

الأدلة العقلية على إثبات وجود الإله.. قراءة في النص الديني

عقيل البندر*

الخلاصة

مهمة هذه الدراسة تقع في أمرين أساسيين، الأول: التحرّي عن الأدلة العقلية المتعلقة بإثبات وجود الله في النصوص الإسلامية، وتحديد هويّة تلك الأدلة وماهيّتها، والثاني البحث في علاقة النصّ والعقل ومعرفة حدود تلك العلاقة ومدياتها؛ لذا وضعت خريطة البحث في مقدّمة وفقرتين أساسيتين وخاتمة، أمّا المقدّمة فقد احتوت على تعريف عامّ بالدراسة، بالإضافة إلى الإشارة إلى تاريخ البحث عن هذا الموضوع وانطلاقاته الأولى، وأمّا الفقرة الأولى: فهي البحث في طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل، واستعراض أبرز الآراء الواردة في تحديد طبيعة تلك العلاقة وماهيّتها، وأمّا الثانية: فهي قراءة في النصّ الدينيّ والبحث فيه عن الأدلة العقلية لإثبات الصانع، وسيدور

(*) عقيل البندر، العراق، باحث في علم الكلام والفلسفة الإسلامية.

البحث في هذه الفقرة ضمن حقلين: الأول: استنتاج الدليل العقلي من الآية، والثاني: استنتاج الدليل العقلي من الرواية، وأخيراً الحديث عن ماهية هذه الأدلة؛ هل هي براهين عقلية صرفة فعلاً أو من قبيل شهادة الحاضر على الغائب؟ أو هي طريقة خاصة انفرد بها النص في تناول موضوع إثبات الصانع؟ وذلك في محاولة لتشخيص هوية الأدلة المذكورة في النص الديني. وكانت الخاتمة استعراضاً سريعاً لأهم ما ورد في الدراسة من مطالب.

المفردات الدلالية: النص، العقل، إثبات الصانع، قياس الغائب على الشاهد.

المقدمة

يعود موضوع تعرض النص الديني لإثبات وجود الله إلى ولادة النص الديني نفسه، فمع انبثاق الرسالة وانتشار تعاليمها صار التدليل على وجود الله والاستفهام عنه حاضراً وإن اختلفت الأساليب والصور والأشكال المتعلقة بذلك، وقضية إثبات الصانع واحدة من أهم القضايا التي شغلت ذهن البشري بشكل عام والذهن الديني الفلسفي بشكل خاص، وأصبح اختيار الأدوات المناسبة لإثبات هذه القضية همّاً كبيراً لدى الحكماء والمتكلمين، ومن أبرز الأدوات التي استعان بها هؤلاء لإثبات الصانع هو النص الديني، الذي دارت حوله عمليات تحرر وتفسيرات كبيرة من أجل استخراج ما يدل على هذه القضية.

يحاول هذا البحث الكشف عن طبيعة الأدلة التي ساقها النص لإثبات وجود الله، ويسعى لمعرفة حجم استعانة النص بالعقل للبرهنة على هذه المسألة. فهل استعان النص - سواء كان قرآنياً أم نبوياً - بالعقل للاستدلال على إثبات وجود الله أم لا؟ وما هو السبيل الذي سلكه النص المقدس لبيان ذلك؟

لقد تم استعراض جملة من الآيات والروايات التي تعرضت لهذه المسألة،

وسنحاول كشف طبيعة الاستدلال فيها، ولكن قبل ذلك سوف نحاول بيان جملة من المقدمات المتعلقة بهذه المسألة، كطبيعة العلاقة بين النص والعقل؛ إذ ما لم نحدد هوية هذه العلاقة فقد لا يتسنى لنا الحديث بوضوح عن ماهية استعانة النص بالعقل لإثبات الصانع. كما سنحاول استعراض بعض الأقوال التي حاولت أن تقرأ الدليل العقلي على إثبات الصانع في النص الديني، ومن ثمّ دراستها وتحليلها وبيان ما يمكن الوقوف عليه منها.

طبيعة العلاقة بين النص والعقل

ما نحاول تسليط الضوء عليه هنا - وقبل الدخول في تفاصيل الأدلة - هو طبيعة العلاقة بين النص والعقل، وماهية الارتباط بينهما، حتى يستتق لنا تبرير استخدام النص للعقل، وكيفية توظيفه.

ويمكن بيان ذلك باستعراض المجالات التي يتحرك في ضوئها النص أو العقل، واليادين التي ينشطان في فضائها، ومن ثمّ التحري عما يمكن أن يشترك فيه النص والعقل من مجالات، وعلى النحو التالي:

مجال العقل وفضاءه: وهو الأحكام والقضايا العقلية، ويمكن أن ينقسم إلى حقلين: الأول ما يتعلق بالمعارف والعلوم العامة كالطبيعيّات والرياضيّات والمنطق. وموقف النصّ هنا هو الصمت والحياد أو الإمضاء أحياناً. والثاني: ما يرتبط بالمعارف الدينية وهو البراهين العقلية القطعية الدالة على وجود الله وصفاته، وموقف النصّ هنا هو إمضاء فحوى تلك البراهين، ففي هذين الحقلين يكون العقل هو الرائد للإنسان في التفسير والبرهنة والإثبات. [انظر: مصباح يزدی، أصول المعارف الإنسانية، ص 98 و 99؛ العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، ص 37]

مجال النصّ وفضاءه: وهو الأحكام والقضايا التي أفصح عنها النصّ دون أن يكون العقل معنياً ببلورتها وصناعتها أو متاحاً له التدخل فيها، ويمكن تبويبها في حقلين أيضاً: الأول، ما يتعلق بالمسائل الغيبية الخاصة (العقائد

الجزئية) بتفاصيل القبر والمعاد، والثاني: ما يتعلق بالمسائل التعبدية الخاصة بعلل الأحكام الشرعية، فليس للعقل في هذين المجالين أن يعلم أو يفسّر، لولا إخبار الشرع بذلك؛ فالعقل يعلم ويفسّر ولكن بواسطة النص لا مباشرة، وليس أمامه سوى الإذعان والتسليم. [انظر: المصدر السابق]

المجال المشترك بين النص والعقل: وهنا يمكن ذكر مثالين أيضًا لدائرة الاشتراك بينهما، وهما: الأول، أصل المعاد دون تفاصيله، فهو أمر يمكن للعقل إثباته ببرهان الحكمة والعدل، وكذلك هو شأن أفصح عنه النص في أكثر من مناسبة. والثاني، أصول الأخلاق العامة، كقبح الظلم وحسن العدل، فهو مما يمكن أن يدركه العقل ويقرّ به، وقد أخبر عنه وحثّ عليه الشرع أيضًا. [انظر: المصدر السابق]

