١) آدلر – الطبيعة البشريّة، ص١٣، ترجمةُ: عادل نجيب بشرى، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى: ٢٠٠٥م.

(٢) يونج – علم النفس التحليليّ، يبدأ الفصل من: ص١٢٩ وينتهي ص١٣٦، المصدر السّابق.

أثمن ممتلكات الإنسان الروحيّة وإنّما: تأليه الدولة، والقوّة في البلاد التسلطيّة، وتأليه الآلة والنجاح في حضارتنا [١]، وفي بداية كتابه يقرّر: أنّ فرويد ليس ضدَّ الدين بالعكس، يرى أنّ هدف التطوّر الإنساني هو تحقيق هذه المُثل العليا: المعرفة والحبّ الأخوي وتخفيف الألم، والاستقلال والمسؤوليّة، وهي بعينها القيم والمُثل الأخلاقيّة في الأديان كلّها، نعم هو ضدّ البعد الغيبيّ والخرافيّ في الدّين، لأنّ ذلك البعد في الدين يعرقل المُثل الأخلاقيّة![٢].

ثانياً: علم نفس الإلحاد!

لقد صنّف فرويد الدين على أنّه مرضٌ عُصابيّ، ومن ثمّ راح يبحث عن الدّوافع والمبرّرات النفسيّة وراء إيمان البشر، فنشأ علم نفس الإيمان، ويقابله مسارٌ آخر يقابله تماماً: الإلحاد هو حالةٌ مرضيّة يجب أن تُدرس خلفيّاتها النفسيّة، وعلى إثرها نشأ : علم نفس الإلحاد اليوم، الذي يرى أنّ دوافع الإلحاد ليست فكريّة ولا علميّة، إنّما مُنطلقاته نفسيّةٌ في جوهرها قد تتغلّف وتتلبّس أحياناً بلبوس الأدلّة العلميّة، وأبرز روّاد هذا المسار هو البروفيسور الأمريكي بول فيتز (ولد: ١٩٣٥م) الذي سبق أن مرّ بتجربة الإلحاد، وله نشاطات عديدة، منها كتابه الذي اشتُهِر مؤخّراً الذي يعبّر عنوانه الفرعي عن أطروحتِه: (**نفسيّة الإلحاد - إيمان فاقد الأب**)، وما تتميّز به دراسةُ فيتز هو توفّرها على المنهج

(١) إريك فروم – الدين والتحليل النفسي، ص١٠٧، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب.

(٢) المصدر السّابق، ص١٥، وما بعدها.

العلمي باعتمادها على مشاهير الإلحاد أو المُلحدين الأقوياء والمُتشدّدين كما يُعبّر فيتز، كعيّنات وشواهد أدّت به للقول بأنَّ خيار الإلحاد يقف وراءه دافعٌ نفسيٌّ لا علاقة له بالأدلّة والحجج، خلافاً لفرضيّة فرويد.

تلخيص نظريّة: الأب النّاقص في ركيزتين:

الأولى: الإسقاط، أي إسقاط الطّفل لسلطة الأبوّة على الإله.

يبدأ فيتز ممّا كان يؤمن به فرويد: من الصّعب أن تؤمن بالله إذا كان والدك (ناقصاً) هذه مسلّمة عند الإثنين: فرويد وفيتز، يبدأ الإلحاد ويتفتّت الإيمان بعد أن يفقد الأبناء الشّعور بسلطة الأب، لكنّهما يختلفان في سرِّ هذه العلاقة، ففرويد يُفسّرها على أساس عقدة أوديب المستوحاة من الأسطورة، بينما فيتز يرى أنّها ناشئةٌ من التشبيه الذي ينشأ عليه الطفل بين الأب وبين الرّبّ، هذا يعني باختصار: أنّ الأب النّاقص عاملٌ نفسيٌّ رئيسٌ للإلحاد، وإن لم يكن علّة تامّة وسبباً كافياً لوحده يُفضي حتماً للإلحاد.

الثّانية: مفهوم (الأب المعيب - الناقص).

