Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The motives behind the search for divine ontological viewpoint.. Analytical study

Kamal Mas'oud Thabih
Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria. E-mail: k.m.thabih@aldaleel-inst.com

Summary

The word «motives» in the article's title refers to that which may motivate man-concerning his optional acting and the goal that would make his acting be characterized by wisdom and being far from absurdity-towards establishing a divine ontological viewpoint, which tells about the doctrinal dimension, and moves in the way of ideological viewpoint deduction. Therefore, studying the search for the divine ontological viewpoint is concerned with the research motives, through which reason realizes the need to establish a doctrinal view, so that both the optional dimension and the teleological dimension remain preserved within that motivity, in a way that it would not be possible to dismantle between the motives, in the aforementioned sense, and the goal on which all human actions are based, including the motivation towards the divine ontological viewpoint on the one hand, and on the other hand, putting an end to the confusion between two types of motives; the first: is the Research motives, and the second is the Confirmative motives, so that we might explore the negative results when not distinguishing between the tow. This has led to a set of hypotheses, such as the hypothesis of fear, ignorance and others, considering them as research motives towards the establishment of the divine ontological viewpoint, which is far from being so.

In this article, I have followed the mental and critical analysis approach in reviewing opinions and theories in the context of talking about the motives for establishing the divine ontological viewpoint.

Keywords: divine ontological viewpoint, legal necessity, mental necessity, Ash'arites, Imammites

---

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.56-83

Received: 4/7/2023; Accepted: 2/8/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

CC BY NC

بواعث البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية.. دراسة تحليلية

كمال مسعود ذبيح

أستاذ مساعد في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني:
k.m.thabih@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ المراد من كلمة «البواعث» في عنوان المقال هو ما يحرّك الإنسان - بما يمتلك من فعل اختياري وغاية توجب اتّصاف فعله بالحكمة والخروج عن العبثية - نحو تأسيس رؤية وجودية إلهية، تحكي عن البعد العقدي، وتقع في طريق استنباط الرؤية الأيديولوجية. وعليه دراسة بواعث البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية تعتني بالمحركات البحثية التي يدرك العقل من خلالها وجوب بناء رؤية اعتقادية، بحيث يبقى كلّ من البعد الاختياري والبعد الغائي محفوظًا ضمن تلك الباعثية والمحرّكية، على نحو لا يمكن التفكيك بين البواعث بالمعنى المذكور والهدفية التي تقوم على أساسها جميع أفعال الإنسان بما فيها البعث والتحريك نحو الرؤية الوجودية الإلهية من جهة، ومن جهة أخرى وضع حدّ للخلط بين نحوين من البواعث. الأوّل: البواعث البحثية، والثاني: البواعث التصديقية، لنستكشف عندها الآثار السلبية على عدم التمييز بينهما، والتي ساقت إلى مجموعة من الفرضيات، كفرضية الخوف والجهل وغيرهما واعتبارهما من المحرّكات البحثية نحو تأسيس الرؤية الوجودية الإلهية، وهي أبعد من أن تكون كذلك. اتّبعت في هذا المقال منهج التحليل العقلي والنقدي في استعراض الآراء والنظريات في سياق الحديث عن دوافع تأسيس الرؤية الوجودية الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الرؤية الوجودية الإلهية، الوجوب الشرعي، الوجوب العقلي، الأشاعرة، الإمامية.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 56 - 83

استلام: 7/4/ 2023 ، القبول: 8/2/ 2023

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

إن دراسة بواعث البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية[1] يرجع في الأساس ضمن الأبحاث الكلامية إلى الحديث عن وجوب النظر والمعرفة، وتحديد أوّل الواجبات على المكلّف الكلامي[2]، الذي يدور موقفه العقدي بين حالات ثلاث: أ- اليقين بالرؤية الوجودية الإلهية. ب- اليقين بعدمها. ج- الشكّ فيها.

الفرق المنهجي بين المواقف الثلاثة يتمثّل في مطالبة الموقفين الأوّلين بالدليل على الإثبات أو النفي؛ لاشتراكهما في الحالة اليقينية والوثوقية بالرؤية الاعتقادية أعمّ من كونها إلهيةً أو غيرها، دون أن تقتصر المطالبة بالدليل على الرؤية الوجودية الإلهية وإعفاء غيرها عن تقديم ما يكون دليلًا على نفي الرؤية الوجودية الإلهية وإثبات نقيضها. ولا معنى لمطالبة الموقف الشكّي بالدليل؛ لأنّه فرع الاعتقاد، ولا اعتقاد مع الشكّ الذي تتساوى فيه النسبة بين الإثبات والنفي.

المسار المشترك للمواقف الثلاثة عبارة عن الالتزام بالبحث عن الرؤية الوجودية الإلهية، وتحديد نوع الحكم عليها، وهذا لا يستثنى منه حتى الشاكّ الذي يكون مطالبًا بتحويل حالة الشكّ إلى اليقين، واللاأدرية إلى الجزمية.

هذه النقطة المشتركة الحاكمة على كلّ إنسان يعبّر عنها بـ «البواعث البحثية»، والتي ينبغي تمييزها عن صنف آخر من البواعث نصطلح عليه بـ «البواعث الاعتقادية» أو «البواعث التصديقية».

التمايز بينهما يرجع إلى المهمّة التي يقوم بها كلّ صنف، فالبواعث البحثية تتكفّل بالجواب عن سؤال: لماذا يجب البحث عن الرؤية الإلهية؟ بينما الثاني يتكفّل بالجواب عن سؤال: ما سبب الاعتقاد بهذه الرؤية دون غيرها؟

العلاقة المنطقية بين الصنفين هي علاقة طولية، فالبحث عن البواعث الاعتقادية في طول البحث عن البواعث البحثية، وهي متأخّرة عنها في الرتبة المنهجية، وهذا هو الموجب لتقدّم مسألة النظر والمعرفة على بقيّة المسائل الكلامية، وإن وقع النزاع في تحديد أوّل الواجبات على

1. ينبغي الإشارة هنا إلى أنّ مصطلح «الرؤية الكونية» يوهم بالاختصاص بالكون (Universe) دون الوجود الإلهي، بيد أنّ الصحيح شموله لهذا الوجود، ولدفع هذا أفضّل استخدام مصطلح الرؤية الوجودية بدلًا عن الرؤية الكونية. [انظر: الوائلي، المنهج التكاملي والرؤية الوجودية، مجلة الدليل، العدد الأول، ص 107]

2. يمتاز المكلّف الكلامي عن المكلف الشرعي بأنّ الثاني مقيّد بالبلوغ دون الأوّل؛ إذ يكفي فيه العقل والتمييز. [انظر: الأحسائي، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين ، ص 74 و75؛ العاملي، حقائق الإيمان ، ص 135 – 138]

المكلّف، فوجدت أقوالًا متعدّدةً منها:

الأوّل: معرفة الله ﷻ؛ لأنّها مقصودة بالذات، وغيرها مقصود بالتبع، ولما ثبت عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدين معرفته» [عبده، شرح نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 14].

الثاني: النظر والفكر في المعرفة، دون المعرفة ذاتها؛ لأنّها متوقّفة على النظر توقّف المشروط على شرطه، فإنّ النظر والفكر وهما «ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول» [الحلي، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص 29] شرط في حصول المعرفة، ومن دونهما يمتنع تحقّقها.

الثالث: القصد إلى النظر؛ لأنّه فعل اختياري مسبوق بالقصد، فيتقدّم على النظر، من باب تقدّم الإرادة على الفعل.

الرابع: الشكّ؛ لأنّ النظر بدون شكّ سابق يستلزم طلب تحصيل الحاصل، وهو محال؛ لدوران الأمر بين ترجيح الإثبات على النفي أو ترجيحه على الإثبات، وكلاهما اعتقاد جازم متحقّق لا معنى للنظر معه. [انظر: المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 73؛ الإيجي، المواقف، ج 1، ص 166]

لا أعتقد أنّ ترجيح أحد تلك الأقوال وتشخيص أوّل الواجبات ذا قيمة مؤثّرة في مسار البحث واختلاف نتائجه، خصوصًا إذا قلنا: «هذه المنازعة لفظية؛ لأنّه إن عنى بأوّل الواجبات ما يجب لذاته وبالقصد الأوّل فهو المعرفة وإلّا فهو النظر أو القصد إليه» [الحلّي، معارج الفهم في شرح النظم، ص 91].