ويكاد يتفق أغلب علماء اللاهوت والشرعية على أنّ العقل بوصفه أداة معرفية تعبّر عن فهم الإنسان وإدراكه، وتختلف سعة هذا الفهم والإدراك انبساطًا وانكماشًا باختلاف دائرة الكشف والحجّة المجعولة تكوينًا فيه، وإنّ النص بوصفه أداة معرفية هو المعين الذي يمكن من خلاله الكشف عن سعة علم الخالق وتخطيه لحدود العقل، ومن هنا فقد اعتمدوا على النص في بيان المسائل المتعلقة بالغيب التي تخرج موضوعاتها عن إدراكات العقل، وقالوا إنّ للعقل الخوض في المسائل المتعلقة بالإنسان وتجربته والمسائل الكلية المتعلقة بالذات والمعاد، بخلاف غيرهم - كالمعتزلة - الذين أعطوا للعقل مساحة أكبر للبحث والتساؤل والمناورة كما سيّضح لاحقًا.

بعض محاولات تفسير العلاقة بين النص والعقل

كان موضوع الإفصاح عن طبيعة العلاقة وهويّة الارتباط بين النص والعقل هاجسًا مقلقًا لبعض علماء المسلمين، الأمر الذي دعاهم للاهتمام بجذبتفسير ماهيتها وبيان حقيقتها، وفيما يلي بعض المحاولات المتعلقة بذلك:

محاولات المواءمة (نزعة التوفيق بين النص والعقل)

نظراً لتعدد المذاهب والآراء في تفسير النص وفهمه، التي أسهمت إلى حدٍّ ما في إيجاد هوة شاسعة بين متبنيات العقل وفحوى النصوص، حاول البعض إيجاد أواصر مشتركة بين النص والعقل، وتجلّت هذه المحاولات بشكلٍ جدّيٍّ على أيدي رواد التنظير العقلي من المعتزلة، عندما أظهروا رغبةً حثيثةً في الاعتماد على العقل في تفسير النصوص وفهمها، بل وتقديمه عليها أحياناً، فقالوا بمجعية العقل وتقديم المعرفة العقلية على السمعية. [حسني، العقل عند المعتزلة، ص 18 و19] ثم جاء يعقوب بن إسحاق الكندي الذي أصرَّ على وجود العلاقة الوثيقة بين النص والعقل، وقال: «إنَّ صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية» [ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 14]. وذهب إلى أنَّ علم الأشياء بحقائقها هو ما يؤيِّده الحكمة والدين؛ ولذا جاءت الرسل، وبعث الأنبياء. [انظر: أبو ريذة، رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول، ص 35؛ انظر، كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 238]

وجاء الفارابي ليعطي لطبيعة الارتباط والعلاقة بين النص والعقل لوناً وشكلاً آخر ليقول إنَّ ما في الدين هو تجلياتٌ للحكمة، وإسقاطاتٌ عن الفلسفة، ويعتبر الدين والملة الصحيحة تلك القائمة على الفلسفة اليقينية وهي الحكمة الحقيقية، دون القائمة على الفلسفة المظنونة [انظر، الفارابي، كتاب الحروف، ص 154]. ومن جهةٍ أخرى فهو يقرب بين الحكمة والشريعة على أساس التفسير الفلسفي القائم على أنَّ الحقائق الأولية الهابطة على المخيلة القويّة الصافية يمكن أن تتجلّى في النبي فيعبر عنها بـ «رموزٍ حسية»، واعتبر النفس المطمئنة يمكن أن ترى الحق في كلِّ شيء. [انظر: الفارابي، فصوص الحكم وشرحه، ص 105 و106].

وراح ابن سينا هو الآخر يواصل منهج التوفيق لهذا في ضوء ما كان يعتقد من أنَّ قضية العلاقة بين النص والعقل يمكن تحطّيتها من خلال العمل على

إيجاد أجوبة فلسفية لقضايا العقيدة الدينية [انظر، المقدمة التحليلية لمحمد عابد الجابري لكتاب (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) لابن رشد، ص 38]، واعتبر أن أقصى درجات تكامل الإنسان هي في اتصاله بالسماء عن طريق العقل القدسي، وهو أسمى درجات العقل بحسب تعبيره، وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تُسمى هذه القوة قوةً قدسيةً، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 339 و340]

ويبدو أن أكثر من اهتم بهاجس التقريب بين العقل والنص الديني في تلك الحقبة هو القاضي ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد، عندما كتب تصانيف خاصة عن هذه المسألة، فقد صنف كتاب (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، وكتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وكتاب (تهافت التهافت)، وصرح أن الغرض من تصنيف بعضها هو التحري عن رأي النص الديني والشريعة الإسلامية في النظر في الفلسفة وعلوم المنطق وأدوات البرهان العقلي [انظر: ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 27]، وقال: «إن فعل الفلسفة (= العقل) ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، إذ كلما كانت المعرفة بمصنوعاته أكثر وأدق كانت المعرفة بالصانع أتم وأجلى، لا سيما وأن الشارع حث على النظر والتدبر والتفكير والبحث والتقصي في الكون في آيات قرآنية شتى» [انظر: المصدر السابق، ص 27 و28].

محاولات تهميش العقل

هناك محاولات أخرى شهدها التراث الديني الإسلامي سعت إلى تحجيم دور العقل في الميدان المعرفي، معتبرة أن النص يمكن أن يلعب الدور الأهم والأكبر في تحصيل المعرفة، لحجج شتى:

منها أن عقول البشر غير متفقة على تصحيح المعارف أو إبطالها؛ لأنها

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

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

تقديم العقل على النصّ

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

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

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

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

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

اختلفت وجهات النظر بين المفسرين والحكماء إزاء استيضاح الدليل العقلي على إثبات الصانع في النص القرآني [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 26]، ويمكن إيجاز الرؤى التي خاضت غمار هذه القضية في قولين:

النؤل: خلّو القرآن من البرهان العقلي على وجود الإله

ذهب طيف من العلماء إلى أن القرآن الكريم لم يتعرّض إلى موضوع إثبات وجود الإله حتّى يوظف العقل في بيانه واستخراجه، بل كان اهتمامه متمحورًا على إثبات موضوع التوحيد وبيان صفاته تعالى؛ وذلك لأنّ القرآن يعتبر قضية إثبات الصانع أمرًا بيّنًا وبدهيًا لا يحتاج إلى برهنة أو استدلال، يقول الطباطبائي: «إنّ القرآن الشريف يعدّ أصل وجوده - تبارك وتعالى - بدهيًا لا يتوقّف في التصديق العقلي به، وإنّما يعني عنايته بإثبات الصفات، كالوحدة، والفاطرية، والعلم، والقدرة، وغير ذلك» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 395]، مستندين في ذلك إلى بعض الآيات الشريفة كقوله تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَخَرَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَلَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 61].