ينطبق مفهوم " الأب المعيب" على ثلاث حالات رئيسةٍ:

١- الأب الضّعيف والجبان الذي لا يستحقُّ الاحترام.
٢- أو أب مُسيء لابنه معتدٍ عليه نفسيّاً أو جسدياً أو جنسيّاً.
٣- والأخيرة: الأب ميّتٌ، أو ترك الأسرة كحالات الطّلاق أو السفر مثلاً.

في حالة الأب المعيب مُطلقاً ينشأ عند الطّفل تصوّرٌ أنّ الأب قد خانه، وحتّى في حالة الموت لأنّه لا يدرك بعدُ الحقيقة، وأنّ بإمكانه أن يعيش دون أبٍ وينعكس ذلك على مفهوم الإله في ذهن الطفل، فيتصوّر الابن أنَّ بإمكانه أن يستغني عنه كما استغنى عن أبيه، ويبغضُ الإلهَ نتيجةَ بُغضه لأبيه، وحين يكبر ويدرك مفهوم الموت يحملُ كُرهاً للإله ويعتبره سبب حرمانه من أبيه.

وقد استخلص فيتز هذه النظرية من دراسة كبار الشخصيات من الملحدين وعرضها بشكل مفصّل في كتابه (نفسيّة الإلحاد – إيمان فاقد الأب)، وفيما يلي نماذج من المجموعات بحسب فيتز:

أـ فمن بين الملحدين الذين مات آباؤهم في سن مبكّر، وهي مجموعةٌ لافتة ومثيرة: فريدريك نيتشه (توفّي: ١٩٠٠م) فقد مات والده وهو في سنِّ الخامسة، و ديفيد هيوم (توفّي: ١٧٧٦م) فقد مات والده وهو في السّنة الثّانية من عمره، و بيرتراند راسل (توفّي: ١٩٧٠م) ماتت أمّه ثمّ أبوه وعمره أربع سنوات، ومع جان بول سارتر (توفّي: ١٩٨٠م) فالقصّة أكثر جلاءً : فلم يقتصر الرّجل على عدم الإيمان بالإله بل واصل الطّريق ورفض الأبوّة وأدانها في أعماله الأدبية، كلُّ ذلك تعبيرٌ غير مباشر عن محنته مع الأب، ويتمه المبكّر، مات والده بعد أن أكمل عاماً وثلاثة شهور، احتضنته الأمّ لكن لم يدم ذلك إذ تزوّجت وتركته تحت رعاية والدها الضّعيف، وفي نفس القائمة أيضاً آرثر شوبنهاور (توفي١٨٦٠م) عبّر عن اليوم الذي مات فيه أبوه: أصعب يوم في حياتي، وكان يبغض أمّه، وحمّلها مسؤوليّة انتحار والده، وكانت نادمة على إنجابِ شوبنهاور لأنّه قيّد حُرّيّتها.

ب ـ وتتضمّن المجموعة الأخرى أسماءً لا تقلُّ شهرة عن سابقتها، لكنّها عانت من آباءٍ ضعاف أو أساءوا إليهم وأكثر ما يشدُّ الانتباه فيها هو: سيغموند فرويد فوالده جاكوب كان ضعيفًا في إدارة أسرته، ذكر فرويد عنه أنّه كانَ جباناً ومُنحرفاً جنسيّاً.

ت ـ وأمّا الملاحدة الذين عانوا من قسوة الأب فمثلُ: ستالين الذي كان يُعاني القسوة المُفرطة من والده التي جعلته يعتقد أنّ أباه لا قلب له، وذاتُ المُعاناة من الأب وقعت لهتلر (توفّي: ١٩٤٥م) الذي لم يعُد لمدينته إلّا بعد أن مات أبوه، وأيضاً كره ماو تسي تونغ (توفّي: ١٩٧٦م) أباه لذاتِ السّبب، وهكذا يواصل فيتز في كتابه بقيّة الأسماء ضمنَ مجموعات مختلفة.

المبحثُ الرّابع: النظريّة الماركسيّة.

"**الإنسان هو الذي يصنع الدّين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان**"
ماركس.