الذي ينبغي التأكيد عليه ضرورة التمييز وعدم الخلط بين البواعث الاعتقادية والبواعث البحثية؛ لما يترتّب عليه من آثار ونتائج ذات ارتباط وثيق بالرؤية الإلهية، وهذا ما لا نجده في الأبحاث الكلامية التي انشغل اهتمامها بتلك المنازعة المعنوية التي دأب الكثير منهم على حلّها والخروج برؤية تصالحية تشترك في التصديق بوجوب النظر والمعرفة، واعتبار أوّل المسائل الكلامية هي الرؤية الوجودية الإلهية من حيث البواعث البحثية. [جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص 7 و8]

نتيجة الخلط بين البواعث البحثية والبواعث الاعتقادية

ثمّة نظريات تطرح على أنّها تمثّل بواعث اعتقاديةً بالرؤية الإلهية، ونجدها تتصدّى للجواب عن منشإ ظهور الدين في حياة الإنسان، مع أنّها تفتقد المستند العلمي الذي يثبتها، وتبتلي بعدم القدرة على الفصل بين البواعث البحثية عن الرؤية الوجودية وغيرها، ونكتفي بذكر فرضيتين على ذلك، وملاحظة بعض الإشكاليات المختلطة؛ نتيجة عدم التمييز بين الصنفين من البواعث، وهما:

الأولى: فرضية الجهل بعلل الظواهر

تقرّر الفرضية في أفضل صياغاتها: أنّ الحياة البشرية في بعدها التفكيري مرّت بثلاث مراحل:

1- المرحلة اللاهوتية / الخيالية: وفيها يتمّ إرجاع حوادث الطبيعة وتفاعلاتها إلى علّة ما ورائية وحقيقة غيبية تسمّى بـ «الإله» نتيجة جهل الإنسان بالعلل الطبيعية، والإيمان بضرورة أن يكون لكلّ حادثة علّة.

2- المرحلة الفلسفية / الفكرية: وتمثّل الفترة التي استطاع الإنسان فيها الوقوف على فكرة وجود قويّ، مؤثرة واحدة تسمّى بـ (الطبيعة)، واستبدال التفسير اللاهوتي للسببية بالتفسير الفلسفي، الذي ينصّ على تخطئة إرجاع ظواهر الطبيعة إلى تلك الحقيقة الماورائية؛ أعني: الإله.

3- المرحلة العلمية / الوضعية: وهي الفترة التي تجاوز فيها الإنسان المعرفة الإجمالية لمبدإ السببية، ليصل إلى المعرفة التفصيلية بعلل الأشياء، وذلك عن طريق العلم والتجربة والملاحظة، وبذلك حلَّت الحقيقة العلمية مكان الخرافة الغيبية، وتبيّن الخطأ في برهان النظم، عندما تمّ إرجاع النظام الكوني إلى الإله الواحد، وتجاهل الطبيعة التي تستند إليها كلّ حادثة. [انظر: هميلتون، جامعه‌شناسی دين، ص 38 - 40]

وعلى أساس هذه النظرية يبدو أنّ الله ينسحب خطوةً ويتراجع إلى الوراء كلّما تقدّم العلم خطوةً إلى الأمام، وعلى حدّ تعبير أوغست كونت (Aguste comte) نفسه: «إنّ العلم يحيل إلى التقاعد أبا الطبيعة والكائنات (الله)، ويقدّم له كل الشكر على الخدمات التي كان يسديها من قبل بشكل مؤقّت» [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 1، ص 482].

يكشف هذا التمرحل الثلاثي الذي افترضه أوغست كونت عن أنّ الدافع التصديقي بالرؤية الوجودية الإلهية هو الجهل الإنساني بالأسباب الحقيقية للظواهر الطبيعية، والذي تزامن مع بداية المعرفة البشرية، لتنتقل بعد تجاوزها المرحلة الفلسفية إلى الدور العلمي الوضعي الذي تمكّن من عزل الرؤية الوجودية الإلهية عن الواقعية. [الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، ص 220 و221]

المؤاخذات على فرضية الجهل

أوّلًا: تشتمل الفرضية الأوجستية على جانبين: أحدهما صحيح وهو أنّ نشأة التفكير الإنساني بدأت في مرحلة سابقة على اكتشاف العلل والأسباب الطبيعية، والآخر خاطئ وهو جعل بداية التفكير بالرؤية الوجودية الإلهية - فضلًا عن التصديق بها - عندما واجه

استفهامات الطبيعة وتفاعلاتها؛ كالزلازل والبراكين والأمطار ونحوها، وهذا لا دليل عليه أوّلًا، ويتعارض ثانيًا مع أسبقية الأسئلة المعرفية المتعلقة بـ (الوجود) و(الإنسان) و(السبيل) وهي: من أين وفي أين وإلى أين؟ ثمّ أضف إلى ذلك أنّ أصحاب هذه النظرية لم يقدّموا لنا الدليل المقنع الذي ينفي وجود دعائم فطرية أو عقلية لظهور الدين في حياة الانسان.

ثانيًا: تحاول الفرضية المذكورة تصوير التنافي الذاتي بين الإيمان بالرؤية الإلهية، والتصديق بالعلل الطبيعية، وكأنّهما طرفي نقيض يستحيل اجتماعهما، وهذا التصوّر خاطئ؛ لأنّ الرؤية الوجودية الإلهية لا تلغي انتساب الظواهر الكونيّة إلى عللها التي تكشف عنها الملاحظة والتجربة، وإنّما تؤكّد على ضرورة رجوع جميع العلل الوجودية إلى مبدإ واحد يُطلق عليه (الواجب بالذات) بحيث تقع في طول ذلك المبدإ الواجبي، فالله ﷻ ليس في عرض العلل الطبيعية حتّى يؤدّي إسناد ظاهرة إليه إلى إبطال العلّة الأخرى أو العكس.

ثالثًا: من الضروري أن يكون الحكم على الرؤية الوجودية الإلهية إيجابًا أو سلبًا يستند إلى الدليل الإثباتي، وعليه: تواجه الفرضية المذكورة إشكالًا منهجيًّا يرتبط بالأساس الذي تقوم عليه، وهو الاستقراء الظنّي الذي لا يتجاوز دراسة بعض الحالات الدونية للأفراد الإنسانية، دون الأخذ «بعين الاعتبار النظرة الكونيّة لقمم الفكر الإنساني» [مطهري، مجموعه‌ى آثار، ج 1، ص 486 و 487]. وحينئذٍ تفتقد التعميم الذي يرتكز على حكم العقل المستند إلى علله وأسبابه التي توجبه؛ كالاستقراء التامّ أو الاستقراء الناقص المعلّل ونحوهما، وهذا سبب توصيفها بالفرضية دون أن ترقى إلى مستوى النظرية.

رابعًا: تستبطن الفرضية المذكورة خلطًا منطقيًّا بين صنفي البواعث هما: البواعث البحثية والبواعث التصديقية؛ إذ إنّ الاستفهام عن الطبيعة وعلاقاتها مع الواقع في طريق الحركة الفكرية، يمثّل دافعًا للبحث عن الرؤية الإلهية، دون أن يكون دخيلًا بنحو السببية التامّة للتصديق بها.

الدور الطفولي الذي تفترضه الفلسفة الوضعية للمرحلة اللاهوتية[3]، الذي يجعل الرؤية الوجودية الإلهية وليدة الجهل المعرفي بالطبيعة، واستبعاد التفكير المنطقي في ذلك لم يحاول تحديد الموقع الصحيح لـ «الجهل» وهو كونه دافعًا للبحث عن تأسيس الرؤية الإلهية، ينبثق عن بُعد وجودي يلازم الإنسانية (فطري) يُعرف بـ «حبّ الاستطلاع».

3. - يذهب أوغست كونت إلى أنّ «المرحلة التيولوجية (الإلهية ـ الدينية) التي بدأت بها الإنسانية تشبه مرحلة الطفولة التي بدأ بها الإنسان الفرد حياته، والمرحلة الميتافيزيقية (الفلسفية) تشبه مرحلة الشباب والمراهقة، والمرحلة الوضعية (العلمية) التي استقرّت عليها الإنسانية تشبه مرحلة الرجولة والاكتمال الذي يصل إليها الفرد» [الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، ص 149].

أمّا منشأ الاعتقاد بالرؤية الوجودية الإلهية فلا علاقة له بذلك، وإنّما يقوم على الأسس التصديقية التي توجب اتّصافها باليقينيّة، وبرهان النظم، ودلالة الأثر على المؤثّر أحد مظاهر تلك الأسس.