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

وقد ذكر الأملي في هذا السياق أيضًا أن القرآن الكريم لم يتعرّض بشكل تفصيلي إلى أصل العالم الخارجي، فقد اعتبر أصل الذات المقدسة لله - تعالى - أمرًا مفروغ التحقيق والشبوت، وجميع الأبحاث التي طُرحت في القرآن الكريم حول الذات الإلهية إنما هي حول الأسماء والصفات الأسمى له تعالى، من حيث كونه صمدًا وحياً وسميعاً وظاهراً وباطناً وفاطراً وخالقاً ومُبدئاً ومعيداً وناظماً ومدبّراً ومدبراً ونحوه. [انظر: جوادى آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص: 74]

الثاني: تعرّض القرآن الكريم إلى الدليل العقلي على وجود الإله

وذهب طيف آخر من الحكماء والمفسرين إلى أن القرآن الكريم قصد إثبات وجود الإله عن طريق العقل، وقد استخدم أدلة عقلية عديدة للبرهنة على إثبات الصانع، وقد عبّر هذا الطيف عن ذلك بأشكالٍ وأساليب مختلفة نذكر هنا بعضها:

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

1- طريق العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات لهذا الغرض: وهذا الطريق يقوم على مقدّمتين:

الأولى: أنَّ جميع الموجودات التي نشاهدها متوافقةً ومنسجمةً مع وجود الكائن البشري. وهو يبيِّن من خلال توافق الليل والنهار والشمس والقمر والفصول الأربعة، وتسخير الكثير من الحيوان والنباتات والجمادات وخيرات الأرض كلها لوجود وحياة الإنسان [سورة النبأ: 6 - 16] ونحوها كثيرٌ.

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

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

الثانية: هي أنَّ لكلَّ مخترعٍ مخترعًا.

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

ص 118 - 120، و 79 و 80]

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

الأول محذوف الكبرى)، ولكن القرآن الكريم على الإيجاز والإضمار مبناه، ولكن العلم بنفي الإلهية عن القمر لا يصير ضرورياً إلا بمعرفة هذين الأصلين، وهو أن القمر (آفل) وأن الإله (ليس بآفل)، إذا عرفت الأصلين صار العلم بنفي الإلهية عن القمر ضرورياً. ويمكن القول إن لحن هذه الآية هو نفي صفة الألوهية؛ وما هو إله لا يطرأ عليه الأفول والتغير؛ لأن ما هو كذلك يكون حادثاً، والحادث ليس بإله حتماً، وليست الآية بصدد الحديث عن أصل وجود الصانع والإله.

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

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

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

وما يبدو من كلام الرازي أَنَّ اختصاص كل مخلوق بصفة ونعت ومزية لا بدَّ أن يعود إلى علّةٍ وسببٍ؛ لجواز أَنَّ يتّصف بغيرها من الصفات والنوعات من دونها، وتعيّنها على هذه الشاكلة والهيئة دون علّةٍ سيكون ترجيحاً من غير مرجّح وهو محالٌ، وبذلك يكون اختصاص المخلوقات وتمايزها عن غيرها عائداً إلى خالقٍ حكيمٍ مختارٍ، فمن خلال الآية المتقدمة وما شابهها أثبت الرازي وجود الصانع وهو الله تعالى.

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

ثمّ يُشير إلى أَنَّ الحاجة إلى الاستدلال العميق على إثبات وجود الله جاءت في مرحلة متأخّرة من الزمن بعد التعقيد الملحوظ الذي أصاب حياة الإنسان، وسطوة الفكر الحديث الذي أسرفهم الإنسان ووجدانه، في حين كان إقناع

الإنسان بشكلٍ أسهل من الوقت الراهن بكثير، وكانت تكفي الإنسان أبسط أنواع الاستدلال على الصانع الحكيم: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]. [المصدر السابق: 8]

أهم النصوص التي تشير إلى إثبات الصانع عقلاً

لقد حفل التراث الإسلامي بالأدلة الكثيرة والمتنوعة على إثبات الصانع، وأسهب علماء الحكمة والكلام في شرح ذلك وبسطه، وكان النص الديني مادةً أساسيةً محوريةً استعان بها هؤلاء لإثبات مقصودهم، وما يعيننا هنا هو الوقوف على النص، سواءً كان آيةً أو روايةً، بغض النظر عما رافقه من تفاسير أو إسقاطات أو رؤى مسبقة؛ لنرى هل أن النص أرشد العقل فعلاً إلى هذا الغرض أو لا، وإن كان قد وظفه فبأي طريقة وبأي أسلوب؟ أجل سوف تتضمن الفقرة القادمة بعض الآراء التي تعرضت لتسخير بعض النصوص لإثبات أدلة عقلية على وجود الله، ومن هنا سوف تكون الفقرة القادمة منشطةً إلى طريقتين: الأولى طريق الآية، والثاني طريق الرواية، في قراءة جادة لبعض الآيات والروايات المتعرضة لذلك بشكل مباشر، وهذه القراءة تختلف عما قدمناه في استعراض الأقوال، فقد كنا نقرأ طبيعة الدليل العقلي على إثبات وجود الله من خلال فهم الفلاسفة والمتكلمين والمفسرين وقراءتهم للنص، أما الآن فنسعى إلى قراءة النص نفسه واستنطاق ما يريد، بعيداً عن الإسقاطات القبلية على النص.

الدليل العقلي على إثبات وجود الله بين الآية والرواية

ما يميّز العرض القرآني للتعريف بوجود الصانع هو الاختصار والإشارة دون الدخول في تفاصيل البرهان أو الشرح المطول للتدليل على ذلك، فتجد أن الآيات المتعرضة لموضوع إثبات الصانع نبّهت على ذلك عبر استخدام

مقدّمات تبدو إلى حدّ كبيرٍ بدهيّةٍ مركوزةٍ، ومعطياتٍ عقليةٍ راسخةٍ دون التعرّض إلى تنظيمها بشكلٍ منطقيٍّ أو دقّيٍّ فلسفيٍّ. وفي هذا الصدد يقول أبو بكر الرازي: «وأما الطريق الوارد في القرآن فحاصله راجعٌ إلى طريقٍ واحدٍ، وهو المنع من التعمّق، والاحتراز عن فتح باب القيل والقال، وحمل الفهم والعقل على الاستكثار من دلائل العالم الأعلى والأسفل، ومن ترك التعصّب» [فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 1، ص 236 و216].