عُرف عن كارل ماركس (توفّي سنة: ١٨٨٣م) بمقولةٍ تنطوي على تشبيه جيّد: الدين أفيون الشعوب، لكنّ هذه المقولة لا تعبّر عن أساس النّقد الماركسي للدين؛ إذ هي ثمرةٌ من بذرة، و نتيجة أساس، ووليدة رؤية ومنهج، ومن ناحية فالماركسيّة تميّز بين نشأة الدين وأسباب ظهوره من جهة، وبين تطوّره وترسيخه وتناميه، أمّا النشأة ففي أحضان البائسين وبفعل حالة الاغتراب، وأمّا تطوّره وتناميه فكانت على إثر استغلالِ الطبقات الحاكمة، يقول ماركس: إنّ أساس النّقد اللّاديني: الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان، إنّ الدين في الواقع، هو وعي الذات وتقدير الذات لدى الإنسان الذي لم يعثر بعد على ذاته، أو أضاعها من جديد.. إذن، النّضال ضدّ الدين هو بصورة غير مباشرة، نضال ضد ذاك العالم الذي يشكّل الدين عبيره الروحي، إنّ الشقاء الدينيّ هو تعبير عن الشقاء الواقعي، وهو من جهة أخرى، إحتجاج عليه، الدين زفيرُ المخلوق المُضطهَد، قلبُ عالم لا قلبَ له، كما أنّهُ روحُ شروطٍ اجتماعيّة لا روحَ فيها؛ إنّه أفيون الشعب...، فنقدُ الدين هو إذن، النّقد الجنيني لوادي الدموع الذي يؤلّف الدين هالةً له ..لكي يدور حول نفسه، أي حول شمسه الحقيقيّة. فالدين ليس سوى الشمس الوهميّة التي تدور حول الإنسان مادام الإنسان لا يدور حول نفسه.

إنّ مهمّة التاريخ، إذن، بعد زوال عالم ما وراء الحقيقة هي أن يقيّم حقيقة هذا العالم. تلك هي، بالدّرجة الأولى، مهمّة الفلسفة، التي تخدم التّاريخ وذلك بعد أن يجري فضح الشكل المقدّس للاستلاب الذاتي للإنسان، وينزع القناع عن الاستلاب الذاتي في أشكاله غير المقدّسة، وبذلك يتحوّل نقد السماء إلى نقد الأرض، نقد الدين إلى نقد الحقوق، ونقد اللّاهوت إلى نقد السّياسة[١].

والأساس الذي بنى عليه ماركس كان من وضع الفيلسوف الألماني: لودفيج فيورباخ (توفّي: ١٨٧٢م): **الدين استلابٌ للذات.. والشّعور بالتبعيّة هو مصدر الدين..** [٢]، وقد مثّل هذا الأساس قاعدةً للعديد من وجهات النظر، وفضلاً عن الماركسيّة، تفيد الفرويديّة أيضاً أنّ الدين رهين شيء آخر يترشّح الدين منه، غاية الأمر أنّ فرويد ينطلق من اللّاشعور البشري بينما يراه ماركس كامناً في المجتمع، في شعوره بغُربته عن ذاته، مِن إحساسه بتبعيّته، من إلقاء المركزيّة خارج الذات، لتتكوّن البيئة الحاضنة والأرضيّة الخصبة لبذرة الدين وعبادة ما يتجاوز الذات ويقع الاغتراب الديني، وعندها تقوم البرجوازيّة باستغلال هذا الشعور ليساعدها في السيطرة على بُرُوليتاريا (= العمال) لتستعبدهم به؛ ذلك أنّ

(١) كارل ماركس – إسهامٌ في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل، ص٣، منشورات الجمل – سنة: ١٩٨٦ م، وورد أيضاً في كتاب: (حول الدين) لماركس وأنجلس، بترجمة: ياسين الحافظ، طبع: دار الطليعة، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى: ١٩٧٤م، والطبعة الثانية: ١٩٨١ م، وهذا الكتاب يعدُّ مرجعاً من حيث أنّه جمع نصوص الفكر الماركسيّ- حول الدين، وتابع تطوّر رؤيته في هذا الشأن.

(٢) فيورباخ – أصل الدين ص٤١، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطيّة، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، الطبعة الأولى: ١٩٩١م.