إنّ موقعية الجهل بالظاهرة الطبيعية، والاستفهام عن أسبابها تتجلّى في الطريقية نحو الوصول إلى مناشئ التصديق والاعتقاد، إذ يسلك الإنسان طريق السؤال عن العلل السفلى للكشف عن مبدإ العلل العليا وهو الله تعالى، وهذا ما نلمسه في واحد من البراهين العقلية على إثبات وجود الرؤية الإلهية، وهو برهان الإمكان؛ وذلك عندما انتقل بالذهن إلى الوقوف على المبدإ التصديقي عن طريق السؤال عن علّة تحقّق الموجود في الخارج؛ لدورانه بين شقّين لا ثالث لهما، وهما: إمّا الواجب بالذات وإمّا الممكن بالذات، الذي ينتهي إلى الأوّل، دفعًا للدور والتسلسل. [اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج 1، ص 77 و78]

وحينئذٍ يكون التصديق بالرؤية الوجودية الإلهية معلولًا لإدراك العقل ضرورة إنتهاء الممكنات الفقيرة إلى مبدإٍ واجب الوجود بالذات، وليس معلولًا للجهل بالعلّة، حتّى نذهب إلى فرضية الجهل.

تأسيسًا على ذلك: نعرف الخلل في فهم تلك الآيات القرآنية عند جعلها رافدًا لتلك الفرضية، حيث لا دلالة لها على اعتبار الجهل دافعًا للتصديق، وإنّما هي في مقام بيان طريقية السؤال عن الآيات الآفاقية والأنفسية نحو الوصول إلى الرؤية التحقيقية البرهانية بالله تعالى، وفرق بين طريقية الاستفهام، والقول بموضوعيته في التصديق، والأوّل هو الصحيح دون الثاني.

الثانية: فرضية الخوف

لم تكشف لنا المستندات التاريخية الثقافية عمّن أسند الدين إلى الخوف من الطبيعة قبل الشاعر الروماني تيتوس لوكريتيوس (Titus Lucretius) فهو بحسب ما وصل إلينا أوّل من ربط بين التعاليم الدينية وبين الخوف من مظاهر الطبيعة. فهو يرى أنّ الخوف هو أمّ الآلهة كما يسمّيه [ديورانت، قصّة الحضارة، ص 99]، وقد جعل هدفه الأساس «تخليص الإنسان من الخوف من الآلهة» [كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 1، ص 461]، وعلى الرغم من إذعان ديفيد هيوم (David Hume) بأنّ الطبيعة مشحونة بكلّ الآيات التي تدل على وجود الخالق العاقل [هيوم، تاريخ طبيعي دين، ص 28]، فإنّه يؤمن في الوقت عينه بأنّ الايمان المتحقّق لا يستند إلى العقل وعمق التفكير، بل هو يستند إلى القلق تجاه وقائع الحياة وأحداثها، وإلى المخاوف والآمال التي تحرّك ما ركد من الفكر البشري. وهو يرى أنّ الإنسان القديم كان يلجأ إلى التضرّع والدعاء ليتجنّب ما استطاع من غضب الآلهة، ويكسب ودّها. وسيغموند فرويد

(Sigmund Freud) واحد من هؤلاء المفكّرين الذين نظروا إلى الدين بهذه العين، ويطرح مثل هذه النظرية ويتبنّاها في كتابه «مستقبل وهم» (The Future of an Illusion). ومن ثمّ فهو يرى أنّ الإنسان اختراع الآلهة لمعالجة الخوف من الطبيعة من جهة، وللتعويض عن الآلام التي تنجم عن الحياة الاجتماعية من جهة أخرى. [آلستون و ديگران، دين و چشم‌اندازهای نو، ص 168]

ثمّة ما قد يوهم من خلال بعض الآيات القرآنية والأحاديث الروائية والنظريات الكلامية قبول تلك الفرضية، فعلى سبيل المثال:

يطرح القرآن الكريم العلاقة بين الخوف والرؤية الوجودية الإلهية في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 65]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا غَشِيَهُم مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ**﴾ [لقمان:32]، كذلك لاحظ جواب الإمام الصادق عليه السلام عندما قيل له: «يا بن رسول الله.. دلّني على الله ما هو؟ فقد كثر عليّ المجادلون وحيّروني؟ فقال له عليه السلام: يا عبد الله هل ركبت سفينة قطّ؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم. فقال عليه السلام: فهل تعلق قلبك هنالك أنّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟ فقال: نعم، فقال عليه السلام: فذلك الشيء هو الله قادرٌ على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث» [الصدوق، التوحيد، ص 231].

أمّا الذي يكشف عن التدليل الكلامي للفرضية المذكورة، فهو نظرية دفع الضرر المحتمل، التي تقرّر الارتباط بين احتمال الضرر الناشئ عن عدم الاعتقاد بالرؤية الإلهية، وحكم العقل الالزامي بضرورة دفعه عن طريق التصديق بالرؤية الإلهية، ومن الواضح أنّ الضرر المحتمل الواقع موضوعًا للنظرية يعتبر مظهرًا من مظاهر الخوف.

المؤاخذات على فرضية الخوف

أوّلًا: تفتقد الفرضية المذكورة إبراز العلّة الواقعية لدعوى الترابط المنطقي بين الخوف الواقع في مرتبة السببية وبين التصديق بالرؤية الوجودية الإلهية الواقع في مرتبة النتيجة؛ إذ إنّ العلاقة اللزومية بين شيئين تكون معلولةً لأحد سببين:

1- عامل داخلي (ذاتي). 2- عامل خارجي (حدّ أوسط).

والأوّل: مثل الترابط بين النفس البشرية والتصديق بأنّها تسعى نحو طلب الكمال والجمال، لا لشيءٍ إلّا للعلاقة الذاتية بينهما، وهو ما يصطلح عليه بالعلاقة الفطرية.

والثاني: مثل الترابط بين ثبوت التغيّر للعالم وكونه حادثًا، حيث يستند ذلك إلى حدٍّ

أوسط برهاني وهو (المتغيّر) واقع في طريق قياس يقيني بدهي الإنتاج.

وبناءً على ذلك: لا نجد واحدًا من السببين المذكورين صالحًا للتدليل على تلك العلاقة القائمة بين الخوف والتصديق بالرؤية الإلهية، فمن الواضح جدًّا أنّها تفتقد المنشأ الذاتي؛ لتخلّف النفس البشرية عن الخوف المذكور، كما تفتقد الوسط البرهاني؛ لأنّ الرسوخ والثبات التصديقي للرؤية الإلهية، يمنع أن يكون الخوف حدًّا أوسط لها، والمؤاخذة نفسها ترد على الفرضية السابقة وهي فرضية الجهل.

ثانيًا: تحتوي الفرضية المذكورة على الخلط بين البواعث البحثية والبواعث التصديقية؛ إذ إنّ الخوف الناشئ عن أحد عوامله الثلاثة يكون محرّكًا للعقل تجاه تأسيس رؤية كونيّة إلهية، وليس سببًا تامًّا للتصديق بها، والذي هو عبارة عن النزعة الذاتية الفطرية أو الدليل العقلي اليقيني الواقع حدّه الأوسط في طريق إثبات الرؤية الإلهية.

تأسيسًا على ذلك نقول إنّ النظرية التي يطرحها علماء الكلام وهي (نظرية دفع الضرر المحتمل) واقعة في مرتبة البواعث البحثية، حيث أُدرجت تحت مسألة وجوب النظر والمعرفة، ولا علاقة لها بالبواعث التصديقية، وهذا يعني أنّ طرفي العلاقة الارتباطية هما: الضرر المحتمل وضرورة البحث عن الرؤية الإلهية، وليسا الضرر المحتمل والتصديق بالرؤية الإلهية، وهذا ما تحاول الآيتان السابقتان وكذلك الرواية المتقدّمة الإشارة إليه، فالركوب في الفلك، وغشية الموج كالظلل، وانكسار السفينة طريق إلى الوصول إلى الرؤية الإلهية، وليست علّلًا للتصديق بها.

ثالثًا: الخلط الآخر الذي يذكر في الفرضية المذكورة عدم تمييزها بين البواعث والآثار، فالخوف يدفع نحو البحث عن العقيدة، والاطمئنان أثر مترتّب على الخوف؛ كما قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُهْتَدُونَ**﴾ [سورة الأنعام: 82]، وقال أيضًا: ﴿**أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [سورة يونس: 62]، فهذه الآيات تحكي عن الآثار المترتّبة على التصديق بالرؤية الإلهية، وهي متأخّرة رتبةً عن البواعث البحثية؛ بل والبواعث التصديقية. [الهادي، الله خالق الكون، ص 32 و33]

علماء الكلام والبواعث البحثية

يذكر علماء الكلام مجموعةً من النظريات التي تدخل ضمن دائرة البواعث البحثية عن الرؤية الإلهية، وذلك في سياق تناولهم مسألة «وجوب النظر والمعرفة» في أوائل أبحاثهم الكلامية.

وثمّة إجماع على وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية من جميع المدارس الكلامية المعتمدة، والتي أبرزها: المدرسة الإمامية والمدرسة الاعتزالية والمدرسة الأشعرية.