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

1 - برهان العليّة

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

وتقريب الاستدلال على برهان العليّة باستعراض عناصر القياس الاستثنائيّ المنفصل (ويُطلق عليها أيضاً طريقة السبر والتقسيم أو برهان الدوران والترديد الذي ذكر في علم المنطق وتقريبه عبر المثال التالي: العدد إمّا زوجٌ أو فردٌ، لهذا العدد زوجٌ - كأن يكون العدد 4 مثلاً - فليس لهذا العدد بفردٍ. [انظر: المظفر، المنطق، ص 293]

ويمكن اقتباسه من هذه الآية على النحو التالي:

هنا مقدمة شرطية فيها أطراف ثلاثة، وهي: إما أن يكون الخالق هو الإله، فإن لم يكن الخالق هو الإله، فلدينا فرضان هما: إما أن يكونوا قد خلقوا من عدم أو من أنفسهم، والفرضان باطلان؛ لأنّ الخلق من عدم محالٌ لاستحالة أن يُعطيَ العدم وجوداً؛ ولأنّ الشيء لا يوجد نفسه لاستحالة الدور، فيلزم ثبوت كونهم مخلوقين من قبل إله.

وأما صيغة القياس الاستثنائي منها كما يلي:

إن لم يكونوا مخلوقين من الإله الواجب فهم مخلوقون من لا شيء أو من أنفسهم لكنّ خلقهم من لا شيء أو من أنفسهم محالٌ ثبت أنّهم مخلوقون من الإله الواجب.

وقد ذكر تقريره على النحو التالي:

إمّا أن يكون الإنسان قد جاء بذاته ومن دون خالق، وإمّا أن يكون هو الذي خلق نفسه، وإمّا أن يكون له خالق آخر، لكنّ الأول والثاني باطلان؛ لأنّ العقل لا يمكنه القبول بهما، فلا بدّ أن يكون الفرض الثالث هو

الصحيح. [انظر: مصباح يزدي، معارف القرآن، ج 1، ص 27]

فهنا ثلاثة احتمالاتٍ يمكن أن تُتصوّر في موضوع خلق الإنسان وإيجاده، تمّ التوصل إليها من خلال التحليل العقلي ارتكازاً على الموردين الأولين اللذين ذكرهما القرآن الكريم في هذه الآية، ومن خلال إبطال الثلاثة الأولى منها تمّ إثبات الاحتمال الأخير وهو الصحيح الذي تطمئنّ له النفس، وهو مقصود الاستفهام الذي ذكرهنا بطريقة القياس الاستثنائي العقلي.

وبعبارة أخرى، إنّ النصّ القرآني هنا تطرّق إلى صغرى القياس فقط دون كبراه؛ لأنّها بدهيّة فطريّة، على اعتبار أنّ القرآن هو كتاب هداية وتنبيه وليس كتاباً فلسفياً تُصاغ بواسطته القواعد المنطقيّة بشكل تفصيلي. قال في (الأمثل): «وهذه العبارة الموجزة والمقتضبة في الحقيقة هي إشارة إلى (برهان العلّية) المعروف الوارد في الفلسفة وعلم الكلام لإثبات وجود الله، وهو أنّ العالم الذي نعيش فيه - ممّا لا شكّ فيه - حادث؛ لأنّه في تغيير دائم، وكلّ ما هو متغيّر فهو في معرض الحوادث، وكلّ ما هو في معرض الحوادث محالٌّ أن يكون قديماً وأزليّاً» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 17، 187 و188].

وقد اعتمد المتكلّمون على هذا البرهان بشكلٍ أساسيٍّ في إثبات وجود الله. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 648]. بتقريب: أنّ الإنسان وسائر المخلوقات على صفحة الكون هي أمورٌ حادثّة؛ لأنّها متغيّرة متبدّلة، ولا بدّ أن ينتهي كلّ منها إلى علّةٍ موجدةٍ محدّثة، ويستحيل أن يوجد من دون علّةٍ واجبة. [انظر: رباني گليگاني، الإلهيات في مدرسة أهل البيت، ص 40]

وهناك آياتٌ أخرى تشابه الآيات المتقدّمة فيما يمكن الاستدلال بها على وجود الله نكتفي بذكرها هنا، وهي:

الآيات الكريمة: ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾ ﴿أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾. [سورة الواقعة: 59 و 64 و 69 و 72]

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَنُفْسَةٍ ثُمَّ مِنْ نَفْسٍ ثُمَّ مِنْ عِلْقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة غافر: 67].

وأما الروايات التي تعرّضت لهذا البرهان فهي على النحو التالي:

ما ورد في جواب الإمام الصادق على سؤال أبي شاكِر الديصانيّ حينما سأله:

«مَا الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ لَكَ صَانِعًا؟ فَقَالَ: وَجَدْتُ نَفْسِي لَا تَخْلُو مِنْ إِحْدَى جِهَتَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا أَنَا أَوْ صَنَعَهَا غَيْرِي، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا أَنَا فَلَا أَخْلُو مِنْ أَحَدٍ مَعْنَيْنِ: إِمَّا أَنْ أَكُونَ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً، أَوْ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَعْدُومَةً، فَإِنْ كُنْتُ صَنَعْتُهَا وَكَانَتْ مَوْجُودَةً فَقَدْ اسْتَعْنَتْ بِوُجُودِهَا عَنْ صَنَعَتِهَا، وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُجْدِثُ شَيْئًا، فَقَدْ ثَبَتَ الْمَعْنَى الثَّالِثُ أَنَّ لِي صَانِعًا وَهُوَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» [الصدوق، التوحيد، ص 290].

وعن الإمام الرضا «أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ: يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ، مَا الدَّلِيلُ عَلَى حَدَثِ الْعَالَمِ؟ قَالَ: أَنْتَ لَمْ تَكُنْ ثُمَّ كُنْتَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُكُونَ نَفْسَكَ وَلَا كَوْنَكَ مَنْ هُوَ مِثْلُكَ، إِنَّ الْأَشْيَاءَ تَدُلُّ عَلَى حَدُوثِهَا مِنْ دَوْرَانِ الْفَلَكَ بِمَا فِيهِ، وَهِيَ سَبْعَةُ أَفْلَاقٍ، وَتَحْرُكُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا، وَانْقِلَابِ الْأَزْمِنَةِ وَاخْتِلَافِ الْوَقْتِ وَالْحَوَادِثِ الَّتِي تَحْدُثُ فِي الْعَالَمِ مِنْ زِيَادَةِ وَنُقْصَانِ وَمَوْتٍ وَبَلَى وَاضْطِرَارِ النَّفْسِ إِلَى الْإِفْرَارِ بِأَنَّ لَهَا صَانِعًا وَمُدَبِّرًا، أَلَا تَرَى الْخُلُوقَ يَصِيرُ حَامِضًا وَالْعَذْبَ مُرًّا وَالْجَدِيدَ بَالِيًا وَكُلُّهُ إِلَى تَغْيِيرٍ وَفَنَاءٍ»

[المصدر السابق، ص 93؛ انظر: الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 396].