التأريخ البشريّ حسب المنهج الماركسي (=المادّيّة التاريخيّة) عبارةٌ عن صراعٍ بين طبقتين : حاكمةٌ مستقلّة ظالمة بفعل امتلاكها وتحكّمها بوسائل الإنتاج، وأخرى عاملةٌ كادحة مُستَغَلّة مظلومة، وقد كان دور الدين (=اليهوديّة – المسيحيّة) تبرير هذا الاستغلال بتصبير الطبقة العاملة على محنتها الناشئ من اعتقاد أصالة العالم الآخر والحطُّ من العالم الدنيويّ، ولولا هذه الخديعة التي يمارسها الدين لترسيخ هذا الاستغلال لأفاقوا وانتبهوا على الحيف والظلم وثاروا وغيّروا واقعهم، ومن ثمّ فإزالته واجبةٌ كشرط لتحقيق الثورة لإنهاء جور الرأسماليّة، غير أنّ آلية التخلّص المُجدية تتمُّ بمعالجة أسباب الأفيون وليس الأفيون نفسه، وذلك يعني أنّ إزالة الدين لا تتمّ عبر المواجهة والاصطدام المباشر معه، وإنّما بإنهاء الأوضاع التي أنتجت الأفيون وصار معها الإنسان احتياجه لـذلك "الوهم"، وحينئذٍ يستردّ الإنسان ذاته، ووعيه الحقيقيّ للعالم.!

تعقيباتٌ نقديّة:

لا تقوم الماركسيّة بتحليل الدين واعتباره وعياً زائفاً للعالم، وإصدار حكمها النهائي بأنّ الإنسان هو الذي خلق الإله، لا العكس، هي لا تفعل ذلك إلّا بوصفها فلسفة و آيديولوجيا تقدّم فهماً مادّيّاً شاملاً للكون والمجتمع، للطبيعة والتأريخ، اعتماداً على مبدأين: المادّيّة الجدليّة- والمادّيّة التّاريخيّة، لذا ومن نفس المُنطلقات أيضاً تعمّم حكمَها ولا تخصّه بالدين، إذ ينصّ البيان الشّيوعي على أنّ القوانين والأخلاق والدين ما هي إلّا أوهامٌ

برجوازيّة تتخفّى وراءها مصالح كثيرةٌ [١]، والذي يعنيه هذا أنّنا أمام رؤيةٍ فلسفيّة كاملة تتقاطع مع غيرها، يقول بولس سلامة: " لقد أخطأت المثاليّة فجاوزت حدّها وأهملت الرغيف، وكذلك الماركسية فأخذت الرغيف وتركت الله نكاية بالمثالية، ... لقد زعم هيجل أن الفكرة أو المثال هي القمة، وحسبت الماركسيّة أنَّ الاشتراكيّة هي القمّة.. الحقيقةُ هي الوسط، فلو كان الإنسان ملاكًا لاستغنى عن الرغيف، ولو كان حيوانًا لاكتفى بالرغيف، ولكنه إنسان رجله في التراب ورأسه في السحاب[٢] ومن ثمّ فمحاكمتها أيضاً يجب أن تكون فلسفيّة وعلى أساس المبادئ التي انطلقت منها وهو سبيلٌ غير متاح لهذا البحث الولوج إليه بإسهابٍ كما هو واضح، لكن لا نعدم بعض التعقيبات النقديّة، يمكن اعتبارها جميعاً وبنحو وبآخر بمنزلة الشواهد على وقوع التحليل الماركسيّ آنفاً في وحل التفكير المنشئيّ:

١. الدين أفيون!

الأفيون مادّة مُخدّرة مأخوذة من بعض النّباتات (= الخشخاش)، وتستخدم للتّخدير، وهذا معلومٌ، ولكنّه يستعمل أيضاً للعلاج من مرض حقيقيّ! ولولا العلم بخلفيّات ماركس وفكره لأمكننا القول: إنّه كان يريد التأكيد على أنّ الدين علاج من مرض، هو مرض العجز النّاتج عن الإيمان بالحتميّة الماديّة وأسبقيّة المادّة على الفكر، ما يقتضي سلب الإنسان الاختيار وتُفقده إيمانه بقُدرته على التغيير، وصدق كولنز: في الحقيقة إنّ الإلحاد وبإنكاره لوجود أيّة

(١) ماركس – انجلز: (البيان الشيوعي – في أول ترجمة غير مزورة) ص٩٢، ترجمه وقارنه عن الألمانية وعلّق بقاموسٍ ماركسيّ على كلماته: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، الطبعة الأولى: ٢٠١٥م.