الجهة التي وقع الاختلاف فيها هي تحديد طريق ذلك الوجوب، حيث ذهب مسلك العدلية - الإمامية والمعتزلة - إلى كونه وجوبًا عقليًّا، وليس دور الشارع إلّا المساندة والإرشاد الطريقي إلى حكم العقل وإدراكه [الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص241]، بينما اتّجه مسلك الأشاعرة إلى أنّ «وجوب المعرفة عندنا بالشرع؛ للنصوص الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه، واستناد جميع الواجبات إليه» [التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 45].

نحاول استعراض المسلكين وقراءة الجدل الكلامي بينهما، والمحاولات الهجومية تارةً والدفاعية أخرى، التي أخذت طابع الكرّ والفرّ، في الوقت الذي نشعر بالغرابة تجاه فقدان طريق ثالث للوجوب لم يطرح في أبحاثهم، يختلف عن الطريقين الشرعي الأشعري والعقلي العدلي، وهو الوجوب الفطري، الذي ينص على البعد الداخلي الناشئ عن طبيعة الإنسان النوعية إزاء البحث عن الرؤية الإلهية.

دفعًا للالتباس المقدّر، ينبغي التمييز بين الوجوب الفطري المذكور، والقول بفطرية القضيتين اللتين يعتمد عليهما الوجوب العقلي، وهما: دفع الضرر المحتمل، ولزوم شكر المنعم، فإنّ جوهر الفرق بين الوجوبين يرجع إلى تعليل الوجوب العقلي بهاتين القضيّتين الفطريتين ـ على القول بفطريتها ـ بينما الوجوب الفطري للبحث عن الرؤية الوجودية الإلهية غير متقوّم بهما، مستقلّ دونهما، وهو ما يعبّر عنه «بـ «الشعور الديني»، ويعتبر بعدًا رابعًا للروح الإنسانية، بالإضافة إلى حبّ الاستطلاع والشعور بالخير، والشعور بالجمال» [اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 35].

نعود إلى دراسة المسلكين، ومشاهدة الحجج التي يقدّمها كلّ واحد منها للتدليل على صحّة مسلكه وإبطال الآخر:

المسلك الأوّل: الوجوب الشرعي

يكشف النصّ المتقدّم الذي طرحه التفتازاني عن مجموع الوجوه التي استند إليها الوجوب الشرعي للرؤية الإلهية، وهي عبارة عن ثلاثة وجوه:

1- النصوص الشرعية. 2- الإجماع. 3- استناد جميع الواجبات إلى الشارع.

الوجه الأوّل: الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث، من قبيل:

1. قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**﴾ [سورة محمد: 19]، إذ يدلّ الأمر على الوجوب.

2. قوله عليه السلام: «ويلٌ لمن لاكها بين فكّيه ولم يتأمّل فيها» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 350] عند نزول قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ**﴾ [سورة آل عمران: 91] وتقريب الاستدلال: أنّه عليه السلام توعّد على ترك البحث والتفكّر في الرؤية الإلهية، ممّا يدل على وجوبه؛ «إذ لا وعيد على ترك غير الواجب» [الايجي، المواقف، ج 1، ص 148].

الوجه الثاني: الاستدلال بإجماع المسلمين كافّةً على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، وهذا هو المعتمد في إثبات وجوب النظر عند صاحب المواقف. [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 148]

المفارقة في المسلك الأشعري نشاهدها بين الإيجي الرافض للاستدلال بالنصوص القرآنية؛ لدلالتها الظنّيّة، وبالأخبار والروايات؛ لإسنادها الظنّي، وعدم تجاوزها أخبار الآحاد [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 148]؛ وبين التفتازاني الذي وقف مدافعًا عنها، وذلك من خلال جوابه عن عدم قطعية دلالة الأمر في النصّ القرآني على الوجوب، حيث يقول: «إنّ الظنّ كافٍ في الوجوب الشرعي» [التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 46].

وكذلك جوابه عن عدم قطعية طريق الإجماع على الرؤية الوجودية الإلهية شرعًا، حيث يقول: «إنّ الإجماع عليه متواتر إذا بلغ ناقلوه في الكثرة حدًّا يمتنع تواطؤهم به على الكذب، فيفيد القطع» [التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 46].

يسجّل الإيجي إشكالًا آخر على الإجماع المذكور، يرتكز على أنّ أصحاب الإجماع الذين يعتمد عليهم كالصحابة والتابعين، لم يُعلم استفسارهم عن الدلائل الدالّة على الصانع وصفاته، ممّا يكشف عن عدم وقوع الإجماع عليه، ويجيب على ذلك بما حاصله:

المعرفة على وجهين: إجماليةٌ، كالمعرفة الأعرابية الحاصلة عن طريق دلالة البعرة على البعير، والأثر على المسير، وتفصيلية يختصّ بها العلماء، ومعقد الإجماع هو الأوّل، وهو متحقّق بالوجدان، لا يمنعه عدم الاستفسار عن المعرفة التفصيلية. [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 151 و152]

الاتّجاه العدلي وبطلان الموقف الأشعري

استدلّ العدلية على بطلان الموقف الأشعري تجاه وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية شرعًا، من خلال الاعتراض الكبروي على أصل صلاحية الطريق الشرعي، سواءٌ كان نصًّا أو إجماعًا لوجوب البحث، وساق ثلاثة أدلّةً لإثبات ذلك قمنا بجمعها من مجموع مصادرهم، وهي:

الدليل الأوّل: لزوم محذور الدور

حاصله: لو لم تجب الرؤية الوجودية الإلهية إلا عن طريق الشرع؛ للزم الدور، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان، وبيان الملازمة بعد بداهة بطلان التالي (الدور) كالتالي:

«معرفة الإيجاب تتوقّف على معرفة الموجب (الله تبارك وتعالى)، فإنّ من لا نعرفه بشيءٍ من الاعتبارات البتّة، نعلم بالضرورة أنّا لا نعرف أنّه أوجب، فلو استفيدت معرفة الموجب (الله تعالى) من معرفة الإيجاب لزم الدور المحال» [الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق، ص 52].

وأجيب على محذور الدور:

«بأنّ وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقّف على معرفة الإيجاب، وإن توقّف على الإيجاب في نفس الأمر، فلا يلزم الدور» [التستري، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، ج 1، ص 161].

يخلص الدليل المذكور وجوابه إلى أنّ الدور يتولّد عن مجموع مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: وجوب الرؤية الوجودية الإلهية بالشرع يتوقّف على معرفة الإيجاب؛ لأنّ الوجوب فرع الإيجاب من ناحية الشارع.

المقدّمة الثانية: معرفة الإيجاب تتوقّف على وجوب الرؤية الإلهية؛ لأنّه لو لم تحصل معرفة بالله تعالى لما حصل علم بأنّه أوجب (الإيجاب).

ويترتّب على المقدّمتين: توقّف وجوب الرؤية الوجودية الإلهية على نفسها، وهذا دور محال بالضرورة.

الجواب المذكور عن إشكالية الدور يتّجه إلى منع التوقّف في المقدّمة الأولى، وذلك بافتراض توقّف وجوب الرؤية الوجودية الإلهية على ذات الإيجاب، وليس على معرفته، كما هو مذكور في المقدّمة الممنوعة.

ويمكن ذكر ملاحظتين على الجواب المذكور:

الملاحظة الأولى: وهي التي ذكرها المحقّق اللاهيجي، وتقوم على الفرق بين الأمور العقلية والأمور الشرعية، فالأوّل من سنخ الحقائق الطبيعية نفس الأمرية، والثاني من سنخ الاعتبارات الوضعية التي تتوقّف على واضعها، وينتفي العلم بها عند انتفاء العلم بواضعها.

إذن «فالوجوب الشرعي إنّما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع، وليس له من حيث هو كذلك ثبوتٌ في نفس الأمر سوى تحقّقه من الشارع المعلوم كونه شارعًا» [اللاهيجي، شوارق الالهام في شرح تجريد الاعتقاد، ج 4، ص 259]

وبناءً على ذلك: يمتنع الوجوب الشرعي على المكلّف عند انتفاء العلم بالشرع «وهذا

بخلاف الواجب العقلي، فإنّ كونه بحيث يذعن له العقل ويقتضيه نفس أمرٍ له» [المصدر السابق، ص 260].

الملاحظة الثانية: وترتكز على تحديد ماهية الوجوب الشرعي المأخوذ في مقدّمة الاستدلال، فإنّ وجوب المعرفة إمّا أن يكون عبارةً عن الوجوب الإنشائي أو الوجوب الفعلي الذي يستبطن فعلية تحريك المكلّف نحو تحصيل المعرفة، بخلاف الأوّل الفاقد لتلك الفعلية، فإن كان وجوبها هو المعنى الأوّل؛ فهو وإن كان لا يتوقّف على معرفة الإيجاب؛ لكنّه لا ينتج المطلوب، وهو لزوم تحريك الإنسان نحو تحصيل الرؤية الوجودية الإلهية بالفعل، وإن كان وجوبها المعرفة هو المعنى الثاني، فإشكال الدور وارد لا محالة؛ لتوقّف الوجوب الفعلي للرؤية الإلهية على معرفة الإيجاب المتوقّف عليه.