وقال الإمام علي: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ، وَلَا تَرَاهُ التَّوَاطُرُ، وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالُّ عَلَى قِدَمِهِ بِمُحْدُوثِ خَلْقِهِ، وَبِمُحْدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، ج 13، ص 44].

وهذه النصوص وما شابهها تبدو واضحة الدلالة - إلى حد كبير - على إثبات الصانع، ومن يقرأ سياقها العام والمناخ الذي وردت فيه يستشف أن المعصوم بصدد البرهنة على وجود الله، واستخدامه البرهان العقلي والمرتكزات الذهنية [انظر: الميرداماد، التعليقة على كتاب الكافي، ص 180]، ولكن يبقى القول إن صياغة المعصوم للبرهان العقلي على وجود الصانع، وإن كانت أكثر تفصيلاً ووضوحاً

وقصدًا، إلا أنها ليست في ضوء العرض المنطقي وقياسات البرهان العقلي، بل على استدلال وبيان القواعد العقلية المثبتة للمقصود، بطريقة تعتبر مفصلة إذا ما قيسَت بالصياغة القرآنية، إذ توصل المطلوب إلى السامع أو السائل.

ففي الرواية الأخيرة والرواية الثانية توظيف واضح للمعطى العقلي للبرهنة على وجود الله، ولهذا المعطى العقلي هو حدوث الخلق الدال على وجود المحدث.

ومن الرواية الأولى يمكن اقتباس جملة من القواعد العقلية بسهولة:

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

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

الثالثة: «وَإِنْ كَانَتْ مَعْدُومَةً فَإِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يُحْدِثُ شَيْئًا» وفي ذلك معطى فلسفي، وهو أن المعدوم لا يؤثر، أو أن فاقده الشيء لا يعطيه.

2 - برهان النظم

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

هذه الآية والآيات الأخرى المبيّنة لتدبير الكون وتفاصيل الحياة الدقيقة وحركتها المتقنة ونظامها العجيب السائد من الذرة إلى المجرة تشير إلى أن العقل يدرك دون شك أن ذلك لم يكن صدفة أو جزافاً، بل لا بد أن يعود إلى خالقٍ حكيمٍ ومدبّرٍ، ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة النمل: 88]

﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُتٍ﴾ [سورة الملك: 3]. [انظر: المصدر السابق: ص 52]
وما يميّز هذه الآيات أنها تحاكي سائر أصناف الناس وعوامهم ودون فرق بين المتعلّم أو غيره، فهي تثير في النفس والعقل مبادئ بدهيةً كامنةً، وهي أنّ هذا الخلق وهذا النظام العجيب لا بدّ أن ينتهي إلى ناظمٍ وخالقٍ ومدبّرٍ. ويمكن تصوير البرهان العقلي هنا في ضوء الآيات التي تناولت النظم في الكون على النحو التالي:

مقدمةٌ صغرى: إنّ لهذا العالم نظاماً (وهو ما نشاهده بالتجربة والعيان) مقدمةٌ كبرى: وكلّ نظامٍ يحتاج إلى علّةٍ ناظمةٍ (وهو ما يدركه العقل بالضرورة، وربما يكون قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ إشارةً إلى ذلك.

النتيجة: فهذا العالم لا بدّ أن ينتهي إلى علّةٍ ناظمةٍ. [انظر: مطهرى، مجموعته آثار شهيد مطهرى، ج 6، ص 940 وما بعدها]

وقد توقّف بعض الحكماء في إثبات مثل هذا البرهان لذاته تعالى، أو البرهنة على وجوب الذات عن طريقه، وقالوا إنّ غاية ما يمكن أن يثبتته هذا البرهان هو وجود النظم والإتقان في الخلق، ودحضه للصدفة وضرورة أن يعود هذا النظم إلى ناظمٍ ومدبّرٍ، إمّا كونه واجباً أو ممكناً، فمثل هذا البرهان عاجزٌ عن ذلك.

فقد ذهب ابن سينا (ت 427 هـ) إلى أنّ هذا البرهان يثبت صفة العلم والإحاطة للعلّة الأولى، فقال: «ولا لك أن تُنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم وأجزاء السماوات وأجزاء الحيوان والنبات ممّا لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن يُعلم أنّ العناية هي كون الأوّل عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير» [ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، المقالة التاسعة في صدور الأشياء، ص 415].

من هنا اعتبر البعض أنّ هذا البرهان قياسٌ جدليّ يُستعمل في إقناع عوامّ الناس، وهو قياسٌ لا يرتقي للسبك المنطقيّ البرهاني؛ لذلك لم يتعرّض فلاسفة

المسلمين إليه في إثبات الصانع. [انظر: خرمان، قواعد عقلي در قلمرو روايات، ص 58] وسواءً اعتُبر استدلالاً جدلياً أو برهانياً لعوام الناس أو لخواصهم، فبعد الإمعان في مثل تلك الآيات والتدبر فيها وضم بعضها إلى بعض يمكن القول إن القرآن الكريم أرشد على طريقته إلى جمال الخلق وتكامل صنعه، وعلى الإنسان أن يستنتج ما يلزم ذلك بنفسه، بما منحه من قوة فهم ورجاحة عقل، سواءً إثبات الصانع أو توحيده أو علمه، فتجد الآيات المتعرضة لهذه المعاني تحتتم بعض آياتها بمادة العقل، كآيات: 5: الجاثية، و 164: البقرة، و 90: آل عمران، وبعضها الآخر بمادة التفكير، كآيات: 3: الرعد، و 11 و 69: النحل، و 21: الروم.

وهناك جملة من النصوص الروائية استدلّت بجمال الخلق وبياتقان الصنع ودهشة تفاصيل التدبير، وبدقة النظم في هذا الكون ولطافة إعداده؛ على إثبات الصانع، ونكتفي هنا برواية واحدة:

من حديث الإمام الصادق للمفضل بن عمر: «يا مفضل، أول العبر والأدلة على الباري - جلّ قدسه - تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وميزته بعقلك، وجدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسما مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كاللبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيها لشأنه معدّ، والإنسان كالمالك ذلك البيت، والمخول جميع ما فيه. وضروب النبات مهيأة لمأربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه، ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة، ونظام وملاءمة، وأن الخالق له واحد وهو الذي ألفه ونظمه بعضاً إلى بعض» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 61].