(٢) بولس سلامة – الصّراع في الوجود، ص ١٣١، دار المعارف – مصر.

سلطة مُتعالية يفسح المجال لنزع أيّة مسؤوليّة للبشر في ممارسة الظلم ضدَّ بعضهم البعض[١]، أو على الأقل تصدُق الأفيونيّة على كلٍّ من الدين والماركسيّة بوجهين مُختلفين باختلاف وجهي استعمال الأفيون، وفي هذا السياق، وعلى سبيل التمثيل: قدّم عالم الاقتصاد ماكس فيبر (توفّي: ١٩٢٠م) أطروحة مُغايرة تماماً لفيورباخ وماركس بشأن الدين، رأى فيبر أنّ الدين يلعب دوراً اجتماعياً واقتصادياً، وتحديداً الدين الذي يربط النجاة الأخروي بالعمل الدنيوي، وتعتبر الازدهار المادّي نعمة إلهيّة، ومؤشّراً على الاختيار المُسبق للخلاص من قبل الله، وفي الوقت ذاته تدعو للزّهد، سيكون هذا الدين عاملاً مهمّاً في صناعة مجتمع حديث ومتقدّم صناعيّاً، يرى ذلك ناجزاً في البروتستانتيّة الكالفينيّة، وقد اهتمّ بالشخصيّات الدينيّة سيّما النبويّة كالمسيح ومحمّد التي انِتقدت السائد في عصرها لتطرح نمطاً جديداً مُضادّاً للديانات الطقوسيّة[٢].

٢. بين نيتشه وماركس!

حاول الفيلسوف الألمانيّ فريدريك نيتشه (ت: ١٩٠٠م) إعادة تقييم أُسس منظومة القيم في كتابيه: (ما وراء الخير والشرّ، و أصل الأخلاق)، وقسّمها إلى أخلاق السادة وأخلاق العبيد، وأرجع الأمر إلى المُحاربين في الحضارة الإغريقيّة الذين سيطروا على المجتمع في البداية قد عرَّفوا قوّتهم وطبقتهم النبيلة بأنّها شيء

(١) فرانسيس كولينز_ لغة الإله ص٤٩، ترجمة: صلاح الفضلي، الطبعة الأولى، الكويت:٢٠١٦م.

(٢)سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي- علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، ص٥٢، ترجمة: عزّ الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.

طيّبٌ، وأن ضعف العامّةِ هو شيء رديء، وهذه " أخلاقُ السّادة" التي لم تدم، ففيما بعد عندما بدأ رجال الدين والعامّة يسيطرون على المجتمع، نظروا في ضعفهم وتواضعهم وعدّوه شيئاً طيّباً وأنَّ قسوة المحاربين التي كانوا يرهبونها عدّوها شيطانًا، وهذه "أخلاق العبيد" التي لم يرتضِها نيتشه؛ لأنّها مبنيّة على الرهبة والبغض، ونسب هذه القيم إلى التقاليد اليهوديّة والنصرانيّة، استنتج من ذلك أنّ ثمة انقلابا حدث من التفكير في "الجيد والسيء" إلى التفكير في "الخير والشرّ" وأنّ القيم الأخلاقيّة يخلقها أناسٌ مختلفون[١].

فقد كان نمط الأخلاق الأصلي الذي يمثل طبيعة علاقة الطبقات العليا مع العبيد محكوماً بـ (الجود والسوء) وللحدِّ من وطأةِ أخلاق السادة هذه عليهم التي تُشعرهم بالدونيّة نشأت أخلاق العبيد الجبانة كما يصفها نيتشه كردِّ فعل على "أخلاق السادة"، فما كان "جيّداً " في منظومة أخلاق السادة صار "شرّيراً " في النظام الأخلاقيّ للعبيد، والعكس بالعكس، أي الرديء والسيء في نظر السادة خير عند العبيد[٢] إنّ الشفقة عند نيتشه كما الدين عند ماركس: تحجب تطوّر البشريّة، غير أنّ مسلكه في تفسير الأخلاق هو الضدُّ النوعيّ لماركس، فهي عنده وسيلةُ الضعفاء، والأمر معكوس تماماً عند ماركس: إنّها وسيلة الأغنياء للسّيطرة على الفقراء[٣] ويكشف هذا بشكل جليٍّ عن خلل استعمال المنشئيّة في التفكير!