قد يُقال: يمكن استبدال توقّف وجوب الرؤية الوجودية الإلهية على ذات الإيجاب، بتوقّف معرفة الإيجاب على نفس الرؤية الإلهية، وليس على وجوبها، فيندفع الدور؛ لأنّه لم يتوقّف الشيء على نفسه.

فيقال: لو لم يتمّ تحصيل الرؤية الإلهية، لم تتمّ معرفة الإيجاب من ناحية الشارع؛ لتوقّف العلم بأنّه أوجب على تحصيلها، وهذا هو مفاد وجوبها.

الدليل الثاني: لزوم محذور تحصيل الحاصل أو التكليف بما لا يُطاق

وحاصله: لو وجبت الرؤية الوجودية الإلهية عن طريق الأمر الشرعي؛ للزم إمّا تحصيل الحاصل وإمّا التكليف بما لا يُطاق، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان، وبيان ذلك:

«لو كانت المعرفة إنّما تجب بالأمر، لكن الأمر بها إمّا أن يتوجّه إلى العارف بالله تعالى أو إلى غير العارف، والقسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال.

أمّا بطلان الأوّل فلأنّه يلزم منه تحصيل الحاصل، وهو محال، وأمّا بطلان الثاني فلأنّ غير العارف بالله تعالى يستحيل أن يعرف أنّ الله قد أمره، وأنّ امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أنّ الله تعالى قد أمره، وأنّ امتثال أمره واجب، استحال أمره، وإلّا لزم تكليف ما لا يُطاق» [الحلي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 52].

وأجيب على ذلك:

«المقدّمة الثانية القائلة بأنّ تكليف غير العارف باطل لكونه غافلًا ممنوعةٌ؛ إذ شرط التكليف فهمه وتصوّره، لا العلم والتصديق، كما مرّ من أنّ الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنّك مكلّف، لا من يعلم أنّه مكلّف» [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 149].

ويمكن دفعه بما حاصله أنّ التكليف الواقع موضوعًا في المقدّمة الثانية معناه: الفعلية والمحرّكية نحو امتثال الواجب كما سبقت الإشارة إليه، وهذا يتوقّف على وصول التكليف والعلم بكونه أمر الشارع، وعليه: فغير العارف بالله تعالى يجهل كون التكليف هو أمر الشارع، ومعه يستحيل التحريك والانبعاث الشرعيان، وحينئذٍ يندرج المورد تحت كبرى قضيّة استحالة التكليف بما لا يُطاق.

الدليل الثالث: لزوم محذور إفحام الأنبياء

وحاصله:

لو لم يكن وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية عقليًّا؛ للزم إفحام الأنبياء عليهم السلام، والتالي باطل؛ لانتفاء الوجوب الشرعي عند إفحامهم والاحتجاج عليهم، فالمقدّم مثله في البطلان، ووجه الملازمة بينهما: عند توجّه وجوب النظر إلى المكلّف من جهة النبيّ، للمكلّف الاحتجاج بقوله: «لا يلزمني النظر ما لم يجب النظر عليّ، ولا يجب النظر عليّ ما لم يثبت الشرع عندي؛ إذ لا وجوب إلّا بالشرع، ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر، ولي أن لا أنظر إلى أن يلزمني النظر» [اللاهيجي، ج 4، ص 258].

حاول الاتّجاه الأشعري تسجيل اعتراض نقضي على الدليل المذكور، يرجع إلى اشتراك الوجوبين الشرعي والعقلي في ورود المحذور عليهما؛ وذلك لتوقّف وجوب النظر العقلي على النظر والاستدلال كونه ليس ضروريًّا، وحينئذٍ يحتجّ المكلّف بقوله: (لا أنظر أصلًا ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر). [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 164]

جواب اعتراض القاضي الإيجي:

أوّلًا: الاحتجاج المذكور في كلمات الإيجي، والذي مرجعه إلى محذور الدور، لا يلزم منه إفحام الأنبياء بناءً على الوجوب العقلي؛ لأنّ التصديق بكونهم أنبياء في طول إدراك العقل وجوب البحث والنظر.

ثانيًا: ما ذكره العلّامة الحلّي من «أنّ وجوب النظر وإن كان نظريًّا إلّا أنّه فطري القياس، فكان الإلزام عائدًا على الأشاعرة دون المعتزلة» [الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 243]، ولا يتأتّى ذلك إلّا بالتسليم برجوع الوجوب العقلي النظري إلى القضايا الفطرية التي قياساتها معها، وهذا ما لم يقبله الإيجي [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 164 و165] والحقّ معه.

ثالثًا: الدور المذكور منحلٌّ؛ للتغاير بين المتوقّف والمتوقّف عليه، فالوجوب العقلي الّذي يتوقّف على النظر: عبارة عن الوجوب الناشئ عن أحد ملاكاته العقلية؛ كدفع الضرر

المحتمل أو لزوم شكر المنعم، بينما الوجوب العقلي للنظر الذي يتوقّف عليه النظر عبارة عن الوجوب الناشئ عن كونه من الأمور الكسبية التي تتطلّب البحث والاستدلال.

الوجه الثالث: ويقوم على التصديق بعدم حاكمية العقل، واستناد جميع الواجبات إلى الشارع دون غيره؛ وذلك لسببين:

السبب الأوّل: ما طرحه الفخر الرازي، وذلك بالتمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [سورة الإسراء: 15]، ووجه الاستدلال «أنّ الوجوب لا تتقرّر ماهيته إلّا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب ألّا يتحقّق الوجوب قبل الشرع» [الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 312].

ثمّ نقل أنّ هناك وجهين يضعّفان الاستدلال المذكور، ذكر الأوّل منهما دون مناقشة، وحاصله: انتفاء الوجوب العقلي يستلزم انتفاء الوجوب الشرعي؛ وذلك لأمور ثلاثة:

1- الوجوب الشرعي يجب الالتزام به إمّا شرعًا وإمّا عقلًا، فعلى الأوّل يثبت الوجوب العقلي، وعلى الثاني يلزم الدور؛ لتوقّف الوجوب الشرعي على نفسه.

2- استحقاق العقاب المترتب على الوجوب الشرعي عند الترك؛ إمّا يجب الاحتراز عنه أو لا يجب، فعلى الثاني لا معنى للوجوب، وعلى الأوّل، فوجوبه إمّا بالشرع أو العقل، والثاني منهما يثبت الوجوب العقلي، والأوّل يوجب عود التقسيم من البداية؛ لأنّه لا معنى للوجوب إلّا بسبب ترتّب العقاب عليه، وبالتالي يتسلسل الوجوب إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

3- العفو الإلهي عن العقوبة على ترك الواجب، يكشف عن تقرّر ماهية الوجوب مع عدم العقاب، وليس منشأ ذلك التقرّر إلّا الخوف الحاصل من العقاب بمحض العقل، فيثبت الوجوب العقلي. [المصدر السابق، ص 312 و313]

اكتفى الفخر الرازي ببيان ما يرتضيه ويتبنّاه، وهو عبارة عن الفرق بين نحوين من الوجوب العقلي، أحداهما يرتبط بالإنسان، والآخر يرتبط بالله ﷻ، فالأوّل قال فيه: «لاجرم أنّ العقل وحده كافٍ في الوجوب في حقّنا» [المصدر السابق]، وأمّا الثاني فإنّ «مجرّد العقل لا يدلّ على أنّه يجب على الله تعالى شيء؛ لأنّه منزّه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل» [انظر: المصدر السابق].

نتجاوز مناقشة نتيجة الرازي؛ لمنافاتها مع ما ذهب إليه من كون وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية وجوبًا سمعيًّا لا عقليًّا، واعتباره مذهب الأصحاب، مع أنّ الوجوب المذكور متّجه إلى فعل الإنسان دون الله تعالى.

نعود إلى الأساس الذي قام عليه الوجه الأوّل، وهو انتفاء الوجوب قبل الشرع؛ لانتفاء العذاب، لنسجّل عليه الملاحظات التالية، التي يعرف من خلالها أيضًا الموقف من الأمور الثلاثة التي نقلها الفخر الرازي:

الملاحظة الأولى: لا ملازمة بين نفي التعذيب واستحقاق العقوبة المترتّب على حكم العقل، فالآية المباركة تنفي فعلية العذاب عند عدم بعث الرسول، ويبقى العقل حاكمًا باستحقاق العقاب، التي تظهر ثمرته في إلزام المكلّف بالإتيان بالواجبات العقلية عند عدم العلم بالرسول. [الحلّي، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص 34]

الملاحظة الثانية: يتوقّف الاستدلال بالآية المباركة على حمل كلمة الرسول على الحجّة الظاهرة، وهي الرسل والأنبياء عليهم السلام بنحو الموضوعية، وهذا لا موجب له؛ لاحتمال إرادة المعنى العامّ للرسول الذي يساوق الحجّة الظاهرة والحجّة الباطنة (العقل)، أو حمل كلمة «الرسول» على الكناية عن البيان والدليل، دون أن يكون للحجّة موضوعيةٌ بالخصوص.