«فكر يا مفضل في أعضاء البدن أجمع، وتدبر كل منها للإرب، فاليدان للعلاج، والرجلان للسعي، والعينان للاهتمام، والفم للاغتذاء، والمعدة

للهمضم، والكبد للتخليص، والمنافذ لتنفيذ الفضول، والأوعية لحملها، والفرج لإقامة النسل، وكذلك جميع الأعضاء إذا تأملت وأعملت فكرك فيها ونظرك وجدت كل شيء منها قد قُدر لشيء على صوابٍ وحكمة. قال المفصل: فقلت: يا مولاي، إن قومًا يزعمون أن هذا من فعل الطبيعة. فقال: سلهم عن هذه الطبيعة، أي شيء له علمٌ وقدرةٌ على مثل هذه الأفعال، أم ليست كذلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من إثبات الخالق؟ فإن هذه صنعته، وإن زعموا أنها تفعل هذه الأفعال بغير علمٍ ولا عمدٍ وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة، علم أن هذا الفعل للخالق الحكيم، وأن الذي سمّوه طبيعةً هو سنّته في خلقه، الجارية على ما أجراها عليه» [المصدر السابق: ص 67].

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

3 - برهان الفقر والحاجة (الإمكان)

بعد الإمعان والتدقيق في النصوص الدينية - ولا سيما القرآن الكريم - يمكن القول إن لبعض النصوص القابلية للانطباق على أكثر من دليل على إثبات الصانع، وتحوي على أكثر من وجه، وبعض الآيات من هذا القبيل، ففي الوقت الذي تشير إلى عظمة الخالق وبديع النظم، تشير أيضًا إلى كون جميع المخلوقات ممكنة، وهي بحاجة إلى الله من خروجها من الإمكان إلى الوجود، ومنها قوله تعالى:

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

هذه الآيات ونحوها تثبت أن الإنسان وسائر الموجودات مفتقرة إلى الله - تعالى - في وجودها ومحتاجة في ذواتها وآثارها، فهي محتاجة إليه في الإيجاد والخلق وفي البقاء واستمرار الحياة، وما تحتاجها من لوازم من أجل ذلك من طعامٍ وشرابٍ واجتماعٍ أو تكاثُرٍ، والشفاء من الأمراض والعلل والخلاص من الأخطار، وهذه الحاجة تعني أنها ممكنة ليست واجبةً تتساوى فيها نسبة الوجود والعدم، وهي عين التعلُّق بالعلَّة الموجدة، ولا بد أن تكون تلك العلَّة واجبة الوجود غير مفتقرة، وهي الله تبارك الله تعالى.

وهذه النصوص تشير إلى جملة من القواعد العقلية وهي: حاجة المخلوق إلى الخالق، وافتقار المعلول إلى علته، واضطرار وجود الممكن إلى وجود الواجب، وهو أصلٌ يدعن له الذهن ويسلم به العقل دون شكٍّ، لذا تجد أن المتكلم والفيلسوف والعارف استعان بها لإثبات الواجب، حسب الأدوات والقواعد والأطر التي يتبنّاها، وفي ضوء الصياغة والاصطلاحات التي يراها مناسبة.

فتجد أن المتكلم وظف موضوع الحدوث في إطار مسعاه للاستدلال بهذا البرهان لإثبات الصانع، وبحَث الفيلسوف هذا البرهان في إطار الإمكان الماهوي، واستعانت الحكمة المتعالية بالإمكان الفقري (برهان الصديقين)

[انظر، خرمان، قواعد عقلي در قلمرو روایات ص 35]. فقال المتكلمون: إنَّ المعلول يحتاج إلى علته حدوثاً فقط، وقال الفلاسفة: بل وبقاءً أيضاً. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، ص 264؛ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 214 و 215؛ الفخر الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 385؛ العلامة الحلي، كشف المراد، ص 115 و 116؛ الفيض اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج 1، ص 138 و 139]

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

عن الإمام الصادق أنه قال: «فَإِنَّا لَا نَشْكُ فِي اللَّهِ أَبَدًا، أَمَا تَرَى الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَلْجَانِ وَلَا يَشْتَبِهَانِ، يَذْهَبَانِ وَيَرْجِعَانِ، قَدْ اضْطَرَّا لَيْسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَائُهُمَا، فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا فَلَا يَرْجِعَانِ فَلِمَ يَرْجِعَانِ؟! وَإِنْ لَمْ يَكُونَا مُضْطَرَّيْنِ فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَالنَّهَارُ لَيْلًا؟! اضْطَرَّا وَاللَّهِ يَا أَخَا أَهْلِ مِصْرَ إِلَى دَوَامِهِمَا، وَالَّذِي اضْطَرَّهُمَا أَحْكَمُ مِنْهُمَا وَأَكْبَرُ مِنْهُمَا» [الصدوق، التوحيد، ص 294 و 295].

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

ويمكن صياغته بالشكل التالي:

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

المقدمة الثانية: لكنهم رجعوا إلى النقطة التي بدأوا منها.

النتيجة: فهم مضطرون ومحتاجون لذلك.

وسئل الإمام الصادق عن الدليل على وجود الله فقال: «مَا بِالْخُلُقِ مِنْ

الحَاجَةِ [المجسِّي، بحار الأنوار، ج 75، ص 262]. ومثله ما سيأتي عن الإمام الحسين: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ». وجاء عن الإمام السَّجَّاد: «اللَّهُ هُوَ الَّذِي يَتَأَلَّهُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْحَوَائِجِ وَالشَّدَائِدِ كُلُّ مَخْلُوقٍ عِنْدَ انْقِطَاعِ الرَّجَاءِ مِنْ كُلِّ مَنْ هُوَ دُونَهُ، وَتَقْطَعُ الْأَسْبَابُ مِنْ جَمِيعِ مَا سِوَاهُ» [الصدوق، التوحيد، ص 4].

4 - برهان الصديقين

الصديق: هو الذي لم يدع شيئاً ممّا أظهره باللسان إلاّ حققه بقلبه وعمله [الجرجاني، التعريفات، ص 58] والصديقون اصطلاح استخدمه صدر المتألهين في حكمته المتعالية، وعنى به أولئك المتعمقين الذين لا يستندون في الاستدلال على ذاته - تعالى - إلا به، وقال عن برهان الصديقين: «وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به - تعالى - عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحدٍ، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته - تعالى - وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالإمكان للماهية، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكنّ هذا المنهج أحكم وأشرف» [صدر الدين الشيرازي، الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 13 و 14].