---

(١) عبد الرحمن بدوي – سلسلة الفلاسفة: نيتشه، ص١٧١، وكالة المطبوعات، الطبعة الخامسة: ١٩٧٥م.

(٢) للتفصيل بتبسيطٍ يُراجَع كتاب من سلسلة: أقدم لك ـ نيتشه، ص١١٥ وما بعدها.

(٣) لاحظ هذه المفارقة: الشيخ مرتضى مُطهّري، راجع: الفلسفة الغربيّة برؤية الشيخ مرتضى مُطهّري: ص ٢٩٢، المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة، الطبعة الأولى: ٢٠١٦م.

٣. الماركسيّة رفضٌ لا إنكار!

إنّ نظرة الفكر الماركسيّ تلك وفي السياق الذي عرضناه آنفاً تجاه وجود الإله لا تدور حول الوجود الموضوعيّ والحقيقيّ له، فلا تهتمُّ بما إذا كان وجود الله حقيقيّاً أو غير حقيقيّ بقدر ما تركّز على الإيمان به، من هذه الناحية يختلف الإلحاد الماركسي عن الإلحاد الذي ينفي وجود إلٰه، الإلحاد الماركسيّ لا يتعرّض لوجود الله من حيث هو، بل لعلاقة الإنسان به، تلك العلاقة التي يتلاشى معها الوجود الإنسانيّ حسب رؤيته، فهو رفضٌ لوجود الإله أكثر مما هو إنكار، وهو موقف إراديّ أكثر منه عقليّ، ولا أدلّ على ذلك من التحليل الذي استندت إليه الماركسيّة من أنّ الإنسان لن يجد ذاته إلّا إذا تخلّى عن الإيمان بإلهٍ بوصفه وهماً نابعاً من مخاوف الإنسان، كما تحاول تقديم رؤية وفلسفة أخلاقيّة تدافع عن القيم التي يسحقها الإيمان بالله كما ترى الماركسيّة، في هذا المفهوم تشترك الفلسفة الوجوديّة التي تُعلي من شأن الوجود الفردي للإنسان وخياراته وحُرّيّته وترى الدين يحدُّ من حرّيّة الإنسان مع ما هي عليه الوجوديّة من تناقض شبه تامٍّ مع الماركسيّة التي تذيب الفرد في المجموعة والمصلحة العامة[1].

(١) كوستي بندلي (ت: ٢٠١٣ م) ـ إلهُ الإلحاد المعاصر ـ ماركس، سارتر، منشورات النور بيروت.

٤. إخفاق الماركسيّة في حالتين:

إن المجتمعات البدائية التي تحسبها الماركسية تعيش حالة شيوعيّة لا طبقيّة ظهرت فيها العقيدة الدينيّة بأشكالٍ شتّى، فلا يمكن أن يُفسَّر الدين تفسيراً طبقيّاً أو أن يُعتبر انعكاساً عقليّاً لظروف الاضطهاد التي تُحيط بالطبقة المُستغَلّة ما دام قد وجد في حياة الإنسان العقليّة قبل أن يوجد التركيب الطبقيّ، وقبل أن يغرق الوادي بدموع البائسين هذا من ناحيةٍ، ومن ناحية أخرى فإنّ الماركسيّة لا يمكنها أن تنكر وجود العقيدة الدينيّة عند أشخاص لا يمتّون إلى ظروف الاضطهاد الاقتصاديّ بصلة، وصلابةُ العقيدة في نفوس بعضهم تدفعهم إلى التضحية بنفوسهم في سبيلها، وهذا يُبرهن بوضوح على أنَّ المُفكّر لا يستوحي فكرة إيديولوجيّة دائماً من واقعه الاقتصاديّ[1].

(١) محمد باقر الصدر اقتصادنا، ص١١٥و١١٦، دار التعارف بيروت.