الملاحظة الثالثة: «هذه الآية تدلّ على ثبوت الأحكام العقلية، فإنّه لولا ثبوت الأحكام إلّا بالشرع، لما كان استحقاق التعذيب إلّا بالشرع، وإذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتًا قبل الشرع، لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى؛ إذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق» [الحلّي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، ج 4، ص 253].

الملاحظة الرابعة: الوجه المذكور يجعل الوجوب العقلي يدور بين فعليتين: الأولى فعلية العقاب، والثانية فعلية الاستحقاق، فانتفاء الفعلية الأولى يوجب انتفاء الواجبات العقلية، وعدم تقرّرها، وثبوت الفعلية الثانية هو الذي يوجب ثبوت الواجبات العقلية، كما تقدّم في الملاحظة الأولى.

وهذا الدوران من الأساس غير تامٍّ؛ لأنّ الواجبات العقلية وحكومة العقل ثابتة في مرحلة سابقة على مرتبة العقاب، وكذلك مرتبة الاستحقاق، وليست مترتّبةً على أحدهما.

السبب الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ [سورة النساء: 165]، وتقريب الاستدلال بالآية على مرجعية الوجوب الشرعي دون العقلي من خلال مجموع أمرين:

1- الوجوب المبحوث عنه هو الذي يترتب عليه الإلزام والتحريك، وأمّا الذي لا يبعث نحو الإلزام والتحريك فإنّه فاقدٌ لحقيقة الحكم وروحه، ولا قيمة له.

2- الوجوب الذي يدعو نحو الإلزام، ويكون ذا قيمة خصوص الوجوب الشرعي؛ لأنّه

السبيل الوحيد إلى قطع الاحتجاج من قبل الإنسان على الله تعالى، ولولا ذلك لما انسدّ باب الاحتجاج، وعليه: إذا كان الوجوب العقلي لا يوجب التأمين، فسوف يفقد الداعوية والمحرّكية على نحو الإلزام، وبالتالي يفتقد القيمة والتأثير، وهذا بخلاف الوجوب الشرعي.

والجواب عن ذلك:

أوّلًا: لا دلالة في الآية المباركة على نفي خصوصية التأمين عن الطريق العقلي بنحو الإطلاق، وحصر باب الاحتجاج بالطريق الشرعي، وإنّما هي في مقام بيان إتمام الحجّة على الإنسان بوجود الحجّة الظاهرة في حالات ما إذا كان العقل عاجزًا عن إدراك التكليف الإلهي.

وثانيًا: «الآية ناظرةٌ إلى الأحكام والموضوعات التي بيد الشارع حكمها وبيانها، وأمّا ما وراء ذلك فالعقل هو المحكّم» [سبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ص 79] وفيه: لا قرينة على التخصيص المذكور.

المسلك الثاني: الوجوب العقلي

انتهى مسلك العدلية إلى استحالة كون وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية شرعيًّا؛ لأنّ «معرفة الله لا تنال إلّا بحجّة العقل، وما عداها (كالحجّة الشرعية) فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنّا مستدلّين بفرع للشيء على أصل، وذلك لا يجوز» [المصدر السابق]، هذا أوّلًا.

وأمّا ثانيًا: فإنّ التأكيد على إرشادية الطريق الشرعي (النقلي) وموضوعية الطريق العقلي، وتلك الموضوعية العقلية تستند إلى مجموعة من النظريات، التي أهمّها:

الأولى: نظرية دفع الضرر المحتمل.

الثانية: نظرية لزوم شكر المنعم.

نستعرض فيما يلي بعض الأقوال والآراء حول هاتين النظريتين؛ لنسجّل عليهما ملاحظاتٍ أساسيةً في سياق بيان البواعث البحثية عن الرؤية الوجودية الإلهية:

قال الشيخ الطوسي: «ووجه وجوب النظر خوف المضرّة من تركه، وتأميل زوالها بفعله، فيجب النظر تحرزًا من الضرر، كسائر الأفعال التي تجري هذا المجرى» [الطوسي، الاقتصاد إلى طريق الرشاد، ص 97].

وقال في موضع آخر: «معرفة الله تعالى واجبة على مكلّف؛ بدليل أنّه منعم، فيجب شكره، فتجب معرفته» [الطوسي، الرسائل العشر، ص 93].

وقال العلّامة الحلّي: «الحقّ أنّ وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل، وإن كان السمع قد دلّ عليه بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ [سورة محمد: 19]؛ لأنّ شكر المنعم واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنّما يحصل بمعرفته، ولأنّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة» [الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 51].

وقال المحقّق الحلّي: «أمّا أنّ معرفة الله واجبة؛ فلأنّها دافعة للضرر من خوف الوعيد أو لأنّها لطف في أداء الواجبات» [الحلّي، المسلك في أصول الدين، ص 98].

وقال المقداد السيوري: «والدليل على وجوب المعرفة سندًا للإجماع على وجهين: عقلي وسمعي، أمّا الدليل العقلي، فلوجهين: الوجه الأوّل: إنّها دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف، ودفع الخوف واجب؛ لأنّه ألم نفساني يمكن دفعه، فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الوجه الثاني: أنّ شكر المنعم واجب، ولا يتمّ إلّا بالمعرفة، أمّا أنّه واجب؛ فلاستحقاق الذمّ عند العقلاء بتركه، وأمّا أنّه لا تتمّ إلّا بالمعرفة؛ فلأنّ الشكر إنّما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته، وإلّا لم يكن شكرًا، والباري تعالى منعم، فيجب شكره، فيجب معرفته» [السيوري، النافع يوم الحشر، ص 11].

وقال ابن أبي جهور الأحسائي: «ودليل وجوبها - المعرفة - شكر المنعم، فإنّ المكلّف يرى آثار النعمة عليه، فيجب شكر منعمها عليه عقلًا، فتجب معرفته ليشكره بما يناسب كماله ويلائم جلاله، ولا يكفي معرفته بكونه منعمًا، بل لا بدّ من معرفته تفصيلًا؛ لوجوب كون الشكر مناسبًا لحال المشكور؛ لدفع الخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب عقلًا، ولا يحصل إلّا بالمعرفة، فتجب عقلًا» [الأحسائي، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، ص 76].

وقال ابن ميثم البحراني: «وأمّا أنّها ـ معرفة الله تعالى ـ واجبة فمن وجهين: الأوّل: أنّ دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلًا، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.

الثاني: لو لم تجب معرفة الله تعالى عقلًا لما وجب شكر نعمه عقلًا واللازم باطل، فالملزوم مثله» [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 28].

بعد تمامية استعراض تلك الأقوال، نحاول تسجيل الملاحظات التالية:

الأولى: تمكّنت تلك النصوص أن تكون مرجعيةً بيانيةً لمجموعة من الدراسات الكلامية المتأخّرة، التي تعتني بدراسة البواعث البحثية عن الرؤية الوجودية الإلهية. [انظر: الخرازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ج 1، ص 73]

الثانية: لم تخضع عملية انتخاب تلك النصوص - على كثرتها - للانتقائية المستعجلة والعشوائية اللامدروسة، وإنّما تمّت بعناية وتأمّل، تقوم على أساس مقدار ما يقدّمه كلّ نصٍّ من جواب عن الأسئلة المحورية التي ترتكز عليها النظريتان، التي سنعكسها عند دراستنا التفصيلية لكلٍّ منهما في أبحاث قادمة إن شاء الله.

فعلى سبيل المثال:

يُفهم من نصّ الشيخ الطوسي شمولية وجوب دفع الضرر المحتمل لكلّ ما يصدق عليه عنوان (المضرّة)، كما يكشف نصّ الحلّيين عن أحد مناشئ تحقّق الضرر وهو حصول الاختلاف، بيد أنّ المقداد السيوري يجعل الملاك في وجوب البحث عبارة عن الإجماع والسمع والعقل المرتكز على القبح الناشئ عن الذمّ العقلائي، وهذا ما لم نجده عند العلّامة الحلّي.

أمّا نصّ الأحسائي، فإنّه يشترط المعرفة التفصيلية، وعدم كفاية المعرفة الإجمالية في امتثال حكم العقل، كما يقف على ضابطة شكر المنعم، وأخيرًا نجد نصّ المحقّق يشخّص موضوع قاعدة دفع الضرر المظنون - وفق تعبير البحراني - وهو الخوف من الوعيد.