وقد اختلف صدر الدين الشيرازي مع البرهان الذي اخترعه ابن سينا بعد أن أشار إليه الفارابي كما ستأتي الإشارة إلى ذلك بعد قليل، وفيما يلي بعض الآيات التي أشارت إلى هذا البرهان:

قال تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53].
وقال أيضاً: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: 3].

هذه الطائفة من الآيات الكريمة تشير إلى لحنٍ آخر ربّما يختلف عمّا ذكر في الطوائف الأخرى، والتي أشارت إلى آثار الذات المقدسة؛ لأنّنا يمكن أن نفهم أنّ الذات المقدسة فيها هي الفاعل في الهداية إلى مبدع الوجود ومخترع الأشياء، وهو ذاته - سبحانه - المُظهر لذلك من دون توسيط الخلق، والآثار والموجودات كما تقدّم في الآيات التي ذكرت للتدليل على وجود الله.

وقد تقدّم أنّ المتكلمين استعانوا بالحدوث على إثبات الصانع، وجعل قدماء الفلاسفة الحركة دليلاً على وجود علّة العلل، وبعض حكماء المسلمين سخر الإمكان للبرهنة على وجود الواجب.

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

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

واستعان الشيخ ابن سينا أيضاً بهذه الآيات مبيّناً صياغته في برهان الصديقين بعدما اعتمد على عنصر الموجود نفسه لإثبات الواجب بهذا البرهان. قال ابن سينا: «تنبيهٌ [في بيان ترجيح طريقة الإلهيين على طريقة المتكلمين والحكماء في إثبات واجب الوجود]: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدانيّته

وبرأته عن الصمات، إلى تأملٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتاج إلى اعتبارٍ من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجودٌ وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أُشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أَقُولُ إِنَّ هَذَا حَكْمٌ لِقَوْمٍ. ثُمَّ يَقُولُ: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. أقول: إن هذا حَكْمٌ للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 102؛ انظر ابن سينا، كتاب النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 547].

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

كذلك اعتبر صدر الدين الشيرازي أنّ هذا البرهان هو أكمل وأسدّ البراهين، بناءً على ما تبناه من قواعد وحدة الوجود وبساطته وأصالته، فقال: «وأسدّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصدّيقين الذين يستشهدون به - تعالى - عليه، ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحداً بعد واحدٍ، وغير هؤلاء كالمتكلمين والطبيعيين وغيرهم يتوسّلون إلى معرفته - تعالى - وصفاته بواسطة اعتبار أمرٍ آخر غيره، كالإمكان للماهیة، والحدوث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك، وهي

أيضاً دلائل على ذاته، وشواهد على صفاته، لكن هذا المنهج أحكم وأشرف. وقد أشير في الكتاب الإلهي إلى تلك الطرق بقوله تعالى: ﴿سَرَّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [صدر الدين الشيرازي، الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربعة: ج 6، ص 13 و 14]. والتقرير الذي أورده الشيرازي لهذا البرهان بحاجة إلى تأمل ودقة لفهمه، لا سيما بعد الاختلاف في تفسيره على أكثر من صياغة وعرض. إلا أن التفصيل في ذلك يخرجنا عن حدود هذه الدراسة.

وإلى جانب النصوص المتقدمة هناك نصوص روائية أكدت هي الأخرى على ظهور الخالق وحضوره في تفاصيل الكون؛ الأمر الذي لا يحتاج إلى الاستدلال على إثباته سوى التأمل في ذاته، ومن دون الحاجة إلى جعل وسائط بين الخالق وبين من يروم لقاءه والتعرف عليه، وهذه النصوص عديدة نذكر منها روايتين:

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

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

هوية الأدلة العقلية التي أوردتها النصوص

يبدو أن توظيف النصوص الدينية للعقل في الاستدلال على إثبات الصانع - سواء كان بشكل مباشر أو بغيره - أمر لا محيد عنه، بل لا يمكن أن يرشد

النص إلى أمرٍ دون الاستعانة بالعقل، كيف لا وهدف النص هو مخاطبة العقول ومحاكاة الألباب وإرشاد الأذهان؟ ولكن ما ينبغي أن يُسأل هنا هو: عن طبيعة هذا التوظيف وعن طريقة الاستخدام وماهية الاستدلال العقلي الذي وظفته النصوص، وقد أشرنا في هذا البحث إلى أن الاستدلال العقلي الذي ذُكر فيها ليس على سبيل البرهان المنطقي والدليل الفلسفي، ونقصد بهذه الإشارة أن القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد، فهو غير معنيٍّ باستعراض ما يقصد على الطريقة والسبيل الذي ذكره بعض من استنبط وبين وشرح بعض النصوص على هيئة القياسات المنطقية الصرفة، وإنما احتريزنا عن ذلك لأننا نرى في بعضها على الأقلّ لوّنًا من التكلّف في استعراض المعطيات العقلية التي أوردتها النصوص للدلالة على إثبات الصانع.

وهذا واضح لا سيّما في النصوص القرآنية والروايات السابقة التي تعرّضت لموضوعة إثبات الصانع، ويسوغ لنا القول هنا إن أقصى ما يمكن نعت تلك الاستدلالات بأنها طرقٌ خاصّةٌ استخدمها النصّ بحسب مقتضيات المناسبة والزمان؛ للإرشاد إلى مراده، وهو هنا إثبات وجود الله اعتمادًا على مسلماتٍ ذهنيةٍ ودعائم عقليةٍ راسخة. أجل، حاول الحكماء والمتكلمون والمفسرون وضع تلك الدلالات النصّية في قوالب تحاكي قناعاتهم وفهمهم ومنهجهم للبرهنة على إثبات الصانع، يقول ابن سينا في تعداد أقسام الحكمة النظرية: «وحكمةٌ تتعلّق بما وجوده مستغنٍ عن مخالطة التغيّر، فلا يخالطه أصلًا، وإن خالطه فبالعرض، لا أن ذاته مفترقةٌ في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزءٌ منها، وهي معرفة الربوبية، ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادةٌ من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرّفٌ على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 17].

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

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

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

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

الخاتمة

هناك فئتان من المفسرين لاحظتا الدليل العقلي على وجود الله في القرآن الكريم، لكنهما اختلفتا في توظيفه حسب ما تفهمانه من النص القرآني: الأولى: وهي الفئة التي كانت مهتمةً بالجانب الكلامي العقدي، اعتبرت أن هناك آيات قرآنية عديدة تهدف إلى إثبات وجود الله، وصاغوها على شكل براهين عقلية قد تتفرع إلى براهين مختلفة ومتنوعة وقد تعود إلى براهين عقلية محدودة كعودة بعض البراهين إلى برهان النظم.