في الختامِ:

إنَّ الإيمان بشيء بما له صفتي الإطلاقِ أو التقديس أو واحدة منهما على الأقل لهوَ قدرُ الإنسان في هذا الوجود، لا يمكنه الفكاك عنه والتخلّص منه بوجهٍ من الوجوه، وما إن يُنكَر وجود الإله أو يُرفَضَ الإيمان بالغيب إلّا وتجد ثمّةً إلهاً بديلاً يطلّ بمُقارباتٍ مُختلفة ويتبدّى إلى العلن بأسماء متعدّدة تفرضه الحاجات النفسيّة والفطريّة تارةً، والفلسفيّة أو المنهجيّة أخرى، والسياسيّة والاجتماعيّة تارةً ثالثة، "وفيما عدا اختلاف الأسماء، وبعض الفوارق البسيطة، ليس ثمّة فارقٌ في أحيان كثيرة في التعبير عن الحقيقة المطلقة التي يُترجمها المؤمنون باسم: الخالق، وما عدا ذلك، تحتاج إيماناً أعمى لتؤمنَ أنّ كلَّ شيءٍ جاء من لا شيء، لكنّك تحتاج عقلاً وفكراً لتؤمنَ بأنّ كلّ شيءٍ جاء من الإله، مثلما قال البروفيسور المُعاصر بيتر كريفت، وبعض تلك الأسماء والبدائل التي أُريدَ بها الإحلال محلّ الخالق، هي من قبيل: العلم في النزعة العلمويّة، والجنس في التحليل النفسي لفرويد، والضمير الإنساني في الفلسفة الهيومانيّة والفردانيّة والحرّيّة المطلقة: في الوجوديّة واللّيبراليّة أيضاً، والروح المطلقة: عند هيجل، والمادّة والتأريخ: في الماركسيّة، وتأليه الإنسان: عند فيورباخ، الدولة المطلقة كما في النموذج السّوفيتيّ ودولة ستالين، وأُطلقَ عليها أيضاً: تأليه الدّولة، وهكذا الحرّيّة والمساواة كمسعىً نهائيّ للدّيمقراطيّة اللّيبراليّة في الحضارة الغربيّة الصاعدة الآن بقيادة الولايات المتحدّة الأمريكيّة...إلخ، غاية الأمر أنّ بعضاً يضمر صفّة التقديس أو الإطلاق عن الاسم والعنوان فيما آخرُ يصـرّح بوضوح:

"المادّيّة التي أؤمن بها لها صفةُ " المُطلق " ومن ثمَّ لا نستطيع السماح بمطلقٍ آخر ـ كالإله مثلاً ـ أن يدخل من الباب ليُزاحمها أو يتجاور معها"[١].

وكلُّ ذلك يعني أنّ رفض مجتمع ما فكرة الإيمان بالله يُفضي به الحال إلى إعلاء بدائل أخرى تصبح سلطات شبه مقدّسة من غير المسموح لأحد أن يتحدّاها، ربّما المثال الأشهر عنها يعود إلى الثورة الفرنسيّة.. فلمّا سيقت مدام رولان سنة: ١٧٩٣ إلى المقصلة بتُهمةٍ مُلفّقة انحنت أمام التّمثال الذي يشخّصُ الحرّيّة في ساحةِ الثّورة وقالت: "**أيّتها الحرّيّة أيّةُ جرائم ترتكب باسمك**"[٢] لكِن هل يمكنُ لوجهات النّظر آنفاً أن تمضي قُدماً وتؤسّسُ لفلسفةٍ مادّيّة مقطوعة الصّلة بالغيب؟! الجواب: كلّا، وبلا تردّد، لماذا؟! تتطلّب الإجابة بحثاً مُستقلّاً، لكن لن نعدم التّوضيح الموجزَ في هذا الجانب، فلو أخذنا الضمير في الفلسفةِ الهيومانيّة / الإنسانويّة، مثالاً على ما نحن فيه، فهو **يعني أن ثمّة شيئاً** ما **غير مادّي**، كامناً في الإنسان، يدفعه نحو الخير، وهو **إن** لم يتّجه نحو الخير كما يملي عليه ضميره فإنّه يشعر بالذّنب وبأنّه أنكر بُعداً أساسيّاً من وجوده ..فالفلسفة الهيومانيّة في الغرب بتأكيدها القيمَ الأخلاقيّة المُطلقة ومقدرةَ الإنسان على تجاوز واقعه الطّبيعيّ المادّيّ وذاته المادّيّة، تعبيرٌ عن الإله الخفيّ وعن البحث غير

(١) ريتشارد ليونتن، عالم أعصاب في جامعة هارفارد، راجع: العلم ووجود الله، ص٦٢، مصدر سابق.