الثالثة: يخرج الباحث من خلال تلك النصوص برؤية واضحة المعالم، ومحدّدة الاتّجاهات، يمكن عن طريقها رسم الهيكلية العامّة لدراسة هاتين النظريتين، التي تحدّدها ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: دراسة كلّ من موضوع النظريتين، وهو: دفع الضرر وشكر المنعم.

المحور الثاني: دراسة كلّ من محمول النظريتين، وهو: الوجوب.

المحور الثالث: دراسة التقريبات والإشكاليات.

إشكاليتان على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية

يتفرّع وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية عن مجموع عاملين:

الأوّل: الشكّ والجهل بالرؤية الإلهية؛ لأنّه مع العلم والتصديق بها يكون البحث تحصيلًا للحاصل.

الثاني: إمكان تحصيلها؛ لاستحالة التكليف بما لا يُطاق.

وعليه: انتفاء أحدهما يستلزم انتفاء وجوب البحث؛ لتوقّفه عليهما، وقد يدلّل على

انتفائهما، بما يلي:

أمّا الأوّل: فباعتبار أنّ المعرفة الإلهية من المعارف الفطرية التي صبغت بها الطبيعة الإنسانية، ولازمت خلقته، ولم يطرأ عليها الشكّ والجهل، ليتوقّف تحصيلها على إقامة برهان الإن أو اللم؛ ولهذا لم يتجاوز دور الحجّة الظاهرة التذكير وتنبيه الغافلين. [الملكي، توحيد الإمامية، ص 77]

وأمّا الثاني: باعتبار أنّ البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية يسلك طريق المعرفة الحصولية، وهي تتوقّف على التصوّر والمفاهيم العقلية، ولمّا كان تعالى يمتنع تصوّره، فلا يمكن حينئذٍ البحث عنه. [المصدر السابق، ص 77]

تأسيسًا على ذلك تبرز إشكاليتان:

الإشكالية الأولى: البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية فرع الشكّ والجهل، وهما منتفيان؛ لفطرية المعرفة الإلهية.

الإشكالية الثانية: البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية فرع الإمكان، وهو منتفٍ؛ لتوقّفه على التصوّر الممتنع عليه ﷻ.

ويؤيّد ذلك رواية الكليني بإسنادها إلى عبد الأعلى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلت: فهل كلّفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [سورة البقرة: 286] و﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**﴾ [سورة الطلاق: 7]» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 163].

حيث تقرّر الرواية: انتفاء الأداة المعرفية للرؤية الإلهية، وحصر طريقها بالبيان الإلهي، يوجب انتفاء البحث عنها؛ لاستحالة تحصيلها بالنظر والاستدلال العقلي، بخلاف معرفة الأحكام الشرعية، فإنّها ممكنة التحصيل إمّا بالاجتهاد أو الاحتياط أو التقليد. [الملكي، توحيد الإمامية، ص 108 و109]

جواب الإشكالية الأولى

يقفز الذهن في الوهلة الأولى إلى القول: عروض النسيان على المعرفة الفطرية بالله ﷻ يصحّح للعقل البحث عن الرؤية الإلهية، وذلك بالاستناد إلى أحد البواعث البحثية مثل: دفع الضرر المتحمل أو لزوم شكر المنعم وغيرهما.

والاعتراض عليه: ينبغي التفريق بين حكم العقل الإلزامي بتأسيس رؤية إلهية، وحكم العقل بالرجوع إلى الفطرة السليمة الباعثة نحو التصديق بالرؤية الإلهية، وعند عروض

الغفلة والنسيان عليها يحكم العقل بالثاني دون الأوّل الذي هو محلّ بحثنا.

وعليه لا بدّ من التفصّي عن الإشكالية من خلال أحد الجوابين التاليين:

الجواب الأوّل: متعلّق المعرفة الفطرية عبارةٌ عن الرؤية الوجودية الإلهية من جهة وجودها، وخصوصيتها التوحيدية، ومن الواضح أنّها (الرؤية الوجودية الإلهية) لا تقف عند هاتين الجهتين، بل تمتدّ إلى المبادئ الأصولية الأوّلية الأخرى، وبعض تفصيلاتها التي يحكم العقل بضرورة البحث عنها، استنادًا إلى تلك البواعث البحثية.

وبعبارة أخرى: تقوم الإشكالية على تحديد دائرة الرؤية الوجودية الإلهية بالجانبين الوجودي والتوحيدي، ومقتضى فطريتهما ينتفي وجوب النظر والبحث عنهما، وهذا خاطئ؛ لشمول وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية لما هو أوسع من ذلك، وبذات الملاكات البحثية، وهي لزوم دفع الضرر المحتمل وغيرها.

يؤيّد ذلك ما ذكره العلّامة الحلّي إذ قال: «أجمع العلماء كافّةً على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصحّ عليه، وما يمتنع عنه، والنبوّة والإمامة والمعاد» [الحلّي، الباب الحادي عشر، ص 11].

الجواب الثاني: المعرفة بالرؤية الوجودية الإلهية على قسمين:

أ- إجمالية. ب- تفصيلية.

والأولى على فرض فطريّتها وعدم عروض الشكّ والجهل عليها، يمتنع تحصيلها، وبالتالي لا تقع موضوعًا لحكم العقل بوجوب البحث عنها، وهذا بخلاف الثانية، فإنّها كسببية يحكم العقل بوجوب البحث عنها بمقدار ما يوجب الأمن من الوقوع في الضرر المحتمل، ويكون داخلًا في نطاق التكليف المقدور عليه.

وعليه حتّى لو جرى تضييق دائرة البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية بحيث لا تشمل غير البعد التوحيدي، فإنّ القول: بفطرية المعرفة التوحيدية، لا يلزم منه امتناع التحصيل؛ ضرورة تعدّد مراتبه العقدية التي يكشف عنها أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله:

«أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 35].

إنّ المراتب الخمس التي جاءت في النصّ العلوي تحكي عن مقوّمات الرؤية الوجودية الإلهية التوحيدية، التي يُدرك الإنسان بعضها بالفطرة، والآخر بالنظر والاستدلال العقلي

الواقع موضوعًا لحكم العقل بوجوب البحث عنها.

جواب الإشكالية الثانية

علاج التنافي بين إمكانية البحث والمعرفة الحصولية الممتنعة بأحد الوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: طريق المعرفة نحو بناء الرؤية الوجودية الإلهية لو كان منحصرًا في المعرفة العقلية الحصولية التي تتوقّف على توسّط المفاهيم الذهنية، لكان للإشكال مجال، بيد أنّ المكلّف بالبحث قد يسلك نوعًا آخر من المعرفة لا يتوقّف على الصور العقلية؛ كالمعرفة الحضورية والشهودية التي لا يقع الاستدلال العقلي في طريقها.

الوجه الثاني: صحّة الإشكالية تقوم على افتراض الملازمة بين إمكانية البحث عن الرؤية الإلهية، والتصوّر الممتنع على الذات الإلهية، وهذا لا دليل عليه؛ لأنّ نتيجة الاستدلال والنظر العقلي (المعرفة الحصولية) هي إثبات قضايا تصديقية يقينية إلهية؛ كالتصديق بوجود المبدإ الواجب بالذات، ووحدانيته، وصفاته الجمالية الذاتية العينية.

وتلك القضايا الإلهية المستكشفة عن طريق البرهان العقلي، لا يلزم من عقليتها تصوّر الذات الإلهية الممتع ذاتًا، وبذلك نستوعب دلالة الجملتين الإرسالية والإمساكية في حديث النبيّ ﷺ: «تفكّروا في خلق الله، ولا تفكّروا في الله تعالى» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 54، ص 348]، والتي كشفها قول أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 35].

إنّ مرجع الأمر في الحديث النبوي إلى إمكانية البحث والتصديق العقلي، يقول الإمام عليٌّ عليه السلام: «بصنع الله يستدلّ عليه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالنظر تثبت حجّته» [الصدوق، التوحيد، ص 35].

بينما مرجع النهي إلى الامتناع الذاتي؛ وذلك لسببين:

الأوّل: وقوع الذات الإلهية المقدّسة في دائرة التصوّر العقلي يجرّدها عن خصوصيتها الواجبية البسيطة من جميع الجهات، ويدخلها في ظلمة المحدودية وتيه التركيب وهلكة الاحتياج، وكلّ ذلك انقلاب محال؛ قال الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 293].

الثاني: حيثيات الفقدان التي تلازم القوى الإدراكية البشرية، وهي عبارة عن: النقصان والمحدودية والتناهي والمحاطية.