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

142

وربما يكون الوصول إلى نتائج أكثر جدوى في تحديد موقف كلٍّ إزاء توظيف النص القرآني والنصوص الروائية للاستدلال العقلي للتدليل على وجود الله واستيضاح رؤيته بعد ملاحظة أمرين:

الأول: ينبغي دراسة الأبعاد والقيود والمرحلة التي أحاطت بالنصوص المراد توظيفها لهذا الغرض والفئة المخاطبة التي استهدفتهما، وليس ملاحظتها بنحو تجريدي مفضل حتى يتسنى للباحث معرفة طبيعة القصدية القرآنية بشكل أكثر وأوضح.

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

القرآني العامة، قد يخلّ في الوصول إلى نتائج واضحة في مثل هذه البحوث، ومن الملاحظ أنّ الآراء التي تناولت النصّ للبرهنة على استخدام العقل في إثبات وجود الله قد أخذت أكثر الآيات القرآنية بطابع تجزيئي منفرد، وليس بطريقة موضوعية توحيدية، فقد يكون تناول الآيات المتعرضة لهذا الموضوع وربط مدلولات بعضها ببعض أجدى في خلق تفسير وبيان قرآني موحد إزاءه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 10 - 12]

ومن الواضح أنّ التفصيل أكثر في كلا الأمرين وما يتعلق بهما من القولين السابقين يخرجنا عن محلّ البحث في هذه الدراسة؛ لأنّ بعض ما ذكر مرتبّط بعلوم القرآن وفلسفة التأويل، فيمكن بسط الحديث عن ذلك هناك. ولكنّ ما لا يمكن إنكاره هنا أنّ النصّ بوصفه مصدراً معرفياً أرشد العقل بشكلٍ جليّ في التدليل على الخالق وآثاره ونعمه، وربّما يكون من السداجة التشكيك في أصل ذلك، فإنّ حثّ العقول على التدبّر في أسرار الخلق وألغازها، وإن اختلفت السبل والطرق في بيان ذلك، وهي طرق اختصّ بها القرآن للتدليل على قضاياها ومقاصده.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 1416 هـ.
2. ابن رشد، محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1998 م.
3. ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت - لبنان، 2001 م.
4. ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 2002 م.
5. ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1993 م.
6. ابن سينا، أبو عليّ حسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، منشورات جامعة طهران، م1378 ش.
7. ابن سينا، أبو عليّ حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر بلاغة، 1377 ش.
8. ابن سينا، أبو عليّ حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات) مكتبة آية الله المرعشي، 1373 ش.
9. أبو ريذة، محمد عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفيّة، القسم الأول، دار الفكر العربيّ، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية: 1978 م.

10. الأحسائي، محمد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، مؤسسة أم القرى (دار الهدى)، الطبعة الأولى: 2001 م.
11. البحراني، يوسف، الحقائق الناطرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1374 ش.
12. بهشتي، د. محمد، خدا از دیدگاه قرآن، بنیاد نشر آثار و اندیشه های آیت الله شهید دکتر بهشتی - تهران، 1387 ش.
13. جواد آملی، عبد الله، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسرائ للتحقيق والنشر، دار الصفوة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1996 م.
14. حسين زاده، محمد، معرفت دينی، عقلانيت و منابع، مؤسسه امام خميني، الطبعة الأولى: 1389.
15. الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، تحقيق: حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الرابعة: 1413 هـ.
16. خرميان، جواد، قواعد عقلی در قلمرو روايات، دار السهروردي للبحوث والنشر، الطبعة الأولى: 1388 ش.
17. الداماد، محمدباقر، التعليقة على كتاب الكافي، تحقيق: مهدي رجائي، مطبعة الخيام، 1387 ش.
18. الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا، الرسائل الفلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة: 1982.
19. الرازي، محمد فخر الدين، تفسير مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى: 1421 هـ - 2000 م.
20. الرازي، محمد فخر الدين، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 1420 هـ.
21. الرازي، محمد فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1407 هـ.
22. الرازي، محمد فخر الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، تقديم الدكتور نجف

- زاده، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران - إيران، الطبعة الأولى: 1426 هـ.
23. رباني گلپایگانی، علي، الإلهيات في مدرسة أهل البيت، لوح محفوظ، قم - إيران، الطبعة الأولى: 2000 م.
24. زينة، حسني، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1978 م.
25. الصدر، محمداقبر، الرسول - المرسل - الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1992 م.
26. الصدر، محمداقبر، المدرسة القرآنية، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية: 2013.
27. صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، 1998 م.
28. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي، مؤسسه النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى: 1398 هـ.
29. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق وتقديم: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، 2003 م.
30. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، اسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الثانية: 1413 هـ.
31. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، نشر المرتضى، مشهد - إيران، الطبعة الأولى: 1403 هـ.
32. العريفي، سعود بن عبد العزيز، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، دار علم الفوائد، مكة المكرمة - السعودية، الطبعة الأولى: 1419 هـ.
33. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، القسطاس المستقيم، الموازين الخمسة

- للمعرفة في القرآن، قراءة وتعليق: محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق - سوريا، 1993 هـ.
34. الفارابي، أبو النصر بن محمد بن طرخان، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق: بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1986 م.
35. الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان، فصوص الحكم وشرحه، منتدى الآثار والمفاخر الثقافية.
36. الفاضل المقداد، جمال الدين، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، مكتب النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية: 1422 هـ.
37. الفيض اللاهيجي، عبد الرزاق علي بن الحسين، شوارق الإلهام، منشورات المهدي، أصفهان - إيران، 1372 ش.
38. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدار المصرية، القاهرة، تحقيق جورج قنواتي، 1965 م.
39. كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عوידات للطباعة والنشر، بيروت - لبنان: 1978 م.
40. المجلسي، محمدباقر، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية المصححة 1403 هـ.
41. مجموعة من الباحثين، درآمدى بر تاريخ فلسفه اسلامى، سمت ومؤسسهى امام خمينى، قم - إيران، الطبعة الثالثة: 1395 ش.
42. مصباح يزدي، محمدتقي، معارف القرآن، تعريب، عبد المنعم الخاقاني، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1988.
43. مصباح يزدي، محمدتقي، أصول المعارف الإنسانية، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، الطبعة الأولى: 2001 م.
44. مطهرى، مرتضى، مقدمه بر جهانبينى اسلامى، انتشارات صدرا، قم - إيران، 1384 ش.

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