(٢) ليستر إدغار ماكغراث: وهم دوكنز، الأصوليّة الملحدة وإنكار الإله صفحة ٨٤، مصدر سابق.

الواعي من قبل الإنسان المادّي عن المقدّس فمثل هذه القيم، ومثل هذه المقدرة ليس لهُما أساسٌ مادّيّ[١].

(١) عبد الوهاب المسيريّ: العلمانيّة الشاملة والعلمانيّة الجزئيّة ج١ ص١٨٩، دار الشّروق – الطّبعة الأولى: ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

الفهرس

المدخل: ٥
الفصل الأول: سؤال دليل الحدوث الكلامي ١٣
المبحث الأول: سياق السؤال، وتحليله ١٥
ما بالغير ينتهي إلى ما بالذات ١٨
قوانين العقل: قبول التخصّص وإباء التخصيص! ٢١
الخطأ في فهم وصياغة العليّة: ٢٣
الموجودية ليست مدار حاجة: ٢٤
المبحث الثاني: الحلّ الكلامي والفلسفي ٢٧
أولاً: المسلك الكلامي واللاهوتي: ٢٧
ثانياً: المسار الفلسفي، وأصوله: ٣٢
أصول المسار الفلسفي: ٣٤
تقييم المسار الفلسفي: ٣٧
المبحث الثالث: لماذا يحتاج المعلول إلى العلّة؟! ٣٨
أولاً: لماذا رفض النظريتين؟! ٤٩
ثانياً: ما الذي تعنيه" نظريّة التعلق والتقوّم"؟ ٥١
ثالثاً: ما أساس نظريّة التعلق؟ وكيف وصل إليها الشيرازي؟! ٥٢
الفصل الثاني: سؤال برهان الإمكان الفلسفي ٥٧
مدخل: ٥٩
برهان الإمكان_أصوله وتقريره: ٦٠
مقدماته وصياغته المعاصرة: ٦١
صياغة برهان الإمكان: ٦٢
الفرق بين الإشكاليتين: ٦٣

الإشكاليّة متناسبة مع برهان الإمكان: ٦٤
كلماتهم حسب تسلسلهم التأريخي: ٦٥
خلفيّة سؤال اسبينوزا: ٦٦
المبحث الثاني: الإشكاليّة_ تحليلها وتفكيكها: ٧٤
المطلب الأول: تعيين مصداق واجب الوجود ٧٤
المطلب الثاني: الله والعالم، اتّحادٌ أم انفصال؟: ٨٥
وحدةُ الوجودِ التّشكيكيّة: ٩٠
الفصل الثّالث: الأُلوهيّة، وسؤال الفهم والمعقوليّة! ٩٥
مدخلٌ: ٩٧
المبحث الأوّل: إنَّ الخالق علّةُ ذاته، وسبب نفسه!! ١٠١
المبحثُ الثّاني: الموجوديّة من غير علّة! ١٠٩
المبحثُ الثّالث: نظريّة الإله؛ إستبدالُ لغز بآخر! ١٢٠
تفكيكُ الإعتراض: ١٢٢
الفصل الرّابع: من خلق الإله؟، الإنسان! ١٣١
مقدّمة: ١٣٣
النّقد العامّ للنّظريّات: ١٣٤
المبحثُ الأوّل: في نظريّة الخوف ١٣٥
المبحث الثّاني: في نظريّة الجهل ١٤٤
تفكيكُ مقولة الجهل: ١٤٦
المبحث الثالث: الإسقاط؛ لتحقيق رغبة الحماية الطفوليّة! ١٥٢
نقدُ المنظور الفرويدي: ١٥٤
المبحثُ الرّابع: النظريّة الماركسيّة ١٦١
تعقيباتٌ نقديّة: ١٦٣

في الختامِ:..... ١٦٩
الفهرس..... ١٧٣