تستوجب استحالة إدراك كنه الحقيقية الإلهية للواجب بالذات سبحانه وتعالى من جميع الجهات، وفي

هـذا السـياق جـاء في مناجـاة العارفـين: «إلـهي قـصرت الألسـن عـن بلـوغ ثنائـك، كمـا يليـق بجلالـك، وعجـزت العقـول عـن إدراك كنـه جمالـك، وانحـسرت الأبصـار دون النظـر إلى سُـبحات وجهـك، ولـم تجعـل للخلـق طريقًـا إلى معرفتـك إلّا بالعجـز عـن معرفتـك» [المصـدر السـابق، ج 91، ص 150].

في ضـوء تلـك المعطيـات يمكننـا التكييـف بـين الوجـوب العقـلي للبحـث عـن الرؤيـة الإلهيـة، وروايـة عبـد الأعلى المتقدّمـة الـتي تجعـل البيـان الإلـهي الطريـق الحـصري إليهـا، وذلـك بأحـد البيانـين التاليـين:

البيـان الأوّل: مـا يسـتفاد مـن كلمـات الشـيخ الصـدوق عنـد بيـان قـوله عليه السلام: «اعرفـوا الله بـالله» [الصـدوق، التوحيـد، ص 286] وحاصلـه في مقدّمتـين:

الأولى: إدراك العقـل ضرورة البحـث عـن الرؤيـة الوجوديـة الإلهيـة يقـارن إدراكـه ضرورة الوقـوف على الطريـق إلى تحصيلهـا؛ لأنّ توقّـف داعويـة العقـل نحـو المعرفـة الإلهيـة على معرفـة طريقهـا، مـن بـاب توقّـف المـشروط على شرطـه.

الثانيـة: الطريـق إلى بنـاء الرؤيـة الوجوديـة الإلهيـة إن كان يتجـلّى في العقـول، فـالله عز وجل واهبهـا، وإن كان الأنبيـاء والرسـل والحجـج عليهم السلام فهـو تعـالى باعثهـم ومرسـلهم ومتّخذهـم حججًـا، وإن كان الفطـرة فهـو تعـالى محدثهـا.

فعـلى جميـع تقاديـر الأدوات البحثيـة تكـون المعرفـة الإلهيـة مـن صنـع الحـقّ تبـارك وتعـالى؛ كمـا جـاء في جـواب الإمـام الصـادق عليه السلام عنـد سـؤاله: «المعرفـة صنـع مـن هي؟ قـال: مـن صنع الله عز وجل، ليـس للعبـاد فيهـا صنـع» [المصـدر السـابق، ص 410].

ويترتّـب على ذلـك أن يكـون متعلّـق نـفي التكليـف بالمعرفـة الإلهيـة، وحـصر الطريـق إليهـا بالبيـان الـشرعي عبـارةً عـن المعرفـة الاسـتقلالية الخارجـة عـن حـدود السـلطنة الإلهيـة والقـدرة البشريـة، دون المعرفـة التبعيـة الـتي تسـتند إلى الله تعـالى اسـتناد الفعـل إلى المبـدإ المفيـض على نحـو الأمـر بـين الأمريـن، والجمـع بـين الفعلـين الطوليـين، وهمـا: فعـل الله تعـالى وفعـل الإنسـان. [المصـدر السـابق، ص 290]

البيان الثاني: نستكشف من خلال مجموع الأمرين التاليين:

الأوّل: دلالـة الوجوبـين العقـلي والـشرعي على ضرورة تحصيـل الرؤيـة الإلهيـة، والثـاني: تعليـل نـفي التكليـف بالمعرفـة الإلهيـة - في روايـة عبـد الأعلى - بأنّـه تكليـف بغـير المقـدور، تعـدّد مراتـب المعرفـة الإلهيـة، فبعـض منهـا واقـع فـوق القـدرة، وبالتـالي يمتنـع كسـبها والنظـر إليهـا،

كمعرفة الله تعالى وأفعاله على نحو الإحاطة التامّة بالكنه والحقيقة؛ لما عرفت سابقًا من استحالة إحاطة المتناهي بما هو في وجوده فوق اللامتناهي، وقصور المعرفة العقلية المفاهيمية عن إدراك الحقائق الوجودية على ما هي عليه، والآخر واقع تحت القدرة، وبالتالي يمكن تحصيلها والنظر إليها، وتعلّق الوجوب العقلي بها على نحو التأسيس، والوجوب الشرعي على نحو الإرشاد والتأكيد، وهذا النحو هو الواقع موضوعًا لحكم العقل بوجوب البحث عن الرؤية الإلهية، والوقوف على مسائلها بالمقدار الذي يندفع معه الوقوع في الضرر المحتمل.

الخاتمة

ممّا سبق ذكره يمكن للقارئ الكريم الوقوف على النتائج التالية التي تمخّضت عنها هذه المقالة:

1- البواعث البحثية تهدف إلى الجواب عن علّة البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية، بينما البواعث التصديقية تهدف إلى الجواب عن علّة التصديق بها.

2- أنّ البحث عن البواعث الاعتقادية في طول البحث عن البواعث البحثية، والبواعث الاعتقادية متأخّرة عنها في الرتبة المنهجية، وهذا هو الموجب لتقدّم مسألة النظر والمعرفة على بقية المسائل الكلامية.

3- ضرورة التمييز وعدم الخلط بين البواعث الاعتقادية والبواعث البحثية؛ لما يترتب عليه من آثار ونتائج ذات ارتباط وثيق بالرؤية الإلهية.

4- ثمّة نظريات تطرح على أنّها تمثّل بواعث اعتقادية بالرؤية الإلهية، مع أنّها تفتقد المستند العلمي الذي يثبتها، وتبتلي بعدم القدرة على الفصل بين البواعث البحثية عن الرؤية الكونيّة وغيرها.

5- ثمّة إجماع على وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية من جميع المدارس الكلامية المعتمدة، والتي أبرزها: المدرسة الإمامية والمدرسة الاعتزالية والمدرسة الأشعرية.

الجهة التي وقع الاختلاف فيها هي تحديد طريق ذلك الوجوب، حيث ذهب مسلك العدلية (الإمامية والمعتزلة) إلى كونه وجوبًا عقليًّا، بينما اتّجه مسلك الأشاعرة إلى أنّ كونه وجوبًا شرعيًّا.

6- التأكيد على إرشادية الطريق الشرعي (النقلي) وموضوعية الطريق العقلي، وتلك الموضوعية العقلية تستند إلى مجموعة من النظريات، التي أهمّها: الأولى: نظرية دفع الضرر المحتمل، والثانية: نظرية لزوم شكر المنعم.

قائمة المصادر

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قمّ المقدسة.

الهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1424 هـ.

التستري، القاضي نور الله، إحقاق الحقّ وازهاق الباطل، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الحلي، مقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي.

سبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

الحلي، حسن بن يوسف المطهر، نهج الحقّ وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1982 م.

السيوري، مقداد بن عبد الله، النافع يوم الحشر، انتشارات الحرم الرضوي، 1408 هـ.

الأحسائي، محمد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، تحقيق وجيه بن محمد المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.

البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، الطبعة العاشرة، 1423 هـ.

الملكي الميانجي، محمدباقر، توحيد الإمامية، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والانتشارات، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388 ش.

الشريف الرضي، نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1425 هـ.

آلستون، ويليام و ديگران، دين وچشماندازهای نو، ترجمه‌ی غلام حسين توكلی، دفتر تبليغات اسلامی، قم، 1376 ش.

العاملي، زين الدين، حقائق الإيمان، تحقيق: مهدي رجائي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1409 هـ.

المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب الاسلامية، الطبعة الأولى، 1378 ش.

الإيجي، عضد الدين، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الحلي، جمال الدين بن يوسف، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: حلي عيد الحليم، دليل ما، قم، 1386 ش.

جوادي آملي، عبدالله، نظرية العرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، بيروت، 1417 هـ.

ملكم، هميلتون، جامعه‌شناسی دين، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، مؤسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی تبيان، تهران، 1377 ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار، صدرا، تهران، 1384 ش.

الخشاب، مصطفى، علم الاجتماع ومدارسه، مكتبة الإنجلو المصرية، 2006 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للتوزيع والنشر.

كاپلستون، فردريک، تاريخ فلسفه، ترجمه‌ی سيد جلال الدين مجتبوی، انتشارات سروش و علمی فرهنگی، تهران، چاپ دوم، 1368 ش.

ديورانت، ول وايزيل، تاريخ فلسفه، ترجمه‌ى عباس زرياب خوبي، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، 1401 ش.

الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين بقمّ، 1363 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد إلى طريق الرشاد، مطبعة الخيام، قم، 1400 هـ.

الحلي، حسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي المحقق، الطبعة الأولى.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، تحقيق: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، 1380 هـ.